

مُصَنَّفُ عَبْدِ الرَّزَّاقِ صِنْعَانِي

منبعی برای احادیث قرن نخست هجری*

هارالد موتسکی

ترجمه: شادی نفیسی**

چکیده

روش گلدتسیهر و ساخت در بررسی محتوای روایات فقهی و انتساب آنها به دوره‌های بسیار متأخر در دهه‌های اخیر از سوی برخی محققان مسلمان یا غربی نقادی بسیار شده است. مؤلف مقاله حاضر با رویکردی منبع‌شناسانه می‌کوشد اعتبار از دست رفتهٔ اسناد روایات فقهی را با یکدیگر احیا کند. وی به این منظور با مرور روایات المصنف عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱ق) و بررسی منابع و مشایخ روایی وی، به این نتیجه می‌رسد که اعتبار اسانید روایات فقهی در متون کهن حدیثی بسیار بیشتر از تصور برجامانده از تئوری‌های ساخت و گلدتسیهر است.

کلید واژه‌ها: نقد حدیث، المصنف، صنعانی، عبدالرزاق، یوزف ساخت، اسناد حدیث.

یکم

این پرسش که احادیث - به‌ویژه احادیث نبوی - کی و کجا ظهور یافته‌اند، تقریباً به قدمت خود حدیث است. عالمان مسلمان در بررسی روایات عموماً، اما نه منحصرأ، به بررسی اسناد روایات و راویان احادیث پرداخته‌اند. در سوی دیگر، مطالعات غربیان دربارهٔ اسلام از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، این شیوهٔ نقادی حدیث را قابل اعتماد ندانسته و در عوض، در مقام داوری دربارهٔ اعتبار حدیث، بر متن و محتوای آن تکیه کرده‌اند؛ فی‌المثل ایگناتس گلدتسیهر، در نظریهٔ معروف خود، معتقد است روایات

*. نسخهٔ آلمانی این مقاله در سمیناری در زمینهٔ حدیث و تاریخ‌نگاری، در سپتامبر ۱۹۸۸م، در آکسفورد ارائه گردید. از فرد دوبر و ل. پولاوودز برای کمکشان در بازبینی ترجمهٔ انگلیسی متن سپاس‌گزارم.

** .مقابله و ویرایش: مرتضی کریمی‌نیا

منسوب به پیامبر اکرم ﷺ و صحابه - که در جوامع قدیمی حدیثی آمده‌اند - گزارش‌های معتبری از قول این افراد نبوده، بلکه صرفاً منعکس‌کننده تحولات عقیدتی و سیاسی طی یک قرن پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ است؛^۱ این نظریه در اصل، مبتنی بر تحلیل مضمون و محتوای احادیث است و نه راویان آن.

یوزف شاخت نیز هنگام تاریخ‌گذاری احادیث، نخست به بررسی محتوای آنها پرداخت و سپس آنها را در چارچوب تطوّر موضوعی - که بدان اشاره داشتند - طبقه بندی کرد.^۲ او معیار [متن] آسانید را صرفاً در مرتبه ثانوی، و تنها در صورتی در نظر می‌گرفت که با تاریخ‌گذاری - که در مرحله نخست از مراجعه و بررسی متن به دست آمده بود - سازگار باشد. در غیر این صورت، اطلاعات مربوط به آسانید را با این عنوان که اشتباه یا ساختگی‌اند، انکار می‌کرد. شاخت نیز همانند گلدتسیهر، اظهار نظرهایی کلی دربارهٔ زمان شکل‌گیری دسته خاصی از احادیث یا نوع خاصی از نقل‌ها اظهار داشت. از نظر او، این نتیجه‌گیری‌های کلی دربارهٔ تکوین و تطوّر حدیث نه فرضیه‌ای اکتشافی، بلکه واقعیت‌های تاریخی بودند. از همین رو، وی نتیجه‌گیری‌های خود را به احادیث فقهی‌ای که نظریه‌اش بر آن مبتنی بود، محدود نساخت.^۳

رویکردی تحقیقی که می‌توان آن را «روایی-تاریخی» (tradition-historical) نامید، دیدگاه گلدتسیهر و شاخت در کم ارزش دانستن اسناد و نقادای مسلمانان از آن در بررسی تاریخ‌گذاری احادیث را به چالش کشیده است. این رویکرد - که در مطالعات اسلامی غربیان از زمان پژوهش‌های یولیوس ولهاوزن شناخته شده بود - در تلاش است تا منابع اولیه‌ای را که به صورت آثاری مستقل حفظ نشده‌اند، از جوامعی که در اختیار است، استخراج کند.

در این رویکرد، محقق به جای توجه به مجموعه احادیثی در یک موضوع خاص، به مطالبی که از راویان معینی رسیده است، می‌پردازد. آثار منبع‌شناسانه (source-analytical) هرپرت هورست، گینورگ اشتاوت، فؤاد سزگین و دیگران^۴ نشان می‌دهند که گلدتسیهر و به‌ویژه شاخت، بیش از حد، شکاکانه به اسناد نگریسته‌اند و خیلی عجولانه، مشاهدات موردی‌شان را تعمیم بخشیده‌اند. با این همه، رویکرد روایی - تاریخی در معرض این خطر است که ارزش تاریخی اسناد را دست بالا بگیرد؛

1 . See I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle, 1889-90), vol. 2, p. 5 and passim.

2 . See J. Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", *Journal of The Royal Asiatic Society*, 1949, 143-54, esp. 147; idem, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950), p. 1 and passim.

۳. ر. ک: پانوش ۲.

4 . H. Horst, "Zur Überlieferung im Korankommentar at-Tabar 1" *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 103 (1953), 290-307; George Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentars Mugāhid b. Ġabrs* (Ph.D. diss., Giessen, 1969); Fuat Sezgin, *Buhārî'nin kaynakları hakkında araştırmalar* (Istanbul, 1956).

همچنان که ساخت به درستی درباره نوشته‌های لثونه کایتانی بر آن تأکید ورزید.^۵ در این مقاله، من بار دیگر با دقت و توجه به دو رویکرد منبع‌شناسانه و روایی-تاریخی، خواهم کوشید نشان دهم چگونه و تا چه اندازه می‌توان از قابل اعتماد بودن سلسله روایان احادیث مطمئن شد. آثار ارزشمند منبع‌شناسانه معدودی در حوزه تفسیر منتشر شده‌اند،^۶ اما سعی من در مقاله حاضر آن است که نشان دهم این موضوع را می‌توان در حیطه احادیث فقهی هم - که نظریه ساخت بر آن مبتنی است - با موفقیت آزمود. همانند ساخت،^۷ من هم برآنم که روش‌های به کار گرفته شده و نتایج به دست آمده در این حوزه خاص از روایات، اصولاً بر دیگر حوزه‌ها، مانند حوزه روایات تاریخی نیز قابل اطلاق‌اند.^۸

دوم

در میان مجموعه‌های حدیثی فراوانی که می‌شناسیم، الْمُصَنَّفُ عَبْدِ الرَّزَّاقِ صِنْعَانِي یَمِنِي (م ۲۱۱ق) به دلالی که از این پس بیان خواهد شد، برای رویکردی منبع‌شناسانه بسیار مناسب است. این اثر - که چاپ یازده جلدی آن بر اساس نسخه نادری است که بر جای مانده -^۹ حقیقتاً پرسش‌هایی را درباره کامل بودن این مجموعه و تدوین اصلی‌اش، به دلیل آن‌که از روایات مختلف گردآوری شده، برمی‌انگیزد. با این همه، نود درصد آن، به یک راوی برمی‌گردد: اسحاق بن ابراهیم ذبیری (م ۲۸۵ق). او احتمالاً این مجموعه را به صورت مکتوب از پدرش، یکی از شاگردان عبدالرزاق، دریافت کرده است، اما در روایت آن، نام پدرش را جا انداخته است؛ چه زمانی که در کودکی همراه پدرش، در درس‌های عبدالرزاق حاضر می‌شده، از خود وی برای نقل الْمُصَنَّفُ اجازه داشته یا چنین ادعا کرده

5. Schacht, "Revaluation", p. 148.

۶. ر. ک: همین مقاله، باورقی ۴.

7. Schacht, "Revaluation", pp. 184, 150f.

۸. ادله‌ای که در این مقاله مطرح شده، به طور کامل‌تر در کتاب آتی من، پردازش و مستدل شده‌اند: ر. ک:

Motzki, Harald. *Die Anfänge islamischer Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlands, vol. 50, 2 (Wiesbaden, 1990).

[توضیح ویراستار: این کتاب در واقع در سال ۱۹۹۱م، در اشنوتگارت منتشر شده است. در سال ۲۰۰۲م، انتشارات بریل در لایدن (هلند) ترجمه‌ای انگلیسی از آن را به انتشار رسانید که مشخصات کتاب شناختی آن چنین است:
Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, trans. Marion Katz. Leiden: E.J. Brill, 2002.

ماهر جرار در مجله الأبحاث، دوره ۴۰، سال ۱۹۹۲م، ص ۱۲۹-۱۴۲ معرفی بلندی بر اساس نسخه آلمانی این کتاب نوشته است که آن را اسماعیل باغستانی به فارسی ترجمه کرده است. ر. ک: «مبایده فقه اسلامی»، ماهر جرار، ترجمه: اسماعیل باغستانی، مجله معارف، دوره بیستم، ش ۳، پیاپی ۶۰، آذر - اسفند ۱۳۸۲، ص ۳۹-۵۳.

۹. الْمُصَنَّفُ، عبدالرزاق بن همام صِنْعَانِي، تحقیق: حبيب الرحمن اعظمی، ۱۱ جلد (سیملا، ک. ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۲م). [این کتاب از طریق انتشارات المکتب الإسلامی در بیروت توزیع یافته است (ویراستار).]

است. اسحاق در زمان فوت عبدالرزاق، شش یا هفت ساله بوده است.^{۱۰} با این همه، به نظر نمی‌رسد که تفاوت سنی زیاد عبدالرزاق و اسحاق دَبری، اعتبار روایت او را، دست کم در نظر یک تاریخ‌شناس، خدشه‌دار سازد. هیچ احتمالی مطرح نیست که اسحاق این مجموعه را به طور کامل یا حتی بعضاً جعل کرده و به عبدالرزاق نسبت داده باشد. جز برخی نکته‌های معدود از راویان، باید عبدالرزاق صنعانی را مؤلف واقعی المصنّف دانست.

حتی با تورقی گذارا در این اثر درمی‌یابیم که بیشتر کتاب‌ها (و فصول) آن حاوی مطالبی است که ادعا شده عمدتاً از طریق سه نفر رسیده است: معمر، ابن جُرَیج و ثوری، تنها موارد استثنا عبارت‌اند از: دو کتاب المغازی و الجامع که مطالب آن به صورت گسترده از معمر فراهم آمده، و کتاب البیوع که روایت‌های منقول از ابن جُرَیج به ندرت در آن یافت می‌شود. بر پایه یک نمونه‌گیری معتبر آماری، از ۳۸۱۰ تک روایت - که ۲۱ درصد بخش‌های مرتبط از تمام اثر را دربر می‌گیرد^{۱۱} - منابع احتمالی روایاتی را که عبدالرزاق گزارش می‌کند، دقیق‌تر می‌توان تعیین کرد: ۳۲ درصد مطالب از جانب معمر است، ۲۹ درصد از ابن جُرَیج و ۲۲ درصد از ثوری. پس از این سه تن، منقولات ابن عَیْنِیة با چهار درصد قرار دارد. سیزده درصد مطالب باقی مانده به نود نفر دیگر باز می‌گردد که از هر کدام، فقط یک درصد یا کمتر است. فقیهان مشهور قرن دوم، مانند ابوحنیفه (۷٪ درصد) و مالک (۶٪ درصد) در شمار ایشان قرار دارند.

چنان‌چه مشخصاتی که عبدالرزاق درباره سرچشمه‌های روایاتش ارائه می‌دهد، درست باشد، در آن صورت باید نتیجه گرفت این اثر از سه منبع بزرگ فراهم آمده است که هر کدام به نوبه خود متشکل از هزاران حدیث بوده‌اند. حجم گسترده این منابع مفروض، این احتمالات را پیش روی ما قرار می‌دهند که یا به آثار مستقلاً حداقل در بخش‌هایی از آن، مواجه باشیم، یا با مضمون تعالیم سه شخصیت فوق‌الذکر که با در نظر گرفتن سن‌شان، می‌توانند اساتید عبدالرزاق باشند، یا هر دو. از سوی دیگر، نمی‌توانیم پیشاپیش این احتمال را هم نادیده بگیریم که چه بسا عبدالرزاق به طور کلی اطلاعات مربوط به سرچشمه‌های روایاتش را بر ساخته و به دروغ، آنها را به این افراد نسبت داده است. با بهره‌گیری از اطلاعات شخصیت‌شناسی و کتاب‌شناسی درباره افراد مورد بحث، شاید بتوان مشخص کرد که کدام یک از این نظریه‌ها محتمل‌تر است. اما از آن‌جا که اعتبار این گونه گزارش‌ها [در کتب تراجم و رجال] از اظهارات مؤلف ما بیشتر نیست، باید راه حل دیگری از خود آثار عبدالرزاق جست. سرنخ آن را می‌توان در تحلیلی عمیق‌تر، از چهار دسته یا مجموعه‌های بزرگ‌تر روایات یافت.

۱۰. میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ۱، ص ۵۸؛ لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۴۹ به بعد؛ الوافی بالوفیات، ج ۶، ص ۳۴۹ به بعد.
 ۱۱. Al-Safadi, *Al-Wāfi bi-l-wafayāt: Das biographische Lexikon des Šalāḥaddīn b. Aibak* (Wiesbaden, 1972), vol. 6, pp. 394 ff.

