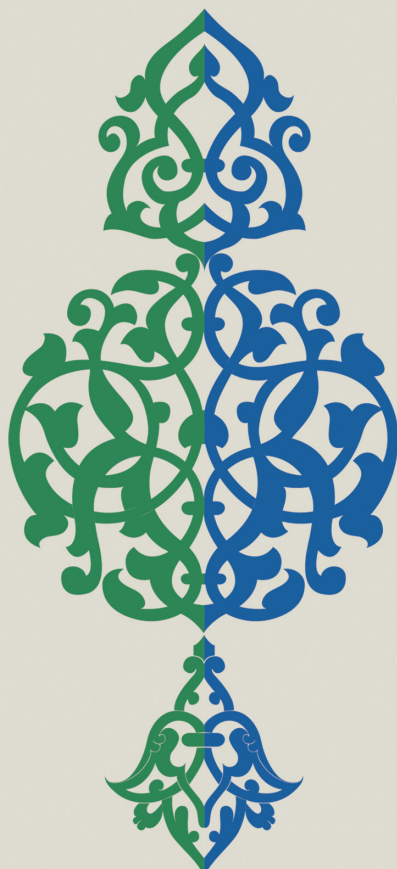


جدال رأی و روایت

(تحلیلی از رویارویی اهل حدیث با امام ابوحنیفه)
(شامل نقدها و پاسخ‌ها)

خواجه بشیر احمد انصاری



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اهداء

به پیشوای بلند قامت عقل و ایمان،
پرچم‌دار آزادی و مدارا،
و نماد اخلاق و بزرگی در تاریخ و سنت اسلامی،
حضرت امام ابوحنیفه . رحمه الله .
و تمامی دانشمندانی که در گذر تاریخ و پهنای جغرافیا،
در سایه خرد، انصاف، بزرگمنشی و فضیلت زیسته اند؛
در هر مذهب و مشربی که بوده اند،
این اثر را تقدیم می کنم.

انصاری

جدال رأی و روایت

(تحلیلی از رویارویی اهل حدیث با امام ابوحنیفه)
(شامل نقدها و پاسخها)

خواجه بشیر احمد انصاری

شناسنامه کتاب

نام کتاب: جدال رأی و روایت؛

نام فرعی: تحلیلی از رویارویی اهل حدیث با امام ابوحنیفه؛

موضوع: دینی؛

نویسنده: خواجه بشیر احمد انصاری؛

ایمیل: bashir_ansari@hotmail.com

وبسایت: www.bashiransari.com

ویراستار: فضلی آماج؛

طراح جلد و برگ آرا: عصمت الله احراری؛

ناشر: انتشارات بخارا، بازار قصه خوانی، شهر پشاور، پاکستان

تاریخ نشر: ۲۰۲۶ م، ۱۴۰۳ هـ ش؛

نوبت نشر: نخست

شمار برگه ها: ۶۰۰ صفحه

قطع کتاب: وزیری



تمام حقوق این اثر برای نویسنده محفوظ است.
هرگونه استفاده از مطالب آن، با ذکر منبع، مانعی ندارد.

پیشگفتار

آنچه پیش رو دارید صحنه‌هایی از رویارویی دو مکتب تأثیرگذار بر اندیشه دینی در تاریخ فکر اسلامی است، رویارویی‌ای که بازتاب‌های آن تا امروز در سپهر جهان پیچیده و اوضاعی که امت اسلامی در آن به سر می‌برد تا حد زیادی بازتاب گذشته‌ای است که نیازمند بازخوانی جدی، عقلانی و منصفانه است؛ زیرا بدون چنین بازخوانی‌ای، بیرون‌رفت از چنین وضعیتی، ممکن نخواهد بود.

در همین زمینه، یکی از مسایلی که در عرصه بازتولید «اندیشه تکفیر» نقش داشته است، مقدس انگاشتن شخصیت‌های تاریخی و روایت‌ها ایشان در باره دیگران بوده است که این امر نیازمند تحلیل و بررسی جدی و عمیق است.

در همین راستا، سال پار رساله مختصری زیر عنوان «جدال رأی و روایت: نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه» از قلم همین نویسنده، منتشر شد. البته انتخاب این دو شخصیت، بدان لحاظ بود که هریکی از این دو، در حوزه فکری اهل سنت نماد گرایش خاصی بوده‌اند که یکی را «رأی» می‌نامند و دیگری را «روایت».

با انتشار نسخه اینترنتی آن رساله، واکنش‌هایی در رسانه‌های گروهی پدید آمد. تا آنجا که من می‌دانم، چندین کتاب و ده‌ها مقاله در رد یا تأیید آن نوشته شده است.

شایان ذکر است که نقدها به‌طور کلی دو دسته بودند: دسته سازنده و در چارچوب اصول اخلاقی که به بررسی، تأیید یا رد محتوای رساله پرداختند و دسته دیگری که به‌جای پرداختن به اصل موضوع، به اتهام، هتاک و ترور شخصیتی دست یازیدند. یکی از سخنوران معاصر عرب، باری خطاب به مخالفان هتاک خود، گفته بود: «تواز من نفرت نداری؛ بلکه از تصویری که در ذهنت از من ساخته‌ای

جدال رأی و روایت | و

نفرت داری؛ ولی من آن تصویر نیستم، آن، خودِ توست». حالا که بیشتر از یک سال و نیم از نشر اینترنتی رساله «جدال رأی و روایت» می‌گذرد خواستم را توسعه بخشیده و در قالب چهار بخش منتشرش کنم.

در فصل اول به روایت‌های پرداخته خواهد شد که بزرگان «اهل حدیث» از قرن دوم تا قرن ششم هجری در نکوهش و مذمت امام ابوحنیفه روایت کرده‌اند، در فصل دوم به دیدگاه‌های صریح و ضمنی امام بخاری به عنوان مهم‌ترین نماد اهل حدیث اندر باب امام ابوحنیفه پرداخته خواهد شد، در فصل سوم نقدهای مهمی که در باب رساله اول «جدال رأی و روایت» تحریر گردیده بود ضمیمه خواهد شد و در فصل چهارم به نقدهایی پاسخ داده خواهد شد که تا هنوز در این رابطه به نشر رسیده و در اختیار نویسنده قرار گرفته‌اند.

شاید خواننده‌ای پرسد: در اوضاع حاضر، چه نیازی به طرح چنین مسایلی است و چرا باید صفحات کهنه تاریخ را باز و زخم‌های کهنه را دوباره برگشود؟ هرچند این گونه ابراز نظرها، در وهله نخست معقول و دلسوزانه به نظر می‌آیند؛ اما اقتضا می‌کند تا حضور این گروه از خوانندگان عرض شود که وقتی هزاران کتاب و سخنرانی و مناظره و مقاله و بحث، همین امروز در اطراف واکناف این دهکده جهانی به زبان‌های مختلف به نشر می‌رسد و از «زرادخانه» روایت در جهت منفجر ساختن یکی از ستون‌پایه‌های فقه و حدیث و تاریخ ما، امام ابوحنیفه، و تکفیر نمادهای بزرگ امت اسلامی کار گرفته می‌شود تا زمینه را برای کشمکش‌های خونین و بی‌پایانی در حوزه ما مهیا سازد، آیا لازم نیست برای بازخوانی این روایت‌ها و روشنگری درباره آن‌ها، گامی برداشته شود.

خواهشمندم که خواننده گرامی، «اهل حدیث» را -که خود مذهب و ویژه‌ای است- با محدثان -که در میان تمامی مذاهب اسلامی حضور داشته‌اند- اشتباه نگیرد. همچنان هدف ما از «اهل حدیث» تمامی منسوبان آن، نه؛ بلکه شخصیت‌هایی است که در جهت تکفیر و لعن راه افراط در پیش گرفته که به نمونه‌هایی از آنان در این رساله اشاره کرده‌ایم.

در اینجا لازم می‌دانم تا از همه اندیشه‌ورزان، استادان، پژوهشگران و خوانندگانی که هر کدام به نوبه خویش این اثر را پر بار کرده‌اند سپاسگزاری کنم. از پژوهشگرانی که به این مسئله مهم در تاریخ فکر اسلامی توجه کرده و این بحث را با نوشته‌های خویش بسط داده‌اند، از جناب فضلی آماج که فصل‌های اول و دوم و چهارم این رساله را ویراستاری کرده و بخش نقدها را به شکل اصلی آن گذاشته‌اند تا مبادا تصرفی در کار ناقدان محترم صورت گیرد، از استاد مطیع الله تایب که در برگردان رساله به اردو توجه داشته‌اند، از استادان زبان اردو که آن ترجمه را بازنگری کرده‌اند، از همسر مسموده انصاری که در زمینه ترجمه این رساله به انگلیسی سعی ورزیده‌اند، از جناب مولانا نورالهدی، الحاج

ز | پیشگفتار

رجب خان اصغری، مشتاق احمد جان مسعود و خلیل الله جان نور که بخش مهمی از مصارف چاپ فارسی را پرداخته اند و از دوستان فراوان دیگری که در داخل و بیرون، هر کدام به نحوی نویسنده را یاری رسانده اند، قلباً سپاسگزارم.

خواجه بشیر احمد انصاری
شهر دالاس، ایالات متحده امریکا

فهرست مطالب

پیشگفتار..... هـ

فصل اول

امام ابوحنیفه

(رویاری قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

مقدمه.....	۳
ماجرای رویاری اهل حدیث با امام اهل رأی.....	۷
مذمت امام ابوحنیفه در آثار بزرگان اهل حدیث.....	۱۷
محمد بن اسماعیل بخاری:.....	۱۷
احمد بن حنبل:.....	۱۸
مسلم بن حجاج نیشابوری.....	۲۳
ابو ذرعه رازی.....	۲۳
عبدالله بن مسلم بن قتیبه.....	۲۳
أبو یوسف یعقوب بن سفیان الفسوی.....	۲۵
أبو سعید عثمان بن سعید دارمی.....	۳۲
حرب بن إسماعیل حنظلي کرمانی.....	۳۳
أبو ذرعة دمشقي.....	۳۴
عبدالله بن أحمد بن حنبل الشیبانی.....	۳۶
عبدالرحمن بن أبي حاتم رازی.....	۵۱
إبن حَبَّان بستی.....	۵۴
عبدالله بن عدي جرجانی.....	۶۳
عبيدالله بن بطة حنبلي.....	۶۷

جدال رأی و روایت | ی

هبة الله بن الحسن طبري لالکائی.....	۶۹
أحمد بن عبد الله اصفهاني.....	۷۰
ابن حزم ظاهری.....	۷۷
خطیب بغدادی.....	۷۹
أبو يعلى حنبلي.....	۱۱۳
عبدالرحمن بن جوزی.....	۱۱۴
نگاه تحلیلی به روایت ها.....	۱۱۷
ابوحنیفه: امام دیروز، امروز و فردا.....	۱۳۳
منابع.....	۱۳۸

فصل دوم

نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری

اندر باب امام ابوحنیفه

درآمد.....	۱۴۳
ذهنیت پارادوکسیکال ما.....	۱۴۷
مظلومیت چندبعدی.....	۱۵۱
آغاز ماجرا.....	۱۵۵
تهاجم اهل حدیث و نقش امام بخاری در آن.....	۱۵۹
عوامل صف‌آرایی اهل حدیث در برابر امام ابوحنیفه.....	۱۶۶
زرادخانه جرح و تعدیل.....	۱۶۹
دوبار توبه امام ابوحنیفه از کفر.....	۱۷۷
ماجرای خلق قرآن.....	۱۸۱
اتهام إرجاء.....	۱۸۵
امام بخاری و شاگردان امام ابوحنیفه.....	۱۸۹
کتاب خلق افعال عباد.....	۱۹۵
امام بخاری و ابوحنفص کبیر.....	۱۹۹
امام ابوحنیفه و علم حدیث.....	۲۰۱
به کتاب خدا شریک آوردن.....	۲۰۵

پاسخ احناف	۲۱۳
نتیجه	۲۱۹

فصل سوم

نقدها

احمد ذکی خاورنیا؛ دکتورا در علوم اسلامی	۲۲۷
دکتور خلیل الرحمن حنانی؛ کارشناس مطالعات اسلامی	۲۴۱
سید عنایت الله شاداب؛ استاد دانشکده شرعیات دانشگاه کابل	۲۴۵
شفیع الله رحمتی	۲۵۱
عبدالخالق فرهنگ	۲۵۵
عبدالعلی نور احراری	۲۵۹
مولوی عبداللطیف نارویی؛ استاد علم حدیث دارالعلوم زاهدان	۲۷۹
عزیز احمد حنیف؛ استاد دانشگاه	۲۹۹
داکتر عمر جویا، استاد دانشگاه سوربون، فرانسه	۳۱۱
غلام الدین کلانتری؛ پژوهشگر علوم دینی و دانشجوی مقطع دکتورا	۳۱۹
غلام رسول قریق؛ پژوهشگر امور دینی	۳۳۵
فرهاد هیمان دانشجوی مقطع دکتورا در اصول فقه	۳۴۷
فضل الله فضلی؛ استاد شرعیات دانشگاه پروان	۳۵۱
مولوی کمال الدین حامد، استاد دانشگاه	۳۶۳
لطف الله رحمانی؛ دانشجوی دکتورا در دانشگاه اذهر	۳۶۷
محمدالله صخره، امام مسجد و داکتر علوم اسلامی	۳۷۷
عبدالبشیر فکرت، استاد دانشگاه	۳۸۷
مولوی محمد شعیب صیقل	۳۹۱
محمد عمر مبارز؛ دانشجوی مرحله دکتورا در فقه مقارن	۳۹۷
محمد محق؛ نویسنده و پژوهشگر امور دینی	۴۰۳
نورالله بصیرت؛ دانشجوی مقطع دکتورا در اصول فقه	۴۲۱
نورالله بصیرت؛ دانشجوی مقطع دکتورا در اصول فقه	۴۳۳
نورالهدی فرزام، دانشجوی مرحله دکتورا اصول فقه، دانشگاه اذهر	۴۴۹

- نورالهدی فرزاد؛ دانشجوی مقطع دکتورا در اصول فقه. دانشگاه اهر ۴۵۷
نیازالحق حازم؛ استاد دانشکده شرعیات دانشگاه تخار ۴۶۳

فصل چهارم پاسخ به نقدها

- اهانت به شعور و خرد انسانی ۴۹۷
نکته اول: ترور شخصیتی ۴۹۷
نکته دوم: طفره رفتن از اصل مسئله ۴۹۹
نکته سوم: از نقد تکفیر تا نقد سنت ۵۰۰
نکته چهارم: آیا راویان خود نقشی در روایات تکفیری نداشته اند؟ ۵۰۴
نکته پنجم: خیانت در بیرون کردن سخنان از سیاق خود ۵۰۶
نکته ششم: سرقت ادبی چیست؟ ۵۰۷
نکته هفتم: «بعض الناس» چه کسانی اند ۵۰۸
نکته هشتم: تحقیق صحیح البخاری ۵۰۹
نکته نهم: کتاب‌های ابن حبان در ذم امام ابوحنیفه ۵۱۱
نکته دهم: اگر حدیثی صحیح بود همان مذهب من است ۵۱۲
نکته یازدهم: روش متناقض مدارس شبه‌قاره ۵۱۳
نکته دوازدهم: مبالغه در حق محدثان ۵۱۴
نکته سیزدهم: تکفیر دامن اهل حدیث را هم گرفت ۵۲۰
نکته چهاردهم: آیا تجلیل و تسلیم فرض است ۵۲۲
نکته پانزدهم: آیا این اهانت به امام بخاری «رح» است ۵۲۳
نکته شانزدهم: پاسخ به پاره‌ای از اعتراضات دیگر ۵۲۸
عقل در منظومه فکری اهل حدیث ۵۳۵
حکایتی از تعامل اهل حدیث با قطعیات علم فلک ۵۴۵
امام بخاری، روزه عاشورا و علم فلک ۵۵۹
وحدت اسلامی و دشمنان آن ۵۶۷
سخن پایانی ۵۷۵
منابع اساسی ۵۸۱



فصل اول

امام ابوحنیفه

(رویاری قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)



مقدمه

در سال ۱۳۶۳ هجری شمسی که هنوز بیست سال نداشتم، وارد یکی از مؤسسه‌های «تربیت معلم» شدم که از سوی یک نهاد خیریه تأسیس شده بود و در شهر پیشاور موقعیت داشت و ما نخستین دوره از دانشجویان آن بودیم. در آن مؤسسه عالی، گروهی از جوانان ولایات جنوب شرقی افغانستان که قبلاً در مدرسه «اثریه پیشاور» تربیت یافته بودند، نیز با ما بودند. در آن سال که هنوز پنج سال از یورش ارتش سرخ و اشغال افغانستان از سوی اتحاد شوروی نگذشته بود و در وجب‌وجب خاک کشور خون می‌جوشید، این جوانان به ما می‌گفتند: آنچه در افغانستان می‌گذرد چیزی جز جنگ میان «مشرکان» و «ملحدان» نیست و زمانی از آنان می‌پرسیدیم که به کدام منطق، ملتی را مشرک اعلام می‌دارید، در پاسخ پرسش ما، روایت‌هایی را برای ما می‌آوردند که نه طبع ما آن را می‌پذیرفت و نه اندوخته‌های اندک علمی ما در آن روزگار.

شگفت‌انگیز اینکه ایشان در آن زمان و مکان، نه تنها عموم مردم را تکفیر می‌کردند؛ بلکه فتوای تکفیر امام ابوحنیفه را نیز صادر می‌کردند و من نخستین بار بود که چنین فتوای حیرت‌انگیزی را از زبان آنان می‌شنیدم و وقتی که دلیل می‌خواستیم، سخنان و روایت‌های از محدثان را برای ما می‌آوردند.

چند سال بعد از آن، جهت ادامه تحصیل به جهان عرب رفتم و در سعودی و مصر و سودان و امارات و جاهای دیگری نیز همین نغمه به گوشم می‌رسید... توگویی آهنگ «جدال رأی و روایت» از آن‌سوی تونل تاریخ به گوش می‌رسد.

هنوز دانشجوی سال‌های اول دانشکده «شرعیات و قانون» بودم که دعوتگر بزرگ مصری محمد غزالی کتاب «سنت نبوی میان اهل فقه و اهل حدیث» را نگاهش، کتابی که غوغایی برپا کرد و آن دانشمند بلندآوازه از سوی کسانی که حکم شاگردانش را داشتند، تکفیر شد؛ ولی با این حال، محمد غزالی یک‌تنه ایستاد و با لشکری از «اهل حدیث» درآویخت و از طرح و اندیشه خویش دفاعی موفقانه کرد.

پس از مرور بیشتر از سه دهه، وقتی دوباره به افغانستان برگشتم، این کشمکش را در میان گروه‌هی از جوانان افراطی در فضای اینترنت شاهد بودم که برخی خود را سلفی می‌نامیدند و برخی دیگری به یکی از جریان‌های افراطی مسلح پیوند داشته و امام ابوحنیفه را «تکفیر و تبذیر» می‌کردند. با افزایش اندوخته‌های علمی و تفکر در باب این اختلاف - که در خیلی حالت‌ها تا مرز تکفیر پیش می‌رود - دریافتم که اگر به اصل ماجرا و منابع نخست نپردازیم، دانش‌آموزان دینی در کار «تکفیر و تبذیر»^۱ خیلی ملامت نخواهند بود. آنچه در «جدال رأی و روایت» می‌خوانید، درد تکفیری است که در این سی‌وهشت سال در جوامع مختلف دیده‌ایم، بدون آنکه مستحق آن بوده باشیم. آنچه می‌نویسیم و آنچه در نظر داریم، عصارة تفکر و مطالعه و بحث سی‌وهشت‌ساله پیرامون این قضایا بوده که در پیشگاه خواننده قرار داده می‌شود.

از سوی دیگر، پرداختن به «ریشه مشکل و روایت‌ها» با چندین مانع روبه‌روست. نخستین مانع، وجود «مصلحانی» است که به باورشان باید بر روی تمامی روایت‌های تکفیری پرده انداخت و چون طایفه «دروز» در لبنان، به فرزندان اجازه نداد تا به این روایت‌ها دسترسی یابند. گروهی می‌خواهند سر را زیر خاک کرده و زباله‌های روایی ما را در زیر فرش این میراث مشترک پنهان سازند و اما گروه دیگری، این روایت‌ها را کار «دشمنان اسلام» در جهت تخریب پُل‌های ارتباط دینی می‌دانند. برخی دیگری، دچار پارادوکس گردیده، هم از نقد این راویان و روایت‌هاشان می‌هراسند و آن را گناه و اهانت

۱. معنای زبانی تکفیر به معنای کافرخواندن و به کفر نسبت دادن کسی را گویند و اما در اصطلاح چنانکه دکتر مزروق می‌گوید: «تکفیر یعنی نسبت دادن کفر به یک مسلمان. کفر در معنای شرعی، در برابر ایمان قرار دارد و به معنای انکار چیزی است که آشکارا از اصول و ضروریات دین شمرده می‌شود؛ اما درباره حکم تکفیر باید گفت: کافرخواندن مسلمانی که همچنان بر ایمان خود باقی است، حرام است. تنها کسی حق دارد درباره تکفیر حکم دهد که صلاحیت علمی و فقهی فتوا یا قضاوت را داشته باشد؛ آن هم با رعایت شروط دقیقی مانند قصد درست و آگاهی کامل. از پیامدهای خطرناک تکفیر، پیدایش گروه‌های افراطی تکفیری است که در دین راه غلو و تندروی پیش گرفته و جامعه را به کفر متهم کرده‌اند و نتیجه این نگرش، چیزی جز ترور، خشونت و ریختن خون بی‌گناهان نبوده است.»

و اما تبذیر: از لحاظ زبانی به معنای کسی را به بدعت نسبت دادن و بدعت در اصطلاح همان گونه امام شاطبی می‌گوید: بدعت، راه و روش تازه در دین است که مشابه راه شرعی به نظر می‌رسد؛ اما در حقیقت در دین اختراع شده و پایه‌ای در شریعت ندارد و هدف از پیروی از آن، افراط و زیاده‌روی در عبادت خداوند متعال است.

در حق آنان می‌دانند و هم بر مقام امام ابوحنیفه اعتراف می‌کنند و بالاخره، جمع دیگری، مؤلفان این آثار را برائت داده و کارشان را مصداق امانت‌داری در نقل خبر خوانده‌اند.

از نظر این نویسنده، هیچ‌کدام این دیدگاه‌ها درست نبوده و نمی‌تواند واقعیت اختلاف میان «اهل حدیث» و امام «اهل رأی» را پنهان کرده، یا این هجوم تند و بی‌قید و ضابطه را توجیه کند. تلاش در جهت توجیه این مواقف، چه برخاسته از «اخلاص و دلسوزی برای وحدت امت اسلامی» باشد و چه به هدف هضم «اهل رأی» در دیگ «اهل روایت» صورت گیرد، نمی‌تواند اصل مسئله را از دیده‌ها پنهان کرده و یا از اهمیت پرداختن به آن بکاهد.

در حالی که این همه روایت‌ها، چه به صورت مستقل و چه ضمن کتاب‌های حدیث و عقیده و تاریخ و یا صدها رساله فوق‌لیسانس و دکتورا پیوسته چاپ و نشر می‌گردند؛ ولی با تأسف باید گفت: اگر کسی بیاید و آن‌ها را از غربال عقل و شرع و علم و تاریخ و انصاف بگذراند، بر صاحب آن مهر اتهام‌های گوناگون می‌کوبند. پرسش این است: اگر پرداختن به این روایت‌ها و تحلیل و تجزیه آن‌ها در جهت بر ملا کردن حقیقت، گناه باشد، پس آیا روایت چنین اقوالی در کتاب‌های حدیث و تاریخ، خود گناهی بزرگ‌تر از آن نیست؟!

در این امر، عیبی نیست که دانشمندان مذاهب و مشارب مختلف در کارهای علمی‌شان به همدیگر پاسخ دهند و بدین ترتیب زوایای پنهانی را آفتابی کرده و با انگشت‌گذاری بر نقاط ضعف دیدگاه‌های همدیگر، در راه کمال قدم گذارند و در این هم عیبی نیست که یحیی بن معین، زهری را نقد کرده و او را کارمند دستگاه اموی دانسته^۲ و یا شافعی را ثقه نداند یا اینکه ابن‌ابی‌ذئب در باب مالک بن انس جفا کند و یا ابن‌ابی‌حاتم در باب بخاری و کرابیسی سخنانی گوید و یا احمد بن حنبل، حارث محاسبی را بکوبد و امثال چنان موافقی که میراث فقهی و اعتقادی و کلامی و تاریخی ما شاهد آن بوده است. آنچه قابل توجیه نبوده و نیست، روایت‌های است که در تکفیر و لعن و اهانت به کرامت انسانی امام نخستین مذاهب اهل سنت، ابوحنیفه، برای ما به میراث مانده است.

وقتی امامی در حجم ابوحنیفه مورد هجوم منظم و سامان‌مند قرار می‌گیرد و صدها روایت در باب او ساخته می‌شود و کرامت انسانی او آماج تیر اهانت قرار می‌گیرد و مسایل فرعی اجتهادی اصل قرار داده شده و در نتیجه او یا تکفیر می‌گردد یا دشمن سنت رسول‌الله خوانده می‌شود، باید دانست که این اختلاف و این هجوم، عادی نبوده و نیازمند پژوهش‌های جدی و همه‌جانبه است.

از همین جهت بود که نویسنده، به آن بخشی از مسایل اجتهادی که میان عموم «اهل رأی» و

۲. قوله في الزهري: «إنه ولي الخراج لبعض بني أمية وإنه فقد مرة مالا فاتهم به غلاما له فضر به فمات من ضربه». جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، ج ۲، ط ۱، دار ابن الجوزي، ۱۹۹۴، ص ۱۱۱۴.

عموم «اهل حدیث» در باب آن اختلاف نظر وجود داشته است، نپرداخته است؛ چون از یک سو آن اختلاف نظر امر کاملاً طبیعی بوده و از سوی دیگر خواننده می تواند آن ها را در آثار فقهی و حدیثی و اعتقادی و کلامی مطالعه فرماید.

این کتاب تلاشی است در جهت بازخوانی یکی از صفحات پُر تنش تاریخ اسلامی که تا هنوز بر «گفتمان دینی مسلمانان» سایه افکنده است و هدف از جنگ افزار روایت در این رساله، به مفهوم روایت به صورت عام آن نه؛ بلکه معطوف به استفاده ابزاری روایت به عنوان سلاحی در جهت کوبیدن مخالفان مذهبی بوده است. همان طوری که هدف از پرداختن به این کشمکش فکری، برافروختن مجدد درگیری های گذشته نه؛ بلکه کوششی بوده است برای فهم درست یکی از فصول مهم تاریخ دینی ما و بیرون کشیدن فتیله های لعن و تکفیر از سرزمین این تاریخ.

نویسنده این سطور در اینجا نه در صدد قدسیت بخشیدن و در هاله ای از عصمت قرار دادن امام «اهل رأی» بوده است و نه هم قصد نادیده گرفتن خدماتی را داشته است که امامان «اهل حدیث» در عرصه حفظ میراث نبوت انجام داده اند؛ بلکه سعی خواهد ورزید تا این موضع گیری ها را در میزان شرع و عقل و انصاف و تاریخ بسنجد.

به باور نویسنده، همان طوری که اهل فقه در عرصه اجتهاد فقهی معصوم نیستند، به همان شکل، اهل حدیث نیز در عرصه های روایی معصوم نبوده اند؛ به ویژه وقتی سخن به تکفیر و لعن و اهانت می رسد.

جالب این است، هجومی که اهل حدیث به امام اهل رأی برده اند، علیه هیچ امام دیگری از امامان مذاهب دیگر چون شیعه، خوارج، معتزله، ظاهریه و امثال ایشان نبوده اند. بازخوانی این تهاجم بی امان، کلید فهم این روابط به شمار می رود که در اینجا به چرایی، چگونگی و علل و انگیزه های آن خواهیم پرداخت.

«رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ» الحشر - ۱۰

خواننده ارجمند و گرامی! در پایان این نکته را قابل یادآوری می دانم که اگرچه نهایت سعی بر آن شده است که تقریباً منابع تمامی روایات، به صورت دقیق رسانده شود، همچنانکه روایت ها به گونه بسیار دقیق و اعراب گذاری شده آورده شده و با رعایت امانت و رعایت ساختار زبان فارسی ترجمه شده اند؛ ولی با این همه، حتماً کار بشری خالی از اشتباه نیست و اگر در این موارد کاستی های مهمی دیده می شود، ما را در جریان بگذارید تا در چاپ های بعدی برطرف گردد.

ماجرای رویارویی اهل حدیث با امام اهل رأی

این صفحات، سرگذشتِ رویارویی پیشوای اعتدال و مدارا امام ابوحنیفه نعمان بن ثابت را با زرادخانهٔ روایت بازگو می‌کند؛ نمادی که نخستین و تأثیرگذارترین امام فقهی مذاهب زندهٔ اهل سنت به شمار می‌رود؛ پیشوایی که از لحاظ تاریخی پیش‌تر از همه پیشوایان مذاهب زنده و معروف اهل سنت به دنیا آمده است؛ بنابراین ایشان از همهٔ آنان به عصر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وسلم نزدیک‌تر بوده است و از ناحیهٔ تأثیرگذاری هم، سواد اعظم امت اسلامی را پیروان او تشکیل می‌دهند.

افزون بر آنچه گفته شد، او یکی از جنجال‌برانگیزترین شخصیت‌ها و امامان تاریخ اسلامی بوده است که از سوی پیروان فرقه‌ها و مذاهب گوناگون هدف هجوم تند و بی‌امان قرار گرفته تا جایی که هیچ امام دیگری از میان مذاهب فقهی و کلامی اسلامی چون شیعه و سنی و معتزلی و خوارج و امثال آنان مورد چنین بی‌مهری و اتهامی قرار نگرفته است که با دریغ و درد بیشترین و زهرآگین‌ترین این تیرها از جبههٔ «اهل حدیث» به‌سوی او پرتاب گردیده است.

اگرچه آثار فراوانی به شخصیت امام ابوحنیفه پرداخته‌اند؛ باز هم زوایای فراوانی از زندگی و اندیشه‌های او در هاله‌ای از ابهام فرو رفته‌اند که این هجوم تند و گسترده بر شخصیت او از یک‌سو و سکوت خود او و شاگردان و بزرگان مکتب ایشان در برابر این یورش از سوی دیگر، بر تیرگی این غموض و ابهام افزوده‌اند.

بررسی زندگی امام ابوحنیفه خیلی مهم است؛ زیرا هنگامی که او چشم به جهان گشود، جامعهٔ اسلامی آستان حوادث بزرگی بود، حوادثی که مسیر فکری تاریخ مسلمانان را استقامت بخشید و تأثیر

ژرف و گسترده آن در تمامی عرصه‌های تاریخ اسلامی پیوسته نمایان بوده است. امام ابوحنیفه نعمان بن ثابت در شهر کوفه، غرب نهر فرات، به دنیا آمد؛ شهری که در خلافت عمر بن الخطاب اساس گذاشته شد و در خلافت علی بن ابی طالب پایتخت و مرکز سیاسی جهان اسلام قرار گرفت و خود در همین شهر به شهادت رسید.

کوفه از لحاظ تاریخی جزء تمدن بین‌النهرین بوده که یکی از مهم‌ترین و باستانی‌ترین کانون‌های تمدن بشری به شمار می‌رود. سخن از عمق تاریخی کوفه بدون پرداختن به شهر «حیره» ناقص خواهد ماند؛ شهری که در ۱۵ کیلومتری کوفه قرار داشته است و در عصر اموی، در خلافت عبدالملک بن مروان با کوفه ادغام گردیده و وارث آن شهر به شمار می‌رفت. حیره در گذشته دولت‌شهری بود که از سوی خانواده‌های عربی‌ای که روابط نیکویی با ایرانیان داشتند و در سایه حمایت سیاسی آنان حکومت می‌کردند، اداره می‌شد. نعمان -که نامش را بر امام ابوحنیفه نهاده‌اند- یکی از شاهان نیک‌نام عرب بود که در این شهر مرکز داشت و زمانی که درگذشت، پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وسلم هنوز ۲۳ ساله بود. در حالی که جوامع دیگر عربی به شکل بدوی و قبیلوی زندگی می‌کردند، عرب‌های «حیره» دولتی داشتند و آن دولت در عرصه ترویج شعر و هنر و علم و دین شهرت داشت، طوری که نایغه ذبیانی سخنور مشهور عرب و گروه بزرگی از دانشمندان در سایه حمایت «نعمان بن المنذر» پادشاه حیره می‌زیستند. فلسفه یونانی و حکمت فارسی از یک‌سو و ادیان یهودی، مسیحی، زردشتی و سپس اسلام از سوی دیگر، بافت اجتماعی رنگارنگ این شهر را شکل داده بودند.

حیره، یکی از گذرگاه‌های تمدنی به شمار می‌رفت و در دوره‌های پیش از اسلام مال‌التجاره هند و چین و ایران و شام و روم در آن شهر به فروش می‌رسید. صنایع آهن و پوست و ابریشم و نساج و لباس و سلاح و وسایل منزل و جواهراتی از طلا و نقره بر شهرت آن شهر افزوده بودند و از سوی دیگر، وجود مدرسه‌ها و شکوفایی هنر و فلسفه و دین از مظاهر بارز این شهر به شمار می‌رفت. بازماندگان کلدانی، بابلی و آرامی نیز در آنجا می‌زیستند و به زبان‌های گوناگون سخن می‌گفتند. یهودیان هم بخش دیگری از این ساختار اجتماعی متنوع را شکل می‌دادند و گورستان مشهوری از آنان در همین شهر قرار داشت؛ اما ایرانیان در این شهر هم نفوذ سیاسی داشتند و هم نفوذ اجتماعی و اقتصادی. فرهنگ‌های فارسی و آرامی و یونانی از یک‌سو و ادیان مندایی و مانوی و بت‌پرستی و مزدک از سوی دیگر هم در آن شهر نفوذ داشتند.

رسم الخط حیره که ریشه در خط آرامی داشت اساس رسم الخط عربی گردید. در کنار آنچه یاد کردیم، حیره قبله علوم طبی آن زمان نیز به شمار می‌رفت و گروهی از فرزندان شهرهای اطراف آن، برای آموزش طب به آنجا می‌آمدند و از سوی دیگر، مدارس دینی مسیحیت سرآمد این منطقه بود و

۹ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویارویی قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

کشیشان فراوانی از آن فارغ شده بودند. محافل شعر و مناظره و قصه و تاریخ و فلسفه و خط و کتابت گرم بود و برخی از امیران و پادشاهان در تشویق آن سهم داشتند.

با تأسیس کوفه، گروهی از یاران بزرگ پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم در آن رحل اقامت افکندند و سپس بقیه مسلمانان عرب و ایرانی و خراسانی به آنجا کوچ کردند. قبایل عدنانی و قحطانی و شاخه‌های آنان چون ازد و تمیم و اوس و امثال ایشان و ایرانیانی که پیش از فتح مداین مسلمان شده بودند، از مکونات اجتماعی جامعه کوفه به شمار می‌رفتند.

هرچند مرکز خلافت، در عصر اموی، در دمشق بود؛ ولی مرکز فکری و کلامی و فقهی و علمی مسلمانان در شهر کوفه قرار داشت و در قرن اول هجری بود که مذهبی چون شیعه و سنت و خوارج و معتزله و امثال آن به روی ستیژ فکری این شهر ظاهر گردیدند.

هنوز سی سال و اندی از تأسیس مدینه الرسول در شهر «یثرب» نگذشته بود که «کوفه» به‌عنوان پایتخت جهان اسلام انتخاب گردید؛ بلکه دقیقاً در سال ۳۶ هجری در زمان خلافت علی رضی الله عنه، کوفه پایتخت خلافت جهانی اسلام شد. ابن سعد در کتاب «طبقات» خود می‌نویسد که هفتاد تن (۲۲/۲ درصد) از اصحاب بدر و سه صد تن (۲۱/۴ درصد) از اصحاب بیعة الرضوان که در قرآن کریم از رضایت الهی نسبت به آنان یاد شده، در کوفه اقامت گزیدند.

در آن دورانی که مرزهای جهان اسلام تا سرزمین چین و هند و شمال افریقا گسترش یافته بود و یاران پیامبر اسلام در گوشه‌کنار آن جغرافیای پهناور پراکنده شده بودند، وجود این شماری از یاران برجسته پیامبر اسلام در یک شهر از جمله استثنائات به شمار می‌رفت. با ورود یاران دانشمند پیامبر اکرم به این شهر، به‌ویژه علی بن ابی طالب، عبدالله بن مسعود، ابوموسی اشعری، مغیره بن شعبه و... کوفه چون گوهری در جهان اسلام درخشیدن را آغاز کرد و هیچ شهری در کثرت فقها و محدثان و دانشمندان قرآن و زبان عربی نمی‌توانست با آن همسری کند.

کوفه در عرصه حدیث و علوم آن، نیز شهره روزگار بود. رامهرمزی از ابن سیرین روایت می‌کند که وی می‌گفت: «پیش از معرکه جماجیم - دورانی که مقارن ولادت امام ابوحنیفه بود - وارد شهر کوفه شدم و دیدم که چهار هزار تن مشغول آموزش حدیث‌اند»^۱.

محدثان بزرگی چون علقمه بن قیس، مسروق، شعبی، سفیان ثوری، سفیان بن عیینة، وکیع بن جراح و ابوبکر بن ابی شیبه، همگی از پرورش‌یافتگان کوفه به شمار می‌آمدند.

تاریخ حکایت می‌کند که در آن زمانی که هنوز «جرح و تعدیل» و «نقد حدیث» شکل نگرفته بود، کوفه نخستین شهری بود که در باب سند حدیث قواعدی را وضع می‌کرد و شعبی

۱. الطبرانی، الأحادیث الطوال، تحقیق: مصطفی عبد القادر عمار، دار الکتب العلمیة للطباعة والنشر، بیروت: ۱۹۹۲ م، ص ۱۲۲.

از محدثان پیشکسوت جهان اسلام که در این شهر می‌زیست، هنگام روایت حدیث سعی می‌ورزید تا یقین حاصل کند که راوی، حدیث مورد نظرش را خود مستقیماً از زبان پیامبر اسلام شنیده است یا از فرد دیگری. از جمله هفت امام قرائت قرآن، سه تن آنان - حمزه الزیات، عاصم و کسائی - از کوفه بودند و تنها یکی از آنان از مکه مکرمه و یکی هم از مدینه منوره بود. از سوی دیگر هزاران دیلمی فارسی‌زبان در کوفه اقامت گزیدند تا جایی که فلهوزن گفته است نیمی از ساکنان کوفه را آنان تشکیل می‌دادند و البته این شمار بعدها چنان افزایش یافت که در عصر مأمون زبان فارسی، زبان غالب در کوفه به شمار می‌رفت. جاحظ هم از تأثیر فارسی بر عربی در کوفه سخن می‌گوید. فارسی‌زبانان کوفه در آن زمان بیشتر حرفه‌های صنعتی و تجارت را در دست داشتند. اداره نظم و امنیت شهر کوفه هم بیشتر در دست همین بخشی از جامعه کوفه بود. بلاذری از سپاه شاهنشاهی ایران یاد می‌کند که مسلمان شدند، در فتح مداین و جلولا سهم گرفتند، با سعد بن ابی وقاص صلح کردند و سعد شروط آنان را پذیرفت و برای‌شان سهمیه‌ای از بیت‌المال هم تعیین کرد. این چنین آنان با بنی تمیم پیمان بستند و کوفه را اقامتگاه خویش برگزیدند. به گفته دینوری در «الأخبار الطوال» در جنگی که مالک اشتر علیه عبیدالله بن زیاد به‌راه انداخت بیشترین نیروی آن، از عنصر فارسی‌زبان بود.

ایرانیان و خراسانیان و گویندگان زبان فارسی، به گفته جرجی زیدان، بانام‌های مختلفی یاد می‌شدند: در یمن آنان را «أبناء»، در شهر صنعا «بنی الأحرار»، در کوفه «أحامره»، در بصره «أساوره»، در جزیره «حضارمه» و در شام «جراجمه» می‌نامیدند. در همین شهر و در همین اوضاع و احوال، امام ابوحنیفه در یک خانواده مسلمان و پرهیزگار به دنیا آمد، هم پدر و هم پدر بزرگش شرف صحبت با علی کرم الله وجهه را یافته بودند که در این دیدار حضرت علی برای ایشان و خانواده‌شان دعای خیر کرده بود، دعایی که بسیاری‌ها ظهور پدیده‌ای به نام ابوحنیفه را مصداق استجابت آن دعا می‌دانند. ولادت امام ابوحنیفه هم‌زمان بود با خلافت عبدالملک بن مروان از خلفای بنی امیه و نه تن از خلفای اموی (عبدالملک بن مروان، ولید بن عبدالملک، سلیمان بن عبدالملک، عمر بن عبدالعزيز، یزید بن عبدالملک، هشام بن عبدالملک، ولید بن یزید، یزید بن ولید، ابراهیم بن الولید و مروان بن محمد) در عصر ابوحنیفه خلافت کردند. او همچنان شاهد خلافت ابوالعباس سفاح و منصور عباسی نیز بود. در آن زمانی که ابوحنیفه به دنیا آمد، حجاج بن یوسف ثقفی در شهر کوفه مرکز داشت، بر عراق حکم می‌راند و کوس استبداد و جباریت می‌نواخت و زمانی که حجاج از دنیا رفت، امام ۱۵ سال داشت. تعصب قبیله‌ی عصر اموی از یک‌سو و قساوت و وحشت والی جنایتکار آن در عراق از سوی دیگر بر روان و اندیشه و موقف سیاسی امام ابوحنیفه تأثیر عمیقی گذاشته بود.

۱۱ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویارویی قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

هنوز قرن اول هجری به پایان نرسیده بود که ایرانیان و خراسانیان رهبری فکری و دینی جهان اسلام را به دوش گرفتند. در دوران امویان بود که خراسانیان به آموزش علوم دینی رو آوردند و بر کرسی قدرت دینی در شهرهای اسلامی تکیه زدند.

حدوداً در همان سال‌های ولادت امام بود که روزی عبدالملک بن مروان وارد مسجدالحرام شد و دید که در هر گوشه آن حلقات آموزش علوم دینی برپاست. او پرسید این حلقه کیست؟ گفتند: حلقه درس عطاست. باز پرسید آن حلقه از کیست؟ گفتند: مربوط به سعید بن جبیر می‌شود. باز پرسید آن حلقه دیگر مربوط کیست؟ گفتند: میمون بن مهران آن را رهبری می‌کند. باز پرسید آن حلقه دیگر از کیست؟ گفتند: از مکحول است. باز پرسید آن دیگر، حلقه کیست؟ گفتند: مجاهد در آنجا به تدریس می‌پردازد. رامهریزی می‌گوید: همه اینان فرزندان ایرانیانی بودند که در یمن سکونت داشتند. گفت‌وگوی عیسی بن موسی عباسی با ابن ابی لیلی در باب فقه‌های عجم در شهرهای جهان اسلام نمونه دیگر قدرت معنوی ایرانیان و خراسانیان به شمار می‌رود که در صفحات بعدی به آن اشاره خواهیم کرد. ناگفته نماند که عیسی بن موسی خصوصت شدیدی با امام ابوحنیفه داشت، خصوصتی که تاریخ از آن به صراحت یاد می‌کند و به گفته زفر بن هذیل: این عیسی بن موسی بود که امام ابوحنیفه را در عصر منصور به زندان افکند و هنوز پانزده روز نگذشته بود که امام در زندان بدرود حیات گفت. همان‌طوری که نواده او اسماعیل و بقیه شهادت داده‌اند: او از فرزندان آزاده فارسی‌زبانان کوفه بود که ریشه‌اش به خانواده صاحب‌جایگاهی از کابل برمی‌گشت. از دوران کودکی نبوغ در سیمایش می‌درخشید و قرآن کریم را در سال‌های اول عمر حفظ کرد و دانش رایج آن زمان را در نوجوانی و جوانی فراگرفت. پدرش از تاجران معروف ابریشم در کوفه بود و خودش هم راه پدر را در زمینه تجارت ابریشم تا آخر زندگی تعقیب کرد و در نتیجه همان تجارت بود که نه خودش محتاج دربار و درباریان بود و نه شاگردانش. چهره گندمی، قد بلند، زبان متین و جادویی و آواز نرم و گیرا داشت. کلاه سیاه و بلند می‌پوشید و لباس‌های خیلی زیبا و گران‌بها بر تن می‌کرد. رنگ سیاه کلاه او از عصیان در برابر استبداد و اختناق ترجمانی می‌کرد. او با استبداد سیاسی و استبداد دینی و استبداد قبیله‌ای و استبداد سنت‌های اجتماعی درآویخت و در این راه آماج تیر روایت و تیر دربار قرار گرفته و بهای گرانی پرداخت. او شاگرد بزرگ حماد بن ابی سلیمان بود و حماد شاگرد بزرگ ابراهیم نخعی و ابراهیم نخعی شاگرد بزرگ علقمه و علقمه از شاگردان بزرگ عبدالله بن مسعود و عبدالله بن مسعود از یاران و شاگردان برجسته پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وسلم به شمار می‌رفت. عبدالله بن مسعود ششمین فرد مسلمان و از مهاجران به حبشه و یکی از دانشمندترین یاران پیامبر اسلام به شمار می‌رفت. وقتی عمر بن الخطاب او را به کوفه می‌فرستاد به مردم کوفه نوشت «سوگند به

خدایی که جز او اله دیگری نیست، من شما را در داشتن عبدالله بن مسعود بر خویش برگزیده‌ام.^۲ رابطه امام ابوحنیفه با استادش حماد بن ابی سلیمان و اینکه همدیگر را نهایت دوست دارند، زبانزد مردم بود تا آنجا که او در هر نمازی نام استاد خویش را یکجا بانام پدر و مادر در دعا به یاد می‌آورد و پیوسته برای‌شان دعا می‌کرد.

روزی از حماد استاد، پرسش پرسید: هنگام دوری از کوفه پشت چه چیزی بیشتر دل‌تنگ می‌شوید، گفت: برای ابوحنیفه؛ ای کاش می‌توانستم او را پیوسته نگاه کنم.

امام ابوحنیفه پرسش را به نام حماد مسما کرد و چون حماد بن ابی سلیمان استاد امام ابوحنیفه فرزندی به نام اسماعیل داشت، حماد فرزند ابوحنیفه هم فرزند خویش را اسماعیل نام گذاشت.

زمانی که حماد استاد، از دنیا رحلت کرد، امام ابوحنیفه حدود چهل سال داشت، یعنی امام در سنی که اوج قدرت ذهنی و سن بعثت پیامبران است، بر کرسی استادی نشست. هنوز مدتی از رهبری حلقه درسی نگذشته بود که آوازه‌اش در مکه و مدینه و شام و بیت المقدس و مصر و عراق و خراسان پیچید. امام ابوحنیفه پویاترین و پرشکوه‌ترین کانون آموزش و پژوهش دینی را در شهر کوفه بنا نهاد که با نهادهای دیگر آن زمان تفاوت فراوانی داشت. یکی از تفاوت‌های برجسته آن «اجتهاد جمعی» و «تبادل افکار به گونه آزاد در میان استاد و شاگردان» بود. امام «اهل رأی» شاگردانی را در گهواره این مدرسه پرورش داد که برخی از ایشان دارای ظرفیتی در مقام امامان مذاهب دیگر بودند. این شاگردان چنانکه در مصادر مختلف آمده است، عبارت بودند از: ابراهیم بن طهمان الهروی، إسباط بن محمد القرشی، أسد بن عمرو البجلي، جعفر بن عون، الحسن بن زیاد اللؤلؤی، الحسین بن الحسن بن عطیة العوفی، الحکم بن عبدالله البلخی، حماد بن ابی حنیفة، حمزة بن حبیب الزیات، خارجة بن مصعب، داود بن نصیر الطائنی، زفر بن الهذیل، زید بن الحباب، سعد الصلت، سلم بن سالم، سلیمان بن عمرو النخعی، شعیب بن إسحاق، الصباح بن محارب، الضحاک بن مخلد، عامر بن الفرات، عبدالله بن المبارك، عبد الحمید بن عبد الرحمن الحمانی، عبد الرزاق بن همام الصنعانی، عبد الوارث بن سعید، عیدالله بن الزبیر القرشی، علی بن عاصم الواسطی، علی بن مسهر، عمرو بن الهیثم، عیسی بن یونس، الفضل بن دکن، الفضل بن موسی، قیس بن الربیع، محمد بن أبان العنبری، محمد بن الحسن الشیبانی، المعافی بن عمران، مکی بن ابراهیم، نوح بن ابی مریم، هشیم بن بشیر، وکیع بن الجراح، یحیی بن ایوب المصري، القاسم بن معن، یزید بن زریع، یونس بن بکر، أبوشهاب الحنات، داود الطائنی، یوسف بن خالد السمّتی، یحیی بن زکریا بن ابی زائدة، القاضي أبو یوسف یعقوب بن ابراهیم الأنصاری و دیگران.

۱۳ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویاری قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

امام ابوحنیفه چتری به پهنای اصول بزرگ دین گشود که تا امروز گروه‌ها و مشارب گوناگونی را در سایه خویش جای داده است. در میان شاگردان او طیف‌های گوناگون یافت می‌شود، از قبیل محدثانی چون وکیع بن الجراح و عبدالله بن المبارک و صوفیانی چون فضیل بن عیاض و دانشمندان قرائت‌های قرآنی چون حمزه الزیات؛ و فقهای چون ابو یوسف و محمد بن حسن شیبانی و امثال ایشان. همان‌طوری که گفتیم، کوفه مرکز تلاقی فرهنگ‌ها، نژادها، تمدن‌ها، اقوام و افکار به شمار می‌رفت و در این بازار فکری، نقش خراسانیان خیلی پررنگ بود؛ چنانکه امام ابوحنیفه خود اصالت کابلی داشت و استاد او، حماد بن ابی سلیمان، از شهر اصفهان بود. در حلقه درسی خاص امام ابوحنیفه، گروه بزرگی از بلخیان، هراتیان، مرویان و بخارائیان شرکت داشتند که می‌شود از مکی ابراهیم بلخی، الحکم بن عبدالله بلخی، سلم بن سالم، عبدالله بن المبارک مروی، ابراهیم بن طهمان هراتی، سعدالصلت شیرازی، یوسف بن خالد سمتی و امثال ایشان نام گرفت.

در اینجا به مسئله دیگری نیز می‌خواهم اشاره کنم و آن اینکه مادرِ زُفر بن هُذیل از فارسی‌زبانان کوفه بود و شاید اصلش اصفهانی بوده باشد، چون پدرِ زُفر در اصفهان وظیفه‌ای داشته است. نکته دیگر اینکه جد بزرگ امام محمد بن حسن شیبانی هُرمُز نام داشت و این نامی است فارسی که در میان عرب‌ها رایج نبود. برخی از تاریخ‌نویسان، محمد شیبانی را هم از جمله موالی یاد کرده‌اند که این نیز تأکیدی است بر اصالت فارسی ایشان.

بر مبنای روایت‌های، امام ابوحنیفه خود فارسی می‌دانست و حرف می‌زد؛ همان‌طوری که امام احمد بن حنبل هم فارسی بلد بود و با خویشاوندان خویش به فارسی حرف می‌زد.^۳ حاصل سخن آنکه از مجموع این پیوندها و حضور چهره‌های گوناگون در حلقه او، پیداست که امام ابوحنیفه با سعه صدری کم‌همتایی، فضای علمی‌اش را به روی فرهنگ‌ها، زبان‌ها و نگاه‌های مختلف گشوده بود.

یکی از مظاهر این سعه صدر، پیوندی است که امام ابوحنیفه با مشارب گوناگونی برقرار کرده بود. اگر از یک سو امام ابوحنیفه با ائمه شیعه رابطه نیکویی داشت و تشابه فراوانی میان اصول مذهب زیدی و اصول حنفی وجود دارد، مانند عدم اخذ «اصول دین» و «اصول اعتقاد» از «خبر آحاد» و همچنان عدم اخذ «عموم بلوی» از «خبر واحد» و اساس قرار دادن «قیاس» و «مصلحت مرسله» و «استصحاب» و محترم شمردن عقل در مسایلی که دلیلی در باب آن وجود ندارد، از سوی دیگر، این

۳- عن حفیده زهیر بن صالح، قال: «وسأل (أحمد بن حنبل) ابن خالته عمن بقي من أهله بخراسان، في خلال الأكل، فریما استعجم علیه فیکلمه جدي بالفارسیة، و یضع اللحم بین یدیه و بین یدی». ترجمه: احمد (ابن حنبل) بر سر سفره غذا، پسر خاله خویش را در مورد اعضای خانواده اش که در خراسان مانده بودند پرسید، و زمانی که فهم سخن احمد برای او دشوار می‌نمود، جد من به فارسی با او حرف می‌زد و گوشت را پیشروی او و من می‌گذاشت. الذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ۱۱، بیروت: مؤسسة الرسالة، ط ۱۱، ۱۹۹۶ م. ص ۲۱۸

چتر، محدثانی چون یحیی بن معین امام جرح و تعدیل و ابوجعفر احمد طحاوی و دیگران را در سایه خویش جای داده است که با اهل حدیث نزدیک تر بوده اند.

به همین ترتیب می بینیم که گروه بزرگی از معتزلیان حنفی بوده اند که می توان از میان آنان به بشر المریسی و محمد بن شجاع بلخی و عبدالله بن احمد کعبی بلخی و محمد بن علی بصری و ابو علی محمد بن عبدالوهاب جبایی و عبدالجبار بن احمد همدانی و محمود بن عمر زمخشری نویسنده تفسیر «کشاف» و امثال ایشان، اشاره کرد.

با این حال، هجوم بر امام ابوحنیفه یکی از صحنه های تاریک و خجالت آور تاریخ مسلمانان بوده است؛ اما فراموش نباید کرد که این هجوم فارغ از ضوابط اخلاقی و اصول شرعی، پیش از آنکه زبانی به متهم رساند، خود اتهام کننده را جرح کرده و حتی می تواند از اعتبار ساقط سازد.

روایت هایی که در تکفیر و لعن امام ابوحنیفه ثبت آثار تاریخی و حدیثی گردیده است، بیشتر آن در میان قرن سوم و پنجم شکل گرفته است که متأسفانه جامعه اسلامی تا هنوز از آثار آن رنج می برد. نویسنده در اینجا به روایت ها بیشتر از بیست تن از بزرگان «اهل حدیث» اشاره کرده و سپس به تحلیل عوامل و انگیزه ها و دیدگاه های آنان خواهد پرداخت. این شخصیت ها عبارت اند از: احمد بن حنبل (۱۶۴ هـ-۲۴۱ هـ)، محمد بن اسماعیل البخاری (۱۹۴ هـ-۲۵۶ هـ)، مسلم بن الحجاج (۲۰۶ هـ-۲۶۱ هـ)، ابوذرعه الرازی (۲۰۷ هـ-۲۸۹ هـ)، ابو داود سیستانی (۲۰۲ هـ-۲۷۵ هـ)، عبدالله بن مسلمان بن قتیبه الدینوری (۲۱۳ هـ-۲۷۶ هـ)، ابو عیسی الترمذی (۲۰۹ هـ-۲۷۹ هـ)، عثمان بن سعید الدارمی (۲۰۰ هـ-۲۸۰ هـ)، حرب بن اسماعیل الکرمانی (ت ۲۸۰ هـ)، عبدالرحمن بن عمرو بن صفوان النصری (ت ۲۸۱ هـ)، عبدالله بن احمد بن حنبل (۲۱۳ هـ-۲۹۰ هـ)، عبدالرحمن بن حاتم الرازی (۲۴۰ هـ-۳۲۷ هـ)، ابن حبان البستی (۲۷۰ هـ-۳۵۴ هـ)، عبدالله بن عدی الجرجانی (۲۷۷ هـ-۳۶۵ هـ)، عیبدالله بن بطة الحنبلی (۳۰۴ هـ-۳۸۷ هـ)، هبة الله اللالکانی (ت ۴۱۸ هـ)، أبو نعیم الأصبهانی (۳۳۶ هـ-۴۳۰ هـ)، علی بن احمد بن حزم الظاهری (۳۸۴ هـ-۴۵۶ هـ)، احمد بن علی الخطیب البغدادی (۳۹۲ هـ-۴۶۳ هـ)، محمد أبو یعلی الحنبلی (۴۵۱ هـ-۵۲۶ هـ) و عبدالرحمن بن الجوزی (۵۱۰ هـ-۵۹۷ هـ).

گروهی از دانشمندان دلسوز امت اسلامی از مذاهب مختلف فقهی و اعتقادی گاهی خواسته اند این بخش از سخنان بزرگان اهل حدیث را نادیده بگیرند و بر آن پرده افکنند. به عنوان مثال، چند دهه پیش، زمانی که می خواستند کتاب سنت، تألیف عبدالله فرزند احمد بن حنبل را چاپ کنند، رئیس محاکم مکه، عبدالله بن حسن آل شیخ، فصلی را که به مذمت امام ابوحنیفه اختصاص داشت، کاملاً از کتاب برداشت؛ اما این کار شیخ عبدالله بن حسن مانع کسان دیگری نشد که پس از آن، کتاب

مذکور را با همان فصل چاپ و منتشر کردند.

از باب انصاف باید اعتراف کرد که هم در گذشته و هم در عصر حاضر، افرادی از میان اهل حدیث بوده‌اند که روایت‌ها وارد شده در مذمت امام ابوحنیفه را دروغ و بهتان دانسته‌اند. یکی از این شخصیت‌ها تقی الدین ابن تیمیه است که با وجود شدتی که در باب مخالفان، از جمله اشاعره، دارد، امام ابوحنیفه را به نیکی یاد می‌کند تا جایی که کتابی به نام «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» نوشته و در آن از امام ابوحنیفه نیز به نیکی یاد کرده است. او در کتاب دیگرش که «منهاج السنة» نام دارد، می‌نویسد: «با اینکه مردمانی در برخی از موارد با دیدگاه‌های ابوحنیفه مخالفت کردند و آن‌ها را بر او نپسندیدند؛ اما هیچ‌کس نمی‌تواند در فقه، فهم و دانش او تردید کند. از او سخنانی نقل کرده‌اند که مقصودشان از آن، بدنام کردن او بوده است؛ در حالی که قطعاً این نقل‌ها دروغ‌هایی است که به او نسبت داده شده‌اند.»^۴

در اینجا دیده می‌شود که ابن تیمیه، روایت‌هایی از این دست را به‌صراحت تمام دروغ می‌خواند و نتیجه سخن اینکه چنین راویانی، دروغگویان‌اند.

در عین حال، علاوه بر آنچه یادآور شدیم، با دریغ و درد باید گفت: کم نیستند کسانی که می‌خواهند در این فتنه و گناه سهمی داشته باشند و به بازتولید روایت‌های پیردازند که از سرپای آن تعصب و کینه و نفرت و تکفیر می‌بارد. یکی از این نمونه‌ها شخصی به نام مقبل بن هادی و ادعی است که کتابی زیر عنوان «نشر الصحیفة فی الصحیح من أقوال أئمة الجرح والتعديل فی أبی حنیفة» نوشته و در ابتدای کتاب، انبوهی از آیات و احادیثی را که در باب کافران و اهل کتاب نازل شده است، آورده و سپس اقوال مدرسه اهل حدیث را در باب تکفیر و تفسیق و تبذیر امام و یاران او یکی پس از دیگری نقل کرده است. عبدالرحمن معلمی از رهبران سلفی‌های یمن نمونه دیگری است که کتابی زیر عنوان «التَّنْكِيلُ بِمَا فِي تَأْنِيهِ الْكُوْثَرِيِّ مِنَ الْأَبَاطِيلِ» نوشته و به بازتولید این همه روایت‌های پرداخته است که باید از آن عرق بر جبین بنشیند. شیخ معلمی در این اثر بر علامه کوثری از این جهت برآشفته است که چرا او این روایت‌ها تکفیری را نقض کرده است.

یکی از کارهای کوثری، نقد او بر خطیب بغدادی است که نسبت به احناف و حنابله تعصب فراوانی داشته است و گروهی از دانشمندان هر دو گروه از همان آغاز از گرایش متعصبانه مذهبی او هشدار داده‌اند. کسانی که از خطیب دفاع می‌کنند، دلیل‌شان این است که او روایت‌های را نقل کرده است که به او رسیده است و او در آن زمینه مسئولیتی ندارد.

۴. كما أن أبا حنیفة وإن كان الناس خالفوه في أشياء وأنكروها عليه فلا يستريب أحد في فقهه وفهمه وعلمه وقد نقلوا عنه أشياء يقصدون بها الشاعة عليه وهي كذب عليه قطعاً. ابن تیمیه، منهاج السنة النبوية. ص ۶۱۹-۶۲۰

پرسش این است که نقل روایتی که گویا امام ابوحنیفه تقرب به خدا را از راه پرستش کفشی و یا قاطری جایز می‌دانست و یا روایت‌های دیگری از این قبیل، چه منطقی می‌تواند داشته‌باشد؟! اگر نقل هر روایتی جایز باشد، پس در باب روایت‌هایی که درباره خود خطیب بغدادی وجود دارد و حتی نقل آن مایه شرمساری است، چه می‌گویند؟! مسلم نیشابوری حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم روایت کرده است که می‌گوید: «همین دروغ کافی است که کسی هر سخنی را شنید، آن را روایت کند».^۵

اینک پاره‌ای از سخنان امامان اهل حدیث را، به اضافه سخنان ابن حزم که در مذمت امام ابوحنیفه آمده است، نقل می‌کنم. البته در ترجمه فارسی این نقل قول‌ها از تکرار نام‌های راویان صرف نظر می‌کنم و تنها به راوی اصلی اکتفا می‌کنم؛ چون این نام‌ها در آغاز نسخه اصلی عربی روایت‌ها آمده است و خواندن آن برای خواننده فارسی زبان دشوار نیست.

۵. کفی بالمرء کذباً أن يحدث بكل ما سمع. رواه مسلم

مذمت امام ابوحنیفه در آثار بزرگان اهل حدیث

در اینجا به نقل مشهورترین روایت‌های که در مذمت و نکوهش امام ابوحنیفه از سوی معروف‌ترین چهره‌های «اهل حدیث» ثبت گردیده است، پرداخته‌ام و برای جلوگیری از طولانی شدن بحث و بنا بر فرض اینکه خواننده این کتاب از دانش آموزان علوم دینی بوده و با نمادهای علمی «اهل حدیث» آشنایی دارد، تنها به نام این شخصیت‌ها اکتفا کرده‌ام.

محمد بن اسماعیل بخاری:

«قال لي ضرار بن صرد: حَدَّثَنَا سُلَيْمٌ، سَمِعَ سُلَيْمَانَ؛ قَالَ لِي حَمَادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ: أُبْلِغْ أَبَا حَنِيفَةَ الْمُشْرِكَ أَنِّي بَرِيءٌ مِنْهُ. وَكَانَ يَقُولُ: الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ، وَهُوَ مَوْلَى لَيْسَى تَيْمٍ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ.»^۱

(حماد بن ابی سلیمان گفت: به ابوحنیفه مشرک بگویند که من از او بیزارم. او می‌گفت: قرآن مخلوق است. او مولای بنی تیم بن ثعلبه بن ربیعہ بود.)

«وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ: حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ الْقَارِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ سُلَيْمَانَ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ: قَالَ لِي حَمَادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ: أُبْلِغْ أَبَا فَلَانَ الْمُشْرِكَ أَنِّي بَرِيءٌ مِنْ دِينِهِ، وَكَانَ

^۱ محمد بن اسماعیل البخاری، التاریخ الکبیر، حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانیة، طبع تحت مراقبہ محمد عبدالمعید خان، ج ۴.

يَقُولُ: الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ. ۲

(از سفیان ثوری شنیدم که می‌گفت: حماد بن ابی سلیمان به من گفت: به ابو فلان مشرک بگویند که من از دین او بیزارم و او می‌گفت: قرآن مخلوق است.)

«نُعْمَانُ بْنُ ثَابِتٍ أَبُو حَنِيفَةَ الْكُوفِيُّ، مَوْلَى لَبْنِي تَيْمِ اللَّهِ بْنِ ثَعْلَبَةَ، رُوِيَ عَنْهُ عِبَادُ بْنُ الْعَوَامِ، وَابْنُ الْمُبَارَكِ، وَهَشِيمٌ، وَوَكَيْعٌ، وَمُسْلِمُ بْنُ خَالِدٍ، وَأَبُو مُعَاوِيَةَ، وَالْمُقَرِّي. كَانَ مُرْجِيًّا، سَكَنُوا عَنْهُ وَعَنْ رَأْيِهِ وَحَدِيثِهِ. قَالَ أَبُو نُعَيْمٍ: مَاتَ أَبُو حَنِيفَةَ سَنَةَ خَمْسِينَ وَمِائَةٍ.»^۳

(نعمان بن ثابت [مشهور به] ابوحنیفه کوفی، برده آزادشده بنی تیم الله ثعلبه است که عباد فرزند عوام و ابن مبارک و هشیم و وکیع و مسلم فرزند خالد و ابو معاویه و مقری از او روایت کرده‌اند. او مرجئی بود. در باره او و رأی و روایت حدیثش سکوت اختیار کرده‌اند. ابو نعیم گفت: ابوحنیفه در سال ۱۵۰ درگذشت.)

احمد بن حنبل:

سخنانی که در زیر می‌خوانید، یا سخنانی است که احمد بن حنبل از دیگران در مورد امام ابوحنیفه، روایت کرده است و یا هم سخنانی است که خود ایشان در پیوند به شخصیت امام ابوحنیفه گفته‌اند.

«سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ: مَرَّ رَجُلٌ بِرَقَبَةٍ فَقَالَ لَهُ رَقَبَةُ: مِنْ أَيْنَ جِئْتَ؟ قَالَ: مِنْ عِنْدِ أَبِي حَنِيفَةَ، فَقَالَ: كَلَامٌ مَا مَضَعْتُ وَتَرَأَجُعُ أَهْلِكَ بِغَيْرِ ثِقَةٍ.»^۴

(مردی از نزد رقبه می‌گذشت، رقبه گفت: از کجا آمدی؟ گفت: از نزد ابوحنیفه. گفت: سخنانی را نشنوا کردی و حالا بدون اطمینان به خانواده‌ات برمی‌گردی.)

«قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ قَالَ: قُلْتُ لِمَالِكِ بْنِ أَنَسٍ: كَانَ عِنْدَنَا عَلْقَمَةُ وَالْأَسْوَدُ، فَقَالَ: قَدْ كَانَ عِنْدَكُمْ مِنْ قَلْبِ الْأَمْرِ هَكَذَا وَقَلْبِ أَبِي كَفَهُ عَلَى ظَهْرِهَا، يَعْنِي أَبِي حَنِيفَةَ.»^۵

(عبد الله فرزند احمد می‌گوید: پدرم خبرم داد که عبدالله بن ادريس به ما گفت: به مالک بن انس

۲ محمد بن اسماعیل البخاری، خلق أفعال العباد، تحقیق: عبد الرحمن عميرة، الطبعة الثانية، دار عكاظ للطباعة والنشر. ۱۹۹۰م. ص ۲۹.

۳ محمد بن إسماعیل البخاری، التاريخ الكبير، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، طبع تحت مراقبة محمد عبدالمعید خان، ج ۴. بدون التاريخ. ص ۸۱.

۴ العلل ومعرفة الرجال. تحقیق الدكتور وصی الله بن محمد عباس. الرياض: دارالخان. (المجلد الأول). الطبعة الثانية. ۲۰۰۱ م. ص ۳۸۷.

۵ همان، ص ۴۸۶.

گفتم: ما علقمه و اسود را با خود داشتیم، او گفت: شما کسی را داشتید که امور را این گونه واژگون کرد، پدرم [در حالی که این سخن را می‌گفت] کف دستش را بر پشت کرد. مقصودش [از این مثال] ابوحنیفه بود.

«حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عِيسَى الطَّبَاعُ عَنْ بَنِ عُيَيْنَةَ قَالَ قُلْتُ لِسُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ لَعَلَّه يَحْمِلُكَ عَلَى أَنْ تُفْتِيَ بِأَنْ تَرَى مِنْ لَيْسَ بِأَهْلٍ لِلْفَتْوَى يُفْتَى فَنَفْتِي قَالَ أَبِي يَعْنِي أَبَا حَنِيفَةَ.»^۶
(عبد الله بن احمد می‌گوید: پدرم از اسحاق بن عیسی طباع و او از ابن عیینة چنین روایت می‌کند: به سفیان ثوری گفتم: شاید چیزی که تو را به فتوا دادن وا می‌دارد، این است که می‌بینی کسی فتوا می‌دهد که اهل فتوا نیست، بنابراین تو هم فتوا می‌دهی؟ پدرم [یعنی احمد بن حنبل] گفت: مقصودش ابوحنیفه است.)

«سَأَلْتُهُ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ إِسْحَاقَ قَالَ: مَا أَرَى بِهِ بِأَسَا وَلَكِنَّهُ جَالَسَ أَصْحَابَ الرَّأْيِ، كَانَ جَالِسَ أَبَا حَنِيفَةَ.»^۷

(عبد الله بن احمد می‌گوید: از پدرم در مورد شعیب فرزند اسحاق پرسیدم، گفت: مشکلی در او نمی‌بینم؛ جز اینکه با «اهل رأی» سر و کار داشت، همنشین ابوحنیفه بود.)
«حَدَّثَنِي أَبِي، قَالَ: حَدَّثَنَا مُؤَمَّلُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: سَمِعْتُ حَمَادَ بْنَ سَلَمَةَ يَقُولُ: وَذَكَرَ أَبَا حَنِيفَةَ فَقَالَ: إِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ اسْتَقْبَلَ الْآثَارَ وَالسُّنَنَ يَرُدُّهَا بِرَأْيِهِ.»^۸
(عبد الله بن احمد می‌گوید: پدرم گفت: مؤمل می‌گوید: حماد بن سلمه هنگامی که از ابوحنیفه نام برد، گفت: ابوحنیفه روایت‌ها و سنت‌ها را با دیدگاه خویش پذیرایی می‌کرد و آن‌ها را به اساس آن دیدگاه نمی‌پذیرفت.)

«حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْجُرَوِيُّ الْجَذَامِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ عَنْ أَبِي حَفْصِ عَمْرِو بْنِ أَبِي سَلَمَةَ التَّنِيسِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ الْأَوْزَاعِيَّ يَقُولُ: مَا وُلِدَ فِي الْإِسْلَامِ مَوْلُودٌ أَضَرُّ عَلَى الْإِسْلَامِ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي مُسْلِمٍ.»^۹

(حسن بن عبدالعزیز جروی جذامی برای ما نقل کرد که گفت: از ابوحفص عمرو بن ابی سلمه تنیسی شنیدم که گفت: از اوزاعی شنیدم که می‌گفت: در اسلام، هیچ نوزادی به دنیا نیامده که برای

۶ العلل ومعرفة الرجال. تحقيق: الدكتور وصی الله بن محمد عباس. الرياض: دارالخان. (المجلد الثاني). الطبعة الثانية. ۲۰۰۱ م. ص ۲۹.

۷ همان، ص ۴۷۷.

۸ همان، ص ۵۴۵.

۹ همان، ص ۵۴۶.

اسلام زیان بارتر از ابوحنیفه و ابومسلم باشد.)

«قَالَ أَبِي: اسْتَبَاؤُهُ، أَظُنُّ فِي هَذِهِ الْآيَةِ: (سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ)، قَالَ هُوَ مَخْلُوقٌ.»^{۱۰}

(عبد الله بن احمد بن حنبل می گوید: پدرم گفت: به گمانم او را به خاطر آیت «سبحان ربك رب العزة عما يصفون». توبه دادند؛ [چون] او می گفت: [این] مخلوق است.)

«قَالَ أَبِي وَقَالَ بَنُ عُمَيْيَةَ: ثَلَاثَةٌ يَعْجُبُونَ بِرَأْيِهِمْ، بِالْبَصْرَةِ عُثْمَانُ الْبَتِّي وَبِالْمَدِينَةِ رِبْعَةُ الرَّأْيِ وَبِالْكُوفَةِ أَبُو حَنِيفَةَ.»^{۱۱}

(عبد الله فرزند احمد بن حنبل می گوید: پدرم گفت و بن عیینه گفت: سه تن به دیدگاه های شان می نازند عثمان بتی در بصره، ربیعہ در مدینه و ابوحنیفه در کوفه.)

«حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: قَالَ لِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ: أَيْدُكُزْ أَبُو حَنِيفَةَ يَبْلَدُكُمْ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: مَا يَنْبَغِي لِيَلِدْكُمْ أَنْ يُسَكَّنَ، وَمَا أَرَاهُ سَمِعَ مِنَ الْوَلِيدِ.»^{۱۲}

(ابومعمر از ولید بن مسلم روایت می کند که گفت: برایم مالک ابن انس گفت: آیا از ابوحنیفه در شهر شما یاد می شود؟ گفتم: بله گفت: شایسته نیست در آن شهر کسی زندگی کند. [راوی می گوید]: گمان نبرم این سخن را از خود ولید شنیده باشد.)

«حَدَّثَنَا مَنْصُورُ بْنُ أَبِي مُزَاهِمٍ قَالَ: سَمِعْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ ذَكَرَ أَبَا حَنِيفَةَ، فَقَالَ: كَادَ الدِّينَ، كَادَ الدِّينَ.»^{۱۳}

(منصور بن ابی مزاحم به ما گفت: شنیدم که مالک بن انس از ابوحنیفه یاد کرد و گفت: او با دین از راه نیرنگ پیش آمد، او با دین از راه نیرنگ پیش آمد.)

«حَدَّثَنَا مَنْصُورُ بْنُ أَبِي مُزَاهِمٍ قَالَ: سَمِعْتُ شَرِيكَاً يَقُولُ: لَأَنْ يَكُونَ فِي كُلِّ رُبْعٍ مِنْ أَرْبَاعِ الْكُوفَةِ خَمَارٌ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِمْ مَنْ يَقُولُ، يَقُولُ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۱۴}

(منصور بن ابی مزاحم به ما گفت: از شریک شنیدم که می گفت: اگر در هر گوشه ای از کوفه ساقی خانه ای باشد، بهتر از آن است که کسی در آن گوشه، به دیدگاه های ابوحنیفه باور داشته باشد.)

۱۰ همان، ص ۵۴۶.

۱۱ العلل ومعرفة الرجال. تحقيق: الدكتور وصي الله بن محمد عباس. الرياض: دارالخاني. (المجلد الثالث). الطبعة الثانية. ۲۰۰۱ م.

۱۲ ص ۱۳۷.

۱۳ همان، ص ۱۶۴.

۱۴ همان، ص ۱۶۴.

۲۱ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویاری قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

«حَدَّثَنِي أَبُو مَعْمَرٍ قَالَ: قِيلَ لِشَرِيكَ: مِمَّا اسْتَبْتُّمْ أَبَا حَنِيفَةَ؟ قَالَ: مِنَ الْكُفْرِ.»^{۱۵}

(ابو معمر به من گفت، از شریک پرسیدند: ابوحنیفه را از چه چیزی توبه دادید؟ گفت: از کفر.)

«كَتَبَ إِلَيَّ ابْنُ خَلَادٍ قَالَ: سَمِعْتُ يَحْيَى يَقُولُ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ: اسْتَبْتَبَ أَبُو حَنِيفَةَ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، وَكَانَ سُفْيَانُ شَدِيدَ الْقَوْلِ فِي الْإِرْجَاءِ وَالرَّدِّ عَلَيْهِمْ.»^{۱۶}

(ابن خلاد به من نوشت و گفت: از یحیی شنیدم که گفت: سفیان به ما گفت: ابوحنیفه دو و یا سه

بار از کفر توبه داده شده است و سفیان در برابر مرجئه و رد دیدگاه‌های‌شان سخت‌گیر و تندگو بود.)

«حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ الْأَعِينُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الرَّبِيعِ، قَالَ: ضَرَبَ ابْنُ الْمُبَارَكِ عَلَى حَدِيثِ أَبِي حَنِيفَةَ قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ بِأَيَّامِ يَسِيرَةٍ.»^{۱۷}

(ابوبکر الأعین از حسن بن ربیع برای ما روایت کرده و گفت: ابن مبارک، چند روز پیش از مرگش،

احادیث ابوحنیفه را به دور انداخت.)

«حَدَّثَنِي أَبِي، قَالَ: حَدَّثَنَا مُؤَمَّلٌ، قَالَ: سَمِعْتُ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ: إِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ اسْتَبْتَبَ مَرَّتَيْنِ.»^{۱۸}

(عبد الله فرزند احمد بن حنبل می‌گوید: پدرم به من گفت که مؤمل گفت: از ثوری شنیدم که

می‌گفت: ابوحنیفه دو بار توبه داده شده است.)

«حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ سُفْيَانَ أَوْ غَيْرُهُ قَالَ حَدَّثَنَا طَلْقُ بْنُ عَنَمٍ قَالَ سَمِعَ حَفْصَ بْنَ غِيَاثَ عَنْ مَسْأَلَةٍ قَالَ فَأَبْطَأَ عَنِ الْجَوَابِ فِيهَا قَالَ فَقُلْتُ لَهُ يَا أَبَا عَمْرٍ فَقَالَ دَعْنِي فَإِنِّي إِنَّمَا أَحْزُ فِي لِحْمِي قَدْ رَأَيْتُ أَبَا حَنِيفَةَ وَهُوَ يُسْأَلُ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فَيَقُولُ فِيهَا فِي الْمَجْلِسِ الْوَاحِدِ عَشْرَةَ أَقْوِيلَ.»^{۱۹}

(ابن غنام گفت: هنگامی که حفص بن غیاث در باب مسئله‌ای پرسیده شد، در پاسخ آن درنگی

کرد، گفتم: ای ابو عمر! [چرا پاسخ نمی‌دهی؟] گفت: مرا به حال خود واگذار، گویی دارم پاره‌ای از

تنم را جدا می‌کنم؛ چون می‌بینم که ابوحنیفه در باب یک مسئله و در یک نشست ده دیدگاه [متفاوت]

ارایه می‌کند.)

«سَأَلْتُ أَبِي عَنِ مُحَمَّدَ بْنِ الْحَسَنِ صَاحِبِ أَبِي حَنِيفَةَ صَاحِبِ الرَّأْيِ قَالَ لَا أُرْوِي عَنْهُ

شَيْئًا.»^{۲۰}

(از پدرم [یعنی احمد بن حنبل] در مورد محمد بن حسن از شاگردان ابوحنیفه که اهل رأی است،

۱۵ همان، ص ۲۳۶.

۱۶ همان، ص ۲۳۹.

۱۷ همان، ص ۲۶۹.

۱۸ همان، ص ۲۷۶.

۱۹ همان، ص ۲۷۷.

۲۰ همان، ص ۲۹۹.

پرسیدم، گفت: از او هیچ چیزی روایت نمی‌کنم.)

«سَأَلْتُ أَبِي عَنْ أَسَدِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ كَانَ صَدُوقًا وَأَبُو يُوسُفَ صَدُوقٌ وَلَكِنْ أَصْحَابُ أَبِي حَنِيفَةَ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَزُورَ عَنْهُمْ شَيْءٌ.»^{۲۱}

(از پدرم درباره اسد بن عمرو پرسیدم، گفت: او راستگوست و ابویوسف راستگوست؛ ولی نباید از یاران ابوحنیفه چیزی روایت کرد.)

«قُلْتُ لِأَحْمَدَ الرَّجُلُ يَغْزُو لِفَرَسٍ وَهَجِينٍ؟ قَالَ: يُسْهِمُ لِلْفَرَسِ وَلِلْهَجِينِ، قُلْتُ: إِنَّهُمْ لَا يُسْهِمُونَ لَهُ، أَعْنِي: لِلْهَجِينِ إِذَا كَانَ مَعَ فَرَسٍ؟ فَقَالَ: يُسْهِمُ لِلْفَرَسِ وَالْهَجِينِ، قُلْتُ: فَتَرَى أَنْ يَحْمِلَ رَاكِبًا مَعَهُ عَلَى ثِقَلٍ عَلَى الْهَجِينِ، فَيُعْتَرِضُ عَلَيْهِ، فَيَكْتَبُ لَهُ الْهَجِينُ؟ قَالَ: لَا يُعْجِبُنِي أَنْ يَحْتَالَ كَمَا يَحْتَالَ أَصْحَابُ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۲۲}

(سجستانی می‌گوید: به احمد [بن حنبل] گفتم: اگر کسی با یک اسب و یک دورگه [مثل قاطر] در جنگ شرکت کند، آیا برای هر دو [از غنیمت] سهم داده می‌شود؟

گفت: بله هم برای اسب و هم برای [آن حیوان] دورگه سهم داده می‌شود.

گفتم: اما آنان برای دورگه سهمی قایل نمی‌شوند، منظورم این است که وقتی همراه اسب باشد، برای دورگه سهم نمی‌دهند؟

گفت: هم برای اسب و هم برای دورگه سهم داده می‌شود.

گفتم: پس آیا تو روا می‌دانی که او برای اینکه دورگه‌اش هم در شمار آورده شود، کسی را سوار آن کند، با اینکه دورگه بار سنگینی دارد و به همین خاطر مورد اعتراض قرار گیرد و آن را در فهرست بنویسند؟

گفت: خوش ندارم کسی حيله به‌کار برد، چنانکه یاران ابوحنیفه به‌کار می‌برند.)

«سَمِعْتُ أَحْمَدَ يَقُولُ: رَأَى رَقِيبَةً رَجُلًا، فَقَالَ: مِنْ أَيْنَ جِئْتَ؟ فَقَالَ: مِنْ عِنْدِ أَبِي حَنِيفَةَ. فَقَالَ: مَضَعْتَ كَلَامًا كَثِيرًا، وَرَجَعْتَ مِنْ غَيْرِ ثِقَةٍ.»^{۲۳}

(از احمد شنیدم که می‌گفت: رقیبه مردی را دید و گفت: از کجا می‌آیی؟ آن مرد گفت: از مجلس درس ابوحنیفه. رقیبه گفت: سخن فراوانی را جویدی و بی‌آنکه به دانش استواری دست یابی، به سوی خانواده‌ات بازگشتی.)

۲۱ همان، ص ۳۰۰.

۲۲ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، مسائل الإمام أحمد. تحقيق: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد. مكتبة ابن تيمية. الطبعة الأولى. ۱۹۹۹ م. ص ۳۲۳.

۲۳ همان، ص ۳۶۹.

مسلم بن حجاج نیشابوری:

«التُّعْمَانُ بْنُ ثَابِتٍ وَسَعِيدُ بْنُ سَنَانَ وَمَنْ يُجَارِي الْإِجَاءَ نَحْوَهَا.»^{۲۴}

(نعمان فرزند ثابت و سعید فرزند سنان و کسانی که در مسیر [عقیده] إرجاء، گام بر می دارند.)
«أَبُو حَنِيفَةَ التُّعْمَانُ بْنُ ثَابِتٍ، صَاحِبُ الرَّأْيِ، مُضْطَرِبُ الْحَدِيثِ، لَيْسَ لَهُ كِبِيرُ حَدِيثٍ صَحِيحٍ.»^{۲۵}

(ابوحنیفه نعمان بن ثابت، [از] «اهل رأی» است، احادیثش مضطرب‌اند و احادیث صحیح فراوانی ندارد.)

ابو ذرعه رازی:

«أَبُو حَنِيفَةَ يُوَصِّلُ الْحَدِيثَ.»^{۲۶}

(ابوحنیفه، احادیث [منقطع] را به هم وصل می کرد.)
«وَيَقُولُ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ، وَيَزِدُّ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَيَسْتَهْزِئُ بِالْآثَارِ، وَيَدْعُو إِلَى الْبِدْعِ وَالضَّلَالَاتِ، ثُمَّ يُعْنِي بِحَدِيثِهِ مَا يَفْعَلُ هَذَا إِلَّا غَيْبٌ جَاهِلٌ. أَوْ نَحْوُ مَا قَالَ.»^{۲۷}
(برذعی می گوید: ابوزرعه به من گفت: ابوحنیفه می گوید: قرآن مخلوق است، سخن رسول خدا صلی الله علیه و سلم را رد می کند، روایت‌ها را مسخره می کند و به بدعت و گمراهی فرا می خواند، سپس [کسانی را می بینم] که به حدیث او توجه دارند. این کاری است که جز آدم کودن و جاهل کس دیگری مرتکب آن نمی شود. یا [ابوذرعه] سخنی شبیه همین گفت.)

عبدالله بن مسلم بن قتیبة:

«الْمَرْجِيَّةُ... حَمَّادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ، أَبُو حَنِيفَةَ صَاحِبُ الرَّأْيِ... أَبُو يُوسُفَ، مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ.»^{۲۸}

۲۴ مسلم بن حجاج نیشابوری، کتاب التمییز، حققه وعلق علیه: محمد مصطفى الأعظمی. الرياض: وزارة المعارف السعودية. ۲۰۰۹ م. ص ۱۹۹.

۲۵ مسلم بن حجاج نیشابوری الکنی والأسماء. تحقیق: عبد الحمید محمد القشقری. المدینة المنورة: إحياء التراث الإسلامی. الطبعة الأولى. ۱۴۰۴ م. ص ۲۷۶.

۲۶ أبی زرعة الرازی سؤالات البرذعی. تحقیق: أبو عمر محمد بن علی الأزهری. الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. الطبعة الأولى. ۲۰۰۹ م. ص ۴۲۶.

۲۷ همان، ص ۴۲۸-۴۲۷.

۲۸ عبدالله بن مسلم بن قتیبة، المعارف لأبن قتیبة. حققه وقدم له: ثروت عكاشة. القاهرة: دارالمعارف. ۱۹۲۱ م. ص ۶۲۵.

(حماد بن ابی سلیمان، ابوحنیفه که اهل رأی است... ابویوسف و محمد بن الحسن از جمله مرجئه‌اند.)

«حَدَّثَنِي سَهْلُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَصْمَعِيُّ عَنْ حَمَّادِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ مَخْنَفٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَشْرِقِ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ بِكِتَابٍ مِنْهُ بِمَكَّةَ عَامًا أَوَّلَ فَعَرَضَهُ عَلَيْهِ مِمَّا كَانَ يَسْأَلُ عَنْهُ فَرَجَعَ عَنْ ذَلِكَ كُلِّهِ، فَوَضَعَ الرَّجُلُ الثَّرَابَ عَلَى رَأْسِهِ ثُمَّ قَالَ: يَا مَعْشَرَ النَّاسِ أَتَيْتُ هَذَا الرَّجُلَ عَامًا أَوَّلًا فَأَقْتَانِي بِهَذَا الْكِتَابِ، فَأَهْرَفْتُ بِهِ الدَّمَاءَ، وَأُنْكَحْتُ بِهِ الْفُرُوجَ، ثُمَّ رَجَعَ عَنْهُ الْعَامَ.»^{۲۹}

(سهل بن محمد به من گفت: اصمعی از حماد بن زید برای ما نقل کرد که گفت: از یحیی بن مخنف شنیدم که می‌گفت: مردی از نواحی مشرق [خراسان یا عراق] به مکه نزد ابوحنیفه آمد، در حالی که کتابی از خودش [یعنی از فتاوی ابوحنیفه] که سال گذشته به او داده شده بود، همراهش بود؛ آن کتاب را به ابوحنیفه نشان داد و از مسایلی که پیش‌تر از او پرسیده بود، دوباره سؤال کرد؛ اما دید که ابوحنیفه حالا از تمام آن فتواها برگشته است [یعنی نظرش را به‌طور کامل تغییر داده]. مرد، در حالی که خاک بر سرش می‌ریخت، فریاد زد: ای مردم! من سال گذشته پیش این مرد آمدم، او با همین کتاب به من فتوا داد و من با آن فتواها خون‌ها ریختم [یعنی احکام قصاص یا جهاد اجرا کردم] و زنان را به ازدواج درآوردم [عقود نکاح جاری کردم]؛ اما حالا خودش از همه آن‌ها برگشته است!

«وَكَانَ الْأَوْزَاعِيُّ يَقُولُ: إِنَّا لَا نَنْقِمُ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ رَأَى، كُلُّنَا يَرَى، وَلَكِنَّا نَنْقِمُ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَحِيثُهُ الْحَدِيثُ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَيُخَالِفُهُ إِلَى غَيْرِهِ.»^{۳۰}

(اوزاعی می‌گفت: ما از این جهت با ابوحنیفه مخالفت نمی‌کنیم که او از عقل خویش سود می‌جست، چون همه ما از رأی و عقل استفاده می‌کنیم؛ ولی ما با او از این جهت مخالفت داریم که [وقتی] حدیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم برایش می‌رسد، او برخلاف آن، راه دیگری را برمی‌گزیند.)

«قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ: وَحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ الْحَنْظَلِيُّ وَهُوَ ابْنُ رَاهَوِيَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ: مَا بِاللَّهِ يَرْفَعُ يَدَيْهِ عِنْدَ كُلِّ رَفْعٍ وَخَفْضٍ؟ أَيْرِيدُ أَنْ يَطِيرَ؟ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ: إِنْ كَانَ يُرِيدُ أَنْ يَطِيرَ إِذَا افْتَتَحَ، فَإِنَّهُ يَرِيدُ أَنْ يَطِيرَ إِذَا خَفَضَ وَرَفَعَ.»^{۳۱}

(ابومحمد گفت: اسحاق حنظلی که همان ابن راهویه برای ما نقل کرد که وکیع گفته بود: ابوحنیفه

۲۹ عبدالله بن مسلم بن مختلف الحدیث. المحقق: سلیم بن عید الهلالی أبو أسامة. القاهرة: دار ابن القيم ودار ابن عفان. الطبعة:

۲. ۲۰۱۵ م. ص ۱۳۰-۱۳۱.

۳۰ همان، ص ۱۳۱.

۳۱ همان، ص ۱۳۷.

۲۵ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویاری قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

می گفت: او چرا هر بار که در نماز خم و راست می شود، دست هایش را بالا می برد؟ آیا می خواهد پرواز کند؟ عبدالله بن مبارک به او گفت: اگر ابوحنیفه می خواهد هنگام تکبیر افتتاح پرواز کند، پس او هم می خواهد هرازگاهی که خم و راست شود پرواز کند!

«وَقَالَ إِسْحَاقُ بْنُ رَاهُوَيْهٍ: وَسُئِلَ - يَعْنِي أَبَا حَنِيفَةَ - عَنِ الشُّرْبِ فِي الْإِنَاءِ الْمُفَضِّضِ فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ، إِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَاتَمِ فِي إِصْبَعِكَ فَتَدْخُلُ يَدَكَ الْمَاءَ فَتَشْرَبُهُ بِهَا، وَكَانَ يُعَدُّ مِنْ هَذَا أَسْيَاءٍ يَطُولُ الْكِتَابُ بِهَا، وَأَعْظَمُ مِنْهَا مُخَالَفَةُ كِتَابِ اللَّهِ كَانَتْهُمْ لَمْ يَقْرَأُوهُ.»^{۳۲}

(اسحاق بن راهویه گفت: از او - یعنی ابوحنیفه - در مورد نوشیدن از ظرف نقره کاری شده پرسیده شد، گفت: اشکالی ندارد، آن ظرف مانند انگشتری است که در انگشت تو باشد و به این می ماند که دستت را در آب فرو کنی و با آن بیاشامی و او چیزهایی از این دست را برمی شمرد که اگر نوشته شود، کتاب طولانی می گردد و بزرگ تر از همه ی آن ها، مخالفت با کتاب خداست؛ گویی که [برخی از مردم] آن را نخوانده اند.)

أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي:

«حَدَّثَنَا أَبُو يُوسُفَ قَالَ: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ يَذْكُرُ عَنْ عَمَارِ بْنِ رَزِيقٍ وَكَانَ مِنْ عُلَمَاءِ أَهْلِ الْكُوفَةِ قَالَ: إِذَا سُئِلْتَ عَنْ شَيْءٍ فَلَمْ يَبَيِّنْ عِنْدَكَ فَانْظُرْ مَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فَخَالَفَهُ فَإِنَّكَ تُصِيبُ.»^{۳۳}

(ابو یوسف به ما گفت: شنیدم که محمد بن عبدالله بن نمیر از عمار بن رزیک که از علمای اهل کوفه بود نقل می کرد که می گفت: اگر درباره چیزی از تو پرسیده شد و جواب آن برای روشن نبود، پس ببین که ابوحنیفه در آن مورد چه گفته است و تو خلاف آن را برگزین که راه درست همان خواهد بود.)

«ثَنَا أَبُو بَكْرِ الْحُمَيْدِيُّ ثَنَا سُفْيَانُ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ رُؤْيَةَ، فَأَبْصَرَ النَّاسَ وَقَدْ انْجَفَلُوا فَقَالَ: مِنْ أَيْنَ؟ فَقَالَ: مِنْ عِنْدِ أَبِي حَنِيفَةَ. قَالَ: هِيَ يُمَكِّنُهُمْ مِنْ رَأْيِ مَا مَضَعُوا وَيَنْقَلِبُوا إِلَى أَهَالِيهِمْ بَغَيْرِ ثِقَةٍ.»^{۳۴}

(ابوبکر حمیدی به ما گفت که سفیان به ما گفت: ما نزد [شخصی به نام] رؤبه بودیم که دید

۳۲ همان، ص ۱۳۷.

۳۳ ابی یوسف یعقوب بن سفیان الفسوی، کتاب المعرفة والتاریخ. تحقیق: الدكتور أكرم ضياء العمر. المجلد الثالث. المدينة المنورة: مكتبة الدار. ۲۰۰۶ م. ص ۲۷۷.

۳۴ همان، ص ۷۷۹.

گروهی به سرعت می‌آیند، گفت: از کجا؟ گفت: از نزد ابوحنیفه. گفت: دور باد! اینان می‌توانند سخنانی را نشخوار کنند و سپس بدون اطمینان به خانه‌هایشان برگردند.)

«حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ثَنَا أَبُو مُسْهَرٍ عَنْ مُزَاهِمِ بْنِ زُفَرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي حَنِيفَةَ: يَا أَبَا حَنِيفَةَ هَذَا الَّذِي تَقْتَنِي وَالَّذِي وَضَعْتَ فِي كُتُبِكَ [هُوَ الْحَقُّ الَّذِي لَا شَكَّ فِيهِ؟ فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا أَدْرِي لَعَلَّهُ الْبَاطِلُ الَّذِي لَا شَكَّ فِيهِ. «^{۳۵}

(عبدالرحمن بن ابراهیم برای مان روایت کرد، گفت: ابومسهر از مزاحم بن زفر نقل کرد که گفت: به ابوحنیفه گفتم: ای اباحنیفه! این چیزهایی که فتوا می‌دهی و در کتاب‌هایت نوشته‌ای، واقعاً همان «حقیقت بی‌چون و چرا» است که هیچ تردیدی در آن نیست؟ ابوحنیفه گفت: به خدا قسم، نمی‌دانم! شاید هم این‌ها همان «باطل بی‌چون و چرا» باشد که هیچ شکی در آن نباشد!)

«حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ مُعَاذٍ قَالَ: سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي يُوسُفَ: أَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ جَهْمِيًّا؟ قَالَ: نَعَمْ. «^{۳۶}

(از سعید بن مسلم شنیدم که گفت: به ابویوسف گفتم: آیا ابوحنیفه جهمی بود؟ گفت: بله. گفتم: آیا از جمله مرجئه بود؟ گفت: بله.)

«حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَرَ قَالَ: قَالَ سُفْيَانُ: مَا وُلِدَ فِي الْإِسْلَامِ مَوْلُودٌ أَضَرَ عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ. «^{۳۷}

(محمد بن ابی عمر به من گفت که سفیان گفت: در اسلام فرزندی زیان‌بارتر از ابوحنیفه به دنیا نیامده است.)

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ: سَمِعْتُ نَعِيمًا يَقُولُ: قَالَ سُفْيَانُ: مَا وَضَعَ فِي الْإِسْلَامِ مِنَ الشَّرِّ مَا وَضَعَ أَبُو حَنِيفَةَ إِلَّا فُلَانٌ - قَالَ: لَرَجُلٍ صُلْبٌ. «^{۳۸}

(محمد بن یونس برایم روایت کرد، گفت: شنیدم که نعیم می‌گفت: سفیان (ثوری) گفت: هیچ‌کسی در اسلام به اندازه ابوحنیفه شر ایجاد نکرده است؛ مگر فلان شخص که مرد سخت‌سری بود!)

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ يَقُولُ: بَيْنَ أَبِي حَنِيفَةَ وَبَيْنَ الْحَقِّ

۳۵ همان، ص ۷۸۲.

۳۶ همان، ص ۷۸۲.

۳۷ همان، ص ۷۸۳.

۳۸ همان، ص ۷۸۴.

حِجَابٌ».^{۳۹}

(محمد بن بشار به ما گفت: از عبدالرحمن شنیدم که می‌گفت: میان ابوحنیفه و حق حجابی است.)

«حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ نَفِيلٍ حَدَّثَنَا أَبُو مَسْهَرٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمْزَةَ وَسَعِيدٌ يَسْمَعُ: أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ: لَوْ أَنَّ رَجُلًا عَبْدَ هَذِهِ التَّعَلَّ يَتَقَرَّبُ بِهَا إِلَى اللَّهِ لَمْ أَرِ بِذَلِكَ بَأْسًا. فَقَالَ سَعِيدٌ: هَذَا الْكُفْرُ صَرَاخًا.»^{۴۰}

(علی بن عثمان بن نفیل برایم روایت کرد، گفت: ابومسهر برای ما گفت: در حالی که سعید هم شنونده بود یحیی بن حمزه به ما گفت: ابوحنیفه می‌گفت: «اگر کسی این کفش را پرستش کند و آن را وسیله‌ای برای تقرب به خدا بداند، من در این کار هیچ اشکالی نمی‌بینم. سعید [با شنیدن این سخن] گفت: این، کفر آشکار است.)

«حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ خَلَادٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ قَالَ: سَمِعْتُ حَمَادَ بْنَ زَيْدٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَيُّوبَ يَقُولُ: وَذَكَرَ أَبَا حَنِيفَةَ- فَقَالَ: (يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ).»^{۴۱}

روای به سلسله اسنادی که دارد می‌گوید:... از ایوب شنیدم که هنگام ذکر نام ابوحنیفه این آیت را خواند: «يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ.»^{۴۲}

و ترجمه معانی آیت کریمه است: (می‌خواهند نور خدا را با سخنان خویش خاموش سازند؛ ولی خداوند نمی‌گذارد تا آنکه نور خود را کامل کند.)

«حَدَّثَنِي ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ زَكَرِيَّا قَالَ: رَأَيْتُ الشَّعْبِيَّ مَرَّ عَلَى أَبِي صَالِحٍ فَأَخَذَ بِأُذُنِهِ فَقَالَ: تَفَسَّرَ الْقُرْآنَ وَلَا تَقْرَأُ.»^{۴۳}

(عمار بن زریق می‌گفت: اگر در مورد چیزی از شما سؤال شد و آن را نمی‌دانستید، ببینید که

ابوحنیفه چه گفته است و مخالفت شما با آن، عین صواب خواهد بود.)

«حَدَّثَنَا نَعِيمُ بْنُ حَمَادٍ ثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْفَزَارِيُّ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ إِذْ جَاءَهُ نَعْيُ أَبِي حَنِيفَةَ فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَرَاكَ الْمُسْلِمِينَ مِنْهُ، لَقَدْ كَانَ يَنْقُضُ عُرَى الْإِسْلَامِ عُرْوَةً

۳۹ همان، ص ۷۸۴.

۴۰ همان، ص ۷۸۴.

۴۱ همان، ص ۷۸۵.

۴۲ همان، ص ۷۸۵.

۴۳ همان، ص ۷۸۵.

عروة، ما ولد في الإسلام مولود أشأم على الإسلام منه.»^{۴۴}

(ابراهیم بن محمد فزاری می گفت: نزد سفیان ثوری بودیم که خبر وفات ابوحنیفه آمد، او گفت: خدا را سپاس گزارم که مسلمانان را از شر او نجات داد. او اسلام را قطعه قطعه کرد و فرزند ننگین تر از او در اسلام زاده نشده است.)

« حَدَّثَنَا نَعِيمٌ قَالَ: سَمِعْتُ مَعَاذَ بْنَ مَعَاذٍ وَيَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ يَقُولَانِ: سَمِعْنَا سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ: اسْتَتِيبَ أَبُو حَنِيفَةَ مِنَ الْكُفْرِ مَرَّتَيْنِ. »^{۴۵}

(از معاذ بن معاذ و یحیی بن سعید شنیدم که می گفتند: از سفیان ثوری شنیدیم که می گفت ابوحنیفه دو بار از کفر توبه داده شده است.)

« حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ: قَالَ ابْنُ عَوْنٍ: نَبِئْتُ أَنَّ فِيكُمْ صَادِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ. قَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ: وَأَبُو حَنِيفَةَ وَأَصْحَابُهُ مِمَّنْ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ. »^{۴۶}

(ابن عون می گفت: به من خبر دادند که در میان شما کسانی هستند که از راه خدا باز می دارند، سلیمان بن حرب گفت: ابوحنیفه و یارانش از آنانی اند که از راه خدا باز می دارند.)

« حَدَّثَنِي الْوَلِيدُ بْنُ عُثْبَةَ الدِّمَشْقِيُّ - وَكَانَ مِمَّنْ فَهَرَ نَفْسَهُ - حَدَّثَنَا أَبُو مُسْهَرٍ ثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمْزَةَ - وَسَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ جَالِسٌ - حَدَّثَنِي شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَاضِي الْكُوفَةِ أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ اسْتَتِيبَ مِنَ الزُّنْدَقَةِ مَرَّتَيْنِ. »^{۴۷}

(یحیی بن حمزه به ما گفت: شریک بن عبد الله قاضی کوفه به من گفت که ابوحنیفه دو بار از زندیق بودن توبه داده شده است.)

« حَدَّثَنِي الْوَلِيدُ حَدَّثَنِي أَبُو مُسْهَرٍ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ فُلَيْحٍ الْمَدِينِيُّ عَنْ أَخِيهِ سُلَيْمَانَ - وَكَانَ عَلَامةً بِالنَّاسِ -: إِنَّ الَّذِي اسْتَتَابَ أَبَا حَنِيفَةَ خَالِدَ الْقَسْرِيَّ، قَالَ: فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ أَخَذَ فِي الرَّأْيِ لِيُعْصِيَ بِهِ. »^{۴۸}

(محمد بن فلیح مدینی از برادر خود سلیمان نقل می کند: کسی که ابوحنیفه را توبه داد، خالد قسری بود، پس از آن تصمیم گرفت که از راه پیشه کردن رأی سرپیچی کند.)

۴۴ همان، ص ۷۸۵.

۴۵ همان، ص ۷۸۵.

۴۶ همان، ص ۷۸۶.

۴۷ همان، ص ۷۸۶.

۴۸ همان، ص ۷۸۶.

«حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ الْحُمَيْدِيُّ ثَنَا حَمْرَةُ بْنُ الْحَارِثِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَمِعْتُ رَجُلًا يَسْأَلُ أَبَا حَنِيفَةَ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ عَنْ رَجُلٍ قَالَ أَشْهَدُ أَنَّ الْكُفْبَةَ حَقٌّ وَلَكِنْ لَا أَدْرِي هِيَ هَذِهِ أَمْ لَا، فَقَالَ: مُؤْمِنٌ حَقًّا. وَسَأَلَهُ عَنْ رَجُلٍ قَالَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا بْنُ عَبْدِ اللَّهِ نَبِيٌّ وَلَكِنْ لَا أَدْرِي هُوَ الَّذِي قَبْرُهُ بِالْمَدِينَةِ أَمْ لَا. قَالَ: مُؤْمِنٌ حَقًّا - قَالَ أَبُو بَكْرٍ الْحُمَيْدِيُّ: وَمَنْ قَالَ هَذَا فَقَدْ كَفَرَ.»^{۴۹}

(حمزه فرزند حارث آزادشده عمر بن الخطاب از زبان پدرش روایت می کند که او گفته است: از مردی شنیدم که در مسجدالحرام از ابوحنیفه درباره مردی سؤال کرد که می گوید: گواهی می دهم که کعبه حق است؛ ولی نمی دانم که کعبه همین است [که اینجااست] یا نه، ابوحنیفه گفت: به راستی که او مؤمن است [و باز] از او درباره مردی پرسید که می گوید: من گواهی می دهم که محمد فرزند عبدالله پیامبر است؛ ولی نمی دانم که آیا [محمد] همان است که قبرش در مدینه هست یا نه؟ ابوحنیفه گفت: به راستی که او مؤمن است. ابوبکر حمیدی گفت: هر کسی این [سخن] گفته است، به راستی که کفر ورزیده است.)

«حَدَّثَنِي صَفْوَانُ بْنُ صَالِحٍ الدَّمَشْقِيُّ ثَنَا عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ السَّلْمِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ إِبْرَاهِيمَ بْنَ مُحَمَّدٍ الْفَزَارِيَّ يُحَدِّثُ الْأَوْزَاعِيَّ قَالَ: قُتِلَ أَخِي مَعَ إِبْرَاهِيمَ الْفَاطِمِيِّ بِالْبَصْرَةِ، فَزَكَيْتُ لَا تَعْدُ فِي تَرْكِهِ، فَلَقِيتُ أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ لِي: مِنْ أَيْنَ أَقْبَلْتَ؟ وَأَيْنَ أَرَدْتَ؟ فَأَخْبَرْتُهُ أَنِّي أَقْبَلْتُ مِنَ الْمَصِصَةِ وَأَرَدْتُ أَحَا لِي قُتِلَ مَعَ إِبْرَاهِيمَ، فَقَالَ: لَوْ أَنَّكَ قُتِلْتَ مَعَ أَخِيكَ كَانَ خَيْرًا لَكَ مِنَ الْمَكَانِ الَّذِي جِئْتَ مِنْهُ. قُلْتُ: فَمَا مَنَعَكَ أَنْتَ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: لَوْلَا وَدَائِعُ كَانَتْ عِنْدِي وَأَشْيَاءُ لِلنَّاسِ مَا تَلَثَّ فِي ذَلِكَ.»^{۵۰}

(شنیدم که ابراهیم فرزند محمد الفزاری [هنگامی که] با اوزاعی سخن می گفت، [چنین] گفت: زمانی که برادرم با ابراهیم فاطمی در بصره کشته شد، رفتم تا به میراث او رسیدگی کنم. در آنجا ابوحنیفه را دیدم که از من پرسید: از کجا آمدی؟ کجا می روی؟ گفتم از منطقه مصیصه آمده ام و به خاطر برادرم که با ابراهیم کشته شده است، آمده ام، گفت: اگر تو هم با برادرت کشته می شدی، برای بهتر از جایی بود که از آن آمده ای. گفتم: پس خودت را چه چیزی از این کار بازداشته است [که دست به چنین کار بزنی؟] گفت: اگر امانت ها و اموال مردم نزد من نمی بود، در اقدام به چنین کاری [درنگ نمی کردم].)

«حَدَّثَنِي صَفْوَانُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا عُمَرُ قَالَ: سَمِعْتُ الْأَوْزَاعِيَّ يَقُولُ: أَتَانِي شُعَيْبُ بْنُ إِسْحَاقَ وَابْنُ أَبِي مَالِكٍ وَابْنُ عَلاَاقٍ وَابْنُ نَاصِحٍ فَقَالُوا: قَدْ أَخَذْنَا عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ شَيْئًا فَنَظَرُ فِيهِ. فَلَمْ يَرِحْ بِي وَبِهِمْ حَتَّى أَرَيْتَهُمْ فِيمَا جَاءُونِي بِهِ عَنْهُ أَنَّهُ قَدْ أُحِلَّ لَهُمُ الْخُرُوجُ عَلَى الْأَيْمَةِ.»^{۵۱}

(عمر گفت: از اوزاعی شنیدم که می گفت: شعیب بن إسحاق و ابن ابی مالک و ابن علاق و ابن ناصح نزد من آمدند و گفتند: ما چیزهایی از ابوحنیفه آموخته ایم، نظر شما در باب آن ها چیست؟ هنوز ما از هم جدا نشده بودیم که این نکته را برای شان نشان دادم که آنچه ابوحنیفه به آنان آموزانده است، جواز عصیان در برابر زمامداران بوده است.)

«حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ الْفَرَّازِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: إِيْمَانُ آدَمَ وَإِيْمَانُ إِبْلِيسَ وَاحِدٌ، قَالَ إِبْلِيسُ رَبِّ بَمَا أَغْوَيْتَنِي، وَقَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ، وَقَالَ آدَمُ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا.»^{۵۲}

(فرازی روایت می کند که ابوحنیفه گفت: ایمان آدم و ایمان ابلیس یکی است. ابلیس گفت: «پروردگارا به سبب آنکه مرا گمراه ساختی» و گفت: «پس مرا تا روزی که برانگیخته خواهند شد، مهلت ده» و آدم گفت: «پروردگارا! ما بر خویشتن ستم کردیم».)

«حَدَّثَنِي الْفَضْلُ بْنُ سَهْلٍ حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ عَنْ شَرِيكَ: إِنَّمَا كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ جَرِبًا.»^{۵۳}
(اسود بن عامر از شریک نقل می کند که می گفت: ابوحنیفه چیزی جز بیماری ساری نبود.)
«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا نُعَيْمٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ شَرِيكَ يَقُولُ: لَنْ يَكُونَ فِي قَبِيلَةِ خَمَارٍ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهَا رَجُلٌ يَقُولُ بِقَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۵۴}

(ابو نعیم می گفت: از شریک شنیدم که می گفت: وجود شرابخانه در میان قبیله ای بهتر از وجود مردی خواهد بود که به افکار ابوحنیفه باور دارد.)

«حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنُ عُثْمَانَ قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ سَمِعْتُهُ يَذْكُرُ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كُنْتُ أَجَالِسُ أَبَا حَنِيفَةَ فَسَمِعْتُهُ يَنْتَقِلُ فِي مَسْأَلَةٍ وَاحِدَةٍ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ بِخَمْسَةِ أَقْوَابٍ فَقُمْتُ فَتَرَكْتُهُ وَطَلَبْتُ الْحَدِيثَ.»^{۵۵}

(عمر بن حفص بن غیاث از پدرش روایت می کند که می گفت: من با ابوحنیفه نشست و برخاست

۵۱ همان، ص ۷۸۸.

۵۲ همان، ص ۷۸۹.

۵۳ همان، ص ۷۸۹.

۵۴ همان، ص ۷۸۹.

۵۵ همان، ص ۷۸۹.

۳۱ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویارویی قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

داشتم و از او می شنیدم که در یکروز، در باب یک مسئله، در میان پنج دیدگاه رفت و آمد داشت، همین بود که از حضور او برخاستم و رهایش کردم و [از آن پس] در جست و جوی حدیث شدم.

« حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْبَلِيُّ قَالَ: قَالَ مَالِكٌ مَا وَلَدَ فِي الْإِسْلَامِ مَوْلُودٌ أَضَرَّ عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ، وَكَانَ يَعْيبُ الرَّأْيَ وَيَقُولُ: قَبِضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ تَمَّ هَذَا الْأَمْرُ وَاسْتَكْمَلَ، فَإِنَّمَا يَنْبَغِي أَنْ تَتَّبِعَ آثارَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابِهِ. »^{۵۶}

(اسحق ابراهیم حنینی گفت: که مالک می گفت: در اسلام فرزندی زیان بارتر از ابوحنیفه برای اهل اسلام متولد نشده است و مالک، [فقه] رأی را مذموم می شمرد و می گفت: پیامبر خدا دین را تکمیل کرده و از دنیا رحلت فرمود، پس شایسته است که از سنت و روش پیامبر خدا و یاران او پیروی کرد.)
« قَالَ رَقِيبَةُ لِلْقَاسِمِ بْنِ مَعْنٍ: أَيْنَ تَذْهَبُ؟ قَالَ: إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ. قَالَ: يَمَكِّنُكَ مِنْ رَأْيِ مَا مَضَعْتَ وَتَرْجِعُ إِلَى أَهْلِكَ بِغَيْرِ فِقْهِ. »^{۵۷}

(رقبه به قاسم بن معین گفت کجا می روی؟ گفت: نزد ابوحنیفه می روم. رقبه گفت: ممکن آرایی را نشخوار کنی و سپس بدون فراگرفتن دانشی نزد خانواده ات برگردی.)

«عَنْ سَلَامِ بْنِ أَبِي مُطِيعٍ قَالَ: كُنْتُ مَعَ أَيُّوبَ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، قَالَ: فَرَأَاهُ أَبُو حَنِيفَةَ فَأَقْبَلَ نَحْوَهُ، قَالَ: فَلَمَّا رَأَاهُ قَدْ أَقْبَلَ نَحْوَهُ قَالَ لِأَصْحَابِهِ: قُومُوا لَا يُعْدِنَا بِالْجَرْبَةِ، قُومُوا لَا يُعْدِنَا بِالْجَرْبَةِ. »^{۵۸}

(سلام ابن ابی مطیع گفت: نزد ایوب در مسجدالحرام بودم و ابوحنیفه زمانی که او را دید به سویش آمد. [راوی] می گوید: زمانی که [ایوب] دید ابوحنیفه به سویش می آید، به یاران خود گفت: برخیزید که بیماری او به ما سرایت نکند، برخیزید که بیماری او به ما سرایت نکند.)

« حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى قَالَ: ذَكَرَ أَبُو يُوسُفَ وَأَبُو حَنِيفَةَ عِنْدَ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ فَقَالَ: وَمَنْ هَؤُلَاءِ ثُمَّ وَمَا هَؤُلَاءِ. قَالَ سُفْيَانُ: مَا كُنَّا نَأْتِي حَمَادًا إِلَّا سِرًّا مِنْ أَصْحَابِنَا كَانُوا يَقُولُونَ لَهُ أَتَأْتِيهِ! أَتَجَالِسُهُ! فَمَا كُنَّا نَأْتِيهِ إِلَّا سِرًّا. »^{۵۹}

(عبدالله بن موسی گفت که ابوحنیفه و أبو یوسف نزد سفیان ثوری یاد شدند، ثوری گفت: این ها کیست اند، باز این ها چیست اند؟ سفیان گفت: ما نزد حماد پنهان از چشم دوستان ما می رفتیم و

۵۶ همان، ص ۷۸۹.

۵۷ همان، ص ۷۹۰.

۵۸ همان، ص ۷۹۱.

۵۹ همان، ص ۷۹۱.

برای ما می گفتند: آیا نزد حماد می روید، آیا با او نشست می کنید! از همین رو به صورت پنهانی نزد او می رفتیم.)

«قَالَ سُلَيْمَانُ: كَانَ أَيُّوبُ يَرْغَبُ عَنْ هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةِ: رَبِيعَةَ وَالْبَيْتِيِّ وَأَبِي حَنِيفَةَ.»^{۶۰}

(سلیمان گفت: ایوب از این سه نفر، ربیعہ، بتی و ابوحنیفہ.)

«حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ الْحُمَيْدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ - وَقَدْ ذَكَرَ إِسْنَادًا فَلَمْ أَحْفَظْهُ - قَالَ: قَالَ التَّيْبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَمْ يَزَلْ أُمْرِي إِسْرَائِيلَ مُعْتَدِلًا مُسْتَقِيمًا حَتَّى نَشَأَ فِيهِمْ أَبْنَاءَ سَبَايَا الْأُمَمِ فَقَالُوا بِالرَّأْيِ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا قَالَ سُفْيَانُ: فَنَظَرْنَا فَإِذَا أَوَّلُ مَنْ تَكَلَّمَ بِالرَّأْيِ بِالْمَدِينَةِ رَبِيعَةُ، وَبِالْكُوفَةِ أَبُو حَنِيفَةَ، وَبِالْبَصْرَةِ الْبَيْتِيُّ، فَوَجَدْنَاهُمْ مِنْ أَبْنَاءِ سَبَايَا الْأُمَمِ.»^{۶۱}

(ابوبکر حمیدی برای ما روایت کرد و گفت: سفیان برای ما حدیث گفت، از هشام بن عروه، (و او اسنادی را ذکر کرد که من آن را حفظ نکردم)، گفت: پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فرمود ابوبکر حمیدی به ما گفت که سفیان از هشام فرزند عروه، برایش روایت کرده بود - البته اسنادی را هم ذکر کرده بود که من حفظشان نکرده‌ام - که: پیامبر صلی الله علیه و سلم فرموده‌اند امور بنی اسرائیل سربراه و مستقیم بود تا آنکه در میان‌شان فرزندان اسیران ملت‌های دیگر در میان‌شان پدید آمد، پس به رأی سخن گفتند، در نتیجه هم خود و هم دیگران را گمراه کردند. سفیان گفت: دیدیم اولین کسی که در مدینه بر مبنای رأی حرف می‌زد ربیعہ بود و در کوفه ابوحنیفه و در بصره بتی و این را دریافتیم که اینان همه فرزندان ملت‌های اسیر بوده‌اند.)

أبو سعيد عثمان بن سعيد دارمی:

«فَبُؤْسًا لَكَ وَلِأَصْحَابِكَ الَّذِينَ قَلَدْتُمْ دِينَكُمْ أَبَا حَنِيفَةَ، وَأَبَا يُوسُفَ، وَمُحَمَّدَ بْنَ الْحَسَنِ فِي أَكْثَرِ مَا تُفْتُونَ مِمَّا لَا تَقْعُونَ مِنْ أَكْثَرِ مَا عَلَى كِتَابٍ وَلَا سُنَّةٍ.»^{۶۲}

(پس بدا به حال تو و یارانانت که دین خود را در بیشتر فتواهایی که می‌دهید، از ابوحنیفه و ابویوسف و محمد بن حسن گرفته‌اید؛ در حالی که در بیشتر آنچه فتوا می‌دهید، نه بر کتاب

[خدا] تکیه دارید و نه بر سنت [پیامبر صلی الله علیه و سلم].)

۶۰. أبي يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، كتاب المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم ضياء الدين العمري، المجلد الثالث، المدينة المنورة، مكتبة الدار، ۲۰۰۶ م. ص ۲۰.

۶۱. همان، ص ۲۱.

۶۲. أبي سعيد عثمان الدارمي، نقض الامام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي فيمن افترى على الله عز وجل من التوحيد حقيقه: أبو عاصم الشوامي الأثرى. القاهرة: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع. ۲۰۱۲ م. صفحه ۲۵۲-۳۳۱-۳۳۲.

۳۳ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویاری قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

«إِنَّ النَّاسَ لَمْ يَرْضَوْا مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ إِذْ أَفْتَى بِخِلَافِ رَوَايَاتِ رُوَيْتَ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي «الْبَيْعَيْنِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا» ، وَفِي «الْوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الْإِيلِ» وَ «إِشْعَارِ الْبُذْنِ» وَفِي «إِسْهَامِ الْفَارِسِ وَالزَّاجِلِ» وَفِي «لِبَسِ الْمُحْرَمِ الْحُقُوفِ إِذَا لَمْ يَجِدِ التَّغْلِينَ» حَتَّى نَسَبُوا أَبَا حَنِيفَةَ فِيهَا إِلَى رَدِّ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَنَاقَضُوهُ فِيهَا، وَوَضَعُوا عَلَيْهِ فِيهَا الْكُتُبَ.»^{۶۳}

(مردم از ابوحنیفه راضی نبودند چون برخلاف روایت‌ها پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در مورد تصمیم نهایی هنگام خریدوفروش تا زمانی که هر دو طرف از هم جدا نشوند) و در مورد «وضو گرفتن پس از خوردن گوشت شتر» و «پاره کردن پوست قربانی تا خون از آن بیرون گردد» و «تفاوت سهم سواره و پیاده در غیمت» و «پوشیدن موزه اگر کفشی نیافت در حالت احرام» فتوا داده است و حتی [کار به جایی رسیده است که] مخالفت با احادیث پیامبر صلی الله علیه و سلم را به ابوحنیفه نسبت داده‌اند و سخنان او را رد کرده و کتاب‌هایی علیه او نگاشته‌اند.)

«أَبُو حَنِيفَةَ اسْتَحَقَّ بِمَا أَفْتَى مِنْ خِلَافِ تِلْكَ الرِّوَايَاتِ أَنْ يُنْسَبَ إِلَيْ رَدِّ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.»^{۶۴}

(در نتیجه فتوایی که ابوحنیفه در مخالفت با روایت‌ها صادر کرده است، سزاوار است که مخالفت با احادیث پیامبر را به او نسبت داد.)

حرب بن إسماعيل حنظلي کرمانی:

«وَأَصْحَابُ الرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ فِي الدِّينِ مُبْتَدِعَةٌ (جَهْلَةٌ) ضَلَالٌ.»^{۶۵}

(اصحاب رأی و قیاس در دین، بدعت گذاران و جاهلان و گمراهان اند.)

«وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ لَا يَرَى التَّقْلِيدَ ، وَلَا يَقْلُدُ دِينَهُ أَحَدًا ؛ فَهَذَا قَوْلُ فَاسِقٍ مُبْتَدِعٍ عَدُوٍّ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ، (وَلَدِينَهُ ، وَلِكِتَابِهِ ، وَلِسُنَّةِ نَبِيِّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -) ، إِنَّمَا يَرِيدُ بِذَلِكَ إِطْالَ الْأَثَرِ ، وَتَعْطِيلَ الْعِلْمِ ، وَ (إِطْفَاءَ) السَّنَةِ ، وَالتَّفَرُّدَ بِالرَّأْيِ ، وَالْكَلَامَ ، وَالْبُدْعَةَ ، وَالْخِلَافَ.»^{۶۶}

(و کسی که گمان می‌کند مخالف تقلید است و دین خویش را از کسی تقلید نمی‌کند، این از

۶۳ همان، ص ۳۳۱.

۶۴ همان، ص ۳۳۲.

۶۵ حرب بن اسماعیل الحنظلی الکرمانی. کتاب السنة. حققه: عادل بن عبدالله آل حمدان. الطبعة الأولى. بیروت دار اللؤلؤة. (۲۰۱۴)

م. ص ۵۹.

۶۶ همان، ص ۶۱.

خبیث‌ترین گفته‌های بدعت‌گذاران است و نزدیک‌ترین شان به گمراهی و پستی است. او گمان می‌کند که به تقلید پابند نیست؛ ولی دین خویش را از ابوحنیفه و بشر مریسی و یاران او تقلید می‌کند که آنان امامان گمراهی‌اند و رهبران بدعت و مخالفت.»

«و (أَصْحَابُ الرَّأْيِ) وَهُمْ مُبْتَدِعَةٌ ضَلَالٌ، أَعْدَادٌ لِلْسُّنَّةِ وَالْأَثَرِ، يُبْطِلُونَ الْحَدِيثَ، وَيَرُدُّونَ عَلَى الرَّسُولِ، وَيَتَّخِذُونَ أَبَا حَنِيفَةَ وَمَنْ قَالَ بِقَوْلِهِ إِمَامًا، وَيَدِينُونَ بِدِينِهِمْ، وَأَيُّ ضَلَالَةٍ أَبْيَنُ مِمَّنْ قَالَ بِهَذَا، وَتَرَكَ قَوْلَ الرَّسُولِ وَأَصْحَابِهِ، وَاتَّبَعَ قَوْلَ [أَبُو حَنِيفَةَ] وَأَصْحَابِهِ؟ فَكَفَى بِهَذَا غَيًّا مُرِيدًا، وَطُغْيَانًا.»^{۶۷}

(و «اهل رأی» افراد مبتدع و گمراهی‌اند که از سنت و آثار پیامبر جدا شده‌اند. آنان حدیث را باطل می‌دانند و سخن پیامبر ﷺ را رد می‌کنند و ابوحنیفه و کسانی را که همانند او سخنی گفته‌اند، امام خود می‌گیرند و دین خود را بر همان اساس قرار می‌دهند. چه گمراهی آشکارتر و بدتر از کسی که این کار را انجام دهد، سخن پیامبر و اصحابش را رها کند و به جای آن، سخن ابوحنیفه و پیروان او را بپذیرد؟ همین برای او کافی است که گمراهی آشکار و سرکشی آشکارش را نشان دهد.)

أبو ذرعة دمشقي:

«يَحْيَى بْنُ حَمْزَةَ عَنْ شَرِيكِ قَالَ: اسْتَبَّ أَبُو حَنِيفَةَ مَرْتِي.»^{۶۸}

(یحییٰ فرزند حمزه از شریک روایت کرده است که ابوحنیفه دوبار توبه داده شده است.)
«حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ قَالَ: فَأَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا مُسْهَرٍ يَقُولُ: قَالَ سَلَمَةُ بْنُ عَمْرٍو الْقَاضِي عَلَى الْمَنْبَرِ: لَا رَحِمَ اللَّهُ أَبَا حَنِيفَةَ، فَإِنَّهُ أَوَّلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ.»^{۶۹}
(محمد بن ولید به من گفت: من از ابومسهر شنیدم که می‌گفت: سلمه فرزند عمرو قاضی بر منبر [چنین] گفت: خداوند بر ابوحنیفه نبخشد؛ زیرا او نخستین کسی بود که گفت: قرآن مخلوق است.)
«حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ سَبْوَيْهِ قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي رِزْمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ الْأَوْزَاعِيِّ، فَأُطْرِيتُ أَبَا حَنِيفَةَ، فَسَكَتَ عَنِّي، فَلَمَّا كَانَ عِنْدَ الْوَدَاعِ قُلْتُ لَهُ: أَوْصِنِي قَالَ: أَمَّا إِنِّي أَرَدْتُ ذَاكَ، وَلَوْ لَمْ تَسْأَلْنِي، سَمِعْتُكَ تُطْرِي رَجُلًا كَانَ يَرَى السَّيْفَ

۶۷. همان، ص ۶۹.

۶۸. حافظ عبدالرحمن بن عمرو بن عبدالله بن صفوان النصری. (تاریخ أبی ذرعة الدمشقي. الجزء الأول، تحقیق: شکرالله بن نعمه الله الفوجاني. دمشق: مجمع اللغة العربية. الطبعة الأولى. ۱۹۹۶ م. صفحه ۵۰۶.

۶۹. همان، ص ۵۰۶.

فِي الْأُمَّةِ، قُلْتُ لَهُ: أَفَلَا أَعْلَمْتَنِي؟ قَالَ: لَا أَدْعُ ذَاكَ.»^{۷۰}

(احمد بن شَبُویه برایم روایت کرد و گفت: عبدالعزیز بن ابی رزمه از عبدالله بن مبارک برایم روایت کرد که گفت: نزد اوزاعی بودم و از ابوحنیفه تمجید کردم. او (اوزاعی) سکوت کرد و چیزی نگفت. وقتی هنگام خداحافظی رسید، به او گفتم: «مرا وصیتی کن.» گفت: «در نظر داشتم همین کار را بکنم، حتی اگر از من نمی خواستی، شنیدم مردی را می ستایی که طرفدار به کارگیری شمشیر در میان امت بود. گفتم: چرا این را زودتر به من نگفتی؟ گفت: نخواستم آن را در آن لحظه بگویم.) «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ تَوْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَامِرٍ عَنْ سَلَامِ بْنِ أَبِي مُطِيعٍ قَالَ: كُنَّا مَعَ أَيُّوبَ بِمَكَّةَ، فَأَقْبَلَ أَبُو حَنِيفَةَ - قَالَ: فَقَالَ أَيُّوبُ: فُؤُومُوا لَا يُعْدِنَا بِجَزِيرِهِ.»^{۷۱}

(محمد بن توبه برایم روایت کرد و گفت: سعید بن عامر از سلام بن ابی مُطِيع نقل کرد که گفت: ما همراه ایوب [سختیانی] در مکه بودیم که ناگهان ابوحنیفه از دور نمایان شد، ایوب گفت: «برخیزید و بروید، مبادا [بیماری] گری او به ما سرایت کند!.)

«قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَرَ: قَالَ سُفْيَانُ: مَا وُلِدَ فِي الْإِسْلَامِ مَوْلُودٌ، أَضَرُّ عَلَى الْإِسْلَامِ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۷۲}

(محمد بن ابی عمر به من گفت که سفیان [ثوری] گفت: در [روزگار پس از] اسلام، هیچ نوزادی زاده نشده که برای اسلام زیانبارتر از ابوحنیفه بوده باشد.)

«وَحَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ قَالَ: حَدَّثَنَا مُؤَمِّلٌ قَالَ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ: أَبُو حَنِيفَةَ غَيْرُ ثَقَّةٍ، وَلَا مَأْمُونٍ، اسْتُتِيبَ مَرَّتَيْنِ.»^{۷۳}

(حسن بن صباح به من گفت که مؤمِّل به ما گفت: از سفیان ثوری شنیدم که می گفت: ابوحنیفه مورد اعتماد نیست و اطمینانی به او نیست؛ [چون او] دو بار وادار شد که توبه کند.)

«قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَرَ عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ قَالَ: لَمْ يَزَلْ أَمْرُ النَّاسِ مُعْتَدِلًا حَتَّى ظَهَرَ أَبُو حَنِيفَةَ بِالْكُوفَةِ، وَالْبَتَّى بِالْبَصْرَةِ، وَرَبِيعَةُ بِالْمَدِينَةِ، فَظَرُنَا، فَوَجَدْنَاهُمْ مِنْ أَتْنَاءِ سَبَايَا الْأُمَمِ.»^{۷۴}

(ابن عیینه می گفت: کار مردم به خوبی پیش می رفت تا آنکه ابوحنیفه در کوفه، البتّی در بصره و ربیعہ در مدینه پدیدار شدند. پس دریافتیم که همه شان از فرزندان اسیران ملت های دیگر بوده اند.)

۷۰. همان، ص ۵۰۶.

۷۱. همان، ص ۵۰۷.

۷۲. همان، ص: ۵۰۷.

۷۳. همان، ص: ۵۰۷.

۷۴. همان، ص: ۵۰۸.

عبدالله بن أحمد بن حنبل الشیبانی:

«حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِسْحَاقَ الْأَزْدِيُّ الْقَاضِي، حَدَّثَنِي نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ، ثنا الْأَصْمَعِيُّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ سَلَمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي يُوسُفَ أَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ يَقُولُ بِقَوْلِ جَهْمٍ؟ فَقَالَ: «نَعَمْ».^{۷۵}

(عبدالله بن احمد بن حنبل می گوید: اسماعیل بن اسحاق ازدی قاضی به من گفت، او گفت: نصر بن علی به من گفت و او از اصمعی [و اصمعی] از سعید بن سلم نقل کرده است که او گفته است که به ابو یوسف گفتم: آیا ابوحنیفه به عقیده جهم قائل بود؟ گفت: بله.)

«حَدَّثَنِي أَبُو الْفَضْلِ الْخُرَاسَانِيُّ، حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ شَمَّاسٍ السَّمَرْقَنْدِيُّ، قَالَ قَالَ رَجُلٌ لِابْنِ الْمُبَارَكِ وَنَحْنُ عِنْدَهُ «إِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ كَانَ مُرْجَأًا يَرَى السَّيْفَ»، فَلَمْ يُنْكِرْ عَلَيْهِ ذَلِكَ ابْنُ الْمُبَارَكِ.^{۷۶}

(ابراهیم بن شماس سمرقندی گفت: مردی به ابن مبارک - در حالی که ما هم در محضر او بودیم -

گفت: ابوحنیفه از جمله مرجه بود و معتقد به شمشیر. ابن مبارک این سخن او را انکار نکرد.)

«حَدَّثَنِي أَبُو الْفَضْلِ الْخُرَاسَانِيُّ، ثنا الْحَسَنُ بْنُ مُوسَى الْأَشَّيْبِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا يُوسُفَ، يَقُولُ: «كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ يَرَى السَّيْفَ» قُلْتُ: فَأَنْتَ؟ قَالَ: «مَعَاذَ اللَّهِ».^{۷۷}

(از حسن بن موسی اشیب روایت است که گفت از ابو یوسف شنیدم که می گفت: ابوحنیفه به استخدام شمشیر باور داشت. گفتم: شما؟ گفت: به خدا پناه می برم.)

«حَدَّثَنِي أَبُو الْفَضْلِ الْخُرَاسَانِيُّ، ثنا سُرَيْجُ بْنُ النُّعْمَانِ، عَنْ حَجَّاجِ بْنِ مُحَمَّدٍ، قَالَ بَلَغَنِي عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، أَنَّهُ قَالَ «أَبُو حَنِيفَةَ صَبَّحَ الْأُصُولَ وَأَقْبَلَ عَلَى الْقِيَاسِ».^{۷۸}

(حجاج فرزند محمد گفت: از اوزاعی شنیدم که گفت: ابوحنیفه اصول را ضایع کرد و به قیاس رو آورد.)

«حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْجَرَوِيُّ، ثنا أَبُو حَفْصٍ التَّيْسِيُّ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، قَالَ: «مَا وُلِدَ فِي الْإِسْلَامِ مَوْلِدٌ أَشْرَ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي مُسْلِمٍ وَمَا أَحَبُّ أَنَّهُ وَقَعَ فِي نَفْسِي أَنِّي خَيْرٌ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمَا وَأَنَّ لِي الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا».^{۷۹}

(أبو حفص تئسی از اوزاعی روایت می کند که اوزاعی گفته است: هیچ نوزادی در اسلام شریتر از ابوحنیفه و ابو مسلم به دنیا نیامده است.)

۷۵ عبدالله بن أحمد بن محمد بن حنبل الشیبانی کتاب السنة. تحقیق و دراسة: الدكتور محمد بن سعید بن سالم القحطانی. المجلد الأول، بیروت: دار ابن القيم. ۱۹۸۱ م. ص ۱۸۱.

۷۶ همان، ص ۱۸۱.

۷۷ همان، ص ۱۸۲.

۷۸ همان، ص ۱۸۶.

۷۹ همان، ص ۱۸۶.

۳۷ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویارویی قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ أَبُو نَشِيطٍ، ثنا أَبُو صَالِحٍ الْفَزَارِيُّ، سَمِعْتُ الْفَزَارِيَّ يَعْني أَبَا إِسْحَاقَ، قَالَ: قَالَ لِي الْأَوْزَاعِيُّ «إِنَّا لَنَنْقُمُ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ كَانَ يَحْيِي الْحَدِيثَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيُحَالِفُهُ إِلَى غَيْرِهِ»»^{۸۰}

(محمد بن هارون، معروف به ابو نشیط، برایم روایت گفت: ابو صالح فراء به ما گفت: از ابو اسحاق فزاری شنیدم که گفت: اوزاعی به من گفت: ما بر ابوحنیفه به این جهت خرده می گیریم که در حالی که احادیث پیامبر برایش می رسید؛ ولی او بر مبنای چیز دیگری، با آن (حدیث) مخالفت می کرد.)

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمُحَرَّمِيُّ، نا سَعِيدُ بْنُ عَامِرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ سَلَامَ بْنَ أَبِي مُطِيعٍ، يَقُولُ: «كُنْتُ مَعَ أَيُّوبَ السَّخْتِيَانِيِّ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَرَأَاهُ أَبُو حَنِيفَةَ فَأَقْبَلَ نَحْوَهُ، فَلَمَّا رَأَاهُ أَيُّوبُ قَالَ لِأَصْحَابِهِ: قُومُوا لَا يُعْدِنَا بِحَرَبِهِ، قُومُوا لَا يُعْدِنَا بِحَرَبِهِ»»^{۸۱}

(سعید بن عامر می گوید: من از سلام فرزند ابی مطیع شنیدم که می گفت: با ایوب سختیانی در مسجد الحرام بودیم که ابوحنیفه او را دید و به سوش آمد، وقتی ایوب او را دید [که ابوحنیفه به سوش می آید، خطاب] به یاران خود گفت: برخیزید، نکند ما را هم به «گر» خودش آلوده کند! برخیزید، نکند ما را هم به «گر» خودش آلوده کند!)

«حَدَّثَنِي عَبْدَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ، سَمِعْتُ مُعَرِّفًا، يَقُولُ: دَخَلَ أَبُو حَنِيفَةَ عَلَى الْأَعْمَشِ يَعُودُهُ فَقَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ لَوْلَا أَنْ يَثْقُلَ، عَلَيْكَ مَجِيئِي لَعُدْتُكَ فِي كُلِّ يَوْمٍ، فَقَالَ الْأَعْمَشُ: مَنْ هَذَا؟ قَالُوا: أَبُو حَنِيفَةَ، فَقَالَ: «يَا ابْنَ الثُّعْمَانِ أَنْتَ وَاللَّهِ ثَقِيلٌ فِي مَنْزِلِكَ فَكَيْفَ إِذَا جِئْتَنِي»»^{۸۲}

(عبد بن عبدالرحیم به من گفت: من از معرف شنیدم که می گفت: ابوحنیفه به عیادت اعمش وارد شد و گفت: ای ابو محمد اگر آمدنم برایت سنگین تمام نمی شد، هر روز به زیارتت می آمدم. اعمش در پاسخ گفت: این کیست؟ گفتند: ابوحنیفه است. گفت: ای فرزند نعمان تو حتی در خانه ات [بر من] سنگین تمام می شوی چه رسد که نزد من بیایی.)

«حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنَا أَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا بَكْرَ بْنَ عِيَّاشٍ، ذَكَرَ أَبَا حَنِيفَةَ وَأَصْحَابَهُ الَّذِينَ يُخَاصِمُونَ فَقَالَ: كَانَ مُعِيرَةً يَقُولُ: «وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَا نَأْأَخُوفُ عَلَى الدِّينِ مِنْهُمْ مِنَ الْفَسَاقِ»، وَحَلَفَ الْأَعْمَشُ قَالَ: وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ مَا أَعْرِفُ مَنْ هُوَ شَرٌّ مِنْهُمْ قِيلَ لِأَبِي

۸۰ همان، ص ۱۸۷.

۸۱ همان، ص ۱۸۹.

۸۲ همان، ص ۱۹۰.

بَكَرٍ يَعْنِي الْمُرْجِيَّةَ؟ قَالَ: الْمُرْجِيَّةُ وَغَيْرُ الْمُرْجِيَّةِ.»^{۸۳}

(پدرم برایم روایت کرد که اسود بن عامر برای من گفت: از ابوبکر بن عیاش شنیدم که درباره ابوحنیفه و یارانش که به جدال می پرداختند، گفت: مغیره می گفت: سوگند به خدایی که جز او نیست، من نسبت به فاسقان بیشتر از اینان در مورد دین می ترسم. اعمش سوگند یاد کرده گفت: سوگند به خدایی که جز او نیست، من شریتر از آنان نمی شناسم. به ابوبکر گفته شد، منظورش مرجه است؟ گفت: مرجه و غیر مرجه.)

«حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ الْكُوسَجِيُّ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ الْفَرَيَابِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ، يَقُولُ: قِيلَ لِسَوَّارٍ لَوْ نَظَرْتَ فِي شَيْءٍ مِنْ كَلَامِ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَضَايَاهُ، فَقَالَ: «كَيْفَ أَقْبَلُ مِنْ رَجُلٍ لَمْ يَأْتِ الرِّفْقَ فِي دِينِهِ؟»^{۸۴}

(محمد بن یوسف فریابی خبر داد و گفت: از سفیان ثوری شنیدم که می گفت: به سوار گفته شد: اگر به سخنان و قضایای ابوحنیفه نگاهی اندازی؟ گفت: چگونه از مردی بپذیرم که مهربانی در دین او وجود ندارد؟)

«حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ مُعَاذٍ، سَمِعْتُ عُثْمَانَ الْبَتِّيَّ، يَقُولُ ذَاتَ يَوْمٍ: وَيْلٌ لِأَبِي حَنِيفَةَ هَذَا مَا يُخْطِئُ مَرَّةً قِصِيبٌ.»^{۸۵}

(احمد بن ابراهیم گفت: معاذ به ما گفت: روزی از عثمان بتی شنیدم که می گفت: چه بدبخت است این ابوحنیفه که حتی از روی اشتباه در راه صواب نمی رود.)

«حَدَّثَنِي أَبِي، ثنا شُعَيْبُ بْنُ حَرْبٍ، قَالَ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ، يَقُولُ: «مَا أَحَبُّ أَنْ أَوَافِقَهُمْ عَلَى الْحَقِّ» قُلْتُ لِأَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ يَعْنِي أَبَا حَنِيفَةَ؟ قَالَ: «نَعَمْ، رَجُلٌ اسْتُتِيبَ فِي الْإِسْلَامِ مَرَّتَيْنِ» يَعْنِي أَبَا حَنِيفَةَ، قُلْتُ لِأَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ: كَانَ أَبَا حَنِيفَةَ الْمُسْتَتِيبُ؟ قَالَ: نَعَمْ.»^{۸۶}

(پدرم به من گفت: شعیب بن حرب به ما گفت: از سفیان ثوری شنیدم که می گفت: دوست ندارم با آنان [حتی] در حق موافقت کنم. [عبد الله فرزند احمد بن حنبل می گوید]: به پدرم گفتم: هدف او ابوحنیفه است؟ گفت: آری! مردی که در اسلام دو بار توبه داده شده است؛ یعنی ابوحنیفه. به پدرم گفتم: گویا ابوحنیفه توبه داده شده است. گفت: بله!)

«حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ خَلَادٍ الْبَاهِلِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ، يَقُولُ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ:

۸۳ همان، ص ۱۹۰.

۸۴ همان، ص ۱۹۰.

۸۵ همان، ص ۱۹۱.

۸۶ همان، ص ۱۹۲.

اسْتَتَابَ أَصْحَابُ أَبِي حَنِيفَةَ أَبَا حَنِيفَةَ مَرَّتَيْنِ.^{۸۷}

(ابوبکر بن خلاد باهلی گفت: از یحیی بن سعید شنیدم که می گفت: سفیان به ما خبر داد و گفت:

اصحاب ابوحنیفه، دو بار ابوحنیفه را توبه داده اند.)

«حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ، يَقُولُ:

«اسْتَتَبَ أَبُو حَنِيفَةَ مِنَ الْكُفْرِ مَرَّتَيْنِ.»^{۸۸}

(عبدالله بن معاذ عنبری گفت: پدرم را شنیدم که می گفت: از سفیان ثوری شنیدم که می گفت:

ابوحنیفه دو بار از کفر توبه داده شده است.)

«حَدَّثَنِي أَبُو الْفَضْلِ الْخُرَّاسَانِيُّ، نَا سَلَمَةَ بْنُ شَيْبٍ، نَا الْفَرِيَّابِيَّ، سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ،

يَقُولُ: «اسْتَتَبَ أَبُو حَنِيفَةَ مِنْ كَلَامِ الزَّنَادِقَةِ مَرَّاتٍ.»^{۸۹}

(ابوالفضل خراسانی از سلمه بن شیب و او از فریابی روایت می کند که از سفیان ثوری شنیدم که

می گفت: ابوحنیفه بارها از سخنان زنداقه توبه داده شده است.)

«حَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِ الْحُمَيْدِيُّ، نَا حَمْرَةَ بْنَ الْحَارِثِ بْنِ

عُمَيْرٍ، مِنْ آلِ عَمْرِو بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَجُلًا، يَسْأَلُ أَبَا حَنِيفَةَ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ عَنْ رَجُلٍ، قَالَ: أَشْهَدُ أَنَّ الْكُفْبَةَ، حَقٌّ وَلَكِنْ لَا أَدْرِي هَلْ هِيَ هَذِهِ أَمْ لَا؟ فَقَالَ:

مُؤْمِنٌ حَقًّا، وَسَأَلَهُ عَنْ رَجُلٍ قَالَ: أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ نَبِيٌّ وَلَكِنْ لَا أَدْرِي هُوَ الَّذِي قَبْرُهُ بِالْمَدِينَةِ أَمْ لَا، فَقَالَ: مُؤْمِنٌ حَقًّا، قَالَ الْحُمَيْدِيُّ: مَنْ قَالَ هَذَا فَقَدْ كَفَرَ.»^{۹۰}

(حمزه فرزند حارث بن عمیر از خانواده عمر بن الخطاب از زبان پدرش روایت می کند که او گفته

است: از مردی شنیدم که در مسجدالحرام از ابوحنیفه درباره مردی سؤال کرد که می گوید: گواهی

می دهم که کعبه حق است؛ ولی نمی دانم که کعبه همین است [که اینجاست] یا نه، ابوحنیفه گفت: به

راستی که او مؤمن است [و باز] از او درباره مردی پرسید که می گوید: من گواهی می دهم که محمد

فرزند عبدالله پیامبر است؛ ولی نمی دانم که آیا [محمد] همان است که قبرش در مدینه هست یا نه؟

ابوحنیفه گفت: به راستی که او مؤمن است. حمیدی گفت: هر کسی این [سخن] گفته است، به راستی

که کفر ورزیده است.)

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ عَبَّاسٍ الْبَاهِلِيُّ، ثَنَا الْأَضْمَعِيُّ، قَالَ: قَالَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ «مَا

۸۷ همان، ص ۱۹۲.

۸۸ همان، ص ۱۹۳.

۸۹ همان، ص ۱۹۳.

۹۰ همان، ص ۱۹۵.

وُلِدَ مَوْلُودٌ بِالْكُوفَةِ أَوْ فِي هَذِهِ الْأَمَةِ أَصْرَ عَلَيْهِمْ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ قَالَ: وَزَعَمَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ اسْتَتَبَّ مَرَّتَيْنِ.^{۹۱}

(محمد باهلی به من گفت: اصمعی به ما گفت که سفیان ثوری گفته است: در کوفه و یا در میان این امت، هیچ فردی زیان بارتر بر آنان، از ابوحنیفه زاده نشده است. گفت: سفیان ثوری گمان می کرد که ابوحنیفه دوبار توبه داده شده است.)

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَتَابٍ الْأَعْيُنِيُّ، ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الطَّنَافِيسِيِّ، عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، قَالَ: «كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ نَبْطِيًّا اسْتَبَطَّ الْأُمُورَ بِرَأْيِهِ.»^{۹۲}

(عبد الله بن احمد به سلسله راویانی که دارد روایت می کند که سفیان ثوری گفته است: ابوحنیفه نبطی بود و مسایل را با رأی خود استنباط می کرد.)

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَتَابٍ الْأَعْيُنِيُّ، حَدَّثَنِي الْفَرَّيَابِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ يَقُولُ: مَا سَأَلْتُ أَبَا حَنِيفَةَ عَنْ شَيْءٍ، قَطُّ، وَلَقَدْ سَأَلَنِي وَمَا سَأَلْتُهُ.»^{۹۳}

(فریابی گفت: از سفیان شنیدم که می گفت: من هرگز چیزی را از ابوحنیفه نپرسیده ام، او از من پرسیده؛ اما من از وی نپرسیده ام.)

«حَدَّثَنِي سُفْيَانُ بْنُ وَكِيعٍ، سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ: إِذَا ذُكِرَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي مَجْلِسِ سُفْيَانَ كَانَ يَقُولُ: نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ النَّبْطِيِّ إِذَا اسْتَعْرَبَ.»^{۹۴}

(سفیان بن وکیع گفت: از پدرم شنیدم که می گفت: هنگامی که ابوحنیفه در مجلس سفیان یاد می شد، می گفت: پناه به خدا از شر مرد نبطی، آن گاه که عرب گردد.)

«حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ، ثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، قَالَ: كُنَّا مَعَ سُفْيَانَ جُلُوسًا فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَأَقْبَلَ أَبُو حَنِيفَةَ يُرِيدُهُ فَلَمَّا رَأَاهُ سُفْيَانُ قَالَ: «قُومُوا بِنَا لَا يُعَذِّبُنَا هَذَا بِجَرِّهِ»، فَقُمْنَا وَقَامَ سُفْيَانُ، وَكُنَّا مَرَّةً أُخْرَى جُلُوسًا مَعَ سُفْيَانَ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَجَاءَهُ أَبُو حَنِيفَةَ فَجَلَسَ فَلَمْ نَشْعُرْ بِهِ فَلَمَّا رَأَاهُ سُفْيَانُ اسْتَدَارَ فَجَعَلَ ظَهْرَهُ إِلَيْهِ.»^{۹۵}

(احمد بن محمد بن یحیی بن سعید قطان برایم روایت کرد، ابونعیم گفت: با سفیان در مسجد الحرام نشسته بودیم که ابوحنیفه رو به سوی او آمد؛ چون چشم سفیان به او افتاد، گفت: برخیزید، مبادا این

۹۱ همان، ص ۱۹۵.

۹۲ همان، ص ۱۹۷.

۹۳ همان، ص ۱۹۷.

۹۴ همان، ص ۱۹۸.

۹۵ همان، ص ۱۹۹.

۴۱ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویارویی قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

مرد، ما را گرگین کند! پس ما برخاستیم، و سفیان نیز برخاست. بار دیگری هم در حالی که با سفیان در مسجد الحرام نشسته بودیم، ابوحنیفه آمد و بی آنکه متوجه شویم، در کنار او نشست و چون سفیان او را دید، چهره برگرداند و پشتش را به او گرداند.

«حَدَّثَنِي مَنْصُورُ بْنُ أَبِي مُزَاهِمٍ، سَمِعْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ، ذَكَرَ أَبَا حَنِيفَةَ فَذَكَرَهُ بِكَلَامٍ سَوْءٍ وَقَالَ: «كَادَ الدِّينَ، وَقَالَ: مَنْ كَادَ الدِّينَ فَلَيْسَ مِنَ الدِّينِ.»^{۹۶}

(منصور بن ابی مزاحم برای من روایت کرد، گفت: از مالک بن انس شنیدم که چون نام ابوحنیفه به میان آمد، گفت: او با دین نیرنگ کرد و کسی که با دین از راه نیرنگ پیش آید، از اهل آن نیست.)
«حَدَّثَنِي مَنْصُورٌ، مَرَّةً أُخْرَى قَالَ: سَمِعْتُ مَالِكًا، يَقُولُ فِي أَبِي حَنِيفَةَ قَوْلًا يُخْرِجُهُ مِنَ الدِّينِ، وَقَالَ: مَا كَادَ أَبُو حَنِيفَةَ إِلَّا الدِّينَ.»^{۹۷}

(بار دیگر منصور به من گفت: از مالک شنیدم که در مورد ابوحنیفه سخنی می گفت که وی را از دین بیرون می کرد. و گفت: ابوحنیفه چیزی جز دین را [وسیله] نیرنگ نساخته است.)

«حَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَبُو مُوسَى، ثنا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، عَنْ حَمَادِ بْنِ زَيْدٍ، قَالَ: جَلَسْتُ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ بِمَكَّةَ فَذَكَرَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ فَاَتَتْحَلَّهُ فِي الْإِرْجَاءِ فَقُلْتُ مَنْ يُحَدِّثُكَ يَا أَبَا حَنِيفَةَ؟ قَالَ: سَالِمُ الْأَفْطُسُ، فَقُلْتُ لَهُ: فَإِنْ سَالِمًا يَرَى رَأْيَ الْمُرْجَةِ.»^{۹۸}

(هارون بن عبدالله ابوموسی از سلیمان بن حرب و او از حماد روایت می کند که او گفته است: در مکه نزد ابوحنیفه نشسته بودم که از سعید بن جبیر یاد شد، او وی را به ارجاء نسبت داد، به او گفتم: چه کسی چنین سخنی را به تو گفته است ای ابوحنیفه؟ گفت: سالم افطس، به او گفتم: سالم باور به دیدگاه مرجئه داشت.)

«حَدَّثَنِي أَبُو مَعْمَرٍ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عِيسَى الطَّبَّاعِ، قَالَ: سَأَلْتُ حَمَادَ بْنَ زَيْدٍ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، فَقَالَ: إِنَّمَا ذَاكَ يُعْرِفُ بِالْخُصُومَةِ فِي الْإِرْجَاءِ.»^{۹۹}

(ابو عمر از اسحاق بن عیسی طباع گفت: از حماد بن زید در مورد ابوحنیفه پرسیدم، گفت: او به مجادله گری در باب ارجاء معروف است.)

«حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدَّوْرَقِيُّ، ثنا هَيْثَمُ بْنُ جَمِيلٍ، قَالَ: قُلْتُ لِشَرِيكَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

۹۶ همان، ص ۱۹۹

۹۷ . همان، ص: ۱۹۹.

۹۸ همان، ص ۲۰۲.

۹۹ همان، ص ۲۰۳.

اسْتَيْبَ أَبُو حَنِيفَةَ؟ قَالَ: عَلِمَ ذَلِكَ الْعَوَاتِقُ فِي خُدُورِهِنَّ.^{۱۰۰}

(احمد بن ابراهيم دروقی به من گفت: هيثم بن جميل به ما گفت: به شريك بن عبدالله گفتم، آيا ابوحنيفه توبه داده شده است؟ گفت: آن رازنان خانه نشين نيز مى دانند.)

«حَدَّثَنِي أَبُو الْفَضْلِ الْخُرَّاسَانِيُّ، ثنا أَبُو نُعَيْمٍ، قَالَ: كَانَ شَرِيكُ سَيِّءِ الرَّأْيِ جِدًّا فِي أَبِي حَنِيفَةَ وَأَصْحَابِهِ، وَيَقُولُ: مَذْهَبُهُمْ رَدُّ الْأَثَرِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.»^{۱۰۱}

(ابو فضل خراسانی با نقب از ابو نعیم به من گفت: شریک در مورد ابوحنیفه و اصحاب وی بسیار دیدگاه منفی داشت و می گفت: مذهب آنان رد کردن احادیث پیامبر صلی الله علیه وسلم است.)

«حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعِيدٍ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ مُصْعَبٍ، سَمِعْتُ الْأَوْزَاعِيَّ يَقُولُ: مَا وَلَدَ فِي الْإِسْلَامِ مَوْلُودٌ أَشْأَمَ عَلَيْهِمْ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۱۰۲}

(ابراهيم به من گفت: محمد به ما گفت: از اوزاعی شنیدم که می گفت: شوم تر از ابوحنیفه هیچ فرزندی در اسلام زاده نشده است.)

«حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعِيدٍ الطَّبْرِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ مَعَاذَ بْنَ مَعَاذٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ: أُسْتَيْبَ أَبُو حَنِيفَةَ مِنَ الْكُفْرِ مَرَّتَيْنِ.»^{۱۰۳}

(از معاذ بن معاذ شنیدم که می گفت: سفیان ثوری را شنیدم که می گفت: ابوحنیفه دوبار از کفر توبه داده شده است.)

«حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ، سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ، يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كُنْتُ أَجْلِسُ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ فَأَسْمَعُهُ يُقَيِّمُ فِي الْمَسْأَلَةِ الْوَاحِدَةِ بِخَمْسَةِ أَقَاوِيلَ فِي الْيَوْمِ الْوَاحِدِ، فَلَمَّا رَأَيْتُ ذَلِكَ تَرَكْتُهُ وَأَقْبَلْتُ عَلَى الْحَدِيثِ.»^{۱۰۴}

(ابراهيم گفت: از عمر بن حفص شنیدم که از پدر خود روایت می کند که او گفته است: نزد ابوحنیفه برای آموزش می نشستم، می شنیدم که در یک مسئله به پنج قول در یک روز فتوا می داد، وقتی چنین دیدم وی را ترک کردم و به حدیث روی آوردم.)

«حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعِيدٍ، ثنا أَبُو تَوْبَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْفَرَارِيِّ، قَالَ: «قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ أَيْنَ تَسْكُنُ؟ قُلْتُ الْمَصِيصَةَ، قَالَ: أَخَوْكَ كَانَ خَيْرًا مِنْكَ قَالَ وَكَانَ قُتِلَ مَعَ الْمُبِصَصَةِ.»^{۱۰۵}

۱۰۰. همان، ص ۲۰۴.

۱۰۱. همان، ص ۲۰۴.

۱۰۲. همان، ص ۲۰۴.

۱۰۳. همان، ص ۲۰۴.

۱۰۴. همان، ص ۲۰۵.

۱۰۵. همان، ص ۲۰۶.

(ابراهیم بن سعید از ابو توبه و او از ابی اسحاق فزاری روایت می کند که ابوحنیفه به من گفت: کجا زندگی می کنی؟ گفتم: در مصیبه، گفت: برادرت بهتر از تو بود که با مبینه کشته شد.)*
 «حَدَّثَنِي إِبرَاهِيمُ، ثنا أَبُو سَلَمَةَ التَّبُذَكِيُّ، حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ هَمَّامًا، قَالَ: «سُئِلَ أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ خَنْزِيرٍ بَرِّيٍّ قَالَ: لَا بَأْسَ بِأَكْلِهِ»^{۱۰۶}

(ابراهیم برایم نقل کرد، ابو سلمه تبذکی برای ما روایت کرد، کسی که از همام شنیده بود، برایم نقل کرد که از ابوحنیفه درباره خوک وحشی سؤال شد، گفت: خوردنش اِشکالی ندارد.)
 «حَدَّثَنِي إِبرَاهِيمُ، ثنا أَبُو سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي عَوَّانَةَ، قَالَ: «سُئِلَ أَبُو حَنِيفَةَ عَنِ الْأَشْرَبَةِ، فَمَا سُئِلَ عَنْ شَيْءٍ، إِلَّا قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ، وَسُئِلَ عَنِ الْمُسْكِرِ فَقَالَ: حَلَالٌ.»^{۱۰۷}

(ابراهیم به من گفت: ابوسلمه از ابو عوانه نقل کرده است که او گفته است: [وقتی از] ابوحنیفه در باره نوشیدنی ها پرسیده شد، از هیچ چیزی پرسیده نشد؛ مگر اینکه می گفت: باکی نیست و هنگامی که از مسکرات پرسیده شد، گفت: حلال است.)

«حَدَّثَنِي إِبرَاهِيمُ، ثنا أَبُو تَوْبَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْفَزَارِيِّ، قَالَ «حَدَّثْتُ أَبَا حَنِيفَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِحَدِيثٍ فِي رَدِّ السَّيْفِ فَقَالَ: هَذَا حَدِيثٌ خُرَافَةٌ.»^{۱۰۸}

(ابو اسحاق فزاری گفت: [وقتی] حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه وسلم را درباره مردود شمردن به کارگیری شمشیر [در برابر حکومت ها] با ابوحنیفه در میان گذاشتم، او گفت: این حدیث خرافه است.)

«حَدَّثَنِي إِبرَاهِيمُ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ وَكِيعًا، يَقُولُ: «كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ يَقُولُ: «لَوْ أَنَّ رَجُلًا، كَسَرَ طَنْبُورًا ضَمِنَ.»»^{۱۰۹}

(ابراهیم بن سعید به من گفت: از وکیع شنیدم که می گفت: ابوحنیفه گفته است: اگر کسی تنبوری را بشکند، باید پرداخت خسارت کند.)

«حَدَّثَنِي إِبرَاهِيمُ بْنُ سَعِيدٍ، ثنا أَبُو تَوْبَةَ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كُلْثُومٍ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، أَنَّهُ لَمَّا مَاتَ أَبُو

* . المبیضة: فرقه ای از ثنویه و پیروان المقنن - از مدعیان نبوت - بودند که به دلیل پوشیدن لباس های سفید به این نام شهرت یافتند؛ این کار را در مخالفت با سیاه پوشی عباسیان - که «المسودة» نامیده می شدند - انجام می دادند.

این عنوان بعدها به طور کلی به هر گروهی که علیه حکومت عباسیان شورش می کرد نیز اطلاق شد. «المعجم الوسيط»

۱۰۶. ص ۲۰۶ - کتاب السنة لعبد الله بن أحمد - شريك بن عبد الله وغيره - المكتبة الشاملة.

۱۰۷. همان، ص: ۲۰۶.

۱۰۸. همان، ص ۲۰۷.

۱۰۹. همان، ص: ۲۰۷.

حَنِيفَةَ، قَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَمَاتَهُ فَإِنَّهُ كَانَ يَنْقُضُ عُرَى الْإِسْلَامِ عُرْوَةً عُرْوَةً.»^{۱۱۰}

(از سلمه بن کلثوم روایت است: هنگامی که ابوحنیفه وفات کرد، اوزاعی گفت: سپاس خدایی را که او را از میان برداشت؛ چون او داشت ریسمان اسلام را پاره پاره می کرد.)

«حَدَّثَنِي أَبُو مَعْمَرٍ، عَنْ إِسْحَاقَ الطَّبَّاعِ، قَالَ: سَأَلْتُ شَرِيكَاً عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، فَقَالَ: «وَهَلْ تَلْتَقِي شَفَتَانِ بِذِكْرِ أَبِي حَنِيفَةَ؟»^{۱۱۱}

(اسحاق طباع گفت: از شریک در مورد ابوحنیفه پرسیدم، گفت: مگر هر دو لب به یاد ابوحنیفه جمع می آیند؟)

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَتَّابٍ الْأَعْيَنُ، حَدَّثَنِي أَبُو نُعَيْمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ شَرِيكَاً يَقُولُ: «مَا شَبَّهْتُ أَصْحَابَ أَبِي حَنِيفَةَ إِلَّا بِمَنْزِلَةِ الدَّفَائِنِ لَوْ أَنَّ رَجُلًا كَشَفَ اسْتُهُ فِي الْمَسْجِدِ مَا بَالَى مَنْ رَأَاهُ مِنْهُمْ.»^{۱۱۲}

(ابو نعیم به من گفت: از شریک شنیدم که می گفت: صحاب ابوحنیفه را جز به حال دفن زنان تشبیه نمی کنم؛ اگر مردی در مسجد عورت خود را برهنه کند، هیچ کدام از آنان باکی ندارند که او را در آن حال ببینند.)

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ أَبِي رِزْمَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ: كُنَّا عِنْدَ حَمَادِ بْنِ سَلَمَةَ فَذَكَّرُوا مَسْأَلَةَ فَيْقِلَ أَبُو حَنِيفَةَ يَقُولُ بِهَا فَقَالَ: هَذَا وَاللَّهِ قَوْلُ ذَاكَ الْمَارِقِ.»^{۱۱۳}

(ابورزمه به من گفت: شنیدم که پدرم می گفت: نزد حماد بن سلمه بودیم که مسئله ای مطرح شد. کسی گفت: ابوحنیفه درباره آن چنین می گوید. او گفت: به خدا سوگند، این سخن، سخن آن مرتد است.)

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَتَّابٍ الْأَعْيَنُ، ثنا مَنْصُورُ بْنُ سَلَمَةَ الْخُزَاعِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ حَمَادَ بْنَ سَلَمَةَ، «يَلْعَنُ أَبَا حَنِيفَةَ»، قَالَ أَبُو سَلَمَةَ: وَكَانَ شُعْبَةُ يَلْعَنُ أَبَا حَنِيفَةَ.»^{۱۱۴}

(از حماد بن سلمه شنیدم که ابوحنیفه را نفرین می کرد. ابو سلمه گفت: شعبه [هم] ابوحنیفه را نفرین می کرد.)

«حَدَّثَنِي عَبْدَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ، قَالَ: سَمِعْتُ مُعَاذَ بْنَ خَالِدِ بْنِ شَقِيقٍ ابْنَ عَمِّ عَلِيٍّ بْنِ

۱۱۰. همان، ص: ۲۰۷.

۱۱۱. همان، ص ۲۰۹.

۱۱۲. همان، ص ۲۱۰.

۱۱۳. همان، ص ۲۱۱.

۱۱۴. همان، ص ۲۱۱.

الْحَسَنُ بْنُ شَقِيقٍ يَقُولُ: قَدِمْتُ مِنَ الْحَجِّ فَأَدْرَكْتُ ابْنَ الْمُبَارَكِ بِالْعِرَاقِ فَسَأَلْتُهُ فَقُلْتُ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَصَّلْ مَعِيَ مِنْ نَفَقَةِ الْحَجِّ شَيْءً تَرَى إِلَى أَنْ أَكْتُبَ بِرَأْيِ أَبِي حَنِيفَةَ؟ فَقَالَ: لَا، فَقُلْتُ: لِمَ؟ قَالَ: لِأَنَّهُ عَقْلٌ رَجُلٍ لَيْسَ بِذَاكَ.^{۱۱۵}

(عبده به من گفت: از معاذ شنیدم که می گفت: از حج بازگشتم و ابن مبارک را در عراق دیدم. از او پرسیدم: ای ابو عبد الرحمان! از هزینه های حج برایم چیزی باقی مانده است، نظر تو چیست؟ آیا بهتر نیست در تصرف آن به رأی ابوحنیفه عمل کنم؟ گفت: نه، پرسیدم: چرا؟ گفت: زیرا عقل این مرد چندان قوی نیست.)

«حَدَّثَنِي عَبْدَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ، سَمِعْتُ أَبَا الْوَزِيرِ مُحَمَّدَ بْنَ أَعِينٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَصِيَّ ابْنِ الْمُبَارَكِ قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ عَبْدِ الْكَرِيمِ عَلَى ابْنِ الْمُبَارَكِ وَالِدَارَ غَاصَّةً بِأَصْحَابِ الْحَدِيثِ، فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ مَسْأَلُهُ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: فَرَوَى ابْنُ الْمُبَارَكِ فِيهِ أَحَادِيثَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابِهِ فَقَالَ الرَّجُلُ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ خِلَافَ هَذَا فَعَضِبَ ابْنُ الْمُبَارَكِ وَقَالَ: أُرْوِي لَكَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابِهِ تَأْنِينِي بِرَجُلٍ كَانَ يَرَى السَّيْفَ عَلَى أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟»^{۱۱۶}

(عبده بن عبد الرحیم به من خبر داد که شنیدم ابو وزیر محمد بن اعین رضی الله عنه [که از] دوستان ابن مبارک [بود] می گفت: در حالی که خانه پر از اصحاب حدیث بود، مردی از اصحاب عبد الکرم بر ابن مبارک وارد شد و گفت: ای ابو عبدالرحمن! مسئله ای هست که نظرتان در آن چنین و چنان است؟ [راوی] گوید: بنابراین، ابن مبارک در مورد آن [مسئله] از پیامبر صلی الله علیه وسلم و اصحاب وی احادیثی را روایت کرد. مرد گفت: ای ابو عبدالرحمن! مگر ابوحنیفه برخلاف آن گفته است. ابن مبارک خشمگین شده گفت: [در حالی که من] به تو از پیامبر صلی الله علیه وسلم و اصحاب وی روایت می کنم، تو سخن مردی را به من می آوری که شمشیرکشی علیه امت محمد صلی الله علیه وسلم را روا می دانست.)

«حَدَّثَنِي الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْخُرَاسَانِيُّ، ثنا عَبْدَانُ، عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ، قَالَ: «مَا كَانَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ مَجْلِسٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ مَجْلِسِ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ كُنْتُ إِذَا شِئْتُ أَنْ تَرَاهُ مُصَلِّيًا رَأَيْتُهُ وَإِذَا شِئْتُ أَنْ تَرَاهُ فِي ذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ رَأَيْتُهُ، وَكُنْتُ إِذَا شِئْتُ أَنْ تَرَاهُ فِي الْغَامِضِ مِنَ الْفَقْهِ رَأَيْتُهُ، وَأَمَّا مَجْلِسٌ لَا أَعْلَمُ أَنِّي شَهِدْتُهُ صَلَّي فِيهِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَطُّ فَمَجْلِسٌ» ثُمَّ سَكَتَ

وَلَمْ يَذْكُرْ فَقَالَ: يَعْنِي مَجْلِسَ أَبِي حَنِيفَةَ. ۱۱۷

(قاسم بن محمد خراسانی به من گفت: عبدان از ابن مبارک برای ما نقل کرد: در روی زمین هیچ مجلسی نزد من محبوب‌تر از مجلس سفیان ثوری نبود؛ اگر می‌خواستی او را در حال نماز ببینی، می‌دیدي و اگر می‌خواستی او را در حال ذکر خدای عزّ وجل ببینی، می‌دیدي و اگر می‌خواستی او را در [حال بحث روی] مسایل پیچیده فقه ببینی، می‌دیدي؛ اما مجلسی که یاد ندارم در آن هیچ‌گاه بر پیامبر صلی الله علیه وسلم درود فرستاده شده باشد، مجلسی است... سپس سکوت کرد و نام نبرد؛ سپس گفت: منظورم مجلس ابوحنیفه است.)

«حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ شُبُوهٍ، قَالَ: سَمِعْتُ إِسْحَاقَ بْنَ رَاهُوَيْهٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ مُعَاذَ بْنَ خَالِدِ بْنِ شَقِيقٍ، يَقُولُ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ: أَيُّهُمْ أَسْرَعُ خُرُوجًا الدَّجَالُ أَوِ الدَّابَّةُ؟ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: «اسْتَفْضَاءُ فَلَانِ الْجَهْمِيِّ عَلَى بُخَارَى أَشَدَّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مِنْ خُرُوجِ الدَّابَّةِ أَوِ الدَّجَالِ.» ۱۱۸

(شنیدم که معاذ بن خالد بن شقیق به عبدالله بن مبارک می‌گفت: کدام یک زودتر بیرون می‌آید، دجال یا دابه [همان حیوانی که خروج آن از نشانه‌های قیامت است؟] عبدالله [بن مبارک] گفت: گماردن فلان [شخص] جهمی به حیث قاضی بر بخارا، دشوارتر از خروج دجال و دابه بر مسلمانان است.)

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَتَابٍ الْأَعِينُ، نا إِبْرَاهِيمَ بْنَ شَمَّاسٍ، قَالَ: صَحِبْتُ ابْنَ الْمُبَارَكِ فِي السَّفِينَةِ، فَقَالَ: اضْرِبُوا عَلَى حَدِيثِ أَبِي حَنِيفَةَ، قَالَ قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ ابْنُ الْمُبَارَكِ بِبَضْعَةِ عَشَرَ يَوْمًا.» ۱۱۹

(ابراهیم بن شماس گفت: در کشتی، هم‌سفر ابن مبارک بودم. او گفت: بر حدیث ابوحنیفه خط بکشید. راوی گفت: این سخن را ابن مبارک ده روز و اندی پیش از وفاتش این سخن بگفت.)

«حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ شُبُوهٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَانَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ بْنَ عَبْدِ الْمَلِكِ، يَقُولُ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْمُبَارَكِ، يَقُولُ فِي مَسْأَلَةٍ لِأَبِي حَنِيفَةَ: قَطَعَ الطَّرِيقَ أَحْيَانًا أَحْسَنُ مِنْ هَذَا.» ۱۲۰

(سفیان ابن عبد الملک می‌گوید: از ابن مبارک شنیدم که درباره مسئله‌ای از ابوحنیفه می‌گفت:

۱۱۷ همان، ص ۲۱۴.

۱۱۸ همان، ص ۲۱۴.

۱۱۹ همان، ص ۲۱۴.

۱۲۰ همان، ص ۲۱۴.

گاهی راهزنی از چنین دیدگاهی بهتر است.)

«حَدَّثَنِي أَبُو الْحَسَنِ بْنُ الْعَطَّارِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ شَبُوهٍ يَقُولُ: أُنْبَأَنَا أَبُو صَالِحٍ سُلَيْمَانُ بْنُ صَالِحٍ، قَالَ: قِيلَ لِابْنِ الْمُبَارَكِ تَرْوِي عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، قَالَ: ابْتُلِيتُ بِهِ.»^{۱۲۱}
(سلیمان بن صالح گفت: به ابن مبارک گفته شد: آیا از ابوحنیفه روایت می کنی؟ گفت: به آن مبتلا شدم.)

«حَدَّثَنِي أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ، قَالَ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ بْنَ عُيَيْنَةَ، يَقُولُ: عَلِمْتُ أَنَّهُمْ اسْتَتَابُوهُ غَيْرَ مَرَّةٍ يَغْنِي أَبَا حَنِيفَةَ، قَالَ أَبِي: فَقَالَ ابْنُ زَيْدٍ يَغْنِي حَمَادًا: قِيلَ لِسُفْيَانَ فِي مَاذَا؟ قَالَ: «تَكَلَّمَ بِكَلَامٍ فَقَالُوا هَذَا كُفْرٌ فَرَأَى أَصْحَابُهُ أَنْ يَسْتَتِيبُوهُ، فَقَالَ: أَتُوبُ.»^{۱۲۲}

(پدرم رحمه الله به من گفت: از سفیان بن عیینه شنیدم که می گفت: خبر شدم که او را چندین بار توبه داده اند؛ یعنی ابوحنیفه را. پدرم گفت: ابن زید - یعنی حماد - گفت: به سفیان گفته شد: در چه مورد؟ گفت: سخنی بگفت که گفتند: این [چنین سخنی] کفر است. اصحابش چنین دیدند که باید او را توبه دهند، او هم گفت: توبه می کنم.)

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْوَرَّاقُ، نا إِبْرَاهِيمُ بْنُ بَشَّارٍ، ثنا سُفْيَانُ، قَالَ: «مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَجْرًا عَلَى اللَّهِ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ، أَنَاهُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ خُرَّاسَانَ فَقَالَ: جِئْتُكَ عَلَى أَلْفٍ بِمِائَةِ أَلْفٍ مَسْأَلَةٍ أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْهَا، فَقَالَ: هَاتِهَا، قَالَ سُفْيَانُ: فَهَلْ رَأَيْتُمْ أَحَدًا أَجْرًا عَلَى اللَّهِ مِنْ هَذَا؟»^{۱۲۳}

(سفیان گفت: هیچ کس را جرأت مندتر از ابوحنیفه در حق خدا ندیدم. مردی از اهل خراسان نزد او آمد و گفت: با هزار در صد هزار [یعنی صد ملیون] مسئله آمده ام که از تو بپرسم. ابوحنیفه گفت: بفرست. سفیان گفت: پس آیا کسی را جرأت مندتر از این در حق خدا دیده اید؟)

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، نا إِبْرَاهِيمُ، سَمِعْتُ سُفْيَانَ، يَقُولُ: مَرَرْتُ بِأَبِي حَنِيفَةَ وَهُوَ مَعَ أَصْحَابِهِ فِي الْمَسْجِدِ وَقَدْ ارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمْ فَقُلْتُ: يَا أَبَا حَنِيفَةَ هَذَا الْمَسْجِدُ وَالصَّوْتُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُرْفَعَ فِيهِ، فَقَالَ: دَعُهُمْ لَا يَتَفَقَّهُونَ إِلَّا بِهَذَا.»^{۱۲۴}

(ابراهیم گفت: از سفیان شنیدم که می گفت: از نزد ابوحنیفه گذشتم که با یارانش در مسجد بودند و صدای شان بلند شده بود. گفتم: ای ابوحنیفه! این مسجد است و نباید در آن صدا را بلند کرد. ابوحنیفه گفت: بگذارشان، جز به این روش به فهم دین نخواهند رسید.)

۱۲۱ همان، ص ۲۱۵.

۱۲۲ همان، ص ۲۱۵.

۱۲۳ همان، ص ۲۱۵.

۱۲۴ همان، ص ۲۱۶.

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، ثنا إِبرَاهِيمُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ بْنَ عُيَيْنَةَ، يَقُولُ: «كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ يَضْرِبُ بِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْأَمْثَالَ فَيَرُدُّهَا. بَلَغَهُ أَنِّي أَحَدْتُ بِحَدِيثِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا» فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَا فِي سَفِينَةٍ كَيْفَ يَتَفَرَّقَانِ؟ فَقَالَ سُفْيَانُ: فَهَلْ سَمِعْتُمْ بِأَشَرِّ مِنْ هَذَا؟»^{۱۲۵}

(سفیان بن عیینہ می گفت: ابوحنیفه حدیث رسول خدا صلی الله علیه وسلم را مثل می زد و آن را نمی پذیرفت. به او رسیده بود که من حدیثی از پیامبر صلی الله علیه وسلم نقل می کنم که فرموده است: «بیع با اختیار است تا زمانی که خریدار و فروشنده از هم جدا نشده اند.» ابوحنیفه گفت: اگر آن دو در کشتی باشند، چگونه ممکن است جدا شوند؟ سفیان گفت: آیا سخن بدتر از این شنیده اید؟) «حَدَّثَنِي أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ، نَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، ثنا ابْنُ جُرَيْجٍ، قَالَ: أَمْلَأَهُ عَلَيْنَا نَافِعٌ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْمُتَبَايعَانِ بِالْخِيَارِ» فَذَكَرَ الْحَدِيثَ قَالَ: فَكَانَ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُفَارِقَهُ مَشَى قَلِيلًا ثُمَّ رَجَعَ.»^{۱۲۶}

(پدرم رحمه الله به من گفت: سفیان بن عیینہ و او هم از ابن جریر روایت می کند که گفت: نافع برای ما املا کرد و گفت: از ابن عمر رضی الله عنهما شنیدم که می گفت: پیامبر صلی الله علیه وسلم فرمود: «خریدار و فروشنده هر دو اختیار دارند.» [نافع هنگامی که] حدیث را نقل می کرد گفت: وقتی ابن عمر می خواست جدا شود، کمی قدم می زد و سپس بازمی گشت.)

«حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ، ثنا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْفَزَارِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ، وَالْأَوْزَاعِيَّ، يَقُولَانِ: إِنْ قَوْلَ الْمُرْجَةِ يَخْرُجُ إِلَى السَّيْفِ.»^{۱۲۷}

(ابو اسحاق فزاری گفت: از سفیان و اوزاعی شنیدم که می گفتند: گفتار مرجئه به شمشیر کشیدن منتهی می شود.)

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ هَارُونَ أَبُو نَشِيطٍ، حَدَّثَنِي أَبُو صَالِحٍ يَغْنِي الْفَرَاءَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا إِسْحَاقَ الْفَزَارِيَّ، يَقُولُ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ مُرْجئًا يَرَى السَّيْفَ.»^{۱۲۸}

(فراء به من گفت: از ابو اسحاق فزاری شنیدم که می گفت: ابوحنیفه مرجئه بود و قائل به [جواز] استخدام شمشیر [علیه حاکم] بود.)

«وَحَدَّثَنِي إِبرَاهِيمُ بْنُ سَعِيدٍ، نَا أَبُو تَوْبَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْفَزَارِيَّ، قَالَ: «كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ

۱۲۵ همان، ص ۲۱۶.

۱۲۶ همان، ص ۲۱۷.

۱۲۷ همان، ص ۲۱۷.

۱۲۸ همان، ص ۲۱۸.

۴۹ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویارویی قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

يَقُولُ إِيْمَانُ إِبْلِيسَ وَإِيْمَانُ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَاحِدٌ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا رَبِّ، وَقَالَ إِبْلِيسُ: يَا رَبِّ. «۱۲۹»

(ابراهیم بن سعید روایت کرد که ابوتوبه از ابواسحاق فزاری نقل کرد که ابوحنیفه می گفت: ایمان ابلیس و ایمان ابوبکر صدیق یکی است؛ ابوبکر گفت: یا رب! ابلیس هم گفت: یا رب!)

«حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ صَالِحٍ، نَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ، قَالَ: ذَكَرَ أَبَا حَنِيفَةَ الْحَسَنُ بْنُ صَالِحٍ فَقَالَ: وَدِدْتُ أَنَّهُ وَفَّقَ فَأَخْبَرْتُ شَرِيكًا، فَقَالَ: لِمَ قَالَ وَدِدْتُ أَنَّهُ وَفَّقَ لَا يَتَعَلَّمُ مِمَّا يُحْسِنُونَ شَيْئًا.» ۱۳۰»

(عبدالرحمن بن صالح به من خبر داد، سپس یحیی بن آدم گفت: حسن بن صالح از ابوحنیفه یاد کرد و گفت: دوست داشتم که او توفیق می یافت. من این را به شریک خبر دادم. شریک گفت: چرا گفته است: دوست داشتم که او توفیق یابد؟ او [یعنی ابوحنیفه] چیزی از سخنان نیکوی آنان چیزی نمی آموخت.)

«حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ صَالِحٍ، ثنا طَلْقُ بْنُ غَنَامٍ، قَالَ: قُلْتُ لِحَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ وَأَبْنَاءَ فِي قَضِيَّةٍ فَقَالَ: إِنَّمَا هُوَ رَأْيٌ لَيْسَ بِكِتَابٍ وَلَا سُنَّةٍ وَإِنَّمَا أَحْزَمَهُ فِي لَحْمِي قَدْ رَأَيْتُ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ فِي شَيْءٍ عَشْرَةَ أَقْوَالٍ ثُمَّ يَرْجِعُ فَمَا عَجَلْتِي؟.» ۱۳۱»

(عبدالرحمن بن صالح به من گفت که طلق بن غنّام گفت: به حفص بن غیاث در موردی چیزی گفتم و او در آن قضیه درنگ کرد. گفت: این فقط رأی است، نه از کتاب خداست و نه از سنت و گفتنش مرا به لرزه می اندازد. من دیده ام که ابوحنیفه در یک مسئله ده رأی می دهد، سپس از آن ها باز می گردد.)

