



ارزیابی مجدد احادیث اسلامی

◀ جوزف شاخت**

◀ ترجمه: محمدحسن محمدی مظفر

چکیده: از آن جا که قرن اول هجری دوران منع کتابت حدیث بوده و کتابت حدیث در سده های بعد آغاز شده است، ضروری است که برای ارزیابی احادیث، شواهد و حوادث تاریخی مورد بررسی قرار گرفته، به اندیشه ها و عقاید روایت کنندگان و کتابت کنندگان آن ها توجه شود. در این نوشتار ادعا شده است که جمع کنندگان احادیث فقهی در کتاب های حدیثی متأثر از اندیشه های شخصی و منطقه ای جامعان آن هاست که گاهی، آن را از دوران قبل از اسلام به ارث برده اند.

کلید واژه: گلدزیهر، اسناد حدیث، حدیث موضوع، سنت نبوی، مکتب فقهی مدینه، مکتب فقهی عراق.

[در این نوشتار] آرای را عرضه می کنم که به نظرم، ارزیابی مجدد و لازم احادیث اسلامی در پرتو دانش کنونی محسوس می شوند، اما نمی دانم که نتایجم را جدید و بی سابقه یا قدیمی و شناخته شده بنامم. نتایجی که شواهد متنی، طی "حدود ده سال اخیر، بر من تحمیل کرده اند، مرا بیش از هر کسی شگفت زده کرده است؛ اما با نگاه به گذشته نمی توانم بفهمم کدام نتیجه، احتمالاً،

* مشخصات اصل این ترجمه چنین است:

Joseph Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions" in Journal of the Royal Asiatic Society, 49, (1949) PP 143-154.

** برای آشنایی با نویسنده، ر. لک: موسوعة المستشرقین، عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالعلم للملایین، الطبعة الثالثة،

۱۹۹۳، ص ۳۶۶-۳۶۸ و ترجمه آن با نام فرهنگ کامل خاورشناسان، شکرالله خاکرند، قم: انتشارات دفتر تبلیغات

اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۲۳۵-۲۳۸.



می توانست با مبانی پژوهش تاریخی و انتقادی ما درباره دو یا سه قرن اول اسلام سازگار باشد. برای من مسلم است که یکی از این مبانی کشف گلدزیهر^۱ است که اعتقاد دارد احادیث نقل شده از پیامبر و اصحاب او دربردارنده اطلاعات کمابیش موثقی درباره نخستین دوران اسلام - که مدعی تعلق به آن اند - نیستند، بلکه نشاندهنده آرا و نظریاتی اند که طی دو قرن و نیم پس از هجرت پیامبر، اتخاذ شده اند.

این کشف اساسی - که من نیاز به تأکید بر آن نمی بینم - برای اولین بار، تحقیقات ما را، درباره دوران صدر اسلام، بر پایه ای محکم قرار داد. من هیچ نوشته جدی ای درباره تاریخ صدر اسلام، با همه ابعادش، سراغ ندارم که این ویژگی احادیث اسلامی را به حساب نیاورده باشد. در حالی که کتاب گلدزیهر، پیوسته مورد تقدیر و تکریم عمومی بوده است،^۲ نتایج او به تدریج کاهش داده شده و لوازم آن ها در شصت سالی که از انتشار اولیه شان می گذرد، نادیده گرفته شده است. ششم تاریخی^۳ - چنان که گاهی به این نام خوانده می شود - به تدریج، جای نقادی درست تاریخی را می گیرد.^۴ نباید این پایین آوردن معیارها ما را شگفت زده کند؛ زیرا طبیعی است که مورخ بخواهد نتایج صریحی داشته باشد. این که مجموعه های احادیث اسلامی را همچون توده ای از آرای متناقض بدانیم که در زمانی نامشخص و توسط افرادی نامعلوم تدوین شدند،^۵ پذیرفتنی نیست. این، تعریف نیست، بلکه کاریکاتوری ناشی از کشف گلدزیهر است، و من قصد دارم بدیلی عملی و، به گمانم، نتیجه بخش برای این رأی نومیدانه نشان دهم، که گرچه راهنمایی نمی یابد که از میان این توده احادیث به پیش رود، اما با حدس و گمان فردی می کوشد تا تصویری، به ظاهر تاریخی، از برخی از ابعاد دوران نخست اسلام بسازد.

من شیوه ام را هنگامی که درباره سرچشمه های فقه اسلامی مطالعه می کردم، شرح و بسط دادم.^۶ فقه، موضوعی بسیار مناسب است که در آن می توان شیوه ای را که مدعی ارائه معیارهای عینی برای رویکرد نقادانه به احادیث اسلامی است، آزمود و گسترش داد. این به دو سبب است: اول،

1. Goldziher.

۲. ای. آر. گیپ در کتاب محمدیه (Oxford University Press, 1949)، ص ۱۹۶، مطالعات اسلامی گلدزیهر را «بررسی نقادانه معیار در باب حدیث» می نامد.

