

تاریخ گذاری احادیث براساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان

نصرت نیلساز*

استادیار دانشگاه تربیت مدرس

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۳/۲۳ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۰/۱۱/۲۶)

چکیده

خاورشناسان برای تاریخ گذاری احادیث از روشهای مختلفی مانند تحلیل متن، تحلیل سند و روش ترکیبی تحلیل متن و سند استفاده کرده اند. در روش اخیر، همه صورتهای مختلف یک حدیث از منابع گوناگون جمع آوری و سپس متن و سندهای آنها با یکدیگر مقایسه می شود. با تجزیه و تحلیل دقیق، تمام ارتباطهای درونی متون و اسناد روایات استخراج می شود. بدین ترتیب می توان اطلاعاتی درباره خاستگاه و تطورات حدیث مورد بحث و عناصر اصلی متن آن، بدست آورد. در این روش، تحلیل سند عمدتاً مبتنی بر یافتن حلقه مشترک اصلی و حلقه مشترک جزئی است.

کلید واژه ها تاریخ گذاری، تحلیل متن و سند، حلقه مشترک اصلی، حلقه مشترک فرعی

طرح مسأله

خاورشناسان به متون حدیثی، صرفاً به عنوان منابعی تاریخی می نگرند که می توان با استناد به آن تاریخ اسلام، قرآن و همچنین تاریخ پیدایش و تکوین علوم گوناگون اسلامی مانند فقه، کلام و حدیث را شناسایی کرد. به عبارت دیگر مهمترین مسئله در رویکرد خاورشناسان به حدیث این است که روایات چه دوره زمانی خاصی را به ما نشان می دهند (Motzki, xxviii). در این میان برخی چون گلدتسیهر^۱ (1971, 2/19) و شاخت^۲ (1979, 3, 20, 55, 137, 149) با بررسی بخش محدودی از روایات، در وثاقت

* Email: Nilsaz@modares.ac.ir.

1. Goldziher

2. Schacht

تاریخی آنها تردید و چنین نتیجه‌گیری کردند که از حدیث نمی‌توان به عنوان منبعی در شناخت تاریخ صدر اسلام یعنی زمان پیامبر (ص) و صحابه استفاده کرد؛ بلکه صرفاً برای شناخت دوران متأخری که در آن زمان بوجود آمده‌اند، به کار می‌آیند. برخی دیگر مانند شوئلر^۱، فان‌اس^۲ و موتسکی معتقدند که باید از تعمیم و قضاوت کلی درباره احادیث دست برداریم و تنها راجع به روایات جزئی و خاص که آنها را مورد بررسی کامل قرار داده‌ایم، داوری کنیم (Motzki, xxviii). از زمان گلدتسیهر با توجه به تردیدهایی که او در وثاقت احادیث به لحاظ تاریخی ایجاد کرد، بسیاری از پژوهشگران غربی به سند روایات کاملاً بی‌اعتماد شدند و اسانید را به طور کلی نادیده گرفتند. این گروه ناگزیر در تاریخ‌گذاری روایات فقط به متن توجه کردند. اما از زمان ساخت توجه به سند حدیث در کنار متن برای تعیین دوره زمانی پیدایش و تکوین احادیث بار دیگر اهمیت یافت (Motzki, 21). این پژوهش به تبیین روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن در تاریخ‌گذاری احادیث می‌پردازد با توجه به ضرورت بحث، ابتدا به اجمال شیوه‌های مختلفی که در پژوهش‌های غربیان برای تاریخ‌گذاری احادیث به کار رفته، ارائه می‌شود.

شیوه‌های خاورشناسان در تاریخ‌گذاری احادیث

تاریخ‌گذاری براساس متن: بیشتر محققان غربی بر این باور بودند که شیوه‌های نقد حدیث در میان مسلمانان یکسر مبتنی بر بررسی سند بوده و نقد متن حدیث در این میان نقشی نداشته است. آنها با یافتن نمونه‌هایی از احادیث که حاوی اشتباهات فاحش تاریخی یا جانبداری‌های خاص بود و نمی‌توانست به دوره‌ای که ادعا می‌کنند، تعلق داشته باشند به یک تعمیم کلی دست زدند و اسناد روایات را به طور کلی بی‌اعتبار دانستند (Motzki, xxxiii, xxxiv). این گروه ناچار با استفاده از متن، تاریخ شکل‌گیری برخی روایات را به‌طور نسبی و تقریبی تعیین کردند. گلدتسیهر که به اسناد روایات بی‌اعتناء بود هیچ روش عملی برای تعیین تاریخ و منشأ روایات ارائه نکرد (Berg, 12) و به تعیین تقدم و تأخر روایات نسبت به هم اکتفا کرد. براساس مطالعه موتسکی (Motzki) برخی از معیارهای او در تاریخ‌گذاری روایات براساس متن عبارتند از: (۱) عدم تناسب تاریخی نشان‌دهنده آن است که روایت به دورانی متأخر از آنچه ادعا شده، تعلق دارد. (۲) روایاتی که مضمونشان در سیر تطور و رشد یک مسئله، مرحله‌ای

1. Schoeler

2. van Ess

ثانوی را نشان می‌دهند، جدیدتر از روایاتی است که محتوای کمتر پیچیده‌ای دارند. (۳) روایاتی که تصویری نامناسب از پیامبر و نخستین مسلمانان ارائه می‌دهند، قدیمی و موثق‌اند.^۱ (۴) مذمت‌ها و انتقادهای متقابل در میان گروه‌های مختلف، احتمالاً یک هسته اصلی تاریخی دارند (Goldziher, 2/39-44).

از دیدگاه ساخت هم مهم‌ترین معیار، متن حدیث بود. او معتقد بود که احادیث در بستر منازعات و مجادلات جعل می‌شد. یعنی برای ردّ یک عقیده یا عملکرد، احادیثی ساخته می‌شد. در مرحله بعد طرفداران آن عقیده یا عمل، متقابلاً برای دفاع از عقیده یا عملکرد خویش و همچنین ردّ آن حدیث اولیه که آنها را محکوم ساخته بود، احادیثی جعل می‌کردند. بنابراین با یافتن احادیث مربوط به یک مناقشه و اختلاف، و مقایسه متن آن احادیث، می‌توان تاریخ پیدایش آن احادیث را تعیین کرد (Schacht, 151). او معتقد است بیشتر روایاتی که عقاید متعارضی را به یک مرجع نسبت می‌دهند در چنین روندی بوجود آمده‌اند (Ibid, 155). بر این اساس مهم‌ترین ملاک تاریخ‌گذاری این است که جایگاه خاص و کارکرد روایت را در یک منازعه فقهی یا غیره پیدا کرد.

دیگر معیارهای ساخت در تاریخ‌گذاری روایت براساس متن عبارت است از: احکام فقهی که به صورت ضرب‌المثل و پندهای کوتاه بود بعدها با افزودن سند به شکل حدیث ارائه شد (همان، ۱۸۰). ۲. متونی که مسئله‌ای فقهی را تلویحاً بیان می‌کنند، قدیمی‌تر از متونی‌اند که آن مسئله را شرح و بسط می‌دهند (Motzki, XI). پس از ساخت، دیدگاه او درباره جایگاه متن در منازعه یا بحثی فقهی به سایر حوزه‌ها هم سرایت کرد. پیش فرض بسیاری از پژوهش‌ها در زمینه‌های مختلف مانند کلام، تفسیر، تاریخ این شد که روایات بخشی از یک گفتمان‌اند که در نخستین سده‌های تاریخ اسلام به تدریج شکل گرفته و گمان می‌رود که مراحل مختلف آن گفتمان در روایات انعکاس یافته است. هرچه محتوای روایت پیچیده‌تر باشد و در مقایسه با دیگر متون که به همان موضوع پرداخته‌اند، به پرسش‌های بیشتری پاسخ دهد، روایت متأخرتر است (Motzki, xIvi). ونزبرو^۲ (119-227) یکی از خاورشناسانی است که به طور گسترده از روش تحلیل متن برای تاریخ‌گذاری تفاسیر کهن استفاده کرده است.

تاریخ‌گذاری براساس قدیمی‌ترین منبع: یکی از روشهایی که ساخت برای

۱. فوک این دیدگاه گلدتسیهر را نقد کرده است: Fueck, op.cit, p. 16.

2. Wansbrough.

تاریخ‌گذاری احادیث فقهی بارها در کتاب *مبانی فقه اسلامی* از آن استفاده کرده است تعیین زمان پیدایش حدیث براساس قدیمی‌ترین منبعی است که روایت در آن یافت می‌شود. مبنای این روش آن است که بهترین راه برای اینکه اثبات کنیم یک روایت [فقهی]، در زمانی خاص وجود نداشته این است که مسئله یا مناقشه‌ای پیدا کنیم که در آن، هیچکس بدان روایت به‌عنوان دلیل و حجت فقهی استناد نکرده باشد، زیرا اگر چنین روایتی وجود داشت، استناد به آن قطعی و حتمی بود (Schacht, 140).

