

تقدی بر تغیر سنتی از مفهوم نظری «جعل حدیث»

محمدحسن احمدی^۱

چکیده: مسئله «جعل» از پدیده‌ها و آسیب‌های مورد بحث در تاریخ حدیث و به‌طور کلی تاریخ اسلام است. نوع نگاه به پدیده جعل در تغیر سنتی از آن، از پیش‌فرض‌هایی چون «تلقی بسیط»، «ماهیت راه حلی» و «عدم تمایز سنت واقعه و محکیه» در امان نمانده است. واقعیت آن است که شناخت جعل بدون شناخت ساختاری که جعل در آن واقع می‌شود، امکان‌پذیر نیست. «انطباط ساختار حدیثی» مبنی بر عناصری چون «شمول تاریخی»، «محوریت سند» و «ماهیت گفتاری-نوشتاری» است. در رویکردی انتقادی به تغیر سنتی و در تبیین ضوابط تحلیل جعل در ساختار حدیثی، می‌توان قواعدی چون «عدم تلازم جعل و نقل شفاهی»، «عدم تلازم ضعف و جعل»، «تمایز ارزش گذاری از نقل» و «ادعای جعل به عنوان آخرین راه حل» را تغیر کرد. به‌طور کلی تلاش برای انتساب یک گزارش تاریخی به «جعل» به عنوان اولین راه حل و مبنی بر رویکرد حذفی، قابل قبول نیست.

واژه‌های کلیدی: تاریخ اسلام، جعل حدیث، تاریخ حدیث، حدیث ضعیف، نقل شفاهی.

ahmadi_mh@ut.ac.ir

۱ دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی، گروه علوم قرآن و حدیث

این مقاله در قالب طرح پژوهشی شماره ۲۸۷۲۷/۱۰۳ با استفاده از اعتبارات پژوهشی دانشگاه تهران سامان یافته است.

A Critique of the Traditional Interpretation of the Theoretical Concept of “Fabrication of Hadith”

Mohammad Hasan Ahmadi¹

Abstract: The issue of fabrication is one of the phenomena and damages discussed in the history of hadith and in the history of Islam in general. The phenomenon of fabrication in the traditional interpretation of it has not emerged from presuppositions such as "simple perception", "nature of solution" and "lack of distinction between tradition of event and the test". The fact is that it is not possible to know such fabrication, without knowing the structure in which fabrication occurs. "Discipline of hadith structure" is based on some elements such as "historical inclusion", "document centrality" and "spoken-written nature". In a critical approach to traditional narration and in explaining the criteria of fabrication analysis in the structure of hadith, some rules such as "lack of connection between fabrication and oral narration", "lack of connection between weakness and fabrication", "differentiation of evaluation from quotation" and "claim of fabrication as the last resort" have been used to solve this problem. In general, it is not acceptable to try to attribute a historical report to fabrication as the first solution and based on the elimination approach.

Keywords: History of Islam, fabrication of hadith, hadith history, weak hadith, interpretation.

¹ Assciat Professor, University of Tehran, Farabi Campus, Department of Quranic and Hadith Sciences
ahmadi_mh@ut.ac.ir

مقدمه

مسئله «جعل» از پدیده‌ها و آسیب‌های مورد بحث در تاریخ حدیث و به‌طور کلی تاریخ اسلام است. اگر جعل را از مقولهٔ تحریف لفظی قلمداد کنیم، این جعل می‌تواند صورت‌های مختلفی چون جعل در حد جایه‌جایی، اضافه یا حذف یک واژه یا در حد وضع کامل متن یک گزارش و یا انتساب یک متن صحیح با یک سند جعلی، تقریر شود. با توجه به تقسیمات انجام شده، با چهار نوع جعل (معنوی، واژه، متن کامل و سند) مواجه‌ایم. پیش‌فرض آنچه که در مباحث نظری مربوط به جعل و وضع حدیث و تاریخ، معمولاً به آن پرداخته می‌شود، حالت سوم (متن کامل) است. این در حالی است که به نظر مرسد آنچه در مقام عمل با آن مواجه‌ایم، غالباً از مقولهٔ حالت اول است. درواقع، در این مقاله به دنبال اثبات آئیم که آنچه باید در مباحث نظری مربوط به جعل مورد توجه باشد، ورود به عرصهٔ واقعیات است نه ذهنیات. بررسی بحث‌هایی که دربارهٔ جعل شده، نشان می‌دهد که بحث جعل، بخشی تئوری است و ارتباط آن با ساختار نقل و میراث حدیثی، ارتباط جزیره‌ای است. همچنین معیارهایی که در تشخیص روایات جعلی گفته شده، به دلیل خطاب‌پذیری برداشت‌های عقلی و فراغلی بودن محتوای برخی روایات ناکارآمد است و در مقام عمل، نتیجه‌بخش نیست. درواقع از نظر نگارنده بین مفهوم پدیدهٔ جعل –آن گونه که در مباحث تئوری به آن پرداخته می‌شود– با واقعیت موجود در تاریخ میراث روایی ارتباط روشنی نیست. به عبارت دیگر، مستندات جعل بیشتر ناظر به فضای ثبوت و نه اثبات‌اند. نمونه این مسئله، استناد به گزارش‌هایی چون «قد کثرت علی‌الکذابه فمن کذب علی...» (کلینی، ۱۳۶۳: ۶۲/۱) است. ضمن اینکه صدر این روایت یعنی عبارت «قد کثرت علی‌الکذابه» در منابع اهل سنت نیامده است (مسعودی، ۱۳۸۹: ۲۶).

بدین ترتیب، ادعای جعل ضرورتاً به مفهوم وقوع جعل در ساختار نیست. وقوع جعل به صورت دستبرد به میراث روایی و ادعای جعل روایات در مجموعه روایات به استناد خبر واحد، صرف نظر از لزوم تحلیل چگونگی آن در ساختار نقل، در قالب عنوان «شایعه» تفسیر پذیرتر است. صرف وجود تحذیر و هشدار نسبت به غالیان یا وضاعین، ضرورتاً نمی‌تواند دلیلی بر وجود وضع و غلو در یک دوره زمانی تلقی شود. وجود هشدار قبل از آنکه دلالت بر وقوع آسیب کند، می‌تواند دلالت بر پیشگیری از

آن داشته باشد. بنابراین ادعای فردی مانند مغیره بن سعید نسبت به جعل بیست و یک هزار حديث در میان احادیث امام صادق(ع)، هم نیازمند اثبات تحقق آن و هم اثبات متأثر شدن منابع رسمی از آن است.

از سوی دیگر تعریف حديث به «کلام یحکی قول المقصوم (ع) او فعله أو تقریره» (حدیث سخنی است که قول و فعل و تقریر مقصوم(ع) را گزارش می‌کند) (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹: ۱۷۳/۱؛ شیخ بهائی، [بی تا]: ۴) و تعاریف مشابه، مبتنی بر درک تمایز میان «حدیث مصطلح» با عنوان «سنต محکیه» از نفس قول، فعل و تقریر مقصوم با عنوان «سنت واقعه» است. درواقع «سنต محکیه» سنت واقعه‌ای است که امکان نقل پیدا می‌کند. برای نمونه، مسئله حجیت خبر واحد و ادله‌ای آن، ناظر به سنت محکیه است که با ادله اثبات کننده اصل حجیت روایت متفاوت است. قول به ترجیح روش تفسیر قرآن به قرآن در تفسیر یا بحث عرضه احادیث بر قرآن، ناظر به سنت محکیه است. در موضوع این مقاله نیز باید گفت که آسیب‌هایی چون جعل و وضع در حدیث و تاریخ، ناظر به سنت محکیه است.

