

تأثیر ساختار روایی در تحلیل پدیده «جعل حدیث»*

محمدحسن احمدی**

چکیده

یکی از پدیده‌های مهم در تاریخ حدیث، مسئله جعل حدیث است. اگرچه مسئله جعل، ناظر به حدیث مطرح می‌شود، اما واقعیت عینی جعل مورد ادعا در حدیث، در عمل ناظر به گزارش‌های تاریخی است. ادعای «جعل حدیث» نیز همواره راه‌حلی در تحلیل گزارش‌های تاریخی حدیثی به‌شمار می‌رود. از سویی دیگر مسئله «جعل»، موضوعی مشترک بین محافل بومی و خاورشناسی است. خاورشناسان بر مبنای عدم توجه به ساختار حدیث و با تأکید بر شفاهی بودن بنیاد احادیث، به اصالت جعل متمایل شده‌اند. سوال این است که چه تفاوتی بین برداشت از جعل در فضاهای بومی و خاورشناسی وجود دارد؟ واقعیت آن است که شناخت جعل، بدون شناخت ساختاری که جعل در آن واقع شده، امکان ندارد. برداشت واقع‌بینانه، معتقد به جعل در ساختار است و برداشت ساده‌انگارانه، آن را خارج از ساختار تحلیل می‌کند. ساختار حدیثی، به‌طور کلی مبتنی بر ویژگی‌هایی چون: اختصاص به دوران متقدم، اصالت نقل شفاهی، محوریت سند، تمایز ارزش‌گذاری از نقل و تمایز سطوح مختلف متن است. توجه به دو مغالطه رایج ساختاری شامل: مغالطه تلازم «جعل» و «نقل شفاهی» و مغالطه تلازم «ضعف» و «جعل» از آن‌روست که به این نتیجه برسیم که به‌طور کلی، تلاش برای انتساب یک گزارش تاریخی به «جعل»، به‌عنوان اولین و آخرین راه‌حل و مبتنی بر رویکرد حذفی، قابل قبول نیست.***

واژگان کلیدی: تاریخ حدیث، جعل حدیث، حدیث ضعیف، نقل شفاهی.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۲۹ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۲/۰۱.

** .استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم؛ (ahmadi_mh@ut.ac.ir).

***. این مقاله در قالب طرح پژوهشی شماره ۲۸۷۲۷/۱/۰۳ با استفاده از اعتبارات پژوهشی دانشگاه تهران انجام شده است.

ادعای «جعل حدیث»، همواره راه‌حلی در تحلیل گزارش‌های تاریخ حدیثی به‌شمار می‌رود؛ به‌عنوان نمونه روایات تحریف‌نما، با همین رویکرد، مورد نقد واقع می‌شوند. برخی، مجموعه این روایات (از عامه و خاصه) دربارهٔ تدوین قرآن پس از وفات پیامبر ﷺ را جعلی می‌دانند؛ با این توضیح که جعل از ناحیه عامه به جهت بیان فضل خلفا و از ناحیه خاصه نیز، نقل روایات جمع قرآن به دست حضرت علی (علیه السلام)، به گونه‌ای است که از آن، انکار نسبت به خلیفه استفاده می‌گردد. اما واقعیت آن است که نوع گزارش روایت که خالی از تأثیر برداشت برداشت‌کننده نیست در هویت‌پردازی انگارهٔ تحریف، بیشتر از پدیده جعل اصطلاحی، قابل دقت است. پدیده انتقال در روایات که از آن «روایات منتقله» یاد می‌شود، بخشی از این فرآیند است (احمدی، مسئله‌شناسی تحریف، ۱۳۹۳: ۲۳-۴۵).

از سوی دیگر مسئله «جعل»، موضوعی مشترک بین محافل بومی و خاورشناسی است. خاورشناسان بر مبنای عدم توجه به ساختار حدیث و با تأکید بر شفاهی بودن بنیاد احادیث، به اصالت جعل متمایل شده‌اند. (گلدزیهر، مذاهب التفسیر الاسلامی، ۱۳۷۴: ۲۷۶) اما سوال این است که چه تفاوتی بین برداشت از جعل در فضاهای بومی و خاورشناسی وجود دارد؟ واقعیت آن است که شناخت جعل، بدون شناخت ساختاری که جعل در آن واقع می‌شود، امکان ندارد. برداشت واقع‌بینانه، معتقد به جعل در ساختار است و برداشت ساده‌انگارانه، آن را خارج از ساختار تحلیل می‌کند. این حدس خاورشناسان که حلقهٔ مشترک، نشانهٔ جعل است، اتفاقاً در ساختار روایی، حکایت از روشمندی نقل از طریق شیخ اجازه دارد؛ همان طور که تفرد در نقل نیز، قابل تحلیل حدسی و تصور جعل نیست. اتفاقاً تفرد در نقل، گاهی در ساختار روایی موجب تقویت روایت است و چه بسا نقل متفرد حلقه مشترک از یک راوی ضعیف، موجب تقویت روایت شود یا اینکه اتفاقاً - در حوزه حدیث امامیه - مجهول بودن راوی در دوره‌ای خاص (مانند عصر عسکریین)، بیشتر از قلدح، موجب تقویت باشد.

طرح مسئله اصالت حدیث در تقریر بومی آن در قالب موضوع‌هایی چون جعل و وضع حدیث با تقریرهای معاصر که غالباً متأثر از آرای خاورشناسانند، کاملاً متفاوت است و مهمترین ویژگی بارز این تفاوت در پیش‌فرض ساختارمندی حدیث، جلوه‌گر است. چنانچه وجود چند کالای معیوب در مجموعهٔ محصولات یک برند معروف و حتی اعتراف تولیدکننده به این آسیب (معادل تقریر بومی از اصالت حدیث)، با احتمال وجود عیب در یک کالای فاقد شناسنامه (معادل تقریر

خاورشناسی از اصالت حدیث)، کاملاً متفاوت است. در حالت اول، اعتماد مشتری به کالا در حد مقبول باقی می‌ماند و در حالت دوم، اساساً هیچ اعتمادی در مخاطب ایجاد نمی‌شود؛ حتی اگر احياناً کالای خریداری شده توسط او، بی‌عیب و نقص از کار در آید. از این‌روست که تولیدکنندگان معتبر، کالای خود را همراه ضمانت‌نامه می‌فروشند و حتی در مواردی، اگر مشتری بتواند نقصی را در محصول نشان دهد، به وی جایزه می‌پردازند. آنچه مهم است اینکه، حتی در صورت معرفی کالای معیوب از سوی مشتری، اعتماد نسبی وی به تولیدکننده، کاهش نمی‌یابد.

گفته شد که تصور اینکه حدیث در فضایی بی‌ضابطه نقل می‌شده، تصویری کاملاً خطا و معلول مقایسه نادرست ساختارهای متفاوت و زمینه آسیب‌های جدی مطالعات حدیثی خواهد بود. به دنبال این آسیب‌شناسی باید گفت که این تصور نیز که وقوع جعل را به دلیل ساختار نقل شفاهی، امری بس سهل و آسان می‌نماید، نادرست به نظر می‌رسد. تصور وقوع چنین جعلی، شبیه تصور امکان فروش کالای مسروقه در فضایی ساختارمند است. به همان میزان که احتمال جعلی بودن کالا قابل دفع است در مواجهه با حدیث نیز احتمالات بی‌پایه و صرفاً حدسی و مبتنی بر فضای غیرساختارمند باید دفع گردد. در فضای ساختارمند، جعل، مفهوم متناسب خود را می‌یابد و هر کسی هم نمی‌توانسته جاعل حدیث باشد. امروزه نیز جعل خبر، صرفاً در فضای ساختاری قابل تحلیل است و شرط بررسی صحت و سقم خبر، نقل خبر از طریق ساختار خبری و خبرگزاری است. از این‌رو ادعای جعل، ضرورتاً به مفهوم وقوع جعل در ساختار نیست. وقوع جعل به صورت دستبرد به میراث روایی و ادعای جعل روایات در مجموعه روایات به استناد خبر واحد، صرف نظر از لزوم تحلیل چگونگی آن در ساختار نقل، در قالب عنوان «شایعه»، تفسیر پذیرتر است. صرف وجود تحذیر و هشدار نسبت به غالیان یا وضاعین ضرورتاً نمی‌تواند دلیلی بر وجود وضع و غلو در یک دوره زمانی تلقی گردد. وجود هشدار، قبل از آن که دلالت بر وقوع آسیب کند، دلالت بر پیشگیری از آن دارد؛ چنان‌چه صرف هشدار نسبت به ابتلاء به یک بیماری، ضرورتاً به مفهوم تحقق شیوع آن در جامعه نیست. اثبات تحقق یک آسیب، نیازمند ادله دیگری است. بنابراین حتی بر فرض قبول گزارشی مبنی بر دس در میان احادیث توسط فردی خاص، نمی‌تواند به مفهوم تحقق آن در ساختار رسمی حدیثی باشد. به عنوان نمونه: بنا بر برخی روایات، مغیره بن سعید، احادیث جعلی و آرای غالیانه خود را در کتاب‌های اصحاب امام محمد باقر (علیه السلام) و در سلسله اسناد ایشان وارد و آن‌ها را به حضرت منسوب کرده است. (کشی، رجال، بی تا: ۲۲۳-۲۲۸)

