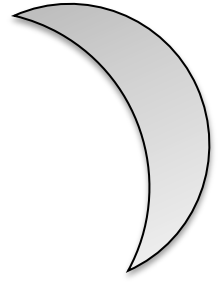


بسم الله و بذكر وليه



مسابنی شناخت حدیث از دیدگاه فریقین

دکتر احسان پوراسماعیل

Ehsanpouresmaeil.com
ehsan_pouresmaeil@yahoo.com
dr.ehsanpouresmaeil@gmail.com
<https://telegram.me/drehsanpouresmaeil>
[eitaa.com/drehsanpouresmaeil](https://www.facebook.com/ehsanpouresmaeil)
<https://www.facebook.com/ehsanpouresmaeil>

ویرایش اول، بهار ۱۳۹۹

مفهوم شناسی «حدیث»

مقدمه

پیش از ورود به بحث و به عنوان مقدمه توجه به برخی نکات و اشاره‌ی به روند بحث برای این که تصویر صحیح و جامعی نسبت به بحث وجود داشته باشد، ضروری است. لذا چند مطلب به صورت خلاصه مورد اشاره قرار می‌گیرد. اول آن که محور اصلی بحث ما سنت است که در مباحث اصول معمولاً یکی از ادله‌ی اربعه شمرده می‌شود. در دانش اصول این مبحث از زاویه‌ی حجیت مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، در حقیقت سنت از آن جهت که حجت است از موضوعات دانش اصول قرار می‌گیرد. اما به نظر می‌رسد که نگاه اصولی، تمام نیاز ما را در بحث سنت تأمین نمی‌کند.

دوم آن که باید مفاهیم حدیث و مترادفات آن - مانند خبر، اثر، روایت - را تعریف کنیم و تصویر کامل و صحیحی نسبت به آن داشته باشیم و همچنین مفهوم سنت را تبیین کنیم تا در مقام نسبت سنجی بین این مفاهیم و مفهوم سنت که غایت مطلوب ماست، بتوانیم مسیر صحیح را پی جویی کنیم.

سومین مطلب این که رابطه‌ی سنت و حدیث و نقاط فارق این دو را به دقت شناسایی کنیم چراکه آنچه ما در پی آن هستیم و در مقام احتجاج به آن تمسک می‌کنیم «سنت» است اما چیزی که در اختیار ما هست «حدیث» است. لذا بحث پیرامون سنت و حدیث و رابطه‌ی میان آن‌ها به تفصیل در جای خود خواهد آمد.

مطلب چهارم که پس از این مباحث رخ می‌نماید تبیین این امر است که اساساً حجیت سنت یا حدیث به چه معناست، چگونه ثابت می‌شود و چه ثمراتی بر آن مترتب است.

اما در باب شروع بحث و نقطه آغازین، اگرچه با توجه به نکات مذکور و اساس بودن سنت در مبحث ما روال منطقی ایجاب می‌کند که با مفهوم شناسی سنت بحث را آغاز کنیم، اما با توجه به این که عنوان بحث ما «حدیث شناسی» است، مباحث را از تبیین مفهوم حدیث شروع می‌کنیم.

واژه شناسی حدیث

گوهر معنایی حدیث از نگاه واژه شناسی بر این معنا اطلاق می‌شود: «چیزی که نبوده است و بعد وجود یافته است». چنان که ابن فارس رازی در معجم مقاییس اللغة آورده است: «حدث؛ الحاء و الدال و التاء أصل واحد، و هو کون الشيء لم یکن. يقال حدث أمر بعد أن لم یکن. و الرجل الحدث؛ الطری السن. و الحديث من هذا؛ لأنه کلام یحدث منه الشيء بعد الشيء.»

این اصل معناست، و در این اصل، معنای حدیث مستتر است. و به نوعی هر چیز نو و تازه‌ای را بر آن اطلاق حدیث می‌توان نمود.

استعمال قرآنی این لفظ نیز همین گونه است. چنان که راغب اصفهانی بعد از ذکر این معنا که: «حدث؛ الحدوث: کون الشيء بعد أن لم یکن» می‌گوید: «والمحدث: ما أوجد بعد أن لم یکن، و ذلك إما فی ذاته، أو إحداثه عند من حصل عنده، نحو: أحدثت ملکاً، قال تعالی: ما یأتیهم من ذکرٍ من ربهم محدثٌ» و در ادامه می‌افزاید که: «و یقال لكل ما قرب عهده محدث، فعلا کان أو مقالا. قال تعالی: حتی أحدث لک منه ذکراً و قال: لعل الله یحدث بعد ذلك أمراً»

که در تمامی این مصادیق کاربرد معنایی واژه مطابق با مفهوم لغوی آن است و کلام و سخن نیز در استعمال قرآنی به این وجه به کار رفته است چنان که راغب می گوید: «وکلّ کلام یبلغ الإنسان من جهة السمع أو الوحي فی یقظته أو منامه یقال له: حدیث، قال عزّ و جلّ: وَإِذْ أَسْرَ النَّبِیِّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا، و قال تعالى: «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ»

واز همین باب است این آیات:

«فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ»

«أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ»

«فَمَا لَهُمْ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا»

«حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ»

«فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ»

«وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا»

پس کاربرد و استعمال واژه ی «حدیث» در این معناست: «چیزی که وجود نداشته است و بعد وجود پیدا کرده است» و گفتار و کلام نیز به همین معناست و «حدث» هم این گونه است و این الفاظ ریشه ی واحدی دارند.

بنابراین می توان گفت که کلام را از این جهت حدیث می خوانند که اندک اندک و در پی هم ایجاد می شود؛ و این مفهوم تطابق کامل با معای لغوی آن دارد.

البته باید توجه داشت که میان «گوهر معنایی» و «معنای استعمالی» این تفاوت وجود دارد که گوهر معنایی آن حقیقتی است که در معنای استعمالی جاری و ساری می گردد. بنابر این گوهر معنایی حدیث همان مفهوم «نو بودن» است که در مقام استعمال بر کلام و سخن اطلاق گردیده است و علت صحت این اطلاق آن است که کلام و سخن آن گوهر معنایی واژه ی حدیث را در بر دارد. لذا اگر در آیات قرآن و استعمالات این واژه در آن دقت شود به خوبی می توان دریافت که برخی آیات انعکاس گوهر معنایی صرف است و برخی معنای استعمالی خاص را نمایان می کند. نکته ی دیگر این که ارتباط بین گوهر معنایی و معنای استعمالی از یک قانون خاص تبعیت نمی کند که اگر این رابط در یک جا جاری شد در تمام مصادیق آن نیز جاری شود.

در مقابل برخی مدعی شده اند که حدیث در مقابل قدیم است، اگرچه این مفهوم اشعار به همان گوهر معنایی دارد اما این که حدیث اصطلاحی را - که بحث آن تفصیلا در جای خود خواهد آمد - در مقابل قدیم قرار دهیم مطلب صحیحی به نظر نمی آید.

پس معنای استعمالی حدیث مطلق کلام است، هر سخنی، که قابل صدق بر سخن معصوم علیه السلام و سخن عموم آدمیان است.

اصطلاح شناسی حدیث

معنای اصطلاحی حدیث معنای خاصی که خود آن نیز باید از نظر استعمالی مورد بررسی قرار گیرد که این کار در جای خود انجام خواهد شد.

اما در اصطلاح مشهور حدیث بر قول پیامبر صلی الله علیه و آله اطلاق می شده است. این مطلب نزد اهل تسنن ثابت است اما کنکاش بیشتر نسبت به اصطلاح حدیث اطلاق این لفظ بر کلام معصوم علیه السلام را در پی خواهد داشت که در کتب قدما می توان آن را یافت .

با احتساب معنای دوم یعنی اطلاق حدیث در مقام اصطلاح بر معصوم علیه السلام مصادیق این اصطلاح را در بین امامیه و عامه متفاوت می کند، چنان که در امامیه علاوه بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر ائمه علیهم السلام و حضرت زهرا سلام الله علیها نیز

معصوم اطلاق می شود اما در اهل تسنن تنها بر پیامبر اکرم ﷺ معصوم اطلاق گردیده است و این امر تابع محدوده‌ی عصمت و اختلاف مبنایی در آن خواهد بود.

بعد از تبیین مصداقی در مقام عصمت، توجه به دایره‌ی مفهومی حدیث صورت گرفته است و فعل و تقریر معصوم ﷺ را نیز در آن داخل کرده اند، که این خود منشأ بحث است که تناسب فعل و تقریر با معنای استعمالی حدیث چگونه سامان می‌یابد؟ چراکه قول و کلام سنخیت مستقیم با معنای گوهر معنایی حدیث دارد و استعمال آن در معنای سخن ثابت است اما طبیعتاً کیفیت دلالت آن بر فعل و تقریر روشن نخواهد بود.

به نظر می‌رسد که داخل کردن فعل و تقریر در تعریف با توجه به عدم سنخیت آن با معنای استعمالی امر صحیحی نیست. لذا اگر بخواهیم از معنای استعمالی به سراغ معنای اصطلاحی برویم باید تعریف را به گونه‌ای تبیین کنیم که برای ورود فعل و تقریر در آن ضابطه‌ی روشنی وجود داشته باشد.

در مرحله‌ی بعد اهل تسنن قول صحابی و تابعی را نیز در تعریف حدیث داخل کردند. تا اینجا مغایرتی با معنای استعمالی ندارد اما در مقام استعمال آن را بر فعل و تقریر نیز به کار بستند و با ایراد لفظ حدیث فعل و تقریر را نیز اراده کردند که در مورد ایشان نیز همان اشکال استعمالی و اصطلاحی به وجود می‌آید.

تقریباً می‌توان گفت در دوره‌های اولیه مقصود اصطلاحی از حدیث تقریباً همین است قول یا فعل یا تقریر معصوم ﷺ که این معنا با توجه به مغایرت معنایی آن با معنای استعمالی معنایی سلیم و کامل در مقام تعریف به نظر نمی‌رسد.

شیخ بهایی تعریف دیگری ارائه کرده است، در تعریف ایشان توجه به معنای استعمالی کاملاً روشن است، ایشان با افزودن لفظ «حکایه» به تعریف تناسب و هماهنگی کاملی را نسبت به معنای استعمالی «حدیث» ایجاد کرده است می‌گوید: «عرف الحدیث بأنه کلام یحکی قول المعصوم أو فعله أو تقریره» شاید این تعریف اشکالات تعاریف گذشته را مرتفع کند.

یک وجه استدلالی که می‌شود برای برتری این تعریف به آن توجه نمود این است که با این تعبیر، انتساب صحت و عدم آن - مانند مجعول بودن - در مورد حدیث، به حکایت متصل خواهد شد نه به قول معصوم ﷺ، در حالی که اگر حدیث را به تعاریف اصطلاحی قبل معنا کنیم، ظاهر کلام این است که تعبیراتی مانند فلان حدیث ضعیف است به قول معصوم ﷺ باز می‌گردد، که قطعاً مقصود قائل نیست، بلکه مقصود جرح طریق وسند است که در واقع همان جرح حکایت یا حاکی است.

به نظر می‌رسد در تعریف شیخ بهایی معنای کامل‌تری از حدیث ارائه شده است زیرا از یک سوی مشکل تعاریف پیشگفته را در باب ورود فعل و تقریر ندارد و از سوی دیگر تمامی اقسام حدیث را شامل می‌شود.

ظرافت این تعریف در تبیین مفهوم سنت و نسبت آن با حدیث روشن تر می‌شود، چراکه اگر سنت «ما صدر عن المعصوم ﷺ باشد که شامل قول و فعل و تقریر است» در تمام موارد حجت است و هیچگاه تضعیف در مورد آن به کار نمی‌رود و تعبیر به سنت قطعی هم بی‌معناست چون یا سنت هست که حجت است یا سنت نیست که حجت نیست قطعی و غیر قطعی در اصل سنت راه ندارد. اما آنچه ما می‌توانیم در مورد صحت یا عدم صحت آن بررسی کنیم «صحت صدور» است و صحت صدور از مباحث مرتبط با حدیث است. در مورد حدیث است که ما می‌توانیم بررسی کنیم که قطعی الصدور هست یا نیست. چراکه حدیث طریق ما برای رسیدن به سنت است. از این منظر تعریف شیخ بهایی اهمیت بسزایی می‌یابد.

به نظر می‌رسد در بحث‌های اصولی که بعدها نسبت به سنت شکل گرفته است تا زمان ما، هنوز به ظرافت موجود در کلام شیخ بهایی توجه نشده است، در کتب اصول یکی از ادله‌ی اربعه را سنت معرفی می‌کنند بعد در بحث سنت

به بررسی خبر ثقه و اقسام خبر و مباحث پیرامون آن می پردازند و نسبت میان خبر و سنت مغفول واقع می شود. البته به استثنای مرحوم حکیم که در کتاب الاصول العامة که در آنجا مباحثی را مطرح کرده اند.

به هر جهت ظرافت تعریف شیخ کمتر مورد توجه واقع شده است .

اما این تعریف با تمام دقت و ظرافتی که در آن لحاظ شده است، هنوز مشکل دارد و تعریف کاملی نیست.

اگر در کلام قدامت دقت شود روشن می شود که بر قول معصوم علیه السلام نیز اطلاق حدیث شده است و فقط منحصر در حکایت قول نبوده است، به این بیان که اگر مطلبی را به صورت مستقیم از معصوم علیه السلام می شنیدند بر آن حدیث اطلاق می کردند چنان که محمد بن مسلم در نقلی که گزارش می کند از کار و تلاش خود در اخذ و استماع حدیث از حضرات معصومین علیهم السلام می گوید: « ما شجر فی رأیی شیء قط الا سألت عنه أبا جعفر علیه السلام حتی سألته عن ثلاثین ألف حدیث وسألت أبا عبد الله علیه السلام عن ستة عشر ألف حدیث ».

آنچه محمد بن مسلم از زبان مبارک امام باقر و امام صادق علیهم السلام شنیده است قطعاً گزارش و حکایت قول و کلام معصوم علیه السلام نیست بلکه خود کلام و سخن معصوم علیه السلام است، اما ایشان بر آن اطلاق لفظ حدیث می کند.

روشن است که شخصی مثل محمد بن مسلم آن هم در چنین مقامی گزارش از سخنان عادی و روزمره معصوم علیه السلام نمی دهد تا بگوییم مقصود او معنای لغوی حدیث است ظهور کلام در این است که او حدیث مصطلح را اراده کرده است.

همین طور این روایت امام صادق علیه السلام که می فرماید:

« عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلٍ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَحَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ وَغَيْرِهِ قَالُوا سَمِعْنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَقُولُ حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي وَحَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي وَحَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ وَحَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ وَحَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام وَحَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله وَحَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ».

با بررسی این گونه موارد سوالی که مطرح می شود این است که اگر حدیث را حکایت قول معصوم علیه السلام بدانیم - طبق تعریف شیخ بهایی - در این موارد حدیث به چه معنا استعمال شده است؟

ظاهر کلام این است که در این گونه موارد حدیث بر «ما صدر عن المعصوم علیه السلام» اطلاق شده است و این تعریف شیخ را خدشه دار می کند. البته ظاهراً خود شیخ بهایی هم متوجه این مطلب بوده است لذا در همان کتاب مشرق الشمسین بعد از تعریف گذشته تعریف دیگری مطرح می کند و آن را اولی می داند. ایشان می گوید: «فالأولی تعریفه بأنه قول المعصوم أو حكاية قوله أو فعله أو تقريره» پس حدیث شامل قول معصوم علیه السلام و حکایت قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام است. وجه اطلاق آن بر قول به دلیل رابطه ای که بین قول و حدیث وجود دارد روشن است.

بر این پایه فعل و تقریر اگر چه حجت اند اما حدیث نیستند بلکه حکایت آن دو حدیث تلقی می گردد. اما در مورد کلام معصوم علیه السلام هم بر خودش اطلاق حدیث می شود و هم بر حکایت و نقل آن اطلاق حدیث می شود.

به نظر می رسد شیخ بهایی نسبت به این مسأله از جهت موضوع شناسی تلاش ویژه ای کرده اند و به نوعی تمام جوانب کار را لحاظ کرده اند لذا در مقام مقایسه تعریف ایشان نسبت به تعاریف دیگر - چه در میان امامیه و چه در عامه - کامل تر و دقیق تر است.

همین طور از جهت نوآوری چه در میان اهل تسنن و چه در نگاشته های اصحاب مانند شهید ثانی در درایه - که البته اکثر متون آن ناظر به مباحث اهل تسنن است، باز شیخ بهایی مقدم است و نوآوری های او در این باب اهمیت بسزایی دارد.

اشکال دیگری که به تعریف شیخ بهایی می‌توان مطرح کرد این است که تعریف ایشان در حقیقت تعریف متن حدیث است و متن حدیث بخشی از حدیث است نه تمام آن چرا که در حالت متعارف حدیث بر مجموعه‌ی متن و سند اطلاق می‌گردد لذا دو اصطلاح «متن حدیث» و «سند حدیث» در ضمن اصطلاح حدیث قرار می‌گیرد.

وقتی شیخ بهایی حدیث را به قول یا حکایت قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام معنا می‌کند با اطلاق حدیث اذهان مخاطبین، به متن، محتوا و مضمون حدیث که بیانگر سنت است منصرف می‌شود و فراتر از آن را در بر نمی‌گیرد. بنابر این تعریف شیخ بهایی سند حدیث را پوشش نمی‌دهد.

اگر سند و متن را تفکیک کرده بودیم و برای سند اصطلاح دیگری می‌داشتیم این اشکال پیش نمی‌آمد، اما با توجه به این که بر اساس اصطلاح رایج شده از سوی محدثین اهل تسنن بر مجموع سند و متن حدیث اطلاق می‌شود، اشکال به قوت خود باقی می‌ماند.

در باب حل این اشکال باید اشاره کنیم به تفاوت بین سنت و حدیث، اگر سنت را ما صدر عن المعصوم علیه السلام بدانیم و حدیث را حکایت آن، آنچه به واقع در تعریف حدیث اخذ شده است همان متن و مضمون حکایت است. و این که بر سند هم اطلاق حدیث شده است بعدها و متأخراً ایجاد شده است و با ورود واسطه‌ها در تلقی حدیث و گذار از دوران معصوم علیه السلام این مباحث ایجاد شده و به مفهوم حدیث افزوده گشته است.

بنابر این تعریف شیخ بهایی به قوت خود باقی می‌ماند و بهترین تعریف در این باب محسوب می‌گردد. نکته‌ی پایانی این که در باب استعمال لفظ حدیث در لسان محدثین نسبت به اوصاف و حالات معصوم علیه السلام، باید متذکر شویم که خود وصف حدیث نیست، و اطلاق حدیث بر آن صحیح به نظر نمی‌رسد، مگر در یک حالت و آن این که بر حکایت آن اطلاق حدیث شود.

این مطلب یا به نوعی فعل معصوم علیه السلام محسوب می‌گردد و چیزی غیر از آن نیست، که در ضمن تعریف وجود دارد، و یا این که حکایت و نقل، آن را در دایره‌ی حدیث داخل می‌کند، این هم در ضمن تعریف دیده شده است.

اما اگر خود حالت مقصود باشد، در صورتی که داخل در دایره‌ی حجیت باشد - مانند مواردی که تعلیلی در ضمن نص وارد شده است که ناظر به لزوم تبعیت از آن حالت خاص است - سنت تلقی می‌شود و به این واسطه داخل در مباحث سنت می‌گردد. اما اگر خارج از دایره‌ی حجیت باشد و ناظر به امور عادی و یا خارج از اختیار باشد، بر آن اطلاق حدیث نمی‌شود. لذا به کار بردن لفظ حدیث در این گونه موارد از روی مسامحه‌ی در تعبیر است.

اما این که در این موارد، خصوصیات این چینی را در فقه می‌توان حمل بر استحباب و امثال ذلک نمود یا نه، بحث مفصلی دارد که در باب امر مولوی و ارشادی باید مورد دقت قرار گیرد.

چیزهایی که به امور عادی، شخصی، و غیر اختیاری مربوط می‌شود مانند رنگ چهره یا رنگ چشم و... حدیث نیست اما این که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله موهایشان را بلند می‌گذاشتند می‌شود حکایت و حدیث است که می‌توان از آن الگو برداری نمود و حمل بر رجحان کرد.

اما شبیه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شدن در عادیات و حالات جسمی و... از نظر سنت بودن آن نیست. چنان که اگر کسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را دوست داشته باشد و سعی کند حالت مو و و چهره‌ی خود را شبیه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آرایش کند، مثلاً موی خود را به طریقی مجعد کند که شبیه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شود، اگر چه اصل این امر و این مشابَهت سازی امر خوبی باشد، اما حدیث تلقی نمی‌گردد، و رجحانی بر آن مترتب نخواهد شد، و نمی‌توان گفت که مستحب است آدم سعی کند که قدش بلند شود و... دلیل آن هم این است، که این امور چیزهایی نیست که انسان بخواهد به عنوان شریعت به آن توجه کند.

قیود تعریف حدیث

برخی در بحث «سنت» فراتر از آنچه گذشت، قیدی قرار داده و لفظ «غیر العادی» را در مفهوم افزوده‌اند یعنی گفته اند: سنت اطلاق می شود بر «قول من لا يجوز عليه الكذب والخطأ، وفعله وتقريره غير القرآن ولا العادی، وما يحكي أحد الثلاثة»؛ که در آن قیود «غیر القرآن ولا العادی» افزوده شده است. و مرادشان از «غیر العادی» امور عادی و معمولی زندگی است. اموری که با دین و شریعت کاری ندارد.

ما می‌خواهیم این مفهوم را مقداری توسعه دهیم و علاوه بر اموری که ارتباط با شریعت ندارد، اموری که خارج از اختیار انسان است را نیز بر آن بیفزاییم. اموری مانند بلندی یا کوتاهی قد، سیاهی یا سفیدی چهره و... مثلاً در توصیفاتی که در کتب سیره و تاریخ نسبت به شمائل امام علیه السلام وارد شده است مانند قد بلند نبودن امیر المؤمنین علیه السلام، یا گندمگون بودن امام جواد علیه السلام و... این گونه امور را از دایره ی اطلاق لفظ «حدیث» خارج کنیم. چراکه این امور قطعاً در دایره ی حجیت شرعی قرار نمی‌گیرد.

این مطلب که چهره و شمائل امیر مؤمنان علیه السلام برای ما اهمیت دارد، مطلب دیگری است، و جایگاه و مباحث خودش را دارد، اما این قسم از امور قابل پیروی نیستند تا در دایره‌ی حجیت قرار گیرند و به عنوان حدیث مطرح گردند. اگر بحث را مقداری عمیق‌تر پی بگیریم، نه تنها در شمائل و توصیفات بلکه این مسأله در برخی رفتارها و افعال نیز قابل پی‌گیری است، به نظر می‌رسد اساساً در تحلیل شئون رفتاری معصوم علیه السلام دو گونه رفتار را می‌توان تفکیک کرد: گاه معصوم علیه السلام در مقام تبیین خصوصیت یا فضیلت یا نکته‌ای خاص است که از انجام یک رفتار، انتقال آن مفهوم را نسبت به مخاطبین لحاظ کرده است، مانند اظهار علاقه‌ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به زهرای مرضیه سلام الله علیها یا حسنین علیهما السلام و یا ابراز علاقه‌ی ویژه‌ی امام صادق علیه السلام نسبت به امام کاظم علیه السلام در مقابل اسماعیل و عبد الله و... که با بروز این گونه رفتارها، جایگاه، مقام و منزلت این اشخاص را برای مخاطبین تبیین می‌کند. این گونه موارد قطعاً حدیث تلقی می‌شود.

اما در مقابل این رفتارها، یک گونه‌ی دیگری هم وجود دارد که شامل ابراز علاقه عادی انسان نسبت به فرزند می‌شود. این دسته از رفتارها تابع خصوصیات خلقی و شخصیتی انسانی است. این گونه خصوصیات اگر قابلیت حمل بر حجیت و کشف ملاک داشته باشد، می‌تواند حدیث باشد، اما در غیر این صورت این قسم موارد را حدیث تلقی نخواهیم کرد.

با توجه به این مقدمات قیدی که در تعریف سنت و حدیث مشهور شده است، مبنی بر خارج کردن موارد عادی که با لفظ «غیر العادی» وارد شده است را باید این گونه اصلاح کرد:

اصل و اساس در قول، فعل و تقریر معصوم علیه السلام سنت بودن آن و حدیث بودن حکایت آن است، مگر آن که قرینه‌ی صارفه‌ی داشته باشیم که برای ما مشخص کند که این رفتار داخل در حوزه‌ی دین و شریعت نیست و تابع خصوصیات انسانی و عادی است که بشر از خود بروز می‌دهد.

بنابر این در تعریف نهایی «حدیث» می‌گوییم: سخن معصوم علیه السلام یا حکایت سخن یا فعل یا تقریر معصوم علیه السلام، مگر در جایی که ناظر به امور تکوینی باشد یا قرینه‌ی صارفه‌ی آن را از امور مرتبط به شریعت خارج کند.

بنابر این مواردی را که غیر اختیاری معصوم علیه السلام است مانند بلندی یا کوتاهی قد، رنگ چهره و... از یک سو، و اموری که ناظر به رفتارهای عادی و حالت عام انسانی است، و در دایره‌ی الزام و حجیت و حتی رجحان قرار نمی‌گیرد را، از تعریف حدیث خارج می‌دانیم.

مفهوم شناسی «سنت»

درآمد

آن چیزی که به عنوان حجت مطرح می‌شود و ما باید در ارتباط با آن صحبت کنیم، سنت است. حجت را چهار چیز دانسته‌اند: کتاب، سنت، اجماع و عقل.

اجماع به عنوان دلیل مستقل در کنار دلایل دیگر مطرح نمی‌شود، بلکه به عنوان راه رسیدن و طریق به سنت است، لذا نیازی به جعل حجت مستقل در مقابل دیگر ادله ندارد بلکه تابع سنت است، بنابراین حجت بر سه چیز اطلاق می‌شود که شامل کتاب و سنت و عقل است.

از سوی دیگر چنانچه در بحث عقل، نیز اگر آن را به عنوان دلیل مستقل در کنار کتاب و سنت و هم تراز آن ندانیم و از آن تعقل را اراده کنیم، بحث دیگری خواهد شد غیر از بحثی که در این ادله اربعه مطرح است، و از دایره خارج خواهد گشت.

البته این بحث و تعیین دایره‌ی حجت، بحث دامنہ دار و مفصلی را می‌طلبد که در جای خود باید طرح شود و اکنون ما در مقام آن بحث نیستیم، آن چه برای ما مهم است، بحث «سنت» است و «حدیث» به عنوان طریق رسیدن به سنت مورد بحث قرار می‌گیرد. می‌خواهیم «سنت» را واکاوی کنیم و گزاره‌های متفاوتی که راجع به «سنت» وجود دارد، بررسی کنیم و دریافت روشنی از چیستی «سنت» و مفهوم مصطلح آن داشته باشیم و استعمال این واژه و مفهوم را در منابع حدیثی پی جویی نماییم.

معنای لغوی سنت

سنت از ریشه‌ی «س ن ن» «سَنَنَ» است، از معانی لغوی که برای این واژه مطرح شده است «روان شدن»، «جریان یافتن» و یا «انجام عمل به سادگی و راحتی» برداشت می‌شود. به معنای این که چیزی به راحتی و به دور از دشواری و تکلف مورد عمل عمومی قرار گیرد.

ابن فارس اینگونه آورده است که: «السین والنون أصلٌ واحدٌ مطرد، وهو جريان الشيء وإطراده في سهولة». در معنا شناسی واژگان، یک گوهر معنایی داریم و یک معانی استعمالی. گوهر معنایی سنت را ابن فارس اینگونه تعریف می‌کند: «الأصل قولهم سَنَنَ الماء على وجهي أسنه سنًا، إذا أرسلته إرسال».

سنت یک گوهر معنایی بیشتر ندارد. آن هم جریان شیء و اتراده فی سهولة است. حال این که مراد از اتراد چیست، بحث دیگری دارد، که بعداً به آن خواهیم رسید. پس این که آب را ریختند و روان شد، و پایین آمد. این روان شدن و جریان یافتن، اصل و گوهر معنایی واژه‌ی سنت است که در همه‌ی معانی گوناگون این واژه وجود دارد.

اما آن معنای «سنت» که مورد نظر ماست و در خیلی موارد استعمال شده است، «سیره»، «روش»، «طریقه»، و «سبک» و... عبارات متفاوتی است از «سبک رفتار»، که البته همه‌ی این معانی برگشت به این همان معنای لغوی دارد. در کتاب‌های متفاوتی که بحث از واژه‌ی «سنت» مطرح شده است، همه این ویژگی را مطرح کرده‌اند. چنان که جوهری می‌گوید: «السَّنَنُ: الطَّرِيقَةُ. يقال: استقام فلانٌ على سَنَنِ واحد. ويقال: امضِ على سَنَنِك و سَنَنِك أی علی وجهک». به معنای چیزی که تبدیل به روش و رفتار متداول شده است. و همچنین ابن‌اثیر می‌گوید: «قد تكرر فی الحديث ذكر «السنة» و ما تصرف منها. و الأصل فیها الطریقة و السیرة». که البته تمامی این معانی ناظر به آن گوهر معنایی است. و جریان یافتن اصل واحد حاکم بر این معانی است.

پس روان شدن و جریان یافتن، گوهر معنایی این واژه و از استعمالات شایع آن سبک رفتار و روش و منهج عمل مستمر است که در کتب لغت مورد دقت و بررسی قرار گرفته است.

اما از آنجا که این واژه از مواردی است که استعمال شایعی در قرآن کریم دارد نوع استعمال و کاربرد آن در قرآن کریم نیز باید مورد دقت قرار گیرد تا روشن شود که دقیقاً همین معنای لغوی است یا فوایدی مازاد بر مفاهیم لغوی را می‌توانیم از آن استفاده کنیم.

در بررسی موارد کاربرد سنت در قرآن، روشن می‌شود که استعمال قرآنی دقیقاً تابع همین معنای لغوی مورد اشاره است. «سنت الله» که در آیات متعدد آمده است:

"سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا".

"سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا".

"سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا".

به معنای قانون ثابت و همیشه در جریان خداوند متعال در نظام تکوین است. مراد از «سنت الهی» شیوه، سبک و روش الهی است، که مستمر و مداوم است و قابل تبدیل، تحویل و تغییر نیست. "سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا؛" فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا".

اینها همه اشاره می‌کند که ما یک سری سنن الهی داریم که گاه در موارد خاص و گاه در موارد متعدد و گوناگون جریان دارد و از ابتدای خلقت وجود داشته، که اینها را می‌توانیم از آیات الهی کشف کنیم؛ خدای متعال می‌فرماید که شما می‌توانید اینها را به دست بیاورید و شما هر کاری کردید، خدای متعال، مطابق سنت خاص خود با شما عمل می‌کند.

اصطلاح شناسی سنت

تا اینجا معانی و مفاهیمی که برای سنت مطرح شد ناظر به اصل معنای سنت به معنای روش و سبک رفتار بود و بحث از نیکو بودن یا ناشایست بودن در آن نبود و خوبی و بدی در مفهوم آن لحاظ نشده بود، یعنی مفهوم سنت مفهومی خنثی است، «روش و طریقه» می‌تواند خوب باشد و می‌تواند بد باشد. بنابر این اگر مثلاً مضاف الیه آن «سنت الله» باشد می‌شود خوب، و اگر مضاف الیه آن مثلاً «سنت سیئه» باشد بد و ناشایست خواهد بود. پس در اصل معنای سنت آن واژه‌ی خوب یا بد وجود ندارد و مضاف الیه آن است که حیثیت آن را تعیین می‌کند چنان که در حدیث شریف می‌فرماید:

"قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا وَ أَجْرُ مَنْ عَمَلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ".

سنت در اینجا به معنای روش است. یک بار می‌گویید کسی این کار را کرده و فعلی را انجام داده و این فعل تمام شده است. این سنت نیست. اما کسی آمد یک روشی را سامان داد و این روش قابل عمل بود، خودش و دیگران به آن عمل کردند آن وقت می‌شود سنت؛ و این سنت می‌تواند حسنه و سیئه باشد. پس اگر کسی روش شایسته‌ای را بنیان‌گذاری کرد خودش ثواب می‌برد و هر کسی که تا روز قیامت به آن روش شایسته عمل کند این ثوابش نصیب آن خواهد شد. و در مقابل آن می‌فرماید: "وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعَمِلَ بِهَا وَعَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ فَعَلِيهِ وَزَرُّهَا وَ زَرُّ مَنْ عَمَلَ بِهَا". این روش ناشایست هم همین‌گونه هست.

در این روایات «سنت» در همان معنای لغوی، طریقه، شیوه، روش به کار رفته است و مطمئناً متفاوت از یک فعل خارجی است که یک بار تحقق می‌یابد بلکه مقصود چیزی است که قابل استمرار باشد.

در کتاب‌های حدیثی یا حتی اشعار عرب یا کلمات فقها و علما کاربرد واژه‌ی «سنت» در همین معنای طریقه و روش بسیار زیاد است، اما بعدها این واژه در معانی خاصی هم به کار رفته، که مقداری با معنای لغوی و یا حتی استعمال

قرآنی و این نوع استعمال مذکور در روایات متفاوت شده است، و به یک معنای اصطلاحی خاص، یا به چند معنای اصطلاحی خاص تبدیل شده است.

بنابر این در روایات و تعبیر فقها باید دقت کرد، زیرا گاه اشاره به آن معنای اصطلاحی دارد که به نوعی از این معنای لغوی فاصله می‌گیرد. یا به تعبیر دیگر به مرور زمان در احادیث و یا در متون عالمان یک مفهوم خاص از «سنت» مورد توجه قرار گرفته و بعد از مدتی «سنت» به معنای طریقه و روش، با آن حیثیت ویژه و حیثیت خاص دیده شده و مورد استعمال قرار گرفته و یا اینکه کم کم آن معنای طریقه یا روش از آن سلب شده است، و یک معنای جدیدی پیدا کرده است. مانند این که یک فعلی را که پیامبر اکرم ﷺ یک بار انجام داده اند و خود ایشان نیز استمراری برای آن در نظر نگرفته بوده اند، این را هم اطلاق «سنت» برایش کرده‌اند.

این اصطلاحات را می‌خواهیم بررسی کنیم چون سنتی هم که ما اینجا مطرح می‌کنیم همین گونه خواهد بود، یعنی به نظر می‌رسد این تعبیر ظریف اصطلاح که از دل آن معنای لغوی برآمده در بحث حدیث شناسی مدنظر باید باشد. در این بحث چهار معنای اصلی را که در مورد سنت اصطلاح شده است را می‌خواهیم مورد بررسی قرار دهیم و با انضمام یک معنای پنجمی که امروزه استعمال آن شایع شده است شاید بتوان این معانی را به پنج گروه تقسیم کنیم.

اولین معنای «سنت»

معنای اصلی که مد نظر ماست و می‌خواهیم به آن بپردازیم کاربرد سنت در برابر بدعت است. یعنی می‌خواهیم سنت را با متضاد آن بشناسیم.