البته نکته مهم‌تری که در تعریف حدیث مغفول مانده و با تصویر ما از پدیده جعل در ارتباط است، «تروک مقصوم» (سنت ترکیه) است. این تروک احیاناً نقل هم نشده است و اتفاقاً بخش مهمی از سیره را تشکیل می‌دهد و در فقه کلیدوازگانی چون سیره مبشره، امضای شارع، دلیل سکوت، عذر دع، ظهور احوالی و غیره ناظر به آن است. درواقع ما با چهار مقوله مواجه‌ایم: قول مقصوم، فعل مقصوم، ترک مقصوم، تقریر مقصوم. آنچه کثرت دارد، همان قسم اول (فعل مقصوم) است، اما آنچه که کمتر به آن پرداخته می‌شود قسم سوم (ترک مقصوم) است.

حال سخن این است که وقتی از جعل سخن می‌گوییم، غالباً کدام یک از این موارد، پیش‌فرض ماست؟ به نظر می‌رسد حالت پیش‌فرض همان حالت نخست است. این در حالی است که بخش مهمی از سنت در حالت دوم و به خصوص حالت سوم تعییه شده است. غالباً تر آنکه تصور جعل در مرحله دوم و سوم، ظرافت‌های بیشتری نیز پیدا می‌کند؛ چه آنکه جعل در دو سطح امکان تحقیق پیدا می‌کند: یکی در سطح صدور روایت (سطح تلقی راوی) و دیگری در همان سطح متداول نقل. اضافه کردن سطح صدور روایت در تصویر

صحیح پدیده جعل بسیار حائز اهمیت است. در این سطح است که سؤالاتی این چنین رخ می‌نماید: آیا راوی در ک درستی از فعل و ترک معصوم داشته؟ آیا آنچه که به عنوان ترک معصوم نقل کرده، واقعاً از جانب معصوم، متروک بوده است؟ وغیره. با توجه به آنچه که در مورد غلبه قسم سوم و دوم (فعل و ترک) گفتیم، به نظر می‌رسد سطح پیش‌فرض ما در پدیده جعل باید به صورت جدی به این دو حوزه نیز تسری یابد؛ به‌ویژه آنکه این مسئله در تروک غیرمنقول اهمیت بایسته‌تری پیدا می‌کند.

۱. جعل حدیث و ضابطه‌مندی نقل در حدیث و تاریخ‌نگاری اسلامی

حدیث و گزارش‌های تاریخی به همان میزان که برای مسلمانان مورد توجه بوده، برای خاورشناسان سده‌های اخیر نیز مورد توجه بوده است. پدیده جعلی که امثال گلدزیهر بر آن پای فشردند و آن را محصول نزع‌های درونی گروه‌های مختلف فکری سیاسی جامعه آن روز دانستند (گلدزیهر، ۱۳۷۴: ۲۵)، باید در فضای فقه تحلیل و تفسیر شود. او این گونه تحلیل کرده است که این گروه‌ها به دنبال آن بودند تا برای اثبات مذهب فقهی خودشان روایت درست کنند و جعل کنند. به عبارت دیگر ابتدا مذاهب را تشکیل دادند و سپس روایت‌سازی کردند. اتفاقاً این تحلیل از تحلیل‌های بومی ما نیز چندان فاصله ندارد و می‌توان گفت با این نگاه، سخن امثال گلدزیهر با امثال اسد حیدر (حیدر، ۱۹۸۰: ۱۵) در مورد مسئله جعل تفاوت جدی ندارد. از سوی دیگر ادعای جعل در حدیث عمدتاً ناظر به گزارش‌های تاریخی است؛ به همین دلیل تلاش برای بیوند دادن بین جعل مورد ادعا و میراث رسمی – غالباً فقهی – حدیثی شیعی، مغالطه‌ای آشکار است که محصول اندیشه خاورشناسان بدون توجه به ساختار روایی تمدن اسلامی است. البته آنچه در این میان جالب توجه است، آن است که رویکرد انتقادی نسبت به اصالت حدیث، در میان خاورشناسان کمترین نسبتی با بحث‌ها و موشکافی‌های عمیق سندی در میان محققان مسلمان به خصوص فقیهان ندارد. در این میان، جالب‌تر آنکه در میانه این دو سوی، شکل‌گیری رویکرد خاصی از مباحث نظری مربوط به جعل و وضع در حوزه میراث حدیثی و تاریخی را شاهدیم. این رویکرد همان حالت جزیره‌ای طرح این مباحث و عدم ارتباط آن با واقعیات غالب تاریخی است.

بسیاری از خاورشناسان بر مبنای عدم توجه به ساختار حدیث و با تأکید بر شفاهی بودن بنیاد احادیث، به اصالت جعل متمایل شده‌اند. در این میان، سؤال این است که چه تفاوتی بین برداشت از جعل در فضاهای بومی و خاورشناسی وجود دارد؛ واقعیت آن است که شناخت جعل بدون شناخت ساختاری که جعل در آن واقع می‌شود، ممکن نیست. برداشت واقعیت‌نامه، معتقد به جعل در ساختار است و برداشت ساده انگارانه، آن را خارج از ساختار تحلیل می‌کند. این حدس خاورشناسان که حلقه مشترک، نشانه جعل است، اتفاقاً در ساختار روایی، حکایت از روشمندی نقل از طریق شیخ اجازه دارد. موتسکی در نقد روش تاریخ‌گذاری مبتنی بر سند نوشته است: «کلیت این استنتاج نادرست است که بگوییم پایین‌ترین حلقه مشترک، در نسل تابعین یا پس از آن، پدید آورنده یا جاعل حدیث است. در بسیاری از موارد، بهتر است این روای (حلقه مشترک) را یکی از اولین مدوّسان روشمند حدیث بدانیم که مطالب را به‌طور حرفة‌ای در حلقه علمی به شاگردانش القا می‌کرده است» (موتسکی، ۱۳۸۹: ۵۲).

به همین ترتیب، تفرد در نقل نیز قابل تحلیل حدسی و تصور جعل نیست. اتفاقاً تفرد در نقل، در ساختار روایی احیاناً موجب تقویت روایت است و چه بسا نقل متفرد حلقه مشترک از یک روای ضعیف، موجب تقویت روایت شود یا اینکه مجھول بودن روای در دوره‌ای خاص (مانند عصر عسکریین که غالباً همراه با اختفا و کتمان شخصیت واقعی بوده است)، بیشتر از قدر، موجب تقویت است.

طرح مسئله اصالت حدیث در تقریر بومی آن در قالب موضوع‌هایی چون جعل و وضع حدیث، با تقریرهای معاصر که غالباً متأثر از آرای خاورشناسان است، کاملاً متفاوت است و مهم‌ترین ویژگی این تفاوت، در پیش‌فرض ساختارمندی حدیث جلوه‌گر است؛ چنان‌که وجود چند کالای معیوب در مجموعه محصولات یک برنده معروف و حتی اعتراف تولیدکننده به این آسیب (معادل تقریر بومی از اصالت حدیث)، با احتمال وجود عیب در یک کالای فاقد شناسنامه (معادل تقریر خاورشناسی از اصالت حدیث) کاملاً متفاوت است. در حالت اول، اعتماد مشتری به کالا در حد مقبول باقی می‌ماند و در حالت دوم، اساساً هیچ اعتمادی در مخاطب ایجاد نمی‌شود؛ حتی اگر کالای خریداری شده توسط او بی‌عیب و نقص از کار درآید. از این روست که تولیدکنندگان معتبر کالای خود را

همراه با ضمانتنامه می‌فروشند و حتی در مواردی اگر مشتری بتواند نقصی را در محصول نشان دهد، به وی جایزه می‌پردازند. البته نکته مهم آن است که حتی در صورت معرفی کالای معیوب از سوی مشتری، اعتماد نسبی وی به تولید کننده کاهش نمی‌یابد.