«سَمِعْتُ أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ، يَقُولُ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ: قُلْتُ لِمَالِكِ بْنِ أَنَسٍ: كَانَ عِنْدَنَا عَلْقَمَةُ وَالْأَسْوَدُ، فَقَالَ: قَدْ كَانَ عِنْدَكُمْ مَنْ قَلَبَ الْأَمْرَ هَكَذَا وَقَلَبَ أَيُّ بَطْنٍ كَفَّهُ عَلَى ظَاهِرِهَا، يَعْني أَبَا حَنِيفَةَ.» ۱۳۲»

(از پدرم رحمه الله شنیدم که می گفت: عبدالله بن ادريس گفت: به مالک بن انس گفتم: نزد ما علقمه و اسود بودند. گفت: نزد شما کسی بود که امور را چنین وارونه کرد و پشت دستش را به جای روی آن نشان داد. یعنی [شخص موردنظر] ابوحنیفه بود.)

۱۲۹. همان، ص: ۲۱۹

۱۳۰. همان، ص ۲۲۰.

۱۳۱. همان، ص ۲۲۰

۱۳۲. همان، ص ۲۲۰.

«حَدَّثَنِي أَبُو الْفَضْلِ الْخُرَّاسَانِيُّ، نَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَجَّاجِ، نَا سُفْيَانُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ، حَدَّثَنِي ابْنُ الْمُبَارَكِ، قَالَ: ذَكَرْتُ أَبَا حَنِيفَةَ عِنْدَ الْأَوْزَاعِيِّ وَذَكَرْتُ عِلْمَهُ وَفَقَهُهُ فَكَرَمَ ذَلِكَ الْأَوْزَاعِيُّ وَظَهَرَ لِي مِنْهُ الْعَضْبُ وَقَالَ: تَدْرِي مَا تَكَلَّمْتَ بِهِ تُطْرِي رَجُلًا يَرَى السَّيْفَ عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ، فَقُلْتُ: إِنِّي لَسْتُ عَلَى رَأْيِهِ وَلَا مَذْهَبِهِ، فَقَالَ: قَدْ نَصَحْتُكَ فَلَا تُكَرِّهْ فَقُلْتُ قَدْ قَبِلْتُ.»^{۱۳۳}

(ابوالفضل خراسانی از احمد بن حجاج، از سفیان بن عبدالمکک، برایم روایت کرد که ابن مبارک گفت: ابوحنیفه را نزد اوزاعی یاد کردم و از دانش و فقهش سخن گفتم. اوزاعی از این سخن ناخشنود شد و آثار خشم را در او دیدم. گفت: می دانی چه گفتم؟ مردی را می ستایی که قائل به شمشیر علیه مسلمانان است؟ گفتم: من بر رأی و مذهب او نیستم. گفت: تو را نصیحت کردم، پس ناخشنود مشو. گفتم: پذیرفتم.)

«حَدَّثَنِي أَبُو الْفَضْلِ، نَا سُفْيَانُ بْنُ وَكِيعٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: لَمَّا تَكَلَّمَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي الْأَرْجَاءِ وَخَاصَمَ فِيهِ قَالَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ: يُبْغِي أَنْ يُنْفَى مِنَ الْكُوفَةِ أَوْ يُخْرَجَ مِنْهَا.»^{۱۳۴}

(ابوالفضل برایم روایت کرد که سفیان بن وکیع از پدرش نقل کرد که گفت: هنگامی که ابوحنیفه درباره ارجاء سخن گفت و در آن جدل کرد، سفیان ثوری گفت: شایسته است که از کوفه تبعید یا اخراج شود.)

«حَدَّثَنِي أَبُو الْفَضْلِ، نَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ شَمَّاسٍ، نَا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمُقْرِي، قَالَ: كَانَ وَاللَّهِ أَبُو حَنِيفَةَ مُرْجِيًّا وَدَعَانِي إِلَى الْأَرْجَاءِ فَأَبَيْتُ عَلَيْهِ.»^{۱۳۵}

(ابو عبد الرحمن مقرئ گفت: سوگند به خدا، ابوحنیفه از مرجئه بود و مرا به ارجاء دعوت کرد؛ اما من نپذیرفتم.)

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ، نَا أَبُو صَالِحٍ، قَالَ: سَمِعْتُ يُوسُفَ بْنَ أَسْبَاطٍ، يَقُولُ: لَمْ يُولَدْ أَبُو حَنِيفَةَ عَلَى الْفِطْرَةِ قَالَ: وَسَمِعْتُ يُوسُفَ، يَقُولُ: رَدَّ أَبُو حَنِيفَةَ أَرْبَعَمَائَةَ أَثَرِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.»^{۱۳۶}

(محمد بن هارون برایم روایت کرد که ابوصالح گفت: از یوسف بن اسباط شنیدم که می گفت: ابوحنیفه بر فطرت زاده نشده بود. گفت: و شنیدم که یوسف می گفت: ابوحنیفه چهارصد اثر از پیامبر صلی الله علیه وسلم را رد کرده است.)

۱۳۳ همان، ص ۲۲۲.

۱۳۴ همان، ص ۲۲۲.

۱۳۵ همان، ص ۲۲۳.

۱۳۶ همان، ص ۲۲۵.

«حَدَّثَنِي أَبُو الْفَضْلِ ثَنَا يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ، قَالَ «كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ مُرْجِيًّا وَكَانَ مِنَ الدَّعَاةِ وَلَمْ يَكُنْ فِي الْحَدِيثِ بَشِيءٌ وَصَاحِبُهُ أَبُو يُوسُفَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ.»»^{۱۳۷}

(یحیی بن معین گفت: ابوحنیفه از جمله مرجئه و از دعوت کنندگان به آن بود و در حدیث دانشی نداشت؛ اما شاگردش ابویوسف وضعیتش خوب بود.)

«حَدَّثَنِي أَبُو الْفَضْلِ الْخُرَاسَانِيُّ، نَا أَبُو الْأَخْوَصِ مُحَمَّدُ بْنُ حَيَّانَ، قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ هُشَيْمًا يَوْمًا عَنْ مَسْأَلَةٍ، فَحَدَّثَهُ فِيهَا، بِحَدِيثٍ فَقَالَ الرَّجُلُ: إِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدَ بْنَ الْحَسَنِ وَأَصْحَابَهُ يَقُولُونَ بِخِلَافِ هَذَا، فَقَالَ هُشَيْمٌ: يَا عَبْدَ اللَّهِ إِنَّ الْعِلْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنَ السِّفْلِ.»»^{۱۳۸}

(أبو الفضل الخراساني برایم روایت کرد که محمد بن حسان گفت: روزی مردی از هشیم درباره مسئله‌ای پرسید و هشیم در پاسخ حدیثی نقل کرد. آن مرد گفت: ابوحنیفه، محمد بن حسن و یاران‌شان خلاف این را می‌گویند. هشیم گفت: ای عبدالله، علم از افراد پست گرفته نمی‌شود.)

عبدالرحمن بن ابی حاتم رازی:

«أَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ قَالَ سَأَلْتُ أَبِي عَنْهُ فَقَالَ: شَيْخٌ دِمَشْقِيٌّ أَدْرَكْتُهُ، كَانَ يَرَى رَأْيَ أَبِي حَنِيفَةَ، وَعَلَى الْعَمْدِ لَمْ نَكْتُبْ عَنْهُ، مَحَلُّهُ الصَّدْقُ.»»^{۱۳۹}.

(عبدالرحمن گفت: از پدرم درباره او پرسیدم، پدرم گفت: من شیخ دمشقی‌ای را ملاقات کردم که رأی ابوحنیفه را قبول داشت و عمداً از او چیزی نوشته‌ایم، اگرچه او اهل صدق بود.)

«أَنَا أَبُو الْحَسَنِ، أَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي حَاتِمٍ فِيمَا قُرِيَ عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ، ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْحَكَمِ، قَالَ: سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ: قَالَ لِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ: أَيُّهُمَا أَعْلَمُ: صَاحِبُنَا أَوْ صَاحِبُكُمْ؟، يَعْنِي: مَالِكًا وَأَبَا حَنِيفَةَ.

قُلْتُ: عَلَى الْإِنْصَافِ؟ قَالَ: نَعَمْ.

قُلْتُ: فَأَنْشُدُكَ اللَّهَ، مَنْ أَعْلَمُ بِالْقُرْآنِ: صَاحِبُنَا أَوْ صَاحِبُكُمْ؟ قَالَ: صَاحِبُكُمْ، يَعْنِي مَالِكًا.

قُلْتُ: فَمَنْ أَعْلَمُ بِالسُّنَّةِ: صَاحِبُنَا أَوْ صَاحِبُكُمْ؟ قَالَ: اللَّهُمَّ صَاحِبُكُمْ.

قُلْتُ: فَأَنْشُدُكَ اللَّهَ، مَنْ أَعْلَمُ بِأَقَاوِيلِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمُتَقَدِّمِينَ:

صَاحِبُنَا أَوْ صَاحِبُكُمْ؟ قَالَ: صَاحِبُكُمْ.

^{۱۳۷} همان، ص ۲۲۶.

^{۱۳۸} همان، ص ۲۲۷.

^{۱۳۹} ابی محمد عبدالرحمن بن ابی حاتم محمد بن ادريس التميمی الحنظلی الرازی، کتاب الجرح و التعديل، طبعه دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان. الطبعة الاولى. ۱۹۵۳م. ص ۹۳.

قَالَ الشَّافِعِيُّ: قُلْتُ: فَلَمْ يَنْقُ إِلَّا الْقِيَاسُ، وَالْقِيَاسُ لَا يَكُونُ إِلَّا عَلَى هَذِهِ الْأَشْيَاءِ، فَمَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْأُصُولَ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ يَقِيسُ؟^{۱۴۰}

ابن ابی حاتم رازی می‌گوید: محمد بن عبدالله بن عبدالحکم برای ما روایت کرد و گفت: از شافعی شنیدم که می‌گفت: محمد بن حسن به من گفت: کدام یک داناتر است، یار ما یا یار شما؟ یعنی ابوحنیفه و مالک بن انس.

گفتم: آیا به انصاف بگویم؟ گفت: آری.

گفتم: تو را به خدا سوگند می‌دهم، چه کسی به قرآن داناتر است، یار ما یا یار شما؟ گفت: یار شما، یعنی مالک.

گفتم: چه کسی به سنت داناتر است، یار ما یا یار شما؟ گفت: به خدا، یار شما.

گفتم: تو را به خدا سوگند می‌دهم، چه کسی به سخنان اصحاب پیامبر ﷺ و پیشینیان داناتر است، یار ما یا یار شما؟ گفت: یار شما.

شافعی گفت: پس به او گفتم: چیزی جز قیاس باقی نمی‌ماند و قیاس هم جز بر اساس این اصول [قرآن، سنت و آثار صحابه] نیست؛ پس کسی که این اصول را نشناسد، بر پایه چه چیزی قیاس می‌کند؟

«أَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، ثنا الرَّبِيعُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْمُرَادِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ: «أَبُو حَنِيفَةَ يَضَعُ أَوَّلَ الْمَسْأَلَةِ خَطَأً، ثُمَّ يَقِيسُ الْكِتَابَ كُلَّهُ عَلَيْهَا.»^{۱۴۱}

(عبدالرحمن برای ما روایت کرد و ربیع بن سلیمان مُرادی به من خبر داد که گفت: از شافعی شنیدم که می‌گفت: ابوحنیفه آغاز مسئله را نادرست می‌نهد، سپس تمام کتاب را بر آن قیاس می‌کند.)

«أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، قَالَ: ثنا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْحَكَمِ، قَالَ: قَالَ لِي مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ الشَّافِعِيُّ: نَظَرْتُ فِي كُتُبٍ لِأَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ، فَإِذَا فِيهَا مِائَةٌ وَثَلَاثُونَ وَرَقَةً، فَعَدَدْتُ مِنْهَا ثَمَانِينَ وَرَقَةً، خِلَافَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ.»^{۱۴۲}

(عبدالرحمن برای ما نقل کرد، گفت: محمد بن عبدالله بن عبدالحکم برایم روایت کرد، گفت: محمد بن ادريس شافعی به من گفت: در کتاب‌های اصحاب ابوحنیفه نظر افکندم، پس دیدم صد و سی برگ برخلاف کتاب و سنت است.)

۱۴۰ آداب الشافعی و مناقبه، تحقیق: ابی همام محمد بن علی الصومعی البیضانی، سلسله قره عیون المحدثین. الرياض، المملكة العربية السعودية. رقم الطبعة: الطبعة الأولى، سنة الإصدار: ۲۰۱۸ م - ۱۴۳۹ هـ. ص ۲۰۳.

۱۴۱ همان، ص ۲۱۶.

۱۴۲ همان، ص ۲۱۶.

۵۳ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویارویی قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

«أَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، قَالَ أَبِي: ثَنَا هَارُونُ بْنُ سَعِيدٍ الْأَيْلِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ: مَا أَعْلَمُ أَحَدًا وَضَعَ الْكُتُبَ أَدْلَ عَلَى عَوَارِ قَوْلِهِ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۱۴۳}

(عبدالرحمن گفت: پدرم گفت: هارون بن سعید ایللی برای ما روایت کرد و گفت: از شافعی شنیدم که می گفت:

کسی را نمی شناسم که کتاب هایی نوشته باشد که خود گویاترین دلیل بر عیب و بطلان گفتارش باشد، بیش از ابوحنیفه.)

«أَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سِنَانٍ الْوَاسِطِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِدْرِيسَ الشَّافِعِيَّ، يَقُولُ: مَا أَشَبَّهُ رَأْيَ أَبِي حَنِيفَةَ إِلَّا بِخَيْطِ سَحَاةٍ، تَمُدُّهُ هَكَذَا فَيَجِيءُ أَصْفَرُ، وَتَمُدُّهُ هَكَذَا فَيَجِيءُ أَخْضَرُ.»^{۱۴۴}

(من عبدالرحمن [می گویم]: احمد بن سنان واسطی، گفت: از محمد بن ادریس شافعی شنیدم که می گفت: رأی ابوحنیفه چیزی نیست؛ مگر چون نخ جادوگری که اگر آن را این گونه بکشی، زرد می شود و اگر آن گونه بکشی، سبز.)

«أَخْبَرَنِي الرَّبِيعُ بْنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا أَخْطَأَ فِي الْمَسْأَلَةِ، قَالَ لَهُ أَصْحَابُهُ: جَرَمْتَ.»^{۱۴۵}

(ربیع بن سلیمان به من خبر داد و گفت: از شافعی شنیدم که می گفت: ابوحنیفه هرگاه در مسئله ای دچار خطا می شد، یارانش به او می گفتند: «جرمت»؛ یعنی از پاسخ فرار کردی.)

«أَخْبَرَنِي أَبُو مُحَمَّدٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبِي، ثَنَا حَزْمَةُ بْنُ يَحْيَى، قَالَ: سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ: «رَأَيْتُ أَبَا حَنِيفَةَ فِي النَّوْمِ، عَلَيْهِ ثِيَابٌ وَسِخَةٌ رَثَّةٌ، فَقَالَ: مَا لِي وَلَكَ؟»^{۱۴۶}

(پدرم به من خبر داد: حزمه بن یحیی برای ما روایت کرد، گفت: از شافعی شنیدم که می گفت: در خواب ابوحنیفه را دیدم در حالی که جامه هایی چرکین و فرسوده بر تن داشت. او گفت: «من و تو را با یکدیگر چه کار است؟»)

«أَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ، ثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي سُرَيْجٍ، قَالَ: سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ: «سَمِعْتُ مَالِكًا، وَقِيلَ لَهُ: أَتَعْرِفُ أَبَا حَنِيفَةَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، مَا ظَنُّكُمْ بِرَجُلٍ، لَوْ قَالَ هَذِهِ السَّارِيَةُ مِنْ ذَهَبٍ، لَقَامَ دُونَهَا، حَتَّى يَجْعَلَهَا مِنْ ذَهَبٍ، وَهِيَ مِنْ خَشَبٍ أَوْ حِجَارَةٍ؟».

۱۴۳ همان، ص ۲۱۷.

۱۴۴ همان، ص ۲۱۷.

۱۴۵ همان، ص ۲۱۸.

۱۴۶ همان، ص ۲۱۹.

قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ: يَعْنِي أَنَّهُ كَانَ يَثْبُتُ عَلَى الْخَطَا وَيَحْتَجُّ دُونَهُ، وَلَا يَرْجِعُ إِلَى الصَّوَابِ، إِذَا بَانَ لَهُ. ۱۴۷»

(من ابو محمد [می گویم]:] پدرم برایم نقل کرد، ابن ابی سریح گفت: از شافعی شنیدم که می گفت: از مالک شنیدم؛ به او گفتند: آیا ابوحنیفه را می شناسی؟ گفت: «بله. چه می گوید درباره مردی که اگر بگوید این ستون از طلاست، بر آن پافشاری می کند تا آن را طلا کند، در حالی که از چوب یا سنگ است.»

(ابو محمد گفت: یعنی او بر خطا پافشاری می کرد، برای آن استدلال می آورد و حتی هنگامی که درستی برایش روشن می شد، باز به آن باز نمی گشت.)

«أَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ، تَنَا حَزْمَلَةً: سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ: «رَأَيْتُ أَبَا حَنِيفَةَ فِيمَا يَرِي النَّائِمُ وَعَلَيْهِ ثِيَابٌ وَسِخَةٌ، فَقَالَ لِي: مَا لِي وَلَكَ؟ أَيَّ شَيْءٍ تُرِيدُ مِنِّي؟» ۱۴۸»

(حزمه بن یحیی برای ما روایت کرد، گفت: از شافعی شنیدم که می گفت: ابوحنیفه را در عالم شبیه عالم رؤیا در حالی دیدم که جامه های چرکین و فرسوده بر تن داشت و به من گفت: آخر من و تو را چه کار؟ از من چه می خواهی؟)

ابن حبان بستی:

«النُّعْمَانُ بْنُ ثَابِتٍ أَبُو حَنِيفَةَ الْكُوفِيُّ صَاحِبُ الرَّأْيِ يَرْوِي عَنْ عَطَاءٍ وَنَافِعٍ، كَانَ مَوْلَدَهُ سَنَةَ ثَمَانِينَ فِي سَوَا الْكُوفَةِ وَكَانَ أَبُوهُ مَمْلُوكًا لِرَجُلٍ مِنْ بَنِي رِبْعَةَ مِنْ تَيْمِ اللَّهِ مِنْ نَجْدٍ، يُقَالُ لَهُمْ بَنُو قِفْلٍ فَأَعْتَقَ أَبُوهُ وَكَانَ خَبَازًا لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ قِفْلٍ وَمَاتَ أَبُو حَنِيفَةَ سَنَةَ خَمْسِينَ وَمِائَةً بِبَغْدَادٍ وَقَبْرُهُ فِي مَقْبَرَةِ الْخِيزَرَانِ، وَكَانَ رَجُلًا جَدًّا ظَاهِرَ الْوَرَعِ لَمْ يَكُنِ الْحَدِيثَ صَنَاعَتَهُ، حَدَّثَ بِمِائَةٍ وَثَلَاثِينَ حَدِيثًا، مَسَانِيدَ مَا لَهُ حَدِيثٌ فِي الدُّنْيَا غَيْرَهُ أَخْطَأَ مِنْهَا فِي مِائَةٍ وَعِشْرِينَ حَدِيثًا إِمَّا أَنْ يَكُونَ أَقْلَبَ إِسْنَادَهُ أَوْ غَيْرَ مَتْنِهِ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ فَلَمَّا غَلَبَ خَطُؤُهُ عَلَى صَوَابِهِ اسْتَحَقَّ تَرْكُ الْإِحْتِجَاجِ بِهِ فِي الْأَخْبَارِ» ۱۴۹

(نعمان بن ثابت، ابوحنیفه کوفی، صاحب رأی، از عطاء و نافع روایت می کرد. تولد او در سال ۸۰ هجری در خارج کوفه بود. پدرش برده ای بود از مردی از بنی ربیع، از تیم الله از نجد، که به آنان «بنو

۱۴۷ همان، ص ۲۵۹.

۱۴۸ همان، ص ۲۶۰.

۱۴۹ المجروحین من المحدثین المؤلف: ابن حبان - المحقق: محمد ابراهیم زاید. ج ۳. حلب: دارالوعی. الطبعة الأولى. ۱۳۹۶ هـ ص ۶۱-۶۳.

قفلی» گفته می‌شد. پدرش او را آزاد کرد و نانوای عبدالله بن قفل بود. ابوحنیفه در سال ۱۵۰ هجری در بغداد درگذشت و قبر او در گورستان خیزران است. او مرد جدل‌گرا و ظاهراً پرهیزگار بود؛ اما [روایت و پرداختن به] حدیث جرفه او نبود. صد و سی حدیث با سند روایت کرده است و جز این، هیچ حدیثی در دنیا از او نیست. او در صد و بیست تا از آن‌ها خطا کرده است؛ [چون] یا سند آن‌ها را وارونه کرده یا متن‌شان را تغییر داده، بی‌آنکه خود بداند. پس چون خطاهایش بر روایت‌ها درستش غلبه یافت، سزاوار شد که در اخبار به او استناد نشود.)

«وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى لَا يَجُوزُ الْإِخْتِجَاجُ بِهِ لِأَنَّهُ كَانَ دَاعِياً إِلَى الْإِرْجَاءِ وَالدَّاعِيَةِ إِلَى الْبُذْءِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَخْتَجَّ بِهِ عِنْدَ أُمَّتِنَا قَاطِبَةً لَا أَعْلَمُ بَيْنَهُمْ فِيهِ خِلَافًا عَلَى أَنْ أَمَّةَ الْمُسْلِمِينَ وَأَهْلَ الْوُرْعِ فِي الدِّينِ فِي جَمِيعِ الْأُمُصَارِ وَسَائِرِ الْأَقْطَارِ جَرَحُوهُ وَأَطْلَقُوا عَلَيْهِ الْقُدْحَ إِلَّا الْوَاحِدَ بَعْدَ الْوَاحِدِ.»^{۱۵۰}

(و از سوی دیگر، به این دلیل استناد به او جایز نیست که او دعوت‌کننده به ارجاء بود و در نزد همه امامان ما، استناد به دعوت‌کنندگان به بدعت، جایز نیست. من در میان آنان در این باره هیچ اختلافی را سراغ ندارم؛ چرا که امامان مسلمان و پرهیزکاران دیندار، در همه شهرها و دیگر سرزمین‌ها، او را جرح کردند و آشکارا بر او طعن زدند، جز یکی پس از دیگری.)

«مَنْ ذَلِكَ مَا حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ يَحْيَى السَّاجِيَّ بِالْبَصْرَةِ قَالَ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْمُقَدَّمِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ قَالَ سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ اسْتَتِيبَ أَبُو حَنِيفَةَ مِنَ الْكُفْرِ مَرَّتَيْنِ.»^{۱۵۱}

(یکی از آن جمله چیزی است که زکریا بن یحیی الساجی در بصره برای ما روایت کرد، گفت: بندار و محمد بن علی مقدمی برای ما روایت کردند، گفتند: معاذ بن معاذ العنبری گفت: شنیدم که سفیان ثوری می‌گفت: ابوحنیفه دوبار از کفر توبه داده شد.)

«أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ زُهَيْرٍ بُسْتَرٌ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْبَغَوِيِّ، قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ أَبِي مَالِكٍ عَنْ أَبِي يُوسُفَ قَالَ أَوَّلُ مَنْ قَالَ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ أَبُو حَنِيفَةَ يُرِيدُ بِالْكَوْفَةِ.»^{۱۵۲}

(احمد بن یحیی بن زهیر در شوشتر به ما گفت: اسحاق بن ابراهیم بغوی برای ما روایت کرده و گفت: حسن بن ابی مالک از ابی یوسف روایت کرد که او گفته است: اولین کسی که گفت قرآن

۱۵۰ همان، ص ۶۴.

۱۵۱ همان، ص ۶۴.

۱۵۲ همان، ص ۶۵.

مخلوق است، ابوحنیفه بود. منظورش [نخستین کس] در کوفه است.)^{۱۵۳}

«أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِدْرِيسَ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ وَكِيعٍ قَالَ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَمَادٍ بْنُ أَبِي حَنِيفَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ سَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ قَالَ فَكَتَبَ إِلَيْهِ ابْنُ أَبِي لَيْلَى إِمَّا أَنْ تَرْجَعَ وَإِلَّا لِأَفْعَلَنَّ بِكَ فَقَالَ قَدْ رَجَعْتُ فَلَمَّا رَجَعَ إِلَى بَيْتِهِ قُلْتُ يَا أَبِي أَلَيْسَ هَذَا رَأْيُكَ قَالَ نَعَمْ يَا بَنِي وَهُوَ الْيَوْمَ أَيْضًا رَأْيِي وَلَكِنْ أَعَيْتُهُمُ التَّقِيَّةَ.»^{۱۵۴}

(حسین بن ادریس انصاری گفت: سفیان بن وکیع برای ما روایت کرد، گفت: عمر بن حماد بن ابوحنیفه گفت: از پدرم [یعنی حماد] شنیدم که می گفت: از ابوحنیفه شنیدم که می گفت: قرآن مخلوق است. پس ابن ابی لیلی به او نوشت: یا بازگرد، وگرنه با تو رفتاری خواهم کرد [که سزاوار آتی]، او گفت: برگشتم. وقتی به خانه برگشت، گفتم: پدر، آیا این رأی تو نیست؟ گفت: آری، پسر من و امروز نیز رأی من همین است؛ اما تقیه آنان را ناتوان کرد [که بتوانند در برابر من تصمیمی نادرستی بگیرند].)

«أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْمُثَنَّى بِالْمَوْصِلِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو نَشِيطٍ مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ قَالَ حَدَّثَنَا مَحْبُوبُ بْنُ مُوسَى عَنْ يُوسُفَ بْنِ أَسْبَاطٍ قَالَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ لَوْ أَدْرَكَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَأَخَذَ بِكَثِيرٍ مِنْ قَوْلِي وَهَلِ الدِّينُ إِلَّا الرَّأْيُ الْحَسَنُ.»^{۱۵۵}

(احمد بن علی بن مثنی در موصل گفت: ابو نشیط محمد بن هارون برای ما روایت کرد، گفت: محبوب بن موسی از یوسف بن اسباط روایت کرد که ابوحنیفه گفت: اگر پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم مرا می یافت، به بسیاری از سخنانم عمل می کرد. و آیا دین چیزی جز رأی نیکوست؟)

«أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْأُبُلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَنْسِيُّ عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ قَالَ سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنَّا وَرِثْنَا هَذِهِ الثُّبُوءَ عَنْ أَبِيْنَا إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِ الرَّحْمَنِ وَوَرِثْنَا هَذَا النَّبِيَّ عَنْ أَبِيْنَا إِسْمَاعِيلَ بْنِ خَلِيلِ الرَّحْمَنِ وَوَرِثْنَا هَذَا الْعِلْمَ عَنْ جَدِّنا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاجْعَلْ لَعْنَتِي وَلَعْنَةَ آبَائِي وَأَجْدَادِي عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۱۵۶}

(علی بن عبدالعزیز ابله گفت: عمرو بن محمد انسی از ابوالبختری برای ما روایت کرد، گفت: از جعفر بن محمد شنیدم که می گفت: «بارالها، ما این نبوت را از پدرمان ابراهیم خلیل الرحمن به ارث برده ایم و این بیت را از پدرمان اسماعیل پسر خلیل الرحمن و این دانش را از جدمان محمد صلی الله علیه وآله وسلم، پس لعنت من و پدران و نیاکانم بر ابوحنیفه باد.»)

۱۵۳ همان، ص ۶۵.

۱۵۴ همان، ۶۵.

۱۵۵ همان، ص ۶۵.

۱۵۶ همان، ص ۶۵.

«أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْخَلِيلُ بْنُ هِنْدٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ حَسَّانٍ قَالَ كُنْتُ مَعَ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ بِمَكَّةَ عِنْدَ الْمِيزَابِ فَجَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ إِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ مَاتَ قَالَ أَذْهَبُ إِلَى إِبْرَاهِيمَ بْنِ طَهْمَانَ فَأَخْبِرُهُ فَجَاءَ الرَّسُولُ فَقَالَ وَجَدْتُهُ نَائِمًا قَالَ وَيْحَكَ أَذْهَبَ فَأَنْبِئْهُ وَبَشِّرْهُ فَإِنَّ فَتَانَ هَذِهِ الْأُمَّةِ مَاتَ وَاللَّهِ مَا مَوْلُودٌ أَشْأَمُ عَلَيْهِمْ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَلِلَّهِ لَكَأَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ أَقْطَعَ عُزْوَةَ الْإِسْلَامِ عُزْوَةً عُزْوَةً مِنْ قَحْطَبَةِ الطَّائِيِّ بِسَيْفِهِ.»^{۱۵۷}

(محمد بن قاسم بن حاتم گفت: خلیل بن هند برای ما روایت کرد، گفت: عبدالصمد بن حسان گفت: با سفیان ثوری در مکه نزد ناودان [کعبه] بودم که مردی آمد و گفت: ابوحنیفه مرده است. [سفیان] گفت: نزد ابراهیم بن طهمان برو و به او خبر بده. فرستاده باز آمد و گفت: او را در خواب یافتیم. [سفیان] گفت: وای بر تو، برو بیدارش کن و مؤرده بده که فتنه‌انگیز این امت مرده است. به خدا سوگند، در اسلام هیچ نوزادی بدشگون‌تر از ابوحنیفه زاده نشده است و به خدا سوگند، گویی ابوحنیفه کسی بود که با شمشیر قحط‌طائی، حلقه‌های اسلام را یک‌به‌یک برید.)

«أَخْبَرَنَا آدَمُ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا نَعِيمُ بْنُ حَمَّادٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ الْفَزَارِيُّ قَالَ سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ وَجَاءَ نَعِي أَبُو حَنِيفَةَ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَرَّاحَ الْمُسْلِمِينَ مِنْهُ لَقَدْ كَانَ يَنْقُضُ الْإِسْلَامَ عُزْوَةً عُزْوَةً.»^{۱۵۸}

(آدم بن موسی خبر داد، گفت: محمد بن اسماعیل بخاری برای ما روایت کرد، گفت: نعیم بن حماد برای ما روایت کرد، گفت: ابو اسحاق فزاری گفت: شنیدم سفیان ثوری را هنگام شنیدن خبر مرگ ابوحنیفه که گفت: «سپاس خدایی را که مسلمانان را از دست او رهایی بخشید، زیرا او اسلام را رشته‌به‌رشته پاره‌پاره می‌کرد.)

«أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْكَبِيرِ عَمْرُ الْخَطَّابِيُّ بِالْبَصْرَةِ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ جُنْدُبٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَامِرٍ الطَّائِيِّ قَالَ رَأَيْتُ كَاتِبِي وَافَقْتُ عَلَى دَرَجِ مَسْجِدِ دِمَشْقَ فِي جَمَاعَةٍ مِنَ النَّاسِ فَخَرَجَ شَيْخٌ مُلَبَّبٌ شَيْخًا وَهُوَ يَقُولُ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ هَذَا غَيْرُ دِينِ مُحَمَّدٍ قَالَ فَقُلْتُ لِرَجُلٍ إِلَى جَنْبِي مَنْ هَذَيْنِ الشَّيْخَيْنِ قَالَ هَذَا أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقِ مُلَبَّبٌ أَبَا حَنِيفَةَ.»^{۱۵۹}

(عبدالكبير بن عمر خطابی در بصره به ما خبر داد و گفت: علی بن جندب به ما گفت: محمد بن عامر طائی گفت: در خواب دیدم که گویا بر پله مسجد دمشق، در میان گروهی از مردم ایستاده‌ام. در این هنگام، شیخی آمد و یقه شیخ دیگری را گرفته بود و می‌گفت: ای مردم! این مرد، دین محمد را

۱۵۷ همان، ص ۶۵

۱۵۸ همان، ص ۶۶

۱۵۹ همان، ص ۶۶

تغییر داده است. به مردی که کنارم بود، گفتم: این دو شیخ کیستند؟ گفت: این، ابوبکر صدیق است که یقه ابوحنیفه را گرفته است.)

«أَخْبَرَنَا زَكَرِيَّا بْنُ يَحْيَى السَّاجِي قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سِنَانَ الْقَطَّانُ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ عَاصِمٍ يَقُولُ قُلْتُ لِأَبِي حَنِيفَةَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِهِمَا خَمْسًا ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ السَّلَامِ فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِنْ لَمْ يَكُنْ جَلَسَ فِي الرَّابِعَةِ فَمَا تَسُوَّى هَذِهِ الصَّلَاةُ هَذِهِ وَأَشَارَ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْأَرْضِ فَأَخَذَهُ وَرَمَى بِهِ.»^{۱۶۰}

(زکریا بن یحیی ساجی گفت: احمد بن سنان قطان برای ما روایت کرد، گفت: شنیدم علی بن عاصم می گفت: به ابوحنیفه گفتم: ابراهیم بن علقمه از عبدالله روایت کرده که پیامبر صلی الله علیه وسلم پنج رکعت نماز خواند، سپس بعد از سلام، دو سجده انجام داد. ابوحنیفه گفت: اگر در رکعت چهارم ننشسته باشد، این نماز به اندازه این هم ارزشی ندارد و [سپس] به چیزی بر روی زمین افتاده بود اشاره کرد و آن را برداشت و پرتاب کرد.)

«وَأَخْبَرَنَا أَبُو إِسْحَقَ عَنِ الْحَارِثِ عَنْ عَلِيٍّ أَنَّهُ قَالَ السَّرَاوِيلُ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ الْإِزَارَ وَالنُّحَيْنِ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ التَّلْعِينَ قَالَ قُلْتُ فَمَا بَالُ صَاحِبِكُمْ يَقُولُ كَذَا وَكَذَا قَالَ وَمَنْ ذَاكَ وَصَاحِبُ ذَاكَ قَتَبَ اللَّهُ ذَاكَ.»^{۱۶۱}

(ابو اسحاق از حارث از علی نقل کرده که گفت: «شلوار برای کسی است که «لنگ» نیافته باشد و پوشیدن موزه (کفش چرمی) برای کسی است که نعلین (کفش ساده) ندارد.» گفتم: «پس چرا صاحب شما [یعنی ابوحنیفه] چنین و چنان می گوید؟» گفت: «او کیست؟ و صاحب او کیست؟ خداوند او را زشت گرداند.»)

«أَخْبَرَنَا زَكَرِيَّا بْنُ يَحْيَى السَّاجِي بِالْبَصْرَةِ قَالَ حَدَّثَنَا عِصْمَةُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي الْأَسْوَدِ قَالَ سَمِعْتُ بِشَرَ بْنَ الْمُفَضَّلِ يَقُولُ قُلْتُ لِأَبِي حَنِيفَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ يَهُودِيًّا رَضَخَ رَأْسَ جَارِيَةٍ بَيْنَ حَجَرَيْنِ فَرَضَخَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأْسَهُ بَيْنَ حَجَرَيْنِ قَالَ هَذَا»^{۱۶۲}

(ابوبکر بن ابی الأسود گفت: بشر بن مفضل را شنیدم که می گفت: به ابوحنیفه گفتم: شعبه از هشام بن یزید بن انس، از انس روایت کرده که: «یهودی ای، سر دختری را میان دو سنگ خرد کرد؛ بنابراین، رسول خدا ﷺ نیز سر او را میان دو سنگ کوبید.» ابوحنیفه گفت: «این هذیان است.»)

۱۶۰ همان، ص ۶۶.

۱۶۱ همان، ص ۶۷.

۱۶۲ همان، ص ۷۰.

«أَخْبَرَنَا الْفَضْلُ بْنُ الْحُسَيْنِ بِهَٰذَا، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَاهَانَ، عَنْ ابْنِ عُيَيْنَةَ، قَالَ: حَدَّثْتُ أَبَا حَنِيفَةَ بِحَدِيثٍ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، فَقَالَ: «بَلْ عَلَى هَذَا».^{۱۶۳}

(فضل بن حسین در همدان به ما گفت: یحیی بن عبدالله بن ماهان از ابن عیینہ نقل کرد که او گفته است: حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و سلم را برای ابوحنیفه نقل کردم، او گفت: بلکه چنین است [یا] بر آن ادرار کن.)

«أَخْبَرَنَا السَّاجِي قَالَ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبَّاسُ الْعَنْبَرِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ الْأَسْوَدِ قَالَ سَمِعْتُ بِشْرَ بْنَ الْمُفَضَّلِ يَقُولُ حَدَّثَنَا عُيَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ هَذَا رِجْزٌ»^{۱۶۴}

(ابوبکر بن ابی‌الأسود گفت: بشر بن مفضل را شنیدم که می‌گفت: عبیدالله بن عمر از نافع از ابن عمر نقل کرده است: «خریدار و فروشنده تا زمانی که از یکدیگر جدا نشده‌اند، اختیار دارند [که معامله را فسخ کنند]. و ابوحنیفه گفت: این سخنی است ناپاک و نادرست.)

«سَمِعْتُ الْحَسَنَ بْنَ عُثْمَانَ بْنِ زِيَادٍ يَقُولُ سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ مَنْصُورِ الْجَوَارِ يَقُولُ رَأَيْتُ الْحَمِيدِيَّ يَقْرَأُ كِتَابَ الرَّدِّ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَكَانَ يَقُولُ قَالَ بَعْضُ النَّاسِ كَذَا فَقُلْتُ لَهُ فَيْكَفَ لَا نُسَمِّيهِ قَالَ أَكْرَهَ أَنْ أَذْكُرَهُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ».^{۱۶۵}

(حسن بن عثمان بن زیاد گفت: از محمد بن منصور جوّار شنیدم که می‌گفت: حمیدی را در مسجدالحرام دیدم که در حالی کتاب «الردّ بر ابوحنیفه» را می‌خواند می‌گفت: «برخی از مردم چنین گفته‌اند.» به او گفتم: «چرا نامش را نمی‌بری؟» گفت: «خوش ندارم در مسجدالحرام از او نام ببرم.»

«أَخْبَرَنَا الثَّقَفِيُّ قَالَ سَمِعْتُ الْحَسَنَ بْنَ الصَّبَّاحِ قَالَ حَدَّثَنَا مُؤَمَّلُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ أَبُو حَنِيفَةَ غَيْرُ ثِقَةٍ وَلَا مَأْمُونٍ».^{۱۶۶}

(ثقفی به ما خبر داد و گفت: حسن بن صباح را شنیدم که گفت: مؤمل بن اسماعیل به ما گفت: از سفیان ثوری شنیدم که می‌گفت: ابوحنیفه نه ثقه است و نه امین.)^{۱۶۷}

«أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَغْرِي قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَلَمَةَ قَالَ سَمِعْتُ الْحُسَيْنَ بْنَ مَنْصُورٍ يَقُولُ سَمِعْتُ مُبَشَّرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَزْمِ التَّيْسَابُورِيِّ يَقُولُ كَتَبَ إِلَيْنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ طَهْمَانَ

۱۶۳ همان، ص ۷۰.

۱۶۴ همان، ص ۷۰.

۱۶۵ همان، ص ۷۰.

۱۶۶ همان، ص ۷۱.

۱۶۷. ثقه در اصطلاح محدثان به کسی گفته می‌شود که هم عدل (از نظر اخلاق و صلاحیت) و هم ضبط (از نظر حافظه و دقت در نقل) را داشته باشد.

مِنْ الْعِرَاقِ أَنْ امْحُوا مَا كَتَبْتُمْ عَنِّي مِنْ آثَارِ أَبِي حَنِيفَةَ.^{۱۶۸}»

(یعقوب بن محمد مغری گفت: احمد بن سلمه به ما گفت: از حسین بن منصور شنیدم که می گفت: از مبشر بن عبدالله بن رزم نی ش ابوری شنیدم که می گفت: ابراهیم بن طهمان از عراق برای ما نوشت: «آنچه از آثار ابوحنیفه درباره من نوشته اید، محو کنید.»)

«وَأَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْخَوْلَانِيُّ بِطَرَسُوسَ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَابِرٍ الْمُرُوزِيُّ قَالَ سَمِعْتُ زِيَادَ بْنَ أَيُّوبَ يَقُولُ سَأَلْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ عَنِ الرَّوَايَةِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ فَقَالَ لَا أَرَى الرَّوَايَةَ عَنْهُمَا.»^{۱۶۹}

(محمد بن جابر مروزی گفت: از زیاد بن ایوب شنیدم که می گفت: از احمد بن حنبل درباره روایت از ابوحنیفه و ابویوسف پرسیدم، گفت: روایت از آن دورا نمی پذیرم.)

«وَسَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ مَحْمُودِ النَّسَائِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ خَشْرَمٍ يَقُولُ سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ إِسْحَاقَ السَّمَرْقَنْدِيِّ يَقُولُ سَمِعْتُ بَنَ الْمُبَارَكِ يَقُولُ كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي الْحَدِيثِ يَتِيمًا.»^{۱۷۰}

(از محمد بن محمود نسائی شنیدم که می گفت: از علی بن خشرم شنیدم که می گفت: از علی بن اسحاق سمرقندی شنیدم که می گفت: از ابن مبارک شنیدم که می گفت: ابوحنیفه در علم حدیث یتیم بود.)

«وَأَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِدْرِيسَ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الثَّقَفِيُّ قَالَ سَمِعْتُ إِبْرَاهِيمَ بْنَ شَمَّاسٍ يَقُولُ تَرَكَ بَنَ الْمُبَارَكِ أَبَا حَنِيفَةَ فِي آخِرِ.»^{۱۷۱}

(حسین بن ادريس انصاری به ما خبر داد، گفت: محمد بن علی ثقفی برایمان نقل کرد، گفت: از ابراهیم بن شماس شنیدم که می گفت: ابن مبارک در واپسین روزهای زندگی اش ابوحنیفه را ترک کرد.) «سَمِعْتُ حَمْزَةَ بْنَ دَاوُدَ يَقُولُ سَمِعْتُ دَاوُدَ بْنَ بَكْرِ يَقُولُ سَمِعْتُ الْمُقْرِيَّ يَقُولُ حَدَّثَنَا أَبُو حَنِيفَةَ وَكَانَ مُرْجِنًا وَدَعَانِي إِلَى الْإِرْجَاءِ فَأَبَيْتُ عَلَيْهِ.»^{۱۷۲}

(شنیدم که حمزه بن داوود می گفت: شنیدم که داوود بن بکر می گفت: شنیدم که مقری می گفت: ابوحنیفه برای ما حدیث نقل کرد، در حالی که او از فرقه مرجئه بود و مرا به ارجاء دعوت کرد؛ اما من دعوتش را نپذیرفتم.)

۱۶۸. کتاب المجروحین لابن حبان، ج۳، ص ۷۱.

۱۶۹. همان، ص ۷۱.

۱۷۰. همان، ص ۷۱.

۱۷۱. همان، ص ۷۱.

۱۷۲. همان، ص ۷۲.

«وَأَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْذِرِ قَالَ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ الزَّهْرَانِيُّ قَالَ سَمِعْتُ حَمَادَ بْنَ زَيْدٍ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ لَمْ أَكُذِّ أَلْقَى شَيْخًا إِلَّا أَدْخَلْتُ عَلَيْهِ مَا لَيْسَ مِنْ حَدِيثِهِ إِلَّا هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ.»^{۱۷۳}

(محمد بن منذر به من خبر داد که گفت: عثمان بن سعید برای ما روایت کرد، گفت: ابو ربیع زهرانی به ما گفت: از حماد بن زید شنیدم که می گفت: از ابوحنیفه شنیدم که می گفت: کم تر شیخی را دیده ام، مگر اینکه چیزی را که جزو احادیث [مروی] او نبوده است، بر آن افزوده ام؛ جز [بر احادیث روایت شده از] هشام بن عروه.)

«وَأَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَشَرَ الْكُرْجِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ حَدَّثَنَا رُسْتَهٌ قَالَ، قَالَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ حَمَادِ بْنِ أَبِي حَنِيفَةَ: خَاصَمْتُ رَجُلًا فِي دَارٍ إِلَى شَرِيكِ فَلَمَّا دَنَوْتُ مِنْهُ نَظَرَ إِلَيَّ بِوَجْهِ غَلِيظٍ ثُمَّ قَالَ: أَلَيْكَ بِهَذَا عَهْدَةٌ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: أَتَيْتَنِي بِالْعَهْدَةِ وَلَمْ تُكُنْ لِي عَهْدَةً فَرَجَعْتُ إِلَى أَبِي فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ: وَيْحَكَ كَذَبْتَ عِنْدَ شَرِيكِ مَعَ سُوءِ رَأْيِهِ فِينَا! فَلَمَّا رَجَعْتُ إِلَيْهِ قَالَ: هَاتِ عَهْدَتَكَ، قُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ هِيَ عِنْدَ رَجُلٍ وَلَيْسَ هُوَ شَاهِدٌ، فَقَالَ: أَفَاكَ بَنَ أَفَاكَ بَنَ أَفَاكَ.»^{۱۷۴}

(احمد بن بشر کرجی به ما خبر داد، گفت: محمد بن خطاب برای ما روایت کرد، گفت: رُسته گفت: اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفه گفت: با مردی بر سر خانه ای نزاع کردم و نزاع را نزد شریک بردم. وقتی به او نزدیک شدم، با چهره گرفته به من نگاه کرد، سپس گفت: آیا برای این ادعا سندی داری؟ گفتم: بله. گفت: سندات را بیاور! اما من سندی نداشتم؛ بنابراین نزد پدرم برگشتم و ماجرا را برایش بازگو کردم. گفت: وای بر تو! نزد شریک، با آنکه نسبت به ما بدگمانی دارد، دروغ گفتی؟

وقتی دوباره نزد شریک رفتم، گفت: سندات را بیاور. گفتم: خداوند تو را اصلاح کند، سند نزد مردی است؛ اما او حاضر نیست. گفت: دروغ گو، فرزند دروغ گو، فرزند دروغ گو!

«أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَشَرَ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ حَدَّثَنَا رُسْتَهٌ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ يَقُولُ وَذَكَرَ أَبَا حَنِيفَةَ فَقَرَأَ «لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ.»^{۱۷۵}

(احمد بن بشر به ما خبر داد و گفت: محمود بن خطاب برای ما روایت کرد و گفت: رُسته برای ما نقل کرد و گفت: از عبدالرحمان بن مهدی شنیدم که [وقتی] از ابوحنیفه نام برد، [این آیه را] تلاوت کرد:

^{۱۷۳} همان، ص ۷۲.

^{۱۷۴} همان، ص ۷۱.

^{۱۷۵} همان، ص ۷۲.

«تا در روز قیامت بارهای گناه خود را به طور کامل بر دوش کشند و نیز بخشی از بارهای گناه کسانی را که بدون آگاهی گمراه‌شان کرده‌اند؛ آگاه باشید، چه بد است آنچه بر دوش می‌کشند.»
 «يَقُولُ سَمِعْتُ هُدْبَةَ بْنَ عَبْدِ الْوَهَّابِ يَقُولُ إِذَا ذُو الرِّأْيِ حَاصِمٌ مِنْ قِيَّاسٍ وَجَاءَ بِدَعَةٍ هَنَةٍ سَخِيفَةٍ أَتَيْنَاهُمْ يَقُولُ اللَّهُ فِيهَا وَآثَارُ نُبُوَّةٍ شَرِيفَةٍ فَكَمْ مِنْ فُرَجٍ مُحْصَنَةٍ عَفِيفٍ أَحَلَّ حَرَامَهَا بِأَبِي حَنِيفَةَ.»^{۱۷۶}

(شنیدم که هُدبه بن عبدالوهاب می‌گفت: هرگاه صاحب‌رأیی با قیاس به جدال برخیزد و بدعت ناپسند و سخیف بیاورد، ما در برابر آن با سخن خداوند و آثار نبوت شریف پاسخ می‌دهیم و چه بسا شرمگاه‌های زنان پاک‌دامن عیفی که حرمت‌شان [به دلیل دیدگاه‌ها و فتواهای] ابوحنیفه حلال شمرده شده است.)

«أَخْبَرَنَا الثَّقَفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْوَلِيدِ الْكَرْخِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ قَالَ حَدَّثَنَا مَحْفُوظُ بْنُ أَبِي ثَوْبَةَ قَالَ حَدَّثَنِي بَنُ أَبِي مُسْهَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمْزَةَ وَسَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَا سَمِعْنَا أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ لَوْ أَنَّ رَجُلًا عَبْدَ هَذَا الْبُغْلِ تَقَرَّبًا بِذَلِكَ إِلَى اللَّهِ جَلَّ وَعَلَا لَمْ أَرِ بِذَلِكَ بَأْسًا.»^{۱۷۷}

(ثقفی به ما خبر داد، گفت: احمد بن ولید کرخی به ما گفت: حسن بن صباح به ما گفت: محفوظ بن ابی ثوبه برای من روایت کرد، گفت: ابن ابی مسهر به من گفت: یحیی بن حمزه و سعید بن عبدالعزیز به ما گفتند: شنیدیم که ابوحنیفه می‌گفت: اگر مردی این قاطر را برای تقرب به خداوند بزرگ و بلندمرتبه عبادت کند، در آن کار باکی نمی‌بینم.)

«أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ دَاوُدَ السَّمْنَانِي قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُصَفَّى قَالَ حَدَّثَنَا سُؤَيْدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ فَقَالَ مَا تَقُولُ فِيمَنْ أَكَلَ لَحْمَ الْخَنَزِيرِ فَقَالَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ.»^{۱۷۸}

(محمد بن قاسم بن حاتم به ما خبر داد و گفت: محمد بن داوود سمنانی به ما گفت: ابن مصفا برای ما روایت کرد و گفت: سؤید بن عبدالعزیز گفت: مردی نزد ابوحنیفه آمد و پرسید: «در مورد

کسی که گوشت خوک خورده است، چه می‌گوی؟» ابوحنیفه پاسخ داد: «بر او چیزی نیست.»
 «أَخْبَرَنَا الثَّقَفِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو يَحْيَى مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبَا مَعْمَرٍ يُحَدِّثُ عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ رَجُلًا: أَيْتَكَلَّمُ فِي بَلَدِكَ بِرَأْيِ أَبِي حَنِيفَةَ؟ قَالَ: نَعَمْ،

۱۷۶ همان، ص ۷۲.

۱۷۷ همان، ص ۷۳.

۱۷۸ همان، ص ۷۳.

۶۳ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویاری قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

قَالَ: إِنَّ بَلَدَكُمْ أَهْلٌ أَنْ لَا يُسَكَّنَ. ۱۷۹

(ثقفی به ما خبر داد، گفت: ابویحیی محمد بن عبدالرحمن برای ما روایت کرد، گفت: از ابومعمر شنیدم که از ولید بن مسلم روایت می کرد، گفت: مالک بن انس از مردی پرسید: آیا در سرزمین شما به رأی ابوحنیفه سخن گفته می شود؟ مرد گفت: بله. مالک گفت: سرزمین شما سزاوار آن نیست که در آن زیست.)

«سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مُحَمَّدٍ الْبَغَوِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ مَنْصُورَ بْنَ أَبِي مُزَاحِمٍ يَقُولُ سَمِعْتُ شَرِيكَ يَقُولُ لَوْ كَانَ فِي كُلِّ رُبْعٍ مِنْ أَرْبَاعِ الْكُوفَةِ خَمَارٌ يَبِيعُ الْخَمْرَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ رَجُلٌ يَقُولُ يَقُولُ أَبِي حَنِيفَةَ. ۱۸۰»

(شنیدم که عبدالله بن محمد بغوی می گفت: شنیدم منصور بن ابی مزاحم می گفت: شنیدم شریک می گفت: اگر در هر گوشه ای از کوفه، باده فروشی ای باشد که باده بفروشد، بهتر از آن است که در آنجا مردی باشد که سخنان ابوحنیفه را بازگو کند [و به آن فتوا دهد].)

عبدالله بن عدي جرجاني:

«الکامل في ضعفاء الرجال» تألیف ابن عدی الجرجانی (متوفی ۳۶۵ق) یکی از منابع اساسی علم رجال است. مؤلف در این اثر، نه تنها راویان ضعیف؛ بلکه گاه راویان مختلف القول یا حتی برخی از ثقات را نیز آورده است. در بخشی از این کتاب، او به روایت نقل قول های دیگران در مورد امام ابوحنیفه می پردازد که ما شماری از آن روایت ها را در اینجا نقل می کنیم:

«حَدَّثَنَا مَوْلَى قَالَ: كُنْتُ مَعَ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ فِي الْحَجْرِ فَجَاءَ رَجُلٌ فَسَأَلَهُ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَأَجَابَ فَقَالَ الرَّجُلُ إِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ كَذَا وَكَذَا فَأَخَذَ سُفْيَانُ نَعْلَيْهِ حَتَّى خَرَقَ الطَّوْفَ ثُمَّ قَالَ: لَا ثَقَّةَ، وَلَا مَأْمُون. ۱۸۱»

(مؤمل گفت: با سفیان ثوری در حجر بودم. مردی آمد و درباره مسئله ای از او پرسید و او پاسخ داد. آن مرد گفت: ابوحنیفه چنین و چنان گفته است. سفیان کفش هایش را برداشت و از طواف بیرون رفت، سپس گفت: نه ثقه است و نه مورد اطمینان.)

۱۷۹ همان، ص ۷۳.

۱۸۰ همان، ص ۷۳.

۱۸۱ ابی أحمد عبدالله بن عدی الجرجانی الکامل فی ضعفاء الرجال، الجز الثامن، تحقیق: عادل أحمد عبدالموجود وعلی محمد معوض وعبد الفتاح أبو سنة. بیروت: دارالکتب العلمیة. ۲۰۱۰ م. ص ۲۳۵

«سَأَلْتُ يَحْيَى بْنَ مَعِينٍ، عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ؟ قَالَ: لَا يَكْتُبُ حَدِيثَهُ.»^{۱۸۲}

(از یحیی بن معین درباره ابوحنیفه پرسیدم، گفت: حدیث او نوشته نمی شود.)

«قَالَ عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ، وَأَبُو حَنِيفَةَ صَاحِبُ الرَّأْيِ وَاسْمُهُ النُّعْمَانُ بْنُ ثَابِتٍ لَيْسَ بِالْحَافِظِ

مُضْطَرِبِ الْحَدِيثِ وَاهِي الْحَدِيثِ.»^{۱۸۳}

(عمرو بن علی گفت: ابوحنیفه صاحب رأی است و نامش نعمان بن ثابت است. او حافظ

[حدیث] نیست، حدیث هایش مضطرب اند و از کسانی است که حدیثش واهی است.)

«قَالَ مَالِكٌ: أَبُو حَنِيفَةَ مِنَ الدَّاءِ الْعُضَالِ.»^{۱۸۴}

(مالک گفت: ابوحنیفه از بیماری های سخت و علاج ناپذیر است.)

«قَالَ لِي مَالِكٌ: أَيْدُكَرُّ أَبُو حَنِيفَةَ فِي بَلَدِكُمْ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: مَا يَنْبَغِي لِبَلَدِكُمْ أَنْ

تُسَكَّنَ.»^{۱۸۵} ت

(مالک به من گفت: آیا در سرزمین شما از ابوحنیفه یاد می شود؟ گفتم: بله. گفت: شایسته نیست

که در سرزمین شما زندگی شود.)

«ابْنُ الْمُبَارَكِ يَقُولُ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي الْحَدِيثِ يَتِيمًا.»^{۱۸۶}

(ابن مبارک می گفت: ابوحنیفه در حدیث، یتیم بود.)

«قَالَ السَّعْدِيُّ: لَا يَقْنَعُ بِحَدِيثِهِ وَلَا بِرَأْيِهِ، يَغْنِي أَبَا حَنِيفَةَ.»^{۱۸۷}

(سعدی گفت: نه به حدیث ابوحنیفه می توان قناعت کرد و نه به رأی او.)

وَقَالَ النَّسَائِيُّ: «النُّعْمَانُ بْنُ ثَابِتٍ أَبُو حَنِيفَةَ الْكُوفِيُّ لَيْسَ بِالْقَوِيِّ.»^{۱۸۸}

(نسائی گفت: نعمان بن ثابت، ابوحنیفه کوفی، در حدیث قوی نیست.)

«النَّضَرُ بْنُ شَمِيلٍ يَقُولُ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ مَثْرُوكَ الْحَدِيثِ، لَيْسَ بِثَقَّةٍ.»^{۱۸۹}

(نضر بن شمیل می گفت: ابوحنیفه متروک الحدیث بود و ثقه نبود.)

«الْفَضْلُ يَقُولُ: لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ فَفِيهَا يُذَكَّرُ بِخَيْرٍ إِلَّا عَابَ أَبَا حَنِيفَةَ

۱۸۲ همان، ص ۲۳۶.

۱۸۳ همان، ص ۲۳۶.

۱۸۴ همان، ص ۲۳۷.

۱۸۵ همان، ص ۲۳۷.

۱۸۶ همان، ص ۲۳۷.

۱۸۷ همان، ص ۲۳۷.

۱۸۸ همان، ص ۲۳۷.

۱۸۹ همان، ص ۲۳۸.

وَمَجْلِسُهُ.^{۱۹۰}

(فصل می‌گفت: هیچ فقیه نیک‌نامی در مشرق و مغرب نبوده است؛ مگر آنکه بر ابوحنیفه و مجلس او خُرده گرفته است.)

«حَدَّثَنِي مَنْصُورُ بْنُ أَبِي مُرَاجِمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ شَرِيكَ، يَقُولُ: «لَأَنْ يَكُونَ فِي كُلِّ رُبْعٍ مِنْ أَرْبَاعِ الْكُوفَةِ حَمَارٌ يَبِيعُ الْحَمْرَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ مَنْ يَقُولُ بِقَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۱۹۱}

(منصور به من گفت: از شریک شنیدم که می‌گفت: اگر در هر گوشه‌ای از کوفه، باده‌فروشی باشد که باده بفروشد، بهتر از آن است که در آنجا مردی باشد که سخنان ابوحنیفه را بازگو می‌کند [و به آن فتوا می‌دهد].)

«حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّرُوجِيُّ، وَكَانَ رَجُلًا مُزَامِلًا لَوَكِيعٍ فِي عَزْمٍ وَمَوْحَجَّتِهِ، كَانَ يُحَدِّثُ عَنْ حَمَادِ بْنِ زَيْدٍ وَعَیْرِهِ مِنَ الْبَصَرِيِّينَ، قَالَ: أَخْبَرَنِي وَكِيعٌ أَنَّهُ اجْتَمَعَ فِي بَيْتٍ بِالْكُوفَةِ شَرِيكٌ، وَابْنُ أَبِي لَيْلَى، وَالثَّوْرِيُّ، وَابْنُ حَيٍّ، وَأَبُو حَنِيفَةَ.

قَالَ: أَرْبَعَةٌ مِنْهُمْ غَيْرُ أَبِي حَنِيفَةَ، قَالُوا: نَحْنُ مُؤْمِنُونَ كَمَا سَمَّانا اللَّهُ مُؤْمِنِينَ فِي كِتَابِهِ، عَلَيْهِ تَنَاسُخٌ، وَعَلَيْهِ تَنَوَّارٌ، فَإِنْ عَذَّبْنَا فَيَذْنُونَا، وَإِنْ غَفِرَ لَنَا فَيَرْحَمَنِيهِ.

فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: لَيْسَ كَمَا تَقُولُونَ، إِيْمَانُهُ عَلَى إِيْمَانِ جَبْرِيلَ، وَإِنْ نَكَحَ أُمَّهُ!

فَقَالَ بَعْضُهُمْ: يُنْفَى مِنَ الْكُوفَةِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: يُضْرَبُ الْحَدَّ.

وَكَانَ شَرِيكٌ لَا يَجِيزُ شَهَادَتَهُ، وَلَا شَهَادَةَ أَصْحَابِهِ، وَأَمَّا الثَّوْرِيُّ، فَمَا كَلَّمَهُ حَتَّى مَاتَ، وَكَانَ إِذَا اسْتَقْبَلَهُ فِي طَرِيقٍ، أَعْرَضَ بِوَجْهِهِ عَنْهُ.^{۱۹۲}

(وکیع می‌گوید: در خانه‌ای در کوفه، شریک، ابن ابی لیلی، ثوری، ابن حئی و ابوحنیفه گرد هم آمده بودند. چهار نفر از ایشان به غیر از ابوحنیفه، گفتند: «ما همان‌گونه که خداوند ما را در کتابش مؤمن نامیده، مؤمن ایم. بر اساس همین ایمان با یکدیگر ازدواج می‌کنیم و ارث می‌بریم. اگر عذاب شویم، به سبب گناهان مان است و اگر آمرزیده شویم، به سبب رحمت اوست.

ابوحنیفه گفت: آن‌گونه نیست که شما می‌گویید. ایمان او، مانند ایمان جبرئیل است، حتی اگر با مادرش نکاح کرده باشد!

برخی از حاضران گفتند: باید او را از کوفه تبعید کرد و برخی از آنان گفتند: باید بر او حد جاری شود. شریک، شهادت او و یارانش را نمی‌پذیرفت. ثوری نیز تا زمان مرگش با او سخن نگفت و هرگاه

۱۹۰ همان، ص ۲۳۸.

۱۹۱ همان، ص ۲۳۸.

۱۹۲ همان، ص ۲۳۹.

در راه با او روبه‌رو می‌شد، روی خود را از او برمی‌گرداند.)

«أَخْبَرَنَا الْقَاسِمُ بْنُ زَكَرِيَّا، قَالَ: قُلْتُ لِعَبَادِ بْنِ يَعْقُوبَ: أَسَمِعْتَ شَرِيكَ يَقُولُ: «رَأَيْتُ يُدَارُ فِي حَلْقِ الْمَسْجِدِ يُسْتَتَابُ»؟ فَقَالَ: نَعَمْ، سَمِعْتُ شَرِيكَ يَقُولُ هَذَا.»^{۱۹۳}

(قاسم بن زکریا به ما خبر داد و گفت: به عباد بن یعقوب گفتم: آیا از شریک شنیدی که می‌گفت: دیدم که او [یعنی ابوحنیفه] را در حلقه‌های [درسی و ذکر] مسجد می‌گردانند و او را به توبه فرا می‌خواندند؟

او گفت: آری، از شریک شنیدم که این [سخن] را می‌گفت.)

«حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ يَقُولُ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ شَيْطَانًا، اسْتَقْبَلَ آثَارَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيَرُدُّهَا بِرَأْيِهِ.»^{۱۹۴}

(حماد بن سلمه می‌گفت: ابوحنیفه شیطانی بود که سنت‌های پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وسلم را در برابر خود می‌نهاد و با رأی خود آن‌ها را رد می‌کرد.)

«سَمِعْتُ الْمُقَرِّيَّ يَقُولُ: حَدَّثَنَا أَبُو حَنِيفَةَ وَكَانَ مُرْجِيًّا، وَدَعَانِي إِلَى الْإِرْجَاءِ فَأَبَيْتُ عَلَيْهِ.»
(از مقری شنیدم که می‌گفت: ابوحنیفه برای ما حدیث نقل می‌کرد و او از مرجئه بود. مرا به سوی ارجاء دعوت کرد؛ اما من دعوت او را نپذیرفتم.)

«وَحَدَّثَنِي نَعِيمٌ بْنُ حَمَادٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ سُفْيَانَ وَنُعَيْيَ أَبُو حَنِيفَةَ فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ، كَانَ يَنْقُضُ الْإِسْلَامَ عَزْوَةً عَزْوَةً، مَا وَلَدَ فِي الْإِسْلَامِ أَشْأَمَ مِنْهُ.»^{۱۹۵}

(نعیم بن حماد گفت: نزد سفیان بودم که خبر درگذشت ابوحنیفه رسید. سفیان گفت: سپاس خدای را. او کسی بود که بندهند اسلام را می‌گسست و کسی بدشگون‌تر از او در اسلام زاده نشده است.)

«سَمِعْتُ يُوسُفَ بْنَ أَسْبَاطٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ: لَوْ أَدْرَكَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَدْرَكْتُهُ، لَأَخَذَ بِكَثِيرٍ مِنْ قَوْلِي، وَهَلِ الدِّينُ إِلَّا بِالرَّأْيِ الْحَسَنِ؟»^{۱۹۶}

(یوسف بن اسباط گفت: از ابوحنیفه شنیدم که می‌گفت: اگر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم مرا می‌یافت و من او را در می‌یافتم، بسیاری از گفته‌هایم را می‌پذیرفت. آیا دین چیزی جز رأی نیکو هست؟)

^{۱۹۳} همان، ص ۲۳۹.

^{۱۹۴} همان، ص ۲۳۹.

^{۱۹۵} همان، ص ۲۳۹.

^{۱۹۶} همان، ص ۲۴۰.

«سَمِعْتُ أَبَا عُرُوبَةَ يَقُولُ: سَمِعْتُ مَالِكَ بْنَ الْخَلِيلِ يَقُولُ قُلْتُ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ دَاوُدَ تَعْرِفُ فِي
يعنی اُبی حنیفه مثله؟ قَالَ: لَا كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ خَزَاوَا وَكَانَ الْأَعْمَشُ صِيفِيَا.»^{۱۹۷}

(شنیدم که ابوعروبه می گفت: شنیدم که مالک بن خلیل می گفت: به عبدالله بن داود گفتیم:
آیا کسی را [از نظر علمی] همانند ابوحنیفه می شناسی؟ گفت: نه، ابوحنیفه ابریشم فروش بود و
[اما] اعمش سخن شناس بود.)

«سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي دَاوُدَ يَقُولُ: الْوَقِيعَةُ فِي أَبِي حَنِيفَةَ إِجْمَاعٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ، لِأَنَّ إِمَامَ الْبَصْرَةِ
أَيُّوبَ السَّخْتِيَانِيَّ وَقَدْ تَكَلَّمَ فِيهِ، وَإِمَامَ الْكُوفَةِ الثَّوْرِيَّ وَقَدْ تَكَلَّمَ فِيهِ، وَإِمَامَ الْحِجَازِ مَالِكَ
وَقَدْ تَكَلَّمَ فِيهِ، وَإِمَامَ مِصْرَ اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ وَقَدْ تَكَلَّمَ فِيهِ، وَإِمَامَ الشَّامِ الْأَوْزَاعِيَّ وَقَدْ تَكَلَّمَ فِيهِ،
وَإِمَامَ خِرَاسَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ وَقَدْ تَكَلَّمَ فِيهِ، فَالْوَقِيعَةُ فِيهِ إِجْمَاعٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ فِي جَمِيعِ
الْأَفَاقِ.»^{۱۹۸}

(از ابو داود شنیدم که می گفت: نکوهش و بدگویی ابوحنیفه اجماعی از علماست؛ زیرا امام
بصره، ایوب السختیانی، درباره او سخن گفته است، امام کوفه، ثوری، درباره او سخن گفته است، امام
حجاز، مالک، درباره او سخن گفته است، امام مصر، لیث بن سعد، درباره او سخن گفته است، امام
شام، اوزاعی، درباره او سخن گفته است و امام خراسان، عبدالله بن مبارک، نیز درباره او سخن گفته
است. پس در حقیقت، نکوهش و ایراد بر او اجماعی از علما در همه مناطق است.)

«وَعَسَلٌ، وَأَبُو حَنِيفَةَ سَيَانٌ فِي الضَّعْفِ، عَلَى أَنَّ عَسَلًا مَعَ ضَعْفِهِ أَحْسَنُ ضَبْطًا لِلْحَدِيثِ
مِنْهُ.»^{۱۹۹}

(عسل [یعنی عبد الله بن عسیل] و ابوحنیفه، هر دو در ضعف یکسان اند؛ ولی عسل با وجود
ضعفش، در ضبط حدیث بهتر از ابوحنیفه است.)

عبدالله بن بطه حنبلی:

ابو عبدالله عیبدالله بن محمد بن بطه العُکبری الحنبلی (متوفای ۳۸۷ هجری) از عالمان حنبلی
سده چهارم هجری به شمار می رود. کتاب الإبانة او، مجموعه ای از روایت ها، آثار و نقل قول هایی است
از صحابه، تابعین و علمای سلف.

این اثر که در زمره منابع عقیدتی مکتب اهل حدیث قرار می گیرد، اقوال گوناگونی را درباره

۱۹۷. همان، ۲۴۱.

۱۹۸. همان، ص ۲۴۱.

۱۹۹. همان، ص ۲۴۵.

شخصیت‌های مختلف از جمله امام ابوحنیفه نقل کرده است که اینک شماری از اقوال روایت کرده او در پیوند به امام ابوحنیفه را در اینجا نقل و با امانت ترجمه می‌کنیم:

«حَدَّثَنَا الْقَافِلَانِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ الصَّاعَانِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَامِرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَلَامُ بْنُ أَبِي مُطِيعٍ، قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَعَنَا أَيُّوبُ فَأَقْبَلَ أَبُو حَنِيفَةَ فَلَمَّا رَأَاهُ أَيُّوبُ، قَالَ: قَوْمُوا فَتَفَرَّقُوا لَا يَعْرِئُنَا بِجَرِّهِ، قَالَ: فَقُمْنَا فَتَفَرَّقْنَا.»^{۲۰۰}

(قافلانی به ما گفت: محمد بن اسحاق صاغانی به ما گفت: سعید بن عامر به ما گفت: سلام بن ابی مطیع به ما گفت: در مسجد الحرام نشسته بودیم و [در حالی که] ایوب [سختیانی] هم با ما بود، ابوحنیفه می‌آمد. وقتی ایوب او را دید، گفت: برخیزید و پراکنده شوید تا [بیماری] گری او به ما سرایت نکند. پس برخاستیم و پراکنده شدیم.)

«حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمَّادٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو نَصْرٍ فَتَحُ بْنُ شَخْرَفٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو الْحُسَيْنِ الْمَرْوَزِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْأَشْعَثِ، عَنْ فَضِيلٍ، قَالَ: كَانَ سُفْيَانُ «إِذَا رَأَى إِنْسَانًا يُجَادِلُ، وَيُمَارِي يَقُولُ: أَبُو حَنِيفَةَ وَرَبُّ الْكُفْبَةِ.»^{۲۰۱}

(ابراهیم با سلسله راویانی که دارد به ما گفت: فضیل گفت: سفیان هرگاه کسی را می‌دید که به جدال و لجاجت می‌پرداخت، می‌گفت: به پروردگار کعبه که [انگار] ابوحنیفه است.)

«أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْفَرِيَابِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْجُلَوَانِيُّ بِطَرَسُوسَ سَنَةَ ثَلَاثٍ وَثَلَاثِينَ وَمِائَتَيْنِ، قَالَ: سَمِعْتُ مُطَرَفَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: سَمِعْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ إِذَا ذُكِرَ عِنْدَهُ أَبُو حَنِيفَةَ وَالزَّائِعُونَ فِي الدِّينِ يَقُولُ: قَالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ رَحِمَهُ اللَّهُ: سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوَلَاةَ الْأَمْرِ مِنْ بَعْدِهِ سُنَّتُنَا الْأَخْذُ بِهَا اتِّبَاعُ لِكِتَابِ اللَّهِ وَاسْتِكْمَالُ لِبِطَاعَةِ اللَّهِ وَقُوَّةُ عَلَى دِينِ اللَّهِ لَيْسَ لِأَحَدٍ مِنَ الْخَلْقِ تَغْيِيرُهَا وَلَا تَبْدِيلُهَا وَلَا النَّظَرُ فِي شَيْءٍ خَالَفَهَا مِنْ اهْتَدَى بِهَا فَهُوَ مُهْتَدٍ وَمَنْ اسْتَنْصَرَ بِهَا فَهُوَ مَنْصُورٌ وَمَنْ تَرَكَهَا اتَّبَعَ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ وَوَلَاةَ اللَّهِ مَا تَوَلَّى وَأَصْلَاهُ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا.»^{۲۰۲}

(محمد بن حسین به من گفت: فَرِیابی به ما گفت: حسن بن علی جِلَوانی در طَرَسُوس در سال دوصد و سی و سه به ما گفت: شنیدم مُطَرَف بن عبدالله می‌گفت: شنیدم مالک بن انس، هرگاه نام

۲۰۰ ابو عبدالله عبيدالله بن محمد بن بطة العسكري الحنبلي. الابانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، كتاب الإيمان، المجلد الأول. المحقق: رضا بن نعان معطى - عثمان عبدالله آدم الأثوبى - يوسف بن عبدالله بن يوسف الوابل - حمد بن عبد المحسن التويجى. الرياض: دار الرؤية للنشر والتوزيع، ۱۹۹۴ م. ص ۴۴۷

۲۰۱ همان، ص ۵۱۱.

۲۰۲. همان، ص ۵۱۲.

ابوحنیفه و منحرفان در دین نزد او برده می‌شد، می‌گفت: عمر بن عبدالعزیز - رحمت خدا بر او - گفته است:

پیامبر خدا صلی الله علیه وسلم و حاکمان پس از او سنت‌هایی را پایه‌گذاری کردند؛ عمل به آن‌ها پیروی از کتاب خدا، کامل کردن اطاعت از خدا و نیرومند شدن در دین خداست. هیچ‌کس از آفریده‌ها را نسزد که آن‌ها را تغییر دهد یا دگرگون سازد یا حتی در چیزی که با آن‌ها مخالف است نظر کند.

هر که به آن‌ها راه یابد، هدایت یافته است، هر که به یاری آن‌ها پناه برد، یاری شده است و هر که آن‌ها را واگذارد، راهی جز راه مؤمنان را در پیش گرفته است و خداوند او را به همان چیزی که خود برگزیده و امی‌گذارد و سرانجام او را به دوزخ درمی‌آورد و چه بد سرانجامی است دوزخ.)

«وَحَدَّثَنَا أَبُو حَفْصٍ عُمَرُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ شَهَابٍ، قَالَ: نَا أَبِي قَالَ: نَا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ هَانِي الطَّائِي الْأَثَرَمِ، قَالَ: نَا مُوسَى بْنُ هَارُونَ الْهَمْدَانِيُّ، عَنْ أَبِي نُعَيْمٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ الْقَارِي، عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، قَالَ: قَالَ حَمَادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ: «أَبْلَغُ أَبَا حَنِيفَةَ الْمُشْرِكُ أَنِّي مِنْهُ بَرِيءٌ» قَالَ سُلَيْمَانُ: قَالَ سُفْيَانُ: لَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ»^{۲۰۳}

(ابوحفص عمر بن احمد بن شهاب برای ما روایت کرد، پدرش برای ما نقل کرد که احمد بن محمد بن هانی الطائی اثرم برای ما روایت کرد، موسی بن هارون همدانی از ابونعیم، از سلیمان قاری، از سفیان ثوری نقل کرد که گفت: حماد بن ابی سلیمان گفت: «به ابوحنیفه مشرک، بگو که من از او بیزارم.» سلیمان گفت: سفیان گفت: زیرا او می‌گفت: قرآن مخلوق است.)

هبة الله بن الحسن طبري لالکائی:

«أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَحْمَدَ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الصَّبَّاحِ الْهَرَوِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا حَامِدٍ قَالَ: سَمِعْتُ إِبْرَاهِيمَ الْحَزْرِيَّ يَقُولُ فِي قَوْلِهِ: «لَا يَزَالُونَ بِخَيْرٍ مَا أَتَاهُمُ الْعِلْمُ مِنْ قَبْلِ كِبَرائِهِمْ» مَعْنَاهُ أَنَّ الصَّغِيرَ إِذَا أَخَذَ يَقُولُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالصَّحَابَةُ وَالتَّابِعِينَ فَهُوَ كَبِيرٌ، وَالشَّيْخُ الْكَبِيرُ إِنْ أَخَذَ يَقُولُ أَبِي حَنِيفَةَ وَتَرَكَ السُّنَنَ فَهُوَ صَغِيرٌ.»^{۲۰۴}

(عبیدالله بن محمد بن احمد برای ما نقل کرد، احمد بن محمد بن صباح هروی روایت کرد،

۲۰۳. همان ۱۳۰.

۲۰۴. أبی القاسم هبة الله ابن الحسن بن منصور الطبري لالکائی، شرح اعتقاد اهل السنة والجماعة من الكتاب و السنة و إجماع الصحابة والتابعين من بعدهم.. التحقيق: الدكتور أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، المجلد: الأول، المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد. ۲۰۰۳ م. ص ۹۵.

گفت: از اباحامد شنیدم که می‌گفت: از ابراهیم حربی شنیدم که درباره این سخنش که «همواره در خیر خواهند بود، تا زمانی که علم از سوی بزرگان‌شان به ایشان برسد» گفت: معنایش این است که اگر کوچکی به سخن پیامبر خدا صلی الله علیه وسلم و یاران و تابعین او تمسک جوید، بزرگ است و اگر شیخ بزرگی به سخن ابوحنیفه تمسک جوید و سنت‌ها را ترک کند، کوچک است.)
 «وَإِذَا رَأَيْتَ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَبَا حَنِيفَةَ وَرَأْيَهُ وَالنَّظَرَ فِيهِ، فَلَا تَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ وَإِلَى مَنْ يَذْهَبُ مَذْهَبُهُ مِمَّنْ يُغْلِي فِي أَمْرِ مَوْتِنَحْذُهُ إِمَامًا.»^{۲۰۵}

(علی بن عبدالله بن جعفر مدینی گفته است: اگر مردی را دیدی که ابوحنیفه و دیدگاه و نظر وی را دوست دارد، به وی و کسی که به مذهب وی بوده است و در حق او غلو می‌کند و ابوحنیفه را امام می‌گیرد، اطمینان مکن.)

أحمد بن عبد الله اصفهاني:

«حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: ثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ رَاشِدٍ، قَالَ: ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْفَرَاتِ، قَالَ: ثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَامِرٍ، عَنْ سَلَامِ بْنِ أَبِي مُطِيعٍ، قَالَ: «كُنَّا عِنْدَ أَيُّوبَ السَّخْتِيَّانِيِّ، فَأَقْبَلَ أَبُو حَنِيفَةَ فَقَالَ: قُومُوا بِنَا لَا يُعْذِرُنَا بِحَرْبِهِ.»^{۲۰۶}

(عبدالله بن محمد بن جعفر به ما گفت: ابوبکر بن راشد به ما گفت: احمد بن فرات به ما گفت: سعید بن عامر از سلام بن ابی مطیع برای ما گفت: ما نزد ایوب سختیانی بودیم که ابوحنیفه می‌آمد. ایوب گفت: برخیزید تا [بیماری] گری او به ما سرایت نکند.)

«حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شُبْرَمَةَ قَالَ: «دَخَلْتُ أَنَا وَأَبُو حَنِيفَةَ عَلَى جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ لِابْنِ أَبِي لَيْلَى: مَنْ هَذَا مَعَكَ؟ قَالَ: هَذَا رَجُلٌ لَهُ بَصَرٌ وَنَفَادٌ فِي أَمْرِ الدِّينِ، قَالَ: لَعَلَّهُ يَقِيسُ أَمْرَ الدِّينِ بِرَأْيِهِ؟ قَالَ: نَعَمْ...»^{۲۰۷}

(عبدالله بن شبرمه به ما گفت: من و ابوحنیفه بر جعفر بن محمد وارد شدیم، [جعفر] به ابن ابی لیلی گفت: این کسی که با توست، کیست؟ گفت: مردی است که در امر دین بصیرت و نفوذ رأی دارد. [جعفر] گفت: شاید امر دین را با رأی خود قیاس کند؟ گفت: آری...)

«حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ، ثَنَا طَالِبُ بْنُ مَسْرَةَ الْأَدْنَى، ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ الطَّبَّاعِ، حَدَّثَنِي أَخِي إِسْحَاقُ بْنُ عِيسَى قَالَ: كُنَّا عِنْدَ حَمَّادِ بْنِ زَيْدٍ وَمَعَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ فَذَكَّرْنَا شَيْئًا

۲۰۵ همان، ص ۱۷۱.

۲۰۶. ابی نعیم أحمد بن عبدالله اصفهانی. حلیۃ الأولیاء. مصر: دارالفکر. ۱۹۹۶ م. المجلد: الثالث، الصفحة ۱۱.

۲۰۷ همان، ص ۱۹۷.

مِنْ قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ قَالَ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ: اسْكُتْ وَلَا يَزَالِ الرَّجُلُ مِنْكُمْ دَاحِضًا فِي بَوْلِهِ يَذْكُرُ أَهْلَ الْبَدْعِ فِي مَجْلِسِ عَشِيرَتِهِ حَتَّى يَسْقُطَ مِنْ أَعْيُنِهِمْ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا حَمَّادٌ فَقَالَ: أَتَذَرُونَ مَا كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ، إِنَّمَا كَانَ يَخَاصِمُ فِي الْإِرْجَاءِ فَلَمَّا تَخَوَّفَ عَلَى مُهْجَتِهِ تَكَلَّمَ فِي الرَّأْيِ فَقَاسَ سُنَنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْضَهَا بِبَعْضٍ لِيُبْطِلَهَا وَسُنَنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُقَاسُ. ۲۰۸

(سلیمان بن احمد به ما گفت: طالب بن مسرّة الادنی به ما گفت: محمد بن عیسی بن الطباع به ما گفت: برادرم اسحاق بن عیسی به من گفت: ما در محضر حمّاد بن زید بودیم و وهب بن جریر هم با ما بود. در آنجا چیزی از گفتار ابوحنیفه یاد کردیم. حمّاد بن زید گفت: «ساکت باش! مردی از شما در سخن گفتن درباره اهل بدعت، در جمع خانواده اش آن قدر اصرار می کند که مورد بی اعتباری و خوارشدگی آنها قرار گیرد.» سپس حمّاد به سمت ما آمد و گفت: «می دانید ابوحنیفه چگونه بود؟ او فقط در موضوع ارجاء با دیگران مجادله می کرد؛ ولی وقتی جان خود را در خطر دید، در مسایل فقهی به رأی خود سخن گفت و شماری از سنت های رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم را برای ابطال شمار دیگری قیاس کرد؛ اما سنت های رسول خدا قیاس بردار نیستند.)

«حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنِي مَنْصُورُ بْنُ أَبِي مُزَاهِمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَلِيٍّ الْعَدْرِيَّ، يَقُولُ لِحَمَّادِ بْنِ زَيْدٍ: مَاتَ أَبُو حَنِيفَةَ. قَالَ: § الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَنَسَ بَطْنَ الْأَرْضِ بِهِ.» ۲۰۹

((سلیمان بن احمد به ما گفت: عبدالله بن احمد بن حنبل به ما گفت: منصور بن ابی مزاحم به من گفت: من از ابا علی العذری شنیدم که به حمّاد بن زید گفت: ابوحنیفه مرد. حماد گفت: ستایش خدایی را که روی زمین را با [مرگ] او رفت!)

« حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ، ثنا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْفَرَّايِيُّ، ثنا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْحُلَوَانِيُّ، - بِطَرَسُوسَ سَنَةِ ثَلَاثٍ وَثَلَاثِينَ وَمِائَتَيْنِ - قَالَ: سَمِعْتُ مُطَرَفَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: سَمِعْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ إِذَا ذُكِرَ عِنْدَهُ أَبُو حَنِيفَةَ وَالزَّائِعُونَ فِي الدِّينِ يَقُولُ: قَالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ: § سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوَلَاةُ الْأَمْرِ بَعْدَهُ سُنَّتَنَا الْأَخْذُ بِهَا اتِّبَاعُ لِكِتَابِ اللَّهِ وَاسْتِكْمَالُ لِبَطَاعَةِ اللَّهِ، وَقُوَّةُ عَلَى دِينِ اللَّهِ لَيْسَ لِأَحَدٍ مِنَ الْخَلْقِ تَغْيِيرُهَا وَلَا تَبْدِيلُهَا وَلَا التَّنْظُرُ فِي شَيْءٍ خَالَفَهَا، مَنِ اهْتَدَى بِهَا فَهُوَ مُهْتَدٍ وَمَنِ اسْتَنْصَرَ بِهَا فَهُوَ مَنْصُورٌ وَمَنْ تَرَكَهَا اتَّبَعَ غَيْرَ سَبِيلِ

الْمُؤْمِنِينَ وَوَلَّاهُ اللَّهُ مَا تَوَلَّى وَأَصْلَاهُ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا».^{۲۱۰}

(محمد بن احمد بن حسن به ما گفت: فریابی به ما گفت: حسن بن علی جلوانی در طرسوس در سال دوصد و سی و سه به ما گفت: شنیدم مُطَرَف بن عبدالله می گفت: شنیدم مالک بن انس، هرگاه نام ابوحنیفه و منحرفان در دین نزد او برده می شد، می گفت: عمر بن عبدالعزیز - رحمت خدا بر او - گفته است:

پیامبر خدا صلی الله علیه وسلم و حاکمان پس از او سنت‌هایی را پایه‌گذاری کردند؛ عمل به آن‌ها پیروی از کتاب خدا، کامل کردن اطاعت از خدا و نیرومند شدن در دین خداست. هیچ‌کس از آفریده‌ها را نسزد که آن‌ها را تغییر دهد یا دگرگون سازد یا حتی در چیزی که با آن‌ها مخالف است نظر کند.

هر که به آن‌ها راه یابد، هدایت یافته است، هر که به یاری آن‌ها پناه برد، یاری شده است و هر که آن‌ها را واگذارد، راهی جز راه مؤمنان را در پیش گرفته است و خداوند او را به همان چیزی که خود برگزیده و امی‌گذار و سرانجام او را به دوزخ درمی‌آورد و چه بد سرانجامی است دوزخ.)

«حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنِي مَنْصُورُ بْنُ أَبِي مُزَاهِمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ، وَذَكَرَ أَبُو حَنِيفَةَ فَقَالَ: كَادَ الدِّينَ وَمَنْ كَادَ الدِّينَ فَلَيْسَ مِنْ أَهْلِهِ».^{۲۱۱}

(سلیمان بن احمد برای ما روایت کرد، گفت: عبدالله بن احمد بن حنبل برای ما روایت کرد، گفت: منصور بن ابی مزاحم برای من روایت کرد، گفت: از مالک بن انس شنیدم که چون نام ابوحنیفه به میان آمد، گفت: او با دین نیرنگ کرد و کسی که با دین از راه نیرنگ پیش آید، از اهل آن نیست.)

«حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَبُو مَعْمَرٍ، عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: قَالَ لِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ يُذَكِّرُ أَبُو حَنِيفَةَ بِلَدِكُمْ؟ قُلْتُ: نَعَمْ؟ قَالَ: مَا يَنْبَغِي لِبَلَدِكُمْ أَنْ تُسَكَّنَ».^{۲۱۲}

(سلیمان بن احمد به ما گفت: عبدالله بن احمد بن حنبل به ما گفت: اسماعیل بن ابراهیم ابو معمر از الولید بن مسلم نقل کرد که گفت: مالک بن انس به من گفت: آیا در شهر شما از ابوحنیفه یاد می‌شود؟ گفتم: بله. گفت: شهرتان سزاوار سکونت نیست.)

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ، ثنا أَبُو الْعَبَّاسِ الْحَمَّالُ، ثنا الْحَسَنُ بْنُ هَارُونَ النَّيْسَابُورِيُّ، قَالَ:

۲۱۰. همان، ج۶، ص ۳۲۵.

۲۱۱. همان، ج۶، ص ۳۲۵.

۲۱۲. همان، ص ۳۲۵.

۷۳ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویارویی قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

سَمِعْتُ ابْنَ الْمُبَارَكِ، يَقُولُ: تَعَجُّبُنِي مَجَالِسُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ كُنْتُ إِذَا شِئْتُ رَأَيْتُهُ فِي الْوَرَعِ، وَإِذَا شِئْتُ رَأَيْتُهُ مُصَلِّيًا، وَإِذَا شِئْتُ رَأَيْتُهُ غَائِصًا فِي الْفَقْهِ، فَأَمَّا مَجْلِسُ أَتَيْتُهُ فَلَا أَعْلَمُ أَنَّهُمْ صَلَّوْا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى قَامُوا عَنْ شَعْبٍ يَعْنِي مَجْلِسَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَصْحَابِهِ. ۲۱۳

(احمد بن اسحاق برای ما روایت کرد، گفت: ابوالعباس حمّال برای ما روایت کرد، گفت: حسن بن هارون نیشابوری گفت: از ابن مبارک شنیدم که می گفت:

مجالس سفیان ثوری خوشم می آمد؛ زیرا هرگاه می خواستم، او را در حال ورع می دیدم و هرگاه می خواستم، او را در حال نماز و هرگاه می خواستم، او را غرق در فقه.

اما مجلسی را هم حاضر شدم که نمی دانم آیا در آن بر پیامبر صلی الله علیه وسلم درود فرستاده شد یا نه، تا آنکه با هیاهو برخاستند. مقصودش مجلس ابوحنیفه و یارانش بود.)

«حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ، ثنا الْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْجَرَوِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ سُنَيْدَ بْنَ دَاوُدَ، يَحْكِي، عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ، « أَنَّهُ جَاءَهُ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ دَارَ مِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى فَأَعْرَضَ عَنْهُ، فَقَالَ سُفْيَانُ:

وَمَا يَلْبَثُ الْأَقْوَامُ أَنْ يَتَفَرَّقُوا
إِذَا لَمْ يُؤَلَّفْ رُوحُ شَكْلٍ إِلَى شَكْلٍ
أَبْنِ لِي، وَكُنْ مِثْلِي، أَوْ ابْتَغِ صَاحِبًا
كَمِثْلِكَ، إِنِّي أَبْتَغِي صَاحِبًا مِثْلِي. ۲۱۴

(ابراهیم بن عبدالله برای ما روایت کرد، گفت: محمد بن اسحاق برای ما روایت کرد، گفت: حسن بن عبدالعزیز جرّوی گفت: از سُنَید بن داوود شنیدم که از سفیان بن عیینه حکایت می کرد: مردی از یاران ابوحنیفه نزد سفیان آمد، پس سفیان از او روی گرداند. آن مرد از سمت دیگری نزدیک شد، باز هم از او روی گرداند و سپس سفیان گفت:

زودا که مردم پراکنده شوند،
اگر روحی با هم شکل خود الفت نگیرد.
یا همانند من باش و با من همدل،
یا همراهی بجوی چون خودت،
که من نیز همراه چون خود می جویم.)

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ، ثنا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثنا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عُمَرَ قَالَ: سَأَلْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ مَهْدِيٍّ قُلْتُ: نَأْخُذُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، مَا يَأْتُرُهُ، وَمَا وَافَقَ الْحَقَّ؟ قَالَ: «لَا وَلَا كَرَامَةً. جَاءَ إِلَى الْإِسْلَامِ يَنْقُضُهُ عُرْوَةً عُرْوَةً، لَا يَقْبَلُ مِنْهُ شَيْءٌ.»^{۲۱۵}

(عبدالرحمن بن عمر به ما گفت: از عبدالرحمن بن مهدی پرسیدم: آیا از ابوحنیفه آنچه نقل کرده و با حق موافق است، بگیریم؟ گفت: نه و هیچ احترامی هم در کار نیست. او به اسلام آمد تا بندگان را با بگسلد؛ چیزی از او پذیرفتنی نیست.)

«حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ مَنْدَه قَالَ: سَمِعْتُ رُسْتَةَ، يَقُولُ: قِيلَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ: إِنَّ فُلَانًا قَدْ صَنَّفَ كِتَابًا فِي السُّنَّةِ رَدًّا عَلَى فُلَانٍ. فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: رَدًّا بِكِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قِيلَ بِكَلامٍ. قَالَ: «رَدًّا بِاطِلَا بِاطِلٍ.»^{۲۱۶}

(عبدالله بن محمد به ما گفت: محمد بن یحیی بن منده به ما گفت: شنیدم رسته می گفت: به عبدالرحمن بن مهدی گفته شد: فلان شخص کتابی در دفاع از سنت نوشته تا پاسخ فلان را دهد. عبدالرحمن گفت: آیا با کتاب خدا و سنت پیامبرش پاسخ داده است؟ گفتند: «نه، با [علم] کلام. گفت: [پس او] باطلی را با باطلی پاسخ داده است.)

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ، ثنا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَلَمٍ، ثنا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ مَهْدِيٍّ، وَسَأَلَ، رَجُلٌ فَقَالَ: يَا أَبَا سَعِيدٍ، بَلَّغْنِي أَنَّكَ قُلْتَ: مَا لَكَ أَعْلَمُ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ، قَالَ: «مَا قُلْتُ هَذَا، وَلَكِنْ أَقُولُ: كَانَ أَعْلَمُ مِنْ أَسْتَاذِ أَبِي حَنِيفَةَ، يَعْنِي حَمَادَ بْنَ أَبِي سُلَيْمَانَ، قَالَ: وَسَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ مَهْدِيٍّ، وَذَكَرَ أَبُو حَنِيفَةَ، فَقَالَ: {لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ} [النحل: ۲۵]. قَالَ: وَسَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ، يَقُولُ: «مَا كَانَ يَدْرِي أَبُو حَنِيفَةَ مَا الْعِلْمُ.»^{۲۱۷}

(احمد بن اسحاق به ما گفت: عبدالرحمن بن محمد بن سلم به ما گفت: عبدالرحمن بن عمر به ما گفت: شنیدم عبدالرحمن بن مهدی را که مردی از او پرسید: «ای ابوسعید، به من خبر رسیده که گفته ای مالک از ابوحنیفه داناتر است؟» عبدالرحمن پاسخ داد: «چنین نگفتم؛ بلکه می گویم مالک از استاد ابوحنیفه، یعنی حماد بن ابی سلیمان، داناتر بود.» سپس گفت: و شنیدم عبدالرحمن بن مهدی را که چون نام ابوحنیفه برده شد، این آیه را تلاوت کرد: «تا بارهای گناه خویش را به طور کامل در روز

۲۱۵. ج۹، ص ۱۰.

۲۱۶. همان، ص ۱۰.

۲۱۷. همان، ص ۱۱.

قیامت بر دوش کشند، و نیز بخشی از گناهان کسانی را که نادانسته گمراهشان کردند، هان چه بد است آنچه بر دوش می‌کشند» [نحل: ۲۵]. این چنین از عبدالرحمن شنیدم که می‌گفت: ابوحنیفه اصلاً نمی‌دانست که علم چیست؟)

«حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ سَعِيدٍ، ثَنَا زُكْرِيَّا السَّاجِي، ثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الرَّازِي، قَالَ: سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ فَقُلْتُ: أَكْتُبُ رَأْيَ أَبِي حَنِيفَةَ؟ قَالَ: لَا، وَلَا كِتَابَهُ. قَالَ فَقُلْتُ: رَأْيَ مَنْ أَكْتُبُ؟ قَالَ: رَأْيَ مَالِكٍ وَالْأَوْزَاعِيِّ وَالثَّوْرِيِّ وَرَأْيَ الشَّافِعِيِّ.»^{۲۱۸}

(حسن بن علی رازی گفت: از محمد بن عبدالله بن نمیر پرسیدم: آیا رأی ابوحنیفه را بنویسم؟ گفت: نه و نه حتی کتاب او را. گفتیم: پس رأی چه کسی را بنویسم؟ گفت: رأی مالک، اوزاعی، ثوری و شافعی را بنویس.)

«حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، ثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ بْنُ أَبِي حَاتِمٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو عُثْمَانَ الْخُوَارِزْمِيُّ، نَزَلَ مَكَّةَ فِيمَا كَتَبَ إِلَيَّ، قَالَ: قَالَ أَبُو ثَوْرٍ: «كُنْتُ أَنَا وَإِسْحَاقُ بْنُ رَاهُوِيَّةَ، وَحُسَيْنُ الْكَرَابِيسِيِّ، وَذَكَرَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْعِرَاقِيِّينَ مَا تَرَكْنَا بِدَعَتِنَا حَتَّى رَأَيْنَا الشَّافِعِيَّ» قَالَ أَبُو عُثْمَانَ: وَحَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ التُّسْتَرِيُّ عَنْ أَبِي ثَوْرٍ، قَالَ: «لَمَّا وَرَدَ الشَّافِعِيُّ الْعِرَاقَ جَاءَنِي حُسَيْنُ الْكَرَابِيسِيِّ - وَكَانَ يَحْتَلِفُ مَعِيَ إِلَى أَصْحَابِ الرَّأْيِ - فَقَالَ: قَدْ وَرَدَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ يَنْفَقُهُ، فَقُمْنَا نَسْخَرُ بِهِ. «فَذَهَبْنَا حَتَّى دَخَلْنَا عَلَيْهِ فَسَأَلَهُ الْحُسَيْنُ عَنْ مَسْأَلَةٍ، فَلَمْ يَزَلِ الشَّافِعِيُّ يَقُولُ قَالَ اللَّهُ، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ حَتَّى أَظْلَمَ عَلَيْنَا الْبَيْتُ فَتَرَكْنَا بِدَعَتِنَا، وَاتَّبَعْنَاهُ.»^{۲۱۹}

(عبدالرحمن به ما گفت: ابو محمد بن ابی حاتم به ما گفت: ابو عثمان خوارزمی - که ساکن مکه بود - در نامه‌ای برایم نوشت و گفت: ابو ثور گفت: من و اسحاق بن راهویه و حسین کرابیسی و گروه دیگری از عراقیان بر بدعت خود بودیم تا آن‌گاه که شافعی را دیدیم. ابو عثمان گفت: ابو عبدالله تستری برای ما از ابو ثور روایت کرد که گفت: «وقتی شافعی وارد عراق شد، حسین کرابیسی - که با من به نزد اصحاب رأی رفت و آمد داشت - نزد من آمد و گفت: مردی از اصحاب حدیث آمده که فقیه هم هست، برخیز برویم تا او را به تمسخر بگیریم، پس رفتیم تا بر او وارد شدیم. حسین مسئله‌ای از او پرسید، و شافعی پیوسته در پاسخ می‌گفت: خداوند فرمود، پیامبر خدا فرمود [و این پرس و شنود] تا آنکه فضای خانه بر ما تاریک شد [ادامه یافت، تا اینکه ما سرانجام] بدعت خود را رها کردیم و از او پیروی کردیم.)

۲۱۸. همان، ص ۹۵-۹۶.

۲۱۹. همان، ص ۱۰۳.

«حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دَاوُدَ، ثنا أَبُو زَكْرِيَا التَّيْسَابُورِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبْدِ الْحَكَمِ، قَالَ: سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ، يَقُولُ: «نَظَرْتُ فِي كِتَابٍ لِأَبِي حَنِيفَةَ فِيهِ عَشْرُونَ وَمِائَةً، أَوْ ثَلَاثُونَ وَمِائَةً وَرَفَعَهُ فَوَجَدْتُ فِيهِ ثَمَانِينَ وَرَفَعَهُ فِي الْوُضُوءِ وَالصَّلَاةِ، وَوَجَدْتُ فِيهِ إِمَّا خِلَافًا لِكِتَابِ اللَّهِ أَوْ لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَوْ اخْتِلَافَ قَوْلٍ أَوْ تَنَاقُضٍ أَوْ اخْتِلَافَ قِيَاسٍ.»^{۲۲۰}

(عبدالله بن محمد برای ما روایت کرد، گفت: عبدالله بن داوود برای ما روایت کرد، گفت: ابوزکریا نیشابوری گفت: از ابن عبدالحکم شنیدم می گفت: از شافعی شنیدم می گفت: در کتابی از ابوحنیفه که صد و بیست یا صد و سی برگ داشت، نظر کردم، هشتاد برگ آن را - که در باب وضو و نماز بود- در مخالفت با کتاب خدا، یا سنت رسول خدا صلی الله علیه وسلم، یا اختلاف قول، یا تناقض، یا در مخالفت با قیاس یافتم.)

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ بَشْرِ الْوَاسِطِيِّ، يَقُولُ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ سِنَانَ يَقُولُ: سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ، يَقُولُ: «مَا شَبَّهْتُ رَأْيَ أَبِي حَنِيفَةَ إِلَّا بِخَيْطِ سَحَابٍ إِذَا مَدَدْتَهُ كَذَا خَرَجَ أَصْفَرُ وَإِذَا مَدَدْتَهُ كَذَا خَرَجَ أَحْمَرُ.»^{۲۲۱}

(محمد بن ابراهیم به ما گفت: از علی بن بشر واسطی شنیدم که می گفت: از احمد بن سنان شنیدم که می گفت: از شافعی شنیدم که می گفت: از نظر من رأی ابوحنیفه همانند یک رشته ابر است که اگر آن را این گونه بکشید، زرد می شود و اگر آن را این گونه بکشید، سرخ می شود.)

«حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، قَالَ: كَتَبَ إِلَيَّ الْفَتْحُ بْنُ خَشْرَفٍ يَذْكُرُ أَنَّهُ سَمِعَ مُوسَى بْنَ حِرَازٍ التَّرْمِذِيَّ - بِتَرْمِذٍ - يَقُولُ: «كُنْتُ أَخْتَلِفُ إِلَى أَبِي سُلَيْمَانَ الْجُرْجَانِيِّ فِي كُتُبِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ، فَاسْتَقْبَلَنِي أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ عِنْدَ الْحِجْرِ، فَقَالَ لِي: إِلَى أَيْنَ؟ فَقُلْتُ: «إِلَى أَبِي سُلَيْمَانَ». فَقَالَ: الْعَجَبُ مِنْكُمْ تَرَكْتُمْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَةً وَأَقْبَلْتُمْ عَلَى ثَلَاثَةٍ، إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ، فَقُلْتُ: «كَيْفَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ؟» قَالَ يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ - بِوَاسِطٍ - يَقُولُ: حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهَذَا يَقُولُ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ يَعْقُوبَ، عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، قَالَ: مُوسَى بْنُ حِرَازٍ: «فَوَقَعَ فِي قَلْبِي قَوْلُهُ فَانْكَرْتُ زَوْرًا مِنْ سَاعَتِي فَأَنَحَدَرْتُ إِلَى وَاسِطٍ فَسَمِعْتُ مِنْ يَزِيدَ بْنِ هَارُونَ»^{۲۲۲}

(سلیمان به ما گفت: عبدالله بن احمد بن حنبل به ما گفت: الفتح بن خشراف برایم نوشت که از

۲۲۰. همان، ص ۱۰۳.

۲۲۱. همان، ج ۹، ص ۱۱۶.

۲۲۲. همان، ص ۱۸۵.

موسی بن حزام ترمذی شنیده است که می‌گوید: «من درباره کتاب‌های محمد بن حسن با ابوسلیمان جرجانی اختلاف داشتم. احمد بن حنبل مرا کنار پل دید و از من پرسید: به کجا می‌روی؟ گفتم: به سوی ابوسلیمان. او گفت: شگفتا! سه نفری که به سوی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم می‌روند را رها کردید و به سوی سه نفر دیگر آمدید تا به ابوحنیفه برسید. پرسیدم: چگونه ای اباعبدالله؟ گفت: یزید بن هارون در واسط می‌گوید: حُمید به ما از انس روایت کرد که رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم چنین فرموده است. و ابوسلیمان می‌گوید: محمد بن حسن به ما از یعقوب و یعقوب از ابوحنیفه روایت کرد که چنین گفته است. موسی بن حزام گفت: این سخن در دلم نشست و همان لحظه قایقی کرایه کردم و به سوی واسط رفتم و از یزید بن هارون شنیدم.»^{۲۲۳}

«وَأَنَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِعَوْنِهِ وَحُسْنِ تَوْفِيقِهِ ذَاكِرٌ تَسْمِيَةِ نَفَرٍ مِنَ الْمَجْرُوحِينَ وَسَاقِطِي الشَّهَادَةِ فِي عَقَبِ هَذَا الْفَصْلِ...»^{۲۲۴}

(و من، ان شاء الله به یاری و توفیق نیکوی خداوند، در پایان این فصل، نام گروهی از مجروحان و کسانی که شهادت‌شان پذیرفته نیست را ذکر خواهم کرد.)

و بعدش هنگامی که به معرفی امام ابوحنیفه می‌رسد، چنین می‌گوید:

«التُّعْمَانُ بْنُ ثَابِتٍ أَبُو حَنِيفَةَ مَاتَ بِبَغْدَادَ سَنَةَ خَمْسِينَ وَمِائَةٍ قَالَ بِخَلْقِ الْقُرْآنِ وَاسْتِثْبَابِ مَنْ كَلَامِهِ الرَّدِّيَّ غَيْرَ مَرَّةٍ كَثِيرٍ الْخَطَا وَالْأَوْهَام.»^{۲۲۵}

(نعمان بن ثابت، ابوحنیفه، در بغداد در سال صد و پنجاه هجری درگذشت. او قایل به مخلوق بودن قرآن بود و چندین بار از سخن زشت خود توبه داده شده است؛ بسیار دچار خطا و اوهام بوده است.)

ابن حزم ظاهری:

«رَحِمَ اللَّهُ أئِمَّةَ الْحَدِيثِ، الْقَائِلِينَ إِنَّ أَصْحَابَ أَبِي حَنِيفَةَ يَكِيدُونَ الْإِسْلَام.»^{۲۲۶}

(خداوند امامان حدیث را رحمت کند، آنان که گفته‌اند: یاران ابوحنیفه در صدد نیرنگ زدن به

اسلام‌اند.)

۲۲۳. همان، ص ۱۸۵

۲۲۴. ابی نعیم أحمد بن عبدالله بن أحمد بن إسحاق الأصبهانی المسند المستخرج علی صحیح الإمام مسلم، تصنیف الإمام الحافظ ابی نعیم أحمد بن عبدالله بن أحمد بن إسحاق الأصبهانی. المجلد الأول. بیروت: دارالکتب العلمیة. ۱۹۹۶ م. ص ۵۶.

۲۲۵. همان، ص ۸۴.

۲۲۶. الإعراب عن الحیرة والالتباس الموجودین فی مذاهب أهل الرأي والقیاس. الإمام الحافظ ابی محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم الظاهری، تحقیق: محمد بن زین العابدین رستم. الریاض: أضواء السلف. الطبعة الأولى. ۲۰۰۵ م. ص ۳۶۷.

«فَقُولُوا: يَا عِبَادَ اللَّهِ، كَيْفَ لَا تَسُوءُ الظُّنُونُ بِقَوْمٍ هَذِهِ مَقَالَاتُهُمْ فِي دِينِهِمْ؟ أَمْ كَيْفَ لَا يَعْذِرُ سَلْفُنَا الطَّيِّبَ مِنْ أَثَمَةِ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ، فِيمَا قَدْ قَالُوهُ فِي أَبِي حَنِيفَةَ وَأَصْحَابِهِ، إِذْ سَمِعُوا هَذِهِ الْأَقْوَالَ الْمَلْعُونَةَ؟ وَنَسْأَلُ اللَّهَ الْعَافِيَةَ مِمَّا ابْتَلَاهُمْ بِهِ، آمِينَ.»^{۲۲۷}

(پس بگویند: ای بندگان خدا! چگونه ممکن است نسبت به گروهی که چنین سخنانی در دین خود می‌گویند، گمان بد نبریم؟ و چگونه ممکن است پیشینیان پاک ما از امامان و بزرگان اهل حدیث را در آنچه درباره ابوحنیفه و یارانش گفته‌اند، معذور نداریم، در حالی که این سخنان نفرین‌شده را از آنان شنیده بودند؟ از خداوند عافیت می‌طلبیم از آنچه آنان به آن گرفتار شدند. آمین.)

«فَمَرَّةٌ يَحْتَجُّونَ بِالْخَبَرِ وَيَصَحِّحُونَهُ إِذَا وَافَقَ فَاسِدَ رَأْيِ أَبِي حَنِيفَةَ؛ وَمَرَّةٌ يُخَالِفُونَهُ إِذَا خَالَفَ فَاسِدَ رَأْيِهِ! ! نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ هَذَا التَّحَكُّمِ بِالْبَاطِلِ.»^{۲۲۸}

(باری اگر حدیث با رأی فاسد ابوحنیفه موافق باشد، به آن استدلال می‌کنند و آن را صحیح می‌خوانند و بار دیگر هنگامی که حدیث با رأی فاسد او مخالف باشد، با آن مخالفت می‌کنند! به خدا پناه می‌بریم از این دآوری باطل.)

«فَتَاللَّهِ إِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ لَمَعْدُورٌ فِي كَثِيرٍ مِنْ خَطَا أَقْوَالِهِ، لِضَيْقِ بَاعِهِ فِي رِوَايَةِ الْأَثَارِ، وَقَصَرِ ذِرَاعِهِ فِي الْمَعْرِفَةِ بِالسُّنَنِ وَالْأَخْبَارِ، إِنَّمَا الشَّأْنُ فِيمَنْ تَبَحَّرَ مِنْهُمْ فِي الرِّوَايَاتِ لِلْأَثَارِ كَالْحَرَبِيِّ، وَبَكَارِ بْنِ قُتَيْبَةَ، وَعِيسَى بْنِ أَبَانَ، وَالطَّحَاوِيِّ وَالرَّازِيَّ، وَأَهْلَ طَبَقَتِهِمْ مِنْهُمْ، وَأَمْثَالِهِمْ، إِذْ لَا يَزَالُونَ يَتَرَكُونَ السُّنَنَ وَيَطْلُبُونَ كُلَّ مَرَلَةٍ دَخُضٍ فِي نَصْرِ خَطَا أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۲۲۹}

(به خدا سوگند، ابوحنیفه در بسیاری از گفتارهای نادرستش معذور است؛ زیرا دامنه دانش او در نقل روایات تنگ بود و دستش در شناخت سنت‌ها و اخبار کوتاه. اما سخن و جای شگفتی در حق کسانی از پیروان اوست که در روایت آثار تبخّر و گستردگی دارند، مانند حربی، بکار بن قتیبه، عیسی بن أبان، طحاوی، رازی، و هم طبقه‌های آنان که با وجود این، همچنان سنت‌ها را کنار می‌گذارند و در پی یافتن هر لغزش و بهانه‌ای اند تا خطاهای ابوحنیفه را یاری رسانند.)

۲۲۷ همان، ص ۱۰۹۱.

۲۲۸ همان، ص ۴۶۸.

۲۲۹ همان، ص ۹۵۶-۹۵۷.

خطیب بغدادی:

«حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ نَفِيلٍ حَدَّثَنَا أَبُو مَسْهَرٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمْزَةَ وَسَعِيدٌ يَسْمَعُ: أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ: لَوْ أَنَّ رَجُلًا عَبْدَ هَذِهِ التَّغْلَ يَتَقَرَّبُ بِهَا إِلَى اللَّهِ لَمْ أَرِ بِذَلِكَ بَأْسًا. فَقَالَ سَعِيدٌ: هَذَا الْكُفْرُ صَرَاخًا.»^{۲۳۰}

(علی بن عثمان بن نفیل به من گفت: ابو مسهر گفت: یحیی بن حمزه و سعید، در حالی که می شنید، روایت کردند که ابوحنیفه گفته است: اگر مردی این کفش را برای تقرب به خداوند عبادت کند، در این کار باکی نمی بینم. سعید گفت: این کفر آشکار است.)

«أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمَعْدَلِ قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْبَخْتَرِيِّ الرَّزَّازِ قَالَ: حَدَّثَنَا حَنْبَلُ بْنُ إِسْحَاقَ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ، حَدَّثَنَا حَمْزَةُ بْنُ الْحَارِثِ بْنِ عُمَيْرٍ، مِنْ آلِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَجُلًا يَسْأَلُ أَبَا حَنِيفَةَ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ عَنْ رَجُلٍ قَالَ: أَشْهَدُ أَنَّ الْكُفْبَةَ حَقٌّ وَلَكِنْ لَا أَدْرِي هَلْ هِيَ هَذِهِ أَمْ لَا؟ فَقَالَ: مُؤْمِنٌ حَقًّا، وَسَأَلَهُ عَنْ رَجُلٍ قَالَ: أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ نَبِيٌّ وَلَكِنْ لَا أَدْرِي هُوَ الَّذِي قُبِّرَ بِالْمَدِينَةِ أَمْ لَا، فَقَالَ: مُؤْمِنٌ حَقًّا، قَالَ الْحُمَيْدِيُّ «مَنْ قَالَ هَذَا فَقَدْ كَفَرَ.»^{۲۳۱}

(حمزه بن حارث بن عمیر از پدرش روایت کرده است که گفت: شنیدم مردی در مسجدالحرام از ابوحنیفه پرسید درباره مردی که گفته است: «گواهی می دهم که کعبه حق است، اما نمی دانم آیا همین است که در مکه است یا نه؟ ابوحنیفه گفت: او مؤمنی واقعی است. و باز درباره مردی پرسید که گفته است: گواهی می دهم محمد بن عبدالله پیامبر است، اما نمی دانم آیا همان کسی است که در مدینه دفن است یا نه؟ ابوحنیفه گفت: او نیز مؤمنی واقعی است. حمیدی گفت: هر که چنین گوید، کافر است.)

«أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ السَّرَّاجُ بَنِيَسَابُورَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِدُوسِ الطَّرَائِفِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ سَعِيدٍ الدَّارِمِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مَجْبُوبُ بْنُ مُوسَى الْأَنْطَاكِيُّ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْفَزَارِيِّ، قَالَ: «كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ يَقُولُ إِيْمَانُ إِبْلِيسَ وَإِيْمَانُ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَاحِدٌ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا رَبِّ، وَقَالَ إِبْلِيسُ: يَا رَبِّ. قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ: وَمَنْ كَانَ مِنَ الْمُزْجِئَةِ ثُمَّ لَمْ يَقُلْ هَذَا أَنْكَرَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ.»^{۲۳۲}

^{۲۳۰} ابی بکر أحمد بن علی بن ثابت الخطیب البغدادی المتوفی - ۳۹۲-۴۶۳ هـ، تاریخ مدینة السلام وأخبار محدثی ها و ذکر قطنانها العلماء من غیر أهلها و واردیها. تحقیق: بشار عواد. المجلد الخامس عشر. بیروت: دارالغرب الاسلامی. ۲۰۰۱ م. ص ۵۰۹.

^{۲۳۱} همان، ص ۵۰۷.

^{۲۳۲} همان، ص ۵۰۹.

(ابو اسحاق فزاری گفت: از ابوحنیفه شنیدم که می گفت: ایمان ابو بکر صدیق و ایمان ابلیس یکی است؛ ابلیس گفت: «ای پروردگارم، ای پروردگارم» و ابو بکر صدیق نیز گفت: «ای پروردگارم». ابو اسحاق گفت: هر کس از مرجئه باشد و چنین نگوید، گفتارش باطل است.)

«حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمْزَةَ وَسَعِيدٌ يَسْمَعُ: أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ: لَوْ أَنَّ رَجُلًا عَبْدَ هَذِهِ النَّعْلِ يَتَقَرَّبُ بِهَا إِلَى اللَّهِ لَمْ أَرِ بِذَلِكَ بَأْسًا. فَقَالَ سَعِيدٌ: هَذَا الْكُفْرُ صَرَحًا.»^{۲۳۳}

«یحیی بن حمزه به ما گفت در حالی که سعید می شنید: به یقین ابوحنیفه گفت: اگر کسی این کفش را به خاطر تقرب به خدا عبادت کند، من در آن باکی نمی بینم. سعید گفت: این کفر صریح است.»

«حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيسَى بْنِ عَلِيٍّ. قَالَ: قَالَ لِي شَرِيكٌ: كَفَرَ أَبُو حَنِيفَةَ بِأَيَّتَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ) وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (لِيُزِدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ) وَزَعَمَ أَبُو حَنِيفَةَ أَنَّ الْإِيمَانَ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ، وَزَعَمَ أَنَّ الصَّلَاةَ لَيْسَتْ مِنْ دِينِ اللَّهِ.»^{۲۳۴}

«اسماعیل بن عیسی می گوید: شریک به من گفت: ابوحنیفه به [این] دو آیت قرآن کفر ورزیده است: قول خداوند متعال که «وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ» و قول الله تعالی «لِيُزِدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ». ابوحنیفه گمان می کرد که ایمان زیادت و نقصان نمی پذیرد و فکر می کرد که نماز از دین خدا نیست.»

«عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ حَبِيبٍ قَالَ: وَضَعْتُ نَعْلِي فِي الْحَصَى ثُمَّ قُلْتُ لِأَيِّ حَنِيفَةٍ: أَرَأَيْتَ رَجُلًا صَلَّى لِهَذَا النَّعْلِ حَتَّى مَاتَ، إِلَّا أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِقَلْبِهِ؟ فَقَالَ: مُؤْمِنٌ، فَقُلْتُ: لَا أَكَلِّمُكَ أَبَدًا.»^{۲۳۵}

(از قاسم بن حبیب روایت شده است که گفت: «من کفش خود را روی سنگ ها گذاشتم و سپس به ابو حنیفه گفتم: نظرت در مورد مردی که برای این کفش تا زمان مرگش نماز خوانده است؛ مگر او خدا را در قلب خود شناخته است، چیست؟ گفت: او مؤمن است. گفتم: من دیگر هرگز با تو سخن نمی گویم.)

«وَقَالَ يَعْقُوبُ: حَدَّثَنَا أَبُو جَزِي بْنِ عَمْرٍو بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَمِعْتُ جَدِّي قَالَ: قُلْتُ لِأَيِّ يُوسُفَ: أَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ مُرَحِّيًا؟ قَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ: أَكَانَ جَهْمِيًّا؟ قَالَ: نَعَمْ.»^{۲۳۶}

۲۳۳ همان، ص ۵۰۹.

۲۳۴ همان، ص ۵۰۹.

۲۳۵ همان، ص ۵۱۰.

۲۳۶ همان، ص ۵۱۲.

۸۱ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویاری قدرتمند و جنگ افزار روایت)

(ابوحزی به ما گفت: از جدم شنیدم که [چنین] گفت: از ابو یوسف پرسیدم: آیا ابوحنیفه مرجه بود؟ گفت: بله. گفتیم: آیا جهمی بود؟ گفت: بله.)

«قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَمْرٍو قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا مُسْهَرٍ يَقُولُ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ رَأْسَ الْمُرْجَةِ.»^{۲۳۷}

(عبد الله به ما گفت: از ابو مسهر شنیدم که می گفت: ابوحنیفه سرکرده مرجه بود.)
«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كُنْتُ مَعَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ مُوسَى بْنِ جَرَّجَانَ، وَمَعَنَا أَبُو يُوسُفَ فَسَأَلْتُهُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ فَقَالَ: وَمَا تَصْنَعُ بِهِ مَاتَ جَهْمِيًّا؟»^{۲۳۸}
(محمد بن سعید از پدرش روایت می کند که گفت: با امیر المؤمنین موسی در گرگان بودم و ابو یوسف نیز با ما بود، درباره ابوحنیفه از وی پرسیدم، گفت: با او که [با عقیده] جهمی مرده است، چه کار داری؟)

«أَبُو الْأَخْنَسِ الْكِنَانِي، قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا حَنِيفَةَ، أَوْ حَدَّثَنِي الثَّقَفُ، «أَنَّهُ رَأَى أَبَا حَنِيفَةَ، أَخَذَ بِرِمَامٍ بَعِيرٍ مَوْلَاهُ الْجَهْمُ، فَلَمَّتْ مِنْ خُرَّاسَانَ، يَقُودُ جَمَلَهَا بِظَهْرِ الْكُوفَةِ يَمْشِي»^{۲۳۹}
(ابوالاخنس کنانی می گوید: من ابوحنیفه را دیدم، یا شخص موثقی به من گفت که او ابوحنیفه را دیده است که افسار شتر متعلق به جهم را که از خراسان آمده بود، در دست داشت و شتر را در حومه کوفه هدایت می کرد.)

«أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا مُسْهَرٍ يَقُولُ: قَالَ سَلَمَةُ بْنُ عَمْرٍو الْقَاضِي عَلَى الْمَنْبَرِ: لَا رَحِمَ اللَّهُ أَبَا حَنِيفَةَ، فَإِنَّهُ أَوَّلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ.»^{۲۴۰}

(محمد بن ولید می گفت: از ابو مسهر شنیدم که می گفت: سلمه بن عمرو قاضی، در منبر گفت: خداوند بر ابوحنیفه را نبخشاید؛ چون او نخستین کسی بود که پنداشت قرآن مخلوق است.)
«حَدَّثَنَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ قَالَ: قَالَ لِي حَمَّادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ: أبلغ عني أبا حَنِيفَةَ الْمُشْرِكِ أَنِّي بَرِيءٌ مِنْهُ حَتَّى يَرْجِعَ عَنْ قَوْلِهِ فِي الْقُرْآنِ.»^{۲۴۱}

(سفیان گفت: حماد بن ابی سلیمان برای من گفت: به ابوحنیفه مشرک برسانید که من از وی تا وقتی که از سخنش در مورد قرآن برنگردد بیزارم.)

۲۳۷ همان، ص ۵۱۲.

۲۳۸ همان، ص ۵۱۳.

۲۳۹ همان، ص ۵۱۴.

۲۴۰ همان، ص ۵۱۸.

۲۴۱ همان، ص ۵۲۲.

«حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْحَكِيمِ بْنُ شَتْرِبْنِ سَلْمَانَ عَنْ أَبِيهِ - أَوْ غَيْرِهِ وَأَكْبَرُ ظَنِّي أَنَّهُ عَنْ غَيْرِ أَبِيهِ - قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ حَمَادِ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ إِذْ أَقْبَلَ أَبُو حَنِيفَةَ، فَلَمَّا رَأَاهُ حَمَادٌ، قَالَ: لَا مَرْحَبًا وَلَا أَهْلًا، إِنْ سَلَّمَ فَلَا تَرُدُّوْا عَلَيْهِ، وَإِنْ جَلَسَ فَلَا تُوسِّعُوا لَهُ. قَالَ: فَجَاءَ أَبُو حَنِيفَةَ فَجَلَسَ، فَتَكَلَّمَ حَمَادٌ بِشَيْءٍ، فَرَدَّ عَلَيْهِ أَبُو حَنِيفَةَ، فَأَخَذَ حَمَادٌ كُفًّا مِنْ حَصَى فَرَمَى بِهِ.»^{۲۴۲}

«عبد الرحمن بن حکم بن شتر بن سلمان به من گفت که پدرش - یا فرد دیگری که به گمان اغلب من پدرش نبوده است - گفته است: نزد حماد بن ابی سلیمان بودم که ابوحنیفه آمد، هنگامی که حماد وی را دید گفت: به او خوش آمدید و صفا آوردید مگویید، اگر سلام داد به وی پاسخ مدهید و اگر نشست به وی جا باز نکنید. گفت: ابوحنیفه آمد و نشست، حماد در مورد چیزی سخن گفت ابوحنیفه سخن او را رد کرد و حماد مشتى از سنگ ریزه را برداشت و به سوى او پرتاب کرد.»

«سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ: اسْتَتَيْبَ أَبُو حَنِيفَةَ مِنَ الْكُفْرِ مَرَّتَيْنِ.»^{۲۴۳}

(از سفیان ثوری شنیدم که می گفت: ابوحنیفه دوبار از کفر توبه داده شده است.)

«أُسْتُتَيْبَ أَبُو حَنِيفَةَ مِنَ الدَّهْرِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ.»^{۲۴۴}

(ابوحنیفه از دهری بودن سه بار توبه داده شده است.)

«سَمِعْتُ أَبَا بَكْرَ بْنَ أَبِي دَاوُدَ السَّجِسْتَانِيَّ يَوْمًا وَهُوَ يَقُولُ لِأَصْحَابِهِ: مَا تَقُولُونَ فِي مَسْأَلَةِ اتَّفَقَ عَلَيْهَا مَالِكٌ وَأَصْحَابُهُ، وَالشَّافِعِيُّ وَأَصْحَابُهُ، وَالْأَوْزَاعِيُّ وَأَصْحَابُهُ، وَالْحَسَنُ بْنُ صَالِحٍ وَأَصْحَابُهُ، وَسُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَأَصْحَابُهُ، وَأَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَأَصْحَابُهُ؟ فَقَالُوا لَهُ: يَا أَبَا بَكْرَ لَا تَكُنْ مَسْأَلَةً أَصَحُّ مِنْ هَذِهِ. فَقَالَ: هَؤُلَاءِ كُلُّهُمْ اتَّفَقُوا عَلَى تَضْلِيلِ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۲۴۵}

«ابوبکر بن ابو داود سجستانی را شنیدم که روزی به یارانش می گفت: در مورد مسئله ای که مالک و یارانش، شافعی و یارانش، اوزاعی و یارانش، حسن بن صالح و یارانش، سفیان ثوری و یارانش، احمد بن حنبل و یارانش اتفاق نظر دارند چه می گوید؟ یارانش گفتند: ای ابوبکر! هیچ مسئله ای صحیح تر از این نیست. ابوبکر گفت: همه اینان به گمراهی ابوحنیفه اتفاق کرده اند.»

«سَمِعْتُ الْأَوْزَاعِيَّ يَقُولُ: أَنَا نِي شُعَيْبُ بْنُ إِسْحَاقَ، وَابْنُ أَبِي مَالِكٍ، وَابْنُ عِلَاقٍ، وَابْنُ نَاصِحٍ فَقَالُوا: قَدْ أَخَذْنَا عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ شَيْئًا فَاَنْظُرْ فِيهِ، فَلَمْ يَبْرَحْ يِي وَبِهِمْ حَتَّى أَرَيْتَهُمْ فِيمَا

۲۴۲ همان، ص ۵۲۲.

۲۴۳ همان، ص ۵۲۵.

۲۴۴ همان، ص ۵۲۶.

۲۴۵ همان، ص ۵۲۷.

جَاءُونِي بِهِ عَنْهُ أَنَّهُ قَدْ أَحَلَّ لَهُمُ الْخُرُوجَ عَلَى الْأُيُمَةِ.»^{۲۴۶}

(از اوزاعی شنیدم که می گفت: شعیب بن اسحاق و ابن ابی مالک و ابن علاق و ابن ناصح نزد آمدند و گفتند: از ابوحنیفه چیزی را گرفته ایم در آن نظری بیفکن! ما هنوز از هم جدا نشده بودیم که به آنان نشان دادم که آنچه که از وی به من آورده بودند این بود که قیام در برابر زمامداران را جایز دانسته بود.)

«سَمِعْتُ أَبَا الْوَزِيرِ أَنَّهُ حَضَرَ عَبْدَ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ فَرَوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ حَدِيثًا، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: مَا قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ فِي هَذَا؟ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: أَحَدْتُكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَتَجِيءُ بِرَجُلٍ كَانَ يَرَى السَّيْفَ عَلَى أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟»^{۲۴۷}

(از ابو وزیر شنیدم که نزد عبدالله بن مبارک حاضر شده و ابن مبارک از پیامبر صلی الله علیه وسلم حدیثی را روایت کرد. مردی به ابن مبارک گفت: سخن ابوحنیفه در این مورد چیست؟ ابن مبارک گفت: من از پیامبر به تو می گویم و تو پای مردی را به میان می آوری که به کار بستن شمشیر علیه امت محمد صلی الله علیه وسلم را درست می دانست؟)

«قَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ: ذَكَرْتُ أَبَا حَنِيفَةَ يَوْمًا عِنْدَ الْأَوْزَاعِيِّ فَأَعْرَضَ عَنِّي، فَعَاتَبْتُهُ، فَقَالَ: تَجِيءُ إِلَى رَجُلٍ يَرَى السَّيْفَ فِي أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَذْكُرُهُ عِنْدَنَا؟»^{۲۴۸}

(ابن مبارک گفت: روزی از ابوحنیفه نزد اوزاعی یاد کردم. از من دوری جسته و ابوحنیفه را سرزنش کرده و گفت: نزد مردی می آیی که استخدام شمشیر را علیه امت پیامبر درست می دانست و سپس او را نزد ما یاد می کنی؟)

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ الْأَبَارُ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْحِلَوَانِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي رَزْمَةَ، عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ الْأَوْزَاعِيِّ فَذَكَرْتُ أَبَا حَنِيفَةَ، فَلَمَّا كَانَ عِنْدَ الْوَدَاعِ قُلْتُ: أَوْصِنِي، قَالَ: قَدْ أَرَدْتُ ذَلِكَ، وَلَوْ لَمْ تَسْأَلْنِي، سَمِعْتُكَ تُطْرِي رَجُلًا يَرَى السَّيْفَ فِي الْأُمَّةِ. قَالَ: فَقُلْتُ: أَلَا أَخْبَرْتَنِي؟»^{۲۴۹}

(احمد بن علی ابار به ما گفت: حسن بن علی حلوانی به ما گفت: احمد بن محمد به ما گفت: عبدالعزیز بن ابی رزما از ابن المبارک برای ما نقل کرده است که ایشان گفته است: نزد اوزاعی بودم و از ابوحنیفه یاد کردم، وقتی هنگام خداحافظی شد، به او گفتم: مرا وصیتی کن!

۲۴۶ همان، ص ۵۲۸.

۲۴۷ همان، ص ۵۲۸.

۲۴۸ همان، ص ۵۲۸.

۲۴۹ همان، ص ۵۲۹.

گفت: من همین قصد را داشتم، حتی اگر از من نمی‌خواستی. شنیدم که تو مردی را ستایش می‌کنی که [به نظر او] به کارگیری شمشیر در میان امت رواست [یعنی قیام در برابر زمامداران را جواز می‌دهد]. [گفتم: چرا مرا از این [موضوع] آگاه نکردی؟]

«أَخْبَرَنَا ابْنُ الْفَضْلِ قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ دَرَسْتَوَيْهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ، قَالَ: حَدَّثَنِي صَفْوَانُ بْنُ صَالِحٍ الدَّمَشَقِيُّ ثَنَا عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ السَّلْمِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ إِبْرَاهِيمَ بْنَ مُحَمَّدٍ الْفَزَارِيَّ يُحَدِّثُ الْأَوْزَاعِيَّ قَالَ: قُتِلَ أَخِي مَعَ إِبْرَاهِيمَ الْفَاطِمِيِّ بِالْبَصْرَةِ، فَكَبْتُ لِأَنْظُرَ فِي تَرْكَتِهِ، فَلَقِيتُ أَبَا حَنِيفَةَ فَقَالَ لِي: مِنْ أَيْنَ أَقْبَلْتَ؟ وَأَيْنَ أَرَدْتَ؟ فَأَخْبَرْتُهُ أَنِّي أَقْبَلْتُ مِنَ الْمَصِيبَةِ وَأَرَدْتُ أَخَا لِي قُتِلَ مَعَ إِبْرَاهِيمَ، فَقَالَ: لَوْ أَنَّكَ قُتِلْتَ مَعَ أَخِيكَ كَانَ خَيْرًا لَكَ مِنَ الْمَكَانِ الَّذِي جِئْتَ مِنْهُ. قُلْتُ: فَمَا مَنَعَكَ أَنْتَ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: لَوْلَا وَدَائِعُ كَانَتْ عِنْدِي وَأَشْيَاءُ لِلنَّاسِ مَا اسْتَأْنَيْتُ فِي ذَلِكَ.» ۲۵۰

(شنیدم که ابراهیم فرزند محمد الفزاری [هنگامی که] با اوزاعی سخن می‌گفت، [چنین] گفت: زمانی که برادرم با ابراهیم فاطمی در بصره کشته شد، رفتم تا به میراث او رسیدگی کنم. در آنجا ابوحنیفه را دیدم که از من پرسید: از کجا آمدی؟ کجا می‌روی؟ گفتم از منطقه مصیبه آمده‌ام و به خاطر برادرم که با ابراهیم کشته شده است، آمده‌ام، گفت: اگر تو هم با برادرت کشته می‌شدی، برایت بهتر از جایی بود که از آن آمده‌ای. گفتم: پس خودت را چه چیزی از این کار بازداشته است [که دست به چنین کار بزنی؟] گفت: اگر امانت‌ها و اموال مردم نزد من نمی‌بود، در [اقدام به چنین کاری] درنگ نمی‌کردم.)

«وَقَالَ الْأَبَّارُ: حَدَّثَنَا مَنْصُورُ بْنُ أَبِي مُزَاحِمٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ يُوسُفَ، قَالَ: قَالَ لِي أَبُو إِسْحَاقَ الْفَزَارِيُّ: جَاءَنِي نَعْيُ أَخِي مِنَ الْعِرَاقِ، وَخَرَجَ مَعَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الطَّالِبِيِّ، فَقَدِمْتُ الْكُوفَةَ، فَأَخْبَرُونِي أَنَّهُ قُتِلَ، وَأَنَّهُ كَانَ قَدْ اسْتَشَارَ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ، وَأَبَا حَنِيفَةَ. فَأَتَيْتُ سُفْيَانَ، فَقُلْتُ: أُنِيتُ بِمُصِيبَتِي بِأَخِي، وَأَخْبَرْتُ أَنَّهُ اسْتَفْتَاكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَدْ جَاءَنِي فَاسْتَفْتَانِي. فَقُلْتُ: مَاذَا أَفْتَيْتَهُ؟

قَالَ: قُلْتُ: لَا أَمْرُكَ بِالْخُرُوجِ وَلَا أَنْهَاكَ.
قَالَ: فَأَتَيْتُ أَبَا حَنِيفَةَ، فَقُلْتُ لَهُ: بَلَّغْنِي أَنَّ أَخِي أَتَاكَ فَاسْتَفْتَاكَ؟
قَالَ: قَدْ أَتَانِي فَاسْتَفْتَانِي.

قُلْتُ: فِيمَ أَفْتَيْتَهُ؟

قَالَ: أَفْتَيْتُهُ بِالْخُرُوجِ.

قَالَ: فَأَقْبَلْتُ عَلَيْهِ، فَقُلْتُ: لَا جَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا.

قَالَ: هَذَا رَأْيِي.

قَالَ: فَحَدَّثَنِي بِحَدِيثٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الرَّدِّ لِهَذَا، فَقَالَ: هَذِهِ خُرَافَةٌ، يَغْنِي حَدِيثَ

النَّبِيِّ ﷺ. ۲۵۱

(آبار به ما گفت: منصور بن ابی مزاحم به ما گفت: یزید بن یوسف به من گفت: ابواسحاق فزاری به من گفت: خبر درگذشت برادرم از عراق به من رسید. [او] همراه ابراهیم بن عبدالله طالبی [فرزند عبدالله بن حسن، که علیه حکومت عباسی قیام کرد] بیرون رفته بود. به کوفه آمدم، به من خبر دادند که او کشته شده و [نیز] گفتند که پیش از قیام، با سفیان ثوری و ابوحنیفه مشورت کرده است. پس نزد سفیان رفتم و گفتم: خبر مصیبت برادرم به من رسیده و شنیده‌ام که او از تو فتوا خواسته بود؟ گفت: آری، نزد من آمد و فتوا خواست. گفتم: تو چه فتوا دادی؟ گفت: به او گفتم: نه تو را به خروج [قیام مسلحانه] فرمان می‌دهم و نه بازت می‌دارم. سپس نزد ابوحنیفه رفتم و به او گفتم: به من رسیده که برادرم نزد تو آمده و از تو فتوا خواسته است؟ گفت: بله، نزد من آمد و فتوا خواست. گفتم: پس تو چه فتوا دادی؟ گفت: به او فتوا دادم که بیرون رود [در قیام شرکت کند]. گفتم: به او روی آوردم و گفتم: خداوند تو را خیر ندهد. گفت: این رأی من است. گفتم: آن‌گاه حدیثی از پیامبر ﷺ را که در رد این [نظر] بود را برایش نقل کردم، او گفت: این خرافه‌ای بیش نیست و مقصودش از «خرافه»، حدیث پیامبر ﷺ بود.)

«سَمِعْتُ الْهَيْثَمَ بْنَ جَمِيلٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبَا عَوَانَةَ يَقُولُ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ مُرْجِئًا، يَرَى السَّيْفَ، فَقِيلَ لَهُ: فَحَمَادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ؟ قَالَ: كَانَ أَسْتَاذَهُ فِي ذَلِكَ.» ۲۵۲

«هیثم بن جمیل از ابو عوانه شنیده بود که می‌گفت: ابوحنیفه مرجئه بود و شورش را درست می‌دانست. پرسیده شد که حماد بن ابی سلیمان چطور؟ گفت: او در این زمینه استادش بود.»

«أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ الرَّزَازِ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَعِيدٍ الْمُؤَصِّلِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الْوَضَّاحِ الْمُؤَدَّبُ قَالَ: حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ أَبِي مُسْلِمٍ الْجَرْمِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ الْفَزَارِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ وَالْأَوْزَاعِيَّ يَقُولَانِ: مَا وُلِدَ فِي الْإِسْلَامِ مَوْلُودٌ أَشَامَ عَلَى

هَذِهِ الْأُمَّةُ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ، وَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ مُرْجًا، يَرَى السَّيْفَ، قَالَ لِي يَوْمًا: يَا أَبَا إِسْحَاقَ أَيْنَ تَسْكُنُ؟ قُلْتُ: الْمَصِيصَةَ، قَالَ: لَوْ ذَهَبْتَ حَيْثُ ذَهَبَ أَخُوكَ كَانَ خَيْرًا، قَالَ: وَكَانَ أَخُو أَبِي إِسْحَاقَ خَرَجَ مَعَ الْمُصَيَّصَةِ عَلَى الْمُسَوَّدَةِ فَقُتِلَ. «^{۲۵۳}

(علی بن احمد الرزاز به من خبر داد: علی بن محمد بن سعید الموصلی به ما خبر داد: حسن بن وضاح مؤدب به ما خبر داد: مسلم بن ابی مسلم الجرمی به ما خبر داد: ابواسحاق فزاری به ما خبر داد: شنیدم که سفیان ثوری و اوزاعی می گفتند: در اسلام هیچ نوزادی بر این امت بدشگون تر از ابوحنیفه به دنیا نیامده است. ابوحنیفه مرجی بود و به کارگیری شمشیر [در میان امت] را جایز می دانست. روزی به من گفت: ای ابواسحاق، کجا زندگی می کنی؟ گفتم: در المصیصه. گفت: اگر به جایی می رفتی که برادرت رفته بود، بهتر بود. گفت: و برادر ابواسحاق همراه المبیضة علیه المسودة خارج شده بود و کشته شد.)

«أَخْبَرَنَا ابْنُ الْفُضْلِ قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادِ النَّقَّاشِ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ أَخْبَرَهُ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِقَاضِي الْقَضَاةِ أَبِي يُوسُفَ: سَمِعْتُ أَهْلَ خُرَاسَانَ يَقُولُونَ: إِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ جَهْمِي مُرْجِيٌّ؟ فَقَالَ لِي: صَدَقُوا، وَيَرَى السَّيْفَ أَيْضًا. قُلْتُ لَهُ: فَأَيْنَ أَنْتَ مِنْهُ؟ فَقَالَ: إِنَّمَا كُنَّا نَأْتِيهِ يُدَرِّسُنَا الْفِقْهَ، وَلَمْ نَكُنْ نَقْلُدْهُ دِينَنَا. «^{۲۵۴}

(سعید بن سالم گفت: به ابویوسف قاضی القضاة گفتم: از اهل خراسان شنیدم که می گویند: ابوحنیفه جهمی و مرجی بود؟ گفت: راست می گویند و شورش را نیز درست می دانست. برایش گفتم: تو در کجای این دیدگاه هستی؟ گفت: ما نزدش می رفتیم و به ما فقه می آموزاند و ما که در دین مان از او تقلید نمی کردیم.)

«قَالَ: وَسَمِعْتُ أَبَا إِسْحَاقَ يَقُولُ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ يُحِبُّهُ الشَّيْءُ عَنِ النَّبِيِّ فَيَحَالِفُهُ إِلَى غَيْرِهِ. «^{۲۵۵}

(ابو سحاق را شنیدم که می گفت: به ابوحنیفه چیزی از پیامبر می رسید، او بر خلاف آن نظر می داد.)

«حَدَّثَنَا مَحْبُوبُ بْنُ مُوسَى قَالَ: سَمِعْتُ يُوسُفَ بْنَ أَسْبَاطَ يَقُولُ: قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: لَوْ أَدْرَكَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَأَدْرَكْتُهُ لَأَخَذَ بِكَثِيرٍ مِنْ قَوْلِي. «^{۲۵۶}

۲۵۳ همان، ص ۵۳۰.

۲۵۴ همان، ص ۴۳۰.

۲۵۵ همان، ص ۵۳۲.

۲۵۶ همان، ص ۵۳۲.

«محبوب بن موسی گفت: یوسف بن اسباط را شنیدم که می گفت: ابوحنیفه گفته است: اگر پیامبر من را می دید به بسیاری از سخنانم را می پذیرفت.»

«أَخْبَرَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَسَنٍ الْأَصْبَهَانِي، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى الْخَشَابِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَهْدِيٍّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيسَى بْنِ عَلِيٍّ الْهَاشِمِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو إِسْحَاقَ الْفَزَارِيُّ قَالَ: كُنْتُ أَتِي أَبَا حَنِيفَةَ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّيْءِ مِنْ أَمْرِ الْعَزْوِ فَسَأَلْتُهُ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَأَجَابَ فِيهَا فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّهُ يُرْوَى فِيهَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ كَذَا وَكَذَا؟ قَالَ: دَعْنَا مِنْ هَذَا.»^{۲۵۷}

(ابواسحاق فزاری گفت: نزد ابوحنیفه می آمدم و از چیزهایی در مورد جنگ از او می پرسیدم، از مسئله ای پرسیدم و به آن پاسخ داد. من گفتم: از پیامبر در این مورد چنین وچنان روایت می شود. ابوحنیفه گفت: این را یک سو بگذار.)

«قَالَ: وَسَأَلْتُهُ يَوْمًا آخَرَ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَقَالَ: فَأَجَابَ فِيهَا، فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّهُ يُرْوَى فِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ كَذَا وَكَذَا، فَقَالَ: حَكْ هَذَا بِذَنْبِ خَنْزِيرٍ.»^{۲۵۸}

«گفت: روز دیگری از یک مسئله پرسیدم و به آن پاسخ داد. گفتم: پیرامون این مسئله از پیامبر چنین و چنان روایت شده است. ابوحنیفه گفت: این را به دم خوک ببند.»

«أَخْبَرَنَا ابْنُ دُومٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ سَلَمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَبَّارُ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْحُلَوَانِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو صَالِحٍ يَعْنِي الْفَزَّاءَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ الْفَزَارِيُّ قَالَ: حَدَّثْتُ أَبَا حَنِيفَةَ حَدِيثًا فِي رَدِّ السَّيْفِ فَقَالَ: هَذَا حَدِيثُ خُرَافَةٍ.

وَقَالَ الْأَبَّارُ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَسَّانَ الْأَزْرَقُ قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ عَاصِمٍ يَقُولُ: حَدَّثَنَا أَبَا حَنِيفَةَ بِحَدِيثٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: لَا أَخْذُ بِهِ فَقُلْتُ: عَنِ النَّبِيِّ ﷺ؟ فَقَالَ: لَا أَخْذُ بِهِ.»^{۲۵۹}

(ابواسحاق فزاری گفت: به ابوحنیفه حدیثی را در رد شورش گفتم. ابوحنیفه گفت: این حدیث خرافه است.

آبار گفت: محمد بن حسان ازرق گفت: علی بن عاصم را شنیدم می گفت: به ابوحنیفه حدیثی از پیامبر را گفتیم. ابوحنیفه گفت: آن را نمی پذیرم. گفتم: از پیامبر؟ گفت: آن را نمی پذیرم.)

«أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ الْحَافِظُ قَالَ: أَخْبَرَنَا الْبَرْقَانِيُّ قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مُحَمَّدِ بْنِ مَحْمُودٍ الْمَحْمُودِيِّ: حَدَّثَكُمْ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْحَافِظُ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا

۲۵۷ همان، ص ۵۳۲.

۲۵۸ همان، ص ۵۳۳.

۲۵۹ همان، ص ۵۳۳.

عَبْدُ الصَّمَدِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: ذَكَرَ لِأَبِي حَنِيفَةَ قَوْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ» فَقَالَ: هَذَا سَجْعٌ. وَذَكَرَ لَهُ قَضَاءٌ مِنْ قَضَاءِ عُمَرَ، أَوْ قَوْلًا مِنْ أَقْوَالِ عُمَرَ فِي الْوَلَاءِ، فَقَالَ: هَذَا قَوْلُ شَيْطَانٍ. ۲۶۰

(به ابوحنیفه [آن گاه که از این] سخن پیامبر «روژه حجامه گر و حجامه شونده، شکسته است» یاد شد، گفت: این سخن سجعی بیش نیست [و آن گاه که] به وی یکی از اقوال یا قضاوت های عمر در ولاء یاد شد، گفت: این سخن شیطان است.)

«حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ بَشَّارِ الرَّمَادِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ قَالَ: مَا رَأَيْتُ أَجْرًا عَلَى اللَّهِ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ، كَانَ يَضْرِبُ الْأَمْثَالَ لِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِيرُدُّهُ، بَلَّغَهُ أَنِّي أَرَوِي: إِنَّ الْبَيْعَيْنِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرَقَا، فَجَعَلَ يَقُولُ: أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَا فِي سَفِينَةٍ؟ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَا فِي سِجْنٍ؟ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَا فِي سَفَرٍ كَيْفَ يَفْتَرِقَانِ؟» ۲۶۱

(سفیان ابن عیینہ گفت: هیچ کسی را با جرأت تر از ابوحنیفه در برابر خدا ندیدم، به حدیث پیامبر مثال می زد و آن را رد می کرد. به ابوحنیفه این روایت من رسیده است که می گوید: هر خریدار و فروشنده تا زمانی که از هم جدا نشده اند اختیار دارند. ابوحنیفه گفته است: اگر در کشتی باشند چطور؟ اگر در زندان باشند چطور؟ اگر در سفر باشند، چگونه از هم جدا می شوند؟)

«سَمِعْتُ وَكَيْعًا يَقُولُ: سَأَلَ ابْنُ الْمُبَارَكِ أَبَا حَنِيفَةَ عَنْ رَفْعِ الْيَدَيْنِ فِي الرُّكُوعِ، فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: يُرِيدُ أَنْ يُطِيرَ؟ فَيَرْفَعُ يَدَيْهِ، قَالَ وَكَيْعٌ: وَكَانَ ابْنُ الْمُبَارَكِ رَجُلًا عَاقِلًا؛ فَقَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ: إِنْ كَانَ طَارَ فِي الْأُولَى فَإِنَّهُ يُطِيرُ فِي الثَّانِيَةِ. فَسَكَتَ أَبُو حَنِيفَةَ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا.» ۲۶۲

(از وکیع شنیدم که می گفت: ابن مبارک از ابوحنیفه در مورد بلند بردن دستان در رکوع پرسید. ابوحنیفه گفت: با بلند کردن دستان آیا می خواهد پرواز کند؟ وکیع گفت: ابن مبارک عاقل و حاضر جواب بود، گفت: اگر او در بار اول [بلند بردن دست در تکبیر تحریمه] پرواز کرده باشد، در بار دوم هم پرواز خواهد کرد. ابوحنیفه سکوت کرد و چیزی نگفت.)

«فَسَأَلَ رَجُلٌ أَبَا حَنِيفَةَ عَنْ مَسْأَلَةٍ مِنَ الصَّرْفِ فَأَتَمَّاهُ، فَقُلْتُ: يَا أَبَا حَنِيفَةَ إِنَّ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ ﷺ قَدْ اخْتَلَفُوا فِي هَذِهِ، فَعَضَبَ وَقَالَ لِلَّذِي اسْتَفْتَاهُ: إِذْهَبْ فَاعْمَلْ بِهَا، فَمَا كَانَ فِيهَا مِنْ إِثْمٍ فَهُوَ عَلَى.» ۲۶۳

۲۶۰ همان، ص ۵۳۴.

۲۶۱ همان، ص ۵۳۵.

۲۶۲ همان، ص ۵۳۵.

۲۶۳ همان، ص ۵۳۶.

(مردی از ابوحنیفه از مسئله‌ای در باب صرف [معامله پولی] پرسید و ابوحنیفه فتوا داد. من گفتم: یاران پیامبر در آن اختلاف کرده‌اند. ابوحنیفه خشمگین شده به کسی که فتوا خواسته بود گفت: برو به آن عمل بکن، اگر گناهی در آن بود بر دوش من.)

«حَدَّثَنَا أَبُو السَّائِبِ، قَالَ: سَمِعْتُ وَكِيعًا يَقُولُ: وَجَدْنَا أَبَا حَنِيفَةَ خَالَفَ مِثِّي حَدِيثَ.»^{۲۶۴}

(ابوسایب به ما گفت: از وکیع شنیدم که می‌گفت: من دریافتم که ابوحنیفه با دو صد حدیث مخالفت کرده است.)

«عَنْ مُؤْمِلٍ قَالَ: سَمِعْتُ حَمَادَ بْنَ سَلَمَةَ يَقُولُ: أَبُو حَنِيفَةَ هَذَا يُسْتَقْبَلُ السُّنَّةَ وَيَرُدُّهَا بِرَأْيِهِ.»^{۲۶۵}

(مؤمل گفت: از حماد بن سلمه شنیدم که می‌گفت: این ابوحنیفه [در گام نخست] سنت را پذیرایی می‌کند و [سپس] با نظر خود آن را رد می‌کند.)

«سَمِعْتُ بَشَرَ بْنَ السَّرِيِّ قَالَ: أَتَيْتُ أَبَا عَوَانَةَ فَقُلْتُ لَهُ: بَلَّغْنِي أَنَّ عِنْدَكَ كِتَابًا لِأَبِي حَنِيفَةَ، أَخْرَجَهُ، فَقَالَ: يَا بُنَيَّ ذَكَّرْتَنِي، فَقَامَ إِلَيَّ صُنْدُوقٌ لَهُ فَاسْتَخْرَجَ كِتَابًا، فَقَطَّعَهُ قِطْعًا قِطْعًا فَرَمَى بِهِ، فَقُلْتُ لَهُ: مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ؟ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ جَالِسًا فَأَتَاهُ رَسُولٌ بِعَجَلَةٍ مِنْ قِبَلِ السُّلْطَانِ كَأَنَّهُمْ قَدْ حُمُوا الْحَدِيدَ وَأَرَادُوا أَنْ يُقْلَدُوهُ الْأَمْرُ، فَقَالَ: يَقُولُ الْأَمِيرُ: رَجُلٌ سَرَقَ وَدَيًّا فَمَا تَرَى؟ فَقَالَ غَيْرُ مُتَمَتِّعٍ: إِنْ كَانَتْ قِيمَتُهَا عَشْرَةَ دَرَاهِمٍ فَأَقْطَعُوهُ، فَذَهَبَ الرَّجُلُ، فَقُلْتُ: يَا أَبَا حَنِيفَةَ أَلَا تَتَّقِي اللَّهَ؟ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ حَبَانَ عَنْ

رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «لَا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلَا كَثْرٍ» أَدْرِكِ الرَّجُلَ فَإِنَّهُ يَقْطَعُ، فَقَالَ غَيْرُ مُتَمَتِّعٍ: ذَاكَ حُكْمٌ قَدْ مَضَى فَأَنْتَهَى، وَقَدْ قَطَعَ الرَّجُلُ. فَهَذَا مَا يَكُونُ لَهُ عِنْدِي كِتَابٌ.»^{۲۶۶}

«بشر بن سری گفت: نزد ابو عوانه آمدم و برایش گفتم: برایم خبر رسیده که کتابی از ابوحنیفه نزدت هست، بیرونش آر. گفت: پسر، [چه خوب که] به یادم آوردی! سپس به سوی صندوقی برخاست و کتاب را بیرون آورده و آن را پاره‌پاره کرده و انداخت. برایش گفتم: چه چیزی به این کارت واداشت؟ گفت: نزد ابوحنیفه نشسته بودم که قاصدی شتابان از سوی سلطان می‌آمد گویا آهن را ذوب کرده‌اند و می‌خواهند کار را به او واگذارند. گفت: امیر می‌گوید: مردی نهال خرما را دزدیده‌است. ابوحنیفه گفت: اگر قیمت آن ۱۰ درهم باشد دستش را ببرید، مرد رفت و من گفتم: ای ابوحنیفه از خدا نمی‌ترسی؟ یحیی بن سعید از محمد بن یحیی بن حبان از رافع بن خدیج از پیامبر صلی الله

۲۶۴ همان، ص ۵۳۶.

۲۶۵ همان، ص ۵۳۷.

۲۶۶ همان، ص ۵۳۷.

علیه وسلم نقل کرده است که گفت: در میوه و پیّه خرما قطعی نیست. ابوحنیفه بدون مکث گفت: آن حکمی است که گذشت و به پایان رسید و دست مرد هم بریده شد. این چیزی از وی است که در کتاب است.)

«أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْبَرَّازُ بِهَمْدَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا صَالِحُ بْنُ أَحْمَدَ التَّمِيمِيُّ الْحَافِظُ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ أَبِي صَالِحٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَيُّوبَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ بْنَ عُيَيْنَةَ يَقُولُ: مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَجْرًا عَلَى اللَّهِ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ، وَلَقَدْ أَتَاهُ يَوْمًا رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ خُرَّاسَانَ، فَقَالَ: يَا أَبَا حَنِيفَةَ، قَدْ أَتَيْتُكَ بِمِائَةِ أَلْفِ مَسْأَلَةٍ أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْهَا. قَالَ: هَاتِيهَا. فَهَلَّ سَمِعْتُمْ أَحَدًا أَجْرًا مِنْ هَذَا؟»^{۲۶۷}

(ابراهیم بن بشار گفت: از سفیان بن عیینہ شنیدم که می گفت: هیچ کسی را با جرأت تر از ابوحنیفه در برابر خدا ندیدم، روزی مردی از اهل خراسان نزدش آمد و گفت: ای ابوحنیفه! من صد هزار مسئله را آورده ام که از تو بپرسم. ابوحنیفه گفت: بیار! آیا کسی را با جرأت تر از این شنیده ای؟)

«حدثني أحمد بن التَّصْنُفِ، قال: سمعت أبا حمزة السَّكْرِي يقول: سمعت أبا حنيفة يقول: ((لَوْ أَنَّ مَيِّتًا إِذَا مَاتَ وَدُفِنَ ثُمَّ احتَاجَ أَهْلُهُ إِلَى الْكَفْنِ فَلَهُمْ أَنْ يَنْشِئُوهُ وَيَبْعُوهُ)).»^{۲۶۸}

(حمزه سکری گفت: از ابوحنیفه شنیدم که می گوید: اگر مرده ای مرد و دفن گردید، سپس اهل وی به کفن نیاز پیدا کردند، می توانند قبر را بگشایند و کفن را بفروشند.)

«أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْبَرَّازُ بِالْبَصْرَةِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَلِيٍّ الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عُثْمَانَ الْفَسَوِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ سُفْيَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَوْفٍ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ الْحَمَصِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كَانَ الْأَمْرُ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ مُسْتَقِيمًا حَتَّى نَشَأَ فِيهِمْ أَبْنَاءُ سَبَايَا الْأُمَمِ، فَقَالُوا بِالرَّأْيِ فَهَلَكُوا وَأَهْلَكُوا.»^{۲۶۹}

(هشام بن عروه از پدرش نقل می کند که گفت: وضعیت در میان بنی اسرائیل راست و مستقیم بود تا آنکه در میان شان فرزندان ملت های اسیر عرض وجود کردند و به رأی گرویدند، هم خود هلاک شدند و هم دیگران را هلاک ساختند.)

«أَخْبَرَنَا أَبُو نَعِيمٍ الْحَافِظُ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الصَّوَّافِ قَالَ: حَدَّثَنَا بَشَرُ بْنُ مُوسَى قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: لَمْ يَزَلْ أَمْرُ بَنِي إِسْرَائِيلَ مُعْتَدِلًا حَتَّى ظَهَرَ فِيهِمْ الْمَوْلَدُونَ أَبْنَاءُ سَبَايَا الْأُمَمِ، فَقَالُوا فِيهِمْ بِالرَّأْيِ

۲۶۷ همان، ص ۵۴۱.

۲۶۸ همان، ص ۵۴۲.

۲۶۹ همان، ص ۵۴۳.

۹۱ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویارویی قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

فَضْلُوا وَأَصْلُوا، قَالَ سُفْيَانُ: وَلَمْ يَزَلْ أَمْرُ النَّاسِ مُعْتَدِلًا حَتَّى غَيَّرَ ذَلِكَ أَبُو حَنِيفَةَ بِالْكُوفَةِ، وَالْبَتَّى بِالْبَصْرَةِ، وَرَبِيعَةُ بِالْمَدِينَةِ فَظَنَرْنَا فَوَجَدْنَاهُمْ مِنْ أَبْنَاءِ سَبَايَا الْأُمَمِ. ^{۲۷۰}

(هشام بن عروه از پدرش نقل می‌کند که گفت: وضع بنی اسرائیل راست و مستقیم بود تا آنکه در میان‌شان فرزندان فرزندان ملت‌های اسیر به وجود آمدند و به رأی اتکا کردند، هم خود گمراه شدند و هم دیگران را گمراه ساختند.

سفیان گفت: امور مردم به خوبی پیش می‌رفت تا آنکه ابوحنیفه در کوفه، عثمان بتی در بصره، ربیعہ در مدینه تحول ایجاد کردند. وقتی به آنان نظر کردیم دریافتیم که همه فرزندان ملت‌های اسیر بودند.)

«قَالَ سُفْيَانُ: فَظَنَرْنَا فَوَجَدْنَاهُمْ مِنْ أَبْنَاءِ سَبَايَا الْأُمَمِ، وَالْبَتَّى ابْنَ سَبْيٍ، وَأَبَا حَنِيفَةَ ابْنَ سَبْيٍ، فَتَرَى أَنَّ هَذَا مِنْ ذَلِكَ.» ^{۲۷۱}

(سفیان گفت: نظر کردیم و دریافتیم که ربیعہ، عثمان و ابوحنیفه همه فرزندان کنیزان‌اند. پس بر آن شدیم که این [طیف] از همان [سنخ و تبار] است.)

«أَخْبَرَنَا ابْنُ رَزْقٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عُمَانُ بْنُ أَحْمَدَ الدِّقَاقِ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَنْبَلُ بْنُ إِسْحَاقَ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَمِيدِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ يَقُولُ: كَانَ هَذَا الْأَمْرُ مُسْتَقِيمًا حَتَّى نَشَأَ أَبُو حَنِيفَةَ بِالْكُوفَةِ وَرَبِيعَةُ بِالْمَدِينَةِ، وَالْبَتَّى بِالْبَصْرَةِ. قَالَ: ثُمَّ نَظَرْتُ إِلَى سُفْيَانَ فَقَالَ: فَأَمَّا بَلَدُكُمْ فَكَانُوا عَلَى قَوْلٍ عَطَاءٍ، ثُمَّ قَالَ سُفْيَانُ: نَظَرْنَا فِي ذَلِكَ فَظَنَرْنَا أَنَّهُ كَمَا قَالَ هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ: إِنَّ أَمْرَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَمْ يَزَلْ مُسْتَقِيمًا مُعْتَدِلًا حَتَّى ظَهَرَ فِيهِمُ الْمَوْلُدُونَ أَبْنَاءَ سَبَايَا الْأُمَمِ، فَقَالُوا فِيهِمْ بِالرَّأْيِ فَضَلُّوا وَأَصْلُوا. قَالَ سُفْيَانُ: فَظَنَرْنَا فَوَجَدْنَاهُمْ مِنْ أَبْنَاءِ سَبَايَا الْأُمَمِ، وَالْبَتَّى ابْنَ سَبْيٍ، وَأَبَا حَنِيفَةَ ابْنَ سَبْيٍ، فَتَرَى أَنَّ هَذَا مِنْ ذَلِكَ.» ^{۲۷۲}

(«سفیان می‌گفت: همه چیز درست پیش می‌رفت تا آنکه ابوحنیفه در کوفه، ربیعہ در مدینه و عثمان بتی در بصره پیدا شدند. سپس به سفیان نظر کرده گفت: سرزمین شما مطابق به دیدگاه عطاء عمل می‌کرد. سفیان گفت: فکر کردیم که همان گونه که هشام بن عروه از پدرش نقل کرده است: وضع بنی اسرائیل راست و مستقیم بود تا اینکه در میان‌شان فرزندان ملت‌های اسیر به وجود آمدند و به رأی گرویدند، هم خود گمراه شدند و هم دیگران را گمراه ساختند. سفیان گفت: نظر کردیم و دریافتیم که ربیعہ، عثمان و ابوحنیفه همه فرزندان کنیزان‌اند. پس بر آن شدیم که این [طیف] از همان [سنخ و

۲۷۰ همان، ص ۵۴۳.

۲۷۱ همان، ص ۵۴۳.

۲۷۲ همان، ص ۵۴۳.

تبار [است].

«قَالَ سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ: نَظَرْنَا فِي سَبَايَا الْأُمَمِ فِي هَذَا الْحَدِيثِ فَوَجَدْنَاهُمْ: أَبَا حَنِيفَةَ بِالْكُوفَةِ، وَإِذَا عُثْمَانُ الْبُتِّي بِالْبَصْرَةِ، وَإِذَا رِبِيعَةُ الرَّأْيِ بِالْمَدِينَةِ.»^{۲۷۳}

(سفیان بن عیینہ گفت: ما [اصطلاح] «اسیران ملت‌ها» را در حدیث بررسی کردیم، دریافتیم که آنان عبارت‌اند از: ابوحنیفه در کوفه، عثمان البتی در بصره و ربیعہ الرأی در مدینه.)

«حَدَّثَنَا أَبُو عَمَّارٍ الْحُسَيْنِيُّ بْنُ حَرْثٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ قَالَ: قَالَ سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ: نَظَرْنَا فَإِذَا أَوَّلُ مَنْ بَدَّلَ هَذَا الشَّأْنَ أَبُو حَنِيفَةَ بِالْكُوفَةِ، وَالْبُتِّي بِالْبَصْرَةِ، وَرِبِيعَةُ بِالْمَدِينَةِ فَنَظَرْنَا فَوَجَدْنَاهُمْ مِنْ مُوَلَّدِي سَبَايَا الْأُمَمِ.»^{۲۷۴}

(سفیان بن عیینہ گفت: دیدیم نخستین کسی که وضع را تغییر داد ابوحنیفه در کوفه، عثمان بتی در بصره، ربیعہ در مدینه بودند. پس دریافتیم که همه فرزندان ملت‌های اسیر بوده‌اند.)

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا صَاحِبُ لَنَا، عَنْ حَمْدَوِيهِ قَالَ: قُلْتُ لِمُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمَةَ: مَا لِرَأْيِ التُّعْمَانِ دَخَلَ الْبِلْدَانَ كُلَّهَا إِلَّا الْمَدِينَةَ؟ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَا يَدْخُلُهَا الدَّجَالُ، وَلَا الطَّاغُوتُ، وَهُوَ دَجَالٌ مِنَ الدَّجَاجِلَةِ.»»^{۲۷۵}

(محمد بن اسماعیل بخاری گفت: دوستی از ما از حمدویه گفت: به محمد بن مسلمه گفتم: چرا دیدگاه نعمان به جز مدینه به همه سرزمین‌ها رسیده است؟ گفت: پیامبر صلی الله علیه وسلم فرمودند:

در مدینه دجال و وبا وارد نمی‌شوند. و او (ابوحنیفه) دجالی از دجالان است.)

«أَخْبَرَنَا ابْنُ رِزْقٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ سَلَمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَبَّارُ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْأَزْهَرِ النَّيْسَابُورِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا حَبِيبُ كَاتِبِ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ قَالَ: كَانَتْ فِتْنَةُ أَبِي حَنِيفَةَ أَضَرَّ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ مِنْ فِتْنَةِ إِبْلِيسَ فِي الْوُجْهِينِ جَمِيعًا فِي الْإِرْجَاءِ وَمَا وَضَعَ مِنْ نَقْضِ السُّنَنِ.»^{۲۷۶}

(مالک بن انس گفت: فتنه ابوحنیفه به این امت زیان‌بارتر از فتنه ابلیس است و این از دو جهت است: عقیده ارجاء و کاری که در نقض سنت کرده‌است.)

«حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ الْجَصَّاصُ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ بَشَرٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ مَهْدِيٍّ يَقُولُ: مَا أَعْلَمُ فِي الْإِسْلَامِ فِتْنَةً بَعْدَ فِتْنَةِ الدَّجَالِ أَعْظَمَ مِنْ رَأْيِ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۲۷۷}

۲۷۳ همان، ص ۵۴۴.

۲۷۴ همان، ص ۵۴۴.

۲۷۵ همان، ص ۵۴۴.

۲۷۶ همان، ص ۵۴۵.

۲۷۷ همان، ص ۵۴۶.

(عبد الرحمن بن مهدی گفت: در اسلام هیچ فتنه‌ای را بعد از فتنه دجال بزرگ‌تر از رأی ابوحنیفه نمی‌دانم.)

«أَخْبَرَنَا أَبُو الْفَرَجِ الطَّنَاجِيرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْبَغَائِيُّ بِالْكُوفَةِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا كَثِيرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْخِطَّاطُ قَالَ: حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَبُو صَالِحِ الْأَسَدِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ شَرِيكَ يَقُولُ: لَأَنْ يَكُونَ فِي كُلِّ حَيٍّ مِنَ الْأَحْيَاءِ خَمَارٌ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۲۷۸}

(شریک می‌گفت: اینکه در هر ناحیه‌ای از ناحیه‌ها میخانه‌ای باشد، بهتر از این است که مردی از یاران ابوحنیفه در آنجا باشد.)

«حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ سَعِيدٍ الدَّارِمِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ مَحْبُوبَ بْنَ مُوسَى يَقُولُ: سَمِعْتُ ابْنَ أَسْبَاطٍ يَقُولُ: وَلَدَ أَبُو حَنِيفَةَ، وَأَبُوهُ نَصْرَانِي.»^{۲۷۹}

(عثمان بن سعید دارمی می‌گوید: از محبوب بن موسی شنیدم که می‌گفت: از ابن اسباط شنیدم که می‌گفت: زمانی که ابوحنیفه به دنیا آمد، پدرش مسیحی بود.)

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَيُّوبَ الدَّارِعِ قَالَ: سَمِعْتُ يَزِيدَ بْنَ زُرَيْعٍ يَقُولُ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ نَبْطِيًا.»^{۲۸۰}
(محمد بن ایوب گفت: یزید بن زریع را شنیدم که می‌گفت: ابوحنیفه نبطی بود.)
«سَمِعْتُ أَيُّوبَ ذَكَرَ أَبَا حَنِيفَةَ، فَقَالَ: يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِنُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ، يَا بَى اللَّهِ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ.»^{۲۸۱}

(از ایوب [سخنیانی] شنیدم که آن‌گاه که از ابوحنیفه یاد کرد گفت: آنان می‌خواهند نور خدا را با دهان‌های خود خاموش کنند، ولی خدا جز این نمی‌خواهد که نور خود را به کمال برساند.)

«أَخْبَرَنَا ابْنُ الْفَضْلِ قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ دَرَسْتَوَيْهِ قَالَ: حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ، قَالَ: حَدَّثَنِي الْفَضْلُ بْنُ سَهْلٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ، عَنْ شَرِيكَ قَالَ: إِنَّمَا كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ جَرَبًا.»^{۲۸۲}
(اسود بن عامر گفت: شریک گفت: ابوحنیفه بیماری «گر = گال» بود.)

«كَانَ أَيُّوبُ قَاعِدًا فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، فَرَأَاهُ أَبُو حَنِيفَةَ فَأَقْبَلَ نَحْوَهُ، فَلَمَّا رَأَاهُ أَيُّوبُ قَدْ أَقْبَلَ نَحْوَهُ قَالَ لِأَصْحَابِهِ: قُومُوا لَا يَعْرِئُنَا بِجَرَبِهِ، قُومُوا، فَقَامُوا فَتَفَرَّقُوا.»^{۲۸۳}

۲۷۸ همان، ص ۵۴۶.

۲۷۹ همان، ص ۴۴۶.

۲۸۰ همان، ص ۴۴۷.

۲۸۱ همان، ص ۵۴۷.

۲۸۲ همان، ص ۵۴۷.

۲۸۳ همان، ص ۵۴۷.

(ایوب در مسجد حرام نشسته بود دید که ابوحنیفه به سویش می‌آید. به یارانش گفت: برخیزید که ما را مبتلا به گری خود نکند، به پا شوید، همه برخاستند و پراکنده شدند.)

«سَمِعْتُ الْأَوْزَاعِيَّ مَا لَا أَحْصِيهِ يَقُولُ: عَمِدَ أَبُو حَنِيفَةَ إِلَى عُرَى الْإِسْلَامِ فَتَقَضَّهَا عُرْوَةً عُرْوَةً.»^{۲۸۴}

(از اوزاعی [این سخن] بی‌شمار شنیدم که می‌گفت: ابوحنیفه قصد ویرانی اسلام کرد و در نتیجه آن را پاره‌پاره کرد.)

«سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ: مَا وُلِدَ فِي الْإِسْلَامِ مُوَلُودٌ أَشَامَ عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ مِنْهُ.»^{۲۸۵}

(از سفیان ثوری شنیدم که می‌گفت: در اسلام، هیچ نوزادی بدشگون‌تر از او [یعنی از ابوحنیفه] نسبت به اهل اسلام به دنیا نیامده است.)

«سَمِعْتُ الْأَوْزَاعِيَّ وَسُفْيَانَ يَقُولَانِ: مَا وُلِدَ فِي الْإِسْلَامِ مُوَلُودٌ أَشَامَ عَلَيْهِمْ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: شَرُّ عَلَيْهِمْ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۲۸۶}

(شنیدم اوزاعی و سفیان می‌گفتند: در اسلام کودکی نحس‌تر برای آنان [از ابوحنیفه] زاده نشده است و شافعی گفت: بدتر از ابوحنیفه بر آنان نبوده است.)

«أَخْبَرَنَا ابْنُ الْفَضْلِ قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ دُرُسْتَوَيْهِ قَالَ: حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ: ثَبُتُ أَنْ فِيكُمْ صَادِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ. قَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ: وَأَبُو حَنِيفَةَ وَأَصْحَابُهُ مِمَّنْ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ.»^{۲۸۷}

(ابن عون گفت: خبر شدم که در میان‌تان کسانی هستند که از راه خدا باز می‌دارند. سلیمان بن حرب گفت: ابوحنیفه و یارانش از کسانی‌اند که از راه خدا باز می‌دارند.)

«أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَعْدِلِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْحَكِيمِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ الْمُغْبِرَةِ الْجَوْهَرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُطَرِّفُ أَبُو مُصْعَبٍ الْأَصَمُّ قَالَ: سُئِلَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ قَوْلِ عُمَرَ فِي الْعِرَاقِ: «بِهَا الدَّاءُ الْعُضَالُ» قَالَ: الْهَلَكَةُ فِي الدِّينِ، وَمِنْهُمْ أَبُو حَنِيفَةَ.»^{۲۸۸}

(مالک ابن انس از قول عمر در باب عراق و بیماری سخت آن پرسیده شد. مالک گفت: هلاک‌شدگان در دین‌اند، از آن میان یکی ابوحنیفه است.)

۲۸۴ همان، ص ۵۴۷.

۲۸۵ همان، ص ۵۴۸.

۲۸۶ همان، ص ۵۴۹.

۲۸۷ همان، ص ۵۵۰.

۲۸۸ همان، ص ۵۵۱.

«أَخْبَرَنَا ابْنُ رَزْقٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحَسَنِ الْقَاضِي، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، قَالَ: قَالَ لِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ: أَتَيْتُكَم بِرَأْيِ أَبِي حَنِيفَةَ عِنْدَكُمْ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: مَا يَنْبَغِي لِيَلِدِكُمْ أَنْ تَسْكُنَ.»^{۲۸۹}

«مالک بن انس گفت: در شهر شما کسی از ابوحنیفه پیروی می کند؟ گفتم بله: گفت: شهرتان جای زندگی کردن نیست.»

«أَنْبَأَنَا ابْنُ مُحَمَّدٍ الْمَعْدَلِ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ ابْنُ الصَّوَّافِ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مَنْصُورُ بْنُ أَبِي مُزَاحِمٍ قَالَ: سَمِعْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ وَذَكَرَ أَبَا حَنِيفَةَ فَقَالَ: كَاذَ الدِّينِ كَاذَ الدِّينِ.»^{۲۹۰}

(از مالک بن انس شنیدم که می گفت: ابوحنیفه با دین نیرنگ کرد، با دین نیرنگ کرد.)
«وَقَالَ جَعْفَرُ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْحُلَوَانِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ مُطَرِّفًا يَقُولُ: سَمِعْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ يَقُولُ: «الدَّاءُ الْعُضَالُ الْهَلَاكُ فِي الدِّينِ أَبُو حَنِيفَةَ مِنَ الدَّاءِ الْعُضَالِ.»»^{۲۹۱}

(مطرف می گوید: از مالک شنیدم که می گفت: درد بی درمان همانا نابودی [و گمراهی در دین است] و ابوحنیفه یکی از این دردهای بی درمان است.)

«أَخْبَرَنِي حَمْزَةُ بْنُ مُحَمَّدٍ بَنِ طَاهِرِ الدَّقَاقِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ عُمَرَ الْحَافِظُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَخْلَدٍ بَنِ حَفْصٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو زَكْرِيَا يَحْيَى بْنُ عَاصِمٍ الْكُوفِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو بَلَالٍ الْأَشْعَرِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا يَوْسُفَ الْقَاضِي، يَقُولُ: كُنَّا عِنْدَ هَارُونَ أَنَا، وَشَرِيكَ، وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ أَبِي يَحْيَى، وَحَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ، قَالَ: فَسَأَلَ هَارُونَ عَنْ مَسْأَلَةٍ، فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَبِي يَحْيَى: حَدَّثَنَا صَالِحُ مَوْلَى التَّوَّامَةِ، عَنْ أَبِي هَرِيرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَقَالَ شَرِيكَ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ، قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، وَقَالَ حَفْصُ: حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عُلُقَمَةَ، قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ، قَالَ: وَقَالَ لِي أَنَا: مَا تَقُولُ أَنْتَ؟ قَالَ: قُلْتُ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ، قَالَ: فَقَالَ: خَاكَ بَسْرٌ، قُلْتُ: تَفْسِيرُهُ: تَرَابٌ عَلَى رَأْسِكَ.»^{۲۹۲}

(حمزه بن محمد بن طاهر دقاق برایم خبر داد، گفت: علی بن عمر حافظ [دارقطنی] به ما خبر داد، گفت: محمد بن مخلد بن حفص گفت: ابو زکریا یحیی بن عاصم کوفی گفت: ابو بلال اشعری

۲۸۹ همان، ص ۵۵۱

۲۹۰ همان، ص ۵۵۲

۲۹۱ همان، ص ۵۵۲

۲۹۲ همان، ص ۵۵۳

گفت: از ابو یوسف قاضی شنیدم که می گفت: ما نزد هارون [الرشید] بودیم؛ من، شریک، ابراهیم بن ابی یحیی و حفص بن غیاث. [در آن مجلس،] هارون از ما درباره مسئله [فقهی ای] پرسید. ابراهیم بن ابی یحیی گفت: صالح، مولى التوأمة، از ابوهریره برای ما روایت کرده که پیامبر خدا ﷺ فرمود...

شریک گفت: ابو إسحاق از عمرو بن میمون برای ما روایت کرده که عمر بن خطاب گفت... و حفص گفت: اعمش از ابراهیم [نَحَعی] از علقمة از عبدالله [بن مسعود] برای ما روایت کرده که گفت...

[سپس] او [یعنی هارون یا حفص یا هم یکی از حاضران] به من [یعنی ابویوسف] گفت: تو چه می گویی؟

من گفتم: ابوحنیفه چنین گفته است.

[آن شخص] گفت: «خاک بسرت!»

و من [ابویوسف و یا نویسنده] گفتم: ترجمه عبارت خاک به سرت [به عربی] می شود: تراب علی رأسك.

«أَخْبَرَنَا ابْنُ رِزْقٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ سَلَمٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَبَارُ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كُنْتُ أَجْلِسُ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ فَأَسْمَعُهُ يَسْأَلُ عَنْ مَسْأَلَةٍ فِي الْيَوْمِ الْوَاحِدِ فَيُفْتِي فِيهَا بِخَمْسَةِ أَقْوِيلَ، فَلَمَّا رَأَيْتُ ذَلِكَ تَرَكْتُهُ، وَأَقْبَلْتُ عَلَى الْحَدِيثِ.»^{۲۹۳}

(عمر بن حفص بن غیاث از پدرش روایت می کند: نزد ابوحنیفه می نشستم و می دیدم که در باب یک مسئله، در یک روز پنج گونه فتوا می دهد. وقتی آن را دیدم وی را ترک کردم و به حدیث روی آوردم.)

«أَخْبَرَنِي ابْنُ الْفَضْلِ قَالَ: أَخْبَرَنَا دَعْلُجُ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ الْأَبَارِ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غِيْلَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُفَرِّئِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ: عَامَّةٌ مَا أُحْدِثُكُمْ بِهِ خَطَأً.»^{۲۹۴}

(ابن المقرئ گفت: ابوحنیفه را شنیدم که می گفت: عموم آنچه که به شما نقل می کنم نادرست است.)

^{۲۹۳} همان، ص ۵۵۴.

^{۲۹۴} همان، ص ۵۵۵.

«أَخْبَرَنَا الْبَرْقَانِيُّ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ الْحَبَابِيُّ الْخَوَارِزْمِيُّ بِهَا قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي الْعَاصِ يَقُولُ: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ حَمَادٍ يَقُولُ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي الْمَنَامِ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا تَقُولُ فِي النَّظَرِ فِي كَلَامِ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَصْحَابِهِ؟ أَنْظُرُ فِيهَا وَأَعْمَلُ عَلَيْهَا؟ قَالَ: لَا، لَا، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ. قُلْتُ: فَمَا تَقُولُ فِي النَّظَرِ فِي حَدِيثِكَ وَحَدِيثِ أَصْحَابِكَ؟ أَنْظُرُ فِيهَا وَأَعْمَلُ عَلَيْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ، نَعَمْ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ. ثُمَّ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ عَلَّمَنِي دُعَاءً أَدْعُو بِهِ، فَعَلَّمَنِي دُعَاءً وَقَالَ لِي ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَلَمَّا اسْتَيْقِظْتُ نَسِيتُهُ.»^{۲۹۵}

«محمد بن حماد می گوید: پیامبر صلی الله علیه وسلم را در خواب دیدم و گفتم: ای پیامبر خدا! در مورد نظرافکندن به سخن ابوحنیفه و یارانش چه می گویی آیا در آن نظر کنم و عمل کنم؟ پیامبر گفت: نه نه نه! سه بار. گفتم: در مورد اینکه به حدیث تو و حدیث یارانت توجه کنم چه می گویی؟ آیا به آن نظر و عمل کنم؟ گفت: بله بله بله، سه بار. سپس گفتم: ای پیامبر خدا! به من دعایی بیاموزان که به آن دعا کنم، دعایی را به من آموزاند و سه بار آن را به من گفت؛ [اما] وقتی بیدار شدم فراموش شده بود.»

«أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ عُمَرَ الْبَزْمَكِيُّ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَلْفٍ الدَّقَاقُ، حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجَوْهَرِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ الْأَثَرُمُ، قَالَ: حَدَّثَنِي زَكَرِيَّا بْنُ سَهْلٍ الْمَرْوَزِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ الطَّالِقَانِيَّ أَبَا إِسْحَاقَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ ابْنَ الْمُبَارَكِ، يَقُولُ: مَنْ كَانَ كِتَابُ «الْحِيلِ» فِي بَيْتِهِ، يُفْتِي بِهِ، أَوْ يَعْمَلُ بِمَا فِيهِ، فَهُوَ كَافِرٌ، بَانَتْ أَمْرَاتُهُ، وَبَطَلَ حُجُّهُ.