این دیدگاه مبنای اصلی مهم از اصول چهارگانه دیدگاه شاخ‌ت درباره سند^۱ محسوب می‌شود. به اعتقاد وی که سند احادیث را جعلی و ساختگی می‌دانست، به تدریج و به مرور زمان آرای مختلف که برای کسب اعتبار با سندهایی برساخته به پیامبر (ص)، صحابه یا تابعین نسبت داده شده بود، از طریق جعل و تحریف‌های بیشتر، اصلاح شد و بهبود یافت. این امر به دو طریق صورت گرفت: الف) رفع نقیصه‌هایی چون انقطاع و ارسال، یعنی سندی که در متون قدیمی‌تر، مثلاً موطأ مالک، به صورت ناقص آمده در جوامع حدیثی متأخرتر، مثلاً صحیح بخاری، با سند کامل ذکر می‌شود. این امر نشان دهنده اصلاح سند در فاصله زمانی میان مالک و مؤلفان بعدی، مثلاً بخاری، است. ب) نسبت دادن روایت به مرجعی مهمتر؛ در مناقشه میان آرا و مذاهب فقهی گوناگون، هر گروه سعی می‌کرد دیدگاه خود را که در قالب حدیث عرضه کرده به مرجعی معتبرتر منسوب سازد. از اینرو احادیثی که ابتدا از تابعی نقل می‌شد، در دوره‌های بعد به صحابه و بعد از آن به پیامبر (ص) نسبت داده می‌شد. شاخ‌ت این پدیده را «سیر قهقرایی» اسناد یا «واپس‌گرایی»^۲ می‌نامد (Ibid, 156, 157, 165).

پیش فرض این نوع تاریخ‌گذاری این است که اگر مؤلفی در یک کتاب مسئله‌ای فقهی را ذکر کرد باید از همه احادیث مرتبط با آن موضوع آگاه باشد و همه آنها را هم ذکر کند. پس از ساخت، یونبول از این روش به طور گسترده استفاده کرد و آن را به همه گونه‌ها و جوامع حدیثی تعمیم داد و گفت: «عادت مدونان مسلمان این بود که

۱. این اصول عبارتند: ۱) سند جعلی‌ترین بخش حدیث است و به کارگیری سند در میان مسلمانان در قرن دوم آغاز شد (۲) به علت بی‌دقتی در جعل سند، یک دیدگاه به افراد مختلف نسبت داده شده است (۳) به موازات جعل، سندها به دو طریق بهبود یافتند: نخست رفع نقیصه‌هایی چون ارسال و انقطاع، و دوم نسبت دادن روایت به مرجعی مهم‌تر. (۴) به تدریج برای رفع نقیصه خبر واحد بودن یک حدیث، با جعل طرق مختلف با پدیده تکثیر طرق مواجه می‌شویم. (Schacht, 1979, 156-167).

2. backward projection= backward growth.

تمام آنچه را که از پیشینیان خود به دست آورده بودند، در مجموعه‌های تألیفی خود بگنجانند؛ لذا هریک از این جوامع را باید حاوی تمام روایات موجود در زمان و منطقه تألیف آن اثر دانست» (Juynboll, 98).

این استدلال که دقیقاً مبتنی است بر برهان سکوت یا به تعبیر ساده‌تر «نیافتیم پس نبوده»، از سوی برخی از پژوهشگران مسلمان و خاورشناسان، به لحاظ روش شناختی یا با توجه به مستندات ساخت، مورد نقد قرار گرفت. موتسکی معتقد است به دلیل کمبود دسترسی به منابع کهن، چنین استنتاجی صحیح نیست؛ و ما صرفاً با یافتن یک حدیث در یک منبع می‌توانیم نتیجه بگیریم آن حدیث در زمان تألیف آن منبع، وجود داشته است (Motzki, xIiii). توجه به این نکته نیز ضروری است که اکنون پس از گذشت بیش از نیم قرن از تألیف کتاب ساخت با یافتن بسیاری از نسخه‌های خطی آثاری کهن تر از آنچه در دسترس او بود، نادرستی تعمیم ساخت با یافتن چند نمونه در تأیید دیدگاهش، به لحاظ روش شناختی کاملاً آشکار شده است (نک: ادامه مقاله). مصطفی اعظمی هم در نقد دیدگاه ساخت، معتقد است او به سبب بی‌توجهی به ویژگی‌های گوناگون احادیث، قادر به درک صحیح آنها نبود؛ برخی از این ویژگی‌ها عبارتند از: (۱) همه عالمان لزوماً به همه احادیث زمان خود واقف نبودند. (۲) عالمان مسلمان در نقل حدیث، سند را همواره به یک‌گونه ذکر نمی‌کردند. آنها برای اختصار در ذکر سند شیوه‌های گوناگونی داشتند:

الف) حذف کامل سند وقتی که منابع دیگر ثابت می‌کرد از سند آگاهند. ب) ذکر بخشی از سند مثل اولین یا آخرین راوی، یا چند راوی از قسمت‌های مختلف سند، وقتی که منابع دیگر ثابت می‌کرد از سند آگاهند. ج) ذکر یک طریق از طرق متعددی که در اختیار داشتند. د) ذکر عبارت «عن رجل» یا «عن ثقه» وقتی که نام آن راوی را در جای دیگری آورده‌اند.

وی این شیوه‌های مختلف نقل سند را با ذکر نمونه‌هایی از مهم‌ترین کتابهای حدیثی مستند می‌سازد (Azami, 183, 184, 206-212). او همچنین نمونه‌های مختلفی از احادیث را نشان می‌دهد که دیدگاه ساخت را نقض می‌کند، مانند مواردی که احادیثی با سند کامل در آثار معاصرین مالک آمده است و این چنین نیست که در فاصله زمانی میان مالک و احمد بن حنبل یا بخاری، سند کامل شده باشد. در برخی موارد هم، دقیقاً برخلاف دیدگاه ساخت، احادیثی یافت می‌شود که در منابع متقدم‌تر، کامل‌تر از منابع

متأخرتر است. ساخت (169) حدیثی را با سند کامل ذکر می‌کند و می‌گوید این سند در دوران مالک کامل شده است. اعظمی نشان می‌دهد که شافعی (م ۲۰۴) آن حدیث را با سند ناقص آورده، آیا می‌توان گفت: مالک که ۴۰ یا ۵۰ سال پیش از شافعی می‌زیسته سند روایتی را که شافعی می‌خواسته بصورت ناقص بیاورد، کامل کرده است (Azami, 195-196).

نظریه تکمیل و بهبود سند از طریق جعل و دستکاری نیز، باید انگیزه‌ای هم مانند موافقت با رأی و نظر جاعل داشته باشد. نظریه ساخت در این مورد هم با موارد نقض متعدد مواجه می‌شود. ساخت (169) حدیثی را با سند ناقص از شیبانی که از فقهای عراق است نقل می‌کند و می‌گوید توسط شافعی با سند کامل ذکر شده است. حدیثی که شافعی آورده موافق دیدگاه فقهای عراقی است. آیا می‌توان پذیرفت شافعی که دیدگاههایی مخالف فقهای عراق داشت، سند را به نفع دیدگاه مخالف خود تکمیل و جعل کند؟ (Azami, 196).

همچنین ساخت (169) دو حدیث را که مالک با سند کامل (متصل) ذکر کرده، می‌آورد و می‌گوید پیش از مالک این احادیث با سند منقطع وجود داشته است. فتوای مالک خلاف دو حدیثی است که خود با سند کامل ذکر کرده است سوالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا مالک سند روایاتی را که فتوای خودش مخالف آنها بوده، کامل کرده است؟ (Azami, 196).

درباره تاریخ‌گذاری حدیث براساس قدیمی‌ترین منبع، ذکر این نکته ضروری است که برخی خاورشناسان مانند ونزبرو اساساً در انتساب آثار، به مؤلفان دو قرن نخست تشکیک می‌کنند؛ از این رو تاریخ‌گذاری روایات بر این اساس را مردود می‌شمارند (Wansbrough, 144, 163, 180, 209).

