

«مقایسه تورات شفاهی و حدیث در نقل و روایت، منع نگارش، و تدوین و تنسیق» گزارش، نقد و ترجمه

لیلا هوشنگی**

چکیده

نخستین بار هوروتیس رابطه میان حدیث و قرآن را همانند رابطه میان سنت شفاهی یهود با سنت مکتوب آن دانست. این مقایسه را اسلام پژوهان نپذیرفتند و بویژه گلدتسهر شدیداً آن را رد کرد. به نظر گلدتسهر حدیث کتابت می‌شده و منازعات بر سر نگارش حدیث صرفاً امری «نظری» بوده است، در حالی که بنا بر تحقیقات دوره هوروتیس، سنت شفاهی یهود طی دوره‌ای چند صد ساله مطلقاً شفاهی انگاشته می‌شد. حال آن که امروزه می‌دانیم وضعیت چنین نبوده است. مؤلف مقاله حاضر می‌کوشد با توجه به نتایج تحقیقات جدید درباره تلمود و با تحلیل تاریخی و متن شناختی منابع کهن حدیثی به مقایسه این رابطه با دقت بیش از سابق بپردازد. وی در دو بخش نخست مقاله به بررسی انواع یادداشت برداری‌ها در سنت یهودی و اسلامی و مقایسه روش‌های نقل و روایت آموزه‌های شفاهی در هر دو سنت می‌پردازد. در بخش سوم روند شکل‌گیری نخستین مجموعه‌های حدیثی و تدوین آنها را بررسی می‌کند و در بخش بعدی با نقد و تحلیل مواضع علمای موافق و مخالف نگارش حدیث با نظر به شرایط سیاسی و اجتماعی آنها به تاریخ‌گذاری تقریبی احادیث هر دو دسته می‌پردازد. در بخش نهایی با تحلیل اسنادها به روش ساخت - بُنیل و ثاقت تاریخی هر دو دسته از احادیث را بررسی می‌کند و زمان احادیث دال بر جواز کتابت را بر دسته مقابل متقدم می‌داند، به نظر وی برخی احادیث را می‌توان تا قرن اول هجری پی‌گیری کرد.

کلیدواژه‌ها: نقل و روایت تلمود، منع نگارش حدیث، روایت حدیث، تدوین

حدیث، تحلیل اسناد حدیث.

شونلر در مقاله پنج بخشی خود، در بررسی مساله مناقشه آمیز نگارش حدیث سه مبحث اصلی را دنبال می‌کند: روش‌های نقل و روایت، بررسی عوامل منع نگارش، روند شکل‌گیری نخستین مجموعه‌ها و تدوین و تنسیق احادیث در اسلام و تورات شفاهی در یهود. او دو بخش نخست مقاله را به مطالعه مقایسه‌ای میان تلمود، دومین کتاب مقدس یهود و معروف به تورات شفاهی، و حدیث اختصاص داده است. او در این مقایسه می‌کوشد نه تنها نمونه‌های نظیر را به صورت موردی به دست دهد، بلکه نشان می‌دهد در هر دو

۱. مشخصات کامل مقاله به شرح زیر است:

Gregor Shoeler, "Transmission, Prohibition of writing, Redaction" in *Hadith: origins & developments*, ed. Harald motzki, Aldershot, 2004.

** استادیار دانشگاه الزهراء □.

سنت دینی یهود و اسلام مشکلات یکسان و حوادث نظیر سبب شده تا شکل نهایی مشابهی پدید آید. روش وی در تحلیل و بررسی وجوه شباهت و اختلاف موارد نظیر بسیار قابل تأمل است. مؤلف با دقت در شرایط شکل‌گیری نگارش تلمود و حدیث در سنت دینی خود و با توجه به رابطه و نسبت آنها با متن مقدس مکتوب سنت خود توانسته الگویی کاری در مطالعات مقایسه‌ای ارائه دهد، البته این امر ناشی از توان علمی، عمق نگرش، تفحص فراگیر و قوت نقد و تحلیل اوست.

همان‌گونه که اشاره شد، شوئلر در این مقایسه پیشگام نبوده است، از این رو به بیان پیشینه این بحث می‌پردازد و همان‌گونه که در سنت حدیث پژوهی در غرب روال است به آرای محقق برجسته این حوزه گلدتسیهر می‌پردازد و ابهامات مطرح را پس از اظهار نظر وی در این باب توضیح می‌دهد. گلدتسیهر نظریه هوروتیس را در مقایسه حدیث و تورات شفاهی رد کرده، چرا که آنها را در سیر نگارش مشابه نمی‌داند است. در حالی که اکنون، برخلاف دوره هوروتیس، قایل‌اند تلمود صرفاً شفاهی نبوده و کتابت می‌شده است. به این ترتیب شوئلر با توجه به تحقیقات جدید به بررسی شیوه‌های نقل و روایت تلمود در میان یهود و حدیث در میان مسلمانان می‌پردازد و انواع یادداشت برداری‌های آن دوره را به دو دسته تقسیم‌بندی می‌کند:

1. یادداشت‌های شخصی که روی الواح یا در دفترچه‌های کوچک نوشته می‌شده (در عربی به ترتیب سبورات، کراریس یا اطراف خوانده شده) و اینها را به راحتی می‌توانستند از میان ببرند.

2. نوشته‌های روی طومارها که سرّی بوده و حجم زیادی داشته است و در اسلام و یهودیت می‌توان به نمونه‌های متعدد آنها اشاره کرد.

همچنین در بحث از اسناد، عملکرد مدارس یهودی در دوره تلمودی راهی برای مرجعیت علمی و سندیت و وثاقت بخشیدن به منبع شفاهی بوده است. به نظر شوئلر، مسلمانان از نیمه دوم قرن اول هجری با این روش یهودیان آشنایی یافته‌اند. اما وی متذکر این افتراق اساسی می‌شود که برخلاف اسلام که فرمان لغو ممانعت از مکتوب کردن حدیث وجود داشته، در یهود هیچ‌گاه فرمان رسمی مبنی بر لغو ممانعت از نگارش تورات شفاهی وجود نداشته است. در اسلام عملاً کتابت صورت می‌گرفته، اما درباره تلمود نمی‌توان زمان مشخصی را برای کتابت فرضی در نظر گرفت. در واقع، دوره تلمودی را از حدود دویست تا پانصد میلادی، و حتی در برخی گزارش‌ها ششصد میلادی، یعنی دوره‌ای سیصد یا چهارصد ساله دانسته‌اند.^۲

با توجه به این مقدمات، مؤلف در ادامه این بخش به مقایسه روش نقل و روایت حدیث در شهرهای عراق می‌پردازد. وی با استنادات فراوان نشان می‌دهد در بصره و کوفه از حفظ خواندن حدیث مایه مباهات بوده و بر عدم استفاده از یادداشت‌های شخصی در ملاء عام تأکید می‌شده است؛ در حالی که در بغداد، بویژه احمد بن حنبل، به این امر اعتنا نکرده و خود مسند نوشته است. احمد بن حنبل بر کتابت تأکید داشته، چرا که به سبب از دیاد حجم مطالب، استفاده از صرف حافظه ناممکن بوده است.

۲. برای آگاهی بیشتر درباره تلمود ر.ک: «درباره یهود»، لیلیا هوشنگی و دیگران، کتاب مرجع، تهران، 1386.

بخش دوم مقاله با این پرسش مهم آغاز می‌شود:

چرا در یهودیت و اسلام، مردم، دست کم به لحاظ «نظری»، قایل به ضرورت نقل شفاهی احادیث بودند؟

در یهود قرن‌ها براساس دیدگاه رایج تأکید می‌شده که فقط کتاب مقدس باید نوشته شود. بنا بر دیدگاهی مشابه در بسیاری از روایات اسلامی نیز «تقیید العلم» یا ثبت و نگارش احادیث ممنوع اعلام شده است.

