

## منازعات درباره جایگاه حدیث در اسلام

ایگناتس گلدتسیهر  
ترجمه: نصرت نیلساز

### چکیده

نقل و نگارش احادیث یکی از مسائل مورد اختلاف در تاریخ حدیث به شمار می‌رود و گروهی در نقل و کتابت حدیث به منبع اجتناب از آن قایل شده و برخی نظری متفاوت دارند. این مقاله به بررسی این منازعات و اختلاف‌ها پرداخته است.  
کلیدواژه: جایگاه حدیث، نقل حدیث، نگارش حدیث

### اول

اخبار درباره بی‌پروایی نسبت به نقل حدیث، حتی در صدر اسلام - که به عنوان نمونه می‌توان به ابو هریره<sup>1</sup> اشاره کرد - با گزارش‌هایی که از همان زمان دال بر وسواس و احتیاط زیاد در نقل سخنی به مثابه حدیث پیامبر<sup>6</sup>، در تعارض است. موضع صحابه مشهور در نقل حدیث، بیم از گسترش بی‌پروای آن بود. شرح حال صحابه در *طبقات ابن سعد*، شواهد چشمگیری از این احتیاط را نشان می‌دهد.

افرادی که مدت‌های مدید با ابن مسعود مجالست داشته‌اند، می‌گویند به ندرت، حدیثی از زبان وی شنیدیم. همو در اندک مواردی هم که به نقل حدیثی از پیامبر<sup>6</sup> می‌پرداخت، عرق سردی بر پیشانی‌اش می‌نشست، چوبی که در دست داشت می‌لرزید و لرزش اندامش حتی از میان جامه نمایان بود. وی همچنین روایات را با عباراتی<sup>2</sup> چون «اگر خدا بخواهد»<sup>3</sup> یا کمی بیش از این، یا تقریباً این چنین، یا اندکی کمتر از این»<sup>4</sup> مقید می‌ساخت. شعبی در روایتی می‌گوید: یک سال با عبدالله بن عمر هم‌نشین بودم،

۱. ر.ک: به مقاله من در زیر:

Neue Materialien zur Literatur des Ueberlieferungswesens bei den Muhammedanern, ZDMG 50 (1896), 487.

و قس: *غرر القوائد*، ص 324.

۲. در یک مورد، وی روایتی را چنین با سوگند آغاز می‌کند: «عن عبدالله بن عکیم قال: سمعت ابن مسعود بدء باليمين قبل الحديث فقال...» ر.ک: *جامع بيان العلم و فضله*، ص 94 (ر.ک: ادامه همین مقاله، پاورقی ش 16).

۳. به معنای «استثنا یا مقید ساختن یقین و اطمینان» که در سوگندها و دیگر تأکیدات به کار می‌رود.

۴. بنا به گزارش‌های مختلف در کتاب *الطبقات الکبیر*، ج 3، جزء اول، ص 110، سطر 22 به بعد.

بی آن که حتی یک حدیث به نام پیامبر 6 از او بشنوم.<sup>5</sup> درباره خود عُمَر هم نقل شده است که چون ماجرای بر وی عرضه شد، گفت: اگر بیم نداشتم که سخنی بر حدیث بیفزایم یا از آن بکاهم، حدیثی نقل می کردم.<sup>6</sup> صُهَیب بن سنان نقل سخنان پیامبر 6 را قاطعانه رد می کند. چون به او می گویند: «بیا تا رویدادهای مغازی را برایت بازگو کنیم»، محتاطانه پاسخی چنین می دهد: «آن گاه من باید بگویم: پیامبر چنین فرمود؛ نه هرگز چنین امری روی نخواهد داد».<sup>7</sup>

همین بیم و هراس فراوان در نقل حدیث از زبیر بن عوام، یکی از نزدیک ترین صحابه پیامبر 6، نیز نقل شده است.<sup>8</sup> ترس از تغییر در الفاظ واقعی حدیث<sup>9</sup> - که در برخی گزارش های فوق هویداست - سعد بن ابی وقاص را نیز فرا گرفته بود که می گفت: «من نگرانم اگر یک سخن را برایت نقل کنم، تو صد بر آن بیفزایی».<sup>10</sup> حتی عثمان بن عفان هم - که به خبرگی در نقل حدیث مشهور است - دچار این بیم و نگرانی است.<sup>11</sup> علی رغم افزایش بی پروایی در نقل، و با آن که تدوین حدیث بعدها عملی مؤمنانه و از سر پرهیزگاری محسوب می شد، این «هیبت حدیث» نسل های بعد را نیز فرا گرفت.<sup>12</sup> فضیل بن عیاض سمرقندی (م 187 ق در مکه) از نقل حدیث به شدت هراسان می شد و روایت کردن چون باری گران بر دوشش سنگینی می کرد.<sup>13</sup> این قبیل گزارش ها در تضاد آشکار با احادیث فراوانی است که به نام این صحابه در مجموعه های مسانید فراهم آمده است.

در نقد حدیث، شناخت علل ترس فراوان از انتشار عمومی برخی روایات بسیار مهم است. تنها دلیل، بیم از تحریف متن حدیث نبوده، بلکه در آغاز، مسأله تمایلات فرقه ای نیز دخالت داشته است؛ مثلاً، عُمَر مایل نبود پاره ای احادیث - که با اقدامات مهمش ناسازگار بود - در میان مردم بیان شود.<sup>14</sup>

بیم از انتشار عمومی سخنان پیامبر 6 - که در گزارش های فوق هویداست - با احتیاط فزاینده مستمعان ارتباط دارد؛ مثلاً در مراحل دعا و قضا، مردم خواهان دلیلی چون سوگند یاد کردن یا گواهی شاهدانی بر وثاقت حدیث بودند. هنگامی که مغیره بن شعبه حکم پیامبر 6 را درباره دیه سقط جنین برای عُمَر بازگو می کند، وی اصرار می ورزد که مغیره باید حتماً شاهد دیگری بیاورد که این سخن را از پیامبر شنیده باشد (أَتِ مَنْ يَشْهَدُ مَعَكَ). و مغیره البته توانست محمد بن مسلمة را به عنوان شاهد دوم حاضر کند.<sup>15</sup> این امر برای ما روشن می کند که چرا عباراتی مانند

۵. همان ن، ج 4، جزء اول، ص 106، سطر 25.