تاریخ‌گذاری براساس تحلیل اسناد و متن

ساخت اگرچه سند را جعلی‌ترین بخش حدیث می‌دانست اما معتقد بود از آنجا که ساخت و تکوین سند از الگوهای خاصی پیروی می‌کند، می‌تواند در بسیاری موارد به تاریخ‌گذاری احادیث کمک کند. همانطور که گفته شد یکی از نظریه‌های ساخت در مورد سند، بهبود و اصلاح سند، یعنی «نسبت دادن روایت به مرجعی مهمتر» و «رفع نقایصی چون انقطاع و ارسال» بود. او با استناد به این تئوری نتیجه گرفت: الف) هرچه

سند کاملتر، عالی‌تر و بی‌نقص‌تر باشد، حدیث متأخرتر است. (ب) از آنجا که در مناقشات و جدل‌های گوناگون، هر گروه در صدد برمی‌آید که نظرات و آرای خویش را به مصدر و مرجعی با اعتبار بیشتر نسبت دهد، مکرر با این پدیده مواجه می‌شویم که عقاید اظهار شده توسط تابعین، به صحابه هم نسبت داده می‌شود؛ و همان سخنان از قول پیامبر (ص) هم نقل می‌شود. در چنین مواردی ساخت معتقد است که به‌عنوان یک اصل تا وقتی که خلاف آن ثابت نشده می‌توان گفت: «نقطه آغاز آن دیدگاه تابعی بوده است و احادیث منسوب به صحابه و پیامبر (ص) در دوره‌ای متأخرتر ساخته شده‌اند» (Schacht, 163-165). (ج) یکی از شواهد سند که به اعتقاد ساخت در تاریخ‌گذاری حدیث می‌تواند بسیار کارآمد باشد، وجود «راوی مشترک» یا «حلقه مشترک»^۱ است، که ناشی از تکثیر طرق روایات است.

در احادیثی که چندین طریق نقل دارند، گاه نام یک راوی در همه سندها تکرار شده است، ساخت این راوی را حلقه مشترک نامید. او حلقه مشترک را جاعل حدیث می‌داند یا معتقد است که شخصی با استفاده از نام او، این سند را بر ساخته است. به عقیده ساخت بخشی از سند که راوی مشترک به یک طریق به گوینده اصلی (پیامبر، صحابه یا تابعی) متصل می‌شود بخش جعلی سند است. بخشی که از راوی مشترک با طرق متعدد به افراد مختلف از راویان نسل‌های بعد یا مدونان جوامع روایی منتهی می‌شود، بخش اصیل سند است. بنابراین هرچه سند، متأخرتر باشد، مثلاً در قرن دوم یا سوم ساخته شده باشد، بخش جعلی سند طولانی‌تر می‌شود (Schacht, 171-173).

پس از ساخت، پدیده راوی مشترک مورد توجه خاورشناسان قرار گرفت و برای تاریخ‌گذاری احادیث از آن استفاده کردند؛ اما همه این استنتاج کلی وی را نپذیرفتند که پایین‌ترین حلقه مشترک در نسل تابعین یا نسل‌های بعدی، جاعل حدیث است. به اعتقاد آنها در بیشتر موارد، راوی مشترک، نه جاعل حدیث بلکه یکی از اولین مدونان روشمند حدیث است. بدین ترتیب، منشأ روایات می‌تواند قدیمی‌تر از زمان حلقه مشترک باشد (Schoeler, 1989a, 231=2006, 125; Motzki, xxxix).

خاورشناسانی، مانند کرامرز، فان‌اس، شوئر و موتسکی با نقد تعمیم‌های ساخت در فرضیاتی چون سیر قهقرایی اسناد، تکثیر و اشاعه اسناد و حلقه مشترک، روش تحلیل سند ساخت را با بررسی متون روایات و مقایسه نقل‌های مختلف یک حدیث در منابع

گوناگون همراه کردند و روش ترکیبی تحلیل/اسناد و متن را برای تاریخ‌گذاری احادیث به کار گرفتند (Motzki, xI, xIvii-I). خاورشناسان از این روش به دوگونه در مطالعات خود استفاده کردند: ۱. برای تاریخ‌گذاری احادیث مربوط به یک موضوع ۲. تاریخ‌گذاری متون کهن

۱. تاریخ‌گذاری احادیث مربوط به یک موضوع

در این دست مطالعات، خاورشناسان همه صورت‌های مختلف یک حدیث را از منابع گوناگون جمع‌آوری و سپس متن و سندهای آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کنند. با تجزیه و تحلیل دقیق، تمام ارتباط‌های درونی متون و اسناد روایات استخراج می‌شود. بدین ترتیب می‌توان اطلاعاتی درباره خاستگاه و تطورات حدیث مورد بحث و عناصر اصلی متن آن، بدست آورد. در این روش، تحلیل سند عمدتاً مبتنی بر یافتن حلقه مشترک اصلی و حلقه مشترک جزئی^۱ است. نخستین بار یونبول (Juynboll, 352) اصطلاح حلقه مشترک جزئی را وضع کرد. مراد از حلقه مشترک جزئی روایانی است که تنها در برخی از طرق مختلف یک متن مشترک‌اند، برخلاف حلقه مشترک اصلی که در همه طرق وجود دارد. نمونه‌هایی از این نوع تاریخ‌گذاری عبارتند از:

۲. تاریخ‌گذاری روایات جمع قرآن توسط موتسکی

موتسکی ابتدا با شیوه «یافتن روایات در قدیمی‌ترین منابع» و البته با افزودن توجه به متن و تفاوت نقل‌ها و صورت‌های مختلف آن از جمله به لحاظ تفصیل یا اجمال، نقد دیدگاه‌های خاورشناسان پیشین در تاریخ‌گذاری روایات جمع قرآن را آغاز می‌کند. چهار روایت مختلف (سه روایت مفصل و یک روایت کوتاه) درباره جمع ابوبکر در صحیح بخاری (م ۲۵۶) وجود دارد. به عقیده موتسکی یکی از کاستی‌های مطالعات پیشین خاورشناسان بی‌توجهی به تفاوت نقل‌ها در یک منبع است. موتسکی بر این باور است که اگر بخاری تنها یک روایت ذکر کرده بود، نمی‌توانستیم این احتمال را منتفی بدانیم که او خود روایت را جعل کرده است. اما نمی‌توان انگیزه‌ای برای جعل روایاتی با نقل‌های متفاوت برای او در نظر گرفت. به عقیده موتسکی این تفاوت نقل‌ها ناشی از بی‌دقتی بخاری در نقل یا فراموش کردن عین سخنان راویان نیز نیست؛ زیرا بخاری در

1. Partial common link (pcl).

موارد دیگر وقتی نسبت به عین الفاظ مُخبر خود مطمئن نیست، به صراحت به این موضوع اشاره می‌کند. پس معقول‌تر این است که از اختلاف نقل‌ها نتیجه بگیریم بخاری این روایات را از افراد مختلفی که احتمالاً استادان یا مشایخ روایی او از نسل پیشین بودند، دریافت و نقل کرده است. البته از آنجا که این نقل‌ها صرفاً گونه‌های مختلفی از یک روایت است، باید منبع مشترکی داشته باشند. موتسکی با پیگیری روش تاریخ‌گذاری براساس منابع، سه روایت، یکی مفصل و دو نقل مختصر، در مسند احمد بن حنبل (م ۲۴۱)، می‌یابد. نقل مفصل‌تر بسیار شبیه روایات بخاری است اما به مقاومت زید بن ثابت در مقابل پیشنهاد جمع پایان می‌یابد و گزارشی دربارهٔ به سرانجام رسیدن جمع در زمان ابوبکر نمی‌دهد. به عقیدهٔ موتسکی این پدیده، احتمالاً نشانهٔ آن است که نقل ابن حنبل مستقل از نقل بخاری است. در مسند طیالسی (م ۲۰۴)، نیز روایتی مشابه نقل طولانی‌تر ابن حنبل که به مقاومت زید ختم می‌شود، وجود دارد که عین آن و نیز عین روایت بخاری نیست. بدین ترتیب تاریخ جمع ابوبکر به پایان قرن دوم می‌رسد. فرضیهٔ موتسکی این بوده که گزارش این واقعه به طور مفصل و با ذکر جزئیات در آن زمان وجود داشته و ابن حنبل و طیالسی آن را به صورت مختصر آورده‌اند. در ۱۹۹۱ پاتریشیا کرون در مقابل، این اشکال را وارد ساخت که اصل این روایت مختصر بوده و در فاصلهٔ نیم قرن میان طیالسی و بخاری کامل شده است. تأثیرپذیری شدید کرون از دیدگاه‌های ساخت در این اشکال کاملاً آشکار است. موتسکی در آن زمان قادر به ردّ این اشکال نبود اما بعدها با دراختیار قرار گرفتن منابع کهن دیگر مانند فضائل القرآن ابوعبید قاسم بن سلّام (م ۲۲۴) و تفسیر عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱) نظر کرون کاملاً رد شد.^۱ در این دو منبع، نقل‌هایی وجود دارد که به اندازهٔ نقل‌های بخاری کامل است اما عین آنها هم نیست (ابوعبید قاسم بن سلّام، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ صنعانی، ج ۱، ص ۲۵۰). منبع کهن دیگر جامع ابن وهب (م ۱۹۷) است که از قضا بخش پایانی روایت که در مسند طیالسی وجود ندارد، در آن هست (ابن وهب، ۲۰۰۳، ۳/۲۶-۲۷). بنابراین با روش تاریخ‌گذاری براساس منبع، روایات جمع ابوبکر به ربع آخر قرن دوم می‌رسد (Motzki, 16-19).

