

## ۱۰. برخی شیوه‌های تحلیل اسناد با تکیه بر روایاتی با مضمون تحقیرآمیز درباره زن در کتاب‌های حدیثی\*

خوتیر ینبل

ترجمه سیدعلی آقایی

در کتاب‌های رسمی حدیث اسلامی کلی‌گویی درباره زن بسیار است. در ذیل کوشش می‌کنم تا برخی از کلی‌گویی‌های تحقیرآمیزتر تا واضح خاص آن ردیابی شود. بسیاری از مسلمانان چنین کاری را غیر ضروری می‌دانند: در نظر ایشان روایتی که در یکی از کتب سته (جوامع رسمی حدیث) آمده باشد، نیاز به تحلیل تاریخی ندارد، خصوصاً اگر در بیش از یک جامع حدیثی از جمله صحیح بخاری یا مسلم یافت شود. از نظر آنان، وجود روایت در این کتاب‌ها برای اثبات تاریخی بودن اسناد آن به پیامبر کافی است.

با این حال، ظاهراً از زمان انتشار پژوهش‌های گلدتسیهر و شاخت و با مطالعات جدیدتری که تبیینی نو از آنها ارائه کرده‌اند، پرسش از تاریخ‌گذاری، منشأ و/یا مرجع اصلی این کلی‌گویی‌ها توجه اکثر خوانندگان غربی و چه بسا تعداد قابل ملاحظه‌ای از خوانندگان مسلمان را به خود جلب کرده است. صفحات بعدی به‌ویژه برای آن دسته از خوانندگان غربی یا مسلمان مناسب است که معتقدند وجود یک روایت منسوب به پیامبر ﷺ در یکی از جوامع رسمی حدیث به‌خودی‌خود مستلزم آن نیست که این انتساب تاریخی هم باشد.

---

\* تقدیم به مرسده، مانوئلا و ماریبل.

پژوهش حاضر همزمان دو هدف را می‌جوید:

علاوه بر اینکه کوشش می‌شود پاسخ‌هایی (احتمالی) برای پرسش‌های بالا فراهم آورد، تجربه‌ای در ردیابی احادیث از مسیرهای متداول - و گاه نه‌چندان متداول - تا قدیمی‌ترین جوامع حدیثی به‌دست می‌دهد. بسیاری از خوانندگان در این سرگرمی مجربند و احتمالاً صفحات بعد حاوی دستورالعمل‌هایی است که دیگر بدان‌ها نیاز ندارند. اما در ادامه به‌طور خاص کسانی که در گذشته در این کار با مشکلاتی مواجه بوده‌اند و حتی آن دسته از خوانندگانی که می‌پندارند در ردیابی احادیث تا منابعشان مهارت کافی دارند، توصیفی از شیوه‌هایی نسبتاً کارآمد خواهند یافت که پیشتر هیچگاه تبیین نشده‌اند و ممکن است تا اندازه‌ای به‌کار آیند.

اختصاراتی که در این مقاله استفاده شده‌اند، عبارتند از:

؛C: *Concordance et indices de la tradition musulmane*

؛H: A. J. Wensinck, *Handbook of early muhammedan tradition*

فهرست H: فهرست شماره‌گذاری شده عناوین همه کتاب‌ها و ابواب جوامع

نهگانه حدیثی است که C نیز بر آن مبناست؛ رجوع کنید به: H، ص ۱۱-۱۶.

\* \* \*

قصد داریم کاوش خود را با روایتی آغاز کنیم که در آن ظاهراً پیامبر از زن به‌عنوان بزرگ‌ترین مایه‌ی اغوا (در عربی: فتنه)ی مرد در زندگی یاد کرده است. این پژوهش با جستجوی «فتنه» در H شروع می‌شود. با جستجو ذیل «مرد» (که حتی فهرست نشده) و «زن» (که فهرست شده)<sup>۱</sup> هیچ ردی از آن دیده نمی‌شود که احتمالاً از آن روست که این کلمات بسیار عمومی‌تر از فتنه‌اند و بنا بر قواعد پایه فهرست‌نویسی، از آن صرف‌نظر شده است. ارجاعات سریع یافت می‌شود (ص ۷۸)، اما اطلاعات به عبارت «زنان بزرگ‌ترین فتنه‌اند» (نه لزوماً نسبت به مردان)

۱. این کار در کل تجربه خوبی برای مقایسه‌ی ارجاعاتی است که ذیل مدخل‌های مختلف آمده ولی ناظر به یک روایت‌اند تا بفهمیم یک یا چند روایت در جایی که باید، فهرست شده‌اند یا نه. در مورد حاضر، هنگام بررسی معلوم می‌شود که یک ارجاع به ابن‌حنبل (ج ۳، ص ۲۲) باید حذف شود زیرا درباره‌ی روایتی متفاوت - گرچه تاحدی مربوط - است.

محدود می‌شود. برای اطمینان بیشتر به C نیز مراجعه می‌کنیم؛ آنجا ردیابی این روایت اطلاعات نسبتاً بیشتری به دست می‌دهد، زیرا فتنه مدخل تقریباً پربسامدی است و فهرست گزینه‌ای در اختیار می‌نهد: ج ۵، ص ۶۱، سطر ۵۳ که ظاهراً امیدبخش است ولی آن‌طور که انتظار می‌رفت مفصل نیست و نسبت به H ارجاعات کمتری فهرست می‌کند، بنابراین پیش از بررسی ارجاعاتی که آنجا ذکر شده،<sup>۲</sup> بیشتر می‌گردیم. سرانجام در ص ۶۳، سطر ۳۴ به بعد کلیدواژه را در سیاق مورد نظر می‌یابیم. با مقایسه میان ارجاعات C و H معلوم می‌شود که با یک روایت سروکار داریم.

حال که ردیابی روایت مورد نظر کامل شده است، می‌توانیم به پرسش زیر پردازیم: اگر بر مبنای پژوهش‌های حدیثی غربی نخواهیم بپذیریم که این روایت صرفاً به این دلیل که روایتی به اصطلاح رسمی است و در چند کتاب از کتب سته موجود است، منسوب به پیامبر ﷺ است، در این صورت آیا می‌توان کسی را یافت که عامل نشر این روایت بوده و سپس نسبت آن به پیامبر ﷺ را جعل کرده باشد؟ برای حل این مسئله لازم است به تحلیل اسانید آن - مثلاً با ترسیم شبکه اسناد - پردازیم. اما به جای اینکه تک‌تک طرق (*isnād strands*) را از همه جوامع حدیثی - که بنابر H و C این روایت در آنها آمده است - بازنویسی کنیم و سپس در یک طرح آنها را با یکدیگر ادغام کنیم تا دریابیم این شبکه اسناد ما را به کجا می‌رساند، پیشنهاد می‌شود میان‌بر بزنیم: از تحفة الاشراف بمعرفة الاطراف<sup>۳</sup> مزّی استفاده کنیم.

توصیه می‌شود برای مطالعه از چاپ مناسب تحفة که در دسترس است، بهره‌گیرید. ما به وقت خود یافته‌های خود از آنجا را با منابع مقایسه خواهیم کرد.

اما برای ردیابی روایت در مزّی، نخست باید آن را دست‌کم در یکی از جوامعی که در H یا C فهرست شده، بیابیم تا نام‌های صحابه و دیگر راویان اسنادش را به دست آوریم؛ از جوامعی که در C احصا شده، آن را انتخاب می‌کنیم که می‌دانیم

۲. با بررسی بیشتر مشخص می‌شود که آنها صرفاً عنوان باب هستند؛ [روایات] تنها در اندکی از جوامع یافت می‌شوند و چنانکه باید در C فهرست شده‌اند هرچند با ترتیبی متفاوت.

۳. درباره این نویسنده و کتابش و نیز روشی که در آن بکار گرفته، نگاه کنید به: EI2، ذیل «مزّی» (یُنْبُل).

شماره‌گذاری و تبویب آن با آنچه ونسینک استفاده کرده، تطابق دارد. بنابراین بخاری چاپ کرل یا مسلم یا ابن ماجه چاپ محمد فؤاد عبدالباقی یا دست‌کم یکی از ارجاعات به ابن حنبل را بسته به اینکه کدام مجموعه در دسترس تر است، استفاده می‌کنیم؛ انتظار می‌رود که در جستجوی روایت در هیچ‌یک از این موارد با مشکلی مواجه نشویم. نام صحابی‌ای که بدست می‌آوریم أسامة بن زید است که ظاهراً این روایت را برای أبوعثمان (عبدالرحمن بن مل) النهدی نقل کرده است. تا اینجا که همه چیز روبه‌راه است.

در اینجا طرح این پرسش بجاست: آیا نام صحابی‌ای که از یک جامع حدیثی به دست می‌آید لزوماً همان است که در دیگر جوامع حدیثی آمده است و ما را از مراجعه به آنها بی‌نیاز می‌کند؟ پاسخ این است که: بله، در اکثر موارد چنین است، زیرا این پدیده‌ای خاص در آثار حدیثی اسلامی است که پس از ترسیم اولین شبکه [اسناد] با جزئیات بیشتر به شرح آن خواهیم پرداخت؛ پس از آن می‌توانیم وجوه مختلفی را که شبکه به ما عرضه می‌کند، چنانکه باید تحلیل کنیم. همان‌طور که بزودی در می‌یابیم نظریه‌پردازی درباره‌ی خاستگاه و مراحل تطوّر اسناد بدون بهره‌گیری از یک ابزار کمکی دیداری عملی نیست.

اینک به جلد نخست مزّی باز می‌گردیم؛ در فهرست راهنما که پیش از متن کتاب آمده (ص ۳۱ به بعد مقدمه‌ی مصحح) جای مُسند أسامة بن زید را می‌یابیم. از اسنادی که در جامع حدیثی مورد مراجعه، یعنی ابن ماجه<sup>۴</sup> یافته بودیم، معلوم می‌شود که نام تابعی أبوعثمان النهدی است؛ با جستجوی این شخص در میان راویان أسامة که در فهرست جلد اول آمده و با علامت \* مشخص شده‌اند، نکات زیر را در می‌یابیم:

- کتبه‌ها در ترتیب الفبایی پس از فهرست همه‌ی اسامی می‌آیند؛ دقیقاً نظیر کتاب‌هایی چون تهذیب ابن حجر؛

- أبوعثمان - چنانکه باید - در میان کتبه‌ها فهرست شده است؛ اما نه با روایت بلکه با ارجاع به اسم آن فرد یعنی عبدالرحمن بن مل؛

- شماره ۶ که پس از نام او آمده مشخص می‌کند که روایت فتنه مورد نظر ما باید یکی از شش روایت باشد، چنانکه پس از بررسی نیز به پیش از آن دست نمی‌یابیم. سپس با واریسی ص ۴۷، نخست متوجه می‌شویم که صفحه‌ی ارجاعی در فهرست باید ۴۸ باشد - یک اشتباه چاپی جزئی که خوشبختانه در این چاپ چندان رخ نمی‌دهد. در ادامه، با مطالعه اولین طرف (ش ۹۸، برای این اصطلاح پانویس بعدی را ببینید)، می‌فهمیم که این مورد شباهتی به روایت فتنه مورد نظر ما ندارد، بنابراین جلوتر می‌رویم و ظاهراً خیلی زود به پایان تحقیق خود رسیده‌ایم! ش ۹۹ در ص ۴۹ ج ۱ مزّی، عبارت کامل روایت<sup>۵</sup> را چنانکه در C یافته بودیم، آورده است. ذیل شماره ۹۹ به اختصارات منابعی که مزّی آن روایت را در آنها یافته، برمی‌خوریم و نخستین چیزی که نظر ما را به خود جلب می‌کند این است که مزّی، نسائی را نیز با حرف س به عنوان یکی از منابع نام می‌برد؛ در حالی که نسائی در H و C ذکر نشده است.<sup>۶</sup> در نمونه حاضر، نبود حتی یک ارجاع در H و C به نسائی کاستی این کتاب‌ها محسوب نمی‌شود - هرچند متأسفانه غالباً این گونه موارد وقتی آشکار می‌شود که به این کتاب‌ها زیاد مراجعه شود - بلکه این امر ناشی از آن است که روایت مذکور فقط در السنن الکبری نسائی آمده که هنوز در دسترس نیست<sup>۷</sup> و نه در مجتبی - نام کامل‌تر کتابی که معمولاً با عنوان سنن از آن یاد می‌کنیم. اینک به مرحله‌ای رسیدیم که باید بیاموزیم چگونه با متن مزّی کلنجرار رویم؛ متنی که در بادی امر فهرستی خسته کننده و ظاهراً بی‌معنا از اسامی به نظر می‌رسد که بینابین آنها ارجاعاتی مشخص و گاه نه چندان مشخص به کتاب‌های جوامع

۵. در مورد حاضر، روایت به «طرف» تقلیل نیافته است؛ زیرا به قدر کافی کوتاه بوده است. «طرف» اصطلاحی تخصصی است که به عبارت نخست یا بریده‌ای از حدیث یا سخن مهم یا شعاری که در یک روایت آمده، اطلاق می‌شود که بوسیله آن روایت به راحتی شناخته می‌شود؛ گاهی اوقات از نام یک شخص که در روایت نقش اصلی را داشته برای شناسایی آن استفاده می‌شود، نظیر روایت مشهور آنجشّة که پژوهشی جداگانه می‌طلبد.

۶. برای اطلاع از اختصارات مختلفی که مزّی به کار برده، نگاه کنید به: خط انتهایی هر صفحه.

۷. محقق کتاب مزّی تحقیق کبری را آغاز کرده است ولی تاجایی که من اطلاع دارم فقط جلد نخست آن شامل کتاب الطهارة منتشر شده است (بمبئی، ۱۹۷۲).

حدیثی آمده و جای جای آن خطوطی افقی است که چنانکه خواهیم دید از اهمیت زیادی برخوردارند. من عمداً از اصطلاح «کلنجر رفتن» استفاده کردم: زیرا به‌رغم اهمیت کلی کار مزّی (که در ادامه روشن‌تر خواهد شد)، فرد دیگری را سراغ ندارم که این شیوه را (در هر قیاسی) به‌کار برده باشد یا حتی گه‌گاه به آن ارجاع داده باشد. به یاد دارم وقتی خودم هم برای نخستین بار تحفة را دیدم، می‌اندیشیدم: چه کسی ممکن است تاکنون از یک فهرست محض اسانید بهره‌ای برده باشد؟ حتی یوزف فان‌اس که پس از انتشار جلد اول [تحفة]، آن را در مجله *Oriens* (ش ۲۰، ۱۹۶۷، ص ۳۱۸ به بعد) معرفی کرد، به‌روشنی ارزش آن را درک نکرده بود. به نظر او، تحلیل اسناد غالباً «تکلیفی آزاردهنده»<sup>۸</sup> است.

در متن مزّی منابع به‌اختصار با یک یا دو حرف با حروف سیاه چاپی تکرار می‌شوند. بدین صورت که برای بخاری حرف خاء و به دنبال آن نکاح ۱۸ آمده است که تقریباً با آنچه در C یافته بودیم، مطابقت دارد. در آنجا ارجاع به باب ۱۷ بود که ج ۳ (کرل) ص ۴۱۸ است. البته این بار تقصیر از کرل است که به‌هنگام شماره‌گذاری باب‌ها، سهواً عدد ۱۲ را دوبار به‌کار برده است (رجوع کنید به: ص ۴۱۵). مقایسه عناوین باب‌های کتاب النکاح چاپ کرل با عناوین باب‌ها در کشف<sup>۹</sup> مؤید این موضوع است.

بخاری روایت فتنه را با تک ردیفی (single row) از نام روات (آدم عن شعبه) آورده که به خط تیره (-) ختم می‌شود. از این پس این نوع اسناد را «طریق منفرد» (single strand) می‌نامیم.

8. "eine ärgeliche Zumutung"; Josef van Ess, *Zwischen Hadīṭ und Theologie*, Berlin / New York, 1975, p. VIII.

۹. محقق مزّی، عبدالصمد شرف‌الدین، همچنین برای کمک به خوانندگان تحفة برای اینکه مطلب مورد نظر خود را در آن و سپس در جوامع حدیثی ساده‌تر بیابند، فهرستی کامل از عناوین فصول کتب سته و در هر فصل فهرست کاملی از عناوین باب‌ها تهیه کرده است که همگی به‌گونه‌ای شایسته شماره‌گذاری شده‌اند؛ او این اثر را، *الكشاف عن أبواب مراجع تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف* نام نهاده است که برای استفاده همزمان تحفة و جوامع حدیثی کاملاً ضروری می‌نماید، رجوع کنید به: EI2، ذیل «مزّی».