۶. همان ن، ج 3، جزء اول، ص 210، سطر 4.

۷. همان ن، ج 3، جزء اول، ص 164، سطر 1.

۸. همان ن، ج 3، جزء اول، ص 74.

۹. گزارش های بعدی از روایات، «نقل به معنا» هستند. ر.ک: کتاب من (Muhammedanische Studien)، ج 2، ص 201. درباره عمرو بن دینار (م 126 ق) ر.ک: الطبقات الکبیر، ج 5، ص 353، سطر 23.

۱۰. همان ن، ج 3، جزء اول، ص 102، سطر 9.

۱۱. همان ن، ج 3، جزء اول، ص 39، سطر 8: إلی أَنَّهُ كَانَ رَجُلًا يَهَابُ الْحَدِيثَ.

۱۲. تعبیر «حدیث لله» بنا به جهات دینی بسیار رایج است. ر.ک: التهذیب الأسماء و اللغات، ص 615، سطر 3.

۱۳. همان ن، ج 3، جزء اول، ص 504، سطر 2: شدید الهیبة للحدیث و کان ینقل علیه جداً.

۱۴. الطبقات الکبیر، ج 4، جزء اول، ص 14، سطر 7. ابن سعد از اواخر دوره بنی امیه روایاتی ذکر می کند که نباید عمومی می شدند.

۱۵. الجامع الصحیح، دیات، ش 25، برای موردی مشابه ر.ک: این اثر از آلویس اشپرنگر در زیر: Das Leben und die Lehre des Mohammad, III, 81.

صیغه‌های سوگند یا دیگر قیود اطمینان بخش در آغاز منقولات حدیثی اولیه آمده است.<sup>16</sup> ابوموسی اشعری به منظور تأیید صحت یکی از این روایات، دست شک‌کننده را می‌فشارد.<sup>17</sup>

## دوم

این موضع‌گیری نسبت به حدیث - که توضیح داده شد - همراه با دلایل دیگری چند،<sup>18</sup> در سوق دادن مخالفان «ثبت احادیث به شکل مکتوب» به سوی این دیدگاه، اهمیتی بسیار داشته است. [بنابر استدلال آنها که به عدم ثبت و نگارش احادیث در صدر اسلام معتقدند] وقتی مسلمانان انتساب شفاهی سخنی به پیامبر را زنگ خطر می‌دانستند مسلماً هراس ایشان از شکل مکتوب این اخبار بیشتر بوده است. علاوه بر این، مطالب بسیار اندکی در دست بود که افراد مقید بتوانند انتساب را آنها به پیامبر با اطمینان بپذیرند. شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد احکام مربوط به دیه، نخستین عناصر تشکیل‌دهنده احادیث فقهی بوده‌اند. این مسأله رویدادی عادی و مهم در زندگی روزمره اعراب بود. از این رو، وجود احکامی در این باره امری کاملاً ضروری به شمار می‌آمد. بنابراین، می‌توان تصور کرد که حضرت محمد 6 نه تنها این نیاز را حس می‌کرد، بلکه به سبب رویدادهای واقعی، لازم دید مواردی را به احکام اندک قرآن در باب قتل نفس و کفاره آن بیفزاید. در نتیجه، می‌توان احکام اصلی مربوط به دیه را - که در روایات فقهی اولیه آمده - در حقیقت، جزو متون اصلی حدیثی دانست؛ از آنجا که این احادیث را به طور عموم صحیح می‌دانستند، نوشتن آنها با مخالفت مواجه نمی‌شد.

نوشتن سایر احادیث - که مفادشان با اجرای مستمر وارد زندگی روزمره نشده بود - باعث نگرانی افراد محتاط بود. این نحوه برخورد در بعضی نقل‌قول‌های روایی بیان شده است که هدف آشکار آنها موضع‌گیری علیه مکتوبات حاوی احکام فقهی منتسب به پیامبر 6 است. ابوموسی اشعری با دست خود احادیثی را که فردی پس از استماع از وی نوشته بود، پاک کرد.<sup>19</sup> از این قبیل گزارش‌ها بسیار می‌توان یافت.<sup>20</sup> افزایش مستمر این مکتوبات - که خیلی زود به عنوان منابع حدیثی برای فقه در حال تکوین مورد استفاده قرار می‌گرفت - همواره موجب بیم و هراس افراد محتاط بود.<sup>21</sup>

۱۶. نمونه‌ای از این گونه اظهارات رسمی را می‌توان در *تاریخ الرسل و الملوک*، ج ۱، ص ۱۰۹ یافت. هر حلقه از سلسله سند با عبارت «أشهدُ علیهِ» آغاز می‌شود. (ر.ک: *کتاب الادیات*، ص ۱۸). ابن اسحاق در *سیرة رسول الله* (ج ۱، جزء اول، ص ۳۴۰، سطر ۴ و ص ۳۴۴، سطر ۸) اظهار می‌کند: «به خدا پناه می‌بریم که سخنی را به دروغ به پیامبر خدا نسبت دهیم؛ نعوذ بالله أن نقولَ علی رسول الله ما لم یقل». نیز ر.ک: نمونه‌های ذکر شده در مقاله پیش گفته من (Neue Materialien...)، ص ۴۸۷ - ۴۸۸ و همین مقاله، پیش‌تر، پانویس ۲، نیز ر.ک: *الطبقات الکبیر*، ج ۴، جزء اول، ص ۱۵۹، سطر ۱۶ به بعد. وی شیوه جالبی را مطرح می‌کند که از آن طریق، دغدغه مربوط به یک حدیث مشکوک رفع می‌شود.

۱۷. *تاریخ الرسل و الملوک*، ج ۱، ص ۳۱۵۳، سطر ۱۸.

18. Muhammedanische Studien, II, 194ff.

۱۹. *الطبقات الکبیر*، ج ۴، جزء اول، ص ۸۳، سطر ۱۸.

۲۰. ر.ک: *مسند احمد*، ج ۳، ص ۱۲، پایین صفحه. این گزارش در کتاب من با عنوان Muhammedanische Studien، ج ۲، ص ۱۹۵، پانویس ۱ آمده است.

