

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۲۴

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۴۷-۲۶۶

زهدگرایی نزد اصحاب حدیث متقدم و متأخر؛ بازخوانی «کتاب الزهد» ابن مبارک و احمد بن حنبل

غلامرضا رئیسیان*

علی مهمان نواز**

مرتضی سلمان نژاد***

چکیده

اصحاب حدیث به مثابه مکتبی تمامیت طلب در تمامی حوزه‌های علوم دینی، در زمینه زهد نیز آثار قابل توجهی بر جای گذاشت. عرصه زهدپژوهی نزد ایشان با توجه به گرایش‌های دوگانه متقدمان و متأخران، تبلور متفاوتی از حدیث پژوهی را رقم زده است. اگرچه موضوع زهد در قالب نگاشته‌ای حدیثی توسط ابن مبارک و ابن حنبل مورد بررسی قرار گرفته، جریان‌های اثرگذار بر آن‌ها و همچنین مبانی متفاوت حدیثی این دو، درکی دوگانه را از مفهوم زهد حاصل آورده است. وجود مکتب فکری اصحاب حدیث و پدیداری خوانش‌های گوناگون حدیث و به تبع اثرگذاری بر دو محدث مورد بحث در زمینه زهد نیز شایان توجه است. در این بین، داستان‌سرایی قصاص نیز در تصویرسازی از زهد بی‌تأثیر نبوده است. در جستار پیش رو سعی شده است ضمن بررسی تطبیقی کتاب الزهد ابن مبارک و کتاب الزهد ابن حنبل، تفاوت‌های آن دو از نظر گستره و موضوعات مطرح در این دو کتاب، مورد بحث قرار گیرد و از رهگذر جریان‌های موجود در سده‌های دوم و سوم هجری به تنوع روش‌های زهدگرایی آن عصر اشاره کند.

کلیدواژه‌ها: اصحاب حدیث، ابن مبارک، احمد بن حنبل، کتاب الزهد، زهد، تصوف، قصص.

* دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد، نویسنده مسئول / raeisian @um.ac.ir

** دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم، تحقیقات و فناوری /

mehman1366@gmail.com

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد / msnd66@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۶/۱۷ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۱/۷

۱. درآمد

زهدگرایی از همان ابتدای ظهور اسلام در میان مسلمانان وجود داشته و گزارش‌های تاریخی، نشانگر آن است که در طبقه صحابه و تابعین، گرایش‌های اخلاقی و زهدگرا ترویج می‌شده است. یافتن روایاتی با مضامین سلوک عرفانی از جانب برخی اهل صفا، می‌تواند دلیلی بر گرایش‌های معنوی آن‌ها باشد. در این روایات بر مجلس ذکر (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۳۱۷؛ ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۹۳) سجود طولانی (مسلم، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۲)، رقت قلب، تفکر و گریه (سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۲۹۸) تأکید شده است. بنا بر دیدگاه برخی مستشرقان و پژوهشگران مسلمان، اختلافات سیاسی و جنگ‌های طولانی میان حاکمان و درگیری‌های حزبی و فضای دنیاطلبی در جامعه اسلامی موجب شد که عده‌ای به دنیا و مظاهر آن بی‌اعتنا شده و به زهد روی آورند. (مدرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۳۵؛ غنی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۲۱-۲۳)

اگرچه «زهد» با «تصوف» متفاوت است، آنچه در صدر اسلام و میان صحابه قابل پیجویی است، مقوله «زهدگرایی» بوده و پس از آن «تصوف» به‌عنوان یک فرقه سلسله‌وار با آیین‌های خاص ظهور کرد. همین مقوله باعث شده تا برخی ریشه‌های شکل‌گیری تصوف را در زهد اولیه جست‌وجو کنند. (نک: خیاطیان، ۱۳۸۴ و ۱۳۸۸؛ برای تمایز زهد با تصوف نک: فروهر، ۱۳۸۷ش، ص ۲۸۰-۲۸۲) اما آنچه در این جستار مورد بحث قرار گرفته، در رابطه با انگاره «زهد» و مفهوم برآمده از آن است، درحالی‌که انگاره «تصوف» در این مقطع به‌طور جدی بروز و ظهور نداشته است. دو جریان «ادب» و «اخلاق» نیز به موازات زهد و سپس تصوف در میان عالمان اسلامی رواج داشته و نگارش‌های متعددی در این باره صورت پذیرفته است. (برای فهم دو جریان ادب و اخلاق در سده‌های نخستین نک: آذرنوش، ۱۳۷۵ش، ج ۷، ص ۳۲۱؛ پاکتچی، ۱۳۷۵ش، ج ۷، ص ۲۱۵)

در این میان آنچه حائز اهمیت است، آنکه زهدگرایی در گذر از قرن دوم به سوم هجری قمری در مسیر واحدی طی طریق نکرده و متأثر از جریان‌های موجود در جهان اسلام، دوگانگی در روش‌ها و اختلاف در تبیین زهد را نیز در پی داشته است. با آنکه ابن مبارک (م ۱۸۱ق) و ابن حنبل (م ۲۴۱) فاصله زیاد زمانی از یکدیگر نداشته‌اند و

انتظار می‌رود مسیری واحد را در مقوله زهد طی نمایند، برخلاف انتظار، دو رویکرد و خوانشی متفاوت را در این زمینه داشته‌اند. همین مسئله نگارندگان را بر این داشت تا به ریشه این اختلاف بپردازند. فقدان وجود مقدمه در هر دو کتاب و مطرح نشدن روش کار در هر دو اثر، دستیابی به پیش‌فرض‌های ذهنی ایشان را بسیار دشوار می‌کند. در این مجال سعی شده کتاب *الزهد* هر دو طیف از زهدگرایان مورد بررسی قرار گرفته و رد پای جریان‌های مؤثر بر آن‌ها و همچنین تفکرات حدیثی و فقهی آن‌ها در جبهه‌گیری‌های زاهدانه ایشان نشان داده شود.

۲. تفاوت زمانه ابن مبارک و احمد بن حنبل در زهدگرایی

جریان‌های زهدگرا در هر دو عصر ابن مبارک و ابن حنبل وجود داشته؛ اما مواجهه دیگر نحله‌های اسلامی در جانبداری و یا در نقطه مقابل، زاویه داشتن و جبهه‌گیری با زهدگرایان یکسان نبوده است. (برای اطلاع از تصوف در قرون نخستین نک: نصر، ۱۳۸۷ش، ج ۱۵، ص ۳۹۶ به بعد)

گزارش‌های تاریخی بیانگر انتقاداتی است که در سده اول و دوم هجری از سوی علمای صنوف مختلف به زاهدان و قصاص زمانه بوده است.^۱ یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های زاهدان آن عصر با دیگر صنوف علما، ارتباط با عامه مردم بود. تا جایی که به دنبال ورود عامه مردم به مجلس دانشوری که در حوزه خاص متبحر بود، تدریس قطع می‌شد. (نک: ابوطالب مکی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۷۸-۲۷۹) این مسئله چنان برای محدثان اهمیت داشت که آن را دست‌مایه قطع ارتباط با قصه‌گویان و زاهدان کرده بودند؛ محدثی به نام وهیب، علت ناخشنودی خود از مجالست با علی بن زید بن جدعان (م ۱۲۸) را شرکت عموم مردم در حلقه‌های درسی او عنوان کرد. (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱ق، ج ۶، ص ۱۸۶) با این‌همه نباید یادکرد برخی از عالمان اسلامی^۲ از جمله فقها و محدثین عصر ابن مبارک را در طُرُق روایات کتاب *الزهد* نادیده گرفت چه اینکه تمایل و گرایش به این بُعد از روایات نیز به‌طور محدود در آن زمان وجود داشته است.^۳