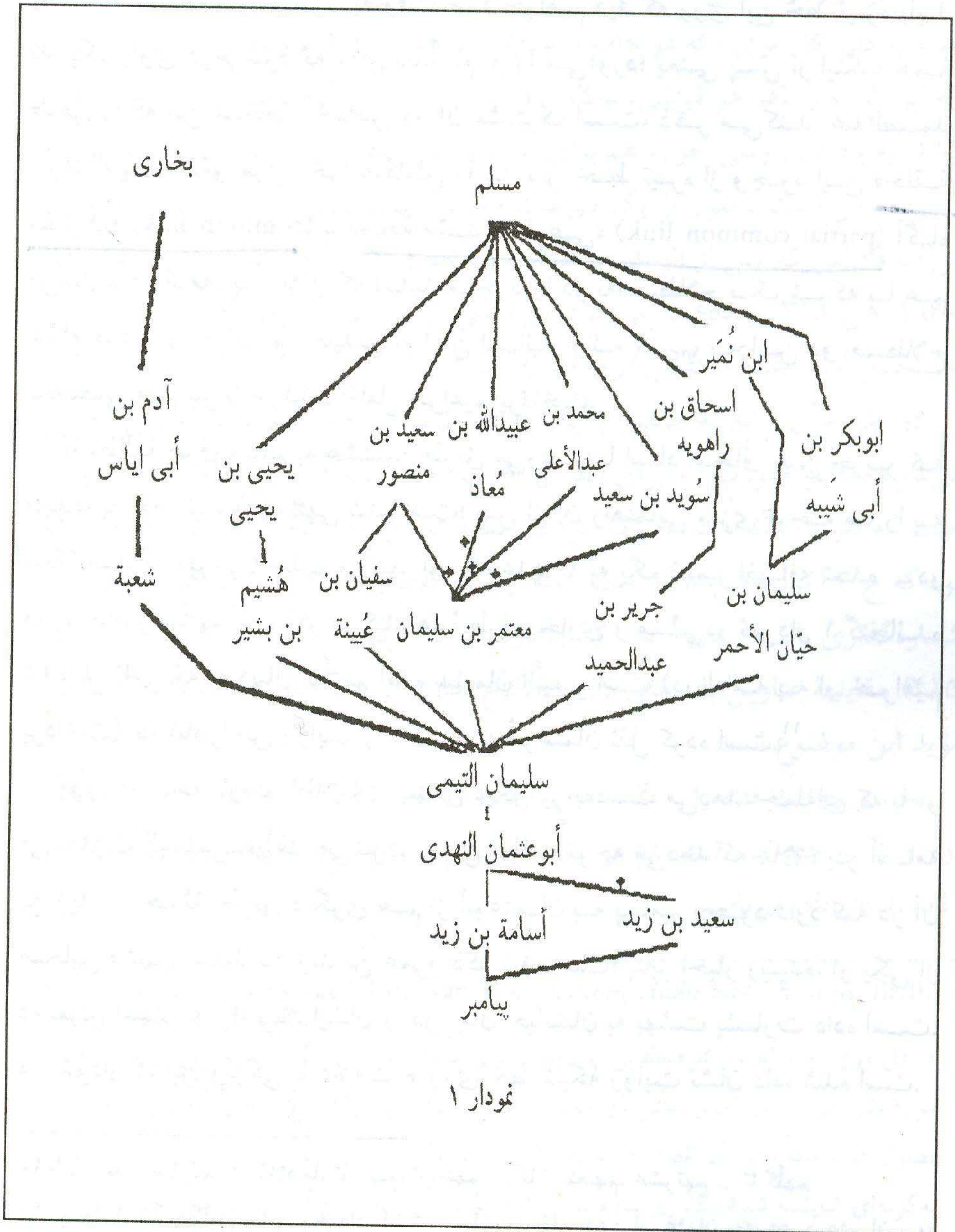
اما مُسلم اینطور نیست! مزّی هشت طریق از آن ذکر کرده که هر یک از آنها به یک خط تیره منتهی می‌شود. به وقت خود خواهیم دید که روی این خط تیره باید نام یک راوی درج شود که مزّی بعداً نام او را می‌آورد؛ یعنی پس از اینکه همه طرّقی را که این شخص خاص در آن مشترک است، ذکر می‌کند. عبدالصمد شرف‌الدین، محقق مزّی، خوانندگان را با این خط تیره از وجود این «حلقه مشترک» (common link) یا «حلقه مشترک فرعی» (partial common link) آگاه می‌سازد. در ادامه، پس از اینکه اسانید موجود را در به اصطلاح یک شبکه با هم ادغام کردیم و خواستیم تحلیلی از این اسانید ارائه کنیم، به این دو اصطلاح تخصصی مهم نیز با جزئیات کامل خواهیم پرداخت.

با مطالعه طرق مسلم به هشتمین طریق می‌رسیم: با اسناد اسحاق عن جریر که مجدداً به خط تیره (-) منتهی شده است؛ پس از آن راهنمایی مزّی توجه ما را به حلقه مشترک (فرعی) جلب می‌کند: او یک عدد که به یک ضمیر اضافه شده - در مورد حاضر سِتْهُمْ<sup>۱۰</sup> - ذکر می‌کند. همه طرق بخاری و مسلم در نمودار ۱ گنجانده شده‌اند. نامی که به دنبال سِتْهُمْ آمده سلیمان التیمی است (در ادامه به او خواهیم پرداخت) که ظاهراً این روایت را با اسناد به ابوعثمان نقل کرده است.<sup>۱۱</sup>

مزّی در ادامه پاره‌ای اطلاعات سندی دیگر نیز به دست می‌دهد: جمله‌ای که با «و فی حدیث المعتمر...» آغاز می‌شود، به این مطلب توجه می‌دهد که علاوه بر أسامة بن زید بن حارثة، طریق دیگری هم از ابوعثمان به پیامبر وجود دارد که در آن صحابی مشهور سعید بن زید بن عمرو ذکر شده است؛ بنابر اخبار رسیده، او یکی از ده نفری است که پیامبر ﷺ، ایشان را در زمان حیاتشان به بهشت بشارت داده است. در نمودار ۱، این ویژگی با علامت + روی خط شبکه روایت نشان داده شده است.

۱۰. این اعداد عبارتند از: کلاهما، ثلاثهم، اربعتهم، ... تا تستعتهم، عشرتهم ... تا کلهم.

۱۱. اینجا بازهم خطایی چاپی رخ داده است؛ محقق به جای «عن ابي عثمان به»، «عن عثمان به» خوانده است. حتی اگر تعداد خطاهای چاپی که تاکنون برشمرده‌ایم کمی نگران کننده جلوه کند، اما اطلاع از نوع خطاها و قلت نسبی آنها در چنین متن پیچیده و دشواری مفید است.





سپس نوبت به ترمذی می‌رسد. ظاهراً ارجاع مزّی به کتابی با عنوان *استئذان* با ارجاعات *H* و *C* تطابق نداشته باشد، اما با مقایسه کشف با فهرست *H* از یک سو و فهرست جلد پنجم چاپ ۱۹۳۷-۱۹۶۵ جامع ترمذی از سوی دیگر، نوعی آشفتگی آشکار می‌شود که احتمالاً ناشی از ناهماهنگی بین محقق ترمذی، ابراهیم عتوّه عوّض و ناظر این چاپ، محمد فؤاد عبدالباقی است. از قرار معلوم عبدالباقی در جلب نظر محقق کتاب برای انتخاب رویه شماره‌گذاری منطبق با کار ونسینک و مقبول خود ناکام بوده است. افزون بر این، پس از مراجعه به ارجاع *C* (ج ۵، ص ۱۰۳)، ادب ۴۱ (که در چاپ عوّض کتاب ۴۴ [ونه ۴۱]، باب ۴۱ است)، معلوم می‌شود که مزّی یکی از طرق ترمذی (ترمذی) محمد بن یحیی بن اُبی عمر < سفیان بن عُیینة > را از قلم انداخته است. البته در کل، این نوع افتادگی‌ها در چاپ عبدالصمد شرف‌الدین بسیار به ندرت رخ می‌دهد؛ در مجموع، اهتمامی که مزّی در تدوین اثر خود به کار بسته، از توجه به جزئی‌ترین نکته‌های حاشیه‌ای در تعلیقات گرفته تا مطالب محققانه درباره جامعان حدیث شایسته خرده‌گیری نیست. تجربه‌ی طولانی من در استفاده از این کتاب به من آموخته است که مزّی و به تبع او محقق قرن بیستمی‌اش، الگویی جامع فراهم آورده‌اند. در طرق نسائی، یزید بن زُرّیع به جای زید بن زُرّیع آمده که باز هم خطای چاپی است. بعد از ذکر دو طریق ابن ماجه، دوباره عدد راهنمای مزّی (این بار اربعتهم) مشخص می‌کند که حلقه مشترک یا حلقه مشترک فرعی بازهم سلیمان التیمی است.

شبکه کامل مجدداً در نمودار ۲ ترسیم شده است. به علاوه، طرّقی که از ابن حنبل برحسب ارجاعات *H* و *C* بدست آمده، به آن اضافه شده است. نیز در فهرست حمّیدی نام أسامة جستجو شده است به این امید که در مسند او هم این روایت یافت شود که همینطور هم بود. ظاهراً روایت در مسند طیالسی نیست (در هنگام ترسیم شبکه اسناد، معمولاً بررسی مسندهای طیالسی و حمّیدی نیز، به دلایل مختلفی که در ادامه خواهد آمد، تجربه خوبی است). نهایتاً به فهرست مصنف

عبدالرزاق در جلد ۱۰ و ۱۱ - که شامل جامع معمر بن راشد است - مراجعه شده است تا بینیم آیا روایت مورد بحث ما در آن هم هست که در ج ۱۱، ص ۳۰۵، ش ۲۰۶۰۸<sup>۱۲</sup> بود. همه اینها در نمودار ۲ گرد آمده است. بدین ترتیب اکنون ردیابی نخستین گزاره کلی کامل شده است. از آنجا که هم‌اکنون ابزار کمکی دیداری مورد نیاز را در اختیار داریم، می‌توانیم تحلیل شبکه اسناد و تعریف چند اصطلاح تخصصی را - که پیش از این مطرح شد - شروع کنیم.

### تحلیل

همانطور که در بالا اشاره شد، در اکثر شبکه‌های اسناد، تک‌ردیفی<sup>۱۳</sup> از راویان قرار دارد که از پیامبر ﷺ به بالا کشیده شده و غالباً درست به یک راوی قرن دوم/هشتمی منتهی می‌شود که از او طرق مختلف منشعب شده‌اند. به دلایلی روشن، این راوی، «حلقه مشترک» نامیده می‌شود. «حلقه مشترک» اصطلاحی تخصصی است که ساخت وضع کرده ولی با کمال تعجب در کتاب مبادی خود کمتر بدان توجه کرده و به کار برده است.<sup>۱۴</sup> تشخیص حلقه مشترک در این شبکه چندان دشوار نیست: سلیمان التیمی.

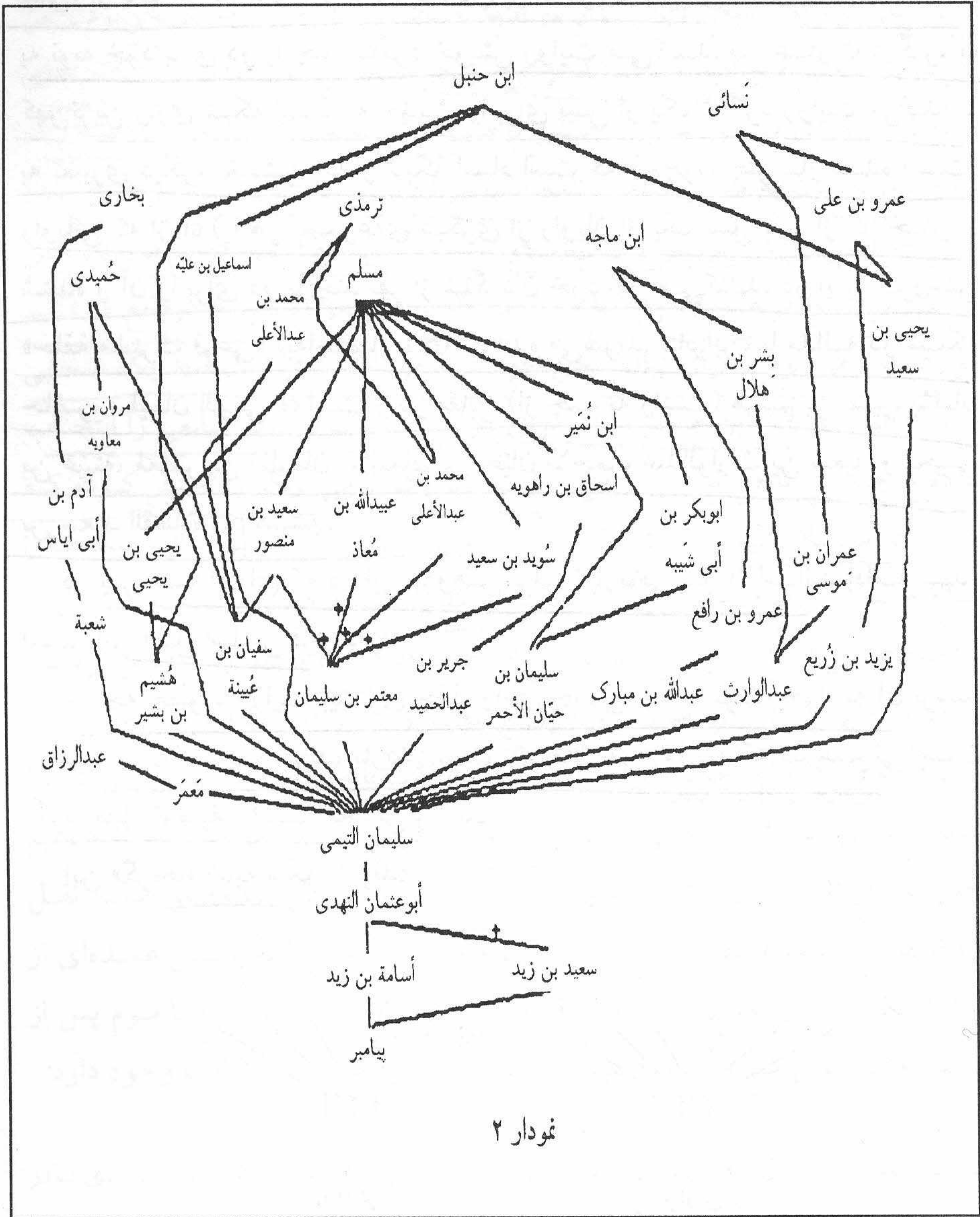
۱۲. روایات فتنه در مصنف عبدالرزاق که صرفاً شامل روایات حلال و حرام است، موجود نیست؛ ولی جامع شامل روایاتی از گونه‌های دیگر هم هست. در مصنف ابن ابی شیبۀ نیز این روایت در ج ۱۵، ص ۶۵ آمده است.

۱۳. اینکه طریق سعید بن زید، از پیامبر ﷺ منشعب شده و دوباره در نزدیکی «حلقه مشترک» به طریق اصلی پیوسته است، در کل پدیده نادری نیست؛ همانطور که نمودار نشان می‌دهد و چنانکه پیش از این اشاره شد، تنها معتمر است که این طریق را روایت کرده است. می‌توان چنین فرض کرد که او به تنهایی عامل پیدایش این طریق فرعی بوده است.

۱۴. نگاه کنید به کتاب من:

*Muslim tradition, Studies in chronology, provenance and authorship of early hadith*, Cambridge, CUP 1983, Chapter V, pp. 206-217 and index s.v;

که از این پس به اختصار MT خوانده می‌شود.



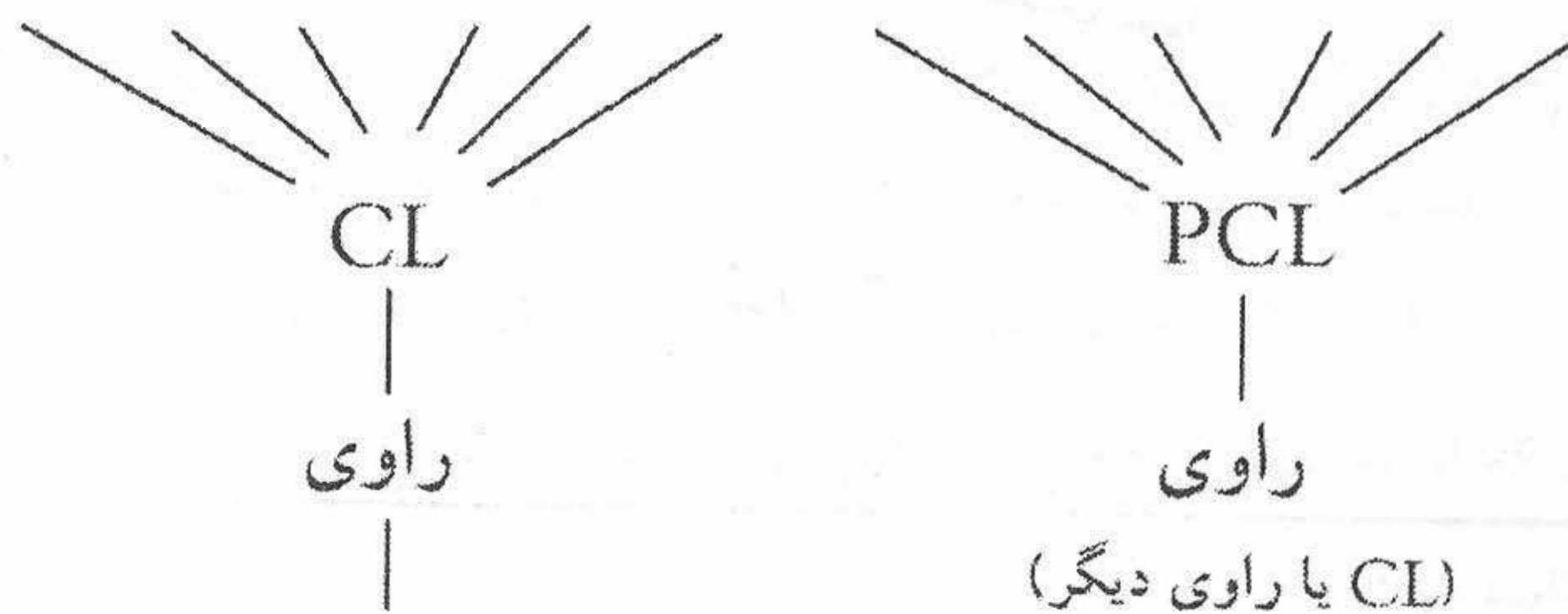
نمودار ۲

حلقه مشترک (و از این پس، به اختصار cl) راوی است که حدیثی را (به ندرت بیش) از یک مرجع شنیده و برای تعدادی از شاگردان نقل می کند و بیشتر آنان نیز به نوبه خود برای دو یا چند شاگرد خویش روایت می کنند. به عبارت دیگر، cl کهن ترین راوی شبکه است که حدیث را برای بیش از یک شاگرد روایت می کند؛ یا به تعبیری دیگر، نخستین جا از شبکه اسناد است که همچون چتر باز شده است. راویانی که از cl (یا هر مجموعه ی دیگری از راویان از یک نسل پس از cl) حدیث شنیده و آن را برای دو یا چند نفر از شاگردان خود نقل می کنند، در این پژوهش «حلقه مشترک فرعی» (به اختصار pcl) خوانده می شوند. بنابراین، با مذاقه در شبکه حاضر، سلیمان التیمی cl است و در مقابل (از چپ به راست) هشیم بن بشیر، سفیان بن عیینة، معتمر بن سلیمان، سلیمان بن حیّان الأحمر، عبدالوارث بن سعید و یحیی بن سعید القطان هستند.