فرض کنیم عبدالرزاق مطالبش را سر خود به این چهار منبع خبری فوق‌الذکر نسبت داده باشد: مَعْمَر، ابن جُرَیج، ثوری و ابن عَیْنِیة. اگر چنین باشد، انتظار خواهیم داشت ساختار نقل‌ها در این چهار دسته مطالب مشابه باشند؛ زیرا تصادفی سر هم شده‌اند؛ فرایندی که ساخت برای برخی اتصال‌ها در آسانید پیشنهاد داده است.^{۱۲} در این‌جا اطلاعاتی را که دربارهٔ سرچشمه‌های فرضی روایات در این چهار دسته مطرح است، خلاصه کرده‌ام.

۱. در گروه روایاتی که ادعا شده از مَعْمَر (بن راشد) است، ۲۸ درصد مطالب علی‌الظاهر از زُهری، ۲۵ درصد از قَتَادَة (بن دِعَامَة)، یازده درصد از ایوب (بن اَبی تمیمَة)، کمی بیش از شش درصد از افراد مجهول، و پنج درصد از ابن طاووس گرفته شده است، اظهارات شخصی خود مَعْمَر به یک درصد [مطالب] می‌رسد و باقی مانده (۲۴ درصد) بین ۷۷ نام پخش شده است.^{۱۳}

۲. در دسته نقل‌هایی که به ابن جُرَیج منسوب است، ۳۹ درصد ظاهراً به عطاء (بن اَبی زَبَاح) بازمی‌گردد، هشت درصد به افراد بی‌نام، هفت درصد به عمرو بن دینار، شش درصد به ابن شهاب (زُهری) و پنج درصد به ابن طاووس. فتاوای خود ابن جُرَیج تنها به یک درصد می‌رسد و مابقی، ۳۷ درصد، بین ۱۰۳ نفر پراکنده شده است.

۳. در مطالبی که گفته شده از طریق ثوری رسیده است، آرای فقهی خودش غلبه دارد و نوزده درصد از کل را تشکیل می‌دهد. در مرتبهٔ بعد از آن، روایاتی از منصور (بن معتمر) (هفت درصد) و جابر (بن یزید) (شش درصد) و افراد مجهول (سه درصد) قرار دارند. ۶۵ درصد باقی مانده را می‌گویند از ۱۶۱ راوی یا مُخْبِر مختلف اخذ کرده است.*

۴. از میان مطالبی که به نام ابن عَیْنِیة است، ۲۳ درصد را نقل‌های عمرو بن دینار تشکیل می‌دهد، نُه درصد از ابن اَبی نَجِیح، هشت درصد از یحیی بن سعید [انصاری]، شش درصد از اسماعیل بن اَبی خالد، سه تا چهار درصد از افراد مجهول، و مابقی (پنجاه درصد) از ۳۷ نفر رسیده است. از خود ابن عَیْنِیة رأیی وجود ندارد.

این دورنما نشان می‌دهد که هر کدام از این چهار مجموعه مطالب حدیثی، هویتی کاملاً منحصر

12. See Schacht, *Origins*, pp.163 ff.

۱۳. محاسبات بر نمونه‌گیری‌ای مبتنی است که در صفحات پیشین همین مقاله آمد.
* مؤلف در این‌جا دو واژهٔ *authority* و *informant* را بر هم عطف می‌کند که ظاهراً باید معانی متفاوتی داشته باشند. در ادامهٔ مقاله، وی غالباً تعبیر دوم را به تنهایی می‌آورد که، به نظر من، می‌تواند هر دو معنا را پوشش دهد. مراد از *authority*، راوی مافوق یا به تعبیر بهتر، شیخ و استاد است؛ اما *informant* به معنای هر خبردهنده و روایت‌کننده‌ای است. شاید در برخی مواضع به کارگیری «ناقل» در ترجمهٔ فارسی مناسب‌تر از مخبر باشد؛ اما مؤلف، گاه، برای «ناقل» تعبیر انگلیسی *جائفتادهٔ transmitter* را به کار می‌برد که آن را نیز راوی ترجمه می‌کنم.

نکتهٔ مهم در باب این دو واژه، اضافی بودن مفهوم آنها است؛ یعنی این دو مفهوم در زبان انگلیسی همواره نسبت به محدث یا راوی مورد نظر ما سنجیده می‌شوند و به کار می‌روند. راوی یا مخبر عبدالرزاق، فی‌المثل، یعنی شیخ یا فردی که عبدالرزاق از او روایت را اخذ کرده است؛ نه آنها که از عبدالرزاق روایت می‌کنند (ویراستار).

به فرد داشته‌اند. بسیار غیر متحمل است که وضاعی با تنظیم مطالب به این نظم خاص و جعل عنوانی دروغین برای آن، بتواند مجموعه‌ای چنین متباین فراهم آورد. علاوه بر این، باید در نظر داشته باشیم که این شماهای ارائه شده تنها تصویری کلی‌اند. بنابراین، هر چه بیشتر به جزئیات وارد شویم و مثلاً درباره‌ی نسب جغرافیایی راویان و محدثان یا درباره‌ی غریب متون و مانند آن پی‌جویی کنیم، تفاوت‌های بیشتری می‌یابیم. در مجموع، تحقیق در ساختارهای نقل‌ها در مصنف عبدالرزاق به این نتیجه می‌انجامد: مطالبی که او به چهار راوی اصلی نسبت می‌دهد، مأخذی واقعی داشته‌اند و نتیجه‌ی انتسابی دروغین یا بر ساخته‌ی خود او نیستند.

چند ویژگی ساختاری یا شکلی دیگر درباره‌ی نقل‌های عبدالرزاق در المصنف وجود دارند که بر اعتبار آنها دلالت می‌کنند؛ یکی این‌که او گاه درباره‌ی مأخذ دقیق روایت خود نامطمئن است و در عین حال، آشکارا بدان اعتراف هم می‌کند. فی المثل یک جا در اسناد روایتی چنین آمده است: عبدالرزاق از ثوری از مغیره یا فردی دیگر - تردید از جانب ابوبکر (یعنی عبدالرزاق) است - از ابراهیم که گفت: ...^{۱۴}

دروغ پرداز (= وَضَاع) واقعی قطعاً چنین تردیدهایی را اظهار نمی‌کند؛ زیرا این امر هدف اصلی او را که جعل نقلی قاطع و متصل از راوی شناخته شده‌ای است، زیر سؤال می‌برد. علاوه بر این، عبدالرزاق چنین القا می‌کند که هزاران روایت را مستقیماً از ابن جُرَیج، ثوری و معمر دریافت کرده است و البته ممکن است این امر نادرست باشد، اما در این صورت، جای این پرسش هست که چرا آسانیدی هم این چنین وجود دارند: «عبدالرزاق از ثوری از ابن جُرَیج ...»^{۱۵} یا، بسیار به نادرست، «عبدالرزاق از ابن جُرَیج از ثوری ...»^{۱۶} یا «عبدالرزاق از ثوری از معمر».^{۱۷} این واقعیت که در این کتاب نقل‌های غیر مستقیمی هم از راویان اصلی عبدالرزاق وجود دارند، بیش از پیش استدلال ما را تأیید می‌کند. مأخذ روایات او، ساختگی نیستند، بلکه او مشخصاً منبعی را که حدیث از طریق آن به دست آمده، نام می‌برد.

پیش‌تر که می‌رویم، جعل باز هم نامحتمل‌تر می‌نماید؛ چرا که عبدالرزاق نقل‌هایی مجهول از روایانی دارد که در بیشتر موارد، مأخذشان یکی از چهار مخیر اصلی‌اش‌اند؛ در دو مثال چنین آمده است: «عبدالرزاق از شیخی مدنی که گفت: من شنیدم که ابن شهاب گزارش می‌کند از ...» یا «عبدالرزاق از مردی از حَمَاد از ...»^{۱۸} از آن‌جا که عبدالرزاق عموماً روایات ابن شهاب را از طریق ابن جُرَیج یا معمر، و مطالب حَمَاد را از ثوری یا معمر دریافت می‌کند، این گونه آسانید

۱۴. المصنف، ج ۲، ش ۱۱۸۲۵.

۱۵. همان، ش ۱۱۶۸۲، ج ۷، ش ۱۲۶۳۱، ۱۳۰۲۰ و ۱۳۶۰۷.

۱۶. همان، ج ۶، ش ۱۰۹۸۴.

۱۷. همان، ش ۱۰۷۹۸.

۱۸. همان، ج ۷، ش ۱۲۷۹۵ و ۱۳۶۲۲.

عجیب می‌نمایند.

به سراغ تراجم و منابع رجالی برویم. هم چنان‌که در بالا گذشت، این گونه منابع به دلایل روش شناختی، به تعاملی جداگانه نیازمندند؛ چرا که اعتبار نقل‌های رجالی، به همان اندازه محل مناقشه است که وثاقت روایات و نقل‌های فقهی اولیه. بر اساس منابع رجالی، عبدالرزاق در هجده سالگی در درس‌های عالم مکی، ابن جریر (م ۱۵۰ق) به هنگام سفر وی به یمن، احتمالاً در سال ۱۴۴ هجری شرکت می‌کرده است.^{۱۹} گفته شده که مَعْمَر بن راشد (م ۱۵۳ق) مهم‌ترین استاد عبدالرزاق بوده است. او - که اصالتاً بصری بود - بعدها در صنعاء، زادگاه عبدالرزاق رحل اقامت افکند. عبدالرزاق مدت هفت تا هشت سال، احتمالاً از سال ۱۴۵ تا زمان مرگ مَعْمَر در ۱۵۳ هجری، نزد او تحصیل می‌کرد.^{۲۰} سفیان ثوری کوفی (م ۱۶۱ق) در سال ۱۴۹ ق، در یمن بوده است^{۲۱} و عالم مکی سفیان بن عَیْنِیَّة (م ۱۹۸ق) در سال‌های ۱۵۰ و ۱۵۲ ق، آنجا بوده است.^{۲۲} بسیار محتمل است که عبدالرزاق بخش اصلی مطالبی را که از این راویان نقل می‌کند، در این مدت دریافت کرده باشد. با این حساب، اطلاعات موجود در منابع رجالی دربارهٔ اساتید عبدالرزاق، با یافته‌های ما از خود المُصَنَّف در باب مهم‌ترین منابع کار وی تطبیق می‌کند.

این نکتهٔ مهم را بر این همه باید افزود که این چهار تن، یعنی مهم‌ترین اساتید عبدالرزاق را در شمار نخستین مؤلفان آثار مشابه از همان نوع [مُصَنَّف]، دانسته‌اند. آنها در تدوین مُصَنَّف، پیشگام بوده‌اند. نقل است که ابن جریر، احتمالاً یکی از اولین مصنف نگاران، اثری به نام کتاب السنن داشته؛ ثوری الجامع الکبیر و الجامع الصغیر؛ و ابن عَیْنِیَّة، کتاب الجوامع فی السنن و الأبواب نوشته است.^{۲۳} تا آن‌جا که من می‌دانم، نامی برای کتاب‌های مَعْمَر در منابع تراجم و رجال نیامده است. ظاهراً تمام این آثار از دست رفته‌اند، اما روشن است که [این آثار] حتماً منابعی بوده‌اند که عبدالرزاق المُصَنَّف خود را با استفاده از آنها گرد آورده است. این‌که مؤلف کتاب الجامع - که به پیوست المُصَنَّف آمده - نه خود

۱۹. مقدمة المعرفة لکتاب الجرح و التمدیل، ص ۵۲ به بعد؛ تهذیب التهذیب، ج ۶، ص ۳۱۱-۳۱۲؛ میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۱۲۷.
۲۰. ر. ک: کتاب الجرح و التمدیل، ج ۳، ص ۳۸؛ تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۳۶۴؛ میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۱۲۶ (به جای مَعْمَر، بخوانید: مَعْمَر).

۲۱. ر. ک: کتاب الطبقات الکبیر، ج ۵، ص ۳۶۵ (شرح حال ابن عَیْنِیَّة؛ مأخذ این اطلاع دربارهٔ سفیان، ابن عَیْنِیَّة است)؛ تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۳۴۹ (شرح حال هشام بن یوسف؛ مأخذ این اطلاع ابراهیم بن موسی است)؛ تهذیب التهذیب، ج ۶، ص ۳۱۱ و ۳۱۳.
۲۲. طبقات الکبیر، ج ۵، ص ۳۶۵.

۲۳. ر. ک: الفهرست، ص ۳۱۳-۳۱۶. به گفتهٔ ابن ندیم، ابن عَیْنِیَّة کتابی نداشته است، بلکه مردم تنها از او سماع می‌کرده‌اند. البته این لزوماً بدین معنا نیست که او روایاتش را نمی‌نوشته است، بلکه صرفاً بدین معناست که او از کتاب در تدریس استفاده نمی‌کرده یا کتابی را برای استنساخ در اختیار شاگردانش قرار نمی‌داده است. آثار زیر به او منسوب است که با توجه به آنچه گذشت، باید محصور ثبت درس‌هایش از جانب شاگردانش باشد: تفسیر (ر. ک: الفهرست، ص ۳۱۶) و کتاب الجوامع فی السنن و الأبواب (ر. ک: قوت القلوب، ج ۱، ص ۳۲۴) و کتاب سرگین دربارهٔ منابع بخاری به زبان ترکی با عنوان *Buhârî'nin kaynakları* (۴۲). برای جامع مَعْمَر، ر. ک: مقالهٔ سرگین که به زبان ترکی در مجلهٔ توکیات انتشار یافته است: F. Sezgin, "Hadis musannefatının mebdai ve Mamer b. Râşidin Câmî", *Türkiyat* 12 (1955)

عبدالرزاق، بلکه بی‌شک استاد او معمر بوده است، استدلال من را بیش از پیش تأیید می‌کند. شواهد فوق به این نتیجه می‌انجامد که بخش اصلی المصنّف عبدالرزاق، با گردآوری روایات از آثاری قدیمی‌تر با حجم‌های متفاوت تهیه شده است که می‌توان آنها را دست کم تا حدودی، از روی آسانید بازسازی کرد. عبدالرزاق، چهار منبع اصلی خود را بین سال‌های ۱۴۴ تا ۱۵۳ هجری به دست آورده است. این آثار طی نیمهٔ اول قرن دوم هجری تدوین یافته، در ردیف قدیمی‌ترین مجموعه‌های حدیثی و متون فقهی نسبتاً بزرگ به شمار می‌آیند.