گفته شده است این تصور که حدیث در فضایی بی‌ضابطه نقل می‌شده، تصوری کاملاً خطا و معلوم مقایسه نادرست ساختارهای متفاوت و زمینه آسیب‌های جدی مطالعات حدیثی است. به دنبال این آسیب‌شناسی باید گفت این تصور نیز که وقوع جعل به دلیل ساختار نقل شفاهی، امری بس سهل و آسان می‌نماید، نادرست به نظر می‌رسد. تصور وقوع چنین جعلی، شبیه تصور امکان فروش کالای مسروقه در فضای ساختارمند است. به همان میزان که احتمال جعلی بودن کالا قابل دفع است، در مواجهه با حدیث نیز احتمالات بی‌پایه و صرفاً حدسی و مبتنی بر فضای غیرساختارمند باید شناخته و دفع شود. در فضای ساختارمند، جعل هم مفهوم مناسب خود را می‌یابد و هر کسی هم نمی‌تواند جاعل حدیث باشد. امروزه نیز جعل خبر صرفاً در فضای ساختاری قابل تحلیل است و شرط بررسی صحت و سقم خبر، نقل خبر از طریق ساختار خبری و خبرگزاری است.

۱-۱. شمول تاریخی ساختار

ساختارمندی نقل، امری مرتبط به کل دوران تمدن اسلامی است. در واقع ساختار حدیثی در دوره‌های متاخر نیز امتداد همان ساختار متقدم بود که به دلیل عادی شدن روال نقل، از اجزای نقل حدیث به اجازات تشریفاتی تغییر شده است؛ در حالی که این تشریفاتی تلقی شدن، نتیجه نهادینه شدن ساختار دوران متقدم در تمامی قرون پسینی است. البته شک نیست که در اصل بخشی به یک اثر، «تعلق به قرون متقدم» یک معیار است؛ به گونه‌ای که هرچه سند اثر متقدم‌تر باشد، ارزش آن بیشتر است. در علوم متن‌محور، معمولاً چنین ویژگی‌ای وجود دارد؛ به همین دلیل حجم مطالب دانش تاریخ حدیث در قرون متقدم و دوران صدور حدیث و تدوین اولیه، قطورتر است. حوادث ویرانگر نظری حمله مغول در کنار علل طبیعی موجب از میان رفتن برخی کتاب‌ها و به‌طور کلی قرایینی شد که سبب وثوق پیشینیان به احادیث می‌شد و به همین دلیل مشرب «وثوق الصدوری» «متقدمان که مبتنی بر ساختارمندی حدیث بود، به مشرب «وثوق السندي» در دوران متاخر

تغییر پیدا کرد؛ زیرا متأخران پس از بهم خوردن این ساختار نمی‌توانستند بسان گذشتگان به صحّت صدور حدیث و ثوق پیدا کنند. تفسیر و ثوق الصدوری از روش متقدمان، مبتنی بر ساختارمندی حدیث و اطمینان به حدیث نقل شده در این ساختار است. اصرار بر اختصاص «روش روایی» به دوران متقدم، از این جهت نیز اهمیت دارد که آنچه را که در دوران متأخر با عنوان روش روایی از آن یاد می‌شود، یک تغییر مسامحه‌ای بدانیم؛ زیرا آنچه در کتاب‌های روایی این دوره دیده می‌شود، بیشتر از آنکه مبتنی بر ساختار نقل روای باشد، مجموعه‌ای گردآوری شده از روایات است که فقط با هدف در کنار هم قراردادن مجموعه روایات و حفظ میراث مکتوب و مناسب با ساختار قرون متأخر صورت گرفته است. همین مسئله، زمینهٔ موضع گیری‌های متفاوت در مورد کتاب بحار الانوار را نسبت به جوامع روایی متقدم فراهم کرده است. البته با این تغییر که در این کتاب اخبار و احادیث صحیح و ضعیفی دیده می‌شود که مؤلف معیاری در انتخاب آنها نداشته است (طباطبائی، ۱۳۹۳: ۱۵/۵۲۶). این رویکرد در تفاسیر روایی این دوره نیز دیده می‌شود و از این جهت قابل نقد است. همین نقد، زمینهٔ بروز مجموعهٔ التفسیر الاثری الجامع از آیت‌الله معرفت را فراهم کرده است.

۱-۲. محوریت سند

مطابق با ساختار خاص نقل در قرون اولیه، سند حدیث معیار اصلی و ثابت حدیث به‌ویژه در دوره متقدم به شمار می‌رود. گفتنی است روش روایی متقدمان، امری متفاوت از رویکرد و ثوق الصدوری آنهاست. درواقع، روش روایی و محوریت سند منافاتی با انتساب مشرب و ثوق الصدوری به متقدمان (در مقابل و ثوق السندي متأخران) ندارد؛ زیرا رویکرد و ثوق الصدوری به معنای نادیده گرفتن سند نیست. اتفاقاً پرنگ بودن مسئله سند در ساختار نقل، موجب می‌شد در قبول و رد روایت، با توجه به دسترسی به قرایین صدور، سند روایت مقبول را برگزینند؛ نه اینکه روایت را بدون سند برگزینند.

به هر حال، چه بسا در مقایسهٔ محتوای مقبول بدون سند و محتوای غیرمقبول دارای سند، مورد دوم ارزش بسیار فراتری داشته است. بر همین اساس وجود روایات تکراری در منابع روایی نیز قابل توجیه است؛ زیرا اسناد متعدد می‌توانست ماهیت‌های متفاوتی از یک

روایت را حلق کند. درواقع کار کرد اصلی سند، رفع مسئولیت از ناقل آن بوده است. برخی چنین نگاهی را رد می کنند و با توجه به روایات نامقوبلی که مؤلف کتاب می آورده، گفته اند که شاید (طبری) گمان کرده است که بیان سند به تنهایی مسئولیت را از او برمی دارد یا از سنگینی آن می کاهد؛ درحالی که چنین نیست (معرفت، ۱۳۷۸: ۴۳/۲). رفع مسئولیت از محتوا در زمان ما نیز سابقه دارد؛ چنان که ابتدای برخی مجله های علمی نوشته شده است که مطالب مقالات ضرورتاً منعکس کننده دیدگاه هیئت تحریریه نیست.

حذف سند از روایت می توانست گناهی نابخشودنی باشد. برای نمونه، در مورد تفسیر عیاشی، برخی با این توجیه که در این دیار کسی را نیافتنیم که دارای سماع و اجازه از مؤلف باشد، اقدام به حذف سندهای این تفسیر کردند که علامه مجلسی(ره) این کار را به «عذر بدتر از گناه» توصیف کرده است (معرفت، ۱۳۷۸: ۱۷۷/۲). تحلیل رخدادها و اصطلاحات حدیثی در قرون متقدم، بیشتر از هر چیز با مسئله سند گره خورده است؛ به گونه ای که در تحلیل برخی جریانات حدیثی و سیاسی دوره متقدم نیز بحث سند قابل ردگیری است. موضع گیری نسبت به برخی راویان و اخراج آنها، نمونه رخدادهایی است که در فضای محوریت سند قابل تحلیل است. تقابل بین اصحاب حدیث و اصحاب رأی که به عنوان یک تقابل مفهومی شناخته شده، با مسئله سند ارتباط داده شده است.

گفتنی است ضمن توجه به عدم امکان تسری وضعیت یک فضای خاص حدیثی (اعم از مذهب خاص یا موضوع خاص) به سایر فضاهای، ضرورت تمایز بین نقل ضابطه مند از اصل عمل اسناد، باید از نظر دور بماند. بنابراین روشن است که نتیجه بحث در مورد زمان آغاز اسناد، تأثیر مستقیمی در ساختار مندی نقل راوی، ماهیت گفتاری-نوشتاری آن و محوریت سند در این ساختار ندارد؛ زیرا محوریت سند به معنای تکیه نقل بر اخذ روایت از مسیر مشخص است؛ بدون آنکه ضرورتاً این مسیر مشخص، انعکاسی بیرونی داشته باشد. البته می توان گفت اصل اسناد نیز از اختصاصات مسلمانان است که در امم دیگر مانند یهود و نصاری نیست؛ و بر همین اساس ابن حزم نوشته است: «نقل الثقة عن الثقة يبلغ به النبي(ص) مع الاتصال، خص الله به المسلمين دون سائر الملل واما مع الارسال والأعضال فيوجد في كثير من اليهود ولكن لا يقربون فيه من الموسى قربنا من محمد بل يقفون بحيث يكون بينهم وبين موسى أكثر من ثلاثين عصرًا ... واما اقوال الصحابة فلا يمكن اليهود ان

بیلغو الی صاحب نبی اصلا و لا الی تابع له و لا یمکن النصاری ان یصلوا الی أعلى من شمعون و بولس» (مدیرشانه‌چی، ۱۳۹۷: ۲۴۰).