بررسی بحث‌هایی که پیرامون پدیده جعل شده، نشان می‌دهد که بحثی تئوری بوده و ارتباط آن با ساختار نقل و میراث حدیثی، ارتباطی جزیره‌ای است. معیارهایی که در تشخیص روایات جعلی گفته شده نیز به دلیل خطاپذیری برداشت‌های عقلی و فراعقلی بودن محتوای برخی روایات ناکارآمد است و در مقام عمل، نتیجه‌بخش نیست. در واقع ارتباط جعل در بحث‌های رایج با واقعیت موجود در میراث روایی، به دلیل ذهنی صرف بودن این بحث‌ها و عدم نظارت آن به فضایی واقعی و ساختاری، ارتباط روشنی نیست. به عبارت دیگر، مستندات جعل، بیشتر ناظر به فضای ثبوت‌اند؛ نه اثبات. به عنوان نمونه می‌توان از استناد به گزارش‌هایی چون: «قد کثرت علی الیکذابه فمن کذب علی...» (کلینی، کافی، ۱۳۶۳: ۶۲/۱) در اثبات پدیده جعل یاد کرد. البته لازم به توجه است که صدر این روایت (قد کثرت) در منابع اهل سنت نیامده است (مسعودی، وضع و نقد حدیث، ۱۳۸۹: ۲۶).

مقاله حاضر از دو بخش «ویژگی‌های ساختار حدیث» و «مغالطات ساختاری» تشکیل شده است که در ادامه ارائه می‌گردد.

الف) ویژگی‌های ساختار حدیثی

حدیث، در رویکردی تاریخی بیشتر از آن که در قالب یک امر مفهومی درک شود، لازم است به مثابه یک ساختار مشخص در نقل، مورد توجه قرار گیرد. باید پذیرفت که تحلیل تاریخ حدیث بدون توجه به تغییرهای ساختاری، موجب سوء تفاهم‌های جدی خواهد شد. «مرز قرن سوم هجری» و دوران پیش و پس از آن، یک نمونه شاخص ساختاری در این زمینه است. از این رو، به طور قطع و با تأکید بر میراث حدیثی شیعه، با همان ملاک و معیاری که به شماره کردن آثار شخصیت‌های پس از قرن سوم چون شیخ کلینی رحمته الله و عیاشی رحمته الله پرداخته می‌شود، نمی‌توان به احصاء آثار قبل از آن - که عمدتاً هم به دست ما نرسیده‌اند - پرداخت. از این جهت پژوهش‌هایی که میراث حدیثی را به صورت قرن به قرن، به شماره آورده‌اند، مبنای درستی اتخاذ نکرده‌اند. به عنوان نمونه: عدم توجه به تغییر ساختاری، نوعی اضطراب در انتساب برخی آثار به دوره‌ای خاص در میان این پژوهش‌ها ایجاد کرده است؛ چنانچه برخی مثلاً کتاب نهج البلاغه یا صحیفه سجادیه را میراث حدیثی قرن اول و برخی قرن چهارم و ... به حساب آورده‌اند.

اما به طور کلی ساختار حدیثی، مبتنی بر ویژگی‌هایی چون: اختصاص به دوران متقدم، اصالت نقل شفاهی، محوریت سند، تمایز ارزش‌گذاری از نقل و تمایز سطوح مختلف متن، قابل توصیف است که در این قسمت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. اختصاص به دوران متقدم

در اصالت بخشی به یک اثر، دو مسئله نقش کلیدی پیدا کرده‌اند. «ماهیت کتابت» و «تمرکز بر قرون متقدم»؛ به گونه‌ای که هرچه سند متن، متقدم‌تر باشد، ارزش مطلب بیشتر است. در علوم متن محور، معمولاً چنین ویژگی وجود دارد. از این جهت حجم تاریخ حدیث در قرون متقدم و دوران صدور حدیث و تدوین اولیه، قطورتر است. این در حالی است که تاریخ فقه، به دلیل صبغه اجتهادی آن در قرون متأخرتر قطورتر است.

حوادث ویران‌گر از جمله، حمله مغول در کنار علل طبیعی موجب از میان رفتن برخی کتاب‌ها و به طور کلی قرآنی شد که سبب وثوق پیشینیان به احادیث می‌شد و از این جهت مشرب «وثوق الصدوری» متقدمان که مبتنی بر ساختار مندی حدیث بود، به مشرب «وثوق السندي» در دوران متأخر، تغییر پیدا کرد؛ چرا که متأخران، با به هم خوردن این ساختار نمی‌توانستند بسان گذشتگان، به صحت صدور حدیث، وثوق پیدا کنند. تفسیر وثوق الصدوری از روش متقدمان، مبتنی بر ساختار مندی حدیث و اطمینان به حدیث نقل شده در این ساختار است. اصرار بر اختصاص «روش روایی» به دوران متقدم، از این جهت نیز اهمیت دارد تا آنچه امروزه به عنوان «روش روایی محض» از آن یاد می‌شود، در خوش‌بینانه‌ترین حالت، تعبیری مسامحه‌ای بدانیم. جعل اصطلاحی چون «تفسیر روایی محض» به عنوان: «روشی در تفسیر که هیچ‌گونه اجتهادی را در فهم و تفسیر آیات قرآن روا نمی‌داند و هیچ تفسیری را برای آیات جز تفسیری که در روایات بیان شده، معتبر نمی‌داند.» (بابایی، مکاتب تفسیری، ۱۳۹۲: ۲۶۹/۱)، صرف نظر از اینکه تعریفی بی‌مبنا و پایه است، اساساً هیچ سنخیتی با توصیفی که از شخصیت‌های صاحب تفاسیر متقدمی چون: عیاشی، فرات کوفی و... که به این روش منتسب می‌شود (همان، ۳۱۲)، ندارد.

لازم به تأکید است که آنچه در کتاب‌های روایی دوره متأخر مشاهده می‌شود، بیشتر از آنکه مبتنی بر ساختار نقل روایی باشد، مجموعه‌ای گردآوری شده از روایات است که صرفاً با هدف در کنار هم قراردادن مجموعه روایات و حفظ میراث مکتوب و متناسب به ساختار قرون متأخر صورت گرفته است. همین مسئله، به عنوان نمونه زمینه‌موضع‌گیری‌های متفاوت در مورد کتاب بحارالانوار را نسبت به جوامع روایی متقدم، فراهم کرده است. البته با این تعبیر که در این کتاب، اخبار و احادیث صحیح و ضعیفی دیده می‌شود که مؤلف، معیاری در انتخاب آن‌ها نداشته است (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۳: ۵۲۶/۱۵). این رویکرد در تفاسیر روایی این دوره نیز مشاهده است و از این جهت قابل نقد است و همین نقد زمینه بروز مجموعه «التفسیر الاثری الجامع» از آیت‌الله معرفت رحمته‌الله را فراهم کرد.