3. historical intuition.

۴. سی. ای. بکر در مطالعات اسلامی، ج ۱، (Leipzig, 1924-1932)، ص ۵۲۲ و ۵۲۶ تعبیرهای «غریزه تاریخی» و «عاطفه تاریخی» را در نقدی بر کتاب فاطمه اثر لامنس - که در غیر این مورد متصفانه و متوازن است - به کار می برد؛ اما پاسخ به نظریه یک طرفه لامنس نباید عدول از نقادی تاریخی را روا بداند. این چیزی بود که خود بکر نگران وقوعش بود.

۵. من این تعبیر را از ای. ان. پولیک (1940) AJCL 57، ص ۵۲، وام گرفته ام.

۶. ر. ک: کتاب در دست انتشار من با عنوان سرچشمه های فقه اسلامی (Oxford: Clarendon Press).



آن که منابع مکتوب ما را در فقه، در مقایسه با تاریخ، به زمانی دورتر می‌برند، و در قرن سرنوشت ساز دوم، این منابع بیش از هر موضوع دیگری، سرشار از آرای فقهی اند. دوم آن که قضاوت ما درباره مسائل صوری و انتزاعی فقه و علم حقوق، با آرای از پیش انگاشته (آرایی که در منابع ما و نیز در خود ما نمود می‌یابند) احتمالاً کمتر منحرف می‌شود تا وقتی که مستقیماً درباره مسائل تاریخ سیاسی و دینی اسلام قضاوت می‌کنیم.

برای مثال، تحلیل مسائل تخصصی فقهی نشان می‌دهد که آرای اهل مدینه، غالباً عقب‌تر از آرای عراقی‌ها و وابسته به آن‌هاست. منابع ما نشان می‌دهند که اصطلاح «سنت پیامبر»، در ابتدا، نه مدنی، بلکه عراقی است. معلوم می‌شود که کل این تصور - که مدینه زادگاه حقیقی این سنت است - پنداری مربوط به اوایل قرن سوم است و تا پایان قرن دوم ناشناخته است. این شهادت مستقیم منابع ما را قادر می‌سازد تا نتایجی بگیریم که اگر شم تاریخی یا قضاوت شخصی مان را در مورد سنت تاریخی‌ای که آشکارا له مدینه و علیه امویان است، به کار می‌بردیم، نمی‌توانستیم با همین قطعیت، چنین نتایجی بگیریم. بعد از این مجالی خواهیم داشت تا به دسته‌ای دیگر از مثال‌ها اشاره کنم که در آن‌ها شهادت احادیث فقهی برای ارزیابی درست دوران اموی اهمیت اساسی تری دارد.

بگذارید به طرح کلی استدلالی پردازیم که از طریق آن می‌توانیم به رویکرد جدیدی به احادیث اسلامی - که در ذهن من است - برسیم. جلد هفتم از کتاب الام^۷ شافعی شامل چند رساله است که در آن‌ها شافعی آرای پیشینیان خود، یعنی عراقی‌ها، مدنی‌ها و شامی‌ها را به بحث می‌گذارد. با این که این مکاتب فقهی قدیمی در میان خود اختلافات فراوانی دارند، در یک نکته اساسی توافق دارند که آن‌ها را عمیقاً از شافعی متمایز می‌کند. بنابراین مکاتب قدیمی، احادیث نقل شده از پیامبر، به معنای دقیق کلمه، حجیتی بی‌چون و چرا ندارند؛ فقط شافعی - که مسلماً تحت تاثیر اصحاب حدیث بود - مرتباً از این آموزه حمایت می‌کند که وقتی حدیثی از پیامبر وجود دارد، هیچ استدلال دیگری معتبر نیست. کتاب شافعی پر از تکرار ملال آور این آموزه اساسی اوست. روشن است که این آموزه در زمان او ابداعی شگفت‌انگیز بود.

همچنین معلوم است که تعداد زیادی از احادیث فقهی - که به حجیت کلام پیامبر استناد می‌کنند - ریشه در دوران شافعی و پس از آن دارند. ما می‌توانیم با دنبال کردن مراحل پی‌درپی بحث فقهی و تعداد روزافزون احادیث مربوط به آن - که شامل پیشرفت‌های تدریجی اند - این مطلب را مستقیماً مشاهده کنیم. به علاوه، می‌توان نشان داد که ظهور احادیث فقهی نقل شده از پیامبر تقریباً در ربع دوم قرن دوم هجری آغاز شد. این نکته توضیح می‌دهد که چرا مکتب مدینه،



بدان گونه که مالک آن را در موطن خود تاسیس کرد، غالباً با احادیث نقل شده از پیامبر با اسنادهای مدنی - که خود مالک آن ها را نقل کرده - مخالفت دارد. این احادیث گاهی آموزه های عراقی ها را بیان می کنند و تنها به همین دلیل نمی توانند، آن گونه که وانمود کرده اند، نشان دهنده فقه مرسوم قدیمی عربی در مدینه باشند.^۸ آن ها بلافاصله پیش از مالک در مدینه رواج یافته بودند و نتیجه فعالیت گروه فشاری از اصحاب حدیث اند که خدماتشان همانند خدمات گروه مشابهی در عراق بود؛ هر گروه در تضادی بعضاً موفق و بعضاً ناموفق با مکتب فقهی محلی اش قرار داشت.

