

بسم الله الرحمن الرحيم

کلاس تاریخ حدیث دکتر پاکتچی

جلسه اول: ۸۴/۷/۵

موضوع: چستی تاریخ و مطالعه آن

مقدمه:

یک بحث دو واحدی داریم در زمینه تاریخ حدیث. با در نظر گرفتن اینکه قبلا هم با دوستان طی کردیم که یک مقداری جاده خاکی خواهد بود. یعنی با وجود اینکه برای دوستان گفته‌ام معمولا در لیسانس باید یک درس شسته رفته ای باشد که بتواند بیشتر شاکله ذهنی به دانشجو بدهد و دانشجو بتواند ساختارها را در ذهنش مشخص کند. درس دوره لیسانس بیشتر پنهانگر است تا عمق نگر. اصلا خاصیتش این است و بهتر است به این نحو ارائه شود. با این حال از من بر نمی‌آید و هیچ وقت هم نتوانسته‌ام در طول زندگی‌م درس لیسانس را خوب بدهم، نه فقط در این درس، اصلا نمی‌توانم این کار را انجام بدهم چون خود به خود وقتی گرم می‌شوم یک سری بحثهایی را مطرح می‌کنم که جاده خاکی است و خارج از برنامه است و کاری با آن هم نمی‌توان کرد. و از من بر نمی‌آید که بیایم اینجا یک سری بحثهای خیلی کلاسه شده و منظم و مرتب و فایل بندی شده را خدمت دوستان عرض کنم و از همین اول از دوستان عذر خواهی می‌کنم. البته این به معنای این نیست که بحثهایی که خواهیم داشت منظم نخواهد بود، بحثهای ما به دنبال پوشش دادن به همه چیز نیست، فقط بعضی از بحثهای که احتیاج به گفتگو دارد را مطرح خواهیم کرد و یک مقدار در حول و حوش آن غور و بررسی خواهیم کرد. ممکن هم هست که به خیلی از بحثها اصلا نپردازیم. یعنی قصد من اصلا پر کردن همه

جوانب مباحث مربوط به تاریخ حدیث نیست. آن ابعادی را که پیش خودم فکر می‌کنم اهمیت بیشتری دارد که بخواهند مورد بررسی قرار بگیرد را انتخاب کردم برای کار کردن.

مطالعه تاریخ:

جلسه ای را که امروز داریم اختصاص خواهیم داد به چستی تاریخ، مطالعه تاریخی. یعنی می‌خواهیم بدانیم وقتی می‌گوییم تاریخ حدیث این مضاف را بشناسیم که منظور چه چیز حدیث است. جلسه دوم مطالعه مضاف‌الیه است و به چستی خود حدیث می‌پردازیم.

ما می‌خواهیم تاریخ چه چیزی را مورد مطالعه قرار دهیم. بعد از اینکه این مضاف و مضاف الهی را شناختیم، بحثهای بعدی ما یک روند زمانی دارد؛ یعنی حدیث در سده نخست اسلامی، کتابت حدیث در سده دوم، مساله اسناد، همینطور می‌رود تا جوامع حدیثی و کتب اربعه، جوامع متاخر و در هر موردی هم به صورت برشی ما بحث خواهیم کرد. مثلاً فرض کنید وقتی که من می‌آیم یک جلسه را اختصاص می‌دهم به کتب اربعه، به این نکته واقف هستید که به غیر از کتب اربعه کتب دیگر حدیثی هم در جهان شیعه نوشته شده، ولی این قسمت را ما زیر ذره بین گذاشته‌ایم. قسمت‌هایی را که قرار بوده است زیر ذره بین قرار بگیرد انتخاب کرده‌ایم و در سیلابس نوشته‌ایم. ضمن اینکه من از این باب خیالم راحت است که چندین کتاب در مورد تاریخ حدیث شیعه به صورت وجود دارد. اگر دوستان نگران هستند که این اتصال برقرار نشود خوب خیلی راحت می‌توانند آن کتابها را در کنار این بحثها مطالعه کنند. هر دو نوع کار وجود دارد یعنی هم کارهای مروری بر روی کل تاریخ حدیث شیعه و هم کارهای که به صورت موردی در مقاطع خاصی صورت گرفته است. حالا فکر می‌کنم اگر ابهامی نیست می‌توانیم بحث را شروع کنیم.

اما چستی تاریخ حدیث؟ اولاً: ما همیشه از صبح تا شب در حال رفع سوء تفاهم هستیم. فکر میکنم اینجا هم یکبار دیگر باید رفع سوء تفاهم کنیم. وقتی ما می‌گوییم تاریخ حدیث، اغلب سرگذشت حدیث را از آن متوجه می‌شویم. یعنی تصویری که برای ما وجود دارد این است که گاهی اوقات آدم سرگذشت یک آدم را می‌نویسد. می‌گوید فلانی در فلان تاریخ متولد شده و دوران کودکی اش را سپری کرد و ... تا زمان فوتش. وقتی که می‌خواهیم راجع به حدیث صحبت کنیم لابد همین است یعنی ما می‌آییم و می‌گوییم که حدیث در زمان حیات پیامبر سالهای مثلاً ۱۳ قبل از هجرت متولد شد، با بعثت پیامبر حدیث هم متولد شد مثلاً در نیمه اول قرن یک دوران کودکی خودش را سپری کرد و بعد کم‌کم عصر کتابت حدیث، تدوین حدیث، جوامع حدیثی و بعد وارد دوره نوجوانی میانسالی و ... شده و بعد کتابهای مفصل حدیثی مثل بحارالانوار و ... نوشته شده و فعلاً همه چیز به خیر گذشته تا ببینیم بعد چه اتفاقی می‌افتد. نوع نگاه ما به مساله یک نگاه شرح حالی است. ما داریم شرح حال یک علم را می‌نویسیم. شبیه شرح حالی که برای یک آدم می‌نویسند. نگاه سرگذشت نامه ای و بیوگرافیک است و اغلب این را با تاریخ اشتباه می‌گیرند. حتی گاهی اوقات میزان غلبه نگاه شرح حالی به بحثها به اندازه‌های است که اصلاً گاهی می‌بینیم که توانایی این را نداریم که حدیث را به عنوان یک غیر شخص ببینیم. چون بلد نیستیم تاریخ حدیث بنویسیم. حدیث را تقسیم می‌کنیم به ۱۰، ۱۵ تا آدم مهم و شرح حال آنها را می‌نویسیم و می‌گوییم شرح حال کلینی و ابن بابویه و ... و اینکه چه کتابهایی نوشته اند. این می‌شود تاریخ حدیث.

حتی این نوع نگاه افراطی نگاه بیوگرافی راهم ما با آن مواجه هستیم. در تاریخ فقه و فقها هم همین است. نمی‌دانم دوستان تا چه اندازه در جریان این درسی هستند که خوب واقعا در خیلی از دانشگاهها وقتی با تاریخ فقه و فقها مواجه می‌شویم عملاً همین شرح حال و معرفی فقهای برجسته یکی پس از دیگری است. یعنی در

نهایت ما کلکسیون‌ی از معرف تعدادی فقیه در طی ۱۶ جلسه را با آن مواجه هستیم. این تاریخ فقه و حدیث نیست. در واقع شاید کلی مشکل به اینجا برگردد که ما اساساً تصورمان درباره تاریخ حدیث این است که یک فردی که حدیث می‌شناسد و به حدیث تسلط دارد می‌تواند تاریخ حدیث بگوید، اصلاً این مضاف را جدی نمی‌گیریم. یعنی فکر نمی‌کنیم که این تاریخ برای خودش چیز جدی است و آن را بیشتر شوخی تلقی می‌کنیم. وقتی کسی حدیث بلد است و با متون و کتابهای حدیث آشنا است خوب حتماً بلد است تاریخ حدیث هم درس بدهد. به این ترتیب وقتی که ما راجع به تاریخ حدیث صحبت می‌کنیم در بسیاری موارد اصلاً با تاریخ آشنا نیستیم. اصلاً نمی‌دانیم تاریخ چیست و چه نوع علمی است.

سابقه این علم را فقط بررسی می‌کنیم و افراد شاخص و کتب آن را که در این زمینه نوشته شده است با همان نگاه سرنوشت‌نامه‌ای که عرض کردم..... در حالی که تاریخ حدیث به واقع یک بحث میان رشته‌ای است یعنی کسی که متخصص تاریخ است و از حدیث چیزی نمی‌داند نمی‌تواند راجع به تاریخ حدیث اظهار نظر کند. اما صرف آشنا بودن با حدیث هم این توانایی را به آدم نمی‌دهد که بتواند در تاریخ حدیث بحث کند. دانش به هر دو جنبه قضیه لازم است.. هر کدام از اینها اگر نقص داشته باشند و ما نسبت به آن تسلط لازم را نداشته باشیم، نمی‌توانیم در زمینه تاریخ حدیث اظهار نظر کنیم. یک تعریف کلی را اجازه بدهید من از تاریخ ارائه کنم و بعد بگویم که نوع نگرش تاریخی به حدیث مستلزم چه چیزهایی است که ما باید به آن توجه داشته باشیم. اگر ما بخواهیم یک تعریف رایجی از تاریخ ارائه بدهیم من می‌گویم:

A systematized study of movement and event and inter-relation.

«مطالعه نظام‌مند جریانها و واقعه‌ها و روابط فیما بین آنها». یعنی اینکه فرض کنید که یک جریان تاریخی دارد اتفاق می‌افتد. یک جحرکت یا movement دارد انجام می‌شود. ناگهان یک اتفاق دیگر می‌افتد که در یک نقطه منقطع می‌شود. یک جریان دیگری شروع می‌کند به حرکت. در یک نقطه ای منقطع می‌شود. و مجدداً

یک جریان دیگری حرکت می کند باز هم همین طور تا آخر. تاریخ همین است در همه زمینه‌ها اگر ما داریم تاریخ سیاسی بحث می کنیم. حکومت صفویه از یک نقطه ای شروع می شود ادامه پیدا می کند و در یک نقطه‌ای یکدفعه قطع می شود. محمود افغان حمله می کند به ایران. حکومت صفویه در یک نقطه‌ای قطع می شود. بعد یک جریان تا مدتی به عنوان دوره افغانه در ایران ادامه پیدا می کند و یک دفعه در یک نقطه‌ای قطع می شود. نادرشاه افشار و یک جریان جدید به نام دولت افشاریه این جریان نیز یک مسیری را طی می کند و دولت زندیه نیز همچنین و اصلا تاریخ یعنی همین!

مجموعه ای از پاره خطهای به خم متصل که هر کدام از این پاره خطها یک نقطه آغاز دارند و یک نقطه پایان و همینطور اینها به همدیگر متصلند. نقطه‌هایی که محل اتصال هستند را می گوئیم واقعه یا event و خطوطی که طی آن یک جریان تشکیل میدهند به آنها می گوئیم جریان یا movement. تاریخ یک ترکیبی ایست از تعداد زیادی از جریانها و واقعه‌ها. البته این نکته را هم باید بگوئیم که نباید به این نحو ساده اندیشی کرد که ما فکر کنیم که تاریخ را می شود به صورت تک خطی دنبال کرد. خیلی وقتها ممکن است که به موازات یک خط یک خط دیگر هم وجود داشته باشد. مثلا همین توضیح خیل ساده ای که ما دادیم. در مورد دولت صفویه تا مدتها در عرض آنها دولت ازبکان در منطقه خراسان وجود داشته و بخشهایی از ایران در دست دولت ازبکان بوده است.

زمانی که افغانها در افغانستان و قندهار قدرت می گیرند عملا از این دوره یعنی اواخر دوره صفویه یک خط موازی دیگری با نام دولت محلی افغانها به وجود می آید که دیگر از دولت صفویه فرمان نمی برد. و به تدریج آنقدر قدرت پیدا می کند که در یک مقطعی این توانایی را پیدا می کنند که دولت صفویه را سرنگون کنند. یا مثلا در کنار افشاریه یک خط موازی هست با نام زندیه و زمانی که هنوز بخشی از ایران دست افشاریه است

کریمخان زند در شیراز به اقتدار می رسد و به تدریج اقتدارش آنقدر افزایش پیدا می کند که کل افشاریه از بین می رود. بسیاری از موارد جریانهای تاریخ به صورت جریانهای موازی عمل می کنند یعنی اینطور نیست که ما فقط با یک خط موازی سر کار داشته باشیم. این خط در یک نقطه قطع شده و به خط دیگری وصل می شود. آن خطوط حاشیه ای ممکن است نقاط انقطاعشان و واقعه هایشان همان واقعه های مشترک باشند. ممکن هم هست واقعه هایشان واقعه های مشترک نباشند. مثلا دولت افغانه در قندهار و دولت صفویه در منطقه ایران به همدیگر وصل می شوند. ولی دولت افغانه همچنان در کنار دولت ازبکان همچنان ادامه پیدا می کند و اصلا نقاط انقطاعی برایش وجود ندارد. همان مسیری که داشته ادامه پیدا می دهد.

در حالی که مثلا فرض کنید گاهی اوقات واقعه ها آنقدر سنگین و مهم هستند که می توانند چندین جریان را با هم قطع کنند مثل حمله مغول. حمله مغول دولت خوارزمشاهیان در ایران و دولت قراختائیان در ماوراءالنهر و سلسله مینگ را در چین و خیلی از دولتهای محلی را برانداخت. بنابراین این واقعه ها و جریانها یک ترکیب پیچیده ای دارند و یک مورخ باید مطالعه کند و ببیند که در چه زمانی چه جریانها و واقعه های موازی وجود دارند و چه ترکیبی فیما بین آنها وجود دارد.

یک نکته ای که در این میان اهمیت بیشتری دارد این است که یک مورخ معمولا یک نوع تربیت ذهنی دارد همانند فلاسفه. کسانی که فلسفه خوانده اند معمولا فقط با یک استدلال می توانند بعضی از امور را بپذیرند و در مقابل اموری که با همدیگر ناسازگاری دارند خیلی مقاومت نشان می دهند و نمی توانند دو امر ناسازگار را به راحتی بپذیرند و به خصوص اگر ناسازگاری قابل تشخیص و قوی باشد. در مورد مورخین هم همینطور است. ایشان نیز معمولا یک عادات و خلقیاتی برای خودشان دارند که مبنای عملشان را تشکیل می دهد و بعضی از چیزها را نمی توانند قبول کنند.

من خودم را به عنوان یک مورخ معرفی نمی کنم لکن به دلیل اینکه ذهنم یک تربیت تاریخی داشته لذا آن حالت را تا اندازه ای دارم و آن اینست که ما نمی توانیم قبول کنیم که هیچ اتفاقی در تاریخ به صورت تصادفی اتفاق افتاده باشد. در حالی که کسانی که نگاه تاریخی ندارند، برعکس فکر می کنند که همه اتفاقات تصادفی است. به عنوان مثال یک دفعه یک آدمی به نام چنگیز خان مغول متولد می شود و می آید کل شرق جهان را کن فیکون می کند. ذهن ایشان به راحتی می پذیرد که چنین اتفاقی می تواند افتاده باشد.

همچنین به عنوان مثالی دیگر اینکه در حوزه حدیث چرا یکدفعه همه به صرافت می افتند از اواسط قرن سوم و حدود سال ۲۵۰ق. که صحاح بنویسند و در عرض پنجاه سال صحاح سته نوشته می شود. چرا هیچکس از خود سوال نمی کند که چه شد که این تصمیم را گرفتند و چرا بعد مجدداً آن را تعطیل کردند و دیگر تا امروز که سال ۱۴۲۹ق هستیم کسی تصمیم نگرفته است که صحاح بنویسد. یک مورخ نمی تواند فکر کند که این امر اتفاقی بوده است. حتماً یک قاعده ای بر آن حکمفرما است و وظیفه یک مورخ کشف این قاعده است. یعنی باید معلوم شود که این اتفاق چرا افتاده؟ لذا یک تاریخ واقعی یک تاریخ تحلیلی است. تاریخی است که برای چرایی ها پاسخ دارد. لازم است آنقدر این وقایع و جریانها را مورد بررسی قرار دهد تا به جواب سوالش برسد. هزاران خط موازی وجود دارد که یکی از آنها خط حدیث است و دیگری فقه و ... بنابراین یک مورخ نمی تواند با این امور به عنوان یکه قضیه وَقَعَتْ برخورد کند و با علت آن کاری نداشته باشد.

و یا مثلاً هنگامی که رسول اکرم در سال ۱۱هـ رحلت می کنند (حالا من کاری ندارم که خلیفه دوم نهی کرده از کتابت حدیث یا نه که به آن می رسیم و مهم نیست که نهی کرده باشد یا نه) چرا باید تا حدود سال ۱۰۰هـ هیچ کس به صرافت نیفتاده باشد که احادیث ایشان را ثبت و ضبط کند و بیاورد روی کاغذ. خلیفه های دیگری هم قبل از عمر بن عبدالعزیز بوده اند، چرا آنها یادشان نیفتاده که خوب است احادیث نوشته شود و چرا باید

ایشان یک چنین تصمیمی بگیرند که از اکنون شروع کنید به نوشتن احادیث پیامبر و یکدفعه موجی راه می افتد در کتابت حدیث در قرن دوم، چرا؟ چرا قبلاً به این تعهد عالمانه شان عمل نکرده بودند در قبال حفظ احادیث. ما با مجموعه ای از این سوالات مواجه هستیم که باید برایشان پاسخی داشته باشیم.

چرا یکدفعه در حدود سال ۳۰۰ هـ فردی به نام محمد بن یعقوب کلینی تصمیم می گیرد که احادیث شیعه را در یک کتاب ۸ جلدی جمع آوری کند و اینکه چه انگیزه ای او را وادار به اینکار کرده بود؟ آن نیازی که به وجود این کتاب احساس کرده بود چیست؟ در سال ۳۲۸ کلینی از دنیا می رود و مسلماً قبل از این تاریخ این کتاب جمع آوری شده است، بعدش چه خبر است؟

چرا تا زمان ابن بابویه که آثارش را بعد از سال ۳۶۰ نوشته در طول این ۴۰ سال یک آدم با همت پیدا نشده که این کار را ادامه بدهد و کار مشابهی انجام دهد؟ چرا روش ابن بابویه با کلینی فرق می کند؟ چرا کلینی در کافی که مدتها قبل از ابن بابویه نوشته شده است، ۸ جلد کتاب می نویسد و مباحث اصول عقاید و فروع دین و حتی روضه و مواعظ را جمع می کند ولی ابن بابویه در من لایحضره الفقیه فقط احادیث فقه را جمع آوری می کند و آن هم ۴ جلد و چرا اسانید را حذف می کند و آنها را در آخر کتاب با عنوان مشیخه الفقیه می آورد؟ این روش را ایشان از کجا آورده و چه کسی به او یاد داده است؟ و بعد شما می بینید که بساط اصحاب حدیث در جهان شیعه دچار فروپاشی می شود و بسته می شود و دولت فقها اقتدار پیدا می کند که در راس این فقها شیخ مفید است. شیخ مفید کتاب حدیثی نمی نویسد و حتی شیخ مرتضی که بعد از او است نیز نمی نویسد لکن یکدفعه شیخ طوسی می آید و تهذیب و الاستبصار می نویسد، چرا؟

چرا شیخ طوس همان روش ابن بابویه را ادامه می دهد از دو نظر اول اینکه فقط احادیث فقهی را جمع آوری می کند نه مانند کلینی همه را و دوم اینکه اسانید را حذف می کند و در آخر کتاب چیزی با عنوان مشیخه

التهدیب و مشیخه الاستبصار می آورد. کسی نیست بگوید قرار بود این فقها مخالف اصحاب حدیث باشند و مکتب ابن بابویه را کن فیکون کنند و مکتب جدیدی جایگزین آن کنند؟

بعد از اینکه شیخ طوسی در سال ۴۶۰ از دنیا می رود دیگر بعد از آن چنین اتفاقی نمی افتد و کسی تصمیم نمی گیرد احادیث شیعه را در کتابی جمع آوری کند، تا قرن ۱۱ هـ یعنی ۶۰۰ سال بعد که مجدداً یک عده ای تصمیم می گیرند کتابهای مفصل در حدیث شیعه بنویسند. در طول این ۶۰۰ سال یعنی هیچ کسی پیدا نشد چنین کاری انجام دهد؟ ما در تاریخ حدیث با صدها سوال این چنینی مواجه هستیم.

به دو گونه می توان با این سوالات برخورد کرد: هم می توان به راحتی از کنار آنها رد شد و تاریخ شرح حالی نوشت که در قرن ۱۱ هـ شیخ حر عاملی کتاب وسائل الشیعه، علامه مجلسی کتاب بحار الانوار، علامه بحرانی کتاب عوالم العلوم و آن عالم بحرانی دیگر کتاب مدینه المعاجز و کتابهای دیگرش و کتابهای ۱۰۰ جلدی نوشته شده است.

این خیل فرق می کند با اینکه شما بپردازید به این سوال که چرا یکدفعه چنین اتفاقی افتاد که همه تصمیم گرفتند بنویسند و چرا بعد از آن دیگر شاهد نوشته شدن چنین آثاری نیستیم. اینجاست که متوجه می شویم چه قدر می تواند تفاوت وجود داشته باشد بین یک برخورد تاریخی و یک برخورد سرگذشتی.

در بیان سرگذشت دیگر سوال "چرا" پرسیده نمی شود. یک مورخ جریانها و وقایع را دنبال می کند و لذا چراهای جریانهای موازی و اینکه چه تاثیرهای متقابلی بین این جریانهای موازی وجود دارد برایش مهم است. لذا دوستان می توانند حس کنند که سرگذشت حدیث نوشتن به جای تاریخ حدیث، جنس تقلبی است.

در یک مطالعه تاریخی در یک حوزه خاص باید متمرکز شویم روی اینکه چه وقایعی رخ داده، چه جریانهایی وجود داشته و چه رابطه ای فیما بین این وقایع با این جریانها وجود دارد.

یک نکته لازم است در مورد رابطه بین وقایع و جریانها تذکر داده شود و آن اینکه رابطه بین جریانها و وقایع رابطه پیچیده ای است و تک خطی نیست، بلکه جریانهای موازی گاهاً در کنار هم وجود دارند. در بعضی نقاط این جریانهای موازی همگرا به همدیگر می رسند و در بعضی نقاط جریانهای تک خطی می توانند واگرا شوند و به دو شاخه تقسیم شوند. در خیلی جاها جریانهای موازی ممکن است همچنان به موازی بودن خودشان ادامه بدهند. واقعه هایی که اتفاق می افتاند ممکن است واقعه هایی باشند که با یک اقتدار کامل چندین جریان را متوقف کنند و گاهی هم ممکن است واقعه های کم قدرتی باشند و فقط بتوانند یک جریان را متوقف کنند. بنابراین ترکیب بین وقایع و جریانها یک ترکیب پیچیده است، یک ترکیب شبکه ای و خطی ساده نیست. لذا خیلی مهم است که یک مورخ بتواند رابطه بین جریانها و وقایع را درست شناسایی کند و دچار اشتباه نشود.

نکته مهم دیگر که در مطالعه تاریخ و بحث از جریانها و وقایع اهمیت زیادی دارد رابطه بین سیستمها است. قبلاً هم گفتیم که : **systematized study** به معنای مطالعه نظام مند. یعنی ما یک نظام را ایجاد کریم. اما هر نظامی خودش می تواند بخشی از یک نظام بزرگتر باشد. همچنان که شما می گوئید زمین یک سیاره است که به دور خورشید می چرخد به همراه چندین سیاره دیگر که آنها نیز به دور خورشید می چرخند. بنابراین زمین با ستاره اش یعنی خورشید یک سیستم چرخش سیاره ای را تشکیل می دهند. ضمناً ما یک سیستم بزرگتری هم داریم به عنوان سلار سیستم یا منظومه شمسی که شامل مجموعه ای از سیاره ها است که به دور خورشید می چرخند. خود این منظومه شمسی بخش کوچکی از یکی از پره های کهکشان راه شیری است. و خود این پره کهکشان راه شیری یک زیر سیستم است در سیستم بزرگتر کهکشانهای راه شیری و قس علی هذا.

بنابراین اگر یک نفر می خواهد راجع به زمین و چرخش آن تحقیق کند بستگی دارد که چقدر این سطوح را برود بالا. البته نه اینکه بگوید چون ما هنوز آخر آسمان را کشف نکرده ایم و تعداد کهکشانها را نمیدانیم لذا

متأسفانه نمی توان خیلی درست اظهار نظر کرد. به هر حال می توان تا همان حد را نیز کشف کرد. در عین حال زمانی که ما درایم چرخش زمینه دور خورشید را مطالعه می کنیم ناگهان با برخی موارد بی پاسخ مواجه می شویم که درون این سیستم پاسخش را پیدا نمی کنیم. مثلاً فرض کنید که چرا زمین به صورت بیضی شکل به دور خورشید می چرخد؟ قاعدتاً باید دایره وار باشد. و یا مثلاً چرا در هر هزار سال که به دور خورشید می چرخد یک مقداری انحراف پیدا می کند، به چه دلیل؟ در این موارد است که شما مجبور می شوید یک مقدار خودتان را از این سیستم بیرون بکشید. پاسخ این سوال درون سیستم نیست ، بلکه بیرون از سیستم است. لذا لازم است به سیستمهای بالا تر هم نگاهی بشود.

حدیث نیز برای خودش یک سیستم است و یک تاریخی هم دارد. یعنی مجموعه ای از جریانها و واقعه ها . وقتی که می گوئیم یک تاریخ دارد یعنی یک سیستم است با مجموعه ای از جریانها و وقایع در درون خودش. اینها در درون خودشان یک کنشها و واکنشهایی دارند و در نهایت یک مسیری را طی می کنند. وقتی که ما داریم دنبال علتها می گردیم ، خیلی از مواقع می توانیم آن علتها را در درون سیستم پیدا کنیم ولی گاهی اوقات همه علتها در درون سیستم پیدا نمی شوند. اینجاست که گاهی ما مجبور می شویم از درون سیستم خارج شویم. به عنوان مثال می خواهیم بررسی کنیم که چرا در یک دوره ای حدیث به این سمت پیش رفته که در آن بیشتر به احادیث فقهی توجه شده است؟ جواب این سوال در بیرون سیستم است. علتش این است که اگر در این منظومه شمسی یک سیاره ای است به نام حدیث که به دور خورشید می چرخد، یک سیاره دیگر هم هست به نام فقه که آن نیز به دور خورشید می چرخد و می تواند تاثیراتی را روی این سیاره بگذارد.

اینکه علمی به عنوان فقه رفته است به سمتی که کاربرد حداکثری از حدیث داشته باشد و لذا نیاز به این پیدا کرده که که مجموعه هایی در حدیث فقه داشته باشیم در حالی که چنین انگیزه ای در مورد احادیث غیر فقهی

وجود نداشته است. اینجا آن عامل تاثیر گذار در بیرون از سیستم است یعنی دانش فقه که موجب این تحولات قهری شده است.

و یا گاهی اوقات شما می بینید که فردی مثل عمر بن عبد العزیز اصلا خودش محدث است و قبل از اینکه بیاید دمشق و بر تخت خلافت بنشیند، مدینه بوده و در نزد علمای مختلف درس خوانده و حدیث شنیده است و همیشه این ذهنیت برایش وجود داشته است که چقدر خوب است این سخنان نبوی همه یکجا جمع آوری شود. لذا زمانی که در مسند خلافت می نشیند و این اختیار را پیدا می کند که یک چنین دستوری را صادر کند، بلافاصله نامه می نویسد که فَلْيَكْتُبْ حَدِيثُ رَسُولِ... (ص) و چون خلیفه بوده و صله و پاداش می داده است طبیعی است که مردم همه تصمیم بگیرند که کتابهای حدیثی بنویسند و اصلا فضا یکدفعه تغییر می کند و بر می گردد. اینجا است که می بینید سیاره سیاست بر سیاره حدیث تاثیر گذارده است و اگر در خود حدیث دنبال ریشه این واقعه بودیم می بینیم که در سال ۱۰۰ق هیچ اتفاق خاصی نیفتاده است و همان وضعیت قبلی است. این عامل بیرونی از حوزه سیاست است که آمده و حوزه حدیث را وارد یک جریانی کرده است.

لذا یکی از مسائل مهم در مطالعات تاریخی رابطه فیما بین سیستمها و زیر سیستمها است. البته نه به این معنا که دچار افراط و تفریط بشویم که کسی که می خواهد تاریخ حدیث بنویسد بگوید که من باید تاریخ اقتصادی و سیاسی و علم و نجوم و.. را بدانم تا بتوانم تاریخ حدیث بنویسم. این مثل همان کسی است که می گوید تا زمانی که انتهای آسمان را کشف نکرده ایم نمی توان راجع به نحوه گردش زمین به دور خورشید صحبت کنیم. این یک برخورد افراطی است و این مسائل لزومی ندارد. از طرف دیگر آن کسی که به عنوان تحلیل گر تاریخ می خواهد که روی تاریخ حدیث کار کند اگر بخواهد تمام وقایع و جریانها را درون سیستم حدیث جستجو کند قطعا دچار اشتباه خواهد شد. یعنی یک جاهایی مشکل پیدا می کند که نمی تواند پاسخش را بدهد.

یک مورخ همیشه باید هوشیار باشد و مواقعی که نمی تواند علت را شناسایی کند باید این نکته را مدنظر بگیرد که هر سیستمی جزء یک ساب سیستم است و هر ساب سیستم جزء یک سیستم بزرگتر. لازم است که به سیستمهای بزرگتر مراجعه شود شاید در سیاره های مجاور یک عامل تاثیر گذار وجود داشته باشد که این شرایط را به وجود آورده باشد. اینها جزء الفبای تاریخ است. یک مورخ با این طرز تفکر بزرگ می شود و لذاست که دیگر خیلی از مسائل را نیم تواند به سادگی از کنارش رد شود. نمی تواند بگوید من دنبال علتها نیستم.

در واقع آنچه که غیر مورخین به آن می گویند واقعه یا event برای یک مورخ نقطه عطف است که یک جریانی به جریانی دیگر انتقال پیدا می کند. به این نقطه عطف یا انتقال را اصطلاحاً می گویند **Critical Cheney** «تغییر بحرانی».

تغییر بحرانی آن تغییری است که حرکت تدریجی دیگر ندارد بلکه حرکت همراه با انقطاع و شکست و جابه جایی در مجموعه ای از پارامترها است. اینطور نیست که فقط یکی از پارامترها تغییر کند. به تعبیر دیگر یک تغییر عادی نیست بلکه یک جهش است. در این موارد است که ما می گوئیم یک واقعه اتفاق افتاده است. یک هشدار هم باید به دوستان بدهیم که هنگامی که می خواهند به مسائل به صورت تاریخی نگاه کنند با توجه به نکاتی که در مورد سیستمها بیان کردیم باید در نظر داشته باشند که گاهی اوقات در سیستمهای موازی مثل فقه، حدیث، سیاست و ... یک واقعه خارجی دیگر ممکن است در کل این سیستمهای موازی تاثیر گذار باشد مانند حمله مغول به ایران که واقعه ای بسیار مقتدر بود. به همان اندازه که در سیستم سیاست تاثیر گذاشته و باعث سقوط دولت خوارزمشاهیان شده، به همان اندازه هم در حوزه حدیث تاثیر گذارده است برای اینکه ناگهان حلقه های آموزش حدیث را قطع کرده، به همان اندازه نیز در حوزه علوم مختلف تاثیر گذار بوده است.

وقتی که مشغول مطالعه این مطالب هستید توجه داشته باشید که گاهی واقعه‌های سیستم‌های مختلف علی‌رغم نزدیکی به همدیگر ممکن است با هم انطباق نداشته باشند. مثلاً در سال ۱۳۷۵ در ایران انقلابی رخ داده است که شما اگر بخواهید از بعد سیاسی به آن نگاه کنید اوجش در ۲۲ بهمن ۵۷ است که دولت شاهنشاهی سقوط کرده است، لکن اگر بخواهید از لحاظ حقوقی آن را بررسی کنید زمانی است که قانون اساسی جدید، جایگزین قانون اساسی قدیم شده است که این جایگزینی در یک فاصله زمانی متاخرتر رخ داده است.

از لحاظ سیستم دانشگاهی اگر بخواهید مساله را بررسی کنید می‌بینید که در سال ۵۷ و ۵۸ اتفاق خاصی در نظام دانشگاهی ایران رخ نداده است و در جریان انقلاب فرهنگی است که نظام دانشگاهی ایران از آن وضعیت قبلی به وضعیت جدیدی منتقل می‌شود. در دیگر مسائل نیز ممکن است این نقطه‌های انقطاع یا چرخش یا Event در سیستم‌های مختلف با یک نوع تقدم و تاخیری اتفاق افتاده باشند.

نکته دیگر اینکه معمولاً هنگامی که تاریخی نگاه می‌کنیم به مسائل، به طور ناخودآگاه به خاطر ترتیبی که در جامعه ما صورت گرفته، همیشه تاریخ سیاسی را پیش نمونه تاریخ فرض می‌کنیم و گاه سعی داریم که دیگر وقایع را بر وقایع سیاسی منطبق کنیم و فرض ما بر این است که تاریخ سیاسی حاکم بر همه شاخه‌های تاریخ است. در عمل ممکن است این نوع دیدگاه جواب ندهد چرا که کسی که دارد در حوزه تاریخ حدیث مطالعه می‌کند باید به این نکته توجه داشته باشد که در حوزه تاریخ حدیث اگر ما به حوزه سیاست توجه داریم فقط برای ما جنبه کمکی دارد و نباید آن را مبنای عمل قرار دهیم و این مطلبی است مهم در مباحث حدیثی.

اکنون فکر می‌کنم تا حدودی صورت مساله شفاف شده است و تقریباً معلوم است هنگامی که مشغول بحث از تاریخ حدیث هستیم منظورمان چیست. ما حدیث را یک سیستم تلقی می‌کنیم و معتقدیم که اگر بخواهیم نگاه تاریخی به حدیث داشته باشیم، تاریخ حدیث مجموعه‌ای است از جریانها و وقایع که با هم ارتباط پیچیده‌ای

دارند. در بسیاری از موارد جریانها موازی هستند، در مواردی همگرا و در دیگر موارد واگرا. هنر یک مورخ اینست که بتواند رابطه بین این جریانها و وقایع را کشف کرده و مورد مطالعه قرار دهد.

سوال: بهتر نیست به جای اینکه بگوییم تاریخ مطالعه جریانها و وقایع است بگوییم تاریخ مطالعه انگیزه هایی است که باعث به وجود آمدن حرکتها و وقایع شده اند و اصلاً جایگاه این بحث که به انگیزهها پردازیم کجاست؟

ج: وقتی می گوئید انگیزه این بحث یک مقدار غلط انداز است و اکثراً خیال می کنند رفته‌اید در حوزه روانشناسی. ما در تاریخ روانشناسی نمی کنیم. اگر ما می گوئیم که علت این حادثه چیست، آن علت نیز برای ما یا یک واقعه است یا یک جریان، چرا که آن علت نیز چیزی از همین جنس است نه اینکه چیزی از مقوله انگیزه‌های روانشناختی. ما وارد آن مقوله نمی شویم و بحث از جایگاه آن نداریم و وظیفه مورخ تنها آن است که روابط نامرئی بین جریانها و وقایع را مرئی کند و بس، چون ما داریم درون یک سیستم جریانها و وقایع حرکت می کنیم و لذا تا آخرش هم هر چه می گوئیم از این مجموعه بیرون نمی آید. ممکن است از سیستم بحث خودمان به سیستمهای موازی رو بیاوریم ولی در هر حال مطالعه تاریخی چیزی از جنس مطالعه روانشناختی نیست. اگر ما گاهی اوقات بحث از تاریخ تحلیلی می کنیم آن نیز همین روابط فیما بین جریانها و وقایع است، اگر صحبت از علت است و اینکه این واقعه به چه علتی رخ داده یعنی اینکه چه واقعه یا جریان دیگری این واقعه را به وجود آورده است و یا اینکه کجا این دو جریان به هم برخورد کرده اند و جریان یا واقعه ای جدید رخ داده است.

همه‌اش مانند سیستم صفر و یک کامپیوتر می ماند که به غیر از این دو عدد، عدد دیگری در سیستم وجود ندارد.

تمامی تحلیلها و مباحث در تاریخ با استفاده از یک نوع رابطه و یک نوع چینش که از جریانها و وقایع رخ می دهد بیان می شوند.

نکته دیگری که متذکر می شوم این است که به این جریانها پاره خطی نگاه نکنید گرچه من در ابتدا تعبیر پاره خط را به کار بردم لکن برای تقریب به ذهن بود ولی در واقع اینجا پاره خطی وجود ندارد.

برای بیان این مفاهیم بواسطه مفاهیم ریاضی می توانیم تعبیر بردار را استفاده کنیم. چون در جریانهای تاریخی جهت حرکت وجود دارد، یعنی همیشه یک حرکت از قبل به بعد است و برگشت ناپذیر. این خیلی نکته مهمی است. تاریخ صفویه همیشه با شاه اسماعیل شروع و با شاه سلطان حسین خاتمه می یابد و هیچ وقت برعکس نمی شود. جریانهای تاریخی و چینش آنها همیشه از یک سمت به سمت دیگر است بر خلاف اینکه اگر بخواهید پاره خط ها را بررسی کنید اصلاً جهت در آنجا معنی ندارد در حالی که در بردار همیشه به جهت نیاز داریم.

در ضمن رابطه علت و معلولی در سیستمهای تاریخی و روابطی که در جریانهای تاریخی وجود دارد همیشه جهت دار است. همیشه اتفاقاتی قبلی در بعدی موثرند و برعکس آن امکان پذیر نیست. یعنی اگر ما بخواهیم بدانیم که چرا در سال ۱۰۰۰هـ نوشتن حدیث شروع شد باید حتماً به گذشته آن نگاه کنیم که چه اتفاقاتی رخ داده است که نتیجه آن این شده است. البته می گویند از کرامات شیخ ما این است که عسل خورد و گفت شیرین است، ممکن است بگویید که این مساله از واضحات است ولی لازم بود این نکته را من توضیح بدهم برای اینکه ذهنیتها را اصلاح کنم.

در مطالعه هر شاخه ای از تاریخ - که ما الآن درگیر تاریخ حدیث هستیم - اولین سوالی که برای ما وجود دارد این است که واقعه چیست و جریان کدام است؟ مثلاً فرض کنید در مطالعه تاریخ سیاسی یک سری وقایع

کلاسیک وجود دارند مثل مرگ یک پادشاه یا به سلطنت رسیدن شخصی، وقوع یک جنگ و ... که وقایع هستند. جریانهایی هم وجود دارند مثل دوره حکومت صفویه یا ... که در تاریخ سیاسی برای ما واضح و جا افتاده است. اما در تاریخ حدیث چه؟ این سوال خیلی مهم است!

اگر ما در تاریخ حدیث بخواهیم دنبال جریانی بگردیم، یعنی دنبال چه چیزی هستیم؟ یک پیامبری از طرف خداوند مبعوث شده و مطالبی را فرموده است و بعد از او هم جانشینانش که شده حدیث، بعد هم ۱۴۰۰ سال است که مردم اینها را حفظ کرده اند، حال در این ۱۴۰۰ سال چه جریانها و وقایعی اتفاق افتاده است؟ دوستان اگر نظری دارند می توانند بفرمایند.

- اینکه کتابت حدیث اول ممنوع بوده و بعد آزاد شده است خودش یک جریان است.
- جریان منع کتابت حدیث که با واقعه دستور عمر بن عبدالعزیز برای نگارش آن، تمام شد.
- کاری که امام صادق(ع) و امام باقر(ع) انجام دادند و یا آمدن امام صادق به کوفه و یا نوشتن کتب اصول اربعه مئه و ... همه جریان هستند.

نمونه‌هایی که شما ذکر کردید اعم از ظهور افراد شاخص، نوشته شدن کتابهای شاخص و یا بعضی اتفاقات سیاسی تاثیرگذار همه نمونه‌هایی از جریانها و وقایع حوزه تاریخ حدیث است ولی کافی نیست. جریان منع کتابت حدیث و یا جریان اخباری‌گری در صفویه فقط جزء از این حوزه است و لازم است که دوستان در این زمینه مطالعه داشته باشند و لیستی از این جریانها و وقایع را دسته بندی شده تهیه کنند. که خیلی مفید خواهد بود.

سوال: تاثیر تحولات سیاسی بر تاریخ حدیث چگونه بوده است؟

ج: اصلاً در بسیاری از موارد فقه متأثر تر از سیاست بوده است تا حدیث. کم هستند نمونه هایی که در حوزه حدیث تاثیرگذار بوده اند چرا که حدیث تاثیر پذیریش از حوزه سیاست خیلی کم است. مثلاً تصور می شود که یکی از اتفاقات سیاسی که خلیفه شدن عمر بن عبدالعزیز است تاثیر خیلی زیادی در حوزه حدیث داشته است در حالی که ما بعداً در بحثهایی که در قرن ۱ خواهیم داشت اثبات می کنیم که آن مقدار که شما می گویند تاثیر گذار نبوده است.

از جمله وقایع سیاسی که در تاریخ حدیث خیلی تاثیر گذار بوده است، حمله مغول است. آن هم علت دارد چرا که حدیث علمی است که به شدت دایره مدار ارتباط حضوری و اتصال سند است و مانند علوم دیگر نیست که یک نفر بتواند از طریق مطالعه کتاب نسبت به آن علم اطلاع پیدا کند. زمانی که مغولها به ایران حمله کردند تقریباً تمام سیستم آموزشی ایران از هم پاشید و تمامی مدارس و جلسات درسی به مدت زیادی تعطیل شد. این مدت آنقدر طولانی بود که بعد از تشکیل مجدد جلسات درس، تنها علوم توانستند مجدداً پا بگیرند که لیبی بودند و بیشتر متکی بر مبانی فکر و اندیشه و استدلال. لذاست که شما می بینید فلسفه یکدفعه در ایران رشد می کند، حتی فقه نیز رشد می کند اما علم قرائت قرآن یا حدیث که به شدت بر اتصال سند و ارتباط بین نسلها تکیه دارد افت می کنند و از بین می روند. علم حدیث بعد از حمله مغول به حالت احتضار در می آید ولی نابود نمی شود ولی وقایع سیاسی دیگر خیلی در تاریخ حدیث تعیین کننده نبودند ولی در تاریخ فقه چرا که انشاء... در جلسه آینده بیشتر راجع به این موضوع صحبت می کنیم.

«والسلام علیکم ورحمه... و برکاته»

بسم الله الرحمن الرحيم

کلاس تاریخ حدیث دکتر پاکتچی

جلسه دوم: ۸۴/۷/۱۲

موضوع: چیستی حدیث و مطالعه تاریخی آن

از مجموع گفتگوهایی که داشتیم من فکر می‌کنم تا حدی مساله واضح شده است که ما چه چیزی را میتوانیم واقعه یا جریان تلقی کنیم. در جریان تاریخ حدیث ما نباید دچار مکرر گویی بشویم مانند آن کسی که در مقابل کوه جمله‌ای را می‌گوید و انعکاس صدا پیدا می‌کند و خیال می‌کند که ۴۰ نفر آدم اینجا هستند، گاهی اوقات ما با این توهمات مواجه می‌شویم، یعنی یک مطلبی مطرح می‌شود که وقتی نگاه می‌کنید متوجه می‌شوید که اولین بار که یک شخصی این مطلب را گفته است خیلی هم جدی نگفته است ولی چون مکرراً این مطلب گفته شده است و در منابع آمده است حالت جدی به خود می‌گیرد ممکن است کسی خیال کند که این تاریخ مسلم است. این مطلب را گفتم که ذهنیت دوستان را آماده کنم که گاهاً بعضی از مطالبی که در کتابهای تاریخی به عنوان تاریخ رخ داده ثبت شده است را خیلی جدی نگیرند.

در مورد تاریخ حدیث که ما درگیر آن هستیم نیز همینطور است. مثلاً شما در تاریخ سیاسی نمی‌توانید کسی را پیدا کنید که بگوید بنیان‌گذار سلسله صفوی شاه اسماعیل نبوده است، چرا که هر کسی که می‌خواهد در مورد تاریخ صفوی صحبت کند اجمالاً این مطلب را قبول دارد و یا اینکه کسی ادعا کند که مثلاً جنگ چالدران بین ایران و عثمانی نبوده است، معمولاً مطالبی در این سطح در تاریخ سیاسی دیده نمی‌شود لکن در تاریخ حدیث

ویژگی هست که باعث می شود امثال چنین ادعاهایی دیده شود و آن اینست که تاریخ حدیث شعبه ای از شعبه های تاریخ فرهنگی است. تاریخ فرهنگی از مشکلترین قسمت های تاریخ است و اجمالاً عرض کنم که کسانی که رشته شان تاریخ است این را خوب می دانند که همه از تاریخ فرهنگی فرار می کنند، برای اینکه خیلی سخت است، میزان تناقض آراء در آن زیاد، اطلاعات ثبت شده خیلی کم و نحوه استدلال در آن مشکلتر است. اما در حوزه تاریخ سیاسی ما تعداد زیادی گزارش داریم همچون تاجگذاری پادشاهان، مرگ آنها، عزل و نصبها، جنگها و ... که چون مهم بوده است مورخین آنها را ثبت کرده اند و هنگامی که به کتب تاریخی مراجعه می کنید می بینید که دقیقاً مشخص کرده اند هنگامی که پادشاه ازبکستان یک سفیر فرستاده پیش شاه طهماسب، آن روز شاه طهماسب دستور داده که خورشید فسنجان درست کنند، یعنی تا این حد مسائل ریز تاریخ سیاسی را بیان کرده اند ولی در حوزه مطالعات فرهنگی به دلیل اینکه مباحث فرهنگی خیلی مورد توجه مورخین نبوده، خیلی علاقه ای نشان نمی دادند که اطلاعاتی را در این مورد ثبت کنند.

در هیچ کدام از کتابهای تاریخی این مساله مهم نیامده است که عمر در تاریخ فلان دستور داده باشد که هیچ کس حدیث پیامبر را ننویسد و همچنین هیچکسی نگفته است که عمر بن عبد العزیز در تاریخ ۱۰۰هـ. ق دستور داده باشد که از اکنون حدیث پیامبر را بنویسید. این جریانها در کتب تاریخی نیامده است. اینکه عمر بن عبد العزیز نامه ای نوشته به عبد... بن اباض، رئیس اباضیه که شما به عنوان خوارج مشکلستان با ما چیست و بعد عبد... بن اباض جواب داده و مواردی را مطرح کرده، همه اینها به صورت ریز آمده است ولی در هیچ کتاب تاریخی نیامده است که عمر بن عبد العزیز دستور داده که حدیث رسول... را بنویسید.

سوال:

در بعضی از کتابها حتی جمله عمرین عبدالعزیز را نقل کرده اند که من ترسم از این است که حدیث و سخن رسول خدا نابود گردد پس بیایید و بنویسید؟

ج:

نه، شما عنایت به عرض بنده نکردید، من می گویم در کتب تاریخی این ها را نمی نویسند نه اینکه در هیچ جایی ننوشته باشند. یعنی مورخین به نوشتن اینگونه مسائل اهتمام نداشته اند و صحبت من راجع به مورخین و کتب آنها مثل تاریخ طبری، تاریخ یعقوبی، انساب الاشراف بلاذری، مروج الذهب مسعودی و کسانی که تاریخ صدر اسلام را نوشته اند می باشد. ایشان هنگامی که احوال عمرین الخطاب یا عمرین عبدالعزیز را می گویند چنین مواردی را ذکر نمی کنند. حتی یک موضوع مهمی مثل توحید مصاحف که عثمان یا ابوبکر گفته اند که مصحف را در نسخه ای جمع کنید، در کتابهای تاریخی نیامده است.

علت آن این بوده که برای مورخین ما تاریخ سیاسی اهمیت بیشتری داشته است و شاید این یک کج فکری باشد ولی به هر حال این روشی است که وجود داشته است و فکر غالب بوده است. اگر مثلاً در کتاب کامل ابن اثیر شما می خوانید که عضد الدوله دستور داد که مراسم عاشورا برگزار کنند این از استثنائات است و به این دلیل آمده که او می خواسته است یک دهن کجی بکند به بنی عباس و این عزاداری چون ارزش سیاسی داشته و در مناسبات سیاسی آل بویه با بنی عباس نقش داشته است، ذکر شده و اگر این جنبه سیاسی را نداشت این مساله را نمی آوردند چنانکه بسیاری از موارد مشابه دیگری مانند این وجود دارد که در کتابهای تاریخ سیاسی نیامده است.

حال چه کسانی به این مسائل علاقه نشان می دهند؟ کسانی که در آن حوزه بخصوص از علم مشغول فعالیت هستند و مایلند که مروری داشته باشند بر پیشینه علمشان و مثلاً سیوطی که می خواهد در زمینه علوم قرآنی

کتاب بنویسد، در کتاب خود اشاره می کند که یک همچین داستانی وجود دارد که ابوبکر دستور داد قرآن را در بین الدفتین جمع کنند و یا عثمان زید بن ثابت را مامور کرد تا مصاحف را جمع کند و مصحف واحدی را تهیه کند. این مطالب از طریقی سیوطی علوم قرآن نویسنده نقل می شود نه از طریق طبری تاریخ سیاسی نویسنده که در یک سیر تاریخی به وقایع اشاره می کند.

به عنوان نمونه یک محدثی به نام «دارمی» در کتاب السنن خود که راجع به کتابت حدیث صحبت می کند یک بابی را در مقدمه کتابش باز می کند با عنوان «من یری کتابه الحدیث»، کسانی که قبول دارند کتابت حدیث را و بعد یک فهرستی می دهد از صحابه و تابعینی که با کتابت حدیث موافق بودند و در ضمن آنها یک خبری هم نقل می کند راجع به اینکه عمر بن عبدالعزیز دستور داد که کتابت حدیث انجام شود. همچنین کلینی در کتاب کافی خود بابی را باز می کند با عنوان «فضل العلم» و در آنجا در ذیل عنوان «کتابه العلم» توصیه هایی دارد مثلاً قیدوا العلم بالکتابه و ... و در آنجا احادیثی می آورد از ائمه اطهار که باید حدیث را نوشت و خیلی لازم است که احادیث نوشته شوند و اصلاً نگاه کلینی یک نگاه تاریخی نیست بلکه بیشتر به دنبال بیان فضیلت کتابت حدیث است و در آنجاست که مساله کتابت و منع آن در زمان عمر را مطرح می کند.

گاهی اوقات در بیان شرح حال افراد در کتب رجالی اهل سنت مثلاً با فردی به نام "ابوبکر بن محمد بن حزم" آشنا می شوید که یکی از تابعین مدینه است. ابن سعد زمانی که می خواهد در کتاب طبقات الکبیر در جلد پنجم خود ابوبکر بن محمد بن حزم را معرفی کند می گوید که: وی خیلی آدم عالم و دانشمندی بود و خیلی حدیث می دانست و عمر بن عبدالعزیز از وی خواسته بود که حدیث پیامبر را در یک مجموعه ای جمع کند و او جزء اولین کسانی است که حدیث را جمع آوری کرده است. اصلاً هدف ابن سعد چیز دیگری بوده است، یعنی او می خواسته شرح حال علما را بنویسد و رسیده به شرح حال علمای مدینه و از میان آنها به ابوبکر بن

محمد بن حزم و این ماجرا را تعریف کرده است. ممکن است شما بگویید چه فرقی می کند در کتب حدیثی بیاید یا کتب تاریخی؟ دقیقاً نکته ای که وجود دارد این است که زمانی که سخن از یک واقعه ای در سیر اطلاعاتی که راجع به مجموعه ای از وقایع تاریخی داده می شود آن واقعه دقیقاً جایگاه مشخص خودش را در تاریخ پیدا می کند ولی زمانی که اطلاعاتی از یک واقعه در یک جایی داده می شود که اصلاً خارج از موضوع است و کاملاً به صورت استطرادی و تصادفی آن واقعه نقل می شود، امکان خطاهای بسیار زیادی وجود دارد. ممکن است افراد با یکدیگر اشتباه شوند و همچنین امکان آن هست که وقایع ذکر شده به این محکمی نباشند که او نقل می کند چرا که او مورخ نیست و صرفاً می خواهد پیشینه علم خودش را بیان کند. این نکته ای است که باید خیلی به آن توجه کرد. همین مساله باعث می شود که تاریخ حدیث کار مشکلی باشد و لذا معمولاً روش کار ساده در تاریخ حدیث این است که این موارد را از کتب مختلف شکار کنیم و بعد کنار هم بچینیم و این می شود تاریخ حدیث.

در یک جایی گفته شده ابوبکر بن محمد بن حزم و در یک جای دیگر گفته شده ابن شهاب زهری، اینها کسانی هستند که عمر بن عبدالعزیز به آنها نامه نوشته که حدیث بنویسید و آنها هم نوشته اند. و آنوقت ما خیلی راحت می گوئیم اولین کسی که کتابت حدیث کرد ابوبکر بن محمد بن حزم و ابن شهاب زهری بوده اند و چند تا ماخذ هم در پاورقی می آوریم و هر کس نگاه می کند می گوید عجب محقق و چه تحقیق جدی، اما به مشکلات خاص آن توجه نمی کنیم.

در آن روایت که بحث ابن شهاب مطرح است آمده که عمر بن عبدالعزیز نامه ای نوشته به ابن شهاب و از وی خواسته که کتابی بنویسد در حدیث رسول... و اینکه نباید این سنت از بین برود و غیره اما هیچ صحبتی از این نیست که عمر بن عبدالعزیز به کس دیگری هم نامه نوشته باشد. در آن روایت فقط سخن از این است که

عمر بن عبدالعزیز فقط به ابن شهاب نامه نوشته است، چرا؟ اگر جناب عمر بن عبدالعزیز واقعاً به این نتیجه رسیده که خوف این است که حدیث رسول... از بین برود، باید از کسان دیگری نیز می خواست که این احادیث را جمع آوری کند، چرا فقط باید به یک نفر نامه بنویسد، حتی اگر شما علمای دیگر بلاد را قبول ندارید و فقط علمای مدینه را قبول دارید، در مدینه که فقط ابن شهاب زهری نیست، خیلی از احادیث ممکن است وجود داشته باشد که ابن شهاب نشنیده باشد ولی دیگران شنیده باشند. با توجه به اینکه این مطالب خیلی هم با آن نتیجه حاصله تطبیق نمی کند چرا که در عمل می بینیم که افرادی دیگر هستند که اولین آثار را به وجود آورده اند. نامه را عمر بن عبدالعزیز به ابن شهاب نوشته ولی اولین کتاب حدیثی توسط ابوبکر بن محمد بن حزم نوشته شده است! آیا ابوبکر بن محمد بن حزم می خواسته روی دست ابن شهاب بلند شود و نور چشم خلیفه بشود و لذا سریعاً یک کتاب در حدیث نوشته است. از آنطرف ما در دیگر کتب حدیثی مطالبی را می بینیم که خلاف این مطلب است برای اینکه محدثین دیگری می آیند و می گویند که «اول من کتب الحدیث ربیع بن حبیب فی البصره» اولین کسی که کتابت حدیث کرده اولاً در بصره بوده نه مدینه و ثانیاً ربیع بن حبیب بوده نه ابن شهاب و نه ابوبکر بن محمد بن حزم. از آنطرف شیعه می گوید که اگر هم برفرض اهل سنت به حرف عمر بن خطاب گوش کرده باشند و حدیث نمی نوشته اند، شیعیان و اصحاب امیرالمومنین مثل ابن ابی رافعه در این زمینه کتاب دارند و نسخه کتابهایشان رواج داشته است، حتی خود امیرالمومنین کتاب داشته است که احادیث رسول... را جمع کرده است و بعد از آن ما حدود هفت یا هشت کتاب داریم تا زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز.

یک مستشرق آلمانی به نام فؤاد سزگین کتابی می نویسد به نام تاریخ التراث العربی و در آنجا ثابت می کند که شخصیت و اندی کتاب قبل از خلافت عمر بن عبدالعزیز نوشته شده است. بنابراین به نظر می رسد یک جای قضیه

مشکل دارد که نشان می دهد ما با خوش باوری یک روایتی را در یک جایی دیده ایم و آن را زیادی جدی کرده ایم که باعث شده تمام مباحث تاریخ حدیث را تحت الشعاع قرار دهد. اینکه برویم چند روایت پراکنده در کتب مختلف را شکار کنیم برای اینکه فکر کرده ایم این روایت به درد مباحث تاریخ حدیثی می خورد و بعد با چیدن آنها کنار همدیگر می خواهیم تاریخ حدیث درست کنیم. این تاریخ حدیث نیست این می شود تاریخ تخیلی.

اینکه پیامبر تاکید دارد بر نوشتن احادیث ولی در زمان خلیفه دوم یکدفعه از آن منع می شود و بعد دوباره در سال ۱۰۰ این نگارش مجدداً شروع می شود، این چه داستانی است؟ آیا در این امت مسلمان یک نفر پیدا نمی شود بگوید چرا نباید بنویسیم و چرا نباید احادیث پیغمبر را حفظ کنیم؟ اصلاً شما اگر به تاریخ نگاه کنید و بتوانید شخصیت عمر بن عبدالعزیز را شناسایی کنید که چه تیپ آدمی بوده است خیلی به شما کمک می کند. او ادعایش این بوده که من عمر خطاب دوم هستم و آمده ام که سنتهای او را زنده کنم، حال چگونه ممکن است یکدفعه ۱۸۰ درجه مخالف روش او کار کند. اگر به کتاب سیره عمر بن عبدالعزیز و یا تاریخ طبری مراجعه کنید می توانید اطلاعات دقیقی در مورد او بدست بیاورید. بعد از عمر بن خطاب، ۱۰ خلیفه بدعت گذار روی کار آمدند و هیچ کدام جرأت نکردند دستور عمر را نقض کنند، حال عمر بن عبدالعزیز بعد از ۸۰ سال می آید و شعار عمر دوم بودن را سر می دهد و دستور عمر را نقض می کند. حال بر فرض که عمر بن عبدالعزیز این دستور را نقض کرده باشد، چرا فقط برای ابن شهاب نامه می نویسد؟ چرا این نامه را برای دیگر علما و صحابه نمی فرستد که ببینید و حدیث رسول خدا را نجات بدهید؟ این در حالی است که ما در کتب تاریخی تنها دو مورد سراغ داریم که عمر بن عبدالعزیز برای علمای بلاد دیگر نامه نوشته باشد. یک مورد اینکه مردم هر

سرزمینی باید بر طبق فتوای علمای همان سرزمین عمل کنند و مورد دوم اینکه به همه بلاد اعلام کرد که تمام کسانی که مخالف حکومت هستند و خروج کرده اند بیایند با هم مناظره کنیم و مسائلمان را حل کنیم.

این مطالب که چرا فقط برای ابن شهاب نامه نوشته و نه همه، به ما نشان می دهد که مساله یک گیری دارد و آن اینکه ما اصلاً نباید این جریان نامه نگاری را اینقدر بزرگش می کردیم و همچنین از آنطرف نهی عمر بن خطاب را هم سوال نمی کنیم که چه جور نهی بوده است که این همه اهل سنت خودشان در این ۸۰ سال که ما فکر می کنیم هیچ حدیثی نوشته نشده است، حدیث نوشته اند.

واقعیت قضیه این است که شیعیان در این مورد به قاعده «الزموهم بما الزموا به انفسهم» عمل کرده اند و نوع برخوردشان برخورد احتجاجی بوده است، یعنی اینکه چون خودشان می گویند که خلیفه ما گفته ننویسید پس ما هم ننوشتیم و اعتراف العقلا علی انفسهم جائز، لذا ما هم همین را اخذ کرده ایم و نرفته ایم از نظر تاریخی بررسی کنیم که آیا واقعا این اتفاقی که می گویند یعنی نهی خلیفه و ننوشتن حدیث آنها آیا واقعاً صحت دارد یا نه؟

نوع برخورد اهل سنت هم در این مورد برخورد تاریخی نبوده است بلکه برخورد شعاری بوده است، لذا نرفته اند تحقیق کنند در این مورد که آیا واقعاً این حرف درست است یا نه؟ تا اینکه چند نفر پیدا شدند امثال فؤاد سزگین و دیگران که کار تحقیقی انجام دادند و تازه معلوم شده که نه اصلاً قضیه به این شکلی که ما تا به حال فکر می کرده ایم نیست.

مجموعه ای از این کم کاری ها و این شرایط و فریفته شدن ها که چند تا حکایت جسته، گریخته از اینطرف و آنطرف که اصلاً قبل و بعدش معلوم نیست، خطر بسیار ناجوری است که ما را تهدید می کند و ما را به مسیری اشتباه هدایت می کند که نمی توانیم بفهمیم رابطه فیما بین این جریانها چه بوده است و باعث می شود که تلقی

نادرستی از وضعیت تاریخ حدیث یا هر تاریخ دیگری پیدا کنیم و خیلی خطرناک است که به دنبال شکار کردن این گونه روایتها باشیم. آنوقت مجبوریم همانها را استفاده کنیم و آنوقت است که بعد از تکرار این شرایط بوجود می آید که حتماً همین است و همه هم این را نوشته اند و شما الآن به هر کتابی که در حوزه تاریخ حدیث هست مراجعه کنید می بینید که همین را نوشته است.

اکنون پس از بیان این مقدمه به سراغ موضوع اصلی خودمان می رویم که قرار بود راجع به مضاف‌الیه موضوع بحث کنیم، یعنی حدیث. در هفته گذشته مفصلاً راجع به واقعه‌ها و جریانها صحبت کردیم و اکنون مشخص است که می خواهیم راجع به واقعه‌ها و جریانهای مربوط به حوزه حدیث صحبت کنیم. اما اینکه حدیث چیست؟ از موضوعات سهل ممتنع است، از آنچیزهایی که در نگاه اول به نظر خیلی واضح می رسد ولی وقتی به مساله یک کمی عمقی تر نگاه می کنیم تازه ابهامات خودش را نشان می دهد.

ما به چه چیزی می گوئیم حدیث؟ آنچه که الآن ما داریم یک پیام است در قالب یک بیان با انتقال سینه به سینه، مکتوب شده و موضوع یابی شده. به نظر می رسد که ما الآن وقتی که با حدیث مواجه می شویم، این کارها همه اش در مورد حدیث صورت گرفته است. شما یک حدیث را در نظر بگیرید، آن یک پیام است، پیامی از طرف ائمه یا پیامبر، بعد یک بیانی وجود دارد، پیامش این است که مثلاً فرض کنید محاسبه نفس و اینکه آدمی راجع به اعمال خودش محاسبه داشته باشد دائماً. این مطلب را می شود با الفاظ مختلفی بیان کرد. این بیان قیدوا انفسکم بالمحاسبه توسط امیرالمومنین انتخاب شده است و این چیزی است که مخاطبین شنیده اند، یعنی به آن قالب داده اند. یعنی اینکه قبلی داشته و بعدی و آن را از یک جایی برش داده اند و در یک قاب قرار داده اند. من دقیقاً روی این کلمه قاب تاکید دارم. آن پیام بیانی بعد از اینکه در قاب جای گرفت می شود حدیث.

اگر شما الآن با ماژیک روی دیوار یک چارچوب قاب مانند بکشید ولو اینکه خالی باشد، به یک قاب تبدیل می شود در حالی که تا الان بخشی از دیوار بوده است. بواسطه این قاب آن آجر داخل آن برجسته می شود. هر چیزی تا زمانی که بیرون است، بخشی از بیرون می باشد ولی به محض اینکه رفت داخل قاب یکدفعه به یک تابلو تبدیل می شود و موضوعیت پیدا می کند چون در قاب رفته است. این قاب اهمیت زیادی دارد چون بعد از اینکه یک سخنی از معصوم رفت داخل قاب می شود حالت حدیث، حدیثی که قابل شمارش است مثلاً می گوید من پنج حدیث می دانم چرا که در پنج قاب جداگانه رفته است. این تقطیع سخنان ائمه و در قاب بردن آنها یک مساله مهم است و اصلاً طبیعت حدیث تقطیع است چون قبل و بعدی داشته و خیلی حرفها زده شده است که آن را حذف کرده ایم.

بعد از اینکه یک سخن رفت داخل قاب و حدیث شد مرحله بعد این است که انتقال پیدا کند. مثلاً می گویند قال امیرالمومنین: قیدوا انفسکم بالمحاسبه. این انتقال سینه به سینه برای اینکه بهتر نگهداری شود لازم است مکتوب شود. مکتوب کردن حدیث یعنی چه؟ اینکه ما یک سری کاغذ در صدر اسلام داریم که هر کسی یک دانه حدیث که می دانسته روی آنها نوشته است و در یک محلی به عنوان دارالحدیث جمع می کرده است که شامل مجموعه ای از کاغذهایی باشد که روی هر کدامشان یک حدیث نوشته شده باشد. فکر نمی کنم هیچ وقت این کار را کرده باشند و به نظر هم کار منطقی نیست. چرا که به محض اینکه شما تصمیم می گیرید احادیث را روی کاغذ بیاورید معمولاً به این نتیجه می رسید که یک جنگ حدیثی بنویسید شامل ۳۰، ۴۰ تا حدیث و معمولاً نسخه های حدیثی چنین حالتی داشته اند. به این ترتیب بحث مکتوب شدن حدیث این نیست که فقط یک تک حدیث روی کاغذ آورده شود، بلکه معمولاً با مجموعه شدن حدیث همراه است.

گام بعدی بحث بازیابی است. گذشتگان ما احادیث را در مجموعه هایی نوشته اند، اما اگر من بخواهم در زمینه محاسبه نفس حدیثی را پیدا کنم کجا را باید ببینم، یک منبعی وجود دارد لکن موضوع بندی و تبویب نشده است. اینجاست که بحث موضوع یابی مطرح می شود، برای یک حدیث موضوعی در نظر گرفته می شود و لذا آن را در محل مخصوص خود قرار می دهند. هنگامی که کتب حدیثی مُبَوَّب می شوند، امکان بازیابی موضوعی حدیث به وجود می آید.

نکته مهم اینست که تا قبل از موضوع یابی رابطه یک طرفه است و آنهم از طرف گوینده نسبت به شنونده، همچون رادیویی که برای خودش برنامه پخش می کند و شنوندگان باید هرآنچه پخش می شود را گوش بدهند. لکن بعد موضوع بندی کردن کتب حدیثی رابطه از اینطرف برقرار می شود و این مراجعه کننده است که می گوید من دنبال چه چیزی هستم. به این ترتیب به یک مرحله تکامل می رسیم.

اکنون سوالی که برای ما مطرح است این است که آیا واقعاً همه این مراحل در قرن یک پیموده شده؟ آیا رشد هر کدام از این مراحل به یک فاصله زمانی نیاز نداشته است؟ برای تک تک این مراحل باید یک نیازی احساس می شده، تا این مرحله بوجود بیاید و لازم است که ما در اینجا به یک برآوردی برسیم که چقدر زمان لازم داشته است برای اینکه کلیه این مراحل طی بشود.

مفروض ما این است که تقریباً تا سال ۲۰ق. تاریخ حدیث تا مرحله کتابت پیش رفته است به گونه ای که آنقدر افراط صورت گرفت که خلیفه دستور داده برای جلوگیری از اختلاط با قرآن دیگر ننویسید. توجه داشته باشید چطور ممکن است در ظرف چند سال یک همچین تحولی تا این حد صورت گرفته باشد که حتی اسباب مزاحمت فراهم کرده باشد.

اجازه بدهید یک مرور منطقی داشته باشیم و ببینیم این اتفاقات چطور می توانسته رخ داده باشد و چه مدت زمانی نیاز داشته است.

در اینکه پیامی در خود اسلام هست فکر نمی کنم بحثی باشد. از خود قرآن گرفته که «ذلک الکتاب، لا ریب فیه، هدی للمتقین» که مجموعه ای از پیام است تا وجود رسول خدا که تمام زندگیش این بوده که پیامهایی را به مخاطبین انتقال دهد. هیچ مدت زمانی هم نیاز نبوده که این پیام تولید شود. اینکه دائماً پیامبر این پیام را می رسانده است مطلبی است واضح چون اصلاً وظیفه پیامبر این است، ولی آیا در تبدیل شدن آن به یک سلسله بیانات قاب بندی شده و تبدیل شده به حدیث نیز پیامبر نقشی داشته است یا نه؟

به نظر می رسد که این یک مرحله ای است بعد از رحلت رسول خدا و مسلمانان در یک مرحله ای احساس کردند که باید بعضی از این عبارات را قاب بزنند. مثلاً فرض کنید زمانی که در سقیفه بنی ساعده بین مهاجر و انصار دعوا شد، عمر می گوید که من از پیامبر شنیدم که فرمودند: "الائمه من قریش". این دقیقاً یک عبارت برش زده شده و داخل قاب رفته است و آنها هم نمی پرسند که قبل و بعدش پیامبر چه چیزی گفته است، اصلاً پیامبر برای چه امری این مطلب را گفته است. آیا شما می توانید باور کنید که پیامبر بیاید و مردم را دور خودش جمع کند که من با شما کار دارم و بعد یک حدیث قاب بندی شده برای آنها بخواند که ای مردم "الائمه من قریش" و تمام و حالا برگردید خانه هایتان.

قطعاً این واقعه نمی توانسته به این صورت اتفاق افتاده باشد. آنچه که می دانیم این است که پیامبر مشغول صحبت بوده در موضوعی و در حین بحث این جمله را گفته است که با مطالب قبل و بعد ایشان ارتباط داشته است.

اینکه کلام ایشان برش زده شده است و اینکه کسی تعجب نمی کند و کلام او را قبول می کنند نشان می دهد که در زمان وفات پیامبر این مطلب جا افتاده است که می توان بعضی از سخنان پیامبر را برش زد و در مواردی مورد استناد قرار داد. در جریان ماجرای فدک هنگامی که حضرت زهرا^(س) مراجعه می کنند به ابوبکر که قباله فدک را بگیرند یک نمونه دیگر از این احادیث برش زده شده و قاب بندی شده بیان می شود. ابوبکر می گوید که پیامبر فرمودند: «نحن معاشر الانبياء، لانورث ما تركناه سبق». باز هم نمی گوید که قبل و بعدش چه بوده که حال پیامبر این حرف را زده است ولی این نشان می دهد که با توجه به نزدیکی این مساله با رحلت پیامبر یعنی حدود سال ۱۱هـ، این مساله جا افتاده است. تقریباً ما با نمونه های متعددی می توانیم استناد کنیم که در سال ۱۱هـ یعنی زمان وفات پیامبر مساله تقطیع سخنان حضرت و قاب بندی کردن آنها مطرح بوده است و جای خودش را باز کرده است ولی تعداد این احادیث زیاد نبوده است. یعنی این گفتمان باز شده ولی تازه به وجود آمده است.

سوال دقیقاً این است که در سال ۱۱هـ که در آغاز آن پیامبر اکرم از دنیا رفته اند و تا پایان سال (که حدود ۱۰ ماه می شود) ما هم در سقیفه و هم در ماجرای فدک مواردی از این دست داریم که سخنان پیامبر برش زده شده است و می توان به آن استناد کرد لکن ادعای ما این است که تعداد این موارد کم بوده است، علت آن چیست؟

بیشترین چیزی که در ذهن صحابه بوده است خاطراتی است که از پیامبر داشته اند و مطالبی که از پیامبر شنیده بودند اما نه به صورت برش زده شده و احتمالاً خیلی از این برشها بعد از وفات پیامبر اتفاق افتاده است، یعنی افراد پیرامون موضوعاتی از صحابه سوال می کردند و آنها از میان خاطراتشان، جملاتی را انتخاب می کردند و اینها را مورد استناد قرار می دادند و لذا اینکه ما می گوئیم باب این گفتمان باز شده است و مدت زیادی از آن

نمی گذرد همین است و حال اگر شما بخواهید از سندی برای این مطلب بیان کنید و از بنده دفاع کنید، فکر می کنید چه دفاعی می شود از این مساله کرد؟

• شاید بهترین دفاع این باشد که چون مدت زیادی از رحلت رسول خدا نمی گذشته است و مسائلی پیش می آمد، اگر این مسائل در زمان حیات رسول خدا پیش می آمد که خود حضرت بودند و جواب می دادند ولی در اینجا افراد مجبور می شوند برای اینکه کار خود را توجیه کنند به قسمتی از سخنان پیامبر استناد کنند و لذا برش می زنند.

توجه داشته باشید که ما در اینجا ۲ استدلال اصلی داریم. یکی از استدلالهای اصلی این است که اساساً چنین کاری در زمان حیات رسول خدا چندان موضوعیتی نداشته که بخواهد صورت بگیرد بدلیل ارتباطی که افراد دائماً با پیامبر داشته اند و امکان دسترسی به ایشان. اما استدلال دومی هم اینجا وجود دارد که تا اندازه ای هم قاطع است و آن این است که اگر ما معتقدیم در زمان رحلت پیامبر هنوز این کار رواج پیدا نکرده و رواج این کار برای مدتی بعد است، این است که افراد در واقع خاطراتشان را از سالهای گذشته برش زده اند و در قاب قرار داده اند، نه سخنانی که همان موقع می شنیدند.

به عنوان مثال مواردی که در آن یک عبارت مشخص با تشخیص افراد مختلف با یک آغاز و انجام مشخص، یعنی با یک قاب، وجود داشته باشد بسیار محدود و اندک است. فرض کنید همین جمله الاثمه من قریش، با قابی خاص لکن اینکه ما این قاب مشخص را از تعدادی صحابی داشته باشیم بسیار نادر و محدود است. اما به دو شکل زیاد داریم؛ اول به شکل مفهومی، یعنی یک مفهوم واحد را صحابه مختلف به شکلها و عبارات مختلف ولی با معنای واحد می آوردند که ما اصطلاحاً به این می گوئیم نقل به معنا. نمونه های این مطلب زیاد

است و این دقیقاً نشان می‌دهد که خاطرات هستند که در اصل برش زده شده اند و در بسیاری از موارد عبارات ممکن است عبارت پیامبر نباشند.

شکل دوم این است که این برشها و تقطیعها و قاب زدن آنها توسط صحابه گاهی تو در تو برش زده شده اند. یعنی یکی از یک جایی شروع می‌کند و دیگری از جایی دیگر، یعنی دو تکه را گاهی با هم می‌آورند و گاهی جدا از هم. حتی ممکن است عبارت مشترک باشد، کلید واژه‌های اصلی باشند ولی شروع و انجامش متفاوت باشد. این نشان می‌دهد که تقطیع‌ها در یک مقاطع زمانی مختلف با نگاههای متفاوت صورت گرفته است.

یکی از بهترین نمونه‌هایی که می‌توانیم به آن اشاره کنیم، آن حدیث معروف "الائمة من بعدی اثنا عشر" است. در این حدیث بعضی از کلمات کلید واژه ای وجود دارد و در جایی دیگر در این کلمات تصرف شده است و گاهی محل‌های برش متفاوت است. از جمله کسانی که این حدیث را نقل کرده است و خیلی از طرق حدیث به او بر می‌گردد، فردی است به نام جابر بن سمره سوایی، که جزء صحابه است، معنای صحابه نیز روشن است یعنی جزء آندسته از صحابی که در زمان حیات رسول خدا در سن نوجوانی بودند. اصلی‌ترین راوی این حدیث ایشان است. ایشان یک حدیثی دارد که می‌گوید: کنت عند الرسول ... ، فقال رسول الله، الائمة من بعدی اثنا عشر، ثم قال شیء، فکان همهمه، که من بقیه کلام حضرت را نشنیدم لکن پدرم یعنی سمره نزدیک پیامبر نشسته بود از او پرسیدم که پیامبر چه چیزی گفتند آنجایی که همهمه شد، قال، یعنی پدرم گفت که پیامبر فرمودند، کلهم من قریش. پس متن حدیث این است که الائمة من بعدی اثنا عشر کلهم من قریش. این برشی است که جابر بن سمره سوایی زده است. در صحاح سته و دیگر متون اهل سنت و شیعه به نقل از جابر این حدیث آمده است و گاهی به این نکته اشاره شده که خود جابر کل این حدیث را نشنیده است و گاهی هم راوی تعارفات را کنار گذاشته و مستقیماً می‌گوید عن جابر بن سمره سوایی، قال رسول الله: الائمة من بعدی اثنا

عشر کلهم من قریش، و هیچ توضیحی نداده که اصل ماجرا چیست. به هر حال این برشی است که جابر زده است. بعد یکدفعه شما می بینید که در سقیفه یک حدیثی مورد تمسک قرار می گیرد به نام الائمه من قریش، یک حدیث سه کلمه‌ای. این حدیث یک چیزی است و حدیث الائمه من بعدی اثنا عشر کلهم من قریش یک چیز دیگر. آن حدیث برشی بوده است از این حدیث با توجه به اقتضای شرایط جلسه سقیفه.

این دو نفر داستان یعنی عمر و جابر بن سمره سوایی را که کنار بگذاریم، فردی دیگر هست به نام عبدا...بن مسعود که بعد از فتح کوفه، برای تبلیغ دین خدا به آنجا می رود و تبدیل می شود به شیخ کوفه. یکروز یک شخصی به عبدا...بن مسعود مراجعه می کند و می پرسد که آیا پیامبر در مورد خلفای بعد از خودش با شما صحبتی نکرد؟ ابن مسعود نیز برش خودش را تعریف می کند که "الخلفاء من بعدی اثنا عشر بعدد نقباء بنی اسرائیل". این برش ابن مسعود از لحاظ تطابق کلمات خیلی قابل توجه است و هم اینکه قست پایانی آن خیلی متفاوت است. اولاً نمی گوید الائمه من بعدی بلکه تعبیری که به کار می برد خلفاء است و اینجا احتمال هست که نقل به معنا صورت گرفته باشد در اینکه آنکسی که سوال کرده بود، از خلفا سوال کرده است.

ثانیاً احتمال می رود که اصلاً عبارت بعدد نقباء بنی اسرائیل جمله پیامبر نباشد، یعنی این یک مثالی است که خود ابن مسعود به روایت اضافه کرده است و چه بسا ابن مسعود می خواسته فهم خودش را از تعداد خلفا و جانشینان پیامبر بیان کند، که اگر اینطور باشد به این ترتیب معنای این دوازده نفر می شود، دوازده نفر در عرض همدیگر نه در طول یکدیگر. چون نقباء بنی اسرائیل دوازده نفر در عرض هم بودند. از هر سبطی از اسباط بنی اسرائیل یک نفر انتخاب شد برای حضرت موسی که اینها شدند دوازده تا نقیب، ضمناً ما می دانیم که زمانی که پیامبر اسلام با اهل مدینه بیعت کردند در عقبه، دوازده نماینده و نقیب انتخاب کردند برای انصار و این تا حدی خاطره دوازده نقیب انصار را هم به خاطر می آورد ولی آنها هیچ ارتباطی با مهاجرین نداشتند و فقط

مربوط به انصار بودند. به این ترتیب ابن مسعود اولاً برش خودش را، یعنی خاطره و برداشت خودش را می گوید و ثانیاً به جای ائمه می گوید خلفا به خاطر سوالی که از او پرسیده شده است. در حالی که نمی توان قبول کرد که پیامبر فرموده باشند الخلفاء من بعدی... چون اصلاً اصطلاح خلیفه از زمان ابوبکر مطرح شده است و قبل از او چنین بحثی نبوده است. اگر مکالمات سقیفه را نیز بررسی کنید، در آنجا تنها دو اصطلاح مطرح می شود؛ امیر و امام. انصار می گویند: مَنّا امیر و منکم امیر، که عمر می گوید: هیهات، سیفان فی غَمَدٍ واحد، قال رسول... الائمه من قُریش. آنها می گویند امیر و عمر می گوید امام.

هنگامی که با ابوبکر بیعت می کنند این بحث پیش می آید که ما تو را با چه لقبی صدا بزنیم و او می گوید من جانشین رسول خدا هستم، من را خلیفه رسول... صدا بزنید. از آن زمان است که اصطلاح خلیفه رایج شده است.

کوفه در زمان عمر فتح شد و ابن مسعود در زمان عمر به کوفه می رود و لذا اصطلاح خلیفه رایج بوده است. اگر کسی این موارد را کنار هم بچیند و بررسی کند، خیلی از مسائل و مشکلات شفاف می شود. همچنین جالب است بدانید که این حدیث به صورت الامراء من بعدی اثنا عشر هم در بعضی متون ثبت شده است. من لیست صحابه ای را که این حدیث را نقل کرده اند جمع کرده ام و تک تک الفاظشان را نیز نوشته ام. در مجموع چیزی حدود ۲۰ نفر از صحابه این حدیث را نقل کرده اند که نشان می دهد قطعاً این اتفاق افتاده است و پیامبر چنین گفتگویی داشته اند لکن هر کسی از ظن خود شد یار من.

۱۵ سال بعد از رحلت رسول خدا وقتی در کوفه یک شخصی از ابن مسعود سوالی راجع به خلفای پیامبر می پرسد، ابن مسعود به خاطراتش رجوع می کند و حتی اولین جمله اش این است که من چندین سال در کوفه

هستم و کسی تا به حال این سوال را از من نپرسیده است و بعد که حدیث را نقل می کند کاملاً مشخص است که نقل به معنا می کند چون آن الفاظ رسول خدا را به کار نمی برد و با زبان عصر خودش صحبت می کند.

نتیجه ای که من می خواهم از این بحث بگیرم این است که گفتم ۲ استدلال وجود دارد، استدلال دوم این بود که احادیثی که با برش یکسان و با عبارتی یکسان توسط صحابه مختلف نقل شده باشد، بسیار نادر است و این نشان دهنده این است که اساساً این تلقی ای که باید حدیث را به این شکل قاب کرد و برش زد در کار نبوده است و ابن مسعود وقتی با چنین سوالی مواجه می شود به عنوان یک قاب با آن برخورد نمی کند بلکه خاطراتش را با پیامبر مرور می کند و شاید خیلی هم به این ماجرا فکر نمی کرده است که خوب است من عبارت را از اینجا شروع کنم و اینجا تمام کنم. لذا دقیقاً به این دلیل است که نقطه های شروع و پایان برش در احادیث مختلف با هم متفاوت است.

سوال:

۱. پس این همه تحریک و دعوت پیامبر بران نوشتن احادیث چه می شود؟ چرا شما می گوئید صحابه

خاطرات خود را بیان می کردند، یعنی هیچکس آن زمان احادیث را نمی نوشته است؟

ج: شما چه مدرکی دارید که پیامبر چنین حرفی زده اند و چنین کاری انجام داده اند. اصلاً فرض هم کنید که

می نوشته اند و پیامبر دستور داده اند که بنویسید و حتی بالاتر از اینها، پیامبر خودشان می آمدن و می گفتند که

حدیث از اینجا شروع می شود و اینجا تمام می شود و تمام عبارت حدیث را پیامبر مشخص می کردند، خوب

کجاست؟ چرا ما نتیجه آن را نمی بینیم؟ پس چرا بین این همه حدیثی که برای ما نقل شده و ما داریم این

نتیجه مشهود نیست؟.

۲. آیا نمی شود کتاب وحی را به کتاب حدیث تسری داد و بگوییم همان کسانی که قرآن را می نوشتند،

حدیث را نیز می نوشته اند؟

ج: ما قرآن را می بینیم که همه نوشته اند و همه هم مثل هم نوشته اند ولی در مورد حدیث ما چنین چیزی نداریم چرا که اصلاً بنا نبوده که این کار به اینصورت انجام شود.

۳. طبق این آیه که می فرماید: ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهکم عنه فانتهو، و یا ما ینطق عن الهوی ان

هو الا وحی یوحی، هر آدم عاقلی که باشد می فهمد که باید همه حرفهای پیامبر را حفظ کرد؟

ج: این نکته را توجه داشته باشید که شما در مورد جامعه ای بحث می کنید که اصلاً گفتمانش نوشتن نیست،

شما الان دارید آن جامعه را با جامعه خودتان مقایسه می کنید که حتی نکات ریز اساتید را نیز یادداشت می

کنند. اصلاً چنین گفتمانی در آن زمان وجود نداشته است. اینها با پیامبر زندگی می کرده اند و این مطلبی است

که لازم است شما با تمام وجود آن را حس کنید. یک فرد الهی، یک پیامبر خدا که ما با او زندگی می کنیم، این

خیلی فرق می کند با اینکه شما با یک معلمی سروکار دارید که چند سالی با شماست و می خواهد هر چه را

که می داند در طول این چند سال به شما انتقال بدهد. حال شما فرض کنید چهار نفر هم در آن زمان یک سواد

مختصری داشتند، آیا واقعاً آنها پیش خودشان اینگونه فکر می کردند که ما در مقابل نسلهای آینده مسئولیم؟

اصلاً این حرفها نبوده است.

۴. برداشتی که از صحبتهای شما کرده ایم این چنین است که ما بحثی به عنوان بحث حدیث به این شیوه

نداریم که پیامبر یک سری صحبتهای موضوعی با توجه به اقتضای اتفاقاتی که افتاده داشته باشند، بلکه

یک سری افراد و صحابه حضرت که به حضرت نزدیک بوده اند و با ایشان زندگی می کرده اند

مطالبی را از پیامبر دیده و شنیده اند و در زمانهای بعد افرادی پیدا می شوند که سوالاتی از صحابه می

پرسند و آنها در جواب این سوالها، خاطرات خودشان را از پیامبر نقل می کنند و اینجاست که بخشی از سخنان داخل قاب قرار می گیرند و ما چیزی به عنوان کتابت حدیث یا تدوین حدیث نداریم و جمع آوری این خاطرات در زمانهای بعدی است که کتب حدیثی را تشکیل می دهد، آیا این برداشت درست است؟

ج: تقریباً فرمایشهای شما درست است البته یک جاهایی عبارتها، عبارتهای شما بود و عبارتهای من نبود، اما این قسمت لا اله حرف من است نه قسمت الا نفی آن را من گفته ام ولی اثبات آن را نه، چرا که اگر مساله به این صورت باشد که ما زیرآب خودمان را زده ایم و کلا باید تعطیل کنیم این مباحث را. بحثهای بنده یک قسمت ثبوتی هم دارد و فقط سلبی نیست.

برای اینکه ما بتوانیم واقعا تصور درستی از فضای قرن ۱۷ داشته باشیم که چه اتفاقاتی افتاده است، باید بدانیم که اصلا چه نوع انتقال پیامی قرار بوده است صورت بگیرد. این که می گوئید ما آتاکم الرسول فخذوه یعنی چگونه آتاکم؟

اگر منظور از آتاکم فقط خود قرآن است که این مطلب واضح است و حرفی نداریم لکن اگر چیزی اضافه بر قرآن منظور است، آن چیست؟

یک نکته خیلی مهم در این مبحث وجود دارد که به فرهنگ مخاطبین بر می گردد. اسلام و پیامبر اسلام دو نوع مخاطب داشته اند: یکی مخاطبانی که الی یوم القیامه وجود دارند که ما هم جزء آنها هستیم و دیگری مخاطبان اولیه یعنی آن کسانی که در مکه و مدینه آنزمان مخاطب پیامبر بودند. نخستین تبلیغ دین اسلام در خطاب با آنها شکل گرفت و اگر دین اسلامی به ما رسیده است از طریق آنها به ما رسیده است. ما که پیامبر را درک نکرده ایم و در نهایت همین انتقال نسل به نسل است که تعالیم اسلامی را به دست ما رسانده است.

نمی توان از مخاطبین اولیه انتظار داشته باشیم که به فکر نسلهای آینده نیز باشند و تمام سخنان حضرت را به صورت کامل بنویسند و سلسله سند آنها کامل کنند. این اتفاقات در نسلهای بعدی روی داده است. به عنوان مثال اکنون که شما در دانشگاه هستید، اگر بحثی را مطرح کنید و بگویید که از آقای مهدوی کنی شنیده ام، کسی از شما نمی پرسد که شما خودتان مستقیماً استماع کردید یا اینکه بواسطه شنیده اید و سلسله سندتان چیست و چه کسی آن را برای شما نقل کرده است؟ چرا ما چنین ضرورتی را در دانشگاه احساس نمی کنیم؟ برای اینکه به این راحتی نمی شود یک کسی بیاید و یک چنین حرفی را به ایشان نسبت بدهد، چرا که صد نفر دیگر هم هستند که با ایشان در ارتباط هستند و اگر کسی ادعای کرده باشد خیلی زود همه متوجه می شوند و بنابراین در آن زمان نیز خیلی احساس نمی شده که چنین اسنادی نیاز باشد.

بعد از رحلت حضرت امام یک بحثی مطرح شد که هیچ کس حق ندارد مطلبی را به حضرت امام نسبت بدهد مگر اینکه مستند به یکی از نوشته های ایشان باشد یا اینکه یک مرجع تایید کننده مثل بنیاد امام خمینی این مطلب را تایید کند، چرا که می دانید اگر این باب باز می شد که هر کسی بیاید یک جمله ای را به حضرت امام نسبت بدهد چه اتفاقی می افتاد، سنگ روی سنگ بند نمی شد. بنابراین معلوم است که باید ضابطه ای وجود داشته باشد. ما زمان پیامبر را درک نکرده ایم ولی زمان امام خمینی را درک کرده ایم و می دانیم که زمان زنده بودن ایشان این ضابطه ها وجود نداشت چرا که در آن زمان این مساله خیلی موضوعیتی نداشت و اگر حرفی به ایشان نسبت داده می شد، صحت و سقم آن به سرعت مشخص می شد و قابل کنترل بود.

ما برای درک بهتر مساله و جنبه ثبوتی بحثمان باید بدانیم روش پیامبر برای تبلیغ چگونه بوده است؟ چه در زمان حال و چه در قرنهای گذشته ما با یک سنت آکادمیک سروکار داریم. حال ممکن است دانشگاه امروزی باشد یا سیستم حوزه علمیه یا همچون گذشته نظامیه و مکتبخانه، فرقی نمی کند، آنچه که مهم است

اینست که یک درس و استادی وجود داشته است، شاگردانی بوده‌اند و یک نفر خود به خود در قاب قرار می‌گرفته است. این رابطه بین معلم و شاگرد رابطه‌ای است تعریف شده در یک فضای خاص مثل کلاس، لکن اگر اکنون در باغ قدم می‌زدیم دیگر این رابطه وجود ندارد و به محض اینکه من در کلاس روی صندلی مخصوص می‌نشینم، می‌شوم معلم و اینجاست که شما شروع می‌کنید حرفهای من را یادداشت کردن. این نوع ارتباط و شیوه‌ای که پیامها به صورت جملات علمی و مسائلی از این قبیل انتقال پیدا می‌کنند یک سنت متاخر است ولیکن سنت متقدم که قبل از اسلام وجود داشته اینگونه نبوده.

آن چیزی که عمل می‌شده، بحث تربیت بوده که شما یک عده آدم را اطراف خود جمع می‌کرده‌اید و سعی می‌کردید با یک سنتی آنها را تربیت کنید و آنها می‌شوند آدمها و شاگردان شما و از شما خاطراتی دارند که قابلیت این را دارد که به نسلهای بعدی نیز منتقل شود.

۵. این انتقال به نسلهای بعد با چه شیوه‌ای باید صورت بگیرد؟

ج: این شیوه‌ها مختص به خودشان است و اصلاً هنر ما این است که این شیوه‌ها را کشف کنیم.

۶. یعنی ما جملاتی از پیامبر یا امامان نداشتیم که این احادیث ما را ضبط کنید، احادیث ما را اگر می‌شنوید به قرآن عرضه کنید و اگر با آن مخالف بود به دیوار بزنید یا اینکه وارد شده که چهل حدیث

حفظ کنید و...؟

ج: اجازه بدهید یکی یکی پاسخ بدهم. اولاً این مواردی که شما می‌گویید توجه داشته باشید که ما به مساله

تاریخی نگاه می‌کنیم و در نگاه تاریخی صحت و سقم مطالب برای ما مهم است. بنابراین هر کدام از این

چیزهایی که به عنوان حدیث ضبط شده‌اند معنایش این نیست که الزاماً بنده آنها را قبول داشته باشم که ائمه

چنین حرفهایی را فرموده باشند. در مورد بعضی از این احادیث ممکن است من قبول نداشته باشم.

ثانیاً ما بحثمان در قرن یک هجری است و شخص پیامبر اکرم. وقتی شما در مورد شخصیتی مثل امام جعفر صادق صحبت می کنید، در زمان ایشان محافل آکادمیک شکل گرفته و ایشان کلاس درس و شاگرد دارند و رابطه استاد و شاگردی تعریف شده است. لکن در زمان رسول اکرم تعریف نشده و لذا باید تفاوت قائل شویم بین این فرهنگ مردم متقدم و متاخر. بسیاری از مواردی که شما بیان کردید مربوط به ائمه متاخر است نه رسول اکرم. ما باید تاریخی نگاه کنیم و ببینیم که هر کدام از ایشان در چه دوره ای هستند.

ادعای من اینست که در قرن یک هجری رابطه استاد و شاگردی به معنای امروزی وجود نداشته است و بیشتر به شکل تربیت شاگردی بوده است. صحابه افرادی هستند که پیامبر آنها را تربیت کرده است البته با تفاوتی که بین شیعه و اهل سنت در معنای صحابه وجود دارد. یعنی ما با نگاه شیعی معتقدیم در بین کسانی که اسمشان در لیست صحابه آمده، آدمهای بی تربیت هم پیدا می شوند. یعنی الزاماً ما همه آنها را به عنوان صحابه تربیت یافته قبول نداریم ولی طیفی از آنها که با تعریف ما به عنوان صحابه شناخته می شوند مثل عمار و ابوذر و سلمان و ... حال شخص امیرالمومنین که شانسان اجل از این حرفهاست. معنی تربیت هم این نیست که ما مهر معصومیت روی آنها بزنیم ولی در مجموع شخصیت اینها تربیت نبوی پیدا کرده بود و وقتی که اینها به عنوان شاگردان پیامبر مطرح می شوند در نسلهای بعدی تاثیر گذار هستند و می توانند نسلهای بعدی را پرورش بدهند.

البته اینجا یک امای بزرگ وجود دارد که کسانی خودشان را برای گروهی شاگرد پیامبر معرفی می کرده اند که ممکن است در تعریف شیعه شاگرد خوبی برای پیامبر نبوده باشند. از همین جا است که خط فکری شیعه و اهل سنت از همدیگر جدا می شود.

به هر حال باید توجه داشته باشیم که شیوه انتقال پیام عمدتاً به شکل تربیت شخصی بوده است نه به صورت انتقال جملات و کلمات. بخش عمده ای از قرن یک به این صورت است و لذا به این دلیل است که مساله اسناد در قرن یک مطرح نیست و در قرن ۲ مطرح می شود برای اینکه انتقال سنت نبوی از شکل عملی و شخصیتی خودش به شکل کلامی انتقال پیدا می کند و مدرسه به عنوان یک نهاد شکل می گیرد و در این زمان است که هر کسی باید برای حدیث خودش سند پیدا کند. البته بعضی از تابعین نسل دوم تا آخر پای این مطلب می ایستند که من سند ارائه نمی کنم، شخصی مثل حسن بصری با وجود اینکه عالم توانا و دانشمندی است که می گوید من خودم سند هستم و من حرفی را از خودم در نمی آورم و همچنین هنگامی که مردم از تابعین مسائلی را سوال می کردند و آنها جواب می دادند کسی از آنها سند نمی خواسته است و کسی نمی پرسیده که این مطلبی که بیان کردید نظر شخصی شما بود یا حدیث پیامبر؟ اینها مفروض بوده است.

در قرن دوم در یک جاهایی مثل بصره بحث اسناد خیلی جدی می شود لکن هنوز در مدینه به خاطر وجود فضای سنتی هیچکدام از تابعین زیر بار اسناد نمی روند تا قرن دوم.

اگر کتاب موطأ مالک را نگاه کنید، در بسیاری جاها می گوید که مسلمین اینگونه عمل می کنند و این نشان می دهد که از نظر او عمل مسلمین یعنی سنت پیامبر. یا در جایی دیگر می گوید زهری این مطلب را گفت، که نشان می دهد از نظر مالک وقتی زهری این را می گوید یعنی سخن پیامبر چرا که زهری تربیت یافته شاگردان پیامبر است و طبیعی است که مطلب را از طریق صحابه پیامبر گرفته است. اینها برای مالک مفروض است و سلسله سند معنی ندارد.

لکن هنگامی که به اواخر قرن سوم می‌رسیم می‌بینید که حتی بین الفاظ سمعت و حدثی و حدثنا و یا اخباری و اخبارنا تفاوت قائل می‌شوند. اگر حدیثی را کسی گفت و شما شنیدید باید بگویید حدثی و اگر شما خواندی و دیگری تایید کرد می‌توانی بگویی اخباری و ...

در تاریخ حدیث ما مهندسی معکوس داریم. یعنی هر چه جلوتر می‌رویم مسائل خیلی دقیقتر می‌شود و به همین دلیل است که در صحاح به خصوص در صحیح مسلم که از نسل خودش شروع می‌شود خیلی دقت می‌کند در احادیث و الفاظی که به کار می‌برد تا جای که می‌گوید حدث فلان و انا اسمع من وراء الجدار. چرا که او را از کلاس بیرون کرده بودند و مسلم به صورت پنهانی این حدیث را استماع کرده است و چون مخاطب او نبوده نگفته حدثی و لذا می‌گوید حدث.

هر چه شما به قرن یک نزدیکتر بشوید می‌بینید که این جور حساسیتها وجود ندارد و لذا به همین دلیل است که در کتب حدیثی اهل سنت به صراحت می‌گویند مراسیل بعضی از تابعین در حکم مسانید است چون نمی‌شود کسی مثل حسن بصری را رد کرد. حسن بصری تربیت یافته بیست صحابی بوده است.

اگر ما با نگاه امروزی وبا توقعات امروزی به مساله برخورد کنیم آنوقت باید به حسن بصری بگوییم که شما این حدیث را از چه کسی شنیده‌ای که موجب ناراحتی او می‌شود.

اینکه بعث فی الامیین رسولاً منهم یتلو علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم و... این تزکیه و تعلیم کتاب به همین صورت انجام می‌شده است و وظیفه آنها هم انتقال آن به نسل بعد به صورت تربیت تابعین بوده است.

بنابراین من فکر می‌کنم به خصوص در مورد قرن اول علاوه بر اینکه ما باید یک بازنگری تاریخی داشته باشیم، بلکه باید تا اندازه‌ای نگاه فلسفی خودمان را هم اصلاح کنیم، یعنی یک مقدار دیدگاههای خودمان را در

مورد اینکه اصلاً انتظارات ما در مورد پیامبر چیست و تعلیماتشان به چه نحوی است و بنا بوده چه کاری انجام بدهند را یک مقداری اصلاح کنیم.

«والسلام علیکم»

جلسه سوم: کلاس تاریخ حدیث آقای دکتر پاکتچی

« حدیث در سده نخست اسلامی »:

بحث‌های جلسات گذشته خیلی کارگشا بود، وقتی ما آلان می‌خواهیم بگوییم حدیث در سده نخست هجری آلان می‌دانیم راجع به چیزی صحبت می‌کنیم. پیش از اینکه بخواهم درباره وضعیت حدیث در سده نخست هجری صحبت بکنم، اول می‌خواهم چند ذهنیت رایج در این مورد را خیلی سریع مرور بکنیم. ببینید ذهنیتهایی که ما در مورد حدیث در سده ۱ داریم، دو ذهنیت اصلی است. یک ذهنیت اهل سنت است: این تصور در بین اهل سنت به صورت کلاسیک وجود داشته که حدیث در سده ۱ به صورت شفاهی نسل اندر نسل انتقال پیدا می‌کرده، تا پایان سده ۱، عمر بن عبدالعزیز خلیفه سالهای ۹۹ تا ۱۰۱ هجری، یک درست آخر آخر قرن ۱ در آن زمان دستور داد به ملت که من تا به حال گفته‌ام حدیث را ننویسید، حالا می‌گویم بنویسید.

این را در هفته گذشته گفتم، تصویر عمومی اهل سنت این است که در این فاصله، حدیث به صورت شفاهی انتقال پیدا کرده و از زمان عمر بن عبدالعزیز به بعد، دیگر حدیث مکتوب شد. و از آن به بعد هم تمام اتفاقات به خوبی و خوشی افتاده است، یعنی اینها که شروع کردند به نوشتن، دیگر ادامه داده‌اند تا امروز، همه چیز مرتب است. بنابراین کل تاریخ حدیث به یک معنا از نظر اهل سنت به دو دوره تقسیم می‌شود، در دوره اول از زمان پیامبر (ص) تا سال ۱۰۰، که هجری که حدیث به صورت شفاهی انتقال پیدا کرد است و دوره دوم از سال

۱۰۰ هجری به بعد که حدیث مکتوب شده و در کتابهای حدیثی ضبط شده، پس آن مقدار که به اهل سنت مربوط می‌شود، ما داریم راجع، آن دوره اول صحبت می‌کنیم.

از نظر شیعه مسأله‌ای به عنوان منع کتابت حدیث وجود ندارد، آنچه که در بین شیعه وجود دارد، درست عکس این است، یعنی ما در روایات متعددی داریم که امیر المؤمنین به شاگردانشان، توصیه می‌کردند که احادیث را بنویسید و گزارشهایی داریم از صحابهٔ مختلف که افراد مختلفی از اصحاب امیر المؤمنین، اقدام به کتابت حدیث کردند، به یک معنی شما وقتی به یک کتاب رجالی شیعه مراجعه کنید مثل رجال نجاشی، مثلاً رجال نجاشی در همان صفحه اولش «ب» بسم الله الرحمن الرحیم آن، سه چهار نفر از اصحاب امیر المؤمنین را معرفی می‌کند، که مؤلف بوده‌اند و؟؟؟ را در زمینهٔ حدیث پدید آوردند، این نگاه سنتی و کلاسیک شیعه است به تاریخ حدیث در قرن ۱ یعنی از همان آغاز قرن ۱ تألیف حدیث شروع شده، افراد متعددی از اصحاب امیر المؤمنین اقدام به کتابت حدیث کردند، در دوره‌های بعدتر، ائمه بعدی، حتی خود ائمه، دست به کتابت زدند، فرض کنید ما کتابی داریم به نام صحیفهٔ سجادیه، به این معنا که معتقدیم به هر حال به صورت یک «صحیفه» در آمده بوده، یا در مورد امام سجاد ما کتابی داریم به نام «رسالة الحقوق» با این باور سنتی که این «رسالة الحقوق» توسط خود امام (ع) نوشته شده. به این ترتیب به نظر می‌رسد که از نگاه شیعه، این سنت نوشتن احادیث، نه تنها در بین اصحاب ائمه و علمای امامیه، به طور مستمر از آغاز قرن یک وجود داشته و در زمان عمر بن عبدالعزیز هم برای شیعه هیچ افتاقی خاصی نیفتاده، شیعه همان کاری را که از قبل انجام می‌داده، ادامه دادند، بلکه حتی خود ائمه هم دست به قلم بودند و کتابهایی را در زمینهٔ حدیث می‌نوشتند.

گاهی اوقات وقتی که در همین قرن اخیر این دو نگرش کلاسیک و سنتی در کنار هم دیگر قرار می‌گیرد، این باور را به وجود می‌آورد که شاید مسأله کتابت حدیث جنبهٔ فرقه‌ای مذهبی داشته، شما وقتی که به کتابهایی مثل

کتاب در تأسیس «شیعه لعلوم الاسلام» از حسن صدر مراجعه می‌کنید، که می‌خواهد بگوید شیعه مؤسس شاخه‌های مختلفی از علوم اسلامی بودند، به همین مبحث حدیث هم که می‌رسیم، آنجا این دو فکر در کنار همدیگر قرار گرفته و عملاً به این نتیجه رسیدیم که اهل سنت خودشان معترفند که چیزی ننوشتند، شیعه هم که مسلم است نوشته‌اند، بنابراین خیلی طبیعی است که ما بگوییم شیعه در این زمینه مؤسس بودند و این ناشی از این است که اساساً یک اختلاف فرقه‌ای، منشأ این بوده که شیعه از اول به نوشتن علاقمند بودند و اهل سنت از اول به نوشتن علاقمند نبودند. این فکر که ریشه‌هایش را می‌توان در کتاب مرحوم صدر پیدا کرد، بعد از ایشان هم در کتابهای مختلفی مال همین چند دهه اخیر تکرار می‌شود. و عملاً به یک کلیشه تبدیل می‌شود یعنی گویی که ما اصلاً این امر را مسلم می‌دانیم که در قرن یک چنین اتفاقی افتاده، گویی فقط برخی از فرقه‌های مثل شیعه در این دوره شروع به نوشتن کردند و برای اهل سنت نوشتن حدیث در این دوره مطرح نبوده، چون خودشان اعتراف کرده‌اند.

خوب اگر ما یک بار دیگر با نگاه دیگری به مسأله نگاه کنیم، یعنی نگاه ما جدلی نباشد، نگاه ما اقرار العلاء علی انفسهم جائز» نباشد، چون ما نمی‌خواهیم یک حکم فقهی صادر کنیم. ما دنبال یک پاسخ تاریخی هستیم، ما می‌خواهیم بدانیم واقعاً چه خبر بوده. آیا هر چیزی که اهل سنت درباره خودشان می‌گویند ولو به ضرر خودشان باشد ما باید باور کنیم؟ اگر اهل سنت درباره خودشان اطلاعاتشان کم است، چون همشهری خودمان هستند، آنها هم مثل ما نه خیلی منابعشان را درست می‌شناسند و نه خیلی اهل مطالعه و قیق هستند، نه به این دلیل که واقعاً رفته‌اند و تحقیقاتشان راه انجام داده‌اند و در نهایت به این نتیجه رسیده‌اند!

بنابراین این نگاه راهم یعنی نگاه مرحوم صدر و کسانی که با او همفکر هستند را باید به عنوان یک نگاه سؤمی مطرح بکنیم، نگاهی که مربوط به عصر حاضر و جدید است و سعی کرده دو نگاه کلاسیک اهل سنت و شیعه

را در کنار هم قرار بدهد و از برآیند آن یک نتیجه بگیرد. نگاه مستشرقین را هم شاید بتوانیم به عنوان نگاه چهارم مطرح بکنیم. مستشرقین مسیر کاملاً متفاوتی را رفتند، آنها تا همین اواخر اصلاً به احادیث شیعه توجهی نداشتند.

می‌دانیم اصلاً اسلام شناسی در حوزه مشرق زمین یعنی، اهل سنت شناسی، و شیعه اساساً خیلی در حوزه مطالعات آنها قرار نداشته است. طبیعتاً شیعه حذف بوده است در این میان، می‌ماند اهل سنت، بلکه از نظر یک مستشرق اهل سنت یعنی کل اسلام. می‌آید نگاه می‌کند می‌گوید خود مسلمانها اعتراف می‌کنند که تا قرن اول چیزی ننوشتند. خودشان می‌گویند ما در حدود سال ۱۰۰ نوشتیم، پس اقرار العقلاء علی انفسهم جایز. وقتی خود مسلمانها دارند اقرار می‌کنند که ما تا سال ۱۰۰ چیزی را ننوشتیم، پس حتماً تا سال ۲۰۰ ق چیزی ننوشتند، مسلمانان برای اینکه خیلی خودشان را از تک و تاز نیندازند و یک کلاسی بگذارند و بگویند ما زودتر شروع کردیم سال ۱۰۰ را گفته‌اند، و لذا عملاً حوزه حدیث شناسی استشراق می‌رود به سمت اینکه تا حدود سال ۲۰۰، حدیثی مکتوب نشده است. طوری که مثلاً ما به طور شاخص در آنار « گلدزیهر » این را به وضوح مشاهده می‌کنیم. بعد از « گلدزیهر »، « یوزف ساخت » مشرق آلمانی با تاکید این دیدگاه را مطرح می‌کند. بعد از آن هم شاید تا همین ۲ ، ۳ دهه اخیر این دیدگاه‌ها دائماً تکرار شده و همیشه مبنای تفکر مستشرقین بوده در مورد حدیث در جهان اسلام، به طور کلی، آنها هم نیامده‌اند در این میان فرقی بگذارند میان حدیث شیعه و حدیث اهل سنت و اگر احیاناً هم مواجه شدند که با این که شیعیان ادعا می‌کنند که در قرن یک کتابهای حدیثی نوشته‌اند، خوب خیلی راحت با این نگاه که اینها حتماً جعلیاتی است، یا فکر کرده‌اند که نوشته‌اند، به راحتی از کنار مسأله گذشته‌اند و این مسأله را جدی نگرفته‌اند. برعکس، نوشته نشدن حدیث تا سال ۱۰۰ را جدی گرفتند و این راحتی تا سال ۲۰۰ توسعه دادند. زمانی که امثال گلدزیهر در مورد صحیح بخاری صحبت می‌کنند.