گفتنی است در مقابل گروه محدثان قایل به منع نگارش حدیث، گروهی دیگر اجازه نگارش سخنانشان را می‌داده‌اند، البته صرفاً در حد یادداشت برداری و خلاصه نویسی.

اما چرا آموزه مکتوب ثانوی در کنار قرآن نباید وجود می‌داشت؟

در سنت اسلامی چهار دلیل، بنا بر فهم عالمان مسلمان قدیم، ذکر شده است؛ از جمله آمیختگی حدیث با قرآن و افتادن احادیث به دست ناهلان. ناقدان متأخر حدیث (ابن قتیبیه، خطیب بغدادی، ابن عبدالبر، ابن حجر) با پذیرش تدوین مکتوب حدیث در صدد برآمدند تا میان احادیث منع کتابت و جواز آن سازگاری برقرار کنند. در بررسی علل تغییر موضع در نگارش حدیث و جواز آن، مؤلف به آثار محققانی چون خوتیر بُنیل، نبیه عبود و فواد سزگین و نیز گلدتسیهر ارجاع داده است. به نظر گلدتسیهر فقها در جبهه مخالفان حدیث مکتوب بوده‌اند؛ چرا که منع کتابت سبب می‌شده تا مطالعه قوانین فقهی محدود به عالمان خیره شود.

شوئلر در پاسخ به پرسش بالا، ضمن توجه به دیدگاه گلدتسیهر، خود نیز به بررسی پاسخ محققان یهودی درباره پرسش مشابه در حیطه کاری آنها پرداخته است و پنج راه حل ایشان را در منع نگارش تلمود، به گونه متناظر با چهار راه حل مسلمانان مقایسه کرده و نسبت آنها را تبیین کرده است. شایع‌ترین دلیل یهودیان این بوده است که فقه پایان نیافته است. از این رو با ممانعت از نگارش آن، نوعی انعطاف‌پذیری حفظ می‌شده، یا به عبارتی دیگر، امکان تصحیح قوانین و ایجاد سازگاری وجود داشته است. او با ذکر پنج روایت در سنت اسلامی شباهت دیدگاه مسلمانان را در این مسأله گزارش کرده است.

بخش سوم درباره تدوین و تنسيق حدیث است. روش شوئلر در تفکیک مواضع علمای مسلمان بر حسب مناطق جغرافیایی آنها و نسبت گذاری با مرکز قدرت سیاسی آن دوره، یعنی دمشق در شامات، و نیز توجه به شرایط فرهنگی و بستر زمینه ساز این مواضع سبب شده تا از هر گونه کلی گویی و ارائه تصویری بسیط در این باب به شدت پرهیز کرده باشد. عملاً همین امر مانع از اظهار نظرهای کلی درباره خاستگاه وثاقت حدیث می‌شود و مسیر پژوهش را به سمت بررسی‌های موردی سوق می‌دهد.

مؤلف در این بخش به نقد و بررسی گزارش سنتی مبتنی بر تدوین حدیث پرداخته است. بنا بر این، گزارش نخستین فرمان تدوین رسمی را خلیفه اموی عمر بن عبدالعزیز (حکومت 00 - 102 ق) صادر کرده است و نقش وی برای حفظ حدیث قابل مقایسه است با نقش عثمان برای قرآن. کار نهایی تدوین حدیث را ابن شهاب زُهری (م125ق) بر عهده داشته و خود نسبت به این کار تردید داشته است. شوئلر با تحلیل متن شناختی به بررسی اکراه زُهری از نگارش حدیث پرداخته است و ضمن همراهی با نظر گلدتسیهر که این

گزارش سنتی را غیر تاریخی دانسته است، نکاتی را در نقد این روایت به دست می‌دهد؛ در عین حال، او این حقیقت را که زُهری نخستین کسی بوده که در مقیاسی وسیع حدیث را تدوین کرده است امری تاریخی و غیرقابل تردید می‌داند. در بیان دلایل زُهری در نگارش حدیث، بر این مورد تأکید می‌شود: زُهری در مورد احادیثی که از «شرق» (عراق) به دست وی رسیده اجازه نگارش نمی‌داده است؛ زیرا در بصره و کوفه بر منع نگارش حدیث تأکید می‌شده است. به این ترتیب شوئلر به پی‌گیری مسأله تقابل «شرق» (عراق) با «غرب» (شامات) در باب این مسأله در بخش بعدی می‌پردازد.

در بخش چهارم، شوئلر با توجه به مواضع عراق علیه امویان و نیز مخالفت آنها با کتابت حدیث قایل است که مخالفت آنها غیرمستقیم بوده و این مخالفت نسبت به تدوین حدیث در عراق به دو صورت شکل گرفته است: انتشار احادیث در مخالفت با حفظ حدیث از طریق کتابت که اغلب راویان مشترک این احادیث بصری و کوفی‌اند و اهل مدینه؛ دیگر، تأکید بر نقل و روایت شفاهی بویژه در مراکز علمی عراق. در نتیجه، به نظر وی، دفاع از سنت مکتوب در احادیث قرن دوم بیش از آن که تمهیدی برای مساعی امویان در تدوین حدیث بوده باشد، واکنش منفی بوده علیه مخالفت عراقیان و اهل مدینه با سنت مکتوب. همچنین در بررسی دلایل مخالفت شدید عراق علیه حدیث مکتوب باید توجه داشت محدثان بصری متکلم بودند و آموزه شفاهی در رد دیدگاه‌های مخالف انعطاف‌پذیرتر بوده است.

اما در مکه و صنعا، مراکز علمی دور از دمشق، مخالفت اندکی با حدیث مکتوب می‌شد. به هر ترتیب، در قرن سوم هجری سیر تکوین حدیث به همان جایی انجامید که در یهودیت اتفاق افتاد: آموزه شفاهی دومین آموزه مکتوب شد و درجه پایین‌تری از دیگری نداشت؛ با این حال، رد پای مخالفان باقی ماند: کمال مطلوب در نقل سنت شفاهی تنها با «سماع» یا شنیدن از زبان استاد حاصل می‌شود و روایت صرفاً نسخه نویسی شده ضعیف شناخته می‌شود.

در بخش نهایی مقاله، مؤلف با ارائه شش نمودار از اسناد احادیث منع و جواز کتابت حدیث آنها را به روش شناخت - یُنبل تجزیه و تحلیل کرده است. او ضمن توضیح روش مذکور که به نام دو محقق برجسته حوزه مطالعات حدیثی خوانده می‌شود و بیان تمایز این روش با روش هورست و سزگین، به بررسی و نتیجه‌گیری از این اسنادهای مهم می‌پردازد.

در نمودار اول و دوم اسناد چهار حدیث نبوی در مخالفت با سنت مکتوب ارائه شده است، مؤلف با بررسی این که آیا این احادیث در هیچ یک از جوامع کهن و متعلق به دوره ماقبل به دوره قبل از تدوین صحاح ذکر شده است یا نه، و نیز واکاوی سلسله راویان به نتایجی می‌رسد از جمله این که پیامبر □ به احتمال زیاد در مخالفت با کتابت حدیث هیچ دیدگاهی بیان نکرده است؛ این احادیث در نسل دوم تابعین فراقنی شده است و آنها را به پیامبر □ رسانده‌اند.

در نمودارهای بعدی به اسناد احادیثی که در دفاع از کتابت حدیث‌اند، اشاره می‌کند که این احادیث در جوامع حدیثی کهن آمده‌اند، اما ساختار اسناد آنها بسیار دشواریاب و

مستلزم به کارگیری روش تحلیل از طریق یافتن «حلقه مشترک» و شناسایی «حلقه مشترک فرعی» است.^۳ پس از تحلیل اسنادها شونلر به این نتیجه‌گیری نهایی می‌رسد: احتمالاً احادیث نبوی مربوط به جواز کتابت حدیث متأخرتر از روایات صحابه در این باره‌اند، اما مسلماً این احادیث قدیمی‌تر از آن حدیث نبوی‌اند که کتابت حدیث را ممنوع دانسته است.