قَالَ: فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ فِي هَذَا الْكِتَابِ: «إِذَا أَرَادَتِ الْمَرْأَةُ أَنْ تَخْتَلِعَ مِنْ زَوْجِهَا، ارْتَدَّتْ عَنِ الْإِسْلَامِ، حَتَّى تَبِينَ، ثُمَّ تَرَجَعَ الْإِسْلَامُ.» فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: مَنْ وَضَعَ هَذَا، فَهُوَ كَافِرٌ، بَانَتْ مِنْهُ أَمْرَاتُهُ، وَبَطَلَ حُجُّهُ. فَقَالَ لَهُ خَاقَانُ الْمُؤَدَّنْ: مَا وَضَعَهُ إِلَّا إِبْلِيسُ. قَالَ: الَّذِي وَضَعَهُ عِنْدِي أَبْلَسُ مِنْ إِبْلِيسِ.»^{۲۹۶}

«ابن مبارک را شنیدم که می گفت: کسی که کتاب حیل [ابوحنیفه] در خانه اش باشد و به آن فتوا دهد یا به آن عمل کند، کافر است و خانمش طلاق بائن و حج وی باطل می باشد. گفت: به وی گفته شد: در این کتاب آمده است که «اگر زنی بخواهد از شوهرش جدا شود از اسلام مرتد شود تا اینکه از شوهر جدا شود و سپس به اسلام برگردد.» عبدالله گفت: [بلکه] کسی که این را وضع کرده کافر است و خانمش طلاق بائن شده و حجش باطل گشته است. خاقان مؤذن به وی گفت: این را جز ابلیس

وضع نکرده است. عبدالله گفت: کسی که آن را وضع کرده نزد من ابلیس تر از ابلیس است.) «سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ يُوسُفَ الْفَرِيَّابِيِّ يَقُولُ: كَانَ سُفْيَانُ يَنْهَى عَنِ النَّظَرِ فِي رَأْيِ أَبِي حَنِيفَةَ. قَالَ: وَسَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ يُوسُفَ، وَسُئِلَ: هَلْ رَوَى سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ شَيْئًا؟ قَالَ: مَعَاذَ اللَّهِ، سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ: رُبَّمَا اسْتَقْبَلَنِي أَبُو حَنِيفَةَ، يَسْأَلُنِي عَنْ مَسْأَلَةٍ، فَأُجِيبُهُ وَأَنَا كَارِهِ، وَمَا سَأَلْتُهُ عَنْ شَيْءٍ قَطُّ.»^{۲۹۷}

(محمد بن یوسف فریابی گفت: سفیان از نظر در رأی ابوحنیفه منع می کرد. گفت: شنیدم که محمد بن یوسف پرسیده شد: آیا سفیان ثوری چیزی را از ابوحنیفه روایت می کرد؟ گفت: معاذ الله، سفیان ثوری را شنیدم که می گفت: گاهی ابوحنیفه نزد من می آید و از مسایلی می پرسد و من در حالی که من خوش ندارم پاسخش می دهم و من هرگز از او چیزی نپرسیده ام.) «حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: سُئِلَ قَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ، عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، فَقَالَ: مِنْ أَجْهَلِ النَّاسِ بِمَا كَانَ، وَأَعْلَمُهُمْ بِمَا لَمْ يَكُنْ.»^{۲۹۸}

(عبدالله بن عبد الرحمان گفت: از قیس بن ربیع در مورد ابوحنیفه پرسیده شد، گفت: نادان تر به آنچه که بود و داناتر به آنچه که نبود.) «أَخْبَرَنَا ابْنُ رَزْقٍ، أَخْبَرَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ، حَدَّثَنَا حَنْبَلُ بْنُ إِسْحَاقَ، قَالَ: سَمِعْتُ الْحُمَيْدِيَّ يَقُولُ لِأَبِي حَنِيفَةَ - إِذَا كُنَّا - أَبُو حَنِيفَةَ، لَا يُكْنَى عَنْ ذَلِكَ وَيُظْهِرُهُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فِي حَلَقَتِهِ وَالنَّاسِ حَوْلَهُ.»^{۲۹۹}

ابن اسحاق می گوید: از حمیدی شنیدم که به ابوحنیفه «ابوحنیفه» می گفت و از گفتن آن پرهیز نمی کرد؛ بلکه آن را در مسجد الحرام در حلقه خود که مردم هم پیرامون وی بود، آشکارا اظهار می کرد.) یادداشت: کلمه حیفه در کاربرد زبان عربی - چنانکه ابن منظور در لسان العرب می گوید - به معنای جسد مرده ای که فاسد شده و متعفن گردیده، آمده است.

«أَخْبَرَنَا الْعَتِيقِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ أَحْمَدَ الصَّيْدَلَانِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو الْعَقِيلِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي زَكَرِيَّا بْنُ يَحْيَى الْحُلَوَانِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ بَشَّارِ الْعَبْدِيِّ بِنْدَارًا يَقُولُ: قَلَّمَا كَانَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ يَذْكُرُ أَبَا حَنِيفَةَ إِلَّا قَالَ: كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحَقِّ حِجَابٌ.»^{۳۰۰}

۲۹۷ همان، ص ۵۵۸.

۲۹۸ همان، ص ۵۵۸.

۲۹۹ همان، ص ۵۶۱.

۳۰۰ همان، ص ۵۶۱.

(یحیای حلوانی می گوید: از محمد بن بشار عبدی شنیدم که می گفت: بسیار کم پیش می آمد که عبد الرحمن بن مهدی از ابوحنیفه یاد کند؛ مگر آنکه می گفت: میان او و میان حق پرده ای بود.) «أَخْبَرَنَا الْبَرْقَانِيُّ قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْمَرْوَزِيِّ -بِهَا- حَدَّثَكُمْ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْحَافِظُ، قَالَ: قِيلَ لِبْنَدَارٍ -وَأَنَا أَسْمَعُ- أَسَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ مَهْدِيٍّ يَقُولُ: كَانَ بَيْنَ أَبِي حَنِيفَةَ، وَبَيْنَ الْحَقِّ حِجَابٌ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، قَدْ قَالَهُ لِي.»^{۳۰۱}

(به بندار گفته شد: آیا از عبد الرحمن بن مهدی شنیده ای که می گفت: میان ابوحنیفه و میان حق پرده است؟ گفت: بله، به من گفته بود.)

«أَخْبَرَنَا بُشَيْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الرَّومِيُّ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ جَعْفَرٍ الْخَرَقِيُّ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ الْعَبَّاسِ الْوَرَّاقُ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْبَغَوِيُّ وَأَخْبَرَنَا أَبُو سَعِيدٍ مُحَمَّدُ بْنُ حَسَنَوَيْهِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْأَبْيُورِدِيُّ، أَخْبَرَنَا زَاهِرُ بْنُ أَحْمَدَ السَّرْحَسِيِّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ ثَابِتٍ الْبِزَّازُ، حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا أَبُو الْجَوَابِ، قَالَ: قَالَ لِي عَمَّارُ بْنُ زُرَيْقٍ: خَالَفَ أَبَا حَنِيفَةَ فَإِنَّكَ تُصِيبُ. وَقَالَ بُشَيْرٌ: فَإِنَّكَ إِذَا خَالَفْتَهُ أَصَبْتَ.»^{۳۰۲}

(ابو الجواب به ما گفت که عمار بن رزیک به من گفت: با ابوحنیفه مخالفت کن راه درست را یافته ای و بشری گفت: وقتی که با ابوحنیفه مخالفت کردی درست گفته ای.)

«أَخْبَرَنَا ابْنُ الْفَضْلِ قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ دُرُسْتَوَيْهِ قَالَ: حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ ثُمَيْرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا بَعْضُ أَصْحَابِنَا، عَنْ عَمَّارِ بْنِ زُرَيْقٍ قَالَ: إِذَا سُئِلْتَ عَنْ شَيْءٍ فَلَمْ يَكُنْ عِنْدَكَ شَيْءٌ فَانْظُرْ مَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ، فَخَالَفْهُ فَإِنَّكَ تُصِيبُ.»^{۳۰۳}

(عمار بن رزیک می گوید: هرگاه از تو درباره چیزی سؤال شد و پاسخی در دست نداشتی، بنگر که ابوحنیفه درباره آن چه گفته است، پس برخلاف او عمل کن، زیرا در این صورت، به صواب خواهی رسید.)

«أَخْبَرَنَا الْبَرْقَانِيُّ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَمْرَوَيْهِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: قَالَ ابْنُ عَمَّارٍ: إِذَا شَكَّكَتَ فِي شَيْءٍ، نَظَرْتَ إِلَى مَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فَخَالَفْتَهُ، كَانَ هُوَ الْحَقُّ، أَوْ قَالَ: الْبَرَكَةُ فِي خِلَافِهِ.»^{۳۰۴}

(ابن عمار گفت: وقتی به چیزی مشکوک شوم به قول ابوحنیفه نظر می کنم و با آن مخالفت

۳۰۱ همان، ص ۵۶۱.

۳۰۲ همان، ص ۵۶۲.

۳۰۳ همان، ص ۵۶۲.

۳۰۴ همان، ۵۵۲.

می‌کنم، حق همان است. یا گفت: برکت در مخالفت با اوست.)

«سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ أَيُّوبَ قَالَ: حَدَّثَنَا صَاحِبُ لَنَا ثِقَةً قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عِيَّاشٍ فَجَاءَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ حَمَّادٍ بْنِ أَبِي حَنِيفَةَ فَسَلَّمَ، وَجَلَسَ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: مَنْ هَذَا؟ فَقَالَ: أَنَا إِسْمَاعِيلُ يَا أَبَا بَكْرٍ. قَالَ: فَضْرَبَ أَبُو بَكْرٍ يَدَهُ عَلَى رُكْبَةِ إِسْمَاعِيلِ ثُمَّ قَالَ: كَمْ مِنْ فَرْجٍ حَرَامٍ قَدْ أَبَاحَهُ جَدُّكَ؟»^{۳۰۵}

(یحیی بن ایوب گفت: یک یار معتمد ما گفت: نزد ابوبکر بن عیاش نشسته بودم که اسماعیل بن حماد بن ابوحنیفه آمد و سلام داد و نشست. ابوبکر گفت: این کیست؟ گفت: من اسماعیل ای ابوبکر! گفت: ابوبکر دست خود را روی زانوی اسماعیل زد و سپس گفت: چه مقدارند شرمگاه‌های حرامی که پدر بزرگت آن‌ها را مباح گردانیده است؟)

«حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ صَالِحٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَسودَ بْنَ سَالِمٍ يَقُولُ: قَالَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ عِيَّاشٍ: سَوَّدَ اللَّهُ وَجْهَ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۳۰۶}

(عباس بن صالح گفت: من از اسود بن سالم شنیدم که می‌گفت: ابوبکر بن عیاش گفت: خدا روی ابوحنیفه را سیاه گرداند!)

«قَالَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ عِيَّاشٍ: يَقُولُونَ: إِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ ضُرِبَ عَلَى الْقَضَاءِ، إِنَّمَا ضُرِبَ عَلَى أَنْ يَكُونَ عَرِيفًا عَلَى طُرُزِ حَاكَةِ الْحَزَازِينَ.»^{۳۰۷}

(ابوبکر بن عیاش گفت: می‌گویند ابوحنیفه به خاطر نپذیرفتن منصب قضا شلاق خورده است؛ اما حقیقت این است که او تنها به این دلیل شلاق خورد که مسئول نظارت بر نحوه بافت لباس‌های خزازان بوده است.)

«سَمِعْتُ أَبَا عُبَيْدٍ يَقُولُ: كُنْتُ جَالِسًا مَعَ الْأَسودِ بْنِ سَالِمٍ فِي مَسْجِدِ الْجَامِعِ بِالرَّصَافَةِ، فَتَذَاكُرُوا مَسْأَلَةً، فَقُلْتُ: إِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ فِيهَا كَيْتٌ وَكَيْتٌ، فَقَالَ لِي الْأَسودُ: تَذَكَّرُ أَبَا حَنِيفَةَ فِي الْمَسْجِدِ؟! فَلَمْ يُكَلِّمْنِي حَتَّى مَاتَ.»^{۳۰۸}

(ابوعبید را شنیدم که می‌گفت: با اسود بن سالم در مسجد جامع رصافه نشسته بودم که مسئله‌ای را یاد کردند، گفتم: ابوحنیفه در آن چنین و چنان می‌گوید. اسود به من گفت: ابوحنیفه را در مسجد یاد می‌کنی؟ پس از آن دیگر تا دم مرگ با من سخن نگفت.)

۳۰۵ همان، ص ۵۶۳.

۳۰۶ همان، ص ۵۶۴.

۳۰۷ همان، ص ۵۶۴.

۳۰۸ همان، ص ۵۶۴.

«سَمِعْتُ الْحَسَنَ بْنَ مَنصُورٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ الْوَهَّابِ يَقُولُ: قُلْتُ لِإِلْعَاسِيِّ بْنِ عِثَامٍ: أَبُو حَنِيفَةَ حُجَّةٌ؟ فَقَالَ: لَا لِلدِّينِ، وَلَا لِلدُّنْيَا.»^{۳۰۹}

(محمد بن عبد الوهاب می گوید: به علی بن عثام گفتم: ابوحنیفه حجت است؟ گفت: نه در دین

و نه در دنیا.)

«أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سُلَيْمَانَ الْمُؤَدَّبِ الْأَصْبَهَانِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ الْمُقَرَّرِ قَالَ: حَدَّثَنَا سَلَامَةُ بْنُ مَحْمُودٍ الْقَيْسِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَيُّوبُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ سَافَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا رَجَاءُ السِّنْدِيُّ قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ: أَمَّا أَبُو حَنِيفَةَ، فَضَالٌّ مُضِلٌّ، وَأَمَّا أَبُو يُوسُفَ، فَفَاسِقٌ مِنَ الْفُسَاقِ. وَقَالَ أَيُّوبُ: حَدَّثَنَا شَاذُّ بْنُ يَحْيَى الْوَاسِطِيُّ صَاحِبُ يَزِيدَ بْنِ هَارُونَ قَالَ: سَمِعْتُ يَزِيدَ بْنَ هَارُونَ يَقُولُ: مَا رَأَيْتُ قَوْمًا أَشْبَهَ بِالنَّصَارَى مِنْ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۳۱۰}

(عبدالله بن ادريس گفت: ابوحنیفه هم گمراه است و هم گمراه کننده و اما ابویوسف فاسقی از

فاسقان است. ایوب گفت: شاذ بن یحیی واسطی از دوستان یزید بن هارون گفت: از یزید بن هارون

شنیدم که می گفت: من هیچ قومی را شبیه تر به نصارا از یاران و پیروان ابوحنیفه ندیده ام.)

«ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْحَكَمِ، قَالَ: قَالَ لِي مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ الشَّافِعِيُّ: «نَظَرْتُ فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ، فَإِذَا فِيهَا مِائَةٌ وَثَلَاثُونَ وَرَقَةً، فَعَدَدْتُ مِنْهَا ثَمَانِينَ وَرَقَةً، خِلَافَ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ» قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ: لِأَنَّ الْأَصْلَ كَانَ خَطًّا، فَصَارَتِ الْفُرُوعُ مَاضِيَةً عَلَى الْخَطِّ.»^{۳۱۱}

(محمد بن عبدالحکم گفت: محمد بن ادريس شافعی به من گفت: من در کتاب های اصحاب

ابوحنیفه نگاه کردم، دیدم که در آن ها صد و سی برگ وجود دارد. از میان آن ها، من هشتاد برگ آن را

مخالف کتاب و سنت شماردم.

ابو محمد گفت: چون اصل بر خطا استوار بوده است؛ بنابراین در فروع هم بر پایه همان اشتباه

پیش رفته اند.)

«وَقَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ: حَدَّثَنِي الرَّبِيعُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْمُرَادِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ: أَبُو حَنِيفَةَ يَضَعُ أَوَّلَ الْمَسْأَلَةِ خَطًّا، ثُمَّ يَقِيسُ الْكِتَابَ كُلَّهُ عَلَيْهَا.»^{۳۱۲}

(ابن ابی حاتم گفت: ربیع بن سلیمان مرادی به من گفت: از شافعی شنیدم که می گفت: ابوحنیفه

نخستین مسئله را اشتباه بنیاد می گذارد، سپس همه کتاب را بر آن قیاس می کند.)

۳۰۹ همان، ص ۵۶۵.

۳۱۰ همان، ص ۵۶۶.

۳۱۱ همان، ص ۵۶۷.

۳۱۲ همان، ص ۵۶۷.

«وَقَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ: قَالَ أَبِي: ثنا هَارُونُ بْنُ سَعِيدٍ الْأَيْلِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ: مَا أَعْلَمُ أَحَدًا وَضَعَ الْكِتَابَ أَدَلَّ عَلَى عَوَارِ قَوْلِهِ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۳۱۳}

(هارون بن سعید ایللی گفت: از شافعی شنیدم که می‌گفت: کسی را نمی‌شناسم که چون ابوحنیفه کتاب‌هایی نوشته باشد که بر کاستی سخنش دلالت کند.)

«أَخْبَرَنَا ابْنُ رِزْقٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ الدَّقَاقِ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الرَّقِّي قَالَ: حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ سَنَانَ بْنِ أَسَدٍ الْقَطَّانِ قَالَ: سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ: مَا سَبَّهْتُ رَأْيَ أَبِي حَنِيفَةَ إِلَّا بِخِيَطِ السَّخَّارَةِ، يَمُدُّ كَذَا فَيَجِيءُ أَخْضَرُ، وَيَمُدُّ كَذَا فَيَجِيءُ أَصْفَرُ.»^{۳۱۴}

(احمد بن سنان می‌گوید: از شافعی شنیدم که می‌گفت: رأی ابوحنیفه را من به نخ جادوگری تشبیه می‌کنم که اگر این گونه بکشی سبز می‌گردد و اگر این گونه بکشی زرد می‌گردد.)

«حَدَّثَنِي الْمُرُوزِيُّ أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - وَهُوَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ - عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، وَعَمْرُو بْنُ عَبِيدٍ فَقَالَ: أَبُو حَنِيفَةَ أَشَدُّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مِنْ عَمْرُو بْنِ عَبِيدٍ لِأَنَّ لَهُ أَصْحَابًا.»^{۳۱۵}

(ابوبکر بن حجاج می‌گوید: از ابو عبدالله احمد بن حنبل در مورد ابوحنیفه و عمرو بن عبید پرسیدم. گفت: ابوحنیفه خطرناک‌تر از عمرو بن عبید بر مسلمانان است؛ چون از خود یاران و پیروانی دارد.)

«حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ الْأَثَرَمُ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بَيَّابٌ فِي الْعَقِيقَةِ فِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَحَادِيثٌ مُسْنَدَةٌ، وَعَنْ أَصْحَابِهِ، وَعَنِ التَّابِعِينَ، ثُمَّ قَالَ: وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: هُوَ مِنْ عَمَلِ الْجَاهِلِيَّةِ، وَتَبَسَّمَ كَالْمُتَعَجِّبِ.»^{۳۱۶}

(ابوبکر اثرم گفت: ابو عبدالله در بابی از عقیقه از پیامبر صلی الله علیه وسلم و یارانش و تابعین احادیث مسند را روایت کرد، سپس گفت: ابوحنیفه می‌گوید: آن عمل جاهلیت است. سپس از روی تعجب تبسم کرد.)

«حَدَّثَنَا مَهْنِي بْنُ يَحْيَى قَالَ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يَقُولُ: مَا قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْبَعْرِ عِنْدِي إِلَّا سَوَاءٌ.»^{۳۱۷}

۳۱۳ همان، ص ۵۶۷.

۳۱۴ همان، ص ۵۶۷.

۳۱۵ همان، ص ۵۶۷.

۳۱۶ همان، ص ۵۶۸.

۳۱۷ همان، ص ۴۶۹.

۱۰۳ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویاری قدرتمند و جنگ افزار روایت)

(ابن یحیا می گوید: از احمد بن حنبل شنیدم که می گفت: قول ابوحنیفه و سرگین شتر نزد من برابرند.)

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رُوْحٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يَقُولُ: لَوْ أَنَّ رَجُلًا وَلِيَ الْقَضَاءَ ثُمَّ حَكَمَ بِرَأْيِ أَبِي حَنِيفَةَ، ثُمَّ سَأَلَتْ عَنْهُ لَرَأَيْتَ أَنِّي أَرُدُّ أَحْكَامَهُ.»^{۳۱۸}

(احمد بن حنبل می گوید: اگر کسی به عنوانی قاضی تعیین گردد، سپس بر مبنای آرای ابوحنیفه حکم کند، اگر من در باره اش پرسیده شوم، نظرم این است که احکامش را رد کنم.)
«حَدَّثَنَا أَبُو مُسْهَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ أَبِي مَالِكٍ قَالَ: أَحَلَّ أَبُو حَنِيفَةَ الزَّنا وَالرِّبَا وَأَهْدَرَ الدِّمَاءَ.»^{۳۱۹}

(ابو مسهر می گوید: خالد بن ابی مالک به ما گفت: ابوحنیفه زنا و ربا را حلال گردانیده و خون ها را ضایع ساخته است.)

«سَمِعْتُ أَبَا مُسْهَرٍ يَقُولُ: كَانَتْ الْأَثَمَةُ تَلْعَنُ أَبَا فَلَانٍ عَلَى هَذَا الْمِنْبَرِ، وَأَشَارَ إِلَى مَنْبَرِ دِمَشْقَ، قَالَ الْفَرِهْيَانِيُّ: وَهُوَ أَبُو حَنِيفَةَ.»^{۳۲۰}

(از ابو مسهر شنیدم که می گفت: امامان ابو فلان را بر فراز این منبر نفرین می کردند و به سوی منبر دمشق اشاره کرد. فرهیانی می گوید: او ابوحنیفه بوده است.)

«سَمِعْتُ الْفَرِيَّابِيَّ يَقُولُ: كُنَّا فِي مَجْلِسِ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بِدِمَشْقَ، فَقَالَ رَجُلٌ: رَأَيْتُ فِيمَا يَرَى النَّاسُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدْ دَخَلَ مِنْ بَابِ الشَّرْقِيِّ، يَعْنِي بَابَ الْمَسْجِدِ، وَمَعَهُ أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَذَكَرَ غَيْرَ وَاحِدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ، وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ، وَسَخَّ الثِّيَابَ رَثَّ الْهَيْئَةِ، فَقَالَ: تَدْرِي مَنْ ذَا؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: هَذَا أَبُو حَنِيفَةَ، هَذَا مِمَّنْ أَعَيْنَ بِعَقْلِهِ عَلَى الْفُجُورِ. فَقَالَ لَهُ سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ: أَنَا أَشْهَدُ أَنَّكَ صَادِقٌ، لَوْلَا أَنَّكَ رَأَيْتَ هَذَا لَمْ تَكُنْ تُحْسِنُ تَقْوَلَ هَذَا.»^{۳۲۱}

(فریابی را شنیدم که می گفت: با سعید بن عبدالعزیز در یک مجلس در دمشق بودیم که مردی گفت: شبیه اینکه کسی در خواب ببیند، دیدم که پیامبر صلی الله علیه وسلم از دروازه شرقی مسجد داخل شد و همراهش ابو بکر و شماری از صحابه دیگر بودند. و در میان شان مردی با لباس پلید و چهره آلوده نیز دیده می شد. گفت: می دانی این کیست؟ گفتم: نه خیر. گفت این ابوحنیفه است که با عقل خود به فجور یاری رسانیده است. سعید بن عبدالعزیز به وی گفت: شاهی می دهم تو راست

۳۱۸ همان، ص ۵۶۹.

۳۱۹ همان، ص ۵۶۹.

۳۲۰ همان، ص ۵۷۰.

۳۲۱ همان، ص ۵۷۰.

می‌گویی اگر تو این را به خواب نمی‌دیدی نمی‌توانستی آن را به‌خوبی بر زبان آری.)
 «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَامِرِ الطَّائِيَّ، وَكَانَ خَيْرًا يَقُولُ: رَأَيْتُ فِي
 النَّوْمِ كَأَنَّ النَّاسَ مُجْتَمِعُونَ عَلَى دَرَجٍ دِمَشْقَ، إِذْ خَرَجَ شَيْخٌ مُلْبَبٌ بِشَيْخٍ، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ
 هَذَا بَدَلُ دِينَ مُحَمَّدٍ ﷺ، فَقُلْتُ لِرَجُلٍ إِلَى جَنْبِي: مَنْ ذَا الشَّيْخَانِ؟ فَقَالَ: هَذَا أَبُو بَكْرٍ الصَّدِيقُ
 مُلْبَبٌ بِأَبِي حَنِيفَةَ.»^{۳۲۲}

علی بن حرب گفت: محمد بن عامر طائی — که مردی نیک بود — گفت:
 «در خواب دیدم مردم بر پله‌های دمشق گرد آمده‌اند. ناگهان پیرمردی را دیدم که یخن پیرمرد
 دیگری را گرفته است و گفت: ای مردم! این کسی است که دین محمد ﷺ را دگرگون کرده است. به
 مردی که کنارم بود گفتم: این دو پیرمرد کیستند؟ گفت: آن ابوبکر صدیق است که یخن ابوحنیفه را
 گرفته است.»

«حَدَّثَنَا طَرِيفُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي شَيْبَةَ، وَذَكَرَ أَبُو حَنِيفَةَ فَقَالَ: أَرَاهُ كَانَ
 يَهُودِيًّا.»^{۳۲۳}

(طریف می‌گوید: شنیدم که وقتی ابن ابی شیبہ از ابوحنیفه یاد کرد، گفت: فکر می‌کنم او یهودی
 بود.)

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَيُّوبَ بْنِ الْمَعَاذِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ إِبْرَاهِيمَ الْحَرَبِيَّ يَقُولُ: وَضَعَ أَبُو
 حَنِيفَةَ أَشْيَاءَ فِي الْعِلْمِ مَضَعُ الْمَاءِ أَحْسَنَ مِنْهَا، وَعُرِضَتْ يَوْمًا شَيْءٌ مِنْ مَسَائِلِهِ عَلَى أَحْمَدَ بْنِ
 حَنْبَلٍ، فَجَعَلَ يَتَعَجَّبُ مِنْهَا، ثُمَّ قَالَ: كَأَنَّهُ هُوَ يَتَدَيُّ الْإِسْلَامَ.»^{۳۲۴}

(از ابراهیم حربی شنیدم که می‌گفت: ابوحنیفه چیزهایی را در علم بنا نهاده است که جویدن آب
 بهتر از آن است. روزی برخی از مسایل وی را به احمد بن حنبل عرض کردم، با تعجب گفت: گویا
 او اسلام را تازه آغاز می‌کند.)

«حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ جَرِيرٍ قَالَ: كُنْتُ فِي الْكُوفَةِ، فَقَدِمْتُ الْبَصْرَةَ، وَبِهَا ابْنُ الْمُبَارَكِ، فَقَالَ لِي:
 كَيْفَ تَرَكْتَ النَّاسَ؟ قُلْتُ: تَرَكْتُ بِالْكُوفَةِ قَوْمًا يَزْعُمُونَ أَنَّ أَبَوْ حَنِيفَةَ أَعْلَمُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. قَالَ:
 كُفِّرْ. قُلْتُ: اتَّخَذُوكَ فِي الْكُفْرِ إِمَامًا؟ قَالَ: فَبَكَى حَتَّى ابْتَلَّتْ لَحْيَتُهُ، يَعْنِي أَنَّهُ حَدَّثَ عَنْهُ.»^{۳۲۵}
 «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ جَرِيرٍ قَالَ: كُنْتُ فِي الْكُوفَةِ، فَقَدِمْتُ الْبَصْرَةَ، وَبِهَا ابْنُ الْمُبَارَكِ، فَقَالَ لِي:

۳۲۲ همان، ص ۵۷۱.

۳۲۳ همان، ص ۵۷۱.

۳۲۴ همان، ص ۵۷۱.

۳۲۵ همان، ص ۵۷۲.

۱۰۵ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویاری قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

كَيْفَ تَرَكْتَ النَّاسَ؟ قُلْتُ: تَرَكْتُ بِالْكُوفَةِ قَوْمًا يَزْعُمُونَ أَنَّ أَبُو حَنِيفَةَ أَعْلَمُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. قَالَ: كُفِّرْ. قُلْتُ: اتَّخَذُوكَ فِي الْكُفْرِ إِمَامًا؟ قَالَ: فَبِكِي حَتَّى ابْتَلَّتْ لَحِيَّتَهُ، يَعْنِي أَنَّهُ حَدَّثَ عَنْهُ. ۳۲۶

(علی بن جریر گفت: در کوفه بودم و به بصره آمدم، در آنجا که ابن مبارک هم بود، به من گفت: چگونه مردم را رها کردی؟ گفتم: من گروهی را در کوفه رها کردم که خیال می‌پندارند ابوحنیفه دانایتر از پیامبر خداست. ابن مبارک گفت: این کفر است. گفتم: مگر نه این است که آنان تو را در کفر امام گرفته‌اند؟ [ابن مبارک] چنان گریست که ریشش تر شد. [و این بدان سبب بود که] خود از ابوحنیفه حدیث روایت کرده بود.)

«حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ جَرِيرٍ الْأَبْيُورِيُّ قَالَ: قَدِمْتُ عَلَى ابْنِ الْمُبَارَكِ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: إِنَّ رَجُلَيْنِ تَمَارِيَا عِنْدَنَا فِي مَسْأَلَةٍ، فَقَالَ أَحَدُهُمَا: قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ، وَقَالَ الْآخَرُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ أَعْلَمَ بِالْقَضَاءِ، فَقَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ: أَعِدْ عَلَيَّ، فَأَعَادَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: كُفِّرْ كُفْرًا. قُلْتُ: بَكَ كَفَرُوا وَبِكَ اتَّخَذُوا الْكُفْرَ إِمَامًا. قَالَ: وَلَمْ؟ قُلْتُ: بِرَوَايَاتِكَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ. قَالَ: أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْ رَوَايَاتِي عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ. ۳۲۷»

(علی بن جریر ابیوردی گفت: نزد ابن مبارک آمدم، مردی به وی گفت: دو مرد نزد ما در یک مسئله نزاع کردند. یکی از آنان گفت: ابوحنیفه چنین می‌گوید. دیگری گفت: پیامبر چنین می‌گوید. و گفت: ابوحنیفه در قضا دانایتر بود. ابن مبارک گفت: سخت را به من بازگو، او هم سخنانش را بازگو کرد. ابن مبارک گفت: این کفر است، این کفر است. گفتم: توسط تو کافر شدند و به وسیله تو کفر را امام گرفتند. گفت: چرا؟ گفتم: به روایت تو از ابوحنیفه. ابن مبارک گفت: به خاطر روایت‌هایم از ابوحنیفه از خداوند آمرزش می‌خواهم.)

«حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ الْمُبَارَكِ يَقُولُ: صَلَّيْتُ خَلْفَ أَبِي حَنِيفَةَ صَلَاةً، وَفِي نَفْسِي مِنْهَا شَيْءٌ. قَالَ: وَسَمِعْتُ ابْنَ الْمُبَارَكِ يَقُولُ: كَتَبْتُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَرْبَعِمِائَةَ حَدِيثٍ، إِذَا رَجَعْتُ إِلَى الْعِرَاقِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مَحْوُتُهَا. ۳۲۸»

(حمیدی گفت: از ابن مبارک شنیدم که می‌گفت: هنگامی که در عقب ابوحنیفه نمازی را ادا کردم، در دلم نسبت به آن چیزی بود. [حمیدی می‌افزاید] و [همچنان] از ابن مبارک شنیدم که می‌گفت: از ابوحنیفه ۴۰۰ حدیث نوشتم، آن‌گاه که به عراق برگردم، این شاء الله نابودشان می‌کنم.)

«سَمِعْتُ الْحُمَيْدِيَّ يَقُولُ: سَمِعْتُ إِبْرَاهِيمَ بْنَ شِمَاسٍ يَقُولُ: كُنْتُ مَعَ ابْنِ الْمُبَارَكِ بِالشَّعْرِ،

۳۲۶ همان، ص ۵۷۲.

۳۲۷ همان، ص ۵۷۲.

۳۲۸ همان، ص ۵۷۲.

فَقَالَ: لَكُنْ رَجَعْتُ مِنْ هَذِهِ لِأُخْرِجَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ مِنْ كُتُبِي.»^{۳۲۹}

(از حمیدی شنیدم که می‌گفت: از ابراهیم بن شماس شنیدم که می‌گفت: با ابن مبارک در مرز جهاد بودم. گفت: اگر از این سفر بازگردم، بی‌گمان [نام و روایت‌های] ابوحنیفه را از کتاب‌هایم بیرون می‌کنم.)

«حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ شِمَاسٍ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ الْمُبَارَكِ يَقُولُ: اضْرِبُوا عَلِيَّ حَدِيثَ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۳۳۰}

(ابراهیم بن شماس گفت: از ابن مبارک شنیدم که می‌گفت: احادیث ابوحنیفه را دور اندازید.)
«عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الرَّبِيعِ قَالَ: ضَرَبَ ابْنُ الْمُبَارَكِ عَلِيَّ حَدِيثَ أَبِي حَنِيفَةَ قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ بِأَيَّامِ سِيرَةٍ، كَذَا رَوَاهُ لَنَا، وَأَظْنُهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ أَبِي بَكْرِ الْأَعْيَنِ نَفْسَهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.»^{۳۳۱}
(حسن بن ربیع می‌گوید: ابن مبارک روایت‌های ابوحنیفه را چند روز پیش‌تر از مرگ خود دور ریخت. این‌گونه به ما روایت کرده‌است و فکر می‌کنم از عبدالله بن احمد از ابوبکر اعین همچون چیزی روایت است. خدا داناتر است.)

«سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَقِيقٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْمُبَارَكِ يَقُولُ: لَحْدِيثٌ وَاحِدٌ مِنْ حَدِيثِ الزَّهْرِيِّ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ جَمِيعِ كَلَامِ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۳۳۲}
(از محمد بن علی بن حسن بن شقیق شنیدم که می‌گفت: از پدرم شنیدم که می‌گفت: از عبدالله بن مبارک شنیدم که می‌گفت: یک حدیث از احادیث [روایت کرده] زهری دوستداشتنی‌تر است برای من از همه سخنان ابوحنیفه.)

«أَخْبَرَنَا ابْنُ دُومَا قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ سَلَمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَبَّارُ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْحَاقَ التَّرْمِذِيِّ قَالَ: قَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ يَتِيمًا فِي الْحَدِيثِ.»^{۳۳۳}
(ابن دوما به ما خبر داد و گفت: ابن سلم به ما خبر داد و گفت: آبار به ما گفت که علی بن خشرم از علی بن اسحاق ترمذی برای ما نقل کرد که ابن مبارک گفت:

ابوحنیفه در حدیث یتیمی بیش نبود.)

«أَخْبَرَنَا الْبَرْقَانِيُّ قَالَ: قُرِئَ عَلَى عُمَرَ بْنِ بَشْرَانَ وَأَنَا أَسْمَعُ: حَدَّثَكُمْ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ

۳۲۹ همان، ص ۵۷۳.

۳۳۰ همان، ص ۵۷۳.

۳۳۱ همان، ص ۵۷۳.

۳۳۲ همان، ص ۵۷۴.

۳۳۳ همان، ص ۵۷۴.

۱۰۷ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویارویی قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

جَبَانٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ شَبُوبَةَ. قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا وَهْبٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ هُوَ ابْنَ الْمُبَارَكِ يَقُولُ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ يَتِيمًا فِي الْحَدِيثِ. «^{۳۳۴}

(ابو وهب می گوید: از ابن مبارک شنیدم که می گفت: ابوحنیفه در حدیث یتیمی بیش بود.)
«أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُعَدَّلِ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ ابْنُ الصَّوَّافِ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدَ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ إِجَازَةً، قَالَ: حَدَّثَنَا سُرَيْجُ بْنُ يُونُسَ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو قَطْنٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو حَنِيفَةَ وَكَانَ زَمَنًا فِي الْحَدِيثِ. «^{۳۳۵}

(عبد الله بن احمد بن حنبل از سريج بن يونس روایت می کند که ابوقطن گفت: ابوحنیفه برای ما حدیث می گفت و در کار حدیث ناتوان بود.)

«أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْأَزْرَقِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَيْسَى الْكُوفِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَازِمٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو غَسَّانَ، قَالَ: ذَكَرْتُ لِلْحَسَنِ بْنِ صَالِحٍ رَجُلًا قَدْ كَانَ جَالِسَ أَبَا حَنِيفَةَ مِنَ النَّخَعِ، فَقَالَ: لَوْ كَانَ أَخَذَ مِنْ فَمِهِ النَّخَعِ، كَانَ خَيْرًا لَهُ. أَنْظَرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ. «^{۳۳۶}

(محمد بن حسین ازرق گفت: علی بن عبدالرحمان بن عیسی کوفی برای ما روایت کرد، گفت: احمد بن حازم گفت: ابوغسان برای ما نقل کرد، گفت: از مردی به نزد حسن بن صالح یاد کردم که [از قبیله] نخع بود و با ابوحنیفه نشست و برخاست داشت. حسن بن صالح گفت: اگر [آن مرد] از فقه نخع بهره گرفته بود، برایش بهتر بود. [سپس گفت:] بنگرید که دانش خود را از چه کسانی می گیرید.)
«حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ: سَمِعْتُ الْحَجَّاجَ بْنَ أَرْطَاةَ، يَقُولُ: وَمَنْ أَبُو حَنِيفَةَ؟ وَمَنْ يَأْخُذُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ؟ وَمَا أَبُو حَنِيفَةَ؟ «^{۳۳۷}

حماد بن زید می گوید: از حججاج بن ارطاه شنیدم که می گفت: ابوحنیفه دیگر کیست؟ چه کسی از ابوحنیفه [معرفت و روایت] می گیرد؟ [اصلاً] ابوحنیفه چیست؟
«سَمِعْتُ يَحْيَى وَهُوَ ابْنُ سَعِيدِ الْقَطَّانِ وَذَكَرَ عِنْدَهُ أَبُو حَنِيفَةَ، قَالُوا: كَيْفَ كَانَ حَدِيثُهُ؟ قَالَ: لَمْ يَكُنْ صَاحِبَ حَدِيثٍ. «^{۳۳۸}

(از یحیی بن سعید قطان شنیدم که هنگامی که به نزدش از ابوحنیفه یاد شد و گفتند: حدیثش چه

۳۳۴ همان، ص ۵۷۴.

۳۳۵ همان، ص ۵۷۴.

۳۳۶ همان، ص ۵۷۴.

۳۳۷ همان، ص ۵۷۵.

۳۳۸ همان، ص ۵۷۵.

گونه بود؟ گفت: ابوحنیفه صاحب حدیث نبود.

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَمَادٍ الْمُقْرِيُّ قَالَ: وَسَأَلْتُ يَحْيَى بْنَ مَعِينٍ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، فَقَالَ: «إِشْ كَانَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ مِنَ الْحَدِيثِ حَتَّى تَسْأَلَ عَنْهُ؟»^{۳۳۹}

(محمد بن حماد مقرئ به ما گفت: از یحیا بن معین در مورد ابوحنیفه پرسیدم، گفت: چه حدیثی

نزد ابوحنیفه بود تا از آن بررسی؟)

«قَالَ لِي أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي دَاوُدَ: جَمِيعُ مَا رَوَى أَبُو حَنِيفَةَ مِنَ الْحَدِيثِ مِائَةٌ وَخَمْسُونَ حَدِيثًا، أَخْطَأَ - أَوْ قَالَ غَلَطَ - فِي نِصْفِهَا.»^{۳۴۰}

(ابوبکر بن ابی داود به من گفت: همه آنچه که از ابوحنیفه روایت می شود ۱۵۰ حدیث است که

در نیم آن اشتباه کرده است.)

«سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ شُعْبَةَ يَقُولُ: كَفْتُ مِنْ تُرَابٍ خَيْرٍ مِنْ رَأْيِ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۳۴۱}

(یحیی بن سعید می گوید: از شعبه شنیدم که می گفت: مشتِ خاکی بهتر از رأی ابوحنیفه است.)

«حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ قَالَ: سَأَلْتُ سُفْيَانَ عَنْ حَدِيثِ عَاصِمٍ فِي الْمُرْتَدَةِ؟ فَقَالَ: أَمَا مِنْ ثِقَةٍ فَلَا، كَانَ يَرَوِيهِ أَبُو حَنِيفَةَ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: وَالْحَدِيثُ كَانَ يَرَوِيهِ أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي رَزِينٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي الْمَرْأَةِ إِذَا ارْتَدَّتْ، قَالَ: تُحْبَسُ وَلَا تُقْتَلُ.»^{۳۴۲}

(عبد الرحمن بن مهدی گفت: از سفیان در مورد حدیث عاصم که در [پیوند] به زن مرتد است،

پرسیدم. گفت: اما این حدیث از طریق فرد ثقه نیامده است! ابو عبدالله گفت: حدیث را ابوحنیفه از

عاصم از ابی رزین از ابن عباس در مورد زنی که مرتد شود روایت می کرد و آن اینکه زن مرتد حبس

می شود و کشته نمی شود.)

«أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْوَاظِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَغْلِسٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مُجَاهِدُ بْنُ مُوسَى قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ مَنصُورُ بْنُ سَلَمَةَ الْخُزَاعِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبُوبَكْرَ بْنَ عِيَّاشَ، وَذَكَرَ حَدِيثَ عَاصِمٍ، فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا سَمِعَهُ أَبُو حَنِيفَةَ قَطُّ.»^{۳۴۳}

(منصور بن سلمه خزاعی گفت: ابوبکر بن عیاش را شنیدم که حدیث عاصم را ذکر کرد و گفت:

۳۳۹ همان، ص ۵۷۶.

۳۴۰ همان، ص ۵۷۶.

۳۴۱ همان، ص ۵۷۷.

۳۴۲ همان، ص ۵۷۷.

۳۴۳ همان، ص ۵۷۷.

به خدا که ابوحنیفه آن را هرگز نشنیده است.)

«حَدَّثَنَا مُؤَمِّلٌ قَالَ: ذَكَرُوا أَبَا حَنِيفَةَ عِنْدَ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، فَقَالَ: غَيْرَ ثِقَةٍ وَلَا مَأْمُونٍ، غَيْرَ ثِقَةٍ وَلَا مَأْمُونٍ.»^{۳۴۴}

(مؤمل گفت: زمانی که از ابوحنیفه به نزد سفیان ثوری یاد کردند، سفیان گفت: نامعتمد و غیرامین است. نامعتمد و غیرامین است.)

«سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ كَثِيرٍ الْعَبْدِيِّ يَقُولُ: كُنْتُ عِنْدَ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، فَذَكَرَ حَدِيثًا، فَقَالَ رَجُلٌ: حَدَّثَنِي فَلَانٌ بِغَيْرِ هَذَا، فَقَالَ: مَنْ هُوَ؟ فَقَالَ: أَبُو حَنِيفَةَ، قَالَ: أَحَلَّتَنِي عَلَى غَيْرِمَلِيَّ.»^{۳۴۵}

(محمد بن کثیر عبدی گفت: نزد سفیان ثوری بودم که حدیثی را ذکر کرد، مردی گفت: فلان شخص غیرازاین به من نقل کرده است. سفیان گفت: او کیست؟ مرد گفت: ابوحنیفه. سفیان گفت:

مرا به کسی حواله دادی که [در علم حدیث] تهی دست است!.)

«أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبِي عَنِ الرَّجُلِ يُرِيدُ أَنْ يُسْأَلَ عَنِ الشَّيْءِ مِنْ أَمْرِ دِينِهِ، يَعْنِي مِمَّا يُبْتَلَى بِهِ مِنَ الْإِيمَانِ فِي الطَّلَاقِ وَغَيْرِهِ، وَفِي مَضَرٍّ مِنْ أَصْحَابِ الرَّأْيِ وَمِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ مَنْ لَا يَحْفَظُونَ وَلَا يَعْرِفُونَ الْحَدِيثَ الضَّعِيفَ وَلَا الْإِسْنَادَ الْقَوِيَّ، فَمَنْ يُسْأَلُ؟ أَصْحَابُ الرَّأْيِ أَمْ هَؤُلَاءِ - أَعْنِي أَصْحَابَ الْحَدِيثِ - عَلَى مَا كَانَ مِنْ قِلَّةِ مَعْرِفَتِهِمْ؟ قَالَ: يُسْأَلُ أَصْحَابُ الْحَدِيثِ، وَلَا يُسْأَلُ أَصْحَابُ الرَّأْيِ، ضَعِيفُ الْحَدِيثِ خَيْرٌ مِنْ رَأْيِ أَبِي حَنِيفَةَ.»^{۳۴۶}

(عبدالله بن احمد بن حنبل گفت: از پدرم درباره مردی پرسیدم که می خواهد درباره مسئله ای از امور دینش سؤال کند، یعنی [مسایلی] که در آن گرفتار می شود، مانند سوگندها در طلاق و جز آن. [پرسیدم: اگر] در شهری گروهی از اصحاب رأی هستند و گروهی از اصحاب حدیث؛ اما اینان نه حدیث ضعیف را به خاطر دارند و نه سند قوی را می شناسند؛ پس [در این صورت] از چه کسانی باید پرسید؟ از اصحاب رأی یا از اینان - یعنی اصحاب حدیث - با آنکه دانش شان اندک است؟ او گفت: باید از اصحاب حدیث سؤال شود و از اصحاب رأی سؤال نشود؛ زیرا حدیث ضعیف بهتر از رأی ابوحنیفه است.)

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ التَّرمِذِيُّ، سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يَقُولُ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ

۳۴۴ همان، ص ۵۷۷.

۳۴۵ همان، ص ۵۷۸.

۳۴۶ همان، ص ۵۷۹.

يَكْذِبُ. ۳۴۷»

(احمد بن حسن ترمذی گفت: از احمد بن حنبل شنیدم که می‌گفت: ابوحنیفه دروغ می‌گفت.)
 «حَدَّثَنَا عَبَّاسُ بْنُ مُحَمَّدٍ الدُّورِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ مَعِينٍ يَقُولُ: وَقَالَ لَهُ رَجُلٌ:
 أَبُو حَنِيفَةَ كَذَّابٌ، قَالَ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ أَتْبَلَ مِنْ أَنْ يَكْذِبَ، كَانَ صَدُوقًا، إِلَّا أَنَّ فِي حَدِيثِهِ مَا فِي
 حَدِيثِ الشُّيُوخِ.» ۳۴۸

(عباس بن محمد دوری گفت: از یحیی بن معین شنیدم که می‌گفت: مردی به یحیی گفت:
 ابوحنیفه دروغ‌گوی بود. یحیی بن معین گفت: ابوحنیفه بزرگ‌وارتر از آن بود که دروغ بگوید؛ او مرد
 راست‌گوی بود؛ اما در حدیث‌هایش چیزهایی هست که در روایت‌های دیگر پیران نیز دیده می‌شود.)
 «أَخْبَرَنَا الْعَتِيقِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا تَمَّامُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيُّ بِدَمَشَقٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو
 الْمَيْمُونِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ نَصْرَ بْنَ مُحَمَّدٍ الْبَغْدَادِيَّ يَقُولُ: سَمِعْتُ
 يَحْيَى بْنَ مَعِينٍ يَقُولُ: كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ كَذَّابًا، وَكَانَ جَهْمِيًّا، وَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ جَهْمِيًّا، وَلَمْ
 يَكُنْ كَذَّابًا.» ۳۴۹

(میمون عبد الرحمن بن عبدالله البجلی گفت: از نصر محمد بغدادی شنیدم که می‌گفت: از
 یحیی بن معین شنیدم که می‌گفت: محمد بن الحسن دروغ‌گوی و جهمی بود. ابوحنیفه جهمی بود؛
 ولی دروغ‌گوی نبود.)

«أَخْبَرَنَا ابْنُ رِزْقٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ عُمَرَ بْنِ حُبَيْشٍ الرَّازِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ
 بْنَ أَحْمَدَ بْنَ عَصَّامٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ سَعْدِ الْعَوْفِيَّ يَقُولُ: سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ مَعِينٍ يَقُولُ:
 كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ ثَقَّةً، لَا يُحَدَّثُ بِالْحَدِيثِ إِلَّا بِمَا يَحْفَظُ، وَلَا يُحَدَّثُ بِمَا لَا يَحْفَظُ.» ۳۵۰

(ابن رزق برای ما خبر داد و گفت: احمد بن علی بن عمر بن حبیش رازی برای ما روایت کرد و
 گفت: از محمد بن احمد بن عصام شنیدم که می‌گفت: از محمد بن سعد عوفی شنیدم که می‌گفت:
 از یحیی بن معین شنیدم که می‌گفت: ابوحنیفه فرد ثقه (مورداعتماد) بود، حدیثی را نقل نمی‌کرد؛ مگر
 آنچه را که به حفظ داشت و هیچ‌گاه چیزی را که حفظ نداشت روایت نمی‌کرد.)

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَطِيَّةٍ قَالَ: سُئِلَ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ: هَلْ حَدَّثَ سَفِيَّانٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ؟ قَالَ:

۳۴۷ همان، ص ۵۷۹.

۳۴۸ همان، ص ۵۸۰.

۳۴۹ همان، ص ۵۸۰.

۳۵۰ همان، ص ۵۸۰.

نعم، كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ ثِقَةً صَدُوقًا فِي الْحَدِيثِ وَالْفِقْهِ، مَأْمُونًا عَلَى دِينِ اللَّهِ. ۳۵۱

(حمد بن عطیه روایت کرد: از یحیی بن معین پرسیدند: آیا سفیان از ابوحنیفه حدیثی نقل کرده است؟ او پاسخ داد: آری، ابوحنیفه راوی و فقیه امین، راست گو و مورد اعتماد بود؛ در [مباحث متعلق به] دین خدا مرد امین [و درستکاری] بود.)

«أَخْبَرَنَا ابْنُ رِزْقٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا هِبَةُ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ حَبَشٍ الْفَرَّاءِ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ مَعِينٍ، وَسُئِلَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، فَقَالَ: كَانَ يُضَعَّفُ فِي الْحَدِيثِ. ۳۵۲»

(ابن رزق گفت: هبة الله بن محمد بن حبش فرّاء برای ما نقل کرد: محمد بن عثمان بن ابی شیبّه گفت: از یحیی بن معین شنیدم که وقتی درباره ابوحنیفه از او پرسیدند، گفت:

در نقل حدیث، او را ضعیف به شمار می آورند.)

«أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْمَاطِيُّ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُظَفَّرِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ سُلَيْمَانَ الْمِصْرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي مَرْيَمَ، قَالَ: وَسَأَلْتُهُ - يَعْنِي يَحْيَى بْنَ مَعِينٍ - عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، فَقَالَ: لَا يُكْتَبُ حَدِيثُهُ. ۳۵۳»

(احمد بن عبدالله انماطی برای ما روایت کرد و گفت: محمد بن مظفر برای ما روایت کرد و گفت: علی بن احمد بن سلیمان مصری برای ما روایت کرد و گفت: احمد بن سعد بن ابی مریم برای ما حدیث گفت و گفت: از او، یعنی از یحیی بن معین، درباره ابوحنیفه پرسیدم؛ پس او گفت: حدیث او نوشته نمی شود.)

«أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَالِكِيُّ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ الصَّفَّارُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِمْرَانَ الصَّيْرَفِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمَدِينِيُّ، قَالَ: سَأَلْتُهُ - يَعْنِي أَبَاهُ - عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ صَاحِبِ الرَّأْيِ، فَضَعَّفَهُ جِدًّا، وَقَالَ: لَوْ كَانَ بَيْنَ يَدَيَّ مَا سَأَلْتُهُ عَنْ شَيْءٍ، وَرَوَى خَمْسِينَ حَدِيثًا أَخْطَأَ فِيهَا. ۳۵۴»

(به من خبر داد علی بن محمد مالکی و گفت: به ما خبر داد عبدالله بن عثمان صفّار و گفت: به ما خبر داد محمد بن عمران صیرفی و گفت: عبدالله بن علی بن عبدالله مدینی به ما گفت: از او - یعنی از پدرش - درباره ابوحنیفه، صاحب رأی، پرسیدم؛ پس او وی را بسیار تضعیف کرد و گفت:

۳۵۱ همان، ص ۵۸۱.

۳۵۲ همان، ص ۵۸۱.

۳۵۳ همان، ص ۵۸۱.

۳۵۴ همان، ص ۵۸۱.

اگر او در برابر من بود، از او درباره هیچ چیزی نمی پرسیدم و او پنجاه حدیث روایت کرده است که در آن‌ها دچار خطا شده است.)

«حَدَّثَنَا أَبُو حَفْصٍ عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ قَالَ: وَأَبُو حَنِيفَةَ الثُّعْمَانُ بْنُ ثَابِتٍ صَاحِبُ الرَّأْيِ لَيْسَ بِالْحَافِظِ، مُضْطَرِبِ الْحَدِيثِ، وَاهِي الْحَدِيثِ، وَصَاحِبُ هَوَى.»^{۳۵۵}

(عمرو بن علی به ما گفت: ابوحنیفه نعمان فرزند ثابت از اهل رأی است، حافظ حدیث نیست، روایت‌های او مضطرب و حدیث او سست و خودش صاحب هوی بود.)

«حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ قَالَ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ بِمَكَّةَ، وَقِيلَ لَهُ: مَاتَ أَبُو حَنِيفَةَ، فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَافَانِي مِمَّا ابْتَلَانِي بِهِ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ.»^{۳۵۶}

(ابو عاصم به ما گفت: از سفیان ثوری در مکه شنیدم که هنگامی که به او گفتند: ابوحنیفه درگذشت، گفت: سپاس خدایی را که مرا از آن مشکلاتی که بسیاری از مردم گرفتار آن شدند، حفظ کرد.)

«سَمِعْتُ أَبَا عَاصِمٍ يَقُولُ: ذَكَرَ عِنْدَ سُفْيَانَ مَوْتُ أَبِي حَنِيفَةَ، فَمَا سَمِعْتُهُ يَقُولُ وَلَا شَيْئًا، قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَافَانَا مِمَّا ابْتَلَاهُ بِهِ.»^{۳۵۷}

(از ابو عاصم شنید که می گوید: هنگام یاد شدن مرگ ابوحنیفه به نزد سفیان، هیچ چیزی از او نشنیدم؛ جز اینکه گفت: سپاس خدایی را که از آنچه او را به آن مبتلا کرده بود، به دور داشت.)

«سَمِعْتُ عَبْدَ الصَّمَدِ بْنَ حَسَّانٍ يَقُولُ: لَمَّا مَاتَ أَبُو حَنِيفَةَ قَالَ لِي سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ: إِذْهَبْ إِلَى إِبْرَاهِيمَ بْنِ طَهْمَانَ فَبَشِّرْهُ أَنَّ قَتَانَ هَذِمَ الْأُمَّةَ قَدْ مَاتَ، فَذَهَبْتُ إِلَيْهِ فَوَجَدْتُهُ قَائِلًا، فَرَجَعْتُ إِلَى سُفْيَانَ فَقُلْتُ: إِنَّهُ قَائِلٌ، قَالَ: إِذْهَبْ فَصَحِّحْ بِهِ: إِنَّ قَتَانَ هَذِمَ الْأُمَّةَ قَدْ مَاتَ.»^{۳۵۸}

(از عبدالصمد بن حسان شنیدم که می گفت: آن گاه که ابوحنیفه درگذشت، سفیان ثوری به من گفت: نزد ابراهیم بن طهمان برو و بدو مژده بده که آشوبگر این امت مرده است؛ بنابراین، به نزد او رفتم و دیدم که او در قیلوله (خواب نیم‌روز) است. به سفیان برگشتم و گفتم: او در قیلوله است. گفت: برو او را بیدار کن و به او: آشوبگر این امت مرده است.)

«أَخْبَرَنَا ابْنُ الْفَضْلِ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ سُفْيَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا

۳۵۵ همان، ص ۵۸۲.

۳۵۶ همان، ص ۵۸۵.

۳۵۷ همان، ص ۵۸۵.

۳۵۸ همان، ص ۵۸۵.

۱۱۳ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویاری قدرتمند نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

عَبْدُ الرَّحْمَنِ قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ الْمَدِينِيِّ قَالَ: قَالَ لِي بَشْرُ بْنُ أَبِي الْأَزْهَرِ التِّسَابُورِيُّ: رَأَيْتُ فِي الْمَنَامِ جِنَازَةً، عَلَيْهَا ثَوْبٌ أَسْوَدٌ، وَحَوْلُهَا قِسِّيسِينَ، فَقُلْتُ: جِنَازَةٌ مِنْ هَذِهِ؟ فَقَالُوا جِنَازَةُ أَبِي حَنِيفَةَ فَحَدَّثْتُ بِهَا أَبَا يُوسُفَ فَقَالَ: لَا تُحَدِّثْ بِهِ أَحَدًا. «^{۳۵۹}

(ابن فضل به ما گفت: عبدالله بن جعفر به ما گفت: یعقوب بن سفیان به ما گفت: عبدالرحمن به ما گفت: از علی بن مدینی شنیدم که می گفت: بشر بن ابی الازهر نیشابوری به من گفت: «در خواب دیدم جنازه ای بر روی آن پارچه ای سیاه کشیده شده و اطراف آن کشیشانی بودند. پرسیدم: این جنازه کیست؟ گفتند: جنازه ابو حنیفه است. و من این خواب را به ابا یوسف رساندم، ابویوسف گفت: آن را به کسی مگو.)

أبو يعلى حنبلي:

«أَبُو بَكْرِ الْخَلَّالُ فِي كِتَابِ «الْعِلْمِ» أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ الطُّوسِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْهَيْثَمِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عُثْمَانَ عَمْرَو بْنَ مَعْمَرٍ قَالَ: قَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَعَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: إِذَا رَأَيْتَ الرَّجُلَ يَجْتَنِبُ أَبَا حَنِيفَةَ وَرَأْيَهُ وَالتَّظَرُّفَ فِيهِ، وَلَا يَطْمَئِنُّ إِلَيْهِ، وَلَا إِلَى مَنْ يَذْهَبُ مَذْهَبَهُ مِمَّنْ يَغْلُو، وَلَا يَتَّخِذُهُ إِمَامًا: فَارْجُو خَيْرَهُ. «^{۳۶۰}

(ابوبکر خَلَّال در کتاب «العلم» روایت کرده است: به من سعید بن مسلم طوسی خبر داد و گفت: محمد بن هیثم برای ما روایت کرد و گفت: از ابوعثمان عمرو بن معمر شنیدم که گفت: احمد بن حنبل و علی بن عبدالله گفتند:

هرگاه مردی را دیدی که از ابوحنیفه و رأی او و پرداختن به دیدگاه های او دوری می کند و به او و پیروان افراطی مذهبش دل نمی سپارد و او را امام خود نمی گیرد، امید خیرش را داشته باش.)

«قَالَ الْوُحَاظِيُّ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي سُلَيْمَانَ، فَجَاءَهُ كِتَابُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، يَذْكُرُ فِيهِ: لَوْ تَرَكْتُ رِوَايَةَ كُتُبِ أَبِي حَنِيفَةَ أَتَيْتَاكَ، فَسَمِعْنَا كُتُبَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ. «^{۳۶۱}

(وُحَاظِي گفت: نزد ابوسلیمان بودم که نامه ای از احمد بن حنبل به دستش رسید. در آن نوشته بود: اگر نقل و روایت کتاب های ابوحنیفه را کنار بگذاری، نزدت می آیم تا کتاب های عبدالله بن مبارک را از تو بشنویم.)

۳۵۹. همان، ص ۵۸۶.

۳۶۰. محمد بن ابی یعلی حنبلی. قاضی ابی الحسین محمد بن ابی یعلی، طبقات الحنابلة، الجزء الأول، الناشر: السنة المحمدية-

شارع غيط النوبی - القاهرة. ص ۲۴۷

۳۶۱. همان، ص ۴۰۲.

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَوْحٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يَقُولُ: لَوْ أَنَّ رَجُلًا وَلِيَ الْقَضَاءَ ثُمَّ حَكَمَ بِرَأْيِ أَبِي حَنِيفَةَ، ثُمَّ سُئِلْتُ عَنْهُ لَرَأَيْتُ أَنْ أَرَدْتُ أَحْكَامَهُ.»^{۳۶۲}

(محمد بن روح گفت: از احمد بن حنبل شنیدم که می گفت: اگر کسی قاضی تعیین گردد و سپس به رأی ابوحنیفه داوری کند و سپس از من در باره او پرسیده شود، سزاوار می دانم که داوری هایش را نپذیرم.)

«سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: هَذِهِ الْحَيْلُ الَّتِي وَضَعَهَا هَؤُلَاءِ - أَبُو حَنِيفَةَ وَأَصْحَابُهُ - عَمَدُوا إِلَى السَّنَنِ فَاحْتَالُوا فِي نَقْضِهَا، اتَّوَا الَّذِي قِيلَ لَهُمْ: إِنَّهُ حَرَامٌ، احْتَالُوا فِيهِ حَتَّى أَحْلَوْهُ.»^{۳۶۳}

(این حيله‌هایی که اینان - ابوحنیفه و یارانش - پدید آورده‌اند، بدین گونه است که به سوی سنت‌ها روی آوردند و برای درهم شکستن آن‌ها نیرنگ‌ها ساختند. هر آنچه به آنان گفته شد حرام است، نیرنگ و حيله‌ای برای آن یافتند تا حلالش نشان دهند.)

عبدالرحمن بن جوزی:

«وَبَعْدَ هَذَا فَاتَّفَقَ الْكُلُّ عَلَى الطَّعْنِ فِيهِ، ثُمَّ انْقَسَمُوا عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: فَقَوْمٌ طَعَنُوا فِيهِ لِمَا يَرْجِعُ إِلَى الْعُقَايِدِ وَالْكَلامِ فِي الْأُصُولِ، وَقَوْمٌ طَعَنُوا فِي رِوَايَتِهِ وَقِلَّةِ حِفْظِهِ وَضَبْطِهِ. وَقَوْمٌ طَعَنُوا فِيهِ لِقَوْلِهِ بِالرَّأْيِ فِيمَا يُخَالِفُ الْأَحَادِيثَ الصَّحَّاحَ.»^{۳۶۴}

(و پس از این، همگان بر نکوهش او هم‌داستان شدند. سپس آنان به سه دسته تقسیم شدند: گروهی او را به سبب باورهای اعتقادی‌اش و سخن گفتنش در مباحث اصول دین نکوهش کردند و گروه دیگری به خاطر روایتش و کمی حافظه و ضعف در دقت و ضبط او خرده گرفتند.)

«الْقِسْمُ الثَّانِي: أَنَّهُمْ صَعَّقُوهُ لِعِلَّةِ حِفْظِهِ وَضَبْطِهِ، وَكَثْرَةِ خَطِئِهِ فِيمَا رَوَى.»^{۳۶۵}

(و گروه دیگری او را نکوهش کردند؛ زیرا در مواردی رأی و نظر شخصی خود را به کار می برد که با احادیث صحیح ناسازگار بود.)

«فَأَمَّا الْمَسَائِلُ الَّتِي خَالَفَ فِيهَا الْحَدِيثَ فَكَثِيرَةٌ، إِلَّا أَنَّ مِنْ مَشْهُورِهَا الَّذِي خَالَفَ فِيهَا

الصَّحَّاحَ: (...»^{۳۶۶}

۳۶۲. همان، ص ۲۹۸.

۳۶۳. همان، ج ۲، ص ۱۵۱.

۳۶۴. أبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد و مصطفى، ج ۸، ص ۱۳۱-۱۳۲.

۳۶۵. همان، ج ۸، ص ۱۳۴.

۳۶۶. همان، ج ۸، ص ۱۳۸.

(اما مسایلی که در آنها با حدیث مخالفت کرده، بسیار است؛ اما مشهورترین آن مسایل که در آنها با احادیث صحیح مخالفت ورزیده است قرار ذیل است:...) (۳۶۷)

«فَهَذَا مِنْ مَشْهُورِ الْمَسَائِلِ، وَالْمَتْرُوكُ أَضْعَافُهُ، وَلِكُونِهِ خَالَفَ مِثْلَ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ الصَّحَاحِ، سَعَوْا بِاللُّسْنِ فِي حَقِّهِ، فَلَمْ يَبْقَ مُعْتَبَرٌ مِنَ الْأَيِّمَةِ إِلَّا تَكَلَّمَ فِيهِ، وَلَا يُؤْثَرُ أَنْ نَذْكُرَ مَا قَالُوا، وَالْعَجَبُ مِنْهُ: إِذَا رَأَى حَدِيثًا لَا أَصْلَ لَهُ هَجَرَ الْقِيَاسَ وَمَالَ إِلَيْهِ، كَحَدِيثِ تَقْضِ الْوُضُوءِ بِالضَّحِكِ، فَإِنَّهُ شَيْءٌ لَا يَثْبُتُ، وَقَدْ تَرَكَ الْقِيَاسَ لِأَجْلِهِ.» (۳۶۷)

(این، از جمله مسایل شناخته شده است و آنچه از گفته های او کنار گذاشته شده، چندین برابر آن است و چون در برابر چنین احادیث صحیحی مخالفت می کرد، زبان ها در نکوهش او به کار افتاد تا آنجا که هیچ یکی از عالمان معتبر باقی نمانده است؛ مگر آنکه درباره اش سخن گفته است و در اینجا نیازی نیست آنچه گفته اند را بازگو کنیم. با این حال، شگفت آور در کار او [یعنی امام ابوحنیفه] این است که هرگاه حدیثی می دید که پایه و اصلی ندارد، قیاس را رها می کرد و بدان میل می کرد، چنانکه در حدیث «باطل شدن وضو با خندیدن» چنین کرده است، در حالی که آن حدیث درست نیست و او به خاطر آن، قیاس را وانهاده است.)

نگاه تحلیلی به روایت‌ها

آنچه در بالا خواندید، مهم‌ترین تهمت‌ها و دشنام‌ها در حق یکی از بزرگ‌ترین و فرهیخته‌ترین امامان عصر سلف بوده است، تهمت‌هایی که اگر به آب دریا شسته شوند، دریا را آلوده خواهند کرد. در اینجا لازم می‌دانم تا توجه خواننده را به چند نکته جلب کنم: نخست اینکه روایت‌هایی که از نظر گذشت، تمامی روایت‌های روایت‌شده از سوی اهل حدیث در مورد امام ابوحنیفه نیست؛ بلکه تنها مشهورترین آن‌ها را دربرمی‌گیرد. دوم اینکه شماری از این روایت‌ها در کتاب‌های مختلف حدیث و جرح و تعدیل که از سوی اهل حدیث نگاشته شده‌اند، تکرار شده و ما هم در اینجا آن را نقل کرده‌ایم. سوم اینکه دانشمندان علم روایت، برخی از روایت‌ها را صحیح می‌دانند و برخی دیگری را ضعیف و موضوعی (ساختگی). این روایت‌ها، اگر ساختگی هم باشند، می‌توانند به یک چیز دلالت کنند و آن مسئولیت مؤلف کتاب است که چنین دروغ‌ها و بهتان‌ها را در کتاب خویش گنجانیده است؛ امری که نمایانگر موقف آنان می‌باشد. چهارم اینکه روایت‌های وجود دارد که در سیاق فقه آمده و از خلال آن اهانت و شناعة در حق امام روا داشته شده است که به خاطر جلوگیری از طولانی شدن این مبحث، از ذکر آن صرف نظر شده است.

به هر حال، اختلاف دیدگاه در میان اندیشمندان علوم دینی و بقیه رشته‌های علمی، امری است طبیعی؛ ولی آنچه مهم بوده است، تعامل مداراجویانه و علمی با این امر می‌باشد، نه تحقیر و اتهام و شکستن حرمت‌های انسانی و زیر پا کردن خطوط قرمز اخلاقی، به‌ویژه وقتی مسئله به کسی تعلق می‌گیرد که نسبت به همه، به عصر پیامبر نزدیک‌تر و نسبت به همه، در نسبت دادن روایتی به پیامبر

اسلام سخت گیر بوده است.

مدرسه‌ای را که امام ابوحنیفه بنیاد گذاشت، اختلاف دیدگاه را امر طبیعی می‌دانست و از همین لحاظ، شاگردان او در زندگی امام با او اختلاف می‌ورزیدند و کتاب‌های مذهب او، پر از دیدگاه‌هایی است که با دیدگاه امام تفاوت داشته‌اند و چه بسا که دیدگاه مسلط در مذهب، نظر یکی یا دو تن از شاگردان او بوده است. آنان همان‌طوری که اصول دینی و ارزش‌های اخلاقی و عرف علمی را در مناقشه میان خویش مراعات می‌کردند، با دیگران نیز همین اصول را رعایت کرده، نه بر کسی اتهام روا می‌داشتند و نه به تکفیر و تفسیق مخالفان می‌پرداختند.

امام ابوحنیفه با انبوهی از بیماری‌های اجتماعی در تقابل بود؛ بیماری‌هایی چون جهل و تعصب و حسد و تملق به دربار سلاطین و ابزاری ساختن دین و استبداد و در بهترین حالت آن، خشکه مقدسی و سطحی‌نگری.

وقتی کینه در برابر مخالفان اجتهادی در درون یک دین، در شکل «ولاء» و «براء» ظاهر شده و بُعد اعتقادی می‌گیرد، باید دانست که این روابط به نقطه خطرناکی رسیده است.

بر مبنای خیلی از روایت‌هایی که در بالا از آن یاد کردیم، از نظر بزرگان اهل حدیث، نشست و برخاست با ابوحنیفه و یاران او، خود عمل زشت و منکر به شمار می‌رفت، از آنان برائت می‌جستند، در شهری که آنان زندگی می‌کردند، آن را شایسته زندگی نمی‌دانستند، نه از آنان چیزی می‌شنیدند و نه هم آنان را اجازه می‌دادند تا در مجالس‌شان شرکت کنند و حتی گرفتن نام آنان نزد برخی از این جماعت، گناه محسوب می‌گردید. اگر گاهی برای آموزش امور دین، کسی نزد آنان می‌رفت، کوشش می‌کرد تا از چشم دیگر همفکران‌شان پنهان بوده باشد. اگر امام و آن‌هم در مسجد الحرام، به‌سوی یکی از آنان می‌آمد، از صحبت با او و پاسخ سلام او فرار کرده و او را بیمار ساری خطاب می‌کردند و تو‌گویی پروای این را نداشتند که حرمت کعبه و حرمت علم و حرمت انسانی را یکجا زیر پا کرده‌اند.

در این روایت‌ها، راه‌های متفاوتی در جهت تکفیر صریح و ترور شخصیت امام در نظر گرفته شده است. در یکجا می‌خوانیم که حماد -استاد ایشان- او را مشرک خوانده و بیزاری خویش را از او اعلان کرده است! دروغی که با تمامی حقایق تاریخی و واقعیت‌های اجتماعی تعارض داشته و هیچ حجت قابل اعتباری جهت اثبات این ادعا در دست نیست. روایت دیگری که بیانگر کینه و عقده فزوانی در برابر او بوده و از سطح فکری نازل راوی و خصومت بی‌پایان او حکایت می‌کند.

روایت‌هایی همانند این روایت که امام ابوحنیفه همه کعبه‌ها را مساوی می‌دانست و هر محمد دیگری غیر از محمد فرزند عبدالله مدفون در مدینه را پیامبر می‌شمرد و برای تقرب به خدا، عبادت

کفش را هم جایز می‌دانست، از جمله روایت‌هایی است که نیازمند هیچ تبصره‌ای نیست. متأسفانه ما می‌بینیم که این اختلاف فکری، از مرز اختلاف عقیدتی هم گذشته است. همان‌طوری که در روایت‌ها خواندیم، دیدیم که یکی از مهم‌ترین این چهره‌ها ابوبکر عبدالله بن الزبیر حُمیدی - یکی از برجسته‌ترین و مهم‌ترین استادان امام بخاری - امام ابوحنیفه را در کنار کعبه و در حضور مردم، «ابوحنیفه» نامیده و حرمت مکان، حرمت زمان و حرمت انسان را یکجا زیر پا کرده و گناهی مرکب از لایه‌هایی چون غیبت و نام‌گذاری زشت و شکستن حرمت‌های سه‌گانه مرتکب می‌شود. کاری که با قطعیات قرآن و سنت و مبادی بدیهی اخلاق، در تعارض بوده است. وقتی اختلافی، ریشه دینی دارد، باید پیش از همه، حداقل، گفت‌وگو پیرامون آن در پرتو مبادی دین صورت گیرد. شواهدی وجود دارد که این دشمنی با اهل رأی و امام‌شان ابوحنیفه ریشه در انگیزه‌های دیگری داشته است. به‌عنوان نمونه، حُمیدی می‌گوید: «ما می‌خواستیم پاسخ اهل رأی را دهیم؛ ولی نمی‌دانستیم چگونه پاسخ دهیم تا آنکه شافعی آمد و راه را برای ما باز کرد.»^۱ از این عبارت چه می‌توان فهمید؟

ساده‌ترین و روشن‌ترین معنای این سخن این است که چنین موافقی، به دور از استدلال علمی شکل گرفته است؛ زیرا وقتی کسی می‌خواهد پاسخی ارایه کند؛ ولی دلیلی ندارد، به چنین سخنانی پناه می‌برد.

بله این سخن به این معناست که موقف او بر بنیاد عوامل و انگیزه‌های دیگری از قبیل خواندن نوایا و گمان بد و یا هم ناتوانی در فهم جانب مقابل و تعصب و بر بنیاد عوامل و انگیزه‌های گوناگون دیگری شکل گرفته است.

یکی از تعریف‌های افراط‌اندیشی، یقین مطلق به آنچه خود فکر می‌کنیم و در باب آن، نیازی به دلیل نمی‌بینیم، است. دست رد به سینه مخالفان کوبیدن و آن را باطل مطلق دانستن و نیازی به دلیل احساس نکردن و یا دلیل نداشتن و آماده گفت‌وگو نبودن و هر آنچه را خود به آن باور داریم، حق مطلق دانستن و تمامی آنچه را مخالفان فکری می‌پذیرند، خطا دانستن، صورت شفاف، بی‌پرده و عریان افراط‌گرایی و سخت‌گیری به شمار می‌رود.

در برخی از این روایت‌ها آمده است که اگر در مورد چیزی از شما پرسیده شود و پاسخ آن برای تان معلوم نباشد، ببینید؛ هرچه ابوحنیفه گفته بود، عکس آن را انتخاب کنید و یقین داشته باشید

۱. می‌گوید: «کنا نريد أن نرد على أصحاب الرأي فلم نحسن كيف نرد عليهم، حتى جاءنا الشافعي ففتح لنا». ص ۶۹، الامام عبدالله بن الزبير الحميدي وكتاب المسند. أحمد بن عبدالرحمن الصويان. الطبعة الأولى. الرياض: دارالمعراج الدولية للنشر. ۱۹۹۶ م. آداب الشافعي ومناقبه. ص ۴۱

که راه درست همان است. راوی دیگری، تمامی فتواهای امام را که در صحت آن شکی نیست، باطل می‌داند، شخص سومی می‌آید و میان امام و راه حق حجابی می‌بیند. شخص چهارمی می‌آید و تمامی آن چیزی را که امام ابوحنیفه گفته است، خلاف حق و صواب می‌داند.

آخر چنین برخوردی نمی‌گویم با یک امام؛ بلکه با یک فرد عادی چه تفسیری می‌تواند داشته باشد؟!

خواندن نوایای درونی و شکافتن قلب مخالفان و گمان بد در موردشان، نمونه دیگر این موقف است که نه جایی در دین دارد و نه در دانش.

وقتی ابن حبان بستی امام ابوحنیفه را با عبارت صریح، «ظاهر الورع = پرهیزگار ظاهری»^۲ می‌نامد و در مقابل، امام بخاری را دارای «ورع خفی = تقوای درونی»^۳ معرفی می‌کند، توگویی به گفته پیامبر بزرگ اسلام، قلب مردمان را شکافته است. چنین سخن از موقفی پرده برمی‌دارد که جایی برای شک نمی‌گذارد. آنچه حق و انصاف و روش علمی تقاضا می‌کند دور انداختن تمامی روایت‌هایی است که چنین محدثانی در باب امام روایت کرده‌اند، چون آن روایت‌ها در خدمت موقف مذهبی استخدام گردیده‌اند.

اهانت بر اصل و نژاد و خانواده امام ابوحنیفه بخش دیگر این اهانت‌ها به شمار می‌رود. تحقیر اجداد امام و سپس او را به ملت‌های «بیگانه» نسبت دادن و زبان مادری او را تحقیر کردن، بیانگر تعصب بدبویی است که اگر به هر چیز پیوند داشته باشد، به سنت و حدیث و راه پیامبر هیچ ارتباطی ندارد. تعصب در میان این راویان تا مرحله روایت‌سازی از زبان پیامبر اکرم پیش رفته است؛ روایتی که بر تعصب قبیله‌ای یهودیان و آنان را ملت برگزیده دانستن مهر تأیید گذاشت و در نتیجه ظهور اندیشه‌ورزان بزرگی چون ربیع و عثمان بتی و ابوحنیفه را فرزندان اسیران ملت‌های تحقیر شده و مصداق پیش‌بینی پیامبر اسلام دانسته‌اند. در این دسته از روایت‌ها نه تنها امام ابوحنیفه بلکه ربیعه الرأی - استاد امام مالک - و عثمان البتی هم هدف تیر زهرآگین تعصب قرار گرفته‌اند؛ در حالی که ربیعه استاد سلسله‌جنبان اصلی مدرسه حدیث بوده است.

بدون شک، یکی از انگیزه‌های پُر قدرت دشمنی با امام اهل رأی، در حسد متعصبان علیه فرزندان عجم، به‌ویژه ایرانیان و خراسانیان ریشه داشته است.

۲. يقول ابن حبان في أبي حنيفة: «... وكان رجلاً جدلاً ظاهر الورع لم يكن الحديث صناعة» یعنی: «او مرد جدال بود، تقوای ظاهری داشت، حدیث ساحه کارش نبود». کتاب المجروحین - ابن حبان - ج ۳ - تحقیق محمود ابراهیم زاید، ط ۱، حلب: دارالوعی. ۱۳۹۶ هـ. الصفحة ۶۳.

۳- يقول ابن حبان: «وكان من خيار الناس ممن جمع وصنف ورحل وحفظ وذاكر وحث عليه وكثرت عنايته بالاخبار وحفظه للائكار مع علمه بالتاريخ ومعرفة أيام الناس ولزوم الورع الخفي والعبادة الدائمة». الثقات - ابن حبان - ج ۹ - كتاب الثقات، محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، ۱۹۸۱ م، الصفحة ۱۱۴

۱۲۱ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویارویی قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

ابن ابی شیبہ کہ فصل مهمی را به مذمت امام ابوحنیفه تخصیص داده است، روایتی را از زبان عمر بن الخطاب نقل کرده است که می گوید: «هرگاه فرزندان دختران فارسی زبان بالغ گردند، موسم هلاکت عرب ها فرا خواهد رسید.»^۴

پرسش این است که گذشته از تعارض این متن با اصول اساسی اسلام، چطور ممکن است عمر بن الخطاب، شخصی که سلمان فارسی را در رأس فارس آن روزگاران تعیین فرمود و در بستر مرگ خویش آرزو کرد: اگر سالم - برده مسلمان شده ایرانی - زنده می بود، او را جانشین خویش تعیین می کرد، چنین حرفی را که از آن بوی تند تعصب برمی خیزد، بر زبان آورد.^۵

ابن عبدالبر هم روایتی را از زبان سفیان ثوری نقل کرده است که می گفت: سفیان ثوری هرگاه نبطیان - ساکنان دهنشین و اصلی و سخنگویان به زبان آرامی - را می دید که می نویسند، رنگ چهره اش سیاه می شد. برایش گفتم: ای ابو عبدالله، می بینم که نگاشتن علم توسط اینان بر تو سخت تمام می شود؟! گفت: علم مربوط به عرب و طبقات شریف مردم بود. وقتی از آنان بیرون شد و به این گروه ها، یعنی نبطیان و طبقه پست جامعه رسید، دین دستخوش تغییر گردید.^۶ سفیان ثوری در روایت های دیگری امام ابوحنیفه را نبطی خوانده است.

میراث تعصب که از میان صفحات میراث فرهنگی ما چشمک می زند، حتی دانشمند بزرگ و منصفی چون امام شاطبی را آرام نگذاشته است. شاطبی می نویسد: «اگر اهل بدعت از میان متکلمان یا بیشتر آنان را مورد بررسی قرار دهی، درمی یابی که [همه و یا بیشترشان] از فرزندان اسیرشدگان ملت های دیگرند و کسانی اند که در زبان عربی ریشه ای ندارند؛ از این رو، دیری نمی پاید که کتاب خدا را به شیوه نادرست می فهمند، چنانکه کسی که در مقاصد شریعت تفقه نیافته باشد نیز، آن را به درستی در نمی یابد.»^۷

من نمی دانم چرا امام شاطبی نگاهی به فهرست محدثان یا حتی دانشمندان زبان عربی ننداخته اند؛

۴. قَالَ عُمَرُ: تَهْلِكُ الْعَرَبُ حِينَ تَبْلُغُ أَبْنَاءُ بَنَاتِ فَارَسَ. المصنف، عبد الله بن محمد بن أبي شيبه، بيروت: دارالفكر، ۱۹۹۴ م. ج ۸، ص ۶۶۹

۵ - قال عمر بن ميمون الأودي: «ولو كان سالم مولى أبي حذيفة حيا استخلفته وقلت لربي إن سألني: سمعت نبيك يقول: إن سالما شديد الحب لله تعالى». الكامل في التاريخ - ابن الأثير - ج ۳ - الكامل في التاريخ تأليف الشيخ العلامة عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكرم بن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير، المجلد الثالث، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر بيروت ۱۳۵۸ هـ - ۱۹۶۵ م الصفحة ۶۵

۶. كان سفیان إذا رأى هؤلاء النبط يكتبون العلم يتغير وجهه فقلت له يا أبا عبد الله نراك إذا رأيت هؤلاء يكتبون العلم يشتد عليك فقال كان العلم في العرب وفي سادات الناس فإذا خرج عنهم وصار إلى هؤلاء يعني النبط والسفلة غير الدين. الاعتصام، إبراهيم بن موسى الشاطبي، البحرين: مكتبة التوحيد، ۲۰۰۰ م. ص ۱۳۲-۱۳۳ به نقل از: جامع بيان العلم وفضله المؤلف ابن عبد البر.

۷. وَلَعَلَّكَ إِذَا اسْتَفْرَيْتَ أَهْلَ الْبَدْعِ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ أَوْ أَكْثَرَهُمْ وَجَدْتَهُمْ مِنْ أَبْنَاءِ سَبَايَا الْأُمَمِ، وَمِنْ لَيْسَ لَهُ أَصَالَةٌ فِي اللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ، فَعَمَّا قَرِيبٍ يُفْهَمُ كِتَابَ اللَّهِ عَلَى غَيْرِ وَجْهِهِ. الاعتصام، إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي، تحقيق ودراسة: هشام بن إسماعيل الصيني. المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع. الطبعة: الأولى، ۱۴۲۹ هـ - ۲۰۰۸ م. ج ۳، ص ۱۰۲

در حالی که بیشتر آنان از فرزندان ملت‌های مغلوب‌اند.

همان‌طور که در آغاز کتاب، حکایت رامهرمزی و عبدالملک بن مروان - خلیفه اموی - را در مسجدالحرام یادآور شدم، بیش‌تر دانشمندان آن دوران، فرزندان ایرانیانی بودند که در یمن سکونت داشتند.

عیسی بن موسی، از امیران دولت عباسی و برادرزاده ابوالعباس سفاح - که او را «شیخ دولت عباسی» می‌نامیدند - تعصب فراوانی نسبت به اقوام دیگر داشت. این شخص یکی از دشمنان امام ابوحنیفه به شمار می‌رفت و روایت‌های فراوانی درباره ستم او نسبت به امام در منابع آمده است؛ تا جایی که برخی از مخالفانش گفته‌اند: او امام را توبه داده است.^۸

همین عیسی بن موسی بود که در واپسین روزهای زندگی امام، وی را نزد منصور به بغداد فرستاد و در پی آن، چند روز بعد امام از دنیا رحلت کرد. منصور عباسی، عیسی بن موسی را به‌عنوان والی کوفه برگزیده بود؛ کسی که نقش مهمی در تقویت آن دولت در کوفه و عراق ایفا کرد. یکی از اقدامات این والی عباسی، تعیین ابن ابی لیلی به‌عنوان قاضی شهر کوفه بود؛ زیرا او از مخالفان امام اهل رأی، ابوحنیفه، به شمار می‌رفت. امامی که خود، طرف‌دار رهبران اهل بیت چون نفس ذکیه و ابراهیم الإمام بود.

عیسی بن موسی، رهبری جنگ در برابر نفس ذکیه و ابراهیم الإمام را بر عهده داشت و مرگ آنان و سرکوب انقلابشان، به‌دست همین شخص رقم خورد.

حاکم نیشابوری در معرفت علوم الحديث و ابن عبدربه اندلسی در العقد الفريد، حکایتی درباره خصومت و تعصب عیسی بن موسی با اندیشمندان غیرعرب نقل کرده‌اند که من، متن عقد الفريد را در این جا ترجمه می‌کنم:

ابن ابی لیلی گفت: عیسی بن موسی - که مردی ستم‌گر و سخت متعصب بود - روزی از من پرسید: «فقیه بصره چه کسی است؟» گفتم: حسن بن ابی الحسن. گفت: «دیگر چه کسی؟» گفتم: محمد بن سیرین. گفت: «این دو از چه کسانی‌اند؟» گفتم: دو مولی‌اند. گفت: «فقیه مکه چه کسی است؟» گفتم: عطا بن ابی رباح، مجاهد بن جبر، سعید بن جبیر و سلیمان بن یسار. گفت: «آنان چه کسانی‌اند؟» گفتم: همگی از موالی‌اند. در این هنگام رنگ چهره‌اش دگرگون شد. سپس گفت: «داناترین فقیهان قباء چه کسانی‌اند؟» گفتم: ربیعۃ الرأی و پسر ابی الزناد. گفت: «آنان چه کسانی‌اند؟» گفتم: از موالی‌اند. چهره‌اش در هم کشیده شد. سپس گفت: «فقیه یمن چه کسی است؟» گفتم: طووس، پسرش و همام بن منبه. گفت: «آنان از چه گروهی‌اند؟» گفتم: از موالی‌اند.

۱۲۳ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویاری قدرتمند نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

رگ‌های گردنش از خشم باد کرد و راست نشست. سپس گفت: «فقیه خراسان چه کسی است؟» گفتم: عطا بن عبدالله خراسانی. گفت: «این عطا از چه گروهی است؟» گفتم: مولی است. خشم و تیرگی چهره‌اش بیشتر شد، آن قدر که ترسیدم. سپس گفت: «فقیه شام چه کسی است؟» گفتم: مکحول. گفت: «این مکحول از چه گروهی است؟» گفتم: او نیز مولی است. بر شدت خشم و غضبش افزوده شد. سپس گفت: «فقیه جزیره [العرب] چه کسی است؟» گفتم: میمون بن مهران. گفت: «او از چه گروهی است؟» گفتم: او نیز مولی است. آه سنگینی از سینه برآورد و سپس گفت: «فقیه کوفه چه کسی است؟» به خدا سوگند، اگر از او نمی‌ترسیدم، می‌گفتم: حکم بن عیینه و عمار بن ابی سلیمان؛ اما چون نشانه‌های خشم و کینه را در چهره‌اش دیدم، گفتم: ابراهیم و شعبی. گفت: «آنان چه کسانی اند؟» گفتم: از عرب‌اند. گفت: «الله اکبر!» و خشمش فرو نشست.^۹

همان‌طور که اشاره شد، در شهر کوفه - که زادگاه امام بود - دو گروه تباری بزرگ زندگی می‌کردند که یکی عرب بود و دیگری عجم. عجمیان اساساً از ایرانیان و خراسانیان تشکیل می‌شدند که نقش مهمی در تجارت، صنعت و بازار داشتند. مؤرخان بر این باورند که نیمی از ساکنان کوفه عرب بودند و نیمی دیگر عجم؛ تا جایی که غیرعرب‌ها، مساجد خاص خودشان را نیز داشتند، و مسجدی به نام الحمرا - که هنوز در شهر کوفه وجود دارد - از یادگارهای همان دوران به شمار می‌رود. «الحمرا» به دیلمی‌ها به صورت خاص و به فارسی‌زبانان آن شهر به طور عمومی اطلاق می‌شد.

در چنین فضایی، برخی پشت سر موالی نماز نمی‌خواندند، و اگر هم می‌خواندند، آن را تنها از روی تواضع و برای رضای خدا می‌دانستند. حکایت‌هایی که از عصر عمر بن عبدالعزیز در منابع تاریخی ثبت شده، و از تعصب علیه این گروه سخن می‌گوید، مؤیدی است بر این ادعا. یکی از این گروه‌ها به عمر بن عبدالعزیز گفت: «ای امیر مؤمنان! بیست هزار نفر از ما در جهاد شرکت می‌کنند بی‌آنکه چیزی به آنان داده شود؛ و شمار مشابهی نیز اسلام آورده‌اند، اما هنوز جزیه می‌پردازند.» اشعث بن قیس نیز پیش از آن‌ها به علی گفته بود: «تو چرا این‌ها را بر ما ترجیح می‌دهی؟»^{۱۰}

در بخشی از روایت‌هایی که در بالا آمده است، امام ابوحنیفه به صورت صریح و واضح و با دست‌باز تکفیر گردیده است. او را یکبار و آن‌هم از زبان استادش که تا لحظات مرگ، او را همچون جان دوست می‌داشت، مشرک می‌خواند. باز، او را یهودی اعلام می‌کنند، سپس مسیحی می‌گویند و در فرجام، حداقل آنچه او را بدان متّصف می‌دانند، «مبتدع» و «جهمی» و «صاحب دین جدید» و

۹. العقد الفريد. أبو عمر، شهاب الدین أحمد بن محمد المعروف بابن عبد ربه الأندلسي (ت ۳۲۸هـ) الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، ۱۴۰۴هـ. ج ۳، ص ۳۶۳-۳۶۴

۱۰. الكامل للمبرّد. ص ۵۰۰ و مقاله «نبذه تاريخيه عن الفرس حمراء الكوفه وتواجدهم في المدينة».

«جاهل» و «گمراه» بوده است.

شمار زیادی از روایت‌های اهل حدیث درباره امام ابوحنیفه با احادیث پیامبر بزرگ و روایت‌های صحیح و صریح آن حضرت تعارض آشکار دارد و گناه محسوب می‌شود. یکی از آن نمونه‌ها، شوم خواندن امام است. طوری که بخاری و دیگران روایت کرده‌اند: امام را «شوم‌ترین فرزند در اسلام» می‌نامند، این در حالی است که امام بخاری خود در حدیثی که روایت کرده، آورده است که در اسلام «تشاؤم» و یا «فال بد گرفتن» و «تَرْقُب شر» جایز نیست و از همین رو، آن را علمای اهل حدیث یا «شرک اکبر» می‌دانند و یا هم «شرک اصغر».

برخ دیگری از این روایت‌ها در زمینه مذمت امام، با نخستین نگاه، راوی آن را از حساب می‌اندازد و ساقط می‌سازد یا حداقل، گرفتن جانب احتیاط در پذیرفتن روایت از سوی او را حتمی می‌سازد. در کنار اینکه تشاؤم جایی در اسلام ندارد، سخن از آن، آیا این، خود وارد شدن در باب غیبات نیست؟! پس از کافر خواندن و فاسق شمردن امام، «توبه دادن» امام تهمت دیگری است که ماشین تبلیغاتی دشمنان او پیوسته بر دهل آن کوبیده‌اند. این تهمت نیز، به سان بقیه اتهامات، چنان از تعارض رنج می‌برد که دلیل دیگری برای ابطال آن نیاز نیست. آنان یکبار می‌گویند که او دوبار توبه داده شده است، بار دیگر می‌گویند سه بار، بار سوم می‌نویسند از «خلق قرآن» توبه داده شده است، باز می‌نویسند از «کفر» توبه داده شده است، باز می‌گویند شاگردانش او را توبه داده‌اند، بار دیگر مدعی می‌شوند که استادش او را توبه داده است، باز می‌گویند در قصر منصور توبه داده شده است، باز می‌نویسند عبدالله قسری او را توبه داده است، سپس می‌گویند عیسی بن موسی او را توبه داده است، باز مدعی می‌شوند که عبدالله القسری او را توبه داده است، بار دیگر مدعی می‌شوند که در مسجد توبه داده شده است، باز می‌گویند از سخنان زنداقه توبه داده شده است و بار دیگر، همان طوری که دیدیم، مدعی می‌شوند که از دهری بودن توبه داده شده است.

پرسشی که من دارم این است که کدام یکی از این روایت‌ها درست است؟!

پرسش دیگر اینکه: چه کسی می‌توانست امامی را توبه دهد که شهرت او در مکه و مدینه و شام و مصر و کوفه و بصره و بغداد و خراسان می‌پیچید و خودش مصدر فتوا و حجت دین بود و آخرین آرزوی دولت‌ها این بود که حمایت او را در جهت مشروعیت و مقبولیت دینی کسب کنند و در این راه آماده بودند تا بلندترین منصب دینی را به او بسپارند، همان آرزویی که به آن نرسیدند؟^{۱۱}

تهمت دیگری که این ماشین تبلیغاتی تولید کرد، ادعای دشمنی امام با حدیث و سنت پیامبر اکرم

۱۱. مناقب الامام ابی حنیفه وصاحبیه، ابی یوسف و محمد بن الحسن. محمد بن احمد الذهبی. تحقیق: محمد زاهد الکوثری و ابی الوفاء الافغانی. حیدرآباد: احیاء المعارف النعمانیه. لبنان: ۱۴۱۹ هـ. ص ۳۵

۱۲۵ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویارویی قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

بود. این بهتان، با الفاظ و عبارات گوناگونی تکرار گردیده است؛ یکبار مدعی می‌شوند که ابوحنیفه سخن خودش را بر سخن پیامبر ترجیح می‌دهد، باز می‌گویند او حدیث رسول اکرم را «خرافات» و «رَجَز» و «سَجَع» و «سخن شیطان» می‌خواند. و این تبلیغات خصمانه تا جایی پیش می‌رود که یکی از این راویان می‌آید و مدعی می‌شود که امام به او گفت: «حدیث پیامبر را به دم خوک ببندید» و دیگری از همین نحله می‌آید و روایت می‌کند که امام از او خواست بر حدیثی که او برایش خوانده بود، ادرار کند! امامی که «سنت» را دومین رکن شریعت اسلامی می‌داند و بخشِ اغلبِ استدلال‌های او بنیاد حدیثی داشته‌اند، چطور ممکن است چنین سخنانی از زبان او بیرون شود؟!

یکی می‌گفت او تمامی احادیث پیامبر اسلام را قبول ندارد، دیگری می‌آمد و می‌گفت او چهارصد حدیث را نمی‌پذیرد، و سومی مدعی می‌شد که هیچ روایت او درست نبوده است، چهارمی می‌آمد و مدعی می‌شد که سخن پیامبر اکرم را هیچ می‌داند و پنجمی می‌گفت تنها ۱۳۰ حدیث روایت کرده که در ۱۲۰ تای آن اشتباه کرده است. ششمی، راویانی را که از پیروان ابوحنیفه بودند، تنها به خاطر ابوحنیفه از اعتبار ساقط می‌دانست، و هفتمی می‌گفت امام ابوحنیفه اعتراف می‌کرد که به جز یک‌تن، دیگر هیچ راوی‌ای نبوده که در روایت‌های او تصرف نکرده باشد، و هشتمی خواب می‌دید و از دنیای لاشعور در جهت ردّ حدیث او حجت می‌آورد، و شخص نهمی، روایت‌های او را هفده حدیث می‌دانست. به این ترتیب، سلسله جعل و ترور شخصیت و عبور از مرزهای اخلاق ادامه یافت. امام ابوحنیفه نزد همه اهل انصاف که سخن‌شان اعتبار دارد، از مجتهدان بزرگ تاریخ اسلام است؛ پرسش این است که آیا اجتهاد در غیاب حدیث ممکن است؟ باز، درباره این میراث سنگین فقهی امام ابوحنیفه چه می‌گویید؟ میراثی که از روایت‌ها و سخنان پیامبر موج می‌زند. در باب امام، جرح و تعدیل یحیی بن معین چه می‌گویند که بر مبنای روایت‌های خود، پیرو امام ابوحنیفه بود؟ باز، درباره گروه بزرگی از یاران او چه می‌گویند که خود، محدّثان و استادان محدّثان بوده‌اند؟ آیا ابویوسف، خود استاد احمد بن حنبل نبود؟ آیا عبدالله بن مبارک، از شاگردان معروف امام به شمار نمی‌رفت؟

جالب این است که آن روایت‌سازان جعل‌کار، برای آنکه تمامی مواضع مثبت عبدالله بن مبارک در برابر امام ابوحنیفه را با یک ضربه نسخ کنند، روایت کرده‌اند که او در اواخر زندگی، از ابوحنیفه رو گرداند. جالب‌تر اینکه یکی مدعی می‌شود که این تغییرِ موقف، چند روز پیش از وفات ابن مبارک بوده است، و دیگری می‌گوید چند ماه پیش بوده است؛ سخنی که مصداق ضرب‌المثل «دروغ‌گو حافظه ندارد» است.

تاریخ حکایت می‌کند که عبدالله بن مبارک سی و یک سال بعد از وفات امام ابوحنیفه از دنیا رحلت کرده است؛ پرسش این است که چه تغییری در موقف امام ابوحنیفه پس از سی و یک سال از

مرگ او (!) رونما گردیده بود که بر مبنای آن، ابن مبارک در روزهای اخیر زندگی از او رو گرداند؟! و یا اینکه در کدام زمینه، ابن مبارک تغییر عقیده داده بود تا بر بنیاد آن، تغییر مسیر دهد و از امام ابوحنیفه رو گرداند؟!

از عبدالله بن مبارک، در وصف استاد او، امام ابوحنیفه، روایت‌های فراوانی وجود دارد که ذکر آن‌ها از حوصله این بحث خارج است. او می‌گفت: من بزرگانی را می‌دیدم که در مجلس امام ابوحنیفه خُردی می‌کردند.^{۱۲}

یکی از انگیزه‌های هجوم بی‌امان بر امام ابوحنیفه موقف او در برابر زمامداران ستمگر و جبار بود. او که خونریزی و جنایت حجاج بن یوسف و یزید بن مهلب و خالد بن عبدالله القسری را به چشم سردیده بود و استادان بزرگ او در آتش آن سوخته بودند، و ابراهیم نخعی استاد او در خفا می‌زیست، آیا می‌توانست با دیدن چنین وضعی بی‌تفاوت بنشیند؟ دشمنانی که او را منادی جنگ و خونریزی در میان امت اسلامی خواندند، چرا چنین روایاتی را در باب زمامداران خونریز و وحشی آن دوران چون حجاج بن یوسف خلق نکردند؟! شخصی که حداقل یک‌صد هزار انسان را با شمشیر کوبید و نقش زمین کرد که در میان آنان تابعین بزرگ و فقهای گرانمایه جامعه اسلامی نیز بودند.

زفر بن الهذیل، شاگرد امام می‌گفت: ابوحنیفه که به صدای بلند از ابراهیم دفاع می‌کرد، برایش گفتم: تو این کار را نمی‌گذاری تا آنکه بیایند و بر گردن‌های ما طناب دار بگذارند. زفر می‌افزاید: فردای آن روز نزد ابوحنیفه آمدم که از عیسی بن موسی جدا می‌شد و رخسارش تیره می‌کرد تا وارد بغداد شود و در برابر منصور احضار گردد.^{۱۳}

یکی از اساسی‌ترین عوامل هجوم بر امام ابوحنیفه دیدگاه‌های سیاسی ایشان بوده است که اوزاعی و دیگران به‌صراحت از آن یاد کرده‌اند. اوزاعی همان‌طوری که در بالا ذکر شد می‌گوید ما همه چیز ابوحنیفه را پذیرفتیم تا آنکه از جنگ در برابر زمامداران سخن بر زبان آورد. این سخن اوزاعی به این معنی است که هیچ گناهی در چشم آنان بزرگ‌تر از گناه مقاومت در برابر ظلم و فساد زمامداران ستمکار نبوده است و همین "گناه" سبب گردید تا آنان در برابر ابوحنیفه چنین موقفی داشته باشند.

امام ابوحنیفه در برابر یک خانواده و یا خلیفه و یا والی حساسیت نداشت؛ بلکه موقف ثابت او در برابر هر تجاوزگری تا آخر زندگی پربار و مبارک ایشان ادامه یافت تا جایی که در همین راه قربانی گردید.

تقدیر بر این رفته بود که امام در عصر اموی و آن‌هم در شهر کوفه به دنیا آید و پنجاه و دو سال عمر

۱۲. الجندی، ص ۱۶۸.

۱۳. مناقب الامام ابی حنیفه وصاحبه، ابی یوسف و محمد بن الحسن. محمد بن احمد الذهبی. تحقیق: محمد زاهد الکوثری و ابو الوفاء الافغانی. حیدرآباد: احیاء المعارف النعمانیة، لبنان: ۱۴۱۹ هـ. ص ۳۵.

۱۲۷ | فصل اول؛ امام ابوحنیفه (رویاری قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

خویش را در سایه آن خلافت سپری کند؛ زمان و مکانی که در ساختن سرشت و شخصیت مقاوم و عصیانگر او تأثیر فراوانی داشت. او با امویان بیعت نکرده بود و والی اموی در کوفه ابن هبیره از او خواست تا منصب قضا را بپذیرد؛ ولی با پاسخ منفی امام روبه‌رو گردید و در نتیجه تازیانه خورد و تعذیب و اهانت گردید.

امام ابوحنیفه پنج‌ساله بود که مصیبتی به نام حجاج بن یوسف ثقفی بر شهر او سایه افکند و تا بیست سال تمام خون ریخت و با مشت آهنین بر فرق اصلاح‌گران جامعه کوبید. او هنگام ورود به کوفه اعلان کرد: «من سربازی را می‌بینم که پخته‌شده‌اند و موسم چیدن آن‌ها فرارسیده‌است و من آمده‌ام تا آن‌ها را بچینم». او همین خط‌مشی را در امتداد دو دهه عملی کرد و سرهای فراوانی را چید تا جایی که می‌گفت: اگر ابن مسعود -همان صحابی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وسلم که نسب فکری مکتب احناف به او منتهی می‌شود- زنده می‌بود، از خون او زمین را رنگین می‌کردم. نه تنها حجاج بن یوسف که یزید بن مهلب و خالد بن عبدالله القسری جباران خونریز و متعصب دیگری بودند که روح آزادگانی چون نعمان بن ثابت را می‌آزردند.

امام ابوحنیفه در عصر اموی و خلافت هشام بن عبدالملک، انقلاب زید بن علی را همکاری مالی کرد. او زید بن علی -یکی از رهبران برجسته مقاومت در برابر امویان- را امام برحق خواند و با او همکاری کرد و حتی اصول مذهبی او شباهت‌های فراوانی با زیدیه داشته است که در بالا از آن یاد کردیم. در عصر اموی از دیده‌ها پنهان شد و به مکه رفت و شش سال تمام در آن شهر به میراث فقهی و حدیثی ابن عباس پرداخت و با شاگردان مدرسه او درآمیخت.

امام ابوحنیفه آمدن عباسیان را که در نتیجه مبارزات چند دهه روی صحنه آمدند، به فال نیک گرفت و هر ده سال پایانی عمر خویش را در سایه خلافت عباسی سپری کرد. پس از آمدن عباسیان دیری نگذشته بود که آنان نیز دست به کشتار مخالفان یازیدند و از جاده شرع به کژ راه رفتند. در عصر عباسی محمد بن عبدالله بن الحسن معروف به نفس ذکیه و ابراهیم الامام، علم مقاومت برداشتند که آنان نیز مورد حمایت امام ابوحنیفه قرار گرفتند تا جایی که به گفته طبری: در حلقات درسی خویش به‌صراحت از آن جنبش دفاع می‌کرد. گفته می‌شود که امام در برابر پدر ایشان زانوی تلمذ هم زده است. هنگامی که منصور عباسی به جنگ آنان لشکر فرستاد، امام از حسن بن القحطبه خواست تا با نفس ذکیه نجنگد. زمانی که منصور نفس ذکیه و برادرش را کشت امام ابوحنیفه سخت غمگین و خشمگین شد و هنوز پنج سال از آن حادثه خونین نگذشته بود که خود در زندان منصور جان داد.

کسانی که از زاویه موقف سیاسی امام بر او خرده گرفته و خصومت او را در دل و دماغ پرورده‌اند و گروه بوده‌اند: یکی علمایی که به دربار اموی و عباسی رفت‌وآمد داشتند و خدمت به دربار در نزدشان

مهم‌تر از هر اصل دیگری بود و دیگرش کسانی که باور به حرمت عصیان در برابر زمامداران داشتند حتی اگر آنان فاسق و ظالم هم باشند.

ابوبکر جصاص -نویسنده احکام القرآن- در تفسیر سورة بقره، در ذیل آیت امامت ابراهیم علیه السلام، می‌نویسد: جایز نیست که انسان ظالم پیغمبر یا خلیفه یا هم قاضی باشد... در مذهب امام ابوحنیفه عدالت شرطی برای انتخاب خلیفه و قاضی تعیین گردیده است. فاسق نه می‌تواند خلیفه باشد و نه حاکم و نه هم شهادت و یا روایت او پذیرفته می‌شود.

از همین جهت است که اوزاعی می‌گوید: ما همه چیز ابوحنیفه را پذیرفتیم تا آنکه سخن از شمشیر گفت.

یعنی تا زمانی که سخن از جنگ و مبارزه با ستمکاران گفت.

ابراهیم صائغ از فقها و محدثان و پرهیزگاران خراسان، وقتی از امام ابوحنیفه در باب امر به معروف و نهی از منکر پرسید، پاسخ امام ابوحنیفه این بود که امر به معروف فرض است و حدیث عکرمة از ابن عباس را برایش گفت که «بهترین شهدا کسانی‌اند که در برابر زمامداران ستمکار سخن حق را بیان می‌دارند و سپس کشته می‌شوند.» ابراهیم به مرو برگشت و چندبار به ابومسلم در باب خونریزی‌هایش نصیحت کرد و اما ابومسلم با او به تندی و درشتی برخورد کرد و در پایان او را کشت.

همچنان حمایت او از زید بن علی معروف است که چطور به او پول فرستاد و جنگ در کنار او را واجب دانست و همچنان همنوایی او با محمد و ابراهیم بن عبدالله برادر نفس زکیه در مبارزات‌شان در برابر منصور، نمونه دیگر از مواضع سیاسی او بوده است. قیام در برابر زمامدار ستمکار جایز نه که واجب است به شرط آنکه مقدمات پیروزی چیده شده باشد و بدیل آن فرد عادل و صالح باشد.

یکی از عرصه‌های دیگری که امام ابوحنیفه در چشم منصفان بشر شهسوار آن بوده و دیگران ریزه‌خواران خوان و «عیال» او بوده‌اند و از همین‌رو او را حمورابی اسلام نامیده‌اند، میدان فقه اسلامی است. جالب اینکه مخالفان او حتی همین بُعد شخصیت و اهلیت فقهی او را نشانه گرفته‌اند که این گوشه ماجرا نیز با اتهام و افترا و مبالغه عجین بوده است. در برخی از روایات‌ها آمده است که مردی خراسانی با صدهزار مسئله نزد امام آمد و او هم به مرد خراسانی گفت: مسئله‌هایت را پیش بیاور و در نتیجه حلال را حرام و حرام را حلال قرارداد. پرسش این است که چطور ممکن است یک فرد با صدهزار مسئله بیاید و مفتی هم در یک مجلس به آن‌ها پاسخ گوید؟

برجسب دیگری که در باب مواضع فقهی امام، زده می‌شود، این است که امام دین را به مثابه نیرنگی ساخته بود و با فقهی که در نفس مخاطب اطمینان می‌آفریند، بیگانه بود و در باب یک مسئله چندین دیدگاه و حتی در نفس وقت پنج دیدگاه متفاوت به یک مسأله داشت و از یک زمان تا زمان

دیگر، تغییر فتوی می‌داد.

بله، این‌ها از جمله حربه‌هایی بودند که علیه او به کار می‌رفتند؛ اما این موقف، در واقع بیانگر درک ناچیز مخالفان از فقه و سرشتِ اجتهادِ پویا و فقه‌زنده در عرصهٔ زندگی اجتماعی است.

دگم‌اندیشی و شتابزدگی و تطبیقِ یک متنِ روایی بر تمامی اوضاع و احوال، بدون در نظر گرفتن رابطهٔ آن متن، با زمان و مکان و احوال متحول و دگرگونیِ زبان، از یک مرحلهٔ تاریخی تا مرحلهٔ دیگرِ آن و رابطهٔ آن با راوی و برداشت‌ها و فقه و احوال اجتماعی و روانی او و تقابلِ آن متن با متونِ دیگرِ قرآنی و حدیثی و صدها مسئلهٔ دیگر، از عواملِ اصلیِ چنین موقفی می‌تواند باشد که درکِ آن برای اهلِ روایت و به‌ویژه کسانی که از دانشِ اندک و تعصّبِ فراوان برخوردارند، دشوار است.

امام ابوحنیفه را بگذارید! آخر آیا همین امام شافعی خود، در عراق یک دیدگاه و در مصر دیدگاه دیگری نداشت؟ چه رسد به اینکه کسی به استفتا و پرسش‌های مردم از آسیای میانه تا شام و عراق و مصر و حرمین رسیدگی می‌کرد؟

بخش دیگری از استراتژی این تهاجم، نقلِ قول‌هایی از زبانِ امام مالک - امام دارالهِجَرة - و امام شافعی در هجوِ امام ابوحنیفه بود. این اقوال که با شخصیت و مقامِ آن امامان سازگاری نداشته است و از زبانِ کسانی نقل گردیده که موقف‌شان در برابرِ امام «اهلِ رأی» واضح و هویدا بوده است، فاقدِ هرگونه اعتباری است.

ابن عبدالبر - محدثِ معروفِ مالکی - می‌گوید که این روایت‌ها را اهلِ حدیث خود روایت کرده‌اند که از کشمکش‌های گروهی رنگ گرفته و اعتباری ندارد.

بله، ابن عبدالبر اندلسی مالکی چنین می‌گوید:

«بسیاری از اهلِ حدیث، طعن بر ابوحنیفه را به دلیلِ ردِ بسیاری از احادیثِ صحیح از سوی او جایز دانسته‌اند؛ زیرا او چنین روایت‌هایی را در میزانِ احادیثِ دیگری که نزدش بود و مفاهیمِ قرآنی می‌سنجید، و هر آنچه با آن هماهنگی نمی‌داشت، آن را کنار می‌گذاشت و شاذ می‌دانست. در کنارِ این، عبادت‌ها و از جمله نماز را جزء تسمیهٔ ایمان به شمار نمی‌آورد...»

در کنارِ آنچه گفتیم، او به خاطر ذکاوت و دانشِ خویش موردِ حسد واقع گردیده بود. خداوند ما را از شرِ حاسدان نکه دارد...

از جمله کسانی که بر او طعن و جرح وارد کرده، أبو عبدالله بن اسماعیل البخاری می‌باشد.^{۱۴}

۱۴. كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لردة كثيرا من أخبار الآحاد العدول، لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما إجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن فما شذ عن ذلك رده وسماه شاذاً... وكان مع ذلك أيضاً يقول الطاعات من الصلاة وغيرها لا تسمنى إيماناً... وكان مع ذلك محسوداً لفهمه وفطنته... عصمنا الله وكفانا شر الحاسدين... فمن طعن عليه وجرحه أبو عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري.

الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء، ابن عبدالبر، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت: دار البشائر الإسلامية. الطبعة الأولى.

او می‌افزاید:

«هرآنچه در ذمّ ابوحنیفه از مالک روایت گردیده است، کارِ اهلِ حدیث است و یارانِ مالک هیچ‌چیزی از مالک در مذمتِ ابوحنیفه روایت نکرده‌اند.»^{۱۵}

محدثِ بزرگِ اندلس، قاضی عیاض مالکی می‌گوید:

«لیث بن سعد - که خود امامی بود ولی مذهبش منقرض گردید - می‌گفت که در مدینه با مالک روبه‌رو شدم و دیدم که عرق‌های پیشانی‌اش را پاک می‌کند. پرسیدم چه شده است؟ گفت: با ابوحنیفه بودم.

ای مردِ مصری، او یک فقیه واقعی است.

سپس ابوحنیفه را که دیدم گفتم: آن مرد چه سخنِ نیکی درباره‌ات گفت.

ابوحنیفه گفت: به‌خدای سوگند، هیچ‌کسی را چون او در حاضر جوابی از رویِ راست‌گویی و تقوای کامل نیافتم.^{۱۶}

شافعی که از شاگردانِ شاگردانِ امام ابوحنیفه بود و امام، بر او حقِّ فراوانی داشت، پیوسته می‌گفت: «دیگران، در فقه، در مقایسه با ابوحنیفه کودکانی به‌شمار می‌روند.»

ذَهَبی در کتاب العَبَرِ فی خَبَرِ مَنْ عَبرَ، و ابنِ عماد در شَذَرَاتُ الذَّهَبِ، و ده‌ها نکتاتِ دیگر از مذاهبِ مختلف، از این موقفِ شافعی یاد کرده‌اند.

یکی از نقاطِ قوتِ امام ابوحنیفه، مدارا و تسامحِ او بود که برتریِ اخلاقیِ او را بر مخالفانش ثابت می‌کند، همان مخالفانی که پیوسته او را هجو و تکفیر کرده‌اند.

این برتری، در روایت‌هایِ اهلِ حدیث نیز به‌روشنی بازتاب یافته است. از آن جمله، روایتی است که می‌گوید:

«روزی، مردی او را در مسجد دشنام داد و او هیچ پاسخی نداد. سپس آن مرد، او را تا خانه‌اش تعقیب کرد و هنگام ورود به خانه، امام به او گفت: سخنانِ را تمام کن، تا چیزی در دلت نماند.»^{۱۷} زمانی که عثمانِ بنی، فقیهِ بصره، بر امام خرده می‌گیرد، امام به او نامه‌ای می‌فرستد که ما هنوز آن نامه را در اختیار داریم.

در آن نامه، امام ابوحنیفه، عثمان را می‌ستاید و از گمانِ نیکِ خویش درباره‌اش سخن می‌گوید. او انتقادهای وی را برخاسته از اخلاص می‌داند و برای هر دوی آنان طلبِ هدایت می‌کند.

۱۹۹۷ م. ص ۱۴۷.

۱۵. ابن‌عبدالبر، ص ۲۹۱.

۱۶. القاضی عیاض. ترتیب المدارک و تقریب المسالك، القاضی عیاض، تحقیق: محمد بن تاویت الطیخی، الجزء الأول، المملكة المغربية: وزارة الأوقاف. الطبعة الثانية، ۱۹۸۳ م. ص ۱۵۲

۱۷. الجندی، ص ۲۱

۱۳۱ | فصل اول؛ امام ابو حنیفه (رویاری قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

سپس، با کمالِ ادب، اعتراض‌های او را یکی یکی پاسخ می‌دهد. در این نامه، امام مهم‌ترین اعتراضِ اهلِ حدیث را در بابِ ایمان و عمل و رابطهٔ آن دو، با دلایل قرآنی پاسخ می‌دهد. او به آیاتی چون «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (آنان که ایمان آوردند و کارهای نیکو انجام دادند) و دیگر نصوص قرآنی اشاره کرده، آن‌ها را شرح و تفسیر می‌کند. سپس می‌افزاید: اگر عملِ صالح، جزئی از ایمان است، پس چرا در این نصوص، از ایمان جدا ذکر شده‌اند؟ و باز می‌پرسد: اگر کسی عملِ نیکو انجام ندهد، آیا صفتِ ایمان از او برداشته می‌شود؟ توگویی او هشدار می‌دهد که چنین برداشتی از ایمان، ما را با خوارج و معتزله هم‌نظر خواهد ساخت. از نظر او، فاقدِ تصدیق، کافر است؛ اما فاقدِ عملِ نیکو، فاسق به شمار می‌رود. بالاین حال، او عملِ صالح را در رشدِ ایمان مهم می‌داندست و خود در این مسیر، پیشگام همگان بود؛ چنان‌که تاریخ نیز بر آن گواه است.

کسانی که از این زاویه، امام ابوحنیفه را به ارجاء منسوب کرده‌اند، کاری کرده‌اند چون نسبت دادن اهلِ حدیث به خوارج؛ درحالی‌که نه آن نسبت دربارهٔ امام درست است و نه این نسبت دربارهٔ اهل حدیث.

امام در همان نامه، به مقامِ علمیِ عثمانِ بنی اشاره می‌کند و بر دانشِ او احترام می‌گذارد. سپس به او می‌گوید: ما اهلِ قبله را تکفیر نمی‌کنیم و یادآور می‌شود: برادرت عطا بن ابی رباح و برادرت نافع، از بهترین کسانی بودند که مردم را به راهِ سنت رهبری می‌کردند. او چندین بار برای عثمان بنی دعای خیر می‌کند. آنچه در زندگی امام دیده می‌شود، چیزی نیست جز بازتابِ اخلاقِ مدارا جوینانِ نبوی در مواجهه با اختلاف نظر.

در وصیتی که به شاگردش ابویوسف کرده، به او گوشزد می‌کند: وقتی وارد شهری می‌شوی و با عالمانِ آن دیار دیدار می‌کنی، خود را مانند آنان بدان و از تکبر بپرهیز. با کسی مناظره مکن؛ استادانِ مخالفانِ خود را بد مگو و اگر سخنی می‌گویی، باید بر بنیاد استوار و استدلال محکم باشد.

به شاگردِ دیگرش، یوسفِ سمّتی، سفارش می‌کند که علم، ابزاری است که باید در مسیرِ خیر به کار گرفته شود و هشدار می‌دهد: اگر رفتارِ نیکو پیشه نکنی، مردم دشمنت خواهند شد. او همچنین دربارهٔ یوسف سمّتی پیش‌بینی‌ای هوشمندانه می‌کند و می‌گوید:

گمان می‌برم زمانی که وارد بصره شوی، خود را داناتر از مخالفانت خواهی دانست؛ آنان تو را دشنام خواهند داد و تو آنان را دشنام خواهی داد!

سپس امام، او را از چنین رفتاری منع می‌کند.

جالب اینکه این پیش‌بینی امام، درست از آب درمی‌آید؛ چنانکه امروز در میراثِ اهلِ حدیث، سیمای یوسف سمتی چنان منفی ترسیم شده است که او را تا مرزِ کفر و زندیق بودن رسانده‌اند.

ابوحنیفه: امام دیروز، امروز و فردا

یکی از مواردی که مذهب حنفی را با دیگر مذاهب اسلامی متفاوت می‌سازد، اجتهاد جمعی آن بوده است. روش امام در تدریس، غیر از آن چیزی بود که در مدارس دینی سنتی ما جریان داشته است؛ مدرسی که شیوه تدریس در آن بر حفظ بوده و از بالا به پایین صورت می‌گیرد؛ شیوه‌ای که در فرایند آن شاگرد نقش مهمی ندارد.

آنچه امروز به نام آموزش شاگردمحور یاد می‌شود، هزار و سیصد سال پیش در مسجد کوفه و در حلقه درسی ابوحنیفه نعمان بن ثابت رواج داشت. مصیبتی که از قرن‌ها بدین سو دامن‌گیر مدارس دینی گردیده، همین شیوه تلقین و حفظ متون و حواشی و حواشی حواشی بوده است که نقش مهمی در تحجر و انجماد فقهی ما داشته است. امروز دانشمندان علوم تربیتی، آموزش را دارای سطوح مختلفی می‌دانند که شامل حفظ، فهم، تطبیق، تحلیل، تجزیه، نقد، ارزیابی و ایجاد می‌گردد. آنچه در حلقه درسی امام ابوحنیفه می‌گذشت، چیزی شبیه به همین بود.

در این طبقه‌بندی، حفظ را می‌توان به عنوان تفکر سطح پایین به شمار آورد که بیشترین طلاب مدارس دینی امروزی از ورود به مدرسه تا فراغت از آن، در همان مرحله می‌مانند یا یک درجه بالاتر ارتقا می‌یابند که آن را فهم نامند.

حلقه درسی او از نشاط و حرکت و گفت‌وگو موج می‌زد. سفیان بن عیینه می‌گوید: روزی از کنار حلقه درسی ابوحنیفه در مسجد می‌گذشتم که شاگردانش در اطرافش حلقه زده و به صدای بلند مصروف مناقشه‌اند، از او پرسیدم: «نمی‌خواهی آنان را در مسجد خاموش سازی؟» گفت: «بگذار

آنان با همین شیوه خوب می‌آموزند.»^۱

در حلقهٔ درسِ او، شاگردانش با او و او با شاگردانش، اختلاف می‌ورزیدند. آنان می‌خواستند از راه اختلافِ خویش، جواهرِ معدنِ دانشِ او را بیرون کشند و او می‌خواست استعدادهای آنان را شکوفا سازد و برای‌شان اعتمادبه‌نفس بیافریند.

روزی، ابویوسف را گفتند: چرا در بابِ این مسأله، بر مبنای رأیِ امام ابوحنیفه حکم می‌کنی، در حالی که در زندگی‌شان در این باب، با او اختلاف داشتی؟

او گفت: هدف از مخالفتِ ما با او، رسیدن به عمقِ فقهیِ او بود.»

روزی، مسئله‌ای را به بحث کشیدند و بر سرِ آن اتفاق کردند؛ ولی امام گفت: «منتظر باشیم که عافیه بیاید، چون او غایب است تا ببینیم دیدگاهِ او در این باب چیست؟»^۲

خیلی می‌شنویم که مذهبِ او را از بابِ نکوهش، اهل تقلید می‌نامند، غافل از اینکه تقلید با حفظ آغاز می‌گردد، نه با اجتهاد و ترقی در سطوح مختلف معرفتی که از آن یاد کردیم. اینان فراموش کرده‌اند که یکی از مظاهر برجستهٔ تقلید معصوم دانستنِ راویان حدیث در زمینهٔ جرح و تعدیل انسان‌های دیگر است که هیچ حرفی در آن باب را نمی‌پذیرند.

او همان‌طوری که در راه آزادی سیاسی و در برابر استبداد و جباریت مبارزه کرد، مجالسش با عطر آزادی فکر و اجتهاد معطر بود. به شاگردانش جرئت می‌داد و پیوسته می‌کوشید آزادی روح و اندیشه و بیان را در حلقهٔ درس او تمرین کنند. او می‌گفت: سخنم را بدون آنکه چرا آن را گفته‌ام و دلیل چه بوده است نقل نکنید و همچنین می‌فرمود: این بهترین رأیی است که به آن رسیده‌ایم، اگر رأی بهتری از آن را آوردید آن را می‌پذیریم.

وجود رابطهٔ دوستانه و گذاشتن مساحتی برای اختلاف دیدگاه و عادی دانستن اختلاف و حتی آن اختلاف را ماده‌ای برای خوش طبعی میان استاد و شاگرد ساختن بُعد دیگر شیوهٔ تربیتی او بود. بخاری روایت می‌کند که باری امام در مسجد کوفه نماز می‌خواند و در کنارش ابن مبارک ایستاده بود و او هم نماز می‌خواند. ابن مبارک هر وقتی رکوع می‌کرد و یا که بلند می‌شد دست‌هایش را بلند می‌کرد، اما ابوحنیفه چنین نمی‌کرد. چون نماز تمام شد، ابوحنیفه به عبدالله بن مبارک گفت: هن گام بلند کردن دست‌هایت ترسیدم به پرواز درنمایی. ابن مبارک در پاسخ گفت: اگر در تکبیر تحریمه پرواز نکردم در تکبیرهای دیگر هم پرواز نخواهم کرد.

در عصری که ما زندگی می‌کنیم، سیاست و اقتصاد و فرهنگ و روابط بین‌الدول و ده‌ها مسئلهٔ دیگر باهم ارتباط داشته و برهم دیگر تأثیر داشته‌اند. در چنین اوضاعی، **اجتهاد فردی** جایش را به **«اجتهاد**

۱. مناقب الامام ابی حنیفه وصاحبیه. الذهبی، شمس الدین، جلد ۱، صفحه ۳۵

۲. الجندي، ص ۷۱

۱۳۵ | فصل اول؛ امام ابوحنیفه (رویارویی قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روایت)

جمعی» گذاشته است، کاری که امام ابوحنیفه بدون منازعه اساس گذار آن بوده است. در حیات امام ابوحنیفه، شخصی گفته بود: ابوحنیفه اشتباه کرده است. شخص دیگری در پاسخش گفته بود: چطور ممکن است ایشان اشتباه کنند در حالی که ابویوسف و زفر و بقیه را در کنار خویش داشته است؟^۳ در فقه حنفی، ما اصطلاحاتی داریم که بیانگر «جهد جمعی» در زمینه اجتهاد بوده است؛ مانند اصطلاح «شیخان» که به ابوحنیفه و ابویوسف اطلاق می‌گردد و «طرفان» که عبارت از اتفاق ابوحنیفه و محمد می‌باشد و «صاحبان» که به دیدگاه ابویوسف و محمد اشاره دارد.

تاریخ بشر به هراندازه‌ای به پیش می‌رود، انسان و کرامت او ارزش می‌یابد. انسانی که اسلام کرامت او را ارج نهاد؛ ولی تفسیرهایی که از دین صورت گرفت در خیلی حالت‌ها نتوانست خود را از جنبه سنت‌های اجتماعی و باورهای اجتماعی و روان اجتماعی رها کند. امام ابوحنیفه در این زمینه هم پیشتاز مذاهب اسلامی بوده است.

امام ابوحنیفه خون‌بهای غیرمسلمانانی را که در جامعه اسلامی می‌زیستند، برابر به خون‌بهای مسلمانان می‌دانست؛ درحالی‌که مالکیان و حنبلیان آن را نصف خون‌بهای مسلمان می‌پنداشتند و شافعیان ثلث آن. آنان بر بنیاد روایتی استدلال کرده‌اند؛ اما امام ابوحنیفه آیت صریح قرآن را دلیل می‌آورد که می‌گوید: «وَإِنْ كَانَ مِنَ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَلْيَدِّهِ مُسَلِّمَةً إِلَىٰ أَهْلِهِ.»^۴ یعنی اگر [مقتول] از گروهی است که میان شما و میان آنان پیمانی است، باید به خانواده وی خون‌بها پرداخته شود.

از سوی دیگر، اگر یک فرد آزاد، برده‌ای را به قتل می‌رساند، بر مبنای رأی امام ابوحنیفه، برعکس مذاهب دیگر، آن مرد آزاد باید قصاص می‌گردید.

در باب زن و حقوق او نیز دیدگاه امام ابوحنیفه با دیگران متفاوت بوده است. برخلاف دیدگاه جمهور فقها که هنگام عقد نکاح وجود «ولی» را شرط می‌دانند، امام ابوحنیفه برای دختری که به سن بلوغ رسیده است حق عقد ازدواج خودش را می‌دهد و استدلال او از قرآن است که می‌گوید: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ»^۵ یعنی و اگر [شوهر برای بار سوم] او را طلاق گفت، پس از آن، دیگر [آن زن] برای او حلال نیست تا اینکه [آن زن] با شوهری غیر از او ازدواج کند.

استدلال امام این است که قرآن در اینجا فعل نکاح را به زن راجع ساخته است؛ نه به ولی او. امام ابوحنیفه همچنان معتقد است که زنان در اموری غیر از قصاص می‌توانند قاضی باشند. امام ابوحنیفه از طرفداران پُر قدرت آزادی‌های سیاسی و حق مردم در انتخاب رهبری جامعه بود.

۳. الجندی. ص ۷۱

۴. النساء. ۹۲.

۵. حتی تنکح زوجا غیره. آیت ۲۳۰ سوره بقره.

او در این مسیر بهای گزافی را پرداخت و هجومی که تا امروز ادامه دارد بخش مهم آن ریشه در همان موقف امام داشته است. او همان طوری که گفتیم، هم در کنار انقلاب های عصر اموی قرار داشت و هم در کنار زید بن علی در عصر عباسی. پشتیبانی او از آل بیت تنها به خاطر نسب آنان نه؛ بلکه برخاسته از موقف برحق آنان و احیای بیعت و نقش مردم در زندگی سیاسی بود. رنگ سیاهی را که برای کلاه خود انتخاب کرده بود، سمبول عصیان و اعتراض در برابر اوضاع سیاسی دوران بود؛ همان رنگی که ابومسلم برای پرچم سپاه خویش برگزیده بود. همان طوری که اوزاعی امام ابوحنیفه و ابومسلم را در کنار هم قرار داده و آنان را دو فرد زیان بار به اسلام خوانده است، او از خیزش ابومسلم خراسانی که او نیز در کوفه می زیست در برابر استبداد اموی حمایت کرد؛ ولی وقتی آن سردار خراسانی که در ریختن خون اسراف کرد و حدی را شناخت، مورد انتقادش قرار داد. او روزی به فقیه و محدث خراسان ابراهیم صائغ از فرضیت امر به معروف و نهی از منکر در برابر زمامداران حرف زد و همین که صائغ به خراسان رسید به توصیه مکرر ابومسلم پرداخت؛ مگر پس از یکی دو بار مراعات و گذشت، به امر ابومسلم کشته شد. عدالت مهم ترین ارزشی بود که در قلب اندیشه سیاسی امام قرار داشت که به هیچ بهایی آن را معاوضه نکرد.

پیام دیگری که امام ابوحنیفه به نسل امروز و فردای ما داشته است، احتیاط در نسبت دادن سخنی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم بوده است. او در این راه، بهای سنگینی پرداخت و آماج تیر تکفیر و نفرین فراوانی قرار گرفت که آثار آن تا هنوز در برخی از مدارس دینی دوران ما بازتاب دارد. او معیارهای سخت گیرانه ای در پذیرش روایات ها وضع کرده بود که تفصیل آن را در کتب مذهب او می توان یافت. یکی از مشکلاتی که نسل جدید مسلمان با آن روبه رو بوده، ده ها هزار حدیثی است که پسوند «صحیح» در کنار آن فروخته اند؛ ولی برخی از این روایات ها با مسلمات دین و بدیهیات عقل به صورت آشکاری ناسازگار بوده است. امری که به انارشی و إصدار فتواهای عجیب و مضحکی انجامیده است؛ همان طوری که شمار دیگری از این روایات ها راه را برای ارتداد نسل جدید باز کرده است. هر چند بخش زیادی از این روایات ها از سوی دانشمندان قدیم و جدید بررسی و نقد گردیده اند؛ ولی هستند کسانی که از نص قطعی الثبوت و قطعی الدلالة قرآن می گذرند؛ ولی از متن ظنی الثبوت و ظنی الدلالة روایات ها نمی گذرند و در توجیه آن به صورت شفقت آمیز تکلف می ورزند.

امام ابوحنیفه پیام مهم دیگری هم به جامعه اسلامی امروز و به ویژه جامعه دینی آن دارد و آن استقلال و عدم وابستگی اقتصادی علما و طالبان دینی است. او خود الگوی پاک خودکفایی بود، نه چشمی به ثروت دیگران داشت و نه هم راهی به کاخ خلافت. حکایت های فراوانی وجود دارد که او هدایای خلفا را نپذیرفته و مناصبی را که دیگران در راه رسیدن به آن جان می دادند، او در راه نپذیرفتن آن

جان داد. او نه تنها خودش نیازی به کسی نداشت که شاگردان خویش را نیز نمی گذاشت محتاج کسی شوند و در این زمینه حکایت های فراوانی وجود دارد که می شود در زندگینامه های او بدان مراجعه کرد. وابستگی علمای دینی به دربارها و مراکز سیاست و قدرت، آفت بزرگی است که امروز خیلی از جوامع را فراگرفته و راه را برای دین فروشی و مشروعیت بخشی سیاسی در این جوامع هموار کرده است. وقتی نمادهای دینی چشم شان در خزانه دولت است و طالبان دینی در آتش فقر و احتیاج می سوزند، این گروه ها می توانند همزم خوبی برای هر تجاوزگری در جوامع گردیده و در خدمت شان بچنگند.

او امامی نبود که در لاک خویش فرورفته و از جامعه اطلاعی نداشته باشد و یا آنکه از بلندای برج عاج اندیشه ورزان به جامعه نگاه عاقل اندر سفیه اندازد و به آن پشت کند؛ بلکه او یکی از موفق ترین تجارت پیشگان شهر خویش بود و آن هم تجارت ابریشم که از چین و آسیای میانه می آمد، کاری که از یک جهت زمینه تعامل و شناخت فرهنگ ها را مهیا می کرد و از جهت دیگر هم خود تا آخر عمر از راه آن، امرار حیات کرد و هم دست دیگران را می گرفت. گفتنی است که نه تنها خود امام که خانواده ایشان هم تجارت پیشه بودند.

همین فعالیت در عرصه تجارت و دادوگرفت و قراردادهای و قوانین و اعراف اجتماعی مربوط به معاملات تجارته و پیچیدگی های آن بود که او را بنیان گذار فقه پویا و متحرک و زنده ساخته بود که مذهب او با ظرفیتی که داشت برای یازده قرن مذهب رسمی خلافت های عباسی و عثمانی باشد و در بیشترین نقاط جهان اسلام زمینه تطبیق یابد.

با در نظر داشت آنچه در صفحات بالا خواندیم، هر روز بر جلای اندیشه جهانی و آینده نگر امام ابوحنیفه افزوده می شود و حتی در جوامعی که مذاهب دیگری سیطره داشته و حتی دولت های آن، مذاهب رسمی دیگری داشته اند، اصول فکری، روش اجتماعی، مدارا، اعتدال و دیدگاه های امام را راهی برای برون رفت از مشکلات فراوان کنونی می دانند.

خداوند روح امام را غریق رحمت خویش گرداند و از گناه دشمنانش در حق او بگذرد. إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ.

منابع این فصل:

۱. ابن الجوزی، عبد الرحمن بن علی. المنتظم فی تاریخ الملوك والأمم. تحقیق: محمد ومصطفی عبد القادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۱۱م.
۲. ابن حبان البستی. المجروحین من المحدثین. تحقیق: محمد إبراهیم زاید. ج ۳. حلب: دارالوعی، ۱۳۹۶هـ.
۳. ابن حزم، علی بن أحمد الظاهری. الأعراب عن الحيرة والالتباس الموجودین فی مذاهب أهل الرأی والقیاس. تحقیق: محمد بن زین العابدین رستم. الرياض: أضواء السلف، ۲۰۰۵م.
۴. ابن سعد. الطبقات الکبری. قدّم لها: إحسان عباس. بیروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ۱۹۶۸م.
۵. ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله. الانتقاء فی فضائل الأئمة الفقهاء. بیروت: دار البشائر الإسلامیة، ۱۹۹۷م.
۶. ابن عبد ربه، أحمد بن محمد (ابن عبد ربه الأندلسی). العقد الفريد. بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ۱۴۰۴هـ.
۷. ابن قتیبة، عبد الله بن مسلم. المعارف. تحقیق وتقديم: ثروت عکاشة. القاهرة: دارالمعارف، ۱۹۲۱م.
۸. ابن قتیبة، عبد الله بن مسلم. تأویل مختلف الحديث. تحقیق: سلیم بن عید الهلالي.
۹. أبو داود السجستانی. مسایل الإمام أحمد. تحقیق: أبی معاذ طارق بن عوض الله. مكتبة ابن تیمیة، الطبعة الأولى، ۱۹۹۹م.
۱۰. أبو زرعة الرازی. سؤالات البرذعی. تحقیق: محمد بن علی الأزهری. الفاروق الحديثة، الطبعة الأولى، ۲۰۰۹م.
۱۱. أبو محمد الرازی (عبد الرحمن بن أبی حاتم). الجرح والتعديل. و: آداب الشافعی ومناقبه. تحقیق: محمد الصومعی البیضانی.
۱۲. أبی أحمد الجرجانی.

١٣٩ | فصل أول؛ امام ابو حنيفه (رويارويى قدرت نرم مدارا و جنگ افزار روايت)

الكامل فى ضعفاء الرجال، ج ٨. تحقيق: عادل عبدالموجود، على معوض، عبدالفتاح أبو سنة. بيروت: دارالكتب العلمية، ٢٠١٠م.

١٣. أبى بكر الخطيب البغدادي.

تاريخ مدينة السلام. تحقيق: بشار عواد. ج ١٥. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١م.

١٤. أبى زرعة الدمشقي، حافظ عبدالرحمن بن عمرو.

تاريخ أبى زرعة الدمشقي. تحقيق: شكرالله القوجاني. دمشق: مجمع اللغة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١٥. أبى القاسم اللالكائي.

اعتقاد أهل السنة والجماعة. تحقيق: أحمد الغامدى. السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية، ٢٠٠٣م.

١٦. أبى نعيم الأصفهاني.

المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم. ج ١. بيروت: دارالكتب العلمية، ١٩٩٦م.

١٧. أحمد بن حنبل.

العلل ومعرفة الرجال. تحقيق: وصى الله عباس. الرياض: دارالخاني، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

١٨. البخاري، محمد بن إسماعيل.

التاريخ الكبير. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، بدون تاريخ.

و: خلق أفعال العباد. تحقيق: عبدالرحمن عميرة. دار عكاظ، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.

١٩. البلاذري، أحمد بن يحيى.

جمل من أنساب الأشراف، ج ١١. تحقيق: سهيل زكار ورياض زركلى. دار الفكر، ١٩٩٧م.

٢٠. الدارمي، أبى سعيد عثمان بن سعيد.

نقض عثمان بن سعيد على المريسي. تحقيق: أبو عاصم الشوامي. القاهرة: المكتبة الإسلامية،

٢٠١٢م.

٢١. الذهبي، محمد بن أحمد.

مناقب الإمام أبى حنيفة وصاحبيه. تحقيق: الكوثري، الأفغاني. حيدر آباد: إحياء المعارف

النعمانية، ١٤١٩هـ.

٢٢. الصويان، أحمد بن عبدالرحمن.

الإمام عبد الله بن الزبير الحميدى وكتاب المسند. الرياض: دار المعراج الدولية، ١٩٩٦م.

٢٣. الطبراني.

الأحاديث الطوال. تحقيق: مصطفى عبد القادر عمار. بيروت: دارالكتب العلمية، ١٩٩٢م.

جدال رأى وروايت | ١٤٠

٢٤. القاضي عياض.

ترتيب المدارك وتقريب المسالك. تحقيق: محمد بن تاويت. المغرب: وزارة الأوقاف، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٢٥. الكرمانى، حرب بن إسماعيل.

كتاب السنة. تحقيق: عادل آل حمدان. بيروت: دار اللؤلؤة، ٢٠١٤م.

٢٦. المسلم النيسابورى.

الكنى والأسماء. تحقيق: عبد الحميد القشقرى.

المدينة: إحياء التراث الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

و: كتاب التمييز. تحقيق: محمد الأعظمى. الرياض: وزارة المعارف.

٢٧. الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن.

المحدث الفاصل بين الراوى والواعى. تحقيق: محمد عجاج الخطيب. بيروت: دارالفكر،

١٩٨٤م.

٢٨. العسكرى، عبيد الله بن محمد بن بطة.

الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية. تحقيق: رضا معطى وديكران. الرياض: دار الراية، ١٩٩٤م.

٢٩. الجندى، عبد الحليم.

أبوحنيفة بطل الحرية والتسامح في الإسلام. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،

١٩٦٦م.

٣٠. الفسوى، يعقوب بن سفيان.

كتاب المعرفة والتاريخ. تحقيق: أكرم ضياء العمرى. مجلد ٣. المدينة: مكتبة الدار، ٢٠٠٦م.



فصل دوم

نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری

اندر باب امام ابوحنیفه



درآمد

امام محمد بن اسماعیل بخاری که از برجسته‌ترین نمادهای اهل حدیث به شمار می‌آید، در دامان ابوحنیفه کبیر - که خود شاگرد محمد بن حسن شیبانی و او نیز شاگرد امام ابوحنیفه بود - در کودکی تربیت یافته است. بخاری، پس از سفر به عراق و حجاز و مناطق مجاور آن، و نزدیکی و هم‌نشینی با شخصیت‌های دیگر، نه تنها از احناف برید؛ بلکه بی‌مهری فراوانی در حق آنان روا داشت.

همان‌گونه که در مقدمه یادآور شدیم، امام بخاری در اینجا، به‌عنوان یک نمونه، به‌لحاظ اهمیتی که در میان اهل حدیث دارند، انتخاب شده است؛ زیرا شخصیت‌هایی چون مسلم، ترمذی، نسائی، حاکم نیشابوری، ابن خزیمه، محمد بن نصر مروزی و دیگران، حکم شاگردان او را داشته و مسیر او را پی گرفته‌اند.

از نظر اهل رأی، امام ابوحنیفه نعمان بن ثابت و از دیدگاه اهل حدیث، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بخاری، برجسته‌ترین نماد به شمار می‌آید. یکی در عرصه کاربرد عقل در تعامل با متن دینی، شهره روزگار شده است و دیگری، در زمینه گزینش و مستندسازی سخنان پیامبر بزرگ اسلام صلی‌الله‌علیه‌وسلم.

این دو نظریه‌پرداز بزرگ دینی، کارهای ماندگاری در عرصه دین انجام داده‌اند که در شکل‌گیری و تداوم اندیشه مذهبی تا امروز نقش برجسته‌ای داشته‌اند. افزون بر آنکه این دو شخصیت دارای اشتراکات فراوانی بوده‌اند، در عین حال، تفاوت‌های بزرگی نیز داشته‌اند.

از مهم‌ترین اشتراکات آن دو، پذیرش حدیث به‌عنوان اصل دوم دین بوده است و در مقابل،

تفاوت‌هایی چون معیارهای پذیرش روایت‌های حدیثی، روش تفسیر آن‌ها و تفاوت دیدگاه‌ها در برخی از مسایل اعتقادی نیز در میان‌شان دیده می‌شود.

پس از آنکه امام بخاری به‌روی صحنه ظهور کرد، سعی کرد تا درزمینه جمع‌آوری احادیث، معیارهای سخت‌گیرانه‌تری را نسبت به دیگر راویان به‌کار ببرد؛ درحالی‌که امام ابوحنیفه در نسبت دادن سخنی به پیامبر اسلام، از اهل حدیث هم پیشی گرفته بود و معیارهای آنان را درزمینه ثبوت روایت‌ها، ناکافی می‌دانست و در کنار آن، بر نقش قرآن، عقل، و اصول بزرگ دینی در فهم و تفسیر روایت‌های حدیثی، تأکید فراوانی می‌کرد.

امروزه اگر وقتی می‌بینیم که اشخاصی اقدام به نگارش کتاب‌هایی می‌کنند و امام ابوحنیفه را بی‌پروا و با صراحت، کافر می‌خوانند، باید پذیرفت که این افراد را نمی‌توان به‌شدت ملامت کرد؛ زیرا نگاه‌شان به امام ابوحنیفه و اهل رأی، پیشینه طولانی دارد و از چشمه میراث فکری شخصیت‌های بزرگ‌تری آب خورده است.

امروز این گروه‌ها، پیرامون مکاتب کلامی هزار و دوصد سال پیش چنان سخن می‌گویند، انگار در یکی از میدان‌های بغداد یا نیشابور عصر اول عباسی نشسته‌اند و با سلاح اصطلاحات آن زمان، چون «مرجی»، «جهمی»، «اهل اهواء» و «اهل رأی» و امثال آن، احناف و امامان‌شان را در کمال خون‌سردی تکفیر می‌کنند و یا کسان دیگری، نه‌تنها امام بزرگ فقه اسلامی، ابوحنیفه نعمان بن ثابت؛ بلکه تمامی اشاعره و ماتریدیه را نیز در کمال خون‌سردی تکفیر می‌کنند.

دردآور اینجاست که اساسی‌ترین پایگاه استدلالی این گروه‌ها، بر موقف و روایت‌های امام محمد بن اسماعیل بخاری درباره امام ابوحنیفه و یاران او استوار بوده است.

این از یک‌سو و از سوی دیگر، تعصب فراوان در دفاع از امام بخاری و مقدس و معصوم پنداشتن ایشان، و نقد هر سخن او را کار دشمنان اسلام دانستن و تکفیر هر منتقدی که از جنبه‌های کاری او سخن بگوید و همچنان صحیح البخاری را که برخاسته از اجتهاد در عرصه جرح و تعدیل و علم حدیث بوده است، در کنار «کتاب خدا» قراردادن، زمینه را برای نشر دیدگاه‌های مذمت‌بار درباره امام ابوحنیفه فراهم کرده است.

بله، امام بخاری را معصوم پنداشتن و روایت‌های او را بی‌چون‌وچرا صحیح دانستن، تأثیرات عمیقی بر شکل‌گیری و تقویت برخی از جریان‌های فکری و مذهبی در جهان اسلام گذاشته است. یکی از این تأثیرات، پذیرش و نشر روایت‌هایی بوده که امام ابوحنیفه و دو شاگرد برجسته او را، دست‌کم، فاقد اهلیت روایی و گاه بدعت‌گذار معرفی کرده است.

روایت‌هایی که از امام بخاری در این زمینه نقل شده است، غالباً بدون تحلیل تاریخی یا در نظر

گرفتن زمینه‌های سیاسی، مذهبی و گروهی دوران او، در میان پیروان اهل حدیث گسترش یافته است. این فرایند، موجب تعمیق اختلافات مذهبی میان مکاتب فقهی شد و از سوی دیگر، شخصیت امام ابوحنیفه که به‌عنوان بنیان‌گذار یکی از بزرگ‌ترین مکاتب فقهی اهل سنت شناخته می‌شود، بدون هیچ منطق درستی، دچار ترور شخصیتی گردید. این رویکرد، به مرور زمان، زمینه‌ساز بروز تنش‌های فکری و اختلاف میان طرفداران مکاتب حدیث‌محور و فقه‌محور در تاریخ اندیشه اسلامی شده است. از نظر تاریخی، بسیاری از محققان بر این باورند که این اختلافات، نه تنها ناشی از تفاوت‌های روش‌شناختی در استنباط احکام شرعی بوده؛ بلکه تحت تأثیر رقابت‌های مذهبی و اجتماعی نیز قرار داشته است. در این میان، شخصیت‌هایی چون امام بخاری، به دلیل جایگاهش در میان اهل حدیث و تقابل آشکار دیدگاه‌های فقهی‌اش با مکاتب دیگر، به نمادی از این تقابل بدل گردیده است.

به‌طور کلی، معصوم پنداشتن هر عالم دینی، فارغ از جایگاه مذهبی و تقوای او، می‌تواند مانع اساسی در مسیر بررسی انتقادی آثار و آرای او باشد و راه را برای استفاده‌های نادرست احتمالی، در جهت تقویت گفتمان‌های خاص مذهبی، برای همیشه هموار سازد.

نشر چنین ادبیاتی در جهان اسلام و امامی را تا مرتبه عصمت بالا بردن و تمامی اجتهادات حدیثی او را چون وحی منزل دانستن و دیگری را مرجئی، بدعت‌گذار و حتی مشرک خواندن و اجتهادات فقهی او را دشمنی با سنت پنداشتن و تأسیس مدارسی که اساس کار و اولویت آن، بذر تخم دشمنی و تکفیر در میان مسلمانان کاشتن و تازه کردن زخم‌های کهن تاریخ فکر اسلامی، از جمله عواملی بود که نگارش این رساله را ضروری ساخت.

برای آنکه ثابت کنیم کتاب امام بخاری قطعی‌الاثبت نبوده و نمی‌توان آن را با قرآن مقایسه کرد و یا صاحب آن را میرا از اشتباه، خطا، و هم و دیگر ضعف‌های برخاسته از سرشت بشری دانست، به پاره‌ای از روایت‌های ایشان نیز خواهیم پرداخت. برای توضیح بیشتر این مسئله، خطاب به کسانی که «دو پا در یک کفش کرده‌اند» و از روی تکلف و تعصب به دفاع برمی‌خیزند تا امام بخاری را معصوم نشان دهند، در پایان این رساله پاسخ‌های روشن‌گرانه‌تری ارائه خواهیم کرد.

ذهنیت پارادوکسیکال ما

در قرن هفتم هجری، پس از یورش سپاه چنگیز بر ماوراءالنهر و ویرانی تمامی نهادهای آموزش دینی آن سامان، مدارس حنفی یارای آن را نیافتند تا بار دیگر قامت افرازند. چند قرن بعد، شبه‌قاره هند میراث آسیای میانه را در برخی عرصه‌ها تا حدی بازسازی کرد؛ ولی آنچه شبه‌قاره در عرصه آموزش علوم دینی بر مبنای مذهب حنفی تولید کرده است، بیشتر به متد و منهج اهل حدیث شباهت دارد تا مکتب اهل رأی و فقه.

ظهور دانشمندی چون شاه ولی‌الله دهلوی (۱۷۰۳-۱۷۶۲ م) که در جهت نهادینه ساختن روش اهل حدیث در بطن جامعه حنفی شبه‌قاره فعالیت‌های گسترده‌ای به‌راه انداخت، صفحه جدیدی را در عرصه آموزش مذهب حنفی با رویکرد اهل حدیث در این قلمرو گشود.

چندی نگذشته بود که حوزه احناف در شبه‌قاره هند -که پس از سقوط بخارای شریف سرچشمه علمی مدارس دینی ما به شمار می‌رفت- مورد تهاجم و هدف موج نوینی از ادبیات کینه و عداوت قرار گرفت.

یکی از نمونه‌های این دشمنی، طبع و نشر کتاب خطیب بغدادی در مذمت امام ابوحنیفه بود که حدود صد سال پیش با کوشش شیخ محمد حامد الفقی، رئیس جمعیت انصار سنت محمدی مصر، در هند به چاپ رسید.

گفته می‌شود که این شیخ سلفی، از هفده جلد تاریخ بغداد، تنها همان یک جلدی را که حاوی روایت‌هایی درباره امام ابوحنیفه بود، به‌عنوان اولویت بزرگ دینی (!) برگزید و آن را در شبه‌قاره هند به

چاپ رسانند.

بنابر گفتهٔ شیخ محمد غزالی، همین شخص، در حضور برخی از مردم سوگند یاد کرده بود که ابوحنیفه کافر است.^۱

در همین دوره‌ها بود که آن قسمتی از کتاب «المصنف فی الحدیث والآثار» ابن شیهه که مربوط به نکوهش امام ابوحنیفه می‌شود، نیز در شبه‌قارهٔ هند به نشر سپرده شده بود. نکتهٔ قابل توجه اینکه باقی اجزای تاریخ بغداد و مصنف ابن ابی شیهه تا سال‌های درازی به صورت نسخه‌های خطی باقی ماندند.

در همین دوران بود که یکی از دانشمندان احناف به نام محمد زاهد کوثری که در مصر می‌زیست، در جهت دفع اتهام‌هایی که به صورت غیر منصفانه و ظالمانه، به منظور ترور شخصیت ابوحنیفه و تکفیر اکثریت قاطع امت اسلامی به راه افتاده بود، شجاعانه به پا خاست. هرچند کار او نیز با روش اهل حدیث صورت گرفت؛ اما او هم به زودی آماج تیر خصومت و دشنام مخالفان امام قرار گرفت و دیوانگی «جریان تکفیر» تا جایی رسید که برچسب «دیوانهٔ ابوحنیفه» را بر او گذاشتند!

متأسفانه پس از آن نیز، چنانکه جهان اسلام شاهد بود، ماشین مسخ امامان احناف، نسخ اصول آنان، فسخ ویژگی‌های اصلی مذهب و تشویهٔ سیمای آن با شیوه‌ها و شگردهای گوناگون، به گردش درآمد که بسیار زیان‌بار و ویرانگر بود. با دریغ باید گفت که امروز نیز شاهد تداوم همین روند در اینجا و آنجای عالم، به‌ویژه در جهان اسلامیم.

یکی از علل عقب‌ماندگی مدارس حنفی شبه‌قارهٔ هند و برنامه‌های درسی آن - که به نام «درس نظامی» شهرت دارد - خلط متدولوژی‌هاست. هرچند مدرسان آن سامان، نه تنها خود را حنفی مذهب می‌دانند؛ بلکه در این زمینه از تعصب مذهبی نیز فروگذار نمی‌کنند، اما متد و منهجی را که به کار می‌برند، تفاوت چندانی با متدولوژی اهل حدیث ندارد.

برای مثال، آنان کتاب «نخبة الفکر..» تألیف علامه ابن حجر عسقلانی را جزو نصاب یا برنامهٔ درسی مدارس قرار داده‌اند و طالبان علم، چشم خود را در زمینهٔ اصول حدیث با همین کتاب باز می‌کنند؛ کتابی که اساساً بر مبنای اصول شافعی نگاشته شده است. خلاصهٔ سخن آنکه: از اصول حدیث احناف در این مدارس خبری نیست. این از یک سو و از سوی دیگر، در این مدارس از روش عقلانی و قرائت عرفانی احناف نیز چیزی تدریس نمی‌شود.

در نتیجهٔ این سردرگمی و خلط رویکردهای فقها و اهل حدیث است که فارغان این مدارس، در جوئی از آشفتگی به سر می‌برند و به درستی نمی‌دانند با متون دینی چگونه تعامل کنند. در همین جاست

۱ - سر تأخر العرب والمسلمین. محمد الغزالی، القاهرة: نهضة مصر، ۲۰۰۵ م. ص ۵۲.

۱۴۹ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

که می‌بینیم: تعصب فراوان در دفاع از امام ابوحنیفه و حواشی مذهب او، از یک‌سو، و معصوم‌انگاشتن امام بخاری و اجتهادات حدیثی او، از سوی دیگر، هویت و ذهنیت پارادوکسیکال انسان «حنفی» این حوزه را شکل می‌دهد.

نادیده‌گرفتن حدود پنجاه حدیث و روایتی که تنها در دو کتاب امام بخاری به نام‌های «قرة العینین برفع الیدین فی الصلاة» و «قراءة خلف الإمام» آمده‌اند و برخی از آن روایت‌ها در کتاب صحیح او نیز تکرار شده‌اند، از یک‌سو و از سوی دیگر، نقد هر روایتی از بخاری را گناه و قدم‌نهادن در جاده انحراف دانستن، نمونه‌ای از همین موقف پارادوکسیکال به شمار می‌رود.

مظلومیت چند بعدی

امام ابوحنیفه را می‌توان جدل‌برانگیزترین شخصیت تاریخ اسلامی به شمار آورد. از سوی دیگر، در تاریخ فکر اسلامی هیچ شخصیتی به اندازه امام ابوحنیفه نعمان بن ثابت، مظلوم واقع نشده است. البته مظلومیتی از نوع متفاوت.

به این معنا که او نه تنها از ستم دودمان اموی و استبداد عباسی رنج فراوان برد، متواری شد، به درون سلول‌های زندان افکنده شد، شکنجه دید، تازیانه خورد و سرانجام در زندان جان داد؛ بلکه از سوی امامان اهل حدیث نیز یا تکفیر شد یا بدعت‌گذار خوانده شد و یا در خوش‌بینانه‌ترین حالت، با حدیث و علوم آن بیگانه معرفی گردید!

کسانی که خود را حامی سنت نبوی و پرچمدار اهل سنت می‌دانستند، نخستین، بزرگ‌ترین، پرآوازه‌ترین و نزدیک‌ترین امام فقهی مذاهب اهل سنت به عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم را که در جهت حراست از سنت او و مقاومت در برابر موج جعل و تحریف آن، سخت‌گیرانه‌ترین روش را پیشنهاد کرده بود، به‌عنوان دشمن حدیث و سنت پیامبر معرفی کردند و کسی را که در دفاع از حریم اعتقادی مسلمانان با نحله‌های مختلف دینی به مناظره پرداخت، به «مشرک»، «نامسلمان» و دیگر القاب متهم ساختند!

این از یک‌سو و از سوی دیگر، او کسی بود که با انقلاب‌های آل بیت پیامبر در برابر زمامداران اموی و عباسی هم‌نوا بود.

در عصر اموی، از انقلاب امام زید بن علی بن الحسین زین العابدین،^۱ حمایت مالی و معنوی کرد و در دوران عباسی، از محمد بن نفس زکیه^۲ در برابر منصور عباسی پشتیبانی کرد و با امام جعفر صادق نیز پیوندی دوستانه داشت؛ اما با دریغ و درد دیده می‌شود که شاه اسماعیل صفوی، کسی که خود را علم‌بردار تشیع می‌دانست، به تربت چنین شخصیتی اهانت روا می‌دارد.^۳

از سوی دیگر و در همین راستا، روایت‌هایی با انگیزه‌های تعصب مذهبی در کتاب‌های مذهبی شیعه جعل شده‌اند که فاقد هرگونه پشتوانه تاریخی و علمی‌اند و به امام ابوحنیفه نسبت داده شده‌اند.^۴

به هر حال، یکی از شخصیت‌هایی که در حق امام ابوحنیفه بی‌مهری فراوانی روا داشته است، امام بخاری بوده است که در این رساله به آن خواهیم پرداخت.

موقف امام بخاری نسبت به امام ابوحنیفه کاملاً روشن است؛ اما بسیاری از حنفیان نمی‌خواهند این واقعیت را بپذیرند و به همین دلیل، آن را پیوسته توجیه می‌کنند.

یکی از راه‌های این توجیه، مقصر دانستن راویان بخاری است؛ غافل از اینکه راویان بخاری همان

۱. زید بن علی بن عابدین، از شخصیت‌های بزرگ آل بیت می‌باشد که در ۲ صفر ۱۲۲ هجری در برابر حکومت اموی قیام نمود و به شهادت رسید. مذهب زیدیه که پیروان زیادی در یمن دارد، از همین امام پیروی می‌کنند.

۲. محمد بن عبدالله بن حسین، ملقب به نفس زکیه، از امامان شیعه امامیه می‌باشد که در سال ۱۴۵ هجری، در برابر عباسی‌ها قیام نمود و دارای طرفداران زیادی نیز بود و در فرجام به شهادت رسید. نه تنها امام ابوحنیفه، بل به گفته بسیاری‌ها، امام مالک نیز از طرفداران او به‌شمار می‌رفت و در زمینه بیعت به او فتوا داده بود.

۳. به نقل از اندیشمند عراقی علی وردی، *أطلس الفرق والمذاهب فی التاريخ الإسلامی*. سامی بن عبدالله المغلوث، الرياض: شركة العبيکان للتعلیم، ۲۰۱۷ م، ص ۵۰۷.

۴. یکی از این نمونه‌ها، حکایت مناظره‌ای است که شیخ مفید در اختصاص و مجلسی در بحارالانوار و دیگران نقل نموده و گفته‌اند که میان امام ابوحنیفه و امام جعفر صادق صورت گرفته است. در این سناریو که جعل آن از دور نمایان است، گفته شده که امام ابوحنیفه به خانه امام جعفر صادق آمده تا با ایشان ملاقات نماید، ولی اجازه ورود نیافته است! سپس گروهی از مردم کوفه آمده و وارد منزل شده‌اند و امام ابوحنیفه هم با استفاده از فرصت با آن‌ها وارد گردیده است. سپس صاحب‌خانه بر مهمان خشمگین شده و اعتراض نموده است که چرا بدون اجازه وارد خانه او شده و بدون اجازه نشسته و بدون اجازه شروع به سخن گفتن نموده است. بعداً جعفر صادق از امام ابوحنیفه پرسیده است که کشتن کسی به ناحق مهم‌تر است یا زنا؟ ابوحنیفه پاسخ داده است: کشتن کسی به ناحق. امام جعفر صادق در پاسخ گفته بنابراین اگر عمل کردن به «قیاس» صحیح باشد، پس چرا برای اثبات قتل، دو شاهد کافی است ولی برای ثابت نمودن زنا، چهار گواه لازم است؟

سپس می‌پرسد: بول، کثیف‌تر است یا منی؟ امام ابوحنیفه پاسخ داده است که بول. جعفر صادق گفته است پس چرا خداوند در مورد اول، مردم را به وضو امر کرده؛ ولی در مورد دوم، دستور داده که غسل کنند؟ بار دیگر بر ابوحنیفه اعتراض نموده است که اگر کار شریعت به قیاس بود، این چنین نمی‌بود. مجدداً می‌پرسد: نماز، مهم‌تر است یا روزه؟ امام ابوحنیفه پاسخ می‌دهد: نماز. جعفر صادق می‌گوید پس چرا بر زن حائض، قضای روزه واجب است؛ ولی قضای نماز واجب نیست؟ جعفر صادق بازهم بر ابوحنیفه اعتراض نموده است که اگر کار شریعت به قیاس بود، این چنین نمی‌بود. این سناریونویس هرکه بوده، از یک مسئله مهم غافل بوده است و آن این که امام ابوحنیفه هیچ‌گاهی در برابر نصّ، به قیاس روی نیاورده و هر آن‌چه در این متن ذکر گردیده، به نصّ ثابت گردیده و نیازی به قیاس ندارد. دوم این که فقهای شیعه نیز حداقل به انواعی از قیاس استناد جسته‌اند که می‌توان کتاب‌هایشان را شاهد این ادعا دانست. سوم، سناریوی این مناظره شایسته دو فرد عادی و نادان جامعه نیست، چه رسد به شأن، مقام و منزلت دو نماد اخلاق و دین و دانش چون ابوحنیفه و جعفر صادق. بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. محمدباقر المجلسی. بیروت: مؤسسة الوفاء. ۱۹۸۳ م. جزء ۱۰، ص ۲۲۰.

۱۵۳ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

استادان او بوده‌اند که به نام آنان سخن می‌گفته و از میان سخنان آنان، آنچه موردپسندش واقع می‌شده، روایت می‌کرده است.

بی‌اعتنایی احناف در برابر این هجوم بی‌امان، یا از بی‌اهمیت دانستن آن سرچشمه می‌گیرد و یا از آنجا نشأت می‌گیرد که نمی‌خواهند بپذیرند که محدثی در جایگاه بخاری، سخنانی در زمینه تکفیر امام ابوحنیفه و یاران او روایت کرده است.

آغاز ماجرا

ماجرا از آنجا آغاز شد که در اواخر قرن اول هجری، تدوین و جمع‌آوری احادیث از سرزمین‌های مختلف جنبه رسمی پیدا کرد و مورد توجه دولت قرار گرفت. خلیفه اموی، عمر بن عبدالعزیز، به ابوبکر بن حزم، والی خویش در مدینه، دستور داد تا احادیث پیامبر اسلام را جمع‌آوری کرده و به سرزمین‌های دیگر هم بنویسد:

«به احادیث پیامبر خدا صلی الله علیه وسلم توجه کرده و در زمینه جمع‌آوری آن، همت گمارند»^۱ و این روند در قرن دوم هجری به شدت ادامه یافت.

زمانی که محمد بن اسماعیل بخاری به عراق و حجاز سفر کرد، گرایشی که به اهل حدیث معروف شده بود، به عنوان مکتبی که نمادها، رهبرها، رابطه‌ها، شبکه و رویکردهای خاص خود را داشت و آن را از دیگران متمایز می‌ساخت، ظهور کرده و شکل گرفته بود. این از یک رهگذر بود و اما از جانب دیگر، مکتب‌های فقهی، به‌ویژه در کوفه و مدینه نیز پدید آمده بودند و در نتیجه، مردم شاهد ظهور دو جریان رقیب و پر قدرت اهل سنت پدید آمدند که یکی را «اهل رأی» می‌نامیدند و دیگری به نام «اهل حدیث» شهرت یافت.

پس از آنکه علی رضی الله عنه، خلیفه چهارم اسلام، پایتخت خلافت را از مدینه به کوفه انتقال داد، عراق، به دلیل حضور انبوهی از یاران پیامبر صلی الله علیه وسلم که در مرکز خلافت آن روزگار، یعنی کوفه و شهرهای دیگر آن سامان، بار اقامت افگندند، در شکل‌گیری فقه نقش مهمی ایفا کرد.

۱ - تعلیق التعلیق علی صحیح البخاری. ابن حجر العسقلانی، ج ۲، عمان: دار عمار، المکتب الإسلامی، ۱۹۸۵ م. ص ۸۹.

شمار آن عده از اصحاب پیامبر که در عراق و به‌ویژه در کوفه می‌زیستند، به هزاران تن بالغ گردید که می‌توان از شخصیت‌های بزرگی چون علی، عبدالله بن مسعود، سعد بن ابی‌وقاص، عبدالله بن عباس، عمار بن یاسر، ابوموسی اشعری، انس بن مالک، حذیفه بن یمان، عمران بن حصین رض‌الله عنهم اجمعین و دیگران نام برد.

خلاصه سخن اینکه سرزمین عراق، چه در زمینه فقه، چه در عرصه حدیث و چه در میدان لغت و کلام، در میان سرزمین‌های دیگر جهان اسلام، مایه فخر و مباهات گردیده بود. در این سرزمین - که مهد تمدن‌ها و محل تلاقی فرهنگ‌ها و پایتخت خلافت به شمار می‌رفت - مسئله‌های جدیدی پدید آمد. مسئله‌هایی که نیاز به رسیدگی علمی داشت و از همین جهت، در فرجام، منجر به ظهور رویکردهای مختلفی در تمامی عرصه‌ها گردید.

گروهی از اهل حدیث، امام ابوحنیفه را بیگانه با «علوم حدیث» معرفی می‌دارند. دلیل و ادعای گروه مذکور، استوار بر این است که گویا محل پرورش و محیط زندگی امام، به‌دور از مکه و مدینه قرار داشته است؛ اما این گروه غافل از آن‌اند که اکثریت مطلق دانشمندان حدیث، یا در شهرهای عراق زیست کرده و در آنجا بدروود حیات گفته‌اند و یا اینکه زمینه پرورش و زندگی آنان در آغوش شهرهای خراسان صورت گرفته است.

به‌گونه مثال می‌توان اشاره کرد که سفیان ثوری در کوفه دیده به هستی گشود و در شهر بصره رخت از این کهنه‌سرای فانی برپست. احمد بن حنبل در بغداد زاده شد و سرانجام در بغداد چشم از جهان پوشید. زادگاه اوزاعی از منطقه لبنان است و درگذشتش نیز در همان سامان. یحیی بن معین، پرورده عراق است و عمری را در آن زیست؛ اما هنگامی که به خاطر ادای مراسم حج عازم حرمین شریفین شد، اجل بر وی مهلت بازگشت به سرزمینش را نداد؛ لذا پیکرش در بقعه مدینه منوره به خاک سپرده شد. پرورشگاه محمد بن یحیی ذهلی دامان نیشابور است و رحلت او نیز در آن شهر اتفاق افتاده است. علی بن مدینی در بصره دیده به گیتی گشود؛ اما درگذشتش در سامرا صورت گرفت و به همین شکل بقیه دانشمندان حدیث نیز همین سرنوشت را داشتند.

علاوه بر آنچه در فوق به آن‌ها اشاره شد، به شهادت تاریخ، امام ابوحنیفه بیشتر از پنجاه بار به مکه و مدینه سفر کرده و شش سال در مکه اقامت گزیده و با دانشمندان آن شهرها نشست و برخاست کرده و با آنان پیرامون علوم و مسئله‌های مختلف اسلامی گفت‌وگو و تبادل نظر کرده است.^۲

گذشته از سفرهای ایشان به آن دو شهر مذهبی، امام ابوحنیفه در سال‌های پایانی عصر اموی، شش سال در مکه زندگی کرد و با دانشمندان آن دیار در تماس و گفت‌وگو بود.

۲. أبو حنیفة النعمان إمام الأئمة الفقهاء، وهبی سلیمان غاوجی، دمشق: دارالقلم، ۱۹۹۳ م، ص ۵۷.

در بحبوحه این کشمکش‌ها و پرداختن به مسئله‌های نوظهور، اهل رأی و امامان‌شان در قلب میدان گفت‌وگو ایستاده و گروه‌های کلامی را در کمال جرأت و اعتماد به نفس به چالش کشیدند. شاخه‌ای از «اهل حدیث» که خود را از یک‌سو ناتوان از برخورد مثبت با چالش‌های جدید و واقعیت‌های نوین جامعه اسلامی می‌دید و از سوی دیگر، رقابت‌هایی با «اهل رأی» داشت، در کمال بی‌حوصلگی و دلتنگی، هم گروه‌های کلامی دیگر و هم امامان «اهل رأی» را مورد تهاجم بی‌امان خویش قرار داد.

تهمت بی‌اعتنایی «اهل رأی» به حدیث پیامبر و ترویج بدعت، از جمله سلاح‌هایی بود که در این کارزار از سوی این دسته به کار گرفته می‌شد. ماشین تبلیغات گروهی به کار آغاز کرد و تهمت‌بستن‌ها و دشنام‌دادن‌ها به «امام اهل رأی» چنان گسترش یافت که نقل مجالس شد و دهان‌به‌دهان می‌گشت. علم «جرح و تعدیل» هم گاهی به عنوان زرادخانه مرگ‌باری در این عرصه به کار گرفته می‌شد و اهل حدیث تا عصر بخاری و پس از آن، بدون آنکه تحقیقی به عمل آورند، آن را سینه‌به‌سینه به نسل‌های بعدی انتقال می‌دادند.

عبدالله بن مبارک می‌گوید: زمانی که به سرزمین شام رفتم تا امام اوزاعی را ملاقات کنم، او را در بیروت یافتیم. اوزاعی از من پرسید: ای مرد خراسانی! این بدعت‌گذار که در کوفه ظهور کرده است و ابوحنیفه نام دارد، کیست؟ با شنیدن این پرسش، بلافاصله به خانه برگشتم و طی سه‌روز، تمامی کتاب‌های ابوحنیفه را مرور کردم و با بیرون‌نویسی بهترین مسئله‌هایی که از آن امام، به نظرم خورده بود، دوباره با آن دست‌نوشته‌ها داخل مسجد اوزاعی شدم. شیخ اوزاعی حینی که اوراق را در دستم دید، پرسید: این‌ها چه‌اند؟ ورق‌ها را به دستش دادم. وقتی چشمانش به عبارت «نعمان می‌گوید» افتاد، با آنکه اذان داده شده بود، مقدمه آن را ایستاده خواند و بعد آن اوراق را در آستینش نهاد، پس از آنکه اقامت گفته شد، نماز جماعت برپا گردید. اوزاعی، بلافاصله پس از نماز، رو به من کرده گفت: ای مرد خراسانی این نعمان بن ثابت چه کسی است؟ گفتم: شیخی است که او را در عراق ملاقات کردم. گفت این از جمله شریف‌ترین دانشمندان دین معلوم می‌شود. بهتر است نزد وی بروی و بیشتر از وی بیاموزی. گفتم این همان ابوحنیفه‌ای است که مرا از رفتن به نزد وی بر حذر داشتی.^۳

در این حکایت می‌بینیم که اوزاعی مانند دیگر علمای اطراف واکناف آن روز جهان اسلام، امام ابوحنیفه را به بدعت متهم می‌کرد و استناد او همان چیزی بود که به او گزارش داده بودند؛ اما زمانی که عبدالله بن مبارک از امام ابوحنیفه برایش یاد می‌کند، اوزاعی اعتراف می‌کند که ابوحنیفه غیر از آن کسی بوده که اطلاعات نادرستی را در موردش فراهم کرده بودند!

علامه حافظ‌الدین کردری (متوفی ۶۴۲ هجری در بخارا) به سلسله اسنادی که دارد روایت می‌کند که ابن مبارک می‌گفت: یک‌بار دیگر دیدم که امام ابوحنیفه و امام اوزاعی در مکه مکرمه باهم ملاقات دارند. در این دیدار، امام اوزاعی از امام ابوحنیفه پرسش‌هایی کرد. اوزاعی می‌بیند که امام ابوحنیفه بیشتر از آنچه من نوشته بودم، برایش شرح می‌دهد. زمانی که آن دو از هم جدا شدند، از اوزاعی پرسیدم: چه دیدی؟ اوزاعی گفت: «به علم و عقل این مرد غبطه می‌خورم. از سوء فهمی که در مورد او داشتم از خداوند بخشش می‌خواهم. این مرد را همراهی کن او غیر از آن چیزی است که به من گزارش داده بودند».^۴

تهاجم اهل حدیث و نقش امام بخاری در آن

حملات اهل حدیث نسبت به امام ابوحنیفه و یاران او بسیار خشن و غیر منصفانه بود و امام محمد بن اسماعیل بخاری سهم بزرگی در این هجوم داشت. امام بخاری به تنهایی در برابر وی سر ناسازگاری نداشت؛ بلکه جزو گروهی شمرده می شد که با «اهل رأی» سر خصومت و دشمنی داشتند و بر روایت هایی اتکا می کردند که دسته ای از استادان بخاری و راویان او؛ چون عبدالله بن زبیر حمیدی و ابن ابی شیبه و نعیم بن حماد و اسحاق بن راهویه و محمد بن عرعره بن البرند و ایوب سختیانی و سفیان ثوری و حماد بن سلمه و عبدالرحمن بن عمر اوزاعی در تکفیر و تبذیر امام ابوحنیفه روایت می کردند و برخی از افراد این گروه، کتاب هایی هم علیه امام ابوحنیفه نگاشته بودند. حمیدی و اوزاعی کتاب هایی در رد امام ابوحنیفه نگاشتند. کتابی را که حمیدی نگاشته است "الرد علی النعمان" نام داشته است.

پس از آنان، محدثان دیگری چون خطیب بغدادی (متوفای ۳۴۶ هجری) و ابن حبان بستی (متوفای ۳۵۴ هجری) و دیگران وارد میدان شدند و مسیر امام بخاری را پیمودند. ابن حبان بستی از جمله کسانی شمرده می شد که در رد و نقد امام ابوحنیفه، بیست و یک جزء زیر سه عنوان به تحریر درآورد. خطیب بغدادی هم هر تهمت و کذب و افترا را که در مورد امام شنیده بود، در تاریخ

۱ - محقق مسند حمیدی هنگام یادآوری از این کتاب می نویسد: این اثر خشم شخصیت های فاضلی را بدون دلیل برانگیخته است و حمیدی را از نظر ما بدون حق نکوهش نموده اند. باز اضافه می کند: والله اعلم. من می گویم وقتی حمیدی در کنار خانه خدا و در حضور مردم امام ابوحنیفه را ابوجیفه خطاب می کند دیگر چه توجیهی برای دفاع از او در برابر نقد این شخصیت های فاضل می یابید؟! مسند الإمام أبي بكر عبد الله بن الزبير القرشي الحميدي. حقق نصوصه و خرج أحاديثه حسين سليم أسد، ي مشق، دار السقا للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۹۹۶ م. ص ۵۷

خویش گنجانید.

روایت‌هایی که این دسته از اهل حدیث در ذم و نکوهش امام ابوحنیفه نقل کرده‌اند، یک‌جانبه، تعصب‌آمیز و فاقد شواهد علمی و تاریخی‌اند. یکی از خیانت‌هایی که در این زمینه صورت گرفته و خطیب بغدادی بیشتر آن را برجسته ساخته، اتهامی است در باب خصومت امام ابوحنیفه با حدیث؛ اما نه خطیب و نه دیگران، هیچ‌گاهی نگفته‌اند که امام ابوحنیفه چه شروطی را در زمینه قبول حدیث داشته است. آیا عدم اعتماد ابوحنیفه به گروهی از راویان و دسته‌ای از روایت‌ها را، دشمنی با پیامبر صلی الله علیه وسلم خواندن، خود افترا و گناه بزرگ نیست؟

هجوم بی‌امانی را که امام بخاری علیه امام ابوحنیفه و یاران او به‌راه انداخت، بیشتر از حمله‌ای بود که علیه معتزله و خوارج و شیعه اعلام کرده بود که ترتیب کتاب «الجامع الصحیح» و کتاب‌های دیگر او شاهد این ادعا می‌باشند، تا جایی که برخی رسایل او تنها به احناف اختصاص داده شده است و دیگر کتاب‌های ایشان هم حاوی مطالب قابل توجهی در هجو شخصیت امام ابوحنیفه و گذاشتن اندیشه‌های او در برابر سنت پیامبر بوده است. تفاوتی که میان خطیب بغدادی و ابن حبان از یک طرف و امام بخاری از سوی دیگر دیده می‌شود، این است که امام بخاری تنها روایت‌هایی را نقل کرده است که امام ابوحنیفه و یاران او را کافر و مشرک و دشمن خدا و دجال و بدعت‌گذار و دشمن حدیث و سنت پیامبر اکرم معرفی می‌کند؛ اما خطیب و ابن حبان و امثال ایشان، ضمن نقل دشنام‌ها و اتهام‌ها و افتراهای فراوانی که هیچ دلیلی در جهت اثبات آن ارایه نکرده‌اند، روایت‌هایی را در مدح و ستایش امام ابوحنیفه نیز روایت کرده‌اند.

امام بخاری در کتاب حدیث خویش هم احناف را بی‌نصیب نمی‌گذارد و از آنان به نام «بعض الناس» و یا «برخی از مردم» یاد می‌کند. او کاربرد اصطلاح «بعض الناس» را در مورد امام ابوحنیفه از استادش حمیدی آموخته بود که تفصیل آن را در چند سطر بعدی خواهید خواند.

نخستین باری که از «بعض الناس» یاد می‌کند، در کتاب زکات، باب «رکاز» بوده است. وی، در مقدمه این باب می‌نویسد: مالک و شافعی - که او را ابن ادریس می‌نامد- معتقد بوده‌اند که «رکاز» عبارت از گنجینه‌های عصر جاهلی بوده است که زکات آن خمس است؛ اما «برخی از مردم» گفته‌اند که به معدن هم از نگاه لغوی رکاز «گنجینه» اطلاق می‌گردد.^۲ بخاری در اینجا درحالی که از امام مالک و امام شافعی نام می‌برد، احناف را «برخی از مردم» نامیده و در جهت مصادره هویت آنان قدم می‌گذارد.

البته این را نیز باید گفت: درحالی که احناف در عموم حالت‌هایی که بخاری از «بعض الناس»

۲ - فتح الباری شرح صحیح البخاری. ابن حجر العسقلانی، کتاب الزکاة، باب الرکاز، القاهرة: دار الریان للتراث، ۱۹۸۶ م. جزء ۲، ص ۵۴۶.

۱۶۱ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

یاد کرده، مصداق اصلی و مورد نظر او بوده‌اند؛ اما اشتراک برخی از فرق و مذاهب دیگر در پاره‌ای از آن مسایل در تعبیر «بعض الناس» امری طبیعی است.

با آنکه «صحیح البخاری» کتاب حدیث است و شایسته بود تا صاحب آن به نقل روایت‌های صحیح پردازد و از واردشدن به جنگ‌های مذهبی و اختلافات فقهی در صفحات آن اجتناب ورزد؛ اما دیده می‌شود عنوانی را که برخاسته از فقه و اجتهاد ایشان بوده برگزیده است و سپس در تأیید آن احادیثی را روایت کرده و متعاقب آن به نقل قول‌هایی ناقص از «برخی مردمان» نیز پرداخته است.

گروه بزرگی از دانشمندان را باور بر این بوده است که امام بخاری برای تحقیر بیشتر احناف، از ذکر نام آنان خودداری کرده و آنان را «برخی از مردم» نامیده و این کار را حدود بیست و پنج بار در صحیح خویش تکرار کرده است. او پس از ترجمه باب، احادیثی را ذکر می‌کند و می‌گوید: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم چنین فرمودند؛ سپس به دنبال آن می‌افزاید: «اما برخی از مردم این گونه می‌گویند!» و به این ترتیب می‌خواهد مخالفان خویش را در برابر پیامبر قرار دهد.

زیلعی می‌گفت: بخاری در برابر مذهب ابوحنیفه تعصب شدیدی داشته و بر آن می‌تاخت و می‌گفت: پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم چنین می‌گوید و [اما] «برخی از مردم» چنین می‌گویند و با این شیوه، زشتی و قباحت عدم پیروی از پیامبر صلی الله علیه وسلم را به آنان نسبت می‌دهد.^۳ راجع به اینکه امام بخاری، چرا از بردن نام احناف پرهیز کرده و آنان را «برخی از مردم» می‌نامد، نه «برخی از مؤمنان»، یا «برخی از فقها» و یا حتی برخی از «اهل رأی»، باید گفت که در این مورد، مزید بر عقاید و «ولاء و براء» آن، علت دیگری نیز وجود دارد که در «روانشناسی تجاهل در جنگ‌ها و کشمکش‌ها» نهفته است.