طوری در مورد صحیح بخاری صحبت می‌کنند که گویی صحیح بخاری جزو اولین اقامات در جهت نوشتن حدیث است. در حالی که نویسنده صحیح بخاری در سال ۲۵۶ ق از دنیا رفته است. دقیقاً به این دلیل مستشرقین، بخاری را جزو اولین نوشته‌های حدیثی می‌دانند که معتقدند اساساً تالیف حدیث برای بعد از سال ۲۰۰ ق است. پس بخاری باید جزو اولین‌هایی باشد که حدیث را نوشته است.

خوب ما این وسط دنبال چه چیزی هستیم؟ اگر قرار باشد که بیایم وسط، ما هم بحثی این وسط مطرح بکنیم و بیایم وسط بازی، ما باید دنبال چه چیزی بگردیم؟ چه چیزی را قرار است ثابت کنیم؟

- آیا نگاه مرحوم صدر، همان نگاه شیعه بود، که خودش شیعه مؤسس کتابت حدیث است؟
- ببینید مرحوم صدر آمده این مقایسه را کرده است علمای کلاسیک شیعه اساساً نگاهشان به حدیث این بوده که ائمه از اول تدوین حدیث را ترویج می‌کرده‌اند. همین، آنه با سنی‌ها کاری نداشته‌اند، اینکه بیایم جریان شیعه را با جریان اهل سنت مقایسه کنیم و در نهایت از آن نتیجه بگیریم که « شیعه نوشتند، و اهل سنت ننوشتند، پس این یک اختلافی است که در مبانی فکری این ۲ گروه مذهبی ریشه دارد، این یک بحث جدید است، شما این بحث را اصلاً در کتابهای قدیمی نمی‌بینید. یعنی این یک نوع نگاه خاص است به تاریخ حدیث، نه اینکه فکر کنید در طول این ۱۴۰۰ سال شیعیان همیشه اینگونه فکر می‌کرده‌اند شما این بحث را در کتب قبلی نمی‌بینید، کتب قبلی بحث خودشان است و می‌گویند « بله ائمه همیشه گفته‌اند که قید و العلم بالکتاب و » با اهل سنت کاری ندارند، که اهل سنت نوشتند یا ننوشتند، چرا ننوشتند؟ چون مسأله آنها نبوده اصلاً. اینها با اهل سنت کاری نداشته‌اند اصلاً

درواقع هم دیدگاه مرحوم حسن و همفکرانش و هم دیدگاه مستشرقین را من به عنوان یک دیدگاه نسبتاً معاصر در مورد تاریخ حدیث مطرح کردم. حالا ما هم باید موضعمان، این وسط، معلوم باشد. شما اگر کتابهای تاریخ

حدیث را دیده باشید، خواهید دید که کاملاً تاثیر این دیدگاه‌ها در کتب تاریخ حدیث سایه افکنده است در واقع گویی ما یک سلسله گزارشهای کلی و یک سلسله قواعد از پیش تعیین شده مثل اصول عملیه‌ای که در فقه از آن استفاده می‌کنند، داریم، وقتی با تاریخ حدیث مواجه می‌شویم شروع می‌کنیم، اصول عملیه و این قواعد کلی را اجراء کردن اما اگر این نوع نگاه را کنار بگذاریم، و واقعاً این سؤال را مطرح بکنیم که حدیث از چه زمانی نوشته شد؟ ما بحثی که هفته پیش مطرح کردیم در مورد اینکه اصلاً نگاه یک قرن یکمی به حدیث چه بوده است. من فکر می‌کنیم با چند تا مثال شروع کنیم. اول یک سؤالی را که برای خودم مطرح شده بود را برای شما مطرح می‌کنم و بعد سعی می‌کنیم از این یک نتیجه‌ای بگیریم؛

می‌دانید که عرب سعی داشت خطبه‌هایی را که بزرگان و فصحای عرب می‌گفتند به مناسبت‌های مختلف، اینها مثل اشعار سینه به سینه نقل می‌شد و خیلی برای عرب اهمیت ادبی بالایی داشت. طبیعتاً پیامبر ما و ائمه ما هم از این قاعده مستثنا نبودند و آنها هم خطبه‌ها و سخنرانی‌هایی داشتند. سالها این مساله برای خود من سؤال بود که جوابی را برای آن می‌گشتم که پیدا کنم. نخستین کسی که تصمیم می‌گیرد خطبه‌های امیرالمؤمنین را مکتوب کند و روی کاغذ بیاورد شخصی است به نام صعصعه بن سوهان که از اصحاب نزدیک امیرالمؤمنین بوده و وفات ایشان هم اندکی بعد از سال ۴۰ هـ ق اتفاق افتاده، یعنی ایشان را باید برای اواسط قرن یک به حساب آورد. شاید با یک فاصله ۱۰ تا ۱۵ ساله از صعصعه بن سوهان یکی از اصحاب جوان حضرت علی - چون صعصعه از اصحاب جا افتاد و نسبتاً مسن امیرالمؤمنین بوده - یک اقدام جدی‌تری انجام می‌دهد، شخصی به نام زید بن وهب جهتی کتابی می‌نویسد به نام خطب علی علیه السلام و در آن مجموعه‌ای از خطبه‌های حضرت علی(ع) را جمع می‌کند. ما تنها هنوز در قرن یک هستیم بلکه هنوز به اواخر قرن یک نرسیده‌ایم، با وجود تمامی تفحصی که انجام دادیم، که فکر می‌کنم در صدا استفراغ و سع بوده به همه معنی‌اش یعنی واقعاً به نحو

خسته کننده‌ای، ما اولین کتابی که در زمینه خطب پیامبر(ص) داریم مربوط به قرن ۳ است. قبل از قرن ۳ هیچ کتابی در مورد خطب حضرت رسول نوشته شده در حالی که نگاه اول به نظر ما می‌رسد که چون پیامبر (ص) مهمتر از امیرالمؤمنین (ع) است، پس لابد باید چنین اقدامی در مورد پیامبر، زودتر صورت گرفته باشد. چه جوابی دارید شما، چرا باید یک چنین اتفاقی افتاده باشد؟

- فکر می‌کنم چون امیرالمؤمنین رسماً دستگاه خلافت را بر عهده داشتند و نظام حکومتی شکل گرفته و بعضی‌ها احساس می‌کنند که باید صحبت‌های یک خلیفه را بنویسد.
- چرا خطبه‌های خلفای دیگر را بنوشتند؟ خوب خلفای دیگری هم وجود داشته‌اند. و چرا نوشتن خطبه‌های پیامبر این قدر طول کشید؟ خوب به نظر می‌رسد که یک نفر که برای اولین بار به ذهنش خطور می‌کند که پیامد خطبه‌های امیرالمؤمنین را جمع کند، باید همان آدم بلافاصله با یک نفر دیگر بیاید خطبه‌های پیامبر(ص) را جمع کند! چرا اینقدر طول کشید. ضمن اینکه از زید بن وهب تا قرن سوم، ۳ یا ۴ نفر دیگر هم خطبه‌های حضرت امیرالمؤمنین (ع) را جمع می‌کنند. یعنی این نیست که یک کاری بوده که یک بار انجام شده بعد قطع شده و دیگری انجام شده. من فقط ۲ نفر از اولین‌ها را اینجا نام بردم، سپس باید یک جواب خیلی جدی‌ای برای این سوال داشته باشیم.
- خوب خطبه‌های امیرالمؤمنین را اصحاب خاص امیرالمؤمنین می‌نوشتند.
- خوب چرا؟ ببخشید خوب چرا شیعیان خطب پیامبر را نوشتند، مگر پیغمبر شیعه‌ها نبوده! خوب سنی‌ها نوشتند که نوشتند، شیعه‌ها چرا نوشتند؟

- شاید به خاطر این بوده که خطبه‌های پیامبر(ص) را، چون افراد زیادی حفظ می‌کرده‌اند، نیازی به نوشتن آنها نبوده است. ولی خطب حضرت علی(ع) چون کمتر کسی آنها حفظ می‌کرده که باید می‌نوشته‌اند یا از یاد نرود.

- جواب این، این است که خوب کجاست! اگر واقعاً این مقدار خطبه‌های پیامبر رواج داشت و سینه به سینه نقل می‌شد و افراد زیادی، این خطبه‌ها را در حافظه‌شان نگه می‌داشتند، در یک دوره بعدتری که نوشتن خطبه‌های پیامبر مد شد، باید این را می‌نوشتند، چرا ما اینها را نداریم، تعداد خطبه‌هایی که از پیامبر برای ما باقی مانده خیلی محدود است. این مسئله زیر سؤال می‌برد این استدلال را. قطعاً پیامبر نماز جمعه‌های زیادی خواندند، قطعاً پیامبر چیزی از فصاحت و بلاغت کم نداشتند، ولی باقی نمانده است این خطبه‌ها، نه اینکه خطبه نخواهنده باشند پیامبر(ص). خطبه خوانده، باقی نمانده است این خطبه‌ها.

- ببخشید یک سؤالی داشتم، شما فرمودید اولین کتاب در زمینه خطب پیامبر در قرن سوم نوشته شده، این اولین کتاب نوشته شده در این زمینه است یا اولین کتابی است که به دست ما رسیده و قبل از آن هم کتابهایی بوده، ولی به دست ما نرسیده؟

- البته اینکه می‌گویم نوشته نشده‌اند اینکه شما قرآن را بیاورید اینجا من بزنم روی قرآن، بگویم حتماً نوشته نشده، قبلاً هم ما سر این مسئله توافق کردیم، گفتیم در مباحث تاریخی ما سر هیچ چیز آن قسم نمی‌خوریم. مثل مرد امروز یک حرفی را می‌زنیم، فردا پس می‌گیریم. این اصلاً خاصیت کارهای تاریخی همین است، اما واقعیت قضیه این است که به این شکی نیست، یعنی وقتی بنده می‌گویم نیست یعنی اینکه فقط دنبال کتابهای باقیمانده نگشتیم، حتی اینکه در یک جایی گزارشی شده باشد،

گفته باشند یکی کسی جمع کرده بود. ولو اینکه نسخه‌اش مفقود شده باشد، اصلاً همچنین چیزی نداریم، هیچ جا، هیچ گزارشی وجود ندارد مبنی بر اینکه، چنین کاری صورت گرفته باشد. در عمل هم قلت خطبه‌هایی که ما از پیامبر داریم.

- و برای ما باقی مانده، به خوبی نشان می‌دهد که این کار، صورت نگرفته و برعکس کثرت خطبه‌هایی که از امیر المؤمنین داریم، نشان می‌دهد که این کار صورت گرفته، یعنی این اتفاق‌ها واقعی به نظر می‌رسند. مجموع قرائنی که وجود دارد، نشان می‌دهد که این گزارشها قابل قبول‌اند.

- استاد شاید به خاطر این بوده که چون در زمان پیامبر (ص) قرآن در حال نزول بوده، بیشتر هم و غم مسلمین قرآن بوده است که آن را بنویسند و حفظ کنند. توجهی به این نداشتند که آنچه پیامبر (ص) نقل می‌کند، آنها هم باید نوشته شود.

- بعد از وفات پیامبر چگونه؟ چرا بعد از وفات پیامبر ننوشتند؟

- بعد از آن هم بحث خلافت اولی و دومی پیش آمد، و بعد مردم به حضرت علی روی آوردند، بیشتر بحث حضرت علی بود که چون خلیفه مسلمین است، ما باید روی بیاوریم به سخنان امام مسلمین.

- یعنی بر ایشان مهم نبوده که پیامبر اکرم (ص) چه گفته است. ببینیم که امام مسلمنی چه چیزی می‌گوید؟ این حرفی که شما دارید می‌زنید، خیلی حرف بزرگی است. یعنی خلی لوازم دارد این حرف، یعنی نمی‌شود که بخواهیم از چاله در بیابیم، برویم بیفتیم توی چاه. خوب در واقع این حرفی که شما دارید می‌زنید، اختصاص به خطبه‌ها ندارد، شامل هر جور حرفی می‌شود. یعنی شامل انواع و اقسام احادیث می‌شود. یعنی آنها این نتیجه رسیده بودند که زمان پیامبر حدیث پیامبر (ص) را نقل نکنیم چون فعلاً حواسمان به قرآن باشد. بعد از پیامبر هم که خوب پیامبر (ص) فعلاً نیستند، ببینیم اما عصرمان چه

می‌گوید. خیلی کاری نداشتند به اینکه پیامبر چه فرموده بودند. بعد از یک مدتی به این نتیجه رسیدند

که چه خوب است ما به حافظه‌ها رجوع کنیم ببینیم پیامبر چه گفته است!

- خوب به طور مشخص ما داریم راجع به خطبه‌های پیامبر (ص) صحبت می‌کنیم، البته خطبه غدیر هم

یکی از اینهاست. خطبه غدیر هم جزو خطبه‌هایی است که همین سؤال در مورد آن مطرح است، چون

پیامبر آنجا یک خطبه‌ای خواندند، خطبه‌نیست که الآن برای ما مشهور است، آنچه که الآن برای ما

مشهور است، فقط خود حدیث غدیر است.

- ببخشید استاد یک سؤالی داشتم، اینکه اعراب یک خطبه‌ای را حفظ می‌کردند و سینه به سینه نقل

می‌کردند، این خطبه چه ویژگی‌های داشته است که آن را انتخاب می‌کرده‌اند. هر خطبه‌ای را حفظ

نمی‌کردند؟

- یک مقدار شاید آدمها برایشان مهم بود، یعنی بعضی از آدمهایی که یک مقدار جایگاه اجتماعی داشتند،

بعد از طرفی از نظر فصاحت و بلاغتشان، خیلی شاخص بودند، اینها را معمولاً انتخاب می‌کردند. از

جمله کسانی که قبل از اسلام خطبه‌هایی دارند و عربها سینه به سینه این خطبه‌ها را نقل می‌کردند،

فردی است به نام حس بن ساعده ... وی از قبیله بوده و هر سال موقع سفر حج می‌آمده به مکه، و در

موسم حج برای ملت خطبه می‌خوانده. خطبه‌های قس را عربها حفظ می‌کردند، یک سری از خطبه‌های

قس، حتی امروز هم برای ما باقی مانده. یعنی اهمی نسبت به آن وجود داشته که حتی بعضی‌هایش

تا امروز هم برای ما باقی مانده. خیلی خوب همین جا کفایت مذاکره می‌کنیم، بحث را ادامه می‌دهم باز

هم به این مسدله فکر کنید و هفته آینده جوابش را بدهید.

آخرین جملاتی که هفته پیش ما با هم صحبت کردیم در مورد این بود که اساساً حدیث به چه صورت پدید می‌آید، چند مرحله را طی می‌کند، تا نهایتاً به یک حدیث تبدیل شود. در این مرحله که گفته شده که هیچ، ولی در آن مرحله‌ای که یک نفر می‌آید بخشی از خاطراتش را برش می‌زند، آن تقطیعی که صورت می‌گیرد، بعد وقتی که این خاطره بیان شد، عملاً به یک جمله و یک حدیث تبدیل می‌شود، توسط افراد بعدی نقل می‌شود. این دقیقاً در این مقطع است که موضوع برای ما اهمیت پیدا می‌کند، یعنی اگر موضوع ما کتابت حدیث در قرن یک است. اول باید حدیثی باشد که مسأله کتابت آن مطرح باشد. حدیث چه زمانی خواهد بود؟ زمانی که این تقطیع صورت گرفته باشد. بنابراین شما این توجه را داشته باشید، اینکه یک فردی در زمان پیامبر (ص) تصمیم بگیرد احادیث پیامبر را جمع کند، یعنی قرار است چه کار کند. چه چیزی را جمع کند؟ همه سخنان پیامبر را، یا آن سخنانی را که فکر می‌کند چیزی است که باید به عنوان میراث برای آیندگان باقی بماند. و آنجایی را که فکر می‌کند این چیزی است که باید به عنوان یک میراث برای آیندگان باقی بماند، از کجا قطع می‌کند؟ این قضیه خیلی اهمیت دارد. چرا این انتقاطع‌ها اینقدر کوتاه صورت می‌گرفته؟ در بحث نقد حدیث یکی از عوامل علل محتوایی حدیث، وقتی می‌خواهند یک حدیث را مورد نقد قرار بدهند، بگویند این حدیث دچار ضعف است، طول حدیث است. یعنی حدیثی که زیادی بلند باشد، می‌گویند این حدیث مخدوش است. اساساً حدیث طولانی ضعیف است. علت مسأله به اینجا برمی‌گردد که اصلاً رتب متقدمین نبوده که حدیث را طولانی نقل کنند. احادیث همیشه کوتاه نقل می‌شده، و شما هم حتماً دیده‌اید که معمولاً احادیثی که با آنها سروکار داریم، همه کوتاه کوتاه هستند، این حدیث تمام می‌شود، حدیث بعدی، این برشهای کوتاه به چه دلیل بوده است؟ اگر کسی به دنبال نوشتن باشد. باید تمام کلام پیامبر را بنویسد. اما اگر قرار باشد این به صورت ذهنی انتقال داده شود، اگر قرار باشد که این فقط به عنوان تعلیم شفاهی به حافظه سپرده شود، در آن صورت ما می‌رویم روی

خط کلمات قصار، یعنی اصلاً متون بلند برای ما راه مناسبی برای حفظ تعالیم، نیستند، ما باید برویم روی کلمات قصار بنابراین همیشه ما به دنبال این هستیم که آن گوتاهترین و؟؟ترین قسمت عبارت را برش بزنیم و انتخاب کنیم خوب حالا اینکه یک فردی امروز سخنرانی کرده، از مجموع مقدماتی که چیده و نتیجه گیری ای که کرده، انسان می تواند یک مطلب در بیاورد، ولی اگر بخواهند از کل این سخنرانی یک جمله را در بیاورند آیا الزاماً این یک جمله آن معنا را می رساند؟ آیا در اینجا سوء تفاهمی رخ نخواهد داد؟ نمونه های زیادی داریم دیگر مثل آن جمله معروفی که می گوید: «التاجر فاجر» وقتی از آیشه پرسیدند که این التاجر فاجر چیست قضیه اش؟ آیشه گفت: بابا یک تاجری آمده بود. مثلاً فرض کنید یک مقدار حسابهایش قاطی بود، آمده بود پیش پیامبر و خیلی تاجر به حساب و حقه باز و دغل کار و این حرفها بود. پیامبر فرمودند التاجر فاجر با آن مقدمه ها و با آن توضیحات. ولی اینکه کلاً آدم بیاید بگوید: قال رسول الله: التاجر فاجر. یعنی هر کسی که کار تجاری انجام می دهد فاجر است! این را مثلاً به عنوان یک آموزه دینی انگاشتن، این حتماً یک کج فهمی و یک نوع سوء تفاهم خواهد بود. این نشان می دهد که آن کسی که این برش را انجام داده، برش درستی انجام نداده امیر المؤمنین در نهج البلاغه یک خطبه ای دارند، در کافی کلینی هم آمده در مورد اینکه حمله حدیث رسول خدا بر چهار قسمت هستند، یکی از آنها کسانی هستند که سمع الحدیث فوعاه ولی نفهمیدند آن را و غلط نقل کرده است. حدیثی را که نقل می کند درست است، بعارت هم درست است، قبل و بعد از آن را نفهمیده و این را دارد در یک جای نامناسبی به کار می برد. به هر حال به نظر می رسد که آن فرهنگ کلمات قصار و نقل کلمات قصار در دوره پیامبر یک فرهنگ غالب است و بعد از دوره پیامبر، یعنی آنهایی که در دوره پیامبر از پیامبر رحیث نقل می کنند و مکتوب می کنند، عموماً به صورت کلمات قصار است. در زمان پیامبر از پیامبر حدیث می شوند و در دوره بعد از پیامبر (ص) این حدیث را مکتوب می کنند، عموماً صورت کلمات قصار است.

نمونه‌های متعددی ما از این نوع کتابها را داریم که من به یکی دو نمونه آن اشاره می‌کنم و من از دوستان می‌خواهم که اگر زحمتی نیست بروند این کتابها را ببینند. زیرا دیدن این کتابها خودش ایده می‌دهد و کمک زیادی می‌کند.

-خلاف حرف شما این است که دلیل تقطیع حدیث این است که می‌خواست شفاهی انتقال داده شود؟

- بله آنهایی که عملاً می‌رفتند به سمت نوشتن، در واقع یک حرکت قانونی انجام می‌داند. یعنی یک کار مستحبی انجام می‌داند در کنار آن کار واجبی که صورت می‌گرفت.

از جمله کسانی که این کار را انجام دادند فردی است به نام عبدالله بن عمر بن عاص - اجازه بدهید من با سنی‌ها شروع کنم، به شیعیان هم می‌رسیم - عبدالله بن عمر بن عاص پسر عمر عاص معروف است. متنها مثل پدرش فعالیت سیاسی نداشته، ایشان بیشتر فعالیت فرهنگی داشته و دست به قلم بوده و می‌نوشته. ایشان یکی از اولین کسانی است که یک متن حدیثی را در حوزه اهل سنت به وجود آورده و کتابت کرده، باقی هم مانده است برای ما. یعنی اگر خواستید می‌توانید به آن دسترسی پیدا کنید. متنی به وجود آورده که معروف است به «الصحیفه الصادقه» و نکته جالب توجه این است که در همان زمان به این متن «الصحیفه الصادقه» گفته می‌شده. یعنی در همان زمان هم این را به عنوان یک «صحیفه» می‌شناخته‌اند، یک مجموعه‌ای از اوراق در واقع. و از بعضی دیگر از صحابه هم مثل جابر بن عبدالله انصاری و چند نفر دیگر، صحیفه‌های مشابهی را ما داریم. یعنی عملاً در بین صحابه این عمل به یک سنت تبدیل شده بوده که سعی کنند احادیثی را که شنیده‌اند را مکتوب کنند و بیاورند روی کاغذ. اما چند ویژگی وجود دارد: تمام این صحابه، جزو اصحابی هستند که موقع وفات پیامبر، بچه بوده‌اند. به تعبیری دیگر جزو صغار صحابه هستند. حتی یک مورد استثنایی هم ما در این مورد نداریم. در متن این روایات وقتی نگاه می‌کنیم، تمام این متون حدیثی نقل شده در این صحیفه‌ها، بدون استثناء عبارات

کوتاه هستند. یعنی حالت کلمات قصار را دارند. اصلاً احیادیت بلند در آنها دیده نمی‌شود. تمام اینها بدون استثناء متون کوتاهی هستند. یعنی تعداد احادیثی هم که در آنها هست اصلاً زیاد نیست. تعداد خیلی کم و محدودی، گردآوری شده. بنابراین کاملاً مشخص است که ما با یک جریان خاصی مواجه هستیم. یکی جریانی که توسط صغار صحابه رواج پیدا کرده، باید دید که برای صغار صحابه چه اندیشه‌ای به وجود آمده بود که آنها را سوق داد به سمت مکتوب کردن احادیث. چرا کبار صحابه علاقه‌ای به مکتوب کردن احادیث نداشتند؟ آیا در میان کبار صحابه افرادی که سواد خواندن و نوشتن داشته باشند وجود نداشت؟ واقعیت این است که وجود داشت. برخی از کبار صحابه هم سواد خواندن و نوشتن داشتند. ولی حدیث نمی‌نوشتند. این در واقع برمی‌گردد به اینکه در زمان پیامبر، مفهوم حدیث پیامبر، تا آن اواخر به معنای مصطلعی که در دوره‌های بعد پیدا شد، هنوز شکل نگرفته بود، تنها در اواخر زندگی پیامبر هست که ما می‌بینیم، مفهوم حدیث پیامبر شکل می‌گیرد. نمی‌دانم هفته گذشته یا ۲ هفته پیش بود که من روی در سخن معاشر الانبیاء الانورث» و «الائمہ من قریش» یک مقدار گفتگو کردم، که مثلاً برای دوره سقیفه است. تازه این بحث مطرح است که ا یک جمله از پیامبر (ص) نقل نکنیم و به عنوان یک سند، به آن استناد نکنیم. همین نوع طرز فکر است که صغر صحابه را به این سمت پیش برده که در دوره بعد از وفات پیامبر دست به قلم شوند و سعی بکنند که بخشی از احادیثی را که شنیده‌اند و احساس می‌کنند که تقطیع قابل قبولی دارد را روی کاغذ بیاورند به عنوان حدیث. در واقع یک فکر جدید است که ادامه همان فکر ایجاد شده در فضای سقیفه و اینهاست که عملاً در این مقطع دارد خودش را به این شکل نشان می‌دهد و صورت صحیفه‌هایی را پیدا می‌کند که یکی پس از دیگری بوجود می‌آیند. و معمولاً همانطوری که از عنوان صحیفه هم برمی‌آید، آثار خیلی کوچکی هستند از نظر حجمی و حجم خیلی زیادی را ندارند. بنابراین کسی که اینها را می‌نوشته دنبال چه چیزی بوده؟ مثلاً صحیفه صادق‌ای که اگر پا جا بھای امروزی

چاپ بشود، مثلاً یک چیزی مورد ۱۲ صفحه، خواهد بود. این واقعاً چه فکر می‌کرده پیش خودش، فکر می‌کرده که بای این ۱۲ صفحه سنت پیامبر را حفظ کرده آیا فکر می‌کرده که همین مقدار را اگر ملت بعد باشند از حدیث پیامبر، کافی است؟!

ما امروز که به سنت نگاه می‌کنیم، به احادیث نگاه می‌کنیم، پیش خودمان حساب می‌کنیم، می‌بینیم که اگر بخواهیم یک کار فقهی انجام بدهیم. یک قرآن دارم یک جلد جمع و جور، و یک وسائل الشیعه دارم در ۳۰ جلد. حالا در اهل سنت هم صحاح سته و ... برای خودش کلی حجم دارد. و برای من مفهوم است که اگر تو خواستی قرآن را درست بفهمی، مراجعه کردن به این احادیث به تو کم می‌کند که تو قرآن را بهتر بفهمی، بنابراین حدیث مفسر کتاب الله است و این حرفها. در این که من تردیدی ندارم که به هر حال قرآن در مرحله بالاتری قرار دارد نسبت به کتب حدیثی. اما این آقا پیش خودش چه فکر می‌کرده؟! کسی که می‌اید در قرن یک یک دفعه یک کتاب ۱۲ صفحه‌ای می‌نویسد و در آن احادیثی از پیامبر را جمع می‌کند، مثلاً در ۱۲ صفحه چند حدیث می‌تواند جمع کند؟! ۵۰ تا ۶۰ تا این فکر می‌کند چه خدمتی کرده به جهان اسلام. و با این کتابی که نوشته، مثلاً این می‌تواند ابزار کار یک نفری باشد که در کنار قرآن، بخواهد به سنت مراجعه کند و از این کتاب استفاده کند. این کتاب چه کارایی می‌تواند برای ما داشته باشد. خوب این سؤال را شما باید جواب بدهید. این سؤال را شما می‌توانید یادداشت کنید و یک هفته روی آن فکر کنید. و هفته آینده جواب آن را به ما بدهید. کسی که در آن زمان یکی چنین صحیفه‌هایی را می‌نوشته چه فکری در ذهنش وجود داشته؟ می‌توانید بروید این صحیفه صادق را ببینید. ببینید در آن چه جور احادیثی است و این چه مشکلی را وجه گره‌ای را حل خواهد کرد و باز خواهد کرد. به هر حال این حرکت اتفاق می‌افتد. فرم کتابها هم به همین صورت است که هست و شروع تدوین حدیث است. به طور قطع ما با این فکر که ما می‌خواهیم یک کتابی تالیف کنیم ه جامع

احادیث پیامبر باشد و کسی بتواند با مراجعه کردن به این کتاب، دسترسی به سنت داشته باشد در کنار کتاب الله، مواجه نیستیم. چون اصلاً یک چنین ادعاهایی نمی‌تواند مطرح باشد. حجم این کتابها بسار کوچکتر از این است که بخواهد یک چنین ادعاهایی را مطرح بکند. بنابراین ما باید انگیزه را در بیاوریم و ببینیم که انگیزه نوشته شدن این کتابها چیست؟ این جریان ادامه پیدا می‌کند. نتنها توسط صغار صحابه بلکه بعد از صغر صحابه، تابعین هم این جریان را ادامه می‌دهند و ما صحیفه‌های متعددی از این نوع را داریم، یکی از صحیفه‌های بسیار معروف در دوره تابعین، صحیفه همام بن منبه است، باز در قرن یکم. این کتاب هم چاپ شده همام بن منبه یکی از تابعین است، از تابعین یمن، در نیمه دوم قرن یکم، که احادیثی را از ابوهریره شنیده و مجموعه شنیده‌هایش از ابوهریره را در این کتاب جمع کرده. ببینید ما اینجا اصلاً کاری نداریم که ابوهریره آدم خوبی بوده یا آدم بدی بوده، روندکتابت حدیث برای ما مهم است. جعلی بودن یا نبودنش هم اینجا موضوع بحث ما نیست. موضوع بحث ما این است که یکی تابعی تصمیم گرفته، احادیثی را که از ابوهریره شنیده در یک کتاب جمع کند. این کتاب چاپ شده، لذا اگر می‌خواهید جواب این سؤال را بدهید، مراجعه کردن به صحیفه همام بن منبه هم می‌تواند خیلی کارگشا باشد.

- در حقیقت اگر ما به این سؤال جواب دهیم، سؤال اول هم می‌توانیم جواب بدهیم.
- خیلی کمک می‌کند به جواب سؤال اول.
- استاد شاید اینها اصلاً به دنبال حفظ سنت نبوده‌اند، فقط مثلاً می‌خواستند شنیده‌های خودشان را نقل کنند، حالا مثلاً یکی ۱۰ تا حدیث شنیده و یکی ۱۰۰ تا حدیث شنید.
- اگر ما بتوانیم ثابت کنیم که حتی شنیده‌های خودش را هم روی کاغذ نیاورده است چه؟
- آنچه‌هایی که برای خودش معتبر بوده است را آورده

- فکر می‌کنید اصلاً در آن زمان بحث اعتبار مطرح بوده؟
- نه آنچه که فکر می‌کرده مفید است.
- همین یعنی باید ببینیم که این انتخاب به چه اساسی صورت گرفته؟ این فرد فکر کرده که اگر ۴۰، ۵۰ تا حدیث را جمع کند، چه مشکلی را حل می‌کند؟ خوب پس این سؤال می‌ماند برای هفته بعد.
- جمع بندی: در جمع بندی فعلاً ما به اینجا رسیدیم که یک جریان تالیف در دوران صغار صحابه، یعنی در حدود وسط قرن یک حدود سالهای ۵۰ ق، آغاز شده بود در جهان اسلام که از جمله نمونه‌های آن صحیفه صادقۀ عبدالله بن عمرو بن عاص است و نمونه‌های دیگری را از بعضی دیگر از صحابه داریم. اگر برایتان جالب است که نمونه‌های دیگر را هم ببینید. می‌توانید به کتاب تاریخ التراث العربی. فؤاد سزگین، جلد علوم قرآن و حدیث، قسمت مربوط به حدیث مراجعه کنید. تمام نوشته‌های حدیثی را به ترتیب زمانی آورده است. بنابر این آنجا می‌توانید قشنگ این روند را دنبال کنید. عصر صحابه، بعد تابعین و بعد..... خیلی کمک می‌کند که یک دیدی به شما بدهد، بتوانید یک نمودار رسم کنید از اینکه این مسیر چه نوع مسیری بوده است. در دوره تابعین این مسأله ادامه پیدا کرده تنها ویژگی که صحیفه صادقیه را و صحیفه همان بن منبه به عنوان یک شاخص از دوره صحابه و یک شاخص از دوره تابعین، جدا می‌کند، فقط یک مقدار اضافه حجم صحیفه همام بن نسبت به صحیفه صادقیه است ولی ما از نظر اینکه جامعیتی اصلاً در کتاب نیست و تعداد احادیث با وجود اینکه یک مقدار بیشتر از قبلی‌ها است، همچنان کم است، هیچ نوع ترتیب موضوعی در کتاب وجود ندارد. هیچ نوع تعهدی که فرد بخواهد تمام چیزهایی که از پیامبر شنیده را نقل کند، در اینجا وجود ندارد، پس بسیاری برای ما مهم است که چه چیزی در مغز این نویسنده می‌گذشته که این را روی کاغذ آورده. اگر ما بتوانیم

حدس بزینم که در مغز نویسنده چه می‌گذشته، گام مهمی برداشته‌ایم در جهت اینکه بتوانیم تاریخ حدیث را در قرن یک بررسی کنیم.

در شیعه باز ما از همین دوره‌ها با آغاز تألیف مواجه می‌شویم، ولی آنچه که در شیعه تألیف شده، آنچه که به عنوان شروع تألیف در شیعه تلقی می‌شود، باید یک مقدار تفاوت نهاده شود با شروع تألیف در حدیث. نخستین متونی که در شیعه تألیف شده، یک کتابی است به نام السنن از عبیدالله بن ابی رافع، کاتب امیرالمؤمنین. باید مربوط به همان سالهای ۵۰ ق باشد. یکی کتابی است به نام کتاب از علی ابن رافع از برادر عبیدالله. یکی کتابی است باز به نام کتاب از سلیم بن قیس. البته با بحث و گفتگوهایی که درباره شخصیت سلیم وجود دارد. با فرض اینکه سلیم بن قیس جزو اصحاب امیرالمؤمنین هست. آنهم در همین گروه قرار می‌گیرد. و بعد دیگر منتقل می‌شویم به نسلهای پسین که آغاز دیگری به وجود آمده.

ببیند ما کتاب عبیدالله و کتاب علی بن ابی رافع را نداریم. خیلی برای ما سخت است اظهار نظر کردن در مورد این کتابها ولی از مجموع اطلاعاتی که علمای امامیه مثل نجاشی و دیگران در مورد این کتابها به دست می‌دهند نشان می‌دهد که اینها شکل مکتوب شده یک سلسله درسه‌های امیرالمؤمنین است. حدیث نیست به این صورت که احادیثی نقل شده باشد. در واقع کتاب السنن عبیدالله بن ابی رافع احتمالاً یک دوره فقه ابتدایی با حجم کوچک بوده، به نقل از آنچه که عبیدالله از امیرالمؤمنین یاد گرفته بوده، ولی اصلاً حالت حدیث به معنای اصطلاحی خودش، به نظر نمی‌رسد بوده باشد این کتاب.

کتاب سلیم بن قیس، نسخه‌ای از آن در اختیار ما هست، ما می‌توانیم تقریباً با اطمینان اظهار نظر کنیم که این کتاب برای قرن یک است و لو اینکه برای سلیم بن قیس نباشد. ولی کتاب برای قرن یک است بنابر این نمونه خوبی است از نوشته‌هایی که در قرن یک به وجود آمده. این کتاب ممکن است در طول چند قرن در آن

تغییراتی به وجود آمده باشد. ولی شالوده اصلی کتاب به نوشته های قرن یک می خورد. متن خیلی خوبی است. برای اینکه ما حس می کنیم تصور یک فرد را در قرن یک، از کتابی که دارد می نویسد. این کتاب خاطرات است، همان بحث خاطرات که ما هتفه پیش داشتیم . یعنی نویسنده در موارد مختلف، خاطرات خودش را می آورد. اتفاقی افتاد اینگونه شد. و اینگونه شد..... و دقیقاً ما در کتاب سلیم بن قیس با پرسشهای طولانی خاطرات مواجه هستیم نه پرسشهای کوتاه کلمات قصار گونه که مربوط به حدیث است.

حالا ان شاء الله دوستان در مورد آن ۲ سوالی که مطرح کردم یک مقداری جدی تر فکر بکنند. دفعه بعد ان شاء الله دست پربایند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه چهارم

درس تاریخ حدیث ، آقای دکتر پاکتچی

بحث امروز ما «کتاب حدیث در سده دوم هجری» است، سده اول هجری را با تمام مشکلاتش پشت سر می‌گذاریم، نه به این معنا که مسأله سده اول کاملاً برای ما واضح شده و با خیال راحت داریم می‌رویم سراغ سده دوم، علتش این است که سده اول هنوز پیچیده است و احتیاج کار و تحقیق دارد، و بیشتر مباحثی که در سده اول مطرح کردیم بیشتر جنبه طرح سؤال داشت تا اینکه بخواهد یک پاسخ روشنی به مسأله خاصی باشد.

مسأله سده دوم به کلی متفاوت است با سده اول، اولاً با در نظر گرفتن این که آغاز سده دوم یعنی سال ۱۰۱ ق، دوره‌ای است که به هر ترتیب آن فرمانی را که می‌گویند عمر بن عبدالعزیز صادر کرده، چه بوده باشد، چه نبوده باشد، چه واقعاً ما آن را زیادی جدی گرفته باشیم یا نه – به هر حال در بین مسلمین دیگر هیچ اختلافی وجود ندارد در اینکه در قرن دوم نوشتن حدیث در میان مسلمین رواج پیدا کرده است. شیعیان هم که از قبل می‌نوشتند، در قرن دوم هم به نوشتنشان ادامه دادند، اهل سنت که ما فکر می‌کنیم از قبل می‌نوشتند در این دوره گسترش دادند. بنابراین سده دوم را می‌توان به حق دوره گسترش کتابت حدیث نامید. آنقدر که در قرن دوم حدیث نوشته شد، در هیچ دوره دیگری شاهد آن نیستیم. در قرنهای بعدی فقط تولیدات قرن ۲ را استفاده می‌کردند، در قرن ۲ تولید بسیار زیادی صورت گرفت، حالا اگر یک مقداری سعی کنم ابعاد این کار را به شما نشان دهم، شاید شما هم با من هم عقیده شوید. به هر حال روی این نکته تأکید می‌کنیم که قرن ۲ قران تولید انبوه کتابتهای حدیثی است. یعنی احادیثی که به صورت شفاهی انتقال پیدا کرده، یا به صورت خاطرات بود، احادیثی که حالا

بعضاً به صورت کتبی انتقال پیدا کرده بود، در قرن ۲ نوشتن این احادیث بسیار گسترش و رواج پیدا کرد، هم در اهل سنت و هم در شیعه.

با در نظر گرفتن اینکه ما در قرن دوّم اساساً یک پدیده‌ای را داریم که من مجبورم یک قدری در مورد آن صحبت بکنم، در واقع باید بگوییم که مسأله کتابت حدیث بخشی از این پدیده‌ای است که در قرن ۲ اتفاق افتاده و آن پدیده تدوین است، اگر بخواهیم دقیقتر اظهار نظر کنیم درباره‌ی قرن ۲ باید بگوییم قرن دوّم، قرون تدوین است در کل جهان اسلام و در کل شاخه‌های علوم اسلامی، یعنی ما در کلام در فقه، در اخلاق، در زهد، در تفسیر و از جمله حدیث این دوره، دوره‌ی تدوین است. اینکه بخواهیم توضیحی در پاسخ به این سؤال بدهیم که چرا در قرن دوّم یکدفعه ما می‌بینیم که علاقه به نوشتن حدیث زیاد می‌شود؟ خواهیم گفت که نوشتن حدیث تافته جدا بافته‌ای نسبت به دیگر شاخه‌های معارف اسلامی نبوده در قرن دوّم کلاً گرایش به تدوین به طور جدی دیده می‌شود و این مسأله در حوزه حدیث هم هست، من یک توضیح کوتاهی بدهم در ابتدا راجع به تدوین، راجع به جوانب مختلف این مسأله، بعد بیابیم ببینیم که در حوزه حدیث این تدوین چه معنایی می‌توانسته پیدا بکند.

راجع به تدوین در اهل لغت فارسی، یعنی ریشه‌اش فارسی است، خودش که بر وزن تفعیل است و فارسی نیست - من که دارم می‌گویم یک لغت فارسی است، نمی‌خواهم بز بدهم، چرا که ما ایرانی‌ها معمولاً اهل بز هستیم، نه، دانستن اینکه تدوین از کجا نشأت گرفته، خیلی کمک می‌کند به فهمیدن معنای آن - یک ریشه هند اروپایی هست ریشه به معنای نوشتن - اگر چه به تاریخ حدیث رابط ندارد ولی قول می‌دهم خیلی کوتاه باشد - از همین ریشه ما کلمه «دپیور» را داریم به معنی نویسنده که بعداً شده «دبیر» کلمه دیگری از همین ریشه ساخته شده به دبیبان پسوند «مان» پسوند مجموع است، دبیبان یعنی در مجموعه نوشته و در مجموعه

مکتوبات» کلمه دپیمان است که در آستانه ظهور اسلام چه در فارسی و بعد در عربی، چون به عربی انتقال پیدا کرده، به صورت «دیوان» درآمده است. امروز ما مواجه می‌شویم به کاربردهای تاریخی مختلف واژه «دیوان» و احساس می‌کنیم که اینها مشترک لفظی هستند و هیچ ربطی با هم ندارند مثلاً به یک اداره در گذشته دیوان گفته می‌شده مثلاً وزارت دارایی را دیوان خراج می‌گفتند، از طرفی یک شاعر هم اشعاری می‌گوید و آنها را در دیوان جمع‌آوری می‌کند، و برای ما دیوان معنای سومی هم ندارد یعنی فکر می‌کنیم دیوان همین ۲ معنی را دارد. معنی اصلی دیوان یعنی مجموعه نوشته، هر نوشته‌هایی که در یک جا مجموع شوند در واقع یک دیوان خواهند بود. بنابراین مثلاً مجموعه یادداشتهایی که یک مامور مالیاتی تهیه می‌کرده است یک دیوان بوده، مجموعه یادداشتهایی که در یک مؤسسه‌ای از اسم افراد حقوق بگیر خودشان تهیه می‌کردند، دریافتها و پرداختهایی که نسبت به آن فرد داشته‌اند یک دیوان بوده است و بعد چون اداراتی به وجود آمده بود در آن سیستم ساسانی و این ادارات مجبور بودند یک چنین دیوانهایی داشته باشند برای کنترل امورشان، این نام تعمیم پیدا کرده به خود اداره، یعنی به خود اداره هم تعبیر «دیوان» اطلاق شده. زمانی که ایران در زمان خلیفه دوم فتح شد و عمال خلیفه دوم و خود؟؟؟ در جریان روش کشور داری ایرانی‌ها قرار گرفتند، یکی از اموری که از ایرانی‌ها یاد گرفتند همین دیوان بود. خلیفه دستور داد که یک بیت المال درست کردند و بعد دستور داد که یک دیوان در این بیت المال درست کردند، این دیوان درواقع، یک مجموعه یا زونکن بود که در هر کدام از اوراقش اسم یک قبیله نوشته شده بود و افرادی که در آن قبیله بودند و اینکه هر کدام از اینها باید چقدر مستمری دریافت بکنند از بیت المال و اینکه در چه زمانهایی این مستمری‌شان پرداخت شده. شاهد ما بر این مسأله این است که وقتی امثال ابن اسحاق در سیره خودشان راجع به بعضی از شخصیت‌های صحابه اظهار نظر می‌کنند، خیلی جاها این اسحاق می‌گوید که: «من اسمش را در دیوان دیدم، اسمش در دیوان اینطوری نوشته شده بود» ما امروز با

معنای امروزی که از دیوان دیوان چه چیزی؟ در حالی که در آن عصر دیوان یک معنای خیلی روشنی داشته، دیوان آن دفاتر مثل دفاتر ثبت اسناد بوده که هر قبیله یک شناسنامه داشته ولی شناسنامه‌ها، شناسنامه‌های جمعی بوده، مثل امروز شناسنامه شخصی دست هر کسی نمی‌دادند، برای هر قبیله یک شناسنامه تهیه کرده بودند و هر کس هم که به آن قبیله اضافه می‌شد، اسمش را در آن شناسنامه اضافه می‌کردند، و بعد دریافتها و پرداختها هم آنجا نوشته می‌شده که در واقع مثل برگ کپن که در شناسنامه‌های ما وجود دارد، اینها هم در واقع در آنجا پیشینی شده بوده، و برای مورخین بعدی مثل ابن اسحاق، آن دیوان اصلاً یک مأخذی بوده، برای اینکه بتوانند افراد شناسایی کنند و بدانند به کدام قبیله تعلق داشته است و و بعد این فرهنگ و تلقی در بین عرب به طور کلی و سلمین گسترش پیدا کرد که وقتی که ما می‌توانیم چیز به این خوبی داشته باشیم به عنوان دیوان، چرا ما این دیوان را فقط برای مسائل اداری از آن استفاده کنیم؟ این سؤال به وجود آمد. یکی دیگر از جاهایی که می‌توان از دیوان استفاده کرد مسائل عملی است. در زمینه‌های مختلف علمی می‌توان درست مثل آدمها که ما برای هر قبیله‌ای یک سرفصل باز می‌کنیم مثلاً می‌گوییم قریش، برای اینکه توضیح داده شده که دیوان عمر چگونه بوده است، اولین قبیله که نوشته شده بودف قریش بودف بعد قریش به تعدادی طایفه تقسیم می‌شد. اولین طایفه در دیوان عمر بنی هاشم بود بعد دیگر به تدریج بنی امیه اینها تا رسیده بود به بنی طی و آن را بر نبی عدی مقدم کرده بود به خاطر اینکه ابوبکر خلیفه اول بود. یعنی اندیشه یک نوع باب بندی، نه یک نوع باب بندی که امروز ما می‌فهمیم، یک طبقه بندی موضوعی نه، یعنی اساساً این تلقی که می‌شود امور را به صورت نظام یافته در یک مجموعه گرد آورد، این در دیوان عمر وجود داشت ولی فقط در امور اداری و مالیاتی، بعد حالا این تلقی می‌خواهد توسعه پیدا کند که آیا ما می‌توانیم مثلاً در فقه یک دیوان داشته باشیم؟ به چه صورت؟ به این صورت که رئوس کلی مسائل فقه که معلوم است، طهارت و صلاه و زکاه و هر کدام از اینها

خودشان یک اجزائی دارند، بنا بر این جهان بینی قبیله‌ای عرب در اینجا به درد او می‌خورد برای اینکه بتواند این نوع طبقه‌بندی درختی را توسعه بدهد و بتواند در زمینه‌های دیگر فرهنگی هم از این استفاده کند. همین کار شاخه‌های دیگر علوم اسلامی هم به کار رفت. البته با در نظر گرفتن این امکانات برای کار نوشتاری در آن زمان امکانات خیلی زیادی نبوده، این را در نظر داشته باشید، معمولاً سیستم دیوانها هم این طوری بود که مطالب را پشت سر هم می‌نوشتند، برای هر صفحه که باز می‌کردند همیشه یک مقدار جای خالی در نظر می‌گرفتند برای اینکه امکان افزوده شدن اطلاعات بعدی در آنجا وجود داشته باشد. به این ترتیب وقتی یک بابی مثلاً برای بنی‌هاشیم گشوده شده بود. این به عقلشان می‌رسید که ممکن است تا هفت هشت سال آینده یک عدد دیگر هم در بنی‌هاشم به دنیا بیایند، بنابراین ما باید یک جایی را برای آنها در نظر بگیریم که آنها هم به این مجموعه اضافه شوند. این تلقی‌ای است که ما در تدوینهای بعدی که در حوزه مسائل علمی هم صورت می‌گیرد با آن مواجه هستیم، یعنی اساساً نوع نوشته شدن کتاب در زبان عربی و توسط مسلمین این حالت را دقیقاً داشته در آن دوره‌های اولیه. به هر حال به نظر می‌رسد که این جا را داریم ما یعنی این جای خالی وجود دارد که یک نفر بیاید و واقعاً یک رساله دکتري بنویسد و دیوان خراج عمر را شناسایی کند و توضیح دهد و بسط دهد این را که چگونه این نوع دیوان نویسی در حوزه‌های دیگر علوم اسلامی توسعه پیدا کرده است. فقط این را داشته باشید که بسیاری از ویژگی‌هایی که ما در نوشته‌های رشته‌های مختلف از جمله حدیث در قرن ۲ با آن مواجه هستیم، عملاً نوعی تقلید از دیوان خراج بوده که برای کاربردهای اداری به کار گرفته می‌شده که آن خودش هم شکل عربی شده‌ای از دیوانهایی بود که در ایران وجود داشت، البته با این تفاوت که دیوانهایی که در ایران وجود داشت بیشتر به ترتیب شهرها و روستاها طبقه‌بندی می‌شد اما دیوان عمر بر اساس قبایل طبقه‌بندی شده بود.

خوب ما در قرون ۲ و ۳ با نوشته‌هایی در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی مواجه هستیم که گاهی اوقات دقیقاً نام دیوان دارند و اینکه اصطلاح دیوان و تدوین در آن زمان به کار برده شده، نشان دهنده آن است که این انتقال و توسعه معنایی دیوان از آن معنای مضیق خودش به یک معنای موسّع، کاملاً هوشیارانه و آگاهانه انجام گرفته، برای ما این مطلب تازگی دارد چون ما با یک فاصله تاریخی به این مطلب نگاه می‌کنیم، برای کسانی که در آن زمان زندگی می‌کردند این یک کاری است که کاملاً هوشیارانه انجام می‌شده است. از جمله این موارد، اینکه ما در نیمه اول قرن ۲ همزمان با حسن بصری و ابن سیرین، فردی بوده به نام جابر بن زید از علمای بصره و شاگرد ابن عباس و رفیق حسن بصری و ابن سیرین، و حدود سال ۱۰۵ ق از دنیا رفته است خوب ایشان همانطور که گفتم از شاگردان ابن عباس بوده و خود ابن عباس و شاگردانش کلاً دست به قلم بوده‌اند، به نظر می‌رسد که جابر بن زید یکی از اولین کسانی باشد که در حوزه اهل سنت، حدیث را به این شکل یک نوع طبقه‌بندی در آن به وجود آورده است، و لو خام و احیاناً شاگردانش یک مقدار این طبقه‌بندی را بهبود بخشیده‌اند، کتابی در نیمه اول قرن ۲ در بصره رواج داشته که بنیانگذار اولیه‌اش جابر است و شاگردان جابر روی آن کار کرده‌اند و این معروف بوده به دیوان جابر بن زید. انگار که جابر بن زید مثل عمر بن الخطاب آمده یک دیوان درست کرده البته برای مباحث فقهی و احادیث و... یعنی جنبه علمی داشته و به همان اندازه که بعد از عمر بن الخطاب خلیفه‌های بعدی به خودشان اجازه می‌دادند که مطالبی را به دیوان اضافه کنند و احساس نمی‌کرد که این تصرف در کس دیگر است، برای شاگردان جابر بن زید هم این تصور وجود نداشته که این کتاب جابر است و معنی ندارد ما در آن دست ببریم بلکه اینها تصورشان این بوده که این یک نوع طبقه‌بندی است که ما بر آن آغاز کرده و به نظر می‌رسد که ما هم باید این را به پیش ببریم و کامل کنیم. از جمله کسانی که در شمار شاگردان جابر بن زید بودند و در این مسأله اقداماتی انجام دادند می‌توان ربیع بن حبیب بصری،

ابوسفره، عبدالملک بن سفره و جمعی دیگر که مطمئناً آنها؟؟ از آن ۲ نفری هستند که من اسمشان را آوردم یاد کرد. از جمله اطلاعاتی که ما از این دیوان داریم این است که عبدالرحمن بن رستم، عبدالوهاب بن عبدالرحمن بن رستم، امام ایرانی نژاد طاهر در مغرب اقصی، زمانی که در حدود یک قرن بعد از جابر بن زید در آنجا به امامت می‌رسید، یک عده را به بصره می‌فرستد تا دیوان جابر بن زید را به مغرب منتقل بکنند معروف است که اینها آن را به پنجاه هزار دینار آن را خریداری کردند و به آنجا بردند، مشخص هم هست که کتابی است که هر کسی آمده و در آن دست برده و بر عکس تکثیر نشده و از آن نسخه‌های متعدد وجود نداشته، دقیقاً انگار یک دفتر ثبتی درست کردند که افراد مختلفی چیزی که به نظرشان می‌رسد، در این دفتر به ثبت برسانند..

بنابر این می‌توانیم اینطور فرض می‌کنیم که در وسط این قرن یعنی در حدود سال ۱۵۰ ق، فکری به عنوان دوون یدوون تدویناً کاملاً ساخته شده بود، و کاملاً هم مشخص است که این فعل یک فعل عربی نیست این فعل، فعلی است مفهوم و بر ساخته از کلمه دیوان. دوون یعنی دیوان ساخت، تدوین یعنی دیوان سازی. به این ترتیب مفهوم تدوین و دوون یدوون به وجود می‌آید و شکل می‌گیرد. ما در نوشته‌های قاضی ابویوسف که برای همین حدود زمانی است. و بعضی دیگر از علمای اهل سنت که در همین حدود زمانی زندگی می‌کرده‌اند، مکرراً با کاربرد این فعل مواجه می‌شویم و مثلاً تعبیرهای اینجوری که «اوّل من دوون الدوادین عمر» مثلاً ابویوسف این تعبیر را به کار می‌برد. این دو چیز را می‌رساند: اوّل اینکه دیگر واقعاً در اواسط قرن دو وجود داشته است یعنی دیوانهای متعدد، و بعد این سؤال به وجود آمده بوده که این رسم را چه کسی گذاشته؟ وجود داشته است یعنی دیوانهای متعدد، و بعد این سؤال به وجود آمده بود که این رسم را چه کسی گذاشته؟ ابویوسف می‌گوید که این رسم را عمر گذاشته. البته به پیشینه ایرانی مسأله توجه نکرده‌اند، منظورشان از اینکه چه کسی این رسم را

گذاشته یعنی در جهان عرب چه کسی این رسم را گذاشته است. و الا این رسم از چند صد سال پیش از آن در ایران وجود داشته است. اما آنچه که به بحث ما مربوط می‌شود این است که فعل دوّن در این دروه کاملاً ساخته شده بوده و به کار برده می‌شده، به این ترتیب ما یک پدیده‌ای هم به این صورت مواجه می‌شویم: ۱- دیوان است از اوایل قرن یک، ۲- از دیوان فعل دوّن و مفهوم تدوین، یعنی دیوان سازی به عنوان یک نوع فعالیت ساخته می‌شود ۳- و بعد ما با یک اصطلاح جدیدی روبه رو هستیم، که این اصطلاح جدید از اواخر قرن ۲ به وجود می‌آید و آن اصطلاح «المدونه» است. یعنی با مجموعه کتابهایی مواجه هستیم که از اواخر قرن ۲ به بعد با نام «المدونه» شناخته می‌شد، که کاملاً مشخص است که از ماده تدوین ساخته شده است. اسم مفعول ماده «تدوین»... از جمله نمونه‌هایی که می‌توانیم در اواخر قرن ۲ از آن نام ببریم، المدونه ابن قاسم شاگرد مالک در حدیث وقفه مالکی و المدونه ابوغانم خراسانی متوفای حدود ۲۰۰ که ۲ نسخه دارد به نامهای «المدونه الکبری» و «المدونه الصغری» که هر دو آنها به جا مانده و به دست ما رسیده. خوب این کاملاً نشان می‌دهد که ما چه مسیری را در قرن ۲ طی کردیم، به این ترتیب به نظر می‌رسد که ما باید روی مسأله تدوین یک فکر جدی را داشته باشیم، اگر داریم به جریان حدیث در قرن ۲ توجه می‌کنیم باید ببینیم که تدوین تا چه اندازه ۲ راه پیدا کرده است. به هر حال باید عرض کنم که قرن ۲ تدوین است این تدوین فقط در قالب نوشتن نیست، وقتی که آدم تصمیم می‌گیرد که بنویسد، اگر مطالب را در ذهن آدم دسته‌بندی نباشد، چگونه می‌تواند دسته‌بندی شده بنویسد، آدمی که افکارش پراکنده است، چگونه می‌تواند به صورت منظم بنویسد بنابراین این به نظر می‌رسد که بین تدوین به معنا کتابی خودش و بین نظام بخشی به علو اسلامی به معنای محتوایی خودش، یک نوع تلازم در قرن ۲ وجود دارد، قرن ۲ هر دوی اینها است.

وما نمی‌توانیم اینها را خیلی از همدیگر جدا کنیم، و قطعاً آیند در هم تأثیر دارند، یعنی به وجود آمدن یک سنت تدوین کتابی، که دیدیم چگونه به وجود آمده، کمک می‌کند به نظام بخشی محتوای علوم و از آن طرف گرایش علمای شاخه‌های مختلف، به اینکه به تعالیم خودشان نظام ببخشند، آنها را وادار می‌کند که در زمینه نوشتن مدو نثر بنویسد و مسأله تدوین را جدی بگیرند: قرن دو، قرن هر دوی اینها است. اما حدیث در این بین چه محلی از اعراب دارد، قطعاً ما باید در این داستان فرق بگذاریم بین علمی که مثل کلام یا فقه متصدی پاسخ به مسائلی بودند، اینها علمی هستند که مسأله دارند و موظفند به بعضی از مسائل جواب بدهند، حالا مسأله آنها کلامی است یا فقهی، و علمی که مثل علم حدیث که دست کم در قرن ۲، مسأله ندارد، علم حدیث اصلاً مسأله ندارد یعنی قرار نیست به سؤالی جواب بدهد، فقط قرار است یک چیزی را حفظ کند. اینجاست که ما با یک ویژگی خاص در حدیث مواجه می‌شویم، علمی که مسأله دارند مثل کلام و فقه در قرن ۲ به سوی نظام بخشی و تعالیم خودشان رفته‌اند، ولی حدیث قرار است به چه چیزی نظام ببخشد؟ آیا حدیث تعالیمی دارد که ببخشد؟ ما ممکن است که خیلی ساده به این سؤال جواب بدهیم «نه»، و دیگر کلی مصیب را هم به جان نخریم، اما واقعیت این است که در این است که در قرن ۲ علمای حدیث به شدت درگیر شدند در مسأله تدوین «و این نمی‌تواند باشد الا با مسأله دار بودن حدیث. به نظر می‌رسد که ما با یک مقداری با تمایز بیشتری در جریان حدیث در قرن ۲ نگاه بکنیم، به این معنا که واقعاً باید حاملان حدیث را به ۲ گروه حاملین متفقه و حاملین غیر متفقه تقسیم بکنیم برخی از احادیثی که در همین قرن از امام صادق (ع) هم به ما رسیده ناظر به همین است، مثلاً «و حامل فقه الی من هوافقه» یا آنجایی که می‌گوید، «درایه حدیث خیر من روایه الف» با تعبیر دیگری که به این صورت در این مورد رسیده، نشان می‌دهد که این تمایزها در آن زمان هم کاملاً خودش را نشان داده بوده، یعنی یک عده‌ای آمده‌اند وسط و دنبال حدیث هستند برای اینکه مسأله‌شان را از حوزه فقه یا

کلام دارند و می‌خواهند از طریق این احادیث مسأله‌شان را حل کنند، اینها جدایی نمی‌بینند بین این علوم و فکر نمی‌کنند که علم حدیث یک تا فقه جدا یافته‌ای است و مسأله ندارد می‌گوید: خوب مسأله‌ای که ما در فقه داریم، مسأله‌ای که ما در کلام داریم، همین مسأله است دیگر، پس باید این حدیث به کار ما بیاید برای پاسخ به آن مسأله، گروهی هم البته در بین محدثیت وجود داشته‌اند که یا اساساً معتقد نبوده‌اند به اینکه باید خودشان را درگیر کنند در این مسائل، یا شاید فرصت این را پیدا نکرده‌اند و امکان این مسأله را پیدا نکرده‌اند، در عمل درگیر نشده‌اند در مسائل علوم، به این ترتیب ما اینها را صرفاً باید به عنوان؟؟؟ علم به حساب بیاوریم، کسانی که فقط علم را انتقال دادند به دیگران و خودشان در واقع نقش خاصی را ایفا نکردند. همین ویژگی و همین تقسیم بندی عملاً منجر شده به ایجاد ۲ نوع کتابت حدیث، یک نوع کتابت حدیث که مسأله محور هست، و چون می‌خواهد به پاسخ مسائل برسد، چاره‌ای ندارد جز اینکه نظام مند باشد، چون باید نظام مند باشد چاره‌ای ندارد جز اینکه مدون باشد.

لذا آن گروهی که به مسأله حدیث، مسأله محور نگاه کردند الزاماً کشیده شدند به سمت تدوین در مقابلش ما گروهی داریم که صرفاً وظیفه خودشان را انتقال احادیث به نسلهای بعدی می‌دانستند و فعالیت‌های اینها انجام کتابتهای غیر مدون هست. یعنی مطالبی را روی کاغذ آورده‌اند بدون اینکه سعی کنند بین این مطلب هیچ نوع طبقه‌بندی و انسجامی را رعایت کنند. این طبقه‌بندی در اینجا حرف اول را می‌زند دوستان به این نکته توجه داشته باشند، اصلی‌ترین چیزی که برای ما نوشته مدون را از نوشته غیر مدون تفکیک می‌کند بحث طبقه‌بندی است. البته عرض کردم بعضی ویژگی‌های فرعی هم هستند مثل این ویژگی فرعی که در یک نوشته مدون، معمولاً قصایی در نظر گرفته می‌شود برای افزون مطالب جدید در آن قسمت. حداقل در آن قرون به این صورت بوده. اما در یک نوشته غیر مدون، چون نظامی وجود ندارد و چون اصلاً پیشینی نمی‌شود که چگونه بعداً

بخواهد اضافه شود، اگر جای خالی هم وجود داشته باشد تا تمت است، یعنی آخرین چیزی که نوشته شده بعد از آن می‌تواند هر چیز دیگری بیاید، به این ترتیب ما در قرن ۲، دو نوع نوشته داریم و نمونه‌هایی از هر دو نوع نوشته را داریم.

کسانی که از روش نوشته غیر مدون در حدیث استفاده می‌کردند، مرض نداشتند که بخواهد ما را سر کار بگذارند، بگویند که من چون معتقدم حدیث یک تافته جدا بافته است و تعهد دارم که مردم را بگذارم سرکار و هیچ نوع نظم و ترتیبی در کارم وجود نداشته باشد، پس من هیچ ترتیبی به نوشته‌های خود نمی‌دهم اینجا مهم است که بدانیم هدف از نوشته شدن چنین چیزهایی چه بوده است؟، چیزی که به نظر می‌رسد در این دوره یعنی موقع نوشته شدن متون غیر مدون، بیش از همه مورد توجه بوده، همان چیزی است که شاید بتوان با یک بحث فرنگی این را خیلی خوب بشود بیان کرد، بعد البته ترجمه‌اش می‌کنیم به فارسی، ولی اگر از اول فارسی بگوییم شاید به این خوبی جا نیفتد. و آن بحث Originalite است. درست مثل فرقی که بین یک کتاب اصل و یک کتاب زایراکس وجود دارد، یعنی آن اصالت، به نظر می‌رسد که در قرن ۲ کاملاً این تفکر وجود داشته که وقتی کسی از استادی مجموعه‌ای از احادیث را شنیده، حالا آن استاد در حوزه شیعه، امامان شیعه (ع) بودند و در حوزه اهل سنت اساتید دیگری وجود داشت. در آن زمان به این مسأله اهمیت می‌دادند که آدم حدیث را به محض اینکه شنید، آن را مکتوب کند و اساساً احادیث به همان شکل و کانتکسی که شنیده شده روی کاغذ بیاید. یعنی استاد پنج تا حدیث را پشت سر هم گفته، تو هم بیاید همان پنج حدیث را همانجوری پشت سر هم بنویس، وقتی که تو می‌روی به آن موضوع می‌دهی، این موضوع که جزو شنیده‌هایست از استاد نیست و تو آن حدیث را در کانتکس این موضوع نشنیده‌ای. بنابراین تو داری یک کار ثانوی روی این انجام می‌دهی، کاملاً این تفکر در قرن ۲ به وجود آمده بود که ما با ۲ نوع نوشته سرو کار داریم نوشته‌های اول، نوشته‌هایی هستند که به

دنبال ثبت و نگهداری حدیث هستند با درجه بالایی از Oriyinalite، اصالت دوم نوشته‌هایی که به دنبال این هستند که بتوانند به نحوی حدیث را در معرض خدمات رسانی قرار بدهند، که حدیث بتواند پاسخ‌گوی مسائلی باشد که اتفاق می‌افتد، متون نوع دوم همیشه به اثر یک فرآیندی بر روی متون نوع اول به وجود می‌آیند، یعنی اول آن متون اصیل اولیه نوشته می‌شود، بعد یک نفر یا خود آن آدم یا خود دیگری می‌آید همان متن را یا مجموعه‌ای از متون را یک نظم منطقی و یک طبقه‌بندی به آنها می‌دهد و یک متن نوع دوم یعنی مدوّن را به وجود می‌آورد. به نظر می‌رسد این فکر یک فکر کاملاً درست بوده و هر دو باید جود می‌داشته آن کتبی که به صورت اصیل از متن شنیده نوشته می‌شدند نقش پشتوانه اسکناس را در اینجا باری می‌کرده‌اند نگاه نکنید که به اینکه ما امروز چون این متون اصلی را از دست داده‌ایم و آنها وجود ندارد، فکر می‌کنیم که خوب لازم هم نبوده‌اند، ولی در زمان خودش اگر آن متون نبودند، متون در نوع دوم نمی‌توانستند اعتبار می‌داشته باشند. وقتی حدیثی به نقل از زراره نقل می‌شد، همه خیالشان راحت بود که اگر بروند به دست نویس خود زراره نگاه کنند، این حدیث آنجا هست، این به خصوص برای حوزه‌های کوچک و ارتباطهای کوچکی که در آن زمان وجود داشت، درجه خیلی بالایی از اعتبار را به وجود می‌آورد و اساس‌ترین مبنای آنها برای نقد احادیث بود و اصلاً عمده بر این اساس بود که اعتبار احادیث مورد ارزیابی قرار بگیرد.

به این ترتیب یک کار هوشمندانه‌ای در آن دوره صورت گرفت، متون نوع اول، یعنی متوفی که به عنوان پشتوانه نوشته می‌شدند و متون اصیل بودند، قرار نبود در معرض استفاده عموم قرار بگیرند، قرار نبود اینها پاسخ‌گوی مسائل باشند «لذا به اینها» اصل گفته می‌شد و درست هم هست. افراد مختلفی که به عنوان محدثین معتبر و مبنا شناخته می‌شدند، اینها یک «اصل» داشتند و در این «اصل» مجموعه‌های شنیده‌هایشان را روی کاغذ می‌آوردند به همان صورت Original که شنیده بودند. به قول آن شاعر که گفته بود:

کسی که دارد « اصل » می‌نویسد دنبال هیچ آداب و ترتیب بخصوصی نیست، فقط می‌خواهد آن چیزی را که باید بیاورد روی کاغذ، بیاورد روی کاغذ. و نوع دوّم نوشت که در قرن دوّم تعبیر مدونه برای آن به کار برده می‌شده، تعبیر دیگری هم شاید از همان قرن دوم به وجود آمده بود، ولی خوب ما از قرن سوم به بعد، این تعبیر را خیلی به صورت جدی می‌بینیم به نحوی که این تعبیر جدید حتی تعبیر مدونه را تحت الشعاع خودش قرار می‌دهد و موجب می‌شود که عملاً اصطلاح تدوین در کاربردش کاسته شود و آن اصطلاح «تصنیف» است، اصطلاح «تصنیف» بر خلاف « تدوین » که ریشه فارسی داشت، به صورت طبیعی یک ریشه عربی داشت از کلمه «صنف» گرفته شده بود. دقیقاً هم یعنی طبقه و «تصنیف» هم یعنی صنف صنف کردن، گروه گروه کردن، یعنی Classification طبقه بندی کرد، صنف در زبان عربی دقیقاً همان Class است در زبان انگلیسی، بعد از اینکه مفهوم صنف يُصنّفُ تصنیفاً از اواخر قرن ۲ شکل گرفت، ما شاهد نامیده شدن کتابهایی به نام « المصنف » هستیم، شاید یکی از قدیمی‌ترین کتابهایی که به «المصنف» نامگذاری شده است، المصنف عبدالرزاق بن حمام باشد، که در اواخر قرن ۲ و اوایل قرن ۳ زندگی می‌کرده، دقیقاً در همین زمانی که این اصطلاح به وجود آمده است. اینجاست که معنی عبارت آغازین شیخ طوسی در کتاب الفهرست، و معنی عبارت آغازین ابن بابویه در آغاز من لایحضره الفقیه دیده می‌شود که می‌گوید « کتب اصحابنا الامامیه من الاصول و المصنفات » وقتی شیخ طوسی می‌گوید که من در ابتدا می‌خواستم جدا کتاب بنویسم یعنی یک کتاب بنویسم در فهرست اصول و یک کتاب بنویسم در فهرست مصنفات، بعد دلیل ذکر می‌کند که چرا این کار را

نکرده است. یعنی کاملاً این مسأله مفهوم و شناخته شده بوده که اصول در مقابل مصنفات قرار دارد و آن یک نوع کتاب است و این یک نوع و با هم کاملاً متفاوت هستند.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جلسه پنجم

درس تاریخ حدیث

آقای دکتر پاکتچی

موضوع: مسأله اسناد و ارزیابی حدیث:

سؤال:

در قرن یک خیلی وقتها، اصحاب وقتی نقل می کردند کلمات امام را، حالا درست است که به شکل خاطره بیان می کردند، ولی بالأخره نمونه هایی هم داریم که از امام معصوم (علیه السلام) به صورت مستقیم نقل می کرده اند. خوب اینها که بلاواسطه نقل می کردند، می توان گفت که اینها خودش سلسله سند است.

جواب:

حرف شما درست است ولی ممکن است سؤالاتی را به وجود بیاورد. مثلاً این که، به صرف این که یک نفر کسی را درک کرده، مسائل به خوبی و خوشی حل نمی شود، بسیاری از صغار صحابه می گویند: «قال رسول الله»، ولی این سؤال برای ما وجود دارد که آیا خودشان این را از پیامبر شنیدند، یا این که آن موقع مشهور شده بوده، صحابه همه می گفته اند، آنها هم می گفتند: قال رسول الله، ولو این که در آن مجلس حضور نداشته باشند. این به مسئله اسناد کاملاً ارتباط پیدا می کند، این آقای که می گوید، «قال رسول الله» احتمالاً دارد که بلا واسطه شنیده باشد، ولی احتمالاً هم دارد که با واسطه شنیده باشد. تعبیری که به کار می برد خیلی روشن نمی کند وضعیت را برای ما، که آیا این استماع با واسطه بوده یا بدون واسطه، اگر بگوید «سمعت رسول الله» ما می گوئیم خیلی خوب ایشان ادعا می کند که خودش شنیده از پیامبر. ولی وقتی می گوید «قال رسول الله» ما از

کجا باید بفهمیم؟! در بین صحابه یک نکته خیلی مهمی که وجود دارد این است که مُد نیست صحابه از هم روایت کنند. مثلاً بگوید: ابن عباس قال، سمعت ابن مسعود قال سمعت رسول الله، ابن عباس به خوبی به خودش اجازه می دهد که وقتی از چهار نفر از صحابه چیزی را شنیده، حتی شاید از یک نفر از صحابه چیزی را شنیده، خیلی محکم بر می گردد می گوید: قال رسول الله، کسی هم از ابن عباس سؤال نمی کند که آقا خیلی معذرت می خواهم شما خودتان مستقیماً این را از پیامبر شنیدید، یا این که کسی برای شما گفته است که پیامبر چنین چیزی فرمود؟! این یک امر رایجی بوده، شما الآن به راحتی می توانید با مراجعه به کتب ما و صحابه ای که وجود دارد، به راحتی این را استخراج کنید، صحابه معمولاً از همدیگر نقل قول نمی کنند، ولی ما می دانیم که زمانی که پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) چیزی را می فرمودند، همه صحابه حضور نداشتند، مسلماً یک چیزی را ایشان می فرموده اند و یکی بوده و دیگری نبوده، اما در بین صحابه مُد نبوده که بگویند «سمعت فلانی»، معمولاً همه آنها می گویند «قال رسول الله» ملت هم این را از آنها پذیرفته اند.

خوب حالا اجازه می دهید برویم سراغ بحث اصلی خودمان.

اولاً من چرا گفتم اصرار دارم از کلمه «اسناد» استفاده نکنید؟! ما یک کلمه «سند» داریم که جمع آن می شود «أسناد»، یک کلمه «إسناد» داریم که جمعش می شود «اسانید».

این زنجیره های متصلی که حدیثی فلانی از فلانی در آغاز سندها قرار می گیرد، «إسناد» است و جمع آن اسانید است. سند یک معنای عام است به معنای هر نوع تکیه گاهی، هر نوع مدرکی، و چه بسا یک حدیث، حتی محتوای حدیث و متن حدیث هم یک سند است. یعنی وقتی شما می آید یک حرفی می زنید، می گویند آقا سند شما برای این حرف چیست؟ شما یک متن حدیث را می آورید و می گویند، این سند من است. ولی سند

به این معنای اختصاصی خودش که در واقع سلسله زنجیره روات آغاز حدیث است. تلفظ دقیقش اسناد است و جمع آن اسانید.

بحث ما بحث مسئله اسناد است و رابطه مسئله اسناد با حدیث؛

ما از اوایل قرن یک، شاهد یک نوع تحول در حوزه حدیث اهل سنت هستیم. اگر فرض کنید ما داریم راجع به متوفیات حدود سال ۱۱۰ ق صحبت می کنیم، بخصوص در شهر بصره، یک دعوی جدی پیش آمده بود، راجع به نحوه نقل کردن حدیث از پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم). این دعوا بین دو گروه از علمای بصره که در واقع در آن دوره هنوز تابعین بودند، یعنی علمایی بودند که مستقیماً صحابه را درک کرده بودند، وجود داشت، گروهی از این علماء، معتقد بودند به این که، ما خودمان authorize هستیم و خودمان معتبر هستیم. وقتی من دارم می گویم قال رسول الله، بی ادبی است که کسی بیاید از من سؤال کند که چه کسی برای تو نقل کرده قال رسول الله، برای این که من صحابه ای را درک کردم، من با آن صحابه زندگی کردم، من یک آدم اهل تشخیص هستم، و من تنها می دانم که آن فردی که برای من نقل کرده معتبر هست یا نه، بلکه اگر قرار باشد آن صحابی، تأیید بشود یا رد شود، من باید آن صحابی را رد بکنم یا تأیید بکنم، برای این که من آن آدم معتبری هستم که با آن صحابه زندگی کرده و می تواند راجع به آنها اظهار نظر کند. اگر من بیایم برای یک عده الف بچه های اتباع تابعین بگویم که، مثلاً ابی ابن کعب این حدیث را برای من گفت یا ابن عباس این حدیث را برای من گفت، آنها چه می فهمند ابی ابن کعب چه کسی است، یا ابن عباس چه کسی است، چه کمکی به آنها خواهد کرد، گفتن این طریق، که آنها بتوانند به ارزیابی ای برسند در مورد این که این حدیث آیا حدیث معتبری هست یا نه؟! بابا من دارم می گویم این حدیث معتبر است! وقتی من حسن بصری مثلاً به یک حدیث آنقدر اعتماد دارم که محکم می گویم: قال رسول الله، چرا باید چهار تا شاگردان من که در مسجد جمع شده اند و دارند حدیث

یاد می گیرند، از من بپرسند که چه کسی به تو گفت قال رسول الله؟! اینها از یک طرف این سؤال را یک نوع توهین به خودشان به حساب می آوردند، و از طرف دیگر، اصلاً این امر را یک امر لغو و بیهوده می دانستند. که خوب برای چه اهمیت دارد که من به شما بگویم از چه کسی شنیده ام! طوری که حتی از نوع رفتار حسن بصری و اشخاصی شبیه به او بر می آید که نه تنها نمی گفتند که طرفشان چه کسی است، بلکه گویی حتی اصرار داشتند که نگویند، یعنی فکر می کردند که اصلاً درستش آن است که من به عنوان حسن بصری دارم می گویم قال رسول الله، شما در تشخیص من یا در ضبط من تردیدی دارید که از من سؤال می کنید که چه کسی این را به تو گفت؟!

در نقطه مقابل این گروه، گروه دیگری وجود داشتند که اگر ما بخواهیم شخصیتی را در رأس آنها نام ببریم، باید به طور خاص ابن سیرین را مورد اشاره قرار دهیم. که درست بر عکس، معتقد بودند که در مسئله انتقال حدیث، بیش از تشخیص و بیش از آن درایت و فقه الحدیثی که مشخص دارد، این مسئله اهمیت دارد که در نقل این حدیث، ضوابط نقل کاملاً رعایت شده باشد، و کاملاً مورد تذکر قرار بگیرد که این نقل از چه طریق صورت گرفته. گزارشهایی که ما داریم در مورد روش عملی ابن سیرین، نشان می دهد که ابن سیرین در این امر، خیلی موفق نبوده، ابن سیرینی که خودش پذیرفته بوده که باید، بگوید این حدیث را از کجا نقل می کند، گاهی به خاطرش می آمده و گاهی به خاطرش نمی آمده. به این ترتیب احادیث ابن سیرین بر دو گروه هستند. احادیثی که ابن سیرین آنها را مسنداً نقل می کند، و صحابی را که از او، این حدیث را شنیده نقل می کند و در بعضی از موارد مرسلماً نقل می کند. خود این تفاوت بین ابن سیرین و حسن بصری، این که حسن بصری از اول گفته بوده نه و خودش را راحت کرده بوده، ابن سیرین اصل اسناد را پذیرفته بوده. اما گاهی موفق نمی شده به خاطر بیاورد که این حدیث را از چه کسی شنیده، این باعث شده، در دوره های بعدی، حتی در ارزیابی ها،

این مسئله لحاظ شده، در بحثهایی که محمد بن ادریس شافعی دارند و در کتابهایشان نوشته اند، گفته اند که ما ارسله حسن بصری در حکم مسانید است. یعنی اگر چیزی را حسن بصری مرسلأً نقل کرده باشد، از نظر ما انگار مسند است. ولی اگر چیزی را ابن سیرین مرسلأً نقل کرده باشد، معنایش ابن است که اصلاً یادش نمی آید از چه کسی نقل کرده، لذا این اعتبار ندارد، ایشان خودش دستی دستی خودش را دچار مشکل کرده. حسن بصری از اول گفته بود، نه و جان سالم به در برده بود.

خود این دیالوگها و گفتگوهایی که ما در طول قرن ۲ با آنها مواجه هستیم، همین اختلاف دیدگاه ها و چالش هایی که بین حسن بصری و ابن سیرین وجود داشته در بصره، نشان دهنده این است که در اوایل قرن ۲ دیگر به یک مسئله جدی تبدیل شده بوده و شاخص ترین رجال این قرن، مجبور بودند در این مورد مواضع خودشان را تبیین بکنند. جالب این است که ائمه شیعه هم جزو گروهی بودند که مثل حسن بصری معتقد بودند که لازم نیست ما سلسله سند خودمان را بیان بکنیم، حتی زمان امام جعفر صادق (علیه السلام)، این گفتمان در بین ائمه شیعه ادامه داشته، چون خیلی از کسانی که نزد ائمه شیعه می آمدند، از شیعیان نبودند. خیلی وقتها اهل سنت می آمدند خدمت ائمه و ائمه برای آنها می گفتند قال رسول الله، اینها سؤال می کردند که چه کسی به شما گفته قال رسول الله؟! شما سلسله سنتان چیست؟ اهل البیت أروی بما فی البیت، از ما سؤال نکنید که سلسله سند ما برای پیامبر چیست. من امام محمد باقر دارم می گویم. قال رسول الله، ولو برای یک سنی، ولو کسی که دارد این را از من می شنود شیعه نباشد، ولی من نوه پیامبر هستم، دارم می گویم قال رسول الله، شما از من می پرسید که از چه کسی شنیده اید! این گفتمان را ما در بین ائمه شیعه هم داریم و با آن مواجه هستیم.

سؤال:

ببخشید استاد: وقتی ائمه (علیه السلام) می گویند من از پدرم از پدر پدرم و... نقل می کنم، این سلسله سند است دیگر.

جواب:

خوب این مربوط به امام موسی کاظم (علیه السلام) به بعد است. ما در کافی کلینی، و منابع دیگر شیعی خیلی حدیث داریم که می گوید فلانی از فلانی از فلانی عن جعفر یا عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: قال رسول الله، اغلب این است یعنی تا زمانی که امام باقر و امام صادق و این بزرگان دارند، از پیامبر چیزی نقل می کنند، همیشه قال رسول الله است، ولی از امام موسی بن جعفر (علیه السلام)، به بعد گفتمان تغییر می کند، یعنی ائمه هم وقتی می بینند که این گفتمان اسناد جا افتاده و ممکن است که اجتناب آنها از گفتن سند، سوء تفاهمی را به وجود بیاورد، و موجب شود که این حدیث مقبول قرار نگیرد، سلسله سند را می گویند. ولی تا زمان امام صادق (علیه السلام) این گفتمان جا نیفتاده بوده. و این ائمه هم چه امام باقر و چه امام صادق (علیه السلام)، همیشه می فرمایند قال رسول الله، امام موسی کاظم (علیه السلام)، خوب یک نمونه هایی از ایشان داریم: یکی مسند موسی بن جعفر که چاپ شده، علاوه بر آن در کتاب اشعثیات یا جعفریات، روایتهایی که محمد بن اسماعیل بن موسی بن جعفر از پدرش از امام موسی بن جعفر (علیه السلام) نقل می کند، اینها همه اش سلسله سندی است، و اسناد تا پیامبر ادامه دارد. بعد از امام موسی بن جعفر، باز در مورد امام رضا (علیه السلام) ما این را داریم، نمون هایش در صحیفه الرضا، شما می بینید که سلسله سند تا پیامبر وجود دارد، این نشان می دهد که گفتمان تغییر کرده.

یک کسی که دارد به مسائل یک نگاه تاریخی می کند، این نوع اتفاقاً را تصادفی از کنارش عبور نمی کند، یعنی این امر یک امر تصادفی نیست که امام باقر و امام صادق (علیه السلام) وقتی حدیث از پیامبر (صلی الله

علیه و آله وسلم) نقل می کنند، همیشه می گویند قال رسول الله، اما در متونی از امام کاظم و امام رضا (علیه السلام) داریم که سلسله سند بیان می کنند، این باید یک مسئله تاریخی، یک واقعه ای، یک حادثه ای پشتش نهفته باشد، یک چیزی تغییر کرده که اینها هم تصمیم گرفته اند سلسله سند خودشان را بیان کنند.

به هر حال این گفتمان در آغاز قرن ۲ مطرح می شود در حوزه های مختلف جهان اسلام، به ویژه من روی بصره تکیه دارم، چون واقعاً اعتقاد بر این است و سندهایی دارم برای اثبات این مطلب که آغاز این گفتمان در بصره است. ولی بلافاصله وقتی این تخم لق در بصره می شکند، یک دفعه گسترش پیدا می کند به جاهای دیگر، بهترین مثالی که من می توانم برای تغییر گفتمان بزنم ریش ملا نصرالدین است.

تا دیشب اساساً ریش چه نسبتی با لحاف داشته باشد، برای ملا نصرالدین اصلاً مطرح نبوده، به محض این که او را در مواجهه با این سؤال قرار می دهند. گفتمان تغییر پیدا می کند، ملا نصرالدین الآن دیگر نمی تواند بی تفاوت باشد، راجع به تناسب بین ریشش و لحافش، مجبور است یک پاسخی داشته باشد. وقتی سعی می کند به این سؤال پاسخ بدهد، نمی تواند پاسخ بدهد، چون در هر دو حالت خوابش نمی برد، ولی واقعیت این است که تا دیشب می خوابیده است، و هیچ مشکلی هم برایش پیش نیامده بوده، این نمونه ای است از تغییر گفتمان - اگر چه یک جُک است - خیلی وقتها اینطوری است. وقتی یک سؤالی مطرح می شود، یک دفعه همه جا پخش می شود، ملت مجبورند به این سؤال پاسخ بدهند، اگر بگویند: بله، یک جور گیر می افتند، و اگر بگویند: نه، یک جور دیگر گیر می افتند. در هر حال تغییر گفتمان این نوع چالشها و گرفتاری که به دنبال خودش دارد. بلافاصله در نسل بعدی ما شاهد این هستیم که در بومهای مختلف کوفه، مکه، مدینه، و جاهای مختلف مسئله اسناد، به عنوان یک مسئله و گرفتاری کاملاً خودش را نشان می دهد و مطرح است. اگر بلافاصله ما برویم به سراغ نسل بعد، یعنی نسل کسانی که در سالهای ۱۱۰ - ۱۳۰ ق، بوده اند، شاهد این هستیم که این مسئله

مطرح شده و ذهن همه را به خودش مشغول کرده، از جمله کسانی که به خصوص در این دوره، نقش بسیار اساسی و حساسی در زمینه اسناد ایفا کردند، فردی است به نام شعبه بن حجاج، وی اساساً یک عالم بصری است، یعنی در محیط بصره پرورش پیدا کرده، از نظر نسل و طبقه در طبقه شاگردان حسن بصری و ابن سیرین و اینها قرار دارد، ولی متعلق به نسلی است که گفتمان اسناد جا افتاده است. شعبه بن حجاج منتقل می شود به کوفه و این گفتمان را با خودش به کوفه منتقل می کند. یکی از عوامل انتقال گفتمان اسناد و ضرورت اسناد از بصره به کوفه، شعبه بن حجاج است، البته اهمیت شعبه فقط به این نیست که این گفتمان را از بصره به بیرون برده و در محیط کوفه هم مطرح کرده، بلکه یکی از مهمترین نقشهایی که شعبه در این زمینه ایفاء می کند، این است که سعی می کند به اسناد نظام بدهد، سعی می کند یک متدهایی را در زمینه اسناد مطرح بکند. شعبه اولین کسی است که روی این مسئله تأکید می کند که ما باید در اسناد، الفاظی را به کار بگیریم، که از وضوح کافی برخوردار باشند، وی اولین کسی است که به این نکته توجه می کند که اسناد ممکن است با مسئله تدلیس همراه باشد. یعنی اگر آدم از الفاظ مبهم استفاده کند، عملاً به لوس شدن اسناد، خواهد انجامید. بنابر این ما حق نداریم از تعبیراتی مثل «قال»، استفاده کنیم، چون وقتی می گوئیم «قال» معلوم نیست که چه جوری «قال»!، آیا من خودم این مطلب را از او شنیدم، یا کسی دارد این مطلب را برای من نقل می کند،! این از جمله تفتن هایی است که شعبه و حتماً در زمان او دیگران هم به این مسئله توجه کردند، ولی ما اسناد روشنی را داریم در این زمینه که شعبه به این مسئله توجه کرده، هم در شرح حالهایی که از شعبه بن حجاج در منابع مختلف مثل طبقات ابن سعد، - وجود دارد به این مسئله توجه شده، و هم یکی از کتابهای بسیار مفید در بحث ما- اگر خواستید یک روزی در مورد مسئله اسناد، یک مقدار ریزبینی داشته باشید، منابع خوبی را ببینید- کتاب خیلی خیلی جالب و متأسفانه مظلومی است به نام «شرف اصحاب الحدیث» از خطیب بغدادی. ضمناً یک بخش از

کتاب به شعبه اختصاص پیدا کرده است البته من فکر می کنم دوستان خطیب بغدادی را به خاطر کتاب الکفایه فی علم الروایه و کتاب تاریخ بغداد او، می شناسند او را، کتاب شرف اصحاب الحدیث یکی از به درد بخورترین کتابهایی است که اگر یک روزی خواستید راجع به مسئله اسناد، مطالعه ای انجام بدهید و دیدگاه های متقدمین را در این رابطه داشته باشید. در این کتاب یک جمع آوری خیلی خوبی در این زمینه انجام گرفته، خطیب بغدادی در این کتاب اصلاً اسناد را بررسی نکرده، وی با نوشتن این کتاب، می خواسته دفاع کند از حیثیت اصحاب حدیث، و این که بگوید اگر اصحاب حدیث نبودند اصلاً اسلام به خطر می افتاد، طبیعتاً چون یکی از دستاوردهای اصحاب حدیث، مسئله اسناد است، به همین دلیل خطیب در این کتاب یک بخش مهمی از اهتمام خودش را گذاشته است روی مسئله اسناد و سابقه اسناد.

سؤال - اگر کسی بخواهد مثلاً از حضرت علی (علیه السلام) حدیث نقل کند، این خودش سلسله سند ارائه می دهد یا نه؟

جواب - ببینید سؤال خوبی است و شاید ما را یک مقدار از بحثمان دور کند. من یک جواب کوتاه به آن می دهم: اصلاً ما در کتب حدیثی از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت کم داریم. بهتر است نگویم کم داریم، خیلی کم داریم. از امام های دیگر مثل امام حسن و امام حسین (علیه السلام) هم روایت خیلی خیلی کم داریم، اغلب احادیثی که ما در کتب حدیثی خودمان داریم، از امام باقر (علیه السلام) به بعد است. که خیلی کمکی به ما نمی کند برای روشن شدن این مسئله. ولی اتفاقاً در آن مواردی هم که کم داریم. به شواهد زیادی داریم که نشان می دهد که، سلسله سند تا دوره امام صادق (علیه السلام) کشیده می شود و از آن به بعد ما با پرسش مواجه هستیم، یعنی ارسال و پرسش در سند، نمونه هایش خیلی زیاد است، و باز هم تأیید می کند که در آن دوره موسوم نبوده که به این صورت سلسله سند ارائه بکنند. یواشکی عرض کنم خدمتتان: اگر در یک مواردی دیدید

که سلسله سند تا آخر کامل ذکر شده، یک مقدار تردید کنید. چون اصلاً در آن زمان، مُد نبوده یک همچین چیزی چنین گفتمانی اصلاً مطرح نبوده. بنابر این احتمالاً دارد که این سلسله سند بعداً ساخته شده باشد.

چون اساساً تا اواخر قرن ۱ نقل حدیث وجود داشته ولی گفتمان غالب اسناد نبوده، اصلاً مُد نبوده در پایان زمان سلسله سند را گفتن. بعد این آقا این سند افتاده را از کجا تکمیل کرده، حدس زده! به هر حال تأمل دارد. ولی نمونه هایی که به طور کلی با احادیثی از شخص پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) یا ائمه متقدم (علیه السلام) در کتابهایمان داشته باشیم که به غیر از طریق ائمه نقل شده باشد بسیار نادر و قلیل است. این که گفتم به غیر از طریق ائمه، ما خیلی احادیث داریم که سلسله سندی دارد که به امام جعفر صادق (علیه السلام) می رسد، و امام می فرمایند که قال رسول الله، قال علی، این مواردش خیلی زیاد است. ولی این که یک سلسله سند متصل از غیر طرق ائمه، برسد تا امیرالمؤمنین، یا پیامبر، مواردش بسیار قلیل و نادر هستند، آنقدر کم است که اصلاً ارزش اینقدر چانه زدن را ندارد، خوب حالا بیشتر از این وارد ریز مطلب نمی شویم.

به هر حال ما در یک چنین دوره زمانی شاهد این هستیم که مباحث مربوط به اسناد، دو اتفاق برای آن می افتد، توسط افرادی مثل شعبه بن حجاج: اولاً از بوم بصره خارج می شوند و در بومهای دیگر به صورت جدی این مسئله مطرح می شود، ثانیاً این که سؤالهای ریزی در مورد اسناد مطرح می شد. مثل این که: وقتی ما داریم حدیثی را نقل می کنیم اگر قرار شد بگوییم از چه کسی نقل می کنیم، به چه چیزهایی باید توجه داشته باشیم؟ از جمله مواردی که شعبه به آنها توجه می کند این است که: الفاظ باید با وضوح بیشتری بیان شوند، یعنی باید از تعبیری مثل «سمعت» استفاده شود تا مشخص شود ما داریم راجع به یکنوع تحمل حدیث مستقیم صحبت می کنیم، نه این که یک واسطه محذوفی در این بین وجود داشته باشد.

در نسل بعد از شعبه بن حجاج: در نسل سالهای ۱۵۰- ۱۳۰ ما با یک پدیده خیلی جالبی مواجه هستیم. و آن این که، افرادی نگران اند از اسانید ساختگی. یعنی به نظر می رسد در نسل قبلی یک عده از هول حلیم در دیگ افتاده اند، یک عده برای این که اسنادشان درست باشد، به سمت یک سری خطاکاری و تدلیس و وضع و جهل و... در زمینه اسناد حرکت کردند، تا حدی که در این نسل، افرادی را نگران کرده که به شدت باید تردید کرد در درستی این اسانید که ارائه می شود، و در نقطه مقابل افرادی شروع کردند به شدت دفاع کردن از این که اسناد پدیده بسیار مهمی است. نوع موضع گیری هایی که در فاصله این سالها، نسبت به مسئله اسناد، که و علیه صورت می گیرد، موضع گیری های خیلی با حرارتی است، و این نشان دهنده این است که در این دوره، چالش خیلی جدی و پر تب و تاب و تابی در مورد مسئله اسناد، مطرح می شود.

من شخصیتهایی را نام می برم که در هر دو طرف، بحث و گفتگوهایی را داشته اند، قبل از این که شخصیتهایی را نام ببرم باید عرض کنم که : این تب و تاب در سالهای ده ه بعد هم همچنان ادامه داشته است. از کسانی که می توانیم در این زمینه نام ببریم، ابوحنیفه است. ابوحنیفه از جمله کسانی است که مخالف این اسانید است و به شدت شک دارد در اینکه این اسانید به درستی تنظیم شده باشند و خیلی نگاه بدبینانه ای دارد نسبت به اصحاب حدیث و درستی این اسانید. در نقطه مقابل ابوحنیفه، ما برخی از رجال اصحاب حدیث را داریم که روی مسئله اسناد خیلی پافشاری می کنند. اگر بخواهیم از کسانی نام ببریم، به طور مشخص مهمترین فرد، در جبهه موافقین اسناد، شخصی است به نام ابن مبارک، در همان دوره ابوحنیفه و فرد دیگری به نام سفیان نوری. اگر به تعبیر دیگری بخواهیم بیان کنیم، این است که مسئله اسناد در این نسل یکی از مسائل اصلی محل اختلاف بین اصحاب رأی و اصحاب حدیث (مراجعه به جلسه ۸) است. اصحاب رأی بی اعتماد بودند نسبت به این اسانید، و اصحاب حدیث به شدت مدافع حیثیت این اسناد. تعبیری از ابن مبارک وجود دارد که نشان

دهنده میزان حساسیت اسناد است. در این دوره، این عین جمله ابن مبارک است: انما الاسناد من الدین. یعنی از آن جمله هایی که آدم فکر می کند که اسلام در خطر است. یعنی اگر کسی حیثیت اسناد را زیر سؤال ببرد، گویی که یک بخشی از دین را زیر سؤال برده و در واقع یک نوع تکفیر است.

ابن مبارک از رجال برجسته اصحاب حدیث در این دوره است، و امام اهل خراسان است. محل زندگی اش مرو است. البته مدتی هم در عراق زندگی کرده و این دعواها هم برای همان دوره ای است که ایشان در عراق زندگی می کرده، ولی به هر حال ابن مبارک به عنوان امام اهل خراسان شناخته می شود و در خیلی از منابع دقیقاً با همین تعبیر از وی یاد شده است و به شدت در خراسان تأثیرگذار بوده است. اصلاً این نوع نگاه ابن مبارک به مسئله اسناد، بعد از بازگشت ابن مبارک به خراسان، باعث شده که خراسانی ها در نسل های بعدی، جزو پرحرارت ترین و جدی ترین مدافعین اسناد، در حوزه حدیث باشند، و بی خود نیست که مثلاً بخش مهمی از صحاح مسند، در خراسان و در همان منطقه نوشته شده، یعنی همین فرهنگ است که در دوره های بعد، یک همچین زمینه ای را به وجود می آورد. شما در جاهایی مثل ری یا مصر یا جاهای دیگر، این میزان حرارت را در این زمینه مشاهده نمی کنید.

سفیان ثوری در همان کوفه زندگی می کرده، یعنی همان جایی که ابوحنیفه در آنجا زندگی می کرده، و دشمن مستقیم ابوحنیفه در شهر کوفه بوده است. یعنی این دو نفر در یک شهر به عنوان دو قطب مخالف شناخته می شوند. ابوحنیفه شاخص ترین شخصیت اصحاب رأی بود و سفیان ثوری شاخص ترین شخصیت اصحاب حدیث و البته مدافع سرسخت مسئله اسناد بود و البته این بحث ریشه ای و تاریخی دارد که در جلسه هشتم به آن پرداخته می شود، دقیقاً به خاطر اینکه ابوحنیفه، ادامه طرز فکر امثال حسن بصری است. یعنی کسانی که عملاً درایت را غالب بر روایت می دانند، نه روایت را غالب بر درایت، و عملاً می خواهیم بگوییم شاگرد اوست

ولی ادامه دهنده همان طرز فکر است، یعنی اگر ما بخواهیم در آن قرون یک و دو، آن چهره های شاخص جهان اسلام را به دو گروه تقسیم بکنیم به عنوان آنهایی که بیشتر به فکر و اندیشه بها می دادند و آنهایی که بیشتر به نقل بها می دادند، طبیعتاً ما باید ابوحنیفه را در آن گروهی قرار بدهیم، که بیشتر به فکر و اندیشه بها می داده است. این به معنی تأیید اینکه ابوحنیفه فکرش درست بوده نیست ولی به هر حال ابوحنیفه در این گروه قرار داشته است، در حالی که اصحاب حدیث مثل ابن مبارک و سفیان ثوری، بیشترین اهمیت را به نقل بها می دادند و طبیعتاً اینها در آن گروه مقابل قرار می گرفتند. طبیعی است که وقتی شما مسئله نقل را مطرح می کنید، و بعد دائماً فاصله شما از زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) در حال زیاد شدن است و از طرف دیگر افراد حقه بازی پیدا می شوند که به تدریج احادیثی را جعل می کنند، شما نگران آلودگی احادیث صحیح با احداث جعلی باشید، و هر روز که می گذرد، شما سعی کنید که تکیه بیشتری بر روی مسئله اسناد داشته باشید.

در نقطه مقابل وقتی یک فردی مثل ابوحنیفه می آید و اهمیت اسناد را زیر سؤال می برد، نه از این بابت که بگوید آقا چه کار دارید به ملت، بگذارید جعلشان را انجام دهند! چرا جلوی کاسبی ملت را می گیرید؟! طبیعی است که منظور ابوحنیفه این نیست، بلکه درست بر عکس، ابوحنیفه معتقد است که بسیاری از احادیثی که ما با آنها در آن دوره سر و کار داشتیم جعلی بودند، و این همه سختگیری روی مسئله اسناد این مشکل را به صورت ریشه ای حل نمی کند، بلکه راه حل ریشه ای مسئله این است که ما به جای این که ما اینقدر به نقل اهمیت بدهیم، و خودمان را در معرض ریسک و خطر قرار دهیم، بیشتر سعی کنیم که یک مقدار مسائل مبنايي را درک بکنیم و از اندیشه و جنبه های استدلالات عقلانی و رأی و اینها بیشتر استفاده بکنیم، مهم نیست که حالا ما این وسط، طرف اینوری ها بشویم یا طرف آنوری ها، چون ما اصلاً هیچکدام از دو طرف نیستیم، واقعیت قضیه این

است که ما در واقع، به عنوان شیعه در این وسط بی طرفیم، نه طرف اینور هستیم و نه طرف آنور، ولی می توانیم حس کنیم که چه چیزی فاصله انداخته است بین این دو گروه.

ابوحینفه و گروهی که مخالف اصحاب حدیث بودند برای اسناد، ارزش منفی قائل بودند، و حتی بدتر از حسن بصری اسناد را زیر سؤال می بردند، برای این که اینها دقیقاً اعتقادشان بر این بود که اسناد یک ابزاری است برای قالب کردن و برای ساختن و جعل کردن احادیثی و بزک کردن آن و اینکه بشود آنها را به نحو خوبی در محافل رواج داد و گسترش داد و اساساً زمانی ما یک چنین اعتمادی را در مخاطبانمان ایجاد می کنیم که با وجود اسناد امکان هیچ نوع جعلی وجود ندارد، اقرار به جهل کرده ایم، لذا آنها اسناد را به دید یک نوع بزک نگاه می کردند، و معتقد بودند که با این بزک باید مبارزه کرد. دقیقاً با خود اسناد مخالف بودند، نه به دلیل این که با جعل موافق بودند، بلکه دقیقاً به خاطر این که فکر می کردند اسناد می تواند به عنوان یک ابزار در راستای جعلی، مورد استفاده قرار بگیرد.

حالا البته نمی خواهیم در این مرحله خیلی موفق شویم، این مسئله در نسل بعد هم همچنان ادامه پیدا کرده، ما عین این گفتگوها و بحث ها را در نسل بعد مثلاً در جناح اصحاب رأی در افرادی مثل قاضی ابویوسف مشاهده می کنیم، و در نقطه مقابلش هم افراد دیگری مثل اوزاعی، مثل مالک بن انس و دیگران وجود دارند که در مسیر این اسناد حرکت می کنند و مؤید اسناد هستند.

عبدالرحمن اوزاعی از فقهای بسیار مشهور شام است که جزو فقهای اصحاب حدیث محسوب می شود، در بیروت اقامت داشته است و در نیمه دوم قرن ۲، جزو چهره های بسیار شاخص و معروف است.

یک نکته بسیار جالب؛ وقتی که ما داریم در مورد اسناد در قرن ۲ صحبت می کنیم، گاهی اوقات ممکن است که پیمان را بگذاریم روی گاز، و با سرعت برویم و ناگهان دچار سوء تفاهم بشویم که آن اسنادی که در قرن

۲، مطرح بوده، خیلی اسناد محکم و درست بوده است. یادتان هست که گفتم ابن سیرین که یکی از شخصیت‌هایی است که گفتمان اسناد را اصلاً مطرح کرده، چطور وقتی داشت سعی می‌کرد به خاطر بیاورد که این حدیث را از چه کسی شنیده، گاهی در این سعی خودش موفق بود و گاهی موفق نبود، علمای اصحاب حدیث که در طول قرن ۲ این همه با سرعت جلو رفته اند و سعی کرده اند که مسئله اسناد را جدی بگیرند و روی آن تأکید داشتند، در عمل اصلاً اینطوری نیست که شما فکر می‌کنید تمام احادیثی که نقل می‌کردند با سلسله سند کامل بوده، بلکه فقط تلاش می‌کردند که احادیثشان را به کاملترین وجهی که می‌شود، نقل کنند و در یک جاهایی هم موفق نمی‌شدند، البته برای این که این مباحثی که من مطرح می‌کنم، از حالت قصه یک مقدار دور شود، و یک مقدار حالت واقعیت پیدا کند، بسیار مفید خواهد بود که اگر دوستان حوصله کنند و یک سری به کتابخانه دانشگاه بزنند و بعضی از این کتابهایی که ما داریم راجع به آنها صحبت می‌کنیم، اصلاً از نزدیک ببینند؛ «شنیدن، کی بود مانند دیدن»، آن وقت می‌توانید حس کنید که حتی تا اواخر قرن ۲ هم خبر زیادی نبوده. یکی از منابعی که برای ما باقی مانده و در دسترس ما است از همین دوره، کتاب «الموطأ» مالک بن انس است. این کتاب باقی مانده و چاپ شده، شما اگر به کتاب الموطأ مالک مراجعه کنید خواهید دید، که مکرراً در این کتاب احادیث مرسل وجود دارد. یعنی خیلی موارد اتفاق می‌افتد که مالک در نقل خودش مثلاً وقتی می‌گوید: «حدثنا یحیی بن سعید الانصاری عن ابن شهاب قال رسول الله»، مکرراً شما چنین چیزی رادر الموطأ مالک می‌بینید، در حالی که ابن شهاب زهری جزو تابعین است. و پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) را درک نکرده، حتماً ابن شهاب از افرادی این مطلب را شنیده، از بعضی از صحابه شنیده، ولی نام صحابی در آن سلسله سند نمی‌آید. یا در بعضی از موارد شما در تعبیرهایی از این قبیل که مثلاً در حدیثی عروه بن زبیر عن من سمعه، قال رسول الله، خوب معلوم است که عروه بن زبیر از یک کسی شنیده، ولی به خاطر نمی‌آورد از

چه کسی شنیده، و این ذکر نمی شود در سلسله سند، این نشان می دهد با وجود تلاشهایی که صورت گرفته، برای این که سلسله سند تا آنجایی که ممکن است کامل بشود، یک جاهایی ما واقعاً کمبود اطلاعات داریم، افراد گاهی اوقات حافظه شان یاری نمی کند، ضمناً آدمهای منصفی هم هستند و دلشان نمی آید از خودشان یک چیزی بسازند و آنجا بگذارند. لذا در مواردی که به خاطر نمی آورند صمیمانه اعتراف می کنند که من اینجا یادم نمی آید که این مطلب را از چه کسی شنیده ام. بیخودی نمی آیند یک اسمی را در آنجا قرار بدهند، و هنوز هم این مقدار صداقت وجود دارد که در مواردی که ما به خاطر نمی آوریم که در اینجا این اتصال از چه طریقی برقرار شده، آن اتصال را برقرار نکنیم، اگر شما موطأ مالک را ببینید به راحتی این نوع موارد را مکرراً مشاهده می کنید، حتی در موطأ مالک گاهی اوقات تعبیرهای جالب تر از این وجود دارد و آن این است که: یک مطلبی را موطأ نقل می کند و می گوید: و کان علیه اهل بَلَدِنَا، اهل بلد ما اینگونه بودند، حتی اسم نمی برد که خوب چه کسی این را نقل کرده! خوب به ما چه ربطی دارد که اهل بلد شما اینطوری بودند! خودش فکر می کند همین که اهل بلد ما این کار را انجام می دادند، معنی آن این است که حتماً کار درستی انجام می داده اند و حتماً به یک طریقی این مسئله به پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) ارتباط پیدا می کند ولی چون نمی دانیم از چه طریقی این مطلب نقل شده، همینجوری مطلب را می آورد و قضیه را رها می کند.

یا یک جاهایی می گوید که: «کان علیه السابقون یا مثلاً الاولون» یعنی تعبیرهایی که واقعاً خودش نمی داند که این را دقیقاً باید به چه کسی منتسب بکند و از چه کسی نقل بکند.

نمونه دیگری از این کتب که از قرن ۲ به دست ما رسیده و متأسفانه اغلب مورد غفلت قرار می گیرد، کتابی است به نام الرّد علی سیر الأوزاعی از قاضی ابویوسف، رویه ای است که بر اوزاعی نوشته است. کار قاضی ابویوسف در این کتاب این است که به یکی از آثار اوزاعی را به نام کتاب السّیر رویه می نویسد، خوشبختانه

روش رویه نویسی نیز به این صورت بوده که قطعه قطعه کتاب السیر را نقل می کند و رد می کند، بنابراین منبع بسیار خوبی است برای ما که کتاب گمشده اوزاعی به نام کاب السیر را در اینجا به صورت قطعه قطعه داریم، و دقیقاً می توانیم نوع روایت نقل کردن اوزاعی را در نقطه مقابل نوع ایرادهایی را که ابویوسف از آن می گیرد را ببینیم و جالب است که یکی از اصلی ترین ایرادهای ابویوسف که مکرراً در این کتاب تکرار می شود این است که : این چه جور سند دادن است! شما چرا اینقدر متساهل هستید در سند دادن! نشان می دهد که دقیقاً این چالش را در آن زمان داشته اند. می گوید اسم ما بد در رفته است، شما که از ما بدتر هستید!

یک کتاب دیگری داریم که باز در همین دوره نوشته شده، یک فرد دیگری داریم در کنار قاضی ابویوسف به نام محمد حسن شیبانی، وی نیز از شاگردان ابوحنیفه است و از اصحاب رأی است و در همین زمان هم زندگی می کرده، از وی آثار متعددی باقی مانده. یک کتاب خیلی مهم از او باقی مانده به نام الحجه علی اهل المدینه، من خودم اولین باری که با این کتاب مواجه شدم آنقدر مجذوب این کتاب شده بودم، که اصلاً یک مدتی نشسته بودم و فقط این کتاب را می خواندم. بعد از سالها دوباره تصمیم گرفتم که این کتاب را بخوانم. کتاب بسیار جالب توجهی است و یکی از ارزشمندترین میراث هایی است که از قرن ۲ برای ما باقی مانده. این کتاب، حال گیری محمد بن حسن شیبانی است از علمای مدینه به خصوص مالک، از اول تا آخر می خواهد بگوید که آقا! شما وضعتان از ما خراب تر است! شمایی که ما را متهم می کنید که به سنت نبوی توجهی نداریم، و مثلاً ما اصحاب رأی هستیم، و شما اصحاب حدیث هستید، و خیلی به سنت نبوی توجه دارید! دائماً در این کتاب از مالک و علمای مدینه ایراد می گیرد که ببینید شما اینجا اشتباه کردید، اینجا تساهل کردید، اینجا فلان، اینجا فلان بوده.... کتاب از این نظر، بسیار کتاب مهم و پر اهمیتی است و از همین دوره باقی مانده، در

این کتاب هم شما با نمونه های متعددی از این مشکل مواجه می شوید که شبیانی دقیقاً روی این نکته تأکید می کند که آقا این حدیث که سند متصل ندارد که شما به آن تأکید می کنید!