۲۱. ر.ک: نکته مهم ابن سعد در *الطبقات الکبیر*، ج ۵، ص ۲۱۶، سطر ۱۶.

اما دیدگاه دیگری نیز هست که شایان توجه بسیار است. پس از وفات حضرت محمد، آنچه سخنان پیامبر 6 تلقی می‌شد، در محافلی که حدیث را مصدر موثق فقهی می‌دانستند، از اعتبار دینی والایی برخوردار شد. در حقیقت، اعتبار احادیث برای دستیابی به احکام در میان نسل‌های مقدم بسیار بیشتر از نسل‌های بعدی بود. تصور غالب این بود که وحی الهی به محمد 6 با قرآن پایان پذیرفته است. عموماً چنین می‌پنداشتند که اگرچه کتاب مقدس شامل تمام وحی‌ای که خداوند برای همه جامعه در نظر گرفته می‌شود، اما این تمام وحی‌ای نیست که خداوند به پیامبر برگزیده‌اش عطا کرده است. همچنین تصور می‌شد که بویژه درست قبل از وفات محمد 6 خداوند گنجینه‌ای از وحی را به او عنایت کرده و در روز درگذشت پیامبر 6، بیش از هر زمان دیگری وحی نازل شده است.<sup>22</sup> این وحی نمی‌توانسته در قرآن جای گیرد. یکی از سخنان محمد 6 این نگرش را به خوبی توضیح می‌دهد: به من کتاب و چیزی مانند آن (در وسعت یا اهمیت) ارزانی شده است: «إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ».<sup>23</sup> البته این سخن به آن بخش از وحی اشاره نمی‌کند که بعدها در رده‌بندی احادیث، حدیث قدسی یا حدیث الهی نامیده شد تا از سایر احادیث نبوی متمایز باشد. درست برعکس، این سخن بر این نکته تأکید می‌ورزد که هر آنچه پیامبر در مورد احکام و شرایع تعلیم داده، از طریق وحی دریافت کرده است؛ خواه در قرآن وجود داشته باشد یا نه. بر طبق نقل أوزاعی، حسن بن عطیة (یکی از شاگردان سفیان ثوری در حدود اواسط قرن دوم هجری) عقیده داشت که هرگاه خداوند حکمی قرآنی را بر محمد 6 فرو می‌فرستاد، بلافاصله جبرئیل سنت و حیاتی را به آن حضرت عطا می‌کرد.<sup>24</sup> در خبری (با سندی محکم که نام ابومحمد بن حزم دقیق و سختگیر در آن به چشم می‌خورد)<sup>25</sup> آمده که مالک بن انس عقیده داشته است که هرگاه از پیامبر درخواست می‌شد مشکلی را حل کند، فقط بر اساس وحی الهی پاسخ می‌داد (فَلَا يُجِيبُ حَتَّى يَأْتِيَهُ الْوَحْيُ مِنَ السَّمَاءِ). از آنجا که این فتاوا و احکام پیکره اصلی احادیث موجود را تشکیل می‌دهد، مردم بر این باورند که در بیشتر موارد، کلام خود خدا را می‌شنوند و نه صرفاً سخنان پیامبر 6 را. این مسأله برای کسانی که به روایات مکتوب به دیدهٔ تردید می‌نگریستند، انگیزه خوبی بود تا مراقبت و احتیاط خویش را افزایش دهند. جلوگیری از خطر نشر گسترده اخباری که وثاقت آنها ارزیابی نشده، امری ضروری بود.

بدین ترتیب، روشن می‌شود که چرا عقل‌گرایان معتزلی<sup>26</sup> و دیگر آزاداندیشان<sup>27</sup> در مقابل استنباط حقایق دینی از حدیث، موضعی مخالف اتخاذ کردند. همین دیدگاه را دربارهٔ حدیث، گروهی از خوارج

۲۲. ۴۹. ۴. ج ۲، جزء ۲، ص ۲، سطر ۷: «أَنَّ اللَّهَ تَأْتِيَ الْوَحْيَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ قَبْلَ وَقَائِهِ حَتَّى تُؤْفَى وَ أَكْثَرُ مَا كَانَ الْوَحْيَ يَوْمَ تُؤْفَى رَسُولُ اللَّهِ».

کتاب زیر چاپ بود و شوالی [مُصَحَّح این جلد] با لطف فراوان تصحیح خود را در اختیار من قرار داد.

۲۳. متأسفانه تعیین زمان شکل‌گیری این حدیث، حتی به صورت احتمالی امکان‌پذیر نیست.

۲۴. جامع بیان العلم و فضله، ص ۲۲۳، پایین صفحه. عمده مطالب مربوط به این مسائل، در فصلی با عنوان «موضع السنّة من الكتاب و بیانها له»، ص ۲۲۱ به بعد گرد آمده است [در ترجمه انگلیسی از متن المانی گلدتسیهر، به جای «موضع»، به اشتباه، «موضوع» نوشته شده است (ویراستار)].

۲۵. الصلّة فی تاریخ أئمة الأندلس، ص ۳۱۴، سطر ۴.

۲۶. در باب شک و تردید این گروه‌ها نسبت به حدیث، رک: کتاب الحیوان که هرچند از احادیث فقهی بحث نمی‌کند، اما به دیدگاه‌های خرافی می‌پردازد. در اواخر قرن هشتم هجری، سروده کلامی بلندی علیه معتزله (یعنی زمشخری)، آنها را به موارد زیر متهم می‌کند: ترک قرآن، ضعیف شمردن احادیث پیامبر، انتساب جهل به موسی، دروغ دانستن منقولات تابعان از پیامبر.

مطرح کردند که معتقد بودند بنا بر آیه 146 سوره انعام، شریعت در قرآن کامل شده است.<sup>28</sup> به علاوه، از این جا درمی یابیم که چرا رهبران پرهیزگار اکثریت جامعه اسلامی از احادیث مکتوب سخت بیمناک بودند؛ زیرا احتمال می رفت احادیث اعتبار و ارزشی به سان قرآن یابند.