۲. اصالت نقل شفاهی

مقایسه‌ای بین تاریخ حدیث و دیگر تاریخ‌های مضاف، نشان می‌دهد که در تاریخ حدیث بیشتر مباحث، بر محور کتابت دور می‌زند. پرسش‌هایی مانند: اولین بار چه کسی حدیث را نوشته است؟ یا اولین کتاب‌های حدیثی کدامند؟ یا علل منع کتابت حدیث چیست؟؛ سوال‌های رایج در تاریخ حدیث است. از سویی دیگر، مسئله کتابت در قرون متقدم، بیشتر از آن جهت مطرح می‌شود که در کنار نقل شفاهی قرار می‌گیرد. در محافل حدیث پژوهی، غالباً این‌گونه بروز داده می‌شود که روایات از آغاز تا نیمه اول قرن دوم هجری به صورت شفاهی نقل می‌شدند و از این دوران به بعد، نقل شفاهی، تبدیل به نوشتاری شد. - صرف نظر از آنکه خاستگاه غالبی صدور روایات شیعه، متفاوت از روایات اهل سنت است - رابطه بین نقل نوشتاری و شفاهی در تاریخ حدیث به گونه‌ای طرح می‌شود که معمولاً رابطه ترکیب فصلی و مانعة‌الجمع بین نقل شفاهی و نوشتاری برقرار می‌شود. (مغالطه ترکیب فصلی نقل شفاهی و نوشتاری) و بر اساس همین تلقی، از دو طریق کتابت و نوشتار برای نگهداری از سنت نبوی یاد شده است (اعظمی، دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوین، ۱۴۰۰: ۴۳/۱).

به نظر می‌رسد قبل از تحلیل نوشتاری بودن یا شفاهی بودن نقل، تبیین رابطه این دو ضرورت دارد. در تبیین منطقی رابطه باید گفت که اصل در نقل قرون متقدم، نقل شفاهی است که نقل نوشتاری، پشتوانه و متمم نقل آن می‌باشد. در واقع فرآیند نقل حدیث، فرآیندی دو قطبی است و نقل شفاهی و نقل مکتوب در کنار هم این فرآیند را سامان می‌دادند. بنابراین، در فضای ساختارمند نقل حدیث، بنیاد شفاهی داشتن حدیث، به تنهایی نقطه ضعف به‌شمار نمی‌رود و نقل شفاهی حدیث در طول چند دهه - به فرض صحت - نمی‌تواند با فضای نقل شفاهی امروزی مقایسه شود. پیش فرض اصلی اصالت بخشی به کتابت در آن دوره، تلقی ارزش‌گونه از آن در سطح تلقی امروزی است؛ چیزی که قبل از هرگونه پیش‌داوری ناشی از مغالطه مقایسه، باید اثبات گردد. شاید بر اساس همین ساختار اصالت شفاهی است که در مورد چگونگی ورود میراث یهودی در تمدن اسلامی، به منبع مکتوبی برای این گزارش‌های تاریخی اشاره نشده است و عمده گزارش‌ها، مبتنی بر نقل راویانی از اهل کتاب مانند «کعب الاحبار» است. امثال کعب الاحبار و وهب بن منبه و راویان دیگر اسرائیلی، این گزارش‌ها را از چه منابعی و به چه صورتی نقل می‌کردند، خیلی روشن نیست.

۶۰

نتیجه دیگر اینکه، تحلیل پدیده‌های تاریخ حدیثی، باید مبتنی بر اصلاح رابطه نقل شفاهی و نوشتاری باشد. بر این اساس، منع تدوین حدیث، ضرورتاً نباید به منع کتابت، تفسیر گردد. از

همین جا باید به تفاوت قرآن و کتاب مقدس، از نظر ماهیت شفاهی اشاره کرد. صرف‌نظر از تحلیل ماهیت بشری یا وحیانی بودن کتاب مقدس، قرائت متن آن در میان توده مردم، بسان قرآن کریم، مورد تأکید مستقل نبوده است. این در حالی بود که قرائت متن قرآن کریم و انتقال دقیق این قرائت به نسل‌های پسین، جزئی از میراث اسلامی بوده است. از این رو، کتابت قرآن در زمان خلیفه‌ای خاص، مبتنی بر قرائت رایج بوده است نه آنکه قرائت قرآن در دوره‌های بعدی، مبتنی بر نسخه زمان خلیفه باشد؛ ضمن آنکه اساسا متن مکتوب ابتدایی در آن دوره، نمی‌توانسته چنان کارکردی هم داشته باشد. بر اساس همین مبنا ادعاهای مختلف ناظر به دست‌یابی به متون متقدم قرآن با هدف اثبات وثاقت قرآن و... اساسا مبنای صحیحی ندارد.

تصویر نزاع به صورت دو دیدگاه قائل به نگارش قرآن کریم در عهد رسول خدا ﷺ و پس از آن و آنگاه تلاش برای توجیه ادله هر یک از طرفین، سعی دارد خواسته یا ناخواسته این تلقی را در مخاطب ایجاد کند که کتابت قرآن، مبنای اصلی در تحلیل تاریخی این کتاب الهی است. این مورد از مهمترین موارد الهیات تاریخی ماست که به شدت تحت تأثیر تحقیقات بی‌مبنای برخی خاورشناسان قرار گرفته است.^[1] این مسئله یعنی عدم اعتقاد به محوری بودن قرائت در مورد قرآن، موجب توجه ویژه ایشان به بحث کتابت قرآن و طرح اشکالات مربوطه است. هویت اولیه قرائت در مورد قرآن کریم اقتضا می‌کند که دقت‌های معنایی و تأکیدهای کلام با تکیه به قرائت صحیح، تفسیر گردد. نوشتار و کتابت قرآن کریم در خدمت قرائت آن بوده است و ساختار نقل متواتر قرآن در قالب ماهیت شفاهی و به پشتوانه نوشتار و کتابت صورت گرفته است. قرآن کریم، با تکیه به هویت شفاهی، توسط قراء در ساختاری منضبط، نقل می‌شده و کتابت آن به پشتوانه قرائت آن صورت می‌گرفته است. این قرائت به صورت متواتر و با تکیه به قرائت، سینه‌به‌سینه منتقل شده، تا امروزه به دست ما رسیده است. از این رو گفته شده:

قرائت حفص، همان قرائت عامه مسلمانان است؛ زیرا حفص و فرزند او عاصم، شدیداً به آنچه که با قرائت عامه و روایت صحیح و متواتر میان مسلمانان موافق بود، پایبند بودند (معرفت، علوم قرآنی، ۱۳۸۰: ۲۳۵).

بدون هیچ تردید، جلوه مکتوب قرآن کریم، امری منبعث از ماهیت شفاهی آن است که در قالب قرائت از زبان پیامبر اکرم ﷺ هویت یافته است. این قرائت، ماهیتی اصیل است که قرآن کریم نیز بر اساس آن به صورت متواتر در طول ادوار تاریخی به دوره امروز منتقل شده است. در واقع، خود قرآن کریم نیز از طریق همین ساختار روایی و به صورت معنعن، در قالب متنی قطعی الصدور به دست ما رسیده است. تفکیک «وحی بیانی» از «وحی قرآنی» و تفکیک آیات هر سوره از

یکدیگر و... در قرون اولیه تنها به مدد ضوابط ساختار نقل شفاهی، صورت می‌گرفته است. از این رو، تشویق‌های پیامبر ﷺ برای کتابت، اهتمام ایشان به یادگیری خط و نوشتن توسط صحابه و افتخار بودن کتابت وحی توسط ایشان و مواردی از این قبیل، نه تنها نافی اصالت نقل شفاهی نیست؛ بلکه جایگاه ماهیت نوشتاری را به‌عنوان تأیید و تقویت‌کننده ماهیت گفتاری ترسیم می‌کند. در نگاهی فراتر، حتی می‌توان قرآن کریم را عاملی در توسعه کتابت برشمرد. در واقع همان‌گونه که گفته شده «القرآن و القرائات متغیران» (معرفت، علوم قرآنی، ۱۳۸۰: ۲۱۷)، می‌توان گفت که «القرآن و الکتابه امران متغیران». نه بین تواتر قرآن و قرائات تلازمی وجود دارد و نه بین کتابت قرآن در یک دوره‌ای خاص و ماهیت قرآن. از این رو، تحلیل‌های تاریخ قرآن که مبتنی بر صرف کتابت است؛ چیزی جز خروج از موضوع نیست.