در پس همه ادله ای که در این پژوهش برای تاریخی بودن اسانید اقامه شده است، این اصل اساسی قرار دارد:

هر چه خطوط روایت بیشتری حول راوی خاصی جمع شوند، خواه به آن برسند و خواه از آن منشعب شوند، تاریخی بودن آن زمان نقل روایت، که با عنوانی چون «گره» قابل توصیف است، محتمل تر است.

این «گره ها» شبیه شکل زیرند:



برعکس، وقتی حدیثی بنابر گزارش‌های رسیده، از پیامبر ﷺ به یک صحابی، به یک تابعی (به یک تابعی دیگر<sup>۱۵</sup>) و در انتها به یک cl نقل می‌شود، تاریخی بودن این نقل‌ها به سختی قابل قبول می‌نماید. وقتی ویژگی شاخص نقل حدیث در کتاب‌های حدیث سده‌های میانه‌ی اسلامی چنین توصیف شده است که جهان اسلام در سده‌های نخست به معنای واقعی کلمه مملو از احادیثی بوده که انبوهی از راویان برای جماعتی چه بسا فزونتر از راویان جوان‌تر نقل می‌شده است، در این صورت این پرسش بی‌پاسخ می‌ماند که چرا پیامبر - چنانکه در نمونه‌ی کنونی یا در واقع در اکثر موارد دیده می‌شود - برای بیان سخن خود درباره‌ی اغواگری زنان فقط یک صحابی را برگزیده<sup>۱۶</sup> و چرا این صحابی باید برای روایت آن صرفاً یک تابعی را انتخاب کرده و چرا این تابعی نیز برای نقل روایت تنها یک تابعی دیگر را اختیار کرده که همان cl (سلیمان التیمی) است. اگر در آثار روایی مسلمانان، هر یک از شبکه‌های اسناد متشکل از طرق هر روایت را به شاخه‌گلی تشبیه کنیم، چنانچه اکثر این شاخه‌های گل از پایین‌ترین نقطه یعنی پیامبر ﷺ شکفته شده بودند و به همین ترتیب از هر صحابی که در گل حاصل از طرق منشعب از پیامبر قرار گرفته و از هر یک از تابعین که در گل‌های حاصل از طرق منشعب از صحابه‌اند و به همین قیاس در طبقات بعدی، نیز شکوفه‌هایی سربرآورده بودند، در این صورت می‌توانستیم بگوییم حدیث حقیقتاً به مرور زمان از مسیرهایی که در کتب حدیث سده‌های میانه نقل شده، بسط و توسعه یافته است. اما حقیقت مطلب این است که بخش عمده‌ای از اسانید یک متن (یا بخشی از آن) صرفاً از cl، یعنی راوی از نسل دوم یا سوم پس از پیامبر، منشعب می‌شوند. ظاهراً تنها یک توجیه برای توضیح این مطلب وجود دارد:

۱۵. در بسیاری از طرق منفرد پس از پیامبر یک یا دو و گاهی حتی سه راوی و در مواردی نادر بیش از سه راوی بین صحابی و cl قرار دارد؛ نخستین راوی بر حسب تعریف، تابعی، دومی، سومی و چهارمی نیز تابعی یا نسل بعدی (تبع تابعی) اند. به همین سبب عبارت اخیر در پراکنش قرار داده شده است.

۱۶. نگاه کنید به: یادداشت ۱۳.

طریق منفرد از *cl* تا پیامبر نشان‌دهنده مسیر نقل روایت نبوی که حاکی از (ارزش) تاریخی آن باشد، نیست بلکه مسیری است که *cl* بر ساخته تا به وسیله‌ی نخستین و برجسته‌ترین ابزار توثیق زمان خود یعنی اسناد مرفوع به روایتی خاص اعتباری فزونتر بخشد.

به عبارت دیگر: روایتی که او مدعی است پیامبر ﷺ بیان کرده، در واقع از خود اوست یا (اگر از دیگری است) او نخستین فردی است که آن را در قالب چنین کلماتی به زبان آورده است.

به بیانی دیگر:

به طور کلی، غالب شبکه‌های اسناد شامل طرق منفردی بین پیامبر و *cl* هستند و تنها در طبقه *cl* به تعدادی راوی که ما به عنوان *pcl* می‌شناسیم، منشعب می‌شوند، بنابراین حق داریم چنین استنباط کنیم که تاریخی بودن نقل‌هایی که در شبکه اسناد ارائه شده‌اند، صرفاً پس از آن قابل تصور است که انشعاب آغاز می‌شود، یعنی در طبقه *cl*، و نه پیش از آن. به علاوه، در طبقات بعدی شبکه، تنها تاریخی بودن نقل‌ها در نقاط «گره» قابل دفاع است، یعنی جاهایی که تعدادی از طرق نقل روایت از یک *pcl* به شاگردانش رسیده است.

تاریخ‌گذاری پیدایش و تطوّر اسناد مؤید آن است که اسناد به‌مثابه امری متداول [در سنت اسلامی] از اواخر دهه‌ی هفتاد قرن اول<sup>۱۷</sup> آغاز شده و این موضوع دائماً با داده‌هایی که ما درباره کهن‌ترین *cl*ها در آثار حدیثی داریم، تأیید می‌شود؛ *cl*هایی که به هیچ‌وجه نمی‌توان تصور کرد پیش از سال ۸۰ نقل روایات را آغاز کرده باشند. اصل دیگری که از ابتدای مقاله تاکنون مبنا بوده، امتناع از پذیرش «هم‌رویداد» اتفاق‌هایی است که رخ داده است؛ پذیرش هم‌رویداد این وقایع بدین معناست که باور کنیم در جامعه‌ای که در آن علی‌الظاهر افراد بسیاری آموزه‌های دینی را برای افراد چه‌بسا بیشتری نقل می‌کردند - چنانکه همه منابع سنتی بر آن تأکید دارند -

۱۷. نگاه کنید به: *MT*, pp. 17 ff، و تعلیقه‌ای که بر تاریخ‌گذاری فتنه و بدعت در مقاله‌ای در

عملاً هزاران واقعه وجود دارد که شخصی واحد به فرد واحد دیگری گفته و او نیز به فردی دیگر گفته و او هم به فرد دیگری گفته که یک بار محمد ﷺ فلان چیز را گفت یا فلان کار را انجام داد.

از سوی دیگر، این ناهم‌رویدادی که ظاهراً اعتبار بخشی از طرق اسناد را - که پیش از این به‌عنوان «طریق منفرد» خوانده شد - تضعیف می‌کند، موجب می‌شود برای بخش‌هایی از نقل روایت که در آن «گره» وجود دارد، چنانکه در بالا آمد، اعتبار تاریخی بیشتری قائل شویم. از این ملاحظه پاره‌ای نتایج مثبت حاصل می‌شود که در ادامه خواهیم دید.

با این همه، در اینجا قاعده‌ای دیگری مطرح می‌شود که مایکل کوک<sup>۱۸</sup> در میان آورده است و با آن می‌کوشد گسترش سریع اسانید را توجیه کند.

راوی A را در نظر می‌گیریم که روایتی را از راوی B از راویان هم‌دوره خود شنیده است و یکی از شیوخ B در اسناد آن قرار دارد؛ A به دلیل دل‌بستگی به این روایت می‌خواهد آن را نقل کند. اما تمایل ندارد به‌سادگی ابراز کند که آن را از B شنیده است، زیرا این امر بدین معناست که کل اعتبار را به یکی از هم‌قطاران خود اعطا کند که ممکن است صرفاً یکی از معاصران یا حتی (از آن بدتر) جوانتر از او باشد. لذا A بخشی از اعتبار را برای خود می‌خواهد و بدین سبب اسناد خاص خود را، ترجیحاً با شیخی که در اسناد B نباشد، برمی‌سازد.

این الگویی که کوک طرح کرده، به‌واقع در مقیاسی قابل ملاحظه رخ داده است و بی‌شک عامل بخشی از تکثیر اسانید بوده است. اما تصور اینکه این شیوه به‌طور هم‌زمان توسط تعداد نسبتاً زیادی از راویان هم‌دوره به‌کار گرفته شده باشد، بی‌آنکه در منابع رجالی شواهدی از آن باقی مانده باشد، کمی ساده‌انگارانه به نظر می‌رسد. به نظر من تئوری توطئه را هم باید کنار گذاشت، زیرا هیچ ردی از اعمال دسیسه‌کارانه در روایت حدیث موجود نیست؛ اگر دسیسه‌ای در کار بوده است، قطعاً اثری از آنان در منابع به جا می‌ماند. به‌علاوه، به نظر من وقتی گروهی در یک

۱۸. نگاه کنید به: M.A. Cook, *Early Muslim dogma*, Chapter 11.

شبکه [اسناد] در مقام pcl، مدعی‌اند که همگی روایت خاصی را برای مثال از یک cl خاص شنیده‌اند، قاعده کوک صادق نیست.

به بیانی دیگر، وقتی گفته شده چندین طریق نقل روایت از یک نفر منشعب شده است و صرفاً بر مبنای فرضیه‌ای که از قاعده کوک به دست آمده، این نظر ابراز می‌شود که آن خطوط نقل کذایی، همگی جز یکی جعلی‌اند، هم‌رویدادی این دو نیز چنین تبیین می‌شود که تعدادی از شاگردان ادعایی هر یک به دلایل شخصی خاص خود و لابد کاملاً مستقل از دیگر «هم‌شاگردیان» وانمود کرده‌اند که عیناً یک روایت را از یک استاد شنیده‌اند. این فرضیه بیش از حد ساده‌انگارانه است و به سادگی پذیرفته نیست. معقول‌تر آن است که آن را نقلی تاریخی از شیخی واحد برای تعدادی از شاگردانش بدانیم که همگی مدعی‌اند آن روایت را از آن شیخ شنیده‌اند. احتمالاً کوک هم موافق است که هرچه تعداد بیشتری از خطوط روایت در یک نقطه کنار هم جمع شوند، احتمال کارکرد «قاعده» او در آن نقطه کاهش می‌یابد. یعنی هرچه در یک نقطه نقل، گره «پرتر» باشد، تاریخی بودن آن موجه‌تر است.

شرایطی که در شبکه نمودار ۲ به تصویر کشیده شده، این تبیین را به دست می‌دهد: یک cl به نام سلیمان التیمی وجود دارد که ظاهراً استاد دست‌کم شش نفر بوده، که همگی pcl‌اند. این شش نفر از کانون‌های علمی مختلف و همگی رقیب یکدیگر بوده‌اند؛ از این رو اینکه ایشان با هم تبانی کرده باشند یا کاملاً اتّفاقی، عیناً یک استاد را «برگزیده» و طریق وی را تا پیامبر تکرار کرده باشند، بسیار بعید است. می‌توان تاریخی بودن نقل این روایت را، توسط cl به pcl‌هایش، با اطلاعات زیر بهتر تبیین کرد:

۱. هُشیم بن بَشیر (متوفای ۱۸۳ ق) اهل واسط و به نوبه خود cl مشهوری بوده است؛ روایت او در جوامع حدیثی ابن حنبل و مسلم آمده است.

۲. سفیان بن عُیَیْنَة (متوفای ۱۹۸ ق) که از کوفه به مکه مهاجرت کرده و خود cl پرکاری بوده است؛ روایت او در سه مجموعه حدیثی متفاوت هست: مسند حُمَیدی



- که نکته بسیار مهم آن این است که بخش عمده‌ای از روایات آن از سفیان نقل شده<sup>۱۹</sup> - و جوامع حدیثی مسلم و ترمذی.

۳. مُعْتَمَر (متوفای ۱۸۷ ق) اهل بصره و فرزند c1 که به نوبه خود c1 پراثری بوده است؛ روایت او، از طریق صحابی دوم سعید بن زید (که با علامت + مشخص شده) در مسلم و ترمذی یافت می‌شود.<sup>۲۰</sup>

۴. سلیمان بن حیان الأحمر (متوفی ۱۹۰ ق) کوفی که روایتش در مسند أبوبکر بن ابی شیبۀ و مسلم موجود است؛ به علاوه او در شبکه‌های دیگر c1 است.

۵. یحیی بن سعید القَطَّان (متوفای ۱۹۸ ق) بصری، c1 و رجالی‌ای که در تعیین وثاقت راویان هم عصر خود خبره بوده است؛ ابن حنبل و نسائی روایت او را در جوامع خود آورده‌اند.

۶. عبدالوارث بن سعید (متوفای ۱۸۰ ق)، c1 اهل بصره؛ طریق روایت او در سنن نسایی و ابن ماجه هست.

به نظر من، تفسیر این «گره» با قاعده کوک ممکن نیست؛ بدین معنا که طریقی واحد مثلاً شماره‌ی ۱ اصالت داشته باشد و سپس شماره‌های ۲ تا ۶ این طریق را مشابه‌سازی کرده و وانمود کرده باشند که از آن ایشان است، درحالی‌که از این موضوع کوچک‌ترین اشاره‌ای در کتاب‌های رجالی نیست.<sup>۲۱</sup> افزون بر این، طرق

۱۹. درست همانطور که حمیدی در مسند خود، با حضور ابن عُیَیْنَة در یک طریق، آن را تأیید می‌کند و برعکس، هر طریقی که ابن عُیَیْنَة در آن نباشد، یکسره تضعیف می‌نماید، طیالسی (که بیشتر بر شُعبَة اعتماد کرده) طرق شُعبَة را غیرقابل تردید دانسته و در مقابل در مسند خود هر طریقی که در آن شعبه نباشد، مشکوک می‌انگارد.

۲۰. مزى به این طریق طرف جداگانه‌ای اختصاص داده است، ج ۵، ش ۴۴۶۲.

۲۱. در گفتگوی شخصی با کوک، او پذیرفت که تا آنجا پیش نرفته که ادعا کند الگوی وی می‌تواند به مواردی نظیر آنچه در نمودار ۲ تصویر شده، توسعه یابد. بلکه، در مواردی که سه شاگرد یا بیشتر مدعی هستند که عیناً یک روایت را از یک شیخ شنیده‌اند، تحلیل ساده‌تر این است که هر چه «گره» پیچیده‌تر باشد، تاریخی بودن آن نقل محتمل‌تر است.

منفردی نیز وجود دارند که از سلیمان التیمی سرچشمه گرفته‌اند و نمی‌توان همه آنها را صرفاً به دلیل اینکه طرق منفردند، کنار نهاد، هرچند تاریخی بودن برخی از آنها به روشنی قابل تردید است و باید با دقت مورد ارزشیابی قرار گیرند. این طرق منفرد شایسته بررسی دقیق‌ترند، که از چپ به راست نمودار به آنها می‌پردازیم:

۱. عبدالرزاق < معمر > سلیمان التیمی < الخ؛ عبدالرزاق صدها خبر که به ظاهر از معمر دریافت کرده، نگاشته است که در هیچ جای دیگر یافت نمی‌شود. دست کم در منابعی که امروزه در دسترس است، نقلی از معمر دیده نمی‌شود که برای شاگردی غیر از عبدالرزاق روایت کرده باشد. اینکه عبدالرزاق همه این اخبار را - علاوه بر تخیل خاص خود - از فردی یا جایی دیگر هم اخذ کرده ولی برای سهولت با طریق منفرد صرف از معمر ارائه کرده است، جالب توجه است. چه عبدالرزاق - چنانکه درباره بسیاری دیگر از جامعان متقدم حدیث نیز صادق است - هیچگاه اذعان نکرده یا دست کم در منابع شاهی بر اثبات این مدعا وجود ندارد که می‌دانسته است نبود معمر در اسناد همین روایت در دیگر جوامع حدیثی ممکن است دال بر ابداعی بودن طریق عبدالرزاق و نه دیگران تلقی شود.