مراد از سنت چیزی است که از پیامبر اکرم ﷺ یا از معصوم ﷺ به طور مطلق صادر شده باشد. «ما صدر عن النبی ﷺ او مطلق المعصوم ﷺ من قول أو فعل أو تقریر». این تعریف همان چیزی است که حدیث حکایت آن است. مراد از ما صدر عن النبی ﷺ، به عنوان دین، شریعت و معرفت است.

بنابراین هر سخن، عمل و یا حتی نهی و یا ترک عمل به نحوی که مشعر به اعزاز و انزجار باشد و یا تقریر فعل یا ترکی و ... همه‌ی اینها سنت می‌شود. سنت در اینجا به معنای حجت است. یعنی چیزی که می‌توان در بحث استنباط آن را مطرح کرد به عنوان یکی از ادله به آن استناد نمود و در مقابل بدعت قرار می‌گیرد.

بدعت چیست؟

بدعت هر حکمی که بدون استناد به منبع وحیانی به عنوان شریعت مطرح شده حتی اگر کاری باشد که ظاهرش کار نیکویی هم باشد. چنان که در روایت وارد شده است:

«عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ رَفَعَهُ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ فَقَالَ أَخْبَرَنِي عَنْ السُّنَّةِ وَالْبِدْعَةِ وَ عَنِ الْجَمَاعَةِ وَ عَنِ الْفِرْقَةِ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ السُّنَّةُ مَا سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَ الْبِدْعَةُ مَا أُحْدِثَ مِنْ بَعْدِهِ وَ الْجَمَاعَةُ أَهْلُ الْحَقِّ وَ إِنْ كَانُوا قَلِيلًا وَ الْفِرْقَةُ أَهْلُ الْبَاطِلِ وَ إِنْ كَانُوا كَثِيرًا».

یعنی چیزی که بعد از پیامبر ﷺ حادث شده و به عنوان دین تلقی شده است، نه اینکه کسی در شیوه‌ی زندگی تغییر بدهد، این را بدعت نمی‌گوییم، چون در مورد این تغییر روش، دین و عنوان دینی مطرح نبود است. اما سنت یعنی چیزی که به عنوان شریعت و به عنوان دین مطرح می‌شود و ما می‌توانیم آن را به خدا و پیامبر ﷺ و امام ﷺ انتساب بدهیم. در مقابل آن بدعت چیزی است که انتساب به خدا و معصومان ﷺ ندارد و فرد از پیش خود آن را به عنوان دین مطرح می‌کند.

این معنا، گستردگی فراوانی در روایات دارد چنان که در نقل دیگری از امیرمؤمنان علیه السلام آمده است: «أما السنة فسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وأما البدعة فما خالفها». و یا از پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله نقل شده است: «أخبرنا ابن مَخْدَد، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو عَمْرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ سَهْلٍ الْوُشَاءُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيَّةَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ عُبَيْدٍ، عَنِ الْحَسَنِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): عَمَلٌ قَلِيلٌ فِي سُنَّةٍ خَيْرٌ مِنْ عَمَلٍ كَثِيرٍ فِي بِدْعَةٍ». و همین طور، امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «طُوبَى لِمَنْ ... وَ وَسِعَتْهُ السُّنَّةُ وَ لَمْ يَنْسَبْ إِلَى بِدْعَةٍ». این که همه‌ی کارها بر مدار سنت باشد و به سوی بدعت تعدی و تجاوز نکند.

سنت به این معنا هر آموزه، عمل یا تقریری که در حوزه‌ی شریعت یا حوزه‌ی معارف از معصومین علیهم السلام صادر شده را در بر می‌گیرد. یعنی آن چیزی که خودش حجت است، چه واجب باشد یا مستحب باشد، چه مستمر باشد یا نباشد، همه‌ی اینها را به گونه‌ای در بر می‌گیرد.

در مقابل این سنت، بدعت است یعنی مواردی که بدون استناد به معصوم علیه السلام به عنوان دین ترویج شده است، که از نمونه‌های بارز آن نماز تراویح است، خلفا، نماز تراویح را خود وضع کردند و هیچ کدام به پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله استناد نداده‌اند ولی هم اکنون به عنوان دین مطرح شده است، چون جماعت خواندن امر نیکویی است، بنابراین اهل تسنن نماز را به جماعت می‌خوانند در حالی که جماعت خواندن نماز مستحب بدعت است و به شدت با آن مبارزه شده است.

همین طور است اذان دوم یا سوم، که عثمان آن را بنیان‌گذاری کرد، و تا قبل از زمان عثمان اذان می‌گفتند بعد برای ادای نماز می‌آمدند. عثمان به بهانه‌ی اینکه مدینه بزرگ شده - اگرچه ظاهراً اصلش اینگونه بود که وقتی که می‌خواست که خطبه بخواند، کسی نمی‌آمد خطبه‌ها را گوش بدهد -، مؤذنان عهد عثمان یک اذان قبل از ظهر می‌گفتند، که الان مثلاً وقت نماز است تا مردم برای خطبه‌ی عثمان حاضر شوند و بعد اذان ظهر می‌گفتند و نماز شروع می‌شد. این اذانی که اضافه بر اذان‌ها و در غیر وقت خودش گفته می‌شود در روایات به شدت نفی شده و بدعت شمرده شده است. به این دلیل که اذان به عنوان یک شعار اسلامی است و این شعار اسلامی را قبل از وقت گفتن، بدعت شمرده شده است.

بحث سنت را اگر از این منظر ببینیم «سنت» در این معنا که شامل قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام باشد - یعنی آن چیزی که حجت است - به این معنا اگر امام صادق علیه السلام، در اموری که پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله نسبت به آن بیانی صادر نفرموده باشند، مثلاً بفرمایند: که زیارت امام حسین علیه السلام مستحب و زیارت اربعین به عنوان علامت شیعه است و ... این اوامر مصداق «ما صدر عن المعصوم علیه السلام» به معنای حجت است و ما آن را سنت محسوب می‌نماییم.

اما این که چرا ما «سنت» را از پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله به امامان معصوم علیهم السلام سرایت می‌دهیم، دلایلی دارد که در جای خودش باید بگوییم. اما اجمالاً اصل مطلب این است که حدیث ثقلین، معصومان علیهم السلام را به عنوان بیانگر شریعت مطرح نموده است و مستند اساسی ما در این توسعه می‌تواند حدیث ثقلین باشد. لذا سخن و فعلشان و تقاریر ایشان حتی بدون استناد به پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله «سنت» و فی نفسه حجت محسوب می‌گردد.

در میان تعاریفی که از اهل تسنن وارد شده است، مقصود از سنت را تنها «سنت نبی مکرم صلى الله عليه وآله» فرض می‌کنند. اهل تسنن در تمام کتاب‌های «سنن»، مثل السنن الکبری للنسائی یا السنن الکبری للبيهقي یا الجامع فی السنن للترمذی و... «سنت» را بر «ما صدر عن النبی صلى الله عليه وآله» اطلاق کرده‌اند.

معنای دوم «سنت»

معنای دومی که در اصطلاح «سنت» مورد اشاره قرار می‌گیرد، سنت به معنای عمل مستحب در مقابل عمل واجب و فرض است. این اصطلاح در کلمات فقها کاربرد بسیار زیادی دارد، اساساً وقتی فقهاء می‌گویند یک عمل

مسنون است، مقصودشان این است که این عمل مستحب است، البته در روایات هم نمونه‌هایی برای آن داریم. مثلاً راجع به لزوم شرکت در نماز جماعت، امام باقر (ع) یا امام صادق (ع) فرموده‌اند:

«الصلوات فريضة، وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلها، ولكنّها سنة». یعنی سنت پیامبر اکرم (ص) هست ولی واجب نیست. نمونه‌های کاربرد این مصطلح «سنت» متعدد است در روایت دیگر می‌فرماید:

«ووالجماعة يوم الجمعة فريضة واجبة، وفي سائر الأيام سنة...»

در روایات نماز جمعه زیاد داریم که این نماز، اصل جعل آن به جماعت است، یعنی اصلاً فرادا نمی‌شود خواند. در این چنین مواردی، فريضة بودن به معنای واجب بودن است.

یک روایت دیگر، روایت جعل فرائض است که می‌فرماید:

«...إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - فَرَضَ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ، فَأَصَافَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الرَّكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ، وَإِلَى الْمَغْرِبِ رَكْعَةً، فَصَارَتْ عَدِيلُ الْفَرِيضَةِ، لَا يَجُوزُ تَرْكُهُنَّ إِلَّا فِي السَّفَرِ، وَأَفْرَدَ الرَّكْعَةَ فِي الْمَغْرِبِ فَتَرَكَهَا قَائِمَةً فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ، فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ، فَصَارَتْ الْفَرِيضَةُ سَبْعَ عَشْرَةَ رَكْعَةً. ثُمَّ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ النَّوَافِلَ أَرْبَعًا وَثَلَاثِينَ رَكْعَةً مِثْلَى الْفَرِيضَةِ، فَأَجَازَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - لَهُ ذَلِكَ، وَالْفَرِيضَةُ وَالنَّافِلَةُ إِحْدَى وَخَمْسُونَ رَكْعَةً، مِنْهَا رَكْعَتَانِ بَعْدَ الْعَتَمَةِ جَالِسًا تَعْدَانِ بِرَكْعَةٍ مَكَانَ الْوُتْرَيْنِ...».

امام (ع) می‌فرماید: فريضة اینگونه است، و پیامبر اکرم (ص)، دو برابر آن را به صورت نافله جعل کرده است. این «سن» رسول الله (ص) به معنای عمل مستحب است. در خیلی از موارد، پیامبر اکرم (ص) کاری را انجام داده اند که واجب گردیده و از آن تلقی لزوم شده است، اما در این گونه مصادیق آن عمل واجب نبوی مورد نظر نیست، بلکه عمل نبوی به عنوان یک امر راجح و مستحب مورد نظر است.

این اصطلاح «سنت» در این روایت با اشاره به عمل مستحب نبوی وارد شده است، به قرینه این که امام (ع) «سن» را در مقابل فريضة قرار داده اند، فريضة هم در همه جا لازم نیست فريضة ی قرآنی باشد، بلکه در مثل این مورد عمل واجب و عملی که کسی نمی‌تواند از انجام آن شانه خالی کند مقصود واقع شده است.

در ادامه می‌فرماید:

«وَفَرَضَ اللَّهُ فِي السَّنَةِ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ. وَ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَوْمَ شَعْبَانَ وَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي كُلِّ شَهْرٍ مِثْلَى الْفَرِيضَةِ، فَأَجَازَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - لَهُ ذَلِكَ».

این سی روز، روزه ی ماه مبارک رمضان را خدا واجب گردانید، و پیامبر اکرم (ص) شصت روز، روزه ی مستحب می‌گرفت.

پس «سنت» در معنا و مصطلح قبل بر ما صدر عن النبي (ص) اطلاق می‌شد و همه ی موارد واجب و مستحب را که در کلام و عمل نبی مکرم (ص) وارد شده - اعم از واجب و مستحب - را در بر می‌گیرد. اما در این تعریف دوم وقتی می‌گوییم «سنت»، صرفاً عمل مستحب مقصود است و عمل واجب را در بر نمی‌گیرد.

مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى بِإِسْنَادِهِ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: «السُّجُودُ عَلَى الْأَرْضِ فَرِيضَةٌ، وَ عَلَى الْخُمْرَةِ سُنَّةٌ». یعنی آن چیزی که واجب است «سجود على الارض» است، اما این حصیر اختصاصی که رویش سجده می‌کنند، این مستحب است. در مورد غسل جمعه، غسل عید فطر، غسل عید قربان، امام رضا (ع) فرموده است: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) عَنِ الْغُسْلِ فِي الْجُمُعَةِ وَالْأَضْحَى وَالْفِطْرِ قَالَ سُنَّةٌ وَ لَيْسَ بِفَرِيضَةٍ». یعنی واجب نیست.

معنای سوم «سنت»

احکام واجب دو دسته هستند:

دسته‌ای از احکام در قرآن ذکر شده‌اند که از آن به فرض الله نام می‌بریم؛ دسته‌ای دیگر از احکام در قرآن اشاره نشده است، واز طریق پیامبر اکرم ﷺ واجب شده است که به این سنت، فرض نبوی می‌گوییم. در این جا سنت به معنای مستحب نیست. به عبارت دیگر این سنت گاهی اوقات در برابر فریضه و واجب قرآنی (کتابی) قرار می‌گیرد.

این روایت حسین بن نصر از مصادیق این مصطلح سوم سنت در روایات است:

«عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ النَّضْرِ الْأَرَمِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا (ع) الْقَوْمَ يَكُونُونَ فِي السَّفَرِ فَيَمُوتُ مِنْهُمْ مَيِّتٌ وَ مَعَهُمْ جَنْبٌ وَ مَعَهُمْ مَاءٌ قَلِيلٌ قَدَرٌ مَا يَكْفِي أَحَدَهُمَا أَيُّهُمَا يَبْدَأُ بِهِ قَالَ يَغْتَسِلُ الْجَنْبُ وَ يَتْرَكُ الْمَيِّتَ لِأَنَّ هَذَا فَرِيضَةٌ وَ هَذَا سُنَّةٌ.»

غسل جنابت چون فریضه است به معنای واجبی که در قرآن کریم وارد شده است، مقدم می‌شود، و غسل میت اگرچه واجب است، اما واجبی است که در قرآن وارد نشده است، بنابراین این مؤخر می‌شود.

همین طور این روایت:

ابن محبوب، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْعَبْدِيِّ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ أُسْبُوعًا طَوَافَ الْفَرِيضَةِ، ثُمَّ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ، ثُمَّ غَمَزَهُ بَطْنَهُ، فَخَرَجَ فَقَضَى حَاجَتَهُ، ثُمَّ غَشَى أَهْلَهُ؟ قَالَ: «يَغْتَسِلُ، ثُمَّ يَعُودُ، فَيَطُوفُ بِثَلَاثَةِ أَشْوَاطٍ، وَ يَسْتَغْفِرُ رَبَّهُ، وَ لَأَشَى عَلَيْهِ». قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ طَافَ بِالْبَيْتِ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ، فَطَافَ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ، ثُمَّ غَمَزَهُ بَطْنَهُ، فَخَرَجَ فَقَضَى حَاجَتَهُ، فَغَشَى أَهْلَهُ؟ فَقَالَ: «أَفْسَدَ حَجَّهُ، وَ عَلَيْهِ بَدَنَةٌ، وَ يَغْتَسِلُ، ثُمَّ يَرْجِعُ، فَيَطُوفُ أُسْبُوعًا، ثُمَّ يَسْعَى، وَ يَسْتَغْفِرُ رَبَّهُ».

قُلْتُ: كَيْفَ لَمْ تَجْعَلْ عَلَيْهِ حِينَ غَشَى أَهْلَهُ قَبْلَ أَنْ يَفْرَغَ مِنْ سَعْيِهِ كَمَا جَعَلْتَ عَلَيْهِ هَدْيًا حِينَ غَشَى أَهْلَهُ قَبْلَ أَنْ يَفْرَغَ مِنْ طَوَافِهِ؟

قَالَ: «إِنَّ الطَّوَافَ فَرِيضَةٌ، وَ فِيهِ صَلَاةٌ، وَ السَّعَى سُنَّةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص)».

قُلْتُ: أَلَيْسَ اللَّهُ يَقُولُ: «إِنَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ»

قَالَ: «بَلَى، وَ لَكِنْ قَدْ قَالَ فِيهِمَا: «وَ مَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ» فَلَوْ كَانَ السَّعَى فَرِيضَةً، لَمْ يَقُلْ: فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا».

چند مطلب در این روایت وجود دارد یکی مسأله‌ی است پیرامون حکم آمیزش قبل از پایان طواف، یا قبل از پایان سعی، که بحث آن مفصل است و خارج از موضوع ما بنابر این کاری با آن مسأله نداریم.

مطلب مهمی که مد نظر ماست این استدلال امام است. مستند کردن تفاوت بین این دو، به خاطر اینکه طواف فریضه است و سعی سنت است و وجوب خود را از سنت می‌گیرد. این مطلب شاهد معنایی است که ما در مقام بیان آن هستیم. اشکال راوی بر مطلب امام هم بسیار جالب است و خود شاهد دیگری بر این معناست. می‌گوید: که شما چطور می‌گویید که طواف فرض کتابی است در مقابل سعی، در حالی که «سعی» هم در قرآن آمده است؟

قُلْتُ: أَلَيْسَ اللَّهُ يَقُولُ: «إِنَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ»

قَالَ: «بَلَى، وَ لَكِنْ قَدْ قَالَ فِيهِمَا: «وَ مَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ» فَلَوْ كَانَ السَّعَى فَرِيضَةً، لَمْ يَقُلْ: فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا».

امام (ع) می‌فرماید: آن چه که آیه بر آن دلالت دارد پسندیده بودن عمل است، اما فرضش از کجا آمده؟ فرض به معنای وجوب از کجا آمد؟ «سعی» مسلماً واجب است، اگرچه در قرآن هم مورد اشاره قرار گرفته است، ولی وجوبش از قرآن استفاده نمی‌شود، بلکه دلیل از سنت نبوی بر وجوب آن اقامه می‌گردد.

در روایت دیگر این گونه آمده است:

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ حَكِيمٍ، عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الصَّيْرَفِيِّ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، قَالَ: سَأَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ: فَرِيضَةٌ، أَمْ سُنَّةٌ؟ فَقَالَ: «فَرِيضَةٌ».

جمع بین این دو روایت که چطور یک جا «سعی» فریضه دانسته شده است و یک جا سنت، چگونه خواهد بود؟ شاید بتوان گفت سخن امام صادق عليه السلام درباره‌ی سنت بودن «سعی» به معنای آن است که وجوب و فرض این عمل از جهت سنت احراز می‌شود نه از ظاهر قرآن، و این سخن به معنای آن نیست که تلقی از «سنت» همانند تلقی مستحبات است.

اگر ظاهر این دو روایت را ببینید، به نظر می‌رسد با هم تفاوت و تغایر دارند، اما این که چرا اینجا فریضه توصیف شده است و در آن روایت فریضه بودن از آن نفی شده است، به این وجه است که آنجا اشاره به فرض قرآنی دارد و اینجا به لزوم و وجوب و ضرورت دارد یعنی تأکید بر این نکته که اگر چه وجوب آن از غیر قرآن به دست می‌آید اما این مطلب چیزی از فرض بودن و لزوم آن نمی‌کاهد.

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْوُقُوفُ بِالْمَشْعَرِ فَرِيضَةٌ وَالْوُقُوفُ بِعَرَفَةَ سُنَّةٌ.

لَا يَتَعَرَّضُ مَا ذَكَرْنَاهُ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِهَذَا الْخَبَرِ أَنَّ فَرَضَهُ عُرِفَ مِنْ جِهَةِ السُّنَّةِ دُونَ النَّصِّ مِنْ ظَاهِرِ الْقُرْآنِ وَمَا عُرِفَ فَرَضُهُ مِنْ جِهَةِ السُّنَّةِ جَازٍ أَنْ يُطْلَقَ عَلَيْهِ الْأِسْمُ بِأَنَّهُ سُنَّةٌ وَقَدْ بَيَّنَّا ذَلِكَ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ وَ لَيْسَ كَذَلِكَ الْوُقُوفُ بِالْمَشْعَرِ لِأَنَّ فَرَضَهُ يَعْلَمُ بِظَاهِرِ الْقُرْآنِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى - فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ فَاوْجِبَ عَلَيْنَا ذِكْرَهُ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَ لَمْ يَكُنْ فِي ظَاهِرِ الْقُرْآنِ أَمْرٌ بِالْوُقُوفِ بِعَرَفَاتٍ فَلَأَجُلَ ذَلِكَ أُضِيفَ إِلَى السُّنَّةِ وَ أَمَّا الَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْوُقُوفَ - بِالْمَشْعَرِ الْحَرَامِ فَرِيضَةٌ الْآيَةُ وَ الْخَبَرُ الْمَتَقَدِّمُ أَيْضاً وَ هُوَ قَوْلُهُ الْوُقُوفُ بِالْمَشْعَرِ فَرِيضَةٌ.

معنای چهارم «سنت»

معنای چهارم «سنت» به معنای سبک رفتار، یعنی عمل مستمر است، و مفهوم مقابل آن عملی است که یک بار انجام شود.

این معنا اگرچه به معنای لغوی نزدیک است، اما وقتی می‌گویند «سنت» مفهومی مانند «سیره» یعنی عملی مستمر و همیشگی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از آن اراده می‌شود.

به عنوان مثال این روایت را ملاحظه کنید:

حَدَّثَنَا الْمُظَفَّرُ بْنُ جَعْفَرٍ بْنِ الْمُظَفَّرِ الْعَلَوِيِّ السَّمَرْقَنْدِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ أَبِيهِ أَبِي النَّضْرِ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْعُودٍ الْعِيَّاشِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى الرُّضَا عليه السلام عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: خُمُسُ لَا أَدْعُهُنَّ حَتَّى الْمَمَاتِ الْأَكْلُ عَلَى الْحَضِيضِ مَعَ الْعَبِيدِ وَ رُكُوبُ الْحِمَارِ مُؤَكَّفًا وَ حَلْبَى الْعَنْزِ بِيَدِي وَ لُبْسُ الصُّوفِ وَ التَّسْلِيمُ عَلَى الصَّبْيَانِ لِيَكُونَ ذَلِكَ سُنَّةً مِنْ بَعْدِي. یعنی: پنج چیز را تا دم مرگ رها نکنم با غلامان بر روی زمین غذا خوردن و بر دراز گوش پالان شده سوار شدن و با دست خویش شیر از پستان بز دوشیدن و لباس پشمینه به تن کردن و بر کودکان سلام نمودن تا این کارها پس از من سنت همگانی گردد.

منظور حضرت صلی الله علیه و آله این است که می‌خواهم همه ی اینها بعد از من «سنت» بشود، اینها را آن قدر تکرار می‌کنم، تا سنت شود و به عنوان یک عمل مستمر در جامعه جریان یابد.

از همین قبیل است مفهوم «سنن النبی ﷺ» در کتاب علامه طباطبایی، ایشان اینگونه سنن را مطرح کرده است. اما نکته‌ی قابل ملاحظه‌ای که اینجا وجود دارد آن است که: روش ممکن است یک مورد خارجی بیشتر نداشته باشد، یعنی ممکن است چیزی سیره و روش باشد ولی تنها یک بار در خارج اتفاق بیافتد. مثلاً خطبه خواندن حضرت فاطمه زهرا (ع)، یکبار بیشتر اتفاق نیفتاده است. اما به عنوان یک «سنت» از جانب ایشان می‌تواند مورد اشاره قرار بگیرد، به این معنا که در مواقع مشابه این فعل قابلیت تکرار دارد. یعنی درست است که این فعل یکبار انجام شده است، اما بازگوکننده یک روش و سبک رفتار است.

پس این معنای «سنت» گاه ناظر به آن عملی است که پیامبر اکرم (ﷺ) به صورت مستمر و مکرر مرتکب آن می‌شدند مثلاً هر روز با کودکان روبرو می‌شدند و هر روز سلام می‌کردند تا به عنوان یک سبک رفتار و سنت نهادینه شود. اما گاهی ناظر به عملی است که شاید تنها یکبار در عمر شریف پیامبر اکرم (ﷺ) اتفاق افتاده است، ولی این عمل، از یک فرهنگی پیروی می‌کند، و آن فرهنگ مبین این نکته است که اگر شرایط مشابه ده بار دیگر هم تکرار می‌شد، همین شیوه رفتار از ایشان صادر می‌گشت. بنابراین، مفهوم حاصل از آن هم به «سنت» تبدیل می‌شود. پس سنت به این معنا از دو زاویه دیده می‌شود. یکی آن کاری که پیامبر اکرم (ﷺ) خودشان مستمراً انجام می‌دادند و دوم اینکه ما عمل پیامبر را یکبار بیشتر نداریم.

همان طور که امام سجاد (ع) راجع به شیوه‌ی امیرالمؤمنین (ع) در جنگ جمل فرمودند:

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْوَشَاءِ، عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أَبِي حَمَزَةَ الثُّمَالِيِّ، قَالَ: قُلْتُ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ صَلَّواتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا: إِنَّ عَلِيًّا (ع) سَارَ فِي أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِخِلَافِ سِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي أَهْلِ الشَّرْكِ. قَالَ: فَغَضِبَ، ثُمَّ جَلَسَ، ثُمَّ قَالَ: «سَارَ - وَاللَّهِ - فِيهِمْ بِسِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَوْمَ الْفَتْحِ إِنَّ عَلِيًّا (ع) كَتَبَ إِلَى مَالِكٍ - وَهُوَ عَلَى مَقْدَمَتِهِ يَوْمَ الْبَصْرَةِ - بَأَنْ لَا يُطْعَنَ فِي غَيْرِ مُقْبِلٍ، وَلَا يَقْتُلَ مُدْبِرًا، وَلَا يَجِيزَ عَلَى جَرِيحٍ، وَمَنْ أَغْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ، فَأَخَذَ الْكِتَابَ، فَوَضَعَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ عَلَى الْقَرْبُوسِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَقْرَأَهُ، ثُمَّ قَالَ: اقْتُلُوا، فَقَتَلَهُمْ حَتَّى أَدْخَلَهُمْ سِكَكَ الْبَصْرَةِ، ثُمَّ فَتَحَ الْكِتَابَ، فَقَرَأَهُ، ثُمَّ أَمَرَ مُنَادِيًا، فَنَادَى بِمَا فِي الْكِتَابِ»^۱.

در مورد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز این را داریم، که ایشان وقتی ظهور می‌کنند به کدام سنت عمل می‌کنند؟ سنت پیامبر اکرم (ﷺ) یا سنت امیرالمؤمنین (ع) در جنگ نهروان. همه‌ی این‌ها با فرض این است که ما توجه به این نکته داشته باشیم که این رفتارها تنها یکبار اتفاق افتاده است اما بر آن اصطلاح «سنت» اطلاق شده است.

^۱ - امام زین العابدین (ع): علی (ع)، به مالک اشتر - در حالی که در طلیعه‌ی سپاهش در جنگ جمل بود - نوشت: تنها کسانی زده شوند، که می‌جنگند؛ فراری از جنگ، کشته نشود؛ به مجروح، ضربه خلاص زده نشود و هر کس در خانه اش را بست، در امان است.

فلسفه‌ی حدیث

مفهوم فلسفه‌ی حدیث

فلسفه، دانش بحث نقادانه و منطقی در باره‌ی اصول و مبانی امور است. می‌توان در یک تفکیک کلان مباحث فلسفی را دو دسته کرد؛ مباحث فلسفی محض، و مباحث فلسفه‌ی کاربردی، یا همان فلسفه‌های مضاف. فلسفه‌ی محض در دوران معاصر چهار شاخه‌ی عمده دارد: متافیزیک، معرفت‌شناسی، اخلاق و زیبایی‌شناسی. دوران معاصر، دوران محدود شدن هر چه بیش‌تر فلسفه‌ی محض، و همزمان، گسترده‌گی هر چه بیش‌تر از پیش و حتی بی‌سابقه‌ی فلسفه‌های کاربردی است؛ همچون فلسفه‌ی سیاسی، فلسفه‌ی دین، فلسفه‌ی علم، فلسفه‌ی تعلیم و تربیت، فلسفه‌ی حقوق، و فلسفه‌ی هنر.

رویکرد مختار به فلسفه‌ی حدیث

دو تلقی از حدیث می‌توان داشت. می‌توان حدیث را همچون «سنت محکمه» در نظر گرفت، یا همچون «سنت حاکم». به بیان دیگر، گاه مراد از حدیث عین گفتار و رفتار و تقریر معصومان (علیهم‌السلام) است و گاه مراد از آن، گزارش رسیده در باره‌ی چنین گفتار، رفتار یا تقریری. به طبع در این مطالعه بحث ما در باره‌ی سنت محکمه، یعنی همین گزارشهای رسیده از معصومان (علیهم‌السلام) است؛ خواه معتبر تلقی شوند، یا نشوند.

فلسفه‌ی حدیث را می‌توان از رویکردی تاریخی، یا منطقی نگریست. از این رویکرد، می‌توان بحث کرد که متن روایت چگونه شکل گرفته است؛ آیا شکل‌گیری یک روایت، بیش‌تر پدیده‌ای عینی است، یا ذهنی؟ به بیان دیگر، گرچه روایاتی که اکنون در اختیار ما قرار دارند، تاریخی را پشت سر گذاشته؛ اما صرف نظر از عوارض و پیامدهای این گذشت زمان، می‌خواهیم از نگاهی منطقی - به تعریفی که یاد شد - بدانیم هر گاه روایتی بخواهد به وجود آید، این کار چگونه صورت می‌پذیرد؛ همچنان که می‌خواهیم بدانیم پدید آمدن یک روایت، منطقاً چه پیامدها و لوازمی را به دنبال دارد.

نقطه‌ی آغاز در بحث فلسفه‌ی حدیث

ترتیب منطقی حکم می‌کند که در آغاز به زمینه‌ها، بسترها، دلایل و انگیزه‌های تولید یک حدیث بپردازیم. نخستین پرسش در این باره می‌تواند این باشد که «پدید آورنده‌ی یک حدیث کیست؟». معمولاً چنین تصور می‌شود که حدیث وقتی پدید می‌آید که یک معصوم (علیهم‌السلام) به یارانشان بفرماید اکنون حدیثی برایشان خواهند گفت و آنها نیز حدیث را بشنوند و ثبت و ضبط کنند. حقیقت آن است که چنین تصویری از مسئله، صحیح نیست. شاید بتوانیم چنین رفتاری را گهگاه در زمان ائمه (علیهم‌السلام) مشاهده نماییم؛ اما در باره‌ی اکثر روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) و خاصه احادیث نبوی (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) چنین فرضی بسیار بعید است.

عنصر گزینش در پدید آمدن حدیث، دخالت بنیادین دارد. این راوی است که تصمیم می‌گیرد از میان شنیده‌ها و دیده‌های بسیار خویش از یک معصوم، کدامها را برگزیند و همچون روایت به دیگران منتقل کند. راوی خود بنا به دلایل، اقتضائات و انگیزه‌هایی، سخنی را از قول بزرگان دین نقل می‌نموده است. برای مثال، گاهی از یکی از اصحاب معصوم (علیهم‌السلام) در باره‌ی سیره‌ی وی سؤال می‌شده، و راوی به توصیف فعل یا نقل گفتاری از ایشان می‌پرداخته، و این به پیدایی حدیثی در باره‌ی آن مسئله می‌انجامیده است. همچنین، گاه آن صحابی با مشاهده‌ی یک پدیده، خاطراتی از پیشوای خود به یاد آورده، و آن را نقل نموده است. وی از همان آغاز که با امام خود بوده، لزوماً به این فکر نمی‌کرده که قرار است روزی این قول و فعل و تقریر همچون سخنی خاص نقل گردد. به عبارت دیگر، بر پیشانی هیچ قول یا

فعل یا تقریری نوشته نشده است که این مطلب را باید همچون حدیث نقل کرد. بخش وسیعی از آنچه همچون حدیث می‌شناسیم، خاطراتی است که در موقعیتهای گوناگون و حتی بعد از درگذشت یک پیشوای دینی نقل و ثبت و ضبط شده است.

در هر دو حال - چه زمانی که معصوم علیه السلام امر می‌کنند سخنشان نقل، و به دیگران رسانده شود؛ و چه زمانی که راوی بنا به اقتضائاتی تصمیم می‌گیرد که قول، فعل یا تقریری از معصوم علیه السلام را نقل کند - آن کسی که محور و مدار نقل است و در کار گزینش و پدیدآوری روایت نقشی بنیادین و انکارناشدنی دارد، شخص راوی است. روایت در دو مرحله پدید می‌آید. نخست روایت در ذهن راوی اتفاق می‌افتد، یا به عبارت دیگر، معنا در ذهن او شکل می‌گیرد. سپس این روایت بیان می‌شود؛ یعنی آن معنای ذهنی در قالب الفاظ و عبارات زبان درمی‌آید.

عینیت گرایی یا ذهنیت گرایی

در سخن از تحقق یک حدیث در ذهن راوی، جا دارد پرسیده شود «آیا هرآنچه در ذهن راوی چون حدیث شکل می‌گیرد، عین واقعیت است، یا تفسیر و برداشت و بیان راوی از آن؟». به عبارت دیگر، آیا ذهن راوی به مثابه‌ی آینه‌ای هر چه را که در عالم خارج روی دهد، باز می‌نماید، یا ذهن اوست که واقعیت را چنان که بخواهد فهم و تفسیر - و سپس بیان - می‌کند؟ آیا حدیث گزارشی است حاکی از واقع و مطابق با آن، یا چیزی جز برداشت و فهم و تفسیر یک راوی از شیئی بیرونی نیست؟

الف) عینیت گرایی

در سنت فلسفی به طور کل، و در فلسفه‌ی اسلامی به نحو خاص، با سه نگاه متفاوت به این مسئله، و به طبع سه پاسخ مختلف بدان روبه‌رو هستیم؛ سه نگاه متفاوتی که می‌توان بازتاب آنها را در تحلیلها از نظامهای علمی و معارف مختلف نیز بازدید.

یک نگاه آن است که بگوییم اصالت با عینیتهای خارجی است؛ بدین معنا که هر گاه - در پی مشاهدات فرد یا جامعه‌ی علمی به یک موضوع خاص - معرفتی حاصل، و سپس بیان شود، این بیان صورت ملفوظ همان چیزی است که در ذهن پدید آمده، و آنچه نیز که در ذهن به وجود آمده، صورتی از عین خارجی است. از همین رویکرد است که در تعریف علم گفته‌اند «هو الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل»، یا وظیفه و جایگاه انسان را همچون فاعل شناسا به مثابه‌ی آینه‌ای تلقی کرده‌اند که جهان خارج در آن بی‌کم و کاست باز می‌تابد. این رویکرد عینیت‌گرا پیش‌فرض بسیاری از عالمان مسلمان در حوزه‌های علوم فلسفی، عرفانی، و تجربی بوده، و سنت تفسیر و علوم قرآن و حدیث مسلمانان هم بر آن استوار شده است.

هر گاه از این رویکرد به تحقق حدیث نگریسته شود، باید گفت نقش راوی در تولید حدیث آن است که هر چه را از قول، فعل و تقریر معصومان علیهم السلام دریافت کرده است، بی‌کم‌وکاست بیان کند؛ حال چه عین عبارتهای معصوم علیه السلام را بازگوید و چه با الفاظ خود آنها را نقل به معنا کند. از این نگاه، نقش فقه الحدیث آن است که با پیمودن مسیری خلاف این جهت، از صورت الفاظ راوی به صورت ذهنی وی، و از آن صورت ذهنی هم به صورت عینی خارجی قول معصوم برسد. به همین ترتیب، در برخی فروع علم الحدیث همچون رجال، مطالعه‌ی تصحیفات، علل الحدیث، و جز آنها، می‌خواهیم دریابیم آیا خبر مورد بحث، مطابق با واقع است یا نه.

چنان که مشهود است، از رویکرد عینیت‌گرا ناقل اخبار و احادیث همچون یک خبرنگار تلقی می‌شود؛ کسی که صرفاً خبر می‌آورد. گویی ما با خبرنگار این رسانه هیچ کاری نداریم؛ و گویی ویژگی‌های فردی و ذهنی و اقتضائات محیط او، هیچ تأثیری بر این گزارشگری ننهاده است.