برخلاف مخالفت برخی از عالمان اسلامی با رویکرد زهدگرایی، پیوند عمیق زهد با جریان‌های تصوف آن عصر، شایان توجه ویژه است. همین نزدیکی، تاریخ‌پژوهان را

بر این داشته است که تأثیر و تأثرهای فراوانی بین زهد اسلام‌گرایانی همچون ابن مبارک و صوفیان ایران زمین فرض کنند. تا آنجا که به زمانه ابن مبارک مربوط می‌شود، تصوف و زهد در خراسان با بودیسم پیوند داشته و برخی از محققان، ریشه و تبار بعضی از اصطلاحات رایج در تصوف خراسان را در بودیسم جست‌وجو کرده‌اند و برخی دیگر نیز با مقایسه پاره‌ای از آداب و رسوم برخی از فرقه‌های تصوف خراسان چنین نتیجه گرفته‌اند که این مناسک احتمالاً ریشه در کیش بودا داشته باشد. (امین، ۱۳۷۸ش، ص ۱۰) هرچند که در ظاهر و با تسخیر کامل ایران به دست عرب‌های مسلمان چنین تصور می‌شود که اشاعه کیش بودایی در فرارود متوقف شده باشد، اما مطالعات حاکی از آن است که بسیاری از آن‌ها در حوزه‌های رهبانیت همچنان به حیات خود ادامه داده‌اند؛ چنان‌که مردمان سرزمین‌های خاوری تا قرن‌ها علایقشان را نسبت به مناسک مرتاضانه بوداییان حفظ کرده بودند. (شیمل، ۱۳۷۷، ص ۸۶) گواه این مطلب، زندگی‌نامه‌های بعضی از بزرگان صوفیه و زهاد خراسان است که وام گرفته شده از راهبان بوداست؛ برای مثال شقیق بلخی (م ۱۹۴ق) پس از سال‌ها بازرگانی پس از دیدار با راهبی بودایی، تمام ثروتش را رها کرد و بی‌زاد و توشه، قدم در راه زهد و تصوف گذارد و در نهایت بیدار شد. (عطار، ۱۳۶۶ش، ص ۲۳۲؛ برای اطلاع از گرت‌برداری زندگی‌نامه دیگر صوفیان خراسان مانند ابراهیم ادهم و ابوسعید ابوالخیر از بودا نک: ابوالبشری، ۱۳۹۰ش، ص ۵۸)

داستان بلوهر و بوداسف در برخی از منابع اسلامی بازتاب یافته است. این داستان که به‌ظاهر در اصل به دست مانویان بر اساس روایات بودایی ساخته شده (مجتبایی، ۱۳۸۳ش، ص ۵۳۱) در واقع روایتی از زندگی بوداست. (درباره بهره داستان بلوهر از فرهنگ اسلامی نک: موحدی محب، ۱۳۹۷، سراسر مقاله) ابن بابویه روایتی از آن را از قول محدث شیعی، ابو عبدالله محمد بن زکریا معروف به غلابی نقل کرده است. (ابن بابویه، ۱۴۰۵ق، ص ۵۷۷-۶۳۸) علاوه بر اینکه زرین کوب بر تأثیر آیین مجوس تکیه کرده و حتی برخی از مشایخ صوفیه را مجوسی نژاد دانسته است. (زرین کوب، ۱۳۹۵ش، ص ۱۲-۱۳) به هر روی گرایش‌های ابن مبارک به حکایات و قصص و یادکرد از اقطاب به‌عنوان زهد تعریف شده در مکتب فکری ابن مبارک، شایان توجه است.^۴

گفتمان مربوط به زهد در زمانه احمد را باید در شهر بغداد جست و جو کرد. برخلاف تقابل علما در سده اول و دوم هجری با جریان‌های زهدگرا و متمایل به صوفیه، فضای شهر بغداد و صوفیان موجود در این شهر در سده سوم هجری، پیوندی معنادار با زهد داشته و با تفکرات اسلام‌گرایانه احمد بن حنبل هم‌راستا بود. صوفیان بغداد التزام به شریعت داشته و توصیه‌های فراوانی در این باره داشته‌اند. از صوفیه مشهور این سده، معروف کرخی (م ۲۰۰ق) روایت شده که می‌گوید: دوام طاعت خدای و حرمت مسلمانان، تو را به خدای نزدیک کند. (قشیری، ۱۳۵۴ش، ص ۲۹؛ برای اطلاع بیشتر از پایبندی دیگر عرفای بغداد به شریعت نک: میرباقری‌فرد، ۱۳۸۸ش) همگرایی زهد و عالمان اسلامی در این عصر تا بدانجاست که بیشتر صوفیان بغدادی سده سوم قمری، فقیه و محدث بوده‌اند. اکثر تذکره‌نویسان، معروف کرخی را یک فقیه و شاگرد ابوحنیفه به شمار آورده‌اند. (ابونعیم اصفهانی، ۱۹۶۷م، ج ۷، ص ۳۳۲؛ ابن خلکان، ۱۹۹۷م، ج ۲، ص ۲۷۳؛ ابن جوزی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۷۹) این دست از منابع سعی داشتند تا وجود رابطه‌ای نزدیک و دوستانه میان احمد با رجال صوفیه چون معروف کرخی (انصاری، ۱۳۶۲ش، ص ۳۶) ابوحمزه بغدادی (همان، ۲۵۶) ذوالنون بصری (عطار، ۱۳۶۶ش، ص ۲۵۶)، بشر حافی (م ۱۵۰ق) و سری سقطی (م ۲۵۳ق) (همان‌جا) را به ثبوت رسانند. از سویی دیگر برخی از سرشناسان حوزه فقاہت همچون ابرهیم بن عیینه (م ۱۹۸ق)، وکیع بن جراح (م ۱۹۶ق)، در طُرُق روایات احمد در کتاب *الزهد* وجود دارند. این‌ها نشان‌دهنده آن است که گفتمان زهدگرایی و نقل اینچنین روایاتی در آن زمان مرسوم بوده است. جالب‌تر آنکه روایات نقل شده از ایشان در کتاب احمد با بسامد بالایی آمده است. سهم قتاده بن دعامه (د ۱۱۷ق) از فقهای بزرگ بصره، ۲۰ روایت (مرعشلی، ۱۴۰۸ق [الف]، ص ۱۸۷)، سفیان بن عیینه (د ۱۹۸) (همان، ص ۱۵۹) محدث و فقیه کوفی، ۹ روایت و سلیمان بن مهران (د ۱۴۷ق) از فقهای کوفه معروف به أعمش، ۱۰ روایت (همان، ص ۱۶۰) است.

۳. نقش قصص در کتاب الزهد ابن مبارک و احمد بن حنبل

قصه‌گویی و عنوانی به نام قاص از همان سده اول هجری در جامعه اسلامی رواج داشته است. (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۹۶-۱۹۷؛ برای اطلاع بیشتر از قصاص در

سده‌های نخستین نک: میرحسینی، ۱۳۹۴ش) غالب این قصص، ریشه در قصه‌های قرآن کریم داشت. وجود تک‌نگاری‌هایی همچون حدیث ذوالکفل و وفاه موسی از کعب الاحبار و قصص الانبیاء، حکمت لقمان و کتاب المبتدأ از وهب بن منبه، از نتایج توجه به قصه‌های قرآنی در آن عصر به شمار می‌رفت. (ابن ندیم، ۱۳۵۰ش، ص ۱۰۶؛ ابن خیر اشبیلی، ۱۹۶۳م، ص ۲۹۲) در پیجویی‌های جریانی به نام قصاص، می‌توان ردپای آن را در کتب تاریخی و مباحث مرتبط با رجال و تراجم در کنار دیگر جریان‌های اسلامی مشاهده کرد. (نک: ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۲۱۱؛ ابوطالب مکی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۳۹)

همگرایی میان قصاص با عرفا و متصوفه در سده‌های متقدم قابل‌ردیابی است. افزون بر ثبت نام برخی از قصاص همچون منصور بن عمّار و عبدالله بن غالب در طبقات الصوفیه و حلیة الاولیاء به‌عنوان صوفی (به‌ترتیب نک: سلمی، ۱۳۸۹ق، ص ۱۳۰؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۹۶۷م، ج ۲، ص ۳۹۷) یادکرد آن‌ها در رجال کتاب الزهد ابن مبارک و ابن حنبل از جایگاه آن‌ها در آن عصر خبر می‌دهد.