در مورد روایات جمع عثمان هم سه روایت، یکی مفصل و دو نقل کوتاه‌تر در صحیح بخاری یافت می‌شود. گزارش‌های متعددی هم در این باره در مسند احمد بن حنبل و

۱. این خود یکی دیگر از نمونه‌های نقد تعمیم‌های ساخت در نظریاتش است.

طبقات ابن سعد (م ۲۳۰) و فضائل القرآن ابوعبید آمده است. اما موتسکی با توجه به دو شاهد، تاریخ نهایی جمع عثمان را براساس این شیوه ربع آخر قرن دوم می‌داند: نخست روایتی که ابن شَبَّه (م ۲۶۲) در تاریخ المدینة المنورة (۳/ ۹۹۲) از سلیمان بن داود طیالسی نقل می‌کند اما در مسند طیالسی یافت نمی‌شود؛ دوم گزارش‌هایی که در جامع ابن وهب (۳/ ۲۸-۲۹) آمده است.

اشکال این روش تاریخ‌گذاری به عقیده موتسکی این است که به عمد این واقعیت را نادیده می‌گیرد که ممکن است این روایات پیش از ثبت در این منابع، پیشینه‌ای داشته باشند. واقعیتی که تفاوت نقل‌ها در منابع کهن، بر آن دلالت دارد. از این‌رو او به سراغ روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن می‌رود. این روش، شامل چند مرحله است:

۱. ابتدا تمام نقل‌های مختلف یک روایت از منابع مختلف، اعم از منابع کهن و متأخر جمع‌آوری می‌شود. ۲. اسانید متون مختلف، به دقت برای یافتن حلقه مشترک اصلی و جزئی رسم می‌شود. ۳. متن‌های گوناگون برای تعیین موارد تشابه و اختلاف با هم مقایسه می‌شوند. ۴. نتایج تحلیل اسناد و متن با یکدیگر مقایسه می‌شود (Motzki, 174).

موتسکی برای تاریخ‌گذاری روایات جمع قرآن ابوبکر براساس این روش، منابع را به سبب کثرت به دو دسته تقسیم می‌کند: نخست منابعی که مربوط به سال‌های ۱۴۱ تا ۲۵۶ است و شامل مغازی موسی بن عقبه (م ۱۴۱)، مسند طیالسی، تفسیر عبدالرزاق، فضائل القرآن ابوعبید، مسند احمد بن حنبل و صحیح بخاری است. او با رسم نمودار پانزده طریق نقل‌های مختلف جمع ابوبکر در این شش منبع، نشان می‌دهد که همه در یک راوی، یعنی ابن شهاب زهري (م ۱۲۴) با هم مشترک‌اند. در میان راویان نسل بعد از زهري، دو حلقه مشترک جزئی وجود دارد: ابراهیم بن سعد (م ۱۸۳ یا ۱۸۴) و یونس بن یزید الایلی (م ۱۵۲ یا ۱۵۹). در میان راویان دو نسل بعد از زهري، چهار حلقه مشترک جزئی وجود دارد: ابوالیمان، لیث، عثمان بن عمر و محمد بن عبیدالله (Motzki, 22, 23).

موتسکی نمودار دوم را براساس پنج منبعی که در بازه زمانی شصت سال پس از بخاری تألیف شده، یعنی جامع ترمذی (م ۲۷۹)، سنن نسائی (م ۳۰۳)، مسند ابویعلی (۳۰۷)، جامع البیان طبری (م ۳۱۰) و مصاحف ابن ابی داوود (م ۳۱۶)، رسم می‌کند. در چهارده طریق نقل مختلف این منابع پنج‌گانه، نیز راوی مشترک زهري است. در میان راویان نسل بعد از زهري، دو راوی مشترک جزئی داریم: ابراهیم بن سعد و یونس. در راویان دو نسل بعد از زهري چهار حلقه مشترک جزئی وجود دارد: الدر اوردی،

عبدالرحمن بن مهدی، یعقوب بن ابراهیم و عثمان بن عمر (Ibid, 24, 26). به عقیده موتسکی دو توجیه برای وجود یک حلقه مشترک در ۲۰ متن و ۲۹ طریق (Ibid, 27, n. 61) مورد بررسی محتمل است: نخست اینکه سلسله اسانید جریان واقعی نقل را نشان می‌دهد، یعنی زهری واقعاً منبع گزارشهای جمع ابوبکر بوده است. دوم اینکه حلقه مشترک نتیجه جعلی روشمند است. مثلاً یکی از افراد دو نسل بعد از زهری این روایت را جعل کرده است، معاصران این جاعل با حذف نام او روایت را با سند او رواج داده‌اند یا حتی نام نخستین مخبر این جاعل را به نامی دیگر تغییر داده‌اند و در نتیجه طرق گوناگون برای یک متن پدید آمده است. نسل‌های بعدتر از این هم فراتر رفته‌اند و سلسله اسناد جدیدی اختراع کرده‌اند که در برخی موارد با اسناد موجود قبلی شباهت داشته، بدین ترتیب بدون اینکه این اخبار وثاقت تاریخی داشته باشند، نقل‌های متعددی یافته که همه در یک راوی مشترک‌اند.

به عقیده موتسکی احتمال دوم که از سوی برخی خاورشناسان مانند مایکل کوک و یونبول مطرح شده به چند دلیل پذیرفتنی نیست: نخست آنکه این روند جعل صرفاً فرضی است. اگرچه قطعاً مواردی از جعل سند روی داده اما هیچ دلیلی وجود ندارد که روند عمومی پیدایش اسانید، جعل روشمند بوده است. دوم این که فرض جعل در موردی که ما بحث می‌کنیم، بسیار ساختگی می‌نماید زیرا مستلزم این است تعداد زیادی از راویان و مدونان احادیث دقیقاً شیوه یکسانی را در جعل به کار گرفته باشند در حالی که روشهای متعدد دیگری را می‌توان فرض کرد.

سومین و مهم‌ترین دلیل این است که مقایسه تطبیقی متون تمام اسانید، نمایانگر ارتباطی دقیق میان متن و اسانید روایات است. متن‌ها را می‌توان براساس برخی از ویژگی‌ها (مانند اجمال و تفصیل) به گروه‌هایی تقسیم نمود. نکته شایان توجه این است که این دسته‌های مختلف متون با دسته‌های مختلف اسانید، هماهنگ‌اند. ارتباط نزدیک متون و اسانید این احتمال را که راوی مشترک نتیجه روند واقعی نقل باشد تقویت می‌کند. زیرا پذیرفتن جعل بدین معناست که جاعلان نه تنها اسانید جدید جعل می‌کردند بلکه براساس آن متون را هم بسیار روشمند تغییر می‌دادند.

براساس این روش موتسکی با توجه به زمان درگذشت زهری تاریخ روایات جمع ابوبکر را ربع اول قرن دوم هجری می‌داند. بدین ترتیب تاریخ‌گذاری براساس تحلیل اسناد و متن زمان پیدایش این روایات را نسبت به روش قبلی نیم قرن عقب‌تر می‌برد

(Ibid, 26-28).

موتسکی به همین ترتیب نمودار ۲۲ سلسله سند مربوط به روایات جمع عثمان را از هشت منبع، *فضائل القرآن* ابوعبید، *تاریخ المدینه* ابن شَبَّه، *صحیح بخاری*، *جامع ترمذی*، *سنن نسائی*، *مسند ابویعلی*، *جامع البیان* طبری و *مصاحف ابن ابی داوود*، رسم می‌کند که در تمام این اسانید هم راوی مشترک زهری است. در روایان نسل بعد از زهری سه راوی مشترک جزئی وجود دارد: ابراهیم بن سعد، یونس، عماره بن غزیه. در این مورد هم متون روایات با هم تفاوت‌هایی دارد و می‌توان آنها را به دسته‌هایی تقسیم کرد که هماهنگ با اسانید مختلف است.

بنابراین تاریخ روایات جمع عثمان هم با توجه به شیوه تحلیل سند و متن به ربع اول قرن دوم هجری می‌رسد (Ibid, 25, 28-29). (همان، ۲۵، ۲۸-۲۹).

چند نکته که در واقع می‌توان آنها را مبانی موتسکی دانست در مطالعه او شایان توجه است نخست این که او برخلاف خاورشناسان شکاکی چون ونزبرو در انتساب آثار کهن به عالمانی از دو قرن نخست هجری تردید نمی‌کند. نکته مهم دیگر نظر او درباره حلقه مشترک است. او برخلاف ساخت و یونبول راوی مشترک را جاعل حدیث نمی‌داند، بلکه روایان مشترک را نخستین مدوّنان روشمندی می‌داند که روایات را در مجالس درس منظم به شاگردان منتقل می‌کردند.