در نگاهی کلی، با توجه به مبادی، روش و نتایج این مقاله مفصل - که بیشتر در حد کتابچه یا رساله است - می‌توان در نقد و بررسی آن گفت از چند جنبه جایگاهی ویژه را داراست. نخست آن‌که شونلر در مقام یکی از صاحب نظران در حوزه حدیث پژوهی عملاً با نادیده انگاشتن آرای محققانی تأثیرگذار همچون ساخت در خصوص عدم وثاقت تاریخی حدیث، روش‌های تحلیل روایی تاریخی - فان اس را به کار می‌گیرد. به این ترتیب، او نیز به همراه موتسکی به نتایج جدیدی در این باب دست می‌یابد که به دور از هر کلی‌گویی راهی میانه را پیش رو می‌گذارد: از سویی عدم پذیرش ادعای شکاکان مبنی بر جعلی بودن حدیث و از سوی دیگر رد دعوی مخالفان آنها مبنی بر مسلم انگاشتن وثاقت منابع اسلامی.

دیگر آن‌که شونلر در مسأله مناقشه آمیز نقل شفاهی یا مکتوب حدیث به تحلیل شرایط آن دوره می‌پردازد و این امر را ناشی از تصویری نادرست از نظام آموزش و فراگیری علم می‌داند. او با تدقیق در روش‌های یادداشت برداری، اختلاف نقل‌های گوناگون آثار حدیثی را صرفاً ناشی از نقل شفاهی آنها نمی‌داند. بلکه او قایل است شیوه ترکیبی نقل مکتوب و شفاهی - که مرسوم میان استاد و شاگردان و درس گفتارهای آنان بوده - و نیز آزادی عمل شاگردان در تلخیص و ترکیب و حتی تغییر متون در هنگام نقل مطالب استادان سبب این اختلاف نقل‌ها می‌شده است. بدین سان، شونلر با دقت در شرایط فرهنگی و اجتماعی آن دوره در این حیطة نیز دریچه‌ای نو را می‌گشاید.

نکته آخر این‌که شونلر در این مقاله (و نیز برخی آثار دیگرش) به همراه موتسکی رهیافت تحلیل متن - اسناد روایات را کامل‌تر کردند و در جریان تحقیق در متن‌های مختلف روایات امکان تاریخ‌گذاری دقیق‌تر روایات فراهم آمد. این امر نیز خود تمهیدی برای بازسازی تاریخ نقل احادیث و حتی ردیابی تغییر متن آنها در جریان نقل به دست می‌دهد.^۴

باری پس از این نقد و بررسی مباحث و روش شونلر، ترجمه کامل بخش‌های سوم و چهارم در پی می‌آید:

۳. برای آگاهی از تعاریف این اصطلاحات ر.ک: هارالد موتسکی «حدیث پژوهی در غرب، مقدمه‌ای در باب خاستگاه و تطور حدیث»، ترجمه مرتضی کریمی نیا، فصلنامه علوم حدیث، ش 37 - 38، سال دهم، پاییز و زمستان 84، ص 20-23.

۴. برای آگاهی بیشتر ر.ک: «حدیث پژوهی در غرب، مقدمه‌ای در باب خاستگاه و تطور حدیث»، هارالد موتسکی، ترجمه مرتضی کریمی نیا، فصلنامه علوم حدیث، ش 37 - 38 سال دهم، پاییز و زمستان 84، ص 3-31؛ «حدیث پژوهی در غرب»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، کتاب مرجع، تهران، 1387.

سوم

نقل است که نخستین بار فرمان تدوین رسمی حدیث را خلیفه اموی، عُمَر بن عبد العزیز (حک - : ۱۰۰ - ۱۰۲ق) صادر کرد، «چه بیم آن می‌رفت حدیث از میان برود و حاملان آن نیز از دنیا بروند».^۵

پیشتر برخی از حاکمان اموی از جمله مروان اول^۶ (حک - : 65 - 66 ق) و به‌ویژه پدر عُمَر بن عبد العزیز، یعنی عبد العزیز بن مروان (م 104ق) درخواست کتابت و جمع‌آوری حدیث را مطرح کرده بودند.^۷

پس از مرگ خلیفه دوم (عمر بن الخطاب) وضعیت به گونه‌ای تغییر کرده بود. معدودی از صحابه یا شاید هیچ‌کس از ایشان باقی نمانده بود که توان ارائه احادیث را در مرأی و منظر عموم داشته باشد و این احادیث برای امویان درس‌ساز نباشد. از سوی دیگر، تنقیح (و تدوین) احادیث با حمایت امویان تنها در جهت علایق حاکمان می‌توانست انجام پذیرد، گو این که - همان‌گونه که در حدیث نیز آمده - کاملاً محتمل است انگیزه‌های دینی برای افراد درست‌کاری مانند عُمَر بن عبد العزیز مهم‌ترین عامل و محرک بوده است. بدین‌سان، اگر گزارش‌های سنتی صحیح باشد، عمر بن عبد العزیز همان نقشی را برای [حفظ] حدیث ایفا کرد که عثمان (حک - : 23 - 35ق) برای قرآن انجام داد. نخستین عالمی را که از سوی عُمَر بن عبد العزیز مأموریت یافت، ابو بکر بن عُمَر بن حزم (م 120ق) دانسته‌اند؛^۸

با این حال، معروف است که کار تکمیل و انجام نهایی این وظیفه را ابن شهاب [228] زُهری (م 125ق)، از عالمان مدینه بر عهده داشت: «نخستین فردی که علم (یعنی حدیث) را [در حجمی وسیع] گردآوری کرد و نگاشت ابن شهاب بود: «أَوَّلَ مَنْ دَوَّنَ الْعِلْمَ وَ الْكُتَابَ ابْنُ شِهَابٍ».^۹

او که در پیشبرد انتشار حدیث به صورت مکتوب نقش اصلی را عهده‌دار بوده (ادامه مقاله)، ظاهراً در تمام دوره حیاتش از این کار خود در تردید و رنج به‌سر برده است. این نکته را از برخی منقولات که از او یا درباره او به دست ما رسیده است، می‌توان دریافت. مهم‌ترین سخن زُهری که در این باب بسیار مکرر از او نقل شده چنین است:

كُنَّا نَكْرَهُ كِتَابَ الْعِلْمِ حَتَّى أَكْرَهْنَا عَلَيْهِ هُوَ لِأَنَّ الْأَمْرَاءَ قَرَأِينَا أَلَّا تَمْنَعَهُ أَحَدًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ؛ ما از نگارش علم (یعنی حدیث) اکراه داشتیم، تا این که این حاکمان ما را به این کار واداشتند. اما اکنون بر این نظریم که هیچ مسلمانی را نباید از این کار (یعنی نگارش

۵. طبقات، ج ۲، جزء دوم، ص 134؛ تقیید العلم، ص 105، 106؛ جامع، ج ۱، ص ۷۶؛ سنن دارمی، ج 1، ص 104؛ نیز ر.ک: دو کتاب نبیة عبود فواد سرگین در زیر: N.Abbott, Studies, II, 25ff., GAS, I, 281
 ۶. تقیید العلم، ص 41؛ طبقات، ج 2، جزء 2، ص 117؛ سنن دارمی، ج 1، ص 101.
 ۷. طبقات، ج 7، جزء 2، ص 157؛ نیز ر.ک: GAS، ج 1، ص 62، 63.
 ۸. طبقات، ج 2، جزء 2، ص 134؛ نیز ر.ک: GAS، ج 1، ص 56، 57.
 ۹. جامع، ج 1، ص 73، 76؛ حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ج 3، ص 363؛ فسن: GAS، ج 1، ص 280.