یکی از شیوه‌های بسیار مهم قصاص در جذب و تأثیرگذاری بر مخاطبان خویش، بهره‌گیری از سخنان مسجّع و حکمت‌آمیز بود. استفاده از سخنان مسجّع حتی در ادعیه برساخته قصاص نیز راه یافته بود. (ابن ابی‌شبهه، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۳) ردپای این تفکر را می‌توان در کتاب الزهد ابن مبارک دنبال کرد. وجود عبارات‌های اندرزگونه کوتاه و در عین حال مسجّع در روایات این کتاب، شاهدی بر این مدعاست. مزیت چنین سخنانی را باید در سهولت یادگیری و سپس به‌کارگیری آن در زندگی دانست. برای نمونه روایت پیامبر اکرم ﷺ درحالی‌که شخصی را وعظ می‌کرد، چنین نقل شده است: «اغتنم خمسا قبل خمس، شبابک قبل هرمک و صحتک قبل سقمک، و غناک قبل فقرک، و فراغک قبل شغلک، و حیاتک قبل موتک.» (ابن مبارک، ۱۴۱۵ق، ص ۱۰۴؛ برای نمونه‌های مشابه نک: ص ۱۰۵، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۵۰، ۱۵۵ و ۱۸۴)

تا آنجا که به ارتباط بین قصاص و درک از زهد نزد ابن حنبل مربوط می‌شود، آن است که وی در بخش زهد انبیا بهره فراوانی از قصه و داستان برده است. شاید بتوان گفت که وجود انباشتی از قصه‌ها که از پیشینیان احمد وجود داشته، وی را در استفاده

از این راهکار در توصیف زهد، یاری‌رسان بوده است.

شواهد تاریخی از ارتباط تنگاتنگ احمد با قصاص خبر می‌دهد و به‌نوعی تأییدکننده روش آن‌ها در نقل اخبار و احادیث است. هنگامی که برادرزاده‌اش، ابن اسحاق از وی درباره قصاص پرسید، پاسخ شنید: قصاص، کسانی هستند که بهشت و دوزخ را یادآوری می‌کنند و مردمان را انذار می‌دهند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۴۵۶) چه اینکه احمد در موضوعی به نام زهد که بسیار نزدیک به مسائل مربوط به عرفا بوده است، پیوندی ناخودآگاه با قصاص پیدا کرده است. او می‌کوشد که تعریف تنزیهی از قصاص بازنماید، شاید از آن‌رو که وی نه‌تنها با شرکت مردم در مجالس قصاص مخالف نیست بلکه فوایدی نیز برای آن قائل است. (نک: ابوطالب مکی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۷۲) وی معتقد بود که هرگاه قصه از داستان‌های ممدوح یعنی آنچه در قرآن کریم و کتب روایی صحیح آمده است انتخاب شود، کوشش‌های دینی انبیاء الهی را نمایان می‌سازد و اگر گوینده نیز مُخبری صادق باشد، فعالیت قاص فاقد اشکال خواهد بود. (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۹)

اگرچه در نزد پیشینیان و صحابه، این روایات و قصص از ارج و منزلتی که بعدها در دوره تابعین یافت، برخوردار نبود و کمتر مورد توجه قرار می‌گرفت (ابن عبدالبر، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ص ۵۰-۵۳) بی‌شک احمد برای احیاء زهد در ابعاد گوناگون و جامعیت بخشیدن بدان، از این بُعد غافل نبوده و سود فراوانی از چنین روایاتی برده است. در طُرُقی که احمد در کتاب الزهد آورده، کمتر از صحابه در مورد زهد انبیاء پیشین سخن گفته شده، بلکه غالب این قصص و اخبار از طریق تابعینی همچون مجاهد، قتاده، شعبی، بشر بن منصور، سعید بن جبیر و... نقل شده و سلسله سند به پیامبر اکرم ﷺ و یا به صحابه نمی‌رسد.

نکته قابل توجه در این قصص، تفسیر و اطناب در ذیل آیات قرآن است؛ توضیح آنکه مفاهیم و قصصی که گاه در کتب یهودیان با تفصیل بدان پرداخته شده است، در قرآن کریم پردازشی اجمالی و گذرا دارد. ایجاز و گزیده‌گویی قرآن از یک سو و کنجکاوی مسلمانان اهل کاوش از سوی دیگر انگیزه‌ای بود تا آنان در پی یافتن جزئیات مسائل و نیز پی بردن به نکات ریز برخی مفاهیم قرآنی برانگیخته شوند. در

مقام تحلیل این پدیده، ابن خلدون بر آن است که اعراب پیش از اسلام که دانش اندک و محدودی داشتند، برای رفع مشکلات دینی خود آن بود که به همسایگان یهودی و مسیحی شان روی آورده‌اند. (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ص ۵۵۴-۵۵۵) قصص موجود در کتاب احمد نیز دارای همین خصیصه هستند؛ برای مثال حدیث ۳۴۲ درباره حضرت موسی علیه السلام که جزئیات داستان‌های قرآنی مربوط به وی با تفصیل آمده است. (ابن حنبل، ۱۴۲۵ق، ص ۹۳-۹۷؛ برای نمونه‌های مشابه نک: حدیث ۳۷۱، ص ۱۰۳ و حدیث ۴۲۵، ص ۱۱۵) اخباری که ذیل آیات قرآن کریم مطرح شده و به درازا می‌کشند و در نهایت در لابه‌لای این قصه‌ها، نتایج اخلاقی سودمندی به مخاطب القا می‌شود.

جذابیت این داستان‌ها در توالی و یکپارچه بودن آن‌هاست. قصص اصالتاً در برخورد با رخدادها، ماهیتی تاریخ‌گونه و پیوست‌وار داشتند. بدین ترتیب تک‌رخدادها جای خود را به روند قابل درک و زنجیره‌وار زمانی دادند. قصه‌های یادشده در تألیفات قصصی دارای خوانشی یکدست با آغاز و انجامی معین است. (حاج منوچهری، ۱۳۹۵، ص ۴۷) این‌ها در حالی است که در بخش زهدالنبی و زهدالصحابه از کتاب *الزهد* ابن حنبل، چنین موردی یافت نمی‌شود بلکه عمدتاً نقل‌ها تقطیع شده و حالتی حدیث‌گونه دارند؛ تنها به یک رفتار و یا عمل خاص اشاره دارند و فارغ از توالی و شکل داستان‌وار هستند. دلیل این سبک بیان را باید در تفاوت میان نقل روایات نبوی و صحابه با داستان‌های انبیاء پیشین در میان پیشینیان دانست.

۴. ارتباط مبانی حدیثی، فقهی و رجالی ابن مبارک و احمد در تدوین کتاب *الزهد*

دامنه زهدگرایی در اندیشه هر دو نویسنده فراتر از احادیث و روایات گسترش یافته است. اگرچه ثبت و ضبط رفتارهای اخلاقی و زاهدانه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر هر دو کتاب سایه افکنده، رفتارهای صوفیان و صحابه و تابعین و به تبع آن منقولات به‌جامانده از ایشان نیز برای هر دو نویسنده حائز اهمیت بوده است. اتخاذ چنین رویکرد در دو کتاب *الزهد* بسیار قابل تأمل است و برای فهم این مسئله، لحاظ نمودن تعلق فکری احمد بن حنبل و ابن مبارک به جریان اصحاب حدیث بسیار راهگشا به نظر می‌رسد.