این نشان می دهد که در این دوره هنوز با وجود کوششهایی که در جهت مسند کردن احادیث وجود داشته، ولی این کوشش به نحو صد در صد جواب نداده بوده، در بعضی از موارد اینها همچنان مجبور بودند که از اخبار مرسله و حتی بلاغت - یعنی، هذا ما علیه اهل بلدنا و...- که اصلاً مطلقاً بی فایده است و هیچ سلسله سندی ندارد استفاده بکنند.

این تقریباً تا ده ه های ۸۰- ۷۰ ادامه داشته این وضعیت و وضعیت همین بوده، عرض کردم با این چند نمونه ای که در اختیار ما است، ما الآن دستمان باز است، دیگر روی هوا حرکت نمی کنیم و می توانیم این کتابها را ببینیم و مطالعه کنیم.

در اواخر قرن ۲، یک اتفاقی در تاریخ حدیث می افتد که توجه به این اتفاق و ماهیت این اتفاق، اهمیت خیلی زیادی دارد؛ ببینید ما تا حدود سالهای ۱۷۰ و اینها، یک تعصب بومی و منطقه ای را در حوزه علوم مختلف اسلامی از جمله حدیث داشته ایم. با این که افراد به شهرهای مختلف مسافرت می کردند و جابه جا می شدند ولی بسیار متعصب بودند در این که حدیث فقط حدیث اهل بلد خودمان! یعنی یک کوفی اصرار داشته که فقط احادیث کوفی ها را روایت کند، یک بصری اصرار داشته احادیث بصری ها را روایت بکند. خیلی کم اتفاق می افتاده افرادی یک مقدار افق دید بازتری داشته باشند و مثلاً بگویند که لازم نیست که فقط همشهری گری در این مسئله رعایت شود! این مسئله کاملاً وجود داشته تا ده ه های آخر قرن ۲، در ده ه های آخر قرن ۲، یکی دو نفر آدم انقلابی پیدا شدند که سعی کردند این فضا را تغییر دهند و بیایند این مرزبندی های منطقه ای و بومی

بین شهرها را بشکنند و بگویند که حدیث، حدیث یک پیغمبر است، و ما هم همه امت یک پیغمبریم، همشهری
گری این وسط محلی از اعراب ندارد، که بخواهیم اینقدر روی آن حساسیت نشان دهیم!!

اگر بخواهیم در این زمینه از افرادی نام ببریم که من اصطلاحاً نام آن را جریان فرابومی شدن حدیث گذاشتم و
برای اولین بار در مورد آن چیزی نوشتم و حالا می بینم بعضی ها از این اسم استفاده می کنند. از جمله کسانی
که شاید پایه های اولیه این حرکت را گذاشتند، فردی است به نام لیث بن سعد. وی همدرس مالک است و
یک کمی جوان تر از مالک، در مدینه با مالک مدتها با هم درس خواندند، همشاگردی بودند و البته لیث اصلاً
مصری است. لیث که به عنوان یک مصری به مدینه آمده و پیش علمای مدینه درس خوانده، از آنطرف مدتی
در مکه درس خوانده، در خود مصر بعضی از علماء را دیده، در یک همچین فضایی این احساس به او دست
داده که این بازی ها چیست؟! این که از علمای مدینه فقط روایت کنیم و اینها! و شروع می کند این فضا را
شکستن و یک نوع تلفیقی عمل کردن راجع به اخبار، مالک بن انس یک نامه به وی می نویسد و فحش می
دهد، که آقا مرد حسابی، مسخره کرده ای، این حرکتها چیست که تو انجام می دهی؟! چرا از اخبار و اقوال
مشایخمان عدول کردی و...؟! لیث بن سعد یک نامه به مالک می نویسد و جواب مالک را می دهد، و یک
جواب منطقی و ملایم و خیلی روشنفکرانه ای می نویسد به مالک، که آقا اینطوری نیست که شما فکر می کنید.
نمی شود روی اخبار یک بلد به این صورت تکیه کرد، بلکه باید قائل به توسعه بود و از اخبار مختلف استفاده
کرد و بیشتر می آید روی این مسئله تکیه می کند. این فکر که شاید قدیم ترین نمونه ای که ما از آن در دست
داریم و در اندیشه لیث بن سعد وجود دارد را می گوئیم «فرابومی شدن حدیث»، اگر خواستید این مسئله را
پیگیری کنید، هم متن نامه مالک به لیث باقی مانده و چاپ شده و هم جوابیه لیث به مالک، نامه ای که مالک
به لیث نوشته در کتابی به نام ترتیب المدارک آمده است و جوابیه لیث به مالک در دو کتاب آمده است. یکی

کتاب اعلام الموقعین جلد ۳ و یکی هم کتاب التاریخ از یحیی بن معین، روایت دوری، چون دو روایت از آن وجود دارد، چاپ احمد محمد نور سیف.

خوب حالا بیاییم سراغ ادامه بحثمان، بلافاصله بعد از لیث بن سعد، یکی از کسانی که تیر خلاص را می زند به حدیث بومی و همه تسلیم می شوند نسبت به این قضیه، محمد بن ادریس شافعی بنیانگذار مذهب شافعی است.

شافعی ۲ کتاب مهم دارد: یکی الرساله، که یک کتاب است در باب مبانی فکری خودش، نمی توان گفت این کتاب اصول فقه است، اصول حدیث است، علوم قرآنی است، بلکه مبانی فکری خودش را در برخورد با نصوص قرآن و حدیث و اینها در این کتاب نوشته است.

یکی دیگر از کتابهای شافعی که در این زمینه اهمیت زیادی دارد، کتاب اختلاف الحدیث است، این کتاب از این نظر کولاک است، یعنی شافعی برای اولین بار است که در حوزه اهل سنت احادیثی از بومهای مختلف را کنار هم گذاشته و حتی در مواردی که این احادیث با هم ناسازگاری دارند، پس برای اولین بار شافعی می رود روی خط این که حالا با این ناسازگاری ها چگونه برخورد کند. در حالی که در دوره های قبلی اصلاً چنین مسئله ای مطرح نبوده برای این که اعتبار بخشی اینها به احادیث، صرفاً بومی بوده، این حرکت شافعی که حدیث را از حالت بومی به فرابومی تبدیل می کند و ادامه می دهد حرکتی را که توسط لیث بن سعد شروع شده بوده، با توجه به این که شافعی هم این کار را عملاً در مصر انجام داده، با این که شافعی مکی است، ولی این که این کار را در مصر انجام داده، نشان دهنده این است که مصر، یک داستانی اینگونه داشته است. یعنی به نظر می رسد که جو و فضای فرهنگی مصر یک فضای خیلی مساعدی بوده، برای این که، چنین حرکتی در آنجا انجام بشود. بعد از شافعی این حرکت پخش می شود، یعنی باز همان داستان ریش ملا نصر الدین، این

جریان از آن گفتمان هایی می شود که عملاً دیگران را مأخوذ می کند و طرف، چگونه می تواند دفاع کند و یک مبنای تئوریک ارائه کند. برای این که احادیث بوم ما! و لاغیر! اما گفتار شافعی و مبنای فرابومی شافعی، یک امکانی را هم برای شافعی به وجود آورد، اگر ما احادیث را در این حد توسعه بدهیم و فرابومی کنیم و بگوییم هر حدیثی با سلسله سند در هر جایی مورد قبول است، در آن صورت، حالا می توانیم مشکل پسندانه تر عمل بکنیم، ما می آییم حدیث را از نظر بومی توسعه می دهیم، ولی از نظر شرایط روایتش شروع می کنیم مته به خشخاش گذاشتن شافعی دو قاعده گذاشت برای قبول حدیث؛

فقط احادیثی معتبر است که به شخص پیامبر(صلی الله علیه و آله وسلم) برسد اگر حدیثی به پیامبر نرسد، حدیث محسوب نمی شود، در حالی که در دوره های قبلی از شافعی خیلی از احادیث وقتی به صحابه می رسید و متوقف می شود، باز هم معتبر شناخته می شود. چون تعداد کم بود و مجبور بودند اینها را به عنوان جبران مافات از آنها استفاده کنند، ولی وقتی با کار شافعی مسئله توسعه پیدا کرد، حالا می توانست مشکل پسند بشود و اینجور قواعد را بگذارد.

شافعی احادیث مرسل را حذف می کند، شافعی در کتاب «الرساله» دقیقاً قواعدی را بیان می کند، برای پذیرش، در یک موارد خیلی استثنایی، شافعی احادیث مرسل را می پذیرد، در باقی موارد می گوید احادیث مرسل اعتباری ندارد، به این ترتیب، در واقع تیر خلاص زده می شود و احادیث مرسلی که تا قبل از آن در کتب بومهای مختلف نقل می شد و مورد استفاده قرار می گرفت - و الآن هم می توانید نمونه های آنها را پیدا کنید - ولی بعد از آن دیگر این احادیث از مُد می افتد.

نسل شاگردان شافعی، نسل کسانی که بعد از شافعی آمدند، اول قرن ۳، داستان کلاً تغییر می کند، همه دنبال اسناد هستند، همه دنبال اسنادهای متلی هستند که مو لای درز آن نرود، و مطلقاً کسی بومی فکر نمی کند. من

نمی دانم، شما ممکن است این مسئله را حمل بر یک تصادف بکنید، ولی از نگاه من با نگاه تاریخی این امر اصلاً تصادفی نیست.

از آغاز قرن ۳ هست که مسند نویسی در حوزه حدیث شروع می شود. مسند احمد بن حنبل، مسند ابن ابی شیبه، مسند طیالسی، مسند ابویعلی موصلی، و بقیه مسانید از این دوره شروع می شوند. و قبل از آن اصلاً این نوع اهتمام دیده نمی شود و وجود ندارد، دقیقاً به دلیل این که اسناد یک پُرسه ای را طی کرده، پخته شده، تحدید شد، تعریف شده، جا افتاده و امروز به گونه ای به آن نگریسته می شود که اجتناب ناپذیر است، پس حالا شرایطی فراهم می شود برای این که ما تصمیم بگیریم آنها را جمع آوری کنیم. به این ترتیب جریانی به وجود می آید، که باز من اسم این جریان را در نوشته هایم «اصحاب حدیث متقدم» (مراجعه شود به جلسه ۸). شاید با این نوشته ای که من الآن برای شما خواندم بتوانید حس کنید که چقدر فرق وجود دارد بین آدمی مثل احمد بن حنبل، و آدمی مثل مالک بن انس، اوزاعی، من به آنهایی که قبل از شافعی بودند.

می گویم «اصحاب حدیث متقدم» و به آنهایی که بعد از شافعی بودند می گویم «اصحاب حدیث متأخر»، اصحاب حدیثی که از آنها در مورد ریش و لحاف پرسیدند، اصحاب حدیث متأخر هستند، و آنهایی که سؤالی از ریش و لحاف از آنها نشده بود و داشتند زندگی شان را می کردند، «اصحاب حدیث متقدم» هستند. حالا اگر حوصله داشتید در این مورد چیزی را بخوانید، در دایره المعارف بزرگ اسلامی مقاله اصحاب حدیث را اگر تورقی بکنید و بخوانید، آنجا یک مقدار من شاخصه ها را توضیح دادم و بیان کردم، فکر می کنم تقریباً یک روزه نسبتاً مختصری را در مورد اسناد خواندیم. اگر دوستان سؤال خاصی دارند بفرمایند و إلا من عرایضم تمام شده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ششم

درس تاریخ حدیث آقای دکتر احمد پاکتچی

موضوع: پیدایی اصحاب حدیث به مثابه صنف یا گرایش

(گزارش نامه مالک به لیت بن سعد و جواب لیت به مالک توسط آقای ملا کاظمی)

- نامه لیت چه استدلالهایی را در مقابل مالک مطرح کرده برای اینکه اینگونه نیست که فقط حدیث اهل مدینه حجت باشد؟ شما اگر بخواهید این را تحت شماره‌های ۱ و ۲ و ۳ و ۴ بگویید، چه خواهید گفت؟

۱- اختلاف در کلیات بین علماء وجود ندارد، آنجایی که اختلاف هست، مسائل جزئی و مستحدثه است.

بنابراین طبیعی است که کلیات دین مشترک است بین همه ما.

۲- علمای خود مدینه در جزئیات با هم اختلاف دارند، پس اگر ما باید قول اهل مدینه را حجت بدانیم،

کدام قولشان را باید حجت بدانیم؟!

۳- اقوال کنونی اهل مدینه با صحابه و عصر پیامبر اختلاف دارد. تمام پز شما به این است که، اقوال

عملای مدینه آیینۀ تمام نمای سلف است! این به وضوح نیست پس ما چگونه می‌توانیم این را حجت

بدانیم؟!

۴- خود علمای اهل مدینه، منحصر در شهر مدینه نیستند بلکه در شهرهای دیگر متفرق شدند. و اگر ملاک

حجیت این است که افراد پیامبر را درک کردند و مستقیماً از پیامبر تعلیم گرفتند، امثال این مسعود که

در کوفه هستند از مدینه به کوفه رفته‌اند، پس اقوالشان حجت است، و اگر ملاک این است که قول یک

مدنی تا زمانی تا زمانی حجت است که در مدینه بماند و به محض اینکه پایش را از مدینه بیرون بگذارد، قولش از حجیت می‌افتد! این حرف زور است.

- استاد ببخشید این لیث بن سعد وقتی فتوی داده و مالک در مقابلش ایستاده در کجا بوده؟
- در مصر
- شما می‌فرمایید ایشان بحث فرا بومی را در مصر مطرح کرده، شافعی هم به مصر رفته و یک بحث دیگر را مطرح کرده، مصر چه ویژگی داشته که این ۲ اتفاق در آنجا بوده؟
- خود بنده هم عرض کردم که هر دو اتفاق در مصر بوده، یعنی حالا باید دید مصر چه ویژگی دارد که این اتفاقات در مصر می‌افتد؟
- آیا سؤال شما این است؟
- نه ، سؤال من این است که آیا هیچ موضوعگیری در مقابل این ۲ نفر نشد که آمدند بحث سند را مطرح کردند؟
- اینها بحث سند را مطرح نکردند، اینها بحث نظام دهی را مطرح کردند. بحث سند از آغاز قرن ۲ یعنی در فاصله بین سالهای ۱۱۰ تا ۱۳۵ ، مطرح شد، بحث شعبه بن حجاج را مطرح کردیم یا در نسل بعدی امثال ابن مبارک، این مسئله وجود داشت. نکته‌ای که باعث شد، بحث جلسه گذشته ما به لیث بن سعد و شافعی کشیده بشود این بود که زمانی که مسئله سند مطرح می‌شد و مسئله استناد، خوب تا موقعیکه در یک بوم واحد مورد بررسی قرار می‌گرفت، یک معنایی داشت، و بعد ما ناگهان با امثال لیث بن سعد مواجه هستیم، یک دفعه این را فرا بومی‌اش می‌کنند، یعنی یک اسناد عراقی در کنار یک اسناد شامی، در کنار یک اسناد مدنی قرار می‌گیرد و اینجا دیگر سازوکار قبلی پاسخگوی مطالعه اینها

نیست، وقتی که یک اسناد کوفی در کوفه مطرح می‌شود، افراد مشایخ خودشان را می‌شناختند. ولی وقتی این یک دفعه بین المللی می‌شود و همه جا اسنادهای مختلفی در کنارهم قرار می‌گیرند شما مجبورید که یک دستگاهی درست کنید، یک سازوکاری درست کنید، که بتواند این اسنادها را مورد مطالعه قرار بدهد، خوب این اتفاقی است که افتاده و در قرن ۳ این اتفاق افتاده، یعنی بعد از مطرح شدن این نیاز ما شاهد این هستیم که یک دفعه در قرن ۳ امواج و جریانهایی شروع می‌شوند برای یک برخورد بین المللی با حدیث، چه درحوزه اهل سنت و بعداً با یک مقدار تأخیر در حوزه شیعه.

- یعنی در واقع آن افرادی هم که استادهاى نسل پیش آنها، در این بحث بودند که آیا ما این سند را نقل بکنیم یا نکنیم، دیگر اصلاً این مسئله برای آنها منتفی شده بود. چون حتماً این شاگردان باید سند را می‌پذیرفتند.

- بله دقیقاً، شاید این بحث گفتمان را من چند بار به بهانه‌های مختلف اینجا مطرح کرده‌ام، و همیشه هم روی مثال ریش ملا نصرالدین تاکید کرده‌ام - البته این مثال از اختراعات خود بنده است. نه گفتمان را من اختراع کرده‌ام و نه آن جک را، ولی اینکه برای توضیح گفتمان از جک ملا نصرالدین استفاده بکنیم، از اختراعات بنده است - ببینید گفتمان دقیقاً همین است، وقتی یک گفتمان مطرح می‌شود، درست است که موافقین و مخالفینی به وجود می‌آید، اما یک سلسله بحثهای قبلی خود به خود از مد می‌افتد. دیگر جای بحث ندارد. در یک دوره‌ای انثال ابن سیرین و حسن بصری با هم دعوا داشتند، که آیا اصلاً ما به عنوان تابعین، در شأن ما هست که از ما سؤال کنند که شما از چه کسی شنیده‌اید! یا اینکه ملت باید به ما اعتماد کنند، ببینید حسن و ابن سیرین در سال ۱۱۰ ق از دنیا رفته‌اند، بلافاصله در نسل بعدی، یک فردی مثل شعبه بن حجاج در بصره، در واقع به عنوان یک گفتمان‌جدیدی که مطرح

می‌کند، اصلاً این پرونده را می‌بندند. یعنی وقتی که بحث به شکلی مطرح می‌شود که باید این مسئله مطرح شود، دیگر حسن بصری با تمام اعتبار و اهمیتی که دارد، دیگر کسی در آن خط نمی‌رود، دعواها می‌آید در مسیر جدیدی، من یک مثالی از فقه می‌زنم، در فقه در اواخر قرن یک، عده‌ای از طلبه‌های جوان می‌آمدند از اساتیدشان که صحابه بودند، سؤال می‌کردند که مثلاً اگر زنی به این شکل از شوهرش طلاق بگیرد، این طوری بشود یا این طوری بشود، آیا مهریه به او تعلق می‌گیرد یا نمی‌گیرد؟ آن صحابی از آن تابعی جوان سؤال می‌کرد که أَوْ قَدْ وَقَعَ هَذَا؟ آیا چنین اتفاقی افتاده؟ بعد این تابعی می‌گفت که نه، فرضاً که یک چنین اتفاقی بیفتد. / صحابی می‌گفت دیگر از این سؤالها از من نکن، ما فقط مسائلی را سؤال کنیم که اتفاق افتاده باشد. اصلاً بد می‌دانستند، یک فردی را داریم ما به نام حماد بن ابی سلیمان، وی استاد ابوحنیفه است، شاگرد ابراهیم نخعی، ابراهیم نخعی هم جزو کسانی است که در اواخر قرن ۱ زندگی می‌کرده، و اگر طلبه‌ای می‌افتند و از او این سؤالها را می‌کرده به او فحش می‌بسته، و خیلی آدم بد اخلاقی بوده، این در منابع تاریخی ثبت شده. حماد می‌گوید: کنا ندلس الابراهیم من یسله المسائل، تعبیر حماد است، می‌گوید ما کلک می‌زدیم، یک نفر را پیدا می‌کردیم برود پیش ابراهیم، تظاهر کند که همچنین مسئله‌ای برایش پیش آمده، لستنطقه تایک جوری جواب مسأله را از زیر زبانش بیرون بکشیم. که بالاخره یک فقهی درست کنیم. زیرا اگر فقه پاسخگوی مسائلی باشد که اتفاق افتاده است، یک حالت تنک و کچلی پیدا می‌کند، یعنی مسائلی که اتفاق افتاده‌اند جواب دارد، مسائلی که اتفاق نیافتاده‌اند جواب ندارد. قاعده‌ای نمی‌توانیم بدست بیاوریم، اینها می‌رفتند به سمت اینکه یک نظام به وجود بیاورند، مجموعه قواعدی را استنباط کنند. در این دوره اینگونه بوده. به نسل حماد که می‌رسد مسائل حل شده بوده، این گفتمان فقه نظام‌مند، یک گفتمان جا افتاده بوده اگر کسی

می‌گفته ما اهل فقه نظام‌مند نیستیم، اصلاً طردش می‌کرده‌اند، دیگر اصلاً جایی برای این بحثها باقی نمی‌مانده، الآن ببینید مثلاً در جامعه خودمان، یک دفعه در یک دوره‌ای یک بحثی می‌آید وسط مثل هرمونوتیک، یک عده می‌گویند آقا این مزحرفات چیست؟! این همه متقدمین ما هرمونوتیک نداشته‌اند روزگارشان سپری نمی‌شد! و افراد به ۲ گروه تقسیم می‌شوند، آدمهای سر به راه که اصلاً با این جور مزحرفات سر و کاری ندارند، و افراد ناراحت کسانی هستند که می‌روند دنبال موضوعاتی از این قبیل و می‌خواهند این را به یک نحوی مطرح کنند. یک نسل می‌گذرد، الآن شما می‌بینید که این یک امر واضحی است همه فکر می‌کنند که ما بالاخره باید یک مقدار بحثهای هرمونوتیک را بخوانیم، حتی اگر جوابی هم داریم، جواب بدهیم، این نمی‌شود که ما اصلاً نخوانیم، بگوییم شتر دیدی ندیدی، ما اصلاً کاری نداریم! این گفتمان عوض شده، این نمونه‌ای است که گفتمان عوض شده، یعنی ریش ملانصرالدین یعنی همان هرمونوتیک، اینجا مورد سؤال قرار گرفته، حالا دیگر نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد، مجبور است که یک جوابی برای آن داشته باشد. پس باید به آن توجه کند. بحثی که ما داریم، دقیقاً بحث گفتمان است افرادی که در دوره بعد آمده‌اند، نه اینکه ناخلف بوده باشند، نه اینکه آدمهای بی‌خودی، باشند، اینها شاگردان همان اساتید برجسته بودند. شاگردان خلفی هم بودند، ناخلف نبودند. ولی در معرض یک گفتمانی بودند که مجبور بودن نسبت به آن گفتمان واکنش لازم را نشان بدهند. لذا اصلاً جبهه‌گیری‌ها تغییر کرد. در نسل قبیل از حماد ما یک گروهی داشتیم به عنوان اصحاب اثر، یک گروهی داریم به نام اصحاب ارایت، اینها با هم ضد بودند، اصحاب اثر می‌گفتند روش و منش ما این است که کنا نتبع الآثار، آنچه را که به ما رسیده، و اصلاً وارد حرف اضافی و زیادی و نمی‌شدند. اصحاب ارایت را نامگذاری کرده بودند به این دلیل که دائماً می‌آمدند پیش اینها (صعاب صحابه) و

می‌گفتند: ارایت این کان کذا فحکمه ماذا؟ نظر شما چیست در این مورد؟ اینها شده بودند اصحاب نظرت چیست؟ اصلاً به این اسم شهرت پیدا کردند، در متون تاریخی به اینها گفته می‌شود اصحاب ارایت. اوج این مسئله برای حدود سهالهای ۸۵-۶۰ ق است البته در سالهای ۱۱۰ - ۸۵ ق یوانس یواش گفتمان تغییر کرده، و جا افتاده، اما در نسل‌های بعدی یعنی مثلاً وقتی که ما داریم درباره نسل‌های ۱۶۰-۱۳۵ صحبت می‌کنیم، اصلاً این مسئله تمام شده است، دیگر اصحاب اثری در این دوره وجود ندارند، همه اصحاب ارایت هستند، یعنی همه پذیرفته‌اند ایننکته را که باید مسائل را، نظام‌مند بررسی کرد، گروه بندی‌های جدید به وجود آمده، گروه بندی جدید در این دوره اصحاب حدیث بود مانند سفیان توری در مقابل اصحاب رأی مانند ابن ابی لیلیا و ابوحنیفه خیلی‌ها اشتباه می‌کنند و این تغییر گفتمان را متوجه نمی‌شوند.

به خاطر شباهتی که بین حدیث و اثر وجود دارد، و اینکه رأی و ارایت از ماده واحدی هستند، فکر می‌کنند اینها ناظر به یک چیز هستند. تقابل اصحاب انزوا اصحاب ارایت اصلاً داستان دیگری است و تقابل اصحاب حدیث و اصحاب رأی داستان دیگری، اصحاب حدیث و اصحاب رأی، همه‌شان اصحاب ارایت هستند، اصحاب از اصلاً از بین رفته بوده است دیگر، چیزی از آن باقی نمانده. اینجا هم با یک تقابل مواجه هستیم کسی که مدافع حدیث بومی است مثل مالک و کسی که دارد با بومی بودن حدیث مقابله می‌کند مثل لیث بن سعد بعد خوب شافعی می‌آید و موضع لیث بن سعد را با یک، فسمبه پرزوری به ثابت می‌رساند و به قدری این سمبه پرزور است که، موضع مخالف دیگر در هم کوبید می‌شود. ضمن اینکه تاریخ مصرف آن هم گذشته بوده یعنی شافعی هم زحمت زیادی برای این کار نکشیده بوده آن نوع تفکر دیگر تاریخ مصرفش گذشته بوده.

- استاد؛ مالک هم به نوعی قائل به فرا بومی شدن است. مثلاً می‌گوید اقوال مدینه برای همه حجت است، این هم یک نوع فرا بومی است. نه اینکه اقوال علمای مدینه برای مردم مدینه حجت است و اقوال علمای شهرهای دیگر. برای مردمشان بلکه می‌گوید اقوال علمای مدینه برای کل بلاد حجت است؟

- بله ما گاهی یک حرفهایی می‌زنیم، که در عمقش قرار به چانه زنی باشد، خودمان حرف خودمان را قبول نداریم. من این را از الآن می‌گویم. تمام حرفهایی که من اینجا می‌زنم همیشه امکان ربه در آن وجود دارد.

وقتی که ما بحث حدیث بومی را اینجا مطرح می‌کنیم، یا هر چیز بومی دیگر مثل قرائت بومی، اصلاً کلاً وقتی بحث معارف بومی مطرح می‌شود که حدیث هم یک بخشی از آن معارف بومی است، در همان دوره‌ای که مسئله بومی بودن معارف مطرح بوده، یک دعوایی بوده، یعنی اینجوری نبوده که کوفی‌ها برای خوشحال بودند، بصری‌ها همین جور کل حزب بمالدیهم فرعون، و هیچ هم ککشان نمی‌گزیب که در بوم دیگر چه خبر است! بالاخره اینها رفت و آمد داشتند، می‌آمدند، می‌رفتند، حداقل در حج همدیگر را می‌دیدند، و در معرض چالش و تعارض با همدیگر قرار می‌گرفتند. اینطور نبوده که یک یدوار دور خودشان کشیده باشند و کاری به کار یکدیگر نداشته باشند، بنابراین خیلی مهم است که در همان دوره‌ای که معارف اسلامی از جمله حدیث بومی بوده باید ما ببینیم که این بومی بودن حدیث در این دوره از چه قواعدی تبعیت می‌کرده، یعنی قواعدی در آن زمان وجود داشته بعضی از بومها در آن زمان، نقش بوم غالب را بازی می‌کردند، بعضی از بومها نقش بوم مغلب را بازی می‌کردند. رابطه بین بومها یک رابطه تساوی نبوده، که یک حالتی باشد مثل جمهوری فدرال آلمان که هر ایالت فدرالی برود برای خودش کار خودش را انجام بدهد، اینطوری نبوده، بوم مدینه یکی از بومهایی بوده که تنها غالب، بلکه سلطه طلب و توسعه طلب بوده، یعنی مدنی‌ها از همان اول این روحیه

سلطه‌طلبی را داشته‌اند، به طور مشخص از دوره ۸۵- ۶۰ ق روحیه سلطه طلبی بین مدنی‌ها افزایش پیدا می‌کند، علت افزایش سلطه طلبی در این دوره این است که دقیقاً در این دوره است که شاخه سفیانی از بین امیه - یعنی ۳ خلیفه اول بن امیه، معاویه، یزید، و معاویه دوم - در سال ۶۲ ق مضمحل می‌شود. در فاصله بین سالهای ۶۲ تا ۶۴ ق، دوره آشوب است، از سال ۶۴ ق شاخه مروانی روی کار می‌آید. از آنجایی که مروان، سالها امیر مدینه بوده و خلفای بعدی که به عنوان خلفای بنی امیه روی کار می‌آیند در شام، خلفایی بودند که همیشه دارالسلطنه قبلی‌شان مدینه است. دوره قاجار را به خاطر بیاورید، که یک دارالسلطنه‌ای در تبریز درست شده بود به عنوان پایتخت دوم، هر کس که ولیعهد بود، می‌رفت تبریز، یک دوره آموزشی آنجا می‌دید، شاه که می‌مرد، او را از تبریز می‌آوردند تهران و می‌شد شاه. همین وضعیت در دوره مروانیان بنی امیه یعنی دوره بعد از سال ۶۴ ق اتفاق افتاد. خلیفه معمولاً در مدینه یک سمت حکومتی داشت. بعد از اینکه خلیفه قبلی از دنیا می‌رفت، این آقا را از مدینه می‌آوردند دشمق که امیر بشود. درست مثل دوره قاجار که عملاً تبریز تعیین کننده سیاستهای تهران بود، چون؟؟؟ این ولیعهد را در تبریز می‌پختند، وقتی می‌آمد تهران، تصمیم می‌گرفت آن روشهای دیکته شده قبلی را حالا که پادشاه اجراء بکند، این وضعیت را یعنی یک پایتخت سایه را مدینه، در دوره بنی مروان به عهده دارد، دقیقاً از همین دوره است که سلطه طلبی مدینه آغاز می‌شود و این سلطه طلبی، تا پایان دوره بنی امیه ادامه پیدا می‌کند. بعد که بنی عباس روی کار می‌آید، سعی می‌کنند با این سلطه طلبی، مقابله کنند. این را ما در جاهای مختلفی می‌بینیم. از جمله در همین دوره است که مصحف‌های کوفه، و دیگر بلاد، نهایت مبارزه با آنها صورت می‌گیرد و تا حد ممکن سعی می‌کنند نسخه‌های دیگر مصاحف را از بین ببرند و صحف مدینه را جایگزین کنند. این یک دروغ بزرگ است، این اتفاق زمان عثمان نیافتاده است. این اتفاق در دوره سلطه طلبی مدینه در معاوضه بین مدنی‌ها هم که شده قول شاذی پیدا شده بود که اجماع کوفه را حجت می‌دانست، ولی

هیچ وقت شما همچین چیزی را در شام، در بصره، یا مکه نمی‌بینید، چونش شامی‌ها و بصری‌ها و مکی‌ها همیشه شهروند درجه ۲ محسوب می‌شده‌اند. یعنی اینها هیچ وقت این امکان را پیدا نکردند که به یک بوم پیشرو تبدیل شوند، همیشه بومهای تابع بودند مجبور بودند که واکنش نشان بدهند در دعواهایی که وجود دارد، که جزو اقمار کدامیک از این دو باشند. جزو اقمار مدینه شوند با جزو اقمار کونه.

خوب اینها ادامه روضه جلسه گذشته بود. برگردیم سراغ بحثهای خودمان، فط به عنوان اینکه یک نتیجه‌گیری از این حرفم کرده باشم، باید عرض کنم که یک تاریخ حدیث و تاریخ علوم اسلامی یعنی همین، یعنی آدم باید سعی کند قصاهایی را درک کند که اصلاً با توجه به شرایط عصر ما غیر قابل درک است، باید سعی کند بفهمد آن موقع چه قضایی حکمفرما بوده. خیلی کار ما شبیه به یک هنر پیشه‌ای مثل آنتی کویین است که وقتی به او می‌گویند تا باید نقش حمزه را بازی کنی یا عمر مختار باید حدس بزنی که چه نقشی باید بازی کند و چه کار باید بکند. خیلی مهم است آدم بتواند خودش را در آن فضا قرار بدهد.

خوب موضوع بحث امروز ما بحث پیدایی اصحاب حدیث به مثابه صنف یا گرایش موضوع این جلسه است ببینید رشته شما علوم قرآن و حدیث است. بنابراین نصف اینطرف رشته، یعنی علوم حدیث، لازمه‌اش این است که شما با اصطلاح اصحاب حدیث باید خیلی آشنا باشید. وقتی شما کلام می‌خوانید، می‌شنوید اصحاب حدیث، فقه می‌خوانید می‌شنوید اصحاب حدیث، تفسیر می‌خوانید، می‌شنوید اصحاب حدیث، در خود حدیث هم که بحث اصحاب حدیث مطرح است. این اصحاب حدیث چه کسانی هستند که در هر حوزه‌ای از معارف اسلامی وقتی با آنها مواجه می‌شود، نام آنها را می‌شنود. دسته کم ۲ فهم سنتی، منظور از سنتی یعنی فهمی که شما می‌توانید در کتابها پیدا کنید، در مورد این اصطلاح وجود دارد، هدف ما این است که ببینیم این اصطلاح چیست؟

ساده‌ترین فهمی که از اصطلاح اصحاب حدیث وجود دارد این است که اصحاب حدیث یعنی پیروان حدیث یا به تعبیر یک مقدار خودمانی « اخباری‌ها». ما هم به نظر می‌رسد خیلی خوب می‌فهمیم اخباری یعنی چه؟ اخباری یعنی کسی که احادیث را می‌خواند و هر چه که در احادیث آمده باور می‌کند، و دنبال نقد سندی نیست، و اخباری یعنی کسی که از استدلال فرار می‌کند، اخباری یعنی اینکه خیلی دنبال فهم کلامی - فلسفی از احادیث نیست بلکه بیشتر فهم ظاهری آنها را توجه می‌کند و الی آخر و آخرش چیزی که در می‌آید از این اخباری یعنی یک جور فحش! یعنی اگر در نهایت ما این ور چیزهای را از اخباری و اصحاب حدیث بشنویم یعنی وقتی به یک نفر دارند می‌گویند اصحاب حدیث، دارند به او فحش می‌دهند.

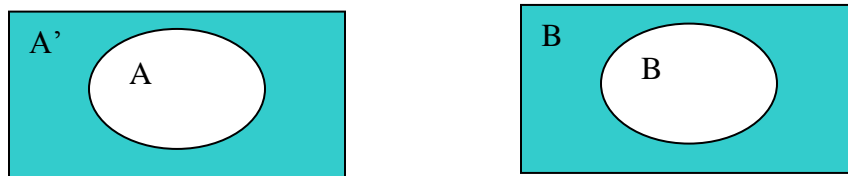
اما آیا واقعاً اینطوری است؟ و اگر از نگاه تاریخی نگاه کنیم به واقع همین است. یک فردی به نام خطیب بغدادی وقتی می‌آید کتابی می‌نویسد به نام « شرف اصحاب الحدیث» و پز می‌دهد به اینکه ما اصحاب حدیث هستیم آیا در آن زمان هم یک فحش تلقی می‌شده؟! این نشان می‌دهد که لازم است ما یک مقدار فهم عمیقتری نسبت به این مسئله داشته باشیم.

- ببخشید آیا این ترفی که از اخباری را دید، تعریف دقیقی بود؟ و آیا احجافی نکردید؟

- اصلاً دقیق نیست، صددرصد احجاف کردیم. معلوم است. دقیقاً من داشتم فهم عوامانه‌ای را که ما از اخباری‌ها داریم، مطرح می‌کردیم. و نمی‌خواهم بگویم که این گونه است. دقیقاً من می‌خواهم توضیح بدهم راجع به این ففضیه و بگویم که واقعاً اینطوری نیست.

پس ببینید این نگاه اول که ما اصحاب حدیث را تقریباً، که نه، من دارم احتیاط می‌کنم، دقیقاً، برابر اخباریه می‌دانیم. خیلی‌ها ابا ندارند از اینکه وقتی راجع به احمد بن حنبل صحبت می‌کنند می‌گویند اینها اخباریین اهل سنت هستند. درباره علمای امامیه مثل ابن بابویه که صریحاً اصطلاح اخباری به کار برده می‌شود. با اخباری ما

اصلاً کاری نداریم، و علتش این است که این اصطلاح در بین اهل سنت اصلاً به کار نرفته، در قرون ۳ و ۴ اهل سنت اصطلاح اخباری را به کار می‌بردند، ولی به معنی دیگری، منظور آنها از اخباری گروه خاصی از مورخین بودند، اصلاً با محدثین ربطی نداشته این اصطلاح. در حوزه شیعه اصطلاح اخباری از قرن ۶ پیدا شده، وقتی ما داریم راجع به افرادی که در قرن ۵ و قبل از قرن ۵، زندگی می‌کنند صحبت می‌کنیم، اصلاً درست نیست اصطلاح اخباری را به کار ببریم. بنابراین به عنوان یک مورخ از نظر من اصطلاح اصحاب حدیث یک اصطلاح است و اخباری یک اصطلاح دیگر، اصلاً اینها را نمی‌شود جای یکدیگر به کار برد. و آنچه که ما می‌خواهیم راجع به آن صحبت کنیم، اخباری نیست، اصحاب حدیث است. علت اینکه من اینقدر توضیح دادم راجع به اخباری و اصحاب حدیث، می‌خواستم بگویم که این دو را با هم مخلوط نکنید. اصطلاح اخباری در مقابل اصطلاح اصولی شکل گرفته، اخباری یعنی، نه اصولی در حالی که اصطلاح اصحاب حدیث در تقابل با اصحاب رأی شکل گرفته، اصلاً یک معنی دیگری دارد. نباید این دو را با هم مقایسه کرد. اصولیین ما اصحاب رأی نبودند و همه اصحاب رأی الزماً اصولی نبودند. ما داریم راجع به دو اصطلاح کاملاً متفاوت صحبت می‌کنیم. حالا اگر بخواهیم یک مقدار از اصطلاحات ریاضی جدید استفاده بکنیم، چون مجموع متمم اینها با هم متفاوت اند خود این مجموعه‌ها هم با هم متفاوت اند. یعنی نباید آنها را برابر تلقی کرد.



اگر A' و B' با هم برابر بودند می‌توانیم نتیجه بگیریم که A و B با هم برابرند ولی A' و B' با هم برابر نیستند. بنابراین ما می‌توانیم نتیجه بگیریم که A و B با هم برابر نیستند.

خوب این تلقی اول از اصحاب حدیث که معمولاً تلقی دقیقی نیست.

تلقی دومی که معمولاً در کتابها نسبت به اصحاب حدیث وجود دارد، این است که اصحاب حدیث، گروهی هستند در مقابل اصحاب رای که دقیقاً با تزی که اصحاب رای دارند مخالفند، یعنی اصحاب رای را ما یک تزی حساب می‌کنیم که اصحاب حدیث را آنتی تزی آن حساب می‌کنیم یعنی اصحاب حدیث حرف خاصی برای گفتن ندارند، یک گروهی به نام اصحاب رای پیدا شدند که آمده‌اند یک سری حرفهایی را زده‌اند که آقا ما می‌توانیم در مسائل به رای خودمان نتایجی را بگیریم. در مقابل اینها یک عده مخالفت کرده‌اند نامانها شده اصحاب حدیث، خود این بندگان خدا چیز خاصی نمی‌گویند، همان چیزی را می‌گویند که از اول گفته می‌شد. با این تلقی از اصحاب حدیث عملاً اصحاب حدیث Context اصحاب رای تلقی می‌شوند یعنی اصحاب حدیث همانهایی بودند که از قبل بودند، اصحاب حدیث ادامه صحابه و تابعین هستند. اصحاب رای هستند که یک چیز جدید از خودشان ارائه می‌کنند. و به همین دلیل است که خیلی‌ها مفهوم اصحاب حدیث را با مفهوم سلفیه یکی می‌دانند. و علمای اصحاب حدیث را پیشینه سلفیه تلقی می‌کنند، یعنی افرادی مثل مالک، سفیان ثوری، مثل اوزاعی. یک مقدار جدیدتر مثل احمد بن حنبل، در واقع استادان و پیشکسوتان کسانی در دوره‌های بعدی مثل ابن تیمیه هستند که در واقع داعیه دار حرکت سلفیه بودند. این نوع نگاه به اصحاب حدیث در کتابهایی که الآن موجود است و شما می‌توانید بخوانید، دیگر به نظر پخته‌ترین شکل نگاه به اصحاب حدیث می‌رسد. به نظر می‌رسد اینها دیگر همه جوانب را دیده‌اند و واقعاً یک نگاه پخته‌تری نسبت به اصحاب حدیث دارند. من خود شخصاً به نظرم می‌رسد که این تصور هم به اندازه تصور قبلی، خدشه به آن وارد است. و این تصور هم، تصور صحیحی راجع به اصحاب حدیث نیست. چون در این صورت اصحاب حدیث باید یک گروه مدافع باشند و موضع دفاعی داشته باشند. در حالی که اصحاب حدیث مهاجم هستند. یعنی دقیقاً در نگاه

تاریخی متوجه خواهید شد که این اصحاب رای هستند که سپر گرفته‌اند و دارند از خودشان دفاع می‌کنند. گروه مهاجم اصحاب حدیث‌اند نه اصحاب رأی حالا عصر بن مروان افتاده. این نمونه‌های مختل دارد، از جمله این نمونه‌ها را ما می‌توانیم در حدیث ببینیم. این روحیه مالک ادامه این داستان است، یعنی این حالت که همه بیخود کردند، این مدینه است که باید تعیین سیاست بکند برای همه. این نکته که شما می‌بینید شام به شدت، عملاً تحت سلطه مدینه است در همه جهات. مثلاً قرائت شامی، قاری شام کیست؟ ابن عامر، ابن عامر قرائت را از چه کسی یاد گرفته؟ ما نمی‌دانیم، خیلی جالب است که ما اطلاع تاریخی دقیقی نداریم که ابن عامر قرائت را از چه کسی یاد گرفته. ولی داستانهایی که سرزبانهاست، داستانهایی که در کتابهای قرائت، واقعیت تلقی شده، که ابن عامر قرائت را مستقیماً از عثمان یاد گرفت. اصلاً ابن عامر سنش نمی‌خورد که خواسته باشد قرائت را از عثمان یاد گرفته باشد. ولی قرائت شامی - من در مقاله ابن عامر این کار را انجام داده‌ام - مقایسه قرائت شامی با قرائت مدنی نشان می‌دهد که قرائت ابن عامر، یک ورزنی از قرائت مدینه است.

بصره برای خودش قرائت داشته، حسن بصری یکی از قراء اربعه عشر است. در بصره جز حسن قاری‌های دیگری هم وجود داشته‌اند، حسن متوفای حدود ۱۰۰ ق می‌باشد، یکدفعه در همین دوره توسعه طلبی‌های مدینه قرائت بصری به دلیل نفوذ سلطه طلبانه مدینه بر بصره، قرائت بصری در بصره به شدت سرکوب می‌شود. شخصیت حسن به عنوان مهمترین قاری بصره سرکوب می‌شود و بعد یک ورزنی از قرائت مدینه در بصره رواج پیدا می‌کند - من این را در مقاله ابو عمر و بن علاء به صراحت نوشته‌ام - ابو عمر و فقط اسمش بصری است، ابو عمرو یک مدنی کامل است، و قرائت ابو عمر و کاملاً یک قرائت مدنی است. شما مقاله را بخوانید من آنجا سعی کرده‌ام مسئله را توضیح بدهم. بنابراین در همان دوره‌ای هم که ما می‌گوییم معارف بومی‌اند، این دست اندازی‌ها و توسعه طلبی‌ها گاهی وجود دارد. کوفه هم که خیلی به نظر بوم سر به

راهی می‌رسد، کوفه هم داستانهای خاص خودش را دارد، کوفی‌ها هم آنقدر آدمهای آرام و سر به راه و بچه‌های خوبی نبودند! آنها هم تلاش خیلی زیادی کردند که بتوانند بومهای دیگر را تحت سلطه خودشان در بیاورند. بعد از مدینه شاید توسعه طلب ترین بوم، بوم کوفه است. بنابراین درست است که ما داریم راجع به یک دوره‌ای صحبت می‌کنیم که دوره بومی بودن معارف اسلامی است، اما این به این معنا نیست که همه بچه‌های خوبی بودند و همه سر جای خودشان نشسته بودند و داشتند کار خودشان را می‌کردند. خیلی جنگ تمام عیار و یک رقابت تمام عیار در همان زمان وجود داشته و خیلی‌ها در این جنگ شکست خوردند و خیلی‌ها در این جنگ پیروز شدند. و اینجاست که تازه آدم متوجه می‌شود که لیث بن سعد چقدر مرد بوده! یعنی لیث بن سعد فقط در مقابل بوم مدینه، یک مقاومت ساده از خودش نشان نداده، لیث بن سعد در مقابل امپریالیست‌ترین و توسعه طلب‌ترین بوم، سعی کرده مقابله کند و نسبت به آن واکنش نشان بدهد. بنابراین خیلی کار بزرگی انجام داده است. حالا با این توضیح ما خیلی بهتر می‌توانیم بفهمیم که چرا مالک بن انس، با یک حالتی برخورد می‌کند که قول علمای مدینه نه برای خود مردم مدینه، برای همه عالم حجت است. و در بین کوفی‌ها هم خیلی جالب است که بدانید، حتی درجه یک من سعی می‌کنم توضیح بدهم این را با مثالهایی که خدمتان عرض می‌کنم. بنابراین اینها تر هستند نه آنتی‌تر یعنی اینها یک حرفی برای گفتن دارند، خوب اینها چه حرفی برای گفتن دارند؟ اگر حرف اینها همان حرفی باشد که قبل از آنها هم توسط صحابه و تابعین زده می‌شد که چنین تزی شکل نمی‌گرفت! اگر ما اینها را ادامه صحاب و تابعین فرض کنیم باید موضع آنها را دفاعی بگیریم، یعنی یک بدعتی گذاشته شده و آنها دارند دفاع می‌کنند در برابر آن بدعت ولی در عمل، نوع فعالیت اصحاب حدیث یک فعالیت active است نه Passive، یک فعالیت فعال است نه منفعل. اینها در مقابل چیزی از خودشان انفعال نشان نمی‌دهند، دائم دارند می‌تازند به اصحاب رأی، بنابراین باید یک تر باشد

نه آنتی‌تزی. عین این حرف را راجع به سلفیه هم می‌زنند، یک فردی مثل ابن تیمیه تظاهر می‌کند که مدافع سلف است، چون این دارد حرف تازه‌ای می‌زند، خودش اوّل بدعت گذار است. به همین دلیل است که شمشیر گرفته دستش و می‌زند اینطرف و آن طرف، والا این اگر جبهه‌اش جبهه دفاعی باشد، و ادامه دهنده مسیر می‌باشد که قبلی‌ها طی کرده‌اند اصلاً نباید عملکردش این چیزی باشد که ما داریم با آن مواجه می‌شویم. حالا به این تیمیه کاری نداریم.

بگذارید ببینیم این اصحاب حدیث چه وجود پدیده‌ای است که می‌تواند یک چنین نقش دو گانه‌ای را بازی کند، یعنی تظاهر کند که ادامه سلف است و در واقع یک تزی داشته باشد و باید ببینیم این تزی چه جور تزی است؟ ...

خوشبختانه بحثهای گذشته ما به کمک می‌کند که بتوانیم این بحث را مطرح کنیم. اگر ما رو، سه جلسه گذشته را نمی‌داشتیم، نمی‌توانستیم وارد این بحث بشویم.

- ببخشید اسناد من اینجا متوجه نشدم. اصحاب حدیث طبق همان نظر گذشتگانشان بودند و اصحاب

رای نظر جدید آوردند و اصحاب حدیث تهاجم می‌کنند که شما چرا این نظر را می‌دهید؟

- نه، من چنین چیز نگفتم، اصحاب حدیث هستند که تهاجم می‌کنند و برای این تهاجم باید یک تزی داشته باشند.

- نظر اصحاب حدیث همان نظر گذشته است چه نیازی هست که تزی جدیدی داشته باشند. تزی جدید را اصحاب رای داشته باشند؟

- ببخشید حمله کردن به این معنا نیست که همدیگر را زده باشند حمله کردن در این بحث یعنی بیان

کردن نظریات کسی که دفاع می‌کند، معمولاً بر مسند قدرت است، چون از قبل این نظریه بوده و دوام

داشته، ولی کسی که می‌آید نظریه جدید می‌دهد در قالب مهاجم می‌آید. چون می‌آید نظر جدید را بیان می‌کند و ای حالت تهاجمی که می‌گیرد به خاطر این است. اصحاب حدیث که می‌آیند حالت تهاجمی می‌گیرند به خاطر این است که نظریه جدیدی دارند و اصحاب رأی که حالت تدافعی می‌گیرند به خاطر این است که این نظریه از قبل بوده و می‌آیند از نظریه خودشان دفاع می‌کنند. چرا؟ چون چیزی بوده که همه پیرو، این بوده‌اند و از قدیم این بوده.

- خوب این که مصادره به مطلوب است. شما دلیلی می‌توانید بر این ارائه کنید؟
- ببخشید استاد، طبق نظر ایشان اصحاب رأی هستند که مهاجم هستند و اصحاب حدیث هستند که مدافع‌اند.
- له ایشان می‌گویند اصحاب رأی نظر گذشتگان را دارند،
- خوب این که خلاف فرموده شما شد.
- نه من هم همین را می‌گویم. من می‌گویم اگر قرار است کسی پیرو گذشتگان باشد. اتفاقاً اصحاب رأی هستند که پیرو گذشتگان هستند. چون از زمان ابوبکر و عمرو اینها رأی یک ارم عادی بوده است بین صحابه تابعین، این که ما بیایم جلوی رأی را بگیریم، یک بدعت بوده است.
- استاد من یک احتمال می‌دهم و آن اینکه شاید یک نظر و یک رأی وجود داشته باشد و لیکن آن نظام‌مند و تبیین شده نباشد. و کسانی که جدید می‌آیند می‌خواهند شروع کنند به نظام‌مند کردن و تبیین کردن آن و شروع می‌کنند به تهاجم.
- یعنی شما احصاب حدیث را از این نظر که مدتی دفاعی از مساحت سلف صورت نگرفته امر مستحذی می‌دانید، ولی از این نظر که اصحاب حدیث فقط کلاسه کننده و تئوریزه کننده حرفهای

سلف بودند، معتقدید که از این نظر، اینها حرف تازه‌ای نزدند و ادامه سلف بوده‌اند. این ادعای اصحاب حدیث است. شما بهترین دفاع را از اصحاب حدیث کردید. اصحاب حدیث تمام تلاششان در طول حیاتشان این بود که آن چیزی را که شما الآن گفتید را به اثبات برسانند، اما اینکه واقعاً اینطور بوده یا نبوده بحث دیگری است. خود اصحاب حدیث همین را می‌گفتند که شما می‌گویید.

- الآن ما بحثی را که شروع کردیم در مورد اصحاب آرایت، بگذارید من یکبار دیگر بگویم.

تقابل بین اصحاب اثر اصحاب آرایت در دو نسل ۸۵-۶۰ و ۱۱۰-۸۵ است. یعنی گزارشهای ثبت شده خیلی زیادی داریم که این تقابل را نشان می‌دهد. یعنی نسل ابراهیم نخعی و نسل عماد بن ابی سلیمان. اما خیلی مهم است که ما این نکته را بدانیم که دعوی اصحاب اثر و اصحاب آرایت سه چه چیزی بود؟ دعوی اصحاب از و اصحاب آرایت به زبان آن روز، درباره چیزی بود که ما امروز در بحثهای کلام جدیدمان به آن می‌گوییم: انتظار بشر از دین. یک نگاه حداقلی و یک نگاه حداکثری به دین یک نظام سیستمی و یک نظام Casual، یک نگاه موردی به دین یعنی یک گروهی که معتقد بودند که گفتنی‌ها گفته شده، آن چیزهایی هم که گفتنی نیست و گفته نشده، گفته نشده دیگر، چرا اینقدر هم می‌زنید قضیه را. اگر ما قرار باشد در مواردی که چیزی در مورد آن گفته نشده و الآن آن چیز مبتلا به شما شده، نظر بدهید، ما فقط به شرطی آستینهایمان را می‌زنیم بالا، که اتفاق افتاده باشد و لازم بشود نظر بدهیم. از نظر علمای آن دوره، فتوی چیزی از معونه قضا بود، مثل قضاوت، یک قاضی تا وقتی که متخصصین به او مراجعه نکنند، قضاوت نمی‌کند. نمی‌شود یک قاضی برای پرونده‌های فرض حکم صادر کند، هیچ آدم عاقلی چنین کاری انجام نمی‌دهد، همین الآن هم اگر کسی این کار را انجام دهد ما

به او می‌خندیم، یک قاضی را ما انتظار داریم به پرونده‌هایی مراجعه کند که شاکی دارد. در آن زمان نگاه به مسئله‌های فقهی همین بود. وقتی کسی می‌رفت یک مسئله‌ای مطرح می‌کرد که واقع نشده به همان اندازه برایشان غیر قابل تحمل بود که یک فردی از یک قاضی بخواهد در مورد قضاوت کند که هیچ شاکی و هیچ متخصصی ندارد. یعنی نگاه یک نگاه حداقلی بود. شلوغش نکنیم. همان مسائلی که مطرح بوده است را فقط مطرح کنیم. لازم نیست که این مسائل را متورم و بزرگ و بزرگتر کنیم! البته این نگاه با نگاه امروزی ما، یک لحظه می‌گوییم، آفرین اصحاب حدیث عجب آدم‌های روشنفکری بودند! ممکن است ما الآن این برداشت را بکنیم. آنها این حرف را نه از باب اینکه در دانشگاه‌های غرب درس خوانده بودند یا از اب اینکه با افکار پست مدرن و این حرفها آشنا بودند، می‌زدند، بر عکس این حرف را از این باب می‌زدند که سنت متقدمین هم همین بوده، علمای عصر صحابه و تابعین نسل اول هم به همین شکل عمل می‌کردند، یعنی این برای آنها یک نوع پیروی سلف بود. و ضمناً یک مسئله دیگر بود که اینها روی آن، مشترک بودند، و آن این بود که اگر ما با مسئله‌ای مواجه شویم که حکمی در مورد آن در کتاب و سنت وجود نداشته باشد، اجتهاد الرأی می‌کنیم. منظور از اجتهاد الرأی چه بود؟ منظور از اجتهاد الرأی این بود که به دانسته‌هایمان مراجعه می‌کنیم، یک عالمی که از تابعین است، از آن چیزهایی که از پیامبر شنیده از طریق صحابه، یک ارتکازات ذهنیه‌ای برایش به وجود آمده، یعنی یک برداشتی از دین پیدا کرده، لذا فکر می‌کرد که صلاحیت این را دارد. که اگر مسئله‌ای برایش مطرح نیست و چیزی از گذشتگان به او نرسیده، براساس آن قوه حدسی که پیدا کرده، بتواند حدس بزند که نظر این در آن مورد چیست، ما این یک حدس شخصی و کاملاً بدون متد بود. در نگاه اول خوب بود، مسائل را حل و فصل می‌کرد. ولی هر چه می‌گذشت تعارض‌ها بیشتر خودش را نشان می‌داد. ملت می‌رفتند از ابراهیم نخعی یک چیز می‌پرسیدند، یک جوابی می‌داد، از عام شهری می‌پرسیدند، یک چیز دیگر جواب می‌داد. اوضاع

خراب می‌شد! چه باید می‌کردند. در همین نسل است که میزان اختلافات در مسائل فقهی به اندازه‌ای شد که مثلاً ۲۰ سال بعد منصور که تازه خلیفه شده بود، از ابن مقفع، اندیشمند معروف ایرانی، درخواست کرد که یک کتابی بنویسد برای یک دستورالعمل‌های کلی برای خلافت، ابن مقفع یک کتاب کوچکی نوشت به نام رساله الصحابه، حالا الآن نمی‌خواهم روضه بخوانم که چرا نام این شده رساله الصحابه، این کتاب چاپ شده، کتاب مهمی است مربوط به سالهای حدود ۱۳۵ ق. در این کتاب، ابن مقفع صریحاً خطاب به خلیف می‌گوید اگر تو این قضیه فتاوی را یک جوری جمع و جورش نکنی، نظام قضایی تو از هم می‌باشد یعنی این نگرانی، به عنوان یک مشاور عالی، برای ابن مقفع وجود داشت که به خلیفه صریحاً این را می‌گوید. ابن رساله را حتماً ببینید. این شرایطی است که در این دوره ما با آن مواجه هستیم. از یک نظر به نظر می‌سرد که این آقایان از متورم شدن مباحث معارف اسلامی جلوگیری می‌کنند.

ولی یک آفت بزرگ داشت این روش و آن این بود که این روش ضد متد بود. این روش ضد سیستم بود. و امکان به وجود آوردن هیچ نوع سیستمی را نمی‌داد. اگر از خود این آقا یک سال بعد همان سؤال را می‌کردند یک جواب دیگر می‌داد. این مدل کار کردن غیر قابل کنترل بود. برای یک کشور اسلامی که دائماً داشت بزرگ و بزرگتر می‌شد و به تدریج باید یک نظام پیچیده‌ای را برای اداره کشور به وجود می‌آورد، ادامه این روش‌ها یک خطر خیلی جدی بود. در واقع به این دلیل است که ما می‌گوییم به تدریج تاریخ مصرف این سیستم گذشته ۲ ویژگی را فراموش نکنید: ۱- نگاه حداقلی، جلوگیری از توسعه و ۲- تکیه بر رأی بدون متد. یعنی من نظر می‌دهم ولی متدی برای این نظر دادنم وجود ندارد. اینها ویژگی‌های اصحاب از بود، چیزی که اصحاب آرایت را در مقابل آنها قرار داده بود.

اصحاب آرایت نسل جوانتری بودند مثل عمادبن ابن سلیمان، که مایل بودند این وضعیت را اصلاح کنند، یعنی فکر می‌کردند نمی‌شود با این وضعیت مسئله را ادامه داد. اما اقدام گروه پیروز شدند؟ مشخص است، این گروه یعنی اصحاب رای، محکوم به شکست بودند. نمی‌توانست ادامه پیدا کند. بنابراین تمام جناح‌بندی‌های بعدی، جناح‌بندی‌های گروه اصحاب آرایت است. یعنی وقتی ما در دوره بعدی اصحاب حدیث را داریم و اصحاب رای را، نباید فراموش کنیم که هر دوی اینها ادامه اصحاب آرایت هستند. هیچ کس اصحاب اثر را ادامه نداده و نمی‌تواند اصحاب اثر ادامه پیدا کند، چون تاریخ مصرفش گذشته.

تمام اینها یعنی هم اصحاب حدیث و هم اصحاب رای نگاهشان به معارف دینی نگاه نظام «ند و رو به توسعه است. تمام اینها رأی را قبول دارند، ممکن است این جمله آخر من یک مقدار برای شما سنگین تمام شود، آقا شما خودت داری می‌گویی اصحاب حدیث و اصحاب رای، بعد می‌گویی همه اینها رأی را قبول دارند! من باز تأکید می‌کنم همه اینها رأی را قبول دارند. چون اصلاً قبول داشتن رای از اصول مسلم بوده که از دوره شیخین وجود داشته در بین اهل سنت. وقتی از اوزاعی سؤال می‌کنند: «تو چرا اینقدر فحش می‌دهی به ابوحنیفه؟» چون با هم معاصر بودند، عین جمله اوزاعی چنین است، وی می‌گوید: انا لا نقسم علی ابی حنیفه قوله بالرأی، کَلْنَا نقول بالرأی، ما اصلاً مشکلمان با ابوحنیفه این نیست، لا نقسم؛ یعنی نقد کردن، ایراد گرفتن، در ادامه می‌گوید: انما نقسم علیه قوله بالسيف، اصلاً مشکلمان در جای دیگری است. من یک منبع دیگر به شما معرفی می‌کنم: یک کتابی است به نام «المعارف» از ابن قتیبه دینوری. این آقا در اواسط قرن ۳ زندگی می‌کرده. شما کتاب المعارف را که نگاه می‌کنید در یک قسمتی شروع می‌کند علماء و فقهاء را معرفی کردن.

یک تیتراژ دارد به نام اصحاب الرأی، یک تیتراژ دارد به نام اصحاب الحدیث، وقتی اصحاب الرأی را نگاه می‌کنید در ابتدا فکر می‌نید که چشم‌هایتان تار می‌بیند. بعد فکر می‌کنید کتاب اشتباه چاپی دارد. شاید مثلاً کسی که

کتاب اصحافی می‌کرده مثلاً ۱۰، ۱۵ صفحه را پس و پیش صحافی کرده. مالک بن انس و اوزاعی و همه در اصحاب رأی هستند. و اسمشان در اصحاب حدیث نیست. آدم احساس می‌کند یک اشتباهی رخ داده اینها را که خوب همه عالم می‌دانند جزو اصحاب حدیث‌اند. چطور این آقا اینها را جزو اصحاب رأی حساب کرده. این در حالی است که ابن قتیبه خودش از کبار اصحاب حدیث است. صاحب کتاب عزب الحدیث..... چطور ممکن ابن قتبه مرتکب چنین اشتباهی شده باشد! ابن قتیبه اشتباه نکرده، ابن قتیبه درست عمل کرده، چون اصحاب حدیث یک معنای مضیق دارد و یک معنای موسع، معنای مضیق آن به این صورت است.

ممکن است برای شما خنده‌دار باشد، شما در طبقات ابن سعد

با یک عبارتی مواجه می‌شوید، یک فردی را معرفی می‌کند بعد می‌گوید: صاحب رأی و «حدیث» با اول انسان فکر می‌کند اشتباهی رخ داده. یعنی چه صاحب رأی و حدیث تکلیف را روشن کنید. بالاخره این آقا صاحب رأی است یا صاحب حدیث؟ نه این امر یک امر کاملاً عادی بوده در آن زمان. انس بن مالک و سفیان توری و اوزاعی و همه جزو اصحاب حدیث اصحاب رأی هستند. کسی که معنای اصحاب حدیث را موسع می‌گیرد آنها را هم در اصحاب حدیث قرار می‌دهد، کسی که اصحاب حدیث را به عنای مضیقش می‌گیرد اینها جزو اصحاب رأی محسوب می‌شوند. هیچ اشتباهی رخ نداده. اما ما یک نتیجه اخلاقی از این بحث می‌گیریم. و آن نتیجه اخلاقی این است که تقابل بین اصحاب حدیث و اصحاب رأی تقابل بین سیاه و سفید نیست. تقابل رنگین کمانی است، تقابل کیفی است. یعنی ما داریم راجع به طیفهای مختلفی از علماء صحبت می‌کنیم که در یک طبقه بندی، این گروه وسط یک طرف قرار می‌گیرند و در یک طبقه بندی دیگر، این گروه وسط، طرف دیگر قرار می‌گیرند. به این شکل مرز بندی‌های سیاه و سفید، ای وسط وجود ندارد.

خوب گذارید یک مقدار جلو برویم و اینقدر متوقف نشویم. حالا ما بررسی کردیم که تقابل بین اصحاب اثر و اصحاب اُرایت سه چه چیزی است. ولی تقابل بین اصحاب حدیث و اصحاب رای سه چه چیزی است؟ وقتی که ما داریم راجع به افرادی صحبت می‌کنیم که همه میراث بر اصحاب اُرایت هستند، همه یک نگاه نظام‌مند و یک نگاه تکثیر گرا را درحوزه معارف اسلامی پذیرفته‌اند، و از طرف دیگر همه شأن رای را حجت می‌دانند، چرا به دو گروه اصحاب حدیث و اصحاب رای تقسیم می‌شوند؟ این تقابل برای چه صورت گرفته است؟ این تقابل عملاً برای درک آن باید درک صحیحی از قرن ۲ داشته باشیم، تا زمانی که ما ذهنمان شفاف و روشن شده باشد راجع به معارف قرن ۲، نمی‌توانیم بفهمیم که این تقابل چیست.

یک کتاب دیگر را به شما معرفی می‌کنم: یک کتابی هست به نام « کتاب الآثار » از قاضی ابو یوسف کتاب «موطا» مالک را هم همه شما می‌شناسید. شما کتاب الآثار را با کتاب مؤطا مالک مقایسه کنید. چه قدر اینها باهم فرق دارند. کتاب الآثار ابو یوسف در آن گاهی قال رسول الله (ص) پیدا می‌شود، درموطا مالک هم گاهی اوقات قال رسول الله دیده می‌شود. در کتاب الآثار شما بسیار می‌بینید نوشته قال ابراهیم، قال شعبی قال علقمه، قال اسود بن یزید. اینها تابعین هستند. در موطا مالک هم مکرر می‌بینید که نوشته: قال بان شهاب، قال عروه بن زبیر، و دیگران، قط آدمهایشان با هم فرق می‌کند، روش عمل یکی است. یعنی عنی هم ابو یوسف و هم مالک این مسئله را پذیرفته‌اند که در کنار احادیث این قال‌ها هم مهم هستند. یعنی اینکه فتاوی که صحابه صادر کردند، فتاوی که تابعین صادر کردند، مهم هستند ما تعداد کمی از مسائل احادیث نبوی را داریم. در کثیری از مسائل باید به این فتاوی توجه کنیم. یعنی این Tradition و سنتی که به آنها رسیده، برای هر دو گروه اهمیت دارد. در حالی که ظاهراً که نگاه می‌کنیم ابو یوسف جزو اصحاب رای محکم و سفت است وی برجسته‌ترین شاگرد ابوحنیفه است. مالک هم که اصحاب حدیث سفت. به نظر می‌رسد که ما تصمیم خودمان را گرفته‌ایم. ما تقسیم

بندی‌هایمان را انجام داده‌ایم در حالی که بین این ۲ اثر تفاوت خیلی زیادی نمی‌بینیم، فقط کافی است شما ۵۰،

۶۰ سال شما جلوتر بیایید مسند احمد بن حنبل را نگاه کنید، همه‌اش قال رسول الله (ص) است، شما غیر از

قال رسول الله چیز دیگری در مسند احمد بن حنبل نمی‌بینید، چه اتفاقی افتاده؟

کتابهایی وجود دارند از جمله کتاب « مسائل احمد بن حنبل » که سؤالات و جوابهایی است که از احمد بن

حنبل کرده‌اند. و احمد بن حنبل جواب داده است. تمام آنها اقول است.

۲ جور حرف شما می‌توانید از حمد بن حنبل بشوید یا می‌رود به انتها و می‌گوید قال رسول الله (ص) یا می‌آید

سر سز و می‌گوید من این را گفته‌ام، حد وسطی وجود ندارد. دیگر در کتابهای احمد بن حنبل فلانی این را

می‌گوید و فلانی این را می‌گوید، نیست.

از احمد بن حنبل سؤال می‌کنند: که ما در مسائلی، اقوالی از مالک و اوزاعی و ... داریم. چه کار کنیم، آیا این

اقوال اعتباری دارند؟ - توجه کنید که احمد بن حنبل خودش را از اصحاب حدیث می‌داند و قاعدتاً باید احترام

بگذارد به مالک و اوزاعی، چون اینها سلف احمد بن حنبل هستند - وی در پاسخ به سوال می‌گوید اینها

آدمهای خوبی بودند، ولی مطلقاً نمی‌توانید شما روی اقوال آنها اعتباری بگذارید و اقوال آنها اعتباری ندارد. این

یک **Manifest** است یک اظهار نظر خیلی واضح و شفاف است، یعنی کاملاً مشخص است که در این ۵۰،

۶۰ سال یک اتفاق خیلی مهم افتاده، اتفاقی که قبل از آن نیافتاده. اگر ما بخواهیم دوره‌های قبلی را بفهمیم اصلاً

باید طور دیگری عمل کنیم و و اگر بخواهیم دوره‌های بعد را بفهمیم باید طور دیگری عمل کنیم، اینجاست که

برای اولین بار یک اصطلاحی را مطرح کردم به نام اصحاب حدیث متقدم و اصحاب حدیث متاخر. چون به

نظر من - اصلاً ما داریم راجع به دو چیز صحبت می‌کنیم. اصحاب حدیث متقدم ابن مالک و هستند. اما

اصحاب حدیث متاخر تکلیف خودشان را روشن کردند، مسائل را بسته‌اند، لذا اگر خواستیم راجع به آنها

صحبت کنیم باید یک بحث مستقلی صحبت کنیم. و بعد یک بابی را باز کردند با عنوان شافعی، به عنوان حلقه اتصال این دو گروه. شافعی سفیر اصحاب حدیث متقدم، برای اصحاب حدیث متاخر است. شافعی را نه به روشنی می توان جزو اصحاب حدیث متقدم به حساب آورد، نه جزو اصحاب حدیث متاخر. شافعی یک زنجیر است که ۲ حلقه را به هم وصل می کند، و خودش نه جزو حلقه اینطرف است و نه جزو حلقه آن طرف. پس ما تمام شنیده هایمان در مورد اصحاب حدیث را باید توجه کنیم که عمدتاً چیزهایی است که در مورد اصحاب حدیث متاخر صدق می کند و در مورد اصحاب حدیث متقدم مثل مالک، در کتابهایشان تعداد کمی حدیث آورده اند و تعداد کثیری از آن حدیث نیست، بلکه فتاوی صحابه و تابعین است، پس چرا به اینها می گفتند اصحاب حدیث؟ این را که ما در کتب اصحاب رأی هم می بینیم اگر در کتاب مالک برای رأی های امثال عروه بن زبیر و ابن شهاب زهری و امثال اینها اعتباری وجود دارد که این طور هست، چه فرقی دارند اینها با بقیه؟ چرا اینها این رأی را در کنار احادیث نبوی، قرار می دهند و برایش اعتبار قائل هستند؟ این نشان می دهد که ما، باعرض معذرت، از اوّل اشتباه کرده ایم! ما اصلاً از اول به این نکته توجه نکرده ایم، که به اینها اصحاب حدیث نمی گویند به دلیل اینکه فقط برای احادیث اعتبار قائل هستند. ضمن اینکه خود مالک در خیلی جاها بدون اینکه تعارفی داشته باشد. رأی می دهد. مالک بن انس اصلاً در یک مواردی مخترع روشهایی در رأس هستند. به عنوان نمونه، آن روشی که در کتب اصولی اهل سنت، معروف شد به مصالح مرسله که یک نوع کشف مصلحت و صادر کردن حکم بر اساس آن است، صریحاً رأی است و مخترع این مالک است چطور ممکن است؟! این چه جور اصحاب حدیثی است که دارد یک روش جدید را در رأی اختراع می کند؟! خوب شاید تا الآن من سؤال کردم ولی عمداً این کار را کردم می خواستم یک مقدار ذهنیت شما را به من بریزم برای اینکه بدانیم اصلاً ما با ید صورت مسئله خودمان را در جای دیگری و با مسیر دیگری

دنبال کنیم. خوب من از یک روش ریاضی استفاده می‌کنم و کلمه اصحاب را از سر اصحاب حدیث و اصحاب رأی می‌اندازم - فراموش نکنید که اصطلاح اصحاب حدیث و اصحاب رأی را ما ساخته‌ایم، دقیقاً در متون آن عصر به کار رفته - تقابل بین اصحاب حدیث و اصحاب رأی سر یک نوع تقابل بین حدیث و رأی است، یک چیزی در حدیث است و یک چیزی هم در رأی هست که اینها را در مقابل هم قرار می‌دهد. منظور از ریا یعنی همان اجتهاد الرای در مسائل فقهی این را همه قبول دارند. منظور از حدیث یعنی حدیث نبوی این را نیز همه قبول دارند. پس اصحاب رأی، اصحاب حدیث هم هستند و اصحاب حدیث، اصحاب رأی هم هستند. حداکثر گامی که می‌توانیم برداریم کاری است که محمد عبدالزهره در آثارش انجام داده. و آن این است که وی تا اندازه‌ای متوجه این تناقض شده و یک چنین تئوری را مطرح کرده که، تقابل اصحاب حدیث و اصحاب رأی، تقابل گرایشی است. یعنی معتقد است که اصحاب حدیث به گروهی از علماء گفته می‌شد که بیشتر روی حدیث گرایش داشتند و کمتر به رأی و اصحاب رأی به آن دسته‌ای از علماء گفته می‌شد که بیشتر به رأی گرایش داشتند و کمتر به حدیث.

خوب تا اینجا به نظر می‌رسد که این یک حرفی شد. یک مقدار می‌شود این را تا اندازه‌ای قبول کرد. ولی یک ایرادی دارد، یک ایراد جدی، و آن اینکه اولاً این بیشتر و کمتر، یک جایی به مراتب مرزی می‌رسد، یعنی ما باید یک گروه سوّم هم داشته باشیم که یک نقش امر بین الامرینی را داشته باشند. چنانکه ما مثلاً مجوره را داریم، مفوضه را داریم و یک گروه‌هایی را داریم که وسط قرار گرفته‌اند و امر بین الامرینی هستند. خوارج را داریم که قائل به کفر فاسد هستند، از این طرف مرجه را داریم که قائل به ایمان فاسد هستند و از این طرف معتزله را داریم که قائل به منزله بین المنزلتین هستند. یعنی اگر ما با اموری مواجه باشیم که در این حد از نسبت هستند، قاعده باید انتظار گروه‌های میانی را داشته باشیم. یعنی ما باید فکر کنیم که بین اصحاب حدیث

و اصحاب رای هم می‌تواند گروهی وجود داشته باشد که معتدل باشد. نه افراط در حدیث، نه افراط در رای بل امر بین الامرین. چرا نداریم؟ اگر نوع مسئله این صورت بود در آن صورت انتظار می‌رفت که ما این گروه میانی را داشته باشیم، ولی ما این گروه میانی را نداریم! هیچ گروهی وجود ندارند که این وسط قرار داشته باشند! این یک ایراد.

یک ایرادی دیگری که در این دیدگاه ابوزههره دیده می‌شود این است که این دیدگاه باید مبانی تئوریک داشته باشد. یعنی این مسئله نمی‌تواند یک امر دلخواهی باشد که یک نفر به صورت **Practice** و عملی بیشتر به رای کشیده شده یا به صورت **Practice** و عملی بیشتر به حدیث کشیده شده. این حق ندارد این کار را بکند. ایراد دوم این است که این گرایش، احتیاج به یک مبانی تئوریک دارد، نمی‌تواند صرفاً **Practice** باشد، یعنی اینها از نظر تئوریک هیچ اخلاف جدی‌ای با همدیگر ندارند، از نظر عملی گاهی به ورطه رأی مفرط افتاده‌اند و گاهی به ورطه حدیث‌گرایی مفرط افتاده‌اند. چون ما می‌دانیم که اینها بیشترین اختلافشان، اختلاف تئوریک بوده. و اگر تئوری‌ای هست که حدیث را **Support** می‌کند، یا تئوری‌ای هست که رأی را **Support** می‌کند پس این را از یک جناح بندی طیفی خارج می‌کند. و به یک جناح بندی کاملاً تجزیه شده و تفکیک شده تبدیل می‌کند. ما نمی‌توانیم – اگر چه که مثل این افرادی که در خیابان دعوایشان می‌شود، یکی می‌آید نه حرف این طرف را شنیده نه حرف آن طرف را شنیده، و فقط یک تئوری کلی را پذیرفته و آن اینکه دعوا بد است. می‌گوید آقا صلوات ختم کنید خیلی وقتها این اتفاق می‌افتد، یعنی ما با یک اصل کلی که دعوا بد است، یک جوری باید مسئله را مسالمت آمیز حل و فصل کرد، می‌گوید نه آنهایی که حدیث را قبول دارند رای را هم تا اندازه‌ای قبول داشته‌اند، و آنهایی هم که رای را قبول دارند حدیث را تا اندازه‌ای قبول داشته‌اند. یکی کمی سوء تفاهم بوده است! خیلی مسئله مهمی نبوده، یک صلوات ختم کنید و می‌گوئیم مسئله فقط

گرایشی است والا اصلاً هیچ مسئله جدی‌ای در بین نیست! پس چرا اینها به قصد کشت با همدیگر می‌جنگیدند؟ اگر مسئله واقعاً یک نوع گرایش است، آن هم Practice و نه تئوریک، هیچ دلیلی برای این همه تخصصم جنگ که چند قرن هم ادامه پیدا کرد، وجود ندارد! بنابراین به نظر می‌رسد این فهم از مسئله هم، فهم درستی نیست. ما باز دچار سوء تفاهم شده‌ایم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه هفتم

درس تاریخ حدیث

موضوع اصلی: پیدایی اصحاب حدیث به مثابه صنف یا گرایش (۲)

موضوع فرعی: اصول و مصنفات

جلسه گذشته یک بحثی را مطرح کردیم، تحت عنوان پیدایی اصحاب حدیث به مثابه صنف یا گرایش، که بحث نیمه تمام باقی ماند. بگذارید قبل از اینک بحث را شروع کنیم، اول تکلیف اصول و مصنفات را روشن کنیم.

در جلسات قبل که من داشتم در مورد اصول و مصنفات صحبت می‌کردم، اشاره کردم که یکی در مقدمه الفهرست و یکی از در مقدمه من لا یحضره الفقیه، به اصول و مصنفات اشاره شده و مطلب مهمی اینجا آمده. مطلب مهم همین، مطلب کوتاه است یعنی شما اصلاً نباید انتظار داشته باشید که وقتی به متون قدیم، مراجعه

می کنید مثلاً ۲، ۳ صفحه توضیح داده باشند. ابن بابویه در مقدمه من لا یحضر عبارتی را به این صورت به کار برده یعنی وقتی درد منابع خودش را می گوید، می گوید و جمیع مافیہ مستخرج من کتب مشهوره، علیه المؤول و الیه المرجع، مثل کتاب حرزبن عبدالله السجستانی، بعد یک سری کتب را نام می برد و آخرش می گوید و رساله الی رضی الله عنه یعنی رساله علی بن بابویه، الی و غیرها من الصول و المصنفات الی طرقی الیها معروفه فی فهرس الکتب الی رویتها المشایخی بأسلافی رضی الله عنهم. معلوم می شود که ابن بابویه، یک فهرستی دارد از کتبی که آن را از اینها روایت کرده و در آنها از کتب اصول و مصنفات یاد می کند. و همین که می گوید «و غیرها من الاصول و المصنفات» اصلی ترین تکیه ما بر روی عطف اصول و مصنفات به همدیگر است که در واقع دارد از ۲ نوع منبع یاد می کند.

در مقدمه الفهرست شیخ طوسی بعد از مقدمات می گوید، و اما بعد فانی لما رأیت جماعه من شیوخ طائفنا من اصحاب الحدیث عملوا فهرست کتب اصحابنا، منظورش همان ابن بابویه است، و ما صنفوه من التصانیف و رَوَوْهُ من الاصول، که باز دوباره اصول و تصانیف در عرض هم قرار گرفته اند، الی آخر خلاصه گفته من آدم این کتاب را نوشتم، بعد توضیح می دهد می گوید که الا ما قصده ابوالحسین احمد بن الحسین بن عبید الله رحمه الله یعنی ابن غزائری، ابن عزائری یکی از رجالین مهم شیعه است، می گوید من ندیدم در این مورد هیچ کس چیزی بنویسد، الا آن کاری که آقای ابن غزائری، انجام داده، فإنه عملی کتابین. خوب ۲ تا کتاب نوشته، احدهما ذکر فیه المصنفات، و الآخر ذکر فیه الاصول، ببینید آخر چه قدر دیگر باید واضح توضیح بدهد این را؟! و است وفاهما علی مبلغ ما وجده و قدر علیه، هر چقدر توانسته جمع کرده، غیر آن هذین الکتابین لم ینسخه احد من اصحابنا، فاخترم هو رحمه الله، جوان مرگ شد، و عمد بعض ورثه علی اهلا هذین الکتابین و غیرهما من الکتب، خلاصه و لما تکرر من الشیخ الفاضل ادام الله تأییده الی آخر؛ یک آقای شیخ فاضلی که گفته می

شود ابن برّاج است منظور از این شیخ فاضل ایشان آمد گفت بیا این کار را انجام بده، و خلاصه می گوید که :
و توالی منذ الحث علی ذلک و رایته حریصاً علیه، عمدت الی کتاب یشتمل علی ذکر المصنفات و الاصولی،
ببینید باز دوباره اینها را به هم عطف می کند، ولم أفرد احدهما عن الآخر، یعنی مثل کاری که ابن غزائری انجام
داد که یک کتاب جدا در مورد اصول نوشته و یک کتاب جدا در مورد مصنفات، من اینها را از همدیگر جدا
نکردم، لئلا يطولان الكتابان لأن فی المصنفین، مصنفین یعنی مولفین مصنفات، لان فی المصنفین من له اصل،
خیلی از موارد اتفاق می افتد که کسی که تصنیفی دارد، اصلی هم دارد، فیحتاج الی ان یعاد ذکره فی کل واحد
من الکتابین فیطول، بعد دوباره یک مقدار بعد تر می گوید: فاذا ذكرت کل واحد من المصنفین و اصحاب
الاصول فلا بد من أشیر الی فلان خلاصه مکرراً ایشان روی این نکته تأکید دارد. دوباره در صفحه بعد می گوید
که فإنه یطلع عال اکثر ما عمل من التصانیف و الصول، ببینید خیلی این کنار هم آیی ها نشان دهنده این است که
واقعاً برای ابن بابویه و شیخ طوسی تصانیف یک دسته از کتب بوده اند و اصول یک دسته دیگر از کتب، حتی
ابن غزائری اصول را در یک فهرست جدایی معرفی کرده است و مصنفات را در یک فهرست دیگر. و شیخ
طوسی صرفاً به این دلیل که احساس می کرده، اسمها گاهی مشترک هستند و یک فرد که صاحب در هست
صاحب «مصنف»ی هم هست بهتر است که این ها را ما در یک مجموعه معرفی بکنیم و کتاب الفهرست را
نوشت. در متن کتاب الفهرست هم شما با بسیاری از این موارد مواجه می شوید. مثلاً جابر بن یزید الجعفی هم
اصل دارد و هم تصنیف، له أصل، قبل از هر چیز شروع می کند می گوید او یک اصل دارد، و له کتاب التفسیر،
یعنی کتاب التفسیرش جزو مصنفات است، از این موارد خیلی مکرر در این کتاب دیده می شود.

چیزی از این کتابها تا الآن باقی مانده است؟

نه اصلاً کلی مصیبت ما به همین جا بر می گردد، که بسیاری از این کتاب ها الآن باقی نیست، از کتب اصول که ما نمی دانیم تعدادشان چند تا است، شیخ مفید در کتاب الارشاد می گوید که اینها ۴۰۰ تا اصل هستند، الاصول الاربع مائه، به همین اسم هم شهرت پیدا کرده. یک اشاره ای هم باز شیخ طوسی در مقدمه رجالش دارد، از این مجموعه یک مجموعه ای با عنوان الاصول الستة عشر، ۱۶ اصل در یک مجموعه با هم چاپ شده است.

ولی به آن نکته توجه داشته باشید که این ۱۶ تا اصل، ۱۴ تا از آن واقعاً نسخه است و ۲ تا از آن نسخه نیست این ۲ تا را از لا به لای من لا یحضر... در آورده اند و در آن مجموعه چاپ کرده اند. همین ۱۴ تا باقی مانده، بقیه از بین رفته اند.

اصلاً کلاً در نظر داشته باشید، وقتی که ما داریم راجع به تاریخ صحبت می کنیم آن هم تاریخ این قدر قدیم، و آن هم داریم راجع به چیزهایی صحبت می کنیم که الآن نیستند، خلاصه می گویند در بیابان یک لنگه کفش هم غنیمت است، دلخوشی ما همه اش به همین یک کلمه است که شیخ طوسی گفته و رد شده. اصلاً توضیحات مبسوط در این حد را ما هیچ وقت پیدا نمی کنیم.

خوب بیاییم سراغ داستان اصحاب حدیث. دوستان می دانند گمشده ما چیست. ما قبلاً فکر می کردیم یک دعوایی رخ داده و علت دعوا را می دانیم، حالا به این نتیجه رسیدیم که علت دعوا نمی تواند آن چیزی باشد که ما فکر می کردیم. پس حالا تازه باید بگردیم ببینیم دعوا سر چه چیزی هست؟ اگر دعوی اصحاب حدیث و اصحاب رأی سر حدیث و رأی نیست - اصحاب رأی حدیث را قبول دارند و اصحاب حدیث هم رأی را قبول دارند - پس دعوا سر چیست؟

گفتیم که این نمی تواند حالت قلت و کثرت داشته باشد یعنی بگوییم اصحاب حدیث بیشتر به حدیث عمل می کنند، و اصحاب رأی بیشتر عمل می کنند، چون در این صورت تضاد به وجود نمی آید، بلکه طیف به وجود می آید، و ما باید انتظار این را داشته باشیم که افرادی وجود داشته باشند در حدهای وسط قرار داشته باشند که نه اصحاب رأی باشند و نه اصحاب حدیث، ولی با این پدیده مواجه نیستیم. بنابر این باید ببینیم که این دعوا، دعوی چه چیزی است و اختلاف بر سر چه چیزی است؟

من فکر می کنم مجبوریم یک قدری از تاریخ حدیث خارج شویم. یک مقدار من برای شما تاریخ سیاسی بگویم. ببینید در سال ۹۹ ق تا سال ۱۰۱ ق عمر بن عبدالعزیز خلیفه بود. در سال ۱۳۲ ق سقوط خلافت اموی و تأسیس خلافت عباسی است که البته سال ۱۳۶ ق خلافت منصور و دیگر وقایع بعدی که اتفاق می افتد. این اتفاقات خیلی مهم هستند یعنی در تاریخ حدیث هم بسیار تأثیر گذار هستند. زمانی که عمر بن عبد العزیز خلیفه شد، با توجه به این که خلافت بنی امیه در شاخه مروانی یک خلافتی بود که از سوی مدینه حمایت و ساپورت می شد یعنی حمایت فرهنگی اش از مدینه بود، این وضعیت از زمان عمر بن عبد العزیز یک شرایط متفاوتی را پیدا کرده. علتش این است که، عمر بن عبد العزیز شاید اولین خلیفه اموی است که خودش آخوند است. اصلاً وی سیاستمدار نبوده، آخوند بوده، خود عمر بن عبدالعزیز در مدینه درس طلبگی خوانده بوده، خودش از فقهای مدینه بوده و اهل فتوی بوده، و بعد حتماً می دانید که عمر فرزند خلیفه قبلی نبوده، در یک شرایط خاصی به صورت کاملاً استثنایی از وی می خواهند که خلافت را به عهده بگیرد. زمانی که وی خلافت را به عهده می گیرد، در واقع عملاً حکومت بنی امیه وارد مرحله سوم خودش می شود. در دوره دوم یعنی از زمان مروان اول تا زمان عمر بن عبدالعزیز حکومت بنی مروان یک وجه کاملاً سیاسی داشته، ولی در زمان عمر، وجه فرهنگی و دینی اش خیلی شدید می شود.

شاید دوستان شنیده باشند که گاهی اوقات در میان اهل سنت چنین گفته می شود که خلفای راشدین پنج تا هستند، ابوبکر، عمر، عثمان، علی، عمر بن عبدالعزیز. یعنی به قدری عمر بن عبد العزیز، اهمیت فرهنگی در حوزه اهل سنت دارد که این باعث شده که او را به عنوان پنجمین خلفای راشدین به حساب بیاورند، در حالی که یک فاصله حدوداً ۶۰ ساله از آخرین خلیفه از خلفای راشدین را دارد. دلیل این مسئله به خاطر تحولات فرهنگی است که عمر بن عبد العزیز به وجود آورد. ساخت و سازهای عبد الملک بن مروان قبل از عمر بن عبدالعزیز بیشتر ساخت و سازهای مدنی بود در حد این که یک کاخی بسازد، یک سدی بسازد، حرکتی از این قبیل. درحالی که حرکتها و ساخت و سازهای عمر بن عبد العزیز بیشتر حرکتی فرهنگی بود. مثلاً عمر بن عبدالعزیز تصمیمات مهمی گرفته در مورد تدوین سنت نبوی، عمر بن عبدالعزیز از جمله کارهایی که انجام داده، به شدت دنبال این بوده که اختلافات فرقه ای را که تازه در زمان او بروز کرده بوده، در جهان اسلام، سعی کند تا حدی که ممکن است حل و فصل کند، حل و فصل اختلافات فرقه ای باعث می شود که عمر بن عبد العزیز یک سری حرکت های فرهنگی خاص انجام بدهد که قبل از او انجام نشده بوده، مثلاً وی دستور می دهد که فدک را به اولاد حضرت فاطمه الزهراء برگردانند. این حرکت توسط عمر بن عبد العزیز به قصد استمالت و جلب نظر شیعه صورت گرفته، و عمر حرکت های دیگری را نیز در مسیر جلب نظر شیعه انجام داده، خیلی ها که با مسئله به این شکل برخورد می کنند احساس می کنند که مثلاً عمر بن عبد العزیز یک نوع گرایش شیعی در او وجود داشته، با توجه به تربیت مدنی - شامی عمر بن عبد العزیز این مسئله کاملاً منتفی است، و نباید گرایش شیعی عمر بن عبدالعزیز فکر کرد. در واقع آنچه که باعث می شود عمر بن عبدالعزیز نسبت به شیعه ملایمت و دوستی از خودش نشان بدهد، این است که وی به دنبال یک نوع وحدت امت اسلامی است. به دنبال یک نوع تنش زدایی بین فرقه ها است.

به همان اندازه که عمر بن عبدالعزیز کوشش کرده تا رابطه اش را با شیعه بهبود ببخشد، در مورد خوارج هم همین کار را کرده است. در گزارشهای تاریخی آمده که عمر بن عبدالعزیز نامه ای نوشت به شیبان خارجی در منطقه موصل و او را دعوت کرد به شام، گفتگوی دوستانه ای داشتند و سعی می کرد شیبان را متقاعد کند که آن اشکالاتی را که شما از علی (علیه السلام) و اینها گرفتید و موجب تکفیر علی (علیه السلام) شد، اشکالاتی را که از خلیفه های قبلی بنی امیه می گرفتید و باعث شد که شما جدا شوید از جماعت مسلمین، من قول می دهم که مرتکب نشود. بنابر این شما بیاید به جماعت مسلمین پیوندید. خوب این خیلی نکته خاصی است و خیلی جالب توجه. یعنی در طول این ۶۰ سال این اولین بار بوده که عمر بن عبد العزیز همچنین بحث و گفتمانی را مطرح می کند، حتی برخی از رجال خوارج که حاضر نشدند به دیدن عمر بن عبد العزیز بیایند، وی با آنها مکاتبه کرده، ما متن نامه عمر بن عبدالعزیز به عبدالله بن اباض را در اختیار نداریم، گمشده ولی جوابیه عبدالله بن اباض به عمر بن عبد العزیز موجود است و چاپ شده، عمر نامه ای می نویسد به عبد الله بن اباض و از او دعوت می کند که به جماعت مسلمین پیوندد، عبدالله جوابی به عمر می نویسد که در آن سعی می کند عمر را متقاعد کند که راه خودش درست است. این قسمت نامه برای ما مهم نیست، قسمتی که برای ما مهم است این است که عمر بن عبدالعزیز کوشش کرده که سران فرقه های مختلف خوارج، شیبان خارجی از سفریه و عبدالله بن اباض را از اباضیه دعوت کند به اینکه یک نوع همگرایی را در امت اسلامی به وجود بیاورد. این نشان دهنده یک جریان است برای یک خلیفه ای که چیزی حدود یک سال و نیم خلافت کرده، نباید تصور کرد که اینها همه اش به ابتکارات شخصی یک نفر بر می گردد. یک نفر فقط یک سال و نیم وقت دارد که بتواند پایگاه های حکومت خودش را استوار کند، اگر جامعه کشش یک حرکتی را نداشته باشد، یک فردی مثل عمر بن عبد

العزیز یک چنین حرکات شاد و انقلابی ای را نمی تواند انجام دهد. این نشان می دهد که در جامعه یک چنین کششی وجود داشته. تحولات فرهنگی که در عصر عمر بن عبدالعزیز صورت گرفته محدود به این موارد نیست ولی من به چند مورد سعی کردم اشاره بکنم، فقط برای این که توجه شما جلب شود به این که این دوره یک دوره پر اهمیتی است. اگر چه خلفای بعد از عمر بن عبدالعزیز تا سال ۱۳۲ ق، آنقدر خلیفه های با کفایتی نبودند ولی به نظر می رسد مسیر خلافت مردانی بعد از عمر بن عبدالعزیز تا حد قابل ملاحظه ای همین مسیر است.

یعنی خلفای اموی ۳۰ سال آخر، تمام تلاششان این بوده که - البته آنهایی که غرضه داشته اند- مسیر عمر بن عبدالعزیز را ادامه بدهند. پس توجه کنید که ما در حد فاصل سالهای ۱۰۰ ق تا ۱۳۲ ق با گرایش حکومت مرکزی به همگرایی مواجه هستیم، اما یک واقع سیاسی دیگر هم در این فاصله افتاده که نباید از نظر دور باشد، و یک مورخ با نگاه تاریخی این مسئله را اصلاً حمل بر تصادف نمی کند. دقیقاً از حدود سال ۱۰۰ ق یک جریان سیاسی دیگر در جهان اسلام بوجود آمد، و آن دعوت های فرقه ای بود. از حدود سال ۱۰۰ ق به دعوت های فرقه ای آغاز شد که به تأسیس چندین دولت سایه تبدیل شد. فرقه های مختلف که در این دوره زمینه مناسبی برای فعالیت فرهنگی می دیدند، شروع کردند در قسمتهای مختلفی از جهان اسلام، مردم را به مذهب خودشان دعوت کردن، منتها نه در حد این که بروند بگویند آقا تو را به خدا بیاورد به فرقه ما بپیوندید، یک حرکت کاملاً سازمان یافته، یک سازمان دعوت به وجود آوردند، تشکیلات مالی به وجود آوردند. بیت المال تأسیس کردند. خیلی از موارد افراد را با کمک های مالی، به محافل خودشان می کشاندند و به فرقه خودشان متصلشان می کردند، البته ما نمونه های متعددی از این مسئله را داریم، دعوت عباسی در همین دوره آغاز شد. جریانی که در نهایت منجر شد به شکل گیری قیام

ابومسلم خراسانی، دعوت عباسی از همین حدود سال ۱۰۰ ق در خراسان آغاز شد. دعوت اباضی از حدود سال ۱۰۰ ق آغاز شده. ابوعبیده مسلم بن ابی کریمه تمیمی، امام اباضیه در این دوره، آغاز کرد به تأسیس یک نظام و سازمان دعوت و افرادی را که به آنها می گفت «حمله العلم»، می فرستاد به قسمتهای مهم جهان اسلام، برای این که مذهب اباضی را در جاهای مختلف تبلیغ کند. دعوت صفری در همین زمان آغاز شد، و افرادی به قسمتهای مختلف جهان اسلام فرستاده شدند که مردم را به مذهب صفریه دعوت کنند، ما یکی از این افراد را در خراسان به نام عبیده یشکری می شناسیم که در منطقه هرات مردم را به مذهب صُفری دعوت می کرده. البته گزارشها خیلی مبهم است، چون این کارها همه اش زیرزمینی بوده است. ولی خوب بعضی جاها ثبت شده این اتفاقات. صفریه و اباضیه هر کدام یکی از فرقه های خوارج هستند. عباسیه هم یک فرقه شبه شیعی هستند که بعدها به تأسیس دولت عباسی منجر شد. غیر از این سه فرقه یعنی عباسیه و صفریه و اباضیه، فرقه های دیگری را هم ما داریم که در جریان دعوت مداخله کردند، ولی اهمیتشان به اندازه این سه فرقه نبوده و اینها فعالترین آنها بوده اند. خوب این جریانها به دلیل این که سازماندهی شده بوده و به دلیل این که دارای پشتوانه مالی بوده و بیت المال را تأسیس کرده بودند، طوری که گفته می شود بیت المال اباضیه در بصره در این دوره، صدها هزار دینار پول داشته، که می توانسته این را در مصارف مختلفی هزینه کند. گاهی تقریباً دارایی اباضیان بصره بیشتر از دارایی خزانه اصلی بصره که توسط حکومت مرکزی اداره می شده، بوده است. به این ترتیب می توان تصور کرد که یک چنین پولی، تا چه اندازه می توانسته شرایط را به نفع این فرقه ها دگرگون کند. این فرقه ها در عین این که با هم رقابت داشته اند و سعی می کردند که مریدان همدیگر را قاپ بزنند. بیشترین رقابت آنها با دولت مرکزی بوده. و جالب است که در یک پهنه خیلی وسیعی عمل می کرده اند. ما حتی امروزه نمی توانیم یک حرکت

سازماندهی شده رادر داخل گربه ایران انجام بدهیم. تصور کنید که عباسیه با مرکزیت عراق، اباضیه و صفریه هر دو با مرکزیت عراق، از ماو راء النهر و سمرقند و بخارا تا جنوب چین از یک طرف تا مغرب اقصی و مناطق مراکش کنونی، از طرف دیگر جریان دعوتشان گسترش داشته و حمله العلم اینها پخش بوده اند. در این منطقه وسیع و افراد را به مذهب خودشان دعوت می کرده اند. یک جاهایی یخشان می گرفته و یک جاهایی هم نمی گرفته، وقتی شما می بینید که چطور یکی از این دعوتها، مثل دعوت عباسیه درخراسان عملاً یک قیام عظیمی را مثل قیام ابومسلم خراسانی را به وجود می آورد که می تواند دولت اموی را کلاً ساقط کند و یک دولت جدید را تأسیس کند، می توانید حدس بزنید که این دعوتها چه قدر مهم بوده اند. در واقع اینها دولتهای در سایه ای بودند که می توانستند مقتدرانه یک کشور را اداره کنند. دقیقاً به همین دلیل هم هست که منصور خلیفه عباسی در سال ۱۳۶ ق وقتی احساس کرد پایه های دولت عباسی، مستحکم شده، اولین کاری که کرد این بود که ابومسلم را کشت. علتش این است که می دانست یک دولت در سایه چقدر می تواند برای خود دولت عباسی، خطرناک باشد، بنابر این باید این دولت از بین برود و نابود شود. خوب عرض کردم که یک مرور کوتاه روی تاریخ سیاسی اهمیت دارد، اینها را باید توجه داشت، چطور در فاصله بین سالهای ۱۰۰ ق تا ۱۳۲ ق، این همه تحول مهم در جهان اسلام صورت می گیرد. از طرفی دعوت های مذهبی در جاهای مختلف شروع شدند، که به شدت سازماندهی شده هستند و کار فرهنگی می کنند، و ز طرف دیگر دولت مرکزی بنی امیه در دمشق هم ماهیت فرهنگی پیدا کرده، یعنی او هم دارد تمام سرمایه گذاری های خودش را می برد روی جنبه های فرهنگی بنابراین در طول سالهای ۱۰۰ ق تا ۱۳۲ ق، ما با یک جنگ تمام عیار فرهنگی در پهنه وسیعی از جهان اسلام مواجه هستیم. این خیلی مسئله مهمی است یکی از مسائل بسیار تعیین کننده در این جنگ، این ست که - توجه

کنید مرکز خلافت در دمشق است- پشتوانه فرهنگی خلافت، مدینه است. دشمن خلافت، بصره و کوفه است. اصلی ترین پایگاه های دشمنان که حکومت های در سایه را تشکیل دادند. بصره و کوفه است. این بخش مرکزی، یعنی ما مجدداً ۳ منطقه اصلی عراق، شام و حجاز را داریم که درگیر این داستانها هستند. می ماند یک منطقه وسیعی در دو طرف حاشیه ای جهان اسلام. یکی شرق عراق شامل ایران و ماوراءالنهار و اینها. و یکی غرب حجاز، یعنی مصر و شمال آفریقا. با وجود این که دعوا سر این سه قسمت اصلی است. اما حکومت مرکزی به خوبی می داند که بزرگترین تهدید قسمتهای حاشیه ای هستند. و عملاً هم همینطور بود. لشکری که دولت بنی امیه را در عراق شکست داد و به حکومت بنی امیه پایان داد، یک لشکر خراسانی بود. یعنی این نگرانی دولت بنی امیه می توانست کاملاً واقعی باشد. به این که تمام خطر از خراسان به آنطرف و از مصر به آنطرف است. علتش این است که اینها افرادی هستند که دلیلی ندارد نسبت به شام، مدینه یا عراق تعصب خاصی از خودشان نشان بدهند. اینها بیرون بازی هستند. توجه می کنید. و چون جنگ، جنگ فرهنگی است، باید دید که در این سه قطب اصلی، کدامیک از قطب ها برنده می شود. اینجاست که اهمیت این جنگ فرهنگی خیلی زیاد می شود. تقریباً شبیه مسابقه ای که بین دول اروپایی انگلستان و فرانسه و اسپانیا در مورد مستعمرات، در گرفته بود که یک قسمت کوچکی در اروپا، با هم در حال نبرد بودند، اما موضوع رقابت، در سرزمینهای دور آسیا و آفریقا و اینها بود. در این دوره جنگ فرهنگی در گرفته بین شام، مدینه و عراق اما موضوع این جنگ فرهنگی خود شام و مدینه و عراق نیست، بنی امیه از این نگران نبودند که فرهنگ عراقی در شام نفوذ کند، می دانستند که نمی کند، علمای بصره و مبلغین و صاحبان دعوت بصره و کوفه نگران این نبودند که افکار شامی در عراق نفوذ کند، چون از زمان جنگ صفین به بعد تمام صف بندی ها، انجام شده بود و اینها نسبت به همدیگر، آزرژی داشتند بنابراین این

خیلی طبیعی بود که این نفوذ صورت نخواهد گرفت. بلکه جنگ بر سر جاهای دیگر بود، بر سر تصرف سرزمینهای دیگر بود که گورش آنها به اسلام دیرتر اتفاق افتاده بود و پتانسیل بالایی داشتند و یک ویژگی خیلی مهم در آن سرزمینها وجود داشت، و آن این که بنی امیه به دلیل سیاستهای نژاد پرستانه ای که در فاصله سالهای ۴۰ تا ۱۰۰ ق در متصرفات حاشیه ای خودشان - یعنی ایران و شرق ایران و مصر و غرب مصر - انجام داده بودند، به شدت مردم را نسبت به خودشان بدبین کرده بودند. این مسئله شرایط بسیار خوبی را برای دولتهای در سایه، به وجود آورده بود که بتوانند شرایط را به نفع خودشان دگرگون کنند. اما اینها احتیاج به تئوری داشت، یعنی باید این مسائل در قالب آموزشهای مذهبی، خودش را نشان می داد. از آنطرف بنی امیه هم اگر قرار بود شروع کنند به دفاع کردن از خودشان و سعی کنند حفظ کنند خودشان را، مجبور بودند در قالب آموزشهای مذهبی این کار را انجام دهند، حالا شاید بهتر بتوان فهمید که چرا بنی امیه ژست فرهنگی به خودشان گرفته بودند، از حدود سال ۱۰۰ ق به بعد؟ چون اصلاً راه دیگری برای مبارزه با سلاح فرهنگی وجود ندارد. شما نمی توانید با ابزار نظامی، مبارزه کنید با یک جریان فرهنگی، آنه هم با این که در سال ۱۲۰ ق و اینها زندگی می کردند. ولی اینقدر عقلشان می رسید که باید از ابزار مناسب برای این کار استفاده کنند. خوب حالا اجازه بدهید که یک مقدار برگردیم به سراغ دوره مورد بحث خودمان. یادمان است ما قبلاً راجع به سالهای ۱۱۰ تا حدود سال ۱۳۵ ق چه گفتگوهایی با هم داشتیم؟! چرا بحث اسناد در عراق مطرح شد؟! این بحث اسناد در مدینه و شام مطرح نشد. شم من، به عنوان یک مورخ می گوید که یک کاسه ای زیر نیم کاسه هست در اینجا. یعنی اسناد یک سلاح است، یک سلاح بسیار کارآمد است که عراقی از آن استفاده می کنند و به دلیل این که در شامل و در مدینه سلاح ضد این وجود ندارد، قطعاً شام و مدینه از این بابت خسارت خیلی شدیدی خواهند دید. این مسئله دقیقاً اتفاق می

افتد، شما خیلی راحت در اواسط قرن ۲ مشاهده می کنید که لیث بن سعد در مصر، علیه مدینه طغیان می کند، مصر تا آن زمان یکی از اقمار مدینه بود و همه انتظار داشتند که آقای لیث بن سعد که در مدینه درس خوانده و تمام اساتیدش مدنی بودند، لابد باید به مدینه پایبند باشد، ولی یک دفعه چپ می کند. و شروع می کند فرا بومی فکر کردن و افکار مدینه را زیر سؤال بردن، این فرابومی فکر کردن و افکار مدینه را زیر سؤال بردن، در واقع کاملاً معنی دارد. معنی آن این است که مدینه نه، حجاز نه! یعنی ما نمی خواهیم زیر بلیت حجاز باشیم. و اگر اینها بخواهند بگویند ما نمی خواهیم زیر بلیت حجاز باشیم، لازم نیست بگویند ما از این به بعد در مسجد جامع قاهره - که آقای لیث بن سعد در آنجا تدریس می کند- تا امروز پرچم مدینه بالا بوده، فردا پرچم مدینه را بکشید پایین و به جای آن پرچم بصره را ببرید بالا. لازم نیست این کار را انجام بدهند. همین حرکتی که لیث بن سعد انجام می دهد، یعنی این که عراقی ها در جنگ پیروز شدند. این خیلی مسئله مهمی است.

به عبارت دیگر دعوا بین سه قطب عراق، شام و حجاز است. حجاز طرف شام است. بنابر این ما یک طرف، قطب شام- حجاز را داریم، یک طرف، قطب عراق را داریم. یعنی عین جنگ جهانی دوم متحدین و متفقین، زمانی که مصر یک فردی مثل لیث بن سعد را به مدینه فرستاده، درس خوانده و از او انتظار دارد بیاید و مبلغ فرهنگ مدنی در مصر باشد، - انتظار هم همین است و دیگر علمای مصر هم به شدت سخت تحت تأثیر مدینه بودند قبل از او. یعنی همه انتظارات این بوده که فرهنگ مدنی در مصر، ادامه پیدا بکند - اما ناگهان شما می بینید آقای لیث بن سعد در اواسط قرن دوم چپ می کند، و یک دفعه مواضعش تغییر می کند و تبدیل می شود به یک شخصیت فرامدنی، یعنی از مدینه عبور می کند، و معتقد است که ما باید فرابومی نگاه کنیم، ما نمی توانیم اجماع اهل مدینه را حجت بدانیم. ما نمی توانیم صرفاً نگاهمان به مدینه

باشد. بلکه علمای بومهای دیگر هم برای ما اهمیت دارند. در این وسط چه کسی برنده شده؟ این گفتمان عراقی است که این وسط برنده شده. بنابر این می توان نتیجه گرفت که تا چه اندازه عراقی ها در این جنگی که آغاز کرده بودند، توانستند از پیش ببرند. در خراسان، خوب وضع عراقی ها خیلی بهتر بود. مصر از قدیم حوزه نفوذ حجاز بود. عراقی ها توانستند مصر را بدون جنگ فتح کنند. تا چه برسد به ایران و ماو راءالنهر و... که از اول به دلیل این که از عصر فتوح مناطق ایران و ماو راءالنهر، از طریق عراق فتح شده بود و تمام حکمرانان مختلف ایران، از طریق نماینده خلیفه در بصره، هدایت می شدند. همانجاست که شما می بینید در قیام امام حسین (علیه السلام) عبید الله بن زیاد وقتی می خواهد عمر سعد را تطمیع کند، قول ولایت ری را به او می دهد. یعنی ری سرزمین تابع عبید الله بن زیاد بوده که به او قول می دهد که اگر مثلاً تو با من همکاری بکنی من ولایت ری را در اختیار تو قرار می دهم. در طول قرن یک همیشه والیان مختلف ایران و ماو راءالنهر از طریق مرکزیت عراق تعیین می شدند. علمایی که برای جاهای مختلف ایران می آمدند هم علمایی بودند که از بصره و کوفه به این مناطق می آمدند. بنابر این اساساً همیشه زمینه برای این که فرهنگ عراقی در ایران و ماو راءالنهر، رشد بکند، وجود داشته، علاوه بر این که تبعیض های ضد ایرانی بنی امیه هم ایرانی ها را به شدت از دست بنی امیه ناراحت کرده بوده و این هم تشدید می کرده این روحیه را که ایرانی ها بتوانند در ائتلاف با قطب عراق در مقابل حجاز و شام بایستند. به این ترتیب تقریباً صف بندی ها روشن می شود و علوم می شود که این مناطق حاشیه ای چه صفوفی را تشکیل داده اند، و در چه فضاهایی قرار گرفته اند. عراقی ها در فتح شمال آفریقا هم کوشش کردند. و توفیقاتی هم در آنجا به دست آوردند، ولی توفیقاتشان در شمال آفریقا به اندازه مناطق شرق و حتی مصر نبود، کمتر در آنجا موفق شدند. و حجازی ها در منطقه شمال آفریقا همچنان یک مقدار، جلوتر از عراقی

ها بودند. به هر حال در مجموع برآیند نیروها به اینجا می‌انجامید که حجاز و شام در این نبرد شکست بخورند و عراق پیروز شود. گفتمان عراقی یا بهتر است بگوییم فرهنگ عراقی، چون جنگ، جنگ سیاسی و نظامی نبود. به این ترتیب است که حرکت‌های بعدی، حرکت‌هایی است که اول تخم‌لق آن در عراق شکسته می‌شود، بعد بقیه مجبور می‌شوند لبیک بگویند. شاید گام‌های آغازین این مسئله، مسئله اسناد باشد، اما گام‌های بعدی، گام‌های بعدی است، یعنی دائماً مسئله جدید مطرح می‌شود، اول از آن طرف مقاومت می‌شود، بعد سدها شکسته می‌شود و این فرهنگ به جاهای دیگر انتقال پیدا می‌کند. دست‌کم این فرآیند و حرکت تا اواسط قرن ۳ یعنی تا حدود یک و نیم قرن به همین صورت ادامه داشته. یعنی دائماً عراقی‌ها پیش‌تاز بودند و یک فرهنگ و گفتمان جدید را بوجود می‌آوردند، بقیه را هم با یک نبرد فرهنگی، خیلی زود محکوم می‌کردند به این که این گفتمان جدید را بپذیرند. به این ترتیب خیلی راحت می‌توان حس کرد که، عجیب نبوده این نکته که چطور یک لشکری به رهبری ابومسلم خراسانی می‌تواند حکومت بنی‌امیه را ساقط کند و حکومت جدیدی را جایگزین آن بکند. اما برگردیم به سراغ بحث تاریخ حدیث خودمان به سراغ داستان اصحاب حدیث و اصحاب رأی، و ببینیم در این حوزه چه اتفاقی افتاده. با این توضیحی که من خدمتتان عرض کردم. برای این که ما متوجه بشویم، اختلاف اصحاب حدیث و اصحاب رأی بر سر چه چیزی بوده؟ باید متوجه بشویم که اختلاف اصحاب حدیث و اصحاب رأی در عراق بر سر چه چیزی بوده؟! اختلاف هر چه که بوده، همین اختلاف است که بعداً به جاهای دیگر کشیده شده و دیگران را تحت الشعاع این اختلافات قرار داده.