حدیث) منع کرد.^{۱۰}

ضمیمه تشریحی نخست در باب تعبیر «كِرَةُ الْكِتَابِ [ة]» او با نگارش مخالف بود. بی هیچ شک و تردیدی ترجمه بالا سحیح است، نه آن که سزگین چنین انجام داده است: ما با نقل احادیث به شکل کتاب (یعنی صرف نوشتن متون... بدون عرضه بر استاد و یا شنیدن از وی) مخالف بودیم.^{۱۱}

باید پذیرفت که کتاب یا [کتابه] می‌تواند بر شکل ناموجه نقل حدیث به صورت استنساخ از متون مکتوب دلالت داشته باشد. مثالی برای این معنا چنین است:
إِذَا حَدَّثَ [عَمْرُو بْنُ شَعِيبٍ] عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ فَهُوَ كِتَابٌ وَ مِنْ هُنَا جَاءَ ضَعْفُهُ؛
وقتی عمرو بن شعیب از پدرش، و او از پدر بزرگش نقل می‌کند، روایت او «کتاب» است، و همین خود علت ضعف اوست.^{۱۲}

این نکته در همه جا صادق است؛ چنان‌که چهار مثال زیر آن را نیک اثبات می‌کنند:
1. اسماعیل (بن عَلِيَّة) گفت:

با کتابت مخالفت می‌شد (كَرَهُوا الْكِتَابَ). زیرا مردمان پیش از ایشان (یعنی اهل کتاب) به کتاب‌هایشان متکی بودند و آنها را می‌ستودند؛ لذا همه نگران آن بودند که مردم به واسطه آنها (یعنی کتاب‌ها) از قرآن منحرف شوند.^{۱۳}

2. احمد بن حنبل گفت:

أَكْرَهُ الْكِتَابَةَ عَمَّنْ أَجَابَ فِي الْمِحْنَةِ؛ از نگارش آنچه که فردی در دوره محنت گفته است، کراهت دارم.^{۱۴}

3. (علقمة بن وقاص) پرسید: آیا نمی‌دانی که کتابت مکروه است (أَنَّ الْكِتَابَ يُكْرَهُ؟) او (یعنی مسروق) پاسخ داد: بلی می‌دانم؛ تنها می‌خواهم آنها (یعنی احادیث) را از بر کنم و سپس بسوزانمشان.^{۱۵}

4. ابراهیم (النخعی) از نگارش حدیث در دفترچه‌های یادداشت کراهت داشت: كَأَنَّ يُكْرَهُ أَنْ يَكْتُبَ الْحَدِيثَ فِي الْكِرَارِيسِ.^{۱۶}

در تمام این نمونه‌ها اگر کتاب [کتابه] را به «روش نقل روایت به صرف استنساخ [متون مکتوب]» ترجمه کنیم، مفید معنایی نخواهد بود. این نکته در ترجمه سرفصل‌هایی

۱۰. طبقات، ج ۷، جزء ۲، ص ۱۵۷؛ نیز ر.ک: GAS، ج ۱، ص ۶۲، ۶۳.

۱۱. GAS، ج ۱، ص ۲۸۱.

۱۲. GAS، ج ۱، ص ۲۸۱.

۱۳. تقیید العلم، ص ۵۷.

۱۴. میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۴۱۰.

۱۵. جامع، ج ۱، ص ۶۶؛ تقیید العلم، ص ۵۹.

۱۶. سنن دارمی، ج ۱، ص ۱۰۰.

این چنین هم صادق است: (باب ذکر کراهیه کتاب [ة] العلم و تخلیفة فی الصحف)^{۱۷} و (باب ما جاء فی کراهیه کتاب العلم)^{۱۸} زیرا احادیثی که در این باب‌ها آمده، در مخالفت با کتابت و نگارش است، نه روش «کتابت» در نقل حدیث.

ضمیمه تشریحی دوم: آیا زُهری مجموعه‌ای حدیثی به امر امویان تدوین کرده است؟ گلدتسیهر معتقد بود تمام گزارش‌ها از تلاش‌های عُمَر بن عبد العزیز در تدوین حدیث را باید گزارش‌های غیر تاریخی دانست و کنار گذاشت. به نظر او، اخلاف شایسته [اموی] قصد داشته‌اند این خلیفه پرهیزگار را هر چه بیشتر به مجموعه سنّت اسلامی پیوند زنند.^{۱۹}

اما احتجاجی علیه این دیدگاه مطرح است: هسته روایت منقول در بالا [از زُهری] احتمالاً اصیل، و قطعاً متقدم و کهن است، هر چند نمی‌توان به قطع گفت که عبارت «هؤلاء الأمراء» در آن حتماً به عُمَر بن عبد العزیز اشاره دارد. این نکته را از آنجا می‌توان اثبات کرد که عین همین تعبیر را شاگرد زُهری، مَعَمَر بن راشد (م 154ق) در کتاب الجامع^{۲۰} خود نقل کرده است. بی‌تردید مُحال است که مَعَمَر خود این روایت را ابداع کرده باشد تا در مقام مصنّف، مؤیدی برای اثرش باشد. او در «باب کتاب العلم» نه تنها احادیثی در پذیرش روایت مکتوب (سه حدیث) نقل کرده، بلکه چهار حدیث (!) هم در ردّ این روایات آورده است.^{۲۱} اما نمی‌توان این احتمال را منتفی دانست که اشاره ضد اموی در عبارت «این حاکمان ما را به این کار واداشتند»، از ایجاد انحرافی مغرضانه در [عملکرد یا احادیث] مَعَمَر یا در واقع در زُهری نشئت گرفته است.^{۲۲} با این همه، این که با دستور امویان، زُهری نخستین کسی بوده که حدیث را در مقیاسی وسیع تدوین کرده است، ثابت می‌ماند. مرادم به وضوح این است که این حقیقت را همگان امری تاریخی دانسته‌اند و لذا قابل تردید نیست.

[230] زُهری برای استفاده شخصی‌اش عادت داشت هر تعداد حدیثی را بدون وسواس بنویسد. اما تبعیت از حکم خلفا از نظر او، همچون شکستن حرمت امری محتوم بود که دهه‌ها بدان پای‌بند بود؛ یعنی اجماع قدیمی بر این که تنها «کتاب» یعنی قرآن را می‌توان رسماً به نگارش درآورد، اما «تعالیم شفاهی» یعنی حدیث ممنوع الکتابه است. آیا ممکن است او خود روایت فوق را منتشر کرده باشد که مطابق آن، عُمَر بن عبد العزیز نهایتاً از طرح اصلی خود برای تدوین حدیث صرف‌نظر کرده بوده، به این امید که [زُهری]

۱۷. جامع، ج 1، ص 63.

۱۸. صحیح ترمذی، ج 2، ص 111.

19. Goldziher, Muhammednische Studien, II, 210 - 211.

۲۰. مصنف، ج 11، ص 258، ش 20486.

۲۱. همان، ج 11، ص 257 - 259.

۲۲. برای آگاهی از موضع منفی مَعَمَر نسبت به امیان و معلمش زُهری ر.ک:

Erlig Ladewig petersen, Studies on the Historiography of the 'Ali - Mu a wiya Conflict, Acta orientalia 9cOPENHAGEN0 27 91963) 83 - 118, ESP. 102 - 103,

مشوقش [عمر بن عبد العزیز] را از این طرح منصرف کند؟
 نقل است که پس از تکمیل مجموعه، عمر بن عبد العزیز دستور داد مجدداً زُهری
 نسخه‌هایی از آن در دفترهای دیگر تهیه کند. سپس می‌خوانیم که او به هر یک از نواحی
 امپراتوری‌اش نسخه‌ای می‌فرستد.^{۲۳} صحت تاریخی این گزارش سخت محل تردید است،
 چه دقیقاً مطابق همان روایتی است که از عملکرد عثمان در تکمیل تدوین قرآن نقل
 می‌کنند. به هر حال، این بیشتر محتمل است که مجموعه زُهری فقط گردآوری شده، اما
 مطمئناً تکمیل و تدوین نهایی آن پس از فوت عمر بن عبد العزیز صورت پذیرفته باشد
 (ر.ک: ادامه مقاله).