آن گروه که در منابع اسلامی با عنوان اصحاب حدیث خوانده شده‌اند، با وجود گوناگونی روش‌ها، در این امر اشتراک دارند که در برخورد با معارف دینی، منابع نقلی

از احادیث و آثار، زمینه اصلی مطالعات آنان بوده است. (نک: پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ج ۵، ص ۴۰۹)^۵ تا آنجا که به زهد مربوط است، آنکه اصحاب حدیث در سده‌های دوم و سوم هجری به‌عنوان مکتبی تمامیت‌طلب که در تمامی حوزه‌های علوم دینی ورود پیدا نمود، در زمینه زهد نیز دارای آثار قابل توجهی هستند. در پیجویی شواهد این جریان تألیف حداقل ۱۰۰ اثر با عنوان *کتاب الزهد* بوده است. (برای فهرستی از دیگر آثار با همین عنوان در چهار سده نخست هجری نک: ابن مبارک، ۱۴۱۵ق، ص ۱۱؛ فرید، ۱۴۱۵ق، ص ۵۲-۴۶؛ عرفانیان، ۱۳۹۹ق، ص ۵).

نکته قابل توجه آنکه علمای اصحاب حدیث در چگونگی برخورد با حدیث، دارای روشی همسان نبوده و به‌لحاظ تاریخی به دو گروه متقدم^۶ و متأخر دسته‌بندی شده‌اند. نقطه افتراق و مهم‌ترین مبنای تفاوت این دو گروه در آن بود که متقدمان تمایل به رأی و تأویل‌گرایی داشته^۷ و متأخران از آن‌ها به‌شدت نص‌گرا و به تأویل و عدول از ظاهر اعتقادی نداشتند.^۸

این تمایز اثری قابل توجه در جبهه‌گیری‌های زاهدانه ابن مبارک و احمد بن حنبل داشته است. تلفیقی از نص‌گرایی و رأی‌گرایی در *کتاب الزهد* ابن مبارک ظهور و بروز کرده است. توجه به این نکته مهم است که اندرزها و حکمت‌های مطرح‌شده توسط وی در برخی موارد از جنبه روایی فاصله گرفته و زمینه‌ای برای بروز اندیشه‌های فرای سنت را بروز داده است. مطرح شدن وی در منابع صوفیه به‌عنوان یکی از بزرگان و اقطاب صوفیه و استناد به اقوال او به‌عنوان برخی آداب و اصطلاحات صوفیانه (نک: هجویری، ۱۳۰۴ق، ص ۱۱۷؛ عبادی، ۱۳۶۲ش، ص ۷۵-۷۶؛ عطار، ۱۳۶۶ق، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۰) نیز حکایت از گرایش عمیق وی به این نوع سلوک دارد. یادکرد بسیاری از صوفیان در *کتاب الزهد* وی در کنار روایات نبوی، نشانگر عمق وابستگی وی به تلفیقی از زهد بازتابیده در منابع نقلی در کنار زهد موجود در عصر وی است. (برای نقل‌های ابن مبارک از اسلاف زاهد نک: ابن مبارک، ۱۴۱۵ق، ص ۲۳، ۲۴، ۲۸، ۳۲ و ۷۴)

ابن مبارک که گرایشی زاهدانه داشت، از جرح و تعدیل محدثان به اندازه‌ای پرهیز داشت که حتی درباره عباد بن کثیر از استادش کسب اجازه می‌کند که به مردم اعلام کند

که از وی حدیث نگیرید. (مسلم، ۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷) او در دربارهٔ بقیه بن ولید نیز گفته بود که وی خود راستگوست، اما از هرآنکه پیش آید، حدیث أخذ می‌کند. (همان، ص ۱۹) دربارهٔ روش ابن مبارک گفته شده که وی حدیث کسی را ترک نمی‌کرد مگر آنکه از وی چیزی می‌شنید که نمی‌توانست آن را نادیده بگیرد. (ابن ابی حاتم، ۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۴) ابن مبارک تنها دربارهٔ عبدالقدوس بن حبیب کلاعی که نزد عموم عالمان، عدم اعتبار او محرز بود، تعبیر کذاب را به صراحت به کار برد. (مسلم، ۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۶)

رویکرد رأی‌گرایی و عقل‌گرایی ابن مبارک تنها به همین جا خلاصه نمی‌شود، بلکه در انتخاب و گزینش روایات زهدآمیز و نوع نگاه وی به مقولهٔ زهد نیز تاثیرگذار بوده است. اهمیت تفکر کردن و یا عبرت گرفتن به عنوان یک عمل عبادی و زهدآمیز، تأثیر بسزایی در کتاب وی داشته تا جایی که در دو باب با عناوین «الاعتبار و التفکر» و «التفکر فی اتباع الجنائز» به این موضوع اختصاص داده است.

مبنای احمد بن حنبل در مسلک ظاهرگرایی و اعتقاد به عدم تأویل، رویکردی متفاوت از ابن مبارک را در زهد حاصل آورده است. سلف‌محوری و احیای زهد صحابه و تابعین در کنار زهد پیامبر اکرم ﷺ در دستور کار احمد قرار داشته است. چه اینکه نزدیکی زمانی صحابه و تابعین به پیامبر اکرم ﷺ در نشئت گرفتن اعمال ایشان از همان آموزه‌ها و دستورات نبوی قطعاً مؤثر بوده است. بنابراین زهد در تفکر احمد علاوه بر روایات نبوی، در لابه‌لای رفتار و اعمال سلف صالح نیز بوده است. مطرح شدن باب مجزایی از زهد صحابه و زهد تابعین و معرفی تعداد افراد کثیری از زهاد این دو دسته و در نهایت نقل رفتار و سکنات و سلوک اخلاقی و زهدآمیز آن‌ها، در همین راستا قابل تحلیل است. اگرچه مبارزهٔ احمد با دیگر فرقه‌های موجود در عصر وی را نیز نباید در این رویکرد وی، بی‌تأثیر دانست. اختلاف اصحاب حدیث و در صدر آن‌ها احمد بن حنبل با فرقه‌هایی همچون قدریه، جهمیه، مرجئه و زنادقه بر سر مسائل اعتقادی و کلامی در موضوع صحابه نیز بوده است (خطیب بغدادی، ۴۱۷ق، ج ۸، ص ۶۵)^۹ چه اینکه نشان دادن زهد صحابه می‌توانست در بزرگداشت شأن و منزلت ایشان در مقابله با اندیشهٔ رقیب مؤثر واقع شود.

نقد سخت‌گیرانه رجال سند از جهات روشن مکتب اصحاب حدیث در سده سوم قمری و به‌طور خاص احمد بن حنبل بوده و علاوه بر آثار مربوط به رجال و نقد حدیث از خود وی (نک: ابن حنبل، ۱۴۰۹ق، سراسر اثر) که گواهی روشن بر این شیوه نقد اوست، نمونه‌هایی از نقد سندی احادیث در جای جای کتاب‌های مسائل احمد به چشم می‌خورد (ترمذی، ۱۳۵۷ق، ج ۵، ص ۷۴۱-۷۴۲) اما برخلاف انتظار، این رویه در روایات و احادیث مربوط به زهد انجام پذیرفته است. آنچنان که از خود احمد نقل شده، سخت‌گیری در اسانید و رجال تنها مربوط به حوزه مباحث فقهی و احکام است و در رابطه با مباحث مربوط به فضایل و زهد، این توجه به حداقل خود می‌رسد. (ترکی، ۱۳۹۴ق، ص ۲۷۸) مضاف بر اینکه در کتاب *الزهد*، گاه احادیث ضعیف و گاهی مرسل نیز به چشم می‌خورد و این در حالی است که طبق مبنای وی، تنها احادیث مرفوع، تلقی به قبول می‌شوند.^۱ شواهد موجود در کتاب *الزهد* احمد، گواه محکمی بر این اعتراف پیش‌گفته احمد دارد. غالب روایاتی که در بخش زهد انبیاء بیان شده است، در هیچ‌یک از آنها، سلسله سند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نمی‌رسد و در برخی موارد نیز از تابعین نقل شده است و احتمال می‌رود که آنها از اسرائیلیاتی باشد که بعدها بر ساخته شده باشد.