گفتم که باید ما تقابل بین اصحاب حدیث و اصحاب رأی را اول در عراق دنبال نکنیم و بعد ببینیم که در جاهای دیگر چه اتفاقی افتاد من برای این مسئله مجبورم یک شجره‌نامه برای شما بکشم.

من زوم می کنم روی کوفه، چون تا به حال راجع به بصره زیاد صحبت کرده ایم، یک مقدار هم روی کوفه صحبت بکنیم. ما در کوفه ۲ جریان اصلی را داریم. جریان اصلی اول اصحاب علی (علیه السلام) و جریان اصلی دوم اصحاب ابن مسعود. واقعیت تاریخی بر خلاف سریال امام علی (علیه السلام)، این است که در میان علمای کوفه در فاصله سالهای ۶۰-۸۵ دقیقاً دو گروه متمایز وجود داشتند که یکی از آنها به اصحاب علی و گروه دیگر به اصحاب ابن مسعود شهرت داشتند، و حتی همان زمان هم به همین اسم نامیده می شدند. یعنی این اسمی نیست که ما بعداً روی آنها گذاشته باشیم. و این تمایزهای خیلی جدی بین اینها وجود داشته، هم در عقاید و هم در فروع. طبیعتاً این، زمینه شکل گیری دو روند فکری در حوزه کوفه می شود. یعنی کوفه با وجود این که یک بوم است، ولی دو مکتب در کوفه شروع می کنند به ادامه پیدا کردن، این اتفاقی است که مثلاً به این شکل در مدینه مشاهده نمی کنیم. این اتفاق را به این شکل، ما در مکه مشاهده نمی کنیم. این اتفاق به طور تصادفی - حالا اگر بتوانیم اسمش را بگذاریم تصادفی، چون تصادفی نیست - در کوفه اتفاق افتاده. که یک نطفه دو قلو بسته شده. دو صحابی در کوفه نقش کلیدی در ایجاد محافل علمی ایفاء کرده اند. دو صحابی که افکارشان با یکدیگر تفاوت داشته. در نسل بعدی یعنی سالهای ۸۵ - ۱۱۰ این دو مکتب نه تنها باقی می ماند بلکه رهبری متمرکز پیدا می کنند. در نسل اساتید یعنی نسل ۶۰-۸۵ رهبری متمرکزی وجود نداشته، ولی در نسل شاگردان رهبری متمرکز پیدا می کند.

رهبری اصحاب علی در نسل ۸۵ - ۱۱۰ را عامر شعبی به عهده می گیرد، اما رهبری اصحاب ابن مسعود

در نسل ۸۵ - ۱۱۰ را ابراهیم نخعی به عهده می گیرد.

- اینها مقابل هم بودند؟ و آیا ابن مسعود هم مقابل امیر المؤمنین بوده؟
- بله. ببینید اگر منظور شما از تقابل یعنی دشمنی، تقابلی به این معنا وجود نداشته. ولی اگر منظور شما از تقابل یعنی این که واقعاً دو مشرب و دو مکتب فکری مختلف باشند، بله. و این تفاوتها هم خیلی قابل ملاحظه است. و در خیلی از ابعاد مختلف، این تفاوتها را می توان دید. بنابر این عامر شعبی ادامه دهنده آن طرز فکر و ابراهیم نخعی ادامه دهنده این طرز فکر است. من عمدتاً یک شیعه سنی را در اینجا نام می برم چون ما داریم راجع به محافل اهل سنت صحبت می کنیم. طبیعی است که ما شیعه های شیعه هم داشته ایم که اینجا موضوع بحث ما نیست چون تقابل اصحاب حدیث و اصحاب رأی در آن گروه یعنی شیعیان رخ نداده، بلکه تقابل اصحاب حدیث و اصحاب رأی در سنی ها رخ داده. سنی به معنای اصطلاحی امروز ما بله شیعه سنی هم داریم ما. یعنی اینها سنی بودند ولی به افضلیت امیر المؤمنین هم قائل بودند. حالا اهل سنت به کسی که به افضلیت امیر المؤمنین قائل باشد می گویند شیعه، به همین دلیل از نظر آنها عامر شعبی، خیلی آدم جالبی نیست. شیعه از این بابت که این تیپها خلافت عمرو ابوبکر را نفی نمی کنند، اینها را سنی می دانند و اینها شده اند چوب دو سرطلا یعنی توسط هر دو گروه مورد نقد قرار می گیرند. تقابل عامر شعبی با ابراهیم نخعی در نسل سالهای ۸۵ - ۱۱۰ خودش را خیلی خوب نشان می دهد. دقیقاً به خاطر این که رهبری متفرق هم در دو گروه به وجود می آید، کاملاً این دو مکتب در این دوره از همدیگر تفکیک می شوند. و ویژگی های خاص خودشان را نشان می دهند. در دوره قبلی، اگر روابط نسبتاً دوستانه تر بوده در این دوره میزان دوستانه

بودن روابط کاسته می شود و فاصله های دو مکتب از همدیگر بیشتر می شود، یعنی در این دوره ما افرادی را داریم مثل اسود بن یزید نخعی که از جمله افرادی است که هم به محفل امیر المؤمنین رفت و آمد می کرده و هم به محفل ابن مسعود رفت و آمد می کرده و این وسط ها بوده، ولی در نسل ۸۵ - ۱۱۰ دیگر اینطوری نبوده یعنی درست مثل این که فرد باید مذهب خودش را تعیین می کرده، دقیقاً باید طرف مشخص می کرده که اینطرفی است یا آنطرفی اصلاً یک امر مرسوم نبوده که صبح بروند محفل یکی از اینها و بعد از ظهر بروند به محفل دیگری، خیلی این محافل از هم تفکیک شده بودند.

در نسل بعدی یعنی در نسل سالهای ۱۱۰ - ۱۳۵، رهبری اصحاب علی بدست حکم بن عتیبه می افتد. گاهی اوقات در اساتید کتب اشتباهاً حکم بن عیینه هم نوشته شده. اشتباه کرده اند وی را با سفیان بن عیینه، نام واقعی او حکم بن عتیبه است. و رهبری اصحاب ابن مسعود به کسی می رسد به نام حماد بن ابی سلیمان، در نسل بعدی همچنان این دو مکتب تمایزشان از همدیگر، محفوظ است. رهبری مکتبی که حکم بن عتیبه در رأس آن قرار دارد به کسی می رسد به نام ابن ابی لیلی و رهبری این جناح می رسد به ابودحنیفه. اینها افراد پیشرو در چندین نسل، در محفل کوفه هستند. در کنار اینها، افراد دیگری هم وجود داشتند که این امکان را نداشتند که در این محافل قرار بگیرند و بدرخشند. اصلاً از این مایه علمی برخوردار نبودند. سطوح علمی پایین تری را داشتند و در هیچ کدام از دو محفل درخششی نداشتند. این نوع افراد حتی خیلی لزومی نداشته که متعلق به این محفل یا آن محفل باشند، اینها افرادی بودند که مثلاً تعدادی حدیث شنیده بودند. دیگر اندکی فقه خوانده بودند و می توانستند منصب قضایی را به عهده بگیرند در یک جای نسبتاً کم اهمیت، یا در مسجدی وعظ کنند، در این حد، البته تعداد اینها، تعداد قابل ملاحظه ای بود. در یک اتفاق تاریخی شخصیت مکتب اصحاب علی دچار یک انشقاق معنوی می شود، و به دو قسمت تقسیم می شود، نیمی از آنها می روند به گروه اصحاب ابن مسعود

می پیوندد و اصطلاحاً قصاص و محدثین نامیده می شدند، می پیوندد. حالا این انشقاق را توضیح می دهم که به چه معنایی است. برای این که بتوانیم این مسئله را درست توضیح بدهیم باید بدانیم داستان از چه قرار است. داستان از این قرار است که محفل اصحاب علی به طور کلی از نظر نحوه رفتار با سنت و نحوه رفتار با اجتهاد، رفتار متفاوتی با اصحاب ابن مسعود داشتند. در بین اصحاب ابن مسعود ما تمایل به رأی را بیشتر مشاهده می کنیم. در بین اصحاب علی تمایل به رأی خیلی محدود دیده می شود. و معمولاً اصحاب علی در نسل های اول، نسل های رأی گریزی هستند، به تدریج با قرار گرفتن در یک گفتمان که نیاز به رأی، بیشتر و بیشتر می شده، اصحاب علی به سمت رأی کشیده شدند، مثل ابن ابی لیل و مجور می شوند که خودشان را به این گروه نزدیک بکنند. در عین حال که خیلی نسل ستگرایی بودند و روی اثر و سنت تأکید ویژه ای داشتند. به دلیل این که اینها به طور ناخواسته در یک مسیر گرایش به سمت رأی قرار گرفته بودند، در محفل اصحاب علی در نسل ۱۳۵ - ۱۶۰ یعنی در نسل ابن ابی لیلی یک انشقاقی به وجود آمد. چون تحمل و کشش چنین حرکتی را نداشته دچار یک از هم گسیختگی در درون خودشان شده، مثل بعضی از سازمانهای چریکی قبل از انقلاب که یک دفعه مثلاً یک گروهی از آنه می رفتند مارکسیست می شدند، به دلیل خود تعالیم دچار ناسازگاری هایی می شود، از طرفی این آقا می خواهد تعالیم اساتید قبلی اش را حفظ کند و از طرفی می خواهد به اصحاب رأی نزدیکتر شود تا بتواند خودش را در کوران حوارث قرار دهد و عقب نماند، یک انشقاقی در درون این محفل به وجود می آید، یک گروه از اینها که روی قسمت رأی اصرار داشتند به سمت اصحاب ابن مسعود کشیده می شوند و یک گروه از اینها که روی جنبه پیروی از سنت این نسل های قبلی تأکید داشتند، بیش از همه به سمت گروه محدثین، - که خیلی خودشان را در کوران مسائل علمی و دعوای مکتبی قرار نمی دادند- کشیده می شوند. و با آنها اتحاد پیدا می کنند. چون اتفاقاً افرادی که نسبتاً کم سوادتر بودند. در این گروه به آن سمت

سوق پیدا کردند. اما آنهایی که باسوادتر بودند، ترجیح دادند که اصلاً به آن سمت سوق پیدا نکنند، یکی از کسانی که در این دعوا در نسل بعدی یعنی نسل سالهای ۱۶۰ - ۱۸۵ نقش خیلی تعیین کننده ای را ایفا کرده قاضی ابویوسف است. قاضی ابویوسف را همه به عنوان شاگرد ابوحنیفه می شناسند. قاضی ابویوسف نفر دوم مذهب حنفی است بعد از ابوحنیفه. ولی کمتر کسی به این مسائل توجه می کند که قاضی ابویوسف به همان اندازه که پیش ابوحنیفه درس خوانده، پیش ابن ابی لیلی هم درس خوانده قاضی ابویوسف شاگرد هر دو نفر است. این خیلی مسئله مهمی است. شما وقتی که نوشته های قاضی ابویوسف را نگاه می کنید. می توانید تفاوت این نوشته های را با اندیشه های ابوحنیفه پیدا کنید. ابویوسف کتابی دارد به نام الخراج، معروفترین کتابی است که از وی باقی مانده اگر این کتاب را تورق کنید خواهید دید که قاضی ابویوسف یک جاهایی بحث های تحلیلی دارد، بحثهای استدلالی دارد، که از یک آدم حنفی اهل رأی کاملاً انتظار می رود. ولی کتاب پر از حدیث است. یعنی در هر مناسبتی قاضی ابویوسف، احادیثی را نقل کرده که سلسله سند کامل هم دارد. یعنی اسناد کامل در آن به کار رفته با در نظر گرفتن این که اسناد تازه در دوره ۸۵ - ۱۱۰ مطرح شده، این که قاضی ابویوسف در این دوره به عنوان یک فقیه اهل رأی تا این اندازه روی حدیث و روی اسناد تأکید داشته باشد نشان دهنده این است که قاضی ابویوسف در واقع فردی متعلق به گروه اصحاب علی است که به سمت اصحاب ابن مسعود کشیده شده، من البته مقاله قاضی ابویوسف را در دایره المعارف نوشته ام و آنجا سعی کرده ام این جایگاه دوگانه قاضی ابویوسف را تا اندازه ای نشان دهم کتاب دیگری قاضی ابویوسف دارد به نام کتاب الآثار، که در آن سعی کرده مستندات روایی دیدگاه های خودش را بیان کند. این خودش باز تأیید دیگری بر اینکه جریان دارد یک مقطع جدیدی شده. به این ترتیب اگر ما بعد از این انشقاق «اصحاب علی الف» و «اصحاب علی ب» را در نظر بگیریم، در نسل بعدی خواهیم دید که دو گروه در این دوره به وجود می آیند:

۱- گروهی که حاصل پیوند اصحاب ابن مسعود و شاخه الف اصحاب علی هستند که ثمره شاخص آن

فردی به نام قاضی ابویوسف است، و

۲- گروه دیگری که حاصل پیوند اصحاب علی ب با قُصاص و محدثین هستند که فرد شاخص آن سفیان

ثوری است در نسل سالهای ۱۶۰-۱۸۵.

توجه کنید اینجاست که ما حس می کنیم که چقدر فرق است بین این آدمها، مثلاً ابویوسف - اگر بخواهیم با اصطلاحات امروزی صحبت کنیم - نه فقیه در واقع حقوقدان است، اصلاً بحثهایش، بحثهای کاملاً حقوقی است، بحثهای حقوقی اقتصاد، حقوق مالی، حقوق عمومی حتی، راجع به مسائل حکومت صحبت می کند، بحثهایی را مطرح می کند که اصلاً ما فکر نمی کنیم که در قرن ۲، یک آدم وجود داشته باشد که به این مسائل فکر کند، مثلاً قاضی ابویوسف در کتاب الخراج یک بحثی را مطرح می کند راجع به لایروبی دجله و فرات، شروع می کند به این که دجله و فرات و شعبه های دجله و فرات و کانالهایی که آب را به کشتزارهای عراق می برند نیاز به لایروبی دارند، این لایروبی به عهده چه کسی است؟! در آنجا طبقه بندی می کند و می گوید اگر این شاخه ها تا این حد فرعی باشند، دهقانان و کشاورزانی که آبشان از این منطقه تأمین می شود، مجتمعاً موظفند لایروبی را انجام دهند، با هزینه خودشان، به صورت مُشاع موظفند این کار را انجام دهند. اگر خودشان هم انجام ندهند، حاکم می تواند آنها را ملزم بکند به این که این کار را انجام بدهند. ولی شاخه های اصلی که از دجله و فرات منشعب می شوند، اینها را باید از بیت المال، لایروبی شان را انجام دهند. ببینید تا این حد بحثها را به این اندازه ها رسانده و تا این حد دقت و تیزبینی دارد. در حالی که وقتی شما می روید سراغ یک فردی مثل سفیان ثوری، متوجه می شوید که وی یک فقیهی متمایل به قصاص و محدثین است، یعنی عقلانی ترین نقطه ای که به آن رسیده فقه است، دیگر از فقه اینطرف تر نمی آید، بر عکس آنطرف می رود، یعنی

بحثهای اخلاقی، مباحث مربوط به زهد، مسائل مربوط به تذکیر و این که مردم را به مسائل اخلاقی دعوت کنید، وعظ کنید، گاهی اوقات تفسیر قرآن برای مردم بگویید. یعنی سفیان ثوری فقیه مایل به واعظ است. فقیه مایل به زاهد و مایل به صوفی است.

در حالی که قاضی ابویوسف اینطرف یعنی فقیه مایل به متکلم و فقیه مایل به حقوقدان است. این کاملاً نشان می دهد که چطور این دو تلفیق که صورت گرفته، توانسته چنین وضعی را بوجود بیاورد.

شاخه های بعدی ادامه دو شاخه دید یعنی سفیان ثوری و قاضی ابویوسف هستند. نه ادامه اصحاب علی در اصحاب ابن مسعود. این خیلی مسئله مهمی است، توجه نکردن به این مسئله اشتباهات خیلی واضحی را به وجود می آورد. یعنی اتفاقات بعدی که در کوفه و در محیط عراق افتاده، ادامه پیدا کردن شاخه های تلفیقی است که در نسل ۱۶۰-۱۸۵ به وجود آمده و نامگذاری به اصحاب رأی و اصحاب حدیث نیز از همین نسل است، به همین دلیل است که زمانی که این نامگذاری ها صورت گرفت اغلب، ابن ابی لیلی درگروه اصحاب ردی ذکر می شود در حالی که آن گروه هم سعی می کند ابن ابی لیلی را مال خودشان بدانند و ابن ابی لیلی از جمله آدمهایی است که محل تنازع و دعواست، یعنی هر کدام از دو گروه مایلند که او را از خود بدانند، قاضی ابویوسف یک کتاب مهم فقهی نوشته به نام اختلاف ابی حنیفه و ابن ابی لیلی، این کتاب نشان می دهد که برای فقه حنفی خیلی مهم بوده که دیدگاه های فقهی ابن ابی لیلی را بدانند. و جالب است که در متون نسلهای بعد تا اواسط قرن چهارم، یعنی حتی امثال تهابی و سرخسی و دیگر علمایی که در فقه حنفی کتاب نوشته اند، همیشه دیدگاه های ابن ابی لیلی مورد توجه بوده در فقه حنفی. درست انگار که یکی از فقهای حنفی است و باید به دیدگاه های او توجه کرد. در حالی که هیچ وقت به دیدگاه های فقهای دیگر چنین توجهی صورت نمی گیرد. در همین دوره ای که دارم عرض می کنم. ابن ندیم کتاب الفهرست خودش را نوشته، و یک تیتیری می آورد

تحت فقها و اصحاب الرأى، شروع می کند فقهای اصحاب رأی را ذکر کردن نام ابوحنیفه را می آورد، نام ابن ابی لیلی را می آورد. قاضی ابویوسف را می آورد و دیگران و... کاملاً مشخص است که برای دیگران هم این تملک جا افتاده بوده که ابن ابی لیلی به این طرف تعلق دارد نه به آن طرف. در عین حال وقتی که شما به کتابهای اصحاب حدیث نگاه می کنید، آنها هم به ابن ابی لیلی توجه دارند و سعی می کنند، او را متعلق به خودشان بدانند زمانی که دو شاخه سفیان ثوری و قاضی ابویوسف به وجود آمد، معنای دقیق اصحاب حدیث و اصحاب رأی به وجود آمد. شاخه سفیان ثوری می شود اصحاب حدیث و شاخه آقای ابویوسف می شود اصحاب رأی، و علت این که مرزهای اصحاب حدیث و اصحاب رأی همیشه متزلزل است، و بعضی آدمها این وسط مذبذبین بین ذلک لا الی هؤلاء و لا الی هؤلاء، این است که ببینید به هر حال اینها حاصل یک پیوند هستند. فامیل هستند با همدیگر، یعنی یک شاخه ای این وسط وجود دارد که این دو را با همدیگر تلفیق کرده. اصحاب علی به این اعتبار که قائل به رأی به معنای مصطلح آن نبودند، در گروه اصحاب رأی قرار نمی گیرند و به آنطرف یعنی قصاص و محدثین نزدیکتر می شوند ولی به این اعتبار که اصحاب علی مثل اصحاب ابن مسعود اهل استدلال بودند و یک مقدار تفکر عقلانی در بینشان رواج داشته، بر خلاف گروه قصاص و محدثین، بیشتر به اینطرف (اصحاب ابن مسعود) ارتباط پیدا می کنند تا آنطرف. بنابر این با وجود این که محافل بعدی بر اساس علقه های اتصال ذکر شده تعریف می شوند، اما این معنایش این نیست که اشکال خالص این جریان، می توانسته اند ادامه پیدا بکنند. و وقتی که ما با افرادی مواجه می شویم که یک مقدار شخصیت پیچیده ای دارند و ما را گیر می اندازند و معلوم نیست که اینها در کدام گروه قرار می گیرند، علتش این است که اشکال خالص هم امکان ادامه دادن دانسته اند، و هیچ ضرورتی نداشته که افراد بعدی حتماً باید به گونه ای تلفیقی عمل می کرده اند.

خوب حالا که من فکر می کنم یک مقدار بحث شفافتر شده سعی می کنم ابعاد دیگری را در این مورد توضیح بدهم.

خوب حالا ببینیم دعوا سر چه چیزی است؟ هیچکدام از اینها با رأی مخالف نبودند بحثشان در مورد کثرت یا قلت رأی بود. اما راجع به مسئله مبنای عقلانی، این که اصولاً ما از درایت شروع کنیم و برویم سراغ روایت یا از روایت شروع کنیم، برویم سراغ درایت، با همدیگر تفاوت دارند. در استعمال رأی با همدیگر تفاوت اصولی ندارند، ممکن است تفاوت آماری داشته باشند. ولی تفاوت اصولی با همدیگر ندارند. دعواشان در مورد این بوده که اساساً گروه آنطرف نگاهشان به دین یک نگاه عقلانی است و نقل ها و روایت ها را ابزاری برای مطالعه خودشان به حساب می آورند، گروه اینطرف نگاهشان به روایت، یک نگاه مبنایی است یعنی معتقدند که مادی را صرفاً باید به صورت نقلی بفهمیم و درک بکنیم و عقل یا برای آنها مورد توجه نبوده یا اگر مورد توجه بود به نحو خیلی مختصری، در حد تفسیر و فهم روایاتی که مورد استفاده شان قرار می گیرد، نه بیشتر از این.

فکر می کنم بحث خیلی به شما کمک می کند، اینکه گفتیم اصحاب حدیث و اصحاب رأی، آیا صنف هستند یا گرایش؟!

از آن می توانید الهام بگیرید برای این که بتوانید تفاوت اصحاب حدیث و اصحاب رأی را بفهمید.

- این دو مقطع است یکی مقطعی که سفیان ثوری و قاضی ابویوسف در مقابل هم قرار می گیرند. اینجا

ظاهراً یک بحث صنفی می شود و یک نوع آنتابولیسیم بین ۲ صنف مطرح می شود در حالی که قبل از

آن بحث گرایشی و طیفی مطرح است.

- کاملاً همینطور است. ببینید این تقابل یعنی تقابل بین اصحاب ابن مسعود و اصحاب علی، یک تقابل گرایشی است و تا اینجا این تقابل گرایشی ادامه داشته. این جریان یک جریان صنفی است، یعنی یک گروه قصاص و محدثین هستند که صرفاً ناقل و این که مردم را گریه بیندازند و ذکر مصیبتی و این حرفها. یعنی کار جدی انجام نمی دادند. اما در این مقطع که اصطلاح اصحاب حدیث و اصحاب رأی اصلاً مطرح نبوده. بنابر این اگر در این دوره تقابل گرایشی هم وجود دارد، اصحاب حدیث و اصحاب رأی وجود ندارد. پس ما نمی توانیم به این استناد بگوییم که اصحاب حدیث و اصحاب رأی، یک تقابل و گرایشی هستند. اما از دوره سفیان ثوری و قاضی ابویوسف به بعد که اصطلاح اصحاب حدیث شکل می گیرد، ما این تقابل را یک تقابل کاملاً صنفی و می بینیم، یعنی یک گروه که به طور حرفه ای کار قضاوت را بر عهده دارند، قاضی می شوند، قاضی می شوند. مثل خود ابویوسف که قاضی است. توجه کنید که استاد ابویوسف، یعنی ابوحنیفه هیچ وقت قاضی نبوده، ولی ابویوسف قاضی است. علمای اصحاب رأی بعد از ابویوسف هم بسیار گرایش به این داشتند که منصب قضا را قبول نکنند، و جالب است که تا اواسط قرن سه، اغلب قضات از این گروه بودند، حتی در شمال آفریقا که مذهب مالکی غلبه داشته، قاضی ها را از مذهب حنفی انتخاب می کرده اند. چون مالکی ها اصولاً توانایی قاضی بودن را نداشتند. اصلاً حرفه قضاوت را بلد نبودند. اینها صنف قضات بودند در واقع، نوع آموزشی که می دادند به درد قاضی شدن می خورده. ضمناً کار افتاد و اینها را هم انجام می داده اند. گروه اصحاب حدیث هم به دنبال این بودند که زهدی درست کنند و اخلاقی درست کنند و مردم را به راه راست هدایت کنند و بیشتر گرایش تبلیغ در بین اینگروه وجود دارد، تا گرایش حرفه ای قضایی که در آنطرف وجود دارد. به این ترتیب ما شاهد شکل گیری دو صنف هستیم. نکته ای که در اینجا باید به آن توجه کرد و اغلب مورد کم توجهی قرار می گیرد، یک بحث

ایتمولوژیک است در مورد کلمه رأی. ما تا الآن می گوئیم رأی و قیاس و استحسان و...! تقریباً اینها را واژه های معادل هم قرار می دهیم. واژه ای که به معنی رأی ما امروزه به کار می بریم یعنی یک نفر از طرف خودش یک چیزی را بگوید، اصلاً این کلمه در دوره ای که ما بحث می کنیم به کار برده نشده. این که دارم می گویم اصلاً به کار برده نشده، برای این که من روی متون آن دوره، خیلی کار کرده ام و خیلی هایش را نیز حفظ هستم، برای همین است که دارم یک مقدار با اطمینان این مسئله را خدمتتان می گویم. ما یک اصطلاحی داریم به نام رأی به معنی «نظر» و این نظری است که بعد التأمل. اصلاً منظور از رأی در اینجا این نیست که فرد بخواهد دیدگاه شخصی خودش را بگوید، بدون این که متکی بر منابع موثقی باشد. و یک اصطلاحی داریم به نام «اجتهاد الرأی»، حتی در آن حدیث معروف معاذبن جبل «که گفت بما کنت تقضی، که بر می گردد و می گوید: بکتاب الله گفت اگر نبود، به سنت رسول الله، اگر نبود فاجتهد الرأی و لا...» تعبیر اجتهاد الرأی به کار برده می شود. در نامه ای که عمر خطاب به تشریح قاضی نوشته تعبیر اجتهاد الرأی را به کار برده و در متون بعدی هم اجتهاد الرأی هست نه رأی، یعنی کاملاً مشخص است دارد در مورد یک نوع اجتهاد صحبت می کند. این اجتهاد الرأی به این شکلش را، هیچ کس در آن زمان، بد نمی دانسته. در آن زمان اصلاً این کار، کار زشت و قبیحی تلقی نمی شده. برای هیچکدام از این دو گروه تنها تفاوتی که بین گروه اصحاب حدیث و اصحاب رأی وجود داشته این بوده که اصحاب حدیث اصلاً درگیر این کار نبودند اصلاً شغلشان اقتضای این کار را نمی کرده. به عنوان مثال بنده الآن اگر نقاشی نمی کشم، بدلیل این نیست که با نقاشی مخالف هستم، به دلیل این است که اصلاً شغل من اقتضاء نمی کند که من نقاشی بکشم. اینها محدث بودند و واعظ. اصلاً قرار نبوده اجتهاد الرأی بکنند. و اگر یک موقعی لازم بوده، می کردند، نه این که با آن مخالف باشند. اگر معتقد بودند باید به حدیث خیلی اهمیت داد، و کمتر باید رفت سراغ اجتهاد الرأی به دلیل این است که کارشان اینطوری اقتضاء

می کرده، و می گویند حرمت امامزاده را باید متولی آن نگه دارد. برای این که اینها محدث بوده اند، آدم همیشه پُر چیزهایی را می دهد که بلد است. امیر المؤمنین می فرماید «الناس اعداء ما جهلوا». طبیعتاً آدم، یک چیزی را که بلد نیست سعی می کند آن را کم اهمیت جلوه دهد. الآن فرض کنید یک نفر فیلسوف است و تاریخ بلد نیست، می گوید: نه آقا آدم باید مسائل را عمیق بفهمد، استدلالات آن را توجه کند و فلسفی نگاه کند به قضیه، حالا این که در فلان سال، فلان اتفاق افتاد و در فلان سال، فلان اتفاق افتاد. حالا اینها یک چیزهای خیلی مهمی نیست. بر عکس یک کسی تاریخ بلد است و اصلاً ذهن فلسفی ندارد و فلسفه سرش نمی شود می گوید: آدم باید بداند هر حادثه ای چه زمانی اتفاق افتاده، هر جریانی را باید نگاه کند که اصلاً چه کسی آن را به وجود آورده، بعد چه سیر تحولی داشته؟! این که شما کلاً انسان معلق در فضا، بیاید راجع به یک موضوعی بحث کنید، بدون این که معلوم باشد سر و ته قضیه بوده! این که خوب نیست! ببینید هر دو دارند یک برخورد صنفی می کنند به مسئله، واقعیت قضیه این است که هم باید فلسفی نگاه کرد به مسائل و هم باید تاریخی نگاه کرد به مسائل. این دعوایی بود که بین اصحاب حدیث و اصحاب رأی وجود داشت. و دقیقاً یک فیلسوف معتقد نیست که تاریخ یک علم بی ارزشی است، او معتقد است کم ارزش است و یک مورخ معتقد نیست که فلسفه اصلاً بدرد نمی خورد. فقط معتقد است که اهمیتش کمتر از تاریخ است. این نوع دعوایی است که بین این دو صنف وجود دارد. یعنی دقیقاً از نوع دعوا می توان تشخیص داد که مبنای این دعوا یک مبنای اعتقادی و دگماتیک نیست، مبنای این دعوا یک مبنای صنفی است به توانایی های افراد بر می گردد. دقیقاً به این دلیل است که می بینیم هر دو گروه، هر دو گروه را قبول دارند. هر دو گروه قبول دارند که حدیث مهم است، هر دو گروه قبول دارند که اجتهاد الرأی مهم است با این تفاوت که یک گروه به دلیل این که آزموده شدند در کار کردن با منابع و دادن رأی و فتوای جدید و قضاوت کردن، در زمینه اجتهاد الرأی دستشان باز است. ولی طرف

آنقدر فرصت نداشته که برود ده ها هزار حدیث یاد بگیرد. دایره احادیثی که بلد است محدود است. بر عکس یک نفر دیگر هست که اصلاً محدث است، کارش این است و تمام دوره تحصیلش را گذاشته برای یاد گرفتن حدیث، و ذهنش پرورش این را پیدا نکرده که بخواند، استدلالات فقهی بکند، طبیعی است این اجتهاد الرأی، که به زبان امروزی ما می شود استدلال فقهی، در دیدگاه او خیلی نازل می شود و جایگاه کمی را پیدا می کند. به خصوص با در نظر گرفتن این که این گروه صبغه واعظ گونه دارند و این گروه بیشتر صبغه قاضی دارند، نوع کارشان هم کاملاً اقتضاء می کرده که مهارتهایی را که بدست می آورند. با همدیگر متفاوت باشد. یک قاضی که پشت میز قضاوت نشسته، هیچ کس از او نمی خواهد که بیست تا حدیث بخواند. می گویند حکمت را بده، تا تکلیف ما روشن شود. بر عکس یک آقایی که رفته بالای منبر، قرار نیست هیچ خصومتی را فیصله بدهد، می گویند آقا چهار تا حدیث بخوان ما استفاده کنیم. فیض ببریم. نوع انتظارات و نوع درخواست ها، مطابق با نوع مهارتهایی که این افراد کسب کرده اند، با همدیگر فرق می کند و دو صنف به وجود می آید. منتها یک اتفاقی می افتد. و آن این که در این دوره، در این دوره خاص، یعنی در محیط عراق اولاً به دلیل کثرت جمعیت و ثانیاً به دلیل برخی از سیاستهای دولت عباسی چون دولت تغییر کرده بوده، دولت اموی کنار رفته بوده. در سال ۱۳۲ ق دولت اموی کنار رفت، در سال ۱۳۶ ق با آمدن منصور خلیفه عباسی، پایگاه دولت عباسی استحکام پیدا می کند و ما در فاصله سالهای ۱۳۵ - ۱۶۰. دولت عباسی عملاً با یک نسلی مواجه است که برای او دردسر ساز هستند. این خیلی بحث مهمی است. شما وقتی شرح حال ابوحنیفه را می خوانید، متوجه می شوید که ابوحنیفه جزو مخالفین دولت عباسی است. و زمانی که محمد نفس زکیه در مدینه علیه خلافت عباسی قیام کرده و برادرش ابراهیم طباطبا درکوفه قیام کرده، ابوحنیفه جزو کسانی است که به او کمک می کند یعنی جزو توطئه گران علیه حکومت عباسی است. اصولاً دولت عباسی از این نسل به بعد، تمایل دارد که

نسلهائی روی کار بیایند که انطباق پذیری بیشتری داشته باشند و بهتر بتوان آنها را کنترل کرد و در مسیر اهداف خودشان آنها را هدایت بکنند.

به این ترتیب دولت عباسی که درست زمانی اقتدار پیدا کرده که این نسل در حال فعالیت بودند، شروع می کند از این زمان برنامه ریزی کردن برای کاستن اقتدار این نسل و افزودن اقتدار نسل دیگری که با اهداف آن سازگاری بیشتری دارند. نسل بعدی ابویوسف است، یعنی نه ابوحنیفه کامل، ابوحنیفه ای که یک مقدار به اینطرف متمایل شده و قابل کنترل تر است. نمونه واضحش در این است که، ابوحنیفه هیچ وقت پیشنهاد منصب قضا از جانب خلیف عباسی را قبول نکرد، به خاطر این کار زندانی اش کردند، باز هم قبول نکرد، کتکش زدند، باز هم قبول نکرد، و به قولی در زندان او را کشتند، و به قولی خودش در زندان مرد، ولی ابوحنیفه در زندان مرد. ابویوسف قاضی القضاة خلیفه عباسی بود. یعنی دقیقاً شما می توانید تفاوت بین این دو نسل را در یک همچنین شاخص خیلی واضحی مشاهده بکنید. در نسل های بعدی ما با افتی بیش از این مواجه هستیم، یعنی این برنامه ریزی تأثیر خودش را در نسل های بعدی به خوبی نشان داده. دولت عباسی سیاستش اقتضاء می کرد که اصحاب حدیث را تقویت کند. از طرفی اصحاب جمعیتشان بسیار غالب بود نسبت به اصحاب رأی. برای این که به قول فرانسوی ها، آن فرماسیون و آن شکل دهی و تربیت یک قاضی به مراتب کار خیلی مشکلی است ولی ترتیب یک واعظ و یک محدث، خیلی هزینه کمتری می برد و سطح استعداد کمتری هم لازم دارد، به این ترتیب شما می بینید که اصحاب حدیث جمعیت قابل ملاحظه ای را در کوفه تشکیل می دهند. به این ترتیب ما با یک وضعیت خاص مواجه می شویم، تا حدی در اثر حمایت های دولت عباسی، و تا حدی در اثر کثرت جمعیت اینها و علل دیگری که نمی خواهم معضل توضیح بدهم، ما در نسل بعد شاهد یک اتفاق خیلی عجیب هستیم و آن اینکه اصحاب حدیث شروع می کنند به توسعه طلبی و دست اندازی، اصحاب

حدیث پایشان را از کاری که بلد هستند، فراتر می گذارند، یک تئوری در بین اصحاب حدیث به وجود می آید و آن این که، مگر نه این است که علم ما کان و ما یکون را پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) آموزش داده اند، بنابر این آن کسی که حدیث پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) را بلد است، همه چیز بلد است. شما فقه می خواهید، خوب این همه احادیث نبوی در باب مسائل مختلف فقه است دیگر. کلام می خواهید، خوب همه چیز را که لازم است، پیامبر در مورد ایمان، جبر و اختیار، در مورد همه چیز گفته است دیگر! چیزهایی بیشتر از این احادیث می خواهید که متکلمین می گویند اینها بدعت است، ضلالت است! اگر چیزی درست است که در روایات است، اگر چیزی هست که در روایات نیست، مزخرف است. بنابر این اگر شما می خواهید کلام بلد باشید، بیایید سراغ ما، فقه می خواهید بلد باشید، به سراغ ما بیایید. اخلاق می خواهید، ما برای شما احادیث اخلاقی می گوئیم. تفسیر می خواهید، تفسیر به رأی به چه دردی می خورد، بیایید ما برای شما احادیثی را می آوریم که در تفسیر آیات ذکر شده! جالب است این نکته که اصحاب حدیث حتی مدعی طب هم شدند. بدلیل این که می گفتند ما احادیث خیلی زیادی از پیامبر داریم که دستورات طبی است.

به این ترتیب ما در نسل اواخر قرن دو با یک پدیده ای مواجه هستیم و آن توسعه طلبی اصحاب حدیث است. یعنی این صنف که در یک نسل مورد حمایت دولت عباسی قرار گرفته و بدلیل جمعیت زیادش امکان غلبه بر اصحاب رأی را دارد، الآن اصلاً مدعی شده!

در نسل قبلی که صحبت می کنیم اینها یعنی اصحاب حدیث قبول داشتند که اگر قاضی می خواهید باید به ابوحنیفه و اصحاب رأی مراجعه کنید. و همچنین می گفتند که ما این کار را بلد نیستیم، ما محدث هستیم و واعظ. اما در نسل جدید اصلاً مسئله به این شکل نبود. اصحاب حدیث می گفتند آنها بی سوادند، آنها مزخرفات خودشان را تحویل شما می دهند. برای چه شما سر کلاس آنها می روید. یک خاطره ای را برایتان

تعریف می‌کنم. سال ۲۰۰ ق شافعی به بغداد می‌آید، نسل بعدی نسل سالهای ۱۸۵ - ۲۱۰ است. تأملات شافعی که بعدها به نام کتاب الرساله تدوین شد و الآن چاپ شده در اختیار دوستان هست و می‌توانید تأملات شافعی را در کتاب الرساله بخوانید. تأملات شافعی امکانی را برای اصحاب حدیث به وجود آورده بود که بتوانند یک فقه نظام مند را عرضه بکنند و بر اساس این سیستمی که شافعی پیشنهاد می‌کرد، بتوانند تمام کارهایی را که یک فقیه باید انجام دهد مثل افتاء و قضاوت را انجام دهد. زمانی که شافعی به بغداد می‌آید، احمد بن حنبل، عبد الرحمن بن مهدی، ابوسور و جمع دیگری از علمای اصحاب حدیث مدینه، یک ساعتی در روز برای این که یک مقدار فقه هم یاد بگیرند در درس محمد بن شیبانی، شاگرد ابوحنیفه، حاضر می‌شوند. عبد الرحمن بن مهدی می‌گوید ما می‌رفتیم به درس محمد بن حسن شیبانی، در این درس احمد بن حنبل و ابوسور هم می‌آمد. چون در بین اصحاب حدیث، کسی نبود که فقه بلد باشد. و ما باورمان بر این بود که آدم بالأخره باید یک مقدار فقه بلد باشد.

لذا با این که اصلاً طاقتم محمد بن حسن شیبانی را نداشتم ولی بالأخره چاره‌ای نبود و باید در کلاسش حاضر می‌شدیم. زمانی که شافعی آمد به بغداد، و رفتیم به سر بحثهای شافعی، - شافعی ۳، ۴ ماه بیشتر بغداد نبوده، بعد می‌رود به مصر، - می‌گوید ما دیگر درس محمد بن حسن شیبانی را تعطیل کردیم و دیگر نمی‌رفتیم، علتش این بود که احساس می‌کردیم این کار بی‌فایده است و ما باید همین تعلیمات را دنبال بکنیم. و جالب است که بعد از آن عبد الرحمن بن مهدی، ابوسور، احمد بن حنبل و جماعت دیگری همه خودشان برای خودشان ادعای فقاقت می‌کنند، و خودشان را فقیه به حساب می‌آورند. در حالی که اصحاب حدیث قبل خودشان را فقیه به حساب نمی‌آوردند. در همین زمان ما می‌بینیم که این افراد شروع می‌کنند به نوشتن مثلاً کتاب التفسیر می‌نویسند، در حالی که در دوره‌های قبلی ممکن بود اینها به مناسبت پای منبر بحثهایی را

در این مورد مطرح بکنند. و نهایتاً ما اصحاب حدیث متأخر را یعنی آن گروهی از اصحاب حدیث که بعد از شافعی هستند، کاملاً می بینیم که این حالت دست اندازی و توسعه طلبی، در آنها به طور کامل دیده می شود، و این که هیچ کس را بیشتر از خودشان قبول ندارند. تازه از این جا اصحاب رأی شروع می شود. هیچ وقت اصحاب رأی شروع نکردند به اصحاب حدیث، حمله کردن که آقا شما بساطتان را جمع کنید چون ما هستیم. چون دلیلی نداشت اصحاب رأی می گفتند آقا اینها محدث هستند و دارند کار خودشان را می کنند. اصلاً آنها در حوزه استحفاظی اصحاب رأی وارد نمی شدند که اینها بخواهند نسبت به آنها اعتراض داشته باشند و برای یک فرد صاحب رأی اصلاً بی معنا بود که با حدیث مخالفت کنند. می گفتند: آقا حدیث پیامبر هم باید مورد مطالعه قرار بگیرد، و اصحاب حدیث دارند این کار را می کنند. اما از دوره ای که توسعه طلبی اصحاب حدیث شروع شد، اصحاب حدیث شروع کردند، اصحاب رأی را مورد حمله قرار دادند که آقا شما باید دُکانتان را تعطیل کنید. چون اگر بحث فقه است که ما خودمان داریم، و آنچه را که شما دارید، ضلالت است و گمراهی، ضمناً دعوای اصحاب حدیث با اصحاب رأی نبود، اصحاب حدیث همزمان در چند جنبه می جنگیدند، یکی از جنبه هایی که اصحاب حدیث می جنگیدند، با اصحاب الکلام بود، در مسائل اعتقادی شروع کردند با اصحاب الکلام، جنگ کردن، تا حدی که یک جاهایی به کتک کاری و... نیز انجامید و دشمنی های خیلی سختی که اصحاب حدیث با اصحاب الکلام داشتند. چون می دانید از اواسط قرن در بحثهای کلامی معتزلی و اینها، کاملاً به طور جدی شروع شده بود. و اصحاب حدیث زمانی که شروع کردند به توسعه طلبی، یکی از لبه های تیز دشمنی آنها و ما نظرات آنها با اصحاب الکلام بود.

فرهنگ جامع نویسی که از اواسط قرن ۳ به وجود آمد اصلاً ادامه همین طرز فکر بود. یعنی زمانی که اصحاب حدیث شروع کردند به توسعه طلبی و در واقع توتالیتراریسم که بگویند ما همه چیز را داریم و همه چیز باید در

ید قدرت ما باشد، زمینه جامع نویسی شروع شد. شما وقتی که کتاب الجامع الصحیح بخاری را نگاه می کنید، دقیقاً بخاری می خواهد این کار را انجام دهد. می گوید آقا علم ما کان و ما یکون و هر چه که می خواهید را من برای شما جمع کردم، دیگر دنبال چه چیزی هستی تو. آیا دنبال حرف مزخرف می گردی؟! اگر حرف حساب می خواهی اینجاست. اگر حرف مزخرف می خواهی برو جای دیگر! و به این شکل حمله اصحاب حدیث نسبت به اصحاب رأی به وجود آمد که خوب عملاً تا حدی می توان گفت که اصحاب حدیث برنده شدند. و بازی را بردند. آنچه را که من عرض کردم که بدعت را اصحاب حدیث آورده بودند نه اصحاب رأی، علتش این بود که این ادعای فراگیر، یک حرف جدید بود برای اصحاب حدیث و در نسلهای قبلی اصلاً کسی این حرفها را نمی زد. این حرف یک حرفی بود که از سالهای انتقال به قرن ۳، یعنی حدود سال ۲۰۰ ق، این بحث اساساً در حوزه بغداد مطرح شد، و بلد یک دفعه گسترش پیدا کرد» و بعد از بغداد به حوزه های دیگر کشیده شد و کم کم دیگران هم شروع کردند به مطرح کردن این بحثها به این شکل:

- استاد این دولت اصحاب حدیث تا چه زمانی ادامه داشت؟
- دولت اصحاب حدیث تا اواخر قرن ۳ ادامه داشت و اواخر قرن ۳ یک موج جدیدی به وجود آمد به نام موج اختیار، موج گزینش، موج گزینش یک قدری جلو رفت، ولی بیشتر از یک نسل نتوانست دوام پیدا کند، عملاً به موفقیتی نینجامید و شکست خورد. بعد من اتفاقاتی که بعد از جنگ جهانی دوم افتاد، فاتحین جنگ شروع کردند کل جهان اسلام را بین خودشان تقسیم کردن، مذاهب تثبیت شدند و تقریباً مذاهب اربعه - نه دقیقاً مذاهب اربعه- به وجود آمدند و داستان اصحاب حدیث و اصحاب رأی تمام شد و جای خودش را به مذاهب داد. از آن زمان تا امروز دعوا، دعوای مذاهب است، دیگر چیزی به نام اصحاب حدیث و اصحاب رأی وجود ندارد.

- جایگاه ائمه در این میان کجاست؟
- بحث ما راجع به اهل سنت است و ائمه در این دعوا بی طرف بودند، چون هیچکدام از دو طرف، طرفی نبودند که مورد تأیید ائمه باشند. با این که ما فکر می کنیم که ابوحنیفه بدترین دشمن امام جعفر صادق (علیه السلام) بود، ولی اتفاقاً من شخصاً فکر می کنم که بین تمام این طرفهای دعوا، ابوحنیفه از همه به امام جعفر صادق (علیه السلام) نزدیکتر بود. چون آنقدر آدم خوبی بود که هر وقت می رفت مدینه، بالأخره برود پیش امام. ولو این که امام او را سرزنش کند و نصیحت کند، بقیه که اصلاً سری نمی زدند.
- در قضیه زید، ابوحنیفه به زید خیلی کمک کرد. در قضیه قیام ابراهیم طباطبا، به ابراهیم طباطبا خیلی کمک کرد. و کلاً ابوحنیفه ائمه را دوست داشت. شیعه نبود ولی به هر حال به شیعه ها نزدیکتر بود تا دیگران.
- استاد این جریان سیاسی که قبلاً گفتید، فقط برای شکل گیری این مکتب در عراق بود که این مکتب در عراق به وجود آمد؟
- البته اهمیت عراق بعد از سال ۱۳۲ ق بیشتر از این نظر است که پایتخت هم به بغداد منتقل شد. عراق آن جنگ فرهنگی را برده بود و خیلی طبیعی بود که پایتخت از شام به بغداد منتقل شود و دقیقاً به همین دلیل است که پایتخت هیچ وقت به حجاز منتقل نشد.
- این جریان فرهنگی را به صورت دقیقتر عباسی ها بردند یا حالا آن گروه های خوارج؟

- عباسی ها نبردند. شرقی های برنده شدند، عراقی ها برنده شدند، عباسی ها موج سواری کردند. یعنی در این جریان توانستند خراسانی ها را فریب دهند، بعد از حرکت نظامی ابومسلم خراسانی به نفع خودشان استفاده کنند. بلافاصله بعد از آن هم ابومسلم را کشتند کلاً حکومت را قبضه کردند.

والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه هشتم

درس تاریخ حدیث، دکتر احمد پاکتچی

موضوع: جوامع متقدم شیعه

چند سؤال از جلسه قبل: نقش اصحاب رأیت و اصحاب اثر ر این تقسیم بندی ای که انجام دادید، چگونه

است؟ کجای این تقسیم بندی، اصحاب اثر و اصحاب رأیت، قرار دارند؟

جواب- باید دید که تقابل اینها در چیست، اصلاً کل داستان ما این بود، اصلاً مبنای تقابل تغییر کرده، ببینید

چون در دوره اصحاب اثر و تقابل اصحاب اثر و رأیت، رأی امر قبیحی تلقی نمی شده، دقیقاً بخشی از کار

بوده است، یعنی قرار بوده که افراد بخشی از وقت خودشان را بگذارند برای کتاب و سنت، یک بخشی هم

باید توانایی پیدا کنند برای این که رأی بدهند، طبیعتاً وقتی که فرد برای خودش این حق را قائل است که

رأی بدهد، رأی متقدمین هم برایش اهمیت دارد. وقتی قرار شد رأی حجت باشد، قبل از این آقا افراد

دیگری هم بوده اند که رأی داشته اند دیگر! و آن ها به دلیل این که زمانشان به پیامبر نزدیکتر بود، رأیشان هم می توانسته مصیب تر باشد. به این ترتیب رأی صحابه و رأی تابعین برای متقدمین در قرن یک حجیت داشته و مهم بوده، لذا وقتی اینها احادیث را نقل می کردند در کنار احادیث اقوال صحابه و تابعین را نیز نقل می کردند. به این گفته می شد اثر یعنی «ما یؤثر عن السلف» پس تقابل اینها با اصحاب رأیت در چیست؟ خوب اصحاب رأیت هم دنبال این هستند که رأی باشد، اصحاب اثر هم که به رأی اهمیت می دهند، تقابل آنها به هم در چیست؟

تقابل اینها با هم در این است که اصحاب اثر به دنبال این هستند که بیشتر به واقعات توجه کنند، چون صحابه و تابعین هم اگر در امری رأیی دادند و حکمی صادر کردند، اتفاقی واقع شده بوده و اینها در مورد آن حکمی صادر کرده اند، اصحاب رأیت همیشه دنبال این هستند که با رأی خودشان مباحث را توسعه بدهند و بحثهای جدید مطرح بکنند، فکر می کنم خط و ربطهای بحث با این حجتی که داشتیم، یک قدری روشن شده باشد.

برای آن که حس کنید که این اثر چه جور پدیده ای هست و چه چیزی است و چگونه ممکن است در کنار احادیث اقوال صحابه و تابعین هم آمده باشد، یک مراجعه ای به کتابهایی که تحت عنوان «کتاب الآثار» وجود دارد خیلی می تواند مفید باشد، مثلاً کتاب الآثار قاضی ابو یوسف برای نمونه یک عبارت از این کتاب را می خوانم: «قاضی ابو یوسف عن ابی حنیفه عن موسی بن ابی عائشه عن عبدالله بن شداد بن حاد عن جابر بن عبدالله، أن رجلاً قرأ خلف النبی صلی الله علیه و اله بسبح اسم ربک الاعلی، فاما انصرف النبی (ص) قال من قرأ منکم سبح اسم ربک الاعلی، فسکت القوم....الی آخر» این یک حدیث است، درست کنار این باز در ابویوسف عن ابی حنیفه عن حماد (حماد بن بن ابی سلیمان) عن ابراهیم (ابراهیم

نخعی) عن اصحاب این مسعود دقیقاً با همین تعبیر، حتی اسم فرد برده نمی شود رضی الله عنه انهم كانوا يقرئون في الركعتين الوليين بفاتحه الكتاب و شی معها و لا يقرئون فی الآخرین شیئاً. «خوب چه اهمیتی دارد که اصحاب ابن مسعود چگونه نماز می خواندند؟! می گوید نه این اهمیت دارد، این اثر است و این کتاب، کتاب الآثار است، یعنی در یک مجموعه شما هم احادیث نبوی را و هم اقوال و افعال صحابه و تابعین را پیدا می کنید. (استاد چند نمونه دیگر از اقوال و افعال صحابه را نیز می آورند).

سؤال- ببخشید استاد منظورم از سؤال این بود که کجا تقسیم بندی ای که جلسه قبل داشتید، اصحاب اثر و اصحاب رأیت قرار می گیرند؟

جواب- در حد فاصل بین سال ۱۳۵ قمری تا سال ۱۶۰ ق این تبدیل صورت گرفته، یعنی در این نسلی هست که اصطلاح اصحاب حدیث و اصحاب رأی شکل می گیرد و در نسل بعد این ها از هم کاملاً تفکیک می شوند و جدا می شوند، قبل از آن هرچه که هست اصحاب اثر و اصحاب رأیت است.

سؤال- کدامیک از اصحاب علی و اصحاب ابن مسعود اصحاب اثر یا اصحاب رأیت هستند.

جواب - هیچکدام. سوء تفاهم نشود. اصحاب حدیث و اصحاب رأی دوره های بعدی همه ادامه اصحاب رأیت هستند، اصحاب اثر تمام شدند، اصحاب اثر تا قبل از همان نسل ۱۳۵ تا ۱۶۰ تمام شدند. دیگر در نسل ۱۳۵ تا ۱۶۰ اصحاب اثر دیگر حضوری نداشتند، اما اصحاب رأیت هم دیگر حضوری نداشتند، چون اصحاب رأیت موقعی معنا داشت که اصحاب اثر معنا دارد، کلاً آن تقسیم بندی به فراموشی سپرده شد، همه اصحاب رأیت شدند ولی اختلاف جدیدی پیش آمد که آن اختلاف، اختلاف اصحاب حدیث و اصحاب رأی بود. این اختلاف ادامه اختلاف قبلی است، اما این گروه ها ادامه گروه های قبلی نیستند. این تفاوت را باید کاملاً در نظر داشته باشید.

سؤال- ببخشید استاد لطفاً تقابل بین اصحاب حدیث و اصحاب رأی را کمی بیشتر توضیح دهید؟

جواب- یادتان هست که جلسه گذشته یک بحثی را من مطرح کردم در مورد این که تقابل اصحاب حدیث و اصحاب رأی آیا تقابل دو گرایش است یا تقابل دو صنف! یادتان هست که این مسئله را مطرح کردم که اصحاب حدیث به تدریج شروع کردند به توسعه طلبی و دست اندازی به حوزه های دیگر، ولی در آن آغاز چنین اتفاقی نیفتاده بود!

در دوره قبل از شافعی یعنی اواخر قرن ۲، قبل از سال ۲۰۰ ق، طلبه های فاضل اصحاب حدیث که خودشان را در زمینه حدیث انا رجل می دانستند و فکر می کردند که ما که اساتید بزرگی را درک کردیم و خودمان برای خودمان کسی هستیم، و اگر قرار بود درس حدیث بخوانند می رفتند نزد اساتید بزرگ حدیث که در آن زمان زنده بودند، در عین حال برای تکمیل تحصیلات خودشان این باور را داشتند که یک آدمی که می خواهد به عنوان یک عالم دینی شناخته شود باید یک مقدار فقه هم بلد باشد، خوب فقه را باید نزد چه کسی یاد می گرفت؟ خوب نزد اهل فقه، اهل فقه چه کسانی هستند؟ ابو یوسف و محمد بن حسن شیبانی و... (اصحاب رأی) درست است اینها از نظر این طلبه ها آدمهای منحرفی هستند و با آنها مشکل دارند، اما چاره ای نیست اگر می خواستند فقه یاد بگیرند باید می رفتند نزد همین ها، در واقع شرکت این افراد در درس اصحاب رأی، شرکت این افراد بود در درس یک فقیه، چون فقیهی وجود نداشت که از اصحاب رأی نباشد. ببینید اصحاب رأی یعنی فقهاء، رأی یعنی اجتهاد، بنابراین این اگر بخواهد یک مقداری با فقه آشنا بشود، چاره ای ندارد جز این که برود و در درس اصحاب رأی شرکت کند، در عین حالی که خیلی هم سنخیتی بین خودش با آن گروه احساس نمی کند و سر درس او گاهی اعصابش خورد می شود، آزار هم می بیند، به خاطر این که طرز برخورد آن فرد را با مسائل نمی پسندد و

یک دفعه فردی به نام شافعی به بغداد می آید و بحثهایی را مطرح می کند که این طلبه ها احساس می کنند که «خوب آقا حل شد دیگر، خدا اموات را بیامرزد، پس ما می توانیم با تکیه بر همان حدیث، فقه هم داشته باشیم، لازم نیست ما برای این که فقه داشته باشیم، برویم سر درس امثال ابو یوسف و محمد بن حسن شیبانی و محفل بی خود آنها را تحمل کنیم تا مثلاً چهار کلمه فقه بلد باشیم، ما خودمان برای خودمان فقه درست می کنیم، با این مبانی» به این ترتیب اینها از این به بعد محافلشان را از محافل اصحاب رأی جدا می کنند، و از آن تاریخ به بعد هست که اصحاب حدیث در مسیر توسعه طلبی قرار می گیرند، یعنی دیگر فعالیتهای خودشان را به حدیث محدود نمی کنند، بلکه سعی می کنند در زمینه های فقه و عقاید اظهار نظر کنند و حتی بعدها حوزه فعالیت خودشان را به زمینه ای فراتر از آن مثلاً تا طب و غیره... هم توسعه بدهند، لذا فکر می کنم با این تبیین، همه چیز درست است، همه چیز سرجایش است، ضمناً این حرفی است که خودشان زده اند، یعنی عبدالرحمن بن مهدی صریحاً این مسئله را مطرح می کند و این برداشت ما نیست از مسئله.

سؤال - چرا به اصحاب علی می گفتند اصحاب علی؟

جواب - به خاطر این که این ها شاگردان حضرت علی (علیه السلام) بودند.

سؤال - آیا ابن مسعود شاگرد حضرت علی (علیه السلام) نبوده؟

جواب - بر خلاف سریال امام علی (علیه السلام) و در واقعیت تاریخی اثبات این مسئله کار مشکلی است. چون اتفاقاً اختلاف دیدگاه های خیلی واضحی بین امیر المؤمنین با ابن مسعود وجود دارد، فقها خوب خارج از موضوع ما است. اگر واقعاً برای شما جالب است این قضیه را پیگیری کنی، پیشنهاد می کنم که به کتاب طبقات ابن سعد مراجعه ای بکنید، به خصوص جلد ۶ طبقات ابن سعد را با دقت مطالعه کنید، به

خصوص فهرست آن را با دقت مطالعه کنید، ابن سعد وقتی که به طبقه بندی تابعین کوفه می رسد، طبقه بندی خیلی مهمی را ارائه می کند که در بین تمام متونی که به مطالعه تابعین پرداخته اند، یک کار خیلی بی نظیر و دقیق و علمی در نوع خودش محسوب می شود. ابن سعد سه شخصیت محوری را در کوفه معرفی می کند: امیر المؤمنین، ابن مسعود و عمر. چون این یک مثلث است یک پاره خط نیست که دو طرف داشته باشد، دقیقاً یک مثلث است. من اوایلی که خیلی نپخته تر از الآن بودم وقتی که کار ابن سعد را دیدم به نظرم خیلی تعصب آمیز رسید، فکر کردم که ابن سعد به خاطر گرایشهای سنی که دارد می خواهد بالأخره یک جوری یک نقشی برای عمر در کوفه قائل بشود، بعدها هر چه مطالعاتم در این مورد بیشتر شد، به این نکته خیلی راسختر و راسختر شدم که دقیقاً ما در کوفه با یک مثلث مواجه هستیم، علمای نسل تابعین در کوفه شاگردان سه صحابی خیلی محوری هستند که همین سه نفر باشند. و تمام فرهنگ مذهبی کوفه را نوع ضربهایی که بین این سه حالت به وجود می آید تشکیل می دهند، بعضی از تابعین در کوفه علوی خالص هستند، مثلاً شخصیتی مثل کمیل جزء افرادی است که علوی خالص است اصلاً در تعلیمات و آموزشهایی که گرفته، اصلاً هیچگاه در تیپ ابن مسعود و عمر نرفته و ابن سعد هم وی را در همان گروه علوی قرار داده است. اصلاً یک لیست می دهد و می گوید اینها علوی خالص هستند. اینها فقط دنباله رو علی(علیه السلام) هستند. یک گروه هستند که مسعودی خاص هستند که در آن گروه هم ما افرادی را داریم مثل عبید سلمانی، شاید این نکته توجه شما را قدری جلب کند در داستان جنگ صفین، لشکری جمع می شود که برای جنگ با شامی ها بروند، - این را نصر بن مزاحم در کتاب صفین به دقت توضیح می دهد- از کوفه یک لشکر می آید نصر بن مزاحم می گوید: قرآء اصحاب ابن مسعود، و ریاست آنها را عبیده سلمانی بر عهده دارد، می آید نزد امیرالمؤمنین می گوید که ما به این نتیجه رسیدیم که در این جنگ

معتزل باشیم، و در جنگ وارد نشویم، اگر شما به ما اجازه می دهید ما در جنگ وارد نشویم، حضرت می فرمایند که: خوب وارد نشوید. و اینها در جنگ وارد نمی شوند. دقیقاً ما با یک تیپ مواجه هستیم، با یک طرز فکر خاص در باورهایی سیاسی، در باورهای دینی - که حالا من باید در یک فرصتی قشنگ باز کنم که چقدر فرق است بین اصحاب ابن مسعود و باورهای اصحاب ابن مسعود -

گروه سوم هم اصحاب عمر هستند که مثلاً در رأس آنها باید از فردی به نام عبدالله بن وهب راسبی نام برد که ابن سعد هم از او نام می برد. البته به صورت کاملاً تصادفی می بینیم که عبدالله بن وهب راسبی در قضیه نهروان امام خوارج می شود و خوارج با او بیعت می کنند! این یک امر تصادفی نیست، ما دقیقاً باید به مسئله به صورت یک جریان نگاه کنیم، زید بن حصین طایی (حصین با صاد) یکی از کسانی است که در لیست تابعین کوفه است که جزو اصحاب عمر به حساب می آید. دوباره وی جزو اولین بیعت کنندگان با عبدالله بن وهب راسبی و جزو شیوخ اهل نهروان است. پس ببینید ما دقیقاً با یک جناح بندی کاملاً واقعی و غیر تخیلی مواجه هستیم، و این تصور هم که فکر کنیم لشکر امیر المؤمنین همه مخلصین امیر المؤمنین بودند، تا این که یک دفعه مسئله حکمین پیش آمد، اینها هم چهار، پنج نفرشان از روی غیرت بلند شدند که لاحکم الا لله، و از مجلس بیرون زدند! اصلاً، این داستانها نیست، اینها از اول هم یک گروه متمایز بودند، فقط قضیه نهروان برای آنها شرایطی را به وجود آورد که دیگر راهشان جدا شدند یعنی از آن لحظه به بعد امکان تحمل حضور در کنار امیر المؤمنین را در خودشان نمی دیدند و راه خودشان را جدا کردند. مسعودی ها هم اصلاً قبل از این که وارد جنگ بشوند راه خودشان را جدا کرده بودند، همه چیز واضح و مشخص است. فقط ما چون زیادی سمبلیک و فانتری به مسئله نگاه می کنیم، اصلاً به این مسائل توجه نمی کنیم، دوست داریم همه را با هم ببینیم، خیلی گل و بلبلی، همه آدمهای خوبی بودند، اما نمی دانیم

ناگهان چطور شد یک ابن ملجم هم پیدا شد و حضرت را کشت! از اوّل چون قضیه را خیلی گل و بلبلی دیده ایم، آخرش یک دفعه احساس می کنیم یک اتفاقی افتاده که اصلاً نباید می افتاده. لذا جدایی این سه گروه از هم کاملاً واقعی است.

اما ابن سعد یک توضیح خیلی جالبی می دهد راجع به افرادی که راه خودشان را به صورت قطعی معین نکرده بودن، و یک حالت بین بین داشتند یعنی بین این محافل در تردد بودند و نمی توانستند به طور قاطع خودشان را به این گروه یا آن گروه وابسته بدانند، ابن سعد آنها را هم لیست می کند و مطالعه این فهرستها خیلی مفید است. مثلاً فردی مثل اسود بن یزید نخعی جزو کسانی است که با عمری ها سرو کار دارد و هم با علوی ها و در حد وسط بین عمری ها و علوی ها قرار گرفته. یا مثلاً فرض کنید که ربیع بن خیصم جزو کسانی است که در حد وسط بین علوی ها و مسعودی ها قرار گرفته، خدمت دوستان عرض کنم که دیدن کتاب طبقات ابن سعد به دوستان کمک زیادی می کند. نمی خواهیم الآن راجع به این موضوع صحبت کنیم، چون بحث حاشیه ای بود. می خواستم عرض کنم که این فواصل، فواصل مهمی هستند اساس تفکر ارجائیه نزد من ریشه در تفکر ابن مسعود دارد، گروهی که بعدها به عنوان مرجئه شکل گرفتند به وجود آمدند، دقیقاً من به شما می توانم نشان دهم که چطور افکار ابن مسعود، مرجئه را به وجود آورد. اندیشه شیعه، که تردیدی در آن نیست که ریشه در افکار امیر المؤمنین دارد، و از این طرف به نظر من خیلی دور از ذهن نیست که خوارج در برخی از جنبه های افکار خودشان - نمی خواهم در حق عمر بی انصافی کرده باشم و بگویم خوارج ادامه افکار عمر هستند - شکل تشدید شده و افراطی شده افکاری هستند که دقیقاً شیخین مطرح کردند، و خوارج همان افکار را دنبال کردند، این همه حساسیت که خوارج روی شیخین داشتند دقیقاً به همین دلیل بود. وقتی که می خواستند با امیر المؤمنین، در همان روز اوّل دو، سه

نفر از خوارج آمدند گفتند که «نُبایعک علی کتاب الله و سنه رسول الله و سیره الشیخین» حضرت فرمودند: ما از این حرفها نداریم، همان کتاب الله و سنه رسول الله. من شرط دیگری را نمی پذیرم، بعد که دیگر دیدند همه بیعت کردند اینها هم آمدند بیعت کردند. این قضیه گذشت زمانی که جنگ جمل تمام شده بود، و شرایط جنگ صفین به وجود آمده بود و حضرت داشت لشکری را جمع می کرد تا به جنگ صفین برود، خوارج وسط راه گفتند: ما یک عرضی داریم خدمتان- این اتفاق واقعاً افتاده- ما می خواهیم یک بار دیگر بیعت کنیم، حضرت فرمودند: ما که یک بار با هم بیعت کرده ایم چه لزومی دارد دوباره بیعت کنیم- که این به عنوان البیعه الثانیه مشهور است در تاریخ جنگهای امیر المؤمنین (ع) - گفتند که ما می خواهیم با شما بر اساس کتاب الله و سنه رسول الله و سیره الشیخین بیعت بکنیم، که حضرت مجدد، می فرماید که من چنین شرطی را نخواهم پذیرفت و اگر همان کتاب الله و سنه رسول الله است که ما یک بار با هم بیعت کرده ایم، اگر چیز جدیدی می خواهید به آن اضافه کنید، من نمی پذیرم. با این مقدمه اینها به صفین رفتند. شما اگر به کتابهایی مثل الامامه و السیاسه چند کتاب دیگر که راجع به پیش از صفین توضیح داده اند، مراجعه کنید، دقیقاً این ثبت شده در متون تاریخی، و این خیلی طبیعی است که در پایان صفین یک دفعه یک چنین غوغایی به وجود بیاید و مسئله حکمین و لاحکم الا لله و این داستانها.... بنابراین دوستان به این نکته عنایت داشته باشند که این که فکر کنیم همه با هم دوستیم و هیچ مشکلی باهمدیگر نداریم و... مشکل به این معنا که بخواهیم با همدیگر بجنگیم؟ نه امیر المؤمنین و ابن مسعود با هم دوست بودند و واقعاً هم اگر بخواهیم بین اصحاب به افراد نمره بدهیم، ابن مسعود جزو آنهاست که نمره اش، نمره خوبی است. یعنی جزو اصحاب ممتاز محسوب می شود، جزو صحابه مشکل دار محسوب نمی شود. اما این به این معنا نیست که دریافتهای ابن مسعود از تعالیم پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) همان دریافتهای ایرالمؤمنین از

تعلیمات پیامبر(صلی الله علیه و آله وسلم) بوده و هیچ نوع اختلاف دیدگاهی بین اینها وجود نداشته، واقعیت تاریخ تابعین دقیقاً نشان می دهد که این تفاوت دقیقاً وجود داشته و دقیقاً می توان نشان داد که چگونه اینها مسیرهای متفاوتی را رفتند. بازهم سؤال هست راجع به اصحاب حدیث؟!

نکته: اصحاب حدیث یکی از ویژگیهای این بود که جمعیت داشتند و یکی دیگر از ویژگیهای این بود که از حمایت سیاسی برخوردار بودند، اگر یک دقتی در لیست خلفاء بکنید متوجه خواهید شد که در همان سال ۲۰۰ق، اواخر حکومت مأمون است، مأمون اندکی بعد از آن سقوط می کند و بعد از مأمون بلافاصله قدرت به متوکل منتقل می شود که از آن طرف است و به جای آن که از عقلگرایی حمایت بکنند از نقلگرایی حمایت می کرد. بنابراین اصحاب حدیث فرصت مناسبی پیدا کرده بودند برای این که بتوانند جولان بدهند. این درست در شرایطی است که اصحاب رأی دیگر حامی ای نداشتند و در شرایط ضعف قرار گرفتند. یعنی این اطلاعات از تاریخ سیاسی یک قدری به ما کمک خواهد کرد، که بتوانیم تحلیل مناسبی را ارائه بکنیم.

بحث جوامع متقدم نزد امامیه:

استارتهای جوامع متقدم امامیه رادر جلسات گذشته زده ایم، یادتان هست آن بحثی را که در مورد اصول و مطلقات با یکدیگر داشتیم، آن بحثی که قرار شد مقدمه الفهرست شیخ طوسی و مقدمه من لایحضره الفقیه دیده می شود و حتی جلسه پیش هم اشاره وار، یک گفتگویی در این مورد داشتیم. ما به کتب اصول، جوامع نمی گوئیم چون در آنها هیچ نوع ترتیب خاصی رعایت نشده و ما با کتاب به معنای اصطلاحی خودش مواجه نیستیم، فقط اصول احادیث را مکتوب کرده اند. بنابراین طبیعی است که ما بحث خودمان را با جوامع به معنای نوشته هایی آغاز بکنیم که از نوعی تصنیف و تدوین برخوردار بودند، پس ببینید دیگر

بحث ما در این مقطع درگیر این نیست که آیا منع از کتابت وجود داشته، یا نه، عمر بن عبدالعزیز چه کار کرد...اصلاً ما یگر درگیر این بحث نیستیم. بحث ما بحث تدوین است - یادتان هست که ما راجع به دیوان و تدوین با یکدیگر یک صحبتی کردیم - می خواهیم ببینیم این اتفاق از چه زمانی افتاده؟ دست کم در شیعه از چه زمانی گامی در آن جهت برداشته شده؟

شاید نگاه کردن به اولین صفحه کتاب رجال نجاشی تا اندازه ای شروع خوبی باشد، رجال نجاشی یک کتابی است که به ترتیب الفبا تنظیم شده، یعنی از حرف الف شروع می کند تا حرف یاء، ولی پنج شش صفحه اول آن این گونه نیست، در این پنج شش صفحه متقدمترین کتب امامیه را معرفی می کند و بعد وارد ترتیب الفبایی می شود. لذا آن پنج شش صفحه اول، از نظر شروع نوشته شدن کتب مدون در حوزه امامیه خیلی منبع مهمی است، جزو اولین آثاری است که او معرفی می کند که آثاری است از ابو رافع صحابی پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) که بعد در سلک اصحاب امیر المؤمنین قرار می گیرد و از نظر نجاشی، ابو رافع اولین کسی است که کتابی در زمینه مباحث اسلامی تألیف کرده است. نجاشی بعد از این که شرح حالی از ابو رافع ارائه می دهد می گوید: « و لِأَبِي رَافِعٍ كِتَابُ السُّنَنِ وَ الْحِكَامِ وَ الْقَضَايَا » این تعبیر نشان می دهد که منظور نجاشی این است که ابو رافع یک کتاب منظم و سامان یافته ای در این زمینه تألیف سند خودش را ذکر می کند و یک سلسله سندی ارادئه می دهد و نهایتاً به محمد بن عبیدالله بن ابی رافع می رسد که عبیدالله بن ابی رافع شخص خلیم معروفی است و کاتب امیر المؤمنین بود، و همچنین خود ابورافع که صحابی رسول الله و از اصحاب امیر المؤمنین (ع) بوده است و ظاهراً یک کتابی بوده حول مباحث فقهی و بحث را هم با نماز شروع کرده و احتمالاً بحثهای بعدی را به صورت مبعوث آورده است. نجاشی که خودش کتاب را دیده می گوید: « و ذَكَرَ الْكِتَابَ إِلَى آخِرِهِ بِأَبَا الصَّلَاةِ وَ الصِّيَامِ وَ الْحَجِّ وَ الزَّكَاةِ

و القضاء» کاملاً مشخص است که مابا یک کتاب مَبُوت مواجه هستیم. ضمناً اشاره می کند که از این کتاب دو نسخه رواج داشته، که خود نجاشی هم می گوید، و ذکر شیوخنا أنّ بین النسخَتین اختلافاً قليلاً و رواه ابی العباس أتمّ» می گوید: تفاوت کمی وجود دارد، وی یک از این دو روایت یعنی روایت ابو العباس یک مقداری کاملتر از دیگری است. از عبارت نجاشی بر می آید که دست کم یکی از این دو روایت در اختیار نجاشی بوده و روایت دیگر را نجاشی در اختیار نداشته و آن را از شیوخش نقل می کند که این دو روایت را با هم مقایسه کرده بودند و اظهار نظری در این مورد کرده بودند.

خوب اگر کتاب السنن ابو رافع به عنوان نخستین متین مصنفی که در حوزه تشیع نوشته شده لق شود واقعاً باید این را از نظر تاریخ گذاری، در چه زمانی قرار دهیم، ابو رافع در واقع جزو اصحاب پیامبر(صلی الله علیه و آله وسلم) است و جزو اصحاب امسر المؤمنی است، بنابراین قاعدتاً اگر قرار باشد در آن طبقه بندی هایی که ما در جلسات پیش در موردش صحبت می کردیم جایی برایش در نظر بگیریم، باید او را در طبقه رجال بین سالهای ۳۵ تا ۶۰ ق قرا بدهیم. پس ما داریم راجع به یک زمان بسیار متقدم صحبت می م. در فاصله سالهای ۳۵ تا ۶۰ ق داشتن یک کتاب مصنف و تبویب شده در مباحث محدیق، یک چیز بسیار شگفت آور و بی نظیر است بنابر این یک پدیده خیلی معمولی نیست، که بتوانیم خیلی راحت از کنارش عبور کنیم. این موضوعی است که خیلی باید مورد تأمل قرار بگیرد. سؤال دیگری که در این بین وجود دارد این است که چرا این کتاب الآن نیست؟ چرا حتی یکی از دو ورژن کتاب در زمان نجاشی از بین رفته بوده و ورژن دیگر نیز اندکی بعد از نجاشی از بین رفت به هر حال به هر کال، حداقل کاری که در این زمینه می توان انجام داد این است که ببینیم در کتب اربعه، به خصوص کافی، که حتماً کلینی دسترسی به این کتاب داشته است، علاوه بر آن در من لایحضره الفقیه و د کتابهای دو گانه

شیخ طوسی چون شیخ طوسی هم معاصر با نجاشی بوده و در بغداد بوده است، به نظر می رسد که این کتاب در آن زمان در بغداد بوده است و انتظار می رود که شیخ طوسی هم از این کتاب استفاده کرده باشد، بینم که تا چه اندازه از این کتاب استفاده شده و تا چه اندازه امکان بازیابی مطالب این کتاب وجود دارد. متأسفانه خیلی کم از این کتاب استفاده شده، یعنی در موارد خیلی نادر از این کتاب استفاده شده، و اگر ما بخواهیم نقلیاتی که در کتب اربعه از کتاب احتمالی ابورافع و حود دارد تکیه بکنیم، در انتها به چیز بسیار جزئی و غیر قابل ذکر دست پیدا خواهیم کرد، بنابر این یکی از آن چیزهایی است که واقعاً یک رساله می طلبد، یعنی یک نفر باید بیاید یک رساله در این زمینه بنویسد، که واقعاً بینیم این کتاب چه بوده است؟ چه اتفاقی برای آن افتاده است و چرا مفقود شده؟ چرا اینقدر مورد بی توجهی قرار گرفته؟ کتابی با این همه اهمیت که در واقع اولین کتاب مصنف امامیه در حوزه حدیث بوده است.

بعد از این کتاب، نجاشی، از یکی از پسران ابورافع نام می برد به نام علی بن ابی رافع، علی برادر عبید الله است. نجاشی می گوید: «تابعی» من خیار الشیعه، کانت له صحبتة من امیر المؤمنین و کان کاتباً له... و جمع کتاباً فی فنون من الفقه، الوضوء و الصلاه و سائر الافعال.

هر دو برادر کاتب امیر المؤمنین هستند و با این که ما نمی دانیم ایشان در چه سالی از دنیا رفته است، ولی از نظر سلسله مراتب طبقات، قاعدتاً ایشان در طبقه رجال ۶۰ تا ۸۵ ق قرار دارند. اسم پدرشان ابورافع مولی رسول الله هست چون غلام رسول الله بوده است نجاشی می گوید « ابورافع مولی رسول الله و اسمہ اسلم» که این در واقع طبق اطلاعاتی که نجاشی می دهد جزو غلامهای عباس عموی پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) بوده و عباس او را به پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) بخشیده است و پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) او را آزاد کرده است.

علی بن ابی رافع هم کتابی دارد که آن هم مبوب است و در واقع بعد از کتاب برادرش جزو قدیمی ترین متون است. باز هم فاصله ۶۰ تا ۸۵ ق دوره بی نظیری است و احتمالاً دارد که این کتاب کوشش مجددی در جهت تکمیل کار برادر و تبویب بهتر کار برادر باشد. نجاشی بعد از ذکر این کتاب می گوید «اخبرنی ابوالحسن التمیمی حدثنا احمد بن محمد بن سعید - سلسله سندی را ذکر می کنند تا می رسد به «حدثنا عبد الرحمن بن محمد بن عبید الله بن ابی رافع» خلاصه نهایتاً می رساند به علی بن ابی رافع «و کان کاتباً لأمیر المؤمنین انه کان یقول: اذا توضأ احدکم للصلوة فلیبدأ بالیمین قبل الشمال من جسدہ» به نظر می رسد که او هم با شیوه مشابهی شروع کرده ولی مثلاً اگر مقایسه کنیم این دو شروع را شروع کتاب ابورافع با نماز است، شروع کتاب علی بن ابی رافع با وضو است، و این نشان دهنده یک گام به جلو است، این که به هر حال قبل از اینک شما بخواهید نماز بخوانید بحث طهارت مطرح می شود و باید وضو بگیرید، یان نشان می دهد که یک قدم به سمت پخته تر شدن برداشته شده. بنابر این خیلی منطقی و پذیرفتنی هم به نظر می رسد رابطه ای که بین این دو کتاب وجود دارد. این کتاب را هم متأسفانه الآن در اختیار نداریم.

یکی دیگر از کتابهایی که در همین فاصله ۶۰ تا ۸۵ ق باید از آن یاد کنیم و به نحوی امروز وجود دارد کتابی است بدون نام، ظاهراً با همین نام «کتاب» از سلیم بن قیس هلالی، ایشان را دیگر دوستان می شناسند و به اندازه کافی در مورد ایشان شنیده اند و اگر سلیم بن قیس هلالی واقعاً یک نام واقعی باشد و این شایعاتی که در مورد ایشان وجود دارد درست نباشند، باید یکی از اصحاب امیر المؤمنین باشد که در فاصله سالهای ۶۰ تا ۸۵ ق اوج فعالیتش بوده است، علت این که می گویم شایعاتی در مورد وی وجود دارد این است که تنها راوی سلیم بن قیس هلالی، ابان بن ابی عیاش است و هیچ کس دیگر یغیر از ابان بن ابی

عیاش نه تنها کتاب را نقل نکرده، بلکه هیچ کس دیگری غیر از ابان بن ابی عیاش چیزی از سلیم بن قیس هلالی نقل نکرده و هیچ کس جز ابان بن ابی عیاش چنین آدمی را ندیده.

سؤال- این روایتی که الآن هست که ائمه (علیه السلام) کتاب سلیم بن قیس را مورد اطمینان دانسته اند، را نیز همین ابان بن ابی عیاش نقل کرده است؟

جواب- اینها همه اش در مقدمه‌های کتاب است که ابان بن ابی عیاش در وصف این کتاب روایاتی نقل می کند و می خواهد خواننده اش را متقاعد کند که این کتاب کتابی است که باید به آن اهتمام ورزید. تا امروز این پرونده مفتوح است و در آخرین شماره مجله مطالعات اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد هم یک مقاله ای در مورد شخصیت سلیم بن قیس و این که به هر حال این شخصیت چه وضعیتی دارد؟ به چاپ رسیده است.

هنوز هم پرونده مفتوح است و دائماً دارد در این مورد بحث و گفتگو صورت می گیرد. به هر حال نجاشی یکی از متقدم ترین کتبی که در این زمینه معرفی می کند، کتاب سلیم است.

یک فرد دیگری را نیز نجاشی خیلی گذرا به معرفی آن می پردازد. شخصیتی به نام ربیع بن سمیع و ذکر می کند که ربیع بن سمیع از اصحاب امیر المؤمنین بوده و کتابی دارد به نام «کتاب فی زکوات النعم» که در واقع کتابی در باب زکات انعام ثلاثه می باشد.

در کنار این مجموعه به نظر می رسد یک فعالیتی در مجموع در دوره اصحاب امیر المؤمنین برای نوشته شدن کتابهای به شکل مصنف در بین شیعه آغاز شده بوده ولی این کتابها اولاً یک مقدار جنبه فقهی داشته و ثانیاً به طور عمده متکی بر دیدگاه ها و اقوالی بوده که از خود امیر المؤمنین شنیده می شده توسط این افراد و آنها را مکتوب می کردند و می نوشتند.

نسل بعدی که در تاریخ شیعه نسل خیلی پر اهمیتی هستند و دیگر نجاشی از آن بعد را در فهرست الفبایی اش وارد کرده، نسل کسانی است که باید در حد فاصل سالهای ۸۵ تا ۱۱۰ ق آنها را قرار داد و به آنها پرداخت. تعداد اینها دیگر به اندازه نسل قبلی کم نیست، یعنی طبیعی است در این دوره ما با یک مقداری افزایش کمی این شخصیتها مواجه هستیم، اما همچنان از این نظر که آثاری که از اینها برای ما باقی مانده، بسیار کم هستند، وضعمان خوب نیست، یعنی اغلب این آثار از بین رفته اند. اگر بخواهیم از کسانی در این دوره ها ببریم می توانیم از ابوحمزه ثمالی، نام ببریم که از اصحاب امام زین العابدین (علیه السلام) است و آثار متعددی را نوشته بوده که متأسفانه از آثار متعدد او الآن چیز درست و درمانی به دست ما نرسیده.

وی چه در زمینه فقه و چه در زمینه تفسیر قرآن، چه در زمینه های زهد، اخلاق و... آثار متعددی داشته که متأسفانه اغلب آنها از بین رفته، در حال حاضر ما فقط به دو متن از ابوحمزه ثمالی دسترسی داریم، یکی کتابی است به نام کتاب الزهد که مجموعه تعلیمات حضرت زین العابدین (علیه السلام) در باب زهد است که ابوحمزه ثمالی آنها را در یک نوشته ای مکتوب کرده بوده و گردآوری کرده بوده و در کتب فهرست امامیه مثل نجاشی به وجود این کتاب اشاره شده، و کلینی در کتاب الروضه من الکافی یعنی جلد هشتم کافی متن این کتاب را آورده است. پس به این ترتیب ما کتاب الزهد الوحمزه ثمالی را داریم. نباید فکر کنیم که ازدست رفته، یک کتاب دیگری ابوحمزه دارد به نام «تفسیر»، که تفسیر قرآن است و ابوحمزه نوشته بوده، این کتاب نسخه هایش تا قرن ۸ و ۹ هم وجود داشته، حتی علمای قرن ۹ هم از کتاب تفسیر ابوحمزه استفاده مستقیم کرده اند، بعد از آن به خاطر شرایط نامطلوب دیگر کتاب استنساخ نشده و نسخه های کتاب از بین رفته و امروز هیچ نسخه خطی از تفسیر ابوحمزه ثمالی در اختیار نداریم، ولی در این

سالهای اخیر یکی از فضلا بر اساس نقل قولهایی که در کتاب های مختلف از تفسیر ابوحمزه وجود دارد، این تفسیر را بازسازی کرده است و چاپ شده.

افراد دیگری را ما در این نسل داریم که دست کم برای ما افراد شناخته شده ای نیستند مثلاً «اجلح بن عبدالله کندی» وی از علمای شیعه بوده و در همین دوره زندگی می کرده و کتابی داشته که حتی در رجال نجاشی و الفهرست شیخ طوسی هم از آن ذکری نمی شود. حتی آنها از وجود چنین کتابی اطلاعی نداشتند، یعنی چنان نبود شده بوده که حتی خبرش به شیخ طوسی و نجاشی هم نرسیده بوده و آنها حتی نام این کتاب را در فهرست خودشان نیاورده بودند. این نشان می دهد که میزان آسیب و خسارت وارده در بعضی از موارد خیلی بالا بوده و اطلاعات محدودی که ما نسبت به اجلح بن عبدالله و کارهای او داریم از طریق منابع اهل سنت است و در خود منابع شیعه مطلبی در مورد او گفته نشده برخی از علمایی که در این دوره زندگی می کردند مثل جابر بن یزید جعفی، افراد بر تالیفی بودند و در منابع شیعه هم اشاره شده که اینها بر تالیف هستند ولی به نحو عجیبی آثارشان از بین رفته، از جابر بن یزید جعفی هیچ چیزی برای ما باقی نمانده جالب اینجاست که عامر شیعی از علمای اهل سنت کوفه - سنی های علوی که هفته پیش راجع به آنها صحبت می کردیم - می گوید که من پنجاه هزار مسئله قطعاً مبالغه است اما به هر حال از یک واقعیتی حکایت می کند و آن این که جابر به عنوان یک فرد بسیار دانشمند در آن دوره شناخته شده بوده. اما از این آدم هیچ چیزی باقی نمانده و دست ما خالی است، حتی در حد ابوحمزه هم از جابر جعفی چیزی برای ما باقی نمانده، یک فرد دیگری که در همین نسل ۶۰ تا ۸۵ ق قرار می گیرد و فرد مهمی است و باز اغلب ما به او توجهی نداریم، محمد بن صائب کلبی است، وی تفسیری داشته به نام «تفسیر کلبی» که امروز روایتهایی از آن وجود دارد ولی اغلب در منابع امامیه به عنوان سنی شناخته می شود و در منابع سنی به

عنوان شیعه شناخته می شود و اطلاعاتی که در اختیار داریم کاملاً نشان می دهد که این فرد شیعه امامی بوده بنابر این به نظر می رسد باز هم از آن مواردی است که غفلتهایی صورت گرفته در مورد ثبت شخصیت وی و نکات ظریفی هم وجود دارد که باید در یک فرصت دیگری در موردش صحبت کنیم که چرا امثالاً کلبی و یا اجلح در منابع ما نادیده گرفته شده اند.

سؤال- آیا این کلبی همان هشام کلبی است؟

جواب- آن کلبی پسر ایشان است. ایشان محمد بن صائب کلبی است، آن هشام بن محمد بن صائب کلبی است هشام صاحب کتاب الاصنام و کتاب جمهره الانساب و... است و پسر محمد بن صائب کلبی است. اما به تدریج ما در نسل های بعدی با تألیف های متنوعتری در حوزه شیعه مواجه می شویم. به طور خاص اوج این تألیف ها در دوره اصحاب امام جعفر صادق (علیه السلام) است. کسانی که دوره فعالیتشان در بین سالهای ۱۳۵ تا ۱۶۰ ق و سالهای ۱۶۰ تا ۱۸۵ ق است. آنهایی که در فاصله ۱۳۵ تا ۱۶۰ ق هستند کسانی هستند که اواخر عصر امام محمد باقر (علیه السلام) را هم درک کردند مثل زراره، یا محمد بن مسلم، و آنهایی که در فاصله ۱۶۰ تا ۱۸۵ ق هستند. گروهی هستند که اصحاب مشترک امام جعفر صادق (علیه السلام) و امام موسی (علیه السلام) هستند و نمونه های آن را می شود شخصی مثل هشام بن حکم را معرفی کرد که در این گروه قرار می گیرند یا هشام بن سالم جوایقی که در این گروه قرار می گیرد یا مفضل بن عمر جعفری که در این گروه قرار می گیرد. طبیعتاً در این نسل ها ما با یک موج جدیدی از تألیف مواجه هستیم و به تدریج تألیف هایی را می بینیم که هم در بین شیعه با اهمیت بیشتری تلقی شده اند. و هم مؤثر بوده اند. علت این که مؤثر تر بودند این است که اینها جعفری خالص بودند، می دانید در نسل های قبلی این که چرا امثال اجلح و کلبی و اینها یک مقدار مورد بی توجهی قرار گرفتند؟ برای این بود که

اینها بازماندگان شیعیان پیش جعفری هستند که با مطرح شدن تشیع جعفری، یک مقدار روایتهای اینها از این نظر مورد تردید قرار دارد که یک مقدار آمیخته با اهل سنت است ولی از دوره شکل گیری مذهب جعفری به بعد به دلیل این که شیعه یک حالت خلوص بیشتری پیدا می کند و به صورت متمرکز شکل می گیرد، بدون این که روایات اهل سنت مخلوط شده باشد به روایات آنها، یک موج جدیدی از تألیف و تصنیف در شیعه به وجود می آید و اصلاً یکی از علت‌هایی که متون قبلی بیشتر فراموش شدند این است که احساس می شد که آن خلوص لازم را ندارند و نمی شود خیلی اهتمام ورزید نسبت به آنها.

به هر حال ما دیگر در این دوره جدید با تألیفات متعددی روبه‌رو هستیم، اصحاب امام صادق (علیه السلام) و اما کاظم (علیه السلام) نه تنها اکثراً برای خودشان اصل دارند و این که احادیث حضرت را می نوشتند بلکه ما در میان آثار آنها با کتب مصنف هم مکرراً مواجه می شویم، از جمله یکی از آثاری که در این باره به محمد بن مسلم نسبت داده می شود کتابی است با عنوان کتاب ادب امیر المؤمنین که در واقع یک اثر منحصر به فردی در نوع خوش محسوب می شود، ببینید ما نوشته های فقهی را از قبل هم داشتیم و نمونه هایش را گفتم خدمتتان، و خیلی طبیعی است که اینها در دوره اصحاب امام صادق (ع) و امام کاظم (علیه السلام) ادامه پیدا بکند. ولی کتاب ادب امی ر المؤمنین از محمد بن مسلم، یک حرکت نویی در نوع خودش محسوب می شود، در این کتاب نویسنده سعی کرده مجموعه ای از احادیث اخلاقی را که به نقل از امیر المؤمنین (علیه السلام) وجود داشته در یک مجموعه جمع کند و این مجموعه حدود چهار صد حدیث اخلاقی از امیر المؤمنین (علیه السلام) را در بردارد. خوشبختانه امروز کتاب ادب امیر المؤمنین وجود دارد و فقط «ایمش» خراب شده، یعنی ما کتاب ادب امیر المؤمنین (علیه السلام) را داریم ولی نمی دانیم که داریم. این کتاب در واقع همان متنی است که شیخ صدوق در کتاب الخصال به عنوان حدیث الاربع مئه

آورده است. انگار که امیر المؤمنین در یک مجلسی چهارصد عدد حدیث را با هم آورده است، در حالی که این اتفاق نیفتاده و این احادیث مربوط به یک مجلس نیست این مجموعه ای از چهارصد حدیث است که در مناسبت‌های مختلف گفته شده و محمد بن مسلم اینها را در یک کتاب جمع کرده، اگر شما نسخه دیگری از این کتاب را بخواهید باید به تحف العقول مراجعه کنید، متن دیگری از این چهارصد حدیث در کتاب تحف العقول آمده، باز هم تحت عنوان حدیث اربع مئه. این دو متن اگر در کنار همدیگر قرار بگیرند و یک آدم با همت بیاید اینها را با یکدیگر مقابله کند و ضمناً توجه داشته باشد که بعضی از این احادیث در کافی به روایت مسلم هم آمده، و بعضی از این احادیث را سید رضی در نهج البلاغه هم آورده. اگر دو متن خصال از شیخ صدوق و تحف العقول با هم مقابله شوند و ضمناً با کمک نقلیاتی که از این متن در کافی کلینی یا در نهج البلاغه و بقیه کتب حدیثی وجود دارد تصحیح بشوند و یک مقدمه خوب بر این کتاب نوشته شود و این کتاب در آنجا معرفی شود، یک باقیات و صالحاتی خواهد بود. در واقع این یک متنی است که ما از اواسط قرن ۲ در اختیار داریم و خیلی کار با ارزشی است و ارزش قابل ملاحظه ایدارد. اما انیک چرا من به این کتاب می گویم کتاب ادب امیر المؤمنین؟ علتش این است که در کتب فهرست مادقیماً معرفی می شود که محمد بن مسلم چنین کتابی داشته، علاوه بر اینها کلید حل معما در کتاب محاسن برقی است، محاسن برقی در نقل یک روایتی می گوید: «فلانی عن فلانی عن فلانی عن محمد بن مسلم فی کتاب ادب امیر المؤمنین» یعین دقیقاً اسم کتاب را می برد و تا زمان برقی هنوز کتاب به اسم واقعی خودش شناخته می شده و مطالبی را نقل می کند که دقیقاً مطالبی منقول از کتاب محمد بن مسلم است.

به هر حال این یک ادبیات جدید است یعنی یکی کسی در این قرن آمده و مجموعه ای از احادیث اخلاقی را گردآوری کرده و ارائه می کند و دیگر آن سبک فقه نویسی به آن شکلی که وجود داشت در اینجا دیده

نمی شود و یک حرکت متفاوتی است البته محمد بن مسلم مکتب فقهی هم دارد، اما این حرکت یک حرکت نسبتاً تازه و جدیدی در حوزه جوامع حدیثی شیعه و امامیه است.

در اواخر قرن دو یکی از موضوعاتی که در میان گروه دوم از شاگردان امام جعفر صادق (علیه السلام) مثل هشام بن حکم، باز به عنوان موضوعات محوری در حوزه جوامع حدیثی شیعه مطرح می شود، مباحث کلامی و اعتقادی است، به خصوص وجود افرادی مثل هشام بن حکم هشام بن سالم جوایقی موقعیت بسیار مناسبی را فراهم کرده برای این که حالا اهتمامی صورت بگیرد نسبت به این که اخباری که از ائمه در باب مسائل مختلف توحید و جبر و اختیار و مسائل دیگر وجود دارد، گردآوری شود، و اگر شما به رجال نجاشی به ذیل آثار کسانی مثل خود هشام بن حکم یا دیگر اصحاب حضرت مراجعه کنید یا کسان دیگری مثل علی بن میثم از علمای متقدم متکلم که در نسل اصحاب امام جعفر صادق (علیه السلام) بودند مراجعه کنید خواهید دید که نوشته هایی در حوزه کلام در این دوره به تدریج شکل گرفته و سپس ما با یک تنوعی در موضوع مواجه هستیم. نه تنها موضوعات فقهی بلکه موضوعات اخلاقی، کلامی و حتی تفسیر قرآن که در واقع با جابر بن یزید جعفی شروع شده و بعد از او هم به ابو حمزه ثمالی و بعد از او هم توسط دیگر صحابه ادامه پیدا کرده، مواجه هستیم.

سؤال- استاد، این بحثهایی که در امامیه مطرح شده مثل نوع بحث های کلامی و اعتقادی که در این زمان مطرح شده چقدر تحت تأثیر فضای بقیه مذاهب اسلامی بده است؟

جواب- به شدت برای این که اغلب در جهت پاسخگویی به اشکالاتی بوده که در آن زمان مطرح بوده، طبیعی است که خیلی تحت تأثیر این مسئله بوده است، منتها الآن برای ما خیلی سخت است در این مورد

اظهار نظر کردن ببینید هر نوع اظهار نظر در مورد جوامع حدیثی امامیه قبل از کافی کلینی یعنی مطالعه کردن در مورد عصر دایناسورها.

این را قبلاً هم خدمتتان عرض کرده ام، چون ما که چیز خاصی در دست نداریم، و به اصطلاح مورخین مطالعه ما **text study** نیست، بلکه **trace study** است، متن نداریم بلکه ردّ پا داریم یعنی مطالعه متنی ما تقریباً با کافی کلینی شروعی شود قبل از کلینی ما چند تا متن ناقص مثل محاسن برقی و کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازی و... راداریم، چیز خیلی جدی ای قبل از کلینی نداریم. و لذا نوع مطالعه ما قبل از کلینی، نوع مطالعه ردّ پای است و نوع مطالعه متنی نیست. طبیعی است که خیلی برای ما سخت است که بخواهیم بررسی که نه تنها در آن زمان مجموعه های حدیثی با موضوعات کلامی هم وجود داشتند بلکه حتی اظهار نظر کنیم راجع به این که اینها با چه گفتمانی تنظیم شده بودند، آیا پاسخ به مشکلات عصر خودشان بوده اند یا نبوده اند؟! خیلی مشکل است در اینموارد یک اظهار نظر قاطعی انجام دادن. زمانی ما می توانیم این کارها را انجام بدهیم که واقعاً یک مقدار گامهایی در جهت بازسازی برداشته باشیم. تا زمانی که ما اینها را بازسازی نکرده ایم اظهار نظر کردن در این موارد، کار بسیار مشکلی است. در زمینه بازسازی من خودم مثلاً کتاب مولد امیر المؤمنین مواردی که بوده است را بازسازی کرده ام، کرا دیگری رادر مورد علل الشرایع انجام داده ام که ان شاء الله داده ایم برای دانشگاه که چاپ کنند. آنجا کار هشام بن حکم بازسازی شده، کار یونس بن عبد الرحمن بازسازی شده، فضل بن شاذان بازسازی شده، ابوبصیر بازسازی شده و اینها خیلی به ما کمک می کند برای این که بدانیم اصلاً در آن زمان چه فضایی بوده، و مردم در آن زمان چه می کرده اند. طبیعتاً در موضوعات دیگری هم باید این کار صورت بگیرد، یعنی از این جور کارها ما باید زیاد انجام بدهیم، بعد برای این که بخواهیم اظهار نظرهای اینگونه انجام بدهیم دستمان پُر باشد و

با استناد به این مطالب استدلال کنیم. طبیعی است که اگر یک مقدار اشتباه کنیم در پاسخ دادن به این سؤالات، مجبوریم که هوایی و بدون استدلال حرف بزنیم.

در واقع روند تدوین در بین امامیه در دوره اصحاب ائمه بعدی همچنان ادامه پیدا کرده، در طول قرن دوم، یکی از مسائلی که قدری به عنوان یک پدیده باید تلقی شود و ادامه اش را ما در قرن سوم می بینیم، تألیف آثاری از سوی خود ائمه است. خوب این سؤال همیشه برای ما وجود دارد که آیا خود ائمه (علیه السلام) چیزی برای ما نوشته اند، یا فقط اصحاب ائمه (علیه السلام) چیزی نوشته اند؟ آیا ائمه باور داشتند که نباید چیزی بنویسند؟ اگر نوشته اند چه چیزی نوشته اند و چه چیزی به دست ما رسیده؟ واقعیت این است که در بین شیعه همیشه کتبی وجود داشته اند که تألیف آنها به ائمه نسبت داده می شده، صحیفه سجادیه که به امام سجاد (علیه السلام) نسبت داده می شود و معروف این است که امام سجاد (علیه السلام) آن دعاها را فرموده اند و دو نفر از فرزندان ایشان یعنی امام باقر (علیه السلام) و زید این دعاها را مکتوب کرده اند. اما باقر این نسخه را بر امام صادق (علیه السلام) اقرار کردند و زید نیز این نسخه را بر یحیی بن زید اقرار کرده و بعد آن شیعه بلخی که آمد و خدمت حضرت امام صادق رسید و دید که همچنین نسخه ای وجود دارد و بعد حضرت فرمود یک نسخه دیگری هم نزد یحیی است. آن شیعه بلخی هر دو نسخه را با هم مقابله کرد و می گوید که این نسخه ای که دارم روایت می کنم الآن برای شما، نسخه مقابله شده دو نسخه امام صادق (علیه السلام) و یحیی بن زید است که من از اینها امانت گرفتم، مقابله کردم و به آنها برگرداندم و این نسخه، نسخه مقابله شده آن دو است.

به امام صادق (علیه السلام) کتابهای متعددی نسبت داده می شود که خوب تک تک آنها مورد گفتگو و بحث های زیادی قرار گرفته و انصافاً تا الآن نمی شود هیچکدام از آنها را با یک نسبت قابل قبولی انتسابش

را صحیح دانست، بعضی از این کتابها کتابهای خیلی مشهور و متداولی هستند. مثل: مصباح الشریعه، که کتابی است در باب اخلاق و به امام جعفر صادق (علیه السلام) نسبت داده می شود و بارها چاپ شده است وقتی برخیز علمای محدث خودمان مثل علامه مجلسی. انتساب این کتاب را انکار می کنند و معتقدند که این کتاب از یکی از صوفیه است و به حضرت نسبت داده شده و فکر می کنم که ما هم باید با ایشان موافق باشی، بنده شخصاً همین دیدگاه را باور دارم که این کتاب، کتابی از نوع ادبیات صوفیه است. و اصلاً ادبیات آن با ادبیات قرن دوم سازگاری ندارد.

از جمله کتابهایی که به امام جعفر صادق (علیه السلام) نسبت داده می شود. توحید مفضل در باب توحید است که گفته می شود املائات حضرت است به مفضل بن عمر، که در مورد آن هم بحثها و گفتگوهای زیادی صورت گرفته و به نظر می رسد ادبیات متأخری است مربوط به حدود قرن چهارم که در یک فضای حتی اسماعیلی نوشته شده. یعنی اصلاً به حوزه امامیه مربوط نمی شود و بعدها از حوزه اسماعیلیه به حوزه امامیه انتقال پیدا کرده است.

کتاب دیگری است مشهور به تفسیر امام جعفر صادق (علیه السلام) که اخیراً آقای pole noya این تفسیر را چاپ کرد، این کتاب، تفسیری است کاملاً باطنی و در یک فضای اسماعیلی - صوفی تألیف شده و در اختیار ابوعبد الرحمن سلمی قرار گرفته و ابوعبد الرحمن سلمی از صوفیان خیلی معروف است و سلمی تکمله هایی بر این کتاب دارد و این کتاب را در واقع به صورت مزجی با تفسیری که خودش دارد مخلوط کرده و امروز نسخه ای که ما از این تفسیر در اختیار داریم در واقع تفسی مندمج منسوب به امام صادق (علیه السلام) در اضافات تفسیری ابوعبد الرحمن سلمی است. این تفسیر را هم اگر شما ببینید و به مطالب آن توجه کنید، همانجا شهادت می دهید به این که، این کتاب از امام جعفر صادق (علیه السلام)

نیست. و هیچ وقت هم مورد تأیید علمای امامیه قرار نگرفته است. در واقع این تفسیر همیشه در محافل صوفیه رواج داشته و هیچ وقت به صورت یک متن از امام در بین شیعه به رسمیت شناخته نشده، از جمله متونی که به امام جعفر صادق (علیه السلام) نسبت داده می شود مجموعه ای است فقهی - اخلاقی معروف به «الجعفریات» که در واقع روایات فردی به نام محمد بن محمد بن اشعث از علمای امامی کوفه در قرن چهارم است و اصلاً تألیف از محمد بن محمد بن اشعث است با یک سلسله سندی مجموعه ای از روایاتی را جمع کرده که سند همه آنها به امام جعفر صادق (علیه السلام) می رسد، و متن کتاب ارتباطی به امام جعفر صادق (علیه السلام) ندارد. کتاب، کتاب مهم و قابل ملاحظه ای است ولی تألیف یکی از علمای امامیه است. و نباید به عنوان یک تألیف از امام صادق (علیه السلام) شناخته شود. بعضی از افراد که یک مقدار محتاط تر هستند ترجیح می دهند در نامگذاری کتاب، این کتاب را به نام کتاب «الاشعثیات» نامگذاری کنند، نه «الجعفریات» که یکنام شبه ه انگیز است و ایجاد مشکل می کند.

کتابهای دیگری هم وجود دارد که به امام صادق (علیه السلام) نسبت داده شده است مثل کتاب «النثر الدر» است که مجموعه ای از کلمات قصار است که به امام جعفر صادق (علیه السلام) نسبت داده می شود در حالی که این کتاب در واقع گردآوری پسر طبرسی صاحب مجمع البیان است و ارتباطی به امام جعفر صادق (علیه السلام) ندارد. در واقع متن توسط کس دیگری جمع آوری شده البته احادیثی است که سند آنها به امام صادق (علیه السلام) بر می گردد.

به طور کلی به کتابهایی که به امام جعفر صادق (علیه السلام) نسبت داده می شود باید یک مقداری تردید کرد و در واقع همه اینها به نحوی مشکل دار است.

در مورد امام موسی کاظم (علیه السلام) ما با چند متن مواجه هستیم که به ایشان نسبت داده می شود: یکی از این متنها کتابی است به نام «مُسند موسی بن جعفر» از فردی به نام ابن ابی عمران از علمای اهل سنت است و در آن کتاب مجموعه ای از احادیث امام موسی بن جعفر (علیه السلام) که با سلسله سند از پیامبر نقل می شود را جمع آوری کرده است. جمع آوری کتاب توسط ابن ابی عمران صورت گرفته و نویسنده کتاب امام موسی بن جعفر (علیه السلام) نیست. ضمناً راوی اصلی کتاب و گردآورنده کتاب (یعنی ابن ابی عمران) یکی از علمای اهل سنت است و این کتاب هیچ وقت در بین امامیه معتبر شناخته نشده است. البته یک تفسیر منسوب به امام کاظم (علیه السلام) هم هست که امروز در اختیار ما نیست. ابن شهر آشوب در کتاب «مناقب» و همینطور در کتاب «متشابه التنزیل و مختلفه» بارها از این کتاب نقل قول می کند، و بنابر این به نظر می رسد تا قرن شش این کتاب وجود داشته ولی امروز این کتاب نیست و به نظر نمی رسد وضعیت خیلی متفاوت با کتابهای دیگری باشد که قبلاً در مورد آنها صحبت کردیم. در مورد امام رضا (علیه السلام) یک مقدار آمار باز افزایش پیدا می کند، و کتابهای متعددی از ایشان نقل شده و وضع این کتابها متفاوت است، بعضی از اینها واقعاً قابل قبول نیستند، و بعضی هایشان به نظر می رسد که نباید مشکلی داشته باشند.