به عقیده موتسکی دلیلی بر نپذیرفتن سخن راوی مشترک مبنی بر اینکه اطلاعات خود را از شخصی معین گرفته، نداریم. برای انکار ادعای او باید شواهدی استوار مانند عدم سازگاری تاریخ زندگی آنها با این ادعا در دست داشته باشیم یا انگیزه‌های محکمی برای جعل بیابیم (Motzki, 17, 27; 2004, xI).

تاریخ‌گذاری احادیث جواز و منع کتابت حدیث توسط شوئلر

شوئلر یکی دیگر از خاورشناسانی است که با استفاده از روش تحلیل سند و متن به تاریخ‌گذاری دو دسته از روایات مربوط به بحث چالش برانگیز کتابت حدیث پرداخته است. مبانی او نیز در استفاده از این روش تا حدود زیادی مانند موتسکی است. او بی‌اعتمادی به منابع اسلامی را بی‌دلیل می‌داند (Schoeler, 1989b, 60=2006, 56). علاوه بر این برخلاف ساخت و یونبول راوی مشترک را جاعل حدیث نمی‌داند و مانند موتسکی حلقه مشترک را مسئول نشر حدیث از طریق مجالس مختلف درس در نظام

آموزش اسلامی می‌داند (Schoeler, 1989a, 231=2006,125). او همچنین به کاستی‌های روش تاریخ‌گذاری براساس تکیه صرف به اسناد تأکید می‌کند و این احتمال را که حدیث پیش از دورهٔ راوی مشترک وجود داشته را منتفی نمی‌داند (Ibid, 248=2006, 139) (همان، ۲۴۸=۲۰۰۶، ۱۳۹).

نقطهٔ آغاز کار شوئلر این است که تمام احادیث مرتبط با *جواز* و منع کتابت حدیث را گردآوری و با توجه به متن، اسانید مختلف آن را رسم کرده است. او اشاره می‌کند که هیچ یک از احادیث نبوی منع کتابت حدیث (نمودارهای I.1-I.4، Schoeler, 2006, 131, 132) را در مجموعه‌های روایی قبل از مجموعه‌های رسمی (صحاح) مانند کتاب *الجامع* معمر بن راشد (م ۱۵۳)، کتاب *العلم ابوخیثمه* (م ۲۳۴) و *مُصَنَّف ابن ابی شیبه* (م ۲۳۵)، که فصلی با عنوان *فی کراهیه الکتاب* یا عنوانی مشابه دارند، و نیز صحیح بخاری (م ۲۵۶) نمی‌توان یافت. اما حدیث نمودار I.1 را مسلم (م ۲۶۱) و حدیث نمودار I.4 را ابوداود (م ۲۷۵) و احادیث نمودارهای I.1 و I.2 را ترمذی (م ۲۷۹) آورده‌اند (Ibid, 245; Idem, 131, 132, 136).

شوئلر روایات منع کتابت منقول از پیامبر (ص) را که با ۱۷ سند نقل شده است، در پنج نمودار رسم می‌کند (131, 132). در ۱۵ طریق که متن‌هایی نزدیک به هم دارند، زید بن اسلم (م ۱۳۶ مدینه) حلقهٔ مشترک اصلی است. در نسل بعد از او سه راوی مشترک جزئی وجود دارد: همام بن یحیی (م ۱۶۳ بصره)، عبدالرحمن بن زید بن اسلم (م ۱۸۲ مدینه) و سفیان بن عیینه (م ۱۹۸ کوفه). در دو طریق دیگر کثیر بن زید بن اسلم (م ۱۵۸ مدینه) راوی مشترک جزئی است.

دستهٔ دوم روایات منع کتابت با ۱۶ طریق به دو تن از صحابه، یعنی ابوسعید خُدَری (م ۷۴) و ابوموسی اشعری (م ۴۲)، منتهی می‌شود (Ibid, 132)، این دو متن، بر خلاف روایات منسوب به پیامبر (ص) در کتاب *العلم ابوخیثمه* و *مصنف ابن ابی شیبه*، که هر دو از جوامع روایی کهن می‌باشند، یافت می‌شود. در ۹ طریق متن منسوب به ابوسعید خُدَری، ابونضره (م ۱۰۹) راوی مشترک است. در نسل بعد از او نیز سه راوی مشترک جزئی وجود دارد. با این حال شوئلر این احتمال را که ابوسعید خُدَری خود این نظریه که حدیث نباید نوشته شود را نشر داده باشد، منتفی نمی‌داند.

براساس تحلیل متون و اسانید، تاریخ روایات منع کتابت منقول از پیامبر براساس زمان درگذشت راویان مشترک، ربع دوم قرن دوم هجری و تاریخ روایات منسوب به

صحابه ربع اول قرن دوم است. شوئلر براساس این تحلیل نتیجه می‌گیرد که روایات منقول از صحابه، قدیمی‌تر از روایات منسوب به پیامبر است. به عقیده شوئلر احتمالاً راوی مشترک در طرق منتهی به پیامبر، یعنی زید بن اسلم، سخنی را که در اصل از ابو سعید خدری بوده به پیامبر اسناد داده است.

سرانجام شوئلر از تحلیل روایات منع کتابت حدیث، به این نتایج می‌رسد: ۱. به احتمال زیاد پیامبر (ص) هرگز در این باره سخنی نگفته است. ۲. این نکته را نمی‌توان نادیده گرفت که مخالفت با کتابت در قرن نخست از سوی برخی صحابه اهل مدینه، ابراز شده بود. ۳. نخستین نسل تابعین، در ربع اول قرن دوم، بویژه در بصره و کوفه، قطعاً از ممنوعیت کتابت حمایت و آن را رواج داده‌اند. ۴. در نسل دوم تابعین، ربع دوم قرن دوم، این مخالفت در مدینه به پیامبر (ص) اسناد داده شد (Schoeler, 1989a, 246=2006,137).

شوئلر سپس با ترسیم ۲۵ طریق مختلف متعلق به دو متن منسوب به پیامبر (ص) در «جواز کتابت حدیث» به تحلیل آنها می‌پردازد. متن نخست حدیثی را که در آن پیامبر به عبدالله بن عمرو عاص اجازه کتابت می‌دهد در مصنف ابن ابی شیبه و سنن ابوداؤد می‌توان یافت. در این متن که به ۱۹ طریق نقل شده، راوی مشترک واقعی عبدالله بن عمرو عاص (م ۶۵) است که پنج طریق از او منشعب شده است. اصلی‌ترین طریق یک سند خانوادگی است که به طریق نواده عبدالله، شعیب، به عمرو بن شعیب (م ۱۱۸ مکه) می‌رسد. عمرو بن شعیب خود یک حلقه مشترک جزئی است که ۸ طریق از او نشأت گرفته است. به عقیده شوئلر عمرو بن شعیب مسئول نشر این حدیث است اگرچه این احتمال را نیز منتفی نمی‌داند که عبدالله بن عمرو عاص، خود این حدیث را نشر داده باشد، زیرا سند حدیث بعد از او دچار انشعاب می‌شود.

متن دوم، با ۶ طریق نقل در واقع تحریری دیگر، یا به عبارت دقیق‌تر تحریری جدیدتر از متن حدیث اول است. در این طرق نیز راوی مشترک عمرو بن شعیب است. البته سند از عبدالله بن مؤمل (سال وفات نامعلوم، مکه) که حدیث را از عمرو بن شعیب دریافت کرده، ۵ انشعاب می‌یابد. به عقیده شوئلر عبدالله مؤمل مسئول این تحریر جدید است، او متن قدیم‌تر، «بله این کار را انجام بده» را با عبارت «علم را به بند کشید» جایگزین ساخته است. این یک جعل صریح نیست بلکه «نقل به معناست» (Schoeler, 1989a, 247-248=2006,138-139).

اما از دو تن از صحابه، یعنی ابوهریره و عبدالله بن عمروعاص، نیز در «حمایت و تأیید کتابت» دو متن به ۱۱ طریق نقل شده است. روایت منقول از ابوهریره مبنی بر اینکه عبدالله بن عمروعاص عادت به نوشتن داشت، مسلماً روایتی قدیمی است و در جامع معمر آمده است. این روایت را بخاری و ترمذی هم آورده‌اند. در ۵ طریق نقل این متن، راوی اصلی یعنی ابوهریره، حلقه مشترک است و دو حلقه مشترک جزئی نیز وجود دارد: همّام بن منبّه (م ۱۰۱ صنعا) و عمرو بن شعیب (م ۱۱۸ مکه).

