

نقد و بررسی نظریه گلدتسیهر درباره تقدم نقد سند حدیث بر نقد متن

مجید معارف*

عبدالهادی فقهی زاده**

سعید شفیعی***

چکیده:

ایگناس گلدتسیهر، از مشهورترین خاورشناسان غربی، معتقد است که روش مسلمانان در نقد روایات عمدتاً محدود به نقد اسناد حدیث بود و داوری درباره ارزش محتوای روایات نیز به صحت اسناد بستگی داشت. پس از گلدتسیهر نیز، برخی از خاورشناسان به نتایجی مشابه دست یافتند و نظریات او را تأیید کردند. محققان مسلمان در نقد این نظریات، قواعدی را ذکر کرده‌اند که دال بر نقد متن است و معتقدند که محدثان اهل سنت از قرن اول در کنار نقد و بررسی اسناد روایات، به نقد متن نیز توجه داشتند. در این مقاله، دیدگاه گلدتسیهر، منتقدان مسلمان و نیز دیدگاه جانانان براون، از محققان مسلمان معاصر در غرب، در این مبحث بررسی شده و نکات قوت و ضعف آنها نشان داده شده است. براون معتقد است که نقد متن تا قرن چهارم به شکل پنهان و در لفاظی نقد سند انجام می‌شد و پس از تألیف منابع اصلی حدیث و از قرن پنجم و ششم بود که برخی علما به نقد متنی صریح روی آوردند. با این حال، به نظر می‌رسد که نقد متن حدیث در میان برخی محدثان قدیم نیز صراحتاً رایج بوده و نیازی به پنهان کردن آن نمی‌دیدند. در پایان مقاله، جهت تکمیل و تأیید بحث، به نمونه‌هایی از روایات اشاره شده و نتایج یک پژوهش نو در جهان غرب درباره مباحث تاریخی در صحیح بخاری و صحیح مسلم، که به روش نقد متن انجام شده، گزارش شده است.

کلیدواژه‌ها: گلدتسیهر، حدیث، نقد متن، نقد اسناد، اهل حدیث، عقل‌گرایان.

* استاد دانشگاه تهران / maaref@ut.ac.ir

** دانشیار دانشگاه تهران / feghhizadeh@gmail.com

*** دانشجوی دکتری دانشگاه تهران / s.shafiei2000@gmail.com

طرح مسئله

یکی از مسائل مورد بحث در ارزیابی احادیث اسلامی، موضوع نقد روایات است که خود به دو دسته نقد متن و نقد سند تقسیم می‌شود. این موضوع که آیا در آثار مسلمانان، نقد سند بر نقد متن مقدم بوده است یا بالعکس، از مسائل مورد اختلاف حدیث‌پژوهان، به‌ویژه خاورشناسان غربی است. در این میان، گلدتسیهر از نخستین محققان غربی است که به تقدم نقد سند بر نقد متن اعتقاد دارد و تلاش می‌کند از این رهگذر، احادیث اسلامی را به چالش بکشد. نظریات گلدتسیهر بر خاورشناسان غربی نیز تأثیر گذاشته و برخی دیدگاه‌های او را تأیید کرده‌اند؛ در مقابل، برخی از حدیث‌پژوهان مسلمان و نیز منتقدان گلدتسیهر در غرب، نظریات او را نقد کرده‌اند. در این مقاله، نخست نظریات گلدتسیهر مطرح شده، سپس نقد و بررسی این نظریات از سوی منتقدان مسلمان گزارش شده و در پایان، نظریات مذکور درباره نقد متن ارزیابی شده است.

مقدمه

ایگناتس گلدتسیهر (Ignaz Goldziher) (1850-1921)، از خاورشناسان مشهور غرب است که او را به همراه کسانی چون یولیوس ولهاوزن و تئودور نلکه از پایه‌گذاران اسلام‌شناسی نوین در اروپا می‌دانند.¹ (بدوی، 1993م، ص 197) او مهم‌ترین نظریات خود را درباره حدیث که مهم‌ترین و جنجالی‌ترین دیدگاه‌های او به شکل عام نیز محسوب می‌شود، در بخش «درباره سیر تطور حدیث» از جلد دوم کتاب مطالعات اسلامی² که در 1890 منتشر شده، ارائه کرده است؛ این کتاب نخستین پژوهش بنیادین از جانب دانشمندان غربی درباره حدیث به شمار می‌رود؛ به طوری که محمد مصطفی اعظمی، کتاب گلدتسیهر را نخستین تلاش دارای اهمیت و چه بسا آخرین آن‌ها از سوی مستشرقان در مطالعات مربوط به احادیث نبوی می‌داند که جایگاه بالایی در قلمرو استشراق دارد و از زمان انتشار آن، همچون «انجیلی مقدس» برای راهنمایی پژوهش‌گران به شمار می‌آید. (و.ک: اعظمی، 1401ق، ج 1، ص ی)

نقطه محوری نظریه گلدتسیهر آن است که غالب مطالب موجود در جوامع رسمی حدیثی، محصول تطورات دینی، تاریخی و اجتماعی اسلام در دو قرن نخست بوده و بازتابی از تلاش‌هایی است که در جامعه اسلامی در طول مراحل بعدی تطور و تکامل صورت

پذیرفته است. وی بر این اساس، ارزش تاریخی بخش عمده‌ای از روایات منسوب به پیامبر و نیز بیشتر گزارش‌ها درباره صحابه را برای دوره‌ای که وانمود می‌کنند از آن خبر می‌دهند، منکر می‌شود؛ بدین معنا که از این روایات تنها می‌توان به عنوان منبع تاریخی برای دوره‌های متأخرتری که در آن پدید آمده‌اند، استفاده کرد. گلدتسیهر این دوره را زمان امویان و قرن نخست خلافت عباسیان تعیین می‌کند. (Motzki, 2005, P. 206-207)

گلدتسیهر در هنگام بررسی حدیث، به دنبال کشف آن نیست که کدام حدیث مجعول است و کدام صحیح، بلکه در پی کشف انگیزه‌ها و مقاصدی است که جاعلان یا راویان حدیث به سبب آن‌ها حدیث مذکور را نقل می‌کنند. از نظر گلدتسیهر، حدیث ابزار بیان برای هر فرقه و هر طرز فکری در اسلام بوده است. آنچه درباره جعل در قلمرو سیاست مطرح است، برای فقه و کلام (دیدگاه‌های اعتقادی) نیز صادق است. هر رأی یا هوا، هر سنت یا بدعت، بیانی در ساختار یک حدیث یافته است. گلدتسیهر به این نقل استناد می‌کند که ابن لهیعه (متوفی 174) از مردی بدعت‌گذار که از بدعت خود برگشته بود شنید که می‌گفت در اخذ حدیث دقت داشته باشید، زیرا ما وقتی به رأی معتقد می‌شدیم، آن را در قالب حدیث قرار می‌دادیم.³ (خطیب بغدادی، 1417ق، ص 151)

پیش از بررسی نظر گلدتسیهر درباره تقدم نقد سند بر نقد متن، ذکر این نکته لازم است که محققان غربی پس از گلدتسیهر، دیدگاه‌های یکسانی نسبت به نظریات او نداشتند و دو دیدگاه کاملاً متفاوت نسبت به روایات اسلامی در پیش گرفتند: الف) رویکرد شکاکانه؛ این نگاه در دوران معاصر، «شکاکیت نوین» یا «تجدیدنظرطلبی» خوانده شده و پیشوای آن‌ها، جان ونزبرو است. تجدیدنظرطلبان مدعی‌اند که اغلب منابع ما درباره تاریخ متقدم اسلام، فقط بازتاب نظریات و دغدغه‌های نسل‌های بعدی است. آن‌ها بخش عمده یا تمامی سیره سنی پیامبر ﷺ را جعل و داستان فرض می‌کنند. ب) رویکرد محققان «خوش‌بین»؛ کسانی چون فان‌اس، هارالد موتسکی و گرگور شولر. این عده، منابع اسلامی را دارای حدی از ارزش تاریخی می‌دانند، علی‌رغم آنکه معتقدند این منابع در فرآیند انتقال دچار تغییراتی شده‌اند. در واقع، این عده خطوط کلی و مهم‌ترین وقایع از سیره سنی پیامبر ﷺ را از نظر تاریخی صحیح تلقی می‌کنند. (Schoeler, 2011, p. 3-5, 8-9)

علاوه بر آن، جریان شکاکیت، منتقدان مسلمان بسیاری نیز دارد؛ کسانی چون فؤاد سزگین، محمد مصطفی اعظمی و مصطفی سباعی. این عده سعی در جمع شواهدی برای ابطال دیدگاه‌های گلدتسیهر و شکاکان غربی پس از او، به‌خصوص یوزف ساخت دارند و تاکنون آثار بسیاری در این زمینه تألیف شده است.⁴

روش‌های نقد حدیث در میان علمای مسلمان از دیدگاه گلدتسیهر

دیدگاه گلدتسیهر دربارهٔ تقدم نقد سند بر نقد متن روایات، متأثر از نقطهٔ محوری نظریهٔ او، یعنی جعل گستردهٔ حدیث در قرون اولیهٔ اسلامی است. وی از بین دو دیدگاه عمده که آیا روایات اسلامی از پیامبر اکرم ﷺ صادر شده یا در دوره‌های بعدی جعل شده‌اند، نظر دوم را می‌پذیرد. گلدتسیهر، سپس به این نکته می‌پردازد که با فرض گستردگی جعل حدیث در قرون اولیهٔ اسلامی، آیا علمای مسلمان روشی برای مقابله با جعل داشته‌اند یا خیر. از نظر گلدتسیهر، پاسخ به این سؤال مثبت است، اما به شیوه‌ای کاملاً متفاوت با نظریات رایج در میان مسلمانان. نظر گلدتسیهر در این زمینه در سطور زیر در دو مرحله بیان شده است. از نظر وی، مسلمانان به چند روش به مقابله با جعل حدیث پرداختند:

«ساده‌ترین ابزار برای مبارزه با افزایش سریع روایات مجعول در آن زمان، جعلیات جدید بود، اما این بار جعل با نیت خیر انجام می‌شد». وی معتقد است که سخنانی به نقل از پیامبر ﷺ جعل شد که با کلماتی تند و خشن، همهٔ انواع تحریف و جعل حدیث را ممنوع و ملعون می‌داند. مشهورترین حدیث جدال‌انگیز در این زمینه که نقل‌های بسیاری از آن باقی مانده، چنین است: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعْهُ مِنَ النَّارِ»⁵ گلدتسیهر معتقد است که این سخن به عنوان واکنشی در مقابل افزایش جعل حدیث ساخته شده و تلاش میور (Muir William) برای اثبات قدمت زمانی این حدیث را بی‌فایده می‌داند.