ابن تیمیه این معما را با این عبارت گشوده است: «اگر کسی بدعتی را آشکار سازد، باید در برابر آن اعتراض کرد، برخلاف کسانی که بدعت‌شان را پنهان می‌دارند. هرگاه اعتراض در برابر آن بدعت واجب گردید، باید با او قطع رابطه کرد تا آنکه از اظهار بدعتش دست بردارد! یکی از راه‌های مقاطعه این است که از او دانشی فرا نگرفت و به سخن او استدلال نکرد و حکم شریعت در چنین موارد، مقاطعه و هجران کسانی است که بدعت خویش را اعلام می‌دارند».^۴

در واقع در پرتو این سخنان می‌توان فهمید که اجتناب از ذکر نام احناف، در اینجا تصادفی نه؛

۳ - نصب الروایة. الزیلعی، القاهرة: دارالحدیث، ۱۹۹۵ م. ج ۱، ص ۴۷۹.

متن زیلعی این طور است: «والبخاری کثیر التتبع لما یرد علی أبی حنیفة من السنة فیدکر الحدیث ثم یرض بذکره فیقول قال رسول الله صلی الله علیه وسلم کذا وکذا وقال بعض الناس کذا وکذا یشیر ببعض الناس الیه ویشنع لمخالفة الحدیث علیه وکیف یخلی کتابه أحادیث الجهر بالبسملة وهو یقول فی أول کتابه باب الصلاة من الإیمان ثم یسوق أحادیث الباب ویقصد الرد علی أبی حنیفة».

۴ - شیخ الإسلام؛ بن تیمیه وجهوده فی الحدیث و علومه. عبدالرحمن بن عبدالجبار الفریوانی، الریاض: دار العاصمة، ۱۹۹۶ م. الجزء الأول، ص ۴۶۸.

بلکه دقیق و سنجیده و در جهت تثبیت همین هجر و تجاهل صورت گرفته است. قسمی که معلوم می‌شود، نظریه‌پرداز اصلی اصطلاح «برخی از مردم»، عبدالله بن زبیر حمیدی، استاد امام بخاری بوده است. برای توضیح بیشتر مقصود بخاری از «بعض الناس» یا «برخی از مردم»، لازم می‌دانم به ابن حبان بستی برگردم. ابن حبان در کتاب «المجروحین» خویش، به سلسله اسنادی که دارد از محمد بن منصور جوار، چنین روایت می‌کند: «حمیدی را دیدم که کتاب خودش را که در ردّ ابوحنیفه نگاشته بود، در مسجد حرام می‌خواند و می‌گفت: «برخی از مردم این طور گفته‌اند». به او گفتم چرا از او نام نمی‌بری؟ گفت: شایسته نیست تا در مسجد حرام نامی از او برده شود».^۵

در صفحات بعدی در مورد حمیدی مطالبی ارایه خواهیم کرد. امام بدرالدین عینی، یکی از شارحان معتبر بخاری گاهی که با عبارت «بعض الناس» در صحیح بخاری مواجه می‌شود، می‌نویسد: «آوردن این مطلب در اینجا منطقی ندارد؛ چون جایش اینجا نیست؛ ولی بخاری خواسته است تا احناف را نکوهش کند و این از شأن و عادت بزرگان دین به دور است».^۶

امام بخاری حتی وقتی از دوران کودکی خویش در بخارا و آموزش در مدارس احناف یاد می‌کند، می‌گوید: «در آنجا «فقه هؤلاء» (فقه اینان) را آموختم»

یعنی او سعی می‌ورزد حتی نامی از احناف بر زبان نیاورد. جالب این است که امام بخاری از شخصی به نام «داخلی» هم یاد می‌کند، بدون آنکه هویت او را مشخص سازد. این «داخلی» همه مؤرخان و محدثان را گیج کرده که چه کسی بوده است. به باور من، «داخلی» بخاری، کسی نیست جز امام ابوحفص کبیر بخاری، فقیه و علامه ماوراءالنهر و امام احناف آن حوزه که استاد امام بخاری هم بوده است؛ هرچند گاهی به ذکر نام او نیز می‌پردازد. حاصل سخن اینکه، امروز هم خیلی واقع می‌گردد که در جنگ‌های تبلیغاتی، نامی از «خصم» برده نشود.

همان طوری که در بالا اشاره کردیم، امام بخاری تنها به این اشارات در صحیح خود اکتفا نکرده است؛ بلکه رساله‌های مستقلی چون «بالا بردن دست‌ها در نماز» و «قرائت در پشت امام» و امثال آن را علیه احناف نیز نگاشته است و بدون آنکه به استدلال‌های قرآنی، حدیثی، عقلی و اصولی آنان اشاره‌ای کرده باشد، آنان را دشمن پیامبر صلی الله علیه وسلم خطاب کرده است.

به عنوان نمونه، به این شدت و غلظتی که در مقدمه رساله «رفع الیدین» او آمده است، توجه کنید:

۵ - المجروحین من المحدثین. محمد بن حبان بن أحمد بن حبان أبوحاتم التمیمی البستی السجستانی، المحقق: حمدي بن عبدالمجید بن اسماعیل السلفی. الریاض: دار الصمیعی. ۲۰۰۰ م. ج ۳، ص ۷۰.

۶ - عمدة القاری شرح صحیح البخاری. بدرالدین العینی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۲۰۱۰ م. ج ۲۳، ص ۱۱۵.

«الرَّدُّ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ رَفَعَ الْيَدِي فِي الصَّلَاةِ عِنْدَ الرُّكُوعِ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ وَأَبْهَمَ عَلَى الْعَجَمِ فِي ذَلِكَ تَكَلُّفًا لِمَا لَا يَغْنِيهِ فِيمَا ثَبَتَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ فِعْلِهِ وَقَوْلِهِ وَمِنْ فِعْلِ أَصْحَابِهِ وَرَوَاتِهِمْ كَذَلِكَ ثُمَّ فِعِلِ التَّابِعِينَ وَافْتِدَاءِ السَّلَفِ بِهِمْ فِي صِحَّةِ الْأَخْبَارِ بَعْضُ الثِّقَةِ عَنِ الثِّقَةِ مِنَ الْخَلْفِ الْعُدُولِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى وَأَنْجَزَ لَهُمْ مَا وَعَدَهُمْ عَلَى ضَعْفِ صَدْرِهِ وَحَرَجَةِ قَلْبِهِ نِفَارًا عَنْ سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْتَحِقًّا لِمَا يَحْمِلُهُ اسْتِجَابًا وَعَدَاوَةً لِأَهْلِهَا؛ لِشَوْبِ الْبِدْعَةِ لَحْمَهُ وَعَظْمَهُ وَمُحَّةَ وَأُنْسِيَّتِهِ بِأَحْفَالِ الْعَجَمِ حَوْلَهُ اغْتِرَارًا وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي قَائِمَةٌ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ وَلَا خِلَافٌ مِنْ خَالَفَهُمْ».^۷

یعنی پاسخ به کسی که بلند کردن دستان را به هنگام رکوع کردن و بلند شدن از رکوع، انکار کرده و این مسئله را بر عجمیان که توجهی به آن نداشته‌اند، به صورت مشقت‌باری پیچیده ساخته است. این بلند کردن دستان در نماز از کردار و گفتار پیامبر صلی الله علیه و سلم و از عملکرد و روایت یاران او ثابت گردیده است، این امر همچنین از کردار تابعین و پیروی سلف صالح از ایشان، تأیید شده است و در اخبار صحیح از ثقات [راویان معتبر] به طور متوالی در نسل‌های بعدی نیز نقل شده است. خداوند آنان را ببخشد و [منکران رفع الیدین] را به آنچه وعده داده است و سزاوار آن‌اند مستحق گرداند. انکار بالا کردن دستان پیش از رکوع و بعد از آن، از کینه‌توزی و بدبینی قلبی ایشان نسبت به سنت پیامبر نشأت می‌کند. ایشان از سنت پیامبر صلی الله علیه و سلم گریزان و در برابر پیروان سنت، تکبر و خصومت پیشه کرده و حس بدعت با گوشت و استخوان و مغزشان عجین گردیده است و [علت مخالفت ایشان با سنت] به این برمی‌گردد که خود به گردآمدن عجمیان پیرامون خویش و استقبال آنان، اُنس گرفته و فریب‌خورده‌اند. پیامبر صلی الله علیه و سلم می‌فرماید: «هنوز گروهی از امت من بر موقف حق پا می‌فشارند و کسانی که پشت گردانیده و با آنان مخالفت ورزیده‌اند، نخواهند توانست زبانی به آنان رسانند.

با خواندن این مقدمه، لرزه بر اندام خواننده طاری می‌شود وقتی می‌بیند امام بخاری چگونه تیر توهین و اتهام را به استقامت احناف پرتاب کرده و آنان را به خاطر اینکه چرا دستان‌شان را پیش از رکوع و بعد از آن بلند نمی‌کنند، صاحب «حق‌د» و «سینه‌های پُر از کینه» و «ضیق قلب» و «نفرت» در برابر سنت‌های پیامبر خدا معرفی کرده و آنان را کسانی می‌شمارد که استکبار و دشمنی با سنت پیامبر صلی الله علیه و سلم نه تنها دل‌های‌شان را که گوشت و استخوان و مغز‌شان را نیز فرا گرفته است! انسانی که قلب و گوشت و استخوان و مغز او با دشمنی پیامبر و سنت او عجین گردیده باشد، چه نوع انسانی خواهد بود؟! اگر عبارت پیش و پس این متن را نبینیم، تصور خواهیم کرد که هدف نویسنده کتاب یا

۷. الکتاب: قرة العينين برفع الیدین في الصلاة، المؤلف: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (ت ۲۵۶هـ)، تحقيق: أحمد الشريف، الناشر: دار الأرقم للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة: الأولى، ۱۴۰۴هـ - ۱۹۸۳م، عدد الأجزاء: ۱، ص: ۶-۵.

ابوجهل بوده است یا هم ابولهب.

امام بخاری در اینجا اختلاف فقهی بر سر یک امر فرعی چون بالا کردن دست در نماز را تا سطح اختلاف اعتقادی بالا برده و مخالفان دیدگاه فقهی خویش را دشمنان خدا نامیده و ایشان را با آیات و احادیثی می‌کوبد که در حق کافران نازل شده و آنان را هشدار می‌دهد و «پیروان هوی» و «دشمنان پیامبر» خطاب می‌کند.

او در این رساله، گفت‌وگویی را نیز نقل می‌کند که میان امام ابوحنیفه و شاگرد ایشان عبدالله بن مبارک در مورد بالا کردن دستان پیش از رکوع و بعد از آن به وقوع پیوسته است. حکایت از این قرار است که روزی عبدالله بن مبارک در کنار امام ابوحنیفه نماز می‌خواند و در اثنای رکوع دستانش را بلند کرد. هنگامی که از ادای نماز فارغ شد، امام بر سبیل شوخی به ابن مبارک گفت: «ترسیدم که با بلند کردن دست‌هایت به پرواز در نیایی!» عبدالله بن مبارک شوخی استاد خویش را به شوخی پاسخ داده گفتند: اگر امام هنگام بالا کردن دستان اثنای تکبیر تحریمه به پرواز در نیامد، او هم در بالا کردن دستان اثنای رکوع پرواز نخواهد کرد. سپس سخنی را از زبان وکیع نقل می‌کند که گفته بود: خدا رحمت کند ابن مبارک را که مردی حاضر جواب بود که پاسخش آن دیگر را - هدف بخاری از آن دیگر، امام ابوحنیفه است - به حیرت افکند. سپس امام بخاری می‌افزاید: «او به کسی می‌ماند که غرق در گمراهی و از دیدن حق عاجز بوده است».^۸

این سخن بخاری در حقیقت اشاره به آیت ۱۵ سورة بقره بوده است که در رابطه با منافقان نازل گردیده است.

به‌رحال، این داوری قاطع و این متن تلخ و فیصله‌نهایی هیچ شک و توجیهی به عمق خصومت و حجم بدبینی برای خواننده نمی‌گذارد.

همان‌طوری که سرخسی در مبسوط خویش اشاره کرده است: در رابطه به رفع یدین در نماز، امام ابوحنیفه حدیثی را از حماد، از ابراهیم نخعی، از علقمه، از عبدالله بن مسعود روایت می‌کند که پیامبر اسلام تنها در تکبیر تحریمه دستانش را بلند می‌کرد. این پنج راوی، همه امام و همه صاحب مدرسه و هر کدام‌شان در طبقه خویش، گل سرسبد فقه اسلامی به شمار می‌روند. راوی اول حدیث، عبدالله بن مسعود از بزرگان صحابه و از نخستین مسلمانانی بود که پیوسته در صف اول، در پشت پیامبر اقتدا می‌کرد و می‌توانست حرکات و سکنات او را بهتر از خیلی راویان بخاری مشاهده کند. حماد و ابراهیم نخعی و علقمه که هر کدام کوه دانش و دین بوده‌اند. سؤال این است: گیریم که احناف در این باب به خطا رفته‌اند، آیا می‌توان صدها هزار دانشمند این مذهب را دشمن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم خواند و

اوصاف کافران و منافقان را در حق‌شان ساری دانست؟

خوب، این اگر تکفیر نیست، پس تکفیر چیست؟

دردآور اینکه بخاری در رابطه با بالا بردن دستان هن‌گام رکوع، داستان گروهی از مردمان مرجئه بلخ - او احناف را از جمع مرجئه به شمار می‌آورد - نقل می‌کند که نزد محمد بن یوسف که در شام می‌زیست، وارد شده بودند و او خواسته بود تا آن گروه را از مجلس خویش براند تا آنکه توبه کردند و به راه و رسم «سنت» برگشتند. او (بخاری) در این رساله اضافه می‌کند: خیلی از دانشمندان دینی مخالفان را مجبور به توبه می‌سازند و اگر امتناع ورزند، آنان را از مجالس خویش می‌رانند.

او همچنان می‌نویسد که عبدالله بن زبیر از سلیمان فرزند حرب، قاضی مکه، خواسته بود تا «اهل رأی» را در حبس نگه دارد تا آنکه مانع فتوای ایشان گردد. او همین کار را کرد تا آنکه اهل رأی مکه را ترک کردند. عبدالله بن زبیر همان حمیدی، استاد بخاری است که از امام ابوحنیفه در کنار خانه خدا به نام ابوجیفه یاد می‌کرد.

امام بخاری در این رساله، در جهت نهادینه کردن استراتژی تبعید مخالفان فقهی و راندن مفتیان اهل رأی از شهرها و پرسش‌گران از مجالس علم که در فروع فقهی با اهل حدیث تفاوت داشتند، با تمام قوت تلاش می‌ورزد و روایت‌هایی را یکی پس از دیگری نقل می‌کند.^۹

برخی‌ها و به‌ویژه اهل حدیث، مذهب احناف را از روی طعنه اهل رأی می‌نامند و آن را نوعی دشنام می‌پندارند، در حالی که «رأی» از نظر امامان احناف، قلب و موتور علوم و معارف دینی به شمار می‌رود. امام بزدوی مفاهیمی چون «فقه» و «قیاس» و «علت» و «سبب» و «معقول» و «نکته» و «دلیل» و «نظر» و «حجت» و «برهان» و «رأی» ... را هم خانواده دانسته که لایه‌ها و ابعاد مختلف معرفت دینی را شامل بوده و بر بنیاد آیات و نصوص فراوانی استوار می‌باشند.^{۱۰}

همان‌طوری که از نامش پیداست، رساله «رفع الیدین» تنها در مورد بلندکردن دستان تألیف گردیده است؛ ولی دیده می‌شود که امام بخاری از هر بهانه‌ای در جهت بی‌اعتبار ساختن احناف سود می‌جوید. برای نمونه به این روایت اوزاعی نگاه کنید: «از اوزاعی در مورد کمی و زیادی ایمان پرسیدند، گفت: ایمان هم کم می‌شود و هم زیاد، پس هر کسی که ادعا کند که ایمان زیادت و نقصان نمی‌پذیرد، او بدعت‌گذاری بیش نیست. پس از او دوری جوید.»^{۱۱}

بازهم پرسشی که مطرح می‌شود این است: چه پیوندی میان بالا کردن دستان که محور اصلی این رساله بوده و میان فزونی و کاستی ایمان و یا مبحث ارجاء و مباحث مختلف دیگر می‌توان یافت،

۹ - رفع الیدین فی الصلاة، ص ۵۹.

۱۰ - معرفة الحجج الشرعیة، ص ۲۴.

۱۱ - رفع الیدین فی الصلاة، ص ۱۵۴.

به جز اینکه نویسنده کتاب، امام ابوحنیفه را در دایره بدعت گذاران قرار داده و به راندن پیروان او از مجالس و شهرها فراخوانند.

جالب اینکه سفیان ثوری، همان شخصیتی که بخاری حدود ۴۰۰ حدیث از او روایت کرده، او هم به سان امام ابوحنیفه معتقد به بلندکردن دستان هنگام رکوع نبود؛ ولی دیده می شود که تیر بخاری تنها متوجه امام ابوحنیفه بوده است؛ چون در مقدمه رساله از امامی یاد می کند که عجمیان در اطراف او جمع شده اند و در جاهای دیگر رساله به ارجاء و اهل رأی و فزونی و کاستی ایمان یاد می کند که همه، اشاره به امام ابوحنیفه داشته اند.

عوامل صف آرایی اهل حدیث در برابر امام ابوحنیفه

از نظر من سه عامل، باعث قرارگرفتن اهل حدیث در برابر امام ابوحنیفه شده بود.

نخست: موضع گیری امام در برابر زمامداران اموی و عباسی؛

دوم: سختگیری امام ابوحنیفه در پذیرش حدیث؛

سوم: روش چندبُعدی در فهم حدیث.

اوزاعی از روایان بخاری سخنی دارد که حکایت این کشمکش طولانی را در چند کلمه خلاصه کرده است. نامبرده می گفت: «هر سخن ابوحنیفه قابل تحمل بود؛ جز قیام او در برابر زمامداران.»

مفهوم این سخن این است که اساسی ترین اختلاف اوزاعی با ابوحنیفه که نمی توانست آن را تحمل کند، اختلاف او با زمامداران بود. این حکایت را از زبان امام ابوبکر جصاص حنفی بشنوم که می گوید: «عقاید امام ابوحنیفه در مبارزه با جباران و رهبران ستمگر زبانتزد خاص و عام بود و به همین دلیل اوزاعی می گفت: «ما با ابوحنیفه همه چیز را تحمل کردیم تا آنکه با شمشیر - یعنی جنگ با ستمگران - به سراغ ما آمد و ما تحمل آن را نداریم... این همان علتی بوده است که اکثریت قاطع اهل حدیث در برابر او قرار گرفتند تا آنکه ستمکاران بر امور مسلمانان چیره شدند.»^{۱۲}

امام اوزاعی، برعکس امام ابوحنیفه، از جمله فقهای به شمار می رفت که هم با امویان و هم با عباسیان روابط خوبی داشت و در دستگاه آنان مصدر خدمت نیز شده و از هدایای آنان بهره مند نیز بود؛ طوری که به شهادت تاریخ، منصور عباسی هیچ نامه او را بی پاسخ نمی گذاشت.^{۱۳}

اوزاعی در برابر مخالفان دستگاه دولت اموی و عباسی سختگیر بود و آنان گاهی با امضا و موافقت او دشمنان خویش را از صحنه حذف می کردند؛ طوری که موقف او در همکاری با امویان، در صحنه اعدام غیلان دمشقی نمونه بارز این همکاری و همنوایی به شمار می رود. غیلان از شاگردان حسن

۱۲ - أحكام القرآن. أبوبکر أحمد بن علی الرازی الجصاص، الجزء الأول، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۴ م. ص ۸۵.

۱۳ - البداية والنهاية. ابن کثیر، بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۶ م. ج ۱۰، ص ۱۱۷.

۱۶۷ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

بصری بود و جزو مأموران دولت عمر بن عبدالعزیز به شمار می‌رفت و گفته می‌شود که نظریات کلامی او به معتزله نزدیک بود. غیلان در باب خلافت، عقیده داشت که: «هر واجد شرایطی، ولو که منسوب به قبیله قریش نباشد، می‌تواند به‌عنوان خلیفه مسلمانان برگزیده شود».^{۱۴} غیلان از جمله کسانی بود که در زمان عمر بن عبدالعزیز و به امر او، اموال اعضای خانواده اموی را در مدینه به حراج گذاشته بود و در ملاء عام فریاد می‌زد: «بیایید اموال خاینان و ستمکاران را تسلیم شوید.» این حکایت وقتی به هشام بن عبدالملک که هنوز در مسند خلافت ننشسته بود، رسید، گفت: اگر به غیلان دست یابد، دست و پای او را خواهد برید.^{۱۵}

پس از آنکه هشام به خلافت رسید، هم اوزاعی و هم غیلان را به حضور خواست تا باهم مناظره کنند. طوری که از سناریوی این مناظره معلوم می‌شود، غیلان آماده نشد به مناظره بپردازد. فشرده سخن اینکه اوزاعی فتوای مرگ غیلان را صادر کرد و هشام فرمان داد که غیلان را به قتل رسانند.^{۱۶} نمونه دیگر استادان امام بخاری که با دربار خلافت رابطه داشتند و از منابع مالی آن سود می‌جستند، عثمان بن محمد بن ابی شیبه و ابوبکر بن ابی شیبه می‌باشند. کتاب‌های متعدد تاریخ و از آن جمله امام ذهبی در تاریخ اسلام روایت می‌کنند که متوکل عباسی گروهی از فقیهان و محدثان را وظیفه داد، برای شان معاش تعیین کرد و به آنان هدیه‌هایی بخشید تا در میان مردم بروند و در برابر برخی از گروه‌ها حدیث روایت کنند. عثمان فرزند ابی شیبه در بغداد منبری گذاشت و حدود سی هزار نفر برای شنیدن حدیث نزد او گرد آمدند و ابوبکر بن ابی شیبه در مسجد رصافه، آن سوی بغداد، منبر دیگری گذاشت و او نیز حدود سی هزار نفر دیگر را جذب مجلس خویش کرد.^{۱۷} از کارهای دیگر ابوبکر ابن ابی شیبه نگاشتن کتابی به نام مصنف بود که عنوان یکی از محورهای آن «در رد ابوحنیفه و مخالفت‌های او با حدیث پیامبر صلی الله علیه وسلم» نام دارد.

امام ابوحنیفه با علمای دربار مخالف بود، هرچند در ذم‌شان چیزی از او روایت نگردیده؛ ولی در جهت حراست و حفاظت از حریم پاک سنت نبوی می‌گفت: نباید روایت دانشمندانی را که با دربار پیوند دارند، پذیرفت؛ چون یکی اینکه بر دروغ عادت کرده‌اند و دیگر اینکه آنان از ناحیه موقف و روایت‌شان سود حاصل می‌کنند.^{۱۸}

۱۴ - مسلمون ثوار، محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، ۱۹۹۸ م، ص ۱۴۲.

۱۵ - تاریخ مدینة دمشق، ابن عساکر، بیروت: دار الفکر، الجزء: ۴۸، ۱۹۹۷ م، ص: ۱۸۶ - ۲۱۲.

۱۶ - شرح المقاصد، سعدالدین التفتازانی، المحقق: الدكتور عبدالرحمن عميرة، بیروت: عالم الکتب، ۱۹۹۸ م، ص ۵۸.

۱۷ - تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام، شمس الدین الذهبی، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۹۹۱ م، ص ۱۳.

۱۸ - معرفة المحجج الشرعية، أبوالبیسر محمد بن الحسین البزدوی (۴۲۱ - ۴۹۳ هـ)، تحقیق: عبدالقادر بن یاسین بن ناصر الخطیب، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۰ م، ص ۱۲۹.

در باب درک چندبعدی احناف از احادیث و سختگیری آنان در زمینه اثبات حدیث صحیح، در صفحات بعدی خواهیم نوشت.

دوبار توبه امام ابو
کفر

زراذخانه جرح و تعدیل

امام بخاری جنگ خویش را به صورت عموم در تمامی جبهات علیه احناف و به ویژه علیه امام ابوحنیفه و یاران او و علی الأخص علیه امام ابویوسف و امام محمد بن حسن شیبانی اعلام کرده بود که یکی از این عرصه‌ها میدان جرح و تعدیل است.

بله، امام بخاری در «التاریخ الکبیر» خویش امام ابوحنیفه را این گونه به معرفی می‌گیرد: «ابوحنیفه کوفی نعمان فرزند ثابت از موالی قبیله تیم الله ثعلبه است که عباد بن العوام و ابن مبارک و هشیم و وکیع و مسلم بن خالد و ابومعاویه و مقری از او روایت کرده‌اند. او [از جمله فرقه] مرجئه بود و در مورد رأی و حدیث او سکوت کرده‌اند. ابونعیم گفته است که ابوحنیفه در سال ۱۵۰ هجری وفات کرده است».^۱ هم‌چنان ایشان در «التاریخ الأوسط» خویش می‌گوید: «محمد به من گفت: او از اسماعیل بن عرعره شنیده است که روایتی را از ابوحنیفه نقل کرده که می‌گفت: «زن جهم اینجا نزد ما آمد و زنان ما را ادب آموزش داد».^۲

او هم‌چنان روایت دیگری را در رد سخن ابوحنیفه از ابوعاصم نقل می‌کند که در پاسخ اینکه: «آیا راستی آن زن فصیح بود؟» ابوعاصم گفت: «نه، قسم به خداست که هرگز چنین نبود. او زنی بود که زبانش شکستگی و لکنت داشت».

در این روایت، بخاری تنها به پیوند همسر جهم با خانواده امام ابوحنیفه اشاره نمی‌کند؛ بلکه

۱ - التاریخ الکبیر. المؤلف: محمد بن إسماعیل بن إبراهيم بن المغيرة البخاری، أبو عبد الله (المتوفى: ۲۵۶ هـ) الطبعة: دائرة المعارف العثمانية، حیدرآباد - الدکن. (بدون تاریخ) تحت: حرف النون، ص ۸۱.

۲ - التاریخ الأوسط. محمد بن إسماعیل للبخاری - نسخة الخضرى - المجلد ۳، الصفحة ۳۸۲، جامع الكتب الإسلامية.

به روایتی در تکذیب ابوحنیفه نیز توجه دارد. به عبارت دیگر، امام بخاری می‌خواهد بگوید که میان خانوادهٔ جهم و خانوادهٔ امام ابوحنیفه پیوند وجود داشته؛ ولی همسر جهم چنانکه امام ابوحنیفه ادعا کرده است، فاقد اهلیت ادبی بود و لکنت زبان هم داشت.

اینجا چند پرسش مطرح می‌شود. منطق این روایت که ابوحنیفه را با جهم بن صفوان پیوند می‌دهد و همسرش را جهمی می‌داند، چیست؟ آیا در زندگی امام ابوحنیفه کدام چیز دیگری نبود تا به آن اشاره می‌شد؟ باز چه پیوندی به جز عقد ازدواج میان یک جهمی و زن او وجود دارد؟ و آیا این قطعی است که زن یک جهمی هم باید جهمی باشد؟ اگر این روایت درست هم باشد، پس چه مشکلی وجود دارد که در عرصه‌های فصاحت و بلاغت و ادبیات از افراد مختلف جامعه سود برد؟ پس این همه استدلال به شعر سخنوران عصر جاهلی از سوی مجتهدان چرا؟ پرسش دیگر اینکه توانایی همسر جهم و یا ضعف ادبی او چه پیوندی به توانایی‌ها و اهلیت امام ابوحنیفه دارد؟

بدین نحو، امام بخاری باز در «التاریخ الأوسط» خویش روایتی را از زبان حمیدی نقل کرده که در نتیجه اهلیت فقهی امام ابوحنیفه را زیر سؤال می‌برد. او می‌گوید: «حمیدی می‌گفت: ابوحنیفه گفته بود هنگام ورود به مکه سه حکم فقهی را از مردی که شغل حجامت داشت فرا گرفته است.... حمیدی گفت: مردی که احکام فقهی مبنی بر سنت پیامبر و یاران او را نمی‌داند، چه طور می‌تواند مرجعی در زمینه احکام خدا چون میراث و فرائض و زکات و نماز و بقیه امور اسلامی قرار گیرد؟»^۳

در اینجا نکته قابل یادآوری این است که امام ابوحنیفه در سال ۱۵۰ هجری و حمیدی در سال ۲۱۹ هجری وفات کرده‌اند. تاریخ وفات را به این لحاظ ذکر کردم که تاریخ ولادت حمیدی معلوم نبوده است. به این اساس میان ابوحنیفه و حمیدی هفتاد سال مسافه وجود داشته است. پرسشی که مطرح می‌شود، این است: حمیدی این سخن را از چه کسی شنیده است و چرا نمی‌خواهد از او نامی بر زبان آورد و می‌آید و این روایت را بدون واسطه نقل می‌کند؟

پرسش دیگر اینکه این حادثه چه وقت به وقوع پیوسته است؟ در دوران کودکی امام که با پدرش به حج می‌رفت و یا در بزرگسالی ایشان؟ باز چه عیبی وجود دارد که شخصی از یک حجام چیزی بیاموزد و آیا کسب حجامی حرام بوده است؟ کسبی که در جهت تحقق یکی از سنت‌هایی که مروج بوده، پرداخته و بخاری نیز در کتاب خویش از آن نام برده است و پرسش اخیر اینکه چه کسی می‌داند همان حجام ضمن دسترسی به این شغل، یکی از فقهای بزرگ امت اسلامی بوده باشد؟

عبدالباسط غریب در کتابی^۴ از چهارصد شغل و کسب یاد کرده و از حدود یک هزار و پنج صد

۳ - التاریخ الأوسط. محمد بن إسماعیل للبخاری، الرياض: دار الصمیعی. المجلد ۳، الصفحة ۳۸۳.

۴ - الطرفة فیمن نسب من العلماء الى مهنة أو حرفة. الغریب عبدالباسط بن یوسف، المملكة العربية السعودية: دار الراوی للنشر و التوزیع، ۲۰۰۰ م.

۱۷۱ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

محدث و فقیه و مفسر و ادیب نام برده است که به آن پیشه‌ها اشتغال داشته‌اند. این پیشه‌ها مانع جهاد در راه فراگیری دانش نمی‌گردید و از همین لحاظ ما دانشمندانی داشته‌ایم که در عرصه‌های طبابت و تجارت و ستاره‌شناسی و قفل‌سازی و ابریشم‌سازی و دیگ‌سازی و آب‌گل‌سازی و آهنگری یا تجارت پنبه و پشم و روغن و نان و ساعت و امثال آن فعالیت داشته‌اند.

در ضمن آیا در متن این حکایت، اهانتی به یک پیشه چشمک نمی‌زند؟ به‌ویژه اهانت به کسی که می‌خواهد از راه یک شغل حلال سنتی رزق و روزی کسب کند؟

و نیز باید پرسید: راوی این حکایت، چرا اصل گمان نیک در حق مردمان را که خود اخلاقی است نبوی، پیشه نکرده و این احتمال را وارد ندانسته است که ممکن است امام ابوحنیفه این سخن را از روی تواضع و شکسته‌نفسی و تمجید از پیشه حجامی در آن زمان گفته باشد؟

سؤال قابل طرح دیگر این است که این عبدالله بن زبیر حمیدی کیست؟ حمیدی یکی از استادان امام بخاری به شمار می‌رود که روایت او را بر دیگران ترجیح می‌داد و گاهی یک روایت او را چندین بار در کتاب حدیث خویش می‌آورد. حمیدی، تأثیر زیادی بر دیدگاه‌های امام بخاری در قبال امام ابوحنیفه و احناف داشته است. همان‌طوری که بخاری خود اعتراف می‌کند، در دامان بزرگان احناف چون ابوحفص کبیر پرورش یافته و فقه و حدیث را فرا گرفته است؛ ولی وقتی سفر می‌کند و در حجاز با حمیدی و امثال ایشان روبه‌رو می‌گردد، دیدگاهش در مورد احناف و امام احناف کاملاً دگرگون می‌شود.^۵

یکی از عوامل این تحول، تماس با حمیدی و نعیم بن حماد و امثال ایشان بوده است. تأثیر حمیدی بالای امام بخاری از ابتدای کتاب «صحیح البخاری» هویداست که با نام حمیدی آغاز گردیده است. حمیدی نه تنها روایت‌های نهایت خصمانه‌ای در مورد امام ابوحنیفه داشته که حتی کتاب مستقلی زیر عنوان «الرد علی النعمان» نیز نگاشته است.

به این روایت خطیب بغدادی توجه کنید: «حمیدی در داخل مسجدالحرام و در حلقه درسی خویش، درحالی که مردم در اطرافش حلقه زده بودند، ابوحنیفه را به نام ابوحنیفه نامید!»^۶

جیفه در زبان عربی گوشت گندیده حیوانی را گویند که بوی بدی از آن برخیزد. آقای بشار عواد همان دانشمندی که تاریخ بغداد را تحقیق کرده، هنگام نقل این روایت، به حجم ستم و تجاوز بر کرامت یک انسان پی برده و در پاورقی کتاب نوشته است: «اگر این سخن از حمیدی باشد، این چیزی جز فجور در سخن نیست که به خودش برمی‌گردد.»

۵. تاریخ مدینه دمشق. علی بن الحسن ابن عساکر، تحقیق: محب‌الدین العمری. بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۷ م. ج ۵۲، ص ۸۷.
۶. تاریخ مدینه السلام. الخطیب البغدادی، حقه و ضبط نصه و علق علیه بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۲۰۰۱ م. المجلد ۱۵، ص ۵۶۱.

آیا حمیدی نمی‌دانست که گناهان در مقیاس بزرگی و شکوه زمان‌ها و مکان‌ها متفاوت بوده و همان گونه که پاداش عبادتی در «حرم خدا» بیشتر است، گناهان نیز در آن مکان غلیظ‌ترند.

در پاسخ محقق کتاب باید گفت که این روایت از لحاظ راویان آن هیچ مشکلی نداشته است. نخست اینکه روایت آن متصل است و دوم اینکه راویان آن از اعتبار بلندی نزد محدثان برخوردار بوده‌اند. راوی نخست این حکایت، ابوالحسن محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رزق (۳۲۵-۴۱۲هـ)، از جمله محدثان ثقة به شمار می‌رود که خطیب بغدادی او را ثقة و راستگو و دارای اعتقاد نیکو خوانده است. امام ذهبی هم او را امام و محدثی بلند مرتبت گفته است. راوی دوم آن عثمان بن احمد بن عبدالله بن یزید (ت ۳۴۴) است که او هم ثقة و قابل اعتماد خوانده شده و دارقطنی او را تأیید کرده است و امام ذهبی او را امام و محدث راستگو خوانده است؛ اما راوی سوم، خلیل ابن اسحاق شیبانی، پسر عم احمد بن حنبل و یکی از شاگردان بزرگ اوست. ذهبی او را امام، حافظ، محدث و راستگو خوانده و محدثان بزرگ دیگری چون دارقطنی و خطیب هم او را تأیید کرده‌اند.

خلاصه، برای موضع‌گیری‌های بدون موجب «حمیدی» در برابر امام ابوحنیفه، توجیهی جز شدت تعصب و بدبینی و کینه و ضعف تقوی نمی‌توان دلیل و بهانه دیگری یافت. گاهی با خود می‌گوییم: چه‌طور ممکن است یکی از راویان حدیث، کرامت انسانی دانشمندی را لگدمال کند و آن‌هم در مقدس‌ترین نقطه زمین و در حضور مردم بدون آنکه ترسی از خدا و یا شرمی از مردم داشته باشد؟ اگر غذا خوردن در راه‌ها و بازارها مروت یک راوی را ساقط می‌سازد، چرا غیبت و خوردن گوشت امامی و آن‌هم در کنار خانه خدا و در حضور مردم، نمی‌تواند مروت و عدالت چنین راوی را از اساس ساقط سازد؟ این فعل حمیدی آیا مصداق آیتی نیست که خدا مؤمنان را امر می‌کند: «با لقب‌های زشت و ناپسند یکدیگر را صدا مزنید»؟ (حجرات: ۱۱)

یکی از دانشمندان مالکی مذهب مراکشی، در تبصره به این مسئله می‌گوید: صد حمیدی و بخاری نمی‌توانند با یک ابوحنیفه برابری کنند، نه در عمق فقه و نه هم در احتیاطات لازم هنگام روایت و نه هم در نزدیکی به عصر نبوت.^۷

امام بخاری در کتاب «الضعفاء» خود از ثوری روایت می‌کند که ابوحنیفه را دوبار از کفر توبه داده‌اند. و باز می‌گوید: «در حضور ثوری از وفات ابوحنیفه سخن به میان آمد و او گفت: خدا را سپاسگزارم [که او مُرد] چون اسلام را قطعه‌قطعه می‌کرد. هیچ فرزندی در اسلام بدبخت‌تر از او به دنیا نیامده است.»^۸ و باز در همین صفحه از حمدویه روایت می‌کند که از محمد بن سلمه پرسید: چرا افکار نعمان جز مدینه منوره، دیگر همه‌جا را فرا گرفته است؟ او گفت: «پیامبر اسلام فرموده بود، نه

۷ - ما سبب تعصب البخاری وعدوانه علی الإمام أبي حنيفة. محمد الأزرق، هسبریس، الثلاثاء ۳۰ نومبر ۲۰۲۱.

۸. ص ۱۳۲ - کتاب الضعفاء الصغیر للبخاری ت أبي العینین - باب النون - المكتبة الشاملة

۱۷۳ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

دجالی و نه هم طاعونی نمی‌تواند وارد مدینه گردد و ابوحنیفه یکی از دجالان به شمار می‌رود!»^۹ وقتی کسی هنگام شنیدن مرگ فردی خدا را شکر گزارد و در مناسبت مرگ او، وی را شوم‌ترین فردی بداند که در جامعه اسلامی زاده شده است و باز او را دجالی از دجالان خطاب کند، در چنین حالتی انسان از تحلیل این همه کینه و تعصب و ذهنیت عاجز می‌ماند. از سوی دیگر، امام بخاری حدیثی را روایت می‌کند که پیامبر اکرم فرموده‌اند: «مسلمان کسی است که مسلمانان دیگر از دست و زبان او در امان باشند.» و در جای دیگری از زبان پیامبر اکرم نقل می‌کند که لعنت فرستادن بر مسلمانی، مانند کشتن اوست. او همچنان در ادب مفرد می‌گوید که انسان مسلمان نه طعنه می‌زند، نه لعنت می‌فرستد، نه فاحش است و نه هم بدزبان. پرسشی که دارم این است: وقتی که استادان امام بخاری این همه دشنام و نفرین را بر زبان جاری می‌ساختند و امام بخاری به‌نوبه خویش آن‌ها را مستندسازی می‌کرد، چرا در آن وقت این همه روایت‌هایی که انسان مسلمان را از بدزبانی و لعن فرستادن بر حذر می‌دارند، از ذهن آن بزرگان غایب بود؟

امام بخاری همچنان از سفیان روایت می‌کند: «حماد بن ابی سلیمان گفته بود به ابوحنیفه مشرک، بگویند که من از تو بیزارم... ابوحنیفه می‌گفت: قرآن مخلوق است.»^{۱۰} به این سه عبارت کلیدی در این روایت توجه فرمایید: «ابوحنیفه مشرک»، «من از تو بیزارم»، «ابوحنیفه می‌گفت: قرآن مخلوق است».

در روایت‌های امام بخاری می‌بینیم که این روایت‌ها از یک‌سو امام ابوحنیفه را از زبان استادش «حماد بن ابی سلیمان»، مشرک معرفی می‌کند و از سوی دیگر ابویوسف را از زبان استادش «ابوحنیفه» دروغ‌گو قلمداد می‌کند. اتهاماتی که حقایق تاریخی و روابط نهایت نزدیک آنان باهم و احترام شدید هر شاگرد به استادش، عکس آن را ثابت می‌سازد.

برای ابطال اتهام فوق همین قدر کافی است که بگوییم امام ابوحنیفه هژده سال تمام در پای صحبت «حماد» نشسته و چنان به او عشق می‌ورزید که پسرش را هم حماد نام گذاشت. در آن زمان شاگردانی که به پختگی می‌رسیدند، از حلقه استاد جدا می‌شدند و خود کرسی استادی می‌نهادند؛ ولی امام ابوحنیفه این کار را نکرد؛ باوجود آنکه حماد خود این پیشنهاد را به او داده بود.

بله، بر مبنای روایت‌های صحیح، ابوحنیفه هژده سال تمام در کنار حماد زانوی تلمذ زد و چون سایه در کنار این مرد قرار داشت و تا آخر عمر پیوسته به دعایش می‌پرداخت و از او به نیکی یاد می‌کرد و حماد نیز چون جان، او را دوست داشت که در این زمینه آثار و روایت‌های صحیح و فراوانی هستند

۹. همان، ص: ۱۳۲.

۱۰ - کتاب الضعفاء. محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن المغیره البخاری، المحقق: أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم بن أبي العینین، الریاض: مکتبة ابن عباس، الطبعة: الأولى ۱۴۲۶ هـ/ ۲۰۰۵ م. ص ۱۳۲.

که به این امر شهادت می‌دهند.

خطیب بغدادی روایت می‌کند که ابوحنیفه گفت: «زمانی که وارد بصره شدم، تصور می‌کردم پاسخ همه پرسش‌ها را در اختیاردارم؛ ولی مردم چیزهایی از من پرسیدند که پاسخی برای‌شان نداشتم. با خودم تعهد کردم تا زمانی که حماد زنده است، دامن او را رها نکنم و او را هژده سال همراهی کردم».^{۱۱} اینکه حماد گفته باشد ابوحنیفه مشرک را بگویند من از تو بیزارم، شباهت فراوانی با ماشین تبلیغاتی احزاب سیاسی دوران ما دارد؛ با تفاوت اینکه ماشین‌های تبلیغاتی دوران ما خیلی تخصصی عمل می‌کنند که گاهی دشوار است که به حقیقت مسئله پی برد.

پرسشی که در اینجا دارم این است: با وجودی که در آن روزگار کمتر کسی می‌توانست در همه حوزه عراق و حتی حجاز با حماد بن ابی سلیمان اصفهانی در تقوی و دانش و بزرگی همسری کند، این عجیب نیست که امام بخاری غیر از این روایت، روایت دیگری از او نداشته باشد؟ در رابطه با روایت‌هایی که از استادان یا شاگردان این امامان، در جهت مخالف همدیگرشان ثبت گردیده است، حکایت عبدالله بن مبارک لازم به یادآوری است. یکی از راه‌های تخریب شخصیتی و ترور ادبی ابوحنیفه با ابزار روایت، حکایت‌هایی است که به نزدیک‌ترین شاگردان او نسبت می‌دهند و می‌گویند که آنان در آخر عمر از استادشان بریدند.

برای مثال، یکی از این روایت‌ها می‌گوید که عبدالله بن مبارک در اواخر عمرش با ابوحنیفه برید،^{۱۲} اما این روایت نمی‌گوید که چرا برید و چه تحولی در تفکر امام و یا شاگردشان ایجاد شده بود تا زمینه این مقاطعه مهیا شود.

آنچه از این روایت دانسته می‌شود، سعی در جهت حذف تمامی روابط و مناسبات میان این دو شخصیت و یا به عبارت فقها، نسخ تمامی روابط دوران زندگانی ابن مبارک با استادش بوده است. در اینجا باید اضافه کرد که بریدن و قطع رابطه بر سر مسایل فرعی و حتی مسایل اعتقادی، نه با روش امام سازگار بود و نه هم با اخلاق عبدالله بن مبارک رضی الله عنهما.

روایت دیگری که در جهت بی‌اعتماد کردن امام ابوحنیفه به کاررفته است، سخنی است منسوب به عبدالله بن مبارک که اهلیت راوی امام را زیرسوال می‌برد.

اهل حدیث، گاهی روایت می‌کنند که عبدالله بن مبارک، امام ابوحنیفه را در عرصه حدیث

۱۱ - تاریخ بغداد. الخطیب البغدادی فی «تاریخ بغداد» (۴۴۴/۱۵).

۱۲ - کتاب المجروحین من المحدثین و المتروکین. محمد بن حبان بن أحمد ابی حاتم التمیمی البستی، الجزء الثالث. تحقیق محمود ابراهیم زاید. حلب: دار الوعی، ۱۳۹۶ هـ. ص ۷۱.

۱۷۵ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

مسکین خوانده است؛^{۱۳} و گاهی هم در جاهای دیگری می‌نویسند او را یتیم قلمداد کرده است؛^{۱۴} و بار سوم او را از زبان ابن مبارک: تهیم (متهم) معرفی می‌کنند.^{۱۵}

اما اگر به زندگی امام عبدالله بن مبارک برگردیم، خواهیم دید که الفاظ «یتیم» و «مسکین» و «تهیم» و اطلاق آن به استادش، نه در قاموس او و نه هم در قاموس استادش وجود دارد. برای اثبات این ادعا، حکایتی را از زندگی درخشان ابن مبارک نقل می‌کنم که بیانگر تواضع، اخلاق و ادب این شخصیت بزرگوار بوده است.

عبدالله بن مبارک در شهر مصیصه یا مفسوسطیا^{۱۶} که امروز در جمهوری ترکیه موقعیت دارد، در مجلسی با ابواسحاق فزاری نشسته بود که مردی خراسانی وارد شد و چون ابن مبارک را می‌شناخت، خواست پرسشی را مطرح سازد. عبدالله بن مبارک اشاره به فزاری کرده و گفت تا از ایشان پرسند. آن مرد خراسانی نزد فزاری رفت و سؤالش را پرسید و سپس نزد عبدالله بن مبارک آمده و به فارسی به او گفت: تو چه گویی؟ عبدالله بن مبارک به جای آنکه آن مرد را پاسخ دهد، گفت: «ما به مجلس مهتران سخن نگوییم».^{۱۷}

متن عربی این گفت‌وگو چنین است: «فأقبل الخراساني على ابن المبارک، فقال له بالفارسية: توجکوی، فقال ابن المبارک: ما بمجلس مهتران سخونه ته کلم، کان فی الکتاب حفوهی به مرهم»^{۱۸}. خلاصه سخن اینکه عبدالله بن مبارک چنان با ادب و اخلاق بود که در مجالس بزرگ‌تران از خویش، لب به سخن نمی‌گشود، چه رسد به اینکه استاد خویش را مسکین و یتیم و تهیم (متهم) خطاب کند. این در حالی است که رابطه عبدالله بن مبارک با ابوحنیفه به مراتب نیرومندتر از رابطه او با فزاری بوده است. مسکین و یتیم و تهیم جزو واژگان واژه‌نامه بزرگان این مکتب نبوده است.

سخن جالب اینکه کاخ روابط حماد با ابوحنیفه و روابط ابوحنیفه با ابویوسف و ابن مبارک چنان استوار بود که از هیچ باد و بارانی گزند ندید و هیچ‌یکی از این امامان با وجود اختلاف‌نظراتی که در حضور همدیگر مطرح می‌کردند و تا هنوز درج میراث فقهی مسلمانان بوده است، نه همدیگر را تکفیر کردند و نه هم بدعت‌گذار خواندند و نه از شهری اخراج کردند؛ ولی متأسفانه در قسمت امام

۱۳ - کتاب الجرح و التعديل. عبدالرحمن بن أبي حاتم، المحقق: عبدالرحمن بن يحيى المعلمى اليماني، الهند: دار المعارف العثمانية، ج ۸، ص ۴۵۰.

۱۴ - کتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين. محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي، الجزء الثالث. تحقيق محمود إبراهيم زايد، حلب: دار الوعى، ۱۳۹۶ هـ. ص ۷۱.

۱۵ - الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء. ابن عبد البر الأندلسي، مصر: مكتبة القدسي، ۱۳۵۰ هـ. ص ۱۳۲.

16. Μοψουεστία

۱۷ - تاريخ مدينة دمشق، على بن عساکر، بيروت: دارالفکر، ۱۹۹۵ م. ج ۷، ص ۱۲۵.

۱۸ - تاريخ مدينة دمشق، على بن عساکر، بيروت: دارالفکر، ۱۹۹۵ م. ج ۷، ص ۱۲۵.

بخاری عکس این اتفاق افتاد. طوری که بین او و استادش محمد یحیی ذهلی، بر سر یک مسئله خیلی پیش پا افتاده که فهم آن برای فردی از عوام الناس هم میسر است، اختلاف افتاد و در نتیجه امام بخاری را از نیشابور اخراج کردند و سپس او را حتی در بخارا هم نگذاشتند و والی بخارا که او نیز از جمع اهل حدیث و از خانواده ذهلی بود، وی را از بخارا هم اخراج کرد و سپس در صدد این بود که حتی از قریه ای که در نزدیکی سمرقند واقع بوده و امام بخاری در آن جا پناه برده بود، نیز اخراجش کنند؛ ولی اجل این مشکل را حل کرد و امام بخاری پس از عمری خدمت به حدیث پیامبر صلی الله علیه وسلم، در کمال ناامیدی و مظلومیت جان داد.

هم امام بخاری و هم طرفداران ایشان، در آن زمان به این باور بودند که امام ذهلی از نفوذ بخاری در نیشابور ترسیده است و در نتیجه همه گناهان را بر شانه حسد می گذاشتند؛ حسدی که به ادعای ایشان هم ذهلی و هم ابوذرعه و هم بقیه مخالفان امام بخاری را قربانی آن می دانستند؛ غافل از اینکه با خواندن نوایای قلبی کسی، نمی توان حکمی را صادر کرد. شواهد تاریخی نشان می دهند که امام محمد یحیی ذهلی حکمران اصلی اقلیم نیشابور بود و با اشاره او بود که نیشابوریان در امتداد ده ها کیلومتر راه به دیدار بخاری صف کشیدند و سپس با اشاره او بخاری را از آن شهر بیرون راندند. اگر مردم نیشابور با امام بخاری می بودند، نه امام ذهلی، نه ابوذرعه و نه فرد دیگری، نمی توانست او را از نیشابور بیرون راند. باز اگر این اختلاف را در دایره رقابت میان دو امام اهل حدیث در یک شهر خلاصه کنیم که به گفته اقبال «به یک مسجد دو ملا می نگنجد»، پس چرا امام ذهلی به والی بخارا نامه نوشت و امام بخاری را حتی در زادگاهش آرام نگذاشت. مسئله اخراج بخاری از نیشابور و بخارا و حتی سفر او از بغداد به نیشابور و همه این حوادث با روش اهل حدیث در تعامل با اختلاف نظرها پیوند داشته است؛ موضوعی که می تواند محور یک مقاله و یا حتی کتاب مستقلی باشد.

دوبار توبه امام ابوحنیفه از کفر

یکی از روایت‌های سخیفی که در کتاب‌های اهل حدیث تکرار می‌گردد، حکایت دوبار توبه‌دادن امام ابوحنیفه است که هیچ راوی و مؤرخ و محدثی نتوانسته است شواهدی در جهت اثبات آن ارایه کند. همان‌طوری که گفتیم، این اتهام خیلی شبیه پروپاگندهای احزاب سیاسی عصر ماست که برای تخریب و ترور شخصیتِ جانبِ مقابل، مخالفان از هر وسیله‌ای سود می‌جویند. اگر این گونه تبلیغات افتراآمیزی شایسته هر کس دیگری باشد، به محدثانی که خویشان را راوی سنت پیامبر صلی الله علیه وسلم می‌دانند، به هیچ‌صورتی زیبنده نیست. خداوند از گناهان‌شان درگذرد.

برای توضیح حکایت توبه امام ابوحنیفه لازم است به تاریخ برگردیم؛ حکایتی که این راویان نمی‌خواهند تا کسی از پیوند آن با توبه امام اطلاع یابد. حکایت از این قرار است که در سال‌های اخیر خلافت اموی که شورش‌ها و اغتشاش‌های مسلحانه‌ای از هر سو زبانه می‌کشید، خوارج توانستند شهرهایی را از سلطه امویان خارج ساخته و بر آن حکم رانند. کوفه، یکی از این شهرهایی بود که در سال ۱۲۷ هجری به دست ضحاک بن قیس شیبانی، معروف به ضحاک شاری _ از رهبران خوارج _ افتاد. هنگامی که خوارج وارد کوفه شده بودند، هفت سال از جانشینی امام ابوحنیفه بر مسند حماد بن ابی سلیمان می‌گذشت.

حمدالله مستوفی این ماجرا را در ظفرنامه خویش چنین به نظم کشیده است:

به واسطه، سعید شهید آن زمان

به دل گشت بدخواه مروانیان

ز بیداد مروانیان زان دیار
 بر او گرد شد لشکری بی شمار
 بر آهنگِ کوفه از آن جایگاه
 برون آمد و گشت در ره تباه
 ولیعهد خود کرد ضحاک را
 که شاری گهر بود و رزم آزما
 به کوفه در آورد ضحاک رو
 سپه گرد گشتند بی مَرّ برو
 گروه مضرّ و ربیعہ ازو
 در آن ملک گشتند پیکار جو
 تبه کرد ضحاک از ایشان بسی
 گریزنده گشتند از او هر کسی
 بر آن شهر ضحاک شد کامکار
 در آورد در حکم خود آن دیار
 فرستاد عمّال را بر عراق
 بُد هیچ کس را مجال نفاق
 به خواه و به ناخواه هر کس که بود
 به فرمان او سر در آورد زود
 عراق عرب شد مُسلم و را
 در آن مملکت شد یکی پادشا.^۱

محمد بن الحسن بن محمد بن علی معروف به ابن حمدون، نویسنده «تذکره حمدونیه» که از دانشمندان قرن پنجم هجری در عراق بود، راز این حکایت را چنین گشوده است: زمانی که ضحاک شاری یکی از رهبران خوارج وارد کوفه گردید، امر کرد تا فقها را به حضورش فراخوانند. دیگران از ترس خوارج هرسو فرار کرده بودند و آنان ابوحنیفه را یافتند و به قرارگاه رهبر خویش احضار کردند و میان رهبر خوارج و امام ابوحنیفه گفت‌وگویی صورت گرفت به این ترتیب:

رهبر خوارج: ای شیخ از کفر توبه کن!
 ابوحنیفه: من از کفر به درگاه خدا توبه‌کننده‌ام.

۱۷۹ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

رهبر خوارج امام را رها کرد. پس از بیرون شدن ابوحنیفه، یکی از آن همنشانی‌اش که با ابوحنیفه آشنایی داشته به رهبر خویش گفت: این شخص ابوحنیفه بود، آیا می‌دانی که او در حضورت از مذهب خودت توبه کرد؛ چون مذهب تو در نظر او کفر است او دوباره ابوحنیفه را فراخواند و گفت وگویی بعدی این گونه ادامه یافت:

رهبر خوارج: آیا این درست است که تو از مذهب من توبه کردی و مذهب من در باور تو کفر است؟

ابوحنیفه: آیا در مورد من گمان کردی؟

رهبر خوارج: بله.

ابوحنیفه: آیا این گمان بد نیست؟

رهبر خوارج: بله، گمان بد است.

امام ابوحنیفه: آیا گمان بد خودش گناه نیست؟

رهبر خوارج: بله، چنین است.

امام ابوحنیفه: آیا گناه در نزد شما کفر نیست؟

رهبر خوارج: بله چنین است.

امام ابوحنیفه: پس باید از آن توبه کنی!

رهبر خوارج: من به درگاه خدا توبه‌کننده‌ام و تو هم توبه کن شیخ!

امام ابوحنیفه: من از توبه‌کنندگان درگاه خدایم!

زمانی که خوارج از کوفه رفتند، گروهی از اهل کوفه می‌گفتند: ابوحنیفه را دو بار توبه داده‌اند.^۲

۲ - التذکرة الحمدونیه. محمد بن الحسن بن محمد بن علی معروف المعروف بابن حمدون، تحقیق احسان عباس و بکر عباس. المجلد التاسع، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۶ م. ص ۲۸۶.

ماجرای خلق قرآن

پیش از آنکه به اصل مطلب پردازیم، لازم است تا به یکی از شخصیت‌های مسیحی عصر اموی اشاره کنیم که نقش مهمی را در گفتمان دینی آن روزگار بازی کرد. این شخصیت دینی، یوحنا دمشقی (۵۶ - ۱۳۱ هـ) نام دارد که یکی از مهم‌ترین رهبران کلیسای شرقی بوده که در سوریه به دنیا آمده و در سایه خلافت اموی زیسته است و در نقد پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم چیزهایی نوشته و او را شکار بدعت‌گذاران مسیحی خوانده است.

یوحنا، مسیحیان را در عرصه‌های مختلفی برای گفت‌وگو و مناظره با مسلمانان تربیت می‌کرد که یکی از این عرصه‌ها، سرشت و طبیعت مسیح در اسلام بود. دکتر جوادی یکی از مهم‌ترین پژوهشگران «عصر جاهلی عرب» در این باب می‌نویسد: «یوحنا دمشقی به مسیحیان می‌آموزاند که هرگاه مسلمانی از ایشان پرسید که مسیح کیست؟ پاسخ دهند: او کلمه خداست. باز او باید از فرد مسلمان بپرسد: مسیح در قرآن به کدام نام یادشده است؟ مسلمان خواهد گفت: قرآن حضرت مسیح را کلمه خدا می‌داند. باز از مسلمان بپرسد: آیا کلمه خدا مخلوق است یا غیرمخلوق؟ اگر گفت: کلمه خدا مخلوق نیست، پس بعد خدایی حضرت مسیح را تثبیت کرده است و اگر گفت: «کلمه خدا» مخلوق است، این پاسخ به علم ازلی و صفات خدا پیوند داشته و در نتیجه گروهی از مسلمانان در برابرش واکنش نشان خواهند داد و تکفیرش خواهند کرد.^۱

یوحنا دمشقی با این شیوه مسلمانان را وارد گردابی کرد که سال‌ها در آن دست‌وپا زده و همدیگر خویش را تکفیر و تعذیب کرده و کشتند.

۱ - یوحنا الدمشقی. دکتر جوادی علی، مجلة الرسالة، العدد ۶۱۱، بتاريخ: ۱۹ مارچ ۱۹۴۵، القاهرة.

طوری که معلوم می‌شود هم اهل حدیث و هم معتزله و جهیمیه و دیگران شکار این برنامه یوحنا گردیدند و خلفای عباسی هم از این مسئله استفاده ابزاری کرده و دشمنان‌شان را کوبیدند. در کشاکش این معرکه، هر گروه، ادله و براهین‌شان را در جهت تثبیت ادعای‌شان به میدان کشیدند. معتزله گفتند: چون قرآن خود می‌گوید: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^۲ (ما آن را [به گونه] قرآن عربی قرار دادیم باشد که شما بیندیشید.) چون فعل جَعَلَ در آیت فوق به معنای ساختن و پدیدآوردن آمده است، بنابراین این آیت اشاره به خلق قرآن دارد. همچنان آنان استدلال کردند که قرآن به گفته خودش قدیم نه؛ بلکه حادث است و به آیت‌هایی از این دست استدلال ورزیدند:

«وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ»^۳
(و هیچ پند تازه‌ای از سوی [خدای] رحمان برای‌شان نیامد؛ جز اینکه همواره از آن روی برمی‌تافتند.)

«مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ»^۴
(هیچ پند تازه‌ای از پروردگارشان نیامد؛ مگر اینکه بازی‌کنان آن را شنیدند.)
آیت دیگری که در این راستا به آن استدلال می‌کردند، آیه ۳۲ سوره زمر است که می‌فرماید: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ» یعنی خداوند بهترین سخن را در هیئت کتابی فروفرستاد.
در اینجا اساس استدلال ایشان بر لفظ «حدیث» و «محدث» می‌چرخد که در زبان عربی، ضد قدیم بوده است.

استدلال دیگر معتزله ناسخ و منسوخ و شأن نزول آیات بود که پیوندی با حوادث روز و دوران نزول داشته‌اند.

اهل حدیث آمدند و به این آیت استشهاد کردند که قرآن را کلام خدا نامیده است:
«وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ»^۵

(و اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست، پناهش ده تا کلام خدا را بشنود سپس او را به مکان امنش برسان چرا که آنان قوم نادان‌اند.)

۲. الزخرف: ۳.

۳. الشعراء: ۵.

۴. الانبیاء: ۲.

۵. التوبة: ۵.

۱۸۳ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

و این را هم افزودند که چون قرآن کلام خداست و کلام خدا جزو صفات اوست و صفات خدا قدیم است، پس هر که قرآن را حادث و مخلوق بشمارد، مسلمان نیست.

اباضیان در پاسخ به این استدلال گفتند که قرآن تمامی علم خدا و صفت او نه؛ بلکه یکی از آثار علم خدا به شمار می‌رود؛ همان طوری که «خلق» صفت خداست و مخلوقات او اثر آن صفت به شمار می‌روند.

آنان همچنان استدلال کردند که قرآن خود گوید: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» یعنی خدا آفریدگار هر چیزی است. پس به باور آنان در این آیه، خداوند در برابر «هر چیز» قرار گرفته است؛ یعنی یکی خداست و دیگر همه اشیاء. سپس پرسیدند: آیا قرآن خود از زمره اشیاء به شمار می‌آید یا نه؟ اگر قرآن «شیء» نیست، پس چیست؟

تنور این جنگ چنان گرم شد که احمد بن حنبل یکی از بازیگران فعال این جنگ، می‌گفت: «قرآن کلام خداست، مخلوق نیست و هرکه ادعا کند قرآن مخلوق است، جهمی کافر است؛ اما اگر کسی ادعا کند قرآن کلام خداست؛ ولی نمی‌گوید که مخلوق نیست، او خبیث‌تر از اولی است و هرکه ادعا کند که تلاوت و تلفظ ما هنگام قرائت قرآن مخلوق است، او هم جهمی به شمار می‌رود و هر کسی که این مردم را کافر نداند، او هم همانند آنان است».^۶

با چنین حکم قاطع و صریح که هنوز هم پیروانی دارد، چه کسی در قلمرو امت محمد، مسلمان خواهد ماند؟ نمی‌دانم.

این جنگ چنان گرم شد و شاخ و پنجه کشید که اهل حدیث هم در آتش آن سوختند و در اثر همین اختلافات فرعی و گاهی بی‌مفهوم بود که استادان امام بخاری چون محمد بن یحیی ذهلی بر بخاری خشمگین شدند و او را از نیشابور بیرون راندند؛ چون می‌گفت الفاظ او هنگام تلاوت قرآن مخلوق‌اند. سخنی که به باور استاد دیگر بخاری، احمد بن حنبل، اعتقاد به آن، انسان را از دایره اسلام بیرون می‌ساخت.

احناف و امام‌شان که به عمق این ماجرا و نتایج ویرانگر آن آگاه بودند، نخواستند برای این معرکه بیهوده هیزم بیاورند و آن را گرم نگه دارند؛ بلکه کوشش فراوان کردند تا دامن‌شان به آتش آن فتنه نرسد. هر چند سخنان ضد و نقیضی از فقهای احناف روایت گردیده است، ولی موقف اصلی آنان عدم تکفیر

۶. الزمر: ۶۲.

۷. والقرآن کلام الله، نکلّم به، لیس بمخلوق، ومن زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أنّ القرآن كلام الله ووقف ولم يقل: لیس بمخلوق فهو أخبث من قول الأول، ومن زعم أنّ الفاظنا به وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام الله فهو جهمي، ومن لم يكفر هؤلاء القوم كلّهم مثلهم. كتاب السنة. أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ۱۹۵۹ م. ص ۴۹ - ص ۶۲ - كتاب طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ت العثيمين - أحمد بن جعفر بن يعقوب بن عبد الله أبو العباس الفارسي الاصلخري - المكتبة الشاملة.

مسلمانان بر سر جزئیات این مسئله بوده است.

اینکه امام بخاری از قول راویانش ادعا دارد که امام ابوحنیفه باور به خلق قرآن داشته است، ادعای بی‌اساسی است که تا هنوز هیچ دلیلی در جهت اثبات آن ارایه نگردیده است. در این باب امام ابویوسف روایتی دارد که باید آن را شنید و آن اینکه در یکی از روزهای جمعه، زمانی که امام ابوحنیفه در مکه به‌سر می‌برد، مردی وارد مسجد کوفه گردیده و پرسید: امام کجاست؟ ابویوسف می‌گوید: این مرد بیشتر به شیطان شباهت داشت تا انسان. در پایان به حلقه‌ی درسی ما نزدیک شد و پرسید که قرآن خالق است یا مخلوق؟ ابویوسف می‌گوید: به‌سوی یکدیگر نگاه کردیم و سپس برایش گفتیم چون استاد ما حضور ندارد، نمی‌توانیم پاسخی ارایه کنیم. زمانی که ابوحنیفه از مکه آمد، در قادیسیه به استقبالش رفتیم. او از اخبار کوفه و دوستان و خانواده‌ها پرسید. ما در ضمن احوال‌پرسی، حکایت آن مرد را برایش گفتیم. او لحظه‌ای در فکر فرو رفت. بار دیگر پرسید: پاسخ شما چه بود؟ گفتیم ما پاسخی ندادیم تا مبادا مورد پسند شما واقع نگردد. با شنیدن این سخن، علامات خوشی در سیمایش هویدا گردید و گفت: «خداوند شما را خیر نصیب فرماید. به این نصیحت من خوب گوش فرادهید: هیچ‌گاهی در مورد این مسئله نه پرسید و نه پیرامون آن بی‌چید. بگوئید قرآن کلام خداست و حرفی بر این عبارت می‌فزاید. فکر می‌کنم این مسئله مسلمانان را با هم درگیر خواهد کرد، خداوند ما را از فتنه‌ی شیطان نکه دارد».^۸

تاریخ شهادت می‌دهد که این پیش‌بینی امام ثابت گردید و همان‌طوری که در بالا یادآور شدیم، یکی از کسانی که در آخرین سال‌های عمر خویش قربانی این فتنه گردید، امام بخاری بود که از سوی استادش محمد بن یحیی ذهلی مقاطعه و سپس از نیشابور و بخارا اخراج گردید.

خلاصه‌ی سخن، در آنچه به نام فتنه‌ی خلق قرآن شهرت یافته بود، احناف هیچ نقشی بازی نکرده و پیوسته از آن دوری جسته‌اند. قهرمانان اصلی این جنگ بی‌مفهوم، معتزله و اهل حدیث بودند که همدیگر را کشتند و بستند و تکفیر کردند. اگر کدام حنفی معتزلی و یا کدام حنفی اهل حدیث هم در حاشیه‌ی این معرکه سخنی گفته باشد، نظریه‌ی او را نمی‌توان بیانگر دیدگاه امام ابوحنیفه و یا احناف شمرد. ابوسلیمان جوزجانی و معلی بن منصور رازی می‌گویند: «نه ابوحنیفه و نه هم ابویوسف و یا زفر و یا محمد شیبانی و یا کسی از یاران‌شان سخنی در باب خلق قرآن گفته‌اند».^۹

آنچه برای من مسلمان اهمیت دارد و به آن مکلفم، ایمان به قرآن و آسمانی دانستن این کتاب و عمل به آن است. اما چه کنیم، هستند کسانی که ما را به دایره‌ای می‌کشاند که یوحنا دمشقی برایشان ترسیم کرده است.

۸ - الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة. تقی‌الدین بن عبدالقادر التمیمی الداری الغزی، المكتبة الشاملة، (بدون تاریخ) ص ۴۹.

۹ - تاریخ بغداد. الخطیب البغدادی، دراسة و تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، الجزء الثالث عشر، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۷ م. ص ۲۷۴.

اتهام ارجاء

یکی از اتهاماتی که امام بخاری و سایر اهل حدیث به امام ابوحنیفه نسبت داده‌اند، عقیده ارجاء است. نخست باید بدانیم که ارجاء چیست؟ ارجاء در لغت واپس افگندن امری را گویند و تعریف آن «لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة» است. به این مفهوم که اگر ایمان بود، هیچ معصیتی آن را آسیب نخواهد رساند؛ همچنانکه اگر کفری بود، هیچ طاعتی سود نخواهد داشت.

پرسش این است که آیا احناف معتقد به همین اصل بوده‌اند؟ پاسخ به صورت قطع، نه است. حقیقت مسئله این است که احناف، هم از طرف خوارج و هم از سوی معتزله متهم به «ارجاء» گردیدند و این دو گروه با وجود اختلافاتی که باهم داشته‌اند، هر دوی شان در مسلمان ندانستن مرتکبان گناهان کبیره متفق بوده و جای او را آتش جاودان خدا دانسته‌اند. از همین لحاظ، هرکسی که نحوه تعامل با مرتکبان «گناهان کبیره» را به خدا وامی گذاشت او را «مرجئ» می‌خواندند. اهل حدیث هم از همین «حربه» سود جسته و امام ابوحنیفه را با آن کوبیدند.

در این رابطه حکایتی را قابل ذکر می‌دانم که در توضیح باورهای امام ابوحنیفه در ارتباط به مرتکب گناهان کبیره، کمک خواهد کرد:

گروهی از خوارج که مسلمانان را تکفیر و خون‌شان را مباح می‌دانستند، نزد امام ابوحنیفه آمده، از وی پرسیدند در مورد این دو جنازه که بر درب مسجد گذاشته شده است، چه می‌گویید؟ که یکی از آن دو، مردی است که از فرط می‌گساری جان داده است و دیگری جنازه زنی است که پس از انجام زنا، خودکشی کرده است؟

امام ابوحنیفه پاسخ داد: در مورد آنان همان سخنی را بر زبان می‌آورم که ابراهیم علیه‌السلام در مورد کسانی گفته که مرتکب گناهی بزرگ‌تر شده بودند؛ آنجا که قرآن از زبان او چنین روایت می‌کند: «کسانی که از من پیروی می‌کنند، از گروه من‌اند و کسانی که عصیان می‌ورزند تو خود بخشاینده و مهربانی» (ابراهیم: ۳۶). در مورد آنان سخن عیسی علیه‌السلام را می‌گوییم که فرموده بود: اگر عذاب‌شان کنی، آنان بندگان تویند و اگر آنان را ببخشی، تو خود توانا و حکیمی (مائده: ۱۱۸). در مورد آنان سخن نوح علیه‌السلام را می‌گوییم که گفته بود: «حساب آنان مربوط به خدا می‌شود؛ اگر شعور داشته باشید» (الشعراء، ۱۱۳). و یا گفته بود: «در باره کسانی که دیدگان شما به خواری در آنان می‌نگرد، نمی‌گوییم خدا هرگز خیرشان نمی‌دهد؛ خدا به آنچه در دل آنان است، آگاه‌تر است [اگر جز این بگوییم] من در آن صورت، از ستمکاران خواهم بود» (هود: ۳۱).^۱

با در نظر داشت این آیات و شواهد دیگر قرآنی و نبوی، اگر امام ابوحنیفه را در شمار مرجئه حساب کنیم، در آن صورت پیامبران الهی چون ابراهیم و نوح و عیسی علیهم‌السلام را هم باید از جمله مرجئه فقها به شمار آورد.

سخن اخیر اینکه مرجئه به شهادت تاریخ پیوندی با قدرت سیاسی و دربار خلفا داشته‌اند.^۲ درحالی‌که امام ابوحنیفه هم در عصر اموی و هم در دوران عباسی از سوی دربار شلاق خورد، زندانی شد و در زندان جان داد.

خلاصه سخن اینکه پرسش جوانان این عصر در باب گناهکاران این نیست که آنان در آخرت چه اندازه عذاب خواهند دید؛ پرسش این است که آیا روز جزایی وجود دارد یا خیر؟ مسئله عصر ما، صفات خدا نه؛ بلکه وجود خداست. پرسش عصر ما این نیست که قرآن مخلوق است یا خالق؟ پرسش این است که قرآن کلام خداست یا کلام محمد، همان‌طوری که برخی‌ها می‌گویند. این پرسش‌ها را کتاب‌های عقیده و به‌ویژه آنچه را اهل حدیث تولید کرده‌اند، پاسخ نمی‌دهند. اعتقاد به اصولی چون وجود خدا و روز آخرت و قرآن به‌عنوان کلام خدا، رهگشا و اصل قضیه است؛ نه پیچیدن بر سر اختلافاتی که هیچ حاصلی از آن نمی‌توان به دست آورد.

در سال ۱۹۸۹ م، در یکی از دانشگاه‌های خرطوم کنفرانسی داشتیم و از تجاوزی که شوروی‌ها کرده بودند و بمباردی که بر قریه‌ها در افغانستان صورت می‌گرفت، حرف می‌زدیم. یکی از جوانان اهل حدیث ایستاد و پرسید شما که با ارتش سرخ و کمونیسم می‌جنگید، با شرک و مشرکان‌تان چه نوع تعامل دارید؟ پرسیدم منظور شما از شرک چیست؟ گفت: همین قبرهایی که مردم افغانستان به زیارت‌شان می‌روند. گفتم اینجا دو مسئله است. اول اینکه خیلی از این قبرها عملاً یا بمبارد گردیده‌اند

۱ - أبوحنيفة: بطل الحرية والتسامح في الإسلام، عبدالمحليم الجندی، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ۱۹۶۶ م. ص ۶۹.

۲ - أزمة الخلافة والامامة وأثارها المعاصرة. اسعد وحيد القاسم، بيروت: دار الغدير للنشر، ۱۹۹۷، ص ۲۵۵.

۱۸۷ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

و یا مهجور شده‌اند. چون در آن شب و روز، بم افکن‌های شوروی بنا بر علتی، چند زیارتگاه را در ولایت‌های مشرقی افغانستان بمبارد کرده بودند و دوم اینکه ما مکلف به شمشیرکشی در برابر مردگان نیستیم؛ ما با زنده‌های ارتش سرخ مواجه می‌باشیم که ده‌ها هزار نخبه ما را در زندان‌ها کشته‌اند و با ارتش تا دندان مسلح خویش، کشور ما را اشغال کرده‌اند. برای شان گفتم سکه‌ای را که وارد بازار کرده‌اید برای انسان مسلمان این عصر قابل شناسایی نیست.

تعجب‌آور اینکه آن جماعت تا یک هفته دیگر در همان محل در جهت اثبات اینکه ما مشرکیم، سخنرانی داشتند.

حالا می‌بینیم همان انسان‌ها با چهره‌های جدیدی دوباره وارد بازار تکفیر گردیده‌اند و جالب توجه اینکه این گروه از جهیمه و مرجئه و قدریه و ده‌ها مذهب دیگری حرف می‌زنند که استخوان‌های رهبران و نظریه‌پردازان شان هزار سال پیش زیر انبان خاک آرد گردیده‌اند؛ ولی وقتی از مذاهب ایدئولوژیک عصر بررسی، مذاهب زنده‌ای که ما با آن مواجهیم، بیشترین شان هیچ چیزی به گفتن ندارند.

امام بخاری و شاگردان امام ابوحنیفه

سوگندانه گستره نبردی را که امام بخاری و برخی از استادانش علیه «اهل رأی» رهبری کردند - همان گونه که بدان اشاره کردیم - منحصر به امام -=ابوحنیفه نماند؛ بلکه دامنگیر شاگردان او نیز شد. امام بخاری در باب شاگرد بزرگ امام ابوحنیفه یعقوب بن ابراهیم -معروف به ابویوسف- می گوید: «وی از شیانی و یارش ابوحنیفه حدیث شنید، او را [علمای حدیث] ترک کرده اند».^۱

از متن امام بخاری در معرفی امام ابویوسف چنین برمی آید که ابویوسف تنها از استادش ابوحنیفه و یار نزدیکش محمد شیانی حدیث شنیده است، در حالی که ابویوسف به شهادت علمای حدیث از هشام ابن عروة و یحیی بن سعید و اعمش و یزید ابن ابی زیاد و عطاء بن سائب و حجاج بن ارطاة و خلق عظیمی حدیث شنیده است.^۲

روایت دیگری از بخاری در مورد ابویوسف آمده که شنیدنی است. او می نویسد: «برای ما حکایت کردند، نعمان [یعنی امام ابوحنیفه] می گفت: جای تعجب است که یعقوب [یعنی امام ابویوسف] چیزهایی را از من می گوید که نگفته ام».^۳ در اینجا می بینیم که امام بخاری چگونه روایتی را از زبان یک (متروک) بر فرق یک (متروک) دیگر، می کوبد.

۱ - التاريخ الكبير. محمد بن اسماعيل البخاري، التاريخ الكبير المؤلف: محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله، الطبعة: حيدرآباد _ الدكن: دائرة المعارف العثمانية، (بدون تاريخ)، ج ۸. ص ۳۹۷.

۲ - مناقب الإمام أبي حنيفة و صاحبيه أبي يوسف و محمد بن الحسن. الامام الذهبي، حيدرآباد، الدكن: لجنة المعارف النعمانية، ۱۴۰۸ هـ. ص ۵۸.

۳ - تحفة الأقباء في تحقيق كتاب الضعفاء. محمد بن اسماعيل البخاري، تحقيق: حافظ زبير علي، لاهور: المكتبة الإسلامية، ۱۴۳۳ هـ. ص ۱۲۴.

دانستن یک نکته دیگر نیز در جهت درک موقف امام بخاری در برابر بزرگان احناف مهم به نظر می‌رسد و آن کلمه «ترک» می‌باشد. طوری که پیوسته پافشاری می‌کند، گویا علمای حدیث، روایت امام ابوحنیفه و یاران او را «ترک» کرده‌اند!

اینکه امام بخاری در باب برخی از روایان چون امام ابوحنیفه و یارانش می‌گوید: «در موردش سکوت کرده‌اند»، باید متذکر شد که برخلاف آنچه به ذهن خواننده از لفظ «سکوت» می‌رسد که گویا آن راوی نه جرح شده است و نه هم تعدیل، این اصطلاح در قاموس بخاری یکی از الفاظ شدید جرح به شمار می‌رود همان طوری که امام ذهبی و دیگران به آن اشاره کرده‌اند.^۴ و به همین ترتیب علمای حدیث می‌گویند: اصطلاح «ترک» نزد امام بخاری از شدیدترین عبارت‌های جرح و بی‌اعتبارسازی به شمار می‌رود.^۵

برای روشن شدن تصویر سکوت در واژه‌نامه بخاری به پنج نمونه از مردانی اشاره می‌کنم که بخاری نام‌شان را در تواریخ خود آورده و در موردشان گفته است که محدثان در باب آنان «سکوت» کرده‌اند. حال می‌رویم تا با استفاده از یک پایگاه اینترنتی که برای معرفی روایان و دیدگاه علمای جرح و تعدیل در باره آن‌ها تأسیس گردیده و تراجم نام دارد، تا ببینیم که یحیی بن معین شیخ بخاری درباره آنان چه می‌گوید. اولین آنان، محمد بن حجاج مصفر است که یحیی بن معین او را دروغ‌گو و خبیث توصیف کرده است و دومی، نصر بن باب خراسانی است که او را هم دروغ‌گو و خبیث و دشمن خدا خوانده است؛ سومی، حفص بن سلیمان بن المغیره است که او را ثقه نه؛ بلکه دروغ‌گو توصیف کرده است؛ چهارمین آنان اسحاق بن ادریس بصری اسواری است که او را نیز دروغ‌گوی و جعل‌کننده حدیث توصیف کرده است و پنجمین‌شان، عبدالله بن زیاد بن سلیمان است که در مورد او گفته است: روایتش ارزشی ندارد؛ او دروغ‌گوست.^۶

امام بخاری، در میزان جرح و تعدیل خویش، هم امام ابوحنیفه و هم دو شاگرد بزرگ او، امام ابویوسف و امام محمد شیبانی را، از اعتبار ساقط ساخته و فاقد اهلیت روایی دانسته است. جالب این است که امام بخاری، امامی در مقام ابوحنیفه را که هم در تقوی، هم در دانش و هم در حفظ سرآمد دوران خود بود و زندگی‌نامه او خود شاهد این ادعاست، متروک الحدیث می‌داند؛ ولی در عین حال از کسانی روایت می‌کند که علمای جرح و تعدیل، ایشان را فاقد اهلیت در روایت و جعل‌کنندگان حدیث خوانده‌اند.

۴. تفصیل بحث را اینجا بخوانید: عبارة "سكتوا عنه" عند البخاري في كتابه "الضعفاء الصغیر" ودلالاتها على الجرح: دراسة وتحقيق: الدبوس، حمود بن نايف محمد.

۵. الرفع والتكمیل فی الجرح والتعدیل. محمد عبدالحی، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ۱۹۶۳ م. ص ۴۰۲ و فتح المغیث ۱۲۲/۲.

۱۹۱ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

یکی از این نمونه‌ها نعیم بن حماد است که بیشترین دانشمندان حدیث، او را متهم به جعل و ضعف در حدیث کرده‌اند. ابواحمد بن عدی جرجانی می‌گفت: در عین حالی که این راوی در مورد سنت سخت‌گیر بود؛ ولی خودش مرتکب جعل حدیث می‌شد.^۷ ابوالفتح ازدی می‌گفت: او در جهت تقویت سنت، حدیث جعل می‌کرد و در ذم و بدگویی امام ابوحنیفه حکایت‌هایی می‌بافید که همه دروغ بودند و بهتان.^۸ ابوالبشر دولابی نیز نامبرده را متهم به جعل کرده^۹ و ابوسعید مصری او را نیز متهم به روایت احادیث منکر از افراد ثقه کرده است.^{۱۰} خطیب بغدادی می‌گوید: «این فرد در دفاع از سنت سخت‌گیر و در دشمنی با اهل رأی شدید بود.»^{۱۱} مؤلفان تحریر تقریر التهذیب می‌نویسند: خیلی از امامان او را ضعیف خوانده‌اند؛ ولی برخیا او را صرف به خاطر دفاع از سنت، صاحب اهلیت دانسته‌اند. امام ذهبی در سیر اعلام النبلاء می‌گوید: «نعیم ابن حماد فارسی کتاب‌هایی در رد ابوحنیفه نگاشته و در برابر محمد بن الحسن شیبانی نیز موافقی اتخاذ کرده و خیلی از علمای جرح و تعدیل او را متهم به جعل کرده‌اند».^{۱۲}

راوی دیگری که با مبحث ما پیوند دارد، عکرمه است. عکرمه از بردگان آزادشده عبدالله بن عباس است که به قول مصعب بن عبد الله الزبیری دیدگاه گروه خوارج را داشت.^{۱۳} جالب این است که امام بخاری در مهم‌ترین مبحث دینی - که مربوط به عقاید خوارج می‌شود - از زبان وی حدیث روایت کرده است و آن عبارت از پیوند رابطه ایمان و عمل است؛ چون خوارج مرتکب گناهان کبیره را کافر می‌دانستند. عکرمه حدیثی را روایت کرده که در آن آمده است: «زناکار، در حالی که در حال زناست، مؤمن نیست؛ و دزد، در حالی که در حال دزدی است، مؤمن نیست.»^{۱۴} عکرمه باز می‌گوید: «از عبدالله بن عباس پرسیدم: چگونه ایمان از وجود او بیرون می‌شود؟ ابن عباس پنجه‌های دستانش را در هم داخل کرد و باز جدا کرد و گفت این‌طور جدا می‌شود و هرگاه توبه کرد، این‌گونه ایمان برمی‌گردد و پنجه‌های دستش را باز یکی در دیگر داخل کرد».

امام ابوحنیفه در پاسخ به این باور می‌گوید: بیرون‌شدن ایمان در اثر گناه با متن صریح قرآن در تعارض است؛ آنجا که قرآن می‌فرماید: «وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِيهَا مِنْكُمْ» یعنی و از میان شما آن دو تن را که

۷ . www.tarajim.com

۸ . www.tarajim.com

۹ . www.tarajim.com

۱۰ . www.tarajim.com

۱۱ . www.tarajim.com

۱۲ - موسوعة الحديث. نعیم بن حماد: <https://hadith.islam-db.com>

۱۳ - سیر اعلام النبلاء، الامام الذهبی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۳ م. ج ۵، ص ۳۳.

۱۴ - حدیث بخاری، شماره: 6782.

مرتکب زشتکاری می شوند. چون ما در اینجا می بینیم که قرآن صفت ایمان را از گناهکاران نفی نمی کند. امام متعاقب آن می گوید: «هدف قرآن از لفظ «شما» نه مسیحیان اند و نه یهودیان؛ بلکه مسلمانان اند».^{۱۵}

بازهم جالب اینکه امام بخاری کسانی چون حماد بن ابی سلیمان و ابوحنیفه و ابویوسف و محمد شیبانی و زفر را که چون شهاب ثاقب در قلمرو عراق درخشیدند و کران تا کران را با نور دین و دانش و فقه و ایمان و اخلاق و آداب و فضیلت روشنی بخشیدند و دارای سینه های مملو از حدیث پیامبر صلی الله علیه و سلم بودند، شایسته روایت نمی داند؛ ولی در باب حساس ترین مسئله اعتقادی که ایمان است، از یک عضو جماعت خوارج روایت می کند، روایتی که با اعتقاد خوارج پیوند دارد.

پرسش این است که اگر امام بخاری، امامان اهل رأی را در حقیقت اهل اهو می داند، پس چرا از خوارج روایت می کند؟ آیا آنان اهل اهو نیستند و اگر می گوید که روایت ها اهل اهو تا وقتی که با اعتقادات شان رابطه نداشته باشد، قابل پذیرش اند، پس حدیثی را که در بالا یاد کردیم، آیا مربوط به محوری ترین اصل اعتقادی خوارج، یعنی تکفیر صاحبان گناهان کبیره نمی شود؟ چه طور امکان دارد در یک حدیث صحیح، بنا بر تشخیص البانی و دیگر امامان اهل حدیث، خوارج، سگان آتش دوزخ خوانده می شوند و در جای دیگری، حدیث پیامبر را از زبان همین «سگان جهنم» روایت کرده و صحیح هم می خواند.^{۱۶} شاید کسی بگوید که عکرمه از چنین تقوا و علمی برخوردار بود؛ پرسش دیگر من این است که آیا امام ابوحنیفه فاقد دین و دانش بود که از طرف اهل حدیث مقاطعه شد؟ اینجاست که بی طرفی علمی یک محدث زیر سؤال می رود.

نویسندگان کتاب «موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام» و امامانی چون طبری و ابن تیمیه و دیگران به این باورند که این حدیث یکی از دلایلی بوده که خوارج، مرتکبان گناهان کبیره را کافر می دانستند.^{۱۷} بدرالدین عینی، شارح بخاری، در کتاب عمدة القاری می گوید: «وَذَكَرَ الطَّبْرِيُّ أَنَّ مِنْ قَبْلَنَا اخْتَلَفُوا فِي هَذَا الْحَدِيثِ: فَأَنَّكَرَ بَعْضُهُمْ أَنَّ يَكُونُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ»^{۱۸} یعنی طبری ذکر کرده که پیشینیان ما در مورد این حدیث اختلاف داشتند؛ برخی از آنان انکار کردند که رسول خدا

۱۵ - العالم والمعلم. بتعليق محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ص ۲۶.

۱۶ - رأى أبوأمامة رؤوساً منصوبة على درج مسجد دمشق، فقال أبوأمامة، كلاب النار شرقتلى تحت أديم السماء خير قتلى من قتلوه، ثم قرأ يوم تبيض وجوه وتسود وجوه... (إلى آخر الآية)، قلت لأبي أمامة: أنت سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: لو لم أسمعته إلا مرة أو مرتين أو ثلاثاً أو أربعاً - حتى عد سبعة - ما حدثتكموه. الراوى: أبوأمامة الباهلي، المحدث: الألباني، خلاصة حكم المحدث: حسن صحيح المصدر: صحيح الترمذی ۳۰۰۰ و اللفظ له، و أحمد ۲۲۲۶۲.

۱۷ - شرح حدیث لایزنی الزانی حین یزنی و هو مؤمن. تقی الدین ابن تیمیه. تحقیق دغش بن شبی العجمی، بیروت: دار ابن حزم، ۲۰۰۱ م. ص ۲۴.

۱۸ - عمدة القاری. بدرالدین العینی، ج ۲۳، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۱ م. ص ۴۱۱.

۱۹۳ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

صلی الله علیه و سلم این سخن را گفته باشد. در باب این حدیث، حتی اوزاعی مشکل داشت و از زهری پرسیده بود: اگر آدم گنه‌کار مسلمان نیست، پس چیست؟ در کتاب «شرح کتاب الإبانة من أصول الدیانة» در باب راویان این روایت از محدثان هم سخنانی آورده است که برای جلوگیری از اطالت سخن، از آن می‌گذریم.

در کتاب «العالم و المتعلم» از امام ابوحنیفه در این باب می‌پرسند، او می‌گوید: من راویان این حدیث را تکذیب می‌کنم و تکذیب اینان هیچ‌گاهی به معنی رد حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم نیست.^{۱۹}

از سوی دیگر، امام بخاری در عین حالی که ابوحنیفه و ابویوسف و محمد شیبانی و زفر و دیگران را فاقد اهلیت روایت می‌داند، از عمران بن حطان خارجی روایت می‌کند. این راوی جنایتکار به قول امام ذهبی، کسی بوده که در مدح عبدالرحمن بن ملجم، قاتل امام علی، چنین شعر سروده و گفته است:

يَا صَرْبَةً مِنْ تَقِي مَا أَرَادَ بِهَا
إِلَّا لِيَلْبَغُ مِنْ ذِي الْعَرْشِ رِضْوَانًا
إِنِّي لَأَذْكُرُهُ حِينًا فَأَحْسَبُهُ
أَوْفَى الْبَرِيَّةِ عِنْدَ اللَّهِ مِيزَانًا
أَكْرَمَ بِقَوْمٍ بَطُونِ الطَّيْرِ قَبْرَهُمْ
لَمْ يَخْلُطُوا دِينَهُمْ بَغْيًا وَعُدْوَانًا^{۲۰}

یعنی:

آن مرد پرهیزگار، عجب ضربه‌ای وارد آورد که هدفی جز بدست آوردن رضای پروردگار عرش را نداشت.

هرگاه او را به یاد می‌آورم، گمان می‌کنم او عالی‌ترین درجه را در ترازوی خدا حاصل کرده است. مردمی را گرامی دار که گورهای‌شان سینه مرغان بوده و دین خویش را با ستم و تجاوز نیالودند. به هر حال، برخی از علمای جرح و تعدیل که استادان بخاری بوده‌اند، نه تنها امام ابوحنیفه و یاران او را با قوت تمام ثقه و اهل روایت خوانده‌اند؛ بلکه در مذهب او نیز بوده‌اند که بارزترین نمونه آن، امام یحیی بن معین، بزرگ‌ترین امام جرح و تعدیل و استاد بخاری و مسلم و ابو داود و ابن ابی حاتم و ابن حنبل و بقیه محدثان است. کسی که امام ذهبی از زبانش نقل می‌کند که شعبه بن حجاج هم از امام

۱۹ . العالم و المتعلم، روایة أبي مقاتل عن أبي حنيفة رضي الله عنهما، بتحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة: مطبعة الأنوار، ۱۳۶۸ هـ-ق

۲۰ - سير أعلام النبلاء. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۱ م. ج ۴، ص ۲۱۴.

ابوحنیفه حدیث روایت می‌کرد و ذهبی در جای دیگری یحیی بن معین را نه تنها حنفی؛ بلکه از جمله حنفی‌های متعصب به شمار می‌آورد.^{۲۱} وقتی ابن معین حرف می‌زد، بخاری و مسلم و امثال ایشان لب فرو می‌بستند.

۲۱ - الرواة الثقة المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: محمد إبراهيم الموصلي. بيروت: دارالبشائر الإسلامية، ۱۹۹۲ م. ص ۳۰.

کتاب خلق افعال عباد

کتاب «خلق افعال العباد و الرد علی الجهمیه و اصحاب التعطیل» یکی از کتاب‌های دیگر امام بخاری است که در آن نیز به امامان احناف یورش برده است.

امام بخاری در مقدمه این کتاب، حکایت ذبح کردن جعد بن درهم شاگرد جهم بن صفوان - که جهمیه^۱ به او نسبت داده می‌شوند - را روایت کرده و می‌نویسد: «خالد بن عبدالله قسری را دیدم که در روز عید قربان در شهر واسط گفت: بروید قربانی کنید؛ خداوند قربانی‌های‌تان را قبول فرماید؛ اما من جعد بن درهم را قربانی می‌کنم که می‌گفت: «نه ابراهیم علیه السلام خلیل خداست و نه هم موسی با خدا حرف زده است و خدا از آنچه در حقش می‌گویند، مبرا است.» سپس از منبر پایین شد و جعد را ذبح کرد».

او در این کتاب به یکی از نزدیک‌ترین شاگردان امام ابوحنیفه یعنی امام محمد بن حسن شیبانی پرداخته و چنین روایت می‌کند: «وَحَدَّثَ يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، عَنِ الْجَهْمِيَّةِ وَقَالَ: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ الرَّحْمَنَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى عَلَى خِلَافٍ مَا يَقْرَأُ فِي قُلُوبِ الْعَامَّةِ فَهُوَ جَهْمِيٌّ، وَمُحَمَّدُ الشَّيْبَانِيُّ جَهْمِيٌّ»^۲ یعنی یزید بن هارون در مورد جهمیه هشدار داد و گفت: کسی که استوای خدا بر عرش را طوری تفسیر کند که خلاف باورهای باطنی عموم مردم باشد، او جهمی است و [آگاه باشید که] محمد [بن حسن] شیبانی

۱ - یکی از فرقه‌های کلامی است که هم در عرصه سیاسی و هم در میدان کلام فعال بوده و رهبرش توسط والی اموی کشته شد. این فرقه آن جمله از صفات خدا را که ممکن است با خلق او تشبیه بار آرد، تأویل می‌نمایند و باور به مخلوق بودن قرآن دارند و باور به دیدن خدا در آخرت ندارند.

۲ - خلق أفعال العباد. محمد بن إسماعيل البخاری، الناشر: دارالمعارف السعودية، ص: ۳۷.

جهمی است!

امام محمد شیبانی نه تنها جهمی نیست؛ بلکه از قله‌های دانش حدیث و فقه اهل سنت در تاریخ مسلمانان به شمار می‌رود. روایت احادیث موطأ امام مالک به روایت محمد حسن شیبانی، از بهترین روایت‌های این کتاب به شمار می‌رود. این روایت در حالی که تمامی احادیث مالک را جمع کرده، روایت‌های عراقیان را نیز در کنار حجازیان نقل کرده و گاهی روایت‌های دیگری را نیز بر آن افزوده است. از این لحاظ، کتاب موطأ به روایت امام محمد شیبانی را می‌توان از نخستین کتاب‌های فقه مقایسوی به شمار آورد که راه را برای اجتهاد مستقل هموار کرد.^۳ کار محمد حسن شیبانی در عرصه حدیث گاهی بر کار امام بخاری برتری داشته است. یکی از این نمونه‌ها، روایت حدیثی است که امام بخاری کتاب خود را با آن آغاز کرده است که با عبارت «إنما الأعمال بالنیات» شروع می‌شود. محمد حسن شیبانی ده‌ها سال پیش از بخاری همین حدیث را با سند کوتاه‌تر از پیامبر اسلام روایت می‌کند که چنین روایتی در علم حدیث از اعتبار بیشتری برخوردار است.^۴

امام بخاری در کتاب خلق افعال عباد به صورت پیوسته به نقل روایت‌های می‌پردازد که بر مبنای آن جهمیان - که محمد بن حسن را هم جزو آنان شمرده است - باید اعدام گردند. او در این کتاب جهمیه را زشت‌تر از یهود و نصارا خوانده و خواهان طلاق همسران و گردن زدن باورمندان به آن مذهب، قطع رابطه با اعضای آن گروه و سلام ندادن به افراد آن، عدم ازدواج با زنان‌شان، رد شهادت آنان، نخوردن ذبیحه‌های‌شان شده و خلاصه سخن اینکه، آنان را شیطان و زندیق و خبیث و مشرک و از یاران فرعون خوانده است!

وقتی حکایت ذبح جعد بن درهم را از یک سو و این همه اوصاف و احکام مربوط به جهمیه از دیدگاه امام بخاری را از سوی دیگر می‌خوانیم و سپس می‌بینیم که امام محمد بن حسن شیبانی را با قاطعیت تمام جهمی معرفی می‌کند، عمق و حجم این خصومت غیر قابل توجیه بر ملا می‌گردد. با توجه به نکاتی که به آن‌ها انگشت گذاشتیم، پرسش‌هایی در ذهن خلق می‌گردند که باید آن‌ها را این گونه مطرح ساخت:

آیا به راستی امام محمد بن حسن شیبانی جهمی بود؟

و اگر پاسخ مثبت است، این ادعا بر بنیاد کدام شواهد و ادله استوار بوده است؟

آیا در میراث عظیم فکری امام شیبانی که امروز در اختیار ما قرار دارد، شواهدی را مبنی بر

۳ - موطأ مالک روایة محمد الحسن الشیبانی. الطبعة الرابعة، تعلیق و تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ۱۹۹۴ م. ص ۵.

۴ - موطأ مالک روایة محمد الحسن الشیبانی. الطبعة الرابعة، تعلیق و تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ۱۹۹۴ م. ص ۳۱۲.

جهمی بودن او می‌توان یافت؟

آیا امام بخاری نمی‌دانست که احناف در باب جهمیان چه اعتقادی داشته‌اند؟

آیا ابوحفص صغیر، دوست ایام کودکی بخاری، کتابی در رد جهمیه به نام «الرد علی اللفظیة»

ننوشته است؟

آیا بخاری خود ابوحفص صغیر را بهتر از دیگران نمی‌شناخت و در جوانی به خاطر فراگرفتن

حدیث به عراق و حجاز با او هم‌سفر نبود؟

آیا ابوحفص صغیر، شاگرد ابوحفص کبیر و او شاگرد محمد بن حسن شیبانی و دیگران در امتداد

خط فکری مخالف با جهمیه نبودند؟

بخاری بر جهمیه به این لحاظ می‌تازد که آنان باور به عدم رؤیت خدا در آخرت داشته‌اند، امری

که شیعیان به آن معتقدند و یا باور به تأویل صفات خدا داشته‌اند، اعتقادی که امروز شاید بیشتر از

۹۵ فیصد مسلمانان را شامل می‌گردد. پرسش این است، اگر کسی چنین باورهایی داشته باشد، باید

او را لعنت فرستاد و گردنش را با شمشیر زد و زنش را از او جدا کرد و او را مشرک و زندیق و شیطان و

بدتر از پیروان هر دین و آیین دیگری دانست؟

امام بخاری و ابوحفص کبیر

امام محمد بن اسماعیل بخاری به اعتراف خودش در دامان احناف پرورش یافته و علم حدیث آموخته است. بکر بن منیر روایت می‌کند: از محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن مغیره جعفری (امام بخاری) شنیدم که می‌گفت: نزد ابوحفص احمد بن حفص بودم و به کتاب جامع سفیان که مربوط پدرم بود، گوش می‌دادم. ابوحفص به مطلبی گذشت و من آنچه را او ذکر کرد، [به صورت کتبی] نداشتم؛ ولی آن را از حفظ خواندم؛ پس از آن از حدیث دوم پرسید، آن را نیز از حفظ خواندم؛ از سومی پرسید، سومی را هم از حفظ خواندم و هر بار بر حفظ من صحه می‌گذاشت؛ سپس لحظه‌ای سکوت کرد و پرسید: این کیست: گفتند این فرزند اسماعیل فرزند ابراهیم فرزند بردزبه است. ابوحفص گفت: آنچه خواند درست است، به یاد داشته باشید که این کودک، روزی مرد بزرگی خواهد شد.^۱

حالا این پرسش مطرح می‌گردد که بخاری چرا هیچ حدیثی از استاد و شیخ خویش روایت نکرده است؛ استادی که خود محدثی بود که از سفیان بن عیینة و وکیع بن جراح و عبدالله بن مبارک و جمع کثیری حدیث روایت کرده بود. اگر کسی بیاید و کوتاه‌شدن اسناد «الاسناد العالی» را دلیل بیاورد، به این سؤال چه پاسخ خواهد داشت که بخاری در باب جرح و تعدیل، هم ابوحفص کبیر و هم امام ابو عبدالله ابوحفص صغیر را کاملاً تجاهل کرده و هیچ نامی از ایشان، چه در جهت جرح و چه در باب تعدیل نبرده است. ابوحفصی که امام ذهبی او را علامه ماوراءالنهر خوانده و مؤرخ بخارا، نرشخی، می‌گوید که بخارا به خاطر او بود که «قبة الاسلام» نام گرفت.

۱ - تاریخ مدینة دمشق. علی بن الحسن ابن عساکر، تحقیق: محب الدین العمری. بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۷ م. ج ۵۲، ص ۸۷.

آری، امام بخاری نه روایتی از استاد خویش دارد، نه او را جرح کرده و نه هم تعدیل و اگر یادی هم از او کرده، در سیاق مدح و لطف و تشویقی بوده که در حق بخاری و پدر ایشان داشته است. پرسشی دیگر این است که چه طور می شود که امام بخاری و آن هم به شهادت اهل حدیث، از «اهل بدعت» چون خوارج و امثال ایشان روایت کند؛ ولی استاد خودش را که کوهی از دین و دانش بود، نبیند؛ کوهی که خود در دامان آن پرورش یافته بود؟

امام بخاری گاهی امامان احناف، ابوحنیفه و ابویوسف و محمدحسن شیبانی را، متهم به بدعت می کند؛ و زمانی هم در باب کفرشان روایت هایی را نقل کرده و آنان را مرجئی یا جهمی خوانده و در پایان کار، از هر راه ممکن اعتبارشان را ساقط می سازد.

این از یک سو و از سوی دیگر، در میان راویان او افرادی از گروه های مختلف منسوب به «ارجاء» هم دیده می شوند. یکی از این نمونه ها سالم افطس است که نامبرده بآنکه متهم به ارجاء است؛ ولی در قطار راویان بخاری قرار دارد. ابو حاتم رازی او را از جمع مرجئه می شمارد. ابن حبان بستی می گفت که: او (افطس) روایت ها را درهم و برهم می کرد و خود از جمله مرجئه بود و در نهایت متهم به کاری شد و به قتل رسید. ابراهیم یعقوب جوزجانی و عدی و نووی نیز او را از جمع مرجئان سرسخت به شمار می آورند.^۲

محدث بلندآوازه مالکی ابن عبدالبر، از جمله نخستین کسانی است که بر موقف امام بخاری در برابر امام ابوحنیفه اعتراض کرده و علت آن را بیان کرده است. او می گوید: «در میان اهل حدیث افرادی وجود دارند که جرح و نکوهش امام ابوحنیفه را پیشه خود ساخته اند و آن به این خاطر بوده که امام ابوحنیفه بسا از روایت هایی را که به نام «اخبار آحاد» شهرت یافته است، نمی پذیرد؛ بلکه می رود تا ببیند این روایت ها چه اندازه با قرآن و احادیث دیگر همخوانی دارند؟ اگر روایتی همسویی نداشت، آن را از جمله روایت های شاذ می داند... چنانکه، یکی از کسانی که بر او هجوم برده و او را جرح کرده است، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بخاری است».^۳

۲ - سالم الأفطس. موسوعة الحديث: <http://hadith.islam-db.com>

۳ - الانتقاء فی فضائل الائمة الثلاثة الفقهاء. ابن عبدالبر الاندلسی، مصر: مکتبة القدسی، (بدون تاریخ)، ص: ۱۴۹.

امام ابوحنیفه و علم حدیث

همان گونه که امام ابن عبد البر اندلسی دریافته است، یکی از عوامل بدبینی اهل حدیث، نسبت به امام ابوحنیفه، بر می‌گردد به موقف او در برابر بخشی از روایت‌هایی که این «فرقه» به گردآوری آن پرداخته‌اند.

این کار امام، منطق خودش را داشت و از حرص او به حدیث پیامبر نشأت می‌گرفت؛ چون در عصر او بازار حدیث تراشی گرم بود و خدا می‌داند چه اندازه جعل و دروغ زیر نام «حدیث صحیح» به جامعه اسلامی تحویل داده شده است.

روایت‌های فراوانی وجود دارد که دشمنان امام ابوحنیفه چون خطیب بغدادی و ابن ابی شیبه و دیگران، از زبان او روایت کرده و آن را به بی‌احترامی امام ابوحنیفه به حدیث نسبت داده‌اند. به عنوان نمونه، آنان این روایت را بسیار تکرار می‌کنند «که امام ابوحنیفه گاهی بر یکی از آنان روایتی را می‌خواند و از آنان می‌خواست تا گوش فرادهند. وی روایتی را قرائت می‌کرد و سپس از مخاطب خویش می‌پرسید:

آنچه را که شنیدید چه بود؟

مخاطب می‌گفت: حدیث بود.

ابوحنیفه پاسخ می‌داد: «نه! این سخنی بیهوده‌ای بود!».

آخر کدام انسان عاقلی می‌تواند باور کند که امام اعظم فقه اسلامی که تمامی اجتهادات او بر مبنای قرآن و حدیث و قیاس قضایا بر بنیاد متون قرآنی و حدیثی استوار بوده است، به سنت پیامبر

اکرمش به دیده حقارت بنگرد؟

آنچه هویداست، این است که مشکل امام ابوحنیفه با اسناد حدیث و راویان و شیوه و متد آن بوده است؛ نه اصل حدیث پیامبر صلی الله علیه وسلم.

امام ابوحنیفه در زمینه پذیرش روایت‌ها، خیلی سخت‌گیرانه عمل می‌کرد و تمامی احتیاطات لازم را در جهت حمایت سنت و میراث پیامبر به کار می‌گرفت تا بازیچه دست انسان‌هایی قرار نگیرد که به ناتوانی‌ها و کاستی‌ها و ضعف‌های بشری و تعصب‌های مذهبی متصف بوده‌اند.

یکی از شرط‌های او در قبول حدیث آحاد، این بود که روایت با اصول او در تعارض نباشد و اگر در تقابل قرار می‌گرفت، آن روایت را شاذ خوانده و کنار می‌گذاشت و یکی از این اصول، عمومیات و ظاهر قرآن بود؛ جز آنکه آن روایت بیانی باشد برای یک مجمل و یا نصی باشد در جهت تثبیت یک حکم جدید.

اصل دیگر اینکه آن روایت نباید با یکی از سنت‌های مشهور در تعارض قرار گیرد و راوی آن حدیث، برخلاف روایت خویش عمل نکرده باشد و خبر واحد در باب «عموم بلوا» و یا مسایلی که عموم جامعه با آن سروکار دارند، رابطه نداشته باشد و هم اینکه یکی از گذشتگان، آن روایت را نقد نکرده باشد و یا حافظه راوی از زمان شنیدن تا زمان روایت، دستخوش خلل نگردیده باشد و یا هم با عملکرد صحابه و تابعین در تعارض با آن واقع نشده باشد و حدیث راوی فقیه، هنگام تعارض روایت‌ها، ترجیح داده شود و در آخر اینکه راوی از جمله کسانی نباشد که از روایت به عنوان سلاحی در جهت کوبیدن دشمنانش سود بجوید.

اینکه حریص‌ترین و کوشاترین دانشمند در زمینه حراست از حوزه سنت را دشمن حدیث قلمداد می‌کنند، اتهامی است ظالمانه که حتی شایسته پاسخ‌دهی نیست.

در این زمینه، احناف به این باور بوده‌اند که نسبت دادن سخنی به پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم، کار نهایت حساس و خطرناک است که باید در مورد آن آخرین احتیاط را پیشه کرد. از نظر آنان، حدیث به اعتبار اصل و منبع آن خطاپذیر نیست؛ آنچه آن را خطاپذیر می‌سازد، شیوه‌های انتقال آن از سرچشمه اصلی‌اش تا دوران ما بوده است که نمی‌تواند از احتمال خطا و اشتباه و دروغ، مبرا باشد. همان‌طوری که علامه تفتازانی به آن اشاره فرموده است: امری که نیازمند شروط بیشتر و اتخاذ جانب احتیاط مزید می‌باشد.^۱

احناف بر این باورند که در صحت «خبر واحد» هم احتمال صدق وجود دارد و هم احتمال کذب، هرچند احتمال صدق بیشتر است و در نتیجه، نه آن را به صورت مطلق می‌توان پذیرفت و نه هم

۲۰۳ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

رد کرد.^۲ آنچه صدق و کذب خبر واحد را تعیین می‌کند، یکی عقل است و دیگری دین؛ چون هم دین و هم عقل دروغ را نمی‌پسندند.^۳

و اما اینکه برخی از اهل حدیث، بر یکی از روایان طعن وارد کرده، می‌گویند: حدیث فلان راوی قابل پذیرش نیست و ضعیف است؛ چون فلان شخص آن را ضعیف خوانده است، یا اینکه بر آن راوی طعن وارد شده است. آن طعن را فلان شخص بر او وارد کرده، حدیث این روایان دور انداخته نمی‌شود تا آنکه دلیلی در جهت حکم خویش نیاورند که دلیل طعن وارد کردن‌شان چه بوده و حجت ضعیف خواندن آن چه بوده است. این عادت اهل حدیث است که هم بر همدیگر خویش طعن وارد می‌کنند و هم بر فقها. آنان می‌گویند: فقها حدیث را نمی‌پذیرند، در حالی که فقها احادیث اهل سنت را می‌پذیرند؛ جز اینکه تعارضی واقع شده باشد و در آن حال می‌کوشند تعارض را تا حد ممکن رفع کنند.

اما تعارض اساساً نه در حدیث؛ بلکه از اندیشه و ذهن ما بر می‌خیزد؛ چون نمی‌دانیم کدام روایت بر کدام روایت دیگر سبقت دارد.^۴

از زبان اهل حدیث بسیار می‌شنویم که اهل فقه و پیروان مذاهب را مقلد دانسته و طعنه می‌دهند. حضور این دسته باید عرض کرد که ما با دوگونه تقلید مواجهیم؛ یکی تقلید از دیدگاه‌های فقهی مذاهب اسلامی است و دیگر، تقلید از محدثانی که احادیثی را بر احادیث دیگر و یا روایانی را بر روایان دیگر ترجیح می‌دهند. یکی حدیث عبدالله بن مسعود و جابر بن سمره و براء بن عازب را معتبر می‌داند و دیگری، حدیث ابن عمر و گروه دیگری را. یکی «فقه راوی» برایش اهمیت دارد و دیگری کوتاهی سند. در پایان کار، هیچ‌یک از دو گروه، قباله‌ای از آسمان و یا نصی از قرآن در اختیار ندارد تا حق را در احتکار بگیرد و خودش را نماینده خدا و پیامبر و مخالفش را دشمن خدا و پیامبر بنامد. فقیه در عرصه مقایسه ادله و براهین ثابت و متون دینی و عقلی اجتهاد می‌کند؛ ولی محدث با هزاران موجود ناشناخته و نهایت پیچیده‌ای به نام «انسان» سروکار دارد که چندین جهان در ژرفای درون هرکدام آن گم می‌شود و هر واحد آن دارای پیچیدگی‌های خاص خودش است.

از این لحاظ، کم‌تر راوی‌ای را می‌شناسیم که همه بر سر او اتفاق کرده باشند. در نتیجه، می‌توان گفت که اجتهاد فقیه مصّون‌تر از اجتهاد محدث بوده، چون کار فقیه با ادله و براهین و متون و عقل و

۲ - معرفة الحجج الشرعية. أبو اليسر محمد بن الحسين البزدوی (۴۲۱ - ۴۹۳ هـ)، تحقیق: عبدالقادر بن یاسین بن ناصر الخطیب، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۰ م. ص ۱۲۴.

۳ - معرفة الحجج الشرعية. أبو اليسر محمد بن الحسين البزدوی (۴۲۱ - ۴۹۳ هـ)، تحقیق: عبدالقادر بن یاسین بن ناصر الخطیب، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۰ م. ص ۱۲۶.

۴ - معرفة الحجج الشرعية. أبو اليسر محمد بن الحسين البزدوی (۴۲۱ - ۴۹۳ هـ)، تحقیق: عبدالقادر بن یاسین بن ناصر الخطیب، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۰ م. ص ۱۳۲ - ۱۳۳.

زبان بوده است که داوری بر مبنای آن آسان‌تر از داوری بر سر انسان‌ها (راویان) است که شناخت هر یکی از آنان و رسیدن به کنه نوایای هر کدام‌شان نیازمند یک عمر مطالعه و ملاحظه است.

هرگاه شخصیتی به بزرگی امام بخاری نتواند گرایش‌های مذهبی و فقهی خویش را هنگام داوری شخصیت‌های معروفی چون امام ابوحنیفه و شاگردان او کنار گذارد و یا در مورد امامانی که دیدگاه‌های اعتقادی و فقهی‌شان مسجل و مدون بوده و عالمی پیرو هم داشته‌اند، دچار اشتباه گردد، حکم او در مورد هزاران راوی حدیث چه‌طور می‌تواند مضمون از خطا باشد. وقتی امامی با حافظه خارق‌العاده و عقل کاوشگری چون امام بخاری درحالی که هزاران صفحه از آثار امامانی چون ابوحنیفه و محمد شیبانی را در اختیار دارد و مسافت میان او و آن‌ها خیلی زیاد هم نبوده است، بازهم نداند که آنان مسلمان بوده‌اند یا مشرک، مجتهدان دین بوده‌اند یا دجالان دین‌سوز، اسلام را قطعه‌قطعه کرده‌اند یا آنکه خود ستون‌پایه‌های فقه و معارف دینی بوده‌اند، پس چه‌گونه می‌تواند در داوری‌اش پیرامون هزاران فرد گمنام و کم‌شناخته دیگری معصوم باشد و منزّه از خطا؟

به کتاب خدا شریک آوردن

محور بحث ما در اینجا پیرامون دو شخصیت تاریخ اسلامی می چرخد که یکی ابوحنیفه نام داشته و دیگرش بخاری؛ دوشخصیتی که نه معصوم بوده اند و نه هم انسان کامل؛ اما دیده می شود که اهل حدیث در تعامل با این دو نماد دینی، راه افراط و تفریط در پیش گرفته اند. یکی را با آنکه چند قدم نسبت به دیگران، به پیامبر و عصر ایشان نزدیک تر است، از شمار سلف نمی دانند و در قسمت او تا مرز تکفیر و تبدیع، بی انصافی و ستم روا داشته اند و دیگرش را نه در نظر که در عمل معصوم دانسته و هر انتقادی بر او و شیوه های کاری اش را غیر قابل تحمل دانسته و صاحب آن را از دایره دین خارج می دانند. وقتی مدعی می شویم که فلان شخص معصوم نیست؛ ولی کارش معصوم است، در حقیقت سخن خویش را نفی کرده ایم.

همین عبارت «کتاب بخاری صحیح ترین کتاب بعد از قرآن» است، یکی از عواملی است که مردم را تخدیر کرده است. توگویی خداوند دو کتاب نازل فرموده است که یکی آن قرآن کریم بوده و دیگرش صحیح البخاری؛ یکی بر محمد بن عبدالله صلی الله علیه وسلم نازل گردیده است و آن دیگرش بر محمد بن اسماعیل بخاری.

شاید خواننده ای بگوید که ما با دو نوع وحی سروکار داریم که یکی آن تلاوت می گردد که قرآن نامندش و دیگرش تلاوت نمی شود که آن را سنت نامند؛ غافل از اینکه سنت را تنها در یک کتاب نمی توان خلاصه کرد و آن کتاب را از هر عیب و نقصی نمی توان میرا دانست؛ چون خدای تعالی تنها حفاظت از قرآن را ضمانت کرده است. نه تنها این، چه کسی می تواند سنتی را که در سیاق مصادر

فقهی و آن‌هم در قرن دوم هجری تدوین گردیده است، جزو سنت نداند. با همه احترامی که به امام بخاری رحمه الله و کار بزرگ او باید داشت؛ اما چگونه می‌توان کتاب دیگری را در کنار قرآن گذاشته و آن‌گاه کلام مقدس پروردگار را با آن مقایسه کرد؟ همان‌طوری که خدا را نمی‌شود با کسی مقایسه کرد، هیچ کتاب دیگری را که عوامل بشری و ضعف‌ها و گرایش‌های آن در انتخاب راویان و روایت‌ها آن دخیل بوده است، نمی‌توان با کتاب خدا مقایسه کرد.

علی‌وردی مؤرخ و جامعه‌شناس عراقی، می‌نویسد که در سال‌های اخیر خلافت عثمانی، عثمانیان در کشتی‌ها و قطار آهن، آن امپراتوری، کسانی را به کار می‌گماشتند که یکی از وظایف آن افراد ختم بخاری بود تا کشتی و قطار از شر آفات و بلیات در امان بماند؛ بی‌خبر از اینکه هیچ کتابی به‌غیر از قرآن مُتَعَبَّد به لفظ نیست. یکی از شاعران عراق که عضو پارلمان دولت عثمانی هم بود، روزی در پارلمان برخاست و گفت: «ای مردم! چرا نمی‌دانید که کشتی و قطار راه‌آهن را بخار به حرکت می‌آورد؛ نه بخاری». همین شاعر در شعری می‌گوید: مرکب انسان شرقی یا خر، یا قاطر و یا هم اینکه شتر است درحالی‌که انسان غربی بخار و هوا و فضا را لجام زده و رام کرده است. در اثر فروریزی همین مراتب دینی و عدم درک قوانین طبیعی بود که عثمانیان شکست خوردند و همان شاعر در فقدان سلطان عبدالحمید سخت گریست و شعری سرود.

من این حکایت را مبالغه‌ای بیش نمی‌دانستم تا آنکه به سخن قسطلانی، یکی از شارحان صحیح بخاری، برخوردیم که در اواخر عصر مملوکی و آغاز دوران عثمانی در مصر می‌زیست؛ او به‌صراحت می‌گوید: «ممکن نیست کتاب بخاری در مصیبتی خوانده شود و آن مصیبت گشایش نیابد و یا در کشتی باشد و آن کشتی غرق گردد»^۱ و باز سخن قاسمی را خواندم که می‌گوید: «ازهریان کتاب بخاری را به‌جای توپ و شمشیر و نیزه در جنگ‌ها و پمپ آب آتش‌نشانی در آشنای حریق به کار می‌برند»^۲. خوب، این ویژگی‌ها اگر بالاتر از قرآن نیست، به‌صورت قطع کم‌تر از آن هم نیست.

از سوی دیگر، فقیهان و اصولیان احناف، تعاملی علمی، منطقی، معتدل و منصفانه‌ای با «صحیح البخاری» و احادیث او داشته‌اند. فقیه بزرگ حنفی امام کمال بن همام می‌گوید: «اینکه ادعا کنیم، صحیح‌ترین حدیث همان است که بخاری و مسلم بر سر آن اتفاق کرده‌اند، سپس آنچه در بخاری آمده، بعد از آن، آنچه در مسلم روایت شده و در پایان، آنچه بر مبنای شروط این دو محدث ثبت گردیده است، چیزی جز زورگویی و استبداد رأی نیست که تقلید از چنین باوری جایز نیست». کمال بن

۱ - إرشاد الساری لشرح صحیح البخاری. أحمد بن محمد بن أبی بکر بن عبد الملك القسطلانی، مصر: المطبعة الکبری الأمیریة. ۱۳۲۳ هـ، ج ۱، ص ۲۹.

۲ - قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث. محمد جمال الدین القاسمی، حققه: مصطفى شیخ مصطفى، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۴ م. ص ۴۵۶.

۲۰۷ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

همام می‌افزاید: «آنچه از نظر ما مهم است، شروط روایت است که در حق کدام راوی صدق می‌کند و ضرور نیست که آن شخص از راویان بخاری و یا مسلم باشد یا نباشد؛ چون هم در کتاب بخاری و هم در کتاب مسلم [به‌مانند هر کتاب دیگر حدیث]، راویان فراوانی وجود دارند که از سوی علما، جرح گردیده و از اعتبار ساقط شده‌اند. اینکه یک فقیه، حدیثی را معتبر می‌شمارد، به اجتهاد او بستگی دارد و نیز اینکه چه کسی کدام راوی را ضعیف می‌شمارد و کدام دانشمند او را قوی می‌داند و یا اینکه چه کسانی حایز شروطی در جهت قبول روایت‌اند؛ همه این‌ها به اجتهاد دانشمندان بستگی دارد».^۳

از این لحاظ، نه بخاری می‌تواند معصوم شمرده شود و نه هم صحیح بخاری می‌تواند عاری از کاستی‌ها دانسته شود یا قابل مقایسه با قرآن عظیم‌الشان باشد!

افراط در جهت مقایسه کتاب صحیح البخاری با قرآن کریم، شاید یکی از عواملی بوده باشد که شمس الأئمة سرخسی را واداشته بود در حالی که از امام بخاری با حرمت یاد می‌کرد و بر او رحمت می‌فرستاد، به جای آنکه او را صاحب کتاب صحیح بخاری بنامد، می‌فرمود: «محمد بن اسماعیل بخاری صاحب تاریخ»^۴ و در جای دیگری می‌گفت: «محمد بن اسماعیل بخاری صاحب اخبار»^۵ که آن‌هم پیوندی با تاریخ داشته، هرچند اخبار، حدیث را هم شامل می‌شود؛ ولی سیاق و سباق موقف علامه سرخسی بیانگر مفهوم اولی اخبار است.

یکی از عباراتی که شب و روز در گوش‌های ما زمزمه می‌شود این است که تمامی امت اسلامی بر صحت حدیث بخاری اتفاق کرده‌اند!

اگر چنین است، پس باید به این پرسش‌ها پاسخی ارائه دارند:

هدف از امت کیست؟ اگر هدف مسلمانان است، پس آیا شیعه‌ها و معتزلی‌ها و خوارج نیز جزو این امت به شمار می‌روند، یا نه؟

اگر پاسخ مثبت است، پس آیا آنان هم در صحت بخاری اتفاق داشته‌اند؟

اگر هدف از امت، اهل سنت است و دیگران بیرون دایره این دین، آیا احناف با هر آنچه امام بخاری گفته است متفق‌الرأی بوده‌اند؟

بازهم اگر چنین بوده باشد، پس این‌همه هجوم گسترده و یک‌طرفه از سوی امام بخاری علیه احناف و امامان آنان چه منطقی می‌تواند داشته باشد؟

۳ - التقرير والتحجير على التحرير في أصول الفقه. ابن أمير الحاج الحلبي، الجزء الثالث، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۹ م. ص ۳۹.

إسبال المطر على قصب السكر نظم نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر. محمد بن إسماعيل الصنعاني. تحقيق وتعليق: عبد الحميد بن صالح بن قاسم آل أعوج سبر. بيروت: دار ابن حزم. ط ۱، ج ۱. ۲۰۰۶ م. ص ۲۳۲، و مراجع دیگر.

۴ - المبسوط. شمس الدين السرخسي، بيروت: دار المعرفة، ۱۹۸۹ م. ج ۳۰، ص ۲۹۷.

۵ - المبسوط. شمس الدين السرخسي، بيروت: دار المعرفة، ۱۹۸۹ م. ج ۵، ص ۱۳۹.

امروز امام بخاری در جایگاهی از قداست و عصمت قرار داده شده است که بسیاری ها او را تنها با پیامبر قابل مقایسه می دانند و در این میان هستند کسانی که با صدای بلند اعلام می دارند: «اگر کسی یک حدیث صحیح بخاری را نپذیرد، زندیق است و باید گردنش زده شود!».

یکی از نمونه های بارز این ذهنیت، مولوی عبدالحمید رحمتی معاون جمعیت اهل حدیث پاکستان است.^۶ او در یکی از سخنرانی های خویش اعلان می کند، کسی که یک کلمه صحیح البخاری را نپذیرد کافر است و یا به عبارت خود او: «فاعلم أنه زندیق»، یعنی بدان که او زندیق است. این رهبر مذهبی نمی داند که با این فتوای خویش تمامی امت اسلامی به شمول ابن حجر و ابن تیمیه و البانی را زندیق خوانده است. چه اعتقادی خطرناک تر از این برای دین و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم می توان یافت؟

این گروه فراموش کرده اند که اگر تمامی آنچه را امام بخاری روایت کرده، مورد پذیرش قرار گیرد و هریکی از آن ها جزو دین به شمار آیند، در آن حالت با پذیرش برخی روایت های بخاری می توان به پیامبران الهی دروغ نسبت داد طوری که امام فخرالدین رازی شافعی می گفت یا مشرکان مکه را تصدیق کرد طوری که امام جصاص گفته بود و بدیهیات عقلی و تکوینی و مسلمات شرعی را مصادره کرد طوری که ابن عبدالبر و ناصرالدین البانی گفته اند.

اما در مورد نسبت دادن دروغ به پیامبران، حدیثی در صحیح بخاری این گونه روایت شده است: ابراهیم علیه السلام سه بار دروغ گفته است. یک بار زمانی که گفت من بیمارم تا به بتان سجده نکند؛ بار دیگر، زمانی که گفت آن بت بزرگ، بتان دیگر را تخریب کرده است و بار سوم، زمانی بود که همسرش ساره را به عنوان خواهرش معرفی کرد.^۷

امام فخرالدین رازی در تفسیر آیه ۸۹ سورة صافات و در رابطه با همین حدیث می نویسد: «برخی ها گفته اند که ابراهیم علیه السلام دروغ گفته است و در این باب حدیثی را روایت کرده اند که می گوید: ابراهیم سه بار دروغ گفته است. به آنان گفتم: این حدیث قابل پذیرفتن نیست؛ چون ما نمی توانیم دروغی را به ابراهیم علیه السلام نسبت دهیم. آن مرد گفت: پس چه طور می توانیم راویان ثقه را تکذیب کنیم؟ گفتم: هرگاه اختیار داشتم تا دروغی را یا به راوی حدیثی نسبت دهم و یا به ابراهیم خلیل، در چنین حالتی، به صورت قطع باید راوی حدیث مورد تکذیب قرار گیرد، نه پیامبری چون

۶ - ویدیوی سخنرانی عبدالحمید رحمتی به زبان پشتو در باب کتاب بخاری، زیر عنوان: د امام الحدیث امام بخاری رحمة الله دفاع. عبدالحمید رحمتی فرزند مولوی غلام الله از بزرگان اهل حدیث افغانستان بود که در پاکستان زندگی می کرد. مولوی رحمتی روز یکشنبه ۱۷ جنوری ۲۰۲۲ م در شهر پشاور پاکستان ترور گردید.

<https://www.youtube.com/watch?v=-IZaRkWCe1c&t=104s>

۷ - لم یکذب ابراهیم علیه السلام فی شیء قط إلا فی ثلاث قولیه إني سقیم ولم یکن سقیمًا وقوله لساة أختی وقوله بل فعله کثیرهم هذا: حدیث ۲۲۱۷ بخاری.

ابراهیم علیه السلام». بر علاوه امام فخرالدین رازی، امام اهل سنت امام ابو منصور ماتریدی هم این حدیث را کذب خوانده و فرموده است: «وقول من قال: إن إبراهيم -عليه السلام- كذب ثلاثاً: أحدها: هذا (إِنِّي سَقِيمٌ) فذلك [وخش من القول سمج]، لا جائز أن ينسب الكذب إلى رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وهو من أنبيائه لا يقع قط في وجهه من الوجوه.»^۸ یعنی سخن کسی که می‌گوید: ابراهیم علیه السلام سه بار دروغ گفته است و یک بار هم اینکه او گفته است، من بیمارم، این سخن زشت و قبیحی است و جایز نیست تا دروغی به پیامبر خدا صلی الله علیه وسلم نسبت داده شود و عمل دروغ به هیچ صورت ممکن نیست از طرف پیامبری از جمع پیامبران الهی صورت گیرد. اما آنچه ممکن است به تصدیق مشرکان مکه بینجامد، حدیثی است که امام بخاری روایت کرده است. وی می‌گوید: «پیامبر اسلام چنان جادو شده بود که تصور می‌کرد کارهایی را انجام می‌دهد، درحالی‌که چنین نبود.»^۹ دانشمندانی چون ابراهیم اصم و جمال‌الدین قاسمی و محمد عبده و از همه مهم‌تر، ابوبکر جصاص حنفی، در کتاب احکام القرآن خویش می‌نویسد: این حدیث را ملحدان جعل کرده‌اند. عجیب است که آنان میان تصدیق انبیا و معجزات‌شان و میان تصدیق فعل جادوگران جمع کرده و کسانی را که خدا تکذیب کرده است، تصدیق کرده‌اند.^{۱۰}

اما در باب نقض سنت‌های کونی در مخلوقات خدا، بخاری این حکایت را آورده است: «بوزیگانی دست به سنگسار کردن بوزینه‌ای زدند که مرتکب زنا شده بود.»^{۱۱}

ابن عبد البر اندلسی می‌گوید: حکایت مذکور بر مبنای روایت عبدالملک بن مسلم و عیسی ابن حطان می‌چرخد که هر دو فاقد اعتبارند و این حدیث نزد دانشمندان به آن لحاظ قابل انکار و بی‌اساس محسوب می‌شود. از نظر آنان و هم از دید اصحاب خرد: «چه‌گونه می‌توان فعل زنا را به حیوانی که مکلفیت شرعی ندارد، نسبت داد و اقدام به سنگسار کردن آن کرد؟»^{۱۲}

در اینجا پرسشی مطرح می‌شود و آن این است که امام بخاری باید از خود می‌پرسید، راوی این حدیث از کجا فهمید که آن بوزینه ازدواج کرده و متأهل بوده و اجرای رجم هم به خاطر ارتکاب عمل زنا آن صورت گرفته است؟

۸ - تأویلات أهل السنة. أبو منصور الماتریدی. المحقق: مجدی باسلوم، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۵ م. ج ۸. ص ۵۷۳.
 ۹ . متن حدیث مروی این است: «سَجَرَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى إِنَّهُ لَيُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا فَعَلَهُ» صحیح البخاری، شماره حدیث: ۳۲۶۸.

۱۰ - احکام القرآن. ابوبکر الرازی الجصاص، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۴ م. ج ۱، ص ۶۰.

۱۱ - عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ، قَالَ: رَأَيْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ قُرْدَةً اجْتَمَعَ عَلَيْهَا قُرْدَةٌ، قَدْ زَنَتْ، فَرَجَمُوهَا، فَرَجَمْتُهَا مَعَهُمْ. البخاری، حدیث: ۳۸۴۹.

۱۲ - الاستیعاب فی معرفة الأصحاب. ابن عبد البر یوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالکی. المحقق: محمد علی البجاوی، بیروت: دار الجیل، ۱۹۹۲ م. ج ۳، ص ۱۲۰۶.

سؤال دیگر اینکه آیا شرایط ازدواج و ایجاب و قبول و شهود و امثال آن در جامعه بوزینگان هم معمول بوده است؟ مضاف بر آن، باز چه کسی دیده است که بوزینگان قادر به پرتاب سنگ‌اند؟ ذکر چنین سخن آیا واقعاً مایه شگفتی نیست؟ با آنکه این حدیث به پیامبر صلی الله علیه وسلم نسبت داده نشده است؛ ولی می‌بینیم که عده‌ای در دفاع سرسختانه از آن، یا نازل‌ترین سطح خرد انسانی را به سخره می‌گیرند یا اینکه روایان این حدیث را ثقه معرفی می‌کنند یا هم در زمینه نسبت دادن گناه زنا به حیوانات، فلسفه می‌افند و در پایان کار، تمامی قوانین تکوینی و تشریعی را زیر پا کرده و حدیث را مسخره می‌کنند تا روایتی را - به پندار خودشان از چنگ تکذیب - نجات دهند.

در رابطه با قوانین تکوینی خدا، بخاری حدیث دیگری را روایت کرده که در آن از افتیدن مگس در ظرف غذا سخن گفته شده و گویا اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم گفته است: در یک بال مگس بیماری است و در بال دیگر آن دوا.^{۱۳} درک صحت و عدم صحت این حدیث نیازمند عقل ابن حجر و ذهبی و ابن عبدالبر و زیلعی نیست. آنچه نیاز داریم، دو چشم بیناست که بتواند نشست مگس بر روی کثافات و مدفوع انسانی - که آن را لذیذترین غذا و پسندیده‌ترین مکان برای نشست خویش می‌داند - ببیند و مشاهده کند که این موجود چه‌طور میان دست‌خوان آدمیان و مدفوع‌شان در رفت‌وآمد بوده و باعث انتشار بیشتر از صد بیماری در جامعه انسانی گردیده است. آنچه در آب غوطه می‌خورد، نه تنها بال‌های مگس؛ بلکه پاهای او نیز می‌باشد، پاهایی که با کثافت پیوندی همیشگی داشته‌اند. دیگر اینکه مگس‌ها عادت دارند هنگام نشستن روی غذا، نخست استفراغ کنند. جالب این است که ما مسلمانان برای آنکه صحت حدیثی را در بخاری زیر سؤال نبریم چون آن را در کنار قرآن قرار داده ایم، یک قرن می‌شود که در جهت تثبیت این روایت خود را فریب داده و هر روز معجزه نوینی می‌تراشیم؛ معجزه‌هایی که از سوی هیچ نهاد علمی بی‌طرف و با اعتبار تصدیق نشده‌اند. آنچه ما به آن نیاز داریم، نه میکروسکوپ است و نه لابراتوار یا پژوهش‌های بسیار پیچیده علمی؛ ما دو چشم بینا و عقل متوسط و قرآنی با ترجمه فارسی نیاز داریم تا آن را بگشاییم و آیت ۱۵۷ سوره اعراف را بخوانیم که می‌فرماید: «... وَيَجْلُ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيَحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ»، یعنی: پیامبر خدا بر آنان هر طعام پاکیزه و مطبوع را حلال و هر پلید منفور را حرام می‌گرداند». آخر کدام موجودی بیشتر از مگس با کثافت‌ها و پلیدی‌ها سر و کار دارد و با بال‌های سبک خویش از یک کثافت به کثافت دیگری در رفت و آمد است؟ آیا مگس خود سمبول پلیدی نیست؟

آنچه به صراحت می‌توان بدان تأکید ورزید این است که هیچ دانشمندی که سر آن به تنش بیرزد، این ادعا را نکرده است که تمامی روایت‌های «صحیح البخاری» صحیح است! به شمول ابن تیمیه

۱۳ - إِذَا وَقَعَ الذَّبَابُ فِي شَرَابٍ أَحَدِكُمْ، فَلْيَغْمِسْهُ ثُمَّ لِيَنْزِعْهُ؛ فَإِنَّ فِي إِحْدَى جَنَاحَيْهِ دَاءٌ، وَالْأُخْرَى شِفَاءٌ. البخاری. حدیث رقم: ۳۳۲۰.

۲۱۱ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

که خود یکی از نظریه‌پردازان بزرگ اهل حدیث به شمار می‌رود. به عنوان مثال: ابن تیمیه صحت این حدیث را مورد سؤال قرار می‌دهد که در صحیح البخاری آمده است: «أَنَّ النَّارَ لَا تَمْتَلِئُ حَتَّى يَنْشِئَ اللَّهُ لَهَا خَلْقًا آخَرَ». یعنی: «دوزخ پر نمی‌شود تا آنکه خدا مخلوقات دیگری برایش می‌آفریند».^{۱۴} او سخنان دیگری هم در این رابطه داشته است که ذکر آن‌ها بحث ما را طولانی خواهد کرد.

می‌دانم که گروهی از ما، همان کسانی که بخاری را در کنار قرآن می‌گذارند، حاضر خواهند بود تا از هر راهی، ولو با زیر پا کردن اصول ثابت قرآنی و قوانین خدا در نظام هستی و بدیهیات عقلی و پیش پا افتاده‌ترین منطق انسانی و مسلمات ثابت دینی کوشش کنند تا راهی برای توجیه هر آنچه در این کتاب آمده است، بیابند؛ بی‌خبر از اینکه با این تلاش‌های بیهوده‌شان چه جفایی را در حق سنت پیامبر بزرگ انجام می‌دهند و چه تعداد جوانان ما را در برابر تمامی دستگاه سنت نبوی بسیج می‌کنند. بر مبنای آنچه یادآور شدیم، اگر امامی از جمع فقهای احناف و یا سایر مذاهب اسلامی حدیث و یا احادیثی از صحیح بخاری و غیر بخاری را نپذیرند و یا در باب جرح و تعدیل و فقه او نظر دیگری داشته باشند، این نه خللی در دین‌شان وارد می‌کند و نه شبهه‌ای در اعتقادشان پدید می‌آرد.

ما نمی‌توانیم هیچ امامی را معصوم و هیچ کتابی غیر از قرآن را عاری از اشتباه و فرود آمده از آسمان بدانیم و مدعی شویم آن کتاب، اثری است که در حد کمال رسیده و نقد آن نقض دین به شمار می‌آید!

صحیح دانستن یک حدیث و یا ضعیف دانستن آن یکی دیگرش، از جمله مسایل اجتهادی به شمار می‌آید که هم فقها و هم محدثان با معیارهای گوناگونی به سراغ آن رفته‌اند. یکی از عرصه‌های اجتهاد در حدیث، انتخاب راویان آن است و همان‌طوری که گفتیم و ثابت کردیم، در میان راویان بخاری، کسانی هم هستند که از سوی محدثان بزرگ متهم به کذب شده‌اند. از این لحاظ، بخش بزرگی از علم جرح و تعدیل و یا رجال و سند و متن و قواعد مربوط به آن، اجتهاد بشری و زاده سعی انسان بوده است که در بهترین حالتش هم نمی‌تواند مبرا از ضعف و کاستی‌های بشری باشد.

همان‌طوری که باب اجتهاد در عرصه فقه باز است، در عرصه علم حدیث و تصحیح و تضعیف آن نیز مفتوح است. در عصر جدید و با استفاده از تکنالوژی معلوماتی معاصر، می‌توان راه صدساله را در یک روز طی کرد و این در قسمت پژوهش‌های حدیثی هم صدق می‌کند. قواعد علم حدیث مانند قواعد فقه جهدی است بشری، نه امر آسمانی که نتوانیم در باب آن اظهار نظر کنیم. نه سخن امام بخاری ملزم بر دیگران است و نه سخن فقها و محدثان دیگر ملزم بر امام بخاری. اجتهاد در عرصه

حدیث، مبنی بر سنجیدن حدیث در موازین دیگری چون قرآن و احادیث دیگر و علوم و معارف بشری و سنت‌های کونی استوار بوده که توافر آن از یک فرد تا فرد دیگر متفاوت است. اگر خدا خواسته بود، ما در این باب، در فرصت دیگری به تفصیل خواهیم نوشت.

پاسخ احناف

با وجود تهاجم سنگین و بی‌رحمانه اهل حدیث بر امام ابوحنیفه و یاران او که تا مرز تکفیر پیش رفته و حتی کرامت انسانی این بزرگان را مورد تاخت و تاز قرار داده‌اند؛ ولی بزرگان احناف در برابر این سیل اتهام و اهانت و تکفیر دوشیوه را انتخاب کرده‌اند. شیوه نخست اینکه هیچ‌گاهی اتهام و دشنام و تکفیر را با اتهام و دشنام و تکفیر پاسخ نداده؛ بلکه امام بزرگ مذهب و یاران وارسته او ملتزم به ارزش‌های بلند اخلاقی و آداب دینی بوده‌اند و هیچ متنی را در ادبیات برابر این گروه اخلاق‌مدار نمی‌توان یافت که از آن بوی تکفیر و تفسیق و تبذیع و اهانت و تحقیر مخالفان فکری به مشام رسد. امام طحاوی از محدثان بزرگ مصر - که خود حنفی بود- می‌گفت: «اهل حدیث ستم فراوانی بر یاران ما روا داشته‌اند؛ ولی ما نمی‌توانیم در سطح مخالفان تنزل کرده و آنان را با شیوه خودشان پاسخ گوئیم.»

از روی انصاف باید اعتراف کرد که این امامان در پهلوی استدلال‌های محکم و وثیق‌شان توانستند برتری اخلاقی خویش را نیز به اثبات برسانند، به گونه‌ای که هیچ‌کسی نمی‌تواند دلیلی بر رد آن اقامه کند. ابن عدی می‌گفت: «میان سفیان ثوری و ابوحنیفه اختلافی وجود داشت و در آن میان، ابوحنیفه را عادت بر آن بود، زبان خود را در برابر آن نگه دارد»^۱.

زندگی‌نامه امام ابوحنیفه شهادت می‌دهد که او هیچ‌گاهی حتی دشمنانش را غیبت نمی‌کرد. باری از او پرسیدند که دیگران تو را نکوهش می‌کنند؛ ولی تو چرا چیزی نمی‌گویی؟ او بزرگوارانه پاسخ داد: «این از جمله نعمت‌های الهی است، به هر کسی که خواست ارزانی می‌فرماید»^۲.

۱ - تأنیب الخطیب. محمدزاهد الکوثری، بیروت: دار البشائر الإسلامیة، ۱۹۹۰، ص ۳۲۹.

۲ - الخیرات الحسان فی مناقب الامام الأعظم أبی حنیفة النعمان. شهاب‌الدین بن حجر الهمیثمی الشافعی، دمشق: دارالهدی و الرشاد.

این مرد بزرگ پیوسته دعا می کرد: «خداوندا! گناهان کسانی را که ما را به زشتی یاد می کنند ببخش و کسانی را که از ما به نیکی یاد می کنند مورد رحمت خویش قرار ده» و همچنان می گفت: «مردم را بگذارید تا خود، راه خویش را انتخاب کنند».^۳

باید متذکر شد که امام ابوحنیفه این اخلاق را از استاد بزرگ خویش، امام اهل رأی در کوفه، حماد بن ابی سلیمان آموخته بود. معمر روایت کرده است: هرگاه نزد ابواسحاق [از بزرگان اهل حدیث آن دوران] می رفتیم، می پرسید: «از کجا آمده اید؟» می گفتیم: «از نزد حماد.» متعاقباً [بر سیل نکوهش] می پرسید: «برادر مرجئت برایت چه گفت؟...» برعکس، هنگامی که نزد حماد می آمدیم و می گفتیم: «از نزد ابواسحاق آمده ایم»، حماد به ما می گفت: «آن بزرگ مرد را تنها مگذارید، چون نزدیک است شمع زندگی اش خاموش گردد».^۴

شیوه دوم احناف احترام گذاری به بخاری و دیگر محدثان و استفاده از میراث حدیثی آنان بود. احناف هیچ گاهی نخواستند کتاب های حدیث خودشان را داشته باشند؛ به ویژه وقتی اهل حدیث به صورت جمعی در برابرشان جبهه گرفتند و در جهت ویرانی اعتبارشان روایت خلق کردند و اتهام های بی اساسی را نقل کردند که تا هنوز یک سند هم برای اثبات آن نداشته اند. باوجود آنچه یاد کردیم، احناف در حالی که بخاری و دیگر نماد های اهل حدیث را معصوم نمی انگارند، و صحیح بخاری و یا صحیح مسلم را قطعی الثبوت و غیر قابل نقد نمی دانند، و آن ها را با قرآن مقایسه نمی کنند، در زمینه خواندن صحیح بخاری، نشر و ترجمه و شرح و تفسیر آن نسبت به هر مذهب دیگری پیش قدم بوده اند که وجود صدها کتاب در این زمینه شاهد صادق ادعای ماست.^۵

۲۰۰۷ م. ص ۱۰۰.

۳ - الخیرات الحسان فی مناقب الامام الأعظم أبی حنیفة النعمان، شهاب الدین بن حجر الهیثمی الشافعی، دمشق: دارالهدی و الرشاد، ۲۰۰۷ م. ص ۹۹.

۴ - السنن الکبری. الامام أحمد بن شعیب النسائی، قطر: وزارة الشؤون الدينية، ج ۱۱، ص ۲۳۳.

۵ - به عنوان نمونه می توان از شروح و تخریجات و حاشیه ها و ترجمه های بخاری نام برد که همین اکنون نیز در کتابخانه های هند وجود دارد، مانند: الأبواب والتراجم للبخاری، محمد زکریا الکاندهلوی المتوفی ۱۴۰۲ هـ؛ إرشاد القاری شرح صحیح البخاری، رشید أحمد اللدهیانوی، المتوفی سنة ۱۴۲۰ هـ؛ إضاءة الدردار فی شرح صحیح البخاری، الشهاب أحمد بن علی المنینی، المتوفی ۱۱۷۲ هـ؛ إعانة القاری فی شرح ثلاثیات البخاری، یحیی بن أمین العباس الإله آبادی المتوفی ۱۰۴۴ هـ؛ امداد الباری فی شرح صحیح البخاری، عبد الجبار الأعظمی؛ إنعام الباری شرح صحیح البخاری، محمد تقی العثماني؛ إنعام الباری فی شرح أشعار البخاری، عاشق الهی البلندشهری؛ أنوار الباری فی شرح صحیح البخاری، أحمد رضا البجنوری؛ ایضاح الباری آمالی علی صحیح البخاری، فخرالدین المرادآبادی؛ بشیر الدردار لمن یطالع جامع الصحیح للإمام البخاری، شیرالله رنغونی البرموی؛ بشیر القاری شرح صحیح البخاری، غلام جیلانی المیرتهی البریلوی؛ تحفة القاری بحل مشکلات البخاری، محمد ادریس بن محمد إسماعیل؛ تعلیقة علی الجامع الصحیح لبخاری، أحمد بن سلیمان بن کمال باشا شمس الدین المتوفی ۹۴۰ هـ؛ تعلیقة علی صحیح البخاری، فضیل بن علی بن أحمد بن محمد الجمالی المتوفی ۹۹۱ هـ؛ تعلیقة علی صحیح البخاری، لطف الله بن حسن التوقاتی الرومی المتوفی ۹۰۴ هـ؛ تعلیقة علی صحیح البخاری، محمد یوسف بن المفتی محمد اصغر السهالوی المتوفی ۱۲۸۶ هـ؛ تعلیق علی صحیح البخاری، موسی بن محمد التبریزی أبوالفتح، المتوفی ۷۳۳ هـ؛ تفهیم البخاری شرح صحیح البخاری، ظهور الباری الأعظمی؛ تفهیم البخاری شرح

٢١٥ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

ابوالحسن رُستغفنی در باب مقایسه اهل حدیث با اهل رأی می‌گفت: «اهل حدیث چون

صحیح البخاری، غلام‌رسول ابن نبی بخش الرضوی البریلوی؛ تقرير صحيح البخاری، محمدزکریا الکاندهلوی الهندی المتوفی ١٤٠٢ هـ؛ تلخیص شرح أسماء رجال البخاری للکرمانی، طاهر بن یوسف البرهان‌نوری السندی المتوفی ١٠٠٤ هـ؛ التلویح فی شرح الجامع الصحیح، علاء‌الدین أبوعبدالله مغلطای بن قلیج بن عبدالله البکجری، المتوفی سنة ٧٦٢ هـ؛ تیسیر القاری فی شرح صحيح البخاری، نورالحق بن عبدالحق بن سیف‌الدین البخاری الدهلوی، المتوفی سنة ١٠٧٣ هـ؛ الجامع الدراری فی شرح صحيح البخاری، عبدالجبار الأعظمی؛ حاشیة علی الجامع الصحیح البخاری، أحمد علی بن لطف‌الله الحنفی الماتریدی السهاری، المتوفی سنة ١٢٩٧ هـ؛ حاشیة علی الجامع الصحیح البخاری، أبوالحسن نورالدین محمد ابن عبدلهادی الحنفی السندی، المتوفی ١١٣٨ هـ؛ حاشیة علی الجامع الصحیح للبخاری، محمد بن مصطفی بن حمید الکفوی، و توفي بها سنة ١١٧٤ هـ؛ حاشیة علی الجامع الصحیح، محمد اکرم بن القاضی عبدالرحمن الحنفی النصربوری السندی؛ حاشیة علی شرح البخاری، عبدالحکیم بن محمد نور بن الحاج میرزا، المتوفی ١٣٢٦ هـ؛ حاشیة علی صحيح البخاری، بکر بن علی فردی القیصری الرومی، المتوفی ١١٤٥ هـ؛ حاشیة علی صحيح البخاری، عبدالسلام بن محمد آمین بن شمس‌الدین الداغستانی، المتوفی ١٢٠٢ هـ؛ حاشیة علی صحيح البخاری، محمد قاسم بن أسد علی بن غلام شاه بن محمد بخش الصدیقی النانوتوی، المتوفی ١٢٩٧ هـ؛ حاشیة علی صحيح البخاری، محمد بن یوسف بن عمر بن شعب السنوسی، المتوفی ٨٩٥ هـ؛ خیر الباری فی شرح صحيح البخاری، خیر محمد بن الهی بخش جالندهری، المتوفی ١٣٩٠ هـ؛ الخیر الجاری شرح صحيح البخاری، محمد سرور؛ الخیر الجاری فی شرح صحيح البخاری، یعقوب البنانی اللاهوری، المتوفی ١٠٩٨ هـ؛ دلیل القاری إلى صحيح البخاری، عبدالمجید اللدهیانوی؛ شرح أوائل صحيح البخاری، مصطفى بن محمد القسطنطونی، المتوفی ١٠٩٧ هـ؛ شرح تراجم أبواب البخاری، قطب‌الدین أحمد ولی الله بن عبدالرحیم بن وجیه الدین العمری الدهلوی، الملقب شاه ولی الله الدهلوی، المتوفی ١١٧٦ هـ؛ شرح الأیوب والتراجم للبخاری، محمود حسن الملقب بشیخ الهند، المتوفی ١٣٢٩ هـ؛ شرح ثلاثیات البخاری، محمد شاه بن محمد المعروف بابن الحاج حسن الرومی الحنفی، المتوفی ٩٣٩ هـ؛ شرح الجامع الصحیح، محمد بن عمر بن عبدالقادر الکفیری؛ شرح الجامع الصحیح البخاری، للشیخ إبراهیم فطری البخاری، المتوفی ١١٣٥ هـ؛ شرح الجامع الصحیح البخاری، أحمد بن محمد بن عبدالمؤمن القریمی، المتوفی سنة ٧٨٣ هـ؛ شرح الجامع الصحیح البخاری، إسماعیل بن إبراهیم بن محمد الکنانی البلیسی، المتوفی ٨٠٢ هـ؛ شرح الجامع الصحیح للبخاری، علی بن محمد بن الحسین بن عبدالکریم بن موسی بن عیسی بن مجاهد أبوالحسن فخر الإسلام البزدوی، المتوفی ٤٨٢ هـ؛ شرح الجامع الصحیح للبخاری، سعید بن أبی سعید محمد بن مصطفى بن عثمان الخادمی، المتوفی ١٢١٣ هـ؛ شرح الجامع الصحیح للبخاری، عبدالرحیم بن محمود بن أحمد بن موسی العینی، المتوفی ٨٦٤ هـ؛ فقیه، اشرح الجامع الصحیح البخاری، مصطفى بن شعبان، المتوفی ٩٦٩ هـ؛ شرح صحيح البخاری، رضی‌الدین أبوالفضائل الحسن بن محمد بن الحسن اللاهوری، المتوفی ٦٥٠ هـ؛ شرح صحيح البخاری، عبدالکریم بن عبدالنور بن منیر الحلبي، المتوفی ٧٣٥ هـ؛ شرح صحيح البخاری، عبدالرحمن بن عیسی بن مرشد أبوالجواهره العمری المعروف، المتوفی ١٠٣٧ هـ؛ شرح صحيح البخاری، حافظ‌الدین بن محمد بن محمد کردری، المتوفی ٨١٦ هـ؛ شرح صحيح البخاری، عزیز الرحمن؛ شرح صحيح البخاری، محمد شیخ الإسلام بن عبدالصمد الدهلوی؛ شرح صحيح البخاری، شاه محمد غوث الحنفی البریلوی؛ شرح علی صحيح البخاری، شیخ الاسلام بن فخرالدین بن محب‌الله بن نورالله الدهلوی؛ شرح علی الجامع الصحیح للبخاری، زین‌الدین أبو محمد عبدالرحمن بن أبی بکر بن العینی، المتوفی ٨٩٣ هـ؛ شرح علی صحيح البخاری، یعقوب بن الحسن الصریفی کشمیری، المتوفی ١٠٩٣ هـ؛ ضوء الدراری شرح صحيح البخاری، غلام‌علی بن نوح الحسینی الواسطی، المتوفی ١١٩٤ هـ؛ عمدة القاری فی شرح صحيح البخاری، محمود بن أحمد بن موسی بن أحمد، أبو محمد، بدرالدین العینی الحنفی، المتوفی ٨٥٥ هـ؛ غایة التوضیح فی شرح الجامع الصحیح، عثمان بن عیسی بن إبراهیم؛ فضل الباری شرح صحيح البخاری، شبیر أحمد العثمانی الدیوبندی، المتوفی ١٣٦٩ هـ؛ فیض الباری علی صحيح البخاری، محمد أعظم بن سیف‌الدین بن محمد معصوم السرهندی، المتوفی ١١١٤ هـ؛ فیض الباری شرح صحيح البخاری، عبد الأول بن علی بن العلاء الحسینی الجنوبوری، المتوفی ٩٦٨ هـ؛ فیض الباری علی صحيح البخاری، أنور شاه بن معظم شاه الحسینی کشمیری، الفیض الطاری شرح صحيح البخاری، محمد جعفر نور عالم البخاری الکجراتی، المتوفی ١٠٨٥ هـ؛ فیض النبوی فی أصول الحدیث و فهارس صحيح البخاری، محمد عارف النهروالی؛ فیوض الباری شرح صحيح البخاری، محمد أحمد رضوی؛ كشف الالتباس فیما أورده البخاری علی بعض الناس، عبدالغنی بن طالب بن حمادة بن إبراهیم الغنیمی الدمشقی المیدانی، المتوفی ١٢٩٨ هـ؛ كشف الباری فی شرح صحيح البخاری، سلم‌الله خان؛ الکوثر الجاری علی ریاض البخاری، شهاب‌الدین أحمد بن إسماعیل بن عثمان الکورانی الرومی الشافعی ثم الحنفی، المتوفی ٨٩٣ هـ؛ الكنز المتوارى فی معادن لامع الدراری و صحيح البخاری، محمد زکریا

نامه‌رسان و پستیچی‌اند که نامه‌ها [و عرایض] مردم را از دهات و شهرها جمع کرده و به وزارت‌ها می‌آورند و «اهل رأی» چون وزریند که این نامه‌ها [و عرایض] را باز کرده، تفسیر و تحلیل و بررسی و مقایسه و تأویل کرده و هر کدام‌شان را در جای مناسب‌شان می‌گذارند. امام ابویوسف به فردی از «اهل حدیث» دوران خودش گفته بود: شما داروسازان و ما طبیبانیم. به این مفهوم که داروسازان، داروها را برای طبیبان می‌آورند و آنان بیماری‌ها را تشخیص داده و به هر کدام‌شان مطابق حالت خاص او، دارویی تجویز می‌دارند.^۶

به همان اندازه که نامه‌رسانان چیزی از محتوای نامه‌ها نمی‌دانند، به همان اندازه «اهل حدیث» هم از محتوا و مغز این پیام‌ها بی‌خبرند. وقتی هر طبقه وظیفه‌اش را فراموش می‌کند، انارشی و بی‌بند و باری دینی جامعه را فرامی‌گیرد. فقها می‌دانند که کدام روایت را بپذیرند و کدام روایت و سخن کدام راوی در کدام مسئله قابل پذیرش نیست.

ابن العربی و شوکانی سخنی از علی بن ابی طالب رضی‌الله‌عنه روایت کرده‌اند که در باره یکی از راویان - با آنکه عادل بوده - چنین فرموده است: «لا تقبل قولَ أعرابيٍّ بؤالٍ علی عقبیه فیما یخالفُ کتابَ اللهِ وسنةَ نبيه»^۷. یعنی ما سخن [راوی] بادیه‌نشین که شیوه تشناب رفتن خود را بلد نیست، در

الکانه‌هلوی؛ کیمیا السعادة فی شرح الجامع الصحیح للبخاری، محمد بن السید علی بن رضا بن سلیمان الملاطی؛ لامع الدراری علی صحیح البخاری، محمد زکریا بن محمد یحیی الکانه‌هلوی، المتوفی ۱۴۰۲ هـ؛ لطف الباری فی شرح تراجم أبواب البخاری، عبداللطیف بن إسحاق الحنفی السنبهلی، المتوفی ۱۳۷۹ هـ؛ المختصر علی تحفة الباری شرح صحیح البخاری، أبوالحسن محمد بن عبدالهادی السندی، المتوفی ۱۱۳۸ هـ؛ مختصر شرح البخاری للکرمانی، أحمد بن محمد بن أحمد الفرغانی، المتوفی ۸۳۴ هـ؛ مختصر شرح البخاری للمغلطای، جلال بن أحمد بن یوسف الرومی الثیری القاهری التبانی، المتوفی ۷۹۳ هـ؛ معلم القاری شرح صحیح البخاری، رضی‌الدین أبی الخیر عبدالمجید خان الطونکی، سنة ۱۲۶۱ هـ؛ نبراس الساری أطراف صحیح البخاری، محمد عبدالعزیز الحنفی، المتوفی سنة ۱۳۵۹ هـ؛ منح الباری شرح صحیح البخاری بالفارسیة، محمد أحسن بن محمد صادق بن محمد أشرف الخوشابی البشاوری، المتوفی ۱۲۶۳ هـ؛ منهاج البخاری، معراج الإسلام؛ النجاح فی شرح کتاب أخبار الصحاح، عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعیل النسفی السمرقندی، المتوفی ۵۳۷ هـ؛ نجاح القاری لصحیح البخاری، عبدالله بن محمد بن یوسف بن عبدالمنان الحنفی الرومی الاسلامبولی، المتوفی ۱۱۶۷ هـ؛ النجم الهادی الساری إلى حل ألفاظ صحیح البخاری، محمود بن أحمد بن عبد السید بن عثمان، أبوالمحامد، جمال‌الدین البخاری الحصری، المتوفی ۶۳۶ هـ؛ النجوم الدراری إلى إرشاد الساری فی فهرسة شرح البخاری للقسطلانی، أحمد حمدالله بن اسماعیل حامد ابن أحمد شکری الأثروی، المتوفی ۱۳۱۷ هـ؛ النخبة فی حل مشکلات صحیح البخاری، محمد‌آمین بن محمد صالح البغدادی، المتوفی ۱۲۳۶ هـ؛ نزهة القاری شرح صحیح البخاری، شریف الحق أمجدی؛ نصر الباری فی شرح صحیح البخاری، محمدعثمان غنی شیخ الحدیث مظاهر العلوم سهارنفور؛ نظم اللالی فی شرح ثلاثیات البخاری، عبدالباسط بن رستم علی بن علی أصغر الصدیقی القنوجی، المتوفی ۱۳۲۳ هـ؛ نعمة الباری فی شرح صحیح الإمام البخاری، عبدالله بن درویش الرکابی، المتوفی ۱۳۲۹ هـ؛ نعيم الباری فی انشراح صحیح البخاری، أحمدیار خان نعیمی ت۱۳۹۱ هـ؛ نکت علی الصحیح، محمد بن أحمد بن الضیاء محمد القرشی العمری المکی، المتوفی ۸۵۴ هـ؛ نور القاری شرح صحیح البخاری، نورالدین بن محمد صالح الأحمد آبادی الکجراتی، المتوفی ۱۱۵۵ هـ؛ و غیرها.

۶ - مجموع الحوادث و النوازل و الوقعات. أحمد بن موسى الكشي. رسالة دكتورای عبدالملك تويحيى بايف، دانشگاه انقرة، ۲۰۲۱ م.
۷ - نیل الأوطار. الشوکانی، نیل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار. محمد بن علی ابن محمد الشوکانی، بیروت: دار الجبل، ۱۹۷۳ م. ج ۶، ص ۳۱۸. عارضة الأخوذی بشرح صحیح الترمذی. ابن العربی المالکی، الجزء الخامس، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۷ م. أبواب النکاح، ص ۸۹.

۲۱۷ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

موردی که مخالف کتاب خدا و سنت پیامبر او باشد، نمی‌پذیریم.

این سخن امام علی در خیلی از قضایایی که روی آن صحبت کردیم صدق می‌کند.

احناف سنت را به‌عنوان اصل دوم تشریع می‌دانند و «کتاب‌های حدیث» را کتاب‌های خودشان می‌پندارند؛ ولی شروط سخت‌گیرانه خودشان را در قبول و رد روایت‌های حدیثی داشته‌اند. اگر حدیثی با معیارها و اصول آنان - که در بالا از آن یاد کردیم - همخوان نبود، آن روایت نزدشان اهمیتی نخواهد داشت، چه آن روایت در بخاری آمده باشد یا مسلم یا ابن ماجه و ابوداود و حاکم و یا هر کتاب دیگر حدیث همان‌طوری که کمال ابن همام به آن اشاره فرموده است.

در اینجا و آنجا می‌خوانیم که احناف نصوص قرآنی و نبوی را به نفع اجتهادات فقهای خویش مصادره می‌کنند و از آن جمله می‌بینیم که مرحوم سید سابق در «فقه السنة» خویش بر امام کرخی انتقاد کرده و می‌گوید: «افراط مذهبی در برخی امامان تا حدی رسیده که حتی کرخی گفته است: هر آیت و حدیثی که مخالف رأی اصحاب ما بوده باشد یا تأویل‌پذیر است و یا منسوخ... و به خاطر تقلید و تعصب مذهبی بوده که امت ما هدایت با کتاب خدا و سنت پیامبر او را از دست داد».^۸

عبارتی را که سید سابق نقل کرده پیوسته در نکوهش احناف و تعصب آنان و تقلید کورکورانه از امامان‌شان و نادیده انگاشتن نصوص قرآنی و حدیثی در برابر اجتهادات فقهای‌شان، به‌عنوان مثال ذکر می‌گردد؛ اما این تهمتی است سنگین که در حق افراد عادی جامعه اسلامی صدق نمی‌کند، چه رسد به فقیه اصولی بزرگی در سطح امام کرخی.

آنچه کرخی در این عبارت به آن اشاره فرموده است، روشی است که نه تنها احناف؛ بلکه تمامی مذاهب فقهی بر مبنای آن عمل کرده‌اند. گفته کرخی به این معنی نیست که اجتهادات فقهای احناف بر نص قرآن و حدیث اولویت دارد؛ بلکه او در واقع دارد به عبارت دیگر می‌گوید: اگر دیدید که اجتهادات ما در ظاهر امر با نصی در تقابل قرار گرفت، بدانید که این به معنی نادیده گرفتن قرآن و حدیث نبوده است و ما نصوص قرآنی و حدیثی را تا زمانی که دلیلی در جهت نسخ آن نیابیم و یا اینکه نصی در تعارض با نصوص دیگر قابل تأویل نباشد، آن را کنار نمی‌گذاریم.^۹

۸ - فقه السنة. سید سابق، المجلد الأول، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۳۹۷ هـ/ ۱۹۷۷ م. ص ۵.

۹ - شرح مدار الاصول لابی حفص عمر النسفی. دراسة و تحقیق: اسماعیل عبد عباس استاد دانشکده امام اعظم، نشر مجمع فقهی عراق، ص ۹۰.

نتیجه

هدف از نگارش این رساله این نیست که امامی را در مرتبه جبرئیل امین قرار دهیم یا دیگری را تا سطح ابلیس لعین پایین بیاوریم، کاری که برخی از برادران اهل حدیث ما از قرن‌ها بدین سو انجام داده‌اند؛ بلکه هدف اساسی ما شناخت روابط دو جریان بزرگ اهل سنت و نمادهای آن است؛ مسئله‌ای که برای گروه بزرگی از دست‌اندرکاران امور مذهبی حوزه ما پنهان مانده و در نتیجه، زمینه را برای خلط متدها مهیا ساخته است.

از سوی دیگر، ما امروز با دو افراط ویرانگر روبه‌رویم که یکی در صدد آتش‌زدن این میراث پربار حدیثی و دیگرش در تلاش جادادن این میراث و امامان آن در هاله‌ای از عصمت و تقدیس بوده است.

هیچ مسلمانی نمی‌تواند منکر سنت و نقش آن در زندگی ما باشد؛ همان‌طوری که هیچ منصفی نمی‌تواند نقش محمد بن اسماعیل بخاری را در تدوین حدیث انکار کند؛ ولی این به آن معنی نیست که به کتاب خدا شریک آورده و در جهت معصوم جلوه دادن امام بخاری و پیچاندن ایشان در هاله‌ای از قدسیت و دفاع کورکورانه، پرتکلف و غیرقابل توجیه از برخی از روایت‌های ایشان که با اصول قرآنی و مسلمّات اعتقادی ما در تعارض بوده است، بکوشیم.

احادیثی را که در بالا ذکر کردیم، نمونه‌ای است که شماری در جهت دفاع از بخاری به تأیید آن کوشیده‌اند؛ هرچند که این تأیید، در نهایت امر، به تکذیب پیامبران و سنت‌های خدا در هستی بینجامد. اگر دشنام و اتهام و بداخلاقی و بدزبانی را از این پاسخ‌ها برداریم، حرف دیگری به خواندن

نمی‌ماند.

علم جرح و تعدیل و یا علم الرجال یکی از ابتکارات پر افتخار تمدن اسلامی بوده است که باید به آن بالید و محمد بن اسماعیل بخاری یکی از پیشکسوتان سخت‌کوش این رشته به شمار می‌رود؛ مردی که در رهگذر توفان جعل ایستاد؛ اما در پهلوی این ستایش نمی‌توان دیده به اغماض واقعیت دیگری سپرد و آن اینکه نه این علم به قله کمال رسیده است و نه هم رهبران و پیشکسوتان آن انسان‌های معصوم بوده‌اند؛ بلکه علم جرح و تعدیل اجتهاد بشری است؛ نه اصول منزل از آسمان.

به باور نویسنده، نقش فعل انسانی در عرصه «اجتهاد روایی» اگر بیشتر از عرصه فقه نباشد، به هیچ صورت کم‌تر از آن نیست.

زمانی که امام بخاری به دنیا آمد، چهل و چهار سال از وفات امام ابوحنیفه گذشته بود و وقتی جهت فراگیری علم حدیث از بخارا بیرون شد، حدود شصت سال از وفات آن امام سپری شده بود. زمانی که امام بخاری به نگاشتن برخی کتاب‌های خویش پرداخت و کتاب صحیح خود را عرضه کرد، حدود یک قرن از وفات امام ابوحنیفه سپری گردیده بود. در این مدت، افکار و نظریات امام ابوحنیفه توسط شاگردانش تدوین یافته و اصول اعتقادی و فقهی ایشان در دسترس همگان قرار گرفته بود و پیش از همه این خود امام بخاری بود که با اصول مذهب احناف از دوران کودکی آشنایی حاصل کرده و در دامان ابوحنیفه کبیر -سلسله‌جنبان نهضت حنفی در آسیای میانه- پرورش یافته بود. منطق حکم می‌کند، کسی که پس از مرور بیشتر از دوصد سال در جهت تدوین حدیث پیامبر اقدام کرده و به اصطلاح، مو را از خمیر جدا ساخته است، چه‌طور می‌شود نداند امام ابوحنیفه و امام محمد بن حسن شیبانی مشرک بوده‌اند و یا مسلمان؟ جهمی بوده‌اند یا اهل سنت؟

تفاوت بخاری با کسان دیگری چون خطیب بغدادی که علیه امام ابوحنیفه روایت جمع کرده‌اند، این بوده که آنان روایت‌هایی در مدح و روایت‌هایی در ذم ایشان نقل کرده‌اند، روشی که با همه عیوبش نسبت به کار بخاری منصفانه‌تر بوده است؛ چون امام بخاری تنها در ذم و قدح و تکفیر این امامان روایت جمع آورده است.

نمونه دیگر ابن تیمیه است. ابن تیمیه را برخی به عنوان یکی از متشددترین رهبران «اهل حدیث» می‌شناسند که مخالفان خویش را با دست باز تکفیر می‌کند؛ ولی همین ابن تیمیه که آثار بخاری را بیشتر از دیگران خوانده و به روایت‌ها او در باب امام ابوحنیفه و شاگردان او آگاه بوده است، می‌گوید: «در مورد امام ابوحنیفه چیزهای زشت و قبیحی روایت کرده‌اند که به صورت قطع دروغی بیش نیست.»^۱

۱ - منهاج السنة النبویة. ابن تیمیه، ج ۲، تحقیق محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ۱۹۸۶م. ص ۶۱۹.

۲۲۱ | فصل دوم؛ نگاهی به گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه

شاید کسانی بیایند و تهاجم دور از انصاف امام بخاری علیه امام ابوحنیفه را کلام «اقران» دانسته و آن را امر عادی جلوه دهند؛ درحالی که کلام اقران در قسمت معاصران صدق می‌کند؛ نه کسانی که چیز کم‌تر از یک قرن میان‌شان فاصله بوده است. کلام اقران نمی‌تواند تا حد تکفیر ارتقا کند و یا آنکه بیشتر عرصه‌های کار و ادبیات یک محدث و یا فقیه را شامل گردد.

یکی از آشنایان عرب من که هم بعثی است و هم کمونیست و در ضمن تلاش می‌ورزد تا ثابت کند امام ابوحنیفه عرب است، روزی بر سر اصل و نسب امام با من بحث می‌کرد. او استدلال می‌کرد که ابوحنیفه بابل‌ی است نه کابلی و هنگام نگارش اصل و نسب او، اشتباهی در نوشتن و املائی این شهر صورت گرفته است. به هر حال، روزی برایم گفت: آیا برای شما مسلمانان شرم نیست که می‌خواهید مسلمان بودن شخصیتی به بلندی و عظمت و عمق امام ابوحنیفه در علم و دین و هوشیاری و اخلاص و ادب و اخلاق را ثابت کنید؟ در پاسخش شوخی کنان گفتم: گاهی و آن‌هم از روی تصادف از دهان تو دُر و گوهر می‌ریزد. من به نوبه خود لازم می‌دانم تا این پرسش شما را به دوستان اهل حدیث خویش حواله کنم.

آیا می‌دانید که این خصومت‌های مذهبی با امام ابوحنیفه و یاران او و ساقط کردن اهلیت آنان بر مبنای کینه‌های مذهبی و خصومت‌های گروهی و عقده‌های سیاسی، چه ضربات سنگین و مهلکی بر بدنه حدیث پیامبر صلی الله علیه و سلم وارد کرد؟

پاسخ تلخ این است که این گونه تعصب‌ورزی‌ها و موقف‌گیری‌های خصمانه، منجر به آن شد تا تعداد معتنا به از احادیثی که تنها با دو یا سه واسطه به پیامبر اسلام می‌رسید و راویان آن فقهای صحابه چون عمر و علی و ابن مسعود و عایشه و تابعین بزرگی چون ابراهیم نخعی و شعبی و عکرمه و جعفر بن صادق و نافع و زین العابدین و حماد بن ابی سلیمان و هزاران استاد دیگر بودند، زیر آوار سنگین خاکستر خصومت‌ها و کینه‌ها و تعصب‌های مذهبی فراموش گردید و سخت‌ترین و جبران‌ناپذیرترین ضربه‌ها بر پیکر سنت پیامبر وارد شد.

در پایان باید گفت که یک مسئله انسان را به حیرت می‌افکند و آن اینکه چه‌طور ممکن است از یک‌سو، این همه امامان حدیث و راویان بزرگ، در برابر امام بزرگی چون ابوحنیفه این قدر عقده و کینه در سینه حمل کرده و در باب او از هیچ اتهام و افتزایی صرفه نکند و از سوی دیگر، چه‌طور ممکن بوده که این مرد، در تمامی عمر خویش، ولو یک‌بار، این جماعت را با شیوه خودشان پاسخ ندهد؟ انصاف در داوری، شناسایی لایه‌های عمیق‌تر معرفت دینی، شناخت قدر و منزلت بزرگان و سنجیدن شخصیت‌ها در ترازوی مبادی و اصول، نه عکس آن و ایجاد بستر سالم در جهت رسیدن به حقیقت، نیاز جدی جهان و زمان ما به شمار می‌رود.

از خدا می‌خواهیم تا خدمات پیشینیان ما را قبول فرموده و از گناهان‌شان درگذرد و ما را از آفت
تعصب در امان نگه داشته و در پایان هم آنان و هم ما را مشمول رحمت بیکران خویش گرداند!



فصل سوم

نقدها



مطالب نویسندگان بر مبنای حروف الفبا:

احمد زکی خاورنیا	فضل الله فضلی
خلیل الرحمن حنانی	کمال الدین حامد
سید عنایت الله شاداب شاداب	لطف الله رحمانی
شفیع الله رحمتی	محمد الله صخره
عبدالخالق فرهنگ	محمد بشیر فکرت
عبدالعلی نور احراری	محمد شعیب صیقل
عبداللطیف نارویی	محمد عمر مبارز
عزیز احمد حنیف	محمد محق
عمر جويا	نورالله بصیرت
غلام الدین کلانتری	نورالهدی فرزام
غلام رسول قورلق	نیاز الحق حازم
فرهاد هیمان	

پیوند نوگرایی دینی با امام ابوحنیفه رحمه الله احمد ذکی خاورنیا؛ دکتورا در علوم اسلامی

زندگی ستاره‌های آسمان علم و اندیشه دارای ابعاد مختلف است. بی‌جهت نیست که هرکس مطابق ذوق و انگیزه‌اش شیفته برخی از امامان دین می‌شود و خود را به اندیشه‌های آنان نزدیک دانسته و از آن پیروی می‌کند. در چنین حالاتی آن بیت مشهور مولانای بلخ در ذهن تداعی می‌شود:

هر کسی از ظن خود شد یار من

از درون من نجست اسرار من

شیفتگان امام اعظم ابوحنیفه نیز چنین‌اند. هر کس به فراخور جهانی‌بینی‌اش به ابوحنیفه نزدیک می‌شود؛ عارف رهیده از دنیا به زهد او توجه می‌کند؛ فقیه به دانش فقهی‌اش؛ مبلغ روش سنجش‌گرانه‌اندیشی به روش انتقادی‌اش؛ انقلابی پرشور و شر به انقلابی‌گری‌اش. هر کس می‌خواهد گمشده خود را در او پیدا کند. روشنفکران دینی هم در میان مذاهب فقهی و کلامی نزدیک‌ترین شخصیت به اصول فکری خویش امام اعظم ابوحنیفه را یافته‌اند.

مسلم است که هرگونه پیوند فکری میان اهل فکر و اندیشه برخاسته از مشترکات در اصول و قواعدی است که اندیشمندان به آن پابندی نشان می‌دهند. همچنین سرچشمه تضاد و اختلاف فکری اختلاف در اصول و قواعدی است که یکی به آن پابندی نشان می‌دهد و دیگری آن را نمی‌پذیرد.

حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که وجه مشترک جریان روشنفکری دینی در جهان تسنن با ابوحنیفه چیست؟ چرا تمام روشنفکران دینی در جهان اسلام علاقه‌مند طرز تفکر ابوحنیفه

واجتهادات فقهی او هستند؟ جالب اینکه در گذشته‌ها معتزلی‌ها به فقه و اندیشه فقهی ابوحنیفه علاقه‌مندی خاص نشان می‌دادند و بیشتر آن‌ها از نگاه فقهی از مکتب فقهی ابوحنیفه پیروی می‌کردند و حتا برخی از علمای معتزله ابوحنیفه را در طبقات معتزله ذکر کرده‌اند. چرا در گذشته‌ها عقلانی‌ترین جریان اسلامی که معتزلیان بودند به ابوحنیفه علاقه‌مندی نشان می‌دادند و از نگاه فقهی از اجتهادات وی پیروی می‌کردند و در عصر حاضر جریان روشنفکری دینی چنین علاقه‌مندی‌ای دارد؟ سر این علاقه‌مندی‌ها چیست؟

نوشتار حاضر تلاش می‌کند به این پرسش‌ها پاسخ دهد.

هویداست که تجدد و روشنگری از شاخص‌های برجسته عصر ماست. برخی به این باوراند که هر حرکت فکری در جهان اسلام الهام‌گیرنده از جریان‌های فکری در اروپاست. تجددگرایی هم از عصر روشنگری اروپا که پس از عصر اختناق و استبداد کلیسا به وجود آمده است الهام گرفته است. اما ما به این باوریم آنچه تجددگرایی و روشنگری در جهان اسلام را به وجود می‌آورد، ویژگی انعطاف‌پذیری و قرائت‌های مختلف از دین و شریعت و فقه اسلامی است و سرّ خاتمیت دین هم در این ویژگی نهفته است. دلیل مدعای ما بررسی و تحول‌پذیری فقه اسلامی از نسل نخستین اسلام تا امروز است، طوری که شخصیت‌های سیاسی و فکری متعددی در جهان اسلام یکی پی دیگری آمدند و دیدگاه‌های متفاوتی مطابق عصر و زمان خود ارایه کردند و پرچم تجددگرایی را برافراشتند و تا امروز الهام‌بخش ما هستند.

در هر برهه از تاریخ، مصلحان بزرگی بوده‌اند که روند تجددگرایی را تا امروز ادامه داده‌اند، گرچه جریان‌های تجددگرا همواره با ظلم سیاست و نص‌گرایی دست و پنجه نرم می‌کردند اما سرشت جوامع اسلامی و طبیعت انسانی این جریان‌ها را پذیرفتند و موج‌های روشنگری علمی را ایجاد کرده و در این زمینه موفقیت‌های برجسته‌ای به دست آورده‌اند.

در زمان ما هرگاه سخن از اصلاح فکر دینی به میان می‌آید و روشنفکران دینی اعلام می‌کنند که ما پیرو عقل هستیم و به نقل هم احترام می‌گذاریم، این پرسش همواره مطرح می‌شود که آیا پیش از این‌ها کسی یا کسانی چنین سخنانی را گفته‌اند؟ و یا اینکه گذشتگان همگی کودن و جاهل و از این همه معرفت بی‌نصیب بودند تا اینکه اینان آمده‌اند و خود را عقل کل می‌پندارند و به چنین اندیشه‌هایی فرامی‌خوانند؟

من به‌عنوان نمونه در این مقاله به معرفی کسی می‌پردازم که امام مجتهدین و پریورترین مکتب فقهی در جهان اسلام و شخصیتی متمایز نسبت به همه مجتهدین امت اسلامی به شمار می‌رود و او کسی نیست جز امام اعظم ابوحنیفه رحمه‌الله.

امام اعظم می‌توانست مانند بسیاری دیگر در پی مردم عوام قدم بردارد و از تمام آسیب‌هایی که برایش از طرف استبداد سیاسی و جاهلان عالم‌نما رسید مصون بماند، اما بصیرت و بینش عقلانی وی چنین چیزی را اجازه نداد بلکه کوشید شمعی را در مسیر عقلانیت و درایت روشن کند تا چراغی فرا راه نسل‌های آینده امت اسلامی باشد.

این امام بزرگوار به‌سان هر اصلاح‌گر دینی دیگر، دچار مشقت‌های زیادی در زندگی خود گردید و از مکر ماکران و اذیت حاسدان و ظلم بدخواهان مصون نماند تا اینکه زندگی خود را پای اندیشه‌های اصلاح طلبانه‌اش قربانی کرد و عقلانیت دینی را با خون خود در صفحات تاریخ نوشت و با این فداکاری بود که بعد از عصر صحابه کرام، ایشان از برجسته‌ترین شخصیت‌های تاریخ اسلام از نگاه اندیشه فقهی و کارنامه سیاسی و اخلاقی به حساب می‌آید. با ضرس قاطع می‌توان گفت که ایشان از بانیان و حامیان واقعی حقوق بشرند که با مبارزات عقلانی و انسانی خویش توانست علی‌القل از نگاه تئوری اصول و قواعدی فقهی برای حمایت از حقوق بشر به‌عنوان انسان و خلیفه خداوند در روی زمین وضع کند.

با در نظر داشت چنین ویژگی‌های فکری است که ایشان از قرن دوم هجری تا امروز مورد توجه موافقان و مخالفان قرار گرفته است طوری که با اندیشه‌های عقلانی و انسان‌گرایانه‌اش توانسته است تعداد زیادی از خردمندان را به افکار خویش مشغول سازد و این خردمندان به او القاب امام اعظم و عالم ثریا و فقیه فارس بدهند و در مقابل، مخالفانش به ایشان القاب نابودکننده دین و فرعون امت اسلامی بدهند. تا کنون بیشتر از هزار کتاب درباره زندگی و فقه و کلام ایشان نوشته شده است و هزاران مسجد در سراسر جهان به نام ایشان نام‌گذاری گردیده و سریال‌های تلویزیونی متعددی در باره‌اش ساخته شده است.