این اولین نکته است. نکته دوم به قرار ذیل است. شافعی در جریان مناقشاتش علیه مکاتب فقهی قدیمی، پیوسته آن ها را مؤاخذه می کند که بر احادیثی تکیه می کنند که از اشخاصی غیر از پیامبر نقل شده اند؛ یعنی اصحاب پیامبر و تابعان آن ها، بر احادیث خود پیامبر تکیه ندارند. این نکته را شواهد متنی تأیید می کنند. موطن مالک شامل ۸۲۲ حدیث از پیامبر است، در مقابل ۸۹۸ حدیث از دیگران؛ یعنی ۶۱۳ حدیث از اصحاب پیامبر و ۲۸۵ حدیث از تابعان آن ها. نگارش شیبانی از موطن شامل ۴۲۹ حدیث از پیامبر است، در مقابل ۷۵۰ حدیث از دیگران؛ یعنی ۶۲۸ حدیث از صحابه پیامبر، ۱۱۲ حدیث از تابعان آن ها و ده حدیث از مراجع بعدی.

کتاب الاثر ابو یوسف^۹ شامل ۱۸۹ حدیث از پیامبر است؛ ۳۷۲ حدیث از صحابه پیامبر و ۵۴۹ حدیث از تابعان آن ها. در متن ناتمام کتاب الاثر شیبانی^{۱۰} ۱۳۱۱ حدیث از پیامبر، ۲۸۴ حدیث از صحابه، ۵۵۰ حدیث از تابعان و شش حدیث از مراجع بعدی می یابیم. نمی توان تردید داشت که مرحله ارجاع به تعالیم و الگوی پیامبر، مسبوق و ناشی از مرحله ای سابق بر آن بود که در آن تنها به صحابه پیامبر (و تابعان آن ها) ارجاع داده می شد. اغلب به نحو پیشینی چنین فرض شده است که از زمان نسل اوگ پس از پیامبر به این سو، در همه مسائل مورد تردید، طبیعی ترین راه ارجاع به احکام واقعی یا ادعایی او بوده است، ولی قضیه از این قرار نیست.

هنگامی که برای قضاوت های فردی سابقه دیگری مطالبه می شد، ارجاع به صحابه - که در مکاتب فقهی قدیمی مرسوم بود - در مقایسه با ارجاع بعدی به احادیث پیامبر، حتی از یک نوع نبود. این مکاتب متعدد، به جای تکیه بر احادیث فردی از صحابه، تقریباً یکی از صحابه را به مشابه شخص اوگ^{۱۱} یا می توانم بگویم شیخ حامی^{۱۲} خود، برگزیدند و آرای خود را در سایه

8. E.g. by C.A. Nallino. Raccolta di Scritti, vol. 4 (Rome, 1942) p. 89

استدلال های نالینو متون فقهی قرن دوم هجری را به حساب نمی آورد.

۹. کتاب الاثر، ابو یوسف، قاهره: ۱۳۵۵ق، ۱۹۳۶م.

۱۰. کتاب الاثر، شیبانی، لاهور: ۱۳۲۹ق، ۱۹۱۱م.

11. eponym.

12. Patron Saint



حمایت او قرار می‌دادند و در عموم موارد، به او به مثابه مرجع شان ارجاع می‌دادند. در مورد کوفیان - که ابن مسعود این نقش را برایشان ایفا می‌کند - ما هنوز هم می‌توانیم به روشنی ببینیم که ارجاع عام به خود ابن مسعود ناشی از ارجاعی مشابه به اصحاب ابن مسعود، بود که بنیانگذاران ادعا شده آرای کوفی اند. معلوم می‌شود که بیشتر اعضای این گروه - که به نام ذکر شده اند - از بستگان تابعی کوفی ابراهیم نخعی اند که در سال ۹۵ یا ۹۶ هجری از دنیا رفت و بیشتر آراء کوفی قدیمی اولاً به او نسبت داده می‌شد. به عبارت دیگر، حتی ارجاع عام به صحابه (یا تابعان)، یعنی مرحله ای که مقدم بر ارجاع قتی و صوری به احادیث فردی از پیامبر بود، تنها به حدود سال ۱۰۰ هجری برمی‌گردد.