سوم

حال سؤال این است: آیا می‌توان اعتبار (authenticity) روایاتی را که در منابع اصلی عبدالرزاق آمده‌اند، اثبات کرد. این امر باید در مورد هر یک از منابع مستقلاً تعیین شود. اما به عنوان یک راه حل آزمایشی، من نقل‌های عالم مکی ابن‌جریر را برگزیده‌ام که بیش از یک سوم کل المصنّف را دربر می‌گیرد.^{۲۴} از این مجموعهٔ بیش از پنج هزار حدیثی، نزدیک به بیست درصد نمونهٔ گزینشی بررسی شد.^{۲۵} نتایج زیر از این نمونه‌گیری استخراج شده است.

بنابر اطلاعاتی که ابن‌جریر دربارهٔ مأخذ مطالبش می‌دهد، روایت وی از رویان بسیار فراوان و مختلفی اخذ شده است. بزرگ‌ترین بخش آن، نزدیک به ۳۹ درصد، از عطاء بن ابی‌زبّاح رسیده است. پنج عالمی که در پی می‌آیند، بر روی هم ۲۵ درصد را تشکیل می‌دهند: عمرو بن دینار (هفت درصد)، ابن‌شهاب (شش درصد)، ابن‌طاووس (پنج درصد)، ابوزبیر (چهار درصد) و عبدالکریم (سه درصد). پنج فرد بعدی، با هم تنها هشت درصد را تشکیل می‌دهند: هشام بن عروه و یحیی بن سعید (هر کدام دو درصد)، ابن‌ابی‌ثلیکة، موسی بن عقبه و عمرو بن شعیب (هر کدام بین یک تا یک و نیم درصد). گروه بعدی، متشکل از ده اسم، هفت درصد را به خود اختصاص می‌دهند؛ هر کدام فقط بین یک تا نیم درصد. بیست درصد باقی مانده از ۸۶ نفر رسیده است، از هر یک روایاتی چند. آرای فقهی خود ابن‌جریر بسیار نادرند (یک درصد).

این پراکندگی غریب رویان در اثر ابن‌جریر، به نظر من، دلیلی به سود این نظر است که البته پیشاپیش هم نمی‌توان کنارش گذاشت: این‌که بگوییم او دروغ‌پردازی است که رأی خویش و اعمال و آرای فقهی پذیرفته شده در مکه در زمان خودش را بر گردن عالمان نسل‌های پیشین انداخته است. چرا او باید جعل کردن را تا این اندازه برای خود دشوار ساخته باشد؟ آیا این منطقی‌تر نیست انتظار داشته باشیم که دروغ پرداز، یک نفر یا نهایتاً معدودی از مشهورترین فقیهان پیشین را، آن هم با پراکندگی کمابیش مشابه نام ببرد؟ چرا او باید با معرفی گروهی از مُخبران کم‌اهمیت و اضافی، این

۲۴. ر.ک: صفحات آغازین همین مقاله.

۲۵. المصنّف، ج ۷، ص ۱۰۲۴۳-۱۴۰۵۳ (کتاب النکاح، کتاب الطلاق).

خطر را بر خود هموار سازد که کل دروغ‌پردازی‌اش کشف شود؟

تفسیرهای منطقی دیگری هم ممکن است برای پراکندگی گونه‌گون راویان ابن جُرَیج وجود داشته باشد: عطاء بن اَبی‌زَباح (م ۱۱۵ق) فقیه مکی، می‌توانسته به مدت طولانی، استاد ابن جُرَیج باشد. از آنجا که وی در میان مهم‌ترین شیوخ روایت ابن جُرَیج، متقدم‌ترین آنهاست - این نتیجه‌گیری بر اساس [مقایسه] تاریخ‌های وفات است - من برآنم که او احتمالاً اولین استادش بوده است. پس از درگذشت عطاء یا حتی در زمان حیات او، ابن جُرَیج ممکن است محضر دیگر عالمان مکه، تا حدودی جوان‌ترها، مانند عمرو بن دینار و ابوزبیر را درک کرده باشد. همچنین بعید نیست او علم را از عالمانی اخذ کرده باشد که مقیم مکه نبوده‌اند؛ از جمله اهل مدینه همچون ابن شهاب و دیگران، که برای حج به مکه آمده بودند و ابن جُرَیج با آنها ملاقات داشته است. این هم ممکن است که او به نزدشان سفر کرده باشد، یا نسخه‌ای از آموزه‌هایشان را از شاگردانشان به دست آورده باشد. از نظر من، علت وجود شمار بالای مخبران و راویان پراکنده را باید در زندگی او در مکه جستجو کرد؛ چه مکه محل برپایی حج، به او این فرصت را می‌داد که عالمان را از سراسر جهان اسلام ملاقات کند و این تصویر با آنچه در منابع رجالی می‌آید، هماهنگی دارد.

اگر ابن جُرَیج دروغ‌پردازی بود که مطالبش را کمابیش تصادفی به برخی راویان قدیمی‌تر نسبت می‌داد، انتظار داشتیم مطالبی که به نام افراد مختلف آمده، دست کم از نظر ساختاری، تفاوت اساسی با هم نداشته باشند. اما اگر نقل او از بیست و یک تن از پرتکرارترین راویان و مخبرانش بررسی شود - که این مقدار ۷۹ درصد کل منابع او را پوشش می‌دهد - روشن می‌شود که تفاوت این نقل‌ها آن قدر چشمگیرند که ناگزیریم آنها را برگرفته از منابع مختلف و متمایز تلقی کنیم. تباین بین این دسته‌های مختلف نقل که ابن جُرَیج به افراد مختلف نسبت داده است، در چند سطح قابل مشاهده‌اند:

۱ - ۳. نسبت «رأی» به «روایت» در منابع عنوان‌شده یا در منقولات از راویان اصلی تفاوت چشمگیر دارد: نسبت رأی، فی‌المثل در مطالب عطاء بن اَبی‌زَباح هشتاد درصد، در منقولات ابن طاووس از [پدرش] طاووس ۸۵ درصد، در ابن شهاب ۴۲ درصد، در عمرو بن دینار ۴۲ درصد، در نقل‌های ابن عروه از [پدرش] عروه بن زبیر چهل درصد، در گزارش‌های یحیی بن سعید از ابن مُسَیَّب سی درصد، و در نقل‌های عبدالکریم ۳۱ درصد است. دیگران مانند عمرو بن شعیب، سلیمان بن موسی، ابن اَبی‌مُلَیْکَة و موسی بن عقبه، به ندرت یا هیچ‌گاه دیدگاه فقهی خود را اظهار نمی‌کنند.

۲ - ۳. حال اگر رابطه میان مخبر ابن جُرَیج و راوی اصلی آن مخبر، و نیز تعداد گزارش‌هایی را که از او نقل کرده است، در نظر بگیریم، تفاوت‌های فاحش بیشتری می‌یابیم. در برخی موارد، ارتباط از نوع استاد و شاگردی است؛ مانند رابطه میان عطاء بن اَبی‌زَباح و ابن عباس، عمرو بن دینار و ابوالشعثاء، ابوزبیر و جابر بن عبدالله، یحیی بن سعید و ابن مُسَیَّب، و موسی بن عقبه و نافع؛ اما روابطی دیگری نیز یافت می‌شود؛ مانند نقل فرزندی از پدرش، در خصوص مورد ابن طاووس از

طاووس، هشام بن عروة از عروة بن زبیر و جعفر بن محمد^ع از محمد بن علی^ع. گاه نیز یک آزاد شده (مولی) چون نافع از مولای خودش ابن عمر روایت می‌کند. برخی از این جفت‌ها، تقریباً انحصاری عمل می‌کنند؛ بدین معنا که مخبر جوان‌تر فقط از مولای خود یا پدرش، و نه هیچ کس دیگر، مطلب نقل می‌کند؛ چنین موردی را در رابطه ابن طاووس با طاووس، ابن عروة با عروة، موسی بن عقبه با نافع، و جعفر بن محمد^ع با محمد بن علی^ع شاهدیم. دیگرانی چون عطاء بن ابی‌زباج، عمرو بن دینار، ابوزبیر، یحیی بن سعید و ایوب بن ابی‌تمیمه، کمابیش غالباً، اما نه همیشه، به مهم‌ترین استادشان متکی‌اند. افزون بر این، منابعی وجود دارند که در آنها روابطی چون استاد/شاگردی یا پدر/فرزندی بر نقل فرد حاکم نیست، بلکه یا در آنها مشایخ بسیار متفاوتی دیده می‌شود، مانند مورد ابن شهاب، سلیمان بن موسی و دیگران، یا به افرادی منتخب و ممتاز چون عبدالکریم، عطاء خراسانی، عمرو بن شعیب و ابن ابی‌ملیکه برمی‌خوریم که [هیمنهٔ روایی‌شان] بر منطقه یا گروه خاصی از راویان سایه افکنده است.

۳ - ۳. نسبت روایات از پیامبر اکرم^ص، صحابه و تابعان در منابع ابن جریر تفاوت قابل ملاحظه‌ای دارند. تنها در یک نقل، آن هم نقل عمرو بن شعیب، عمدهٔ احادیث نبوی‌اند. در مجموعه‌های دیگر، همچون نقل‌های عطاء بن ابی‌زباج، ابوزبیر، ابن ابی‌ملیکه، ابن شهاب، هشام بن عروة، و عطاء خراسانی، نسبت روایات نبوی بین بیست تا سی درصد در نوسان است. برخی مانند عمرو بن دینار، ابن طاووس، یحیی بن سعید، موسی بن عقبه، عبدالکریم و نافع، تنها معدودی روایات از پیامبر^ص دارند یا اصلاً هیچ ندارند. درصد بالای روایات صحابه (موقوفات) را می‌توان در آثار عطاء بن ابی‌زباج، ابوزبیر، ابن ابی‌ملیکه، موسی بن عقبه، نافع، یحیی بن سعید، عبدالکریم و عطاء خراسانی یافت. این نسبت در نقل‌های عمرو بن دینار، ابن شهاب و هشام بن عروة تنها بین ۳۵ تا ۴۵ درصد، و در آثار عمرو بن شعیب و ابن طاووس، بسیار پایین است. در مورد اخیر، یعنی ابن طاووس، بیشتر مطالب تابعان نقل می‌شود. بالحاظ دیگر راویان ابن جریر، نقل روایات از تابعان تنها به سی تا چهل درصد، در خصوص عمرو بن دینار، هشام بن عروة، یحیی بن سعید و عبدالکریم بالغ می‌شود. منقولات بسیار کمتری از تابعان در مجموعه‌های ابن شهاب، ابوزبیر، عطاء بن ابی‌زباج، ابن ابی‌ملیکه و عمرو بن شعیب دیده می‌شوند و در منقولات موسی بن عقبه، نافع و عطاء خراسانی هیچ روایت تابعی یافت نمی‌شود.

۴ - ۳. به کارگیری اسناد، یا ذکر سلسلهٔ سند احادیث، در منابع ابن جریر متفاوت است. آسانید در منقولات از عطاء بن ابی‌زباج و ابن طاووس بسیار نادرند؛ در نقل‌هایی از ابن ابی‌ملیکه، عمرو بن شعیب، عبدالکریم و عطاء خراسانی، کمتر از پنجاه درصد، اما در مطالب منقول از عالمان مدنی چون ابن شهاب، هشام بن عروة، یحیی بن سعید، موسی بن عقبه بسیار فراوان است. این امر در منقولات روایی از دو عالم مکی، یعنی عمرو بن دینار و ابوزبیر هم قابل ملاحظه است؛ که از این دو، یک مورد

آن، به طور کلی، از تأثیر گذاری عالمان مدنی حکایت می‌کند و دیگری به داشتن اصل و نسبی مدنی شهره است.

۵ - ۳. در بررسی الفاظ تحمل، یعنی این‌که چگونه ابن جُرَیج از منابعش نقل قول می‌کند، به تفاوت‌های چشمگیری برمی‌خوریم؛ فی‌المثل استعمال واژه «عن» بین صفر درصد در مورد ابن ابی‌مُلَیکَةَ، و شصت تا هشتاد درصد در نقل‌های یحیی بن سعید، موسی بن عقبه و عمرو بن شعیب در نوسان است. بین این دو، منقولات کسانی چون ابوزبیر و عمرو بن دینار با استعمال بسیار کم از روایات مُتَعَن، و مواردی مانند نقل‌های هشام بن عروه، ابن شهاب، ابن طاووس، عطاء بن ابی‌زیاح و عبدالکریم قرار دارند که کاربرد روایات مُتَعَن در آنها، بین سی تا ۴۵ درصد است. نوسان مشابهی در استعمال صیغه «سَمِعْتُ» وجود دارد. ابن جُرَیج در نقل از برخی روایانش، اصلاً از این تعبیر استفاده نمی‌کند؛ اما در برخی دیگر، آن را به طور پراکنده به کار می‌گیرد. با این همه، گاه این امر را، مثلاً در نقل‌های ابن ابی‌مُلَیکَةَ، فراوان می‌بینیم. در آثار برخی از مشایخ ابن جُرَیج، مثل ابوزبیر نیز، گاه توجه خاصی به استعمال صیغه‌های خاص ادای حدیث، مانند استعمال انحصاری «سَمِعْتُ»، دیده می‌شود. در تحلیل نهایی، ساختار ناهمگون نقل‌ها، نشان می‌دهند که نمی‌توان با در نظر گرفتن اصطلاحات مربوط به ادای حدیث، پاسخ این پرسش را معلوم کرد که آیا این مطالب به صورت شفاهی یا کتبی منتقل شده‌اند. در خصوص نقل‌های ابن جُرَیج، چنین نتیجه‌گیری‌هایی جز در مواردی خاص، مانند مورد مجاهد، عموماً قابل اعتماد نیستند.