در ۶ طریق نقل متن دوم که در آن عبدالله بن عمروعاص می‌گوید: «این صحیفه صادق است، این چیزی است که من از پیامبر شنیده‌ام»، حلقه مشترک مشخص مجاهد (م ۱۰۴ مکه) است. بنابراین او باید حدیث را در ابتدای قرن دوم، اگر نه زودتر، نشر داده باشد. دو طریق دیگر که از راوی به اصطلاح اصلی، یعنی عبدالله بن عمرو، نشأت یافته‌اند یا طریقی منفرد باقی مانده‌اند (برای نمونه ابوراشد عن عبدالله بن عمرو) یا اینکه تنها به واسطه یک راوی به راوی بعد منتقل شده است (مانند لیث عن طاووس عن عبدالله بن عمرو؛ تنها لیث، از طاووس به عنوان راوی نام برده است و خود لیث از طریق موثق دیگر این روایت را از مجاهد دریافت کرده است - Schoeler, 1989a, 248-249=2006, 139-140).

البته استدلال شوئلر برای اینکه عبدالله بن عمروعاص را حلقه مشترک نداند استوار نیست زیرا لزومی ندارد که همه طرق نقل حتماً دچار انشعاب شوند و طرق متعددی از آنها نشأت گیرد بنابراین براساس اصول تحلیل سند باید عبدالله را حلقه مشترک اصلی دانست و مجاهد را حلقه مشترک جزئی. همچنان که شوئلر خود این امر را که متن از عبدالله نشأت گرفته باشد را منتفی نمی‌داند.

شوئلر در پایان نتیجه می‌گیرد که در ابتدای قرن دوم، روایاتی در تشویق به کتابت، از صحابه‌ای مانند ابوهریره و عبدالله بن عمروعاص وجود داشت. احتمالاً این روایات واقعاً از خود این دو صحابه نشأت گرفته‌اند. بدین ترتیب این روایت باید پیش‌تر یعنی در قرن اول منتشر شده باشند. احادیث نبوی درباره جواز کتابت، احتمالاً متأخرتر از روایات صحابه در این باره است. قدیمی‌ترین حلقه مشترک مورد اطمینان در سندهای احادیث نبوی، عمرو بن شعیب (م ۱۱۸) است. اما احادیث نبوی در این باره قطعاً از احادیث نبوی در منع کتابت - که زید بن اسلم (م ۱۳۶) حلقه مشترک طرق مختلف آن است - قدیم‌تر است. با این حال نمی‌توان این احتمال را منتفی دانست که یک حدیث نبوی در

تأیید کتابت در قرن نخست جریان داشته است.

اما باید توجه داشت که شوئلر در پژوهش خود به نتایج به دست آمده از روش تحلیل اسناد و متن اکتفا نمی‌کند. در واقع او با تحلیل اطلاعات مختلفی که درباره موضوع عالمان مسلمان بویژه در قرون نخست نسبت به شیوه‌های نقل حدیث از منابع متعدد گردآوری کرده و با تأمل در نظام خاص آموزش در اسلام آنها را نیز به نتایج روش تحلیل اسناد و متن افزوده است. به عقیده شوئلر سنت کتابت حدیث از زمان پیامبر وجود داشت و بعدها نیز شاگردان در مجالس درس یادداشتهایی برای استفاده شخصی فراهم می‌آوردند، اما عالمان بویژه در دو مرکز حدیثی بصره و کوفه، استفاده از یادداشتهای و کتابها در میان عموم را تا مدت‌های مدید امری ناپسند می‌شمردند (Schoeler, 1989a, 214-220=2006,111-115). تدوین رسمی حدیث به طور جدی با تلاشهای عمر بن عبدالعزیز (م ۱۰۱) آغاز شد. تحلیل شوئلر از این تلاش آن است که در آن زمان هیچ یک از صحابه که بتوانند احادیثی را نشر دهند که مایه سرافکندگی امویان باشد، زنده نبود یا شمارشان بسیار اندک بود. در مقابل امویان می‌توانستند از این اقدام به نفع خود استفاده کنند. حتی زهری که خود از طرف حکومت مأمور انجام این کار شده بود از شکستن اجماعی که دهه‌های متعدد در میان محدثان وجود داشت و در اختیار عموم قرار دادن احادیث، کراهت داشت. اما در خارج از شام مخالفت با کار امویان بسیار شدیدتر بود و به دو گونه صورت گرفت: نخست رواج یافتن احادیث زیادی علیه ثبت مکتوب احادیث. همان‌طور که دیده شد اکثر راویان مشترک در اسناد این دسته روایات اهل بصره، کوفه و مدینه، سه مرکز عمده مخالف شام، می‌باشند. دوم تأکید بیشتر بر نقل حدیث از حفظ - Schoeler, 1989a227 (126-121=2006,234).

اما مخالفت با تدوین حدیث در مراکز دور از شام مانند یمن و مکه به شدت مخالفت عراق و مدینه نبود. استفاده از صحیفه ظاهراً در مکه و یمن مرسوم بود. دست کم دفاع از ثبت مکتوب احادیث از طریق روایات در قرن دوم، بیشتر عکس‌العملی در مقابل مخالفت محدثان مدینه و عراق با کتابت بود تا حمایت از تلاشهای امویان. طرفداران کتابت وابستگی کلامی خاصی نداشتند و بیشتر می‌توان آنها را عملگرایانی دانست که یا حافظه خوبی نداشتند یا صحیفه‌ای در اختیار داشتند. پس از اینکه کوفه و بصره به عنوان دو مرکز حدیثی جای خود را به مرکز جدید علوم و مطالعات حدیثی، یعنی مرکز

خلافت بغداد داد، شیوه نقل حدیث از حفظ به تدریج متروک شد. در میان مهم‌ترین محدثان نیمه اول قرن سوم در بغداد، علی بن مدینی (م ۲۳۴)، یحیی بن معین (م ۲۳۳) و احمد بن حنبل (م ۲۴۱)، تنها مدینی که از قضا اهل بصره بود، هنوز بدان شیوه پایبند بود. بنابراین خواندن احادیث از بر به عنوان یک اصل، در بغداد متروک شد همان طور که پیش‌تر در مراکز علمی خارج از عراق شده بود. این تغییر امری کاملاً طبیعی بود: مطالب به حدی زیاد شده بود که پرداختن بدانها صرفاً به کمک حافظه امری غیرممکن بود، حتی اگر در مجموعه درس‌هایی با فواصل منظم تقسیم می‌شد، البته دست کم برای عالمانی که می‌خواستند دچار اشتباه نشوند. اما باید توجه داشت که یک جنبه از نقل شفاهی همچنان به قوت خود باقی ماند و آن لزوم سماع یا قرائت متون و کتابها نزد شیخ بود و اینکه نسخه‌برداری صرف از منابع ضعیف تلقی می‌شد (Schoeler, 1989a, 119-129, 127, 2006, 219-234).^۱

تاریخ‌گذاری متون کهن روایی

یکی دیگر از دغدغه‌های خاورشناسان تاریخ‌گذاری متون کهن روایی است، یعنی متونی که در ابتدای آن سلسله‌سندی، متن را به یکی از چهره‌های دو قرن نخست هجری اسناد می‌دهد. با انتشار آثار نبیه ابوت با عنوان *پاپیروس‌های ادبی عربی* و بویژه اثر عظیم فواد سزگین با عنوان *تاریخ نگارش‌های عربی*، علاقه به تعیین دقیق تاریخ تدوین آثار کهن بیشتر شد. در این میان پرسش اصلی این بود: آیا متونی که اکنون در دسترس ماست، گلچین و برگزیده‌ای از آثار متأخرتر است که به یکی از مراجع معتبر در دو قرن نخست نسبت داده شده یا آثاری اصیل است که به واقع از مشایخ و اساتید نقل شده است، البته با لحاظ کردن احتمال تغییرات و دستکاری‌هایی که توسط ناسخان بعدی و دیگران می‌توانست بوجود آید (Rippin, 1984, 22). ونزبرو نخستین کسی بود که به طور گسترده به تاریخ‌گذاری متون کهن، بویژه متون تفسیری، پرداخت. البته او به سبب بی‌اعتمادی کامل به اسناد و اطلاعات منابع رجالی و طبقات و فهرست‌نگاری‌های مسلمانان، تنها راه ممکن و قابل اعتماد برای تاریخ‌گذاری این متون را، تحلیل ادبی متن می‌داند. پس از او شاگردش اندرو ریپین کار او را پی گرفت. ریپین در ابتدا تحت تأثیر

۱. یوهانس کرامرز، فان‌اس، لورنس کنراد، ماهر جرار از این روش برای تاریخ‌گذاری مجموعه‌های از روایات استفاده کرده‌اند، بنگرید به: Motzki, 2004, xIvii, xIviii.