وقتی زُهری در مقام معلم فرزندان خلیفه‌هاشم (حك - : حدود 106 - 126ق) مشغول
 به‌کار بود، خود به «انتشار» روایاتی می‌پرداخت که گردآوری کرده بود. این امر بعدها
 برای او منشأ نگرانی شده بود، زیرا از او نقل است که:

حاکمان مرا به نوشتن [روایات] واداشتند (استکتبئی). سپس من آنها (یعنی فرزندان
 خلیفه) را به نوشتن آن واداشتم (فَأَكْتَبْتُهُمْ) اکنون که حاکمان آنها (یعنی روایات) را
 می‌نویسد، من شرمگینم که این مطالب را برای هیچ کس جز آنها ننوشتم.^{۲۴}

از این پس، نگارش احادیث حتی برای کاربرد عمومی نمی‌توانست در محفل درسی
 زُهری ممنوع باشد، و حتی احتمالاً در شامات نیز عموماً چنین بوده است. شاگردی
 گزارش می‌کند:

ما قصد نداشتیم از زُهری چیزی بنویسیم، تا این که هشام او را واداشت. آنگاه او
 برای پسرانش نوشت و اکنون مردم حدیث می‌نویسند.^{۲۵}

اما فشار حاکم تنها علتی نیست که زُهری برای توجیه تدوین رسمی مکتوب و انتشار
 حدیث مطرح کرده است؛ همان عملی که از نظر او، تا مدت‌ها وقیح و ملامت‌بار بود.
 دیگر دلایلی که وی مطرح می‌کند این‌هاست:

اگر نبود احادیثی که از شرق به دست ما رسیده و ما آنها را نمی‌شناختیم و ردشان
 کرده‌ایم، من هرگز حدیث را به نگارش در نمی‌آوردم و اجازه نگارش آن را
 نمی‌دادم.^{۲۶}

در اینجا تقابل «شرق» و [231] «غرب» عراق و شامات، خود را آشکار می‌سازد. در
 بخش بعد به این موضوع نظر داریم.

۲۳. جامع، ج ۱، ص 76.

۲۴. همان، ج ۱، ص 77.

۲۵. حلیة الاولیاء، ج 3، ص 363.

۲۶. تقیید العلم، ص 108.

چهارم

هر چند زُهری دوست و حامی امویان بود، در آغاز با طرح تدوین رسمی حدیث مخالفت کرد. در نتیجه، انتظار داریم که خارج از مرزهای حکومت امویان در شام، بویژه در عراقِ ضدِ اموی، حتی با مخالفت‌هایی بیشتر رویه‌رو شویم. هر چند ظاهراً هیچ حمله مستقیم و آشکاری به چشم نمی‌آید، مخالفت‌های غیر مستقیم به صورتی گسترده و به دو شکل خاص ظهور و بروز یافته است. نخست، انتشار احادیث بیشتری حاکی از مخالفت با حفظ حدیث از طریق کتابت بود. در قرن نخست هجری بحث بسیار کمتری راجع به این موضوع در میان بوده است. اما تجزیه و تحلیل آسانید بنا بر روش ساخت / بُنیل که قصد داشتند آخرین «حلقه مشترک»ی را بیابند که حدیث را منتشر ساخته است (به نظر من این لزوماً به این معنا نیست که این فرد حدیث را وضع کرده است)، به روشنی مبین این است که بحث اصلی صرفاً از اوایل سده دوم هجری (سال وفات عمر بن عبد العزیز) شروع شده و چند دهه تداوم داشته است. همچنین درمی‌یابیم که متأخرترین روایان مشترک که علیه نگارش حدیث سخن گفته‌اند، عمدتاً و نه منحصراً، بصری و کوفی و اهل مدینه‌اند. نیک پیداست که احادیث صحابه و احتمالاً احادیث تابعین در این موضوع، از احادیث نبوی کهن‌ترند. در این‌جا به طرح دو نمونه از احادیث دسته اول [از صحابه یا تابعین] بسنده می‌کنم. یکی این حدیث ابو نضرة بصری (المنذر بن مالک، م 109ق) ۲۷ [از پیامبر ﷺ] است که: «آیا قصد دارید نسخه‌هایی از قرآن را از این... برسازید؟» او این حدیث را به استاد بی‌واسطه خود) ابوسعید الخدری نسبت می‌دهد. نمونه دیگر قاضی ابو بُردة کوفی (م 104ق) ۲۸ است که این حدیث به او می‌رسد: «من کتاب‌های بسیاری از پدرم استنساخ کردم، اما او همه را پاک کرد». ۲۹ او این سخن را به پدرش ابو موسی اشعری نسبت می‌دهد.

احادیث نبوی در مخالفت با نگارش حدیث - که در نگاه نخست، چهار تایند - علی‌الظاهر به ترتیب این چهار حلقه مشترک را دارند: 1. همّام بن یحیی بصری (م 165ق)؛ ۲. سفیان بن عُیینة (م 196ق) که اصالتاً کوفی بود، اما به مدینه نقل مکان کرد؛ ۳. عبد [232] الرحمن بن زید بن أسلم (م 182ق) اهل مدینه؛ ۴. کثیر بن زید الأسلمی (م 158ق). ۳۳ بدیهی است شماره‌های 1 تا 3 در اصل یک حدیث‌اند که صرفاً با تعبیری متفاوت از روایان مختلف نقل شده‌اند. اسناد آن از این قرار است: پیامبر ابوسعید الخدری عطاء بن یسار، زید بن أسلم و پیامبر ابو هریره، عطاء بن یسار، زید بن أسلم.

۲۷. تهذیب التهذیب، ج 10، ص 269؛ میزان الاعتدال، ج 4، ص 181، 182.

۲۸. تهذیب التهذیب، ج 12، ص 21، 22؛ تاریخ الحفاظ، ج 1، ص 95.

۲۹. تقیید العلم، ص 39، 40، نمدار ب - 2.

۳۰. تهذیب التهذیب، ج 11، ص 60 به بعد؛ تقیید العلم، ص 29، 33.

۳۱. GAS، ج 1، ص 96؛ تقیید العلم، ص 32 - 33.

۳۲. GAS، ج 1، ص 38؛ تقیید العلم، ص 33 - 35.

۳۳. تهذیب التهذیب، ج 8، ص 3700 به بعد؛ تقیید العلم، ص 35.

بدین ترتیب کسانی که جوان‌ترین راوی مشترک خوانده شده‌اند، جوان‌ترین راوی مشترک در نسل دوم شده‌اند (در اصطلاح‌شناسی یُئیل «حلقه‌های مشترک فرعی» خوانده شده) جوان‌ترین راوی مشترک واقعی عبارت است از زید بن أسلم (م 136ق)،^{۳۴} فقیه مدنی که مشهور است - و مورد مناقشه است - که رأی خود را در تفاسیر قرآنی بیان می‌کند.^{۳۵} دو حدیث نبوی باقی مانده یعنی شماره‌های الف - 1 - 2 - 3 - و الف - 4 به تبع در مدینه و حدوداً اواسط قرن دوم هجری (هشتم میلادی) منتشر شده‌اند. یکی از این احادیث - که علاوه بر «انتشار» روایاتی نسبتاً متفاوت و به صورت گسترده‌ای در آنجا انتشار یافته است.^{۳۶}

دومین مشکل مخالفت با فرمان حاکم اموی به تدوین رسمی حدیث، این بود که بر نقل و روایت شفاهی (و از طریق حافظه)، به‌ویژه در مراکز علمی عراق تأکید می‌شود. در مباحث گذشته، نمونه‌هایی از منتقدان بصری حدیث یاد کردیم که به این دیدگاه پای‌بند بودند و نیز از مُصنّفان بصری و کوفی سخن گفتیم که مجموعه‌های خود را بدون «نوشته» / کتاب» قرائت می‌کردند. اکنون با ارائه نمونه‌هایی بیشتر، نشان می‌دهیم عالمان متقدم اسلامی خود موضوع از بر کردن حدیث را به راویان شهرهای عراق ارتباط می‌دادند.