آنچه در بالا آمد، پنج نمونه از مهم‌ترین سطوحی است که با آنها می‌توانستیم تفاوت‌هایی ساختاری یا شکلی را در سلسله اسناد مختلف ترسیم کنیم. موارد فوق نشان می‌دهند که هر یک از منابع [عبدالرزاق] هویتی منحصر به فرد داشته است. این امر، به روشنی، با این تصور در تعارض است که ابن جُرَیج تمام تفاوت‌های اختصاصی را به وجود آورده، متن روایات را خودش پرداخته، و سپس آنها را به عهده‌روایان متقدم گذارده، یا سلسله‌سندها را تماماً یا بعضاً جعل کرده است. این گوناگونی - که دشوار می‌تواند نتیجه‌جلی نظام‌مند باشد - باید در طول زمان پدید آمده باشد. لذا - تا وقتی خلافش ثابت نشده است - باید با این پیش فرض آغاز کنیم: روایاتی که ابن جُرَیج برای آنها، به صراحت، شخصی را به عنوان مأخذ نام می‌برد، واقعاً از آن مخبر دریافت کرده است. بر همین اساس هم، به نظر من نقل‌های ابن جُرَیج باید معتبر تلقی شوند.

در چنین مواردی، منتقدان برای انکار اعتبار نقل‌ها، توضیحات متداولی برمی‌گزینند؛ از جمله این‌که راوی مورد نظر - در این مورد، ابن جُرَیج - جاعل اصلی یا جاعل ضمنی نبوده، بلکه جعل، کار دیگران، شاید معاصرانش، باشد؛ یعنی کسانی که در واقع، ابن جُرَیج مطالب را از آنها گرفته و سپس به اسم خود عرضه داشته است. توضیح دیگر ممکن است این باشد که مؤلف متأخرتری نام او را دلخواهانه یا تصادفی به کار برده باشد. اینها از قبیل همان استدلال‌هایی‌اند که ساخت این چنین

مطرح می‌کند:

متن اصلی احادیثی را که به نام او [: نافع] است، باید به محدثانی مجهول در نیمه نخست قرن دوم هجری نسبت داد.^{۲۶}

[اشکال اساسی در این شیوه استدلال آن است که] وقتی در مقام تبیین علت تعارض در نقل‌ها، معتقد شویم به جای یک راوی نام برده شده در متن، جاعلان مجهول متعددی دست‌اندرکار بوده‌اند، عالمان فنّ این توجیه را دلیل معقولی نمی‌یابند؛ چرا که مسأله را از سطح واقعیت‌ها - که قابل بررسی است - به فضای حدس و گمان منتقل می‌کنند. من اکنون بر سر آن نیستم علیه این احتمال استدلال آورم که در قرن اول و دوم هجری، جاعلان احادیث و آسانید وجود داشته‌اند. بدون شک، بررسی این امر یکی از مهم‌ترین وظایف تاریخ نگاران است که آیا واقعاً روایات و سلسله آسانید، ساختگی‌اند یا نه؛ و اگر چنین است، چگونه، کجا و چرا ساخته شده‌اند. ساخت خودش به این واقعیت - که منتقدان مسلمان احادیث به خوبی بر آن واقف بوده‌اند - اشاره می‌کند که آسانید در جوامع حدیثی متأخر، بسیار بهتر و کامل‌تر از موارد متقدم‌اند. این نقطه عزمی مناسب در تلاش برای چهره‌برداری از جعل و ترمیم آسانید و مؤلفان آنهاست؛ اما صرف این واقعیت - که احادیث و آسانید آنها ساخته شده‌اند - نمی‌تواند به این نتیجه بیانجامد که همه آنها موهوم‌اند یا این‌که نمی‌توان، با درصدی از اطمینان، اصیل را از تقلبی تشخیص داد.

بررسی یک سلسله سند در یکی از مجموعه‌های حدیثی اولیه، یعنی مطالب ابن جریج در المصنّف عبدالرزاق، نشان می‌دهد که جداسازی روایات قابل اعتماد از روایات مشکوک یا نامشخص امکان‌پذیر است. مقایسه نقل‌های این مرحله زود هنگام (نیمه اول قرن دوم هجری) با نقل‌های مجموعه‌های بعدتر نیمه دوم قرن سوم و بعد از آن، قطعاً می‌تواند تصویری روشن از گسترده جعل، دروغ‌پردازان و انگیزه‌های آنان به دست دهد. این امر قطعاً موضوع پژوهش‌های آتی خواهد بود.^{۲۷}

چهارم

قابل اعتماد بودن ابن جریج و اعتبار منابع او را بیش از این هم می‌توان بررسی کرد. برای اثبات این

26 . Schacht. *Origins*, p 179 and passim.

۲۷. بیثباتی اخیراً از نو به مسئله اعتبار حدیث پرداخته است. تکیه اصلی او بر اطلاعات رجالی (شخصیت نگاری)، به‌ویژه مطالب ابن حجر و نیز آن دسته از احادیث نبوی است که در مجموعه‌های حدیثی کهن و غیر آن، متعلق به قرن سوم هجری و بعد از آن آمده است. نگاه کنید به این کتاب وی در باب حدیث اسلامی:

G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Auyhorship of Early Hadith* (Cambridge, 1983).

پژوهش‌های او نتایج ارزشمندی در پی داشته است، به‌ویژه در باب گسترش و شیوه‌های جعل اسناد که بعضاً برای خود عالمان مسلمان هم شناخته شده بوده است. با این احوال، وی با تندی با مصنف‌های اولیه همچون المصنّف عبدالرزاق و ابن ابی شیبّه بر خورد کرده است. به نظر من، این آثار، همان‌گونه که در این مقاله بحث خواهد شد، ایده‌های بسیار جدید و جالبی را به ما عرضه می‌دارند.

امر، من گسترده‌ترین منبع وی، یعنی نقل‌های او از عطاء بن ابی‌ربیع را انتخاب کرده‌ام. در ابتدا، قابل توجه است که این مطالب از دو سبک (ژانر) مختلف متنی تشکیل شده‌اند که با فراوانی تقریباً یکسان ظاهر می‌شوند. نیمی از این مطالب را می‌توان به عنوان «پاسخ» مسائل (*responsa*) و نیم دیگر را به عنوان «املا» (*dicta*) طبقه‌بندی کرد. مرادم از پاسخ، جواب‌هایی است که عطاء به سؤال‌های خود ابن‌جریر یا هر کس دیگری، بانام یا بی‌نام، می‌دهد. «املا» هم به آن دسته از اظهارات عطاء می‌گویم که مسبق به سؤال نیستند. هر دو سبک متضمن «رأی»‌های خود عطاء یا روایاتی از دیگران (احادیث، آثار) اند.

بیشتر «پاسخ»‌ها متشکل از جواب‌های عطاء به سؤال‌های خود ابن‌جریر است. سؤال‌های افراد مجهول به ده درصد هم نمی‌رسد و سؤال‌های طرح شده از جانب افراد دیگر - که نامشان آمده - بسیار نادرند. در «پاسخ»‌ها، رأی‌های خود عطاء غلبه دارد؛ در حالی که فراوانی روایات در این سبک، تنها ده درصد است. در «املا»‌ها، تفاوت این قدر فاحش نیست؛ در این‌جا نسبت رأی به احادیث هفتاد به سی است. از مقایسهٔ نسبت بین این دو نوع سبک عمده در مطالب عطاء، (پنججاه: پنججاه) با مطالب دیگر مشایخ مهم ابن‌جریر، نتایج جالب توجهی آشکار می‌شود؛ در روایات عمرو بن دینار، نسبت «پاسخ»‌ها تنها نه درصد است (و تنها به جواب سؤال‌های ابن‌جریر اختصاص دارد)، در بین روایات ابن‌شهاب، تقریباً چهارده درصد است (در این مورد، تنها ۱/۵ درصد ناظر به سؤال‌های ابن‌جریر است)، از ابن‌طاووس ۵/۵ درصد آمده، از عبدالکریم، هشت درصد (تماماً به سؤال‌های ابن‌جریر اختصاص دارد) و از ابوزبیر، حتی یک «پاسخ» هم وجود ندارد.

بررسی این سبک‌ها چه کمکی به حل مسئلهٔ اعتبار متون [روایی] می‌کند؟ همین نکته - که پراکندگی این دو سبک عمده در منابع ابن‌جریر، تا این حد، متفاوت از کار در آمده است - ظاهراً با این احتمال ناسازگار است که بپندازیم کسی یا کسانی این مطالب را به طور سازماندهی شده به عالمان نسل پیشین نسبت داده‌اند. اگر چنین بوده باشد، انتظار همسانی بیشتری را در شیوهٔ جعل‌شان داشتیم. همین امر دربارهٔ تفاوت فراوانی انواع سؤال‌ها در «پاسخ»‌هایی که ابن‌جریر از عطاء نقل می‌کند، صادق است. آیا می‌توانیم انواع مختلف سؤال‌ها (ی مستقیم، غیر مستقیم، مجهول یا آنچه از افراد شناخته شده غیر از عطاء نقل شده‌اند) را، صرفاً شگردهایی سبک‌شناختی بدانیم که ابن‌جریر بنا به اصل *variatio delectat* به کار گرفته است؟

در جایی که سؤال را راوی یا خود شاگرد پرسیده، و بلافاصله از جانب مرجع مربوط یا شیخ جواب داده شده است، قالب سؤال و جواب‌ها قویاً بر اعتبار [متون روایی] دلالت دارد. سؤال‌کننده با سؤالش (به عنوان محرک اصلی)، به گونه‌ای در «پاسخ» سهم دارد. راویان، بی‌واسطه بودن نقل را از این روشن‌تر و قوی‌تر بیان نمی‌کنند. تعبیری چون «سمعته یقول»، «أخبرنی» یا «قال لی» هم - که نقل شفاهی مستقیم را مشخص می‌کنند (اما نوشتاری بودن آنها را هم نفی نمی‌کنند) - آشکارا کمتر

قابل اعتمادند؛ هر چند اینها متفاوت [و روشن‌تر] از عبارت «عن فلان قال» هستند که گوینده را به طور کامل درگیر نمی‌سازد.^{۲۸}

اگر بر اساس سؤالات مستقیم فراوان ابن‌جریج از عطاء، فرض کنیم او می‌خواسته وانمود کند که نقلش از بالاترین درجه اعتبار برخوردار است، در این صورت چگونه می‌توان دو عبارت زیر را توضیح داد؟ ابن‌جریج گفت: «من کسی را مأمور کردم تا از عطاء درباره‌ی ... سؤال کند، چون نمی‌توانستم صدایش را بشنوم» یا «من کسی را با سؤالی درباره‌ی ... نزد عطاء فرستادم».^{۲۹} چرا او باید، علاوه بر سؤالات مستقیم بسیار، سؤالات مجهولی را هم ابداع کرده باشد؛ آن هم سؤالاتی که به دلیل مجهول بودن راوی‌شان، به طور کلی از اعتبار کمتری برخوردارند؟ افزون بر این، چرا ابن‌جریج علاوه بر «پاسخ»‌ها، این همه «املا» از عطاء نقل کرده که دو سوم آنها با عبارت ساده «عن عطاء قال» همراه است؟ کسانی که تئوری فراقکنی یا جعل را بر اساس این نوع نقل‌ها مطرح می‌کنند، باید این پرسش را با دقت بیشتری بررسی کنند. به نظر من، مطالعه سبک‌های نقل دلیلی است علیه نظریه [شاخت مبنی بر] جعل صریح.

علاوه بر دو معیار شکلی بیرونی (extrinsic) اعتبار - که عبارت‌اند از: معیارهای مربوط به گستره و سبک - نشانه‌های دیگری هم هستند که اعتبار نقل ابن‌جریج از عطاء را تقویت می‌کنند. من آنها را معیارهای شکلی درونی (intrinsic) اعتبار می‌نامم؛ چون به تحقیق در این امر می‌پردازند که ابن‌جریج مطالب عطاء را چگونه عرضه می‌کند. بنابراین، سؤالات کلیدی این است که آیا می‌توانیم تصویری متمایز از ابن‌جریج شناسایی کنیم که متفاوت از تصویر ابن‌جریج از عطاء باشد؛ و این که آیا از ابن‌جریج، اظهار نظرهایی انتقادی درباره‌ی آرای استادش یا دیگر اشارات شکلی در دست است که با فرضیه جعل و «به‌گردن گذشتگان انداختن» back-projection در توافق نباشد.

شش‌گونه مطلب را برای معیارهای درونی اعتبار پیشنهاد می‌کنم: آرای فقهی خود ابن‌جریج، تفسیرهای او درباره‌ی روایات منقول از عطاء، نقل‌های غیر مستقیم از عطاء اظهارات تردیدآمیز از ابن‌جریج، وجود گوناگونی، و گزارش عیوب و کاستی‌های عطاء.

۱ - ۴. عبدالرزاق نه تنها آرای فقهی‌ای را از ابن‌جریج گزارش می‌کند که وی به روایان متقدم نسبت می‌دهد، بلکه آرای خود او را نیز نقل می‌کند. اگر فرض کنیم ابن‌جریج جاعلی باشد که آرای فقهی خود را با این قصد که به آنها ارزش بیشتری ببخشد، بر گردن روایان قدیمی‌تر انداخته است [دیدگاه شاخت]، در این صورت باید توضیح قانع‌کننده‌ای برای این موارد بیابیم که اظهارات فقهی‌ای از خود ابن‌جریج هست که به عالمان پیش‌تر نسبت داده نشده‌اند.