بنابراین، ما باید این فرض های بیهوده را رها کنیم که در اصل هسته معتبری از مطالب وجود داشته که به زمان پیامبر برمی‌گردد، و این که در هر یک از نسل های بعدی افزوده هایی ساختگی و جانبدارانه به آن اضافه شد و این که بیشتر این اضافات از راه نقد سندی توسط علمای اسلامی کنار گذاشته شد، و این که دیگر احادیث جعلی از نقد و رد گریختند، اما آن هسته معتبر با افزوده های بعدی کاملاً پوشانده نشد. اگر ما این پیشداوری ها را کنار بگذاریم، آزاد می‌شویم تا احادیث اسلامی را به طور عینی در زمینه تاریخی شان ملاحظه کنیم؛ یعنی در چارچوب شکل گیری مسائلی که این احادیث بدان ها اشاره دارند. این کار ما را قادر می‌کند تا معیارهایی برای تعیین ترتیب زمانی نسبی، بلکه بل مطلق بسیاری از احادیث پیدا کنیم. ما این معیارها را هم در متن و هم در اسناد احادیث می‌یابیم. من مایلم برخی از روشن ترین نتایج را ذکر کنم.

یکی از این نتایج، آن است که در اسنادها گرایشی به رشد قهقراپی وجود دارد؛ یعنی پس از آن که در وهله اول، مثلاً، به یک تابعی می‌رسند، بعداً غالباً به یک صحابی و نهایتاً به خود پیامبر^{۱۳} بازگردانده می‌شوند. به طوری کلی می‌توانیم بگوییم که هرچه اسنادی کامل تر باشد، حدیث متأخرتر است. هرگاه احادیث مدعی توثیق بیشتری باشند، از این راه که وانمود کنند که در میان اعضای یک خانواده، نقل شده اند، مثلاً از پدر به پسر و نوه، از عمو به برادر زاده یا از مولا به برده آزاد شده، قاطعانه می‌توان اثبات کرد که این اسنادهای خانوادگی نه نشانه اولیه اصالت حدیث، بلکه تنها ترفندی برای حفظ ظاهر آن اند.^{۱۴} به عبارت دیگر، وجود اسناد خانوادگی، برخلاف ظاهرش، نشانه قطعی آن است که حدیث مورد بحث معتبر و موثق نیست؛ برای مثال،

۱۳. گلدزیهر در مطالعات اسلامی، ج ۲، (۱۸۹۰-۱۸۸۹م)، Halle)، ص ۷۲، به درستی بر این واقعیت تأکید می‌کند که تنها شمار بسیار اندکی از احکام پیامبر در موضوعات فقهی می‌توانسته اند در دوران اموی رایج باشند.

۱۴. این نکته پیش از این توسط گلدزیهر، در مطالعات اسلامی، ج ۲، ص ۱۵۷، و در ZDMG (1896)، ص 483f، خاطر نشان شده است.



این موضوع در مورد احادیث فقهی و تاریخی ای که بنابر اسنادشان، به اسناد عروه بن زبیر از طریق پسرش هشام، و به اسناد ابن عمر خواه از طریق پسرش سالم و خواه از طریق بنده آزاد شده اش نافع نقل شده اند، صدق می کند. البته من انکار نمی کنم که عروه پدر هشام بود یا این که ابن عمر پدر سالم بود و یا این که فردی به نام نافع بنده آزاد شده ابن عمر بود. اما معلوم است که نه عروه و نه ابن عمر هیچ ربطی به احادیث مورد بحث نداشتند و حتی می توان قاطعانه اثبات کرد که ارجاع به هشام، سالم و نافع ساختگی است.

رویکرد جدید ما به احادیث از وجهه غیر واقعی جاعلان - که برخی از صحابه پیامبر بدان متصف شده اند - نجات می یابد. اشاره کردم که چگونه تمایل طبیعی به عقب راندن مرزهای ناشناخته ها باعث شد که برخی از محققان بعد از گلدزیهر اصالت تعداد هر چه بیشتری از احادیث را مسلم فرض کنند تا این که خود را در نسل صحابه، یعنی سی سال پس از مرگ پیامبر یافتند.

تاثیر دستاورد گلدزیهر و فهم نقادانه خود آنان، ایشان را از نهادن گام اول به زمان پیامبر بازداشت؛ اما از این پس آنان باید در طی حدود سی سال اول پس از مرگ پیامبر، جعل وسیع مطالب متناقض و غیر واقعی درباره او را به صحابه اش نسبت می دادند. ظاهراً این عقیده با این واقعیت اعتبار پیدا کرد که دسته هایی از احادیث - که تحت نام صحابیان خاصی نقل شده اند - در واقع، ویژگی های مشترکی را نشان می دهند و مشخصات و گرایش های ادعایی شخصیت ها و آرای صحابیان خاص از همین ویژگی های مشترک استنتاج می شد.^{۱۵} اما این ویژگی ها و گرایش های مشترک از آن صحابه نیستند، بلکه به مکاتب فکری در قرن دوم تعلق دارند؛ مکاتبی که خود را در کنف حمایت صحابه مورد بحث، به شیوه ای که قبلاً توضیح دادم، قرار می دهند، و ناموجه است که صحابه پیامبر را شخصاً مسئول جعل وسیع احادیث ساختگی بدانیم.