ب) ذهنیت‌گرایی

از رویکردی دیگر، آنچه در شکل‌گیری معرفت - از هر نوع که باشد - مهم است، فاعل شناسا یا همان فردی است که می‌خواهد معرفت کسب کند. نقش این عنصر در معرفت‌شناسی، از همه‌ی عناصر دیگر مهم‌تر و اساسی است. از این منظر، معرفت حصولی برآیند ذهن انسان و عالم خارج است.

پیشینه‌ی این رویکرد به کانت، فیلسوف آلمانی بازمی‌گردد. فیلسوفان بسیاری در اعصار بعد متأثر از وی از رویکرد سنتی عینیت‌گرایی در معرفت، به سمت ذهن‌گرایی یا محوریت فاعل شناسا روی آوردند. برخی از اینان تا بدانجا پیش رفتند که عینیت را نفی کردند و گفتند هیچ نقشی در معرفت ندارد؛ بلکه ادراک انسان هر چه هست، حاصل ذهن و فاعل شناساست. اینان از کانت نیز فراتر رفتند و گفتند نه تنها صورت علم ذهنی است، که ماده‌ی آن هم - که کانت برآمده از خارج می‌دانست - ذهنی است. بدین سان، حقیقت امری سراسر ذهنی است.

از نگاه اینان، ذهن انسان در شناخت جهان همچون آینه نیست که فقط هر آنچه را که هست، عیناً بازتاباند. فیلسوفی همچون کانت در رأس پیروان این تفکر، فلسفه‌ی پیش از خود را «فلسفه آینه‌ای» می‌خواند؛ چرا که به زعم وی گذشتگان ذهن انسان را چنین تلقی کرده بودند. وی در برابر، نظام فکری خود را «فلسفه‌ی عینکی» نامید؛ بر این پایه که ذهن چون عینک است و خود نیز شیشه‌های رنگی دارد؛ یعنی رنگی که سرآخر دیده می‌شود، برآیندی است از دو رنگ واقعیت خارجی و رنگ شیشه‌های عینک. ذهن عینکی است که از چشم برداشتنی نیست. پس معرفت نمی‌تواند چیزی جز نتیجه‌ی تعامل ذهن و عین باشد. از این رو، کانت معتقد بود که نخست باید دید، ذهن در گزارشگری تا چه حد راستگو است؛ و از آن پس نوبت به جهان‌شناسی می‌رسد.

چنین چرخشی در حوزه‌ی معرفت‌شناسی سبب شد نقش انسان در کسب، تعیین و حتی ایجاد معرفت، جدی گرفته شود؛ آن سان که حتی برخی گفتند معرفت چیزی جز تأویل و تفسیر نیست. انبوهی از مباحث معرفت‌شناسی بر این پایه شکل گرفت که چه عناصر و عواملی بر تولید این معرفت اثر می‌گذارند. بدین سان، مطالعه‌ی پیش‌فرضهای انسانی آغاز گردید و بحث در باره‌ی این که پیش‌فرضها از کجا آمده‌اند، چگونه می‌توان آنها را مطالعه کرد، یا احیاناً تأثیر آنها را بر معرفت بشری کاهش داد، گسترده شد. گروهی نقش عوامل روانی را در پیدایش معرفت کاویدند، گروهی دیگر از اثر گفتمانها، ایدئولوژیها و دیگر عوامل اجتماعی بر پیدایی انواع معرفت بحث کردند.

نتیجه‌ی این بحثها آن بود که معتقد شدند معرفت امر ثابتی نیست؛ بلکه از دوره‌ای به دوره‌ی دیگر تفاوت دارد. بدین جهت، بحث از تاریخ علم شایان توجه شد و جایگاه یافت. همچنین، گفتند معرفت از یک فضای اجتماعی تا فضای اجتماعی دیگر متفاوت است. به تبع این دیدگاه، بحث از جامعه‌شناسی علم نیز جای طرح یافت. نیز، گفتند معرفت از فردی به فردی دیگر متفاوت است؛ امری که توجه به روانکاوی علم را در پی داشت. به دنبال این قبیل بحثها، معرفت‌شناسی با سرعتی چشمگیر در دوران معاصر توسعه یافت. باور به این که انسان همچون فاعلی شناسا عاملیت دارد، سبب شد انسانگرایی رویکردی رایج گردد و به تبع آن، گفته شد چون فهم و تفسیر انسانها ست که همه چیز را می‌سازد، پس باید به مطالعه‌ی چستی فهم و عوامل مؤثر بر آن پرداخت.

برای مطالعه‌ی فهم، دو رویکرد عمده پیش گرفته شد. برخی معتقد بودند با شناخت انسان و پیش‌فرضهایش می‌توان فهم را شناخت. اینان به توسعه‌ی مباحث جامعه‌شناسانه، روان‌شناسانه، و جز آنها پرداختند؛ علومی که به شناخت بهتر

جامعه، ایدئولوژیها و روان انسان، یاری می‌رساند. اما در جانب دیگر، گروهی دیگر چون هایدگر می‌گفتند: نمی‌شود فرایند فهم انسان را فهمید؛ زیرا چیزی که قرار است شناخته شود، همان ابزاری است که برای شناخت از آن بهره می‌جوییم.

ج) تعامل ذهن و واقع

این میان برخی نیز معتقدند آن دسته از معارف بشری - چون روانشناسی، فلسفه، علوم اجتماعی و علوم زبان - که درگیر بحث از رابطه‌ی میان ذهن و واقعیت شده‌اند، به دنبال نوعی ارزشیابی در باره‌ی رابطه‌ی میان امور ذهنی و امور واقعی، میان سه امر ذهنی مختلف تفکیک نموده‌اند. در سنت این علوم، اگر تصویر ذهنی انسان، تجریدی از واقعیت خارجی باشد، یک تصویر انتزاعی^۱ است؛ اگر صورت ترکیب شده‌ای از امور بیرون از ذهن باشد نیز تخیل، و اگر کاملاً بر ساخته و گسسته از عالم واقع باشد، توهم خواهد بود. اکنون می‌توان این رویکرد سوم به رابطه‌ی میان عالم عین و ذهن را بر پایه‌ی نقد این تفکیک تبیین کرد.

از نگاهی متفاوت، می‌توان گفت که اولاً، مرزی میان این سه قسم نیست؛ و ثانیاً، همه‌ی این سه قسم به‌واقع صورتهایی ترکیب‌شده از امور بیرون از ذهن هستند. ما در دنیایی زندگی نمی‌کنیم که تلاش داریم آن را بشناسیم؛ بلکه در دنیایی به سر می‌بریم که پایه‌پای کوشش برای شناختن آن از یک سو، در ساخته شدن آن هم نقش داریم؛ بلکه اساسی‌ترین نقش با ما ست. بدین سان، برآیند آنچه دریافت می‌کنیم و آنچه می‌سازیم، قوام گرفتن معناهایی برای زندگی‌هایمان است.

از چنین رویکردی می‌توان میان واقعیت عینی - همچون امری که در عالم واقع رخ داده است - با انواع شناخته‌ها، برداشتها یا تاویلها از آن - که بر پایه‌ی چشم اندازهای گوناگون با هم تفاوت دارند و به یاری زبان و منطق روایی ساخته شده‌اند - تفاوت قائل شد، میان‌شان مرز نهاد و از شناخت یکی، به شناخت دیگری راه جست.

بر این پایه، تحلیل‌گر تاریخ در گذشته واقعیتهایی را می‌یابد؛ اما راهی جز تأویل آنها ندارد. از آن سو، درست است که تأویل در حکم کشف تمامیت آن واقعیت عینی نیست؛ اما نمی‌تواند به معنای انکار مطلق آن واقعیت نیز باشد. به بیانی ساده، رویدادها به یاری اسناد، شواهد و مدارک تاریخی شناخته می‌شوند و هر چه شمار این اسناد و مدارک یا قدرت استنادی و خبری آنها بیش‌تر باشد، بر اطمینان به رویداد همچون امری حقیقی افزوده خواهد شد. اسناد مربوط به یک واقعه‌ی تاریخی گاه با هم تفاوت‌های فراوان و آشکاری دارند؛ اما در نفس امر یعنی اتفاق افتادن آن رویداد با همدیگر مشترکند. به عبارت دیگر، هر قدر هم که تفسیر پدیدآورندگان اسناد یا نگارندگان در آنها با یکدیگر متفاوت باشد، می‌توان به تصویری کلی از شکل عینی رویداد راه جست.

از این رویکرد، یک حدیث تفسیر راوی از گفتار و کردار و تقریر پیشوای دینی است. راوی، ناقلی طوطی صفت نیست که هر چه را در بیرون روی دهد بعینه گزارش کند؛ بلکه قول و فعل و تقریر معصوم را نخست همچون یک دریافت‌کننده‌ی تفسیر، و سپس این فهم خود از واقعیت خارجی را برای دیگران نقل می‌کند. از این منظر برای درک ماهیت حدیث، لازم است نقش یک راوی را در تولید متن روایت بازشناخت.

^۱ - مفهومی که از یک کلام برداشت می‌شود؛ استفاده شده‌است.

تحقق حدیث در ذهن راوی

اکنون بنا داریم بر پایه‌ی این دیدگاه سوم، از رویکردهای پیش گفته نقش یک راوی را در تولید روایت بازشناسیم. نخست ماهیت حدیث را همچون محصول تعامل ذهن راوی با واقعیت خارجی خواهیم کاوید و آن گاه به بررسی مؤلفه‌های وجود ذهنی و وجود خارجی حدیث می‌پردازیم:

الف) حدیث به مثابه‌ی گزینش راوی

از نگاهی نقادانه و کلی‌نگر می‌توان پرسید ملاک تمایز اموری که چون حدیث نقل شده‌اند با آنها که نشده‌اند چیست. به عبارت بهتر، چه عواملی سبب می‌شوند راوی چیزهایی را لازم بداند و ثبت کند؛ یا از چیزهایی به‌سادگی بگذرد و در ضبط و نقل آنها نکوشد. به عبارت دیگر، در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام اتفاقات بسیار زیادی افتاده است و معصومان علیهم السلام گفتار، رفتار و تقریرهای بسیاری داشته‌اند؛ ولی چرا بخشی از آنها ثبت و ضبط و نقل شده است؟ در پاسخ باید گفت این بستگی به تصمیم راوی دارد. حوادث تنها زمانی به نسلهای بعد منتقل می‌شوند که توجه راوی را نخست جلب کرده باشند. راوی است که تصمیم می‌گیرد از این امور واقع، کدام یک و به چه ترتیب و در چه حدودی اجازه‌ی مطرح شدن بدهد. هر راوی هر چه را که مهم بداند، همانها را نقل می‌کند؛ یک راوی که دلبستگیهای فقهی دارد، بیش‌تر احادیث فقهی روایت می‌کند و آن دیگری که بیش‌تر دغدغه‌های اخلاقی دارد، به مباحثی دیگر عطف نظر می‌نماید.

باری، اگر پذیرفته باشیم که واقعیات تاریخی خالص هرگز به ما نمی‌رسد و روایات همواره در فکر و ذهن راوی پدید می‌آیند، بهتر آن خواهد بود که پیش از بررسی یک روایت، اول توجهمان را به ناقل آن معطوف کنیم؛ نه محتوا و مضمونش. روایت، گزینش یک راوی است. او برای انتخاب موضوع نقل خویش، با توجه به زمینه‌های فکری و پیش‌فرضهایش تصمیم‌گیری می‌کند. گزینش موضوعات نیز برای نقل، به ویژگیهای راوی بستگی دارد. برای مثال، بسته به آن که راوی فردی متشرع باشد، یا عامی، یا اهل علم، و یا سیاستمدار، سراغ بخشهایی از قول و فعل و تقریر معصومان علیهم السلام می‌رود که از این حیثیتها بیش‌تر جالب توجه است.

افزون بر زمینه‌های فکری و پیش‌فرضها، «زاویه‌ی دید» راوی نیز بر این گزینشگری اثر می‌گذارد. هر ناقلی از فعل و قول و تقریر معصوم علیه السلام آن بخشی را برمی‌گزیند که با زاویه‌ی دید خودش تناسب داشته باشد. راوی برخوردار از یک گرایش علمی خاص، نکته‌ای را ممکن است در سخن پیشوای دینی ببیند و شایان نقل بداند که فردی فاقد آن گرایش بی‌تفاوت از کنارش بگذرد. گزینشگری راوی خود را در انتخاب محدوده‌ی نقل نیز جلوه‌گر می‌کند؛ این که راوی کدام قسمت از یک قول، فعل یا تقریر معصوم علیه السلام را مهم تشخیص دهد و در نتیجه آن را تقطیع، و سپس نقل کند.

از میان عالمان فلسفه‌ی تاریخ، پیروان مکتب گزینشگری بر بحث در باره‌ی اثر این گزینشها بر نحوه‌ی شکل‌گیری روایتها تأکید نموده، و آن را توسعه داده‌اند. اینان تأکید می‌کنند که راویان متفاوت، همواره با دیدگاه‌های متفاوتی به حوادث می‌نگرند و برای هر کدام نیز، حوادث متفاوتی مهم جلوه می‌کند. یک نفر حادثه‌ای را شایان توجه تلقی می‌نماید و دیگری همان را بی‌اهمیت می‌داند. بر پیشانی هیچ حادثه‌ای نوشته نشده است که روایت شود؛ این بستگی به دیدگاه شخص راوی دارد.

البته برخی حوادث از نظر همه‌ی مشاهده‌کنندگان مهم هستند؛ چنان که ارزش روایت شدن دارند؛ اما باز هر یک از راویان با معیارهایی خاص خود این حوادث را غریب می‌کند، هر یک در ذهن خود جنبه‌ای خاص از آن حادثه را مهم تشخیص می‌دهد، و میان آن حادثه با موضوعاتی خاص پیوند برقرار می‌کند.

بر این پایه، از علل اصلی اختلاف روایات، معیارهای گزینش راویان است. هرگاه دو نفر به سخنان یک خطیب گوش فرادهند، گزارشگری آنها با یکدیگر یکسان نخواهد بود. یک نفر استدلالها را گزارش می‌کند، یک نفر موضوعات را، یکی حتی تکیه کلامها و خطاهای لفظی را.... ذهن هر راوی مسلح به نظریه یا اندیشه‌ای خاص است و فهم حوادث و گزینش آنها بر اساس همین سلاح صورت می‌گیرد. بدین سان، شناخت ذهنیتهای یک راوی و عوامل روانی و اجتماعی شکل دهنده بدانها ضرورت است.

حدیث شامل دو بخش سند و متن است. این متن و سند بارها دست به دست شده تا به ما رسیده است؛ یعنی در یک مرحله، متن حدیث متولد شده، و بعد از نقل آن به دیگران، و با استناد افراد به اعتبار ناقل آن متن، سلسله‌ای اسناد روایت پدید آمده، و سپس با افزایشی که در این زنجیره اتفاق افتاده، و تغییراتی که گاه در متن آن حاصل شده، از نسلی به نسل بعدی منتقل شده؛ تا این که با گذشت زمان و عبور از عصر نقل شفاهی و پدید آمدن آثار مکتوب، در ضمن آثار مکتوبی جای گرفته، و با نقلی گسترده به نسلهای بعد رسیده است.

عوامل مؤثر بر مرحله‌ی نخست - یعنی تولید متن حدیث در ذهن راوی - را می‌توان از رویکردهای متعدد مطالعه کرد. می‌توان با تحلیل‌های روان‌شناسانه، نقش روایات، انگیزشها و هیجانات، شخصیت راوی، و دیگر زمینه‌های روانی مؤثر بر توجه وی به یک مضمون روایی خاص را بازکاوید. از نگاهی جامعه‌شناسانه می‌توان اثر فرهنگ، ایدئولوژیهای حاکم، قراردادهای اجتماعی، گفتمانهای غالب، روابط قدرت اجتماع در عصر راوی، بار عاطفی و معانی کلمات مختلف در آن عصر، و هر چه از این قبیل را بررسی کرد.

ب) عناصر روانی مؤثر بر گزینش

از جمله، می‌دانیم تیپ شخصیتی افراد و احیاناً، اختلالات شخصیتی ایشان عاملی مهم در شکل‌گیری رفتار آنهاست و بی‌تردید رفتاری همچون گزینش یک متن خاص و نقل آن توسط راوی نیز، استثنا نیست. برخی از این تیپها عبارتند از شخصیت درون گرا یا برون گرا؛ زودباور یا دیرباور، خوش‌بین یا بدبین، سلطه‌جو، محتاط، یا جسور؛ یا حتی تیپهای شخصیتی بیمارگونه، همچون شخصیت بدگمان، ضد اجتماع، نمایشی، خودشیفته، مردم‌گریز، وابسته، یا وسواسی. بی‌تردید این تیپهای شخصیتی مختلف در گزینش عناصر یک صحنه و گزارش آن شبیه یکدیگر عمل نخواهند کرد.

خاصه اگر گزارشگر دارای اختلالات شخصیتی باشد، این اختلال اثر مخربی بر روی نحوه‌ی گزینش وی خواهد گذاشت. یک شخصیت روانی بیمارگونه ممکن است بر پایه‌ی تخیلات خود قضایه‌ای را ادراک و دریافت کند و چنان جالب و جذاب گزارش دهد که به نظر بیاید آن امر به همین نحو محقق شده است. شخصیت‌های نمایشی یا هیستریک غالباً خیال‌پردازند و چنین گزارشهایی را نقل می‌کنند. چه بسا سبب جعل روایات نیز گاه چنین مسائلی باشد. حالات روانی فرد نیز همچون غضب و خشم، تنفر و کینه، و عشق و علاقه به سهم خود بر نحوه‌ی روایتگری او تأثیر می‌گذارد. اختلالات ذهنی راوی نیز گاه به اختلال در روایتگری وی می‌انجامد؛ اختلالاتی چون زبان‌پریشی، آلزایمر، یا فراموشی.

«نگرش» راویان یا نحوه‌ی رویارویی عاطفی و ارزیابی مثبت و منفی ایشان در باره‌ی مسائل اجتماعی، گروه‌ها، موسسات و جز آنها نیز بر این گزینش اثر می‌گذارد. همچنین است «اسناد» که گاهی از آن به «انتساب» نیز یاد می‌شود و عبارت است از برداشتهایی که افراد از علت رویدادها، رفتار دیگران و رفتار خودشان دارند.

نقش انگیزه‌ها و سلائق راوی نیز، در تحقق متن حدیث بسیار مهم است. یک راوی، خارج از این که دارای چه تیپ شخصیتی باشد و یا این که جزء کدام یک از نهادهای جامعه باشد و در چه دوره‌ای زندگی کند، در امور سیاسی،

اجتماعی، دینی و فردی دارای سلائق و گرایشها و انگیزه‌هایی است؛ علاقه‌مند برخی افراد و گروه‌هاست و از برخی دیگر متنفر است. این سلائق سیاسی - اجتماعی و حتی فردی در انتخاب نوع ونحوه‌ی روایت‌گری مسائل مهم و تأثیرگذار است. یک راوی که دارای انگیزه‌های ضد شیعی است، همواره در نگاه به مفاهیم مذهبی و گفتار بزرگان دین مسائلی را برجسته می‌بیند که چه بسا از نگاه فرد دیگری با انگیزه‌های متفاوت، شایان توجه به نظر نرسند. هم‌چنین است وابستگی به یک جریان فکری یا سیاسی. راوی طرفدار یک جریان فکری، کسی را الگو و اسوه و قهرمان معرفی می‌کند؛ حال آن که همان فرد از نگاه یک راوی دیگر همچون خونخواری قدرتجو و فتنه‌گر شناسانده می‌شود. حب و بغضهای شخصی نیز چنین اثری دارند؛ چنان که انگیزه‌ها برای خوشنام یا بدنام کردن کسی، برای امانتداری در نقل سخن او یا احیاناً تحریف عامدانه‌ی سخنش.

پ) عناصر اجتماعی

عوامل مختلف اجتماعی می‌تواند بر نوع روایتگری و گزینش روایت راوی تأثیرگذار باشد. از همین رو، آگاهی از مطالعات جامعه‌شناسانه می‌تواند زمینه‌ی گسترده‌ای برای درک رفتارهای راویان حدیث فراهم آورد. کارکرد ساختار قدرت اجتماعی، قشربندی اجتماعی، قومیت و نژاد، گروه‌ها و سازمانهای سیاسی، حکومت و دولت، جنگ و ارتش، نهادهای اجتماعی همچون خویشاوندی، ازدواج و خانواده، آموزش و پرورش، دین، و کار و زندگی اقتصادی در جامعه‌شناسی مطالعه می‌شود. با درک اثر هر یک از این ساختها و نهادهای اجتماعی بر رفتار افراد و گروههای اجتماعی خواهیم توانست به درکی واضح‌تر از ذهنیت راویان حدیث در هر عصری دست یابیم.

برای نمونه، نهاد سیاست و قدرت همواره تأثیر جدی در گزارش راویان داشته است. این که یک راوی چه اسامی را در ضمن گزارش خود بیاورد یا نیاورد، می‌تواند به شدت از نهادهای قدرت متأثر باشد. روابط قبیله‌ای - یا همان مناسبات نهاد خانواده‌ی بزرگ - نیز تأثیر می‌تواند چنین تأثیری داشته باشد. اهالی قبایل مختلف گاه در نقل و ضبط مناقب قبیله‌ی خود و مثالب قبیله‌های دیگر بسیار کوشیده‌اند و این کوششها گاه در قالب نقل روایات نیز دنبال شده است. به همین ترتیب، می‌توان انتظار داشت که از چنین رویکردی گاه بر نقش خاص یک قبیله در نقل واقعه‌ای تاریخی - همچون روایت نبوی - تأکید شود؛ یا احیاناً کوشش کنند که از جایگاه قبیله‌ای دیگر بکاهند. مشابه این مناسبات قبیله‌ای را در ارتباط میان شهرهای مختلف و روابط قدرت و حاکمیت هر منطقه نیز می‌توان بازجست.

مردمان هر جامعه‌ای از ایدئولوژی خاصی نیز برخوردارند که چارچوبی کلی برای درک مسائل مختلف به آنها می‌دهد. مراد از ایدئولوژی در این بحث، مجموعه‌ای از اعتقدهاست که با یکدیگر ارتباط نزدیک دارند و پذیرش آنها ویژگی گروه یا جماعتی معین محسوب می‌شود. ممکن است یک ایدئولوژی میان همه‌ی افراد یک یا چند قوم یا حتی همه‌ی اقوام و ملل یک دوره‌ی تاریخی مشترک باشد. به عبارت دیگر، ایدئولوژی مجموعه‌ای است از باورهای پدید آورنده‌ی قراردادهایی اجتماعی که انسانها در یک دوره‌ی زمانی خودآگاه یا ناخودآگاه آنها را پذیرفته‌اند، بر اساس آنها می‌اندیشند و مبتنی بر آنها عمل می‌کنند. پذیرش ناخودآگاه ایدئولوژی و عمل ناخودآگاه بر طبق آن، یک شاخصه‌ی مهم ایدئولوژی‌هاست.

ایدئولوژیها همواره در شیوه‌ی رفتار اشخاص اثر می‌گذارند. برای نمونه، مراعات آداب در گفتار به شدت متأثر از ایدئولوژیهای هر عصر است. در بسیاری مناطق جهان تا پیش از چند سده‌ی اخیر، عفت کلام به قدر امروزیین مهم شمرده نمی‌شد. گزارشگران هم در نقلهای خویش التفاتی به مراعات این آداب نداشتند. از این رو، در گزارشهای تاریخی کهن عبارات بسیاری می‌توان سراغ داد که چه از نظر شکل و چه از نظر محتوا به کلماتی موهن آغشته‌اند. اگر راویان از ایدئولوژی متفاوتی برخوردار بودند، بی‌تردید شیوه‌ی نقل آنها تفاوت می‌یافت. به همین ترتیب، می‌توان انتظار

داشت وقتی ایدئولوژی بنیادین دو راوی از دو منطقه‌ی مختلف فرهنگی با همدیگر تفاوت داشته باشد، شیوه‌ی فهم آنها از یک مسئله، و هم شیوه‌ی نقل آنها تمایز یابد.

به ترتیبی مشابه، ارزشهایی که اعضای هر گروهی دارند، هنجارهایی که از آن پیروی می‌کنند و کالاهای مادی که تولید می‌کنند، یا به بیانی ساده‌تر، فرهنگ آن گروه یا قوم بر گزینشگری راویان اثر می‌نهد. اگر دو نفر که در دو فرهنگ متفاوت رشد و بالندگی یافته‌اند به قضیه‌ای بنگرند، گزارشهایی متفاوت می‌دهند. فرهنگ به انسانها می‌آموزد چه چیزهایی بد و زشت، و چه چیزهایی خوب و باارزش و زیبا هستند.

در هر فرهنگی عناصری هست که هیچ پیشینه و مبنای عقلانی آن را پشتیبانی نمی‌کند و چون خرافه شناخته می‌شوند. باینحال، مردم به آن باور دارند. در هر فرهنگی برخی مسائل تابو هستند؛ بدین معنا که هیچ کس نمی‌خواهد مستقیم در باره‌ی آنها سخنی به میان آورد. این مسائل همواره سانسور می‌شوند و هیچ گاه فردی آنها را برای روایت گزینش نمی‌کند.

فراتر از اثر این عوامل اجتماعی بر گزینشگری راویان، حتی بسته به این که فرهنگ نقل در یک جامعه چگونه باشد و نقل مطالب از چه هنجارها و قواعد و ارزشها و احیاناً قوانینی پیروی کند، گزینشگری راویان متغیر خواهد شد. ممکن است گاه نسبت به نقل عین عبارت گوینده حساسیتی باشد، یا احیاناً در محدوده‌ی یک فرهنگ خاص از افراد انتظار داشته باشند که واقعه را بازآفرینی کنند.

ت) عناصر خودآگاه

از مسائل تاثیرگذار بر گزینش یک راوی، قدرت فهم اوست؛ این که راوی تا چه اندازه حادثه را درست فهمیده باشد. ممکن است این فرایند با آسیبهایی همراه گردد. یک آسیب فهم کمتر است که در بیان روایت منجر به افول یا کاهش معنا می‌شود. بدین سان، گاه راوی به عمق گفتاری پی نمی‌برد و مطلب را درست متوجه نمی‌شود و در هنگام نقل رویداد، برداشتی سطحی از آن ارائه می‌کند. آسیب دیگر، فهم بیش‌تر است؛ بدین معنا که فرد از سخنان یا رفتار دیگری بسیار بیش‌تر از آن چیزی دریابد که متکلم قصد بیانش داشته است. مثلاً، متکلم امری جزئی را مد نظر داشته، اما مخاطب حکمی کلی از آن گفتار برداشت نموده، و تعمیم نابجا داده است. این امر سبب «افزایش معنا» می‌شود. آسیب دیگر «بد فهمی» و سوء برداشت است؛ این که راوی گفتاری مجازین را حقیقت بفهمد، یا این که سبب رفتاری را اشتباه متوجه شود. این سوء فهم در مرحله‌ی بیان روایت به «تغییر معنا» می‌انجامد.

تحقق حدیث در زبان راوی

تا کنون چگونگی تولد متن روایتها در ذهن، و عناصر دخیل و مؤثر بر آن توضیح داده شد. مرحله‌ی بعد از تولد متن حدیث در ذهن، روایت شدن آن است؛ یعنی مرحله‌ای که در آن روایتی که در ذهن شکل گرفته است، برای دیگران بیان شود. بیان یک روایت، ریختن آن در قالب الفاظ زبان است. پس برای آگاهی از عوامل مؤثر بر تحقق حدیث در زبان راوی، نخست باید قدری به مفهوم زبان، دقیق‌تر بنگریم و در ادامه نقش و جایگاه آن را در بیان یک روایت بازشناسیم.

الف) نقش عنصر زبان در بیان روایت

زبان یکی از بزرگترین هنرها و فضیلت‌های آدمی به شمار می‌آید. مردمان هر فرهنگی دارای زبان خاصی هستند که تجربه‌ها، اندیشه‌ها و احساسهای خود را با کاربرد آن به دیگران منتقل می‌کنند. زبان وسیله‌ی فهمیدن و فهماندن

مقاصد و نیت‌های افراد است. هر زبان مجموعه‌ای است از نمادها که نشانگر اشیاء، رویدادها، رفتار، کردار و پیوندهای میان مردمند. این نمادها به صورتهای گوناگون با هم ترکیب می‌شوند؛ چنان که اندیشه‌های بزرگتر و عالی‌تری را بتوان بیان کرد. مهارت در زبان و بیان مطالب، نمودار بسیار مهمی از رشد عقلی و فکری آدمی ترسیم می‌کند.

هدف از کاربرد زبان همواره اقتناع دیگران است؛ دیگرانی که مخاطب واقع می‌شوند. زبان شکل دهنده‌ی جهانی است که در آن آدمی تنها نیست. سخن گفتن همواره به معنای ارتباط با دیگران است. بر اساس این تعریف، انسان به وسیله‌ی زبان با دیگران ارتباط برقرار می‌سازد؛ انسان خواستار ارتباط با دیگران است و زبان این نقش ارتباطی را ایفا می‌کند.

دانش زبانی به ندرت آگاهانه است. سخنگویان زبان بر آنچه که می‌دانند آگاه نیستند. هنگامی که آنها سخن می‌گویند، نمی‌توانند توصیف کاملی از آواهای مورد استفاده‌ی خود ارائه دهند. همچنین، از بیان تمامی قواعدی که در تبدیل اندیشه‌ی‌شان به گفتار یا مطالعه به کار می‌برند، عاجزند. به علاوه، گاهی از این دانش ناخودآگاه به نحو خطا استفاده می‌کنند؛ همه گاه دچار لغزشهای زبان می‌شوند، از تکمیل جمله‌ای که آغاز کرده‌اند ناتوان می‌مانند؛ به هنگام گوش دادن یا خواندن حواسشان پرت می‌شود؛ و در نتیجه دچار سوء تفاهم‌هایی می‌شوند، یا جملاتی غیر دستوری ادا می‌کنند. باینحال، این گونه خطاها بدین معنا نیست که زبان خود را نمی‌دانند.

این دانش در ذهن همه هست؛ اما برخی عوامل در توانایی اشخاص در کاربرد دانش تداخل ایجاد می‌کند. جملات خطا حاصل بی‌اطلاعی از مفهوم واژه‌ها نیست؛ بلکه نتیجه‌ی آن است که تحت تأثیر عواملی (همچون خستگی، بی‌دقتی، و...)، دانش زبانی در گفتار منعکس نشده است. بنابراین، دانش زبانی همیشه در گفتار کاربر منعکس نمی‌شود. به همین علت زبان‌شناسان ترجیح می‌دهند بین توانش و کنش زبانی تمایز قائل شوند. «توانش زبانی» به دانش ناخودآگاه کاربران یک زبان در باره‌ی آواها، معانی و دیگر مسائل یک زبان اطلاق می‌شود. «کنش زبانی»، همان رفتار واقعی فرد است هنگام کاربرد زبان در زندگی روزمره.

ایجاد تمایز بین توانش و کنش زبانی، حاکی از تفاوت عمده‌ای است که بین فهم زبان‌شناس از مطالعه‌ی زبان با درک دانشمندان تعلیم و تربیت از آن وجود دارد. زبان‌شناسان در درجه‌ی اول علاقه به مطالعه‌ی توانش زبانی دارند؛ یعنی به شناخت پیکره‌ای از دانش علاقه‌مندند که کنش زبانی را تحقق می‌بخشد. دانشمندان سایر رشته‌ها معمولاً به مطالعه‌ی کنش زبانی و کاربرد عملی زبان توجه نشان می‌دهند. هر موردی از کنش زبانی طبعاً مستلزم داشتن دانش زبانی از سوی گوینده یا شنونده است. اما کنش زبانی عوامل غیر زبانی را نیز دربرمی‌گیرد. میزان تندرستی شخص، حالت عاطفی، حافظه و حوزه‌ی توجه وی، موضوع و بافت موقعیتی که در آن قرار دارد، همه عواملی هستند که استفاده‌ی شخص از زبان را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند. از این رو، مطالعه‌ی کنش زبانی بی‌اندازه پیچیده می‌نماید. توانش عبارت است از دانش زبانی گوینده و شنونده؛ حال آن که کنش زبانی به معنای استفاده‌ی عملی از زبان در موقعیتهای ملموس است.

بر پایه‌ی تمایز میان همین توانش و کنش زبانی، سوسور تمایز معروف بین زبان و گفتار را مطرح نمود. زبان از نگاه وی، نظامی از قواعد و قراردادهاست که از پیش موجود و مستقل از افراد است. گفتار، نحوه‌ی کاربرد این دانش زبانی در هر مورد خاص است. این تمایز در نظامهای نشانه‌ای غیر زبانی خود را عموماً بین نظام و کاربرد، بین ساختار و امر واقع یا بین رمزگان و پیام نشان می‌دهد.

واضح است که برای مطالعه‌ی نقش عنصر زبان در شکل‌گیری یک روایت، باید کنش زبانی را بازشناخت؛ چه، تفاوت بنیادینی که میان راویان مختلف می‌توان جست، در دانش زبانی آنها نیست؛ بلکه در توانش و کنش زبانی ایشان است.

ب) عناصر مؤثر بر تحقق حدیث در زبان راوی

چنان که رولان بارت بیان داشته، معنای کلام مؤلف نه مبتنی بر آگاهی‌های زبانی، که برخاسته از جایگاه کلامش در نظام‌های زبانی - فرهنگی است. هر کلمه‌ای که مؤلف به کار می‌گیرد، هر جمله، هر بند، یا کلمه‌ای که می‌آفریند ریشه در نظام زبانی دارد که خود برآمده از آن است و از این رو معنای خود را نیز بر اساس همین نظام کسب می‌کند. رویکرد بارت همان است که برخی نظریه‌پردازان همعصر او آن را نگرش بینامتنی نامیده‌اند. بر این پایه، در بیان یک حدیث افزون بر آنچه راوی از پیشوای دین شنیده است، مجموع آگاهی‌های دیگر و دریافته‌های مختلف او اثرگذار خواهند بود. او بر پایه‌ی مجموع محرک‌های محیطی و اقوال و افعال دیگران است که تصمیم می‌گیرد چه سخنی را و چگونه نقل نماید.

همواره مجموعه‌ای از عوامل دیگر نیز در تحقق حدیث بر زبان راوی تأثیرگذار هستند؛ یعنی می‌توانند چگونگی تعبیرات و نحوه‌ی روایت او را تعیین کنند. یکی از عواملی که در این مرحله می‌تواند روایت را تحت تأثیر قرار دهد، مشکلات زبانی است. از این جمله، پدیده‌ی «نوک زبانی» را همه تجربه کرده‌اند؛ همان که گاه احساس می‌کنیم واژه‌ای از یادمان رفته است؛ آن را می‌دانیم، ولی در حال حاضر به زبانمان نمی‌آید. از دیگر مشکلات، پدیده «اشتباه لپی» است؛ این که به جای واژه‌ای، عبارت مشابهی ادا کنند. از آسیب‌های دیگر «زبان پریشی» است؛ این که آسیب دیدگی منطقه‌ی مغزی منجر به ناتوانی در درک یا تولید صورتهای زبانی شود.