### سوم

یک پرسش برجای می ماند: آیا می توان تصور کرد شکل گیری اعتقاد به «وحی نانوخته» در کنار قرآن متأثر از این باور یهودی است که خداوند، علاوه بر تورات مکتوب از طریق وحی، توراتی شفاهی را نیز به موسی عطا کرده است؟ رویدادهایی مشابه در تاریخ صدر اسلام این فرض را تأیید می کند، هرچند نمی توان با اطمینان در این باره حکم داد. از سوی دیگر، این یک واقعیت است که تدوین احکام فقهی در میان یهود چونان زنگ خطری نسبت به احادیثی بود که برای خود اعتباری الهی کسب کرده بودند. همین امر دستاویزی برای ممانعت از کتابت آنها به شمار می رفت. در واقع، حضرت محمد<sup>6</sup> آن دسته از اُخبار یهود را سرزنش کرده بود که «زبان خود را به تلاوت کتاب خدا می گردانند تا گمان برید این بخشی از کتاب خداست، حال آن که از کتاب خدا نیست؛ آنها می گویند این از جانب خداست، با آن که چنین نیست».<sup>29</sup> اکنون این اتهام برای بر حذر داشتن مسلمانان از خطر ضلالتی همانند گمراهی یهود بسیار صریح تر بیان می شد.

زُهری نقل می کند که عُمَر بن خطاب درصدد بود «سنن» را بنگارد. مدت یک ماه از خداوند خواست راه صحیح را به او بنماید (استخارَ الله). روزی که به تصمیم نهایی رسید، گفت: «من اقوامی را به یاد می آورم که کتاب هایی نوشتند و با تکیه بر آنها، از کتاب خدا روی گردانیدند».<sup>30</sup> حکایت زیر گویا شرح و تفسیری بر روایت فوق است: وقتی عبدالله بن العلاء از قاسم، نوه ابوبکر درخواست می کند احادیثی بر او املا کند، با این پاسخ مواجه می شود: «در زمان عُمَر بن خطاب شمار احادیث (مکتوب) در حال افزایش بود. عُمَر از مردم خواست این احادیث را نزد او برند؛ چون چنین کردند، دستور داد آن نوشته ها را بسوزانند. سپس گفت: مُثَنَّاة كَمُثَنَّاة اهل الكتاب؟ آیا شما واقعاً می شنایید (واژه عربی شبیه واژه آرامی «مثنیتا») مانند می شنای یهود می خواهید؟<sup>31</sup> بدین سان، قاسم در آن روز مرا (عبدالله بن العلاء) از نوشتن احادیث باز داشت».<sup>32</sup>

«تَبَدُّوا كِتَابَ اللَّهِ خَلْفَ ظُهُورِهِمْ / جَعَلُوا أَحَادِيثَ النَّبِيِّ مُوسَى كَمَا كَذَّبْتُمْ / خَبَرَ الرَّسُولِ أَنْتَ بِهِ الْمُسْتَخْلَفَةَ». ر.ک: *طبقات الشافعية*، ج 5، ص 172، سطر 4 و 17.

27. Muhammedanische Studien, II, 136.

28. *الملل و النحل*، ص 94، سطر 4: «وَدَّهَبَ قَوْمٌ مِنْهُمْ (الْبَيْهَقِيَّةُ مِنَ الْخَوَارِجِ) إِلَى أَنْ مَا يَحْرُمُ سِوَى مَا فِي الْقُرْآنِ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: قُلْ لَا أُجِدُّ فِيهَا يَوْمَئِذٍ إِلَى قُرْآنٍ مُخْرَمًا عَلَى طَاعِمٍ...؛ دسته ای از بهمسیه خوارج قایل اند که جز آنچه در قرآن آمده، هیچ چیزی حرام نیست، به دلیل آیه «قُلْ لَا أُجِدُّ فِيهَا يَوْمَئِذٍ إِلَى قُرْآنٍ مُخْرَمًا عَلَى طَاعِمٍ...». نیز ر.ک: *احکام ازدواج در میان میمونیه* (گروهی از خوارج) بنا به گزارش کرایس در کتابش (ص 96، سطر 7).

29. سوره آل عمران، آیه 27.

30. *الطبقات الکبیر*، ج 3، جزء اول، ص 206، سطر 5.

31. این جمله را می توان به شکل خبری هم خواند: «قطعاً این می شنای است، مانند...»

32. *الطبقات الکبیر*، ج 5، ص 140، سطر 3.

روایتی از عبدالله بن عمر، ضمن اشاره به علامت‌های روز قیامت - که معمولاً اتفاقاتی ناگوارند - یکی از آنها را این می‌شمارد که «مردم در میان خود به قرائت مَثْنَاة می‌پردازند و کسی نیست که این سنت را تغییر دهد: (مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يُقْرَأَ فِيهَا بَيْنَهُمْ بِالْمَثْنَاةِ<sup>33</sup> لَيْسَ أَحَدٌ يُعَيِّرُهَا). چون از او می‌پرسند که مَثْنَاة چیست، می‌گوید: هر آنچه جز کتاب خدا نوشته شود (مَا اسْتُكْتَبَ مِنْ غَيْرِ كِتَابِ اللَّهِ)».<sup>34</sup> این سخن تنها می‌تواند اشاره‌ای به نوشته‌های فقهی غیرقرآنی مانند آنچه در احادیث مکتوب وجود داشت، باشد. اما ابو عبیده این برداشت را چنین نقد و رد کرده است: «این چگونه ممکن است؟ چگونه ابن عمر از حدیث نهی می‌کند، حال آن‌که وی در میان صحابه از راویان کثیرالنقل است»؟<sup>35</sup> او نهی مذکور در سخن عبدالله بن عمر را به اخذ و پذیرش تعالیم یهود (الْأَخْذُ عَنِ أَهْلِ الْكِتَابِ) تفسیر می‌کند،<sup>36</sup> اما به هر حال، همگان پذیرفته‌اند<sup>37</sup> که مراد از مَثْنَاة کتابی جز کتاب خداست که اخبار یهود بعد از موسی تألیف و تدوین کردند (إِنَّ أَحْبَارَ بَنِي إِسْرَائِيلَ بَعْدَ مُوسَى وَضَعُوا كِتَابًا فِيهَا بَيْنَهُمْ عَلَى مَا أَرَادُوا مِنْ غَيْرِ كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ الْمَثْنَاةُ).<sup>38</sup> در قاموس این نکته افزوده شده است که «آن‌ان در این کتاب، هر چه می‌خواستند مجاز یا ممنوع می‌کردند».<sup>39</sup>