همه آنچه ذکر شد، در مورد احادیث فقهی، به تفصیل، قابل اثبات است. من اکنون مایلم قدری درباره کاربرد همین روش تحقیقی در مورد احادیث مربوط به موضوعات دیگر سخن بگویم. البته ما نباید احتمال تحولات مختلف در حوزه های گوناگون را نادیده بگیریم. گلدزیهر خاطر نشان کرده است که احادیثی که در دوران اموی رایج بودند، به ندرت، به فقه می پرداختند و بیشتر با اخلاق، زهد، معاد و سیاست سرو کار داشتند.^{۱۶} شواهد دیگر و بقایای نه چندان زیاد

۱۵. پیش از این، گرتروداچ. استرن در کتاب ازدواج در دوره اولیه اسلام (لندن ۱۹۳۹م)، ص ۱۲ و ۱۶ به این نکته توجه کرده است؛ اگرچه به نظر می رسد که خانم استرن، در مجموع، اسنادها را به راحتی دارای ارزش ظاهری تلقی می کند.

۱۶. بلندپروازانه ترین تلاش از این نوع توسط پرنس ال. کاتانی در صفحات ۱۹، ۲۴ - ۲۶ از مقدمه Annal dell Islam (Milan, 1905, 1926) انجام شده است.



ادبیات اموی - که تاکنون کشف شده است - این مطب را تأیید می کنند: ^{۱۷} «در سال ۱۲۸ درباره یکی از مقامات می خوانیم که هیئتی از متدینان را تعیین کرد تا مجموعه ای از سنن و سیر را گردآوری کنند که بعداً کاتب او آن را بنویسد». ^{۱۸} اما این سخن به ثبت یکی از برنامه های سیاسی حکومت اشاره دارد، نه به موضوعات یا احادیث فقهی.

ای. جی. ونسینک ^{۱۹} با مطالعه احادیث مربوط به اصول عقاید، به این نتیجه رسید که آن ها تنها نشان دهنده شکل گیری عقاید در پایان دوران اموی اند. ^{۲۰} ونسینک می افزاید: «دلیل عمده این مساله آن است که حجم زیاد مطالبی که در مجموعه های رسمی گنجانده شده، هرچند در اواسط قرن سوم هجری شکل نهایی خود را یافت، دوره ای را پوشش می دهد که به دورتر از اوایل قرن دوم نمی رسد». اما این تعمیم دهی فراتر از واقعیت های مساله است و فرض ونسینک مبنی بر این که همین امر در مورد احادیث مربوط به مسائل فقهی صادق است، با کل شواهد متون قدیم در تضاد است. برای نمونه از کتاب الاثر شیبانی معلوم می شود که شکل گیری احادیث اعتقادی با شکل گیری احادیث فقهی در واقع متفاوت بوده است. در این کتاب، بخش های مربوط به عقاید (ص ۵۶ - ۶۰) تقریباً یکسره مشتمل بر احادیثی از خود پیامبران، در حالی که در بخش های دیگر، احادیث نقل شده از پیامبر تنها حجم اندکی دارند.

با این همه، نباید همه احادیث اعتقادی نقل شده از پیامبر را به قرن اوّل بازگرداند. رساله اعتقادی منسوب به حسن بصری - خواه این انتساب درست باشد یا نه - نمی تواند متأخرتر از سال های اولیه قرن دوم باشد، ^{۲۱} و نشان می دهد که احادیث اعتقادی مربوط به مساله مهم اختیار و مسئولیت انسان در زمان تألیف این رساله وجود نداشته اند. در این رساله هیچ نشانی از احادیث نقل شده از پیامبر وجود ندارد و نویسنده صریحاً می گوید: «هر عقیده ای که مبتنی بر قرآن نباشد. خطاست». مخصوصاً دو حدیث اعتقادی مهم (که در مجموعه های کهن وجود دارند) نمی توانند

۱۷. مطالعات اسلامی، ج ۲، ص ۷۲ به بعد.

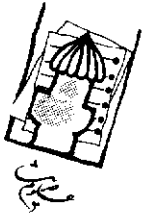
18. see c.Brockelmann, Geschichte der arabischen literatur, vol.1 (Weimar 1898 - 1902) (and Supplementbnde) pp.64ff.

بروکلمان به اشتباه می گوید که محمد بن عبدالرحمن عامری، یکی از نخستین گردآورندگان مشهور احادیث فقهی پیامبر، در سال ۱۲۰ هجری از دنیا رفت؛ او در سال ۱۵۸ هجری از دنیا رفت، تهذیب التهذیب، (ابن حجر عسقلانی، ج ۹، شماره ۵۰۳).

19. A.J.Wensinck.

۲۰. دی. اس. مارگیلوت در تحول آغازین اسلام (لندن ۱۹۱۴)، ص ۹۱ به وقایع سالانه طبری، ج ۲، ص ۱۹۱۸ اشاره می کند.