«گویشهای اجتماعی» نیز بر نحوه‌ی بیان راوی اثرگذارند؛ یعنی راوی بسته به این که جزء کدام یک از طبقات اجتماعی باشد، می‌تواند روایتی متفاوت بیافریند. طبقات مختلف اجتماعی اغلب دارای لهجه‌ی خاص خود هستند. این مسئله گاه در حرفه‌های مختلف خود را نشان می‌دهد. برای نمونه، کارگران، رانندگان، معلمان، و عاظم و خطباء، علما و مجتهدان و... هر یک برای خود لهجه‌ای مخصوص دارند. این که یک فرد چه اندازه از لغات و زبان عامیانه، علمی، طعن آلود نسبت به گروهی خاص، یا هر چه از این قبیل استفاده، یا از آن دوری کند، عمیقاً به گویش اجتماعی و طبقه‌اش وابسته است.

«لهجه‌های منطقه‌ای» نیز در تعیین شکل روایت یک راوی اثرگذارند. همه‌ی ما با لهجه حرف می‌زنیم. خطاست گمان برده شود برخی لهجه دارند و برخی نه؛ بلکه باید گفت که لهجه‌ی برخی ساده‌تر قابل کشف است و لهجه‌ی برخی نیز دیرپاتر است؛ اما هر کاربر زبانی با لهجه‌ی خاص خود، خانواده‌ی خود، و منطقه‌ی خود صحبت می‌کند. لهجه همان وجوه تلفظی است که مشخص می‌کند متکلم به کدام ناحیه‌ی مکانی و اجتماعی متعلق است. به هر روی، کاربرد این لهجه‌ها گاه سبب می‌شود راوی کلامی را در قالب الفاظی بریزد که دیگرانی بیگانه با آن لهجه حمل بر معنایی دیگرش کنند.

زبانهای اشاره نیز به نوبه‌ی خود بر روایتگری تأثیر می‌گذارند. به‌سختی می‌توان دانست که یک راوی تا کجا تابع شیوه‌های بیان دوران خویش، مجازگویشها، کاربرد واژه‌هایی کوتاه شده یا اقتصاراتی در کاربرد قواعد دستوری، و اشاره‌گویشهای از این دست بوده‌اند.

یک پرسش مهم دیگر در باره‌ی نحوه‌ی تحقق حدیث در بیان راوی، مرز میان بیان عینی و توصیفگری است؛ این که کجا می‌توان متن گزارشی را توصیف دقیق و تامی از جزئیات یک واقعه دانست و کجاها حکم کرد که راوی از هدف یا آرمان توصیف کامل و عینی دور شده است. آیا نویسنده و گوینده در مواردی وسوسه نمی‌شوند زیاتر بگویند و بنویسند؟ آیا همواره از واژه‌های توصیفگر به‌درستی بهره می‌جویند؟ می‌دانیم اشخاص در حرف زدن و نگارش سبک خاصی دارند؛ برخی خلاصه‌گو و برخی تفصیل‌جویند؛ برخی بیانی مؤدبانه دارند و برخی تعابیر کوچه بازاری به کار می‌گیرند. چگونه می‌توان دریافت آنچه راوی در قالب الفاظ ریخته است، عین واقعیتی است که مشاهده کرده، و کجاها باید حکم کنیم

این خصوصیات فردی، خانوادگی، منطقه‌ای و عصری وی بر نقل او اثر نهاده است؟ آیا دامنه‌ی اثرگذاری راوی بر عینیت گزارش تاریخی، صرفاً به تغییر در ظواهر واقع‌ه منجر شده است، یا نه؛ او افزون بر ارائه‌ی ابعادی از واقع‌ه، خواسته یا ناخواسته تفسیر خویش را نیز بدان ضمیمه کرده، و حتی فراتر از این، گاه این شیوه‌های بیان ارزشگذاریها را نیز در باره‌ی آن رویداد تاریخی - و گفتار بزرگان دین - دستخوش تغییر کرده است؟

نتیجه

فارغ از این که عینیت‌گرا یا ذهنیت‌گرا باشیم، لازم است نقش راویان حدیث را از زوایای مختلف و با ژرف‌نگری بکاوییم. کوشش برای تأمل در پرسشهای این مطالعه به شناخت بهتر راویان کمک می‌کند و به دنبال آن، تأثیر مستقیمی بر شناخت روایت خواهد داشت. بر این اساس، به نقش راوی همچون گزینشگر روایت و عنصری که روایت در ذهن او تولید می‌شود و بر زبان او جاری می‌گردد اشاره شد. چنان که دیدیم، گزینش راوی در سه مرحله انجام می‌شود؛ اول گزینش «موضوع»، دوم گزینش «زاویه‌ی دید»، و سوم گزینش «محدوده‌ی نقل». موضوع مهم دیگر در این باره، عناصر مؤثر در تحقق روایت در ذهن راوی هستند؛ عناصری بسیار گسترده که ویژگیهای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی متعددی را دربرمی‌گیرند و هر یک به نحوی در شکل دهی روایت اثرگذارند. چنان که دیدیم، حتی بعد از آن که روایتی در ذهن یک راوی شکل گرفت، هنگام بیان تحت تأثیر عواملی همچون لهجه‌های منطقه‌ای و طبقاتی، ایماء و اشاره، و ویژگیهای فیزیولوژیک و منطقه‌ای زبان راوی قرار می‌گیرد. بدون آگاهی از اثر هر یک از این عوامل بر بیان یک راوی، نمی‌توانیم در باره‌ی روایتی که وی بیان داشته است سخن عمیقی از سر تأمل بگوییم.

تفاوت حدیث شیعه و اهل تسنن

مقدمه

اسلام، نظامی است که پروردگار عالم، متناسب با فطرت انسان و برای اینکه او را به درجه‌ی کمال انسانیت خود برساند، تشریع فرموده و این شریعت را از حضرت آدم (ع) تا نبی خاتم (ص) به اندازه‌ی نیازمندی جوامع بشری نازل نموده است: بر حضرت آدم (ع)، (صحف) آدم را به اندازه نیاز چند خانوار و (صحف) ادریس را بر حضرت ادریس (ع)، به اندازه حاجت یک آبادی کوچک و به همین در ترتیب سایر انبیا هم شاهد این نیازسنجی هستیم... تا زمان حضرت نوح (ع) که مردم شهرنشین شدند و متناسب با نیاز مردم شهرنشین احکامی مثل تحریم معاملات ربوی صادر شد. قرآن کریم درباره‌ی شریعت می‌فرماید: (شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا). البته بین شرایع، اختلاف نیست و در چند آیه بعدش می‌فرماید: (وان من شیعتہ لابراہیم) و به ما می‌فرماید: (فاتبعوا مله ابراہیم حنیفاً)؛ به پیامبر (ص) هم می‌فرماید: (واتبع مله ابراہیم حنیفاً بنابر این شرایع آسمانی، تناقضی با هم نداشته، بلکه در تکامل یکدیگر بوده‌اند تا شریعت خاتم الانبیا، که بعد از آنکه پیامبر (ص) در روز غدیر خم، علی (ع) را از جانب خدا به جانشینی تعیین کرد، آیه اكمال نازل و دین کامل شد: (اليوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً). مثل تکامل شریعت از حضرت آدم (ع) تا حضرت خاتم (ص)، مثل دروس دبستان تا دبیرستان و از آن تا دانشگاه است؛ ولی در شریعت‌های گذشته، همه‌ی شریعت در همان کتاب آسمانی‌شان بوده است: چه صحف آدم (ع)، چه صحف ادریس (ع) و چه تورات موسی (ع) ولی اسلام این‌گونه نیست!

تمام پیامبران صاحب شریعت، در شریعت خود وصی داشته‌اند، علامه عسکری (ع) در جلد دوم کتاب (عقائد الاسلام من القرآن الکریم)، سلسله‌ی اوصیا را از زمان حضرت آدم (ع) تا زمان حضرت خاتم (ص) آورده ام و تاکید کرده است که هیچ پیامبری بی وصی نبوده است و تا وصی هر پیامبر صاحب شریعتی زنده بوده، کتاب آن شریعت هم سالم بوده است. وصی آدم (ع)، شیت (ع)، معروف به هبة الله بوده است. وصی نوح (ع)، سام (ع) بود؛ وصی موسی (ع)، الیسع (ع)^۱ بود و وصی عیسی (ع)، شمعون (ع). همین طور همه‌ی پیامبران، اوصیایی داشتند.

اوصیا از خودشان شریعتی نداشتند. تا اوصیای انبیای صاحب شریعت در قید حیات بوده‌اند، آن شریعت و آن کتاب آسمانی، محفوظ بوده است. وصی پیامبر صاحب شریعت که وفات می‌کرد، آن کتاب آسمانی، از سوی زورمندان آن امت، دستخوش تحریف و کتمان می‌شد. کسانی که خودشان را پیروان حضرت موسی بن عمران (ع) می‌دانستند، تورات را تحریف می‌کردند و آن قسمت از تورات را که مخالف هوای نفسشان بود، تحریف یا کتمان می‌کردند؛ در شریعت عیسی بن مریم (ع) هم همین طور. مثلاً مسأله‌ی بعثت پیامبر (ص) از این کتابها حذف شده است؛ در کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران، نسخه‌هایی از (تورات) و (انجیل) موجود است که به ظهور پیامبر اسلام (ص) بشارت داده‌اند.

زورمندان، در هر شریعت، بدعتها و غلوهای وارد می‌کردند؛ چنان که از قرآن کریم بر می‌آید: (رهبانیه ابتدعوها) و (لاتغلوا فی دینکم). در شریعت عیسوی (ع) حضرت عیسی العیاذ بالله پسر خدا نیست اما این باور شکل گرفت و به همین جهت تجدید شریعت، لازم شد. شریعتی که موسی بن عمران (ع) در (تورات) آورده بود، در زمان عیسی بن مریم (ع) دیگر نبود و ربوبیت رب العالمین، اقتضا می‌کرد تا با فرستادن پیامبر دیگری تجدید شریعت شود. البته آن چنان که اشاره شد شرایع، نه تنها تناقضی با هم نداشته‌اند، بلکه تکامل می‌یافته‌اند؛ ولی تحریف می‌شده‌اند.

^۱ -پیامبر قوم اسرائیل در قرآن و تورات است.

حکمت رب العالمین، مقتضی شد تا شریعت خاتم الانبیا ﷺ تا ابد بماند، و گرنه انسانها که تغییر فطرت نمی‌دهند. فطرت زورمندان این امت (خلفا و حکام و...) با فطرت زورمندان امتهای گذشته فرق نکرده است. اینها هم اگر می‌توانستند، کتاب آسمانی خاتم الانبیا را تغییر می‌دادند و هر چه را مخالف هوای نفس آنها بود، تحریف یا کتمان می‌کردند و آن وقت، قرآن از ارزشی که الآن ما به آن ایمان داریم (و معتقدیم همه اش از جانب خدا آمده) می‌افتاد.

لذا برای رسیدن شریعت خاتم الانبیا به امت، دو گونه وحی نازل شده است: (۱) وحی قرآنی، (۲) وحی بیانی. وحی قرآنی، آن است که همه‌ی الفاظش از خداست و آن، قرآن کریم است که در آن، اصول شریعت اسلام آمده است. در قرآن کریم آمده است: (اقم الصلوة لعلک الشمس الی غسق اللیل). همه‌ی مسلمانها نماز صبح را دو رکعت، نماز مغرب را سه رکعت، نماز ظهر و عصر و عشا را چهار رکعت به جا می‌آورند. اما کجای قرآن آمده؟ آیا اجماع مسلمانهاست؟ این را از که گرفتیم؟ از پیامبر ﷺ؟ از کجا گرفته؟ ... (ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی).

در قرآن، خطاب به پیامبر ﷺ آمده: (وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهیم). آیات دیگر هم هست که مخاطبش پیامبر ﷺ است و برای ما نیست: (کهیعص)، (الم)، (حم). وحی بر پیامبر ﷺ نازل می‌شد تا ایشان، آنچه را از این قرآن و از این ذکر حکیم برای ما مردم آمده، بیان کند. بیان آن حضرت می‌شود: حدیث پیامبر ﷺ.

وحی دوم، وحی بیانی، به همراه همان وحی اول می‌آمده است. مثلاً در روز غدیر خم، همزمان با نزول آیه: (یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک وان لم تفعل فمابلغت رسالته) با وحی بیانی آمده است: (یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک فی علی). پس (فی علی) حدیث پیامبر ﷺ است. رکعات نماز هم همین طور است. این منشا حدیث در شریعت خاتم الانبیاست. منشأ حدیث پیامبر ﷺ، وحی خداست: (ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی) بالاتر از این هم داریم: (لو تقول علینا بعض الاقاویل لاخذنا منه بالیمین ثم لقطعنا منه الوتین فما منکم من احد عنه حاجزین)؛ یعنی اگر پیامبر ما از خودش چیزی بگوید و به ما نسبت بدهد، مانعش خواهیم شد و رگ قلبش را خواهیم زد و کسی از شما هم نمی‌تواند جلوگیری کند.

این وحی بیانی که بر پیامبر ﷺ نازل می‌شده، آن اموری که مخالف هوای نفس سیاستمداران، زورمندان و خلفایی چون معاویه و یزید بوده، آمده است. برای مثال، در قرآن آمده است: (والشجرة الملعونه فی القرآن). تفسیرها را بخوانید. قاطبه‌ی مفسران، حدیث آورده اند که شجره ملعونه، بنی امیه است.

اگر در قرآن آمده بود که شجره ملعونه همان بنی امیه است، آن یزیدی است که ذریه‌ی پیامبر ﷺ را قتل عام کرد و دختران او را اسیر کرد، آن یزیدی که سه روز، اهل مدینه را بر سربازانش مباح کرد که هر چه می‌خواهند بکنند و در مسجد پیامبر ﷺ خون جاری شد، آن یزیدی که رو به کعبه می‌ایستاد و نماز می‌خواند و بعد، لشکر او کعبه را به منجنیق می‌بستند و می‌گفت: (اجتمعت الطاعه والحرمة و غلبت الطاعه الحرمة... اینجا اطاعت از خلیفه با حرمت خانه خدا تزامم دارد؛ اما اطاعت مقدم است)، اگر در قرآن چیزهایی وجود داشت که مخالف سیاست و حکومت او بود، همان کار زورمندان سابق را می‌کرد و قرآن دچار تحریف و کتمان می‌شد. آیات قرآن را هتک می‌کردند، تحریف می‌کردند، کتمان می‌کردند و قرآن، دیگر از حجیت می‌افتاد: (انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون).

خداوند، این کتاب آسمانی را که باید تا ابد حجیت داشته باشد، بدین وسیله حفظ کرد که آنچه صراحتاً مخالف هوای نفس زورمندان و خلفا بود، در این قرآن نیامد؛ بلکه در حدیث پیامبر ﷺ به امت رسید. ما باید بفهمیم مقام حدیث در این امت چیست.

پس خداوند، قرآن را حفظ کرد به اینکه شریعت خاتم الانبیاء در دو وحی آمده است: وحی قرآنی و وحی بیانی. هر دو هم از نزد خداوند نازل شده است. حالا با این بیان، بعضی از احادیث را هم می توانیم بفهمیم (که مثلاً منظور از اینکه نام علی علیه السلام در وحی بوده، چیست).

مرحوم حاجی نوری کتابی دارد به نام: (فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الارباب). احسان ظهیر هم کتابی نوشته به نام: (الشیعه والقرآن). حاجی نوری در باب یازدهم کتابش، آنچه روایت در مکتب خلفا بوده است که از آنها می توانسته استفاده کند که قرآن تحریف شده، آورده و در باب دوازدهم، چنین روایت هایی را از مکتب اهل بیت علیهم السلام آورده است. احسان ظهیر در کتاب (الشیعه والقرآن)، فقط روایت هایی را که حاجی نوری از مکتب اهل بیت علیهم السلام آورده، ذکر کرده است.

علامه عسکری رحمته الله در سه جلد جواب حاجی نوری و احسان ظهیر را نوشته است که جلد اولش (الشیعه و القرآن) است. جلد دوم که به نام (بحوث تمهیدیه) است، بیان اصطلاحات قرآنی است که امروزه از دست مارفته و تا آن اصطلاحات را نفهمیم، روایتی را که آن اصطلاحات را دارد، نمی فهمیم. در این جلد، تمام احادیثی را که در مکتب خلفادرباره قرآن آمده، در هشتصد صفحه بررسی کرده است. در جلد سوم، تمام روایاتی را که حاجی نوری از مکتب اهل بیت علیهم السلام آورده و به آنها استناد کرده که قرآن تحریف و کم و زیاد شده، از لحاظ متن و سند بررسی کرده که سندش چیست و متنش چیست که نتیجه ی آن این است که قسمتی از مشکل، به دلیل نفهمیدن روایت است و قسمت دیگری به خاطر اشکال در قرائت حدیث.

پس شریعت اسلام با دو وحی نازل می شده است: وحی قرآنی و وحی بیانی که با وحی قرآنی تنها، ما به شرایع اسلامی (همچون نماز، روزه و حج) نمی توانیم برسیم. این، فرق بین شریعت خاتم الانبیا و سایر شرایع است؛ چرا که در سایر شرایع، همه ی شریعت در کتاب آسمانی شان بوده (و کتاب آسمانی آنها تحریف شده). در شریعت اسلام چون بنا بوده تا ابد بماند اصول شریعت در کتاب آسمانی و وحی قرآنی است و شرح و بیان در حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله است.

سرگذشت حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله

حالا ببینیم با حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله چه کردند. آیا آن کارهایی که زورمندان امتهای گذشته با اصل کتاب آسمانی خود می کردند، در این امت هم زورمداران (یعنی خلفایی که حدیث مخالف با هوای نفسشان را تحمل نمی کردند)، با حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله کرده اند؟

در (مسند) احمد، در (سنن) دارمی و بعضی کتابهای دیگر هست که عبدالله بن عمرو بن عاص می گوید: قریش (یعنی مهاجران) به من گفتند: (تکتب کما تسمعه من رسول الله و رسول الله بشر یتکلم بالغضب والرضا؟... آیا شما هر چه از پیامبر صلی الله علیه و آله می شنوید، می نویسید، در حالی که پیامبر صلی الله علیه و آله هم بشری است مانند همه افراد بشر و در حال غضب یا در حال رضا، حرفی می زند؟). یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله، یک جایی از ابوذر خوشش آمده، می گوید: (ما اظلت الخضراء ولا اقلت الغبراء من ذی لهجه اصدق من ابی ذر)؛ یک جا هم از عمار خوشش آمده، فرموده: (عمار مع الحق)؛ در یک قضیه ای هم از حکم بن ابی العاص^۱ بدش آمده، لعنش کرده! آن وقت، این چه کاری است که شما همه اینها را می نویسی؟! (پس قریش در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله هم دیگران را از نوشتن حدیث ایشان، نهی می کردند).

عمرو بن عاص می گوید: اعتراض قریش را نوشتم و بعداً از پیامبر صلی الله علیه و آله پرسیدم. فرمود: (اكتب فوالذی نفسی بیده ما خرج من فی الاحق). پس منع نشر حدیث از زمان پیامبر صلی الله علیه و آله شروع شده است. پیامبر صلی الله علیه و آله در بیماری ای که منجر به شهادتش شد، فرمود: (ائتونی بدوات و قرطاس اکتب لکم کتاباً لن تضلوا بعده). عمر گفت: (حسبنا کتاب الله)! پس از

^۱ -عموی عثمان و پدر مروان

خواهش پیامبر ﷺ، بین صحابه، سر و صدا شد. خواستند قلم و دوات بیاورند. عمر گفت: (ان الرجل ليهجر). این، جنگ با حدیث پیامبر ﷺ است.

گفتند: برویم بیاوریم. پیامبر ﷺ فرمود: (او بعد ماذا؟!... پس از چنین حرف و حدیثی؟).

کسی که در روی پیامبر ﷺ بگوید: (او هذیان می گوید)، بعد از پیامبر ﷺ هم می تواند سه چهار تا از آن شهود کذایی بیاورد تا شهادت بدهند که پیامبر ﷺ در حال احتضار، هذیان می گفته و چنان چیزی نگفته و ننوشته است. این بود که رسول خدا فرمود: (قومواعنی لا ینبغی عند نبی التنازع).

بعد از پیامبر ﷺ هم واقعا دردآور است. در احوال ابی بکر در (تذکره الحفاظ) ذهبی هست که بعد از اینکه با ابوبکر بیعت شد، گفت: (لا تحدثوا عن رسول الله و اذا سئلتهم عنه، قولوا بیننا و بینکم کتاب الله، احلوا ما احل و حرموا ما حرم). این، سیاست مکتب خلافت است چون اگر احادیث پیامبر ﷺ بود، آنها دیگر نمی توانستند خلافت کنند. باید جلوگیری می کردند. نکته ای که ناگفته ماند، اینکه وقتی آیه ای نازل می شد، پیامبر ﷺ آن را به فردی تبلیغ می کرد، بیانی را هم که از جانب خدا بر او وحی شده بود، برای وی می گفت و تبلیغ خود را کامل می کرد.

تبلیغ پیامبر خاتم، ناقص نبود. اگر می فرمود: (اقم الصلاة لدلوك الشمس)، این با وحی غیر بیانی آمده بود. در کنار این وحی، جبرئیل گفته بود که طریقه وضو گرفتن، چنین است و طریقه نماز، چنین.

ابن مسعود می گوید: (هفتاد سوره از دهان پیامبر ﷺ فرا گرفتیم). مثلاً وقتی آیه نازل می شد که: (والشجرة الملعونه)، پیامبر ﷺ به او می فرمود که اینها بنی امیه هستند. بدین گونه، مصاحف صحابه، با بیانی که از پیامبر ﷺ در تفسیر قرآن شنیده بودند، نوشته می شد. ابن مسعود، آنچه از این بیانها شنیده بود، نوشته بود و آن یکی دیگر، مصحف دیگری ... و

از صحابه نقل شده است که پیامبر ﷺ در مسجد، (كان يعلمنا عشر آیات، عشر آیات)؛ یعنی پیامبر ﷺ ده آیه ده آیه به ما تعلیم می کرد، (حتى نعلم ما فيها من العلم والعمل). مثلاً اگر از داستان پیامبران ذکری گذشته بود، داستان آن پیامبر را می گفت؛ یا اگر آیه مربوط به قیامت بود، این را که روز قیامت چگونه است، بیان می فرمود. اگر درباره احکامی مانند وضو و نماز و تیمم بود، عمل را یاد می داد. پس پیامبر ﷺ هیچ آیه قرآنی را تبلیغ نفرموده، مگر آنکه وحی بیانی هم با آن بوده است و همراه آن به امت، ابلاغ شده است.

وحی بیانی، همان حدیث پیامبر ﷺ برای ماست. این وحی های بیانی پیامبر ﷺ، مخالف با سیاست خلفا بوده است. به عنوان نمونه، در باب آیه ی (یا ایها الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبى) در (صحیح بخاری) آمده است که منظور، ابوبکر و عمر بودند. طبیعی است که چنین مفهومی از آیه با سیاست خلفا هم سازگار نیست.

پیامبر ﷺ، دو نوشته ی قرآنی داشت: یکی آنچه که هر کسی می شنید، می نوشت؛ دیگری آنچه بر پیامبر ﷺ نازل می شد و آن حضرت هر یک از صحابه ی کاتب را که در دسترس بود، می طلبید و آن وحی قرآنی و وحی بیانی (هر دو) را در هر نوشت افزاری که داشت، می نوشت.

وحی الهی، گاهی روی تخته یا کاغذ نوشته می شد؛ گاهی روی پوست؛ گاهی روی کتف گوسفند و گاو و شتر. این نوشته ها در خانه ی پیامبر ﷺ بود. پیامبر ﷺ به علی ؑ وصیت کرد که وقتی از کفن و دفن من فارغ شدی، اینها را جمع آوری کن. جمع کردن اینها هم این طور بود که حضرت امیر ؑ تخته ها و پوستها را سوراخ می کرد و از میانشان نخ می دوانید. حضرت ؑ این کار را از صبح چهارشنبه شروع کرد (چون تجهیز پیامبر اکرم ﷺ تا شب چهارشنبه طول کشید) و صبح جمعه به اتمام رساند. سپس با کمک قنبر، این مصحفی را که در آن، تمام قرآن و تمام وحی بیانی بود، به مسجد پیامبر ﷺ برد. با در دسترس بودن چنین مصحفی دیگر امکان نداشت ابوبکر و عمر و عثمان و معاویه و یزید ... خلیفه بشوند.

خلفا رو به روی امیرالمومنین علیه السلام ایستادند و گفتند: (ما قرآن گردآورده تو را لازم نداریم. ما قرآن داریم). اگر چه آنها دروغ گفتند و قرآنی آماده نداشتند چون سالها طول کشید تا قرآنی آماده کردن اما همان قرآن هم (وحی قرآنی) بود. حضرت فرمود: (دیگر این قرآن را نمی بینید) و آن قرآن، همینک نزد امام حجة بن الحسن علیه السلام است و این، همان کتابی است که در احادیث آمده است وقتی حضرت حجت ظاهر می شود، به اصحابش که ایرانی هستند می دهد و آنها آنرا را در مسجد کوفه درس بدهند. ما می بینیم از شیخ طوسی تا امروز، علما و فقهای نجف، ایرانی بوده اند. ابوبکر دستور داد تا قرآن را مجرد از وحی بیانی بنویسند. این جمع آوری، در زمان ابوبکر شروع شد و در زمان عمر، تمام شد. عمر، آن قرآن را نزد حفصه گذاشت و شروع به منع کردن از نشر حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله کرد. اما این که عمر با حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله چه کرد؟

اولاً: از روایت حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله منع کرد. به عنوان مثال، سه نفر در خارج مدینه، حدیث روایت می کردند. آنها را به مدینه آورد و حبس کرد و اجازه نداد از مدینه خارج شوند.

در شرح احوال عمر در (تاریخ طبری) آمده و در مقدمه (سنن) ابن ماجه هم آمده که قره بن کعب می گوید عمر، ما را برای امارت کوفه تعیین کرد و با ما تا بیرون مدینه آمد. گفت: (می دانید برای چه شما را بدرقه کردم؟). گفتیم: (برای اینکه ما صحابی پیغمبریم). گفت: (وان مع ذلک لحاجه الی قریه لهم دوی بالقرآن کدوی النحل لاتشغلوههم بحديث رسول الله). نوشته اند که از قره درباره ی حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله می پرسیدند. می گفت: (عمر، نهیمان کرده است). این نهی کردن تا به حدی رسید که در سیره ی عمر بن خطاب در (تاریخ طبری) آمده، ابوموسی اشعری می گوید: عمر، هر کسی را که به عنوان والی به جایی می فرستاد، همراه او تا بیرون مدینه می رفت و به او سفارش می کرد که مبدا از پیامبر صلی الله علیه و آله، حدیث روایت کند!

ثانیاً: منع کرد که کسی تفسیر قرآن بپرسد. فقط به چند نفری در مدینه اجازه داد تا حدیث روایت کنند. این چند نفر، عبارت بودند از: عایشه (کسی در تاریخ اسلام به قدر او بر پیامبر صلی الله علیه و آله خدا دروغ نبسته است) و کعب الاحبار یهودی (که وقتی بیت المقدس فتح شد، می خواست به آنجا برود. عمر، او را در مدینه نگه داشت و سخنران رسمی دربار خلافت شد). چند نفر دیگر هم بودند که به آنها اجازه داده بود و حدیث روایت می کردند. سایر صحابیانی را از نقل حدیث پیامبر، ممنوع کرده بود. تمیم داری که از راهبان نصارا بود، سخنگوی رسمی قبل از نماز جمعه شان بود. اینها حدیث روایت می کردند و کس دیگری در زمان عمر، حق حدیث روایت کردن نداشت.

ثالثاً: تفسیر قرآن را هم منع کرده بود. این داستان در چند کتاب اهل تسنن آمده است. کسی به نام صبیغ بن عسل تمیمی از اشراف قبیله ی تمیم بود که در اسکندریه قرآن تفسیر می کرد و از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله که در آنجا بودند، تفسیر قرآن می پرسید. عمرو عاص، عمر را خبر کرد. عمر گفت: (او را نزد من بفرستید). عمر، او را نشانده و با عذق (خوشه خرمایی که خرمایش را کنده باشند) که نزدش بود، آن قدر به سر او زد که وقتی بلند شد، خون از دامن پیراهن عربی اش به زمین می چکید. برای بار دوم هم عمر، او را طلبید. این دفعه او را روی زمین خوابانید؛ صد تازیانه به پشت او زد که وقتی بلند شد، از پشتش خون جاری شده بود. دفعه سوم که او را آوردند، گفت: (یا امیرالمومنین! ان كنت قاتلی فقتلا جمیلاً؛ می خواهی مرا بکشی، خوب، آرام بکش!) عمر، او را به بصره، نزد ابوموسی اشعری فرستاد و منع کرد که کسی با او حرف بزند. به مسجد که وارد می شد، از گردش پراکنده می شدند. آنجایی که در مسجد می ایستاد، کسی پهلوی او نمی ایستاد. بعد آمد نزد ابوموسی و شکایت کرد. ابوموسی وساطت کرد و آزاد شد پس این چنین از نشر حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله جلوگیری کردند.

در شرح احوال قاسم بن محمد بن ابی بکر در (طبقات) ابن سعد داریم که عمر، بالای منبر، اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله را قسم داد که هر که حدیث از پیامبر صلی الله علیه و آله نوشته، بیاورد. خوب، اصحاب نمی دانستند که چه کار می خواهد بکند. از صحابه، هر که

حدیث از پیامبر ﷺ نوشته بود، آورد. وقتی آوردند، همه را در آتش سوزانید. پس احادیث پیامبر اکرم ﷺ به این صورت جمع شد که از حدیث پیامبر ﷺ، آنهایی ماند که عایشه و تمیم داری و کعب الاحبار، شفاهاً روایت می کردند. به ابن عباس هم اجازه داده بودند. البته برایش معین کرده بودند چه حرفهایی بزند؛ غیر از تفسیر آیاتی که درباره ی جهنم و بهشت و اینها بود، چیز دیگری نمی گفت.

با این، رفتار عمر بود با احادیث مکتوب دیگر چیزی از احادیث پیامبر ﷺ نمانده بود، مگر آنهایی که نزد صحابه، در مصاحف (یعنی قرآنهای با تفسیر) بود.

درباره ی جمع آوری قرآن عمر، او قرآنی دید که در حاشیه اش بیان پیامبر ﷺ است؛ آن را با قیچی برید و حدیث پیامبر (وحی بیانی) را جدا کرد که نماند.

عمر که مرد، عثمان، قرآن بدون وحی بیانی (قرآن جمع آوری شده بی تفسیر) را از حفصه گرفت و دستور داد هفت نسخه از روی آن نوشتند و شش نسخه از آن را به مکه، یمن، دمشق، حمص، کوفه و بصره فرستاد. یک نسخه را هم در خود مدینه نگاه داشت. قرآنی را که آوردند (نسخه حفصه)، غلط املائی داشت. عثمان گفت: (فیه لحن ستقیمه العرب بالسنه). معنای این جمله، درست فهمیده نشده است. لحن، یعنی غلط املائی. مسلمانها آن غلطهای املائی را هم تا امروز نگاه داشته اند. این قرآنی که امروز بین مسلمانها هست، همان قرآنی است که عثمان استنساخ کرده است. این است که گفته اند عثمان قرآن را جمع کرده است.

اولین بار، قرآن را خداوند در سینه پیامبر ﷺ جمع کرد و هر سال، ماه رمضان، جبرئیل با پیامبر ﷺ قرآنی را که نازل شده بود، مقابله می کردند و در سال شهادت پیامبر ﷺ، دو بار مقابله شده است. قرآن را در زمان خود پیامبر ﷺ، دهها و بلکه صدها صحابی نوشته بودند و هزارها نفر حفظ کرده بودند و علی الظاهر هیچ کم و زیاد نشد اما حدیث (یعنی تفسیر بیانی) را حذف کردند.

بنابراین، احادیث را جمع کردند و سوزانیدند و قرآن تنها شد. فقط یک نفر مصحفش را نداد و او عبدالله بن مسعود بود. در زمان عثمان هم جمع آوری مصاحف، شدت پیدا کرد. صحابیانی که علیه عثمان قیام کرده بودند، از قرآن استفاده می کردند. عبدالله بن مسعود که قاری قرآن بود، در کوفه با ولید (والی آنجا) با هم اختلاف داشتند. ابن مسعود، آیه: (ان جاءکم فاسق بنیاء...) رامی خواند و می گفت که این آیه درباره ولید نازل شده است. لذا عثمان، مصاحف صحابه را گرفت و همه را سوزانید، مگر ابن مسعود که مصحفش را نداد و چه ها که بر سرش نیامد!

وحی بیانی را از قرآن جدا کردند و بعد، کتابت حدیث پیامبر ﷺ را هم منع کردند. فقط در زمان خلافت ظاهری امیرالمومنین (سالهای ۴۰۳۶ هجری) و زمان عمر بن عبدالعزیز (سالهای ۹۹ و ۱۰۰ هجری) کتابت حدیث پیامبر ﷺ مجاز بود. بعد که عمر بن عبدالعزیز را هم خود بنی امیه سم دادند و کشتند، دوباره نوشتن حدیث ممنوع شد، تا سال ۱۴۳ هجری. در (تاریخ الخلفاء) سیوطی (در احوال ابوجعفر منصور) و در (تاریخ الاسلام) ذهبی آمده است که اجازه نوشتن حدیث، در عصر منصور داده شد. سیره و حدیث و تفسیر و... از آن زمان نوشته شد. پس احادیث رسول خدا به مدت ۱۳۰ سال، سینه به سینه نقل شده است.

حضرت امیر ﷺ دو کار کرد: یک خدمت قرآنی کرد که علم نحو را برای حفظ قرآن وضع کرد. کار دیگر حضرت امیر ﷺ این بود که به هشتصد صحابی دستور داد که حدیث پیامبر ﷺ را روایت کنند و این احادیث صحیحی که در (صحیح) بخاری و مسلم و جاهای دیگر هست، از زمان حضرت امیر ﷺ است. مثلاً در (صحیح) بخاری آمده که پیامبر ﷺ به علی ﷺ گفت: (انت منی بمنزله هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی).

معاویه که حاکمیت پیدا کرد، به این حقیقت پی برد معارف اسلام و فضای عالم اسلام، علیه اوست و احادیث در بیان فضیلت حضرت امیر علیه السلام زیاد منتشر شده است. لذا دستور داد که هیچ حدیثی درباره‌ی ابوتراب علی علیه السلام و فرزندانش نقل نشود و این باعث به وجود آمدن برخی تناقضات هم شد.