چنین امامی با چنین اندیشه سترگی بعید نیست که مورد توجه روشنفکران دینی قرار گیرد و الهام‌بخش آن‌ها در زمینه عقلانیت دینی و مبارزات عدالت‌خواهانه و حقوق بشر باشد. پاسخ به این پرسش را که چرا روشنفکران دینی به ابوحنیفه علاقه‌مندند، باید در علل و انگیزه‌های متعدد جستجو کرد که برخی از آن‌ها قرار ذیل است:

نخست: عقلانیت

برای همه پژوهندگان عرصه دین‌شناسی هویدا است که اندیشه‌های کلامی و فقهی ابوحنیفه نسبت به دیگر امامان مذاهب اسلامی استوار بر اصول عقلانی است و از ویژگی‌های اصول عقلانی این است که گذشت زمان و تغییر مکان آن را کهنه و فرسوده نمی‌سازد، برخلاف اجتهادات نص‌گرایان

که با مرور زمان دیگر کارآمدی خود را از دست می‌دهد. تاریخ تشریع اسلامی شاهد مدعای ماست در مورد اینکه پرشمار مذاهب اسلامی نص‌گرا بودند که گذشت ایام و ناکارآمدی اصول فقهی آن‌ها، باعث از بین رفتن آن‌ها گردید و تنها مذاهبی باقی ماندند که استوار بر عقلانیت بودند که عقلانی‌ترین آن‌ها مذهب امام ابوحنیفه است.

سرّ جاودانگی اندیشه‌های کلامی و فقهی ابوحنیفه در عقلانی بودن و واقع‌گرایی و طبیعی بودن آن است. به همین لحاظ از بدو تأسیس این مکتب فقهی، نص‌گرایان موضعگیری تندی در برابران داشته‌اند، اما گذشت ایام ماندگاری اندیشه‌های ابوحنیفه را ثابت و ناکارآمدی اندیشه‌های نص‌گرایان و یا اهل ظاهر را برملا ساخته و امروز اگر نامی از این مذاهب گرفته می‌شود از آن جهت است که این مذاهب با مکتب ابوحنیفه مخالفت داشتند و از این مذاهب دو چیز میراث مانده است: یکی دشنام‌نامه‌های شرم‌آور و توهین‌آمیز نسبت به امام ابوحنیفه و پیروان مکتب‌اش و دوم میراثی از خشونت فکری که دستاویز جریان‌های افراطی عصر ما گردیده که این گروه‌ها با کندوکاو میراث فکری اسلامی به این میراث خشونت‌بار دست یافته و از آن برای توجیه خشونت‌ها و جنایت‌ها و اعمال ضد انسانی خود علیه دیگران استفاده می‌کنند.

دوم: استبداد ستیزی

امام ابوحنیفه کارنامه پروپیمانی در زمینه مبارزه با استبداد دینی و سیاسی دارد و بارها و بارها با مستبدین گلاویز شده تا سرانجام در این مسیر جان شیرین خویش را فدا کرده است. ابوحنیفه پنجاه و دو سال از عمر مبارک خویش را در دوره اموی و هژده سال آن را در عصر عباسی سپری کرد، به این معنی که ابوحنیفه شاهد برپایی دو دولت اسلامی بود، ولی در اثر ظلم و استبداد این حکومت‌ها ابوحنیفه با آن‌ها میانه خوبی نداشت. به همین لحاظ هر دو حکومت تلاش کردند تا او را قاضی القضاات بسازند تا از گزند زبان و فعالیت‌های ضد استبدادی‌اش مصون بمانند، اما ابوحنیفه این رشوت‌ها را نپذیرفت و قاطعانه در برابر آن‌ها ایستاد تا اینکه نخست در حکومت اموی تازیانه خورد تا چنین منصبی را بپذیرد و سپس در حکومت عباسی زندانی شد و بنا بر روایتی در اثر شکنجه جان را به جان‌آفرین سپرد اما حاضر نشد شریک جرم حکومت‌های استبدادی باشد. گرچه حکومت‌های اموی و عباسی برای سرکوب مخالفان خود ترفندهای مختلفی را در پیش گرفته بودند طوری که اولی با استفاده از روایت‌های جعلی مخالفان خود را سرکوب کرد و دومی با روایت‌سازی و خود را حکومت دینی معرفی کردن خواست صدای مخالفان را خفه کند اما هیچ‌کدام موفق به خاموش کردن صدای رسای عدالت‌خواهی ابوحنیفه نشد. آهنگ صدای ابوحنیفه چنان طنین افکند که بساط حکومت

استبدادی اموی را برای ابد جمع کرد و تا زنده بود حکومت عباسی از وی شدیداً هراس داشت. امام ابوحنیفه به سان هر روشنگر دیگر معتقد بود که مشروع بودن حکومت به عادل بودن آن است نه به دینی بودن آن. او عدالت را فضیلت اخلاقی می دانست و برایش قابل قبول نبود که کسانی به نام عدالت، احکام اخلاقی را زیر پا نهند و به شکنجه دیگران بپردازند یا علیه آن‌ها پرونده سازی کنند.

سوم: ضد قرائت فاشیستی از دین

امام ابوحنیفه مخالف شدید قرائت فاشیستی از دین بود و آن را بلا و مصیبت علیه دین و اندیشه دینی می دانست. کتاب‌های تاریخ گواه گفت‌وگوهای عقلانی وی با فرقه‌های مختلف دینی و الحادی است. سرشت ابوحنیفه به گونه‌ای بود که گفت‌وگو را دوست داشت و اهل منطق و استدلال بود و طرح مسایل و بحث و گفت‌وگو پیرامون آن‌ها، وی را به وجد می آورد و هرگز از اینکه اشخاص مختلف در فضای آزاد، دیدگاه‌های متفاوت را طرح کنند هراسی نداشت، زیرا این گفت‌وگوها باعث تحریک عقل او می گردید. وی دارای فکر عمیق بود و به ظواهر نصوص توقف نمی کرد بلکه در پی مقاصد دور و نزدیک آن بود و از علل و اهداف آن بحث می کرد. امام ابوحنیفه پیش از اینکه فقیه باشد متکلم بود و گرایش و معرفت کلامی‌اش وی را از جزم‌اندیشی نجات می داد. او به خاطر تبصری که در فقه و قرائت‌های متعدد از دین داشت، حق را منحصر در فهم خودش از دین نمی دانست و هرگز بر دیدگاه خویش تعصب نمی ورزید بلکه عشق ورزی‌اش نسبت به حق باعث می شد تا سینه خود را به روی نظرات دیگران باز نگه دارد. او بارها با خوارج که نمادی از خشونت و جزم‌اندیشی دینی در تاریخ اسلام‌اند و تا امروز سمبل برجسته فاشیسم دینی دانسته می شوند گفت‌وگو می کرد و آنان را مغلوب می ساخت.

چهارم: منتقد بودن

یکی از اضلاع روشنفکری دینی، ناقد جامعه خویش بودن است. به این اعتبار ابوحنیفه از روشنفکران درجه‌ک زمان خود بود. وی نظام سیاسی حاکم و اندیشه‌های انحرافی و غیرعقلانی افراطی و تقریظی جامعه را مورد انتقاد قرار داد و در این زمینه بهای سنگینی پرداخت؛ زیرا نقد و نقادی دشمن جزم‌اندیشی و استبداد دینی و سیاسی است و قدم گذاشتن در این مسیر در حقیقت جلب دشمنی ظاهرگرایان و دگم‌اندیشان و نظام‌های استبدادی به حساب می آید که پیامدهایش نیاز به بیان ندارد، چون آنچه عیان است چه حاجت به بیان است. در این زمینه روایت‌های تاریخی زیادی است که از خوف اطاله کلام از ذکر آن‌ها صرف نظر می کنم.

پنجم: هجرت فکری

هجرت درونی و بیرونی آن گونه که دانشمندان می گویند از خصیصه های روشنفکری است، چه در دوران حکومت های دیکتاتوری و چه در غیر آن. امام ابوحنیفه برای رهایی از دست مستبدان و حاکمان ستمگر عصر خویش بارها خانه و کاشانه و حلقه درسی خود را ترک کرد و به دیار دیگر مهاجر شد که این هجرت ها با وجود سختی ها و تلخ کامی هایش ثمره و نتایج خوبی در پی داشت و در اثر این هجرت ها به ویژه هجرت به سرزمین وحی، مکه و مدینه، با علمای آن شهرها آشنا شد و گفت و گو کرد و به علم و دانش خود افزود و با آن ها به مباحثه نشست که این نشست ها و گفت و گوها نفرت موجود میان امام ابوحنیفه و مخالفان فکری اش را کاهش داد و دشمنی ها به دوستی ها مبدل گردید. آفتابی است که هجرت باعث رشد و ترقی و توسعه جهان بینی افراد می شود و انسان را از حالت جمود به وضعیت انعطاف پذیری می کشاند و از تک منبعی بودن به چند منبعی بودن سوق می دهد که این تحولات تأثیر شگرفی بر اندیشه دینی به ویژه اندیشه فقهی و کلامی می گذارد و به بالندگی و در نتیجه ماندگاری یک اندیشه کمک می کند.

ششم: عدم ارتزاق از راه دین

عدم ارتزاق از راه دین یکی دیگر از مشخصات روشنفکری دینی است. از منظر این جریان، امر هدایت مردم نباید به شرط مزد باشد؛ زیرا این عمل تأثیر کار را از بین می برد و به تعبیر دیگر نباید منافع اخروی مردم با منافع دنیوی روحانیان گره بخورد والا بار هدایت به منزل نخواهد رسید. ابوحنیفه بر خلاف علمای هم عصرش چنین بود؛ هیچ گاهی از راه دین ارتزاق نمی کرد؛ زیرا وی در خانواده ثروتمند به دنیا آمده و پدرش بازرگان بود و تجارت ابریشم می کرد و چنین تجارتی درآمد خوبی داشت. امام این شغل را از پدر به ارث برده بود و تا پایان عمرش در پهلوی تعلیم و تعلم و عبادت، از طریق تجارت ارتزاق می کرد و از گرفتن انعام خلفا امتناع می ورزید و چون ثروتمند بود از مال و دارایی خود برای پخش و نشر فکر و دعوت استفاده می کرد. مورخین ذکر می کنند که باری مردی می خواست لباس ابریشمین بخرد، ابوحنیفه برای فرزندش حماد گفت: حماد! لباسی بیاور. حماد لباسی را حاضر کرد و در حالی که آن را باز می کرد گفت: صلی الله علی محمد. ابوحنیفه گفت: «کافی است آن پارچه را از زمین جلوه دادی». و بدین گونه نخواست آن را به آن شخص بفروشد. به هر حال آنچه برای ما در این حکایت مهم است این است که امام نخواست دین را مرکب راهواری برای جمع حطام دنیا بسازد.

ابوحنیفه در مسجد منطقه اش پیش نماز مردم بود اما هیچ گاه از آن ها پولی دریافت نمی کرد بلکه

فقط به خاطر خدا امامت می‌کرد. او با این کارها برای ما آموخت که اندیشمند و یا عالم دین باید منبعی برای ارتزاق آزاد و بیرون از وظیفه داشته باشد تا کسی بالای وی در فکر و علمش فشار وارد نکند و با عزت نفس زندگی کند و آزادانه مصروف علم و اندیشه و دعوت باشد. یکی از آموزه‌های اصلی روشنفکران دینی هم همین است که نباید دین وسیله کسب دنیا شود.

یکی از پژوهشگران معاصر به نام دکتر محمد حبش کتابی زیر نام (التنوير الاسلامی) نوشته است و در آن بارزترین شخصیت‌های روشنگری و اصلاح دینی در تاریخ اسلام تا عصر حاضر را مورد بحث قرار داده و معرفی کرده است. او در این کتاب از عمر بن خطاب و عائشه رضی‌الله‌عنهما از عصر صحابه یاد کرده و در عصر تابعین از عمر بن عبدالعزیز و غیلان دمشقی و امام ابوحنیفه رحمهم الله نام برده است که اینک من مقاله ایشان را در باره امام ابوحنیفه خدمت خوانندگان گرامی معرفی کرده و مهم‌ترین نکات آن را مورد بحث قرار می‌دهم.

گرچه مقاله دکتر محمد حبش کوتاه است اما دارای مطالب جالب و ارزنده‌ای در زمینه فهم فقه امام ابوحنیفه است؛ مطالبی که برای پیروان اندیشه سنتی نا آشنا و بکر است.

دکتر محمد حبش کیست؟

محمد حبش متولد ۱۹۶۲ م، عالم، اندیشمند و سیاستمدار سوریه‌ای است. تعلیمات ابتدایی خود را در مدارس دینی شهر دمشق سپری کرد و علوم اسلامی را در دانشسرای شرعی دعوت و ارشاد ادامه داد و از متخصصان حوزه قرائت‌های قرآن به حساب می‌آید. وی مرحله کارشناسی را در دانشگاه‌های دمشق و طرابلس گذرانده و مرحله کارشناسی ارشد را در دانشگاه قرآن کریم در کشور سودان سپری کرده است.

وی فعالیت‌های دینی زیادی در عرصه خطابت و دعوت دارد و دوبار هم به‌عنوان کننده مردم به پارلمان سوریه راه پیدا کرده است. وی دارای پروژه فکری نوگرایانه است که بر محورهای زیر استوار است:

- او به تجدید دینی، به ویژه به نوسازی فقه زن در اسلام توجه نشان داده و در پی احیای منابع غائب در شریعت اسلامی است که عبارت است از دادن نقش بیشتر برای عقل که این فراخوانش باعث شد تا مورد انتقاد شدید جریان سنتی قرار گیرد اما جریان روشنفکری دینی از نبشته‌ها و پروژه فکری‌اش استقبال کرد.

- وی علاقه‌مند تمام علما و اندیشمندانی است که در طول تاریخ اسلام پرچم تجدد و احیاء را بلند کرده‌اند؛ به همین لحاظ وی از میان امامان مذاهب چهارگانه علاقه‌مندی خاصی به ابوحنیفه دارد؛ زیرا به گمان وی امام ابوحنیفه نسبت به هر مذهب دیگر برای عقل جایگاه ویژه‌ای قائل است.

تحلیل مقاله (امام ابوحنیفه و رویارویی روشنگری و تکفیرگرایی) محمد حبش:
از عنوان مقاله برمی آید که نویسنده روشنگری را در تضاد با تکفیرگرایی می داند و واقعیت هم چنین است. جریان های تکفیری ضد عقلانیت دینی هستند و با دانش سطحی شان هرازگاهی به تکفیر غیر خودی می پردازند. به همین لحاظ می توان گفت که روشنگری و تکفیرگرایی در تقابل با هم قرار دارند و دشمنان روشنگری در گذشته و حال تکفیریان بوده و هستند.

دکتر حبش در ابتدای مقاله اش امام ابوحنیفه را امام روشنگران و تجددگرایان دانسته و اذعان می دارد که وی نخستین کسی است که به گونه مستقیم مسئله تعارض میان عقل و نقل را مورد کنکاش قرار داده است و از دل این بحث استحسان را برکشیده تا توافقی میان اخذ به عقل و تأویل نقل برای تحقق مصلحت مردم ایجاد کند و در مواردی به ترک قیاس و عمل به آنچه مناسب حال مردم است روی آورده است که چنین کاری در ذیل اصطلاح بالنده استحسان شامل است. او خود استحسان را چنین تعریف کرده است: «آنچه که مجتهد با عقل خویش آن را نیکو پندارد».

دکتر حبش به این باور است که استحسان با تعریفی که امام ابوحنیفه ارایه کرده است منبعی انقلابی است که می توان با چنین برداشتی آن را منبع طلایی برای قانون گذاری دانست اما متأخرین احناف آن را وارونه کرده و تلاش کرده اند تا تلفیقی ایجاد کنند که چنین کاری به گونه اتوماتیک برگشت به ظاهر نص است که امام ابوحنیفه از آن بیزار بوده است. وی در ادامه می افزاید که سنت حاکم در عصر زرین اسلام این بوده که فارغ از عقلانیت انفعالی و عاطفی، امت اسلامی بر علاوه از نص به منبع دیگری نیز نیاز داشته است تا اهداف نص را تحقق ببخشد که آن عبارت از قیاس است. او دستور عمر بن خطاب برای ابوموسی اشعری برای عمل به قیاس را بهترین شاهد برای مدعای خویش می داند، اما از منظر وی خود قیاس هم نتوانست بیشتر از یک قرن دوام بیاورد؛ زیرا ابوحنیفه اعلام کرد که قیاس همیشه راه حال مناسب ارایه نمی کند و در چنین صورتی باید از قیاس عدول شود و به استحسان روی آورده شود که چنین چیزی از منظر محمد حبش اعلام ابتدای عصر عقلانیت و پایان عصر قیاس بر نص است و امام ابوحنیفه با ارایه تعریفی از استحسان تمام جروبحث ها پیرامون آن را پایان داده و گفت: «استحسان آن است که مجتهد با عقل خویش آن را نیکو پندارد»، وی در ادامه می افزاید که این کنش انقلابی ابوحنیفه کار آسانی نبود بلکه این پیام حاوی این مطلب بود که امت اسلامی امت عقل است نه امت نص که چنین اعلامی پیامدهای ناگواری برای امام در پی داشت و برای نقد ورد این اندیشه اش امام شافعی کتابی تحت عنوان (ابطال استحسان) نوشت و سفیان ثوری و امام مالک سخنان و اتهامات وحشتناکی بر امام بستند. اما امام بر موضع گیری خلاف آمد عادتش اصرار ورزید که در واقع این موضع گیری، داوری بر بنیاد معیارهایی بود که فراتر از ظاهر نص قدم

گذاشته و به مقاصد آن توجه داشت.

وی می‌گوید: طبیعی است که برخی از فقهاء بعدها تعریفات من درآوردی از استحسان ارایه کردند که برای ابوحنیفه خوشایند نبود و با چنین تعریفاتی نمی‌توان به آرزوهایی که ابوحنیفه در سر داشت رسید؛ بلکه تعریف‌های متأخر، در واقع عقلانیت را دوباره به قفس نص برگرداند و آن را نوعی از قیاس برشمرد که چنین چیزی هرگز مد نظر امام ابوحنیفه نبود.

وی در ادامه برای اثبات واقع‌گرایی نظریات ابوحنیفه می‌نویسد: قوانین، نظام‌ها و وسائل حاکم و مروج در جهان امروز به ویژه در دو قرن اخیر همگی استوار بر اصل استحسان است که آن را ابوحنیفه پایه‌گذاری کرده است، نه قیاس؛ طوری که ملت‌های دنیا و نظام‌های حکومت‌داری و نظام‌های اقتصادی و بانکی که ذکری از آن‌ها در قرآن و سنت نرفته است و وسائل انتقال و قوانین هجرت، مالیات، روابط بین‌الملل و دیپلماسی و هر آنچه را که انسان در روی زمین ایجاد کرده است، تمام این‌ها از رهگذر استحسان عقلانی قابل بررسی‌اند و همه ملت‌ها از آن پیروی کرده و به آن احترام قائل‌اند و از آن برای حل مشکلات قانونی‌شان استفاده می‌کنند.

استحسان در روشن‌ترین شکل آن، عقلانیت گروهی است و آن عبارت است از مراجعه به شورا و گوش فرا دادن به متخصصان در حوزه‌های مختلف، که امروزه چنین چیزی را تمام نظام‌های متمدن دنیا تطبیق می‌کنند. بدون تردید می‌توان گفت که استحسان همان اصلی است که در روند قانون‌گذاری در سوئیس، اتریش، جاپان، سنگاپور، اروپا و آمریکا و سایر جهان آزاد رعایت می‌شود، زیرا در این کشورها هر عاقلی دلایل خود را ارایه می‌کند و افکار و اندیشه‌ها با هم تلاقی کرده و حاصل آن برای ملت‌ها به‌عنوان قانون وضع می‌گردد.

محمد حبش در ادامه مقاله می‌نویسد: ابوحنیفه به تغییر احکام با تغییر زمان خیلی اصرار می‌ورزید و معتقد بود که نصوص، محکوم به وضعیت زمان و مکان خویش است و در پایان جدال و کشمکش طولانی با مخالفان می‌گفت: «اگر رسول خدا زنده می‌بود همان حرفی را می‌زد که حالا من می‌زنم». ابن عدی به عبارت دیگری آن را چنین نقل کرده است: «اگر مرا رسول خدا درمی‌یافت و یا من ایشان را درمی‌یافتم بدون تردید به بیشتر سخنان من را می‌پذیرفت. آیا دین، جز رأی نیکو چیز دیگری است؟» با این حال، این سخن امام را دشمنانش به گونه دیگر جلوه دادند که گویا ابوحنیفه گفته است: «اگر رسول خدا زنده می‌بود جز اینکه از من پیروی کند راه دیگری نداشت.» (حاشا لله که امام چنین حرفی را بزند).

محمد حبش می‌نویسد: این موضع‌گیری‌ها و دیدگاه‌های شجاعانه در آغاز قرن دوم هجری برای دیگران شوکه‌کننده بود. به همین لحاظ امام شافعی کتابی در رد استحسان امام ابوحنیفه تحت عنوان

«ابطال استحسان» نوشت و در آن گفت: «استحسان، لذت جویی و پیروی از هوا و هوس است. کسی که استحسان کند در برابر شرع خدا شریعتی ساخته است».

از منظر محمد حبش، امام ابوحنیفه با شجاعت کامل در برابر فرهنگ حاکم ایستاد که تلقین می کرد اجتهادی در مورد نص نیست و پایان نبوت در حقیقت پایان نقش عقل در اسلام است و امت پیروی از نص هستیم و برای ما حلال نیست که در آنچه برای ما از طریق روایت ها رسیده است اجتهاد کنیم. او در یک موضع گیری مترقیانه و متمدانه به گونه واضح موقف خود را در برابر ظاهر نص اعلام کرد و به این باور بود که محال است ما تنها به ظاهر نص به عنوان منبع برای احکام نگاه کنیم، در حالی که نصوص را می توان به گونه های مختلف توجیه کرد و برخی را ناسخ، برخی دیگری را منسوخ، پاره ای از نصوص را تقییدکننده و تخصیص کننده و غیر ذلک دانست. امام ابوحنیفه این موضوع را به گونه علمی و روشن مورد بحث و بررسی قرار داد طوری که نصوص دینی را به دو گونه تقسیم کرد: نصوص واضح و نصوص غیر واضح که بعدها این موضوع را امام بزدوی حنفی به گونه مفصل توضیح داد و گفت: نص دینی بر محور هشت باب می چرخد؛ چهار باب آن واضح اند مانند: ظاهر، نص، مفصل و محکم و چهار دیگر آن، غیر واضح اند مانند خفی، مشکل، مجمل و متشابه. در این میان، منسوخ را هم وارد باب خاصی کرده اند. امام بزدوی همه این ابواب را به گونه مفصل بیان کرده که شاگرد ایشان به نام علاء بخاری صورت نوشتاری آن را به گونه کامل در کتاب مهمی به نام (کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی) نقل کرده است.

به گفته محمد حبش تحت همین عناوین و سیاق ها، صدها کتاب علمی را اصولیان نوشته اند مانند: (درء تعارض العقل والنقل) و (تنزیه القرآن عن المطاعن) و (مشکل القرآن) و... همچنین در باب مقاصد که استوار به استفاده از عقل در حوزه به کارگیری نص و بی توجهی به آن است کتاب های متعددی نوشته شده است.

محمد حبش در نقد اندیشه سلفی ها و جریان های افراطی می نویسد: «نص قرآن، کتاب هدایت و راهنما برای بشریت است نه اینکه قرآن کتاب شیمی، فلک، تاریخ و حقوق باشد. به همین لحاظ رسول خدا زمانی که خواست بر مدینه منوره حکومت کند قانون اساسی وضعی به زبان قانون نوشت و هیچ گاه همانند سلفیان نگفت: «قانون اساسی ما قرآن است».

محمد حبش می افزاید هرگاه ما چنین سخنی می گویم برای ما می گویند که سخن شما در حقیقت فروگذاری قرآن است. من در پاسخ می گویم: یگانه راه حل برای دفع تعارض عقل و نقل همین است و سخن من بازگشت به راه و رسمی است که دولت های موفق در تمام تاریخ اسلام پیش از به وجود آمدن جریان های سلفی پیمودند که آن را می توان راه اعتدال و عدم غلو در دین دانست. قرآن

کریم در ده‌ها آیت غلو و زیاده‌روی در دین را مذمت کرده است.

وی در ادامه می‌نویسد: قناعت شخصی من این است که چنین راه و رسمی یگانه راه برای احترام به قرآن و تقدیس و تجلیل آن است نه اینکه قرآن را نص سحرانگیزی پنداریم که بالاتر از عقل و علم باشد بلکه قرآن نص تاریخی و ادبی‌ای است که در آن، هدایت و حکمت و نور است که امت اسلامی به آن سخت نیازمند است، آن‌هم زمانی که وارد گفت‌وگو با تمدن‌های دیگر با عقل‌های باز و اراده‌های هوشمند و مشورت دموکراتیک شویم.

وی می‌پندارد که در نتیجه چنین قرائتی از نص بود که امام ابوحنیفه مورد هجوم بی‌رحمانه قرار گرفته و متهم به کفر و فسق و بدعت شد.

ابوحنیفه رهبری انقلابی عقلانی را به عهده داشت که در اثر آن، کاخ‌های افسانه‌ای کاهنان را فرو ریخت. ابوحنیفه دین و هدف خود را خالصانه برای خداوند ساخته بود و برای رضامندی مردم نمی‌نوشت بلکه برای بیداری و روشنگری و اصلاح خرده‌قدم به میدان گذاشت و در اثر این تلاش‌ها بود که رجال جرح و تعدیل و کاهنان معبد نص‌گرایی او را مورد تجریح قرار داده و متهم به صفات زشت کردن ده که قلم از ذکر اتهامات آن‌ها شرم می‌دارد.

محمد حبش می‌نویسد که من به این باورم که امام ابوحنیفه از زیباترین امامان هدایت در اسلام است اما اندوهگین می‌شوم زمانی که می‌بینم هر کسی که به روشنگری، تجدید، احترام عقل، برادری و کرامت انسانی فرامی‌خواند با خنجرهای تیز و زهر آگین در طول تاریخ مورد هجوم قرار می‌گیرد. در برابر ابوحنیفه هر چه از عهده دست و زبان‌شان برمی‌آمد کردند و گفتند اما گذشت ایام درستی روش امام ابوحنیفه را ثابت ساخت و سبب شد مردم جهان اسلام، وی را امام اعظم بشناسند.

محمد حبش با اظهار غم و اندوه شدید نسبت به امت اسلامی به ویژه احناف می‌نویسد که برایم دردناک‌تر است که امروز میلیون‌ها حنفی مذهب را می‌بینم اما حتی یک فقیه را در میان آنان نمی‌یابم که همچون ابوحنیفه جرأت اخلاقی داشته باشد.

محمد حبش در پایان بیان می‌کند که پس از بررسی عمیق می‌توانم بگویم که موضع‌گیری امام ابوحنیفه استوار بر چند امر اساسی است:

- نص، نور هدایت است نه بند اسارت. امت می‌تواند آن را تأویل، تخصیص، تقييد و نسخ کند، هرگاه مصلحت مردم در این کار مضمر باشد.

- نص کتاب و سنت، گفتمانی است مربوط به اهل زمانه‌ای که وحی در آن نازل شد. چون رسول خدا وفات کرد و وحی متوقف گردید، آیندگان از طریق قیاس به آن گفتمان دسترسی می‌یابند. به همین لحاظ از منظر ابوحنیفه مجادله و کشمکش با قیاس است نه خود نص.

- اهل ادیان با اختلافات ملل و نحل شان کارشان به خدا تعلق دارد و ما هم کار آن‌ها را به خدا بسپاریم و داوری خاصی در خصوص آن‌ها نمی‌کنیم بلکه خداوند خود میان آن‌ها در موارد اختلاف در روز قیامت داوری می‌کند.

- نُه‌دهم علم، استحسان است و آن عبارت است از تقدیم عقل بر نقل و ترک قیاس به خاطر آنچه برای مردم مناسب‌تر است.

استحسان در گوه‌رش در مان انقلابی مشکلات مسلمانان است. این اصل فقهی برای پارلمان و اهل حل و عقد جامعه‌های اسلامی حق می‌دهد تا در زمینه آنچه مردم به آن نیاز دارند و خداوند اجازه داده است با توبه به اصول عدالت، احسان، خیر و آزادی، دموکراسی و برابری، قانون‌گذاری کند اگرچه خلاف نص باشد.

ابوحنیفه همواره تأکید می‌ورزد که آنچه به عنوان علم شناخته می‌شود و برای غلبه بر چالش‌ها به مردم عرضه می‌شود در حقیقت رأیی است که کسی حق ندارد آن را بر مردم الزام کند. باید فقها و مفتی‌ها و امامان و واعظان بدانند که آنچه را که برای مردم بیان می‌کنند قرائت‌ها و اجتهادات خاص خودشان است و اوامر الزام آور و سفارش‌های مقدس الهی نیست.

فتوی، نصیحت و موعظه و رأی و اجتهاد است که بر هیچ‌کس پابندی به آن لازم نیست و هر کس حق دارد در این زمینه ورود کند. بدیهی است که فتوا از مزاج مفتی از نگاه تسامح و سخت‌گیری تأثیر می‌پذیرد، همان‌گونه که ممکن است از محیط، قوم، استادان و شاگردان مفتی نیز تأثیرپذیر می‌شود.

بر قانون فتوی این سنت الهی حاکم است که می‌فرماید: (فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ)، «کف‌های دریا به کنار می‌رود و آبی که برای مردم مفید و سودمند است باقی می‌ماند.»

با وجود این، موضوع قضا حساس‌تر است و در این حوزه رأی و اجتهاد نباید دخالت بورزد بلکه حرف حرف قانون است. جائز نیست که متصدی قضا کسی شود که اهلیت آن را نداشته باشد. قاضی باید از طرف دولت عادل تعیین گردد و قوانین و تشریعات در اختیارش قرار داشته باشد.

محمد حبش می‌افزاید: در مقام سخن از فقه ابوحنیفه من بر این موضوع تأکید می‌کنم که اسلام عبارت از عقیده و فقه توأمان است. مذهب من در عقیده چیزی است که آن را امام ابن عربی و ابن سینا و جلال‌الدین رومی و سایر اهل عرفان بیان کرده‌اند و در آن بهره‌کاملی از محبت و رحمت و برادری ادیان و ملت‌ها و انسانیت وجود دارد. مذهب من در فقه همانا قواعدی است که امام ابوحنیفه آن را وضع کرده و فقهاء در طول تاریخ به توسعه و شکوفایی آن دست زده‌اند تا اینکه به سنهاوری و مصطفی‌الزرقا رسیده است..»

محمد حبش می‌گوید: من سخت باورمندم که اکثریت مسلمانان دنیا بر عقیده و فقه مزبور باورمند اند. این فقه و این اعتقاد با دنیا از در صلح وارد می‌شود و محل احترام همه ملت‌های متمدن جهان است. مشکل موجود در دنیا با گروهی است که به ظاهر نص چسپیده‌اند و رفتار این گروه آن‌چنان پیچیده است که یافتن راهی برای تعامل با آنان، خیلی سخت است.

محمد حبش نمونه‌هایی از استحسان ابوحنیفه را ذکر کرده می‌نویسد: «از استحسان‌های زیبای ابوحنیفه که ما در عصر خویش به آن سخت نیازمندیم موارد ذیل است:

- زن جوان ورشداخته حق دارد عقد نکاح خویش را ببندد، بر خلاف ظاهر روایتی که می‌فرماید: نکاح بدون ولی درست نیست.

- مشرکین اجازه دارند به مکه وارد شوند، برخلاف نظر فقیهانی که مشرکین را از ورود به مکه منع می‌کنند. نظر ابوحنیفه در این باره سازگار با مصلحت مسلمانان است، چون اجازه می‌دهد مشرکان نسبت با شعائر اسلام شناخت پیدا کنند و به این ترتیب اسلام به‌عنوان دین مبهم و غامض و وحشتناک تبلور نیابد و مردم بدانند که مسلمانان چیزی برای مخفی کردن ندارند.

- غیر عرب اجازه دارند که به زبان خویش نماز بخوانند. اجازه یافتن مردم به خواندن نماز به فارسی به سود مردم است چون به آن‌ها فرصت می‌دهد خدای خویش را با زبانی که معنایش را درک می‌کنند عبادت کنند و کورکورانه به عبادت پروردگار خویش نپردازند.

- خیار شرط در خرید و فروش معتبر نیست، در حالی که در معتبر بودن آن، روایتی وارد شده است. چون ابوحنیفه دید که تاجران آن را بازیچه قرار داده و مکر و فریب راه می‌اندازند تا عقده‌ها را پس از بستن آن، ملغاً قرار دهند، به روایت عمل نکرد.

- در صدقه فطر مصرف قیمت مال را بر خلاف ظاهر نص که یک پیمانۀ از خرما و گندم و یا جو را واجب می‌گرداند، اجازه داد.

- دادن غنیمت به نزدیکان پیامبر را متوقف ساخت و آن را تنها به نیازمندان خاص ساخت و با این فتوا از احتکار ثروت جلوگیری کرد و امتیاز طبقات اشراف را لغو کرد.

- در حوزه حدود، قیاس را ممنوع دانست که با این کار، جنایت‌های جدید نیاز به اجتهاد جدید که استوار بر عقل باشد دارد. در جهان امروز هزار جنایتی است که بیان آن در کتاب و سنت بیان نیامده است و مدار آن‌ها بر قول علمای قانون و مجلس شورای مسلمانان است.

- دادن کفاره به یک نفر مسکین را اجازه داد در حالی که ظاهر نص، توزیع آن را بر شصت نفر مسکین واجب کرده است.

- مصرف زکات به یک مورد از هشت مورد را اجازه داد، حال آنکه بر مبنای نص قرآن، مصرف آن

به هشت مورد اختصاص یافته است.

- شاید شجاعانه‌ترین نظر او، نظرش در مورد مخلوق بودن قرآن است. گرچه روایت‌ها از وی در این زمینه ضد و نقیض است اما من (محمد حبش) ترجیح می‌دهم که بگویم وی قائل به مخلوق بودن قرآن بود، آن‌گونه که فقه و استحسان او دال بر این امر است.

واقعاً که ایشان امام اعظم‌اند!

شاید برخی از دوستان بگویند که مراد ابوحنیفه آنچه که شما می‌گویید نیست. این دوستان دست به تأویل استحسان وی می‌زنند و چنین واکرد می‌کنند که استحسان وی نوعی از قیاس است، اما من یقین دارم که چنین کاری تلبیسی است که حقیقت را می‌پوشاند. اگر این ادعای اینان درست می‌بود، در آن صورت هرگز امامان و در رأس آن‌ها امام شافعی که داناترین مردم به جایگاه علمی وی است، از این بابت بر وی انتقاد نمی‌کرد.

در فرجام باید دو نکته را فراموش نکرد:

نخست اینکه بسیاری از اتهامات سنگین که بر ابوحنیفه وارد شده است برخاسته از مکر و تدبیر سیاستمدارانی بود که ابوحنیفه با آن‌ها مخالفت داشت و به خاطر آن دوبار به زندان رفت یکی در زمان هشام بن عبدالملک و دیگر در زمان ابوجعفر منصور.

دوم اینکه همه این اتهامات سنگین فراتر از خشونت کلامی نبود. به استثنای زندانی شدن ابوحنیفه، او هیچ‌وقت مورد خشونت مخالفان قرار نگرفت بلکه همه خشونت‌های فیزیکی را از طرف استبداد سیاسی چشید.

به هر حال، این خشونت‌های لفظی و عبارت‌های ناخوشایند به کتاب‌های اهل تعصب و جزم‌گرایی رخنه کرد، اما نام این امام نوگرا در تاریخ جهان اسلام به یک لقب مشهور گره خورد: امام اعظم.

گفته‌ها و ناگفته‌های «جدال رأی و روایت» دکتر خلیل الرحمن حنانی؛ کارشناس مطالعات اسلامی

کتاب ”جدال رأی و روایت“ دکتر بشیر احمد انصاری را من هم به نوبه خود خواندم، هرچند دیرتر از دیگران. از تعلیقاتی که خوانندگان محترم روی محتویات آن داشتند، معلوم بود که کتاب مورد توجه اهل تخصص قرار گرفته که امید می‌رود در چاپ بعدی مؤلف محترم ملاحظات صورت گرفته را برای بهتر شدن کتاب و تعمیم فایده آن در نظر بگیرند تا کتاب به صورت بهتر عرضه گردد و علاقه‌مندان بهره بیشتر ببرند. استاد انصاری در نوشتن کتاب و جمع‌آوری معلومات و توثیق آن زحمت زیادی کشیده است، خداوند خیرشان دهند. محاسن کتاب زیاد است که اهل تخصص قیمت آن‌ها می‌دانند و قبل از من دوستان به بسیاری آن‌ها اشاره کرده‌اند که تکرار آن‌ها لازم نمی‌دانم؛ اما من حیث کسی که درین حوزه بضاعتی ولو اندک دارم، چند نکته را به عنوان ملاحظه ذیلاً اشاره می‌کنم:

۱- این کتاب از نظر من تخصصی است و مخاطب آن باد خاص باشد و شاغلین علوم شرعی می‌دانند که مؤلف چه می‌گوید و درصدد بی‌آنچه چیزی هست. از این رو برای کسانی که درین عرصه تخصص ندارند و یا علاقه‌مند نیستند، شاید دلچسپ و زیاد مفهوم نباشد؛ بنابراین از نظر من همگانی ساختن کتاب در صفحات اجتماعی لزومی نداشت و اگر به نشر خلاصه کتاب و معرفی آن بسنده می‌شد، کافی بود.

۲- عنوان کتاب شامل و جامع است که خواننده در یک نگاه گمان می‌کند که نویسنده به بحث‌های بنیادی این دو مکتب پرداخته است؛ اما وقتی وارد محتویات کتاب می‌شود، می‌بیند که مؤلف محترم

بیشترین روی روایت‌ها و اقوال تعصب‌آمیز و کینه‌توزانه امام بخاری، استادان و شاگردان او نسبت به امام ابوحنیفه و در مجموع علمای احناف ترکیز دارد؛ بنابراین ایجاب می‌کند که عنوان کتاب یا مطابق به محتویات تغییر یابد و یا عکس آن.

۳- فکر می‌کنم بهتر بود مؤلف محترم مقدمتاً تاریخ این دو مدرسه کلامی، فقهی و اصولی را همراه با نقاط مهم اختلاف منهجی این دو - هرچند به صورت مختصر - بیان می‌کردند تا خواننده کمی بیشتر به اصل موضوع کتاب آشنا می‌شد. درین سیاق وارد کردن بخشی از تبصره‌های جناب نورالهدی فرزام را ضروری می‌دانم.

۴- دفاع مؤلف از امام ابوحنیفه کار شایسته‌ای است که من حیث یک محقق و پیرو مذهب حنفی در برابر هجمات بی‌رحمانه و غیر منصفانه اهل حدیث انجام داده، خصوصاً سلفی‌های امروز که با جهل و تعصب حملات نابخردانه‌ای را علیه این امام بزرگوار در زادگاه آبائی او و علیه مذهب فقهی و کلامی او به راه می‌اندازند؛ اما درعین حال فراموش نکنیم که این کار مجموع میراث حدیثی امت اسلامی را که امام بخاری از قله‌های شامخ و چهره‌های بلندقامت و رکن رکین آن از ناحیه توثیق اسناد و تحقیق در صحت روایت شمرده می‌شود، زیر سؤال می‌برد که نزد خواننده سؤال پیدا می‌شود که پس چگونه می‌توان بر بقیه روایت‌ها و اقوال علمای حدیث در باب جرح و تعدیل و استوار کردن اعتقادات و احکام فقهی بر احادیث و روایت‌ها آنان اعتماد کرد؟ و از سوی دیگر این شبهه دستاویزی قرار می‌گیرد در دست دشمنان سنت نبوی و جایگاه آن در تشریع احکام.

اما این نکته را هم باید در نظر داشته باشیم که امام بخاری با همه جلالتی که در علوم حدیث داشته و کتاب او به اتفاق اکثریت علما اصح کتب احادیث شمرده می‌شود؛ اما بالاخره یک انسان است، انسان جائز الخطاء. کاری را که وی انجام داده با همه جهد و اخلاصی که به کار برده، در نهایت امر کار بشری است، بنابراین امام بخاری نه معصوم بود و نه هم مقدس است. مقام تقدس قائل شدن به امام بخاری و برابر دانستن کتاب او با کتاب الله، خطایی بس بزرگ است که از این لحاظ کتاب او نمی‌تواند به دور از دائرة نقد اهل فن واجد شروط باشد.

۵- مؤلف در صفحه ۱۲ کتاب از امام بخاری به عنوان مهم‌ترین نماد اهل حدیث یاد کرده، که به نظر من این توصیف دقیق نیست. چون قبل از وی امام شافعی، امام احمد بن حنبل، اوزاعی و... چهره‌های برجسته و استوانه‌های عمده مدرسه اهل حدیث بوده‌اند. اصول فقه اهل حدیث در واقع توسط امام شافعی پایه گذاشته شده است و در مورد اهل رأی و یا اهل حدیث بودن امام مالک اختلاف هست که فرزام صاحب به آن اشاره کرده است. اما اگر منظور مؤلف نماد بودن امام بخاری در میان محدثین باشد، حرف درست است.

۶- جناب انصاری در صفحه ۱۹ از گفت‌وگوی امام اوزاعی با امام ابوحنیفه یاد کرده است. در همین سیاق امام ابوحنیفه گفت‌وگویی جالب‌تر با امام محمدباقر دارد که امام ابوحنیفه را متهم به مخالفت با حدیث رسول خدا و تغییر دین جدش کرده بود، که ذکر آن درین سیاق خالی از فایده نیست.

۷- مؤلف در صفحه ۴۴ شعری را از حمدالله مستوفی آورده که از نظر من چندان مناسبتی به اصل موضوع ندارد.

۸- در صفحه ۵۰ از قربانیان اختلاف روی عقیده به مخلوق بودن قرآن یاد شده، که می‌توان از امام احمد به عنوان بزرگترین قربانی این اختلاف یاد کرد که به خاطر عقیده به عدم مخلوق بودن قرآن، سال‌ها را در زندان مأمون و معتصم سپری کرد و شکنجه شد.

۹- در صفحه ۷۲ از رد احادیث صحیح در صورتی که با قرآن و عقل سلیم در تعارض باشد، یاد شده است که شیخ محمد غزالی در کتاب «السنه النبویه بین اهل الفقه و اهل الحدیث» در همین رابطه منهج احناف را ترجیح داده؛ بنابراین صحت برخی از احادیث بخاری، از جمله حدیث غرائق و مسحور شدن پیامبر توسط یهودی را مورد تردید و تکذیب قرار داده است.

۱۰- در رابطه به انصاف بعضی از علمای متأخر اهل حدیث در باره امام ابوحنیفه، اگر از چند کتاب مانند کتاب «تبیض الصحیفه فی مناقب ابی حنیفه» جلال الدین سیوطی شافعی و «مناقب الإمام أبی حنیفة و صاحبیه» امام الذهبی شافعی و «الخیرات الحسان فی مناقب الإمام الأعظم أبی حنیفة النعمان» ابن حجر الهیثمی شافعی نام برده شود، منصفانه خواهد بود.

این چند نکته را به عنوان معایب کتاب نه؛ بلکه برای آن ذکر کردم تا کتاب که بعداً چاپ می‌شود کامل‌تر و مفیدتر در اختیار علاقه‌مندان قرار گیرد.

حاشیه‌ای بر «جدال رأی و روایت» سید عنایت‌الله شاداب؛ استاد دانشکدهٔ شرعیات دانشگاه کابل

حرفی پیرامون این حاشیه:

همه می‌دانند و می‌دانیم که جهان اسلام - به‌ویژه در عصر ما - به چه چالش‌هایی روبه‌رو بوده و یکی از این چالش‌ها اختلاف در مسایل جزئی می‌باشد که همه لایه‌های اجتماعی و مراکز عبادی و علمی را از مسجد گرفته تا دانشگاه در خود پیچیده و عوام‌الناس را در هاله‌ای از حیرت و بهت‌زدگی قرار داده است. رسالت همهٔ شخصیت‌هایی که از حاکمیت چنین وضعی رنج می‌برند، این است که برای غبار‌زدایی از چهرهٔ حقیقی اسلام و آموزه‌های آن گام بردارند که کار برادر انصاری در این راستا آغاز خوبی است و فلسفهٔ نوشتن این حاشیه بر «جدال رأی و روایت» هم همین است.

من «جدال رأی و روایت» را که داکتر انصاری برایم گسیل داشته بود از نظر گذرانیدم و چند ملاحظه را هم، در پیوند به‌عنوان این بحث نوشتاری و عدم تذکر از نقش عوامل سیاسی در پیدایش این اختلاف‌های جواره‌زده در میان مذاهب در ضمن سطرهای مختصری یادآور شدم. عواملی که پیامدهای ناگواری را در تاریخ مذاهب، فرقه‌ها و نحله‌های کلامی از خود به‌جا گذاشته که نسل امروزی جهان اسلام را به دردهای صعب‌العلاجی دچار ساخته است.

آری! در حاشیهٔ این بحث خواستم نکاتی را تذکر دهم که آن‌ها هم از دید صاحب این قلم از اندیشهٔ تقدس‌باوری حاکم در مراکز فقهی آبیاری می‌شوند و کار را به‌جایی کشانیده است که اقوال و فتوای علمای گذشته با همه احترامی که به جایگاه علمی و زحمات با ارج آنان در تاریخ تمدن

اسلامی وجود دارد و داریم، به عنوان اقوال «سلف» - که اصطلاحی است غامض و چارچوب آن نیاز به ضبط و مرزبندی دارد - به حیث مصدر تشریع قرار گرفته اند. و این هم بنا به سوء فهم از حدیث «خیر القرون» است که علما از این خیر بودن، تفسیرهای مختلفی را ارایه کردند. باید بین خیر بودن قرن ها و نسل های صحابه و تابعین و بین اینکه اقوال آنان مصدر تشریع قرار گیرد، فرق گذاشت. به همین دلیل علما و دانشمندان این عرصه بین اسلام تجلی یافته در نص خالص که منحصر در قرآن و سنت صحیح (۱) است و خاستگاه وحی دارند و بین اسلام واقع شده در تاریخ و تمثیل یافته در نظام های پیهم حکومتی که - در جغرافیای اسلام به پا گردیده و در قواعد اجتهادی فقه بازتاب یافته است، فرق گذاشته اند - به میراث تمدنی اسلام منسوب بوده و نمی توان جامه قداست وحی را بر شانه آن انداخت.

ما در اسلام تجلی یافته در نص خالص، دایره اباحت و سماحت و رحمت را وسیع و دایره الزام را محدود می بینیم؛ ولی در اسلام متجلی در تاریخ، دایره الزامات وسیع و دایره اباحت ضیق و محدود است. (۲)

استوار بر همین باور است که ابن حزم اندلسی تنها بر مرجعیت کتاب و سنت ترکیز کرده و پاسخ به مسایل مستجده را در زیر سقف قاعده «الأصل فی الأشياء الإباحه» جست و جو می کند. و به اجماع و قیاس، عرف، مصحلت، استحسان، قول صحابی و فتوای اهل مدینه، به حیث مصدر تشریع باور ندارد (۳) که علمای اصول از این دلایل بنام «الدلة المختلف فیها» نام برده اند. ناگفته نماند که اقوال و آرای ابن حزم در تاریخ اسلام مورد بی مهری قرار گرفته و اکنون تعداد از علمای سرشناس اسلام در رأس دانشمند شناخته شده استاد احمد ریسونی به تحقیق پیرامون ارا و اقوال این دانشمند بزرگ مذهب ظاهری، توصیه می کند. (۴)

امام غزالی هم منابع تشریعی را قرآن و سنت دانسته و به پیروی از امام مذهب خود - امام شافعی - اجماع را هم به حیث مصدر تشریع می داند. از علمای اصول در دوران معاصر مرحوم عبدالوهاب خلاف تنها قرآن و سنت را مصدر تشریع می داند و لا غیر. (۵) البته امام شافعی هم - با جایگاه بزرگی که در بنیان گذاری علم اصول دارد و دانشمندان از این علم به فلسفه فقه و یا حقوق تعبیر کردند - در طرح اجماع به حیث مصدر تشریع آماج نقد قرار گرفته است که چرا امت را در گرو اتفاق های گذشتگان گذاشته است در حالی که حضرت پیامبر، صلی الله علیه و سلم، در ضمن حدیثی به روایت ابن حجر گفته اند: «مثل امتی مثل المطر لا یدری اوله خیر ام اخره» (۵)

ناگفته نماند که تحقق اجماع هم با تعریفی که غزالی و جمهور از آن دارند، حتا در عصر صحابه هم مورد سؤال است.

آبشخور تقسیم‌بندی اسلام به اسلام نص خالص و اسلام تاریخ هم که قبلاً از آن تذکر رفت، همان احادیثی است که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود:

«ذرونی ما ترککنکم... فإذا امرتکم بشئ فأتو منه ما استطعتم و ما نهیتکم عن شی فذعوه» (۶)
 «ان اعظم المسلمین جرماً فی المسلمین من سأل عن شی لم یحرم علیهم فحرم علیهم من اجل مسأله» (۷)

«ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها و نهی عن اشیاء فلا تنتهکوها و عفا عن اشیاء رحمة بکم لا عن نسیان فلا تبحثو عنها» (۸)

این احادیث بیانگر وسعت دایره اباحت نسبت به دایره الزام بوده و تأکید بر این دارند که مصدر تشریع همان قرآن و سنت صحیح است که پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، از این عفو به‌عنوان رحمت یاد کرده است.

برخی از پژوهشگران معاصر در تاریخ سیاسی مسلمانان، از این منابع یا دلایل مورد اختلاف، به اصطلاح «تنصیص» (= نص‌سازی) و یا «استنصاص» (= نص‌خواهی) تعبیر کردند که در دو کتاب «السلطة فی الاسلام» و «السلطة فی الاسلام و نقد النظرية السياسية» مورد اشاره قرار گرفته‌اند. (۹)
 تذکر مطالب یادشده برای آن بود که موضعگیری‌های سیاسی بعد از دوران خلافت راشده که آغاز یک تجربه نیک در عرصه سیاسی، مبتنی بر اصل شوری و انتخاب زعامت سیاسی بر اساس رأی اهل شوری و مردم و قبول رأی مخالف و مذاکره با مخالفان در حل مشکل بود، که با درد و افسوس با تحول خلافت به ملوکیت، این تجربه به نضج و پختگی خود نرسید.

چون خلافت رشته از قرآن گسیخت

حُریت را زهر اندر کام ریخت (اقبال)

استوار بر چنین پیشینه، خواندن تاریخ - به‌ویژه تاریخ سیاسی اسلام - به‌گونه علمی به حیث یک مضمون درسی برای دانشجویان عرصه علوم شرعی - به‌ویژه علم فقه و علم کلام - امری است ضروری و اجتناب‌ناپذیر. همین عدم فرق‌گذاری بین اسلام برگرفته از نص خالص و اسلام تمثیل یافته در تاریخ، ساموئل هانتینگتون را به این نظر کشانیده است که می‌گوید: «با خون‌بار نامیدن حدود اسلام، تمدن اسلامی را در میان تمدن‌های جهان معاصر، خشونت‌بارترین تمدن‌ها عنوان می‌دهد.» (۱۰)
 در ارتباط به رساله بحث‌برانگیز و جنجال‌آفرین «جدال رأی و روایت» به‌گونه مختصر باید گفت: این رساله می‌تواند روزه‌ای باشد برای تنویر نسل جوان معاصر که در گرداب اختلافاتی چون جواز و عدم جواز تجلیل از نوروز، رفع یدین و آمین بالجهر و... دست و پا می‌زنند و این همه استعدادهایی که باید در راستای رشد و شکوفایی جوامع اسلامی ببالند، در این‌گونه جنجال‌ها به هدر رفته و زمینه‌های

اختلاف را در مراکز اسلامی بیشتر از پیش گسترش داده است.

کین فقیهان یافته از ریششان اسلام زین

حرفشان آمین بالجهر است یا رفع یدین (۱۱)

این رساله داکتر انصاری، درحالی که تلاشی است ستودنی در راستای روشن شدن حقایق اسلامی و غبار زدایی از چهره راستین آن‌ها، می‌توان آن را گامی دانست که در راه انجام رسالت ارایه چهره راستین اسلام در این دوران پُر آشوب که به دوش ارباب فهم و دانش اسلامی در این عرصه افتاده است.

ملاحظاتى که در نقدهای برخی از ارباب قلم بازتاب یافته، برخاسته از اخلاص ارباب این‌گونه ملاحظات در ارتباط به قضایای اسلامی است که در حد خود قابل ستایش اند. شاید برخی مطالب که از نظر این برادران لازم به تذکر بود، مورد توجه قرار نگرفته باشد. این حقیقت را باید همه بپذیریم که هیچ کار علمی در هر سطحی که باشد خالی از کاستی‌ها نیست؛ اما این امر، نباید از اهمیت این تلاش‌های علمی بکاهد. هیچ کس در کار تحقیقی خود، مدعی آن نیست که کار او فصل‌الختم است، ولی انصاف این است که به هر کار علمی رسالت‌مندانه باید ارج گذاشت.

در ارتباط به ملاحظات برخی‌ها که نکات مندرج در این نوشتار، سلاحی می‌شود در دست دین‌گريزان و دین‌ستیزان، نباید قابل تشویش و نگرانی باشد. تاریخ زندگی بشر در درازای خود، خالی از این مخالفت‌ها در سطوح مختلف نبوده و نیست و حافظ چه تصور زیبای از این مطلب ارایه کرده و ضمن غزلی گفته است:

درین چمن گل بی خار کس نخواهد دید

چراغ مصطفوی با شرار بولهبی است

زمانی که امام مودودی کتاب «خلافت و ملوکیت» را نوشته و نشر کرد، مرحوم علامه ندوی، ملاحظه خویش را در باره این کتاب به این محتوی به امام مودودی ارسال کرد:

«مباحث این کتاب باور مسلمانان را نسبت به شخصیت‌های مطرح در تاریخ اسلام زیر سؤال می‌برد.»

امام مودودی، در پیوند به این نگرانی علامه ندوی گفت:

«به‌جای اینکه دشمنان باورهای اعتقادی ما، این خلأها را به رخ ما بکشند چرا ما خود آن خلأها را بازنگری نکنیم و تاریخ خویش را از سر نخوانیم و آن را نقد نکنیم.»

ملاحظه برخی برادران در ارتباط به اینکه این نوشتار شخصیت امام بخاری را زیر سؤال می‌برد، باید نسبت به این ملاحظه یادآور شد که امام بخاری با آن جایگاه بزرگی که در عرصه جمع‌آوری

احادیث پیامبر، صلی الله علیه وسلم، دارد و با قبول زحمات دور از تحمل انسان‌های عادی این کار بزرگ را انجام داده است نزد همه محرز بوده و همه به این کار بزرگ او در گذشته و حال به دیده تقدیر می‌نگرند.

اما این نکته را نباید فراموش کرد که امام بخاری بشر است نه ملک و او به حیث فرد بشر نمی‌تواند از تأثیر جوّ مذهبی و سیاسی حاکم در دوران خود به دور باشد.

امام بخاری با تأثر از نفرت طبیعی اهل حدیث نسبت به تجربه رأی‌گرایی امام ابوحنیفه که آن را هم در زیرسقف مرجعیت علیای نص شرعی که طبیعت فقه ابوحنیفه است، این کار را بر مبنای تعقل پیش می‌برد، می‌بینیم که امام بخاری مروان بن حکم را -که جمهور مؤرخان او را قاتل طلحه می‌دانند- همان طلحه‌ای که یکی از عشره مبشره می‌باشد- مؤثق دانسته و در کتاب صحیح خود از او روایت می‌کند، ولی از ابوحنیفه یک حدیث هم بنا به این دلیل که «او از ضعفاء و متروکین است روایت نمی‌کند». (۱۲)

یقیناً امام بخاری در این موضع‌گیری خود در برابر امام ابوحنیفه، متأثر از روایت‌های زیادی است که از طرف اکثریت اهل حدیث در تجریح ابوحنیفه، بنا به همان بینش مذهبی او که -هرچند در دوری گزیدن از بینش سلفیت راهی افراط را تعقیب نمی‌کرد- ولی کاملاً با آنان هم‌آوایی نداشت، وارد شده است. ابن عبدالبر در کتاب الانتقاء خود می‌گوید بسا از اهل حدیث طعن بر ابوحنیفه را به این دلیل مجاز دانستند که او بسا اخبار عدول احاد را رد کرده و به این باور بود که باید آن‌ها را به معانی قرآن و آنچه احادیث بر آن اتفاق دارند و به عقل، روبرو ساخت، در غیر آن این‌گونه احادیث را شاذ می‌داند. (۱۲)

دلیل دیگر هم اینکه او عمل را جزء ایمان نمی‌داند و نیز می‌گویند آن‌گونه که از سفیان بن عیینه این گفته روایت شده است که ابوحنیفه بایان مثال در حدیث: «البیان بالخیار ما لم یتفرقا» تفرق را تفرق اقوال می‌داند نه تفرق ابدان و او در تأیید نظر خود، بودن طرفین عقد در کشتی و زندان را مثال می‌زند. (۱۳)

این موضع‌گیری امام بخاری در برابر امام ابوحنیفه، برخاسته از تأثر او از مذهب اهل حدیث است که با آمدن متوکل خلیفه عباسی (۳۳۴ هجری) مذهب اهل حدیث رسمیت عام پیدا کرد.

شاداب

مراجع

- ۱- البته معیارهای صحت حدیث از دید مذهب «اهل الرأی» و مذهب «اهل الحدیث» از هم متفاوت است که یکی بر متن حدیث تمرکز دارد و دیگری بر سند آن.
- ۲- عبدالجواد یاسین، السلطة فی الاسلام: العقل الفقهي السلفی بین النص و التاريخ فقره ۳، ص ۱۴-۱۶
- ۳- ابن حزم، المحلی، دارالفکر، ج ۱ ص ۶۴ و الإحكام فی اصول الاحکام، ج ۱
- ۴- نظریه تعلیل در اندیشه‌های کلامی و اصولی، تألیف: عبدالنور بزا، ترجمه سید عنایت الله شاداب استاد دانشگاه کابل، نشر احسان، صفحه ۱۴۷-۱۴۹
- ۵- غزالی: المستصفی، ج ۱، ص ۱۷۴. شاداب اساسات حقوق اسلام کتاب درسی در دانشکده حقوق دانشگاه کابل، چاپ سوم انتشارات تمدن شرق (منابع حقوقی اسلام)
- ۶- ابن حجر: فتح الباری، ج ۱، ص ۶-۷
- ۷- بخاری: شماره حدیث ۷۲۸۸ و شاطبی: الموافقات فی الشریعة الاسلامیة، تحقیق عبدالله الدراز، ج ۱، ص ۱۶۲
- ۸- بخاری: ۹۰/۹ شماره حدیث ۷۲۸۹، مسلم: ۲۳۵۸/۴
- ۹- بخاری: کتاب الاعتصام بالکتاب و السنة، شماره حدیث ۷۲۸۹
- ۱۰- عبدالجواد یاسین، مرجع سابق
- ۱۱- مولانا بسمل امرتسری: مسدس مد و جزر اسلام
- ۱۲- ابن عبدالبر، الانتقاء ص ۲۴۹
- ۱۳- مرجع فوق
- ۱۴- شهرستانی: الملل و النحل، ج ۱، ۵۴

مدارس رأی و روایت امروزی

(جامعه اظهر، مدرسه دیوبند، جامعه مدینه)

شفیع الله رحمتی

دانش آموخته منهج دیوبند و دانشجوی مرحله ماستری در اظهر شریف

من برخی نوشته‌های استاد بشیر احمد انصاری را خوانده‌ام که در راستای تبیین مسایل دینی نگاشته شده است که برخی از آن برای دانشجویان علوم دینی مفید بوده چون در عین التزام به اصول دینی، پاسخی متناسب با اوضاع دنیای کنونی ارائه می‌دارد.

رساله «جدال رأی و روایت» که جدیداً به زیور چاپ آراسته گردیده است را چندین بار مرور کردم که نکاتی درخور تأمل در آن یافتم.

نویسنده «جدال رأی و روایت» و پس از ایشان ناقدان دیگری بر اصلاح مناهج و نصاب مدارس شبه‌قاره اشاره فرموده‌اند و بر ضعف این مدارس تصریح کرده‌اند که از دید بنده این دیدگاه خالی از زیادت و کاستی نبوده است. آقای انصاری نوشته‌اند:

«آنچه را که شبه قاهره در عرصه آموزش علوم دینی بر مبنای مذهب حنفی تولید کرده، می‌توان نسخه مغشوش مذهب حنفی قلمداد کرد که بیشتر با متد و منهج اهل حدیث شباهت داشته است تا مکتب اهل رأی و فقه.» (۱)

من هرچند تا حدی با ایشان موافقم ولی آنچه ملاحظه دارم استخدام واژه‌هایی چون غش و مغشوش در این باب می‌باشد که باید نویسنده از اصطلاحات دیگری استفاده می‌کرد چون پیغمبر

اسلام، صلی الله علیه و سلم، اصطلاح «غش» را به مفهوم منفی استخدام کرده و فرموده است «من غشنا فلیس منا» حدیثی که مسلم آن را روایت کرده است. ایشان سپس ادامه می دهند که: این مسئله نیازمند بازخوانی منصفانه و علمی می باشد.

در بابت مدارس دیوبندی برخی رسانه ها چون بی بی سی و دیگران چیزهایی نشر کرده اند که مبتنی بر حقیقت نبوده است. در اینجا تذکر چند نکته را مفید می دانم: کسانی که از مدارس دیوبندی انتقاد می کنند جوانب مثبت این مدارس را فراموش می کنند. آیا این خود دور از انصاف نیست؟ قرآن کریم به ما تعلیم داده است که وقتی مسلمانی در جهت اصلاح برادرش نصیحتی بر زبان می آورد باید یک جانبه نباشد. (۲)

اگر نصیحتی به صورت یک جانبه و تند مطرح گردد، نه دست اندکاران دیوبند آن را خواهند شنید و نه کدام نهاد تعلیم دینی دیگری و در نتیجه بی اثر خواهد ماند و گاهی از مسایل و قضایا نخواهد گشود. در پیوند به اصلاح مناہج تعلیمی در شبه قاره هند طوری که نویسنده «جدال رأی و روایت» کوتاه و مجمل اشاره می کند، ولی یک تن از علمای ازهر شریف بنام دکتر حسن شافعی آن را مفصل و با شیوه نرم و همه جانبه بیان کرده و موضوع را خیلی جالب و مفید می سازد. (۳)

نکته دیگر اینکه برای ما مسلمانان خیلی مهم است تا در جهت برداشتن مسافه ها و نزدیکی مدارس و جریان های اسلامی قدمی برداریم نه دوری آن ها. جامعه ازهر هم در این مسیر گام های خیری برداشته است که نیاز جدی مدارس بزرگ رأی امروزی مثل جامعه الأزهر و جامعه دیوبند از یک سو و مدارس روایت امروزی مثل جامعه مدینه از سوی دیگر بوده است. تلاش در جهت تقارب فکری و منهجی و کار در این مسیر از اولویات ما به شمار رفته که بر نویسندگان است تا حد مقدر به صورت متحاذنه نکات نظرشان را صمیمانه نگاشته و این مدارس را کمک کنند. تقارب و همسویی این مدارس معتبر بر یکپارچگی و همدلی تمام امت اسلامی اثر خواهد گذاشت.

انتقاد از مناہج مدارس اسلامی هنگامی که با اسلوب و الفاظ مصلحانه و صمیمانه ارایه گردند، بدون شک فاصله ها را کوتاه کرده و در جهت انسجام فکری و منهجی مدارس رأی و روایت ممد واقع خواهد شد. من معتقدم که برخی راویان، سخنان سخیفی را نقل کرده اند تا امام بخاری و امام ابوحنیفه، رحمهما الله، آزردهی و فاصله ایجاد کنند. که اقوالشان را در رساله «جدال رأی و روایت» می توانید دریابید. (۴) من بر این باورم که تازه کردن اختلافات آن زمان مفید نبوده و میان مدارس و جوامع این زمان نفرت تولید خواهند کرد. در حالی که سخنان مصلحانه و صمیمانه زمینه را برای محبت و تقارب مهیا خواهد کرد. این شیوه در زمینه حل اختلافات تاریخی و در جهت یکپارچگی جوامع و مدارس امروزی مسلمانان کمک خواهد کرد، باعث خورسندی آن ها شده و گره گشایی برای

مسایل خواهد گردید.

این را نباید از یاد برد که مدارس شبه‌قاره و مدرسه بزرگ دیوبند، بی‌تردید در جوامع شبه‌قاره تأثیر فوق‌العاده داشته است. در عین وقتی که از ضعف‌های بشری همه این مدارس نمی‌توانیم چشم‌پوشی کنیم؛ ولی انصاف این را تقاضا می‌دارد تا از باب تذکر ایمانی و به نیت تقارب و همدلی مسلمانان نکاتی چند را در اینجا تذکر دهم:

- ۱- مدارس حنفی در شبه‌قاره مردم را با علوم تفسیر و حدیث بیشتر آشنا ساخت.
- ۲- آنچه جوانان به آن نیاز دارند معنویت است که دیوبند سرشار از ثروت معنوی بوده است.
- ۳- مدرسه دیوبند امروز یگانه مرکز برجسته طرق تصوف اسلامی به شمار می‌رود؛ درحالی‌که منهج اهل حدیث با تصوف سرسازش ندارد.
- ۴- متون اسلامی و فقهی در دیوبند به گونه‌ای عالی تدریس می‌گردد.
- ۵- امامان و بزرگان دیوبند در جهت زدودن بدعت و احیای سنت خدمات بارزی را انجام داده‌اند که اظهر من الشمس بوده است.

مراجع:

- ۱- رساله جدال رأی و روایت صفحه ۸.
- ۲- آیه ۱۰ سوره حجرات.
- ۳- قول فی التجدید، صفحه ۱۲۵.
- ۴- این قول از جمله توجیهات اساتید بر درس بخاری بود. حکایت ابن مبارک و اوزاعی در رساله جدال رأی و روایت آن را تأیید می‌دارد؛ صفحه ۱۸.

تبصره‌ای بر رساله «جدال رأی و روایت» عهد ما با لب شیرین دهنان بست خدا عبدالخالق فرهنگ

نوشته پُربار استاد انصاری را اخیراً بخوانش گرفتم و از آن جایی که یکی از پُرسروصداترین نوشته‌هاست و در واقع می‌توان آن‌ها جنگ مکتوب دانست که حداقل زمان ما از آن بهره‌مند است، لازم دانستم نکاتی چند را به نگارش در آورم. هرچند استاد انصاری را بنده از لابه‌لای نوشته‌های علمی‌شان می‌شناسم؛ اما برخورد ما با متن است نه نویسنده، طوری که ایشان را یکی از بهترین نویسندگان زمانه خود دانسته و همواره نگاه بسی عمیق‌تر به نوشته‌های ایشان افکنده‌ام و لله الحمد بهره‌ای هم نصیب شده‌ام. نوشته اخیرشان که در بین اهل تخصص مدتی است دست‌به‌دست می‌شود، نوشته‌ای مهم، پُربار و صدالبته ناظر بر مفهوم کلان مسئله تاریخی است که صفحاتی از تاریخ ما را در بستر زمانی مشخصی رنگین کرده است.

تاریخ اندیشه‌های اسلامی داستان به قد و قامت هزارویک شب است که بزرگانی هرچند محدود بر آن پرداخته و در میدان تدوین تراث اسلامی قدم‌های استوار را برداشته‌اند و از انصاف بهره برده و مصادره‌المطلوب نکرده‌اند.

در تحلیل و تعلیل نزاع اهل رأی و روایت اخبار و روایت‌ها مختلف به ثبت رسیده است؛ مثلاً گفته شده که محیط و بستر پیدایش اهل رأی عراق و اهل حدیث حجاز بوده و عراق مرکز اختلاف نظر میان رهبران سیاسی و مذهبی بوده و بسیاری از احادیث جعلی در همین دوره برای اهداف سیاسی و مذهبی جعل شده که همین امر باعث شده است تا «اهل رأی اصولاً برجنبه پایدار مفهوم تأکید

داشتند/کنند]» (محمد اقبال، ترجمه ۱۳۸۸: ۲۷۵) دیگر اینکه عراق ملتقای فرهنگ‌های سامی و آریایی بوده و سؤالات مختلف با پیش‌فرض‌های متفاوت پیشکش می‌شده و از طرف دیگر مناظره‌های مختلف که بیشترشان به رهبری دستگاه حاکمه به‌عنوان سرکوب مخالفین صورت می‌گرفته در جریان بوده است؛ از این حیث دانشمندان ساکن عراق استعداد و مهارت در مناظره داشتند و بیشتر از رأی استفاده می‌شده است و برعکس در حجاز کم‌تر سؤال پیش می‌آمده که جواب آن در اذهان مراجع آن پدیدار نبوده باشد.

اقبال لاهوری نیز بر همین جنبه تأکید داشته می‌گوید: «به نظر می‌رسد مکتب فقهی ابوحنیفه با توجه به تفاوت‌های موجود اجتماعی، کشاورزی و معیشتی در ممالک تحت تصرف اسلام در مجموع هیچ موردی به‌عنوان راهنمایی در سوابق مضبوط حدیث نیافته و اگر یافته؛ اندک بوده باشد بنابراین تنها راه گشوده در برابر حنیفیان این بوده که در تفسیر به تفکر نظری متوسل شوند.» (محمد اقبال: ۲۷۴) دوکتور رائد السمهوری نیز در تازه‌ترین اثر منتشره‌اش السلف المتخیل می‌گوید:

«یبدو أن «النزاع» بین «الجهیمیه» (العجم، الزنادقه، اهل الکلام، أهل الرأی) و خصومهم من تلك الطائفة من المحدثین لم یکن ولید عهد مأمون بل هو اسبق من ذلک بكثير.» (رائد السمهوری، ۲۰۱۹: ۱۸۷)

د. رائد السمهوری نشان می‌دهد که غائله نزاع جهیمیه و اهل حدیث سبقت بر حاکمیت مأمون دارد و لایه‌هایی از این اختلاف را چنان ضخیم نشان داده است که به محکومیت بشر مریسی در برابر خلافت هارون الرشید اشاره کرده که در مناظره خلق قرآن شکست خورد؛ و بر عابد الجابری در همین اثر خویش ایراد می‌گیرد که منشأ اختلافات رأی و روایت را در قضیه به خلافت رسیدن مأمون که مادرش از آریایی‌ها بوده و مادر امین که از عرب‌هاست خلاصه کرده است؛ البته رأی جابری نیز حکایت از تصویر کلان اختلافات دارد که اگر نتوان آن‌ها مبدأ اختلافات قلمداد کرد می‌توان به‌عنوان سرخط درشت در بین اهل رأی و روایت دانست.

جرجی زیدان نویسنده تاریخ تمدن اسلام نیز در بخشی اشاره به شکل‌گیری اهل رأی و روایت کرده و یکی از علل عمده زایش جریانی به نام اهل رأی را کمبود حدیث و اهل حدیث در عراق می‌داند، که استاد انصاری در جواب چنین ادعایی به تفصیل نوشته و در مورد جدال رأی و روایت معتقد است که بیشتر جنبه سیاسی داشته است و می‌گوید:

«باری منصور خلیفه ابوحنیفه و پیروان او را که اهل رأی و قیاس بودند تقویت کرد و مالک که این را دید بیش‌ازپیش به حدیث متوسل شد و پیروانش نیز چنان کردند و در نتیجه فقهای عراق اهل قیاس گشتند.» (جرجی زیدان، ۱۳۸۲: ۴۷۴)

اما در باب نوشته انصاری صاحب نیز می‌بایست نظر از سر بصیرت کرد نه مزبله‌بین بود و نه عیب‌جو بلکه هنرمندی نویسنده و ارزش خلق هنری آن را باید نظر کرد؛ اما از آنجایی که فرهنگ نقد در میان ما افغان‌ها بسی بیگانه‌تر از مفهوم تشکیل شده آن در خارج است، هرچند کوتاه‌تر برنوشته پرداخته شود زبینه‌تر خواهد بود.

نکاتی که باعث جلب توجه ام در رساله مذکور گردید:

الف: جدال رأی و روایت عنوان رساله مذکور مبین قضیه کلان با تفاوت‌های بنیادین است که نویسنده شاید کم‌تر به آن اشاره کرده‌اند؛ و البته مسما رأی آیا مفهومی است که ابوحنیفه و امثال ایشان نیز چنین اسم را پذیرا بودند یا خیر؟ و ملتفت باید بود که این اصطلاح کاربردش در اخیر - به خصوص در زمان امام بخاری - حاکی از بار معنایی بیشتر است؛ که ظاهراً و عمداً چنین کاربردی مدیریت شده است؛ و همچنین اینکه مفهوم اهل رأی همان مفهوم معادل قیاس است یا خیر؟ که اگر چنین باشد برخی مذاهب دیگر نیز از قیاس استفاده اعظمی کرده‌اند با همین وصف از تهاجم اهل حدیث نیز مصنون مانده‌اند؛ که کم‌تر در رساله مذکور حول این بحث کلان و فربه اشاره شده است.

ب: فقه‌های حوزه شبه‌قاره هند که از ایشان به عنوان نسخه مغشوش از احناف یاد شده؛ کلام درست است؛ اما آیا تفاوت مکاتب اصولی احناف مانند مکتب عراق و سمرقند گویا مجاز بودن چنین رویکردی نخواهد بود؟ و یا نزدیک‌تر اگر ببینیم اختلافات مدارس مطرح جهان اسلام مانند ازهر، دیوبند، پاکستان و شاید ایران؛ یا تنوع فکری مانند معتزلی‌ها، صوفی‌ها و تبلیغی‌ها منسوب به مذهب احناف به شاه‌ولی الله دهلوی و امثالش اجازه طرح و بیان چنین اندیشه را نمی‌دهد؟ در کل اگر ببینیم لازم است که تمام احناف بر گرد یک مکتب جمع گردند و پیرو یک رویکرد باشند و از یک آبشخور واحد منبع بگیرند؛ آیا چنین چیزی ممکن است؟

ج: امام بخاری به عنوان کننده مهاجمین اهل حدیث معرفی کردن نسبت با حجم تأثیراتش در بین مسلمانان به‌ویژه اهل حدیث قابل توجیه است؛ اما این معرفی باعث می‌شود بسی از برادران سلفی مانند گذشته‌گان شان زمینه نقدهای بی‌مورد را با لحن شدیدتر وارد کنند که البته برای اهل تخصص مایه نگرانی نیست؛ ولی برای کسانی که تازه وارد میدان بحث‌های جدلی می‌شوند خوشایند به نظر خواهد رسید و از حجم تأثیر رساله مذکور بسی خواهد کاست؛ که اگر رویکرد عام‌تر پیش گرفته می‌شد شاید از محل نزاع و اتهام سوء بعیدتر می‌بود.

د: استاد انصاری در بیان علل تهاجم اهل حدیث دو علت عمده و اساسی را یادآور شدند که یکی دینی و دیگری سیاسی است که البته علت‌های اساسی‌اند که هر ناظر برگزیده تاریخی تدوین فرقه‌های اسلامی بر آن صحه خواهد گذاشت و دقیقاً متوجه شده‌اند که بعد سیاسی این مطلب بسی فربه‌تر از

بعد دینی آن بوده است؛ زیرا از لحاظ دینی شاید بعدها اتهامات علیه امام ابوحنیفه شروع شده باشد اما سیاست وقت از آوان شکل گیری اش بر طبل اتهام بر امام ابوحنیفه کوبیده است.

هنر زرادخانه جرح و تعدیل عنوان دقیقی است که آدم را به یاد بیت خیام می اندازد:

خود کوزه گر و کوزه خر و کوزه فروش

و: اصطلاحات کاربردی گذشتگان ما را به یاد پسوندهای امروزی که بر مخالفان سیاسی به کار می رود می اندازد؛ چه بسی مسلمان واقعی را یاغی خوانند و معتقد بر اصول حکم را سکولار و نویسندگی را مستشرق که این همه همنوایی بر سازمانی بودن این حرکت (اهل حدیث) از آوان تولد آن تا هنوز خبر می دهد.

ز: اگر سلفیت اصلاحی در حوزه ای از جهان و در خرابه ای به نام افغانستان رشد می کرد امروز این اثر باید از پرفروش ترین های این مرزوبوم می بود؛ اما افسوس که سلفیت جهادی مانند انگل در جسم بیماری لانه کرده است که نه اجازه تولید اندیشه می دهد و نه نسخه بر بیمار تأثیر می کند، همچنان هر روز بر فلاکت این ملت افزوده می شود و درمانی برای آن یافت نمی شود.

در اخیر از جناب دوکتور انصاری -نویسنده رساله جدال رأی و روایت- و کسانی که نقد و بررسی بر رساله مذکور کرده اند بسی سپاس مندم. امید است نوشته هایی از این دست بر هوشیاری و بیداری مایان بیفزاید و زمینه شود برای دست یافتن بر حنیفیت واقعی به عنوان جریان سالم و غنی که افتخاراتش را اعتدال، انصاف و مدارا شکل دهد.

عرض دانش چقدر کلفت دل داشته است

مژه در دیده شکست؛ آیینه از جوهر خویش

بیدل

پاسخ به جدال رأی و روایت عبدالعلی نور احراری

پاسخ‌ها

چنانکه در مقدمه تذکار یافت، رساله «جدال رأی و روایت» يك سلسله ایرادات و انتقاداتی را متوجه امام بخاری کرده و کوشیده است در جهت فرود آوردن شأن امام بخاری از جاده انصاف منحرف گردد. لازم دیده نشد که از مؤلف رساله مذکور نامی برده شود تا به نام مورد خطاب قرار گیرد، بلکه بدون ذکر نام به لفظ «مؤلف محترم» بسنده گردید. در صفحات بعدی هر جا «مؤلف محترم» گفته می‌شود مراد از آن مؤلف رساله «جدال رأی و روایت» می‌باشد.

مؤلف محترم در مقدمه می‌نویسد:

ما در قلمرو فکری اهل سنت با دو گرایش فکری متفاوت روبه‌رو هستیم یکی به نام اهل حدیث و دیگری به نام اهل رأی. از نظر اهل رأی برجسته‌ترین نماد این روش ابوحنیفه نعمان بن ثابت کوفی کابلی پنداشته می‌شود و از دیدگاه اهل حدیث مهم‌ترین سمبل در این راستا ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بخاری به شمار می‌آید.

در صفحه (۸) این رساله آمده است:

اما در جمع احناف امروزی کمتر کسی را می‌توان سراغ کرد که در باب اشتراکات و اختلافات اهل رأی و اهل حدیث معلومات دقیقی داشته باشد.

پاسخ:

اشتراکات و اختلاف اهل رأی و اهل حدیث مسئله بسیار مبهم و پیچیده‌ای نیست که کمتر کسی

در مورد آن معلومات دقیقی نداشته باشد. در بسا از کتب فقهی و حدیثی این مسایل بیان شده و دیدگاه‌های ائمه فقهی و اهل حدیث به بحث کشیده شده است که بعداً در مورد آن صحبت خواهد شد. سؤال اساسی این است که چطور و چگونه مؤلف محترم چنین ادعایی را مطرح کرده است؟ گویی تمامی جوامع احناف را در سراسر جهان مطالعه کرده تا آنکه بدین نتیجه رسیده و چنین ادعایی کرده است؟

به ادامه می‌نویسد:

اگر پیرسید معیارهای این مذهب در تعامل با حدیث پیامبر اکرم چیست، پاسخی نخواهند داشت.

اگر در مورد حسن بن زیاد پیرسید، شاید کسی را به مشکل بیاورد که در موردش بداند. اگر پیرسید ابو حفص کبیر کیست یا نامش را ننشیده‌اند و یا در موردش معلوماتی ندارند اگر از عافی بن یزید باد کنید می‌گویند او کیست؟ درحالی که مجلس فقهی امام ابوحنیفه هیچ فتوایی را در غیاب او تصویب نمی‌کرد و او بر ابو یوسف و محمد بن حسن سبقت داشت. خلاصه سخن اینکه از اصول حدیثی احناف در این مدارس پاکستان خبری نیست. این از یک سو و از سوی دیگر در این مدارس از روش عقلانی و قرائت عرفانی احناف هم چیزی تدریس نمی‌گردد. پاسخ:

معیارهای مذهب حنفی در تعامل با حدیث نزد علما روشن است و در کتب فقهی بیان شده است که بدان اشاره خواهد شد.

شناخت ابو حفص کبیر و حسن بن زیاد و سائر شخصیت‌های مذهب حنفی نزد محققین و فقها مسئله بسیار سهل و ساده بوده و مشکل غامض علمی تلقی نمی‌شود.

در کتاب «شرح وقایه» که کتاب معتبر در فقه امام ابوحنیفه است، فقهای مذهب مذکور را طبقه‌بندی کرده و به‌طور مجمل هر يك را معرفی کرده ولی از رفاعة بن یزید یاد نکرده است.

اینکه مجلس فقهی امام ابوحنیفه هیچ فتوایی را در غیاب رفاعة بن یزید تصویب نمی‌کرد سخنی عجیب است مگر صورت جلسات فقهی در آن زمان ثبت می‌شده و نسل بالنسل به ما رسیده که ما بر مبنای آن چنین ادعایی بکنیم؟ و هرگاه وی چنین شخصیت مهم فقهی بوده چرا در کتب معتبر و معروف فقهی ذکری از وی نرفته است. در مقدمه «شرح وقایه» شخصیت‌های طبقه اول احناف را چنین معرفی می‌کند؛ ابو یوسف و محمد و ظفر و حسن بن زیاد. حتی در طبقات پنجم و ششم کتاب مذکور از رفاعة بن یزید نامی برده نشده است.

در صفحه (۱۱) این رساله آمده است:

... در همین جاست که می‌بینیم تعصب فراوانی در دفاع از امام ابوحنیفه و حواشی مذهب او از یک سو، و در معصوم انگاشتن امام بخاری و اجتهادات حدیثی ایشان از سوی دیگر... پس از آنکه امام بخاری به روی صحنه ظهور کرد، سعی کرد تا در زمینه جمع‌آوری احادیث معیارهای سختگیرانه تری را نسبت به دیگر راویان به کاربرد، در حالی که امام ابوحنیفه در نسبت دادن سخنی به پیامبر اسلام از اهل حدیث هم پیشی گرفته بود و معیارهای اهل حدیث را در ثبوت روایات غیر کافی می‌شمرد و در کنار آن در نقش قرآن و عقل در فهم و تفسیر روایات حدیثی تأکید فراوانی می‌کرد.

پاسخ

معصوم انگاشتن امام بخاری یعنی چه؟

هیچ مسلمانی معصوم نیست به‌جز پیامبر صلی‌الله‌علیه و سلم و هیچ‌کسی در وصف امام بخاری چنین سخنی بر زبان نیاورده و این تهمت و بهتان محض است. اینکه ادعا می‌کند که امام ابوحنیفه در ثبوت روایات معیارهای اهل حدیث را غیر کافی می‌شمرد. اولاً اینکه در زمان امام ابوحنیفه در اخذ و قبول حدیث معیارهای خاصی وضع نشده بود. از معاصرین مشهور اهل حدیث با امام ابوحنیفه امام اوزاعی و امام مالک بوده‌اند. شرایط امام اوزاعی در قبول حدیث معلوم نیست. شروط امام ابوحنیفه یکی این بود که باید روایت صحابی با عمل وی مخالف نباشد، دیگر اینکه حدیث مخالف قیاس نباشد که بعداً توضیح داده خواهد شد. شرط عمده امام مالک آن بود که هیچ حدیثی باید با عمل اهل مدینه در تعارض نباشد. در آن زمان نه از جرح و تعدیل و شناخت راویان خبری بود و نه از ثبوت ملاقات يك راوی با شیخ وی که از وی روایت کرده است و نه از علم جرح و تعدیل و علم الرجال. این قواعد و معیارهای سختگیرانه حدود يك قرن بعد در عصر امام بخاری وضع گردید.

صفحه ۱۳

در این رساله گفته شده:

اما با درد و دریغ دیده می‌شود که تربت چنین شخصی (امام ابوحنیفه) از سوی شاه اسماعیل صفوی که خود را علم بردار تشیع می‌دانست نبش گردیده و استخوان‌های بی‌دفاع آن امام مظلوم از آرامگاهش بیرون گردیده و به دست نابودی سپرده شد (۶) «به نقل از اندیشمند عراقی علی وردی. اطلس والمذاهب فی التاریخ»

پاسخ

نبش قبر امام ابوحنیفه رحمه الله تعالى توسط شاه اسماعیل صفوی مورد شک و تردید است ، مأخذی که مؤلف محترم معرفی کرده در جهت تأیید این ادعا کافی نبوده بایست مأخذ اصلی آن را معرفی می کرد بدین معنی که این اندیشمند عراقی از کدام مأخذ نقل قول کرده است. ؟ هرچند از شاه اسماعیل صفوی این عمل بعید نمی کند.

صفحه ۱۴

در صفحه ۱۴ رساله مذکور آمده است :

به هر حال یکی از شخصیت هایی که در حق امام ابوحنیفه مرتکب بی مهری های فراوانی گردیده امام بخاری بوده است که در این رساله به آن خواهیم پرداخت. موقف امام بخاری در برابر امام ابوحنیفه خیلی روشن است ، اما حنفی ها نمی خواهند چنین واقعیتی را بپذیرند و به همین دلیل آن را پیوسته توجیه می کنند

پاسخ

امام ابوحنیفه در سال ۱۵۰ هجری وفات کرد و امام بخاری در ۲۵۶ بدرود حیات گفت. میان این دو شخصیت بزرگ حدود یک قرن فاصله زمانی می باشد، بنابراین احتمال هیچ گونه خصومت و عداوتی میان آن ها نمی رود. اینکه امام بخاری در کتاب تاریخ بر نظرات امام ابوحنیفه اعتراض کرده باید تذکر داد که:

اولاً در تعریف تاریخ گفته اند که احتمال صدق و کذب در اخبار آن می رود

، دوم اینکه در میان آثار امام بخاری یگانه اثری که در مورد صحت مطالب آن از جانب اهل حدیث و فقهای مذاهب صحه گذاشته شده فقط « الجامع الصحيح » یا صحیح بخاری است. سائر آثار وی از جمله تاریخ کبیر و غیره چنین امتیاز و مزیتی ندارد. در آن ها احادیث ضعیف نیز راه افتاده است و محققین چنانکه علمای حدیث هر یک از این احادیث را به نقد گرفته و در مورد آن نظراتی قائم کرده اند.

سوم اینکه امام بخاری این احادیث را از شیوخ خود نقل کرده که قبل از وی روایت کرده بودند ، نه اینکه بدون سند درباره امام ابوحنیفه اعتراضی کرده باشد.

در عصر امام ابوحنیفه دانش کلامی قوت گرفته و فرقه هایی چون معتزله جهمیه و مرجئه و قدریه و غیره در بهلولی خوارج ظهور کرده بود. بعضی از این گروه ها هر یک خود را بر حق شمرده و مخالفین خود را متهم به کفر و زندقه کرده از دایره دین خارج معرفی می کردند. در حالی که همه این فرقه ها

مسلمان بوده و به قرآن و سنت ایمان داشته و بدان استناد می کردند. اتهام کفر بر ابوحنیفه هم‌ریشه در این اختلافات خواهد داشت.

صفحه ۱۵

مؤلف محترم می نویسد:

زمانی که محمد بن اسماعیل بخاری به حجاز و عراق سفر کرد، گرایشی که به اهل حدیث معرفی شده بود... ظهور کرده و شکل گرفته بود... از جانب دیگر مکاتب فقهی در مدینه و کوفه نیز به میان آمده بودند و در نتیجه مردم شاهد دو جریان رقیب و پر قدرت اهل سنت در جامعه شدند که یکی از آن‌ها به نام اهل رأی مسما شد و دیگر آن به نام اهل حدیث شهرت یافت. پس از آنکه امام علی پایتخت خلافت را از مدینه به کوفه انتقال داد، عراق به دلیل حضور گروه انبوهی از یاران پیامبر... در شکل‌گیری فقه نقش مهمی بازی کرد. شمار آن عده از اصحاب پیامبر که در عراق به‌ویژه در کوفه می‌زیستند به هزاران تن بالغ گردید که می‌توان از شخصیت‌های بزرگی چون علی و عبدالله بن مسعود و سعد بن ابی وقاص و عبدالله بن عباس و عمار بن یاسر و ابوموسی اشعری و انس بن مالک و حذیفه بن الیمان و عمران بن حصین و دیگران نام برد.

پاسخ

مؤلف محترم برای اینکه جایگاه کوفه را در تکامل فقه مهم جلوه دهد راه مبالغه را در پیش گرفته ادعا می‌کند که شمار اصحاب پیامبر که در کوفه می‌زیستند به هزاران تن بالغ می‌گردید. در کتاب «الفکر السامی فی تاریخ فقه الإسلامی» به نقل از «أعلام الموقعین» آمده که کوفه و بصره در اول خلافت عمر بنا یافتند و سیصد و اندی از صحابه از مدینه به کوفه و بصره و شام و مصر منتقل شده‌اند تا از آنجا به جبهات جهاد شرکت نمایند.... اهل حجاز حدیث خود را مقدم بر حدیث عراقی‌ها و گروهی‌ها می‌دانستند و بر این باور بودند که احادیث عراقی‌ها و گروهی‌ها، اگر اصل آن نزد حجازی‌ها نباشد حجت نمی‌باشد، چنانکه می‌گفتند: حدیث عراقی‌ها به منزله حدیث اهل کتاب است نه آن را تصدیق کنید و نه تکذیب. اما در مورد صحابه مقیم کوفه.

.. مردم کوفه از امیران خود شکایت می‌کردند. چنانکه مردم کوفه از سعد بن ابی وقاص شکایت کردند که نماز را به‌خوبی نمی‌گزارد... و از عمار بن یاسر شکایت کردند که به سیاست وارد نیست... و از ابوموسی اشعری شکایت کردند.... و از امیر خود مغیره بن شعبه شکایت کردند و پس از وی از امیر خود ولید شکایت کردند. بسیاری از ایشان مردمی ماجراجو بودند.

هرگاه سیصد و اندی صحابه را که به شهر های کوفه و بصره و مصر و شام و یمن و به جهاد رفته بودند در نظر بگیریم شاید سهم کوفه از ده پانزده تن صحابه تجاوز نکند چه رسد به « هزاران تن » کوفه از بدو پیدایش خود شاهد حضور هزاران تن صحابه نبوده زیرا عصر صحابه به پایان خود نزدیک شده بود و به جز شمار اندکی ، دیگران در قید حیات نبودند.

در همین عصر بود که اختلاف بین اهل حدیث و اهل رأی بالا گرفت و فقها به دو گروه تقسیم شدند. اهل حجاز به « حزب السنة و الأثر » و « حزب الرأی » که سپس « قیاس » نامیده شد شناخته شدند... رئیس حزب السنة و الأثر ، سعید بن المسیب بود که بعداً از آن مالکیه و شافعیه و حنابله و ظاهریه و غیره ظهور کرد و حزب الرأی که علم بردار آن ابراهیم النخعی بود و بعد در زمان ابوحنیفه به الحنفیه شهرت یافت.

صفحه ۱۸

مؤلف محترم می نویسد :

تهاجم اهل حدیث به رهبری امام بخاری

حملات اهل حدیث نسبت به امام ابوحنیفه و یاران او بسیار خشن و غیر منصفانه بود و امام محمد بن اسماعیل بخاری سهم بزرگی در این هجوم داشت و به روایاتی اتکا می کردند که دسته ای از راویان بخاری و استادان او چون عبدالله بن الزبیر حمیدی و ابن ابی شیبه و نعیم بن حماد و اسحاق بن راهویه و عرعره بن البرند و ایوب سختیانی و سفیان ثوری و حماد بن سلمه و عبدالرحمن بن عمر اوزاعی در تکفیر و تبذیر امام ابوحنیفه روایت می کردند.

و برخی از افراد این گروه کتاب هایی در مورد ابوحنیفه نوشته بودند..... و پس از آن ها محدثان دیگری چون خطیب بغدادی متوفای ۳۴۶ هجری و ابن حبان بستی متوفای ۳۵۴ هجری و دیگران وارد میدان شدند و مسیر امام بخاری را پیمودند. ابن حبان بستی از جمله کسانی شمرده می شد که در رد و نقد امام ابوحنیفه ۲۱ جلد کتاب زیر سه عنوان به تحریر درآورد. روایت هایی که این دسته از اهل حدیث در ذم و نکوهش امام ابوحنیفه نقل کردن دیک جانبه تعصب آمیز و فاقد شرایط علمی و تاریخی بوده است. یکی از خیانت های که در این زمینه صورت گرفته و خطیب بغدادی بیشتر آن را برجسته ساخته اتهامی است در باب خصومت امام ابوحنیفه با حدیث. نه خطیب و نه دیگران هیچ گاهی نگفته اند که امام ابوحنیفه چه شرایطی در زمینه قبول حدیث داشته است.

پاسخ

”تهاجم اهل حدیث به رهبری امام بخاری“

این یک اتهام محض است. مؤلف محترم خود اعتراف می‌کند که قبل از امام بخاری استادان او چون عبدالله بن زبیر حمیدی و... هشت تن دیگر را نام می‌برد که «در تکفیر و تبذیع امام ابوحنیفه» روایت می‌کردند و سپس از کسانی که بعد از امام بخاری به این کار مبادرت ورزیدند و علیه امام ابوحنیفه کتاب نوشتند یاد می‌کند و هر یک از آن‌ها را نام می‌گیرد. یعنی اهل حدیث قبل از امام بخاری و بعد از وی بر امام ابوحنیفه اعتراض کرده و در این میان امام بخاری در وسط این جریان قرار می‌گیرد، پس چگونه می‌توان نقش رهبری به وی قایل شد؟ منطق این ادعا چیست؟

صفحه ۲۰

مؤلف محترم می‌نویسد:

امام بخاری در کتاب صحیح خویش که کتابی در عرصه حدیث بوده احناف را هم بی‌نصیب نمی‌گذارد و از آن‌ها به نام «بعض الناس» یا برخی مردمان یاد می‌کند. نخستین باری که از «برخی مردمان» یاد می‌کند در کتاب زکات باب «رکاز» بوده است. وی در مقدمه این باب می‌نویسد: مالک و شافعی که او را ابن ادريس می‌نامد - معتقد بوده‌اند که «رکاز» عبارت از گنجینه‌های عصر جاهلی بوده است که زکاتش خمس می‌باشد. اما برخی مردمان گفته‌اند که به معدن هم از لحاظ لغوی رکاز «گنجینه» اطلاق می‌گردد. بخاری در اینجا در حالی که از امام مالک و امام شافعی نام می‌برد احناف را برخی مردمان نامیده و در جهت مصادره هویت شان قدم می‌گذارد.

پاسخ

اول اینکه «صحیح البخاری» را که مشهورترین اثر عالم اسلام است، به کم‌اهمیتی نسبت داده و آن را «کتابی در عرصه حدیث» معرفی می‌کند در حالی که خواننده که حداقل سواد دینی داشته باشد از چنین تعریفی مستغنی است و از نامش که پیشوند «صحیح» بر آن گذاشته شده به ارزش و اهمیت آن پی می‌برد که صحیح‌ترین کتاب بعد از کتاب خدا مسّی گردیده است.

پاسخ مطلب بعدی:

در کتاب «هدایة حامل المتن بدایة» که کتاب معروف در فقه حنفی می‌باشد در جلد اول، شرح فارسی آن آمده است:

باب در بیان معدن و رکاز:

بدان که کنز عبارت است از مالیکه انسان آن را در زمین دفن کرده باشد. معدن کان را گویند و رکاز هر دورا شامل است ولیکن اطلاق آن بر معدن به طریق حقیقت است و بر کنز به طریق مجاز.

اگر یافته شود در زمین خراجی یا عشری معدن طلا یا نقره یا ارزیز یا آهن یا رویین نزد علمای ما در آن خمس است و شافعی گفته است در آن هیچ واجب نیست.... ولیکن اگر طلا و نقره برآمده باشد از معدن آن پس در آن زکات واجب می شود.

دلیل علمای ما یکی این است که پیغمبر صلی الله علیه و سلم فرموده است:
 "در رکاز خمس است" (ص: ۱۹۴)

این مبحث در صحیح البخاری در کتاب زکات در باب ۶۶ عنوان شده است.
 در حدیث ۱۴۹۹: «فی المعدنِ جُبَارٌ وَفِي الرِّكَازِ خُمُسٌ» آمده، پس معدن جدا از رکاز «گنجینه» در حدیث ذکر شده است، لذا حکم هر يك فرق می کند. یعنی معدن رکاز نیست که در آن خمس واجب باشد. و همچنان عمر بن عبدالعزیز از معدن خمس نمی گرفت بلکه از معادن به مقداری به ارزش دویست درهم پنج درهم آن را (دو و نیم فیصد) حق بیت المال می گرفت.
 در شرح شیخ الإسلام گفته شده که مراد از «بعض الناس» امام ابوحنیفه و سفیان ثوری و اوزاعی می باشند که به مذهب امام ابوحنیفه معدن نیز تابع خمس می باشد. سپس (امام ابوحنیفه) می گوید که بر آن کس باکی نیست که رکاز یا گنجینه را پنهان کند و خمس آن را نپردازد.
 در متن باب ۶۶ خلاف ادعای مؤلف محترم نه از امام مالک نامی برده شده و نه از شافعی. درباره مصادره هویت احناف که مؤلف از لفظ «بعض الناس» استنباط کرده بعداً پرداخته می شود.

صفحه ۲۲

مؤلف محترم می نویسد:

قسمی که دیده می شود نظریه پرداز اصلی اصطلاح «بعض الناس» یا «برخی مردمان» عبدالله بن زبیر حمیدی استاد امام بخاری بوده است.

پاسخ

اگر مؤلف محترم اندکی تحقیق می کرد چنین ادعا نمی کرد که نظریه پرداز اصلی اصطلاح «بعض الناس» عبدالله بن زبیر حمیدی استاد امام بخاری بوده است.

سال ها قبل از عبدالله بن زبیر حمیدی، اصطلاح «بعض الناس» یا برخی مردمان را امام شافعی در آثار خود به کار برده است به این مدارك توجه شود:

الرسالة از امام شافعی:

صفحه ۳۲۱، شماره ۱۵۰۶

فقال بعض الناس: الخراج والخدمة والمتاع....

کتاب الأم از امام شافعی :

جلد دوم صفحه ۱۳۹ ، شماره ۵۸۵

و قال بعضُ الناس :

لا یقرأُ فی الصلاةِ علی الجنَزةِ

صفحه ۱۴۲ شماره ۵۹۲ :

و قال بعضُ الناسِ :

لا یصلی علی القبر و هذا أيضاً خلاف سنة رسول الله صلی الله علیه و سلم... قد صلی رسول الله صلی الله علیه و سلم علی قبرِ البراء بن معرور و علی قبر غیره
اصطلاح « بعض الناس » در آثار امام شافعی زیاد به کار رفته و در اینجا به ذکر مثال های مذکور بسنده می شود.

مؤلف محترم اصطلاح « بعض الناس » را -مصادره هویت احناف -نامیده و گویی که این اصطلاح اهانت باری بوده باشد درحالی که عکس قضیه صدق می کند. هرگاه کسی بر کسی یا کسان دیگری ایراد می گیرد اگر نام هایشان را ذکر کند ایشان بیشتر ناراحت می شوند تا اینکه عوض نام های ایشان « بعضی مردم » بگوید. به صحیح البخاری ، « کتاب المکاتب » حدیث ۲۵۶۰ توجه شود :
ثم قام رسول الله صلی الله علیه و سلم و قال :
” ما بال رجالٍ یشتَرطونَ شُرُوطاً لَبَسَتْ فی کتابِ اللهِ ، مِنِ اشْتَرَطَ شَرْطاً لَیْسَ فی کِتَابِ اللهِ فَهُوَ باطلٌ ، شَرَطَ اللهُ أَحَقُّ وَأَوْثَقُ ”

” سپس رسول الله صلی الله علیه و سلم (به خطبه) ایستاد و فرمود: « مردم را چه شده که شرایطی می گذارند که در کتاب خدا نیست. کسی که شرطی می گذارد که در کتاب خدا نیست ، آن شرط باطل است. شرط خداوند سزاوارتر و محکم تر است. »
پیامبر صلی الله علیه و سلم از کسانی که شرط گذاشته بودند نام نگرفت بلکه ایشان را به نام مردان یا مردم یاد کرد تا آن ها مورد طعن قرار نگیرند.
اینکه امام بخاری عوض نعمان بن ثابت ، « بعض الناس » گفته شاید به استناد همین روش مسنونه بوده باشد ، نه مصادره هویت.

صفحه ۳۰

مؤلف محترم می نویسد :

نمونه دیگر استادان امام بخاری که با دربار رابطه داشتند و از منابع مالی آن سود می جستند ،

عثمان بن محمد ابی شیبہ و ابوبکر بن ابی شیبہ می‌باشند. کتاب‌های متعدد تاریخ و از آن جمله امام ذہبی در تاریخ اسلام روایت می‌کنند که متوکل عباسی گروهی از فقہا و محدثان را وظیفه داد، برایشان معاش تعیین کرد و به آن‌ها هدایایی بخشید تا در میان مردم بروند و در برابر گروه‌ها، حدیث روایت نمایند. عثمان فرزند ابن ابی شیبہ در بغداد منبری گذاشت و حدود سی هزار نفر برای شنیدن حدیث نزد او گرد آمدند و ابوبکر بن ابی شیبہ در رصافه آن سوی بغداد منبری دیگری گذاشت و او نیز حدود سی هزار نفر دیگر را جذب مجلس خویش کرد. و کارهای دیگر ابوبکر بن ابی شیبہ نگاشتن کتابی به نام مصنف بود که عنوان یکی از محورهای آن در رد ابوحنیفہ و مخالفت‌های او با حدیث پیامبر صلی اللہ علیہ و سلم نام دارد.

پاسخ

مؤلف محترم استادان امام بخاری عثمان ابن ابی شیب و ابوبکر بن ابی شیبہ را به باد انتقاد گرفته تا بدین وسیله امام بخاری را مورد جرح قرار دهد. المتوکل خلیفہ عباسی گویی به آن دو تن هدایایی بخشیده که به مردم روایت حدیث کنند، اما نمی‌گوید که در چه مورد از ایشان خواسته بود که روایت حدیث کنند. ماجرا احتمالاً به مخالفت المتوکل با گروه‌های مخالف سنت ارتباط می‌گیرد زیرا المتوکل خلیفہ عباسی در صدد احیای سنت و محو بدعت بود و کسانی را که قرآن را مخلوق می‌دانستند و آنانی را که مخالف سنت بودند مجازات می‌کرد. چنانکه به روایتی، قاضی بصره، ابراہیم بن محمد التیمی می‌گفت:

”الخلفاء ثلاثة: ابوبکر يوم الرده و عمر بن عبدالعزيز في رد المظالم من بني أمية و المتوكل في محو البدع و إظهار السنة“

بنابراین توظیف عثمان ابن ابی شیبہ و ابوبکر ابن ابی شیبہ غرض روایت حدیث به مردم شاید در جهت حمایت از سنت و نکوهش از بدعت بوده باشد. نه اینکه آن‌ها به جانب‌داری از خلافت المتوکل تبلیغ می‌کردند، زیرا این دو شخصیت بزرگ علمی صاحب تألیفات و مورد حرمت مردم بوده‌اند. ابوبکر بن ابی شیبہ به لقب امام و حافظ یاد می‌شود «سید الحفاظ الإمام ابوبکر بن ابی شیبہ ۱۵۹ھ-۲۳۵ھ»

از ابوبکر بن ابی شیبہ امام بخاری و امام مسلم و ابن ماجه و ابو داود و احمد بن حنبل و ابوزرعہ و ابو حاتم الرازیان روایت حدیث کرده‌اند. مشهورترین کتاب او «المصنّف» است که در بیست و شش مجلد ضخیم به چاپ رسیده است.

آیا حیف نیست که از چنین شخصیتی به خواری و اهانت یاد شود. آیا آن‌همه محدثین بزرگ که او را از نزدیک دیده و با او مصاحبت داشته‌اند کور کورانه از وی روایت کرده‌اند؟

صفحه ۳۴

مؤلف محترم می نویسد:

همان طوری که بخاری خود اعتراف می کند در دامان بزرگان احناف چون ابو حفص کبیر پرورش یافته و فقه و حدیث را فرا گرفته است، ولی وقتی سفر می کند و با حمیدی و امثال ایشان رو به رو می گردد دیدگاهش در برابر احناف و امامان احناف کاملاً دگرگون می شود.

پاسخ

مؤلف محترم برای ثبوت ادعای خود اولاً بر مبنای حدس و گمان فرضیه ای قایم می کند و سپس بر اساس همان فرضیه بی بنیاد به داوری می پردازد. چنانکه این فرضیه را به میان آورده که «داخلی» استاد امام بخاری همان کسی که امام بخاری در سنین ده سالگی اشتباه او را در سند حدیث آشکار کرده گویی همان «داخلی» ابو حفص کبیر «بوده است و سپس ادعا می کند که امام بخاری در دامان ابو حفص کبیر پرورش یافته است. ادعایی که برای ثبوت آن هیچ سند و مدرکی ارایه نکرده و حتی قرینه ای وجود ندارد. نه امام بخاری و نه مورخین و محققینی که درباره امام بخاری به تفصیل معلومات داده اند نامی از ابو حفص کبیر نگرفته اند. در یکی از روایات از قول امام بخاری گفته شده که «ابو حفص به وی مالی فرستاده بود»، نه ابو حفص کبیر. و آن ابو حفص شاید از اقوام و خویشاوندان امام بخاری بوده باشد. اگر فرض کنیم که «داخلی» همان ابو حفص کبیر است پس مقام علمی ابو حفص را زیر سؤال برده ایم زیرا وی آنقدر حافظه ضعیف داشته که نتوانسته حتی سند حدیث را درست حفظ نماید، تا آنکه امام بخاری که در آن زمان پسر ده یازده ساله بوده او را متوجه اشتباهش ساخته است.

صفحه ۴۱

مؤلف محترم می نویسد:

طوری که بین او (امام بخاری) و استادش محمد بن یحیی ذهلی، بر سر يك مسئله خیلی پیش پا افتاده که فهم آن برای فردی از عوام الناس هم میسر است اتفاق افتاد و در نتیجه بخاری را از نیشابور اخراج کردن و سپس او را در بخارا هم نگذاشتند....

پاسخ

مراد از مسئله پیش پا افتاده که فهم آن برای فردی از عوام الناس میسر است، مخلوق بودن قرآن است، اگر این مسئله پیش پا افتاده می بود نظر به گفته مؤلف یاران امام ابوحنیفه نتوانستند بدان پاسخی بدهند و انتظار کشیدند تا امام ابوحنیفه از سفر برگردد و آنگاه امام ابوحنیف گفت که بدان پاسخی

ندهند زیرا این قضیه بسیار پیچیده است. تعجب اینجاست که يك مسئله‌ای که نزد امام ابوحنیفه و یاران او پیچیده خوانده شد نزد مؤلف محترم مسئله پیش‌پاافتاده خوانده شده که پاسخ آن را عوام الناس هم می‌دانند. به عبارت دیگر گویی فهم عوام الناس برتر از فهم امام ابوحنیفه و یارانش بوده است.

صفحه ۶۲

مؤلف محترم می‌گوید:

این پرسش مطرح می‌گردد که بخاری چرا هیچ حدیثی از استاد خویش (ابو حفص کبیر) روایت نکرده است؟

پاسخ

اولاً ابو حفص کبیر استاد امام بخاری نبوده بلکه مؤلف محترم طوری که قبلاً تذکریافت بر مبنای فرضیه بی‌بنیاد خویش، ابو حفص کبیر را استاد امام بخاری واکرد کرده است.

دوم اینکه یکی از شرایط امام بخاری در اخذ و قبول حدیث این بود که باید راوی حدیث، ایمان را قول و عمل بداند. شیخ ابن حجر عسقلانی در مقدمه فتح الباری صفحه ۶۰۹ به روایت محمد بن ابی حاتم می‌گوید که امام بخاری گفته است «از هزار و هشتاد تن حدیث نوشتم که همه آن‌ها اهل حدیث بودند» و همچنان گفته است: «هیچ حدیثی ننوشتم مگر از کسی که گفت: ایمان عبارت از قول و عمل است»

سوم اینکه اگر این فرضیه را بپذیریم که ابو حفص کبیر همان «داخلی» بوده است که امام بخاری در ده سالگی او را متوجه اشتباهش ساخته است، پس چگونه از کسی حدیث روایت کند که در روایت خود اشتباه کند و در حفظ حدیث مضبوط نباشد؟

چهارم اینکه: هر امام حدیث در اخذ و قبول حدیث از خود شرایط خاصی دارد، هرگاه راوی با شرایط او موافق نباشد از وی حدیث روایت نمی‌کند.

پنجم این که آیا می‌توان بر کسی ایراد گرفت که چرا از فلان کس روایت حدیث نکرده است. امام بخاری از امام شافعی نیز حدیث روایت نکرده و از امام مالک در مسایل فقهی روایت نکرده و از امام احمد بن حنبل فقط در یکی دو مورد آن‌هم به لفظ «قال» روایت کرده است. و در طول دوازده سیزده قرن کسی بر امام بخاری اعتراض نکرده که چرا از فلان کس روایت نکرده است، ولی امروز مورد اعتراض قرار می‌گیرد. به صورت کل اهل حدیث از اهل رأی روایت نکرده‌اند. امام مسلم، امام احمد و غیره نیز از امام ابوحنیفه و اهل رأی روایت نکرده‌اند.

مؤلف محترم می‌گوید :

یکی از شرایط او (امام ابوحنیفه) این بود که روایتی با اصول او در تعارض نباشد و هم با عملکرد صحابه و تابعین در تعارض نباشد

پاسخ

کتب معتبر فقهی شرایط امام ابوحنیفه را در قبول حدیث نقل کرده اند. چنانکه در رساله « وجیز فی اصول الفقه » تحت عنوان آرای علما در مورد خبر آحاد آمده است :

صحابه و تابعین و تبع تابعین به وجوب عمل به سنت مرویه به طریق آحاد اتفاق نظر دارند ، چه آن را يك راوی روایت کرده باشد یا دو راوی بدون آنکه به حد تواتر یا مشهور رسیده باشد.

و اما ابو حنفيه در عمل به خبر واحد سه شرط گذاشته‌اند:

- ۱- راوی خلاف آنچه روایت می‌کند عمل نکرده باشد، مثال آن لیس زدن یا دهن زدن سگ به ظرف است ، که حسب روایت ابوهریره باید هفت بار شسته شود ولی ابوهریره خود سه بار می‌شست.
- ۲- موضوع حدیث « عموم البلوی » نباشد یعنی آنچه به کثرت اتفاق افتد و در این صورت در صحت روایت خبر واحد در آن حدیث شك ایجاد می‌شود ، مثال آن عمل نکردن به حدیث بلند نکردن دست‌ها هنگام رکوع در نماز است.

در صفحه ۲۹۶ الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی ، مثال دیگر آن معرفی شده است.

حدیث « مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فليَتَوَضَّأْ » « کسی به آله تناسلی خود تماس کند باید وضو بگیرد »

این مسئله در کتاب طهارت در کتب اربعه حدیث آمده است:

سنن ترمذی: باب الوضوء من مس الذكر

حدیث ۸۲

سنن ابن ماجه: حدیث ۴۷۹-۴۸۲

سنن ابی داود: حدیث: ۱۸۰

سنن نسائی: حدیث: ۱۶۳

در هر يك از سنن مذکور متصلاً باب دیگری آمده که با تماس آله تناسلی وضو واجب نمی‌شود

« باب ترك الوضوء من مس الذكر »

۳- اینکه حدیث مخالف قیاس و اصول شرعی نبوده و راوی آن فقیه نباشد. بنابراین احناف به

حدیث ابوهریره در بیع حیوانی که آن را شیر بند کرده باشند تا مشتری تصور کند که شیر ذخیره شده در پستان حیوان حالت طبیعی دارد عمل نمی‌کنند.

این مسئله در صحیح البخاری در « کتاب البیوع » در باب ۶۴ تحت حدیث ۲۱۴۸ به روایت ابوهریره و به حدیث ۲۱۴۹ به روایت ابن مسعود آمده است. خلاص سخن اینکه فروشندگان حیوانات شیری برای جلب مشتری يك یا دو روز حیوان را نمی دوشیدند تا هنگام فروش ، پستان حیوانات بزرگ و پرشیر معلوم شود. نظر به دو حدیث مذکور در چنین حالتی کسی که آن حیوان را خریده دو گزینه دارد یا حیوان را نزد خود نگه می دارد و یا آنکه به صاحبش مسترد می کند. اگر به صاحبش مسترد کند معامله فسخ می شود و باید يك صاع خرما عوض شیر حیوان که از آن استفاده کرده به صاحبش بدهد.

احناف بدین دو حدیث عمل نکرده چنین معامله را قطعی می پندارند و خریدار حق ندارد حیوان را به مالك اولی آن مسترد نماید. و به قیاس استناد می کنند.

اینکه مؤلف محترم می نویسد که یکی از شرایط قبول حدیث توسط امام ابوحنیفه آن است که « حدیث با عملکرد صحابه و تابعین در تعارض نباشد » این شرط در هیچ یک از کتب معتبر فقهی به نظر نرسید و نه مؤلف محترم مأخذ آن را معرفی کرده است.

اینکه حدیث با عملکرد صحابه و تابعین در تعارض نباشد ، قابل تأمل است. اولاً در آن زمان صحابه در قید حیات نبودند. دوم اینکه تابعین در سراسر جهان اسلام پراکنده بودند و در برابر قضایا عملکرد واحدی نداشتند که معیار سنجش حدیث قرار داده شوند. در الفکر السامی فی تاریخ الفقه الإسلامی در باب « فقه العمليات و تاریخ نشأته و انتشاره » آمده است:

در مذهب مالك « عمل اهل مدینه » یکی از اصول (شرط قبول حدیث) می باشد (قرن اول و قرن دوم) و مالك اولین کسی نبوده که چنین نظر قایل کرده باشد ، بلکه قبل از وی این امر از امام زهری و ربیع بن عبد الرحمن و معاصرین ایشان و مشایخ آن ها چون سعید بن مسیب به اثبات رسیده است. و همچنان حنفیه به عمل علمای اهل عراق و آنچه از قضا و فتوا میانشان اشتهاار یافته بود عمل کرده اند، چنانکه شافعی به عمل اهل مکه استناد کرده است.

صفحه ۶۶

مؤلف محترم می نویسد :

یکی از امامان بلندقامت ماوراءالنهر می گوید

پاسخ

معلوم نیست که این امام بلندقامت ماوراءالنهر چه کسی است و نام یا کنیه وی چه بوده است.

مأخذ ادعای خود را نیز معرفی نکرده تا نظر به حدس و گمان، این امام بلندقامت را می‌شناختیم.

صفحه ۶۸

مؤلف محترم چنین عنوان کرده است :

”شريك آوردن به كتاب خدا» و سپس می‌نویسد یکی از عللی که مردم را تخدیر کرده است همین عبارت «كتاب بخاری صحیح‌ترین کتاب بعد از قرآن» می‌باشد، توگویی خداوند دو کتاب نازل فرموده است که یکی آن قرآن بوده و دیگرش بخاری بکی بر محمد بن عبدالله نازل گردیده و آن دیگرش بر محمد بن اسماعیل ... اما چگونه می‌توان کتابی را در کنار قرآن گذاشته و آنگاه کتاب مقدس پروردگار را با آن مقایسه کرد؟

پاسخ

اعتراض مؤلف محترم دور از انصاف اسلامی بوده و حقایق را تحریف کرده است.

اینکه می‌نویسد، یکی از عللی که مردم را تخدیر کرده است همین کتاب بخاری صحیح‌ترین کتاب بعد از قرآن می‌باشد.

اولاً کاربرد کلمه «تخدیر» مفهومی ندارد، زیرا تخدیر سست کردن و بی‌حس کردن معنی می‌دهد، مراد نویسنده از کلمه مذکور مجهول است. دوم اینکه کتاب بخاری صحیح‌ترین کتاب بعد از قرآن، به تخدیر کردن مردم چه ارتباطی می‌تواند داشته باشد و چه مناسبتی به هم می‌رساند؟ و از این لفظ «بعد از قرآن» چسان می‌توان استنباط کرد که گویی خداوند دو کتاب نازل کرده است، یکی بر محمد صلی‌الله‌علیه و سلم و دیگری بر محمد بن اسماعیل؟

می‌گوید: چگونه می‌توان کتابی را در کنار قرآن گذاشته و آنگاه کتاب مقدس پروردگار را با آن مقایسه کرد..؟

کدام مسلمان صحیح البخاری را در کنار قرآن گذاشته و آن را با قرآن به مقایسه گرفته است؟

”مقایسه“ یعنی قیاس کردن و سنجیدن دو چیز باهم.

مگر مؤلف محترم معنی کلمه «بعد» را نمی‌دانسته؟ و اگر می‌دانسته چرا آن را نادیده انگاشته است؟

برای روشنی مطلب باید تذکر داد که کلمه «أصح الكتاب بعد القرآن» «صحیح‌ترین کتاب بعد از قرآن قبل از تولد امام بخاری توسط امام شافعی در مورد کتاب الموطأ امام مالک به کاررفته است. امام شافعی در وصف کتاب الموطأ گفته است :

” ما ظهر على الغرض كتاب بعد كتاب الله أصح من كتاب مالك « در روی زمین بعد از کتاب

خدا کتاب صحیح‌تر از کتاب مالک پدید نیامده

این قول مشهور امام شافعی است. و آنگاه که کلمه «بعد» استعمال شود مسئله مقایسه منتفی می‌شود. و این را عوام‌الناس هم می‌دانند.

به این رباعی که به مولانا عبدالرحمن جامی نسبت داده شده توجه شود:

یا صاحب الجمال و یا سید البشر

من وجهک المنیر لقد نور القمر

لا یمکن الثناء کما کان حقه

بعد از خدا بزرگ تویی قصه مختصر

در این رباعی آیا می‌توان ادعا کرد که العیاذ بالله محمد صلی الله علیه و سلم را در کنار خداوند

تعالی قرار داده؟

هرگاه از مؤلف محترم سؤال شود که بعد از قرآن صحیح‌ترین کتاب کدام است؟ چه پاسخی

خواهد داشت؟

صفحه ۷۱

مؤلف محترم می‌نویسد:

افراط در جهت مقایسه کتاب بخاری با قرآن، شاید یکی از عواملی بوده باشد که شمس الأئمه سرخسی را واداشته بود، در حالی که از امام بخاری با حرمت یاد می‌کرد و بر او رحمت می‌فرستاد، به جای آنکه او را صاحب صحیح بخاری بنامد می‌فرمود: «محمد بن اسماعیل صاحب تاریخ» و در جای دیگر می‌گفت:

«محمد بن اسماعیل صاحب اخبار» که آن‌هم پیوندی با تاریخ دارد.

پاسخ:

بازهم حدس و گمان مؤلف محترم در جهت فرود آوردن مقام معنوی امام بخاری به شکل دیگر ظهور می‌کند و با کاربرد کلمه «شاید» می‌خواهد ادعای خود را به اثبات برساند.

اولاً معلوم نیست که نام یا کنیه این شمس الأئمه چیست؟ زیرا در کتب تاریخ از دو شمس الأئمه نام گرفته شده، یکی شمس الأئمه محمد سرخسی و دیگری شمس الأئمه عبدالعزیز حلوی. به هر صورت آفرین بر وی که با ذکر نام امام بخاری بر وی رحمت می‌فرستد، ولی در این رساله می‌بینیم که با ذکر نام محمد صلی الله علیه و سلم بر آن حضرت صلوات فرستاده نمی‌شود.

مؤلف محترم می‌نویسد: «درجایی» معلوم نیست در کدام کتاب و در چه مورد؟

اینکه شمس الأئمه، امام بخاری را صاحب تاریخ خوانده است، سخنی درست است، چون وی

چند کتاب تاریخ تألیف کرده است. و اینکه امام بخاری را صاحب اخبار معرفی کرده، آن هم درست است، ولی مؤلف محترم معنی اخبار را درست درک نکرده و اخبار را به تاریخ ارتباط داده است. اخبار جمع خبر به معنی حدیث است. در هر کتاب حدیث فصلی به نام « اخبار الآحاد » یعنی احادیثی که به درجه تواتر نرسیده جا داده شده. اخبار الآحاد و خبر واحده طور مطلق بر حدیث اطلاق می شود. در کتاب « الإحكام فی اصول الأحكام » اثر معروف امام ابن حزم ظاهری در تعریف اخبار گفته شده:

فی الأخبار و هی السنن المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. (صفحه ۸۷)
در قواعد التحديث چنین عنوان شده است:

”ماهیت الحدیث والخبر والأثر“ در ذیل آن گفته شده است:

أن هذه الثلاثة مترادفة عند المحدثين على معنى ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو صفةً.

(صفحه ۶۱)

صفحه ۷۱

مؤلف محترم می نویسد:

امروز امام بخاری در جایگاهی از قداست و عصمت قرار داده شده است که خیلی ها او را تنها با پیامبر قابل مقایسه می دانند و در این میان هستند کسانی که با صدای بلند اعلام می دارند « اگر کسی يك حدیث صحیح بخاری را نپذیرد زندیق است و باید گردنش زده شود » یکی از نمونه های بارز این ذهنیت مولوی عبدالحمید رحمتی معاون جمعیت اهل حدیث پاکستان بوده است.

پاسخ

این ادعا؟ که امام بخاری در جایگاهی از قداست و عصمت قرار داده شده و خیلی ها او را با پیامبر صلی الله علیه و سلم قابل مقایسه می دانند، ادعای بی اساس است. هیچ مسلمانی نمی تواند کسی را در جایگاه عصمت قرار دهد به جز شخص رسول الله صلی الله علیه و سلم که معصوم است و یا کسی را با آن حضرت مقایسه کند.

مؤلف محترم چون نتوانسته برای این ادعا مثال تحریری بیاورد به دامن مولوی عبدالحمید رحمتی چنگ زده و به گفته او استناد می کند، در حالی که نقل قول وی در مورد احادیث امام بخاری است، نه در مورد شخص امام بخاری و معصومیت و قداست وی.

صفحه ۷۵

مؤلف محترم می نویسد:

آنچه به صراحت می توان بدان تأکید ورزید این است که هیچ دانشمندی که سر آن به تنش بیرزد این ادعا را نکرده است که تمامی روایات «صحیح البخاری» صحیح است.

پاسخ

در «قواعد التحديث» می خوانیم:

”أما الصحيحان (صحیح البخاری و صحیح المسلم) فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع صحيح بالقطع و أنهما متواتران إلى مصنفيهما و أن كل من يهون أمرهما فهو مبتدع غير سبيل المؤمنين ...“

”محدثین بر این امر متفق اند که تمام احادیث متصل و مرفوع که در صحیحان (صحیح بخاری و صحیح مسلم) آمده

اند به طور قطع صحیح بوده و نزد مؤلفین خود حکم تواتر را دارند، هر کس که کار ایشان را به خواری بنگرد بدعت گذار و راه وی غیر راه مسلمانان است“

صفحه ۷۶

مؤلف محترم می نویسد؛

می دانیم گروهی از ما همان کسانی که بخاری را در کنار قرآن می گذارند

پاسخ

هیچ گروهی از مسلمانان بخاری را در کنار قرآن نمی گذارد و این اتهامی بیش نیست، هرگاه چنین می بود می بایست مؤلف محترم یکی از آن گروه هارا معرفی می کرد و مثال می آورد و این خود بی بنیادی این ادعا را به اثبات می رساند.

صفحه ۸۱

مؤلف محترم می نویسد:

نتیجه

هدف از نگارش این رساله این نیست که امامی را در مرتبه جبرئیل امین قرار دهیم و با دیگری در سطح ابلیس لعین پایین بیاوریم کاری که برخی از برادران اهل حدیث ما از قرن ها بدین سو انجام داده اند بلکه هدف اساسی ما شناخت روابط دو جریان بزرگ اهل سنت و نمادهای آن است، مسئله ای که برای گروه بزرگی از متصدیان امور مذهبی حوزه ما پنهان مانده و در نتیجه زمینه را برای خاخا متود ها مهیا ساخته است.

پاسخ

این اتهام دیگری است که مؤلف محترم بر اهل حدیث وارد کرده است. نه اهل حدیث و نه هیچ گروه و فرقه اسلامی، کسی را به منزله جبرئیل امین دانسته و دیگری را ابلیس لعین خوانده است. تصور می‌شود که خصومت با امام بخاری مؤلف محترم را وا داشته چنین کلمات نا منتسبی را به قلم آورد و هم بر امام بخاری و هم بر امام ابوحنیفه بتازد و تحقیر و توهین روا دارد.

نظر کلی

مؤلف محترم در جهت خُرد جلوه دادن امام بخاری چنانکه از لابلای اوراق رساله اش پیداست از هیچ گونه گزافه‌گویی دریغ نکرده است. اتهام کفر امام ابوحنیفه را (العیاذ بالله) به نقل از کتب اهل حدیث تکرار در تکرار عنوان کرده و حتی به روایت سست و ضعیف قبر امام ابوحنیفه را شکافته و پیکر مبارک او را از قبر بیرون آورده است. در مورد امام بخاری از هر حربه‌ای که توانسته در جهت کاستن از مقام علمی و معنوی آن امام بزرگوار استفاده کرده حتی به تحریف حقایق متوسل شده است. آبا مؤلف محترم گاهی از خود پرسیده که این همه حرمت و محبت مردم در طی قرون و اعصار نسبت به امام بخاری به خاطر چه بوده است؟

دوستی امام بخاری از دوستی پیامبر صلی الله علیه و سلم منشأ می‌گیرد و دوستی پیامبر صلی الله علیه و سلم از لوازم ایمان است و امام بخاری در راه احیای سنت، یعنی در جهت جمع‌آوری و حفظ احادیث رسول الله صلی الله علیه و سلم عمر خویش را صرف کرده و خودش را وقف این امر خطیر ساخته است، در واقع امت اسلامی مدیون زحمات امام بخاری در این عرصه خطیر و مهم می‌باشد. زیرا وی اول کسی است که کتاب «جامع الصحيح» را تصنیف کرد و قواعدی وضع کرد تا حدیث صحیح از حدیث ضعیف تشخیص گردد.

در اخیر باید اذعان کرد که رساله «جدال رأی و روایت» جنبه‌های مثبت و آموزندگی زیاد داشته و مؤلف محترم در جمع‌آوری مطالب و تألیف آن به نیکو وجهی پرداخته است.

امام ابوحنیفه و امام بخاری دو ستاره درخشان جهان اسلام بوده و نام‌های

مبارک ایشان زیب و زین تاریخ است. هریکشان صدها میلیون پیرو دارد، این یک حقیقت مسلم است و کسی را یارای آن نیست که در جهت کسرشان و تنزل از مقام و منزلت علمی و معنوی ایشان به اندازه سرسوزنی بکاهد.

الهم اغفر لهما وارحمهما واجعل الجنة مثواهما

آمین

عبدالعلی نور احراری

۱۴ دسمبر ۲۰۲۳

ریشه‌یابی اختلاف اهل حدیث و اهل رأی مولوی عبداللطیف نارویی؛ استاد علم حدیث دارالعلوم زاهدان

بدون تردید دوران زرین صدر اسلام به‌ویژه دوران حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وسلم سراسر خیر و سعادت برای مسلمانان بود و مسلمانان در زمینه مشکلات دینی از دو مصدر بزرگ قانون‌گذاری اسلامی، یعنی قرآن و وجود مسعود حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وسلم و گفتارهای ارزنده‌اش بهره می‌بردند و به حل و فصل قضایا می‌پرداختند.

البته با دقت و عنایت در گفتارهای حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وسلم این واقعیت جلوه‌گر می‌شود که ایشان به خرد انسانی بسیار ارج نهاده و در محدوده قوانین شرعی بهره‌گیری از اندیشه را در زمینه حل معضلات دینی نیک ستوده است. چنانکه وقتی حضرت معاذ را به‌سوی یمن اعزام می‌کند از او می‌پرسد: آنجا رفتی چگونه حکم خواهی کرد؟ گفت: به کتاب خدا حکم می‌کنم. فرمود: اگر حکمی را در کتاب خدا نیافتی؟ گفت: به سنت حکم می‌کنم. فرمود: اگر باز هم مسئله‌ای را یافتی که حکم آن در کتاب خدا و سنت وجود نداشت چه می‌کنی؟ فرمود: اجتهد برأیی و لا آلو. (با تمام توان از رأی و اندیشه‌ام بهره می‌گیرم و کوتاهی نخواهم کرد.)

آنگاه حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وسلم فرمود: الحمد لله الذی وفق رسول رسول الله لما یحببه رسول الله. (همه ستایش‌ها خداوندی را سزاوارند که پیام‌رسان رسولش را به آنچه می‌پسندد توفیق بخشید.)

بدین گونه حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وسلم خرد و اندیشه انسانی را در بالاترین جایگاه آن ستود و با تکیه بر واقعیت‌های دینی و متون و حیانی و روایی می‌توان صاف و شفاف دریافت که خردگرایی

و بهره‌گیری از اندیشه در راستای حل معضلات شرعی و در چارچوبی معین امری ناگزیر و پسندیده است.

با بررسی متون روایی و ذخیره گرانمایه احادیث حضرت رسول، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، این واقعیت کردار می‌گردد که هسته‌های اولیه بهره‌گیری از رأی و نظر در زمان خود حضرت رسول، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، شکل گرفت و گاهی یاران آن حضرت با توجه به تفاوت دیدگاه‌هایشان درباره برخی مسایل با همدیگر اختلاف نظر هم پیدا می‌کردند.

سپس در دوران پس از پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، در میان اصحاب کرام نیز کشمکش‌هایی در زمینه استفاده از رأی رخ می‌داد و برخی از صحابه با نظر داشت این واقعیت که آنان پابندی شدیدی به سنن داشتند حاضر نبودند سخنی را در برابر آن بشنوند. چنانکه در روایت‌ها آمده است: روزی حضرت ابوهریره، رضی‌الله‌عنه، از پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، روایت کرد که ایشان فرمودند: «توضأوا مما غیرت النار.» (هنگام استفاده از چیزی که آتش آن را تغییر داده است وضو کنید.) حضرت عبدالله بن عباس (رضی‌الله‌عنه) فرمود: آیا ما اگر از آب گرم استفاده کنیم، باید دوباره وضو کنیم؟

حضرت ابوهریره، رضی‌الله‌عنه، به ایشان فرمود: ای برادرزاده من، وقتی از پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، حدیثی شنیدی برای آن مثال زن. (۱)

واقعه‌ای دیگر از همین دست بین حضرت عبدالله بن عمر و ابوهریره رخ داد چنانکه امام طحاوی آن را نقل کرده است. (۲)

پیشینه این اختلاف

اصحاب کرام رضی‌الله‌عنهم با توجه به اینکه قرآن نازل می‌شد و حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وسلم در میان‌شان وجود داشت به آنچه که از گفتار ایشان می‌شنیدند و یا از عملکردشان می‌دیدند عمل می‌کردند و جز در هنگام نیاز شدید نمی‌پرسیدند و بدین طریق یاران حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وسلم مسایل دین را از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وسلم دریافتند و عمل کردند و در زمینه یادگیری مسایل فقه و فتوا نیز با یکدیگر تفاوت‌هایی داشتند و بسیاری از آنان در این زمینه از دیگران پیشی گرفتند و پیشگامان فقه به شمار می‌رفتند. (۳)

پس از وفات جانگداز حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وسلم، اصحاب کرام رضی‌الله‌عنهم با بسیاری مسایل مواجه شدند که پاسخ صریحی درباره آن در کتاب و سنت وجود نداشت؛ لذا مجبور شدند تا به اجتهاد و استفاده از رأی و نظر پردازند و به همین علت گاهی پس از پاسخ گفتن به پاره‌ای مسایل می‌فرمودند: این سخن اگر درست باشد توفیقی از جانب خداوند است، وگرنه از سوی من و شیطان

است؛ چنانکه از حضرت ابوبکر و عمر و ابن مسعود ثابت شده است. (۴) در این زمینه حضرات ابوبکر صدیق، عمر بن خطاب، علی بن ابی طالب، ابن مسعود، زید بن ثابت، ابی بن کعب و معاذ بن جبل رضی الله عنهم پیشکسوت این میدان بودند.

در همین دوران گروهی دیگر مخالف استفاده از رأی و اجتهاد در دین خدا بودند و به منظور احتیاط از این کار امتناع می کردند، مانند: حضرت عبدالله بن عمر و عبدالله بن عمرو بن عاص رضی الله عنهم.

پس از ایشان در دوران تابعین نیز همین دو شیوه اعمال اجتهاد و رأی و عدم اعمال آن تداوم یافت و آنان نیز در این زمینه دو گروه بودند. چنانکه ابن سیرین، عطاء و سعید بن مسیب مخالف این تفکر بودند، اما افرادی مانند ربیعۃ الرأی، علقمه و ابراهیم نخعی هر یک فراخور حال خود از رأی و اجتهاد بهره می بردند و بدین گونه این دو مکتب دو مسیر جدا را در پیش گرفتند. (۵)

حضرت عبدالله بن مسعود که به شدت از دیدگاه های فقهی حضرت عمر متأثر بود بنیان گذار این تفکر در عراق بود و پس از آن که عراق در دوران حضرت علی رضی الله عنه پایتخت خلافت اسلامی قرار گرفت، این منطقه قراقرگاه فقها و محدثین شد و بسیاری از فقه های صحابه بدانجا هجرت کردند. عراق بستر ساز فقه ابن مسعود و دیگر فقه های صحابه بود و علقمه از ایشان فقه را فراگرفت و ابراهیم از علقمه و حماد بن سلیمان از ابراهیم و ابوحنیفه از حماد فقه را حاصل کردند.

بیشتر علمای حجاز پیرو مکتب اهل حدیث و بیشتر علمای عراق گرویده تفکر و مکتب اهل رأی بودند؛ زیرا در حجاز کم تر مسایلی اتفاق می افتاد که در دوران گذشتگان نبود و زندگی شان نیز چندان تغییری نکرده بود، اما در عراق با توجه به تأثیر پذیری از تمدن پارسیان و گذشتگان خود بسیاری مسایل مطرح می شد که نیاز به اعمال فکر و رأی داشت.

رویکرد خردگرایانه برخی از بزرگان سده های نخستین تاریخ اسلام به ویژه در زمینه مسایل مستحدثه و نوپیدا از سویی راه حل مناسبی برای بن بست های شرعی و فقهی و ورودی میمون و مبارک به ساحت بهره گیری از نیروی تعقل و اندیشه بود، اما از سویی دیگر این گروه را که به اصحاب الرأی شهرت داشتند در مواجهه ای بس تند با محدثان قرارداد.

چنانکه اشاره شد شالوده رویکرد عقل گرایانه در سپیده دم تاریخ اسلام ریخته شد؛ اما با گسترده تر شدن دامنه فتوحات اسلامی و ورود اقوام و مذاهب گوناگون به اسلام نیازهای جدید و مشکلات نوینی پدید آمد که راه حل آن ها را باید در شریعت اسلامی جست.

اندیشمندان جامعه اسلامی در برابر این چالش جدی ندیدند جز اینکه این مسایل مستحدثه و جدید را با قوانین شرعی دیگر بسنجند و قفل بن بست ها را با کلید قوانین مستحکم شرعی

بگشایند و چنین نیز کردند.

شکل‌گیری دو مکتب

با نظر داشت پیشینه این دو مکتب فکری این واقعیت عیان می‌گردد که هر دو مکتب در مسیر شریعت اسلامی گام برداشته و مقصدشان حفاظت از دستاوردهای دین مبین اسلام بوده است، اما وجه تمایز مکتب فکری اهل رأی از مکتب اهل حدیث در این بوده است که آنان با توجه به نفوذ و پیشروی روزافزون اسلام در میان جوامع و ملل گوناگون در مواجهه با نیازهای جدید و مسایل مستحدثه و نوپیدا به‌جای ایستایی و توقف به اجتهاد و استخراج مسایل پرداخته و احکام شریعت را به شکلی قانونمند و در سایه استفاده از قوانین شرعی و نصوص کتاب و سنت و گفتارهای صحابه برای دیگران تبیین و تشریح کرده، در هنگام نیاز از رأی و نظر نیز بهره برده‌اند.

محدثان اما در این وادی قدم نهاده از طرح چنین مباحثی ابا داشته‌اند و آن را نوعی خروج از دایره احتیاط تلقی کرده، دیدگاهی منفی نسبت به این امر داشته‌اند.^۴

باگذشت زمان و در دوران امام ابوحنیفه و یارانش این دو مکتب فکری با توجه به دیدگاه‌های دو گونه و اختلافات روش‌شناختی‌شان تمایز بیشتری یافته یکی به نام مکتب "اهل حدیث" و دیگری به نام مکتب "اهل رأی" شهرت یافتند و در سپیده‌دم این دوران اختلافات این دو مکتب ظهور و بروز افزون‌تری یافت.

نظرگاه‌های واقع‌بینانه امام ابوحنیفه و دیگر امامان که در این زمینه شهره بوده‌اند ریشه در همین مفاهیم ژرف دارند و با اندکی تفکر و تعمق در گنجینه‌های مکتوب و ماندگار این بزرگواران می‌توان دید که تا چه حد به آینده نظر داشته‌اند.

مشعل‌دار این تفکر عقل‌گرایانه امام ابوحنیفه و سپس شاگردان فهیم ایشان بودند که به همین مناسبت ایشان را امام اصحاب الرأی می‌شناسند و عملکرد ایشان از سوی آگاهان جامعه اسلامی ارج نهاده شد و مورد تقدیر قرار گرفت و توانست که با این شیوه عمل، انظار عمومی را به‌سوی این راه‌حل روشن‌مند معطوف سازد.

همچنین پژوهش و کنجکاوی ایشان در مبانی استوار دینی به پویایی این مبانی انجامید. دلیل روشن این اقبال عمومی به‌سوی امام ابوحنیفه و شاگردانش آن است که حاکمان آن زمان با توجه به شناختی که از علما داشتند درصدد به‌کارگیری افرادی برای سمت قضاوت بودند که بتوانند از اندیشه خدادادی در پرتو شریعت اسلامی بهره بگیرند و معضلات شرعی جامعه اسلامی را حل و فصل کنند. به همین منظور از امام ابوحنیفه خواستند تا این مسئولیت را بپذیرد، اما ایشان بنا به دلایلی از پذیرفتن

این سمت امتناع کرد و شاگرد بزرگوارش امام ابویوسف مدت‌های مدیدی قاضی القضاات بود. راویان حدیث که پاسدار حریم سنت و شریعت بودند نیز با تلاش و تکاپوی بسیار توانستند احادیث حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وسلم را محفوظ داشته، از دستبرد جاعلان حدیث و غرض‌ورزان مصون دارند و در این باره احتیاط بسیار داشتند و در راستای استنباط و استخراج احکام از احادیث تأمل بسیار داشته‌اند.

برخی از محدثان کرام که خود را در برابر بدعتی نوپا و در حال گسترش می‌دیدند و از دیدگاه آنان بهره‌گیری از نیروی عقل و اندیشه در زمینه حل معضلات جامعه، کاری خلاف سنت گذشتگان و نوعی رویارویی با سنت منقول از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم، است، ندای مخالفت در دادند و این رویکرد نوظهور را به شدت مورد نکوهش و ملامت قرار دادند تا بتوانند بدین صورت جلوی این سیل را بگیرند.

اما اصحاب الرأی که از حدیث نیز بهره کافی و وافی داشتند بدون توجه به همه‌به وجود آمده از سوی برخی محدثان، با متانت و سنجیدگی و با استفاده از دلایل و حجت‌های روشن شریعت و با نظر داشت نیازهای جامعه اسلامی این مسیر را ادامه دادند و توانستند در مدتی کوتاه مکتبی را پایه‌ریزی کنند که آثار ارزشمندش برای همیشه ماندگار شد و در این راه بسیاری از محدثان نیز با آنان هم‌نوا و هماهنگ شدند.

بررسی برخی از علل اختلاف

با جستجو و کنکاش در احوال رجال و بررسی شرح حال گذشتگان امت و ریشه‌ابی علل اختلاف فقها و محدثان موارد متعددی از نحوه مواجهه و رویارویی این دو مکتب را مشاهده می‌کنیم که در اینجا به پاره‌ای از این موارد اشاره می‌گردد.

۱- جبهه‌گیری و جوسازی علیه اصحاب الرأی از موارد مهمی است که از خلال آن می‌توان به چند و چون این اختلاف پی برد و رویکرد محدثان را در زمینه استفاده از رأی دریافت.

از ابویوسف فریابی روایت شده است که فرمود: سفیان ثوری از خواندن و بررسی رأی امام ابوحنیفه منع می‌کرد (۶) و بر این نیز بسنده نکرده، یاران و شاگردانش را از مجالست و هم‌نشینی با امام ابوحنیفه و اصحاب الرأی بر حذر می‌داشت، تا در دام دلایل عقلی و نیرومندشان گرفتار نیایند و متأثر نشوند و شاید خود این شخصیت‌ها به این نکته پی برده بودند که مجالست با اصحاب الرأی و نظر کردن در اقوال و گفته‌های آنان می‌تواند دیدگاه بسیاری از شاگردان و یارانشان را تغییر داده، اسیر کمند مستحکم عقلی اصحاب الرأی گرداند و به تعبیری همراه و همراز مکتب فکری آنان شوند و تجربه‌های

پیشین‌شان سبب ساز چنین شدت و حدّتی شده بود. زیرا برخی از اصحاب الحدیث که در چنین مجالسی شرکت می‌کردند، متأثر می‌شدند، چنانکه ابوبکر احمد بن عبدالرحمن نسفی می‌گوید: بزرگان ما ابوبکر بن اسماعیل را «ابا ثمود» لقب دادند، زیرا او نخست جزو اصحاب الحدیث بود، اما به مکتب اصحاب الرأی گروید و خداوند عزوجل فرموده است: «أما ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی الهدی». (۷)

اما نگاهی هرچند کوتاه به رویدادهای فکری و اندیشه‌ای در آن دوران این واقعیت را نمایان می‌سازد که این سذبندی‌ها و تلاش‌ها از سوی برخی محدثان نتوانست تشنه کامان عرصه علم و تحقیق را از سرچشمه‌های دانش بازدارد؛ بلکه مجالس اصحاب الرأی جولانگه بسیاری از محدثان و فقیهان محقق و چیره‌دست بود و مرکزی فراهم آمده بود برای تلاقی افکار و تضارب اندیشه‌ها و بدین منظور محققان حتی مخفیانه خود را به این نوع مجالس می‌رسانیدند و بهره‌ها می‌بردند.

عبدالله بن مبارک می‌گوید: ما مخفیانه و بدون آگاهی سفیان ثوری در مجالس ابوحنیفه شرکت می‌کردیم و بر اثر شرکت در مجالس ابوحنیفه بود که به مقام والای ایشان پی برده، ایشان را فقیه‌ترین مردمان (أفقه الناس) می‌شمرد. (۹) و خود ایشان نیز جامع بین فقه و حدیث بود. (۱۰)

به‌طور عمده افرادی که به فقه و رأی اعتقادی نداشتند، دیگران را نیز از رفتن به نزد اصحاب الرأی و شرکت در مجالس‌شان باز می‌داشتند. علامه ابن دمیاطی بر این باور است که حضرت سفیان ثوری فقیه نبوده است، زیرا عبدالله بن مبارک درباره ایشان فرموده است: هرگاه به مجلس سفیان وارد شوی، اگر بخواهی از کتاب الله چیزی بشنوی، می‌شنوی و اگر خواسته باشی درباره زهد بشنوی، می‌شنوی، اما درباره فقه ایشان چیزی نگفته است و این گفتار ابن مبارک دلیل این مطلب است که سفیان فقیه نبوده است. (۱۱) گرچه دیدگاه‌های حضرت سفیان ثوری نسبت به فقها در اخیر تغییر کرد چنانکه خواهد آمد، اما به‌رحال مواجهه تند محدثان با اصحاب الرأی از خلال این موارد ذکرشده نمایان می‌گردد.

۲- روایت نکردن از اصحاب الرأی

محدثان با توجه به دیدگاه منفی‌شان نسبت به اصحاب الرأی حاضر نبودند از آنان روایت کنند. فقط به این دلیل که آن‌ها از رأی و قیاس استفاده می‌کنند. چنانکه ابویعلی از عمرو ناقد روایت کرده است که فرمود: «لا أرى أن أروي عن أحد من أصحاب الرأی إلا ابویوسف». (۱۲) (نمی‌خواهم از هیچ کسی از اصحاب الرأی روایت کنم، جز ابویوسف).

همچنین جعفر فریابی گفته است: به جرجان داخل شدم و از قصار و شباک و موسی بن سندی حدیث نوشتم. گفتند: آیا از ابراهیم بن موسی نیز حدیث نوشتی؟ فرمود: «أنا لا أكتب عن أصحاب

الرأی و ابراهیم کان شیخ أصحاب الرأی.» (۱۳) (من از اصحاب الرأی نمی نویسم و ابراهیم سردهسته اصحاب الرأی بود).

گرچه اصحاب الحدیث حاضر نبودند از اصحاب الرأی روایت کنند و از آنان دوری می جستند، اما از گفته‌های‌شان این مطلب ثابت می‌گردد که اصحاب الرأی به روایت حدیث اهتمام داشته مجالسی را برپا می‌کردند و نیز به فقه حدیث توجه می‌کردند. برخی محدثان همچنین از اصحاب الرأی و فقها دوری می‌جستند. امام ذهبی درباره ابوالعباس سراج محدث گفته است: سراج فردی ثروتمند و تاجر و اهل خیر و نیکی بود و به عبادت و تهجد اهتمام داشت، اما از فقهاء و اصحاب الرأی دوری می‌جست، خداوند از او درگذرد. (۱۴)

نه تنها محدثان از اصحاب الرأی روایت نمی‌کردند؛ بلکه به علت رویکرد منفی‌شان نسبت به آنان از بیان کردن حدیث برای آنان نیز امتناع می‌کردند. چنانکه خطیب بغدادی در کتاب «الجامع لأخلاق الراوی و آداب السامع» بابت آورده است تحت عنوان: «باب من کان لایحدث اصحاب الرأی» در این باب گفتار و عملکرد محدثانی را ذکر کرده است که از روایت کردن حدیث برای اصحاب الرأی امتناع می‌کردند.

با تأمل و تعمق در عملکرد برخی محدثان به این نکته پی می‌بریم که انحراف محدثان از اصحاب الرأی بدون دلیل نبوده است؛ بلکه نگاه‌های جستجوگر فقها و اصحاب الرأی آنان را واهی داشت تا در هنگام شنیدن و روایت حدیث به زوایای مختلف احادیث بذل عنایت کرده، از دل ذخایر حدیثی، نکاتی ارزشمند و راه‌حل‌های مفیدی را دریابند و بیان کنند و نیز در زمینه استدلال و استنباط از احادیث نیرو و توانی فوق‌العاده داشته‌اند و درگیر و دار مباحثه‌ها و مناظره‌های علمی، محدثان توان رویارویی با آنان را نداشته‌اند.

حمیدی می‌گوید: ما می‌خواستیم اصحاب الرأی را پاسخ دهیم، اما نمی‌دانستیم چگونه آنان را پاسخ دهیم تا آنکه امام شافعی آمد و این مشکل را حل کرد. (۱۵)

گرچه گفتار حمیدی به‌طور کامل واضح نیست، اما از قرائن چنین برمی‌آید که برخی از محدثان مانند حمیدی و امثال ایشان چون نسبت به رأی و استنباط چندان توجه و عنایتی نداشتند، در زمینه اعتراضات و استنباط از احادیث پاسخ‌قانع‌کننده‌ای نمی‌توانستند بدهند و اصحاب الرأی توانستند در این زمینه پیشی بگیرند و نوعی هیمنه علمی بر محدثان داشته باشند، به همین علت حضرت وکیع بن جراح به اصحاب الحدیث می‌فرمود: «لو أنکم تفقهتم الحدیث و تعلمتوه ما غلبکم اصحاب الرأی، ما قال ابو حنیفة فی شیء یحتاج الیه الا و نحن نروی فیہ بابا.» (۱۶) (اگر شما فقه حدیث را درمی‌یافتید و آن را فرامی‌گرفتید، اصحاب الرأی بر شما غلبه نمی‌کردند؛ هر سخنی که ابوحنیفه درباره مسایل

موردنیاز می‌گوید ما درباره آن می‌توانیم یک باب روایت بیان کنیم.) مراد آنکه روایت‌ها بی‌شماری نزد اصحاب الحدیث بود، اما شیوه بهره‌گیری از آن را به صورت قانونمند و اصولی نمی‌دانستند و به فقه حدیث عنایت نداشتند که در نتیجه اصحاب الرأی در این عرصه گوی سبقت را ربودند و بر اصحاب الحدیث غلبه علمی داشتند و نصیحت و کیع بن جراح که فردی آگاه و شاگرد امام ابوحنیفه و استاد امام شافعی است ریشه در همین واقعیت دارد. اصحاب الرأی بیشتر منظور نظرشان احادیثی بود که برای مردم قابل عمل بودند و احادیث غیر معمول به را روایت نمی‌کردند و در این زمینه تخصص و مهارت ویژه‌ای داشتند و در زمینه پذیرش حدیث دقت نظر داشتند. چنانکه وقتی ابونعیم با زفر دیدار کرد، زفر به او فرمود: ای کج چشم، بیا تا احادیث را غربال کنم. (ارزیابی کنم.) ابونعیم می‌گوید: من احادیث را به او نشان می‌دادم و او می‌فرمود: این حدیث، قابل عمل است و این حدیث، قابل عمل نیست و این ناسخ است و این منسوخ. (۱۷)

فتنه خلق قرآن

از روزی که امام احمد بن حنبل -که به امام اهل سنت شهرت دارد- در رابطه با خلق قرآن به زندان رفت و تازیانه زده شد، شکاف به وجود آمده در میان دو مکتب فکری محدثان و اهل رأی عمیق‌تر شد و دامنه اختلافات این دو گروه گستره وسیع‌تری یافت.

امام احمد بن حنبل شخصیتی بی‌نظیر در زمینه علوم عقلی و نقلی بود و در دریای بیکران دانش دین غواصی نکته‌سنج و دانشمندی توانا و صاحب‌نام به شمار می‌آمد و به موازات آگاهی‌اش از علوم روایی، در علوم درایت و بهره‌گیری از نیروی خارق‌العاده فکری نیز مهارت بیش‌ازحدی داشت. در مقابل ایشان قاضی احمد بن ابی داؤد در کنار مأمون و معتصم قرار داشت که با همکاری او بسیاری از محدثان و راویان از سوی حاکمیت زمان به خاطر مسئله خلق قرآن آزار و شکنجه دیدند و بسیاری نیز آواره شدند و در این راه جان باختند.

احمد بن ابی داؤد با توجه به گرایش اعتزالی‌اش معتقد به خلق قرآن بود؛ اما از منظر فقهی از ایده و مکتب اهل رأی تبعیت می‌کرد که در نتیجه با عملکرد خود بستر ساز مشکلات نوینی بین محدثان و اصحاب الرأی قرار گرفت و پس از فرونشستن گردباد این فتنه، سلسله حمله‌های تند محدثان علیه احمد بن ابی داؤد و همفکران معتزلی‌اش آغاز شد و حتی ائمه اصحاب الرأی که به نوعی احمد بن ابی داؤد به آنان منتسب بود نیز از این حملات مصون نماندند.

در این ماجرای توان‌فرسا بسیاری از رجال به بهانه‌های مختلف جرح شدند و در کتاب‌های

جرح و تعدیل بابی نوین گشوده شد و علمایی که به نوعی در این فتنه سکوت کرده بودند، جرح شدند و با آن‌ها قطع رابطه شد و همین امر سبب گردید که بین امام بخاری و محمد بن یحیی ذهلی اختلاف افتد و در نتیجه پس از استقبال باشکوه ایشان از سوی مردم شهر نیشابور، برای ایشان در این شهر موقعیت نامطلوبی پدید آمد. (۱۸)

همچنین ابن ابی حاتم در کتاب الجرح التعديل ۱۹۱/۳ به سبب همین مسئله امام بخاری را مجروح قرار داده است.

علامه عبدالفتاح ابوغده- رحمه الله- درباره این معضل پیش آمده می گوید: هر کس سیر این ماجرا را پس از آزمون امام احمد بن حنبل دنبال کند، درمی یابد که راویان در مورد بسیاری از مسایل که اختلاف در آن‌ها لفظی است، تشدد و سخت گیری های زیادی کردند... بنابراین علم جرح و تعدیل از خطرناک ترین علوم است و در بسیاری از کتاب های جرح و تعدیل غلو و زیاده روی وجود دارد، چنانکه مقدار این غلو را از گفتار ابن قتیبه درمی یابید که در کتاب «الاختلاف فی اللفظ» ص: ۶۲ می گوید: کتاب هایی که پس از آزمون امام احمد بن حنبل در زمینه رجال نوشته شده اند در پاره ای موارد از حقیقت دور مانده اند و این امر بر اهل بصیرتی که این کتاب ها را با دقت ارزیابی کرده اند پنهان نیست. (۱۹)

از آنجایی که در دوران آزمون خلق قرآن اصحاب الرأی از لحاظ موقعیت حکومتی در جایگاه برتری قرار داشتند و بسیاری از آنان در سمت قضاوت انجام وظیفه می کردند، مورد هجران و عداوت اصحاب الحديث قرار گرفتند و با نظر داشت این واقعیت که این قضات بیشتر منتسب به اصحاب الرأی بودند، حمله های سخت اصحاب الحديث، اصحاب الرأی را نشانه رفت و جام کینه های دوران آزمون خلق قرآن را بر سر اصحاب الرأی فرو ریختند تا جایی که بسیاری از راویان را فقط بدین سبب مجروح قرار دادند که او صاحب رأی است، چنانکه این حقیقت بر محققان پنهان نیست. علامه زاهد کوثری در این باره می نویسد: «امری که به اختلاف این دو مکتب فکری دامن زد قاضی هایی بودند که در زمینه فتنه خلق قرآن مسئولیت امتحان علما را بر عهده داشتند و اغلب این قضات در فقه از دیدگاه امام ابوحنیفه و شاگردان او پیروی می کردند، البته در آزمون خلق قرآن گرایش اعتزالی داشتند و هنگامی که در دوران متوکل بساط این فتنه برچیده شد، عکس العمل این کردارهای ناروا سیر طبیعی خود را پیمود، بدون اینکه مأمون به خواسته هایش برسد. مأمون به مرادش نرسید، جز اینکه بر تعصب و تشدد این دو گروه افزود و در دوران متوکل این حق کشی ها از سوی طرف مقابل (محدثان و راویان) برعکس گذشته ادامه یافت. و از آنجایی که صبغه غالب بر اهل روایت، قلت بینش در مسایل بود هرگاه در آوردن دلیل از توان بازمی ماندند، بدون هیچ توجیه منطقی و مبتنی بر کوچک ترین دلیلی زبان به

بدگویی طرف مقابل می‌گشودند.

اینجا بود که شمشیر انتقاد را بر قضاتی که عهده‌دار آزمون خلق قرآن بودند، از نیام برکشیدند که در این مورد حق به جانب بودند، اما امامان فقهی این قضات را که هیچ نوع شرکت و مسئولیتی در آزمون خلق قرآن نداشتند به ناحق زیر تیغ انتقاد گرفتند؛ تا جایی که زبان حال امام ابوحنیفه و یارانش چنین می‌گفت:

گنه کرد در بلخ آهنگری

به شوستر زدند گردن مسگری

او را و یارانش را با همان دیدگاه مورد جرح قراردادند و درباره ایشان و یاران بزرگوارش سخن‌های ناروایی را با سندهای ساختگی که محصول خشم ستمگرانه شان بود نوشتند و تدوین کردند. (۲۰) خطیب بغدادی نیز به این واقعیت اعتراف کرده می‌گوید: امام ابوحنیفه، ابویوسف، زفر، محمد و هیچ‌یکی از یارانش درباره خلق قرآن سخن نگفتند؛ بلکه درباره قرآن، بشر مریسی و احمد بن ابی دواء سخن گفتند و این‌ها بودند که یاران امام ابوحنیفه را بدنام کردند. (۲۱)

استفاده از رأی در برابر حدیث

از موارد مهمی که محدثان را در مواجهه‌ای مستقیم با اصحاب الرأی قرارداد این بود که به‌زعم آنان اصحاب الرأی در برابر احادیث حضرت رسول، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، از رأی و قیاس استفاده کرده، احادیث را بارأی خود رد می‌کنند، درحالی‌که به گفته آنان نخستین کسی که قیاس کرد ابلیس بود. از همین رهگذر بسیار سخت‌کوشانه در برابر اصحاب الرأی موضع گرفتند و علیه آنان صف‌آرایی کردند. اما باید دید که این دیدگاه آنان تا چه حدی مقرون به صحت است و آیا واقعاً اصحاب الرأی چنین بودند؟

با بررسی و ارزیابی عملکرد اصحاب الرأی و به‌ویژه کسانی مانند امام ابوحنیفه که جلودار بهره‌گیران از رأی و قیاس بود، ظاهر می‌گردد که خود این بزرگوار در این باره توضیحات لازم را داده و شبهات مطرح‌شده در این باره را پاسخ داده است.

علامه ابن‌عبدالبر در کتاب «الانتقاء» از امام ابوحنیفه روایت کرده است که فرمود: «لعن الله من يخالف رسول الله، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، به أكرما الله و به استتقذنا.» (۲۲)

(خدا لعنت کند کسی را که با رسول‌الله، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، مخالفت کند، زیرا توسط ایشان خداوند ما را کرامت داده و رهایی بخشیده است.)

علامه شعرانی در المیزان از امام ابوحنیفه روایت کرده است که فرمود: «كذب والله و افتري علينا

من يقول إننا نقدم القياس على النص و هل يحتاج بعد النص إلى قياس... نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة.» (۲۳)

(کسی که می‌گوید: ما قیاس را بر نص مقدم می‌داریم سوگند به خدا دروغ گفته و بر ما افترا بسته است؛ آیا پس از نص نیازی برای قیاس باقی می‌ماند؟ ما جز در هنگام نیاز شدید قیاس نمی‌کنیم.) گذشته از اینکه اصحاب الرأی قیاس و رأی را بر حدیث مقدم نمی‌کنند. حتی احادیث ضعیف را نیز بر رأی و قیاس مقدم می‌دارند. چنانکه ابن قیم در «أعلام الموقعی» می‌نویسد:

اصحاب امام ابوحنیفه بر این امر اجماع دارند که در مذهب ابوحنیفه حدیث ضعیف نیز به نزد ایشان از قیاس و رأی اولی‌تر است و مذهبش را بر همین اساس پایه‌گذاری کرده است، چنانکه حدیث قهقهه را باوجود ضعفش بر قیاس و رأی مقدم کرده است. (۲۴)

سپس مثال‌های دیگری را نیز در این زمینه ذکر کرده است. البته این سخن ابن قیم در جای خود درست است که امام ابوحنیفه حدیث ضعیف را نیز بر قیاس مقدم می‌کند، اما لازمه این سخن آن نیست که احادیث ذکرشده حتماً ضعیف هستند.

با توجه به این سخنان صریح امام ابوحنیفه بسیاری از محدثان معتدل و آگاه دیدگاه‌شان را نسبت به اصحاب الرأی تغییر داده‌اند، زیرا ترسی که در زمینه رد احادیث از سوی اصحاب الرأی وجود داشت از بین رفت.

بررسی سخنان منقول از برخی ائمه علیه اصحاب الرأی

چنانکه ذکر گردید مخالفت برخی از محدثان با اصحاب الرأی روشن و آشکار بوده است و با دیدگاهی تند علیه آنان سخن گفته و اظهارنظر کرده‌اند. اما در این میان، در لابلای کتاب‌های حدیثی از ائمه بزرگواری که خود نیز پیشاهنگ بهره‌جویان از عقل و رأی بوده و دارای مذاهب فقهی هستند، گفتارهایی علیه اصحاب الرأی روایت شده است که می‌تواند برای بسیاری قابل تأمل باشد.

اما شگفت‌انگیزتر اینکه برخی از محدثان بدون لحاظ کردن مقام و موقعیت آنان سخنانشان را نقل کرده‌اند. گویا آن‌ها سراسر مخالف اصحاب الرأی بوده‌اند، درحالی‌که بسیاری از محققان تیزبین و آگاه به مفاهیم جرح و تعدیل از این رویه خرسند نیستند؛ چنانکه علامه ابن عبدالبر مالکی در کتاب «الانتقاء» می‌نویسد: «روی أهل الحديث عن مالك ضد أبي حنيفة وأصحابه لا يروون شيئاً عن هذا.»

(۲۵)

(اهل حدیث از امام مالک علیه امام ابوحنیفه سخنانی را نقل کرده‌اند که یاران و اصحاب امام مالک چیزی از آن را روایت نکرده‌اند.)

همچنین قاضی ابوالولید باجی پس از آن که در شرح مؤطا (۳۰۰/۷) گفتاری از امام مالک را نقل می‌کند، می‌نویسد:

به نظر من این روایت از امام مالک ثابت نیست، زیرا امام مالک با توجه به علم، خرد، فضل و دینی که دارد و بدون ثبوت و صحت سخنی، علیه کسی سخن نمی‌گوید و درباره هیچ مسلمانی بدون تحقیق اظهار نظر نمی‌کند.

و در ادامه به بیان روابط دوستانه این دو بزرگوار پرداخته در اخیر می‌نویسد: و ما سراغ نداریم که امام مالک علیه کسی از اهل رأی سخنی گفته باشد، البته گروهی از اصحاب الحدیث را از جهت نقل روایت جرح کرده است. (۲۶)

همچنین حافظ ابن دمیاطی پس از نقل گفتاری از امام احمد علیه اصحاب الرأی می‌نویسد: در ثبوت و صحت این گفتار از امام احمد جای تردید وجود دارد، زیرا ایشان خود از اصحاب الرأی بوده است. (۲۷)

در اینجا باید دید که این سخنان منقول از ائمه علیه اصحاب الرأی تا چه حد به صحت نزدیک بوده و تراوش اندیشه برخی از راویان نیستند؛ زیرا اگر چنین سخنانی از ائمه بزرگوار علیه اصحاب الرأی ثابت می‌بود، به طور حتم شاگردان‌شان آن سخنان را نقل می‌کردند، نه افرادی که در مرتبه دورتر قرار دارند.

این امکان هم وجود دارد که این ائمه بزرگوار در موقعیت خاصی چنین سخنی گفته‌اند و پس از دریافتن حقیقت امر، سخن خود را اصلاح و تعدیل کرده از عمل اصحاب الرأی تقدیر کرده‌اند، چنانکه نمونه‌هایی در این باب از ائمه ذکر شده است.

مانند ماجرای امام ابوحنیفه و امام اوزاعی که آن را حضرت عبدالله بن مبارک چنین روایت کرده و می‌گوید: من در شام به نزد امام اوزاعی رفتم و او را در بیروت دیدار کردم.

اوزاعی به من گفت: ای خراسانی، این بدعتی که در کوفه آمده و کنیتش ابوحنیفه است، چه کسی است؟ من به منزل برگشته کتاب‌های امام ابوحنیفه را بررسی کردم و از مسایل مهم آن، بخشی را یادداشت کرده، پس از سه روز به نزد اوزاعی رفتم و ایشان مؤذن و امام مسجد آنجا بود.

من رفتم و کتاب در دست من بود. به من گفت: این کتاب چیست؟ من کتاب را به او دادم و ایشان مسئله‌ای را خواند که بر آن نوشته بودم: نعمان بن ثابت چنین فرمود. پس از اذن ایستاده و کتاب را می‌خواند تا آنکه وقت نماز فرارسید. آن گاه کتاب را در آستینش گذاشت و امامت کرد. دوباره کتاب را درآورد و خواند و به پایان رسانیده سپس پرسید: ای خراسانی! این نعمان بن ثابت کیست؟ گفتم: شیخی است که او را در عراق دیدار کردم.

فرمود: این، شیخ بزرگواری است، برو و از او بیشتر کسب فیض کن. اینجا بود که من گفتم: این شیخ همان ابوحنیفه است که شما از ایشان نهی کردید. (۲۸)

سپس این دو بزرگوار- ابوحنیفه و اوزاعی- در مکه مکرمه با یکدیگر دیدار کرده و درباره مسایل مذاکره کردند و هنگامی که از هم جدا شدند، اوزاعی به ابن مبارک فرمود: بر این مرد به سبب کثرت دانش و عقل زیادش رشک بردم و از خداوند خواهان مغفرتم. من درباره او در اشتباهی آشکار بودم. این مرد را لازم گیر؛ زیرا او بر خلاف آن چیزی است که درباره او به من رسیده بود. (۲۹)

نمونه بارز دیگر در این زمینه عملکرد حضرت سفیان ثوری است که نخست از سرسخت‌ترین مخالفان اصحاب الرأی بوده، اما رفته رفته دیدگاهش در این باره تبدیل و تعدیل شد و خود در جرگه اصحاب الرأی درآمد، چنانکه امام صیمری نوشته است: «ومن اصحاب أبي حنيفة علي مسهر وهو الذي أخذ عنه سفیان علم أبي حنيفة و نسخ منه كتبه.» (۳۰)

(یکی از شاگردان ابوحنیفه، علی بن مسهر است و سفیان، علم ابوحنیفه را از او فراگرفت و کتاب‌های ایشان را از طریق او برای خود نوشت.)

و نیز امام صیمری چنین روایت کرده است: «كان سفیان يأخذ الفقه عن علي بن مسهر من قول أبي حنيفة.» (۳۱)

امام صیمری در کتاب اخبار ابی حنیفه و اصحابه بابی آورده است تحت عنوان «اخبار ابی حنیفه مع سفیان الثوری» و در این باب پاره‌ای از موارد اختلاف و اتفاق این دو بزرگوار نقل شده‌اند. نخست آن که سفیان ثوری در آغاز با دیدگاهها و عملکرد امام ابوحنیفه مخالفت شدیدی داشت تا جایی که به شاگردانش دستور می‌داد که از مجالس ابوحنیفه دوری جویند، چنانکه ذکر گردید، اما خود ایشان مخفیانه در مجالس ابوحنیفه شرکت می‌کرد (۳۲) و شاگردانش نیز چنین می‌کردند.

همچنین از گفتارهای سفیان ثوری این واقعیت جلوه گر می‌شود که نخست با امام ابوحنیفه مخالف بود، اما پس از دریافتن واقعیت فقه تحقیقی امام ابوحنیفه به سوی کتاب‌ها و گفتارهای ایشان روی آوردند و به عملکرد گذشته خود نیز اعتراف می‌کردند، چنانکه زائده روایت کرده است که زیر سر سفیان کتابی دیدم که در آن نگاه می‌کرد و آن را می‌خواند. از او اجازه خواستم تا آن را بخوانم. ایشان کتاب را به من داد. مشاهده کردم که «کتاب الرهن» امام ابوحنیفه است. گفتم: آیا شما کتاب‌های ابوحنیفه را می‌خوانید؟ فرمود: دوست داشتم که همه کتاب‌هایش در نزد من بودند و در آن نگاه می‌کردم و منت‌های شرح علم را که از من فوت شده دریابم و لیکن ما رویه‌ای منصفانه با ایشان نداشته‌ایم. (۳۳)

ایشان در اخیر، زبان به ثنای ابوحنیفه گشود و چنین می‌فرمود: «كان أبوحنيفة شديد الاخذ للعلم،

ذابا عن حرم الله أن تستحل. يأخذ بما صح عنده من الاحاديث التي كان يحملها الثقات و بالآخر من فعل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) و بما أدرك عليه علماء الكوفة ثم شنع عليه قوم يغفر الله لنا و لهم.» (۳۴)

(ابوحنیفه بسیار به فراگیری دانش اهتمام داشت و از حرمت شکنی حریم خداوندی دفاع می کرد، از روایت انسان های معتمد احادیثی را می پسندید که نزد او صحیح بودند و کردار نهایی حضرت رسول، صلی الله علیه و سلم و آنچه علمای کوفه را بر آن مشاهده کرده بود، حجت قرار می داد. وانگهی گروهی بر او ایراد گرفتند که خداوند از ما و آن ها درگذرد.)

همچنین امام صیمری از ایشان روایت کرده است که فرمود: «قد شنع عليه قوم فسكتنا عنهم بما نستغفر الله تعالى منه، بل قد كانت منا اللفظة بعد اللفظة.» (۳۵)

(گروهی بر ایشان ایراد گرفتند و ما نیز بر عملکردشان خاموشی گزیدیم که اکنون از آن سخنان از خداوند خواستار مغفرت هستیم؛ بلکه هر از گاهی ما نیز کلماتی علیه ایشان می گفتیم.)

همچنین موارد دیگری رخ داد که در آغاز سبب گردید تا سفیان نسبت به امام ابوحنیفه دیدگاه نامناسبی داشته باشد، چنانکه امام صیمری ذکر کرده است. (۳۶)

از دیگر علت های رویگردانی برخی از محدثان از امام ابوحنیفه آنست که ایشان به عنوان یک پژوهشگر توانا و صاحب نظر در زمینه پذیرش احادیث دارای اصول و ضوابطی بود که با نظر داشت همان اصول و ضوابط از پذیرفتن پاره ای از احادیث امتناع می کرد و برخی از احادیث و حتی برخی از رجال حدیثی را در ترازوی نقد می سنجید و اساس این دیدگاه بر احتیاط در زمینه احادیث استوار بود. محدثان که گاهی از اصول و ضوابط امام ابوحنیفه آگاهی نداشتند و دیدگاه های حدیثی ایشان را نمی دانستند بر او ایراد گرفته گمان می کردند که ایشان رأی و دیدگاه خود را بر حدیث مقدم می دارد.

ابن عبد البر مالکی در کتاب «الانتقاء» می نویسد: «كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لردة كثيرا من أخبار الآحاد العدول لانه يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الاحاديث ومعاني القرآن فما شذ عن ذلك رده و سماه شاذاً.» (۳۷)

(بسیاری از اهل حدیث جرح ابوحنیفه را بدان سبب جایز شمردند که ایشان بسیاری از احادیث آحادی را که از طریق راویان عادل روایت شده بودند رد کرد و نپذیرفت، زیرا دیدگاه ابوحنیفه این بود که احادیث آحاد را بر احادیث متفق علیه و معانی قرآن عرضه می داشت و هر حدیثی که بر خلاف آن بود آن را رد کرده شاذ می نامید.)

همچنین ابویوسف از امام ابوحنیفه روایت کرده است که فرمود: «لا يحل للرجل أن يروي الحديث إلا إذا سمعه من فم المحدث فيحفظه ثم يحدث به.» (۳۸)

(برای انسان جایز نیست که حدیث روایت کند، مگر زمانی که از دهان محدث بشنود و آن را حفظ کند، سپس آن را روایت کند.)

در واقع می‌توان گفت: قضاوت‌ها و داوری‌های شتابزده و دور از تحقیق برخی از محدثان سبب‌ساز چنین رویه‌ای نامتعادل و گاه افراطی بوده است. اما محدثانی که قدم در وادی تحقیق نهاده با بهره‌مندی از اندیشه خدادادی خود در راه استنباط و استخراج مسایل وقت صرف کرده‌اند اصحاب‌الرأی را با دیده احترام و تقدیر می‌نگریستند.

گرچه اندیشه ستیز با اصحاب‌الرأی و مخالفت با شیوه کاری‌شان در میان برخی از محدثان سده‌های نخست طرفدارانی پیدا کرد؛ اما با ظاهر شدن آفتاب حقیقت و جلوه گر شدن ثمرات پر بار فقه و رأی، رفته رفته رویکرد بهره‌گیری از عقل و رأی در راستای مسایل شرعی فراگیر شد و بسیاری از محدثان به این واقعیت رضایت دادند که استنباط و استخراج مسایل از ذخایر حدیثی و گنجینه‌های روایی ضرورتی مبرم و انکارناپذیر است و رویگردانی از آن نه تنها مشکلی را حل نخواهد کرد؛ بلکه بر بار مشکلات نیز می‌افزاید.

بر همین اساس بود که بسیاری از محدثان که روزگاری مخالف سرسخت اصحاب‌الرأی بودند، خود از کتاب‌های آن‌ها استفاده می‌کردند و دیدگاه‌شان را تغییر دادند، مانند سفیان ثوری و...

اما محدثان فقیهی مانند امام مالک، امام احمد، امام شافعی، ابن ابی ذئب، لیث بن سعد، اوزاعی و طحاوی توانستند با توانمندی و اقتدار نهضت خردگرایی را پیش ببرند و زمینه را برای رویش اندیشه‌های ناب تحقیقی در زمینه حدیث و فقه فراهم کنند و به تعبیری توانستند زنجیره وصلی باشند بین اصحاب‌الرأی و محدثان و توانستند با عملکردشان در میان این دو طیف آشتی برقرار کنند و با ورود مبارک چنین انسان‌های معتدل و وارسته‌ای به ساحت عقل‌گرایان و اصحاب‌الرأی لهیب حمله‌های تند و جارحانه محدثان علیه اصحاب‌الرأی به خاموشی گرایید.

تأملی بر برخی از کتاب‌های جرح و تعدیل

در اینجا این پرسش مطرح می‌گردد که چرا در کتاب‌های جرح و تعدیل سخنان متعارض و جارحانه ای درباره اصحاب‌الرأی و به ویژه امام ابوحنیفه و یارانش مشاهده می‌گردد؟

در پاسخ باید گفت که فقها و به عبارتی دقیق‌تر اصحاب‌الرأی عنان‌همت‌شان را به سوی اجتهاد و استنباط احکام و برآورده کردن نیازهای شرعی مردم معطوف داشتند و با وجود آگاهی از ذخیره حدیثی و روایی و احوال رجال حدیثی کم‌تر در اندیشه گردآوری کتاب‌های رجال برآمدند.

اما در مقابل، محدثان در راستای گردآوری مجموعه‌های مختلف حدیثی و تعمق در جانب روایتی

و نه درایتی حدیث، همتی مضاعف و فوق العاده داشتند و در زمینه گردآوری شرح حال محدثان و راویان و کندوکاو در این عرصه حدیثی قدم‌های استواری برداشتند که این کارهای سترگ‌شان جای بسی شکر و تقدیر دارد. اما این واقعیت را نباید از یاد برد که همین محدثان با توجه به دیدگاه منفی‌شان نسبت به فقه و اصحاب‌الرأی سخنان ناروای بسیاری را از اهل حدیث علیه اصحاب‌الرأی و برخی فقها و به ویژه امام ابوحنیفه و یارانش نقل کردند که برای همیشه در کتاب‌هایشان ماندگار شد و تا هنوز نیز باقی است.

گرچه انسان‌های فرهیخته و واقع‌بین امت اسلامی همواره به زوایای پیدا و پنهان این دیدگاه‌های نامتعادل و در برخی موارد افراطی پی برده و چندان عنایتی بدان نکرده‌اند؛ بلکه این سخنان را در بسیاری موارد مردود و غیر قابل اعتبار شمرده‌اند و با نظر داشت قواعد و ضوابط حدیثی و اصول جرح و تعدیل نیز برای این سخنان چندان اعتباری باقی نمی‌ماند.

علامه کوثری در مقدمه کتاب «نصب‌الرأیه فی تخریج أحادیث الهدایه» می‌نویسد: در کتاب ضعفاء عقیلی و الکامل بن عدی گفتارهای زیادی درباره بزرگان اصحاب‌الرأی وجود دارد که برآمده از هوی و هوس هستند.

علامه تاج‌الدین سبکی می‌گوید: «بل الصواب عندنا أن من ثبتت إمامته و عدالته و کثر مادحوه و مزکوه و ندر جارحوه و کانت هناك قرینه دالة علی سبب جرحه من تعصب مذهبی أو غیره، فإنا لانلقت إلى الجرح فيه و نعمل فيه بالعدالة و إلا لو فتحنا هذا الباب و أخذنا بتقدیم الجرح علی إطلاقه لما سلم لنا أحد من الأئمة، إذ ما من إمام إلا و قد طعن فيه طاعنون و هلک فيه هالکون.» (۳۹)

(شیوه درست نزد ما آنست که هر کسی امامت و عدالتش ثابت، تزکیه کنندگان و مدح کنندگانش بسیار و جرح کنندگانش اندک باشند و دلیلی وجود داشته باشد که علت جرحش را هویدا سازد از قبیل تعصب مذهبی و غیره، پس در چنین مواردی به جرحی که درباره آن شخص گفته‌شده، توجه نمی‌کنیم و به اصل عدالت درباره او عمل می‌کنیم، وگرنه اگر این دروازه را بگشاییم و به طور مطلق جرح را مقدم بشماریم، هیچ امامی سالم نمی‌ماند، زیرا هیچ امامی نیست مگر این که گروهی بر او ایراد گرفته‌اند و درباره او به هلاکت افتاده‌اند.)

و ابن‌عبدالبر نیز چنین گفته و استدلال کرده است به این نکته که برخی از سلف، برخ دیگری را جرح کرده‌اند و گفتاری درباره آنان دارند که انگیزه پاره‌ای از سخنان‌شان غضب و حسد بوده و انگیزه برخ دیگری از سخنان، تأویل و اختلاف اجتهاد بوده است؛ سخنانی که درباره طرف مقابل قابل پذیرش نیستند. (۴۰)

همچنین علامه ابن‌عبدالبر در کتاب «جامع بیان العلم و فضله» در این باره بایی آورده است تحت

عنوان "باب حکم قول العلماء بعضهم فی بعض: ۱۵۰/۲) و این باب را با این حدیث حضرت زبیر از رسول الله (صلی الله علیه وسلم) آغاز کرده است که فرمود: «دب إلیکم داء الامم قبلکم: الحسد و البغضاء.» (۴۱)

(حسودی و کینه توزی که بیماری امت‌های پیشین هستند در شما سرایت کرده‌اند.) بنابراین اگر دو نفر از لحاظ عقیدتی و فکری با یکدیگر مشکل دارند، جرحشان علیه یکدیگر قابل پذیرش نخواهد بود و در اینجا نیز اختلاف عقیدتی و فکری و تعصب مذهبی را می‌توانیم عامل اصلی جرح بدانیم و با توجه به این واقعیت این نوع جرح‌ها اعتباری نخواهند داشت.

نتیجه

با توجه به سیر تاریخی علوم حدیث و فقه و ارزیابی شاهکارهای بزرگ و ارزشمند حدیثی و فقهی به این نتیجه می‌رسیم که هم محدثان بزرگوار و هم فقهای کرام در راستای خدمت به اسلام تلاش‌های قابل تقدیر و سترگی داشته‌اند و تا هنوز جوامع اسلامی از آثار مکتوب و محفوظ ایشان بهره‌ها می‌برد. البته با اذعان به این واقعیت که رویکرد فکری این دو مکتب در راستای بهره‌گیری از رأی و قیاس با همدیگر تفاوت‌هایی داشته و محدثان از گام نهادن در این وادی خودداری کرده‌اند، به دلایل مختلف از ورود دیگران نیز در این عرصه ناخرسند و ناراضی بوده‌اند.

بر اثر همین نارضایتی از عملکرد اصحاب الرأی بود که شاگردان و مصاحبانشان را از شرکت در مجالس اصحاب الرأی بازداشته خود نیز از روایت کردن برای آنان و از آنان امتناع می‌کردند و گمان می‌کردند که ابوحنیفه و دیگر اصحاب الرأی، رأی و قیاس‌شان را بر نصوص مقدم می‌دارند، درحالی‌که این گمان از سوی اصحاب الرأی مورد تردید قرار گرفت.

از این رهگذر بود که برخی از محدثان زبان به جرح اصحاب الرأی گشودند و جرح‌شان در کتاب‌های طبقات و رجال مکتوب و تا امروز نیز ماندگار شده است.

گرچه محققان محدثین با دریافتن واقعیت موجود در عملکرد اصحاب الرأی شیوه کاری آنان را در زمینه حل معضلات شرعی جامعه اسلامی ستودند و خود نیز در این راستا قدم‌های استواری برداشتند، چنانکه ذکر گردید.