شدید استاد، تحلیل ادبی را بهترین شیوه برای تاریخ‌گذاری متون می‌دانست، اما به مرور زمان به کاستی‌های این شیوه پی برد و تصریح کرد که در تاریخ‌گذاری متون علاوه بر تحلیل ادبی متن، باید ساختار سند را هم به طور دقیق بررسی کرد (Rippin, 60). ریپین به منظور تاریخ‌گذاری متنی تفسیری که با عناوین مختلف (مانند تفسیر ابن عباس (م ۶۸)، تفسیر کلبی (م ۱۵۰)، الواضح دینوری (قرن سوم) و تنویر المقباس فیروزآبادی (م ۸۱۷) در قالب نسخه‌های خطی و چاپی به ابن عباس نسبت داده شده است، از شیوه تحلیل اسناد و متن استفاده می‌کند. نخست باید گفت ریپین برخلاف موتسکی و شوئر، آرای شاخ در مورد اسناد روایات را به طور مطلق پذیرفته و معتقد است سند در دوره‌ای از تاریخ اسلام که کسب اعتبار برای آرای گوناگون با اسناد آن به مراجعی معتبر از قرون نخست مانند پیامبر، صحابه یا تابعین لازم و ضروری شد، جعل شد. بدین ترتیب دیدگاهی که در متنی کهن به یک عالم برجسته نسبت داده شده، در متون بعدی با الحاق یک سند به یکی از صحابه یا پیامبر نسبت داده می‌شود (Ibid, 60). اما مهم‌ترین ویژگی سند که در تاریخ‌گذاری احادیث حول یک موضوع یا اسانید متصل به یک متن کارآمد است، وجود راوی مشترک در اسانید مختلف است. بر این اساس ریپین با رسم اسانید مختلف چهارده نسخه خطی و چاپی تفسیر منسوب به ابن عباس، علی بن اسحاق حنظلی (م ۲۳۷) را به عنوان راوی مشترک شناسایی می‌کند. اما از آن پس تردیدهای خود در مورد کارآمدی سند برای تاریخ‌گذاری را بازگو می‌کند. به عقیده او تکیه بر نقش راوی مشترک در تعیین زمان پیدایش یک متن یا یک مجموعه حدیثی، مستلزم چند پیش فرض است: ۱. باید راویان بعد از حلقه (راوی) مشترک در نام بردن از منبع خود، شیخ یا استادشان، افرادی صادق باشند و نه جاعل. ۲. مراد از شخصی که در اسانید مختلف راوی مشترک شده به واقع یکی باشد یعنی آن نام همان یک مصداق را داشته باشد. ۳. همیشه باید این احتمال را در نظر داشت که یک سند می‌تواند به متنی که قبلاً وجود داشته افزوده شود.

از این رو او تحلیل سند را به تنهایی کافی نمی‌داند اما به عنوان شاهدی جنبی برای تأیید نتیجه‌ای که مبتنی بر معیارهای دیگر است کارآمد می‌داند (Ibid, 61, 62). او سپس به سراغ متن می‌رود و به تحلیل ادبی سوره حمد در این تفسیر می‌پردازد. اما خود اذعان می‌کند که تحلیل ادبی صرف هیچ اطلاعات تاریخی درباره زمان پیدایش این اثر به ما نمی‌دهد (Ibid, 62-69). پس تحلیل متن در پژوهش ریپین چه نقشی

داشته است؟ مهم‌ترین تأثیر توجه به متن و بررسی آن، در واقع این بوده که ریپین با بررسی متن چهارده نسخه خطی و چاپی که با عناوین مختلف به ابن عباس، کلبی، دینوری و فیروزآبادی نسبت داده شده، پی برده که این نسخه‌ها اساساً یکی است و تنها تفاوت‌های اندکی وجود دارد که می‌تواند ناشی از خطا و سهو ناسخان یا اشتباهات چاپی باشد (همان، ۴۰) همچنین مؤلفه دیگری که در واقع مهم‌ترین مدرک و مستند برای تاریخ‌گذاری این متن توسط ریپین بوده، و حاصل بررسی متن است، مقدمه یک نسخه خطی با عنوان *الواضح* در لیدن هلند است که متن آن مانند تفسیر منسوب به ابن عباس است. در واقع در میان نسخه‌های خطی این متن تفسیری که مبنای چاپ‌های مختلف این اثر با عناوین گوناگون مانند تفسیر ابن عباس، تنویرالمقباس من تفسیر ابن عباس و تفسیر ابن وهب المسمی الواضح قرار گرفته، یا نسخه‌های خطی دیگری که با عنوان تفسیر کلبی موجودند و بررسی شده‌اند، نسخه موجود در لیدن تنها نسخه دارای مقدمه است. در این مقدمه، مؤلف تفسیر، خود را ابومحمد الدینوری معرفی می‌کند و نام تفسیر را الواضح، و تصریح می‌کند که این تفسیر را از منابع گوناگون استخراج، جمع‌آوری و برای اهل علم خلاصه کرده است. در سلسله سند ابتدای این نسخه خطی نام کامل مؤلف چنین ذکر شده: ابومحمد عبدالله بن مبارک دینوری (Ibid, 82=83, n. 108).

اما از این پس مطالعه ریپین دچار یک کاستی ناآشکار می‌شود. او که اعتراف می‌کند از تحلیل سند و متن به هیچ تاریخی برای تدوین متن دست نیافته، مقدمه نسخه خطی الواضح در لیدن را مدرکی موثق برای پی بردن به چگونگی پیدایش این متن می‌داند. او این احتمال را مطرح می‌کند که نه دینوری بلکه یکی از مشایخ او یا شخصی معاصر مشایخ او، منشأ این تفسیر بوده‌اند. اما هیچ دلیلی برای این که در واقع دینوری را که خود تصریح کرده مؤلف این تفسیر است دروغگو و جاعل بداند، ذکر نمی‌کند. او اندکی بعد به یکباره و بدون ذکر شواهد و مستندات خود، تاریخی برای این متن تعیین می‌کند و این متن را متعلق به *اواخر قرن سوم* یا *اوایل قرن چهارم* می‌داند (Ibid, 71). پرسش مهم این است که این تاریخ به یکباره از کجا آمد؟ چنین می‌نماید که ریپین به رغم این که در ابتدای پژوهش خود معیارهای سنتی را برای تاریخ‌گذاری متون کهن، چندان کارآمد نمی‌داند و در صدد ارائه معیاری متفاوت است (Ibid, 38, 39)، در نهایت مجبور به استفاده از معیارهای سنتی و اطلاعات منابع اسلامی شده است، همان منابعی که خاورشناسان شکاکی مانند او در وثاقت آنها به شدت تردید دارند. در واقع می‌توان گفت

ریپین بدین ترتیب این متن را تاریخ‌گذاری کرده است: او با استفاده از مقدمه نسخه خطی لیدن نام مؤلف را شناسایی کرده است. اما معلوم نیست چرا نام او را که عبدالله بن مبارک بوده به عبدالله بن وهب، تغییر داده و با استناد به کتاب *تاریخ نگارش‌های عربی* سزگین، نام کامل مؤلف را ابومحمد عبدالله بن محمد بن وهب دینوری و سال درگذشت او را ۳۰۸ هجری ذکر می‌کند. از این رو او هم مانند سزگین در شناسایی مؤلف الواضح دچار اشتباه می‌شود. زیرا مؤلف این تفسیر ابومحمد عبدالله بن مبارک دینوری، یکی از عالمان فرقه کرامیه است که تاریخ دقیق حیات او نامعلوم است. اما شواهد مختلف نشان می‌دهد از مفسران نیمه دوم قرن سوم تا اوایل قرن چهارم بوده است که در منابع مختلف با دوتن از محدثان، عبدالله بن مبارک (م ۱۸۱) و ابومحمد عبدالله بن وهب دینوری (م ۳۰۸) اشتباه گرفته شده است (نک: مهدوی‌راد، نیل‌ساز، ۴۹-۵۵).

اما این اشتباه با توجه به مشخص بودن زمان درگذشت محمد بن وهب دینوری در واقع به ریپین برای تعیین انتهای زمان احتمالی پیدایش این اثر کمک کرده است. از سوی دیگر علت این که ریپین این تفسیر را متعلق به اوایل قرن چهارم (زمان درگذشت عبدالله بن وهب دینوری) نمی‌داند و تاریخ‌گذاری احتمالی را به نیم قرن قبل هم می‌رساند، توجه او به اسانید مختلف این متن و راوی مشترک در طرق مختلف است. بنابراین لحاظ کردن نیمه دوم قرن سوم، با توجه به زمان درگذشت علی بن اسحاق حنظلی (۲۳۷) است و این که یک واسطه میان او دینوری وجود دارد که اگر دوره سی ساله را برای هر نسل در نظر بگیریم به نیمه دوم قرن سوم می‌رسیم.