یک نمونه از تناقضهای پدید آمده در حدیث را در اینجا بیان می کنیم (برای مطالعه نمونه های بیشتر به جلد اول کتاب من: (احادیث ام المومنین عائشه) و ترجمه اش: (نقش عایشه در تاریخ اسلام) مراجعه کنید). در روایات مکتب خلفا در (تفسیر طبری) و (تاریخ طبری) هست که وقتی (وانذر عشیرتک الاقریین) نازل شد، پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داد بنی عبدالمطلب آمدند و به ایشان فرمود: (ایکم یوازرنی علی هذا الامر فیکون خلیفتی و وصیی و وزیر؟). هیچ کس قبول نکرد. علی علیه السلام که آن موقع نوجوان بود، گفت: (انا یا رسول الله). حضرت، او را بلند کرد و فرمود: (هذا اخی و خلیفتی و وصیی و وارثی فیکم من بعدی فاسمعوا له و اطیعوه). بنی عبدالمطلب بلند شدند و رفتند و ابوطالب را مسخره کردند که: (ان ابن اخیک یامرک ان تطیع ابنک).

ابو هریره می گوید که وقتی آیه (وانذر عشیرتک الاقریین) نازل شد، پیامبر صلی الله علیه و آله بر کوه صفا بالا رفت و فرمود: (یا بنی عبدمناف! یا بنی عبدالمطلب! یا صفیه بنت عبدالمطلب! یا فاطمه بنت محمد! یا عائشه بنت ابی بکر! انی لا املک لکم من الله شیئاً).

ابوهریره در سال فتح خیبر با کشتی یی که جعفر بن ابی طالب و یاران او را از حبشه آورد، به یمن و از آنجا به مدینه آمده بود. اینها در فتح خیبر به سپاه اسلام رسیدند که پیامبر صلی الله علیه و آله هم از اخماس خیبر به آنها داد. ابوهریره در زمان نزول (وانذر عشیرتک الاقریین)، کجا بود که این قضیه را روایت بکند؟ حضرت زهرا(س) در سال پنجم بعثت به دنیا آمده است. این آیه در سال سوم بعثت نازل شده است. در این سال، حضرت زهرا(س) و عایشه به دنیا نیامده بودند. امام جعفر صادق علیه السلام می فرماید: (کذب علی رسول الله رجلا و امراه) و در جای دیگر، حضرت، اسم می آورد: ابوهریره و انس بن مالک و(امراه) (که روشن است).

این سه تا را در نظر داشته باشید. خرابکاری که این سه نفر در حدیث پیامبر کردند، کسی انجام نداده است [ر.ک: الکافی، ج ۳، ص ۳۴۲؛ التهذیب، ج ۲، ص ۳۲۱] این احادیث دروغی که امروز داریم، بیشتر در زمان معاویه وضع شده است. پس به طور خلاصه در جمع بندی نگرش اهل تسنن به حدیث می توان به این موارد اشاره کرد:

۱- تلاش خلفا در جا انداختن این مطلب که حدیث مانند سایر سخن هاست و قائل حدیث یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله بشری است مانند همه‌ی افراد بشر و در حال غضب و رضا، حرف می زنند.

۲- منع بیان حدیث در حیات پیامبر صلی الله علیه و آله (جریان قلم و دوات)

۳- تصویب و اجرای قانون منع تدوین و نشر حدیث بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله تا ۹۹ سال

۴- نگارش قرآن مجرد از وحی بیانی برای مقابله با نشر حدیث

۵- ورود احادیث جعلی و مجوز به جاعلان حدیث برای نشر احادیث ساختگی خود

۶- در بیان خلفا و صحابه، اجتهاد در مقابل نص به سهولت دیده می شود. (مانند: عدم تدوین سنت نبوی صلی الله علیه و آله)

حدیث پیامبر در مکتب شیعه

اما در مکتب اهل بیت علیهم السلام همواره حدیث با تمام شرایط ناگوار و با وجود محدودیت ها نوشته شد؛ پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام (شیعه امامیه)، طبق فرموده خدای متعال: «ما اتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا»، دستورات اسلام (اعم از عقائد و احکام) را در کنار کتاب خدا، از سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله دریافت می کنند، و روشن ترین دلیل بر این

معنا آن است که فقه‌های امامیه از قرن چهارم هجری در استنباط احکام، بعد از کتاب خدا به سنت رسول او ﷺ رجوع نموده‌اند.

در آثار اهل بیت علیهم السلام کتابی با عنوان (جامعه) داریم. آنچه بر پیامبر ﷺ وحی می‌شد، در پایان شب، علی علیه السلام نزد ایشان می‌آمد و پیامبر ﷺ بر او املا می‌کرد. به او فرمود: (بنویس!). عرض کرد: (آیا می‌ترسید که فراموش کنم؟). فرمود: (نه، نمی‌ترسم؛ چون از خدا خواسته‌ام که توجیزی را فراموش نکنی؛ اما برای شریکان خودت بنویس). عرض کرد: (شریکان من چه کسانی اند؟) حضرت ﷺ به امام حسن علیه السلام که طفل کوچکی بود اشاره کرد و فرمود: (این فرزندان، اولین آنهاست). سپس به امام حسین علیه السلام که او هم طفل بود اشاره کرد و فرمود: (دومی آنها این فرزندان است و نه تن از نسل او). حضرت امیر علی علیه السلام نیز اسامی آنها را که پیامبر اکرم ﷺ املا کرد روی پوست شتر نوشت.

حضرت علی علیه السلام آنچه را به حضرت رسول ﷺ وحی می‌شد، در (جامعه) می‌نوشت. گفته شده (جامعه) هفتاد زراع بوده و هفده نفر از صحابه‌ی ائمه علیهم السلام تا حضرت رضا علیه السلام آن را دیده‌اند.^۱ ائمه علیهم السلام از (جامعه) و از مصحف علی علیه السلام (آن قرآنی که وحی بیانی هم داشت و نزدشان بود)، برای اصحابشان روایت می‌کردند و اصحاب می‌نوشتند، تا وقتی شد: (اصول چهارصدگانه)^۲ و شاید بعداً بیشتر هم شد.

اولین کسی که اصول اربعه ماه را جمع‌آوری کرده، شیخ کلینی (م ۳۵۹ق) است که چند اصل را در (الکافی) گرد آورده است. کلینی، بیست سال از این شهر به آن شهر، از این ده به آن ده، از نیشابور تا بغداد رفته است و آنچه به دستش رسیده، جمع کرده است. دومین کسی که اصول را جمع کرده، شیخ صدوق است (که گویا متوفای سال ۳۸۳قمری است). ایشان بیش از دویست جلد کتاب دارد. بعد از ایشان هم شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) است که در (استبصار) و (تهذیب) روایات را جمع کرده است.^۳

اصل، در اصطلاح محدثان مکتب اهل بیت علیهم السلام، عبارت است از تألیفی که مؤلف اصلی، روایات متن آن را مستقیماً از اهل بیت علیهم السلام و یا از کسی شنیده باشد که او مستقیماً آنها را از امام فرا گرفته است؛ و ائمه‌ی اهل بیت علیهم السلام تصریح کرده‌اند که آنچه روایت می‌کنند و یا در آن فتوا می‌دهند، از سخنان رسول خدا ﷺ است.

امام ابو عبدالله صادق علیه السلام به پرسش فردی که از او مسأله‌ای پرسید، همین گونه پاسخ داد؛ آن شخص پرسید: اگر چنین و چنان شود به نظر شما درباره‌ی آن چه باید گفت؟

حضرت فرمود: آرام باش؛ آنچه که من به تو پاسخ می‌دهم، از سخنان رسول خدا ﷺ است و ما با «چه باید گفت» کاری نداریم.

و در «بصائر الدرجات» آمده است:

^۱ - کار کلاسی: در روایات جست و جو کنید و نام صحابه‌ای که جامعه را دیده‌اند را پیدا کنید.

^۲ - دو اصل همینک در دانشگاه تهران به نام (اصل عصری) وجود دارد.

^۳ - مطلب مهم، این است که علمای ما از زمان شیخ صدوق، با حدیث، دو گونه رفتار می‌کردند. یک رفتار خاصی با احادیث فقهی داشتند. شیخ صدوق در بیش از دویست جلد کتابش از کسانی روایت کرده است که در (من لایحضره الفقیه) از آنها روایت نمی‌کند. شیخ طوسی (در تبیان) خود از کسانی چون عایشه و عبدالله بن زبیر روایت می‌کند که از آنها در (استبصار) و (تهذیب)، روایت نمی‌کند. فقه‌های ما (رضوان الله تعالی علیهم) به ویژه آیه الله بروجردی و آیه الله خویی، در احادیث فقهی، به لحاظ سند و متن تحقیقاتی کرده‌اند که بشر، بیش از آن نمی‌تواند کاری انجام دهد بنابراین اگر کسی بخواهد به احکام اسلامی که پیامبر اکرم ﷺ آورده برسد، جز آنکه به کتب فقه‌های شیعه رجوع کند، راهی ندارد. ولی متأسفانه در غیر احادیث فقهی، تحقیق کافی نشده است. به عنوان نمونه، شیخ طوسی، داستان (افک) را نقل می‌کند و می‌گوید درباره‌ی عایشه است و عایشه را تبرئه می‌کند. این مطلب، از (تبیان) شیخ طوسی به (مجمع البیان) رفته، به (تفسیر ابوالفتوح رازی) رفته، به (تفسیر گازر) رفته، و.... در صورتی که آیات (افک) در تبرئه ماریه نازل شده است از افکی که عایشه و دار و دسته اش به او زدند.

هرگاه به تو پاسخی دهم، از رسول خدا ﷺ است و ما از پیش خود چیزی نمی‌گوییم.^۱
 مجلسی رحمه می‌گوید: آنگاه که سؤال کننده از حضرت خواست «دیدگاه خود را که با ظن و اجتهاد برمی‌گزینی برایم بازگو نما»، امام علیه وی را از این ظن نهی فرمود، و برای وی روشن ساخت که آنان جز با قطع و یقین و یا آنچه که از سیدالمرسلین علیه به آنان رسیده است، مطلبی نمی‌گویند.

و نیز در بصائر الدرجات از سماعه نقل شده که گفت:
 به ابوالحسن علیه عرض کردم: هر چه را که می‌فرمایی در کتاب خدا و سنت نبی اوست، یا از پیش خود می‌گویی؟
 حضرت فرمود: بلکه هر چه را می‌گوییم در کتاب خدا و سنت نبی او ﷺ است.
 و به سندش آن را از ابی عبدالله الصادق علیه نقل کرده که:

اگر ما از پیش خود و از سر هوا و هوس برای مردم فتوا دهیم، در زمره‌ی هلاک شوندگانیم، ولی این گفته‌ها از رسول خدا ﷺ است. سرچشمه‌ی دانشی است که هر یک از ما آن را از دیگری به ارث می‌بریم. و همان‌گونه که مردم زر و سیم خود را نهان می‌سازند، ما آن [علوم] را ذخیره می‌کنیم.
 مانند این روایت به سه سند از امام باقر علیه در این کتاب آمده است. و مؤلف، به سه سند خود از ابی جعفر امام باقر علیه روایت کرده که فرمود:

ما اگر از پیش خود سخن بگوییم، مانند کسانی که قبل از ما به گمراهی کشیده شدند گمراه خواهیم شد؛ ولی ما با حجتی از ناحیه‌ی پروردگار خود سخن می‌گوییم که آن را برای پیامبرش تبیین کرده، و پیامبر ﷺ آن را برای ما روشن ساخته است.

و به سه سند خود آن را از امام جعفر صادق علیه روایت کرده که آن حضرت فرمود:
 حجتی است از ناحیه‌ی پروردگاران که آن را برای پیامبر خود تبیین نموده، و پیامبرش آن را برای ما روشن ساخته است. اگر چنین نبود، ما هم مانند این مردم بودیم.

و نیز به سه سند خود آن را از ابی عبدالله الصادق علیه آورده است که فرمود:
 به خدا سوگند ما با هوا و هوس و از پیش خود چیزی نقل نمی‌کنیم و جز آنچه را که پروردگاران فرموده است نمی‌گوییم. [این علوم] اصولی است نزد ما که آن را ذخیره می‌کنیم همانگونه که این مردم زر و سیم خویش را نهان می‌سازند.

سخنان ائمه علیه به جدشان رسول خدا ﷺ استناد دارد

در احادیث قبلی، ائمه علیه تصریح کرده‌اند که از پیش خود سخن نمی‌گویند، بلکه از رسول خدا ﷺ روایت می‌کنند. برخی روایاتی را که ائمه علیه در آنها سخنان خود را به جدشان رسول اکرم ﷺ نسبت داده اند، ذیلاً یادآور می‌شویم:
 در بصائر الدرجات و وسائل الشیعه شیخ حرّ عاملی (م: ۱۱۰۴) و غیر آن دو، به پنج سند، از ابی عبدالله امام صادق علیه نقل شده که فرمود:

خداوند، حلال و حرام و تأویل و تفسیر را به رسول خود ﷺ آموخت، و رسول خدا ﷺ کلیه‌ی علم خویش را به علی علیه یاد داد.

و به سه سند خود از ابی عبدالله علیه آورده است که حضرت فرمود:
 خدای متعال، قرآن و چیزی غیر از آن را به رسول خود ﷺ آموخت و آنچه را که خداوند به رسولش آموخت، آن حضرت آنها را به علی علیه یاد داد.

^۱ - کارکلاسی: استخراج و گونه‌شناسی تمام مستندات اصالت نبوی در جوامع حدیثی شیعه

در همین کتاب به سند خود از امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام نقل کرده است که فرمود:

هرگاه از رسول خدا صلی الله علیه و آله پرسشی داشتیم، به من پاسخ می‌داد، و اگر پرسشهایم پایان می‌یافت او با من شروع به سخن می‌کرد. هیچ آیه‌ای در شب و روز و آسمان و زمین درباره‌ی دنیا و آخرت و بهشت و دوزخ، و در دشت و کوه و تاریکی و روشنایی بر او نازل نگشت مگر اینکه آن را برایم قرائت کرد و بر من املاء نمود و من با دست خود آن را نگاهشتم، و تأویل و تفسیر و محکم و متشابه و خاص و عام آن را به من آموخت و به من یاد داد که چگونه و کجا و درباره‌ی چه کسی تا روز قیامت نازل شده است. و برایم از خدا خواست که به من فهم و قدرت حفظ عنایت کند، و من هیچ آیه‌ای از کتاب خدا را و اینکه بر چه کسی نازل شده فراموش نکردم، مگر اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله آن را بر من املاء فرمود.

و در بصائر الدرجات آمده است که راوی از زید بن علی نقل می‌کند که برای ما گفت: «امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: نه آسودم، و نه رسول خدا صلی الله علیه و آله عهد و پیمانی از من گرفت تا اینکه آنچه را جبرئیل در آن روز از حلال یا حرام یا سنت یا امر یا نهی نازل کرده بود، از رسول خدا صلی الله علیه و آله آموختم و دانستم درباره‌ی چه و چه کسی نازل گشته است».

بیرون رفتیم و معتزله به ما برخوردند، این قضیه را بر ایشان بیان کردیم؛ گفتند: این ماجرای شگفت آوری است! چگونه این کار ممکن است؟ در حالی که یکی از آن دو از دیگری غایب است، چگونه آن را می‌داند؟ می‌گوید: به زید مراجعه کردیم و او را در جریان پاسخ معتزله قرار دادیم. وی گفت: تعداد روزهایی که [علی علیه السلام غایب بود، بر رسول خدا صلی الله علیه و آله حفظ و رعایت می‌شد و آنگاه که یکدیگر را دیدار می‌کردند، رسول خدا صلی الله علیه و آله بدو می‌فرمود: «ای علی! در فلان روز، فلان آیه و در فلان روز، فلان آیه نازل شد»، تا آخرین روز که به هم می‌رسید... و ما این پاسخ زید را به اطلاع آنها رساندیم.

احادیث سه گانه ای که ذیلاً از طبقات ابن سعد می‌آید، مؤید حدیث گذشته است:

۱ از محمد بن عمر بن علی بن ابی طالب نقل کرده است که گفت: به علی علیه السلام گفته شد: چگونه شما بیش از دیگر اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله حدیث نقل می‌کنی؟! حضرت فرمود:

هر گاه از رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌پرسیدم، وی مرا آگاه می‌ساخت و آنگاه که ساکت می‌شدم، او با من آغاز سخن می‌کرد.

۲ از سلیمان احمسی از پدرش نقل کرده که گفت: علی علیه السلام فرمود:

به خدا سوگند هیچ آیه‌ای نازل نگشت، مگر اینکه من دانستم درباره‌ی چه و چه کسی و در کجا نازل شده است؛ پروردگارم به من دلی با ادراک و زبانی گویا و روان بخشیده است.

۳ از ابی طفیل نقل نموده است که علی علیه السلام گفت:

درباره‌ی کتاب خدا از من پرسش نمایید، زیرا آیه‌ای نیست مگر اینکه من می‌دانم در شب نازل شده یا در روز، در دشت فرود آمده و یا در کوهسار

و نیز سه روایت در سنن نسایی و ابن ماجه و مسند احمد، مؤید گفته ماست، و لفظ از نسایی است:

۱- از عبدالله نجی نقل شده که گفت: علی علیه السلام فرمود: «من نسبت به رسول خدا صلی الله علیه و آله جایگاهی داشتم که هیچ یک از مردم از آن برخوردار نبودند؛ هر سحرگاه بر او وارد می‌شدم، و می‌گفتم: السلام علیک یا نبی الله! اگر حضرت تنحنح^۱ می‌کرد، نزد خانواده ام برمی‌گشتم، و گرنه بر آن حضرت وارد می‌شدم».

^۱ - سرفه کردن یا صدا صاف کردن را تنحنح گویند.

۲- علی علیه السلام فرمود: «در اوقاتی خاص، بر رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد می‌شدم. هرگاه نزد او می‌آمدم اجازه می‌گرفتم، اگر حضرت در حال نماز بود، تنحنح می‌کرد، و اگر از نماز فارغ شده بود، به من اجازه ورود می‌داد».

۳- و نیز فرمود: «من دو زمان ورود بر رسول خدا صلی الله علیه و آله داشتم، یکی شب هنگام و یکی در روز، و هرگاه شبانگاه خدمت آن حضرت می‌رسیدم، برایم تنحنح می‌کرد».

برخی از روایاتی را که درباره‌ی دریافت علوم علی علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد شده بود، پیشتر از نظر شما گذراندیم. از این پس، احادیثی می‌آید که بیانگر این است که ائمه اهل بیت علیهم السلام علوم خود را از پدرشان امام علی علیه السلام می‌گرفتند، و این کار به دستور رسول خدا صلی الله علیه و آله انجام می‌پذیرفت.

دستور پیامبر اکرم به علی علیه السلام مبنی بر نگارش برای دیگر ائمه علیهم السلام

در «امالی» شیخ صدوق و «بصائر الدرجات» و «ینابیع الموده» آمده (و لفظ از امالی) است که احمد بن محمد بن علی الباقر از پدرانش علیهم السلام نقل می‌کند:

رسول خدا صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام فرمود: «آنچه را به تو املاء می‌کنم، یادداشت کن»

عرض کرد: ای پیامبر خدا! مگر بیم فراموشی بر من داری؟

حضرت فرمود: «به فراموشی تو بیمناک نیستم؛ چه اینکه من از خدا خواستم تا نگاهدار تو از فراموشی باشد، ولی برای شریکانت یادداشت نما».

می‌گوید عرض کردم: ای پیامبر خدا! شریکانم کیانند؟

فرمود: «پیشوایانی که از فرزندان تو هستند...»

و علی علیه السلام در سخنان خو در «مسکن» (که منطقه‌ای است) به این معنا اشاره کرده است، چنانکه ابو اراکه آن را روایت کرده و گفته است در «مسکن» همراه علی علیه السلام بودیم و بر سر این گفتگو می‌کردیم که علی علیه السلام شمشیر رسول خدا صلی الله علیه و آله را به ارث برده است، و برخی می‌گفتند: استر حضرت را به ارث برده، و بعضی قائل بودند که صحیفه و نوشتاری را در قبضه‌ی شمشیر حضرت، به ارث برده است، تا آنکه علی علیه السلام بیرون آمد و ما هنوز درباره‌ی وی گفتگو می‌کردیم. آن حضرت فرمود:

به خدا سوگند اگر توان داشته باشم و به من رخصت داده شود، آنقدر با شما سخن می‌گویم که سالی بگذرد و یک حرف را تکرار نکرده باشم، و به خدا سوگند، نزد من صحف بسیاری وجود دارد، که میراث رسول خدا صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام اوست.

نام کتاب علی علیه السلام

در بصائر الدرجات و کافی به سندشان از اباعبدالله علیه السلام نقل شده (و لفظ از بصائر) است که حضرت فرمود:

به خدا سوگند نزد ما چیزی است که [با وجود آن] به هیچ کس نیازی نداریم و مردم به ما نیازمندند. پیش ما کتابی است به املا‌ی رسول خدا صلی الله علیه و آله که علی علیه السلام آن را با دستخط خود به نگارش درآورده و صحیفه‌ای است که طول آن هفتاد ذراع است، و هر حلال و حرامی در آن وجود دارد.

و ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام کتاب علی علیه‌السلام را که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در آن، احکام را بر او املا فرموده است، «الجامعه» نامیده‌اند. چنان‌که در شش روایت در الکافی و الوافی و بصائر الدرجات از اباعبدالله الصادق علیه‌السلام وارد شده است که خلاصه آن چنین است:

«الجامعه» نزد ما است؛ صحیفه‌ای که دارای هفتاد ذراع از ذراع رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است، و آن را به زبان خویش املا فرموده و علی علیه‌السلام آن را با دستخط خویش به نگارش درآورده است. هر حلال و حرام و هر چه که مردم بدان نیاز دارند حتی عوض اندک خراشیدگی، در آن وجود دارد.

و در روایتی، آن حضرت فرمود:

در گستره‌ای از چرم، مانند ران شتر دو کوهان، حکم هر چه مردم بدان نیاز دارند، در آن وجود دارد. هیچ قضیه‌ای نیست مگر اینکه در آن هست، حتی عوض اندک خراشیدگی.

در روایتی دیگر است که فرمود:

«الجامعه» برای هیچ کس سخنی باقی نگذاشته است. علم حلال و حرام در آن است. طرفداران قیاس به واسطه‌ی قیاس، در پی علم و دانش برآمدند، ولی جز دوری [از آن] چیزی نصیبشان نشد، زیرا دین خدا به وسیله‌ی قیاس دست یافتنی نیست.

ائمه‌ی شیعه علیهم‌السلام، امام علی و امام حسن و امام حسین و امام سجاد و امام باقر علیهم‌السلام چگونه کتب علم را دست به دست گردانده‌اند؟

در بصائر الدرجات به سند خود از ابی عبدالله امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است که فرمود:

کتب [علم] نزد علی علیه‌السلام بود و آنگاه که رهسپار عراق گردید، آن کتب را به ام سلمه سپرد، و زمانی که علی علیه‌السلام به شهادت رسید آن کتب، نزد امام حسن علیه‌السلام و پس از او نزد امام حسین علیه‌السلام، و بعد از امام حسین علیه‌السلام، نزد علی بن حسین علیه‌السلام و سپس نزد پدرم امام باقر علیه‌السلام بود.

امام علی بن حسین علیه‌السلام

در «مناقب» ابن شهر آشوب و «بحار الأنوار» به سندشان از ابوجعفر، امام باقر علیه‌السلام آورده اند که:

زمانی که امام حسین علیه‌السلام متوجه عراق شد، وصیت [خود] و آن کتب و دیگر چیزها را به ام سلمه همسر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سپرد و بدو فرمود: «هر گاه بزرگترین فرزندم نزدت آمد، آنچه را که به تو سپردم به او تحویل ده» و آنگاه که حسین علیه‌السلام به شهادت رسید، علی بن حسین علیه‌السلام نزد ام سلمه آمد، و او آنچه را که امام حسین علیه‌السلام بدو سپرده بود، به آن حضرت داد.

مانند این حدیث در الکافی نیز آمده است.

امام محمد باقر علیه‌السلام

در الکافی و إعلام الوری و بصائر الدرجات و بحار الأنوار منقول است (و لفظ از کافی است) که عیسی بن عبدالله از پدرش از جدش نقل کرد و گفت: علی بن حسین علیه‌السلام در حالی که وی در بستر شهادت قرار داشت و گرد او جمع شده بودند، متوجه فرزندش شد و سپس رو به فرزندش (محمد بن علی) نمود و فرمود:

«ای محمد! این صندوق را به خانه‌ات ببر» و آنگاه فرمود یعنی علی بن حسین علیه‌السلام : «ولی در این صندوق، دینار و درهمی وجود ندارد، بلکه سرشار از علم است».

و در بصائر الدرجات، و «بحارالانوار» از عیسی بن عبدالله بن عمر، از جعفر بن محمد الصادق علیه السلام منقول است که فرمود:

قبل از آنکه علی بن حسین علیه السلام به شهادت برسد، صندوقی را که نزدش بود، بیرون آورد و فرمود: «ای محمد، این صندوق را بردار» گفتند: سهم ما را از صندوق بده، حضرت [باقر علیه السلام] فرمود: «به خدا سوگند برای شما چیزی در آن نیست. اگر در آن چیزی برای شما وجود داشت، آن را به من نمی‌داد»، و در آن صندوق، سلاح و کتب رسول خدا صلی الله علیه و آله بود.

امام جعفر صادق علیه السلام

در الکافی و بصائر الدرجات از حمران نقل شده که گفت: درباره‌ی آنچه مردم می‌گویند صحیفه‌ای مهر شده به ام‌سلمه سپرده شد، از حضرت ابوجعفر علیه السلام سؤال کردم، فرمود:

«هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و آله رحلت کرد: علی علیه السلام علم و دانش و سلاح او و آنچه را که آنجا بود به ارث برد. سپس به امام حسن علیه السلام و پس از او به امام حسین علیه السلام رسید، و آنگاه که ما بیم کشته شدن و نابودی داشتیم آنها را به ام‌سلمه سپرد، و بعد از آن علی بن حسین علیه السلام آنها را دریافت کرد».

عرض کردم: «آری، و سپس به پدرت رسید و آنگاه به خودت منتهی شد و به شما رسید؟». فرمود: «آری» و از عمر بن أبان منقول است که گفت: از امام صادق علیه السلام درباره‌ی مطلبی که مردم می‌گویند (صحیفه‌ای مهر شده به ام‌سلمه سپرده شد)، پرسیدم حضرت فرمود:

«آنگاه که رسول خدا صلی الله علیه و آله دنیا را وداع گفت، علی علیه السلام علم و دانش و سلاح آن حضرت و آنچه را که آنجا وجود داشت به ارث برد، و سپس به امام حسن علیه السلام و پس از او به امام حسین علیه السلام رسید».

عرض کردم: و آنگاه به علی بن حسین علیه السلام رسید و بعد از او به پسرش و سپس به شما منتهی شد؟ فرمود: «آری»

امام موسی بن جعفر علیه السلام

در بحارالأنوار از حماد صائغ نقل شده که گفت از مفضل بن عمر شنیدم که:

از امام صادق علیه السلام پرسش می‌نمودم که ابوالحسن موسی امام کاظم علیه السلام سر رسید. امام صادق علیه السلام به من (مفضل) فرمود: آیا اگر به صاحب کتاب علی علیه السلام بنگری شادمان خواهی شد؟ عرض کردم: چه [افتخاری از این بزرگتر؟ حضرت فرمود: این شخص [امام کاظم علیه السلام]، صاحب کتاب علی علیه السلام است ...

امام علی بن موسی الرضا علیه السلام

از علی بن یقطین منقول است که گفت:

ابوالحسن، امام کاظم علیه السلام به من فرمود: «ای علی! این شخص [امام رضا]، داناترین فرزند من است و کتب خویش را به وی هدیه کرده‌ام، (و با دست خود به فرزندش امام رضا علیه السلام اشاره کرد).

و در روایتی دیگر از ابن یقطین آمده است که:

شنیدم می‌فرمود: «فرزندم علی، سرور فرزندانم است، و کتب خود را بدو هدیه کردم»

رجوع ائمه علیهم السلام به «الجامعة»

امام علی بن الحسین علیه السلام

نخستین فردی که سراغ داریم مستقیماً از کتاب «جامعه» علی علیه السلام روایت کرده، امام علی بن حسین علیه السلام است، چنانکه در الکافی و من لایحضره الفقیه و التهذیب و معانی الاخبار و وسائل الشیعه آمده است و لفظ [حدیث] از کافی است: از أبان منقول است که از علی بن حسین علیه السلام درباره‌ی مردی که وصیت به چیزی (شیئی) از مالش نموده سؤال شد، حضرت فرمود: «شیء، در کتاب علی علیه السلام یک ششم است».

امام باقر علیه السلام

بعد از امام علی بن حسین علیه السلام، امام باقر علیه السلام از «جامعه» روایت کرده است. در خصال و عقاب الاعمال و وسائل الشیعه از ابوجعفر، امام باقر علیه السلام منقول است که فرمود:

در کتاب علی علیه السلام سه ویژگی و خصلت یاد شده است که صاحب آنها هرگز از دنیا نمی‌رود مگر اینکه نتیجه‌ی بد آنها را خواهد دید: ظلم و ستم، قطع ارتباط خویشاوندی، سوگند دروغ که به واسطه‌ی آن، خدا را به مبارزه می‌طلبد. همچنین امام باقر علیه السلام از کتاب علی علیه السلام درباره‌ی گرفتن مال فرزند و پدر، و نزدیکی با کنیزک فرزند، روایت کرده است و در حکم نهان ساختن عیب زن هنگام ازدواجش، و سوگند دروغ، و در بیان حکم محرمی که شکار کرده فرمود: «در کتاب امیرالمؤمنین علیه السلام است».

و می‌فرماید: «در کتاب علی علیه السلام، بیان وجوب حسن ظن به خدا و حسن خلق، و حکم بریدن زبان شخص لال، و حکم کسی که زمینی را آباد کند و سپس آن را رها سازد و اثر نپرداختن زکات و دیه دندانها، را ملاحظه کردیم». یعقوب بن میثم تمار، غلام آزاد شده علی بن حسین علیه السلام، بر امام باقر علیه السلام [ابی جعفر علیه السلام] وارد شد و به حضرت عرض کرد: من در کتاب پدرم دیدم که علی علیه السلام به پدرم فرمود: «ای میثم! دوست آل محمد صلی الله علیه و آله را دوست بدار...» تا اینکه فرمود: «از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که می‌فرمود...».

ابو جعفر علیه السلام فرمود: «این مطلب نزد ما به همین گونه در کتاب علی علیه السلام است».

و امام صادق علیه السلام از پدرش روایت کرده است که فرمود: «در کتاب علی علیه السلام خواندم که رسول خدا صلی الله علیه و آله پیمانی میان مهاجرین و انصار و کسانی که از اهل مدینه بدانان می‌پیوستند، نگاشت...».

امام صادق علیه السلام

امام ابو عبدالله الصادق درباره بیان ثبوت ماه به رؤیت هلال و بیان وقت فضیلت ظهر و در بیان حکم به جا آوردن نماز جمعه با مخالفین خود و حکم نیم خورده‌ی گربه و حکم محرم اگر از دنیا رفت، سه حدیث، و درباره‌ی پوشیدن طیلسان^۱ دکه دار برای محرم، دو حدیث، و درباره‌ی کفاره زدن قطات (همان کلنگ یا مرغ سنگخوار) دو حدیث، و در کفاره‌ی تخم قطات سه حدیث، و درباره‌ی شوط اضافه در طواف، و درباره‌ی عمره مفرده و تعداد گناهان بزرگ، دو حدیث، و درباره‌ی انواع ماهیهایی که خوردن گوشت آنها حرام است، شش حدیث از «جامعه» علی علیه السلام روایت فرموده است.

^۱ - نوعی بالاپوش و روپوش‌های تجملی رایج در قرون اولیه و میانه دوره اسلامی است که ضخیم و بدون آستین بود و تار آن ابریشم و پودش از پنبه بوده و بالای بدن؛ کتفها و پشت را می‌پوشانید در پوشش آن هنگام طواف اختلاف نظر است و به نظر می‌رسد جز در ضرورت اشکال دارد. (والله اعلم)

آن دسته از یاران ائمه علیهم السلام که کتاب علی علیه السلام را دیده‌اند

۱- از ابو بصیر منقول است که گفت: ابو جعفر، امام باقر علیه السلام صحیفه‌ای را به من نشان داد که در آن حلال و حرام و میراث وجود داشت.

عرض کردم: این چیست؟

فرمود: این، املائی رسول خدا صلی الله علیه و آله و دستخط علی علیه السلام است.

عرض کردم: آیا پوسیده نمی‌شود؟

فرمود: چه چیز آن را پوسیده کند؟

گفتم: آیا فرسوده نمی‌گردد؟

فرمود: چه چیز آن را فرسوده گرداند؟ [و افزود:] این، «جامعه» و یا از «جامعه» است.

۲- از محمد بن مسلم به دو سند روایت شده که گفت: ابو جعفر علیه السلام چیزی از کتاب علی علیه السلام را برایم خواند که در آن [این مطالب] بود: «شما را از [خوردن] جری (نوعی ماهی حرام) و زمیر (ماهی آب‌نوس) و مار ماهی و طافی (ماهی یی که در آب بمیرد و روی آب بیاید) و طحال (اسپرز) نهی می‌کنم».

وی می‌گوید عرض کردم: ای فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله یرحمک الله! ما، ماهی بدون فلس می‌آوریم. حضرت فرمود: «از ماهی فلس دار استفاده کن و از خوردن ماهی بدون فلس خودداری کن».

قبلاً به شش حدیث با سندهای متعدد از امام صادق علیه السلام اشاره شد که در هر یک از آنها همین حکم را از کتاب علی علیه السلام روایت کرده بود که منابع آن را تحت عنوان «انواع ماهی که خوردن آن حرام است» آوردیم.

۳- در همین منبع از ابو بصیر از ابو جعفر علیه السلام نقل شده است. ابو بصیر گفت: نزد وی [ابو جعفر باقر علیه السلام] بودم. «جامعه» را خواست، و در آن نگریست و این [مطلب] در آن وجود داشت: «زنی که بمیرد و غیر از شوهرش وارثی نداشته باشد، همه‌ی اموال، مربوط به شوهر است».

۴- از عبدالملک بن اعین منقول است که گفت: ابو جعفر علیه السلام بخشی از کتب علی علیه السلام را به من نشان داد...

۵- از جمله در بصائر الدرجات از عبدالملک نقل شده که گفت: ابو جعفر علیه السلام کتاب علی علیه السلام را درخواست کرد، جعفر علیه السلام آن را برایش آورد. مانند ران مرد، پیچیده شده بود، و در آن...

۶- در الکافی و التهذیب از محمد بن مسلم منقول است که گفت: به صحیفه‌ای نگریستم که در آن می‌نگرد...

۷- در روایتی محمد بن مسلم می‌گوید: ابو عبدالله علیه السلام صحیفه‌ی میراث را گشود. نخستین چیزی که در آن یافتیم، [میراث] پسر برادر و جد بود...

به نظر می‌رسد که محمد بن مسلم پس از این پرسش و پاسخ، مطالب زیادی درباره میراث دریافت نموده باشد، مانند آنچه که از او در الکافی، و من لا یحضره الفقیه و التهذیب، روایت شده است.