۲. بخاری < آدم > شعبه < سلیمان التیمی > الخ؛ نظیر آنچه درباره طریق عبدالرزاق گفته شد، بلکه به مراتب بیشتر درباره این طریق هم صادق است. به هر حال، معمر بخش پایانی عمر خود را در یمن، به دور از انبوه اخبار سپری کرده است و ممکن است آنچه از سلیمان شنیده بوده، صرفاً پس از آنکه به صنعاء رسیده، برای شاگرد ممتاز خویش عبدالرزاق نقل کرده است، که در این صورت روایتی اصیل است. اما وضعیت شعبه (م ۱۶۰ ق) که پرکار بصری بوده و شاگردان بسیاری داشته، کاملاً متفاوت است. قطع نظر از این که طیالسی، از مهمترین شاگردان او، روایت فتنه را در مسند خویش نیاورده، آدم بن ابی‌ایاس شاگرد ادعایی شعبه در این طریق منفرد که به صحیح بخاری ختم می‌شود، یک‌تنه و بدون مشارکت دیگران این روایت را نقل کرده است. تشخیص این موضوع دشوار است که آیا بخاری خود، این طریق را برگزیده تا ناچار به اقرار نباشد که آن را از

مکتوبات معاصر جوان‌ترش، مسلم خوانده یا کجا آن را شنیده یا دیده بوده است، یا اینکه بخاری صرفاً به گفته آدم که این روایت را از شعبة اخذ کرده، اعتماد کرده است. اما یک چیز روشن است: طریق بخاری - سلیمان التیمی برای هیچ‌کس اعتباری در پی ندارد و احتمالاً بر ساخته آدم یا بخاری است. در منابع موجود کنونی، شعبة در هیچ یک از طرق روایت سلیمان قرار ندارد تا مجبور باشیم چنین استنباط کنیم که شعبة در این شبکه در مقام pcl عمل نکرده است. به عبارت دیگر: این که سروکله او در صحیح بخاری پیدا شده هیچ کمکی به موضوع نمی‌کند، زیرا او را آدم یا بخاری آنجا انداخته‌اند. تا اینجا از مقایسه این دو مثال روشن می‌شود که چون شعبة بسیار مشهور بوده و چون وی به منطقه دورافتاده‌ای مثل یمن مهاجرت نکرده، هر طریق منفردی که شعبة در آن باشد، نامعتبر است. نظیر نکاتی که درباره طرق معمر و شعبة گفته شد، درباره دیگر طرق منفرد هم صدق می‌کند:

۳. مروان بن معاویه (م ۱۹۳ ق)، cl کوفی؛

۴. اسماعیل بن عُلَیَّة (م ۱۹۳ ق)،<sup>۲۲</sup> cl بصری؛

۵. جریر بن عبدالحمید،<sup>۲۳</sup> cl کوفی؛

۶. عبدالله بن المبارک (م ۱۸۱ ق)، محدث رحال و گاهی cl؛

۷. یزید بن زُرَیع (م ۱۸۲ ق)، cl بصری.

از آنجا که این هفت نفر در شبکه‌های [اسناد] متعدد و اغلب در مقام cl و بیش از آن در جایگاه pcl حضور دارند، ظاهر شدن آنان در طرق منفرد مشکوک به نظر می‌رسد. اما همیشه این احتمال وجود دارد که منبعی کهن و تازه‌یاب (یا اخیراً منتشر شده) نقل آنان را از این روایت خاص از سلیمان به قدر pcl تقویت کند. بنابراین

۲۲. او منتسب به نام مادرش عُلَیَّة است اما ترجمه‌اش در تهذیب ذیل نام اجدادش، اسماعیل بن ابراهیم بن مقسم، آمده است، رجوع کنید به: ج ۱، ش ۵۱۳.

۲۳. احتمالاً این راوی نقل سلیمان را درست قبل از رهسپار شدن به ری، جایی که باقی عمرش را آنجا سپری و با اسحاق بن راهویه حافظ ملاقات کرده، شنیده است؛ اما اینها صرفاً گمانه‌زنی‌هایی است که ما را قادر می‌سازد عملاً نکته مثبتی درباره هر یک از طرق منفرد بیابیم.

حتی اگر کسی بر آن باشد که به طور کلی تاریخی بودن طرق منفرد را مردود بشمارد، می توان انتظار داشت که با ظهور منابعی جدید بسیاری از آنها به «گره های» pci قطعی تبدیل شوند.

خوب، تا اینجا از این تحلیل چه نتیجه ای می توان گرفت؟ نخست باید نگاهی دقیق تر به ci این شبکه بیندازیم.

هر کس به شبکه تحقیق حاضر نگاه کند، خواهد پذیرفت که جایگاه سلیمان بن طرخان التیمی (م ۱۴۳ ق) در مقام ci تقریباً محرز است. همه pciهایی که از وی منشعب شده اند، و احتمالاً با طرق منفردی هم که تاریخی بودن شان دست کم محتمل است، تقویت می شوند، روشن می کنند که تاریخی بودن جایگاه سلیمان ci خدشه ناپذیر است. از این مطلب نتیجه ای مهم به دست می آید: روایت فتنه از اوست. اگر او آن را از کسی دیگر شنیده است، چرا اسناد او تا پیامبر ﷺ اثری از منبع او دربر ندارد؛ درباره طرق منفرد از ci تا پیامبر ﷺ، چنانکه در بالا شرح داده شد، به زحمت می توان ادعای تاریخی بودن کرد. او مدعی است که روایت را از ابو عثمان عبدالرحمان بن ملّ النهدی شنیده است ولی این «نقل» به دلایلی چند که در پی ارائه خواهد شد، جداً قابل تردید است.

سلیمان در بصره زندگی می کرد و از جمله ی عبّاد بود. شاخصه اصلی این افراد پرهیزکاری افراطی است که به دلیل مشارکت در نشر گسترده کلمات اخلاقی و غالباً تهذیب گونه، بر جلوه آن افزوده می شود. آنان با این کار در صدد بودند به همشهریان خود سلوک پسندیده اسلامی را تعلیم دهند.<sup>۲۴</sup> گاهی اوقات این اخبار در قالب احکام فقهی بیان می شدند اما اغلب صرفاً آموزه هایی دینی بودند که آنان به منابع متقدم و غالباً به پیامبر نسبت می دادند، چنانکه ابزار اسناد در آن زمان چنین اقتضا می کرد. سلیمان متعلق به طبقه ای از تابعین است، زیرا گفته اند اقوالی درباره وثاقت انس بن مالک صحابی نقل کرده است. در مزّی، ج ۱، ص ۲۲۹ - ۲۳۵، همه روایاتی

۲۴. برای اطلاع بیشتر درباره عبّاد و گروه های مشابه از راویان حدیث، نگاه کنید به: MT, pp.

که گفته شده او درباره‌ی وثاقت انس نقل کرده، از کتب سته گرد آمده است (ش ۸۷۲ تا ۸۹۱). می‌توان از مواردی که سلیمان در آنها در مقام cl ظاهر شده،<sup>۲۵</sup> کمابیش مطالبی بدست آورد که نشان می‌دهد اسلام دوره کهن در چه مطالبی وام‌دار اوست. البته روایات سلیمان < انس > پیامبر به هیچ‌وجه تنها مطالبی نیستند که به سبب آنها وی قابل اعتماد محسوب شود. فهرست‌برداری از همه روایات موجود در کتاب‌های حدیث که می‌توان در آنها سلیمان را واضح به‌شمار آورد، کار ساده‌ای نیست زیرا مستلزم بازسازی همه شبکه‌های اسنادی است که او در آنها cl است، و البته از حوصله تحقیق حاضر خارج است. تنها پس از آنکه همه متون روایات سلیمان بررسی و طبقه‌بندی شود، روشن خواهد شد که او واقعاً چگونه فردی بوده است. البته دقت نظر در ترجمه‌ی او در تهذیب ابن حجر نیز اطلاعات باارزشی را به دست می‌دهد. جان کلام آنچه در وصف او گفته شده آن است که غالب روایات سلیمان از سنخ ترهیب و ترغیب بوده است. همچنین در جایی دیگر اظهارنظری منسوب به شعبة درباره سلیمان آمده - هرچند به سختی می‌توان گفت این قول تاریخی است یا نه - که شاهی بر ماجراست: هرگاه سلیمان روایتی را با اسناد کامل تا پیامبر ﷺ نقل می‌کرد، چهره‌اش نورانی می‌شد.<sup>۲۶</sup> به هر حال، صحیح است که بگوییم روایت فتنه را - که این مقاله با آن آغاز شده - نه شخص پیامبر که سلیمان، خطیب متقی بصری که یک قرن یا بیشتر پس از حضرت محمد ﷺ می‌زیسته، منتشر کرده است. در واقع، سلیمان توانسته با این عبارت شبه تبعیض‌آمیز درباره زنان که شبکه اسناد آن در مزّی (ج ۱، ش ۱۰۰) بلافاصله پس از روایت فتنه فهرست شده است، «اعتباری» کسب کند: اکثر کسانی که به جهنم می‌روند، زنان‌اند. به هر حال این موضوعی است که تعدادی از clها پیش و پس از سلیمان در موقعیت‌های گوناگون و متفاوت به آن پرداخته‌اند. برخی نمونه‌ها بعداً خواهد آمد.

۲۵. به احتمال زیاد ش ۸۷۲ - ۸۷۴، ۸۷۸، ۸۸۲.

۲۶. رجوع کنید به: ابن‌ابی‌حاتم، کتاب الجرح و التعديل، ج ۲، قسم ۱، ص ۱۲۴ به بعد.

ظاهراً أبو عثمان النهدی، مرجع ادعایی سلیمان، از طبقه نخست تابعین بوده که بر فرض اعتماد به هویت ایشان، به راستی باید آنان را عجیب و غریب خواند. او به همراه تعدادی دیگر، طبقه‌ای را تشکیل می‌دهند که در ویژگی‌هایی خاص مشترکند: همگی آنان به طور شگفت‌انگیزی بسیار عمر کردند.

همگی مدتها قبل از رحلت پیامبر ﷺ اسلام آوردند، اما به دلایل مختلف هیچگاه نتوانستند او را ببینند؛ این ناکامی به نوعی مضمون مکرر (topoi) در شرح حال ایشان تبدیل شده است.

عملاً همگی در بصره یا کوفه ساکن شدند.

همه آنان دائماً در طرق منفرد اسناد شبکه‌ها دقیقاً زیر آنها قرار دارند؛ «عمر طولانی» ایشان فاصله بسیار زیاد بین آنها و صحابه را در این طرق پر می‌کند. ایشان غالباً در طرق خاصه حضور دارند، گویی آن‌ها را «قبضه خود کرده است»؛ البته گهگاه دو یا چند آنها را «به اشتراک می‌گذارند».

در ادامه این پژوهش، وقتی با افراد دیگری از این طبقه تابعین مواجه می‌شویم، شرح حال و جایگاه آنان را در تاریخ حدیث بیان می‌کنیم. این شبکه، قطع نظر از ویژگی‌های سلیمان در مقام او و شیخ ادعایی او، می‌تواند به پاره‌ای نتایج عمومی‌تر نیز بیانجامد.

در حالی که بخاری تنها با یک طریق در شبکه ظاهر شده، مسلم شبیه «pcl معکوس» به نظر می‌رسد که همه طرقی را که از سلیمان آغاز شده، گرد آورده است. به این بهانه در اینجا، یک اصطلاح تخصصی دیگری که در ادامه به اختصار ipcl می‌نامیم، تعریف می‌کنم. ipcl در یک شبکه، راوی است که خبری را از دو یا چند شیخ شنیده و آن را برای یک یا چند شاگرد روایت کرده است. در شبکه حاضر علاوه بر مسلم، چند مثال دیگر برای ipcl دیده می‌شود: سعید بن منصور و عمرو بن علی، گرچه درست آن است که به جامعان حدیث هم‌چون حمیدی، ابن حنبل، ترمذی، ابن ماجه و نسایی نیز این اصطلاح نسبت داده شود.

اکنون، این سؤال بجاست: آیا طرّقی که به این جامعان حدیث ختم می‌شوند در شبکه‌های اسناد دیگر نیز، همواره به همین شکل، یا دست‌کم به شکلی مشابه ظاهر می‌شوند؟ با اینکه در نمونه حاضر و دیگر مواردی که در این مقاله بدان‌ها پرداخته شده، غالباً چنین است اما پاسخ به این پرسش محتاطانه و باتردید است، زیرا با وجود اینکه این پاسخ مبتنی بر تحلیل‌های گسترده‌ای است که در طول سال‌های اخیر شخصاً بر روی چند صد شبکه انجام داده‌ام، اما اطلاعات حاصل از این تحلیل‌ها در حدی نیست که به‌طور قطعی اظهارنظر کنم یا چیزی فراتر از آنچه در ذیل می‌آید، بیان نمایم.

بخاری در تعداد زیادی از شبکه‌ها در انتهای یک طریق منفرد قرار گرفته است در حالیکه مسلم، نظیر همین مورد، در جایگاه ipcl واقع شده است. البته، در غالب شبکه‌هایی که تاکنون تحلیل شده‌اند، نقش بخاری تا حد زیادی شبیه مسلم است: یعنی ipcl. صرفاً در موارد معدودی از شبکه‌هاست که بخاری ipcl بوده و مسلم تنها یک طریق منفرد دارد. یافتن تبیین مناسب برای این پدیده دشوار است. معلوم نیست که آیا بخاری و مسلم هیچگاه با هم رابطه نزدیکی داشته‌اند تا از اطلاعات یکدیگر مطلع شوند. در مورد برخی اخبار هم که از مواجهه این دو اعجوبه حدیث سخن به میان آمده، شائبه جعل وجود دارد. بنابراین صرفاً بر حسب ظاهر می‌توان چنین گفت: چنانچه بخاری در شبکه‌ای طریقی منفرد دارد، از آن‌روست که وی چندان شیفته آن روایت نبوده که اگر طرق بیشتری برای آن روایت در اختیار داشته، خود را ناگزیر از ذکر آنها بداند یا اگر طریق دیگری نداشته، به انتظارش بنشیند یا به دنبالش بگردد. تنها ملاحظه‌ای که در اینجا صحیح به نظر می‌رسد این است که به‌طور کلی در اغلب شبکه‌ها، طرق مسلم اندکی مفصل‌تر از بخاری است و با کمال تعجب، شاید جز در مواردی نادر با هم هم‌پوشانی ندارند؛ اگر هم دارند، فقط در بخشی از طریق است.

اما حمیدی، ابن‌ماجه و ترمذی، در بیشتر مواردی که بخاری و/یا مسلم چندین طریق دارند، تنها یک طریق ارائه می‌کنند. «شبکه‌های» نسائی و ابن‌حنبل در کل

گسترده‌تر است، تاجائیکه حتی در بیشتر مواقع از مسلم پیشی می‌گیرند. این ملاحظات، همگی بر مبنای مواردی است که شخصاً انجام داده‌ام و صرفاً در مورد شبکه‌هایی معتبر است که کمابیش c1 آنها محرز است. در مواردی که در آنها جایگاه c1 مسئله‌دار است یا چندان روشن نیست، تصویری یکسره متفاوت با موارد پیشین حاصل می‌شود. اما متن روایتی که در اینجا تحلیل شده، خود پرسش‌های فراوانی در پی دارد، نظیر اینکه:

آیا سلیمان بن طرخان التیمی تنها عامل نشر چنین قولی در سده‌های نخست اسلام است یا c1 های دیگری در همان زمان یا زمان‌های دیگر بوده‌اند که سوءظن خویش دربارهٔ زنان را به شیوه‌ای مشابه ابراز کرده باشند؟

چه انگیزه(ها)یی در پس اشاعهٔ چنین قولی وجود داشته است یا احتمالاً چه شرایطی آنان را بدین کار واداشته است؟

چه میزان از این‌گونه اقوال در جوامع رسمی یافت می‌شود؟

آیا گونه‌ای بسط و شرح در مورد این عبارات تحقیرآمیز نسبت به زنان قابل ردیابی است یا آنها با گذشت زمان به فراموشی سپرده شده‌اند؟ آیا اینها اصلاً در کتاب‌های فقهی انعکاس یافته‌اند و اگر چنین است، چگونه؟

تعداد سؤالات به‌واقع زیاد است و در این مقاله جا و زمان طرح همهٔ این سؤالات نیست که بی‌پاسخ رها شوند. اما متذکر شدن این سؤالات وابسته به هم، نشان می‌دهد که به کمک روش‌هایی که تاکنون توصیف شده‌اند، چه عرصه‌های جدیدی می‌توانند مورد مذاقه قرار گیرند. یعنی به جای طرح این گزارهٔ اجمالی که موقعیت زنان در سده‌های نخستین اسلام مشکل داشت، می‌توان گفت: موقعیت زنان در سده‌های نخست اسلام به سبب مشکلی آسیب خورده بود که به دست چنین و چنان کس/کسانی ایجاد شده بود، و او/آنان در فلان زمان و بهمان مکان زندگی می‌کردند، و این روایات را احتمالاً به دلایل ذیل منتشر کردند...



اجازه دهید من به نخستین سؤال از سؤالات فوق، پاسخ دهم. من برآنم که در حد توان و بی آنکه از حدود کلی این پژوهش خارج شوم، برخی افراد دیگر را در ادامه معرفی کنم. از این رو ناگزیر از تحلیل چند شبکه اسناد دیگر خواهیم بود.