تطبیق مَثْنَاة بر مثنبتا (یا همان میشنا) خیلی زود در محافل علمی اسلامی به فراموشی سپرده شد، زیرا محدثان بعدی این نحوه تعبیر از حدیث را به سبب لحن نامناسبش، در مجموعه‌های رسمی حدیث نقل نکردند. در علوم اسلامی، واژه «اشمات» (ishmacth)<sup>40</sup> برای اشاره به مکتوبات فقهی یهود به کار رفت. این واژه خیلی زود دچار سوء تعبیر شد و دایرهٔ معنایی آن گسترده شد تا آن‌جا که برای محافل خیالی به کار می‌رفت.

در نتیجهٔ تماس با محافل یهودی، می‌بینیم در قرن چهارم هجری ابن ندیم در *الفهرست* خود واژهٔ میشنا را به کار برده است.<sup>41</sup> اما وی این عنوان را برای یکی از کتب رسمی عهد عتیق منسوب به

۳۳. در *لسان العرب*، ج ۱۸، ص ۴۲۹ چنین آمده است: «أَنْ يَقْرَأَ فِيهِمْ بِالْمَثْنَاةِ عَلَى رُؤُوسِ النَّاسِ».

۳۴. *النهاية في غريب الحديث و الآثار*، ج ۱، ص ۱۳۶، ذیل مادهٔ «ثنی».

۳۵. *لسان العرب*، همان‌جا: «و لَمْ يُرَدِّ النَّهْيُ عَنِ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ وَ سُنَّتِهِ وَ كَيْفَ يَنْهَى عَنِ ذَلِكَ وَ هُوَ مِنْ أَكْثَرِ الصَّخَابَةِ حَدِيثًا غَنَهُ».

36. Muhammedanische Studien, II, 137.

۳۷. جوهری دیدگاهی متفاوت دارد. او مَثْنَاة را به اشعاری شبیه به دوبیتی‌های فارسی تفسیر و تعبیر می‌کند. نقل است که رواج این‌گونه اشعار یکی از علانم آخرالزمان است.

۳۸. *النهاية*، همان‌جا. ابو عبیده - که خود متهم به یهودی‌زاده بودن است (Muhammedanische Studien, I, 203) - این تفسیر را (*لسان العرب*، همان‌جا) از فردی عالم به کتاب‌های قدیمی پرسیده است و از همو نقل می‌کند: «سَلِّتْ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْكِتَابِ الْأُولَى قَدْ عَرَفَهَا وَ قَرَأَهَا».

۳۹. *تاج العروس*، ج ۹، ص ۶۱، پایین صفحه: «أَخْلَوْا فِيهِ وَ حَرَمُوا مَا شَاءُوا».

40. Also shama'tā; cf. Gustave Rothstein, "Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9./10. Jhdt.," ZDMG 58 (1904), 660.

۴۱. کتاب *الفهرست*، ج ۱، ص ۲۳، سطر ۲: در آن‌جا ابن ندیم می‌گوید: این مطلب را از یکی از دانایان یهود پرسیده است: «سَلِّتْ رَجُلًا مِنْ أَفْاضِلِهِمْ». واژهٔ «میشنا» از تصحیحی در حاشیهٔ نسخهٔ خطی به دست آمده، زیرا در متن نسخه، صورتی مخدوش از این کلمه آمده است.

موسی 7 به کار برده، می‌گوید: «یهودیان فقه و احکام و قوانین خود را از آن استخراج می‌کردند؛ کتابی بزرگ است که به زبان‌های عبری و کلدانی نگاشته شده است». در قرن ششم، یهودی مسلمان شده، سموئل بن یحیی‌المغربی (م 558ق) کتابی با عنوان *إفحام الیهود* حاوی اطلاعاتی گسترده دربارهٔ کتب علمای یهود به رشتهٔ تحریر درآورد.<sup>42</sup> ظاهراً این کتاب منبع و مأخذ کتب اسلامی برای اطلاع از میشنا و تلمود (یعنی نگاشته‌های فقهی غیررسمی یهود) بوده است.<sup>43</sup>

با این همه، سردرگمی و حیرت نسبت به ماهیت میشنا در دوره‌های بعد نیز از میان نرفت. مقریزی دانشمند (م 845ق) میشنای اصلی را تفسیری بر تورات می‌داند که موسی نگاشته و هر حکمرانی یک نسخه از آن برای خویش داشته است.<sup>44</sup> بعد از نابودی این نسخ، هیلل و شمای کتاب میشنای جدیدی را در تیرریاس (Tiberias) جایگزین آن کردند که شامل احکام فقهی تورات در شش بخش بود. النوسی (هاناشی) از اعقاب داوود، این کتاب را تنظیم کرد و یکی از نوادگان هیلل، به نام یهودا، کار ناتمام وی را به پایان رسانید. این نسخه دارای بسیاری از بخش‌های میشنای قدیمی موسی، به علاوهٔ اضافاتی از نویسندگان بعدی بود. سپس تلمود به وجود آمد. عانان قرایی (Karaites) اظهار کرد که وی کتاب‌های معتبر فقهی یهود را با نسخه‌ای موقت از میشنای اصلی موسی مقابله کرده است؛ این کتاب، کتاب *قانون Karaites* بود.<sup>45</sup>

واژهٔ مَثْنَاة - که در احادیث به کار رفته بود و مترادف با میشنا استعمال می‌شد - خیلی زود کاربرد خود را از دست داد. پیش‌تر واژهٔ جمع «مثنائی» (همراه با تعبیر قرآنی «السبع المثنائی») از آن مشتق شده بود. ابن‌قیم الجوزیهٔ مطلب زیر را از مجموعهٔ حدیثی حاکم نیشابوری (احتمالاً *المستدرک علی الصحیحین*) نقل می‌کند: زبیر بن باطای یهودی می‌گوید: «به تورات سوگند

۴۲. متن را در این کتاب مارتین شرایمر می‌توان یافت:

Martin Schreiner, *Monatsschrift für die Geschichte des Judenthums* 42 (1989), 254.