۸ محمد بن مسلم می‌گوید: ابو جعفر علیه السلام صحیفه میراث را که به املائی رسول خدا صلی الله علیه و آله و دستخط علی علیه السلام بود برایم خواند، در آن [این موضوع را] یافتیم: «مردی که از دنیا برود و دختر و مادری از خود باقی بگذارد، دخترش نصف اموال را می‌برد... [حدیث طولانی است]»

بنابر آنچه که در روایات بسیاری وارد شده و برخی از آنها را یادآور شدیم، اهل بیت علیهم السلام در گفته‌های خود، به آنچه که جدشان رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده بود، استناد می‌کردند. هم او که: «لا ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی» [نجم/۴]. از اینجاست که می‌گوییم روایات ائمه‌ی اهل بیت علیهم السلام دارای یک سند هستند، و حدیث آنها یک حدیث و سخن آنها یک سخن است. و از این رو ابو جعفر، امام باقر علیه السلام در پاسخ به جابر که به حضرت عرض کرد: اگر حدیثی برایم روایت کردی آن را برایم مستند بیان کن، فرمود:

پدرم از جدم رسول خدا ﷺ از جبرئیل از خدای عزوجل برایم روایت کرده است و هر چه را برایم روایت کنم، همین گونه مستند است...

به همین دلیل، امام جعفر صادق علیه السلام آن گونه که جمعی از شاگردانش روایت کرده‌اند، فرمود:

سخن من، سخن پدرم و سخن پدرم، سخن جدم و سخن جدم، سخن حسین علیه السلام و سخن حسین علیه السلام، سخن حسن علیه السلام و سخن حسن علیه السلام، سخن امیرالمؤمنین علیه السلام و سخن امیرالمؤمنین علیه السلام، سخن رسول الله ﷺ و سخن رسول خدا ﷺ، سخن خدای عزوجل است.

و نیز به همین سبب بود که امام صادق علیه السلام در پاسخ حفص بن بختری [که به حضرت عرض کرد: حدیث را از شما می‌شنویم، نمی‌دانیم که از ناحیه‌ی شماست یا از پدر بزرگوارتان] فرمود:

آن چه را که از من شنیدی، آن را از پدرم روایت کن، و آنچه از پدرم شنیدی از رسول خدا ﷺ روایت نما.

و بدین سان، ائمه اهل بیت علیهم السلام از «جامعه» که رسول خدا ﷺ آن را املا نموده و علی علیه السلام آن را با دستخط خود نگاشته است، روایت کرده‌اند. و همین جا یادآور شویم که مؤلفان کتب حدیثی چهارگانه: الکافی و من لایحضره الفقیه و استبصار و التهذیب، روایات این کتب را از اصول و مدونات حدیثی کوچک گرفته‌اند. و مؤلفان آن مدونات حدیثی کوچک روایاتی را که از ائمه اهل بیت علیهم السلام شنیده‌اند، در آنها تدوین کرده‌اند و نیز گفتیم که چگونه ائمه اهل بیت علیهم السلام از سخن گفتن به رأی و از پیش خود، بی‌زاری می‌جستند و در بیان احکام، تنها به «جامعه» امام علی علیه السلام استناد می‌نمودند.

با این همه، فقه‌های این مکتب، قائل به صحت کتابی غیر از کتاب خدا نیستند و سند و متن حدیث را در هر کتاب حدیثی، تحقیق و بررسی کرده و به نتایج تحقیقات خود استناد می‌ورزند. مثلاً کتاب «الکافی»، معروفترین کتاب حدیث نزد آنهاست که احادیث آن را مورد تحقیق و بررسی قرار داده و گفته‌اند شامل ۱۶۱۹۹ حدیث است که ۵۰۷۲ حدیث آن صحیح، و ۱۴۴ حدیث حسن، و ۱۱۱۸ حدیث موثق، و ۳۱۲ حدیث قوی، و ۹۴۸۵ حدیث، ضعیف است (که مجموع اینها ۱۶۱۲۱ حدیث است).

این تقسیم بندی در تدوین روایات، بستگی به درجه و مرتبه راویان آنها طبق معیار معروف از زمان علامه حلی (م: ۷۲۶) داشته و سپس متکی بر شناخت علمای آن دوران از حالات راویان است.

بدین ترتیب، حوزه‌های علمیه در مکتب اهل بیت علیهم السلام حتی یک روز هم باب تحقیق و بررسی علمی را نبسته‌اند؛ بلکه در طول آن دورانها، تلاش ثمر بخش خود را در زمینه‌ی حدیث، در دو جهت استمرار بخشیده‌اند:

- ۱- تلاش در حفظ و نگاهداری نصوص روایاتی که بیانگر احکام اند، به صورت نوشتن.
 - ۲- سعی در طرح بحث‌های علمی درباره سند و متون و منطوق و مدلول روایات و...
- و سرانجام به نتایجی که از نصوص کتاب و سنت به دست آوردند تن در داده و نهایتاً در مقابل کتاب و سنت، اجتهاد نکردند.

از مجموع مطالبی که بیان کردیم، در جمع‌بندی نگرش شیعه به حدیث می‌توان گفت:

- ۱- تلاش جهت نگارش، تدوین و نشر حدیث علی رغم وجود محدودیتهای ایجاد شده توسط خلفا
- ۲- شیعه در نقل و ضبط حدیث از گذشته تا کنون دقت زیادی داشته است.
- ۳- شیعه در کنار قرآن به حدیث برای فهم دین توجه دارد.
- ۴- در سبک زندگی اهل بیت علیهم السلام شاهد نگارش کتاب‌های حدیثی هستیم که حاکی از اهتمام آنان به مانایی حدیث است.

۵- امامان شیعه، احادیث خود را به احادیث رسول خدا ﷺ مستند می‌کردند بنابراین حدیث شیعه دارای اصالت نبوی ﷺ است به عبارت دقیق‌تر احادیث امیرالمؤمنین علیه السلام به لحاظ اعتبار به احادیث پیامبر ﷺ و احادیث اهل بیت علیه السلام به احادیث علوی علیه السلام مستند هستند.

۶- اهل بیت علیه السلام با استناد احادیث خود به کتاب علی علیه السلام به شیعه آموختند در نقل حدیث باید به سند احادیث توجه ویژه داشت.

۷- آن‌چه که انسانها تا روز قیامت بدان نیاز دارند در الجامعة به املائی پیامبر ﷺ و خط امام علی علیه السلام آمده است و امامان معصوم به مناسبت‌های مختلف و عنداللزوم از آن استفاده کرده‌اند، بنابراین احادیث از کانالی قدسی و وحیانی به ما رسیده است.

۸- روایات ائمه‌ی اهل بیت علیه السلام دارای یک سند هستند، و حدیث آنها یک حدیث و سخن آنها یک سخن است.

۹- مؤلفان کتب اربعه، روایات این کتب را از اصول گرفته‌اند و مؤلفان آن مدونات حدیثی کوچک، روایاتی را که از ائمه اهل بیت علیه السلام شنیده‌اند، در آنها تدوین کرده‌اند.

۱۰- با همه‌ی تلاشهای اهل بیت علیه السلام و کوشش علما در حفظ حدیث، فقهای این مکتب، قائل به صحت کتابی غیر از کتاب خدا نیستند و سند و متن حدیث را در هر کتاب حدیثی، تحقیق و بررسی می‌کنند.

عدالت صحابه

مفهوم صحابی

در شروع بحث از عدالت صحابه مفهوم درست و معیار تشخیص صحابی باید معلوم گردد. صحابی از ماده‌ی صَحَبَ به معنی همراه و همنشین به کار می‌رود و چون به کاربرد مشتقات این لفظ در قرآن بنگریم، در می‌یابیم آن گونه همراهی مقصود می‌باشد که به درازا انجامیده و صرف گردآمدن و برخورد دو نفر را مصاحبت نگویند.

در کاربرد تاریخی این لفظ، صحابه عبارتند از نسل نخستین مسلمانان که دوران حیات پیامبر ﷺ را درک کرده‌اند و در محضر آنحضرت به دلخواه اسلام آورده‌اند ولی در این که چه میزان همراهی و ملازمت در تحقق مفهوم صحابی لازم است، دیدگاه‌های متفاوت بروز کرده است. سعید بن مسیب تابعی، صحابه را کسی می‌داند که یک یا دو سال با پیامبر ﷺ همراهی کرده و در یک یا دو جنگ با ایشان شرکت جسته باشد. ابوبکر باقلانی از متکلمان اشاعره گوید: “عرف خاصی برای امت تحقق یافته که ایشان عنوان صحابی را درباره‌ی کسی به کار می‌برند که همراهی او به درازا انجامیده باشد نه کسی که ساعتی با پیامبر دیدار کرده و یا گامی زند و حدیثی بشنود”.

برخی دیگر در تعریف صحابی بسیار آسان گرفته‌اند. به طور مثال احمد بن حنبل صحابی رسول خدا ﷺ را کسی می‌داند که آن حضرت را یک ماه و یا یکروز و حتی ساعتی دیده باشد. محمد بن اسماعیل بخاری هم بر این عقیده است که هر آن که با پیامبر ﷺ همراهی کرده یا ایشان را دیده باشد در زمره‌ی صحابه قرار خواهد گرفت. احمد بن حجر عسقلانی در مقدمه “الاصابة” می‌نویسد: “صحابی شخصی است که پیامبر خدا ﷺ را در حالت اسلام دیدار کرده و مسلمان از دنیا برود، خواه همراهی او با پیامبر ﷺ به طول انجامد یا کوتاه گردد، از آن حضرت حدیث روایت کند یا روایت نکند به همراه ایشان به جنگ رفته یا نرفته باشد. حتی آنکه ایشان را فقط لحظه‌ای دیده و همنشینی نکرده باشد و یا به خاطر عارضه‌ای همچون نابینایی ندیده باشد.” به نظر می‌رسد نظریه پردازان اخیر در تعریف‌های خود به گونه‌ای مبالغه آمیز تسامح ورزیده باشند.

نظریه‌ی عدالت صحابه

باید دانست آنچه از مفهوم عدالت در اینجا منظور می‌باشد، آن ویژگی است که به فرد اهلیت لازم را می‌بخشد که به نقل حدیث پرداخته و روایت او مقبول است، بر این اساس بیشتر عالمان اهل تسنن عدالت جمیع صحابه را ثابت می‌دانند.

ابن عبد البر گوید: “عدالت تمامی صحابه ثابت است.” ابن اثیر جزری می‌نویسد: “تمامی صحابه عادل بوده و جرح در آنان راه نیابد.”

ابن حجر عسقلانی می‌نویسد: “برای صحابه خصیصه‌ای است و آن این که از عدالتشان پرسش نمی‌شود و این امر نزد عموم عملاً مسلم گشته است. زیرا آنها به دلیل نصوص کتاب و سنت و اجماع کسانی که اجماعشان مورد اعتنا می‌باشد به عدالت شناخته شده‌اند.” به نظر می‌رسد ابن حجر در ادعای اجماع خود بر عدالت صحابه، مبالغه ورزیده باشد. چرا که تحقیق، درستی این ادعا را در معرض تردید قرار می‌دهد. بطور مثال: ابن الحاجب مالکی در “مختصر المنتهی” قول به عدالت صحابه را به اکثر علما نسبت داده و در کنار آن اقوال دیگری را هم می‌آورد. سعد الدین تفتازانی از متکلمان اشاعره بر این عقیده است که جنگ‌ها و نزاع‌هایی که بین صحابه روی داده به گونه‌ای که در کتاب‌های تاریخ درج شده و بر السنه‌ی راویان ثقة جاری شده به ظاهر دلالت می‌کند بر اینکه برخی از صحابه از راه حق منحرف شده و به

مرز ظلم و فسق رسیده‌اند و انگیزه‌ی آنان در این راه حقد و دشمنی و حسادت و ریاست طلبی و سلطه جویی بوده است. وی سپس گوید:

«این گونه نیست که هر کس پیامبر ﷺ را دیدار کرده باشد به نیکی اتصاف یابد؛ بلکه این علما بوده‌اند که به جهت خوش بینی به اصحاب رسول خدا ﷺ برای رفتارهای ایشان توجیه و تأویل‌ها بافته‌اند و آنان را از هر موجب تفسیق و تذلیل مصون دیده‌اند تا از این طریق عقاید مسلمانان را از هر گونه لغزش و گمراهی نسبت به صحابه‌ی بزرگ صیانت بخشند.»

این گفته‌ها به روشنی نشان می‌دهد که نظریه‌ی تعدیل صحابه حتی در بین اشاعره اجماعی نبوده است گذشته از اینکه اغلب معتزله با آن موافق نبوده‌اند و نتوان تردید کرد که معتزله نیز بخشی از هویت اهل تسنن را در تاریخ تشکیل می‌دهند.

ادله‌ی نظریه‌ی عدالت صحابه

نظریه پردازان عدالت صحابه برای اثبات مدعای خود به مجموعه‌ای از آیات و احادیث استناد کرده‌اند که آنها را می‌توان در چند دسته جای داد:

الف) آن دسته آیات و احادیثی که از صحابه به عنوان بهترین امت و شایسته ترین مردم یاد می‌کند.

از این دسته می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- ﴿و كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يُكونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾. در برخی از تفاسیر وسط به معنی عدل تفسیر شده است.

۲- ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تُنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...﴾

۳- حدیث عمران بن حصین از پیامبر اکرم ﷺ: بهترین مردم دوران من می‌باشند سپس مردمی که در پی آنها آیند و سپس مردمی که در پی دسته‌ی دوم آیند.

ب) آن دسته آیات قرآنی که در آنها صحابه‌ی پیامبر ﷺ مورد مدح و ستایش الهی قرار گرفته‌اند:

۱- ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ...﴾

۲- ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَرَاءِ رَحِمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾

۳- ﴿وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ﴾

۴- ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ...﴾

۵- ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَ قَاتَلَ... وَ كَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسَنَى﴾

استدلال کنندگان به این آیات گفته‌اند اعلام رضایت و خشنودی خداوند و وعده‌ی ثواب او به معنی آن است که صحابه‌ی مخاطب این آیات تا به آخر راه خشنودی خداوند و ثواب آخرت را پیموده و هیچ تغییر و تبدیلی در حالشان راه نیافته و این امر با عدالتشان تلازم می‌یابد.

ج) دسته‌ی سوم احادیثی است که از منزلت و فضیلت صحابه خبر می‌دهد از قبیل:

۱- هرگز هیچ یک از اصحابم را دشنام ندهید که هر یک از شما اگر به قدر کوه احد طلا انفاق کند ثواب انفاق یک مشت و نیم مشت آنان را نخواهد برد.

۲- چه می‌دانی که خداوند چه بسا بر اهل بدر ظهور کرده و بگوید: هر آن چه خواهید بکنید که من شما را مورد آمرزش خود قرار داده‌ام.

۳- ستارگان مایه‌ی امان اهل آسمانند و چون بروند بر سر اهل آسمان آید آن‌چه بدان وعده شده‌اند و من مایه‌ی امان اصحابم می‌باشم؛ چون بروم، بر آنان رسد آن‌چه که وعده شده‌اند و اصحابم موجب امان امتم می‌باشند و چون بروند بر امتم رسد آن‌چه که وعده شده‌اند.

نظریه‌ی عدالت صحابه در ترازوی نقد

نقد ادله

با نگرش حق گرایانه در این ادله به این نتیجه دست می‌یابیم که هیچ یک از آنها در اثبات مدعا کارگر نمی‌افتد بیان اینک:

در دسته‌ی نخست آنگونه که مقتضای صیغه‌ی اُفعل تفضیل است، خیریت نسبی مورد نظر می‌باشد به این معنی که امت اسلامی در مقایسه با امت‌های پیشین برتر و شایسته‌تر می‌باشد و اصطلاح امت هم بر تمام اهل اسلام در عصرها و دوره‌های گوناگون اطلاق می‌شود، گرچه نسل اول مسلمانان به عنوان پیشگامان نهضت اسلام در طلیعه‌ی امت قرار داشته از این جهت از امتیاز ویژه‌ی برخوردارند ولی به هر حال برتری نسبی هرگز به مفهوم عدالت یکایک آحاد صحابه نمی‌باشد.

ثانیاً، اصطلاح امت وسط به مفهوم امت معتدل و میانه و دور از افراط و تفریط تفسیر شده که بیانی از یک ویژگی کلی برای امت اسلامی است و هیچ نسبیتی میان آن و عدالت آحاد صحابه وجود ندارد.

ثالثاً در آیه‌ی ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، قیام به امر به معروف و نهی از منکر به مثابه‌ی علت برای خیریت ذکر شده و به گفته‌ی ابو عبدالله قرطبی مدح در این آیه منوط به این دو واجب دینی شده و چون امت چنین نکند عنوان مدح از او زوال یافته و در خور نکوهش گردد و رو به هلاکت رود.

درباره‌ی دسته‌ی دوم باید گفت گرچه آیات مدح صحابه به ظاهر بر عموم استغراقی دلالت داشته ولی با توجه به گشوده بودن باب تخصیص باید پذیرفت این آیات حکم نصّ برمدح یکایک صحابه را نداشته و به قرینه‌ی آیات دیگری از قرآن که در نکوهش بعضی از صحابه نازل شده دیگر نتوان مدعی شد که یکایک صحابه بدون استثناء مشمول مدح و ثنای الهی قرار گرفته اند.

ثانیاً، مدح و ثنای الهی و اعلام خشنودی خداوند از صحابه بی قید و شرط نبوده بلکه تابع عنوان مورد نظر در آیه می‌باشد و چون این عنوان زوال یابد، استحقاق مدح هم پایان پذیرد. به عبارت دیگر استدلال کننده برای اثبات مدعی خود باید از این دسته آیات دوگونه اطلاق را بفهمد نخست اینکه مدح و ثنا و خشنودی الهی مطلق بوده و به هیچ عنوان خاصی تقیید نیافته است و دوم اینکه این ممدوحیت و رضایت تمامی زمان‌ها را در هم نوردیده و به طول حیات آینده سرایت کرده است. درحالی که هیچ یک از این دو را نتوان اثبات کرد. اما نخست اینکه در تمامی آیات مورد نظر مدح الهی به عناوین خاصی تعلیق یافته است به طور مثال عناوینی هم‌چون بیعت در زیر درخت، پیروی از پیامبر ﷺ در جیش العسره، انفاق و جهاد در راه خدا و سبقت در ایمان و مانند آن اسباب خشنودی خداوند ذکر شده و این به مفهوم ستودگی مقید و مشروط می‌باشد و دوم اینکه مقتضای اصول و احکام عقلی جز این نیست که فضیلت گذشته را هیچ تضمینی برای پایدار ماندن در آینده نیست مگر رفتار فرد آن را چنین سازد و چه بسا اشخاصی با وجود برخوردار از فضیلت و عدالت و ستودگی گذشته، به اعمالی دست زنند که موجب سقوط آنان از جایگاه والای خود گردد. مؤید این گفتار آنکه در آیه‌ی ۲۹ فتح گرچه صدر آن از فضیلت رهروان پیامبر ﷺ سخن آورده ولی چون به ذیل بنگریم بعضی از آنها که مؤمنان و راست کرداران باشند وعده‌ی مغفرت و پاداش یافته‌اند.

درباره‌ی دسته‌ی سوم هم باید گفت: گرچه درستی یا نادرستی احادیث فضیلت صحابه تحقیق ویژه‌ای طلبیده و از چند نمونه طرح شده به طور مثال حدیث دوم با اصول عقلی ناسازگار بوده و حدیث سوم هم معنای محصلی از آن بدست نیاید ولی با وجود این اثبات فضیلت به طور مجموعی تلازمی با عدالت یکایک آنان ندارد.

نظریه‌ی عدالت صحابه در ترازوی قرآن

در ادامه‌ی پژوهش قرآنی پیرامون عدالت صحابه به مجموعه‌ای از آیات بر می‌خوریم که به برداشتی متفاوت از احوال صحابه مدد می‌رساند و به نظر می‌رسد این قبیل آیات توسط نظریه پردازان مورد غفلت واقع شده است. در این مجموعه آیات با طوایف و دسته جات دیگری از صحابه آشنا می‌شویم که در دسته بندی زیر جای می‌گیرند:

۱- آنانی که اسلام را به ظاهر پذیرفته و ایمان در دلشان رسوخ نیافته است.

۲- آنانی که نیک و بد را در هم آمیزند و امید به رحمت الهی نسبت به آنان می‌رود.

۳- منافقان پنهان و آشکار.

۴- بیمار دلان.

۵- آنان که خداوند به فسقشان گواهی می‌دهد.

۶- آنان که از فرط دلبستگی به دنیا صف جمعه را ترک کرده و مشتاقانه به سوی لُهو و تجارت شتافتند.

۷- آزار رسانندگان به پیامبر ﷺ.

۸- آنان که به حریم رسول خدا ﷺ اتهام ناروا می‌زنند.

۹- آنانکه به دلیل دلبستگی به دنیا از عزیمت به صحنه‌ی جهاد کوتاهی می‌ورزند.

۱۰- آنانکه سختی‌های جنگ لغزشگاه ایشان گردد. چون لحظه‌ی شکست فرا رسد به نزاع و نافرمانی روی آورند و یا به هنگام شکست دچار هراس و تردید شده و به خداوند جاهلانه گمان بد برند، و از جبهه‌های نبرد بگریزند و آنان که به کثرت خود غرّه گشته و این امر آفت جانیشان شده و به فرار وا می‌دارد.

نکته‌ی قابل توجه این که با توجه به شمار زیاد این آیات و آیات دیگری که از احوال منافقان خبر می‌دهد نمی‌توان آنها را بر شمار معدودی از منافقان شناخته شده از قبیل عبدالله بن ابی حمل کرد بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که حرکت نفاق در این اواخر بر دامنه‌ی فعالیت‌های مرموزانه و تخریبی خود افزوده و به تهدیدی جدی برای کیان اسلام و مسلمانان تبدیل شده است. این را نیز باید افزود که بر تمام دسته جات مذکور در آیات فوق نام و عنوان صحابی به ویژه با تفسیر موسّع آن صدق می‌کند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که صحابه به مانند همه‌ی آدمیان دیگر آسیب پذیر بوده مراتب و درجات گوناگون داشته در میانشان انسان‌های منافق سیرت وجود داشته است و این ادعا که همه‌ی آنها از هویت الهی و قدسی برخوردار بوده و به ملکه‌ی عدالت متصف بوده‌اند مخدوش می‌باشد.

نظریه‌ی عدالت صحابه در ترازوی سنت

در مجامع حدیثی اهل تسنن به احادیث بسیاری بر می‌خوریم که در آنها پیامبر اکرم ﷺ از ارتداد جمعی از اصحاب پس از ارتحال خود خبر می‌دهد. به این مضمون که: “در قیامت گروهی از اصحاب بر پیامبر ﷺ وارد شده و در پی آن از حوض رانده می‌شوند و پیامبر ﷺ گوید: پروردگارا اینان اصحاب من هستند خطاب آید، تو نمی‌دانی آنان پس از تو چه کردند، آنان از راه حق برگشتند و رو به قهقرا نهادند.”

در برخی از این روایات چنین آمده که آن گروه چون به حوض وارد شوند گویند: ای رسول خدا من فلان بن فلان هستم دیگری هم همینگونه خود را معرفی می کند و پیامبر گوید: شما را به نسب می شناسم ولی پس از من بدعت آوردید و به گذشته ی خود برگشتید و برخی آمده چون پیامبر از حال آنان با خبر گردد گوید: دور باد از رحمت خدا آنکه پس از من دگرگون کرده باشد. در پایان یکی از این احادیث آمده از این گروه جز شمار اندکی خلاصی نیابد.

احادیث ارتداد به روایت تنی چند از صحابه از قبیل ابوسعید خدری، انس بن مالک، سهل بن سعد، ابوهزیره، اسماء بنت ابوبکر، عمر بن خطاب، حذیفه بن اسید، عایشه، ام سلمه، عبدالله بن عباس و عقبه بن عامر در صحیحین و بسیاری از منابع حدیثی دیگر انباشته شده و به لحاظ سند خدشه ای در آن راه نمی یابد. این احادیث به واقع هشدار می باشد از سوی پیامبر اکرم ﷺ به اصحاب خود که پس از رحلت او در معرض آزمونی سخت قرار داشته و بیم انحراف و ارتداد و بازگشت آنان می رفته است. هشدار می که به گواهی حوادث پس از شهادت پیامبر ﷺ به وقوع می پیوندد. در احادیثی دیگر پیشوای بزرگ مسلمین دغدغه ی خود نسبت به آینده ی امت را با عبارات واضح تری بیان می کند.

او گوید: “من بر شما بیم ندارم که پس از من شرک ورزید ولی بیم دارم که بر سر دنیا به جان هم افتید و یکدیگر را بکشید و از این راه به تباهی افتید آنگونه که پیشینیان تباه گشتند. و نیز گوید: “آزمندانه در پی فرمانروایی خواهید افتاد و این موجب ندامت و حسرتان در روز رستاخیز گردد.”

مجموعه ی این احادیث به ضمیمه ی حوادث تلخ دوران صحابه از قبیل سلطه جویی، افزون خواهی، دنیا مداری و جنگ و فتنه هایی که بیاختاست پژوهشگر را ملزم می کند که درباره ی شخصیت جمیع صحابه رأی واحدی صادر نکرده و از روی خوش بینی و بدون رویکرد نقادانه عدالتشان را تصدیق نکند.

رویکرد تقریظی در مسأله ی صحابه

به موازات گرایش افراطی و مبالغه آمیز در باب عدالت صحابه جریان دیگری در نقد صحابه رو به تقریظ نهاده و در قدح و جرح آنان مبالغه ورزیده است. اصحاب این گرایش در برخورد با حیات و سیره ی صحابه بنا را بر بدگمانی و بد بینی نهاده و سراسر دوران صحابه را تیره و تار دیده اند. در نظر این گروه سیره ی سلف مترادف است با خیانت، غدر، پیمان شکنی، کفر، ارتداد و فجور و تباهی. سید عبدالحسین شرف الدین عاملی این رویکرد را به غالیان شیعه همچون کاملیه نسبت می دهد که همه ی صحابه ی پیامبر ﷺ را مورد هجوم قرار داده و به آنان توهین کرده اند.

ریشه های فکری و سیاسی نظریه ی عدالت صحابه

نظریه ی عدالت صحابه در زمان ظهور مکتب اهل حدیث مورد اعتنا واقع شده و کوشش می شود به صورت یکی از عقاید ثابت اهل تسنن و جماعت درآید. بی گمان احادیث انبوه وارده در فضیلت صحابه که در این دوران دواوین حدیث اهل تسنن را انباشته، پشتوانه ی مهم شکل گیری این نظریه بوده است. تحقیق درباره ی این احادیث ما را به سرنخ های سیاسی رهنمون می کند. اجمال سخن در این باره اینکه: در دوران صحابه حوادث و وقایعی شگفت و غیر قابل توجیه روی داد که ابهام های زیادی را پیرامون برخی از صحابه آفرید. چرا که در این وقایع تنی چند از صحابه ی پیشگام به ضمیمه ی گروهی از صحابه ی نو ظهور نقش می آفریدند. مطالعه ی این حوادث خبر از ظهور یک خط انحرافی می دهد که برای تحصیل اطماع دنیا مدارانه ی خود از مسیر اسلام ناب بیرون رفته و به رفتارهای ناشایست و نابخردانه و مغایر با سنت و سیره ی کریمه ی پیامبر ﷺ دست زدند. سرانجام در فرآیند یک چرخش تدریجی رهبری و زمامداری مسلمین به دست تبار تبهارک بنی امیه افتاد و شخصی همچون معاویه و نسل نابکار او و مروانیان بر عریکه ی قدرت سوار گشتند اینان در راه تحقق آمال خود از هیچ عمل و رفتار ناشایستی دریغ نورزیدند. از فریب و اغواگری، فتنه جویی، جنگ

افروزی، رعب آفرینی و کشتن نیکان صحابه و تابعان تا فراهم کردن زندگی‌های شاهانه و پر از اسراف و اتراف و غیر آن و این جرم و بدعت‌ها آثار سیاهی در تاریخ مسلمین به جا گذاشت. در طی این حوادث صحابه‌ی پیامبر ﷺ چند دسته شده بودند. گروه نخست آنانی بودند که خود با این جریان انحرافی همراه شده و نقش میدانی و یا حاشیه‌ای ایفا می‌کردند. دسته‌ی دیگر آنانی بودند که با سکوت و عزلت و انزوا گزینی به ظاهر مسیر اجتناب از فتنه را پیمودند ولی در واقع با رویکرد غیر مسؤولانه‌ی خود در شکل‌گیری و گسترش خط‌انحرافی به نحوی سهیم شدند. گروه سوم صحابه‌ای بودند که با پیروی از مبانی و اصول اسلام و طریقت محمدی در برابر بیدادگرها و انحراف‌ها قد علم کرده و فداکارانه کوشیدند و خود هرگز به زر و زیور دنیا آلوده نگشتند.

یکی از اقداماتی که جریان سیاسی حاکم برای تحکیم سلطه‌ی خود بدان روآورد این بود که با تکیه بر ابزار فرهنگی در صدد کسب آبرو و حیثیت و مشروعیت تاریخی برای خود برآمده و ضمناً مانع از شکل‌گیری قیام و اعتراض و مقاومت علیه خود گردد. در این میان چند کار صورت گرفت: نخست اینکه دستگاه حاکم با بسیج همه‌ی مزد بگیران خود به طور وسیع به جعل احادیث غلو آمیز و دروغین در فضیلت انسان‌های فرومایه و یا کم‌قدر زده تا از این طریق اسطوره‌های دروغین و قهرمانان خیالی در تاریخ خلق کند. صحابه‌ی پیامبر ﷺ را در جایگاه برتر از عموم مردم بنشانند، آنگونه که مردم از آنان چهره‌ای قدسی و لاهوتی تصور کرده و دیگر درصدد برنایند به نقد شخصیت و رفتار و عملکرد آنان بپردازند، ضمناً در چنین جوی این بهانه را بدست آورند که هر که در صدد انتقاد و خرده‌گیری بر آحادی از صحابه بر آید او را به بدترین شکل متهم کرده و از این راه به راحتی به سرکوب معارضان و منتقدان خود بپردازند. به موازات این اقدام نظریه‌ی اجتهاد صحابه نیز شکل گرفت و در پرتوی آن همه‌ی تبهکاری‌ها و رفتار شنیع صحابه‌ی بد عاقبت توجیه و تأویل گردید. خلاصه آنکه گرچه هدف ظاهری نقد ناپذیر جلوه دادن صحابه بود ولی در واقع نقد ناپذیری گروه سلطه گر هدف اصلی را تشکیل می‌داد.

بخش دیگری از این تلاش نامیمون مصروف ضدیت و دشمنی با گروه دیگری از صحابه به محوریت علی بن ابی‌طالب ﷺ و خاندان هاشم گردید. در این دوران گواه می‌گردیم که به موازات جعل احادیث و مناقب خیالی برای صحابه به ویژه تنی چند از آنان، احادیث واهی در قدح شخصیت علی ﷺ نیز خلق شده و کوشش می‌شود چهره‌ای بد و نامیمون از این مجسمه‌ی تمام عیار فضیلت به نمایش گذاشته تا به پندار باطل خود از هر جهت قهرمان پیروز عرصه‌ی رقابت بین دو تبار هاشم و امیه گردند و این امر به درستی از عقده‌های روانی و احساس خود کم‌بینی و حسادت آنان در برابر فضایل درخشان علوی حکایت می‌کند.

به هر حال این مسایل تمهیدی واقع می‌شود تا سرانجام نظریه‌ی عدالت صحابه رنگ فقهی و عقیدتی به خود گرفته و در عقاید حدیث گرایان اهل تسنن جای گیرد. نگارنده با نگرارش این سطور در صدد نیست که طراحان و بنیانگذاران نظریه‌ی عدالت صحابه در دوران استیلای مکتب حدیث را جملگی متهم به همدستی با اصحاب سلطه کرده و در نیات و مقاصدشان تردید کند؛ بلکه می‌توان پنداشت که این عالمان امت با صحیح انگاشتن احادیث فضایل و مناقب صحابه خیرخواهانه کوشیدند ساحت صحابه‌ی پیامبر ﷺ را از هرگونه اتهام بری سازند. به واقع عواطف پر شورشان نسبت به نسل نخستین مسلمین و طلایع داران نهضت اسلام آنان را واداشت که نگذارند با گشوده شدن باب نقد و ایراد و اعتراض در میان مردم، دستاوردهای پرشکوه تاریخ صدر اسلام آسیب دیده و آبرو و اعتبار مسلمانان نخستین بر باد رود. چرا که در این فرایند شاید هیچ صحابی باقی نمی‌ماند که از تیغ اعتراض و ایراد مردم در سلامت مانده باشد. همه‌ی این مسائل بنای پرشکوه دستاوردهای مسلمین نخست را ویران و اعتماد به آئینی که همواره از خیانت و ظلم و نابکاری نخستین پیروان آن سخن به میان می‌آید را از بین می‌برد. احساس خطر دیگر آنان این بود که با خدشه دار شدن شخصیت صحابه، آثار سنت نبوی ﷺ هم مخدوش شود. چرا که نزد آنان این صحابه‌ی پیامبر ﷺ بودند که احادیث و

سیره‌ی رسول خدا ﷺ و احکام شریعت را به نسل‌های بعد منتقل می‌کردند. بنابراین جرح شخصیت راویان و شاهدان کتاب و سنت می‌توانست به انهدام پایه‌های دین و ابطال آثار کتاب و سنت بینجامد. موارد ذکر شده بخشی بود از انگیزه‌های خیرخواهانه و مصلحت‌جویانه‌ی بنیانگذاران نظریه‌ی عدالت صحابه که در جای خود مورد نقد قرار خواهد گرفت. به هر حال به عقیده‌ی نگارنده ریشه‌های نخستین این نظریه را باید در دواعی و اغراض اصحاب سلطه در دوران بنی امیه و احادیث فضائل صحابه یافت هر چند که در تأسیس رسمی این نظریه و تشدید مبانی آن، انگیزه‌های خیرخواهانه‌ای هم ضمیمه گشت.

پیامدهای سیاسی و فکری نظریه‌ی عدالت صحابه

با توجه به مباحث گذشته اکنون می‌توان به مهم‌ترین آثار و پیامدهای سیاسی و فکری این نظریه اشاره کرد:

الف - پیامدهای سیاسی

- ۱- مصونیت بخشیدن به صحابه از هرگونه انتقاد و اعتراض و آنان را در حصار از قداست قراردادن و به این ترتیب راه را بر نقد و ارزیابی برخی از حوادث سیاه و غیر قابل توجیه آنان بستن
- ۲- مشروعیت بخشیدن به سلطنت معاویه و توجیه نمودن اقدامهای جنایتکارانه و فریبکارانه‌ای که در جهت تحکیم و بسط و موروثی ساختن آن انجام داد. اعم از جنگ افروزی، سرکشی، کشتار مردم بی‌گناه، نقض پیمان صلح، به شهادت رساندن نیکان صحابه و همه‌ی آنها را در پرتوی اصل موهوم عدالت و اجتهاد صحابی تفسیر کردن.
- ۳- سلب آزادی بیان و ابراز رأی که موهبتی خدادادی به مردم در برابر حاکمان است و ایجاد جو خفقان بار و سرکوب مخالفان و معارضان به بهانه‌ی انتقاد به صحابه که در نتیجه به تحکیم استبداد و خودکامگی می‌انجامید.
- ۴- ایجاد تفرقه و شکاف میان مؤیدان و مخالفان این نظریه و متهم کردن مخالفان به فسق و کفر و ارتداد و در نتیجه تشدید جو خصومت آمیز میان فرقه‌های مسلمان.