احمد بن حنبل حفظ و نقل احادیث تنها به کمک حافظه را مذهب بصریان دانسته است.^{۳۷} او گزارش می‌کند چگونه ابن عُلَید (م 192ق)،^{۳۸} محد و متکلم بصری [233] از حدیث نبوی به نفع کتابت حدیث به خشم آمده است: حدیث مورد اشاره وی، مکی و منقول از عمرو بن شعیب است.^{۳۹} احمد بن حنبل، قَتَادَةَ بن دِعَامَةَ (م 118ق)^{۴۰} عالم نابینایی را که خود بصری است، این‌گونه توصیف کرده: «او از مردم بصره حافظه‌ای بهتر دارد» (أَحْفَظُ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ).^{۴۱} و باز همین احمد بن حنبل است که می‌گوید وی احادیث را که عبد الرزاق از معمر نقل کرده بر احادیث بصریان ترجیح می‌دهد (چه بصریان با تکیه بر حافظه خود، مرتکب خطاهایی می‌شوند).

حُفَاطُ کوفی احادیث نیز بسیار مشهورند.^{۴۲} الأعمش کوفی (م 147ق) را محدّث [علی الإطلاق] کوفی‌بان زمان خود دانسته‌اند که البته «هیچ کتابی نداشت» (كَانَ مُحَدِّثَ الْكُوفَةِ فِي

۳۴. GAS، ج 1، ص 405، 406.

۳۵. تهذیب التهذیب، ج 3، ص 341.

۳۶. این واقعیت که ابو برده، راوی و ناشر یکی از نخستین احادیث صحابه در مخالفت با احادیث مکتوب، خود قاضی بوده و این نکته که زید بن اسلم راوی و ناشر حدیث مشهور پیامبر در این باره، از اهل رأی بوده است، همگی موافق و مؤید آن دیدگاه گل‌دزیهر است که می‌گوید اهل رأی به طور خاص علاقه داشتند که حدیث صرفاً شفاهی نقل شود.

۳۷. علل، ص 55؛ تقیید العلم، ص 79.

۳۸. تهذیب التهذیب، ج 1، ص 241 به بعد، ذیل نام اسماعیل بن ابراهیم بن مقسم.

۳۹. تقیید العلم، ص 74 به بعد.

۴۰. GAS، ج 1، ص 31 - 33.

۴۱. تهذیب التهذیب، ج 8، ص 318.

۴۲. تهذیب التهذیب، ج 11، ص 183، ذیل نام یحیی بن زکریا ابن ابی زانده.

رَمَانِهِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كِتَابٌ). نقل است که او «بهترین قاری قرآن و حافظ حدیث در کوفه بوده است» (كَانَ أَقْرَبَهُمُ لِلْقُرْآنِ وَ أَحْفَظَهُمُ لِلْحَدِيثِ).^{۴۳}

بنا بر این، یکی از دلایل ابراز مخالفت شدید، و به طور خاص علیه حدیث مکتوب، در عراق را می‌توان در مخالفتی جستی که در شهرهای ضد اموی بصره، کوفه و مدینه نسبت به دمشق اموی وجود داشت. در بیرون از شام، مردمان بسادگی آماده پذیرش احادیثی نبودند که با حمایت حکومت اموی تدوین شده و انتشار یافته بود. به عنوان نمونه، هر از گاهی اظهار کرده است که از سوی حکام تحت فشار بوده تا احادیثی را که برای آنها مورد پسند بوده بپذیرد.^{۴۴}

در آن دوره، جامعه اسلامی گرفتار انشقاق‌های متعدد کلامی و ظهور فرقه‌های کثیر بود. احتمالاً از همین رو مردم نگران بودند اگر هر فرقه و گروه سیاسی، و در واقع هر یک از علماء، از فرمان امویان تبعیت کنند و آشکارا مجموعه حدیثی خود را به شکل مکتوب انتشار دهد، وحدت اسلامی دیگر از بین برود و قابل اعاده نباشد. در این میان، آموزه‌های شفاهی که انعطاف‌پذیر بود در ظهور انشقاق‌ها کمتر تهدید کننده بود. احتمالاً تا زمانی که «آموزه‌های شفاهی» به شکل مکتوب در نیامده بود، مردم می‌توانستند با این ایده که سنت یکی است و واحد، همان‌طور که درباره روایت مکتوب قرآن قایل بودند، به حیات خویش ادامه دهند.

دیگر دلیل محتمل در رد و انکار حدیث مکتوب به قرار زیر است. محدثان بصری معمولاً متکلم بودند، و عمدتاً قدری مذهب (به عنوان نمونه ابن علیّه و سعید بن ابی عروبّه). آنها عادات داشتند در مباحث خود با آموزه شفاهی» انعطاف‌پذیر مواجه باشند و از این امر خشنود نیز بودند. [234] می‌توانیم چنین نکته‌ای را در مورد عالمان حاضر در مراکز قوی شیعه، کوفه و مدینه نیز صدق بدانیم. امتیاز و برتری یک آموزه شفاهی بر نوع مکتوب (دست دوم) آن در این بود که برای دفاع از [آرای] خود و رد دیدگاه‌های مخالف به‌کار گرفته می‌شد. در مقام «آموزه مکتوب»، قرآن فی حد نفسه کفایت

می‌کرد. متن آن ثابت بود و حفظ دقیق واژگان آن و روایت آنها تحت نظارت شدید قراء بود و این خود فن عالمانه مجزایی به‌شمار می‌رفت. تمام آنچه که می‌توانست انجام شود صرفاً تفسیر این متن تغییر بود. اما «آموزه‌ای» که صرفاً شفاهی مطرح می‌شد، می‌توانست انجام شود صرفاً تفسیر این متن لا یتغیر بود اما «آموزه‌ای» که صرفاً شفاهی مطرح می‌شد، می‌توانست از طریق

۴۳. همان، ج ۴، ص ۱۹۶، ذیل نام سلیمان بن مهران.

۴۴. Horowitz, Earliest Biographies, 41; Goldziher, Muhammednische Studien, II, 38ff.

افزودن برخی اضافات، حذف، اعمال تغییرات جانب‌دارانه، تحریف، و نه جعل صرف، به دلخواه فرد در آید. مطالعات فان‌اس^{۴۵} و مایکل کوک^{۴۶} هر دو، هم اصل این اتفاق و هم چگونگی آن را نشان می‌دهند مطمئناً تمایل به این که حدیث انعطاف‌پذیر و غیر مسجل باشد، در تلاش برای حفظ احادیث به صورت آموزه شفاهی نقش داشته است. اما ظاهراً سرانجام تکوین این سیر به نقل حدیث از حفظ به‌ویژه در بصره، منتهی می‌شود که به منزله رقابتی مهارتی بوده است.