21. A. J. Wensinck, the Muslim Creed (Cambridge, 1932) pp. 52, 59.



تا زمان نگارش این رساله وجود داشته باشند. استدلال یکی مبنی بر این که «مرکب قلم تقدیر خشک شده و بر پیشانی هر کسی نوشته شده که او سعید است یا شقی»، از سوی نویسنده به این علت که مخالفان او آن را بهانه‌ای برای نقض احکام خدا قرار داده‌اند، به باد انتقاد گرفته شده است و استدلال دیگری، مبنی بر این که انسان نباید^{۲۲} زانوی شترش را ببندد، بلکه به خدا توکل کند، از سوی نویسنده بر ضد دیدگاهی به کار می‌رود که بعدها به آموزه‌ی راست کیشانه تبدیل شد.^{۲۳} اگر ما فصل‌های مربوط به هم را در موطأ مالک و کتاب الاثر شیبانی (نویسندگان این دو کتاب، به ترتیب، در سال‌های ۱۷۹ و ۱۸۹ هجری از دنیا رفتند) مقایسه کنیم، پیدایش احادیث اعتقادی مربوط به یک مسأله، در حدود اواسط قرن دوم، آشکار می‌شود.

حوزه‌ای که روش جدید را با توجه به عصر خاص می‌توان در مورد آن به کار گرفت، حوزه گسترده‌ی احادیث متعلق به تاریخ است. جدای از چهره‌های اصلی نظیر عمر، علی [ع]، معاویه و عمر بن عبدالعزیز، مراجع اطلاعات فقهی و تاریخی تا حد زیادی یکسان‌اند. من تنها ناقلاًن مهم احادیث، نظیر عروه و هشام - که قبلاً از آن‌ها سخن گفتیم - و زهری و شعبی را ذکر خواهم کرد. اگر اسناد خانوادگی‌ای که دارای نام‌های عروه و هشام است، به احادیث فقهی‌ای که پس از زمان هشام رواج یافتند، حجیت و اعتبار می‌بخشد، همین امر در مورد احادیث تاریخی با همین اسناد صدق می‌کند. اگر بتوانیم اثبات کنیم که آرای فقهی منسوب به شعبی، بدون استثنا، ساختگی‌اند، یعنی این کوفی متشخص قدیمی هیچ دخالتی در فقه نوپای اسلامی‌ای - که در شهرش گسترش یافته بود - نداشته و نام وی بعدها از سوی دو مکتب فکری رقیب ادعا شد، می‌توانیم فعالیت سیاسی او را با عینیت بیشتری ارزیابی کنیم تا این که فقط از طریق عینک رنگی پیشداوری‌های دینی و فقهی نسل بعدی به آن نگاه کنیم.

در خصوص سیره پیامبر، احتمالاً نمی‌توان احادیث دارای گرایش فقهی و تاریخی را از هم جدا کرد. نکته مهم، آن است که ظاهراً خیلی بیش از آنچه تاکنون تصور می‌شده، اطلاعات تاریخی درباره پیامبر تنها زمینه‌ای برای آرای فقهی است. بنابراین دارای ارزش مستقل نیست. برای مثال، مردم مدینه نکاح منعقد شده با زائر را بی اعتبار می‌دانستند و مردم مکه و عراق آن را معتبر می‌دانستند. مدنی‌ها عقیده خود را به ابن عمر و همراه با جزئیات مفصل ساختگی به خود عمر می‌رساندند. رای مخالف در حدیثی به این مضمون که پیامبر به هنگام زیارت با میمونه ازدواج کرد، بیان شده است. این حدیث از سوی مدنی‌ها با حدیث دیگری متعارض دانسته شد که راوی آن سلیمان بن یسار، برده

۲۲. Not. در مقاله اصلی نیامده ولی روشن است که مقصود همین است.

23. Text. ed. H. Ritter, in Der Islam, 21 (1933): 67 ff. translation and commentary by J. Obermann, in JAOS 55 (1935): 1380.



آزاد شده میمونه بود، به این مضمون که پیامبر در مدینه با او ازدواج کرد و بنابراین زائر نبود، و با حدیث صریح تری به همین مضمون که راوی اش یزید بن اصم، خواهرزاده میمونه، بود. ۲۴ می بینیم که حتی جزئیات این حادثه مهم در زندگی پیامبر، با وجود اسنادهای خانوادگی، بر حافظه تاریخی معتبری مبتنی نیستند، بلکه به منظور تأیید آرای فقهی جعل شده اند.