۴۳. مثلاً ابن‌قیم الجوزیه در اثر جدلی خود - که در ادامه از آن نام خواهیم برد - می‌گوید علمای یهود برای ایشان (یعنی یهودیان) دو کتاب تألیف کردند: یکی را *میشنا* نامیده‌اند که حاوی هشت هزار ورق بود و دیگری *تلمود*، که برابر با نصف بار قاطر بود: «فَقَهَاهُمْ صُنْفُوا لَهُمْ (لِلْيَهُودِ) كِتَابَيْنِ أَحَدُهُمَا يُسَمَّى الْمِشْنَا وَ مَبْلَغُ حَجْمِهِ نَحْوُ ثَمَانِ مِئَةِ وَرَقَةٍ وَ الثَّانِي يُسَمَّى التَّلْمُودَ وَ مَبْلَغُهُ قَرِيبٌ مِنْ نِصْفِ حَمَلِ بَعْلِ».

۴۴. ر.ک: *سفر تثنیه*، باب 17، آیه 18. نیز مقالهٔ من با عنوان «جدل‌های کلامی مسلمانان علیه اهل کتاب» در زیر: "Ueber muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitāb", ZDMG 32 (1878), 368.

۴۵. *خطوط*، ج 2، ص 475.

Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe*, I, 148ff.; II, 167ff.

من بسیار امیدوارم که فرصت افزودن مطالبی در باب تازه‌ترین اطلاعات تلمودشناسی در نوشته‌های عربی را بیابم. در مصر امروز، برخی افراد علاقه خاصی به ترجمهٔ تلفیقی از نوشته‌های رولینگ و سایر آثار اروپایی به زبان عربی نشان داده‌اند. مترجم (از زبان فرانسوی)، آقای دکتر یوسف نصرالله این موارد را در کتاب کوچکی با عنوان *الکنتر المرصود فی قواعده التلمود* گرد آورده است. یکی از حقوقدانان معاصر مصری به نام محمد حافظ صبری هم مجموعه‌ای مفصل با عنوان کتاب *المقارنات و المقابلات* منتشر ساخته که حاوی مقایسه‌ای تفصیلی و عمیق میان فقه کلاسیک اسلامی و حقوق جدید مصری از یک سو، با فقه و حقوق یهودی خاخامی (و از جمله با مراجعه به نسخ و تفاسیر پساتلمودی) است.

که من اوصاف او (پیامبر) را در توراتی که بر موسی وحی شده است، خوانده‌ام. من آن را در مثانی (تقریباً مترادف با کتب میشنای متأخر) که خود تألیف کرده‌ایم، نخوانده‌ام».<sup>46</sup>

در این بخش، هدف آن بود که نشان دهیم اخبار و گزارش‌های قدیمی - که تاکنون ذکر شد - همگی بیان‌گر نگرانی خاصی در باب کتابت حدیث است؛ نگرانی از تبدیل احادیث به نوعی میشنا در عرض قرآن. در آن صورت، آن‌چنان که از کلام ناقلان این روایات برمی‌آید، این احادیث به مکتوبات فقهی غیرقرآنی (من غیر کتاب الله) و برخوردار از اعتباری الهی تبدیل می‌شود؛ اما این منقولات (یا احادیث فقهی) چنان وثاقتی نداشتند که بتوانند قانون‌گذاری (= وضع احکام) را توجیه کنند.

### چهارم

این نگرانی‌ها خیلی زود از میان رفت. دیدگاه سنتی و متداول در جامعه از جهات گوناگون به ارزش و اعتبار والای حدیث ایمان آورد. پیش‌تر آوردیم<sup>47</sup> که اصل برابری اعتبار قرآن و حدیث تا کجا در مکاتب کلامی قرون دوم و سوم هجری پایه‌گذاری شد. در واقع، این اعتبار برابر تا آن‌جا پیش رفت که گاه از امکان نسخ قرآن با سنت سخن می‌گفتند؛ چه این هر دو، به هر حال، وحی الهی بودند.

اکنون بحث گذشته را با ذکر شواهدی مکتوب تکمیل می‌کنم که متکلمان اسلامی برای اثبات این دیدگاه «وحی دوگانه» (double revelation)، به صورت مکرر، بدان استناد کرده‌اند. بررسی این شواهد، آگاهی ما را از روش‌ها و مکاتب تفسیری نیز ارتقا می‌بخشد. ظاهراً مدرسهٔ حسن بصری در ارائهٔ چنین شواهدی بسیار تلاش کرده است. یکی از برجسته‌ترین افراد این مدرسه، عالم بصری قتادة بن دعامة (م 117 یا 118ق) است. تفسیری منسوب به او بر آیهٔ 34 سورهٔ احزاب، تفسیرهای تلمودی از نمونه‌های مشابه را به خاطر می‌آورد: *وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ*، قال من القرآن و السنة.<sup>48</sup> این آیه به همسران پیامبر تذکر می‌دهد که آنچه از آیات خدا و حکمت در خانه‌های آنها تلاوت می‌شود، به یاد آورند. «آیات» به «قرآن» و «حکمت» به «سنت»

۴۶. *هداية الحيارى من اليهود والنصارى*، ج 18، سطر 4: «قد و التوراة قرأت صفاته في كتاب التوراة التي نزلت على موسى ليس في المثاني التي أحدثنا». برحسب اتفاق، متوجه شدم که یکی از منابع مؤلف این کتاب در باب مطالب و اطلاعات عهدین، کتابی از ابن‌قتیبیه بوده است (ص 65، سطر 10؛ ص 76، سطر 16). این احتمالاً همان کتابی است که کارل بروکلمان در (Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft) ج 3، ص 46 به بعد، شماره‌های xxi-xxiii، براساس کتاب الوفاء ابن‌الجوزی، قطعاتی از آن را گردآوری کرده است [گلدتسیهر در این‌جا اشتباه کرده؛ چه بروکلمان هیچ‌جا به چنین کتابی اشاره نکرده است (ویراستار)]. این پرسش که منقولات فوق‌الذکر [در هدایة الحیاری] متعلق به کدام کتاب ابن‌قتیبیه است، با مراجعه به نقل قولی از ابن‌قیم الجوزیه در همان کتاب (ص 96، سطر 6) حل می‌شود. در واقع، منبع اطلاعات ابن‌قیم در این باب، کتاب *الإسلام* ابن‌قتیبیه بوده است.