آیا سلیمان، متوفای ۱۴۳ هجری تنها عامل نشر این گونه روایات است؟ نه، احتمالاً چنین نیست. پیش از او دست کم یک *cl* مهم دیگر هست؛ أبورجاء عمران بن ملحان (یا ابن تیم) العطاردي که در ۱۰۷ یا ۱۰۹ در گذشته است. نقل است که أبورجاء چهل سال پیش نمازی بصریان را عهده‌دار بوده است. ضمناً او در زمرة تابعینی است که به هنگام پرداختن به أبو عثمان النهدي، توصیف کردم: وی جاهلیت را درک کرد؛ ظاهراً در ابتدا از اسلام آوردن خودداری کرد و از دست پیامبر ﷺ فراری شد ولی پس از فتح مکه اسلام آورد، از این رو هیچگاه موفق به رؤیت پیامبر نشد؛ گفته شده او از متقدم‌ترین صحابه همچون عمر و علی روایت کرده است؛ درگذشت او را برخی در ۱۲۰ سالگی و گروهی در ۱۲۷ سالگی (قمری) گفته‌اند.<sup>۲۷</sup>

أبورجاء محتمل‌ترین عامل انتشار گفتار زیر است که چنان‌که باید، به حضرت محمد ﷺ منسوب شده است:

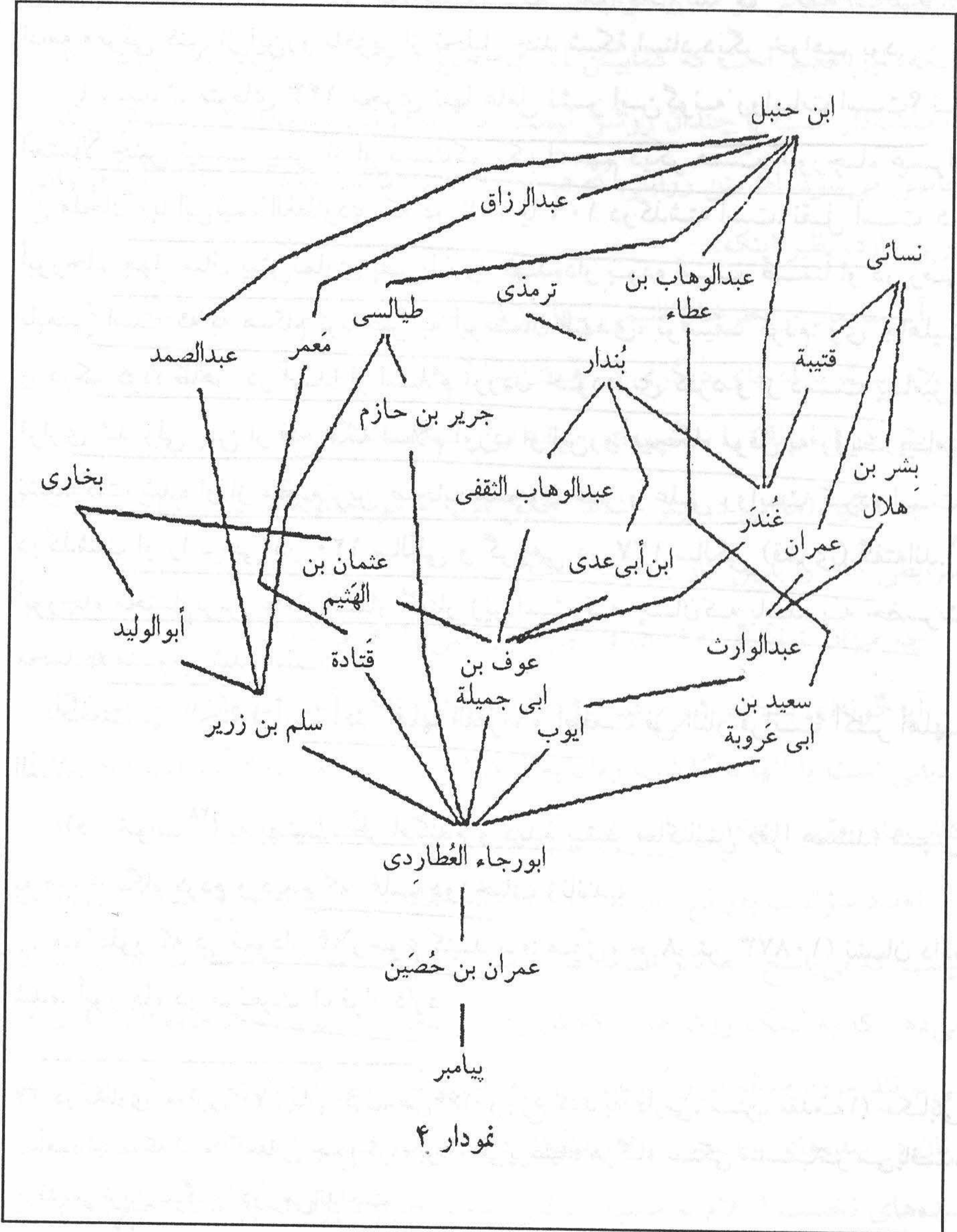
اطَّلعتُ في الجنة فرأيتُ أكثرَ أهلها الفقراء و اطلعتُ في النار فرأيتُ أكثرَ أهلها النساء.

«(در خواب<sup>۲۸</sup>) به بهشت نظر افکندم و دیدم بیشتر ساکنانش فقرا هستند؛ سپس به دوزخ نگاه کردم و دیدم که اغلب دوزخیان، زنانند.»

همانطور که در نمودار ۴ (رجوع کنید به: مزّی، ج ۸، ش ۱۰۸۷۳) نشان داده شده، أبورجاء در موقعیت *cl* قرار دارد.

۲۷. در بخاری، مغازی ۷۰ (چاپ کرل، ص ۱۶۶؛ رجوع کنید به: دارمی، سنن، مقدمه ۱) حکایتی آمده است که او سنگ‌هایی جمع کرده بود و می‌پرستید؛ هرگاه سنگی مناسب‌تر می‌یافت، قدیمی‌ترین سنگ را دور می‌انداخت.

۲۸. احتمالاً أبورجاء علاقه شدیدی به نشر حکایات منسوب به پیامبر ﷺ داشته که زمان و مکان وقوع آنها، شهود پیامبر ﷺ در رؤیا بوده است؛ در بخاری، ج ۳، ص ۱۶۶، ما به حکایتی از رؤیایی دیگر برمی‌خوریم که او رواج داده است، رجوع کنید به: مزّی، ج ۴، ش ۴۶۳۰.

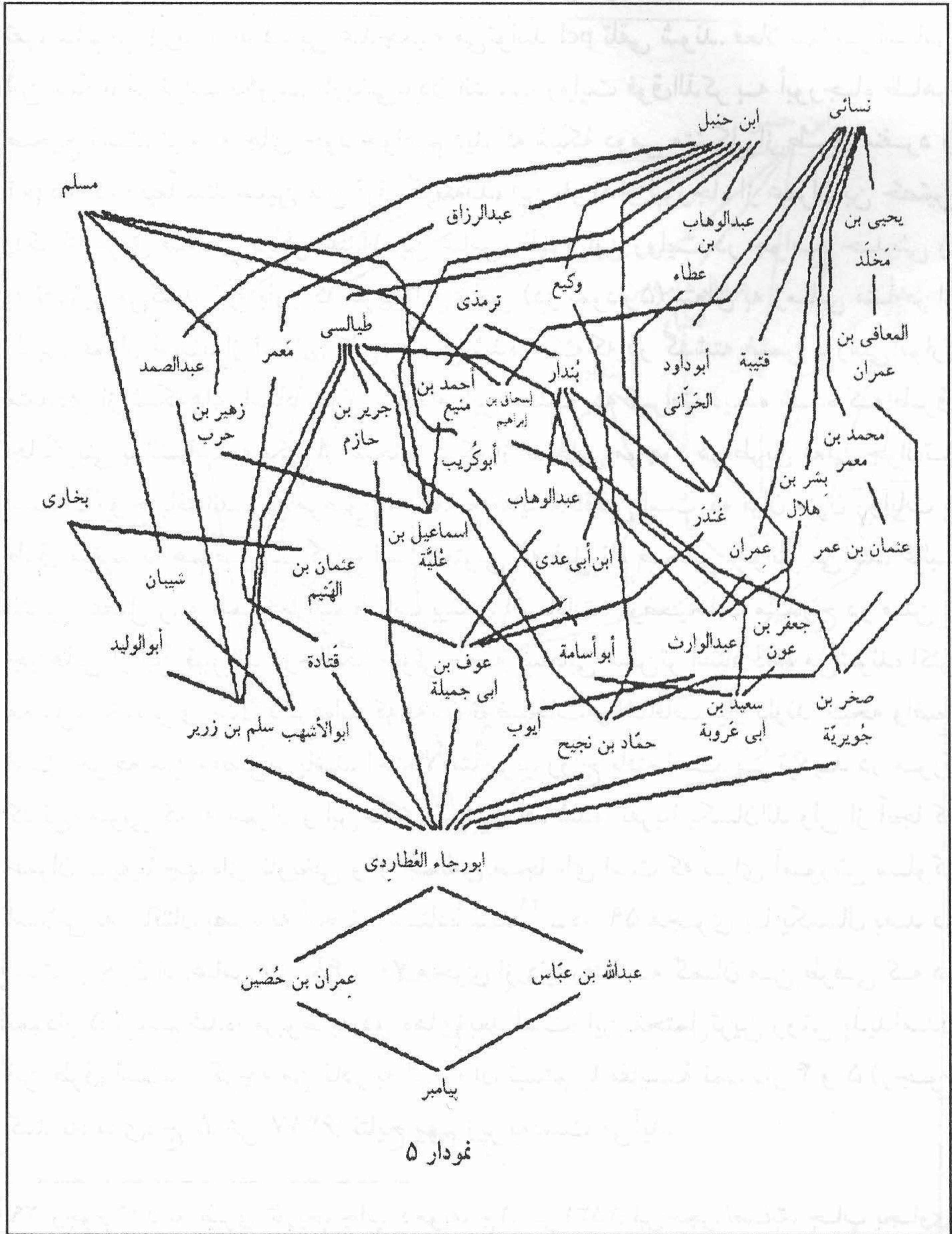


## تحلیل

طبق این شبکه، ابورجاء روایت را برای شش نفر نقل کرده است که از میان آنان فقط دو نفر، سلم بن زریر و عوف بن عبدجمیلة می‌توانند p.c. تلقی شوند. فعلاً تنها بر اساس این شبکه، می‌توانیم بگوییم تاریخی بودن انتساب روایت فوق‌الذکر به ابورجاء ظاهراً صحیح است. البته به جای خود خواهیم دید که شبکه دومی متشکل از طرق منفرد و p.c. دار که دقیقاً سند همین متن قرار گرفته‌اند، این بار نه از ابورجاء از عمران بن حصین بلکه از طریق صحابی دیگر، عبدالله بن عباس، ظهور این روایت در جوامع حدیثی را به تصویر می‌کشد. این باور که طریق ابن عباس (در نمودار ۵) متعلق به زمانی متأخر از طریق عمران است، از ایده‌ای کلی حاصل شده است که در گذشته ضمن بررسی موارد متعددی از شبکه‌های اسناد بدان رسیده‌ام. این مطلب به کرات دیده شده که طرق جایگزینی با انتساب به یکی از صحابه - که از صحابی موجود در طریق فعلی جوان‌تر است - رواج یافته‌اند. این موضوع مستند به مقایسه دقیق است که میان متون روایات با طرق مرتبط به هم صورت گرفته است: متونی که ذیل نام صحابی جوانتر می‌آیند، غالباً اندکی مفصل‌تر، و همراه با آب و تاب بیشتر، اضافات، توضیحات مندرج در متن و چیزهایی از این قبیل‌اند درحالی‌که متونی که به صحابی مسن‌تر اسناد داده می‌شوند، اکثراً مجمل، مختصر و چنان فشرده‌اند که به آن توضیحات و اضافات نیاز دارند. نتیجه واضح است: هرچه متن مفصل‌تر باشد، احتمالاً متأخرتر رواج یافته است. بی‌تردید در مورد کنونی، متونی که به عمران و ابن عباس نسبت داده شده، تقریباً یکسان‌اند ولی از آنجا که عمران - یقیناً چهره‌ای تاریخی و از جمله صحابه‌ای است که برای آموزش سلوک اسلامی به ساکنان بصره به آنجا فرستاده شد<sup>۲۹</sup> - در ۵۹ هجری یا یکسال بعد در است و چون ابن عباس بین ۶۸ و ۷۰ هجری از دنیا رفته، به گمان من طرقی که در نمودار ۵ ترسیم شده، مربوط به دوره‌های بعد است؛ این محتمل‌ترین روش پدید آمدن این طرق است،<sup>۳۰</sup> گرچه من قادر به اثبات آن نیستم. با مقایسه نمودار ۴ و ۵ (رجوع کنید به: مزّی، ج ۵، ش ۶۳۱۷) نتایج مهم زیر به دست می‌آید:

۲۹. رجوع کنید به: طبری، تاریخ، چاپ دخویه، ج ۱، ص ۲۵۳۱؛ ابن حجر، اصابه، چاپ بجاوی، ج ۴، ص ۷۰۵ به بعد.

۳۰. هرچند می‌توان دید که گهگاه طرق منفردی از ابوهیرة (متوفی ۵۷) رواج یافته‌اند تا به عنوان وزنه تعادل طرق صحابه‌ای عمل کنند که دیرتر در گذشته‌اند؛ مثل طرق عبدالله بن عمر (متوفی ۷۳).



با اینکه شبکه ۴ فقط دو pcl از شاگردان cl (عوف و مسلم) داشت، شبکه ۵ طریق منفرد ایوب را با شاگردانش عبدالوارث و اسماعیل بن عُلَیَّة که این دو نیز به نوبه خود pcl هستند، به گونه‌ای تقویت کرده است که اکنون آن هم طریقی pcl دار است. به همین ترتیب طریق منفرد سعید بن ابی عروبه در ۴، چنانکه در ۵ دیده می‌شود، pcl دار شده است. افزون بر اینها، سه طریق pcl دار جدید وارد شبکه شده‌اند؛ طرق ابوالأشهب، حماد بن نجیح و صخر بن جویریه. به علاوه، با اینکه مسلم هیچ طریقی با اسناد عمران برای این روایت نداشت، در اینجا او نیز مشتاقانه با چهار طریق از ابن عباس در انتشار این روایت سهم یافته است. و در حالی که با حضور طرق اسناد داده شده به ابن عباس، بر اسناد این روایت نزد بخاری افزوده نشده، طیالسی سه طریق اضافه و نسائی چهار طریق افزون‌تر ارائه کرده‌اند. کمی جلوتر خواهیم دید، ابن حنبل هم که در ظاهر علاقه چندانی به افزودن طرق خود نشان نمی‌دهد، به جز دو طریق اضافی از ابن عباس، برگ‌های برنده‌ی بیشتری در آستین دارد.

ترسیم جداگانه‌ی نمودارهای ۴ و ۵ این امکان را فراهم ساخت که در یک نظر بینیم کدام طریق از این صحابی و کدامیک از صحابی دیگر می‌گذرد: هر طریقی که در ۴ رسم نشده، از ابن عباس می‌گذرد. اما چنانکه پیشتر تلویحاً گفتم، نشر قول ابورجاء موجب گردیده که چند طریق، این بار با دور زدن cl و «شیرجه زدن به زیر طبقه‌ی (cl) diving under the cl's level» - که به عنوان اصطلاحی تخصصی تعریف می‌کنم - پدید آید. منظور من پس از تحلیل نمودار ۶ روشن خواهد شد، نموداری که همه طرق نمودارهای ۴ و ۵، به همراه سه طریق منفرد دیگر را یکجا به نمایش می‌گذارد. می‌توانیم عامل پیدایش این سه طریق اخیر را صرفاً ابن حنبل بدانیم، زیرا تنها در مسند او یافت می‌شوند؛ این سه طریق عبارتند از:

۱. طریقی که ظاهراً از طیالسی (با اینکه با کمال تعجب در مسند طیالسی نیست!) <الضحاک بن یسار> ابوالعلاء یزید بن عبدالله <برادرش مُطَرَّف بن عبدالله بن الشَّخیر> عمران بن حُصَین <پیامبر می‌گذرد.⊃>۳۱

۳۱. مسند، ج ۴، ص ۴۴۳؛ بسیاری الضحاک را ضعیف دانسته‌اند، ابن حجر، لسان، ج ۳، ص ۲۰۱؛ ابوالعلاء عبدالله بن یزید بن الشَّخیر از جمله تابعین معمری است که گفته شده پیامبر را دیده و حدود ۱۱۰ درگذشته است.

۲. طریقی که ظاهراً از اسحاق بن یوسف < عوف بن اُبی جمیلة > محمد بن سیرین < ابوهریره > پیامبر می گذرد.<sup>۳۲</sup>

۳. طریقی که ظاهراً از عبدالله بن محمد بن اُبی شیبیه < شریک بن عبدالله القاضی > ابواسحاق السبئی < السائب بن مالک > عبدالله بن عمرو بن العاص < پیامبر می گذرد.<sup>۳۳</sup>

این سه طریق دو ویژگی جالب دارند: هر سه ابورجاء را که cl قطعی دو نمودار قبلی بود، دور می زنند و هر یک طریقی منفردند که از راویانی مشکوک و/یا در مورد حاضر بسیار غیرقابل اعتماد تشکیل شده اند؛ طریقی که در واقع تاریخی بودن زمان های مختلف نقل روایت استاد به شاگرد در آنها به هیچ وجه قابل دفاع نیست. به گمان من این طرق به ترتیب پس از طریق عمران و ابن عباس که در نمودارهای ۴ و ۵ ترسیم شده اند، پدید آمده و شایع شده اند. همچنین به نظر من ترتیب تاریخی این سه طریق چنین است: (۱)، سپس (۲) و (۳) یا احتمالاً (۳) و (۲)؛ اول (۱) است زیرا دور زدن cl، که برای آن اصطلاح «شیرجه زدن زیر cl» را وضع کردم، تا طبقه ی صحابی - در اینجا عمران - پائین می رود در حالی که دو شیرجه ی (dive) دیگر عمیق تر است؛ یعنی تا طبقه ی شخص پیامبر. متون این شبکه های اسناد که در نمودارهای ۴، ۵ و ۶ ترسیم شده اند، چنانکه پیش از این اشاره شد، تفاوت های متنی مهمی ندارند اما بر مبنای تحلیل های بی شمار که بر روی دیگر شبکه های اسناد انجام داده ام، و با مقایسه دقیق میان طرق cl دار و طرق < شیرجه ای > (diving) دریافته ام که طرق اخیر تقریباً بدون استثنا عباراتی پیچیده تر، آب و تاب بیشتر و تعلیقات کوتاه دارند، درحالی که نسخه اولیه روایت - بنا به نام گذاری من - که cl رواج داده، فاقد آنها است.