تعدد نقل از شخصیت‌های مؤثر در شکل‌گیری اسرائیلیات همچون کعب الاحبار، ابوهریره و وهب بن منبه (ذهبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۰۲؛ مسعودی، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۴) از تساهل احمد در نقل و قبول روایات زهدآمیز خبر می‌دهد. جالب آنجاست که بسامد نقل روایات از چنین افرادی در کتاب *الزهد* نیز بسیار زیاد است تا جایی که از وهب بن منبه ۴۰ حدیث نقل شده است (مرعشلی، ۱۴۰۸ق [ب]، ص ۲۰۱-۲۰۲) این در حالی است که از بعضی از صحابه و یا تابعین، روایات اندکی آمده است؛ برای مثال از ابوسعید خدری، تنها یک روایت (همان، ص ۲۳۷)، عثمان بن عفان، یک روایت (همان، ص ۴۳۸)، زبیر بن عوام، سه روایت (همان، ص ۶۹-۷۰) نقل شده است.

۴. مقایسه میان گستره روایات موجود در دو کتاب الزهد

در سراسر قرن اول و دوم هجری، نقل احادیث در بوم‌های مختلف جهان اسلام رواج داشته است. در این باره می‌توان به صحابیانی همچون عبدالله بن مسعود در کوفه، عبدالله بن عباس در مکه و عبدالله بن عمرو عاص در مصر اشاره کرد. (احمد امین،

۱۹۶۹م، ص ۲۸۹؛ برای اطلاع از اختلاف برداشت‌های فقهی در بوم‌های گوناگون نک: قاسم‌پور و مهمان‌نواز، (۱۳۹۴)، اگرچه ابن مبارک به شهرهای مختلف سفر کرده و در طلب حدیث از خراسان به عراق و حجاز و شام و مصر و یمن رفته (ابن سعد، ۱۹۰۴ق، ج ۷، ص ۳۷۲) و نزد فقیهان برجسته‌ای از تابعین شهرهای گوناگون همچون ابوحنیفه، سفیان ثوری و مالک بن انس دانش آموخته است (ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۳) اما همچنان در رده محدثین بوم‌گرا قابل تقسیم‌بندی است. عدم دسترسی به روایات بوم‌های گوناگون، آسیبی است که گریبان‌گیر محدثان دوره‌های اولیه بوده است. حدود ۵۰ درصد از روایات کتاب *الزهد* به نقل از ۱۵ شیخ اصلی و باقی روایات آن به نقل از شیوخی پراکنده و پرشمار است. نسبت روایات شیوخ پانزده‌گانه اصلی هم از این قرار است: سفیان ثوری ۲۵ درصد، معمر بن راشد ازدی و عبدالله بن لهیعه حدود ۱۰ درصد، شعبه بن حجاج، سفیان بن عیینه، عبدالرحمن اوزاعی، سلیمان بن مغیره، یحیی بن ایوب، رشدین بن سعد، مسعر بن کدام، و مبارک بن فضاله هریک حدود ۵ درصد. (نک: پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ص ۶۵) بر پایه این آمار، غالب روایات از استادان کوفی و سپس شیوخ بصری نقل شده است. و شیوخ بوم‌های دیگر، کمترین تأثیر را بر کتاب *الزهد* ابن مبارک داشته‌اند. در مقابل، مرکزیت یافتن بغداد از میانه سده سوم قمری زمینه‌ای برای پایگیری مکاتب نوین و غیر بومی در علوم مختلف اسلامی بود و به تبع تأثیر خود را بر حوزه حدیث نیز گذاشت؛ بغداد به مرکزی برای تجمع میراث حدیثی بوم‌های مختلف مبدل شد و فضای فرهنگی آن، بسیاری از محدثان دیگر بوم‌ها را به آن شهر آورد. (برای اطلاع بیشتر از شهر بغداد و فضای علمی و فرهنگی در آن نک: پاکتچی، ۱۳۸۳ش، ج ۱۲، ص ۳۱۳-۳۳۲). زیست علمی و فرهنگی احمد بن حنبل در فضای فرابومی و منطقه‌ای بغداد بوده است و این فرصت را پیدا کرده که احادیث شهرهای گوناگون را در دسترس داشته باشد و آزادانه در انتخاب و گزینش و در نهایت نقل آن‌ها اهتمام داشته باشد. شهادی بر این مدعا، رجال موجود در طرق روایات احمد بن حنبل است که از بوم‌ها و بلاد مختلف اسلامی هستند. به اشخاصی همچون سعد بن مالک، محمد بن منکدر، یحیی بن ابی‌کثیر از مدینه و مجاهد بن جبر از مکه و اسماعیل بن ابی‌المهاجر از شام می‌توان اشاره کرد.

تعداد روایات زیاد احمد به نسبت ابن مبارک نیز در همین راستا قابل تحلیل است. روایات کتاب احمد، ۲۳۷۷ عدد و در مقابل روایات کتاب ابن مبارک، ۱۲۰۳ عدد است. این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که ابن مبارک از نخستین کسانی است که در زمینه زهد، شروع به تدوین کرده است؛ چه اینکه کتاب *الزهد* وی نخستین اثر بازمانده کامل درباره زهد از آن دوران است و بعد از وی، مسیر زهدنویسی در میان اصحاب حدیث گسترش رواج یافت. این سابقه تاریخی در زمینه زهد، یاری‌رسان احمد در تدوین زهد بوده و با حجم انبوهی از روایات زهدگرا مواجه بوده است. امثال مُعافی بن عمران موصلی (د ۱۸۵ق)، وکیع بن جراح (د ۱۹۷ق)، اسدُ السُّنه (د ۲۱۲ق) صاحبان کتاب *الزهد* بودند که احمد از آن‌ها استفاده کرده است، درحالی‌که ابن مبارک متقدم بر این‌ها محسوب می‌شود. رجال مشترکی در هر دو کتاب دیده می‌شود. اما نکته قابل تأمل آنکه احادیث آن با یکدیگر متفاوت‌اند؛ برای مثال سلمان فارسی شخصی است که در هر دو کتاب از او روایت نقل شده است، اما اساساً روایت‌های نقل شده در این دو کتاب مختلف‌اند. این گمان تقویت می‌شود که اگرچه در اختیار احمد این چنین روایاتی وجود داشته، به علت‌هایی که مشخص نیست احمد از نقل آن‌ها خودداری کرده است.