روش دوم در نقد حدیث از نظر گلدتسیهر، نقد سند حدیث است. در عین حال، این مبحث مهم همواره در میان حدیث‌پژوهان غربی مطرح بوده که از چه زمانی علم رجال و ارزیابی اسناد شکل گرفت. بسیاری از محققان غربی در بررسی تاریخ پیدایش اسناد و نقد سندی حدیث به این نقل از محمد بن سیرین اشاره می‌کنند که: «... لم یکنوا

يسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سمو لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»⁶ (مسلم، بی تا، ج 1، ص 11/ترمذی، 1403ق، ج 5، ص 396) از نظر گلدتسیهر، این گزارش نشان می دهد که نقد و ارزیابی راویان در زمان ابن عون (متوفی 151)، شعبه (متوفی 160)، عبدالله بن مبارک (متوفی 181) و دیگر معاصران آنها آغاز شد. او، این دیدگاه را به چند اظهار نظر در مقدمه صحیح مسلم مستند می کند. (Muslim Studies, 1971, p. 135)

پیش از نقد جامع نظر گلدتسیهر در این زمینه، ذکر این مطلب ضروری به نظر می رسد که گویا گلدتسیهر از این نکته غافل بوده است که این دیدگاه وی با اشکال تاریخی مواجه خواهد بود. علت آن است که ابن سیرین در سال 110 وفات کرده است و نمی توان آغاز نقد سند را به بعد از ابن سیرین - که خود گزارش کننده این واقعه است - نسبت داد. شناخت این دقت را دارد و معتقد است که نسبت این سخن به ابن سیرین دروغ است، اما وی با اندکی تفاوت نسبت به گلدتسیهر، فتنه را در سال 126 تاریخ گذاری می کند، یعنی زمان قتل ولید بن یزید اموی (Schacht, 1950, p. 36-37) ظاهراً شناخت این دیدگاه خود را از این سخن طبری (1403ق، ج 5، ص 564) گرفته است: «وفی هذه السنة اضطرب حبل بني مروان و هاجت الفتنة».

به هر حال، عموم مؤلفان اهل سنت منظور از فتنه را در این نقل، حوادث مربوط به قتل عثمان یا فتنه بین امام علی عليه السلام و معاویه تفسیر کرده اند و بر این اساس، معتقدند که نقد سند و سؤال از راوی حدیث، در قرن اول پدید آمد. (ر.ک: سباعی، 2000م، ص 108-109؛ بهاء الدین محمد، 1420ق، ص 109-113) در اثبات این نظر، به چنین نقل هایی نیز استناد شده است:

1. نقل از محمد بن سیرین: «هاجت الفتنة وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله عشرة آلاف...» (ابن حنبل، العلل، ج 3، ص 182) روشن است که این تعداد صحابی، جز پیش از این تاریخ زنده نبودند.

2. نقل از حذيفة بن یمان: «أول الفتن قتل عثمان و آخرها الدجال...» (ابن عبدالبر، 2000م، ج 8، ص 519؛ ابن عساکر، 1415ق، ج 39، ص 447)

از نظر گلدتسیهر، نقد حدیث به عراق و بیشتر مناطق شرق که فرقه‌های مذهبی و سیاسی در آنجا فعالیت داشتند، محدود بود. وقتی در قرن سوم، نیاز به مجموعه‌ای نظام‌مند از احادیث صحیح و غیر صحیح احساس شد، نقد حدیث بخش مهمی از علم حدیث شد که شکوفایی آن در طول قرون سوم و چهارم رخ داد. گلدتسیهر معتقد است که در ارزیابی صفات راویان، به همان اندازه که صداقت شخصی مهم بود، گرایش آن‌ها به اقرارنامه رسمی اهل سنت نیز اهمیت داشت. در واقع، باید روشن می‌شد که آیا جعل و تحریف در خدمت مذهب اهل سنت است یا در راه آرمانی مبارزه با مذهب رسمی و مخالفت با آن‌ها (مانند دعوت علویان). از این رو، چنین وانمود شد که حرکتی در راه ملاحظه دقیق اسناد و متن احادیث آغاز شده است. (Muslim Studies, 1971, p. 128)

نکته دیگر آنکه گلدتسیهر، روش علمای مسلمان در ارزیابی حدیث بر مبنای وثاقت اسناد را به دلیل عینیت نداشتن و مبتنی بودن بر ذوق و داوری ذهنی رجالیان، ناکارآمد می‌داند و معتقد است که در موارد نادری می‌توان به توافق علما بر وثاقت یک راوی دست یافت و اغلب صفات بسیار متناقضی برای یک راوی به کار می‌رود؛ برای نمونه، عثمان بن سعید دارمی از یحیی بن معین درباره جبر بن العسین پرسید. گفت: «لیس بشیء». ابوحاتم گفت: «لا أری بحدیثه بأساً» و نسایی او را ضعیف می‌داند. (یاقوت حموی، 1399ق، ج 5، ص 447) گلدتسیهر این نکته را می‌افزاید که گهگاه داوری‌ها مردد و اصطلاحات به کار رفته توسط ناقدان، آنقدر انعطاف‌پذیر است که نمی‌توان درباره آن‌ها داوری قطعی کرد؛ برای نمونه، بخاری در مورد لیث بن اُبی سلیم گفته است: «صدوقٌ و زُبَّما یَهِمُّ فی الشَّیء»؛ اما احمد بن حنبل می‌گوید: «لا یُفْرَحُ بحدیثه» و محدث دیگری او را ضعیف الحدیث دانسته است.⁷ (ترمذی، 1403ق، ج 4، ص 199) گلدتسیهر نتیجه می‌گیرد که دستیابی به معیاری ثابت برای کشف صداقت یا دروغ‌گویی راوی بسیار دشوار است و علمای رجال خود معتقدند که داوری درباره ارزش روایات تنها به وسیله مجالست و مناظره و مذاکره طولانی ممکن است.⁸ (Muslim Studies, 1971, p. 143-144)

ونزبرو نیز اسناد را ذوقی و من عندی می‌داند و پژوهش‌های مبتنی بر سند را که توسط ولهاوزن، عبود و فؤاد سزگین انجام شده، ناستوار تلقی می‌کند. از نظر ونزبرو،

اطلاعات موجود از راویان و مفسران منحصرأ در نوشته‌های مبتنی بر جرح و تعدیل یا طبقات یافت می‌شود و در چنین منابعی، فرآیند قلب و جعل حقایق تاریخی رخ می‌دهد. از این رو، ونزبرو معتقد است که بهتر است اسناد را به کلی فراموش کرده یا دست‌کم چیزی به شمار نیاوریم و بر عناصر توضیح‌دهنده درون و برون متن و ابزارهای روش‌شناختی که بدون توسل به اطلاعات تراجمی قابل تشخیص‌اند، تکیه کنیم. (Wansbrough, 1977, p. 140)

نظر گلدتسیهر درباره تقدم ارزیابی اسناد بر نقد متن

در مبحث بالا گفته شد که از دیدگاه گلدتسیهر، روش مسلمانان در نقد سندی روایات، ناکارآمد بود، زیرا اغلب بر ذوق کارشناس رجالی مبتنی است و عینیت ندارد. از نظریات گلدتسیهر که پس از او، مباحث زیادی در میان مستشرقان و منتقدان مسلمان برای برانگیختن، آن است که معتقد بود دانشمندان مسلمان در هنگام نقد روایات، ارزیابی اسناد حدیث را بر نقد متن ترجیح می‌دادند و حتی داوری درباره ارزش محتوا و مفاهیم روایات، به صحت اسناد بستگی داشت؛ به عبارت دیگر، گلدتسیهر معتقد است که اگر متن حدیثی دارای یک خلأ شرعی یا تاریخی بود، اما اسناد صحیحی داشت، علمای مسلمان در صحت آن تردید نمی‌کردند. وی بر این باور است که اگر حدیثی پر از تناقضات درونی و بیرونی، دارای سلسله راویان موثقی بود و امکان ارتباط تاریخی راویان با یکدیگر وجود داشت، حدیث معتبر تلقی می‌شد. به دیگر سخن، از دیدگاه گلدتسیهر، هیچ‌کس اجازه نداشت بگوید به دلیل اینکه متن فلان حدیث دارای یک خلأ شرعی یا تاریخی است، من در صحت اسناد آن تردید می‌کنم. نکته دیگری که گلدتسیهر به آن اشکال می‌کند آن است که گرچه با توجه به احادیثی مانند «إِنَّ الْحَدِيثَ سَيْفٌ وَعَنِّْي فَمَا أَتَاكُمْ عَنِّْي يُوَافِقُ الْقُرْآنَ فَهُوَ عَنِّْي وَمَا أَتَاكُمْ عَنِّْي يَخَالِفُ الْقُرْآنَ فَلَيْسَ عَنِّْي» (شافعی، 1403ق، ج 7، ص 358/بیهقی، بی‌تا، ج 6، ص 523) قواعد دیگری به جز نقد اسناد برای ارزیابی حدیث پدید آمد، اما این اصول و قواعد چند دهه بعد قاعده‌مند شد. (Muslim Studies, 1971, p. 56, 133-143)

او چنین نتیجه می‌گیرد که در ارزیابی حدیث، قواعد روشمندی وجود نداشت، از این رو داوری ذهنی یا به تعبیری، ذوق‌المحدثین⁹، در جدا کردن صحیح از ضعیف به عنوان

تصمیم نهایی تلقی می‌شود. همچنین گهگاه ملاحظات شکلی و ساختاری نیز به انتقادهایی از برخی عناصر محتوایی منجر می‌شود، اما تأمل در روایات، اغلب به این تشخیص می‌انجامد که به تعبیر ابونعیم اصفهانی - چنین روایاتی فاقد نورند و در تاریکی فرو رفته‌اند. (به نقل از مقدمه مستخرج علی صحیح مسلم، ج 1، ص 307) به عبارت دیگر، ساختار و مفهوم آن‌ها، بی‌تردید مجعول بودن آن‌ها را برملا می‌کند، اما این جنبه از ارزیابی همواره با ذوق شخصی همراه است. (Muslim Studies, 1971, p. 56, 143-144)

پس از گلدتسیهر، آلفرد گیوم (A. Guillaume) به نتایجی مشابه دست یافت و معتقد شد که اگر متن حدیث دارای مفادی صراحتاً پوچ و بی‌ارزش بود، اما اسنادی صحیح داشت، آن حدیث قابل رد کردن نبود. پس از گیوم نیز کسانی چون ونسینک، شاخت، رُسون، فضل الرحمن و یُئبل نتایج گلدتسیهر را تأیید کردند. (Brown, 2008, p. 147)

نقد نظریه گلدتسیهر از دیدگاه منتقدان مسلمان

انتشار نظریات مستشرقان، به‌خصوص گلدتسیهر، درباره ضعف روش‌های نقد و ارزیابی حدیث در قرون نخست اسلامی، تأثیرات بسیاری در میان مؤلفان مسلمان برجای گذاشت. آن‌ها کتاب‌های بسیاری درباره انواع روش‌های نقد و تمییز احادیث صحیح از ضعیف نوشتند¹⁰ که برخی از آن‌ها به نقد مستقیم نظریات مستشرقان اختصاص دارد. هرچند، در این میان برخی مسلمانان نیز مواضع روشنفکرانه در پیش گرفتند و تا حدی با مستشرقان همسو شدند، که از آن‌ها می‌توان به احمد امین و محمود ابوریه¹¹ اشاره کرد.