۳۲. همان، ج ۲، ص ۲۹۷؛ این طریق مثال خوبی از همان خصیصه عجیب و عمومی است که ادعا می شود ابوهریره از میان ۸۰۰ شاگرد ادعایی یا بیشتر، برای نقل روایت فقط یکی، یعنی ابن سیرین را برگزیده که او هم عیناً یکی از شاگردان بی شمار خود را برای این کار انتخاب کرده است.

۳۳. همان، ج ۲، ص ۱۷۳؛ این طریق نیز همانند طریق قبلی است، البته علاوه بر این شامل دو راوی متوالی است که هر دو cl هایی پرکارند؛ یعنی ابواسحاق السبئی و شریک بن عبدالله.



به بیان ساده‌تر، هر چه «شیرجه» به زیر cl عمیق‌تر باشد، زمان پیدایش آن طریق متأخرتر است.

افزون بر این، باید اذعان کرد که نظریه من درباره تاریخ‌گذاری متوالی انواع مختلف «طرق شیرجه‌ای» با تاریخ‌گذاری نسبی پیشنهادی ساخت - که در آن روایاتی که به تابعین ختم می‌شوند قدیمی‌تر از روایاتی‌اند که به صحابه ختم می‌شوند، چنانکه آنها هم به نوبه خود بر روایات نبوی تقدم دارند - مشابهت دارد، با اینکه این تاریخ‌گذاری‌های مشابه متعلق به دوره‌های متفاوتی از تطور حدیث‌اند که تقریباً یکصد سال از هم فاصله دارند.

به عبارت دیگر، از تاریخ‌گذاری مطلق با روش ساخت که با یافته‌های من نیز تأیید می‌شود، طبقه‌بندی ذیل از روایات بدست می‌آید:

۱. روایاتی که اسانید آنها به یک تابعی منتهی می‌شود، که خود آن تابعی یا یکی از شاگردانش cl/واضع آن بوده‌اند، به شرطی که چندین اسناد در یک شبکه گرد هم آمده و آن cl را مشخص کنند.

۲. روایاتی که اسانید آنها به یک صحابی ختم می‌شود، که به ندرت خود او<sup>۳۴</sup> و عمدتاً شاگرد ادعایی او (یک تابعی) یا شخصی متأخر از این دو - که در طریق منفردی که در شبکه اسناد از صحابی تا وی بالا کشیده شده - cl/واضع بوده‌اند، باز هم چنانچه طرق متعددی در آن شبکه جمع شده و آن cl را تعیین کنند.

۳. روایاتی که اسانید آنها به پیامبر ﷺ می‌رسد به همراه طریقی منفرد که از پیامبر ﷺ آغاز می‌شود و به cl/واضعی ختم می‌شود که به طبقه‌ی تابعین یا طبقه‌ی بعدی تعلق دارد، وقتی که تعداد کافی طریق برای تشکیل یک شبکه در دست باشد که آن cl را مشخص کنند.

۳۴. گاهی به مجموعه‌ای از روایات برمی‌خوریم که همگی به انس بن مالک صحابی (متوفای حدود ۹۳ ق) برمی‌گردند؛ این روایات احتمالاً از آن او هستند حتی اگر نخواهیم برای این واقعیت درباره او اعتباری قائل شویم که وی پس از هجرت صحابی خاص و همدم پیامبر بوده است.



همچنین به همین دسته، تعداد زیادی از احادیث نبوی ملحق می‌شود که شبکه اسناد آنها c1/واضع دارد ولی در کنار طریق منفرد آنها تا پیامبر، یک یا گاهی تعداد قابل توجهی طرق منفرد دیگر هست که به زیر طبقه‌ی آن c1 «شیرجه» زده‌اند؛ تاریخ‌گذاری نسبی این «طرق شیرجه‌ای» می‌تواند به صورت زیر بیان شود:

الف) «طرق شیرجه‌ای» که به یک تابعی متقدم ختم می‌شوند، باید قدیمی‌ترین آنها لحاظ شوند، اما احتمالاً پیدایش آنها خیلی متأخرتر از طرقی است که «شیرجه» نمی‌زنند بلکه به c1 ختم می‌شوند.

ب) «طرق شیرجه‌ای» که به یک صحابی ختم می‌شوند، باز باید متأخرتر از موارد مذکور در الف در نظر گرفته شوند.

ج) طرقی که به زیر طبقه‌ی c1 «شیرجه» می‌زنند و به پیامبر ﷺ منتهی می‌شوند، باید متأخرترین این طرق محسوب شوند.

\* \* \*

با کامل شدن تحلیل شبکه‌های اسنادی که در نمودارهای ۴، ۵ و ۶ عرضه شده‌اند، دوباره توجه خود را به متون آنها معطوف می‌کنیم: روایتی که می‌گوید ظاهراً اکثر زنان به جهنم خواهند رفت. به نظر من، این روایت با توجه به واضح غیرقابل تردید آن، باید زمانی بین دهه‌ی ۸۰ - دوره‌ای که نخستین اسنادها در سنت اسلامی شکل گرفته‌اند - و سال ۱۰۷ یا ۱۰۹ هجری - سال درگذشت ابورجاء - به وجود آمده باشد. من مدعی نیستم که این روایت به زمانی پیش از این حد زمانی آغازین (*terminus post quem*) که در اینجا طرح شده بر نمی‌گردد، زیرا آن‌طور که می‌دانم ممکن است این مطلب ملهم از گفته‌ای باشد که چندین دهه قبل و شاید زمان پیامبر ﷺ، بر زبان کسی جاری شده است؛ آنچه من در اینجا بر آن تأکید دارم این است که برمبنای اطلاعات اسنادی که در مورد حاضر کنار هم قرار گرفته‌اند، همه شواهد بر تاریخ پیدایش پیشنهادی دلالت دارند.

اما روایات متأخرتر دیگری نیز هستند که در آنها بر مضمون غلبه داشتن تعداد زنان بر مردان در جهنم تأکید شده است و البته برای هر یک از آنها می‌توان یک c1 مشخص کرد که احتمالاً عامل انتشار آن بوده است.

یک مورد که در فوق به اجمال اشاره شد، از این قرار است: سلیمان التیمی، c1 روایت فتنه که پیش از این بررسی شد، در مقام c1 در شبکه‌ای مشابه نیز دیده می‌شود که به أسامة بن زید ختم شده و حاوی طرق روایتی منسوب به پیامبر ﷺ است: «(در خواب) در مقابل باب بهشت ایستاده بودم و (دیدم) اکثر کسانی که از آن می‌گذشتند، فقرا بودند... و در برابر باب جهنم ایستاده بودم و (دیدم) بیشتر کسانی که از آن می‌گذشتند، زنان بودند» (رجوع کنید به: مزّی، ج ۱، ش ۱۰۰).<sup>۳۵</sup> می‌توان چنین فرض کرد که سلیمان این روایت را بر اساس روایت أبورجاء ساخته باشد، با اینکه عبارت پردازی اندکی متفاوت است.

c1های دیگری که می‌توان عامل انتشار روایات منسوب به پیامبر ﷺ با فحوای مشابه دانست، عبارتند از:

شعبة، شخصیت کلیدی روایات بصری (م ۱۶۰ ق)، با طریقی منفرد که باز هم به عمران بن حصین صحابی بازمی‌گردد، این عبارت را دارد: «کوچکترین گروه از ساکنان بهشت گروه زنان است» (رجوع کنید به: مزّی، ج ۸، ش ۱۰۸۵۴).<sup>۳۶</sup>

حمّاد بن سلمة، c1 معروف بصری (م ۱۶۷ ق)، با طریق منفردی که به عمرو بن العاص برمی‌گردد، واضح احتمالی این روایت منسوب به پیامبر ﷺ است: «هیچ زنی وارد بهشت نمی‌شود مگر آنان که شبیه این کلاغ سفید باشند» (رجوع کنید به: مزّی، ج ۸، ش ۱۰۷۴۲).<sup>۳۷</sup>

۳۵. بخاری، ج ۳، ص ۴۴۵ (یک طریق)؛ مسلم، ج ۴، ص ۲۰۹۶ (پنج طریق)؛ نسائی با دو طریق که فقط در اثر تاکنون منتشر نشده‌اند، *السنن الکبری* است؛ ابن حنبل، ج ۵، ص ۲۰۵ و ۲۰۹؛ عبدالرزاق، ج ۱۱، ش ۲۰۶۱۱.

۳۶. مسلم، ج ۴، ص ۲۰۹۷ (دو طریق)؛ نسائی با یک طریق در کبری؛ طیالسی، ش ۸۳۲؛ ابن حنبل، ج ۴، ص ۴۲۷ و ۴۴۳ (دو طریق منتهی به c1 واحد) و یک طریق «شیرجه‌ای» مختوم به شیخ ادعایی شعبة؛ یزید بن حمید أبوالتیاح.

۳۷. علاوه بر یک طریق در کبری نسائی، سه طریق در ابن حنبل، ج ۴، ص ۱۹۷ و ۲۰۵ (دوبار) آمده است.

مالک بن انس، فقیه مدنی (م ۱۷۹ ق) که نیاز به معرفی بیشتر ندارد، یک طریق منفرد دارد که به واسطه عبدالله بن عباس به پیامبر می‌رسد و در سند روایتی طولانی قرار گرفته است که در اغلب<sup>۳۸</sup> نسخه‌های آن این جمله درج شده است که: «من دیدم که اکثر ساکنان جهنم زنان‌اند». این روایات علاوه بر دیگر جوامع حدیثی، در *مَوْطَأَ* مالک نیز هست (رجوع کنید به: مزّی، ج ۵، ش ۵۹۷۷؛<sup>۳۹</sup> برای طریق «شیرجه‌ای» مستقلاً به واسطه أبوه‌ریره نگاه کنید به: مزّی، ج ۱۰، ش ۱۴۲۲۰).<sup>۴۰</sup>

مجموعه‌ای خاص از احادیث منسوب به پیامبر ﷺ هست که در آنها از زنان با عنوان اکثر اهل جهنم یا چیزی مشابه آن یاد شده است. همه این روایات در یک ویژگی جالب مشترک هستند: همگی در ارتباط با این موضوع نقل شده‌اند که قطعاً زنان در اسلام از تکلیف صدقه دادن معاف نشده‌اند. تقریباً همه نسخه‌هایی که در کتب سته و نیز برخی دیگر از جوامع مهم مورد استفاده در این تحقیق، آمده‌اند و با *c1*های متفاوت رواج یافته‌اند - البته هر یک با طریق منفرد ویژه خود به صحابی خاص خود می‌رسند<sup>۴۱</sup> - مشخصه متنی مشترکی دارند: زنان با امر *تَصَدَّقْنَ* (صدقه

۳۸. نه همگی؛ نسخه‌های أبوداود، ج ۱، ص ۳۰۹، و بخاری، ج ۱، ص ۱۹۳، از طریق اسماعیل بن ابی‌اویس، آن را ندارند. به هر حال، این طرق مربوط به همان شبکه‌اند.

۳۹. نسخه‌هایی از روایت که حاوی آن جمله‌اند، عبارتند از: *مَوْطَأَ*، ج ۱، ص ۱۸۷؛ بخاری، ج ۱، ص ۱۵ و ۲۶۸ و ج ۳، ص ۴۴۵ (سه طریق در همه)؛ مسلم، ج ۲، ص ۶۲۶ و ۶۲۷ (دو طریق که ضمناً دومی طریقی است که به زیر مالک در مقام *c1*، «شیرجه» می‌زند و به شیخ ادعایی مالک، زید بن أسلم ختم می‌شود؛ نسایی، ج ۳، ص ۱۴۶ (یک طریق)؛ ابن حنبل، ج ۱، ص ۲۹۸ و ۳۵۸ (دو طریق).

۴۰. أبوداود، ج ۱، ص ۳۰۹.

۴۱. قطع نظر از طریق زینب > الأعمش و طریق أبوسعید الخُدَری > داود بن قیس که در ادامه تحلیل شده‌اند، شبکه‌ای از طریق ابن مسعود صحابی، رجوع کنید به: مزّی، ج ۲، ش ۹۵۹۸، با *c1*های شُعبه و سفیان بن عُیَیْنَة وجود دارد که ظاهراً با یکدیگر رقابت داشته‌اند؛ نیز شبکه‌ای از طریق عبدالله بن عمر صحابی، رجوع کنید به: مزّی، ج ۵، ش ۷۲۶۱، با *c1* یزید بن عبدالله بن الهاد مدنی (م ۱۳۹ ق)؛ و سرانجام شبکه‌ای از طریق جابر بن عبدالله، رجوع کنید به: مزّی، ج ۲، ش ۲۴۴۰؛ با عبدالملک بن ابی‌سلیمان کوفی (متوفای ۱۴۵ ق) در جایگاه *c1* هست؛ مشخصه متن شبکه اخیر اندازی است منسوب به پیامبر ﷺ که زنان هیزم (حَطَب) جهنم خواهند بود.

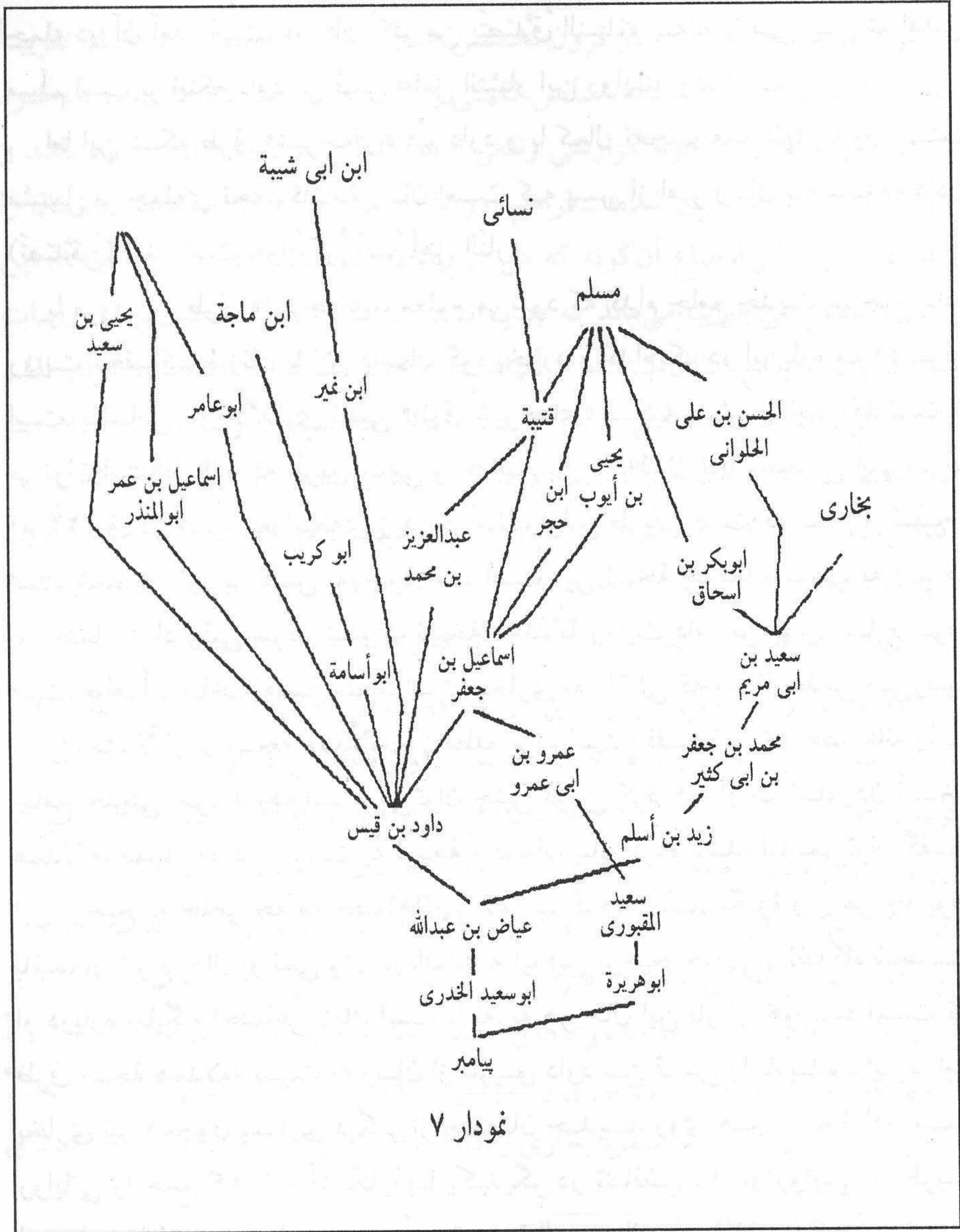
دهید!) مورد خطاب قرار گرفته‌اند؛ به استثنای موارد معدودی که در زیر می‌آید، در همه این متون، با اسناد خاص خود، بلافاصله پس از این امر عبارت هشداردهنده‌ای قرار گرفته است: «زیرا (در خواب) دیدم که شما بزرگترین گروه جهنمیان را تشکیل می‌دهید».

نخستین استثنا متنی است که طرق اسناد آن در نمودار ۷ یکجا ذکر شده است و البته داستانی کاملاً مخالف این انذار ارائه می‌کند: پس از آنکه دستور داده می‌شود «صدقه دهید»، زنان شتابان آن را اجابت کرده و گوشواره‌ها و زیورآلات و دیگر جواهرات خود را در قطعه پارچه‌ای که روی زمین به همین منظور پهن کرده بودند، می‌ریزند و با این کار بخشنده‌تر از هر کس دیگر می‌شوند. (همچون نسخه نخست روایت، این نسخه هم اکثر دارد ولی این بار به جای تعداد کسانی که جهنم را پر می‌کنند، برای تعریف میزان گشاده‌دستی زنان بکار رفته است).