۱-۳. ماهیت گفتاری-نوشتاری

مقایسه میان تاریخ و تاریخ‌گذاری حدیث و دیگر تاریخ‌های مضاف، نشان می‌دهد که در تاریخ حدیث بیشتر مباحث بر محور کتابت دور می‌زند. سؤال‌هایی مانند اینکه اولین بار چه کسی حدیث را نوشته است؟ یا اولین کتاب‌های حدیثی کدام‌اند؟ یا علل منع کتابت حدیث چیست؟ سؤال‌های رایج در تاریخ حدیث است. از سوی دیگر مسئله کتابت در قرون متقدم، بیشتر بدان سبب مطرح می‌شود که در کنار نقل شفاهی قرار می‌گیرد. در محافل حدیث‌پژوهی این‌گونه بروز داده می‌شود که روایات از آغاز تا نیمة اول قرن دوم هجری قمری به صورت شفاهی نقل می‌شدند (که البته خاستگاه بیشتر روایات شیعه، خارج از این بازه زمانی است) و از این دوران به بعد بود که نقل شفاهی به کتبی تبدیل شد. رابطه بین نقل نوشتاری و شفاهی در تاریخ حدیث به گونه‌ای طرح می‌شود که معمولاً رابطهٔ ترکیب فصلی و مانعه‌الجمع بین نقل شفاهی و نوشتاری برقرار می‌شود (مغالطة ترکیب فصلی نقل شفاهی و نوشتاری) و براساس همین تلقی، از دو طریق کتابت و نوشتار برای نگهداری از سنت نبوی یاد شده است (الاعظمی، ۱۴۰۰: ۱/۴۳).

به نظر می‌رسد قبل از تحلیل نوشتاری بودن یا شفاهی بودن نقل، تبیین رابطهٔ این دو ضرورت دارد. در تبیین منطقی رابطه باید گفت که اصل در نقل قرون متقدم، نقل شفاهی است که نقل نوشتاری پشتوانه و متمم نقل آن است. درواقع فرایند نقل حدیث فرایندی دوقطبی است و نقل شفاهی و نقل مکتوب در کنار هم این فرایند را سامان می‌دادند. بنابراین در فضای ساختارمند نقل حدیث، بنیاد شفاهی داشتن حدیث، به تنها نقطعه ضعف به شمار نمی‌رود و نقل شفاهی حدیث در طول چنددهه به فرض صحت-نمی تواند با فضای نقل شفاهی امروزین مقایسه شود. اساساً و اصلتاً در عصر نبوی اعتبار حدیث به شفاهی بودن آن بود؛ زیرا شنیدن قول و دیدن فعل رسول خدا(ص) مبنای معیار و حجت و دلیل بر اصالت و اعتبار و حجتی روایت حدیث بود و بعدها کتابت و انتقال کتابی آن موضوعیت پیدا کرد.

پیشفرض اصلی اصالتبخشی به کتابت در آن دوره، تلقی ارزش‌گونه از آن در سطح تلقی امروزین است؛ چیزی که قبل از هرگونه پیش‌داوری ناشی از مغالظه مقایسه، باید اثبات شود (شاید براساس همین ساختار اصالت شفاهی است که در مورد چگونگی ورود میراث یهودی در تمدن اسلامی، به منبع مکتوبی برای این گزارش‌های تاریخی اشاره نشده و عمدۀ گزارش‌ها مبتنی بر نقل راویانی از اهل کتاب چون کعب‌الاحبار است. اینکه امثال کعب‌الاحبار و وهب بن منبه و امثال این راویان نافل اسرائیلیات، این گزارش‌ها را از چه مبنای و به چه صورتی نقل می‌کردند، خیلی روشن نیست).

نتیجه دیگر اینکه، تحلیل پدیده‌های تاریخ حدیثی باید مبتنی بر اصلاح رابطه نقل شفاهی و نوشتاری باشد. بر این اساس منع تدوین حدیث ضرورتاً نباید به منع کتابت تفسیر شود. از همین جا باید به تفاوت قرآن و کتاب مقدس از نظر ماهیت شفاهی اشاره کرد. قرائت متن کتاب مقدس صرف نظر از ماهیت بشری یا وحیانی آن-بسان قرآن کریم، مورد تأکید مستقل نبوده است. این در حالی بود که قرائت متن قرآن کریم و انتقال دقیق این قرائت به نسل‌های پسین، جزئی از میراث اسلامی بوده است. از این رو، کتابت قرآن در زمان خلیفه‌ای خاص مبتنی بر قرائت رایج بوده است، نه آنکه قرائت قرآن در دوره‌های بعدی مبتنی بر نسخه زمان خلیفه باشد؛ ضمن آنکه اساساً متن مکتوب ابتدایی در آن دوره، نمی‌توانست چنان کارکردی داشته باشد. بر همین اساس ادعاهای مختلف ناظر به دستیابی به متون متقدم قرآن با هدف اثبات و ثابت قرآن و غیره، اساساً مبنای صحیحی ندارد.

تصویر نزاع به صورت دو دیدگاه قائل به نگارش در عهد رسول خدا(ص) و پس از آن و آنگاه تلاش برای توجیه ادله هر یک از دو طرف سعی دارد خواسته یا ناخواسته این تلقی را در مخاطب ایجاد کند که کتابت قرآن مبنای اصلی در تحلیل تاریخی این کتاب الهی است. این مورد از مهمترین موارد الهیات تاریخی ماست که به شدت تحت تأثیر تحقیقات بی‌مبنای برخی خاورشناسان قرار گرفته است. این مسئله یعنی عدم اعتقاد به محوری بودن قرائت در مورد قرآن، موجب توجه ویژه آنان به بحث کتابت قرآن و طرح اشکالات مربوطه شده است. هویت اولیه قرائت در مورد قرآن کریم اقتضا می‌کند که دقت‌های معنایی و تأکیدهای کلام با تکیه بر قرائت صحیح تفسیر شود. نوشتار و کتابت قرآن کریم، در خدمت قرائت آن بوده و ساختار نقل متواتر قرآن در قالب ماهیت شفاهی

و به پشتونه نوشتار و کتابت صورت گرفته است. قرآن کریم با تکیه بر هویت شفاهی، توسط قراء در ساختاری منضبط نقل می‌شده و کتابت آن به پشتونه قرائت آن صورت می‌گرفته است. این قرائت به صورت متواتر و با تکیه بر قرائت، سینه به سینه منتقل شده تا امروزه به دست ما رسیده است. از همین رو گفته شده است که: «قرائت حفص، همان قرائت عامه مسلمانان است؛ زیرا حفص و عاصم، شدیداً به آنچه که با قرائت عامه و روایت صحیح و متواتر میان مسلمانان موافق بود، پایبند بودند» (معرفت، ۱۳۷۸: ۲۳۵/۲).