منتقدان نظریات گلدتسیهر و پیروان او، سعی بر جمع شواهدی دال بر نقد متن حدیث از قرن اول به بعد توسط عالمان مسلمان داشتند. از جمله اولین کسانی که در نقد نظریات مستشرقان نوشته‌هایی دارد، می‌توان به دانشمند سلفی معاصر، مصطفی سباعی، اشاره کرد. وی در نقد کسانی که معتقدند نقد حدیث محدود به نقد سندی بود، قواعدی را ذکر می‌کند که دال بر نقد متن است. از جمله اینکه: حدیث مشتمل بر الفاظ رکیک نباشد؛ با بدیهیات عقلی مخالف نباشد؛ با قواعد عام حکمت و اخلاق مخالف نباشد؛ مخالف حسن و مشاهده نباشد؛ با حقایق تاریخی مشهور در تضاد نباشد؛ مخالف قرآن یا سنت یا اجماع و یا ضروریات دینی نباشد و ... (سباعی، 2000م، ص 271-272) از دیگر

محققانی که به تفصیل به این مسئله پرداخته و سعی کرده پاسخ اشکال حدیث پژوهان غربی و روشنفکران مسلمان را به شکل علمی بدهد، محمد لقمان سلفی است که کتابی را با عنوان *اهتمام المحاضرين بنقد الحدیث*، به این موضوع اختصاص داده است. وی با ذکر نمونه‌هایی تاریخی، چنین نظر داده است که محدثان اهل سنت از قرن اول در کنار نقد و بررسی اسناد روایات، به نقد متن نیز توجه داشتند. وی اصطلاحات مربوط به متن حدیث، از جمله شدوذ و قلب و اضطراب و... و همچنین وضع قواعدی برای نقد متن، همچون مخالفت با عقل، رکاکت لفظی و معنایی و... را دلیلی بر دیدگاه خود می‌داند. سلفی می‌افزاید: «نقد سند در طبیعت خود بر نقد متن مقدم است، زیرا شهادت قیمتی ندارد، مگر اینکه شاهد آن ثقه باشد و روایت و شهادت دو شاخه از یک درخت‌اند». او با اذعان به اینکه نقد متن در میان محدثان اندک است، می‌نویسد: «وقتی عنایت به نقد سند و دقت در ضبط و صلاح و دوری از هوا افزون شد، طبیعتاً نیاز به نقد متن کمتر خواهد بود.» (1420ق، ص 478-479)

این مؤلف معاصر در نقد ابوریته می‌نویسد: «محدثان در گام‌های نقد حدیث، با عقل همراهی می‌کردند و آن را مؤید قواعد نقد قرار می‌دادند. آنان عقل را در سماع و ادای حدیث و نیز در حکم کردن بر صحت حدیث دخالت می‌دادند». وی معتقد است که ابوریته خود به نقل از محدثان اموری را ذکر کرده که همه مربوط به معنی است، از جمله سخنان ابن قیم و ابن دقیق العید را در این زمینه آورده است. سپس به نقل از معلمی می‌افزاید: «محدثان در کتب موضوعات اخباری گرد آورده‌اند که عقل صریح با آن در تعارض است و در این روایات اسناد متصل یافت نمی‌شود، مگر اینکه بزرگان حدیث راویان آن را جرح کرده باشند». آنگاه اشکالی را که به نقل از گلدتسیهر بیان شد، به صورت این سؤال مطرح می‌کند که اگر ابوریته بگوید: مؤلفان کتب صحیح این قواعد را رعایت نکرده‌اند، می‌گوییم: امثال بخاری و مسلم ابن قواعد را رعایت می‌کردند، گرچه در صحیحین احادیث اندکی وجود دارد که بعضی از حافظان حدیث آن‌ها را نقد کرده‌اند. مرجع این قبیل روایات یا اختلاف دیدگاه است و یا اصطلاحی در صحیحین که منتقد از آن غفلت کرده است و یا خطایی که هیچ بشری از آن در امان نیست. (همان، ص 479-480)

از محققان دیگری که به تحلیل و بررسی دیدگاه گلدتسیهر در زمینه نقد سند بر نقد متن پرداخته‌اند، می‌توان به پژوهش‌گر نومسلمان غربی، جاناتان براون، اشاره کرد. وی مقاله‌ای مختص به این موضوع نوشته و در آن به بررسی دقیق موضوع پرداخته است. (Brown, 2008, p. 143-184) براون معتقد است که گزارش‌های مربوط به نقد متن از یکی دو نسل اول اسلام قابل استناد نیست، زیرا این داستان‌ها در منابعی آمده که اغلب در قرن سوم گردآوری شده‌اند. این گزارش‌ها از نظر تاریخی نمی‌تواند تصویری موثق از نقد متن در دوره صحابه نمایش دهد. علاوه بر آن، داستان‌هایی درباره اینکه عایشه روایتی منسوب به پیامبر ﷺ را به دلیل مفاد متناقض آن نپذیرفت¹²، نشان نمی‌دهد که آیا ناقدانی چون ابن حنبل (متوفی 241) و بخاری این روش را ادامه دادند یا نه. این گزارش‌های نادر از نقد متن حدیث توسط صحابه، در فصل‌های گوناگون منابع حدیثی پراکنده‌اند؛ و در تلاش‌های نقادان حدیث برای تعیین خطوط و روش‌شناسی نقد حدیث، مانند مقدمه مسلم (متوفی 261) بر صحیح خود یا کتاب العلیل ترمذی (متوفی 279) اثری از آن‌ها نیست. (Brown, 2008, p. 149)

از دیدگاه جاناتان براون، ناقدان حدیث به نقد متن می‌پرداختند، اما برای دفاع در برابر حملات عقل‌گرایان، تصویری از نقد محدود به اسناد ارائه می‌کردند. در واقع، محدثان متقدمی همچون بخاری خود را درگیر در رقابت سختی با عقل‌گرایانی یافتند که تکیه آن‌ها بر اسناد را به تمسخر می‌گرفتند و نقد متن را تنها ابزار واقعی برای ارزیابی وثاقت احادیث می‌دانستند. بدین سبب، محدثان نقد متن را در زبان نقد اسناد پنهان کردند. (Ibid, p. 143-184)

ای معتقد است که از طریق بررسی احادیث مرتبط با هم، در منابع نقد حدیثی متقدم، یعنی کتاب‌های جرح و تعدیل کسانی چون بخاری (متوفی 256)، عقیلی (متوفی 323)، ابن حبان (متوفی 345) و ابن عدی (متوفی 365)؛ و کتاب‌های موضوعات مانند تذکره الموضوعات از محمد بن طاهر مقدسی (متوفی 507) و المنار المنیف فی الصحیح والضعیف از ابن قیم جوزیه (متوفی 751)، می‌توان به این نتیجه دست یافت که ناقدان متقدم حدیث خیلی بیشتر از آنچه به نظر می‌رسد، به نقد متن حدیث توجه داشتند؛ برای نمونه، در حدود 95% از 100 روایت بررسی شده در تذکره الموضوعات مقدسی،

45% از 73 روایت بررسی شده در کتاب *الاباطیل* جوزقانی (متوفی 543)، 44% از روایات جلد اول کتاب *الموضوعات* ابن جوزی و 62% از 50 روایت بررسی شده در *المنار المنیف* ابن قیم، از منابع نقد حدیثی متقدم نقل شده‌اند. (Ibid, p. 179-180)

نقد و ارزیابی نظریات مذکور درباره نقد متن حدیث

در ارزیابی نظریات بالا درباره نقد متن حدیث، می‌توان گفت که گویا به جز جاناتان براون، هیچ یک از مؤلفان دیگر در این زمینه، اساساً اشکال گلدتسیهر و پیروان او در نظرش را به درستی دریافته‌اند؛ آن‌ها بدون توجه به روش نقد تاریخی و الزامات آن، تنها به دنبال مناقشه در مثال و دفاع از آرای خود بوده و از این رو، در پاسخ به اشکال و اثبات دیدگاه خود نیز به خطا رفته‌اند. قواعدی که سباعتی آن‌ها را به عنوان قواعد نقد متن در میان محدثان ذکر کرده، قواعدی است متأخر که متخصصان علوم حدیث، پس از عصر شکل‌گیری منابع رسمی حدیث، به آن‌ها بها دادند. از این رو، این نقد در پاسخ به گلدتسیهر که از حدیث در قرون اولیه بحث می‌کند، صحیح به نظر نمی‌رسد. گلدتسیهر خود به این مسئله اشاره کرده و گفته بود قواعدی به جز نقد اسناد در نقد حدیث، چند دهه بعد قاعده‌مند شد. (Muslim Studies, 1971, p. 56, 133-143)

از سخنان سلفی برمی‌آید که وی مانند برخی از دانشمندان اهل سنت به صحت تمام روایات صحیحین اعتقاد ندارد و در ضمن می‌پذیرد که نقد سند در میان محدثان بر نقد متن مقدم بوده است، اما باز هم باید متذکر شد که آنچه به عنوان اصطلاحات مربوط به متن و قواعد ارزیابی متن حدیث در سخنان دانشمندان اهل سنت آمده، چندان قدیم نیست و محدثان نخستین و صاحبان صحاح به نقد متن چندان توجهی نداشته‌اند. این امر از شرایطی که بخاری و مسلم و دیگر صاحبان کتب سته در پذیرش روایات نقل کرده‌اند، به روشنی پیداست.¹³ سلفی بسیار می‌کوشد تا نقد متن حدیث را به دوره‌های دور ببرد و آن را به صحابه و تابعان و اتباع آن‌ها نسبت دهد (همان، ص 316-322). اما نکته آن است که مدونانی که این روایات را نقل کرده‌اند، نسبت به متن چه موضعی داشتند؟ وی برای پاسخ به این سؤال از تغییر روش‌های نقد متن در دوران اتباع تابعان و محدثانی همچون مالک و ثوری و شافعی و یحیی بن معین و ابن حنبل سخن می‌گوید، اما خواننده این مطالب در می‌یابد که آنچه وی ذکر می‌کند، به قواعد نقد متن از قبیل

عرضه بر قرآن و سنت صحیح و بدیهیات عقلی، که در دوران‌های بعد به عنوان معیارهای نقد متن مطرح شد، هیچ ارتباطی ندارد. تنها چیزی که می‌توان پذیرفت اینکه اقدام به نقد صریح متن در دوران متأخر از زمان نگارش صحاح اهل سنت آغاز شده است.