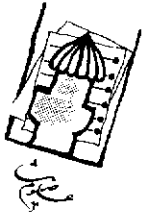
این تبدیل قضایای فقهی به اطلاعات شبه تاریخی یک جنبه قضیه است؛ جنبه دیگر، چیزی است که می توان آن را رشد مستقل مطالب تاریخ ادعایی درباره سیره پیامبر نامید. می توانیم این رشد را مستقیماً در خلال بخش عمده قرن دوم در بحث های مربوط به قوانین جنگ مشاهده کنیم، که سیره پیامبر به منظور یافتن پیشینه هایی برای آن ها مورد تفحص قرار گرفت. ماهیت جدلی این بحث ها این نتیجه گیری را مطمئن می سازد که هرگاه نویسنده ای حدیث تاریخی مربوط را - که با رای او موافق و با رای مخالفان او ناموافق است - ذکر نمی کند، از آن آگاهی نداشته و به عبارت دیگر، آن حدیث نمی تواند در زمان او وجود داشته باشد. ما در مراحل پی در پی آرا و احادیث جدیدی می یابیم و فقها، هر از چندی، به احادیث تاریخی مورد استناد مخالفانشان اعتراض می کنند، زیرا آن احادیث نزد مطلعان از سیره پیامبر ناشناخته و نامقبول اند. بخش قابل ملاحظه ای از سیره متعارف پیامبر در مدینه، بدان گونه که در نیمه دوم قرن دوم هجری ظاهر شد، دارای خاستگاه بسیار تازه ای بود. بنابراین، ارزش تاریخی مستقلی ندارد. ۲۵

اما آزمون واقعی این رویکرد تازه به احادیث اسلامی - که من مدافع آن هستم - در نتایج نقادانه و منفی متخذ از آن - که ممکن است مهم و مخفتم باشند - قرار ندارد، بلکه در ارزش این روش به مشابه ابزاری برای رسیدن به نتایج جدید و مثبت نهفته است. در این جا برخی از این نتایج، تا آن جا که به حکومت اموی مربوط می شوند، وجود دارند. مطالعه دقیق احادیث فقهی سرخ هایی را در اختیار می گذارد که نشان دهنده آن اند که تعدادی از مسائل فقه اولیه اسلامی از روال اداری امویان ناشی شدند. اگر ما این اشارات را گردآوری کنیم. باید مسلم فرض کنیم که دستورالعمل اداری امویان نقطه شروع فقه اسلامی است و عملاً می یابیم که همه در ذیل سه عنوان عمده قرار می گیرند که عبارت اند از: قوانین مالی، قوانین جنگ و قوانین جزایی.

برای مثال: حکومت اموی بر اسب ها زکات می بست؛ بر اموال صغیران زکات می بست، و عادت داشت که زکات را از مستمری های حکومت کسر کند. هنگامی که دستمزدها به صورت جنسی پرداخت می شد، حکومت حواله هایی به انبارهای خود توزیع می کرد که قابل واگذاری

۲۴. حدیث نخست، با تفاوت هایی در کلمات، در کتاب الاثر شیبانی، ص ۵۶ و ۶۰ مشابه دارد (با این همه در موطن نیست) و برای نخستین بار در این حنبل ظاهر می شود.

۲۵. ر. ک: موطن، شیبانی، (لکنو، ۱۲۹۷ و ۱۳۰۶ق) ص ۲۰۸؛ موطن، مالک (قاهره، ۱۳۱۰ق)، ج ۲، ص ۱۸۳؛ کتاب اختلاف الحدیث، شافعی، حاشیه کتاب الام، ج ۷، ص ۲۳۸.



تلقی می شدند. حکومت مقررات مفصلی برای وصول عوارض وضع کرد و ارثیه را برای ورثه باقیمانده احتمالی به یک سوم مایملک محدود کرد. سیاست امویان در مورد قوانین جنگ آن بود که سرزمین دشمن را بی جهت خراب نکنند؛ حکومت بر تقسیم غنایم نظارت می کرد و حق مرسوم قاتل نسبت به غنایم مقتول را می پذیرفت.

حکومت اموی در طرز کار قانون قصاص کهن اعراب دخالتی نمی کرد و فقط پرداخت خون بها را زیر نظر می گرفت؛ حکومت مبالغ پرداختنی را از حساب مستمری مجرم یا قبیله اش، و در موارد ضروری به صورت اقساط سه ساله، کسر می کرد و آن را به خانواده مقتول می پرداخت. اگر مقتول مسیحی بود، تنها نصف خون بها به خانواده اش پرداخت می شد و نصف دیگر را خزانه حکومت می گرفت. در مورد حدود خاص اسلامی و مجازات های مشابه، حکومت سهم بیشتری می گرفت؛ هر چند نحوه عمل آن از برخی جهات با آنچه بعدها متعارف تلقی شد، تفاوت داشت. برده نامسلمانی که در صدد فرار به سوی دشمن برمی آمد، به اختیار حکومت کشته یا به صلیب کشیده می شد، اما قطع دست بردگانی را که در قلمرو اسلامی فرار کرده و دزدی می کردند، نمی پذیرفت و حق اجرای همه حدود سرقت را بر بردگان به خود اختصاص می داد. در زمان امویان مرسوم بود که در سرزمین دشمن به خاطر ترس از فرار سربازان مجازات حد را در سپاه اعمال نکنند، ولی فرماندهان سپاه استثنائاً مجاز به اعمال آن بودند و تبعید به مثابه بخشی از مجازات زنا به جهت حفظ اخلاقیات عامه رایج بود.