اساساً تصور لزوم تطابق گفتار و نوشتار، یکی از پیش‌فرض‌های نادرست است؛ چیزی که امروزه هم تفاوت بین لهجه‌های گفتاری و نگارش رسمی، آن را تأیید نمی‌کند. شاید اتکاء زبان فارسی پیشرفته امروزی به نوشتار و استثنایی بودن مواردی چون واژه «خواهر» در زبان فارسی است که اصرار دارد نوشتار را مستقل از گفتار ببیند؛ اما در نوشتار ابتدایی عربی و حتی زبان انگلیسی، ضرورتاً تطابقی بین این دو نیست. از این روست که در زبان انگلیسی، Writing و Lessening و Speaking، سه حوزه متفاوت از یکدیگرند و یا اینکه در کلماتی چون High school، حروف gh خوانده نمی‌شود. امکان برگردان گفتار به نوشتار با توجه به محدودیت‌های نوشتار را می‌توان به تهیه نقشه مسطح از کره زمین، تشبیه کرد. بر این اساس، از نگاه برخی، شیوه آموزش قرآن نیز باید منطبق با قرائت باشد و مقوله‌ای به نام خودآموز قرآن به کمک علائم سجاوندی بیش از هر چیز موجب رواج غلط‌خوانی قرآن کریم، شده است. به اعتقاد ایشان، شیوه آموزش صحیح قرآن، آموزشی است که قرائت محور باشد. ملاکیت قرائت در معنابخشی به نوشتار به‌گونه‌ای بوده که در قرآن محشّی، تشخیص قرآن از غیر قرآن، امر دشواری نبوده و بخشی از تلقی‌های تحریف‌گونه نسبت به قرآن کریم، با توجه به همین تفاوت ساختار قابل حلّ است.

۳. محوریت سند

سند، مجموعه‌ای از سلسله ناقلان متن حدیث است که متن حدیث را متوالیاً گرفته‌اند که همواره همراه حدیث به‌عنوان ملاک اعتبار آن، پیوست می‌شود. به عبارت دیگر سند در ساختار نقل روایی، شیوه خاصی از نقل است به طوری که راوی، مسیر نقل خود از مصدر اصلی را به صورت زنجیره‌ای متوالی از راویان، بازگو می‌نماید. حدیث، را ترکیبی از سند و متن توصیف می‌کنند؛ اما در رویکرد تاریخی، رابطه سند و متن مانند رابطه شناسنامه و فرد است و قابل تفکیک نیست.

امروزه نیز اینکه یک خبر، از کدام خبرگزاری نقل می‌شود، اهمیتی بسان محتوای خود خبر دارد. با این توجه، زنجیره سند حدیث را می‌توان مهمترین رکن حدیث دانست. در ساختار حدیث اسلامی، سند به‌عنوان پیوست اعتباربخش حدیث، مطرح است. بر اساس همین مبنا و در نظر نگرفتن جعل به‌عنوان اولین احتمال است که نقدهای سندی احادیث شکل می‌گیرد. بنابراین، مفهوم سند در ساختار حدیثی تنها به سند کتاب در بردارنده روایات ختم نمی‌شود؛ بلکه تمامی روایاتی که آن کتاب در بردارنده آن‌هاست، نیز به‌صورت مجزا از حیث سند قابل ارزیابی هستند.

مطابق با ساختار خاص نقل در قرون اولیه، سند حدیث، معیار اصلی وثاقت حدیث به‌ویژه در دوره متقدم به‌شمار می‌رود. قابل ذکر است که روش روایی متقدمان، امری متفاوت از رویکرد وثوق‌الصدوری آن‌هاست. در واقع روش روایی و محوریت سند، منافاتی با انتساب مشرب و وثوق‌الصدوری به متقدمان (در مقابل وثوق‌السندی متأخران) ندارد. چراکه رویکرد وثوق‌الصدوری، به‌معنای نادیده‌گرفتن سند نیست. اتفاقاً پررنگ‌بودن مسئله سند در ساختار نقل، موجب می‌شد تا در قبول و رد روایت، با توجه به دسترسی به قرائن صدور، سند روایت مقبول را برگزینند؛ نه اینکه تصور شود ایشان روایت را بدون سند برگزیدند.

در ساختار روایی، چه بسا کلامی که محتوای آن مقبول بود، اما سند نداشت، نسبت به کلام غیر مقبول متنی دارای سند، ارزش بسیار فروتری داشته است. بر همین اساس وجود روایات تکراری در منابع روایی نیز قابل توجیه است؛ چرا که اسناد متعدد می‌توانسته ماهیت‌های متفاوتی از یک روایت را خلق کند. کارکرد اصلی سند در واقع، رفع مسئولیت از ناقل آن بوده است. البته ممکن است برخی چنین نگاهی را رد کنند و با توجه به روایات نامقبولی که مؤلف یک کتاب - تفسیر طبری - می‌آورد؛ بیان داشته‌اند که: شاید (طبری) گمان کرده است که ذکر سند به‌تنهایی مسئولیت را از او بر می‌دارد یا از سنگینی آن می‌کاهد در حالی که چنین نیست (معرفت، التفسیر و المفسرون، ۱۴۱۸: ۴۳/۲). اما به‌نظر می‌رسد این نقد، تمام نبوده و صرف نقل روایت به‌معنای تأیید مضمون آن نیست. رفع مسئولیت از محتوا در زمان ما نیز سابقه دارد؛ چنان‌چه ابتدای برخی مجله‌های علمی نوشته شده است که مطالب مقالات ضرورتاً منعکس‌کننده دیدگاه هیئت تحریریه نیست. حذف سند از روایت می‌توانست گناهی نابخشودنی باشد. به‌عنوان نمونه در مورد تفسیر عیاشی، برخی با این توجیه که در این دیار کسی را نیافتیم که دارای سماع و اجازه از مؤلف باشد؛ اقدام به حذف سندهای این تفسیر کردند که علامه مجلسی رحمته‌الله این کار را به‌عذر بدتر از گناه، توصیف می‌کند (معرفت، التفسیر و المفسرون، ۱۴۱۸: ۱۷۷/۲). تحلیل رخدادهای اصطلاحات حدیثی در قرون متقدم، بیشتر از هر چیز با مسئله سند گره خورده است؛ به‌گونه‌ای که بحث سند در

تحلیل برخی جریان‌های حدیثی و سیاسی دوره متقدم نیز، قابل ردگیری است. موضع‌گیری نسبت به برخی راویان و اخراج آن‌ها، نمونه رخدادهایی است که در فضای محوریت سند، قابل تحلیل است. تقابل بین اصحاب حدیث و اصحاب رأی که به‌عنوان یک تقابل مفهومی شناخته شده، با مسئله سند ارتباط داده شده است. از این رو، گفته شده:

مسئله اسناد در قرن دوم، یکی از مسائل اصلی اختلاف بی اصحاب رأی و اصحاب حدیث است. اصحاب رأی نسبت به این اسانید بی‌اعتماد بودند و اصحاب حدیث به شدت مدافع حیثیت این اسناد بودند. ابوحنیفه از جمله کسانی است که مخالف این اسانید است. در نقطه مقابل او، ابن مبارک و سفیان ثوری هستند. تعبیری از ابن مبارک وجود دارد که نشان‌دهنده میزان حساسیت اسناد در این دوره است: «انما الاسناد من الدین». ابن مبارک، از رجال برجسته اصحاب حدیث در این دوره و امام اهل خراسان و محل زندگی اش مرو است؛ البته مدتی هم در عراق زندگی کرده و بحث‌های مزبور هم مربوط به دوره‌ای است که ایشان در این کشور بوده است. این نوع نگاه ابن مبارک به مسئله اسناد باعث شد که خراسانی‌ها، جزء پرحرارت‌ترین و جدی‌ترین مدافعان اسناد باشند و بی‌دلیل نیست که مثلاً بخش مهمی از صحاح سته در خراسان نوشته شد. (پاکتچی، تاریخ حدیث، ۱۳۸۹: ۱۵)

اقدام راوی نسبت به نقل سند (اسناد) به‌عنوان بروزی برای این روش‌مندی نیز مورد توجه است. اسناد از نگاه برخی خاورشناسان، امری پسینی و متأخر از دوره صدور روایت است. شاخه آلمانی (م. ۱۹۶۲) در کتاب «ریشه‌های فقه محمدی» اسناد را محصول تعارضات سیاسی و برای مستند نشان دادن اقوال فقهی می‌داند. به‌طور کلی دیدگاه ایشان در مورد زمان الحاق سند به متن، بین دوره صحابه (تا سال ۶۰ هـ)، تابعین (از سال ۶۰ تا هـ) و از سال ۱۲۰ تا سال ۱۸۰ هجری متغیر است. برخی آن را متأثر از شیوه یهود دانسته‌اند و برخی دیگر اسناد را مرتبط با فتنه می‌دانند؛ چنان‌چه از ابن‌سیرین نقل شده است که: «ان بحث الاسناد و السؤال عنه بلغ بعد الفتنه» (موتسکی، حدیث اسلامی خاستگاه و سیر تطور، ۱۳۹۰: ۳۹۴).