۲۸. در سیاق کنونی، من این کلمات و تعابیر را به معنای عادی‌شان تفسیر می‌کنم و بر قواعدی که در علم الحدیث متأخر برای آنها وضع شده است، اعتماد نمی‌کنم؛ چرا که نمی‌توان پذیرفت روایان و محدثان در دوره‌های متقدم، این قواعد را به طور نظام‌مند و قطعی رعایت کرده باشند.

۲۹. المصنف، ج ۶، ش ۱۰۸۲۵؛ ج ۷، ش ۱۲۸۹۳.

۲- ۴. آسیب پذیری فرضیه [ساخت مبنی بر] «به گردن گذشتگان انداختن back-projection، زمانی آشکارتر می‌گردد که به تفسیرهایی برگردیم که ابن جریر برای برخی نقل‌های عطاء ارائه می‌دهد. آنها را می‌توان به عنوان اضافاتی طبقه بندی کرد که در توضیح و بیان تفصیلی یا مخالف (با نقل‌های عطاء) ی‌ند. آشکار است که ابن جریر هر دو نوع اظهارات را بعداً به متن روایات افزوده است. این فرض چندان معقول نیست که ابن جریر ابتدا روایات را ابداع کند، سپس آنها را به دروغ به عطاء نسبت دهد و همزمان، یا بعداً، آنها را با تفسیر و نقد بیاراید؛ اما خیلی دور از ذهن نیست که فرض کنیم ابن جریر، هنگامی که به عنوان شاگردی جوان آموزه‌های استادش را می‌شنیده، توانمندی و اعتماد به نفس (کافی) بر تکمیل یا نقد آنها نداشته است؛ توانمندی‌ای که بعدها قطعاً آن را به دست آورده است.

۳- ۴. بر اساس حجم مطالب نقل شده می‌توان چنین قضاوت کرد که عطاء مشخصاً مهم‌ترین راوی ابن جریر است. اگر شیخوخت عطاء، کلاً یا بعضاً تخیلی باشد، انتظار نمی‌رود که ابن جریر، آرای او را بدین عنوان که به طور غیرمستقیم، یعنی از طریق شخص ثالثی دریافت شده، گزارش کند. با این همه، چنین روایاتی وجود دارند.^{۳۰}

۴- ۴. گاهی ابن جریر اشاره می‌کند که از عین لفظ گفته‌های عطاء یا مراد او نامطمئن است.^{۳۱} این اقرار به تردید را باید دلیلی بر صدق او و نیز قصد او بر بازتولید آموزه‌های استادش به نهایت دقت ممکن، تلقی کرد.

۵- ۴. تلاش برای بازگویی دقیق و لفظ به لفظ را در مواردی می‌توان دید که ابن جریر نقل‌های گوناگون از عطاء درباره یک حدیث را ثبت می‌کند که در زمان‌های مختلف از او شنیده، یا هم از او و هم از مخیر دیگری شنیده است. اختلاف در نقل ممکن است جزئی باشد، اما می‌تواند با تغییر جدی در معنا همراه باشد.^{۳۲} مواردی را که در آنها ابن جریر نقل‌های متفاوت در یک موضوع را از خود عطاء حفظ می‌کند، بسیار دشوار می‌توان با این فرض که او اصل این روایت را به دروغ به عطاء نسبت داده باشد، هماهنگ ساخت. اگر چنین بوده باشد، ابن جریر متوجه تعارض‌هایی می‌شد که در خود ساخته‌های او وجود داشته است. علاوه بر این، او بر تعدادی از آرای فقهی عطاء این نکته را می‌افزاید که برخی «صحابه پیامبر ﷺ» یا خلفا نیز این رأی را داشته‌اند. معمولاً او آشکارا این موارد را به عنوان نکته سنجی‌هایی از سوی خودش اظهار می‌دارد؛ بدون این که آن را از قول مخبری بیان کند؛ در حالی که یک دروغ پرداز دشوار می‌تواند در مقابل این وسوسه مقاومت کند که عطاء را مرجع این قول معرفی کند.

۳۰. همان، ج ۶، ش ۱۱۰۸، ۱۱۳۴۸ و ۱۱۴۶۰، ج ۷، ش ۱۲۵۵۳، ۱۲۵۷۱، ۱۳۱۲۱ و ۱۴۰۰۱.

۳۱. همان، ج ۷، ش ۱۳۱۳۸ و ۱۲۸۳۵.

۳۲. همان، ج ۶، ش ۱۰۵۳۲، ج ۷، ش ۱۳۶۵۰ - ۱۳۶۵۱، ۱۳۱۰۷، ۱۳۱۰۸، ۱۳۱۱۰، ۱۳۱۱۷ و ۱۳۲۲۰، ج ۶، ش ۱۰۹۶۲.

۱۰۹۶۹، (۱۰۹۵۱/۱۰۹۱۹)

۶- ۴. در حالی که اهمیت آموزه‌های عطاء برای ابن جریج غیر قابل چشم‌پوشی است، وی هیچ‌گاه اجازه نمی‌دهد که عطاء عالمی فقیه، اما بدون اشتباه به نظر برسد. این بر خلاف انتظار ما از جاعلی حرفه‌ای است که به دروغ نظریات خود یا روایات مشهور را به استادی مهم از گذشتگان نسبت می‌دهد. چون تعبیر بهتری نیافتیم، این موارد را «اشاراتی به عیوب و کاستی‌های عطاء» می‌نامیم. در میان این نقدها، گاه ابن جریج نسبت‌هایی چون جهل، تردید، تغییر رأی و تعارض به عطاء می‌دهند.^{۳۳}

تمام معیارهای شکلی بیرونی و درونی - که گذشت - دلیلی است به نفع اعتبار نقل‌های عطاء؛ آن‌گونه که شاگردش ابن جریج حفظ کرده و در المصنّف عبدالرزاق آمده است. علی‌الظاهر، این روایات اصالتاً از آن عطاء بوده‌اند که باید یکی از مهم‌ترین اساتید ابن جریج بوده باشد. منابع رجالی نیز همین نتیجه را مدلل کرده‌اند. ابن جریج معمولاً به دقت میان اظهارات عطاء با آنچه از دیگر مشایخش دریافتی و با دیدگاه‌های خودش تفاوت می‌گذارد؛ اما در این‌که از آموزه‌های استادش منحرف شود هم تردید روا نمی‌دارد. در این نقل‌ها، ما با انتساب‌های دروغین یا مسأله «به گردن گذشتگان انداختن» - که آگاهانه صورت گرفته باشد - مواجه نیستیم. به نظر من، اثر او را می‌توان از نظر تاریخی، منبع قابل اعتمادی برای شناخت تکوین فقه در مکه در نخستین دههٔ قرن دوم هجری تلقی کرد.

پنجم

عطاء - که در سال ۱۱۵ هجری وفات یافت - بیشتر به نسلی تعلق دارد که در ربع آخر قرن نخست هجری زیسته و تابعان نامیده می‌شوند. بنابراین او نقطه اتصال ابن جریج با نسل صحابه است. اکنون پرسش اساسی این است که آیا می‌توان در مطالب عطاء، روایات اصیل قرن اول هجری را یافت؟ چگونه می‌توان نسبت به این امر اطمینان یافت؟

ابتدا باید اشاره کنیم که سهم احادیث (و آثار) در کل منقولات از عطاء بالا نیست. تنها ۲۰ درصد آنها حدیث‌اند؛ در مقابل، ۸۰ درصد آرای خود او قرار دارد. در سبک «پاسخ»‌ها، این عدم توازن حتی از این بیشتر است: ۸ به ۹۲ درصد. این امر را می‌توان نشانهٔ این حقیقت تلقی کرد که روایاتی که آرا و اعمال دیگران را باز می‌گفتند، نقش اندکی در آموزه‌های فقهی او داشته‌اند. استنتاج‌هایی از این دست که در زمان او تنها تعداد کمی احادیث وجود داشته، یا این‌که او از بیش از این تعداد حدیث مطلع نبوده، نتیجه‌گیری‌های نادرستی‌اند و به راحتی با این منقولات نقض می‌شوند. (قطعاً و دقیقاً به همین خاطر) حتی اگر در آموزه‌های وی غلبه با رأی است، نباید این حقیقت را نادیده انگاشت که

۳۳. همان، ج ۶، ش ۱۱۵۲۲، ج ۷، ش ۱۲۶۵۸، ۱۲۶۵۵، ۱۴۰۰۱، ۱۴۰۳۰، ج ۶، ش ۱۰۷۸۰، ج ۷، ش ۱۱۹۵۴، ۱۱۹۶۶، ۱۱۶۸۰، ۱۲۹۷۴ و ۱۳۳۹۱، ج ۶، ش ۱۱۶۲۰، ۱۱۶۱۸، ۱۱۶۰۳، ۱۱۶۲۷، ۱۱۶۱۰ و ۱۱۶۴۸.

او گاهی اوقات آشکارا بر مراجع پیشین اتکا می‌کند. رده‌بندی مراجع او بر اساس فراوانی استناد به آنها به شرح زیر است:

۱. صحابه (۱۵ درصد)، ۲. قرآن (۱۰ درصد)، ۳. پیامبر (۵ درصد)، ۴. روایات مجهول (۳ درصد)، ۵. معاصران عطاء (۱/۵ درصد).^{۳۴} در ادامه، من صرفاً به بررسی تفصیلی‌تر دو مورد از این «مأخذ فقهی» می‌پردازم که عطاء بعضاً از آن یاد می‌کند: صحابه و پیامبر.

صحابه

ابتدا مسئله‌ای ریخت‌شناسانه به ذهنم خطور می‌کند: نقل قول‌های عطاء از صحابه در «پاسخ»ها (*responsa*) به گونه‌ای قاعده‌مند، فاقد إسناد و بسیار کوتاه‌اند. در برخی موارد، این مطالب صرفاً ارجاعاتی‌اند مبتنی بر ارتباط شخصی با فرد مذکور یا آگاهی دقیق‌تری از روایتی درباره‌ او. از طرف دیگر، در سبک «املاء» (*dicta*) روایات بلندترند و گاه حتی آسانید هم پدیدار می‌شوند.

در میان صحابه، عطاء بیش از همه از ابن عباس نقل قول می‌کند. گاه به صراحت می‌گوید سخنی را از او شنیده است و گاهی اوقات نه. در خصوص اعتبار نقل‌های عطاء از ابن عباس باید به نکات زیر توجه داشت:

۱. در «پاسخ»های عطاء، ارجاع به ابن عباس بسیار نادر است (کمی بیش از ۲ درصد) و آنها، در این سبک، عمدتاً ارزش مؤید دارند؛ یعنی صرفاً در تأیید نظر عطاء اقامه می‌شوند، بی‌آن‌که مستقلاً ارزشی داشته باشند. پدیده‌ی است که قاعدتاً عطاء بر آن نبوده است تا با استناد به مرجعیت ابن عباس یا هر صحابی دیگر، به دیدگاه‌های فقهی خود اعتباری افزون‌تر بخشد.

۲. اگر چه در بیشتر موارد، عطاء مستقیماً از ابن عباس نقل قول می‌کند و حتی گاهی اوقات تعبیر «سمعت» به کار می‌برد، در برخی موارد هم ارجاعات غیرمستقیم از او دارد.^{۳۵}

۳. در برخی روایات، عطاء به ابن عباس ارجاع می‌دهد، اما نه برای تأیید، بلکه برای این‌که مخالفتش را [با قول او] بیان کند.^{۳۶}

هیچ‌یک از این موارد، شیوه‌های معمول برای دروغ پردازان نیست که ادعای سماع از استاد بزرگی را داشته و دیدگاه‌های خود را به او منسوب ساخته‌اند.

۴. با آن‌که بیشتر نقل‌های عطاء از ابن عباس متضمن «املاء»های فقهی ساده‌اند، روایات معدودی هم با سبک و محتوای کاملاً متفاوت در دست است. من آنها را «داستان» (قصص) می‌نامم. در این موارد، عطاء به عنوان شاگرد ابن عباس ظاهر می‌شود.^{۳۷} معیارهای نقد متنی متوجه

۳۴. مبنای محاسبه، حجم روایات بررسی شده بوده است.

۳۵. ر.ک: المؤلف، ج ۶، ش ۱۱۰۷۶.

۳۶. همان، ش ۱۱۷۴۷. برای رأی ابن عباس، ر.ک: ش ۱۱۷۶۷-۱۱۷۶۹.

۳۷. همان، ج ۱۷، ش ۱۴۰۲۱-۱۴۰۲۲.

اعتبار این دسته از گزارش‌هایند.

۵. نظر به احادیث نبوی بسیار زیادی که منابع رجالی مدعی‌اند ابن عباس آنها را روایت کرده (رقم معمول ۱۶۶۰ است)،^{۳۸} شگفت‌آور است که عطاء عادتاً چنین احادیثی را نقل نمی‌کند. در روایات نمونه که من بررسی کرده‌ام، حتی یک مورد یافت نشد.

تمام این موارد و برخی ملاحظات دیگر نشان می‌دهند که نقل‌های عطاء از ابن عباس که جُریح آنها را حفظ کرده است و به عبدالرزاق منتقل ساخته، به طور کلی قابل اعتمادند.

علاوه بر ابن عباس، عطاء تنها ادعای سماع از معدودی صحابیان دیگر، همچون ابوهریره و جابر بن عبدالله دارد.^{۳۹} (که مواردی بسیار نادر با محتوای مهجور دارند). از سوی دیگر، او از دیگران بدون سماع یا به طور غیر مستقیم یعنی از طریق یک مخبر، نقل قول می‌کند، حال آن‌که ارتباط مستقیم با آنها محتمل یا حتی میسر بوده است. با بررسی این مثال‌ها، می‌توان نتیجه گرفت آن دسته از روایاتی که عطاء از صحابه نقل کرده و صریحاً ادعای سماع داشته است - تا زمانی که خلافتش ثابت نشده - باید اصیل تلقی شوند.