والسلام علیکم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جلسه هشتم

درس تاریخ حدیث، دکتر احمد پاکتچی

موضوع: جوامع متقدم شیعه

چند سؤال از جلسه قبل: نقش اصحاب اُرأیت و اصحاب اثر ر این تقسیم بندی ای که انجام دادید، چگونه

است؟ کجای این تقسیم بندی، اصحاب اثر و اصحاب اُرأیت، قرار دارند؟

جواب- باید دید که تقابل اینها در چیست، اصلاً کل داستان ما این بود، اصلاً مبنای تقابل تغییر کرده، ببینید

چون در دوره اصحاب اثر و تقابل اصحاب اثر و اُرأیت، رأی امر قبیحی تلقی نمی شده، دقیقاً بخشی از کار

بوده است، یعنی قرار بوده که افراد بخشی از وقت خودشان را بگذارند برای کتاب و سنت، یک بخشی هم

باید توانایی پیدا کنند برای این که رأی بدهند، طبیعتاً وقتی که فرد برای خودش این حق را قائل است که

رأی بدهد، رأی متقدمین هم برایش اهمیت دارد. وقتی قرار شد رأی حجت باشد، قبل از این آقا افراد

دیگری هم بوده اند که رأی داشته اند دیگر! و آن ها به دلیل این که زمانشان به پیامبر نزدیکتر بود، رأیشان

هم می توانسته مصیب تر باشد. به این ترتیب رأی صحابه و رأی تابعین برای متقدمین در قرن یک حجیت

داشته و مهم بوده، لذا وقتی اینها احادیث را نقل می کردند در کنار احادیث اقوال صحابه و تابعین را نیز

نقل می کردند. به این گفته می شد اثر یعنی «ما یؤثر عن السلف» پس تقابل اینها با اصحاب اُرأیت در

چیست؟ خوب اصحاب اُرأیت هم دنبال این هستند که رأی باشد، اصحاب اثر هم که به رأی اهمیت می

دهند، تقابل آنها به هم در چیست؟

تقابل اینها با هم در این است که اصحاب اثر به دنبال این هستند که بیشتر به واقعات توجه کنند، چون صحابه و تابعین هم اگر در امری رأی دادند و حکمی صادر کردند، اتفاقی واقع شده بوده و اینها در مورد آن حکمی صادر کرده اند، اصحاب رأیت همیشه دنبال این هستند که با رأی خودشان مباحث را توسعه بدهند و بحثهای جدید مطرح بکنند، فکر می کنم خط و ربطهای بحث با این حجتی که داشتیم، یک قدری روشن شده باشد.

برای آن که حس کنید که این اثر چه جور پدیده ای هست و چه چیزی است و چگونه ممکن است در کنار احادیث اقوال صحابه و تابعین هم آمده باشد، یک مراجعه ای به کتابهایی که تحت عنوان «کتاب الآثار» وجود دارد خیلی می تواند مفید باشد، مثلاً کتاب الآثار قاضی ابو یوسف برای نمونه یک عبارت از این کتاب را می خوانم: «قاضی ابو یوسف عن ابی حنیفه عن موسی بن ابی عائشه عن عبدالله بن شداد بن حاد عن جابر بن عبدالله، أن رجلاً قرأ خلف النبي صلى الله عليه و اله بسبح اسم ربك الاعلى، فاما انصرف النبي (ص) قال من قرأ منكم سبح اسم ربك الاعلى، فسكت القوم....الى آخر» این یک حدیث است، درست کنار این باز در ابویوسف عن ابی حنیفه عن حماد (حماد بن بن ابی سلیمان) عن ابراهیم (ابراهیم نخعی) عن اصحاب این مسعود دقیقاً با همین تعبیر، حتی اسم فرد برده نمی شود رضی الله عنه انهم كانوا يقرئون في الركعتين الوليين بفاتحه الكتاب و شي معها و لا يقرئون في الأخيرين شيئاً.» خوب چه اهمیتی دارد که اصحاب ابن مسعود چگونه نماز می خواندند؟! می گوید نه این اهمیت دارد، این اثر است و این کتاب، کتاب الآثار است، یعنی در یک مجموعه شما هم احادیث نبوی را و هم اقوال و افعال صحابه و تابعین را پیدا می کنید. (استاد چند نمونه دیگر از اقوال و افعال صحابه را نیز می آورند).

سؤال- ببخشید استاد منظورم از سؤال این بود که کجا تقسیم بندی ای که جلسه قبل داشتید، اصحاب اثر و اصحاب رأیت قرار می گیرند؟

جواب- در حد فاصل بین سال ۱۳۵ قمری تا سال ۱۶۰ ق این تبدیل صورت گرفته، یعنی در این نسلی هست که اصطلاح اصحاب حدیث و اصحاب رأی شکل می گیرد و در نسل بعد این ها از هم کاملاً تفکیک می شوند و جدا می شوند، قبل از آن هرچه که هست اصحاب اثر و اصحاب رأیت است.

سؤال- کدامیک از اصحاب علی و اصحاب ابن مسعود اصحاب اثر یا اصحاب رأیت هستند.

جواب - هیچکدام. سوء تفاهم نشود. اصحاب حدیث و اصحاب رأی دوره های بعدی همه ادامه اصحاب رأیت هستند، اصحاب اثر تمام شدند، اصحاب اثر تا قبل از همان نیسل ۱۳۵ تا ۱۶۰ تمام شدند. دیگر در نسل ۱۳۵ تا ۱۶۰ اصحاب اثر دیگر حضوری نداشتند، اما اصحاب رأیت هم دیگر حضوری نداشتند، چون اصحاب رأیت موقعی معنا داشت که اصحاب اثر معنا دارد، کلاً آن تقسیم بندی به فراموشی سپرده شد، همه اصحاب رأیت شدند ولی اختلاف جدیدی پیش آمد که آن اختلاف، اختلاف اصحاب حدیث و اصحاب رأی بود. این اختلاف ادامه اختلاف قبلی است، اما این گروه ها ادامه گروه های قبلی نیستند. این تفاوت را باید کاملاً در نظر داشته باشید.

سؤال- ببخشید استاد لطفاً تقابل بین اصحاب حدیث و اصحاب رأی را کمی بیشتر توضیح دهید؟

جواب- یادتان هست که جلسه گذشته یک بحثی را من مطرح کردم در مورد این که تقابل اصحاب حدیث و اصحاب رأی آیا تقابل دو گرایش است یا تقابل دو صنف! یادتان هست که این مسئله را مطرح کردم که اصحاب حدیث به تدریج شروع کردند به توسعه طلبی و دست اندازی به حوزه های دیگر، ولی در آن آغاز چنین اتفاقی نیفتاده بود!

در دوره قبل از شافعی یعنی اواخر قرن ۲، قبل از سال ۲۰۰ ق، طلبه های فاضل اصحاب حدیث که خودشان را در زمینه حدیث انا رجل می دانستند و فکر می کردند که ما که اساتید بزرگی را درک کردیم و خودمان برای خودمان کسی هستیم، و اگر قرار بود درس حدیث بخوانند می رفتند نزد اساتید بزرگ حدیث که در آن زمان زنده بودند، در عین حال برای تکمیل تحصیلات خودشان این باور را داشتند که یک آدمی که می خواهد به عنوان یک عالم دینی شناخته شود باید یک مقدار فقه هم بلد باشد، خوب فقه را باید نزد چه کسی یاد می گرفت؟ خوب نزد اهل فقه، اهل فقه چه کسانی هستند؟ ابو یوسف و محمد بن حسن شیبانی و... (اصحاب رأی) درست است اینها از نظر این طلبه ها آدمهای منحرفی هستند و با آنها مشکل دارند، اما چاره ای نیست اگر می خواستند فقه یاد بگیرند باید می رفتند نزد همین ها، در واقع شرکت این افراد در درس اصحاب رأی، شرکت این افراد بود در درس یک فقیه، چون فقیهی وجود نداشت که از اصحاب رأی نباشد. ببینید اصحاب رأی یعنی فقهاء، رأی یعنی اجتهاد، بنابراین این اگر بخواهد یک مقداری با فقه آشنا بشود، چاره ای ندارد جز این که برود و در درس اصحاب رأی شرکت کند، در عین حالی که خیلی هم سختی بین خودش با آن گروه احساس نمی کند و سر درس او گاهی اعصابش خورد می شود، آزار هم می بیند، به خاطر این که طرز برخورد آن فرد را با مسائل نمی پسندد و یک دفعه فردی به نام شافعی به بغداد می آید و بحثهایی را مطرح می کند که این طلبه ها احساس می کنند که «خوب آقا حل شد دیگر، خدا اموات را بیامرزد، پس ما می توانیم با تکیه بر همان حدیث، فقه هم داشته باشیم، لازم نیست ما برای این که فقه داشته باشیم، برویم سر درس امثال ابو یوسف و محمد بن حسن شیبانی و محفل بی خود آنها را تحمل کنیم تا مثلاً چهار کلمه فقه بلد باشیم، ما خودمان برای خودمان فقه درست می کنیم، با این مبانی» به این ترتیب اینها از این به بعد محافلشان را از محافل اصحاب

رأی جدا می کنند، و از آن تاریخ به بعد هست که اصحاب حدیث در مسیر توسعه طلبی قرار می گیرند، یعنی دیگر فعالیتهای خودشان را به حدیث محدود نمی کنند، بلکه سعی می کنند در زمینه های فقه و عقاید اظهار نظر کنند و حتی بعدها حوزه فعالیت خودشان را به زمینه ای فراتر از آن مثلاً تا طب و غیره... هم توسعه بدهند، لذا فکر می کنم با این تبیین، همه چیز درست است، همه چیز سرجایش است، ضمناً این حرفی است که خودشان زده اند، یعنی عبدالرحمن بن مهدی صریحاً این مسئله را مطرح می کند و این برداشت ما نیست از مسئله.

سؤال - چرا به اصحاب علی می گفتند اصحاب علی؟

جواب- به خاطر این که این ها شاگردان حضرت علی (علیه السلام) بودند.

سؤال- آیا ابن مسعود شاگرد حضرت علی (علیه السلام) نبوده؟

جواب- بر خلاف سریال امام علی (علیه السلام) و در واقعیت تاریخی اثبات این مسئله کار مشکلی است. چون اتفاقاً اختلاف دیدگاه های خیلی واضحی بین امیر المؤمنین با ابن مسعود وجود دارد، فقها خوب خارج از موضوع ما است. اگر واقعاً برای شما جالب است این قضیه را پیگیری کنی، پیشنهاد می کنم که به کتاب طبقات ابن سعد مراجعه ای بکنید، به خصوص جلد ۶ طبقات ابن سعد را با دقت مطالعه کنید، به خصوص فهرست آن را با دقت مطالعه کنید، ابن سعد وقتی که به طبقه بندی تابعین کوفه می رسد، طبقه بندی خیلی مهمی را ارائه می کند که در بین تمام متونی که به مطالعه تابعین پرداخته اند، یک کار خیلی بی نظیر و دقیق و علمی در نوع خودش محسوب می شود. ابن سعد سه شخصیت محوری را در کوفه معرفی می کند: امیر المؤمنین، ابن مسعود و عمر. چون این یک مثلث است یک پاره خط نیست که دو طرف داشته باشد، دقیقاً یک مثلث است. من اوایلی که خیلی نپخته تر از الآن بودم وقتی که کار ابن سعد را دیدم

به نظرم خیلی تعصب آمیز رسید، فکر کردم که ابن سعد به خاطر گرایشهای سنی که دارد می خواهد بالأخره یک جوری یک نقشی برای عمر در کوفه قائل بشود، بعدها هر چه مطالعاتم در این مورد بیشتر شد، به این نکته خیلی راسختر و راسختر شدم که دقیقاً ما در کوفه با یک مثلث مواجه هستیم، علمای نسل تابعین در کوفه شاگردان سه صحابی خیلی محوری هستند که همین سه نفر باشند. و تمام فرهنگ مذهبی کوفه را نوع ضربهایی که بین این سه حالت به وجود می آید تشکیل می دهند، بعضی از تابعین در کوفه علوی خالص هستند، مثلاً شخصیتی مثل کمیل جزء افرادی است که علوی خالص است اصلاً در تعلیمات و آموزشهایی که گرفته، اصلاً هیچگاه در تیپ ابن مسعود و عمر نرفته و ابن سعد هم وی را در همان گروه علوی قرار داده است. اصلاً یک لیست می دهد و می گوید اینها علوی خالص هستند. اینها فقط دنباله رو علی(علیه السلام) هستند. یک گروه هستند که مسعودی خاص هستند که در آن گروه هم ما افرادی را داریم مثل عبید سلمانی، شاید این نکته توجه شما را قدری جلب کند در داستان جنگ صفین، لشکری جمع می شود که برای جنگ با شامی ها بروند، - این را نصر بن مزاحم در کتاب صفین به دقت توضیح می دهد- از کوفه یک لشکر می آید نصر بن مزاحم می گوید: قرآء اصحاب ابن مسعود، و ریاست آنها را عبیده سلمانی بر عهده دارد، می آید نزد امیرالمؤمنین می گوید که ما به این نتیجه رسیدیم که در این جنگ معتزل باشیم، و در جنگ وارد نشویم، اگر شما به ما اجازه می دهید ما در جنگ وارد نشویم، حضرت می فرمایند که: خوب وارد نشوید. و اینها در جنگ وارد نمی شوند. دقیقاً ما با یک تیپ مواجه هستیم، با یک طرز فکر خاص در باورهای سیاسی، در باورهای دینی - که حالا من باید در یک فرصتی قشنگ باز کنم که چقدر فرق است بین اصحاب ابن مسعود و باورهای اصحاب ابن مسعود-

گروه سوم هم اصحاب عمر هستند که مثلاً در رأس آنها باید از فردی به نام عبدالله بن وهب راسبی نام برد که ابن سعد هم از او نام می برد. البته به صورت کاملاً تصادفی می بینیم که عبدالله بن وهب راسبی در قضیه نهروان امام خوارج می شود و خوارج با او بیعت می کنند! این یک امر تصادفی نیست، ما دقیقاً باید به مسئله به صورت یک جریان نگاه کنیم، زید بن حصین طایی (حصین با صاد) یکی از کسانی است که در لیست تابعین کوفه است که جزو اصحاب عمر به حساب می آید. دوباره وی جزو اولین بیعت کنندگان با عبدالله بن وهب راسبی و جزو شیوخ اهل نهروان است. پس ببینید ما دقیقاً با یک جناح بندی کاملاً واقعی و غیر تخیلی مواجه هستیم، و این تصور هم که فکر کنیم لشکر امیر المؤمنین همه مخلصین امیر المؤمنین بودند، تا این که یک دفعه مسئله حکمین پیش آمد، اینها هم چهار، پنج نفرشان از روی غیرت بلند شدند که لاحکم الا لله، و از مجلس بیرون زدند! اصلاً، این داستانها نیست، اینها از اول هم یک گروه متمایز بودند، فقط قضیه نهروان برای آنها شرایطی را به وجود آورد که دیگر راهشان جدا شدند یعنی از آن لحظه به بعد امکان تحمل حضور در کنار امیر المؤمنین را در خودشان نمی دیدند و راه خودشان را جدا کردند. مسعودی ها هم اصلاً قبل از این که وارد جنگ بشوند راه خودشان را جدا کرده بودند، همه چیز واضح و مشخص است. فقط ما چون زیادی سمبلیک و فانتزی به مسئله نگاه می کنیم، اصلاً به این مسائل توجه نمی کنیم، دوست داریم همه را با هم ببینیم، خیلی گل و بلبلی، همه آدمهای خوبی بودند، اما نمی دانیم ناگهان چطور شد یک ابن ملجم هم پیدا شد و حضرت را کشت! از اوّل چون قضیه را خیلی گل و بلبلی دیده ایم، آخرش یک دفعه احساس می کنیم یک اتفاقی افتاده که اصلاً نباید می افتاده. لذا جدایی این سه گروه از هم کاملاً واقعی است.

اما ابن سعد یک توضیح خیلی جالبی می دهد راجع به افرادی که راه خودشان را به صورت قطعی معین نکرده بودن، و یک حالت بین بین داشتند یعنی بین این محافل در تردد بودند و نمی توانستند به طور قاطع خودشان را به این گروه یا آن گروه وابسته بدانند، ابن سعد آنها را هم لیست می کند و مطالعه این فهرستها خیلی مفید است. مثلاً فردی مثل اسود بن یزید نخعی جزو کسانی است که با عمری ها سرو کار دارد و هم با علوی ها و در حد وسط بین عمری ها و علوی ها قرار گرفته. یا مثلاً فرض کنید که ربیع بن خیصم جزو کسانی است که در حد وسط بین علوی ها و مسعودی ها قرار گرفته، خدمت دوستان عرض کنم که دیدن کتاب طبقات ابن سعد به دوستان کمک زیادی می کند. نمی خواهیم الآن راجع به این موضوع صحبت کنیم، چون بحث حاشیه ای بود. می خواستم عرض کنم که این فواصل، فواصل مهمی هستند اساس تفکر ارجائیه نزد من ریشه در تفکر ابن مسعود دارد، گروهی که بعدها به عنوان مرجئه شکل گرفتند به وجود آمدند، دقیقاً من به شما می توانم نشان دهم که چطور افکار ابن مسعود، مرجئه را به وجود آورد. اندیشه شیعه، که تردیدی در آن نیست که ریشه در افکار امیر المؤمنین دارد، و از این طرف به نظر من خیلی دور از ذهن نیست که خوارج در برخی از جنبه های افکار خودشان- نمی خواهم در حق عمر بی انصافی کرده باشم و بگویم خوارج ادامه افکار عمر هستند- شکل تشدید شده و افراطی شده افکاری هستند که دقیقاً شیخین مطرح کردند، و خوارج همان افکار را دنبال کردند، این همه حساسیت که خوارج روی شیخین داشتند دقیقاً به همین دلیل بود. وقتی که می خواستند با امیر المؤمنین، در همان روز اول دو، سه نفر از خوارج آمدند گفتند که «نُبایعک علی کتاب الله و سنه رسول الله و سیره الشیخین» حضرت فرمودند: ما از این حرفها نداریم، همان کتاب الله و سنه رسول الله. من شرط دیگری را نمی پذیرم، بعد که دیگر دیدند همه بیعت کردند اینها هم آمدند بیعت کردند. این قضیه گذشت زمانی که جنگ جمل تمام شده بود،

و شرایط جنگ صفین به وجود آمده بود و حضرت داشت لشکری را جمع می کرد تا به جنگ صفین برود، خوارج وسط راه گفتند: ما یک عرضی داریم خدمتتان - این اتفاق واقعاً افتاده - ما می خواهیم یک بار دیگر بیعت کنیم، حضرت فرمودند: ما که یک بار با هم بیعت کرده ایم چه لزومی دارد دوباره بیعت کنیم - که این به عنوان البیعه الثانیه مشهور است در تاریخ جنگهای امیر المؤمنین (ع) - گفتند که ما می خواهیم با شما بر اساس کتاب الله و سنه رسول الله و سیره الشیخین بیعت بکنیم، که حضرت مجدد، می فرمایند که من چنین شرطی را نخواهم پذیرفت و اگر همان کتاب الله و سنه رسول الله است که ما یک بار با هم بیعت کرده ایم، اگر چیز جدیدی می خواهید به آن اضافه کنید، من نمی پذیرم. با این مقدمه اینها به صفین رفتند. شما اگر به کتابهایی مثل الامامه و السیاسه چند کتاب دیگر که راجع به پیش از صفین توضیح داده اند، مراجعه کنید، دقیقاً این ثبت شده در متون تاریخی، و این خیلی طبیعی است که در پایان صفین یک دفعه یک چنین غوغایی به وجود بیاید و مسئله حکمین و لاحکم الا لله و این داستانها... بنابراین دوستان به این نکته عنایت داشته باشند که این که فکر کنیم همه با هم دوستیم و هیچ مشکلی باهمدیگر نداریم و... مشکل به این معنا که بخواهیم با همدیگر بجنگیم؟ نه امیر المؤمنین و ابن مسعود با هم دوست بودند و واقعاً هم اگر بخواهیم بین اصحاب به افراد نمره بدهیم، ابن مسعود جزو آنهاست که نمره اش، نمره خوبی است. یعنی جزو اصحاب ممتاز محسوب می شود، جزو صحابه مشکل دار محسوب نمی شود. اما این به این معنا نیست که دریافتهای ابن مسعود از تعالیم پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) همان دریافتهای ایرالمؤمنین از تعلیمات پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) بوده و هیچ نوع اختلاف دیدگاهی بین اینها وجود نداشته، واقعیت تاریخ تابعین دقیقاً نشان می دهد که این تفاوت دقیقاً وجود داشته و دقیقاً می توان نشان داد که چگونه اینها مسیرهای متفاوتی را رفتند. باز هم سؤال هست راجع به اصحاب حدیث!؟

نکته: اصحاب حدیث یکی از ویژگیهای این بود که جمعیت داشتند و یکی دیگر از ویژگیهای این بود که از حمایت سیاسی برخوردار بودند، اگر یک دقتی در لیست خلفاء بکنید متوجه خواهید شد که در همان سال ۲۰۰ق، اواخر حکومت مأمون است، مأمون اندکی بعد از آن سقوط می کند و بعد از مأمون بلافاصله قدرت به متوکل منتقل می شود که از آن طرف است و به جای آن که از عقلگرایی حمایت بکنند از نقلگرایی حمایت می کرد. بنابر این اصحاب حدیث فرصت مناسبی پیدا کرده بودند برای این که بتوانند جولان بدهند. این درست در شرایطی است که اصحاب رأی دیگر حامی ای نداشتند و در شرایط ضعف قرار گرفتند. یعنی این اطلاعات از تاریخ سیاسی یک قدری به ما کمک خواهد کرد، که بتوانیم تحلیل مناسبی را ارائه بکنیم.

بحث جوامع متقدم نزد امامیه:

استارتهای جوامع متقدم امامیه رادر جلسات گذشته زده ایم، یادتان هست آن بحثی را که در مورد اصول و مطنقات با یکدیگر داشتیم، آن بحثی که قرار شد مقدمه الفهرست شیخ طوسی و مقدمه من لایحضره الفقیه دیده می شود و حتی جلسه پیش هم اشاره وار، یک گفتگویی در این مورد داشتیم. ما به کتب اصول، جوامع نمی گوئیم چون در آنها هیچ نوع ترتیب خاصی رعایت نشده و ما با کتاب به معنای اصطلاحی خودش مواجه نیستیم، فقط اصول احادیث را مکتوب کرده اند. بنابراین طبیعی است که ما بحث خودمان را با جوامع به معنای نوشته هایی آغاز بکنیم که از نوعی تصنیف و تدوین برخوردار بودند، پس ببینید دیگر بحث ما در این مقطع درگیر این نیست که آیا منع از کتابت وجود داشته، یا نه، عمر بن عبدالعزیز چه کار کرد... اصلاً ما یگر درگیر این بحث نیستیم. بحث ما بحث تدوین است - یادتان هست که ما راجع به دیوان

و تدوین با یکدیگر یک صحبتی کردیم - می خواهیم ببینیم این اتفاق از چه زمانی افتاده؟ دست کم در شیعه از چه زمانی گامی در آن جهت برداشته شده؟

شاید نگاه کردن به اولین صفحه کتاب رجال نجاشی تا اندازه ای شروع خوبی باشد، رجال نجاشی یک کتابی است که به ترتیب الفبا تنظیم شده، یعنی از حرف الف شروع می کند تا حرف یاء، ولی پنج شش صفحه اول آن این گونه نیست، در این پنج شش صفحه متقدمترین کتب امامیه را معرفی می کند و بعد وارد تریب الفبایی می شود. لذا آن پنج شش صفحه اول، از نظر شروع نوشته شدن کتب مدون در حوزه امامیه خیلی منبع مهمی است، جزو اولین آثاری است که او معرفی می کند که آثاری است از ابو رافع صحابی پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) که بعد در سلک اصحاب امیر المؤمنین قرار می گیرد و از نظر نجاشی، ابو رافع اولین کسی است که کتابی در زمینه مباحث اسلامی تألیف کرده است. نجاشی بعد از این که شرح حالی از ابو رافع ارائه می دهد می گوید: « و لِأَبِي رَافِعٍ كِتَابُ السُّنَنِ وَ الْحُكَامِ وَ الْقَضَايَا » این تعبیر نشان می دهد که منظور نجاشی این است که ابو رافع یک کتاب منظم و سامان یافته ای در این زمینه تابع سند خودش را ذکر می کند و یک سلسله سندی ارادئه می دهد و نهایتاً به محمد بن عبیدالله بن ابی رافع می رسد که عبیدالله بن ابی رافع شخص خلیم معروفی است و کاتب امیر المؤمنین بود، و همچنین خود ابورافع که صحابی رسول الله و از اصحاب امیر المؤمنین (ع) بوده است و ظاهراً یک کتابی بوده حول مباحث فقهی و بحث را هم با نماز شروع کرده و احتمالاً بحثهای بعدی را به صورت مبعوت آورده است. نجاشی که خودش کتاب را دیده می گوید: « وَ ذَكَرَ الْكِتَابَ إِلَى آخِرِهِ بِأَبَا الصَّلَاةِ وَ الصِّيَامِ وَ الْحَجِّ وَ الزَّكَاةِ وَ الْقَضَاءِ » کاملاً مشخص است که مابا یک کتاب مبعوت مواجه هستیم. ضمناً اشاره می کند که از این کتاب دو نسخه رواج داشته، که خود نجاشی هم می گوید، و ذکر شیوخنا أنّ بین النسخَتَینِ اختلافاً قليلاً و رواه

ابی العباس اتم می گوید: تفاوت کمی وجود دارد، وی یک از این دو روایت یعنی روایت ابو العباس یک مقداری کاملتر از دیگری است. از عبارت نجاشی بر می آید که دست کم یکی از این دو روایت در اختیار نجاشی بوده و روایت دیگر را نجاشی در اختیار نداشته و آن را از شیوخش نقل می کند که این دو روایت را با هم مقایسه کرده بودند و اظهار نظری در این مورد کرده بودند.

خوب اگر کتاب السنن ابو رافع به عنوان نخستین متین مصنفی که در حوزه تشیع نوشته شده لق شود واقعاً باید این را از نظر تاریخ گذاری، در چه زمانی قرار دهیم، ابو رافع در واقع جزو اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) است و جزو اصحاب امیر المؤمنین است، بنابراین قاعدتاً اگر قرار باشد در آن طبقه بندی هایی که ما در جلسات پیش در موردش صحبت می کردیم جایی برایش در نظر بگیریم، باید او را در طبقه رجال بین سالهای ۳۵ تا ۶۰ ق قرا بدهیم. پس ما داریم راجع به یک زمان بسیار متقدم صحبت می م. در فاصله سالهای ۳۵ تا ۶۰ ق داشتن یک کتاب مصنف و تبویب شده در مباحث محدیق، یک چیز بسیار شگفت آور و بی نظیر است بنابر این یک پدیده خیلی معمولی نیست، که بتوانیم خیلی راحت از کنارش عبور کنیم. این موضوعی است که خیلی باید مورد تأمل قرار بگیرد. سؤال دیگری که در این بین وجود دارد این است که چرا این کتاب الآن نیست؟ چرا حتی یکی از دو ورژن کتاب در زمان نجاشی از بین رفته بوده و ورژن دیگر نیز اندکی بعد از نجاشی از بین رفت به هر حال به هر حال، حداقل کاری که در این زمینه می توان انجام داد این است که ببینیم در کتب اربعه، به خصوص کافی، که حتماً کلینی دسترسی به این کتاب داشته است، علاوه بر آن در من لایحضره الفقیه و د کتابهای دو گانه شیخ طوسی چون شیخ طوسی هم معاصر با نجاشی بوده و در بغداد بوده است، به نظر می رسد که این کتاب در آن زمان در بغداد بوده است و انتظار می رود که شیخ طوسی هم از این کتاب استفاده کرده باشد،

بینم که تا چه اندازه از این کتاب استفاده شده و تا چه اندازه امکان بازبایی مطالب این کتاب وجود دارد. متأسفانه خیلی کم از این کتاب استفاده شده، یعنی در موارد خیلی نادر از این کتاب استفاده شده، و اگر ما بخواهیم نقلیاتی که در کتب اربعه از کتاب احتمالی ابورافع و حود دارد تکیه بکنیم، در انتها به چیز بسیار جزئی و غیر قابل ذکر دست پیدا خواهیم کرد، بنابر این یکی از آن چیزهایی است که واقعاً یک رساله می‌طلبد، یعنی یک نفر باید بیاید یک رساله در این زمینه بنویسد، که واقعاً بینیم این کتاب چه بوده است؟ چه اتفاقی برای آن افتاده است و چرا مفقود شده؟ چرا اینقدر مورد بی توجهی قرار گرفته؟ کتابی با این همه اهمیت که در واقع اولین کتاب مصنف امامیه در حوزه حدیث بوده است.

بعد از این کتاب، نجاشی، از یکی از پسران ابورافع نام می‌برد به نام علی بن ابی رافع، علی برادر عبید الله است. نجاشی می‌گوید: «تابعی» من خیار الشیعه، کانت له صحبتة من امیر المؤمنین و کان کاتباً له... و جمع کتاباً فی فنون من الفقه، الوضوء و الصلاه و سائر الافعال.

هر دو برادر کاتب امیر المؤمنین هستند و با این که ما نمی‌دانیم ایشان در چه سالی از دنیا رفته است، ولی از نظر سلسله مراتب طبقات، قاعدتاً ایشان در طبقه رجال ۶۰ تا ۸۵ ق قرار دارند. اسم پدرشان ابورافع مولی رسول الله هست چون غلام رسول الله بوده است نجاشی می‌گوید «ابورافع مولی رسول الله و اسمہ اسلم» که این در واقع طبق اطلاعاتی که نجاشی می‌دهد جزو غلامهای عباس عموی پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) بوده و عباس او را به پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) بخشیده است و پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) او را آزاد کرده است.

علی بن ابی رافع هم کتابی دارد که آن هم مبوب است و در واقع بعد از کتاب برادرش جزو قدیمی ترین متون است. باز هم فاصله ۶۰ تا ۸۵ ق دوره بی نظیری است و احتمالاً دارد که این کتاب کوشش مجددی

در جهت تکمیل کار برادر و تبویب بهتر کار برادر باشد. نجاشی بعد از ذکر این کتاب می گوید «اخبرنی ابوالحسن التمیمی حدثنا احمد بن محمد بن سعید - سلسله سندی را ذکر می کنند تا می رسد به «حدثنا عبد الرحمن بن محمد بن عبید الله بن ابی رافع» خلاصه نهایتاً می رساند به علی بن ابی رافع «و کان کاتباً لأمیر المؤمنین انه کان یقول: اذا توضأ احدکم للصلوه فلیبدأ بالیمین قبل الشمال من جَسَدِه» به نظر می رسد که او هم با شیوه مشابهی شروع کرده ولی مثلاً اگر مقایسه کنیم این دو شروع را شروع کتاب ابورافع با نماز است، شروع کتاب علی بن ابی رافع با وضو است، و این نشان دهنده یک گام به جلو است، این که به هر حال قبل از اینکه شما بخواهید نماز بخوانید بحث طهارت مطرح می شود و باید وضو بگیرید، این نشان می دهد که یک قدم به سمت پخته تر شدن برداشته شده. بنابر این خیلی منطقی و پذیرفتنی هم به نظر می رسد رابطه ای که بین این دو کتاب وجود دارد. این کتاب را هم متأسفانه الآن در اختیار نداریم.

یکی دیگر از کتابهایی که در همین فاصله ۶۰ تا ۸۵ ق باید از آن یاد کنیم و به نحوی امروز وجود دارد کتابی است بدون نام، ظاهراً با همین نام «کتاب» از سلیم بن قیس هلالی، ایشان را دیگر دوستان می شناسند و به اندازه کافی در مورد ایشان شنیده اند و اگر سلیم بن قیس هلالی واقعاً یک نام واقعی باشد و این شایعاتی که در مورد ایشان وجود دارد درست نباشند، باید یکی از اصحاب امیر المؤمنین باشد که در فاصله سالهای ۶۰ تا ۸۵ ق اوج فعالیتش بوده است، علت این که می گویم شایعاتی در مورد وی وجود دارد این است که تنها راوی سلیم بن قیس هلالی، ابان بن ابی عیاش است و هیچ کس دیگر یغیر از ابان بن ابی عیاش نه تنها کتاب را نقل نکرده، بلکه هیچ کس دیگری غیر از ابان بن ابی عیاش چیزی از سلیم بن قیس هلالی نقل نکرده و هیچ کس جز ابان بن ابی عیاش چنین آدمی را ندیده.

سؤال- این روایتی که الآن هست که ائمه (علیه السلام) کتاب سلیم بن قیس را مورد اطمینان دانسته اند، را

نیز همین ابان بن ابی عیاش نقل کرده است؟

جواب- اینها همه اش در مقدمه‌های کتاب است که ابان بن ابی عیاش در وصف این کتاب روایاتی نقل می

کند و می خواهد خواننده اش را متقاعد کند که این کتاب کتابی است که باید به آن اهتمام ورزید.

تا امروز این پرونده مفتوح است و در آخرین شماره مجله مطالعات اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد هم

یک مقاله ای در مورد شخصیت سلیم بن قیس و این که به هر حال این شخصیت چه وضعیتی دارد؟ به

چاپ رسیده است.

هنوز هم پرونده مفتوح است و دائماً دارد در این مورد بحث و گفتگو صورت می گیرد. به هر حال نجاشی

یکی از متقدم ترین کتبی که در این زمینه معرفی می کند، کتاب سلیم است.

یک فرد دیگری را نیز نجاشی خیلی گذرا به معرفی آن می پردازد. شخصیتی به نام ربیع بن سمیع و ذکر

می کند که ربیع بن سمیع از اصحاب امیر المؤمنین بوده و کتابی دارد به نام «کتاب فی زکوات النعم» که در

واقع کتابی در باب زکات انعام ثلاثه می باشد.

در کنار این مجموعه به نظر می رسد یک فعالیتی در مجموع در دوره اصحاب امیر المؤمنین برای نوشته

شدن کتابهای به شکل مصنف در بین شیعه آغاز شده بوده ولی این کتابها اولاً یک مقدار جنبه فقهی داشته

و ثانیاً به طور عمده متکی بر دیدگاه ها و اقوالی بوده که از خود امیر المؤمنین شنیده می شده توسط این

افراد و آنها را مکتوب می کردند و می نوشتند.

نسل بعدی که در تاریخ شیعه نسل خیلی پر اهمیتی هستند و دیگر نجاشی از آن بعد را در فهرست الفبایی

اش وارد کرده، نسل کسانی است که باید در حد فاصل سالهای ۸۵ تا ۱۱۰ ق آنها را قرار داد و به آنها

پرداخت. تعداد اینها دیگر به اندازه نسل قبلی کم نیست، یعنی طبیعی است در این دوره ما با یک مقداری افزایش کمی این شخصیتها مواجه هستیم، اما همچنان از این نظر که آثاری که از اینها برای ما باقی مانده، بسیار کم هستند، وضعمان خوب نیست، یعنی اغلب این آثار از بین رفته اند. اگر بخواهیم از کسانی در این دوره ها ببریم می توانیم از ابوحمزه ثمالی، نام ببریم که از اصحاب امام زین العابدین (علیه السلام) است و آثار متعددی را نوشته بوده که متأسفانه از آثار متعدد او الآن چیز درست و درمانی به دست ما نرسیده.

وی چه در زمینه فقه و چه در زمینه تفسیر قرآن، چه در زمینه های زهد، اخلاق و... آثار متعددی داشته که متأسفانه اغلب آنها از بین رفته، در حال حاضر ما فقط به دو متن از ابوحمزه ثمالی دسترسی داریم، یکی کتابی است به نام کتاب الزهد که مجموعه تعلیمات حضرت زین العابدین (علیه السلام) در باب زهد است که ابوحمزه ثمالی آنها را در یک نوشته ای مکتوب کرده بوده و گردآوری کرده بوده و در کتب فهرست امامیه مثل نجاشی به وجود این کتاب اشاره شده، و کلینی در کتاب الروضه من الکافی یعنی جلد هشتم کافی متن این کتاب را آورده است. پس به این ترتیب ما کتاب الزهد الوحمزه ثمالی را داریم. نباید فکر کنیم که ازدست رفته، یک کتاب دیگری ابوحمزه دارد به نام «تفسیر»، که تفسیر قرآن است و ابوحمزه نوشته بوده، این کتاب نسخه هایش تا قرن ۸ و ۹ هم وجود داشته، حتی علمای قرن ۹ هم از کتاب تفسیر ابوحمزه استفاده مستقیم کرده اند، بعد از آن به خاطر شرایط نامطلوب دیگر کتاب استنساخ نشده و نسخه های کتاب از بین رفته و امروز هیچ نسخه خطی از تفسیر ابوحمزه ثمالی در اختیار نداریم، ولی در این سالهای اخیر یکی از فضلا بر اساس نقل قولهایی که در کتاب های مختلف از تفسیر ابوحمزه وجود دارد، این تفسیر را بازسازی کرده است و چاپ شده.

افراد دیگری را ما در این نسل داریم که دست کم برای ما افراد شناخته شده ای نیستند مثلاً «اجلح بن عبدالله کندی» وی از علمای شیعه بوده و در همین دوره زندگی می کرده و کتابی داشته که حتی در رجال نجاشی و الفهرست شیخ طوسی هم از آن ذکری نمی شود. حتی آنها از وجود چنین کتابی اطلاعی نداشتند، یعنی چنان نبود شده بوده که حتی خبرش به شیخ طوسی و نجاشی هم نرسیده بوده و آنها حتی نام این کتاب را در فهرست خودشان نیاورده بودند. این نشان می دهد که میزان آسیب و خسارت وارده در بعضی از موارد خیلی بالا بوده و اطلاعات محدودی که ما نسبت به اجلح بن عبدالله و کارهای او داریم از طریق منابع اهل سنت است و در خود منابع شیعه مطلبی در مورد او گفته نشده برخی از علمایی که در این دوره زندگی می کردند مثل جابر بن یزید جعفی، افراد بر تالیفی بودند و در منابع شیعه هم اشاره شده که اینها بر تالیف هستند ولی به نحو عجیبی آثارشان از بین رفته، از جابر بن یزید جعفی هیچ چیزی برای ما باقی نمانده جالب اینجاست که عامر شیعی از علمای اهل سنت کوفه - سنی های علوی که هفته پیش راجع به آنها صحبت می کردیم - می گوید که من پنجاه هزار مسئله قطعاً مبالغه است اما به هر حال از یک واقعیتی حکایت می کند و آن این که جابر به عنوان یک فرد بسیار دانشمند در آن دوره شناخته شده بوده. اما از این آدم هیچ چیزی باقی نمانده و دست ما خالی است، حتی در حد ابو حمزه هم از جابر جعفی چیزی برای ما باقی نمانده، یک فرد دیگری که در همین نسل ۶۰ تا ۸۵ ق قرار می گیرد و فرد مهمی است و باز اغلب ما به او توجهی نداریم، محمد بن صائب کلبی است، وی تفسیری داشته به نام «تفسیر کلبی» که امروز روایتهایی از آن وجود دارد ولی اغلب در منابع امامیه به عنوان سنی شناخته می شود و در منابع سنی به عنوان شیعه شناخته می شود و اطلاعاتی که در اختیار داریم کاملاً نشان می دهد که این فرد شیعه امامی بوده بنابراین این به نظر می رسد باز هم از آن مواردی است که غفلتهایی صورت گرفته در مورد ثبت

شخصیت وی و نکات ظریفی هم وجود دارد که باید در یک فرصت دیگری در موردش صحبت کنیم که چرا امثلاً کلبی و یا اجلح در منابع ما نادیده گرفته شده اند.

سؤال- آیا این کلبی همان هشام کلبی است؟

جواب- آن کلبی پسر ایشان است. ایشان محمد بن صائب کلبی است، آن هشام بن محمد بن صائب کلبی است هشام صاحب کتاب الاصنام و کتاب جمهره الانساب و... است و پسر محمد بن صائب کلبی است.

اما به تدریج ما در نسل های بعدی با تألیف های متنوعتری در حوزه شیعه مواجه می شویم. به طور خاص اوج این تألیف ها در دوره اصحاب امام جعفر صادق (علیه السلام) است. کسانی که دوره فعالیتشان در بین سالهای ۱۳۵ تا ۱۶۰ ق و سالهای ۱۶۰ تا ۱۸۵ ق است. آنهایی که در فاصله ۱۳۵ تا ۱۶۰ ق هستند کسانی هستند که اواخر عصر امام محمد باقر (علیه السلام) را هم درک کردند مثل ژراره، یا محمد بن مسلم، و آنهایی که در فاصله ۱۶۰ تا ۱۸۵ ق هستند. گروهی هستند که اصحاب مشترک امام جعفر صادق (علیه السلام) و امام موسی (علیه السلام) هستند و نمونه های آن را می شود شخصی مثل هشام بن حکم را معرفی کرد که در این گروه قرار می گیرند یا هشام بن سالم جوالیقی که در این گروه قرار می گیرد یا مفضل بن عمر جعفری که در این گروه قرار می گیرد. طبیعتاً در این نسل ها ما با یک موج جدیدی از تألیف مواجه هستیم و به تدریج تألیف هایی را می بینیم که هم در بین شیعه با اهمیت بیشتری تلقی شده اند. و هم مؤثر بوده اند. علت این که مؤثر تر بودند این است که اینها جعفری خالص بودند، می دانید در نسل های قبلی این که چرا امثال اجلح و کلبی و اینها یک مقدار مورد بی توجهی قرار گرفتند؟ برای این بود که اینها بازماندگان شیعیان پیش جعفری هستند که با مطرح شدن تشیع جعفری، یک مقدار روایتهای اینها از این نظر مورد تردید قرار دارد که یک مقدار آمیخته با اهل سنت است ولی از دوره شکل گیری مذهب

جعفری به بعد به دلیل این که شیعه یک حالت خلوص بیشتری پیدا می کند و به صورت متمرکز شکل می گیرد، بدون این که روایات اهل سنت مخلوط شده باشد به روایات آنها، یک موج جدیدی از تألیف و تصنیف در شیعه به وجود می آید و اصلاً یکی از علت‌هایی که متون قبلی بیشتر فراموش شدند این است که احساس می شد که آن خلوص لازم را ندارند و نمی شود خیلی اهتمام ورزید نسبت به آنها.

به هر حال ما دیگر در این دوره جدید با تألیفات متعددی روبه‌رو هستیم، اصحاب امام صادق (علیه السلام) و اما کاظم (علیه السلام) نه تنها اکثراً برای خودشان اصل دارند و این که احادیث حضرت را می نوشتند بلکه ما در میان آثار آنها با کتب مصنف هم مکرراً مواجه می شویم، از جمله یکی از آثاری که در این باره به محمد بن مسلم نسبت داده می شود کتابی است با عنوان کتاب ادب امیر المؤمنین که در واقع یک اثر منحصر به فردی در نوع خوش محسوب می شود، ببینید ما نوشته های فقهی را از قبل هم داشتیم و نمونه هایش را گفتم خدمتتان، و خیلی طبیعی است که اینها در دوره اصحاب امام صادق (ع) و امام کاظم (علیه السلام) ادامه پیدا بکند. ولی کتاب ادب امی المؤمنین از محمد بن مسلم، یک حرکت نویی در نوع خودش محسوب می شود، در این کتاب نویسنده سعی کرده مجموعه ای از احادیث اخلاقی را که به نقل از امیر المؤمنین (علیه السلام) وجود داشته در یک مجموعه جمع کند و این مجموعه حدود چهار صد حدیث اخلاقی از امیر المؤمنین (علیه السلام) را در بردارد. خوشبختانه امروز کتاب ادب امیر المؤمنین وجود دارد و فقط «ایمش» خراب شده، یعنی ما کتاب ادب امیر المؤمنین (علیه السلام) را داریم ولی نمی دانیم که داریم. این کتاب در واقع همان متنی است که شیخ صدوق در کتاب الخصال به عنوان حدیث الاربع مئه آورده است. انگار که امیر المؤمنین در یک مجلسی چهارصد عدد حدیث را با هم آورده است، در حالی که این اتفاق نیفتاده و این احادیث مربوط به یک مجلس نیست این مجموعه ای از چهارصد حدیث است که

در مناسبت‌های مختلف گفته شده و محمد بن مسلم اینها را در یک کتاب جمع کرده، اگر شما نسخه دیگری از این کتاب را بخواهید باید به تحف العقول مراجعه کنید، متن دیگری از این چهارصد حدیث در کتاب تحف العقول آمده، باز هم تحت عنوان حدیث اربع مئه. این دو متن اگر در کنار همدیگر قرار بگیرند و یک آدم با همت بیاید اینها را با یکدیگر مقابله کند و ضمناً توجه داشته باشد که بعضی از این احادیث در کافی به روایت مسلم هم آمده، و بعضی از این احادیث را سید رضی در نهج البلاغه هم آورده. اگر دو متن خصال از شیخ صدوق و تحف العقول با هم مقابله شوند و ضمناً با کمک نقلیاتی که از این متن در کافی کلینی یا در نهج البلاغه و بقیه کتب حدیثی وجود دارد تصحیح بشوند و یک مقدمه خوب بر این کتاب نوشته شود و این کتاب در آنجا معرفی شود، یک باقیات و صالحاتی خواهد بود. در واقع این یک متنی است که ما از اواسط قرن ۲ در اختیار داریم و خیلی کار با ارزشی است و ارزش قابل ملاحظه ایدارد. اما انیک چرا من به این کتاب می گویم کتاب ادب امیر المؤمنین؟ علتش این است که در کتب فهرست مادقیماً معرفی می شود که محمد بن مسلم چنین کتابی داشته، علاوه بر اینها کلید حل معما در کتاب محاسن برقی است، محاسن برقی در نقل یک روایتی می گوید: «فلانی عن فلانی عن فلانی عن محمد بن مسلم فی کتاب ادب امیر المؤمنین» یعنی دقیقاً اسم کتاب را می برد و تا زمان برقی هنوز کتاب به اسم واقعی خودش شناخته می شده و مطالبی را نقل می کند که دقیقاً مطالبی منقول از کتاب محمد بن مسلم است.

به هر حال این یک ادبیات جدید است یعنی یکی کسی در این قرن آمده و مجموعه ای از احادیث اخلاقی را گردآوری کرده و ارائه می کند و دیگر آن سبک فقه نویسی به آن شکلی که وجود داشت در اینجا دیده نمی شود و یک حرکت متفاوتی است البته محمد بن مسلم مکتب فقهی هم دارد، اما این حرکت یک حرکت نسبتاً تازه و جدیدی در حوزه جوامع حدیثی شیعه و امامیه است.

در اواخر قرن دو یکی از موضوعاتی که در میان گروه دوم از شاگردان امام جعفر صادق (علیه السلام) مثل هشام بن حکم، باز به عنوان موضوعات محوری در حوزه جوامع حدیثی شیعه مطرح می شود، مباحث کلامی و اعتقادی است، به خصوص وجود افرادی مثل هشام بن حکم هشام بن سالم جوایقی موقعیت بسیار مناسبی را فراهم کرده برای این که حالا اهتمامی صورت بگیرد نسبت به این که اخباری که از ائمه در باب مسائل مختلف توحید و جبر و اختیار و مسائل دیگر وجود دارد، گردآوری شود، و اگر شما به رجال نجاشی به ذیل آثار کسانی مثل خود هشام بن حکم یا دیگر اصحاب حضرت مراجعه کنید یا کسان دیگری مثل علی بن میثم از علمای متقدم متکلم که در نسل اصحاب امام جعفر صادق (علیه السلام) بودند مراجعه کنید خواهید دید که نوشته هایی در حوزه کلام در این دوره به تدریج شکل گرفته و سپس ما با یک تنوعی در موضوع مواجه هستیم. نه تنها موضوعات فقهی بلکه موضوعات اخلاقی، کلامی و حتی تفسیر قرآن که در واقع با جابر بن یزید جعفی شروع شده و بعد از او هم به ابو حمزه ثمالی و بعد از او هم توسط دیگر صحابه ادامه پیدا کرده، مواجه هستیم.

سؤال- استاد، این بحثهایی که در امامیه مطرح شده مثل نوع بحث های کلامی و اعتقادی که در این زمان مطرح شده چقدر تحت تأثیر فضای بقیه مذاهب اسلامی بده است؟

جواب- به شدت برای این که اغلب در جهت پاسخگویی به اشکالاتی بوده که در آن زمان مطرح بوده، طبیعی است که خیلی تحت تأثیر این مسئله بوده است، منتها الآن برای ما خیلی سخت است در این مورد اظهار نظر کردن ببینید هر نوع اظهار نظر در مورد جوامع حدیثی امامیه قبل از کافی کلینی یعنی مطالعه کردن در مورد عصر دیناسورها.

این را قبلاً هم خدمتتان عرض کرده ام، چون ما که چیز خاصی در دست نداریم، و به اصطلاح مورخین مطالعه ما **text study** نیست، بلکه **trace study** است، متن نداریم بلکه ردّ پا داریم یعنی مطالعه متنی ما تقریباً با کافی کلینی شروعی شود قبل از کلینی ما چند تا متن ناقص مثل محاسن برقی و کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازی و... را داریم، چیز خیلی جدی ای قبل از کلینی نداریم. و لذا نوع مطالعه ما قبل از کلینی، نوع مطالعه ردّ پای است و نوع مطالعه متنی نیست. طبیعی است که خیلی برای ما سخت است که بخواهیم بررسی که نه تنها در آن زمان مجموعه های حدیثی با موضوعات کلامی هم وجود داشتند بلکه حتی اظهار نظر کنیم راجع به این که اینها با چه گفتمانی تنظیم شده بودند، آیا پاسخ به مشکلات عصر خودشان بوده اند یا نبوده اند؟! خیلی مشکل است در اینموارد یک اظهار نظر قاطعی انجام دادن. زمانی ما می توانیم این کارها را انجام بدهیم که واقعاً یک مقدار گامهایی در جهت بازسازی برداشته باشیم. تا زمانی که ما اینها را بازسازی نکرده ایم اظهار نظر کردن در این موارد، کار بسیار مشکلی است. در زمینه بازسازی من خودم مثلاً کتاب مولد امیر المؤمنین مواردی کههبوده است را بازسازی کرده ام، کرا دیگری رادر مورد **علل الشرایع** انجام داده ام که ان شاء الله داده ایم برای دانشگاه که چاپ کنند. آنجا کار هشام بن حکم بازسازی شده، کار یونس بن عبد الرحمن بازسازی شده، فضل بن شاذان بازسازی شده، ابوبصیر بازسازی شده و اینها خیلی به ما کمک می کند برای این که بدانیم اصلاً در آن زمان چه فضایی بوده، و مردم در آن زمان چه می کرده اند. طبیعتاً در موضوعات دیگری هم باید این کار صورت بگیرد، یعنی از این جور کارها ما باید زیاد انجام بدهیم، بعد برای این که بخواهیم اظهار نظرهای اینگونه انجام بدهیم دستمان پُر باشد و با استناد به این مطالب استدلال کنیم. طبیعی است که اگر یک مقدار اشتباه کنیم در پاسخ دادن به این سؤالات، مجبوریم که هوایی و بدون استدلال حرف بزنیم.

در واقع روند تدوین در بین امامیه در دوره اصحاب ائمه بعدی همچنان ادامه پیدا کرده، در طول قرن دوم، یکی از مسائلی که قدری به عنوان یک پدیده باید تلقی شود و ادامه اش را ما در قرن سوم می بینیم، تألیف آثاری از سوی خود ائمه است. خوب این سؤال همیشه برای ما وجود دارد که آیا خود ائمه (علیه السلام) چیزی برای ما نوشته اند، یا فقط اصحاب ائمه (علیه السلام) چیزی نوشته اند؟ آیا ائمه باور داشتند که نباید چیزی بنویسند؟ اگر نوشته اند چه چیزی نوشته اند و چه چیزی به دست ما رسیده؟ واقعیت این است که در بین شیعه همیشه کتبی وجود داشته اند که تألیف آنها به ائمه نسبت داده می شده، صحیفه سجادیه که به امام سجاد (علیه السلام) نسبت داده می شود و معروف این است که امام سجاد (علیه السلام) آن دعاها را فرموده اند و دو نفر از فرزندان ایشان یعنی امام باقر (علیه السلام) و زید این دعاها را مکتوب کرده اند. اما باقر این نسخه را بر امام صادق (علیه السلام) اقرار کردند و زید نیز این نسخه را بر یحیی بن زید اقرار کرده و بعد آن شیعه بلخی که آمد و خدمت حضرت امام صادق رسید و دید که همچنین نسخه ای وجود دارد و بعد حضرت فرمود یک نسخه دیگری هم نزد یحیی است. آن شیعه بلخی هر دو نسخه را با هم مقابله کرد و می گوید که این نسخه ای که دارم روایت می کنم الآن برای شما، نسخه مقابله شده دو نسخه امام صادق (علیه السلام) و یحیی بن زید است که من از اینها امانت گرفتم، مقابله کردم و به آنها برگرداندم و این نسخه، نسخه مقابله شده آن دو است.

به امام صادق (علیه السلام) کتابهای متعددی نسبت داده می شود که خوب تک تک آنها مورد گفتگو و بحث های زیادی قرار گرفته و انصافاً تا الآن نمی شود هیچکدام از آنها را با یک نسبت قابل قبولی انتسابش را صحیح دانست، بعضی از این کتابها کتابهای خیلی مشهور و متداولی هستند. مثل: مصباح الشریعه، که کتابی است در باب اخلاق و به امام جعفر صادق (علیه السلام) نسبت داده می شود و بارها چاپ شده است

وقتی برخیزد علمای محدث خودمان مثل علامه مجلسی. انتساب این کتاب را انکار می کنند و معتقدند که این کتاب از یکی از صوفیه است و به حضرت نسبت داده شده و فکر می کنم که ما هم باید با ایشان موافق باشیم، بنده شخصاً همین دیدگاه را باور دارم که این کتاب، کتابی از نوع ادبیات صوفیه است. و اصلاً ادبیات آن با ادبیات قرن دوم سازگاری ندارد.

از جمله کتابهایی که به امام جعفر صادق (علیه السلام) نسبت داده می شود. توحید مفضل در باب توحید است که گفته می شود املائات حضرت است به مفضل بن عمر، که در مورد آن هم بحثها و گفتگوهای زیادی صورت گرفته و به نظر می رسد ادبیات متأخری است مربوط به حدود قرن چهارم که در یک فضای حتی اسماعیلی نوشته شده. یعنی اصلاً به حوزه امامیه مربوط نمی شود و بعدها از حوزه اسماعیلیه به حوزه امامیه انتقال پیدا کرده است.

کتاب دیگری است مشهور به تفسیر امام جعفر صادق (علیه السلام) که اخیراً آقای pole noya این تفسیر را چاپ کرد، این کتاب، تفسیری است کاملاً باطنی و در یک فضای اسماعیلی - صوفی تألیف شده و در اختیار ابو عبد الرحمن سلمی قرار گرفته و ابو عبد الرحمن سلمی از صوفیان خیلی معروف است و سلمی تکمله هایی بر این کتاب دارد و این کتاب را در واقع به صورت مزجی با تفسیری که خودش دارد مخلوط کرده و امروز نسخه ای که ما از این تفسیر در اختیار داریم در واقع تفسی مندمج منسوب به امام صادق (علیه السلام) در اضافات تفسیری ابو عبد الرحمن سلمی است. این تفسیر را هم اگر شما ببینید و به مطالب آن توجه کنید، همانجا شهادت می دهید به این که، این کتاب از امام جعفر صادق (علیه السلام) نیست. و هیچ وقت هم مورد تأیید علمای امامیه قرار نگرفته است. در واقع این تفسیر همیشه در محافل صوفیه رواج داشته و هیچ وقت به صورت یک متن از امام در بین شیعه به رسمیت شناخته نشده، از جمله

متونی که به امام جعفر صادق (علیه السلام) نسبت داده می شود مجموعه ای است فقهی - اخلاقی معروف به «الجعفریات» که در واقع روایات فردی به نام محمد بن محمد بن اشعث از علمای امامی کوفه در قرن چهارم است و اصلاً تألیف از محمد بن محمد بن اشعث است با یک سلسله سندی مجموعه ای از روایاتی را جمع کرده که سند همه آنها به امام جعفر صادق (علیه السلام) می رسد، و متن کتاب ارتباطی به امام جعفر صادق (علیه السلام) ندارد. کتاب، کتاب مهم و قابل ملاحظه ای است ولی تألیف یکی از علمای امامیه است. و نباید به عنوان یک تألیف از امام صادق (علیه السلام) شناخته شود. بعضی از افراد که یک مقدار محتاط تر هستند ترجیح می دهند در نامگذاری کتاب، این کتاب را به نام کتاب «الاشعثیات» نامگذاری کنند، نه «الجعفریات» که یکنام شبه انگیز است و ایجاد مشکل می کند.

کتابهای دیگری هم وجود دارد که به امام صادق (علیه السلام) نسبت داده شده است مثل کتاب «النشر الدر» است که مجموعه ای از کلمات قصار است که به امام جعفر صادق (علیه السلام) نسبت داده می شود در حالی که این کتاب در واقع گردآوری پسر طبرسی صاحب مجمع البیان است و ارتباطی به امام جعفر صادق (علیه السلام) ندارد. در واقع متن توسط کس دیگری جمع آوری شده البته احادیثی است که سند آنها به امام صادق (علیه السلام) بر می گردد.

به طور کلی به کتابهایی که به امام جعفر صادق (علیه السلام) نسبت داده می شود باید یک مقداری تردید کرد و در واقع همه اینها به نحوی مشکل دار است.

در مورد امام موسی کاظم (علیه السلام) ما با چند متن مواجه هستیم که به ایشان نسبت داده می شود: یکی از این متنها کتابی است به نام «مُسند موسی بن جعفر» از فردی به نام ابن ابی عمران از علمای اهل سنت است و در آن کتاب مجموعه ای از احادیث امام موسی بن جعفر (علیه السلام) که با سلسله سند از پیامبر

نقل می شود را جمع آوری کرده است. جمع آوری کتاب توسط ابن ابی عمران صورت گرفته و نویسنده کتاب امام موسی بن جعفر (علیه السلام) نیست. ضمناً راوی اصلی کتاب و گردآورنده کتاب (یعنی ابن ابی عمران) یکی از علمای اهل سنت است و این کتاب هیچ وقت در بین امامیه معتبر شناخته نشده است. البته یک تفسیر منسوب به امام کاظم (علیه السلام) هم هست که امروز در اختیار ما نیست. ابن شهر آشوب در کتاب «مناقب» و همینطور در کتاب «متشابه التنزیل و مختلفه» بارها از این کتاب نقل قول می کند، و بنابر این به نظر می رسد تا قرن شش این کتاب وجود داشته ولی امروز این کتاب نیست و به نظر نمی رسد وضعیت خیلی متفاوت با کتابهای دیگری باشد که قبلاً در مورد آنها صحبت کردیم. در مورد امام رضا (علیه السلام) یک مقدار آمار باز افزایش پیدا می کند، و کتابهای متعددی از ایشان نقل شده و وضع این کتابها متفاوت است، بعضی از اینها واقعاً قابل قبول نیستند، و بعضی هایشان به نظر می رسد که نباید مشکلی داشته باشند.

والاسلام علیکم

بسم الله الرحمن الرحيم

درس تاریخ حدیث جلسه دهم

استاد: احمد پاکتچی

موضوع اصلی: کتب اربعه (۲)

موضوع فرعی: تهذیب و استبصار:

اگر بخواهیم یک بحث فشرده ای راجع به تهذیب و استبصار خدمت دوستان داشته باشیم اولاً دوستان توجه دارند به این نکته که تهذیب و استبصار هم مانند کتاب من لا یحضره الفقیه، مجموعه ای از احادیث فقهی را در بر دارد و حدیث غیر فقهی در کتاب تهذیب و استبصار پیدا نمی شود.

تهذیب زودتر از استبصار نوشته شده بنابراین خیلی بهتر است که ما اولیک مروری روی تهذیب داشته باشیم و بعد به این تکتک توجه داشته باشیم که استبصار تقریباً - اگر از موارد بسیار شاذ و نادر که در استبصار وجود دارد صرف نظر کنیم - تلخیصی از تهذیب است، یعنی احادیث بر گزیده ای از تهذیب در استبصار آمده است. به جز چند مورد شاذ و نادر، حدیثی در استبصار پیدا نمی شود که در تهذیب نباشد، بنابراین ما حق داریم که استبصار را به یک معنا، یک نوع گزینش و تلخیص از کتاب تهذیب به حساب بیاوریم. با در نظر گرفتن این ویژگی هم خیلی لازم است که ما اول ماهیت تهذیب را به درستی بشناسیم و بعد بیاییم ببینیم که استبصار دقیقاً چیست؟

کتاب تهذیب از ۳ لایه مشخص تشکیل شده است؛ شیخ طوسی در مقدمه کتاب تهذیب می گوید «خیلی من علاقمند شدم که کتابی بنویسم که محتوی تأویل اختار مختلفه و احادیث متنافیه هست «سپس توضیح می دهد که و سألنی - یکی از اشخاصی که قبلاً اسمش را آورده است - أن أقصد الی رساله شیخنا ابی عبد الله - یعنی شیخ مفید - ایده الله تعالی الموسوم بالمقنعه لانها شافیه فی معناها کافیه فی اکثر ما یحتاج الیه من احکام الشریعه و انها بعیده من الحشو و ان اقصد الی اول باب یتعلق بالطهاره... الی آخر...».

در واقع شیخ طوسی همانطور که در مقدمه توضیح می دهد در این کتاب مایل بوده که چنین کاری را انجام دهد، ضمناً عبارت قبلتر شیخ طوسی حکایت از حضور چند شخصیت در این بین دارد: از جمله به فردی به نام ابوالحسین هارونی اشاره می کند.

ابوالحسین هارونین که در اینجا از او نام برده شده یکی از معاصرین شیخ مفید است که در ابتدا شیعه امامی و اثنی عشری بوده و تغییر مذهب می دهد و زیدی می شود، و شیخ طوسی در آغاز این کتاب اشاره می کند به این نکته که اساساً علت این که ابوالحسین هارونی مذهب امامیه را رها می کند و زیدی می شود، به دلیل این است که می بیند احادیث امامیه بسیار متشتط و متناقض هستند و همدیگر را نقض می کنند و احساس کرده که چنین مذهبی نمی تواند مذهب بر حقی باش.

اصلاً علت این که این آقا مذهب امامیه را ترک کرده، آن تنافی و اختلافاتی است که در احادیث شیعه مشاهده می کرده. این را خود شیخ در اول کتاب می آورد و به عنوان یکی از انگیزه های خودش، ذکر می کند که من هدفم این بوده که به نحوی کتابی بنویسم و در آن کتاب تبیین بکنم که اختلافی در بین نیست. بنابر این دوستان توجه کنند که دو زمینه برای کار تهذیب از دیدگاه شیخ طوسی وجود دارد. اول این که مسئله تنافی و تعارض بین اخبار را حل کند و با کنار هم آوردن اینها و توضیح دادن آنها نشان بدهد که

تعارض و تنافی ای وجود ندارد، و در همین رابطه است که به ابوالحسین هارون اشاره می کند، می خواهد نشان بدهد اوج فاجعه را که فاجعه تا چه اندازه ای است که عالمی مثل ابوالحسین هارونی تغییر مذهب داده و از طرف دیگر کتاب المقنعه شیخ مفید را انتخاب می کند به عنوان این که بتواند چنین کارکردی را داشته باشد. در حقیقت می خواسته کتاب المقنعه، متن قرار بگیرد و او ردحاشیه این متن، شروع کند به تبیین احادیث امامیه. ضمناً از همان عبارت ایده الله تعالی که در آغاز متن آمده، کاملاً مشخص است که این اتفاقات در زمانی دارد میافتد که شیخ مفید هنوز زنده بوده است. ما می دانیم که شیخ طوسی در سال ۴۰۸ ق وارد بغداد شده، و نیز میدانیم که شیخ مفید در سال ۴۱۳ ق از دنیا رفته است، بنابر این تألیف کتاب تهذیب در فاصله بین سالهای ۴۰۸ ق تا ۴۱۳ ق اتفاق افتاده و این مقدمه در آن زمان نوشته شده. لذا این کتاب یکی از قدیمی ترین و اولین نوشته هایی است که شیخ طوسی داشته.

سؤال - آیا شیخ طوسی قبل از اینک وارد بغداد شود در کجا سکونت داشته است؟

جواب - به وضوح گزارشهای اریخ در این مورد چیزی نیاورده اند. از مجموع شواهد و قرائن می توان استنباط کرد که در خراسان بوده و در طوس اقامت داشته یعنی جایی که موطن پدرش است. ولی اینها بر اساس قرائن است، در منابع چیزی در این خصوص نیامده است.

خوب شیخ طوسی با مبنا کار خودش را آغاز می کند مدتی این مسیر را ادامه می دهد، تقریباً حدود ۲ جلد از کتاب تهذیب را با همین شیوه ادامه می دهد، تا این که به این نتیجه می رسد که این روش، روش مناسبی نیست و برای رسیدن به هدف اصلی ای که او دنبال میکرده مبنا قرار دادن کتاب المقنعه و این که بخواهد شرح بر کتاب المقنعه بنویسد روش مناسبی برای کار نیست. بنابر این این روند را متوقف می کند و ادامه کتاب یعنی حدود ۸ جلد بعدی کتاب را به صورت مستقل می نویسد، یعنی از جلد سوم تا دهم،

شرح بر المقنعه ی شیخ مفید نیست بلکه نوشته کاملاً مستقلی است. بنابر این این بخش از تهذیب از لحاظ ساختاری تفاوت قابل ملاحظه ای با «بخش اولیه دارد».

این که چرا این اتفاق افتاده و شیخ طوسی چرا این تغییر را انجام داده؟ خودش یک بحث خیلی جالب و مهم است خود شیخ طوسی بیان می کند که من احساس کردم که این روش، روش مناسبی نیست، و روشم را تغییر دادم ولی خیلی روشن نمی کند که علت این مسئله چیست؟ شهادت گوناگونی نشان از این دارد که این اتفاق بعد از سال ۴۱۳ ق یعنی بعد از وفات شیخ مفید افتاده است. شیخ طوسی وابستگی کتاب ار به شیخ مفید که دیگر زنده نبوده قطع کرده و کتاب را ادامه می دهد تا این که به کتاب الدیات می رسد و کتاب تمام می شود، اما مجدداً یک اتفاق دیگری می افتد و آن این است که شیخ طوسی بعد از این که کتاب را به پایان می برد به این نتیجه می رسد که یک بخش دیگری از احادیث وجود دارد که باید ذکر شود و اینها در کتاب نیامده است، به این ترتیب به این کتاب که در واقع، ده جزء بوده و اجزاء مختلفش یک بخش متمم اضافه می کند که ما آن را به عنوان لایه سوم، یعنی زیادات می شناسیم. احادیثی که در متن کتاب نیامده بوده در بخش زیادات به عنوان مستدرک ذکر می شود. اگر به فهرست کتاب تهذیب مراجعه کنید خواهید دید که مثلاً می نویسد کتاب الصوم، بعد شروع می کند ریز مباحث کتاب الصوم مثل مبطلات صوم، واجبات صوم... را می آورد وقتی که کل جلد تمام شد دوباره می آید کتاب الصوم و باز همان ابواب دوباره تکرار می شود، یعنی کاملاً مشخص است که دقیقاً شبیه یکمستدرک عمل شده، یعنی در هر بابی احادیثی که در قسمت اصلی کتاب نیامده اند، در قسمت زیادات به عنوان تکمله اضافه شده اند، در واقع برای کتاب کی مستدرکی توسط خود شیخ طوسی نوشته شده است. این یک پُرسه طولانی بوده است، یعنی شیخ طوسی در سه مرحله با این کتاب کار داشته و در مورد نحوه عملکرد این کتاب تغییر موضع داده

است و آخرین مرحله (یعنی مرحله چهارم) نوشته شدن استبصار است چون شیخ طوسی استبصار را بر اساس تهذیب نوشته است.

بنا بر این شناخت مراحل مختلف شخصیت طوسی، و اینکه در طول یکتاریخ حدوداً پنجاه و دو ساله - از زمان ورود شیخ طوسی به بغداد تا زمان وفات ایشان پنجاه و دو سال بوده - چه اتفاقاتی برای شیخ طوسی افتاده و چقدر افکار او دچار تحول شده؟! اهمیت خیلی زیادی در شناخت دو کتاب تهذیب و استبصار دارد.

اولاً دوره های زندگی شیخ طوسی را به چند دوره مشخص م‌یتوان تقسیم کرد:

از تولد (حدود ۳۹۰ ق) تا ۴۰۸ نمی دانیم شیخ طوسی در کجاست و احتمالاً در طوس بوده.

از ۴۰۸ تا ۴۱۳ تلمذ نزد شیخ مفید.

از ۴۱۳ ق تا ۴۳۶ ق دوره همکاری و رقابت با سید مرتضی است

از ۴۳۶ ق تا ۴۶۰ ق دوره ریاست ایشان می باشد.

یک مقدار زیادی درک این که در کتاب تهذیب چه اتفاقی افتاده و شیخ طوسی چه هدفی را در این کتاب دنبال میکرده، مستلزم این است که ما یک مقدار به صورت عمیقتر با اندیشه های کلامی و فقهی شیخ طوسی آشنایی داشته باشیم و خوب من نگران این هستیم که اگر عملاً بخواهیم وارد این حوزه شویم، تاریخ حدیث ما تبدیل شود به تاریخ فقه و نمی خواهیم این اتفاق بیفتد. اما من مجبورم یک بحث خیلی فشرده و کوتاهی را در این زمینه بیاورم:

یک نظریه ای است که در بن برخی از گروه های فقهاء، این نظریه مطرح است و پذیرفته شده، قبل از شیخ طوسی یکی از شاخص ترین افراد در حوزه فقه اهل سنت که این نظریه را مطرح کرده، محمد بن ادريس شافعی (م ۲۰۴ق) امام شافعیه است، که در واقع معروف به نظریه «بیان» است.

از جمله ویژگی های شیخ طوسی در فقه این است که، شیخ طوسی بر خلاف استادش شیخ مفید و بر خلاف همکار و دوستش سید مرتضی، دیدگاهش در مورد فقه، نظریه «بیان» بوده نه مانند آنچه که در فقه پیشینیان دیده می شود.

من مجبورم خیلی کوتاه بعضی از نتایج نظریه بیان را بگویم و یک تعریف خیلی اجمالی را از این نظریه ارائه بدهم: خلاصه و چکیده داستان و ما حصل آن این است که: نظریه بیان بر این مبنا است و ار است که شارع مقدس نه تنها احکام شریعت را وضع و جعل کرده بلکه احکام شریعت را بیان هم کرده است، این که شارع مقدس احکام شریعت را با چه وسیله ای بیان کند و با چه طریق بیان کند اهمیت ندارد.

این خیلی نکته مهمی است، ببینید خودش آنطوری که صلاح بدانند بیان می کند. چیزی که در این بین اهمیت دارد آن است که او بیان کرده است.

یکی از مسائلی که در حاشیه نظریه بیان مطرح است این است که پیشتر - یعنی زمانی که نظریه بیان مطرح نشده بود - فقها، معمولاً بین آنچه که در قرآن ذکر شده و آنچه که در حدیث ذکر شده و آنچه که از طریق رأی و قیاس و اصول عملیه و... بدست می آید فرق میگ داشتند و معتقد بودند اینها همه در یک قوه و در یکزور نیستند، نظریه بیان م یگوید که اینها همه ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند، برای این که تو حکم را بدست بیاوری، بنابر این خود این مسئله اهمیت ندارد که چه بخشی از حکم در قرآن ذکر شده باشد، و چه بخشی از حکم در سنت ذکر شده باشد. این گام در نظریه بیان، گام بزرگی است.

گام بعدی در نظریه بیان این است که این نظریه مبتنی بر این است که گاهی اوقات ممکن است اقوالی گفته شوند که به ظاهر با همدیگر تفاوت دارند، اما در واقع می‌خواهند با همدیگر حرف دیگری را بزنند. به عنوان مثال یک کسی می‌رود نزد امام و سؤال می‌کند تسبیحات اربعه چند بار است؟ می‌فرمایند که سه بار است. یک کس دیگری می‌رود خدمت یک امام دیگری یا همان امام و سؤال می‌کند تسبیحات اربعه چند بار است؟ می‌فرمایند یک بار است.

آن برخوردی که پیش از شیخ طوسی با این روایات صورت می‌گرفت، حتی توسط اخباری‌ها مثلاً فردی مثل کلینی می‌گفت که یکی از این دو حدیث درست است لا علی التعمین و شما مخیر هستید بین این که به کدام عمل بکنید. ابن بابویه اینگونه نیست، بلکه انتخاب می‌کند، می‌گوید این حدیث را نأخذ به، و این حدیث را نترکه، خودش هم در مقدمه آورده است می‌گوید من فقط احادیثی را آورده‌ام که آنها را حجت می‌دانم. بنابر این ممکن است که آن حدیثی را که می‌گوید تسبیحات اربعه سه بار است اخذ کند و آن حدیثی که می‌گوید یک بار است، بگذرد کنا. اما شیخ طوسی اینطور عمل نمی‌کند، شیخ طوسی می‌گوید اینطور نیست، این دو حدیث قرار است با هم یک چیزی را به ما بگویند. بنابر این ما این دو حدیث را کنار یگدیگر می‌گذاریم و از آن حرف سومی را استخراج می‌کنیم، و آن این است که اگر حدیثی راجع به اقل و اکثری صحبت می‌کنند، معنایش این است که آن حدیثی که بر اقل دلالت می‌کند یعنی این که آن اقل واجب است و آن حدیثی که بر اکثر دلالت می‌کند یعنی این که آن اکثر مستحب است. بنابر این شیخ طوسی اینطور نیست که بگوید: من آن حدیثی را که می‌گوید یک بار است بر می‌گزینم و امی گویم که اذکار تسبیحات اربعه یک بار باید گفته شود، یا من آن حدیثی را که می‌گوید سه بار است بر می‌گزینم و می‌گویم که باید سه بار گفته شود. من اصلاً بین این دو حدیث انتخاب نمی‌کنم بلکه هر دو حدیث را

مبنای عمل خودم قرار می‌دهم. در واقع جمع جبری آنها را در نظر می‌گیرم که نتیجه آن، این خواهد شد که این دو حدیث با هم به ما می‌گویند که یک بار گفتن تسبیحات اربعه واجب است و سه بار گفتن آن مستحب است، در حالی که چنین حرفی در هیچکدام از دو حدیث زده نشده است، و این یک حرف سومی است که ما از جمع کردن این دو حدیث به دست آوردیم. گاهی اوقات حتی ممکن است امر و نهی ای در کار باشد؛ مثلاً فرض کنید که در یک جایی گفته شده که خوردن گوشت خر حلال است، یک بار دیگر از امام می‌پرسند: خوردن گوشت خر چگونه است؟ می‌فرمایند نخورید لا تأکل، خوب ما چه کار کنیم بالأخره؟ باز روش پیشینیان این بود که یکی از این دو حدیث را به دلایلی مثل سندی یا هر چیز دیگر ترجیح می‌دادند و حدیث دیگر را کنار می‌گذاشتند. ورش شیخ طوسی این نیست، روش شیخ طوسی این است که هر دوی این احادیث درست است و جمع جبری آن این است که آن حدیثی که می‌گوید: لا بأس به و حلال است، حمل بر حلیت می‌کنیم، یعنی رفع حرکت می‌کند و آن حدیثی که می‌گوید لا تأکله حمل به کراهت می‌کنیم، بنابر این از مجموع این دو حدیث نتیجه می‌گیریم که گوشت خر مکروه است. این نکته که گوشت خر مکروه است در هیچیک از آن دو روایت نیامده است. پس ببینید ما با یک مدل جدیدی از برخورد مواجه هستیم.

علت این که شیخ طوسی چنین روشی را اختراع می‌کند، در پاسخ امثال همان ابوالحسین هارونی است که معتقدند در روایات امامیه تضاد و تعارض خیلی زیاد است و شیخ طوسی با این نظریه می‌خواهد ثابت کند که اینها اصلاً تضاد و تعارض نیست، بلکه این روایتها مکمل یکدیگر هستند و صرفاً با وجود در کنار همدیگر است که می‌توانند ما را به آن معنای اصلی برسانند و معنای واقعی را به ما منتقل بکنند. بنابر این لازم است در اینجا چه کاری صورت بگیرد؟ لازم است که اولاً یک نفر بیاید و این احادیث متعارض را

کنار هم جمع کند و قرار دهد و بعد آن جاهایی را که به نظر می رسد با هم ناسازگاری دارند را سعین کند این ناسازگاری را توضیح دهد و توجیح کند و نشان بدهد که اینها واقعاً با هم ناسازگار نیستند، و برآیند این دو روایت چیست؟ این دقیقاً کاری است که شیخ طوسی در کتاب تهذیب انجام داده است. دقیقاً تهذیب یک چنین کتابی است و ضمناً تهذیب شباهتی به آ « دو کتاب قبلی ندارد. به کافی کلینی شباهت ندارد، چون کافی کلینی در اغلب موارد گزینش گرانه عمل کرده و در آن اقل موارد که دو روایت متعارض را آورده است، از این بابت بوده که نمی توانسته بین آنها ترجیح قائل شود و دو روایت متعارض را برای این آورده که افراد موقع عمل کردن به آنها، به تخییر عمل بکنند. ولی در اغلب موارد که امکان ترجیح وجود داشته، این ترجیح را انجام داده و روایات مرجوح را حذف کرده. از نظر شیخ طوسی این کار، فاجعه است، این درست مثل این است که انسان نصف حرف را زده باشد و نصف حرف را حذف کرده باشد. یعنی «لا تقربوا الصلاة» را گفته باشد و «انتم سکری» را نگفته باشد. در من لایحضره الفقیه ابن بابویه این روش گزینش گرانه به طور کامل اعما شده یعنی شما تقریباً رد سراسر کتاب من لایحضره الفقیه با مورد تعارض مواجه نمی شوید. بنابر این اصلاً چنین چیزی نمی تواند منظور شیخ طوسی را برآورده کند. شیخ طوسی در جهت پاسخ دادن به امثال ابوالحسین هارونی، به دنبال ماست مالی کردن مسئله نبود. نمی خواست بگوید که روایات شیعه با هم تعارض ندارند. نمی توانست به صورت گزینش گرانه، نصف روایات را قلع و قمع کند، برای آنکه در کتابش احادیث شسته رفته ای را بدون تعارض بیاورد، علتش این است که امثالاً ابوالحسین هارونی نفهم نبودند و آنها کتب حدیث شیعه را دیده بودند و می دانستند که در میان احادیث شیعه، احادیث متعارض بسیار، هست. بنابر این شیخ طوسی تصمیم می گیرد که کابی بنویسند که دقیقاً در آن احادیث متعارض آمده باشد و سعی کند توضیحی ارائه بدهد که این احادیث متعارض به واقع با هم تضاد

و تعارضی ندارند، و تعارضشان، تعارض بدوی و ظاهری است، آنچه که در واقع امر، وجود دارد تعامل هست و این که چگونه وقتی ایناحادیث کنار همدیگر قرار می گیرند، با هم می توانند یک حرف سومی را بزنند، حرفی که به تنهایی هیچیک از آنها بر نمی آید. و بنابر این اشتباه بزرگی خواهد بود اگر کسی از بین دو حدیث متعارض یکی از آنها را حذف بکند و یکی از آنها را انتخاب بکند. در هر حال چنین کسی نتوانسته است به گُنه مسئله دست پیدا کند و دچار اشتباه شده است. این کل فلسفه وجودی کتاب تهذیب شیخ طوسی است.

چیزی که اهمیت بسیاری درد این است که شیخ طوسی در سن بسیار کم متوجه این مسئله شده، و این تئوری زمانی رد ذهن شیخ طوسی شکل گرفته که ۲۰ سال هم نداشته است، یا تازه وارد ۲۰ سالگی شده بوده است و کار خودش را زمانی روی تهذیب شروع می کند که استادش شیخ مفید هنوز حی و حاضر بوده است و این نشان می دهد که از جرأت و جسارت خیلی زیادی برخوردار بوده است. به هر حال کار را شروع می کند و خیلی زود شیخ مفید از دنیا می رود.

بیان فرق لایه اول کتاب تهذیب و لایه دوم:

با در نظر گرفتن دو ویژگی ما می توانیم بفهمیم که چرا شیخ طوسی، «المقنعه» ی شیخ مفید را انتخاب کرده برای این که بر آن شرح بزند: اولین نکته این است که کتاب «المقنعه» ی شیخ مفید مانند «المقنعه» ابن بابویه (شیخ صدوق) تلاش می کند متن احادیث را مورد استفاده قرار دهد - ابن بابویه به عنوان رئیس مکتب اخباریه، مشهورترین شخصیتی است که مکتب اصحاب حدیث وجود داشته است، و شیخ مفید به عنوان بنیانگذار مکتب اهل کلام بوده است، و بین این دو نفر درگیری های زیادی وجود داشته و شیخ مفید ردیه بر ابن بابویه دارد، «تصحیح الاعتقاد» شیخ مفید در واقع ردّ بر اعتقادات شیخ صدوق است - در

یک چنین شرایطی شیخ مفید زمانی که کتاب فقهی خودش را با نام المقنعه می نویسد، در این کتاب مانند المقنعه شیخ صدوق تلاش می کند متن احادیث را مورد استفاده قرار دهد. می دانید که در بین اصحاب حدیث این کاملاً مرسوم بود که سلسله سندهای احادیث را از ابتدای حدیث بر میداشتند و اینها را کنار همدیگر قرار می دادند و تشکیل یک دوره فقه را می دادند، کتاب المقنعه و الهدایه شیخ صدوق یک چنین کتابی است، المقنعه شیخ مفید هم با وجود این که ما از ایشان انتظار داریم به عنوان یک متکل چنین مسیری را در پیش نگیرد ولی واقعیت این است که - به دلایلی که ما نیم توانیم به تفصیل آن بپردازیم چرا که به تاریخ فقه مربوط می شود نه تاریخ حدیث - المقنعه شیخ مفید هم با همین سیستم فراهم شده و کتابی است که بر پایه متن احادیث شکل گرفته، بنابر این از نظر شیخ طوسی این متن می توانست یک متن خیلی مناسب باشد برای شرح کردن، اولاً شیخ طوسی می توانست احادیثی را که شیخ مفید انتخاب کرده و متن آنها را در المقنعه آورده است، با سلسله سند آن و به طور کامل در کتاب تهذیب ارائه بکند و ضمناً احادیث مخالف آن را که شیخ مفید آنها را انتخاب نکرده بود را هم بیاورد. تصور کنید که در ذیل هر مبحثی یک حدیث الف و یک حدیث ب وجود دارد. حدیث الف آن حدیثی است که شیخ مفید آن را انتخاب کرده است - البته این که می گویم یک حدیث الف و یک حدیث ب، الزاماً یک نیست، مثلاً ممکن است در تأیید یک مطلبی احادیثی که می گویند تسبیحات اربعه یک بار است، مثلاً پنج سند مختلف داشته باشد و آن احادیثی که میگویند تسبیحات اربعه سه بار است، هشت سند مختلف داشته باشد، و مجموعاً وقتی اینها را می آورد سیزده عدد حدیث باشد ذیل یک بحث از مباحث کتاب المقنعه، ول در دو دسته قرار می گیرند، آن احادیثی که می گویند یک بار گفتن تسبیحات اربعه، و آن احادیثی که می گویند سه بار گفتن تسبیحات اربعه، به هر حال در این بین شیخ مفید یکی را انتخاب کرده و دیگری را رها کرده و نپذیرفته است - روش

شیخ طوسی این است که در تفسیر عبارت شیخ مفید، احادیثی را که مدافع دیدگاه شیخ مفید است را می آورد و احادیثی را که مخالف دیدگاه شیخ مفید است را نیز می آورد و بعد در پایان یک نوع جمع هم انجام می دهد و یک نتیجه گیری می کند.

اگر یک مقدار فکر کنید خواهید فهمید که این کار در واقع ردّ بر شیخ مفید است، یعنی در تک تک موارد می خواهد بگوید که شیخ مفید اساساً چون گزینشی عمل کرده، خطا کرده است، او نباید بر پایه گزینش عمل می کرده، بلکه باید بر پایه جمع عمل می کرده، به این ترتیب این کتاب عملاً به یک ردّیه بر شیخ مفید تبدیل می شود بیش از این که یک شرح بر کتاب «المقنعه» ی شیخ مفید باشد.

ویژگی دیگر که در آغاز کار شیخ طوسی را متقاعد کرده بود که کتاب شیخ مفید رامبنای کار خودش قرار دهد، اهمیت و ریاست شیخ مفید بود. در آن زمان شیخ مفید، اول فقیه بغداد بلکه جهان تشیع بود. به این ترتیب اگر شیخ طوسی برای تدوین نظرات خودش - که خوب در آن زمان طلبه جوانی پیش نبوده - می آید و چنین کتاب معتبر را مبنا قرار می دهد برای نوشتن شرح، عملاً می خواسته یک مقدار شرایط بهتری را ایجاد کند برای این که حرفهای خودش را بقبولاند. اما بعد از وفات شیخ مفید در سال ۴۱۳ ق، کتاب شیخ مفید این جایگاه خودش را از دست می دهد، چون ریاست امامیه بغداد به دست سید مرتضی می افتد و سید مرتضی برای خودش «انا رجل» بوده یعنی سید مرتضی دیگر مروج افکار شیخ مفید نیست، و دیگر در آن زمان شیخ مفید شخصیت محوری به حساب نمی آید.

مجموع این دو ویژگی یعنی این که از طرفی شیخ مفید دیگر نمی تواند سنگر مناسبی باشد برای انیکه آدم از آن سنگر بخواهد مطالب خودش را بیان بکند و از طرف دیگر این روش نوشتن هم عملاً تبدیل میشود به ردّیه بر شیخ مفید است که باعث می شود شیخ طوسی عملاً روش خودش را تغییر بدهد و تصمیم می گیرد

به جای این که المقنعه را شرح کند بقیه کار را به صورت مستقل انجام دهد بدون این که دیگر خودش را در قید کتاب المقنعه بداند.

تقریباً فکر می کنم با این توضیحات بتوان فهمید که بین لایه اول و لایه دوم - یعنی آن لایه ای که تهذیب

شرح المقنعه و آن لایه ای که بخ مستقل کتاب را تشکیل می دهد- چقدر فرق دارند با یکدیگر و چرا؟

اما مسئله آن زیادات و لایه سوم واقعاً بر می گردد به یکدوره متأخرتری یعنی باید جوابهایی از این نوع

برای این قسمت زیادات داشت که احایانا شیخ طوسی به منابع بیشتری دست پیدا کرده و از آنجایی که

هدف شیخ طوسی این بوده که این تنوع را تا حد ممکن بیشتر، نشان بدهد، چه بسا احادیث جدیدی که

یافت شده اند ممکن است که کمک بکنند به فهم احادیث قبلی و آنها را تکمیل بکنند، مگر نه این است که

احادیث متعارض مکمل همدیگر هستند! حالا اگر ما در یک بابی احادیثی را قبلاً دیده بودیم و الآن با

احادیث جدیدی برخورد می کنیم که قبلاً ندیده بودیم، امکان دارد که احادیث جدید ما هم مکمل احادیث

قبلی باشند و بتوانیم از آنها به یک برآیند بهتری دست پیدا بکنیم. بنابر این تکثیر احادیث تهذیب، همیشه

برای شیخ طوسی موضوعیت داشته که تا آنجایی که ممکن است، تهذیب جامعیت بیشتری داشته باشد.

واحادیث بیشتری را در بر بگیرد. بنابر این باید گفت که بخش زیادات تهذیب گامی است در جهت افزایش

این دامنه و این که بتواند دامنه بیشتری را دربر داشته باشد.

همانطور که ملاحظه می فرمایید با توضیحاتی که در مورد سه لایه داده شد، حاصل یک پرسه تاریخی

نسبتاً زمان بر است یعنی احتمالاً نوشته شدن این کتاب، پانزده یا شانزده سال طول کشیده، و شیخ طوسی

در طول این مدت چه از نظر دیدگاه ها و چه از نظر منابعی که در اختیار داشته، دچار سه بره ه تحول می

شود.

اما بعد از به پایان آوردن کتاب - بعد از این که این کتاب به هر حال با تمام لایه های خودش عملاً شکل نهایی پیدا می کند و آن تهذیبی است که ما الآن با آن مواجه هستیم - شیخ طوسی احساس می کند که هنوز به آن هدفی که در آغاز کتاب تهذیب گفته، نرسیده است، هدفش چه بود؟ هدفش این بود که یک کتاب جمع و جور و مناسب تألیف کند که در آن اختلافات بین اخبار به خوبی نشان داده شده باشد. تهذیب به دو دلیل نمی توانست این خواسته را برآورده کند:

دلیل اول گستردگی آن است. این کتاب ۱۰ جلد است و خیلی از احادیثی هم که در آن آمده است، مکرر است، یعنی یک مضمون را از چند طریق مختلف نقل کرده، در حالی که خیلی در دیدگاه شیخ طوسی، تکرار طرق موضوعیت ندارد بلکه تنوع مضامین برای شیخ طوسی موضوعیت دارد بنابراین اگر یک حیثی که یک مضمونی را بیان می کند مثل این که تسیحات اربعه سه بار است، حالا ما این را از پنجاه طریق مختلف هم نقل کنیم، چیزی را عوض نمی کند. این ویژگی در تهذیب بود، یعنی شیخ طوسی در تهذیب چون داشت گام اول را بر می داشت و سعی می کرد آنچه که بود را، جمع کند، ما با پدیده تنوع طرق هم مواجه هستیم، یعنی یک مضمون واحد از طرق متنوعی نقل می شود. شیخ طوسی تصمیم می گیرد که با نوشتن یک اثر کوچک، طرق متنوع را کاهش بدهد، برای این که کار کوچکتر و جمع و جورتر بشود تا بتوان به یک نحو نظام مندی با مسئله تعارض اخبار در آن مواجه شد و در مورد آن صحبت کرد.

یک ایراد دیگر که در کتاب تهذیب وجود داشت و باعث می شد که آن خواسته شیخ طوسی در کتاب تهذیب برآورده نشود، همین مسئله ناهماهنگی کتاب بود، یعنی جدا بودن بدنه اصلی از زیادات. خود این مسئله یکی از ویژگی هایی بود که شیخ طوسی را متقاعد کرد که: «خوب حالا که من همه این مراحل را

تمام کردم چه بهتر که همه اینها را در جمع یک کاسه کنم و از مجموع آن یک کتاب در بیاورم». به این ترتیب کتاب استبصار نوشته می شود که هیچکدام از آن دو عیب را ندارد، یعنی از نظر گستردگی کتاب استبصار جمع و جورتر است، و ۱۰ جلد تهذیب در این کتاب به ۴ جلد تبدیل شده و از نظر چند لایه بودن هم دیگر استبصار آن مشکلات را ندارد و یک کتاب یکپارچه و تک لایه است. با این حال ما آنقدر گفتیم عیب، عیب، عیب، که آدم فکر می کند واقعاً کتاب تهذیب کتاب معیوبی بوده و کتاب استبصار آمده و آن عیبه را رفع کرده! کتاب تهذیب کتاب معیوبی نیست، تهذیب، برای رسیدن به آن هدفی که شیخ طوسی در مقدمه دنبال می کرد، وضعیت بهینه ای نداشت و آلا با آن هدفی که شیخ طوسی دنبال می کرد و با آن پانزده یا شانزده سال وقتی که شیخ طوسی گذاشته است، تهذیب به عنوان کاملترین مجموعه روایات فقهی امامیه، یک اثر بی نظیر در جهان تشیع است، که حتی کافی هم در حد آن نیست، بنابر این نباید بی انصافی کرد در مورد کتاب تهذیب که یک تاب کاملاً نادر و بدون رقیب است، در عین حال که کتاب استبصار از نظر مباحث مربوط به «اختلاف الحدیث» و «تعارض اخبار» یک کتابی است که خیلی فوق العاده است، همچنین تهذیب از نظر جامعیت و در بر داشتن طرق مختلف روایت هنوز هم یکتا خیلی بی نظیر و پر اهمیت است.

به هر حال کتاب استبصار که با این هدف خاص نوشته شده و این هدف در عنوان کتاب هم انعکاس پیدا کرده و شیخ طوسی نام این کتاب را «الاستبصار فی ما اختلف فیه من الاخبار» گذاشته است و دقیقاً از عنوان کتاب مشخص است که شیخ طوسی در این کتاب کاملاً روی مسئله «اختلاف الحدیث» متمرکز شده و این کتاب را دقیقاً در باب «اختلاف الحدیث» نوشته، یکی از ویژگی هایی که در استبصار، وجود دارد و آن را از کتاب تهذیب متمایز می کند این است که به هر حال اجازه بدهید ما خیلی افراطی نشویم که فکر کنیم

در تمام مسائل فقهی شیعه، دو جور روایت ضد و نقیض وارد شده، به هر حال خیلی از مسائل فقه شیعه وجود دارند که در آن «اختلاف الحدیثی» دیده نمی شود و فقط یک حرف زده شده، اینها در تهذیب آمده اند، ولی شیخ طوسی دیگر اینها را در استبصار نیاورده است. دقیقاً به دلیل این که در برخی از ابواب فقهی، اساساً تعارض اخبار دیده نمی شود و اخبار همسو وهم جهت هستند، کتاب استبصار، در بردارنده همه ابواب فقه نیست، در حالی که تهذیب در بردارنده همه ابواب فقه است، بنابر این به خوبی می توان نتیجه گرفت از مجموع این حرفها که : ما با دو کتاب مواجه هستیم که کارآیی های کاملاً متفاوتی دارند؛ از نظر ساختاری کاملاً با یکدیگر تفاوت دارند درعین حالی که از نظر متن روایات، بین این دو کتاب تقریباً عموم و خصوص مطلق وجود دارد. ولی هیچیک از این دو کتاب ما را از دیگری بی نیاز نمی کند.

روضه من در مورد تهذیب و استبصار تمام شد. اگر سؤالی هست من در خدمت هستم.

سؤال- در مورد نظریه بیان، آیا شیخ طوسی از اهل سنت الگو برداری کرده است؟

جواب- خوب بله این نظریه قبلاً در اهل سنت مطرح شده بوده و شافعی در کتاب الرساله خودش این نظریه را مطرح کرده بوده و تقریباً حدود پنجاه شصت صفحه اول کتاب الرساله شافعی دقیقاً به نظریه «بیان» اختصاص دارد، اما این که بیاییم و تعبیر الگوبرداری را به کار ببریم ممکن است یک نوع وهنی به وجود بیاورد. در واقع شیخ طوسی از نظریه بیان شافعی استفاده کرده و ضمناً ما می دانیم که شیخ طوسی نسبت به افکار شافعی کاملاً آشنا بوده و کتاب شافعی را خیلی زیاد مطالعه می کرده و به دقایقی که در کتب شافعیه وجود داشته آشنا بوده. اصلاً طوی یک منطقه شافعی نشین بوده و برای همین خیلی عجیب نیست که شیخ طوسی با افکار شافعی ها آشنا بوده باش. ولی به هر حال در خود اخبار ائمه اهل بیت هم اقوالی وجود داشت که می توانست به شیخ طوسی کمک کند برای پروراندن این نظریه، بنابر این نمی توان

به کلی فرض را بر این گرفت که این روش شیخ طوسی هیچ ریشه ای در تعالیم خود اهل بیت ندارد و فقط از شافعی گرفته شده است. می توان گفت که شیخ طوسی با استفاده از نظریه بیان در آثار شافعی، اخبار اهل بیت را مورد بازخوانی قرار داده و برداشتی از اخبار اهل بیت داشته که با برداشت عالمان پیشین، چه اصحاب حدیث مانند ابن بابویه و چه متکلمان مانند شیخ مفید، متفاوت بوده، این تعبیر مؤدبانه تر و دقیقتری است تا تعبیر الگوبرداری که این سوء تفاهم را بو و موجود می آرد که گویی شیخ طوسی با ائمه (علیه السلام) هیچ کاری نداشته و فقط روش شافعی را گرفته و آن را در فقه شیعه مورد استفاده قرار داده است!

سؤال- و آیا تا عمر هم بر این نظر بوده است؟

جواب- بله نه تنها تا آخر عمر بر این نظر بوده بلکه این نظر، نظر غالب بر فقه شیعه است، حتی در قرنهای بعد، یعنی در مکتب حله هم، ما ادامه این تفکر را می بینیم.

سؤال- در زمان ریاست سید مرتضی، رقابت و همکاری شیخ طوسی با سید مرتضی چگونه بوده است؟

جواب- ببینید آنچه که مشهور است و معمولاً گفته می شود این است که می گویند شیخ طوسی شاگرد شیخ مفید بوده، و بعد از وفات شیخ مفید، شیخ طوسی در درس سید مرتضی حاضر شده تا وفات سید مرتضی، بعد خودش مجلس درس تشکیل داده است. من با این مسئله مخالف هستم. شواهد زیادی دارم که نشان می دهد شیخ طوسی شاگرد سید مرتضی نبوده، شیخ طوسی با سید مرتضی همکاری داشته به این معنا که سید مرتضی رئیس امامیه بغداد بوده، و اینها با هم دوست بودند و خوب شیخ طوسی هم که آدم ریاست طلبی نبوده که بخواهد مثلاً چوب لای چرخ سید مرتضی بگذارد، بنابر این خیلی طبیعی بوده که شیخ طوسی کاملاً از سید مرتضی حمایت می کرده، شیعیان هم در آن دوره در بغداد در موضع ضعف

بودند و دائماً از طرف اکثریت اهل سنت تحت فشار قرار می گرفتند و به هیچ وجه مصلحت نبوده که برخی از اختلاف دیدگاه های داخلی شیعه بخواهد انعکاس بیرونی داشته باشد. به همین دلیل شیخ طوسی گاهی در کلاسهای درس سید مرتضی هم شرکت می کرده به عنوان این که حتی من حاضرم مثلاً شاگردی شما را بکنم، ولی شیخ طوسی حتی در زمان حیات شیخ مفید هم خودش صاحب فکر و اندیشه بوده و نوشتن برخی از کتابها مثل تهذیب و الفهرست و مثل یکی دو تا از آثار کلامی اش، در زمان حیات شیخ مفید دلالت بر این مطلب دارد. شیخ طوسی از نظر فکری از آن زمان شروع کرده است از متکلمان فاصله گرفته است در حالی که سید مرتضی از طرف دیگر، حرکت می کرده، یعنی سید مرتضی نه تنها مانند شیخ مفید بر مواضع مکتب متکلمان اصرار داشته، بلکه از شیخ مفید در این مسئله افراطی تر بوده است. بنابر این فاصله شیخ طوسی از سید مرتضی به مراتب بیش از فاصله ای است که شیخ طوسی از شیخ مفید داشته است. به نظر من شاگردی شیخ طوسی نزد سید مرتضی معنایی ندارد. اما می توانیم اسمش را بگذاریم همکاری و رقابت نزدیک.

برخی از آثاری که شیخ طوسی نوشته کاملاً از مقوله رقابت است؛ به عنوان نمونه با وجود این که سن شیخ طوسی یک قدری کمتر از سید مرتضی بوده و شیخ جوانتر از سید بوده، اما به نظر من با دلایلی که ثابت کرده ام کتاب «عده الاصول» شیخ طوسی اندکی قبل از «الذریعه» ی سید مرتضی در اصول فقه نوشته شده، یعنی اولین کتاب مفصل در اصول فقه شیعه را شیخ طوسی نوشته و سید مرتضی کمی بعد از او نوشته است. صرف این که سید مرتضی در ۴۳۶ ق وفات کرده و شیخ طوسی در ۴۶۰ ق نباید این سوء تفاهم را برای ما به وجود بیاورد که همه کارهای شیخ طوسی بعد از سید مرتضی بوده است. به این دلیل است که من تعبیر همکاری و رقابت را به کار می برم نه شاگردی. شاگرد سید مرتضی نمی آید اولین کتاب اصولی

را قبل از استادش بنویسد. و شواهدی دیده می شود در کتاب « الذریعه » ی سید مرتضی که کتاب « عده الاصول » شیخ طوسی را دیده و یک جاهایی بدون این که اسم ببرد به آن ایراد گرفته و به آن اعتراض می کند، این رابه بین یک شاگرد با استادش نیست. این رابطه دو نفر است با همدیگر رقابت دارند. هر دو شاگرد شیخ مفید بوده اند و هر دو انا رجل هستند با این تفاوت که شیخ طوسی نسبت به سید مرتضی یک مقدر کم سال تر هستم و با این تفاوت که شیخ طوسی آدم خوبی است. یعنی اهل چوب لای چرخ گذاشتن سید مرتضی نیست. فقط همین

سؤال- با توجه به این که در حدیث اهل سنت یک تقسیم بندی کردید در مورد اصحاب علی و اصحاب ابن مسعود، تا رسیدیم به اصحاب حدیث، آیا اینها هم که کتب اربعه شیعه را نوشته اند، می توان اینها را هم جزء اصحاب حدیث حساب کرد یا نه یک تاریخ جدایی دارند؟

جواب- کاملاً باید جداگانه به اینها نگاه کرد. در بین شیعه ما یک تقسیم بندی سه گانه ای داریم نه تقسیم بندی دوگانه. یعنی نمی توانیم فقهای شیعه را به اصحاب رأی و اصحاب حدیث تقسیم کنیم.

اصحاب رأی - اصحاب حدیث - اصحاب کلام	البته
ابن جنید ابن بابویه شیخ طوسی شیخ مفید	اصحاب
	ب

رأی در شیعه لاغر هستند و بر عکس اصحاب کلام خیلی چاق هستند. در اهل سنت هم ما اصحاب کلام داشته ایم ولی اصحاب کلام در اهل سنت مغلوب بودند و قدرت رقابت با اصحاب حدیث و اصحاب رأی را نداشتند و جمعیت کم و کوچکی را تشکیل می دادند، در شیعه هم هر سه وجود دارند ولی گروه اصحاب رأی هستند که لاغر هستند. در واقع تعارض اصلی بین اصحاب کلام و اصحاب حدیث است،

اصحاب کلام اصولاً کار خیلی مهمی در زمینه حدیث انجام نداده اند، علتش هم این است که معمولاً قائل به عدم حجیت خبر واحد بوده اند، از کسی که اساساً خبر واحد را حجت نمی داند نباید انتظار داشت که کتابی در زمینه حدیث بنویسد. اصحاب رأی هم اساساً تعدادشان خیلی کم بوده و آنها هم در زمینه حدیث کار مهمی انجام نداده اند. به این ترتیب ممکن است ما در بادی امر مجبور باشیم که بپذیریم مهمترین کارها را در زمینه گردآوری حدیث اصحاب حدیث انجام داده اند. چنانکه انتظار هم همین است، اما از تلاقی بین دو گروه اصحاب حدیث و اصحاب کلام در شیعه یک گروه سومی به وجود آمد که شاخص آن شیخ طوسی است، اینها هم در زمینه حدیث گامهای مهمی برداشتند، به این گروه جدید نمی توان گفت اصحاب حدیث، بنابر این باید بگوییم که آثار مهم حدیثی شیعه، محصول مشترک دو گروه اصحاب کلام و اصحاب حدیث هستند، البته اصحاب کلام و اصحاب رأی هم کار حدیثی کرده اند ولی کارهای حدیثی آنها خیلی کم و محدود است. بیشترین کارهای حدیثی مربوط به اصحاب حدیث و مکتب شیخ طوسی است. مکتب شیخ طوسی هم فقط خودش یک نفر نیست، یک مکتب است یعنی یک جریان است و افراد خیلی زیادی، بعد از شیخ طوسی هم در این مسیر گام برداشتند و حرکت کردند همانطور که ملاحظه می فرمایید از کتب اربعه شیعه ۲ عدد از آنها برای اصحاب حدیث و ۲ عدد از آنها نیز برای این گروه جدید است. یعنی ۲ کتاب من لایحضره الفقیه و کتاب کافی از دست آوردهای اصحاب حدیث است و تهذیب و استبصار از دست آوردهای شیخ طوسی که نمی توان او را جزء اصحاب حدیث محسوب کرد.

سؤال- ممکن است که نسل های اینها را هم بنویسد که مثلاً از چه زمانی شروع شدند؟!

جواب- در ادامه بحثمان است، بحث بعدی ما به این مسئله می پردازد.

والاسلام علیکم

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه یازدهم

درس تاریخ حدیث

آقای دکتر پاکتچی

موضوع: دوام حدیث نگاری امامیه

یکی از مسائلی که در حوزه تاریخ حدیث باید به آن پرداخت شود این است که ما وقتی که متمرکز می شویم روی کتب اربعه، یک مقداری توجه خودمان را به کوششهای دیگری که در عرض کتب اربعه صورت گرفته از دست می دهیم.

به خصوص با در نظر گرفتن این که سه عدازکتب اربعه یعنی من لایحضره الفقیه، تهذیب و استبصار، - و یابه اصطلاح تهذیبین که به تهذیب و استبصار با همدیگر تهذیبین هم گفته می شود- کاملاً فقهی هستند. اگر کسی به دنبال احادیث غیر فقهی باشد مثل مباحث اعتقادات و اخلاق و...، جز بخشهایی از کافی، دیگر در بقیه کتب اربعه نمی تواند احادیث مورد نظر خودش را پیدا بکند. بنابر این در یک چنین شرایطی خیلی اهمیت دارد که ما یک توجهی هم به آثار دیگر روایی که در حاشیه کتب اربعه نوشته شده داشته باشیم و دست کم یک آشنایی با این که به طور کلی فضای نوشته شدن کتابها چه فضایی است. و یک توجهی هم به آن تقسیم بندی علمای شیعه به اصحاب حدیث و اصحاب کلام و اصحاب رأی داشته باشیم که به هر حال آیا در این حوزه ها کوششی در زمینه احادیث صورت گرفته یا نه؟

در واقع درگام اول می خواهیم همین دوره را مورد بررسی قرار دهیم یعنی دوره ای که مشتمل بر قرنهای ۴ و ۵ قمری است را مورد مطالعه قرار دهیم و ببینیم در این قرنهای یعنی همزمان با نوشته شدن کتب اربعه، چه شخصیت‌های دیگری مطرح بودند و چه کتابهای دیگری نوشته شدند؟

خوب اولاً اگر دوستان علاقه داشته باشند که در این زمینه مطالعه ای داشته باشند، فهرستهای امامیه به خوبی این اطلاعات را در اختیار ما قرار می دهند. دست کم دو فهرست از فهرستهای امامیه، یکی کتاب الفهرست از شیخ طوسی و یکی کتاب الرجال از نجاشی، و در کنار آنها یکی، دو عدد فهرستهای کوچکتر هم هست مثل الفهرست مثل الفهرست کراچکی و الضعفاء ابن عسائری هم کم خواهد کرد برای اینکه بتوانیم لیست خودمان را کاملتر کنیم. حتماً با دو کتاب اول بارها فرصت داشته اید که آشنا شوید، ولی کتاب الفهرست ابوالفتح کراچکی (م ۴۴۹ق)، یک نوشته خیلی کوچکی است که در مجله تراثنا چاپ شده. و کتاب الضعفاء ابن عسائری تا به حال چاپ نشده ولی به صورت نسخه خطی وجود دارد، هم یک نسخه خطی از در کتابخانه، آقای مرعشی هست و یک نسخه هم در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است، علاوه بر این که نقل قولهای او را می توانید در کتب دیگر رجالی پیدا بکنید.

مراجعه به این کتابها شما رابه یک فهرست بلند بالایی از آثار حدیثی امامیه در قرن ۴ و ۵ آشنا می کند که البته وقتی با این اسمها آشنا شوید، خیلی افسوس خواهید خورد برای این که هیچکدام از اینها باقی نمانده اند و فقط تعداد خیلی کمی از آثار در حال حاضر وجود دارند.

کتابهایی که ارزش حدیثی داشته باشند و از قرنهای ۴ و ۵ باقی مانده باشند، خیلی از آنها در بردارنده احادیثی هستند ولی کتابهای کاملاً حدیثی نیستند. به عنوان نمونه کتابی است با عنوان کنز الفوائد از ابوالفتح کراچکی که در بردارنده احادیث قابل ملاحظه ای است و احادیث زیادی در این کتاب وجود

دارد، ولی خوب کتاب، کتاب حدیثی نیست و خیلی از مباحث کلامی، فقهی، و زمینه های تفسیری را دربردارد و در عین حال احادیثی را هم با سلسله سند آورده است.

اما کتابهایی که بتوان بیشتر از آنها به عنوان کتب حدیثی یاد کرد واقعاً کتابهای یک مقدار متنوعی هستند اگر بخواهیم در همین دوره قرن ۴ و ۵ در حوزه اصحاب حدیث کتابهایی را دنبال بکنیم، - اصحاب حدیث در این دوره در منطقه قم، ری و عراق هستند و فعالیت دارند - از جمله عالمان اصحاب حدیث منطقه قم وری ابن شاذان قمی را داریم و کتابی که الآن از وی باقی مانده، کتابی است با عنوان مئه منقبه ؛ که در بردارنده چند خصیصه از مناقب و خصائص امیر المؤمنین.