در مورد کار براون نیز باید به چند نکته اشاره کرد: نخست آنکه، گزارش‌های مربوط به نقد متن، گرچه اغلب در منابع مربوط به قرن سوم گردآوری شده‌اند، اما بسیاری از آن‌ها قابل اعتماد و موثق‌اند. ناموثق دانستن همه گزارش‌ها به این علت که در منابع متأخر آمده‌اند، به نوعی، همان دیدگاه جریان شکاکیت و نظر کسانی چون گلدتسیهر و شاخت است که مورد تأیید بسیاری از محققان قدیم و معاصر غربی هم نیست¹⁴ و به نظر می‌رسد که براون نیز چنین قصدی از سخن خود ندارد. هرچند، بخش دوم سخن براون مبنی بر اینکه این گزارش‌ها نشان نمی‌دهد که آیا ناقدانی چون ابن حنبل و بخاری این روش را ادامه دادند یا نه، درست به نظر می‌رسد.

نکته دیگر آنکه، همان‌طور که خود براون گفته است، نقد متن در منابع رسمی حدیث (صحاح سته) وجود ندارد و از این روی وی شواهد خود را از کتاب‌های رجالی بخاری *التاریخ الكبير، التاريخ الصغير، الضعفاء الصغير*، کتاب *التمییز مسلم بن حجاج*، کتاب *المعرفة والتاریخ* از ابویوسف یعقوب بن سفیان فسوی (متوفی 277)، *احوال الرجال* از ابواسحاق ابراهیم بن یعقوب جزینی (متوفی 259)، صحیح ابن خزیمه (متوفی 311)، و آثار ابن حبان بستی برگزیده است. (Brown, 2008, p. 154-162)

در اینجا، به دو نمونه از 15 شاهدهی که براون در اثبات نقد متن در میان محدثان یافته، اشاره می‌شود:

1. حشرج بن نباته سمع سعید بن جهمان عن سفینه أن النبي ﷺ قال لأبي بكر وعمر وعثمان: «هؤلاء الخلفاء بعدی». بخاری می‌نویسد: «هذا حدیث لم یتابع علیه، لأن عمر بن الخطاب وعلی بن ابی طالب قالوا لم یستخلف النبى». (1986ق، ص 42)
2. و قال سلیمان بن حرب روى بن فضاء هذا الحدیث «نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن كسر سكة المسلمين الجارية بينهم. وإنما ضرب السكة حجاج بن يوسف لم یكن فى عهد النبى». (بخاری، 1406ق، ج 2، ص 134)

براون به طور آشکار بیان نمی‌کند که نقد متن حدیث به شکل رسمی و مدوّن از چه زمانی در میان مسلمانان رایج شد، اما از نمونه‌هایی که ارائه می‌کند، می‌توان دریافت که وی معتقد است نقد متن تا قرن چهارم به شکل پنهان و در لفاغهٔ نقد سند انجام می‌شد. در واقع، پس از تألیف منابع اصلی حدیث و از قرن پنجم و ششم بود که کسانی چون محمد بن طاهر مقدسی (متوفی 507) به نقد متنی صریح روی آوردند. به هر حال، براون معتقد است که یافتن نقد متن در منابع موجود حدیثی از دوران شکل‌گیری جوامع حدیث، دشوار است. وی جواب این مسئله را در محیط فکری خاور نزدیک در دورهٔ شکل‌گیری نقد حدیث جست‌وجو می‌کند، یعنی توجه به منابع فقه و عقاید نزد اهل حدیث، اصحاب رأی، اهل الکلام، معتزله و جهمیه در قرن سوم هجری. از دیدگاه وی، هر گروه روش‌شناسی متفاوتی از دیگران داشت؛ اهل الکلام بر نقش عقل در تفسیر درست از منابع وحی تأکید می‌کردند؛ اهل رأی وقتی حدیثی را می‌پذیرفتند که با نظریات فقهی‌شان همسو بود؛ اهل حدیث اسناد را تنها ابزار برای تضمین فهم صحیح از اسلام نبوی و زدودن کفر و الحاد از ذهن انسان می‌دانستند؛ معتزله نیز احادیث را به عنوان منبعی برای فقه و عقاید اسلامی پذیرفته بودند، اما با این تأکید که تنها ابزار مناسب برای ارزیابی وثاقت حدیث، نقد محتوای احادیث است. برای معتزله و دیگر گروه‌های عقل‌گرا مانند جهمیه، قرآن و عقل ابزار اصلی در نقد محتوا بودند. (Brown, 2008, p. 163-171) برای اهل حدیث اسناد بسیار مهم است؛ مسلم بن حجاج با واسطه از عبدالله بن مبارک نقل می‌کند که: «بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْقَوَائِمِ يَعْنِي الْإِسْنَادُ.» (مسلم، بی‌تا، ج 1، ص 12) ابن عدی به ابن عباس نسبت می‌دهد: «إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ فَأَجِزُوا الْحَدِيثَ مَا أُسْنِدَ إِلَيْ نَبِيِّكُمْ.» (ابن عدی، 1409ق، ج 1، ص 149-150)

دانشمندان اهل حدیث مانند بخاری نمی‌توانستند در برابر مخالفان خود تصدیق کنند که توضیح محتوای حدیث وابسته به نقد متن است؛ در عوض، آن‌ها نقد محتوا را در نقادی اسناد حدیث منحصر کردند. یک معنای ناقص، نشانهٔ یک مشکل در اسناد بود، نه بیماری خود آن. ابن عبدالبر می‌گوید: «رُبَّ حَدِيثٍ ضَعِيفٍ الْإِسْنَادِ صَحِيحِ الْمَعْنَى.» (1387، ج 1، ص 58) براون می‌نویسد: وقتی بخاری بیان می‌کند که روایت منقول از علی عليه السلام از پیامبر صلى الله عليه وآله: «أَنَا دَارُ الْحِكْمَةِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا» منکر است، ما نمی‌دانیم که آیا او به

معنای شیعی آن نظر دارد یا تنها به اسناد این حدیث، زیرا حدیث مذکور توسط دیگر صحابه نیز از پیامبر ﷺ نقل شده است.¹⁶ (ترمذی، 1403ق، ج 5، ص 301) از این روی، اصطلاح «منکر» هم می‌تواند بر نقد اسناد دلالت کند و هم بر نقد متن. اگر فرض کنیم که نقد متن در قرون سوم و چهارم در لفافه نقد اسناد یا اصطلاحات دوپهلویی چون «منکر» اتفاق افتاد، می‌توان پیوندی میان احادیث ذکر شده در کتاب‌های نقد حدیثی متقدم و احادیث مجعول در منابع موضوعات متأخر، که این نوع از کتاب‌ها در قرن ششم به ثمر نشست، انتظار داشت. (Brown, 2008, p. 174-175)

از مجموع آنچه گفته شد، می‌توان به این فرضیه رسید که محدثانی چون بخاری، با اسناد حدیث و نقد دقیق آن، از یکسو، محتوا و مفاهیم مورد نظر خود را در قالب احادیث مستند ارائه می‌کردند؛ و از سوی دیگر، ابزاری منحصر به فرد در اختیار داشتند که مخالفان عقل‌گرای آن‌ها از دسترسی به آن محروم بوده و ابزار نقد حدیث از طریق متن، که در نگاه اول بسیار ذوقی‌تر از نقد اسناد است، از دسترس آن‌ها خارج می‌شد. آنچه مسلم است آنکه اگر متن حدیثی مورد پذیرش محدثان نبود، اساساً در جریان نقل وارد نمی‌شد، که نوبت به بررسی اسناد آن برسد؛ به عبارت دیگر، گزینش احادیث متناسب با مبانی و پیش‌فرض‌های فکری مؤلف، به نوعی نقد متن روایاتی است که با دیدگاه مؤلف همسو نبوده و آن‌ها را انتخاب نکرده است. در واقع، اسناد حدیث در مرتبه بعد از متن، و دست‌آویز اهل حدیث برای نقل متون مورد تأیید آن‌هاست. بنابراین، نظریه گلدتسیهر و پیروان او در تقدم نقد سند بر نقد متن، درست به نظر نمی‌رسد.¹⁷

نکته دیگری که برآون به آن توجه نکرده، آن است که اساساً در بیشتر موارد، مبانی جرح و تعدیل راویان، روایاتی است که نقل می‌کنند. برای نمونه، اگر یک راوی حدیث غدیر را، که مهم‌ترین مستند شیعیان علیه اهل سنت بود نقل می‌کرد، جرح می‌شد. (برای نمونه و.ک: ابن عدی، 1409ق، ج 3، ص 80 و 255-256؛ ج 4، ص 12؛ ج 5، ص 33 و 122-120؛ ج 6، ص 80-82، 216 و...) همان‌طور که گلدتسیهر نوشته، در صفات راویان، به همان اندازه که صداقت شخصی مهم بود، گرایش آن‌ها به اقرارنامه رسمی اهل سنت نیز اهمیت داشت. چنین نوعی از ارزیابی، در واقع، داوری بر اساس متنی است که راوی مورد نظر روایت کرده است و نمی‌توان آن را یکسره به صداقت او مرتبط دانست.

محدثان رسمی، به خصوص بخاری، احادیث بسیاری از راویان را تنها به علت شیعه بودن مردود دانسته‌اند.¹⁸ حال این سؤال مطرح است که آیا محدثان، روایات این افراد را بررسی کرده و نادرستی آن‌ها را از دروغگو بودن راویان دریافته‌اند؟ یا آنکه رد روایات آن‌ها تنها به خاطر این مبنای کلامی بوده که روایات اهل رفض پذیرفته نمی‌شود؟ ذهبی درباره علی بن هاشم بن برید، که بسیاری از محدثان از او نقل کرده‌اند و ابن معین و ابوداود او را ثقة و ثبت دانسته‌اند، می‌نویسد: بخاری به دلیل غلو وی در تشیع از او حدیث نقل نکرده، چرا که او از حدیث رافضه بسیار پرهیز می‌کرد، گویا از اعتقاد آن‌ها به تقیه ترسی داشت، در حالی که نمی‌بینیم از قدریه و خوارج و جهیمیه اجتناب کند. (ذهبی، 1382ق، ج 3، ص 160) همچنین بخاری از ابان بن تغلب نیز که او را صدوق و ثقة دانسته‌اند (ر.ک: همان، ج 1، ص 5) و روایات او در صحیح مسلم (ج 1، ص 65)، سنن ابوداود (ج 1، ص 148 و ج 2، ص 246) سنن ترمذی (ج 3، ص 243) و دیگر صحاح و منابع حدیثی نقل شده، روایت نکرده است.