ارجاع به عُمَر بن خطاب دومین دسته بزرگ نقل‌های عطاء از صحابه‌اند، اما شمار آنها بر روی هم حتی به ۳ درصد مطالب ابن جُریح از عطاء هم نمی‌رسد. اگر کسی فی‌المثل روایات عُمَر را طبقه‌بندی کند، به نظر می‌رسد که این روایات عموماً سبکی مرتبط با نقش او به عنوان خلیفه دارند: قضاوت‌های فقهی (أقضیه)،^{۴۰} فرامین (نواهی و اوامر)،^{۴۱} جواب‌های فقهی (فتاوا) که در آنها نظر مقام خلافت خواسته شده،^{۴۲} املاء که بعضاً ممکن است محصول حکم‌های فقهی یا فتاوا^{۴۳} باشد و به ندرت مناسک و اعمال شخصی‌تر.^{۴۴} در این ارتباط، روایات عُمَر تفاوت فاحشی با روایات عباس دارد و این امر در ظاهر به آنها ارزشی تاریخی می‌بخشد. این احتمال را که عطاء روایات عمر را ساخته باشد، می‌توان با اطمینان کنار گذارد، چرا که این موارد در تعالیم فقهی وی بسیار حاشیه‌ای‌اند و او هم همواره ارتباط فقهی آنها را نپذیرفته است. روشن است که در زمان عطاء آگاهی به این مطالب متداول بوده است؛ اما عطاء آنها را از کجا به دست آورده است؟

عطاء در خصوص بیشتر نقل‌هایش از عمر مأخذی ذکر نمی‌کند. گاه با تعبیر «دَکَرُوا» (به من گزارش کرده‌اند) از منبع خود یاد می‌کند.^{۴۵} با این همه، در موارد معدودی نیز مُخبران خود را نام

۳۸. ر.ک: أسماء الصحابة الرواة و ما لكل واحد من العدد؛ جوامع السيرة، ص ۲۷۶.

۳۹. ر.ک: الشَّيْخُ، ج ۷، ص ۱۲۵۶۶ و ۱۳۶۸۰.

۴۰. همان، ش ۱۲۴۰۱، ۱۲۸۵۸، ۱۲۸۸۴، ۱۳۶۵۱، ۱۴۰۲۱.

۴۱. همان، ش ۱۳۵۰۸ و ۱۲۵۴۱.

۴۲. همان، ش ۱۳۶۱۲.

۴۳. همان، ج ۶، ش ۱۰۷۲۶؛ ج ۷، شماره ۱۲۸۷۷ و ۱۲۸۸۵.

۴۴. همان، ج ۶، ش ۱۱۱۴۰.

۴۵. همان، ج ۷، ش ۱۲۸۷۷.

می‌برد؛ یعنی کسانی که از آنها روایت یا اسنادی را «شنیده» که به شاهی در زمان حیات عُمر می‌رسیده است. عطاء خود بعد از مرگ عمر متولد شده بود.^{۴۶} در این نقل‌ها، سرنخ‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهند او واقعاً این روایات را از مخبرانی اخذ کرده است که نام می‌برد. این بدان معنا نیست که این دسته روایات لزوماً اصیل‌اند، یعنی واقعیت‌ها را دربارهٔ عمر گزارش می‌کنند، اما دست‌کم می‌توانیم مطمئن باشیم که در زمان مخبر عطاء متداول بوده‌اند. در نتیجه، برخی روایات عطاء از عمر را می‌توان با اطمینان در سال‌های قبل ۸۰ تا ۷۰ هجری تاریخ گذاری کرد. در بررسی ارجاعات و روایات عطاء از عایشه و علی رضی الله عنهما هم به نتایج مشابهی می‌رسیم.

عطاء اغلب، به‌ویژه در «پاسخ»‌ها تنها بخشی از روایات را که در مآخذ دیگر با تفصیل بیشتر می‌آمده است، نقل می‌کند. در این موارد، معمولاً با اطمینان خاطر می‌توان تصور کرد که او شکل کامل آنها را می‌دانسته است. با این همه، هیچ ردپایی باقی نمانده که نشان دهد شکل کامل‌تر آنها، شکل ثانوی‌ای باشد که بعداً بر اساس ارجاعات کوتاه عطاء، تفصیل و توسعه یافته‌اند. این نکته می‌تواند به تاریخ گذاری روایات از این طریق کمک کند که اگر در مطالب ابن جریج از عطاء، ارجاع یا شکل کوتاهی از روایتی از صحابه وجود داشته باشد، تاریخ وفات عطاء (یعنی سال ۱۱۵ هجری)، حد نهایی زمان (*terminus ante quem*) برای پیدایش آن روایت است.

مثالی که می‌تواند فایدهٔ این روش را در بررسی روایات نشان دهد، حدیثی دربارهٔ رضاع بزرگسالان [افراد بالغ] است که به گونه‌ای غیر معمول بلند است، و در هر دو نسخهٔ مهم و معروف از مؤطاً مالک نیز آمده است.^{۴۷} این حدیث از چند تک روایت ترکیب یافته است: یکی از پیامبر با برخی اطلاعات اضافی، دیگری دربارهٔ عایشه، و سومی راجع به دیگر همسران پیامبر است. به دلیل ترکیب ساختگی آن، به نظر نمی‌رسد که در قالب روایات معمول مالک بگنجد. لذا این احتمال به ذهن خطور می‌کند که چه‌بسا این روایت، افزوده‌ای نسبتاً متأخر باشد. اما مالک در اسناد روایت خود، عروه بن زبیر (م بین ۹۲ تا ۱۰۱ ق) را مؤلف روایت، و ابن شهاب (م ۱۲۴ ق) راوی و ناقل آن می‌خواند. بنابر نظریه ساخت دربارهٔ تکوین فقهی موضوع مورد بحث، سرمنشأ بخش‌های مختلف این داستان را نمی‌توان ابن شهاب یا فرد دیگری از همین دوره دانست؛ همچنان که استفاده از نام عروه، در هر صورت باید ساختگی تلقی شود. در واقع ساخت چنین مواردی را ضد-حدیث‌هایی (*counter-traditions*) می‌شمارد که «اهل حدیث» با هدف تغییر دیدگاه نهادینه شده ساخته‌اند.^{۴۸} از طرف دیگر، اگر به یکی از «پاسخ»‌های عطاء دربارهٔ همین موضوع مراجعه کنیم، تصویری کاملاً متفاوت از تاریخچهٔ این مسئله ظاهر می‌شود. بر اساس آن، عطاء که قطعاً نباید در شمار «اهل حدیث» به شمار آید، خود بر این عقیده بود که رضاع بزرگسالان از نظر فقهی معتبر است و در همین

۴۶. همان، ش ۱۴۰۲۲، ۱۳۵۴۱ و ۱۳۶۱۲.

۴۷. المؤطاً، یحیی بن یحیی، فصل ۳۰، ش ۱۲: روایت محمد الشیبانی، ش ۶۲۷.

سیاق نیز به عمل عایشة استناد می‌کند: «كَانَتْ عَائِشَةُ تَأْمُرُ بِذَلِكَ بَنَاتِ أُخِيهَا».^{۴۹} بی‌شک، این روایت با روایت تفصیلی‌تر از عروة، بدانسان که در مؤطأ حفظ شده، مرتبط است. در آن‌جا آمده است: «عایشة از این روش در خصوص مردانی استفاده می‌کرد که مایل بود به آنها اجازه ملاقات دهد. او عادت داشت که به خواهرش ام‌کلثوم بنت ابی‌بکر [...] و دختران برادرش (فَكَانَتْ تَأْمُرُ أَخْتَهَا امْكَلْثُومَ [...] وَ بَنَاتِ أُخِيهَا) فرمان دهد تا مردانی را که می‌خواست اذن ورود دهد، شیر دهند.»*

بنابراین عطاء قبل از این [بیشتر از مالک] از روایت عایشة مطلع بوده است. او و ابن‌شهاب هر دو مطلب خود را از یک مأخذ به دست آورده‌اند، چه بعید است که عطاء در مجلس درس ابن‌شهاب جوان‌تر از خود حضور یافته [و مطالب را از او گرفته] باشد. بنابه گفته ابن‌شهاب، عروة بن زبیر مؤلف داستان بوده است. او از معاصران مسن‌تر عطاء و در عین حال، از مخبران وی برای احادیث دیگر بوده است. بنابراین به نظر بسیار محتمل می‌رسد که عروة مأخذ عطاء هم باشد. با این حساب، روایت مربوط به عایشة، آن‌گونه که در مؤطأ آمده است، باید نقلی اصیل از عروة تلقی شوند که در این صورت، تاریخ شکل‌گیری‌اش نیمه دوم قرن نخست هجری خواهد بود، نه نیمه قرن بعدی.

پیامبر

عطاء به ندرت در «پاسخ»‌هایش به پیامبر ﷺ ارجاع می‌دهد. از میان ۲۰۰ مورد «پاسخ» بررسی شده تنها در سه مورد، آن هم به کنایه به ایشان اشاره شده است. علاوه بر این، اظهارات معدودی درباره پیامبر ﷺ هست که از طریق سؤال‌های ابن‌جریر مطرح می‌شوند. هیچ یک از این روایات اسناد ندارند؛ اما گاه این تعبیر در آغاز دیده می‌شود: «بَلَّغْنَا أَنَّ النَّبِيَّ / رَسُولَ اللَّهِ ...».^{۵۰} در «املاء»‌های عطاء نسبت نقل از پیامبر تا حدی بیشتر است (۶ درصد). در بخش «پاسخ»‌ها، تنها بخشی از احادیث یا ارجاع و اشاره‌ای به آنها یافت می‌شوند؛ حال آن‌که بیشتر احادیث نبوی در بخش «املاء» کامل و مفصل‌اند. فقط یک چهارم آنها اسناد دارند، گوا این‌که همیشه هم سندشان کامل نیست.

عطاء احادیث مربوط به پیامبر ﷺ را بسیار بیشتر از آنچه عملاً در استدلال‌های فقهی‌اش بهره گرفته، می‌شناخته است. این حقیقت را می‌توان از روایاتی فهمید که در آنها ابن‌جریر - بعضاً پس از

۴۹. الْمُصَنَّفُ، ج ۷، ش ۱۳۸۳.

۴۹ * ر. ک: همین مقاله، بیشتر، پانویس ۲۷. برای بحثی تفصیلی‌تر درباره این روایت و نقل‌های مشابه آن، ر. ک: مقاله آتی من در باب منابع فقه زهری، به آلمانی، با این مشخصات کتاب‌شناختی:

H. Motzki, "Der *fiqh* des Zuhri: Die Quellenproblematik", *Der Islam* 68 (1991).

واژه عربی «أَرْضَعُ» که در این روایات به کار رفته است، واقعاً معنای «از پستان شیر دادن» می‌دهد که در این مورد خاص شاید با اختلاط شیر پستان بانوشیدنی یا خوراکی‌ای بوده است. به این طریق «رابطه رضاعی» به وجود می‌آمده که از همان مرتبت فقهی «رابطه خونی» برخوردار بوده است: از دواج یا هرگونه رابطه جنسی بر «مسنوبان رضاعی» حرام بوده است؛ بنابراین می‌توانستند با یکدیگر بدون محدودیتی تعامل داشته باشند.

۵۰. همان، ج ۶، ش ۱۰۹۶۹؛ ج ۷، ش ۱۲۶۳۲.

جوابی که فقط متضمن دیدگاه عطاء دربارهٔ مسأله است - صریحاً از او دربارهٔ پیامبر سؤال می‌کند و جوابی دریافت می‌کند که نشان می‌دهد عطاء به خوبی از احادیث نبوی مطلع است.^{۵۱} عطاء همچنین از اصول یا قواعدی فقهی یاد می‌کند که صریحاً آنها را احادیث نبوی می‌دانسته است، اما در آنها مستقیماً به پیامبر ﷺ ارجاع نمی‌دهد. یکی از این موارد، این قاعده فقهی است: «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلغَاهِرِ الْحَجَرُ؛ فرزند به بستر (ازدواج) تعلق دارد و سهم زناکار هیچ است.»^{۵۲} عطاء از این قاعده در دو جا استفاده می‌کند، بی‌آنکه تصریح کند این عبارت قضاوتی فقهی از سوی پیامبر ﷺ تلقی می‌شود.^{۵۳} با این همه، یکی از «پاسخ»‌های او نشان می‌دهد که می‌دانسته چنین است:

«این جریح گفت: من به عطاء گفتم: نظرت دربارهٔ مردی که پس از تولد بچه، پدر بودنش را انکار می‌کند چیست؟ عطاء گفت: مرد باید زن را اِئَانَ کند (يَلَاعِنَهَا) و بچه به زن تعلق دارد. گفتم: آیا پیامبر ﷺ نفرموده است: الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلغَاهِرِ الْحَجَرُ؟ عطاء گفت: بله، اما این بدان علت بود که مردم در [ابتدای] اسلام مدعی فرزندان بودند که در بستر مردان (دیگر) متولد می‌شدند؛ می‌گفتند: آنها از مايند. لذا پیامبر فرمود: الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلغَاهِرِ الْحَجَرُ.»^{۵۴}

تنها از طریق سؤال ابن جریح است که درمی‌یابیم این قاعده فقهی را عطاء خود نساخته، بلکه امری کاملاً شناخته شده در آن زمان بوده که مردم در پایان سدهٔ نخست هجری آن را به پیامبر ﷺ نسبت می‌داده‌اند. این مسئله ما را قادر می‌سازد همان قاعده‌ای را که هنگام بحث از تاریخ‌گذاری روایات صحابه ساختیم، در باب احادیث پیامبر ﷺ نیز بیازماییم؛ با کمک ارجاعات عطاء به برخی احادیث یا با استفاده از پاره‌های احادیثی که از طرق دیگر شناخته شده‌اند، می‌توان آسانید آنها را از نمود و زمان آغازشان را با دقت بیشتری تعیین کرد. این نکته را با تفصیل بیشتری از این پس نشان خواهیم داد.