۵. مقایسه موضوعی و محتوایی کتاب الزهد ابن مبارک و احمد بن حنبل

از آنجا که از نام‌گذاری این دو کتاب برمی‌آید، موضوع مورد بحث ابن مبارک و احمد اساساً در مورد زهد است و از سوی دیگر حجم بسیار زیادی از این دو کتاب را روایات نبوی تشکیل داده است. بنابراین موضوعات مطروح در این دو کتاب نیز می‌بایست به یکدیگر شبیه باشند و همپوشانی‌هایی با یکدیگر داشته باشند. اما همان‌طور که انتظار می‌رود، به دلیل گستردگی روایات موجود در کتاب *الزهد* ابن حنبل، تنوع موضوعی و محتوایی این کتاب نیز به نسبت بیشتر است؛ زیرا به دنبال افزایش روایات، شاهد گسترده شدن موضوعات نیز هستیم. با مروری ساده بر عناوین ابواب این دو اثر می‌توان دریافت که ابن مبارک بیشتر به تبیین مبانی زهد و ترویج تفکر زاهدانه گرایش داشته اما به مرور زمان، ترویج عمل زاهدانه و ذکر نمونه‌ها و الگوهای کاربردی برای چنین عملی، محوری‌تر تلقی شده است. ابن مبارک در اثر خویش می‌کوشد با تأکید بر ضرورت تذکر و تفکر، اشخاص را به یادکرد جایگاهشان در این

دنیا دعوت کند؛ جایگاهی که اگر به درستی درک شود، افراد به عبادت و ذکر پنهان و حزن و بکاء روی خواهند آورد. در باب «الاعتبار و التفکر» بر ضرورت اندیشه ورزی در کار جهان و عبرت جستن از آن تأکید می‌کند (ابن مبارک، ۱۴۱۵ق، ص ۱۱۷) و در تبیین این معنا می‌کوشد که اندیشیدن، بهتر از عبادات ظاهری است. همین مضمون در دیگر ابواب همچون «باب التفکر فی اتباع الجنائز» نیز دنبال می‌شود (همان، ص ۱۰۷)، آنجا که تفکر در پدیده مرگ را شیوه‌ای برای عبرت‌گیری و خشوع در مقابل خدا می‌شناساند. امیدواری به رحمت خدا نیز در این کتاب مورد تأکید قرار گرفته است. (همان، ص ۲۶۸) در باب‌های «العمل و الذکر الخفی» (همان، ص ۸۱)، باب «تعظیم ذکر الله» (همان، ص ۹۸) و باب «فضل ذکر الله» (همان، ص ۲۸۶) به این مقوله پرداخته است. شیوه صحیح مراقبت بر اعمال و رفتار روزمره مانند انتخاب همشین، تواضع، دوری از ریا و غرور، رضایت از زندگی، قناعت، فقر، راست‌گویی، آشتی‌افکنی، صبر، پشیمانی از خطاها، صدقه، احسان به یتیمان، دوست‌یابی نیز در ابواب گوناگون به آن‌ها اشاره شده است. (برای اطلاع دقیق از موضوعات کتاب الزهد ابن مبارک نک: مهمان‌نواز و دیگران، ۱۳۹۵ش)

در کتاب *الزهد* احمد، حجم زیادی از قسمت زهد انبیا، مربوط به قصصی است که سلسله سند آن تنها به صحابه و یا غالباً به تابعین منتهی شده است؛ زیرا احمد تحت تأثیر قصاص زمانه خویش، التفات تام به روایات مربوط به بکاء و گریه کردن و همچنین داستان‌های پس از مرگ و عذاب جهنم داشته است.

زهدِ ورع‌محور نیز در روایات کتاب احمد، بازتاب بسیار زیادی داشته است.^{۱۱} ورع در تفکر احمد به نوعی نگاه فقهاتی به اخلاق بود که در آن اجتنابِ محرمات و ادای واجبات برای نجات، کافی انگاشته نمی‌شد و نجات در گرو آن بود که فرد از موارد شبهه هم بپرهیزد. احمد به اندازه‌ای در این رویکرد به اخلاق، محوریت یافت که گاه با تعبیر مبالغه‌آمیز بر پیوند او با ورع تأکید شده است؛ از جمله این عبارت از شافعی بر زبان‌ها بود که احمد را امام در ورع برمی‌شمرد (ابن قدامه، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۹) و ابونعیم اصفهانی می‌گفت اگر احمد نبود، ورع مرده بود. (ابونعیم، ۱۹۶۷م، ج ۹، ص ۱۶۸) گریز و پرهیز از انجام بعضی از افکار و اعمال، دغدغه جدی احمد بوده است.

پرهیز از دنیاگرایی و تعلق خاطر نداشتن به دنیا (ابن حنبل، ۱۴۲۵ق، ص ۱۷-۱۹)، پرهیز از انجام ارتکاب به گناه صغیره (همان، ص ۳۰-۳۱)، توجه به عیوب خویش (همان، ص ۱۴۸)، پرهیز از پرخوری و دست کشیدن از غذا قبل از سیر شدن (همان، ص ۱۹۲، ۱۹۶ و ۱۹۷) را می‌توان نمونه‌هایی از اعمال و رع‌گونه موجود در کتاب الزهد نام برد. در مقابل، انجام برخی از اعمال و رفتارهای نیکو، جزئی از تفکرات زهدآمیز احمد به شمار می‌آید. کثرت عبادت (همان، ص ۲۰-۲۱)، کثرت ذکر و دعا (همان، ص ۲۵ و ۲۸-۲۹)، اخلاق نیکو (همان، ص ۴۰-۴۵)، قناعت (همان، ص ۵۶-۷۶)، صبر (همان، ص ۲۰۹-۲۱۱)، امانتداری (همان، ص ۳۵۶-۳۵۷)، توکل به خدا (همان، ص ۲۸-۴۰۵)، عیادت مریض (همان، ص ۴۵۰)، اخلاص در عمل (همان، ص ۱۳۰)، یتیم‌داری (همان، ص ۲۵۵-۲۵۶)، توبه کردن (همان، ص ۱۱۱-۲۵۹)، علم‌آموزی (همان، ص ۴۴۲)، صداقت (همان، ص ۲۸۵)، طلب عاقبت‌بخیری (همان، ص ۲۸۷-۲۸۹) و انفاق کردن (همان، ص ۱۰۵) نیز از جمله صفات و ویژگی‌هایی است که باید سالک وجود داشته باشد.

۶. نتیجه‌گیری

کتاب الزهد ابن مبارک و ابن حنبل با در نظر گرفتن همگرایی در موضوع و به‌کارگیری حدیث در اثر خویش، مسیری متفاوت و دوگانه را در تبیین زهد دنبال کرده‌اند. جریان‌های اثرگذار بر این دو مؤلف، در درک آن‌ها از زهد تأثیر داشته است. به‌رغم استفادهٔ پرکاربرد از قصص در هر دو اثر، سبک بیان این محتوا متفاوت است. مختصات اصلی قصص ابن مبارک عبارات اندرزگونه کوتاه مسجع را تشکیل می‌دهد که در فرایند یادگیری مخاطب بسیار کم‌رسان بوده است. در نقطهٔ مقابل، اطناب و درازگویی قصص، ذیل قصص انبیا با ذکر جزئیات داستان‌ها که در لابه‌لای آن پیام‌های اخلاقی سودمندی وجود دارد، ویژگی اصلی قصص احمد بن حنبل است. ابن مبارک به‌عنوان نمایندهٔ اصحاب حدیث متقدم به‌دلیل گرایش به رأی‌گرایی، زهد بازتابیده در کتاب وی با تفکر کردن و عبرت گرفتن، پیوندی معنادار پیدا کرده است. این در حالی است که ابن حنبل به‌دلیل وابستگی به تفکرات اصحاب حدیث متأخر، بسیار سلف‌محور و ظاهرگرا بوده و اهتمامی جدی در احیای زهد صحابه و تابعین داشته است. روایات موجود در کتاب احمد نیز به‌دلیل عدم دسترسی کافی ابن مبارک به روایات مناطق مختلف اسلامی