نقد متنی احادیث در صحیحین

همان‌طور که گفته شد، نقد متن نزد محدثان قدیم، در پوشش نقد اسناد حدیث قرار داشت و اسناد دست‌آویز اهل حدیث برای نقل متون مورد تأیید آن‌ها بود. برای بررسی این مسئله می‌توان نمونه‌های عینی بیشتری از خود جوامع مهم حدیثی انتخاب و بررسی کرد. بهترین منابع برای چنین تحقیقی، صحیحین است که اولاً مهم‌ترین کتاب‌های حدیثی نزد اهل سنت است و در ثانی به علت وجود انواع روایات فقهی و غیر فقهی، قابلیت بررسی از این نظر را در خود دارد. همان‌گونه که براون می‌نویسد، حتی صحیحین انباشته از گزارش‌های تاریخی نابهنگامی است که از نزاع‌های سیاسی، فقهی و فرقه‌ای در دو قرن اول اسلام نشئت می‌گیرند. اما این دیدگاه براون را نمی‌توان کاملاً پذیرفت که «ما نه نیاز داریم و نه می‌توانیم توضیح دهیم که چرا بخاری یا مسلم برخی مفاهیم را در احادیثی که نابهنگامی تاریخی داشت، غیرقابل پذیرش دانسته، اما برخی گزارش‌های مشابه را تأیید کرده‌اند.» (Brown, 2008, p. 182) در آغاز بحث، ذکر مقدمه‌ای کوتاه لازم است:

به لحاظ تاریخی، نقش یک متکلم یا فقیه آن بود که نظریات کلامی و فقهی خود را

بر گزاره‌های دینی مستند کند (به‌ویژه در شیوه اهل حدیث که استناد نظر به حدیث را لازم می‌دانستند). این کار به دو طریق ممکن بود: ارجاع به قرآن یا حدیث. در مورد قرآن، امکان جعل وجود نداشت و تنها راه استناد، تفسیر یا تأویل آیات در جهت نظریه مورد بحث بود. اما در مورد استناد دیدگاه به حدیث، علاوه بر تفسیر و تأویل، امکان جعل و تحریف و نیز امکان گزینش احادیث موافق و نادیده گرفتن احادیث مخالف با عقیده، هم وجود داشت. در قرن اول و نیز اوایل قرن دوم هجری که هنوز تدوین حدیث رسماً آغاز نشده و فرقه‌های کلامی و فقهی نیز شکل منسجمی به خود نگرفته بودند، بیشتر با جعل و تحریف حدیث مواجهیم. با تدوین رسمی حدیث و شکل‌گیری روش‌های ارزیابی آن و ظهور فرقه‌های دینی، اندک اندک پدیده جعل جای خود را به فعالیت‌های گزینشی روایات داد. در این هنگام، محدثان که خود اغلب فقیه و متکلم هم بودند، از میان انبوه احادیث، روایاتی را که با دیدگاه‌های آن‌ها موافق بود انتخاب می‌کردند. اندک اندک حرکت جمعی علما به این سو رفت که بخشی از روایات را به عنوان احادیث صحیح و موثق برگزینند. برای این کار بزرگ، نخست لازم بود مبانی فکری جمعی روشن و مستدل شود. بایستی روشن می‌شد که کدام روایات گردآوری و کدام احادیث حذف شوند. تا اواسط قرن سوم و که بخاری و مسلم احادیث مورد نظر خود را می‌نوشتند، بسیاری از این مبانی شکل گرفته بود.

اما این مبانی چه چیزهایی بود و آیا پیروی از این مبانی بود که صحیحین را در جایگاه اصح الکتاب بعد از قرآن نزد اهل سنت قرار داد؟ آیا این مبانی همه بر معیارهای عینی و قابل ارزیابی مبتنی است یا ذوق و سلیقه و پیش‌فرض‌های ذهنی و عقیدتی در آن مؤثر است؟ روشن است که نمی‌توان نقش پیش‌فرض‌های ذهنی و هرمنوتیکی را نادیده گرفت و همه معیارهای گزینش احادیث را فنی و قابل ارزیابی دانست. برای برخی معیارها که در گزارش‌های تاریخی زمان تألیف صحیحین به آن اشاره شده و بعدها تأثیر مهمی بر شکل‌گیری جایگاه صحیحین داشت، می‌توان به نقل زیر اشاره کرد:

متوکل عباسی به برخی از فقها و محدثان زمان خود دستور داد که احادیث دال بر رؤیت و احادیثی را که بر ضد معتزله و جهمیه باشد نقل کنند. از جمله این افراد، مصعب زبیری، اسحاق بن ابی اسرائیل، ابراهیم بن عبدالله هروری و عبدالله و عثمان، دو

پسر محمد بن ابی شیبه کوفی ذکر شده‌اند. سپس جوایز میان آن‌ها قسمت شد و ارزاق برایشان مهیا گشت و متوکل به آن‌ها فرمان داد که برای حدیث گفتن برای مردم مجلس درس برقرار کنند. عثمان بن محمد بن ابی شیبه در شهر ابوجعفر منصور، و ابوبکر بن ابی شیبه در مسجد رصافه مجلس درس تشکیل دادند و با اندکی اغراق، گفته شده که در مجالس آن‌ها نزدیک به سی هزار نفر حاضر می‌شدند. (خطیب بغدادی، 1417ق، ج 10، ص 67-68/ذهبی، 1413ق، ج 11، ص 125)

متوکل عباسی (حک: 232-247) تقریباً معاصر با بخاری (متوفی 256) است و براساس گزارش‌های موقوت تاریخی، متوکل نسبت به علی بن ابی طالب علیه السلام و اهل بیت او بغض شدیدی داشت و اگر خبر می‌یافت که کسی از دوستان علی علیه السلام و اهل اوست، قصد مال و جان او را می‌کرد.¹⁹ (ر.ک: ابن اثیر، 1386ق، ج 7، ص 55) او در سال 236 قمری دستور داد تا قبر امام حسین علیه السلام و منازل و خانه‌های اطراف آن ویران و به‌جای آن کشت و آبیاری شود و مردم از آمدن به آنجا منع گردند. مأموران حکومت به مردم آن منطقه اعلام کردند که هر کس را پس از سه روز اینجا یافتیم، در مطبق زندانی می‌کنیم. مردم از آنجا گریختند و زیارت حسین علیه السلام ترک شد و قبر ایشان نابود و به‌جایش کشت شد. (طبری، 1403ق، ج 7، ص 365؛ ابن اثیر، 1386ق، ج 7، ص 55) ابراهیم بن محمد تیمی، قاضی بصره، این کار متوکل را اظهار سنت نامیده و گفته است: خلقاً سه نفرند: ابوبکر، به‌خاطر دفع رده؛ عمر بن عبدالعزیز، به علت رده مظلوم بنی امیه؛ و متوکل، به علت نابود کردن بدعت‌ها و اظهار سنت. (ر.ک: ذهبی، 1413ق، ج 12، ص 32/همو، 1407ق، ج 18، ص 196-197) برخی مؤلفان، منظور از سنتی را که متوکل احیا کرد، این موارد دانسته‌اند: ممنوع کردن عقیده و سخن از خلق قرآن و برداشتن امتحان از علما نسبت به این اعتقاد؛ انتشار روایاتی در تشبیه و تجسیم؛ شدت نصب و دشمنی با علی بن ابی طالب علیه السلام و نابودی شیعه؛ شدت قول علیه معتزله و جهمیه و امر به افزایش حدیث علیه آنان. بخاری نیز از طریق نقل از افراد مذکور که برخی از جمله استادان او بودند، با همه دستوره‌های متوکل موافقت کرد. (ر.ک: غلامی هرساوی، 1420ق، ص 55)

اعتقاد بخاری به تشبیه و تجسیم، که در جهت کاملاً مخالف با شیعه و معتزله قرار دارد، در صحیح بخاری به حدیثی است که ابن حجر درباره روایات فصل مربوط، از ابوسلیمان

خطابی نقل می‌کند: «لیس فی هذا الكتاب یعنی صحیح البخاری حدیثُ أشنعُ ظاهراً ولا أشنعُ مذاقاً من هذا الفصل.» (ابن حجر، بی‌تله، ج 13، ص 402) در مورد عقاید ضد شیعی بخاری و مسلم تنها این نکته را می‌افزاییم که آن‌ها بسیاری از احادیث مورد استناد شیعیان، از جمله حدیث غدیر را، که با طرق متعدد در اغلب منابع حدیثی و تاریخی پیش از آن‌ها²⁰ و معاصرانشان²¹ موجود بوده، و علمای اهل سنت با پذیرفتن صحت تاریخی آن، تنها به توجیه آن با مبانی عقیدتی خود می‌پرداختند، به کلی نقل نکرده‌اند.²² در اینجا این سؤال مطرح است که آیا بخاری و مسلم، از میان طرق بسیار و حتی متواتر حدیث غدیر، حتی یک طریق صحیح هم نیافتند؟ روشن است که پاسخ به این سؤال منفی است و بسیاری از طرق این حدیث، حتی از نظر خود آن‌ها، صحیح بوده است. بخاری حتی روایت بریده‌اسلمی درباره سبب صدور عبارت «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ» را نقل کرده، اما نقلی را برگزیده که این عبارت در آن نیست.²³ (ز.ک: بخاری، 1406ق، ج 5، ص 110) آن‌ها این حدیث را نقل نکردند، چرا که نمی‌خواستند به محتوای آن پایبند شوند. حاکم نیشابوری، که به عقیده جاناتان براون، خود جرقه رسمیت بخشیدن به صحیحین را روشن کرد (See: Brown, 2007, p. 361-362)، چندین طریق این حدیث را صحیح دانسته است. (ز.ک: نوری، 1416ق، ج 3، ص 110-109، 117-116، 133-134 و 533) به نظر می‌رسد حاکم نیشابوری بیشتر از مؤلفان صحیحین به معیارهای فنی پایبند است، زیرا برای نمونه وی در کنار نقل حدیث غدیر، حدیث «اقْتَدُوا بِاللَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ» را که بخاری و مسلم نیاورده و تنها ترمذی (ز.ک: 1403ق، ج 5، ص 271) آن را نقل کرده و مفهومی کاملاً ضد شیعی دارد، نیز نقل کرده است. (ز.ک: نوری، 1416ق، ج 3، ص 75-76) با این حال، اعتراض به حاکم، نه به دلیل بررسی معیارهای او در نقل احادیث تکمیلی صحیحین، بلکه به علت نقل برخی احادیث مانند حدیث طائر و حدیث «وَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ» بوده است. (ز.ک: خطیب بغدادی، 1417ق، ج 3، ص 94)

در این زمینه می‌توان به تحقیقی با عنوان *صورة عثمان و علی فی صحیح البخاری و مسلم* که توسط محمد عبدالوهاب یوسفی تألیف شده است، اشاره کرد.²⁴ مؤلف در این کتاب، به بررسی ریشه‌ها، خصوصیت‌ها و دلالت‌های روایات منقول درباره عثمان بن

عفان و علی بن ابی طالب علیه السلام پرداخته است. وی در این نوشتار، روایات مربوط را از صحیحین استقصا کرده و متون آنها را با هم مقایسه کرده است. از دیدگاه یوسفی، آنچه بخاری و مسلم در صحیحین درباره سیره عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب علیه السلام نقل کرده‌اند، اندکی است از انبوه روایات و گزارش‌های تاریخی، آن هم پس از گذر از تغییرات گسترده‌ای مانند گزینش، حذف و دگرگونی، که پس از گردآوری روایات انجام شده است. از این رو، برای شناخت روایاتی که مؤلفان صحیحین در مورد آن سکوت کرده‌اند، به‌ویژه جهت کشف جوانب دنیوی سیره دو خلیفه، نیازمند آنیم که به دیگر منابع معاصر یا متأخر از آنها مراجعه کنیم. (یوسفی، 2009م، ص 61) در واقع، پژوهشگری که درباره عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب علیه السلام تحقیق می‌کند، از طریق صحیح بخاری و مسلم نمی‌تواند به حقیقت این دو شخصیت - آن‌چنان‌که واقعاً در تاریخ اتفاق افتاده است - دست یابد و درمی‌یابد که بسیاری از اجزای تاریخ پنهان شده و سخنی از آن نرفته است، و بخشی از آن به اختصار بیان شده؛ حال آنکه برخی جوانب به دقت نقل شده، تا جایی که به اسطوره بدل شده است. (همان، ص 109)