همچنین با ورود اصحاب الرأی و فقها به دستگاه‌های حکومتی آن زمان و پذیرفتن سمت قضاوت از سوی برخی از آنان انگیزه دیگری برای محدثان بود تا آنان را جرح کنند و نیز پس از آزمون "خلق قرآن" که بسیاری از محدثان و راویان در آن آزار دیدند و شکنجه شدند، راه برای جرح اصحاب الرأی از سوی روات گشوده‌تر گردید و قضاتی را که در کنار خلفا در امر این شکنجه‌ها سهیم بودند به شدت

مورد نکوهش قرار داده، اساتید فقهی‌شان را که در این ماجرا هیچ سهمی نداشتند، نیز جرح کردند، درحالی‌که این قاضی‌ها گرایش اعتزالی داشتند و اما امامان فقهی‌شان از هر تهمتی مبرا بودند. عصاره مطلب آن که این جرح‌ها و ایرادها علیه اصحاب الرأی و به ویژه امام ابوحنیفه و اصحاب او در کتاب‌ها مکتوب شد و تا هنوز باقی مانده و گاهی برخی از مدعیان شناخت اصول جرح و تعدیل بدون نظر داشت پیشینه این سخنان و با سطحی‌نگری آن را نقل می‌کنند که چنین عملکردی شایسته ارباب تحقیق نیست.

اما واقعیت آنست که به اعتراف محققان گذشته و امروز همان گونه که جرح یحیی بن معین علیه امام شافعی، جرح ابن ابی ذئب علیه امام مالک، جرح امام ابوزرعه و ابو حاتم علیه امام بخاری پذیرفته نیست، به همین نحو جرح برخی از محدثین علیه بزرگان اهل رأی که خدمات‌شان از سوی ائمه کرام مسلم بوده است، به ویژه امام ابوحنیفه و شاگردان رشید ایشان نیز قابل پذیرش نخواهد بود و چنانکه ابن عبدالبر فرموده است: هر کس گفتار برخی از علمای معتمد را علیه یکدیگر بپذیرد، پس باید گفتار برخی از صحابه را علیه یکدیگر نیز بپذیرد و اگر چنین کند پس بدون تردید به گمراهی سختی در افتاده و به هلاکت آشکاری گرفتار آمده است. (۴۲)

پی‌نوشت:

- ۱- رواه بن ماجه ۱/ ۱۶۳، کتاب الطهارة.
- ۲- طحاوی، شرح معانی الآثار ۱/ ۶۹
- ۳- ن.ک. ابن القیم الجوزیه، اعلام الموقعین ۱/ ۷۱، دارالجليل
- ۴- سنن ابی داود، ۲/ ۲۰۲، باب فیمن تزوج و لم یسم لها صداقا، دارالکتاب العربی، بیروت. و سنن بیهقی ۶/ ۲۲۳، دائرة المعارف النعمانیة، حیدرآباد، هند.
- ۵- الفكر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی ۱/ ۳۱۰
- ۶- بن الدمیاطی، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد از حافظ بن نجار بغدادی ۲/ ۷۹، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطاء، دارالکتب العلمیة، بیروت.
- ۷- ابوبکر خطیب بغدادی، شرف اصحاب الحدیث ۱/ ۹۴
- ۸- المستفاد من ذیل تاریخ بغداد ۲/ ۷۹
- ۹- بن تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة ۱/ ۱۴۳
- ۱۰- همان ۱/ ۱۷۵
- ۱۱- المستفاد ۲/ ۷۹

- ١٢- بن عدی، الكامل فی ضعفاء الرجال ١٤٥/٧
- ١٣- ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، تحقیق: ابوغده ٣٧١/١، مكتب المطبوعات الاسلامية.
- ١٤- ذهبی، سير اعلام النبلاء ٤٥٢/٢٧، تحقیق: شعيب ارنأوط. مؤسسة الرسالة.
- ١٥- ابونعيم اصفهانی، حلیة الاولیاء ٩٦/٩، دارالكتاب العربی بیروت.
- ١٦- خطیب بغدادی، نصیحة اهل الحديث، ص: ٤١، مكتبة منار الزرقاء، تحقیق: عبدالکريم احمد الوريكات.
- ١٧- خطیب بغدادی، الفقيه و المتفقه ٣٨٨/٢، نصیحة اهل الحديث
- ١٨- ابن حجر عسقلانی، هدی الساری، ص: ٤٩١
- ١٩- عبدالفتاح ابوغده، مسألة خلق القرآن و أثرها فی صفوف الرواة والمحدثين و كتب الجرح و التعديل، ص: ٢٠، دارالبشائر الاسلامية.
- ٢٠- تانیب الخطیب، ص: ٦
- ٢١- تاریخ بغداد ٣٣٧/١٣، مصطفى سباعی، السنة و مكانتها فی التشريع الاسلامی، ص: ٣٨٥
- ٢٢- السنة و مكانتها فی التشريع الاسلامی ص ٣٧٦
- ٢٣- همان ص ٣٧٧
- ٢٤- همان جا
- ٢٥- ابن عبدالبر، الانتقاء ١٥٠/١
- ٢٦- تانیب الخطیب ص ٧-٨
- ٢٧- المستفاد من ذیل تاریخ بغداد ٩٨/٢
- ٢٨- تقی الدین بن عبدالقادر تمیمی، الطبقات السنیة من تراجم الحنفیة ٢٧/١
- ٢٩- سیوطی، الخیرات الحسان ص ٣٢
- ٣٠- عبدالقادر قرشی، الجواهر المضية ٣٧٨/١
- ٣١- امام صیمری، اخبار ابی حنیفه و اصحابه ص ٧٤، عالم الكتب، بیروت
- ٣٢- همانجا
- ٣٣- همانجا
- ٣٤- ابن عبدالبر، الإنتقاء ص ٢٦٢
- ٣٥- اخبار ابی حنیفه و اصحابه ص ٧٥
- ٣٦- همان ص ٧٥
- ٣٧- الإنتقاء ص ٢٧٦ با تحقیق ابوغده.

- ٣٨- المدخل فى اصول الحديث از حاكم ص ١٥، الامام ابن ماجه و كتابه السنن ص ٥٦ و برأى
تفصيل بيشر بنگرید: السنة و مكانتها فى التشريع الاسلامى ص ١-٣٨٠
٣٩- تاج الدين سبكي، مقدمة فى الجرح و التعديل ص ٢٠ به تحقيق ابو غده
٤٠- همان صص ٣-٢٢، الرفع و التكميل فى الجرح و التعديل ص ٤٣١ چاپ سوم
٤١- رواه الترمذی
٤٢- مقدمة فى الجرح و التعديل ص ٢٩

اندر باب جدال رأی و روایت عزیز احمد حنیف؛ استاد دانشگاه

«جدال رأی و روایت» عنوان آخرین رساله پژوهشی دکتر بشیر احمد انصاری است که به توضیح دامنه اختلاف میان امام ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰) به عنوان پیشوای مکتب رأی و امام بخاری (۱۹۴-۲۵۶) به عنوان سرحلقه محدثان پرداخته است. در این رساله، امام بخاری نماد برجسته ظاهرگرایی متکی به روایت و امام ابوحنیفه نماد بارز عقلانیت متکی به رأی (به اصطلاح فقهی آن) معرفی گردیده است. با نگاهی به فرود و فراز تاریخی فکر اسلامی به ویژه پس از ظهور سه مکتب فقهی حجاز، قاهره و دیوبند در عصر حاضر و آمدن محدثانی همچون احمد شاکر، ناصرالدین البانی، محمد فؤاد عبدالباقی، شعیب ارنؤوط، عبدالعزیز بن باز و مجتهدانی مانند محمد عبهده، رشید رضا، محمد غزالی، یوسف قرضاوی و شخصیت‌های فکری‌ای به سان سید جمال الدین، علامه اقبال، حسن البنا، سید قطب، مودودی، گولن و غیره و ظهور جنبش‌ها و جریان‌هایی مانند: اخوان المسلمین، حزب التحریر، القاعده، داعش و دیگران، دو مکتب رأی و روایت، وارد مرحله جدیدی از رویارویی گردیده و هر یکی مسیر مشخص خود را می‌پیماید.

به باور صاحب این قلم، «جدال رأی و روایت» در واقع، خواننده را متوجه این دو مکتب تاریخی در عصر حاضر می‌سازد که یکی، با حفظ اصول و ثوابت دینی، استوار بر عقلانیت، اعتدال و واقع‌گرایی با جهان معاصر تعامل می‌کند و دیگری از مسیر تقابل و تضاد و تکفیر راه خشونت و افراط را می‌پیماید.

مکتب رأی در عصر حاضر، با پیروی از امام ابوحنیفه از تکفیر مخالفان دوری جسته و با حفظ

احترام متقابل و رعایت آداب اختلاف، به مناظره و گفت‌وگو و استدلال و منطق در فضای آزاد و روی هم رفته به کثرت‌گرایی و همدیگرپذیری در فهم دینی باور دارد اما مکتب روایت، مخالفان خود را تکفیر کرده و برچسب سوء فهم و گمراهی می‌زند و برای شورانیدن عوام به لعن و نفرین متوسل می‌شود و توطئه می‌پراکند.

جدالی که امروز میان علمای -به اصطلاح- سنتی و روشنفکران دینی بر سر مسئله تکفیر، سنت و مدرنیته، اسلام و دموکراسی، گفت‌وگوی ادیان و تمدن‌ها، کثرت‌گرایی دینی، حقوق بشر، اعتدال و افراطیت و پاره‌ای از مباحث دیگر در جهان اسلام جریان دارد، ادامه همان جدالی است که در گذشته میان دو مکتب رأی و روایت در کوفه و حجاز جریان داشته است.

پس منظر تاریخی دو مکتب رأی و روایت

ریشه این بحث به زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم و خلفای صدر اسلام بر می‌گردد. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وسلم در حالی که آیات قرآن را از طریق وحی برای مردم تلاوت می‌فرمود، در پاره‌ی مسایل، بر بنیاد عرف و مصلحت به رأی خویش عمل می‌کرد و در واقع با این روش می‌خواست جایگاه اجتهاد و عقلانیت را به عنوان یکی از مصادر تشریعی برای امت معرفی کند.

تعیین محل جنگ در منطقه بدر به رأی حباب بن منذر، رایزنی پیامبر با ابوبکر و عمر در مورد اسیران بدر، مشورت با فرماندهان بر سر محل رویارویی با مشرکان در اُحد، حفر خندق برای دفاع از مدینه در برابر لشکر ده‌هزار نفری قبایل عرب در جنگ احزاب و همانطور موضوع بارورکردن درختان خرما از طریق گردافشانی در مدینه و تأیید موقف معاذ بن جبل مبنی بر استفاده از رأی و اجتهاد پس از قرآن و حدیث در مسئله حکمیت میان مردم یمن، از مواردی اند که نشان می‌دهد عقلانیت و اجتهاد در کنار قرآن و حدیث در عصر پیامبر اکرم ص کاربرد داشته است.

در جنگ‌های بدر و احد و احزاب که مسئله سرنوشت و نابودی کلی مسلمانان مطرح بود، ایجاب می‌کرد تا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم از طریق وحی تصمیم می‌گرفت اما (شاید) خداوند خواست تا مسلمانان را به جایگاه و اهمیت کاربرد عقل در مسایل اجتماعی متوجه بسازد.

کمال دین اسلام که در آیه سوم سوره مائده بدان اشاره شده است و همچنان رسمیت بخشیدن این آیین الهی به عنوان آخرین و یگانه دین آسمانی که در آیات ۱۹ و ۸۵ سوره آل عمران بدان پرداخته شده است و همچنان استمراریت آن در عرض زمان، ممکن نیست مگر اینکه هماهنگ با گسترش علم و عقلانیت در جهان به پیش برود.

همانطور در عصر خلفای پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، دیده می‌شود که در رابطه به گزینش خلفای

چهارگانه، جنگ در برابر مانعین زکات، تدوین قرآن، تعیین تاریخ اسلامی، تقسیم زمین‌های عراق و مسایل مهم دیگر بر بنیاد رأی و اجتهاد تصمیم گرفته شد و هیچ ایرادی در این زمینه وجود نداشت.

اصحاب پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، از ناحیه گرایش به رأی و روایت در زمان خلفا به دو دسته تقسیم شده بودند: ابوبکر صدیق، عمر فاروق، علی بن ابی طالب، عبدالله بن مسعود، زید بن ثابت، ابی بن کعب و معاذ بن جبل از پرچم‌داران رأی و عبدالله بن عمر، عبدالله بن عمرو بن عاص، ابوهریره، عبدالله بن عباس و عده دیگری از طرفداران روایت بودند.

از میان تابعین، سعید بن مسیب، عطاء، محمد بن سیرین، مجاهد و قتاده تابع مکتب روایت و ربیعہ الرأی، علقمه و ابراهیم نخعی از جمله پیروان مکتب رأی به شمار می‌رفتند.

آنچه قابل تأمل است اینکه ابوبکر و عمر و علی بن ابی طالب که نسبت به تمام اصحاب به حضرت پیامبر نزدیک بودند و بیشتر از هرکس دیگر در سفر و حضر ایشان را همراهی می‌کردند در عصر صحابه از طایفه اصحاب رأی به شمار می‌روند. این امر نشان می‌دهد که مکتب پیامبر، اساساً مکتب رأی بوده است. همان رأی و روشی که در تضاد و تقابل با روایت قرار ندارد و با اجتهاد و عقلانیتِ روشمند یکجا با زمان حرکت می‌کند.

در عهد خلیفه دوم، زمانی که عراق به تصرف مسلمانان درآمد، عمر بن خطاب، عبدالله بن مسعود را به کوفه فرستاد تا مردم در قضایای دینی شان به نزد وی مراجعه کنند. از آنجایی که عراق محل تلاقی تمدن‌ها و دارای رسوم و سنت‌های فرهنگی متفاوت از جزیره عرب بود، ایجاب می‌کرد که عبدالله بن مسعود با رویکرد دینی عقلانی با مردم تعامل کند.

در کنار عبدالله بن مسعود، سعد بن ابی وقاص، ابوموسی اشعری، حذیفه بن یمان، سلمان فارسی، عمار بن یاسر، عبدالله بن ابی اوفی، عبدالله بن حارث و جمعی از یاران پیامبر در کوفه اقامت گزیدند و به پخش و نشر معارف دینی پرداختند اما عبدالله بن مسعود بیشترین شاگردان را تربیت کرد. علامه زاهد الکوثری در مقدمه «نصب الرايه» می‌گوید: تعداد علمایی که از محضر عبدالله بن مسعود کسب علم کردن در حدود چهارصد تن گفته شده است.

پس از عبدالله بن مسعود (م ۳۲ یا ۳۳) شاگرد ایشان علقمه بن قیس نخعی (م ۶۱) و به دنبال وی ابراهیم نخعی (م ۹۶) و حماد بن ابی سلیمان (م ۱۲۰) به ترتیب راه علمی ایشان را در کوفه پیمودند تا آنکه امام ابوحنیفه (م ۱۵۰) آمد و مکتب رأی را در کوفه بنیاد نهاد.

انتقال مرکز خلافت از مدینه به کوفه در زمان خلیفه چهارم که خود از پیروان مکتب رأی و بدون تردید در میان اصحاب پیامبر بزرگترین دانشمند به شمار می‌رفت، باعث گردید تا پایه‌های مکتب رأی در شهرهای عراق تقویت شود.

یکی از عوامل دیگری که باعث گسترش دامنهٔ مکتب رأی در عراق گردید، گزینش شریح بن حارث (م ۷۸) به عنوان قاضی کوفه در سال هژدهم هجری از سوی خلیفهٔ دوم بود که به مدت شصت سال تا زمان عبدالملک بن مروان (سال ۷۷) در آنجا باقی ماند.

پس از قاضی شریح، منصب قضا در کوفه و شهرهای اطراف آن به قاضیانی اختصاص داشت که پیرو مکتب فقهی عبدالله بن مسعود و مکتب اهل رأی بودند و در این میدان امام ابوحنیفه با وسعت نظر و عقلانیت فقهی ای که داشت، از میان همه پیشی گرفت و بعدها به عنوان پیشوای مکتب رأی شناخته شد.

سبقت مکتب رأی بر مکتب روایت

یکی از دلایل پیشی گرفتن مکتب رأی بر مکتب روایت این است که مدینه و اطراف آن در مقایسه با شهرهای عراق شاهد رویدادهایی نبود که هرازگاهی نیاز به اجتهاد و عقلانیت فقهی پیش بیاید اما عراق، به دلیل مرزهای جغرافیایی مشترک با شام (سوریه)، روم شرقی (ترکیه)، سرزمین پهنای فارس و جزیرهٔ عرب، محل تلاقی تمدن‌هایی بود که از قرن‌ها بدینسو رسوم و سنت‌های اجتماعی زیادی را در خود پروریده بود.

عمر بن خطاب با درک این موضوع، از میان یاران پیامبر، عبدالله بن مسعود را برای تبلیغ دین در عراق برگزید و شاگردان عبدالله بن مسعود راه عقلانیت فقهی وی را ادامه دادند و سرانجام باعث به وجود آمدن مکتب رأی در کوفه گردید و اسلام مسیر خود را به سوی فارس تا خراسان، ماوراء النهر، قفقاز و ترکستان شرقی و همچنان ترکیهٔ امروزی و تا حدی شام، مصر و شمال آفریقا از گذرگاه مکتب رأی ادامه داد.

دلیل دوم این است که سر و کار فقها از یکطرف با مردم و از جانب دیگر با حکومت بیشتر از محدثین و اهل روایت بود و قاضی‌ها در سطوح مختلف همواره از میان فقها به‌ویژه پیروان امام ابوحنیفه برگزیده می‌شد و منصب فتوا در بُعد رسمی و غیر رسمی آن به اهل رأی اختصاص داشت. برعکس، فعالیت محدثان در سطح شاگردان و مدارسشان خلاصه می‌شد.

شغل محدثان، واکاوی صحت و سقم احادیث و پژوهش در رابطه به معرفت راویان در چهارچوب اصول و قواعد جرح و تعدیل در سطح شیوخ و شاگردان حدیث اختصاص داشت در حالی که پرچمداران مکتب رأی مسئولیت تحلیل موضوعات حقوقی از سطح فرد تا خانواده و اجتماع را به عهده داشتند و هر لحظه با عامهٔ مردم درگیر بودند.

دلیل سوم این است که فقها، با رویکرد ویژهٔ خودشان پیش از محدثان به علم روایت سر و کار

داشتند و یکی از شرایط اجتهاد، دسترسی تخصصی به حدیث مانند شناخت تاریخ رجال، علل حدیث، ناسخ و منسوخ و سایر علوم حدیث بود. با این وصف، هر فقیهی مَن جمله پیشوایان مذاهب چهارگانه اهل سنت پیش از اینکه مجتهد باشند، محدث بودند و از هریکی از امام ابوحنیفه، شافعی و احمد یک کتاب مُسنَد در حدیث روایت شده است.

نخستین کتاب حدیث که با فقه در آمیخته است، مؤطا امام مالک بن انس است که در اواسط قرن دوم هجری تدوین گردیده است و در برخی منابع دیده می‌شود که پیش از تألیف مسانید در علم حدیث، فقهای مالکی و برخی محدثان مشهور را نیز اهل رأی می‌نامیده‌اند. چنانچه ابن قتیبه دینوری (م ۲۱۳) در کتاب «المعارف» تعدادی از فقها و محدثین را به‌عنوان اهل رأی ذکر کرده است که در میان آن‌ها اسامی محدثانی چون امام مالک، شافعی، اوزاعی و سفیان ثوری نیز دیده می‌شوند.

جرح و تعدیل امام ابوحنیفه از سوی محدثان

توجه گسترده مردم و حکومت به اصحاب رأی و انزوای اجتماعی ارباب روایت، در اواخر قرن دوم باعث گردید تا بدبینی و حسادت میان پیروان این دو مکتب آهسته آهسته به‌وجود بیاید و امام ابوحنیفه که در آن زمان پیشوای مکتب رأی شناخته می‌شد از سوی برخی محدثین بدون دلیل مورد جرح قرار گیرد.

از جمله کسانی که زبان به جرح امام ابوحنیفه گشودند: یکی محدث و فقیه معروف امام اوزاعی بود که دیدگاه ایشان پس از صحبت با عبدالله بن مبارک در مورد امام ابوحنیفه و همچنان ملاقات با امام اعظم در موسم حج در مکه دیدگاهشان در رابطه به جایگاه علمی و شخصیت امام ابوحنیفه تغییر کرد.

سفیان ثوری یارانش را از مجالست با ابوحنیفه و اهل رأی برحذر می‌داشت. عبدالله بن مبارک می‌گوید: ما مخفیانه و بدون آگاهی سفیان ثوری در مجالس امام ابوحنیفه حضور می‌یافتیم. ابوبکر بن اسماعیل را که از اصحاب حدیث بود و از مکتب امام ابوحنیفه متأثر گردیده بود، لقب «أبا ثمود» داده بودند. بدین معنا که مانند قوم ثمود همانگونه که در قرآن کریم آمده است (وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ) نخست با کسب علم حدیث راه هدایت را دریافت و سپس با حضور در مجالس امام ابوحنیفه گمراهی پیشه کرد.

اما بعداً دیدگاه ایشان در مورد امام ابوحنیفه تغییر کرد و خود در جرگه امام ابوحنیفه و اصحاب رأی درآمد، چنانچه امام صمیری در کتاب «اخبار ابی حنیفه» روایت کرده است: «کان سفیان يأخذ الفقه عن علی بن مسهر من قول أبي حنیفة». سفیان ثوری، فقه ابوحنیفه را از طریق علی بن مسهر فرا

می‌گرفت.

یکی از شاگردان سفیان ثوری نقل کرده است که زیر سر سفیان کتابی دیدم که آن را مطالعه می‌کرد؛ دقت کردم «کتاب الرهن» امام ابوحنیفه است. گفتم: آیا شما کتاب‌های ابوحنیفه را می‌خوانید؟ فرمود: دوست داشتم که همه کتاب‌هایش نزد من بودند و هریکی را می‌خواندم؛ ما رویه‌ای منصفانه با ایشان نداشته‌ایم. آنگاه زبان به ستایش ابوحنیفه گشود و گفت: ابوحنیفه خیلی به فراگیری دانش اهتمام داشت و از حرمت شکنی حریم خداوند دفاع می‌کرد؛ احادیث را از طریق راویان معتمد اخذ می‌کرد و سنت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وسلم را حجت قرار می‌داد؛ گروهی از ما بر وی ایراد گرفتند که خداوند از ما و آن‌ها درگذرد.

عبدالله بن زبیر حمیدی (م ۲۱۹) صاحب کتاب «مسند حمیدی»، محدث مکی و مؤلف کتاب «الرد علی ابی حنیفه»، ابوبکر بن ابی شیبه (م ۲۳۵) صاحب کتاب «المصنف» و محدث معروف کوفه، محمد بن عرعره (م ۲۱۳) استاد امام بخاری و از محدثان بصره، امام نسائی (م ۳۰۳) صاحب کتاب «سنن» که یکی از صحاح سته به شمار می‌رود و حافظ شمس الدین ذهبی (م ۷۴۸) در جایی از «تذکره الحفاظ» امام ابوحنیفه را به ضعف در روایت حدیث جرح کرده و در جایی دیگر وی را امام خوانده است و همانطور امام علی بن عمر دارقطنی (م ۳۸۵) صاحب کتاب سنن و حافظ عبدالله بن عدی (م ۳۶۵) از دانشمندان ناقد حدیث، امام محمد بن اسماعیل بخاری (م ۲۵۶) صاحب کتاب «الجامع الصحیح» و شماری دیگر از جمله کسانی اند که برچسب ضعف را بر امام ابوحنیفه در روایت حدیث زده‌اند.

اما در برابر آن‌ها شعبه بن حجاج (م ۱۶۰) که نخستین ناقد حدیث در تاریخ علم رجال به شمار می‌رود و در میان محدثین به نام «امیر المؤمنین فی الحدیث» معروف است، یحیی بن سعید قطان (م ۱۹۸)، یحیی بن معین (م ۲۳۳) معروف به سید الحفاظ، علی بن مدینی (م ۲۳۴) استاد معروف امام بخاری در نقد رجال حدیث از جمله دانشمندان معروف علم تاریخ رجال و شاگردان امام ابوحنیفه‌اند که هریکی امام را در روایت حدیث با الفاظ مُحکمی توثیق کرده‌اند.

علاوه از آن‌ها عبدالله بن مبارک (م ۱۸۱)، وکیع بن جراح (م ۱۹۶) استاد معروف امام شافعی، قاضی ابویوسف (م ۱۸۲) شاگرد امام ابوحنیفه و قاضی معروف سلطنت عباسی، محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹) مکی بن ابراهیم (م ۲۱۵) استاد امام بخاری، یزید بن هارون (م ۲۰۶) حفص بن غیاث نخعی (م ۱۹۴)، یحیی بن زکریا (م ۲۲۶) فضل بن دکین (م ۲۱۹)، ابوعاصم نبیل (م ۲۱۳)، قاسم بن معن (م ۱۷۵)، عبدالرزاق بن همام صنعانی (م ۲۱۱) صاحب کتاب معروف «المصنف» از جمله محدثین و فقهایی‌اند که همه شاگردان امام ابوحنیفه و استادان امام بخاری‌اند و هریکی به نوبه

خویش امام اعظم را در روایت حدیث توثیق کرده‌اند و به یگانگی و بزرگی ایشان در علم، امانت‌داری و عدالت و تقوا گواهی داده‌اند. علاوه بر آن‌ها برخی علما، به تعداد یکصد و پانزده تن از راویان امام بخاری را برشمرده‌اند که از جمله شاگردان امام ابوحنیفه‌اند.

بنا بر این، اکثریت دانشمندان جرح و تعدیل و محدثانی که در قرن دوم گذشته‌اند و به لحاظ زمان، معاصر امام ابوحنیفه بوده‌اند و یا فاصله زمانی کم‌تر با ایشان داشته‌اند همه به اعتبار و جایگاه بلند ایشان در علم حدیث گواهی داده‌اند. شماری از علما که برچسب ضعف را در روایت حدیث بر ایشان زده‌اند، از روی عدم معرفت با امام بوده است یا ناشی از حس حسادت بر جایگاه علمی بلند امام و نفوذ گسترده مذهب ایشان در سطح شهرها و یا از روی جهل و نادانی، اختلاف نظر، تعصبات مذهبی و عوامل دیگری مانند آن.

تقابل میان دو مکتب رأی و روایت

تقابل میان دو مکتب رأی و روایت زمانی آغاز شد که دامنه علم تاریخ رجال (جرح و تعدیل) در قرن سوم توسعه یافت و تدوین حدیث از مرحله «مصنّفات» و «مسانید» گذشته و وارد «صحاح و سنن» گردیده بود. در این زمان، بنا به دلایل مختلف، روایت‌ها بی‌بنیاد زیادی در شهرهای مسلمانان دست به دست می‌شد که بخشی از این روایت‌ها ناشی از تعصبات مذهبی، گرایش‌های سیاسی، اختلافات عقیدتی، حسادت و جهل و نادانی بود.

یکی از کسانی که در زمان فتنه خلق قرآن به جعل روایت‌ها و داستان‌های خیالی در پیوند به امام ابوحنیفه پرداخت و او را متهم به جَهْمِیت کرد، نُعیم بن حَمَاد (م ۲۲۸) استاد امام بخاری بود که امام نسائی، ذهبی، ابن عدی و ابن حجر عسقلانی وی را متهم به نقل روایت‌ها واهی کرده‌اند.

امام بخاری در نتیجه مجالست با محدثانی مانند نُعیم بن حماد، محمد بن عرعره، ابوبکر بن ابی شیبه و حمیدی که در رابطه به مسئله خلق قرآن، تعریف ایمان، کاهش و افزایش ایمان و سرنوشت مرتکب گناه کبیره در روز آخرت، که دیدگاه متفاوت با امام داشتند، متأثر گردیده بود و حس بدبینی ایشان نسبت به امام اعظم ناشی از همین مسایل و برخی مسایل فرعی فقهی دیگر بود.

امام بخاری بدین باور بود که ایمان دارای سه جز: اعتقاد، نطق و عمل یا عبارت از اقرار به زبان، تصدیق به قلب و عمل به جوارح است اما امام ابوحنیفه ایمان را منحصر به اقرار به زبان و تصدیق به قلب می‌دانست. «مرجئه» که یکی از فرقه‌های کلامی بود و از نظر ایدئولوژیک در نقطه مقابل خوارج قرار داشت نیز مرتکب گناه کبیره را محول به روز آخرت و فیصله خداوند می‌کرد و در باره وی به کفر و بیرون شدن از دایره اسلام حکم نمی‌کرد. از همین جاست که برخی محدثان، امام ابوحنیفه

را متهم به «ارجاء» کردن د.

امام بخاری، به دلیل اینکه عمل را یکی از ارکان ایمان می دانست بدین نظر بود که مرتکب گناه کبیره قطعاً در روز آخرت مستوجب جهنم می باشد اما امام ابوحنیفه با استناد به آیه (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) عمل را امری جدا از اصل ایمان تلقی می کرد و مرتکب گناه کبیره را در روز آخرت به خداوند محول می کرد که مورد عفو یا مجازات قرار می گیرد.

اختلاف میان امام بخاری و امام ابوحنیفه بر سر کاهش و افزایش ایمان نیز ناشی از همین بحث بود. امام بخاری با استناد به آیاتی از قرآن کریم مانند: (فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَرَّادَتْهُمْ إِيمَنُ أَوْهُمْ يَسْتَثْبِرُونَ) و همانطور آیه دوم سورة انفال و آیه چهارم سورة فتح، بدین نظر بود که ایمان قابلیت کاهش و افزایش را دارد اما دیدگاه امام ابوحنیفه فکر می کرد وقتی ما به تمام آنچه از پیامبر ص برای ما رسیده است، باور داریم و بدان اعتراف می کنیم، این ایمان چگونه قابلیت کاهش و افزایش را خواهد داشت! به باور امام آنچه از افزایش ایمان در قرآن سخن گفته شده است، به معنای درخشش بیشتر ایمان و ثمره حاصل از آن است که در زندگی انسان متجلی می شود و باعث علو درجات مؤمن در روز آخرت می گردد.

بحث جدی دیگری که باعث تقابل میان دو مکتب رأی و روایت گردید، مسئله خلق قرآن بود که در نتیجه آن اهل حدیث و اشاعره در برابر معتزله قرار گرفتند و از سال ۲۱۸ تا سال ۲۳۴ ادامه یافت. در این مدت خلفای عباسی: مأمون، معتصم و واثق که متأثر از نظریه معتزله مبنی بر خلق قرآن بودند، به تفتیش عقاید علما پرداختند و کسانی را که به عدم مخلوق بودن قرآن باور داشتند، به قتل و زندان و تبعید محکوم کردند د.

امام احمد که در آن زمان به عنوان امام اهل سنت شناخته می شد، به زندان رفت و سال ها شکنجه دید اما بر موقف خویش مبنی بر عدم مخلوق بودن قرآن اصرار کرد. احمد بن ابی داود، قاضی سلطنت عباسیان که معتقد به خلق قرآن بود و در بُعد احکام قضایی از مکتب رأی با محوریت دیدگاه های احناف تبعیت می کرد، در برابر امام احمد قرار گرفت و در شکنجه و زندانی کردن ایشان نقش بازی کرد.

پیش از آن، امام ابوحنیفه فتوای مشروعیت قرائت به زبان فارسی در نماز را داده بود و در میان محدثین شایعاتی وجود داشت که گویا امام ابوحنیفه قائل به خلق قرآن بوده است. تعدادی فکر می کردند نظر امام این است که قرآن از لحاظ لفظ، مخلوق و از ناحیه معنا غیر مخلوق است. آنچه از خود امام در کتاب «فقه الاکبر» نقل شده است می گوید: «قرآن کلام خدا، قدیم و غیر مخلوق است؛ اما الفاظ و قرائت ما مخلوق است.»

شایعات و بدگمانی ها میان شماری از محدثین نسبت به امام ابوحنیفه در باره خلق قرآن باعث

گردید تا فاصله و شگاف میان دو مکتب اهل رأی و اهل حدیث بیشتر شود و با گذشت زمان، در این خصوص روایت‌ها زیادی از سوی بدخواهان جعل گردد و به بزرگان اهل حدیث مانند سفیان ثوری، امام مالک، احمد و دیگران نسبت داده شود.

روایت‌ها زیادی را که خطیب بغدادی از زبان محدثین نسبت به امام ابوحنیفه نقل کرده است، در سلسله رجال آن راویانی است که هویت آن‌ها مبهم و مجهول است. علاوه بر آن، از متن آن سلسله روایت‌ها تند و زننده‌ای که در خصوص امام ابوحنیفه نقل گردیده است، به حکم عقل دانسته می‌شود که شخصیت محدثین و فقهایی همچون امام مالک، احمد و دیگران ایجاب نمی‌کرده است که تا این حد در رابطه به جایگاه علمی امام اعظم آگاهی نداشته باشند و بدون دلیل ایشان را جرح کنند.

ابن عبد البر می‌گوید: اهل حدیث سخنانی را از امام مالک علیه امام ابوحنیفه نقل کرده‌اند که یاران و اصحاب امام مالک در مورد آن چیزی نمی‌دانند. همچنان قاضی ابوالولید باجی پس از آن که در شرح مؤطا گفتاری از امام مالک را در پیوند به امام ابوحنیفه نقل می‌کند، می‌نویسد: به نظر من این روایت از امام مالک ثابت نیست، زیرا امام مالک با توجه به علم، خرد، فضل و دینی که دارد و بدون ثبوت و صحت، علیه کسی سخن نمی‌گوید. وی علاوه می‌کند: ما سراغ نداریم که امام مالک علیه کسی از اهل رأی سخنی گفته باشد.

همانطور حافظ ابن دمیاطی پس از نقل قول از امام احمد علیه اصحاب رأی می‌نویسد: در ثبوت و صحت این گفتار از امام احمد جای تردید است؛ زیرا ایشان خود از اصحاب رأی بوده است.

تردیدی نیست که میان فقها و اهل حدیث یا دو مکتب رأی و روایت اختلافات جدی‌ای در مسایل فرعی وجود دارد اما آنگونه که ابن جوزی در «المنتظم» یا خطیب در «تاریخ بغداد» آن را بزرگ جلوه داده‌اند، قطعاً ناشی از عدم آگاهی یا سطحی‌نگری آن‌ها بوده است.

ابن جوزی می‌گوید: «همه علما بر طعن و قدح ابوحنیفه هم‌داستان شده‌اند: عده‌ای به جهت مسایلی که مربوط به عقاید و کلام می‌شود بر وی طعن روا داشته‌اند، گروهی دیگر در روایت و حافظه آشفته و ضعیفش انتقاد کرده‌اند و جماعتی دیگر او را به این جهت مطعون ساخته‌اند که به رأی و عقل در برابر احادیث صحیح استناد کرده است. طبعاً گروه نخست، ابوحنیفه را کافر دانسته‌اند چرا که در اصول و عقاید، مرتکب اشتباه و انحراف شده است. اما آنانی که ضعف در روایت‌گری و آشفته‌گی حافظه‌اش را دست‌مایه قرار داده‌اند، اگرچه ایمانش را مخدوش دانسته‌اند اما از مرتبه ایمان بیرونش نبرده‌اند. اما گروه سوم، اگرچه حکم به کفرش نکرده‌اند اما او را منحرف از دین و بدعت‌گذار شمرده‌اند.»

نتیجه

یکی از معیارهای اخلاقی در پیوند به نقد علمی، هم‌سنگ بودن ناقد از ناحیه علمی و تخصصی با شخصی است که او را به نقد می‌کشد. به‌گونه مثال: اگر شخصی می‌آید و فتوای امام ابوحنیفه مبنی بر مشروعیت قرائت به زبان فارسی در نماز را به نقد می‌کشد، ایجاب می‌کند که هم‌پایه امام در فقه و اجتهاد باشد. برعکس، اگر فقیهی بیاید و محدثی را از ناحیه فن روایت به نقد بکشد، از نظر نقد علمی، منصفانه نیست؛ زیرا شغل فقیه با شغل محدث تفاوت دارد و سخن هریکی در فنّ خودش حائز اهمیت و مدار اعتبار است.

وقتی محدثی می‌آید و دیدگاه‌های اجتهادی فقیهی را به نقد می‌کشد، بدین معناست که از وی انتظار دارد تا او نیز محدث باشد و برعکس، اگر فقیهی بیاید و در فنّ روایت و رجال، عمل محدثی را نقد کند، در واقع از دایره اشتغال خویش پای فراتر گذاشته است. پرسش اساسی در باره امام اعظم این است که چقدر احادیث به وی رسیده است نه اینکه چقدر احادیث را روایت کرده است.

محدثین به‌شمول امام بخاری از امام اعظم انتظار داشته‌اند که باید به فن روایت حدیث اشتغال می‌داشت در حالی که وظیفه امام نقل روایت نه بل که موشکافی محتوای روایت‌ها و استخراج مسایل اجتهادی از بطن آن بود. اگر امام بخاری همان‌گونه که «معاصرت» و «لقای» راویان را با همدیگر، در احادیث کتاب صحیح خویش شرط گذاشته بود، در مورد روایت‌ها مربوط به امام ابوحنیفه نیز رعایت می‌کرد، شاید هیچ روایتی برای نقد امام ابوحنیفه نمی‌یافت.

بحث دوم این است که نقد علمی زمانی قابل پذیرش است که مستند بر دلایل علمی و معیارهای پذیرفته شده باشد. در صورتی که نقد، غیر علمی و ناشی از حس حسادت و تعصبات مذهبی یا گرایش‌های سیاسی و یک‌جانبه باشد، ارزش علمی ندارد.

به‌هرصورت، رساله پژوهشی «جدال رأی و روایت» با حفظ حرمت به هردو امام بزرگوار، گام ارزشمندی در راستای روشن‌فکری دینی و مقدمه‌ای برای ترویج گفتمان علمی میان دو گرایش عقلانی و سنتی (به اصطلاح مروج آن) است. نشر رساله نامبرده را به استاد انصاری مبارک می‌گویم و برای ایشان از خداوند متعال طول عمر و سلامتی خواهانم.

فهرست منابع

۱. بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، معروف به خطیب بغدادی. تحقیق: عطا، مصطفی عبدالقادر. (۱۴۱۷ ق/ ۱۹۹۷ م). تاریخ بغداد. دارالکتب العلمیه. بیروت.
۲. بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، معروف به خطیب بغدادی. محقق: سلیم، عمرو بن عبدالمنعم.

- (١٤١٧ق/١٩٩٦ م). شرف أصحاب الحديث. مكتبة ابن تيمية. قاهره.
٣. بغدادى، محب الدين بن النجار. محقق: خلف، محمد مولود. (١٤٠٦ق/١٩٨٦ م). المستفاد من ذيل تاريخ بغداد. مؤسسه الرساله. بيروت.
٤. صميرى، أبو عبدالله حسين بن على. (١٤٠٥ق/١٩٨٥ م). أخبار أبى حنيفة وأصحابه. عالم الكتب. بيروت.
٥. قرطبى، يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر. (١٩٩٧). الانتقاء فى فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعى وأبى حنيفة. تحقيق: ابو غده، عبدالفتاح. مكتبة المطبوعات الإسلاميه. حلب.
٦. كوثرى، محمد زاهد بن الحسن. (٢٠٢١). تأنيب الخطيب على ما ساقه فى ترجمه أبى حنيفة من الأكاذيب ويليهِ الترحيب بنقد التأنيب. دارالسلام. قاهره.
٧. مكى، موفق بن احمد. (١٩٠٢). مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة. مطبعة مجلس دائره المعارف النظاميه. حيدرآباد. هند.
٨. نعمان، ابى حنيفة. (١٣٢١ق). الفقه الأكبر. مطبعة دائره المعارف النظاميه. حيدرآباد. هند.
٩. هيثمى، شهاب الدين احمد بن محمد. (١٤٢٨ق/٢٠٠٧ م). الخيرات الحسان فى مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان. دارالهدى والإرشاد. دمشق.
١٠. عزيز احمد حنيف/ حمل ١٤٠٢

واقعیت گرایی و مصلحت

داکتر عمر جویا، استاد دانشگاه سوربون، فرانسه

یکی از پرسش‌هایی که همواره از طرف بعضی از دوستان مطرح می‌شود اینست که چه نیازی وجود دارد تا اختلاف میان علما را در گذشته بیان کنیم. این پرسش پس از نشر رساله‌ی سترگ داکتر صاحب انصاری (جدال رأی و روایت) بیش‌تر داغ شده است.

دوستان نگران‌اند که تذکرده‌ی اختلاف میان علماء به وحدت، یکپارچگی و برادری میان مسلمانان سخت زیان می‌رساند و این به مصلحت امت اسلامی تمام نمی‌شود؛ نگرانی‌ای که از سرِ اخلاص به دین و از صدقِ تمام به اتحاد سرچشمه می‌گیرد. محض مطرح شدن همین نگرانی‌ها، هرچند بعضاً با الفاظ تند و رکیک و توهین و دشنام همراه می‌باشند، بازهم از یک لحاظ مایه‌ی دل‌جمعی ماست، چون دلالت بر این دارد که مردم صادقانه به دین ارج می‌گذارند و صادقانه پروای دین دارند. پس چه نیاز است که اختلافات فکری، تاریخی و منهجی میان علما و امامان یادآوری گردند؟ چند دلیل وجود دارد:

۱- انحصار فکری

انحصار فکری موجود خود اقتضا دارد تا این انحصار با اختلاف شکستنده شود، تازمینه‌ی شکوفایی فکرهای مثمري که در گذشته از جانب علماء و مجتهدین پیش‌گام اسلامی مطرح شده بودند دوباره بتوانند مطرح شوند، پذیرفته شوند و شکوفا شوند.

طور مثال، زمانی که ما بعضی از آرای امام اعظم ابوحنیفه یا آراء و فتاوی بعضی از مجتهدین حنفی چون امام کرخی، امام ابومنصور ماتریدی، شمس الاثمه سرخسی، ابوالیسر بزدوی، نجم

الدین نسفی، علاءالدین کاسانی و دیگران را یادآوری می‌کنیم، از گوشه و کنار دوستان بر ما می‌ریزند تو گویی که ما داریم آراء و فتاوی مبتدعین را بازگو می‌کنیم؟! زمانی که جامعه حنفی مذهب تحمل شنیدن آراء امام بزرگ خویش را نداشته باشند و زمانی که آراء مجتهدین متقدم مذهب بحیث آراء شاذ نگریده شوند و زمانی که مباحث اصول الفقه حنفی در مقابل اصول اهل حدیث مردود دانسته شوند (و بدتر اینکه مباحث اصول الفقه حنفی در پرتو معیارهای اصول اهل حدیث به سنجش گرفته شوند)، ما چاره‌ای جز آگاهی‌دهی، تذکر و تبیین موجودیت منهج‌های مختلف در جهان اسلامی (و در بطن مذهب حنفی) و پرداختن به اصل این اختلافات نداریم.

همین انحصار فکری موجود از جانب یک روش و منهج خاص خود دلیل بر این است که باید اختلافات تاریخی تبیین یابند تا نه تنها زمینه پذیرش بلکه اجازه طرح کردن آراء متفاوت تر فراهم گردند. ورنه چه نیازی است که ما به گذشته بپردازیم و از اختلاف فکری میان علما یاد کنیم؟!

۲- تقدیس شخصیت‌ها

بعضی از شخصیت‌های جهان اسلام به مقامی بلند گردانیده شده‌اند تو گویی پس از پیامبر، ایشان صاحب صلاحیت‌اند! طور مثال، ابن تیمیه را امروز به شخصیتی مبدل ساخته‌اند که هر سخنش حق است و هر کلامش خطاناپذیر. نقد بر ابن تیمیه به مثابه نقد بر دین تلقی می‌شود. اختلاف با ابن تیمیه اختلاف با سلف تلقی می‌شود. درحالی که این پندار نه تنها که نادرست است؛ بلکه عامل بسیاری تلقینات باطل در جهان اسلام گردیده است. به عین ترتیب، امام بخاری به شخصیتی مبدل شده است که هرگز اشتباه انسانی از او سر نزده است و چنان پنداشته می‌شود که نحوه انتخاب احادیث از جانب او در «الجامع المسند الصحيح» تبارزدهنده کلیت حقیقت سنت باشد و هر آنچه در صحیح بخاری نیامده باشد هرگز سنخیتی برای حق بودن ندارد!

اینجاست که ما نیاز داریم تا مردم را متوجه خطاپذیری این شخصیت‌ها بسازیم. در رساله «جدال رأی و روایت»، داکتر صاحب انصاری اهمیت صحیح بخاری را زیر سؤال نبرده است و نقد نکرده است؛ بلکه هدف او این بوده تا نشان دهد که امام بخاری انسانی همچون دیگر انسان‌ها و عالمی همچون دیگر علماء بود، که با تأثیرپذیری از اختلافات فکری روزگار خود دچار عناد و دشمنی و کینه‌توزی با تعدادی از مجتهدین اسلام و تعدادی از سلف صالح (با فرضیه اینکه امام ابوحنیفه نیز در جمله سلف صاحب شامل بود) شده است. در چنین حالت، عناد و کینه‌توزی یک محدث باعث می‌شود که او در انتخاب و گزارش دهی احادیث گزینشی و سلیقوی عمل کند. در نتیجه، آنچه را که انتخاب و تألیف می‌کند تبارزدهنده و انعکاس دهنده و کنندگی‌کننده بخشی از حقیقت است نه کل حقیقت!

اینجاست، که هرگاه مردم متوجه این مسئله شوند، به این آگاهی درمی‌رسند که اگر یکی از آرای مذهب یا سخنی از یک مجتهد را که می‌شنوند آن را در صحیح بخاری نیابند بلکه حتی آن‌ها مخالف یک حدیث آحاد در صحیح بخاری دریابند، عجولانه به رد آن نمی‌پردازند و عجولانه گزارش‌دهنده این رأی و سخن را به دین‌ستیزی و سکولاریزم و جاسوسی به یهود و نصاری متهم نمی‌سازند.

به عین ترتیب، امروز اگر کسی عقیده تجسیم را بر مبنای اصول الدین حنفی‌ها و اشعری‌ها - که کنندگی از همه عقیده خلف در اهل سنت و جماعت می‌کنند - نقد کند و خداوند متعال را منزه از کیفیات جسمانی وصف کند، تعدادی از مردم به خاطر سنجش حقانیت آن به آثار ابن تیمیه رجوع می‌کنند. واضح است که من بحث کسی که در مسایل عقیدتی تنها پروای حقیقت را دارم و آنچه را که بر اساس نص و عقل حق می‌دانم، آشکارا و بی‌پوشیده و بدون مصلحت‌گرایی آرای تجسیم ابن تیمیه را نه تنها که برملا می‌سازم بلکه به نقد آن می‌پردازم. این کار من تنها و تنها به خاطر دفاع از روش خلف در اهل سنت نیست؛ بلکه به خاطر اتهام‌زدایی از عقیده سلف نیز است، چون تهمت‌بندی عقیده تجسیم به سلف صالح و وارونه‌نمایی روش اهل تفویض بحث روش اهل تجسیم کار نادرست و باطل است.

۳- مصلحتی که به چشم‌پوشی از حقیقت بینجامد همیشه مقبول نیست

در یکی از یادداشت‌های سال گذشته تحت عنوان «اخلاصی که بعضاً منجر به چشم‌پوشی از حقیقت می‌شود» نوشته بودم که: نگرانی اخلاص‌مندان این تعداد از دوستان، جفا در حق حقیقت است. اگر چنین مصلحت‌بینی‌هایی نزد خداوند متعال توجیه می‌داشت، خداوند تبارک و تعالی هرگز گوشزد سرزنش‌کننده‌ای را در حق پیامبر محبوبش (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) در سورة «عبس» - زمانی که کفار در کمین نشسته بودند تا بر مسلمانان بهانه‌جویی کنند و در حق پیامبر بزرگوار توهین روا دارند - نمی‌فرستاد.

واقعیت امر اینست که مصلحت‌ورزیدن در اقرار نکردن به خطای علماء و فقهاء کمکی نمی‌کند؛ زیرا کسانی که در دل‌هایشان کجی و بیماری‌ست به هر شکلی چاره‌ای می‌اندیشند تا چگونه حقائق را کج جلوه دهند و تخم نفاق را کشت کنند و آنانی که اخلاص‌مند اند هرگز شنیدن حقایق ناهنجار به اخلاص ایشان زیانی نمی‌رساند. بلکه مصلحت‌گرایی در اجتناب ورزیدن از اقرار به خطای یک عالم موجب این می‌شود که همان خطا جاگزین حقیقت گردد و از یک نسل به نسل دیگر ادامه پیدا کند.

همین تفکر افراطیت که در گوشه‌های مختلف جهان اسلامی امروز سر بلند می‌کند، نتیجه مصلحت‌گرایی‌های بعضی از علمای ما در گذشته‌هاست؛ ایشان فکر می‌کردند که سکوت ورزیدنشان در بعضی از این مسایل شاید به نفع امت مسلمه باشد، غافل از اینکه با سکوت ورزیدن ایشان، زمینه

را برای تبارز گروه‌های افراطی در آینده فراهم ساختند، چنانکه ما امروز شاهد چنین گروه‌های افراطی در جهان اسلام هستیم.

۴- هر یادآوری از اختلاف، لزوماً به اختلاف نمی‌انجامد بلکه می‌تواند زمینه تفاهم را فراهم می‌سازد و موجب شکوفایی فکر گردد.

یکی از پندارهای نادرست این است که محض یادآوری از اختلاف، به اختلاف در جامعه می‌انجامد. این نگرانی بر اساس شواهد عملی و تجربی ما از گذشته درست نمی‌کند. اینجا به یک مثال اکتفا می‌کنم.

در بطن مذاهب اسلامی، اختلافات آراء به وفرت دیده می‌شود. این اختلاف شاید از سائر مذاهب اسلامی کرده در مذهب حنفی بیش‌تر و درشت‌تر و گسترده‌تر باشد، تا حدی که اگر کسی ادعا کند که در بطن مذهب حنفی می‌توان پنج موقف را شناسایی کرد (یکی از ابوحنیفه، دیگر از امام زفر، دیگر از امام ابویوسف، دیگر از امام شیبانی، دیگر از امام حسن بن زیاد لؤلؤیی)، نمی‌توان این سخن را کاملاً نادرست گفت.

برای بار نخست، قاضی ابوزید دبوسی (متوفای ۴۳۰ هـ) کتاب «تأسیس النظر» را نوشت و در آن اختلافات امام ابوحنیفه، ابویوسف و محمد شیبانی را منظم دسته‌بندی کرد. پس از او، علاءالدین محمد بن عبدالحمید اسمندی سمرقندی (متوفای ۵۵۲ هـ) کتاب «مختلف الروایة» را نوشت (بعضی‌ها این کتاب را به امام ابواللیث سمرقندی، متوفای ۳۷۵ هـ گرازش داده‌اند که نادرست است) که در واقع در راستای تکمیل‌سازی کتاب تأسیس النظر دبوسی بود. در نهایت، نجم الدین ابوحنفص نسفی (متوفای ۵۳۷ هـ) محتوای این دو کتاب را در نظم مختصر (المنظومة فی الخلافات) درآورد که حیثیت یک «متن فقهی» را بخود گرفت و بعدها چندین شروح بر این متن نوشته شده است (بشمول شرح ابوالبرکات نسفی، نویسنده کenz الدقائق). نجم الدین نسفی نه تنها اختلاف آراء میان ابوحنیفه، ابویوسف و شیبانی را در این متن/نظم گنجانید؛ بلکه اختلافات آراء با شافعی و امام مالک را نیز درج ساخت.

بعضی‌ها شاید در آن دوره همین نگرانی را داشتند که تألیف چنین کتاب‌ها در علم خلاف بجای اینکه به توحید رأی مذهب بینجامند، به تفرقه و پراکندگی می‌انجامد و چندپارچگی را در بطن مذهب خلق می‌کند. افزون بر آن، می‌گفتند که مردم را مغشوش می‌سازند تا زودتر از کدام رأی پیروی کنند، یا حتی مردم را دچار شک و شبهت در قبال مذهبشان می‌سازند.

اما روی هم رفته همه این نگرانی‌ها نادرست ثابت شد. تدوین خلافت کمک کرد تا متون فقهی (چون مختصر القدوری، تحفة الفقهاء، بدایة المبتدی، کenz الدقائق، وغیره) بهتر بتوانند «رأی مذهب»

را شناسایی کنند. تدوین خلاقیات بجای اینکه تدوین فقه را مختل سازد، برعکس به هم‌گرایی و به شناسایی اجماع یا به تثبیت رأی مذهب کمک کرد. تدوین خلاقیات در مذهب حنفی نه تنها که مردم را مغشوش و مشکوک و سرگردان نساخت؛ بلکه به یکی از جنبه‌های غنی مذهب حنفی مبدل شد طوری که زمینه تکاپوی فکر و آراء را میسر ساخت و به مردم و اهل علم این را آموخت که هر اختلافی باید مدلل باشد، یعنی استوار بر دلیل باشد، همانگونه که اختلاف شاگردان ابوحنیفه با امامشان زاده شک‌ورزی و سرکشی نه بلکه زاده استدلال و دلیل جستن و حجت آوردن بوده است، امری که قرآن مجید به آن اشاره کرده است و امری که پیامبر بزرگوارش (صل) آن را در میان اصحاب پروراند و تشویق کرد. طور مثال، بعضی‌ها تعدد قراءات و روایت‌ها قرآن (که بخشی از احرف سبعه‌اند، نه عین یا کل احرف سبعه) را مایه اختلاف می‌دیدند، اما امام سیوطی در کتاب «الإتقان فی علوم القرآن» چه خوب نمایان ساخت که این جنبه‌های قرآن اختلاف نه؛ بلکه جزو اعجاز قرآن‌اند! یا طور مثال، اگر پیامبر گرامی (صل) اختلاف آراء را میان اصحاب اجازه نمی‌داند، تعامل اصحاب فقیه در سرزمین‌های متفاوت و شرایط عرفی متفاوت باعث تکاپوی فقه نمی‌شد!

۵- بهتر است جوانان امروزی ما امور اختلافی را از زبان و قلم علمای خود ما بشنوند تا از زبان و قلم ملحدان و کافران.

در یکی از یادداشت‌های سال گذشته تحت عنوان «پنهان‌کاری‌هایی که دسته تبر دشمن می‌شوند»، نوشته بودم:

از چند قرن بدینسو، علمای اسلامی به این باور رسیدند که از بحث درباره موضوعات حسّاس، باریک و مغلقی که برای مردم عام قابل درک نیستند در محضر عام اجتناب ورزند تا کسی را مغشوش نسازند یا اخلاص کسی را ضربه نزنند و آن مسایل را تنها و تنها در حلقات خاص خودشان - آن‌هم با شاگردانی که به سطح بلند تحصیلات می‌رسند - مطرح سازند. این روش تا یک قرن پیش یا حتی تا چند دهه پیش مؤثر بود.

اما از دو دهه بدینسو، دو تغییر بزرگ اجتماعی در جهان رخ داده است: یکی، تعامل مسقیم مسلمانان با غیرمسلمانان در نتیجه مهاجرت‌ها؛ و دوم، گسترش تکنالوژی، انترنت، مطبوعات و رسانه‌ها که نه تنها دسترسی به کتاب‌ها و مقاله‌ها و منابع دینی را برای هر فرد دانا و نادان فراهم ساخته است بلکه زمینه را برای گسترش بخشیدن تبلیغ‌های ضد دین (چه از جانب عیسوی‌ها و چه از جانب دین‌ستیزان و ملحدان) مساعد ساخته است.

این دو روند باعث شده که منتقدین دین اسلام (بشمول دعوتگران عیسوی) به آسانی بتوانند اعتراضات، انتقادات و خرده‌گیری‌های نادرست و منافقانه خود را به گوش عام مسلمانان برسانند.

زمانی که یک جوان مسلمان موضوعی را نه از زبان ملای مسجد، نه از آن عالمی که در تلویزیون ساعت‌ها تبلیغ می‌کند، نه در کتاب‌هایی که در بازار قابل دسترس‌اند شنیده یا خوانده باشد، ولی به یکبارگی از زبان یک دین‌ستیز و منتقد دین اسلام بشنود، واضح است که دچار بحران فکری شدیدی می‌گردد.

مبلغین عیسوی با استفاده از همین ضعف علمای اسلامی توانستند به هزارها جوان مسلمان را دچار شک و شبهت سازند و سپس جذب کنند. کفایت می‌کند که شما به کانال‌های یوتیوب به زبان فارسی و به وبسایت‌های عیسویان به زبان انگلیسی سرزنید و متوجه شوید که این فعالیت‌ها روز بروز در حال گسترش‌اند. یا کفایت می‌کند که شما با جوانان ما که از دین اسلام روگشتانده روان‌اند، مکالمه صادقانه و دوستانه داشته باشید تا آن‌ها موارد شک و شبهت‌های خود را به شما بازگو کنند.

با گسترش تحقیقات دانشگاه‌های غربی در سال‌های اخیر روی تاریخ اجتماعی-سیاسی جهان اسلام و تاریخ فکر اسلامی، دیری نخواهد بود که ما شاهد کتاب‌های بیش‌تر روی اختلافات منهجی میان اهل حدیث و اهل رأی در جهان اسلام باشیم. آیا منتظر بنشینیم که بازهم دیگران بیایند این حقائق را بر روی جوانان ما برملا سازند؟ یا بهتر است که جوانان ما این مباحث را از زبان خود ما بشنوند، تا اگر فردا روز آن را از عیسویان و ملحدان در صفحات اینترنتی بخوانند یا بشنوند، شک و شبهتی به ایشان ایجاد نشود؟!

۶- زمانی که حقیقت مشتبه می‌گردد

زمانی که حقائق روی هم‌رفته مشتبه گردند و از یک روش یا منهج یا مذهب، چهره دیگری واکرد گردد، آنجاست که اصل احترام به حقیقت و اصل احترام به ارزش‌های علمی این را ایجاب می‌کند که به نقد این اشتباه پرداخته شود. امروز وقتی که ادعا این باشد که گروهی که منکر عقل‌اند کنند مذهب حنفی و مکتب ماتریدی‌اند، یا اگر ادعا این باشد که فرقی میان متقدمین حنفی و سلفی‌های حنفی مذهب امروزی وجود ندارد، یا اگر ادعا این باشد که در تعامل با حدیث (و شناسایی روایت‌ها مجعول و کاذب) تنها و تنها یک روش - که همانا روش حنبلیه‌ها و شافعی‌ها بوده - وجود داشته، واضح است کسانی که بیان حقیقت را یک ارزش اخلاقی و وجدانی و علمی می‌دانند تحمل سکوت را نداشته نمی‌توانند.

تا زمانی که اینچنین ادعاهای نادرست نه تنها که مطرح بلکه از آن دفاع نیز صورت بگیرند و این ادعاهای نادرست به «روایت حاکم» و به «روایت انحصارگرا» مبدل شود، اهل حق به خاطر نمایاندن حقیقت همانگونه که بوده و همانگونه که هست به تبیین و روشن‌گری خواهند پرداخت.

سخنان پایانی

اگر احترام ما به شخصیت‌های اسلامی - چنانکه ادعا می‌شود - برخاسته از تعصب و گرایشات سلیقوی نیست و عین احترام را به همه امامان و مجتهدین قائل استیم، پس چرا در مقابل کسانی که آراء بعضی از مجتهدین اهل رأی حنفی را نقل می‌کنند متعصبانه برخورد می‌کنیم و حتی اجازه مطرح کردن این مسایل را نمی‌دهیم؟! اینجاست که اهل رأی، یا حد اقل کسانی که حقیقت را امروز در پیروی از روش اهل رأی می‌دانند، ناگزیر می‌شوند که از اختلافات یاددهانی کنند تا مردم متوجه اصل اختلاف که ریشه در گذشته‌های تاریخی دارد شوند. من نمی‌دانم که انگیزه و فکر جناب انصاری صاحب در این زمینه دقیقاً چطور است، ولی حد اقل برای خودم یکی از دلایل پرداختن به اختلافات تاریخی میان اهل حدیث و متقدمین حنفی همین مسئله است.

چگونه این نقدها پذیرفته شوند؟ دلیل مطرح کردن این بحث‌ها، ایجاد پراکندگی نه بلکه ایجاد گفت‌وگو و تفاهم میان روش‌ها و مناهج است و متوجه ساختن مردم به یک بُعد مهم تاریخ و حقیقت که کوشش می‌شود زیر بار خاک و غبار تعصب - آگاهانه و غیرآگاهانه - پنهان شود. بهتر است که اهل خبره اصل این اختلافات را بپذیرند، به آرای مقابل احترام بگذارند و بجای اینکه از موجودیت این اختلافات در گذشته و امروز چشم‌پوشی کنند و بخواهند که یک نگرش، یک روش، یک شیوه، یک فکر و یک بینش را بر همه تحمیل بکنند، تن به تفاهم و گفت‌وگو بدهند. نقد را بشنوند و سپس در نقد آن بنویسند. این درایت و پختگی جامعه ما را به نمایش خواهد گذاشت. بجای اینکه چنین نقدها مایه اختلاف گردد و به دشنام‌نامه نویسی‌ها پایان پذیرد، باید بکوشیم تا این نقدها به پذیرش و هم‌دیگرپذیری میان روش‌های متفاوت تمام شود.

عمر جويا

۹ ثور ۱۴۰۲

اختلاف مدرسه رأی و مدرسه اهل حدیث غلام‌الدین کلاتری؛ پژوهشگر علوم دینی و دانشجوی مقطع دکتورا

از من خواسته شده که در مورد تفاوت‌های مذهب حنفی با سلفی‌ها صحبتی داشته باشم. این بحث می‌طلبد که عوامل و ریشه‌های شکل‌گیری مذاهب به‌طور مختصر به بررسی گرفته شود. باز شدن موضوع مورد بحث، نیازمند مروری به تاریخ ایجاد و ظهور مذاهب فقهی است. با مطالعه تاریخ مذاهب فقهی که به نوعی پیوسته، در کالبد امت اسلامی سریان و جریان یافته و قرن‌ها زندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، خانوادگی و فردی امت اسلامی را تنظیم و رهبری کرده است، درواقع، تاریخ طولانی و بالنده امت اسلامی ورق زده می‌شود.

بهتر خواهد بود که این بحث کوتاه روی عوامل شکل‌گیری مذاهب فقهی و به‌ویژه دو مذهب موردنظر خلاصه و منحصر گردد. ولی قبل از آن به این سؤال باید پاسخ کوتاهی ارائه گرد دکه: چه عواملی انسان‌ها را به اختلاف وامی‌دارد؟ و چرا به‌طور خاص، مسلمانان به اختلاف روی آوردند، درحالی‌که قرآن و سنت به‌عنوان چراغی بر فراز راهشان نورافشانی داشت و پرتو آن تا شامگاه قیامت استمرار خواهد داشت؟

دانشمندان امور زیر را اسباب ایجاد اختلاف در میان انسان‌ها می‌دانند:

وجود اختلاف در طبیعت انسان

افکار، نگاه‌ها و اندیشه‌های انسان‌ها به طبیعت حال انسان، در مورد یک حقیقت، متفاوت است. اختلاف افکار، آراء و نظریات در میان انسان‌ها اسباب عدیده‌ای دارد، برخی اسباب آن با اختصار ذکر

می‌گردد:

اختلاف فکری

حقیقت مسلم این است که انسان‌ها در تفکر و اندیشه‌شان یکسان نیستند و با سایرین اختلاف دارند. همان‌گونه که دانشمندان می‌گویند: انسان از آغازین روزهای زندگی‌اش در زمین، با نگاهی فلسفی به کائنات می‌نگرد، صورت‌ها، خیالات و اندیشه‌هایی که این نگاه‌ها در ذهن برمی‌انگیزد، در میان انسان‌ها متناسب با نوع نگاهشان متفاوت است. از سویی، هرچه انسان در راه نیل به تمدن بیشتر گام بگذارد، شگافه‌ای اختلاف بیشتر می‌شود، تا آنکه همین اختلاف اسباب ایجاد مذاهب فلسفی، اجتماعی و اقتصادی را مهیا می‌سازد.

۲. ابهام و غموض در ذات یک موضوع

دانشمندان و فلاسفه از قدیم برای بازکردن موضوعات پیچیده و مبهم تلاش کرده‌اند، اما راه‌های فهم و ادراک آن مختلف و متفاوت بوده است. هرکسی به ادراک و شناخت بخشی از آن دست می‌یابد که فکر و بصیرتش او را به درک آن هدایت می‌کند. و شاید صواب در مجموع آن‌همه ادراکات نهفته باشد نه در یکی از آن‌ها. افلاطون می‌گوید: حقیقت این است که انسان‌ها به همه ابعاد حق نمی‌رسند و نه در کل ابعاد آن به خطا می‌روند؛ بلکه هرکسی در جهتی به حق نایل می‌گردد. مثال آن داستان ناینا و فیل است که هرکسی بخشی از بدن فیل را وصف می‌کند.

همه اختلاف، برخاسته از غموض موضوع نیست؛ بلکه بیشتر برای آن است که دیدگاه جانب مقابل را نمی‌دانند و نظریات در یک موضوع به اختلاف کشانده می‌شود.

اختلاف رغبات، شهوات و طبیعت‌ها

یکی از اسباب اختلاف در میان مردم، اختلاف رغبات و شهوات انسان‌هاست، چون این مفاهیم در میان مردم متباین است. یکی از دانشمندان می‌گوید: تاریخ فلسفه عبارت از تاریخ تصادم مزاج‌های بشری است. که این اختلاف مزاج‌ها در میدان ادب، هنر و حکمت نیز اثرگذار بوده است.

۴. اختلاف گرایش

یکی از اسباب اختلاف در میان مردم، اختلاف گرایش است. گرایش مردم در زندگی، هرکسی را به نوع تفکر متناسب با گرایش او وامی‌دارد که آرا و نظریاتش نیز در قالب همین گرایش می‌ریزد. قیاس‌های علمی متفاوت، سبب اختلاف در میان علمای کلام و فقها گردید. چون قیاس فقها متکی

بر قرآن و سنت و قیاس علمای کلام بر مبنای عقل بود.

تقلید پیشینیان

تقلید پیشینیان نیز یکی از اسباب اختلاف در میان مردم است. چون افکاری که با مرور نسل‌ها لباس قداست پوشیده، بر قلب‌های مردم سیطره می‌یابد، عقول را به وضع دلایل برای بیان حسن آن‌ها و قبح جانب مقابلش می‌کشاند. طبیعتاً این امر، انسان را به گرداب اختلاف و کشمکشی بی‌نتیجه سوق می‌دهد. و تقلید، بستر تعصب را آماده می‌سازد. تقدیس نظریات تقلیدشده، مقلد را به تعصب و دفاع از آن نظریات وامی‌دارد. هرچه تعصب شدیدتر شود، اختلاف شدیدتر خواهد بود.

حب ریاست و سلطان

حب ریاست و سلطان بیشتر در مسایل سیاسی مورد بحث بوده ولی یکی از اسباب اختلاف است. این اسباب اختلاف به‌صورت کلی، اختلافی است که به منطقه خاص و به موضوع خاصی مربوط نمی‌شود؛ بلکه پدیده‌های است که در هر موضوع مورد اختلاف مصداق دارد.

اسباب اختلافات مسلمانان

به طور کلی اختلاف مسلمانان در حوزه‌های سیاست، اعتقاد و فقه به وجود آمده است. در این بحث مهم، برخی امور اساسی قابل تذکر است:

۱. اختلاف مسلمانان در اصل دین به میان نیامده است، مانند: وحدانیت خدای متعال، پیامبری حضرت محمد صلی الله علیه و سلم، قرآن از سوی خدای متعال نازل گردیده است، قرآن معجزه کبرای پیامبر است، ثبوت قرآن به تواتر، اصول فرایض مانند: نماز، روزه، زکات، حج، ادای این تکلیف‌ها، تحریم خمر، تحریم خنزیر، حرمت خوردن گوشت خودمرده، قواعد کلی میراث. یعنی، اختلاف در ارکان و اصول عامه دین عرض وجود نکرده است.

۲. اختلاف در مورد سیاست و عقاید، نکوهیده و بسی زیان‌بار است که آثار آن نیز در تاریخ اسلام محسوس و مشهود است. ولی اختلاف فقهی در امریکه در آن نص کتاب و سنت وارد نشده، زیان آور نبوده؛ بلکه بحثی عمیق در معانی کتاب و سنت و استنباط از آن‌هاست، این امر همان اختلاف نظری‌ای است که هر فقیه می‌خواهد به بهترین نتیجه نائل گردد. اختلاف صحابه در فروع، سبب خوشحالی عمر بن عبدالعزیز می‌شد و می‌گفت: «دوست ندارم که اصحاب پیامبر علیه السلام

اختلاف نکنند، زیرا در صورت وجود یک قول، مردم در تنگنا و حرج قرار می گیرند. چون اصحاب پیامبر علیه السلام امامانی اند که به آن ها اقتدا می شود، اگر کسی به قول یکی از آن ها عمل کند، به سنت عمل کرده است.»

اختلافی که در میان مسلمانان واقع شد، دوگونه است: اختلافی که امت را متفرق و پراکنده ساخت. و اختلافی که در میان امت تخم تفرقه پاشید و وحدت امت را پاره پاره کرد، این اختلاف در حوزه سیاست و امور حکومت عرض وجود کرد.

دانشمندان اسباب اختلاف مسلمانان را در مسایل زیر برشمرده اند:

۱. عصبیت عربی

اصلی ترین اختلافی که شیرازه وحدت امت را فروپاشید، سربرآوردن همان عصبیت عربی سرکوب شده توسط دعوت پیامبر علیه السلام بود، در حالیکه قرآن در آیات مختلف و احادیث فراوانی عصبیت را مردود اعلام کرد... عصبیت در زندگی عرب ریشه عمیق داشت که در زمان پیامبر علیه السلام پنهان گردید و تا زمان خلیفه سوم همان گونه در خفا باقی ماند. ازجمله پیامدهای بروز عصبیت، اختلاف در میان اموی ها و هاشمی ها و سپس اختلاف در میان خوارج و غیر خوارج بود، مذهب خوارج در میان قبیله ربعی انتشار گسترده ای داشت و جنگ های قبیله ربعی و مضر در زمان جاهلیت نیز معروف است.

نزاع بر سر خلافت

اصلی ترین اسبابی که اختلاف سیاسی را ایجاد کرد این بود که: چه کسی بعد از پیامبر علیه السلام برای خلافت امتش بهتر است؟ این امر بعد از وفات پیامبر علیه السلام اختلاف در میان انصار و مهاجرین را به وجود آورد و با بیعت به ابوبکر صدیق فروکش کرد.

اندکی بعدتر این اختلاف با شدت بیشتری سربلند کرد که: چه کسی مستحق خلافت است؟ قریشی یا اولاد علی؟ یا هر مسلمانی؟ و امثال این صدها سؤالی که در حوزه حکومت و مسایل مربوط به آن مطرح گردید.

ترجمه کتاب های فلسفه

ترجمه کتاب های فلسفه آثار واضحی در اختلاف میان مسلمانان داشت. افکار فلسفی و مذاهب پیشین در مورد کاینات، ماورای طبیعت و محسوسات، با فکر اسلامی به منازعه و مجادله برخاست. برخی علمای اسلامی راه فلاسفه را در پیش گرفتند تا آنکه در زمان عباسی ها گروه شکاکيون که روش

سوفسطایی‌ها در روم و یونان بود، عرض وجود کرد. تا جایی که طریقه فلاسفه، در روش معتزله در اثبات عقاید اسلامی نیز راه یافت.

همچنان گسترش تفکر فلسفی در میان علمای مسلمان در اثبات عقاید، آن‌ها را به بحث در مسایلی کشانید که از دایره عقل بشری بیرون بود. مانند: اثبات و نفی صفات خدای متعال.

استنباط احکام شرعی

نصوص غالباً احکام کلی را در بردارد، لذا علما راه استنباط از احکام کلی را در پیش گرفتند. و برای شناخت احکام، هر عالمی بر مبنای فهم و نظر خودش از آیه یا حدیث، یا اثر صحابی را که صحیح می‌پنداشت، استنباط می‌کرد. اختلافی که از این استنباط عرض وجود کرد، خطرناک نبوده و نتیجه‌ای نیکو داشت.

به‌صورت عموم اختلاف مسلمانان در دو بُعد عملی و نظری خلاصه می‌شود:

۱. در بُعد عملی؛ اختلافات در زمان خلافت حضرت عثمان، اختلافات علی و معاویه و

اختلافات زبیر بن

عوام با اموی‌ها و امثال آن‌ها بود که در تاریخ سیاسی اسلام معروف است.

۲. در بُعد نظری؛ اختلافات علمی نظری است که اختلاف در فروع عقاید و فقه بود و از دایره

فکر و اندیشه بیرون نشده و پا به میدان عمل نگذاشت. در نهایت هرکسی مخالفین نظرش را به خطا و ابتداع حکم متهم می‌کرد. تا آنکه هرکس به مخالفینش می‌گفت: رأینا صواب یحتمل الخطأ و رأی غیرنا خطأ یحتمل الصواب. خطر این اختلاف همانند خطر اختلاف عملی یا اختلاف در حوزه سیاست، خطرناک و تفرقه ساز نبود.

اختلاف نظریات در زمان پیامبر علیه السلام

در زمان پیامبر علیه السلام، تشریع الهی و مصدر آن وحی قرآن یا اجتهاد پیامبر علیه السلام بود که تعبیری از وحی الهی، یا اجتهاد برخاسته از بحث و نظر پیامبر علیه السلام بود. اگر این اجتهاد صواب می‌بود، مورد تأیید خدای متعال قرار می‌گرفت و اگر صواب نمی‌بود، خداوند متعال او را به صواب برمی‌گردانید.

در دوران رسالتش صلی الله علیه وسلم سلطه تشریعی تنها در صلاحیت او بود، هرچیزیکه از دیگران صادر می‌شد، بدون تأیید پیامبر تشریع دانسته نمی‌شد. به همین جهت در زمان او دو رأی غیرقابل تأیید در یک حادثه دیده نمی‌شود و از هیچ صحابه‌ای در زمان او فتوا و یا اجتهادی صدور

نیافته است.

اختلاف نظریات صحابه برای پیامبر علیه السلام رجعت داده می‌شد، ایشان آن‌ها را مورد رد یا تأیید قرار می‌داد. ولی ابراز نظر و ابدای رأی کاملاً آزاد بود.

اختلاف در زمان صحابه

عهد صحابه از وفات پیامبر علیه السلام در سال یازدهم هجری آغاز شده و تا اواخر قرن اول هجری پایان یافت، در این زمان سلطه تشریعی توسط بزرگان صحابه معرفی می‌شد. این زمان، زمان تفسیر تشریع و گشوده شدن باب استنباط در مسایلی است که نص وجود ندارد. بزرگان صحابه آرای زیادی در تفسیر نصوص احکام قرآن و سنت دارند که در تفسیر و تبیین نصوص مرجع پنداشته می‌شود. همچنان فتاوی بسیاری از بزرگان صحابه در مسایلی که نص وجود ندارد، صادر شده که اساس اجتهاد و استنباط را تشکیل می‌دهد. مشهورترین آن‌ها در مدینه: خلفای راشدین، زید بن ثابت، ابی بن کعب، عبدالله بن عمر و عائشه رضی الله عنهم بود. عبدالله بن عباس در مکه، علی بن ابیطالب و عبدالله بن مسعود در کوفه، انس بن مالک و ابوموسی اشعری در بصره، معاذ بن جبل و عباد بن صامت در شام، عبدالله بن عمرو بن عاص در مصر و جمع دیگری که فتاوی زیادی از آن‌ها بر جای مانده است.

نخستین جرقه اختلاف بعد از وفات پیامبر علیه السلام در سقیفه بنی ساعده بر سر تعیین خلیفه به ظهور رسید که به خلافت ابوبکر صدیق منتج گردید. مردم به ابوبکر صدیق بیعت کردند و وحدت مسلمان حفظ شد. بعد از شهادت خلیفه سوم و آغاز اختلاف علی و معاویه رضی الله عنهم عصر خلفای راشدین پایان یافت. این اختلافات، مسلمانان را به سه گروه عمده تقسیم کرد:

۱. اهل سنت و جماعت (جمهور مسلمانان)

۲. شیعه

۳. خوارج

اختلافات سیاسی و ظهور سه گروه مذکور، اثرات و پیامدهای فراوانی بر زندگی امت اسلامی و به ویژه فقه اسلامی بر جای گذاشت. از جمله:

پیامدهای اضرار این اختلاف تنها به پارچه شدن مسلمانان به سه گروه و زیان‌های مادی برخاسته از اختلاف، منحصر باقی نماند؛ بلکه زیان خطرناک دیگری نیز سر بلند کرد که آن اختلاف در آراء و اختلاف در دین بود. عقده‌های ناشی از اختلاف در دل‌ها تراکم کرد، برخی دیگری را تکفیر می‌کرد و برخی بر دیگری با سوءظن می‌نگریست. آخر الامر شمشیرها آخته شدند و شعله‌های جنگ زبانه

کشید. اموی‌ها راه خشونت و استبداد را در پیش گرفتند که غالباً «منطق زور» به عنوان یکی از اصول حکومت‌داری مورد استفاده قرار می‌گرفت.

بدین گونه باگذشت زمانی نه‌چندان دور، گروه‌های ایجادشده، اصول و فروع فقهی ساختند و اعمال و رفتارشان را با شاخ و برگ احکام فقهی توجیه کردند.

هرگاه واقعه‌ای برای خلیفه اول پیش می‌شد، روش ایشان طوری بود که نخست به کتاب الله مراجعه می‌کرد، اگر نصی در آن موضوع وجود می‌داشت، بر مبنای آن حکم می‌کرد. اگر حکم آن را در کتاب الله نمی‌یافت به سنت رسول الله مراجعه می‌کرد، اگر موضوع را در سنت می‌یافت به آن حکم می‌کرد. در غیر آن از مردم می‌پرسید: آیا در این مورد حکم پیامبر علیه السلام را میدانید؟ گاهی مردم می‌گفتند: چنین فیصله کرده است، اگر در آن نیز سنت را پیدا نمی‌کرد، بزرگان صحابه را جمع می‌کرد و با آن‌ها مشوره می‌کرد، اگر رأی آن‌ها به امری مستقر می‌شد، به آن حکم می‌کرد.

خلیفه دوم نیز همان روش ابوبکر صدیق را در پیش گرفت. اگر موضوع را در کتاب و سنت نمی‌یافت، می‌پرسید: آیا ابوبکر در این مورد حکمی و فیصله‌ای دارد؟ اگر حکمی وجود می‌داشت، همان حکم را صادر می‌کرد. در غیر آن علمای صحابه را فرامی‌خواند و موضوع را به مشوره آن‌ها می‌گذاشت. اگر به رایي اجماع می‌کردند، به آن حکم می‌کرد.

عبدالله بن ابی یزید می‌گوید: هرگاه ابن عباس از امری پرسیده می‌شد، به کتاب الله مراجعه می‌کرد، اگر در کتاب الله وجود نمی‌داشت و پیامبر علیه السلام آن را گفته بود، همان را می‌گفت. اگر در کتاب الله و سنت رسول الله نمی‌بود. آنچه ابوبکر و عمر گفته بودند، همان را می‌گفت. در غیر آن به رأی خود اجتهاد می‌کرد. بنابراین، در این عصر، مصادر فقه چهار چیز بود: کتاب، سنت، اجماع و قیاس.

زمانی که قلمرو مسلمانان گسترش یافت، در هر شهر یک نفر یا دو نفر علمایی بودند که در مسایلی که نص وجود نداشت، فتوا صادر می‌کردند و نصوص را تفسیر و تبیین می‌کردند. نتیجه این امر به ایجاد اختلاف در آرای آن‌ها منتج گردید.

اسباب این اختلافات عبارت بود از:

۱. بیشترین نصوص احکام در قرآن و سنت قطعی الدلاله نیست، همان‌گونه که به یک معنی دلالت می‌کند، احتمال دلالت به معنای دیگری را نیز دارد. الفاظ مشترک المعنی، الفاظ عام، مطلق و غیره وجود دارند که فهم نص سبب اختلاف می‌گردد.

۲. سنت تدوین نشده بود.

۳. نیازها و محل زیست صحابه متفاوت بود، مسایلی که ابن عمر در مدینه به آن مواجه می‌شد، از

نیازهای ابن مسعود در کوفه متفاوت بود. اختلاف محیط در تقدیر مصالح و انگیزه‌های تشریع احکام، متفاوت بود.

بنا به اسباب فوق، فتاوای صحابه در یک واقعه به گونه‌های مختلف صادر شد و هرکدام دلایلی برای توجیه فتوایشان نیز دارند. این حالت زمینه شکل‌گیری دو مدرسه فقهی اهل حدیث و اهل رأی را در مدینه و کوفه مساعد ساخت که اثرات بسیار مهمی در زندگی امت اسلامی برجای گذاشت.

نشأت مدرسه اهل حدیث و اهل رأی

طوری‌که گفته شد پراکنده شدن اصحاب پیامبر علیه السلام در شهرهای مختلف، حرکت علمی‌ای را در هر شهری ایجاد کرد که روش و دیدگاه آن با روش و دیدگاه اصحاب در سایر شهرها متفاوت بود. این امر سبب گردید که به‌طور طبیعی دو مدرسه فقهی در حجاز و عراق شکل بگیرد. مدرسه اهل حدیث در مدینه و مدرسه اهل رأی در کوفه. عمر بن الخطاب رضی الله عنه، عبدالله بن مسعود را به کوفه فرستاد تا برای مردم کوفه اسلام را بیاموزد، حرکت عبدالله بن مسعود گسترده بود و مدرسه‌ای را به وجود آورد که بذره‌های مدرسه اهل رأی در کوفه کاشته شد. ابن مسعود در فکر، استنباط و رأی در اموری که در آن‌ها نص وجود نداشت، از روش حضرت عمر پیروی می‌کرد.

وجود دو مدرسه، هرگز به معنای این نیست که فقهای عراق حدیث را حجت نمی‌دانستند و فقهای مدینه در تشریع شان از اجتهاد بالرأی استفاده نمی‌کردند. بلکه پیروان هر دو مدرسه متفق بودند که حدیث یا سنت حجت شرعی الزام‌آور است و اجتهاد بالرأی یا قیاس حجت شرعی در اموری است که نص وجود ندارد.

فقهای عراق به مقاصد شارع و مبنای تشریع توجه بیشتری مبذول می‌کردند و احکام شرعی را معقول المعنی می‌دانستند که هدف آن تحقق مصالح مردم است. لذا باور داشتند که احکام شرعی هدف واحدی را دنبال می‌کند و لابد تعارض و تباین در نصوص و احکام آن وجود پیدا نمی‌کند؛ ایشان با همین مبنا نصوص را می‌فهمیدند و نصی را بر نص دیگری ترجیح می‌دادند و در مسایلی که نص وجود نداشت، استنباط می‌کردند. روی همین، در اکثر وقایعی که نص وارد نشده بود، قلمرو بیشتری برای قیاس یا اجتهاد بالرأی قایل می‌شدند.

فقهای حجاز توجه بیشتری به حفظ احادیث و فتاوای صحابه مبذول داشتند و در تشریع شان، فهمشان را بر مبنای عبارت آثار بنا نهادند و آن را بر حوادث پیش آمده تطبیق کردند، بدون اینکه در علل احکام بحثی داشته باشند. هرگاه فهمشان از نص به اقتضای عقل موافق نمی‌بود، باکی نداشت و می‌گفتند: نص همین‌گونه است. بنابراین، به قیاس یا اجتهاد بالرأی جز در هنگام ضرورت‌های جدی،

توجه نمی کردند.

امیدوارم به خاطر عدم اطاله موضوع، این یک مثال به توضیح و تبیین قضیه کمک کند: در حدیث آمده است: أن في كل أربعين شاة شاة، وأن صدقة الفطر صاع من تمر أو شعير، وأن من رد الشاة المصراة بعد احتلاب لبنها رد صاعاً من تمر.

فقهائ عراق این احادیث و امثال آن‌ها را در پرتو معنای معقول و مقصد شارع به بحث می گرفتند. یعنی بر مالک چهل گوسفند واجب است که یک گوسفند یا معادل آن را برای فقرا بدهد. کسیکه صدقه فطر می پردازد یک صاع خرما یا معادل آن را بپردازد. یعنی هدف شارع کمک برای فقراست که اگر خود جنس یا معادل آن پرداخته شود، مقصد شارع برآورده شده است. درحالی که فقهائ مدینه به اصل حدیث عمل می کردند که باید یک صاع خرما که در حدیث آمده پرداخته شود و معادل آن برایشان قابل قبول نبود.

عوامل شکل گیری مدرسه اهل رأی در عراق

گسترش مدرسه اهل رأی در عراق عمدتاً به چهار عامل برمی گردد:

۱. تاثیرپذیری از صحابی جلیل عبدالله بن مسعود، که از روش عمر رضی الله عنه پیروی می کرد و از فیصله ها و اجتهادات حضرت علی رضی الله عنه در زمان خلافتش اطلاع داشت.
۲. حدیث در عراق نسبت به حجاز کم تر بود.
۳. عراق با مدنیت فارسی احتکاک و پیوند عمیق داشت، لذا طبیعتاً حوادث و مسایل متعددی عرض وجود می کرد که نیاز به اعمال رأی و قیاس داشت.
۴. عراق مسکن شیعه و خوارج بوده و شاهد فتنه های مهیبی بود، برای تأیید مذاهب و افکار سیاسی، حدیث وضع می شد. لذا فقهائ عراق برای عدم وقوع در احادیث موضوع، کم تر به احادیث استناد می کردند. احادیث مورد اعتمادشان کم تر بود و شرایط سختی برای قبول حدیث داشتند. این امر آن‌ها را به اجتهاد بالرأی در مسایلی که نص وجود نداشت، فراخواند.

عوامل شکل گیری مدرسه اهل حدیث در حجاز

مدینه منوره به عنوان دارالهجرة، مهبط وحی و محل صدور قول و فعل پیامبر علیه السلام، از جایگاه ویژه ای برخوردار بود. در مدینه خلفای راشدین زیستند، مهد سنت، منبع حدیث و مسکن صحابه بود. این امور، اسبابی را فراهم می کرد که اهل مدینه بیشتر بر روایت و آثار تمسک داشته باشند. و مدرسه ای شکل بگیرد که از چشمه سار علم و فقه بزرگانی مانند عبدالله بن عمر و زید بن ثابت رضی الله عنهم

سیراب می‌شد. ابن عمر به پیروی شدید آثار پیامبر علیه السلام معروف بود. بعد از اوسعید بن مسیب آثار و فتاویٰ صحابه را جمع‌آوری و حفظ کرد. روی این اسباب، در مدینه منوره مدرسه‌ای شکل گرفت که بعدها به نام مدرسه اهل حدیث معروف شد.

هرگاه پیروان مدرسه اهل حدیث از امری پرسیده می‌شدند، اگر آیه یا حدیثی را در پاسخ آن موضوع می‌دانستند، به آن فتوا می‌دادند، در غیر آن توقف می‌کردند. تا جاییکه شعبی یکی از پیروان مدرسه اهل حدیث می‌گفت: اگر کسی چیزی از اصحاب رسول‌الله آورد آن را بگیرد و اگر کسی چیزی از رأی خویش گفت، آن را دور بریزد.

شکل‌گیری مدرسه اهل حدیث عمدتاً به عوامل ذیل برمی‌گردد:

۱. اثرپذیری آن‌ها از روشی که علمایشان در تمسک به احادیث و آثار و اجتناب از اجتهاد بالرأی و اِعمال قیاس برگزیدند.

۲. موجودیت ثروت بزرگ احادیث و آثاریکه در نزد صحابه وجود داشت و بیشترینشان در حجاز و بالاخص در مدینه زندگی می‌کردند. و این آثار آن‌ها را از استدلال و اِعمال رأی بی‌نیاز ساخته بود.

۳. ساده‌زیستی، قلت وقایع جدید و حوادث نو در حجاز و دوربودن مدینه از ظهور رویدادهای متأثر از تمدن فارسی و یونانی. مردم همانند زمان پیامبر علیه السلام زندگی داشتند و حوادث جدید به‌ندرت در زندگی‌شان به میان می‌آمد.

۴. دوری‌شان از اماکن فتنه و اسباب نزاع، آن‌گونه که در عراق وجود داشت. آن‌ها از قلمرو نفوذ نظریات خوارج و شیعه دور بودند و حدیث و آثار، بدون تهمت وضع و ایجاد شک و شبهه در نزدشان محفوظ مانده بود.

عصر ائمه مذاهب فقهی

وجود دو مدرسه اهل حدیث و اهل رأی در مدینه و کوفه در زمان تابعین نیز با توجه به دلایل مختلف رشد و ادامه یافت تا آنکه عصر ائمه مذاهب فقهی فرارسید. در این زمان فاصله اختلاف در میان آن‌ها بیشتر شد و به اسباب اختلافی که در زمان صحابه وجود داشت، بسنده نشد؛ بلکه از مرزهای آن عبور شده و اختلاف به مصادر تشریع و مبادی لغوی که در فهم نصوص تطبیق می‌شد، رسید. سرانجام، در هر حوزه فقهی، با توجه به پیشینه آرای آن‌ها، مذهبی ایجاد گردید.

اختلاف مجتهدین در مسایل زیر آشکار گردید:

۱. در طریق وثوق سنت و میزان رجعت یک روایت به روایت دیگری. چون وثوق سنت مبتنی بر وثوق راویان و کیفیت روایت بود. مجتهدین عراق؛ امام ابوحنیفه و یارانش به سنت متواتر و مشهور

احتجاج کردند و روایت فقه‌های ثقه را ترجیح دادند. مجتهدین مدینه، امام مالک و اصحابش عمل اهل مدینه را ترجیح دادند و اخبار آحاد مخالف عمل اهل مدینه را ترک کردند. سایر امامان، روایت راویان عدل ثقه، فقها یا غیر فقها را حجت دانستند، اگرچه موافق یا مخالف عمل اهل مدینه باشد. اثرات این موضوع، سبب نشأت اختلاف در احکام گردید.

۲. امامان مذاهب در مورد فتاوی اجتهادی‌ای که از افراد صحابه صادر شده بود، اختلاف کردند. امام ابوحنیفه و پیروانش فتاوی هر صحابه را می‌گرفتند، به فتاوی یک نفر مقید نبودند و به طور عموم از چهارچوب فتاوی صحابه بیرون نمی‌شدند. امام شافعی می‌گفت: فتاوی صحابه، فتاوی اجتهادی فردی است که از غیر معصوم صادر شده، ایشان می‌تواند برخی فتاوا را بگیرد و می‌تواند برخلاف همه آن‌ها فتوا دهد. این اختلاف نیز سبب وجود اختلاف در احکام شد.

۳. اختلاف در قیاس، برخی احتجاج به قیاس را نپذیرفتند و آن را به‌عنوان مصدر تشریع نشناختند. جمهور مجتهدین قیاس را بعد از قرآن، سنت و اجماع، با وجود اختلاف در علت حکمی که قیاس بر آن مبتنی می‌شود، مصدر تشریع می‌دانستند. اختلاف در این امر، نیز سبب اختلاف در احکام گردید.

تبلور دو مدرسه در مذاهب فقهی

مذهب امام ابوحنیفه حامل لوای مدرسه رأی شناخته شد، اوضاع سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و تمدنی عراق زمینه‌ساز شکل‌گیری مدرسه رأی بود که نبوغ جوشان امام ابوحنیفه و یارانش به نیازهای آن پاسخ می‌گفت.

مذهب حنابلہ تبلوری از مدرسه اهل حدیث بود که بعدها پیروانش آن را به نام مذهب سلف نیز یاد می‌کردند، امام احمد بن حنبل کتابی در فقه نوشت ولی کتاب مسند را در حدیث تألیف کرد. میلان به حدیث، بعد از امام احمد، رشد بیشتری یافت، در قرن هفتم ابن تیمیه آن را بسط و توسعه داد و در قرن دوازدهم بار دیگر توسط محمد بن عبدالوهاب در حجاز ظهور کرد.

اختلافات مدرسه اهل رأی و اهل حدیث

بیشترین علمای احناف از نظر اعتقادی پیرو مذهب ماتریدی بودند. در فروع، حنفی و در اعتقاد ماتریدی بودند. اختلاف اصلی در میان مدرسه رأی و مدرسه حدیث، اختلاف در حوزه اعتقاد بود که بر اختلاف در فروع نیز اثر گذاشت. اشعری‌ها و ماتریدیها به مثابه دوروی یک سکه، تلاش کردند که با دلایل عقلی، عقاید اسلامی را به اثبات برسانند.

معتزلی‌ها برای دفاع از عقیده اسلامی، روش فلسفی را در پیش گرفتند که از منطق یونان و فلاسفه

اقتباس شده بود. هدف انتخاب این روش دفاع از عقاید اسلامی بود. بعدها اشعری‌ها و ماتریدی‌ها نیز همان روش را برگزیدند.

مدرسه اهل حدیث یا به اصطلاح امروز سلفی‌ها با روش اهل رأی یا ماتریدی‌ها و اشعری‌ها مخالفت کردند، خواستند بحث عقاید را بر منهاج صحابه و تابعین اعاده کنند. عقاید را جز از کتاب و سنت نگیرند، اصل عقیده را از قرآن بگیرند، دلایل مبین عقیده را نیز از قرآن اخذ کنند و علما را از تفکر در مورد دلیل قرآن کریم منع کنند. به جهت طولانی شدن موضوع، از ارایه مثال‌ها در موارد فوق صرف‌نظر می‌شود.

پیروان مدرسه حدیث صفات خدای متعال را آن‌گونه که در قرآن کریم آمده است، اثبات کردند و دلایلی برای صحت اثباتشان ارایه کردند.

این اختلاف در نظریات ابن تیمیه بیشتر روشن می‌شود که می‌گوید:

روش‌های علما در فهم عقاید به چهار نوع تقسیم شده است:

۱. فلاسفه: آن‌ها می‌گویند: قرآن به طریق خطاب برای اقناع جمهور آمده است و طریق عقاید مبنی بر برهان و یقین است.

۲. متکلمان (معتزله): قضایای عقلی و دلیل عقلی را بر تأمل و نظر در آیات قرآن مقدم می‌سازند و به مقتضای عقل تأویل می‌کنند، هرچند از عقاید قرآن بیرون نمی‌شوند.

۳. گروهی از علما: ایشان برای روشن کردن عقاید قرآن از عقل استعانت می‌جویند.

۴. گروهی که به قرآن، عقاید و دلایلش ایمان آورده‌اند، ولی در کنار ادله قرآن به ادله عقلی نیز متوسل می‌شوند. که مراد اشعری و ماتریدی است.

ایشان بعد از توضیح گروه‌های چهارگانه می‌افزاید:

منهاج و روش سلف هیچ یکی از روش‌های چهارگانه فوق نیست؛ آن‌ها عقاید و دلایل آن را از نصوص می‌گرفتند. یگانه راه معرفت و شناخت عقیده، احکام و همه امور مربوط به آن‌ها به صورت کلی، تفصیلی، اعتقادی و استدلالی تنها قرآن و سنت نبوی که مبین قرآن است، می‌باشد و راه دیگری وجود ندارد. عقل شاهد است نه حاکم، مؤید است نه ناقض.

برخی آرای ماتریدی با اختصار ذکر می‌شود:

۱. قضایای شرع با دلایل عقلی و منطقی و براهینی که مجال شک نداشته باشند، ثابت می‌گردد.

۲. معرفت خدا با عقل میسر است.

۳. اشیاء حسن ذاتی و قبح ذاتی دارند.

۴. شرع و عقل هر دو مصدر عقاید است.

۵. حکم عقل هنگامی معتبر است که مخالف شرع نباشد. اگر عقل با شرع مخالف بود باید به حکم شرع خاضع شود.

۶. افعال خدا علت دارند، یعنی هیچ فعل خدا عبث نبوده و بر مبنای مصلحتی است.

۷. صفات خدا را ثابت می‌کنند، که صفات غیر ذات است، قائم به ذات خودش نیست و جدا از ذات خودش نیز نیست.

۸. صفات خدای متعال را تأویل کردن د، مثلاً: ید، قدم، ضحک و امثال آن را تأویل کردن د و دلایلی عقلی برای عدم اثبات این صفات و تأویل آن ارایه کردند.

برخی آرای مدرسه اهل حدیث به‌ویژه شیخ الاسلام ابن تیمیه، یا سلفی‌ها که در قرن‌های اخیر (بعد از قرن دوازدهم هجری یا عصر محمد بن عبدالوهاب)، به نام وهابی نیز یاد می‌شوند؛ قرار ذیل است:

۱. توحید اساس اول اسلام است، زیارت روضه‌ها، توسل به اموات، دعاء در مقابل قبر پیامبران یا اولیاء منافی توحید است.

۲. اثبات کلیه اموری که در قرآن کریم و سنت آمده است، از قبیل: صفات، اسماء، اخبار و احوال.

۳. اثبات صفات خدای متعال، بدون تأویل، تعطیل، تشبیه و تفسیر به غیر ظاهر آن، مانند: استواء علی العرش، وجه، ید، عین، علم، قوت، محبت، غضب، سخط، رضا، نداء، کلام، نزول و غیره.

۴. عقل دنباله‌رو نقل است.

۵. قرآن کریم کلام الله و غیر مخلوق است.

۶. منع تقرب الی الله با توسل به صالحین و اولیاء.

۷. منع استغاثه و توسل به اموات و غیره.

۸. منع زیارت قبور صالحین و انبیاء برای تیمّن و تقدیس.

۹. منع نذر برای قبور، ساکنان قبور و مجاوران قبور.

۱۰. منع زیارت قبر پیامبر علیه السلام.

۱۱. توسع در گستره مفهوم بدعت.

این گروه به خصوص گروه‌های کنونی، آرای شان را صواب می‌دانند که خطا را نمی‌پذیرد و آرای مخالفینشان را خطا می‌دانند که صواب پذیر نیست. بنا بر همین تصور و با همه سادگی، افراد، جوامع و سواد اعظم را مشرک می‌خوانند.

اما حنفی‌ها و سلفی‌های معاصر

اگر این موضوع در دو سه جمله خلاصه شود، چنین خواهد بود: در کشور ما افغانستان، نه حنفی‌های امروزی با هیچ معیار و میزان مذهب امام پارسا و پرهیزگار، امام ابوحنیفه و یاران بزرگوارش امام ابویوسف و امام محمد شیبانی و دیگران سنجش می‌شوند. و نه سلفی‌های امروزی با هیچ معیار و میزان اهل حدیث و مذهب امام پرهیزگار و خداترس امام احمد بن حنبل و عالم مجاهد شیخ الاسلام ابن تیمیه و سایرین به سنجش گرفته می‌شوند.

امروز، هردو گروه به بیماری‌های مزمن و کشنده: حقد، کینه، پول‌دوستی، دنیاطلبی، خرافات، جهل، شهرت‌طلبی، جاه‌طلبی، تبعیض، خودبزرگ‌بینی، بیگانه‌دوستی، فتنه‌انگیزی، بی‌تفاوتی نسبت به هتک شعائر دینی، خودستایی، تقدیم آرای مذهب بر کتاب و سنت، ناآگاه از جامعه و جهان، ناتوان از شناخت مصالح و مفاسد، غرقه در امور کوچک و ناچیز، دوری از کتاب و سنت و امثال آن‌ها مبتلا هستند. اندک کسانی هستند که خدای متعال آن‌ها را از این امراض به دور نگهداشته است.

امروزه، افکار، آراء و روش هر دو گروه نیازمند پیرایش و پالایش است. هردو گروه نیازمند برگشت به اصل دین و مذهب خویش‌اند. هردو گروه نیازمند فهمیدن نظریات و اصول امامان مذهبشان هستند. بر هردو گروه لازم است یک‌باره خودشان را در آینه تمام‌نمای قرآن و سنت مشاهده کنند تا ضعف‌ها و پوش‌نوارها و دوری‌هایشان نسبت به دین و مذهبشان آشکار شود، باشد که راه وسط در پیشگیرند و التیامی باشد بر زخم‌های مزمن ناشی از اختلافات کوچک، عداوت‌های بی‌هدف و تکفیر کردن‌های پوچ مذهبی.

چون آثار شوم اختلافات و دشمنی‌های زشت این گروه‌ها در زندگی مسلمانان، بدتر از توسل به اموات، خطرناک‌تر از استغاثه به مردگان و وحشتناک‌تر از آثار شرک در گستره سواد اعظم امت اسلامی است. دردناک‌تر اینکه اختلافات سیاسی احزاب، کشورهای مختلف و حتی اهداف و استراتژی‌های پلید استخباراتی کشورها را در قالب اختلافات مذهبی می‌ریزند و نابخردانه و یا عامدانه به مردم مسلمان عرضه می‌کنند. و دین و مذهب را در خدمت تحقق اهدافی سپرده‌اند که در اتاق‌ها خلوت استخبارات طرح، ایجاد و فربه گردیده و برای صدور آماده‌شده‌اند. بیاید این ندای خدای متعال را با گوش جان بشنویم: (إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ) [المائدة: ۴۸]

والله ولی التوفیق

منابع:

- تاريخ التشريع الإسلامي للمناع بن خليل القطان
- علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع لعبد الوهاب خلاف
- تاريخ التشريع الإسلامي للخضري
- نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور على حسن عبد القادر
- تاريخ الفقه الإسلامي للسايس
- تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى
- تاريخ التشريع الإسلامي لعبد العظيم شرف الدين
- تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ ابوزهره
- أبوحنيفة، للشيخ ابوزهره
- أحمد، للشيخ ابوزهره
- ابن تيمية، للشيخ ابوزهره
- أصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي
- المدخل الفقهي العام للزرقا
- فلسفة التشريع في الإسلام للمحمصاني
- مدخل الفقه الإسلامي لمدكور
- مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري للدكتور محمد بلتاجي.

جدال رأی و روایت از زاویه‌ای دیگر غلام رسول قرق؛ پژوهشگر امور دینی

«جدال رأی و روایت» عنوان رساله‌ای است که توسط دانشمند نام‌آشنای کشور آقای دکتر خواجه بشیر احمد انصاری به رشته تحریر درآمده و مورد توجه، تحقیق و تدقیق و نقد اساتید، علماء و قلم به‌دستان آگاه کشور قرار گرفته است. الحق این نبشته نبض تپنده دانش پژوهان و اهل تحقیق را به تحرک درآورده است و شوری به پا کرده است.

من نوشته‌ها و مقالات اکثر عزیزان را خوانده‌ام و حظ برده‌ام و هر آن منتظر تراوش‌های فکری جدیدی هستم که بر معلوماتم بیفزایم و استفاده ببرم. درین میان متوجه شدم با وجودی که نویسندگان عزیز بر زوایای مختلفی از آن نوشته مکتب کرده‌اند، شاید یک بخش دیگر را توجه نفرموده‌اند و من بتوانم اندکی در آن بخش اشاراتی جهت تعمیم فایده تقدیم کنم و آن عبارت است از «دیدگاه مکتب تشیع» در مورد امام ابوحنیفه (به‌کنندگی از اهل سنت) و کتاب صحیح البخاری (به‌کنندگی از منابع حدیثی اهل سنت)؛ لذا خوب است این موضوع را با مقدمه‌ای به بحث بنشینیم:

همانگونه که عزیزانم مستحضر هستند، همه مسلمانان به دو مرجع اساسی تشریع معتقدند که عبارت از کتاب الله و سنت پیامبر صلی الله علیه و سلم (قرآن و حدیث) می‌باشند و هرآنچه بعد از این دو مرجع با عبارات و مصطلحات مختلف ذکر می‌گردد، باید موافق به آن دو مرجع یاد شده باشد و اگر مخالف آن‌ها بود از اساس مردود است.

ده‌ها آیت و حدیث و روایت در نزد فریقین (شیعه و سنی) درین راستا وجود دارد و شاید ساده‌ترین و بی‌تکلف‌ترین این ادله اعزام حضرت علی و معاذ بن جبل رضی الله عنه از سوی پیامبر

صلی الله علیه وسلم به یمن و گفت و شنود پیامبر صلی الله علیه وسلم با معاذ رضی الله عنه که اگر قضیه‌ای پیش بیاید چگونه قضاوت خواهد کرد؟ بوده باشد که خیلی معروف است.

در استفاده و کاربرد مرجعیت قرآن کریم (کتاب خدا) اختلاف چندانی میان شیعه و سنی وجود ندارد و چه بسا در تفسیر و تأویل آیات، به ویژه آیات احکام دیدگاه مشترکی وجود دارد که قابل توجه است و البته این دیدگاه بدون در نظر داشت موقف متعصبانه گروه‌های تنگ نظر و کوتاه بین دو طرف که تعدادشان زیاد نیست، می‌باشد.

اما اساس اشکال در طرز تلقی و استفاده از مرجع دوم است که با وجود مشترکات زیاد، اختلافاتی در تعریف، مصطلحات، جهت رساننده حدیث و اینکه کدام حدیث را و چگونه بپذیریم؟ و چگونه رد کنیم؟ وجود دارد.

اهل سنت معتقد است گفتار، رفتار و تقریر پیامبر صلی الله علیه وسلم حدیث (سنت) است و پس از تنقیه و اثبات قابل اجرا می‌باشد و برای فهمیدن احادیث صحیح، حسن، ضعیف، مجعول، متروک و مطرود و موضوع آن اصول و مبانی‌ای دارند که خیلی سخت‌گیرانه بوده و به همه معلوم است.

اهل سنت بعد از قرآن، احادیث سرّ پیامبر صلی الله علیه وسلم را که در کتب صحاح، موطا امام مالک، مسانید و مجامع گردآوری شده‌اند، مرجع دوم تشریع می‌دانند و معتقدند که پیامبر صلی الله علیه وسلم معصوم است. عصمت پیامبر صلی الله علیه وسلم را عده‌ای بعد از بعثت و در امور دینی و اخروی می‌دانند و بر اساس فرموده آن حضرت صلی الله علیه وسلم کار دنیایی را باید خود مردم بر اساس تجربه و فهمی که از محیط و ماحول خود دارند، به پیش ببرند. برای اثبات این دیدگاه به داستان گرده افشانی درختان خرما (تابیر النخل) در مدینه و مشوره‌های پیامبر صلی الله علیه وسلم در غزوة بدر، أحد، خندق، صلح حدیبیه و... با اصحاب استدلال می‌کنند و روی همین دیدگاه معتقدند که حکومت‌داری، گزینش نوع نظام و بسا مسایل زندگی از یک عصر تا عصر دیگر فرق دارد و مربوط به امور دنیوی و اقتضای زمان است که باید خود مردم و دانشمندان زمانه تصمیم بگیرند و بدان عمل کنند و معنای مطابقت اسلام با هر عصر و نسل را در همین نکته میسور و مطلوب می‌دانند.

اهل سنت به جز حضرت محمد صلی الله علیه وسلم پیامبر گرامی اسلام، دیگر یاران و اصحاب و خانواده او را معصوم نمی‌دانند؛ چه رسد به اصحاب صحاح و اقطاب و ابدال و اولیاء و صالحین.

در جهت مقابل، اهل تشیع که درینجا مراد شیعه دوازده امامی است، حضرت پیامبر صلی الله علیه وسلم و دخت گرامی‌شان فاطمه الزهراء با دوازده امام که جمعاً چهارده تن می‌شوند، به نام چهارده معصوم شناخته و سلسله روایت احادیث را هم از همین چهارده تن می‌دانند و هر حدیثی را که به غیر از این طریق روایت شده باشد، نمی‌پذیرند. در میان کتب حدیثی شیعه، بحارالانوار جامع

الاحادیث است که در قرن یازدهم هجری در زمان حکمروایی صفویان در ایران توسط علامه شیخ محمدباقر مجلسی طی ۱۱۰ جلد گردآوری شده است.

شیعه برای اثبات ادعای خود مبنی بر حصر مرجع دوم تشریع بر ائمه شیعه علاوه بر روایت‌ها در کتب‌شان، بر بعضی روایت‌ها وارده در کتب اهل سنت و از جمله صحیح مسلم نیز استدلال می‌کنند. در صحیح مسلم آمده است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم فرموده است: «ترکت فیکم امرین (ثقلین) إن تمسکتُم بهما لن تضلوا بعدی، کتاب الله و سنتی. و فی روایة کتاب الله و عترتی». ترجمه: من برای شما (پس از رحلت) دو مرجع بزرگی را بجا گذاشته‌ام که در صورت تمسک به آن‌ها هرگز گمراه نمی‌شوید و آن‌ها عبارت‌اند از کتاب خدا و سنت (روش و طریقه) من و در روایت دیگر، کتاب خدا و عترت من.

اهل تشیع همان‌گونه که گفته شد هر حدیثی که به‌جز از طریق ائمه شیعه روایت شود را نمی‌پذیرند و استدلال می‌کنند که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم حاملان پیام الهی را مشخص کرده است و بر بعضی راویان حدیثی اهل سنت ایراداتی دارند که سلسله این‌گونه دعواها تاریخ طولانی میان طرفین دارد. حال که قدری اختلاف دیدگاه دو مکتب بزرگ اسلامی را از نحوه تلقی حدیث دانستیم برمی‌گردیم بر سر اصل موضوع «روایت و درایت»، «عقل و نقل» و یا «معقول و منقول» که در رساله حاضر اسم «رأی و روایت» را بر خود گرفته است.

ان‌شاءالله همه موافق‌اند که برای دانستن حقیقت حوادث و واقعات گذشته و نتیجه‌گیری و استنتاج از آن‌ها، باید شرایط زمانی و مکانی و تسهیلات ظرفی آن‌هم مدنظر گرفته شود تا به کنه قضایا واقف شد، در غیر آن کوشش ما بی‌نتیجه خواهد بود. بناءً ظرف زمانی امام ابوحنیفه اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری قمری است. امت اسلامی حوادث تکان‌دهنده‌ای را سپری کرده که در آن طی سه جنگ خانمان‌سوز داخلی جمل صفین و نهروان حدود ۱۵۰۰۰۰ مسلمان که اکثراً اصحاب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم بودند، الله‌اکبر گویان در مقابل هم کشته‌شده بودند، اعضای خانواده پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم بر روی هم شمشیر کشیده بودند، حادثه خونین و غیرقابل‌باور کربلا رخ داده بود و هنوز قیام علویه در گوشه و کنار دولت نوپا و منکوب اسلامی برای عدالت‌خواهی و انتقام‌طلبی زنده بود، کعبه آتش زده شده بود، بر اهل مدینه سه شبانه‌روز لشکر خلیفه (!) بی‌باکانه تجاوز کرده بود و علی‌الاقل به شهادت تاریخ حدود یک هزار زن از اثر این اعمال شنیع حامله شده بودند، کبار صحابه به دار آویخته شده بودند و به بدترین شکل هتک حرمت شده بودند، از چهار خلیفه، سه تن آنان کشته‌شده بودند و همان بزرگان صحابه جلوه کتابت وصیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم را گرفته بودند و بهانه کرده بودند که کتاب خدا در میان ماست و نیازی به وصیت پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم نیست و

اصحابی که از کین تیغ رسته و زنده مانده بودند، برای زنده ماندن به هر گوشه‌ای پناه برده بودند و چه بسا که درگرو گروه‌های مختلف سیاسی از ترس مرگ یا سکوت کرده بودند و یا هم به نفع حکام به اصدار فتوی مجبور ساخته می‌شدند.

ظرف مکانی هم حالت بهتری از ظرف زمانی نداشت. مکه و مدینه و اهل آن‌ها هتک حرمت شده بودند و مراکز علمی مکه و مدینه با پراکندگی اصحاب و شعله‌ور شدن جنگ‌های ذات‌البینی و تغییر خلافت به ملوکیت چهره بدل کرده بودند و مراکز جدیدی در کوفه و بغداد شکل گرفته بود که هنوز نوپا بود...

از نگاه تسهیلات هم که آن دوران در اثر حوادثی که ذکر شد، از صفر پایین‌تر بود. گروه‌های کوچک بشری از یک محل تا محل دیگر نمی‌توانستند طور عادی رفت‌وآمد کنند، قافله‌های تجارتنی و حاجیان مورد تاراج و قتل قرار می‌گرفتند و آنهایی که به دست قطاع‌الطریقان اسیر می‌شدند به ساحات دوردست دیگری به حیث برده فروخته می‌شدند، صنعت کاغذسازی و انتشارات وجود نداشت و حتی در شرایط امن خلیفگان اموی و عباسی هرسالی در ایام حج والیان و مسئولین ولایات و اقطاب را می‌دیدند و از احوال مملکت‌های تحت اداره‌شان جويا می‌شدند. برای این خلیفگان مهم نبود والیان و حاکمان محلی چه می‌کنند؟ و رعیت در چه حالتی قرار دارند و زندگی می‌کنند؟ اما این مهم بود که برای آنان در دارالخلافه‌ها و حرم‌سراهای فوق تصور درهم و دینار و خراج بیشتر و کنیزکان ماهروی بی‌حد و هدایای بزرگ بفرستند!!

در چنین شرایط و اوضاعی طبیعتاً گروه‌های سیاسی و نحله‌های دینی روایت‌ها و مجعولاتی به نفع خود و گروه خود می‌بافتند، سنتی که در طول زمانه‌ها رایج است.

با در نظر داشت آنچه گفته شد و دلایل موجه دیگر امام ابوحنیفه نمی‌توانست بدون تمحیص و تحری در چنان جو مه‌آلودی بر منقولات محض تکیه کند و یا تواتر و آحاد را تمییز نکند. لذا برای استفاده، استنباط و انتخاب احادیث صحیحیه از طریق صحابه کرام احتیاط، دقت و اصول موضوعه خودش را داشت، ولی آنجا که سخن به تابعین می‌رسید و خودش هم در زمره مؤخرین تابعین شمرده می‌شد، دیدگاه خودش را داشت و صراحتاً می‌فرمود «هم رجال و نحن رجال» آن‌ها عالمانند و ما هم عالمانیم و رأی و دیدگاه خود را داریم.

نقطه قابل توجه دیگر این است که امام ابوحنیفه فقه و اصولش را برای آن پایه‌گذاری نکرده بود تا در آینده من حیث یک مذهب عرض اندام کند و شاگردان و پیروانش کورکورانه فرموده‌های او را پیروی کنند. بلکه به صفت یک عالم از آنچه از علوم شرعی در زمانه‌اش مساعد و مهیا بود برای استنباط و استخراج مسایل فقهی ابتدا برای شاگردانش و سپس برای عامه مردم استفاده می‌برد و در مورد آنچه

در نزدش شبهه ایجاد می‌کرد، با تدبر و تعقل در کنار منقول به شاگردانش معلومات می‌داد. امام در مجالس تدریس به شاگردانش مجال صحبت و ارایه نظریات و دیدگاه‌های معقول مخالف دیدگاه خود را می‌داد و طوری که در کتب فقهی این مذهب مسجل است، در بسیاری مسایل دیدگاه امام چیزی و شاگردانش دیدگاه دیگری را ابراز داشته‌اند که هیچ‌گاه مورد تردید و خفگان امام واقع نشده‌اند.

امام علاوه بر آنکه کسی را وادار و تشویق به پذیرش متحجرانه نظریاتش نمی‌کرد، می‌فرمود، در صورتی که دیدگاه مرا مخالف صریح قرآن و حدیث می‌یابید «فاضربوه عرض الحافظ» بر روی دیوار بکوبید، یعنی بدان عمل نکنید، به قرآن و سنت عمل کنید. نظیر همین دیدگاه را اصحاب مذاهب دیگر چون امام مالک بن انس، امام احمد حنبل و امام شافعی ابراز داشته‌اند.

+++++

منابع اهل سنت و منابع تاریخی نشان می‌دهند که عمر بن عبدالعزیز یکی از خلفای بنی امیه که به عمر ثانی شهرت دارد در سال ۱۰۱ هجری قمری به گردآوری احادیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم اصدار حکم کرده و قبل از آن به دلایلی که در صفحات کتب خوانده‌اید، این کار صورت نگرفته است و درین صورت پایه‌گذاری مذهب احناف قبل از تدوین صحاح و مسانید و مجامیع بوده است.

شیعه تأخیر در جمع‌آوری حدیث را کار سیاسی می‌داند و ادعا می‌کند که این کار قصداً صورت گرفته است تا بسیاری از معالیمی که بر ضد گروه حاکم مشعر بود تضعیف، تعطیل و یا نابود شود و برای اثبات این ادعا دلایلی از لای کتب حدیثی، تاریخی و سیر و مغازی می‌آورند که درخور بحث و تأمل است.

امام ابوحنیفه در روزگاران بدی از نگاه سیاسی، علمی و اجتماعی زیست داشت. زیرا زمان او مصادف با آخرین روزهای عمر حکمروایی امویان و اوایل تأسیس حکومت عباسیان بود. او از همه احوال امراء و سلاطین آگاه بود و جور و ظلم آن‌ها را بر دین و ملت می‌دانست. دوری از خدا و مردم، زنجارگی، شراب‌خواری، بیکارگی و ده‌ها نوع ظلم و اجحاف حکمروایان اموی و عباسی را نظاره‌گر بود و روی همین فهم و درایت بود که وی نپذیرفت در حکومت جور ابوجعفر منصور -دومین خلیفه عباسی- سمت قضاوت را عهده‌دار شود تا آنجا که ابوجعفر سوگند یاد کرد که امام در دستگاهش کار کند و امام سوگند خورد که هرگز در دستگاه ظلم متصدی عهده‌ای نخواهد شد.

ابوجعفر منصور که در قتل و قساوت بی‌گناهان از سلف خود پیشی گرفته بود، بر امام قهر شده غرید تا امرش را بجا آورد و عهده‌دار قضا شود؛ اما نشد و این در زمانه‌ای بود که اولاً هرکسی اگر اشاره‌ای و یا گوشه چشمی برای عهده‌دار شدن منصبی از سوی خلیفه می‌یافت دیگر برپایه‌های خلیفه می‌افتید و خود را خوشبخت‌ترین انسان زمانه‌اش برمی‌شمرد و از طرفی شغل قضا و آن‌هم با تأیید

خلیفه حیثیت کرسی دوم دستگاه را داشت و از نگاه مادی پردرآمدترین مأموریت دانسته می‌شد. با رد امام از قبولی پیشنهاد خلیفه علماء و دانشمندان معیتی امام بر جان او بیمناک شدند و با اصرار از او خواستند که اقلاً برای تبرئه سوگند خلیفه کاری کند که از مرگ نجات یابد. همان بود که با نی‌ای خشت‌های آماده کار شهر را حساب کرد و گویا قسم خلیفه را تبرئه کرد. اما خلیفه انکار امام از قبولی عهده‌قضا از سوی وی را سیاسی و خلاف دستگاه حاکمه شمرد و او را متهم به جانب‌داری از علویان کرد.

امام قلباً طرفدار قیام علویان بود و چون او جمع‌غفیری از علما و دانشمندان هم‌عصر وی قیام علویان را بر حق می‌دانستند و اساساً بر اندازی نظام ملوکیت بنی‌امیه بر همین مبنا استوار بود که بعداً توسط عباسیان دزدیده شد و قهرمان قیام «ابومسلم خراسانی» در دارالخلافه به امر ابوجعفر منصور ناجوانمردانه به شهادت رسید. نظام بر امام شک کرده بود. بناءً او را به زندان انداخت تا بازجویی کند و برای آنکه سندی به دست بیاورند کسی را با نامه جعلی از سوی محمد بن الحنفیه در زندان نزد امام فرستادند. امام نامه را خواند و بر چشم مالید و دعای خیر کرد و به حامل نامه گفت که سلامش را به ابن‌الحنفیه برساند و بگوید که آن‌ها برحق‌اند و هر چه زودتر قیام کنند.

جاسوس موضوع را به سمع مسئولین نظام رساند و ابوجعفر منصور دستور شهادت وی را صادر کرد که با خوراندن زهر امام را مسموم و شهید ساختند.

+++++

امام ابوحنفیه که هم‌عصر امام جعفر صادق - امام ششم شیعیان - می‌باشد و گویا کسی و یا کسانی به امام جعفر صادق رسانده بودند که ابوحنفیه مبتدع بوده، در دین اسلام بدعت‌گذاری کرده است. زمانی که هر دو امام باهم ملاقی شدند، امام جعفر صادق با لهجه تندى به امام ابوحنفیه گفت: شنیده‌ام که تو در دین جدم بدعت‌گذاری می‌کنی/کرده‌ای؟ امام ابوحنفیه با لهجه نرم جواب داد: نه آقا چنین نیست. اگر می‌خواستم بر اساس رأی فتوی بدهم، جدت گفته است که بر پشت (ظاهر) موزه‌ها مسح شود، من می‌گفتم بر زیر (باطن) موزه‌ها مسح شود. زیرا آن قسمت است که با زمین و کثافات آلوده خواهد شد و عقل همین را می‌پذیرد؛ اما من این کار را نکردم.

گفته می‌شود امام ابوحنفیه به مدت دو سال از حلقه تدریس امام جعفر صادق فیض علم برده است و در شأن وی گفته می‌شود که فرموده است: «لولا السنن لهلك نعمان»؛ اگر آن دو سال شاگردی من نزد امام جعفر صادق نبود، هلاک می‌شدم (به بیراهه می‌رفتم).

+++++

از خلال مطالعه دیدگاه‌های نحله‌های فکری اسلامی در طول زمانه‌ها چنین استنباط می‌گردد

که بزرگان و اندیشمندان طرز تفکر اسلامی طی قرون و اعصار گذشته فلسفه‌شان را بر سه اصل علم (نقل و روایت)، عقل (آگاهی و درایت) و عشق (شیدایی و گداز) بنا نهاده‌اند که دسته اول مشمول ظاهری‌ها و اهل حدیث، دسته دوم احناف و تشیع و دسته سوم اهل تصوف‌اند و گاهی هم دودسته اخیر باهم دمج یافته‌اند.

این ترکیب استنباطی از نصوص قرآن و سنت بر فرقه‌های مختلف فرصت داده است تا هر یک در راهی که برگزیده‌اند جولان کنند و ساحت مقدس رسیدن به هدف را مرغوب ترسیم کنند و هرگز هیچ یکی از راهی که برگزیده است، دلگیر نشود.

درین میان شیعه که از همه بیشتر بر عقلایی بودن این مذهب معتقد است، بر امام ابوحنیفه و روش استنباطی او از مراجع فقهی می‌تازند و او را در مسئله قیاس مورد مؤاخذه قرار می‌دهند. حرف‌های رکیک در حق او تا آنجا پیش می‌رود که گویا قیاس امام را در مواردی و لو اندک که جمیع مذاهب اسلامی و حتی شیعه از آن بری نیست، با قیاس ابلیس تشبیه می‌کنند و این در حالی است که تأثیر فقهی دیدگاه امام ابوحنیفه از آن زمان تا اکنون بر بعضی از گروه‌های شیعی تسلط دارد.

اگر شکل‌گیری طرز صف‌بندی میان‌گروهی مسلمانان را از دوران حیات پیامبر گرامی اسلام حدس بزنیم که بعداً با نزدیک شدن وفات آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وسلم شدیدتر شد و در اثر یک کودتای سفید، خانواده پیغمبر از رسیدن به حاکمیت نظام دور زده شدند و سپس حوادث بعدی را الی به شهادت رسانیدن امام حسین و خانواده و یارانش در کربلا مورد مطالعه قرار دهیم، معلوم می‌شود که علویان در اثر فشار و دسیسه نظام‌های اموی و عباسی به صد پارچه و دیدگاه‌های تندرو و نرم رو مذهبی منشعب شده بودند که از آن جمله گروه‌های شیعه دوازده‌امامی، شش امامی یا زیدیه، هفت امامی یا اسماعیلیه، اباضیه، نصیری و علویه تا کنون زنده‌اند و ازین میان تأثیر مذهب حنفی بر مذهب زیدی چنان هویدا است که میان دیدگاه فقهی و سیاسی دو مذهب گاهی هیچ تغییری دیده نمی‌شود. درینجا لازم به تذکر می‌می‌دانم اینکه اولین گروه‌های شیعی در افغانستان در رکاب امام‌زاده یحی بن زید در صفحات شمال کشور و اخصاً در منطقه سرپل جوزجان ظهور کرد که در اثر دستور خلیفه بغداد و یورش لشکریان حاکم بلخ در ساحه ذکر شده به شهادت رسید و با وجودیکه لشکریان حاکم بلخ جسد مبارکش را به درخت آویخته و بعداً آتش زدند؛ اما مزارش تا حالا در همانجا هویدا است که زیارتگاه خاص و عام است.

گروه دومی شیعه که طرز دید فقهی احناف بر آن تأثیر گذاشته بود، فرقه یا مذهب اسماعیلی است که در ابتدا بعد از تجمع در شمال افریقا و تشکیل امارت اداره، خلافت فاطمی مصر را تشکیل دادند و سپس در اثر فلسفه‌پردازی‌های ناصر خسرو قبادیانی در تأویل خازنان نوزده‌گانه دوزخ و تأویل

آن در کتاب زادالمسافرین تا تغییر ماهوی این گروه توسط امام حسن صباح که به اسماعیلیان نزاری معروف‌اند در دژ الموت قهستان در رمضان سال ۵۵۹ ه‍.ق با تأسی از فلسفه حجت خراسان، از استنباط فقهی نزدیک به فقه احناف استفاده می‌بردند که حجت خراسان درین مورد کتاب دعائم الإسلام را برای استفاده اسماعیلیان به زبان فارسی ترتیب داده بود و تا حال من حیث یک اثر قدیمی فقهی در زبان فارسی موجود و متداول است.

++++++

مذهب چیست؟

عده‌ای حتماً درین فکرند وقتی که یک دین و یک کتاب و یک پیغمبر داریم، پس این مذهب/مذاهب چرا؟ و معنی مذهب چیست؟

حرف حسابی هم همین است، ولی از خلال حوادث به وقوع پیوسته در صدر اسلام چنان نتیجه‌گیری می‌شود که اساس فرقه‌بازی‌ها و مذهب‌گرایی‌ها ریشه در سیاست دارند و اکثریت اختلافات سلیقوی دیدگاه‌های مذهبی وابسته به نگاه‌های سیاسی صاحبان قدرت و جلال و جبروت‌اند که آهسته‌آهسته جنبه تقدس و تمذهب را به خود گرفته است، ورنه تعریف مذهب خیلی ساده است که هیچ‌گونه اشکالی را در پی ندارد و نیازی به کشمکش و تکفیر را نشاید.

مذهب ظرفی از کلمه «ذهب» و با صرف «ذهب یذهب» از مصدر رفتن بوده و به معنای «راهِرو» یا «دهلیز» می‌باشد که از نگاه دینی برگزیدن راهروهایی که انسان را به مقصد متعالی (کسب رضای خدا و دخول بهشت در آخرت) می‌رساند، می‌باشد. حال این مذاهب یا راهروها بر اساس استنباط علما از نصوص قرآن و حدیث تعیین شده‌اند و طوریکه تذکر رفت هیچ‌یک از ائمه مذاهب اصرار به پیروی از خودش را نداشته؛ بلکه این نظام‌ها بود آنگاه که دیدند کثرت دیدگاه‌ها میان مردم فاصله‌ها ایجاد می‌کند بعد از تأیید تعدادی که در اثر محاسبات علمای زمان برازنده شناخته شدند، به دیگران دستور داده شد تا از اصدار فتوی و اختلافات بیشتر پرهیزند.

قابل ذکر است اینکه فقها به تبیین و تمحیص و استنباط مسایل پرداختند و محدثین به روایت آنچه از احادیث را دریافتند و طوریکه کتبشان را بر اساس فصول و ابواب فقهی آراستند. اما در عین زمان در یک مورد شاید چندین حدیث متعارض را نقل کردند که به دسترسشان قرار گرفته بود و از آنجایی که همه آحاد امت نمی‌تواند از میان این همه روایت‌ها، طور مستقلانه هریک خودش استنباط کند، ضرورت می‌رفته تا دیدگاه عالمی را که در آن بخش متبحر است و متقن، مورد عمل قرارداد. پس اگر دقیق نظر شود، عمل هیچ طرفی قابل مواخذة نیست. چون محدث، به کارش پرداخته و فقیه عملش را انجام داده و آحاد امت پیروی کرده است. روی این اصل مغایرت دیدگاه‌ها امر نیکوست نه مذموم، مشروط

برینکه بر ضابطه‌ای استوار باشد و از آن جهت است که پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم فرموده است: (اختلاف امتی رحمة) دیدگاه مختلف امت من رحمت است. زیرا شاید جمعی امری را تأیید کنند که در ساحة کار و زندگی‌شان مؤثریت نیکو داشته باشد و جمعی دیگر در جای دیگری بدان عمل نکنند و ما برای توضیح این دیدگاه مثال‌های زیادی داریم.

شاید سؤالی پیدا شود اینکه چون امام ابوحنیفه با نظام کار نکرد، پس چگونه انتشار یافت و تا حدی در زمانش از دیگر مذاهب پیشی گرفت؟ همه می‌دانیم «الناس علی دین ملوکهم»؛ مردم به رروش حاکمان‌شان است و آنچه را که سلطان می‌تواند بر رعیت جاری سازد، قرآن از عهده آن برنمی‌آید. چرا قرآن و شریعت به خودی خود و بدون توجه حکمرایان کاری از پیش برده نمی‌توانند. در آن زمان هم امام ابوحنیفه با نظام کار نکرد و زیر بار نرفت و نظام را تأیید نمی‌کرد و طرفدار قیام علویه بود. اما شاگردانش همانند ابویوسف، قاضی دستگاه حاکم شد، کتاب خراج را نوشت و بالتبع او شاگردان و فقیهان حنفی مشرب با نظام همکاری کردند، احکام نوشتند، فتواها دادند و فیصله‌ها و قضاوت‌ها کردن د. بناءً هم نیرو گرفتند و هم تألیفات بیشتری در مسایل روز نسبت به اقران خود داشتند. و طوریکه دیده‌شده است در هر زمان و مکان دستیابی مبلغان دینی و مذهبی به حمایت حکمرایان و بالعکس مؤثریت خود را داشته است.

حال سؤال دیگری پیش می‌آید و آن اینکه اهل روایت یا محدثین با همه اهل مذاهب میانه خوبی نداشتند، چون خود اصطلاح فقه از مصطلحات بعد از قرن اول اسلامی است و آن‌ها ایجاد مذاهب یا دیدگاه‌های فقهی را مغایر آموزه‌های دینی می‌پنداشتند و اهل مذاهب را گاهی به بدعت‌گزاری و ایجاد شق در صف اسلامی متهم می‌کردند، باآنکه اکثر شراح صحیح البخاری و دیگر صحاح، اهل مذاهب و خاصتاً احناف اند و تاکنون هیچ مدرسه مذهبی اهل سنت را سراغ نداریم مگر اینکه بر صحیح البخاری و مسلم من حیث اصح الکتب بعد از قرآن مراجعه کرده و هر عالمی باید دوره حدیث را تکمیل کرده باشد. پس کجای کار لنگیده است که امام بخاری در شأن امام مذهب احناف درستی کرده باشد، در حالیکه میان هر دو فاصله یک قرن وجود دارد؟

فکر می‌شود هم‌وطن بودن و هم‌زبان بودن هردو بی‌تأثیر در جو مناسبات اعتقادی آن‌ها نبوده است. زیرا در فاصله صدسالی که یادآور شدیم، منابر و مساجد و حلقه‌های درسی و مناصب قضایی در خراسان و ماوراءالنهر اکثراً به دست علمای حنفی مذهب تدویر می‌یافت و آنگاهی که امام بخاری از جمع‌آوری صحیح البخاری فراغت یافت و به نیشابور آمد، در مقابل بی‌مهری حاکم نیشابور و مردم آن سامان در اثر مخالفت علمای مذهبی زمانه قرار گرفت و بار و بنه‌اش را در اثر هشدار حاکم نیشابور بسته رهسپار سمرقند شد. در سمرقند هنوز گرد سفر از سر و رویش ننشسته بود که نامه حاکم نیشابور

به حکمدار سمرقند مبنی بر بیرون راندن امام از آنجا رسید. افراد وابسته به نظام برای امام مهلت اتراف نداد، بار دیگر رخت سفر بسته به وطن اصلی اش یعنی بخارا رفت. در بخارا با استقبال گرم وطن داران و تعدادی از علما روبه‌رو شد و برای احتیاط به داخل شهر نرفت و در خانه ابن معقل یکی از دوستانش به محله «خرتنک» محل تولدش رفت. هنوز نیا سوده بود که نگهبانان حاکم در آنجا رسیده و دستور اخراج وی را از تمامی سرزمین سمرقند و بخارا ابلاغ کردند و در حالی که روز اول عید فطر بود، برایش مجال گذرانیدن عید را ندادند و امام برای اینکه به دوستانش آسیبی نرسانند، از جا برخاست و ابراهیم ابن معقل کتاب هایش را بر یک مرکب بارکرد و مرکب دوم را برای سواری خود او آماده کرد، امام با معیتی ابن معقل حدود بیست قدم به سمت مرکب پیش رفت و احساس ضعف کرد و بر زمین نشست، سپس خوابید و در جا روح را به روح آفرین سپرد، انا لله و انا الیه راجعون، امام در آن وقت ۶۲ ساله بود و وفاتش با سرنوشتی که گفته شد در روز اول شوال سال ۲۵۶ ه ق اتفاق افتاد.

با تأسف با چنین برخوردها و سرنوشتی چه می‌توان حدس زد؟ جز اینکه از مجموع این برخوردها عقده‌ای در دل انسانی ایجاد شود و خیال کند که چه گروهی در آن مقصر است؟

+++++

طوری که تذکر رفت اهل سنت مرجع دوم تشریع را با شرایطی که ذکر شد می‌پذیرد و تنها شخص پیغمبر را بعد از بعثت و در امور اخروی معصوم می‌داند. اصحاب را به طبقات تقسیم می‌کنند و برای هر یک حدی می‌شناسند و درین راستا تألیفاتی دارند. این از نگاه دیدگاه، اما از نگاه تطبیق و عمل، اصحاب کرام رضی الله عنهم که درجایشان باشند، حتی کسی نمی‌تواند در مورد دیدگاه‌های علمای متأخرین هم نظری داشته باشد، چه رسد به علمای متقدمین.

در صحیح بخاری در قسمت غیبات بهشت و حوض کوثر چندین حدیث پی‌درپی از زبان راویان مختلف اولاً صفات حوض را بیان می‌کنند که وسعت درامدگاه آن از «ایله تا عدن» است و مفسرین فعلی گفته‌اند که این فاصله بالاتر از ۷۰۰ کیلومتر درازا دارد... خاصیت آب آن طوری است که اگر کسی بنوشد، هرگز تشنه نمی‌شود، رنگ آن صاف و ذائقه شیر و عسل را دارد، تعداد ظروفی که از آن حوض آب گرفته شود، به اندازه ستارگان آسمان است و حضرت پیغمبر صلی الله علیه وسلم در چنین جایگاهی از اصحاب و پیروانش پذیرایی می‌کند. همه مسلمانان دعا می‌کنند تا خداوند ایشان را از نوشیدن این آب گوارا و مهمانی‌ای که مهماندار آن حضرت محمد رسول الله است بی‌نصیب نگرداند. اما درینجا چه واقع می‌شود؟ و چه حادثه‌ای رخ می‌دهد؟ بعدش را از نظر بگذرانید.

در میان کسانی که برای نوشیدن آب می‌آیند، فرشته‌های موظف تعدادی را اجازه ورود نمی‌دهند. پیامبر صلی الله علیه وسلم آن‌ها را می‌بیند و می‌شناسد و بر فرشتگان صدا می‌زند که آن‌ها را بگزارد،

بیایند، آن‌ها را می‌شناسم و یاران منند، فرشته‌ها جواب می‌دهند «بگذار، شما نمی‌دانید، این‌ها بعد از شما چه‌کاری کرده‌اند؟» یعنی این‌ها به نسبت خلاف‌کاری‌هایی که بعد از شما کرده‌اند، مستحق نوشیدن آب کوثر نیستند.

این احادیث و امثال آن‌ها می‌رسانند که اصحاب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم یکسان قابل تأیید نیستند و هر یک بر اساس عملکرد و سایر مواصفاتی که در کتب رجال و شروط پذیرش روایت‌ها سنجیده شده است، باید مورد توجه قرار بگیرند.

از طرفی تاریخ و وقایع تاریخی قرن‌های اولیه اسلام ضرورت به باز تحقیق و بازبینی دارد و نیاز است تا بر اساس داده‌های تاریخی از کتب معتبره سیر، مغازی، حدیثی و فقهی و تاریخی و ملل و نحل، تاریخ تحلیلی وقایع آن زمان تحریر و به دسترس همگان گذاشته شود.

با در نظر داشت آنچه گفته شد، امام ابوحنیفه حق داشت تا در مورد پذیرش احادیث از احتیاط‌کار گرفته مطابق ایجابات عصر زمانش عمل کند، که چنان کرده است. و اما نقد بزرگان:

عده‌ای چنان گمان می‌برند که نقد بزرگان دین تعرض بر ساحت مقدس دین است و نباید کسی در آن مورد صحبتی کند. فقط آئنا و سلمنا بگوئید و بگذرد. این شیوه دیگر کهنه‌شده است، دایره عصمت و آئنا و سلمنا مشخص است و در جای خودش محفوظ؛ اما بقیه قابل نقد و تمجید و تصحیح و بعضاً به‌روز ساختن است. بسیاری از مفاهیم فقهی و فکری‌ای که در یک قرن و یا زمان و مکان درست سنجیده می‌شود. در قرن و زمان و مکان دیگری تغییر می‌پذیرد. اینجا صرف ثواب است که پابرجاست و مورد نقد و مناقشه را ندارد و اما متغیرات در حوزه سیاست مدنی و زندگی روزمره انسان‌ها دچار چرخش و تحول است و باید هر روز تازه شود.

نقد خودی هم دو حالت را دارد: اولاً نقد فهمیده و سازنده (بناء) که برای اصلاح امور صورت می‌گیرد. نبود و غیاب آن مفسده است و روی همین اصل است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم می‌فرماید: در رأس هر صدسال یک مجددی می‌آید، زنگار انحرافات گذشته را پاک و راه آینده را بر اساس شریعت و ایجابات عصر و زمان روشن می‌سازد و اگر چنین نباشد که دین دگم و بجا ایستاده خواهد بود و چون آب زلال که اگر دیر برجایی بماند غیر قابل استفاده می‌شود و گفت‌وشنود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم با معاذ بن جبل رضی‌الله‌عنه در هنگام اعزام به یمن در آخرین کلام وی که گفت: «اگر حل معضل را در کتاب خدا و سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم نیافتم، با عقل و اجتهاد خویش در مورد قضیه پیش آمده، حکم می‌کنم و از سعی باز نمی‌مانم» و باعث شادمانی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم شد، بهترین دلیلی بر این مدعای ماست. اگر علمای جامع شرایط ما خود به نقد سازنده علمای غیر

معصوم خویش و دیدگاه‌های قابل مناقشه‌شان نپردازند، دیگران با ایجاد شبهه و شکوک به طرح آن نقاط می‌پردازند که آنگاه مفید نخواهد بود.

دوم نقد غیر عالمانه و مغرضانه است که از آن به خدا پناه می‌جوییم و آن کاری است که اگر ما خود به اصلاح و تنقیح دیدگاه و نظریات خویش با پیشکش کردن دلایل موجه نپردازیم، سروکله دیگران از درودیوار موضوع آشکار خواهد شد و برای عده‌ای که به مسئله وارد نیستند، ایجاد تزلزل فکری خواهد کرد. این ایجاد شبهه و تزلزل فکری و اعتقادی اگر در زمانه‌های گذشته مشکل و یا ناممکن بود، حالا با روی کار آمدن تکنالوژی جدید و انترنت برای هر فردی ساده و آسان شده است.

بناءً ایجاب می‌کند تا دانایان امت بر نقاط غامض و گوشه‌های تاریک قضایا تمرکز فرموده به تبیین و توضیح آن‌ها بپردازند و این از وجایب دینی و رسالت عملی‌شان به حساب می‌آید.

جا دارد بار دیگر از جناب دکتور انصاری با راه‌اندازی این گفتمان تشکر کرد. موصوف قبل برین هم مطالب و قضایایی را روی بحث گرفته‌اند که می‌شود گفت عالمانه و جرأت‌مندانه قدم گذاشته‌اند. جامعه سنتی و کم‌سواد ما توان تحمل خواندن، نوشتن و شنیدن چنین قضایا را ندارد و باید درین راستا هرگونه انتقادات، دشنام‌ها و اتهام‌ها را تحمل کرد.

مراجع و مآخذ

- ۱- قرآن کریم
- ۲- صحیح بخاری
- ۳- صحیح مسلم
- ۴- بحار الانوار
- ۵- تفسیر نمونه
- ۶- تاریخ طبری
- ۷- تاریخ ابن اثیر
- ۸- حجه الله البالغه
- ۹- الملل والنحل للشهرستانی
- ۱۰- تاریخ اسماعیلیه
- ۱۱- خداوند الموت
- ۱۲- تشیع علوی و تشیع صفوی
- ۱۳- دفاع مشروع ما

اهل رأی کیست؟

فرهاد هیمان دانشجوی مقطع دکتورا در اصول فقه

از آن جا که «جدال رأی و روایت» پایان نیافت، خواستم این توضیح را بنویسم تا من هم از این قافله پس نمانده باشم!

اگر به تاریخ مذاهب نگاه عمیق تر انداخته شود، خواهیم دید که اصطلاح اهل رأی، دست کم سه اطلاق بارز داشته است که هر کدام به نوبه خود، دلالت و معنای خود را داشته است.

به باور این فقیر، اصطلاح اهل رأی اطلاق عام، خاص و اخص داشته است. اکثر دانشمندانی که در این زمینه نوشته‌اند، به همان اطلاق عام آن پرداخته‌اند که امام ابوحنیفه و پیروان آن‌ها بارزترین چهره آن، معرفی کرده‌اند؛ اما چنین نگاهی -دست کم به باور من- دور از واقعیت است و نمی‌تواند تفسیر نزدیک به واقعی از جدال‌های پردامنه‌دار تاریخی میان حنفی‌ها از یک سو، و اهل حدیث از سوی -که چه بسا در برهه‌هایی از زمان به تضلیل و تکفیر همدیگر انجامیده- ارایه کند.

به هر صورت، بیشتر دانشمندانی که در مورد تاریخ مذاهب نوشته‌اند، رأی را به مفهوم نظر دقیق و ژرف به نصوص و روی‌آوری به قیاس، استحسان، مصالح و دیگر ادله تشریع، گرفته‌اند. از همین جهت این گروه از دانشمندان، تاریخ پیدایش این دو مدرسه را به عصر صحابه بر می‌گردانند و برای مثال، حادثه بنی قریظه را می‌آورند؛ اما اگر دقت شود چنین تفسیری نمی‌تواند اختلاف دو مدرسه اهل رأی و حدیث را درست تفسیر کند، به خصوص که مدرسه مدینه به امامت مالک را کنند و اهل حدیث و مدرسه کوفه به امامت ابوحنیفه را کنند و رأی می‌خوانند.

به باور من، چنین توجیهی می‌تواند تفسیر نزدیک به واقعی از مدرسه ظاهری در مقابل اهل رأی، دهد. در این مفهوم اطلاق اهل رأی دربرگیرنده اهل حدیث و دیگر مذاهب می‌شود که قائل به تعلیل و قیاس می‌باشد. البته با وجود تفاوتی که در قلت و کثرت به‌کارگیری چنین منهجی دارند.

اطلاق دوم که می‌توان گفت، اهل رأی را خاص بر فقهاء در مقابل اهل حدیث اطلاق کرد، با امام شافعی آغاز می‌گردد. فی الواقع با امام شافعی است که مدرسه علمی اهل حدیث در مقابل اهل رأی یا فقهاء - که شامل مذهب ابوحنیفه و مالک است -، بروز می‌کند و اختلاف منهجی دو مدرسه تبارز میابد و با امام احمد به پختگی خود می‌رسد.

اساسی‌ترین اختلاف منهجی این دو مدرسه را می‌توان گفت سه چیز است: ۱- اختلاف در مفهوم سنت؛ ۲- اختلاف بر چگونگی پذیرش و عدم پذیرش اخبار و ۳- اختلاف بر چگونگی پیوند میان اخبار از یک‌سو، ظواهر قرآن، سنت ثابت، قیاس و دیگر ادله تشریع از سوی دیگر. کتب حنفی پر از ذکر اختلاف میان خودشان و امام شافعی فقیه صاحب مذهب اهل حدیث می‌باشد.

اما؛ چنین تقابل منهجی به‌تنهایی خود می‌تواند تفسیر درستی از خصومت‌های اهل حدیث و اهل رأی دهد؟

به باور من نمی‌تواند؛ چون این یکی از ابعاد خصومت است. اگر تنها سبب خصومت میان اهل رأی و اهل حدیث می‌بود، در آن صورت امام مالک نیز می‌بایست از سوی اهل حدیث مورد هجمه قرار می‌گرفت که نگرفت، البته نمی‌توان منکر بی‌مهری نسبی اهل حدیث نسبت به امام مالک شد. بنابراین، تفسیر نزدیک به واقعی که می‌تواند خصومت‌های اهل حدیث و اهل رأی را تفسیر کند، این است که بُعد اساسی دیگر اختلاف این دو مدرسه، اختلاف اعتقادی-کلامی هست. این گونه ما می‌توانیم تصویر درست‌تری از «جدال اهل رأی و روایت» و طعن‌های اهل حدیث نسبت به اهل رأی و بال مقابل اهل رأی نسبت به اهل حدیث داشته باشیم.

با کامل کردن تصویر می‌دانیم که اهل رأی - دست کم - در سیاق چنان جدال تاریخی، کیست و این گونه می‌توان به گفتمان سالم علمی دست یافت.

اگر به طعن‌های اهل حدیث نسبت به اهل رأی - به مفهوم اخص آنکه حنفی‌هاست - دقت شود می‌بینیم که این عامل به‌وضوح مشخص است. مثلاً به این روایت عبدالله فرزند احمد از پدرش بنگریم: «از پدرم -رحمت خدای بر او باد- در مورد کسی پرسیدم که می‌گوید: تلاوت قرآن مخلوق است، تلفظ ما به قرآن مخلوق است ولی قرآن کلام خدا غیر مخلوق است. در مورد دوری از وی چه باور داری؟ و آیا چنین شخصی بدعت‌گذار نامیده می‌شود؟ پدرم گفت: از وی دوری می‌شود و این

سخن بدعت‌گذار و کلام جهمیه است.» (کتاب السنه از عبدالله بن احمد، طبع دار ابن‌القیم، ص ۱۶۳)

اگر کسی فقه اکبر را خوانده باشد، می‌داند که این قول شخص امام و به پیروی از وی دیگر حنفی‌هاست.

فشرده سخن: امام ابوحنیفه و شاگردانش، اهل رأی به معنای اخص می‌باشد که دست‌کم دو عامل اساسی -البته در کنار عوامل دیگر چون فقه فرضی و...- برای خصومت اهل حدیث با اهل رأی می‌توان پیدا کرد: ۱- اختلاف اعتقادی-کلامی و ۲- اختلاف در مفهوم سنت، چگونگی پذیرش و عدم پذیرش اخبار و چگونگی پیوند اخبار با ظواهر قرآن و دیگر ادله تشریع.

در حاشیه «جدال رأی و روایت» فضل الله فضلی؛ استاد شرعیات دانشگاه پروان

چرا در صحیح البخاری روایتی از امام ابوحنیفه و یارانش نقل نگردیده است:
یکی از مسایلی که از دوران مدرسه پرسش‌هایی برایم ایجاد کرده بود، مسئله جرح و عدم پذیرش روایت امام مذهب حنفی، امام ابوحنیفه، رحمه الله، از سوی برخی رجال‌شناسان اهل حدیث، از جمله امام محمد بن اسماعیل بخاری، رحمه الله، بود. همیشه با خود می‌اندیشیدم که:

۱- چطور ممکن است شخصیتی در سطح امام ابوحنیفه از ناحیه ضبط و عدالت مورد جرح قرار گیرد؟

۲- مگر می‌شود شخصیتی در دانش کلام، فقه، اخلاق و... شهره آفاق باشد، اما در عین حال در باب حدیث ضعیف بوده باشد؟!

۳- بر مبنای کدام دلایل موجه برخی دانشمندان علم جرح و تعدیل به تضعیف و بی اعتبار ساختن حدیثی امام ابوحنیفه نظر داده‌اند؟!

۴- چگونه ممکن است ذواتی که چون آفتاب درخشان در تاریخ حدیث پژوهی درخشیده‌اند مصاب به تعصب و بدبینی شوند و آن را در داوری‌های رجالی خویش دخیل کنند؟! خلاصه سخن، در ورای این داستان چه بوده است؟!

در دوره کارشناسی ارشد در بخش تفسیر و حدیث به این واقعیت برخورد کردم که تعداد اندکی از دانشمندان جرح و تعدیل به تضعیف مبهم امام ابوحنیفه پرداخته‌اند، در حالی که اکثریت قاطع ایشان، کفایت، اهلیت، عدالت و ضبط امام اعظم، رحمه الله، را امری مسلم پنداشته‌اند.

در این روزها وقتی رساله «جدال رأی و روایت» جناب استاد انصاری را که پیرامون کشمکش های اهل فقه و حدیث بحثی تحقیقی مبتنی بر واقعیت های آن دوران انجام داده و از واقعیت تاریخی پرده برداشته، مطالعه می کردم، یکبار دیگر ذهنم مشغول معمای ناگشوده دوران طلبگی و دانشجویی ام گردید!

بامطالعه «جدال رأی و روایت» روشن می شود که چندین اتهام مبنی بر جرح امام اعظم، رحمه الله، از سوی دانشمندان اهل حدیث صورت گرفته است. اما وقتی به عمق مسئله وارد می شویم، جرح ها را برخلاف واقعیت و ناموجه می یابیم که اینک طی مطالبی به بحث و بررسی آن می پردازیم.

مطلب اول: نسبت ارجاء و خلق القرآن و سپس تبذیع امام ابوحنیفه

آیا امام بخاری و دیگران ابوحنیفه را از این جهت تضعیف کرده اند که گویا ایشان با در نظر داشت نسبت ارجاء سزاوار جرح بوده اند؟ تعدادی در توجیه حملات و جمله های زنده امام بخاری نسبت به امام اعظم همین باور را برگزیده اند. به نظر می رسد که این کشف با واقعیت سازگاری چندانی نداشته و این به دو دلیل بوده است:

دلیل اول اینکه لغت شناسان کاربرد ارجاء را دو نوع تعریف کرده اند:

۱- به معنای تأخیر: چنانچه در داستان موسی و هارون با فرعون در قرآن کریم می خوانیم: (قالوا ارجه و اياه)؛ یعنی: مهلت شان بده و کار شان را به تأخیر انداز.

۲- امید دادن (ویرجون رحمته): اطلاق مرجئه بنا بر معنای اول درست است. چون به معنای مؤخر بودن عمل از نیت و عزم می باشد.

اما بنا بر معنای دوم، عقیده مرجئه این بود که معصیت همراه ایمان ضرری ندارد؛ چنانچه همراه کفر طاعت سودی ندارد. (الاسفرائینی، طاهر بن محمد، التبصیر فی الدین و تمییز الفرقه الناجیه من فرق الهالکین ص ۹۷).

برخی گفته اند: ارجاء در واقع تأخیر حکم صاحب گناه کبیره به آخرت و عدم مؤاخذه آن در دنیا بوده است. وعده دیگر گویند: ارجاء عبارت از تأخیر علی رضی الله عنه، از درجه اول به درجه چهارم است. (الشهرستانی، محمد بن عبد الکریم، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۳۹) و (عبد القاهر بن طاهر الاسفرائینی، الفرق بین الفرق، ص ۲۰۲).

در تاریخ ارجاء درمی یابیم که بعد از مقتل عثمان، رضی الله عنه، و تولی خلافت از سوی علی رضی الله عنه، صحابه به چهار بخش تقسیم شدند:

- بخشی همراهی با علی، رضی الله عنه، را برگزیدند.

- شماری دیگر جانب طلحه و زبیر، رضی الله عنهما، را گرفتند.

- عده‌ای با معاویه رضی الله عنه بودند.

- برخی هم بی طرفی اختیار کرده و کار دیگران را به خداوند متعال واگذار کردن دکه می توان سعد بن ابی وقاص، ابوبکره، عبدالله بن عمر را از این جمله نام برد. نخستین بار سخن از ارجاء از میان این گروه صادر شد و کار جنگاوران را به خداوند مفوض کردند. اولین اظهارکننده ارجاء به این مفهوم، حسن بن محمد الحنفیه است. (حکمی، حافظ بن احمد معارج القبول بشرح سلم الوصول، ج ۱، ص ۲۷۰).

ابن حجر گوید: منظور از ارجاء حسن بن محمد (حنفیه) غیر از ارجائی است که آن را اهل سنت بر اهل بدعت خرده گرفته‌اند.

یعنی در ارجای ایشان بر حقانیت یک طرف و باطل بودن جهت دیگر جزم نبوده و به ارجاء متعلق به ایمان ربطی نداشته است.

اما هنگامی که اختلافات میان نحله‌های سیاسی شدت گرفت و مسئله مرتکب گناهان کبیره به صحنه آمد، گروهی افراطی پدیدار شد و برعکس خوارج و معتزله شعار دادند که اعمال از ایمان نیست و این بدعت، خفیف‌ترین بدعت‌ها در آن برهه زمانی به شمار می‌رفت. چون: بسیاری از کشمکش‌ها به نزاعی لفظی برمی‌گشت. (ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۳۸) و این روال ادامه داشت تا این که جهم بن صفوان روی کار آمد و مدعی شد ایمان فقط تصدیق قلبی بوده و ماسوای آن (اقرار و عمل) ربطی به ایمان ندارد.

ازاین جهت ابن تیمیه مرجئه را سه گروه می‌داند:

- گروه اول آنانی که گویند: ایمان فقط باور و معرفت قلبی است. حتی جهمیه اعمال قلبی را هم مندرج آن نمی‌دانند.

- گروه دوم که گویند: فقط اقرار زبانی ایمان است و ماعدا در آن دخالتی ندارد و این دیدگاه کرامیه می‌باشد.

- گروه سوم که از اهل فقه و عبادت مشهور است این است که ایمان عبارت از تصدیق قلبی و اقرار زبانی می‌باشد (و ارجای منسوب به ابوحنیفه از این نوع گفته شده است). و در حقیقت ارجاء این گروه ارجائی حقیقی نبوده بلکه لفظی است و صاحب آن هم بدعت کار گفته نمی‌شود. (مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۱۹۵).

با در نظر داشت مطالب فوق، نمی‌توان امام ابوحنیفه رحمه الله را مبتدع دانست. زیرا ایشان هرگز عقیده جهمیه را نداشته‌اند و این تهمت معمولاً از سوی خوارج و معتزله که مخالف فکری اهل

سنت‌اند به عموم اهل سنت از جمله ابوحنیفه به ناحق زده شده است. همچنان در باب خلق قرآن باید گفت: هیچ مدرک و سندی از آثار امام ابوحنیفه، رحمه‌الله، (ظاهر الروایة و نادر الروایة) در دست نیست که نشان دهد امام معتقد به خلق قرآن بوده است. برعکس در کتاب‌های بجا مانده و منسوب به ایشان مانند (الفقه الاکبر) عکس این مدعی را می‌یابیم که امام قرآن کریم را غیر مخلوق می‌خواند.

دلیل دوم: عدم توجه امام بخاری برای احراز وثاقت راوی به عقیده و مذهبش می‌باشد. برای ورود به این بخش، سؤال ذیل را مطرح می‌کنیم: آیا اعتقاد راوی بر اهلیت روایی اش تأثیرگذار بوده است؟ آیا امام بخاری بدعت را قادح عدالت راوی می‌دانند؟!

از روش و کارشیوه ایشان امام بخاری از خلال صحیح البخاری روشن می‌گردد که بدعت راوی دخالتی بر اهلیت و ثقه بودن حدیثی او ندارد. چه بدعتش از نوع خفیف باشد یا شدید، راوی به بدعتش دعوت کند یا خیر، روایت در تقویت بدعتش باشد یا نه! زیرا با بررسی و مطالعه حول رجال صحیح البخاری نشان می‌دهد که تعداد راویان متهم به بدعت در صحیح البخاری به (۶۹) نفر و روایت‌های که به این سنخ راویان بستگی دارد، در قالب تکرار (۱۷۸۴) روایت و به حذف تکرار به (۱۲۷۴) حدیث بالغ می‌گردد. و این نسبت (۲۲) فیصد از مجموع صحیح البخاری را تشکیل داده است. (اندونسیا بنت محمد حسون، منهج البخاری فی الروایة عمن روی بالبدعة و مرویاتهم فی الجامع الصحیح، ص ۴، الرقم الجامعی: ۱۷۸۵۰۷۳).

با دقت در حالت این راویان، ۹ تن به بدعت ارجاء (مرجئه) متهم شده که عبارت از: ابراهیم بن طهمان، ایوب بن عائذ الطائی، شبابه بن سوار، عبد الحمید بن عبد الرحمن الحمانی، عثمان بن غیاث البصری، عمر بن ذر، عمر بن مره، محمد بن حازم التمیمی، ابو معاویه الضریر و ورقاء بن عمرو یشکری اند. (۶) تن، به بدعت نصب (ناصبی) متهم‌اند که عبارت از اسحاق بن سوند، حریر بن عثمان الحمصی، حصین بن نمیر الواسطی، ذر بن عبدالله المرهبی، عبدالله بن سالم الحمصی و قیس بن ابی حازم‌اند. (۱۷) تن به بدعت تشییع توصیف شده‌اند که عبارتند از: اسماعیل بن ابان، الوراق، جریر بن عبد الحمید الضبی، خالد بن مخلد القطوانی، سعید بن عمرو بن اشوع، سعید بن فیروز البختری، سعید بن کثیر بن عفیر، عباد بن عوام، عبدالله بن عیسی، عبد الرزاق بن همام الصنعانی، عبید الله بن موسی، عدی بن ثابت، علی بن الجعد، عوف اعرابی، فطر بن خلیفه، محمد بن جحاده، محمد بن فضیل و مالک بن اسماعیل بن غزوان اند. (۲) تن جهمی اند که عبارت از: بشر بن السر و یحی بن صالح الوحاذی اند. (۲۷) نفر قدریه اند که عبارت از: ثور بن یزید، ثور بن یزید الحمصی، حصان بن عطیه، حسن بن ذکوان، داود بن الحسین، زکریا بن اسحاق مکی، سالم بن

عجلان، سلام بن مسکین، سیف بن سلیمان مکی، شبل بن عباد مکی، شریک بن عبدالله، عبدالله بن عمرو ابو معمر، عبدالله بن لبید، عبدالله بن ابی نجیح، عبد الاعلی البصری، عبد الوارث بن سعید التمیمی، عطا بن ابی میمون، عمر بن ابی زائده، عمران بن مسلم، عمیر بن هان قتاده بن دعامه، کهمس بن منهال، محمد بن سواء البصری، هارون بن موسی، هشام دستوایی و هب بن منبه و یحیی بن حمزه الضرمی اند. (۲) نفرشان به غلو در رفض گرائیده مانند عباد بن یعقوب رواجی و عبد الملك بن اعین. (۳) تن متهم به بدعت خوارج اند مانند: عکرمه مولی ابن عباس، ولید بن کثیر مدینی و عمران بن حبان. (۲) راوی متهم به عقیده خلق قرآن اند چون: علی ابن الجعد و علی بن الهشام می باشد. و (۱) تن متهم به دشمنی و هجوم بر عثمان است مانند بهز بن اسد. (الذهبی، حافظ شمس الدین، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۲، ص ۵۳۶)

با توجه به واقعیت فوق، به نظر می رسد که معیار مهم و اساسی در نقل روایت نزد امام بخاری صراحت لهجه و صداقت راوی بوده و گرایشات مذهبی نزد ایشان اهمیتی نداشته است. (الذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۲، ص ۵۳۶). و امام ابوحنیفه، رحمه الله، نیز پیرامون روایت مبتدع همین نظر را دارد، چنانچه خطیب بغدادی این قول را از امام ابوحنیفه، ابن ابی لیلی، ثوری ابویوسف، یحی بن سعید القطان، یحی بن معین و علی بن مدینی نقل کرده است. پس به نظر می رسد که هیچ یک از اتهام ارجاء و اتهام عقیده به مخلوق بودن قرآن (بر فرض محال) در ترک روایت از امام ابوحنیفه طبق معیار امام بخاری در سنجش راویان، دلیل موجه نمی باشد.

مطلب دوم: بررسی مدرسه اهل رأی و اهل حدیث

یکی دیگر از انگیزه های جرح امام ابوحنیفه، رحمه الله، از سوی برخی شخصیت های اهل حدیث، انتساب ایشان به مدرسه اهل رأی بوده است! در عصر تابعین و تبع ایشان مدرسه اهل حدیث در حجاز با مرکزیت مدینه منوره و مدرسه اهل رأی در عراق با مرکزیت کوفه به منصف ظهور پیوست.

عوامل پیدایش مدرسه اهل حدیث در حجاز

موجودیت تعداد زیادی از اصحاب پیامبر نسبت به شهرهای دیگر، مصوون مانندن نسبی مدینه و حجاز از ظهور فرقه های سیاسی و کلامی چون خوارج و تشیع، معروف بودن فتاوی و احکام دوره خلفای ثلاثه در مدینه، بدوی بودن محیط حجاز در مقایسه به دیگر مناطق، و قلت حوادث در آن و متأثر بودن شاگردان تابعین از استادان صحابی خویش در این دیار که علاقه چندانی به اجتهاد

به رأی نداشتند، از عوامل پیدایش مدرسه حدیق در حجاز گفته شده است. (خلیل، المدخل للفقہ الاسلامی، ص ۱۲۱).

درحالی که زمینه های شکل گیری مدرسه اهل رأی در عراق عبارت از محیط تمدنی و کثرت حوادث در آنکه نیاز بیشتر به اجتهاد بالرأی داشت، کمبود حدیث در عراق در مقایسه به حجاز، ظهور فرقه های سیاسی و کلامی و خطر وضع حدیث، موجودیت صحابی جلیل القدر عبدالله بن مسعود در این منطقه که مدت طولانی به حیث معلم، مفتی، قاضی و مرشد که به اجتهاد تمایل بیشتر داشت، بیان گردیده است. (خلیل، المدخل للفقہ الاسلامی، ص ۱۲۷ و ۱۲۸).

آیا اختلاف این دو گرایش بنیادی است؟ نخیر! زیرا اساس اختلاف بین این دو مدرسه را دو چیز تشکیل می دهد:

نخست: اخذ به رأی: فقهای مدرسه اهل رأی در مواردی که نص موجود نمی بود دست به اجتهاد به پیمانه بالایی می زدند و این شیوه خیلی از صحابه کرام هم بود، مانند عمر بن الخطاب، علی ابن ابی طالب و عبدالله بن مسعود. ایشان احکام شرع را بر اساس علل احکام و مصالح مردم می دانستند و در موارد مسکوت طبق آن به خود حق می دادند در پرتو آن استنباط کنند. اما مدرسه اهل حدیث به ظاهر نصوص اکتفا و جز در حالات ضرورت به اجتهاد مراجعت نمی کردند و حتی برخی از ایشان در موارد عدم وجود نص هم از اجتهاد پرهیز می کردند.

دوم: ایجاد مسایل بر اساس رأی: فقهای مدرسه اهل رأی در حد قضایای واقع شده توقف نمی کردند؛ بلکه مسایل فقهی را از پیش فرض نم. ده و سپس از احکام آن بحث می کردند (زیدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، صص: ۱۱۵ و ۱۱۶).

اما فقهای مدرسه اهل حدیث فقط روی مسایل واقع شده در روشنایی نصوص و آثار صحابه فتوی می دادند و مباحث ایشان مسایل فرضی را که هنوز واقع نشده فرامی گرفت.

به نظر می رسد که این دو مدرسه در بنیاد و اساس کدام تفاوتی نداشتند و دایره اختلافشان فقط در کار شیوه و برخورد با قضایا و گراف مراجعه به اجتهاد و رأی بود و چیزی بیشتر از آن نمی باشد.

بنابراین منهج امام ابوحنیفه در پذیرش روایت حدیث با در نظر داشت فضا و محیط حاکم با نوعی دقت عمیق همراه بوده، نه اینکه برای رد روایت و روی آوردن به قیاس به دنبال بهانه بوده باشد!

محققان زیادی از جمله محمد یوسف موسی به این نظرند که هیچ گاه برای پژوهشگر با انصاف مناسب نیست تا امام ابوحنیفه رحمه الله را به ترک روایت ها صحیح از رسول خدا صلی الله علیه و سلم و روی آوردن به قیاس متهم کند. زیرا اگر چنان می بود امکان نداشت ایشان جایگاه امامی از امامان شرع جاودان را احراز کنند. (مناع بن خلیل القطان، تاریخ التشریع الاسلامی، ج ۱، ص ۳۳۷).

افزون بر آنچه گذشت در فقه امام ابوحنیفه، رحمه الله، پذیرش روایت مرسل و روایت مستور الحال گواه روشنی بر تمسک و اهتمام امام ابوحنیفه، رحمه الله، نسبت به سنت و ترجیح آن بر قیاس می باشد.

بنابراین بی مهری امام بخاری و بسا چهره های دیگر اهل حدیث نسبت به امام اعظم ابوحنیفه از این نگرگاه موجه نبوده است.

قبل از اینکه در این بخش، سراغ علت اصلی نگاه منفی برخی از اهل حدیث به ویژه امام بخاری، در قبال امام ابوحنیفه و یارانش برویم، تذکر چند نکته تمهیدی را لازم میدانم:

نکته اول: باید توجه داشت که آنچه در بحث قبله از شکل گیری مدرسه اهل حدیث در حجاز و مدرسه اهل رأی در عراق بیان شد، به اعتبار اکثری بود، نه کلی! ورنه بودند علمایی که در مدینه زندگی می کردند، لکن از جمله گرایش رأی بشمار می رفتند. و برعکس کسانی بودند که از باشندگان عراق بودند، اما گرایش اهل حدیث را داشتند. مثلاً ابوعثمان فروخ بن ابی عبد الرحمن مشهور به ربیعہ الرای از استادان امام مالک و شاگردان انس رضی الله عنه در مدینه می زیست. و از اهل رأی بشمار می رفت.

نکته دوم: در میان اهل حدیث و اهل رأی افرادی متشدد و ذواتی منعطف وجود داشتند، طوریکه برخی در حوزه اهل حدیث نقش عقل را خیلی کم رنگ جلوه می دادند و برخ دیگری در حوزه اجتهاد برای عقل دایره فراتر ترسیم می کردند. و این علت بود که گاهی سبب بدگمانی شخصیت های یک حوزه بر حوزه دیگر می شد.

نکته سوم: ظهور فرقه های منحرف چون روافض، خوارج و عیدی و ازارق، مشبهه و معطله قدریه و جبریه، مرجئه و عدلیه، با دو انگیزه (کمبود فهم و مخالفت غیر مستقیم با دستگاه قدرت) یک اقلیت کوچکی بودند که ربطی به عقیده عامه مسلمانان، خصوصاً فقهاء و محدثان دو گرایش (رأی و روایت) نداشتند! و فقط یک چالش و دردسر برای عام مسلمانان گردیده بودند و اینجا بود که شخصیت های علمی در حوزه جهاد فرهنگی به مصاف ایشان شتافتند و تا کاهش و تضعیف حتی نابودی آن فرقه ها مجاهده کردند. و از بارزترین این چهره ها می توان حسن بصری رحمت الله علیه ملقب به (امام دین) را خاطر نشان کرد.

مطلب اول- عوامل سیاسی سبب ساز اصلی در جدال و کشیدگی بین اهل رأی و روایت:

می دانیم که شرایط سیاسی، باورهای کلامی و عوامل اجتماعی در شکل گیری های موقف ها، باورها و نگرش ها دارای تأثیر عمیق اند. و اینکه چطور این تفاوت دیدگاه و تغییر فضای سیاسی شکل گرفت؟! قرار ذیل مختصراً اشاره می شود:

- همانگونه که قبلاً تذکر رفت حسن بصری رحمه الله وقتی خطر فرقه‌های انحرافی نوظهور در قلمرو مسلمانان را احساس کرد، تحت شعار (اصالت‌گرایی) خطوط و معالم عقیده اهل سنت و الجماعت را تحریر و به نقد نظریه‌های نحله‌های انحرافی پرداخت و در قالب تمثیل می‌گفت: جبریه نقش معمار و تخنیکر را حذف کرده‌اند و قدریه نقش صاحب ساختمان و سرمایه را ساقط کرده‌اند اما اهل سنت نقش هر دو را نادیده نگرفته‌اند. او همچنان بیان می‌داشت که وحی الهی حکم‌کننده و راه‌ساز است. و عقل انسانی راه بین و حکم شناس..

- و به این ترتیب روال ادامه داشت تا اینکه پرسش مردی در یکی از روزها از حسن بصری مبنی بر اینکه در دیارشان دو گروه است یکی مرتکب گناه کبیره را کافر و دیگری نقش گناه کبیره را در کنار ایمان صفر می‌داند. توضیح شما چیست؟ حسن بصری که قبلاً نظرش درین مورد روشن بود به خاطر اینکه چگونه این مرد را پاسخی روشن‌تر دهد قدری در فکر رفته سکوت می‌کند.

- ناگهان شاگرد ۲۵ ساله این حلقه قبل از پاسخ امام به جواب پرداخته طی آن نظریه (منزله بین منزلتین را در پاسخ آن مرد طراحی می‌کند) این پاسخ شاگرد موردپذیرش استاد قرار نمی‌گیرد و می‌گوید: اعتزل واثق عنا

واصل این سخن عادی استاد را به منزله اطلاعیه‌ای تلقی می‌کند و از حلقه درس ایشان کنار رفته حلقه دیگری را تشکیل داد.

مکتب معتزله به استادی واصل تحت شعار خردگرایی در کنار اصالت‌گرایی حسن بصری به فعالیت پرداخت و در وقت اندک توجه عده چشمگیری را به خود جلب کرد، این مکتب بسا خواص پسندیده اخلاقی از قبیل: علم دوستی، تلاشگری، مقاومت و استدلال قوی در غلبه بر مخالفان را از آن خود کرد و این خصوصیات موجب گردید تا دو نفر از آخرین خلفای اموی (یزید بن ولید و مروان بن محمد) و سه نفر از خلفای عباسی (مأمون، معتصم و واثق) آن‌ها را حمایت و با تمام امکانات از مکتب ایشان دفاع و عقاید آن‌ها را ترویج کنند (۱)

این موفقیت سبب شد تا آن‌ها مغرور شوند و در عقل‌گرایی افراط کرده در ورطه انحرافات خطرناکی سقوط کنند مانند: نفی صفات متعدد از خداوند متعال به خیال تنزیه، قول به وجوب فعل اصلح بر خدا، انکار از شفاعت اخروی برای ارباب گناهان کبیره، قرار دادن اعجاز قرآن در قالب صرفه، انکار از کرامت اولیاء، انسان را خالق افعال خود دانستن و غیره.

این افکار به‌خوبی نشان می‌دهد که آزاداندیشی مطلق چگونه اندیشه‌های آنان را در مسیری نادرست انداخت و اختلافات شدیدی را بین آن‌ها به وجود آورد که منجر به انشعاب‌های مسلسل داخلی در میانشان گردید.

اما در آن طرف اکثریت جامعه اسلامی که هرچند حکم عقل را قبول و در شیوه استدلال خود بر آن اعتماد داشتند، خود با توجه به قدسیت کلمات قرآن و احادیث و حساسیت اعتقادات دینی هرگز جرئت نمی کردند تا از الفاظ آن دو غیر از معانی مطابقی چیز دیگری را مدلول آن ها بدانند و یا حکم آن ها را به مواردی سرایت دهند که نزدشان واضح نیست.

آیا اختلاف مکتب معتزله و اهل سنت اساسی بود؟!

به نظر می رسد که اختلاف ایشان در اصل بنیادی نیست. زیرا: این دو جریان در اصل یکی بودند. چون معتزله هم مثل اهل سنت حکم نقل را قبول داشتند و آن ها منبع معرفت می دانستند. اما با توجه به اینکه عقل وسیله دست یافتن به وحی و نبوت و معجزه و دیگر امور مؤمن به است. بنابراین می گفتند اگر حکم صریح عقل درباره امری تحقق پیدا کرد ممکن نیست مردود باشد. و به این ترتیب اگر ظاهر روایت را با حکم عقل در تنافی می انگاشتند به تأویل یا تشکیک صحت آن روایت دست می بردند. بنابراین میان این دو مکتب در اساس و سرچشمه تعارضی نبود که در نتیجه آن یکی دیگری را خارج از دایره اسلام و ایمان بداند و اگر چنین تعبیری در بیانات آن ها مشاهده گردیده است در حدود ۱۶ سال دوران تشنج افکار و بذر بدگمانی در عهدسلطنت (مأمون معتصم و واثق) بوده که بیشتر به عوامل و اهداف سیاسی بر می گردد. (۲)

مطلب دوم: نقش حکام در ایجاد فضای تفرقه و بدگمانی میان این دو گرایش!

نقش دستگاه قدرت در ایجاد فضای نامطلوب بین گرایشها بود؟

از قدیم گفته اند دین از ناحیه پادشاهان مغرض، عالمان سوء و زاهدان نادان صدمه دیده است. بعد از دوره خلافت راشدۀ اکثراً حکام حاکم بر سرنوشت مسلمانان افرادی نبودند که در اثر لیاقت، کفایت و انتخاب مردم روی کار آمده باشند این وضع هم و غم شاهان را بر این قرار داده بود که چگونه از قدرت خود حفاظت کنند و جهت هایی را که از آن احساس خطر می کردند سرکوب و یا نابود کنند و برای این دنبال ابزار می گشتند.

خطر بالقوه برای دستگاه قدرت همان فقهاء و محدثین بودند که در میان توده های مردم دارای قدرت و نفوذ بودند و شاهان تلاش می کردند اختلاف های ایشان را برجسته کنند، میانشان تفرقه اندازند، یکی را به خود نزدیک، تقویت و حمایت کرده بر فرق دیگریش بکوبند و فضا را میانشان مکرر کنند.

- در عصر خلفای عباسی نمونه های زنده ای را در فراروی خویش می بینیم.

مثلاً در دوره هارون الرشید غائله نزاع جهمیه و اهل حدیث قبل از حاکمیت مأمون وجود داشت. و بشر مریسی در همین وقت در مناظره شکست خورده بود (۳) جرجی زیدان گوید: باری منصور

ابوحنیفه و شاگردان او را که اهل رأی و قیاس بودند تقویت کرد و مالک که این را دید بیش از پیش به حدیث متوسل شد. (۴)

مثلاً در عهد مأمون الرشید می بینیم که او به مکتب معتزله گرایش دارد و در نتیجه اکثریت نزدیک به کل کابینه خود را از این گرایش انتخاب می کند، اهل سنت را بیرون می کند. و در راه گسترش این مکتب به معتزلی سازی فقهاء و محدثان از اهل سنت پرداخته، دادگاه تفتیش عقاید می سازد و به اسحاق بن ابراهیم کند هاش در بغداد، نامه می فرستد که از قضات، مفتیان، محدثان و فقهاء امتحان بگیرد و هرکسی را که به غیر مخلوق بودن قرآن باورمند باشد جهت اعدام به او بفرستد. اسحاق هم این کار را انجام می دهد و از جمع زیادی تفتیش می کند از جمله بشر بن ولید، علی بن ابی مقاتل، احمد بن حنبل، ابن البکا، ابراهیم بن مهدی، سجاده، قواریری، محمد بن نوح و غیره. که این شخصیت ها شکنجه دیدند، تهدید به مرگ شدند، گناه کار و مجرم قلمداد گردیدند و....

- در عهد معتصم هم عین روال ادامه یافت فقهای اهل سنت از مناصب دولتی دور شدند، در دادگاه تفتیش عقاید به خاطر اعتقادشان تا سرحد مرگ شکنجه شدند که نمونه بسیار درشت آن محاکمه و شکنجه احمد بن حنبل می باشد.

نایب امام شافعی در همین زندان معتصم در اثر شکنجه بعد از هشت سال حبس جان می دهد. - در دوره سلطنت الواثق همچنان وضع به همین روشن وضع اهل حدیث ادامه یافت و ابن ابی داود معتزلی محاکمه اهل حدیث ادامه یافت و احمد بن نصر خزاعی به دست واثق مظلومانه به چوبه دار بسته شد و جسدش بر سردار مدت مددی ماند و در آنجا متلاشی گردید.

همه این حوادث بر ذهنیت اهل حدیث در برابر اهل رأی اثرگذار شد و نفرت عمومی را در برابر دستگاه عقل گرایی معتزله و قدرت حاکمه به وجود آورد که اگر تغییر چرخه سیاست توسط متوکل بعد از این ۱۶ سال موجود نمی شد شاید انقلاب اهل حدیث به قدرت دستگاه عباسی نقطه پایان می گذاشت.

- اما با مرگ واثق و روی کار آمدن متوکل اوضاع دگرگون شد و آن فضای خفقان، سیزده ساله که در نتیجه کوتاه بینی یا عرض برخی حاکمان و سخن چینی شیاطین آتش افروز بروز کرده بود به پایان رسید.

متوکل برعکس آن سه حاکم، از حمایت معتزله دست کشید، به دلجویی و حتی حمایت اهل حدیث پرداخته، برخی معتزلیان مقرب درگاه و متصدی پست ها را یکی پی دیگری طرد و حذف و بجای ایشان از اهل حدیث حمایت کردن گرفت.

- متوکل هر چند برحسب روایت احمد امین ظالم ترین خلفا بوده اما به نسبت اینکه سنت را احیا

کرده، فقهاء و محدثان را گرامی داشته و پیروان مکتب اهل سنت را از زندان، قتل و شکنجه نجات داده و فصل تازه‌ای را در زندگی جوامع اسلامی گشوده جمع زیادی از او راضی حتی برخی اقدام او را در جهت نابودی استبداد اعتزال به قول ابن کثیر شبیه کار ابوبکر صدیق در رفع خطر جنبش ارتداد، شبیه کار عمر بن عبدالعزیز در رد مظالم دانسته‌اند.

متوکل از امام احمد دلقویی کرد، عامل زندانی شدن نایب امام شافعی را طرد و خوار ساخت و زمینه را برای رشد اهل حدیث فراهم کرد اما هرگز به خاطر باور اعتزال کسی را محکمه و مجازات نکرد. (۵)

نتیجه‌گیری

علت اصلی بی‌مهری اهل حدیث نسبت به ابوحنیفه، رحمه‌الله، موارد ذیل است:

۱- فقه دستگاه خلافت از دوران ابویوسف به این‌سو در محاکم همان فقه حنفی بود که متولیان دستگاه ولایت و قضا آن‌ها مرجع فیصله‌های خود قرار می‌دادند، اگرچند مظالم و طرز العمل حاکمان و قاضیان در فقه حنفی محلی از اعراب نداشت اما برخی اهل حدیث به این گمان رفته بودند که همین فقه است که ظلم ظالمان را در بسا موارد توجیه می‌کند که این خود نقشی مؤثر در بی‌مهری و عدم دل‌خوشی اهل حدیث از احناف داشته است.

۲- بیشترین افرادی از اهل حدیث که پشت امام اعظم سخنان چندوچون دارند تحت تأثیر فضای خفقان دوره ۱۳ ساله سه خلیفه عباسی گمان می‌کردند ابوحنیفه و یارانش هم معتقد به مخلوق بودن قرآن هستند و در این نقطه با معتزله اشتراک دارند.

۳- منسوب بودن امام ابوحنیفه به گرایش اهل رأی و عدم دل‌خوشی چندین استاد امام بخاری از دستگاه عقل‌گرایی که امام بخاری در این زمینه تحت تأثیر استادانش هر یک حمیدی، ابن‌ابی‌شبیه اوزاعی و غیره رفته است و بر گفته‌های ایشان اعتماد کرده است.

۴- شرایط سخت‌گیرانه امام ابوحنیفه در قبال پذیرش خبر واحد که در نتیجه هفتاد در صد روایات اهل حدیث با آن قالب سازگاری ندارد و نیز گمان برده بودند که اوقیاس را بر خبر واحد مقدم می‌داند. درحالی‌که چنین چیزی صحت نداشته است.

والله أعلم

منابع

- ۱- احمدیان، سیر تحلیلی کلام اهل سنت، صص: ۷۰ تا ۷۵ به اختصار
- ۲- همان ص ۸۶ و ۱۴۰
- ۳- ابن کثیر، البدایه والنهایه ج ۱۰ ص ۳۳۰
- ۴- الرائد، السمهوری ص ۱۸۳
- ۵- جرجی زیدان، ص ۴۷۴
- ۶- سیر تحلیلی کلام اهل سنت، ص ج ۱۳۹.