ب - پیامدهای فکری

- ۱- نقدناپذیر قراردادن شخصیت انسان‌هایی که کمتر از حد عصمت بوده و بستن راه گفتگو و بحث سازنده و هدفدار پیرامون ایشان.
- ۲- پذیرش بی‌قید و شرط احادیث روایت شده توسط صحابه و آنان را از اعمال قواعد جرح و تعدیل استثنا کردن.
- ۳- تأسیس نظریه‌ی اجتهاد صحابی و به تأویل بردن بسیاری از آرا و اقوال و رفتارهای ناهمگون در پرتو آن و در نتیجه ارائه‌ی تفسیر موسّع و بی‌قید و بند از مفهوم اجتهاد در شریعت.
- ۴- مرجع قراردادن فهم و استنباط صحابه از قرآن و سنت و احتجاج به قول و سیره‌ی آنها در احکام شرعی.

ارزیابی نهایی

اکنون با روشن شدن اصول و مبانی نظریه‌ی عدالت صحابه و ریشه‌ها و پیامدهای آن وقت آن رسیده که به طور نهایی پیرامون این نظریه به داوری بنشینیم. در این باره چند نکته‌ی مهم در خور تأمل می‌باشد:

- ۱- شاید گمان برود با توجه به حساسیت برانگیز بودن بحث عدالت صحابه بهتر آن باشد که هرگز وارد عرصه‌ی این بحث نشویم و امر صحابه را به خداوند وانهیم و داوری پیرامون رفتار آنان را به دادگاه قیامت موکول کنیم ولی با توجه به پیامدهای مهم فکری این نظریه، از آنجا که سرنوشت اصول مهمی از شریعت از قبیل پذیرش بی‌قید و شرط و یا محدود روایات صحابه و نیز حجیت سنت صحابه و ارزش تشریعی دادن به آن، به این بحث گره خورده ضرورت می‌یابد بحث و جستجو پیرامون آن را با دقت و وسواس و به صورت کاملاً عملی و بدور از اثرپذیری‌های عاطفی دنبال کنیم.

۲- بحث اصلی میان مؤیدان و منتقدان نظریه‌ی عدالت صحابه بر سر این نیست که یک طرف در مقام اثبات عدالت و صلاحیت آنان بوده و طرف دیگر درصدد نفی آن، بلکه منتقدان نظریه به کلیت و شمول نظریه خدشه وارد می‌کنند. به عبارت دیگر سخن از سلب کلی عدالت صحابه نیست بلکه نفی ایجاب کلی مقصود می‌باشد.

۳- بر نظریه‌ی عدالت جمیع صحابه از چند جهت می‌توان اشکال وارد کرد:

نخست اینکه این نظریه ظاهراً بر این اصل مبتنا یافته که صرف مصاحبت با پیامبر ﷺ فضیلت بزرگی است که شخص را به منزلت عدالت می‌رساند. درحالی که بهتر آن است مصاحبت را فرصت بدانیم نه فضیلت، فرصتی که این امکان را به فرد بخشیده که به طور مستقیم تحت تعلیم و تربیت پیامبر خدا ﷺ قرار گرفته و از انوار وجودی آن بزرگوار پرتو گیرد. به گفته‌ی دیگر، مصاحبت مقتضی برای صلاح و رستگاری شخص می‌باشد نه علت تامه آن. بنابراین اگر آحادی از صحابه از این فرصت بهره نگرفته و در محضر پیامبر ﷺ راه نفاق و عصیان را رفته باشند، نباید شگفت زده شد.

دوم اینکه این نظریه با برآیند کلی آیات قرآن و احادیث ارتداد مغایر بوده و در جای خود ثابت گشت که این نظریه را هرگز نتوان از دل کتاب و سنت بیرون آورد.

سوم اینکه این نظریه با شواهد تاریخی که حکایت از عصیان ورزیه‌های آحادی از صحابه در زمان حیات پیامبر اکرم ﷺ داشته و نیز فسق و انحراف گروهی از آنان در دوران پس از رحلت آن حضرت ﷺ مغایرت دارد.

چهارم اینکه تعدیل تمامی صحابه با قوانین جاری در عرصه‌ی تعلیم و تربیت اجتماعی نیز مغایر می‌باشد. چه آنکه مقتضای اصول تربیت آن است که انسان‌ها در سطوح گوناگون رشد و آگاهی و هدایت قرار داشته و در مسأله‌ی عدالت و وثاقت هم به مراتب متفاوتی دست یافته باشند. هرگز نتوان ادعا کرد که مصاحبت پیامبر ﷺ حکم کیمیایی داشته باشد که مس وجود را به طلا تبدیل کند. این را منطق سلیم و برهان هرگز نمی‌پذیرد و روشن است که پیامبر اکرم ﷺ برای ارشاد و تربیت مردم از روش‌های متعارف بهره می‌جست نه آنکه معجزه آسا و کیمیا گونه در کوتاهترین زمان مصاحبت شخصیت مخاطب خود را کاملاً دگرگون کند.

به نظر نگارنده مهم‌ترین پیام آیاتی که در تنقیص صحابه وارد شده عنایت به واقعیت روحی انسان‌ها است که گرچه در راه کسب فضیلت و کمال تا بی‌نهایت می‌توانند پیش روند ولی واقعیت‌ها خبر می‌دهد که اغلب انسان‌ها به دلیل درگیری با دو حس متضاد کمال جویی و شرطبلی و خالی نبودن از انگیزه‌های دنیا طلبانه و مادی به بهره‌ی محدودی از کمال می‌رسند، ضمناً فرایند تربیت بسیار طولانی بوده و آسیب‌پذیری هم از خصایص انسانی است. پس چگونه می‌توان انتظار داشت که به طور مثال فردی که در سال‌های آخر حیات پیامبر ﷺ، اسلام آورده در ظرف مدت کوتاهی از درک صحبت با پیامبر ﷺ آن چنان مقامش بالا رفته و در هاله‌ای از قدسیت و معنویت قرار گیرد که این امر او را مصونیت ابدی بخشد و چگونه می‌توان انتظار داشت ریشه‌های کهن عقاید و رفتار و سلوک جاهلی در کمترین زمان ممکن از بن کنده شود. بنابراین اینکه خداوند در قرآن کریم صحابه را تنويع کرده و از راست قامتان و مجاهدان صابر و ایثارگران راه خدا تا فاسقان و منافقان و درهم آمیزندگان خوبی و زشتی سخن می‌گوید و اینکه از لغزش‌های آنها در صحنه‌های ابتلا تا فرار و هزیمت از پیش روی دشمن و تا رویگرداندن از صف نماز و روی آوردن به تجارت و لهو و مانند آن خبر می‌دهد همگی حاکی از همان واقعیت وجودی آدمیان است که آنها را موجوداتی محدود، آسیب‌پذیر و نیازمند به لطف و عنایت الهی ساخته است. آیاتی که از نزول رحمت الهی و باریدن سکینت در دل‌های صحابه و توبه‌پذیری خداوند در برابر لغزش‌های آنها خبر می‌دهد هم در واقع در بردارنده‌ی نشانه‌های لطف و عنایت او است تا در راه ماندگان به مدد آن کاستی‌های خود را بر طرف کرده و از فرصت‌های باقیمانده برای رشد و کمال بیشتر بهره گیرند.

اکنون با توجه به این واقعیات نباید کسی از مواجهه با دگرگونی شخصیت بعضی از صحابه پس از پیامبر ﷺ و روی به فسق و انحراف و ارتداد نهادن آنان شگفت زده گردد. بلکه ادعای پاکی و درستکاری و عدالت همیشگی را طرح کردن جای شگفتی دارد.

البته صحبت از محدودیت‌ها و آسیب پذیری‌های صحابه هرگز به مفهوم نفی دستاوردهای نهضت تربیتی پیامبر اکرم ﷺ نیست. بلی اگر در این مسأله رویکرد تفریطی غالیان را برگزینیم لازمه‌ی عقیده به جرح و قدح همه‌ی صحابه این است که باور آوریم پیامبر ﷺ در ورای کوشش تربیتی مستمر خود هیچ دستاوردی نداشته و دیواری را که به زحمت بنا کرده یک شبه ویران شده است. بدترین ثمره‌ی این اندیشه تولید احساس یأس و نومیدی در دل‌ها نسبت به ثمر بخش بودن نهضت تربیتی و سازندگی پیامبر اکرم ﷺ است ولی چون همه جانبه نظر کنیم اعتراف خواهیم کرد که این نهضت عظیم دستاوردهای عمیق، مهم و پایداری به بار آورده، ساختار فکری و اخلاقی جامعه‌ی جاهلی را دگرگون کرده و انسان‌ها را به وادی نور و فضیلت و ایمان کشانده ولی به دلیل ناتمام ماندن مسیر سلوک و تربیت و آسیب پذیری که ویژگی نهاد آدمی است بخشی از این دستاوردها در حوادث ناگوار دوران بعد و چرخش‌های برخی از صحابه آسیب می‌بیند. با وجود این اگر به تحولات دوران خلفا بنگریم نمونه‌های بارزی از رشد و آگاهی دینی، تحول اخلاقی و سلوک معنوی و رموزی از ایمان و عشق و اخلاص و جهاد مسلمانان نخستین را بویژه در عرصه‌ی فتوحات اسلامی شاهد می‌گردیم و اگر این درخشش‌ها نبود قلمروهای وسیع ایران و روم باستان به راحتی به روی مجاهدان مسلمان گشوده نمی‌شد و پیام اسلام به سرعت عالمگیر نمی‌گشت. خلاصه‌ی سخن اینکه نظریه‌ی عدالت صحابه را اگر در ترازوی قرآن و سنت و تحلیل عقلانی بنهیم به مستدل بودن و غیر قابل قبول بودن آن پی خواهیم برد. به نظر می‌رسد این نظریه بیش از آنکه تابع دلیل و برهان باشد از عواطف پر شور طراحان و بنیانگذاران آن نسبت به طبقه‌ی نخست و پیشگام مسلمین حکایت می‌کند، عواطفی که بر روح حقیقت جویی غلبه کرده است.

نظریه‌ی معتدل امامیه

امامیه در مسأله‌ی صحابه رویکردی معتدل و به دور از افراط حدیث گرایان اهل‌تسنن و تفریط غالیان شیعه برگزیده است. این رویکرد بر چند اصل مبتنی می‌باشد:

۱- امامیه به پیروی از امامان معصوم علیهم‌السلام جایگاه والای صحابه پیامبر ﷺ را ارج نهاده، کوشش‌های خالصانه آنها در راه اعتلای کلمه‌ی اسلام و صیانت از دستاوردهای دین در حیات پیامبر ﷺ و پس از آن را پاس داشته و خود را وامدار نسل نخستین و طلایع دار نهضت اسلام می‌داند.

۲- امامیه به پیروی از منطق قرآن صحابه را دارای مراتب و درجات متفاوت می‌داند و معتقد است که صرف مقام مصاحبت و همنشینی با پیامبر ﷺ علت تامه برای صلاح ابدی فرد نمی‌باشد.

۳- امامیه صحابه را هرگز نقدناپذیر نیافته و ملاک شایستگی صحابی را اعمال و رفتار و حسن عاقبت او می‌داند ولی در نقد شخصیت صحابی جانب احتیاط را نگهداشته، از داوری مبتنی بر گمان و حدس خودداری کرده تا حد امکان رفتارهای مشکوک را حمل بر صحت کرده و می‌کوشد برای آن عذر آورد ولی باب عذر و تأویل را تابی نهایت گشوده نیافته و چون با فسق آشکار روبرو شود در داوری درست نسبت به آن تردید نکرده و خوش بینی افراطی سبب نمی‌شود که چشم بر روی واقعیت تاریخی فروبندد.

۴- به عقیده‌ی امامیه صحابه در تمامی ویژگی‌های نقل حدیث با تابعان و دیگر راویان برابر بوده عدالت آنان نیز باید در محک موازین جرح و تعدیل احراز گردد. به طور قطع تشیع صحابی و ولای او به علی علیه‌السلام یکی از معیارهای مهم تحقق عدالت می‌باشد.

۵- به نظر امامیه در مسأله‌ی اقتدا به سنت و سیره‌ی صحابه، هیچیک از آنان شایستگی مطلق ندارند. چرا که شأن صحابی در همه حال کمتر از حد عصمت بوده و با دیگر مجتهدان امت از ویژگی‌های یکسانی برخوردار می‌باشد. یعنی در اجتهاد او احتمال خطا و صواب راه می‌یابد و اینجا است که مقام ائمه‌ی اهل البیت علیهم‌السلام به دلیل برخورداری از موهبت عصمت متمایز می‌گردد.

تأملی در احادیث ارتداد

در طی مباحث گذشته به احادیث ارتداد صحابه در منابع اهل تسنن و امامیه اشاره شد. در یک سو پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از ارتداد جمعی از اصحاب در پی وفات خود خبر می‌دهد و در سوی دیگر روایات شیعه از ارتداد اکثر اصحاب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سخن می‌گوید. باید دانست در صورت تلقی به قبول کردن این احادیث مقصود از ارتداد در آن قطعاً به مفهوم فقهی آن یعنی کفر بعد از اسلام نیست بلکه رویگردان شدن از بخشی از باورها و ارزش‌های دینی و عمل نکردن به پاره‌ای از وظائف و مسؤولیت‌ها نیز در حد خود ارتداد محسوب می‌شود. چنانچه در عبارت “واعلمو انکم صرتم بعد الهجره اعراباً” در خطبه‌ی ۱۹۲ نهج البلاغه هم بازگشت به ناهنجاریهای جاهلی و ترک ارزش‌های دینی مصداق اعرابی‌گری پس از هجرت عنوان شده است. بنابراین اگر بخواهیم برای احادیث ارتداد معنای محصلی بیابیم باید بگوییم مقصود، پاس ننهادن حق عترت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به عنوان پیشوایان راستین امت و رویکرد غیر مسؤولانه در مسأله‌ی رهبری می‌باشد. عبارتی از نهج البلاغه در تفسیر این معنی مدد می‌رساند: “آنگاه که خدا فرستاده‌ی خود را نزد خویش برد، گروهی به پاشنه‌ی خود چرخیدند و با پیمودن راه‌های گوناگون به گمراهی رسیدند و به پناهگاه‌هایی که خود برگزیدند دل بستند و از خویشاوند پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گسستند و از وسیله‌ای که به دوستی آن مأمور بودند جدا افتادند و بنیان را از بن برافکندند و در جای دیگر بنا نهادند. آنان که معدن هرگونه گناهند و هر فتنه‌جو را درگاه و پناه. از این سو بدان سو سرگردان، در غفلت و مستی به سنت فرعونیان یا از همه بریده و دل به دنیا بسته و یا پیوند خود را با دین گسسته”.

بر اساس این تفسیر روشن ارتداد و چرخش حقیقی پس از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بریدن رشته‌ی محبت عترت و نهادن بنای رهبری در غیر جایگاه حقیقی خود بوده است. درحالی که دانشوران اهل تسنن همواره کوشیده‌اند احادیث ارتداد را بر گروه‌هایی که پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از اسلام بدر آمده و خلیفه‌ی اول در جنگ‌های رده به علاجتشان پرداخت تطبیق دهند.

پژوهشی در حدیث أصحابی کالنجوم

یکی از مستندات نظریه‌ی عدالت صحابه حدیث “أصحابی کالنجوم بایة اقتدیتهم” می‌باشد که ضروری است کاوشی درست در سند و دلالت آن صورت گیرد.

این حدیث از نظر سند از اشکالات عدیده‌ای برخوردار است بگونه‌ای که حدیث پژوهان و رجالیان اهل تسنن را واداشته تا آنجا که می‌توانند در جرح راویان و نادرستی طرق نقل آن با قاطعیت اظهار نظر کنند.

این نکته را نیز باید افزود که حدیث مزبور در هیچ‌یک از منابع حدیث معتبر اهل تسنن اعم از صحیحین و دیگر صحاح و سنن و مسانید روایت نشده است. به هر حال این حدیث به دلیل دارا بودن اشکال‌های سندی غیر قابل چشم‌پوشی به طور کلی فاقد صلاحیت برای استدلال می‌باشد.

در این حدیث اشکال‌های دلالتی چند هم به نظر می‌رسد:

نخست اینکه متن حدیث صدور آن از معصوم را تکذیب می‌کند چرا که به تحقیق همه‌ی ستارگان آسمان به کار هدایت انسان‌ها در خشکی و دریا نمی‌آیند بلکه تنها از ستارگان معینی برای ره یافتن استفاده می‌شود.

دوم اینکه باید پرسید مخاطبان این حدیث چه کسانی می‌باشند؟ بی‌گمان نتوان پاسخ داد مخاطبان آن همه‌ی امت به غیر از طبقه‌ی صحابی می‌باشند. چرا که مخاطب گفتار پیامبر ﷺ را در درجه‌ی نخست حاضران و مشافهان آن حضرت یعنی صحابه تشکیل می‌دهند. اکنون باید پرسید آیا قابل تصور است پیامبر ﷺ عموم صحابه را مخاطب قرار داده و آنان را به اقتدای به صحابه فرا خواند و آیا این به اتحاد تابع و متبوع نمی‌انجامد؟

سوم اینکه؛ چگونه ممکن است پیامبر همه‌ی صحابه را به عنوان راهنما و هادی امت معرفی کند در حالیکه تاریخ به تواتر از لغزش‌ها و گناهان بزرگ برخی از آنان خبر می‌دهد. به طور مثال قدامة بن مظعون از بدریان و پیشگامان در اسلام در عهد عمر بن خطاب شراب آشامیده و خلیفه بر او حد جاری کرد. برخی از صحابه دستانشان ناروا به خون بی‌گناهان آلوده گشت و تاریخ از جنایات کارگزاران معاویه صفحات سیاهی را به یاد می‌آورد.

چهارم اینکه با توجه به انبوه تعارض‌های موجود در سیره و رفتار و اقوال صحابه چگونه ممکن است شارع ما را به امور متناقض متعبد سازد و چگونه پذیرفتنی است که امت را در تشخیص وظیفه دچار سرگردانی کند؟

پنجم اینکه در حوادثی که صحابه رویاروی هم قرار می‌گرفتند چگونه ممکن بود به این حدیث عمل شود. آیا درست است که به طور مثال شخصی در صفین صبح هنگام در اردوی علی علیه السلام حضور یافته و شامگاهان به لشکر معاویه بپیوند و بدینگونه به نفع هر دو سپاه وارد جنگ شود؟!

ششم اینکه آیا در سراسر حیات و سیره‌ی صحابه موردی می‌توان یافت که فردی از آنان با تمسک به این حدیث دیگران را به اطاعت خود فرا خوانده باشد؟

مهم‌ترین اشکال وارد بر حدیث “اصحابی کالنجوم” این است که مفاد آن جعل حجیت برای قول و رأی و سیره‌ی صحابه و ارزش تشریعی دادن به آن می‌باشد و به حکم عقل این مسأله برای غیر معصوم هرگز نشاید. ابوحامد غزالی این معنا را به خوبی دریافته است. او در نفی حجیت و اعتبار مذهب صحابی می‌نویسد:

“آن را که اشتباه و نسیان در او راه یافته و عصمتش ثابت نشده در گفتارش هیچ حجت شرعی نیست. چگونه می‌توان به گفتار کسی که احتمال خطای او می‌رود احتجاج کرد و چگونه می‌توان بدون دلیل متواتری ادعای عصمت او را مطرح کرد؟ و چگونه عصمت گروهی را می‌توان تصور کرد که احتمال اختلاف آنان می‌رود؟ و چگونه دو فرد معصوم با یکدیگر اختلاف می‌ورزند؟ صحابه همگان بر جواز مخالفت با ایشان هم نظر شده و ابوبکر و عمر بر کسانی که از روی اجتهاد با آن دو مخالفت کرده‌اند، انکار نورزیده‌اند بلکه صحابه واجب دانسته‌اند که هر مجتهدی از اجتهاد خود پیروی کند. بنابراین منتفی بودن دلیل بر عصمت و وقوع اختلاف در میانشان و سخن صریح صحابه در باب جواز مخالفت با ایشان سه دلیل قطعی بر عدم حجیت قول و رأی صحابه می‌باشد.”

سرانجام حتی اگر عدالت صحابه را بپذیریم نتیجه‌ی آن جز صدق و راستی و درستکاری صحابه چیزی نیست و عدالت، شخص را به مرحله‌ای نمی‌رساند که در او احتمال خطای در فهم و گفتار و استنباط راه نیابد و آن را که در ساحت او خطا راه یابد صلاحیت اینکه برای دیگر مجتهدان مرجع دینی و مصدر تشریعی قرار گیرد نخواهد بود.

پژوهشی در حدیث سنت خلفای راشد

یکی از چالش‌های فکری مهمی که در ادامه‌ی نظریه‌ی عدالت صحابه با آن روبرو هستیم مسأله‌ی جایگاه خلفا و میزان اعتبار آرا و احکام آنان می‌باشد. مسأله، آنگاه حساسیت بیشتری پیدا می‌کند که در طول حیات خلفا با تشریعاتی روبرو می‌شویم که منحصرأً از سوی آنان انجام گرفته و به ظاهر مغایر با احکام و تشریعات مستفاد از کتاب و سنت نبوی می‌باشد. در این بین برخی از دانشمندان اهل تسنن کوشیده‌اند با تمسک به حدیث “سنت خلفای راشد” برای

نوآوری‌های خلفا وجه حجیتی بتراشند. باید دانست گرچه مفاد این حدیث جعل حجیت برای خلفا می‌باشد ولی چندین اشکال سندی و دلالی آن را از حیز انتفاع ساقط می‌کند.

متن حدیث: عن عریاض بن ساریه قال:

“صَلَّى لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَاةَ الْفَجْرِ ثُمَّ وَعَظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعَيُونَ وَ وَجَلَتْ مِنْهُ الْقُلُوبُ. فَقَالَ قَائِلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَأَنَّهُا مَوْعِظُهُ مَوْدَعٌ فَأَوْصِنَا. فَقَالَ: أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ السَّمْعِ وَ الطَّاعَةِ وَ إِنْ كَانَ عَبْدًا حَبَشِيًّا فَإِنَّهُ مِنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسِيرِي إِخْتِلَافًا كَثِيرًا فَعَلِيكُمْ بَسَنَّتِي وَ سَنَةَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ عَضُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ.”

از عریاض بن ساریه روایت شده که صبح هنگامی رسول خدا ﷺ بر ما نماز گزارده سپس به وعظمان پرداخت آن چنان موعظه‌ای که دیدگان اشکبار شده و دلها لرزان. در این هنگام گوینده‌ای گفت: ای رسول خدا گویا این، موعظه وداع است، پس ما را وصیتی بنما، فرمود: شما را سفارش می‌کنم به تقوای الهی و شنیدن و اطاعت کردن از هر پیشوای دستور دهنده‌ای. بدرستی هر آنکه پس از من بماند، اختلاف بسیاری خواهد دید. پس بر شما باد به سنت من و سنت خلفای رشد یافته و ره یافته، بر آن دندان فشرد (پایداری ورزید).

تأملات سندی

درباره‌ی این حدیث چند تأمل سندی به نظر می‌آید:

نخست اینکه این حدیث به شش طریق در برخی از صحاح و منابع دیگر روایت شده و در میان راویان آن به نام‌هایی بر می‌خوریم که برخی اظهار نظرهای رجالیان شخصیت ایشان را مشکوک و غیر قابل اعتماد ساخته است.

دوم اینکه این حدیث توسط بخاری و مسلم مورد اعراض قرار گرفته و از آنجا که بزرگانی از اهل تسنن بنا را بر عدم اعتنا به احادیثی که این دو از آن اعراض کرده، گذاشته‌اند، ارزش و اعتبار این حدیث باید نزد آنان شدیداً کاهش یابد.

سوم اینکه تنها راوی دسته‌ی اول این حدیث "عریاض بن ساریه" صحابی می‌باشد و با توجه به اینکه به ادعای راوی پیامبر ﷺ این سخنان را در جمع صحابه پس از نماز فجر در حالت موعظه‌ای که دلها به آن لرزان و چشم‌ها اشکبار شده بود ایراد کرده بود و قراین نشان می‌داد که هنگام وداع حضرت نزدیک شده و به این جهت از آن حضرت تقاضا شد که آنان را وصیتی کند و آنگاه پیامبر ﷺ این حدیث را بر زبان جاری کرد، این پرسش به وجود می‌آید که چرا از آن جمع حاضر هیچ یک از صحابه به جز "عریاض"، این حدیث را روایت نکرده است؟ در حالی که به جهت اهمیت موضوع و شرایط زمانی و مکانی صدور باید دواعی برای نقل آن بسیار باشد. بی گمان این موضوع قرینه‌ی مهمی است که اعتماد به صدور حدیث را به شدت تضعیف می‌کند.

چهارم اینکه از آنجا که این حدیث در همه‌ی طرق ششگانه‌اش سرانجام به "عریاض بن ساریه" ختم می‌شود، بدین جهت در زمره‌ی اخبار آحاد قرار گرفته و بیش از یک خبر واحد انتظار اثر از آن نمی‌رود.

نقد دلالی

بر این حدیث چند اشکال دلالی مهم هم وارد می‌شود.

نخست اینکه: مفاد حدیث جعل حجیت برای سنت خلفای راشد بوده و حجیت سنت خلفا یا به مسائل مهم عقیدتی و کلامی از قبیل حجیت کتاب و سنت نبوی می‌ماند که در این صورت جزو مبادی تصدیقی علم اصول است و یا در زمره‌ی مسائل علم اصول از قبیل حجیت ظواهر قرآن و خبر واحد جای می‌گیرد که در هر صورت باید دلیل آن قطعی و یقینی باشد. اما در مورد نخست کمترین تردید نیست که حجیت قرآن و سنت به عنوان مصدر تشریع به دلیل تواتر و ضرورت قطعیت یافته و در مورد دوم هم در علم اصول به اثبات رسیده که دلیل و پشتوانه‌ی حجیت اماره باید علم و

قطع باشد بدین جهت نزد اصولیان آنچه که حجیت آن مشکوک بوده و حتی گمان به حجیت آن برود، حجت محسوب نمی‌شود. با این توضیحات چگونه ممکن است خبر راوی واحد بتواند سنت خلفا را در مرتبه‌ی بالای حجیت و دلالت بنشانند.

دوم این که پیامبر ﷺ در این حدیث، سنت خلفا را عطف بر سنت خود نموده، در این باره دو احتمال به نظر می‌رسد: احتمال اول این که سنت خلفا در عرض سنت پیامبر ﷺ ارزش و اعتبار یافته باشد و احتمال دوم این که سنت خلفا در طول سنت پیامبر ﷺ دارای ارزش و اعتبار باشد.

طبق احتمال اول، سنت خلفا مصدر تقنین و تشریع مستقل بوده و معنای این سخن این است که شریعت اسلام در حیات پیامبر اکرم ﷺ ناتمام مانده و بخش‌هایی از آن باید توسط خلفا تبیین شود. این ادعا مغایر اجماع علمای امت و نص قرآن کریم است.

طبق همین احتمال اشکال دیگری بروز می‌کند و آن اینکه به وضوح می‌دانیم سنت پیامبر ﷺ از آن جهت حجت بوده که عصمت آن بزرگوار مطرح می‌باشد در حالی که کسی ادعای عصمت خلفا را مطرح نکرده است. بنابراین چگونه ممکن است سنت معصوم و غیر معصوم در عرض یکدیگر حجت باشد؟

طبق احتمال دوم سنت خلفا به خودی خود از ارزش تشریعی مستقل برخوردار نبوده بلکه مبین سنت نبوی ﷺ است. اشکالی که در این صورت بروز می‌کند اینکه در سنت خلفای سه گانه به مواردی بر می‌خوریم که آنان بر خلاف سنت نبوی ﷺ احکامی وضع کردند. آیا می‌توان تصور کرد پیامبر ﷺ مردم را به چیزی متعبد کند که نتیجه‌ی آن مخالفت با اوامر و نواهی شرعی اوست؟

سوم اینکه هر آنکه در تاریخ و سیره پژوهش کند به اجمال برایش قطع حاصل می‌شود که در سیره و آرای خلفا تعارض‌ها و اختلاف‌های بسیاری به وقوع پیوسته است. به طور مثال:

- ابوبکر در توزیع اموال خراجیه تساوی نگر بود ولی عمر بنا را بر مفاضله نهاد و چون نوبت به امام علی (ع) رسید، دوباره در توزیع بیت المال بنا را بر برابری نهاد.

- ابوبکر طلاق سه گانه در یک مجلس را یک طلاق و عمر آن را به عنوان سه طلاق، نافذ می‌دید.

- ابوبکر اسیر گرفتن زنان جنگ‌های رده را درست می‌دانست، ولی عمر نظر مخالف داشت.

- ابوبکر اراضی مفتوحه را تقسیم می‌نمود ولی عمر تصمیم به وقف آنها گرفت.

- عمر نماز تراویح را به حالت جماعت رایج نمود و تمتع در حج و نکاح متعه را تحریم کرده ولی امام علی (ع) در هر سه مورد نظر مخالف داشت.

- امام علی (ع) به هنگام خلافت بسیاری از عطایا و بخشش‌های خلیفه‌ی سوم را نامشروع دیده و آنها را نقض کرد.

- در قضیه‌ی خلافت ابوبکر، امام علی (ع) این منصب را حق خود یافته و برای مدتی از بیعت سر باز زد.

با وجود این تعارض‌ها پرسش این است که چگونه می‌توان به مفاد این حدیث عمل کرد. ممکن است کسی پاسخ گوید: رأی هر یک از خلفای راشد در زمان خلافت خود او حاکم می‌باشد و از این راه بخواهد تفسیری حکومتی از اختلاف آرا و فتاوی ایشان ارائه کند. پاسخ آن این است که در این صورت سنت هر یک از خلفا فقط برای زمان خلافت خود او حجت بوده است به طور مثال اگر آرای خاص خلیفه‌ی دوم در باب نکاح متعه و صلاة تراویح و مفاضله در توزیع بیت‌المال را بخواهیم با اتکال به عنصر مصلحت حکومت توجیه کنیم، این آرا به درد سایر زمانها نخورده و نمی‌تواند به عنوان یک سنت پایدار و دلیل و پشتوانه‌ی فتاوی فقها در زمان‌های بعد باشد. چرا که احکام حکومتی تابع مصالح و مفاسد زمان خود می‌باشد.

چهارم اینکه بنابر نقل‌های متواتر امام علی بن ابی‌طالب (علیه السلام)، چهارمین خلیفه‌ی راشد در بسیاری از مسائل با خلفای قبل از خود حتی در زمان خلافت آنان مخالف بود. به طور مثال تاریخ نگاران نوشته‌اند در جریان شورای شش نفره‌ی خلیفه‌ی دوم در برابر درخواست عبدالرحمان بن عوف که پای بندی به کتاب و سنت و سیره‌ی شیخین را از او خواسته بود، از تن دادن به سیره‌ی شیخین خودداری ورزید. جای این پرسش است چگونه ممکن است یکی از خلفای راشد، خود به دستور پیامبر (صلی الله علیه و آله) در اطاعت از سنت خلفا ملتزم نباشد؟

پنجم اینکه به شهادت تاریخ بسیاری از صحابه در عهد خلفا در مسائل گوناگونی با آنها مخالفت ورزیده و گاه به شدت درگیر می‌شدند نمونه‌ی واضح آن را در اعتراض‌های شدید بزرگان صحابه هم‌چون عایشه، عمار یاسر، عبدالله بن مسعود، ابوذر غفاری، طلحه بن عبدالله و زبیر بن عوام در برابر اقدامها و رفتار خلیفه‌ی سوم گواهیم. آیا می‌توان این بزرگان را متهم به سرپیچی از فرمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) درباره‌ی وجوب اطاعت خلفا نمود؟ و آیا حتی یک گزارش تاریخی رسیده که فردی از خلفا با تمسک به این حدیث علیه مخالفان خود احتجاج کرده باشد؟

ششم اینکه سیاق این حدیث با آن دسته احادیثی که امر به پیروی بی چون و چرای خلفا و حکمرانان می‌کند هماهنگ می‌باشد. چرا که در شروع حدیث امر به سمع و طاعت شده و در برخی از نقل‌های حدیث در ادامه‌ی سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله) آمده که انسان مؤمن مانند شتر رامی است که به هر سو کشیده شود، رام و تسلیم گردد. این احادیث به تنهایی نیازمند پژوهش عمیقی است ولی به طور خلاصه می‌توان گفت به دلیل مغایرت آنها با اصول قطعی کتاب و سنت باید آنها را کنار زد. بسیار احتمال می‌رود این گونه احادیث از مجعولات دوران استیلای بنی امیه باشد که در مردم روحیه‌ی سکوت و سازش را تزریق کنند.

سرانجام اینکه این احادیث دربردارنده‌ی حکمی است که متعلق آن به درستی معلوم نیست؛ به عبارت دیگر مقصود از خلفای راشد در کلام پیامبر (صلی الله علیه و آله) بیان نشده و انطباق این لفظ بر خلفای چهارگانه از ابداعات دوره‌های بعد بوده است. در این میان می‌توان ادعا کرد، بر فرض قائل بودن صدور حدیث، به قرینه‌ی نصوص متواتری که در شأن اهل بیت (علیهم السلام) رسیده و طاعتشان را الزامی نموده در اینجا هم منظور از خلفای راشد همان ائمه‌ی اهل بیت (علیهم السلام) باشند که از استحقاق تام برای زعامت مسلمین برخوردار می‌باشند.

پژوهشی در حدیث اقتدا به شیخین

آخرین بخش از حدیث پژوهی این گفتار اختصاص به حدیث اقتدا به شیخین دارد. در برخی از منابع حدیث اهل تسنن این گفته از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) روایت شده که: "اقتدوا بالذین من بعدی اُبی بکر و عمر" این حدیث هم به مانند اقراان آن دچار اشکالات سندی بوده و رجال آن به گونه‌های مختلف مورد جرح واقع شده‌اند. بدین جهت جمعی از محدثان از ضعف آن سخن گفته‌اند: در این حدیث افزون بر اشکالات دلالتی که در نقد حدیث سنت خلفا گذشت چند اشکال دلالتی دیگر هم به چشم می‌خورد از جمله این که:

- این حدیث حکم نص در خلافت را داشته در حالیکه اغلب اهل تسنن وجود نص را انکار می‌کنند.
- اگر این حدیث از پیامبر (صلی الله علیه و آله) صادر شده بود به یقین ابوبکر در روز سقیفه درمناظره با معارضان خود بدان احتجاج می‌کرد. در حالیکه نه در سقیفه و نه هیچ وقت دیگر، چنین احتجاجی از او در دست نیست. بلکه از او نقل شده که به هنگام خلافت می‌گفت: برکنارم کنید که من بهترین شما نیستم.
- این حدیث به ظاهر الفاظ خود دلالت بر عصمت شیخین دارد امری که احدی از مسلمین آن را ادعا نکرده است.

- گزارش‌های متواتر تاریخی هرگز از شیخین چهره‌ی عالم مطلق را ارائه نمی‌کند بلکه مشهور است که آن دو به کثیری از مسائل اسلامی در اصول و فروع و حتی فهم معانی الفاظ جهل داشتند. با این وصف چگونه می‌توانند مقتدای امت شوند.