باز علی بن محمد معروف به خزاز قمی را داریم که صاحب «کفایه الاثر» است. عنوان کامل این کتاب «کفایه الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر» که شامل مجموعه ای از احادیث در نص بر امامان دو ازده گانه است.

علاوه بر این ابن رازی (جعفر بن احمد قمی) را داریم از وی شش کتاب باقیمانده است که همه کتابهای کوچک است و با هم در یک مجموعه به نام «جامع الاحادیث» چاپ شده اند. و در کنار آن پنج کتاب کوچک دیگر هم مثل «الاعمال المانعه من دخول الجنة»، «العروس»، «رساله ای در باب «علی خیر البشر» و... در این مجموعه چاپ شده است. به هر حال نشان می دهد که در کنار ابن بابویه و کلینی در قم، عالمان دیگری هم وجود داشته اند که فعال بوده اند.

باز باید در ادامه علمای منطقه قم از ابن قولویه قمی صاحب «کامل الزیارات» یاد کرد.

در محیط عراق - وقتی می گوئیم عراق منظور نظر بیشتر بغداد و کوفه است - باز ما شخصیتهایی را داریم که می توانند مطرح باشند به عنوان نمونه: ابن عیاش جوهری صاحب «مقتضب الاثر فی انص علی الائمة

الاثنی عشر»، ابن همام اسکافی صاحب «التمحیص» و «المؤمن» - وی کتابهای دیگری هم داشته که مفصلتر بوده اند مثل کتاب خیلی مهم و معروف «الانبار» که امروز برای ما باقی نمانده اند - فرات کوفی صاحب «تفسیر فرات کوفی»، که جزو تفاسیر روایی است و مجموعه ای از احادیث می باشد، و نعمانی صاحب کتاب «الغیبه».

ابن عیاش جوهری و ابن همام اسکافی در بغداد بوده اند و این نشان می دهد که منطقه بغداد و کوفه در این دوره منطقه فعالی بوده و محدثینی را داشته است، اینها هم به گروه اصحاب حدیث تعلق دارند. البته ما فرات کوفی را نمی شناسیم و امید داریم در آینده رساله های مُمتّع و دلکشی نوشته شود و اطلاعات بیشتری راجع به فرات کوفی بدست بیاید، اما ابن عیاش و ابن همام را کاملاً می شناسیم و اینها به گروه اصحاب حدیث تعلق دارند. علاوه بر این دو مرکز یعنی منطقه قم و ری و منطقه عراق، درعین حال ما در نقاط دیگر جهان اسلام هم علمایی را داریم که گاه گذاری در زمینه حدیث دست به قلم شده اند و فعالیتهایی را انجام داده اند. به عنوان نمونه در نقاط دیگر ایران - اگر نخواهیم فقط بر روی قم و ری تأکید داشته باشیم - ما گاهی شاهد این هستیم که یک آثاری به رشته تحریر درآمده است. به عنوان نمونه ما کتاب طب الائمه را داریم از حسین و عبدالله ابنا بسطام (پسران بسطام) که مجموعه احادیثی در باب طب می باشد. و اینها محدثان ایرانی هستند ولی ربطی به قم و ری ندارند و نمی توان دقیقاً مشخص کرد که اهل کجا هستند ولی این احتمالاً خیلی قوی است که از منطقه قزوین و دیلم باشند.

کتاب دیگری که احتمالاً باید مربوط به همین منطقه باشد و نویسنده اش را ما فعلاً نمی دانیم کیست، کتاب الاختصاص می باشد که منسوب به شیخ مفید است ولی شواهد گوناگونی نشان دهنده این است که نه تنها نویسنده این کتاب شیخ مفید نیست، بلکه در ایران نوشته شده و در عراق نوشته نشده.

یکی از جاهایی که ما آن را به هیچ حساب می‌کنیم و در مباحث مربوط به تاریخ حدیث، آن را جدی نمی‌گیریم، مصر است، خوب الآن که ما مصر را به عنوان یک کشور شیعی نمی‌شناسیم، و در طول قرنهای گذشته هم این کشور جایی نبوده که علمای شیعه حضور چندانی در آنجا داشته باشند، ولی در این دوره ای که ما داریم راجع به آن صحبت می‌کنیم، تشیع در مصر وجود داشته و علمایی در آنجا بوده اند و در زمینه حدیث هم کارهایی در آنجا صورت گرفته است. یکی از اصلی ترین آثار حدیثی که در مصر در قرن چهار نوشته شده کتاب معروف به «الاشعثیات» است که گاهی اوقات هم با نام «الجعفریات» شناخته می‌شود، کتاب الاشعثیات در واقع اصلی ترین یادگار محفل حدیثی مصر است، ابن اشعث (محمد بن محمد بن اشعث) نویسنده این کتاب مصری است.

علاوه بر این یک کتاب دیگری در مصر در همین دوره نوشته شده از شخصیتی به نام قاضی نعمان مضربی متوفای ۳۶۳ ق و تقریباً معاصر ابن بابویه است. وی از نظر زندگی شخصی یک آدم عجیبی است، وی امامی بوده است و تغییر مذهب اسماعیلی می‌پیوندد، با دولت فاطمی همکاری می‌کند و به قاضی القضاة دولت فاطمی معروف می‌شود. علت شهرت وی به قاضی هم همین است.

قاضی نعمان با نوشتن کتاب «دعائم الاسلام» پایه روایی دیدگاه های اسماعیلیه را تحکیم می‌کند و با نوشتن چند کتاب دیگر به اسماعیلیه کمک می‌کند که از یک مقبولیتی برخوردار باشد. الآن از قاضی نعمان ده ها کتاب وجود دارد ولی در این بین شاید دو کتاب است که شاید بتوانیم بگوییم ارزش حدیثی دارد. یکی کتابی با عنوان «دعائم الاسلام» که شباهت خیلی زیادی به «من لا یحضره الفقیه» دارد، با این تفاوت که فقط در آغاز آن فقط یک مقداری احادیث اعتقادی هم دارد و بعد وارد احادیث فقهی می‌شود و کتاب دیگری با نام «شرح الاخبار» که در بردارنده مجموعه ای از احادیث در زندگی ائمه (علیه السلام) است و

البته گاهی اوقات اجادیت را که نیاز به شرح و توضیح داشته به توضیح و شرح آنها هم اقدام کرده است. دوستان توجه داشته باشند که در منابع امامی گاهی اوقات از قاضی نعمان به ابن فیاض هم یاد شده است، شما اگر آثار ابن شهر آشوب را ببینید خیلی وقتها ابن شهر آشوب می گوید: «قال ابن الفیاض فی شرح الاخبار». منظورش از ابن فیاض دقیقاً قاضی نعمان بن محمد بن حیون بن فیاض است. در طول قرنهای گذشته هم عالمان امامی کم و بیش به آثار قاضی نعمان مراجعه کرده اند مثل ابن شهر آشوب، حاجی نوری در کتاب مستدرک الوسائل با این فرض که اصلاً قاضی نعمان امامی است تمام اخبار «دعائم الاسلام» را در کتاب مستدرک اوسائل آورده است. و حتی از امامی بودن قاضی نعمان دفاع کرده است. ولی متوجه نبوده است که از قاضی نعمان بیست و اندی کاب وجود دارد و کتابهای دیگر وی کاملاً موضع مذهبی او را روشن می کند. از قاضی نعمان کتابی باقی مانده به نام «افتتاح الدعوه» که نحوه شروع دعوت اسماعیلی را در آنجا توضیح می دهد و کاملاً مواضع مذهبی خودش را در آنجا بیان می کند. کتاب «تأویل الدعائم» تأویل همین کتاب «دعائم الاسلام» سات و دقیقاً به شیوه تأویل اسماعیلی سعی می کند که احکام شرعی را به نحوی تأویل کند به مفاهیم باطنی و معنا را از مفاهیم ظاهری اش دور بکند.

از آنجایی که ما در جلسه آینده یک روضه مختصری راجع به منابع حدیث زیدی برای شما خواهیم خواند، و از آنجایی که تنها شخصیت مهمی که اسماعیلیه در حوزه حدیث دارند و می توانند مطرح کنند فقط قاضی نعمان است، به این ترتیب با معرفی قاضی نعمان هم در میان آثارش، فقط همین دو کتاب است که ارزش حدیثی دارد، بنابر این نباید دیگر شما از بابت اسماعیلیه نگرانی داشته باشید و فکر کنید ممکن است در این زمینه منابعی وجود داشته باشد که شما به آنها دسترسی نداشته باشید.

خوب علاوه بر این افرادی که خدمتتان معرفی شد و خود به خود یک مقدار بحث ما به فرّق هم کشیده شد به عنوان تکمیل من باید از یک فرد دیگری نام ببرم به نام حسین بن همدان خصیبی که در قرن چهارم در شمال عراق زندگی می کرده، ایشان از نظر مذهبی «نصیری» است، نصیری یکی از فرقه های غلات شیعه هستند و از حسین بن همدان خصیبی یک کتاب حدیثی باقی مانده. - غلات اغلب اهل حدیث نیستند و کتاب حدیثی از آنها باقی نمانده، نوشته اند ولی باقی نمانده است- به نام «الهدایه الکبری» در سیره و زندگی و بیان احوال ائمه (علیه السلام) اثنی عشر است و این کتاب چاپ شده.

اگر اندکی حرکت کنیم و به قرن ۵ و زمان شیخ طوسی بیاییم- این کتابهایی که معرفی کردیم تقریباً از معاصرین کلینی بودند تا معاصرین ابن بابویه- در این مقطع یعنی در دوره شیخ طوسی بعضی از این محافل دیگر اهمیت خودشان را از دست داده اند مثلاً ما در مصر دیگر یک حرکت قوی در زمینه حدیث نمی بینیم، و چیزی برای ما باقی نمانده.

در قسمتهای مختلف ایران ما اثر باقی مانده ای از منطق قم و ری نداریم ولی در جاهای دیگر ایران مثلاً از طبرستان، عماد الدین طبری کتابی دارد با عنوان «بشاره المصطفی» در باب اثبات امامت و سیره ائمه اثنی عشر (علیه السلام) است. عماد الدین طبری شاگرد شاگرد شیخ طوسی است و در قرن ۵ زندگی می کند. دیگر اثر مهمی در جاهای مختلف ایران نداریم.

اما در عراق شرایط متفاوت است و تعداد افرادی که قابل نام بردن هستند، بیشتر است. در خود محفل متکلمان باید بحث را با شیخ مفید شروع کرد در بغداد شیخ مفید دست کم دو اثر دارد که از ارزش حدیثی ویژه ای برخوردار هستند، یکی کتاب «الامالی» که گاهی با نام دیگر «المجالس» شناخته می شود و در واقع یک کتاب با دو اسم است. و یکی کتاب «الارشاد»: کتاب امالی مجموعه ای است از املائات شیخ مفید،

وی مجالس منظمی دشاته و در این مجالس احادیثی را املاء می کرده و می خوانده و یکی از شاگردانش این مجالس را نوشته و به نام امالی شیخ مفید شناخته شده. بنابر این امالی شیخ مفید مثل سایر امالی ها اثر قلمی خود شیخ مفید نیست بلکه املائات شفاهی شیخ مفید است که توسط یکی از شاگردانش نوشته شده. کتاب امالی شیخ مفید، نمونه ای است از ادبیات امالی نویسی در حوزه حدیث که اصلاً یک طیفی از کتب حدیثی هستند و احادیث آن کاملاً مسند است، یعنی سلسله سند کامل دارند. موضوعات احادیث امالی شیخ مفید خیلی متنوع است، ولی اجمالاً شاید دو موضوع بیش از همه در امالی شیخ مفید قابل دستیابی باشد. این احادیث عمدتاً یا در باب امامت هستند و بحث دعاوی شیعه و اهل سنت در باب امامت است و یا مضمون اخلاقی دارند.

کتاب دیگر شیخ مفید یعنی «الارشاد»، کاملاً شرایط متفاوتی دارد، از نظر وضعیت سندی این کتاب، کتابی است که فاقد سلسله سند متصل است، بعضی از احادیث آن مطلقاً مجرد از سند هستند یعنی کلاً فاقد سند هستند و برخی از احادیث آن سند منقطع و بریده دارند. گویی شیخ مفید در نوشتن این کتاب، خیلی به جنبه حدیثی کتاب توجهی ندارد، علت آن هم واضح است، به دلیل این که اینها متکلم بودند و از طرف دیگر خبر واحد را هم حجت نمی دانستند، بنابر این اگر این احادیث را کنار هم قرار می دادند صرفاً برای تأیید وضع عقلی آنها بوده. موضوع کتاب «الارشاد» شیخ مفید، صرفاً مسئله امامت است. این کتاب برای هر کدام از ائمه (علیه السلام) فصلی دارد و در فصل مربوط به هر امام اول یک اطلاعات شرح حالی در مورد زندگی آن امام، فرزندان، همسران، می دهد و در پایان کلمات قصار برگزیده ای از آن امام ذکر شده. در شرح حال بعضی از ائمه (علیه السلام) اطلاعاتی در مورد اصحاب آن امام، مبارزاتشان و مناظرانشان هم

آمده است. این دو کتاب از شیخ مفید جنبه حدیثی دارند باقی آثار شیخ مفید، حدیث نیستند و عمدتاً یا جنبه کلامی دارند و یا جنبه فقهی.

از شیخ مفید که بگذریم می‌رسیم به سید مرتضی، وی بعد از شیخ مفید نفر بعدی است که در حوزه متکلمان امامیه در بغداد مطرح است. در بین آثار سید مرتضی به سختی می‌توان منبعی را پیدا کرد که بتوان گفت این منبع، منبع حدیثی است! در عین حال که سید مرتضی به اشکال مختلفی به احادیث توجه دارد، به عنوان نمونه، سید مرتضی در کتاب «امالی» خودش به مناسبت‌های مختلف احادیثی را آورده است و به توضیح و شرح آنها پرداخته است، افزون بر احادیثی که در کتاب امالی شرح کرده و گاهی رساله‌های مستقلی دارد که فقط در شرح یک حدیث مشخص نوشته شده، مثلاً یک رساله در باب «انا معاشر الانبیاء لانورث» دارد، شیخ مفید هم چنین رساله‌های مستقلی دارد که یک رساله در شرح یک حدیث نوشته شده است.

اما سید مرتضی به این شکل که کتابی نوشته باشد که در آن احادیثی را جمع کرده باشد، ما در بین آثار موجود وی، چنین چیزی را نمی‌بینیم، تنها استثنایی که وجود دارد و نقش سید مرتضی هم در آن یک نقش نصفه و نیمه است، کتابی است با نام «الفصول المختاره من العیون و المحاسن». اصل این کتاب در واقع از شیخ مفید است نه سید مرتضی؛ شیخ مفید یک کتابی داشته است به نام العیون و المحاسن که یک جُنگی بوده و در بردارنده احادیث و حکایاتی از علماء و نه الزاماً معصومین یعنی هم در آن احادیث معصومین (علیه السلام) پیدا می‌شده و هم حکایاتی از علماء. سید مرتضی فصلهایی از کتاب «العیون و المحاسن» شیخ مفید را گزینش کرده و به نام «الفصول المختاره من العیون و المحاسن» نامیده است. بنابر این کتاب در اصل تألیف شیخ مفید است و گزینش و تلخیص سید مرتضی. این کتاب با وجود اینکه بخشهایی از آن

حکایات علماء است، و حدیث نیست اما در عین حال حدیث هم در آن زیاد است. و از نظر کار حدیثی، کاری نیست که آدم بخواهد از آن صرف نظر کند و آن را نادیده بگیرد.

از سید مرتضی که بگذریم شخصیت دیگری که در حوزه بغداد و در همین حوزه می توان از او نام برد سید رضی برادر سید مرتضی است. سید رضی دست کم سه کتاب دارد که باقی مانده و از نظر حدیثی کاملاً با ارزش است. معروفترین آنها که نهج البلاغه است و ما باید آن آخر از همه معرفی کنیم. اولین کتابی که باید در این مورد از سید رضی معرفی شود کتاب «المجازات النبویه» یا نام دیگر آن «مجازات آثار النبویه» است. چنانکه سید رضی خودش هم اشاره می کند این کتاب یک نوع الگوبرداری از کتاب «مجازات القرآن» ابوعبیده معمر بن مثنی است. مجازات القرآن ابوعبیده معمر بن مثنی یک مقدار بحثهای زبانی است در حوزه این که تعبیرهای مشکل قرآن را سعی کرده است بشکافد. سید رضی عین این کار را در مورد احادیث نبوی پیاده کرده است. به این ترتیب کتاب المجازات النبویه مجموعه ای است از تعداد زیادی از احادیث نبوی، که از نظر عبارات هم عبارات سخت و پیچیده ای دارند و در این کتاب سعی کرده آنها را توضیح بدهد و تفسیر کند. به این ترتیب این کتاب هم گردآوری احادیث نبوی است و هم شرح احادیث نبوی است. تنها مشکلی که دارد این است که سلسله سند مطلقاً در اینجا وجود ندارد و احادیثی که از پیامبر نقل شده کلاً فاقد سلسله سند هستند.

کتاب دیگری که باید در این مورد از آن نام برد. کتاب خصائص الائمه (علیه السلام) است. اگر به کتاب رجال نجاشی مراجعه کنید در آنجا اسم این کتاب را جزو آثار سید رضی می بینید و خود سید رضی در اول کتاب می گوید که: «و سمّیته به خصائص الائمه و...» ولی در عمل سید رضی فقط توانسته خصائص امیر المؤمنین را بنویسد، نه این که فکر کنید نوشته شده ولی به دست ما نرسیده! اصلاً سید رضی به

خصائص امام حسن (علیه السلام) نرسیده است. برای همین است که در چاپ نجف، از این کتاب روی جلد نوشته شده «خصائص امیر المؤمنین (علیه السلام)» این همان کتاب است. نباید تصور کنید که قسمتی از آن کتاب است. اصلاً کل کتاب همین است و نویسنده نتوانسته است بیشتر از خصائص امیر المؤمنین را بنویسد. این کتاب در بردارنده اخبار و احادیثی است، هم درباره زندگی امیر المؤمنین (علیه السلام) و هم مجموعه ای از سخنان و گفته های امیر المؤمنین (علیه السلام) است و هر دو را در بر دارد. قسمت دوم کار یعنی آن قسمتی که سخنان و گفته های امیر المؤمنین است، زمینه و دست مایه ای شده برای نهج البلاغه که بعداً سید رضی آن را نوشته است.

اثر سوم سید رضی هم نهج البلاغه است. سید رضی در مقدمه این کتاب این نکته را گفته است که :
«وقتی که در بحبوحه جوانی بودم، من کتاب خصائص الائمه را نوشتم و در آن مجموعه ای از کلمات حضرت را جمع کردم و خیلی علاقه داشتم که این کار را به صورت کاملتری انجام بدهم و بلیغ ترین کلمات حضرت را در آنجا جمع کنم و الآن بعد از مدتی این فرصت را پیدا کرده ام که این کار را انجام بدهم». کتاب نهج البلاغه جزو کارهای جدید سید رضی است که در واقع تکمیل کاری است که قبلاً در کتاب خصائص الائمه انجام داده بوده است. به این ترتیب در اینجا هم مجموعه ای از خطبه ها، نامه ها، کلمات قصار و یازده مورد از سخنان غریب امیر المؤمنین گردآوری شده، ولی کلاً فاقد سلسله سند است. چند موردی هم که یک سلسله سندی آورده است. (متأسفانه به علت تمام شدن باطری واکمن حدود ۱۰ دقیقه از سخنان گهربار استاد ضبط نشده است ولی خلاصه آن این است که:

از فرد دیگری که باید در این دوره از او یاد کرد ابوالفتوح کراچکی است. وی شاگرد شیخ مفید و از متکلمین است و مدتی بعد از وفات شیخ مفید به رمله فلسطین (شاید رام الله کنونی باشد) رفته و آثارش را

در آنجا می نویسد از جمله آثار او می توان به: کنز الفوائد که بخشی از آن حدیثی است، التفصیل در فضیلت امیر المؤمنین (علیه السلام) و معدن الجواهر که شامل احادیث اخلاقی است اشاره کرد.

در این دوره در حوزه بغداد باید به شیخ طوسی اشاره کرد و از کتابهای تهذیب و استبصار او یاد کرد که قبلاً در مورد آن توضیح دادیم ولی شیخ طوسی علاوه بر این دو کتاب امالی هم دارد که مجالس این دو از هم فاصله داشته است و خیلی از علماء اشتباه می کنند و فکر می کنند که امالی دوم برای پسر شیخ طوسی یعنی محمد بن حسن طوسی می باشد،...)

در دوره صفویه چنین شهرت پیدا کرده بود که امالی قدیم را برای خود شیخ طوسی می دانستند و امالی جدید را برای ابوعلی پسر شیخ طوسی می دانستند، در حالی که واقعیت قضیه این است که هر دو امالی، امالی شیخ طوسی است و راوی هر دو امالی هم ابوعلی، فرزند شیخ طوسی است، یعنی کسی که اینها را مکتوب کرده. شیخ ابوعلی طوسی است و گوینده اینها خود شیخ طوسی است، بنابراین، این دو امالی هیچ فرقی با همدیگر ندارند، و تفاوت آنها فقط در قدیم و جدید بودن است. امروز شما این نگرانی را ندارید چون هر دوی این امالی ها با هم چاپ شده اند. ولی وقتی که به بحار الانوار مراجعه می کنید، وقتی می گوید «امالی الشیخ» یعنی آن امالی کوچک و یک سوم آخر، و هر جا که می گوید «امالی ابن الشیخ» یعنی آن امالی بزرگ و جدید که دو سوم اول نسخه چاپی کنونی را تشکیل می دهد. این هم یک نکته ای بود که فکر می کنم شما باید می دانستید. مجموعه امالی شیخ طوسی یک کتابی است که واقعاً با هسته مرکزی چند امالی شیعی و سنی به وجود آمده، این چند امالی با هم هسته مرکزی کار شیخ طوسی را در کتاب امالی تشکیل می دهند. جزو مؤثرترین این امالی ها، خود امالی شیخ مفید است، یعنی شما بسیاری از احادیث امالی شیخ مفید را عیناً در امالی شیخ طوسی می بینید، البته با حفظ امانت، چون شیخ طوسی به

صراحت می گوید که دارد از شیخ مفید نقل می کند، و تعدادی از امالی های اهل سنت مثل امالی ابوبکر نجار، امالی هلا حفار، که جزو امالی های دیگری هستند که شیخ طوسی از آنها استفاده کرده در امالی خودش - هلال حفار استاد شیخ طوسی بوده است.

از کتابهای دیگری که باید در همین دوره از آنها یاد بکنیم کتاب تحف العقول ابن شعبه حرانی است ما راجع به این کتاب هیچ چیزی نمی دانیم، همینطور راجع به نویسندگان چیزی نمی دانیم، چون در هیچ یک از کتب رجال ما، اسمی از حسن بن علی بن شعبه حرانی نیامده است. اساساً ما در مورد شیعیان حران چیزی نمی دانیم. در کتب نصیرییه اسم ایشان هست، بنابر این، این امکان وجود دارد که نویسنده ارتباطی با نصیرییه داشته باشد و شاید به همین دلیل است که علمایی مثل نجاشی اسم این آدم را در کتاب خودشان نیاورده اند. اما در سراسر کتاب تحف العقول حرف بدی دیده نمی شود که انسان را به شک بیاندازد که آیا این فرد دارای یک انحراف مذهبی بوده یا نبوده؟!

موضوع کتاب مجموعه ای از احادیث برگزیده از تک تک ائمه (علیه السلام) و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) می باشد این کتاب احادیثی تا امام حسن عسگری را دارد و در پایان آن هم مواعظ مسیح و غیره... را دارد.

قرن ۶ به بعد را بگذارید برای هفته بعد.

والاسلام علیکم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

درس تاریخ حدیث

جلسه آخر دوازدهم

آقای دکتر احمد پاکتچی

موضوع: حدیث نزد دیگر فرق شیعه

اسماعیلیه و نصیریّه چون تعداد منابعشان گاهاً منحصر به فرد است به آنها زیاد نپرداختیم و جلسه پیش معرفی کردم و در این جلسه به زیدیه می پردازیم.

راجع به این که زیدیه چه کسانی هستند؟ من نمی خواهم توضیح بدهم چون فرض بر این است که شما می دانید و اگر هم نمی دانید می توانید به فرهنگ فرق اسلامی منابع دیگر مراجعه کنید، در آنجا خواهی فهمید که زیدیه، کسانی هستند که امامت را تا امام حسین (علیه السلام) قبول دارند و امام بعد از امام حسین (علیه السلام) را زید بن علی (علیه السلام) می دانند و حتی خود علی بن حسین (علیه السلام) را به عنوان امام قبول ندارند. و معتقدند که امامت به اختیار است جز در مورد امام حسن و امام حسین (علیه السلام) و بقیه امام ها به بیعت مؤمنین امام می شوند. و امام منصوص مِنْ قِبَلِ اللَّهِ نیست و کسی می تواند مورد بیعت قرار بگیرد که فاطمی علم قائم به سیف باشد، فاطمی یعنی از نسل یا امام حسن یا امام حسین (علیه السلام) باشد، عالم یعنی درس خوانده باشد و قائم به سیف هم یعنی انقلابی باشد، اگر در خانه اش بنشیند مثل اما زین العابدین (علیه السلام) این نمی تواند امام باشد. به این دلیل است که آنها اما زین العابدین را امام نمی دانند. به هر حال اینها مشهور شدند به زیدیه.

سؤال- آیا امام حسن (علیه السلام) هم قیام کردند؟!

جواب- نه عرض کردم، اینها می گویند که سه امام اول، امیر المؤمنین و حسنین (علیه السلام)، امام منصوب هستند، بعد از این سه بزرگوار، امام های بعدی بالاختیار هستند. وقتی اما بالاختیار شدند باید این سه شرط را داشته باشند. ولی در مورد امام حسن و امام حسین (علیه السلام)، حدیثی را از پیامبر نقل می کنند که «إبناء هذان امامان قاما أو قعدا»، اینجا شرط نیست، به هر حال این دو بزرگوار امام هستند، اما بقیه باید قائم به سیف باشند تا به عنوان امام شناخته شوند. این گروه را به آنها می گویند زیدیه، یک چیزی هستند بین اهل سنت و شیعه، شباهت آنها به اهل سنت به دلیل این است که امامت را به نصّ نمی دانند، امامت را به اختیار می دانند. اما به هر حال مثل شیعه امامیه، با توجه به این که زیدیه در طول تاریخ جمعیتشان هم کم نبوده و معمولاً از نظر جمعیتی بد نبوده اند، به هر حال گاهی به اندازه امامیه گاهی بیشتر و گاهی کمتر بوده اند و فعالیت های فرهنگی هم داشته اند. زیدیه در حوزه حدیث گاهی به سبب نزدیکی به امامیه، از منابع امامیه استفاده می کردند، گاهی به سبب نزدیکی به اهل سنت از منابع اهل سنت استفاده می کردند، گاهی هم خودشان آثار حدیثی تولید کرده اند. این که عرض کردم گاهی از منابع حدیثی اهل سنت نقل کرده اند در واقع علت آن این است که صحاح سته اهل سنت و دیگر منابع اهل سنت در بین زیدیه خیلی رواج داشته و در بسیاری از کتب فقهی شان حتی به اخبار اهل سنت هم استناد می کنند در حالی که در شیعه امامیه چنین چیزی خیلی مرسوم نیست. و برخی از آثار حدیثی اهل سنت، آثاری نیمه زیدی - نیمه سنی هستند، مثلاً فرض کنید عبد الرزاق صنعانی صاحب کتاب «المصنف» جزو شخصیت هایی است که یک جور شیعه زیدی است ولی جالب است که کتاب المصنف او و دیگر آثارش در بین اهل سنت کاملاً معتبر است و رواج دارد، از اینطرف زیدیه هم نسبت به آثار او اهتمام دارند. کلاً یک

فرقه ای در میان فرقه های چندگانه زیدیه وجود داشت به نام «بتریه» که نزدیکترین شاخه زیدیه به اهل سنت بود و خیلی از علمای اصحاب حدیث، عملاً زید های بتری بودند. از جمله کسانی که در شمار زیدی های بتری از آنها نامبرده می شود و اصلاً در قیامهای زیدیه شرکت کرده اند و آثار حدیثی دارند، ابوبکر ابن ابی شیبه است با کتاب بسیار معروفش المصنف که بارها چاپ شده و در واقع یک زیدی بتری است، بنابر این نباید او را در شمار کسانی قرار داد که مثل بخاری سنی های کاملاً بحت و بدون هیچ شائبه تشیع بوده باشند. اینها یک طیف از منابع زیدیه را تشکیل می دهند، طیفی که مشترک بین زیدیه و اهل سنت هستند، نویسندگان آن کتابها نویسندگان زیدی بودند با گرایش نزدیک به اهل سنت به همین دلیل آثار آنها مورد قبول اهل سنت هم قرار گرفته و در بین اهل سنت به عنوان منابع حدیثی معتبر شناخته شده و از این طرف طبیعتاً چون اینها تعلق به زیدیه دارند، در خود زیدیه هم مورد توجه هستند. تا این مقدار نمونه ها متعدد است و من فقط به دو نمونه اشاره کردم. اما آنچه که شاید یک مقداری احتیاج به توضیح جدی تری داشته باشد این طرف قضیه است که چه ارتباطی ممکن است بین محفلهای امامی و زیدی وجود داشته باشد؟

در بین زیدیه فرقه مشهور دیگری وجود دارد به نام جارودیه. این فرقه پیروان کسی هستند به نام ابوالجارود زیاد بن منذر، ایشان از اصحاب امام باقر (علیه السلام) می باشد و روایات زیادی هم از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده است و اگر شما به کتابهای شیعه مراجعه کنید روایتهایی که راوی آنها ابوالجارود است، کم نیست. حتی ابوالجارود تفسیری دارد که مجموعه اقوال تفسیری امام باقر (علیه السلام) است که در یک مجموعه جمع کرده، بنابر این یک تفسیر روایی است، چون مرویات او از امام باقر (علیه السلام) است. کاب تفسیر ابوالجارود همیشه در بین امامیه رایج بوده و علمای قرون متقدم از جمله ابن شهر آشوب در آثار خودشان مرتباً از تفسیر ابوالجارود استفاده کرده اند، گویی این تفسیر یکی از تفاسیر

خود امامیه است و هیچ مضایقه ای در استفاده کردن از تفسیر ابوالجارود نبوده و امروز هم این کتاب به صورت ادغام شده در تفسیر علی بن ابراهیم قمی وجود دارد، کتابی که شما به نام تفسیر علی بن ابراهیم می شناسید، تفسیر علی بن ابراهیم است که تفسیر ابوالجارود در آن تزریق شده، یعنی به هر آیه ای که می رسد اگر ابوالجارود چیزی داشته باشد می آید و بعد حرفهای خود علی بن ابراهیم در ادامه می آید. خوب این یک نمونه است از این که چطور نوشته های حدیثی این طیف از علمای زیدی مورد توجه امامیه قرار گرفت، ابوالجارود از رجال قرن ۲ است و از اصحاب امام محمد باقر (علیه السلام) است ولی ما حتی تا قرن ۴ هم محدثین جارودی را داریم که حوزه شیعه فعال هستند و ارتباط نزدیکی با امامیه دارند، من نمونه دیگری را ذکر می کنم ولی نمونه های بیشتر را به خودتان واگذار می کنم. شما اگر در کتابهای رجال و فهرست دنبال کلمه «جارودی» بگردید، خواهید دید که ما در بین علمای خودمان، رجال جارودی کم نداریم، همچنین ابن داود حلی در پایان کتاب رجالش، رجال جارودی را که در حوزه حدیث امامیه مهم هستند را لیست کرده و حتی تبری ها و دیگران را نیز لیست کرده است.

اما یکی از کسانی که باید حتماً از وی نام برد در زمره جارودیه که نشان می دهد در قرن ۴ هنوز این رشته های ارتباط بین شیعه و جارودیه برقرار بوده و حدیث این دو گروه شیعه کاملاً به صورت ممزوج بوده، شخصی است به نام ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید معروف به ابن عقده (م ۳۳۳ ق) معاصر کلینی صاحب کافی، ابن عقده یک جارودی است و هیچ وقت شائبه امامی بودن در مورد وی وجود ندارد ولی بان عقده یکی از مهمترین رجال در اتصال سلسله های حدیثی در شیعه امامیه است. شما بسیاری از کتب امامیه را که نگاه بکنید، خواهید دید که ابن عقده راوی آنها است. خیلی از اصول اربع مئه از طریق ابن عقده به علمای قرنهای بعدی رسیده است. جالب است که وقتی که شما کتاب الغیبه نعمانی را نگاه می

کنید که کتابی است در غیبت حضرت صاحب، می بینید که یکی از اصلی ترین اساتید نعمانی ابن عقده است و خیلی از روایتها را از طریق ابن عقده روایت می کند، جالب است که کلینی یکی دیگر از اساتید نعمانی است و هیچ چیز عجیبی در این بین وجود ندارد یعنی دقیقاً ما با یک طیفی از علمای زیدی سر و کار داریم که روایات آنها کاملاً ممزوج با احادیث و روایات امامیه است و اصلاً تعامل دو طرفه است، یعنی آنها به روایات علمای امامیه توجه دارند و علمای امامیه هم به نوشته های آنها توجه دارند. چون آثار ابن عقده هم در بین امامیه خیلی با اهمیت تلقی می شده، به این ترتیب در واقع باید بگوییم که کاملاً با همدیگر همکاری و مراوده داشته اند و هیچ شکاف و نقاری در بین نبوده است.

به عنوان نتیجه گیری عرض می کنم که : طیفی از آثار زیدیه را باید در میراث حدیثی شیعه دنبال آن بگردیم. این عقده به دلیل این که همیشه با شیعیان پریده و بوده، آثار او هم در بین شیعیان رواج دارد. از جمله کتاب معروفی دارد به نام کتاب الغدیر که در باب حدیث غدیر و مباحث مربوط به غدیر خم نوشته شده و این کتاب همیشه در بین شیعیان امامی بوده که مهم تلقی می شده و روایت می شده و وجود داشته است و آثار دیگر ابن عقده همینطور.

یک طیف دیگری از محدثین زیدی هم وجود دارند که طیف علویین از محدثین زیدیه هستند. یعنی کسانی هستند که امامزاده بوده اند و نسب علوی داشته اند و فاصله شان به امام معصوم (علیه السلام) کم بوده و اختلافات مذهبی شان هم با شیعه کم بوده و به همین دلیل مورد توجه شیعه امامیه قرار داشته اند، اگر بخواهیم از این گروه هم از کسانی نام ببریم قطعاً یکی از اینها امام ناصر کبیر معروف به اُطروش است. اُطروش یعنی کُر، ایشان به دلیل این که کر بوده معروف شده به اُطروش.

و به این دلیل به ایشان ناصر کبیر گفته می شود که این آقا امام طبرسان بوده است، و یک ناصر صغیر دیگر وجود دارد و به خاطر این که بین این دو نفر تفاوت وجود داشته باشد به وی ناصر کبیر گفته می شود.

ناصر یک نوع مذهب اعتقادی - فکری در بین زیدیه ایجاد کرد که اصلاً به مذهب ناصری معروف است و خوب این را هم بدانید که نوع اعتقاد و مذهب زیدیان طبرستان خیلی به امامیه نزدیک بود بر خلاف زیدیان یمن که از امامیه خیلی فاصله داشتند و بیشتر به اهل سنت نزدیک بودند.

ناصر کبیر چندین کتاب مختلف از جمله کتاب «البساط» دارد که الان نسخه خطی آن موجود است. و اگر فهرست آثار ایشان را خواستید می توانید به دوجا مراجعه کنید، یکی در تاریخ الثرات العربی «فؤاد سزگین.

البته جلد فقه و در باب فقه زیدی، سزگین یک بی سلیقگی کرده و آن اینکه آثار زیدیه را چه فقه باشد، چه حدیث و... همه را در جلد فقه آورده است. بنابر این در جای دیگری دنبال آن نگردید، برای آثار مفقود ناصر کبیر به رجال نجاشی مراجعه کنید. نجاشی در کتاب رجالش با این که قرار بوده در مورد رجال امامیه بنویسد ولی ناصر، آنقدر به امامیه نزدیک است که نجاشی در کتاب رجالش برای ناصر شرح حال آورده و آثاری را که در بین امامیه رواج داشته معرفی کرده و سلسله روایت دارد، کاملاً معلوم است که این متون در بین امامیه رواج داشته اند و مورد توجه بوده اند. در تأیید این که ناصر خیلی مورد علاقه امامیه بوده باید عرض کنم که ناصر دایی سید مرتضی و سید رضی است، یعنی فاطمه مادر سید مرتضی و سید رضی خواهر ناصر است و سید مرتضی برای این که از دایی اش یک حمایتی کرده باشد و او را مورد تفقد خاص قرار داده باشد، و یک مقدار از کم لطفی و بی مهری امامیه نسبت به دایی اش کم کند، کتاب معروف «المسائل الناصریات» را نوشته، این کتاب دفاعیه سید مرتضی امامی درباره ناصر زیدی است. این

نشان می دهد که در یک مقطع زمانی فاصله ها هنوز آنقدر زیاد نبوده که اساساً این رشته ها منقطع شده باشد و جایی برای هیچ نوع دوستی و رفاقتی وجود نداشته باشد. در این مقطع طبیعتاً احادیث و گردآوری های انجام شده توسط خود شخصیت های علوی و ود رجالی که نسب امامی داشتند و به عنوان امام در بین زیدیه شناخته می شدند هم در آن طیفی که به امامیه نزدیکند، مثل ناصر، مورد توجه امامیه قرار داشته است و در محافل امامیه مورد استفاده قرار می گرفته و جا به جا می شده.

اما شاید چیزی که بیشتر از همه برای ما اهمیت دارد، شناختن آثاری است که به هر حال به صورت خالص به عنوان آثار و تألیفات حدیثی زیدیه شناخته می شوند و به طور خاص آنهایی که الآن موجود هستند و حالا اگر ما بخواهیم راجع به حدیث زیدیه اطلاعاتی به دست بیاوریم باید به کجا مراجعه کنیم: من شروع می کنم به معرفی مهمترین آثار حدیثی زیدیه که بین خود زیدیه اعتبار دارند و کمتر در بین شیعه امامیه و اهل سنت مطرح شده اند و یا اصلاً مطرح نشده اند:

قطعاً اگر بخواهیم به معرفی این آثار بپردازیم، اقدام این آثار نوشته های خود زیدبن علی (علیه السلام) است. زید بن علی بن الحسین (علیه السلام): ایشان پسر امام زین العابدین و برادر امام محمد باقر (علیه السلام) است. و بنیانگذار و امام زیدیه. آثاری که در حال حاضر به ایشان نسبت داده می شود و نوشته خود زید است تقریباً حدود ۱۵ اثر است ولی وضعیت این متون خیلی بهتر از وضعیت متونی که به امام جعفر صادق (علیه السلام) بقیه ائمه (علیه السلام) نسبت داده می شود نیست. یعنی به هر حال زید هم یکی از متقدمین اهل بیت است. بنابر این امکان این که زیدیه بخواهند آثاری را به امامشان منسوب بکنند، خیلی زیاد است. همه آثاری که به زید بن علی (علیه السلام) نسبت داده شده تألیف خود زید نیست. اما معنای این، جعلی بودن این آثار نیست. بعضی از این آثار روایتی است که در قرنهای بعدی گردآوری شده و

به زید نسبت داده شده. بعضی از این آثار، روایتهایی است که توسط شاگردان مستقیم خود زید گردآوری شده و به خود زید نسبت داده شده، گروه دوم گروه با ارزشی هستند. یعنی اگر کتابی توسط شاگردان خود زید گردآوری شده باشد و به زید نسبت داده شده باشد، حالا این چیز خیلی بدی نیست، یعنی به نظر می رسد که به اندازه کافی اهمیت دارد و لزومی ندارد که ما آن را بی ارزش به حساب بیاوریم، یکی از اصلی ترین این کتابها یک مجموعه احادیثی است - من هیچ اسمی روی آن نمی گذارم - که از زید بن علی گردآوری شده و راوی آنها فردی است به نام ابوخالد واسطی، ابوخالد واسطی خودش شخصاً زیدی است و یکی از اصلی ترین اصحاب زید است. یعنی همانقدر که زراره برای ما شناخته شده است در بین اصحاب امام جعفر صادق (علیه السلام) در بین اصحاب زید هیچ کس به شناخته شدگی ابوخالد واسطی نیست. و این ابوخالد است که این مجموعه را جمع آوری کرده، لذا این اثر خیلی با ارزش است. یعنی یکی از اصلی ترین شاگردان زید آمده و مجموعه اخبار و احادیث را که زید از آباء خودش نقل کرده - عموماً یا از شخص پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) و امیر المؤمنین (علیه السلام) از طریق پدرانش - در یک مجموعه جمع کرده و خوب به نظر یک مجموعه با ارزش و مهمی می رسد. این مجموعه اسمهای مختلفی دارد، در خود سنت زیدیه به این کتاب «المجموع» گفته می شود اما بین اهل سنت به دلیل این که نام مسند خیلی رواج دارد از این اثر با عنوان مسند زید بن علی نام برده می شود و زیدی ها خودشان هم در چند قرن اخیر ترجیح می دهند که به این کتاب «مسند زید بن علی» بگویند. این کتاب از نظر ساختار شباهتی با مسندهای اهل سنت ندارد مجموعه ای از احادیث گردآوری شده است که همه اش یک سلسله سند دارد، تمام اینها روایت زید بن علی از پدرش از جدش از امیر المؤمنین (علیه السلام) است و سند دیگری وجود ندارد، بنابر این تعبیر مسند، با آن شناختی که ما از مسانید اهل سنت داریم در مورد این

کتاب که دارای یک وحدت سند، در این حد هست صادق نخواهد بود. این اسم، اسمی است که روی جلد کتاب می بینید برای اولین بار حدود هشتاد سال پیش گابریلی این کتاب را در میلان ایتالیا چاپ کرد و بار دوم هم یکی از علمای زیدی یمن این کتاب را در بیروت چاپ کرد، و الآن این کتاب، کتاب رایجی است. این کتاب یک مقدار از لحاظ لایه شناسی مشکل دارد به این اعتبار که به نظر می رسد دو نسخه از این کتاب وجود داشته، یک نسخه ای که فقط در بردارنده یک بدنه فقهی است که با کتاب طهارت شروع می شود و مثل بقیه کتب فقهی به کتاب القضاء و الديات و... می رسد و بعد تمام می شود. و یک نسخه اتمی از کتاب وجود دارد که دقیقاً همین طوری است یعنی با طهارت شروع می شود و با مباحث قضاء و... تمام می شود، اما وارد یک سری مباحث غیر فقهی می شود و یک سلسله مباحث دیگری را مطرح می کند که اصلاً جنبه فقهی ندارند و به اصول عقاید و اخلاق و... مربوط می شوند. در سنت زیدی مشهور بود که به آن قسمت اول که فقط در بردارنده احادیث فقهی بود، «المجموع الفقهی» گفته می شد و به آن قسمت دوم که در بردارنده احادیث غیر فقهی بود، «المجموع الحدیثی» گفته می شد. و به کل آن «المجموع» گفته می شد. در بعضی از نسخه های خطی اینها از هم جدا هستند. یعنی اصلاً با هم در یک کتاب نیستند، گاهی هم با هم استنساخ شده اند. آن نسخه ای که الآن چاپ شده اینها را با هم دارد. ولی باید توجه داشت - شبیه آن تذکری که هفته گذشته در مورد امالی شیخ طوسی خدمتتان عرض کردم - که اینها می توانند ۲ کتاب هم باشند با دو گردآوری، یک گردآوری که در بردارنده اخبار حدیثی است و یک گردآوری که در بردارنده اخبار و احادیث فقهی است.

بنده یک کرده ام راجع به کتاب مسند زید که اگر حوصله کردید می توانید گزارش آن را در دایره المعارف بزرگ اسلامی ذیل عنوان ابو خالد واسطی بخوانید. در این مقاله من سعی کرده ام که پنج نسخه را که در

بین زیدیه به روایت ابوخلد واسطی رواج داشته است را معرفی کنم و در نهایت بگویم که نسخه ای که الآن به عنوان مسند زید وجود دارد چه نسبتی با این پنج نسخه ای دارد که در بین زیدیه رواج داشته است. عنایت داشته باشید که بعضی از این نسخه ها در بین امامیه کاملاً رواج داشته اند و امامیه از این نسخه ها استفاده می کرده اند، چون اینها را کاملاً در آن مقاله نوشته ام، احتیاجی به توضیح ندارد، اگر حوصله کردید در مورد این پنج نسخه و رواج بعضی از این نسخه ها در بین امامیه می توانید به مقاله ابوخلد واسطی مراجعه کنید.

برای دیگر آثار زید که اهمیت هیچکدام به اندازه این کتاب نیست می توانید به کتاب فؤاد سزگین مراجعه کنید. نفر بعدی که در حوزه حدیث زیدیه اهمیت خیلی زیادی دارد نتیجه زید است. فردی به نام احمد بن محمد بن عیسی بن زید، که با حدود ۶۰ سال فاصله از زید زندگی می کند و مجموعه ای از احادیث داشته که این احادیث را به صورت شفاهی القاء کرده و یکی از شاگردانش این مجموعه احادیث را نوشته و گردآوری کرده. نام این شاگرد علی بن منصور مرادی است، مجموعه احادیث املائی احمد بن محمد بن عیسی بن زید که حجم قابل ملاحظه ای هم داشته و توسط علی بن منظور مرادی گردآوری شده در یک مجموعه ای تحت عنوان رأب الصدع چاپ شده. این اسم از خود احمد بن محمد بن عیسی بن زید یا حتی علی بن منصور مرادی نیست و در قرنهای بعد این اسم روی این مجموعه گذاشته شده. این کتاب به تعبیر دیگری شکل تنظیم یافته امامی حدیثی احمد بن محمد بن عیسی بن زید است.

باز اطلاعات بیشتر را می توانید ذیل عنوان مقاله احمد بن محمد بن عیسی بن زید در دایره المعارف بزرگ اسلامی ببینید، البته آن را من ننوشته ام و ذیل عنوان علی بن منصور مرادی در التاریخ التراث العری فؤاد سزگین. باز اگر بیایم جلوتر و برسیم به قرن چهارم، در این قرن نیز ما شماری از محدثین زیدی را داریم

که آثار حدیثی به وجود آورده اند. در بین این محدثین زیدی اگر بخواهیم از کسانی نام ببریم، یکی از اینها ابوعبد الله علوی است که معاصر شیخ مفید است. این شخصیت که حاجی نوری نیز گاهی در مستدرک الوسائل از آثارش یاد می کند، از زیدی هایی است که خیلی به شیعه امامیه نزدیک است و برای حاجی نوری این تصور به وجود آمده که امامی است. خوشبختانه الآن آثار متعددی از ابوعبد الله علوی بر جای مانده، بعضی از این آثار متعدد مثل الکافی فی الفقه، در موضوع فقه است اما بعضی از این ها کاملاً حدیثی است. از جمله آثار حدیثی که از ابوعبد الله علوی باقی مانده و چاپ شده کتابی است به نام «الأذان بحی علی خیر العمل» و در این کتاب ابوعبدالله علوی مجموعه ای از احادیث را جمع آوری کرده که در آنها امر شده به این که در اذان باید حتماً «حی علی خیر العمل» گفته شود. این باز یک قرابتی است با شیعه امامیه و حاجی نوری نیز بیشتر فریب همین را خورده یعنی تصور کرده که ایشان حتماً شیعه امامی است! در حالی که در بین زیدییه هم قول مشهور اذان به حی علی خیر العمل است. «الأذان بحی علی خیر العمل» یک کتاب حدیثی است. کتاب دیگری از ابوعبدالله علوی چاپ شده به نام «فضل الکوفه» که این کتاب هم یک کتاب حدیثی است در آن مجموعه ای از احادیث در فضیلت کوفه و فضیلت زیارت امیر المؤمنین در کوفه آمده است. علاوه بر این دو کتاب، چند اثر کوچک حدیثی دیگر هم ابوعبد الله علوی وجود دارد که به چاپ نرسیده و به صورت نسخه خطی در کتابخانه های مختلف وجود دار. در آخر جلسه خواهم گفت که معمولاً این گونه نسخه های خطی را در کدام کتابخانه ها باید دنبال آنها گشت.

باز در قرن چهارم از دیگر شخصیت هایی که معاصر شیخ مفید هستند و در زمینه حدیث آثاری دارند، شخصیتی است به نام ابوطالب هارونی (یحیی بن حسین). فکر می کنم که همین جلسه گذشته بود که وقتی مقدمه تهذیب را می خواندیم از ابوالحسین هارونی نام بردیم که برادر همین ابوطالب هارونی می

باشد. اینها هر دو جزو ائمه زیدیه در طبرستان هستند. ابوطالب هارونی مجموعه ای از احادیث دارد که این معروف است به «امالی ابی طالب». ولی این کتاب به این نام چاپ نشده. این کاب را یکی از علمای زیدیه در قرنهای بعدی مرتب کرده است - کتاب ترتیب نداشته است - و اسم آن را «تبسیر المطالب من امالی ابی طالب» گذاشته است. ایشان چیزی کم و زیاد به این کتاب نکرده است و از نظر موضوعی آن را مرتب کرده است و این کتاب به کوشش آقای محمد باقر محمودی در بیروت به چاپ رسیده است. این کتاب یکی از مهمترین کتابهای حدیثی زیدیه است و محض اطلاع شما باید عرض کمک که در این کتاب مقدار زیادی از کلمات امیر المؤمنین نقل شده و این کتاب اقدم بر نهج البلاغه است و به این نکته هم توجه داشته باشید که کتاب مسند است و سلسله سند کامل دارد، خیلی از خطبه ها و کلمات قصاری که در نهج البلاغه وجود دارند، در امالی ابوطالب با سلسله سند کامل ذکر شده اند و فاصله آن هم از سید رضی کم است و بنابر این یکی از متون حدیثی است که خیلی کمک می کند در بحث اسناد نهج البلاغه. از این نظر برای شیعه کتاب خیلی مهمی است.

از جمله آثاری که در قرن پنجم می توان از آنها نام برد و باز یکی از امامان زیدی یمن، فردی به نام «المرشد بالله» است و کتابی دارد با نام «امالی» و کتاب به همین نام چاپ شده است؛ «الامالی للمرشد لله» یک کتاب دو جلدی است و در بردارنده مجموعه ای از احادیث. این کتاب بیش از همه از نظر اخلاقی اهمیت دارد یعنی احادیث آن بیشتر مضامین اخلاقی دارند. و در یک درجه دیگری از نظر تاریخی اهمیت دارد یعنی اخباری راجع به صدر اسلام و وقایع صدر اسلام نقل می کند که اهمیت دارند. به خصوص اطلاعاتی در مورد خوارج صدر اسلام به دست می دهد که در جاهای دیگر اصلاً چنین اطلاعاتی را نمی توان به دست آورد.

در قرن ۶ فردی را داریم به نام قاضی ابن سعده یمنی از علمای زیدی یمن هست، قاضی است و خودش از سادات نیست و بنابر این «امام» نیست، اهمیت ایشان به خاطر این است که یکی از امامان زیدی یمن در قرن ۳ به نام «الهادی الی الحق» - بنیان گذار سلسله امامان زیدی یمن است. و اولین امام زیدی یمن می باشد- که دارای آثاری است از جمله کتاب «الاحکام» در فقه و چاپ هم شده، کاری که قاضی ابن سعده انجام داده این است که آمده از خلال آثار امام الهادی الی الحق که حدوداً ۲۲ عدد کتاب می شود، مجموعه احادیث را که الهادی الی الحق نقل می کند را در یک مجموعه جمع آوری کرده است و به یک مجموعه حدیثی تبدیل شده و در بردارنده مجموعه احادیثی است که الهادی الی الحق در آثار مختلفش از جمله کتاب «الاحکام» به آنها استناد کرده است. اسم کتاب را «درر الاحادیث» النبویه بالاسانید الحیویه» گذاشته است. منظور از «یحیی»، یحیی بن حسین، هادی الی الحق می باشد و شامل مجموعه ای از احادیث است که هادی الی الحق، یحیی در آثار خود نقل کرده و «عن ابیه، عن جدّه» است.

بنابر این از نظر اینها حدیث تلقی می شود. یکی از ویژگی هایی که در کتاب ابن سعده دیده می شود این است که ابن سعده در پایان کتاب یک تکمله ای را از خودش اضافه کرده و یک تعداد احادیثی را آورده که در بین زیدیه رواج داشته و این احادیث جزو روایات هادی الی الحق نیست و افزوده های خود قاضی ابن سعده است، به خصوص مجموعه احادیثی است که می خواهد در اثبات حقانیت هادی الی الحق و در اثبات حقانیت امامت زیدی یمن از این احادیث استفاده کند و اینها دیگر مرویات هادی الی الحق نیستند. این تکمله هم اهمیت خیلی زیادی دارد. گاهی احادیث خیلی جالبی در این تکمله پیدا می شود، البته جالب از نظر یک پژوهشگر از جمله احادیثی که از این قسمت پایانی درر الاحادیث « در ذهنم است این است که «سیأتی رجل من بعدی اسمه اسمی» این حدیث معروف «اسمه اسمی و اسم ابیه اسم ابنی او اسم

ابی» که در جاهای مختلف به اشکال مختلف آمده در درز الاحادیث ابن سعده آمده : سیأتی رجل من اهل بیته اسمی اسمی» ، احمد نام دیگر رسول خدا است و «اسم ابیه اسم نبی» برای این که اسم پدرش یحیی است. بنابر این گفتند آن مهدی که ما می گفتیم هادی الی الحق نبوده است، آن حدیث ابن سعده اشتباهی نوشته بوده است. این امام مهدی برای قرن ۸ است و ما در ارجاعاتمان به او معمولاً به ابن المرتضی ارجاع می دهیم ولی در بین خود زیدیه مشهور است به امام المهدی لدین الله. از آثار او هم می توان به «طبقات المعتزله» و «البحر الزخار» و... اشاره کرد. ایشان خیلی کتاب دارد و نویسنده مهمی است.

سؤال - آیا فرکانس اسم «یحیی» خیلی بالا بوده است؟

جواب- بله علتش این است که زید بن علی پسری دارد به نام یحیی، که پنجمین امام زیدیه است، بلافاصله بعد از شهادت زید، یحیی به امامت می رسد، زیدیه او را به عنوان پنجمین امام می شناسند. لذا بعد از اسم زید یکی از پرکاربردترین اسمهایی که در بین زیدیه وجود دارد یحیی است.

سؤال- استاد سیدها هم اسم یحیی را خیلی می پسندند؟

جواب- خوب به هر حال توجه داشته باشید به این که خیلی از امامزاده هایی که ما در ایران داریم امامزاده های زیدی هستند. خیلی از امامزاده هایی که در ایران وجود دارند در منطقه طبرسان و مازندران که خوب خیلی از اینها زیدی هستند. در قسمتهای داخلی ایران هم می دانید که ری یکی از مناطق مهم آن روز زیدیه بوده است. در جاهای دیگر ایران زیدی ما خیلی داریم. و لذا تعجبی ندارد که نامهای مورد علاقه زیدیه در بین امامزاده ها و... زیاد باشد.

سؤال- زید بن علی خودشان مؤسس این فرقه بوده اند یا نه بعداً به ایشان منتسب کرده اند که ایشان

مؤسس این فرقه بوده اند؟ یعنی خودشان جلوی امام سجاد (علیه السلام) سر بلند کرده اند یا نه؟

جواب:

زیدیه معتقدند که زید بن علی خودش مدعی امامت بوده، امامیه معتقدند که زید بن علی امامی بوده و به امامت امام جعفر صادق (علیه السلام) بعد از امام محمد باقر (علیه السلام) اعتقاد داشته. و قیام او صرفاً یک حرکت سیاسی بوده نه یک ادعا برای امامت. و تقریباً تا امروز این دعوا حل نشده است. حتی شما اگر به کتاب «کفایه الاثر فی النص علی الائمه الاثنی عشر» از خزاز قمی مراجعه کنید، آنجا می بینید که قول به نص بر ائمه اثنی عشر از افراد مختلف نقل می شود و هر کدام یک فصلی دارد. خزاز قمی یک فصل را هم اختصاص می دهد به زید بن علی و مجموعه اخباری را از زید بن علی نقل می کند که نص بر ائمه اثنی

عشر است با ذکر نام، این دقیقاً در جهت تأیید این نکته است که زید بن علی خودش شیعه اثنی عشری بوده و مدعی یک مذهب مستقل و جداگانه نبوده است. اما اجمالاً چه این قول را بپذیریم و چه نپذیریم، هم مشخص زید خیلی مورد احترام امام جعفر صادق (علیه السلام) بوده و هم در طول تاریخ شیعه، شیعیان همیشه به خود زید احترام گذاشته اند، و هیچ وقت زید در بین شیعه مورد بی احترامی قرار نمی گیرد، حتی وقتی که زید النار برادر امام رضا (علیه السلام) قیام می کند، مأمون به امام رضا (علیه السلام) شکایت می کند که چرا این برادرت این کارها را می کند؟! و آیا او دارد سنت زید عمویت را دنبال می کند یا نه؟! با حالت طعنه، حضرت در جواب - این در عیون اخبار الرضا، ابن بابویه آمده - می گویند که تو مقایسه نکن این زید را با عموی من، بعد توضیح می دهد که او مرد بزرگی بود، او برای عدالت قیام کرد و... ولی این یکی نه من هیچ حساب و کتابی ندارم با ایشان. او کاملاً فرق می گذارد بین این دو حرکت. بنابراین نمی توان یک داوری بی طرفانه ای در این رابطه کرد.

فکر می کنم تقریباً اهم منابع اصلی را برایتان ذکر کردم، البته در قرنهای بعدی باز زیدیه کتاب نوشته اند. کتابهای زیادی از علمای زیدی در زمینه حدیث نوشته شده که حالا یا کاملاً حدیث هستند و یا دربردارنده احادیث زیادی هستند. اگر یک موقعی علاقمند بودید که یک مقدار اطلاعات وسیعتری نسبت به نوشته های زیدیه پیدا بکنید چند منبع را خدمتتان معرفی می کنم:

۱- کتاب التاریخ التراث العربی فؤاد سزگین بخش مربوط به زیدیه در جلد مربوط به فقه.

۲- کتابی که خود زیدی ها از مسند زید در بیروت چاپ کرده اند یک مقدمه ای دارد که آن مقدمه در بردارنده کتابشناسی آثار حدیثی زیدیه است.

۳- منبع دیگر که از همه مفصلتر است و از همه جدیدتر است کتابی است با نام «مؤلفات الزیدیه» از آقای سید احمد حسینی اشکوری در سه جلد که شاید کاملترین کتابی است که در مورد نوشته های زیدیه وجود دارد.

علاوه بر اینها باید ذکر کنم که نسخه های زیدی بسیار متقدم در همه جای دنیا پیدا نمی شود، بعضی کتابخانه ها هستند که مقدار قابل ملاحظه ای از این نسخه ها را دارند و در خیلی کتابخانه ها ممکن است شما هیچ نسخه زیدی را پیدا نکنید.

اولاً کتابخانه های خود یمن که تعداد آنها هم زیاد است و خیلی از آنها هم هنوز فهرست نشده اند، ولی از جمله کتابخانه های یمن که فهرست خوبی هم از آن تهیه شده، کتابخانه جامع کبیر صنعاء است در شهر صنعاء یمن و اصلی ترین مرکز دینی زیدیه است و خیلی از اطلاعات ذی قیمتی را در مورد آثار و متون زیدیه می توانید در آنجا به دست بیاورید. علاوه بر آن از بعضی دیگر از کتابخانه های یمن مثل کتابخانه شهر تعز یمن. این شهر یکی از مراکز مهم فعالیت علمی زیدیه بوده و یک کتابخانه مهمی هم در شهر تعز وجود دارد که فهرست شده است.

و خیلی از نسخه های منحصر به فرد و عالی در این کتابخانه وجود دارد.

اگر به جلد صفر کتاب التاريخ التراث العربی فؤاد سزگین مراجعه کنید، در آنجا فهرست فهرستها را به ترتیب کشور آورده است. اگر ذیل یمن را نگاه کنید به شما می گوید که چه فهرستهایی در یمن وجود دارد.

اما بیرون از یمن در دیگر کشورهای اسلامی به سختی می توان کتاب زیدی پیدا کرد. در خود ایران در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران یک مقدار کتاب زیدی دارد. در عراق و شام و مصر و... تعداد کمی کتاب زیدی می توان پیدا کرد.

در کشورهای اروپایی غنی ترین کتابخانه ها از نظر نسخه های زیدی کتابخانه های ایتالیا هستند. و مهمتر از همه کتابخانه ای است در شهر میلان به نام کتابخانه **Ambrosiana**، این کتابخانه منسوب به یکی از قدیسان مسیحی به نام سنت آمبروس = **Sent Ambrose** است. کتابخانه غنی ترین کتابخانه در کل جهان در مورد نسخه های خطی زیدی است که فهرست شده و فهرست خوبی هم هست. بعد از کتابخانه **Ambrosiana** کتابخانه پاپ در واتیکان و کتابخانه **British Library** کتابخانه ملی انگلستان، غنی ترین مجموعه ها را از نسخه های زیدی را دارند. ولی مثلاً در کتابخانه ملی پاریس یا آلمان شما موفق نمی شوید خیلی نسخه خطی زیدی پیدا کنید. این یک حسن است برای کتابهای زیدی و بر خلاف شیعه امامیه و گروه های دیگر به آنصورت پخش و پراکنده نیستند. معمولاً در کتابخانه های خاصی به صورت متمرکز نگهداری می شوند. چون اینها اغلب فهرست شده اند. نگاه کردن به خود این فهرستها تا حد زیادی می تواند به شما راجع به خود کتابها، نویسندگان آنها و موضوعات آنها، اطلاعات بدهد.

یک نکته دیگر و آن این که یک کتابی در قرن دهم نوشته شده توسط فردی به نام مسوری به نام «اجازات الاثمه الزیدیه» زمانش تقریباً یک قرن قبل از علامه مجلسی است. نسخه خطی کتابخانه قرس که به صورت **Faximile** چاپ شده است یعنی الآن دیگر خطی نیست، نسخه خطی عیناً از روی نسخه عکس گرفته اند چاپ کرده اند. این کتاب، کتاب بسیار مهمی است و قابل مقایسه با قسمت اجازات بحار الانوار می باشد.

یعنی اگر کسی بخواهد اطلاعات پیدا کند که چه کتابی در چه قرنی در بین زیدیه رواج داشته یا نداشته، بین چه گروهی و... این کتاب خیلی کمک می کند.

خیلی از کتابهای زیدیه را آقا بزرگ تهرانی در الذریعه هم معرفی کرده است.

بعضی از کتابهای زیدیه هم اصلاً در بین شیعه رواج داشته است. مثلاً حسن بن علی دیلمی زیدی است در حالی که آثارش در بین شیعه رواج داشته و شیعه هم خیلی متوجه نشده اند که ایشان امامی نیست. مثل کتاب «ارشاد القلوب» و «اعلام الدین» دیلمی، اینها اصلاً جزو مصادر بحار الانوار است و الآن هم چاپ شده شیعیان امامی هم این کتاب را چاپ کرده اند ولی نویسنده زیدی است.

یک مجموعه ای را آقای محمد تقی دانش پژوه در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران در نسخه های اندک زیدی آنجا پیدا کرده که دو اجازه نامه قدیمی زیدیه است که حتی در مسوری و... هم وجود نداشت، آقای دانش پژوه اینها را در مقاله ای به اسم «دو مشیخه کهن زیدی» چاپ کرده است. این مقاله در «نامه مینوی» این مقاله چاپ شده است.

والاسلام علیکم

تاریخ حدیث

نیمسال دوم سال تحصیلی ۸۰ - ۷۹

باسمه تعالی

تاریخ حدیث درس بسیاری مشکلی است. مشکل آن هم این است که حدیث علمی است که ۱۴۰۰ سال تاریخ دارد و ما باید هم تاریخ حدیث شیعه و هم تاریخ حدیث اهل سنت را بگوییم که می‌شود ۲۸۰۰ سال که این تاریخ ۲۸۰۰ ساله را اگر بخواهیم در ۱۶ جلسه بگوییم در هر جلسه ۱۰۰ سال هم گفته نخواهد شد. آنچه که کار ما را آسانتر می‌کند این است که این درس، درس کارشناسی است و اگر ما بتوانیم تصویری کلی از تاریخ حدیث به جای دقت در ریز مطالب ارائه دهیم می‌توانیم کلاس را با موفقیت بیشتری به پایان ببریم. اگر دوستان به ما کمک کنند و در حیث بحث منابعی که معرفی می‌شود مطالعه کنند به پیشبرد کلاس کم شایانی کرده‌اند. البته کتابهایی تحت عنوان تاریخ حدیث نوشته شده و خیلی راحت شما می‌توانید با نکنیم و بتوانیم تصویری واقعی‌تر از تاریخ حدیث را عرضه کنیم لذا دوستان اگر احساس کردند که ما خیلی از مسیر خاکی می‌رویم و خواستند در یک جاده آسفالته حرکت کنند، چند کتاب تاریخ حدیث وجود دارد که فارسی و روان است.

دوستان می‌توانند مطالعه کنند و این کمبود را برطرف کنند. من اینطور احساس کردم که دوستان می‌خواهند که در جاده خاکی و با افت و خیز حرکت کنند و شاید علت انتخاب بنده هم همین بوده است. چون می‌دانند که من هیچ‌گاه در صراط مستقیم حرکت نمی‌کنم و ما هم سعی خواهیم کرد که تا حدودی حاشیه روی کنیم و این حاشیه روی به گونه‌ای باشد که در نهایت به دنبال ارائه یک تصویر از تاریخ حدیث باشیم و در این دو واحد هدف ما این است که به طور کلی روشن کنیم که حدیث چیست؟ چگونه به وجود آمده؟ افت و خیزهای کلی و عمده‌ای که در این ۱۴۰۰ سال داشته چیست و در دوره‌های مختلف به اجمال چه وضعیتی را طی کرده است؟ ضمن اینکه من این‌طور احساس می‌کنم که دوستان از مشکلات خوششان می‌آید و از آن استقبال می‌کنند و اگر ما دیدیم که دوستان با این روضه‌گریه نمی‌کنند گریزی به صحرا زده و به جزئیات هم خواهیم پرداخت.

اجازه بدهید که در مقدمه این را مشخص کنیم که در تاریخ حدیث ما قرار است چه چیزی را دنبال کنیم. قبلاً هم شاید در بحث‌های دیگر شما با این مسأله مواجه شده‌اید که وقتی تاریخ مضاف می‌شود به یک کلمه دیگر به این معناست که ما با یک جریان مواجه هستیم و می‌خواهیم تاریخ آن جریان را مورد بررسی قرار دهیم. ما اگر به عنوان یک علم به حدیث بنگریم این علم در تاریخ ۱۴۰۰ ساله‌اش مجموعه‌ای از افت و خیزهای را برای خودش داشته است و افتاق‌های زیادی برای آن افتاده است و وقتی که صحبت از تاریخ حدیث می‌کنیم به این معناست که بیاییم ببینیم که چگونه باید به این افت و خیزهای نگاه کنیم و چگونه باید آنها را تفسیر کنیم. بنابراین خیلی طبیعی است که در واقع در اینجا ما با حدیث به یک معنای گسترده‌ای مواجه هستیم شما ممکن است با اصطلاح حدیث به اشکال مختلفی برخورد کرده باشید مثلاً گفته می‌شود که حدیث گفته‌ای است که از پیامبر یا یکی از ضحیت‌های برجسته مذهبی صادر شده باشد (اینکه می‌گوییم یکی از شخصیت‌های برجسته مذهبی

به این دلیل است که در تعریف شیعه این شامل ائمه (ع) و در تعریف اهل سنت شامل صحابه می‌شود) و گروهی تلاش می‌کنند که اینها را نسل اندر نسل انتقال بدهند. اما این صورت ساده قضیه است و در واقع قضیه این است که در تاریخ ۱۴۰۰ ساله اسلامی خیلی داستان سر این حدیث آمده و اگر آن را به عنوان یک شخص در نظر بگیریم این انسان از دوران بچگی تا دوران کهنسالی خیلی اتفاقات مختلف و تکان دهنده‌ای برایش روی داده است مانند هر موضوع دیگر حوزه علوم قرآنی و حدیث تاریخ حدیث هم وضعیت بسیار خاص و عجیبی دارد و هر موضوع دیگری را هم بخواهید تاریخ آن را بررسی کنید همین طور است. تاریخ قرآن هم همین طور است، تاریخ علوم قرآنی هم همین طور است. تاریخ قرائات هم همین طور است. هر شته آن در حیطه علوم قرآن و حدیث را که بخواهید تاریخ آن را بررسی کنید دو جور می‌توان با آن برخورد کرد یکی اینکه شما بیابید و یک تاریخ زیبا و رمانتیک و سمبلیک بنویسید یک موقع است که نه می‌خواهید ببینید واقعاً چه اتفاقی افتاده است. این دو تا با همدیگر متفاوتند و تفاوت آنها هم در این است که اولی کار بسیار آسانی است و فقط مقداری به ذوق و قریحه هنری نیاز دارد که فردی مانند بنده به کلی فاقد چنین ذوقی است و دومی کار سختی است از یک نظر و آن هم این که کلی منابع و مآخذ را باید نگاه کنیم و آنها را زیر و رو کنیم و روش و متدهای مختلف را تجربه کنیم و چیزی از آن درآوریم و تازه بعد از آن هم باید آن را با لحن احتیاط آمیزی بیان کنیم. درحالی که در اولی بسیار سخت و محکم می‌توان گفت که نخیر! اینطور بوده است! در واقع تفاوت قضیه در این است که شما بخواهید یک تاریخ سمبلیک بنویسید یا یک تاریخ واقعی. در نوشتن تاریخ آجرهایی را که می‌خواهید به هم وصل کرده و یک ساختمان را بنا کنید ملاتی را که می‌خواهید استفاده کنید در تاریخ سمبلیک و واقعی کاملاً متفاوتند. موقعی است که این ملات دآوری‌های از پیش تعیین شده خود شماست مثلاً من می‌خواهم تاریخ کریم خان زند را بنویسم. یک کلمه شنیده‌ام که کریم خان زند وقتی شاه ایران شد گفت

به من گویند شاه به من بگویی وکیل الرعایا و از آنجایی که از این حرف کریم خان خوشم آمد فکر می‌کنم که کریم خان در آن زمان بحث حقوق بشر و دموکراسی و این حرفها را خواسته مطرح کند. لذا از اول که می‌خواهم تاریخ کریم خان را بنویسم از پی تصمیم خودم را درباره کریم خان گرفته‌ام که هر جایی بشود دو جور درباره این آدم قضاوت کرد من فوراً قضاوتی را که او را موجه‌تر جلوه دهد انتخاب می‌کنم. شما دقت کنید مثلاً خیلی از خیابانهای تهران اسمشان عوض شده ولی خیابان کریم خان زنده‌مچنان همان اسم قبلی خود را دارد و این بی‌دلیل نیست و نشان می‌دهد که ما یک قضاوت از پیش تعیین شده درباره کریم خان داریم یا مثلاً نادرشاه می‌دانیم که او انسان قلدر و هفت تیرکشی بوده و همیشه دنبال فتوحات و چیزهایی مانند این بوده و انسان عصبانی بوده و می‌زده و می‌کشته و ما داوری از پیش تعیین شده‌ای درباره او داریم و با این دواوری از پیش تعیین شده شروع به نوشتن تاریخ می‌کنیم. در ای حالت معلوم نیست که تاریخی که ما می‌نویسیم چه چیزی از آب درآید. ممکن است تصویری از نادر و یا کریم خان بسازیم که غیر از تصویر واقعی آنها باشد مثلاً شما می‌بینید که نادرشاه در دشت مغان زمانی که فتوحات مختلف خود را انجام داده یک سخنرانی برای لشکرایانش می‌کند و دستور می‌دهد منشوری بنویسند که متن آن منشو رالان باقی مانده که انسان وقتی آن را می‌خواند تعجب می‌کند می‌گوید واقعاً این قدر نادر شاه حقوق بشری بوده و ما نمی‌دانستیم؟ اصلاً به قیافه‌اش هم نمی‌خورد که در این خطها باشد اگر برایتان جالب است می‌توانید به «تاریخ عالم آرای نادری» که نوشته «محمد کاظم بیگ» است مراجعه کنید و سخنرانی نادرشاه در دشت مغان را مطالعه کنید. خیلی چیز جالبی است و انسان از آدمی مانند نادر انتظار چنین چیزی ندارد. منطقی‌ترین راه این است که ما کلاً هر پارامتری را که در زندگی نادر و کریم خان وجود دارد بیاوریم و آنها را با توجه به شرایط زمان و مکان تحلیل کنیم و صحت و سقم آنها را بسنجیم نهایتاً تصویری از نادرشاه و کریم خان واقعی ارائه دهیم تا اینکه حرفهایی که از بچگی

شنیده و قضاوت‌هایی که از بچگی درباره این دو نفر داشته‌ایم ملاک قرار دهیم و بپذیریم که نادرشاه آدم قلدر بی‌کله‌ای بوده و کریم خان انسان رئوف و رعین نوازی بوده و همه تصمیم‌هایمان را از قبل گرفته باشیم و در تاریخ این نکته بسیار مهم است که فرق یک جوانمرد و ناجوانمرد در آن بسیار سخت شناخته می‌شود برای اینکه اگر کسی در گوشه‌ای یک منبعی را دیده باشد و به ضرر استنتاجاتش بوده باشد و آن را نیاورده باشد شما آن را چگونه خواهید فهمید و چه راهی برای فهمیدن آن دارید و می‌بینید که هیچ راهی برای فهمیدن آن وجود ندارد.

تنها یک متخصص و آن هم متخصصی که وقت کافی داشته باشد می‌تواند بفهمد که این آدم چنین در استدلالش ناجوانمردی کرده و این منبعی را که دیده و خلاف حرفهایش بوده به آن توجه نکرده، راه دیگری برای این کار وجود ندارد یک شیمی دان نمی‌تواند بگوید که نمکهای آهن قهوه‌ای اند یا آبی‌اند چرا که خیلی زود مشخص می‌شود که این گونه نیست ولی یک مورخ وقتی که مطلب را یک طور می‌نویسد اثبات اینکه حرفهایش غلط است کاری بسیار دشوار است برای همین اینجا جای احتیاط و نگرانی وجود دارد. حالا ممکن است که شما بگویید که خوب این چه ربطی به تاریخ حدیث دارد. ربط آن بسیار مستقیم و انکار ناپذیر است. ما در زمینه حدیث چه در شیعه و چه در اهل سنت یک سلسله باورها و داده‌های از پیش تعیین شده داریم که متاسفانه برخی از افرادی که می‌خواهند تاریخ حدیث بنویسند اول این اصول موضوعه خود را وسط می‌آورند و سپس بر اساس این اصول موضوعه بقیه ماجرا را شروع می‌کنند به مطرح کردن به آن را تعریف می‌کنند. لذا می‌بینیم که نوع پرداختی که درباره این قضیه وجود دارد شباهت بسیار زیادی به یکدیگر دارند. بنابراین این گونه به شما بگوییم که اگر با این روش بخواهیم بگوییم تاریخ حدیث چگونه بوده خیلی ساده است گوش کنید: پیامبری بود که مطالبی می‌فرمود، صحابه بدیدند که حیف است این مطالب نوشته نشود و شروع به نوشتن کردند که

یک مقداری این مطالب نوشته شد و بعد از وفات این پیامبر خلیفه‌ای به نام ابوبکر بر سر کار آمد که این خلیفه به هیچ وجه موافق نوشته شدن احادیث نبود و می‌گفت که این کار را نکنید. بعد از چند سال که خلاف ابوبکر پایان یافت نوبت به عمر رسید و او شروع به برخورد جدی با کتابت حدیث کرد و دستور منع کتابت حدیث را صادر کرد و حتی بسیاری از متون حدیثی مکتوب را دستور داد که از بین ببرند چرا که فلان است و بسیار است و سه تا نقطه. سپس عثمان آمد و این رویه را ادامه داد و هیچ کس حدیث را نمی‌نوشت چرا که گفته بودند این کار غلط است. اینشجره ممنوعه است.

لا تقربا هذه الشجرة. و این هم دیگر به آن نزدیک نمی‌شدند و همه هم آدمهای حرکف گوش کن بودند و طبیعتا همه به این منع توجه داشتند و در زمان خلاف امیر المومنین هم که اهل سنت به همان روش قبلیشان عمل کردند و آن را ادامه دادند و بعد معاویه آمد. معاویه یک نقش او این بود که همان عدم کتابت حدیث را ادامه دهد و دیگر این که دستور داد هیاتی جمع شوند و شورایی تشکیل داد و گفت بنشینند تند و تند حدیث جعل کنند. بنابراین شروع به تولید حدیث کردند و آن‌ها را به احادیث شفاهی که بین مردم وجود داشت تزریق کردند ولی کسی این احادیث را نمی‌نوشت. احادیثی که معاویه دستور نوشتنشان را داده بود پس از جعل و پخش آنها میان مردم به دلیل ممنوع بودن کتابت حدیث پاره می‌شدند. لابد این کار در زمان یزید بن معاویه و معاویه بن یزید و مروان بن حکم و عبدالملک بن مروان و همین طور خلیفه‌های بعدی به همین صورت ادامه پیدا کرد و همه احساس کردند که این سنتی است که باید از آن پاسداری کرد. ناگهان در سال ۹۹ هجری عمر بن عبدالعزیز خلیفه شد او اواسط سال ۹۹ خلیفه شد و اواسط سال ۱۰۱ هم از بین رفت و تنها دو سال در مسند خلافت بود. او دستور داد که نخیر این حرفها چیست؟ حدیث را بنویسید! پس از آن دیگر تمام شد و دستور منع کتابت به تجویز کتابت تبدیل شد. از آن به بعد ملت که انسانهای حرف گوش کنی بودند تصمیم به

کتابت حدیث گرفتند. حالا چه چیزی را باید بنویسند. معلوم است که احادیث شفاهی که وجود دارد باید نوشته می‌شد. لذا می‌شود تصور کرد که افرادی می‌رفتند و می‌پرسیدند آقا ظاهراً شما ۵ حدیث بلد هستید. بگویید تا آنها را بنویسیم. او سریع می‌گفت و دیگری سریع آن را در دفترش می‌نوشت و می‌رفت سراغ نفرات بعدی و همه را می‌نوشت و به همین ترتیب دفاتری بوجود آمد. این دفاتر نخستین جزءهای حدیثی بودند که نوشته شدند و حتی می‌گویند که عمر بن عبدالعزیز انسانهایی مانند محمد بن شهاب زهری و ابوبکر بن حزم را مشخص کرد و دستور نوشتن حدیث را به آنها داد. یعنی در سال ۱۰۰ دوره منع کتابت حدیث به پایان رسید و دوره کتابت حدیث شروع شد. خوب چگونه این کار دنبال شد. می‌گویند اول اجزاء حدیثی جزوه‌های کوچکی بود. بعد گفتند که خوب چرا این جزوه‌ها این قدر پراکنده‌اند. بیاییم آنها را جمع کنیم و موضوع‌بندی کنیم که به این ترتیب جوامع حدیثی اهل سنت به وجود آمد. یعنی صحاح سته: صحیح بخاری، مسلم و ... پس از مدتی گفتند که باید شرحی بر این بنویسیم چرا که بعضی از آنها سخت است و قابل فهم نیست و شروحنی بر آن نوشتند. یک عده‌ای آمدند و گفتند که مثلاً یک حدیث ممکن است هم در صحیح مسلم و هم در صحیح بخاری باشد حالا چکار کنیم؟ و آمدند و الجمع بین الصحاح السته نوشتند. پس از مدتی آمدند و گفتند چکار کنیم؟ کار دیگری نمانده که انجام دهیم. گفتند که دیگر بس است و همان چیزهای که قبلاً نوشته بودیم از این به بعد نقل می‌کنیم. این شد سال ۱۴۲۱ هجری قمری و تمام شد. این تاریخ حدیث اهل سنت می‌توانیم برویم به خانه و بحث دیگری باقی نمانده اما تاریخ حدیث شیعه این تاریخ به کلی داستانش فرق می‌کند. شیعیان که از اول نه به حرفهای ابوبکر و نه عمر گوششان بدهکار بود بنابراین از همان اول شروع به نوشتن حدیث کردند و تا الان هم مشغول نوشتن حدیث هستند. یعنی هیچ اتفاق خاصی نیافتاده است. اول شروع کردند به نوشتن جزوه‌های کوچک حدیث که به آنها اصول اربعمائه می‌گویند تا زمانی که دوره حضور ائمه بود بعد از این دوره

گفتند که بیاییم اینها را با هم تلفیق کنیم و کتابهای موضوعی بوجود بیاوریم و به این ترتیب جوامع حدیثی شیعه به وجود آمد. مانند کلینی، کافی، تهذیب شیخ طوسی و من لایحضره الفقیه و ... مدتی از وجود اینها گذشت. دوره نهضت اخباریگری به وجود آمد. اخباریها گفتند که بیاییم این کتابها را دوباره یک کاسه کنیم که شد بحار الانوار و وسائل الشیعه و وفی و و همین شد تا همین الان. این هم شیعه و چیزی دیگر هم برای گفتن نداریم.

لکن این نوع داستان تعریف کردن شباهت زیادی به سفر پیدایش تورات دارد و البته به این صورت خیلی لخت و عریان که بنده مطرح کردم باعث لبخند دوستان هم شد ولی واقعیت قضیه این است که به راحتی همین داستانها را می توان کتاب کرد. شما می گوید که از زمان پیامبر شیعیان شروع به جمع احادیث کردند و مثالش این است که امیر المومنین احادیث پیامبر را جمع کردند و ابوذر و سلمان هم این کار را کردند و بعد می گوید که ابوبکر و عمر دستور منع کتابت حدیث صادر کردند و شیعه گوش نکردند؛ و این هم شد چند صفحه کتاب و بعد می گوید که اصول اربعمائه داشتیم و چهل نفر از افرادی که این اصول در دست آنها بوده مانند ابوبصیر، محمد بن مسلم، زراره بن اعین، بریر بن معاویه به ترتیب وفاتشان مرتب کنیم و خودش چهل یا پنجاه صفحه می شود و بعد به جوامع حدیثی می رسد. کافی، کلینی، ابن بابویه، شیخ طوسی و خودش مجموعه ای می شود و توضیح هم می دهیم که کافی کلینی چند جلد است و هر جلدش در چه زمینه ای است و این هم از این. بعد هم می گویم که یک دوره نه چندان کوتاهی بین شیخ طوسی یعنی آخرین گردآورنده کتب اربعه امامیه تا دوره نهضت اخباریگری در قرن دهم مثلاً یک پنج قرنی هم فاصله است. یک هفت هشت ده کتاب هم از آن پنج قرن نام می بریم و هیچ کاری هم ندارد. مثلاً جامع الاخبار شهیدی و احتجاج طبرسی و قطب الدین راوندی و ابن طاووس و علامه حلی و غیره را توضیح می دهیم تا می رسیم به نهضت اخباریگری در این دوره هم که

بحار الانوار را معرفی می‌کنیم. مجلسی و حرعاملی و بحرانی و (سید هاشم) و دیگران و ... خودش یک چیزی می‌شود و کار خیلی سختی نیست و این یک جلد کتاب سیصد چهار صد صفحه‌ای می‌شود و سبک برخورد و Outline و طرح کلی قضیه همان طرح کلی است که از قبل وجود داشته اما این که طرح کلی را در قالب یک کتاب به چه صورتی باید پرورش دهید حالا بسته به ذوق و سلیقه افراد و مطالعه‌شان و میزان مراجعه‌شان به منابع با هم متفاوت است ولی نکته‌ای که وجود دارد این است که به طور کلی نگاه این گونه به تاریخ نگاه صحیحی نیست یعنی شما قصه حدیث را تعریف کردی و تاریخ حدیث را بیان نکردی و قصه هم فرقی با تاریخ مشخص است شما وقتی می‌خواهید یکم قصه تعریف کنید این اجازه را به خودتان می‌دهید که خیلی از جاهای آن را حذف کنید و می‌گویید اینجایش که برای یچه جالب نیست ما می‌خواهیم بچه از قصه لذت ببرد و جاهایی از آن را آب و تاب می‌دهید. مثلاً من خودم وقتی می‌خواهم یک قصه برای دخترم تعریف کنم با این که قهرمان قصه یک پسر است آن را می‌گویم یک دختر بوده برای این که اگر بگویم یک پسر اصلاً برایش جالب نیست و می‌گذارد و می‌رود و حتی برای این که قصه بیشتر برایش جالب‌تر شود اسم قهرمان داستان را تغییر می‌دهم و اسم دختر خودم را روی این می‌گذارم در قصه دست انسان باز است و می‌تواند قصه را طوری پرورش دهد که دلش می‌خواهد اما با تاریخ نمی‌توان اینگونه برخورد کرد یعنی وقتی می‌خواهیم با تاریخ برخورد کنیم این برخورد باید علمی گردآورنده کتب اربعه امامیه تا دوره نهضت اخباریگری در قرن دهم مثلاً یک پنج‌قرنی هم فاصله است. یک هفت هشت ده کتاب هم از آن پنج قرن نام می‌بریم و هیچ کاری هم ندارد. مثلاً جامع الاخبار شهیدی و احتجاج طبرسی و قطب الدین راوندی و ابن طاووس و علامه حلی و غیره را توضیح می‌دهیم تا می‌رسیم به نهضت اخباریگری در این دوره هم که بحار الانوار را معرفی می‌کنیم. مجلسی و حرعاملی و بحرانی و (سید هاشم) و دیگران و ... خودش یک چیزی می‌شود و کار خیلی سختی نیست و این

یک جلد کتاب سیصد چهار صد صفحه‌ای می‌شود و سبک برخورد و Outline و طرح کلی قضیه همان طرح کلی است که از قبل وجود داشته اما این که طرح کلی را در قالب یک کتاب به چه صورتی باید پرورش دهید حالا بسته به ذوق و سلیقه افراد و مطالعه‌شان و میزان مراجعه‌شان به منابع با هم متفاوت است ولی نکته‌ای که وجود دارد این است که به طور کلی نگاه این گونه به تاریخ نگاه صحیحی نیست یعنی شما قصه حدیث را تعریف کردی و تاریخ حدیث را بیان نکردی و قصه هم فرقی با تاریخ مشخص است شما وقتی می‌خواهید یک قصه تعریف کنید این اجازه را به خودتان می‌دهید که خیلی از جاهای آن را حذف کنید و می‌گویید اینجایش که برای بچه جالب نیست ما می‌خواهیم بچه از قصه لذت ببرد و جاهایی از آن را آب و تاب می‌دهید. مثلاً من خودم وقتی می‌خواهم یک قصه برای دخترم تعریف کنم با این که قهرمان قصه یک پسر است آن را می‌گویم یک دختر بوده برای این که اگر بگویم یک پسر اصلاً برایش جالب نیست و می‌گذارد و می‌رود و حتی برای این که قصه بیشتر برایش جالب تر شود اسم قهرمان داستان را تغییر می‌دهم و اسم دختر خودم را روی او می‌گذارم در قصه دست انسان باز است و می‌تواند قصه را طوری پرورش دهد که دلش می‌خواهد اما با تاریخ نمی‌توان اینگونه برخورد کرد یعنی وقتی می‌خواهیم با تاریخ برخورد کنیم این برخورد باید عمی باشد و متد داشته باشد و ما باید حداکثر تلاشمان این باشد که ببینیم واقعاً در عمل چه اتفاقی افتاده است ممکن است عده‌ای بیایند و بگویند که تاریخ هم نمی‌تواند صد درصد اتفاقاتی را که افتاده است بازسازی کند خوب این طبیعی است ولی به هر حال می‌گویند که آب دریا اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید. درست است که ما نمی‌توانیم واقعیتهای اتفاق افتاده تاریخی را بازسازی کنیم ولی بهر حال تلاش در این جهت باعث می‌شود که ما یک درصد قابل ملاحظه‌ای از آن بتوانیم بازسازی کرده و پس از آن تصویری نسبتاً عبرت آمیز از تاریخ به دست ما می‌آید. اصولاً چرا ما تاریخ یک مساله را بررسی می‌کنیم. صرفاً این کار برای تفنن و تفریح

نیست. برای این است که اگر شما تاریخ یک جریان را درست بشناسید آن جریان را درست تر می‌شناسید و اگر تاریخ را به صورت تحریف شده و غیر واقعی بشناسید این دیگر کمکی به شما نمی‌کند. بر عکس بیشتر انسان را در جهل غوطه‌ور می‌کند. در تاریخ حدیث ما هر دوی این برخوردها را شاهد هستیم. یعنی شما ممکن است که با حدیث به عنوان یک جریان یعنی جریان فرهنگی و علمی با واقعیتش برخورد کنید و سعی کنید و نهایت تلاش را بکنید که ببیند حقیقت قضیه چه بوده و می‌توانید یک برخورد سمبلیک بکنید و بیاید یک تاریخ از پیش تعیین دشه را با یک قالب‌های مشخص به رشته تحریر درآوردید. تلاش ما این خواهد بود که برخوردی از نوع اول داشته باشیم و من فکر می‌کنم که کالایی که به عنوان تاریخ حدیث از نوع دوم عرضه شود صرفاً یک قصه است و تاریخ حدیث نیست و آن خاصیتی را هم که تاریخ حدیث باید داشته باشد ندارد. یعنی فرض که من اگر به جای قرص آسپرین اسمارتیز بخورم البته خوشمزه‌تر است ولی آن خاصیت را ندارد. من خودم را که نمی‌خواهم گول بزنم که اسمارتیز بخورم و بگویم نه آسپرین بود. نکته مهمی که وجود دارد این است که انسان نمی‌خواهد خودش را گول بزند اگر ما بدنبال این هستیم که قصه جالب و پرکشش بشنویم خوب قصه می‌خوانیم کسانی که رمان بینوایان را خواندند چند درصدشان باور کرده‌اند که واقعاً ژان وال ژان وجود داشته. همه می‌دانند که ویکتور هوگو داستان نویس است و قصه نوشته است. ممکن است که مایه‌های این داستان واقعیت جریانهایی باشد که در انقلاب کبیر فرانسه افتاده است که حتماً هم همین طور است ولی شخصیتها را پرورش داده و شکل داده است مثلاً شما وقتی کتاب خواجه تاجدار زندگی نامه آقا محمد خان قاجار را می‌خوانید فکر می‌کنید که این واقعاً آقا محمد خان قاجار است. درحالی که نیست. این کتاب هم مانند بینوایان یک قصه است. انسان خودش را نمی‌خواهد گول بزند و لاقلاً برای دوستانی که رشته‌شان قرآن و حدیث است و تاریخ حدیث را به عنوان یک درس می‌خوانند باید به این نکته توجه کنند که تاریخ حدیث را

بخوانند و توجه داشته باشند به این که ما بینیم که حدیث به عنوان یک جریان فرهنگی چه سرگذشتی واقعی را در طول ۱۴۰۰ سال داشته است و طی کرده است. مثلاً یکی از جاهایی که درست نقطه حساس قضیه است شما همیشه صورتان این است که یک حدیث اول یک سلسله سند دارد و ممکن است عده‌ای آمده باشند این سلسله سند را انداخته باشند. اگر حدیثی سلسله سند داشته باشد این سلسله سند را انداخت ولی اگر نداشته باشد نمی‌توان سلسله سند به آن اضافه کنید؟ این نمی‌شود. اما عکس آن همین الان شما یکی از احادیث اصول کافی را بردارید و سند آن را بردارید و آن را در جایی نقل کنید. با چنین ذهنیتی انسان نزد خودش گمان می‌کند که خوب آن اوائل که افرا به عصر پیامبر نزدیک بودند. سلسله‌های اسناد خیلی شناخته شده‌تر بود. به تدریج که ما از زمان پیامبر دور شویم ممکن است که افراد فراموش کنند که چه کسی از چه کسی شنیده و یک مقدار از سلسله اسناد دچار ضعف شوند و جاهایی احادیث مرسل شوند و مثلاً بعضی از سلسله‌ها بیفتند. حالا اگر کسی بیاید و به شما بگوید که نه اتفاقاً درست بر عکس؛ اتفاقی که در تاریخ حدیث افتاده عکس این است. اول انسان جا می‌خورد که این یعنی چه؟ چه تفسیری باید از این داشته باشیم و چه برداشتی از این باید داشته باشیم. که احتیاج به توضیح و مراجعه منابع و دیدن نمونه‌ها دارد که حالا ما سعی خواهیم کرد به این موضوعات و بحث‌ها بپردازیم. خوب حالا اگر بخواهیم داستان را از آن سر نخ اول آغاز کنیم این امر بسیار طبیعی است که پیامبر اکرم در کنار آیاتی که برای مردم می‌خواندند به عنوان یک انسان با مردم زندگی هم می‌کردند ممکن بود که با اصحاب و کسانی که با ایشان رابطه نزدیکتری دارند گاهی صحبت و گفتگویی در زمینه‌ای داشته باشند. این امر بسیار طبیعی بود. اما یک نکته اینجا در نقطه شروع علم حدیث مطرح است چه شد که به ذهن اصحاب خطور کرد که این شنیده‌ها از پیامبر می‌تواند اسمش حدیث باشد و بعد تصمیم بگیرند که حداقل اینها را به

شکل شفاهی حفظ کنند و گفتند اینها گوهرهایی است که باید حفظ شوند و حالا باید به دنبال راهی باشیم تا حفظشان کنیم.

این فکر نمی‌تواند ناشی از گفته‌های خود پیامبر باشد چرا که با منع کتابت حدیث در زمان عمر جور در نمی‌آید و صدای تمام مسلمانان درمی‌آمد چرا که عمر در این صورت به طور صریح خلاف نظر حضرت رسول عمل کرده بود اگر ابهامی در قضیه بود می‌شد که ما بگوییم اینها چون ابهام بود این کار را کردند؛ دستور منع صادر کردند ولی اگر از خود پیامبر به طور صریح گفته باشند که «بنویسید!» دیگر نمی‌توان گفته او را پذیرفت. استدلال خود عمر این بود که ننویسند چون بدعت است. اگر خود پیامبر این را گفته بودند که مساله حل بود.

سؤال دیگر این است که کدام صحبت‌های پیامبر را باید می‌نوشتند و کدام صحبت‌ها را نباید می‌نوشتند. ببینید عایشه مثال بسیار خوبی است. او می‌گوید که فلان موضوع مربوط به حیض و نفاس پیش آمد، پیامبر به من اینجور فرمود. خب پیامبر حرفهای دیگری هم به عایشه زده. مثلاً گفتند که گرسنه‌ایم شام بیاورید به صحابه دیگری مثلاً گفته‌اند که بلند شویم برویم به مسجد وقت نماز است ولی اینها به عنوان حدیث جایی ثبت نشده. چه ملاکی برای تشخیص اینکه از این جمله به این جمله حدیث محسوب می‌شود، وجود دارد. ما احتمالی را مفروض می‌دانیم و بعد شواهدی را می‌آوریم دال بر اینکه این احتمال درست است. برخی افراد خاص در بین اصحاب حضرت رسول شاید آینده را واضح‌تر و روشن‌تر می‌دیدند و احساس کرده بودند که حداقل بعضی از کلمات حضرت رسول باید کاملاً محفوظ داشته بشود. گزارشهایی ما داریم در مورد اینکه امیر المؤمنین سخنان پیامبر را مضبوط می‌کرده ولی این مساله به هیچ وجه عمومیتی در بین صحابه نداشته است. صحابه با پیامبر زندگی می‌کردند و می‌زیستند و سخنان و رفتارهای مختلف پیامبر در حافظه این‌ها به عنوان خاطره نقش می‌بست. در طول زندگی خودشان بعد از وفات پیامبر هرازگاهی که به یک پدیده و مسأله‌ای مواجه می‌شدند

ناگهان یکی از خاطرات به ذهن آنها می‌رسید و این خاطرات را هنگامی که برای تابعین یعنی نسل بعدی که پیامبر را ندیده بودند تعریف می‌کردند تابعین فوراً مشتاق می‌شدند که عجب پیامبر این طور فرمودند و یا پیامبر چنین عمل کردند این‌ها مسأله را به عنوان یک حدیث تلقی می‌کردند. در واقع حدیث به این معنا که الان در ذهن شماست برای تابعین موضوعیت داشت نه برای صحابه. برای صحابه این بخشی از زندگیشان بود. شما وقتی خاطره‌ای را برای یک نفر نقل می‌کنید قدری مجبورید این خاطره را برش بزنید. از یک جایی آن را شروع کرده و به جایی هم آن را تمام کنید. به محض اینکه آن را مقداری طولانی کنید گفته می‌شود که دیگر بس است. این همه را نمی‌خواهد تعریف کنی و شنونده فوری حوصله‌اش سر می‌رود. چون یک اتفاق ممکن است در عرض یک سال برای انسان افتاده باشد ولی خاطره آن را در عرض ۳ دقیقه برای کسی تعریف کند یا اگر یک حرفی را دارد نقل می‌کند ممکن است در کنار آن حرف دیگر هم زده باشد آن جمله‌ای را که به گمان او شاه بیت کلام است و گمان می‌کند که اصلی‌ترین قسمت پیام در آنجا قرار دارد را نقل می‌کند. صحابه سالها و گاه چندین دهه با پیامبر زیسته‌اند و بعضی خاطرات خانوادگی با پیامبر داشتند. چون در یک خانواده بودند. رابطه پدر و فرزندی با حضرت فاطمه (س)، رابطه پدر بزرگی و نوه پیامبر و حسنین (ع)، رابطه دامادی حضرتعلی و خیلی از صحابه که با پیامبر روابط خانوادگی داشتند. خاطراتی از پیامبر داشتند که بسیاری از آنها به تبیین دین اسلام هم مربوط نمی‌شد. آنها با هم زندگی می‌کردند. غذا می‌خوردند، گردش می‌رفتند، به مسجد می‌رفتند و در خیلی از جنگها با هم شرکت داشتند و در خیلی از عرصه‌ها این همراهی در کنار هم بودن وجود داشت و طبیعتاً این با خاطرات وسیع و گسترده‌ای مواجه است. در بین صحابه عادی غیر از اهل بیت هم هر کدام در حد خود رابطه نزدیکی که با پیامبر داشتند بسیاری از کلمات را از پیامبر در ذهن داشتند بسیاری از جریانات مانند جنگها و صلحها و بسیاری از حرکات و رفتارهای پیامبر در ذهن آنان بود ولی خیلی از آنان به

استثنای شخصیت‌های خاصی مثل امیرالمومنین فکر نمی‌کردند که اگر قرار است این خاطرات برش بخورد چگونه باید برش بخورد و از کجا باید برش بخورد و نوشته شود و این خودش یک مسأله است. و همین الان اگر شما مطالبی را به یک دانشجوی فوق لیسانس بدهید و بگویید که این را خلاصه کن دچار مشکل می‌شود. و برش مطالب را نمی‌داند از کجا باید آغاز کند. حالا فکر کنید انسانی که هیچ آموزشی هم در این زمینه‌ها ندیده است می‌خواهد قسمت‌هایی از یک کلام را جدا کند و بگوید اولاً برای چه باید قسمت‌هایی را جدا کند؟ طبیعتاً با نگاهی که صحابه به رسول اکرم داشتند همه سخنان ایشان باید حفظ شوند و مفید بودند. حتی سخنانی مانند وقتی یک پدر بزرگ به نوه‌اش ابراز محبت می‌کند می‌تواند به عنوان یک الگو برای پدربزرگها مفید باشد. کجای این سخنان باید قطع می‌شوند و کجای آنها باید حفظ می‌شدند. اگر وسایل کنونی در زمان پیامبر وجود داشت قاعده‌اش این بود که تمام سخنان پیامبر را ضبط می‌کردند بعد یک عده افراد بر آنها معجم می‌نوشتند و راهنما می‌نوشتند که هر کسی راجع به هر موضوعی که می‌خواهد، بداند که به کدام نوار کاست یا به کدام نوار ویدئو باید مراجعه کند. خوب چنین امکاناتی آن زمان وجود نداشت.