در مقام مقایسه با کتاب ابن مبارک از گستره بیشتری برخوردار است. این در حالی است که در بغداد زمان احمد، روایات مناطق مختلف وجود داشته است. سرآخر آنکه ابن مبارک بیشتر به تبیین مبانی زهد و ترویج تفکر زاهدانه پرداخته اما احمد تنها به ذکر نمونه‌ها و الگوهای کاربردی در جهت ترویج عمل زاهدانه برآمده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. ریشه این اختلاف را می‌توان در گفتارهای منسوب به پیامبر اکرم (ص) (سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۶۴)، بزرگان صحابه و تابعین (نمیری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۵۸) و حتی عالمانی در عصر اتباع تابعین همچون امام صادق (ع) (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۹-۱۱۱) مشاهده کرد.
۲. همچون ابن شبرمه (م ۱۴۴ق) (مرعشلی، ۱۴۰۸ق [ب]، ص ۱۲۴) فقیه و قاضی کوفه، سلیمان بن مهران (م ۱۴۷ق) (همان، ص ۱۷۶) از فقهای کوفه.
۳. وجود حسن بصری (م ۱۱۰ق) و گرایش‌های زهدگرایانه و در عین حال از سرآمدان فقهای عصر خویش، خبر از گرایش‌های عمیق به تصوف در آن عصر دارد. (برای تأثیر وی در تصوف زمانه خویش نک: حاج منوچهری و شمس، ۱۳۸۵ش، ج ۲۰، ص ۵۶۵)؛ زیرا ۵۴ روایت از طریق وی در کتاب *الزهد* ابن مبارک ثبت شده است. (مرعشلی، ۱۴۰۸ق [ب]، ص ۱۳۳-۱۳۴)
۴. در ادامه مقاله به نمونه‌هایی از روایات اینچنینی در کتاب *الزهد* ابن مبارک اشاره می‌شود.
۵. از برداشت‌های اولیه این اصطلاح چنین برمی‌آید که ایشان را گروهی منکر کاربرد قیاس و رأی دانسته‌اند و تنها از حدیث نبوی و آراء صحابه و تابعین پیروی می‌کنند. (نک: ابوحاتم رازی، ۱۳۹۲ق، ص ۲۶۷) در شناسایی این اصطلاح، توجه به جریان رقیب با نام اصحاب رأی نیز شایان توجهی ویژه است. تقابلی که در طول تاریخ، حدود و ثغور مبانی اعتقادی و فقهی ایشان شناخته می‌شود. (نک: پاکتچی، ۱۳۸۵ش، ج ۹، ص ۷۵)
۶. مراد از اصحاب حدیث متقدم فقیهان و محدثانی در سده دوم می‌باشند که در برابر اصحاب رأی صف آراسته و در منابع متأخر با عنوان عام اصحاب حدیث نام یافته‌اند و به تعبیر عصر خود، اصحاب اثر یا اصحاب آثار خوانده می‌شده‌اند. (برای اصطلاح نک: ابوعبید، ۱۹۸۷م، ص ۲۸-۶۰؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۷) چنان‌که این تقابل میان دو اصطلاح حدیث (اثر) و رأی، در عباراتی از زبان ابن جریر، زرارة بن اعین، اوزاعی و سفیان ثوری در منابع تاریخی ثبت شده است. (نک: کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۱۵۶)
۷. اگرچه اصحاب حدیث متقدم پایبند بر متن احادیث و در تقابل با اصحاب رأی شناخته می‌شدند، در جبهه‌گیری‌های فقهی خود تا حدی به کاربرد رأی‌گرایی نیز متمایل بودند و از این منظر به جایگاهی نزدیک به اصحاب رأی جای خواهند گرفت. به عبارتی می‌توان آن‌ها را رأی‌پذیران اصحاب حدیث دانست. این تمایل تا جایی است که ابن قتیبه در جداسازی اصحاب رأی و اصحاب حدیث،

آگاهانه شخصیت‌هایی از اصحاب حدیث، چون سفیان ثوری، اوزاعی و مالک را در شمار اصحاب رأی و نه اصحاب حدیث نهاده است. (نک: ابن قتیبه، ۱۹۶۰م، ص ۴۹۶-۴۹۸)

۸. اصحاب حدیث متأخر که با ظهور شافعی در بغداد سربرآورد، در پی حدیث‌گرایی مفرط در تقابل با جریان‌های اصحاب رأی که در آن زمان بسیار گسترش یافته بود، توسعه یافت. شافعی در استناد به کتاب، عموماً ظاهری قرآن کریم را قابل تمسک نمی‌شمرد (نک: شافعی، ۱۳۵۸ق، ص ۵۶ به بعد) و با طرح این اندیشه که سنت نبوی، مفسر ظواهر کتاب است، در عمل تمسک به ظواهر کتاب را نسبت به احادیث محدود می‌کرد. او برخلاف پیشینیان، هر گونه رأی فقهی و رأی قیاس را مردود می‌شمرد، اجتهاد مشروع را عملاً مترادف قیاس می‌انگاشت و با استحسان به شدت مخالف بود. (نک: همان، ص ۴۷۷-۵۰۲) احمد بن حنبل نیز با الهام از آموزش‌های شافعی و نه در راستای آن، طرحی نو را در فقه اصحاب حدیث در انداخت (نک: بیهقی، ۱۹۷۰م، ج ۱، ص ۲۲۱ به بعد) که از آن به فقه اصحاب حدیث متأخر تعبیر می‌توان کرد.

۹. به گونه‌ای که این اعتقادات به عنوان اعتقادات اهل سنت و جماعت مطرح شده و مخالفان با این نگرش، اهل باطل و بدعت معرفی می‌شدند. در مسئله صحابه چنین بوده است که مخالفان، عدالت تمامی صحابه را خدشه‌دار می‌دانستند، در حالی که احمد بن حنبل و طرفداران اهل سنت و جماعت همه صحابه را بزرگ می‌داشتند و دشنام‌دهنده آنان را بر آیین اسلام نمی‌دانستند. (ابن جوزی، ۱۹۹۲م، ص ۵۶) اهمیت دادن به صحابه نزد احمد تا بدانجاست که کتابی با عنوان *فضائل الصحابه* درباره فضایل و اخبار صحابه به نگارش درآورده است. در عقیده‌ای کوتاه به روایت محمد بن حمید اندرایی از احمد، وی بر آن بود که یک مؤمن اهل سنت و جماعت باید بر این اعتقاد باشد که حقوق سلف و افضلیت ابوبکر، عمر و عثمان بر دیگر صحابی و نیز بزرگی شأن علی و دیگر رجال عشره مبشره را باور دارد و به همه صحابه حرمت نهد، به فضایل آنان یقین دارد و از گفت‌وگو درباره منازعات ایشان، پرهیز کند. (ابن ابی یعلی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۹۴)

۱۰. إذا جاء الترغیب و الترهیب تساهلنا فی الأسناد.

۱۱. این واژه در میان متقدمین از عرفا کاربرد داشته و از آن استفاده کرده‌اند. (برای نمونه نک: قشیری، ۱۳۸۵، ص ۱۶۶-۱۶۷)

منابع

۱. آذرنوش، آذرتاش، مدخل «ادب» در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۵ش.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعديل*، دکن: مطبعة مجلس دائرةالمعارف الاسلاميه، ۱۳۷۱ق.
۳. ابن ابی شیبیه، عبدالله، *المصنف*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۹ق.