اما باید توجه داشت که نمی‌توان وضعیت یک فضای خاص حدیثی (اعم از مذهب خاص یا موضوع خاص) را به سایر فضاها، تسری داد. چنان‌چه برخی خاورشناسان احیاناً با تکیه به مغالطه تعمیم، نتایج نادرستی در مورد میراث حدیثی گرفته‌اند؛ به‌عنوان نمونه: ساخت صرفاً با تکیه به برخی مصادر فقهی از اهل سنت، نتیجه خود را به همه منابع حدیثی و همه مذاهب اسلامی، توسعه می‌دهد. بر همین اساس باید میان میراث روایی شیعی و اهل سنت نیز از جهت تمایز غالبی زمان صدور روایات، تفاوت قائل شد. اما به‌رحال می‌توان گفت که اصل اسناد نیز از اختصاصات تمدن اسلامی است. از این رو، از ابوعلی جیانی نیز نقل شده است که:

حق تعالی این امت را به سه چیز اختصاص داده که به امم پیشین عنایت نفرموده: اسناد، انساب و اعراب (مدیرشانه چی، علم الحدیث، ۱۳۷۰: ۲۴۰).
یا از قول ابن حزم آورده شده:

نقل الثقة عن الثقة يبلغ به النبي ﷺ مع الاتصال، خص الله به المسلمين دون سائر الملل و اما مع الارسال و الأعضاء فيوجد في كثير من اليهود و لكن لا يقربون فيه من موسى قربنا من محمد بل يقفون بحيث يكون بينهم و بين موسى اكثر من ثلاثين عصرا... و اما اقوال الصحابه فلا يمكن اليهود ان يبلغوا الى صاحب نبي اصلا و لا الى تابع له و لا يمكن النصارى ان يصلوا الى أعلى من شمعون و بولس (مدیرشانه چی، علم الحدیث، ۱۳۷۰: ۲۴۰).

۴. تمایز ارزش‌گذاری از نقل

یکی از پدیده‌هایی که صرفا در ارتباط با سند حدیث، قابل تحلیل است؛ نظام ارزش‌گذاری حدیث است. غالب اصطلاحات حدیثی به‌ویژه اصطلاحات رایج از قبیل صحیح، حسن، موثق، قوی و ضعیف، چنین وضعیتی دارند. نظام ارزش‌گذاری در ساختار روایی، مبتنی بر سند و در عین حال مبتنی بر تفکیک فرآیند «ارزش‌گذاری» از «نقل» است. تمایز ارزش‌گذاری از نقل به‌معنای اولویت‌داشتن شفافیت طریق نقل بر گزینش هنگام نقل در ضمن رعایت کف و حداقل شرایط نقل است. شبیه اینکه امروزه در یک معامله کالا، توجه اولیه خریدار به اصیل بودن کالا از جهت نوع برند و طریق ارتباط فروشنده با محل تولید کالا، معطوف است؛ به‌گونه‌ای که عدم امکان تهیه کالا از نمایندگی، مانع خریدن کالا از طریق دیگری مثلا یک فرد عادی دارای حداقل شرایط، نیست و قوی‌تر بودن اطمینان در اولی به‌معنای بی‌ارزش‌بودن معامله دوم نیست. مهم این است که در صورت جعلی‌بودن کالا، امکان رهگیری آن وجود دارد. از این‌رو گزینش روایات جوامع حدیثی متقدم، چیزی جز اصرار بر تطبیق این منابع بر ساختار فعلی نیست؛ حال آنکه این کتاب‌ها بر اساس ساختار روایی پدید آمده‌اند. چنین گزینش‌هایی، ناشی از عدم توجه به مبانی ساختاری است. هم‌زمانی رجال‌نگاری در کنار حدیث‌نگاری توسط یک محدث، مسئله «نقل ضعاف از ثقات» و بالعکس، «توثیقات عام و خاص»، قاعده «جبران ضعف به‌واسطه شهرت»، قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح»، «اخبار علاجیه» و اساسا امکان بررسی و اجتهاد سندی، از مواردی است که مفهوم تمایز ارزش‌گذاری از نقل و به‌تعبیر بهتر، اولویت نقل نسبت به ارزش‌گذاری را روشن‌تر می‌کند. بر مبنای استقلال نقل از ارزش‌گذاری می‌توان گفت نقد تفاسیر متقدم به‌خاطر کثرت نقل روایت چندان موجه نمی‌نماید؛ از این‌رو، گفته شده:

اگر افراط جنون‌آمیز طبری در نقل روایت نبود، این‌گونه روایات سست و ناروا که موجب بدبینی و تمسخر دیگران و نمایان‌گر بی‌مایگی است... نمی‌نوشت (رشیدرضا، تفسیرالمنار، ۱۹۴۷: ۲۹۸/۱۳).

اما واقعیت آن است که این‌گونه نقد با این شدت و توصیف طبری به جنون، قابل تأمل است و اصرار بر بی‌مسئولیت نشان‌دادن مفسران متقدم، قبل از هر چیز نیازمند واکاوی صحیح ساختار روایی دوران متقدم است. بر اساس تمایز ارزش‌گذاری از نقل، نقل روایت ضرورتاً به معنای اعتقاد مؤلف به محتوای روایت نیست. رویکرد محدثی چون صاحب من لایحضره الفقیه در آوردن روایاتی که به صحت آن‌ها اعتقاد دارد (صرف‌نظر از اقتضانات خاص فضای فقهی)، می‌تواند نشان‌دهنده تفاوت رویکرد وی با روش روایی یا تلاش برای تغییر ساختار نقل روایی متداول نیز تفسیر شود. نگارش کتاب‌های اعتقادی به صورت مجزا از کتاب‌های روایی، حکایت از متمایز شدن تدریجی این کتاب‌ها از ساختار روایی است؛ چنان‌چه روایت مشهور: «خُذُوا بِمَا رَوَوْا وَ دَرُّوا مَا رَأَوْا» در مورد بنوفضال (طوسی، الغیبة، ۱۴۱۱: ۳۸۹) نیز می‌تواند نمونه این تمایز باشد.

۵. تمایز سطوح مختلف متن

شیوه نگارش مزجی به همراه اتکا آن به سماع، امکان تمایز بخشی بین سطوح اصلی و فرعی متن را ممکن می‌ساخت. ادعای تحریف قرآن، مستند به پاره‌ای از گزارش‌ها، ناشی از عدم درک تمایز میان وحی قرآنی، وحی بیانی و عبارت توضیحی تفسیری است. بنابراین، اینکه ادعا شود اضافات در مصاحف، از نوع زیادت‌کردن قرآن برای تأیید مذاهب فقهی و بالاتر اینکه نشان از جمع قرآن پس از پیامبر ﷺ دارد، ناشی از عدم توجه به ساختار است. سبک «تفسیر توضیحی» را می‌توان سبک غالب تفاسیر دوران متقدم برشمرد؛ در توضیح این سبک گفته شده است:

تفسیرهایی در توضیح مختصر واژگان قرآن... این مطالب به احتمال زیاد توضیحاتی شفاهی بر متن تلاوت‌شده (نه مکتوب) بوده‌اند. در تأیید این نتیجه باید گفت که علاوه بر اینکه یکی از القاب «مجاهد» (صاحب تفسیر)، مقری است، این نکته دقیقاً برداشت ما از روایاتی است که قرائت و تفسیر در آن‌ها باهم ذکر شده‌اند. احتمالاً افرادی مانند ابن‌عباس و مجاهد که خود را وقف تلاوت قرآن کرده بودند؛ دغدغه‌هایی درباره فهم درست این متن تلاوت‌شده داشتند. عبارات و واژگان مبهم بلافاصله پس از تلاوت توضیح داده می‌شدند. این موضوع در برخی روایات انعکاس یافته: «وقتی ده آیه را فرا می‌گرفتیم، تا معنای آن را نمی‌فهمیدیم به سراغ آیات دیگر نمی‌رفتیم.» برخی از این توضیحات شفاهی، به‌عنوان قرائات مختلف، به حوزه قرائت قرآن راه یافت (ریپین و ...، رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن، ۱۳۹۲: ۵۵-۵۷).