بدون هیچ تردیدی جلوه مکتوب قرآن کریم امری منبعث از ماهیت شفاهی آن است که در قالب قرائت از زبان پیامبر اکرم هویت یافته است. این قرائت ماهیتی اصیل دارد که قرآن کریم نیز براساس آن به صورت متواتر در طول ادوار تاریخی به دوره امروز منتقل شده است. درواقع، خود قرآن کریم نیز از طریق همین ساختار روایی و به صورت معنعن، در قالب متنی قطعی الصدور به دست ما رسیده است. تفکیک «وحی بیانی» از «وحی قرآنی» و تفکیک آیات هر سوره از یکدیگر و غیره در قرون اولیه تنها به مدد ضوابط ساختار نقل شفاهی صورت می‌گرفته است. از این رو تشویق‌های پیامبر برای کتابت، اهتمام او به یادگیری خط و نوشتن توسط صحابه و افتخار بودن کتابت وحی توسط او و مواردی از این قبیل نه تنها نافی اصالت نقل شفاهی نیست، بلکه جایگاه ماهیت نوشتاری را به عنوان تأیید و تقویت کننده ماهیت گفتاری ترسیم می‌کند. در نگاهی فراتر، حتی می‌توان قرآن کریم را عاملی در توسعه کتابت برشمرد. درواقع، همان‌گونه که «القرآن و القراءات متغایران» (معرفت، ۱۳۷۸: ۲۱۷/۲)، می‌توان گفت که «القرآن و الكتابه امران متغایران». نه بین تواتر قرآن و قرائات تلازمی وجود دارد و نه بین کتابت قرآن در یک دوره‌ای خاص و ماهیت قرآن. از این رو تحلیل‌های تاریخ قرآن که مبنی بر صرف کتابت است، چیزی جز خروج از موضوع نیست.

اساساً تصور لزوم تطابق گفتار و نوشتار، یکی از پیش‌فرض‌های نادرست است؛ چیزی که امروزه نیز تفاوت بین لهجه‌های گفتاری و نگارش رسمی، آن را تأیید نمی‌کند. شاید اتکاء زبان فارسی پیشرفته امروزی به نوشتار و استثنائی بودن مواردی چون «خواهر» است که اصرار دارد نوشتار را مستقل از گفتار بینند، اما در نوشتار ابتدایی عربی و حتی زبان انگلیسی ضرورتاً تطابقی بین این دو نیست. از این روست که در زبان انگلیسی

«Speaking» و «Writing» و «Lessening» سه حوزهٔ متفاوت از یکدیگرند و یا اینکه در کلاماتی چون High school حروف gh خوانده نمی‌شود. امکان برگردان گفتار به نوشتار با توجه به محدودیت‌های نوشتار را می‌توان به تهیهٔ نقشهٔ مسطح از کره زمین تشییه کرد. بر این اساس از نگاه برخی شیوهٔ آموزش قرآن نیز باید منطبق با قرائت باشد و مقوله‌ای به نام خودآموز قرآن به کمک عالیم سجاوندی، بیش از هر چیز موجب رواج غلط‌خوانی قرآن کریم شده است. به اعتقاد آنان شیوهٔ آموزش صحیح قرآن، آموزشی است که قرائت محور باشد و از آیاتی چون ﴿إِذَا قرأَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لِهِ﴾ (اعراف، ۲۰۴) یا ﴿إِذَا قرأتُ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ﴾ (نحل، ۹۸) و یا ﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (علق، ۱) برای اثبات دیدگاه خود کمک می‌گیرند (لسانی فشارکی، ۱۳۹۰: ۴۵). ملاکیت قرائت در معنابخشی به نوشتار به گونه‌ای بوده که در قرآن محسّن تشخیص قرآن از غیرقرآن امر دشواری نبوده و بخشی از تلقی‌های تحریف گونه نسبت به قرآن کریم، با توجه به همین تفاوت ساختار قابل حل بوده است.

۲. ضوابط تحلیل جعل در ساختار حدیثی

با توجه به اصل مسئلهٔ ضابطه‌مندی نقل که زمینه برداشت منطقی از جعل را فراهم می‌کند، لازم است به صورت مشخص قواعد این ضابطه‌مندی به صورت جزئی تر تقریر شود.

۱-۲. عدم تلازم نقل شفاهی و جعل

برداشت از ماهیت منابع متقدم روایی، در قالب پیوند «جعل» و «نقل شفاهی» یا «وثاقت» و «كتابت» شکل گرفته است. در زدودن ذهن از این مغالطه، بازنگری در تصویر کتابت و جایگاه آن در گذشته و تصویر ضابطه‌مندی از نقل شفاهی در قرون اولیه لازم است. اتفاقاً آسیب جعل با توجه به فضای ساختار نقل حدیث و ضابطه‌مندی نقل شفاهی در قرون اولیه، بیشتر از آنکه متوجه نقل شفاهی باشد، با توجه به ابتدایی بودن کتابت و عدم تکامل شکل حروف و عالیم سجاوندی، متعلق به نقل مکتوب بوده است. بنابراین اطمینانی که از نقل شفاهی ممزوج به نقل نوشتاری به دست می‌آمده، هیچ‌گاه از نقل مکتوب به دست نمی‌آمده است؛ به همین دلیل آنها تأکید می‌کردنند: «کسانی که علوم خود را از

دفاتر می‌گیرند، دچار اشتباهاتی می‌شوند؛ زیرا از روایت شنیده شده ناگاهاند» (شوئلر، ۱۳۹۱: ۹۰). حتی در مواردی به منظور ضعیف نشدن حافظه، از نوشتن اکراه داشتند. در کتاب *تغیید العلم خطیب بغدادی*، بابی با عنوان «خوف الاتکال علی الكتاب و ترك الحفظ» وجود دارد که در ضمن آن به این گزارش اشاره شده است که «بئس المستودع العلم القراطیس» (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴: ۵۸)

«تلازم عدم وثاقت و نقل شفاهی» یا «تلازم وثاقت و کتابت» و در نظر گرفتن ارزش حداقلی برای نوشتار و سامان دادن مقام استدلال براساس آن، پیش فرض هر دو دیدگاه نوشتار محور و شفاهی محور است. در عین اینکه «آسیب‌پذیر بودن نقل شفاهی» یا «تلازم وثاقت و کتابت» پیش‌فرض مقدمه دوم استدلال قیاسی خاورشناسان قرار گرفته است، اما روشن است که ردّ دیدگاه شفاهی محور از طریق اثبات وجود منابع مکتوب، در عمل به معنای پذیرش مبنای «تلازم وثاقت و کتابت» است.

قابل توجه است که دیدگاه شفاهی محور غالباً متأثر از خاورشناسان متقدم چون گلدزیهر و شاخت و مبتنى بر یک استدلال قیاسی، به این صورت است که بنیاد حدیث، بنیادی شفاهی است (مقدمه اول) و بنیاد شفاهی آسیب‌پذیر است (مقدمه دوم). پس وثاقت حدیث محل تردید است. نتیجه این رویکرد، القا و ایجاد تردید در وثاقت احادیث است. طولانی شدن دوره نقل شفاهی در سده‌های نخست و بهویژه مهم‌ترین بخش آن یعنی دوره صدساله منع تدوین حدیث، عامل مهمی در عدم وثاقت جوامع حدیثی شمرده شده است. البته مجرای بروز چنین تحلیلی احادیث اهل سنت است. اتفاقاً این تحلیل با تحلیل‌های بومی کسانی چون اسد حیدر در مورد مسئله جعل فاصله چندانی ندارد (حیدر، ۱۹۸۰: ۱۵). از این رو برخی تکیه داشتن میراث حدیثی شیعه بر سنت مکتوب و اتصال اسناد و نظارت اهل بیت بر عموم مکتوبات حدیثی را عامل محدودتر شدن پدیده وضع و جعل در مقایسه با حدیث اهل سنت می‌دانند. بر همین اساس پیراستن منابع روایی شیعه از احادیث جعلی را در مقایسه با اهل سنت دارای ضرورت کمتری می‌دانند. آنان گسترش حوزه اصطلاحات حدیثی در اهل سنت برخلاف شیعه را فرایندی برای مواجهه با همین آسیب‌های بیشتر تفسیر می‌کنند.

به هر تقدیر تصور تلازم وثاقت و کتابت، ناشی از عدم درک ساختار نقل حدیث و

همسان‌انگاری جایگاه کتابت در گذشته و امروز است. البته نه نقل شفاهی لزوماً نشانه عدم وثاقت بوده و نه نقل مکتوب تلازمی با وثاقت داشته است. از نقطه نظر هر دو دیدگاه، نقل شفاهی همراه با آسیب جعل است. این تلقی از نقل شفاهی که نتیجه همسان‌انگاری تاریخی است، یک نوع مغالطة ساختاری است. بخشی دیگر از تصور ایجاد تلازم بین جعل و نقل شفاهی نیز ناشی از تصور تلازم نقل مسموع (Heard) و نقل شفاهی (Oral) (مغالطة تلازم نقل مسموع و نقل شفاهی) است که شالوده آن غیرساختارمندی و آسیب پذیری نقل شفاهی و عاری بودن آن از کتابت است؛ زیرا در این ساختار غیرمنضبط امکان هرگونه دخل و تصرف، نسیان، جعل و غیره هست.