۴. ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره: مکتبه السنة المحمدیه، ۱۳۷۱ق.
۵. ابن اثیر، علی بن محمد، *اسد الغابه*، به کوشش علی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی، *الاعتقادات*، به کوشش عصام عبدالسید، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق.
۷. _____، *کمال الدین و تمام النعمه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: نشر صدوق، ۱۴۰۵ق.
۸. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *القصاص والمذکرون*، به کوشش محمد لطفی صباغ، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۹. _____، *المنتظم*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۲م.
۱۰. ابن حنبل، حمد، *العلل*، به کوشش صبحی بدری سامرایی، ریاض: بی نا، ۱۴۰۹ق.
۱۱. _____، *کتاب الزهد*، تحقیق حامد الطاهر البسیونی، قاهره: دار الحدیث، ۱۴۲۵ق.
۱۲. ابن خلدون، عبدالرحمن، *المقدمه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۱۳. ابن خلکان، احمد بن محمد، *وفیات الاعیان*، تصحیح احسان عباس، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۷م.
۱۴. ابن خیر اشبیلی، محمد بن خیر، *فهرسه*، به کوشش ف. کودرا، بغداد: بی نا، ۱۹۶۳م.
۱۵. ابن سعد، محمد، *الطبقات*، به کوشش احسان عباس، بیروت: دار صادر، ۱۹۰۴ق.
۱۶. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *جامع بیان العلم و فضلہ*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۸ق.
۱۷. ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینه دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۸. ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۵ق.
۱۹. ابن مبارک، عبدالله، *الزهد و الرقائق*، تحقیق احمد فرید، ریاض: دار المعراج الدولیه للنشر، ۱۴۱۵ق.
۲۰. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران: بی نا، ۱۳۵۰ش.
۲۱. ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره: بی نا، ۱۹۶۰م.
۲۲. ابوالبشری، پیمان، «روایت‌ها و عناصر داستان زندگی ابراهیم ادهم و نسبت آن با باورها و آداب بودایی»، *مجله جستارهای ادبی*، شماره ۱۷۵، ۱۳۹۰ش، ص ۳۵-۴۹.
۲۳. ابوحاتم رازی، بخشی از «الزینة»، *ضمن العلو والفرق الغالیة*، به کوشش عبدالله سلوم سامرایی، بغداد: بی نا، ۱۳۹۲ق.
۲۴. ابوطالب مکی، محمد بن علی، *قوت القلوب*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۲۵. ابو عبید، قاسم بن سلام، *الناسخ والمنسوخ*، به کوشش برتن، کمبریج، ۱۹۸۷م.
۲۶. ابو نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۶۷م.
۲۷. احمد امین، *فجر الاسلام*، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۹۶۹م.
۲۸. ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش محمد عوض مرعب، بیروت: دار احیاء التراث

العربی، ۱۴۲۱ق.

۲۹. امین، حسن، *بازتاب بودا در ایران و اسلام*، تهران: میرکسری، ۱۳۷۸ش.
۳۰. بیهقی، احمد، *مناقب الشافعی*، به کوشش سید احمد صقر، قاهره: المجلس الأعلى للشؤون الاسلامیه، ۱۹۷۰م.
۳۱. پاکتچی، احمد، *جریان‌های تصوف در آسیای مرکزی*، تهران: الهدی، ۱۳۹۲ش.
۳۲. —، مدخل «اصحاب حدیث» در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۳۳. —، مدخل «بغداد» در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۳۴. ترکی، عبدالله، *اصول مذهب احمد بن حنبل*، عین شمس، مصر، بی‌نا، ۱۳۹۴ق.
۳۵. ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره: بی‌نا، ۱۳۵۷ق.
۳۶. حاج منوچهری، فرامرز، *گونه‌شناسی و تحلیل ساختار قصص قرآنی*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۵ش.
۳۷. حاج منوچهری، فرامرز و شمس، محمدجواد، مدخل «حسن بصری» در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۳۸. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۳۹. خواجه عبدالله انصاری، عبدالله بن ابی منصور، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالرحمن حبیبی و حسین آهی، تهران: انتشارات فروغی، ۱۳۶۲ش.
۴۰. خیاطیان، قدرت‌الله، «اهل صفة در متون تاریخی و ادبی عرفانی»، *مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان*، شماره ۲۸، ۱۳۸۸ش، ص ۶۷-۸۶.
۴۱. —، «بررسی آیات منسوب به اهل صفة از دیدگاه صوفیه»، *مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان*، شماره ۱۰، ۱۳۸۴ش، ص ۲۷-۴۶.
۴۲. ذهبی، محمد بن احمد، *تذکره الحفاظ*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴۳. زرین کوب، عبدالحسین، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۵ش.
۴۴. سلمی، محمد بن حسین، *طبقات الصوفیه*، قاهره: مکتبه الخانجی، ۱۳۸۹ق.
۴۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الجامع الصغیر*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۱ق.
۴۶. شافعی، محمد بن ادريس، *الرسالة*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره: بی‌نا، ۱۳۵۸ق.
۴۷. شیمیل، آن‌ماری، *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷ش.
۴۸. عرفانیان، غلامرضا، *مقدمه بر کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازى*، قم: المطبعة العلمیه، ۱۳۹۹ق.
۴۹. عطار، فریدالدین، *تذکره الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار، ۱۳۶۶ش.

۵۰. غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دار الکتب العربی، بی تا.
۵۱. غنی، قاسم، *تاریخ تصوف در اسلام و تحولات و تحولات*، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۵ ش.
۵۲. فروهر، نصرت الله، *سرچشمه های عرفان*، تهران: انتشارات افکار، ۱۳۸۷ ش.
۵۳. فرید، احمد، *مقدمه بر کتاب الزهد عبدالله بن مبارک*، ریاض: دار المعراج الدولية للنشر، ۱۴۱۵ ق.
۵۴. قاسم پور، محسن و مهمان نواز، علی، «بررسی تغییرات انگاره سنت نبوی در طول دو قرن نخست هجری»، *فصلنامه پژوهشنامه تاریخ اسلام*، سال پنجم، شماره ۲۰، ۱۳۹۴ ش، ص ۱۰۹-۱۳۲.
۵۵. قشیری، ابوالقاسم، *الرسالة الصوفیه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد العثمایی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۴ ش.
۵۶. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رسالة قشیریة*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
۵۷. کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد: بی نا، ۱۳۴۸ ش.
۵۸. مجتبیایی، فتح الله، مقاله «بلوهر و بوداسف» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۵۹. مدرسی، محمد تقی، *العرفان الاسلامی بین نظریات البشر و بصائر الوحی*، بیروت: دار البیان العربی، ۱۴۱۲ ق.
۶۰. مرعشلی، یوسف عبدالرحمن، *فهرس احادیث کتاب الزهد عبدالله المبارک المروزی*، بیروت: دار النور الاسلامی، ۱۴۰۸ ق.
۶۱. _____، *فهرس احادیث کتاب الزهد للامام احمد بن محمد بن حنبل الشیبانی*، بیروت: بی نا، ۱۴۰۸ ق.
۶۲. مسعودی، علی بن الحسین، *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۶۳. مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۵ ق.
۶۴. موحدی محب، عبدالله، «بهره قصه بلوهر و یوداسف از آبخسور فرهنگ اسلامی شیعی»، *مجله حدیث پژوهی*، سال دهم، شماره ۲۰، ۱۳۹۷ ش، ص ۱۱۷-۱۴۰.
۶۵. مهمان نواز، علی، حجتی، سید محمدباقر، مهریزی، مهدی، «پیوند زهد و حدیث در کتاب الزهد ابن مبارک»، *مجله صحیفه مبین*، سال ۲۲، شماره ۵۹، ۱۳۹۵ ش، ص ۱۰۵-۱۳۰.
۶۶. میرباقری فرد، سید علی اصغر، «علل پایبندی پیروان مکتب عرفانی بغداد به رعایت شریعت»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، سال هفدهم، شماره ۶۴، ۱۳۸۸ ش، ص ۶۵-۹۰.
۶۷. میرحسینی، یحیی، «بازشناسی شخصیت و رفتار اجتماعی قصاص»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، شماره ۲۲، ۱۳۹۴ ش، ص ۳-۳۵.
۶۸. نصر، سید حسین، مدخل «تصوف» در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۶۹. نمیری، عمر بن شبه، *تاریخ المدینه*، قم: دار الفکر، ۱۴۱۰ ق.