نقل‌های تفصیلی متقدم دربارهٔ به‌کارگیری قاعدهٔ «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلغَاهِرِ الْحَجَرُ» از سوی پیامبر اکرم ﷺ، در مَوْطَأَ مَالِكٍ و مُصَنَّفُ عَبْدِ الرَّزَّاقِ یافت می‌شوند. این اختلاف نقل‌ها به شرح زیر قابل تمیزند:

۱. چند نقل مختلف از داستانی وجود دارد که نزاعی بین سعد بن ابی وقاص و عبد بن زَمَعَةَ دربارهٔ پدر واقعی (یا نسب) پسری گزارش می‌کنند. گزارش شده که آنها برای داوری به پیامبر ﷺ رجوع کردند و ایشان با بیان این قاعده حکم صادر کردند.^{۵۵} این مورد را من نقل «داستانی» می‌نامم.

۵۱. همان، ج ۶، ش ۱۰۶۵۱.

۵۲. فرهنگ‌های عربی و شروح جوامع حدیثی به درستی این معنا برای «الحجر» را بر معنای احتمالی رجم (سنگسار) ترجیح داده‌اند. من از [جان] پرتن به خاطر دادن این ایده سپاس گزارم. ر. ک: لسان العرب، ج ۴، ص ۱۶۶؛ فاج العروس، ج ۳، ص ۱۲۷؛

إرشاد الساری الی شرح صحیح البخاری، ج ۴، ص ۱۰.

۵۳. الْمُصَنَّفُ، ج ۷، ش ۱۲۳۸۱ و ۱۲۸۶۲.

۵۴. همان، ش ۱۲۳۶۹.

۵۵. همان، ش ۱۲۳۸۱ (تعمّر از زهری)؛ ۱۳۸۱۹ و ۱۲۸۲۴ (ابن جریح از ابن شهاب)؛ «احادیث ابی الیمان»، ش ۱ (شعبی از زهری)؛

۲. روایت کوتاهی در دست است که صرفاً به صورت «املاء» این قاعده را بیان می‌کند.^{۵۶} تمام گونه‌های قبلی از نقل داستانی، اسنادی دارند که به «ابن شهاب زهری از عروه بن زبیر از عایشه» ختم می‌شود. نقل کوتاه [«املاء» و «ار کنونی»] گاه همین سند را دارد و گاه با اسناد زیر آمده است: «زهری از ابن مسئیب و ابوسلمه از ابوهریره». ابن شهاب (م ۲۴۱ق) «حلقه مشترک» (common link) تمام این روایات است، البته اگر فعلاً ارجاعات عطاء به آن را در نظر نگیریم.

بنابر روش ساخت در تاریخ‌گذاری روایات به مدد «حلقه مشترک» دوره ابن شهاب قدیم‌ترین زمانی است که از هنگام به بعد، این مجموعه روایات، به وجود آمده‌اند.^{۵۷} اما از آن‌جا که ساخت به این باور رسیده بود که جعل‌های گسترده در «سلسله‌سندها» وجود داشته است، بر آن بود که زهری را «به سختی می‌توان مسئول بخش اعظم این روایات» از پیامبر ﷺ، صحابه و تابعین، در آسانیدی دانست که در آنها «حلقه مشترک» خود اوست.^{۵۸} بنابراین ساخت مبدأ این روایات را ربع دوم قرن دوم یا دیرتر قرار می‌داد. ساخت معتقد بود که قاعده فقهی «الْوَلَدُ لِلْفَرَّاشِ وَ لِلْغَايِرِ الْحَجَرِ» را باید متعلق به ربع دوم قرن دوم دانست، آن هم بر این اساس که در کتاب الأم شافعی (م ۲۰۴ق) آمده که ابوحنیفه (م ۱۵۰ق) آن را «املاء» از پیامبر ﷺ می‌دانسته است.^{۵۹} افزون بر این، ساخت روایتی را از کتاب الأغانی ابوالفرج اصفهانی (م ۳۵۶ق) نقل می‌کند - قبلاً هم ولهاوزن و هم گلدتسهیر از آن استفاده کرده بودند - که نزاعی را بر سر نسب کودکی گزارش می‌کند که ظاهراً در «اواسط دوره بنی‌امیه» روی داده است. وی بنا به این قرینه که در این مورد، نه اشاره‌ای به آن قاعده نبوی شده و نه مورد عمل قرار گرفته است، نتیجه می‌گیرد «[این قاعده] در زمان وقوع نزاع نقل شده در اغانی، هنوز کارایی نیافته بوده است».^{۶۰} بنابراین، برای او روشن است که قرن اول هجری را نمی‌توان به عنوان زمان احتمالی پیدایش این قاعده پذیرفت. لذا ارجاع آن به پیامبر ﷺ از نظر تاریخی قابل دفاع نیست و باید آن را جعلی روشن تلقی کرد.

اگر به اشارات ابن جریر و عطاء به این قاعده از پیامبر ﷺ بازگردیم، روشن خواهد شد که تاریخ‌گذاری ساخت اشتباه است. از آن‌جا که عطاء این قاعده را چندین بار نقل می‌کند، به نظر من، دستکم باید در دهه نخست قرن دوم هجری (یعنی اواسط دوره بنی‌امیه)، به نحوی گسترده

◀ کتاب محمد مصطفی الاعظمی، متن انگلیسی (Studies in Early Hadith Literature, 1978)، بخش چهارم؛ متن عربی همان کتاب، ص ۱۴۱ و بعد؛ مالک، الموطأ (روایت یحیی)، فصل ۳۶، ش ۲۰ (مالک از ابن شهاب)، در بیشتر نقل‌های داستانی، بخش دوم این قاعده نیامده است؛ ر.ک: اعظمی، همان، متن انگلیسی، ص ۱۶۱. این روایت در صحیحین نیز هست.
۵۶. المصنّف، ج ۷، ش ۱۳۸۲۱.

57. See Schacht, *Origins*, pp. 177 ff.

۵۸. همان، ص ۲۴۶.

۵۹. همان، ص ۱۸۲.

60. Ibid, p. 181. Cf. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, vol. 1, p. 188, n. 2 and Azami, *Studies*, p. 266.

شناخته شده باشد. بدیهی است که عطاء نقل داستانی آن را می‌دانسته است.^{۶۱} پیش از این دیدیم که او آن را از ابن شهاب جوان‌تر نقل نمی‌کند، بلکه گاه مستقیماً از عروة بن زبیر گزارش می‌کند.^{۶۲} طبق آسانید، عروة شیخ ابن شهاب در نقل‌های داستانی است، بنابراین دلایلی وجود دارد تا فرض کنیم او مأخذ عطاء هم بوده است. اگر چنین باشد، این داستان باید تا نیمهٔ دوم قرن اول هجری هم متداول بوده باشد، چرا که عروة در اواخر این قرن وفات یافته است. با تمام این احوال، این احتمال را هم نمی‌توان به کلی منتفی دانست که این روایت پیش از این هم مشهور و متداول بوده است، همان‌گونه که آسانید آن با مؤلفان ادعایی‌اش، عایشه (م ۵۷ق) و ابوهریره (م ۵۹ق)، عنوان کرده‌اند. دور نیست که این داستان بهره‌ای از حقیقت برده باشد و این‌که حضرت محمد ﷺ واقعاً چنین حکمی صادر کرده باشد.^{۶۳}

شاخص برای نفی اندک ارتباط پیامبر ﷺ با این قاعدهٔ فقهی، دلایل دیگری هم می‌آورد. اما به نظر من، همچنان‌که نشان خواهم داد، او در این‌جا هم مرتکب اشتباه شده بود. ساخت در بحث کوتاهش دربارهٔ این قاعدهٔ فقهی که با استدلال‌های نظام‌مند و تاریخی پشتیبانی شده، فرضیهٔ گلدتسیهر را دنبال می‌کند که این «املاء» نبوی، احتمالاً برگرفته از قوانین روم است که در آن‌جا نیز قاعده‌ای مشابه حاکم بوده است: *pater est quem iustae nuptiae demonstrant* پیش از اسلام، عرب‌ها در نزاع‌های مربوط به نسب، به صورتی دیگر با دعوت از قیافه‌شناسی حرفه‌ای (قافه) داوری می‌کردند. بر این اساس، او نتیجه می‌گیرد که این قاعده نمی‌تواند بستر و فضایی عربی داشته باشد و لذا در زمان حضرت محمد ﷺ در عربستان متداول نبوده است. افزون بر این، وی ادعا می‌کند که این قاعدهٔ فقهی «به معنای دقیق کلمه با قرآن ناسازگار است» و اساساً در سایهٔ «دستور قرآن به نگهداری عده، دیگر به ندرت این سنخ مشکلات پیش می‌آمده است تا این قاعده بخواهد آنها را حل کند».^{۶۴} بدین‌سان ساخت - بی‌آن‌که در واقع صریحاً اظهار کند - ظاهراً به این نتیجه می‌رسد که این «املاء» نمی‌توانسته است از پیامبر ﷺ باشد.

با این همه، این استدلال‌ها هیچ‌یک قانع‌کننده نیستند. با این مقدمهٔ او شروع می‌کنیم که می‌گوید: قاعدهٔ فقهی «الْوَالِدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ» با قرآن ناسازگار است. ساخت عنوان می‌کند که نزاع دربارهٔ نسب فرزندی در مواردی پیش می‌آمد که دوران عده پس از جدایی از همسر قانونی به طور صحیح رعایت نشده بود. اما این تنها یکی از صورت‌های ممکن است که - همان‌طور که ساخت

۶۱. ر.ک: مُصَنَّفُ ج ۷، ش ۱۲۳۶۹.

۶۲. همان، ش ۱۳۹۳۹.

۶۳. جینل (Juynboll) چنین استدلال می‌آورد: همین‌که این جمله را به ابن مسیب نسبت داده‌اند، به تنهایی دلیل است بر این‌که نمی‌تواند قدمتی بیشتر از این فرد داشته باشد. ر.ک: کتاب وی با عنوان *Muslim Tradition*، ص ۱۵ و بعد. اما استدلال او به دلیل تکیه بر داده‌هایی محدود، متقاعدکننده نیست. نتیجه‌گیری وی کاملاً فرضی است.

64. See Schacht, *Origins*, pp. 181f.

به درستی اشاره کرده است - در دوران اسلام نمی‌توانسته مطرح باشد. اما زمینه بسیار مهم‌تر دیگری هم برای نزاع دربارهٔ نسب، آن هم در موارد ارتباط نامشروع جنسی با زنان شوهردار یا کنیز بوده است. قرآن با تعیین هنجارها و احکام فقهی روشن دربارهٔ ازدواج، طلاق و همبستری با بردگان، و نیز با تحریم روابط جنسی نامشروع همراه با تجویز مجازات‌های سنگین برای آن در دنیا و سرای دیگر، با این مسئله مبارزه کرده است. با این همه، نقل‌ها و روایات اولیه‌ای که کاربرد این قاعده فقهی «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ» را بیان می‌کنند - یعنی نقل داستانی و «پاسخ»‌های عطاء^{۶۵} - نشان می‌دهند که در جامعه اسلامی اولیه، زمینه‌های اجتماعی خاصی وجود داشته که در آن‌ها هنجارهای قرآنی هنوز به قوت پا نگرفته بودند. یکی از حوزه‌های مسئله ساز، رابطهٔ مولا و کنیز اوست که حتی در زمان حضرت محمد ﷺ هم روشن نبوده است.^{۶۶}

این امر زمینه بروز نزاع‌هایی بود که در ضمن آنها، قاعده فقهی مورد بحث اول بار در روایات ظاهر شد تا احتمال بهره‌مندی مردی که مرتکب زنا با زن یا کنیز مرد دیگری شده بود، از فرزند حاصل از این وصلت نامشروع را دفع کند. علاوه بر این بسیاری از موارد زنا علنی نمی‌شدند چرا که هم در خصوص مردی که مدعی فرزند زن یا کنیز مرد دیگری بود، و هم در خصوص زنی که تأیید می‌کرد فرزندش از همسر رسمی یا مولایش نیست، در هر دو مورد، مدعی به طور ضمنی به ارتباط نامشروع جنسی اقرار کرده بود و با خطر مجازات آن مواجه می‌گردید. عطاء اعمال این قاعده فقهی را به مواردی محدود می‌کند که خود همسر یا صاحب کنیز منکر ابوت فرزند نبوده، بلکه ابوت او با [ادعای] فرد دیگر به چالش کشیده شده باشد - یعنی با پیش فرض وجود رابطه جنسی نامشروع یا نامعمول - و این کار را نیز چنین توجیه می‌کند که هدف اصلی این قانون حل و فصل چنین نزاع‌های ابوت [مربوط به نسب] بوده است. عطاء به روش جاهلی که با استناد به علم قیافه‌شناسی (؛ قافه) و از طریق مقایسه فرزند با پدران احتمالی متنازع، ابوت را ثابت می‌کرده است، توجهی نشان نمی‌دهد. به نظر می‌رسد که او بر آن است که قاعده «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ» جایگزین این روش شده است.

بنابراین، این قاعده با تشریح قرآنی دربارهٔ ازدواج و خانواده و با رسومات دوران صدر اسلام متناسب است، حتی اگر با گرایش قرآن به تعیین نسب حقیقی فرزند، کاملاً هماهنگ نباشد. آیا هیچ نظام قانونی در جهان وجود دارد که به طور کامل به دور از هر گونه تعارض باشد؟ ما باید نتیجه بگیریم که چه بسا خود پیامبر ﷺ هم از این قاعده فقهی استفاده کرده است.