تحقیق آن است که بگوییم این حدیث هم به مانند بسیاری از احادیث دیگر از مصنوعات دلدادگان افراطی خلفا می‌باشد آنگونه که شارح معتزلی نهج البلاغه می‌نویسد: “بکریه چون روایات شیعه را دیدند در برابر آن شروع به جعل احادیث برای ابوبکر کردند و در برابر هر حدیثی در فضیلت علی علیه السلام کوشیدند حدیثی را در منقبت ابوبکر وضع کنند.”

تأملی در مفهوم اجتهاد صحابی

یکی از پیامدهای مهم نظریه‌ی عدالت صحابه، مسأله‌ی اجتهاد صحابه می‌باشد. چنانچه پیشتر گفته شد طرفداران نظریه‌ی عدالت همواره کوشیده‌اند اعمال و رفتار غریب و ناهمگون صحابه را به گونه‌ای توجیه و تأویل کرده و آن را نتیجه‌ی اجتهادات آنان تلقی کنند؛ تا بدین وسیله، ساحت صحابه را از هر گونه اتهام تبرئه سازند. با نگاه به تاریخ، ریشه‌های توسل به اجتهاد و تأویل را در رفتار خلفای نخست می‌یابیم. در این گفتار قصد آن نیست که ضرورت اجتهاد و تأویل در عهد صحابه و خلفا مورد تردید قرار گیرد، بلکه آنچه در تیغ نقد این گفتار قرار گرفته، کاربرد افراطی و غیر روشمندانه‌ی این مصطلحات چه بر السنه‌ی خلفاء و یا توجیه گران بعدی رفتار آنان می‌باشد.

شاید برای نخستین بار لفظ تأویل در حادثه‌ی قتل مالک بن نویره تمیمی و نکاح شبانه‌ی خالد بن ولید با همسر مقتول بر زبان این فرماندهی سپاه خلیفه جاری شد. آنگاه که با اعتراض اطرافیان خلیفه‌ی اول روبرو شد در مقام توجیه عمل خود گفت: درست یا غلط تأویل کردم و خلیفه‌ی اول هم سخن او را تصدیق کرد.

موارد دیگری از این گونه اجتهادات خلفا عبارت است از:

۱- ابوبکر، فُجَاءة سَلَمی، از قبیله‌ی بنی‌سَلیم را به دلیل تمرد از فرمانش و تعرض به جانها و اموال مردم در آتش سوزاند. در حالی که کیفر مفسد و محارب در قرآن معلوم بوده و احادیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره‌ی نهی از سوزاندن رسیده بود. برخی از علمای مکتب خلافت این اقدام ابوبکر را به عنوان خطای در اجتهاد یاد کرده‌اند.

۲- عمر بن خطاب در زمان خلافت خود برای نخستین بار در توزیع غنائم بیت المال بنا را بر تفاوت و تبعیض نهاد.

۳- از جمله احکامی که در قرآن بدان تصریح شده و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حجة الوداع بدان فرمان داد، تمتع در حج بود. آن حضرت از مردم خواست که پس از طواف و سعی عمره، تقصیر نموده، محل شوند و بار دیگر در یکی از روزهای دهه‌ی نخست ذی الحجه برای حج تمتع احرام بندند و در این فاصله خلوت و آمیزش با زنان مباح باشد. پیامبر صلی الله علیه و آله در آنجا تصریح فرمود که این سنت را برای همیشه قرار داده است. ولی چون دوران عمر فرا رسید، وی باردیگر این کار را نهی کرده و گفت: “می‌دانستم که پیامبر صلی الله علیه و آله و صحابه چنین می‌کردند ولی من خوش ندارم که مردم در زیر این درختان با زنان خود درآمیزند و آن‌گاه در حالی که آب غسل از سرشان می‌چکد، حج بگذارند.”

۴- یکی دیگر از احکامی که با نهی و تحریم عمر برای همیشه در فقه اهل تسنن حرام و ممنوع گشت، نکاح متعه بود. او می‌گفت: دو متعه در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله بود که من آن دو را نهی کرده و بر انجام آن کیفر می‌کنم. یکی از آن دو، متعه‌ی زنان است و اگر بر مردی ظفر یابم که نکاح موقت کرده او را در زیر سنگ‌ها مدفون می‌کنم و دیگری متعه‌ی حج.

۵- عمر بن خطاب شب هنگامی به مسجد آمده، دید مردم نوافل خود را پراکنده به جا می‌آورند. گفت: نیکو می‌بینم اگر همه را بر نماز قاری واحدی گرد آورم. سپس مردم را به امامت ابی بن کعب گرد آورد و این کار خود را بدعت پسندیده نامید.

۶- به دستور عثمان بن عفان، اذان سوم در ظهر روز جمعه تشریع شد و این اقدام در تاریخ به عنوان اجتهاد خلیفه توجیه گردید.

...

آنچه در موارد فوق مشکل می‌نماید آن است که فرایند اجتهاد نه به عنوان مکانیسمی برای تفسیر متن و استنباط حکم بلکه به ابزاری برای مخالفت با نصوص و احکام صریح شرع تبدیل شده است. شگفت آور است که خلیفه‌ی رسول خدا با گفتن عباراتی هم‌چون «اینگونه می‌بینم»، «خوش ندارم»، «خود تحریم می‌کنم» و مانند آن به مقابله با سنت پیامبر اکرم ﷺ برمی‌خیزد و این کار در تاریخ عنوان اجتهاد به خود می‌گیرد. در ادامه‌ی این روند انحرافی فجایع عظیمی در تاریخ اسلام با لفظ اجتهاد، تأویل و تفسیر می‌یابد. به طور مثال علی بن حزم و احمد بن تیمیه و ابن حجر هیثمی و دیگران، معاویه و همدستانش را مجتهد می‌نامند. مجتهدی که گرچه به خطا رفته ولی پاداش خواهد یافت. به نظر ابن حزم ابوالغادیه، قاتل عمار یاسر در صفین نیز از روی اجتهاد او را به شهادت رسانده، عبد الرحمن بن ملجم هم در قتل امام علی بن ابیطالب (علیه السلام) مجتهد بوده ولی قاتلان عثمان را مجالی برای اجتهادشان نمی‌باشد بلکه آنان تبهکار، محارب بوده و خون به ناحق بر زمین ریخته‌اند؛ به عقیده‌ی این گروه عالمان، جنگ‌ها و درگیری‌هایی که در عهد صحابه روی داده در پرتوی اصل اجتهاد صحابی توجیه پذیرفته و تمام طرف‌های درگیر مأجور خواهند بود؛ دیگران پا را فراتر نهاده و یزید بن معاویه را هم از مجتهدان امت دانسته‌اند. آنچه که در این موارد رنگ فاجعه به خود گرفته، این است که مفاهیم و مصطلحات شرعی و دینی به عنوان ابزاری برای توجیه فسق و گناه و جنایت به کار رفته است. چنان‌چه قبلاً گفته شد هیچ دستاوردی برای دستگاه خلافت بنی امیه و دیگر نظام‌های اموی مسلک، بالاتر از این نیست که ستم‌ها و جنایات حاکمان در آن توجیه و تفسیر شرعی یافته و با الفاظی از قبیل اجتهاد، مهر سکوت بر دهان هر معترض و معارض نهاده شود. حاصل این بحث این که گرچه صحابه پیامبر ﷺ هم به مانند دیگر مردم بلکه بیش از آنان شایسته بودند در دین خود اجتهاد ورزیده و به قدر فهم و کوشش خود به وظایف و مسؤولیتهای دینی آگاه گشته، بدان عمل کنند ولی اگر قرار باشد اجتهاد راه را بر روی مخالفت با احکام قطعی دین بگشاید و یا کوشش‌های هواپرستانه و ظالمانه برای تأمین امیال و هواهای اشخاص و جریان‌ها اجتهاد نام گیرد، چنین اجتهادی با هیچ معیار دینی مقبول واقع نیفتد؛ به هر حال باب خوش‌بینی و عذر تراشی تا ابد گشوده نیست.

پژوهشی در سب صحابه

یکی از موضوعات حساسیت برانگیز و خصومت‌زای تاریخ اسلام مسأله‌ی سب و لعن صحابه می‌باشد. این موضوع پیوسته در تشدید نزاع میان شیعه و اهل تسنن و تعمیق اختلاف میان امت اثرات بسیار بدی به جا نهاده است. یکی از اعتراض‌های شدید و همیشگی اهل تسنن این است که چرا شیعیان شخصیت‌های مورد احترام و رجال سرشناس صحابه را دشنام می‌گویند. برخی در این بین کوشیده‌اند، وانمود کنند که مسأله‌ی دشنام خلفای سه گانه و دیگر صحابه جزو عقاید ثابت و قطعی شیعیان می‌باشد. از این رو همواره به خاطر آن واکنش‌هایی سختی بروز داده‌اند. به دلیل حساسیت موضوع در این گفتار کوشش می‌شود جواب گوناگون آن به بحث گذاشته شود.

آراء پیرامون دشنام دهنده

بحث نخست بررسی آراء و نظریات اهل تسنن درباره‌ی دشنام دهنده می‌باشد. در این باره گرچه همه‌ی اهل تسنن موضوع لعن و دشنام صحابه و خلفا را بزرگ و خطیر می‌شمرده و شدیداً بدان معترض هستند ولی رویکرد یکسانی به

دشنام دهنده نداشته و برخی از حدیث گرایان گذشته و سلفی‌های امروز در این باره دیدگاه خشن و افراطی را تبلیغ می‌کنند. به طور مثال احمد بن حنبل پیشوای حنابله و مکتب حدیث گوید:

“بر احدی جایز نیست از زشتی‌های خلفای اربعه سخن گفته و عیب و نقصی را بر آنان وارد سازد و هر آن‌که چنین کند بر حاکم واجب است او را تأدیب و مجازات نموده و حق درگذشتن از گناهش را ندارد، بلکه او را کیفر داده و استتابه کند. پس اگر توبه کند. پذیرفته شود و اگر اصرار ورزد دوباره کیفر داده شود و در حبس ابدی افکنده شود تا اینکه از گناهش برگشته یا بمیرد.”

همچنین از او نقل شده:

“هرگاه بنگری فردی را که شخصی از صحابه را به بدی یاد می‌کند در اسلام او تردید کن.”

یحیی بن معین گوید:

“هر آنکس عثمان یا طلحه یا فردی از صحابه‌ی پیامبر خدا ﷺ را دشنام گوید دجال بوده و روایتش قبول نشود و نفرین خدا و فرشتگان و همه‌ی آدمیان بر او باد.”

ابو یعلی فرأء گوید:

“فقه‌ها برآنند که اگر کسی دشنام صحابه را حلال شمرد، کافر شده و اگر حلال نشمرده و دشنام گوید، فاسق می‌شود. خواه آنها را تکفیر کرده یا در دینشان خدشه نماید و طایفه‌ای از فقه‌های کوفه و دیگران حکم به قتل دشنام گوی صحابه و کفر رافضه نموده‌اند”

ذهبی گوید: “هر که به صحابه طعن زده یا دشنام گوید از دین خارج شده است.”

دیگران گویند: “هر که شیخین را دشنام گوید، کافر شده او را غسل نداده و بر او نماز نخوانند و شهادت توحید او نافع نیست بلکه جسدش را با چوب می‌رانند تا در حفره‌ی گور پنهان شود.”

– “دشنام دهنده اگر توبه هم بکند، مقبول نیفتد و قتل او واجب گردد.”

– “رافضی اگر شیخین را دشنام گفته و لعن کند کافر است و اگر علی – علیه السلام – را بر آن دو تفصیل دهد، بدعت آورده است.”

– “قتال با شیعیان جهاد اکبر است و هر که در این جنگ کشته شود شهید بوده و کسی که در کفر آنان تردید کند خود او کافر است.”

– درباره‌ی ادله و مستندات این دیدگاه به سه مورد می‌توان اشاره کرد:

۱- مضمون گفته‌های طعن آمیز و خرده گیرنده بر صحابه این است که ناقلان کتاب و سنت، کافر یا فاسق بوده و این موجب تردید در قرآن و احادیث می‌شود. زیرا طعن بر ناقلان، طعن بر منقول است. مالک بن انس پیشوای مالکیه درباره‌ی دشنام گوی صحابه گفته است:

“اینان می‌خواهند بر خود پیامبر – ﷺ – طعن زنند و چون این امر برایشان ممکن نشده، اصحاب او را قدح نموده‌اند.” از ابوزرعه یکی از حدیث شناسان اهل تسنن هم نقل شده که: “هر آن‌کس بر صحابه‌ی پیامبر – ﷺ – خرده بگیرد زندیق می‌باشد. زیرا اینان می‌خواهند شهود کتاب و سنت را جرح نموده تا در نتیجه کتاب و سنت را ابطال نمایند”

۲- این امر موجب تکذیب نصوص قرآنی است که دلالت بر رضای الهی و ثنای او بر صحابه دارد. احمد بن تیمیه در این باره گوید:

“هرآنکه پنداشته صحابه پس از پیامبر خدا ﷺ به جز شمار معدودی از آنان مرتد شده یا اغلب آنان فاسق گشته‌اند، بی‌گمان کافر می‌باشد زیرا او نص قرآن را که دلالت بر خشنودی خداوند از صحابه و مدح و ثنای آنان دارد تکذیب نموده

بلکه هر کس در کفر این شخص تردید کند کفر خود او، متعین گردد. کفر این شخص به دلیل ضرورت دین اسلام قطعی می‌باشد”

دشنام صحابه موجب آزار پیامبر ﷺ است. زیرا صحابه، خواص و مقربان پیامبر ﷺ بوده و دشنام آنان موجب آزار پیامبر ﷺ و آزار پیامبر ﷺ هم کفر می‌باشد. آنچه گفته شد شرح کوتاهی بود از مواضع تندروانه بخشی از جهان سنت در برابر موضوع سب صحابه، موضعی که در پای آن حوادث هولناکی در تاریخ روی داده و اغلب درگیریه‌های خونین سنیان با شیعیان به این بهانه بوده است.

تأملات

نظریه‌ی فوق از جهات گوناگون نیازمند نقد و بررسی است.

در اینجا سخن از کفر و ارتداد و هدر بودن خون دشنام دهنده است و بارها گفته شده که گشودن باب تکفیر، پیامدهای بسیار خطیری به بار می‌آورد و برای این که این مسأله به حربه‌ای تبدیل نشود که هر گروه و فرقه‌ی مذهبی در مصاف با مخالفان و رقیبان به کار گیرد، لازم است با آن در کمال احتیاط برخورد شده و همواره در نظر آید که اصل اولی بر عدم کفر مسلمان است مادامی که دلیل عقلی و نقلی درست و یا اجماع بر کفر او قائم نشود.

آنچه که از مضامین قرآن و سنت و روح شریعت استفاده می‌شود تسامح در پذیرش اسلام می‌باشد. شارحان حدیث را به احادیث دیگری که در آن از کفر مرتکبان برخی از کبائر همچون ترک کننده‌ی نماز سخن به میان آمده عرضه کرده و نتیجه گرفته‌اند مقصود از کفر در آنها تأکید و تغلیظ در حرمت می‌باشد نه کفر در برابر اسلام و گمان نمی‌رود موضوع سب صحابه هم چیزی بیش از آن باشد.

هر آنکه کمترین آشنایی با فقه و حقوق کیفری اسلام داشته باشد، به خوبی اذعان می‌کند که مسأله‌ی جان و خون انسان‌ها از حساسیت بسیار بالایی برخوردار بوده و فقها در فتاوی‌ای مربوط به آن، همواره کمال دقت و احتیاط را به کار می‌بسته‌اند. بر طبق حدیث نبوی ﷺ خون انسان مسلمانی که شهادت به توحید و رسالت داده جز در سه مورد مباح نگردد و آن سه عبارتند از: زن شوهر دار زنا دهنده، آنکس که مرتکب قتل نفس شده و کسی که از دین خود برگردد و در این میان دشنام دهنده‌ی صحابه از موارد استثنا قرار نگرفته است. سیره‌ی خلفا هم نشان می‌دهد که آنان هرگز با دشنام گوی خود برخورد قهرآمیز نکرده و متعرض جان او نشدند.

قرائن تاریخی حکایت می‌کند صحابه در درگیری‌ها گاه زبان به شتم و لعن یکدیگر می‌گشودند و اگر این کار به کفر و ارتداد و اهدار دم می‌انجامید، ایشان باید در اجتناب از آن پیشگام‌تر از سایرین باشند. درحالی که هرگز گزارش نشده که شتم یکدیگر را گناه نابخشودنی در حد کفر به شمار آورند. ضمناً نتوان گفت، حکم سب صحابه اختصاص به غیر صحابه دارد زیرا به دلیل ضرورت صحابه‌ی پیامبر ﷺ و دیگران در تکالیف و احکام برابر می‌باشند.

برخی از دانشوران اهل تسنن در تحلیل مسأله‌ی سب صحابه با اعتدال و نرمش بیشتری روبرو شده‌اند. به طور مثال علی بن حزم ظاهری گوید: “هر آن که فردی از صحابه را دشنام گوید اگر جاهل باشد، معذور است و اگر حجت علیه او قائم شود ولی هم‌چنان نه از سر عناد ادامه دهد، فاسق است به مانند کسی که زنا یا سرقت کند، ولی اگر در این کار با خدا و رسولش به عناد برخیزد کافر می‌شود.”

عارف شعرانی می‌نویسد: “تمامی علما از تکفیر افراد اهل قبله خودداری کرده‌اند.”

نووی در شرح بر صحیح مسلم می‌نویسد: “بدان که مذهب اهل تسنن در گذشته و حال آن است که هر که با عقیده به توحید بمیرد قطعاً به بهشت داخل می‌شود... و هرگز در آتش مخلد نخواهد شد هر چند که بی اندازه مرتکب گناه شده باشد.”

برخی از بزرگان اهل تسنن این گفته ها را از امام شافعی نقل کرده اند که: “من احدی از اهل قبله را به خاطر گناهی تکفیر نمی کنم” و “من کسانی را که در ظواهر دست به تأویل برده و از ظواهر رویگردان شده اند به خاطر گناهشان تکفیر نمی کنم.” و “من شهادت همه ی اهل بدعت را به جز خطایه قبول می کنم.”

تقی الدین سبکی در پاسخ کسی که درباره ی تکفیر منحرفان و بدعت آوران پرسیده بود، گفت: “ای برادر! تکفیر مؤمنان کار بس دشواری است و هر آنکه در دلش ایمان جای گرفته باشد تکفیر آنان را پر خطر می شمارد. چرا که همه ی آنان شهادت به یگانگی خدا و رسالت محمد ﷺ داده اند” و آنگاه تصریح می کند: “ادب مؤمن اقتضا می کند که هیچیک از منحرفان و بدعت آوران را تکفیر نکند مگر آنکه از سر عناد و انکار با احکام و نصوص صریح شرعی که غیر قابل تأویل است، مخالفت کرده باشند.”

سرانجام ابن حجر مکی شافعی در خاتمه الصواعق المحرقة می نویسد: مذهب ما درباره ی دشنام دهنده آن است که بر اثر آن کافر نمی شود.

یکی از اصول اجماعی مذاهب اسلامی این است که پیروان هر مذهبی اگر موافق مذهب خود عمل کنند آن عمل در حقّشان صحیح و نافذ است هر چند که طبق مذهب دیگر غلط و فاسد باشد. به همین جهت بر نکاح غیر مسلمانان آثار صحت را بار می کنند. عبد الله بن قدامه حنبلی می نویسد: “از مذاهب خوارج این است که بسیاری از صحابه و تابعان را تکفیر کرده و جانها و اموالشان را حلال می شمردند و معتقد می باشند که از این راه به خداوند تقرب می یابند با وجود این فقها حکم به کفر آنها نکرده اند چون متأول بوده اند.”

ابن عابدین از مشایخ حنفیه معتقد است که هیچیک از اهل بدعت نباید تکفیر شود. وی مسلک تکفیر را به حدیث گرایان نسبت داده و آنان را از فقها و مجتهدان جدا دانسته و اقوالشان را غیر قابل اعتنا می داند.

بنابراین به جرأت می توان کسانی را که با مطالعه ی حوادث عهد صحابه و مشاهده ی برخی رفتارهای غیر قابل گذشت به بعضی از آنان بدبین شده و گاه زبان به طعن گشوده اند در رأی شان معذور دانست و دلیلی بر کفر و فسقشان وجود ندارد. سرانجام اگر در این راه عنان از کف داده و بدون درنگ و تدبیر کافی به کمترین وهمی تیغ زبان خود به روی صحابه بکشند، می توان گفت مرتکب فسق شده اند.

محمد حسین کاشف الغطاء در این باره می گوید:

“مسأله ی دشنام بالاتر از حد معصیت نبوده و چه بسیار عاصیان در بین هر دو طایفه ی شیعه و اهل تسنن می باشند... گاه ممکن است در معصیت هم داخل نشده و موجب فسق نگردد و آن هنگامی است که دشنام از سر اجتهاد و عقیده باشد، هر چند به اشتباه چرا که در باب اجتهاد بر این مطلب تسالم شده که مخطی را یک اجر و مصیب را دو اجر است. به همین منطق، علمای اهل تسنن جنگ هایی که بین صحابه در صدر اول رخ داده را توجیه می کنند. به طور مثال گویند: در جنگ جمل و صفین و غیره امثال طلحه و زبیر و معاویه اجتهاد کرده اند، گرچه به خطا ولی این امر در عدالت و منزلت عظیم ایشان خدشه وارد نکرده است. اگر اجتهاد، توجیه گر کشتار هزاران انسان می تواند باشد به طریق اولی توجیه گر برخی زیاده روی ها و اهانت ها به شخصیت های محترم هم می باشد”

—گفته اند: “توهین به صحابه و جرح شهود کتاب و سنت به ابطال آثار دین می انجامد” و نیز گفته اند: “دشنام و توهین، تکذیب خداوند در قرآن کریم است، آنجا که صحابه را مورد مدح و ثنا قرار داده است”، باید گفت: هیچیک از این دو قول لازمه ی قطعی لعن و دشنام برخی از صحابه نیست؛ زیرا چه بسا فردی از روی عقیده و اجتهاد برخی از صحابه را قدح کرده و روایتشان را نپذیرد و برخی دیگر را تکریم و تقدیر نموده و آثار کتاب و سنت را از آنان اخذ کند و یا تنی چند از صحابه را نکوهش کرده و دیگران نزد او ستوده باشند و در هیچیک از دو فرض نه آثار کتاب و سنت از بین رفته و نه مدح و ثنای صحابه در قرآن مورد تکذیب واقع شده است. این را هم باید یادآور شد که نباید فردی را به لوازم غیر

قطعی گفتار و عقیده‌اش مورد مؤاخذه قرار داد. بلی اگر فردی کلیت صحابه را به جهت صحابی بودن و از روی انکار و ستیز با صاحب شریعت مورد طعن و دشنام قرار دهد شاید بتوان حکم به کفر او کرد ولی چنین چیزی در بین فرق شناخته شده‌ی اسلامی وجود ندارد.

- آنان که حکم به کفر دشنام گوی صحابه کرده‌اند باید بی درنگ بنیانگزار این رفتار زشت، یعنی معاویه را کافر خطاب کنند چرا که این شخص سنگ بنای دشنام در تاریخ اسلام را نهاده است. در حالیکه او را در این بدعت زشت مجتهد و معذور می‌دانند.

نگرشی به تاریخچه‌ی ظهور سبّ در اسلام

بی‌تردید نتوان، پیرامون موضوع سبّ بدون آگاهی از علل و منشاء تاریخی آن به داوری نشست. در این باره شواهد فراوانی در دست است که ثابت می‌کند بنیانگزار این پدیده‌ی شوم و نامیمون در تاریخ اسلام، معاویه بوده است؛ چه آنکه او بود که در راستای سیاست معاندانه و ستیزه جویانه‌ی خود با امام علی (ع) و خاندان پیامبر (ص) دشنام و نفرین آن بزرگوار را در همه جا مرسوم کرد.

- وی دستور صادر کرد امام علی (ع) و خاندانش را در قنوت نماز نفرین کنند.

- در برخی از صحاح اهل تسنن روایت شده که معاویه، سعد بن ابی وقاص را نزد خود فراخوانده و به او گفت: چه چیز تو را مانع شده از این که ابوتراب را دشنام نگویی؟ او پاسخ داد: سه فضیلت را به یاد دارم که پیامبر خدا (ص) درباره‌ی او گفته است و به خاطر این سه هرگز او را دشنام نگویم و آنگاه حدیث منزلت و حدیث رایت خیبر و ماجرای مباحله را ذکر کرد.

- به موازات هجمه‌ی تبلیغاتی، به دستور معاویه، کارگزاران او عرصه را بر شیعیان و دوستان علی (ع) تنگ کرده و سخت‌ترین محرومیت‌ها را بر آنها تحمیل کرده و در این بین هر که را اندک تمایلی در دل به علی (ع) بود مورد خشم جلادان حکومتی قرار گرفته و مظلومانه به شهادت می‌رسید. بزرگانی از صحابه و تابعان هم‌چون عمرو بن حمق خزاعی، حجر بن عدی، رشید هجری، کمیل بن زیاد نخعی و سعید بن جبیر به جرم دوستی علی (ع) و خودداری از لعن و نفرین او توسط معاویه و کارگزارانی از قبیل زیاد بن ابیه و فرزندش و حجاج بن یوسف ثقفی به شهادت رسیدند.

- از امام علی (ع) روایت شده که هر آینه شما را پس از من به دشنام من وادار کنند؛ پس مرا دشنام گوید ولی از من براءت نجوید چرا که من بر آیین اسلام می‌باشم.

مطالب فوق گزارش کوتاهی بود از تاریخ سیاه و تلخ دوران استیلای امویان؛ در چنین شرایط سخت و رقت باری، حق طبیعی انسان ستمدیده و لگدمال شده این است که کمترین دریچه‌ای از آزادی که به رویش گشوده شود، زبان به اعتراض گشوده و خشم و نفرین خود را بر ظالمان فریاد کشد. این گونه بود که به تدریج شیعیان و دوستان علی (ع) براءت خود از دشمنان را به صورت لعن و نفرین اظهار کردند. خلاصه آنکه برخوردهای انتقام جویانه معاویه نسبت به خاندان علی (ع) در قالب خشم و براءت شیعیان در تاریخ بازتاب یافت. از سوی دیگر واقعه‌ی سقیفه هم همواره به عنوان زخم عمیقی سینه‌ی پیروان خاندان پیامبر (ص) را آزار می‌داد و کار به آنجا کشید که اعتراض و انزجار شیعیان دامن اصحاب سقیفه را هم گرفت چرا که معتقد بودند واقعه‌ی سقیفه، سنگ زیرین و تمهیدی برای ستم‌ها و انحراف‌های بعدی بوده است. البته چه بسا در این بین رفتارهای تندروانه و غیر منطقی هم از سوی برخی عوام و یا گروه‌های غالی سرزده باشد. چه بسا گروهی از مردم در ارزیابی دشمنی‌های گذشته به افراط گراییده و مواضع غیر اصولی از خود بروز داده باشند و دسته جاتی از غالیان به رغم دستور ائمه اهل البیت (ع) به بردباری و کتمان سر با رویکرد افراطی به شتم و لعن اشخاص حرکتهای غیر قابل قبولی از خود نشان داده و سبب شده باشند که عواطف و

احساسات طرف مقابل تهییج شده و بپندارد اینگونه تصرفات به عقیده‌ی عمومی شیعیان مربوط است. خلاصه اینکه از این راه دشمنی و خصومت میان دو فرقه همواره رو به فزونی نهاده و به صورت مشکل لاینحل تاریخی در می‌آید.

چکیده‌ی سخن

در مرحله‌ی واپسین بحث، چکیده‌ی سخن پیرامون سبّ و لعن در چند نکته ارائه میشود:

نکته‌ی اول: اینکه باید دانست سبّ و لعن دو مقوله‌ی جداگانه‌ای هستند که هر یک بر معنای خاصی دلالت می‌کنند. به طور مثال لغویان سبّ را به معنی شتم و کلام زشت و لعن را به معنی طرد و دور گرداندن از رحمت الهی دانسته‌اند. در فرهنگ قرآن و سنت هم فرق این دو کاملاً آشکار بوده، سبّ به مفهوم گشودن زبان به سخن قبیح یک خصلت اخلاقی نکوهیده بوده و در قرآن کریم هم مورد نهی قرار گرفته، درحالیکه مشتقات کلمه‌ی لعن در قرآن کریم و سنت بسیار به کار رفته است.

به طور مثال در قرآن کریم، لعن و نفرین خداوند نثار کافران، ظالمان، منافقان و آزار رسانندگان به خدا و رسول و آنانی که از روی عمد قتل نفس کنند شده، و کسانی که حقایق را کتمان و امر را بر مردم مشتبه می‌سازند مشمول لعن خداوند و دیگر لعن کنندگان قرار گرفته‌اند. در سنت شریف هم دهها حدیث را می‌یابیم که پیامبر ﷺ لعن را درباره‌ی دشمنان رسالت، مشرکان، منافقان و اهل کتاب به کار برده است. همه‌ی این موارد دلالت بر آن دارد که مقوله‌ی لعن از قبح ذاتی برخوردار نبوده و نسبت به برخی مطلوبیت شرعی هم پیدا می‌کند.

نکته‌ی دوم: این که حقیقت لعن به معنای نفرت از زشتی‌ها و کجی‌ها و ستم‌ها ریشه در فطرت انسان‌ها داشته و بر اصل مهم دینی برائت از بدیها مبتنی می‌باشد. بنابراین نسبت به شخصی که از فطرت سلیم و مستقیم برخوردار بوده و ریشه‌ی دیانت در درون او رسوخ یافته نه می‌توان ترک آن را تجویز کرد و نه چنین تجویزی موافق با اصول شریعت است. به هر حال مسأله‌ی لعن و نفرین به عنوان مکانیسمی برای ابراز تنفر و برائت از مصادیق زشتی نقش مهمی در تقویم شخصیت عقیدتی و روحی انسان مؤمن داشته و سهل‌انگاری در آن به بی تفاوتی و در هم رفتن مرزهای هویت دینی و اخلاقی خواهد انجامید. با این توضیحات چگونه می‌توان انتظار داشت که انسان مؤمن با مطالعه‌ی صفحات واقعی تاریخ گذشته‌ی مسلمین و مشاهده‌ی جلوه‌های نفاق و ستم و انحراف به خشم نیامده و سینه‌ی او مالا مال از نفرت نسبت به جنایتکاران نشود. به طور مثال در قرآن کریم از شجره‌ی ملعونه یاد شده و مفسران گفته‌اند مقصود از شجره‌ی ملعونه، شجره‌ی حکم بن ابی العاص و رؤیای پیامبر ﷺ این بوده که فرزندان مروان بر منبر او بالا و پایین می‌روند، حال اگر انسان مؤمن با مطالعه‌ی اعمال زشت و خباثت آمیز مروانیان و امویان خشم و برائت و نفرین خود را نثار آنان کند، آیا شایسته ملامت خواهد بود؟

نکته‌ی سوم: آن که هنگام صفین یاران علی علیه السلام زبان به ناسزا و شتم اصحاب معاویه گشوده و امام علی علیه السلام بیانی شافی ایراد کرد که در این بحث از اهمیت بسیار برخوردار است. ایشان فرمود:

“من خوش ندارم که شما بسیار لعن نموده و دشنام گویند ولی اگر رفتارشان را وصف نموده و سیره و کردار آنان را ذکر کنید سخن درست‌تر و عذر آورانه‌تری گفته اید و اگر به جای لعن کردن و بیزارگی جستن از ایشان بگویید خداوند! خون‌های ما و آنهارا حفظ کرده و رابطه‌ی بین ما و آنان را اصلاح گردان و آنان را از گمراهیشان به هدایت رهنمون شو تا آنکس که حق را نشناخته آن را بشناسد و آن که به سرکشی پرداخته دست از این کار بردارد، برای من دوست داشتنی‌تر و برای خودتان هم بهتر است.”

از این گفتار امام چند نکته مستفاد می‌باشد:

نخست اینکه ناسزا گویی به عنوان رفتاری اجتماعی در برخورد با دشمنان و مخالفان، مغایر موازین اخلاقی و مصداق یک عمل زشت می‌باشد.

دوم اینکه به کاربردن صیغه‌ی لعن و نفرین در برخورد با اشخاص و جریان‌های گمراه که امید به هدایت ایشان می‌رود کار پسندیده‌ای نبوده و حسّ مهرورزی و انسان دوستی مؤمن او را وادار می‌کند که برای نجات و هدایت شخص گمراه دعا کند. بی‌گمان برخورد پسندیده نقش مهمی در بیداری و آگاهی اشخاص غافل و سرگشته داشته، درحالی‌که به کاربردن گفته‌های زشت و رفتار غیر متعارف به طور طبیعی عکس‌العمل متقابل آفریده و مخاطب را به رفتار مشابه وادار می‌دارد، البته در همه حال حساب گمراهان از لجوجان و معاندان جدا است.

سوم اینکه مسأله‌ی تظاهر به لعن و نفرین اگر به صورت یک خصلت دائمی و همیشگی درآید به آفتی اخلاقی تبدیل خواهد شد که در این گفتار و احادیثی دیگر مورد نکوهش قرار گرفته است.

چهارم اینکه در این گفتار امام علی (علیه السلام) منطق نقد و بازگویی اشکال‌ها و رفتارهای ناصواب به رسمیت شناخته شده است و این امر به تحقیق، مخالف منطقی است که در نظریه‌ی عدالت صحابه هرگونه اظهار نظر پیرامون شخصیت و رفتار صحابه را بر نمی‌تابد. بی‌گمان رعایت عدالت و انصاف در نقد، شرط ضروری است.

آخرین سخن در این باب توصیه‌ای است به دو طرف میدان بحث. اینکه یکطرف دست از سختگیری کشیده و به منطق نقد و لوازم آن تن دهد. چرا که امکان ندارد، نسل امروزین مسلمانان بخواهند راه خیر و عزت و صلاح را پیموده ولی چشم بر میراث تاریخی خود پوشیده و نیم‌نگاهی هم به احوال مسلمانان اوایل نداشته باشند و اگر تاریخ آیینی‌ی عبرتها است، نتوان عبرت جویان را از تأمل در آن بازداشت. به طرف دیگر هم توصیه می‌شود به جای مبالغه در بکارگیری ادبیات لعن در محافل و منابر و رسانه‌ها، نقد علمی مستدلانه و منصفانه را دستور کار خود قرار داده و فرهنگ و ادبیات آن را در میان مردم نهادینه کند. مصلحت برتر همگرایی هم جز این حکم نمی‌کند که هر گونه تعابیر خشن و غلیظ که توهین به مقدسات توده‌ی عظیمی از مسلمانان محسوب شده و به جرح عواطف آنان انجامیده و سرانجام آتش عصبیت و درگیری‌های فرقه‌ای را همچنان مشتعل نگه می‌دارد، کنار گذاشته شود و به جای آن، همه در این اندیشه باشند که با پرهیز از مباحث حاشیه‌ای راه‌های عملی برای پیشبرد اهداف اصلی اسلام و مسلمین را یافته، دنبال کنند.