بر اساس روایات صحیحین، سیره عثمان و علی علیه السلام محصول زمانی متأخر و دور از دوره تاریخی‌ای است که دو خلیفه در آن زندگی کرده‌اند، علاوه بر آنکه در این فرآیند، دچار تغییرات مختلفی چون دگرگونی و حذف و اضافات شده است. بخاری و مسلم در روایات خود به دنبال اثبات تاریخ و پی‌گیری حرکت پویانده و دگرگونی‌های متفاوت آن نبوده‌اند، بلکه برعکس تلاش کرده‌اند تاریخی مبتنی بر ابهامات و اشاره‌ها، که اهدافی همچون خرسندی نیروهای حاکم بر امور در ورای آن بود، تثبیت کنند. (همان، ص 109-110)

مهم آن است که هدف اساسی محدثان از گزینش روایات و تغییرات واقع بر آنچه بود؟ آیا هدف آنها اعلامی دین بود، هدفی که به ابزاری برانگیزنده بدل شد و نقش‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی و انسانی بازی می‌کرد. در غیر این صورت، چگونه تطهیر کارهای عثمان در دوره‌های متفاوت زندگی‌اش را تفسیر کنیم؟ یا دوگانگی حاکم بر نابودی و بنای مجدد شخصیت امام علی علیه السلام را که جوانب سیاسی و نظامی آن پنهان شده، چگونه توضیح دهیم؟ یوسفی بر این باور است که ایدئولوژی سنی، به‌خصوص در

دوران عباسی، کوشید حوادث را از نتایج سلبی آن که باعث تشدید اختلافات می‌شد خالی کند، پس شروع به ایجاد تصویری معکوس از واقعیت حقیقی آن و بنای تاریخی جدید مطابق با زمان فعلی کرد. این امر از طریق مشروعیت بخشیدن به خلافت عثمان، یعنی همگام دانستن سیره او با سیره پیامبر ﷺ و دو خلیفه اول و حذف مطاعن او انجام شد. این عملیات چند هدف مهم در بر داشت: نخست آنکه شکل خلافت مرکزی در زمان خلفای راشدین، که محدثان آن را به علت مبتنی بودن بر اجماع، صورت شرعی خلافت می‌دانستند، حفظ می‌شد. دوم آنکه شیعیان را از آمالشان دور می‌کردند، زیرا شیعه از آغاز دولت اموی به دنبال خلافت بود و آن را حق شرعی خود می‌دانست. سیره‌نگاری اهل سنت همه ابزار خود را به کار گرفت تا علی بن ابی طالب علیه السلام را از میدان سیاسی خارج کند و او را از حمل وظیفه سیاسی ناتوان نشان دهد؛ نقش نظامی متمایز او در حرکت سپاه و حمل پرچم جنگ ذکر نشد و خلافتش نه سلباً و نه ایجاباً، اثبات نشد. علاوه بر آنکه، از یکسو مقاصد برخی روایات از جمله حدیث ثقلین دگرگون و از دلالت سیاسی خالی شد؛ و از سوی دیگر، احادیث دیگری شکل گرفت که آل نبی علیهم السلام را از ارث محروم می‌کرد، به‌ویژه آنکه تفکر اساسی شیعه بر میراث‌بری معنوی و سیاسی از پیامبر بنا شده است. (همان، 126-130)

با این حال، از هم پاشیدن بنای تفکر شیعی جز از اساس ممکن نبود و این چیزی نبود که از ذهن متفکران اهل سنت پنهان بماند. آن‌ها دریافتند که بهترین ابزار برای نابودی آمال شیعه، أخذ تفکرات محوری آن‌ها و انعکاس آن علیه خودشان است. از نظر یوسفی، پذیرفتن خلافت ابوبکر و عمر توسط اغلب فرق شیعه، که بنیان اجتماعی و سیاسی دولت اسلامی را در گذر زمان، از آغاز نیمه دوم قرن اول، تهدید کرده است، یکی از این موارد است؛ از سوی دیگر، ایدئولوژی اهل سنت به این سو رفت که حقیقت را دگرگون و بالعکس کند، یعنی تصویری از ارتباط محکم و دوستانه عمر بن خطاب و علی علیه السلام پدید آورد؛ علی علیه السلام را مرجع اصلی عمر در قضاوت، بلکه مشاور او، قرار دادند و عمر به برتری و نبوغ او در این زمینه شهادت داد. پس آیا می‌توان پذیرفت که از یکسو علی بن ابی طالب مهم‌ترین نقش‌ها را در خلافت عمر داشته باشد، و از سوی دیگر پندارهای شیعه را درست شمرد؟ همان‌طور که علی علیه السلام را با جمله زیر در

هنگام دفن عمر، شاهد بر بزرگی اعمال عمر برشمردند: «ما خَلَفْتَ أَحَدًا أَحَبَّ أَلِيَّ أَنْ أَلْقَى اللَّهَ بِمِثْلِ عَمَلِهِ مِنْكَ» (بخاری، 1406ق، ج 4، ص 199/ مسلم، بی تا، ج 7، ص 112) شیعه بدین شیوه در تنگنایی گرفتار شد که خروج از آن جز با پذیرفتن خلافت ابوبکر و عمر ممکن نبود و اهل سنت به اهداف خود در مشروعیت دادن به خلافت دو خلیفه اول موفق می شدند. (یوسفی، 2009م، ص 130-131)

یوسفی از تصویر عثمان و علی رضی الله عنهما در صحیحین به این نتیجه نیز می رسد که هدف عباسیان، بازگرداندن اهتمام شیعه از میدان سیاست به حوزه دین بود، تا از یکسو دوستی و ولایت آن‌ها را کسب کنند و از سوی دیگر، آنان را از انقلاب و طلب ارث در خلافت منحرف کنند. (همان، ص 133) مؤلف معتقد است که نه تنها برخی فرقه‌های شیعه، علی رضی الله عنه را تا حدی بالا بردند که از صفات بشری فراتر رفته و به محدوده خدایی وارد شد، بلکه اهل سنت سهم به‌سزایی در منحصر کردن تصویر امام علی رضی الله عنه در امور دینی داشتند تا اهتمام شیعه را از امور سیاسی بازگردانند. (همان، ص 137)

نتیجه‌گیری

1. در اغلب موارد، مبنای جرح و تعدیل راویان، روایاتی است که نقل می‌کنند. چنین نوعی از ارزیابی، در واقع، داوری بر اساس متنی است که راوی مورد نظر روایت کرده است.

2. گزینش احادیث متناسب با مبانی و پیش فرض‌های فکری مؤلف، به نوعی نقد متن روایاتی است که با دیدگاه‌های مؤلف همسو نبوده و آن‌ها را انتخاب نکرده است. این دیدگاه‌ها می‌تواند طیف گسترده‌ای از عوامل هرمنوتیکی و ذهنی، تفکرات کلامی و عقیدتی تا اوضاع و شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عصر محدثان را شامل شود.

3. اختلافات حدیثی اغلب محصول جعل و فریب‌کاری راویان نیست، بلکه اختلاف گاه محصول تفاوت دیدگاه‌ها و گزینش‌هایی است که منجر به حذف و اضافات در روایات شده است؛ و گاه ناشی از نگاه متفاوت به یک واقعیت خارجی است، یعنی تفسیر متفاوت از یک واقعه مورد اتفاق.

4. نقد متن حدیث در میان اهل سنت تا قرن چهارم به شکل پنهان و در لقایه نقد سند انجام می‌شد و پس از تألیف منابع اصلی حدیث و از قرن پنجم و ششم بود که

برخی علما به نقد متنی صریح روی آوردند.
5. حکم به جرح یا تعدیل یک راوی، صرفاً یکی از قراین صحت یا ضعف حدیث است و دیدگاه محدث یا عالم رجالی را نسبت به راوی نشان می‌دهد.
6. آنچه برخی منتقدان مسلمان به عنوان قواعد نقد متن در میان محدثان متقدم ذکر کرده‌اند، قواعدی است متأخر که متخصصان علوم حدیث آن‌ها را پس از عصر شکل‌گیری منابع رسمی حدیث تدوین کردند.



پی‌نوشت‌ها:

1. ولهاوزن را موفق‌ترین محقق در نگارش سیاسی تاریخ، لُدکه را بزرگ‌ترین محقق در پژوهش‌های عمیق لغت‌شناسانه، و گلدتسیهر را سرآمد محققان غربی در پژوهش‌های دینی می‌دانند.
2. Muhammedanische Studien, Halle, Max Niemeyer, 1889-90, II, 1-274. English translation, Muslim Studies, trans. C.R. Barber and S.M. Stern, London, George Allen & Unwin, 1971.
3. «کنا اذا رأینا رأیا جعلناه حدیثاً/ کنا اذا هوینا امرنا صیرناه حدیثاً». گلدتسیهر در پانویس، برخی مسلمانان را نیز معتقد به این رأی می‌داند و سخنانی از مولوی چراغ علی در این زمینه نقل می‌کند. (Muslim Studies, p. 126)
4. از جمله می‌توان به این کتاب‌ها اشاره کرد: تاریخ التراث العربی، نقله الی العربیه؛ دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تلویحه؛ السنة و مکاتبها فی التشریح الاسلامی؛ المستشرقون والحدیث النبوی.
5. طبرانی جزئی حدیثی برای این روایت اختصاص داده و در آن حدیث را از 57 صحابی نقل کرده است. (ر.ک: طبرانی، 1417ق، ص 399)
6. درباره مقصود فتنه در این نقل، آرای متفاوتی همچون قتل عثمان، تعیین علی رضی الله عنه به عنوان امام، جنگ صفین و تکامل دو فرقه شیعه و خوارج، از سوی خاورشناسان ارائه شده است. (درباره مقصود فتنه از دیدگاه دیگر خاورشناسان، ر.ک: شاخت، 1950، ص 37، پانویس 1/ بهاء‌الدین محمد، 1420ق، ص 110-111؛ د. اسلام، ذیل فتنه)
7. برای توضیح احمد بن حنبل ر.ک: الباتی، 1405ق، ج 7، ص 7.
8. برای این دیدگاه گلدتسیهر، ر.ک: مزی، 1422ق، ج 17، ص 439 (به نقل از عبدالرحمن بن مهدی).
9. ذهبی (1407ق، ج 42، ص 300) پس از تمجید از ابن جوزی در گستردگی علم و توانایی او در وعظ و تفسیر و تاریخ، و حتی آگاهی کامل از متون احادیث، او را در تشخیص حدیث صحیح از سقیم متوسط می‌داند، زیرا از ذوق المحققین و توانایی نقد حافظان حدیث بی‌بهره بود.