### تحلیل

به نظر من، این سخن آشکارا مقابله است: ظاهراً مراد از آن پادزهری در برابر روایات رایج تحقیرکننده‌ی زنان در آن روزهاست. می‌توان آن را به‌مثابه‌ی تلاشی برای تسکین دلخوری حاصل از قول ابورجاء و سخنان بدلی و اقتباسی از آن دانست. تعیین تاریخ پیدایش این سخن دشوار است ولی c1 - به‌نظر من غیرقابل تردید - آن داود بن قیس است که اطلاع اندکی از او در اختیار است. او اهل مدینه بوده و اعتبار خود را از نقل سی روایت کسب کرده است. گفته می‌شود بین ۱۳۷ و ۱۵۹ هجری درگذشته است. می‌توان سال مرگ او را به عنوان حد زمانی پایانی (*terminus ante quem*) پیدایش این روایت در نظر گرفت.

طرق این شبکه دو قسم‌اند: بعضی پس از c1 پخش می‌شوند و برخی دیگر نمونه آشکار «شیرجه»‌اند. در تحلیل، هر دسته از طرق خصوصیات ویژه خود را بروز می‌دهند:



همه طرقي که به ابن أبي شيبة، ابن حنبل، ابن ماجه و نسايي ختم مي شونند به همراه دو طريق مسلم (که از قتيبة بن سعيد و ابن حجر مي گذرند) اسانيد روايتي اند که اين جمله در آن آمده است: «و كان أكثر من يتصدق النساء». به نظر من اين شاهدي مسلم است بر اينکه داود بن قيس عامل انتشار اين روايت بوده است.

اما اين شبکه طرق «شيرجه‌اي» هم دارد و با کمال تعجب همه آنها بدون استثنا مشتمل بر جمله‌ي تحقيرکننده زنان است که پس از امر زنان به صدقه دادن (تصدقن) آمده است: «رأيتكن أكثر أهل النار».

با مرور اين طرق «شيرجه‌اي»، معلوم مي شود که کدام جامع حديث ترجيح داده روايت تحقيرکننده زنان با اين داستان گره بخورد و کدام يک در اين باره مردد بوده است. براساس تاريخ گذاري نسبي «طرق شيرجه‌اي» - که پيش از اين گذشت - مي توان استنباط کرد که طريق منتهي به عياض بن عبدالله از PCI سعيد بن ابي مریم (م ۲۲۴ ق در مصر) به واسطه‌ي زيد بن اسلم، اولين طريقي است که پس از نسخه اسناد شده به داود بن قيس به وجود آمده است. اين نسخه خصمانه نسبت به زن، که به احتمال زياد وقتي متولد شده که نسخه همدلانه روايت داود بن قيس شايع بوده است، ظاهراً برساخته همين سعيد است. بخاري به دلایلي که صرفاً حدس مي زنيم (زيرا احتمالاً او از نسخه همدلانه هم مطلع بوده است) فقط نسخه خصمانه را در جامع حديثي خود آورده است. مي توان چنين فرض کرد که او با نياوردن نسخه همدلانه، تمايل خود را نسبت به نسخه خصمانه بيان کرده باشد، اما نمي توان گفت اين ترجيح به خاطر چه ملاحظه(ها)يي صورت گرفته است. انگيزه وي هر چه بوده باشد، از شرح حال او نمي توان دريافت که آيا اين ترجيح حاكي از نظرگاه شخصي او درباره جايگاه اجتماعي زنان است يا نه. به هر حال اين بار او خواسته است تا طرق نسخه همدلانه نسبت به زنان از طريق داود بن قيس را نادیده بگيرد. اما بخاري نيز همچون بسياري ديگر از جامعان حديث، روي هم رفته قادر است رواياتي را جمع کند که آشکارا با يکديگر در تناقض اند. او روايتي از طريق ابن عباس با CI بصري، ايوب بن ابي تميمة السخيتاني (م ۱۳۱ ق) که بي ترديد پديدآورنده آن بوده (رجوع کنيد به: مزي، ج ۵، ش ۵۸۸۳) آورده است که در آن زنان به صدقه دادن از جواهرات خود امر شده اند. گفته شده آنان مشتاقانه به آن

فرمان عمل کردند، بی آنکه به آتش جهنم تهدید شده باشند. این روایت تقریباً به اندازه متنی که از طریق داود بن قیس رسیده از لحنی مثبت برخوردار است.

می‌توان جامعان حدیث در قرون نخستین اسلام را چنین تصوّر کرد: آنان تقریباً هرچه را که درباره یک مسئله خاص فقهی یا اخلاقی به دستشان رسیده، گرد آورده‌اند و اسانیدی - خواه گزارشی واقعی از نقل یک روایت در طول تاریخ باشد و خواه کمابیش «دستکاری شده» - فراهم آورده‌اند تا معیارهای شخصی ایشان را برآورده سازد. اگر اوضاع آن گونه که من در اینجا توصیف کرده‌ام، مقبول نباشد، این پرسش منطقی بی جواب می‌ماند که چرا آنان خود را از شر بسیاری از روایات متعارض که جوامع ایشان انباشته از آنهاست، خلاص نکرده‌اند. مشخص کردن نظر آنان درباره یک مسئله خاص دشوار است. به طور کلی می‌توان فهمید که آنان هر اندازه مطلب که یافته‌اند صرفاً جمع کرده‌اند به جای اینکه بکوشند با کنار نهادن مطالبی که در تعارض آشکار با برخی دیگر است، به نوعی انسجام در موضوعات فقهی و اخلاقی دست یابند. در واقع، اگر آنان کوشیده باشند که این تناقضات را از بین ببرند، پذیرفتنی نیست که در این کار این قدر ناکام مانده باشند.

البته فراهم آوردن چیزی فراتر از پاره‌ای شواهد ضمنی درباره این موضوع، تقریباً غیر ممکن است. ما یادداشتها و توضیحات بخاری را درباره مطالبی که او نهایتاً پذیرفته و ثبت کرده و آنچه کنار نهاده و دور انداخته است، در اختیار نداریم. به گمان من، حکایاتی که می‌گویند وی مطالب صحیح خود را از میان صدها هزار روایت برگزیده است و او روایات زیادی را «بر مبنای قواعد علم الحدیث کنار نهاده است»، گزاره‌ای مضحک است، اگر نگوئیم دروغ محض است که صرفاً برای افزایش اعتبار خود بر ساخته است. اگر چنین چیزی اتفاق افتاده بود، حجم مجموعه‌های حدیثی حاوی «روایات موضوعه» که نسبتاً قدیمی‌اند، نظیر موضوعات ابن جوزی و سیوطی، چندین برابر حجم کنونی‌شان می‌شد.<sup>۴۲</sup>

ما جوامع دیگری نظیر *أدب المفرد* بخاری را در اختیار داریم که در آنها مطالب بیشتری

۴۲. احتمالاً سخن گفتن از تاریخی بودن مجموعه‌های حدیثی بزرگی نظیر *کنز العمال* و غیر آن که مربوط به دوره‌های بسیار متأخرترند، حتی بسیار دشوارتر از جوامع حدیثی رسمی است، هر چند دانشمندان مسلمان هیچ‌گاه آنها را یکسره جعلی تلقی نکرده‌اند.

که از نظر او به اندازه کافی برای صحیح مناسب نبوده، گرد آورده است، اما آن کتاب حاوی روایات صدقه دادن و در نتیجه عبارات همدلانه یا خصمانه نسبت به زنان نیست. اکنون به تحلیل نمودار ۷ بازمی گردیم. روایت خصمانه نسبت به زن از دو طریق جداگانه (الحسن بن علی الخلوانی و ابوبکر بن اسحاق) در صحیح مسلم هم هست که بدین ترتیب معلوم می شود که مسلم نیز همچون بخاری از کنار هم نهادن دو روایت کاملاً متضاد، آن هم در یک باب پرهیز ندارد. اما از قرار معلوم، آن روایت برای مسلم کافی نبوده است که وی برای اسناد نسخه خصمانه همچنین به طریق یحیی بن ایوب، از اسماعیل بن جعفر p.c.l و عمرو بن ابی عمرو که ظاهراً کلاً غیر موثق است،<sup>۴۳</sup> در ساختن یک طریق «شیرجه ای» منفرد از طریق ابوهریره مستقیماً به پیامبر تن داده است.<sup>۴۴</sup> گرچه به سختی می توان گفت نهایتاً چه کسی عامل این طریق بوده است، اما به نظر من، مناسب ترین گزینه ها خود مسلم یا یحیی بن ایوب هستند، زیرا آغاز کردن روایت خصمانه از اسماعیل بن جعفر p.c.l که کاملاً برعکس عامل نقل نسخه همدلانه است، چنانکه مسلم و نسایی بدان گواهی می دهند، تنها می تواند به دست کسی بالاتر از اسماعیل در شبکه اسناد صورت گرفته باشد. ظاهراً خود مسلم به دلایلی که به سختی قابل تبیین است، گزینه مناسب تری است، هر چند شرح حال یحیی بن ایوب در تهذیب شامل نکاتی از زندگی زاهدانه ی اوست؛ این نوع گزارش ها را که غالباً با اندکی زن گریزی در آمیخته است، معمولاً می توان در شرح حال c1 هایی که عامل نشر روایات تحقیرکننده زنان بوده اند، نیز یافت.

پس از مقایسه دقیق همه متون مختلف روایات مشتمل بر امر تصدق، آشکار می شود که در نسخه هایی از این روایت با چند طریق، این انذار که زنان بزرگترین گروه جهنمیان اند، به کلی مفقود است. این ملاحظه ظاهراً ناظر به این نتیجه است که در شالوده این دسته از روایات به جای انذار، امر به صدقه دادن قرار گرفته است. این موضوع علاوه بر آنچه در شبکه ایوب ملاحظه شد، در شبکه ای که در مزی،

۴۳. این فرد عموماً عامل انتشار روایتی است که در آن فرد مرتکب لواط در معرض مرگ شمرده شده است، رجوع کنید به: ابن حجر، تهذیب، ج ۸، ص ۸۳ گفته شده وی در ۱۴۴ هجری درگذشته است.

۴۴. این طریق در مزی، ج ۹، ش ۱۳۰۰۶ آمده است.



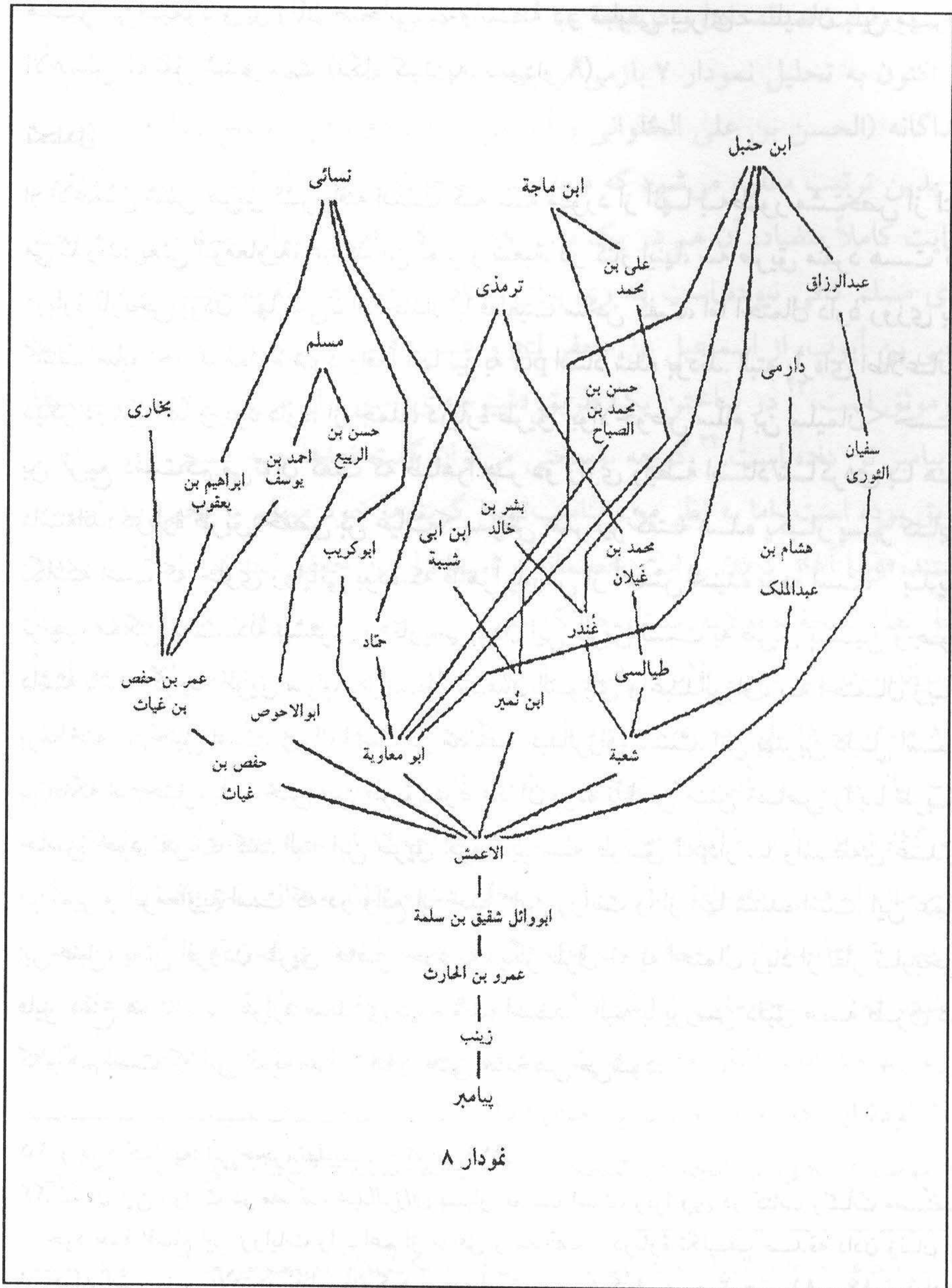
ج ۱۱، ش ۱۵۸۸۷ آمده، نیز قابل رؤیت است. ظاهراً این روایت از طریق زینب، همسر ابن مسعود و از زنان صحابی به واسطه دو تابعی برای سلیمان بن مهران الأعمش نقل شده است (نگاه کنید به: نمودار ۸).

### تحلیل

از الأعمش شش طریق نشر یافته است که سه مورد از آنها به‌طور مشخص از pcl می‌گذرند؛ یعنی أبو معاویه، عبدالله بن نمیر و شعبه. در کنار اینها، سه طریق منفرد هست که درباره تاریخی بودن آنها نمی‌توان چندان با قطعیت سخن گفت، اما احتمال دارد روزی با کشف منابع جدید معلوم شود واقعاً آنها نیز به pcl اسناد شده بودند. البته پاره‌ای اطلاعات دیگر درباره آنها وجود دارد؛ از جمله، درباره طریق أبو الأحوص سلام بن سلیمان < حسن بن الربیع دست‌کم می‌توان گفت که ظاهراً هر دو راوی رابطه استاد/شاگردی با هم داشته‌اند؛ درباره طریق حفص بن غیاث < پسرش عمر نیز گفته شده یکبار پسر کتابی نگاشته است که حاوی روایاتی بوده که ظاهراً پدرش از اعمش شنیده بوده است،<sup>۴۵</sup> بدین ترتیب ممکن است ادله بیشتری بر تاریخی بودن این طریق نسبت به طریق پیشین وجود داشته باشد. گرچه طریق سوم، به واسطه سفیان الثوری و عبدالرزاق، به احتمال زیاد بر ساخته ابن حنبل است، زیرا روایت در مُصَنَّف عبدالرزاق نیست. این بهترین دلیل است بر اینکه ابن حنبل، با ساختن این طریق در صدد آن بوده تا این متن خاص را با طریق خاص خود تقویت کند. البته این طریق افزون بر سه طریق pcl دار با واسطه ی غُنْدَر، ابن نمیر و أبو معاویه است که در واقع ابن حنبل این روایت را از آنها شنیده است. این عمل ابن حنبل، یعنی افزودن طریق خاص خود به دیگر طرق که به احتمال زیاد از نظر تاریخی قابل دفاع هستند، در موارد متعددی دیده شده است.<sup>۴۶</sup> البته با بررسی دقیق همه طرق در کنار هم است که این گونه غرابت‌های متنی مشخص می‌شود.

۴۵. رجوع کنید به: ابن حجر، تهذیب، ج ۲، ص ۴۱۶.

۴۶. نبودن این روایت در مُصَنَّف عبدالرزاق بسیار عجیب است، زیرا وی در کتاب زکات مُصَنَّف خود همه اقسام این روایات را - اعم از موافق و مخالف - درباره تکلیف صدقه دادن زنان از جواهرات و زیورآلات و نظایر آن گرد آورده است، رجوع کنید به: ج ۴، ص ۸۱ - ۸۶. این ادعا که طریق مورد بحث در اینجا از آن ابن حنبل است و به عبدالرزاق مربوط نیست، فقط در صورتی نامعتبر خواهد بود که معلوم شود آنچه با نام مُصَنَّف در اختیار ماست، کامل نیست.