دیدگاه شفاهی محور که غالباً متأثر از خاورشناسان متقدم چون: گلدزیهر و شاخ بوده، مبتنی بر یک استدلال قیاسی به این صورت است که بنیاد حدیث، بنیادی شفاهی است (مقدمه اول)؛ و بنیاد شفاهی، آسیب‌پذیر است (مقدمه دوم)؛ پس وثاقت حدیث، محل تردید است. نتیجه این رویکرد، القاء و ایجاد تردید در وثاقت احادیث است. طولانی‌شدن دوره نقل شفاهی در سده‌های نخست و به‌ویژه مهمترین بخش آن یعنی دوره صدساله منع تدوین حدیث، عامل مهمی در عدم وثاقت جوامع حدیثی شمرده شده است. البته مجرای بروز چنین تحلیلی، احادیث اهل سنت است. اتفاقاً این تحلیل، از تحلیل‌های بومی کسانی چون اسدحیدر در مورد مسئله جعل، چندان فاصله‌ای نخواهد داشت (اسد حیدر، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، ۱۹۸۰: ۱۵). از این رو برخی، تکیه‌داشتن میراث حدیثی شیعه بر سنت مکتوب و اتصال اسناد را و نظارت اهل بیت (علیهم‌السلام) بر عموم مکتوبات حدیثی را عامل محدودتر شدن پدیده وضع و جعل در مقایسه با حدیث اهل سنت، می‌دانند. بر همین اساس، پیراستن منابع روایی شیعه از احادیث جعلی را در مقایسه با اهل سنت دارای ضرورت کمتری می‌دانند. ایشان، گسترش حوزه اصطلاحات حدیثی در اهل سنت برخلاف شیعه را فرآیندی برای مواجهه با همین آسیب‌های بیشتر تفسیر می‌کنند.

تصور تلازم وثاقت و کتابت، ناشی از عدم درک ساختار نقل حدیث و همسان‌انگاری جایگاه کتابت در گذشته و امروز است. اما نه نقل شفاهی لزوماً نشانه عدم وثاقت بوده و نه نقل مکتوب، تلازمی با وثاقت داشته است. از نقطه‌نظر هر دو دیدگاه، نقل شفاهی، همراه با آسیب جعل است. این تلقی از نقل شفاهی که نتیجه همسان‌انگاری تاریخی است، نوعی مغالطه ساختاری است. بخشی دیگر از تصور ایجاد تلازم بین جعل و نقل شفاهی نیز ناشی از تصور تلازم نقل مسموع (Heard) و نقل شفاهی (Oral) (مغالطه تلازم نقل مسموع و نقل شفاهی) است که شالوده آن، غیر ساختارمندی و آسیب‌پذیری نقل شفاهی و عاری‌بودن آن از کتابت است؛ چراکه در این ساختار غیر منضبط، امکان هرگونه دخل و تصرف، نسیان، جعل و... هست.

واقعیت آن است که تعبیری چون «سمعتُ»، «اخبرنی» و «حدثنی» در ساختار نقل روایی، ضرورتاً به معنای نقل صرف شفاهی نیست. صرف‌نظر از اشاره هر یک از آن‌ها به نوع نقل شفاهی، می‌تواند ناظر به دقت محدث در نقل روایت باشد. این‌گونه تعبیر، با توجه به فضای متن آن بیشتر بر این تأکید دارد که نقل راوی از طریق وجاده یا صرف نسخه‌برداری نیست و به‌دنبال نوعی اعتمادسازی و القای این امر است که واسطه‌ای بین راوی و شیخ حدیثی نبوده است. در واقع، عدم اشاره به متن مکتوب به معنای نبودن نیست، بلکه به معنای مسئله‌نبودن آن است و در واقع «سمع» نسبت به نقل شفاهی یا نقل مکتوب، لا اقتضاء است. عدم جمود بر معنای لغوی ریشه «سمع»،

امر غریبی نیست. در آیه ﴿لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير﴾ (ملک: ۱۰) نشنیدن به معنای قبول نکردن است؛ اما از آنجایی که معمولاً برای قبول چیزی، گوش، یکی از مهمترین وسائلی است که تلقی اوامر از طریق آن صورت می‌گیرد، تعبیر «سمع» به کار رفته است. ضمن آنکه برخی معتقدند در منابع عربی کلاسیک، تعبیری مانند «شفاهاً» یا «الروایة الشفاهیه» یا تعبیر «کتابتاً» در مقابل «شفاهیه» یا «الروایة الکتابیه» وجود ندارد (شوئر، شفاهی و مکتوب در قرون نخستین، ۱۳۹۱: ۳۹). با این وجود، وقتی چنین تعبیری وجود ندارد؛ پس نمی‌توان تعبیر «سمع» را حمل بر نقل شفاهی کرد.

۲. مغالطه تلازم «ضعف» و «جعل»

اشاره شد که ارزش‌گذاری حدیث و تنويع به صحیح و ضعیف، امری متمایز از نقل حدیث است. این ارزش‌گذاری‌ها، از سوی دیگر، متمایز از مسئله مقبول و مردود بودن روایت نیز هست. دید انتقادی نسبت به سند حدیث، به ندرت می‌تواند طرد يك روایت را به دنبال داشته باشد. می‌توان ادعا کرد که چنین کارکردی، بسیار نادر است. چنانچه در مورد کتاب کافی گفته شده: «المناقشه فی اسناد الکافی حرفة العاجز» (خویی، البیان، بی تا: ۸۷/۱) طرد روایت به دنبال نقد متنی بسیار شایع‌تر است؛ به گونه‌ای که طرد روایت از نظر سند، می‌تواند تنها قرینه‌ای بر طرد متنی روایت و بالاخره طرد خود روایت باشد. ضمن آنکه هر حدیث، بسته به نوع نقدی که به آن صورت می‌گیرد، با توجه به مدلول و موضوع آن و با توجه به درجه قوت و اعتبارش، کارکرد خاصی پیدا می‌کند و از این رو مسیر خاصی را برای استنباط‌کننده ترسیم می‌کند. در صورتی که مثلاً سند روایت، ضعیف باشد و ما در صدد استنباط حکم فقهی باشیم، در دوران بین رد روایت و یا حکم به استحباب مدلول آن، جانب دوم ترجیح داده می‌شود؛ چنانچه مضمون احادیث «من بلغ» (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳: ۲/۲۵۶) چنین ترجیحی را تأیید می‌نمایند. در نهایت، نقد سندی حدیث، تنها حلقه‌ای از فرآیند اعتبارسنجی روایت است. با این وضعیت، فرایند نقد سند، قرینه‌ساز است نه تصمیم‌ساز.

به عبارت دیگر، ارزش‌گذاری حدیث، ضرورتاً ارتباطی با مقبول و مردود بودن حدیث ندارد. مانند اینکه عینکی بودن فرد با رنگ لباس او هیچ ارتباطی ندارد. در ساختار خرید و فروش امروزی نیز تولیدکننده کالا، خود به تعیین رتبه و درجه کالا اقدام می‌کند؛ اما این مسئله ضرورتاً به معنای لزوم خرید رتبه بالا توسط مشتری نیست. «ضعف» نیز اصطلاحی در ارتباط با سند است و تلازمی با اصطلاح جعل در حوزه رد و قبول بر اساس متن ندارد. چه بسا روایت ضعیفی مورد قبول

واقع شود و چه بسا روایت صحیحی که مورد توجه هیچ‌یک از عالمان واقع نشود (بحرانی، الحدائق الناظره، ۱۴۰۵: ۳۳۷/۲۳). بنابراین، رابطه و نسبت منطقی حدیث جعلی و حدیث ضعیف، عموم و خصوص من وجه است. از این رو ایجاد هم‌سانی میان اصطلاح «صحیح» و «مقبول» چه بر اساس تعریف شیعه و چه بر اساس تعریف اهل سنت از اصطلاح «صحیح»، قابل تأمل است. بی‌توجهی به این مسئله است که نزاع بین موافقان و مخالفان اجتهاد رجالی را بی‌حاصل کرده است؛ چرا که طرفین این نزاع به این مسئله توجه نکرده‌اند که مبنای نقل قرون متقدم، متکی به سند بوده و تأکید صاحبان کتب اربعه بر صحیح بودن روایات، ضرورتاً ناظر به رد و قبول نیست و حداقل آن است که کارکرد فقهی داشته باشد.