10. از جمله می‌توان به این کتاب‌ها اشاره کرد: *منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوی*، صلاح‌الدین ادلیبی، بیروت: دار الآفاق؛ *منهج النقد فی علوم الحديث*، نورالدین عتر، دارالفکر 1406/دراسات فی منهج النقد عند المحاشین، محمدعلی قاسم العمری، دارالفنایس 1379/2000؛ *منهج النقد عند المحاشین: مقارنا بالمنهج النقدي الغربي*، اکرم ضیاء عمری، انشیلیا 1376/1997؛ *منهج النقد عند المحاشین نشأته و تاریخیه*، محمد مصطفی اعظمی، مکتبه الکوثر 1369/1990؛ *مقایس نقد متون السنه*، مسفر عزم الله الدمینی، مکتبه العلوم و الحکم، 1374/1995.

11. ابوریه نیز در آغاز کتاب *أضواء علی السنه المحمديه* (ص 17) می‌نویسد: متقدمان قواعد نقد حدیث را در شناخت روایان حدیث منحصر کردند و اگر روایتی از روایان (مورد وثوق) آن‌ها رسیده بود، برای آنان هیچ مسئولیتی در پی نداشت، چه روایت واقعاً صحیح بود یا نبود، معقول بود یا غیر معقول، زیرا آنان به اتصال سند آگاهی نداشتند، اما معنی برای آنان اهمیتی نداشت. سپس متأخران آمدند و بر حدودی که متقدمان تعیین کرده بودند، توقف کردند و خود را مجاز به تجاوز از آن ندیدند و به این ترتیب، علم حدیث از نخستین سده‌های آن بدون تحرک و تغییر باقی ماند.

12. منظور روایت ذیل در صحیح بخاری (1401ق، ج 2، ص 80-81) و صحیح مسلم (ص 3، ج 3، ص 42-43) است: «... عن عبدالله بن عبیدالله بن أبی ملیکه قال توفیت ابنة لعثمان رضی الله عنه بمکه و جننا لنشهدها و حضرها ابن عمر و ابن عباس رضی الله عنهما و انی لجالس بینهما أو قال جلست إلی أحدهما ثم جاء الآخر فجلس إلی جنیبی فقال عبد الله بن عمر رضی الله عنهما لعمر و بن عثمان ألا تنهی عن البكاء فإن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال إن الميت لیعذب ببكاء أهله علیه فقال ابن عباس رضی الله عنهما قد کان عمر رضی الله عنه یقول بعض ذلك ثم حدث فقال صدرت مع عمر رضی الله عنه من مکه حتی إذا کنا بالبيداء إذا هو بركب تحت ظل سمره فقال اذهب فانظر من هؤلاء الרכب قال فنظرت فإذا صهیب فأخبرته فقال أدعه لی فرجعت إلی صهیب فقلت ارتحل فالحق بأمر المؤمنین فلما أصیب عمر دخل صهیب ببکی یقول وا أخاه و أصحابه فقال عمر رضی الله عنه یا صهیب أتبکی علی و قد قال رسول الله ﷺ إن الميت لیعذب ببعض بکاء أهله علیه قال ابن عباس رضی الله عنهما فلما مات عمر ذكرت ذلك لعائشة رضی الله عنها فقالت یرحم الله عمر و الله ما حدث رسول الله ﷺ إن الله لیعذب المؤمن ببکاء أهله علیه لکن رسول الله ﷺ قال إن الله لیزید الکافر عذابا ببکاء أهله علیه و قالت حسبکم القرآن ولا تزر وازرة وزر أخرى قال ابن عباس رضی الله عنهما عند ذلك و الله هو أضحک و أبکی قال ابن أبی ملیکه و الله ما قال ابن عمر رضی الله عنهما شیئا»

13. برای نمونه، مراجعه به مقدمه صحیح مسلم نشان می‌دهد که این مقدمه مهم را باید از منابع ارزشمند در شناخت شروط و قواعد علم رجال تلقی کرد، در حالی که مباحث مربوط به نقد متن در آن بسیار نادر است.

14. از جمله این افراد می‌توان به تئودور نلدرکه، کارل هاینریش بکر، فرانتس یوهل، ویلیام مونتگمری

وات، رودی پارت، یوزف هوروویتس، یوهان فوک، آلفرد گیوم، مناخیم قسطنطین، آلبرشت نیت، خوتیر یئیل، فان‌اس، هارالد موتسکی و گرگور شولر اشاره کرد. (ر.ک: Gregor Schoeler, The Biography of Mohammad, ص 3-13)

15. این حدیث در مصنف ابن ابی شیبۀ کوفی (ج 5، ص 347)؛ مسند احمد (ابن حنبل، بی‌تا، ج 3، ص 419)؛ سنن ابن ماجه (ج 2، ص 761) و سنن ابی داود (ج 2، ص 134) نقل شده است.

16. این حدیث توسط ابن عباس و جابر بن عبدالله نیز از پیامبر ﷺ نقل شده است. (خطیب بغدادی، 1417ق، ج 3، ص 181 و ج 11، ص 204)

17. حتی در میان محدثان متقدم نیز در برخی موارد نقد متن بر نقد سند مقدم بوده است؛ برای نمونه، در معیارهایی که محدثان متقدم شیعه برای گزینش و اعتبارسنجی روایات به کار می‌بردند، نقد متن کاربرد بیشتری از نقد سند داشت. محمدبن یعقوب کلینی (متوفی 329)، روایات مهم‌ترین کتاب حدیثی شیعه، الکافی، را براساس این حدیث ائمه‌پیشوا که «آنچه را با کتاب خدا موافق بود بپذیرید و آنچه را مخالف آن بود رد کنید» بنا نهاده است. (ر.ک: 1363، ج 1، ص 8-9) اصولاً طریقی روایات در اغلب منابع حدیثی شیعه، اشاره به کتابی دارد که حدیث از آن اخذ شده است و نقد کتابها، برطبق روشی که ائمه شیعه دستور داده بودند، عمدتاً بر پایه نقد محتوایی بوده است. دکتر سید حسین مدرسی بر اساس طریقی که فهرست‌نگاران متقدم شیعه به کتابها می‌دهند، چنین احتمال داده است که اگر روایتی با همان اسناد که در فهرست‌نگاری‌های قدیم شیعه برای کتب حدیثی اصحاب ائمه‌پیشوا ذکر شده، نقل شده باشد و یا دست‌کم به همان راوی اول که فهرست‌ها به عنوان راوی کتاب از مؤلف معرفی می‌کنند، استناد داده شده باشد، به احتمال زیاد از همان اثر مکتوب متقدم سرچشمه گرفته است. همین مطلب در مواردی که شمار زیادی روایت از یک مؤلف متقدم، به سند واحد نقل شود، و نیز در مواردی که از یک مؤلف، هم‌زمان، با چندین سند که همواره یکسان‌اند نقل شود، صادق است. (Mdarressi, 2003, v. 1, p. xvii.) به طور کلی می‌توان گفت که نقد حدیث نزد متقدمان شیعه بر اساس قرائنی بوده که موجب اطمینان به صدور حدیث شود، چه این قرائن مبتنی بر سند حدیث باشد و چه بر متن و محتوای آن. (ر.ک: نوری، 1416ق، ج 3، ص 483-480؛ کلباسی، 1419ق، ج 2، ص 155-156) امروزه با گسترش اطلاعات و روش‌های تحقیق، یافتن این قرائن بسیار آسان‌تر به نظر می‌رسد. بنابراین، نقد متن حدیث در میان محدثان قدیم شیعه آشکارا رایج بوده و نیازی به پنهان کردن آن نمی‌دیدند و از این‌رو، مخالفان شیعه گاه آنان را عقل‌گرا می‌دانستند. متکلم شیعی معاصر با بخاری و مسلم، فضل بن شاذان نیشابوری (متوفی 260)، به مخالفان خود این‌گونه پاسخ می‌دهد که آنچه ما به آن اعتقاد داریم، تفسیر قرآن است که علم دینی لازم برای همه زمان‌ها را در خود دارد، اما دانشمندان اهل سنت اگر حکمی را در سنت نیابند، به رأی رجوع می‌کنند. (ر.ک: فضل بن شاذان، 1363، ص 467-460) متکلم بزرگ و متقدم شیعه، شیخ مفید (متوفی 413)، در کتاب تصحیح اعتقادات الامامیه، فصلی را با عنوان «کتاب خدا بر احادیث و روایات مقدم است» گشوده و تنها روایاتی را

صحیح دانسته که باقرآن موافق باشد. (شیخ مفید، 1414ق، ص 44)
18. برای نمونه، رک: ذهبی، 1382ق، ج 1، ص 407، ش 1503 (جعفر بن زیاد احمر کوفی)، ج 2، ص 379، ش 4149 (عباد بن یعقوب رواجنی)، ج 3، ص 160، ش 5960 (علی بن هاشم بن برید)، و ج 4، ص 335، ش 9356 (وکیع بن جراح).

19. ادامه نقل ابن اثیر در خور ترجمه هم نیست (وکان من جملة تدمائه عبادة المختنث وکان یشد علی بطنه تحت ثیابه مخدۀ و یکشف رأسه و هو أصلع و یرقص بین یدی المتوکل والمغنون یغنون قد أقبل الأصلع البدین خلیفة المسلمین یحکی بذلك علیا علیه السلام والمتوکل یشرب و یضحک ففعل ذلك یوما والمنتصر حاضر فأوما إلى عبادة یتهدده فسکت خوفا منه فقال المتوکل ما حالک فقام و أخبره فقال المنتصر یا امیر المؤمنین إن الذی یحکیه هذا الکلب و یضحک منه الناس هو ابن عمک و شیخ أهل بیتک و به فخرک فکل أنت لحمه إذا شئت و لا تطعم هذا الکلب و أمثال منه...).

20. رک: عبدالرزاق، 1391ق، ج 11، ص 225؛ ابوجعفر اسکافی، 1402ق، ص 71-72 و 210-211، مقری، 1403ق، ص 338؛ ابن ابی شیبہ، 1409ق، ج 7، ص 495، 496، 499 و 503؛ ابن حنبل، بی تا، ج 1، ص 84، 118، 119، 152، 331 و ...

21. رک: جاحظ، 1955م، ص 134، 143 و 145؛ ابن عاصم اصفهانی، 1409ق، ص 126؛ سنن ابن ماجه، ج 1، ص 45؛ ابن قتیبه، بی تا [الف]، ص 14 و 44؛ همو، بی تا [ب]، ج 1، ص 97؛ ترمذی، 1403ق، ج 5، ص 297؛ ضحاک، 1411ق، ج 4، ص 325 و 326؛ عمرو بن أبی عاصم، 1413ق، ص 590-593 و 596؛ بلاذری، 1394ق، ص 106، 108، 110 و 112؛ یعقوبی، بی تا، ج 2، ص 112؛ نسایی، 1411ق، ج 5، ص 45، 108، 130 و ...