این اثری به نام کتاب *الإسلام* از ابن‌قتیبیه در دست است و نه هیچ مأخذ و منبع دیگری به این نام اشاره کرده است. عنوان فوق‌تتها تیتیر یکی از فصول یکی از آثار ابن‌قتیبیه می‌تواند باشد. در باب استفاده و نقل قول‌های ابن‌قتیبیه از عهدین مقاله زیر از ژرار لوکنت را ببینید:

Gérard Lecomte, "Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'oeuvre d' Ibn Qutayba," *Arabica* 5 (1958), 34-46. (ویراستار)

47. *Muhammedanische Studien*, II, 20ff.

۴۸. *جامع بیان العلم*، ص 15 که در چند نقل آن به قتادة می‌رسد.

تفسیر شده است. در اینجا با استشهادی از کتاب آسمانی مواجهیم که در آن، خداوند بر یکسان بودن این دو رکن وحی صحه می‌گذارد. البته این مسأله را نباید از نظر دور داشت که «سبب خاص» این آیه با کاربردی چنین گسترده و بزرگ از آن چندان سازگار نیست. در نتیجه، از همان زمان و به همین شیوه، به دنبال قراین مناسب دیگری می‌گشتند؛ مثلاً از نحوه معرفی حضرت محمد<sup>6</sup> در قرآن: «پیامبری که از جانب خدا فرستاده شد تا کتاب و حکمت به شما بیاموزد؛ **وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**»<sup>49</sup> و «کسی که خدا کتاب و حکمت را بر او وحی کرده است»<sup>50</sup> در آن روزگار، تعبیر «کتاب و حکمت» را به اعطای اعتبار و منشأ الهی یکسان و همانند به سنت (یعنی حکمت) در کنار کتاب خدا تفسیر می‌کردند؛ اما بنیان این تفسیر<sup>51</sup> ذکر نمی‌کنند که ترکیب «کتاب و حکمت» عبارتی ضابطه‌مند در قرآن است که صرفاً برای اشاره به وحی نازل شده بر حضرت محمد<sup>6</sup> به کار نمی‌رود، بلکه به عکس، به پیامبران و اقوام گذشته نیز اشاره دارد.<sup>52</sup>

در جریان شکل‌گیری تفصیلی‌تر اندیشه‌های کلامی، بحث‌های دیگری هم بروز کرد. در این بحث‌ها، سنت به لحاظ اعتبار در مرتبه قرآن قرار گرفت، اما به عنوان نمودی از وحی کلامی (verbal revelation) معرفی نشد، زیرا قرآن دربر گیرنده همه احکام است.<sup>53</sup> احکام در قرآن یا به صورت آشکار (بیان جلی) یا به صورت نهان (بیان خفی) ذکر شده‌اند.<sup>54</sup> احکام سنت به طور ضمنی در متن قرآن آمده و بیان تفصیلی آن بر عهده پیامبر نهاده شده است.<sup>55</sup> این تفسیر مبتنی بر آیه 44 سوره نحل است: «**الَّذِينَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**» تا آنچه را که بر مردم فرستاده شده، برایشان بیان نماید».<sup>56</sup>

از میان این بحث و جدل‌های مختلف، نظریه «وحی دوگانه»، برگرفته از ترکیب دوگانه «کتاب و حکمت» بیشتر به رسمیت شناخته شد. به راحتی می‌توان دریافت که تلاش برای دستیابی به شواهد قرآنی دال بر اعتبار احادیث در برخی محافل کلامی آشکارتر است. این محافل گروه‌هایی هستند که در استنباطات دینی بیشترین اهمیت را در کنار قرآن برای حدیث قایل‌اند و تلاش دارند که مقبولیت رأی (داوری شخصی) را کاهش دهند. برای این گروه، این مسأله باید حایز اهمیت باشد که اعتبار و ارزش حدیث را در نظر پیروان رأی بالا ببرند، زیرا معتقدان به رأی گاهی آشکارا حدیث را در مرتبه‌ای بسیار پایین قرار می‌دادند.<sup>57</sup> طرفداران حدیث برای رسیدن به این هدف حداکثر کوشش خود را به کار بردند؛

۴۹. سوره بقره، آیه 146؛ نیز رک: سوره بقره، آیه 123؛ سوره آل عمران، آیه 158؛ سوره نساء، آیه 57؛ سوره جمعه، آیه 2؛ سوره نساء، آیه 113.

۵۱. منقول است که این تفسیر به حسن بصری باز می‌گردد؛ اما هیچ اسنادی در کار نیست، تنها آمده است: و عن الحسن.  
۵۲. سوره آل عمران، آیه 43؛ سوره نساء، آیه 110؛ سوره آل عمران، آیه 75؛ سوره انعام، آیه 89؛ سوره جاثیه، آیه 15 که در دو مثال اخیر به صورت «الکتاب و الحکم و النبوة» آمده است. اصطلاح الحکمة در ترکیب‌های دیگر نیز به کار رفته است؛ مثلاً در سوره بقره، آیه 252 می‌خوانیم که حضرت داوود «الملک و الحکمة» دریافت کرده است.

۵۳. سوره انعام، آیه 38: **أما فرطنا فی الکتاب من شیء**.

۵۴. سوره نحل، آیه 91: **تبیناً لکل شیء**.

۵۵. و کان تفصیل (در چاپ و ستنفند: تفصیل) بیانیه موكولاً إلى النبی.

۵۶. نووی در **التهذیب**، ص 711، سطر 12، این رأی را به خطابی بستی نسبت می‌دهد. درباره او رک: **حزب لادب**، ج 1، ص 282.