اکنون حامیان حدیث مکتوب در کجا ایستاده‌اند؟ تجزیه و تحلیل اسنادهای احادیث مربوط به _____

این است که اظهار رسمی موافق با کتابت در همان سده نخست منتشر شده بوده است. نام صحابی پیامبر عبد الله بن عمرو بن العاص (م 64ق) از مکه^{۴۷} مکرراً مطرح می‌شود. در

برخی _____

او را راوی اصلی^{۴۸} می‌دانند و در موارد دیگر او و آمادگی‌اش برای نگارش، موضوع بیان _____

است.^{۴۹} احتمال دارد که او در یک مورد، همچنان که راوی اصلی است، جوان‌ترین راوی مشترک نیز باشد.^{۵۰} عبد الله بن عمرو صاحب یک «صحیفه» بود، کتابچه‌ای مشتمل بر

احادیث _____

پیامبر و صحابه که وی آنها را نگاشته بود، اما او، آنچنان که دیگران یادداشت‌هایشان را مخفی _____

نگاه می‌داشتند این صحیفه را (که با اطمینان می‌توان مشهورترین صحیفه از نوع خود انگاشت) پنهان نگاه نداشت. برعکس او در میان جمع بدان می‌بالیید و حتی بدان نام

«الصادقة» داده بود. همچنین این صحیفه به طور خاص و مکرر، موضوع حدیثی منقول است که به عبد الله در مقام راوی اصلی آن ختم می‌شود.^{۵۱} سپس صحیفه از پدر به پسر و

به خانواده عبدالله بن عمرو می‌رسد. در ادامه بحث مجدداً به آن می‌پردازیم.

[235] با این همه، گسترش احادیث موافق با حفظ سنت به شکل مکتوب، عمدتاً در

ادامه سده دوم هجری صورت گرفت. بسیاری از احادیث صرفاً در این دوره شاخه شاخه شده (سلسله روایان مختلف یافته) و مواردی که می‌توانند متقدم‌تر باشند نیز مجدداً در همین

دوره حلقه‌های جدید یافته‌اند (در اصطلاح‌شناسی یُنْبُل «حلقه‌های مشترک فرعی» یا

45. Josef Van Ess, Zwischen Hadit and Theologie. Studien zum Entstehen prdestinarianischer Ueberlieferung (Berlin and New York, 1975).

46. (Critical Study (Cambridge, 1981 - Michael Cook, Early Muslim Dogma: a Source

. 47. GAS, ج 1, ص 84.

. 48. تقیید العلم، ص 74 - 82 ؛ همان، ص 68، 69 ؛ همان ص 84، 85.

. 49. همان، ص 82 - 84.

. 50. همان، ص 74 - 82.

. 51. همان، ص 84، 85.

(PCLS). نام عمرو بن شعیب مکی^{۵۲} (م 118ق) بارها در این زمینه مطرح شده، چه در مقام جوان‌ترین راوی مشترک (CL) یا به عنوان جوان‌ترین راوی مشترک در دومین منطقه (PCL)^{۵۳}. او نوه عبد الله بن عمرو بود و صحیفه متأخران را به ارث برده بود. گاه این‌گونه از او انتقاد می‌شد که صحیفه را صرفاً «یافته است» نه این که آن را از پدرش «شنیده» (و سماع) کرده باشد.^{۵۴}

در عین حال منتقدان بومی حدیث، از حفظ کردن احادیث را همراه با عراقیان، بویژه بصریان، می‌پذیرفتند. آنها [پذیرش] «صحیفه‌ها» را نوعی گرایش به همراهی با شام^{۵۵} و مکه و یمن^{۵۶} می‌انگاشتند. البته این صحف به شدت از سوی مخالفان کتابت حدیث رد و طرد می‌شد.

در مکه یکی از حامیان نگارش حدیث مجاهد^{۵۷} (م 104ق) بود، آمده که وی یکی از کتب (هیپومنماتای) خود را به یکی از شاگردانش برای نسخه‌نویسی داده بوده است.^{۵۸} یک نسل بعد، ابن جریج مکی^{۵۹} (م 152ق)، [همراه با] سعید بن ابی عروب، یکی از متقدم‌ترین مؤلفان اثر [به سبک] مصنف^{۶۰} می‌بالید که: «هیچ کس همچون من مجموعه حدیثی مکتوب گردآوری نکرده است (مَا دُونَ الْعِلْمِ تَدْوِينِي أَحَدٌ)»^{۶۱} تقریباً در همین زمان است که بصریان سعید بن عروب را به سبب نداشتن حتی یک کتاب می‌ستودند.

البته در مکه مخالفانی با حدیث مکتوب وجود داشتند، و حامیان حدیث مکتوب در این شهر هیچ جبهه متحدی را تشکیل نمی‌دادند، همان‌گونه که حامیان روایت شفاهی در بصره برای مدتی طولانی چنین بودند. مشهورترین حامیان مکی حدیث شفاهی عمرو بن دینار (م 125ق) بود. علی بن المدینی خود را جزو «حفاظ» مهم شش‌گانه در میان جماعت پیامبر می‌دانست (و در میان پنج تن دیگر، دو تن بصری، دو نفر کوفی و زهری هم مدنی! بود).^{۶۲} اما نقل شده که عمرو بن دینار به شاگردش سفیان بن عیینة اجازه داده که «اطراف» را بنگارد.^{۶۳}

کمترین مخالفت با نگارش حدیث در یمین به چشم می‌خورد. همّام بن [236] مُنَبِّه

۵۲. تهذیب التهذیب، ج 8، ص 43 به بعد.

۵۳. تقیید العلم، ج 74 - 82، همان، ص 68، 69، همان، ص 82 - 84.

۵۴. تهذیب التهذیب، ج 8، ص 44 به بعد، بویژه ص 47، 48؛ میزان الاعتدال، ج 3، ص 264 به بعد؛ تلویح، ص 93.

۵۵. تقیید العلم، ص 53، ج 9، ص 54، ح 20.

۵۶. همان، ص 54، ح 11.

۵۷. GAS، ج 1، ص 29.

۵۸. تقیید العلم، ص 105.

۵۹. GAS، ج 1، ص 91.

۶۰. علل، ص 348.

۶۱. تهذیب التهذیب، ج 6، ص 358.

۶۲. تهذیب التهذیب، ج 4، ص 195، ذیل سلیمان بن مهران اعمش.

۶۳. طبقات، ج 5، ص 353.

یمنی^{۶۴} (م حدود 101ق) مؤلف صحیفه‌ای است که (در قالب روایت‌های متأخر آن) بر جا مانده و نسخه نویسی (و تنقیح) شده است. نقل است که او «کتاب‌هایی» برای برادرش وهب^{۶۵} می‌خریده است و این امر نشان دهنده این امر است که هر دوی آنها برای حدیث «مسموع» ارزش چندانی قابل نبوده‌اند. چنانکه مشاهده کردیم، در موردی منقول از شاگرد همام بن مُنبّه، روایت [حدیث] از حفظ، در یمن مرسوم نبود.

حال این یافته‌ها چگونه با تصویری که تاکنون مشاهده کرده‌ایم همخوانی می‌یابد؟ در آغاز درمی‌یابیم که مخالفت علیه تدوین حدیث در مکه و صنعا - مراکز علمی که دور از دمشق بودند - بسیار کمتر از عراق و مدینه بود. در مکه و یمن، ظاهراً استفاده از «صحیفه» در پی سنتی خاص بوده است. احتمال دارد که عبد الله بن عمرو بن العاص واقعاً در حدیث مورد بحث در بالا را منتشر ساخته باشد. در این صورت می‌توانیم برای توجیه مسأله، دیدگاه او را این‌گونه تفسیر کنیم که یکی از مواضع خاص (و نادر) قرن اول بوده که در مخالفت با اجماع همگانی قرار داشته است مبنی بر این که حدیث باید آموزه شفاهی باشد، و این که حدیث صرفاً باید در دفترهای یادداشت (هیپومنماتای) شخصی و به صورت کاملاً محرمان نگاشته شود.