واقعیت آن است که تعابیری چون «سمعت»، «خبرنی» و «حدثنی» در ساختار نقل روایی ضرورتاً به معنای نقل صرف شفاهی نیست. صرف نظر از اشاره هر یک از آنها به نوع نقل شفاهی، می‌تواند ناظر به دقت محدث در نقل روایت باشد. این گونه تعابیر با توجه به فضای متن آن، بیشتر بر این نکته تأکید دارد که نقل روایی از طریق «وجاده» یا فقط نسخه‌برداری نیست و به دنبال نوعی اعتمادسازی و القای این امر است که واسطه‌ای بین روایی و شیخ حدیثی نبوده است. درواقع، عدم اشاره به متن مکتوب به معنای نبودن نیست، بلکه به معنای مسئله نبودن آن است و درواقع، «سمع» نسبت به نقل شفاهی یا نقل مکتوب، لامقتضاً است. عدم جمود بر معنای لغوی ریشه «سمع» امر غریبی نیست. در آیه (لو کنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) (سوره ملک، آیه ۱۰) نشنیدن به معنای قبول نکردن است، اما از آنجایی که معمولاً برای قبول چیزی، گوش از مهم‌ترین عضوی است که تلقی اوامر از طریق آن صورت می‌گیرد، تعابیر «سمع» به کار رفته است؛ ضمن آنکه برخی معتقدند در منابع عربی کلاسیک، تعابیری مانند «شفاهاء» یا «الرواية الشفاهيه» یا تعابیر «كتابات» در مقابل «شفاهيه» یا «الرواية الكتابيه» وجود ندارد (شوئلر، ۱۳۹۱: ۳۹). با وجود این، وقتی چنین تعابیری وجود ندارد، پس نمی‌توان تعابیر «سمع» را حمل بر نقل شفاهی کرد.

۲-۲. عدم تلازم «ضعف» و «جعل»

شاره شد که ارزش‌گذاری حدیث و تنویع به صحیح و ضعیف، امری متمایز از نقل حدیث

است. این ارزش‌گذاری‌ها از سوی دیگر متمایز از مسئله مقبول و مردود بودن روایت نیز است. دید انتقادی نسبت به سند حدیث، به ندرت می‌تواند طرد یک روایت را به دنبال داشته باشد. می‌توان ادعا کرد که چنانی کارکردی بسیار نادر است؛ چنان‌که براساس «المناقشه فی استاد الکافی حرفة العاجز» (خوبی، ۱۴۱۳: ۸۱/۱)، طرد روایت به دنبال نقد متنی بسیار شایع‌تر است؛ به گونه‌ای که طرد روایت از نظر سند، می‌تواند تنها قرینه‌ای برای طرد متنی روایت و در نهایت طرد خود روایت باشد. ضمن آنکه هر حدیثی بسته به نوع نقدی که به آن صورت می‌گیرد، با توجه به مدلول و موضوع آن و با توجه به درجه قوت و اعتبارش، کارکرد خاصی پیدا می‌کند و از این رو، مسیر خاصی را برای استنباط کننده ترسیم می‌کند. برای مثال، اگر سند روایت ضعیف باشد و ما در صدد استنباط حکم فقهی باشیم، در دوران بین رد روایت و یا حکم به استحباب مدلول آن، جانب دوم ترجیح داده می‌شود؛ چنان‌که مضمون احادیث «من بلغ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۶/۲) چنین ترجیحی را تأیید می‌کنند. در نهایت نقد سندی حدیث، تنها حلقه‌ای از فرایند اعتبارسنجی روایت است. با این وضعیت، فرایند نقد سند، قرینه‌ساز است نه تصمیم‌ساز.

به عبارت دیگر، ارزش‌گذاری حدیث ضرورتاً ارتباطی با مقبول و موبدود بودن حدیث ندارد؛ مانند اینکه عینکی بودن فرد با رنگ لباس او هیچ ارتباطی ندارد. در ساختار خرید و فروش امروزی نیز تولید کننده کالا خودش رتبه و درجه کالا را تعیین می‌کند، اما این مسئله ضرورتاً به معنای لزوم خرید رتبه بالا توسط مشتری نیست. «ضعف» نیز اصطلاحی در ارتباط با سند است و تلازمی با اصطلاح جعل در حوزه رد و قبول براساس متن ندارد. چه بسا روایت ضعیفی مورد قبول واقع شود و روایت صحیحی مورد توجه هیچ یک از عالمان قرار نگیرد (بحرانی، ۱۴۰۳: ۳۳۷/۲۳). بنابراین رابطه و نسبت منطقی حدیث جعلی و حدیث ضعیف، عموم و خصوص منوجه است. از این رو ایجاد همسانی میان اصطلاح «صحیح» و «مقبول» چه براساس تعریف شیعه و چه براساس تعریف اهل سنت از اصطلاح «صحیح» قابل تأمل است. بی‌توجهی به این مسئله است که نزاع بین موافقان و مخالفان اجتهاد رجالی را بی‌حاصل کرده است؛ زیرا دو طرف این نزاع به این مسئله توجه نکرده‌اند که مبنای نقل قرون متقدم، متکی به سند بوده‌است و تأکید صاحبان کتب اربعه بر صحیح بودن روایات، ضرورتاً ناظر به رد و قبول نیست و حداقل آن است که کارکرد فقهی داشته باشد.

البته ناگزیر باید اعتراف کرد که بار معنایی واژه «صحیح» و اشتراک لفظی، به سختی مانع از قبول چنین تمایزی می‌شود و ذهن به صورت ناخواسته مثلاً واژه «الصحيح» در عنوان کتاب بخاری را به معنای «مقبول» تفسیر می‌کند؛ حال آنکه از نظر بخاری این اصطلاح شروط خاصی دارد.

۲-۳. تمایز ارزش‌گذاری از نقل

یکی از پدیده‌هایی که صرفاً در ارتباط با سند حدیث قابل تحلیل است، نظام ارزش‌گذاری حدیث است. بیشتر اصطلاحات حدیثی به‌ویژه اصطلاحات رایج، از قبیل صحیح، حسن، موثق، قوی و ضعیف چنین وضعیتی دارند. نظام ارزش‌گذاری در ساختار روایی، مبتنی بر سند و در عین حال مبتنی بر تفکیک فرایند «ارزش‌گذاری» از «نقل» است. تمایز ارزش‌گذاری از نقل، به معنای اولویت داشتن شفافیت طریق نقل بر گزینش هنگام نقل در ضمن رعایت کف و حداقل شرایط نقل است. شبیه اینکه امروزه در معامله یک کالا، توجه او لیه خریدار به اصیل بودن کالا از نظر نوع برنده و ارتباط فروشنده با محل تولید کالا معطوف است. نوع اطمینان خریدار نسبت به کالا، با توجه به تفاوت نوع فروشنده، می‌تواند متفاوت باشد، اما به هر حال کالا به عنوان نیاز خریدار معامله می‌شود. مهم این است که در صورت جعلی بودن کالا، امکان رهگیری آن وجود دارد. بدین ترتیب، گزینش روایات جوامع حدیثی متقدم، چیزی جز اصرار بر تطبیق این منابع بر ساختار فعلی نیست؛ حال آنکه این کتاب‌ها براساس ساختار روایی پدید آمده‌اند. چنین گزینش‌هایی ناشی از عدم توجه به مبانی ساختاری است. همزمانی رجالنگاری در کنار حدیث‌نگاری توسط یک محدث، مسئله «نقل ضعاف از ثقات» و بالعکس، «توثیقات عام و خاص»، قاعده «جبران ضعف به واسطه شهرت»، قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح»، «اخبار علاجیه» و اساساً امکان بررسی و اجتهد سندی، از مواردی است که مفهوم تمایز ارزش‌گذاری از نقل و به‌تعمیر بهتر، اولویت نقل نسبت به ارزش‌گذاری را روشن‌تر می‌کند. بر مبنای استقلال نقل از ارزش‌گذاری می‌توان گفت نقد تفاسیر متقدم به سبب کثرت نقل روایت چندان موجه نماید. شیخ محمد عبده نیز گفته است: «اگر افراط جنون‌آمیز طبری در نقل روایت نبود، این گونه روایات سست و ناروا که موجب بدینی و تمسخر

دیگران و نمایانگر بی‌مایگی است... نمی‌نوشت» (رشیدرضا، ۱۹۹۰: ۲۹۸/۱۳). البته واقعیت آن است که این گونه نقد با این شدت و توصیف طبری به جنون، قابل تأمل است و اصرار بر بی‌مسئویت نشان دادن مفسران متقدم، قبل از هرچیز نیازمند واکاوی صحیح ساختار روایی دوران متقدم است. اساساً بر مبنای تمایز ارزش‌گذاری از نقل، نقل روایت ضرورتاً به معنای اعتقاد مؤلف به محتوای روایت نیست. رویکرد محدثی چون صاحب من لا يحضره الفقيه در آوردن روایاتی که به صحت آنها اعتقاد دارد (صرف نظر از اقتضائات خاص فضای فقهی)، می‌تواند نشان دهنده تفاوت رویکرد وی با روش روایی باشد و یا تلاش برای تغییر ساختار نقل روایی متداول تفسیر شود. نگارش کتاب‌های اعتقادی به صورت مجزا از کتاب‌های روایی، حاکی از تمایز شدن تدریجی این کتاب‌ها از ساختار روایی است؛ چنان‌که روایت مشهور «خُذُوا بِمَا رَوَوْا وَذَرُوا مَا رَأَوْا» (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۳۸۹) در مورد بنوفضال نیز می‌تواند نمونه‌این تمایز باشد.

۲-۴. ادعای جعل، آخرین راه حل

با وجود کم ارتباطی مباحث نظری و واقعی مربوط به جعل، اما ادعای «جعل حدیث» همواره راه حلی در تحلیل گزارش‌های تاریخ حدیثی بوده است. کم نیست بررسی‌های روایی و تاریخی در مورد یک موضوع که در نهایت، بحث به این جمله تکراری می‌انجامد که «این گزارش جعلی است» یا دست کم اینکه یکی از احتمالات و راه‌ها برای حل مشکل فهم روایت، به ادعای جعلی بودن آن ختم می‌شود. متأسفانه! مقدمات رسیدن به چنین راه حلی به خصوص در فضاهای غیرفقهی -آنقدر آسان فرض شده است که این مجال را به هر کس می‌دهد تا با درک کمترین تنافی بدوى بین مدلول تلقی شده از روایت، با آنچه که خودش با عنوان بداهت‌های عقلی، تاریخی و غیره فرض کرده است، اقدام به طرح ادعای جعل کند. برای مثال، روایات تحریف‌نما با همین رویکرد مورد نقد واقع می‌شوند. برخی مجموعه‌این روایات (از عامه و خاصه) درباره تدوین قرآن پس از وفات پیامبر(ص) را جعلی می‌دانند. با این توضیح که جعل از ناحیه عامه به سبب بیان فضل خلفا و از ناحیه خاصه نیز نقل روایات جمع قرآن به دست حضرت علی(ع)، به گونه‌ای است که از آن انکار نسبت به خلیفه استفاده می‌شود. البته واقعیت آن است که نوع گزارش

روایت که خالی از تأثیر برداشت کننده نیست، در هویت پردازی انگاره تحریف، بیشتر از پدیده جعل اصطلاحی قابل دقت است. پدیده انتقال در روایات که از آن با عنوان روایات منتقله یاد می شود، بخشی از این فرایند است.

در مواجهه با یک گزارش، ممکن است گزارش به یکی از دو صورت سیاه و سفید دیده شود؛ یعنی یا باید آن را قبول یا رد کرد. چنین رویکردی در مواجهه با گزارش تاریخی را «رویکرد حذفی» می نامیم. رویکرد حذفی به این معناست که اولین و مهم‌ترین راه حل در مواجهه با یک گزارش و روایت، خارج کردن آن از مجموعه روایات و گزارش‌های مرتبط باشد. عدم نقل روایت مسموع توسط راوی براساس رویکرد حذفی، در ساختار نقل روایی کمتر مورد توجه بوده است. اساساً در این ساختار، انضباط یک راوی به دقت او در نقل دقیق روایت همراه با سند آن و عدم حذف روایت به سبب ضعف سندی است. از همین رو نوع نقدی که به رویکرد روایی در تفاسیر روایی متاخر وارد است، به تفاسیر متقدم به سبب پایبندی آنها به ضوابط نقل روایی در آن دوره، وارد نیست. برای نمونه، آیت الله معرفت در مورد تفسیر صافی نوشته است: «شایسته فقیه ناموری چون فیض آن نبود که روایاتی این گونه را در تفسیر خود بیاورد» (معرفت، ۱۴۱۸: ۲۰۹/۲)؛ یا اینکه در مورد تفسیر نور التقلیل این توجیه مفسر را که «مقصود من از بیان روایات مخالف اجماع امامیه، بیان عقیده نیست بلکه آن است که مخاطب بداند این روایات چگونه و از چه طریقی نقل شده است...» کافی ندانسته و این شیوه یعنی در هم‌آمیختن سره و ناسره در این تفسیر را به شدت نکوهش کرده است (معرفت، ۱۴۱۸: ۲۱۶/۲). البته حذف و گرینش براساس متن، در فضاهای فقهی قابل ردگیری است؛ به همین دلیل عالمی چون شیخ صدوق(ره) روایاتی را آورده که طبق آنها فتوا داده و به آنها اعتقاد داشته است.

یکی از توجیهاتی که می‌توان برای نقل روایات موسوم به «اسرائیلیات» در غالب تفاسیر متقدم پیدا کرد، همین مسئله است. از نگاه محققان امروزی، اسرائیلیات نقطه مشترک آسیب تفاسیر روایی است. بر همین اساس، تفسیری مانند مقاتل بن سلیمان (متوفی ۱۵۰) و تفسیر جامع البیان طبری (متوفی ۳۱۰) با وجود جایگاه ویژه آنها در میان محققان،^۱ از نقل

^۱ آیت الله معرفت در مورد تفسیر مقالات نوشته است: یکی از کهن‌ترین و سرشمارترین ذخایر میراث فرهنگ اسلامی است (معرفت، ۱۴۱۸: ۱۵۵/۲).

اسرائیلیات ابی نداشته‌اند (دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰: ۱۲۵). از نگاه برخی، پذیرفتن رواج این اندازه از روایات بی‌اساس و اسرائیلیات گزار و خرافی و در اختیار همگان گذاشتن آنها، شاید گناهی نابخشودنی باشد (معرفت، ۱۴۱۸: ۱۶۳/۲).