حالا اگر قرار باشد که تک تک این سخنان یا رفتارهای تبدیل شود به عبارت و سخن و به نفر بعدی انتقال پیدا کند و حالا ما محدودیت در انتقال هم داریم و همه را نمی‌توانیم منتقل کنیم، پس باید شاه بیتها را انتخاب کرده و منتقل کنیم. ملاک و مبنای این انتخاب چه باید باشد و افرادی که قرار بود این کار را انجام دهند چه آموزشی دیده بودند و چه متدی برای آن یاد گرفته بودند و آیا اصول قصد انجام آن را داشتند. واقعیت این است که ما عملاً می‌بینیم در زمانی که صحابه با تابعین در اصطکاک قرار گرفتند تازه فهمیدند که چه گوهری در اختیار دارند و خاطرات آنها از چه قیمت بالایی برخوردار است. خوب فرض کنید زمانی را که پیامبر زنده هستند و هر روز برای نماز به مسجد مدینه می‌روند حالا یک نفر بیاید و راجع به طرز راه رفتن پیامبر صحبت

کند. فرد می‌گوید خودم می‌روم و می‌بینم ولی یک تابعی که هرگز در طول عمر خویش افتخار دیدن پیامبر را نداشته و الان می‌بیند یکی از صحابه دارد درباره طرز راه رفتن پیامبر صحبت می‌کند سریعاً گوشه‌هایش را تیز می‌کند و موضع برایش جالب است و چند سؤال اضافه‌تر می‌کند بلکه بتواند اطلاعات دقیق‌تر و اضافه‌تر به دست آورد. حالا من راجع به طرز راه رفتن صحبت می‌کنم تا چه رسد به مسائل ریز و دقیق تفسیری و فقهی و اعتقادی و اخلاقی و مسایل دیگر ه می‌توانست برای تابعین جالب و مهم باشد. الان شما اگر اسنادی که ما از آموزشهای دوره صحابه در اختیار داریم را مرور کنید این را کاملاً حس می‌کنید که عمده مطالبی که بیان شده در پس سؤال بیان شده. این نکته عجیب است که زمانی که عبدالله بن مسعود وارد کوفه شد چند وقتی در آنجا درس می‌داد و صحبت‌های او را می‌نوشته‌اند. یک روز ناگهان فردی بلند می‌شود و سؤال عجیبی از وی می‌کند. این حدیث یکی از متواترات است و من آن را با اطمینان می‌گویم. اگر ما چند حدیث متواتر داشته باشیم مطمئناً یکی از آنها این حدیث خواهد بود. آن شخص پرسید: پیامبر راجع به جانشینان بعد از خود به شما چیزی نگفت؟ او جواب داد: چرا. فرمودند النقباء بعدی اثنا عشر بعدد انبیاء بنی اسرائیل. کسی قبل از آن از ابن مسعود در این باره چیزی نپرسیده بود. جالب است که در بعضی از گزارشها تکمله‌ای وجود دارد. ابن مسعود می‌گوید کسی تاکنون در این باره چیزی از من نپرسیده بود. شاید اگر آن فرد هم این سؤال را نمی‌کرد هیچ وقت ابن مسعود این جواب را نمی‌داد و تنها با سؤال آن فرد به خاطر آورد که پیامبر زمانی در این مورد صحبت کرده بودند. خیلی از مسایل به صورت سؤال مطرح می‌شده است. به عنوان مثال خیلی از مسایل فقهی که از عایشه پرسیده شده وقتی مراجعه کنید می‌بینید همین حالت را دارد. افراد در بعضی از مسایل که جنبه شخصی و خصوصی دارد و مسایل فقهی که بر ایشان پیش می‌آمد مستقیم سراغ عایشه می‌آمدند و سؤال می‌کردند که زمان پیامبر این مسأله چگونه بود و او هم جواب می‌داد. بسیاری از موارد این طور به صورت

سؤال مطرح می‌شده و صحابه با به یاد آوردن خاطرات جواب می‌دادند و بعضی از اوقات هم صحابه بدون اینکه سؤال بشوند با مواجهه با یک پدیده و مشکلی به خاطراتشان رجوع می‌کردند و آن را مطرح می‌کردند که بله در مورد چنین مسأله‌ای پیش آمد و پیامبر چنین فرمودند. مثلاً نمونه بسیار بارز آن مسأله تیمم است که از چندین نفر از صحابه در مورد تیمم سؤال می‌شود و صحابه خاطره معروف ابوذر را نقل می‌کنند که یک بار ابوذر نیاز به غسل پیدا کرد و آن برای غسل نداشت. خیلی شرمسار بود و رفته بود روی خاک غلط می‌خورد که بلکه خاک این پلیدی را جوری از او دور نماید. بعد پیامبر می‌فرماید که نخیر تیمم کردن این نیست و بعد شکل صحیح آن را به وی آموزش می‌دهند و هر گاه از صحابه درباره تیمم سوال می‌شد خاطره ابوذر را تعریف می‌کردند و شما اگر به کتب حدیثی مراجعه کنید درباره چندین نفر از صحابه این اتفاق افتاده. نمونه دیگر آن مثلاً فرض کنید که زمانی که منازعات زمان امیرالمؤمنین پیش آمد مسأله « منا شده » اتفاق افتاده که شاید شما شنیده باشید که حضرت امیرالمؤمنین صحابه را جمع کردند و فرمودند من شما را به خدا قسم می‌دهم آیا شما به یاد ندارید پیامبر در جنگ بدر این طور فرمودند همگی گفتند چرا. یکی یکی این خاطرات را برای آنها تعریف می‌کردند و یادآوری می‌کردند و آنها هم تایید می‌کردند که بله ما اینها را دیده‌ایم. یک نمونه دیگر آن هنگامی که اصحاب جمل به همراه عایشه و طلحه و زبیر به سمت بصره می‌رفتند در جایی توقف می‌کنند. بعد یکی از این صحابه که دنبال آنها بوده است می‌پرسد نام اینجا چیست؟ می‌گویند «حوأب» یک دفعه آن صحابی به یاد می‌آورد که پیامبر فرمودند اگر شما افرادی را دیدید که گرد حمیرایی جمع شده‌اند و در مکانی به نام حوآب هستند بدانید که آنها بر باطلند و سریعاً باز می‌گردد. ولی قبل از آن حوآب جایی ناشناخته برای او بوده و چنین چیزی هم از خاطرش عبور نمی‌کرده و نمونه‌های بسیار زیادی دیگر که اگر به آن پردازیم بحثمان طولانی می‌شود در کل اگر ما از استثنائاتی مانند حضرت امیر که در زمان پیامبر حدیث جمع‌آوری می‌کردند

صرف نظر کنیم برای غالب صحابه زندگی پیامبر به همراه خاطراتی بوده. خاطراتی از شنیده‌ها و خاطراتی از دیده‌ها. بعد از وفات پیامبر هست که در تعامل بین صحابه و نسل بعدی یعنی تابعین تازه صحابه به ارزش خاطراتشان پی بردند و به مناسبت‌های مختلف که پدیده‌ای باعث می‌شود که بخشی از خاطرات برایشان تداعی شود آن بخش تداعی شده را برای مخاطبانشان که تابعین بودند تکرار می‌کردند و به این ترتیب است که می‌بینیم تابعین هستند که با این خاطرات بریده و بریده به عنوان مجموعه‌ای از نصوص مواجهند که سعی می‌کند آنها را حفظ کنند و با جدیت به نسل‌های بعدی منتقل کنند من روی این مسأله بریده بردیده تاکید دارم و اگر اجازه دهید توضیح بیشتری بدهیم. ببینید مثلاً شما با پسرخاله‌تان نشسته‌اید و یک عکسی از خودتان گرفته‌اید. آن را ۱۶ قسمت کنید. آگاه آن را دست یک بچه که **Puzzle** درست کردن بلد است بدهید او می‌توان آن را بازسازی کند. چرا که نتیجه چیزی که باید ساخته شود از قبل وجود داشته و شما تکه تکه اش کردید. اما همیشه در واقعیت زندگی این طور نیست. ما بعضی از اوقات مجبوریم معماهایی را درست کنیم که خیلی از قطعات آن اصلاً وجود ندارد مفقود است. یکی از مسایلی که همواره در طول تاریخ بشر، بشریت با آن دست و پنجه نرم کرده بحث ضبط کردن است. شما مثلاً گفتگوی یک شخصی را ضبط صوتی یا تصویری می‌کنید. اگر دیده‌باشید روی این دستگاه‌های ضبط و یا ویدئو دکمه‌ای هست که روی آن نوشته شده **Record** این کلمه در تاریخ بشر یک کلمه کلیدی است. بشر همیشه برایش جالب بوده که بعضی از خاطرات را ضبط کند اما با چه وسیله‌ای و ابزاری. یک زمانی در گذشته‌های دور هنگامی که انسان یک گاو بزرگ را شکار می‌کرد عکس آن را روی دیوار غار می‌کشید و بعدها به عنوان خاطره برایش بسیار لذت بخش بود که به این گاو نگاه کند و اگر شکارگیر نمی‌آورد به آن عکس نگاه می‌کرد و می‌گفت یادش بخیر آن روز که ما این گاو را شکار کردیم. خب این یکی از نمونه‌های کوشش بشر برای **Recording** و ضبط اتفاقات است. بعدها بشر ابزارهای

بهتری به دست آورد و خط را اختراع کرد و توانست مطالب را بنویسد و به این ترتیب ضبط شکل دیگری پیدا کرد. این بار ادبیات حرف اول را می‌زند. یعنی شما بتوانید درباره یک واقعه که اتفاق افتاده و احساسات ما را تحریک کرده انشایی بنویسید این انشاء ممکن است دو سط باشد. ممکن است ده سطر باشد و این انشاء را به عنوان ضبط این واقعه تلقی کنید به جای اینکه عکس آن را بکشید. می‌دانید که با عکس خیلی از چیزها را نمی‌تواند منتقل کرد ولی با انشاء می‌شود نمونه جالب آن این است که نمی‌دانم درباره شهر پمپیر چیزی شنیده‌اید یا نه. شهر پمپیر یکی از شهرهای باستانی ایتالیا است که زیر خروارها گدازه آتشفشان مدفون شد. آتشفشان معروف وزو در ایتالیا پدر این شهر را درآورد. یکی از شعرای این شهر در آستانه خراب شده آن اشعاری نوشته که این اشعار باقی مانده. در هنگام دفن شدن شهر زیر گدازه‌های آتشفشان نمی‌شد از آن شهر فیلمبرداری کرد. هیچ راهی برای ضبط این تراژدی و ضایعه اسف بار وجود نداشت. ولی خوب یک شاعر با چند بیت شعر آن را رکورد کرد و انسان وقتی این چند بیت را می‌خواند که ترجمه آن هم وجود دارد احساس خیلی جدی به انسان دست می‌دهد. یعنی آن فاجعه را و ابعاد آن را حس می‌کند. این هم یکی از نمونه‌های کوشش بشر برای ضبط بقایای تاریخی است. خوب در دوره‌های اخیر بشر آموخت که خود صدا و تصویر را ضبط کند. قطعاً در آینده شاید بشر بتواند تصویرهای زنده‌تر و یا بو را هم ضبط کند و تصویرهایی از واقعیت را عرضه کند. اگر ما توجه ما را متمرکز کنیم روی آنجایی که قرار است ضبط فقط به صورت یک متن صورت بگیرد، دقیقاً چه اتفاقی افتاده است روشی که بشر هزاران سال از آن استفاده کرده است این چیزی است که حدود ۶۰۰۰ سال تاریخ شناخته بشر در بر می‌گیرد که در آن از متن استفاده می‌شده است. از نوشته‌های سومری و ... گرفته تا همین قبل از اختراع دستگاه ضبط صوت در واقع یک دوره طولانی شش هزار ساله است که بشر در آن از متن و از نوشتن برای ضبط استفاده کرده است. چیزی که به طور مشترک در این نوع روش

ضبط دیده می‌شود این است که شما مجبورید که یک نوع گزینش انجام بدهید. یعنی به چیزهایی اهمیت می‌دهید و به چیزهایی اهمیت نمی‌دهید و راهی ز این وجود ندارد. شما وقتی که مثلاً وقتی که آقای مدیری در حال ضبط یک برنامه است یک مگس هم می‌آید و رد می‌شود و ن هم ضبط می‌شود و کاریش نمی‌توان کرد. ولی وقتی شما در حال نوشتن متن هستید این طور نیست و همه چیز دست خود شماست. شما می‌توانید راجع به رد شدن مگس چیزی ننویسید. می‌توانید درباره بوق ماشین چیزی ننویسید و اگر ننویسید ه کسی نمی‌فهمد و اتفاقی نمی‌افتد و این صدا یا آن مگس ضبط نمی‌شود. قسمتهایی که شما می‌خواهید ضبط می‌شود. حالا با توجه به این ویژگی یکی از سؤالات جدی که وجود دارد در یکا کار تاریخی که شما با متون سر و کار دارید این است که ما بینیم این برش این ضبط‌ها چگونه صورت گرفته است. هر تکه‌ای از این گزارش‌ها را یک رکورد می‌گوییم. اما اینکه این ضبط کی شروع می‌شود و کجا گفته می‌شود cut سؤالی بسیار جدی است که پیش روی ما وجود دارد و اینکه در طول این دستور ضبط و دستور قطع هم چه چیزهایی ضبط می‌شود و چه چیزهایی ضبط نمی‌شود فرق قضیه با یک ضبط ویدئویی هم در اینجا است. در ضبط ویدئویی شما وقتی می‌روید در کادر، هر چه در آن کادر باشد ضبط می‌شود ولی وقتی ضبط متنی می‌کنید حتی وقتی که روی کادر هم باشد می‌توانید چیزهایی را ضبط کنید و چیزهایی را ضبط نکنید. از این نظر یک رابطه این همان بین گزارش تاریخی و یک حدیث وجود دارد. چون هر دوشان بیان اتفاقی هستند که افتاده، متنها با ضبط متنی نه ویدئویی رادیویی یا صوتی. از این نظر هیچ تفاوتی بین یک گزارش تاریخی و یک حدیث وجود ندارد. به همین دلیل است که ما دقیقاً می‌توانیم به هر دو عنوان یک recording از نوع text نگاه کنیم و همین رابطه این همانی باعث می‌شود که شما در خیلی مسایل از نظر روش‌ها و نحوه برخورد با قضیه بتوانید استفاده‌هایی ببرید. یعنی همان روشهایی که در نحوه برخورد با یک متن و بط تاریخی وجود دارد می‌تواند در برخورد با

حدیث هم مورد استفاده قرار گیرد چون اتفاق افتاده شده یک چیز است. شما یک واقعه را ضبط متنی می‌کنید به یک معنا مهم است این واقعه چه بوده، به یک معنا مهم است. مهم نیست از نظر اینکه شیوه بکار گرفته شده یک شیوه است و به یک معنا مهم است چرا که ما داریم در اینجا راجع به حدیث یعنی راجع به یک سخن مقدس که از یک پیامبر برجسته صادر شده صحبت می‌کنیم. در خیلی از گزارشهای تاریخی دیگر ممکن است راجع به سخنان یا رفتارهای افرادی صحبت کنیم که برای ما اصلاً جنبه مقدس ندارند، این تفاوت وجود دارد ولی این شباهت را نباید از نظر دور داشت و این شباهت در خیلی از موارد برای ما مهم و کارآمد است این کار را چه کسی انجام داده و این ضبط را چه کسی انجام داده است؟ اولین سؤال جدی که در تاریخ حدیث برای ما مطرح است این است. ببینید! یک شخصیتی واقف به آنچه که در آینده مورد نیاز خواهد بود مانند امیرالمؤمنین در زمان خود پیامبر بخشی وسیلع یا محدود که ما به درستی نمی‌توانیم درباره آن قضاوت کنیم، از کردار و گفتار حضرت را رکود و ضبط کرده باشند و این را نوشته باشند ولی در مورد اکثریت قریب به اتفاق صحابه می‌دانیم که چنین اتفاقی نیفتاده. هیچ نوع سند تاریخی در دست نیست که نشان دهد صحابه در زمان حیات پیامبر این کار را کرده‌اند یا اصلاً نیازی به آن احساس کرده‌اند. حالا این خاطرات زنده شده یعنی زمان بعد از وفات پیامبر و مواجهه با اتفاقات جدید به مناسبت این اتفاقات خاطرات هم زنده شده صرف انتقال خاطره به دیگری رکورد ایجاد نمی‌کند. فرض کنید که یک داستانی است درباره پدر جد بنده و آن را مادر مادر بزرگم برای مادر بزرگم تعریف کرده و او آن را برای مادرم تعریف کرده و مادرم آن را برای من تعریف کرده. این رکورد نیست. خاطره‌هایی است که همین طور نقل می‌شد، از افراد مختلف و ضبط نشده و ضبط متنی صورت نگرفته. خاطره‌ای به خاطره‌ای دیگر تبدیل شده. یعنی چه؟ یعنی وقتی که مادر مادر بزرگم این داستان را برای مادر بزرگم تعریف می‌کرده مادر بزرگ من بعداً ممکن است چیزهایی از این خاطره را کم کرده باشد و

چیزهایی نیز به آن افزوده باشد و برای مادرم تعریف کرده باشد. همین اتفاق ممکن است در مورد مادر من بیافتند. اینها هیچکدام رکورد نیست. چون ضبط متنی نشده است. یعنی ضبط در حافظه شده و ضبط متنی نشده یعنی نمی‌شود روی آن نقد انجام داد چرا که آن چیزی قابل نقد است که ضبط شده باشد. حالا این را برای من تعریف کرده‌اند و من انسانی دست به قلم هستم و برداشتم آن را گوشه‌ای در یک دفتر نوشته‌ام بله مادر من به نقل از مادر بزرگم به نقل از مادر مادربزرگم این طور گفت. حالا شد رکورد تا قبل از نوشتن رکورد نبود. یعنی مادر من و مادر مادربزرگم فکر نمی‌کردند که این حرف حرفی قابل نوشتن باشد. خیلی حرفها هست که بین ما وجود دارند و معمولی است. در حالی که همان مطلب فردا ممکن است برای فرزند من حرف خیلی مهمی باشد. زمانی از نظر گاه تاریخی که ما داریم این مهم است که ببینیم کی رکورد شده است کی احساس شده که این حرف نوشتنی است و نوشته شده. یک حرف ممکن است که پنجاه بار سینه به سینه نقل شده ولی هیچکدام از این پنجاه نسلی که آن را سینه به سینه نقل کرده‌اند احساس نکرده‌اند که این حرف ارزش نوشتن را دارد.

چیزی که اینجا برای ما اهمیت دارد به عنوان نخستین پله‌ها در تاریخ حدیث این است که چه زمانی مسلمین احساس کردند که حدیث باید رکورد شود و توجه داشته باشید که وقتی احادیث ضبط می‌شد حتی با توجه به اینکه خاطره از کجا برش خورده باشد با هم فرق داشت یک مثال برایتان می‌زنم. یکی آقای آمد و گفت: قال رسول الله (ص) التاجر فاجر. او فکر می‌کرد که باید درالتاجر دستور ضبط دهد ودر الفاجر دستور قطع. این را برای عایشه نقل کردند. او گفت که داستان این نبوده. داستان این بوده که فلان کس تاجر بوده و می‌رفته جنس می‌خریده در یک جایی در تجارتش اجحافی کرده بود و می‌آمدند به پیامبر می‌گفتند پیامبر فرمودند: التاجر فاجر خاطره را چرا از اینجا برش دادی؟ می‌باید آن را از عقب‌تر برش می‌دادی تا یک نفر بتواند برداشت درسی از

این جریان داشته باشد نمونه دیگرش آنجاست که گفتند قال رسول الله ان الله خلق آدم علی صورته. این ضمیر هاء به که برمی‌گردد؟ خب به الله دیگر! یعنی خداوند حضرت آدم را به شکل و قیافه خود خلق کرده است. مگر خدا چه قیافه‌ای دارد؟ این را برای یکی دیگر از صحابه نقل کردند و او گفت دادستان این طور نبوده بلکه این بوده که دو نفر با هم دعوا می‌کردند یکی کسی برگشت و گفت قبح الله وجهک و پیامبر فرمودند: لاتقبح وجهه. ان الله خلق آدم علی صورته. او فرزند آدم است و تمام انسانها مانند هم هستند. اگر تو به او بگویی قبح الله وجهک در واقع به جد او حضرت آدم فحش داده‌ای. در حقیقت این یک دستور اخلاقی است و ضمیر هاء هم به آن آقایی برمی‌گردد که فحش خورده. خوب اینجا این مطلب دارای اهمیت می‌شود که شما که می‌خواهید دستور قطع بدهید از کجا این دستور را صادر می‌کنید و می‌گویید. آیا بعضی از خاطرات وقتی زیاد کوتاه شوند معنی آنها خراب نمی‌شود؟ این سؤال به صورت جدی وجود دارد و ما نمونه‌های آن را هم در حدیث داریم که می‌بینید یک حادثه در جایی زیادی برش می‌خورد و در جایی کمتر برش خورده و در جایی که برش آن کمتر است معنی آن هم واضح‌تر است و آن ابهاماتی که در آن شکل کوتاه آن وجود دارد در شکل مبسوط تر که برش کمتر خورده وجود ندارد. صحابه عملاً خاطرات را برش می‌دادند ولی گاهی در این که از کجا باید برش ایجاد شود با هم اختلاف داشتند. برشها گاهی اوقات مبتنی بر کم دانشی است و در بعضی جاها که افراد دانش عمیق‌تری نسبت به مطلب داشتند می‌دانستند باید از مجا ببرند که مطلب از بین نرود و خراب نشود. نمونه‌های آن را ما زیاد در احادیث داریم.

اما نتیجه‌گیری بحث: در واقع نخستین بحثی که ما در تاریخ مطرح می‌کنیم این است که اولاً حدیث گونه‌ای از ضبط لفظی است و متنی است. یعنی **Textural Recording**. روشی که بشر در طول پنج یا شش هزار سال تاریخ خود به عنوان مهم‌ترین روش ضبط از آن استفاده کرده اس. قبل از آن از روش تصویری که بسیار ابتدایی

بوده و پس از آن هم مدتی کوتاه است که ضبط‌های مدرن صوتی و تصویری بوجود آمده است. ولی در این دوره طولانی تاریخ بشر متن ضبطی مهمترین روش ضبط بوده. دوره نگهداری و ضبط احادیث پیامبر اسلام هم دقیقاً در همین پنج یا شش هزار سال قرار می‌گیرد. بنابراین از این قاعده مستثنی نیست. سؤالی که اینجا برای ما به وجود می‌آید این است که، این که ما در مسأله حدیث با مجموعه‌ای از واقع شده‌ها و امور افتاقی مواجهیم (البته درباره احادیث غیر جعلی صحبت نمی‌کنیم) و در این بحث نداریم که این احادیث تصویری است از آن چه که اتفاق افتاده و به صورت متنی ضبط شده. اولین سؤال که برای ما بوجود می‌آید این است که این ضبط در چه زمانی و با چه انگیزه‌ای صورت گرفته و کی مسلمین تصمیم گرفتند این ضبط را انجام دهند. بار دیگر تکرار می‌نم منظور من انتقال سینه به سینه احادیث نیست. یک حدیث ممکن است تا هفتاد نسل سینه به سینه منتقل شود و ما راجع به آن صحبت نمی‌کنیم. منظور ما این است که چه زمانی مسلمین تصمیم گرفتند که حدیث را ضبط شده تلقی کنند. من فکر می‌کنم هنوز ممکن است کدر ذهن دوستان یک مطلب جا نیافتاده باشد. این ضبط لازم نیست حتماً حالت مکتوب داشته و منظور این نیست که آن را نوشته باشند و ممکن است حتی حالت محفوظ داشته باشد ولی کاملاً مضبوط است و رکورد شده است. یعنی وضعیت ثابت پیدا کند که هر کس آن را برای دیگری نقل کند با همین لفظ آن را منتقل می‌کند و حالت خاطره و قصه ندارد. یعنی از حالت یک نقل خاطره عوامانه خارج شده باشد و افراد فهمیده باشند که مطلب جدی است و باید عیناً منتقل شود. حالا می‌خواهد مکتوب باشد و یا ملفوظ. ولی اینکه هر کس آن را هر جور که دلش خواست تعریف کند این مورد بحث ما نیست. این تفاق چه موقعی افتاده است آیا در زمان صحابه بوده، صد سال بعد از پیامبر بوده دقیقاً کی بوده است؟ این یکی از سؤالات جدی است که ما به دنبال آن هستیم. دوستان تا جلسه آینده روی این سؤال کمی فکر کنند. در این موضع به خصوص، من منبع تاریخی سراغ ندارم که به شما معرفی کنم. اما یک

منبع کلی به شما معرفی می‌کنم که شاید اگر در کنار این درس آن را مطالعه کنید مفید خواهد بود. یک منبع فارس یاست و اگر آن را خواندید و دیدیم که باز هم منبع می‌خواهید می‌توانم انگلیسی هم معرفی کنم. اما منبع فارس کتابی است به نام روش پژوهشهای تاریخی که کار مجموعه‌ای قوی از مورخین فرانسوی است که زیر نظر شخصی به نام «ساماران» مجموعه‌ای را تهیه کرده‌اند که در چهار جلد به زبان فارسی ترجمه شده و توسط آستان قدس چاپ شده و من همه آن را به شما توصیه نمی‌کنم ولی بعضی از قسمت‌ها مانند تاریخ چیست؟ یا قسمت‌های مربوط به نقد متون و موارد از این قبیل ارتباط مستقیمی به بحث‌های ما دارد. فعلاً این دو بخش می‌تواند به عنوان بحث جالبی در اختیار دوستان قرار گیرد به شما کمک کند.

جلسه دوم

دو هفته قبل گفتیم که تلقی دو گانه‌ای از تاریخ حدیث می‌تواند وجود داشته باشد. یک موقع ما به دنبال یک تاریخ سمبولیک علم حدیث هستیم و یک موقع هست که ما به دنبال این باشیم که واقعاً اتفاقاتی را که در گذشته آمده سعی کنیم که بازشناسی کنیم بدون پیش داوری قبلی.

اصطلاح سمبولیک شاید گویاترین اصطلاح باشد چرا که ما یک سری مسائل را نماد و سمبل کرده‌ایم یعنی در واقع ما این فضا را ایجاد نمی‌کنیم که این فرد از این سمبل رد بشود و آن طرفتر را هم ببیند.

یعنی ما یکسری چیزهایی را خیلی برجسته‌ت از آنچه که بوند نشان می‌دهیم. مثل کاری که فردوسی در مرود رستم انجام داد و آن را از یک پهلوان معمولی به یک قدرت افسانه‌ای تبدیل کرد:

که رستم یلی بود رد سیستان
منم کردمش رستم پهلوان

و در واقع رستم مسبل قدرت و عزم و اراده ایرانی است. همانطور که رومیها می‌گویند: همه راهها به رم ختم می‌شود.

لذا اصطلاح « تاریخ سمبولیک » گویاترین اصطلاح است. چرا که ما آمده‌ایم و چند تا برج برجسته به عنوان یک نماد ساخته‌ایم و در تمام مهره چینی‌های بازی به یک نحوی آنها را نمایش می‌دهیم. مثلاً: بحث منع کتابت است. اصلاً کار نداریم که منع کتابت چرا و به چه انگیزه‌ای انجام شد و چه قدر به آن عمل شد؟ آیا اصلاً دایره آن فقط مدینه و حجاز بود و یا در همه سرزمینهای اسلامی به آن عمل می‌شد؟ درحالی‌که ما اصلاً به این جوانب توجهی نداریم و فقط تکیه مان بر این است که منع صورت گرفته. بود بدون سنجیدن جوانب. این منع را ما آنقدر بزرگ کرده‌ایم که از هر زاویه‌ای نگاه کنیم می‌بینم و در واقع این برج خیلی بزرگ‌تر از آنچه بوده ساخته شده مثل برج میلاد تهران. اهمیت واقعی این مساله با توجه به اسناد و مدارک اصلاً به این اندازه نبوده است و تکیه من به این دلیل است که یکی از شاخص‌هاست ولی تنها شاخص نیست و شاخص‌های دیگر مجموعاً دست به دست هم داده و یک تاریخ سمبولیک ساخته‌اند. البته بعضی از این نمادها بدلیل مسائل کلامی و دعوای شیعه و سنی است ولی همیشه اینطور نیست. مثلاً همین منع کتابت برای شیعه آنقدر جالب نیست که بخواهد آنرا بزرگ کند و شاید شیعه از نظر منافع فرقه‌ای به نفعش این بود که این مساله را اینقدر بزرگ نکند. در بعضی جاها ما احساس می‌کنیم بعضی مسائل جزء مسلمات است که نمی‌شود در آن تردید کرد که یکی‌اش همین منع کتابت است. البته منع کتابت وجود داشته. اما اهمیت آن خیلی محدودتر از این بوده که ما به عنوان نماد مطرح کنیم.

ببینید ما جلسه پیش بحث را گسترش دادیم. اینه شما می‌توانید یکی از کتب تاریخ حدیث را بخوانید و مطالب مورد نیاز را بفهمید می‌شود اصلاً کلاسی برگزار نکرد. یک مقدار بحثهای حاشیه‌ای است که به درس تاریخ حدیث اهمیت می‌دهد. یک اشکالی در این نوع برخورد (با سؤالی که در جلسه قبل مطرح شد و پاسخی که دانشجویان دادند) الان دوستان بحث دو حدیثی از مطرح می‌کنند که از پیامبر (ص) نقل شده است. یکی نهی

از کتاب بود و دیگری امر از کتاب بود. دوست دیگر به صحیفه‌هایی که در آن زمان بوده اشاره می‌کنند و برخوردار پیامبر(ص) با عبدالله بن عمرو بن عاص مواردی از این قبیل آقای ... مسأله سقیفه را مطرح کردند.

حالا ما چطوری باید با اینها برخورد کنیم؟ یک روشی از قدیم الایام می‌گوید که: الجمع اولی مهما امکن ما می‌توانیم بگوییم که آدم بی‌خودی که دروغ نمی‌گوید و لابد همه اینها راست گفته‌اند. حال اگر بخواهیم جمع بین اقوال کنیم با این فرم می‌توانیم مثلاً فرض کنیم مسأله کتاب حدیث در زما پیامبر مطرح بوده است چرا که پیامبر آمده‌اند و منع کرده‌اند؟ چون می‌خواستند مردم به قرآن بیشتر اهمیت بدهند و احادیث با قرآن مخلوط نشود. بعد از اینکه احساس می‌کردند که مردم توجه کافی به قرآن دارند و خطری قرآن را تهدید نمی‌کند فرمودند: فاکتبه. بعد عده‌ای شروع به نوشتن کردند و طبیعتاً در راس آن‌ها... بعلاوه افرادی مانند....

بعد از وفات پیامبر بحث منع کتابت پیش آمد. چرا؟ چون حدیث (منع کتابت) را شنیده بودند ولی ناسخ آن را که امر به کتابت بود نشنیده بودند. پس از مدتی احساس ضرورت کتابت پیش آمد. چرا که عده‌ای احساس کردند که وضع خیلی خراب است ملت خیلی چیزها را دارند به پیامبر سبت می‌دهند و معلوم نیست چی به چی است؟ کدام راست و کدام دروغ است بالاخره تصمیم گرفتند که یک جایی آنها را مضبوط کنند. لذا دوباره امر به کتابت توسط صغار صحابه صورت گرفت مانند ابن عباس و عبدالله بن عمرو بن عاص و ... نهایتاً رسید به عمر بن عبدالعزیز که گفت: ممنوعیت برداشته شده و هر کاری دلتان می‌خواهد بکنید. لذا شروع کردند به تند و تند کتاب نوشتن. سؤالی که ممکن است از ما بپرسند این است که شما این اطلاعات را از کجا آوردید؟ در جواب می‌گوییم که ما قطعه قطعه این روایات را پیدا کردیم بعد فرض را بر این گرفتیم که همه اینها درست‌اند. بعد نتیجه گرفتیم که چون همه درست است حتماً اشاره به مراحل مختلفی از یک جریان است. بعد ممکن است یکی بگوید: آخر یک جاهایی از آن نجسب است. مثلاً وقتی خود پیامبر فرمود: من شما را از

کتابت حدیث منع کردم ولی حالا دیگر بوید بنویسید، بعد با یک همچین حرف واضح و روشنی چطور دوباره خلفا دستور منع کتاب صادر کردند؟ در جواب می‌توانیم بگوییم: ای آقا! از این مسائل در اسلام زیاد است. این را هم نار سقیفه بنی ساعده قرار بدهید. خیلی راحت مساله را حل می‌کنیم. بعد این سؤال مطرح شد که حالا این هم قبول. اما چطور ملت گوش کردند به حرف خلفا. این همه صحابه آیا چیزی نمی‌گفتند؟ تا سال صد صبر کردیم و حالا عمر بن عبدالعزیز امر به کتابت رد. آن وقت چطور شد یک حرفی را که چندی از خلفای دره اول که از اصحاب بودند مطرح کرده‌اند و همه آن را به عنوان اصل مسلم صد سال پذیرفته بودند، تا عمر بن عبدالعزیز آمد و گفت بنویسید. در همه بلاد اسلامی حرفش را قبول کردند؟ حتی عمر بن عبدالعزیز که خودش گفته من می‌خواهم سنت خلفای نخستین را احیاء کنم، چطور کاری انجام می‌دهد که مخالف سنت خلفای نخستین است؟

وقتی که سؤال می‌کنند که شیوه استدلال شما چیست، ۵ تا ۶ روایت را مطرح می‌کنیم. بعد می‌گویند که این استدلال که یک قدری دوری می‌شود. چون این روایات خودشان مشمول کلیت علم حدیث‌اند. در واقع شما صرفاً بر اساس یک سلسله احادیث که الزاماً ارتباط ارگانیک کبا هم ندارند یک تاریخی را باز سازی کرده‌اید با چند تا اصل. یک اصل اینکه «الجمع اولی مهما امکن» ما اصلاً به این قضیه فکر نکرده‌ایم که آیا ممکن است چند تا از این روایات جعلی باشند. ما اصل را بر این گرفته‌ایم که همه روایات درست است و با این مبنا آمده‌ایم و تاریخ حدیث را در آن صد سال اول ترسیم کرده‌ایم. اما به نظر رانتقادهای جدی به این روش مطرح است. این سؤال به ذهن می‌آید که اگر ما این روش را کنار بگذاریم آیا روش دیگری داریم؟ با چه ابزاری؟ اگر ما این چهار روایت را کنار بگذاریم چه چیزی باقی می‌ماند؟ (پاسخ دانشجویان: یکی از چیزهای قابل استفاده نوشته‌ها و اشیاء تاریخی است. مثلاً نوشته‌هایی بر روی پاپیروس که احادیثی را در بردارد.)

تمام مشکل ما این است که اگر ما این ابزارها را سلب کردیم، آن موقع چه چیزی را می‌توانیم جایگزین کنیم؟ یعنی ما می‌خواهیم یک مطالعه تاریخی انجام دهیم. تا حالا فکر می‌کردیم که مطالعه تاریخی را می‌توانیم از دل ابزارها درآوریم، حالا می‌گوئیم که این ابزارها دوری می‌شود. چرا که خود این ابزارها باید مورد ارزیابی مجدد قرار گیرند. با فرض این مسأله خود به خود می‌گوئیم که الان ما فعلاً نمی‌توانیم به این استناد کنیم. حالا بجز اینها چه چیزی در اختیار ماست؟ مشکل ما این است که در قرن یکم حدیث چه سرگذشتی داشته است؟ مأخذ ما چیست؟ ما به چه چیزی می‌توانیم استناد کنیم؟ بگذار اینطو بگوئیم که تاریخ این جور نگاه به تاریخ حدیث هم جاب است. آخر خود «تاریخ حدیث» هم تاریخ دارد؛ مثل هر چیز دیگری. به هر حال کسانی که علاقمند بودند به تاریخ حدیث، بالاخره از یک جایی شروع کرده‌اند و به یک جایی رسیده‌اند. (در تاریخ حدیث ما به تاریخ خود حدیث می‌پردازیم) در جهان اسلام البته نه به نام تاریخ حدیث بلکه در خلال بحث‌هایی که در علم الحدیث صورت می‌گرفت همیشه تعرضهایی داشته‌اند به تاریخ حدیث و گردآوری آن و اوّل من صنفها و اوّل من دوّتها ولی در این تحقیقات اخیر هم مسأله تاریخ حدیث یکی از موضوعات جالب توجه بوده است. یکی از افرادی که کار جدی انجام داد و زحمت کشید یک مستشرق معروف یهودی مجارستانی به نام گلدزیهر می‌باشد. گلدزیهر بخاطر موضع گیریهای خاصی که داشته همواره مورد انتقاد اندیشمندان مسلمان بوده است. یکی از این تندروها در بحث تاریخ حدیث است. چون او تاریخ حدیث را مورد بررسی قرار داد او به شدت این بحث را به نقد می‌گیرد و می‌گوید اصلاً چنین چیزی نبوده است. بلکه تا آخر قرن یکم تنها چیزی که بین مسلمین بوده تنها قرآن بوده و چیزی به نام احادیث وجود نداشته و از قرن دوم یوآش یوآش علمایی پیدا شدند که مدعی بودند که ما اخباری را از پیامبر داریم و اینها مجموعه‌ای از مطالب جعلی بود. یعنی این احادیث را جعل و به پیامبر نسبت می‌دادند و زمانی که این جعلها جا افتاد و مردم باور کردند از اواسط قرن سوم مسأله

علم الحدیث اهمیت پیدا کرد و کتب فراوانی در این زمینه نوشته شد. بدین ترتیب آب پاکی را بر روی دست هر چه حدیث و محدث است ریخت. در این تئوری که گلدزیهر در مورد تاریخ حدیث (نه تاریخ علم حدیث) ارائه داد. حدیث اصولاً از قرن ۲ شروع به جعل شدن شده است. یعنی اصلاً در قرن یکم او معتقد است کسی از پیامبر رحیث نقل نمی کرده است. حالا این سؤال ممکن است پیش بیاید که این فکر از کجا در ذهن گلدزیهر خطور کرده است؟ یک مقدار از قضیه برمی گردد به پیش ذهنهای او، توجه کنید که من تعمد داشتم که گفتم یهودی او مستشرقی بود که با فرهنگ یهودی خویش کاملاً آشنا بود و مطالعات وسیعی در دین خود داشت. یهودیها یک تقسیم دوگانه‌ای نسبت به نصوص دینی خودشان دارند بخشی از نصوص دینی آنها تورا است و اسفار انبیاء که ملحق به تورات است. و معتقدند که تورات کتابی است که خداوند برحضرت موسی نازل کرد و حضرت موسی آن به صورت مکتوب به بنی اسرائیل ارائه کرد. یک قسمت از نصوص دینی یهود، احادیثی منقول از حضرت موسی است که این احادیث سینه به سینه توسط پیروان ایشان در طی قرون منتقل شده است تا مثلاً ۳۰۰ - ۲۰۰ سال قبل از میلاد مسیح، یهودیها تصمیم گرفتند که آنها را بنویسند. لذا شروع به تدوین این احادیث کردند و اسم تلمود بر آنها گذاشتند. لذا از این نظر تلمود و حدیث شباهت دارند. با این فرض که احادیث هم مطالب شفاهی است که پیامبر فرمودند و مسلمانان هم دریک زمانی آن را مدون کردند. منتها یک فرق بین تلمود و حدیث وجود دارد: مسلمین معتقدند که حدیث صد سال بعد از پیامبر مکتوب شده ولی تلمود چیزی حدود ۶۰۰ سال بعد از پیامبرشان مدون شده است. این عجیب است که ملتی احادیث پیامبرشان را ۶۰۰ سال سینه به سینه بتوانند بدون تغییر منتقل کنند تا اینکه عقلشان برسد که باید این احادیث مکتوب شود. بنابراین آدم باید خیلی ساده باشد که باور کند که این حرفها واقعاً حرفهای حضرت موسی است. به هر حال برای گلدزیهر و با توجه به آن آشنایی اش با فرهنگ یهودی و اینکه اصولاً یک مستشرق، بخصوص

در آن زمان بیشتر به دنبال همسانی‌ها و شباهت‌های بین فرهنگ خودش و فرهنگ اسلامی می‌گشت. خیلی طبیعی بود که حدیث مسلمین را با تلمود مقایسه کند و فوراً این نتیجه را بگیرد که ما یهودیها که می‌دانیم تلمود ساخته و پرداخته مردم است پس حتماً حدیث مسلمانان هم مثل ماست. فقط آنها یک کمی زودتر جنیده‌اند و توانسته‌اند صد سال بعد از پیامبر اینکار را بکنند ولی صد سال بعد از پیامبر هم مشکل است که آدم فرض کند که اینها تمام مطالب را درست و بدون تحریف روی کاغذ آورده‌اند و این ابهام تا اندازه‌ای وجود دارد. طبیعی است که وقتی گلدزیهر به کتب ما مراجعه می‌کند، و می‌بیند که خود ما می‌نویسیم که عمر گفت کسی ننویسد و کسی هم ننوشت تا صد سال بعد یعنی زمان عمر بن عبدالعزیز یعنی این امر که در بین مسلمین به عنوان امر مسلمی تلقی می‌شد طبیعی بود که برای گلدزیهر مورد استناد واقع شود. وقتی خود مسلمین دارند اعتراف می‌کنند دیگر کاتولیکتر از پاپ که نمی‌شود، این یکی از ادله. دلیل دیگر اینکه همین قسم روایات که ذکر شد را گلدزیهر بررسی کرده و نتیجتاً به این نقطه رسیده که اینها خیلی قابل اعتماد نیستند. لذا دل به دریا زده و این نظریه را بیان کرده و گفته که اصلاً تا قرن دوم هیچ حدیثی وجود نداشته (نه اینکه حدیث باشد و نقل نشود) بعد از گلدزیهر این نظریه در بین مستشرقین طرفداران زیادی پیدا کرد و اگر مایل هستند که با آراء وی آشنا شوید مجموعه مقالاتی دارد که در ضمن «الدراسات الاسلامیه» ترجمه شده است که بحث‌هایی در مورد تاریخ حدیث بصورت تخصصی بیان کرده. گلدزیهر مستشرق ضعیفی نیست و لذا دیدگاه او طرفدارانی پیدا کرد و از او متأثر شدند. یکی از افرادی که سعی کرد دیدگاه گلدزیهر را مستحکمتر کند و ابعاد جدیدی به آن بدهد شخصی به نام «یوزف شاختر در» اواسط قرن بیستم که آلمانی است. شاختر گفت یکی از افرادی که در این جعل نقش داشتند قضات و فقها بودند. چون اینها مرتباً اب مسائل مستحدثه جدید مواجه می‌شدند و چون در آیات قرآن چیزی در مورد آن پیدانمی‌کردند لذا مجبور بودند از خودشان حرفی بزنند و لذا برای اینکه مورد

قبول واقع شود آن را به پیامبر نسبت می‌دادند. چون او مستشرق است که به طور متمرکز روی فقه اسلامی کار کرده است لذا این جعل را به فقها نسبت داده است. اگر مایلید با دیدگاه ساخت آشنا شوید به کتاب (Introduction to The origins of mohamman an jurisprudence و همین طور کتاب دیگرش Islamic Law) مراجعه کنید. این داستان در واقع ادامه دارد و ما مرتبا با مستشرقین غیر مشهوری مواجه هستیم که این مسیر را ادامه دادند و سعی کردند شواهدی در تایید این دیدگاه اضافه کنند. اما به تدریج مسیر دیگری برخلاف این دیدگاه در حال شکل گرفتن بود.

کسانی که از منظر کتاب شناسی و منبع شناسی با اسلام برخورد کردند از همان اول دیدگاه متفاوتی نسبت به این مسأله داشتند. برای نقطه شروع (حالا داریم حرف می‌زنیم در مورد جناح مخالف قضیه یعنی جناحی که بیشتر می‌رفتند در مسیری که با دید مثبت به حدیث اسلامی نگاه می‌کردند) کارل بروکلمان به عنوان یک کارشناس معروف آلمانی و کتاب معروف او تحت عنوان اختصاری G.A.L که کتاب گسترده‌ای است که ۵ یا ۶ هزار صفحه مطلب در مورد تاریخ نوشته‌های عربی که بخشی مهم از این مجموعه را هم نوشته‌های حدیثی تشکیل می‌دهند و به نسبت نوع کار که یک کار کتاب شناسی است طبیعتا یک دید عمل گراتر و واقع گراتری دارد. چرا که این امکان را داشت که با برخی متون حدیثی برخورد کند که اینها می‌توانستند مربوط به قرن اول باشند لذا این مسأله یک قدری شکل تعدیل شده در دیدگاه او درآید گرچه بروکلمان در این زمینه نظر صریحی ابراز نکرده است. برای دانستن دیدگاه او می‌توانید به همان کتاب یا ترجمه عربی آن «تاریخ الادب العربی» و مقالات متعددی که در مورد شخصیت‌ها، از بروکلمان در چاپ قدیم دائه المعارف اسلامی وجود دارد. بروکلمان مکتبی در آلمان تاسیس کرد که مسیر او را دنبال کردند. یکی از افرادی که این مسیر را دنبال کرد و هنوز هم زنده است آقای فؤاد سزگین مسلمان ترکیه‌ای است که در آلمان با مکتب بروکلمان آشنا شد. این

شخص رشته‌اش الهیات و گرایش علم قرآن و حدیث است و در ساله دکترای او یک گام مهم بود در جهت شکستن خیلی از باورها در تاریخ حدیث. در ادامه همان دیدگاه که برخورد با متون می‌توانست خیلی از واقعیت‌ها را برملا کند سزگین تا حدود زیادی گام در این جهت برداشت. نخستین کار سزگین که در واقع رساله دکترایش هم بود کتابی بود که ترجمه عنوانش «سرچشمه بخاری» منظور از بخاری، صحیح بخاری است. کاری که او کرد این بود که این تز را به اثبات برساند که سرچشمه‌های صحیح بخاری - برخلاف تصور غالبی که وجود دارد که چون عبارات « حدثنی » را در آغاز روایات می‌بینند تصور می‌کنند که اینها همه مبنی بر تحدیث شفاهی بوده و کسانی که این مطالب را شفاها به بخاری انتقال داده‌اند - اینطور نیست شاید ۹۰٪ مطالب به صورت مکتوب به بخاری رسیده باشد و بخاری در نوشته‌های گوناگون آنها را دیده است. خوب این حرف یک حرف نو و تازه‌ای بود و خیلی از پیش فرضها و باورها را در حوزه تاریخ حدیث به هم ریخت. به نظر می‌رسد که او توانست با استدلال قوی و مراجعه به خیلی از نسخه‌های خطی این مسأله را به اثبات برساند. البته سزگین امکانات خوبی داشت: کتابخانه‌های بسیار غنی در اختیار داشت. چرا که کتابخانه‌های ترکیه مثل استانبول بسیار غنی بود. دسترسی به کتابخانه‌هایی در اروپا و جاهای دیگر داشت و نهایتاً با مراجعه به نسخه‌های خطی از متونی که تا آن زمان به چاپ نرسیده بود توانست بسیاری از این میت‌ها را از زیر خاک بیرون کشد که البته کار زیادی می‌طلبید ولی نتیجه خوب و جالبی داشت. همچنین خلاصه ۱ به ۲۰ را خود سزگین در پاروقی کتاب دیگری که به آلمانی نوشت، آورد. این کتاب تحت عنوان «تاریخ التراث العربی» که تا به حال ۱۴ جلدش منتشر شده ولی هنوز کامل نشده و از این ۱۴ جلد فقط جلد ۱ آن معارف اسلامی است که شامل قرآن و حدیث، کلام و تصوف و ... است که ترجمه عربی جلد اول آن ۴ جلد شد. خود این کتاب گام بعدی بود. چرا که سزگین بسیاری از یافته‌ها و محصولات جانبی کار رساله‌اش را مقداری هم توسعه

داد و یک کار نسخه‌شناسی و کتاب‌شناسی خیلی دقیقی را به سبک بروکلیمان عرضه کرد. البته کاملتر و جامعتر، بعد آن را توسعه داد و ادبیات و علوم محض و ... را اضافه کرد. ویژگی خیلی مهمی که این کتاب ویژه جلد یک آن برای ما دارد این است که ۴ قرن اول را یعنی از آغاز نوشتن تا پایان قرن ۴ و حتی بخش کمی از ۵ را پوشش داده و آنچه که درحوزه حدیث و علوم قرآنی نوشته شده به ترتیب تاریخ از قدیمی‌ترین شروع کرده تا آمده جلو. به هر فردی که می‌رسد شرح حالی کوتاه و بعد به بررسی آثارش بصورت دقیق می‌پردازد. مجموعاً کار بسیار دقیقی است برای دانشجویانی که بخواهند در حوزه علوم قرآن و حدیث بررسی داشته باشند. بعد از مطالعات سزگین مشخص شد که مسأله منع کتابت حدیث هرگز آن قدر جدی نبوده که مطرح شده است. چرا که سزگین نسخه‌هایی بسیار متعدد را نشان داد که مربوط به قرن اول بود و ضمناً حتی در بین اهل سنت افراد متعددی بودند که در همین دوره‌ای که مشهور است به دوره منع کتابت اقدام به مکتوب نمودن احادیث نموده‌اند.

همزمان با این حرکات که در جهت نسخه‌شناسی انجام گرفت، یکم حرکت دیگر هم صورت گرفت. یکی دیدگر از گامهایی که در حوزه استشراق باز هم در آلمان صورت گرفت باز کردن باب مطالعه در سلسله اسانید بود که آن هم تاثیر مهمی بر این مسأله گذاشت. یکی از قدیمی‌ترین افراد در این زمینه در سال ۱۹۰۱ یا ۱۹۰۲ شخصی به نام «هورست» که مقاله‌ای با عنوان «منابع تفسیری طبری» نوشت. ایشان برای اینکه منابع تفسیر طبری را مطالعه کند براساس تحلیل اساتید تفسیر طبری اقدام کرد که این روش خیلی با روشن سزگین تفاوت داشت. کار بسیار جالبی انجام داد هنوز هم بعد از صد سال که از تاریخ آن مقاله می‌گذرد ولی کوفتی به

جداولی و شجره‌نامه‌هایی که برای تحلیل اسانید تفسیری طبری ترسیم کرده می‌نگریم انصافاً کار تحسین برانگیزی است. هورست این کار را انجام داد و در مجله انجمن شرق شناسی آلمان^۱ چاپ شد.

این مسیر بعد از هورست دنبال شد و ما شخصیت‌های دیگر مانند فوک داریم که او هم مستشرق دیگری از آلمان است که دنبال این مسیر را می‌گرد و مقالات متعددی در مورد ساله تحلیل اسانید و استفاده از تحلیل اسانید برای نقد اعتباری و استناد حدیث پرداخته است که در چند مجله آلمانی^۲ چاپ شده است.

این مسیر تحلیل اسانید، مسیری است که همواره طیفی از مستشرقین نسبت به آن توجه خاصی داشته‌اند و بخصوص در بیستسال پایان قرن ۲۰ ما می‌بینیم که این مسأله بصورت جدی‌تر مورد بررسی قرار می‌گیرد و چند نفر از مستشرقین روی این مسأله دوم کار کرده‌اند. یکی از جالب‌ترین کارهایی که در این زمینه صورت گرفته مربوط به آقای موتسکی است. (در دوره قبل که درس تاریخ قرآن توسط آقای پاکتچی تدریس می‌شده مقاله آقای موتسکی به عنوان متن درسی بوده است) موتسکی در این مقاله هم دیدگاه‌های برخی از مستشرقین در این دو دهه را مطرح می‌کند و هم دیدگاه‌های خودش را مطرح می‌کند و در واقع شاید بشود گفت که یکی از افراد حول ساز در مسیر بحث تحلیل اسانید است. به عقیده من درحوزه استشراق تیر خلاص را به نظریه گلدزیهر زده است. موتسکی یک مستشرق هلندی است که هنوز هم در قید حیات است و می‌نویسد و از اسانید دانشگاه لیدن هلند است. مقاله آقای موتسکی مربوط به سال ۱۹۹۸ است. این دو مسیر یعنی مسیر کتاب‌شناسی و حرکت‌های کتاب‌شناختی که بشتر بر روی نسخه‌ها می‌رود یعنی با نسخه مواجه می‌شوند و بعد شروع می‌کنند به بررسی این نسخه که چیست و چگونه است؟ ولی تیپ‌هایی مانند هورست، فوک، موتسکی و .. اینها بیشتر گرایش داشتند که با خود احادیث مواجه شوند و سعی کنند با استفاده از تحلیل اسانید و برقراری رابطه بین

^۱ (DMG)

^۲ (Der Islam = DMG)

اسانید، به یک منطق و فرمولی برسند در مورد اینکه چگونه می‌توان این حدیث را نقد کرد چیزی شبیه روشهای دارایی که در خود جهان اسلام هم مورد استفاده قرار می‌گیرد ولی موتسکی با یک روش‌های خاص‌تری به این مسأله پرداخت.

عنوان درس تاریخ حدیث است. در خود عنوان درس می‌شود یک ابهام ایجاد کرد که «حدیث» به عنوان یک پدیده قرار است تاریخ آن بررسی شود یا «علم حدیث» قرار است تاریخ آن بررسی شود؟

جلسه سوم

غالباً بحث خود چستی حدیث و مباحث خیلی آغازین و اولیه مربوط به حدیث معمولاً در کتب تاریخ حدیث یک مقدمه‌ای می‌شود بعد وارد بحث که می‌شود تاریخ علم حدیث است؛ یعنی چگونگی تدوین و چگونگی نقل آن، کتابهای نوشته شده در این زمینه، شخصیت‌های برجسته‌ای که در این زمینه کار کرده‌اند و همین طور مرحله به مرحله طی می‌کنند تا قرون بعد.

حدیث مگر نه این که کلام عصوم است، حتی در بدو امر یعنی کلام پیامبر. ولی حالا با یک مقدار توسعه یافته یعنی کلام معصوم. کلام معصوم چیست؟ کلامی که از وی صادر شده چگونه صادر شده؟ در یک موقعیتی صادر شده. حالا یا از معصومن سؤال کرده‌اند و معصوم جواب داده و یا اینکه معصوم خود بصورت استینافی صلاح دانسته مطلبی را بیان کند. این حدیث پیدا می‌شود و یک بار مطرح می‌شود و به گوش یک عده‌ای می‌خورد، مراحل بعدی دقیقاً زنجیره‌ای است. یعنی شروع می‌کند سینه به سینه نقل شدن. ممکن است یک حدیثی زمان پیامبر بیان شده باشد و تا زمان حصار که ما زندگی می‌کنیم چیزی حدود چهل نفر دست به دست یا سینه به سینه نقل کرده باشند تا به من رسیده باشد. تا اینجا بحث علمی در کار نیست (یک نفر گفته: من شنیدم که پیامبر این طور فرمود) تنها اتفاقی که افتاده این است که یک خیری دست به دست گشته است. چهل

دست گشته است و رسیده به نفر چهلّم. به فرض اینکه این افراد حدیث را بدون کم و کاست و تحریف بیان کرده باشند ولی اینجا سخن از علمی نیست، هیچ نوع فعالیتی علمی خاص در مورد این نقل قول قرار نیست صورت بگیرد، فقط من چیزی را شنیده‌ام دارم بازگو می‌کنم. یعنی حدیث در آن مرحله القاء اولیه‌اش یک بار گفته شده و بعد انتقال سینه به سینه‌اش یک پدیده است ولی یک علم نیست.

یک موقع است که شما می‌آیید و می‌گویید ما می‌خواهیم با همان تعریفی که از خود علم وجود دارد و این طوری هم نیست که فکر کنید که این تعریف یک تعریف غرب گرایانه‌ای است و ممکن است که ما در شرق چنین تعریفی از یک علم نداشته باشیم. به هر حال شما در شرقش هم وقتی یک زمینه‌ای تعبیر علم را بکار می‌برید یعنی یک مجموعه پیوسته و مرتبط از دانشها یا به تعبیر غربی آن *A systematized discipline of knowledge* یک دیسیپلین و نظم نظام مند در ارتباط با دانشها. بهتر است به جای تعبیر شرقی و غربی قدیم و جدید بگوییم. یعنی حتی غربیها هم به آن اندازه که الان حساس هستند روی تعریف علم در گذشته‌های دورتر به این تعریف حساس نبوده‌اند. اما اصولاً اصل اینکه به هر حال مجموعه مدونی از دانشهاست که علم را تشکیل می‌دهد. (سؤال و پرسش دانشجویان هدف از جمع‌بندی بنده این بود که بین حدیث به عنوان یک پدیده و حدیث بعنوان یک علم فرق است. یکی از مسایل شبهه انگیز در مسأله تاریخ حدیث این است که ما تاریخ کدامیک را می‌خواهیم بررسی کنیم؛ یا هر دو را می‌خواهیم بررسی کنیم؛ اشکال ندارد، فقط یادمان باشد که بحثها را به هم نیامیزیم، تاریخ آن را بررسی کنیم. حدیث وقتی می‌گویی یعنی یک واقعیتی که در گذشته اتفاق افتاده است. سخنی است که از پیامبری یا امامی صادر شده است فارغ از اینکه کسی این سخن را یادش مانده یا خیر؟ مثلاً شما پیش خود فکر می‌کنید پیامبر در مورد یک مسأله فقهی از ایشان سؤال کرده باشند که اجیر مشترک ضامن است یا خیر؟ ایشان گفته باشند ضامن است یا بیع ام ولد جایز

است یا خیر و ایشان بگوید جایز نیست. ولی آن آقای سبحانی که این را از حضرت پرسید بعد از اینکه از آن مجلس بیون رفت یادش رفته باشد کسی دیگری هم در آن مجلس نبوده که این سخن را شنیده باشد نتیجتاً باعث شده که این حدیث در هیچ جایی ضبط نشده باشد انگار که گفته نشده. حالا اصل اینکه این ضبط شده یا نشده آن حدیث را از حجیت ساقط می‌کند یا خیر؟ یعنی شما آیا تبصره می‌زنید که فقط احادیثی از احادیث پیامبر حدیثند که ضبط شده باشند؟ البته احادیثی که ضبط نشده‌اند الان نمی‌توانند مورد استناد قرار گیرند چون ما نداریمشان ولی حدیث که هستند یعنی سخنی که از پیامبر صادر شده ولی ضبط نشده یعنی حدیث بعنوان یک سخن صادر شده از پیامبر یا امام یک پدیده است یک اتفاق رخ داده در عالم خارج است فارغ از اینکه ضبط شده باشد یا نشده باشد. یعنی گام بعدی که در این مسیر مطرح می‌شد، پدیده ضبط است. خود ضبط حدیث هر یک پدیده است. یک کسی پیدا شده که سخنی را از پیامبر شنیده و ضبطش کرده و نفرات بعدی منتقل کرده‌اند این هم یک پدیده است. یعنی ما داریم در مورد یک اتفاقی که در عالم خارج افتاده (عمدی یا غیر عمدی) صحبت می‌کنیم و کسی هم که یک حدیثی را شنیده باشد و ضبط کرده باشد و نفر بعدی منتقل کرده باشد الزاماً آدم اهل علم هم ممکن است نباشد. یک پیرزنی می‌گوید یک روز من با خرج ریسندگی‌ام داشتم کار می‌کردم، پیامبر آمدند رد شدند و از من پرسیدند ای پیر زن خدایی که می‌پرستی چگونه برای تو ثابت شده؟ پیر زن گفت این جور و آن جور و فلان است. لازم نیست پیر زن حتماً فوق لیسانس علوم قرآن و حدیث داشته باشد یا بعنوان متخصص در زمینه علم حدیث کار کرده باشد. بسیاری از ناقلان حدیث محدث نبوده‌اند و در این زمینه تخصصی نداشته‌اند. حالا یک موقع است که شما می‌آیید و می‌گویید اجازه بدهید خیلی قضیه دارد شلوغ می‌شود. یک عده زیادی دارند احادیثی را نقل می‌کنند. این پدیده باید یک نحوی کنترل شود و مورد ارزیابی قرار بگیرد باید ضابطه‌مد بشود. از این وضعیت که الان در آن است خارج شود، باید با این قضیه

یک برخوردار علمی بکنیم. مثل اینکه قرن‌ها بوده که یک نفر می‌گفته آخ پایم. افتادیم زمین و پایم در رفته. یک نفر می‌گفته وایسا! من درستش می‌کنم. دو تا ضربه این طرف می‌زده و دو تا آن طرف حالا یا این پا خوب میشده یا بدتر می‌شده. یا یک نفر می‌گفته آخ دلم. یک کسی می‌گفته بیا این علف را بخور. یا خوب می‌شده و یا بدتر می‌شده و می‌مرد. بعد او یک مدت می‌گفته اینطوری که نمی‌شود بگذار ما به یک نفر مجوز بدهیم و یگویم این آقا بکشد یا خوب کند. ما او را به عنوان دکتر می‌شناسیم. می‌گویند برای اینکه این قضیه ضابطه‌مند شود این آقا را به عنوان دکتر می‌شناسیم. الان اگر یک نفر به من مراجعه کند و بگوید آقا دل من درد می‌کند و من یک داروی را برایش تجویز کنم و برود بخورد و بلایی سرش بیاید و برود از من شایه کند مرا تحت تعقیب قرار می‌دهند تو به چه مجوزی دارو تجویز می‌کنی؟ اگر بنده یک نوشته‌ای را دست کسی بدهم حتی اگر مهر دانشگاه را هم خورده باشد که آقا شما امروز اینقدر آمپول مصرف کنید و برود داروخانه هیچ داروخانه‌ای به ایشان چنین دارویی را نمی‌دهد برای اینکه می‌گویند این آقا مسؤول نیست.

در مورد حدیث در مواقع چنین است. یعنی در یک برهه‌ای از زمان نگرانی بوجود آمده که این آنارشیسم روایی را باید جلویش را بنحوی گرفت. این حدیث هم در نحوه انتقالش باید یک سلسله استانداردها را رعایت کرد و هم باید براساس آن استانداردها آن را مورد نقد قرار داد که ما بتوانیم سره را از ناسره تشخیص دهیم. به این ترتیب است که علم حدیث بوجود آمد. علم حدیث به این معناست که می‌آید با حدیث برخوردار کارشناسی می‌کند. با حدیث برخوردار فنی می‌کند. سعی می‌کند برای حدیث استانداردهایی در نظر بگیرد و بعد براساس آن استانداردها حدیث را مورد نقد قرار دهد. این علم حدیث است. تاریخ علم حدیث خیلی متفاوت است با تاریخ خود حدیث. دو چیز کاملاً مجزا از هم. البته این که می‌گوییم دو چیز کاملاً جدای از هم شاید یک خرده اغراق باشد چرا که اینها بعداً ظاهراً یک رابطی با هم دارند. به هر حال دو چیز هستند.

در دو جلسه اول سعی بر ای بود که به تاریخ خود حدیث پرداخته شود و نکته‌های مبهمی که در تاریخ خود حدیث وجود دارد اشاره شود و مورد بررسی قرار گیرد. این که دوستان اشاره کردند که در جلسه قبل مسأله کتابت و تدوین حدیث پرداخته شده و به نظر می‌رسد که مبحث ضبط حدیث به معنای عامش اعم از اینکه مکتوب باشد یا غیر مکتوب به نظر می‌رسد یک شکافی این وسط وجود دارد و این دو بحث کاملاً به هم مرتبط نشده‌اند، دو جواب دارد: یک جواب اینکه خوب الان من سعی می‌کنم بیانی از ارتباط اینها با هم داشته باشم. جواب دیگر اینکه سوالات طولانی و گفتگوهای طولانی وسط کلاسی هم گاهی اوقات مؤثر است برای اینکه یک بحث از رشته اصلی خودش خارج شود و یک موقع است که کلاس تمام می‌شود و ما می‌بینیم که کفشهایمان خاکی است و ما اصلاً در آسفalte حرکت نکرده‌ایم و همه‌اش در جاده خاکی حرکت کرده‌ایم. ما بحث را چنین شروع کردیم که حدیث به آن معنایی که از پیامبر یا معصوم صادر می‌شود و فعلاً ما بیشتر با پیامبر کار داریم چون امامان معصوم یک مقدار از نظر تاریخی متاخترترند، در جلسه اول گفتیم که پیامبر و صحابه با هم زندگی کردند، پیامبر این طوری نبود که در خیابان دارند راه می‌روند بگویند یک لحظه! می‌خواهم یک حدیثی بگویم بعد یک چیزی بفرمایند و بعد بگویند حدیث تمام شده تمّت. حالا برمی‌گردیم به زندگی عادی. بطور قطع چنین چیزی وجد نداشته. پیامبر در حال زندگیمان بوده‌اند و در اثناء زندگی عادی خود سخنانی داشته‌اند، سخنانی که بخشی از آن مربوط به دین یا ملزومات آن می‌شده و جنبه هدایتی داشته و بخشی از آن جنبه کاملاً روزمره داشته. مثلاً پیامبر با صحابه گاهی هم برای مهمانی می‌رفتند و غذا می‌خوردند. گاهی برای کار، گاهی برای ساخت مسجد و گاهی برای جنگ و برای هر کار دیگری با هم صحبت می‌کردند و رایزنی می‌کردند. همه صحبتها ضبط نشده. شاید این احساس وجود داشته که اینها سخنان روزمره باشند. حالا اینکه صحابه چقدر در تشخیص خود درست عمل کرده‌اند این خودش یک مسأله است. شاید اگر ما با دید

امروزی مسأله نگاه می‌کردیم می‌گفتیم ای کاش نحه غذا خوردن پیامبر را هم ضبط می‌کردند تا ما بتوانیم بعنوان یک الگو از آن استفاده کنیم. به هر حال صحابه طبق تشخیص خود عمل کرده‌اند و کسی هم در آن زمان به آنها آموزشی نداده است. شما الان می‌خواهید یک آمار بگیرید. یک افرادی را استخدام کنید. آقا ما می‌خواهیم یک سرشماری انجام دهیم. دو ماه سه ماه یک بار به آنها آموزشی می‌دهند که آقا اینطوری می‌پرسی، این طور ورقه را پر می‌کنی، این اطلاعات لازم است و این اطلاعات لازم نیست. بعد طرف می‌آید و شروع می‌کند آمارگیری. ولی باید شرایط تاریخ را در نظر گرفت که همه صحابه از نظر درکی که از مسایل داشتند در یک حد و مرتبه نبودند. برخی مثل امیر المؤمنین در یک مرحله‌ای از تشخیص بودند و برخی در یک مرحله پایین‌تر.

مسأله دیگر مسأله ضبط کلامی بود که توسط پیامبر القاء شد. صحابه همین طور شنیده‌اند و این در حافظه آنها باقی مانده است اما آنها در مناسبت‌های مختلف بخشهایی از این خاطرات بر ایشان یادآوری می‌شده و این بخشها را برای تابعین تعریف می‌کرده‌اند گاهی از آنها سؤال می‌شده و این خاطرات تجدید می‌شده و بیان می‌کردند و گاهی هم در بین درسی که داشته‌اند گفتگوهایی که داشته‌اند مناسبت‌هایی که پیش می‌آمده و این خاطرات را برای تابعین بیان می‌کردند. به این ترتیب یکی از مسایل که ما با آن در رابطه با سخنان و کردار پیامبر با آن مواجه هستیم این است که صحابه این سخنان را تقطیع کرده‌اند. مجبور بوده‌اند تقطیع کنند. بعد اشاره به ضبط و رکورد کردیم که چند نوع رکورد داریم و اشاره کردیم که نوع رکوردی که صحابه انجام داده‌اند از چه نوع بوده و بعد وقتی که این مکتوب شده به عنوان یک رکورد متنی انتقال پیدا کرده چه آن موقع که در حافظه بوده و چه آن موقع که مکتوب شده رکورد متنی معنیش این نیست که حتماً نوشته شده باشد. معنی آن این است که استانداردهای یک رکورد متنی را داشته باشد به این معنا که عرض کردم کاملاً قابل تصرف است مثل یک تصویر نیست. مثل یک ضبط صوت نیست؛ شما همان بخشهایی را که می‌خواهید منتقل می‌نید بخشهایی را که

می‌دانید لازم نیست می‌توانید منتقل نکنید. بلافاصله بعد از این بحث این مسأله مطرح می‌شود که نخستین گامها درخصوص ضبط (ضبط هوشیارانه) یعنی کسی که دارد انتقال را انجام می‌دهد واقف باشد به اینکه این مطلب که دارد نقل می‌کند موضوعیت دارد که به همین صورت انتقال پیدا کند و باید نهایت سعی را انجام داد که کالا درست انتقال پیدا کند (البته تعبیر کالا مناسب نیست) از کی این شروع شد و با چه انگیزه‌ای؟ بر فرض بررسی این موضع گام بعدی چیست؟ یعنی احادیث شروع شد به مضبوط شدن، اول در ذهنها و بعد بصورت پیاده شدن بر روی اوراق بعد از این کار چه اتفاقی باید می‌افتاد؟ می‌رسد به مرحله سیستماتیزه کردن و نقد یعنی مطرح شدن استانداردها و بعد از آن مرحله مطرح شدن نقدها. در جلسه گذشته بحث از این بود که گلدزیر به عنوان یک مستشرق که در حوزه حدیث کار کرده معتقد است که ضبط حدیث اصولاً از قرن دوم آغاز شده و ضبط حدیث و آغاز ضبط حدیث آغاز جعل حدیث است. پس اساساً وی معتقد نیست در قرن اول ضبط حدیث صورت گرفته باشد و معتقد است چیزی به نام حدیث از قرن اول برای مسلمانان موضوعیت نداشته و از قرن دوم افرادی شروع کرده‌اند به اینکه احادیثی را جمع آوری کنند. بعد مطرح شد که در واقع از نظر روش کسانی بودند که به دلیل اهمیتی که قائل بودند برای مسأله نسخه شناسی و شناخت متون مثل سزگین و آمدند روی نخستین نسخه‌ها و متون کار کردن و ثابت کردند که در قرن اول متونی وجود داشته. ما با خود این متون کاری نداریم. ما داشتیم در مورد رویکردهای مستشرقین نسبت به ضبط حدیث در قرن اول هجری صحبت می‌کردیم که این نگرش، نگرشی که می‌آید روی متون کار می‌کند خیلی زود می‌تواند اثبات کند که در قرن اول متونی وجود داشته، وقتی متونی وجود داشته پس به طریق اولی ضبط نیز وجود داشته، در واقع ما از متون استفاده کردیم برای اثبات ضبط؛ با خود متون کاری نداریم.

گروه دیگری را مطرح کردیم که آنها تکیه بر مسأله تحلیل اسناد داشتند مثل هورست، بعد این را آوردیم تا رسانیدمش به موتسکی. باز هم بحث اسناد و کسانیکه روی اسناد آمدند تکیه کردند دقیقاً گامی بود در جهت منهدم کردن نظریه گلدزیهر و اثبات اینکه در قرون اول ضبط حدیث وجود داشته است. ما اصلاً در جلسه گذشته وارد بحث کتابت به یک معنا نشدیم و اگر هم گاهی در جلسه گذشته رشته کلامان کتابت کشیده شد کتابت برای ما بوسیله بوده و مستقیماً مورد بحث مانوده است.

تمام هم و غم ما این است که مسأله ضبط حدیث در قرن اول به چه نحوی بوده است. در مورد سؤالی که در جلسه اول شد از چه زمانی مسأله ضبط حدیث موضوعیت پیدا کرد و چه کسانی و با چه انگیزه‌ای نخستین ضبط کنندگان حدیث بوده‌اند؟ (۱- نامه‌های پیامبر ۲- حدیث الائمة للقریش در سقیفه ۳- تعبیر عمل به سنت رسول الله در حدیث معاذ بن جبل پاسخهای دانشجویان در دسته بندی استاد)

شما گاهی رویکرد تاریختان با رویکرد کلامیتان حساسی در هم می‌آمیزد. این سؤال را اگر بخواهید شما پر و بال بدهید در خیلی جاها مطرح می‌شود. ببینید شما راحت به شخصیت ائمه و از جمله امیر المؤمنین ممکن است اعتقادهای شخصی داشته باشید و بر اساس رویکرد کلامی و اعتقادیهای کلامی خودتان معتقدید که ائمه مسؤول هدایت مردم بوده‌اند بعد از پیامبر و علم پیامبر به طور کامل به آنها انتقال پیدا کرده است و هیچ نقصی و ضعفی هم در این باب وجود ندارد. اما سطح جامعه و در برخورد با افراد دیگر جامعه طوری باشد که همه‌اش در حال خروج از زندگی عادی باشد چون به هر حال غالب امور به جز مواردی که ارتباط مستقیم به معجزه پیدا می‌کند براساس جریان عادی اتفاق می‌افتد. اگر منظور شما این است که ائمه بصورت یک توجیه و توضیح معمولی با همان مردم خودشان و فرهنگ خودشان توضیح دهند حتماً این کار را کرده‌اند ولی آن فرهنگ، فرهنگی بوده که نمی‌توانسته درک بکند مسائل را. اصلاً توی این وادیه‌ها نبوده. اگر منظورتان این

است که بیایند اینها را شستشوی مغزی بدهند به هر حال می‌گوید: « ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها» قرار نبوده که کسی را شستشوی مغزی بدهند. یعنی بیایند در مدینه یک دانشگاهی درست کنند و بگویند باید ۶۰ واحد پاس کنید تا ما اجازه بدهیم که صحابه پیامبر بشوی. بعد توی ۶۰ واحد توضیح بدهند آقا حواستان جمع باشد این موضوع را رعایت کنید. به این چیزها توجه کنید تا بالاخره آنها این قابلیت را پیدا کنند که بتوانند صحابی پیامبر شوند. قرار نبوده که شستشوی مغزی صورت گیرد. بنابراین شما انتظار فوق العاده‌ای نباید داشته باشید. از باب «فذكر انما انت مذكر لست عليهم بمسيطر». در عمل هم تاریخ نشان داده که خیلی هم گوش کسی بدهکار نبوده. عملاً تجربه تاریخی آن را ثابت کرده. خیلی افراد از نظر فرهنگی در شرایطی بودند که خیلی از اصول را به راحتی نمی‌توانستند بپذیرند اگر دید ما دید تاریخی باشد باید نگاه واقع بینانه داشته باشیم.

(حضرت علی (ع): الحق اوسع الاشياء فی التواصف و اضيقها فی التناصف)

خود اصطلاح به این معنا که امروز ما آن را به کار می‌بریم در قرن یک بکار نمی‌رفت و این نکته مهمی است. اصطلاح حدیث به این معنا که ما الان بکار می‌بریم در قرن یک بکار نمی‌رفته از قرن دوم این کار آغاز شده. اثر، سنت و تعبیرهای مختلف بکار می‌رفته. این صرفاً اختلاف در لفظ نیست. بیاییم موضوعی نگاه کنیم. به نظر شما احادیثی که می‌شد از پیامبر نقل کرد دارای چه موضوعاتی بوده؟

عبادات، تفسیر، جنگ، (مغازی: بحث مهم در حوزه روایات)، فضایل، سبب نزول، معجزات، سیاست، اخلاق، جهان‌شناسی، داعیه^۳، سیره، پیشگویی و ...

^۳ منظور دعای کمیل و نیست. مثلاً پیامبر به سفر رفتند و فلان دعا را خواندند به جنگ رفتند فلان دعا برای چشم درد فلان دعا. دعا برای چشم زخم و تعویذ و (سعی کنید حس آن موقع را بگیرید!)

مثلاً در حیطه جهان‌شناسی یک نفر می‌رفت و از ابن عباس می‌پرسید؟ ما چند آسمان داریم؟ ابن عباس پاسخ می‌داد هفت آسمان. دیگری پرسید: عرش چیست؟ ایشان توضیح می‌داد و ...

این خود بسیار می‌تواند راهگشا باشد، راهگشایی آن به این دلیل است که ما نباید اصولاً دنبال این بگردیم که انگیزه ضبط چه بوده. این کار ما را به جایی نمی‌برد. انگیزه ضبط در مورد تک تک اینها با هم فرق می‌کند بعضی از اینها مانند مثلاً قصص، وضعیت خاص است یا در مورد جنگها وضعیت، وضعیت خاص است. اصلاً همیشه چنین انگیزه‌ای در عرب بوده است؛ حتی قبل از اسلام، که وقایع گوناگون را ضبط کند و سینه به سینه به فرزندان و دیگران منتقل کند. حتی در آن زمان ظهور اسلام، افرادی بودند که متخصص بودند در ایام العرب، جنگهایی که پدر را نشان کرده بودند، تمام خاطرات اینها، سینه به سینه به اینها منتقل گشته بود و اینها نیز، خودشان به نوبه‌ی خود این خاطره‌های را به دیگران منتقل می‌کردند. به کتاب ایام العرب ابو عبیده معمر بن مثنی مراجعه کنید. نمونه‌های وسیعی از خاطرات اعراب گوناگون از جنگهایی که پیش از اسلام رخ داده، را مشاهده خواهید کرد. ارتباط مشخصی هم اصلاً به اسلام ندارد، قصه‌های گوناگون عاد و ثمود که در بین عرب وجود داشت و سینه به سینه منتقل می‌شد، اینها انگیزه‌هایش پیش از اسلام هم وجود داشت و سینه به سینه منتقل می‌شد. اینها انگیزه‌هایش پیش از اسلام هم وجود داشت اتفاقی که بعد از اسلام افتاده این است که عرب متوجه شد که اسلام هم به مسأله قصص اهمیت می‌دهد، ممکن است برخی از قصص قبلی از دید اسلام مهم تلقی نشود مثل قصه رستم و اسفندیار که می‌گویند که یک عده‌ای آن موقع علاقه‌مند بودند تعریف کنند، ولی می‌گویند: خیلی مورد استقبال قرآن قرار نگرفت یعنی اصلاً مورد استقبال قرآن قرار نگرفته نه اینکه خیلی قرار نگرفته.

در مقابل بعضی از قصه‌ها را قرآن مطرح کرده که در بین عرب جاهل این قصه‌ها معمول نبوده، اما اساس ضبط قصه و انتقال آن در میان عرب وجود داشته، و حتی با آمدن قرآن و اسلام، یک خرده عرب پا برجاتر و مستحکمتر شده که این کار را ادامه بدهد، به این ترتیب ما دنبال این بگردیم که انگیزه این مسأله چه بوده است؟ چطور و در چه زمانی عرب علاقه‌مند شده‌اند که مغازی پیامبر را ضبط کنند؟ عادتشان این بوده، در یک جنگی که شرکت می‌کنند خاطره‌ی آن جنگ را بعداً برای بچه‌ها و رفقایشان تعریف کنند. این اصلاً اتفاق جدیدی نبوده برای عرب. بنابراین خیلی طبیعی بوده که جنگهای پیامبر و مغازی ضبط شود. خیلی طبیعی بوده که قصصی که پیامبر به عنوان حدیث نقل می‌کرده‌اند فوراً ضبط شود.

جالب است که یکی از نخستین صنفهایی که در بین سرزمین‌های مختلف اسلامی، اول در مکه بوجود آمد و بعد در جاهای دیگر هم رشد پیدا کرد، صنف کسانی بود که به آنها قاص می‌گفتند. شاید الان تحت عنوان قصه‌گو ترجمه شود که جمع آن قصاص می‌شود. یک صنفی بوده‌اند که نه می‌شد به آنها گفت «محدث» نه می‌شد به آنها گفت «مورخ» یک صنفی بوده‌اند برای خودشان که در واقع شخص برجسته‌ی آنها شخصی بنام (عُبَید بن عُمیر لثی) است که آغازگیشان بوده است. در قرن اول در مکه این آقا کسی است که در همان زمان صحابه این شیوه را مورد استفاده قرار داده که می‌آمد و جماعتی را دور خود جمع می‌کرد و شروع می‌کرد مطرح کردن یک قصه‌ای از قصص این تپ‌هاف ضمناً در کنار قصه‌های خود، نتیجه‌ای اخلاقی هم از قصه‌ی خود می‌گرفتند. بوجود آمدن صنف قصاص مدتها قبل از این بوده که یک گروهی بنام (محدثین) بوجود بیایند. مقاله‌ی (قاص) در دایره المعارف اسلامی (kass) که اطلاعات بسیار جامعی در مورد این داده که قاص، سبک کارش چگونه بوده و اساساً قُصاص چه کسانی بوده‌اند.

منظور او مطرح کردن این موضوع این است که مسأله قصص و مغازی و سیره، داستان خاص خود را دارند. در بخری از این زمینه‌ها مسأله متفاوت است، اینکه در مورد برخی از اظهار نظرهای پیامبر که بعداً می‌توانسته به عنوان یک قانون در یک بحث سیاسی مورد استفاده قرار گیرد، خوب این هم انگیزه‌های خاص خودش را دارد. وقتی یک دفعه در مسأله سقیفه مطرح کرده‌اند که پیامبر فرمودند: الائمه من قریش. این انگیزه‌های خاص است، انگیزه‌های متفاوت است که ممکن است برای قصص یا مغازی وجود داشته باشد. خوب می‌شود احساس کرد که یک مجموعه‌ای از سخنان در مناسبت‌های مختلف از پیامبر اکرم صادر شده و این درخاطرات و اذهان صحابه است، صحابه در مقاطع مختلفی که در جریان‌های سیاسی و اجتماعی قرار می‌گرفتند، این امکان وجود داشت که یک دفعه یکی از این عبارات را مورد استفاده قرار دهند.

اگر چه که این سوال جدی هنوز در بین است که آیا صحابه استفاده‌شان از اینها، استفاده‌ی درستی بود یا خیر؟ ما در مورد درستی یا نادرستی آن صحبت نمی‌کنیم، ما در مورد نخستین نمونه‌ها و انگیزه‌های صحبت می‌کنیم. اگر ما حدیث جابر بن سمره سواعی را مرور کنیم مشخص می‌شود که استفاده انجام شده در جریان سقیفه از حدیث (الائمه من قریش) استفاده‌ی درستی نبوده است. چرا؟ جابر بن سمره سواعی یکی از صحابه‌ی رسول اکرم است و ایشان حدیثی را نقل کرده که یکی از احادیث متواتر است که از دهها طریق مختلف نقل شده، متن این حدیث به شرح زیر است: در خدمت پیامبر بودم با پدرم که ایشان (پیامبر) فرمودند: (الائمه من بعدی اثنی عشر) سپس پیامبر چیزی را فرمودند که همه‌ها شد و من آن را درست نشنیدم، پدرم از من به پیامبر نزدیکتر بود، از پدرم پرسیدم که پیامبر چه گفتند: پدرم گفت که پیامبر گفتند: (کلهم من قریش) حالا این تکه‌ای که پدر شنیده، اگر بگذاریم کنار قطعه‌ای که خود جابر شنیده این می‌شود که (الائمه من بعدی اثنی عشر کلهم من قریش) خیلی فرق دارد با آن جمله (الائمه من قریش) که در جریان سقیفه مورد استفاده قرار گرفت. کاملاً

جای نقد دارد که آیا آنی که پیامبر فرمودند (الائمه من قریش) منظورشان این بود. ما از بعد از کلامی نمی‌خواهیم وارد این بحث شویم. ما می‌خواهیم این را بگوییم که استناد صحابه به برخی از گفته‌های پیامبر در جریان‌های مختلف سیاسی و اجتماعی درست یا غلط ولی انگیزه‌های شناخته شده‌ای داشت. یعنی: الان شما نمونه‌ی کاربرد (الائمه من قریش) در جریان سقیفه که دارید کاملاً مشخص است که برای سنگین کردن یک کفه ترازو در یک کشاکش شما نیاز به یک ابزاری دارید یکی از گفته‌های پیامبر مورد استفاده ابزای قرار گرفته انگیزه‌ی کافی هم برای این کار وجود داشته برای اینکه به این ترتیب می‌شد در واقع آن توازن را به هم زد و در یک جریانی که انصار هم مدعی بودند که ما باید باشیم و حتی مطرح شد که (منا امیر و منکم امیر) در اینجا یک دفعه مطرح بشود که (الائمه من قریش) یک دفعه کفه ترازو به نفع مهاجرین سنگینی می‌کند و به ضرر انصار. طبیعاً اگر انصار مانند سعد بن عبادۀ و اینها یک چیزی داشتند که می‌شد در آنجا از آن استفاده کرد مطمئناً عرضه می‌کردند ولی به نظر می‌رسد این تعبیر (الائمه من قریش) حتی اگر کاربردی نادرست بود در آن زمان مثل یک آس عمل کرد. در واقع جنگ مغلوبه شد و انصار و مهاجرین مجبور شدند که این استدلال را بپذیرند. خوب این انگیزه‌های خاص خودش را دارد ما اگر به سراغ نمونه‌های دیگری برویم باز فرق می‌کند مثلاً: بحث تفسیر در خود قرآن پیامبر یک نحوی به عنوان مفسر قرآن مطرح شده به عنوان کسیکه توضیح کننده مواردی است که در قرآن توضیح داده نشده و باید طبیعتاً این انتظار دبی مردم وجود داشته باشد که بتواند از پیامبر در مورد توضیح و تفسیر برخی آیات قرآن استفاده کند اینکه یک آیه قرآن باید ضبط بشود یک امری است که فعلاً برای ما مسلم است و درباره آن بحث نمی‌کنیم وقتی ایه‌ای ابهامی مواجه است سئوالی را در ذهن ایجاد می‌کند که: این یعنی چه؟ صحابی یا صحابیانی را وادار می‌کند که بروند از پیامبر بپرسند وقتی این پرسش از پیامبر صورت می‌گردد و جواب سئوال معلوم می‌شود این تفسیری که از آن آیه صورت گرفته خودش

موضوعیت پیدا می‌کند و به اذهان سپرده می‌شود. بنابراین انگیزه کافی در اینجا وجود دارد که یک فردی بگوید این توضیحی است که پیامبر دادند در مورد تفسیر این آیه‌ای که به نظر ما یک مقداری مشکل بود در اینجا انگیزه حفظ و نگهداری این مطلب انگیزه متفاوتی است نسبت به موضوعات دیگری که وجود دارد در مسائل فقهی انگیزه‌های خاص خودش وجود دارد در مسائل جهان‌شناسی انگیزه‌های خاص خودش وجود دارد. اینها را باید از هم تفکیک کرد ببینید چقدر فرق است درباره یک موضوعی که در باب ملائکه مطرح شده با یک موضوعی که در باب کیفیت وضوء مطرح شده؟ چه فرقی است؟ فرقی در این است که وقتی که افراد مسأله کیفیت وضوء را پی‌گیری می‌کنند صرفاً از باب یک تکلیف مسأله وضوء را پی‌گیری می‌کنند و با همین دید هم نگاه می‌کنند و انگیزه ما هم همه در یک حد است و حتی امروزش هم همین طور است شما هم اگر دنبال کیفیت وضوء هستید که آیا آب را باید از کجای دست ریخت برای شستن دست در وضوء به دنبال کیفیت هستید حال اگر یک روزی آیه‌ای نازل شود که از امروز به بعد برای خواندن نماز احتیاج به وضوء نیست باز هم شما دنبال این مسأله می‌روید؟

- در مسأله جهان‌شناسی مسأله ارضاء کنجکاویهایی بشر در مورد ناشناخته‌های دنیاست. اینجا مسأله، مسأله تکلیف نیست.

من یادم است شانزده یا هفده سال داشتم برخی تصویری که از من داشتند این بود که ایشان رمال است. چون خیلی کتابهای مختلف می‌خواندیم و برای ما جالب بود. یک روز آقای ساعت ده شب در خانه ما را زد و گفت: فلانی می‌خواهیم چیزی از شما بپرسیم. گفتم: بفرمائید. گفت: اسم زن شیطان چه بود؟ گفتم، ساعت ده شب آمده‌ای می‌گوئی اسم زن شیطان چه بود؟ چه اهمیت دارد و چه مشکلی را حل می‌کند؟ گفت: نه! یک کسی هست که می‌گوید: که هیچ کس اسم زن شیطان را نمی‌داند و جزء اسرار است. گفتم: اسم زن شیطان این

بود. خیلی خوشحال شد و فکر کرد به کعب الاحباری دست پیدا کرده که اسم زن شیطان را می‌داند. این نوع سئوالها را حتی بعضی‌ها روشن نمی‌شد از پیامبر سؤال کنند بعد می‌رفتند و یک کسی را پیدا می‌کردند مثل یک یهودی مسلمان شده‌ای مثل کعب الاحبار و عبدالله بن سلام و از آنها می‌پرسیدند به هر حال ملت کنجکاو بودند. مثلاً اسم هشت فرشته‌ای که عرش پروردگار را حمل می‌کنند چه بوده است؟ این موضوعات را برای مردم آن زمان بسیار اهمیت داشت. به دلیل کنجکاوای بسیار زیاد و این که خیلی از مردم واقعاً نمی‌دانسته‌اند به چه چیزهای باید اهمیت دهند. حتی در مورد چهار فرشته مقرب هم در قرآن فقط بطور مشخصی از سه تای آنها نام برده شده و بیشتر از همه هم روی جبرئیل تکیه شده، بقیه به صورت خاصی تکیه نشده، برای این که آن قدر مسأله مهم تشخیص داده نشده، ولی شما وقتی مسائل عبدا... بن سلام را نگاه می‌کنید که از یک یهودی مسلمان شده‌ای به نام عبدا... بن سلام که تقریباً هم سن و سال پیامبر بوده یا یک قدری جوانتر از پیامبر، این را چقدر سؤال پیچ می‌کنند و چه سؤالهایی از او می‌کند یا از کعب الاحبار چقدر سؤالهای عجیب کردند.

شما اگر دقت کرده باشید حتی در مورد حضرت علی هم اخبار زیادی وجود دارد که مثلاً: یک آقای به نام عبدا... بن کواء می‌رفته می‌پرسیده فاصله بین زمین و آسمان چقدر است؟ امروزه این نیاز را طور دیگر ارضاء می‌کنیم. وقتی وارد مدرسه شدیم، فیزیک، شیمی، ریاضی می‌خوانیم و بعد هم که دیپلم گرفتیم به هر حال یک مقداری اشباع شده‌ایم، وقتی یک رعد و برق در آسمان می‌بینیم وحشت نمی‌کنیم و می‌دانیم این رعد و برق و علت آن چیست؟ حس کنجکاوای تا یک مقدار ارضا شده. ولی وقتی حس کنجکاوای انسان این طور در مدرسه ارضاء نشده باشد و با یک جهانی پر از اسرار و رمز و راز که هیچ اطلاعی در مورد مکانیزم آن ندارد روبرو می‌شد چگونه باید این مشکل را حل کند؟ به هر حال دوست دارد اطلاعاتی در مورد جهانی که در اطرافش است داشته باشد، لذا این اطلاعات را باید سعی کند یا به یک نحوی از احادیث پیامبر داشته باشد و حتی اگر از آن

طریق هم بدست نمی‌آورد، حالا او هر شاخامی، از هر کعب الاحباری، هر کسی که به نظر می‌رسد حرفی در این زمینه دارد سعی کند اخذ کند. اینجا دیگر تکلیف نیست. یک عوامی ممکن است که در مورد بدست آوردن اخباری که از پیامبر رسیده در مورد مسأله وضوء اصلاً کجکاو نباشد، بگوید ما از بچگی یاد گرفته‌ایم چگونه وضوء بگیریم. ولی همین آدم در بدر دنبال یک دعانویس می‌گردد که برایش دعا بنویسند در یک مورد در این زمینه تقاضا وجود دارد.

بنابراین خیلی طبیعی است که اگر یک نفر بتواند یک دعایی پیدا کند که پیامبر موقع سفر می‌خواندند چه اتفاقی می‌افتد؟ یک گوهری کشف شده.

اگر کسی دعایی از پیامبر شنیده بود خیلی زود ضبط می‌شد. وقتی یک کسی تب می‌کرد این دعا را می‌خواند، ضبط می‌شد. حتی در رده‌های خیلی پایتتر از پیامبر چنین چیزی وجود داشت. بنابراین بخصوص وقتی ما در قرآن یک صحبت می‌کنیم در مورد زمانی صحبت می‌کنیم که هنوز چیزی به نام علم الحدیث شکل نگرفته بود. در آن دوره باید توجه داشت که حدیث یک پدیده‌ای است با تنوع خیلی زیاد بسته به موضوعش و حوزه و نوع برخورد و نیازی که مردم آن زمان به تک تک این موضوعات داشتند مسأله ضبط اینها، انگیزه‌های ضبط و کوشش برای ضبط، متفاوت بوده است.

نکته دیگر این است که مسأله سنت را که باید خیلی توجه داشته باشیم. ما وقتی فقه می‌خوانیم می‌گویند: فقه چهار تا است: کتاب - سنت - اجماع - عقل بعد می‌گوییم، چرا می‌گویید سنت. چرا نمی‌گویید حدیث. بعد گفته می‌شود: حدیث همان سنت است. خیلی راحت می‌نویسند در تابها که حدیث همان سنت است و سنت همان حدیث می‌باشد. فقها به جای اینکه بگویند: قرآن، حدیث، می‌گویند کتاب، سنت حتی اگر از نظر مصادیق هم همان باشد، آن هم در دوره‌های بعدی، ولی از نظر تاریخ حدیث اصلاً همان نیست. سنت یعنی: ما سینه

رسول الله. اگر به زبان انگلیسی بخواهیم صحبت کنیم یعنی آنچه که رسول الله آن را به یک نورم تبدیل کردند به یک هنجار تبدیلیش کردند. به عنوان یک باید معدل آن را مطرح کردند حالا گاهی به سخن، گاهی به عمل و گاهی همین سخن نگفتن یعنی تقریر، خودش یک نوع نرم ایجاد کردن است. این ایجاد نرم‌ها در چه زمینه‌ای بود؟ مثلاً ممکن است یک نفر بیاید در زمینه جهان‌شناسی یک سنت بوجود آورد؟ در مبحث مغازی یک نفر بیاید و نرم بوجود آورد؟ در خیلی از این موضوعات اصلاً موضوعات دستوری نیستند که شما بخواهید درش یک چیزی را نرم کنید و یک سنتی را در آن بوجود آورید همین جا فرق واضحی بین سنت و حدیث است و بی‌خود نیست که فقها از تعبیر سنت استفاده می‌کنند چون اصولاً موضوع فقه همین نرم‌هاست و باید‌ها و نبایدها.

در کجاها و در کدام موضوعات بحث سنت می‌تواند تحقق داشته باشد؟ عبادات یکی از مسایلی است که سنت در آن اهمیت دارد و یک بخشی که اصلاً در این جا نیامد، بحث تنظیم روابط اجتماعی بود که بحث خیلی مهم است. یکی از وظایف مهم پیامبران «القوم الناس بالقسط» است که حالا این قسط چیست؟ به هر حال این دین یک شریعت دارد و برای تنظیم روابط اجتماعی دین اسلام هم بحث‌های مفصلی در خصوص تنظیم روابط اجتماعی دارد: بحث نکاح، طلاق، عقود، مباحث جزایی و ... ما در دوره‌های بعدی این طور به قضیه نگاه می‌کردیم ما آمدیم و گفتیم: مسأله نماز این بخش آن با آیات قرآن اثبات می‌شود، این بخش آن با سنت اثبات می‌شود، این بخش آن با اجماع اثبات می‌شود و در هر موضوع مختلف ولی این شیوه برخورد، شیوه برخوردی است که مربوط به قرنهای بعدی است. در زمان خود و در زمان تابعین که علم فقه که به صورت مدون امروزی در نیامده بوده. اصلاً مباحث در این شکل مدون آن نگریسته نمی‌شده. مثلاً در عهد صحابه وقتی که صحبت

می‌شده که ما نماز را چگونه بخوانیم؟ خوب معلوم است همانطور که پیامبر می‌خوانده پیامبر چگونه می‌خوانده؟ شما هم همانگونه بخوانید.

جلسه چهارم

بحث فقط در اینست که آیا احتمال اینکه حضرت چنین جمله‌ای فرموده باشند زیاد است یا کم؟ اساساً در این نوع مسایل انسان هر قدر هم نقادانه کار کرده باشد باز هم نمی‌تواند با اطمینان بگوید که حضرت چنین فرموده‌اند. پیشنهاد بنده این است که هر وقت حکایتی مربوط ب گذشته را می‌شنوید سعی کنید خودتان را در آن شرایط قرار دهید. سعی کنید آن فضا را برای خود تصویر کنید. گاهی اوقات با این روش ظرف چند ثانیه در خواهید یافت که مثلاً این حکایت امکان ندارد که درست باشد. یا حداقل با اشکالات جدی مواجه است. مثالی می‌زنم. گزنفون در تاریخ جنگهای ایران و روم نقل می‌کند که خشایارشا، پادشاه هخامنشی که به یونان لشکرکشی کرده بود، موقعی که کشتیها را آماده کرده بودند تا لشکریان سوار کشتی شوند و از تنگه دارد داندل عبور کنند تا وارد خاک یونان شوند، ناگهان طوفانی به پا شد و مانع حرکت کشتیها شد. خشایارشا آن قدر عصبانی شد که به سربازان دستور داد شلاق بدست گیرند و دریا را تنبیه کنند. خوب آدم می‌گوید عجب شاه احمقی! اما یک مورخ سعی می‌ند فوراً شرایط را برای خود تصویر کند. باید فکر کند که خوب پادشاه یک کشور عصبانی می‌شود و دستور می‌دهد دریا را شلاکت بزنند. اولین چیزی که به ذهن سربازان می‌رسد این است که پادشاه دیوانه شده است. مسأله دیوانگی مسأله‌ای است که کل کیان یک پادشاه را به خطر می‌اندازد. وقتی اطرافیان ببینند پادشاه دیوانه شده است زمینه برای همه چیز فراهم می‌شود. اما چنانکه زنفون نقل کرده، هیچ اتفاقی نیفتاده و هیچ عکس‌العملی که حکایت از شورش و نافرمانی سربازان از پادشاه بکند گزارش نشده است. اینکه دستوری بدهد که می‌تواند حمل بر دیوانگی او شود اما آب از آب تکان نخورد خود نکته‌ای تعجب

آمیز است؛ اگر نگوییم غیر ممکن است. فرض کنید در آن شرایط سربازها آنقدر مطیع بودند که هیچ خطری
کیان پادشاه را تهدید نکرد، خوب بفرمایید چگونه می‌شود دریا را شلاق زد؟ سعی کرد فضا را برای خود
تصویر کنید. یعنی ایشان چه دستوری صادر کرده بودند و من مورخ اگر الان آنجا بودم و می‌خواستم آن فرمان
را اجرا کنم چه باید می‌کردم؟

ج: ممکن است این فرمان شلاق زدن به دریا نمادی باشد از فرونشاندن خشم خدای دریا و یا چیزی شبیه به
اینها...

استاد: خوب شما رفتید سراغ معنایی دیگر. یعنی اینکه پذیرفتید این حکم شلاق زدن نمی‌تواند معنای ظاهری
داشته باشد. یا مثلاً بگویید سلطان محمود غزنوی وقی هند را فتح کرد ۲۰۰ بوفالو به افتخارش سرپریدند معلوم
است که این یک داستانسرایی است. چون در هند بوفالو وجود نداشته است. بنابراین این انواع تعمدها، اشتباهات و
... ممکن است یک حکایت تاریخی را فرا گرفته باشد که اصلاً قابل قبول برای یک مورخ نیست و یک مورخ
نباید بلافاصله با مواجه شدن با این اشتباهات و داستانسرایی‌ها احتمال وقوع آنها را بپذیرد. بلکه درست این
است که عناصر مختلف آن حکایت و گزارشهای تاریخی بررسی شوند. در این موارد نادرستی یک مطلب را
آسان می‌تواند ثابت کرد. مثلاً در داستان سلطان محمود که قبلاً گفتیم به آسانی با این استدلال که در هند بوفالو
وجود ندارد نادرستی این حکایت ثابت می‌شود. اما گر در همین داستان به جای بوفالو می‌گفتند گوسفند
کشتند، نمی‌توانیم قسم بخوریم که حتماً درست است؛ می‌تواند درست باشد ولی معنایش این نیست که حتماً
درست است. اما غلط بودنش را خیلی راحت می‌تواند ثابت کرد اما درست بودنشان را تقریباً هیچ وقت نمی‌توان
ثابت کرد. فقط احتمال درست بودنشان را می‌توان بالا برد مثلاً در آن گزارش خشایارشا اگر گزارش می‌شد که
خشایارشا دستور داد ۱۰ نفر از فرماندهان را شلاق بزنند می‌گفتیم این واقع شدنی است اما این به معنای وقوع

قطعی آن نیست. لذا شما در برخورد با حکایت‌هایی که می‌شنوید خیلی باید با احتیاط برخورد کنید. شما از طریق نقد متنی می‌توانید به تایید نسبی برسید. اثبات سلب آن هم در خیلی جاها ممکن است. اما اثبات واقعیت داشتن آن تقریباً غیر ممکن است. این دقیقاً مثل روش استقرا است که در فلسفه می‌گویند با استقراء چیزی ثابت نمی‌شود. (با استقراء نمی‌و شد به قطع فلسفی رسید) که فلزات در اثر حرارت منبسط می‌شوند، اما گر فقط یک فلز پیدا شود که در اثر حرارت منبسط نشود، قاعده نقض می‌شود. نقض کردن قاعده با پیدا کردن یک مثال نقض ممکن است، ولی اثبات درستی یک گزارش غیر ممکن است؛ تایید آن مشکل ولی نفی آن بسیار آسان است. کافی است یک تناقض در گزارش پیدا کنید و صحت گزارش را نفی کنید. همانطور که اشاره شد ما به دو مساله توجه کردیم: ۱- مساله انگیزه‌های ضبط برای اینکه این انگیزه‌ها مورد بررسی قرار دهیم آمدیم و موضوعات اخبار را مقوله‌بندی کردیم. گفتیم که این مقوله‌ها هر کدام از نظر ضبط ویژگی‌های خاص خودشان را دارند. طبیعتاً اگر ما به دنبال پاسخ به این پرسش باشیم که آیا ضبطی صورت گرفته یا نه در زمان X؟ مثلاً در زمان حیات رسول اکرم (ص) بلافاصله بعد از حیات ایشان آیا ضبط حدیث صورت گرفته یا نه؟ طبیعتاً برای پاسخ گفتن به این پرسش باید انگیزه‌های ضبط را مشخص کنیم. در اینجا می‌خواهیم تعبیری را اصلاح کنیم. گاهی اوقات ما کلماتی را بکار می‌بریم. که دارای معانی مشابهی هستند و ما را گمراه می‌کنند. وقتی «انگیزه» می‌گوییم در اینجا منظر ما به طور جامع رسانده نمی‌شود. اصطلاح انگیزه در زبان فارسی مقداری دور از آن چیزی است که مورد نظر بنده است. منظور از «انگیزه» یعنی حتی در حد الهام بخشی. یعنی یک چیزی پیدا بشود که یک الهامی به انسان برساند که یک چنین کاری را هم می‌شود انجام می‌داد؛ نه انگیزه به معنای نیرویی که انسان را وادار به یک کار بکند. نیرویی که در انسان حتی الهام یک کار را به وجود بیاورد. یعنی چیزی که که در اصطلاح غربی به آن initiative می‌گویند. یعنی «آغازگر»، «چاشنی». دیده‌اید که در یک تفنگ تا یک

چاشنی شلیک نشود گلوله پرتاب نمی‌شود. در آن فشنگ مقداری باروت وجود دارد و این باروت پتانسیلی قوی دارد برای حرکت درآوردن گلوله. اما این پتانسیل که آزاد می‌شود این به یک آغازگر و چاشنی احتیاج دارد. این چاشنی وقتی که منفجر می‌شود دقیقاً بلافاصله بعد از آن گلوله پرتاب می‌شود. در بسیاری از مسائل علمی نیز همین طور است. یعنی در خیلی موارد بشر منتظر است که یک الهامی بگیرد. به محض اینکه آن الهام گرفته شد یک پتانسیلی که وجود داشته، آزاد می‌شود و شروع می‌کند به کار کردن. بسیاری از اختراعات بشر همین طور صورت گرفته است. و شاید اگر آن الهام‌ها وجود نمی‌داشت آن اختراعات مدتها به تاخیر می‌افتاد.

در مورد مساله حدیث هم ما واقعاً با یک پتانسی قوی مواجهیم. سوال ما این است که آن الهام بخشی آغازین چه بوده است؟ پتانسیل قوی در اینجا این است که شما با تعداد زیادی مسلمان مواجهید که این مسلمانان شأن بسیار بالایی برای پیامبرشان قائلند. یک مسلمانی که به فرض سر مبارک پیامبر(ص) را اصلاح می‌کرده مقداری از موهای ایشان را نگه می‌داشته و این کلی قیمت داشته و خیلی‌ها برای یک تار موی حضرت چقدر التماس می‌کردند. تردیدی در این نیست که یک گرایش شدیدی وجود داشته به اینکه افراد یک نحو تعلقی به پیامبر برای خود ایجاد کنند. به یک نحوی خدمتی برای پیامبر انجام داده باشند و ارتباطی بین خود و پیامبر برای خود ایجاد کنند. به یک نحوی خدمتی برای پیامبر انجام داده باشند و ارتباطی بین خود و پیامبر برقرار کرده باشند. بنابر این یکی از این ارتباطها می‌توانسته این باشد که یک نفر بیاید و بگوید من حافظ حدیث پیامبرم! من حافظ کلام پیامبرم اما از کی این ذهنیت بوجود آمده که این هم یک راهی است برای برقراری ارتباط و ایجاد نوعی تعلق به پیامبر اکرم. اینکه من بیایم و بگویم «من حافظ کلام پیامبرم» از کی این وضعیت بوجود آمد؟ اگر همان مورخی که کنار دریای سیاه سعی می‌کند خشایارشا را تصویر کند، همان مورخ بیاید وسط می‌گوید: اگر چنین انگیزه‌ای در سطح حتی نیمه گسترده در زمان پیامبر بوجود آمده بود میزان اختلافات در مورد احادیث بسیار

کمتر از آن بود که الان ما با آن مواجهیم. به دلیل اینکه در خود زمان پیامبر هم لابد افراد در ضبط احادیث پیامبر بر هم پیشی می‌گرفتند. تمام داستانسرایی‌هایی که وجود دارد در مورد ممانعت از کتابت حدیث پیامبر است. در هیچ جایی از تاریخ اسلام نیامده است که افرادی بیایند و بگویند به خاطر سپاری احادیث پیامبر هم ممنوع است و هم جرم محسوب می‌شود. اگر این آغازگر و این الهام حتی بطور نیمه گسترده در آن زمان وجود داشت، امکان چک کردن این‌ها (احادیث) در آن زمان (زمان حیات رسول اکرم) وجود می‌داشت. خیلی از اختلاف در ضبط همان موقع خودش را نشان می‌داد و همان موقع زمینه‌ای بوجود می‌آمد که افراد برای چک کردن و رفع اختلافات خود در ضبط حدیث پیامبر به ایشان مراجعه کنند. خود بخود الگوهایی طراحی می‌شد که اگر فرضاً با اختلاف مواجه شدیم این اختلاف چگونه برطرف می‌شود. اصولاً مبحثی به نام «اختلاف الحدیث» در آن زمان بوجود می‌آمد و طبیعتاً راه‌های برای رفع آن هم اندیشیده می‌شد.

ضمن اینکه تعداد صحابه‌ای که علاقمند می‌شدند به اینکه احادیث را حفظ کنند می‌بایست در آن موقع زیاد می‌بود. من نمی‌خواهم بگویم که ۱۰۰ نفر عین ۱۰۰ نفرشان به این مساله علاقمند می‌شدند. ولی علی القاعده باید تعداد قابل ملاحظه‌ای از صحابه علاقمند می‌شدند به اینکه به ضبط و حفظ کلمات پیامبر اهتمام ورزند. اما آنچه که ما به عنوان واقعیت با آن مواجهیم این است که غالب مواردی که بعنوان اختلاف حدیث بین صحابه مشاهده شده بعد از وفات پیامبر ظهور و بروز کرده است. زمانی که دیگر امکان چک کردن آن وجود نداشته. همین‌طور بسیاری از صحابه را می‌بینیم که با وجود ادعایشان مبنی بر دلسوزی برای سنت پیامبر، از منتقل کنندگان سنت پیامبر شناخته نمی‌شوند. تعداد این افراد هم خیلی زیاد است. این چه تفسیری می‌تواند داشته باشد. اگر ما این اصل را بپذیریم که این الهام و این initiative از اول وجود داشته و اگر این اصل را هم بپذیریم که منتقل کننده کلام پیامبر بودن عزت و شرف تلقی می‌شده، در آن صورت چه دلیل قانع‌کننده‌ای

می‌تواند داشته باشد که افرادی که مدتی طولانی صحبت پیامبر را درک کرده‌اند و خیلی از سخنان و رفتارهایشان را شنیده و دیده‌اند، اصلاً بعنوان محدث مطرح نباشد. این پدیده چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ نتیجه می‌گیریم که برداشت و قضاوت اول ما پیشداوری بوده است. یعنی این الهام در سطح حتی نیمه گسترده‌ای در زمان پیامبر وجود نداشته است. خیلی از صحابه اصلاً توجهشان به این مساله جلب نشده بود و فکر نمی‌کردند که این مساله هم می‌تواند مورد توجه آنها قرار بگیرد و گرنه خیلی راحت چنین شرفی را که می‌توانسته برایشان وجود داشته باشد از دست نمی‌دادند.

سوال در قرآن کریم داریم که پیامبر اسوه است و مردم هم سعی می‌کرده‌اند بر اساس برداشت دین شناختی خود بخشی از قول و رفتار پیامبر را که دینی فرض می‌کرده‌اند برای خود الگو قرار دهند. آیا در زمان پیامبر پیش نمی‌آمده است که بین مردم دعوایی بر سر عمل و قول و فعل پیامبر بوجود بیاید؟ اگر چنین نمونه‌هایی بوده که ما سراغ هم داریم. آیا این خود نمی‌توانسته الهام و آغازگری باشد برای اینکه مردم حفظ و ضبط کلام و فعل پیامبر را جدی بگیرند.

جواب: من به سوال شما از طریق برهان خلف پاسخ می‌دهم. یعنی اگر چنین چیزی می‌بود؛ یعنی اگر آن آغازگر می‌بود، آن گلوله ضبط حدیث پیامبر باید شلیک می‌شد حال آنکه گلوله ثابت مانده است. البته توجه داشته باشید که من واژه «نیمه گسترده» را به کار بردم. من مرتب تکرار می‌کنم که ما این نتیجه را می‌گیریم که مساله ضبط در زمان حیات پیامبر صورت «نیمه گسترده‌ای» هم نداشته است؛ یعنی کمی تا قسمتی گسترده. ما این را قبول داریم که طیفهایی از صحابه به ضبط کلام پیامبر اهتمام داشته‌اند. ولی این تصور که مساله ضبط حتی در بین نیمی از صحابه وجود داشته است درست نیست. چون ما عملاً خلاف آن را دیده‌ایم. پس مساله ضبط کلام پیامبر فقط در بین اقلیتی از صحابه وجود داشته است.

سؤال یکی از دانشجویان؟ ... استاد در مقام پاسخ و ... من صحبت شما را متوجه و فهمیدم اشکال کجاست. بیایید روش بحث را عوض کنیم. اصلاً فکر کنید سر کلاس تاریخ حدیث نیستند.

آیا شما تا بحال جدول حل کرده‌اید؟ مثلاً می‌نویسد که رودی از شعبه‌های می‌سی‌سی‌پی در شمال شرقی مینوسوتا. خوب شما بلد نیستید؛ چکار می‌کنید؟ خوب می‌گویید چه لزومی دارد که من الان این سوال را جواب دهم. می‌روید سراغ درست کردن بقیه جدول. مثلاً بالا نوشته است که شاعری است ایرانی، نویسنده کتاب گلستان خوب سریع می‌نویسد سعدی و خانه‌های مربوط را پر می‌کنید. این روش حل کردن جدول است. یعنی وقتی شما می‌خواهید جدول را حل کنید اول آن خانه‌هایی را شروع کنید که می‌داید بعد مرتب این توسعه را می‌دهید! تا جایی که آن شعبه رود می‌سی‌سی‌پی که شما حتی اسمش را هم نشنیده‌اید خودش در می‌آید. این دقیقاً همان مساله است که ما در تحقیقات تاریخی با آن مواجهیم. تحقیقات تاریخی دقیقاً مانند یک جدول است. یعنی اگر شما بخواهید اول یک سوال بزرگ را مطرح کنید و بعد سعی کنید ابتدا به آن سوال بزرگ جواب بدهید بعد به بقیه سؤالها، خوب نمی‌توانید جواب بدهید یا پاسخهایی می‌دهید که از پیش تعیین شده و یا پیش فرضهای خودتان. اصلاً راه پاسخ دادن به سؤالهای تاریخی همین است که شما شروع کنید از آن سؤالهایی که جوابشان معلوم نسبی است و می‌روید به سراغ سؤالهای که جوابشان نامعلوم نسبی است. اما این چه ربطی به سؤال شما دارد؟ ببینید ما امروز می‌دانیم که در بین احادیث ما تعارض بسیار دیده می‌شود. این دانش از طریق چک کردن احادیث می‌توانیم به این نتیجه برسیم که بخش وسیعی از این اختلافات به عصر صحابه و تابعین برمی‌گردد. چون هر چه از عصر صحابه و تابعین دور می‌شویم حدیث بعنوان یک فن بیشتر مطرح می‌شود. بعد وقتی حدیث جنبه فنی و حرفه‌ای پیدا می‌کند افراد به خاطر اعتبار حرفه ای خودشان هم که شده سعی می‌کنند مو را از ماست بیرون بکشند. مثلاً ما راجع به یک آدمهایی مثل بخاری و مسلم و ... هر

چقدر بدبین باشیم، اینها به خاطر اعتبار حرفه‌ای خودشان هرگز به نفعشان نبوده که بیایند و یکسری جعل حدیث کنند. یا مثلاً حدیثی را تحریف کنند و عملاً هم این کار را نکرده‌اند. اگر تحریف و جعلی صورت گرفته است در نسلهای قبل از اینها صورت گرفته است. یعنی در موقعی که انتقال حدیث هنوز جنبه حرفه‌ای پیدا نکرده بود و هنوز امکان تصرف وجود داشته است. بحث استاندارد کردن هنوز مطرح نشده بود و امکان داشته که خیلی چیزها را بعنوان جنس اصل باقیه اجناس اصلی بر زد. ولی وقتی که معیارها مشخص می‌شود و مو را از ماست بیرون می‌کشند و هر کس هر چیزی را نقل می‌کند از او می‌پرسند که از کجا آورده‌ای و اگر هم شخص جواب پرتی را بدهد، زود معلوم می‌شود، دیگر نمی‌توان براحتی دروغ گفت و حدیث جعل کرد. خوب بینید! ما این را می‌دانیم. یعنی می‌دانیم که در این دوره‌ها اختلاف حدیث زیاد بوده است. بنابر این می‌توانیم سوال بعدی را مطرح کنیم.

سؤال بعدی این است که به چه دلیل می‌توانسته این اختلاف حدیث بوجود بیاید؟ انگیزه‌های این اخلاف حدیث چه بوده است؟ انگیزه‌های ضبط حدیث چه بوده است؟ انگیزه‌های جعل حدیث چه بوده است وقتی ما جواب این سوالات را پیدا کنیم می‌توانیم جواب این واقعیتی را که برایمان ملموس است را بیابیم. ما که نمی‌توانیم این واقعیتی را که الان هست انکار کنیم. بیاییم بگوییم اینها خیلی آدمهای خوبی بودند و همه چیز هم درست بوده است. اصلاً هم جعل نکرده‌اند و ... دقیقاً مثل اینکه جدول را بر عکس حل کنیم. در این مورد بخصوص هم ما همین کار را کرده‌ایم. یعنی آمدیم و بررسی کردیم که اگر فرض بر این باشد که انگیزه ضبط حدیث در زمان حیات رسول اکرم بطور گسترده و یا حتی نیمه گسترده وجود می‌داشت امکان نداشت که چنان وضعی در نسل بعد پیش بیاید. چون وضعی که در نسلهای بعدی ما شاهدش هستیم به دلیل بی‌انضباطی است. ما دقیقاً شاهدیم که زمانی که انضباط بوجود می‌آید آن وضع خاتمه می‌یابد. دیگر جعل حدیث کار مشکل

می‌شود. فرض کنید که الان کسی بخواهد حدیث جعل کند، آیا می‌واند مسلماناً! اما قدیم که اینطور نبوده. مثلاً قاضی ابوالبختری وهب بن وهب زمانی که به بغداد می‌رود لیست ارائه می‌دهد که من نزد این استادها در مدینه درس خوانده‌ام. خوب مرددم هم باور می‌کردند. تا اینکه دو سه نفر که از مدینه می‌آمدند ادعاهای او را تکذیب می‌کردند و می‌گفتند که او اصلاً در مدینه درس نخوانده است پس امکان و زمینه دروغ گفتن زمانی پدید می‌آید که انضباط و انتظام وجود نداشته باشد. مثلاً خبری را که در روزنامه می‌خوانید با امکان کذب شبنامه‌ای که بطور غیر قانونی منتشر شده و بدست شما رسیده است. آن کسی که روزنامه خبری کذب را نوشته، اگر کذب هم باشد با حیثیت شغلی خود بازی کرده است و یک روزنامه‌نگار در طول زندگی چند بار ممکن است یک مساله برایش آنقدر مهم باشد که حاضر بشود با حیثیت شغلی خود بازی کند. ولی وقی آدم بخواهد شبنامه پخش کند مساله‌ای نیست که سر تا پایش دروغ باشد.