۶۵. المصنف، ج ۷، ش ۱۲۳۶۹، ۱۲۵۲۹، ۱۲۳۸۱، ۱۲۸۶۲.

۶۶. ر. ک: مقاله من به آلمانی با عنوان «آیه وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (نساء، ۲۴) و اخلاق جنسی در قرآن» در زیر: Harald Motzki, "Wal - muḥṣanātu mina n-nisā'i illā mā malakat aimānukum (Koran 4: 24) und die koranische Sexualiethik," *Der Islam* 63 (1986), 192-218, esp. 199 ff.

ساخت با تعیین عراق به عنوان مکان ظهور و تکوین فقه اسلامی در ابتدای قرن دوم هجری - به مثابه زودترین زمان ممکن - و قرار دادن این قاعده فقهی در اواخر نیمه دوم قرن دوم، در پی نشان دادن تأثیر اندیشه‌های رومی بر فقه اسلامی، به‌ویژه در عراق بوده، و در این راه، بلاغت یونانی متأخر را مجرای این تأثیر دانسته است. اما پاتریشیا کرونه اخیراً ثابت کرده که این امر کاملاً غیرمحمتم است، به‌ویژه در مواردی که به این قاعده فقهی مشخص برمی‌خوریم.⁶⁷ اگر استدلال من مقبول و منطقی باشد که این قاعده در قرن اول در حجاز رواج و اشتهار داشته، و نیز این احتمال جدی بگیریم که پیامبر ﷺ نیز از آن استفاده کرده است، در آن صورت فرضیه منشایی رومی (با بهتر بگوییم، رومی محلی) برای آن بیش از پیش مورد تردید قرار می‌گیرد. [اما چنین احتمالی] تنها در صورتی متصور است که بتوانیم رد پای اقتباس این قاعده فقهی را در دوران جاهلی بیابیم.

چنین فرضی، آن قدر که در بادی امر می‌نماید، گزاف نیست. وجود روش قدیمی اعراب برای حل و فصل نزاع درباره ابوب از طریق قیافه‌شناسی، این استثنا را نفی نمی‌کند که در برخی جاها، در اثر نفوذ قوانین حقوقی دیگر، قاعده «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ» اقتباس و اعمال شده باشد. در برخی روایات اوائل - که معمولاً حاوی اشتباهات تاریخی* تلقی می‌شوند - به صراحت آمده که وضع واقعاً به همین منوال بوده است. نقل است که اکثم بن صیفی [حکیم و] قاضی پیش از اسلام، بر اساس همین قاعده حکم کرده است.⁶⁸ اگر این امر در شبه جزیره اندیشه‌ای تازه نبوده - که احتمال آن هم بعید نیست - کدام اندیشه حقوقی می‌توانسته پشتوانه آن باشد؟ ناگزیریم به یهودیان، یعنی فقه و حقوق خاخامی توجه کنیم: در واقع قاعده‌ای مشابه در تلمود بابلی هست.* آیا این قاعده حقوقی یهودیان برگرفته از حقوق رومی بوده، یا اصل و اساسی یهودی داشته است؟ با در نظر گرفتن سطح اطلاعات کنونی ما درباره عربستان دوره جاهلی، پرسش‌های بسیاری همچنان بی‌جواب می‌مانند. بررسی‌های بسیاری لازم است تا منشأ این قاعده فقهی در اسلام را به پیش از قرن نخست هجری عقب ببریم.

67. P. Crone, *Rovincial and Islamic Law* (Cambridge, 1987), pp. 10f. Cf. also, Azami, *Studies*, pp. 265 ff.

*. مؤلف در این جا و دیگر مقالات خود به اصطلاح anachronism یا anachronistic اشاره می‌کند. anachronism مترجمان و فرهنگ نگاران ایرانی به «نا - بگاهی، نابهنگامی» (داریوش آشوری) و «ناهنجاری تاریخی، اشتباه تاریخی، واپس‌گرایی، چیزی ناسازگار با زمان یا خلاف روند تاریخ» (محمدرضا باطنی) و «خطای تاریخی؛ نابهنگامی و زمان پریشی» (علی محمد حق شناس) ترجمه کرده‌اند. برخی از مترجمان عرب نیز آن را به «المفارقة التاريخية» شیء بوضع أو يحدث فی غیر زمانه الصحيح» (میسر الجبلکی) یا «المغالطة التاريخية» (هاشم صالح) برگردانده‌اند. این اصطلاح به‌ویژه در تاریخ نگاری بدین معنای خاص به کار می‌رود و مراد از آن توجه به رویدادها و منظومه فکری یک دوره از منظر باورها و ارزش‌های دوران دیگر است. نمونه‌های فراوانی برای این پدیده می‌توان یافت. عجلتاً مثالی مرتبط با بحث حاضر این است که روایتی از پیامبر بیابیم که در آن به مفاهیم و نزاع‌های متأخر اسلامی چون جبر و اختیار، قدریه، یا حدوث و قدم قرآن اشاره شده باشد (ویراستار).

68. See Crone, *Roman*, p. 11.

69 * . See Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 16.

چرا که نه می‌توان خاستگاه یهودی برای آن اثبات کرد و نه از تأثیر حقوق رومی بر آن دفاع کرد.^{۶۹}

ششم

من نمونه «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلْعَاهِرِ الْحَبْرُ» را از آن رو انتخاب کرده، به بحث تفصیلی راجع به آن پرداختم که ساخت در اثر ماندگارش درباره «مبادی فقه اسلامی»، بدان توجه کرده و بحث خود را بر آن مبتنی ساخته بود. نظریه من دایر بر این که بر اساس ارجاعات عطاء به روایات نبوی، این قاعده فقهی را می‌توان دست کم، تا نیمه دوم قرن نخست هجری - اگر نگوییم به خود پیامبر ﷺ - عقب برد، پاره‌ای از دیدگاه‌های بنیادی ساخت را زیر سؤال می‌برد. از جمله آنها نظریه مشهور اوست در باب الگوی شکل‌گیری و تطور حدیث به ترتیب از تابعین تا صحابه و پیامبر ﷺ. یعنی در نظر وی روایات نبوی ﷺ درباره مسائل فقهی، متقدم‌ترین اتصال در [سلسله سند] زنجیره‌اند:

[...] چنانچه کلی و سر بسته سخن بگوییم، روایات صحابه و تابعین قدیمی‌تر از روایات [منسوب به] پیامبرند.^{۷۰} یکی از نتایج اصلی این بحث [...] آن است که به طور کلی «سنن جاری یا عرف موجود» در مدارس فقهی اولیه که تا حد زیادی مبتنی بر آراء فردی بود، در قدم نخست پدیدار شد؛ در مرحله دوم، همین سنت را تحت حمایت و نقل از صحابه قرار دادند؛ روایات منقول از خود پیامبر ﷺ که اهل حدیث در اواسط قرن دوم رواج و تداول بخشیدند. این «سنت موجود» را آشفته و متأثر ساخت، تنها شافعی بود که به روایات پیامبر ﷺ مرجعیت تام و تمام بخشید.^{۷۱} ... هیچ روایت فقهی نبوی را تا زمانی که خلافت اثبات نشود، نمی‌توان موثق یا ضرورتاً موثق دانست. حتی نمی‌توان گفت این حدیث با اندکی ابهام گزاره‌های صحیح در زمان خود [پیامبر] یا عصر صحابه بوده است. به عکس باید آن را بیانی مجعول از رأی فقهی دانست که بعدها صورت بندی شده است.^{۷۲} ...

در خواهیم یافت بخش عمده روایات فقهی نبوی که مالک می‌شناخته، یک نسل پیش از او، یعنی در ربع دوم قرن دوم هجری پدید آمده‌اند؛ لذا هیچ روایت فقهی از پیامبر ﷺ که بتوان آن را موثق و معتمد دانست، به چنگ ما نخواهد آمد.^{۷۳}

روایات نبوی مرتبط با قاعده فقهی «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلْعَاهِرِ الْحَبْرُ» مشتمل بر مجموعه‌ای نقل‌هایند که آشکارا با نظریه ساخت درباره زمان پیدایش روایات فقهی نبوی در تعارض‌اند. نمونه‌ای

۶۹. برای پرسش‌های کلی در باب تأثیرگذاری فرهنگ رومی بر فقه اسلامی ر.ک:

p. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, esp. chap. 1; my review on Crone in *Der Islam* 65 (1988) pp. 342-45; and Wael B. Hallaq's article "The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law", *JAOS* 110 (1990) pp. 79-91.

70. Schasht, *Origins*, p. 3.

۶۱. همان، ص ۱۳۸.

۷۲. همان، ص ۱۴۹.

۷۳. همان جا.

که آوردیم، استثنا و منفرد نیست. ۷۴

دیدیم که عطاء بسیار به ندرت پیامبر ﷺ را به عنوان مرجع نقل روایت ذکر می‌کند و [حتی] در جایی که از روایات نبوی نیک آگاه است، بی‌آن‌که به آنها اشاره کند، رأی خود را دربارهٔ مسایل فقهی بیان می‌کند. این نکته در واقع دلیلی است علیه این فرض که عطاء خودش روایات نبوی را ابداع می‌کرده است. آنچه او نقل، یا بدان اشاره می‌کند، باید پیش از آن در زمان خود او متداول بوده باشد؛ یعنی می‌توان زمان آنها را قرن نخست هجری دانست.

به دلایلی که پیش‌تر آوردیم،^{۷۵} و نیز به دلیل فقدان کلی آسانید، این احتمال را هم باید منتفی دانست که ابن‌جریر به دروغ آنها را به عطاء نسبت داده باشد. احادیث او به نقل از پیامبر ﷺ - برخلاف کلی‌گویی‌های ساخت - قدیمی‌تر از روایات او از صحابه نیستند، با دقت بیشتری نقل شده‌اند، و روشن است که قوت استناد بیشتری نسبت به روایات صحابه ندارند. به لحاظ تعداد، ارجاعات عطاء به پیامبر ﷺ تحت‌الشعاع ارجاعات او به استادش ابن‌عباس قرار دارد، اما از پیامبر ﷺ بیش از تمام صحابه، همچون عمر، عایشه و علیؓ یاد شده است.

تمام این موارد نقش فرعی احادیث نبوی - و بلکه عموم روایات - را در تحصیلات و آموزه‌های فقهی عطاء نشان می‌دهد. چنین وضعیتی امری معمول برای فقه اسلامی در قرن نخست هجری بوده است. با این همه، باید به تأکید گفت که روایاتی منقول از صحابه و پیامبر ﷺ در قرن اول هجری وجود داشته است، و فقهای اواخر قرن نخست و اوایل قرن دوم هجری گاه آنها را مأخذ یا دلیلی برای تأیید مشربشان قرار می‌داده‌اند. پس باید نتیجه گرفت که ربع آخر قرن اول هجری، آغاز تحولی بوده که موجب پیشرفت‌هایی توفنده طی قرن دوم شده و نقطه اوج آن آرای شافعی در حدود یک سده بعد بود که احادیث نبوی را در فقه اسلامی وارد ساخت.

این نتیجه‌گیری که احادیث نبوی در آموزه‌های فقهی عطاء، در حاشیه قرار دارند، بدین معنا نیست که آنها برای ما بی‌ارزش‌اند؛ برعکس این روایات ارزشی استثنایی دارند. از آنجا که میان عطاء و پیامبر ﷺ تنها یک نسل فاصله است، این روایات به زمان و مردمی که دربارهٔ آنها گزارش می‌دهند، بسیار نزدیک‌اند و اعتبار آنها را نمی‌توان - همانند ساخت - پیشاپیش رد کرد. نقل‌های اسناددار عطاء از پیامبر ﷺ از این جهت، بسیار ارزشمندند، اما از نقل‌های بدون اسناد او هم می‌توان در کار تاریخ‌گذاری روایات به صورتی کارآمد استفاده کرد؛ به شرط آن‌که گونه‌های دیگر نقل آنها را از مأخذ دیگر شناخته باشیم.

۷۴. ر. ک: کتاب آتی من [با عنوان مبادی فقه اسلامی. این کتاب اکنون با مشخصات زیر به چاپ رسیده است:

Motzki, Harald. *Die Anfänge islamischer Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts.* Abhandlungen für die Kunde des Morgenlands, vol. 50, 2 (Stuttgart, 1990).]

۷۵. ر. ک: همین مقاله، پیش‌تر، بخش‌های سوم و چهارم.

با بررسی مُصَنَّف عبدالرزاق، به این نتیجه رسیدم: تئوری‌ای که گلدتسیهر، ساخت و بسیاری دیگر - از جمله خودم که پا جای پای آنها نهادیم - مدافعتش بودند و به طور کلی ارزش میراث حدیثی را به عنوان مأخذ تاریخی قابل اعتماد انکار می‌کند، مطالعات تاریخی دربارهٔ اسلام در قرون نخست را از مأخذی مهم و کارآمد محروم می‌سازد.

لازم به یادآوری نیست که این موارد را نمی‌توان به طور کامل صحیح دانست؛ حتی مسلمانان نیز چنین ادعایی ندارند. روش آنها در غربال کردن مطالب از طریق نقد راویان، روشی کاملاً عملی در سنجش احادیث بوده که حتی ممکن است برای تاریخ‌نگاران جدید نیز استفاده داشته باشد، اما به طور کامل قانع‌کننده نبود و نمی‌توانست از سوء برداشت جلوگیری کند. به نظر من، به کمک مأخذی مانند مُصَنَّف عبدالرزاق و ابن‌ابی‌شیبیه که اخیراً در دسترس قرار گرفته‌اند و احادیثی که در مجموعه مدوّنات اولیه آمده‌اند - مانند نقل‌های عطاء در مُصَنَّف عبدالرزاق که در آنها حدیث هدف اصلی آموزه‌ها نبوده، بل کارکردی صرفاً جانبی داشته - اکنون می‌توانیم از نو مسئلهٔ ارزش تاریخی متون حدیثی را طرح کنیم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی