

شافعی و معرفت شناسی شریعت

محمدتقی کرمی



فقد و نظر / سال چهارم / شماره سوم و چهارم، ۲۴۲

محمد بن ادریس شافعی پایه گذار مذهب شافعی در سال ۱۵۰ هـ. در عسقلان - ناحیه ای از فلسطین - و به نقلی، در سرزمین یمن به دنیا آمد. در همان سال نیز ابوحنیفه، پایه گذار مذهب حنفی، در عراق از دنیا رفت. شافعی، عرب تبار است و نسب وی به قریش می رسد. در کودکی پدرش را از دست داد و ناچار به همراه مادر خود عازم مکه شد. حجاز در آن روزگار موطن بسیاری از محدثان و فقیهان و مفسران معتبر بود. در مکه غالب مفسران به شیوه ابن عباس تفسیر می گفتند و در مدینه مالک بن انس مکتب فقهی خود را بنا نهاده بود. محدثان نیز جایگاه ویژه ای داشتند. شافعی پس از سپری کردن مراحل نخست آموزشی متعارف آن زمان، همچون حفظ قرآن و پاره ای از احادیث نبوی و نیز آموختن کتابت، در اشتیاق یادگیری اصول صحیح زبان عربی رو به سوی بادیه نهاد؛ زیرا بنا به اعتقاد رایج در آن زمان، زبان عربی شهر به سبب گسترش اسلام و آمیزش زبانها و فرهنگهای مختلف با یکدیگر، تباه شده بود و در این میان، تنها زبان و فرهنگ اعراب بادیه نشین بود که همچنان صحت و اصالت خود را محفوظ نگاه داشته بود. از این رو راویان و عالمان لغت به قصد تصحیح و ضبط زبان عربی و پی ریزی «دانش لغت» شهر را ترک می کردند و به بادیه می رفتند

و با جدیت تمام، در کار ضبط و تدوین زبان و فرهنگ عربی می‌شدند. گزاره نیست اگر گفته شود که زبان عربی بیش از این که محصول فرهنگ شهرنشینی «عربی» باشد، زائیده زندگی بدوی «اعرابی» است. برای اثبات این مدعا کافی است نگاهی گذرا به لغت نامه‌ای سترگ چون «لسان العرب» - نوشته شده در قرن هفتم و هشتم هجری - بیفکنیم؛ چرا که به زودی درمی‌یابیم که عموم واژه‌هایی که در آن ثبت شده‌اند - بالغ بر هشتاد هزار واژه - از مرز زندگی ساده و فضای ساکن و، در عین حال، خشن اعرابی بادیه‌نشین فراتر نمی‌رود و پیچیدگی و تنعم و نازک طبعی زندگی عرب شهرنشین را باز نمی‌تاباند؛ بدین معنا که در گستره این لغت نامه نه از واژه‌های متنوع بازرگانی، صنعتگری، پزشکی و یا مهندسی متداول در آن زمان اثری می‌توان یافت و نه از اصطلاحات و مفاهیم نظری‌ای چون اصطلاحات و مفاهیم فلسفی، کلامی و ریاضی رایج در آن دوره می‌توان نشانی جست. این شیوه لغت‌نامه‌نگاری، آشکارا از ذهنیت و تلقی خاص کسانی حکایت می‌کند که در کار روایت، ضبط و تدوین لغت بودند. ایشان برای تمییز فصیح از غیر فصیح، سه معیار عمده را دخالت می‌دادند: ۱) دوره زمانی؛ بدین معنا که شعر یا واژه مورد استناد و درخور اعتنا باید به دوره جاهلی و حداکثر تا نیمه نخست قرن دوم هجری تعلق داشته باشد. ۲) بدوی بودن زبان به کار رفته در آن و دور بودن از زبان و فرهنگ شهر (زبان حضری)؛ چرا که معتقد بودند این قسم اخیر به سبب آمیزش با زبان و فرهنگ بیگانه تباه شده است. اصطلاحهایی چون «غیر نجدی»، «مولد» و «جرمقانی» بودن زبان، متداول در میان اهل لغت، نشان از همین تمایز میان زبان بدوی و زبان حضری دارد. ۳) شعر یا واژه باید مولود فطرت و بداهت باشد، اگرچه مضمون آنها، پست و ناچیز باشد. تنها در این صورت است که معتبر شناخته می‌شود و بر شعر یا کلام مصنوع و فنی - اگرچه مضمون آن بدیع و خیال‌انگیز باشد - برتری می‌یابد. تأکید بر این سه معیار، به خوبی نشان می‌دهد که راویان و لغت‌شناسان قدیم همانند محدثان، تنها در پی وثاقت و اصالت بخشیدن به روایت منقول بودند (خواه روایت نبوی باشد، خواه لغوی). از این رو کلام اعرابی بادیه‌نشین برای آنان در حکم متن مقدس شد؛ گویی بدایت طبعش گونه‌ای از ضمانت و قداست را برای وی به ارمغان آورده بود که او را از هر لغزش یا خطایی برکنار می‌کرد. (محض نمونه نگاه کنید به انتقاد ابن مالک از سیبویه که چرا در مسأله خاصی از نحو، «أعراب» را برخطا دانسته است: مغنی اللیب عن کتب الاعراب، ابن هشام الانصاری، ج ۲، ص ۶۲۱) بدین ترتیب زبان و فرهنگ اعرابی نه تنها به عنوان منبعی مهم در ضبط و تدوین لغت شناخته شد، بلکه به مثابه زیرساخت زبان و، بالطبع، قالبی برای





عقل اسلامی - عربی درآمد. با توجه به آنچه گفته شد این پرسش فراروی ما قرار می‌گیرد که چرا راویان و عالمان لغت برای استوار ساختن زبان عربی فصیح (معیار) به جای رفتن به بادیه، به قرآن استناد نمی‌کردند؟ (در باب عدم استناد اهل لغت و نحویان به حدیث نبوی، رجوع کنید به پیوست این مقال). زیرا به وضوح می‌بینم که عموم پژوهش‌های نحوی یا لغوی قرون اولیه، به عمد عاری از هر گونه استدلال یا استناد به متن قرآنی است. (محض نمونه ر.ک: «الکتاب» از سیبویه، «المقتضب» از مبرّد و «الخصائص» از ابن جنّی) واژه «شاهد» که میان اهل نحو و لغت، اصطلاحی متداول است، اساساً بر شعر یا نثر عربی دلالت می‌کند و آیه‌های قرآنی را شامل نمی‌شود. تنها پس از قطعی شدن اصول نحو و لغت در قرن هشتم و بعد از آن است که کتابهای نحو و لغت، شواهدی از قرآن را ذکر می‌کنند. (مانند ابن هشام انصاری، بویژه در کتاب شذور الذهب فی معرفة کلام العرب). این پدیده برای غالب مؤمنان و اهل شریعت، بویژه در دوره‌های متاخر، شگفت‌انگیز بود. برای مثال، ابن حزم، فقیه ظاهری، از این که عموم اهل لغت و نحو به اشعار شاعران جاهلی ای نظیر امرء القیس استناد می‌کنند، اما به کلام خداوند، آفریننده سخن، و نیز کلام فصیح پیامبر تمسک نمی‌کنند، اظهار شگفتی می‌کند (الأحكام فی اصول الاحکام، ابن حزم الاندلسی، ج ۴، ص ۳۶). در پاسخ بدین پرسش باید گفت که پاره‌ای از پژوهشگران علت این امر را در قرائتهای متفاوت و در عین حال متواتری می‌دانند که در باب متن قرآن وجود دارد؛ بدین معنی که سازگار کردن این قرائتهای قرآنی با قواعد نحوی و لغوی‌ای که از متون کهن تری تغذیه کرده، به مرحله کمال رسیده بودند، مشکلاتی را با خود به همراه دارد. یعنی یا باید از قواعد علمی نحو سرباز زد و به سود قرآن از آنها چشم پوشید و یا تأویل‌های متفاوتی را بر قرآن روا کرد؛ که این قسم اخیر چندان احتیاط‌آمیز نمی‌نمود. اما این پاسخ صبغه‌ای کلامی و جنبه دفاعی دارد. به نظر می‌رسد که علل خودداری اهل نحو و لغت از استناد به قرآن، بویژه با ملاحظه پاره‌ای از داده‌های علمی و تاریخی، بسی پیچیده‌تر و عمیق‌تر است. می‌توان یکی از این علتها را خود فرهنگ عربی برشمرد، که بافت و ساختی شفاهی دارد و «نوشته» هنگامی معتبر شمرده می‌شود که بر روایت شفاهی یا «از بر خواندن» بنا شود؛ یعنی در متن شدن متن، عنصر روایت شفاهی نقشی تعیین‌کننده دارد. بی‌جهت نیست که برترین و مطمئن‌ترین طریق در نقل حدیث یا شعر و لغت، «سماع» یا روایت شفاهی دانسته شده است (برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به پیوست، بخش تدوین سنت نبوی)؛ تا جایی که راویان لغت و شعر برای این که روایت آنان محل وثوق و اطمینان باشد معرفت

خود به کتابت را کتمان و گاه انکار می کردند. این امر در باب اعراب بادیه نشین آشکارتر بود و عالمان در این باب سخت گیری بیشتری را اعمال می کردند و حتی پاره ای از عالمان قبل از این که لغت یا شعری را از اعرابی روایت کنند شیوه های زیرکانه ای را به کار می گرفتند تا از امی بودن آن شخص اطمینان حاصل کنند؛ زیرا به قول جاحظ «اگر اعرابی کتابت بداند سخن او معتبر شناخته نمی شود» (البیان والتبیین، تحقیق عبدالسلام هارون، دارالجلیل، بیروت، ج ۱، ص ۱۶۳). برخی از اعراب غیر امی نیز که به شهر می آمدند از این امر به خوبی اطلاع داشتند؛ از این رو علم به کتابت خود را به شدت کتمان می کردند و در صورت فاش شدن رازشان برای راوی یا راویان، از آنان می خواستند که پرده دری نکنند و از آن محفلی نسازند (نگاه کنید به: ادب الکاتب ابن قتیبه، ص ۶۲). نیز پاره ای از محدثان و راویان برای روایت مکتوب خود واژه های «سمعت» یا «حدثنا» را به کار می بردند تا عمل کتابت خویش را در پس آن پنهان کنند و بدین طریق روایت خود را معتبر جلوه دهند. با توجه به آنچه گفته شد، در باب قرآن می توان گفت که به رغم جایگاه بلند و منزلت ویژه آن، متنی مکتوب است و برای تثبیت آن باید به متنی «خواند پذیر» بدل شود؛ یعنی صورت مکتوب آن به مدد ضبط شفاهی، استوار گردد. پرواضح است که تنها زبان معیاری که می توان به آن استناد کرد، زبان اعراب پیش از اسلام است (بویژه شعر) که به دست عالمان لغت و نحو پرورده شده است و شکل نهایی خود را به دست آورده است. به دیگر سخن، علوم زبانی ای چون صرف و نحو و لغت در تثبیت و از بر خواندن قرآن نقشی اساسی داشتند. از همان اوایل، در بصره فعالیت قاری با تلاش نحوی و لغوی با هم اشتباه می شد؛ «نصر بن عاصم» و «یحیی بن یعمر» را به ترتیب به عنوان قاری و نحوی و لغوی می شناسند. (در آستانه قرآن، رژی بلاشر، ص ۱۲۷) نیز بنگرید به کتاب زیر، که در این باب گزارش خوبی را به دست می دهد:

الشواهد والاستشهاد فی النحو، عبدالجبار علوان، مطبعة الزاهراء، بغداد، ۱۹۷۶.

تثبیت قرآن به زبان عربی معیار، مشکلات خاصی را به همراه داشت؛ از آن جمله واژه های معرّبی در قرآن وجود دارد که بی گمان این امر معلول تاثیر زبان و فرهنگ مکه و مدینه بر متن قرآنی است؛ بدین معنا که این دو شهر (بویژه مکه) به سبب وضعیت دینی و اقتصادی ویژه ای که داشتند، همواره محل تلاقی و تبادل زبانها و لهجه های محلی قبایل مختلف بودند. طبیعی است که قرآن به سبب این که متن فعال و زنده ای است و مخاطبان نخست آن اهل مکه و مدینه اند، فرهنگ و زبان آنان را در خود منعکس می کند؛ واژه هایی که از مرز زبان و گویشهای متفاوت شبه جزیره نیز فراتر





می روند و سریانی، عبری و فارسی را شامل می شوند. این امر به زودی لغت شناسان و نحویان قدیم و، به تبع آنها، مفسران را با مشکل جدی روبرو کرد و بحث درباره معنای دقیق و نیز عربی یا معرب بودن این واژه ها به نزاعی مستمر میان آنها بدل شد؛ چرا که از یک سو قرآن خود را کتابی عربی معرفی می کند (سوره ۱۲، آیه ۲) و از سوی دیگر لغت نامه ها و نیز پژوهشهای زبانی (اعم از نحوی و صرفی) - که براساس فرهنگ و زبان اعراب بادیه نشین (غیرحضری) استوار شده است - معنای دقیقی از این واژه ها به دست نمی دهد. ضروری است در اینجا این نکته نیز افزوده شود که زبان عربی فصیحی که از سوی محافل رسمی عالمان و زبان شناسان به عنوان زبان «رسمی» و «معیار» برگزیده شد، زبانی گزینشی و مصنوع (مشترک) است؛ به دلیل این که گویشهای متفاوت و محاورات روزانه اقوام و قبایل اعراب بدوی را نیز در خود منعکس نمی کند. این گونه زبان دو ویژگی کلی دارد: نخست این که «از سطح عامه مردم بالاتر است؛ به این معنا که عامه مردم در مکالمات خود از آن استفاده نمی کنند» و دوم این که «خصیصه ها و عناصر تشکیل دهنده آن به اجتماع محلی مشخص وابسته نیست...». به عبارت دیگر زبان مشترک ویژگی هیچیک از گویشهای محلی را ندارد، بلکه خود زبان مستقل و هماهنگی است که نمی توان به اجتماع معینی از جزیره العرب منسوب کرد» (واژه های دخیل در قرآن مجید، مقدمه از فریدون بدره ای، ص ۱۵-۱۶؛ به نقل از کتاب مباحثی در فقه اللغة و زبان شناسی عربی از رمضان عبدالتواب، ترجمه حمید مشایخی، تهران ۱۳۶۷، ص ۹۲-۹۶). پاره ای برای حل مشکل وجود واژه های بیگانه در قرآن، به راه حلهایی متوسل شدند که یکسره زائیده باورهای کلامی است؛ از جمله امام شافعی، ابو عبیده و ابن فارس. ایشان برآنند که قول به وجود این واژه های بیگانه مستلزم حکم به نقصان زبان عربی است - زبانی که حامل واپسین و کامل ترین وحی الهی است - و چنین نتیجه گیری ای محال است؛ زیرا «خداوند برای باز نمودن آخرین وحی خویش به مردمان، کاملترین همه زبانها را برمی گزیند» (واژه های دخیل در...، ص ۶۲). از این رو آنان برای حل تعارض، قائل به غنا و وسعت زبان عربی شدند؛ بدین معنا که یک فرد عادی نمی تواند بر گستره لغات و واژه های آن احاطه یابد و این سخن شافعی است که می گوید: هیچ کس جز پیامبر بر زبان احاطه ندارد. آنچه تا به حال گفتیم نشان از آن دارد که زبان عربی فصیح (زبان معیار) در قیاس با گستره متنوع قرآن و نیز زبانهای محلی عربی ناچیز است و غنا و سرشاری آنها را ندارد. برای تفصیل بیشتر رجوع کنید به کتاب مهم و اساسی زیر:

الرواية والاستشهاد باللغة؛ دراسة لقضايا الرواية في ضوء علم اللغة الحديث، محمد عيد، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٦؛ همچنين بنگريد به كتاب تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤، ص ٧٥-٩٦.

به هر روی، شافعی به قصد آموختن زبان و آداب و رسوم اصیل عربی به قبیله هذیل رفت و سالی چند در آنجا ماند و اخبار و اشعار آنان را آموخت و در این امر به مرتبه ای رسید که اصمعی، راوی و لغت شناس پرآوازه عرب، در روایت به وی استناد می کرد. شافعی پس از اقامت طولانی در بادیه، به مکه بازگشت و در طلب حدیث و فقه شد؛ به مدینه رفت و از دانش وسیع مالک بن انس، پایه گذار مذهب مالکی، بهره فراوان برد و تا وفات استاد، یعنی سال ١٧٩، در مدینه نزد وی ماند. به یقین، امام مالک در شکل گیری شخصیت علمی و منش فقهی شافعی تاثیر عمیقی برجای نهاد. او سپس به مکه بازگشت و در پی تأمین معیشت، به نجران در یمن رفت تا در منصبی اداری که به وی پیشنهاد شده بود به کار مشغول شود. اما دیری نگذشت که رابطه وی با والی آنجا رو به تیرگی نهاد و خصومتی پنهان میان آنها پا گرفت. والی در اندیشه چاره ای افتاد؛ از این رو نامه ای به هارون خلیفه وقت عباسی نوشت و مدعی شد که شافعی به همراه تنی چند از علویان در اندیشه شورش علیه حکومت هستند. به زودی آنان به بغداد فراخوانده شدند. اما هارون چون مراتب فضل و دانش شافعی را دید و نیز با وساطت محمد بن حسن شیبانی، فقیه بلند مرتبه و پرنفوذ بغداد، از مجازات وی چشم پوشید و او را به دست شیبانی سپرد. شافعی فرصت را مغتنم شمرد و اصول و شیوه های استدلال و استنباط فقهی عراق را نزد محمد بن حسن شیبانی آموخت؛ مکتبی که کاملاً متأثر از تعلیمات فقهی ابوحنیفه است و با مکتب فقهی مدینه تفاوت دارد. شافعی در بغداد خود را شاگرد و پیرو مکتب فقهی مالک معرفی می کرد، اما واقعیت امر چیز دیگری بود و منش عقلی-قیاسی مکتب فقهی عراق نقش مهمی در تکوین و ساخت اندیشه فقهی شافعی ایفا کرد؛ به گونه ای که پیوند این دو مکتب فقهی متفاوت را می توان در کتاب «الرسالة» و نیز کتاب «الأم» به وضوح دید. شافعی پس از اقامت در بغداد به مکه بازگشت و در مسجدالحرام، مجلس درس مستقلی برپا کرد. او در مدت اقامت نه ساله خود در مکه، علاوه بر پی ریزی مبانی فکری خود، توانست با عالمان و فقیهان زیادی که از شهرهای پراکنده به قصد ادای فریضة حج به مکه می آمدند، دیدار کند و با آنان به بحث و گفتگو و گاه مناظره پردازد. شافعی در سال ١٩٥ هـ. برای دومین بار به بغداد رفت؛ اما این بار نه به عنوان شاگرد، که به صفت استادی مسلم و صاحب رای و فتوایی مستقل. مورخان می گویند در این





زمان بود که شافعی به درخواست عبدالرحمن بن مهدی، محدث بزرگ عراق، «الرسالة» را نگاشت. نیز در این زمان کتابی سترگ در فقه تألیف کرد که به نام «البغدادی» شهرت یافت؛ این کتاب مجموعه‌ای از آراء و فتاوی فقهی شافعی است که پیش از کتاب «الأم» تألیف شده است. اصطلاح «مکتب فقهی قدیم» شافعی بر همین دوره از عمر وی اطلاق می‌شود. شافعی تا سال ۱۹۸هـ، در بغداد ماند اما با به قدرت رسیدن مأمون و طلوع ستاره بخت اهل کلام، بویژه معتزلیان، عرصه را بر خود تنگ دید و ناچار به سوی مصر رفت. زیرا والی مصر، قریشی بود و با شافعی هم تبار. همه مورخان، این دوره از عمر شافعی را بسیار پراهمیت دانسته‌اند؛ زیرا وی در این دوره به تأسیس مکتب نوی نایل آمد و در بسیاری از آراء فقهی خود تجدیدنظر به عمل آورد. او همچنین تحریر جدیدی از «الرساله» به دست داد، از بیشتر فتاوی پیشین خود عدول کرد و نظریات تازه‌ای را ارائه کرد که براساس آنها کتاب «الأم» را نگاشت. همچنین کتابهای جدیدی را املا و یا تصنیف کرد. اصطلاح رایج «مکتب فقهی جدید» شافعی، بر این دوره از عمر وی دلالت می‌کند. شافعی چه در مکه و چه در بغداد و چه در مصر، شاگردان و فقیهان بلندمرتبه‌ای را تربیت کرد. از جمله در مصر می‌توان به ابوابراهیم اسماعیل بن یحیی المُنزنی (متوفای ۲۶۴هـ.) و ابویعقوب یوسف البویطی (متوفای ۲۳۱هـ.) و ربیع بن سلیمان المرادی (متوفای ۲۷۰هـ.) اشاره کرد؛ که روایت تمام کتابهای شافعی که در مصر نگاشته شد به این شخص اخیر می‌رسد. شافعی پس از سپری کردن دوره طولی بیماری، عاقبت در سال ۲۰۴ هجری در سن ۵۴ سالگی چشم از جهان فرو بست. (برای کسب اطلاع بیشتر در باب شرح احوال شافعی بنگرید به کتاب، مناقب الشافعی، ابوبکر احمد بن حسین البیهقی، تحقیق احمد الصقر، مکتبه دارالتراث، القاهرة، ۱۹۷۱.)

و درباره بیان آراء و اندیشه‌های وی نگاه کنید به:

الشافعی؛ حیات و آراء، محمد ابوزهره، مطبعة العلوم، القاهرة، ۱۹۴۵.)

شافعی را به حق مؤسس دانش مستقل اصول فقه دانسته‌اند. او با نگاشتن «الرساله»، که فخر رازی آن را به تصنیف ارغنون ارسطو همانند کرده است، از مبانی استنباط شریعت، تفسیری علمی به دست داد و آراء پریشان و پژوهشهای پراکنده فقیهان پیشین را نظامی منطقی و در عین حال مستقل بخشید، بدین جهت از دیرباز کتابهای شافعی، بویژه کتاب مهم «الرساله»، مورد پژوهشهای مفصل و جدی قرار گرفته است. در این میان نمی‌توان به سهم شرق شناسان بنامی چون گلدزیهر، ساخت و ... اشاره نکرد، که پژوهشهای آنان به رغم تمام کاستیهای روشی و منسوخ شدن پاره‌ای از نتایج

آنها، همچنان اصالت خود را محفوظ نگاه داشته اند. در پی نوشت این مقال، در بحث تدوین سنت نبوی، پاره‌ای از آراء این دورا ذکر خواهیم کرد.

از پژوهش‌های درخور توجهی که در این سال‌های اخیر، انتشار یافته است و مؤلف آن کوشیده است از شافعی، قرائت تازه‌ای به دست دهد، کتاب «الامام الشافعی و تاسیس الایدیولوجیه الوسطیه» [=امام شافعی و بنیان‌گذاری ایدئولوژی اعتدال] به قلم نصر حامد ابوزید، اندیشمند نام‌آور مصری، است که نخستین بار در سال ۱۹۹۲ از سوی انتشارات مدبولی در قاهره به چاپ رسید و سپس در سال ۱۹۹۶ با افزایش مقدمه‌ای از سوی مؤلف، توسط همان ناشر تجدید چاپ شد. این کتاب صورت بسط یافته مقاله‌ای است با عنوان «الایدیولوجیه الوسطیه التلفیقیة فی فکر الشافعی» که پیشتر در مجله «الاجتهاد»، ش ۸، سال ۱۹۹۰، چاپ شده بود.

کتاب اگرچه در نگاه نخست شتاب زده و غیر دقیق می‌نماید؛ ولی متضمن اشارات و نکات درخور توجهی است که اگر بسط یابند و به گونه‌ای مستدل، بیان شوند می‌توانند گامی مهم در جهت فهم میراث اسلامی به شمار آیند. بویژه این که مولف در این اثر می‌کوشد روابط پنهان قدرت/حقیقت را آشکار سازد و نشان دهد حقیقت آن گونه که گفته می‌شود پاک و بری نیست؛ بل چون نیک نگریسته شود به گونه بسیار ظریف و پیچیده‌ای همداستان با قدرت است. عناصر ایدئولوژیک قدرت همواره در رشد و شکل‌گیری معرفت و حقیقت، نقشی تعیین‌کننده داشته‌اند و آن را طبق الگوهای موافق خود صورت‌بندی کرده‌اند.

ابوزید از رهگذر سنجش اندیشه‌ی امام شافعی به نقد گفتمان دینی معاصر می‌پردازد و در برابر معترضان خود، این سؤال را فراپیش می‌نهد که مگر امامان چهارگانه، بویژه امام شافعی، از جنس ما آدمیان نبودند و آیا اجتهادات آنها تابع احکام و اجتهادات بشری و محکوم به قوانین «صواب» و «خطا» نیست؟ در این صورت از چه رو نقد یا سنجش اندیشه‌ی آنان به مثابه خروج از دیانت و شریعت تلقی می‌شود؟ آیا دفاع گفتمان دینی از میراث اسلامی در حقیقت دفاع از منش تقلیدی در اندیشه و پرهیز از هر گونه ابداع نیست؟ بی‌جهت نیست که در چنین فضایی، اندیشه شافعی مقدس می‌شود و شأن و منزلتی کسب می‌کند که حق سنجش یا داوری را از ناقدان و خردورزان می‌ستاند.

وجه تمایز میان اندیشه‌ی دینی امروز و اندیشه‌ی دینی در دوران شکوفایی، همان وجه تمایز میان تقلید و ابداع و تعصب و تسامح است. گفتمان دینی همواره از نقد و سنجش میراث اسلامی پروا،



دارد غافل از این که حیات میراث اسلامی بسته به این نقد و داوری مداوم است. ما بر شانه غولهایی چون شافعی و... ایستاده ایم و به همین سبب افقهای دوردست را می بینیم؛ افقهایی که پیشینیان ما توان مشاهده آنها را نداشته اند. تکیه و رجوع به سنت، معنایی جز این ندارد که با بهره گیری از راهگشاییهای عالمان چیره دستی چون شافعی گامی فرایش نهمیم و آن را گرانبار کنیم؛ تبلی و کاهلی را پیشه خود نسازیم و به راه حل‌های مرسوم و معهود قناعت نورزیم. به هر روی، کتاب حاضر در پی تبیین و شرح آراء فقهی امام شافعی نیست، بلکه پژوهشی به باب «نظریه شناخت» امام شافعی است. به عبارت دیگر، موضوع مورد کاوش ما اصول و مبادی نظری ای است که شافعی بر پایه آنها ابزارها و شیوه های استدلال و استنباط فقهی خویش را بنا نهاده است و بهتر است گفته شود پژوهشی است در باب «روش» به معنای فلسفی آن؛ روشی که شافعی به گونه ای صریح و مشخص از آن سخن به میان نیاورده است، بلکه به گونه ای ضمنی آن را در لابه لای سخنان وی می یابیم. سعی ما در این است که این ساز و کارهای معرفت شناختی را آشکار سازیم و آنها را تبیین کنیم. به ناچار این پژوهش، اصول موضوعه و پیش فرضهای خاصی را مفروض می گیرد که ناگزیر از شرح و تبیین آنها هستیم:

۱. تمام علوم و معارف در سیاق فرهنگی مشخصی، درهم تنیده شده اند. علوم مجزا از هم و مستقل نیستند، بلکه ربط وثیقی با یکدیگر دارند و نظام معرفتی خاصی را برمی سازند؛ از این رو برای مثال، علم «نحو» و علم «لغت» با پاره های دیگر علوم فرهنگ عربی-اسلامی تناسب تام دارند. همین حکم در معارف دیگری چون علوم قرآنی و علم حدیث نیز جاری است. بر این اساس می توان گفت که شافعی و اشعری و غزالی به رغم این که هر یک به حوزه خاصی از معرفت تعلق دارند، در منظومه معرفتی واحدی جای می گیرند.

۲. هر اندیشه ای آینه تمام نمای مسائل و مشکلات اجتماعی، اقتصادی و معرفتی عصر خود است. متفکران در خلا اندیشه نمی ورزند؛ بلکه اندیشه آنان محصول زندگی جاری و جمعی آنان است و تابعی از مقتضیات عصر و جامعه آنهاست. بر این اساس، اندیشه شافعی را نمی توان به مثابه اندیشه ای مجرد و ناب قلمداد کرد که، چون قوانین طبیعت، لایتخلف و تغییرناپذیر باشد؛ بلکه اندیشه او از جنس معرفت است و در شرایط و قلمروی خاص رشد و تکامل یافته است. از این رو توجه به خاستگاههای جامعه شناختی اندیشه وی بسیار مهم و ضروری است؛ این که مثلاً چه عاملی موجب شد که شافعی به دفاع از «عربیّت» قرآن پردازد و یا از چه رو این همه بر



«سنت نبوی» تأکید کرد و پرسشهایی از این دست، مراد واقعی شافعی را روشن می‌کنند و گوهر پیام وی را آشکار می‌سازند.

۳. در گستره اندیشه عربی-اسلامی، تمام مکتبها و گرایشهای فکری به رغم اشتراك و اتفاق نظری که در اصول عام و نگرش کلی (به معنای جامعه‌شناختی و معرفت‌شناختی) به جهان دارند، هر مکتب و یا فرقه‌ای اصول معرفتی ویژه‌ای را نیز پرورده است که آن را از دیگران متمایز می‌کند. به عنوان مثال، به رغم آن که جهان‌بینی معتزله با جهان‌بینی اشاعره وجوه مشترکی دارد و هر دو به طور کلی به نظام فکری واحدی تعلق دارند، اما معتزله در مقام تبیین جهان، حوزه معرفتی خاصی را در بلاغت، نحو و فقه پدید آورده‌اند که آنها را از اشاعره متمایز می‌کند؛ آنها «حقایق» و «معارف» را به گونه‌ای خاص که با عناصر معرفتی شان سازگار باشند، تفسیر و تبیین می‌کنند. بر این پایه می‌توان نتیجه گرفت که «صدق» و «کذب»، اموری نسبی و یا به اصطلاح جامعه‌شناختی، تاریخمند هستند. بر پایه این تلقی است که در گستره اندیشه اسلامی می‌توان از حاکمیت ایدئولوژیهای متفاوت سخن گفت و امام شافعی را مثلاً اهل اعتدال نامید.

واژه «ایدئولوژی» در قرن بیستم از جهان غرب به فرهنگ عربی راه یافت و به زودی در ساحت‌های مختلف علوم سیاسی، اقتصادی، فلسفی و ادبی به مفهومی آشنا و پر استعمال بدل شد. مراد از این واژه، مجموعه‌ای از قواعد مربوط به صواب و خطا، ثواب و عقاب (به معنای جامعه‌شناختی)، و هنجار و ناهنجار است که برای افراد یا طبقه‌ای خاص نگرش ویژه‌ای را می‌پرورد؛ قواعدی که نه حتمی‌اند و نه ضروری. و از آنجا که این قواعد طبق الگوی معرفتی خاصی در درون آگاهی فردی یا جمعی افراد، تولید و برساخته می‌شوند، لزوماً مطابق واقعیت‌های عینی خارجی نیستند و می‌توان آنها را معرفت کاذب نامید.

۴. تمام فرقه‌های متفاوت فکری در مقام دفاع از نظرگاه فکری خود و یا در مقام مناظره با مدعی، به شیوه‌های متفاوتی، از «زبان دینی» بهره می‌جستند. بدین معنا که عموم نزاع‌های میان مکاتب و فرقه‌های کلامی-دینی به نوعی به مسأله اساسی و مهم «تأویل» باز می‌گشت. و باز به بیان دقیق‌تر، نزاع آنان اساساً بر سر مشروعیت تأویل بود و این که چه کسی حق بهره‌گیری از «نصوص» را در اختیار دارد. در حقیقت، تاریخ اندیشه اسلامی را می‌توان محصول نزاع بر سر مشروعیت تأویل نصوص دینی دانست. معتزله بر آن بودند که حقیقت مطلق را در چنگ خود دارند؛ تا آنجا که برای حذف رقیب خود از به کارگیری هیچ ابزار قدرت و شیوه قهرآمیزی دریغ





نکردند و هنگامی که متوکل عباسی بر اریکه قدرت نشست، حنبلیها، که بعدها به اهل سنت و جماعت مشهور شدند- در تعریض به رقیبان به این که بر سنت و سلف صالح نیستند و مشروعیت ندارند- به نوبه خود به زور و خشونت متوسل شدند تا رقیب معتزلی خود را از میدان بدر کنند.

۵. بر پایه آنچه گذشت می توان نتیجه گرفت که چیرگی یک اندیشه یا غالب آمدن آن در یک دوره یا عصر به معنای آن نیست که فرقه های دیگر «ضال» و «کافر» اند. زیرا مفاهیم ضلالت و کفر بیش از آن که مفاهیمی دینی باشند، ابزاری سیاسی اند که در خدمت طبقه حاکم یا رقیب مقتدر برای طرد و حذف رقیبان به کار گرفته می شوند.

۶. «مفاهیم» راسخ در اندیشه دینی معاصر غالباً ریشه در میراث کهن اسلامی دارند. گاهی این ارتباط میان گذشته و اکنون آنها روشن است و گاه فهم و تبیین این ارتباط، در گرو جراحی عمیقی است؛ یعنی گونه ای دیرینه شناسی معرفت می طلبد که به ما امکان دهد آنها را به عناصر اصلی و دیرینه بازگشت دهیم.

زمانی که به کشف بنیادهای ایدئولوژیکی پاره ای از این «حقایق ثابت» و اصول مسلم اعتقادی نایل می شویم، درمی یابیم که این حقایق و اصول، آن گونه که مفروض گرفته می شوند، حقایقی مسلم و جاودانی نیستند، بلکه جملگی تاریخمندند و تنها در دوره ای مشخص و در پرتو اهداف و شرایطی کاملاً معین، پیرایه ای مقدس بر تن آنها پوشانده شده است و دست آخر به نصوصی مقدس مبدل شده اند. در صورتی که روش تحلیلی-نقدی نوین ما را قادر می سازد تا نقاب از چهره اعتقادات و مسلمات برداریم و نشان دهیم که چگونه عقاید جمعی از آدمیان در پس امر مقدس پنهان شده و به زندگی خود ادامه می دهد. و سرّ مخالفت آشکار تفکر دینی با روشهایی از این دست در همین امر نهفته است که نمی خواهد به این جراحی عمیق تن در دهد.

مؤلف در ادامه مقدمه کتاب، به توضیح و تبیین برخی از واژه ها و مفاهیم کلیدی ای می پردازد که به تصور وی بر اذهان بسیاری از متخصصان پوشیده و مبهم مانده است، چه رسد به خوانندگان عادی.

نخستین واژه مورد بحث ابوزید، «متن» [text=] است. این واژه از یک سو در قلمرو «دانش تحلیل گفتار یا گفتارکاوی» و از سوی دیگر در نشانه شناسی به کار می رود؛ اگرچه استعمال آن در

مورد اخیر بسی وسیع تر از آن دیگری و شامل نظامهای نشانه‌های زبانی و غیر زبانی است. بر این پایه، واژه متن بر نشانه‌هایی چون جشنها، آیینها، مدل‌های لباس، سفره‌آراییها، هنرهای سمعی-بصری، نقاشی و کاریکاتور نیز قابل اطلاق است. اما از نظرگاه «دانش تحلیل گفتار» این واژه تنها در قلمروی معین یا نشانه‌های زبانی‌ای که زاینده معنا هستند، به کار می‌رود و همین کاربرد اخیر واژه متن مورد استناد ماست.

طبق این نظرگاه حد فاصلی میان «متون اولیه» و «متون ثانوی» نهاده می‌شود. در میراث اسلامی، این تمایز بدین صورت است که «قرآن» متن نخستین به شمار می‌آید و «متون نبوی» به اعتبار این که بر پایه متن نخستین استوار شده‌اند، متونی ثانوی‌اند. به همین ترتیب، «اجتهادات» فقیهان و محدثان در مرتبه بعدی قرار دارند که به نوبه خود مبتنی بر متن نبوی‌اند. البته مقصود از این ترتیب آن نیست که متون نبوی کم اهمیت نشان داده شوند؛ بلکه این حکم صرفاً «توصیفی» و فارغ از هر گونه ارزش‌گذاری است و تنها نشان دهنده گونه‌های متفاوتی از متون و چگونگی ساخت و رشد آنها بر اساس متن نخستین است. تمایز میان متون اصلی و متون تفسیری.

در تاریخ فرهنگ عربی-اسلامی تحت تأثیر عوامل مختلف اجتماعی/تاریخی، متون ثانوی در دایره متن نخست گنجانده شدند و از زمانی به بعد قاعده‌ای برای هر تفسیر یا تأویلی شدند. به بیان دیگر، تفسیرها و اجتهادات امامان فقه (به رغم آن که خصلتی بشری داشتند) در دایره متن نخست گنجانده شده‌اند و به مثابه نظامی تعیین‌کننده و راهبر و در عین حال، مناقشه‌ناپذیر برای راهنمایی عقل و تعیین وظایف آن، قلمداد شدند. از این روست که می‌گوییم عقل عربی-اسلامی در چنبره مرجعیت نصوص گرفتار آمد. مسأله اساسی و کلیدی دیگری که مؤلف به شرح آن می‌پردازد «چگونگی تدوین و صورت‌بندی حافظه یا عقل شفاهی است» که به گونه‌ای مشخص به تدوین سنت نبوی/صحابی در قرن دوم هجری اشاره دارد. می‌دانیم که این نصوص، تنها با تکیه بر نقل شفاهی (حافظه) جمع‌آوری و تدوین شدند^[*] اما نکته مهم چگونگی این صورت‌بندی و تدوین است. سؤال عمده‌ای که فرایش عالمان این دوره نهاده شد، این بود که بر مبنای چه عواملی می‌توان به نقل و تدوین پرداخت؟ آیا بر مبنای عقل (رای) است که می‌توان به این مهم دست‌یازید، یا بر مبنای نقل و شرع؟ و این نقطه آغاز نزاعی دراز دامن و مشهور میان «اهل رای» و «اهل حدیث» شد که مرجع نهایی و حاکم، عقل (تأویل) است یا شرع؟ و در مقام تعارض، برتری و اولویت از آن کیست؟





در اینجاست که شافعی نقش مهم و تاریخی خویش را بر عهده می‌گیرد. او می‌خواهد راهی میانه برگزیند؛ بدین معنا که وی در پی تأسیس ایدئولوژی اعتدال است. اگرچه خواهیم دید که دست آخر، او جانب «اهل حدیث» را می‌گیرد.

با توجه به آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که «متون»، به خودی خود، هیچ‌گونه اقتدار یا مرجعیتی ندارند؛ اگرچه هر متنی در قلمرو معرفت‌شناختی مشخصی، اقتدار خود را اعمال می‌کند، هر متن فعال و پویایی تلاش می‌کند تا بر متون سابق بر خود پیشی گیرد؛ زیرا اصولاً علت وجودی هر متن جدیدی این امر است که آنچه را سایر متون مطرح نکرده‌اند مطرح سازد و به پیش برد. با این همه، این اقتدار هرگز بدان درجه از اعتبار نمی‌رسد که به مرجع‌نهایی و الگوی تمام عیار فرهنگی-اجتماعی بدل شود؛ مگر آن‌که عناصری بیرون از متن بخواهند چنین امری را بر پیکره اجتماعی و عقلانی جامعه تحمیل کنند. و این عین همان چیزی است در قرون اولیه تکامل اندیشه اسلامی رخ داد و در پرتو تلاش فقیهان و محدثان سخت‌کیش، قرآن و سنت نبوی به مرجعیتی مطلق و شامل بدل شد. هنگامی که می‌گوییم زمان آن رسیده است که از قید متون مقدس رها شویم، غرض آن است که عقل افسون‌زده خود را از مرجعیت شامل و مطلق این متون رهایی بخشیم. تعارض عقل و نقل در این نقطه زاده می‌شود، در واقع تعارض اصلی عقل با مرجعیت شامل و مطلق متون است، نه با خود متون. زیرا «عقل» تنها ابزار شناخت و شرح و تبیین متون است و هر تلاشی در جهت الغای عقل، به گونه‌ای مستقیم به الغا و حذف خود متون می‌انجامد. به نظر مؤلف، مفاهیم «حاکمیت» و «مرجعیت» متون، سخت به هم پیوند دارند و در واقع دوروی یک سکه‌اند و بر معنای واحدی دلالت می‌کنند؛ مفاهیمی که بیش از آن‌که دینی یا اعتقادی باشند، زائیده دوره‌های متأخر و متأثر از تاریخ اجتماعی مسلمانان هستند. بویژه آغازگاه آن را در سخنانی از ابوالاعلی مودودی و به تبع آن، سید قطب می‌توان جست و در دوران بعد این مفهوم کاملاً رواج پیدا کرد.

ابوزید در جای دیگری از نوشته خود بیان می‌کند که پژوهش علمی صرفاً به تحلیل علمی اکتفا نمی‌کند، بلکه به تفسیر و تحلیل مفاهیم نیز می‌پردازد. سپس او این سؤال اساسی را مطرح می‌کند که از چه رو، شافعی به رغم این‌که جانب اعتدال را برمی‌گیرد، این همه بر «سنت» و شامل بودن آن تأکید می‌ورزد؟ این پرسش به نوبه خود پرسش دیگری را مطرح می‌کند و آن این است که چرا شافعی در مقام دفاع از «عربیّت قرآن»- به طور مشخص، لهجه و قرائت قریشی-

برآمد؟ شافعی چه چیزی را در لهجه قریش می جست که در دفاع از آن، کمر همت بسته بود؟ وی در کتاب «الام» در فضل و برتری قریش، پاره ای از روایات نبوی را نقل می کند و در این سیاق، از نقل روایات مراسیل و بلاغات [روایتی که با عبارت «بَلَّغَنِي» آغاز شده است] نیز پروا نمی کند و به آنها نیز استناد می کند. با توجه به این که شافعی این دو گونه را در شمار روایات معتبر نمی داند، مگر آن که روایت مُسندی آنها را معاضدت کند. پرسشهایی از این دست، مراد اصلی شافعی را هویدا می سازد و ما را به خاستگاههای ایدئولوژیک اندیشه وی رهنمون می کند. جای آن دارد که این عناصر ایدئولوژیک را آشکار سازیم و از آنها تحلیلی به دست دهیم.

روش پژوهش حاضر بدین گونه است که ابتدا به تحلیل و تبیین اندیشه شافعی می پردازد و سپس خاستگاههای سیاسی و معرفتی آن را بیان می کند. به عبارت دیگر، برای پرهیز از روش مکانیکی که از واقعیت به سوی اندیشه می رود، روش تحلیلی را برگزیده ایم که از اندیشه به سوی واقعیت می رود. پر واضح است که اندیشه وی، جز در سیاق فکری آن عصر و دوره، قابل فهم نیست؛ دورانی که می توان آن دوران منازعات و چالشهای بزرگی نامید که از یک سو میان «اهل رأی» و اهل حدیث و معتزله و اشاعره جریان داشت و از سوی دیگر خصوصتهای نژادی میان عربها و ایرانیان که در نهضتهایی چون شعوبیگری و مانند آن نمایان شد.

از نظرگاه شافعی، کتاب و سنت و اجماع و قیاس ارکان چهارگانه ادله شرعی (اصول فقه) را تشکیل می دهند که توالی خاصی دارند و حجیت هر یک مبتنی بر دیگری است، تا آن که به کتاب منتهی شود. دغدغه اصلی شافعی این است که «سنت» را به مثابه منبع معتبر شرعی، مشروعیت بخشد و در این امر، نه تنها به تبیین «سنت» بسنده نمی کند، که «سنت» را همتراز «کتاب» و جزئی اساسی در ساخت دلالتی آن قلمداد می کند (و این نکته ای است که بعد آن را توضیح خواهیم داد). به همین ترتیب، وی حجیت اجماع را بر کتاب (که اکنون متشکل از کتاب و سنت است) استوار می کند و در مورد قیاس و اجتهاد همین حکم را جاری می کند. شافعی می کوشد که تمام ادله شرعی را در دایره «متن» بگنجانند و نظمی تازه بیافرینند. واژه «متن» دیگر تنها بر قرآن دلالت نمی کند، بلکه قلمرویی شده که سنت نبوی، اجماع و قیاس (اجتهاد) را نیز شامل می شود. تأسیس چنین نظامی از سوی شافعی خاستگاهی ایدئولوژیک داشت که ابوزید می کوشد آن را باز نماید.

ابوزید کتاب خود را براساس ادله چهارگانه تشریح، به چهار بخش تقسیم می کند؛ در



نخستین بخش به بحث از متن قرآنی می پردازد و در آغاز این پرسش را مطرح می کند که از چه رو شافعی به دفاع از عربیت قرآن پرداخت.

شافعی رای کسانی را که معتقدند در قرآن واژه های دخیل (اعجمی) وجود دارد، بر نمی تابد و تمام واژه های قرآنی را عربی می شمارد. او در این سیاق، به وسعت و شمولیت زبان عربی حکم می کند، به طوری که جز پیامبران، کسی نمی تواند بر آن احاطه یابد (الرسالة، ص ۴۲). حال اگر زبان عربی چنین وسعت بی انتهایی را داشته باشد، لاجرم فهم و تفسیر قرآن - که چه از جهت تک تک واژه ها و چه از جهت ترکیب آنها، نسخه کوچک و در عین حال جامعی از زبان عربی است - بس مشکل و دست نیافتنی می شود. تنها به مدد سنت است که می توان امر محال را به ممکن بدل کرد؛ زیرا سنت در چارچوب زبان عربی به مثابه زبان تفسیری قادر است فهم قرآن را میسر سازد. بدین گونه، مشروعیت سنت تنها به کشف معنای قرآن خلاصه نمی شود، بلکه در ساختن دلالت متن نیز نقشی اساسی بر عهده دارد. شافعی همانند ابوعبیده قاسم بن سلام (۲۲۴ هـ.) می پذیرد که ریشه برخی از واژه های قرآن اعجمی است؛ این همه مدعی است که این واژه ها پس از آن که به قلمرو واژگانی عربی راه یافتند جزئی از دستگاه واژگانی آن به شمار آمدند. وی با انکار وجود واژه های معرب در قرآن، در واقع به دفاع از عربیت قرآن و خلوص زبان عربی می پردازد. اما او در پی هدفی مشخص تر است؛ به بیان دیگر، شافعی در پی آن است که از میان لهجه های متفاوت عربی، لهجه قریش را برگزیند. می دانیم که در دو قرن نخست، نزاع مشهوری میان فقیهان و عالمان علوم قرآنی درباره قرائتهای مختلف قرآن و حجیت آنها پا گرفت. منشأ این نزاع روایت مشهوری است که از پیامبر (ص) نقل شده، مبنی بر این که قرآن به «هفت حرف» نازل شده است. عبارت «هفت حرف» در اینجا به صورت گرهی سخت درآمده بود که موجب شد در حدود چهل تفسیر مختلف در این باره پدید آید (لسان العرب، ج ۱۰، ص ۳۸۵)؛ آیا مقصود از «أحرف» منصوص در روایت، قرائتهای یا لهجه هایی متفاوت عربها بود (یعنی لهجه های چون بنی هوازن، ثقیف، قریش، خزاعه) یا معنای دیگری داشت؟ پر واضح است در صورتی که «سبعة أحرف» به لهجه یا لهجه های معینی محدود می شد، تا چه اندازه می توانست در شکل گیری فرهنگ اسلامی تاثیر داشته باشد، زیرا موجب می شد که قرائتهای دیگر، غیر معتبر شناخته شوند. اگرچه این نزاع در دوران شافعی به سرانجام محتوم خود رسیده بود و قرائت قریشی قرآن از سوی عثمان، که خود تباری قریشی



داشت، به عنوان لهجه رسمی و معتبر برگزیده شده بود، با این همه، شافعی از تأثیر عمده‌ای که زبان دینی می‌توانست بر جامعه اسلامی در حال شکل‌گیری، بر جای گذارد به خوبی آگاه بود؛ از این رو به دفاع از عربیت قرآن پرداخت که در حقیقت به معنای دفاع از لهجه قریش بود. وی در پی برتری و سیادت همه جانبه قریش بود و برای تحقق منظور خویش به تأویل و تبیین زبان دینی پرداخت. در باب خلافت و چگونگی احراز آن، رأی شافعی، تعصب‌آمیز است و در این قول که خلافت منحصر در قریش است، نه تنها با جمهور اهل سنت هم‌رای است، بلکه بر آن است که اگر این منصب با قهر و غلبه نیز به دست فریشیان افتد مستحق مقام امامت و خلافت می‌شوند و صحت و احراز آن منوط به تعیین و بیعت (اجماع) مسلمانان نخواهد بود. آراء و فتاوی‌ای فقهی شافعی نیز از تعصب وی برکنار نمانده است؛ او در کتاب الأئم (باب الصلاة، ج ۱، ص ۹۴) صحت نماز را متوقف بر قرائت عربی فصیح آن می‌داند طبیعی است که این رأی، مسلمانان غیر عربی را که توانایی تکلم به زبان عربی فصیح را نداشتند با مشکل روبه‌رو می‌ساخت. گوهر رأی شافعی زمانی بهتر درک می‌شود که در سیاق تاریخی آن دوره بررسی شود؛ بویژه در قیاس با فتاوی‌ای ابوحنیفه، فقیه ایرانی تبار، که زبان فصیح عربی را در صحت نماز دخیل نمی‌دانست و حتی درباره کسانی که توانایی قرائت به زبان عربی را داشتند اما آن را به زبان اعجمی (ترجمه) می‌خواندند، تنها حکم به کراهت می‌داد. اگرچه اختلاف میان آراء شافعی و ابوحنیفه در وهله نخست، اختلاف در سطح فروع (و نه در اصول) به شمار می‌آید، اما در حقیقت ریشه این اختلاف را بسی عمیق‌تر و در خاستگاه‌های ایدئولوژیک هر یک باید جست؛ این امر موجب می‌شد که هر یک از آن دو با تکیه بر خاستگاه معرفتی / ایدئولوژیک خود، «نص» را تأویل و تفسیر کنند. به بیان دیگر، اختلاف میان شافعی و ابوحنیفه بر سر ماهیت «متن قرآنی» است که آیا مراد از قرآن صرفاً «معانی» آن است یا «لفظ»، بویژه لهجه قریش، را نیز در بر می‌گرفت و جزء جدایی‌ناپذیر ماهیت آن را تشکیل می‌داد. این اختلاف، به ناچار، بر چگونگی تفسیر و تبیین مفاهیم قرآنی (روش و چگونگی استنباط) تأثیر بسزایی داشت.

شافعی بر پایه تلقی خاصی که از زبان داشت اصل خطیر و بسیار اساسی «جامعیت و شمولیت قرآن» را بنا نهاد؛ قرآن متنی است که به گونه‌ای یکسان قادر به گشودن تمام مشکلات گذشته و آینده است. این تصور بر تمام تاریخ عقلی و اندیشه دینی ما چیره شد و عقل عربی را به عقلی مطیع و پیرو بدل کرد که وظیفه آن تنها در شرح و تبیین متن خلاصه می‌شود. نخستین پیامد



چنین درکی، الغای عقل است. اگرچه شافعی مبدع این اصل نیست، در تثبیت و پرداخت نهایی آن نقش عمده‌ای را ایفا کرد. این امر به وضوح در سخنان وی، بویژه در مبحث استحسان و مصالح مرسله، دیده می‌شود.

از نظرگاه شافعی، شمولیت متن قرآنی برخاسته از عربیت زبان آن است؛ زبانی که از جهت وسعت دلالتی به گونه‌ای است که جز انبیا، کسی نمی‌تواند بر آن احاطه پیدا کند. تلازم میان شمولیت «متن قرآنی» و «وسعت زبان عربی»، تفسیر و فهم آن را به امری بسیار مشکل و طاقت سوز بدل می‌کند، مگر آن‌که مفسر و تأویل‌کننده، نژاد و منشی عربی داشته باشد؛ زیرا شخص اعجمی هر اندازه که خود را برای فهم آن در رنج و مشقت درافکند، باز طرفی نخواهد بست و عمق ژرفایی دلالت آن را در نخواهد یافت. بر این پایه، شافعی تمام شیوه‌های بیانی قرآن از «نص» و «ظاهر» گرفته تا «عام» و «خاص» را بر فهم و تلقی عرب‌زبانان استوار می‌سازد و ابهام و وضوح دلالت الفاظش را به ساختار یا عناصر درونی متن ارجاع نمی‌دهد، بلکه به عاملی بیرون از متن یعنی سرشت دریافت‌کننده (شخص عرب زبان) یا به بیان دقیق‌تر به جنسیت و نژاد او پیوند می‌دهد.



شخص عرب زبان فُح (که از نظرگاه شافعی عرب قریشی است) هیچ‌گاه میان عام ظاهر و عام در معنای خاص خلط نمی‌کند و به خوبی می‌داند که مثلاً مراد از «الناس» در آیه ۱۷۳ از سوره آل عمران (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدِ جَمَعُوا لَكُمْ فَاتَّخِذُوا مِنْهُمْ ضَاحِكِينَ) در آیه ۱۹۹ (ثُمَّ اَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ اَفَاضُ النَّاسُ)، عموم مردم نیستند، بلکه مدلول آن، گروهی از مردم است (الرساله، ص ۵۹)؛ زیرا عرب‌زبانان چنین کاربردی (لفظ عام و اراده مدلول خاص) را جایز می‌شمارند (الرساله، ص ۶۱). او همچنین در مقام دلالت، الفاظ مترادف و یا مشترک را بر عربیت و فهم عرب‌زبانان استوار می‌کند و در تعیین مدلول حقیقی کلام، آنها را عواملی تعیین‌کننده و اساسی برمی‌شمرد.

شافعی با طرح مسأله وجود الفاظ عام و خاص در متن قرآنی و چگونگی دلالت آنها، در پی تثبیت شرح و ظایف سنت برآمد. وی سنت را بر صدر نشانده و به آن مقام و منزلتی را عطا کرد که کمتر از مقام متن قرآنی نیست. شافعی در توضیح این مطلب می‌گوید لفظ عام در ساخت زبان عربی، عنصری گوهری به شمار می‌رود که بدون آن قادر نیستیم در سیاق فرهنگی مشخص از مفاهیم و تصورات کلی آن تعبیری به دست دهیم. با این همه؛ لفظ عام همواره و تحت تأثیر

عوامل درون و برون زبانی در معرض «تخصیص» است. پس عام و خاص، تقابلی دوگانه را پدید آورده اند، به گونه ای که در دل هر یک نشانه آن دیگری وجود دارد. این امر موجب شد که شافعی برخلاف حنفیان، دلالت عام بر عموم را - حتی اگر مخصّصی در میان نباشد - دلالتی ظنی (غیر قطعی) قلمداد کند.

شافعی در مقام اثبات این رأی به سخن ابن عباس استناد می کند که گفت «ما من عام إلا و خُصّص» و سپس می افزاید این که در مقام دلالت هر عامی مخصّص داشته باشد، احتمالی قوی است؛ زیرا اصولاً کمتر اتفاق می افتد که لفظ عام وجود داشته باشد، بدون آن که مخصّصی در میان باشد، و این بدین معناست که دلالت عام بر عموم «قطعی» نیست و از این جهت حکم «مجمّل» را دارد که به خودی خود واضح و آشکار نیست و نیازمند تفسیر و تبیین است. الفاظ قرآن غالباً عامند؛ پس ناگزیر ظنی الدلاله اند و نیازمند تخصیص، تا دلالت آنها از اجمال به در آید و قطعی شود و این وظیفه خطیر بر عهده سنت است که در مقام دلالت، الفاظ عام متن قرآنی را تحصّل بخشد. بدین گونه «سنت» در مرتبه ای برابر با متن قرآنی قرار می گیرد و به گونه عنصری جدایی ناپذیر از قرآن درمی آید که بدون در نظر گرفتن آن، دلالت قرآن گویی به تعلیق می افتد و در ابهام و اجمال معنایی فرو می ماند.

در مقابل دلالت ظنی عام، «نص» و «محکم» قرار دارد؛ «نص» کلامی است که در آن، «تنزیل» نیازی به «تأویل» ندارد و اما «محکم» گونه ای از کلام است که نیازمند شرح و تفصیل است و در اینجا نیز بر عهده سنت است که آن را تبیین کند. بنابر این، سنت نسبت به متن قرآنی دو کارکرد بس مهم دارد از یکسو دلالت «محکم» را کشف می کند و از سوی دیگر «عام» را تخصیص می زند. با توجه به آنچه گذشت می توان گفت که قرآن در مقام دلالت از یک سو متکی بر سنت است و استقلال از خود ندارد، و از سوی دیگر - چنانکه گذشت - مرجع تفسیر و تبیین «الفاظ غامض آن»، زبان عربی است. خلاصه سخن آن که متن قرآنی در «محکم» و «عام ظاهر» نیازمند سنت است و در «عامی» که مراد از آن خاص باشد و نیز در «ترادف» و «اشتراک لفظی» و «استعاره و کنایه» نیازمند زبان عربی است. از این میان تنها دالّ، «نص» است که قائم به خود است و نیازی به «تأویل» و «تفسیر» ندارد؛ اما «نص»، موجودی کمیاب و نادر است.

..*

ابوزید در بحث از سنت - که مفصل ترین بخش کتاب را تشکیل می دهد - نظر خود را به





عواملی معطوف می‌دارد که در تأسیس و مشروعیت بخشیدن به سنت، نقش عمده‌ای را ایفا کرده‌اند. «سنت» در معنای لغوی بر راه، طریقت و عادات دلالت می‌کند. این واژه در قرآن به معنای مختلفی به کار رفته است: (انفال، ۳۸ و اسراء، ۷۷ و ...).

در قرن اول و دوم، هنوز معنای اصطلاحی «سنت» شکل نگرفته بود و عموم مسلمانان آن دوره از این واژه، معنای لغوی را مراد می‌کردند؛ که بر سیرت پیامبر و سلف صالح دلالت می‌کند. از این رو، سنت نبوی برای گذر از معنای لغوی و ورود به معنای اصطلاحی و نیز مشروعیت یافتن آن به عنوان منبع دوم در تشریح، نیازمند تبیین عقلانی و شرعی بود. با توجه به رواج پدیده جعل احادیث و رونق گرفتن بازار دروغ‌پردازی، اهل رأی، سلامت شریعت را در این می‌دانستند که تنها به تعالیم وحی قرآنی بسنده کنند؛ بویژه این که غالب صحابه پیامبر در مقام عمل، روایات متعارض با قرآن را به دیده اعتبار نمی‌نگریستند. به همین سبب شافعی - چنانکه بیان شده - نه تنها بر نقش سنت در تبیین و شرح مقاصد قرآن، تأکید کرد، بلکه کوشید سنت را در دل متن قرآنی جای دهد و در تکوین و ساخت دلالت قرآن، آن را به عنوان عنصری سازنده برشمارد؛ به گونه‌ای که متن قرآنی چه در مقام تفسیر و بیان مفاهیم و چه در قلمرو «تخصیص» عموماً و «تفصیل» مجملات، و امدار سنت باشد. (اگرچه سنت، مشروعیت خود را از وحی قرآنی اخذ می‌کند). شافعی در قیاس با قرآن، سنت را به سه قسم تقسیم می‌کند: در دو قسم نخست، سنت در امتداد قرآن قرار دارد و وظیفه آن تنها شرح و بیان احکام قرآن است. وی سپس می‌افزاید همه عالمان بر وجود این دو قسم اتفاق نظر دارند. اما قسم سوم سنت از مرتبه شرح و بیان قرآن فراتر رفته، به مثابه منبعی مستقل در تشریح معرفی می‌شود و از این جهت، همسنگ قرآن قلمداد می‌شود. این قول، مایه اختلاف میان اهل رأی و اهل حدیث است. شافعی و نیز اهل حدیث با استناد به قول خداوند «وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی» (نجم، آیه‌های ۳ و ۴)، کوشیدند قلمرو وحی را گسترده کنند و با حذف و الغای جنبه بشری پیامبر، تمام اقوال و افعال و تقریرهای او را، قسمی از وحی الهی به شمار آورند. در مقابل، اهل رأی بر آن بودند که سنت به رغم جایگاه بلند و خطیری که دارد، همسنگ کتاب آسمانی نیست، چه رسد به این که در مقام دلالت حاکم بر قرآن باشد. سنت نبوی، از جنس وحی نیست و «القا در قلب» مذکور در برخی از روایات نبوی دلیلی بر وحیانی بودن «سنت» نیست. استناد به آیه «وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی ...» مطلوب آنان را اثبات نمی‌کند؛ زیرا مرجع ضمیر «هو»، ضمیر مستتر در فعل ینطق

نیست، بلکه مرجع آن، «قرآن» است. این آیه در پاسخ به مشرکان مکه نازل شده است که وحیانی بودن قرآن را تکذیب می کردند. خداوند می گوید: «پیامبر از سر هوس سخن نمی گوید که این سخن (قرآن) جز وحیی که وحی می شود نیست. (رک: تفسیر طبری، ج ۲۷، ص ۲۵) کیفیت ارتباط قرآن و سنت (به مثابه منبع تشریح و نه به معنای لغوی آن) از بحث انگیزترین مسائل کلامی-فقهی اواخر قرن اول و قرن دوم بود. اهمیت شافعی در این است که وی از طریق تأویل آشکار واژه «حکمت» - که غالباً در قرآن در ردیف «کتاب» ذکر می شود (محض نمونه، جمعه، آیه ۲) - به سنت نبوی توانست میان معنای اصطلاحی وحی (ارتباط وحیانی ای که توسط فرشته صورت می پذیرد) و معنای لغوی وحی (= الهام) ارتباط برقرار سازد و هر دو را در مرتبه ای واحد قرار دهد. این برداشت، یکسره به وحیانی بودن و در نتیجه خطاناپذیری سنت نبوی می انجامد؛ بدین معنا که جنبه بشری پیامبر را نادیده می گیرد و تمام اقوال و افعال و تقریرهای او را متعالی و فرا زمانی می کند. شخص پیامبر نیز به موجودی برین و کاملاً متافیزیکی بدل می شود و از عرصه جهان مادی و قلمرو زمان و مکان، یکسره بر کنار و غایب می ماند. بی گمان این طرز تلقی شافعی از سنت و در این سیاق، تأویل برخی از آیه های قرآنی، مسبوق به پیش فرضهایی ایدئولوژیک است پاره ای از آنها که در مقام مجادله با منکران حجیت سنت، رخ می نمایند. شافعی در این سیاق به روایتی از پیامبر استناد می کند که فرمود: «ماترکت شیئاً مما نهاکم عنه الا وقد نهیتکم عنه و ان الروح الامین قد ألقى في روعي انه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها فأجملوا في الطلب.» سپس می افزاید که تمام اوامر و نواهی پیامبر جز به، واسطه وحیی که القا می شود نیست؛ زیرا وحی به دو صورت تجلی می کند: نخست، وحی «متلو» (تلاوت شده) است که همان قرآن است، و گونه دیگر، وحی «غیر متلو» است که همان سنت نبوی است و در دل پیامبر افکنده شده است (ألقى في روعه). این دو قسم، از مشروعیت یکسانی برخوردارند و برای شخص مکلف الزام آورند؛ «هیچ مرد و زنی را نرسد که چون خدا و فرستاده اش به کاری فرمان دهند برای آنان در کارشان اختیار باشد؛ و هر کس خدا و فرستاده اش را نافرمانی کند قطعاً دچار گمراهی آشکاری گردیده است» (احزاب، آیه ۳۶). بر این پایه، شافعی کتاب و سنت را متنی واحد برمی شمرد. نتیجه منطقی این رأی این است که وی در باب نسخ احکام کتاب یا سنت، به جواز نسخ یکی از سوی دیگری حکم کند؛ اما شافعی در این باب، این دو را در مرتبه ای واحد نمی نشاند و به عدم جواز نسخ کتاب از سوی سنت رأی می دهد. زیرا به اعتقاد وی، پیامبر تنها دریافت کننده وحی





الهی است و قادر نیست آن را از پیش خود عوض کند و در این سیاق به آیه ذیل استناد می کند: (بگو مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم. جز آنچه را که به من وحی می شود پیروی نمی کنم. اگر پروردگارم را نافرمانی کنم، از عذاب روزی بزرگ می ترسم) (یونس، آیه ۱۵)؛ غافل از این که استناد به این آیه بر همه استدلالهای پیشین وی خط بطلان می کشد و به وضوح نشان می دهد که تشریح تنها از آن خداست و پیامبر را توان آن نیست که به گونه ای مستقل تشریح کند؛ بنابراین سنت نبوی، همسنگ کتاب وحی نیست. زیرا اگر بپذیریم که کتاب و سنت در یک مرتبه قرار دارند لازمه منطقی چنین امری، یکسان دانستن آنهاست و «نسخ» را نمی توان از این میان مستثنا دانست. اما شافعی با قول به عدم جواز نسخ کتاب از سوی سنت، باز میان آنها تمایز می افکند و سنت را که پیش از این الهی و گونه دیگری از وحی شمرده می شد، به حدود بشری آن عقب می راند و کارکرد آن را تنها در تکرار یا شرح و تفسیر کتاب الهی، خلاصه می کند؛ اگرچه شافعی می گوید همین آیه را نیز به گونه ای تأویل کند که با سخنان پیشین وی در تعارض نباشد. وی در این باره به «قول برخی از اهل علم» استناد می کند که گفته اند قید (حصر) مذکور در آیه، بیان این مطلب است که پیامبر در باره اموری که به او وحی نشده است و «نصی» وجود ندارد می تواند از پیش خود تشریح کند.

در اینجا این پرسش اساسی مطرح می شود که سنت چیست و دامنه و حدود آن تا کجاست؟ به طور حتم بزرگترین دلمشغولی مسلمانان دو قرن نخست، پاسخ بدین پرسش بود. تا جایی که به جرات می توان گفت که منشأ تمام نزاعهای میان اهل حدیث و اهل رأی همین امر بود. مشهور است که شافعی به نزاع آنان خاتمه داد و میان آن دو، راهی میانه را برگزید؛ طریقتی که به گونه ای یکسان مبتنی بر نقل و قیاس عقلی باشد. البته بی گمان ریشه های این نزاع به دوران قبل از شافعی باز می گردد؛ یعنی عصر خلفای راشدین و نیز حوادثی که منجر به قتل خلیفه سوم شد. اهل حدیث از حاکمیت و شمولیت نصوص دفاع می کردند و اهل رأی از عقل، که در مفاهیمی چون «مصالح مرسله»، «استحسان» و «استصلاح» تجلی می یافت. این نزاع در عهد شافعی - که بعدها به دوران پی ریزی تمدن و فرهنگ اسلامی شهرت یافت - به چالشی مقتدرانه میان مکاتب فکری مختلف بر سر تملک حافظه / عقل جمعی مسلمانان بدل شد. و از آنجا که این امر تنها از طریق شکل دهی قواعدی (کُدھایی) امکان پذیر است که براساس آنها حافظه جمعی پرداخته می شود، میان مکاتب فکری بویژه اهل حدیث و اهل های این نزاع پا گرفت که آیا این قواعد (کُدھا) با تکیه بر

مرجعیت «نقل» یا متون، صورت بندی می شوند - که در این صورت عقل جمعی به حافظه ای بدل می شود که حاوی مجموعه ای از سخنان موروثی است و به وسیله عمل تکرار همواره به یاد آورده می شود - و یا با تکیه بر مرجعیت عقل شکل می گیرند - که در این صورت عقل جمعی به گونه ای نیروی اندیشه بدل می شود و بر برهان و استنباط استوار می گردد .

نزاع میان اهل حدیث و اهل رأی گاه چنان بالا می گرفت که یکدیگر را تشنیع و متهم می کردند . نقل است که شعبی (متوفای ۱۰۹ هـ. ق) شاگردان خود را وصیت کرد که در پاسخ به پرسشهایی که از آنان می شود از اتباع هوی (عقل) پرهیزند؛ زیرا خداوند می فرماید (ارأیت من اتخذ الهه هواه)؛ از قیاس پرهیزید تا مبدا حلالی را حرام و یا حرامی را حلال کنید .

نزاع میان اهل رأی و اهل حدیث درباره حجیت قیاس، در واقع نزاع بر سر حجیت «عقل» در برابر «نقل» است، که آیا قیاس می تواند به مثابه منبع مستقل در تشریح، در برابر احادیث (نصوص دینی قطعی یا ظنی) قرار گیرد؟ اهل حدیث برای گریز از دخالت رأی در شرع، جمله روایات آحاد را که از حیث صدور قطعیت ندارند، معتبر می شمارند؛ برخلاف اهل رأی که اخبار آحاد را واقعی نمی نهند و قیاس را - اگرچه دلالت آن نیز ظنی است - مقدم می دارند؛ زیرا قیاس به طور کلی بر قراین و احکام عام اسلام، که بعدها به نام «مقاصد عام شریعت» شهرت یافت، استواز است .

شافعی نیز مانند اهل حدیث، خبر واحد را معتبر می داند و حتی در اثبات حجیت آن رساله ای مبسوط نگاشته است . او در مقام تعارض قیاس با خبر واحد، دومی را مقدم می دارد و در این مقام، نصوص دینی و قیاس را به آب و تیمم تشبیه می کند که با وجود آب، تیمم جایز نیست . این امر، به وضوح، تمایل زاید الوصف شافعی به مشرب اهل حدیث را نشان می دهد؛ به رغم این که وی به عنوان بنیانگذار مشرب اعتدال شهرت دارد . او با معتبر دانستن خبر واحد در پی آن است که قلمرو سنت را توسعه بخشد و تا جایی که امکان دارد از دخالت دادن رأی (اجتهاد) در تشریح بکاهد . دفاع شافعی از حجیت اخبار بدین معنا نیست که آنها همسنگ اخبار متواترند زیرا این قسم اخیر، دلالتی قطعی دارد و یقین آور و اطمینان بخش است . در باب حجیت خبر واحد اختلاف نظر وجود دارد و شافعی - چنانکه دیدیم - خبر واحد را بر قیاس مقدم می دارد و در مرتبه ای فروتر از خبر متواتر قرار می دهد؛ اما در باب حجیت خبر متواتر، او و کثیری از اهل رأی نیز بر قطعیت و اطمینان بخش بودن آن اتفاق نظر دارند، گو این که برخی از آنان در این باب (روایات متواتر) نیز تردید روا داشته اند و از رهگذر قول به عدم حجیت خبر واحد، احادیث





متواتر را از حجیت ساقط کرده اند یا دست کم آنها را به چشم تردید نگریسته اند؛ چرا که احادیث متواتر، چیزی نیست جز توده ای از روایات که هر کدام به تنهایی خبر واحد به شمار می آید و صرف اجتماع آنها یا تعدد راویان آنها دلیلی بر صحت آنها نمی شود. در نتیجه احادیث متواتر نیز یقین آور و اطمینان بخش نخواهد بود (روایات بسیاری داریم که به رغم متواتر بودنشان، باطل شده اند). ابوزید پس از نقل این سخنان می افزاید شایسته است که پدیده «تواتر» را از زوایای مختلفی بررسی کنیم؛ تواتر چگونه صورت می گیرد و از نظرگاه اجتماعی چه تاثیری در افراد یک جامعه می تواند داشته باشد؟ قدرتهای سیاسی در این میان چه نقشی بر عهده دارند و تولید و توزیع (انتشار) آنها چگونه و توسط چه ساز و کارهایی انجام می شود؟

شافعی احادیث مرسل را نیز معتبر می شمارد تا بر دامنه شمولیت و جامعیت سنت نبوی بیفزاید. ابوزید در بخش سوم کتاب به بحث در باب اجماع از نظرگاه شافعی می پردازد و نتیجه می گیرد که معنای واضح و روشنی برای آن وجود ندارد. زیرا شافعی در تعیین قلمرو سنت چنان گشاده دستی می کند که اجماع صحابه پیامبر را نیز در قلمرو سنت می گنجانند، در حالی که اختلاف میان عالمان معاصر او به حدی است که مشکل می توان از وجود اجماع نشانی یافت و یا از تحقق آن دم زد. به همین دلیل او در «الرسالة» میان تواتر (اجماع در روایت) و اجماع (فقهی) تمایز می افکند. با این همه، وی می کوشد تا با ارجاع اجماع به سنت، حجیت آن را اثبات کند. با این پیش فرض که مضمون اجماع محال است که مخالف سنت باشد؛ زیرا نمی توان فرض کرد که همه امت اسلامی بر امری اجماع کنند که در سنت نبوی نشانی از آن نباشد و یا با آن تعارض داشته باشد. پس اجماع امت، مبتنی بر متنی است که اگرچه ممکن است منطوق آن از دید برخی پنهان مانده باشد، اما مضمون آن از دید همه پوشیده نمی ماند. شافعی با ارجاع «اجماع» به متن دینی ثابت و تحول ناپذیر (وحی)، در حقیقت تاریخمندی آن را انکار کرده، نقش آگاهی جمعی و جاری عالمان را نادیده می گیرد؛ آگاهی ای که حاصل دیالکتیک آنان با زمینه ها و واقعیتهای اجتماعی و تاریخی است. در هر روی، شافعی اجماع را همانند سنت منقول از پیامبر، لازم الاتباع می شمارد، با این تفاوت که «سنت» پیامبر مبتنی بر نقل «مسموع» است، اما «اجماع»، سنتی است غیر مسموع.

اما شافعی پس از آن که به مصر رفت و اختلاف عظیم امت اسلامی را مشاهده کرد بدین نکته تفتن یافت که حجیت اجماع، آن گونه که وی تصور می کرد، مفهومی نظری بیش نیست و تحقق

خارجی ندارد. بنابراین ادعای اجماع در احکام، جز در فرایض، ادعای گزافی بیش نیست و حجیت فقط از آن کتاب و سنت است. با این همه، او کوشید تا اجماع را حجیت بخشد و مانند سنت الزام آور کند؛ اگرچه دست آخر حجیت اجماع را به حیطة سنت متواتر محدود می سازد. شافعی در تبیین و تصنیف وجوه علم، متواترات را در صدر می نشاند، متون تأویل پذیر را در مرتبه دوم و اجماع را در مرتبه سوم جای می دهد؛ که در این صورت، اجماع به معنای اتفاق نظر مسلمانان بر حکمی یا امری است، مشروط بر این که مسلمانان دوران نخست نیز بر آن اتفاق کرده باشند. این گونه اجماع به رغم آن که کتاب و سنت نیست، چونان سنت حجیت دارد. چرا که می دانیم اجماع صحابه مبتنی بر «رأی» نیست؛ زیرا اگر چنین بود هرگز میان آنان اجماعی تحقق نمی یافت؛ به سبب این که اصولاً «رأی»، اختلاف انگیز و تفرقه آفرین است.

ابوزید در آخرین بخش کتاب به بررسی قیاس از نظرگاه شافعی می پردازد، از نظر وی قیاس عملی است اجتهادی برای کشف حکم موجود در متون دینی؛ اگرچه این حکم، مخفی یا پنهان مانده باشد. این تعریف مبتنی بر این پیش فرض اساسی است که حکم هر واقعه ای از پیش در کتاب خداوند، موجود است (تبیان لکل شیء)، اما وجودی پنهان و مستور، و برای شناسایی آن نیازمند اجتهادیم. بنابراین اجتهاد در حکم جستجویی است برای کشف این حکم موجود بالفعل، اما مجهول. وظیفه عمده مجتهد-یا قیاس گر- تنها در این امر خلاصه می شود که در قلمرو کتاب و سنت، نشانه ها و دلایلی را بیابد و این حکم مجهول موجود بالفعل را آشکار و معلوم کند. بنابراین کتاب متضمن دو گونه دلالت است؛ آشکار و مضمّر. انتقال از دلیل (نشانه های ظاهری موجود در کتاب و سنت) به مدلول (یا حکم موجود مجهول)، بر علم به ارتباط میان آن دو توقف دارد. از نظرگاه شافعی در قلمرو قیاس این رابطه از دو راه «مماثلت» و «مشابهت» صورت می پذیرد.

مماثلت یا «تمثیل» از جهت وضوح و پوشیدگی، مراتب و درجاتی دارد که از شدت به ضعف می رود. فراترین (و در عین واضح ترین) مرتبه آن «مماثلت مبتنی بر کم» است؛ نظیر این که خداوند مرتبه ضعیفی از یک فعل را حرام بداند که در نتیجه، می توان حکم کرد به این که مرتبه شدید آن به طریق اولی حرام خواهد بود. اما در این که آیا این قسم گونه ای از قیاس به شمار می آید یا خیر، شافعی با کسانی که این قسم را در شمار قیاس نمی دانند، سر سازگاری نشان می دهد.

مرتبه بعدی (که از قسم اول فروتر است) قیاس «مشابهت» است که در آن، حکمی را برای واقعه ای از راه مشابهت آن با واقعه دیگری، که بر آن نص شده است، معلوم کنیم. به بیان دیگر، از





راه شباهت میان آن دو، به همانندی علت در هر دو پی می‌بریم؛ و این همان قیاس شبیه یا نظیر است. نکته قابل توجه این که در تمام انواع قیاس، ارتباط میان دال و مدلول (نمایاندن) بر نوعی طبقه‌بندی بایگانی استوار است؛ به طوری که از امر مشهور و ذایع آغاز و به امر غیر مشهور (نادر) منتهی می‌شود. این گونه طبقه‌بندی یادآور تقسیم‌بندیهای اهل بلاغت در باب تشبیه است که از امر حسی آغاز و به امر عقلی می‌انجامد و در این باب، ارزش تشبیه کاملاً با جهات اختلاف و میزان دوری یا پیچیدگی ارتباط میان طرفین آن، پیوند دارد؛ بدین معنا که هر چه جهات اختلاف و پیچیدگی یا دوری میان این دو بیشتر باشد، تشبیه زیباتر و ارزشمندتر می‌شود. زیرا این امر مهارت هنرمند را در درک ارتباطهای ظریف و پیچیده میان عناصر، اشیاء و یا مفاهیم می‌نمایاند؛ ارتباطهایی که شخص هنرمند تنها قادر به کشف آنهاست، اما توانایی «ابداع» آنها را ندارد. شافعی نیز مانند اهل بلاغت، کار مجتهد یا «قیاس‌گر» را تنها در درک و کشف دلالت پنهان در متون دینی، خلاصه می‌کند؛ دلالتی که ارتباط امور مستحده را با متون دینی آشکار می‌کند و راه حلها و احکامی را برای آنها عرضه می‌کند؛ بدون این که از چارچوب متون دینی فراتر رود و یا دست به «ابداع» زند. زیرا در این صورت؛ قیاس مجتهد مشروعیتی ندارد و دلیل استنباطی او را نمی‌توان آن را قیاس نامید، بلکه گونه‌ای از رأی است. پرواضح است که شافعی با وضع این شرط (که آن را شرط صحت قیاس می‌داند) بسیاری از اجتهادات اهل رأی را که در مقام تعلیل و صدور حکم، عقل بشری را دخیل می‌دانند، ناصواب و غیر مشروع قلمداد می‌کند. این امر به خوبی نشان می‌دهد که شافعی تنها در اندیشه مرجعیت و حاکمیت نصوص متون دینی است و در این سیاق هر گونه اجتهاد بشری (نظیر استحسان، را محکوم به بطلان، و آن را گونه‌ای از خواهشها و تمایلات نفسانی برمی‌شمرد و عامل تنازع و اختلاف میان امت معرفی می‌کند. بی شک این نظرگاه شافعی، خاستگاهی ایدئولوژیک دارد که پیشتر آن را بیان کردیم. این امر سبب می‌شود که در باب این گفته مشهور که شافعی بنیانگذار طریقت اعتدال است، به دیده شک و تردید نگریم و آن را بجدّ نگریم. زیرا شافعی - چنانکه دیدیم - از یک سو با ارجاع متن ثانوی به متن نخست می‌کوشد بر وسعت و شمولیت متون دینی بیفزاید و از سوی دیگر از رهگذر اجماع و قیاس به کتاب و سنت می‌کوشد هر گونه اجتهاد عقلی بشری را محکوم به بطلان کند. و این همان اندیشه‌ای است که اشعری پس از وی کوشید آن را در قلمرو اعتقادات، نظام مند کند و غزالی در دو قرن بعد سعی کرد در ساحت علم اخلاق، از آن تبیینی فلسفی - اخلاقی بدست دهد.

[*] پی نوشت

«سنت» در لغت به معنای روش و عادت پسندیده یا نکوهیده است (لسان العرب، ذیل واژه «سنن»، ج ۱۵، ص ۲۲۵). این واژه معنای حسی / عملی دارد و به پیروی شخص از فردی دیگر یا از جماعتی - و برعکس - اشاره می کند. بعدها این واژه از سوی هر یک از عالمان حدیث، شریعت و اصول شریعت از قلمرو دلالت زبانی به قلمرو اصطلاحی راه یافت و به گونه ای مشخص بر گفتار، کردار و تقریر پیامبر دلالت کرد (السنة قبل التدوین، محمد عجاج الخطیب، دارالفکر، بیروت، ص ۱۴-۲۰؛ نیز: توثیق السنة فی القرن الثانی الهجری، اسسه و اتجاهاته، رفعت فوزی عبدالمطلب، مکتبة الخانجی، مصر، ۱۹۸۱، ص ۱۱-۱۸). اگرچه واژه «سنت» گسترده تر از معنای واژه «حدیث» است، با این همه، این دو در مقام عمل در مواضع کثیری، بر روی همدیگر منطبق می شوند. بدین سبب مجموعه های روایی غالباً «سنن» نامیده می شوند نظیر سنن ابن ابی داود و ابن ماجه، (دایرة المعارف الاسلامیة، ج ۱۲، ص ۲۸۱-۲۸۶).

در باب سیر تاریخی کاربردهای متفاوت این واژه و مرسوم شدن معنای اصطلاحی، میان مدافعان سنتی اسلام و شرق شناسان و ناقدان اختلاف نظر آشکاری وجود دارد. گروه نخست با ذکر شواهدی از اشعار عرب پیش از اسلام، آیه های قرآن و نیز پاره ای از احادیث نبوی می کوشند معنای اصطلاحی آن را به عهد رسول خدا و صحابه وی بازگشت دهند. اما شرق شناسان و ناقدان این برداشت را غیر علمی و برخطا می شمارند و معتقدند که واژه «سنت» در آغاز در امتداد فرهنگ عربی پیش از اسلام به معنای طریقه، عادت و عرف بود. اما رفته رفته این واژه به دست اهل حدیث و شریعت پرورده شد و در اواخر قرن دوم هجری به اصطلاحی حقوقی بدل شد (نحو تطویر تشریح الاسلامی، عبدالله أحمد النعمیم، سینا للنشر، القاهرة، ۱۹۹۴، ص ۴۹) و در قیاس با «کتاب» به صورت منبع مستقل در تشریح درآمد (دائرة المعارف الاسلامیة، ج ۱۲، ص ۲۸۳). به همین سبب پیش از تدوین شریعت، در مکاتب فقهی قدیم عراق و حجاز، واژه «سنت» بدون این که به سنت پیامبر اختصاص داشته باشد به معنای مجموعه ای از نظریات اجماعی یا امور متعارف و مقبول به کار می رفت (فی تاریخ التشریح الاسلامی، کولسون، المؤسسة الجامعیة للدراسات والنشر، بیروت، ۱۹۹۲، ص ۶۵). حتی در قرنهای بعد برای عموم اهل حدیث و شریعت، تمیز میان احادیث پیامبر و اقوال صحابه، امری مشکل بود و تعیین قلمرو معنایی سنت به مسأله ای نزاع انگیز بدل شد. برای





مثال، کسانی چون مالک و احمد بن حنبل، فتاوی صحابه را نیز در شمار سنت می آوردند (ابن حنبل؛ حیات و عصره، محمد ابوزهره، دارالفکر العربی، القاهرة، ص ۲۵۱). اما شافعی معتقد است که واژه «سنت» - اگر بدون قید اضافی اخذ شود - تنها بر سنت رسول خدا دلالت می کند (اصول سرخسی، محمد بن احمد السرخسی، لجنة احياء المعارف النعمانية، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ هـ، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۴). در نتیجه می توان گفت اصطلاح «سنت نبوی»، اصطلاحی مستحدث است و تنها در دوره های بعد پرورده شده است. مدافعان سنتی اسلام، این نظرگاه انتقادی - و به نظر آنان تا اندازه ای افراطی - را نمی پذیرند؛ زیرا این نظرگاه، اولاً سنت پیامبر را در امتداد باورها و آداب و رسوم جاهلی قرار می دهد و نقش اساسی و تاثیر آشکار آن را در تکوین و ساخت امت نوپای اسلامی نادیده می گیرد و یا دست کم آن را کم اهمیت جلوه می دهد. ثانیاً این دیدگاه انتقادی، صحت و وثاقت سنت پیامبر به عنوان منبع دوم شریعت را، در معرض شک قرار می دهد و حتی آن را بی اعتبار می کند، در صورتی که تلاش و دقت و سواس گونه مسلمانان قرون اولیه در تدوین حدیث و پی ریزی دانش حدیث (تمیز موثق از غیر موثق، ضبط رجال سند روایت و ...) از اهمیت و مقام ویژه «سنت نبوی» حکایت می کند. ثالثاً بررسی دقیق واژه سنت و ملاحظه تطور تاریخی آن - کاری که عموم شرق شناسان فیلولوژیست انجام می دهند - جز حصول پاره ای از نکات علمی - تاریخی، سود چندانی به همراه نخواهد داشت. زیرا گوهر سنت، پیروی و اطاعت از پیامبر است و اگر مسلمانان در باب تعیین قلمرو معنایی واژه سنت، اختلاف نظر داشته باشند، در باب این که باید از پیامبر اطاعت کرد، جملگی اتفاق نظر دارند و به استناد قرآن، آن را فرض الهی می شمارند (محض نمونه ر. ک: سوره ۴، آیه ۸۰؛ سوره ۸، آیه ۲۰ و سوره ۵۹، آیه ۲۷) (دراسات في الحديث النبوي و تاريخ تدوينه، محمد مصطفى الاعظمي، المكتب الاسلامي، بيروت، ۱۹۹۲، ص ۱۰). به نظر می رسد که این استدلال علاوه بر نادیده گرفتن تطور تاریخی سنت، عین مصادره به مطلوب است؛ زیرا تأویل واژه اطاعت از پیامبر - مذکور در آیه های قرآن - به اطاعت حقوقی و شرعی عین مدعاست و اثبات این امر که معنای سنت پیامبر در قرن اول (پیش از تدوین شریعت) با قرون بعد (پس از تدوین شریعت) تفاوت آشکار ندارد، خود نیازمند دلیل است. زیرا میان سنت به معنای اصطلاحی - بدین معنی که سخن، عمل و تقریر پیامبر حجیت دارند و برای شخص مسلمان، الزام آورند - و سنت به معنای حسی / عملی، تمایز وجود دارد و دادن هرگونه حکم قاطعی در باب واژه های قرآن یا سنت منقول نبوی، منوط به پژوهشهای زبان شناسانه تاریخی

است. تاکنون پژوهش عمده و روشنگری در این باب صورت نگرفته است. در اینجا کوشش می‌شود «سنت نبوی» را از سه جنبه پژوهش کنیم:

۱. صحت و وثاقت سنت نبوی

۲. حجیت سنت نبوی

۳. قطعی شدن سنت نبوی

ضروری است به این نکته مهم اشاره شود که در اینجا مراد از واژه «سنت نبوی» تنها بخش روایات فقهی است که از پیامبر به دست ما رسیده است و روایات دیگر آن حضرت را شامل نمی‌شود.

صحت و وثاقت سنت نبوی:

سنت نبوی توده‌ای انبوه از اطلاعات غالباً شفاهی است که منسوب به پیامبر بوده و سینه به سینه، به واسطه زنجیره‌ای از روایان به دست ما رسیده است. طبیعی است که در این میان شخص راوی از عناصر تشکیل دهنده حدیث نبوی «یا روایت» به شمار می‌آید و اعتبار روایت نیز بسته به معتبر بودن شخص راوی یا کثرت روایان است.

طبق تقسیم‌بندی مدرسی قدیم، روایت از جهت کثرت روایان - که در دیدگاه‌های علمی پیشین نشان از صحت مضمون روایت، و مفید علم و یقین است - یا قلت آنها به دو قسمت متواتر و آحاد تقسیم می‌شود:

(۱) خبر متواتر، خبری است که جماعتی یا گروه کثیری آن را از یکدیگر نقل می‌کنند؛ به گونه‌ای که اتفاق آنها بر کذب محال باشد. در نتیجه این گونه خبر، اطمینان بخش است.

(۲) خبر واحد، آن است که تنها یک یا چند نفر آن را نقل می‌کنند و در نتیجه مضمون آن قطعی نیست و برای افاده یقین نیازمند قراین و شواهد است.

در باب حجیت خبر واحد - که غالب روایات منقول از پیامبر در این قسم جای می‌گیرند - مناقشه‌های درازدامنی صورت گرفته است و از سوی عالمان عقلی مشرب، بویژه متکلمان معتزلی، مورد انتقادهای جدی واقع شده است؛ به گونه‌ای که اکثر کتابهای فقهی‌ای که در قرون اولیه (بویژه قرن دوم و سوم) نگاشته شده، انباشته از مناظره‌هایی است که میان مدافعان و منکران حجیت اخبار (= حدیث نبوی) صورت گرفته است. شافعی در نوشته‌ای که از خود به جای گذاشته



است، گزارش اصیل و مستندی را از این گونه مناظره‌ها به دست داده است (الأم، کتاب جماع العلم، دارالمعرفة، بیروت، ج ۷، ص ۲۷۱-۲۸۶). آنچه در باب این مناظره‌ها اهمیت دارد، نه پیروزی یا شکست رقیبان، بلکه گونه دلایلی است که هریک از دو رقیب علیه دیگری به کار می‌بردند؛ بدین معنا که همراه با رشد و پاگیری این نزاعها، باب «تاویل فقهی» گشوده می‌شود و در این سیاق کثیری از آیه‌های قرآنی به استخدام گرفته می‌شوند و مفاهیم نو شکل می‌گیرند؛ مفاهیمی که بتدریج به مثابه سنگ پایه علم شریعت و کلام قرار گرفتند. از قبیل:

شمولیت و کلیت قرآن (سوره ۱۶، آیه ۸۹)، کمال و جاودانگی شریعت (سوره ۵، آیه ۳)، تقسیم وحی به دو قسمت متلوّ (قرآن) و غیرمتلوّ (سنت) (سوره ۶۲، آیه ۲)، و وجوب اطاعت از رسول (سوره ۴، آیه ۸۰ و سوره ۵۹، آیه ۷)، عصمت پیامبر در امر شریعت (سوره ۵۳، آیه ۳ و ۴) و قداست و عدالت مطلق صحابه پیامبر و، در شکل افراطی آن، قول به عصمت تمام راویان حدیث نبوی؛ زیرا در غیر این صورت نمی‌توان به صحت روایات منقول از پیامبر اعتماد کرد و در نتیجه، اطاعت از رسول خدا - که امری مفروض است - تحقق پیدا نمی‌کند (الإحکام فی اصول الاحکام، ابن حزم اندلسی، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۳۱؛ نیز در این باره بنگرید به فصل دوم از پژوهش معتبر و اساسی زیر: مناظرات فی أصول الشریعة الإسلامیة بین ابن حزم و الباجی، عبدالمجید ترکی، ترجمه عبدالصبور شاهین، دارالغرب الاسلامی، بیروت، ۱۹۹۴، ص ۹۳-۱۶۲).



آنچه در باب وثاقت و صحت نبوی اهمیت دارد مسأله «اسناد» است. اسناد، زنجیره‌ای است از راویان که به ترتیب زمانی به هم پیوند می‌خورند و ارتباط با پیامبر را میسر می‌سازند. این ارتباط معمولاً از طریق نقل شفاهی و با تکیه بر حافظه راویان صورت می‌پذیرد. استفاده از اسناد در روایت بر این پیش فرض استوار است که این شیوه در نقل روایت، به هیچ وجه مستحدث نیست، بلکه قدمت آن به همان دوران پیامبر - بویژه بلافاصله پس از وفات وی - باز می‌گردد و این امر در میان صحابه شیوه‌ای متعارف و مورد اعتماد بوده است.

در هر روی، «اسناد» به زودی جایگاهی ویژه یافت و در رد یا پذیرش روایت به معیاری معتبر بدل شد (صحیح مسلم (المقدمة)، باب أن الإسناد من الدین وأن الروایة لا تكون إلا عن الثقات، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي، دار احیاء الکتب العربیة، القاهرة، ج ۱، ص ۱۴). مسلمانان از قرن دوم به این سو، تمام تلاش خود را به کار بستند تا از «اسناد» تفسیری دقیق و علمی به دست دهند و در نتیجه، این امر به تاسیس دانشی جدید به نام «علم الحدیث» انجامید. از آن پس، اعتبار سخن

بسته به قواعدی ویژه بود که به «اجماع» عالمان شریعت، معتبر شناخته شد و تمام فرقه‌ها و مکاتب اسلامی برای این که سخن خود را اعتباری بخشند، می‌کوشیدند که از این قواعد سرپیچی نکنند؛ اگرچه بر سر تفسیر و حدود کاربرد این قواعد نیز میان آنان اتفاق نظری وجود نداشت و هر یک بسته به شرایط و موقعیت و پیش فرضهای خود دست به تاویل آنها می‌زد (نکته قابل توجه این که همپای رشد و تکامل شریعت اسلامی میان «اجماع» - به عنوان سومین منبع تشریح - و «سنت»، روابط پیچیده‌ای شکل گرفت؛ بدین معنا که از یک سو «اجماع» از جهت حجیت، در مرتبه‌ای فروتر از «سنت» قرار دارد، اما از سوی دیگر، مشروعیت بخش «سنت» است).

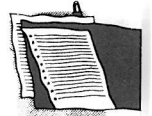
نظریه انتقادی شاخخت در باب سنت نبوی

امروزه در باب «اسناد» در قلمرو احادیث نبوی، پژوهشهای انتقادی متنوعی صورت می‌گیرد. عموم ناقدان قدیم تنها پدیده‌ای به نام «جعل احادیث» را مورد بررسی قرار داده‌اند و بر این اساس روایات بسیاری را مردود دانسته‌اند؛ با این همه، آنان به سبب نداشتن ابزار علمی لازم نتوانستند از پدیده مذکور تبیینی انتقادی - تاریخی به دست دهند و علل معرفت‌شناختی این پدیده را بکاوند. اما با رشد علوم انسان‌شناختی و زبان‌شناختی و ابداع شیوه‌های نوین در نقادی متون، ناقدان دو قرن اخیر - بویژه شرق‌شناسان - قادر شدند میراث اسلامی را از نو بکاوند و به نتایجی قابل توجه دست یابند؛ از جمله در باب حدیث نبوی می‌توان به پژوهشهای علمی و دقیق کسانی چون «گلدزیهر» و «شاخخت» اشاره کرد. بویژه این شخص اخیر با متمرکز کردن پژوهش خود به مطالعه شریعت اسلامی و بررسی دقیق احادیث فقهی منقول از پیامبر و نیز با وسعت اطلاعی که در باب قوانین حقوقی کهن منطقه خاور نزدیک و خاورمیانه داشت، توانست برای نخستین بار از رشد و شکل‌گیری شریعت اسلامی، تفسیری نظام‌مند و علمی ارائه دهد و به نتایجی بدیع و قابل توجه دست یازد. خلاصه‌ای از نظریه‌وی در باب تکامل تاریخی شریعت و نقش و شکل‌گیری اسناد در حدیث نبوی بدین قرار است:

شاخخت، برخلاف رای مشهور که رشد و تکامل «اسناد» را همپای تکامل و شکل‌گیری «حدیث نبوی» می‌داند، معتقد است که از نظرگاه تاریخی ضروری است میان سه چیز تمایز افکنیم:

۱. سنت عرفی (مجموعه‌ای از آداب و سنن شرعی و عرفی که پیش از تدوین رسمی شریعت، معمول بوده است).
۲. حدیث (توده‌ای از اطلاعات شفاهی که گفتار و کردار پاره‌ای از بزرگان و





صالحان پیشین را منعکس می‌کند. ۳. اسناد (زنجیره‌ای از روایان که در ابتدای هر نقل قولی آورده می‌شود و بسته به موثق بودن یا نبودن روایان این زنجیره، روایت معتبر یا نامعتبر شناخته می‌شود). ساخت بر آن است که این سه، همزمان شکل نگرفته‌اند، بلکه از جهت زمانی و تاریخی، حدیث نبوی پس از سنت عرفی و اسناد، اندکی متاخر از حدیث نبوی پدید آمده است. از این رو، وی در صحت و اصالت «سنت نبوی» به دیده شک می‌نگرد و آن را در حقیقت، مجموعه‌ای از فتاوی فقهی می‌بیند که به مرور زمان با وضع اسناد در ابتدای آن، صورت حدیث به خود گرفت. این نتیجه‌گیری مسبوق به پاره‌ای از نکات تاریخی است که مراحل تکامل شریعت را آشکار می‌کند. ضروری است بدین نکات عمده توجه کنیم:

الف. در عهد پیش از اسلام، اعراب از قوانین حقوقی پیشرفته‌ای بهره‌مند نبودند؛ قوانین حاکم بر آنها تا حدودی ابتدایی و آمیزه‌ای از قوانین، آداب و رسوم و عرف محلی بود که با توجه به نوع معیشت هر منطقه یا ناحیه تفاوت می‌کرد. بدین معنا که قوانین حقوقی حاکم بر مکه، به سبب وضعیت معیشتی آنان که بر تجارت و بازرگانی استوار بود، با قوانین حقوقی حاکم بر مدینه که معیشت آنان از راه کشاورزی و زمین زراعتی تأمین می‌شد، تفاوت می‌کرد. در ساخت قبیله‌ای اعراب می‌توان از وجود برخی نظامهای اجتماعی و حقوقی، چون خانواده بزرگ، ارث و قصاص، سخن به میان آورد؛ با این همه، اعراب از هر گونه نظام حقوقی منسجم و مقتدر بی بهره بودند.

ب. با ظهور اسلام، اعراب خود را در برابر وضعیت جدیدی می‌یافتند. زیرا قرآن پاره‌ای از احکام و قوانین تازه را با خود به ارمغان آورد؛ احکامی که عرف و عادات قبیله‌ای آنان را دگرگون می‌کرد و بویژه در قلمرو خانواده و مجازات (حدود)، مجموعه منظمی از قوانین را عرضه می‌کرد. اسلام نظام خانواده را به جای نظام قبیله مشروعیت بخشید و در پاره‌ای از قوانین ازدواج، طلاق و ارث تغییرات عمده‌ای را به عمل آورد؛ همچنین وضعیت قوانین جزایی را سامان بخشید. اما در باب نظامهای اجتماعی دیگر - جز در پاره‌ای از موارد جزئی - قوانین اسلامی در امتداد قوانین و عرف مقبول پیش از خود قرار داشت. برای مثال با آمدن اسلام، نظام قضایی متعارف میان اعراب، دست نخورده باقی ماند، به طوری که پیامبر و خلفای وی در مقام حل منازعات حقوقی میان افراد جامعه، همان نقش داور (حکّم) در دوران پیش از اسلام را ایفا می‌کردند. پاره‌ای از محدثان و فقیهان تلاش می‌کنند قدمت نظام قضایی کنونی در اسلام را به دوران پیامبر و یا به زمان خلافت عمر

نسبت دهند و در این سیاق شماری از روایات را ذکر می‌کنند؛ از جمله توصیه پیامبر به مُعَاذ و نیز نامه عمر به شریح قاضی، که در این نامه‌ها از آن دو خواسته شده است برای حل منازعات میان مردم به ترتیب از کتاب و سنت و اجتهاد (رای) بهره گیرند. اما چون نیک نگریسته شود درمی‌یابیم که این گونه توصیه‌ها یا نامه‌ها، جعلی و ساخته و پرداخته قرون بعد است؛ نخست به دلیل این که کسانی چون ابن حزم در کتاب «ابطال القیاس» این دسته از روایات را نامعتبر می‌شمارد، و نیز اهل مدینه منصوب شدن قاضی شریح از سوی عمر را یکسره انکار می‌کنند (اخبار القضاة، محمد بن خلف بن حیّان (وکیع)، عالم الکتب، بیروت، ج ۲، ص ۱۸۹-۱۹۰). دوم این که این دسته از روایات مشتمل بر مفاهیم و اصطلاحات حقوقی دقیقی است که تنها در دوره‌های بعد امکان داشت به وجود آیند. در این سیاق این نکته را نیز باید افزود که شیعیان امامی، روایات کثیری را در باب بیان و شرح قضاوت‌های امیرالمؤمنین نقل می‌کنند؛ اما این گونه روایات صرف نظر از اثبات برتری حضرت بر دیگران و بیان شخصیت فرهی‌وی - که غالباً در صورت داستانهایی نقل می‌شود که اعجاب‌شنونده یا خواننده را برانگیزد؛ گونه روایت‌هایی که زبان و بافت داستانی آنها شگفت‌انگیز و افسونگر است (با نگاهی اجمالی به کتابهایی که در باب قضاوت‌های وی نوشته شده است، می‌توان این امر را به وضوح دید)، سخت به تبیین علمی نیازمندند و حتی در صورت اثبات صحت پاره‌ای از آنها، از وجود نظام پیچیده قضایی در آن عهد حکایت نمی‌کنند.

ج. با گسترش و نفوذ اسلام به سرزمینهای دور و نزدیک، اعراب با فرهنگها و آداب و رسوم متفاوتی روبه‌رو شدند. بویژه در ایران و روم، که در قیاس با سرزمینهای دیگر، متمدن و پیشرفته به شمار می‌آمدند، اعراب سازمانهای مالی و اداری و در عین حال پیچیده‌ای را یافتند که از قبل اطلاع روشنی در باب آنها نداشتند؛ زیرا در میان آنها چه در عهد پیش از اسلام و چه پس از آن، نه از دیوان مالیاتی خبری بود و نه از خزانه و بیت‌المال اثری. «اموالی که از بلاد مفتوحه می‌رسید از غنایم و باج و جزیه و غیره، بین مسلمانان تقسیم می‌شد و خزانه و بیت‌المالی در کار نبود. مورخین آورده‌اند که آخرین پولی که به دست پیغمبر رسید هشتصد هزار درهم بود که از بحرین آوردند و او از جای خود برنخاست تا همه را تقسیم کرد» (مالیات سرانه و تأثیر آن در گرایش به اسلام، دانیل دنت، ترجمه محمد علی موحد، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۴ - مقدمه مترجم). فکر تأسیس دیوان و نظام مالیاتی را به عهد خلافت عمر نسبت می‌دهند. در این دوره نیز بسیاری از قوانین جدید وضع شدند؛ قوانینی که به گونه‌ای مستقیم از کتاب یا احادیث





مشهور پیامبر اخذ شده اند؛ بلکه غالب آنها حاصل اجتهادات و چاره جوییهای صحابه پیامبر، بویژه عمر بود. زیرا چنانکه گفتیم اسلام جز در دو قلمرو خانواده و حدود، قوانین منسجمی ارائه نکرد.

اعراب در این دوره با دو وضعیت کاملاً جدید روبه رو شدند: نخست نظام قبیله ای پیشین عربی دستخوش تغییرات اساسی شد؛ زیرا سپاهیان عرب از قبیله ای واحد روانه میدانهای کارزار نشده بودند، بلکه از قبایل و تیره های پراکنده و با آداب و رسوم متفاوت گردهم آمده بودند. در نتیجه، وحدت و نظم اجتماعی کهن قبایل عربی از دست رفت و جای خود را به نظمی نوین داد. شکل جدیدی از قبیله عربی پدید آمد. پاره ای از پژوهشگران معتقدند که بروز این تحولات در ساخت قبیله ای عربی، زمینه تکوین و رشد دولت عربی را مهیا ساخت. دوم این که اعراب فاتح با مردم سرزمینهایی روبه رو می شدند که علاوه بر این که فرهنگ و آداب و رسوم ملی یا بومی خود را داشتند، از تعلیمات قرآنی و فرهنگ نوپای اسلامی اندک اطلاعی نداشتند. طبیعی است که در این صورت، سخن از وجود نظامی منسجم در تشریح و رجوع آنان، مثلاً، به کتاب و سنت - از همان آغاز - تا چه اندازه بی پایه است؛ از این رو، مسلمانان پس از فتح سرزمینهای مختلف، فرهنگ و آداب و رسوم قومی یا بومی آن سرزمینها را محترم می شمردند و طبق شیوه متعارف با آنان رفتار می کردند. رشد و گسترش سریع اسلام، بروز مسائل جدید و نبود نظریه حقوقی منسجم در باب کثیری از امور، جملگی عواملی بودند که موجب شدند در مواجهه با این وضعیت جدید، مسلمانان و بویژه صحابه نزدیک پیامبر، علاوه بر نص ظاهری قرآن از روح آن نیز فاصله بگیرند و در حل مسائل متنوع به اجتهادات شخصی خود رو بیاورند.

د. با برآمدن دوران حکومت امویان و سرآمدن عهد صحابه و تبدیل خلافت به حکومت و نیز انتقال مرکز حکومت از مدینه پیامبر (مکان مقدس) به شام، فاصله میان مسلمانان با تعالیم اولیه قرآن روز به روز بیشتر شد. امویان در جهت تحکیم گسترش قدرت خود از هر ابزار یا شیوه ای استفاده می کردند و آشکارا تعالیم و دستورات قرآن را به کناری نهادند. این امر، بویژه در عهد معاویه، با اعتراض و انکار برخی از صحابه روبه رو شد (الرساله، الشافعی، ص ۴۴۶). از سوی دیگر، در این دوره ما شاهد رشد و گسترش دیوانهای اداری و نظامهای مالیاتی ای هستیم که عربها آن را از روم و ایران اخذ کرده بودند. مورخان تأسیس دستگاهی مستقل برای رسیدگی به امور قضایی را به این دوره نسبت می دهند. البته در تعیین قاضیان، طریقه ای مشخص و مرسوم حاکم نبود، بلکه قاضیان

هر شهر یا سرزمین غالباً از سوی فرمانده لشکر فاتح یا والی آنجا، به دلخواه برگزیده می شدند (اخیار القضاة، وکیع، ج ۱، ص ۱۴۱). رسم معمول امویان در سیاست امور، بویژه در سرزمینهای مفتوحه - که کاملاً متأثر از شرایط زمانی حاکم بود - این بود که جز در پاره ای از موارد، همان نظم و مقررات پیشین را دست نخورده باقی می گذاشتند. در این سیاق، اغلب قاضیان پیشین نیز در منصب خود ابقا می شدند. زیرا آنان به خوبی از فرهنگ و قوانین حاکم بر جامعه خود مطلع بودند و براحتی می توانستند به تمشیت امور پردازند. منابع حقوقی مورد استناد آنان، آمیزه ای از آداب و قوانین محلی و نیز پاره ای از دستورات اسلامی بود. با نگاهی به کتاب «الوالة والقضاة» کندی، مورخ قرن دوم و سوم هجری، این امر به خوبی آشکار می شود که در مصر، کسانی چون «عابس بن سعید»، «عبدالرحمن بن حجيرة»، «عیاض بن عبیدالله» و «توبة بن نمیر حضرمی» که به ترتیب در سالهای ۶۰، ۶۹، ۹۹ و ۱۱۵ هـ. از سوی حاکمان اموی به منصب قضاوت گمارده شدند، قاضی حرفه ای به شمار نمی آمدند، بلکه علاوه بر امر قضاوت، در کارهای دفتری و دیوانی نیز انجام وظیفه می کردند؛ در کار قضاوت نیز بسته به تجربه شخصی و وسعت اطلاعی که در باب قوانین داشتند و همچنین به میزان تقوا و پرهیزکاری شخصی، فتوا صادر می کردند (الوالة والقضاة، ابی عمر محمد بن یوسف الکندی، تحقیق فن کست، مطبعة الآباء الیسوعیین، بیروت، ۱۹۰۸، صص ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۳۴، ۳۳۶ و ۳۴۲). این امر عاملی مهم در اختلاف فتوای شرعی بود؛ با توجه به این که احکام قرآن، چنانکه ذکر شد، حتی در دو قلمرو خانواده و حدود نیز منسجم نبود. همچنین تعدد قرائتهای قرآن بر اختلاف فتواها می افزود؛ بویژه در باب ازدواج، طلاق و ارث. (محض نمونه بنگرید به: سوره ۶۵، آیه ۱؛ اختلاف قرائت ابن مسعود - که از دوران خلافت عمر به بعد ساکن کوفه شد - با مصحف عثمانی و تأثیر آن در فتوای فقهی؛ نیز بنگرید به: بدایة المجتهد و نهاية المقتصد، ابن رشد، ج ۲، ص ۸۰)

با گذشت زمان دستگاه قضایی سامان یافت، به طوری که در اواخر قرن اول هجری اداره امور قضایی به اشخاصی سپرده شد که متخصص و کارآمد بودند. در میان آنان، اشخاص پارسامنش و با شفقتی نیز وجود داشتند که از وضعیت روزگار خود ناخشنود بودند. زیرا به چشم خود می دیدند که چگونه حاکمان یا والیان منصوب، دستورات صریح قرآن را، در جهت منافع خود زیر پا می نهادند و نیز از حاکمیت روح اشرافی و تبعیض نژادی که با روح حقیقی قرآن منافات داشت، در رنج بودند. از این رو، در اندیشه چاره ای بودند که بتوانند با آن، از یک سو مفاهیم و ارزشهای دینی





روح حقیقی قرآن را از نو احیا کنند و از سوی دیگر با نقد و اصلاح قوانین اداری و حکومتی، تا آنجا که ممکن است آنها را با تعالیم قرآن وفق دهند. بنابراین در این سیاق، آنچه را با دستورات قرآن سازگار دیدند، ابقا کردند و قوانین ناسازگار با قرآن را به کناری نهادند. در واقع، این ناقدان مشفق در پی تطبیق احکام قرآنی بودند. حرکتی که با هدف اصلاح اداری آغاز شده بود، بتدریج به صورت مخالفتی آشکار با حاکمان بنی امیه درآمد و از نقد وضعیت اداری حاکم بر جامعه، به نقد ارزشهای اخلاقی حاکم بر آن بدل شد. ناقدان، اغلب از تابعین بودند و در مدینه می زیستند و از این که می دیدند در روزگارشان فساد و تباهی غالب آمده و سنت پیامبر و صحابه و صالحان به دست فراموشی سپرده شده است، حلال خدا حرام و حرام او حلال گشته است، به تنگ می آمدند و حکومت و حامیان آنها را به باد انتقاد می گرفتند. زیرا خود را حامی دین و پیرو راستین سنت «سلف صالح» می دانستند.

خواست اصلی آنان این بود که جامعه اسلامی به گونه ای یکپارچه، تنها بر اساس دستورات دین و اخلاق برگرفته از وحی قرآن، بنا شود. از نظر آنان جامعه مطلوب و آرمانی، جامعه ای است که بتوان در آن به گونه ای تمام عیار، از «تطبیق عملی دین بر قانون» سخن به میان آورد. این ناقدان عموماً عالمان دین و پارسامنش بودند و برخلاف ناقدان نخست که در دستگاه قضایی امویان انجام وظیفه می کردند، از قبول منصب اداری یا دنیوی دوری می گزیدند. به همین علت -البته تنها به عنوان یکی از مجموعه عوامل- آموزه آنان در «تطبیق عملی دین بر قانون»، بیش از این که در جهت سامان دادن و سازگار کردن قوانین اداری با وحی قرآن باشد، در جهت پی ریزی چارچوبی اخلاقی-دینی برای قانون قرار داشت؛ چارچوبی که به صورت مجموعه ای از اوامر و نواهی (احکام شرعی) درآمد. احکام شرعی عبارت است از توده ای که در آن قانون و اخلاق، سخت به هم آمیخته شده اند؛ به گونه ای که تفکیک آنها از یکدیگر امری بس دشوار است. زیرا کثیری از دستورات اخلاقی در قالب قانون شرعی بیان شده اند و برعکس، پاره ای از قوانین شرعی به صورت دستورات اخلاقی عرضه شده اند. البته باید به این نکته مهم توجه داشت که درهم شدگی اخلاق، دین و قانون را نباید تنها معلول علل تاریخی یا پارسامنشی و اضعان اولیه قانون شرعی دانست، بلکه این امر به سرشت قرآن در بیان احکام شرعی نیز باز می گردد. قرآن از همان آغاز، «قانون» و «اطاعت از خدا» را درهم می آمیزد؛ به گونه ای که تفکیک الزام قانونی از الزام دینی-الهی ناممکن می شود. «قانون» معطوف به اراده خداوندی است و در سیاق گردن نهادن مطلق به خواست او

مطرح می‌شود و همین امر مشروعیت بخش آن است. از این رو، هر گونه پرسش در باب ماهیت قانون با پرسش در باب طبیعت اراده الهی گره می‌خورد و پاسخ به این نحو جزمی و غیرقابل انکار داده می‌شود: قوانین مجموعه‌ای از دستورات است که از سوی خداوند نازل شده و تحقق اسلام در گرو اطاعت از آنهاست و انکار این امر موجب خروج از جرگه اسلام می‌شود. و از آنجا که قرآن، خود را کتابی یا پیامی و حیانی و مایه هدایت و بشارت مؤمنان معرفی می‌کند، می‌کوشد که جهان انسان را به تسخیر درآورد، حاکمیت خداوند را بسط دهد و انسان را محکوم اراده الهی کند. این امر غالباً از رهگذر نزول مجموعه‌ای از دستورات و پندها و ابلاغ پاره‌ای از احکام شرعی، صورت می‌پذیرد. بی‌جهت نیست که سبک قرآن، ویژه است و پیام آن ترکیبی از انواع گفتارهاست. در این سیاق، گونه زبانی که قرآن در بیان پاره‌ای از احکام شرعی به کار می‌گیرد، به معنای دقیق کلمه، زبان حقوق نیست، بلکه پوشیده و چندپهلوی و به اصطلاح فقیهان، «مُجْمَل» است. احکام شرعی قرآن آمیزه‌ای از قانون و عناصر اخلاقی دینی است و در غالب آیه‌های آن، تفکیک آثار و نتایج قانونی از آثار و نتایج اخلاقی، امری به غایت مشکل است. برای اثبات این امر کافی است به پاره‌ای از تشریحات قرآن، نگاهی بیفکنیم:

به عنوان مثال، قرآن حرمت میگساری و رباخواری را - به رغم تفاوت پیامدها و نتایج حقوقی هریک - در قالب تعبیری مشابه و همسان بیان می‌کند و کوچکترین اشاره‌ای به این تمایزها نمی‌کند: «یا ایها الذین آمنوا انما الخمر... رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه، لعلکم تفلحون» (سوره ۵، آیه ۹۰)

و «یا ایها الذین آمنوا لاتاکلوا الربوا... لعلکم تفلحون» (سوره ۳، آیه ۱۳۰).

همچنین آیه‌های مربوط به «حرمت اکل اموال یتیمان» (سوره ۴، آیه ۱۱۰) و یا «عدم جواز ظلم در معاملات» و یا «وجوب تحقق عدالت» - مفاهیمی که همگی در قرآن وجود دارند - انباشته از مفاهیم حقوقی و دینی - اخلاقی است، بدون این که میان نتایج متفاوت و ویژه هریک، تمایزی گذاشته شده باشد و یا این مفاهیم به زبانی حقوقی صرف، بیان شده باشند. از این رو، کسانی چون شاخ و کولسون معتقدند خطاست که «شریعت اسلامی» گفته شود و از آن، اصطلاح «قانون» - به معنای دقیق کلمه - مراد شود. زیرا در گستره اسلام اساساً مفهوم «قانون» وجود ندارد، بلکه هر چه هست نظامی است مشتمل بر مجموعه‌ای از واجبات و محرمات دینی که با عناصر و مفاهیمی یکسره بیرون از حوزه قانون نیز، عجین شده است. (بنگرید به فصل نهم از کتاب: تراث الإسلام





- في الشريعة الاسلامية-، جوزيف شاخت، عالم المعرفة، الكويت، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۹۹-۱۰۶؛ همچنین بنگرید به بررسی و نقد آراء کولسون در مقاله «النظام القانوني الاسلامي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة؛ دراسة لمنهج المستشرق نويل، ج، کولسون» از دکتور محمد سليم العوا در کتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ۱۹۸۵، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۶ و ۲۶۸.

هـ. به مرور زمان و تحت تاثیر شرایط سیاسی-اجتماعی، بر تعداد این ناقدان دینی-اجتماعی افزوده شد و عاقبت در اوایل قرن دوم هجری و همزمان با روی کار آمدن حکومت عباسی، به پدید آمدن مکاتب مختلف فقهی انجامید؛ مکاتبی که شاخت از آنها با نام «مکتبهای قدیم فقهی» یاد می کند و عمده ترین آنها دو مکتب فقهی مدینه و کوفه است.

این مکتبهای فقهی غالباً با تکیه بر «رای»، قانون وضع می کردند. مشروعیت این رای از «عرف جاری»، «احکام شرعی-دینی قرآن» و «اجماع» عالمان اخذ می شد؛ بویژه که این اخذ در مشروعیت بخشیدن به فتاوی آنان، نقش عمده ای را ایفا می کرد.

اما این مکتبها در مشروعیت بخشیدن به کار خود، علاوه بر عنصر اجماع-که اکنون همه مکاتب رقیب بدان استناد می کردند و آن را علیه یکدیگر به کار می گرفتند-به عاملی دیگر نیز نیاز داشتند؛ عاملی که بتواند موقعیت و نیز عمل اجتهادی آنان را توجیه کند و اصالت بخشد. بنابراین ناگزیر شدند آراء فقهی خود را به افراد شناخته شده و معتبری که در گذشته می زیستند نسبت دهند. این امر در آغاز به گونه ای نامنسجم و با ارجاع به گذشته نه چندان دور، صورت می پذیرفت. برای مثال، مکتب فقهی کوفه آراء خود را به «ابراهیم نخعی»-از تابعین، و فقیه پرآوازه متوفای سال ۹۵هـ.- نسبت می دادند. در مقابل، مکتب فقهی مدینه نظریه های خود را به «سعید بن المسیب»-از تابعین، و فقیه نامور متوفای سال ۹۴هـ.- بازگشت می دادند. بتدریج این عمل ارجاعی، صحابه بزرگ را نیز شامل شد؛ مانند ابن مسعود، علی، ابن عباس و عمر. و دست آخر، همه مکتبهای فقهی برای کسب مشروعیت و اعتبار بیشتر، ناگزیر شدند آراء خود را به شخص پیامبر نسبت دهند.

و. طرز عمل مکتبهای فقهی قدیم در میان مسلمانان، بازتابهای مختلفی را در پی داشت؛ از جمله این امر بر بعضی از سخت کیشان-که بعدها خود را اهل حدیث نامیدند-گران آمد. ایشان نیز مانند اهل شریعت، پارسامنش، و از تباه شدن تعالیم قرآن و سنت صالحان پیشین بیمناک بودند؛ با این همه، بر اهل شریعت این انتقاد را وارد می کردند که برای تحقق جامعه اخلاقی-دینی آرمانی،

تنها کافی نیست که امور شرعی را به پیامبر ارجاع دهیم، بلکه برای جلوگیری از دخالت دادن هر گونه رأی و یا تأویل دلبخواهی وحی، ضرورت دارد که برداشتها و آراء متفاوت علمی، ابتدا با مجموعه انبوهی از «گفتارها» که ادعا می شد منقول از پیامبر است و توسط زنجیره ای متصل از راویان موثق، به گونه ای شفاهی به دست ما رسیده است، سنجیده شود. از این رو در مقام تعارض، حدیث نبوی (گفتار، کردار و تقریر پیامبر) بر رأی مقدم است، حتی اگر این رأی به پیامبر نسبت داده شود. به همین جهت، اهل حدیث از به کارگیری و دخالت دادن «رأی» پرهیز می کردند و تنها به حدیث نبوی اطمینان داشتند. مکتبهای قدیم فقهی سرسختانه با این نظرگاه اهل حدیث به مقابله برخاستند و مشروعیت این پدیده نوظهور را - که به پیامبر نسبت داده می شد و تا حد زیادی نامأنوس و ناهمگون می نمود - انکار کردند. اهل حدیث به دفاع از حدیث نبوی پرداختند و این، سرآغاز جدال عنیف و تاریخی میان اهل حدیث و اهل رأی بود. درست در اینجا بود که شافعی نقش تاریخی خود را آغاز کرد و با طراحی و تدوین علم اصول فقه و نیز سامان دادن به ابزارها و شیوه های استنباط، توانست شکاف عمیق میان اهل حدیث و اهل رأی را تا حدودی پر کند؛ یعنی از یک سو با تثبیت سنت نبوی به عنوان منبعی مهم در تشریح، و از سوی دیگر با حجیت دانستن قیاس - مشروط بر این که بر سنت استوار باشد - توانست گامی مهم در حل منازعات میان آن دو بردارد.

سرانجام، ساخت نتیجه می گیرد که اسناد در اکثر احادیث نبوی، بویژه در احادیث فقهی، معمول و ساخته و پرداخته راویان، و فاقد ارزش علمی - تاریخی است. وی علاوه بر این، معتقد است که پدیده «اسناد» در آغاز به صورت ابتدایی، مشوش و منقطع (=مرسل) بود، اما بتدریج با تلاش پیگیر و همه جانبه گروه عظیمی از راویان و محدثان و با استفاده از روشهای انتقادی حدیث، بتدریج تکامل پیدا کرد و در مجموعه های متفاوتی به تدوین رسید.

«نخستین مجموعه مکتوب احادیث، عملاً برای مقاصد فقهی فراهم آمده بود، نه جهت بررسی و مطالعه حدیث. در اولین سالهای سده سوم اسلامی مطالعه و بررسی حدیث تا حدی خود را از حواجی مکاتب فقهی رهانده و به یکی از رشته های تحصیلی مستقل مدرسه ای متحول شده بود. اما نتایج این تحقیقات را دوباره بی درنگ در فقه بکار بستند. حاصل این همگرایی فقه و حدیث این بود که در نیمه همان قرن، دو مجموعه اولیه انتقادی انتشار یافت که مولفان هر کدام مدعی عنوان «الصحیح» برای کتاب خود شده بودند نامهای ایشان به ترتیب عبارت است از





بخاری و مسلم. این دو اثر بزودی تقریباً مرجعیت قانونی و شرعی حاصل کردند» (اسلام؛ بررسی تاریخی، همیلتون گیپ، ترجمه منوچهر امیری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۹۷).

شاخ، منکران اعتبار حدیث نبوی را به دو دسته افراطی و اعتدالی تقسیم می‌کند: منکران افراطی «معتزله» هستند و اهل اعتدال، مکتبهای قدیم فقهی هستند که در سه مکتب عمده مدینه، شام و عراق خلاصه می‌شوند.

شاخ بر آن است که اگرچه عموم فقیهان این سه مکتب، احادیث فقهی منسوب به پیامبر را در فتواها و امور تشریحی خود دخالت می‌دادند، با این همه، این فقیهان در مقام تعارض، عملاً آراء جماعی و مشهور در مکتب خود را بر احکام منقول از پیامبر ترجیح می‌دادند.

مکتب مدینه که در استنباط قوانین شرعی، غالباً بر عرف پذیرفته شده و اجماع اهل مدینه تکیه می‌کرد، نیز از تاثیر سنت منقول نبوی دور نمانده بود. چهره شاخص این مکتب، مالک بن انس بود که با نگارش کتاب اساسی (الموطأ) توانسته بود گام مهمی را در تدوین دانش فقه بردارد.

روش استدلال مالک در کتاب خود بدین گونه است که ابتدا مساله را ذکر می‌کند؛ سپس با استناد به پاره‌ای از دلایل و شواهد، آن را شرح و یا ردّ و اثبات می‌کند. عموم شارحان و فقیهان بعدی در این امر متفق القولند که مهم‌ترین معیاری که وی در اثبات احکام فقهی به آن استناد می‌کرد، اجماع و عمل جاری اهل مدینه بود. نزد وی، احادیث نبوی تنها در صورتی معتبرند که با این معیار سازگار باشند (خبر الواحد في السنة و اثره في الفقه الإسلامي، سهیر رشاد مهنا، دارالشروق، القاهرة، ص ۹۷). اهمیت و جایگاه ویژه اجماع اهل مدینه نزد مالک، از نامه‌ای که وی به لیث بن سعد، فقیه مصر (متوفای ۱۷۵ هـ.) نوشته، به خوبی واضح است. وی در این نامه از این که شنیده است فقیه مصری فتوایی مغایر با اجماع اهل مدینه داده است اظهار شگفتی می‌کند و او را به تبعیت از اهل مدینه فرا می‌خواند؛ زیرا این شهر محل نزول وحی و ابلاغ حلال و حرامها، و محل سکونت پیامبر و صحابه بوده است. (ترتیب المدارك و تقریب المسالك بمعرفة اعلام مذهب مالک، قاضي عیاض، دار مکتبه الحیة، بیروت، ج ۱، ص ۶۴). نیز بنگرید به پاسخ روشنگرانه لیث بن سعد به مالک که چند نکته اساسی را در بر دارد؛ از جمله این که بسیاری از همین صحابه که از آنها یاد کردی برای جهاد به سرزمینهای دور اعزام شدند و برخی در آنجا رحل اقامت افکندند و به‌رغم پرهیزگاری و تقوایشان، هر کدام کتاب و سنت پیامبر را به فراخور فهم و ادراک خود تفسیر و

تبیین می کردند. و در بسیاری از مسائل با هم اختلاف نظر داشتند و این امر در عهد تابعین شدت پیدا کرد و حتی فقیهان مدینه نیز اتفاق نظر ندارد. همچنین لیث به مواردی اشاره می کند که در آن، مالک عرف اهل مدینه را بر حدیث نبوی مقدم دانسته است. (متن کامل پاسخ) لیث در کتاب زیر آمده است: «إعلام الموقعین، ابن قیم جوزیه، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۷۵-۸۰) نقل است که لیث بن سعد گفته است: مالک در هفتاد مسأله بر خلاف سنت رسول خدا، عمل کرده است (أضواء علی السنه المحمديه، محمود ابوریّه، افست قم، ص ۲۹۹). دار قطنی (متوفای ۳۸۵ هـ). نیز مجموعه احادیثی را نقل می کند که مالک آنها را در کتاب مؤطاً آورده است و راویان چه از جهت سند و چه از جهت مضمون آنها، با او به مخالفت برخاسته اند (الاحادیث التي خولف فيها مالک بن أنس، لأبي الحسن الدار قطنی، تحقیق ابي عبدالباري، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، ۱۹۹۷). و در این سیاق از همه آشکارتر، رأی مالک در باب «بیع خیار» است که پس از نقل حدیثی از رسول خدا در باب جواز آن، حکم به منع و بطلان چنین بیعی می کند؛ زیرا در میان اهل مدینه، بدان عمل نمی شود (الموطأ، مالک بن أنس، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۵، ج ۲، ص ۶۷۱؛ نیز: المدونة الكبرى، سحنون، دار صادر، بیروت، ج ۹، ص ۱۸۸؛ همچنین بنگرید به دفاع فقیهان مالکی از فتوای مالک و تأویل آن به گونه ای که با سنت رسول خدا سازگار باشد، در: القبس فی شرح موطأ مالک بن أنس، لابی بکر بن العربی المعافری، دارالغرب الإسلامي، بیروت، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۸۴۵).

مکتب عراق، عقلی مشرب است و «قیاس» را به عنوان منبعی معتبر در تشریح قلمداد می کند. فقیه برجسته این مکتب ابوحنیفه است. وی نیز حدیث نبوی را در صورتی معتبر می شمارد که با مقتضای قیاس تعارض نداشته باشد. در غیر این صورت، قیاس را بر سنت نبوی مقدم می دارد، مگر این که حدیث بسیار معتبر و مشهور باشد (اصول السرخسی، دارالکتاب العربی، ۱۳۷۲ هـ، ج ۱، ص ۳۴۱). ابن قیم جوزیه در کتاب «إعلام الموقعین» موارد کثیری را ذکر می کند که در آنها اهل عراق قیاس را بر حدیث نبوی مقدم دانسته اند (اعلام الموقعین عن رب العالمین، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۲۵۴ و ص ۲۷۱).

مکتب شام سومین مکتب فقهی قدیم است. تنها چهره شاخص این مکتب، ابو عمر عبدالرحمن بن عمر الاوزاعی (متوفای سال ۱۵۷ هـ) است. از وی تنها آراء معدودی به دست ما رسیده است که طبری در کتاب «اختلاف الفقهاء»، و دیگران آنها را نقل کرده اند. ابویوسف





(متوفای سال ۱۸۲ هـ.)، شاگرد ابوحنیفه، و نیز شیبانی در کتابی مستقل به نام «الرد علی سیر الازاعی» به بیان و رد آراء فقهی وی پرداخته است. ساخت با ملاحظه آراء فقهی منقول وی در این کتاب نتیجه می‌گیرد که او نیز مانند فقیهان اهل عراق، تمایل داشته که بسیاری از امور اجماعی و مقبول و نیز پاره‌ای از آراء اجتهادی خود را به صورت حدیث نبوی عرضه کند، تا بدین وسیله آنها را مشروعیت بخشد.

ساخت پس از بررسی این سه مکتب قدیم فقهی، نتیجه می‌گیرد که: غالب اسناد به کار رفته در ابتدای احادیث فقهی منقول از پیامبر، ساختگی است و هر فرقه یا مکتبی برای مشروعیت بخشیدن به سخن خود، به گونه‌ای دلبخواهی، سلسله سندهایی رسمی را در ابتدای آن وضع کرده و آن را به پیامبر منتهی می‌کند. «اسناد» در آغاز به شکلی ابتدایی و غیر دقیق، و همچنین منقطع (مرسل) بود، اما بتدریج اصلاح شد و عاقبت در نیمه دوم قرن سوم به کمال مطلوب رسید.

(در نقل و بیان اهم آراء ساخت به ترتیب از کتابهای زیر بهره برده‌ام: مقدمه سودمندی که عبدالمجید ترکی بر کتاب احکام الفصول فی احکام الاصول، اثر ابو ولید باجی نوشته است؛ کتاب دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوین، محمد مصطفی الاعظمی، المکتب الاسلامی، بیروت، ۱۹۹۲؛ نیز فصل دوم از کتاب مناهج المستشرقین فی الدراسات العربیة الاسلامیة، مقاله‌ای با عنوان المستشرق ساخت و السنة النبویة، محمد مصطفی الاعظمی، تونس، ۱۹۸۵، ج ۱، صص ۶۱-۱۱۰؛ و فی تاریخ التشریح الاسلامی، کولسون، ترجمه محمد احمد سراج، المؤسسة الجامعیة للدراسات والنشر والتوزیع، بیروت، ۱۹۹۲؛ نیز کتاب نظرة عامة فی تاریخ الفقه الاسلامی، علی حسن عبدالقادر، دارالکتب الحدیثه، القاهرة).

پژوهشهای انتقادی و تاریخی خاور شناسانی چون ساخت، در باب ارزش و اصالت احادیث فقهی منقول از پیامبر، از همان آغاز با انکاز و اعتراض پاره‌ای از ناقدان مسلمان روبه‌رو شد. از جمله این ناقدان محمد مصطفی الاعظمی است که پژوهش مفید و گسترده‌ای را در باب تدوین سنت نبوی به عمل آورده است. بخشهای مهمی از این پژوهش مفصل-در حدود هفتصد صفحه- به بیان و نقد آراء ساخت اختصاص دارد. او در باب اول، به بیان جایگاه سنت نبوی نزد مسلمانان اولیه، می‌پردازد و با استناد به پاره‌ای از شواهد تاریخی، دینی و کلامی، این مطلب را اثبات کند که معنای اصطلاحی سنت (گفتار، کردار و تقریر پیامبر) از همان آغاز به کار می‌رفته است و نزد مسلمانان آن زمان، معنای روشنی داشته است (برخلاف نظرگاه خاورشناسانی چون ساخت که

معتقدند این مفهوم بتدریج شکل گرفت).

در باب دوم، وضعیت فرهنگی شبه جزیره عربی، دوران پیش و پس از اسلام، ترسیم می شود و بر نکاتی چون وجود کتابت در دوران پیش از اسلام، دعوت قرآن و تأکید بر امر دانش آموزی و تلاش پیگیر پیامبر در این باب، انتشار وسیع کتابت در عهد نبوی، انگشت می نهاد. در باب سوم، اعظمی به بحث از دواعی و موانع کتابت احادیث نبوی می پردازد و با نقد و یا تأویل پاره ای از احادیث نبوی در باب «منع از کتابت» می کوشد این روایات را مقطعی و به دوره زمانی خاصی متعلق بداند؛ زیرا در این دوره، بیم آن می رفت که احادیث نبوی و قرآن در هم آمیخته شوند.

باب چهارم، از روند تاریخی کتابت حدیث، یعنی از دوران پیامبر تا نیمه قرن دوم هجری، گزارش مبسوطی ارائه می دهد و به ترتیب با ذکر نام ۵۲ تن از صحابه، ۹۹ نفر از تابعین و ۲۵۲ کس از اتباع تابعین نشان می دهد که تدوین حدیث نبوی، برخلاف رأی کسانی چون شاخت، به همان دوران اولیه اسلام تعلق دارد.

در بابهای پنجم، ششم، هفتم و هشتم، که جلد دوم کتاب را تشکیل می دهند، به ترتیب در باب «شیوه های اخذ و نقل حدیث»، «کتاب و مواد و شکل و ابزار کتابت»، «اسناد»، و «صحت و وثاقت احادیث نبوی» بررسی می شود؛ بویژه در دو باب اخیر، که به نقد و تبیین آراء شاخت اختصاص دارد. اعظمی شاخت را به غرض ورزی، تکیه بر شیوه کتابهای فقهی در نقل احادیث و تعمیم آن بر تمام کتابهای حدیث، اعتماد بر حدس و گمان به جای دلایل علمی، اخذ نتایج مشکوک و کلی، و دست آخر، شتابزدگی در فهم و نقد اسناد و منابع تاریخی متهم می کند. نظرگاهی که اعظمی در این کتاب پرورده است، مسبوق به پیش فرضهایی است که پاره ای از آنها کلامی و دینی اند و به تبیین تاریخی، سخت نیازمندند و پاره ای نیز صبغه ایدئولوژیکی دارند؛ از جمله:

- غرض ورزی خاورشناسان و کینه توزی آنان نسبت به میراث اسلامی؛ ایشان در اندیشه براندازی شریعت اسلامی اند (غرب ستیزی).

- ارائه تصویری آرمانی از جامعه و مسلمانان صدر اسلام؛ راویان، بویژه صحابه، موجودات فرهمندی هستند که هر نقص و عیبی، بویژه دروغزنی، بر کنارند. همچنین آنان از حافظه استثنایی برخوردارند.

- حذف و الغای عوامل تاریخی-سیاسی، نقش فرقه ها و مکتب های کلامی-دینی و ...، در



تکوین و ساخت حدیث نبوی.

- تأویل و تفسیر بخشی از میراث اسلامی در جهت سازگار کردن آن با مدعای خود؛ اعظمی در این راه از استناد و ارجاع به پاره‌ای از شواهد غیر معتبر و حدسی و نیز تعمیم ناروای نتایج نیز پروا نمی‌کند.

ملاحظات عام در راه بررسی و تبیین «سنت»

با توجه به آنچه تاکنون گفته شد، ضروری است به چند نکته عمده اشاره شود:

(۱) به نظر می‌رسد که نقد علمی-تاریخی میراث اسلامی از سوی خاورشناسان، کاستیهای عمده‌ای دارد. برداشت عام ایشان مسبوق به پیش فرضهایی است؛ از جمله این پندار که دین اسلام بر پایه مجموعه‌ای از متون استوار است و هرگونه تشکیک در باب وثاقت تاریخی آنها، به صحت و درستی خود دین لطمه می‌زند. اما این تصور باطل و تک‌سویه است؛ زیرا بسیاری از حقایق و نیز دخالت کثیری از عوامل را نادیده می‌گیرد. اسلام در آغاز به صورت مجموعه‌ای از متون به مسلمانان عرضه شد، اما بتدریج با روح و روان آنان درهم آمیخت و شبکه معنایی بسیار ظریف و پیچیده‌ای را پدید آورد. بدین معنا که سنت دینی از لحظه تاریخی خود فراتر رفته، معنایی وجودی پیدا کرد. البته مراد این نیست که دین و شریعت، امری فرازمانی-مکانی و فراتر از هرگونه تحلیل یا تبیین است، بلکه مقصود این است که سنت دینی ما، حافظه جمعی ماست؛ در جایی میان روح و عقل ما می‌زید و به گونه‌ای یکسان «خرد» و «خیال» ما را تغذیه می‌کند. دین حقیقت علمی ناب نیست که با تردید در اصالت صحت آن باطل شود، بلکه امری بسیار پیچیده است. با این همه، باید اذعان کرد که دین پدیده‌ای تاریخمند است و «بودن» آن مدام در حال «شدن» است؛ بنابراین بررسی چگونگی تکوین و ساخت آن به ما کمک می‌کند که عناصر معرفتی را از عناصر غیر معرفتی نهفته در آن، از هم باز شناسیم و تفکیک کنیم. پژوهشهای دقیق تاریخی و فیلولوژیک خاورشناسان از این جهت بسیار مدد رسان است. البته در این پژوهشها نیز ضروری است که میان عناصر معرفتی و غیر معرفتی، تمایز قایل شد.



(۲) نقد ناپذیری متون مقدس اسلامی، یکی از همین عناصر غیر معرفتی است و قدمت آن به دوران پی‌ریزی تمدن و فرهنگ اسلامی باز می‌گردد. به نظر می‌رسد که این مسأله همواره با موانعی روبه‌رو بوده است که غالب آنها تتولوژیک هستند؛ از جمله این پیش فرض کلامی-که تاکنون نظریه

عمده‌ای در تبیین آن پرورده نشده است. که متون دینی یگانه و بدیعند و «مثل» ندارند و به همین سبب اعجازآمیزند. در صورتی که بدیع بودن و اعجازآمیز بودن امری نیست که در بیرون از متن یا فراتر از مکان و زمان رخ دهد و شکل گیرد؛ بدیع بودن، امری برخاسته از ساخت خود متن بوده، تنها با تکیه بر عناصر درونی آن قابل تبیین است. به عنوان مثال، عبدالقاهر جرجانی، عالم برجسته بلاغت، کوشید تا تبیینی بشری از اعجاز قرآن به دست دهد و آن را به چارچوب متن قرآن و عناصر زبانی آن ارجاع دهد؛ حاصل تلاش وی ابداع نظریه «نظم» است. یعنی وی برخلاف متکلمان - که در تبیین اعجاز، عوامل الهی را دخالت می‌دهند - اعجاز قرآن را قائم بر «نظم» و ترتیب و ترکیب معانی و الفاظ آن می‌دانست (برای تفصیل بیشتر در این باره نگاه کنید به: تاریخمندی ...، (پی نوشتها و افزوده‌ها) به تحقیق همین قلم، نقدونظر، سال سوم، شماره چهارم، ص ۳۶۱-۳۷۱). در باب سایر متون دینی، نیز همین حکم صادق است؛ یعنی این متون به رغم جایگاه ویژه‌ای که دارند، استوار بر نظامی زبانی اند و عناصر و کدهای زبانی مشخص را در خود جای داده‌اند و برای تفسیر و شناخت این متون، باید عناصر زبانی آنها را باز شناخت و به آنها رجوع کرد و نه به اموری خارج از چارچوب متن.

از سوی دیگر، متون دینی به سبب این که متن هستند از تعدادی گفتار شکل یافته‌اند. هر گفتار همواره با گفتارهای دیگر در ارتباط است. این ارتباط گاه در درون خود متن است (مناسبات درونی متن) و گاه در بیرون آن (مناسبات بیرونی متن)، که این قسم اخیر را مناسبات بینامتنی (intertextuality) می‌نامند. به عبارت دیگر، متون در درون خلا زاده نمی‌شوند، بلکه در کانون تراکم نشانه‌های زبانی از پیش موجود، پدید می‌آیند و در مجاورت با متون دیگر سر بر می‌آورند. توانایی و خلاقیت متن در این است که بتواند متون دیگر را فرو بلعد و از ترکیب آنها «نظمی» بدیع بیافریند. بنابراین، پرسشهایی از قبیل این که متن قرآنی از جهت ساخت زبانی چگونه متنی است و چگونه شکل گرفت، کدام نوع از متون، پیش و یا همزمان با آن می‌زیستند، چه مناسبات بینامتنی‌ای در میان آنها برقرار بود، و دست آخر، متن قرآنی چه تأثیری از متون دیگر پذیرفت، همگی، پرسشهایی جایز و مشروع هستند و با جنبه‌های اعجازی متون دینی - بویژه قرآن - قابل جمعند.

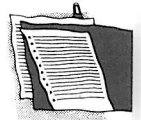
این که متون دینی - بویژه قرآن و سنت - با فعل و دخالت الهی از گزند دوران محفوظ مانده و می‌مانند و این که تمام راویان حدیث نبوی، انسانهایی فرهمند، پرهیزگار و در کمال دقت و امانت



بودند و حافظه‌ای استثنایی داشتند، به گونه‌ای که کمترین احتمال خطا یا دروغی در باب آنها نمی‌رود، و این که راوی دروغ‌پرداز با عنایت خداوند، رسوای می‌شود (احکام الفصول، ابوالولید الباجی، ج ۱، ص ۲۳، مقدمه محقق)، همه و همه از پیامدهای منطقی و محتوم برداشت کلامی-اسطوره‌ای از متون دینی است.

متون دینی در خلأ پدید نیامده‌اند، بلکه همپای حوادث متفاوتی نظیر گسترش اسلام به سرزمینهای دور و اختلاط اقوام و آداب مختلف، آمدوشد حکومتها، ظهور فرقه‌های سیاسی و فکری و پی‌ریزی مکتبهای مختلف فقهی، شکل گرفتند و از تاثیر عواملی چون جعل احادیث از سوی راویان-بوئیژه این که در آن دوره، روایت حدیث به شغلی پردرآمد بدل شده بود و راویان در برابر نقل روایتی از پیامبر، اجرت می‌گرفتند و شعبه بن حجاج، محدث بصره، تنها روایت راویان ثروتمند را معتبر می‌شمرد؛ زیرا راویان فقیر در برابر لقمه‌ای ناچیز، حدیث جعل می‌کردند (علوم الحدیث و مصطلحه، صبحی الصالح، افست قم، ص ۵۷).- همچنین از زیادت و نقصان در نقل روایت، خط ساده و ابتدایی زبان عربی، و نقل به معنی برکنار نمانده‌اند.

۳) در گستره فرهنگ اسلامی، همراه با رشد و تکامل اسناد حدیث، قواعد سخن (گفتار)، مرزبندی «سخن» و تفکیک آن از «ناسخن» و راههای تولید و توزیع سخن نیز شکل گرفتند. مقصود از «ناسخن» گفتار بی معنا نیست، بلکه مراد مشروعیت نداشتن گونه‌هایی از سخن است. زیرا به خوبی می‌دانیم که در گستره تمدن اسلامی، تنها گونه‌های مشخصی از گفتار، مشروعیت یافتند و گونه‌های دیگر به قلمرو «ناسخن» پس رانده شدند و در لایه‌های زیرین فرهنگ به حیات خود ادامه دادند. تقابل آشکار میان ادبیات رسمی و ادبیات عامیانه (ادبیات مردمی) حاکی از همین امر است. عموم فقیهان و نیز عالمان اخلاق، اهتمام و توجه فرد به انواع ادبیات عامیانه، نظیر داستانهای فولکوریک، نمایشنامه و قصه‌گویی، را ناپسند و مذموم دانسته‌اند. ابن قداح شهادت عموم کسانی را که به داستانهای عامیانه و کتابهای نجوم (طالع بینی و ...) دل سپرده‌اند، باطل می‌داند. زیرا به گمان وی این متون، سخن به شمار نمی‌روند (القصاص والمذکرین، ابن الجوزی، ص ۹ و نیز المعیار المعرب، ابوالعباس احمد بن یحیی الونشریسی، ج ۶، ص ۷۰). این امر نظر ما را به عوامل بیرونی متن معطوف می‌دارد؛ بدین معنا که با مشروعیت یافتن هر گفتاری تنها به عوامل درونی متن محدود نمی‌شود، بلکه در گرو مناسباتی است که با قدرت برقرار می‌کند. در این سیاق در گستره میراث اسلامی، مناسبات تأویل و تأویلگر، اهمیت اساسی پیدا



می‌کند و پرسش از این که چه چیزی تأویل می‌شود با چه کسی تأویل می‌کند (یا حق تأویل دارد) سخت به هم گره خورده‌اند.

۴) فرهنگ اسلامی در دورانی شکل گرفت که از کتابت، خبری نبود و انتقال و انتشار علم، تنها از طریق سازوکارهای شفاهی که یکسره با عقل نوشتاری متفاوت است، صورت می‌پذیرفت و این، ویژگی غالب فرهنگ اسلامی است. در این گونه فرهنگ، وصف امّی بودن به معنای ناخوانا و نانویسا بودن نیست؛ زیرا چنانکه گفته شد، راه انتقال علم و معرفت از راه خواندن و نوشتن نبود، بلکه تنها از طریق از «بر خواندن» (نشانه‌های غیر نوشتاری) بود. طبیعی است که در قلمرو این فرهنگ، راوی - کسی که متنی را به حافظه خود سپرده است و آن را برای دیگران از بر می‌خواند - نقش عمده‌ای ایفا می‌کند و فهم و درک، بر نقل و «سماع» استوار است. یکی از علل تأخیر کتابت در میان مسلمانان - این امر تنها به حدیث نبوی اختصاص ندارد و تمام سطوح فرهنگ را در می‌گیرد - همین خصلت شفاهی بودن آن و پیوند فهم (عقل) با حفظ و نقل شفاهی است. در آن عهد، راویان به رغم رواج کتابت، تنها به حافظه خود اطمینان داشتند و «سماع» را بر «کتابت» مقدم می‌شمردند. راوی، حدیث را ذکر نمی‌کرد، مگر این که آن را از بر کرده باشد و این را به دیگران نیز توصیه می‌کرد (المحدث الفاضل بین الراوی والواعی، القاضی الراهمرمزي (م ۳۶۰ هـ.)، تحقیق محمد عجاج الخطیب، دارالفکر، بیروت، ۱۹۸۴، ص ۳۸۵). از آنجا که نقل شفاهی بر حافظه تکیه دارد، از بر خواندن متن، بویژه اگر طولانی باشد، می‌توانست بر توانایی راوی در حفظ و توانایی حافظه وی دلالت کند و تحسین شنوندگان را برانگیزد. راویان می‌کوشیدند در نقل روایات، تنها به نقل شفاهی رو بیاورند. با توجه به این که فن روایت‌گری از دیرباز در میان برخی از اقوام، بویژه اعراب، از راههای تأمین معیشت بود و در پیش یا پس از اسلام بازارهایی برپا می‌شدند که تنها متاع آنها «سخن» بود، طبیعی است که در این وضعیت، بازخوانی از روی متن مکتوب از شأن و منزلت راویان می‌کاست و متاع آنان را در چشم خریداران، بی‌ارزش می‌کرد. بی‌جهت نیست که کثیری از راویان از این که خطی نگاشته‌اند بر خود می‌بالند (المحدث الفاضل، باب من کان لأیری ان یکتب، ص ۳۸۰).

یکی از ویژگیهای فرهنگ شفاهی این است که وثاقت و اصالت سخن با نقل شفاهی آن ارتباط تنگاتنگ دارد. این امر، بویژه در دوران اولیه گذر فرهنگ از مرحله شفاهی به دوران کتابت، به خوبی نمایان می‌شود. فرهنگ عربی - اسلامی نیز از این حکم مستثنا نیست؛ بویژه با نبود صنعت



چاپ و عدم امکان انتشار وسیع کتاب چاپی، نقل شفاهی مطمئن‌ترین راه پیام‌رسانی بود، زیرا تحریف یا تصحیف متن خطی، آن هم با شیوه‌های ابتدایی خط و کتابت عربی متداول آن روزگار، براحتی امکان‌پذیر بود؛ به گونه‌ای که راویان در نقل روایت از متن مکتوب (دفتر، دیوان، صحیفه و...) ناچار بودند از اصالت نوشته نیز اطمینان حاصل کنند (محض نمونه بنگرید به سند این روایت: حدثنا محمد بن عبدوس بن کامل حدثنا اسماعیل بن عبید الحرائی قال قرأت فی کتاب عبدالرحیم واخبرنی محمد بن مسلمه انه خط عبدالرحیم، المحدث الفاضل، ص ۵۰۰). در این حالت، عالمان تنها به نقل شفاهی اطمینان داشتند؛ زیرا در این گونه نقل، صورت شنیداری واژه به کمک صورت نوشتاری می‌آمد و برای شنونده، اطمینان به وجود می‌آورد (بنگرید به: مناهج العلماء المسلمین فی البحث العلمی، فرانز روزنتال، ترجمه انیس فریحه، دارالثقافة، بیروت، ۱۹۸۳، ص ۶۶). گویی وجود راوی ضمانتی برای حفظ روایت از تحریف است. این تلقی از متن مکتوب همچنان در ادبیات عامیانه ما حضوری فعال دارد (از جمله این سخن که: به این پاره کاغذ نمی‌توان اطمینان حاصل کرد، مگر این که از دهان خود او شنید، و...).

بنابراین کثیری از راویان برای اعتبار بخشیدن به روایات منقول خود، به کلی منکر علم به کتابت می‌شدند و یا، چنانکه اشاره شد، در صورت نقل از متن مکتوب، به عمد از عبارتهایی چون «حدثنا» یا «سمعت»، که بر سماع شفاهی دلالت می‌کند، استفاده می‌کردند (دراسات فی الحدیث النبوی، الأعظمی، ص ۸۸-۹۰). عالمان از وجود این صفت در راویان اطلاع داشتند و به خوبی می‌دانستند که راویان، بسیاری از روایات مکتوب خود را در غالب نقل شفاهی عرضه می‌کردند. با این همه، چاره‌ای نداشتند جز این که بر این روایات به ظاهر شفاهی اطمینان کنند (بنگرید به الإستشهاد و الإحتجاج باللغة، محمد عید، عالم الکتب، القاهرة، ۱۹۸۸، ص ۲۲۰-۲۲۱). اینها از جمله مسائلی است که در گستره فرهنگ و تمدن، سخت نیازمند تحلیل هستند. بحث حجیت سنت نبوی و نیز قطعی شدن آن، خود به پژوهشی مبسوط و مستقل نیاز دارد که آن را به فرصتی دیگر وامی‌نهیم.