پیرامون رأی وروایت مولوی کمال الدین حامد، استاد دانشگاه

مقدمه

مجموعه نوشته‌های خوب جناب انصاری برایم رسید و به‌صورت گذرا مرور کردم و حظ بردم. ایشان به‌حق که برخی از ناگفته‌های جدال، میان «نقل گرایان» و «اهل رأی» را گفته‌اند و این کار به‌نوبه خود یک اقدام خوب به‌شمار می‌رود. من دلایل برخی دوستان را نیز شنیده‌ام که انگشت گذاشتن به این‌گونه اختلافات را به صلاح امت اسلامی نمی‌دانند، شاید هم بجا باشد ولی نگاه من چنین نیست؛ به این دلیل که بازخوانی این جدال‌ها، ما را به اصل آنچه واقع شده می‌رساند و از این طریق می‌توانیم، به انگیزه‌های اصلی و نوع برخورد بزرگان میراث اسلامی پی ببریم که چقدر جدی و مصر بر مواضعشان بوده‌اند و دلیل این همه اصرار و این همه اتهام زنی چه بوده است. آن‌ها زنده نیستند تا اینکه در سوابقشان لطمه وارد شود و هم چنان این‌گونه بازخوانی‌ها به شخصیت هریکی از آن‌ها لطمه وارد نمی‌کند مشروط براین که نگاه ما به هریکی از آن‌ها، شخص طبیعی آن‌ها نباشد بلکه به‌عنوان کنندۀ یک قرائت یا طیف خاصی باشد که به این صورت، حلاجی موضع‌گیری گروه‌ها مربوط به شریعت اسلامی در طول تاریخ برای ما کمک می‌کند و وضعیت فعلی ما را نیز بهتر قابل درک می‌کند چنانکه می‌تواند برای آینده‌ی ما و آینده شریعت اسلامی نیز مسیری خلق کند.

با توجه به این مقالات یا کتاب، چنانچه دوستان دیگر، تعلیق‌ها و ضمیمه‌هایی پی ریخته‌اند، بنده نیز کوتاه نبشته‌ای در مورد، یادداشت کردم.

۱. یک بررسی جامعه‌شناختی

۱. اهل حدیث مقدم به راین که یک مذهب فقهی باشد، یک «روش اجتهاد» بوده است به این

معنی که :

الف؛ نخست باید دانست که مذاهب فقهی یا با پیش آمد یک مسئله، متمرکز با آن، درصدد پاسخ به آن بوده‌اند مانند فقه امام ابوحنیفه و یا با فرض وقوع یک مسئله، متمرکز با موضوع آن، در راه پاسخ آن بوده‌اند مانند سایر مذاهب فقهی.

ب؛ اهل حدیث با فرض یا وقوع یک مسئله دست به جمع‌آوری روایت‌ها نبرده‌اند (در این مورد که به خاطر یک مسئله یا یک پیش آمد، آن‌ها به جمع‌آوری روایت‌ها شروع کرده باشند هیچ سند محکمی وجود ندارد) بلکه با این موضوع که «فرموده‌های پیامبرگرمای جمع‌آوری شود تا ضایع نگردد»، دست به جمع‌آوری روایت‌ها زده‌اند که در ضمن این جمع‌آوری، به برخی پرسش‌هایی پیش آمده نیز پاسخ یافته‌اند. به لحاظ جامعه‌شناختی، کار فقهاء را می‌توان به نظرخواهی از مردم و کنند‌های مردم تشبیه کرد و کار جمع‌کنندگان روایت‌ها را به جمع‌آوری فرامین رئیس جمهور تشبیه کرد.

۲. در مجموع، فقهاء و امام ابوحنیفه به ویژه، برای بیرون رفت از مشکل، خود را آزاد احساس می‌کرده‌اند که با دور زدن روایت‌ها (اگر برایشان رسیده بود) به کلیات قرآن و دست‌آویزهای دیگری چون رأی یا عقل (قیاس، استحسان، مصالح، استصحاب و...) چنگ بزنند که اهل حدیث، این نوع روش را با سوءظن می‌دیدند و در برابر آن ایستادگی می‌کرده‌اند.

۳. تحولات ناشی از سیاست، تاریخ، تعامل با جوامع دیگر و دست‌آوردهای دیگران، درکل، اسلام را در برابر پرسش مدیریت تحول جامعه قرارداد که فقهاء با حفظ اصالت اصول اولیه اسلام، درصدد همگامی با این تحولات برآمده‌اند و فتوای دوگانه نیز همین قضیه را نشان می‌دهد ولی اهل حدیث درصدد تحویل این تحولات به سبک جامعه اولیه اسلام (بافرهنگ عربی) بوده‌اند نه همگامی با تحولات.

۴. اهل حدیث را باید به‌عنوان جریان «نقل‌گرایی» در برابر «واقع‌گرایی» که شامل طیفی از عقل‌گرایان و رأی‌گرایی می‌گردد، شناخت نه در برابر یک مذهب فقهی خاص. به همین دلیل ما شاهد تبلیغات اهل حدیث تنها علیه امام ابوحنیفه یا حنفی‌ها نیستیم بلکه شاهد حملات اهل حدیث علیه حنفی، اهل حدیث علیه شیعه، اهل حدیث علیه فلاسفه، اهل حدیث علیه عرفان و تصوف، اهل حدیث علیه معتزله و حتی اهل حدیث علیه شافعی‌ها می‌باشیم. درکل، این تقابل کم‌وبیش میان خود این جریان‌های یاد شده نیز بوده است ولی کار اهل حدیث جالب از آنجا است که علیه همه بوده است و این نشان از تقابل «نقل‌گرایی» علیه همه آنچه «غیر نقل‌گرایی» است دارد.

۲. کارکرد فقیه و رآوری

۱. فقهاء با دادن بُعد حقوقی (مقررات الزام‌آور اجتماعی) به احکام، کاربس بزرگی کرده‌اند و فقه

اسلامی امروز، چهره‌ای یک نظام حقوقی را دارد (درعین حالی که عدم تجدید فقه، این نظام را به‌سوی ناکارآمدی در تاریخ معاصر در حال سوق دادن است). دریک نظام حقوقی چنانکه احکام و مقررات (فرض، واجب، مکروه و حرام) دسته‌بندی می‌گردد، منابع نیز باید طبقه‌بندی گردد و دارای مرزهای شناخته‌شده باشد که در این مورد فقهاء، مقررات قرآنی را به ۳۰۰ آیه و مقررات برخاسته از روایت‌ها را به ۵۰۰ حدیث محدود کرده‌اند. این کار بس مهمی است که به این صورت می‌توان گفت؛ منهای آیات و روایت‌ها یاد شده، نمی‌توان احکام را به‌صورت مستقل از آیات و روایت‌ها دیگر تولید کرد. این درحالی است که کار اهل حدیث یا «نقل‌گرایان» بسیار پراکنده و غیرقابل کنترل به دست خودشان نیز می‌باشد. اهل حدیث نه تنها که نمی‌توانند و نتوانسته‌اند از روایت‌هاشان یک ساختار حقوقی به دست دهند، به‌سادگی در برابر تحول سیاست ازهم‌پاشیده‌اند و پشیمان از حرفشان شده‌اند (چنانچه در فتوای‌های شیوخ سعودی دیده‌ایم).

۲. اشکال امروزی کار اهل حدیث در این است که «نقل‌گرایی» را بر اجتهاد فقهی - حقوقی تحمیل می‌کنند و بر اساس آن حکم صادر می‌کنند. در نتیجه این‌گونه تحمیل‌ها، در برابر همه قرار می‌گیرند و جنگ همه را علیه همه دامن می‌زنند. چرا بیشتر از صد جلد کتاب ابن تیمیه برابر با کتاب کوچکی از امام محمد هم چون جامع الصغیر به حل مسئله کمک نکرده است ولی در مقایسه با آن، به صد گونه جنگ گروهی دامن زده است؟ دلیل آن این است که آن کتاب‌ها مقدم بر این که برای مدیریت تحول و پرسش‌های روبه رشد حقوقی تدوین شده باشد، برای رد و نقد هرکسی غیر از اهل حدیث تدوین گردیده و به تهاجم علیه فلاسفه گرفته تا تصوف و عقل‌گرایی پرداخته است.

۳. نقل‌گرایی به معنی «توجه به روایت‌ها» نیست بلکه به معنی «عدم توجه به تعلیل روایت‌ها» است. در طول تاریخ ادیان دیده می‌شود که هر دینی، درون خود چنین یک‌گرایی داشته است و راست‌گرایان مسیحی و شاگردان یهوه، همان نقل‌گرایان مسیحیت و یهودیت می‌باشند؛ اما نه در مسیحیت و یهودیت و نه در اسلام و هر دینی دیگر، نقل‌گرایی همگام با تحول اجتماعی نبوده و نتوانسته که به مدیریت تحول از طریق دین، کمک کند. در حقیقت در برابر تحول ایستاده ولی فشار تحول ناچار کرده است که از طریق روایتی چیزی را که قبلاً حرام گفته بود، با روایتی دیگر امروز حلال کند.

۲. آینده نقل‌گرایی و رأی

خیلی بجا است اهل حدیث متأخر در صد دترمیم نگاه متشدد اهل حدیث قدیم در برابر امام ابوحنیفه برآمده‌اند و این وضعیت به دلیل اقتدار فقه حنفی در جوامع اسلامی بوده است که اهل حدیث را ناچار کرده و همین‌گونه در آینده در برابر فلسفه، تشیع و عرفان نیز نگاهشان عوض خواهد شد و از این طرف نیز علمای دینی ما، تهاجم اهل حدیث علیه امام ابوحنیفه و در کل، رأی‌گرایی را

ماست مالی کنند، ولی واقعیت امر این است که نقل گرایی بذاته قرائت متصل در روش اجتهاد است و چنین یک قرائتی، در برابر تحولات، عُقده بار می آورد که نتیجه آن اگر بسیار شدید فوران کند، تولید گروه های تکفیری می شود و اگر خفیف بود، فقط تنور جنگ فرقه را گرم نگه خواهد داشت.

کار اصلی، تجدید فقه اسلامی به عنوان نظام حقوقی اسلام است که زمینه را از نقل گرایان و سکولاریته به اختیار بگیرند و رنه در غیاب نظام حقوقی اسلام، نقل گرایان کاری از پیش برده نمی توانند و با یک تحویل در فناوایشان به سکولاریسم حقوقی تسلیم خواهند شد.

رازماندگاری کار امام ابوحنیفه در کنار عوامل دیگر، به توجه ویژه ای او نخست به کرامت فردی برمی گردد که فقه وی در این مورد نخستین علم بردار شمرده می شود، برکنار آن، دورنگه داشتن اصول دین و احکام قطعی از خبر واحد بسیار مهم است که در این مورد، برای فقه دست باز خلق می کند تا بتواند تحولات اجتماعی را مدیریت کند. علاوه بر آن، باید به محدود بودن حرمت و فرضیت در فقه حنفی نیز توجه کرد که فقط از طریق نص قطعی الثبوت و قطعی الدلالة قابل اثبات می باشد و با دلایل ظنی می توان واجب یا مکروه تحریمی گفت نه فرض یا حرام قطعی. امروز ما با تولید بی قاعده حرام و فرض از طریق نقل گرایی روبه رو هستیم که عرصه زندگی را تنگ کرده است و اگر ساختار فقه حنفی نبود، تعداد فرض و حرام به شکل سرسام آوری بالا می رفت.

در ضمن موارد یاد شده در فقه حنفی، باید از کم و زیاد نشدن ایمان نیز نزد امام ابوحنیفه یاد کرد؛ و این اصل تا آنجا اهمیت دارد که جلو کافر اعلام شدن همه مسلمانان به استثنای چند هزار اهل حدیث را گرفته است و رنه اشتباهی تکفیر همه که هنوز است موج می زند.

دست‌های پنهان؛ نقد و بررسی رساله «جدال رأی و روایت» لطف‌الله رحمانی؛ دانشجوی دکتورا در دانشگاه اهر

استاد خواجه بشیر احمد، نامی است آشنا برای اهل دانش و فکر. از او تا اکنون آثار باارزش و گران‌سنگ زیادی به نشر رسیده است که تنها با نگاه کوتاه به عنوان آن آثار، پی برده خواهد شد که ایشان عشق به وطن و دین را در سینه خود حمل کرده و با این واقعیت نیز کاملاً واقف بوده که مصالح کشور و ارزش‌های دینی از طرف دوست‌های نادان و دشمنان هوشیار آسیب‌های فزاینده‌ای را متحمل شده است؛ از همین جهت اکثر فعالیت‌های علمی و عملی استاد انصاری روی همین دو محور چرخیده و همواره برای دفاع از آن دو، قلم‌فرسایی کرده است.

تازه‌ترین اثر استاد انصاری زیر عنوان جدال رأی و روایت (گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری در باب امام ابوحنیفه) در اختیار اهل علم قرار داده شده است.

استاد انصاری درین دست‌نوشته خود تلاش و تقلائی زیاد کرده تا از شخصیت یک فقیه و متکلم بلندقامت که در طول تاریخ مورد بی‌مهری تعدادی زیادی قرار گرفته است، دفاع کند.

اهمیت این اثر درین است که خواننده را وامی‌دارد تا در پذیرش روایت‌های تاریخی باید بسیار محتاط بوده باشد.

اما از اینکه کار انسان‌عاری از کاستی نمی‌باشد، در کنار نقاط مهم و مثبت این اثر، نقاط ضعفی نیز به چشم می‌خورد که به خاطر غنای فرهنگی گفتمان، در ذیل به مهم‌ترین آن‌ها در دو محور نقد‌های عمومی و موردی خدمت شما ارایه خواهد شد.

الف: نقدهای عمومی

۱، اسلوب نوشتاری: علی‌رغم اینکه کتاب با ادبیات زیبا و سلیس به رشته تحریر درآماده است؛ اما اسلوب مبهم‌گویی و عدم تحدید مصطلحاتی که افاده عموم را می‌کنند در آن به‌وفور به چشم می‌خورد.

به‌طور نمونه به این مثال توجه کنید:

«حملات اهل حدیث نسبت به امام ابوحنیفه و یاران او بسیار خشن و غیرمنصفانه بوده.» (ص ۱۸)

عبارت اهل حدیث یک مصطلح عام بوده که از امام مالک شروع تا کوچک‌ترین شاگرد حدیث را شامل می‌شود.

۲، منابع: با وجودی که استاد در جمع و تدوین این اثر از منابع زیادی استفاده کرده است؛ اما در بعضی موارد که بسیار اساسی و مهم به نظر می‌رسد، دقت چندانی به خرج داده نشده است.

به‌گونه مثال، استاد در صفحه ۱۲ سخنی را به امام البانی نسبت داده چنین نوشته است: «شخصیت‌هایی چون محمد ناصرالدین البانی - که از پُرآوزه‌ترین نمادهای اهل حدیث در جهان معاصر به شمار می‌رود - فقه حنفی را هم‌سان با انجیل قلم داد می‌کند.» (ص ۱۲)

منبعی را که استاد انصاری درین سخن اساسی ذکر می‌کند، کتابی است بنام «شتائم الالبانی» که توسط شخصی به نام حسن بن علی السقاف نگارش یافته است. انصاف و تحقیق علمی این را می‌طلبد که باید به اصل منبع مراجعه صورت گیرد تا خواننده متیقن شود که واقعاً این سخن از شخص مذکور بوده است.

۳، عدم تصریح بر اضافات و حذف کلمات در جریان نقل قول: در بعضی موارد استاد شاید برای توضیح کلام عبارات را در داخل پرانتز آورده‌اند که دلالت به تصرف استاد در متن اصلی می‌کند؛ اما به این امر صراحتاً یا تلویحاً اشاره صورت نگرفته است. اگر خواننده با علم نگارش‌آشنایی نداشته باشد، بدون شک دچار بدفهمی خواهد شد.

به نمونه ذیل دقت کنید:

«یزید بن هارون در مورد جهمیه هشدار داد و گفت: کسی که استوای خدا بر عرش را طوری تفسیر کند که خلاف باورهای باطنی مردم باشد، او جهمی است و (آگاه باشید که) محمد بن الحسن (الشیبانی) جهمی می‌باشد.» (ص ۵۹)

حالا به متن عربی جمله فوق دقت کنید:

«حذر یزید بن هارون عن الجهمية وقال: من زعم أن الرحمن على استوى خلاف ما يقر في قلوب

العامّة فهو جهمی، ومحمد الشیبانی جهمی.» (البخاری: خلق أفعال العباد، ص ۱۵ طبع مؤسسة الرسالة، بیروت)

اگر دقت کرده شود دیده خواهد شد که جمله (آگاه باشید) و بن الحسن از اضافات خود استاد بوده و در متن عربی کتاب، همان طبعی که استاد از آن استفاده کرده وجود ندارد.

علاوه از این اضافات، نمی دانم که استاد بر اساس کدام دلیل مراد از محمد الشیبانی در متن فوق را، محمد بن الحسن الشیبانی تلقی کرده است؛ درحالی که متن به آن تصریح نداشته و احتمال اینکه غرض از آن، کدام محمد الشیبانی دیگر باشد نیز وجود دارد.

ب: نقدهای موردی

استاد انصاری باورمند است که حملات بی رحمانه‌ای که امروزه علیه امام ابوحنیفه و احناف صورت می‌گیرد، مسئول آن امام بخاری و اساتید آن مثل حمیدی بوده و حتی محدثین دیگری که بعد از امام بخاری به خود اجازه جسارت در حق امام ابوحنیفه را داده‌اند، در حقیقت از امام بخاری الهام گرفته‌اند. (صص ۱۲، ۱۴، ۲۰)

استاد انصاری برای اثبات ادعای خویش شواهد زیادی را برای خواننده تقدیم می‌کند که در ذیل به بررسی این شواهد خواهیم پرداخت:

۱، خطاب بعض الناس

امام بخاری در کتاب مشهور خود -صحیح البخاری- از امام ابوحنیفه و احناف به «بعض الناس» تعبیر کرده و با این کار خود در حقیقت دست به مصادره هویت آن‌ها زده است. (ص ۲۰-۲۱)
باید عرض کرد که نه تنها استاد انصاری بلکه تعداد دیگری از اندیشمندان نیز این کاری امام بخاری را ناپسند دانسته‌اند.

به طور نمونه امام بدرالدین عینی می‌گوید: هدف امام بخاری از بعض الناس امام ابوحنیفه و احناف بوده و این کار را به خاطر خدشه دار ساختن جایگاه آن‌ها بدون موجب انجام داده است. (عمدة القاری شرح صحیح البخاری، ج ۲۴، ص ۱۱۲، ۱۲۱).

اما آن‌هایی که روی این موضوع دقت بیشتر کرده و کتاب‌های مستقلی در همین موضوع نوشته‌اند، به این باورند که امام بخاری تقریباً در حدود ۲۵ بار عبارت «بعض الناس» را در کتاب خود به کار برده است و در تمام این موارد مقصد او امام ابوحنیفه و احناف نبوده بلکه در بعض موارد غرض از آن امام شافعی و دیگران نیز می‌باشد.

علاوه از این، از لحاظ معنی هم عبارت «بعض الناس» در تمام موارد ذکر شده در کتاب، بار منفی

نداشته، به دلیل اینکه امام بخاری بعد از ذکر این خطاب (بعض الناس) نظر آن‌ها را پسندیده و در مواردی هم سکوت اختیار کرده است (کشمیری: فیض الباری، دارالکتب العلمیه، بیروت ج ۳، ص ۱۶۱).

اولین بار امام بخاری در کتاب صحیح البخاری عبارت «بعض الناس» را در کتاب زکات و در باب رکاز ذکر کرده است. استاد انصاری هم آن را در رساله خود ذکر کرده چنین می‌نویسد: «امام بخاری احناف را برخی مردم نامیده و در جهت مصادره هویت‌شان قدم می‌گذارد.» (ص ۲۱)

اما حقیقت این است که هیچ دلیل قطعی وجود ندارد که هدف از «بعض الناس» در همین مورد هم امام ابوحنیفه بوده باشد؛ چون احتمال این نیز وجود دارد که مقصود از آن سفیان ثوری و یا اوزاعی بوده باشد؛ چون نظر این دو شخص در باب معدن مثل دیدگاه امام ابوحنیفه بوده که می‌گویند: «إن المعدن كالركاز وفيه خمس فی قلیله وكثیره» (عبدالغنی الميدانی الدمشقی: كشف الإلتباس عما أوردته الإمام البخاری علی بعض الناس، تحقیق عبدالفتاح أبوغدة، دار البشائر الإسلامیه، ص ۶۰) در ادامه همین مبحث استاد انصاری می‌گوید:

«صحیح بخاری کتاب حدیث است و شایسته بود تا صاحب آن به نقل روایت‌های صحیح پردازد و از وارد شدن به جنگ‌های مذهبی و اختلافات فقهی در صفحات آن اجتناب ورزد؛ اما دیده می‌شود که عنوانی را که برخاسته از فقه و اجتهاد ایشان بوده برگزیده است و سپس در تأیید آن احادیثی را روایت کرده و متعاقب آن به نقل قول‌هایی ناقص از «برخی مردمان» نیز پرداخته است.» باید عرض کرد که این خواست از یک شخصی که به باور زیاد به درجه اجتهاد رسیده چندان معقول به نظر نمی‌رسد.

چون از لحاظ علمی و شرعی تقلید از دیگری برای مجتهد جایز نبوده و مکلف به ابراز نظر و رد نظر مجتهد دیگر در صورت عدم قناعت بخش بودن دلایل آن‌ها می‌باشد. (عبدالغنی الميدانی، مرجع سابق، ص ۶۱)

باید یادآور شد، مسایلی که امام بخاری در کتاب خود در آن با احناف موافقت کرده بیشتر از مسایلی است که با احناف مخالفت کرده است. (عبدالفتاح أبوغدة، مقدمه کتاب كشف الإلتباس، ص ۱۰)

علاوه از این، امام بخاری اولین کسی نیست که عبارت «بعض الناس» را به کار گرفته، قبل از او امام شافعی هم فقهای اهل عراق را به نام بعض الناس یاد کرده است. (ابن الأثیر: الشافی فی شرح مسند الشافعی، مکتبه الرشته، ج ۱، ص ۴۳)

از آنچه گفته شد، دانسته می‌شود که عبارت «بعض الناس» در باب تحقیر احناف قطعی نیست؛ بناءً دلیل موجه برای محاکمه کردن امام بخاری شده نمی‌تواند.

۲، داستان توبه امام ابوحنیفه:

استاد انصاری در صفحه ۳۶ کتاب این داستان را چنین نقل می‌کند: امام بخاری در کتاب ضعفاى خود از ثوری روایت می‌کند که ابوحنیفه را دو بار از کفر توبه داده‌اند. و باز می‌گوید که: در حضور ثوری از وفات ابوحنیفه سخن به میان آمد و او گفت که: خدا را سپاس گزارم [که او مرد]؛ چون اسلام را قطعه‌قطعه می‌کرد. هیچ فرزندی در اسلام بدبخت‌تر از او به دنیا نیامده است.

در جای دیگر از حمدویه روایت می‌کند، که محمد بن سلمه پرسید: چرا افکار نعمان جز مدینه منوره، دیگر همه‌جا را فراگرفته است؟ او گفت: پیامبر اسلام فرموده نه دجالی و نه هم طاعونی نمی‌تواند وارد مدینه گردد و ابوحنیفه یکی از دجالان به شمار می‌رود.

در ادامه استاد انصاری می‌گوید: کسی که هنگام شنیدن مرگ فردی خدا را شکر گزارد و در مناسبت مرگ او، وی را شوم‌ترین فرد بداند که در جامعه اسلامی زاده شده است و باز او را دجالی از دجالان خطاب کند، در چنین حالتی انسان از تحلیل این همه کینه و تعصب و ذهنیت عاجز می‌ماند. (ص ۳۶)

تبصره:

همان‌گونه که استاد خود بیان داشته‌اند، امام بخاری این داستان را در کتاب ضعفا نقل کرده است. انصاف و تحقیق علمی خواستار این بوده که استاد درباره کتاب ضعفا و ثبوت این داستان به امام بخاری، برای خواننده چیزی می‌نوشتند که متأسفانه این کار انجام نگرفته است. کتاب ضعفاى امام بخاری:

کتاب ضعفا یکی از کتاب‌هایی است که به امام بخاری نسبت داده شده؛ این کتاب یکی از جنجالی‌ترین کتاب‌ها به شمار رفته، از نام آن کتاب گرفته تا نسبت آن به امام بخاری و محتوای داخلی آن بحث‌های فراوانی وجود دارد. تعدادی نام آن را الضعفاء والمتروکین گفته و عده آن را الضعفاء الصغیر نامیده‌اند.

از این کتاب چندین نسخه با تفاوت‌های زیادی وجود دارد؛ در ذیل به دو نسخه مشهور آن اشاره شده است.

الف؛ نسخه اول:

کسی به نام محمود ابراهیم زاید آن را تحقیق کرده که این تحقیق به اساس روایت شاگرد امام بخاری، آدم بن موسی الخواری، صورت گرفته است. درین نسخه ترجمه‌ای از امام ابوحنیفه در ذیل

باب نون به چشم نمی خورد.

ب؛ نسخه دوم:

کسی به نام حافظ زیر آن رازیر نام «تحفة الأقویاء فی تحقیق کتاب الضعفاء» تحقیق کرده است و در آن ترجمه امام ابوحنیفه در ذیل باب نون درج شده است و علاو بر آن چهار مورد طعن نسبت به امام ابوحنیفه در این نسخه دیده می شود که در نسخه اول وجود ندارد.

قابل یادآوری است که استاد انصاری از نسخه دوم در رساله خود استفاده کرده؛ اما درباره نسخه های دیگر چیز نگفته است که این خلاف تحقیق علمی می باشد.

اگر گفته شود که قضیه دجال خواندن امام در کتاب التاریخ الکبیر امام بخاری نیز روایت شده است، باید عرض شود که دست کاری های دست های پنهان، در آن کتاب هم به چشم می خورد چون در تعدادی از نسخه های آن کتاب نیز از نام امام ابوحنیفه تذکری نرفته؛ بلکه به جای آن کلمه (فلان) به کار رفته است.

روایتی که امام ابن عساکر در کتاب خود -تاریخ دمشق- از امام بخاری روایت کرده است، بهترین دلیل بر این ادعا بوده؛ چون درین روایت ذکری از نام امام ابوحنیفه نشده است. (تاریخ دمشق، دار الفکر، ج ۲۵، ص ۲۹۱)

بناءً از آنچه گفته شد، دانسته می شود که نسبت اکثر طعن های وارد شده بر شخصیت امام ابوحنیفه به امام بخاری قطعی نمی باشد.

۳، اتهام ارجاء

استاد انصاری در صفحه ۴۹ چنین می نویسد:

«یکی از اتهاماتی که امام بخاری و سایر اهل حدیث به امام ابوحنیفه نسبت داده اند، عقیده ارجاء است.»

سپس استاد انصار وارد بحث ارجاء شده تحت همین عنوان (ارجاء) مطالبی را ذکر کرده که بسیاری آن با موضوع ارجاء ارتباط چندانی ندارد، تقاضای تحقیق علمی این بود که استاد برای اثبات ادعای که در ابتدای بحث کرده بود، شواهد علمی معتبری ذکر می کرد؛ اما از ابتدایی بحث از صفحه ۴۹ تا صفحه ۵۲ که بحث ارجاء تمام می شود، هیچ منبعی را ذکر نمی کند که در آن امام بخاری امام ابوحنیفه را متهم به ارجاء کرده باشد.

نویسنده این سطور بعد از پیگیری این موضوع، به اصل منبع دست یافته است که در ذیل خدمت شما ارایه می شود:

امام بخاری در کتاب التاریخ الکبیر در مورد امام ابوحنیفه چنین می نویسد:

«نعمان بن ثابت أبو حنیفة الکوفی مولی لینی تیم الله بن ثعلبة روی عنه عباد بن العوام وابن المبارک وهشیم وکعب ومسلم بن خالد وأبو معاوية والمقرئ کان مرجئا سکتوا عنه عن رأیه وعن حدیثه، قال أبو نعیم مات أبو حنیفة سنة خمسین ومائة».

باید عرض کرد که کتاب التاریخ الکبیر از اولین نوشته‌های امام بخاری بوده که آن را در عنفوان جوانی خود - دقیقاً در سن ۱۸ سالگی - نوشته است. (السبکی: طبقات الشافعية، هجر، ج ۲، ص ۲۱۶)

علاوه از این، امام بخاری اولین کسی نبوده که امام ابوحنیفه را مرجئه خوانده باشد بلکه قبل از او خوارج و معتزله مرتکب این اشتباه شده بودند.

شهرستانی در کتاب نفیس خود - الملل والنحل - علت اینکه چرا برخی از فرق اسلامی امام ابوحنیفه را مرجئه می‌پندارند این‌گونه بیان می‌کند: شاید سبب آن این بوده باشد که امام ابوحنیفه می‌گفت: ایمان عبارت از تصدیق به قلب بوده، زیادت و نقصان را نمی‌پذیرد، (در نتیجه) تعدادی گمان برده‌اند که امام ابوحنیفه عمل را جدا از ایمان می‌داند... سپس شهرستانی در ادامه بحث می‌گوید که معتزله و خوارج هرکه را در باب قدر مخالف دیدگاه آن‌ها باور داشته مرجئه تلقی می‌کرده‌اند. (الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، ج ۱، ص ۱۴۱)

از آنچه گفته شد دانسته می‌شود که مصطلح مرجئه یک واژه مبهم بوده و فرق اسلامی با معناهای متفاوت و اغراض مختلفی برای مخالفین خود به کار می‌گرفته‌اند.

اگر هدف امام بخاری از مرجئه بودن امام ابوحنیفه و احناف این بوده باشد که آن‌ها ایمان را تصدیق قلبی دانسته و قائل به زیادت و نقصان آن نمی‌باشند، نویسنده این سطور یک مرجئی بوده و برای این باور خود دلیل نقلی و عقلی کافی هم در اختیار دارد.

و اگر غرض امام بخاری از مرجئه بودن امام ابوحنیفه عدم ضرر گناه همراه با ایمان و عدم نفع عمل درست با کفر بوده باشد این یک اشتباه است که علت را آن سوء فهم مذهب امام ابوحنیفه در باب ایمان تشکیل می‌دهد.

۴، امام بخاری و شاگردان امام ابوحنیفه

استاد انصاری در ذیل این عنوان چنین می‌نگارد:

«جنگی را که امام بخاری و برخی استادان او علیه اهل رأی رهبری کرده، همان‌طوری که اشاره کردیم، تنها منحصر به امام ابوحنیفه نمانده بلکه شاگردان او را نیز شامل گردید.» (ص ۵۲-۵۳)

در ادامه این بحث استاد انصاری برای اثبات ادعای خود روایتی را درباره زندگی امام ابویوسف از کتاب التواریخ الکبیر امام بخاری چنین نقل می‌کند:

«وی از شیانی و یارش ابوحنیفه حدیث شنیده است و او را (علمای حدیث) ترک کرده‌اند.»
حالا به متن عربی امام بخاری توجه کنید:

«يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، أَبُو يُوْسُفَ، الْقَاضِي سَمِعَ الشَّيْبَانِي، وَصَاحِبُهُ تَرْكُوهُ، يَعْنِي أَبَا حَنِيفَةَ.»
محقق کتاب در حاشیه کتاب می‌نویسد که در نسخه دیگر کتاب چنین ذکر شده است:
«وصاحبه أبوحنيفة تركوه.» (التاريخ الكبير، الناشر المتميز، ج ۱۰، ص ۴۸۶)

اگر به متن عربی توجه کرده شود دیده خواهد شد که استاد در متن عربی تصرف زیادی کرده، قسمی که عبارت (او را علمای حدیث) ترک کرده‌اند از اضافات خود استاد بوده است. نمی‌دانم که استاد این جمله را از دل کدام ضمیر بیرون آورده‌اند.

بعد از ذکر متن استاد، از دل این متن حکم را استخراج کرده چنین می‌نویسند:
«از متن امام بخاری در معرفی امام ابو یوسف چنین بر می‌آید که ابیوسف تنها از استادش ابوحنیفه و یار نزدیکش محمد شیانی حدیث شنیده است، در حالی که ابو یوسف به شهادت علمای حدیث از هشام و... حدیث شنیده است.» (ص ۵۳)

نمی‌دانم که چرا استاد با وجود شغف زیاد به مذهب حنفی این قاعده اصولی: «التنصيص على الشيء باسم العلم لا يدل على التخصيص» را که از جمله قاعده‌های مشهور و مهم در اصول فقه حنفی به شمار می‌رود فراموش کرده‌اند. جالب این است که استدلال برعکس این قاعده در مذهب حنفی استدلال فاسد شمرده می‌شود. (أصول السرخسی، دار المعرفة، بیروت، ج ۱، ص ۲۵۵)
برای توضیح قاعده فوق به مثال ذیل توجه کنید: اگر گفته شود که استاد خواجه بشیر احمد انصاری نویسنده خوبی است، هرگز معنی این سخن آن نیست که به‌غیر از استاد انصاری نویسنده خوب دیگری وجود ندارد.

سپس استاد در ادامه برای اثبات ادعای خود روایت دیگری را از امام بخاری این‌گونه نقل می‌کند:
«برای ما حکایت کرده‌اند که نعمان (امام ابوحنیفه) می‌گفت: جای تعجب است که یعقوب (امام ابو یوسف) چیزهایی را از من می‌گوید که نگفته‌ام.»

باید عرض کرد که این روایت را استاد با تصرف اندک از کتابی به نام «تحفة الأقوياء فی تحقیق الضعفاء» نقل کرده‌اند که قبلاً درباره آن بحث صورت گرفته است.

علاوه از آن، این روایت به صیغه تمریض (حکی) روایت شده است که خود دلالت بر ضعیف بودن آن دارد. (تحفة الأقوياء فی تحقیق الضعفاء، ص ۱۲۴)

بناءً، از آنچه گفته شد دانسته می‌شود که استاد برای اثبات ادعای خود دلیل موجهی اقامه نکرده‌اند. استاد انصاری در ادامه همین بحث یک شکایت دیگر هم از امام بخاری داشته و آن‌ها این‌گونه

ابراز می‌کند: دانستن یک نکته دیگر نیز در جهت درک موقف امام بخاری در برابر بزرگان احناف مهم به نظر می‌رسد و آن عبارت «ترک» و «سکوت» می‌باشد. (ص ۵۳)

سپس استاد انصاری می‌نویسد: باید متذکر شد، برخلاف آنچه به ذهن خواننده از لفظ «سکوت» می‌رسد که گویا راوی نه جرح شده است و نه هم تعدیل، این اصطلاح در قاموس بخاری یکی از الفاظ شدید جرح به شمار می‌رود، همان‌طوری که امام ذهبی و دیگران به آن اشاره کرده است. اما اینکه امام ذهبی در کدام کتاب خود گفته است، استاد انصاری هیچ اشاره‌ای به آن نمی‌کند. حالا بیایید نظر امام ذهبی را درین مورد بدانیم: فکثیراً ما یقول البخاری «سکتوا عنه»، وظاهرها أنَّهم ما تعرَّضوا له بجرحٍ ولا تعدیل، وعلمنا مقصده بها بالاستقراء أنَّها بمعنى «ترکوه». (الموقف، دار رکائز، ص ۱۰۳)

نهایت آنچه از کلام ذهبی دانسته می‌شود این است که «سکتوا» به معنای «ترکوه» است. باید عرض کرد که اگر قرار باشد تنها با عبارت «ترکوه» یک شخص متروک‌الحديث دانسته شود، قبل از امام ابوحنیفه و شاگردانشان خود امام بخاری نیز متروک‌الحديث شمرده خواهد شد، چون در مورد امام بخاری گفته شده است که: «ترکه أبو زرعة وأبو حاتم من أجل مسألة اللفظ». یعنی امام بخاری را امام ابوزرعة و ابو حاتم به خاطر مسئله لفظ ترک کرده‌اند. (امام بخاری درباره مخلوق بودن قرآن به این باور بود که الفاظی که از زبان انسان بیرون می‌شود مخلوق است، روی همین مسئله دو شخص معتبر در علم حدیث او را ترک کرده‌اند)

حالا باید سراغ یک متخصص رفت تا این قضیه را حل کرد و چه کسی بهتر از امام تاج‌الدین سبکی خواهد بود.

امام سبکی در همین باب یک قاعده طلایی را بیان می‌کند که بر اساس آن امام ابوحنیفه و امام بخاری هر دو از دایره متروک‌الحديث بودن خارج می‌شود.

امام سبکی می‌گوید: هر کس که امامت و عدالت او ثابت شده باشد و توصیف‌کنندگان او بیشتر از بدگویان او بوده باشد و قراین هم بیان‌گر این باشد که علت طعن بر آن شخص تعصب مذهبی و موارد دیگر بوده، درین صورت ما با طعن‌های وارد شده بر او نگاه نخواهیم کرد و عدالت او نزد ما مدار اعتبار خواهد بود؛ در غیر آن هیچ‌کسی جان سالم به در نخواهد برد. جالب این است که امام سبکی در تحت همین قاعده از امام ابوحنیفه و امام بخاری یادآوری می‌کند (قاعدة فی الجرح والتعديل، دار البشائر، بیروت ص ۱۹-۳۶).

پیامدهای ناگوار این رساله

علی‌رغم اینکه این رساله به خاطر برآورده شدن هدف نیکی که همان ایجاد فضای سالم برای بازخوانی و شناخت روابط دو جریان بزرگ اهل سنت و نمادهای آن به رشته تحریر درآمده است (ص ۸۱)؛ اما باید عرض کرد که اسلوب به‌کاررفته و استعمال واژه‌های تند و زننده مثل: تعصب مذهبی، کینه و حسادت، بزرگ ساختن بعضی مسایل خُرد، عدم دقت و تحقیق در نسبت دادن بسیاری اقوال و... سبب خواهد شد که هدف نیک نویسنده برآورده نشده و در عوض پیامدهای منفی زیادی را در قبال داشته باشد که در ذیل به برخی از آن اشاره خواهد شد:

یکم، فاصله کشیده شده میان جریان اهل حدیث و احناف زیاد شده و حس بدبینی در میان پیروان این دو جریان به اوج خود خواهد رسید. برای اثبات این ادعا کفایت می‌کند شما به صفحاتی که این اثر را به اشتراک گذاشته‌اند مراجعه کرده و یک نگاه به کامنت‌ها نیز بیندازید.

دوم، تکثیر این چنین آثار نه تنها حملات بی‌رحمانه علیه امام ابوحنیفه و احناف را کاهش نمی‌دهد بلکه تنور این حملات را برای سال‌های زیادی داغ نگه خواهد داشت؛ به دلیل اینکه وقتی یک جوان کم‌دانش ببیند که شخصیت‌هایی چون امام بخاری بدون کدام باک امام ابوحنیفه و احناف را مورد طعن قرار می‌دهند، پس او با اقتدا به امام بخاری که علاقه و اخلاص بیش از حد هم به او دارد در طعن وارد کردن به امام و پیروان او هیچ کوتاهی نخواهد کرد. سوم، استفاده نادرست از معلوماتی که درین اثر آورده شده است.

نویسنده این سطور در جریان تحقیق شاهد چندین مورد سوءاستفاده از همین سنخ کتاب‌ها در زبان عربی بود است.

کسی در جای نوشته بود: لطفاً در انتخاب امام خود دقت کنید؛ بعد در ذیل آن نگاشته بود: دیدگاه علمای جرح و تعدیل در باره امام ابوحنیفه و موارد زیادی را که استاد انصاری در کتاب خود آورده است، آن‌جا به چشم می‌خورد.

چهارم، بی‌باور شدن تعدادی از جوانان که در مرز میان سلفیت و حنیف رفت‌وآمد دارند. این بی‌باوری از دو حالت خالی نیست یا نسبت به امام ابوحنیفه بوده و یا نسبت با امام بخاری که هر دو امری است ناپسند.

پنجم، این رساله یک مرجع خوب برای آن‌هایی خواهد شد که بدون آشنایی با القبای علم حدیث، دارند امام بخاری و کتاب او را به مسخره می‌گیرند و درین مسیر تعداد زیادی را هم به گمراهی کشانده‌اند.

فیصله درایت در جدال رأی و روایت

محمدالله صخره، امام مسجد و داکتر علوم اسلامی

فاضل فرهیخته و نویسنده مسایل بیخته داکتر صاحب بشیر احمد انصاری مدتی قبل رساله ی زیر عنوان جدال رأی و روایت نوشتند و من نیز از جمله خوانندگان رساله مذکور بودم که بگویم که بسیاری را بر انگیخت، جمعی زیادی از ان استقبال کردند و برخی در فهم آن دچار اعتلال شدند و از نظر بنده بسیاری از منتقدین رساله مذکور نقد خود را یا بر سوء ظن بنا نهادند، یا هم حمیت دینی آنان بر تائی ودقت دینی آنان غلبه کرد. البته عین چنین اعتلال و اختلال در میان بعضی آنانی که از رساله مذکور استقبال بعمل آوردند نیز وجود داشت، چون جمعی هم وجود دارند که در تقابل مطلق با نصوص شرعی قرار دارند و هدم سنت رسول الله را سهل تر از هدم کتاب الله می دانند و تقابل میان اهل رای و روایت را به نفع اهداف نامیمون خود می دانند.

اما از سوی دیگر واقعیت این است که جدال میان رأی و روایت در تراث اسلامی ما هم وجود داشته است و هم وجود نداشته است. به این معنی که هیچ امام رأیی در اسلام وجود ندارد که خود را از روایت مستغنی بداند چه رسد به اینکه خود را به آن غیرمعتنی بداند و از این حیث جدالی میان رأی و روایت وجود ندارد مخصوصاً که ائمه رأی برای خدمت روایت، و کشف مستور روایت و تطبیق درست روایت و درک معقولیت روایت و تعمیم مکانی و زمانی روایت و تفریق سره و ناسره منسوب به روایت و درک مقاصد روایت، به رأی روی آوردند.

ولی از سوی دیگر تخالف و تعارض و تطاحن میان اهل رأی و اهل ظاهری روایت در تراث ما و تاریخ ما پوشیده نیست بلکه جدال اهل روایت با مجموع فکر و اندیشه و خرد و تعقل و فرقه های درون مذهبی از قبیل اشعریه و ماتریدی و صوفیه که بدنه اهل سنت و الجماعت اند پوشیده نیست و

از این حیث جدال میان رأی و روایت وجود داشته است. و چه عبارتی صریحتر در بیان چنین تقابل و تلاسن از عبارت عالم بزرگ حنفی حصکفی در کتاب مسندالامام الاعظم است که در مبحث طهارت صفحه ۲۹ کتاب مذکور در پایان رد استدلال جماعتی از اهل حدیث بر استدلال امام ابوحنیفه در مسح می گوید « و لو كان هذا الغلط من ابي حنيفة لنسبوه الى الجهالة وقلة المعرفة ولا يخرجوه من الدين و هذا من قلة الورع و اتباع الهوى » و اگر چنین غلط - یعنی همان غلطی که جمعی از اهل روایت از نظر حصکفی مرتکب شدند - از ابوحنیفه صادر می شد او را به جهل و به نقص معرفت نسبت می دادند بلکه او را از دین خارج می کردند - یعنی تکفیر می کردند - و این از کمبودی پرهیزگاری است و نشانه خواهشات نفسانی.

رساله جدال رأی و روایت طوری که برخی فهمیدند انتقاص از مقام و منزلت امام بخاری رحمه الله و سائر ائمه حدیث رحمهم الله، نیست. هدف نویسنده اعلی تر از تمرکز بر تقابل شکلی میان ائمه رأی و روایت است؛ بلکه به نظر من هدف نویسنده آثار ناشی از چنین جدال بر فکر و اندیشه امت اسلامی است که تغافل از چنین ارزیابی اکنون این امت را به مصیر محتومی کشانیده است.

با این همه من به سقم و صحت بعضی نسبت های منقول در رساله مذکور به دیده تأیید و رد نمی نگرم، چون به روانشناسی تاریخی در ارزیابی روایت ها بیشتر باور دارم، اما هدف رساله مذکور را سعی برای بیداری و خرج دقت و به نحوی وضع رقتبار کنونی مذهب حنفی یافتن که سعی مشکور است.

آرزو دارم هر نوشته ی در این باب از منظور شمولیت علمی خواننده و دانسته شود. شمولیت علمی اگر در تعبیر اشتباه نکرده باشم یک تازی یک فن در کنندگی از علوم اسلامی را منقوض و معیوب می شمارد و به اطلاع عام و مشارکت جمعی علوم اسلامی مقرون با درک حوادث، توصیه می دارد. و در این ذیل و در حاشیه درک حقیقت رأی و روایت نوشته ی از خود را ضمیمه می سازم زیرا محور اصلی جدال رأی و روایت خبر واحد است:

معرفت جایگاه خبر واحد.

این یکی از مسایلی است که مقوله « قُتِلَ بِحُثٍّ » در خصوص آن تحقیق یافته است، تراث اسلامی بر از جدال بر اساس همین اخبار است و هیچ قتل و قتالی در بین اهل اسلام نیز بدون استناد بر چنین اخبار نیست، تقلیدها نیز بر اساس همچو اخبار صورت گرفته است.

اینجا به تعریف خبر واحد و اقوال علماء در خصوص آن نمی پردازم زیرا این از جمله مسایل معروف است و این بنده خدا در کتاب اصول بطور مفصل آنرا نقل کرده است و مقاله مفیدی در این باب زیر عنوان (رد قاصم بر منکرین حدیث ابو القاسم) از همین دریچه نشر کرده است. افزون

بر اینکه ده ها کتاب مفید در این باب نوشته شده است، صرف نظر از اینکه بعضی این کتب از سوی اشخاص ضعیف الاطلاع و بعضی آن از سوی اشخاص واسع الاطلاع نوشته شده است. و مقصود از ضعف و وسعت اطلاع اینکه نویسندگان در باب اخبار آحاد تا کدام اندازه وقائع عصر را مراعات میکنند و تا کدام انداز زمان تدوین اخبار آحاد را جامعه شناسی و روات آنرا روانشناسی میکند و آنچه را که "تکلیف بما لایطاق" نامیده می شود تا کدام انداز دفع میکند. از این جهت شخصی بیاید و همه اقوال متقدمین در باب اخبار آحاد را نقل کند و در عین زمان اعتنایی به مسئله "تکلیف بما لایطاق" نکند و حدود قبض و بسط مسئله قبح تکلیف بما لایطاق و جلب مصالح و دفع مضار را نداند او ضعیف الاطلاع گفته میشود زیرا وی به مهمترین موضوع که دفع حرج و رفع مشقت از امت است التفات نکرده است.

لهذا اینجا فقط به چند نکته اشارت می ورزم و انتخاب را برای خواننده عزیز می گذارم.
نکته اول:

تفحص اخباری که به رسول الله صلی الله علیه وسلم نسبت داده می شود و تبیین صدق و کذب صدور آن، حق مسلم فرد است، منتها مردم در قبال قبول اخبار دو دسته شدند، یک دسته متفحصین شدند و دسته دیگر مقلدین شدند و امروز اکثریت قاطع مسلمانان در باب اخبار را مقلدین تشکیل میدهند و در رأس این مقلدین همانانی قرار دارند که منکر تقلید هستند و میگویند ما مقلد نیستیم، در حالی که آنان مسایل حرام و حلال یک امت را، مسایل قتل و قتال یک امت را مسایل بحث و جدال یک امت را، خلاصه مصیر یک امت را بر تصدیق و شهادت چند شخصی بنا نهادند که در زمان خود به تفحص روایت ها شهرت داشتند و بعدها به ائمه حدیث معروف گردیدند، سخن آنان را در تصویب اینکه کدام روایت صحیح است کدام نیست معیار و میزان و قول الفصل شمردند و بر این عقیده شدند که هر رأی و هر تأویل و هر استنباط باید در نزد تشخیص ائمه حدیث، مستدل گردد و هر نوع مخالفت با تصویب ائمه حدیث، مستنزل گردد.

مصدق قول شاعر:

اذا قالت حزامُ قولاً فصدقوها

فإن القول ما قالت حزامُ.

ترجمه: هر آنچه حزام گفت در تصدیق آن شک نکنید، زیرا سخن صدق، همان سخن حزام است.

لهذا از این نکته سه وضع معلوم می گردد:

وضع اول اینکه همه کسانی که امروز خود را اهل حدیث می شمارند و بر مقلدین مذاهب نقد میکنند مقلد هستند و تقلید اینان شدیدتر از تقلید سائر مقلدین است، چون سائر مقلدین ائمه خود

را در رأی تقلید کردند و آرای استخراج کردند، اما این منتسبین به اهل حدیث و یا این اهل روایت به تعبیر شمس الاثمه سرخسی و یا این منکرین تقلید، ائمه حدیث را در نقل تقلید کردند و نقل آنان را آنجا که آنان حکم به صحت نقل خود کردند "مقطوع به" شمردند و عموم کتاب را به آن خاص کردند و مطلق را به آن مقید کردند؛ بلکه حتی در اثبات نسخ بر همین اساس توسعه ورزیدند و بدین ترتیب بسیاری از آیات قرآن را که دلالت بر صلح و حسن رویه و مراعات وضع میکند منسوخ شمردند. و البته در این معضل اخیر یعنی در توسعه در نسخ، بعضی مفسرین از اهل مذاهب نیز هم‌کابی کرده اند.

وضع دوم اینکه تقلید کردن از ائمه حدیث در تبیین واستقصاء اخبار از سوی دیگر یک "امر مالا بد منه" میباشد، یعنی از قرن دوم هجری بعد جمع اخبار و تدوین آن به واقعیت اهل اسلام تبدیل گردیده است و ائمه حدیث در این باب اگر سعی و جهد بخرچ نمی دادند دو احتمال وجود داشت: یکی از آن دو احتمال اینکه وضع ما معاصرین در عرصه تمدن بدتر از آنچه فعلاً هست می بود. باید گفت مدنیت مامسلمانان در قرون وسطی بر مدنیت اهل کفر غالب بود، ولی بعد از قرن شانزده تا امروز مامسلمانان دچار تنزل و انحطاط مدنیت هستیم و رابطه کلان میان درک ما از نصوص بطور عام و درک ما از اخبار آحاد بطور خاص و میان این تنزل و انحطاط و شکست و ذلت که عائد ما گردیده است وجود دارد مثلاً یک نمونه شکست و انحطاط ما اینکه همین شب اسرائیل با بیست جت جنگی با طی کردن هزار و هشتصد کیلومتر بر کشور یمن حمله کرد و انبارهای نفت آن را طعمه حریق کرد ولی کشوری در حجم یمن از سقوط دادن یک جت جنگی اسرائیل عاجز می ماند، عین وضع یمن را سائر ممالک مسلمان دارند -.

لهذا اگر مساعی ائمه اهل حدیث نمی بود ممکن ما دچار اختلالات بیشتری می بودیم مخصوصاً که آنان روایت‌ها بسیاری را بگمان اینکه مجعول بوده است رد کردند و صدها هزار روایت را از چنگال اهل وضع بیرون کشیده و مختصر ساختند لهذا ائمه حدیث سعی عقلانی انجام دادند و معیارهایی را در قبول روایت وضع کردند که علوم معاصر در عرصه روانشناسی و جرم شناسی و دروغ شناسی انجام میدهند.

از سوی دیگر عوام الناس چاره جز تقلید اهل تخصص ندارند ورنه بی انضباطی در امور دین عام می گردد.

لهذا متابعت از ائمه حدیث در ذات خود عمل محمود است، اما این متابعت نباید تا سرحد تقلید اعمی و کورکورانه برسد و نباید سعی آنان در جرح و تعدیل منتهای تصحیح و تضعیف محسوب شود، و نباید این تقلید تا سرحد معصوم شمردن آنان برسد و نباید تا سرحد رد تأویل برسد فقط همان

تأویلاتی مورد پسند مقلدین اهل حدیث واقع گردد که ائمه آنان کرده اند، چنانکه هم اکنون کسانی فراتر از کتاب تأویل مختلف الحدیث ابن قتیبه نمی روند. در حالی که عصری که ما در آن قرار داریم از محتاج ترین اعصار به تأویل در دین بخاطر بقاء دین و ابقاء مردم بر دین است.

نکته دوم:

خلافی در این وجود ندارد که عمل به خبر واحد در میان امت و ائمه دین رواج داشته است. منتها شروط آن از مذهب تا مذهبی و از منهج تا منهجی فرق می کرده است، بعضی قواعدی که متقدمین احناف و متقدمین معتزله و متقدمین زیدیه رحمهم الله جمیعا در باب قبول اخبار و خبر واحد وضع کردند توانسته است در دفع غلو و تشدد مؤثر باشد و اگر وقوع متاخرین آنان در دام ظاهرگرایی جدیدی که متقدمین آنان از آن بیزار بودند نمیبود پیروان این مذاهب زندگانی معقولتری می داشتند.

نا گفته نماند علمائی نیز بوده اند که وجوب عمل به خبر واحد را از نظر عقلی منکر بودند چنانکه بعضی ائمه معتزله و بعضی متکلمین بر همین رأی بودند، و بعضی علمائی نیز بودند که منکر وجوب عمل به خبر واحد از طریق سمع بودند، یعنی گفتند دلائل شرعی وجود دارد که عمل به خبر واحد را منع میکند، گر چند که عقل عمل به خبر واحد را تجویز کند اما نقل آن را رد میکند.

ولی رأی جمهور علماء امت بر خلاف این طائفه است، جمهور علماء گفتند هم عقل دلالت بر تجویز قبول خبر واحد میکند و هم نقل دلالت بر لزوم عمل به آن میکند، منتها این جمهور نیز به نوبه خود در رد و قبول خبر واحد میان اعتدال و افراط قرار گرفتند، منهج جمهور احناف منهج معتدل است چنانکه آنان در قبول خبر واحد عدم وقوع در بلوی را شرط کردند و منهج بعضی احناف مخصوصا بعد از قرن هشت و نه بعد آمیخته با غلو گردیده است و این غلو در قرن دوازده بعد در ساحاتی مبالغه نیست اگر گفته شود که به مرحله جنون می رسد. اما بحیث منتسبین به مذهب حنفی و مشتغلین به علوم و بحیث مطلعین بر مستجدات، ملزم به پیروی از قواعد و کلیات ائمه متقدمین مذهب خود هستیم نه فراتر از آن.

نکته سوم:

مقوله "اذا صح الحدیث فهو مذهبی" که به بعضی ائمه نسبت داده می شود و به امام ابوحنیفه رحمه الله نیز نسبت داده می شود سخنی است عالی ولیکن از جنس همان سخن معروف حضرت علی "کلمة حق یُراد بها الباطل" شده است.

زیرا هر شخصی که معتقد به ثبوت یک سخن از رسول الله صلی الله علیه و سلم شود سپس آن را بدون "تأویل سائغ" یعنی بدون تأویل معقول و متجانس رد کند یا مسلمان نمی باشد یا متبع الهوی و متصف بالزلیغ می باشد. پس هر مسلمان وقتی به صحت روایت از رسول خدا معتقد گردد آن را

مذهب خود می داند، اکثریت جدال ها و قتال ها میان مسلمانان بر اساس همین صورت گرفت که هر فرقه در رد مخالف خود می گفت "هذا الحديث لم يصح عن رسول الله".

وقتی که عمار رضی الله عنه در جنگ صفین کشته شد روایتی در باره شهادت وی نقل شد که رسول الله فرموده است او را فرقه باغی می کشد، وقتی این خبر منتشر شد مخالفین علی یعنی همان بغاة دست و پاچه شدند و آنگاه تأویل کردند اما تأویل غیر سائغ کردند چنانچه که امیر آنان حضرت معاویه خطاب به عمرو بن العاص رض گفت دحضت فی بولک انحن قتلناه؟ انما قتله علی واصحابه. یعنی بر بولت لشمانک بزن، ما مگر کشتیم عمار را؟ او را علی کشت که او را به جنگ فرستاد.

چنانکه در مسند امام احمد از عبدالله بن عمرو بن العاص رض در این باب نقل است و نیز نقل است که معاویه برای عبدالله گفت پس در میان ما چه میکنی؟ یعنی وقتی که باغی باشیم در میان ما چه میکنی؟ او هم در جواب گفت بخاطر پدرم هستم ولی در جایی دیگر گفت یک تیر هم در این جنگ نینداخته ام، این روایت ها اخبار آحاد اند و بر آن حکم های جنجال برانگیزی و یا هم سیاست هایی و کله جنبانی هایی مرتب شده است و می شود. یعنی اگر این روایت ها درست باشد صحابی در حجم عبدالله ابن عمرو العاص میان حدیث اطاعت از پدر و و وقوف در صف بغات و جنگ بر علیه علی رض ناچار می ماند.

پس وقتی یک امام میگوید اذا صح الحديث فهو مذهبی یعنی وفقا لشرطی و طبقا لمعرفتی عن الحديث، حدیث اگر صحیح شود مذهب من است مشروط بر اینکه مطابق برداشت من و معرفت من و درایت من باشد. پس معقول نیست که بیایم اجتهاد مفید یک امام را که از آن تسهیلی برای امت حاصل میشود یا آن اجتهاد میتواند اساسی برای تسهیل باشد ترک بگویم زیرا در مخالفت با خبر واحدی واقع شده است که شیخ ناصرالدین البانی یا ابن باز یا شعیب ارنائوط غفرالله لهم و من شابههم، مثلاً آن را صحیح دانسته اند یا حتی محدث متقدمی آنرا چنین دانسته است و از چشم امام مذهب با آن همه قرب عهد به عصر نبوی، مغفول مانده است.

می رسمیم به نکته سوم و آن اصل و هدف این متن است.

نکته سوم:

عمل به خبر واحد در عرصه تبعد از جمله حسن دیانت است و مؤمن متدین آن است که امور خود را بر احتیاط بنا می نهد، حتی بسیاری از بزرگان فقه و سلوک در امور تعبدی به احادیث ضعیف استناد می کردند و این را از باب احتیاط می کردند.

اما اشکال زمانی بوجود میاید که عمل به خبر واحد بحیث قانون و قاعده در امور سیاست و نظام داری که بخش عمده از معاملات اقتصادی امروزی تابع آن است پنداشته شود و این اشکال ناشی از

و جوب عمل به خبر واحد در اعتقاد مییابد.

آنانی که عمل به خبر واحد در اعتقاد را واجب می شمارند در قبال فقه سیاسی اسلام از سه حالت خالی نیستند.

حالت اول اینکه مکلف می شوند تا جنگهای اعتقادی را برای تحکیم مدلولات اخبار آحاد راه اندازند.

حالت دوم اینکه راه جنگ را ترک گویند و به دعوت زبانی اکتفا کنند.

و حالت سوم اینکه سکوت کنند و در بدنه نظامها مطابق اقتضای مصالح دخیل شوند.

چه معنی؟

یعنی نوعی از احتکام به اسلام در میان نظامهای مسلمانان از قدیم تا حال رواج داشته است و دارد و اکثریت امت این نظامها را با وصف کراحت و فقط از سر سازگاری و روزگذاری می پذیرفتند و چیزی که آنان را به این سازگاری و میداشت این بود که اعمال نظامها را موجب کفر نمی دانستند و به قدری از حضور اسلام اکتفا می کردند. این روند ادامه داشت تا اینکه دولت مدرن پدید آمد و مباحث دولت و ملت مطرح شد، مفهوم دولت مدرن به نوبه خود مسئله مرز و معاهدات را در پی داشت و مفهوم ملت هم تسلیم به وجود اطیاف مختلف و ادیان مختلف در درون یک مرز را در پی داشت، اینجا بود که موضوع حکومت و انتخابات و قانون اساسی و پارلمان یا مجلس شوری و امثال آن پدید آمد و در کل این موارد جامعه منکر احتکام به اسلام نبود، اما اثبات اعتقاد توسط خبر واحد باعث شد تا دائره مخالفت با دولت مدرن وسعت یابد و بدین ترتیب بر اساس همین اثبات اعتقاد توسط خبر واحد گروه های ظهور کرد که جنگ برای اعتقادات ثابت توسط خبر واحد را لازمی شمردند، چون آنان بر مبنای همچو اثبات، حکم به ارتداد جامعه کردند یا حکم به ارتداد نظام کردند، یا لا اقل حکم به جهل جامعه کردند و قتال جامعه را برای منصرف ساختن آنان از جهل به عقیده — به زعم خود — لازمی شمردند.

گروه التکفیر و الهجره، گروه القاعده، گروه داعش، گروه های امثال واشباه آن، اینجا و آنجا بر اساس همین اثبات اعتقاد بر خبر واحد و اینکه «ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةُ عَلِيٍّ مِنْهَاجِ النَّبُوَّةِ» پدید آمدند.

طوری که فکر بسیاری این طوائف متوجه فرا رسیدن روز صدا زدن هر سنگ و کلوخ برای کشتن یهودی منصرف شد و برای ساختن اسلحه یهود و بمباردمان یهود معطوف نشد، زیرا روایت های زیادی وجود داشت که رسیدن به وضعیت یهود در صنعت را که نتیجه دولت و قانون و فکر و اندیشه است حرام می شمرد.

گرچند برخی از مثبتین اعتقاد به خبر واحد رابطه خبر واحد و اثبات عقیده را در بعضی مسایل

معروفی از قبیل اسماء وصفات و بعضی غیبیات از قبیل نزول حضرت عیسی و دجال و حتی مهدی آغا، منحصر می‌داند و به مجادلات سیاسی که توسط خبر واحد اثبات می‌شود نمی‌پردازند و این مسایلی را که هم اکنون می‌نویسم خارج از حیطه بحث می‌شمارند اما این غفلت یا تغافل، پرده آنان را نمی‌کند. زیرا آنان با چنین سکوت خود در قبال دلالت اخبار آحاد بر نوع دولت و نظام و نظر به همین اثبات اعتقاد توسط خبر واحد، از سوی بعضی همکیشان دیگر خود مورد تکفیر قرار گرفته اند و می‌گیرند، طیف تکفیریون برای آنها می‌گویند (افتؤمنون ببعض الکتاب و تکفرون ببعض)؟ و این مدلول خاص آیت را توسط اخبار آحاد تعمیم می‌بخشند و همکیشان خود را حتی تکفیر میکنند یا واجب القتل می‌شمارند، یا هم مهدور الدم بخاطر سد ذریعه، می‌شمارند. مثلاً بعضی از این طائفه در اثنای جنگ‌های سوریه گفتند ما نمی‌گوییم که ریزاندن خون مسلمانان که توسط ما می‌ریزد مباح است اما از اینکه سیاست ایجاب میکند مهدور است.

امروز اصل اختلاف عمده میان فرقه مدخلیه سلفی و فرقه حدادیه سلفی و جریانی که خود را سلفیه علمی می‌نامند بر اساس همین اثبات اعتقاد توسط خبر واحد است. زیرا اخبار آحاد دیگری نیز وجود دارد که اطاعت از امام را لازم می‌شمارد، لهذا اگر قرار باشد سرنوشت یک حکومت به دست این طوائف قرار گیرد اینان در یک قرن هم از جمع و تلفیق میان اخبار متعارض خود بیرون نمیشوند. اشکال دیگر نیز ناشی از تحمیل عمل به خبر واحد در باب عمل است، یعنی کسانی اند که اعتقاد را به خبر واحد ثابت نمی‌دانند اما قیوداتی را بر جامعه بر اساس اخبار آحاد بر سبیل جبر و اکراه وضع میکنند، طوری که پای بعضی فرقه‌های مذهبی در این دخیل است. یعنی گفتیم وجوب عمل به خبر واحد در امور شخصی خوب است و حسن دیانت است اما ادخال آن در عرصه سیاست و بر جامعه، نتایجی در پی دارد که همه این گروه‌ها را در یک صف قرار می‌دهد.

و این نتایج را اینجا بسیار مختصر بر می‌شماریم:

دستور العمل سازی خبر واحد و سدّ راه "تأویل معاصر" و اکتفا به روش تأویلی متقدمین در باب جمع میان اخبار آحاد متعارضه، بر طرفداران این نظریه ایجاب می‌کند که برای تطبیق مصادیق برخی اخبار آحاد با نزدیک ترین مملکت مجاور خود وارد جنگ شوند و بر آنان حمله ورزند، برای ایجاد خلافت و خلیفه واحد جنگ را آغاز کنند، زن را از مقتضیات حقوق معاصر بیرون سازند و شدید ترین قیودات بر زنان را حلال پندارند، دروازه سد ذرائع را وسیع سازند، از هر نوع وسائل تصویر و تصویر برداری اعم از کامره و موبایل و لپ تاپ استفاده نکنند، شنیدن رادیو و دیدن تلویزیون را حرام بشمارند، زیرا روایت‌های در باب حرمت تصاویر وجود دارد و متقدمین در آن باب تأویل نکرده اند، در سایه چنین مصادیق اخبار آحادی حتی استفاده از برق و وسائل نقلیه نیز در تضاد با عمل با سیرت

سلف صالح قرار می گیرد، حق اعتراض بر حکام ظالم معدوم می شود، مطالبات مساوات در حقوق زبانی در حقوق تباری در حقوق فرهنگی هم مطابق مصادیق همچو اخبار آحاد نادرست میشود، آماده ساختن پشت ها برای تازیانه حکام از سیرت سلف محسوب می شود، تشکیل احزاب به هدف ایجاد حلول برای جامعه مردود می شود، شخصی مانند سید قطب که گرچند عمر خود را برای اثبات حاکمیت خدا در زمین صرف کرده باشد فاسق ریش کل محسوب می شود، پذیرفتن اهل ادیان دیگر و اهل مذاهب دیگر بلکه قتل و اخراج آنان در موقع لزوم جائز شمرده میشود، داعیه های حقوق بشری که عقلای ملل در مسلم به بودن آن خلاف ندارند و مقتضیات تمدنی از جملهء مشابهت با کفار محسوب میشود.

اینها همه مواردی هستند که در نتیجهء اثبات اعتقاد توسط خبر واحد و یا رد قاعدهء عموم بلوی و دفع حرج و جلب تیسیر از طریق تحمیل و جوب عمل به خبر واحد در عرصهء نظام و حکومت پدید می آیند، حالا اگر کسی به چنین موارد راضی باشد پس مبارکش باشد.

سؤال:

کسی حق دارد بپرسد که این موارد را که شما بحیث نتایج تحمیل خبر واحد بر شمردید عکس آن نیز در اخبار آحاد موجود است، مثلاً طلب علم، مراعات حقوق زنان، دفع شر ظالمین، مقابله با حکام ستمگر، لزوم مراعات مصالح، این ها در سائر اخبار آحاد نیز ذکر گردیده اند پس چرا چنان نتایجی را مرتب می سازید؟

در جواب این سؤال معقول می گوئیم بله می دانیم، اما این مواردی که بر شمردید محدود هستند و برخی این موارد در روایت های موجود اند که شما آن را ضعیف می شمارید و به آن اعتنایی ندارید و هدف ما نیز این است که چنین تعارضات در باب اخبار آحاد انگاه که تحمیل صورت گیرد و یا به اعتقاد وابسته گردد بسیار وجود دارد و دفع این تعارضات فقط از طریق تأویل میسر است و این تأویل باید فراگیر باشد و همه ابعاد را در نظر گیرد و این تأویل باید محصول مطالعات اهل تخصص باشد و این تخصص نیز اکتفا به تخصص اهل یک فن نباشد، مثلاً اتفاق اهل تفسیر بر یک تأویل یا اتفاق اهل حدیث بر یک تأویل، یا اتفاق اهل فقه بر یک تأویل کفایت نمی کند، حتی اتفاق اهل سنت و الجماعت بر یک تأویل در مواردی کفایت نمیکند بلکه ایجاب میکند که فهم سائر فرقه های اسلامی که در تعریف اصطلاحی اهل سنت داخل نیستند هم مدنظر گرفته شود، ولی در عین زمان تأویل نیز تأویل مستساغ باشد یعنی از جملهء تأویل زنداقه نباشد و در آن تأویل حسن نیت و تیسیر بر امت و خدمت به انسان مکنون باشد.

حالا خوانندهء عزیزی که این مقال را خوانده باشد می داند که چرا تفاوت های در میان بعضی

جوامع مسلمان نشین وجود دارد و پی خواهد برد که علت چنین تفاوت ها ارتباط به نحوهء تعامل متمدنانه و یا ناشیانهء آن جامعه با روایت ها دارد.

گر تو خواهی این گزین و خواه آن
زهر و شکر سنگ و گوهر شد عیان
والله تعالى الموفق وهو الهادی الى سواء السبیل.
د/محمدالله صخره

در پیوند به «جدالِ رأی و روایت» د. عبدالبشیر فکرت، استاد دانشگاه

واقعیت این است که گذشتهٔ اسلامی برخلاف آنچه معمولاً تبلیغ می‌شود، یک‌دست و رمانتیک نیست. اسلام در سیر تاریخی خویش دست‌خوش تحولات بزرگی شد که بدان می‌توان از دو چشم‌انداز مثبت و منفی نگریست. به قول ماکس هورتن (۱۸۷۴-۱۹۴۵ م) خاورشناس آلمانی، از سدهٔ دوم تا پنجم هجری بیش از یک‌صد مکتب کلامی پدید آمد و از میانهٔ قرن اول تا اوایل قرن چهارم هجری، نزدیک به نوزده مذهب فقهی در اسلام ظهور کرد. این شواهد نشان می‌دهد که اسلام ظرفیت و انعطاف لازم برای بسط و تحوّل تاریخی را دارا بوده است و الا نه تمدنی در دامن اسلام شکل می‌گرفت و نه هم اسلام از زمرهٔ ادیان زندهٔ جهان به شمار می‌رفت. اسلام ظرفیتی داشت که توانست با شرایط و الزامات جدید تمدنی آشتی کند و از قید زمانی محدودی که در آن تأسیس شده بود، رهایی یابد. مکتب‌های کلامی در پی چالش‌هایی پدید آمد که الهیات اسلامی را آماج قرار داده بود. تعامل اجتماعی و فرهنگی با غیرمسلمانان، منازعات سیاسی و نیز مسئله‌های تازه‌ای که توسط نومسلمانان مطرح می‌شد، از عوامل عمدهٔ شکل‌گیری حرکت‌های کلامی بود. شرایط جدید که حقیقتاً می‌توان آن‌ها معلول بسط تاریخی اسلام توصیف کرد، روی هم‌رفته پرسش‌هایی را در باب جبر و اختیار، قضا و قدر، مرتکبان گناه کبیره، عقل و ایمان و غیره برانگیخت، پرسش‌هایی که راه‌حل آن نه اغماض و تجاهل بود و نه تسلیم شدن و سپرانداختن؛ بلکه تعاملی سازنده می‌توانست گره از چالش‌های الهیاتی در آن روزگار بگشاید. سوگیری نهاد سیاست که عمدتاً از مصالح حاکمان سیاسی مایه می‌گرفت، مزید بر علت شد و به نحو مستقیمی بر موازنه و چه‌بسا تشدید رقابت میان نحله‌های کلامی اثر گذاشت. تفکر معتزلی در روزگار حاکمیت مأمون (۱۷۰-۲۱۸ هـ)، معتصم بالله (۱۷۹-۲۲۷ هـ) و

الواق بالله (۲۰۰-۲۳۲ هـ) به گفتمان کلامی مسلط مبدل گذشت و به تبع آن، معتزلیان نیز از جایگاه اجتماعی و سیاسی برتری برخوردار شدند. با قدرت گرفتن متوکل (۲۰۵-۲۴۷ هـ)، شرایط سیاسی و اجتماعی کاملاً وارونه شد و از آن پس، انتساب به گروه معتزله به خودی خود جرم شناخته می شد و افزون بر حرمان شخص از حقوق مدنی و سیاسی، حیات او را نیز تهدید می کرد. متوکل اولین کسی بود که بحث های کلامی را رسماً قدغن کرد و معتزلیان را از دوایر دولتی و نهادهای آموزشی بیرون راند و ریختن خون آن ها را مباح دانست. گفتمان کلامی با ارتقای آن به ایدئولوژی دولتی عملاً از حدود یک مسئله اجتماعی و فرهنگی صرف فراتر رفت و به جای گفت و گو و تفاهم به ابزارهای خشونت آمیز متوسل شد، روشی که بالطبع به شکل گیری عصر محنت در تاریخ اسلام انجامید و بالمآل طرف های مختلف منازعه در برهه های مختلف تاریخی از آن آسیب دیدند.

شرایط جدید نه تنها مسایلی را در الهیات برانگیخت؛ بلکه اسلام را در بُعد عمل دینی نیز به آزمون گرفت. کما اینکه، اسلام به عنوان دین فراگیر و کامل، بایستی به معضلات حقوقی و فقهی نوپدید پاسخ می داد و حقیقتاً شکل گیری مذاهب مختلف فقهی که هر یک بر روش و اصول خاصی اتکا داشت، پاسخ هایی متفاوتی به اقتضائات و الزامات جدید فقهی و حقوقی بود. جامعه اسلامی عملاً در معرض تحوّل تاریخی قرار گرفته بود که بخشی از آن به حوزه فقه و حقوق تعلق می گرفت. مکتب حنفی در عراق از همان سپیده دم ظهور و پیش از دیگران دریافت که رسیدگی به رویدادها و مسایل جدید فقهی و حقوقی با اتکا بر ظواهر نصوص اسلامی میسر نیست. زیرا این نصوص از یک سو عمدتاً بر شرایط تاریخی خاصی نظارت دارند که بخشی از آن شرایط عملاً متحوّل شده است. از سویی نیز، نصوص دینی محدودند، در حالی که نیازها و اقتضائات جامعه اسلامی پیوسته در معرض تغییر و انبساط است. روی این بیان، اتکا بر ظواهر نصوص اسلامی در امر پاسخ گویی به شرایط جدید کفایت نمی کند. از اینجا بود که امام ابوحنیفه رحمه الله عقل را به نحو وسیع، اما منضبط وارد قلمرو فقه ساخت و آن ها عمدتاً در قالب دو اصل استحسان و قیاس ریخت. فقه حنفی از این ناحیه، رویکردی عقلانی، نوگرایانه و دینامیک داشت و از آنجایی که می توانست به معضلات پیش آمده فقهی و حقوقی پاسخ دهد، مورد عنایت نهاد حاکمیت نیز قرار گرفت و روی هم رفته، پیروان بی شماری در گوشه و کنار جهان اسلام، به ویژه ماوراءالنهر و خراسان پیدا کرد. قضایای افتراضی در این مکتب نشان می دهد که فقه حنفی نه تنها قضایای موجود آن زمان؛ بلکه قضایای احتمالی آینده را نیز احتوا و پیش بینی می کرد. در برابر اما، اصحاب روایت قرار داشتند، گروهی که رویکرد به شدت محافظه کارانه در پیش گرفته بودند. آنان نه تنها از درک تغییر اوضاع ناتوان بودند؛ بلکه بعضاً آن ها به عنوان نوعی انحراف از مسیر اصلی شریعت قلمداد می کردند. از اینجا بود که اهل رأی - به دلیل اتکا بر رأی و تعامل خلاق با

واقعیت- در نگاه آن‌ها خطاکار و بدعت‌گزار می‌کرد و آثار اهل حدیث سرشار است از نکوهش و مذمتِ احناف و در رأس آن‌ها امام ابوحنیفه رحمه الله. مکاتبِ فقهی و کلامی از این نظر، در رابطه‌ای صمیمانه با رویدادهای تاریخی شکل گرفت و تأثر اسلام از زمینه‌های مختلف سیاسی، فکری و فرهنگی چندان بود که امروزه برخی از پژوهشگران معاصر از اسلام واحد، اما متعدد سخن گفته‌اند (الاسلام واحداً و متعدداً). این تأثیرپذیری از شرایط سیاسی و بسترهای اجتماعی و فرهنگی مختلف به اضافه عوامل درون‌دینی، امروزه اشکال متفاوتی از دیانت اسلامی را فراوری ما قرار داده است.

باری، تکثر تاریخی اسلام -چنانکه اشاره شد- افزون بر سویه‌های مثبت، وجوه فاجعه‌باری نیز داشت. شکل‌گیری گفتمان‌های فکری، الهیاتی و فقهی رقیب، جامعه اسلامی را -به میزانی که نمی‌توان به آسانی تعیین کرد- عملاً به مجموعه‌ای از قطب‌های ایدئولوژیک و متضاد دسته‌بندی کرد و رقابتِ فکری و اجتماعی گروه‌های رقیب بعضاً به مرز دشمنی و کینه‌توزی رسید و گاهی تا سرحد تکفیر، تفسیق و تضلیل (گمراه‌خواندن) یکدیگر بالا گرفت. انقطاب‌های فکری و اجتماعی درست در لحظه‌ای اتفاق می‌افتاد که علوم مختلف اسلامی اعم از: حدیث، تفسیر، فقه، جرح و تعدیل، تاریخ‌نگاری و غیره در مراحل اولیهٔ تشکّل خود بود. بنابراین، ورود گرایش‌های ایدئولوژیکی مختلف به ساحتِ علوم مختلفه اسلامی بسیار طبیعی می‌کند، به‌ویژه اینکه اختلاف نحلّه‌ها و گروه‌های فکری و اجتماعی ژرف‌تر از چیزی است که معمولاً تصوّر می‌شود. تکفیر فیلسوفان مشایی (ابن سینا و فارابی) توسط ابوحامد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ هـ)، گمراه‌خواندن تلویحی غزالی توسط ابن صلاح (۵۷۷-۶۴۳ هـ)، تجهیل (جاهل‌خواندن) اهل شرع توسط متصوفه و بدعت‌گزار و گمراه‌خواندن متقابل صوفیه توسط علمای اهل شرع و غیره -که شرح آن هفتاد من کاغذ شود- نشان می‌دهد که نزاع‌های پیش‌گفته سطحی، لفظی و ظاهری نبوده؛ بلکه ریشه در عوامل تاریخی و زیرساخت‌های معرفتی دارد.

در این غایله، نزاع اهل رأی و اهل روایت بیش از همه مثال‌زدنی است و احیاناً اهمیت آن موجب شده است که نویسندگان تاریخِ فرق و مذاهب اسلامی و نیز تاریخ اجتماعی و فرهنگی اسلام پیوسته بدان توجه دهند. این دسته‌بندی که اصولاً بر بنیاد نوعی اصالت رأی یا روایت ساخته شده است، به لحاظ مفهومی مسامحه‌آمیز است. زیرا علی‌الظاهر از تقابل رأی و روایت حکایت دارد؛ درحالی‌که نه اهل رأی چنان تقابله را برمی‌تافتند و بر دوگانه‌گی رأی و روایت قائل بودند و نه هم چنان تقابله می‌توانست در جامعه اسلامی مقبولیت یابد. با این وجود، پژوهشگران اسلامی در تعیین مصادیق اهل رأی و روایت تقریباً توافق نظر دارند. مکتب عراق و در رأس آن امام ابوحنیفه نعمان بن ثابت (۸۰-۱۵۰ هـ) مصداق کامل رأی‌گرایی است، درحالی‌که اهل حجاز در خطّ روایت‌گرایان قرار می‌گیرند. نزاع و چه بسا مخالفت میان این دو طیفِ فکری از همان آوانِ ظهور و شکل‌گیری مذاهب

فقهی و کلامی هویدا بود و در این زمینه اعتنا به اقوالی از امام مالک (۹۳-۱۷۹ هـ) و امام احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱ هـ) و اسلاف ایشان در باره امام ابوحنیفه بی وجه نیست. موضع گیری امام بخاری در برابر احناف نیز در همین راستا قابل درک است و برای ورود تفصیلی تر به آن، مرور رساله «جدال رأی و روایت» اثر خواجه بشیر احمد انصاری که با عنوان فرعی «گفته ها و ناگفته های امام بخاری در باب امام ابوحنیفه» آراسته شده است، سودمند است. مرور این رساله ما را به ریشه های تاریخی نزاع میان روایت پیشه گان و اصحاب رأی رهنمون می شود و به اجمال نشان می دهد که صف آراییی میان سلفیت - البته به معنای خاص - و حنفیت در روزگار ما تصادفی، بی عقبه و فاقد بنیادهای تاریخی نیست، بل دانه ای است که در لحظه خاصی از تاریخ اسلام پدیدار گشت و روی هم رفته رگ وریشه زد و اینک به درختی تنومند مبدل شده است.

انصاری در این رساله می کوشد میان اهل رأی و روایت تفکیک کند و از درآمیختن این دو گرایش فکری متباعد که اصولاً از دوروش شناسی متفاوت مایه می گیرد، زنهار دهد. افزون بر این، نویسنده سعی دارد نکاتی را در پیوند به عوامل تاریخی ضعیف و رکود مکتب حنفی و چیره گی سلفیت بر آن فراروی ما بگذارد. در این راستا، نویسنده از حمله ویرانگر مغول بر ماوراءالنهر سخن می راند و از چیره شدن استعمار بریتانیا بر شبه قاره هند و سقوط دولت عثمانی. مطالعه این اثر برای آن هایی که به ریشه های تاریخی نزاع های دینی می نگرند و مایل اند امروز را در امتداد زمان گذشته فهم کنند، خالی از سودمندی نیست.

هر چه پیش آمد همان رو بر قفا کردیم سیر
یک قلم دی داشتیم، امروز ما فردا نداشت
بیدل

رساله رأی وروایت مولوی محمد شعیب صیقل

نَبشته رأی وروایت که تازه‌هایی از تراوش قلم آقای بشیر احمد انصاری به سلک تحریر درآمده است، همانند سایر نبشته‌های او از ویژگی نگاه ژرف و درعین حال متفاوت ایشان به تاریخ تدوین فقه و حدیث، برخوردار است.

این نوشته را از نظرگاه نقادانه‌ای که آقای انصاری به رویکرد تهاجمی مکتب روایت بر مکتب رأی داشته‌اند، می‌توان یکی از جدی‌ترین نوشته‌های معاصر به زبان پارسی در حوزه ابوحنیفه‌شناسی، دانست.

این اثر که به‌صورت مشخص به محور چند عنوان تمرکز کرده است، ناگفته‌های زیادی را در این باب توضیح داده است که برای هرکسی که دغدغه‌ای در باب ابوحنیفه‌شناسی دارد، «نشانه‌های فرا راه» خواهد بود.

بنابراین، جا دارد تا موارد زیرین را اندر باب تدوین، استیعاب موضوعات و نیز پیرامون بایستی‌ها و نبایستی‌های این اثر مطرح کرد. ممکن است که هنوز که این اثر در مرحله نضج خود نرسیده است، ملاحظات از این دست که در این کوتاهه یادداشت می‌شود، موردعنایت قرار گیرد:

تسامح احناف نقطه ضعف و یاقوت؟

نخستین موردی که در این رساله می‌توان با آن روبه‌رو شد همین است که آقای انصاری به تسامح احناف در برابر موقف‌گیری‌های تند اهل روایت پیش‌گرفته‌اند، تصریح کرده است. به این معنا که احناف برای کوتاه کردن مسافه‌ها و جلوگیری بیش‌تر از اندازه ایجاد شکاف میان جامعه اسلامی، راه

اختلاف را نیموده‌اند و بنا بر اصل مدارا و چشم‌پوشی که روحیه برتر و مستولی بر فقه حنفی است، با یکی از سرسخت‌ترین شخصیت‌هایی که در برابر امام آن‌ها موقف گرفته است، راه رواداری پیش گرفته و کتاب صحیح او را با پذیرش عام، استقبال کرده‌اند. این موضوع را آقای بشیراحمد انصاری در اثر خود برجسته ساخته و به خوبی از پس نشانی کردن آفت‌های آن برآمده است. ایشان روشن کرده‌اند که این احناف بوده‌اند که نخواسته‌اند تا در گرداب اختلاف، چونان دیگران گیر بمانند. البته این همه از خودگذری‌های احناف هم چیزی نبوده است که از شدت تخاصم بخش بزرگی از اهل روایت بکاهد؛ زیرا دیده‌شده است که این اهل روایت چه در گذشته و چه در حال از هیچ بی‌مهری، کوبیدن بر طبل اختلاف و بیشتر ساختن فاصله‌ها کوتاه نیامده‌اند. از لحاظ تاریخی این اهل روایت بوده‌اند که بر علیه یکی از پیشوایان مذاهب که خود از خیرالقرون است، تاخته‌اند و مباحث تخصصی را به حوزه عامه الناس تنزل داده و اختلاف فقهی را تا سرحد منازعه، کش و قوس بخشیده‌اند.

اگر احناف در پیوند به تندگفتاری‌های شخص امام بخاری، رحمه‌الله‌علیه، رویکردی محتاطانه داشته‌اند، این به این معنا نیست که آنان راه دفاع از امام و پیشوای شان را بلد نیستند؛ بلکه این رویکرد ناشی از عمل به این قول امام مالک، رحمه‌الله، قابل تفسیر است که فرموده بود: سخن هرکسی گرفته و یا رد خواهد شد الا سخن رسول‌الله. پس انصاری می‌خواهد بگوید که تحمل و گذشت در برابر امام بخاری از روی مدارا و رواداری بوده و از همین منظر احناف دیدگاه‌های او را قابل توجیه دانسته و برای آن محمل و مصادیق نرمی جستجو کرده‌اند. این نگاه در نوشته آقای انصاری در اثر بدیع‌شان موج می‌زند و در واقع آقای انصاری می‌خواهد با حلقات جدیدی که هر از گاهی در باب امام ابوحنیفه با اقتفا و اقتدای امام بخاری، به دهن کجی می‌پردازند، به صورت جدی تفهیم کند که چنان نیست که احناف عرصه محاجه در باب ابوحنیفه را نداشته باشند و چنان میدان خالی شده باشد که هرکسی از حلقه سلفیت سیاسی شده امروزین پا پیش بگذارد و رجز «هل من مبارز» سر بدهد.

طیف دیگری نیز در این عرصه از نیش قلم آقای انصاری درامان نمی‌ماند، و آن همانا حنفی‌های پیشین و پسینی است که بیشترینه سر رشته را گم کرده‌اند و به تعبیر مولانای بلخ، از سر تقلید همان رجز معروف صوفیان را تکرار می‌کنند. یعنی بدون شعور و آگاهی لازم به عمق مذهب و به جای تعمق بیشتر به اصول مذهب امام ابوحنیفه که روایت را دومین اصل از اصول اجتهادی در فقه می‌دانست، در دنیای بی‌خبری زمینه‌ساز گسترش رویکردهایی گردیده‌اند که بر امام شان برچسب‌های ناروایی را می‌بندد.

نکته‌ای که نمی‌توان با آقای انصاری بیش با آن هم نظر بود همانا «مظلوم» خواندن امام ابوحنیفه است؛ مظلومیتی ناشی از دست محدثانی به‌سان امام بخاری و پیروان او. شاید با دیدی ادبی اطلاق یک چنین اصطلاحی اشکالی نداشته باشد، و لا مشاحه فی الاصطلاح؛ اما یک چنین لقب

بخشیدن‌هایی ظاهراً مظلوم‌نمایی تعبیر شده و بیشتر برای یارگیری کار برد دارد نه برای نشان دادن صورت واقعی مسئله. همان دیدگاهی که آقای انصاری که در باب وسعت دید احناف مطرح کرده است خود کافی است که فقه امام ابوحنیفه را وسیع‌تر از آن بدانیم که درگیری پیشینان این فقه وقت خود را در آن ضایع کرده باشند و امام‌شان مظلوم قرار گرفته باشد. بله، در حق ابوحنیفه ظلم به معنای ملموس آن روا داشته شده است که همانا دستگاه خلافت وقت، خود از پشت آن ظلم به درستی بیرون شده بود.

بایستی‌هایی برای این نبشته

آقای انصاری! مخاطبان شما در این اثر کیست؟ طیف موافق و مخالف؟ هردو؟ در کدام سطح؟ اهل تخصص و یا عام مردم از دو طیف؟ از این نظر که نوشته‌های آقای انصاری توسط طیف کثیری از مردم خوانده می‌شود و مورد استقبال قرار می‌گیرند، بنا را بر این می‌گیریم که نوشته‌ی ایشان برای همه، اهل تخصص و غیر آن به رشته‌ی تحریر درآمده است. پس این رساله نقاط تخصصی کلیدی زیادی دارد که برای غیر اهل فن، به آسانی قابل فهم و دست‌کم قابل استفاده نیست. گرچند آقای انصاری کوشیده است که بر این نکته اشرافی داشته باشد و مواردی را که به نظر ایشان لازم بوده در داخل متن توضیح داده‌اند، اما جای این توضیحات و تحشیه‌ها که بتوانند در قابل دسترس ساختن مطالب برای طیف وسیع مخاطبان اثر بگذارد، هنوز خالی است. وقتی که اهل روایت سیاست‌زده‌ی معاصر که غیر منصفانه‌ترین روش را در برابر امام ابوحنیفه پیش گرفته‌اند، جا دارد که این اثر برای سر جای نشانند هر سلفی سیاست‌زده‌ای به‌سان پادزهری عمل کند.

بعید است که آقای انصاری بر اهمیت «کتاب ضعفای صغیر» امام بخاری واقف نباشد؛ گرچند کلمه‌به‌کلمه حرف و حدیث امام بخاری در این کتاب را به نقد گرفته است، اما جا داشت که چیزی در باب خود این اثر، علمی بودن دیدگاه‌های امام بخاری در آن و نیز از نقد بر متدلوزی آن کتاب نیز چیزی می‌افزود. زیرا این کتاب بارها طبع شده و بایستی با یک نقد علمی از قلم ایشان مواجه می‌شد. این نکته‌های آقای انصاری به معنای این است که انگار ایشان در نظر دارند تا این مسیر آفتابی ساختن تهی بودن اتهام‌ها بر دامن ابوحنیفه را در آینده بیشتر دنبال کنند؛ اما جای این نقد کتاب یاد شده در این اثر هنوز هم خالی است.

چیزی دیگری که می‌بایستی وضاحت داده می‌شد، همین دو اصطلاح «مکتب رأی» و «مکتب روایت» است. طوری که پیدا است چنان نیست که کسانی که پیرو مکتب نخستین‌اند، از روایت بی‌بهره‌اند و برعکس آن. یا اصلاً چنان نیست که این دو مدرسه در تقابل هم باشند و صدق هردو

درست نبوده و مانعة الجمع باشند؛ این نکته در این نوشته وضاحت لازم را ندارد؛ جا دارد تا با توفیق و تلفیق این دو مکتب که همان گونه در واقع هم هست، بنیان های اختلاف اهل حدیث به خصوص اهل حدیث سیاست زده معاصر را از همان نخست زیر سؤال برد.

آقای انصاری کار مهم و به جای دیگری که در این کتاب کرده است، این است که ایشان نگاه هرمنوتیکی به مسیر پُرفراز و نشیب مخالفت امام بخاری با امام ابوحنیفه و یاران او داشته است. این طرز نگاه، او را موفق ساخته است تا به ریشه های اصلی این مخالفت و به پیش داوری های امام بخاری، خواننده را آشنا بسازد. همین طرز نگاه است که نقش دستگاه های حاکمه، فضای فرهنگی حاکم بر آن روزگار و سایر عوامل در شکل گیری یک چنان ذهنیتی را در امام بخاری برای خواننده بازگو کرده و معماهای زیادی را می گشاید.

نکته مهم دیگری که باید متذکر شد و انصاری بایستی به آن دقت می کرد این است که نام این اثر (جدال رأی و روایت)، گرچند با افزایش قیدی طولانی، آن را به جدال امام ابوحنیفه و بخاری محدود ساخته است، از دو جهت زیاد با محتوای آن سازگار به نظر نمی رسد. نخست این که همان قید (نگاهی به گفته ها و ناگفته های امام بخاری اندر باب امام ابوحنیفه) به تنهایی خود بعد از این که کوتاه تر می شد، نام رساله قرار می گرفت؛ زیرا این نبشته به همین مورد اخیر خلاصه شده است. اگر بنا بر کوتاه بودن عنوان اصلی کنونی، پافشاری داشته باشند باید مدنظر داشته باشند که این کتاب مستوعب همه مباحث نیست؛ مثلاً از مخالفت هایی که از سفیان ثوری یاد شده است و همچنان آنچه از سفیان بن عیینه، با امام ابوحنیفه آمده است، بحث جدی ای به میان نیامده است. حتا روایت است که سفیان ثوری با تغییر لباس و با روی پوشیده به مجلس درس امام ابوحنیفه به هدف نقد و ردّ، وارد می شد، بحثی تفصیلی به میان نیامده است.

نکته مهم دیگر اینکه در این کتاب از یحیی بن معین به عنوان یک حنفی سرسخت نام برده شده است؛ اما همین یحیی بن معین در باب امام ابوحنیفه منبع چنین روایتی نیز است: «قال ابن عدی رحمه الله: ثنا علی بن أحمد بن سلیمان ثنا ابن أبی مریم قال سألت یحیی بن معین عن أبی حنیفة؟ قال: لایکتب حدیثه.»

درست است که این نقل قول به حافظ ابن عدی در کتاب «الکامل فی ضعف الرجال» بر می گردد؛ اما واکردن این کور-گره ها، می توانست کار نویسنده پُرکاری چون آقای انصاری باشد که علی الظاهر از قید قلمشان افتاده و یا هم وضاحت لازم این پاردوکس را ارایه نکرده اند.

برجستگی های این نوشته

انصاری به حق انصاف کرده و هرکسی را برجایش نقد و مجد کرده است، او زمانی که در کسوت یک حنفی آگاه ظاهر می شود، نمی خواهد که به روشی متوسل شود که بر علیه آن عَلم برافراشته است. او زمانی که یورش به بزرگان دین را نکوهش می کند، خود در گرداب این دور باطل نمی افتد، به بزرگی و امامت امام بخاری سر فرود می آورد و او را یکی از پیشوایان دین و از ستون های شرع مبین می شناسد.

انصاری که از ابنای روزگراست، با احاطه به ظروف کنونی جهان اسلام نگاهی فراخ به امت اسلامی دارد. او که در جامعه ای شکل گرفته بر مبنای تئوری پراگماتیکی برخاسته از دیدگاه های ویلیام جیمیز و دیوئی عمر به سر کرده است، بهتر از هرکسی بایستی به سودبخشی و ثمربخشی طرح این گونه مسایل و قلم زدن درباره آن، اشراف داشته باشد. از همین مبنا است که او گاهی بر اساس مقیاس ها و معیارهای امروزی به قضایای مورد بحث در این کتاب می پردازد. شاید در وهله نخست برای کسانی که تسری دادن پارامترهای معاصر را در ظروف متفاوت چند قرن قبل، عیب کار انصاری بدانند؛ اما با نگاه ژرف می توان این نوع نگاه را هم مزیتی براین نبشته شمار کرد. این اثر البته با نگاه مجدد توسط آقای انصاری به آن، از کتاب های پُر خوان خواهد بود که امید است روزی جامعه چاپ به تن کند.

اندر باب جدال رأی و روایت

محمد عمر مبارز؛ دانشجوی مرحله دکتورا در فقه مقارن

بدون تردید کتابی را که جناب استاد انصاری به رشته تحریر درآورده‌اند، یک ابتکار مهم و بازتاب واقعی از تاریخ جدال در میان اندیشمندان اسلامی است؛ به نظر من تا سرگذشت خود را به درستی نخوانیم و ندانیم، به دشواری می‌توانیم به یک روایت واضح از آنچه که باید باشد، برسیم. از همین جهت ابتکار جناب استاد انصاری در این حوزه شایسته تقدیر است که در این نوشته به برخی از زاویه‌های آن خواهیم پرداخت:

اگر به سیر تحول قانون‌گذاری در اسلام توجه نماییم و مستندات تاریخی را در نظر بگیریم، سرآغاز اختلاف برمی‌گردد به دوره‌ای که پیامبر اسلام از دنیا رحلت می‌کنند و همه را تنها می‌گذارند. قرآن کریم و شخص پیامبر در دوره حیات ایشان حلال همه مشکلات و اختلافات شناخته می‌شوند. هرچند رگه‌های اختلاف در دوره دو خلیفه اول، رضی الله عنهما، وجود داشت؛ اما قدرت و نفوذ ایشان در میان صحابه مانع ایجاد تنش می‌شد. در دوره دو خلیفه دیگر اسلام، رضی الله عنهما، این تنش‌ها و اختلافات بیشتر شد؛ اما با آن هم دوره خلفای راشدین یکی از بهترین دوره‌های تاریخ تمدن اسلامی شناخته می‌شود.

شهادت خلیفه سوم و چهارم سرآغاز جدی اختلافات بود. میراثی ساختن خلافت باعث پیچیده‌تر شدن اختلافات و نزاع‌ها گردید. پس از آن بود که اختلافات گاهی در داخل دستگاه سیاسی و گاهی در خارج از آن پررنگ می‌شد و هرکس که با قدرت نزدیک‌تر می‌بود، مخالف خود را تحت تعقیب و شکنجه قرار می‌داد و حتی به چوب تکفیر می‌بست. در این حوزه تاریخ ما روسیاه است. هیچ‌کسی نمی‌تواند تاریخ دقیقی برای سرآغاز شکل‌گیری دو مکتب اهل زاری و اهل حدیث تعیین کند و دقیق

بسازد. برخی‌ها به عمر بن خطاب و علی بن ابی‌طالب می‌رسانند؛ اما این یک برداشت و تفسیر است. باآنکه این دسته‌بندی نقد شده است، ولی تنها چیزی را که می‌شود آن را پذیرفت، این است که باگذشت زمان امام مالک در صدر مکتب اهل حدیث و در ذیل آن امام شافعی و احمد بن حنبل قرار گرفت و امام ابوحنیفه در صدر مکتب اهل رأی و یارانش در ذیل آن قرار گرفتند.

از جانب دیگر، نباید فراموش کرد که مکتب اهل حدیث با مکتب محدثین کاملاً فرق می‌کند. مکتب اهل حدیث در گفتمان فقهی به آن‌عه فقهایی برمی‌گردد که تأکیدشان بر ارجحیت روایت بر اجتهاد و رأی است، درحالی‌که مکتب محدثین کاری به فقه نداشتند و رسالت آن‌ها جمع‌آوری حدیث، جرح و تعدیل و تفکیک روایت قوی از ضعیف بود؛ از همین جهت در خلال بحث، بزرگان زیادی دچار این خلط مبحث می‌شوند؛ چنانچه در سه قرن اول کسی امام احمد بن حنبل را از جمله فقها نمی‌دانسته است و ابن جریر طبری اصلاً در کتابش از ایشان یاد نمی‌کند؛ بلکه ابن حنبل را بیشتر به فقه الحدیث مرتبط می‌سازند نه فقه اصولی.

به هر حال، در این مقام فرضیه را روی روال عادی بحث متمرکز می‌سازیم و از پرداختن به موارد فوق می‌گذریم.

محمّد بن اسماعیل بخاری، رحمه‌الله، در سده سوم هجری به تدوین حدیث پرداخت. جریان فکری اهل حدیث کتاب «صحیح البخاری» را به عنوان معتبرترین کتاب بعد از قرآن کریم معرفی کردن و این جمله مشهور «تلقته الامة بالقبول بعد کتاب الله» برای کتاب امام بخاری اقتدار بیشتری بخشید؛ اما در جبهه حنفیان، از آن‌عه روایت‌های که براساس مبانی معرفتی شان تبویب شده بود، استفاده می‌کردند. نخستین کسی که به آن اهتمام ورزید، محمد بن حسن شیبانی بود؛ او احادیث منقول از طریق استادش ابوحنیفه، رحمه‌الله، را به ترتیب کتب فقهی تنظیم کرد؛ یعنی اینکه بنیانگذاران اصلی مکتب حنفی با توجه به فاصله زمانی، هیچ رابطه‌ای با امام بخاری نداشتند و راه خودشان را به صورت مستقل می‌رفتند، از همین جهت در میان مکتب اصحاب رأی (حنفیه)، کتاب بخاری برجسته نشد؛ چون کتاب صحیح البخاری در زمان بنیانگذاران مکتب حنفی تألیف نشده بود؛ بلکه بعد از قرون ثلاثه (خیر القرون) تألیف و جمع‌آوری شد و این امر باعث شد که حتی در میان متأخرین احناف، صحیح البخاری هیچ امتیاز معرفتی نسبت به سایر احادیث پیدا نکند.

امام بخاری، رحمه‌الله، افزون بر مجموعه حدیثی صحیح البخاری در سایر کتاب‌های خویش، درباره احوال راویان، جرح و تعدیل شان نظام ویژه‌ای را مطرح ساخت و بحث‌های پرجنبالی داشته است.

باآنکه امام بخاری درباره جایگاه علمی و تمجید از شخصیت‌های قبل از خود، همیشه اعتراف

ویژه‌ای داشته است؛ اما درباره امام ابوحنیفه، رحمه‌الله، هیچ‌وقت رحم نمی‌کند و چنان احترامی را ندارد و از به‌کارگیری سخنان خلاف ادب علمی پروایی نکرده است و به تضعیف آن امام بزرگوار حکم کرده است.

شاید همین فروکاست از جایگاه علمی امام ابوحنیفه باشد که در قرون بعدی افرادی به خودشان اجازه بدهند تا بی‌باکانه به تکفیر و تفسیق امام ابوحنیفه بپردازند.

در این عصر، ما به دنبال فیصله کردن امور شخصی امام ابوحنیفه با سردهسته مکتب اهل حدیث و یا شخص امام بخاری نیستیم؛ بلکه برای دانشجویان و پژوهشگران علوم و معارف اسلامی - به‌ویژه کسانی که طبق فقه حنفی زندگی خود را پیش می‌برند و در عین زمان نسبت به امام بخاری، رحمه‌الله، ارادت خاصی دارند و طلاب مدارس دینی آخرین روز فراغت خود را باتبرک و قرأت اولین و آخرین حدیث از کتاب ارزشمند صحیح البخاری به پایان می‌رسانند - دلهرگی بزرگی ایجاد کرده است که به کدام سمت و چگونه نگاه کنند؟!

پرسش اصلی که در این زمینه مطرح می‌شود این است که این گسست معرفت‌شناسانه میان امام بخاری و مکتب اهل رأی را چگونه باید حل کرد؟

کتاب ارزشمند استاد انصاری را می‌توان یکی از بهترین نوشته‌های اخیر در باب تبیین دو جریان بزرگ اسلامی بارویکرد فقهی برشمرد و در این راستا مؤثر دانست. این کتاب دارای مزیت‌های بی‌شماری است؛ ولی به نظر می‌رسد که نیاز است تا بیشتر در این حوزه در یک فضای صمیمی کار صورت بگیرد. در این زمینه نکاتی را از مطالعه و بررسی این دو جریان فکری با محور کتاب ارزشمند جدال رأی و روایت عرض می‌کنم.

اول: برخی‌ها از انتشار این کتاب نگران هستند، فکر می‌کنند طرح چنین مباحثی در شرایط موجود، فتنه‌های خوابیده را بیدار می‌کند و معتقدند که اهل علم از این صف‌آرایی میان این دو جریان فکری آگاه هستند.

بدون تردید برای کسی در حوزه علوم و معارف اسلامی تحقیق و پژوهش می‌کند این مسئله روشن است که این دو جریان فکری تصادفی نیست. عقبه فکری اکثر این جنجال‌های عصر ما، به نزاع‌های تاریخی برمی‌گردد که از گذشته‌های دور در تاروپود ما ریشه دوانیده است. پس اگر امروز تاریخ گذشتگان بازخوانی و به‌روز شود، نه تنها فتنه‌های خوابیده بیدار نمی‌شود؛ بلکه تحول مثبت در زندگی ما ایجاد می‌کند.

دوم: طبق بیان مصطفی زرقاء در همان سده‌های نخست اتهامات متعددی بر مکتب اهل رأی از طرف اهل حدیث وارد شده بود، خود امام ابوحنیفه با جمع زیادی ملاقات و گفت‌وگو کرد؛ نشان داد

که آنچه مردم می‌گویند، تهمت‌های محض است و همچنین بعد از وفات امام ابوحنیفه، رحمه‌الله، شاگردان ایشان تلاش کردند تا اندازه‌ای، این تهمت را از پیشانی حنفیت پاک کنند. محمد بن حسن شیبانی موطأ را از امام مالک فراگرفت و نسخه موطأ به روایت محمد بن حسن شیبانی یکی از بهترین روایت‌های موطأ است و نیز فقه اهل عراق را به امام شافع آموزش داد. امام محمد بن حسن شیبانی از نخستین کسانی بود که به این ترتیب دامنه گسست دو جریان فکری را کم‌تر ساخت؛ اما بعد از وفات ائمه اربعه نزاعی را که امام بخاری در امتداد درگیری اهل رأی و حدیث بر افروخت، یکی از پر رنگ‌ترین نزاع‌های فکری در تاریخ اندیشه مسلمانان در طلیعه تدوین حدیث است که تا امروز ادامه دارد.

سوم: اختلاف اساسی میان امام بخاری و اهل رأی اختلاف منهج و روش در باب سنت است؛ تمام ائمه چهارگانه سنت نبوی را به عنوان منبع و خاستگاه دوم تشریع می‌پذیرند؛ اما اختلاف این دو جریان در روش استدلال به احادیث رسول‌الله، علیه‌السلام، است. انتساب به اهل رأی به معنای عمل به میل و خواهشات نفس نیست؛ بلکه طبق بیان مصطفی الزرقاء اهل رأی منهجی است که افزون بر نصوص شرعی، به علت نصوص، اهداف و مقاصد نصوص و سبب ورود نصوص در پیوند شناخت احکام شرعی را در نظر می‌گیرند و پس به آن عمل می‌کنند.

افزون بر آن، در باب حدیث‌شناسی، احناف منهج خاص خود را دارند. وقتی امام بخاری با روش‌شناسی خود در سده‌های بعدی وارد شد؛ طبق منهج خود، امامان حنفیان را از تیغ گذراند و ضربه محکمی بر پیکر حنفی‌مذهبان وارد کرد که تا امروز پیروان مذهب حنفی با آن درگیرند، چون اصول و روش هر کدام فرق می‌کرد، با روش اهل حدیث به داوری اهل رأی رفتن، به معنای به جنگ رفتن است و همین‌گونه برعکس آن که متأسفانه امام بخاری در این نقطه یا توجه نکرد و یا از اصول احناف بی‌خبر مانده بود.

چهارم: امام ابوحنیفه، پیشوای مذهب حنفی از طرف بخاری، رحمه‌الله، با ادبیات بسیار سنگینی مورد هجوم و جرح قرار گرفت؛ ایشان به دیدگاه‌های موافقین و وثاقت امام ابوحنیفه هیچ توجه نکرد؛ نتیجه همین شد که بسیاری از بزرگان حدیث و فقهای سلف در برابر چنین حمله بر امام ابوحنیفه، رحمه‌الله، بایستند و از آن امام دفاع کنند. امام ابن‌عبدالبر می‌نویسد: «اهل حدیث در ذم ابوحنیفه، رحمه‌الله، به افراط گراییده و کار را از حد گذرانده‌اند.»

بنابراین، با کمال احترام به امام بخاری و خدمتی که در حوزه حدیث انجام داده است، ایشان نه معصوم بود و نه هم مقدس است تا ایشان از دائرة نقد بیرون باشد؛ مضاف بر اینکه نقد منهج و روش امام بخاری به معنی نقد و انکار حدیث رسول خدا نیست؛ منهج امام بخاری چیزی است که ایشان

درست کرده‌اند ولی احادیث مربوط رسول‌الله، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، می‌شود.

پنجم: مدعیان حنفیت ناآگاهانه در دامن منهج اهل حدیث افتاده‌اند، در میان حنفیت اصیل و معاصر، گسست بزرگی پیش آمده است. امروزه کم‌تر کسی می‌تواند تفکیک چندانی میان روش‌شناس مذهب حنفی را با اهل حدیث کند؛ چون باگذشت زمان و هجوم مکتب اهل حدیث مبنی بر تفاوت روش‌شناسی اهل رأی، موجب شده است تا بسیاری از حنفی‌مذهبان، گمان ببرند که واقعاً دور از حقیقت مانده‌اند و باگذشت زمان به سمت اهل حدیث متمایل شده‌اند؛ درحالی که اگر به اصول خود آشنا می‌بودند، به چنان راهی نمی‌رفتند. همان‌گونه که کتاب‌های اهل حدیث تنها ناظر بر روایت‌های هستند که بازتاب‌دهنده دیدگاه خود آنان است و بر روایت‌ها اهل رأی توجهی ندارد؛ همان‌گونه که اهل رأی به احادیثی عمل می‌کردند که امام محمد بن حسن شیبانی در مجموعه حدیثی آن را جمع‌آوری کرده بود، این درحالی است که حنفیان متأخر در برابر مکتب اهل حدیث عقب نشینی کردند. از همین جهت برخی حنفیان بالای صحیح البخاری شرح هم نوشته‌اند.

ششم: به نظر می‌رسد که حنفی‌مذهبان در اوایل در پیوند به گفتارهای تند امام بخاری، پاسخی به روش امام بخاری نداده‌اند و بلکه به جای نقد، بیشتر کار امام بخاری را در محدوده کتاب صحیح تنزل داده‌اند؛ همان‌طوری که عنایت دارید اهل حدیث معتقدند: آنچه را که بخاری روایت کرده است، صحیح است و علم نظری و یقینی از آن حاصل می‌شود. (رجوع شود به ابن صلاح، ۲۰۰۲ م، ص ۹۷، ابن تیمیه، ۱۳۸۲ ش: ج ۱۸، ص ۴۱، البلقینی، ۱۹۷۴: ص ۳۲۲)

درحالی که حنفیان معتقدند که احادیث صحیح البخاری افاده ظن غالب را می‌کنند و موجب عمل بوده و مفید علم قطعی نیست، احناف هیچ تفاوتی میان احادیث صحیح البخاری و سایر کتب حدیثی مانند موطأ مالک و آثار امام ابوحنیفه و سایر علمای حدیث قائل نمی‌باشند. بزرگانی چون محقق ابن همام، (ابن‌الهام، بی‌تا، ص ۳۳۲) ابن‌نجیم (ابن‌نجیم، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۸۲) (بحر العلوم، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۵۱)، شبیراحمد العثماني (عثماني، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۲۵)، عبدالرشید النعمانی (عثماني، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۲۵)، عبدالفتاح ابوغده (عبدالفتاح ابوغده، بی‌تا: ص ۲۰۴) طیف بزرگی دیگری از علمای حنفی نیز معتقدند که احادیث صحیح البخاری مفید ظن است.

درمجموع حنفیان به شخصیت امام بخاری حتی کوچک‌ترین تهمت و توهینی روا نداشته‌اند، ولی از اهمیت و درجه معرفتی کتاب او کاسته‌اند و با سایر کتب در یک ترازو گذاشته‌اند.

جدال رأی و روایت، نگاهی به عقل گرایی و عقل گریزی در اندیشه اسلامی

محمد محق؛ نویسنده و پژوهشگر امور دینی

پس از نشر رساله جناب داکتر بشیراحمد انصاری، زیر عنوان «جدال رأی و روایت» گفت‌وگوهای موافق و مخالف فراوانی پیرامون آن به راه افتاد. اینکه این اثر توانست در میان علاقه‌مندان مباحث دینی در محیط ما مایه بحث و گفت‌وگو شود، در ذات خود بسیار ارزشمند است. مهم این نیست که ما با همه دیدگاه‌های یک نویسنده موافق باشیم، مهم این است که اثر وی بتواند در مرداب راکد اندیشه در محیط ما تموج و تحرکی پدید آورد. اساساً نوشته‌ای که تأثیری در پی نداشته باشد، پرسشی برنینگیزد، تکاپویی در پی نیارورد و موجب تحرکی در اذهان نشود، نوشته مرده و دورانداختنی است، مانند بسیاری از نوشته‌های کلیشه‌ای و تصنعی که زیر عنوان رسایل ترفیع علمی، پایان‌نامه‌های ماستری و دکتورا و مانند این‌ها در دانشگاه‌های افغانستان و منطقه ما نوشته می‌شود و حتی به‌کار خواندن نمی‌ارزد. اما رساله جدال رأی و روایت به‌عکس چنان نوشته‌هایی توانست موجب جنبیدن اذهان و گفت‌وگوهایی در آن زمینه گردد و این در حد خود یک موفقیت برای آن است. اساساً اثر علمی هنگامی واقعاً اثر علمی است که متضمن کشفی باشد، چه کشف اصل قضیه و چه کشف زاویه جدیدی در پرداختن به آن. آنچه قبلاً گفته‌شده است نباید از نو بدون هیچ نوآوری در ذهن‌ها انباشته شود.

درباره این اثر و تبصره‌هایی که به تأیید، نقد و رد آن صورت گرفت، سخن فراوری می‌توان گفت؛ اما ترجیح می‌دهم از حواشی موضوع بپرهیزم و نظرم را درباره آن از زاویه‌ای که برای من مهم معلوم می‌شود، بنویسم.

اهمیت موضوع

چرا باید به مباحثی مانند درگیری امام بخاری با امام ابوحنیفه پرداخت و از کشمکش تاریخی و درازدامن پرده برداشت؟ این یکی از پرسش‌ها یا ایرادهایی بود که برنوشته آقای انصاری گرفته شد. درواقع انتخاب این موضوع از بصیرت نویسنده و التفات وی به مشکلات و نابسامانی‌های فکری در منطقه ما و بلکه در کلیت جهان اسلام حکایت دارد. طرح این موضوع در افغانستان از این رو اهمیت دوچندان دارد که سطحی‌اندیشی و افراطیت دینی سبب مصیبت‌های بی‌شمار شده و یک ملت را از پا درآورده است. برای چاره‌جویی در این زمینه به هیچ صورت کافی نیست که چند شعار کلی و کلیشه‌ای را تکرار و افراط‌گرایی و قشری‌گری را محکوم کنیم؛ بلکه باید به ریشه‌های بسیار دورتر قضیه بپردازیم، زیرا بدون آن به هیچ‌روی از چنگ آفت کنونی و بحرانی که در پی آورده است رهایی نخواهیم یافت. جدال رأی و روایت به یکی از فصول بسیار پرشاخ در تاریخ کهن اندیشه اسلامی اشاره دارد که سایه خود را بر کلیت تمدن اسلامی در طی بیش از یک هزار سال انداخته و یکی از عوامل عمده وضعیت امروز ما بوده است.

جدال رأی و روایت عنوان تقابله‌است که میان دو روش تفکر از آغاز تاریخ اسلام وجود داشته است، حتی از زمان صحابه و تابعین، هرچند به صورت بسیار ابتدایی و بسط نیافته. در یک روش تفکر اولویت به نقل داده می‌شود و استقلال معرفتی عقل مطرح نیست و نقش آن به کشف معانی و مفاهیم نهفته در متن تقلیل می‌یابد و صاحبان این روش تفکر به نام‌هایی مانند اهل حدیث، اهل اثر، اهل روایت، اهل سنت و مانند این‌ها خوانده می‌شوند. البته اهل سنت پس از قرن سوم مفهوم دیگری پیدا کرد و اکثریت مسلمانان از طیف‌های مختلف خود را در این دسته تعریف می‌کردند، اما در نخست این نام معادل اهل حدیث بود. روش دیگر به عقل استقلال معرفتی قائل و معتقد است که می‌توان با تأمل، تجربه، تجزیه، تحلیل و به آزمون گرفتن پدیده‌ها و ایده‌ها به نوعی از معرفت رسید و نقش نقل در این مسیر نقش کمکی است تا عقل مسیر خود را گم نکند. صاحبان این روش تفکر به نام اهل رأی مشهورند. براساس این روش تفکر، رابطه عقل و نقل را می‌توان به کشتی و قطب‌نما تشبیه کرد. حرکت در دریا و پیمودن مسافت‌ها کار عقل است، اما نقل به مثابه قطب‌نما مسیر کلی حرکت را نشان می‌دهد بدون اینکه حرکت کشتی را قید کند و آزادی‌اش را در مسیری که می‌پیماید از آن بگیرد. به عبارت دیگر، اصل تکاپو برای کشف حقایق درباره انسان و جهان بر عهده عقل است؛ اما نقل یا وحی به آن کمک می‌کند که مسیر کلی این تکاپو را که ناظر بر پرسش‌های بنیادین وجودشناختی (Existential) است از یاد نبرد و با گرفتار شدن در دام جزئیات از کلیت مسیر خود در هستی به غفلت در نیفتد. در این نگرش، عقل و نقل در تضاد قرار نمی‌گیرند، اما نقل به کمک عقل فهمیده و تأویل می‌شود و آنچه

خطا و صواب این تأویل را نشان می‌دهد، تکاپوی عقل در مسیر کشف حقایق در جهان است. این را به زبان آشناتر در میان دین‌داران می‌توان به این شکل بیان کرد که سنت‌های تشریعی موجود در متن دینی در پرتو سنت‌های تکوینی موجود در جهان هستی که به کمک عقل کشف می‌شود باید فهمیده شود و هر جا ظاهر متن با این یافته‌ها در تعارض قرار گرفت باید آن را به سود یافته‌های علمی تأویل کرد. در روش اهل روایت همه تأکید بر نشان دادن نقصان عقل و قصور آن در کشف حقایق و تمرکز بر متن به عنوان منبع اساسی و کلان حقایق است و عقل به نقش خادم نقل تقلیل می‌یابد و صلاحیت آن در کشف حقایق انکار می‌شود. این مفهوم را از موضع احمد بن حنبل می‌توان دریافت که وی حدیث ضعیف و قول صحابی را بر قیاس ترجیح می‌داد. قیاس در آن زمان گرایش به رأی بود که برای عقل‌گرایی در عرصه دین گفته می‌شد. این البته اختصاصی به امام احمد نداشت بلکه همه پیشوایان آن مکتب همین رویکرد را داشتند.

تقابل میان این دو روش بسیار پیش‌تر از امام ابوحنیفه و امام بخاری آغاز یافته بود. نخستین رگه‌های آن را می‌توان در زمان صحابه یافت، هنگامی که کسی مانند حضرت عمر عمل به ظاهر برخی از آیات قرآن را به حالت تعلیق درآورد، اما در مقابل آن، روایت‌گرایی نمادگرایانه و افراطی در کار فرزندش ابن عمر را داریم که در قضایای غیرتبعیدی نیز مانند انتخاب محل بول کردن، اصل را بر پیروی از سنت قرار می‌داد. در نسل‌های بعد از صحابه، در اثر تحولات سیاسی و اجتماعی، تقابل این دو روش بسیار گسترده‌تر شد، زیرا تأثیرات مهمی بر زندگی بسیاری از مردم داشت. حکومت‌ها در دوران اموی ترویج روش اهل روایت را به سود خود دانستند و شماری از منتقدان‌شان روش اهل رأی را که تأویل متفاوت از متون دینی به دست می‌داد و می‌توانست دست حاکمان را در استفاده از دین برای سیاست ببندد. در این کشاکش، روش اهل حدیث از این‌رو بیش‌تر به سود حاکمان بود که ساختن حدیث و روایت کار سختی نبود و با چند نقل قول می‌شد دهان بسیاری را بست، درحالی‌که روش اهل رأی زمینه نظریه‌پردازی عقلانی برای حکومت و عدالت و حقوق شهروندان و رابطه حکومت با مردم و مسایلی از این دست را فراهم می‌آورد. در اثر این تقابل، خلفا رفته‌رفته استراتژی حمایت از اهل حدیث را روی دست گرفتند و فشار بر اهل رأی را افزایش دادند و به استثنای یک دوره محدود در زمان مأمون و معتصم که به دلایل سیاسی اهل حدیث زیر فشار قرار گرفتند، در بیش‌تر ادوار اموی و عباسی اهل حدیث مورد حمایت دستگاه‌های سیاسی بودند و همین نیز به غلبه این جریان انجامید. در همان صدسال نخست، شماری از عقل‌گرایان مسلمان به قتل رسیدند، مانند معبد جهنی (متوفای سال ۸۰ هجری) که یکی از تابعین بود و جبری بودن انسان و نفی اراده و اختیار او را نادرست می‌دانست و بر مسئولیت آدمی در قبال اعمالش تأکید داشت و سرانجام به دست عبدالملک بن مروان، امپراتور

اموی، به قتل رسید. همچنان غیلان دمشقی (متوفای ۱۰۶ هجری) که از نسل تبع تابعین بود و به رغم شهرتش به تقوا، دین داری، فصاحت، دانش ادبی و موعظه دینی و رابطه‌ای که با عمر بن عبدالعزیز داشت، بعداً به دست هشام بن عبدالملک اعدام شد. به همین گونه، جعد بن درهم (متوفای ۱۰۵ هجری) که به بهانه انکار اسما و صفات الهی به دست والی امویان بر بصره در عراق در روز عید قربان سر بریده شد. همچنین است جهم بن صفوان (متوفای ۱۲۸ هجری) که به جرم دیدگاه‌های کلامی‌اش مانند اینکه کلام الهی از جمله صفات فعلی اوست نه صفات ذاتی‌اش، به فرمان والی امویان بر خراسان، نصر بن سیار، اعدام شد. البته عامل سیاسی در یکایک این قتل‌ها دخیل بود، اما بهانه توجیه‌کننده برای آن، دیدگاه‌های کلامی‌ای بود که ریشه در گرایش‌های عقلانی درزمینه‌های الهیاتی داشت. این نمونه‌ها به علت شهرت آن‌ها که پای خود خلفا یا والیان قدرتمندشان در آن‌ها دخیل بوده است در تاریخ به ثبت رسیده است و ما نمی‌دانیم که چه شمار از مردم در اثر این خطرات با مشکلات روبه‌رو شده‌اند؛ اما از روی این نمونه‌ها می‌توان دانست که چگونه فضای رعب و هراس بر سایر کسانی که دیدگاه‌های متفاوت داشته‌اند، حاکم بوده و اظهارنظر در این زمینه‌ها تا کجا می‌توانسته است پر مخاطره باشد.

روایت‌گرایی از همان سال‌های نخست پس از وفات پیامبر اسلام آغاز یافت. بزرگان صحابه مانند چهارخليفة نخست که به نام خلفای راشدین می‌شناسیم با این رویکرد مخالف بودند و کسانی را که کمر به ترویج احادیث و روایت‌ها بسته بودند، مورد توبیخ قرار می‌دادند. دلایلش را در جای دیگری باید توضیح داد. با این هم، شماری از صحابه که در رتبه‌های پایین‌تر از نظر علم و جایگاه اجتماعی قرار داشتند پخش و نشر روایت‌ها را به حیث کار اصلی خود برگزیدند و تا آخر عمر به این کار پای فشردند. شماری از آنان به کثرت روایت مشهورند و به اصطلاح محدثین برایشان «المکثرین من الصحابه» گفته می‌شود. احمد شاکر از مسند بقی بن مخلد و دیگران نقل کرده است که ابوهریره با حدود ۵۳۷۴ حدیث، عبدالله بن عمر با ۲۶۳۰ حدیث، انس بن مالک با ۲۲۳۶ حدیث، حضرت عایشه با ۲۲۱۰ حدیث، عبدالله بن عباس با ۱۶۶۰ حدیث، جابر بن عبدالله انصاری با ۱۵۴۰ حدیث و ابوسعید خدری با ۱۱۷۰ حدیث، در صدر جدول قرار دارند.

رد پای سیاست در ترویج روایت

اینکه همه احادیث از سوی این صحابه روایت شده است یا بعداً ساخته شده و به ایشان نسبت داده شده است نیازمند تحقیق است. اما یکی از عوامل عمده، چه در تکثیر روایت‌ها و چه در ایجاد نهاد روایت در تاریخ اسلام، عامل سیاسی بود و قراین کافی وجود دارد که دخالت دستگاه‌های سیاسی

در این زمینه را نشان می‌دهد. مثلاً، ابوهریره که از افراد بسیار عادی جامعه صدر اسلام بود و برخلاف شماری از سران صحابه، او فاقد سواد خواندن و نوشتن بود و تنها سه سال قبل از رحلت پیامبر اسلام به او پیوسته بود، احادیث فراوانی را به پیامبر اسلام نسبت داد که موجب خشم بزرگان صحابه مانند خلیفه دوم و خلیفه سوم و حضرت عایشه شد. اما در کشمکش‌هایی که بعد از قتل حضرت عثمان رخ داد و جنگ‌های خونینی که صحابه در میان خود داشتند، وی به یکی از چهره‌های اثرگذار تبدیل شد و به دستگاه قدرتمند اموی تقرب یافت. وی که به اعتراف خودش در دوران پیامبر توانایی سیر کردن شکم خود را نداشت، در دوره‌های بعدی دارای مال و مکنت فراوان شد و یک‌بار به علت اتهام به اختلاس از اموال بیت‌المال از سوی حضرت عمر محاکمه و از حکومت بر کشور بحرین برکنار گردید. داماد ابوهریره به نام سعید بن مسیب بعد از وی یکی از راویان مشهور حدیث شد و بآنکه خودش شخصاً از نزدیکی به دستگاه حکومت اجتناب می‌کرد، ذخیره روایت‌های که در اختیار داشت به او موقعیت مهمی بخشیده بود و از این‌رو سرمایه معنوی به شمار می‌رفت که هم امویان و هم رقبای‌شان مانند حکومت عبدالله بن زبیر به استفاده از این سرمایه چشم دوخته بودند. یکی از شاگردان برجسته سعید بن مسیب کسی به نام ابن‌شهاب زهري (متوفای ۱۲۴ هجری) است که از مراجع بسیار مهم مکتب اهل حدیث به شمار می‌رود. وی با تقرب به مرکز قدرت امپراتور اموی در عصر عبدالملک بن مروان، از امکانات مالی فراوانی برخوردار شد، تا جایی که هشتاد هزار درهم قرض وی را هشام بن عبدالملک پرداخت. راه یافتن او به مرکز قدرت اموی راه را برای ترویج صنعت حدیث گشود و شبکه‌ای از راویان با پشتوانه حکومتی به وجود آمد که در سراسر قلمرو امپراتوری فعالیت داشتند. همین شبکه بود که بستر ترویج احادیث و روایت‌ها را فراهم کرد و سپس عمر بن عبدالعزیز، که برادرزاده عبدالملک بن مروان بود، در دوران حاکمیت خود والیانش را در کشورهای مختلف موظف کرد تا ترویج احادیث و روایت‌ها را در مناطق تحت حاکمیت خود با استفاده از امکانات دولتی بر عهده بگیرند. این روند از یک‌سو حدیث را به حرفه اقتصادی تبدیل کرد و از سوی دیگر، به نیازی که دستگاه امپراتوری برای تثبیت پایه‌های خود داشت پاسخ می‌داد.

در طرف مقابل، کسانی که در مقام رقابت سیاسی با حاکمیت این امپراتوری قرار داشتند، در آن زمانه تکیه‌گاه ایدئولوژیک خود را در روایت‌ها می‌دیدند. احادیث و روایت‌ها در این جا سرمایه سیاسی - اجتماعی بود که همانند زرادخانه نظامی عمل می‌کرد و سبب تقویت یک دستگاه سیاسی یا تضعیف آن می‌شد. برای مثال، هنگامی که عبدالله بن زبیر در برابر امپراتوری اموی قیام کرد و مناطقی از حجاز تا عراق و مصر را به زیر حاکمیت خود درآورد، برای این کار نیاز به مشروعیت داشت و او می‌کوشید این مشروعیت را از چند طریق به دست آورد. یکی فرزند زبیر بن العوام، پسرعمه پیامبر

اسلام و دوم، خواهرزاده حضرت عایشه است. تاریخچه سیاسی حضرت زبیر و حضرت عایشه، به‌ویژه در حوادث بعد از قتل حضرت عثمان و جنگ جمل، سرمایه سیاسی برای عبدالله بن زبیر بود. پدرش زبیر به‌رغم اینکه از سابقه‌داران اسلام بود، برخلاف ابوهیره و دیگران، حدیث روایت نمی‌کرد و به این عنوان معروف نبود، هرچند که بیست سال در زنده‌گی پیامبر در کنارش بود و بیست و پنج سال بعد از وی از رهبران جامعه اسلامی به‌شمار می‌رفت. فرزندش عبدالله که چنین سرمایه‌ای از سوی پدرش نداشت، آن را از طریق پناه بردن به روایت‌ها حضرت عایشه جبران کرد و حکومت وی با برجسته کردن نقش حضرت عایشه در این زمینه توانست با سلطانی به مقابله امویان برود که آن حکومت استفاده می‌کرد. به همین جهت، یکی از راویان برجسته احادیث، عروه بن زبیر، به مهم‌ترین راوی احادیث وی تبدیل شد و از این طریق حضرت عایشه نیز به یکی از راویان پرشمار احادیث معروف گردید، هرچند ما نمی‌دانیم که آیا حضرت عایشه واقعاً این همه حدیث را روایت کرده یا در آن شرایط سیاسی زمینه جعل پیدا کرده است. پدیده جعل احادیث حتی در حیات خود پیامبر اسلام شروع شده بود و ایشان به همان جهت ناچار شد که بارها از این بابت هشدار بدهد. همین داستان درباره امپراتوری عباسی هم وجود دارد، زیرا برجسته شدن نقش عبدالله بن عباس، به‌عنوان نیای خلیفه‌گان جدید، ریشه سیاسی داشت. به لحاظ تاریخی مشهور است که عبدالله بن عباس در زمان وفات پیامبر اسلام کودکی ده‌ساله بود؛ اما بیش از یک و نیم هزار حدیث را روایت کرده است. این در حالی است که بزرگان صحابه، کسانی که بیست سال با پیامبر همراه بودند و بیست سال بعد از وی نیز زنده‌گی کردند بیش از چند حدیث انگشت‌شمار روایت نکرده‌اند. امپراتوری عباسی که پس از سقوط امویان روی کار آمد همچنان اهمیت حدیث و روایت را در نظر داشت و تألیف اولین و مشهورترین کتاب حدیث در قرن دوم هجری به دست امام مالک به نام *الموطأ*، در زمان ابوجعفر منصور عباسی انجام شد و مورد استقبال او قرار گرفت. منصور که مؤسس واقعی امپراتوری عباسی است پروژه چندبعدی داشت، که بخشی از آن حذف خراسانیان از قدرت بود، بخشی دیگر مهار علویان و بخشی تصفیه حساب با میراث امویان یا بازسازی آن در خدمت امپراتوری تازه تأسیس. در این زمینه بود که تدوین کتابی از سخنان منسوب به پیامبر اسلام در زمان او اهمیت سیاسی خاصی پیدا می‌کرد، شبیه جمع‌آوری قرآن در زمان حضرت عثمان. منصور عباسی همچنان باعث تألیف اولین زندگی‌نامه پیامبر اسلام بود که به نام *سیره ابن اسحاق* می‌شناسیم. این کتاب کلیدی‌ترین اثر در این زمینه است و تا امروز هیچ کتابی جای آن را نگرفته است.

این نمونه‌های گذرا که اشاره شد، مشت نمونه خروار است و اگر بخواهیم تمام حوادث آن دوران و نقش دستگاه‌های سیاست در ایجاد نهاد روایت و برجسته ساختن جایگاه اهل روایت را با تفصیل

بیش تر بکاویم، باید به پژوهش بسیار دامنه دارتر روی آوریم. هر پژوهشگری که تحت تأثیر دعاوی ایدئولوژیک قرار نداشته باشد، به وضوح خواهد دانست که مسئله احادیث و روایت ها یک قضیه ساده و بی طرفانه علمی نبود؛ بلکه ایجاد یک نهاد (Institution) گسترده در سطح بزرگترین امپراتوری آن روزگار بود که برای اعطای مشروعیت و تحکیم حاکمیت آن بسیار مؤثر بود و این کار با تکیه صرف بر قرآن پیش نمی رفت. اتفاقاً کارایی اندک قرآن در زمینه استفاده سیاسی، به ویژه در میان خود مسلمانان، از همان سال های نخست نمایان شد، چنانکه حضرت علی به عبدالله بن عباس گفت که با خوارج با استدلال به قرآن بحث نکن، زیرا قرآن توجیهات گوناگون بر می دارد. او تأکید کرد که با سنت استدلال کن. البته سنت در آن زمان بیش تر به معنای عرف بود نه مفاهیم فنی ای که در ادوار بعدی رواج یافت. در آن شرایط، مبنای مشروعیت نظام های سیاسی سنت ها و رویه های گذشته گان بود و ذخیری که به نام حدیث و روایت می شناسیم برای این هدف به خوبی کار می داد.

دو جریان فکری با دو کارکرد سیاسی

در تحولات کلان تاریخی مانند آنچه در دو سه قرن نخست تاریخ اسلام گذشته است تشخیص دقیق اینکه آیا عامل معرفتی بر عامل سیاسی تقدم داشته است یا برعکس، کاری به غایت دشوار است و به سود هر یک از دو دیدگاه می توان شواهد و قرائنی پیدا کرد. اما تقدم از آن هر کدام بوده باشد، تأثیر و تأثر متقابل میان این دو جریان انکارناپذیر است. به این معنا که از یک طرف شماری از نخبه گان علمی و فکری جامعه اسلامی با انگیزه های فکری و معرفتی در صدد این بودند که روش درست تری، از نظر خودشان، برای فهم و تفسیر دین را تدوین کنند، چنانکه حکومت ها نیز به نوبه خود استفاده از ذخایر روایی را مهم می شمردند. این تلاش ها به مرور به شکل گیری دو جریان عمده عقل گرایان و متن گرایان، یا به تعبیر قدیمی تر اهل رأی و اهل حدیث انجامید. ما در این جا فرض را بر این می گذاریم که عامل معرفتی مقدم بوده است و جدا از تلاش حکومت و گروه های سیاسی، موضوع را از منظر صرفاً فکری (Epistemological) در نظر می گیریم. از منظر معرفتی، این دو جریان بر دو نوع مبنای تأویلی (Hermeneutical) متفاوت تکیه داشتند و از این رو به جای قضاوت عقیدتی و ایمانی درباره آن ها، بهتر است به پیش فرض ها و مبانی پیشینی ای که روش فهم و تفسیر آن ها از دین را شکل می داد پرداخته شود و با رویکرد معرفت شناسانه سنجیده شود که مبنای تأویلی و پیش فرض های تفسیری کدام جریان معقول تر و پذیرفتنی تر به نظر می رسد.

اولین پیش فرض مهم که این دو جریان را از هم جدا می کند خداشناسی است. عقل گرایان یا اهل رأی به تصویر تنزیهی از خدا گرایش دارند و تلاش می کنند تا جایی که امکان دارد برداشتی از اسما و

صفات الهی داشته باشند که او را متعالی و ناهمگون با مخلوقات نشان بدهد. برعکس، اهل حدیث و متن‌گرایان، هیچ‌گونه تأویل خلاف ظاهر آیات و احادیث درباره خدا را قبول ندارند و تمام آنچه را در ظاهر عبارات دینی درباره خدا آمده است به شکل تحت‌اللفظی تفسیر می‌کنند و از این‌رو تصویر این طیف از خدا تصویری به شدت انسان‌وار و تشبیهی است، هرچند که برای در نیفتادن به تشبیه مطلق و قرار گرفتن در معرض اتهام به کفر و شرک، یک عبارت گنگ و بیهوده را به مثابه پسوند در تمام موارد اضافه می‌کنند، که مشهور به «بَلْکَفَه» است و از عبارت «بلاکیف»، به معنای بی‌چون، اشتقاق شده است. آنان می‌گویند که خدا دست دارد؛ اما بلاکیف، پا دارد اما بلاکیف، ساق پا دارد اما بلاکیف، انگشت دارد اما بلاکیف، چشم دارد اما بلاکیف، خنده می‌کند اما بلاکیف، عصبانی می‌شود اما بلاکیف، خوشحال می‌شود اما بلاکیف، بر روی تخت تکیه می‌ند اما بلاکیف، از یک موقعیت فیزیکی به پایین می‌آید اما بلاکیف، پای خود را در جایی می‌گذارد اما بلاکیف، بر شانه‌های فرشتگان سوار می‌شود اما بلاکیف، جنگ می‌کند اما بلاکیف، تیراندازی می‌کند اما بلاکیف، فریب‌کاری می‌کند اما بلاکیف... معلوم نیست که افزودن کلمه بلاکیف در اینجا چه فایده‌ای دارد، چون که او را کاملاً در حیات یک انسان به تصویر می‌کشد و انسان مؤمن با برداشت ظاهری از این مسایل خدا را کاملاً در شکل و شمایل یک انسان بزرگ و تنومند می‌فهمد و به این تصویر ایمان می‌آورد. چنین تصویری از خدا هم پرسش‌های ژرفی را درباره اصل ایمان به خدا در پی می‌آورد و هم پیامدهای سهمگینی در عرصه اخلاق، تشریع و اعتقاد دارد و هم دارای دو گونه کارکرد سیاسی و اجتماعی متفاوت است، که پرداختن به همه این‌ها در گنجایش این نوشته نیست.

پیش‌فرض دیگر مربوط به نحوه ارتباط گرفتن خدا با جهان و به‌ویژه با انسان است که زیر عنوان سخن گفتن خدا با انسان و وحی الهی شناخته می‌شود. عقل‌گرایان یا اهل رأی چون ذات خدا را از هرگونه شباهت به مخلوقات منزّه می‌دانستند، وحی، کلام و نحوه سخن گفتن او با انسان‌ها را نیز به‌گونه دیگر تفسیر می‌کردند. نتیجه این مبحث همان بود که امام ابوحنیفه اولویت را در کلام الهی به معنای داد و آن را بر لفظ مقدم می‌دانست و معتزله کلام الهی را از جمله صفات فعلی او می‌دانستند که زیر عنوان مخلوق بودن قرآن معروف شد. متن‌گرایان یا اهل حدیث، سخن گفتن خدا را از صفات ذاتی می‌دانستند مانند حیات و علم که برای خدا امور ازلی و بدون آغاز و انتهایند، اما معتزله می‌گفتند که سخن گفتن مانند خلق و رزق و احیا و اماته است، که لحظه به لحظه اتفاق می‌افتد و همان گونه که خدا هر دم چیز تازه‌ای می‌آفریند هر دم سخن تازه‌ای هم می‌گوید و همان طور که مخلوقات خدا قدیم نیستند بلکه حادثند، سخنان خدا هم قدیم نیستند و حادثند که به مناسبت حوادث گوناگون صادر می‌شوند و همان گونه که قدیم دانستن و ازلی شمردن مخلوقات خدا خلاف شأن الهی است و به تعدد

قدما می‌انجامد، قدیم دانستن و ازلی شمردن سخنان او نیز به تعدد قدما می‌انجامد و خلاف توحید است. این سخن که بسیار معقول‌تر از سخن اهل حدیث در این باره بود، بعداً در حوادث سیاسی ای رخ داد و به سرکوب معتزله انجامید تبدیل به دشنام و تهمت شد که گویا معتزله با مخلوق دانستن قرآن به مقدسات دینی توهین کرده باشند. تا امروز بسیاری بدون اینکه اصل قضیه را بفهمند نسبت به مخلوق دانستن قرآن حساسیت و برداشت منفی دارند، درحالی‌که مخلوق دانستن قرآن با توحید الهی سازگاری بسیار بیشتری داشت و دارد و با عقل و منطق هم سازگارتر است، چرا که وقتی خدا از ابولهب و ولید بن مغیره و زید بن حارثه و جنگ احد و حنین و حوادث دیگر در قرآن سخن می‌گوید، این سخنان همان زمان از خدا صادر شده و متناسب با دیگر حوادثی است که در جهان رخ می‌دهد. برداشت اهل حدیث این است که قرآن قبل از پیدایش هستی به همین شکل خود وجود داشت و در آن‌جا از ابولهب و فرعون و قوم نوح و مشرکان مکه و بنی اسرائیل و بقیه مسایل سخن گفته شده و مثلاً در همان ازل به مسلمانان گفته شده است که از این طرف وادی بدر به آن طرف وادی بروید و در فلان جا سنگر بگیرید. این برداشت کاملاً کودکانه است؛ اما به دلیل غلبه دیدگاه اهل حدیث در تاریخ تبدیل به امر مقدسی شده است که تجدید نظر در باره آن و حتی به بحث گرفتن آن برای اهل علم تابو است. پیش فرض دیگر درباره خود حدیث و روایت‌هاست. اهل رأی معتقد بودند که صرف انتساب یک روایت به پیامبر اسلام کافی نیست؛ بلکه شرایط بیش‌تری لازم است که به یک روایت اعتبار ببخشند، از جمله زمینه‌ها و شرایطی که حدیث در آن صادر شده است، میزان درک راوی از قضیه، جانب‌دار نبودن راوی در قضایای سیاسی و اجتماعی و بسیار مسایل دیگر. به دلیل مجموع این ملاحظات بود که از همان قرن نخست هجری، بزرگان اهل رأی در پذیرش روایت‌ها بسیار سختگیر بودند و به آسانی هر روایتی را نمی‌پذیرفتند. به همین علت، بزرگان این جریان در صدد تدوین کتاب حدیث برنیامدند و گردآوری روایت‌ها را کار مهمی نمی‌دانستند و هیچ‌گاه به آن افتخار نمی‌کردند؛ بلکه تأکیدشان بر استنباط مسایل و تدوین چارچوب‌های نظری برای فهم متن بود. یعنی مناقشه اهل رأی با اهل حدیث در زمینه پذیرش و عدم پذیرش روایت‌ها، از روی بی‌اعتقادی به پیامبر اسلام و جایگاهش نبود؛ بلکه از حیث معیارهایی بود که می‌توانست موجب اعتبار روایت‌ها شود و چون که راهی برای اثبات قطعی روایت‌ها نبود و همه در مدار ظنی الثبوت قرار می‌گرفتند، آن‌ها ناچار بودند با نهایت احتیاط با آن‌ها برخورد کنند. به عبارت دیگر، اهل رأی قواعد کلی از قرآن و روایت‌ها را که نشان‌دهنده روح دین بود و بعداً به نام مقاصد شریعت مسمأ شد، به شکل عقلانی استنباط می‌کردند و تلاش داشتند با تدوین تئوریک این مسایل، نظامی از قواعد و ضوابط را به وجود بیاورند که هم مبنای نظام حقوقی (Legislative System) برای محاکم و هم نظام الهیاتی برای عامه مسلمانان باشد.

از این رو، میراث اهل رأی در زمینه تولید آرای فقهی و حقوقی بسیار غنی است و اهل حدیث برعکس، به ویژه در سده‌های نخست، جز تکرار روایت‌ها و اقوال سلف چیزی در اختیار نداشته و تولید نکرده است. البته محورهای فکری و معرفتی‌ای که محل اختلاف میان این دو جریان است بسی بیش‌تر از این است، ولی از روی این نمونه‌ها می‌توان دانست که تفاوت دیدگاه آن‌ها تا کجا ژرفا و فراخنا پیدا می‌کند و هر یک چه پیامدهای سیاسی و اجتماعی دارد.

چرا ابوحنیفه و بخاری؟

چنانکه گفته شد، منازعه میان اهل رأی و اهل حدیث بسیار پیش از این دو آغاز یافته بود و شامل طیف وسیعی از اهل نظر می‌شد، اما چرا امام ابوحنیفه و بخاری به این شکل در مقابل هم قرار می‌گیرند؟ در واقع مخالفت با امام ابوحنیفه مخصوص بخاری نیست و شماری از اهل حدیث تاخت‌وتاز عریان‌تر و زنده‌تری در برابر او داشته‌اند و آقای انصاری در کتاب خود بخشی از آن‌ها را روایت کرده است. اما آنچه تقابل این دو را جدی‌تر می‌سازد این است که هر دو نفر قله‌های دو جریان هستند و به تمام و کمال از این دو مکتب‌کننده‌گی می‌کنند. امام ابوحنیفه در میان اهل رأی قوی‌ترین و معتبرترین شخصیت است و بخاری در میان اهل حدیث. از این رو، وقتی از تقابل و جدال این دو سخن گفته می‌شود در حقیقت از تقابل و جدال دو مکتب فکری پرده برداشته می‌شود. به گفته مولانا، چون که صد آمد نود هم پیش ماست. از روی تقابل بخاری با امام ابوحنیفه می‌توان به درگیری حاد فکری میان عقل‌گرایان و متن‌گرایان در تاریخ اسلام وقوف پیدا کرد.

اهمیت امام ابوحنیفه در چیست؟ امام ابوحنیفه از این رو اهمیت می‌یابد که از یک سو بر میراث نسل‌های اهل رأی پیش از خویش به خوبی آگاهی و تسلط یافته بود و استراتژی سنجیده‌تری در استحکام سنگرهای فکری این جریان در پیش گرفت و بنابراین به‌رغم حمله‌های تند طرف مقابل، دستاویزی مبنی بر دین‌ستیزی به دست آنان نداد تا مانند شمار دیگری از چهره‌های عقل‌گرا که پیش‌تر به آنان اشاره شد، به‌زودی زمینه اعدام و از میان برداشتن وی را تدارک ببینند. هم‌چنان، برعکس چهره‌های پیشین اهل رأی، که نفوذشان تنها در سطح نخبه‌مان جامعه بود، امام ابوحنیفه نفوذ توده‌ای و عام پیدا کرد و مقابله با او هم برای حکومت‌ها و هم برای اهل حدیث دشوار شده بود. دوم اینکه به لحاظ شخصیت اخلاقی و دیانت فردی، شخص متقی و مشهور به دین‌داری بود و در این زمینه زبان‌زد شده بود و تلاش اهل حدیث در تخریب شخصیت وی به جایی نمی‌رسید. سوم اینکه روش وی در زمینه فهم قرآن، در زمینه چگونگی پذیرش روایت‌ها منسوب به پیامبر اسلام، در زمینه چارچوب‌بندی مفاهیم کلیدی الهی‌ات اسلامی مانند ایمان و کفر، وحی و کلام الهی، پرداختن

به حقوق اهل ذمه، روابط با غیرمسلمانان، اتخاذ موضع در برابر سلف و نسل های پیشین و مواردی مانند این روش بسیار سنجیده و دارای پشتوانه های تئوریک معتبر درون دینی و برون دینی بود و جز اهل حدیث، برای سایر طیف های جامعه اسلامی، معقولیت و کارایی این روش محرز شده بود. به همان جهت بود که به رغم آن حمله ها و تهمت ها از سوی بزرگترین محدثان و پیشوایان اهل حدیث در طی چندین قرن، اعتبار امام ابوحنیفه همچنان استوار ماند و مذهب وی به بزرگترین مذهب فقهی تبدیل شد که هیچ یک از امپراتوری های بزرگ عباسی، عثمانی، سلجوقی، ممالیک، غزنوی، تیموری و گورکانی نتوانستند از آن استغنا نشان بدهند. این مذهب از مصر تا بالکان، از ترکیه تا آسیای میانه و از آنجا تا شبه قاره هند برای بیش تر از هزار سال کارآمدترین نظامنامه حقوقی به شمار می رفت و مشکلات حقوقی مردم در محاکم براساس آن حل می شد.

اهمیت بخاری در چیست؟ بخاری برعکس امام ابوحنیفه، در آغاز چندان مهم نبود. پیش از وی چهره های بزرگ تری در حدیث وجود داشتند مانند امام مالک، اسحاق بن راهویه، احمد بن حنبل، یحیا بن معین، علی ابن المدینی و همتراز با وی نیز فراوان بودند مانند مسلم بن الحجاج، ابو عیسا ترمذی، ابو داود سجستانی و دیگران که هیچ کمبودی در زمینه تخصص علم حدیث نسبت به بخاری نداشتند. یعنی بخاری به لحاظ تخصص در علم حدیث و شاخه هایش مانند اسماء الرجال و جرح و تعدیل، متناسب با رویکرد اهل حدیث، یکی از استادان برجسته این رشته بود، اما نه بدان پیمانه که از وی چهره منحصر به فرد بسازد. تنها چیزی که یکی از کتاب هایش را برجسته تر کرد، کتابی که به نام صحیح البخاری می شناسیم، افزودن یک شرط برای پذیرش روایت ها به عنوان روایت صحیح بود که بقیه محدثین مهم نمی شمردند و آن شرط ثبوت ملاقات میان راویان بود. به این معنا که وقتی یک راوی می گوید حدیثی را از فلانی شنیده است و ما می دانیم که وی با آن شخص همزمان زنده گی می کرده و امکان ملاقات میان شان وجود داشته است، از نظر بقیه محدثین کفایت می کند که آن ادعا را معتبر بدانیم. بخاری می گوید که باید برای ما ثابت باشد که این راوی با آن شخص ملاقات داشته است. از آن جایی که محرز شدن شرط ملاقات در حق بسیاری از راویان ممکن نبوده است، اکثریت محدثین، به شمول امام مسلم، آن شرط را زاید و غیر ضروری می دانستند و بر بخاری خرده می گرفتند. این شرط اضافی را که بقیه مهم نمی شمردند نسل های بعدی شرط مهمی دانستند و گفتند روایتی که از نظر بخاری صحیح شمرده شده باشد دقیق تر از روایت بقیه محدثین است و به این جهت، شماری از آنان همان یک کتاب او را صحیح ترین کتاب بعد از قرآن خواندند.

صحیح به معنای قطعی الثبوت نیست

کلمه صحیح هنگامی که دربارهٔ احادیث به کار می‌رود غلط‌انداز می‌شود، زیرا این کلمه در سیاق‌ها/کانتکست‌های مختلف معانی مختلفی را می‌رساند، اما در علم حدیث معنای فنی خاصی دارد که بامعنای عام این کلمه یکسان نیست. بسیاری از مردم، به شمول بسیاری از کسانی که علوم دینی می‌خوانند تصور می‌کنند که صحیح به معنای قطعی الثبوت است و با شنیدن کلمه حدیث صحیح در ذهن‌شان مفهوم اعتبار قطعی متبادر می‌شود، درحالی که اصلاً این گونه نیست.

محدثین کلمه صحیح را برای آن دسته از روایت‌ها به کار می‌بردند که با معیارهای حداقلی اعتبار روایت‌ها انطباق داشته باشد. معیارهای حداقلی که آنان در نظر گرفته بودند در دو شرط خلاصه می‌شد:

۱- اتصال سند

۲- ثقه بودن راویان.

اتصال سند به این معنا بود که از زمان ثبت روایت به دست یک محدث، مثلاً، بخاری یا ترمذی، تا به پیامبر اسلام افتاده‌گی در سند وجود نداشته باشد. افتاده‌گی در سند به این معناست که هر راوی با راوی قبل از خود در یک زمان زنده‌گی کرده باشد، به گونه‌ای که امکان دیدارشان متصور باشد. علاوه بر این، از نظر ثقه بودن، هر یک از راوی‌ها دارای صفاتی باشند که از نظر محدثین ثقه به شمار بروند. برای ثقه بودن دو جنبه در نظر گرفته می‌شد، یکی اخلاقی که به آن عدل می‌گفتند و دیگری تخصصی که به آن ضبط می‌گفتند. از نظر اخلاقی باید به صفاتی که دیانت و تقوای او را به خطر می‌انداخت مبتلا نمی‌بود و از نظر تخصصی باید مهارت‌های لازم نگه‌داری روایت‌ها را می‌دانست. تنها تفاوتی که بخاری در روایت‌های یک کتابش به نام الجامع الصحیح در نظر گرفت این بود که شرط معاصر بودن راوی با راوی پیش از خودش را کافی ندانست و ثبوت ملاقات‌شان را افزود. به همین جهت، اعتبار صحیح بخاری در نظر نسل‌های بعدی بالاتر رفت.

اما هر کس که اندکی در موضوع تأمل کند به خوبی درخواهد یافت که این معیارهای حداقلی در حدی نیست که آن‌ها را به درجه قطعی الثبوت ارتقا دهد و اطمینان ایجاد کند که آن‌ها حتماً سخنان پیامبر اسلام هستند. چرا این روایت‌ها اطمینان‌آور نیستند؟ دلایل متعددی برای این کار وجود دارد که پرداختن به همه آن‌ها به صورت کامل در گنجایش این نوشته نیست. در اینجا به گوشه‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنم:

یکم: روایت‌ها به صورت «روایت بالمعنی» انتقال یافته است. یعنی چون به صورت شفاهی گفته شده و شفاهی به دیگران نقل داده شده است، عین عبارات پیامبر اسلام نیست و هر کس به گونه‌ای

که برداشت کرده، آن را نقل کرده است. روایت بالمعنی با تصرف در لفظ همراه است و احتمال کاهش و افزایش در اصل سخنان پیامبر را قوت می‌بخشد.

دوم: فاصله زمانی که از یک نسل تا نسل دیگر وجود دارد احتمال فراموشی را تقویت و دقت در روایت را به شدت ضعیف می‌گرداند. حد اوسط راویان از زمان محدثان بزرگ تا پیامبر حدود هفت نسل است. یعنی حداقل بین بخاری و پیامبر اسلام حدود پنج نسل دیگر قرار دارند و احتمال اینکه عین سخن پیامبر در این فاصله زمانی دو صد و پنجاه ساله، انتقال یافته باشد به شدت ضعیف می‌شود. سوم: اکثریت وسیع روایت‌ها بریده از سیاق خود روایت شده‌اند و مشخص نیست که آن‌ها در چه مناسبتی گفته شده‌اند، یعنی نه زمان دقیق صدور سخن معلوم است و نه مناسبت آن. درحالی که معنای درست هر سخن در سیاق مشخص آن قابل درک است و سخنان بریده از کانتکست در معرض برداشت غلط و تحریف عمدی یا غیرعمدی قرار دارند.

چهارم: بیش تر راویانی که در سند احادیث آمده‌اند، به شمول احادیثی که صحیح خوانده می‌شوند، مجهول الهویه‌اند، به‌ویژه کسانی که در صد و پنجاه سال نخست تاریخ اسلام زیسته‌اند. زیرا تا آن زمان دوره نگارش و تدوین آغاز نیافته بود و عصر کتاب‌نویسی از اواخر قرن دوم شروع شد. یعنی اکثریت راویان دارای زنده‌گی نامه شناخته شده‌ای نیستند. بنابراین، ثقه بودن راوی‌ها خود فاقد وثاقت است و آنچه درباره آن‌ها گفته می‌شود موثق نیست.

پنجم: قضاوتی که در جرح و تعدیل می‌شد و براساس آن برخی از راویان ثقه خوانده می‌شدند و برخی غیرثقه، کاملاً سلیقه‌ای بود و هر یک از محدثین کسانی را که می‌پسندید ثقه می‌خواند و کسی را که نمی‌پسندید غیرثقه می‌خواند. از این جهت، کتاب‌هایی که بعداً به نام جرح و تعدیل نگارش یافته سرشار از تناقض است، به گونه‌ای که درباره اکثر راوی‌ها هم نظرات مثبت فراوانی وجود دارد و هم نظرات منفی فراوانی. اساساً بسیاری از ویژگی‌هایی که معیار قضاوت قرار می‌گرفت امور ذهنی (Subjective) بود که معیار بیرونی (Objective) نداشت تا بشود درستی و دقت قضاوت‌ها را سنجید.

ششم: احتمال اینکه شماری از راویان، به‌رغم معاصر بودن و حتی ملاقات، روایت‌هایی را به راویان پیش از خود نسبت داده باشند وجود دارد و هیچ راهی که خلاف این را ثابت کند وجود ندارد. یعنی به فرض اینکه یک راوی کسی را دیده باشد هیچ سندی وجود ندارد که نشان دهد ادعایش در مورد تمام روایت‌هایی که به آن شخص نسبت داده درست است. هر کس می‌تواند چند روزی به حلقه درس یک شخص مشهور برود و سپس سال‌ها بعد از او روایت‌های مختلفی را به او نسبت بدهد، بدون اینکه راهی به بررسی ادعاها و اثبات صدق آن‌ها باشد. همه راویان قدیم تنها سندشان ادعای

خودشان بوده است و هیچ سند دیگری جز ادعاهای شان برای اعتبار بخشی به روایت‌ها وجود ندارد. هفتم: به دور ماندن راویان از گرایش‌های سیاسی، نژادی، فرقه‌ای و مانند این‌ها امر غیر قابل اثبات است. احتمال اینکه این گرایش‌ها بر موضع‌شان در قبول یک روایت یا رد آن مؤثر بوده باشد به قوت وجود دارد. در بسیاری از روایت‌ها می‌توان رد پای چنین گرایش‌هایی را یافت و شماری از محققان شواهد کافی برای این کار گردآورده‌اند. مثلاً، اگر کسی از راویان از عرب‌های یمنی حدیثی درباره فضیلت یمن روایت کرده باشد و کسی از شامیان حدیثی درباره فضیلت شام، با توجه به رقابت شدید مردمان این دو منطقه که در سطح جنگ و لشکرکشی و کشتارهای وسیع بود، احتمال این را که راویان تحت تأثیر چنین گرایش‌ها و وابسته‌گی‌هایی بوده‌اند به شدت بالا می‌برد.

هفتم: تبدیل شدن علم حدیث به حرفه اقتصادی از زمان عمر عبدالعزیز و هشام بن عبدالملک، زمینه را برای جعل احادیث و ترویج آن‌ها مساعد کرد، زیرا این صنعت در آن شرایط که امکانات علمی و پژوهشی پیشرفته‌ای وجود نداشت تکیه بر روایت داشت و هر کس هرچه بیشتر روایت می‌کرد به همان پیمانانه مراجعان وی بیش‌تر و شهرت وی گسترده‌تر می‌شد. انگیزه‌های غیراقتصادی نیز به نوبه خود یکی از عوامل افزایش روایت‌ها ساخته‌گی بود که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد.

هشتم: احتمال سرایت و رسوب فرهنگ‌های پیش از اسلام، چه اسرائیلیات و چه عناصر فرهنگی از فارس باستان، مصر باستان و بین‌النهرین باستان و مانند این‌ها در فرهنگ اسلامی که بعداً رنگ حدیث به خود گرفته است، از احتمال‌های جدی است. محققان نمونه‌های فراوانی از آن‌ها را که به کتاب‌های حدیث راه یافته نشان داده‌اند.

وقتی که همه این موارد را در کنار هم بگذاریم در می‌یابیم که ثبت و تدوین احادیث، در حدود دو صد و پنجاه سال بعد از پیامبر اسلام، با چه چالش‌هایی همراه بوده و احتمال اینکه سخنان ایشان با دقت روایت‌شده باشد چقدر ضعیف است. اما محدثین چون راه دیگری نداشتند به همان معیارهای حداقلی اکتفا کردند و گفتند هر حدیثی که دارای سند متصل و روایانش ثقه باشند ما نامش را حدیث صحیح می‌گذاریم. اصطلاح صحیح در اینجا صرفاً به معنای «حدیث دارای سند متصل با راویان ثقه!» است، نه به این معنا که قطعاً سخنان پیامبر اسلام است. اما بعدها کلمه صحیح دارای طنین سنگین‌ورزی شد و به محض اینکه کسی آن را به کار می‌برد بقیه گمان می‌کردند که حدیث صحیح یعنی حدیثی که انتسابش به پیامبر اسلام به درجه قطعی رسیده است، درحالی که حتی یک حدیث با این خصوصیت وجود ندارد.

با این حساب، صحیح البخاری یکی از کتاب‌های حدیث است که در زمان تألیف خود در نزدیک فرقه خاص که اهل حدیث نامیده می‌شد معتبرترین کتاب حدیث به شمار می‌رفت و بقیه فرقه‌ها و

مذاهب اسلامی به آن اهمیت ویژه‌ای قائل نبودند. اما قوت گرفتن فرقه اهل حدیث از زمان متوکل، خلیفه عباسی و سپس غلبه دیدگاه شافعی در اصول فقه مبنی بر برتری سنت بر قرآن، که بعداً از سوی اشاعره بخشی از قرائت رسمی از اسلام شد، به علاوه نظام اسکولاستیک اسلامی که در اثر هم‌پیمانی عباسیان و سلجوقیان پدید آمد و گسترش یافت، دیدگاه اهل رأی را به حاشیه و دیدگاه اهل حدیث را به متن کشاند.

چندین قرن بعد، دو اتفاق خاص به تقویت جایگاه حدیث و روایت‌ها به شکل عام و تقویت جایگاه صحیح البخاری به شکل خاص کمک کرد؛ یکی معرفی اهل حدیث زیر عنوان سلف و تدوین دیدگاه‌های این جریان از سوی ابن تیمیه (متوفای ۷۲۸) و پیروانش در قرن هشتم و دوم ظهور جریان سلفیت با دوشاخه حجازی و هندی در قرن دوازدهم. شاخه حجازی سلفیت همان جریانی است که به رهبری محمد بن عبدالوهاب (متوفای ۱۲۰۶) به راه افتاد و به نام وهابیت می‌شناسیم و شاخه هندی سلفیت جریانی است که شاه ولی‌الله دهلوی (متوفای ۱۱۷۶) به راه انداخت و حدیث را در محیط حنفی مذهب که قاعداً باید اهل رأی باشد، از نو احیا و نسخه دیگری از اهل حدیث را بارنگ و بوی حنفی تولید و ترویج کرد. این دورویداد تاریخی سبب شد که صحیح البخاری اهمیت ویژه پیدا کند و شخص بخاری نیز به اسطوره بالاتر از نقد تبدیل شود. جریان سلفیت با برجسته ساختن یک شمار از چهره‌های تاریخی خود مانند بخاری، مسلم و ابن حنبل، یا ابن تیمیه، ابن القیم و ابن کثیر استراتژی هوشمندانه‌ای را برای تبدیل شدن به جریان مسلط در میان مسلمانان در پیش گرفت. هدف از این کار ایجاد سرمایه سمبولیک بود که با نشان دادن این چهره‌ها در جایگاه فراتر از بقیه فقها و محدثان، به‌ویژه در مقایسه با چهره‌های متعلق به مکتب اهل رأی، به دست می‌آمد. سلفیت بدون اینکه رسماً و صراحتاً به زبان براند، چهره‌های برجسته خود را مقدس جلوه می‌دهد و همانند انبیا و معصومان با آنان رفتار می‌کند و شأنی مانند عصمت و قداست به آن‌ها می‌بخشد. برای این کار قصه‌های خیالی فراوانی را درباره ویژگی‌های منحصر به فرد این چهره‌ها ترویج می‌کند که گویا افراد غیرعادی و برخوردار از فره ایزدی و عنایت غیبی بودند. با ایجاد ابهت متافیزیکی و غیبی برای این چهره‌ها دروازه هرگونه نگاه زمینی و بشری به آن‌ها را می‌بندد. اگر کسی از اهل علم جرئت کند به نقد این چهره‌ها و کارنامه علمی آن‌ها بپردازد، جریان سلفیت و شبه سلفیت با هجوم بی‌رحمانه، وی را به سنت‌ستیزی و دشمنی با پیامبر اسلام و میراث او متهم می‌کند و فضایی از رعب و هراس را در میان متدینان برپا می‌دارد که درس عبرتی برای بقیه اهل علم باشد.

هنگامی که ابوالاعلی مودودی در نیمه‌های قرن بیستم به چند حدیث از بخاری و مسلم ایراد گرفت با چنان حمله وسیعی از سوی دیوبندی‌ها و شبه سلفی‌های دیگر در سرتاسر شبه‌قاره هند مواجه

شد که تا چندین دهه کسی، حتی نزدیک‌ترین شاگردانش، جرئت نمی‌کرد از دیدگاه وی در آن زمینه دفاع کند. همچنان در پایان قرن بیستم، هنگامی که شیخ محمد غزالی مصری با آن جایگاه و کارنامه پرآوازه در دفاع از بنیادگرایی دینی، به چند روایت موجود در کتاب‌های بخاری و مسلم ایراد گرفت، توپخانه قدرتمند سلفیت در جهان عرب چنان با بی‌رحمی به جان او افتاد که حتی در نمازهای تراویح برخی از کشورها رسماً او را نفرین و برایش از خداوند درخواست هلاکت می‌کردند. هنگامی که با پدران اسلام‌گرایی و نظریه‌پردازان بزرگ این جریان در این عصر چنین رفتار کنند، مشخص است که نواندیشان دینی و کسانی که کلاً به متودهای کلاسیک قدما اعتبار علمی قائل نیستند و در نقد روایت‌ها به شیوه‌های مدرن تحقیقی روی می‌آورند، با چه وضعیتی روبه‌رو هستند.

با توجه به این پیشینه، نقد بخاری و کتاب او، در این شرایط به‌رغم دشواری‌هایی که دارد یک نوع بت‌شکنی است که دقیقاً در خط توحید قرار می‌گیرد و نقاب تقدس را از روی یک انسان زمینی کنار می‌زند و او را از عرش عصمت و قداست به زمین خطا و صواب بشریت فرو می‌آورد و مسلمانان را از گرفتار آمدن در دام نوعی از بت‌پرستی رهایی می‌بخشد. اهمیت این کار هنگامی دوچندان می‌شود که بدانیم مهم‌ترین مستمسک گروه‌های افراطی مانند داعش، بوکوحرام، القاعده، طالبان و مانند آن‌ها روایت‌هایی است که در کتاب‌های حدیث آمده و به‌عنوان حدیث صحیح معرفی شده و جوانان کم‌علمی که تحت تأثیر تبلیغات اهل حدیث و سلفی‌ها قرار گرفته‌اند به خطا گمان می‌کنند که این روایت‌ها قطعی‌الثبوت و سخنان پیامبر اسلام است و به این جهت با شور و جذبه ایمانی دست به انتحار، کشتار و قتل مخالفان خود می‌زنند. به نقد بردن این روایت‌ها یکی از راه‌های جلوگیری از چنین جنایاتی است و این کار ممکن نیست جز اینکه کارنامه اهل حدیث به‌صورت عام و کارنامه چهره‌های برجسته آن مانند بخاری، ابن حنبل، ابن تیمیه و ابن عبدالوهاب به‌طور خاص موردنقد قرار بگیرد.

نقد کلاسیک یا نقد مدرن؟

واپسین نکته‌ای که در این باب لازم است به آن اشاره‌کنم این است که اگر بخواهیم نقد موفق بر میراث اهل حدیث و روایت‌پرستان داشته باشیم، تنها از درون منظومه سنتی به این کار موفق نخواهیم شد. نه اینکه چنین چیزی ممکن نباشد، قطعاً ممکن است، اما موفقیت قطعی ندارد. زیرا بازی در پارادایم زمین سنتی مستلزم تبعیت از قواعد خاص آن است که سرانجامش رسیدن به تکافوی ادله است. یعنی در درون منظومه سنتی دلایل اهل رأی و اهل حدیث در یک سطح از قوت قرار می‌گیرند و یکی از آن‌ها توانایی غلبه بر دیگری را ندارد و از این رو، بن‌بست فکری ادامه پیدا می‌کند. ماعلاً در جهانی

زنده‌گی می‌کنیم که عصر سنت و پارادایم خاص آن را پشت سر نهاده و روزمره در بخش‌های گوناگون زنده‌گی خود مطابق با الزامات جهان مدرن عمل می‌کنیم. روش درست برخورد با سنت، به معنای عام که شامل تمام میراث قدماست، تقدیس و تمجید آن نیست بلکه تجزیه و تحلیل انتقادی آن است که از یک سو آگاهی و آشنایی کامل با چند و چون آن را می‌طلبد و از دیگر سو، به کار بستن متودهای معتبر نقد علمی را. برای این کار، هم به تئوری‌ها و دانش‌های گذشته نیاز داریم و هم به تئوری‌ها و دانش‌های نوین. دانش‌های نوین در عرصه‌هایی مانند زبان‌شناسی، تحلیل تاریخی، آنترپولوژی، فیلولوژی و مانند این‌ها به مراتب دقیق‌تر و پیشرفته‌تر از دانش قدماست و ما را به درک واقعیت‌های دیروز بهتر کمک می‌کند. به این جهت، برای نقد ریشه‌ای‌تر مکتب اهل حدیث و میراث آن، نباید تنها به روش‌های سنتی اکتفا کرد و دانش‌های مدرن و روش‌های اکادمیک رایج در دانشگاه‌های معتبر جهان امروز را از نظر انداخت. در بسیاری از مراکز اکادمیک دنیا روش‌های دقیق‌تری برای سنجش سنت‌های دینی در فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف به کار گرفته می‌شود که اعتبار علمی بالاتری دارد و ما می‌توانیم از آن روش‌ها در نقد احادیث و روایت‌های قدیمی استفاده کنیم.

افزون بر این، در این مسیر لازم است از فضای تنش‌های خصومت‌بار فرقه‌ای گذشته آزاد شویم و به‌دوراز برداشت‌های کلیشه‌ای و دشنام‌واری که درباره جریان‌های مختلف از گذشته به ارث برده‌ایم، بیندیشیم و تحقیق کنیم. اگر بخواهیم دنبال حقیقت بگردیم باید تعلقات غیر معرفتی را کنار بگذاریم و بپذیریم که همه این فرقه‌ها و مذاهب مسلمان بودند و همه در حد توان خود تلاش کردند که فهم بهتری از دین داشته باشند و همه آن‌ها در این مسیر تحت تأثیر شرایط سیاسی و اجتماعی زمان خود قرار داشتند و همه فرآورده‌های نظری آنان از نوع اجتهاد و در نتیجه ظنی است و ما باید با همه آن‌ها مسافت یکسان داشته باشیم. به عبارت دیگر، ما نباید نام‌گذاری‌هایی مانند معتزله، مرجئه، شیعه، سنی و مانند این‌ها را عیب یا حسن بدانیم. مثلاً، هیچ نیازی نیست که امام ابوحنیفه را از مرجئه بودن تبرئه کنیم یا از قرابت فکری‌اش با معتزله به‌راسیم. نه مرجئی بودن عیب است و نه معتزلی بودن. اساساً باید از شر دآوری‌های ایدئولوژیک رها شویم و در اسارت آنچه در گذشته رخ داده است ننایم؛ بلکه به‌عنوان مسایل تاریخی به آن‌ها نگاه کنیم که باید مورد قضاوت بی‌طرفانه قرار بگیرند.

در شرایط کنونی که افغانستان گرفتار یکی از تاریک‌ترین دوران‌های فرهنگی و تمدنی خود است و سلفیت، دیوبندیت و دیگر جریان‌های بنیادگرا رشد خزنده و نگران‌کننده‌ای دارند، تلاش استاد بشیر احمد انصاری در پرده برداشتن از چهره اهل حدیث و مواضع تند این گروه در برابر رقبای فکری‌شان، تلاش ارزشمند و درخور ستایش است.

رفع ابهام از اطلاق اهل رأی به ابوحنیفه رحمه الله نورالله بصیرت؛ دانشجوی مقطع دکتورا در اصول فقه

مقدمه

اصطلاح «رأی» و «اهل رأی» با نام ابوحنیفه رحمه الله گره خورده است. تا پیش از امام بزرگوار چیزی بنام «رأی»، «صاحب الرأی» یا «امام اهل رأی» وجود نداشته است. شاید اولین بار ابن سعد در طبقات الکبری و خطیب بغدادی در تاریخ بغداد، ابوحنیفه رحمه الله را با آن وصف می‌کند. با این حال اختلافاتی زیادی در تفسیر و برداشت از اهل رأی صورت گرفته است و این اصطلاح به مرور زمان چه به لحاظ معنایی و چه به لحاظ استعمال دچار تحول و دگرگونی شده است. برخی‌ها تلاش کردند تا اصطلاح اهل رأی را معادل قیاس و اجتهاد بشمارند، چه در این صورت اطلاق آن عام بوده و تمام ائمه را مثل: شافعی، مالک، سفیان ثوری... شامل آن بسازند. اما این برداشت با واقعیت‌های که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد، همخوانی ندارد. چه بسا در این صورت اختصاص ابوحنیفه رحمه الله به «امام اهل رأی» و اتهاماتی که از جانب بزرگان اهل حدیث به آدرس امام ابوحنیفه رحمه الله به سبب استفاده از «رأی» صورت گرفته، بی‌معنا خواهد بود. بنابراین در ادامه به توضیح و تبیین اصطلاح «اهل رأی» و اطلاق درست آن بر امام اعظم و برخی اتهاماتی که علیه آن به سبب استفاده از «رأی» صورت گرفته، پرداخته خواهد شد.

اطلاق اهل رأی به سبب استفاده از قیاس

اصطلاح «اهل رأی» در قرن سوم مورد استفاده قرار گرفت. امام شافعی فقط یک‌بار از این اصطلاح

استفاده کرده و کاربرد آن را در مواردی که نص وجود ندارد، معرفی کرده است. همچنان بخاری در کتاب صحیح خود بابی را به این صورت نام‌گذاری کرده است «باب ما یذكر فی ذم الراى و تكلف القياس». همچنان امام مسلم در کتاب صحیح خود بابی را به این صورت نام‌گذاری کرده است «باب وجوب امثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معاش الدنيا على سبيل الراى» مهم‌ترین نکته که به فهم معنای «رأى» در قرون اولی به ما کمک می‌کند این است که امام مسلم حدیث «تأثیر النخل» را در این باب ذکر کرده است. و این حدیث مشهور است که: پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم در تعلیم نحوه باروری نخل‌ها بر اساس رأی شخصی خود مشورت داد و نظر پیامبر با تجربیات زراعتی آن زمان همخوان نبود، پیامبر زمان که متوجه شد نظرش خلاف واقعیت است چنین فرمود: شما از من به امور دنیای. تان آگاه‌تر هستید». از این قضیه به درستی فهمیده می‌شود که مراد از «رأى» اجتهاد و قیاس نیست، چون پیامبر چیزی را بر چیزی قیاس نکرد و فقط بر اساس رأی و مصلحت صاحب نخل چنین نظری داد که مثمر ثمر نبود.

ابن سعد نیز در طبقات الکبری رأی را به دو معنا و مفهوم متمایز معرفی می‌کند. ایشان در باره امام ابویوسف چنین می‌گوید: «ابویوسف احادیثی بسیاری از اوخصیف، مغیره، حصین، مطرف، هشام بن عروه، اعمش و سایر کوفیان در اختیار داشت و به حفظ حدیث شناخته می‌شد... سپس ملازم ابوحنیفه شد و فقه را آموخت و رأی بر وی چیره گشت و از حدیث رویگردان شد. (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۷، ص ۳۳۰).

برخی‌ها ابوحنیفه رحمه‌الله را به سبب استفاده از قیاس «اهل رأى» می‌نامند درحالی‌که این مسئله با آنچه از اقوال، شافعی، بخاری، مسلم، ابن سعد و خطیب بغدادی ذکر کردیم، سازگاری ندارد. اگر شهرت ابوحنیفه رحمه‌الله به امام «اهل رأى» به سبب بهره‌مندی از قیاس باشد، پس چرا امامان بزرگوار دیگری امثال شافعی، مالک، احمد حنبل، سفیان ثوری، اوزاعی... را اهل رأى نمی‌نامند؟ چرا بزرگان اهل حدیث و نیز برخی از فقه‌های بزرگ مثل شافعی، احمد حنبل... این اصطلاح را مختص به ابوحنیفه رحمه‌الله و اصحاب وی می‌دانند و این را نوعی طعن و بدگمانی می‌شمارند؟ چرا کسی شافعی و مالک و احمد و دیگران را به سبب استفاده از قیاس مورد نکوهش و مذمت قرار نداده‌اند؟ پس به وضوح دانسته می‌شود که اطلاق اهل رأى به سبب استفاده از قیاس نیست؛ بلکه عوامل متعددی دارد که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود.

اهل رأى به سبب تعلیل نصوص

برخی‌ها به این باورند که اهل رأى کسانی هستند که دست به تعلیل نصوص می‌زنند، به

علت، هدف و سبب نصوص توجه دارند و به ظاهر نصوص اعتنا نمی‌کنند. (زرقاء، ۲۰۰۴ م، ص ۱۹۳). و به این سبب ابوحنیفه رحمه‌الله را اهل رأی می‌نامند و برای این ادعایشان روایتی را از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم شاهد می‌آورند که در سال خندق پس از برگشت از غزوه احزاب، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم اصحاب کرام را گفتند که به سوی بنی قریظه حرکت کنند چون آن‌ها عهد شکنی کرده‌اند و چنین فرمود: «عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنَ الْأَحْزَابِ: «لَا يَصْلِيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ» فَأَذْكَرَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرُ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يَرِدْ مِنْ ذَلِكَ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمْ يَعْنَفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ» (بخاری، ۱۴۲۲ هـ ج ۲، ص ۱۵).

ابن عمر روایت می‌کند که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم وقتی که از غزوه احزاب برگشتیم برای ما چنین گفت: هیچ کسی نماز عصر را نخواند مگر در بنی قریظه، وقتی در مسیر راه نماز عصر فرارسید، برخی آن‌ها با فرار رسیدن وقت، نماز را اداء کردند و چنین استدلال کردند که هدف پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم سرعت و شتاب در حرکت به سوی بنی قریظه است و برخی از اصحاب کرام نماز عصر را تا رسیدن به بنی قریظه، تأخیر کردند و ظاهر قول پیامبر را مورد استناد قرار دادند. وقتی که قضیه برای پیامبر رسید، هردو گروه را تأیید کرد و نگفت که یکی از آن دو گروه خطا کردند.

در اینجا اهل رأی به معنای عام کلمه است و در مقابل ظاهر به قرار می‌گیرند. اکثریت مطلق فقها، امثال شافعی، احمد حنبل، امام مالک و همچنان بزرگان اهل حدیث نیز به علت و هدف و سبب نصوص توجه دارند، پس در این صورت این‌ها نیز شامل اهل رأی به معنای عام می‌شوند.

اهل رأی به معنای دشمنی با احادیث پیامبر

همان‌گونه که می‌دانید در بحبوحه کشمکش‌های جدال رأی و روایت در قرون اولی، شوربختانه کسانی نیز بودند که اهل رأی را به سبب دشمنی با احادیث پیامبر به این گروه و خاصاً ابوحنیفه رحمه‌الله اطلاق می‌کردند. از جمله کسانی که دست به چنین اتهام نابخودنی زدند، امام احمد ابن حنبل است. ایشان درباره اهل رأی چنین می‌گوید: آن‌ها دشمن حدیث هستند. (ابن حنبل، ۲۰۱۳، ص ۴۳۷). همچنان درباره ابوحنیفه رحمه‌الله می‌گوید: کتب شافعی و مالک برای من خوشایندتر از کتب ابوحنیفه است چرا که مالک و شافعی بر مبنای حدیث فتوا می‌دهد و ابوحنیفه بر مبنای رأی، پس ببینیم که فاصله میان این دو از کجا تا به کجاست؟ (همان، ۴۳۴). ابن‌هانی از احمد ابن حنبل نقل می‌کند که درباره اصحاب رأی می‌گفت: «برغم اینکه اصحاب رأی احادیث زیادی دارند، ما آن‌ها را رها کردیم و چیزی از آن‌ها ننوشتیم، چرا که آن‌ها دشمن حدیث هستند و هیچ کدامشان رستگار

نمی‌شوند» (ابن حنبل، ۲۰۱۳، صص ۴۳۷، ۴۹۷). این در حالی است که ابوحنیفه رحمه‌الله به‌شدت برای مصونیت حدیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم از جعل و تحریف، مراقبت می‌کرد و مشهور است که شرایط سخت‌گیرانه‌ای را نیز در این راستا وضع کرد. از نفس سخنان احمد ابن حنبل دانسته می‌شود که اهل رأی [ابوحنیفه رحمه‌الله] احادیثی زیادی داشته و صرفاً به خاطر عناد و حسادت با امام نخواستند از وی حدیث روایت کنند و آن بزرگوار را تحمل کنند. برای همین او را دشمن حدیث معرفی کردند و ده‌ها اتهام را بر وی بستند. واقعیت این است که رقیبان امام ابوحنیفه رحمه‌الله، چنانچه ره شفاف و زلال‌گونه او را غبار آلود ساختند که حتی بعد از ۱۲ قرن هنوز پیروان آن بزرگواران از هیچ نوع کینه و بغض و دشمنی با ابوحنیفه رحمه‌الله و پیروان او؛ دریغ نمی‌ورزند. این اتهامات بی اساس بر علاوه اینکه از شأن حدیثی آن امام بزرگ چیزی را نکاست بلکه وی را به امام چیره دست و دانشمندی متبحری در علوم اسلامی مبدل کرد. بنا بر این اطلاق اهل رأی بر ابوحنیفه رحمه‌الله به سبب دشمنی با احادیث پیامبر، کذب و افتراء محض از طرف رقیبان وی محسوب می‌شود و هیچ‌گونه واقعیت علمی و تاریخی ندارد.