خوب ببینید! اما دقیقاً با این مشکل در دوره‌ای مواجهیم که هیچ کنترلی وجود نداشته است. یعنی وقتی یک نفر می‌آمده و می‌گفته: قال رسول الله و بعد یک چیزی می‌گفته، سیستمی بوجود نیامده بود که این را نقد کند که از کجا این مطلب را آورده‌ای؟ پس چرا ما این مطلب را تا حالا نشنیده‌ایم.

گفت: من اکل بصل عکه بمکه و جب له الجنه. ملت ریختند سرپیازها. سیستمی بوجود نیامده بود که بیاید این روایت را نقد بکند و ببیند آیا مورد تایید هست یا نه؟ به چه دلیل این بوجود آمده بوده است. فقدان سیستم نقد به چه صورت بوده است؟

ببینید اصلاً این یک سیستم شناخته شده است. مثلاً الان در زمینه تلفن با پدیده‌ای مواجهیم به نام «مزاحمت تلفنی» خوب ملت تحمل می‌کنند و بدان بعنوان یک پدیده بغرنج اجتماعی نمی‌نگرند. ولی فکر کنید که اگر میزان مزاحمت تلفنی بقدری افزایش یابد که به یک معزل اجتماعی بدل شود، مثلاً اگر قرار باشد مزاحمت تلفنی

هر یک از ما را شبی چند بار از خواب بیدار کند چه اتفاق می افتد. طبیعی است که همه افراد به آدمهایی عصبی و بیمار تبدیل می شوند. مساله تبدیل می شود به یک مساله بغرنج. حال باید این مشکل را حل کرد. بحث بالا می گیرد. روزنامه ها می نویسند، رادیو و تلویزیون می گویند و ... تا اینکه شرکت مخابرات می آید و راهی را برای حل مشکل مزاحم تلفنی پیدا می کند. ولی الان کسی نمی آید ۲۰ تا مهندس جمع کند و سمینار برگزار کند چگونه می شود از مزاحم تلفنی جلوگیری کرد؟ چرا؟ چون هنوز مساله به یک مشکل تبدیل نشده است. خوب این خودش یک ابزار است (از نظر تاریخی) برای شناسایی مسائل مختلف. مثلاً در تاریخ مشاهده می کنید که یک دفعه در جایی مثل هلند در یک زمانی سد سازی خیلی پیشرفت کرد. چرا باید سد سازی پیشرفت کند؟ طبیعی است که مشکلی برایشان بوجود آمده است. اینها خودشان قابل مطالعه اند. در تاریخ یک دفعه شما می بینید که در یکجایی یک موضوع می شود محل مطالعه برای افراد. مثلاً در قرن چهارم ما با پدیده ای عجیب مواجه هستیم. ناگهان حدود ۴۰ نفر می آیند و در اثبات نبت کتاب می نویسند. یعنی حدود ۴۰ کتاب شناخته شده در قرن ۴ داریم در اثبات نبوت. کتابهایی با عنوان «دلایل النبوه، اعلام النبوه و» یکیش کتاب «النبوه» ابن بابویه است. یکیش کتاب «اعلام النبوه» ماوردی است و خیلی های دیگر. چرا این مساله در قرن ۴ بوجود آمده. داستان چیست؟ آخر چرا در قرن ۴ این موضوع برای این افراد مهم شده است. اگر در قرن اول بود خوب توجهی داشت و می گفتیم تازه اسلام مطرح شده و افراد احساس می کردند لازم است استدلالهایی راجع به نبوت مطرح بشود. افرادی پیدا شدند مانند زکریای رازی، ابن راوندی و که شروع کردند مستقیماً یا غیر مستقیم به خدشه دار کردن مساله نبوت و این ناگهان موجی را بوجود آورد که افراد مختلف از مذاهب مختلف شروع کردند به کتاب نوشتن در اثبات نبوت. پس این مساله حتی بعنوان یک روش تاریخی قابل پیگیری است. یعنی شما وقتی افت و خیزهایی را در یک زمینه فرهنگی به این صورت مشاهده می کنید خیلی راحت می توانید شروع

کنید به حدس زدن علتش. در مورد بحث ما هم همین طور است. طبیعتاً بحثهایی مطرح می شود در یک زمان. در برهه X از تاریخ اسلام (در قرن اول) یکدفعه تنور بحث از اسناد داغ می شود. اینکه حدیث حتماً باید سلسله سند داشته باشد در جهان اسلام مطرح می شود. و حدیث بر یک علم تبدیل می شود و موازین و استانداردهایی پیدا می کند افراد شروع می کنند مو را از ماست کشیدن که آیا این حدیثی که این فرد دارد نقل می کند دارای معیارهایی استاندارد هست یا نه؟ چرا در جهان اسلام چنین چیزی بوجود آمد و همه به صرافت می افتند که چنین سیستم کنترلی را برای حدیث بوجود بیاورند؟ علت این امر کثرت حدیث جعلی است در دوره قبل. یعنی ما در دوره X-1 حتما شاهد این هستیم که احادیث جعلی کثرت پیدا می کنند. پس بعنوان واکنش به این کثرت جعل، مساله اسنادی جدی گرفته شده است.

دو سؤال: ۱- در زمان X-1 چرا باید افرادی تصمیم بگیرند که حدیث را جعل کنند؟ (اصولاً جعل حدیث کار جالبی نیست) و ۲- چرا باید به ایشان چنین اجازه ای داده شود؟ چه شرایط اجتماعی وجود داشته که این مساله جعل تحمل می شده است.

بیانیم انگیزه های جعل را برشماریم (در پاسخ به سوال اول) با (همکاری دانشجویان)

۱- جلب منافع مادی. حالا ممکن است ابوهریره با آن پیاز فروش دست به یکی کرده تا پیازهایش فروش

برد یا فردی مثل معاویه مایل باشد که با استفاده از حدیثی پایه حکومتش را مستحکم کند. بهر حال

جلب منافع مادی از عوامل زمینه ساز جعل بوده است.

۲- دفاع از مواضع و باورهای فرقه ای.

۳- (یکی از دانشجویان) می توانیم بگویم دفاع از اسلام! مثلاً مسلمانان هنگام ترجمه کتب یونانی با مباحث

طب و پزشکی آشنا شدند و چون دست خود را خالی یافتند احادیثی همدرد این باب جعل کردند.

(یکی دیگر از دانشجویان) شاید بگوییم درد دین داشتند. مثلاً می‌دیدند سوره‌ای از قرآن خوانده

نمی‌شود یا کمتر خوانده می‌شود، می‌آمدند و در فضیلت آن حدیث جعل می‌کردند.

استاد: دقیقاً چنی نمونه‌هایی را داریم. محدثی را در حین ارتکاب جرم جعل دستگیر می‌کنند! داشت در فضایل و خواص سور حدیث جعل می‌کرد. گفتند چرا چنین کاری می‌کنی؟ گفت: دیدم اقبال مردم به خواندن قرآن کم شده گفتم شاید با جعل احادیثی در فضیلت قرائت قرآن و خواص آنها به خواندن قرآن روی بیاورند. یعنی این کار راقربه الی الله می‌کرده است. کسانی بودند که پیش خودشان فکر می‌کردند چه خوب بود پیامبر چنین می‌فرمود. خوب حالا که نفرموده‌اند ما به نیت قربه الی الله می‌گوییم. شاید بتوان اسم کلی «دفاع از دیانت» در معنای کلیش را بر روی این قسم گذاشت. در اینجا مراد دفاع از فرقه‌ای خاص نیست.

(یکی از دانشجویان): می‌خواهم اشکالی را مطرح کنم. شما به گفته یکی از دوستان مبنی بر اینکه جعل حدیث می‌توانسته جنبه شخصی داشته باشد و شخص برای یافتن پایگاه اجتماعی برای خود حدیث جعل کرده، اشکال کردید که در آن (زمان X-1) علم حدیث شکل نگرفته بود و ما شخصی به عنوان محدث نداشته‌ایم که بخواهد با کثرت روایت از رسول الله برای خود اعتباری کسب کند. اشکال اینجاست که وقتی در زمان X-1 جعل حدیث بالا می‌گیرد این نشانه مهم شدن روایت و نقل حدیث پیامبر در دوره قبل از آن برای (X-1) است. در چنی دوره‌ای با اهمیت یافتن نقل حدیث پیامبر، شخص می‌دیده برای اینکه مردم برای حرف او اعتباری قائل شوند باید آن حرف را منتسب به پیامبر کند. درست است که محدث در دوره X-1 نبوده ولی در هر حال شخص احساس می‌کرده که اگر بیاید به هر عنوانی زیاد کلام از پیامبر نقل کند، مکانت اجتماعی پیدا خواهد کرد.

استاد: این حرف نه تنها درست است بلکه دقیقاً فلسفه این است که بنده نوشته‌ام X-1 و

X-2 اصلاً من می‌خواستم همین نتیجه را بگیرم. منتها حدود ۲۰ دقیقه بعد، وقتی که در دوره‌ای جعل حدیث مد می‌شود. معنی آن این است که اصل اینکه یکنفر بیاید و حدیث را حفظ کند، ضبط کند و روایت کند اهمیت یافته این فرع بر آن مساله است. اما آیا می‌توان تصور کرد آن زمان اهمیت یافتن حفظ و روایت حدیث X-10 بوده است؟ مسلماً نه! چون به محض اینکه مساله را مطرح می‌کنید در زمان X+1 آن بحث آنارشیستم و بی‌نظمی بوجود می‌آید که بلافاصله بعد از آن تصمیم گرفته می‌شود که جلوی بی‌نظمی گرفته شود و یک نظم‌ی جایگزین بی‌نظمی شود. بنابر این این دوره هرج و مرج که در آن جعل رواج پیدا کرده بوده حد فاصل بین دوره‌ای شکل‌گیری علم حدیث و دوره رفتن افراد به سوی انضباط در نقل حدیث است و بین دوره‌ای که اصولاً مساله نقل حدیث اهمیت یافته است. اما هنوز بحث تمام نشده. کسی انگیزه‌ای دیگر سراغ دارد که به لیست قبلی بیفزائیم؟ به چه دلیل ممکن است آدم تصمیم بگیرد حدیث جعل کند؟

یکی از دانشجویان مقابل قسم اخیر نیز می‌توان انگیزه اضرار به دیانت را نیز به حساب آورد.

استاد: درست است. می‌توان انگیزه مخدوش کردن دیانت را نیز انگیزه‌ای معنوی برای جعل به شمار آورد. از کسانی که با این انگیزه حدیث جعل کرده‌اند می‌توان ابن‌ابی العوجاء را نام برد. بهر حال افرادی بودند که بعنوان عامل نفوذی قصد ضربه زدن به دیانت مسلمین را داشته‌اند.

یکی از دانشجویان: پیشنهاد می‌کنم تک تک این موارد که کلی بیان کردیم (انگیزه‌های مادی و معنوی) بیائیم مصادیقش را هم بگوییم تا بتوانیم بهتر فضای آن موقع را حدس بزنیم که مثلاً وقتی کسی آمد در خورد

پیاز عکه حدیث جعل کند از این ذهنیت مردم استفاده کرده که ایشان کلام پیامبر را حتی در مورد پیاز خورذن حجت می دانسته اند و بدان عمل می کردند.

استاد: ببینید! سوء تفاهم نشود. آن کسی که می آمده و حدیث جعل می کرده کارشناسی بوده است. او نیامده بگوید: قال رسول الله کلوا بصل عکه بمکه. چون ممکن بود مردم آن را حمل بر ارشادی بکنند. او می گوید: فهو له الجنه. این قسمت آخر نقش کلیدی را در اینجا دارد. یعنی مسأله تضمین بهشت را مطرح می کند. یعنی بعنوان یک مساله دنیوی به خوردن پیاز عکه در مکه نگاه نکنید. بلکه به این کار بعنوان یک مساله اخروی بنگرید. ببینید! تا همین زمان خودمان هم در بین برخی از فرق اسلامی این دیدگاه وجود دارد که برخی از دستورات پیامبر در مورد امور روزمره و دنیوی جنبه ارشادی دارد نه جنبه پیامبرانه. مثال معروفی هم می زنند که در صحیح بخاری آمده پیامبر از نخلسانی می گذرند. عده ای را می بینند که مشغول تلقیح درختان خرما هستند. می فرمایند چه می کنید؟ ایشان پاسخ می دهند. پیامبر می فرمایند که بگذارید خودش تلقیح شود و بار دهد. سال بعد از همانجا می گذرند و نخلها را بی خرما می بینند. می پرسند چه شده؟ می گویند ما به فرمایش شما عمل کردیم. ایشان می فرمایند (البته ما که می گوییم می فرمایند طی کرده ایم که مسؤولیتش به عهده راوی است) حالا من یک چیزی گفتم شما چرا گوش کردید: «انتم اعلم من امور دنیاکم منی» البته شیعه هرگز چنینی دینی را در مورد کلام پیامبر ندارد. ببینید یک تقسیم بندی می توان ارائه داد که افرادی که درصدد جعل حدیث بودند تا هدفشان جلب منفعتی مادی باشد یا حمایت از هدفی معنوی. منفعتی مادی همانطور که اشاره شد می تواند مصادیق متعددی داشته باشد. از پیازفروش گرفته تا منفعت شخصی معاویه مانند معاویه. اما در مورد اهداف معنوی اظهار نظر مشکل تر است ببینید مصادیق اهداف مادی معمولاً مشخص اند. خوب بهر حال انسانها یا دنبال پول و ثروت اند یا شهرت و یا قدرت. ممکن است

مواردی دیگر را نیز بیفزایید. اما بهر حال موارد منفع مادی مشخص است. اما در مورد اهداف معنوی مساله مشکل تر است. باید آن فضا را تصور کرد تا بتوان قضیه را بهتر فهمید چگونه می شود که یک شخص برای دفاع از دین بیاید حدیث جعل کند. البته مقوله های دیگر نظیر برخی از جریانات فرهنگی نیز هستند که می توانسته اند زمینه ساز جعل حدیث باشند در حالیکه ما در این مقوله ها نامی از آنها نیاوردیم. بعنوان نمونه می توان زمینه ساز جعل حدیث باشند در حالیکه ما در این مقوله ها نامی از آنها نیاوردیم. بعنوان نمونه می توان مغازی و جنگهای پیامبر را نام برد. ما شاهد یک جریان تاریخی هستیم و آن علاقمندی شدیدی است که مخاطبان جاعلان (مردم) در قرن ۲ هجری نسبت به شنیدن داستانهای جنگهای پیامبر پیدا کرده بودند. ممکن است بگویند که این از سنخ و مقوله جلب منافع مادی است اما اگر چنین نیز باشد، نمی توان انکار کرد که نوع خاصی از جلب منافع مادی است که قدری یا معنویات در آمیخته است. این علاقه شدید به شنیدن داستانهای مغازی در قرن ۲ باعث شد تا روایات جعلی مربوط به مغازی افزایش پیدا کند.

یکی دیگر از موارد جعل که در هیچکدام از اینها دیده نمی شود مساله اسرائیلیات است. اسرائیلیات یعنی باورهایی که در بین قوم یهود و نصاری وجود داشته است و در اثر ارتباطهایی که در دوره صحابه و تابعین، بین صحابه و تابعین با یهود و نصاری بوجود آمده بوده است، به تدریج این انتقال و تبادل فرهنگی صورت گرفته و مواردی از باورهای یهود و نصاری وارد حوزه فرهنگ اسلامی شده است. تا موقعی که به صراحت گفته شده این موارد منع اسرائیلی دارد جای نگرانی نیست. اما در بعضی موارد شاهد هستیم که این اسرائیلیات منسوب به پیامبر شده اند. اینجاست که باز مساله جعل مطرح است.

دو نکته است که باید در اینجا توضیح داد. اول اینکه می گوئیم «اسرائیلیات» این اصطلاح عام است و فقط شامل یهودیات نمی شود. بلکه آنچه از حوزه ادیان غیر اسلامی وارد حوزه اسلام شده را شامل می شود.

شاید بیش از هم این موارد یهودیات باشند؛ اما محدود به این نیست. مواردی که از حوزه مسیحی و حتی حوزه زردشتی هم بعنوان اسرائیلیات وارد حوزه اسلامی شده است. نکته دیگر این است که مثلاً صحابی می‌گوید در تورات اینطور نوشته شده است. خوب اگر کسی خواست اهمیت می‌دهد و اگر نخواست نه. در اینجا تکلیف معلوم است. به این جعل نمی‌گویند. این ممکن است نمونه‌ای از یک تاثیر فرهنگی باشد اما نمونه‌ای از جعل نیست. چون کاملاً صادقانه صورت گرفته است. اما مواردی را جعل می‌نامیم که مطلبی از حوزه فرهنگ ادیان دیگر وارد حوزه فرهنگ اسلامی شده باشد و صورت حدیث را پیدا کرده باشد. یعنی بگوید قال رسول الله و بعد یک نکته اسرائیلی را مطرح کند که اتفاقاً مثل هر حدیث جعلی دیگری تشخیص موارد این هم کار خیلی مشکلی است. فرض کنید یک حدیث نبوی وجود دارد که عین آن در تورات هم هست. شما نمی‌توانید بگویید که این حتماً از اسرائیلیات است. خوب اگر اینطور باشد پیامبر فرموده‌اند خدا یکی است و در تورات هم آمده که خدا یکی است. بهر حال اجمالاً ما می‌دانیم که بخشی از احادیث منسوب به پیامبر مربوط به حوزه تاثیرات اسرائیلی است. اما اینکه بیاییم و بر روی موارد خاصی انگشت بگذاریم و بگوییم این دقیقاً مصداق اسرائیلیات منسوب به پیامبر است، اگر چه ممکن است و شدنی ولی مشکلات زیادی به همراه دارد.

سؤال: بینید استاد! الان فرضاً اگر کسی یک شعری را بیاورد که در نهایت زیبایی در الفاظ و معانی باشد؛ من که قدری ذوق ادبی دارم قطعاً قریب به یقین پیدا می‌کنم که این شعر باید مال حافظ باشد. کسی دیگری نمی‌تواند چنین شعری بسراید. ما موارد بسیاری شبیه این را در گزارشات و اقوال علما داریم که می‌گفته‌اند فلان حدیث یا زیارت یا دعا یا اگر چه دلیلی ندارم بر اینکه امام این کلمات را فرموده باشند اما نوع خود کلمات از لحاظ فخامت الفاظ و معانی پهلو به کلمات قصار ائمه می‌زند. یا می‌گفته‌اند دل من گواهی

می‌دهد که این کلمه از امام(ع) است. آیا در آن زمان(قرون نخستین) چنین قضاوت‌هایی وجود نداشته است.

آیا اینها نمی‌تواند از مصادیق جعلی باشد؟

استاد:البته این موضوعی است که باید بدان پرداخته شود. اما بیایید دو چیز را تفکیک کنیم. ما یک جعل داریم و یک خطا. مواردی که شما راجع به آن صحبت کردید نمونه‌هایی از خطای در انتساب هستند نه جعل. جعل یعنی اینکه شخصی با برنامه‌ریزی قبلی و با هدف مشخصی حدیثی را بسازد. این شخص هنگامی که حدیث را جعل کند واقف است و می‌داند که دارد جعل حدیث می‌کند. مساله خطا این است که شما سخنی را که مال معصوم نیست را به خطا به معصوم منتسب می‌کنید. ما گاهی اوقات با تحریف مواجهیم و همین طور با تقطیع نیز مواجهیم. همه اینها جعل نیستند. یعنی هر نوع آسیبی که ممکن است در مساله حدیث و درستی حدیث خلل وارد کند الزاماً از مقوله جعل نیست. ما به آن چیزی که شما گفتید خواهیم رسید. اینکه کسی چیزی را بشنود و فکر کند که حدیث است نمونه‌اش زیاد است. مثلاً می‌گوییم «ابی‌الله ان یجزی الامور الا باسبابها» و فکر می‌کنیم این حدیث است. «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل و کل من حکم به العقل حکم به الشرع» فکر می‌کنیم این حدیث است. حال آنکه هیچکدام از اینها حدیث نیستند. مرحوم فاضل مشهدی رساله‌ای دارد که در یکی از مجلدات بحار چاپ شده است. او احادیث مشهوری را که اصلاً حدیث نیستند لیست کرده است. البته لیست او خالی از اشکال نیست. یعنی بعضی از مواردی که او ادعا کرده حدیث نیستند لیست کرده است. البته لیست او خالی از اشکال نیست. یعنی بعضی از مواردی که اصلاً حدیث نیستند بنده در کتب حدیث یافته‌ام. ابن حجر عسقلانی نیز رساله‌ای نظیر این دارد. این پدیده‌ای شناخته شده است و افرادی که این انتساب را انجام می‌دهند قصدشان جعل نبوده است. واقعاً باورش‌ان شده بود که این حدیث است. حتی نمونه‌هایی خیلی جالب وجود دارد که افراد صریحاً

این را گفته‌اند. در یکی از خطبه‌های نهج البلاغه با این مقدمه که «انا قد اصبحنا فی دهر عنود» خود شریف رضی مقدمه‌ای بر این خطبه نشوته است. می‌گوید که این خطبه را در بعضی کتب مانند «البیان و التبیان» به معاویه نسبت داده‌اند و اگر کسی خطبه را بخواند یقین پیدا می‌کند که افصح از این است که از معاویه صادر شده باشد. پس این خطبه باید از کلمات امیرالمؤمنین باشد. به همین دلیل که باور داشته این خطبه از حضرت امیر است در نهج البلاغه آورده است. شما اگر به «البیان و التبیان» جاحظ که قبل از نهج البلاغه نوشته شده مراجعه کنید می‌بیند که این خطبه به نقل از معاویه آمده است. ولی شریف رضی بصورت نظری باورد کرده بوده که این خطبه از آن امیرالمؤمنین است. این موردی است که خود شریف بصورت نظری باور کرده بود که این خطبه از آن امیرالمؤمنین است. این موردی که خود شریف رضی صریحاً توضیح می‌دهد. مواردی هم هست که ایشان توضیح نداده است. من همیشه در کلاسهایم گفته‌ام که کلمه قصار «کن فی الفتنه کابن لبون لاضرع یحلب و لا ظهر یرکب» در منابع قبل از نهج البلاغه به واصل بن عطا، بنیانگذار معتزله نسبت داده شده، اما شریف رضی به هر دلیل به این اطمینان رسیده که این کلمه از امیرالمؤمنین است. در جایی هم قبل از نهج البلاغه این کلمه به ایشان نسبت داده نشده است. این کلمه یا سیره علمی ایشان ۱۸۰ درجه اختلاف دارد. این کلمه به درد یک آدم سازشکار حقه‌بازی می‌خورد که مثل آن گربه معروف است که هر جور بیندازیدش چاردست و پا پایین می‌آید! با آن افکار و اصل بن عطا این حرف جور در می‌آید. او به مساله منازعات صحابه که می‌رسد، مثل جنگ موضعی که می‌گیرد جالب است جنگ جمل از آن مواردی که متکلمین در منازعات صحابه وقتی به آن می‌رسیدند هر جور که موضع می‌گرفتند گرفتار می‌شدند. واصل در این فته مثل یک ابن لبون برخورد کرده. می‌گوید که ما می‌دانیم که جنگ جمل یکی از طرفین بر حق بوده و طرف دیگر بر باطل. (چشم بسته غیب گفته! مساله‌این است که در اینجا شیعه

حضرت امیر را بر حق می‌داند و برخی از دیگر فرق صحابه مقابل ایشان را) «نحن نعتقدان احد المتنازعين حق و احد المتنازعين باطل لا على التعيين» خوب این فرمول واصل است. با این فرمول واصل دقیقاً آدم یاد آن «کن فی الفتنه ابن لبون» می‌افتد حال این را با سیره سیاسی حضرت امیر مقایسه کنید که حتی در کوچکترین مسائل که می‌توانستند بیطرف باشند، حاضر نبودند یک برخورد غیر مسئولانه و بیطرفانه داشته باشند. خوب این نمونه‌ای بود از کلمات نهج البلاغه که شریف رضی توضیحی راجع به آن نداده است. بهر حال در یک جمع بندی باید بگوییم که ما راجع به جعل صحبت می‌کنیم نه راجع به خطا، تحریف، تقطیع و خوب از آنجا که بنای ما بر ای است که جلسات کلاسی را بدون سؤال ترک نکنیم و سؤالی باشد که دوستان تا هفته بعد راجع به آن فکر کنند، سؤالی مطرح می‌کنیم. ببینید! الان ما داریم راجع به این سه دوره بحث می‌کنیم:

دوره X «اسناد و شکل‌گیری علم حدیث»، دوره X-1 «هرج و مرج روایی با رواج جعل حدیث»، دوره X-2 «اهمیت یافتن و رواج روایت حدیث»

برای اینکه ذهنیتی پیدا کنید، برای دوستان خیلی کنجکاو عرض می‌کنم که ببینید! ما فکر می‌کنیم دوره رواج حدیث (X-2) لابد دوره حیات پیامبر بوده است. نه! توجه کنید. اصلاً در یک دوره‌ای وقتی از صحابه سوال می‌شده صحابه بر اساس برداشتهای خود جواب می‌دادند. خیلی کم پیش می‌آمده که بیایند و بگویند پیامبر این را فرموده. مردم هم که به اینها مراجعه می‌کردند انتظاری غیر از این را نداشتند. چنانکه الان وقتی یک مقلد به مجتهدی مراجعه می‌کند برای دانستن یک مساله فقهی، از او نمی‌پرسد که شما بر اساس کدام دلیل از کتاب و سنت و عقل و اجماع فتوا داده‌اید. در عین حال آن مقلد اجمالاً می‌داند که این مجتهد بر اساس یک ضوابطی به این فتوا رسیده است.

در یک عهدهی ما شاهد دوره‌ای هستیم که مردم وقتی به صحابه و تابعین مراجعه می‌کردند از آنها سؤال از حدیث پیامبر نمی‌کردند، از آنها جواب سؤالهایشان را می‌خواستند و این حق را برای آن صحابی و یا تابعی قائل بودند که او هر جور که صلاح بداند جواب سؤالشان را بدهد. گاهی پیش می‌آمد که این صحابی به صراحت می‌گفت قال رسول الله و مطلب را از قول پیامبر نقل می‌کرد. اما در بسیاری از موارد هم چنین نبود. می‌گفت: جواب این است. این مساله رواج داشت. جالب است که مشهور است که برخی از صحابه و تابعین مثل ابراهیم نخعی اصلاً از گفتن حدیث ابا داشتند و این بخاطر شدت احتیاطشان بوده است. این نکته‌ای است قابل توجه. می‌گفته‌اند. ما نمی‌گوییم قال رسول الله، سوال کنید و جوابتان را بگیرد. برای این مساله مراجعه کنید به کتاب سنن دارمی و کل مقدمه آن را بخوانید. حداقل عناوین ابواب را بنگرید و آن ابوابی که فکر می‌کنید به بحث ما مربوط می‌شود را بخوانید. مراجعه کنید به طبقات ابن سعد و شرح حال بعضی از افراد معروف تابعین را بخوانید مثل ابراهیم نخعی یا عامر شعبی.

گروه دومی که از گفتن حدیث ابا داشتند انگیزه‌ای کاملاً متفاوت از گروه پیشین دارند. این گروه گفتن و نقل حدیث را یک روش دور کننده از معنویات می‌دانستند. اینکه چطور چنین چیزی می‌شود و افرادی آنقدر مقدس بوده‌اند که نقل حدیث را دور کننده از معنویات می‌دانستند. برای این مطلب رجوع کنید به «حلیه الاولیاء» ابونعیم اصفهانی. ذیل شرح حال «اویس قرنی» یا کسانی مانند «هرم بن حیان» جالب است که عده‌ای نزد هرم بن حیان می‌آیند که برایشان حدیث نقل کند اما او به ایشان عتاب می‌کند. یا خود هرم پیش اویس قرنی می‌رود و از او می‌خواهد که حدیثی از پیامبر برای او بخواند اما اویس برای او قرآن می‌خواند و از نقل حدیث سرباز می‌زند.

اما سؤال اصلی که برای جلسه بعد وجود دارد این است که ما می‌خواهیم بدانیم در حد فاصل بین زمان X-1, X-2 چه اتفاقی افتاده است که این تحول را بوجود آورده است؟ چه انگیزه‌هایی در این حد فاصل وجود داشته است؟ ما در این جلسه به انگیزه‌های جعل پرداختیم. در جلسه بعد می‌خواهیم به بررسی انگیزه‌های رواج روایت حدیث بپردازیم.

سوال: آیا می‌شود حول و حوش زمانی هر یک از این سه دوره را بفرمایید؟

استاد: اگر چه این بر خلاف برنامه‌ریزی من است اما حول و حوش زمانی دوره شکل‌گیری علم حدیث X را می‌توانید میانه قرن ۲ هجری بگویید. (سالهای ۱۶۰-۱۳۰ هجری) یعنی تب و تاب و تمرکز بحث شکل‌گیری علم حدیث در این دوره است. به این ترتیب دوره هرج و مرج روایی و رواج جعل می‌شود اواخر قرن و اوایل قرن دوم و دوره X-2 یعنی دوره رواج روایت حدیث می‌شود اواسط قرن اول. البته بعداً دقیقتر که این مباحث پرداختیم خواهیم گفت که اینها اصلاً زمانهای دقیقی نیست. مثل یک نفر مورخ که می‌گوید ما عصر حجر داریم و عصر برنز و عصر آهن. اگر پرسید که عصر آهن از کی تا کی است؟ او هر تاریخی را که بگوید بیخود است. برای اینکه عصر آهن ممکن است در ایران در یک زمانی باشد و در روم زمانی دیگر. دقیقاً در موضوع بحث ما همین طور است. یعنی تعیین تاریخ مربوط به این دوره‌ها. مثلاً در کوفه با مکه خیلی تفاوت دارد. بنابر این نمی‌توان یک زمانی را برای همه جا مشخص کرد. اینها دوره‌های مشخصی‌اند که تطبیق آنها با تاریخ معمولی در جاهای مختلف متفاوت است تاریخ حدیث استاد دکتر پاکتچی جلسه پنجم

خوب است که جمع‌بندی راجع به بحث «ضبط» داشته باشیم. نکته‌ای که در جلسه قبل مطرح شد که از آغاز، صحبت حدیث و حدیث‌گویی برای ما متصور بودهاست ولی گروه‌های را با آنها مواجه هستیم که

با حدیث‌گویی و نقل و ضبط حدیث مقابله داشته‌اند و فقط در دوره‌ای متاخرتر این سد شکسته شد. دو طیف بود: اول طیف زهاد. دوم اهل اثر که روی آثار تأکید می‌کردند تا روی احادیث. چند منبع هم معرفی شد. کمی راجع به انگیزه‌های نقل حدیث صحبت کردیم. امیدوارم از صحبت‌های من چنین برداشت نشده باشد که تابعین یا برخی از صحابه معتقد بوده‌اند که نقل حدیث پیامبر ممنوع است. باید در انتساب دیدگاهها به پیامبر احتیاط کرد. نکته ای که هست اینکه حداقل بخشی مهم از تابعین این نگرانی را داشتند که ممکن است که مطالبی برای آنها عیناً لفظ به لفظ بیان نشده باشد. بهمین دلیل است که احتیاط می‌زدند در انتساب به پیامبر. اما در عین حال از نظر معنوی حداقل این گروه مثل ابراهیم نخعی و اینها از نظر معنوی این اطمینان خاطر را داشتند که اصل مطلب درست منتقل شده ولی شاید نتوان روی لفظ مطمئن بود. در تاریخ فقه وقتی بحث کتاب و سنت مطرح می‌شود برای کشف سنت همین اندازه کافی است که یک تابعی این اطمینان خاطر را پیدا کند که این مطلب در سنت رسول الله آمده است اگر چه تضمینی از لفظش نباشد. ولی در تاریخ حدیث و بحث ضبط که مورد نظر ماست روی لفظ هم حساس می‌شویم و فقط نقل به معنا برایمان مهم نیست بلکه بیشتر خود الفاظ هم مهم است. باید بپذیریم که در این دروه طیفی بودند نه چندان کم که به شدت پرهیز داشتند از اینکه لفظی را به پیامبر منتسب کنند این پرهیز برای چیست؟ زمانی که شخص یک لحظه احساس خطر کند پرهیز حاصل می‌شود و خلاصه پرهیز تحریک کننده‌ای می‌خواهد. درست مثل انسانهای وسواسی. احتیاط انگیزه‌ای می‌خواهد. آدمی مثل ابراهیم نخعی که از کبار تابعین است و هم انتظار دارند که مرتب قال رسول الله قال رسول الله بگوید چرا این آدم از این کار ابا دارد؟ می‌گوییم «احتیاط» چون اهمیت لفظ و ضبط اهمیت پیدا کرده و حتی اینها موضوعیتی دارد و می‌فهمند که نقل به لفظ و نقل به معنا چه تفاوتی دارد. (قال رسول الله) دارای بار معنایی شده. یعنی انتظار این است که

وقتی گفت «قال رسول الله» همانطور نقل کند که یک تابعی دیگر نظیر حسن بصری نقل می کند. این بود که حوصله انتقاد نداشت و از نقل و لفظ ابا داشتند و می گفتند بلد نیستیم! هرگز نمی شود تصور کرد که فردی مثل ابراهیم نخعی فکر کند که نقل احادیث پیامبر کار نادرستی است! و نمی توان تصور کرد که او فکرمی کرده که آدم بیسوادی است! ابراهیم نخعی اگر حدیث پیامبر را نمی دانسته، یعنی بیسواد است. خودش راجع به خودش هرگز اینگونه فکر نمی کرده که من بیسوادم و چون بیسوادم اقدام نمی کنم به انتساب چیزی. او به یک معنا خودش را قبول دارد چرا که در خیلی از مجالات مثل تفسیر و فقه و کلام و ... وارد میدان شده است پس به اطلاعاتی که به او رسیده اعتقاد دارد. پس باید لمس کرد که وقتی از حدیث گویی طفره می رود باید او را حس کرد از نگاه تاریخ فقه، او قطعاً پس از کتاب از سنت بعنوان یک منبع استفاده کرده است. ولی از نگاه تاریخ حدیث، او حاضر نبوده است. نه بخاطر بخل بلکه بخاطر اینکه احساس می کرده که نمی توانسته بنحو شفاف و پردازش شده این حدیث را در اختیار افکار عمومی قرار دهد لذا طفره می رود. اگر کسی اهل استقراء باشد می گوید اگر همه تابعین همین گونه بودند پس سخن مستشرقین درست است که این احادیث همه بعداً درست شده اند. پس اعتبار کجا می رود و چطور می شود که امری غیر واضح بعداً واضح می شود. پس حتماً کار دستی روی آن صورت گرفته و رفو شده و این یعنی از دست دادن اعتبار. جواب این سؤال را خواهیم داد.

بهر حال با طیفی از تابعین مواجهیم که اینگونه فکر می کرده اند. طیف دیگری داریم که در رأس آنها اویس قرنی است و تیب فکری او آنها هم نسبت به نقل حدیث طفره می روند. ولی با فلسفه متفاوت از ابراهیم نخعی و هم فکرائش. نمی دانم از بچگی چرا ما به درباره اویس طوری گفته اند که ما او را در سطح ابوذر و سلمان و به منزله انسان کاملی قلمداد می کنیم؟ ولی این تصاویر غیر تاریخی است و احتمالاً تأثیر ادبیات

فارسی است او از تابعین است و اتفاقاً در جاهایی کج سلیقگی‌هایی هم داشته است. این تیب فکری «قراء» است که اسمی تاریخی است. شکل‌گیری دروه قراء اینگونه است که افرادی که درواقع خواندن قرآن را بیش از اندازه جدی گرفته‌اند و آن را درای موضوعیت می‌دانند نه طریقت. اصل اساسی است که همه موضوعات باید بر محور آن باشد. نوع تلقی آنها هم این بود که می‌گفتند تنها چیزی که بر دوش است خواندن و خواناندن (قرائته و اقرائته ثم العباده و الجهاد) تمام. ما مامور به بیش از این نیستیم و اگر برویم بدعت است و وقت تلف کرده‌ایم. حتی به سمت حدیث رفتن و درگیر شدن برای ضبط احادیث و نگهداری و انتقال را خلاف مامور به می‌دانستند. شباهت با ابراهیم نخعی دارد و آن اینکه این گروه هم اعتقاد نداشتند که خود احادیث باعث انحراف می‌شود و نمی‌خواستند سنت نبوی را انتقاد کنند بلکه انحراف را این می‌دانستند که "تنها چیزی را که مامور به آن هستیم قرآن است" را نادیده بگیریم و سراغ حدیث هم برویم و این راه باطل و کج است. لذا از ضبط حدیث نبوی به شدت ابا کردند کافی است شما از حرفهای آنها حرفهای «هرم بن حیان» را با عامر بن عبد قیس» بخوانید این مکالمه در «حلیه الاولیاء» حافظ ابونعیم اصفهانی در شرح حال یکی از این دو آمده است. اگر بخوانید برداشت شما هماین است که می‌گوییم. هرم به عامر می‌گوید که تو احادیث متعددی شنیده‌ای چرا نمی‌گویی که حفظ شود، برایش قرآن می‌خوند و با زهم قرآن می‌خواند و بالاخره هم حدیث نمی‌گوید و می‌گوید که ما مامور به ضبط حدیث نیستیم. گروه خشکه مقدس که از عمیق شدن در دین ابا داشتند فقط خوارج نهروان نیستند و این رشته سر دراز دارد. خوارج هم که یکدفعه از آسمان نیفتادند. بلکه در بطن همین محیط گسترش پیدا کرده‌اند. اگر افراد برجسته خوارج را مطالعه کنید مثل عبدالله بن کواء یا عبدالله بن وهب راسبی یا هر قوس بن زهیر عبدی و ... متوجه می‌شوید که شرایط آنها بسیار مشابه به همین گروه مورد نظر ماست. خود خوارج هم

راجع به قضیه همین طور فکر می‌کردند. خوارج یک سلسله ولایت نامه دارند یعنی نویسندگان آن‌ها در کتاب خودشان لیستی از اسامی می‌دهند که ما اینها را قبول می‌کنیم. چون اصل بر این است که هیچ کس را قبول ندارند و همه را تکفیر می‌کنند مگر جزئی. اسم او ایس در ولایت نامه آن‌ها آمده است. یعنی دیانت آن‌ها مورد تایید خوارج است؛ خوارجی که علی(ع) را تکفیر کردند و هیچ ابایی از تکفیر صحابه نداشتند. این بدلیل شباهت در طرز فکر و اندیشه است. تفاوت زیادی بین دیدگاههای او ایس و متقدمین خوارج نمی‌بینم. (صحبت آقای) جنگ صفین را قراء خراب کردند. داستان اینکه دو قاری برادر (ابو ادریس خولانی و ابو مسلم خولانی) اینها یکی در لشکر اهل شام بود و یکی در لشکر اهل کوفه و هم هقراء هم جلوی سپاه بودند. عمرو عاص که فهمید داستان چیست، خواست ک ابو مسلم را برای مذاکره بیاورند. آمد صف اولی‌های این طرف را دیدند که او آمده و واقعاً به چهره زاهد به او نگاه کردند. پس نمی‌توان در دیانتش شک کرد. در حقیقت هیچ تفاوت جدی بین صف اولها این طرف و آن طرف نبود، از نظر عمق معارف دینی در حقیقت همین قراء بودند که حرکت مالک اشتر را به شکست رساندند و جنگ را قفل کردند. برای باز شدن قفل، حکمیت را مطرح کردند و باز موسی ابوشعری را علم کردند که از همین تیپ قراء بود در گزارش‌های مربوط به سده اول اسم قراء آمده است و گروه شناخته شده‌ای بودند و البته به این معنی نیست که ابن عباس قرآن نمی‌خوانده است ولی هرگز جزء قراء نبوده است. خوارج یکی از شعبه‌های قراء است یعنی قرائی که کمی تند رفتند در گزارش‌ها هم آمده است که او ایس قرنی جزء همین گروه قراء است. البته نمی‌گوییم جزء قراء افراطی بوده است، بهر حال اینکه خوارج از قراء بودند، بارها و بارها در تاریخ آمده و شاید از مسلمات تاریخی است. مخالف قراء با ضبط کردن کمی با مخالفت تیپ ابراهیم نخعی تفاوت داشت. ابراهیم اهل اجتهاد بود در تفسیر و فقه و... نمی‌توان او را به سطحی نگری متهم کرد هر چند

مقداری از دیدگاههای او را هم قبول نداشته باشیم خیلی‌ها ابراهیم نخعی را جزء پیشتازان اصحاب رای قلمداد می‌کردند، در حالیکه گروه قراء حرفشان این بود که چیزی بجز ضبط قران ما مامور به آن نیستیم. شما می‌توانید به کتاب «طبقات ابن سعد» مراجعه کنید مثلاً در تابعین اولین کوفه و بصره که طبقه بندی شده است. اگر نگاه کنیم و مطالعه کنید می‌توانید کاملاً حس کنید. البته با کمی حوصله و دقت در بیوگرافی و گر بیوگرافی نداشتند به سایر منابع مثل سیر اعلام النبوه مراجعه کنید و می‌بیند که چگونه بخش وسیعی از قراء از اصحاب خلیفه دوم بوده‌اند و ارتباط نزدیکی بین این دو است. ابن سعد می‌گوید که او پس از صحابه خلیفه دوم بوده است. (نکته اینکه اثر با حدیث تفاوت‌هایی دارد که ما فرق گذاشتیم و در آینده اشاره خواهیم کرد. در مقدمه سنن دارمی آمده است که ابراهیم نخعی و امثالهم به شدت از نقل حرف از پیامبر ابا داشتند (معرفی دو کتاب جهت مراجعه: کتاب الاثار از قاضی ابویوسف و کتاب الاثار از محمد بن حسن) هر دو منبع خوبی هستند برای بررسی ابراهیمی نخعی. ابویوسف و محمد بن حسن هر دو شاگرد ابوحنیفه هستند و ابوحنیفه شاگرد حماد بن ابی سلیمان است و حماد شاگرد ابراهیم نخعی است. مقدار زیادی از کتاب الاثار این دو نفر از حرفهای خودم ابراهیم است و مقداری هم نقل قول از صحابه است و بندرت نقل قول از پیامبر. برخی از ابوحنیفه انتقاد می‌کردند که او با سنت نبوی مشکل دارد. ولی واقعیت این است که این مساله ریشه تاریخی دارد و به دوران تابعین برمی‌گردد. نگاه آماری به این دو کتاب را توصیه می‌کنم و سپس «الام» شافعی را ببینید که کمتر می‌بینید که غیر از مستند نبوی باشد که درست عکس هم هستند و این یک تفاوت مبنایی است و شوخی نیست. توجه داشته باشید که تقسیم‌بندی ابن سعد جغرافیایی است مثل بصره، کوفه، شام و مدینه و ... سپس در هر منطقه بر اساس نسل تقسیم‌بندی شده است. او استثنائاً در مورد کوفه تقسیم‌بندی‌اش ترکیبی است و تفاوت دارد که بر اساس نسل و براساس مکتب است. طبقه اولی

کسانی هستند که از عمر روایت می‌کنند طبقه اولی کسانی که از امیرالمؤمنین روایت می‌کنند و همی‌نطور. علت این استثنا پیچیدگی‌های کوفه است و اصولاً کوفه بعنوان یک complex اصلاً در تاریخ معارف اسلامی مطرح است. چون موزه است و همه نوع اندیشه‌ای دارد. هم مرکز تشیع است و هم نقطه اولیه شکل‌گیری خوارج و ابن سعد سعی داشته است که تیپ‌های مختلف را از هم جا کند و نام یک شیعه را در کنار یک خارجی نیاورد البته جاهایی هم اشتباه کرده است اما این کار او بی‌نظیر و جالب است. اینجا بودیم که چه گروه‌هایی با ضبط مخالفند یک گروه قراء هستند یک گروه تابعینی مثل ابراهیم نخعی که احتیاط می‌کنند اما وقتی ایندو گروه در عصر تابعین با نقل و ضبط حدیث مخالفند نشان می‌دهد که تعدادی از آنها هم علاقمند بودند و نسبت به آنها اهتمام می‌ورزیدند. مثل هرم بن حیان که به سراغ عامر می‌رود برای شنیدن حدیث پس مخالف ضبط داشته ایم. موافق ضبط هم بوده است. در عهد تابعین خصوصاً از اواخر عهد تابعین طبقه‌بندی اول. تاکید می‌کنیم که اگر مدعی هستیم که توجه به ضبط حدیث در زمان پیامبر نبوده، ما این مساله را در مورد همه صحابه مطرح نمی‌کنیم. این اصل را قبول داریم که تعدادی از صحابه از ابتدا به آن اهتمام داشته‌اند ولی این یک جریان عمومی نبوده. اما هر چه جلوتر می‌آییم و از طبقه دومین تابعین ما شاهد یک جریان هستیم که نقل حدیث بعنوان یک جریانی جدی و فراگیر مطرح است همانطور که مخالف‌ها سر بر می‌آورند (تز و آنتی تز) اسم گروه ابراهیم نخعی از مسائل پیچیده است و شاید شما انتظار داشته باشید که برای آنها نامی بگذاریم. باید سعی کنیم که در شرایط آن زمان قرار گیریم و خود را در شرایط آن موقع قرار دهیم تا دچار تناقض نشویم. ابراهیم نخعی در زمان خودش را باید اهل اثر نامید و فردی دیگر که نقطه مقابل او است یعنی عامر بن شعبی را هم باید اهل اثر نامید. این دو هر دو کوفی هستند. اهل اثر یعنی کسانی که از تابعین بودند و اهتمام داشتند نسبت به نقل آثار روایی پیشینیان. اثر اعم

از حدیث است و اقوال صحابه و ... را هم در برمی‌گیرد. اما راهی که ابراهیم طی کرد سبب شدگروهی بنام اصحاب رای بوجود آیند و راهی که عامر شعبی طی کرد باعث شد که گروهی به نام اصحاب حدیث بوجود آیند. چطور ممکن است که از یک جریان اثرگرا گروهی بنام اصحاب رای پدید آیند؟ سؤال اینکه این اصحاب اثر در مقابل چه گروهی است که تعرف الاشیاء با ضدادها؟ واقعیت این است که تعبیر اصحاب اثر در دوره‌های بعد بکار رفته و به اینها انتساب داده شده است. زمانیکه اصحاب حدیث بوجود آمدند به اینها نام اهل اثر دادند. در خود زمانی که تابعین بودند اصطلاح اهل اثر نبوده که مخالفی داشته باشد. با تابعینی مواجهیم که سعی می‌کردند که سنت نبوی را بشناسند از خلال صحبت‌های صحابه و تابعین دیگر با علاقمندی به ارائه سند یا عدم علاقه ولی همین فکرهای ظاهراً شکل نیافته کم کم شکل گرفت. فردی مثل عامر شعبی (از شاگردان امیرالمؤمنین) علاقمند بود که سند گفته‌ها ذکر شد و معلوم باشد و مطلب درست ضبط شود و درست نقل و روی کلمات اهمیت می‌داد. می‌گفت که سعی کنید اگر حرفی را نقل می‌کنید دقیقاً بگویید که از کجا نقل می‌کنید (اسناد) و ابراهیم نخعی از شاگردان ابن مسعود نقطه مقابل است که علاقه نداشت که سندها معلوم باشد و حتماً بگوید حدثنی گفته یا اخبرنی یا... خیلی طبیعی بود که این طرز فکر نهایتاً به اصحاب رای منجر شد. من در قماله اصحاب رای و اصحاب حدیث هم که در جلد ۹ دائرة المعارف بزرگ اسلامی هم چاپ شده سعی کرده‌ام که روحیه احتیاط و کناره‌گیری و داوری نکردن در او «ابن مسعود» موج می‌زند و به شاگردانش منتقل شد. که این دو را به خوبی روشن نکم که اینها صرفاً مکتب فقهی نبودند بلکه دو ممتب و مذهب و طرز فکر کلامی هم نیستند بلکه دو نوع رویکرد به معارف دینی هستند با دو مبنای مختلف. در یک رویکرد مساله مهم این است که از کجا آورده‌اید و در دیگری اینکه توانسته‌اید یک نظریه پخته را بگویید. در هر کدام از اینها شما در مقابل چیزهایی که بدست آورده‌اید

چیزهایی هم از حدیث از دست می‌دهید. پختگی از دست می‌رود برای استفاده بهتر یا بالعکس. رای فقط منظور فقهی نبود بلکه گسترده‌تر از اینها بود. دیدگاه «لا حکم الا الله» که از خوارج بود رای گفته می‌شد. رای یک معنای عام بود یعنی برخورد نظری و برخورد احتیادی با معارف دینی اعم از اینکه فقه باشد یا تفسیر یا اعتقادات یا اخلاق و ... این مساله آن قدر افراطی شد که شاهد افرادی هستیم که یک مساله فقهی مثلاً عرضه می‌شود و مجهول بود. برای تفسیر ای روایت از روایت دیگر استفاده می‌کردند و اگر باز هم وضوح نمی‌یافت و قابل فهم نبود می‌گفتند «الاستواء معلوم و کیفه و مجهول» و مساله را حل شده تلقی می‌کردند اینطور است که شاهد شکل‌گیری علم الحدیث بودیم. در ادامه راه ضبط الحدیث. چون ضبط حدیث در یکی دو نسل مطرح می‌شود و اسناد بعنوان پایه مطرح می‌شود طوری که بعضی می‌گفتند «الاسناد اساس الدین» کم کم علم حدیث بر اساس این شکل گرفت. البته توجه کنید اگر می‌گفتیم تنها چیزی که برای ما مهم است این است که کلام پیامبر ضبط شود بصورت درست و به ما منتقل شود اگر مساله در همین حد بود علم الحدیثی که احتیاجی داشتیم بسیار کمتر بود از آنجا که امروز داریم در حالیکه قسمت عمده بوجود آمده ناظر به بحث بزرگ اسناد بود زماندقیق اسناد را بنده می‌گویم ربع اول قرن دوم حد فواصل سالهای ۱۰۰ تا ۱۲۵ در جهان اسلام و ضبط حدیث وارد مرحله جدیدی می‌شود و کسانی که در این زمینه بعنوان پیشگام حرکت می‌کردند از علمای بصره مثل «شعبه بن حجاج» که شاید بتوان گفت موثرترین فردی است که در این زمینه گام برداشته است و شاید بتوان گفت بنیانگذار اسناد است. و بلافاصله بعد از او دومین فرد مهم «ابن مبارک» است و کم کم جا می‌افتد. اما این تز دارای آنتی تز هم بود. «اعمش» تابعی معروف کوفه که از اوایل ایندوره بوده احساس خطر کرد و شروع به مخالفت کرد (در دائره المعارف بزرگ اسلامی و همین طور کتابی از خطیب بعداد بنام «شرف اصحاب الحدیث» که درباره او

مطلب دارد) خطیب بغدادی سعی کرده توجیه کند ولی واقعیت این است که اعمش با شیوه جدید ابداعی در حوزه ضبط حدیث یعنی اهتمام به اسناد مخالف است. سال جدید را می‌توانیم با بحث اسناد شروع کنیم. اعمش می‌گفت بحث اسناد اگر این قدر مهم بود پیشینیان هم به آن توجه می‌کردند. اعمش از شاگردانش ابراهیم نخعی است. اصل اینکه یک گروهی بودند که صحبتهای پیامبر را ضبط کنند که قبول داریم حتی زمان خود پیامبر ولی بحث در وضعیت گسترده‌تر آن است.

جلسه ششم

از بحث ضبط مساله اسناد باقی مانده بود که در این جلسه به آن می‌پردازیم و پرونده بحث ضبط را می‌بندیم تا وارد دو بحث کتابت و تدوین شویم. ابتدا مروری داریم بر مباحث گذشته. علاقه دوستان این بود که نگاهی متفاوت به تاریخ حدیث داشته باشیم. لذا عملاً آمدیم روی این مسیر که به تاریخ خود حدیث بپردازیم. به عکس آن چه که معمولاً در تاریخ حدیث ابتدا مختصری راجع به کتابت حدیث بحث می‌کنند بعد تاریخ محدثین و تاریخ کتب حدیثی را بیان می‌کنند. البته این بحث به جای خودش مهم است و ما نمی‌خواهیم اهمیت آن را زیر سوال ببریم. ولی با توجه به اینکه کار انجام شده در این زمینه زیاد است دوستان خود می‌توانند بخش عمده‌ای از این نیازها را از طریق مطالعه برآورده سازند. بنابراین به درخواست خود دوستان ما این روش را در پیش گرفتیم و بنا شد تا سه فرایند عمده‌ای که در زمینه حدیث در تاریخ رخ داده است یعنی فرایندهای ضبط، کتابت و تدوین حدیث را بررسی کنیم.

فرایند اول یا ضبط در بین این سه فرایند شاید کمتر مورد بررسی قرار گرفته به همین دلیل سعی کردیم تا بحثش را پر و پیمانتر برگزار کنیم. اما درنگاه جزئی‌تر این ضبط خودش دو بعد دارد. ضبط خود گفتار یا مطلب (ضبط محتوای حدیث) و دیگری هم ضبط چگونگی انتقال حدیث یا بحث اسناد. به همین دلیل هم

است که وقتی شا با کتب حدیثی مواجه می‌شوید می‌بینید که تک تک این رکوردها، نقل قولها و گزارشهایی که ما به عنوان یک حدیث آنها را می‌شناسیم عملاً از دو بخش تشکیل شده. یک بخش خود متن گفتار و عبارت هست و دیگری سلسله انتقال آن متن یا گفتار به شخص تدوین‌گر. مثلاً وقتی راجع به کافی کلینی صحبت می‌کنیم و شیخ کلینی را بعنوان مدوّن می‌شناسیم آن سلسله سندی که از طریق آن، این گفتار به شخص مدون رسیده و آن را در نوشته خود به ثبت رسانده است. البته این همه‌اش فرض است. این توضیحات داده شد برای اینکه معنای اسناد قدری واضح‌تر شود. این خودش اول الکلام است که آیا سلسله اسنادی که در کتابهای حدیثی مانند کافی کلینی هست. آیا تمام اینها الزاماً به چگونگی انتقال این حدیث دلالت می‌کنند و آیا اینکه نحوه انتقال به چه صورت است را روشن می‌کند که خود این بحث دیگری است که ما باید به آن بپردازیم.

من فکر می‌کنم در جلسه گذشته حتی در این حد هم اشاره کردیم که مساله اسناد در بادی امر به نظر می‌رسد که از اول لابد بوده است و ما می‌خواهیم که باشد. یعنی بهتر است که اینطور بگوییم «ما می‌خواهیم که باشد». چون اگر از اول این طور باشد مشکل ما حل است ولی اگر از اول این طور نباشد ما به گرفتاری و زحمت می‌افتیم و مجبوریم کاری را انجام دهیم. اگر فرض بر این است که رسول اکرم (ص) از زمان حیاتشان گفته باشد "آقایان جمع شوید من با شما کاری دارم. افرادی که از من حدیث نقل می‌کنند فردا در فلان جا حضور داشته باشند. من می‌خواهم برایشان مقررات و آئین نامه‌ای بگذارم". بعد فردا این صحابه جمع می‌شوند حضرت به ایشان می‌فرماید "خوب ببیند این مطالبی است که شما دارید الان از من نقل می‌کنید در آینده قرار است در یک سری کتابهایی گردآوری شود و افراد برای اینکه بتواند مشخص کنند کدامیک از این احادیث درست و کدامیک غلط است قرار است که طرق انتقال این حدیث را مورد نقادی

قرار بدهند بنابراین برای اینکه این امکان وجود داشته باشد شما باید از الان حواستان جمع باشد که حدیثی را که نقل می‌کنید طرق آن را هم همراه خود حدیث ضبط کنید و این را منتقل به نسلهای بعدی کنید." بعد صحابه خودشان هم این دستورات را به تابعین و تابعی به تابعین و خوب سنت متبعه‌ای بوده است که همه به آن عمل می‌کردند تا یک مدتی. بعد از مدتی حصوله مردم سر رفت و می‌گفتند این همه سلسله سند لازم نیست. این شد که نوشتن کتب حدیثی مجرد از سند مثل نهج البلاغه رواج پیدا کرد. این امر بعداً صورت گرفت. اما از اول سند بوده است. این نوع برخورد با مساله اسناد ظاهراً می‌تواند خیلی از مشکلات را اصلاً برای ما بوجود نیاورد. اما اگر عکس این باشد اگر ما این طور تصور کنیم که خود ضبط مدتی طول کشید تا جا بیفتد طبیعتاً کیفیت ضبط که مساله اسناد باشد هم علی القاعده به زمان احتیاج دارد تا جا بیفتد. خوب در این صورت چه اتفاقی افتاده. دو نسل سه نسل گذشته و اینها تازه متوجه شده‌اند که باید احادیثشان سند داشته باشد. بعد از اینکه متوجه این مطلب شدند گفتند حالا باید احادیثمان رامستند کنیم. خوب و کنیم؟! یعنی آمدند سند برای احادیثشان ساختند. خوب اینجوری که وضع خیلی خراب شد. اینکه فرض را بر این بگذاریم که اول سند نبوده بعد بوجود آمده معنی این است که بعداً ساخته شده است. ولی اگر بپذیریم که اول سند بوده است اما بعداً در آوردن سند سست شده‌اند این قابل قبول است و مشکلی ایجاد نمی‌کند. این نکته‌ای است که از نظر تاریخی حساس است و متأسفانه کار ظریف هم در موردش کم صورت گرفته است. کارهای شعاری و سمبولیک در این زمینه داریم. ولی کار ظریف تاریخی در این زمینه کم صورت گرفته است. ببینید اگر به شما گفته شود فلان کس توی مغزش یک ضایعه‌ای بوجود آمده و باید برای آن چاره‌ای اندیشید یک راهش این است که بگویید نه! این مغز است حساس است و شوخی بردار نیست. پس ما دست به آن نمی‌زنیم. خوب این بیمار می‌میرد. نه اینکه مشکلش حل شود.

یک حالت دیگر این است که این بنده خدا مریض است و ماهم که با کسی شوخی نداریم. چاقو را بردارید و بیاورید! خلاصه با چکش و چاقو و تیشه کله آن بیمار را می شکافیم و... خوب اگر ما با این روش بخواهیم این بیمار را معالجه کنیم باز هم انو خواهد مرد. روش سوم این است که می گوئید درست است که این مغز حساس است و خیلی با دقت باید با آن برخورد کرد در عین حال اگر آن را به حال خودش رها کنیم ضایعه پیشرفت خواهد کرد. این آدم خواهد مرد. بنابر این بیائیم مطالعه کنیم و علمی را بوجود بیاوریم به نام جراحی مغز و دانشجویانی را تربیت کنیم که در این زمینه تخصصی کافی داشته باشند و نیز ابزارهای ظریفی نظیر لیزر و .. را برای این کار بسازیم که بتواند این کار را انجام دهد. خوب اینها که فراهم شد بسم الله این هم اتاق عمل و متخصص و ابزار جراحی می کنیم و موفقیت آمیز هم است. به نظر می رسد که راه سوم معقولتر و منطقی تر از دو راه اول است.

در مورد خیلی از مسائل علمی هم واقعاً همین طور است. الان این یک مساله است. شما گر بگوئید این مساله را بگذارید. همان طور که هست باشد. خوب این به حال خود گذاشتن مساله مشکل ایجاد می کند. شما وقتی یک مساله ای وجود دارد و به این مساله جواب نمی دهید طبیعی است که مشکل ایجاد می شود. این مساله خود به خود که حل نمی شود. این همه دانشگاهها، اساتید و دانشجویان و ... جمع شده اند تا بیایند این مساله را حل کنند. قسمت دوم قضیه هم که یک نفر بگوید من بلام این مساله را حل کنم! بدهید به من! من درستش می کنم. خوب این شخص نمی تواند و بدتر مشکل ایجاد می کند. راه حل قضیه این است که آدم واقعاً متوجه حساسیت موضوع بشود و به مناسبت با حساسیت موضوع سعی کند با ابزار ظریف و با دقت کافی روی این مساله کار کند و بهر حال نقاط خلل و اشکال را برطرف سازد و به آنها جواب دقیق و درست و حل کننده بدهد. نه جواب عجولانه که کار را خراب کند و نه بی جواب گذاشتن که باز هم کار را

خراب می‌کند. و این مساله اسناداز آن مسائل است که یا اصلاً راجع به آن کار نشده و اگر هم شده شتابزده بوده است. و این مساله از آن مسائلی است که یا اصلاً راجع به آن کار نشده و اگر هم شده شتابزده بوده است. و این مساله از آن مسائلی است که جای کار کردن دارد. لازم است که به نکته‌ای اشاره کنم. اگر از یک سری استثنائات صرف نظر کنیم. در بین چند دین بزرگ جهان مساله وجود یک زنجیره اتصال سخن به صاحب سخن از ویژگیهای حوزه اسلامی است. ما در حوزه ادیان مسیحیت، یهودیت، دین زردشتی موارد بسیار بسیار نادر و محدودی آن هم شبیه به اسناد داریم نه اسناد. یعنی مثلاً دو سه نفر اسمشان برده شده که فاصله‌های گاهی ۱۰۰ ساله ۲۰۰ ساله از هم دارند. به این نمی‌شود گفت اسناد این تصور که افرادی سعی می‌کنند مشخص کنند که چه کسی از چه کسی و او از چه کسی و ... (اصلاً فراموش کنیم که ما مسلمانیم و به عنوان یک مسلمان داریم با قضیه برخورد می‌کنیم. اصلاً به دید یک آدم بی طرف به قضیه نگاه کنیم) به خودی خود نکته جالبی است. یعنی نشان می‌دهد افرادی که این روش را ابداع کرده‌اند روی این مساله حساس بودند که وقتی یک حرفی زده می‌شود کسی وجود داشته باشد که مسئولیت آن را به عهده بگیرد. حرف رو هوا زده نشود. فکرش را بکنید اگر چنین سیستم کنترل کننده‌ای وجود نداشت هر کس می‌توانست خیلی راحت از راه برسد و فریاد قال رسول الله و قال امیرالمؤمنین سر بدهد و یک وضع وحشتناکی بوجود می‌آمد. بسیار وحشتناکتر از آن وضعی که ما الان با آن مواجهیم. خوب وضاع و جعل حدیث در طول این چندین قرن کم نبوده‌اند. خیلی از افراد بودند که گامهایی در جهت وضع و جعل حدیث برداشتند اما اگر چنین سیستمهایی کنترل کننده وجود نداشت اصلاً وضع قابل مقایسه نبود. شما خودتان حساب بکنید یک کسی اگر قرار باشد که الان یک پاسپورت جعل بکند و با پاسپورت جعلی از کشور خارج شود خوب زحمت دارد. اما شدنی است. احتمالاً باید چند میلیونی خرج کند. با یک بانده

ماfiایی آشنا بوشد. البته ريسک هم دارد. ممکن است پولش را بخورند و ... یک حالت هم این است که بیائیم و در کشور قانون پاسپورت را برداریم تا هر کسی هر جا دلش خواست برود. « ان ارض الله واسعه » خوب ببینید! اینکه یک فردی مثلاً ممنوع الخروج است اما می خواهد به یک طریقی از کشور خارج شود خیلی فرق هست بین اینکه اساساً ما سیستمی به نام پاسپورت نداشته باشیم تا او بخواد از کشور خارج شود تا اینکه نه ما پاسپورت هم داریم سر مرزها را سفت می گیریم و این آدم رفته با هزار دوز و کلک یک پاسپورت جعلی درست کرده است. طبیعی است که میزان موفقیتها خیلی تفاوت دارد. حالا اگر فرض کنید که از ۲۰۰ تا دزد ممنوع الخروج ده تایی آنها توانستند با استفاده از جعلی فرار کنند باز شما می توانید مطمئن باشید که تا حد قابل قبولی امنیت مرزی وجود دارد. اما اگر مطلقاً بگوئید ما سر مرز هیچ کس را کنترل نمی کنیم از هیچ کس هم پاسپورت نمی خواهیم. اصلاً پاسپورت یعنی چه؟ خوب در این صورت هر کس هر جا که دلش خواست می تواند برود. دیگر شما هیچگونه کنترلی نمی توانید داشته باشید. اصلاً نمی توانید تشخیص بدهید که فلان کس الان در کشور هست یا نیست. برای اینکه همه راهها باز است و فرد از هر جا که بخواد می تواند برود.

این مسأله اسناد قیاقاً یک سند است، یک مهر است که روی حدیث می آید. ممکن است این مهر قابل جعل باشد ولی جعل کردن مهر کجا و مطلقاً بی سند بودن و بی مهر بودن کجا. خیلی بین این دو فرق هست. شما الان وقتی با اسناد احادیث مختلف مواجه می شوید هیچکدام از آن آدمها را غالباً نمی شناسید مگر اینکه بروید و در این زمینه تخصص کسب کنید. همین جوری اگر یک کسی هم گفت که « عبدالله بن بریده » عبدالله بن سنان « محمد بن سنان » خوب ما می گوئیم اینها افرادی بودند مانند بقیه و اگر به جای عبدالله بن سنان هم فرض کنید عبدالله بن بریده بگذارید ما متوجه نمی شویم. اما در آن زمان که هنوز این احادیث

دست به دست می‌شدند و هنوز مرحله تدوین فرا نرسیده بود بسیاری از این افراد شناخته شده بودند و طرف به محض آن که می‌آمده و می‌گفته « محمد بن مسلم » چنین حرفی را زده. پاسخ می‌شنیده که نه وی چنین حرفی را نروده. طرف مجبور بود خودش را جمع و جور کند و بگوید مثل اینکه من اشتباه کردم. شاید محمد بن سنان بوده و یا عبدالله بن سنان و یا به هر حال زود ممکن بود مچش باز شود. نمونه‌ای را خدمتتان عرض کنم. شخصی است به نام قاضی ابوالبختری وهب بن وهب. این شخص در بین رجال حدیث قدری بدنام است. گفته می‌شود که قدری بی‌مبالا بوده است در نقل حدیث. این شخص را مدینه کسی تحویل نمی‌گرفته و تا می‌خواست حدیث جعلی بگوید زود لو می‌رفته. او به بغداد می‌رود و در آنجا به حدیث گفتن مشغول می‌شود. یک ماه اول بازارش می‌گیرد اما فوراً در بغداد همه مطلع می‌شوند که او در مدینه مشکل داشته و در آن جا قبولش نداشته‌اند و به همین دلیل آمده است. همین امر باعث ممنوعیت حدیث گفتن او در بغداد شد. یعنی این عامل اسناد یک عامل کنترل کننده بوده است. اگر برایتان جالب است در کتاب « الکامل فی الضعفاء الکبیر » ابن علی جرجانی می‌توانید شرح حال وهب بن وهب را مشاهده کنید.

این خودش یک پدیده است که اتفاقاً توجه برخی خاورشناسان را به خود جلب کرده است. نمونه‌ای یک چنین شیوه‌ای را در هیچکدام از ادیان مختلف نداریم. در حالیکه صاحبان ادیان مختلف مرتباً مطالب زیادی را از زبان پیامبرشان نقل می‌کنند. اما هیچگونه سلسله‌سندی برای این نقل قولها ارائه نمی‌دهند. هیچ راهی وجود ندارد برای کنترل کردن این مسأله تا چه حد می‌توان این نقل قول را پذیرفت. بنابراین من می‌خواهم در بادی امر قبل از اینکه وارد هر گونه بحث انتقادی شوم اول تکلیفمان را با این مسأله روشن کنیم.

که اساس بوجود آمدن اسناد و سیستم مستند سازی روایات یک گام مهم در حوزه فرهنگ اسلامی و در حوزه حدیث بوده است. یک ابتکار بسیار در خور تقدیر بوده است در آن دوره. یک عامل کنترل کننده حدی بوده است برای اینکه آمار جعل را خیلی کاهش بدهد و از این نظر به این واقعیت باید اذعان کرد. اما حالا ما می‌رویم روی نقطه ضعفها و جاهایی که مشکل زا بوده است. این نکته که این انتقال به چه طریق صورت گرفته دقیقاً همان داستانی را دارد که ما در مورد ضبط محتوا داشتیم. ما در مورد ضبط محتوا بیشتر روی مسأله عمد تکیه کردیم. می‌گفتیم در لحظه‌ای که یک صحابی از پیامبر فعلی را می‌دید این فعل به خاطرش سپرده می‌شد ولی شاید در آن لحظه این تعمد را نداشت که این مسأله را چگونه باید ضبط کند در آینده وقتی تداعی برایش پیش می‌آمد آن فعل یا قول را به خاطر می‌آورد. او بعداً متوجه می‌شود که آن چه را به حازه سپرده دارای چه ارزشی است. ولی این به آن معنا نیست که از اول او چیزی را ندیده باشد و به خاطر نسپرده باشد. چیزی را به خاطر سپرده بوده ولی در آن لحظه به خیلی از تبعات و جوانب مسأله فکر نمی‌کرده است. در مورد ضبط اسناد نیز همین طور بوده است.

آیا برای شما تا به حال پیش آمده است که مثلاً فرض کنید یک سر خانوادگی یک دفعه لو رفته. مثلاً توسط بنده هم لو رفته است. البته قرار هم نبوده که لو برود. حالا یکی از خانمهای فامیل افتاده به تفتیش که چه کسی این راز را لو داده است. معلوم می‌شود که بنده لو داده‌ام. خوب بعد می‌آیند و می‌گویند تو از کی شنیده‌ای؟ می‌گویم که من از تقی شنیده بودم. می‌روند سراغ تقی و از او می‌پرسند که تو از کی شنیده‌ای و او می‌گوید که از تقی شنیده است. و همین طور می‌گویند و می‌پرسند تا منشاء صحبت بالاخره پیدا می‌شود موقعی که این راز همین طور دهن به دهن می‌گشت جدی گرفته نمی‌شد و ما فکر نمی‌کردیم که این مسیر انتقال مهم باشد. اما همین که پای استنتاج به میان آمد که این حرف را کی زده است مسأله

جدی می‌شود و ما مجبوریم فکر کنیم که این حرف را از که شنیده‌ایم. اما در آن لحظه‌ای که دارم این مسأله را لو می‌دهم که نمی‌گویم که حدیثی تقی عن تقی عن... فلان. اصلاً ضرورتی برای این کار نمی‌بینم. نکته در مورد دوره آغازین ضبط حدیث هم این بوده است. یادتان هست که مادر مورد ضبط و انگیزه‌های آن مفصل صحبت کردیم. خیلی طبیعی است که انگیزه برای ضبط خود حدیث خیلی زودتر از انگیزه ضبط اسناد حدیث بوجود آمده. انگیزه ضبط اسناد حدیث زمانی بوجود آمد که احساس خطر شد. احساس شد بعضی از افرادی که دست اندر کار ضبط حدیث اند معتبر و امین نیستند. زمانی که ضبط حدیث خودش هنوز اهمیت پیدا نکرده چطور ما می‌توانیم تصور کنیم که ضبط اسنادش اهمیت داشته باشد. طبیعی است که ضبط اسناد از نظر رتبه متأخر از ضبط حدیث است. اما نباید این سوء تفاهم وجود داشته باشد که افرادی که شروع کردند به اسناد حدیث آمدند و این سندها را ساختند (جعل کردند) علت مسأله ساده است. یک خوش‌شانسی طبیعی در بین بود که به خاطر آوردن این که «چه کسی این حرف را زد؟» کار سختی نبود. یعنی برای یک محدثی که در اولین دوره ضبط اسناد حدیث متوجه شده بود که آدم هر حرفی را که از پیامبر نقل می‌کند باید سندش را هم بگوید. اما خوب حالا این حرف را که دارم نقل می‌کنم سندش چه بود؟ باید یک لحظه فکر کند که من این حرف را از چه کسی شنیده بودم؟ تازه بدتر از آن کسی که من از او شنیده بودم خودش از چه کسی شنیده بود؟ حالا شاید من بتوانم فکر کنم و به خاطر بیاورم که از چه کسی شنیده بودم ولی به خاطر آوردن اینکه آن کسی که من از او شنیده‌ام از چه کسی شنیده است دیگر کار راحتی نیست. مسأله اینجا پیچیده‌تر می‌شود ولی یک چیزی بود که مشکل را مقدار زیادی آسان می‌کرد به طور کلی ما زمانی که راجع به علوم و معارف اسلامی و نه فقط حدیث مسأله‌ای را در مورد سده‌های نخستین مطرح می‌کنیم یک ویژگی در آن دوره است که خیلی باید مورد توجه قرار گیرد

و در این بحث ما هم کلید حل معماست. مطالعات گوناگون مربوط به حوزه معارف اسلامی در دوره نخستین یک حالت کاملاً بومی و با حلقه‌های بسته داشت. منظور از بومی یعنی مربوط به یک بوم و منطقه مشخص، مثلاً کوفه، بصره، مکه یا مدینه و شام و منظور از حلقه‌های بسته یعنی ارتباطهای بین افراد ارتباطهای شناخته شده و محدود بود نه نامحدود. یک مقایسه می‌کنم بعد بیشتر به این مسأله می‌پردازیم. اگر الان از دانشگاه امام صادق فوق لیسانس بگیرید و وارد جامعه شوید اگر کسی از شما پرسد که شما شاگرد چه کسی بوده‌اند؟ شما در پاسخ این سؤال می‌مانید. برای اینکه در یک دوره ۱۷۰ - ۱۸۰ واحدی که در بعضی موارد حتی هر یک واحد آن را یک نفر تدریس می‌کرده چطور می‌توان گفت آدم شاگرد چه کسی بوده است. ولی در سیستم تحصیل حوزه‌های قدیم این طور نبود. در حوزه‌های قدیم به کسی می‌گفتند شاگرد چه کسی بوده‌ای؟ یا یک نفر را نام می‌برد یا دو سه نفر را سیستم تحصیل حوزه‌ای این طور شلوغ نبود که یک نفر درسهای دو واحدی بگذارند. یک نفر وارد مدرسه می‌شد و گاهی اوقات ۸،۹ سال، ۱۴ سال پیش یک نفر درس می‌خواند. پس می‌توانست بگوید من شاگرد فلانی بودم.

در دوره‌های نخستین معارف اسلامی این حلقه‌های بسته به معنای جدی خودش وجود داشت. بسیاری از تابعین این طور نبود که از این مسجد به آن مسجد و از این کلاس به آن کلاس بروند یا در درس این صحابه آن صحابی، این تابعی آن تابعی شرکت کند. خود فرد معمولاً با توج به ذوق و سلیقه‌اش و گرایشهای مذهبی اش شیفته یک استادی می‌شد و سعی می‌کرد بخش مهمی از وقتش را در حوزه آن استاد بگذارند و به هر حال تا حدود زیادی هم می‌شده آبخورهایش را بدست آورد. نمی‌خواهم بگویم همیشه این طور بوده است ولی در بخش وسیعی از موارد این طور بوده است. مثلاً فرض کنید اگر با فردی مثل علقمه مواجه می‌شدید و علقمه داشت یک حرفی را از رسول اکرم در کوفه نقل می‌کرد شما می‌توانستید

قسم بخورید که علقمه بن عبدالله نخعی این حرف را از ابن سمعود شنیده است و حالا نقل می‌کند. یا شما وقتی با فردی مثل کمیل زیاد نخعی مواجه هستید می‌توانید قسم بخورید که کمیل اگر مطلبی را از رسول اکرم نقل می‌کند آن را از امیر المؤمنین شنیده است. برخی از این مکاتب بدین صورت بوده است که مثلاً یک کوفی نمی‌رفته در بصره درس بخواهند یک کوفی در کوفه بوده و یک بصری در بصره شدیداً هم متعصب بودند که در همان ولایت خودشان درست بخوانند. حداقل اوایل این طور بوده است و تا زمانی که اسناد ضرورت پیدا کرد این مکاتب بودمی هنوز استحکام خودشان را حفظ کردند و این خودش کمک بسیاری می‌کرد به حافظه‌ها برای به خاطر آوردن این زنجیره‌ها ضمن اینکه یک تابعی می‌دانست استادش مطالبی را که نقل می‌کند از چه کسی شنیده است. این استثنائش در مواردی است که تعدد وجود داشت در اساتید. در آن موارد ما شاهد هستیم که تابعین حاضر نمی‌شدند که این وزر و وبال را به گردن بخرند که یک نسبت نادرسیت بدهند. نمونه‌هایش متعدد است ما تابعین متعددی داریم که چون استادان مختلف داشتند زمانی که تصمیم می‌گرفتند مشخص کنند که مطلب را از چه کسی شنیده‌اند سکوت می‌کردند ترجیح می‌دادند که مورد اعتراض دیگران قرار بگیرند که چرا سندت را بیان نمی‌کنی ولی سند بیخودی ارائه نمی‌کردند. ما دقیقاً این را در مورد تابعینی می‌بینیم که اساتید متعدد داشتند. مثلاً در کوفه ابراهیم نخعی یکی از نمونه‌های این تابعین است. ابراهیم نخعی چون استادان متعدد داشته در بسیاری موارد به خاطر نمی‌آورده که این حدیث را از چه کسی شنیده است. بنابراین سکوت می‌کرده و سندی را بیان نمی‌کرده. همین طور حسن بصری نمونه دیگری در این تابعین است. دیگران از این دتسه تابعین که اسنادی برای روایاتشان ارائه نکرده‌اند بر دو گروه‌اند. ما اصل را بر این می‌گذاریم که بخش مهمی از آنها چون به خاطر می‌آورند سند را بیان کرده‌اند و برخی از آنها هم شاید اشتباه به خاطر آورده‌اند. شاید فکر

می‌کردند که به خاطر می‌آورند و بعضی از آن‌ها حتماً قصد و غرضی داشته‌اند و سندی را ساخته‌اند. به هر حال ما همه جورش را داریم.

اتفاقی که افتاده به این صورت است که در یک دوره‌ای یعنی در دوره تابعین طبقه سوم است که مسأله اسناد را به صورت جدی می‌بینیم. این دوره آزمایشی سخت است که علم حدیث پشت سر گذاشته است. کسانی که مجبور بودند در این دوره اسناد احادیثشان را بیان کنند در واقع با دو واسطه به پیامبر اکرم می‌رسیدند. یعنی تا آن زمان به طور متوسط فقط دو واسطه برای حدیث وجود داشته است. برخی از این‌ها به دلیل محدود بودن حلقه‌ها و به دلیل بومی بودن احادیث می‌توانستند از حافظه‌شان استفاده کنند و سند را به خاطر بیاورند و برخی از آن‌ها به دلیل اینکه تعداد اساتیدشان متعدد بودند نمی‌توانستند سند حدیث را به خاطر بیاورند. با افراد بسیاری محتاط بوده‌اند و نمی‌خواستند براساس حافظه‌شان سند را بیان کنند. حدیث را به صورت مجدد از سند یعنی به اصطلاح مرسل نقل می‌کردند. طبیعتاً آن زمانی فرصتی برای افراد فرصت طلب هم بوده است که برای احادیث سلسله اسنادی جعل کنند. در هر حال ما نمی‌خواهیم بیش از اندازه خوش بین باشیم. اما به هیچ وجه نباید این جریان را به این صورت بدبینانه نگاه کنیم که تمام اسانید در این دوره ساخته شدند چنین چیزی کاملاً بی‌انصافی و کاملاً به دور از تعهدی است که خیلی از این محدثین آن تعهد را داشته‌اند. من در اینجا برای اینکه بتوانم نهایت این تعهد و احتیاط را به شما منتقل کنم می‌خواهم روی این نکته تاکید کنم که شما اگر کتب حدیثی گوناگون را ملاحظه کنید یک نکته را می‌بینید که هم واقعاً در آن جا مبعورید زبان باز کنید و بگویید آفرین! احسنت! و هم خودش شاهدی تاریخی است بر این ادعایی که ما می‌کنیم. می‌دانید که محدثین روی واژه‌هایی که براینحوه تحمل حدیث به کار می‌رفت خیلی حساس بودند. تعبیرهایی مانند «حدثنا» «اخبرنا» و ... نمی‌دانم با این

اصطلاحات چقدر آشنا هستید. با موارد کاربردشان، با فرقه‌های ظریف آنها، فرقه‌هایی که محدثین به آنها توجه داشته‌اند و مثلاً یک محدث به خودش اجازه نمی‌داده به جای «انبأنی» «حدیثی» بگوید. حتی من نمونه‌هایی را به شما معرفی می‌کنم که محدث می‌گوید: «حدث فلان و انا اسمع من وراء الجدار» گفتند که یک باره می‌گفتنی «حدثنا» محدث گفت نه! فلان استاد اصلاً من را به کلاس درسش راه نمی‌داده. من پنهانی به پشت دیوار می‌رفتم و از پشت دیوار مطالب را می‌شنیدم. بنابراین به خودم اجازه نمی‌دهم بگویم «حدثنا» من مخاطب او نبودم. من احتیاط می‌توانید در منابع حدیثی بیابید. ابوجعفر طحاوی در قرن ۳ کتابی نوشته در فرق بین حدثنا و اخبرنا. (کتاب فی الفرق بین حدثنا و اخبرنا) واقعاً مراجعه کنید به چند تا کتاب معتبر حدیثی و ببینید حدثنی فلان، قال اخبرنی فلان، قال حدثنی فلان و .. معمولاً این تعبیرها وجود دارد. این تعبیرها جلو می‌رود تا می‌رسد به عهد تابعین سوم به بعد که می‌رسد یک دفعه می‌شود «عن» دیگر از «حدثنی» و «اخبرنی» خبرنی نیست به چه دلیل این طور بوده است. توضیح این مطلب در خود منابع حدیثی آمده و درست هم هست و تایید تاریخی هم دارد. توضیح این مطالب این است که زمانی که محدثین تصمیم گرفتند به هنگام ضبط حدیث اسنادش را هم بیان کنند سعی کردند به حافظه خودشان هم رجوع کنند و منشاء استماع حدیث را ذکر کنند.

اما حافظه ایشان تا این اندازه یاری نمی‌کرد که به این جزئیات دقت کنند که مثلاً اعمش می‌گوید: وقتی ابراهیم نخعی داشت این مطلب را نقل می‌کرد من تنها بودم یا چند نفر دیگر هم با من بودند؟ من یادم نیست که وقتی این حدیث را از ابراهیم نخعی شنیدم ابراهیم نخعی به قصد حدیث فتن داشت این را می‌گفت یا مثلاً در اثنای سخن یک حدیث گفت. بنابراین من نمی‌دانم بگویم حدثنی یا حدثنا یا اخبرنی یا اخبرنا. به همین دلیل هیچکدام از این واژه‌ها را بکار نمی‌برم و می‌گویم اعمش عن ابراهیم نخعی. این

خیلی جالب است. در کتب حدیثی همیشه چنین است که حدیثی حدیثی حدثنا عن یعنی در آن سه چهار تا سند پایانی از واژه‌های حدثنا یا اخبرنا خبری نیست. این سندها دقیقاً نشانه تاریخ تحول اسناد است. در بادی امر که اسناد بوجود آمده اینها تکیه شان بر روی این بوده که صرفاً بیان کنند چه افرادی حلقه این ارتباط بوده‌اند. بعداً تصمیم گرفتند به نکات ریزتری توجه کنند. اما هرگز این اجازه را به خودشان ندادند که در عبارات قبلی تصرف کنند و به جای تعبیرهای عن فلان تعبیرهای دقیق‌تری جایگزین کنند. من دارم راجع به کسانی صحبت می‌کنم که واقعاً با دید فنی بر قضیه نگاه می‌کردند و قصدشان حفظ و ضبط بوده است. با کسانی که با دید منفعت طلبی به این قضیه نگریسته‌اند و قصدشان جعل بوده کار ندارم. طبیعاً اگر کسی بخواهد سندی را جعل کند سعی می‌کند سندی را جعل کند که مشابهش رایج باشد. اگر کسی بخواهد اسکناس جعل کند نمی‌رود اسکناس هفت تومانی جعل کند! ولی ما داریم راجع به اسکناس‌های اصل صحبت می‌کنیم نه اسکناس‌های جعلی. می‌خواهم بگویم آنها که به صورت فنی درگیر کار ضبط اسناد حدیث بوده‌اند به این مسائل ریز و دقیق توجه داشتند و این کمال بی‌انصافی است که کسی بگوید: این افراد موقعی که قرار شد اسناد حدیث وجود داشته باشد یک دفعه یک کمپانی جعل راه انداختند و هفتاد هشتاد هزار تا سند جعل کردند و چسباندند به احادیث من می‌گویم جعل کردن هفتاد هشتاد هزار تا سند به نحوی که جا بیفتد و مورد قبول واقع شود خودش هنر بزرگی است. یعنی شما اگر در یک گالری یک کپی دیدید از «لبخند ژوکوند»؛ گفتند این را پاکتچی از روی نسخه واقعی تقلب کرده است و این کپی این قدر خوب بادش که پنج شش تا متخصص را هم فریب دهد آن موقع من نقاش بزرگی هستم! می‌خواهم بگویم این طور کیلیویی برخورد کردن با پدیده جعل حدیث هم نکته‌ای است. مسأله جعل به این سادگی نیست که شما بگویید یک عده تصمیم گرفتند حدیث جعل کنند خلیفه گفت بروید در آن اتاف بنشینید و

هفت هشت هزار حدیث برایم جعل کنید. این خودش کاری است بزرگ و تخصص بالایی می‌خواسته است. برای اینکه زبان حدیث و نوع تعبیری که در احادیث صورت گرفته بعد اسناد درست کردن برای آن، در متن حدیث از واژه‌هایی استفاده کنند که احتمال صدور آن از پیامبر برود بعد خاطراتی که از صحابه تعریف می‌کنند را جوری بسازند که با واقعیت جور دربیاید. طرف باید یک اسلام شناس برجسته باشد که بتواند چنین جعلی انجام دهد. ما معمولا فردی مثل ابوهریره را به عنوان اسوه جعل مطرح می‌کنیم و می‌گوییم ایشان یک آدم بی‌سوادی بود که از یمن به مدینه آمد. در اواخر زندگی پیامبر ایشان آمده و بعد داشته از گرسنگی می‌مرد تا اینکه پیشنهاد می‌دهند که ما یک مافیا داریم که حدیث جعل می‌کند شما اگر به این مافیا ملحق شوی کاسبی خوبی است. ایشان هم می‌رود و مشغول می‌شود و بالاخره می‌شود اول جاعل حدیث. چون موفق می‌شود هفت هشت هزار تا حدیث جعل کند. این در گفتن خیلی راحت اما سعی کنید مثل یک مورخ در فضا قرار بگیرید و ببینید که یک نفر بتواند صد تا حدیث (نمی‌گوییم هفت هشت هزار) درست کند در زمانیکه صحابه هنوز حضور دارند و این صدتا حدیث را پخش کند و از این صد تا حدیث به ده تای آن ترکش بخورد و نود تای آن بدون اشکال جذب و هضم شود این کار بزرگی است. پس خوب است آدم قدری نسبت به جوانب این امور فکر کند. من نمی‌خواهم بگویم ابوهریره جاعل حدیث نبوده. چرا که تا نباشد چیزکی مردم نگویند چیزها! ولی این واقعیت را هم باید پذیرفت که بسیاری از روایاتی که به فردی مثل ابوهریره منتسب می‌کنند چه بسا خود ابوهریره روحش هم از آن بی‌خبر باشد. ابوهریره نام خوبی بوده برای جعل کردن.

یعنی در آینده کسانی که فرصت برای جعل داشتند یا علاقمند بودند که این کار را انجام دهند فکر می‌کردند که چقدر مناسب است که بیاییم و این را به نام ابوهریره جعل کنیم ولی چرا؟ می‌ماند برای فرصتی دیگر. همه اینها مسئولیت جعلش به عهده خود ابوهریره نیست.

به هر حال این مسأله اسناد این ابهام را دارد. این ابهام راه پاسخگویی هم دارد. ولی برای پاسخگویی به این مسأله صرفاً این روضه نیم ساعته بنده نمی‌تواند یک پاسخ علمی کافی باشد، برای هر نوع برخوردی شکاکانه که ممکن است از طرف یک روشنفکر مسلمان یا از طرف یک مستشرق در این زمینه صورت گیرد طبیعی است که در این زمینه کارهای کارشناسی دقیق صورت گرفته. کسانی که مایلند در زمینه تاریخ حدیث کار بکنند این موضوع یعنی مسأله تاریخ نخستین اسناد یکی از موضوعاتی است که خیلی جدی می‌شود روی آن کارکرد. بد نیست که اینجا اشاره بکنیم که مسأله اصالت اسانید احادیث اسلامی جزءموضوعاتی است که در بادی امر در برخوردهای استشراقی به شدت مورد خدشه قرار گرفته. یکی از کسانی که در این خدشه بیش از همه مسؤول است مستشرق معروف «ایگنتاس گلدزیهر» است. گلدزیهر مطالعاتی جدی را در این زمینه اسانید حدیث اسلامی انجام داده که بخش از آن در مجموعه کار او تحت عنوان «مطالعات اسلامی» (ترجمه عربی: الدراسات الاسلامیه) آمده است. گلدزیهر معتقد است که تاخری که در گرایش علمای حدیث به ضبط و تدوین حدیث وجود داشته است در واقع تاخر نبوده بلکه در واقع قبلش چیزی به نام حدیث وجود نداشته و از حدود سال ۱۰۰ هجری عالمان مسلمان تصمیم گرفتند که خوب است چیزی به نام حدیث داشته باشیم. پ س سنداً و متناً همه را جعل کردند. این دیدگاه گلدزیهر است. البته این اعتقاد او بسیار شتابزده است و از نظر مبانی علمی خود مستشرقین خدشه‌های جدی به آن وارد است. البته باید توجه داشت که او با متد ۶۰ سال پیش چنین اری کرده و نظری داده است. بعد از

گلدزیهر هم مستشرقین بعدی از او حمایت کردند و یکی از کسانی که نقش زیادی در جهت تقویت دیدگاه وی داشت «یوزف شاخ» مستشرق آلمانی بود. کسی که کتابها و مقاله‌های پرشماری در زمینه علوم اسلامی دارد. ولی این دیدگاه با تجدیدنظرهایی که در متدولوژی غرب صورت گرفته سست شده است. شما انتقادهایی را بر این دیدگاه می‌توانید در مقالات بعدی برخی از مستشرقین مانند « فوک، موتسکی و ...» ببینید ایشان افراطهای گلدزیهر و پیروانش را در متدولوژی خود آشکار بیان کرده‌اند. اصلی‌ترین اشکالی که به گلدزیهر و پیروان او وارد است را می‌توان در دو بعد دید. یک بخش قضیه منتشر نشدن بسیاری از متون اسلامی در زمانی بود که گلدزیهر و پیروانش مطالعات خود را انجام می‌داند. منابعی که گلدزیهر و پیروانش در اختیار داشتند به نسبت امروز بسیار محدود بود. خیلی از مسائل که ایشان نفی کردند و گفتند نیست وقتی کتابهای دیگری منتشر شد معلوم شود که هست. بخش دیگری از قضیه به نفس متدولوژی این آقایان برمی‌گردد. این نکته بسیار مهمی است که در مطالعات تاریخی و متدولوژی تاریخی در طول زمان گلدزیهر تا امروز تحولات جدی صورت گرفته است. خیلی از بحث‌های معرفت‌شناسی تاثیر خودش را بر متدولوژی تاریخی گذاشته است و امروز متدولوژی تاریخی که در غرب مطرح است از متدهایی که گلدزیهر و شناخت از آن استفاده می‌کرده‌اند بسیار متفاوت است. بنابر این وقتی که امروز علم غربی متدهای امثال گلدزیهر و شناخت را قبول ندارد خیلی طبیعی است که نتیجه‌های آنها را هم زیر سوال ببرد و با دیده تردید به آن بنگرد. در اینجا می‌خواهم داخل پراتز مطلبی را بگویم برای شما دانشجویان جوان هستید و هنوز راهی طولانی را در پیش دارید. ما گاهی اوقات برخورد عجیبی با برخی از بحث‌های استشراقی داریم. فرض کنید وقتی یک آدمی مثل گلدزیهر شروع می‌کند به تاختن ناگهان موضوع دفاعی می‌گیریم یا پینه در گوشمان می‌گذاریم. خلاصه از هر روشی برای مقابله استفاده می‌کنیم و احساس می‌کنیم

که این آدم هیچ چیز را دنبال نمی‌کند مگر دشمنی کردن با ما. در خیلی از موارد می‌بینیم مستشرقینی که برخوردهای خیلی تند هم با مباحث اسلامی داشته‌اند متدولوژی شان آن‌ها را به این راه کشانده است نه اینکه نفساً و ذاتاً افرادی ستیزه جو و حقه‌بازی باشند. یا مامور سازمان‌های جاسوسی باشند البته بوده‌اند از مستشرقینی که مامور بوده‌اند اما همه ایشان مامور نبوده‌اند. همه‌اش فکرمی‌کنیم که چه جوری می‌شود زیر پای گلدزیهر را خالی کرد ولی هیچ کاری هم نمی‌کنیم. یک دفعه یک آدمی مثل فوک یا موتسکی یا... پیدا می‌شود که می‌آید و زیر پای گلدزیهر را خالی می‌کند. می‌گوییم خوب الحمد لله. اللهم اشغل الظالمین بالظالمنی. می‌گوییم خوب دیگر ما لازم نیست که کاری انجام دهیم. خودشان تکلیف همدیگر را مشخص کردند و تمام شد. می‌خواهم بگویم که باز هم مشکلاتی هست که حل نشده است. وقتی یک فردی مثل فوک می‌آید و گفته‌های گلدزیهر را رد می‌کند به این دلیل است با متدولوژی او مخالف است و متدولوژی جدید دارد. او هم نیامده است و مانیفست بدهد که هر چه مسلمانان می‌گویند درست است و هر چه امثال گلدزیهر گفته‌اند باطل است. قطعاً در حرفهای همین مستشرقین هم شما نظریاتی را می‌بینید که قبول ندارید. بنابر این هیچ فرقی ماهوی میان مستشرقی مانند گلدزیهر و امثال فوک و موتسکی وجود ندارد. اینها متدشان عوض شده و هیچ تضمینی نیست که متد جدید همه دیدگاههای ما را به اثبات برساند. تا زمانی که ما در این بازی شرکت نکنیم و فقط تماشاچی باشیم هیچ مشکلی حل نمی‌شود. ممکن است ظاهراً اشکالات برطرف شوند اما اشکالات جدیدی بروز می‌کند.

شما مقالات این مستشرقین جدید را بخوانید. درست است که ایشان نظریات گلدزیهر و پیروانش را در باب امساله اسناد رد کرده‌اند اما هنوز از دیدگاههای مسلمانان فاصله دارند. بهر حال یک ایرانی، یک شرقی در جهان برای خود یک هویتی دارد و این هویت اگر غلط معرفی شد این حق را دارد که از خودش دفاع

کند. حالا اگر این دفاع را نکند حقیقت ضایع می‌شود اگر کسی آمد و گفت برای چه حق اینها را ضایع می‌کنید نباید فکر کرد که حالا که من وکیل مدافع دارم پس چرا خودم از خودم دفاع کنم به هر حال حرمت امامزاده را متولیش نگه دارد. یعنی اگر قرار باشد کسی از هویت ما و حقانیتمان دفاع کند آن خود ما هستیم. دیگران ممکن است در این زمینه کمک کنند و راه را هموار کنند ولی ما نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که ما اصلاً وارد بازی نشویم و منتظر شویم تا مستشرقین پیدا شوند و حرفی بزنند که آن حرف به ما کمک کند و بخشی از مشکلات را حل کند.

بهر حال با وجود همه فعالیت مستشرقین هنوز سوالات بسیاری راجع به مسأله اسناد وجود دارد. بد نیست ذکر کنم مطالعه مقاله «اسناد» در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی اگر چه مختصر است از نظر شکل‌گیری و استخوان‌بندی بحث می‌تواند مفید باشد.

سوال: شما از اختلاف متدهای نزد گلدزیهر با مستشرقین جدید چون موتسکی سخن گفتید. موتسکی در مقاله خود اشاره می‌کند که روش او نقد و بررسی اساتید همان روش شناخت است. یعنی کشف حلقه واسطه اما می‌بینیم که نتایج کار و تحقیق ایشان متفاوت است. تبیین این مسأله چگونه است؟

جواب: ببینید مبانی اندیشه ایشان متفاوت است. این بحث البته طولانی و گسترده است. ببینید! نه تنها موتسکی و شناخت بلکه یک مسلمان هم وقتی که می‌خواهد با سلسله سند برخورد کند کاری که انجام می‌دهد این است که بیاید و حلقه‌های واسطه را بررسی کند کند و راهی جز این وجود ندارند. هر کسی که بخواهد روی این اسناد کار کند یا باید اصلش را رد کند و بگوید اصلاً من با اسناد کار ندارم یا اگر اسناد را به رسمیت شناخت باید بیاید روی حلقه‌های واسطه‌اش کار کند. ولی نوع مبانی علم شناختی اینها با همدیگر متفاوت بوده است و به همین دلیل به دو نتیجه متفاوت رسیده‌اند. این بحث برمی‌گردد به بحث

رکورد در بحث‌ها و مطالعات تاریخی. می‌دانید که مسأله رکورد ارتباط مستقیم به حدیث پیدا نمی‌کند. به طور کلی در مطالعات تاریخی عمده مطالعات روی رکوردها و تفاسیری است که شما از رکوردها دارید. یکی از بحث‌های مهم که در مطالعات تاریخی صورت می‌گیرد راجع به میزان اصالت یک رکورد است. یعنی شما وقتی با یک رکورد مواجه می‌شوید راههایی است برای اینکه تشخیص بدهید این گزارش تا چه حد اصیل است. دقیقاً مثل گرفتاری که ما در حوزه علم الحدیث داریم. در تمام گزارشهایی تاریخی وجود دارد که این مطلب تاریخی که نقل شده جقدر درست است و چقدر اصیل است. در نحوه برخوردها با این مسأله تحولی بوجود آمد. روشی که در حوزه متد تاریخی در اواخر قرن ۱۹ شکل گرفت. بخصوص آلمانیها در شکل‌گیری این روش نقش خیلی زیاد داشتند. این روش دنباله‌اش کشیده شده بود در طول نیمه الو قرن بیستم. این همان روشی است که در حوزه مطالعات تاریخ اسلام فردی مثل «کایتانی» بنیان‌گذار آن بوده است و بعد استفاده از آن کشیده شده است تا امثال گلدزیهر و شاخ و دیگران. ولی این روش نه در حوزه مطالعات اسلامی بلکه به طور کلی در هر نوع مطالعه تاریخی از اواسط قرن بیستم مورد خدشه قرار گرفت و به تدریج اصلاحاتی در آن صورت گرفت که منجر به متدهای جدید علم تاریخ شد. خود به خود این تحول زمانی لازم داشت تا باتابش در حوزه مطالعات تاریخی - اسلامی هم خود را نشان دهد و این بازتاب در آثار امثال فوک و موتسکی و دیگران است. اما خیلی سخت است گفتن اینکه این تغییرات و تحولات کلی که صورت گرفت دقیقاً چه بود. شاید یکی از تفاوت‌های اصلی که بین متدولوژی قبلی و متد جدید علم تاریخ وجود دارد این است که شما اصولاً با یک رکورد که مواجه می‌شوید اصل را بر صحت بگذارید یا بر سقم یا هیچکدام روشی سنت‌گرایان در تاریخ یعنی قبل از قرن نوزدهم این بود که اصل بر صحت گذاشته بشود. یعنی شما در برخورد با هر گزارشی برای اینکه آن را ارزیابی کنید اصل بر

صحت گذاشته بشود. یعنی شما در برخورد با هر گزارشی برای اینکه آن را ارزیابی سندی کنید اصل را بر صحت می‌گذارید. مگر اینکه سقمش ثابت شود. روشی که از اواخر قرن ۱۹ به بعد بوجود آمد نه اینکه صریحاً اعلام کنند ما اصل را بر سقم می‌گذاریم اما عملاً به سمت اصل قرار دادن سقم گزارشهای تاریخی کشیده شد. میزان بدبینی مورخین این دوره طیف وسیعی از گزارشهای تاریخی را در بر گرفت. یکی از حوزه‌هایی که به شدت به آن بدبینانه می‌نگریستند تاریخهای مذهبی بود و نه فقط اسلامی بلکه کلا تاریخهای مذهبی. فراموش نکنید که یک حوزه بدبینی نسبت به مذهب در این دوره وجود داشت. این در نیمه دوم قرن بیستم است که غرب نسبت به مذهب دید ملایمتری پیدا کرد. ولی در اواخر قرن ۱۹ و نیمه اول قرن بیست یک نوع بدبینی در حوزه‌های علمی نسبت به مذهبی‌ها وجود داشت. این مسأله درحوزه تاریخ هم صادق است. اینها اعتقاد داشتند که مورخین مذهبی تاریخی ایده آلیستی ارائه می‌کنند نه رئالیستی. به جای اینکه اتفاقات را ثبت کنند یک تاریخ ایده‌آل را براساس تعصب‌ها و خواسته‌های مذهبی خودشان می‌سازند و خلق می‌کنند. تاریخ را طوری می‌نویسند که اعتقادات مذهبی‌شان را تایید کند. این بدبینی را مورخین اواخر قرن ۱۹ و نیمه اول قرن ۲۰ نسبت به تاریخ‌نگاری مذهبی داشتند. نتیجه آن این بود که اگر در یک متن تاریخی چنین شائبه‌ای می‌دیدند، مهر باطل شد بر آن می‌زدند. من دارم لب مطلب را می‌گویم، نه صریحاً با این عنوان اما عملاً از دورخارجش می‌کردند و اصل را بر سقم می‌گذاشتند. الا اینکه از منابع دیگر قرینه‌هایی بر صحتش بدست می‌آورند. این فضا دقیقاً در کتاب ... کایتانی و آثار گلدزیهر وجود دارد. اینها اصولاً بر منابع و گزارشهای تاریخی مذهبی مسلمانان تکیه نمی‌کردند. مگر در جاهایی که منابع دیگری و تحلیلهای دیگری را داشتند و می‌دیدند که گزارشها با تحلیلهایشان جور در می‌آید. از آن گزارشها به

عنوان شاهد و گواه استفاده می‌کردند. یعنی یک حالت احتجاجی. ببینید! خود مسلمانها هم در کتابهایشان همین مطلب را می‌گویند!

روش سوم که در متد جدید خیلی مورد تاکید قرار گرفته این است که شما در برخورد با یک رکورد اصلاً راجع به اینکه این رکورد صحیح است یا سقیم بحث نمی‌کنید. در این مورد بحث می‌کنید که عیارش چقدر است. شما اینطور بحث می‌کنید که هر رکوردی را که می‌بینید می‌پرسید عیارش چقدر است؟ نه اینکه بگویید یا ما کلاً این را قبول داریم یا کلاً آن را رد می‌کنیم. می‌گویید عیار حقیقت در این گزارش تاریخی فلان قدر است و فلان قدر هم ناخالصی دارد. حالا اینکه چه راههایی برایتعین این عیار دارند خوب این دیگر بحثی است برای خودش. به هر حال روش مورخین جدید چنین است و نمی‌توان گفت برخوردارشان با گزارشهای تاریخی خوش بینانه است یا بدبینانه. برخوردار ایشان برخوردی حساب گرانه است و عیارسنجانه. به همین دلیل هم هست که در این متدولوژی جدید در برخورد با تواریخ مذهبی به هیچ وجه برخورد منفی وجود ندارد. مورخین جدید تواریخ مذهبی را هم مانند بقیه تواریخ یک سنگ معدن می‌دانند که ممکن است عبارش متفاوت از آنها باشد. به هر حال از آن فرار نمی‌کنند. سعی می‌کنند همان مقدار طلایی که در آن هست را استخراج کنند. متد جدید تاریخی در این برخورد عیارسنجانه تا جایی پیش رفته که افسانه‌ها و اساطیر ملل را هم جزء منابع تاریخی محسوب می‌شود. می‌گویید خوب معلوم است که دیو سفید مازنداران وجود ندارد. این می‌گوید این داستان مطالبی دارد که شما به آن توجهیه ندارید. این قسمتش قبول که دروغ است اما همه‌اش دروغ نیست. ما باید سعی کنیم که راستش را از دروغش تمییز دهیم. بنابراین وقتی یک مورخ با افسانه‌ها این طور برخورد می‌کنند طبیعی است که برخوردی معقول با تاریخ مذهبی خواهد داشت. نمی‌دانم توانستم مطلب را بیان کنم یا نه؟ تفاوت در مبانی معرفت شناسی

اینهاست. وگرنه در اینکه هر دو به مطالعه حلقه‌های واسطه توجه دارند بحثی نیست. بحث این است که وقتی که ساخت می‌آید و حلقه‌ها را مطالعه می‌کند از اول یک پ‌یش داوری می‌کند. ولی متوتسکی این پ‌یش داوری را ندارد. اگر این مسأله برایتان جالب است من در این زمینه کار مفصل جدی ندیده‌ام. اما اطلاعات خوبی در این زمینه را می‌توانید در مقدمه کتاب «جانشینی حضرت محمد (ص) نوشته ویلفرد مادلونگ» بیابید. او جزء کسانی است که حداقل چند صفحه راجع به این تغییر نگرش متد مستشرقین در برخورد با تواریخ مذهبی نوشته است. او می‌گوید تا زمان من کسانی که از بین مستشرقین راجع به خلافت حضرت محمد (ص) کتاب نوشته‌اند همه از نظر روش مقلد کایتانی قرن ۱۹ بوده‌اند.

س- زمان پیدایش اسناد؟

ج- زمانی که دقیقاً حسن بصری متوفای ۱۱۰ف ابراهیم نخعی متوفای ۹۶ استاد بودند شاگردان چون و چرا کن ایشان فشار می‌آوردند که شما که حدیث می‌گویید سندش را هم بگویید. ما در نسل شاگردان تیپ‌های حسن بصری و ابراهیم نخعی شکل‌گیری جدی اسناد را داریم یعنی می‌شود تابعین طبقه سوم. چون حسن و ابراهیم نخعی از تابعین طبقه دوم بودند. از افرادی که به طور خاص در ایجاد این فکر دخیل بودند باید از شعبه بن حجاج نام برد که بنا به نظر عده از اولین جرقه‌های اسناد در ذهن او زده شد. در همان نسل تابعین طبقه سوم کسانی را داریم که با اسناد مخالفت کرده‌اند. این خود نشان می‌دهد که آن نسل نسلی است که اسناد دارد جا می‌افتد. از مخالفان اسناد دو نفر را به طور مشخص می‌توان نام برد: ابوبکر بن عیاش و سلمیان اعمش.

در طبقه چهارم (حدود ۱۶۵ - ۱۳۵) مسأله اسناد دیگر امری قطعی است و این تصور در این طبقه وجود دارد که «الاسناد من الدین» کسانی مانند سفیان ثوری در کوفه و ابن مبارک در خراسان جزء افرادی هستند که به نحو افراطی پایبند به اسنادند.

س- حماد بن ابن سلیمان موضعش چه بود؟

ج- حماد اصلاً وارد این بحث نشده. او فقیه است و هرگز به عنوان یک محدث شناخته نشده است. او اصلاً از این بحثها خوشش نمی‌آید. در طبقات ابن سعد آمده که او بیشتر صاحب رای بوده است.

س- اعمش قاری بوده است؟

ج- بله قاری هم بوده است. سلیمان بن مهران اعمش. او راوی یک قرائت نیست. بلکه یک قرائت به او ختم می‌شود. مانند عاصم. این دو معاصر هم بوده‌اند و از قاریان قدیمی کوفه.

س- آیا مسلمانان سنت ضبط سلسله سند را از پیشینیان خود به یادگار نداشتند. چون به هر حال ابداع از هیچ، پذیرش مشکل است. لابد یک چیزهایی بود و این مسأله اسناد بعنوان یک گام بزرگ بوده است به دنبال آن میراث جاهلی.

ج- خیر چنین نبوده است. حتی کسانی که در این راه کوشیده‌اند به نتیجه‌ای نرسیده‌اند. به هر حال باید اذعان کرد که پدیده اسناد توسط مسلمانان بنیان گذاشته شد نه اینکه این پدیده تغییر آن چیزی بود باشد که در گذشته وجود داشته است.

مطالعات و تحقیقاتی را که در زمینه اسناد صورت گرفته است را می‌توانید در مجله «انجمن شرق شناسی

آلمان

ZDMG و مجله ISLAMICA بیابید. همین طور در پاورقی‌های مقاله موتسکی مقالات خوبی در این

زمینه معرفی شده‌اند.