از شش طریق الأعمش تنها یکی، از طریق أبو معاویه pcl مشتمل بر انذار است (فَإِنَّكُمْ أَكْثَرُ أَهْلِ جَهَنَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)، و پنج طریق دیگر، اعم از طرق منفرد و pcl دار، صرفاً شامل امر تصدقن است. به علاوه، پرسش اصلی که برخاسته از مجموعه روایات تصدقن است، به اجمال در جامع ترمذی آمده است. وی در یکی از ارزش‌گذاری‌های همیشگی خود که در انتهای هر روایت ذکر می‌کند، این موضوع را جمع‌بندی کرده است.<sup>۴۷</sup> به این ترتیب، تحقیق در باب مجموعه روایات تصدقن را می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که صدقه دادن زنان از جواهرات و زیورآلات به‌عنوان مسأله‌ای فقهی، موضوع محوری روایات مورد بحث است و انذار زنان، که أبو معاویه pcl عامل نشر آن بوده، صرفاً افزوده‌ای است که بی‌شک بعدها برای تأکید بیشتر در آن درج شده است.

### خلاصه و نتایج

مطالب پیش گفته را می‌توان در قالب زیر خلاصه کرد:

از زمان ابورجاء که اوایل قرن دوم و شاید کمی پیشتر از آن درگذشته است، روایتی با مضمون تحقیرآمیز نسبت به زنان متداول شد و به مرور زمان دیگران نیز آن را تکرار کرده و در سیاق‌های جدیدی عرضه کردند. با اینکه تعدادی از این روایات بدلی از حدود گفتار اصلی ابورجاء پافراتر نگذاشتند، تعدادی دیگر در حالیکه همان لحن را حفظ کرده بودند، محتوایی متفاوت ارائه کردند. برخی از این روایات تحقیرکننده زنان به صورت گزاره‌هایی مستقل باقی ماندند و گروهی دیگر در قالب افزوده‌هایی بر روایات فقهی مختلف ظاهر شدند. در کنار این روایات فقهی که این ملحقات خصمانه نسبت به زنان بدان‌ها گره خورده بودند، گهگاه اضافات

۴۷. رجوع کنید به: ج ۳، ص ۲۹ به بعد. تنها جوامع حدیثی که آن انذار را دربردارند، خود ترمذی

(ج ۳، ص ۲۸) و ابن حنبل، ج ۶، ص ۳۶۳ است؛ دیگر موارد امر تصدقن به روایت أعمش،

فاقد این بخش الحاقی است، رجوع کنید به: طیالسی، ش ۱۶۵۳، ابن‌أبی‌شیبیه، ج ۳، ص ۱۱۱،

دارمی، ص ۲۰۶ به بعد، ابن حنبل، ج ۳، ص ۵۰۲ به بعد، ترمذی، ج ۳، ص ۲۸، مسلم، ج ۲،

صراحتاً همدلانه‌ای نیز دیده می‌شود که به تقلید از گونه تحقیرآمیز زنان ساخته شده و در میان روایات فقهی درج شده‌اند. احتمالاً این دستکاری برای تخفیف یا نفی اهانتی بوده است که در موارد توهین‌آمیز صورت گرفته است. علاوه بر این، نقش cl‌های مربوط به هر یک از این روایات که عامل اصلی این تعبیر مختلف - اعم از خصمانه و گاه همدلانه - اند، به گونه‌ای نبوده که به نوعی سازگاری کلی منجر شود: مثلاً به استناد یک شبکه، شعبة cl، بانی عبارت همدلانه نسبت به زنان بوده (نک. نمودار ۸)، در عین حال در شبکه‌ای دیگر نقش خود را تغییر داده است (نک. همین مقاله، صفحات قبل)، این درحالی است که دیگر cl‌ها فقط یکی از دو گونه را رواج داده‌اند.

جامعان احادیث نیز همچون برخی cl‌ها، به سادگی مطالب متعارض را کنار هم قرار می‌دهند یا اینکه هنگام ذکر مطلبی از یک گونه، درباره گونه دیگر سکوت اختیار می‌کنند. البته اگر بخاری خود را مقید کرده که در یک سیاق قول تحقیرکننده و در سیاقی دیگر قول همدلانه نسبت به زنان را ذکر کند، مسلم به راحتی گونه خصمانه را درست در همان باب گنجانده که گونه همدلانه را آورده است. از سوی دیگر، ابوداود که تقریباً هیچ‌یک از روایات مجموعه‌ی *تَصَدَّقْنَ* با افزوده خصمانه نسبت به زنان را ندارد، باز هم یکجا در نشر آن مشارکت کرده است. از آنجا که این افزوده خصمانه نسبت به زنان، احتمالاً در مقام توضیح روایات تحقیرآمیز متداول در آن ایام بوده، شایسته است به طور کامل ذکر شود.

احتمالاً می‌توان عبارات زیر را توجیهی برای فزونی زنان بر مردان تلقی کرد که در سیاق مجموعه‌ی روایات *تَصَدَّقْنَ* صورت‌بندی شده و در پاسخ به پرسش یکی از زنان از زبان پیامبر ادا شده است. متن کامل روایت چنین است:<sup>۴۸</sup>

... عن ابن الهاد عن عبدالله بن دينار عن عبدالله بن عمر عن رسول الله ﷺ أنه قال: يا

معشر النساء تصدقن و أكثرن الاستغفار فإني رأيتكن أكثر أهل النار، فقالت امرأة

منهن جزلة: و ما لنا يا رسول الله أكثر أهل النار؟ قال: تُكثِرْنَ اللعنَ وَ تُكْفِرْنَ العشيرَ

۴۸. این روایت ابن عمر با cl یزید ابن الهاد است که در یادداشت ۴۱ ذکر شد.

و ما رأيتُ من ناقصات عقلٍ و دینٍ أغلبَ لذي لبٍ منكنَّ، قالت: يا رسول الله و ما نقصانُ العقل و الدين؟ قال: أما نقصانُ العقل فشهادةُ امرأتينِ تعدلُ شهادةَ رجلٍ فهذا نقصانُ العقلِ و تمكُّثُ الليلي ما تُصلِّي و تُفطرُ في رمضان فهذا نقصانُ الدين.

... از ابن الهاد از عبدالله بن دینار از عبد الله بن عمر از پیامبر خدا ﷺ روایت شده که او گفت: ای زنان، صدقه دهید و بسیار استغفار کنید، چرا که (در خواب) دیدم که شما بزرگ‌ترین گروه جهنمیان هستید. در این حال از میان زنان، زنی تیزهوش گفت: ای پیامبر خدا! چه چیز موجب شده ما بزرگ‌ترین گروه از اهل جهنم باشیم؟ گفت: بسیار نفرین می‌کنید و در حق همسرانتان ناسپاسی می‌کنید. من تابه حال موجوداتی کم‌عقل و ناقص در دین ندیده‌ام که به اندازه شما بر موجودی خردمند (یعنی مرد) سلطه داشته باشد. زن گفت: ای رسول خدا! این نقصان عقل و دین چیست؟ پیامبر پاسخ داد: نقصان عقل زن از آن روست که شهادت دو زن با شهادت (تنها) یک مرد برابر است<sup>۴۹</sup> و اینکه زن چندین شب سپری می‌کند بی آنکه نماز بگذارد و روزه رمضان را بجای آورد،<sup>۵۰</sup> حاکی از نقصان دین اوست.<sup>۵۱</sup>

از این شبکه [اسناد] نمی‌توان دریافت که کل این مطلب، همواره جزئی از روایت اصلی ابن الهاد (م ۱۳۹ هجری در مدینه) بوده، یا اینکه اصل روایت بسیار کوتاه‌تر بوده و «تفسیر» الحاقی صرفاً تعلیقی است که راویان بعدی در شبکه برای توضیح بیشتر بدان افزوده‌اند؛ زیرا این شبکه برای چنین استنباطی بیش از حد «عنکبوتی» (spidery) است. مراد من از «عنکبوتی» این است که در آن کمتر از حد لازم pcl هست که بتوانیم از نسخه‌های مختلف این روایت در جوامع حدیثی

۴۹. رجوع کنید به: بقره، ۲۸۲ و آیات ارث در نساء، ۲ به بعد.

۵۰. در نسخه‌ای از روایت (رجوع کنید به: ابن حنبل، ص ۳۷۴) آنچه اینجا تلویحاً گفته شده، به تصریح آمده است: «أما ما ذكرتُ من نقصانِ دينكنَّ فالحيضةُ التي تُصيبكنَّ تمكثُ إحدیكنَّ ما شاء الله أن تمكثَ لأتصلی ولا تصوم فذلک من نقصانِ دينكنَّ.»

۵۱. مسلم، ج ۱، ص ۸۷؛ رجوع کنید به: ابوداود، ج ۱، ص ۲۱۹؛ ابن حنبل، ج ۲، ص ۶۶ به بعد.

نتیجه‌ای استنباط کنیم. به علاوه شرح حال ابن‌الهاد هم سرنخی از علت مشارکت او در نشر این گونه از عبارات تحقیرکننده‌ی زنان به دست نمی‌دهد. او نیز همچون اهل‌الحدیث هم‌قطار خود در دیگر مراکز حدیثی، صرفاً به قدر سهم اندک خود مشارکت جسته است.

هر یک از مراکز حدیثی مدینه، کوفه و بصره دیر یا زود نسخه‌های خود را تولید کرده‌اند، در حالیکه نسخه‌های خصمانه به ندرت جای خود را به تعبیر همدلانه داده‌اند. موارد تحقیرکننده‌ی زنان انعکاس‌دهنده‌ی موقعیت زنان در آن ایام، یعنی حدود سال ۱۰۰ هجری است. ناگفته نماند که گرچه ممکن است بستر پیدایش این گونه اقوال به پیش از زمان پیشنهادی برمی‌گردد، اما به هر حال این مطلب با داده‌های حدیثی که در این مقاله بررسی شده و به روشنی ناظر به حوالی سال ۱۰۰ هجری است، تأیید نمی‌شود.

البته بحث از جایگاه زنان چنانکه در ادبیات روایی مسلمانان انعکاس یافته است، در خور تألیف کتاب‌هایی مستقل است. به واقع، اقوال بسیار زیادی وجود دارد که موقعیت زنان در صدر اسلام را تنزل می‌دهد یا حداقل برای تنزل دادن آن طراحی شده‌اند. من پژوهش خود را به چند روایت محدود کرده‌ام، به این امید که بتوانم ارتباط آنها را با هم نشان دهم و برخی تطورات را در آنها به نمایش بگذارم. مجموعه روایت‌های دیگری را نیز بررسی کرده‌ام؛ مثلاً مجموعه روایات *أنجشة*، حکایتی منسوب به پیامبر که در آن به خادم خود تذکر داده است که آهنگ حرکت شتر را ملایم‌تر کند مبادا زنان در کجاوه بخاطر «ضعف نفس ذاتی» خود لذتی نامشروع ببرند. افزون بر این، روایاتی درباره‌ی تفسیر آیه ۵۳ سوره احزاب وجود دارد که در آنها حجاب بر زنان واجب شده است. به احتمال زیاد مجموعه *أنجشة* حتی قدیمی‌تر از روایت *أبورجاء* باشد، اما در عین حال خیلی کمتر از روایت *أبورجاء* تحقیرآمیز است.

با مقایسه کلی‌گویی‌ها درباره‌ی زنان و مردان در صدر اسلام درمی‌یابیم که در مورد زنان، نقدی اجتماعی و روان‌شناختی در قالب «بدیهیات» - که ممکن است برای

برخی چندان بدیهی نباشد - بیان شده است، اما با تعصب تصویری از «مرد» عرضه شده که گویی شایسته وصف انسان کامل یا نمونه اعلاست. مضامین عرضه شده در نخستین آیات نازل شده از قرآن درباره گناهکاری انسان، اساساً با تعبیر قرآن درباره لغزش‌های ادعایی زنان متفاوت است. در احادیث این‌گونه تعبیر درباره نقایص نوع بشر نادرند، اما کماکان در بسیاری اخبار منسوب به پیامبر ﷺ، زنان چونان نمونه پست بنی آدم ترسیم شده‌اند.

به علاوه، آنچه شبکه‌های مختلف، هر یک با صحابی ادعایی و clها و pclهای خاص خود، به ما نشان می‌دهند ویژگی منحصر به فرد و غیرقابل انکار هر شبکه با عبارات خاص cl آن است که گاهی مخالف هم‌قطارانش است و زمانی دیگر کمابیش با آنها هم‌پوشانی دارد. احتمالاً این مقاله به خواننده آموخته باشد که ارزش شبکه اسانید چقدر است و چگونه باید آنها را کنار هم گذاشت و متعاقباً چگونه می‌توان داده‌های تاریخ‌گذاری مربوط به مصدر حقیقی روایات را از آنها به دست آورد. همچنین ممکن است موجبات آرامش خاطر برخی خوانندگان، اعم از مسلمان و غیرمسلمان فراهم شده باشد، وقتی درمی‌یابند که ظاهراً ادله کافی در دست است که نباید روایات رسمی در کتب سته را لزوماً قول پیامبر اسلام ﷺ تلقی کرد، مگر اینکه شبکه اسناد آن روایت خاص با بررسی دقیق دست‌کم به یکی از صحابه در جایگاه cl غیرقابل تردید و به‌عنوان عامل انتشار آن روایت دلالت کند. چنین روایاتی بسیار اندکند اما وجود دارند و من بی‌شک روزی در پژوهشی جداگانه بدانها خواهم پرداخت.

### پی‌گفتار

آنچه از تحلیل‌های پیشین به‌روشنی حاصل می‌شود این است که نمی‌توان شبکه‌های اسناد را روی یکدیگر انداخت خصوصاً وقتی صحابه‌ای که از طریق آنها حدیثی خاص به نسل‌های بعدی منتقل شده، متفاوت باشند. پیاده‌سازی نمودارهای شبکه‌های اسناد روی برگه‌های ترانسپارنس و روی هم قرار دادن آنها یکی پس از دیگری، فقط به این دلیل که متون این شبکه‌های اسناد به هم مربوط بوده و شباهت‌های لفظی میان

آنها وجود دارد تا چنین «نتیجه‌گیری» شود که آنها «...در واقع یک روایت با تفاوت‌های قابل اغماض اند که می‌توان آنها را از نظر تاریخی قابل انتساب به پیامبر دانست» از نظر روش‌شناختی نادرست بوده و هیچ ثمری دربر ندارد. این مطلب بدین معناست که به طرق منفرد و خاص میان c1 ها تا پیامبر توجه نشده است.

در علوم اسلامی سنتی در سده‌های میانه و دوران معاصر، (هنوز) به این موضوع که انطباق شبکه‌های متفاوت اسناد بر یکدیگر مقبول نیست، توجه نمی‌شود. افزون بر این، این انطباق ناآگاهانه، در قالب اصل تواتر صورت‌بندی شده است. اصطلاح تخصصی تواتر یعنی تعداد اسانید مختلف روایتی واحد آن قدر زیاد است که باید از تردید درباره جعلی بودن [روایت] صرف‌نظر کرد. من در جای دیگر ( MT, Chapter III) ادله‌ای برای اثبات این نظریه ارائه کرده‌ام که صرف برچسب متواتر زدن به یک روایت، خود به خود دلیلی مسلم و بی‌چون و چرا برای تاریخی بودن انتساب آن به پیامبر ﷺ نیست؛ آن‌گونه که دانشمندان مسلمان تصور کرده‌اند و بر مبنای آن علم حدیث در سده‌های میانه را توسعه داده‌اند. ویژگی منحصر به فرد هر طریق اسناد و گنجینه داده‌های مطلقاً تاریخی آن، به همراه شواهد ضمنی‌ای که از کنار هم قرار دادن تعدادی از این قبیل طرق منحصر به فرد در شبکه اسناد به دست می‌آید و به محض بازسازی شبکه روی یک ورق اسرار خود را هویدا می‌سازد، همگی تاکنون ناشناخته باقی مانده‌اند. از میان محدثان مسلمانی که آثارشان را بررسی کرده‌ام، تنها ترمذی است که در جامع خود اندکی تیزبینی نسبت به طرق اسناد از خود نشان داده است، آنجا که پس از ذکر اسناد و متن روایت به ارزش‌گذاری درباره صحت و ضعف آن می‌پردازد. گلدتسیهر این موضوع را به‌اجمال دریافته بود ولی در نتایج پایانی کار خود آن‌طور که باید بدان پرداخت. حتی شخصاً احساس می‌کنم - البته نه بیشتر از احساس، زیرا تاکنون موفق نشده‌ام استنادات کافی برای آن فراهم کنم - که آنچه از زمان ساخت تاکنون «حلقه مشترک» می‌نامیم، احتمالاً در تصحیح و تضعیف ترمذی برای احادیث نقش ویژه‌ای دارد. ظاهراً او به آنها با اصطلاح مدار (محور اصلی) اشاره کرده است. من در مقاله‌ای دیگر به این نظریه خواهم پرداخت.



### چکیده

این پژوهش دو غرض را تعقیب می‌کند. نخست تحلیلی متنی از روایاتی منتخب با مضمون تحقیرآمیز درباره زن که در صدر اسلام رواج داشته، به دست می‌دهد و سیر تحول این روایات را می‌کاود. دوم، این مقاله تمرینی برای ردگیری این قبیل روایات تا منابع رسمی مربوط به آنها محسوب می‌شود. همچنین درباره زنجیره روایانی که این روایات به آنان اسناد داده شده‌اند، تأملی درخور صورت گرفته است. تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف مزّی از زاویه‌ای جدید بررسی شده است. روش‌های نوین برای ردیابی این گونه روایات تا مراجعشان توصیف شده‌اند و پاره‌ای اصطلاحات تخصصی که به تازگی وضع شده‌اند، تعریف شده‌اند. همه این موارد زیربنای یک هدف اصلی را تشکیل می‌دهند: رسیدن به این بصیرت که روایاتی که بعداً به پیامبر ﷺ منسوب شده‌اند، کجا، کی و به دست چه کسانی رواج یافته‌اند.