چنین می‌نماید که دفاع از سنت مکتوب در احادیث قرن دوم، چندان که باید در جهت تمهید برای مساعی امویان در تدوین حدیث نبوده است، بلکه بیشتر - دست کم در بخش‌هایی - عبارت از واکنشی بوده علیه مخالفت عراقیان و اهل مدینه با سنت مکتوب. در میان پیشگامان، کسانی مانند عمرو بن شعیب را مشاهده می‌کنیم که «صحیفه‌های» خود را به منزله میراث گران‌بهای خانوادگی می‌دانند و به همین دلیل مدافع سنت مکتوب‌اند. این خود می‌توانست منجر به ایجاد واکنش منفی از سوی بصریان شود، چنان که در مورد ابن علیّه دیدیم.

معقول و محتمل نیست که حامیان سنت مکتوب را در شمار فرق خاص «کلامی» در قرن دوم جای دهیم. اینان ظاهراً افرادی عمل‌گرا (پراگماتیست) بوده‌اند که چون «ص_____حیفه_____ای» ارزش_____مندی در اختیار داشتند، یا آن که حافظه‌ای ضعیف داشتند، یا به هر دلیل دیگری حاضر نبودند وی بار_____ه_____ب_____ه_____ بیان ماهیت مشکوک این روش پرداخت. از اواسط قرن سوم هجری به بعد، ما عراقیان را نیز در_____ز_____ میان ایشان می‌یابیم، آنها به انتشار احادیث موافق با حدیث مکتوب به نقل از راویان مش_____ترک بس_____یار_____ متأخر می‌پردازند، بدین ترتیب الخصیب بن جحدر بصری^{۶۶} (م 145ق) ابتدا به انتشار این حدیث_____ح_____

۶۴. GAS، ج 1، ص 86.

۶۵. تهذیب التهذیب، 11، ص 59.

۶۶. میزان الاعتدال، ج 1، ص 653؛ ابن حبان بُستی، کتاب المجروحین، من المحثین و الضعفاء و المتروکین، تحقیق محمود ابراهیم زائد حلب، 1402ق، ج 1، ص 238.

نبوی می‌پردازد که حضرت به مردی که از حافظه ضعیف خود شکایت می‌کرد، فرموده است، [273] «حافظه خود را با دست راست یاری ده».^{۶۷} پیش از این، ناقدان مسلمان به این حدیث به دیبیده ناقدان حدیث وی را کاذب معرفی کرده بودند.^{۶۸} کاملاً محتمل است که حمایت وی از سنت مکتوب، با اتکا و استناد به حدیث نبوی، در بصره قرن دوم بسی نام و شهرت به ارمغان آورده، چرا که با این همه، بصره همچنان به شدت با نگارش حدیث مخالفت می‌کرد.

پنج حدیث وجود دارد که در متن آن آمده است: «فَيَدُّوا الْعِلْمَ؛ حدیث را بنگارید». این قول را به پیامبر^{۶۹}، به امام علی^{۷۰}، عبد الله بن عباس^{۷۱}، انس بن مالک^{۷۲} و حتی به عمر^{۷۳} نسبت داده‌اند. آن حدیث در واقع سرانجام بر روی کاغذ آمد و این از سیر تکوین حدیث در قرن سوم هجری (نهم میلادی) آشکار می‌شود. همچنان‌که پیش از این در یهودیت اتفاق افتاده بود، اکنون در اسلام نیز آموزه شفاهی دومین آموزه مکتوب شد که به جد از آن دفاع می‌شد و به هیچ وجه از آموزه مکتوب اصیل (و اصلی) درجه پایین‌ترین نداشت.^{۷۴}

اما نمی‌توان گفت که حامیان سنت مکتوب کاملاً بر مخالفانشان غلبه یافته و پیروز شدند. یکی از مؤلفه‌های اساسی روایت شفاهی که طی سده سوم، و حتی پس از آن، از میان نرفت، این بود که کمال مطلوب در نقل سنت تنها با «سماح» یا شنیدن از زبان استاد حاصل می‌شد. روایت «صرفاً نسخه‌نویسی شده» (: کتابه) را همچنان ضعیف می‌انگاشتند و همواره از آن پرهیز می‌کردند.^{۷۵} شایسته توجه است که حتی مجموعه‌های مدون احادیث که بخاری و مسلم و جز آنها گردآوردند، می‌بایست از طریق سماح^{۷۶} گردآوری شده باشد. البته، در عمل فقط تعداد قلیلی از افراد موفق به شنیدن این مجموعه‌های عظیم، به طور

۶۷. تقييد العلم، ص 65 - 68 .

۶۸. میزان الاعتدال، ج 1، ص 653.

۶۹. همان.

۷۰. تقييد العلم، ص 68 - 70 .

۷۱. همان، ص 90، 89.

۷۲. همان، ص 92.

۷۳. همان، ص 96، 97.

۷۴. همان، ص 88؛ ابن أبي شيبة، ج 9، ص 49، شماره 6478.

75. See Goldziher, *Kampfe*, 869 ff.

۷۶. ر.ک: بحث مربوط به صحیفه عمرو بن شعیب که در آن یحیی بن معین و علی بن المدنی با دیگران مشارکت داشته‌اند، در *تهذيب التهذيب*، ج 8، ص 47، 48، ذیل عمرو بن شعیب؛ *میزان الاعتدال*، ج 3، ص 264، 265؛ *تأويل*، ص 93.

77 Cf Johann Fuck, *Beitrage zur Ueberlieferungsgeschichte von Buharis Traditionssammlung ZDMG 92 (1938)*, 60 - 87, esp. 62.

کمال و تمام، در سخنرانی‌های مؤلفان آنها یا سماع از طریق روایانی موثق شده‌اند.⁷⁸

کتاب‌نامه

- «در باره یهود»، لایلا هوشنگی و دیگران، تهران: کتاب مرجع، 1386 ش.
- «حدیث پژوهی در غرب، مقدمه‌ای در باب خاستگاه و تطور حدیث»، هارالد موتسکی، فصلنامه علوم حدیث، ش 37 - 38، پاییز و زمستان 1384 ش.
- دانش‌نامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: کتاب مرجع، 1387 ش.
- طبقات الکبری، محمد ابن سعد، بیروت: دار الصادر، بی‌تا.
- تفسیر العلم، خطیب بغدادی، تصحیح: یوسف العیش، بیروت: 1974م.
- جامع البیان، ابن عبد البر، قاهره، بی‌تا.
- سنن دارمی، دارمی، تحقیق: هاشم یمانی المدنی، مدینه: 1996م.
- میزان الاعتدال، محمد بن احمد ذهبی، بیروت: دار المعرفة، 1382 ق.
- صحیح ترمذی، ترمذی، بولاق: 1292 ق.
- المصنف، ابن ابی شیبیه، تحقیق: عبدالخالق خان الافغانی، حیدرآباد: 1966م.
- تهذیب التهذیب، ابن حجر، بیروت: 1984 - 1985م.
- علل و معرفة الرجال، احمد بن حنبل، تحقیق: اسماعیل سراج اوغلی، آنکارا: 1963م.
- تأویل مختلف الحدیث، ابن قتیبه، قاهره: 1326 ق.
- کتاب المجروحین، ابن حبان، مکه: دار الباز، بی‌تا.
- سنن ابی داوود، ابو داوود، تحقیق: محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره: 1369 ق.
- صحیح مسلم، مسلم نیشابوری، بیروت: 1393 ق.
- Cf Johann Fuck, Beitrage zurUberlieferungsgeschichte von Buharis Traditionssammlung ZDMG 92 (1938).
- Cf. Goldziher, Neue Materialien zurLiteratur des Uberlieferungswesens bei den Mohammedanern, ZDMG 50 (1896).

78.. Cf. Goldziher, Neue Materialien zurLiteratur des Uberlieferungswesens bei den Mohammedanern, ZDMG 50 (1896), 465 - 506, esp. 466 - 67; Fuck, Beitrage, 62ff.