البته ناگزیر باید اعتراف کرد که بار معنایی واژه «صحیح» و اشتراک لفظی، به‌سختی مانع از قبول ارتكازی چنین تمایزی می‌شود و ذهن به‌صورت ناخواسته مثل واژه «الصحيح» در عنوان کتاب بخاری را به معنای مقبول، تفسیر می‌کند؛ در صورتی که این اصطلاح، شروط خاصی از نظر بخاری دارد. در مورد اصطلاح صحیح در اهل سنت باید گفت صاحبان صحاح سته از طرفی قبل از زمان تدوین کتاب‌های علم الحدیث بوده‌اند و نمی‌توان انتظار داشت، اصطلاح صحیح از نظر آن‌ها مطابق نظر عالمان پسین باشد. از سوی دیگر هیچ‌یک از آن‌ها به سازوکار گزینش روایات تصریح نکرده‌اند و ملاک‌هایی چون لقاء راوی، متصل بودن سند، خالی بودن از علل الحدیث، حدس‌هایی بوده که بیشتر آن‌ها ناظر به مباحث سندی است.

۳. مغالطه حذف گزارش به جای تحلیل

در مواجهه با یک گزارش، ممکن است گزارش به یکی از دو صورت سیاه و سفید دیده شود. یعنی یا باید آن را قبول یا آنکه، رد کرد. رویکرد متمایل به چنین روشی در مواجهه با گزارش تاریخی را «رویکرد حذفی» می‌نامیم. از آنچه در مورد رابطه ضعف و جعل گفتیم؛ می‌توان نتیجه گرفت که عدم نقل روایت مسموع توسط راوی بر اساس رویکرد حذفی در ساختار نقل روایی، کمتر مورد توجه بوده است. حذف و گزینش بر اساس متن، البته در فضاهای فقهی قابل ردگیری است. از این رو، عالمی چون شیخ صدوق رحمته‌الله، روایاتی را می‌آورد که طبق آن‌ها فتوا می‌دهد و به آن‌ها اعتقاد دارد. خارج از حوزه فقه، اساساً در ساختار روایی، انضباط یک راوی به‌دقت او در نقل دقیق روایت همراه با سند آن و عدم حذف روایت به‌خاطر ضعف سندی است. از همین رو نوع نقدی که به رویکرد روایی در تفاسیر روایی متأخر وارد است، به تفاسیر متقدم به‌خاطر پای بندی آن‌ها به ضوابط نقل روایی در آن دوره، وارد نیست. به‌عنوان نمونه در مورد تفسیر صافی گفت شده:

شایسته فقیه ناموری چون فیض آن نبود که روایاتی این‌گونه را در تفسیر خود بیاورد (معرفت، التفسیر و المفسرون، ۱۴۱۸: ۲/۲۰۹).

یا اینکه همین ناقد در مورد تفسیر نورالثقلین، این توجیه مفسر که «مقصود من از بیان روایات مخالف اجماع امامیه، بیان عقیده نیست بلکه آن است که مخاطب بداند این روایات چگونه و از چه طریقی نقل شده است ...» را کافی نمی‌داند و این شیوه، یعنی درهم آمیختن سره و ناسره در این تفسیر را به شدت نکوهش می‌کند. (معرفت، التفسیر و المفسرون، ۱۴۱۸: ۲/۲۱۶)

یکی از توجیهاتی که می‌توان برای نقل روایات موسوم به اسرائیلیات در غالب تفاسیر متقدم پیدا کرد، همین مسئله است. از نگاه محققان امروزی، اسرائیلیات، نقطه مشترک آسیب تفاسیر روایی است. از همین روی است که تفسیری مانند مقاتل بن سلیمان (م. ۱۵۰) و تفسیر جامع البیان طبری (م. ۳۱۰) با وجود جایگاه ویژه‌شان در میان محققان، از نقل اسرائیلیات ابایی نداشته‌اند (دیاری بیدگلی، آسیب‌شناسی روایات تفسیری، ۱۳۹۰: ۱۲۵). از نگاه برخی، پذیرفتن رواج این اندازه از روایات بی‌اساس و اسرائیلیات گزاف و خرافی و در اختیار همگان گذاشتن آن‌ها، شاید گناهی نابخشودنی باشد (معرفت، التفسیر و المفسرون، ۱۴۱۸: ۲/۱۶۳).

رویکرد حذفی، رویکردی متفاوت از آن چیزی است که در تحلیل منابع متقدم، باید در نظر داشته باشیم. به طور کلی، تلاش برای انتساب یک گزارش تاریخی به «جعل»، به عنوان اولین و آخرین راه‌حل، نتیجه یک رویکرد حذفی است. نتیجه این رویکرد، نگارش‌هایی چون «الصحيح من الكافي» است که به شدت قابل تأمل است. در فقه به دلیل نبود رویکرد حذفی، شاهد تنومند شدن استنباطات فقهی هستیم. به عنوان نمونه فقه المعاملات با وجود گستردگی مطالب آن، بر پایه روایات اندکی استوار شده است. البته پیش‌فرض ساختار مندی حدیث، در نزاهت فقه از این رویکرد، بی‌تأثیر نیست. علم رجال و درایه و به عنوان نمونه، اخبار علاجیه نمونه قبول این پیش‌فرض است. این مسئله با توجه به اصالت دیرینه فقه و نویدبودن برخی دانش‌های حدیثی که مسئله اصلی آن‌ها تردید در این ساختار مندی است، قابل توجه است.

بنابراین، سخن از کمبود یا نبودن منابع نیست؛ چه بسا دقت عالمان علوم تجربی بسان فقها در این منابع، نتایج قابل توجهی را در حوزه تفسیر علمی به دست آورد. تفسیر علمی، در دو قالب کلی نگاه ابزاری (استخدام علوم در فهم بهتر آیات) و منبعی (استخراج علوم از قرآن)، تبیین شده است. بر اساس نگاه منبعی، رویکرد علمی مصطلح در بهترین حالت، چیزی جز همان اعجاز علمی قرآن و نوعی تفسیر موضوعی و در بدترین حالت نیز، روشی جز نوعی تحمیل یافته‌های بشری بر

قرآن کریم و تفسیر به‌رأی نیست که نوعی ظاهری‌گری و سلفی‌گری است. ظهور چنین رویکردی به تفسیر علمی، می‌تواند به رسوخ نوعی عوام زدگی در تفسیر، تفسیر شود. رویکردی انسدادی که خاستگاه اصلی آن، مواجهه با رشد صنعتی غرب و واکنشی برای نشان‌دادن عدم تعارض قرآن با علم است. این در حالی است که چنین رویکردی در دوره اوج تمدن اسلامی و بروز دانشمندانی چون خوارزمی، زکریای رازی، ابن‌سینا و... مبنای شکل‌گیری تمدن عظیم اسلامی نبوده است. مهمترین آسیب این رویکرد در تفسیر قرآن، نوعی سکولاریسم دینی و تصور تعارض عقل و وحی و یا حداقل تفکیک بین آن دو است. بر اساس این نوع نقد، نگاه دیگری به تفسیر علمی قابل طرح است و آن به معنای مبتنی بر علم بودن قرآن است. در این رویکرد، همه آیات قرآن، حتی اگر ناظر به آیات علمی اصطلاحی نباشد، موضوع تفسیرند.