نشانه های مقررات اموی در خارج از سه حوزه یاد شده محدود می کردند به اجرای عدالت، ازدواج مجدد زنانی که شوهرانشان ناپدید شده و دیگر خبری از آنان شنیده نمی شد و تشبیت جایگاه پدر بزرگ در قانون ارث.

نکاتی که من ذکر کرده ام، حدس و گمان صرف نیستند، بلکه مبتنی بر اشارات صریح در احادیث اند؛ اگر ما آماده باشیم که به احادیث به طور تاریخی و انتقادی نگاه کنیم. من به عنوان تأییدی بر استحکام روشم می توانم صادقانه ادعا کنم که این روش نشان دهنده وجود مقررات اداری اموی در موضوعاتی است که در موردشان ما کمابیش چنان مقرراتی را انتظار داشته ایم. اما نتیجه گیری کامل از جزئیاتی که من ذکر کردم، هرگز انجام نشده است. این بهترین دلیل بر آن است که مطالعه حقیقتاً تاریخی و انتقادی احادیث اسلامی نه تنها ویرانگر نیست، بلکه سازنده است و به ما کمک می کند که نه تنها دژ ساختگی یک طرفه سنتی را تخریب کنیم، بلکه مصالح آن را برای ساختن الگویی واقعی تر، کامل تر و رضایت بخش تر برای گذشته به کار ببریم.^{۲۶}

۲۶. این نتیجه گیری کاملاً موافق است با شهادت قطعانی از کتاب المغازی موسی بن عقبه (م ۱۴۱ق) اگر درست تفسیر شوند. من قصد دارم که آن را به تفصیل در مقاله جداگانه ای به بحث بگذارم.



از آن جا که من این نتایج را در بیست و یکمین کنگره خاورشناسان در پاریس ارائه کردم، تاییدی مستقل از آن‌ها را در مقاله «ابن عبدالحکم و فتح شمال آفریقا به دست اعراب»^{۲۷} از روبرو نشویگ^{۲۸} یافته‌ام. پروفیسور برونشویگ در این پژوهش نقادانه روایات «تاریخی» مربوط به فتح شمال آفریقا توسط اعراب را بررسی کرده و نشان می‌دهد که چگونه آنان عمیقاً ملهم از گرایش‌های فقهی بودند؛ چگونه بیانات ظاهراً ساده درباره افراد و حوادث تاریخی غالباً چیزی نیستند جز تصمیماتی مربوط به مسائل فقهی که سوابق تاریخی ادعایی آن‌ها را ارائه داده بودند. او نتیجه می‌گیرد که کل روایت‌های «تاریخی» در معرض تردید جدی قرار دارند، و تنها پیراسته‌ترین خطوط کلی، احتمالاً، نشان‌دهنده خاطرات تاریخی اصیل اند و جزئیات قابل اعتماد نیستند.

به طور خلاصه، در حوزه فقه، «سنت» پیامبر - که بر احادیث رسمی از او مبتنی بود - از میان «سنت حنی و حاضر»^{۲۹} هر یک از مکاتب فقهی قدیمی، یعنی آموزه مشترک متخصصان آن‌ها، شکل گرفت. البته ممکن است برخی از جنبه‌های آن دست آخر به دوره‌ای پیش از این برگردد، اما روینای خود را - که متشکل از احادیث رسمی نقل شده از پیامبر با اسنادهای مناسب بود - تنها در حدود اواسط قرن دوم هجری در نتیجه فعالیت اهل حدیث به دست آورد.

ظهور چشمگیر اسنادها در مجموعه‌های حدیثی قدیم نباید ما را از دیدن ماهیت حقیقی این احادیث - که همان سازماندهی نسبتاً تازه از «سنت حنی و حاضر» است - باز دارد. همین مطلب در حوزه تاریخ نیز صادق است؛ در این جا نیز حافظه جمعی و مبهم جامعه تنها در قرن دوم هجری قالب ریزی شد، سازماندهی شد، جاهای خالی‌اش با جزئیات پر شد و به شکل احادیث رسمی با اسنادهای مناسب درآمد.

این مقاله برای بخش هشتم (A) بیست و یکمین کنگره بین‌المللی خاورشناسان، پاریس، ژوئیه ۱۹۴۸م خوانده شد. من پانوشت‌ها و چند پاراگراف را افزوده‌ام.

27. In Annales de l'Institut d'udes Orientales (Faculte des lettres de l'Universite d'Alger) vi, 1942 - 1947, pp.108- 56.

تاریخ نگارش این مقاله ژانویه ۱۹۴۵م، است و در اکتبر ۱۹۴۸م، به چاپ رسیده است.

28. R. Brunschvig

29. living tradition.