22. به نظر می رسد یکی از مهم ترین علل رسمیت یافتن و جایگاه بالای صحیحین نزد علمای متأخر اهل سنت، همین خوش خدمتی بزرگ باشد، زیرا حدیث غدیر مهم ترین مستند شیعیان در اثبات امامت بلافضل علی بن ابی طالب علیه السلام بوده است. بخاری همچنین حلیث تقلین را که دیگر منابع حدیثی (ابن حنبل، بی تا، ج 3، ص 14، 17، 26 و ج 4، ص 367/ دارمی، 1349، ج 2، ص 431-432/ عمرو بن أبی عاصم، 1413ق، ص 628-630/ نسایی، 1411ق، ج 5، ص 45-46/ ابن خزیمه، 1412ق، ج 4، ص 62-63 و...) و حتی رفیق هم قطارش، مسلم بن حجاج (بی تا، ج 7، ص 122-123) نقل کرده اند، در مجموعه حدیثی خود نیاورده است.

23. دانشمند بزرگی چون شمس الدین ذهبی، درباره عبارت «هن کنت مولاة فعلی مولاة» گفته است: صدر حدیث متواتر است و من یقین دارم که رسول الله صلی الله علیه و آله آن را فرموده است. (ابن کثیر، 1408ق، ج 5، ص 233)

24. این تحقیق به عنوان رساله دکتری در سال 2003 و تحت اشراف عبدالمجید شرفی، از محققان روشنفکر و بنام تونس، انجام شده است.

منابع

1. ابن ابی شیبہ کوفی؛ المصنف؛ تحقیق سعید اللحام، بیروت: بی نا، 1409ق/ 1989م.
2. ابن اثیر جزری، عزالدین علی بن کرم؛ الکامل فی التاریخ؛ بیروت: بی نا، 1386ق/ 1966م.
3. ابن حجر عسقلانی؛ فتح الباری؛ بیروت: دار المعرفة، بی تا.
4. ابن حنبل بغدادی، احمد؛ العلل و معرفة الرجال؛ تحقیق وصی الله بن محمود عباس، بیروت 1408ق.
5. _____، احمد؛ مسند احمد؛ بیروت، دار صادر، بی تا.
6. ابن خزیمہ؛ صحیح ابن خزیمہ؛ تحقیق محمد مصطفیٰ اعظمی، بی جا: المکتب الاسلامی، 1412ق.
7. ابن عاصم اصفهانی، محمد؛ جزء ابن عاصم؛ تحقیق مفید خالد عید، الرياض: دار العاصمة، 1409ق.
8. ابن عبدالبر؛ الاستذکار؛ تحقیق سالم محمد عطا - محمد علی معوض، بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2000م.
9. _____؛ التمهید؛ تحقیق مصطفیٰ بن احمد العلوی / محمد عبدالکبیر البکری، المغرب، 1387.
10. ابن عدی، عبدالله؛ الکامل فی ضعفاء الرجال؛ تحقیق یحییٰ مختار غزالی، بیروت: بی نا، 1409ق.
11. ابن عساکر؛ تاریخ مدینة دمشق؛ تحقیق علی شیری، بیروت: دار الفکر، 1415ق.
12. ابن قتیبة دینوری؛ الامامة والسياسة؛ تحقیق طه محمد الزینی، بی جا: مؤسسة الحلبي وشركاه، بی تا [الف].
13. _____؛ أوایل مختلف الحدیث؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا [ب].
14. ابن کثیر دمشقی؛ البداية والنهاية؛ تحقیق علی شیری، بیروت: بی نا، 1408/ 1988م.
15. ابن ماجة قزوینی؛ سنن ابن ماجة؛ تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي، بی جا: دار الفکر.
16. ابوداؤد سجستانی؛ سنن ابی داؤد؛ تحقیق و تعلیق سعید محمد اللحام، بی جا: دار الفکر، 1410ق.
17. ابوری، محمود؛ أضواء علی السنة المحمدیة؛ الطبعة الخامسة، بی جا: البطحاء، بی تا.
18. اسکافی؛ ابوجعفر؛ المعیار والموازنة؛ تحقیق محمدباقر محمودی، بی جا: بی نا، 1402ق/ 1981م.
19. اعظمی، محمد مصطفیٰ؛ دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تلویحہ؛ الرياض: الدكتور العماریه، 1401ق/ 1981م.
20. فلبانی، محمدناصر؛ إرواء الغلیل؛ تحقیق زهیر الشاویش، بیروت: المکتب الاسلامی، 1405ق/ 1985م.
21. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ التاریخ الصغیر؛ تحقیق محمود ابراهیم زاید، بیروت: بی نا، 1406ق.
22. _____؛ الجامع الصحیح؛ بیروت: بی نا، 1401ق/ 1981م.
23. _____؛ الضعفاء الصغیر؛ تحقیق محمود ابراهیم زاید، بیروت: دار المعرفة، 1406ق/ 1986م.
24. بدوی، عبدالرحمن؛ موسوعة المستشرقین؛ الطبعة الثالثة، بیروت، دار العلم للملایین، 1993م.
25. بلاذری، احمد بن یحییٰ؛ انساب الأشراف؛ تحقیق محمدباقر محمودی، بیروت: مؤسسة الأعلمی، 1394ق.

نقد و بررسی نظریه گلدتسیهر درباره تقدم و... □ 33

26. بهاءالدين محمد؛ المستشرقون والحديث النبوي؛ عمان/ الاردن: بي.نا، 1420ق/ 1999م.
27. بيهقي، ابوبكر احمد بن حسين؛ معرفة السنن والآثار؛ تحقيق سيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، بي.نا.
28. ترمذی، محمد بن عيسى؛ سنن الترمذی؛ تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت: بي.نا، 1403ق/ 1983م.
29. جاحظ، فوعثمان عمرو بن بحر؛ العثمانيه؛ تحقيق عبدالسلام محمد هارون، مصر: دار الكتاب العربي، 1374ق/ 1955م.
30. خطيب بغدادی، احمد بن علي بن ثابت؛ تاريخ بغداد؛ تحقيق مصطفی عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417ق/ 1997م.
31. دارمی، عبدالله بن بهرام؛ السنن؛ دمشق: مطبعة الاعتدال، 1349.
32. ذهبي، شمس الدين محمد بن احمد؛ تاريخ الاسلام؛ تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، بيروت: بي.نا، 1407ق/ 1987م.
33. _____؛ سير أعلام النبلاء؛ تحقيق شعيب أرنؤوط/ حسين أسد، بي.نا: مؤسسة الرسالة، 1413ق/ 1993م.
34. _____؛ ميزان الاعتدال؛ تحقيق علي محمد بجاوي، بيروت: بي.نا، 1382ق/ 1963م.
35. سباعي، مصطفى؛ السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي؛ بيروت: المكتب الاسلامي، 2000م.
36. سزگين، فؤاد؛ تاريخ التراث العربي؛ نقله الى العربية: محمود فهمي حجازي، 1403ق/ 1983م، تحقيق افسست قم، 1412ق.
37. سلفي، محمد لقمان؛ اهتمام المحققين بنقد الحديث سناً و متناً؛ رياض: دار الداعي، 1420ق.
38. شافعي؛ كتاب الأم؛ الطبعة الثانية، بي.نا: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1403ق/ 1983م.
39. شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان؛ تصحيح اعتقادات الاماميه؛ تحقيق مهدي نجف، بيروت: دار المفيد، 1414ق/ 1993م.
40. ضحاک؛ الأحاد والمثاني؛ تحقيق باسم فيصل أحمد الجوابرة، بي.نا: دار الدراية، 1411ق/ 1991م.
41. طبراني؛ طرق حديث من كذب علي؛ تحقيق محمد بن حسن الغماري، بيروت: بي.نا، 1417ق.
42. طبري، محمد بن جرير؛ تاريخ الأمم والملوك؛ بيروت: مؤسسة الأعلمی، 1403ق/ 1983م.
43. عبدالرزاق بن همام صنعاني؛ المصنّف؛ تحقيق حبيب الرحمن الاعظمي، بيروت، بي.نا، 1391ق.
44. عمرو بن أبي عاصم؛ كتاب السنة؛ تحقيق محمد ناصرالدين الألباني، بيروت: بي.نا، 1413ق/ 1993م.
45. غلامی هرساوي، حسين غيب؛ الامام البخاري و فقه أهل العراق؛ بيروت: دار الاعتصام، 1420ق.
46. فضل بن شاذان؛ الايضاح؛ تحقيق جلالالدين حسيني محدث ارموي، مؤسسة انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، 1363ش.

47. کلباسی، ابوالهدی؛ سماء المقال فی علم الرجال؛ تحقیق محمد حسینی قزوینی، قم، 1419ق.
48. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: بی نا، 1363ش.
49. مزنی، یوسف بن عبدالرحمن؛ تهذیب الکمال فی أسماء الرجال؛ تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: بی نا، 1422ق / 2002م.
50. مسلم بن حجاج نیشابوری؛ صحیح مسلم؛ بیروت: دارالفکر، بی تا.
51. منقری، نصر بن مزاحم؛ وقعة صفین؛ تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قاهره 1382 / افسست قم 1403ق.
52. نسایی، احمد بن شعیب؛ السنن الکبری؛ تحقیق عبدالغفار سلیمان البندازی / سید کسروی حسن، بیروت: بی نا، 1411ق / 1991م.
53. نوری، حسین؛ خاتمة المستدرک؛ قم: مؤسسة آل البيت، 1416ق.
54. یاقوت حموی؛ معجم البلدان؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1399ق / 1979م.
55. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب؛ تاریخ یعقوبی؛ بیروت / قم: دار صادر، بی تا.
56. یوسفی، محمد عبدالوهاب؛ صورة عثمان وعلی فی صحیحی البخاری و مسلم؛ الطبعة الاولى، بیروت: دار الطلیعه، 2009م.
57. Brown, Jonathan A. C., *How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why Its So Hard to Find*, *Islamic Law and Society*, 15, 2008.
58. _____; *The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon*, Brill (Leiden. Boston), 2007.
59. *The Encyclopaedia of Islam*, new ed, Leiden: Brill, 1960-2002, sv "Fitnah".
60. Goldziher, Ignaz, *Muhammedanische Studien*, Halle, Max Niemeyer, 1889-90, II, 1-274. English translation, *Muslim Studies*, trans. C.R. Barber and S.M. Stern, London, George Allen & Unwin, 1971.
61. Mdarressi, Hossein, *Tradition and Survival*, England, Oxford 2003, v. 1, p. xvii.
62. Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey", *Arabica* 52:2 (2005) Leiden: Brill, 204-253.
63. Schacht, J., *The Origins of Mohammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1950.
64. Schoeler, Gregor, *The Biography of Mohammad: Nature and Authenticity*, translated by Uwe VagelPohl, Edited by James E. Montgomery, Routledge, 2011, p. 3-5, 8-9.
65. Wansbrough, John, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, New York, Oxford, 1977.