بنابراین، آنچه مسئله اصلی در مورد حدیث است، بیش از آنکه ناظر به سند حدیث باشد، مربوط به محتوای حدیث است. یعنی بر فرض اثبات صدور حدیث و حتی اثبات جهت صدور، مسئله آن است که با توجه به فاصله زمانی از صدور حدیث و از بین رفتن قرائن صدور و فضای متن، برداشت از حدیث چگونه است. این رویکرد، البته برخلاف رویکرد رایج است که در آن، معمولاً نقد سندی و انتساب به جعل، اولین راه‌حل است. این در حالی است که در فضای ساختارمند، انتساب به جعل، آخرین راه‌حل است. در واقع با توجه به ساختار، مشکل اصلی در مواجهه با متون، فهم آن‌هاست نه اصالت آن‌ها. البته توسعه جعل به تحریف معنوی و تغییر فضای متن، نوعی ورود به حوزه فهم متن است. در مواجهه با خاورشناسان نیز، بی‌مبنایی در فهم متون، آسیب رایج پژوهش‌های بومی است؛ به طوری که اولین و آخرین حربه، انتساب گزارش‌های مورد استناد ایشان به جعل است. ضمن آنکه بر فرض پذیرش جعل، باید دانست این امر، آغاز راه است. در واقع انتساب به جعل، تنها صورت مسئله را پاک می‌کند؛ اما این فرآیند، ادامه پیدا می‌کند و این سوال جدی مطرح می‌شود که چرا این جعل صورت گرفته و انگیزه جعل چه بوده است؟ از این‌روست که در حوزه اثبات اصالت حدیث، نوع برداشت از گزارش‌های تاریخی و قواعد فهم متن، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر دارد.

نتیجه

اگرچه بروز پدیده جعل در گزارش‌های تاریخ اسلام، قابل انکار نیست؛ اما پذیرش این واقعیت باید مبتنی بر چند رهیافت دیگر نیز باشد. اول آنکه وجود گزارش‌هایی دال بر وقوع جعل، لزوماً به مفهوم تحقق گسترده وضع نیست. دوم آنکه تحلیل جعل باید با توجه به ساختار روایی گزارش‌های تاریخی مخصوصاً در قرون متقدم، تحلیل گردد. سوم آنکه کارکرد پذیرش این پدیده، ضرورتاً پناه‌بردن به رویکرد حذفی نیست. پدیده جعلی که امثال گلدزیهر بر آن پای می‌فشرند و آن را محصول نزاع‌های درونی گروه‌های مختلف فکری سیاسی جامعه آن روز می‌دانند، باید در فضای فقه تحلیل و تفسیر شود. ایشان خود این‌گونه تحلیل می‌کنند که این گروه‌ها به دنبال آن بودند تا برای اثبات مذهب فقهی خودشان روایت درست بکنند و جعل کنند. به عبارت دیگر ابتدا مذاهب را تشکیل دادند و سپس روایت‌سازی کردند. اتفاقاً این تحلیل، از تحلیل‌های بومی ما نیز چندین فاصله نخواهد داشت و می‌توان گفت با این نگاه، سخن امثال گلدزیهر با امثال اسد حیدر (حیدر، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، ۱۳۹۰: ۱۵) در مورد مسئله جعل تفاوت جدی ندارد. بالاخره آنکه ادعای جعل در حدیث، عمدتاً ناظر به گزارش‌های تاریخی است؛ از این رو تلاش برای پیوند دادن بین جعل مورد ادعا و میراث رسمی - غالباً فقهی - حدیثی، مغالطه‌ای آشکار است که محصول اندیشه خاورشناسان و بدون توجه به ساختار روایی تمدن اسلامی است.

پی‌نوشت

[۱] متأسفانه این‌گونه تقریر نزاع‌های غلط به‌گونه‌ای بر فضایی تاریخ قرآن سایه افکننده است که ارتباط با متون مربوطه، بیشتر از هرچیز بر نگرانی‌های اعتقادی دانشجویان به خصوص در مقطع کارشناسی می‌افزاید.

منابع

۱. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۷۹ق.
۲. ابن حنبل، ابو عبدالله، المسند، ریاض: بیت الافکار الدولیه، ۲۰۰۵م.
۳. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت: دارصادر، ۱۳۷۷ق.
۴. ابوریه، محمود، اضواء علی السنة المحمدیه، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، بی تا.
۵. احمدی، محمدحسن، مسئله شناسی تحریف با نگاهی به قرآن کریم و کتاب مقدس، دانشگاه قم، ۱۳۹۳ش.
۶. اعظمی، مصطفی، دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینہ، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۰ق.
۷. بابایی، علی اکبر، مکاتب تفسیری، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۹۲ش.
۸. بحرانی، شیخ یوسف، الحدائق الناظره، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۹. پاکتچی، احمد، تاریخ حدیث، تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۹ش.
۱۰. ترمذی، محمد بن عیسی، السنن، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۱۱. تفسیری، وجوه القرآن، مقدمه مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۶ش.
۱۲. جان ونزبرو و...، زبان قرآن - تفسیر قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: هرمس، ۱۳۹۱ق.
۱۳. حسینی جلالی، تدوین السنة الشریفه، قم: دفتر تبلیغات، ۱۴۱۳ق.
۱۴. حیدر، اسد، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۸۰م.
۱۵. خطیب بغدادی، تقييد العلم، دار احیاء السنة النبویة، ۱۹۷۴ق.
۱۶. خویی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالزهراء، بی تا.
۱۷. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، السنن، استانبول: نشر استانبول، ۱۴۰۱ق.

۱۸. دیاری بیدگلی، محمد تقی، آسیب‌شناسی روایات تفسیری، تهران: سمت، ۱۳۹۰ ش.
۱۹. رایبسون، چیس، اف، تاریخ‌نگاری اسلامی، ترجمه محسن الویری، تهران: سمت، ۱۳۹۲ ش.
۲۰. رشیدرضا، محمد، تفسیر المنار، بیروت: ۱۹۴۷ م.
۲۱. رضا کاشی‌زاده، زینب، رابطه‌سنجی نقل شفاهی و نوشتاری در سده‌های نخستین اسلامی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۵ ش.
۲۲. ریپین، اندرو، رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن، به‌کوشش مهرداد عباسی، تهران: حکمت، ۱۳۹۲ ش.
۲۳. سجادی، سید صادق و عالم زاده، تاریخ‌نگاری در اسلام، تهران: سمت، ۱۳۸۳ ش.
۲۴. شونلر، گریگور، شفاهی و مکتوب در سده‌های نخستین، ترجمه: نیل‌ساز، تهران: حکمت، ۱۳۹۱ ش.
۲۵. طباطبائی، سید محمدکاظم طباطبائی، تاریخ حدیث شیعه، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۰ ش.
۲۶. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ ق.
۲۷. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۹۲ ق.
۲۸. عتر، نورالدین، منهج النقد فی علوم الحدیث، دمشق: بی‌نا، ۱۹۸۱/۱۴۰۱ م.
۲۹. عجاج خطیب، محمد، السنة قبل التدوین، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ ق.
۳۰. کشی، عبدالعزیز، رجال، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بی‌تا.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳ ق.
۳۲. کورانی، علی، تدوین القرآن، تهران: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۸ ق.
۳۳. گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقها، تهران: سمت، ۱۳۹۲ ش.
۳۴. گلدزیهر، ایگناس، مذاهب التفسیر الاسلامی، قاهره: مکتب الخانجی، ۱۳۷۴ ق.
۳۵. گیب، هامیلتون و دیگران، تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه یعقوب آژند، تهران: گستره، ۱۳۹۴ ش.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفا، ۱۴۰۳ ق.

۳۷. مدیرشانه چی، کاظم، علم‌الحديث، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۷۰ش.
۳۸. مسعودی، عبدالهادی، وضع و نقد حدیث، تهران: سمت، ۱۳۸۹ش.
۳۹. معارف، مجید، تاریخ عمومی حدیث، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۸ش.
۴۰. معرفت، محمدهادی، التمهید، قم: موسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۷۸ش.
۴۱. معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون، مشهد: الجامعه الرضویه، ۱۴۱۸ق.
۴۲. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، قم: وسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۸۰ش.
۴۳. موتسکی، هارالد، حدیث اسلامی: خاستگاه و سیر تطور، ترجمه: م. کریمی‌نیا، قم: دانشکده حدیث، ۱۳۹۰ش.
۴۴. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبه، تهران: مکتبه الصدوق، بی‌تا.