پس از ریپین، موتسکی به مسئله تاریخ‌گذاری تفسیر منسوب به ابن عباس پرداخت. او ضمن تبیین تناقضات ادعای ریپین مبنی بر تاریخ‌گذاری متن بر اساس تحلیل ادبی با روشی که عملاً در پژوهش خود از آن استفاده کرده است (Motzki, 2006, 148, 149). در تعیین زمان این اثر با او موافق است اما در تعیین نام مؤلف، نظر او را رد می‌کند. او در رد نظر ریپین می‌نویسد: ۱. در هیچ یک از منابع رجالی، از عبدالله بن محمد بن وهب به عنوان مفسر یا نویسنده تفسیر یاد نشده است. ۲. عبدالله بن مبارک دینوری یکی از عالمان مشهور یا مظنون به پیروی از محمد بن کرام (م ۲۵۵)، رهبر فرقه کرامیه، است. نقل است که علی بن اسحاق حنظلی (راوی مشترک در طرق نقل تفسیر منسوب به ابن عباس) از اساتید محمد بن کرام بود. مأمون بن احمد، شاگرد علی بن اسحاق، نیز از پیروان و مبلغان مهم محمد بن کرام بوده است. براساس اسانید نسخه‌های

تفسیر الواضح در لیدن و استانبول، مأمون بن احمد و عمار بن عبدالمجید، هر دو از اهالی هرات و استادان عبدالله بن مبارک دینوری بوده‌اند. در حالی که در کتابهای رجالی و همچنین اسانید روایات، نام هیچ یک از این دو تن در شمار اساتید عبدالله بن محمد بن وهب دینوری نیامده است. همچنین باید افزود که در هیچ اثری، عبدالله بن محمد بن وهب به عقاید بدعت‌آمیز کرامیه متهم نشده است.^۳ در منابع کهن اسلامی هر جا از الواضح نام برده شده، عبدالله بن مبارک دینوری را مؤلف تفسیر شمرده‌اند نه عبدالله بن محمد بن وهب دینوری را (همان، ۱۵۰-۱۵۱).^۱

موتسکی برای تعیین دوره حیات مؤلف با توجه به اینکه در «مقدمه» نسخه خطی لیدن عبدالله بن مبارک، خواننده را برای رفع دشواریهای این تفسیر به تفسیر کلبی ارجاع داده، به بررسی رابطه این تفسیر با نقل‌های به جا مانده از تفسیر کلبی در منابع اسلامی می‌پردازد. البته نقل‌هایی که در سند آنها نام عبدالله بن مبارک دینوری آمده باشد. با مقایسه تفسیر آیات ۹۰-۹۱ سوره حجر در تفسیر *زادالمسیر* ابن جوزی (م ۵۹۷) از کلبی و آیه ۴۵ سوره زخرف در کتاب *مائه منقبة من مناقب امیرالمؤمنین محمد بن احمد قمی* (م ۴۱۲) آشکار می‌شود که رابطه الواضح با تفسیر کلبی، همان‌طور که در مقدمه نسخه لیدن آمده، رابطه اجمال و تفصیل است، همچنین دینوری تنها به تلخیص اکتفا نکرده و گاه تفسیر کلبی را تغییر داده یا مطالبی برگرفته از منابع دیگر بدان افزوده است.

موتسکی سپس با استناد به زمان درگذشت قمی و با توجه به اینکه میان او و عبدالله بن مبارک دینوری براساس سند موجود در کتاب *مائه منقبة* دو واسطه وجود دارد، نتیجه می‌گیرد دینوری در حوالی سال ۳۰۰ هجری می‌زیسته است. ضمن اینکه توجه به تاریخ درگذشت ثعلبی (م ۴۲۷) که در الکشف و البیان الواضح را یکی از منابع خود ذکر کرده و میان او و دینوری هم دو راوی واسطه است، این تاریخ را تأیید می‌کند (Ibid, 152-158).

بدین ترتیب موتسکی براساس سه مؤلفه، نویسنده الواضح و دوره‌ای که در آن می‌زیسته را شناسایی کرده است: ۱. مقایسه متن تفسیر الواضح با روایات تفسیری

۱. برای نمونه‌ای دیگر از تاریخ‌گذاری متنی کهن براساس این روش بنگرید به: Rippin, Andrew, Ibn Abbas Al-Lughat fi-l-Quran, In: The Quran and it's Interpretative Tradition, Great Britain, 2001.

منسوب به کلبی در دو منبع شیعی و سنی ۲. مقایسه سندها در این دو منبع با تفسیر ابن عباس) توجه به عباراتی که دینوری در مقدمه الواضح آورده است.

نتیجه‌گیری

شیوه‌های تاریخ‌گذاری حدیث در میان خاورشناسان از زمان گلدتسیهر دچار تحولات فراوانی شده است. به نظر می‌رسد نسل جدیدی از خاورشناسان که واقع‌نگرتر هستند با تأمل در کاستی‌های روش شناختی مطالعات حدیثی خاورشناسان شکاکی چون گلدتسیهر، ساخت و ونزبرو همچنین با بهره‌گیری از منابع کهن اسلامی که در دهه‌های اخیر دسترسی بدانها امکان‌پذیر شده است، سعی کرده‌اند شیوه‌های تاریخ‌گذاری احادیث را کامل کرده و به هر دو مؤلفه سند و متن توجه لازم را داشته باشند. یکی از کاربردهای روش تحلیل اسناد و متن این است که با این روش می‌توان شکل و صورت‌های مختلف یک متن، سیر تحول و تغییراتی را که متن در طول زمان داشته، همچنین زمانی را که متن تثبیت نهایی یافته را شناسایی کرد. انضمام این روش به اطلاعاتی که از منابع دیگر اسلامی درباره مباحث و منازعات گوناگون فقهی، کلامی، اجتماعی به دست می‌آید نقش حدیث را در برخورد اندیشه‌ها نمایان‌تر می‌سازد. ضمناً با این شیوه حتی احادیث جعلی ارزشی خاص می‌یابند و با تاریخ‌گذاری آنها به اطلاعات مهمی درباره اوضاع جامعه اسلامی و انگیزه‌های جعل و زمان جعل احادیث مختلف می‌توان دست یافت.

کتابشناسی

۱. ابن سلام، ابو عبید قاسم، فضائل القرآن، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۶ ه.ق.
۲. ابن شبه، عمر، تاریخ المدینه المنوره، دارالفکر، قم، ۱۴۱۰ ه.ق.
۳. ابن وهب، عبدالله، الجامع تفسیر القرآن، دارالغرب الاسلامی، بیروت، ۲۰۰۳ م.
۴. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، تفسیر عبدالرزاق صنعانی، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ ه.ق.
۵. مهدوی‌راد، محمدعلی و نیل‌ساز، نصرت، تاریخ‌گذاری تفسیر منسوب به ابن عباس، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۳۸۵ ه.ش.
6. Azami, M.M, (1996) *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press.
7. Berg, Herbert, (2000) *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the formative period*, Surrey, U.K.

8. Fueck, Johan, (1981) "The Role of Traditionalism in Islam", In: : *Hadith*, (ed),Lawrance I. Conrad, Great Britain, 2004, pp. 3-27.
9. Goldziher, I. (1890) *Muhammedanische Studien*, Halle [=Goldziher, I. (1971) *Muslim Studies*, London: Stern, S. M. (ed.) Barber, C. R. and Stern, S. M. (trans)].
10. Juynboll, G. H., 1985, *Muslim Tradition*, Cambridge University Press, Great Britain.
11. _____, (1989) "Some isnad-analytical methods illustrated on the basis of several woman-demeaning sayings from hadith literature", In : *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith*, U.K. 1996, pp. 343-383.
12. Motzki, H., (2000), "The Murder of Ibn Abi-Huqayq: On the Origin and Reliability of some Maghazi Reports". In *The Bibliography of Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki, Leiden: E.J. Brill, 2000, pp. 170-239.
13. _____, (2001), "The Collection of the Quran: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", *Der Islam* 78, pp. 1-34.
14. _____, (2004) *Hadith: Origins and Developments*, In: *Hadith*, (ed),Lawrance I. Conrad, Great Britain, pp. Xiii-Liii.
15. _____, (2006), *Dating the So-Called Tafsir Ibn Abbas: Some Additional Remarks*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 32, pp. 147-163.
16. Rippin, Andrew (1984), al-Zuhri, naskh al-Quran and the problem of early tafsir texts, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47, pp. 22-43.
17. _____ (1994), *Tafsir Ibn Abbas and criteria for dating early tafsir texts*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19, pp. 38-83.
18. Schacht, J. (1979) *the Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Great Britain.
19. Schoeler, G., (1989a) *Mundliche Thora und Hadit: Uberlieferung, Schreibverbot, Reduktion*. *Der Islam*, pp. 66:213-251= *The Oral and the Written in Early Islam*, pp. 111-140, New York, 2006;
20. _____, (1989b) *Weiteres zur Frage der schriftlichen Oder mundlichen Uberliftrung der Wissenschaften im Islam*. *Der Islam*, 66:pp. 38-67= *The Oral and the Written in Early Islam*, pp. 45-61, New York, 2006;
21. Wansbrough, John, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, U.S.A., 2004, first published 1977.