۵۷. رک: مقدمه من بر ابن تومرت در زیر:

آنها حتی منشأ الهی حدیث را به رسمیت شناختند و در صدد اثبات درستی این باور با استناد به کلام خدا برآمدند. قتاده خود یکی از مخالفان سرسخت رأی بود و آن چنان که مشهور است، چهل سال از آن دوری گزید.<sup>58</sup> در اینجا من از اثر معروف ابو عمر یوسف بن عبدالبر النمری (م 463ق) از اهالی قرطبه استفاده کرده‌ام که در آن یک فصل را به ارائه شواهدی از کتاب مقدس اختصاص داده است. او نه تنها از ظاهریه بود، بلکه در مباحث اعتقادی پیرو حنابله بود.<sup>59</sup> دست کم حنابله او را بنیان‌گذار تعالیمشان در مسأله جنجالی «جهات» (یعنی امکان قرار گرفتن موجودات روحانی در جهات فضایی) معرفی می‌کنند. به همین سبب، ابن عبدالبر از سوی هموطنان مغربی‌اش - که پیرو عقاید دیگر بودند - به شدت مورد حمله قرار گرفت.<sup>60</sup>

سال‌ها بعد، ابو عبدالله ابن قییم الجوزیه حنبلی از «دوگونه وحی» با تکیه بر ماهیت همسان کتاب و حکمت سخن گفت. او شاگرد و پیرو تقی الدین ابن تیمیه<sup>61</sup> بود که موضع خویش را در این موضوع مانند سایر موارد روشن ساخته است. ابن قییم برای اثبات اصالت و وجوب اعتقاد به «عذاب قبر» - که در قرآن بدان اشاره‌ای نشده است - مجبور شد اهمیت دینی حدیث را به تفصیل بررسی کند؛ چرا که تنها در احادیث از این مفهوم آخرتی سخن گفته شده است. در پایان، وی سخن خود را در باب «دوگونه وحی» چنین به پایان می‌رساند: «این یکی از آموزه‌های اساسی است که همه مسلمانان واقعی بر آن اجماع دارند و تنها کسانی که نمی‌توان مسلمانان دانست، این حقیقت را انکار می‌کنند. پیامبر 6 خود فرمود کتاب و چیزی همانند آن به من داده شده است: و اِنِّیْ اُوتِیْتُ الْکِتَابَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ».<sup>62</sup> می‌بینیم ابن عبدالبر اصطلاح «اجماع الامة» را برای اعتقاد به «دوگونه وحی» به کار می‌برد.

به هر حال، آنچه ذکر شد، نفی قاطعانه هرگونه مصدر فقهی غیر قرآنی را شبیه به مثناة یهود در اسلام اثبات می‌کند و نشان می‌دهد در مراحل نخستین تکوین اسلام، آهنگ پذیرش چنین عقیده‌ای اصلاً وجود نداشته است.

### کتابنامه

- *تاریخ الرسل و الملوك*، تحقیق: م. خ. دخویه، لایدن، 1879-1901 م.

58. «ما قلت بالرأی منذ أربعین سنة» (*التهدیب*، ص 510، سطر 11).

59. رک: کتاب من در باب ظاهر در زیر:

Goldziher, Die Zahiriten. Ihr Lehrsystem umd ihre Geschichte (Leipzig, 1884), 171.

60. *طبقات الشافعية*، ج 5، ص 205: «و أما ما حکاه عن أبي عمر بن عبد البر فقد علم الخاص و العام مذهب الرجل و مخالفة الناس و نکیر المالکة علیه أولاً و آخرأ مشهور و مخالفته لإمام المغرب أبی الولید الباجی معروفة حتی عن فضلاء المغرب يقولون لم یکن أحد بالمغرب یرى هذه المقالة غیره و غیر ابن أبی زید».

61. وی در باب همین موضوع، رساله‌ای با عنوان *معارج الوصولی إلى معرفة أن أصول الدین و فروعه قد بینها الرسول* تألیف کرده است. این رساله همچنین در مجموعه‌ای دوجلدی با نام *مجموعه الرسائل الکبری*، ج 1، ص 180-218 گنجانده شده است.

62. *کتاب الروح*، ص 120: «إن الله أنزل علی رسوله وحياً و أوجب علی عباده الإیمان بهما و العمل بما فیهما و هما الکتاب و الحکمة... هذا أصل متفق علیه بین أهل الإسلام و لا ینکره إلا من لیس منهم».

- *تاج العروس*، مرتضی زبیدی، بولاق، 1306 - 1307ق.
- *تهذیب الأسماء و اللغات*، نووی، تصحیح: فردیناند وستنفلد، گوتینگن، بی‌جا، بی‌تا.
- *جامع بیان العلم و فضله*، ابن‌عبدالبر نمری، تحقیق: احمد المحسانی، قاهره، 1320ق.
- *الجامع الصحیح*، بجاری، تصحیح: جوینبل و...، لایدن، 1862 - 1908م.
- *خطوط*، مقریزی، قاهره، 1270ق.
- *سیرة رسول الله*، ابن‌هشام، تصحیح: فردیناند وستنفلد، گوتینگن، 1858 - 1860م.
- *الصلة فی تاریخ ائمة اندلس*، ابن‌بشکول، تصحیح: فرانسیسکو کدرا، مادرید، 1882 - 1883م.
- *طبقات الشافعية*، سبکی، قاهره، 1324ق.
- *الطبقات الکبیر*، ابن‌سعد، تحقیق: ادوارد زاخاو و...، لایدن، 1904 - 1940م.
- *الفهرست*، ابن‌ندیم، لایپزیگ، 1871 - 1872ق.
- *کتاب الحيوان*، جاحظ، قاهره، 1323 - 1325ق.
- *کتاب الروح*، ابن‌قیم جوزیه، حیدرآباد، 1388ق.
- *لسان العرب*، ابن‌منظور، قاهره، 1300 - 1308ق.
- *الملک و النحل*، شهرستانی، تحقیق: ویلیام کیورتن، لندن، 1842 - 1846م.
- *النهاية فی غریب الحديث و الآثار*، ابن‌اثیر، قاهره، 1311ق.
- *هدایة الحیاری من اليهود و النصارى*، تحقیق: نعلانی حلبی، قاهره، 1323ق.