رویکرد حذفی، رویکرد متفاوت با آن چیزی است که باید در تحلیل منابع متقدم در نظر داشته باشیم. به طور کلی تلاش برای انتساب یک گزارش تاریخی به «جعل»، به عنوان اولین و آخرین راه حل، نتیجه یک رویکرد حذفی است. نتیجه این رویکرد، نگارش‌هایی چون *الصحيح من الكافي* است که به شدت قابل تأمل است. در فقهه به دلیل نبود رویکرد حذفی، تومند شدن استنباطات فقهی را شاهدیم. برای نمونه، فقه المعاملات با وجود گسترده‌گی مطالب آن، بر پایه روایات اندکی استوار شده است. البته پیش‌فرض ساختار مندی حدیث، در نزاهت فقهه از این رویکرد بی‌تأثیر نیست. علم رجال و درایه و برای نمونه، اخبار علاجیه نمونه قبول این پیش‌فرض است. این مسئله با توجه به اصالت دیرینه فقهه و نوپدید بودن برخی دانش‌های حدیثی که مسئله اصلی آنها تردید در این ساختارمندی است، قابل توجه است. البته پیراستگی فقهه از رویکرد حذفی، ناظر به اصل نظام فقهی و ارتباط آن با مجموعه روایات است و الا در مقام استنتاج فقهی، با توجه به ماهیت رفتاری فقهه، چاره‌ای جز قبول یا رد یک روایت نیست. بنابراین سخن از کمبود یا نبودن منابع نیست و چه بسا دقت عالمان علوم تجربی بسان فقها در این منابع، نتایج قابل توجهی را در حوزه تفسیر علمی به بار آورد.^۱

بنابراین آنچه مسئله اصلی در مورد حدیث است، بیش از آنکه ناظر به سند حدیث باشد، مربوط به محتوای حدیث است. یعنی بر فرض اثبات صدور حدیث و حتی اثبات

^۱ «تفسیر علمی» در قالب کلی نگاه ابزاری (استخدام علوم در فهم بهتر آیات) و منبعی (استخراج علوم از قرآن) تبیین شده است. براساس نگاه منبعی، رویکرد علمی مصطلح، در بهترین حالت چیزی جز همان اعجاز علمی قرآن و نوعی تفسیر موضوعی و در بدترین حالت نیز روشی جز نوعی تحملی یافته‌های بشری بر قرآن کریم و تفسیر به‌رأی نیست که نوعی ظاهری گری و سلفی گری است. ظهور چنین رویکردی به تفسیر علمی، می‌تواند به رسونه نوعی «عوامدگی در تفسیر» تفسیر شود. رویکردی انسدادی که خاستگاه اصلی آن، مواجهه با رشد صنعتی غرب و واکنشی برای نشان دادن عدم تعارض قرآن با علم است. درحالی که چنین رویکردی در دوره اوج تمدن اسلامی و بروز دانشمندانی چون خوارزمی، زکریای رازی، ابن‌سینا و غیره، مبنای شکل‌گیری تمدن عظیم اسلامی نبوده است. مهم‌ترین آسیب این رویکرد در تفسیر قرآن، نوعی سکولاریسم دینی و تصور تعارض عقل و وحی و یا حداقل تفكیک بین آن دو است. براساس این نوع نقد، نگاه دیگری به تفسیر علمی قابل طرح است و آن مبتنی بر علم بودن قرآن است. در این رویکرد، همه آیات قرآن، حتی اگر ناظر به آیات علمی اصطلاحی نباشد، موضوع تفسیراند.

جهت صدور، مسئله آن است که با توجه به فاصله زمانی از صدور حدیث و از بین رفتن قراین صدور و فضای متن، برداشت از حدیث چگونه است. البته این رویکرده، برخلاف رویکرد رایج است که در آن معمولاً نقد سندی و انتساب به جعل، اولین راه حل است. در حالی که در فضای ساختارمند، انتساب به جعل، آخرین راه حل است. درواقع، با توجه به ساختار، مشکل اصلی در مواجهه با متن، فهم آنهاست نه اصالت آنها. البته توسعه جعل به تحریف معنوی و تغییر فضای متن، نوعی ورود به حوزه فهم متن است. در مواجهه با خاورشناسان نیز بی‌مبایی در فهم متن، آسیب رایج پژوهش‌های بومی است؛ به طوری که اولین و آخرین حربه، انتساب گزارش‌های مورد استناد آنان به جعل است. ضمن آنکه بر فرض پذیرش جعل، باید دانست که این امر آغاز راه است. درواقع انتساب به جعل، تنها صورت مسئله را پاک می‌کند، اما این فرایند ادامه پیدا می‌کند و این سؤال جدی مطرح می‌شود که چرا این جعل صورت گرفته و انگیزه جعل چه بوده است؟ به همین دلیل در حوزه اثبات اصالت حدیث، نوع برداشت از گزارش‌های تاریخی و قواعد فهم متن ضرورتی اجتناب‌ناپذیر دارد.

نتیجه‌گیری

جعل حدیث پدیده‌ای است که ارتباط میان فضای ذهنی و واقعی آن نیازمند تقریری نو است. «تلقی بسیط»، «ماهیت راه حلی» و «عدم تمایز سنت واقعه و محکیه» نمونه‌ای از پیش‌فرض‌هایی است که بر تقریر سنتی از مفهوم جعل سایه افکنده است. در سایه اصلاح این پیش‌فرض‌ها، نقدهای جدی به این تقریر سنتی وارد است. «شمول تاریخی»، «محوریت سند» و «ماهیت گفتاری-نوشتاری» مهم‌ترین مبنای این مقاله در تقریر جدید از مفهوم جعل است. بر همین اساس، نتیجه نقدهای جدی به تقریر سنتی به پدیده جعل در مواردی چون «عدم تلازم جعل و نقل شفاهی»، «عدم تلازم ضعف و جعل» و «تمایز ارزش‌گذاری از نقل» قابل احصا است. نتیجه اصلی این مقاله آن است که پدیده جعل نمی‌تواند بدون توجه به ساختار روایی تحلیل شود. از سوی دیگر، ادعای جعلی بودن یک گزارش نیز همیشه باید به عنوان آخرین راه حل در مواجهه با یک روایت یا گزارش تاریخی مورد نظر باشد.

منابع و مأخذ

- ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین (١٣٧٩)، فتح الباری، ج ١، بیروت: دار المعرفة.
- الاعظمی، مصطفی (٤٠٠)، دراسات فی الحديث النبوي و تاریخ تدوینه، بیروت: المکتب الاسلامی.
- بحرانی، سید هاشم (١٤٠٣)، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ٢٣، بیروت: مؤسسه الرسالة.
- حیدر، اسد (١٩٨٠)، الامام الصادق والمناهب الاربعه، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- خطیب بغدادی، ابوبکر (١٩٧٤)، تقيید العالم، بیروت: دار احیاء السنّة النبویه.
- خوبی، سید ابوالقاسم (١٤١٣)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواۃ، ج ١، تهران: مرکز نشر الثقافة الإسلامية.
- دیاری بیدگلی، محمدتقی (١٣٩٠)، آسب شناسی روایات تفسیری، تهران: سمت.
- رشید رضا، محمد (١٩٩٠)، تفسیر المنار، ج ١٣، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- شوئر، گریگور (١٣٩١)، شفاهی و مکتوب در سده‌های نخستین، ترجمه نصرت نیل‌ساز، تهران: حکمت.
- شیخ بهائی، محمدبن حسین بن عبد الصمد [بی تا]، الوجیزه فی علم الدرایه، چاپ سنگی.
- شیخ طوسی، محمدبن حسن (١٤١١)، الغییه، بیروت: دار المعارف الاسلامیة.
- طباطبائی، سید محمدحسین (١٣٩٣)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ٥، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- کلینی، محمدبن یعقوب (١٣٦٣)، الاصول من الكافی، تهران: دار الكتب الاسلامیة.
- گلدزیهر، ایگناس (١٣٧٤)، مناهب التفسیر الاسلامی، قاهره: مکتب الخانجی.
- لسانی فشارکی، محمدعلی (١٣٩٠)، آموزش زبان قرآن، تهران: نشر زینی.
- مجلسی، محمدباقر (١٤٠٣)، بحار الانوار، ج ٢، بیروت: مؤسسه الوفا.
- مدیرشانه‌چی، کاظم (١٣٩٧)، علم الحديث، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین.
- مسعودی، عبدالهادی (١٣٨٩)، وضع و تقدیم حدیث، تهران: سمت.
- معرفت، محمدهادی (١٣٧٨)، التمهید فی علوم القرآن، ج ٢، قم: انتشارات التمهید.
- (١٤١٨)، التفسیر و المفسرون، ج ٢، مشهد: الجامعة الرضویه.
- (١٣٨٧)، التفسیر الاتری الجامع، قم: انتشارات التمهید.