علت‌های اصلی اطلاق اصطلاح «اهل رأی» برای ابوحنیفه رحمه‌الله

بهره‌جویی از استحسان

ابوحنیفه رحمه‌الله به استحسان اهمیت فراوان می‌داد. امام محمد شیبانی می‌گوید: با امام در موارد متعدد بحث می‌کردیم وقتی که امام می‌گفت «استحسن» دیگر هیچ شخصی توانایی استدلال در مقابل آن‌ها نداشت. این در حالی است که امام شافعی و بزرگان اهل حدیث به‌شدت مخالف استحسان بود و آن را معادل هوا و هوس می‌دانست. برای همین امام شافعی کتابی در باب رد استحسان و یا ابطال استحسان نگاشته‌است. معروف است که امام شافعی گفته است: «من استحسن فقد تشرع». برای همین ابوحنیفه رحمه‌الله را به خاطر استفاده از استحسان اهل «رأی» نامیدند که شواهدی زیادی بر این امر دلالت می‌کند. از جمله ابن حزم اصطلاح «رأی» و «استحسان» را مرادف هم می‌دانند و چنین می‌گوید: اصطلاحات استحسان و استنباط در رأی همگی تعبیری هستند که بر معنای واحدی دلالت دارند... که همان حکم کردن بر اساس چیزی است که حکم‌کننده، آن‌ها بیشتر به مصلحت فرجام کار می‌بیند. (ابن حزم، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۶). ابو زهره نیز این مورد چنین می‌آورد: به نظر می‌رسد موصوف کردن ابوحنیفه رحمه‌الله به اهل رأی و طعن زدن در وی، استفاده فراوان وی از استحسان بوده باشد. (ابو زهره، ۱۹۹۱، ص ۳۰۱). پس واضح می‌کند که یکی از عوامل اصلی اهل رأی نامیدن ابوحنیفه رحمه‌الله، استفاده از استحسان است، هرچند که امام مالک نیز باورمند به

استحسان بوده است، اما استفاده بیشتر آن بانام ابوحنیفه رحمه الله گره خورده است. اینکه استحسان در این بیان به معنای رأی است و با قیاس تفاوت دارد، ابن حزم چنین بیان کرده است: «رأی با قیاس فرق دارد، چراکه رأی همانا حکم کردن به مصلحت‌آمیزترین و محتاطانه‌ترین و بهترین چیز برای فرجام کار است اما قیاس حکم کردن به چیزی است که اگرچه در مورد آن نصی وجود ندارد اما مطابق با حکمی است که در مورد یک موضوع منصوص علیه وارد شده است و مهم هم نیست که این حکم محتاطانه باشد یا به مصلحت نباشد». (ابن حزم، بی تا، ج ۷، ص ۱۱۳). آنچه‌که از سخنان ابن حزم دانسته می‌شود این است که ایشان رأی را به معنای مصلحت‌اندیشی و احتیاط به کار برده است و این چیزی است که بامعنای استحسان نیز نزدیک و یک سان می‌کند و با آن مطابقت دارد و این دقیقاً همان چیزی است که شافعی از استحسان اراده کرده است.

اینکه برخی اهل حدیث ابوحنیفه رحمه الله را متهم می‌کردند که همیشه آراء خویش را تغییر می‌داده به همین سبب بوده است که امام ابوحنیفه رحمه الله در مواردی که نصی وجود نمی‌داشت و یا نصی وجود داشت اما بنا بر منهج وی، صحیح شمرده نمی‌شد؛ بر اساس استحسان و مصلحت مردم، فتوا می‌داد و طبیعی است که با گذشت زمان مصالح نیز قابل تغییر است و امام برحسب تغییر مصالح حکم خویش را نیز تغییر می‌داد. این مختص به ابوحنیفه رحمه الله نیست بلکه در نظام فقهی شافعی نیز شما چنین تغییر آراء را می‌بینید. خصوصاً میان فتواهای شافعی در عراق و در مصر تغییرات چشم‌گیری دیده می‌شود و معلوم است که این برحسب تفاوت مصالح و عرف و عادات مردم می‌باشد. بنابراین از آن‌چه که گفته شد به درستی فهمیده می‌شود که یکی از علت‌های اصلی اطلاق اهل رأی به ابوحنیفه رحمه الله و اصحاب وی، همانا استفاده از استحسان در نبود نص و یا خدشه‌پذیر بودن نصوص در اندیشه ابوحنیفه رحمه الله است و این ویژگی است که امام ابوحنیفه رحمه الله را از اکثریت فقها و کلیت محدثین متمایز می‌سازد.

اختلافات عقیدتی

ابوحنیفه رحمه الله در ابتدای طلبگی خویش به علم کلام روی کرد و در این علم به پختگی و نبوغ رسید. چون کوفه مرکز گروه‌ها و نحله‌های کلامی بود و امام برای دفاع از اعتقادات اسلامی با سایر گروه‌های کلامی نظیر قدریه، جهمیه و معتزله به مجادله می‌پرداخت. در اینجا بود که برخی بزرگان اهل حدیث، از روی عناد و حسد، برخی از دیدگاه کلامی امام بزرگوار را حمل بر دشمنی و انکار سنت کردند. این مسئله از مهم‌ترین اسباب دشمنی میان اهل حدیث و ابوحنیفه رحمه الله محسوب می‌شود. این اختلافات سبب شده بود تا اکثر گروه‌ها و خاصاً اهل حدیث علیه امام هجوم ببرند و امام

را مورد طعن و نفرین قرار دهند. در ادامه به برخی از این اختلافات پرداخته می‌شود.

قول به خلق قرآن

یکی از مسایلی کشنده که دامن‌گیر مسلمانان شد و سبب شد تا مسلمانان به گروه‌های مختلفی تقسیم شوند، مسئله خلق قرآن بود. احناف به طور عام و ابوحنیفه رحمه الله به گونه خاص نهایت سعی و تلاش کردند که از این فتنه دوری بجویند و در این آتش نسوزند اما کسانی زیادی روایت‌های را مبنی بر معتقد بودن امام به خلق قرآن را روایت کردند. امام بخاری از قول راویانش ادعا دارد که امام ابوحنیفه رحمه الله باور به خلق قرآن داشت. اما اینکه واقعیت این امر چیست در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

ابوحنیفه رحمه الله در کتاب «الوصیة» چنین می‌گوید: قرآن کلام خداوند وحی منزل و صفت خداوند و غیر مخلوق است اما حروف، حرکات، الفاظ و کتابت آن مخلوق است، به خاطر که این‌ها افعال بندگان هستند اما کلام خداوند قائم به ذات آن بوده و غیر مخلوق می‌باشد و کسی که بگوید کلام [نفسی] خداوند مخلوق است کافر پنداشته می‌شود.

همچنان امام در کتاب «الفقه الاکبر» که به او منتسب است چنین می‌گوید: قرآن کلام خداوند، مکتوب در مصاحف غیر مخلوق است و الفاظ ما به قرآن و کتابت آن و قرائت آن مخلوق است. و آنچه را خداوند از حکایت موسی و سایر انبیاء و از فرعون و ابلیس آورده‌اند، همه آن‌ها کلام خداوند و غیر مخلوق است. (ابلاغ، ۱۹۷۱ م، ص ۱۸۶).

حافظ ابن ابی العوام می‌گوید: محمد بن احمد بن حماد از محمد ابن الشجاع برایم گفت: از حسن بن ابی مالک شنیدم که می‌گفت: از ابو یوسف شنیدم که می‌گفت: در یکی از روزهای جمعه زمانی که ابوحنیفه رحمه الله در مکه بسر می‌برد، مردی وارد مسجد کوفه گردید و پرسید امام کجاست؟ ابو یوسف می‌گوید این مرد بیشتر به شیطان شباهت داشت تا انسان. در پایان به حلقه درسی ما نزدیک شد و پرسید که قرآن خالق است یا مخلوق؟ ابو یوسف می‌گوید به سوی یک‌دیگر نگاه کردیم و سپس برایش گفتیم چون استاد ما حضور ندارد نمی‌توانیم پاسخی بدهیم. زمانی که ابوحنیفه رحمه الله از مکه آمد، در قادسیه به استقبالش رفتیم، او از اخبار کوفه و دوستان و خانواده پرسید، ما در ضمن احوال پرسى، حکایت آن مرد را برایش گفتیم، او لحظه‌ای در فکر فرو رفت، بار دیگر پرسید: پاسخ شما چه بود؟ گفتیم ما پاسخی ندادیم تا مبدا مورد پسند شما واقع نگردد. با شنیدن این سخن علامات خوشی در سیمایش آشکار گردید و گفت: خداوند شما را خیر نصیب فرماید. به این نصیحت من گوش کنید: هیچ‌گاهی در مورد این مسئله مپرسید و نه پیرامون آن بیپچید، بگویید قرآن کلام خدا است و حرفی بر

این عبارت میفزاید. فکر می‌کنم این مسئله مسلمانان را باهم درگیر خواهد کرد، خداوند ما را از فتنه شیطان نکه دارد. (ابلاغ، ص ۱۷۵).

یکی از کسانی که شدیدترین طعن را بر ابوحنیفه رحمه‌الله به سبب خلق قرآن وارد کرده، خطیب بغدادی است. ایشان در تاریخ بغداد چنین آورده است: بغدادی می‌گوید سفیان ثوری گفت از حماد بن ابی سلیمان شنیدم که می‌گفت: «به ابوحنیفه مشرک برسانید که من از دین او بری هستم تا اینکه توبه کند» سلیم می‌گوید: حماد چنین گمان می‌کرد که ابوحنیفه قرآن را مخلوق می‌پندارد». (بغدادی، ج ۱۳، ص ۳۸۸، ۳۸۰). این روایت از افتراء خطیب بغدادی است. افتراءات دیگری نیز از خطیب بغدادی پیرامون توبه کردن ابوحنیفه رحمه‌الله از کفر وجود دارد، که این‌ها فقط و فقط ناشی از بغض و حسادت ایشان نسبت به امام بزرگوار است.

امام احمد نیز در این باره لب به سخن گشوده است. ایشان می‌گفت: قرآن کلام خداست، مخلوق نیست و هرکه ادعا کند قرآن مخلوق است، جهمی و کافر است، اما اگر کسی ادعا کند که قرآن کلام خداست ولی بازهم نمی‌گوید مخلوق نیست، پس او خبیث‌تر از اولی است و هرکه ادعا کند که تلاوت و تلفظ ما هنگام قرائت قرآن مخلوق است او هم جهمی به شمار می‌رود و هرکه این همه مردم را کافر نداند، او هم مانند آنان است. (احمد ابن حنبل، ص ۴۹).

بنابراین از روایت که توسط شاگرد برجسته ابوحنیفه [ابویوسف] ذکر کردیم و همچنان از اقوال خود امام بزرگوار که در بالا از آن تذکر رفت، موقف اصلی ابوحنیفه رحمه‌الله و اصحاب آن آشکار می‌گردد. واقعیت همین بوده که ابوحنیفه رحمه‌الله و شاگردان وی نهایت تلاش می‌کردند تا در باره فتنه خلق قرآن چیزی نگویند تا مبادا سبب تفرقه و نفرت در میان مسلمانان گردند. به فرض درستی این ادعاها بازهم نمی‌توان ثابت کرد که ابوحنیفه رحمه‌الله مطلقاً به خلق قرآن باورمند بوده است. بلکه از سخنان امام دانسته می‌شود که ایشان کلام نفسی را که همانا معنای قرآن است را غیر مخلوق و کلام لفظی را که همانا کتابت آن در مصاحف، اصوات، الفاظ، صفحه و ورق هستند را مخلوق می‌دانست. این باور اشکالی ندارد و هر صاحب‌خردی می‌داند که قرآن بدین لحاظ مخلوق است.

یکی از کسانی که معتقد بود که الفاظ قرآن در هنگام تلاوت مخلوق است، شخص امام بخاری است و این مسئله سبب شد تا استاد وی [محمد بن یحیی ذهلی] بر وی خشم بگیرد و ایشان را از نیشابور بیرون راند.

ابوحنیفه رحمه‌الله و نسبت ارجاء

ارجاء در لغت به دو معنا است: یکی به معنای تأخیر انداختن و دیگری به معنای امید دادن. در

اصطلاح ابتدا به گروهی گفته می‌شد که عمل را از نیت و اعتقاد مؤخر دانسته و آن‌ها داخل در حقیقت ایمان نمی‌دانستند. اما اطلاق آن به معنای دوم از این جهت است که می‌گفتند معصیت به ایمان ضرر نمی‌رساند همان‌گونه که طاعت با وجود کفر فایده ندارد.

ارجاء به معنای خاصی آن مربوط به اندیشه‌ای مرجئه تاریخی و کلامی است که به حیث یک نحله و فرقه کلامی در صدر اسلام وجود داشته است. ارجاء در اندیشه مرجئی عبارت از این است که عمل در ایمان راه ندارد و در آن دخیل نیست و عمل نیک به ایمان نفع نمی‌رساند و عمل زشت به ایمان ضرر نمی‌رساند. برخی‌ها باورهای این چنینی را نیز به ابوحنیفه رحمه‌الله منسوب کردند که گویا ابوحنیفه رحمه‌الله گفته است که ایمان ابوبکر و ایمان ابلیس یکی هستند چون ابلیس هم می‌گفت یارب ابوبکر هم می‌گفت یارب. (الشایع، ص ۲۵). این روایت‌ها جعلی و اتهامات سست و بی‌پایه هستند که خواستند اعتبار و شخصیت علمی امام بزرگوار را زیر سؤال ببرند و در چشم مردم بد جلوه دهد. ارجاء در معنای دقیق آن عبارت از ایده‌ای است که سرنوشت مرتکب گناه کبیره را به خداوند واگذار می‌کند. در رساله که ابوحنیفه رحمه‌الله به عثمان البتی نوشته بود چنین آمده است: اهل قبله مؤمن هستند و من آن‌ها را به سبب ترک برخی از فرائض [عمل] از ایمان بیرون نمی‌دانم. اگر کسی ایمان دارد و تمام فرائض را نیز انجام داده است اهل جنت است و کسی که عمل و ایمان هر دو را ترک کرده است کافر و اهل دوزخ است. و کسی که مؤمن است اما برخی از فرائض را ترک کرده است، مؤمن گنه‌کار است و خداوند درباره آن‌ها اختیار دارد اگر خواست می‌بخشد و اگر خواست عذاب می‌کند. این معنای واقعی ارجاء در اندیشه ابوحنیفه رحمه‌الله است. در همین رساله ابوحنیفه رحمه‌الله این اندیشه را علاوه از اینکه عیب نمی‌داند بلکه، قول اهل سنت و اهل عدل معرفی می‌کند. در این رساله چنین آمده است: و اما در جواب مسما کردن ما به مرجئه چنین می‌گوییم: گناه قومی که به عدل سخن می‌گوید و قومی دیگری [خوارج و معتزله] آن‌ها را اهل بدعت خطاب می‌کنند چیست؟ واقعیت این است که این گروه که به عدل سخن می‌گویند اهل عدل و اهل سنت هستند و دشمنان آن‌ها آنان را مرجئی نامیدند. (رسالة ابی حنیفه الی عثمان البتی، ص ۳۷).

اولین بار ابوحنیفه رحمه‌الله و اصحاب وی توسط شخصی بنام نافع بن ازرق خارجی به این اسم مسما شد. عطا برای علقمه گفت: «یا علقمه ان اصحابک کانو یسمون اهل الجماعه حتی کان نافع بن ازرق فهو الذی سماهم المرجئه» ای علقمه! اصحاب شما به اهل جماعت مسما بودند تا اینکه نافع بن ازرق آمد و آن‌ها را مرجئی نامید. در قول دیگری چنین آمده است: قاسم گفت پدرم چنین گفت: نافع بن ازرق با شخصی از اهل سنت گفت و گو کرد نافع برای آن شخص گفت جایگاه کفار در روز آخرت کجا هستند؟ آن شخص گفت در آتش سپس نافع گفت جایگاه مؤمنین کجا هستند؟

آن شخص گفت مؤمنین دو قسم هستند: مؤمن که متقی و پرهیزگار است که جای آن در جنت است و مؤمن که فاسق و بدکار است که امر آن به خداوند واگذار شده است اگر خواست به سبب گناهانش عذاب می‌کند و اگر خواست به سبب ایمانش می‌بخشد، نافع گفت جایگاه اش کجاست؟ آن شخص گفت نمی‌دانم و به خداوند واگذار می‌کنم، نافع گفت پس تو مرجئی هستی! (رسالة ابی حنیفه الی عثمان البتی، ص ۳۸). بدین ترتیب هر کسی که اهل سنت را مرجئی می‌گوید در واقع پیروی نافع بن ازرق خارجی است که مرتکب گناه کبیره را مخد فی النار می‌دانست. بناء در این معنا اولین بار خوارج و معتزلی‌ها ابوحنیفه رحمه‌الله را مرجئی نامیدند و این در حالی بود که ابوحنیفه رحمه‌الله ارجاء به این معنا را علاوه بر اینکه عیب نمی‌دانست بلکه آن‌ها قول اهل السنة والعدل می‌دانست.

اینکه اهل حدیث ابوحنیفه رحمه‌الله را مرجئی گفته‌اند به سبب این بوده که ابوحنیفه رحمه‌الله عمل را در ایمان داخل نمی‌دانسته است و برعکس اهل حدیث عمل را از ارکان ایمان می‌دانند. اهل حدیث یک نوع مصادره بالمطلوب کردند. به این معنا که قول خودشان را قول اهل السنة والجماعة نامیدند و قول ابوحنیفه رحمه‌الله را به اهل ارجاء نسبت دادند و به نوعی آن‌ها طعن زدند و عیب شمردند. درحالی‌که ارجاء به این معنا که سرنوشت مرتکبین گناه کبیره به دست خداوند است اگر خواست می‌بخشد و اگر خواست عذاب می‌کند، قول اهل سنت و جماعت است و برعکس قول اهل حدیث که همانا عمل را به ایمان داخل می‌دانند، قول اهل بدعت هستند. چون اهل حدیث در این قولشان که عمل را در ایمان دخیل می‌دانند با خوارج و معتزله متفق هستند، با این تفاوت که خوارج و معتزله پیامد آن‌ها نیز پذیرفتند و خوارج مرتکب کبیره را کافر دانستند و معتزله نیز منزله بین المنزلتین دانستند اما اهل حدیث پیامد این قولشان را نپذیرفتند و مرتکبین کبیره را تکفیر نکردند. اهل حدیث در این مسئله دچار تناقض‌گویی شدند، یعنی عمل را در ایمان دخیل دانستند اما پیامد آن را نپذیرفتند. همچنان علت دیگری مرجئی نامیدن ابوحنیفه رحمه‌الله توسط اهل حدیث، کمی و زیادت در ایمان است. از دید ابوحنیفه رحمه‌الله زیادت و نقصان در ایمان راه ندارد. چون ایمان عبارت از جزم و تصدیق است و این تصدیق و جزم وقتی است که صددرصد باشد اگر نودونه هم باشد آن تصدیق و ایمان نیست. برای همین اگر ایمان کم شود، دیگر ایمان نیست. و چون یک نوع اشتراکی در این مسئله میان ابوحنیفه رحمه‌الله و مرجئی‌ها وجود دارد ابوحنیفه رحمه‌الله را مرجئی لقب دادند.

این دو مسئله از اساسی‌ترین مباحث اختلافاتی عقیدتی میان ابوحنیفه رحمه‌الله و اهل حدیث است که سبب شده بود امام بزرگوار را تحت اسم اهل رأی مورد نکوهش و مذمت قرار دهند.

نتیجه‌گیری

اصطلاح اهل رأی در طول تاریخ سه مرحله را پیموده است. در وهله نخست این اصطلاح در مقابل اهل ظاهر به کار می‌رود که در این صورت عام بوده و اهل رأی شامل مذاهب فقهی چهارگانه و اهل حدیث نیز می‌شود. در گام دوم اهل رأی به معنای خاص آن به کار می‌رود که در این صورت اهل رأی شامل ابوحنیفه و امام مالک رحمهم الله می‌گردد در قدم سوم این اصطلاح اخصا به ابوحنیفه رحمه الله و مذهب فقهی وی اطلاق می‌گردد که در این صورت اهل حدیث به شکل خاص در مقابل ابوحنیفه رحمه الله و اصحاب وی قرار می‌گیرد. اطلاق اهل رأی بر ابوحنیفه رحمه الله علت‌های گوناگونی دارد که مهم‌ترین آن‌ها دو علت‌اند: ۱- استفاده امام از استحسان که ابن حزم بدان تصریح کرده است و ۲- اختلافاتی عقیدتی که میان ابوحنیفه رحمه الله و اهل رأی در باره خلق قرآن و عدم دخیل دانستن عمل به ایمان و همچنان عدم زیادت و نقصان ایمان، وجود داشت. این‌ها از مهم‌ترین علت‌های است که باعث شده بود اهل حدیث پا را از گلیمشان فراتر نهاده و دست به اهانت و توهین در قبال امام بزرگ بزنند. علت‌های دیگری را که همانا اطلاق اهل رأی را به سبب استفاده از قیاس می‌دانستند در جای خودش مورد بررسی قرار گرفت و نتیجه این شد که اطلاق اهل رأی بر ابوحنیفه رحمه الله نه به سبب دشمنی ابوحنیفه رحمه الله با احادیث پیامبر و نه به لحاظ تعلیل نصوص توسط احناف و نه بر اساس استفاده از قیاس توسط امام ابوحنیفه رحمه الله بوده است، چون امام مالک، شافعی، احمد و حتی اهل حدیث از قیاس استفاده کردند و دست به تعلیل نصوص می‌زدند، پس چرا اهل رأی به این‌ها اطلاق نشدند؟ پس دانسته می‌شود که اطلاق اهل رأی بر ابوحنیفه رحمه الله به لحاظ استفاده از استحسان و اختلافات عقیدتی بوده که میان این دو طیف وجود داشته است.

فهرست منابع

- ۱- ابلاغ، عنایت الله، الامام الاعظم ابوحنیفه المتکلم، المجلس العامه للشؤون الاسلامی، ۱۹۷۱ م.
- ۲- ابن حزم، علی بن احمد، الاحکام فی اصول الاحکام، محقق: شیخ احمد شاکر، بیروت: دارالآفاق الجدیدة، بی‌تا.
- ۳- ابن حنبل، عبدالله، السنه، محقق: محمد بن سعید بن سالم القحطانی، الدمام: دار ابن قیم، ۱۹۸۶ م.
- ۴- ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، محقق: احسان عباس، بیروت: دارصادر، ۱۹۶۸ م.
- ۵- ابوزهره، محمد، ابوحنیفه، حیات و عصره و آراؤه الفقهیة، القاهرة: دارالفکر العربی، ۱۹۹۱ م.
- ۶- بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله

٤٣١ || فصل سوم؛ نقدها

صلی اللہ علیہ وسلم و سنتہ و آیامہ = صحیح البخاری، محقق: محمد زہیر ناصر بن ناصر، مکتبۃ الشاملة، ١٤٢٢ ھ۔

٧- رسالة ابی حنیفہ «رح» الی عثمان البتی عالم اهل البصرہ، محقق: محمد زاهد کوثری، ١٣٦٨ ھ۔

٨- زرقاء، مصطفی احمد، المدخل الفقہی العام، دمشق: دارالقلم، ٢٠٠٤ م۔

٩- الشایع، محمد بن عبدالعزیز بن محمد، الآثار الواردة عن السلف فی الامام ابی حنیفہ، مجلة العلوم الشرعیہ واللغة العربیہ بجامعة الامیر سلطان بن عبدالعزیز السعودیة، بی تا۔

اتهام‌های شگفت‌آور در باب دشمنی ابوحنیفه با احادیث پیامبر نورالله بصیرت؛ دانشجوی مقطع دکتورا در اصول فقه

مقدمه

مشهور است که امام ابوحنیفه رحمه الله نسبت به سایر ائمه و محدثین، کم‌تر به روایت حدیث پرداخته و در پذیرش آن دقت بیشتری به خرج داده است، چه که این دقت و کم‌توجهی باعث شده است تا رقیبان آن امام اجل و شیخ اکبر، به توطئه و اتهام علیه امام دست یازند و بدین ترتیب شأن بزرگ وی را در پیشگاه امت اسلامی لکه‌دار بسازند. واقعیت‌های تاریخی نشان می‌دهد که ابوحنیفه و پیروان آن در دفاع از سنت پیامبر، به مراتب پیش‌قراول‌تر از دیگران قرار داشته است، اما رقیبان وی با زیر پا گذاشتن اصولی اخلاقی و اسلامی و با جعل سخنان اصحاب آن امام بزرگوار کوشیدند تا امام را دشمن حدیث پیامبر جلوه دهند که ظاهراً در این کار نادرستشان موفق نیز بودند.

در این مقاله سعی می‌گردد تا چهره واقعی ابوحنیفه رحمه الله در چگونگی تعامل با روایات و پذیرش احادیث و شروط سخت‌گیرانه‌ای که برای پذیرش آن وضع کرده است، که همانا از اصلی‌ترین علت کم‌توجهی امام محسوب می‌شود؛ بیان شود، تا باشد گامی در راستای شفاف‌سازی چهره امام بزرگ و پیروان آن برداشته شود و راه را برای سایر محققان در این حوزه، بیشتر از قبل بازگرداند.

علت‌های قلت روایت حدیث در مکتب حدیثی امام

در باب کم‌توجهی امام در باب پذیرش احادیث، علت‌های مختلفی ذکر شده است که برخی

از آن‌ها نهایت سست و بی‌پایه بوده که جز از کم آگاهی و یا دشمنی با امام، از جای دیگری منشأ نمی‌گیرد. در این نوشته مختصر تمام علت‌های این کم‌توجهی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد تا دانسته شود که علت اصلی چه بوده و چه کسانی از این مسئله سوءاستفاده کرده و جنگ‌های تبلیغاتی را علیه امام به راه انداختند و در نهایت امام را به دشمنی با احادیث پیامبر متهم ساختند و علیه او و یاران بزرگوار او سنگر نفرت گرفتند که نتیجه این تشدد و افراطیت آن‌ها را به‌خوبی در این عصر و زمان حس می‌کنیم و می‌بینیم که چگونه پیروان آن بزرگوارن، مخالفینشان را از دم تیغ تکفیر می‌گذرانند و به قربانگاه می‌فرستند. در ادامه به تبیین آن علت‌ها پرداخته می‌شود و سپس مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

کمبود احادیث در عراق و عدم دسترسی به آن

کسانی زیادی بر این باورند که ابوحنیفه رحمه‌الله به سبب اینکه در عراق می‌زیسته، از روایت‌ها پیامبر به دور مانده و به آن دسترسی نداشته است. این قول از چند جهت قابل رد است: یک. واقعیت‌های تاریخی نشان می‌دهد که به لحاظ مکان زیست، ابوحنیفه رحمه‌الله محدود به عراق نبوده بلکه به حجاز و مکه مکرمه نیز مسافرت کرده و حتی مدتی طولانی‌ای در آنجا زیست داشته‌است. امام بزرگ شش سال عمر خود را در مکه و در مجاورت با بیت الله الحرام سپری کرده است. ابوزهرة چنین آورده است: زمانی که عمر بن هبیره والی کوفه شد، ابوحنیفه را خواست تا برخی از مسؤولیت‌ها را به وی واگذار کند، تا جای که مهر تنفیذ احکام حکومتی را به وی پیشنهاد داد، اما امام این منصب را نپذیرفت، ابن‌هبیره سوگند یاد کرد که اگر ابوحنیفه این پیشنهاد را نپذیرد، وی را مورد ضرب و شتم قرار دهد، سرانجام امام نپذیرفت و ابن‌هبیره امام را زندانی ساخت و چندین روز پشت سر هم شلاق زد تا جای که زنگ خطر مرگ امام به صدا درآمد، ابن‌هبیره برای جلاد خود گفت که برای ابوحنیفه بگوید مرا از سوگند رها سازد اما امام بازهم همان پاسخ را داد، جلاد برای ابن‌هبیره گفت برای امام فرصت بده تا کسی او را نصیحت کند وقتی این خبر برای امام رسید امام برای ابن‌هبیره پیام داد تا مرا رها کند و با برادرانم در این باره مشورت کنم، امام را موقتاً آزاد کردند، امام این فرصت را مغتنم شمرد و به مکه فرار کرد. (ابوزهرة، بی‌تا، ۳۸-۳۹-۴۰).

از این داستان به‌وضوح دانسته می‌شود که امام مدت شش سال در مکه و در محیط راویان حدیث پیامبر زیست و آورده‌اند که دانش علوم قرآن را نیز از شاگردان عبدالله ابن عباس فراگرفت. بناء داستان عدم دسترسی امام به احادیث پیامبر معتمد و دقیق به نظر نمی‌رسد.

مصطفی زرقاء نیز در کتاب ارزشمند خود «المدخل الفقهي العام» چنین می‌آورد: برخی‌ها به این

باورند که اصطلاح «اهل رأی» به سبب قلت حدیث در عراق به آن‌ها استفاده شده است در حالی که این مسئله با حقایق تاریخی سرسازگاری ندارد، چون عراق از شهرهای بوده که اصحاب پیامبر در آن زیست داشته و کوفه و بصره محل سکونت لشکر مسلمین در صدر اسلام بوده است، عراق مرکز خلافت حضرت علی بود، قبل از حضرت علی، عبدالله ابن مسعود، سعد ابن ابی وقاص، عمار بن یاسر، ابوموسی اشعری، مغیره بن شعبه، انس بن مالک، حذیفه بن یمان، عمران بن حصین و به تعداد زیادی از اصحاب کرام در آنجا سکونت داشته است. (زرقاء، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۹۳). به یک روایت ۳۰۰ تن از اصحاب کرام و به یک روایت به تعداد ۱۵۰۰ و به یک قول تا چهار هزار از اصحاب پیامبر در عراق زیست داشته است، پس چگونه ممکن است که امام عراق را به عدم دسترسی به وجود احادیث متهم می‌کنند؟ این در حالی است که در عراق عملاً محدثین بزرگی امثال سفیان ثوری، که از منتقدین امام نیز می‌باشد، زیست کرده است. مصطفی سباعی نیز در این باره می‌گوید: اینکه برخی‌ها ابوحنیفه را به نسبت کمبود احادیث‌اش معذور دانسته به این سبب بوده که امام در کوفه می‌زیسته؛ یک خطای آشکار محسوب می‌گردد، چون این نویسنده‌ها به سفرهای علمی ابوحنیفه و جایگاه علمی کوفه در عصر ابوحنیفه دقت نکرده‌اند. (سباعی، ۲۰۰۰، ص ۴۵۲).

افزایش جعل حدیث در عراق

برخی‌ها چنین می‌اندیشند که موج فزونی جعل روایت‌ها در عراق، سبب شده بود تا امام نسبت به احادیث کم اعتنا باشد و در پذیرش روایت‌ها با جدیت برخورد کند. اینکه ابوحنیفه رحمه‌الله در پذیرش روایت‌ها شرایط سخت‌گیرانه‌ای داشته، که وی را از روش و منهج محدثین متمایز می‌سازد، جای تردیدی وجود ندارد اما اینکه بخواهیم قلیل الحدیث بودن امام، نسبت به محدثین و سایر فقهای بزرگ را صرفاً به سبب فزونی جعل روایت‌ها در عراق بدانیم، سخنی سنجیده نگفته‌ایم و راه درستی را نرفته‌ایم، چون این فقط یکی از علت‌ها است نه تمام علت‌ها.

عدم اهتمام امام به روایت‌ها به دلیل اشتغال به فقه

یکی از بی‌پایه‌ترین ادله‌ای که برای توجیه قلیل الحدیث بودن امام، گزارش شده است، اشتغال وی به فقه است.

اساساً اشتغال به فقه سبب نمی‌شود که امام به حدیث علم نداشته و حدیث روایت نکند؛ بلکه احکام فقهی وقتی شکل می‌گیرد که مجتهد به احادیث آگاهی داشته و با تأیید یار د احادیث به استنباط احکام بپردازد. ابوحنیفه رحمه‌الله مثل دیگران برای روایت حدیث وقت نگذاشت و مصروف روایت

نشد؛ بلکه احادیث که به دست‌اش می‌رسید را یکایک ارزیابی می‌کرد، در صورت که موافق منهج‌اش می‌بود و شرایط پذیرش را دارا می‌بود، براساس آن به استنباط احکام می‌پرداخت و اگر موافق شروط که وضع کرده بود، نمی‌بود، آن‌ها ترک می‌کرد.

دشمن‌انگاری ابوحنیفه رحمه‌الله در تعامل با احادیث

امام ابوحنیفه رحمه‌الله یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های تاریخ اسلامی است که توسط اهل حدیث به دشمنی و مخالفت با احادیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم متهم شده است. این در حالی است که ابوحنیفه یکی از مدافعین بلندقامتی سنت پیامبر بوده و برای صیانت هرچه بهتر احادیث و جدا کردن سره از ناسره شروط سخت‌گیرانه را وضع کرده است.

از جمله کسانی که دست به چنین اتهام نابخشودنی زدند، امام احمد ابن حنبل است. ایشان در این مورد چنین می‌گوید: آن‌ها [ابوحنیفه و اصحاب وی] دشمن حدیث هستند. (ابن حنبل، ۲۰۱۳، ص ۴۳۷). ابن‌هانی از احمد ابن حنبل نقل می‌کند که درباره اصحاب‌رأی [ابوحنیفه] می‌گفت: «به‌رغم اینکه اصحاب‌رأی احادیث زیادی دارند، ما آن‌ها را رها کردیم و چیزی از آن‌ها ننوشتیم، چراکه آن‌ها دشمن حدیث هستند و هیچ کدام‌شان رستگار نمی‌شوند» (ابن حنبل، ۲۰۱۳، صص ۴۳۷، ۴۹۷). این در حالی بود که ابوحنیفه رحمه‌الله به‌شدت برای مصونیت حدیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم از جعل و تحریف، مراقبت می‌کرد و مشهور است که شرایط سخت‌گیرانه را نیز در این راستا وضع کرد. از سخنان خود این بزرگوار دانسته می‌شود که اهل رأی [ابوحنیفه رحمه‌الله] احادیثی زیادی داشته و صرفاً به خاطر عناد و حسادت با امام نخواستند از وی حدیث روایت کنند و آن بزرگوار را تحمل کنند. برای همین او را دشمن حدیث معرفی کردند و ده‌ها اتهام را بر وی بستند. واقعیت این است که رقیبان امام بزرگ، چنان‌چه شفاف و زلال‌گونه او را غبارآلود ساختند که حتی بعد از ۱۲ قرن هنوز پیروان آن بزرگواران از هیچ نوع کینه و بغض و دشمنی با ابوحنیفه رحمه‌الله و پیروان آن؛ دریغ نمی‌ورزند. این اتهامات میان تھی بر علاوه اینکه از شأن حدیثی آن امام بزرگ چیزی را نکاست بلکه وی را به امام چیره دست و دانشمندی متبحری در علوم اسلامی مبدل کرد.

قطعیت عمومات قرآن و عدم تخصیص و زیادت آن توسط اخبارآحاد

عام قرآن در منهج احناف افاده قطعیت می‌کند. برای همین در صورتی که اخبار آحاد معارض و یا مغایر مفاد عمومات قرآن باشد، در مقابل آن ترک می‌شود. همچنان اخبار آحاد نمی‌تواند عام قرآن را تخصیص بزند. این یکی دیگر از اسباب قلیل‌الحدیث بودن احناف و یا سخت‌گیری در پذیرش

احادیث به شمار می‌رود. این علت بیش از اینکه صوری باشد، منهجی و مبانی است، که متأسفانه رقیبان اهل رأی به گونه عام و امام به شکل خاص بدون توجه به این مبانی، اتهاماتی ناسزایی را به آدرس امام حواله کردند که حقا کار نادرستی انجام دادند. در ادامه پیرامون قطعیت عام قرآن و سپس عدم تخصیص آن توسط اخبار آحاد پرداخته می‌شود.

موجب عام

در قرون ثلاثه اختلافی پیرامون موجب عام وجود نداشت، همان گونه که بزودی و سرخسی گفتند: عام واضح الدلالة از قبیل الفاظ ظاهر است و همان طور که قبلاً گفته شد، الفاظ ظاهر قرآن به نسبت دلالت بر معنای آن قطعی هستند و از هیچ یکی از ائمه سلف در باره عام و اینکه در لفظ عام اجمالی وجود دارد و یا نیاز به بیان دارد، چیزی نقل نشده است؛ بلکه آن‌ها عام را مطلقاً حجت می‌دانستند، تا اینکه دلیلی برای تخصیص آن وجود می‌داشت. مسئله اختلاف پیرامون موجب عام از زمان معتزله به وجود آمد. یکی از اصول معتزله، منزله بین منزلتین بود که بنابراین اصل، مرتکب گناه کبیره مخلد فی النار باقی می‌ماند، معتزلی‌ها برای این اصلشان به عام قرآن کریم استدلال می‌کردند، بنابراین اختلاف در موجب عام از همین روزنه پدید آمد. همچنان معتزلی‌ها بر اصل دیگرشان که وعد و وعید است نیز به عام قرآن کریم استدلال می‌کردند. (خزنه، ۲۰۱۵ م، ص ۲۰۸) از سوی دیگر این امر به مذاق مرجئه خوش نخورد، چه که با تمسک به موجب عام، مذهب مرجئه کاملاً منتفی می‌شد. ناچار مرجئی‌ها به پا خواستند و استدلال به عام قرآن را نادرست تلقی کردند، تا بتوانند به این ترتیب از هم‌پاشیدن مذهبشان جلوگیری کنند. این امر تا زمان ابوالحسن اشعری ادامه داشت. ابوالحسن اشعری مذهب میانه‌ای را برگزید و قول به توقف در حکم عام را صادر کرد، تا به این ترتیب هم ردی باشد بر مرجئی‌ها و هم معتزلی‌ها. (خزنه، ۲۰۱۵ م، ص ۲۰۹).

بنابراین دانسته می‌شود که اختلاف در موجب عام پیش از اینکه یک اختلاف اصولی باشد، یک اختلاف کلامی است که در اثر کشمکش گروه‌های کلامی برای زنده ماندن هویشان، پدید آمده است.

ابوبکر جصاص می‌گوید: بنا بر مذهب ما استدلال به عام، چه در اخبار و چه در اوامر و نواهی درست است. همان طور ابوالحسن کرخی و سایر بزرگان مذهب نیز عام را مطلقاً حجت پنداشته است. (جصاص، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۰۱). هرچند از امام کرخی یک قولی در باره وقف در حکم موجب عام نیز نقل شده؛ اما این قول زیاد متقن و مطمئن به نظر نمی‌رسد. در این میان تنها ابوسعید بردعی قول به وقف در موجب عام دارد، که این امر نیز بنابراین. که ایشان در عقیده معتزلی بوده و

چگونه ممکن است که خلاف مذهب‌اش موقف گرفته‌باشد، جای تأمل دارد. مدرسه عراق به این باوراند که عام با تمام افراد آن مطلقاً حجت پنداشته می‌شود و در دلالتشان به تمام افراد ما تحت آن قطعی می‌باشد. ابوبکر جصاص می‌گوید: «حکم این است که عام وجوباً، تمام افراد آن را شامل می‌شود سپس می‌گوید لفظ عام ابداً برای خصوص وضع نشده است و وقتی که از آن اراده خصوص شود معنایش این است که لفظ از ابتدا برای عموم وضع نشده است». (جصاص، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۰۲).

وقتی که قطعیت عمومات قرآن ثابت شد، نه می‌توان آن‌ها توسط خبر واحد تخصیص زد و نه می‌توان توسط خبر واحد چیزی را بر آن افزود. برای توضیح بیشتر این دو مطلب در ادامه به آن پرداخته می‌شود:

عدم زیادت به عموم قرآن توسط خبر واحد

زیادت بر نص عبارت از این است که در حادثه‌ای حکمی وجود داشته باشد و نصی دیگری نیز بدون ابطال و نقصان حکمی قبله؛ چیزی به آن بیفزاید. این نوع زیادت در مذهب احناف به معنی نسخ است. احناف زیادت به سبب نسخ را می‌پذیرند اما به دو شرط، یک: استقرار حکم اول دو: مساوات در ثبوت هردو نص. و چون خبر واحد ظنی است با عام قرآن که قطعی است، مساوی نیستند؛ برای همین این نوع زیادت درست نبوده و نسخ نمی‌تواند. ابوبکر جصاص به نقل از ابی الحسن کرخی چنین روایت می‌گوید: والزیادة فی النص توجب النسخ فلا يجوز ان يزاد فيه الا بمثل ما يجوز به نسخه» (خرنۀ، ص ۹۲). زیادت در نص به معنای نسخ است اما این زیادت درست نیست مگر اینکه هردو نص با هم مساوی باشند.

در نتیجه احناف بسیاری از احادیث این‌چنینی را اعتبار نداده‌اند. مثلاً حدیث تغریب نفی را در زیادت به زنای غیر محصن نپذیرفته‌اند. زیادت اشتراط نیت در وضو را نپذیرفته‌اند. حدیث زیادت وجوب طهارت در وقت طواف کعبه را نپذیرفته‌اند. حدیث زیادت اشتراط ضمان سارق را در سرقت نپذیرفته‌اند. حدیث زیادت قرائت سوره فاتحه [حکم وجوب آن را] در نماز نپذیرفته‌اند.

در نتیجه اکثریت احادیث که نزد امام وجود داشت و امام بر وفق آن عمل نمی‌کرد بر اساس اصول و قواعدی بود که امام وضع کرده بود نه از باب دشمنی با احادیث پیامبر، همان‌گونه که رقیبان وی چنین پنداشته بودند.

عدم تخصیص عمومات قرآن توسط خبر واحد

احناف به این باوراند، که عام قرآن توسط خبر واحد تخصیص زده نمی شود. امام جصاص می گوید عامی که در دلالت اش بر معنا واضح باشد و نیاز به تبیین نداشته باشد و همچنان عام که تخصیص آن به اتفاق ثابت نشده باشد، توسط خبر واحد و قیاس تخصیص زده نمی شود.

عیسی ابن ابان در کتاب حجج الصغیر چنین می گوید: «خبر خاص به خاطر رد الفاظ قرآن که ظاهر المعنا هستند، اینکه آن ها خاص و یا منسوخ بگرداند، حجت پنداشته نمی شود، مگر اینکه آن حدیث مشهور باشد. همچنان در صورت که از پیامبر خبر خاصی وارد شود که ظاهر المعنا باشد و در تناقض با سنت دیگری باشد یا مخالف ظاهر قرآن باشد، حدیث به وجه دیگری حمل کرده می شود، که هم با سنت مشابعت داشته باشد و هم با قرآن موافق باشد، اگر امکان تأویل آن نبود، حدیث شاذ انگاشته می شود». (جصاص، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۵۶)

ادله منع تخصیص عام توسط خبر واحد

الف: نص

ابویوسف از خالد بن ابی کریمه از ابی جعفر از پیامبر صلی الله علیه وسلم روایت می کند که ایشان فرمود: «انه دعا اليهود فسالهم، فحدثوه حتی کذبوا علی عیسی ع فصعد النبی صلی الله علیه وسلم (فخطب الناس فقال ان الحدیث سیفشو عنی فما یوافق القرآن فهو عنی و ما اتاکم عنی یرخالف القرآن فلیس عنی)» (ابویوسف، بی تا، ص ۲۶) پیامبر صلی الله علیه وسلم یهود را خواست از آن ها چیزهای پرسید، یهودیان پاسخ دادند تا اینکه به عیسی (ع) دروغ بستند، سپس پیامبر به منبر بالا شد و خطاب به مردم گفت به زودی حدیث من همه جا منشر خواهد شد پس آن چه که از آن احادیث موافق قرآن بود از من است و آنچه که مخالف قرآن بود آن از جانب من نیست.

از این روایت دانسته می شود آن چه که مخالف قرآن باشد، از پیامبر نمی باشد و چون تخصیص تعارض را ثابت می کند اگر حدیثی با قرآن تعارض داشته باشد، طبق این روایت آن حدیث از پیامبر نیست و غیر صحیح می باشد.

ب: عمل کرد اصحاب

حضرت عمر و عایشه رضی الله عنهما روایت فاطمه بنت قیس را که گفته بود، پیامبر برای زن شوهر مرده نفقه و سکنی اعتبار نکرده است، رد کردند و حضرت عمر چنین فرمود: «لاندع کتاب ربنا و سنه نبینا بقول امرأه لا ندري احفظت ام نسیت لها السکنی و النفقه» (مسلم، کتاب الطلاق، باب المطلقه ثلاثا لها النفقه، ۳: ۴۳، ۵: ۳۶۹۴) کتاب پروردگار و سنت پیامبر ما را به قول زنی که نمی دانیم

درست حفظ کرده یا فراموش کرده؛ ترک نمی‌کنیم و برای این زن هم نفقه است و هم سکنی است. همچنان حضرت عایشه روایت ابن عمر را که فرموده بود: مرده در قبر توسط گریه اهل آن عذاب می‌شود؛ رارد کرد و فرمود این مخالف عام قرآن کریم است که می‌فرماید: «لا تزوروا زورا و زورا آخری». (انعام/۱۶۴).

همچنان روایت ابن عمر است که ایشان می‌فرماید پیامبر صلی الله علیه و سلم بالای کشته‌شدگان بدر ایستاد شد و فرمود آنچه را که پروردگار برایتان وعده کرد بود را دریافتید؟ سپس فرمود این‌ها آنچه را می‌گویم می‌شنود. حضرت عایشه رضی الله عنها این روایت را به خاطر مخالف بودن با عام قرآن که خداوند می‌فرماید: «انک لا تسمع الموتی» (نمل/۸۰) رد کرد.

ج: قیاس

استدلال دیگری احناف این است که احتمال سهو و خطای که در خبر واحد وجود دارد به مراتب قوی‌تر از احتمالی است که در عام و الفاظ ظاهر قرآن وجود دارد، چون در قرآن از حیث عبارت و متن شبهه وجود ندارد اما بر عکس در خبر واحد در متن و معنای آن شبهه وجود دارد. لذا تخصیص زدن توسط اخبار آحاد که پر از شبهات است، منتفی است. (ترکمانی، ۱۴۳۳، ص ۳۰۹/۳۱۰).

علاءالدین بخاری در کشف الاسرار چنین می‌گوید: عام کتاب و سنت که از ابتدا تخصیص آن ثابت نشده باشد، احتمال خصوص را ندارد و توسط خبر واحد و قیاس تخصیص زده نمی‌شود، چون عام قطعی است و خبر واحد و قیاس ظنی است و ظنی قطعی را تخصیص زده نمی‌تواند. چون تخصیص تعارض را به وجود می‌آورد و ظنی نمی‌تواند به قطعی در تعارض باشد. این مذهب اکثریت علمای احناف است که جصاص، عیسی ابن ابان، ابوبکر، عمر، عبدالله ابن عباس و حضرت عایشه نیز چنین دیدگاهی داشته است. (جصاص، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۵۶).

در نتیجه باید گفت از سخنان عیسی ابن ابان و دیگر بزرگان دانسته می‌شود آن‌چه که افاده علم را می‌کند توسط آن‌چه که افاده علم را نمی‌کند تخصیص زده نمی‌شود.

از بزرگان مذهب حنفی، سمرقندی‌ها و خاصا ابومنصور ماتریدی از آن‌جای که عام را در دلالت آن بر معنایش ظنی می‌دانند، بناء تخصیص آن‌ها توسط خبر واحد می‌پذیرد، اما محققین متأخر سمرقندی‌ها مثل محمود بن زید لامشی [که متخصص در آراء ماتریدی می‌باشد] علاءالدین بخاری، کاکا، اکمل الدین بابریتی، کمال ابن همام و ابن امیر حاج می‌گویند که امام الهدی ابومنصور ماتریدی تخصیص عام توسط خبر واحد را درست نمی‌دانسته است. (ترکمانی، ۱۴۳۳، ص ۳۰۳).

شروط خبر واحد نزد احناف

خبر واحد و حجیت آن یکی از جنجالی‌ترین مباحث در بخش سنت میان فقه‌های مذاهب است. هرکدامی از مذاهب بنا بر اصول مذهب آن برای پذیرش آن بعضی شروط و ضوابطی را وضع کرده‌اند. ابوحنیفه یکی از ائمه‌ای مذاهب فقهی برای پذیرش و تعامل با خبر واحد ده شرط را وضع کرده که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱- خبر واحد که مخالف کتاب و سنت متواتر باشد قابل پذیرش نیست. امام به صراحت فرموده خبر واحد که مخالف کتاب باشد قابل پذیرش نیست چون محال است که پیامبر خلاف قرآن رفتار کند و حرفی گفته باشد. چه که وظیفه پیامبر تبیین قرآن است و نه مخالفت با آن. بناء از این اصل امام دانسته می‌شود، در صورت که خبر واحد مخالف کتاب باشد، آن حدیث غیر صحیح می‌باشد. (ترکمانی، ۱۴۳۳ هـ، ص ۳۲۳).

۲- مخالف سنت ثابت نباشد. یکی از شروط پذیرش خبر واحد نزد احناف این است که مخالف سنت متواتر و مشهور نباشد. چون این نوع اخبار افاده قطع و یقین را می‌کند و خبر واحد افاده ظن را و ظنی نمی‌تواند مخالف قطعی باشد. امام جصاص می‌گوید «من العلل الّتی یرد بها الخبر الواحد عند اصحابنا ما قاله عیسی ابن بان ان خبر الواحد یرد لمعارضة السنة الثابتة اياه» (ترکمانی، ۱۴۳۳ هـ، ص ۳۲۷) «از جمله علت‌های که نزد اصحاب ما خبر واحد توسط آن رد می‌شود آن است که عیسی ابن بان گفته است، خبر واحد به خاطر معارضت با سنت ثابتة همان سنت متواتر و مشهور است؛ رد کرده می‌شود».

۳- مخالف قواعد کلی نباشد. از سومین شرط برای پذیرش خبر واحد نزد احناف این است که مخالف قواعد کلی و اصول مجمع علیه نباشد و قواعد کلی که بعد از استقراء تام؛ از کتاب و سنت استنباط می‌شود خبر واحد نمی‌تواند با آن مخالفت کند. برای همین این روایت ابوهریره که می‌فرماید: «ان ولد الزنا لا یدخل الجنة» به خاطر مخالفت با قواعد کلی مردود پنداشته شده است. همچنان ابی الحسن قدوری می‌گوید: «اصل در نزد ما این است، خبر واحد که مخالف اصول کلی باشد واجب العمل نمی‌باشد، باید به وجهی که موافق اصول کلی باشد حمل شود، چون اصول قطعی است و خبر واحد ظنی و قطعی در مقابل ظنی ترک نمی‌شود. برخی از این قواعد کلی قرار ذیل است: «لا تزر وزارة وزر اخرى» «الغنى بالغرم» «البيع يتم بالایجاب والقبول» «البينة على المدعى واليمين على من انكر». (ترکمانی، ۱۴۳۳ هـ، ص ۳۴۵)

۴- مخالف اجماع نباشد. یکی از شروط دیگری پذیرش خبر واحد نزد احناف این است که مخالف اجماع نباشد، چون اجماع قطعی است و توسط ظنی متروک قرار نمی‌گیرد. امام جصاص

می‌گوید: «فمن العلل اللتی ترد بها اخبارالآحاد عند اصحابنا ما قاله عیسی ابن ابان ذکران... یكون شاذاً قد رواه الناس و عملوا بخلافه». (ترکمانی، ۱۴۳۳ هـ، ص ۳۴۹) «یکی از علت‌های که نزد اصحاب ما خبر واحد مردود پنداشته می‌شود آن است که عیسی ابن ابان گفته است. ایشان فرموده: «در صورت که حدیث شاذ باشد و مردم برخلاف آن عمل کرده باشد، خبر مردود پنداشته می‌شود». امام جصاص در جای دیگری می‌فرماید: «هیچ‌یکی از اهل علم خبر واحد را بر اجماع مقدم نمی‌دانند؛ بلکه اجماع مقدم بر خبر واحد می‌باشد، ازین دانسته می‌شود که خبر واحد توسط اجماع رد می‌شود اما اجماع توسط خبر واحد مردود شده نمی‌تواند.

۵- مخالف عقل نباشد. از شروط دیگری برای پذیرش خبر آحاد آن است که مخالف عقل نباشد، چه که عقل حجتی از طرف خداوند است. بناء اگر روایتی آحاد مخالف عقل باشد، در صورت که امکان تأویل آن باشد بگونه‌ای که بر وفق عقل تأویل شود، قابل پذیرش خواهد بود، در غیر آن صورت قابل قبول نخواهد بود. امام جصاص می‌فرماید: «یکی از علت‌های که خبر واحد پذیرفته نیست، این است که مخالف موجبات عقل نباشد، چون عقل حجتی از طرف خداوند است و هر خبر که مخالف عقل باشد، فاسد است. و حجت عقل به گونه صحیح ثابت است. اما در صورت که خبر واحد به نحوی تأویل شود که مخالف عقل نباشد، قابل پذیرش خواهد بود در غیر آن نه. این یکی از شروط است که میان تمام مذاهب فقهی مورد اتفاق می‌باشد. (ترکمانی، ۱۴۳۳ هـ، ص ۳۵۷).

۵- مخالف عموم بلوی نباشد. یکی از شروط قبول خبر واحد و عمل به آن این است که خبر واحد در مخالفت با عموم بلوی، روحیه عموم و عرف مردم نباشد. چون عموم بلوی از حیث حاجت و نیاز مردم به آن و از حیث تکرار آن توسط مردم در ادوار مختلف، مورد قبول امت قرار گرفته است؛ بدین ترتیب مخالفت خبر واحد در مورد که مردم نیاز جمعی به آن دارند؛ قابل پذیرش نخواهد بود. عیسی ابن ابان یکی از شروط پذیرش خبر واحد را عدم مخالفت با عموم بلوی تلقی کرده است. امام جصاص می‌گوید: «یکی از علت‌های که به سبب آن خبر واحد پذیرفته نیست، چیزی است که عیسی ابن ابان گفته است، خبر واحد در صورت که معارض عموم امور مردم [عموم بلوی] باشد قابل پذیرش نیست. از بزرگان مذهب عیسی ابن ابان، ابوالحسن کرخی، ابوبکر جصاص به این قاعده بیشتر از دیگران توجه کرده است. امام جصاص در تمام کتاب‌های خود به این مسئله توجهی داشته و در احکام القرآن، الفصول فی الاصول، شرح مختصر الطحاوی می‌گوید: «ما قبلاً بیان کردیم که از شروط ما برای پذیرش خبر واحد این است که مخالفت حاجت مردم نباشد. (جصاص، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۹۹). نکته باریکی که در این مسئله وجود دارد، این است، در صورت که خبر واحد مخالف عموم بلوی، در پی اثبات فرض یا وجوب یا تحریم باشد، قابل قبول نخواهد بود اما در صورت که در پی

اثبات مستحب و مکروه و یا مباح باشد، قابل قبول می‌باشد. این یکی از باریکی‌های است که اکثریت در نظر نمی‌گیرند.

۷- استمرار حفظ راوی از وقت که شنیده تا وقت اداء. نزد امام بزرگوار یکی از شروط برای پذیرش خبر واحد این است که راوی حدیث را از زمان که شنیده تا زمان که بازخوانی می‌کند بدون نسیان و خللی حفظ داشته باشد. حافظ ابی العوام از ابی یوسف نقل می‌کند که ابوحنیفه رحمه‌الله فرمود: «برای هیچ فردی مناسب نیست که حدیثی را روایت کند مگر اینکه از زمان که شنیده تا وقت که ادا می‌کند حفظ داشته باشد» (ترکمانی، ۱۴۳۳ ه، ص ۳۷۰) محمد بن سعد عوفی می‌گوید از یحیی ابن معین شنیدم که می‌گفت «امام ابوحنیفه ثقه بود، حدیثی را روایت نمی‌کرد مگر اینکه آن حدیث را حفظ می‌داشت» (ترکمانی، ۱۴۳۳ ه، ص ۳۷۱) از این روایت‌ها دانسته می‌شود که امام حدیثی را که در حفظ آن خللی و یا نسیانی وارد بوده است را، نه تنها که روایت نمی‌کرده بلکه قابل پذیرش هم نمی‌دانسته است. امام سرخسی حفظ را به دو بخش تقسیم می‌کند ۱- عزیمت ۲- رخصت. عزیمت عبارت از این است که راوی حدیث را از زمان که شنیده تا زمان که ادا می‌کند، حفظ داشته باشد. صدر الشهید می‌گوید این مذهب ابوحنیفه رحمه‌الله است و در تمام اخبار و روایت‌ها چنین شرطی را داشته است و علت اینکه امام کم‌تر به احادیث توجه کرده همین امر بوده که امام در روایت و حجیت حدیث به عزیمت اکتفا می‌کرده است. (ترکمانی، ۱۴۳۳ ه، ص ۳۷۲).

۸- راوی بر خلاف روایت خویش عمل نکرده باشد. یکی از شروط خبر واحد نزد امام این است که راوی برخلاف روایت خود عمل نکرده باشد و در صورت که ثابت شود راوی برخلاف روایت خویش عمل کرده، روایت آن از باب حسن ظن به راوی، تأویل کرده می‌شود و یا به مندوب، مستحب و نسخ حمل کرده می‌شود. مبنای این شرط نزد ابوحنیفه عدالت و حسن ظن نسبت به راوی است. چه که در حق راوی درست نیست خلاف آن چه که روایت کرده بدون اثبات دلیلی از قبیل نسخ و غیره، عمل کند. امام طحاوی نیز به این شرط پابند بوده و برای آن مثالی را ذکر کرده است که چنین است: ابن عمر روایت می‌کند که پیامبر در نماز رفع الیدین کرد، سپس آن‌ها ترک کرد. طحاوی می‌گوید این امر ممکن نیست، مگر اینکه نسخ آن در نزد راوی ثابت شده باشد. ابوبکر جصاص نیز این شرط را معمل به دانسته و برای آن مثالی را این گونه ذکر کرده است. روایتی است از ابی هریره که ایشان از پیامبر درباره بلوغ کلب پرسید ایشان فرمود: سه بار بشوید این در حالی است که ابوهریره قبلاً روایت هفت بار شستن را روایت کرده بود. بناء این عمل کرد راوی می‌تواند دو تعبیر داشته باشد، اول اینکه روایت قبله وی توسط پیامبر نسخ شده و دوم اینکه روایت دومی وی حمل بر استحباب می‌شود. (ترکمانی، ۱۴۳۳ ه، ص ۳۷۶).

۹- صحابه کرام برخلاف روایت راوی عمل نکرده باشد. از شروط دیگری برای پذیرش خبر واحد نزد احناف این است که برخی از اصحاب کرام برخلاف روایت راوی عمل نکرده باشد. چه که عمل کردن صحابه برخلاف روایت در حال که آن روایت برایشان مخفی نبوده، به دو معنا است یا به معنای نسخ شدن آن روایت است و یا به معنای آن است که روایت علی سبیل الوجوب نبوده بلکه مراد آن استحباب می باشد. اولین بار این شرط توسط عیسی ابن ابان را این گونه تبیین می کند: عمل نکردن برخی اصحاب برخلاف روایت راوی به دو معنا است ۱- در صورت که اصحاب با داشتن علم به روایت برخلاف آن عمل کرده باشد، آن روایت حجت نداشته نمی شود، چون اصحاب کرام هیچ گاهی مخالف حدیث صحیح پیامبر عمل نمی کنند. پس بهترین راه این است که قائل به نسخ آن در نزد اصحاب کرام شویم. ۲- در صورت که عملی برخلاف حدیث انجام داده باشد و چنین بپنداریم که روایت برایشان مخفی مانده و بر روایت اطلاعی نداشته اند، در این صورت حدیث کماکان به حجیت اش باقی می ماند. (ترکمانی، ۱۴۳۳ ه، ص ۳۹۲). از مثال های این شرط چنین است: روایتی است که پیامبر صلی الله علیه وسلم نماز ظهر و عصر را یکجا ادا کرد در حالی که نه در سفر بود و نه ترسی وجود داشت. اما روایتی دیگری است از عبدالرزاق که از حضرت عمر نقل می کند، ایشان برای ابوموسی اشعری نامه فرستاد که به آن نوشته بود «بدان که جمع بین دونماز بدون عذر از گناهان کبیره است» در اینجا حضرت عمر مخالف روایت ابن عباس عمل کرده است، در حالی که روایت ابن عباس برای حضرت عمر پنهان نبوده است. بناء معنای این مخالفت از جانب حضرت عمر این است که نسخ این روایت نزد ایشان ثابت شده بوده است.

۱۰- اعراض و عدم احتجاج صحابه به روایت. یکی از شروط قبول خبر واحد نزد احناف این است که صحابه کرام با وجود اختلاف که میانشان وجود، از احتجاج به حدیث خودداری نکرده باشند. چون اعراض و عدم احتجاج حدیث را ضعیف قرار می دهد، چون چنین واکرد می گردد که اگر حدیث درست می بود صحابه به آن احتجاج می ورزیدند و بدین ترتیب اختلاف که بینشان وجود داشتند نیز مرتفع می شد. بناء عدم احتجاج اصحاب به حدیث به معنا نسخ و یا سهو راوی در روایت حدیث انگاشته می شود. (ترکمانی، ۱۴۳۳ ه، ص ۴۰۰) این شرط در مذهب حنفی متفق علیه نیست بلکه برخی از متقدمین و متأخرین آن ها شرط ندانسته اند و این را علاءالدین بخاری در کشف الاسرار بیان کرده است. از جمله علاءالدین سمرقندی، علاءالدین اسمندی و ابن ساعاتی این شرط را برای پذیرش خبر واحد قبول نکرداند. عمرو بن شعیب از پدرش و از جدش و جد آن از پیامبر صلی الله علیه وسلم روایت می کند که ایشان برای مردم خطبه ایراد کرد و فرمود: «کسی که یتیمی را سرپرستی می کند و آن

یتیم دارای مالی باشد، می‌تواند با مال آن تجارت کند تا اینکه آن مال توسط صدقه دادن تمام شود». (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۵). این حدیث دلالت می‌کند که در مال طفل زکات واجب است. برای همین به یک مسئله اختلافی میان ائمه تبدیل شد که سرچشمه آن اصحاب کرام بودند به گونه‌ای که در میان اصحاب حضرت عمر و عایشه زکات صبی را واجب می‌دانستند اما عبدالله ابن مسعود و عبدالله ابن عباس آن‌ها واجب نمی‌دانستند. این در حالی بود که هیچ یکی از این اصحاب به روایت که در بالا تذکر رفت، استدلال نکردند و این عدم احتجاج به معنای نسخ آن روایت و یا سهو راوی در روایت حدیث بوده است.

به نظر می‌رسد که از اصلی و اساسی‌ترین، کم توجهی امام ابوحنیفه رحمه الله به روایت و پذیرش حدیث، همین شروط سخت‌گیرانه است که آن بزرگوار وضع کرده بود.

ابن خلدون در این مورد چنین می‌گوید: «بعضی متعصبین ستمکار در حق بزرگان بدگویی کرده‌اند و گفته‌اند که برخی از اینان بضاعتی اندکی در حدیث داشته‌اند و از همین رو تعداد روایت‌هاشان اندک است. اما چنین اعتقادی درباره بزرگان و پیشوایان باطل است، چراکه شریعت از قرآن و سنت اخذ می‌شود و کسی که بضاعتی اندکی در حدیث دارد می‌بایست در طلب حدیث و روایت آن بوده و در این راه کوشش کند و آماده فراگرفتن حدیث باشد تا دین را از اصول صحیح اخذ کند و احکام را از صاحب و مبلغ احکام دریافت کند. و البته از پیشوایان که تعداد احادیث کمی داشته‌اند فقط به سبب وجود طعن‌های متوجه [مفاد] این احادیث و علل متوجه راویان چنین وضعیتی داشته‌اند خاصه که اکثریت معتقدند که جرح بر تعدیل مقدم است. نتیجتاً همین علل باعث شده که اجتهاد شخص به این بینجامد که احادیث و سندهایی که با چنین مشکلاتی روبرو هستند را رها کند و با افزایش این احتیاط‌ها تعداد روایت‌ها او هم به سبب ضعف سندها کاهش یابد. وگفتنی است که اهالی حجاز بیش از اهالی عراق حدیث روایت کرده‌اند چرا که مدینه دارالهجره و مأوای صحابه بود و آن دسته از صحابه که به عراق رفتند، بیشتر درگیر جهاد بودند تا روایت حدیث و تعداد روایت‌ها امام ابوحنیفه از آن رو کم بود که وی در شروط روایت‌ها و نقل آن و نیز تضعیف روایت حدیث یقینی آن‌گاه که فعل نقسی با این حدیث معارض باشد، سخت‌گیری می‌کرد و این طور نبود که عمداً روایت حدیث را ترک کند و حاشا که چنین باشد. اینکه محدثین بر مذهب ابوحنیفه اعتماد کرده و آن را من حیث رد و قبول احادیث مورد اعتبار قرار داده‌اند بر این دلالت می‌کند که ابوحنیفه از بزرگان مجتهدین علم حدیث بوده است. اما سایر محدثین یعنی جمهور در شروط قبول حدیث، سخت‌گیری کم‌تری به خرج دادند و بنابراین تعداد احادیث مقبول جمهور، بیشتر شد. تمام این رویکردها از سر اجتهاد است و اصحاب ابوحنیفه هم پس از وی، در شروط قبول حدیث سخت‌گیری کم‌تری به خرج دادند و روایت‌ها مقبول آن‌ها هم

بیشتر شد. (ابن خلدون، ۱۹۸۸، ص ۵۶۱-۵۶۲).

انصافاً وضع چنین قیوداتی برای پذیرش روایت‌ها، در آن شرایطی که جعل و تحریف روایت‌ها به اوج خود رسیده بود و اشخاصی با اهدافی متفاوتی به جعل حدیث می‌پرداختند، منطقی و عادلانه به نظر می‌رسید، چون وضع چنین شروط سخت‌گیرانه برای صیانت از میراث سنت گهربار پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم نهایت لازم و امر مهمی بود که باید صورت می‌گرفت. واقعیت‌های تاریخی نشان می‌دهد، آن‌آنکه بدون تفکیک روایت‌ها سره از ناسره و صحیح از غیر صحیح، دست به روایت حدیث زدند و بی‌باکانه به روایت حدیث پرداختند و به ظاهر آن اکتفا کردند؛ چه بلایا و مصیبتی را بر سر جوامع دینی و حدیثی آن زمان آوردند که نتیجه آن جز تحریف دین و تشدد و افراطیت چیزی دیگری نبود که متأسفانه آثار ناگوار آن جعل و تحریف و عدم دقت در روایت و پذیرش احادیث، تا این زمان ادامه دارد و قربانی‌های زیادی گرفته است.

نتیجه‌گیری

آنچه از خلال تحقیق و پژوهش به آن دست یافتیم به شرح زیر است:

۱- قلیل الحدیث بودن ابوحنیفه رحمه‌الله به نسبت محدثین است. یعنی امام نسبت به محدثین امثال احمد ابن حنبل، بخاری، مسلم و سایر محدثین کم‌تر به روایت حدیث پرداخته است اما در جای خودش نسبت به بسیاری دیگری حدیثی زیادی روایت کرده و به آن تمسک بسته است. کافیت به کتاب‌های الآثار ابویوسف، الآثار امام محمد شیبانی، مشکل الآثار طحاوی، معانی الآثار طحاوی و مسانید خود ابوحنیفه رحمه‌الله مراجعه کنید.

۲- در این مقام میان دو مسئله باید تفکیک قائل شد: یکی روایت حدیث توسط ابوحنیفه رحمه‌الله و دوم احادیثی که به دست ابوحنیفه رحمه‌الله رسیده است. در صورت اول واضح است که امام نسبت به محدثین کم‌تر به روایت حدیث پرداخته است. اما صورت دوم بدون شک احادیثی زیادی به دست امام رسیده بود و نزد امام وجود داشت و عملاً امام برای تدوین مکتب فقهی خود به آن احادیث استمداد می‌جست. شواهدی زیادی بر این مدعا وجود دارد که از جمله می‌توان به این قول امام محمد استناد جست که گفته بود: «به‌رغم اینکه اصحاب رأی [ابوحنیفه] احادیث زیادی دارند، ما آن‌ها را رها کردیم و چیزی از آن‌ها ننوشتیم، چرا که آن‌ها دشمن حدیث هستند و هیچ کدامشان رستگار نمی‌شوند» از این سخن دانسته می‌شود که نزد ابوحنیفه رحمه‌الله احادیثی زیادی وجود داشته و محدثین بنا بر علت‌های گوناگونی از وی روایت نمی‌کرده‌است.

۳- علت‌های قلیل الحدیث بودن ابوحنیفه به نسبت محدثین، نه سکونت وی در عراق و دوری از

مرکز حدیثی است و نه هم دشمنی با احادیث پیامبر، همانگونه که برخی ها گمان می کردند و نه اشتغال وی با فقه است؛ بلکه یگانه علت مهم و اصلی تعامل جدی وی با احادیث و وضع شرایط سخت گیرانه است که برای پذیرش و عمل به احادیث شرط کرده بود که وی را از محدثین متمایز می ساخت و ابن خلدون نیز به آن صراحت دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱- ابوزهره، محمد، ابوحنیفه، حیات و عصره و آراءه الفقهیه، القاهرة: دارالفکر العربی، ۱۹۹۱ م.
- ۲- ابن حنبل، عبدالله، السنه، محقق: محمد بن سعید بن سالم القحطانی، الدمام: دار ابن قیم، ۱۹۸۶ م.
- ۳- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، دیوان المبتدا و الخبر، محقق: خلیل شحاده، طبع دوم، بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۸ م.
- ۴- ترکمانی، عبدالمجید، دراسات فی اصول الحدیث علی منهج الحنفیه، بیروت: دار ابن کثیر، طبع اول، ۱۴۳۳ هـ.
- ۵- ترمذی، ابو عیسی محمد، سنن الترمذی، قاهره: دارالحديث، ۱۴۱۹ هـ.
- ۶- جصاص، احمد بن علی رازی، الفصول فی الاصول، تحقیق: دکتر عجل جاسم نشمی، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامیه، الادارة العامه والبحوث الشرعیه، ۱۴۱۴ هـ.
- ۷- خزنه، هیشم عبدالحمید، تطور الفکری الاصولی الحنفی دراسة تاریخیة تحلیلیة تطبیقیة، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۵ م.
- ۸- زرقاء، مصطفی احمد، المدخل الفقہی العام، دمشق: دارالقلم، ۲۰۰۴ م.
- ۹- السباعی، مصطفی، السنه و مکانتها فی التشريع الاسلامی، بی جا، المكتبة الاسلامی، دارالوراق للنشر والتوزيع، ۲۰۰۰ م.
- ۱۱- نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح المسلم، مصر: دارالحديث، ۱۴۱۲ هـ.

در باب چیستی و چرایی جدال رأی و روایت نورالهدی فرزام، دانشجوی مرحله دکتورا اصول فقه، دانشگاه اهر

اهل رأی و اهل روایت معمولاً اشاره به دو جریانی دارد که در تاریخ ظهور کرده و از خود آثار متعددی در عرصه‌های مختلف علمی به جا گذاشته است. در مورد اینکه رأی و روایت چیست و اهل آنچه کسی به حساب می‌آید، تعریفات عدیده‌ای صورت گرفته و مشهورترین تعریف از آن این است که گفته‌اند:

«اهل رأی کسانی‌اند که صرفاً به ظاهر الفاظ اکتفا نمی‌کنند؛ بلکه از ظواهر آن عبور کرده به دنبال تعلیلات و شنا در معانی آن می‌باشند و با عبور از قشر متن در ماورای آن سیر می‌کنند و مفاهیم تازه‌ای چون قیاس، استحسان و استصحاب و مصالح مرسله و... را از بطن متون بیرون می‌آورند و با چنین رویکردی به قضایایی انگشت می‌گذارند و استنباط حکم می‌کنند که تا کنون رخ نداده است؛ اما بر عکس، اهل حدیث کسانی‌اند که به دنبال چنین تعلیلات نیستند و به گرفتن معنای مستقیم از لفظ یا به عبارت دیگر به معنای اولی نص اکتفا می‌کنند و به پدیده‌هایی که تا کنون رخ نداده وقوف نکرده و تنها به مسایلی می‌پردازند که همین اکنون رخ داده است».

این تعریفی است که بسیاری از اندیشمندانی چون علامه ابوزهره، عبدالمجید محمود، دکتر محمود عبدالرحمن و دیگران از آن به دست داده‌اند.

از سوی دیگر هرچند چنین تعریف عام از دو نحله فکری به دست داده می‌شود؛ اما روی معیار دقیقی که بتوان بر اساس آن تفکیک دقیق و درست در میان دو روش استنباط صورت گیرد مورد

اتفاق نیست؛ ولی به طور عام روی شخصیت‌هایی چون علقمه بن قیس نخعی، اسود بن یزید نخعی، مسروق بن الابدع همدانی، قاضی شریح در قرن اول هجری از میان تابعین و تبع تابعین و شخصیت‌هایی چون ابراهیم بن یزید نخعی، حماد بن ابی سلیمان، امام ابوحنیفه و شاگردان وی چون ابویوسف قاضی، زفر بن هزیل عنبری، حسن بن زیاد و محمد بن الحسن شیبانی اتفاق نظر وجود دارد که ارکان عمده اهل رأی بوده‌اند. به همین گونه روی شخصیت‌هایی چون سعید بن مسیب، عروه بن زبیر، قاسم بن محمد، ابن شهاب زهری، محمد بن ادريس شافعی، احمد بن حنبل، بخاری، مسلم و... معمولاً تأکید صورت می‌گیرد که از اهل حدیث بوده‌اند.

اما روی شخصیت‌هایی چون امام مالک و لیث بن سعد اتفاق نظر وجود ندارد برخی آنان را در جمع اهل حدیث شمرده‌اند و برخ دیگری در جمع اهل رأی؛ اما اصول مذهب امام مالک به وضوح نشان می‌دهد که به اهل رأی نزدیک‌تر از اهل حدیث است؛ چون مقاصد شرعی به‌عنوان یک دانش پس از قرن پنجم هجری در دامن مذهب مالک بیشتر بالیده و رشد یافته‌است. اما از اصول مذهب امام لیث اطلاعات وسیعی در دست نیست که روی آن تأمل صورت گیرد. ولی در قرن‌هایی پس از قرن چهار اندیشمندان مذهب امام شافعی مانند امام حرمین، غزالی، امام فخرالدین رازی و دیگران هم به اهل رأی نزدیک شده‌اند؛ برعکس کسانی از مذهب حنفی پس از این قرن به مدرسه اهل حدیث نزدیک شده‌اند، مانند ملا علی قاری، شاه ولی الله دهلوی و دیگران.

در روزگاری که قرن دوم هجری بود، نزاع میان این دو مدرسه شدت یافت که این نزاع در کنار نتایج منفی که از خود به جا گذاشت باعث خوبی‌هایی نیز شد از جمله شکل گرفتن یک دانش مستقل به نام اصول فقه و سپس دانش مباحثه و مناظره و علم اختلاف که به بارور شدن گفتمان علمی کمک شایانی کرد. اما بدی حادثه این بود که اختلافات در چنین روزگاری زمینه عصبيت مذهبی را نیز فراهم کرد که بعدها در قرن سوم و چهارم هجری بر آثاری که نوشته شد تأثیر شگرفی به جا گذاشت، چنان عصبيت مذهبی که تاخت و تاز بر یکدیگر امر طبیعی گشته بود در این میان این برخی از اهل حدیث بودند که بیشترین طعن را بر مخالفین‌شان حواله کردند. امام احمد، امام بخاری و دیگران در رأس این طاعنین قرار داشتند تا جایی که امام احمد به روایت ابن‌هانی می‌گوید:

«تركنا أصحاب الرأي، وكان عندهم حدیث كثير، فلم نكتب عنهم لأنهم معاندون للحدیث، لا يفلح منهم أحد»؛ [مسایل امام احمد، ج ۱، ص ۴۳۷، شماره: ۱۹۳۰].

همچنین می‌گوید:

«سمعت ابن عیینة يقول: أبناء سبایا الأمم ثلاثة: ربيعة الرأي بالمدينة، وأبوحنيفة بالكوفة وعثمان البتي بالبصرة»؛ [همان: ج ۱، ص ۴۶۶، شماره: ۲۰۹۹].

علی کل حال، چنین روایت‌ها زیاد است که مجال پرداختن به آن نیست. در میان شخصیت‌های اهل رأی بیشترین هجوم و طعن بالای امام ابوحنیفه صورت گرفته بود، امام ابن عبد البر این وضعیت را درک کرده و این زیاده‌روی در حق امام ابوحنیفه از سوی اهل حدیث را به نقد گرفته می‌گوید: «أفرط أصحاب الحديث في ذم أبي حنيفة وتجاوزوا الحد في ذلك..» و می‌گوید: «وكان أيضا مع هذا يُحسد وينسب إليه ما ليس فيه، ويختلق عليه ما لا يليق به.» [جامع بیان العلم وفضله، ج ۲، ص ۱۴۸، ص ۸۰۱].

چنین وضعیت بر تألیف و تدوین کتاب‌ها در آن روزگار تأثیر زیاد داشت تا جایی که عبدالفتاح ابوغده از محققین متأخر می‌گوید: «ومن أخطر العلوم علم الجرح والتعديل، وفي كثير من الكتب المؤلفة في ذلك غلو وإسراف ويظهر منشأ هذا الغلو مما ذكره ابن قتيبة في «اختلاف اللفظ» ولا يخلو كتاب ألف بعد محنة الإمام أحمد في الرجال من البعد عن الصواب، كما لا يخفى على أهل البصيرة الذين درسوا تلك الكتب بامعان»؛ [ابوغده، شرط الأئمة الستة، ص ۱۱۲].

یعنی خطرناک‌ترین دانش، علم جرح و تعدیل است و در بسیاری از کتاب‌هایی که در آن تألیف شده غلو اسراف است، مبنای این غلو از آنچه که ابن قتیبه در «اختلاف اللفظ» ذکر کرده آشکار می‌گردد، هیچ کتابی که پس از محنت امام احمد نوشته شده خالی از دور بودن از صواب نیست، چنانچه که به اهل بصیرتی که این کتاب‌ها را دقیق مطالعه کرده‌اند پنهان نمی‌ماند.

از این لحاظ پرداختن به این اختلافات جهت تبیین و کشف میزان تأثیرگذاری آن بر آثار علمی امر مهم و ضروری پنداشته می‌شود؛ تا باشد اصل مسایل به دور از افراط و تفریط به دست آورده شود.

رساله «جدال رأی و روایت» از جناب دکتر خواجه بشیراحمد انصاری در چنین سیاقی کار نیکو و پسندیده است، هرچند شماری از دوستان از نوشتن چنین آثاری اظهار نگرانی کردند که حق هم دارند؛ اما راهی جز پرداختن به چنین موضوع نیست؛ باید به آن پرداخت و کشف حقایق کرد. از سوی دیگر برای احیای دوباره گفتمان اهل رأی در رأس حنفی‌های نخستین کمک شایانی می‌کند. امیدوارم دوستان این رساله را بخوانند و با ارزیابی دقیق در شکل‌گیری یک گفتمان علمی سهم بگیرند.

رساله «جدال رأی و روایت»

این رساله یکی از جنجالی‌ترین روزگار روابط میان اهل رأی و اهل حدیث را حکایت می‌کند که بر آثار زیادی که در آن دوره نوشته شده تأثیر گذاشته است. به تصریح خود اهل حدیث یکی از مهم‌ترین آثار آن سانسور روایت‌ها و دیدگاه‌های اهل رأی می‌باشد که تلاش شده در نوشته‌ها و تألیفات اهل حدیث به‌ویژه صحاح سته راه نیابد و اگر راه هم یافته باشد یا در مقام نقد بوده و یا هم در مقام تضعیف و طعن. چنانچه قبلاً تذکر یافت که امام احمد می‌گوید: «درحالی که نزد اهل رأی روایت‌های زیادی

است؛ اما ما آن را ترک کردیم» این به صراحت دلالت بر این دارد که کتب اهل حدیث تنها ناظر بر روایت‌های است که دیدگاه خود آنان را بازتاب می‌دهد نه بر روایت‌های که اهل رأی برای تبیین دیدگاه‌هایشان تمسک می‌جسته‌اند. از این لحاظ محاکمه دیدگاه‌های اهل رأی به اساس روایت‌های که نزد اهل حدیث است محاکمه درست نیست؛ زیرا این روایت تنها دیدگاه یک جناح را بازتاب می‌دهد.

همچنین این رساله تبیین می‌کند که دانشمندان ما هرچقدر که بزرگ باشند و به درجه اجتهاد رسیده باشند از معصومیت برخوردار نیستند و گاهی در لغزش‌های جدی واقع می‌شوند که یکی از این لغزش‌ها را می‌توان هجوم هولناک محدثین بر ائمه اهل رأی دانست. این هجوم بلاشک که تأثیر ویژه‌ای بر اذهان برخی دانشجویان می‌گذارد که فکر می‌کنند ائمه اهل رأی از اعتبار چندانی در روایت اخبار برخوردار نیستند؛ درحالی که چنین زعم اشتباه است و این ائمه از همان اعتبار برخوردارند که دیگران برخوردار می‌باشند.

به همین گونه، این اثر روشن می‌سازد که هیچ دانشمند ما بُت نیست که در مورد دیدگاه‌ها و کارهای علمی آنان نپرداخت و آثار آنان را غربال و مورد بررسی قرار نداد. دانشمندان ما بزرگان و پیشوایان مایند؛ اما فرزندان روزگار خودشان بودند و از همان شرایط و محدودیت‌هایی برخوردار بودند که بر روزگارشان حاکم بوده، از این رو می‌تواند جهان‌بینی آنان در برخی موارد و یا هم اجتهادات آنان روی دلایل ضعیف و یا اشتباه اساس گذاشته شده باشد؛ از این جهت ما می‌توانیم دیدگاه‌ها و نظریات آنان را بررسی کنیم و از میان آن‌ها بهترین آن را که درخور عصر ما است، انتخاب کرده و به اساس آن عمل کنیم.

در این میان امام بخاری رحمه الله علیه که دانشمند بزرگ، چیره‌دست و از اعجوبه‌های زمان خود بوده است، نیز از همین خصوصیت برخوردار است. ایشان در ضمن اینکه شه‌کار علمی و کتابی را که تدوین کردند که مورد اعتنای مسلمانان قرار گرفته؛ اما از همان خصوصیت برخوردار است که دیگران برخوردار بودند. شکی نیست که ایشان در حق امام ابوحنیفه و شاگردانش اشتباه کرده‌است. این چیزی نیست که ما می‌گوییم بلکه بزرگان زیادی همچون کوثری، ابوغده از معاصرین و بدرالدین عینی و ابن عبد البر و دیگران از گذشتگان به آن تصریح کرده‌اند.

این رساله در کنار خوبی‌هایی زیادی که دارد؛ اما از ابهام‌هایی نیز برخوردار است که شماری از دوستان هنگام نقد و بررسی‌شان به آن اشاره کرده‌اند؛ از این لحاظ من به آن مسایل نخواهم پرداخت؛ اما نکات ذیل را لازم می‌دانم که اینجا تذکر بدهم:

یک: جناب استاد انصاری از هجوم محدثین بر امام ابوحنیفه در این کتاب تصویر خوبی به ما

می‌دهد؛ اما یک خلای عمده‌ای که در آن دیده می‌شود این است که جناب استاد به این نکته اشاره نکرده است که رابطه محدثین با ائمه اهل رأی همیشه چنین نبوده بلکه پیوسته در نوسان بوده و گاهی در مسیر خوبی نیز قرار می‌گرفته است و برخی از پیروان مذاهب دیگر چون شافعی، حنبلی و مالکی از نخستین کسانی بوده‌اند که در مناقب امام ابوحنیفه نوشته‌اند و تلاش کرده‌اند که آن سیاهی تاریخی را بردارند و زمینه آشتی را فراهم کنند. حال پرسشی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا همین آشتی کافی نیست که ما با دیگر با نوشتن چنین آثاری هواداران محدثین را وادار به دفاع یا عقب‌نشینی از موقفشان کنیم و مجبور شوند، چند نوشته دیگر را در مناقب امام ابوحنیفه بنویسند؟ اگر این آخرین مطلوب است چرا به اولی اکتفا نکنیم و اگر اولی جایی را نگرفته دومی کجا را می‌گیرد؟ به این لحاظ مگر گفت‌وگو با این‌ها بی‌نتیجه نیست؟ نویسنده به این موضوع نپرداخته که چنین عقب‌نشینی‌ها مگر تأثیر خوبی نداشته؟ و آیا این‌ها به قدر کافی رفع آن همه مذمت‌ها را نمی‌کند؟ اگر می‌کند که آشتی پدید آمده پس چرا دوباره این دعا بلند شود؟ و اگر نمی‌کند خلای کار در کجاست که جناب نویسنده می‌خواهد آن را تکمیل کند؟

دو: خلاصه بودن نوشته: البته انتظار ما از چنین رساله‌هایی این نیست که تمام جوانب یک موضوع را در برگیرد؛ اما نکات ضروری است که باید از آن سبک گذر نکند؛ مثلاً در این نوشته که جدال رأی و روایت عنوان دارد، می‌بایست برای تکمیل به نکات دیگری نیز می‌پرداخت، از جمله اینکه طعن محدثین بر امام ابوحنیفه از خود ابوحنیفه آغاز نشده بلکه پیش از وی استاد وی حماد بن ابی سلیمان را نیز شامل می‌شود و شاگردان وی چون ابومطیع بلخی، ابویوسف، محمد بن الحسن شیبانی، محمد بن مقاتل رازی و دیگران را نیز در برمی‌گیرد. این یعنی آغاز این جدال از ابوحنیفه صورت نگرفته بلکه پیش از وی بوده و انجام آن نیز بر ابوحنیفه نبوده چون افرادی بعد از وی را نیز شامل می‌شود که خط فکری امام را دنبال می‌کرده‌اند. از این لحاظ نویسنده باید به این نکته به‌طور کامل مکث می‌کرد و تنها به ابوحنیفه کفایت نمی‌کرد، هر چند اشارات زیادی در لابه‌لای کلام نویسنده بر وجود چنین موضوعی وجود دارد؛ ولی کافی نیست. به این خاطر امیدوارم خود نویسنده یا کسانی دیگری که این بحث را دنبال می‌کنند به این گوشه از مسایل نیز بپردازند.

سه: نقصان در بحث ارجاء: یکی از مهم‌ترین بحث‌هایی که در این کتاب حق آن ادا نگردیده، موضوع ارجاء است. نویسنده با آنکه تلاش کرده ارجاء را به دو نوع ممدوح و مذموم تقسیم کند و نوع ممدوح آن را بپذیرد و کوشش کند بگوید که این اتهام از جانب مخالفین امام ابوحنیفه بر وی صورت گرفته؛ اما اسناد و شواهد نشان می‌دهد که امام ابوحنیفه چنین اتهام را رد نکرده بلکه این اتهام را پذیرفته و برای پذیرفتن چنین اتهام چند دلیل وجود دارد:

الف: رساله‌ای به امام ابوحنیفه نسبت داده شده است که آن را به عثمان البتی دانشمند شهر بصره نوشته است می‌پذیرد که اسم مرجئه را مخالفین شان بر آنان اطلاق کرده است؛ اما نکته جالبی را آنجا مطرح کرده است که عبارت آن چنین است: «وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ اسْمِ الْمَرْجِئَةِ، فَمَا ذَنْبُ قَوْمٍ تَكَلَّمُوا بِعَدْلِ وَسَمَاهُمْ أَهْلُ الْبِدْعِ بِهَذَا الْاسْمِ؟ وَلَكِنَّهُمْ أَهْلُ الْعَدْلِ وَأَهْلُ السُّنَّةِ وَإِنَّمَا هَذَا اسْمٌ سَمَاهُمْ بِهِ أَهْلُ شَنْآنٍ....» [رسائل الإمام أبي حنيفة، ص ۷۲-۷۳]. در این عبارت به وضوح چند نکته دیده می‌شود:

- ۱- اسم مرجئه را مخالفین امام بر امام اطلاق کرده‌اند.

- ۲- امام مخالفین خود را اهل بدعت می‌خواند.

- ۳- از افکار خود دفاع کرده و خود را از اهل عدل و اهل سنت می‌داند.

ب: در کتاب «العالم والمتعلم» می‌گوید: «جاء أصل الإرجاء من قبل الملائكة» [رسائل الإمام، ص ۲۷].

در این عبارت به وضوح دیده می‌شود که امام از ارجاء دفاع می‌کند و آن را همچنان به فرشته‌ها نسبت می‌کند. سپس ارجاء را توضیح می‌دهد که همان سپردن سرنوشت گناه کار به خداوند است و ما به آن اطلاعی نداریم و گفته نمی‌توانیم که به دوزخ می‌روند یا به بهشت.

ج: امام ابوحنیفه از قیام مرجئه‌ها به سرکردگی حارث بن سریج در مقابل اموی‌ها حمایت کرده است. اگر امام این‌ها را برحق نمی‌دید چگونه از آنان حمایت می‌کرد؟ این حمایت را مؤرخانی چون طبری و دیگران نقل کرده‌اند.

یعنی رابطه امام با ارجاء عمیق‌تر از آن است که در ظاهر دیده می‌شود و نویسنده در این مورد توضیح لازم را نداده است.

چهار: شخص امام بخاری نه تنها از ابوحنیفه که از فقهای دیگری چون شافعی و ابن ابی لیلی هم روایت نکرده‌اند؛ اگر روایت نکردن وی از ابوحنیفه بتواند باعث طعن بر کتاب وی شود، مگر از شافعی و مالک نمی‌شود؟ اگر باعث طعن می‌شود نتیجه این می‌شود که مذاهب دیگر هم با امام بخاری مشکل دارند، درحالی که درواقع امر ندارند؛ اما اگر نمی‌شود پس ما چرا مشکل داشته باشیم؟ اگر جواب این باشد که بخاری از لحاظ منهجی با آنان زیاد مشکل ندارد ولی با ما دارد؛ پس سؤال این می‌شود که مگر اصل دعوای ما اسقاط صحیح بخاری است؟ این سؤالی است که پاسخ روشن در این رساله ندارد.

این‌ها مهم‌ترین پرسش‌ها در کنار پرسش‌هایی است که امیدواریم جناب استاد انصاری در بازبینی و یا نوشته مستقل دیگر به آن پردازند تا باشد یک گفتمان علمی شکل بگیرد و خوب از بد و ناقص از کامل جدا شود.

طرح این پرسش‌ها از روی این است که گفت‌وگوی علمی شکل بگیرد تا زمینه برای شماری از کسانی محدود شود و نتوانند بی‌محابا به تکفیر، تفسیق و یا طعن اهل نظر پردازند؛ چیزی که متأسفانه در این روزها از سوی شماری از کاربران شبکه‌های اجتماعی صورت گرفت. برخی از جریان‌ها وقتی که متوجه شوند دیدگاه‌هایشان مورد نقد قرار می‌گیرد از همه خطوط مباحثه و مرزهای اخلاقی گذشته و به نیت‌خوانی و حواله کردن انواعی از اتهامات و القاب روی می‌آورند. چیزی که در تعارض صریح با توصیه‌های قرآنی و سنت نبوی قرار دارد.

خداوند متعال می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ. [الحجرات: آیه ۱۱-۱۲].

بنابراین، هر نوع نیت‌خوانی، لقب‌دهی، سخره‌گرفتن، بدگمانی و... صفت‌هایی که در خور اخلاق یک مسلمان نیست امر نادرستی است که نباید در حق هیچ‌کسی صورت بگیرد. هر مخالف نظر را به اتهام‌هایی چون دین‌ستیز، سکولار و... متهم کردن کار غیرعلمی، غیراخلاقی و غیرشرعی است که برخی‌ها به بهانه دفاع از دین و آموزه‌های دینی مرتکب می‌شوند. این وضعیت باید پایان یابد تا فضای گفت‌وگوی علمی شکل بگیرد و زمینه برای رشد علمی و شکل‌گیری یک مدنیت انسانی فراهم آید.

چند نکته با وهابیت و وهابی مشربان

نورالهدی فرزام؛ دانشجوی مقطع دکتورا در اصول فقه. دانشگاه اهر

دیری است رساله «جدال رأی و روایت» نشر شده و پس از آن مباحث زیادی پیرامون اختلاف اهل رأی و اهل حدیث صورت گرفت؛ اما ابعاد این مباحثه پیرامون مسایل مذکوره در این رساله باقی نماند؛ بلکه از آن فراتر رفته و دامنه آن چنان وسیع شد که مهم‌ترین مباحث مهم کلامی و عقیدتی مدارس کلامی نیز به میدان کشیده شد. به این لحاظ از نظر من تذکر چند نکته لازم و ضروری است:

اول: فکر نکنم کسی اهل دانش دینی باشد، از زبان فرقه وهابیت تبذیع و تکفیر امامان اهل رأی را نشنیده باشد. این‌ها همواره با تلبیس‌های واضح و تدلیس‌های صریح همیشه به آبرو، حیثیت و جایگاه امامان اهل رأی تاخته‌اند. از امام ابوحنیفه شروع که مورد تکفیر، تمسخر و تبذیع قرار گرفته تا امامان مکتب کلامی اهل رأی چون امام ابو منصور ماتریدی، ابو معین نسفی، سعد الدین تفتازانی و دیگران... کسی از زبان این‌ها در امان نمانده، سپس می‌آیند با کمال دیده‌درایی دعوا می‌کنند که نوشتن چنین کتاب‌ها و آثار باعث اختلاف میان امت می‌گردد. شما از کدام اختلاف صحبت می‌کنید؟ به‌سوی کدام وحدت فرامی‌خوانید؟ درحالی‌که ابوسعید دارمی به شاگردان امام چون حسن بن زیاد می‌تازد، ابن حبان به شخص امام ابوحنیفه می‌تازد، ابن تیمیه به تمام مخالفین خود می‌تازد و کسی را که قائل به عقاید او نیست به رگباری از اتهام و القاب سنگین می‌بندد. شب و روز چنین آرا را می‌خوانند و تدریس می‌کنند، سپس می‌آیند و از وحدت صحبت می‌کنند. وقتی که به ساحه دیگران می‌تازند هیچ عیب نیست؛ ولی وقتی دیگران مجبور شوند تلبیسات آنان را افشا کنند باز موضوع وحدت و یک

پارچگی یادشان می‌آید؟

دوم: همواره این‌ها تلبیس کرده‌اند و به حق دیگران به‌ویژه مذهب حنفی دروغ گفته‌اند، تدلیس آشکار کرده‌اند که بر مبنای آن جوانان این سرزمین را به بی‌راهه کشانده و شمار زیادی از آنان را افراطی و انتحاری ساخته‌اند، جوانان زیادی چه پسر و چه دختر را از رشته‌های مهمی چون پزشکی و انجینیری بیرون کشیده و به انتحار آماده ساخته‌اند. شما بروید تحقیق کنید که چقدر دختران و پسران به خاطر مولوی متوکل رشته‌های درسی مهمی چون طب و انجینیری را از دانشگاه‌های مهمی چون دانشگاه کابل، پولتخنیک و غیره رها کردند و به‌صف این‌ها پیوستند که درنهایت در به‌در و خاک بسر شدند و چیزی جز افراطیت و همسویی با جریان‌های تروریستی چون داعش و حزب تحریر را به میراث برده‌اند. یکی از سخنان ظاهر داعی در شبکه‌های اجتماعی موجود است و شما ببینید که چگونه در مورد مذهب حنفی دروغ می‌گوید. کتاب صحیح بخاری را به دست گرفته و می‌گوید: «امام ابوحنیفه گفته است: إذا صح الحديث فهو مذهبي. حال این کتاب صحیح بخاری است که همه احادیث صحیح است، بنا بر این مذهب امام ابوحنیفه همین صحیح بخاری است» شما ببینید این آدم با چه وقاحتی تلبیس و تدلیس می‌کند و با چه بی‌شرمی مذهب حنفیت را تحریف کرده و وهابیت را زیر نام حنفیت ترویج می‌کند.

کتاب صحیح بخاری یکی از کتاب‌های مورد احترام احناف است؛ اما هرگز همه آنچه در صحیح بخاری انعکاس یافته مورد قبول و عمل احناف نیست به‌طور مثال به این نمونه‌ها ببینید:

صحیح بخاری: باب الإیمان.. وهو قول وفعل ویزید وینقص.

مذهب حنفی: الإیمان اقرار باللسان وتصديق بالجنان ولا یزید ولا ینقص.

صحیح بخاری: باب الإقامة واحدة إلا قد قامت الصلاة.

مذهب حنفی: الإقامة مثنی مثنی مثل قد قامت الصلاة.

صحیح بخاری: باب رفع الیدین إذا کبر وإذا رکع وإذا رفع.

مذهب حنفی: لا رفع إلا فی التکبیرة الأولى. وعند تکبیرة القنوت فی الوتر

صحیح بخاری: باب إلى أين یرفع یدیه... رفع النبی صلی الله علیه وسلم حذو منکبیه.

مذهب حنفی: برای مردان تا برابر گوش، برای زنان تا شانه.

صحیح بخاری: باب وجوب القراءة للإمام والمأموم فی الصلوات کلها، فی الحضر والسفر وما

یجهر فیها وما ینخف.

مذهب حنفی: من کان له الإمام فقراءة الإمام قراءة له.

صحیح بخاری: باب جهر الإمام بالتأمین.

مذهب حنفی: لا یجهر التأمین.

صحیح بخاری: باب جهر المأموم بالتأمین

مذهب حنفی: لا یجهر المأموم بالتأمین.

صحیح بخاری: باب ماجاء فی الوتر: به اساس روایت بخاری نماز وتر باید سه رکعت به دو سلام خوانده شود.

مذهب حنفی: سه رکعت به یک سلام خوانده می شود.

صحیح بخاری: باب القنوت قبل الركوع و بعده: به اساس روایت بخاری باید قنوت در نماز صبح بعد از رکوع رکعت دوم خوانده شود.

مذهب حنفی: قنوت در نماز صبح جز در حالات شدت و سختی وجود ندارد.

من در اینجا به گونه نمونه چند مخالفت مذهب حنفی با روایت‌ها امام بخاری را آوردم تا دانسته شود که همه آنچه که در صحیح بخاری آمده نزد حنفی‌ها واجب العمل نیستند البته این همه مخالفت‌ها نیست بلکه مخالفت بی‌شماری وجود دارد که حد اقل در بیست و چهار یا بیست و پنج جای خود بخاری به این مخالفت‌ها با عبارت «وقال بعض الناس» تصریح کرده است. بناء اینکه صحیح بخاری مذهب حنفی است دروغ آشکار و تهمت واضحی است که نه شرعاً جواز دارد و نه هم عقلاً چنین بد اخلاقی درست است. وقتی امام ابوحنیفه با فرض که بگوید «اذا صح الحدیث فهو مذهبی» برای صحت حدیث شرایط و اصول معرفی کرده است نه اینکه تصحیح حدیث را به اساس شرایط دیگران بپذیرد. این‌ها با چنین تدلیس و تلبیس می‌خواهند فرزند جوان این سرزمین را که خبری از مباحث اصولی و فقهی احناف با دیگران ندارد شکار کرده و به مذهب خودشان که جز افراطیت و همسویی با داعشی‌ها نیست دعوت بدهند.

سوم: این‌ها در باب عقیده نیز چنین تلبیس را به حق ائمه احناف می‌کنند مثلاً رساله‌ای را که امام طحاوی در عقیده حنفی نوشته و محتوای آن با تقریرات امام ماتریدی اختلاف ندارد، می‌ریایند و با تحریف این محتوی و حمل سخن بر معنای غیرقابل تحمل آن به خورد جوانان می‌دهند آن‌سوی دیگر که امام ماتریدی نیز عین سخن طحاوی را تکرار می‌کند و تنها بر مسایل کلامی که قبلاً نبوده و در روزگار خودش مطرح شده برخی نظریات خاص با شیوه خاص داده که در آن مسایل معمولاً از امام مذهب قولی نقل نیست، این امام را از دایره اهل سنت خارج می‌دانند. چنین تلبیس و چنین تدلیس را هیچ انسان امانت‌داری نمی‌کند مگر اینکه بغض و کینه صریح در دل داشته باشد. کتاب ابن ابی العز را ترویج می‌کنند ولی شرح کسانی چون ترکستانی، اکمل الدین بابرقتی و دیگران را بر عقیده طحاوی طعن می‌کنند، این در حالی است که شرح ابن ابی العز برخلاف مراد صاحب متن و در بسیاری از

جاها در مخالفت صریح با متن نوشته شده است.

چهارم: از نظر احناف تمام اهل علم مورد احترام است هیچ کسی سزاوار القاب بد و ناپسند نیست، آبروی هیچ کسی مباح نیست که بر وی تاخته شود، خون هیچ کسی بی بها نیست که ریزانده شود؛ اما هرکس نظر خود را دارد و نظر هیچ کسی مقدس نیست که بر دیگران تحمیل شود، هرکس به اندازه توان خود تلاش می کند که نزدیک ترین فهم به مراد پیامبر صلی الله علیه و سلم را ارایه بدهند. از این خاطر کارهای علمی کسانی چون امام بخاری، ابن حبان، ابن تیمیه حتی کسانی که ما را دشنام می دهند در جای خود با ارزش است، چیزهایی که قابل قبول داشته باشد مقبول واقع می گردد؛ اما وقتی دلایل نظریات آنان با دلایل نظریات ما هم وزنی و برابری نمی تواند به نظر آنان تسلیم نیستیم وقتی روش قبول و استنباط از روایت ها مختلف است، به نتیجه روش آنان تسلیم نیستیم. به این صورت هم حرمتشان محفوظ است و هم از نظریات و کارکردهای علمی آنان که مفید است استفاده می شود و هم همه نظریات آنان مورد قبول واقع نمی شود یعنی نه تحریم آثار آنان را می کنیم که به ما قابل قبول نیست و نه هم همه چیزشان را قبول می کنیم. یک دادوستد انسانی و علمی که حق در میان زایل نگردد. اما به روش وهابی ها ببینید فلان کافر است آثارش را نخوانید، فلان دستاویز غرب است، فلان سکولار است و فلان....

بله! ما هم دانش آموزان ابتدایی را تا وقتی عقل کامل و دانش لازم را نگرفته از خواندن کتب وهابیت باز می داریم ولی نه اینکه هرگز اجازه مرور آن را نداشته باشد و خواندن آن حرام باشد، نزد ما خواندن هر کتابی مفید است مشروط بر اینکه خواننده عقل داشته باشد و قدرت کشف حق را داشته باشد. یک عوام را چه مانده به خواندن صحیح بخاری؟ یک دانش آموز ابتدایی را چه مانده به خواندن کتاب های قطوری چون آثار ابن تیمیه؟ و یا استنباط مستقیم از روایت ها صحیح بخاری؟ اول برود اصول استنباط و روش های علما را بخواند بعد بیاید سر صحیح بخاری نشسته و با بخاری گفت و گو کند. مگر می شود کسی اصول نداند و بیاید اجتهاد کرده و فتوا بدهد؟ اما وهابیت چنین می کنند اغلب نویسندگان معاصرشان فاقد شروط فتوایند ولی فتوا می دهند، کسانی چون ابواسحاق حوینی در مصر و عثمان خمیس در خلیج و نمونه های بارز آن در افغانستان که دشنام نامه می نویسند، شب و روز فتوا می دهند، اندک ترین دانش در اصول فقه و اصول افتا ندارند ولی جرئت می کنند و فتوا می دهند.

پنجم: در کارهای علمی تملق و چاپلوسی نیست، حرمت و احترام هیچ کسی دلیل بر عدم بیان واقعیت ها نمی گردد. واقعیت چیزی است و احترام چیز دیگری، وقتی که برخی محدثین بر ائمه اهل رأی تاخته اند با وصفی که ما احترام به این شخصیت ها داریم هرگز نمی توانیم چنین تاخت و تاز را انکار و مخفی کنیم. به ویژه که این تاخت و تازها تأثیر عمیق در چگونگی تدوین آثار آن ها دارد که قصدا آثار

روایی اهل رأی را ترک کرده‌اند و تنها از خودشان را گردآوری کرده‌اند. هرگونه که باشند محترم‌اند اما هرگز چنین احترام دلیل به این نمی‌شود که بگوییم در یک روزگار تاریخ چنین تاخت‌وتاز کردند و آثاری را که جمع و تدوین کردند تنها بازتاب دهنده نظریات خود ایشان است نه همهٔ فقه و حدیث و تفسیر و کلام....

صد انداختی تیر و هر صد خطاست
اگر هوشمندی یک انداز و راست.

حقیقت جدال رأی و روایت

نیازالحق حازم؛ استاد دانشکده شرعیات دانشگاه تخر

«جدال رأی و روایت» عنوان اثری است که توسط استاد خواجه بشیر احمد انصاری راجع به مهم‌ترین جرح‌ها و چیستی و چرایی انتقادات وارده برعلیه یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های تاریخ اسلامی و زبده‌ترین فقیه آن، به رشته تحریر درآمده است. این اثر اگرچند به عوامل چندی از علل شکل‌گیری جدال رأی و روایت، اشاره می‌کند؛ اما حجم بیشتر آن، ناظر بر مسایل روبنایی است، تا زیربنایی. بهتر بود که به جای ذکر اتهامات وارده از قبیل اتهام ارجا، خلق قرآن، جرح‌ها و... به انگیزه‌های اصلی و تفاوت‌های زیربنایی چنین اتهاماتی تمرکز بیشتر صورت می‌گرفت. ولی در کل اثر جامع و مفیدی است که تا حال در این زمینه مطالعه کرده‌ام. یکی از دلایل برجستگی و اهمیت این اثر در این است که استعدادها و اراده‌های جمعی زیادی از نویسندگان را برانگیخت که در نتیجه، قلم‌به‌دست گرفته و با انگیزه نقد یا تعلیق و یا ره‌کرد و توصیه، چیزها و مطالبی را راجع به آن نوشتند.

سرشت اصلی جدال‌ها

جدال و اختلاف در زمینه امور فکری، عقیدتی، نوع بینش‌ها و تفسیری که از اشیا و حقایق پیرامونی ارایه می‌شود، یک امر کاملاً جبله و طبیعی می‌باشد. علاوه بر ریشه‌های طبیعی اختلاف فکری‌ها و نگرش‌ها، عوامل متعدد دیگری از قبیل عوامل بومی و فرهنگی و محیطی در فعلیت یافتن و تکرار و تنوع بیشتر این اختلاف‌ها و گستردگی و عمق و ثقل آن‌ها، اثر و نقش غیرقابل انکاری دارد.

انسان‌ها چه به لحاظ فردی و چه جمعی از جهات مختلفی من جمله از حیث استعدادها، شباهت زیادی به زمین و طبیعت دارند. زمین استعدادهای جذب متفاوتی دارد. وقتی که باران بر سرزمینی می‌بارد، با آنکه باران یک باران است و از یک قطعه زمین تا قطعه دیگر، فرقی نمی‌کند؛ اما دیده می‌شود که خاک زمین واکنش‌های متفاوتی از خود نشان می‌دهد. حاصل یک زمین به حد کافی خواهد بود، حاصل زمین دیگری در یک حد متوسط آن و زمین دیگری، اصلاً سنبه برنخواهد آورد.

انسان‌ها نیز به حکم اینکه دارای استعدادها و قابلیت‌های فکری متفاوتی می‌باشند و به موجب اینکه تاریخ‌مندند و تحت تأثیر مجموعه از شرایط تاریخی، فرهنگی، اجتماعی، تباری و... قرار دارند، از قدرت جذب‌ها و درک‌های متفاوتی در مورد جهان‌بینی‌ها و یا یک متن، برخوردار می‌باشند. به سخن دیگر، مجموعه از خواص فردی، جمعی، فرهنگی و حتی تباری که همه محصول فضا و مولود شرایط خاص فرهنگی و تاریخی حاکم بر حیات انسان‌ها می‌باشند، در نحوه فهم، التقاط و تحلیل انسان‌ها چه بگونه فردی و چه اجتماعی، اثر مستقیم و ملموسی به‌جا خواهند گذاشت.

شما هیچ‌گاهی فهم و درک یک انسان تک‌منبعی را با یک انسانی که دارای حداقل دو و یا سه منبع تغذیه فکری بوده باشد، از لحاظ سطح بینش و سطح شعاع آگاهی و کیفیت نگاه به مسایل و قضایا، یکسان نخواهید یافت. به همین ترتیب یک عالم دینی روستایی تا یک عالم دینی شهرنشین و متمدن از دید نحوه نگاه به بسیاری از قضایا و از لحاظ افق دید، قطعاً که متفاوت خواهند بود. حتی شاگردی که در یک مدرسه و یا نزدیک استاد درس می‌خواند، تا شاگردی که مدرسه زیاد دیده باشد و از نزد استادان زیادی علم حاصل کرده باشد، از نظر سطح دید و افق فکری و روشنفکری، با هم فرق می‌کنند. حتی مسایل تباری - در صورتی که مجموعه سنن قبیلوی آن‌ها از لحاظ همسانی و عدم همسانی با شرایط مدرن، متفاوت باشد - نیز روی بینش‌ها و نگرش‌ها اثر مستقیم خواهد گذاشت. همچنان، کسی که در یک جامعه ساده، بسیط و یک‌بعدی زندگی کند، تا عالمی که در یک جامعه متنوع به لحاظ مذاهب، فکرها، نحله‌ها و اندیشه‌های متفاوت قرار داشته باشد، حتماً در طرز نگاه و نحوه استنباطات آن‌ها از متون تفاوت‌های کمی و کیفی زیادی مشاهده خواهد شد و کثرت مذاهب فکری و مدارس فقهی و مجاورت با مدنیت‌های بزرگ، در شکل‌گیری استعداد خارق العاده و افزایش سطح معلومات و قدرت تحلیل مسایل علمی، کلامی و فلسفی نقش به‌سزایی خواهد گذاشت. هدف اینکه عوامل محیطی در هر کسوت و قالبی که قرار داشته باشند، نقش و اثر مستقیمی بر درک انسان‌ها و جهان‌بینی و تلقی‌شان از قضایا و بالخصوص متونی که قابلیت تفسیرها و خوانش‌های متنوع و متعددی را خواهند داشت، به‌جا خواهد گذاشت. همانگونه که آب متأثر از رنگ ظرفی که در آن ریخته می‌شود، خواهد شد.

جوانه‌های جدال رأی و روایت در تاریخ اسلام

اگر چند قسمی که اشاره شد- جدال‌های فکری ریشه در تفاوت سرشت‌ها، فرهنگ‌ها، محیط‌ها، قبایل و متغیرات دیگری دارد و از این حیث اختصاص به دین اسلام ندارد؛ بلکه ذاتی تمام انسان‌ها و شرایط فرهنگی آن‌ها می‌باشد؛ اما تا آنجا که مربوط به تاریخ اسلام می‌شود، باید گفت که این جدال از دید سیر تاریخی تا آنجا که به نام «مدرسه اهل رأی» و «مدرسه اهل حدیث» یاد می‌شود، امتداد ندارد. بلکه ابتدایی‌ترین جوانه‌های آن را باید در روش اجتهادی پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم و یاران و سپس در میان خود یاران، جستجو کرد. ما اگر نگاهی به روش و رفتار پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم و شیوه تعامل او با نصوص داشته باشیم، قطعاً که یک نوع جامعیت، واقع‌گرایی و معقولیت و خردگرایی را در رفتارهای او به‌خوبی مشاهده می‌کنیم. طور نمونه: ما راجع به رفتارهای مردم اعرابی و غیر اعرابی که گاهی مرتکب امور ضد عرف و اخلاق جامعه و یا اخلاق اسلامی می‌شدند، واکنش پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، را با واکنش یاران او متفاوت می‌بینیم. در مورد آن‌کسی که در مسجد قضای حاجت می‌کرد، داستان معروف است که عکس العمل پیامبر تا عکس العمل یارانش زمین تا آسمان فرق می‌کند. همچنان مطالعه و دقت در منشور مدینه، نشان می‌دهد که پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، در بسا موارد به اساس ظواهر نصوص قرآنی، رفتار نمی‌کرد؛ بلکه با حزم و دوراندیشی که داشت، منطق زمان و اقتضای حال و شرایط را مدنظر می‌گرفت. هکذا سایر داستان‌ها و قضایای او که در احادیث و در کتب سیرت مذکور است و اینجا جای تفصیل آن‌ها دیده نمی‌شود.

روش پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، را در تعامل با نصوص و یا روش درک او را از دین و نصوص دینی اگر مطالعه کنیم، به این نتیجه خواهیم رسید که درک وی، درک متکی بر ظواهر نصوص و ظواهر کلمات و الفاظ نبوده است. بلکه برعکس، کاملاً درک مقاصدی و حکیمانه داشته است و اهتمامش به مغز بوده است تا به قشره.

زمانی که پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، از دنیا رحلت می‌کنند، علاوه بر دو اصل بزرگ قرآن و سنت، اصل سومی را نیز به میراث می‌گذارند که عبارت از اصل «اجتهاد» است. این پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، بود که اساس و بنیاد آن را گذاشت و راه‌ها و طرق آن را ترسیم کرد و از طریق اقوال، افعال و تقریراتش، جامعه اسلامی را به سوی آن، فراخواند؛ چون اگر به روش تشریعی پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، عمیقاً نگاه کنیم، می‌بینیم که بسیاری از احکام را به‌صورت مقترن با علل و مصالح و مقاصد آن، ذکر می‌کند که این کار به‌خودی خود می‌رساند که همواره در میان احکام و مصالح مردم و اجتماعات بشری، رابطه تنگاتنگ و پیوند معناداری نهفته است و هدف از تشریع احکام دینی و اسلامی جلب مصالح و دفع مضرات می‌باشد.

به عنوان مثال: پیامبر، صلی الله علیه و سلم، در حکمت منع جمع بین زن و عمه آن چنین می گفت: «إنکم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامکم». یعنی در صورتی که شما چنین کاری کنید، این کارتان باعث قطع پیوند رحم خواهد شد؛ یا مثلاً: پیامبر، صلی الله علیه و سلم، در ابتدا مردم را از ذخیره کردن گوشت های قربانی نهی فرموده بود، اما بعدها در اثر تغییر شرایط، اجازه داد تا ذخیره کنند و راجع به فلسفه و علت نهی قبله خویش چنین تصریح کرد: «إنما نهیتکم من أجل الدافعة». یعنی شما را به خاطر رعایت حال مسافرین و کاروان هایی که می آمدند، از ذخیره کردن گوشت قربانی نهی کرده بودم. هدف این بود که مردم به مسافرین نان و غذا بدهند و گوشت های قربانی را برای خودشان ذخیره نکنند. ولی بعد که موضوع آذوقه دادن مسافرین از میان می رود، دستور می دهد که می توانند گوشت ذخیره کنند. همچنان می بینیم که گاهی روی مصلحتی که مقتضی تحریم چیزی می بود، آن را ممنوع قرار می داد. سپس همین حالت ها تغییر می کرد آن را مباح قرار می داد. چنانکه می گفت: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها.»

زمانی که در مورد حکم فروش خرماي تازه با خرماي خشک سؤال می شود که آیا جایز است؟ یا اینکه چنین بیعی مشتمل بر ربا می شود؟ پیامبر، صلی الله علیه و سلم، ابتدا از منطق موضوع پرسیان می کند و می فرماید: «أَيَنْقُصُ إِذَا بَيْسَ؟» یعنی آیا خرماي تازه در صورتی که خشک شود، کم می شود؟ گفتند: بله. اینجا بود که از چنین بیعی نهی فرمود.

در بیع طعام به طعام، برابری شرط است و چنین چیزی در فروش خرماي تازه با خرماي خشک به علت عدم تفکیک درست و دقیق مساوات - چون یک طرف خشک است و طرف دیگر تر و تازه - تحقق نخواهد یافت. لذا پیامبر، صلی الله علیه و سلم، پرسید که در صورت خشک شدن اگر خرماي تازه کم شود و تعادل و تساوی و برابری آن با خرماي خشک، از بین برود؛ چنین تبادله ای جایز نخواهد بود.

وقتی که دو تن از یاران در سفری می برانند و به علت نبود آب تیمم گرفته و نماز می خوانند، بعداً که به آب دسترسی پیدا می کنند، یکی وضو کرده و نماز خویش را اعاده می کند، اما آن دیگری به همان نماز قبله اکتفا می کند. وقتی که ماجر را نزد پیامبر اسلام شرح می دهند، راجع به کسی که نماز خویش را اعاده نکرده بود، می گوید: «أصببت السنة، وأجزأتک صلاتک» - شما بر اساس سنت عمل کرده اید و نمازتان درست است - و در مورد آن دیگر می گوید: «لک الأجر مرتین». یعنی شما مستحق دو اجر شده اید.

در حدیث دیگری می خوانیم که حضرت عمر نزد پیامبر صلی الله علیه و سلم آمد و گفت که امروز کار بسیار بزرگی را انجام دادم. سپس گفت که در حالی که روزه دار بودم، از همسرم بوسه گرفتم.

پیامبر، صلی الله علیه وسلم، به روش قیاس چنین جواب دادند: «به من بگو اگر در حالت روزه‌داری، مضمضمه نمایی؟» یعنی اینکه کدام مشکلی دارد؟ عمر می‌گوید: این کار کدام مشکلی ندارد. پیامبر، صلی الله علیه وسلم، می‌فرمانید: «پس این نگرانی چرا؟»

در روایت دیگری آمده است که مردی از پیامبر، صلی الله علیه وسلم، در مورد مباشرت صائم و روزه‌دار پرسید، پیامبر اسلام برایش رخصت داد... اما مرد دیگری را از چنین کاری نهی فرمود. اصحاب می‌گویند: وقتی که تحقیق کردیم، دیدیم که کسی را که نهی کرده بود، یک جوان بوده و آن دیگری را که نهی نکرده بود، آدم مسن و پیر مرد بوده است.

در روایتی دیگر آمده که پیامبر اسلام در مورد تقطیع قضای روزه رمضان پرسیده شد، پیامبر اسلام در جواب گفتند: به من بگو اگر کسی از شما قرض دار باشد و قرضش را گاهی یک‌درهم و گاهی دو درهم بپردازد، آیا قضا و پرداخت نخواهد شد؟ و غیره مثال‌ها و روایت‌های زیادی در این زمینه وجود دارد که برخی از علمای اصول فقه در بخش اجتهادات پیامبر، صلی الله علیه وسلم، ذکر می‌کنند.

اگر به تعامل اصحاب کرام با نصوص و گرایش‌های تشریعی آن‌ها نگاهی داشته باشیم، به این نتیجه می‌رسیم که موضوع جدال رأی و روایت به‌عنوان یکی از تفاوت‌های کلان و گسترده در میان اصحاب نیز وجود داشته است. برخی از اصحاب کرام، به احادیث و اتباع سنت نبوی، نگاه لفظی و حرفی داشته‌اند. زمانی که پیامبر، صلی الله علیه وسلم، در حالت سوار از زیر درختی عبور می‌کردند، برای اینکه سرشان به شاخ آن درخت اصابت نکند، قامت خویش را خم کرده تیر می‌شدند. عبدالله ابن عمر، رضی الله عنهما، بعدها حتی زمانی که آن درخت قطع شده بود و اصلاً وجود نداشت به خاطر اتباع از روش پیامبر، صلی الله علیه وسلم، قامت‌شان را خم کرده، تیر می‌شدند و به همین سبب بود که به‌عنوان «اشد الصحابه اتباعا للأثر» معروف گردیده است. به همین ترتیب است روش انس رضی الله عنه، ابوهیره رضی الله عنه و دیگران.

اما در روش حضراتی چون ابن مسعود، ابن عباس، علی و عمر، رضی الله عنهم، رفتار متفاوت‌تری به چشم می‌خورد. نگاه این‌ها به احادیث، نصوص و سنت نبوی، بیشتر متکی بر فقه مقاصدی بود و نصوص را امور معقوله المعنا تلقی می‌کردند. طور نمونه: اگر نگاهی به اجتهادات خلیفه دوم عمر فاروق داشته باشیم، متوجه خواهیم شد که در تصامیم خویش، اقتضائات عصر و منطق زمان را در نظر می‌گرفت. چنانکه بر همگان معلوم است، موضوع سه طلاق در زمان پیامبر، صلی الله علیه وسلم و حیات ابوبکر صدیق، یک طلاق محسوب می‌شد؛ اما در زمان عمر فاروق به علت تغییر شرایط و احوال مردم - چنانکه از تصریح خود عمر فاروق دانسته می‌شود «مردم در کاری که در سابق تأنی داشتند، راه شتاب را در پیش گرفته‌اند» -، عمر رضی الله عنه، تصمیم گرفت که باید سه طلاق، سه

طلاق حساب شود، نه یک طلاق. در این عمل عمر دقیقاً منطق زمان و تغییر شرایط رعایت مدنظر گرفته شده است. همچنان در مسئله اموال غنیمت معروف در زمان پیامبر، صلی الله علیه و سلم، طبق دستور قرآن این بود که اموال به غنیمت گرفته شده باید در میان غازیان تقسیم گردد؛ اما عمر فاروق در مورد سرزمین های مفتوحه عراق برخلاف فیصله پیامبر، صلی الله علیه و سلم، عمل کرد. به این معنا که آن زمین ها را در میان فاتحین - چون پیامبر صلی الله علیه و سلم - تقسیم نکرد؛ بلکه آن ها را وقف مصالح عمومی کرد، تا هم مسلمانان آن عصر و زمان و هم مسلمانانی که بعداً روی صحنه خواهند آمد، از محصول و ثمرات آن زمین ها، نفع ببرند.

همچنان در مورد اسقاط سهم مؤلفه القلوب که یک موردی تصریح شده در قرآن است؛ اما عمر، رضی الله عنه، از آنجاکه هم هدف نصوص دینی را می دانست و هم از منطق زمان آگاه بود و به خوبی می دانست که کدام نص حاوی فقه عام و پیام جهان شمول است و کدام نص علاج های آنی و گذرا را در نظر دارد؛ لذا این سهم را از مصارف زکات ساقط کرده در تعلیل و بیان حکمت این کارش گفت: خداوند متعال به خاطر مصلحت اعزاز مسلمانان سهمی را به نام سهم مؤلفه القلوب مدنظر گرفته بود، حال که مسلمانان در اوج عزت و غلبه و اقتدار قرار دارند، دیگر منطق پرداخت و تأدیه این سهم از میان رفته است. لذا آن سهم را از مصارف زکات اسقاط کرد.

شبیه این کارها در رفتار عثمان، رضی الله عنه و سایر اصحاب کرام نیز وجود دارد؛ اما به خاطر کوتاهی بحث، به ذکر موارد فوق اکتفا خواهم کرد.

حاصل سخن اینکه: در رفتار صحابه کرام نیز ما به دو نوع رفتار و کنش در مورد نصوص شرعی ملاقی می شویم: یکی تعامل حرفی/لفظی و دیگری تعامل مبتنی بر منطق و استوار بر فهم مقاصدی ولو اینکه با ظاهر نصوص مخالفت داشته باشد. به سخن دیگر، نزد شمار زیادی از صحابه آنچه مهم بوده روح، معنا، هدف، غایت و مغز بوده است، نه وسیله و قشره.

مهم ترین عوامل اختلاف اهل حدیث با اهل رأی

از مباحث قبله روشن شد که جدال رأی و روایت به زمانه های نخست اسلام برمی گردد و چنین چیزی نظر به اینکه زمینه های فکری فردی و اجتماعی، فرهنگی و تاریخی انسان ها باهم فرق می کند، کاملاً یک امر طبیعی و اجتناب ناپذیر است و اختصاص به متون متعلق به دین اسلام ندارد؛ بلکه لازمه تفسیر و فهم هر متن بشری و الهی است. همچنان به صورت ضمنی روشن گردید که چنین اختلاف ها و جدل ها از نوع اختلاف تنوع و تکثر می باشد نه از نوع اختلاف تناقض و تضاد.

اینجا به ذکر مهم ترین نقاطی که علمای صدر اسلام و مجتهدین آن زمان را به دو قطب «اهل رأی»

و «اهل روایت» منقسم ساخت، اشاره خواهم کرد.

یکم- تفاوت استعدادها و سمت‌های علمی

علمای اسلام به صورت منطقی، تسلسلی و هدفمندانه در جهت خدمت‌گزاری به دین اسلام کار می‌کردند و هر عالمی می‌کوشید که نقطه آغاز کارش را به پایان کار عالم قبله گره بزند و در امتداد کار پیشینیان، فعالیت‌های علمی خویش را به حرکت درآورد. یا اگر احیاناً در کارنامه‌های علمی کدام عالمی، نقصی را مشاهده می‌کرد به منظور استدراک آن اقدام به تصنیف و تألیف کتابی، می‌کرد. بدین توضیح که اگر کسی مصروف تحقیق در ناحیه رجال حدیث، تاریخ راویان، وثوق و عدم وثوق آن‌ها، اصطلاحات حدیثی می‌شد، دانشمند دیگری به موضوع یا موضوعاتی که تا حال کما حقه روی آن بحث نشده بود، می‌پرداخت و می‌کوشید تا در آن زمینه، دست به تحقیق و تألیف بزند.

در عصر امام ابوحنیفه شمار زیاد علما مصروف تحقیق پیرامون مسایل روایی بودند و در بخش تفقیه و استنباط مسایل و احکام زندگی و استخراج راهبردهای مهم برای اداره حیات اجتماعی و اقتصادی و طرح رهکردها برای حکام و مسؤولین حکومتی، عنایت چندانی نمی‌شد. اگرچند تحقیق روی سند و رجال حدیث، یکی از مباحث مهم و ضروری در باب روایت‌ها حدیثی محسوب می‌شود و کسی منکر اهمیت این بخش علوم حدیثی شده نمی‌تواند. اما اهمیت تحقیق در زمینه محتوای آیات و روایت‌ها و بیرون کشیدن احکام و دستورالعمل‌های ضروری برای مدیریت زندگی، بسی مهم‌تر و ضروری‌تر از تحقیق در پیرامون مسایل روایی است.

روی هم‌رفته اگر کسانی از علمای اسلام به تحقیق و تدقیق پیرامون رجال حدیث پرداختند و عمر خویش را وقف حفظ و ضبط احادیث و روایت‌ها کردند، کسان دیگری چون امام ابوحنیفه و غیره در جهت استنباط اصول فقه قرآن و سنت، فهم محتوای احادیث، فقه و پیام آن و استخراج احکام زندگی از دل آن، دست به تلاش و اجتهاد زده‌اند.

راهی را که ابوحنیفه در پیش گرفته بود، بسیار اساسی و از ضروریات مبرم اجتماعات بشری محسوب می‌شود؛ چون رهبری جامعه اسلامی در بعد فردی، خانوادگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به استراتژی‌ها و راهبردها و نقشه‌های کلی زندگی، شدیداً احتیاج داشت و چنین چیزی در آن زمان که تا حال قوانین هم‌شکل نگرفته بود، صرفاً از طریق اجتهادات، غواصی در اعماق متون دینی، رعایت مقاصد شریعت در استنباط احکام و التزام به عمومیات و کلیات دینی و اهتمام به دلالت عمومی الفاظ آیات و احادیث، دست‌یافتنی بود.

در کتاب الطبقات السنیه می‌خوانیم که ابوحنیفه، رحمه‌الله، صاحب مذهب بود و وقت خود را صرف تدوین فقه، اثبات احکام و بیان مسایل فقهی می‌کرد. سپس می‌گوید: معنای این کار این

نیست که مرویات ابوحنیفه، رحمه الله، از پیامبر، صلی الله علیه وسلم، ناچیز و اندک بوده باشد؛ چون او صاحب گفتار و نظریه و صاحب مذهب بود، موقعی خبر و حدیثی به او می‌رسید حکم آن را می‌گرفت، سپس آن را به عنوان اصلی که مبنای قیاس نظایر باشد، تدوین می‌کرد. سپس آن حکم را بدون ذکر حدیث برای مردم در قالب فتوا بیان می‌کرد. سپس خلفای اربعه، عبدالله ابن مسعود و زید رضی الله عنهما اجماعین را مثال می‌زند و یادآوری می‌کند که خلفای اربعه همواره -چه در سفر و چه در حضر- با پیامبر، صلی الله علیه وسلم، بودند؛ اما از آنجاکه سعی و تلاششان بیشتر متکی بر فقه و پیام احادیث و ناظر بر فتوا بود تا روایت احادیث؛ لذا مرویاتشان به تناسب مرویات اشخاصی چون ابوهریره و انس رضی الله عنهما کم‌تر است.

یکی از امتیازات شریعت اسلام این است که به تشریع اصول کلی در چوکات دین اسلام بسنده شده است و به جزئیات و تفصیل و روش‌ها نپرداخته است؛ چون کلیات زندگی ثابت اند و درگذر زمان متغیر نمی‌شوند. باقی شیوه‌ها و تفصیلات زندگی، بستگی به شرایط دارند. از طرف دیگر شریعت اسلام اصل مهمی را به نام اصل «اجتهاد» که به حق، نیروی محرکه دین است، تشریع کرده است؛ تا در درازنای تاریخ و با به وجود آمدن متغیرات و تفاوت زمان‌ها، علمای اسلام آن کلیات ثابت را بر این جزویات و متغیرات جدید، تطبیق کنند. امام ابوحنیفه، رحمه الله، قطعاً که با درک عمیق از همین نکته در پی تطبیق کلیات ثابت دینی بر فروع فقہی و ارجاع حوادث و رخدادهای یومیه زیر چتر یکی از این کلیات بود. کاری که باعث رقا و پیشرفت شریعت اسلام، مسایرت با عامل زمان و جلوگیری از توقف فقه اسلامی و نجات آن از رکود و ایستایی، محسوب می‌شود.

اگر روش اجتهادی امام ابوحنیفه -به ویژه اجتهاد گروهی او- تداوم می‌یافت و باب اجتهاد سد نمی‌شد و به جای انسداد آن، سلسله شروط و مکانیزم خاصی برایش سنجیده می‌شد و برای علمای اهل و شایسته اجازه داده می‌شد که دست به اجتهاد بزنند، بدون شک که در امتداد عصر طلایی اسلام کدام انقطاعی به وجود نمی‌آمد و حکام مسلمان در درازنای تاریخ مجبور به ترک اقوال فقها نمی‌شدند و به منظور رعایت مصالح و ضروریات مردم و ایجابات شرایط جدید، به قوانین دیگران، تکیه نمی‌کردند.

و اگر باب اجتهاد سد نمی‌گردید، بدون شک در بستر شریعت اسلامی، مذاهب فقہی متعدد و متنوعی -علاوه بر چهار مذهب معروف- با اصول و مبادی استنباطی مبتنی با روح زمان و مقتضیات هر عصر، شکل می‌گرفت و روی صحنه می‌آمد. تعددی که لازمه تقاضای شرایط و کلی بودن نصوص شریعت و قابلیت آن برای تفسیرها و خوانش‌های مختلف و متنوع است.

خلاصه، امام ابوحنیفه به این علت، ثقل کار و تلاش خویش را روی اجتهاد و استخراج احکام

زندگی و رهکردهای اجتماعی و سیاسی استوار ساخته بود که از سرشت اجتماعات بشری، تحول و پیشرفت زمانه، نیازمندی‌ها و اقتضائات متغیر و متطور آن به‌خوبی آگاهی داشت و خوب می‌دانست که نصوص دینی متناهی ولی جامع و کلی می‌باشند، اما متقابلاً واقعات زندگی و رخدادها غیرمتناهی و پایان‌ناپذیر. اینجا بود که برای چگونگی تطبیق این نصوص متناهی و پایانی‌پذیر بر واقعات پایان‌ناپذیر، متوسل به وضع سلسله اصول فقهی و مبادی اجتهادی و استنباطات با قاعده وسیع آن، گردید.

دوم - تفاوت‌های منهجی / متود تعامل با آیات و روایت‌ها

مسئله جعل و تزویر در باب روایت‌ها و احادیث یکی از حقایق تلخ تاریخ اسلام است. در فاصله سده نخست اسلام که احادیث تدوین نشده بود، فرصت تحریف و جعل کاری برای دشمنان اسلام و همچنان فرقه‌های متخاصم مربوط حوزه اسلامی که می‌خواستند با استفاده از عامل دیانت و جعل احادیث، به تقویه مذهب خویش پردازند، مهیا شد. از طرف دیگر زمانی که دولت بنی‌امیه تصمیم گرفت که به جمع‌آوری احادیث و روایت‌ها اقدام کند و به تمام علما وظیفه داد، تا به چنین کاری پردازند و سپس در بیت‌المال مسلمین برای آن‌ها معاش تعیین کرد، این کار سبب شد که شماری از علما به منظور دسترسی به معاش دست به جعل احادیث و روایت‌ها بزدند. از طرف دیگر، نفس سیاسی شدن جمع و تدوین احادیث و احیاناً الزام شماری از علمای حدیث به این کار، خود سؤال برانگیز بود.

امام ابوحنیفه در محیطی زندگی می‌کرد که مهد آشوب‌ها، ظهور فتنه‌ها، پیدایش گروه‌ها و نحله‌های مختلف فکری و مذهبی بود، محیطی که پدیده اعتزال، کلام و غیره در بطن آن، متولد شده و به رشد و بالندگی نائل آمدند و هرکدام به‌منظور تقویه پایگاه فکری و مذهبی خویش دست به جعل احادیث و روایت‌ها زده، سپس آن را به پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، منسوب می‌ساختند. ماشین جعل احادیث به حدی گرم بود که حتی امام ابویوسف گفته بود که بیست‌هزار حدیث موضوعی حفظ دارد و امام بخاری احادیث کتابش را که مشتمل بر ۹۰۸۲ حدیث می‌باشد، از میان شش صد هزار حدیث انتخاب می‌کند. معنایش این است که از آن صرف به ۹۰۸۲ حدیث اعتماد و باور داشته است. و امام مسلم احادیث کتابش را از میان سه صد هزار حدیث برمی‌گزیند.

اینجا بود که امام ابوحنیفه، رحمه‌الله، احادیث متواتر و احادیثی را که در نزد فقیهان و علمای ثقه، معروف و شناخته شده می‌بودند، پذیرفت و آن‌ها را اساس استنباط مسایل و فروعات فقهی قرارداد. اما برای قبول کردن احادیث واحد، شروط سخت‌گیرانه‌تری را وضع کرد. شروطی که هرگاه در حدیثی تحقق یابند، به‌صورت قطع و یقین آن حدیث سخن پیامبر خواهد بود و اگر متحقق نشوند،

از نظر این امام عدم تحقق آن شروط در حدیثی، معنایش این است که اصلاً آن حدیث، سخن پیامبر، صلی الله علیه و سلم، نمی باشد.

شروطی که امام ابوحنیفه برای قبول خبر آحاد وضع کرده بود، قرار ذیل اند:

۱- خبر آحاد با اصول کلی مثل ادله قرآن و نصوص ثابت شرع، مغایرت نداشته باشد.
 ۲- خبر واحد با عمومیات کتاب و ظواهر آن مخالف نباشد؛ چون کتاب با ظواهرش قطعی الثبوت می باشد و عمومیات آن قطعی الدلاله است و روشن است که قطعی بر ظنی مقدم می باشد. اما در صورتی که خبر واحد با عموم و یا ظاهر کتاب مخالف نباشد؛ بلکه بیان مجمل آن باشد، به آن عمل خواهد شد.

۳- با سنت مشهور اعم از قولی و فعلی مغایرت نداشته باشد.

۴- با خبری مثل خودش، معارض و مخالف نباشد.

۵- راوی برخلاف حدیثی که روایت کرده، عمل نکند. مثل حدیث ابوهریره، رضی الله عنه، در مورد اینکه اگر سگی دهنش را به ظرفی زد، باید که آن ظرف هفت بار شسته شود که مخالف فتوای ابوهریره، رضی الله عنه، می باشد.

۶- راوی طور منفردانه و برخلاف سایر راویان ثقه کدام زیادتی را - نه در متن و نه در سند - ذکر نکرده باشد که اگر چنین شده باشد، از باب احتیاط عمل به زیادت آن راوی را ترک گفته و به روایت راویان ثقه، عمل می کند.

۷- خبر در مورد امور بلوایی نباشد؛ چون اگر چنین باشد، لازماً باید از شهرت و تواتر برخوردار باشد. خبر واحد در چنین موضوعاتی از نظر امام ابوحنیفه، رحمه الله، قبول نمی شود؛ چون عادتاً و معمولاً چنین اخباری را یک نفر نه؛ بلکه یک جماعه بسیار کلان و بزرگ مردم، شاهد خواهد بود.

۸- در یک موضوع اختلافی، یکی از صحابه روایت دیگری را ترک نگفته باشد.

۹- مورد طعن هیچ یکی از سلف قرار نگرفته باشد و صحابی احتجاج به روایت خودش را ترک نگفته باشد.

۱۰- در صورتی که روایت راوی با قیاس جلی، مفهوم مخالف داشته باشد، شرط است تا راوی آن خبر فقیه باشد؛ چون اگر فقیه نباشد امکان آن می رود که به صورت بالمعنی حدیث را روایت کرده باشد و در نتیجه دچار خطا شده باشد.

۱۱- راوی حدیثی را که روایت کرده، از وقت تحمل (سماع) تا وقت ادا و روایت به دیگران حفظ داشته باشد.

۱۲- حدیث، در مخالفت با عمل متواتر صحابه و تابعین، قرار نداشته باشد. به موجب و اقتضای

چنین قواعدی بود که امام ابوحنیفه، رحمه الله، عمل به بسیاری از اخبار واحد را ترک می‌گفت. پس امام ابوحنیفه احادیث متواتر، مشهور و خبر واحدی را که جامع شروط صحت از نظر او می‌بودند، قبول می‌کرد و آن را مبنای تصدیق احکام و استنباط مسایل قرار می‌داد؛ اما آن احادیث واحد را که جامع شروط صحت نمی‌بودند، به عنوان مبنای صدور حکم، حلال و حرام، یجوز و لایجوز، نمی‌پذیرفت و متعاکساً کلیات دینی و شرعی را اساس صدور حکم قرار می‌داد.

وضع این شروط به معنای مخالفت با احادیث نیست؛ بلکه از سر دل سوزی و خلوص نیت بوده و در حقیقت از نوع نصیحت به دین الهی و سنت نبوی و به کارگیری احتیاط و تدابیر لازم در مورد شریعت الهی، می‌باشد تا مبدا سخنانی که مربوط به پیامبر، صلی الله علیه وسلم، نیستند، به عنوان اقوال او پذیرفته شده و مصدر حلال و حرام و یجوز و لایجوز قرار گیرند و در کتب دینی و میراث فرهنگی مسلمانان، ثبت شوند.

سوم - نزعه / گرایش تشریعی و رعایت اصل مقاصد محوری

طوری که تذکر رفت، کار امام ابوحنیفه تفقیه، استنباط و استخراج احکام و مسایل زندگی از دل نصوص بود. هر کار و شغلی اثرات خاص خودش را بر انسان می‌بخشد. این امام از آنجاکه دست به اجتهاد و آن هم اجتهاد گروهی زده بود و چنین امری را بر مسئله جمع آوری روایات و حفظ تمام اقوال متعلق به پیامبر، صلی الله علیه وسلم و اقوال صحابه، رجحان داده بود؛ لذا نوع نبوغ بی نظیری در امر اجتهاد و استنباط مسایل پیدا کرده بود و این یک حقیقتی است که همگان به آن اعتراف می‌کردند و در این باب به او تسلیم می‌شدند.

این از یک طرف، از طرف دیگر در محیط عراق، کوفه و بصره گروه‌های مختلف فکری و مذهبی فعالیت داشت و امام ابوحنیفه با بسیاری از این فرق بحث و مناظره داشت و طبعاً که زندگی در یک محیط علمی و اکادمیک و شرکت در مباحثات علمی و تحقیقی پیرامون بسیاری از حقایق دینی، کلامی و فلسفی، اثر بسیار بزرگ علمی به انسان خواهد گذاشت که تأثیر و نقش آن در بلند بردن سطح قوه تعقل، تفکر و استدلال از مسلمات تجربه شده است. داستان مناظره ابوحنیفه با دهری‌ها و سفر او به بصره به منظور اشتراک در مباحثات علمی و کلامی، برهمگان معلوم است.

طوری که اشاره شد، امام ابوحنیفه می‌دانست که نصوص و متون دینی متناهی است، امارخداهای زندگی را پایانی نیست. از طرف دیگر نظر به اینکه جعل در باب روایات بسیار زیاد صورت گرفته بود، لذا برای پذیرش خبر واحد شروط قسمی که ذکر شد - بیشتر و سختگیرانه‌تری را وضع کرد.

این مسایل باعث می‌شد که امام ابوحنیفه؛ رحمه الله؛ به امر اجتهاد الرأی در کثیری از مسایل، تکیه کند و روایات واحدی را که جامع شروط صحت از نظر او نمی‌بودند، به حکم اینکه حدیث

پیامبر، صلی الله علیه و سلم نیستند، ترک گوید و به جای آن در امر اجتهاد روح دین، قواعد عمومی و کلی دین، دلالت‌های عمومی الفاظ و اشباه و نظایر را نصب العین خویش قرار داده و سپس حکم آن را بر فروعات جدید و متغیرات، تطبیق کند.

همان‌گونه که تذکر رفت، یکی از عوامل پایداری و هماهنگی شریعت اسلامی با عامل زمان و شرایط، کلی بودن دستورات و نصوص این دین است. عامل دیگر، قابلیت و استعداد این نصوص برای خوانش‌های متعدد و متنوع است. این ویژگی‌ها سبب شد که مدارس فقهی متعددی در بستر دین اسلام شکل بگیرد و از همان بدو امر افراد آسان‌گیری مثل ابن عباس رضی الله عنهما و افراد سخت‌گیری مثل ابن عمر رضی الله عنهما، ظهور کنند. و همچنان در زمانه‌های بعدی افراد قیاس‌گرا و افراد اثر محور، روی صحنه بیایند. اختلافات فقهی و اتخاذ گرایش‌های مختلف اجتهادی و نص محوری، محصول شرایط ذهنی انسان‌ها از یک طرف و از طرف دیگر مولود همان قابلیت و استعداد نصوص برای درک‌ها و فهم‌های متکثر است.

ابوحنیفه رحمه الله با درک اینکه طرح کلی مسایل اسلامی و قابلیت نصوص، از مهم‌ترین عوامل بقا و دوام شریعت است و آن را قابل انطباق با شرایط جدید می‌سازد، بر مبنای همین کلیات و عمومیات و نصوص فقه‌خیز، کار اجتهاد خویش را بنا نهاده بود.

امام ابوحنیفه از میان ظواهر نصوص و معانی آن، جانب معانی و مقاصد آن را رجحان می‌داد. از نظر او الفاظ حیثیت قشره و حکم و سایل را دارند ولی معانی و مقاصد تشریعی به مثابه هدف، مقصد و مغز می‌باشند. بدین جهت بود که هیچ‌گاه در امر اجتهاد بر مفهوم متبادر و دست اول نصوص اکتفا نمی‌کرد؛ بلکه عمیق‌تر شده و در لایه‌های زیرین نصوص غواصی می‌کرد و بر اساس اصل دلالت عمومی الفاظ، اسرار و مقاصد شریعت، به استنتاج احکام و مسایل، دست می‌یازید.

فقه‌های حجاز بیشتر بر حفظ احادیث و آثار، اقوال صحابه و تابعین و سپس صدور حکم در محدوده این آثار و اقوال اتکا داشتند. اما فقه‌های اهل رأی و در رأس امام ابوحنیفه علاوه بر رعایت اساسات و زیربناهای شریعت، مقاصد و اهداف آن را نیز در نظر می‌گرفتند. این‌ها بدین باوراند که احکام شرعی مجموعه از امور معقول المعنی می‌باشند که به هدف تحقیق و تأمین مصالح مردم و جامعه، تشریع شده‌اند. بر مبنای چنین یک طرز تفکری بود که بر اصل اجتهاد، قیاس و ترجیح نصوص رو می‌آوردند. این امر سبب می‌شد که در امر توسع در اجتهاد کدام مشکلی نبینند و حتی برای بسیاری از مسایل فرضی نیز حکم اختراع کنند.

طور مثال: در حدیث آمده که در چهل گوسفند باید گوسفند زکات داده شود و در مورد صدقه فطر می‌خوانیم که باید یک صاع تمر یا جو بوده باشد. حال کسانی که ظواهر الفاظ را جدی و مهم تلقی

می‌کنند، به این نظرند که لازماً باید یک گوسفند و در صدقه فطر همان صاع تمر و یا جو بوده باشد و اگر کسی از قوت موجود و غالب بلد و شهر چیزی دیگری را بدهد و یا معادل آن را به قیمت، پرداخت کند، زکات و صدقه فطر او جایز نبوده و این کار او زکات و صدقه فطر محسوب نخواهد شد. بر عکس امام ابوحنیفه بر ظواهر نصوص عکوف نمی‌کند؛ بلکه هدف و سر و راز چنین تشریعاتی را مهم تلقی می‌کند. از نظر او و کسانی که چون او می‌اندیشند، باید به هدف و مقصد شارع نگاه کرد. هدف شارع در تشریع صدقات و موارد این چنینی مبارزه با فقر، سد جوع، دفع گرسنگی و تعاون و همدردی با فقیران است. هدف این است که جامعه ثروتمندان به فقیران و مستمندان محیط خویش مساعدت داشته باشند و از این طریق در جهت حل مشکلات مالی و اقتصادی‌شان، سهیم گردند، تا روحیه و حدت و همبستگی قوت و استحکام پیدا کند. پس اینکه صاع تمر باشد و یا خرما و یا هم جو، هدف و مقصد اساسی و اصلی را تشکیل نمی‌دهد. بلکه به عنوان وسیله مطرح شده‌اند؛ لذا در یک محیطی که قوت غالب بلد مثلاً برنج بوده باشد و یا چیز دیگری و یا اگر کسی بخواهد به فقیران پول بدهد، قطعاً هیچ اشکالی از دید امام ابوحنیفه نخواهد داشت.

امام ابوحنیفه علاوه بر مقاصد شریعت، اصل عموم معنا و مفهوم نصوص را در امور اجتهادی خویش مدنظر می‌گرفت، نه خصوص لفظ را. طور مثال: قرآن کریم می‌گوید: «وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة» [بقره: ۲۸۰]

سیاق این آیه در مورد شخص رباخوار است و حکم می‌کند که انسان مرابی (رباکار) باید دست از ربا بردارد و بر گرفتن اصل مال قرضه خویش، اکتفا کند. سپس در این آیه می‌گوید که اگر شخص بدهکار و مقروض فقیر است و توانایی پرداخت همان تن پول را هم ندارد، اخلاق اسلامی و برادری ایجاب می‌کند که برایش تا فرصت توانمندی و دستیابی به پول و پैसे، مهلت بدهد (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة).

از دید خصوص لفظ یا همان معنای متبادر، آیه مخصوص فقیر در موضوع ربا می‌شود. اما کسی که نگاه عمیق، متفکرانه و مقاصد محور به نصوص داشته باشد، پای فکر خویش را به ظاهر لفظ بند نمی‌سازد و مفهوم اختصاص را از آیه استنباط نمی‌کند. بلکه معنای آیه را بر اصل عموم گرفته و مفاد آن را بر واقعیات مشابه، تسری می‌دهد و آن را شامل مطلق افراد بدهکار و مدیون می‌سازد. اگرچند قرض‌شان قرضه ربوی نه بلکه قرض حسنه نیز بوده باشد... یا در حدیثی آمده که «الذی یشرب فی آنية الذهب و الفضة إنما یجر جر فی بطنه نار جهنم». این حدیث از دید لفظ خویش ناظر به نوشیدن در ظروف طلایی و نقره می‌باشد. اما از لحاظ روح و معنایش شامل تمام انواع استفاده از ظروف طلایی و نقره می‌شود و شامل استفاده از تمام وسایل که از طلا ساخته شده‌اند؛ از قبیل انگشترها، ساعت‌ها و

غیره وسایل طلایی نیز می‌شود؛ چون درست نیست که کسانی از شدت فقر و گرسنگی بمیرند، ولی شمار دیگری وسایل تزیینی طلایی بپوشند.

چهارم - استکثار از اصل قیاس و طرح مسایل فرضی

یکی از مهم‌ترین عوامل انقطاب در میان علمای اهل سنت و انشعاب آن‌ها به مدرسه اهل رأی و اهل حدیث و صف‌آرایی اهل حدیث در برابر امام ابوحنیفه و اهل رأی، قیاس‌گرایی این امام و توسع او در این باب است. اهل حدیث مدعی‌اند که امام ابوحنیفه در اثر تکیه بیش‌ازحد به مسایل قیاسی، بخش زیادی از احادیث و اخبار آحاد را ترک گفته است. این‌ها، بسیاری اوقات به‌جای اصطلاح قیاس کلمه رأی را به کار می‌برند و تصریح می‌کنند که این امام رأی و نظر شخصی خویش را بر احادیث پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، حق تقدم می‌داد.

باید عرض شود که ادعای تقدیم رأی و نظر شخصی بر احادیث نبوی، در مورد امام ابوحنیفه، یک ادعای بی‌اساس است که یا ریشه در سطحی‌نگری و قشری‌گرایی دارد و یا هم برخاسته از نوع به اصطلاح منافسه و رقابت اقران می‌باشد که در گذر زمان متراکم شده و سپس به‌صورت وارد کردن چنین جرح‌هایی، فوران کرده است.

از آنجا که اصول مذهبی امام ابوحنیفه رحمه‌الله بهترین دلیل بی‌اساسی چنین ادعاهایی است؛ لذا ابتدا برخی از سخنان وی را که مبین اصول مذهبی، خطوط اساسی و نقشه راه او در زمینه تعامل با نصوص، می‌باشد، ذکر می‌کنم. بعداً سخنان شماری از علما را در پیوند به ادعای فوق متذکر شده، در پایان توضیح می‌دهم که منظور امام ابوحنیفه رحمه‌الله از اصل قیاس چیست؟ رأی یا چیز دیگری. امام ابوحنیفه رحمه‌الله می‌گفت: «أَخَذَ بَكِتَابِ اللَّهِ فَمَا لَمْ أَجِدْ فَبَسَنَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنْ لَمْ أَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا سُنَّةَ نَبِيِّهِ أَخَذْتُ بِقَوْلِ أَصْحَابِهِ مِنْ شَيْئٍ مِنْهُمْ وَأَدْعُ قَوْلَ مَنْ شَيْئٍ مِنْهُمْ وَلَا أَخْرَجَ مِنْ قَوْلِهِمْ إِلَى قَوْلٍ غَيْرِهِمْ فَأَمَّا إِذَا أَنْتَهَى الْأَمْرُ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَالشَّعْبِيِّ وَابْنِ سِيرِينَ وَالْحَسَنِ وَعَطَاءٍ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَعَدَدٍ رَجُلًا فَقَوْمُ اجْتَهِدُوا فَاجْتَهِدْ كَمَا اجْتَهِدُوا». یعنی به اساس حکم کتاب خداوند عمل می‌کنم، اگر در کتاب الله، نیافتم به سنت رسول صلی‌الله‌علیه‌وسلم عمل خواهم کرد، اگر در کتاب و سنت هیچ یک - حکم مسئله را نیافتم، به قول یاران پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم علم خواهم کرد، بدین شیوه که قول کسی را که خواستم می‌گیرم و قول کسی را که خواستم ترک می‌گویم و در کل از حوزه گفتار آنان، بیرون نخواهم شد.

همچنان می‌گوید: «لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ بِرَأْيِهِ مَعَ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَ لَا مَعَ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ لَا مَعَ مَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ أَصْحَابُهُ وَ أَمَا مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ فَتَخَيَّرْ مِنْ أَقْوَالِهِمْ أَقْرَبَهُ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ إِلَى السُّنَّةِ وَ نَجْتَهِدْ وَ مَا جَاوَزَ ذَلِكَ فَالْاجْتِهَادُ بِالرَّأْيِ». یعنی هیچ کسی حق این را

ندارد که در صورت موجودیت کتاب الله یا سنت رسول الله صلی الله علیه و سلم، یا اجماع صحابه به اساس رأی خود حرف بزنند. اما در صورتی که صحابه در موضوعی دچار اختلاف شدند، قولی را که نزدیکتر به کتاب الله و یا سنت رسول الله صلی الله علیه و سلم باشد، اختیار خواهیم کرد و می‌کوشیم که قول و نظر صواب‌تر را انتخاب و اختیار نماییم. در غیر این صورت‌ها تکیه بر اجتهاد الرای خواهیم کرد.

علی جمعه رحمه الله می‌گوید: یکی از اصول مقررہ امام ابوحنیفه رحمه الله تأخیر قیاس نسبت به نصوص است، اما مخالفین او فکر کردند که قیاس را بر نص ترجیح می‌دهد. در حالی که امام ابوحنیفه رحمه الله می‌فرمود: «کذب واللّه وافتري علينا من يقول إننا نقدم القیاس علی النص، وهل یحتاج بعد النص إلى القیاس». یعنی قسم بخدا دروغ گفته و دست به افترا زده آن کسی که ادعا دارد ما قیاس را بر نص، حق تقدم می‌دهیم؛ چون در موجودیت نص اصلاً به قیاس نیازی نمی‌باشد.

همچنان می‌گوید: اکثر علما در صورت تعارض در میان اخبار آحاد و قیاس به خبر واحد در صورت صحت آن، حق رجحان می‌دهند، در این راه نه فقاهت راوی را شرط می‌گذارند و نه عدم تناقض آن خبر، با مفاد قیاس را. سپس در مورد نظر امام ابوحنیفه رحمه الله چنین می‌گوید: احناف در چنین مواردی به تفصیل باور دارند؛ نه، به صورت مطلق، خبر واحد را رد می‌کنند و نه در کل همه انواع خبر واحد را می‌پذیرند. بدین شرح که اگر در صورت عمل به خبر واحد، کلیه طرق، راهها و وجوه قیاس مسدود نشود - یعنی اینکه اگر حدیث با برخی از انواع قیاس مخالف است، اما با برخی دیگری از طرق و وجوه قیاس موافقت داشته باشد - به آن عمل می‌کنند. اما در صورتی که عمل به خبر واحد باعث تعطیل تمام وجوه و طرق قیاس شود، ضرورتاً عمل به خبر واحد را ترک می‌گویند. سپس می‌گوید: معنای این قول احناف: «خبر واحد شخص عادل ضابط غیر فقیه، جز در حالات ضرورت و استثنایی ترک گفته نمی‌شود»، همین است و منظور از حالت ضرورت همان انسداد باب الرای من کل الوجوه، می‌باشد.

سپس علی جمعه می‌گوید: اینجا است که می‌بینیم، امام ابوحنیفه رحمه الله فروع زیادی را بر مبنای خبر واحد و تودیع قیاس، استحصال کرده است و همچنان می‌بینیم که فروع و مسایل دیگری را بر مبنای قیاس و ترک خبر واحدی که در مغایرت با قواعد عامه قرار دارد، استخراج کرده است.

دکتر نورالدین عتر رحمه الله می‌گوید: مشهور این است که احناف به اساس اقتضای قیاس، احادیث را ترک می‌گویند و قیاس، یعنی رأی و پیدا است که رأی در مقابل نص، ارزشی ندارد. سپس چنین تصریح می‌کند: اما حقیقت این است که کلمه قیاس در چنین مقام‌هایی، موهم و مشعر معنای غیر مراد گردیده است؛ یعنی منظور از قیاس در چنین مواردی رأی نیست؛ بلکه منظور از قیاس: اصول

شرعی ثابت به اساس دلایل قرآنی و سنت قطعی نبوی، می‌باشد.

چنانکه می‌بینیم در خصوص حدیث بیع مصراة به اساس کلیات قرآنی مثل آیه «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ»، [النحل: ۱۲۶]. و حدیث «الخراج بالضمنان» که به صورت قاعدوی مطرح شده‌اند، عمل می‌کرد.

نظر به آنچه گفته آمد، واضح شد که اجتهادات امام ابوحنیفه صرفاً متکی بر رأی محض نبوده‌اند. بلکه بسیاری از اجتهادات و استنباطات قیاسی او، بر پایه عمومیات قرآن و سنت، روح شریعت اسلام، اصول کلی و مقاصد شریعت؛ استوار بوده است؛ نه بر اساس رأی محض و هوا و هوس و نه بر بنیاد فکریه مخالفت با احادیث؛ چنانکه شماری خیال کرده‌اند.

یکی دیگر از انتقادات وارده بر امام ابوحنیفه علاوه بر اصل استکثار از قیاس، طرح مسایل فرضی است. امام ابوحنیفه برای موضوعات و مسایلی که تا حال واقع نشده بودند، طرح مسئله می‌کرد و سپس برای آن حکم جستجو می‌کردند. اینجا است که امام ابوحنیفه و یارانش را به نام «أرأیتون» یاد کرده‌اند؛ چون با کلمه «أرأیت» به طرح مسایل تقدیری و بیان حکم آن می‌پرداختند. این در حالی بود که سایر دانشمندان چنین کاری را مجاز نمی‌دانستند و از طرح مسایل فرضی اجتناب می‌کردند. البته این امام، از این کار خویش آن گونه که فکر می‌شود، کدام امر خلاف را مرتکب نشده بود؛ بلکه متعاسماً به هدف خدمت به شریعت اسلام و تسهیل روند استنباط و هموارسازی راه اجتهاد برای علمای بعدی، چنین کاری را انجام می‌داد.

مصطفی سباعی می‌گوید: امام ابوحنیفه در میان پیشوایان عصر خویش، نخستین فردی به حساب می‌رود که در امر استنباط احکام و تفریع فروعات به گونه وسیعی از مسایل فرضی، استفاده کرده بود. اما علمای پیشین چنین چیزی را خوش نداشتند و آن را ضیاع وقت و مصروف کردن مردم به امور لایعنی، تلقی می‌کردند.

سپس عذر کسانی را که توسع در اجتهاد را جایز نمی‌دانستند و از اظهارنظر پیرامون مسایل واقع نشده، هشدار می‌داند، چنین بیان می‌کند: زید بن ثابت هرگاه در مورد حکم مسئله پرسیده می‌شد، می‌پرسید که آیا تا به حال، چنین موضوعی اتفاق افتاده است؟ اگر می‌گفتند که خیر تا حال واقع نشده، در پاسخ می‌گفت: بگذارید که اول اتفاق بیفتد.

همچنان امام دهلوی در کتاب الإنصاف در خصوص اختلاف میان اهل رأی و اهل حدیث می‌گوید: معاذ رضی الله عنه می‌گفت: ای مردم! تا زمانی که بلا و رخدادی اتفاق نمی‌افتد، شما در مورد حکم آن و حیثیت شرعی آن، عجله نکنید؛ چون همواره در میان مسلمانان کسانی خواهند بود که به سؤالات هر عصر و زمان، پاسخ‌های مقننی ارایه خواهند کرد. همچنان از عمر، علی، ابن عباس

و ابن مسعود رضی الله عنهم در مورد کراهیت تکلم و صدور حکم راجع به مسایل فرضی، سخنانی نقل شده است. اینجاست که عده از علما طرح مسایل فرضی و تقدیری و سپس استنباط حکم برای آن را غیر جایز قلمداد کرده اند. اما امام ابوحنیفه به پیمانۀ وسیعی از آن استفاده می کرد و حسب گفته برخی از علما شمار مسایل تقدیری او به ۶۰۰۰۰ و یا چیزی کم تر از آن، بالغ می شود.

در موضوع طرح مسایل فرضی اگرچند عده از علمای اسلام مخالفت کرده اند و از آن -نظر به همان روایات و نظریات متقدمین- هشدار داده اند، اما بالمقابل جمهور علما این کار را تجویز کرده اند، چنانکه محمد بن الحسن الفاسی با استناد به حدیث مقداد بن عمرو کندی از پیامبر صلی الله علیه وسلم می پرسد که: «أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فقاتلني فضرب إحدى بالسيف فقطعها ثم لاذ بشجرة فقال: أسلمت لله، أفاقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟ فقال: «لا تقتله، فإنه بمنزلك قبل أن تقتله، وإنك بمنزلة قبل أن يقول كلمته ألتى قال» - به من بگو، اگر با مردی از کفار (حربی و متجاوز) رو برو شوم. پس آن حربی با من مقاتله کند و یکی از دستانم را به شمشیر زده، قطع کند. بعد از این عمل خویش به زیر درختی پناه برده و در این هنگام اظهار اسلام کند. آیا بعد از گفتن این کلمه، آن را بکشم؟ پیامبر صلی الله علیه وسلم می گویند: او را نکش؛ چون قبل از اینکه او را بکشی، با مسلمان شدن مثل تو معصوم الدم شده است و اگر تو بعد از گفتن کلمه او را قتل کنی، مثل او قبل از گفتن کلمه شده و مباح الدم قرار می گیری و قصاص می شوی - چنین می فرماید: در این حدیث از طرح مسئلۀ فرضی نهی نشده است؛ بلکه بر عکس به سؤالات فرضی و تقدیری مقداد، پاسخ داده شده است. پس از این حدیث دانسته می شود که طرح مسایل فرضی و تقدیری، جایز بوده و کدام مشکلی ندارد.

امام ابوحنیفه به عنوان فقیه و مجتهد امت اسلامی می خواست تا با طرح مسایل و نظریات، زمینه وسیعی را برای کسانی که می خواهند اجتهاد کنند باز کرده باشد و برای شکوفایی فقه اسلامی و پویایی شریعت کارهای مقدماتی را انجام داده باشد.

خطیب در کتاب تاریخ بغداد موقعی که از آمدن قتاده به حضور امام ابوحنیفه و سؤال و جوابی که در میانشان مطرح می شود، حکایت می کند، می گوید: ابوحنیفه گفت: ای قتاده! در مورد مردی که ناپدید می شود و همسرش به این فکر که ممکن وفات کرده باشد، با کس دیگری نکاح می کند. اما بعداً شوهرش پیدا می شود، چه نظر داری؟ نظرت در مورد مهرش چه است؟ امام ابوحنیفه قبلاً به یارانش گفته بود که اگر به آدرس حدیث حرف بزند، حتماً دروغ می گوید و اگر طبق رأی و فهم خودش سخن بگوید، دچار اشتباه خواهد شد. قتاده پرسان می کند که آیا چنین یک اتفاقی به وقوع پیوسته است؟ امام ابوحنیفه می گوید که نه تا حال اتفاق نه افتاده است. قتاده می گوید: پس چرا در

مورد حادثه که تا حال اتفاق نه افتاده، می‌پرسی؟ امام ابوحنیفه می‌گوید: ما پیش از وقوع بلا برای آن، آماده‌گی می‌گیریم؛ لذا هنگامی که به وقوع پیوست، چگونگی داخل شدن در آن و کیفیت خروج از آن را به‌خوبی خواهیم دانست.

دکتر مصطفی سباعی در خصوص توجیه توسع امام ابوحنیفه در امر قیاس و عنایت خاص او، به مسئله اجتهاد، چنین می‌گوید: نظر امام ابوحنیفه این بود که وظیفه یک مجتهد، تمهید و هموارسازی راه اجتهاد برای مردم و زمینه‌سازی قبله برای حوادث و رخدادها می‌باشد؛ چون بسیاری از آن حوادث اگرچند در عصر و زمانه مجتهد، به وقوع هم نه پیوسته باشند، اما بدون شک که در آینده‌ها اتفاق خواهند افتاد.

پس یکی دیگر از اموری که امام ابوحنیفه و یارانش بدان باور و التزام داشتند و باعث انتقادات سایر علما گردیده بود، موضوع طرح مسایل تقدیری و ارایه پاسخ برای آن‌ها است که سایر علما نظر به دلایلی که بخشی از آن ذکر شد، آن را نا جایز می‌شمردند. اما امام ابوحنیفه و یارانش آن کار را درست می‌گفتند و آن را علاج برای مسایل قبل از وقوع آن، تلقی می‌کردند. البته این کار برای غنامندی، جامعیت و پاسخ‌گویی به نیازمندی‌های فقهی و حقوقی یک جامعه، ضرورت انکارناپذیر می‌باشد.

پنجم - رقابت اقران/ پدیده منافسه

عامل دیگری که سبب انتقاد بر شخصیت امام ابوحنیفه گردیده و تا اکنون جریان دارد، پدیده منافسه و «مخالفت اقران» می‌باشد.

خطیب بغدادی در تاریخ بغداد اقوال مختلفی را از مالک، ثوری، اوزاعی، وسفیان بن عیینه و عبدالله بن المبارک نقل کرده است، اقوالی در جهت طعن و جرح شخصیت امام ابوحنیفه و اقوالی در زمینه تمجید و تحسین و تأیید او.

اینک نمونه‌های از سخنانی که در جرح او گفته شده است:

خطیب بغدادی نقل کرده که سفیان بن عیینه، می‌گفت: «کسی را چون ابوحنیفه جری‌تر در برابر خداوند ندیدم؛ چون با طرح مثال‌های زیادی حدیث رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم را رد می‌کرد. وقتی که این روایت «إن البیعین بالخیار ما لم یفترقا» - یعنی بایع و مشتری تا زمانی که از هم جدا نشده باشند، اختیار تداوم و یا فسخ عقد را دارند - به او می‌رسد، در پاسخ می‌گوید: به من بگو، اگر در کشتی باشند؟ یا در زندان باشند؟ یا در سفر باشند، افتراق و جدایی‌شان چگونه خواهد بود؟

امام ابوحنیفه رحمه‌الله می‌گفت که منظور از افتراق در حدیث افتراق جسمی و بدنی نیست؛ بلکه افتراق قولی است و همین‌که بایع و مشتری از موضوع عقد انصراف کرده، وارد موضوع دیگری شدند، در حقیقت افتراق صورت گرفته و حق فسخ مجلس، از میان می‌رود. اما سایر علما، افتراق را به معنای

افتراق بدنی گرفته‌اند. بدین جهت است که امام ابوحنیفه سؤال کرده که در صورتی که طرفین عقد در کشتی یا زندان و یا جریان سفر بوده باشند، افتراق بدنی چگونه متحقق خواهد شد.

همچنان در عین جلد و صفحه روایت کرده که وکیع می‌فرمود: «ابن مبارک از ابوحنیفه در مورد رفع یدین سؤال کرد. ابوحنیفه در جواب گفت: می‌خواهد پرواز کند که دست‌هایش را بالا می‌کند؟ وکیع می‌گوید: از آنجا که ابن مبارک آدم زیرکی بود؛ لذا در جواب می‌گوید: وقتی که در بار اول پرواز کرد، نوبت دوم نیز پرواز می‌کند. در این لحظه، ابوحنیفه سکوت می‌کند و چیزی نمی‌گوید.

همچنان از عروه روایت کرده که می‌گفت: «همواره کار بنی اسرائیل در مسیر درستی و اعتدال قرار داشت، تا اینکه در میان‌شان فرزندان اسیران ظهور کرد. این‌ها از آنجا که در میان بنی اسرائیل به اساس رأی سخن گفتند، پس هم خود گمراه شدند و هم دیگران را گمراه ساختند و همچنان کار مردم در جهت خوبی روان بود، تا اینکه ابوحنیفه در کوفه، عثمان بنی در بصره و ربیعہ در مدینه؛ باعث تغییر آن گردیدند. پس در آن‌ها تعمق کردیم، دیدیم که آن‌ها نیز فرزندان اسیران می‌باشند.»

حمدویه از محمد بن مسلمه پرسیان می‌کند که: «چرا دیدگاه‌های نعمان وارد تمام شهرها گردید، اما وارد مدینه نشد؟ در جواب گفته، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم گفته است: «در مدینه دجال و طاعون داخل شده نمی‌تواند و ابوحنیفه دجالی از دجال‌ها است.»

سفیان ثوری می‌گفت: «در اسلام مولودی مضرت‌تر نسبت به اهل اسلام، به انداز ابوحنیفه زاده نشده است.»

عبدالرحمن بن مهدی می‌گفت: «در اسلام بعد از فتنه دجال، مثل فتنه ابوحنیفه نیست.»

چنین حرف‌هایی را علمای محقق، منصف و بی‌طرف از نوع حرف‌های ناشی از «منافسه اقران» دانسته‌اند و به چنین حرف‌ها و قضاوت‌ها، کدام اهمیتی قائل نیستند؛ چنانکه ابن عبدالبر مالکی در کتاب (جامع بیان العلم و فضله) عنوانی را زیر نام (باب حکم قول العلماء بعضهم فی بعض) عقد کرده و سپس به نقل از ابن عباس چنین روایت می‌کند: «دانش علما را بپذیرید ولی سخن آن‌ها را در برابر یک‌دیگرشان، قبول نکنید؛ زیرا - قسم به ذاتی که جانم به دست اوست - تغایر و اختلافات آن‌ها به مراتب بیشتر از اختلاف تیوس (تکه‌ها) در آغل‌شان است»

شبهه روایت فوق از مالک بن دینار و سعید نیز روایت شده است اما در این دو روایت بجای کلمه «تغایر» کلمه «تحاسد» به کار رفته است.

بر عکس روایت‌های که در ذم امام ابوحنیفه آمده و بخشی از آن را تذکر دادیم، دیده می‌شود که جمهور علما و خاصاً علمای متذکره به شخصیت دینی، علمی و فقهی امام ابوحنیفه اعتراف کرده‌اند و آن را مورد تمجید قرار داده‌اند.

اینک مثال‌ها:

خطیب با سندش از امام شافعی نقل می‌کند به امام مالک گفتند که آیا ابوحنیفه را دیدی؟ فرمود: بله، مردی را دیدم که اگر بخواهد این ستون را طلا بگرداند، حتماً حجت و دلیلش را نیز ارایه خواهد کرد.

قاضی عیاض می‌نویسد: ابوحنیفه و مالک روزی در مدینه ملاقات کردن. د. موقعی که امام مالک بیرون شد، سروصورتش عرق کرده بود، لیث بن سعد برایش می‌گوید: «چرا عرق کرده؟» امام مالک می‌گوید: «چون با ابوحنیفه نشست داشتم؛ یقیناً او یک آدم فقیه است ای لیث مصری».

خطیب با سند خویش، روایت کرده که: «وقتی که امام ابوحنیفه مشهور گردیده بود، امام اوزاعی که تا حال او را ندیده بود، نسبت به او گمان بد داشت؛ حتی باری به عبدالله بن مبارک گفته بود: همین مبتدعی که در کوفه ظهور کرده و کنیه‌اش ابوحنیفه می‌باشد، کی است؟ ابن مبارک بدون اینکه کدام جوابی بدهد، به ذکر مسایل پیچیده علمی و طرق درک و فهم آن و فتوا بر بنیاد آن، ادامه می‌دهد. در این اثنا اوزاعی می‌پرسد که صاحب این فتوا و نظریه‌ها کی است؟ ابن مبارک می‌گوید: مربوط به شیخی می‌شوند که در عراق با او ملاقات کرده‌ام. اوزاعی می‌گوید: شیخ بزرگی بوده است، برو و از او بسیار زیاد بیاموز (اَذْهَبْ فَاسْتَكْثِرْ مِنْهُ). در این لحظه ابن مبارک صریحاً می‌گوید که این شیخ، همان ابوحنیفه است. بعد زمانی که اوزاعی و ابوحنیفه در مکه با هم جمع می‌شوند، در باره مسایلی که ابن مبارک ذکر کرده بود، باهم گفت‌وگو می‌کنند و امام ابوحنیفه حقیقت آن مسایل را برایش شرح می‌دهد. بعد از وداع و جدا شدن اوزاعی خطاب به ابن مبارک می‌گوید: «غُبِطْتُ الرَّجُلُ بِكَثْرَةِ عِلْمِهِ وَفَوْرِ عَقْلِهِ، وَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ تَعَالَى، لَقَدْ كُنْتُ فِي غَلَطٍ ظَاهِرٍ، أَلَزَمُ الرَّجُلَ، فَإِنَّهُ بِخِلَافِ مَا بَلَغَنِي عَنْهُ». یعنی از کثرت و فزونی علم و قوت عقل این مرد، دچار غبطه شدم. از خداوند متعال مغفرت می‌خواهم؛ چون قبلاً در یک اشتباه آشکاری قرار داشتم. ملازم این مرد باشد؛ زیرا آن را برخلاف حرف‌هایی که به من رسیده بود، یافتم.

عبدالله بن المبارک می‌گوید: من، عابدترین، با تقواترین، داناترین و فقیه‌ترین مردم را دیده‌ام. عابدترینشان عبدالعزیز بن ابورواد، متقی‌ترینشان فضیل بن عیاض، آگاه‌ترینشان، سفیان ثوری و اما فقیه‌ترینشان امام ابوحنیفه است. سپس می‌گوید: در فقه مثل او را اصلاً ندیده‌ام.

سفیان بن عیینه می‌گوید: در مورد دو چیز فکر نمی‌کردم که از پل کوفه عبور کنند، اما برخلاف آفاقی شدند: یکی قراءت حمزه و دیگری رأی و اجتهاد ابوحنیفه.

ابن عبدالبر مالکی می‌فرماید: در مورد امام ابوحنیفه شمار زیادی از مردم دچار غلطی و اشتباه گردیده‌اند و گروه نادانی با وارد کردن اتهاماتی بر او -بدون اینکه بدانند با این کارشان، چه گناهی را

مرتکب شده‌اند-، دچار گمراهی شده‌اند. در حالی که سخن درست و انصاف این است که: هرکسی که عدالتش درست و صحیح بوده و پیشوایی او در باب علم و دانش ثابت شده و ثقه بودنش واضح و به امور علمی عنایت و توجه داشته باشد، دیگر نسبت به او به سخن هیچ‌کسی التفاتی نخواند شد. سپس چنین اضافه می‌کند: دلیل عدم قبولیت و پذیرش سخن هیچ‌یکی از طاعنین در مورد کسی که جمهور مسلمانان آن را به صفت امام و پیشوای دینی انتخاب کرده‌اند، این است که: از برخی از علمای سلف نسبت به برخی دیگرشان، سخنان زیادی نقل شده است که پاره‌ای از آن سخن‌ها ریشه در خشم و غضب داشته‌اند و برخ دیگری ناشی از حسد و حقد و کینه بوده‌اند.

مصطفی سباعی در خصوص بی اعتباری انتقادات وارده بر شخصیت امام ابوحنیفه و انگیزه‌های اصلی آن چنین می‌نویسد: در شان امامی چون ابوحنیفه که از مزایایی مثل تجمع شمار زیادی از شاگردان و یاران، پرورش در محیط علمی، قرب عهد به دوران صحابه کرام، فهم ثاقب و اجتهاد رسا در مورد دین و شریعت الهی برخوردار بود، درست نیست که تحت هیچ شرایطی، مورد چنین حملات ظالمانه قرار گیرد. حمله و یورش که از منافسه و غبطه اقران/ علمای هم‌عصر و از جهل و نادانی راویان و دروغ افتراگران ناشی می‌شود. این حملات، همچنان ادامه داشت؛ تا اینکه بعد از انتهای فتنه خلق قرآن به اوجش رسید. در این شرایط، کثیری از اهل حدیث به امام ابوحنیفه و یارانش حمله کرده و او و یارانش را صرف به خاطر انتقام‌گیری از معتزله که انواعی از عذاب و شکنجه را به اهل حدیث چشانیده بودند، مورد طعن و جرح قرار دادند؛ چون جمهور علمای معتزله در باب فروعات از مذهب امام ابوحنیفه پیروی می‌کردند. پس راز این حملات (حملات بعد از انتهای فتنه خلق قرآن) به همین مسئله برمی‌گردد.

در کتاب المدخل الی دراسة المذاهب الفقهية اثر علی جمعه به نقل از ابوبکر بن عیاش چنین آمده است که: برادر سفیان ثوری وفات شد، مردم غرض سوگواری در خانه‌اش جمع شدند. در این اثنا ابوحنیفه داخل شد، سفیان از جایش برخاست و نزدیکش رفت، او را اکرام کرده و در جای خودش نشاند، سپس پیش رویش نشست. موقعی که مردم پراکنده شدند و از مجلس رفتند، یاران و دوستان سفیان پرسیدند که امروز تو را دیدیم که کار عجیبی را انجام دادی! سفیان رحمه الله می‌گوید: این مردم جایگاه علمی بالایی دارد، پس اگر به خاطر علمش بپا نخیزم به خاطر احترام به سن و سالش باید بپا خیزم، اگر به خاطر احترام به سنش نخیزم به منظور احترام به فقه او بپا می‌خیزم و اگر به خاطر احترام به فقهش نخیزم، به خاطر احترام به ورع و تقوایش ایستاد می‌شوم.

صاحب تفسیر أضواء البیان می‌گوید: موقف ما در مورد امام آن چهارگانه و غیره پیشوایان دینی؛ موالات، محبت، تعظیم و احترام، اجلال و بزرگداشت و تمجید از علم و تقوا آن‌ها و متابعت‌شان در

محدوده عمل بر کتاب و سنت است. سپس در مورد نظرات اجتهادی آنان می‌گوید: پیروی از نظریات اجتهادی آنان بهتر و صواب‌تر از نظرات اجتهادی خودمان است؛ چون علم و دانش آنان بیشتر و تقوایشان فزون‌تر است.

سپس می‌افزاید: سخن حقیقت در مورد امامان این است که: آن‌ها از خیار و بهترین‌های علمای مسلمین بوده‌اند و از خطا مصونیت نداشتند؛ پس در هر موضوعی که مصیب بوده باشند، مستحق اجر اجتهاد و اجر اصابت خواهند شد و اگر دچار اشتباه گردیده باشند، این اشتباه برایشان نه ذمی خواهد بود و نه عیبی و نه کدام نقصی.

در خصوص روایت‌های که در قسمت مذمت امام ابوحنیفه آمده است، اگرچند عیسی بن ابوبکر ایوبی در کتابش السهم المصیب فی کبد الخطیب موقف انکار را اتخاذ کرده است، اما دکتور مصطفی سباعی بدین باور است که سخنانی که از علمای بزرگی مثل مالک، سفیان ثوری، ابن عیینه و... نقل شده است، به زمانی بر می‌گردد که آن‌ها از نزدیک ابوحنیفه را ندیده بودند و بر اساس حرف‌هایی که از دیگران می‌شنیدند، در موردش چنین داوری می‌کردند. اما بعد از اینکه امام ابوحنیفه به مناطق مختلفی مثل؛ مدینه، مکه، بصره و بغداد سفر کرد و با دانشمندان از نزدیک دیدن کرد و استدلال‌ات خویش را با آن‌ها در میان گذاشت، نظر این علما تغییر یافت.

حاصل کلام اینکه: مسئله رشک، غبطه و منافسه علمای هم‌عصر، یک حقیقت تاریخی است که بسیاری از علما از شر آن مصون نمانده‌اند که متأسفانه امام ابوحنیفه نیز هدف تیر چنین برچسپ‌هایی قرار گرفته بود و شماری از علما او را جرح کرده و مورد مذمت قرار داده‌اند؛ اما خوشبختانه از همان علمایی که در مذمت و جرح او سخن گفته‌اند، سخنانی در مورد شخصیت علمی، طهارت و تقوایش نیز، ثابت است. خلاصه سخن اینکه آن علما تا زمانی که امام ابوحنیفه را ندیده بودند و بر اساس حرف‌های مخالفین او قضاوت می‌کردند، در رد و جرح او چیزهایی - متأسفانه - می‌گفتند؛ اما بعد از اینکه با او از نزدیک ملاقات می‌کنند و دیدگاه‌ها و نظراتش را می‌شنوند و از شخصیتش آگاهی حاصل می‌کنند، از حرف‌های پیشین خویش استغفار کرده و به جایگاه والا و واقعی او، اعتراف می‌کنند.

سرمایه حدیثی امام ابوحنیفه

امام ابوحنیفه از معدود کسانی است که مورد هجوم انتقادات زیادی قرار گرفته‌اند، وی گاهی به مرجئه بودن متهم می‌شد و گاهی به قدری بودن، گاهی به خلق قرآن و گاهی به اعتقاد به عقیده تناسخ؛ اما غالباً به عنوان منکر حدیث و یا شخصی که رأی را بر حدیث ارجحیت می‌دهد، مورد اتهام قرار گرفته

است و به نظر می‌رسد که سایر برچسپ‌ها (خلق قرآن، ارجاء، اعتزال و...) به نحوی برخاسته از موضوع انکار حدیث و ترجیح رأی، می‌باشند.

از میان اتهامات وارده بر امام ابوحنیفه، بخش زیاد آن در نتیجه انتشار مذهب او در آفاق جهان و کارنامه‌های شاگردانش، متواری گردید. اما اتهاماتی که تا اکنون باقی‌است و از طرف برخی‌ها گهگاهی مطرح می‌شود، بر سر دو موضوع است، یکی - قسمی که ذکر شد - همان توسع او در باب اجتهاد بر اساس رأی و قیاس که به آن پرداخته شد. دوم موضوع سرمایه و بضاعت حدیثی وی.

راجع به اصول مذهبی امام ابوحنیفه اشارات کوتاهی داشتیم، همچنان راجع به اینکه وی التزام بیش از حد نسبت به رأی و قیاس در استنباط احکام و فروع مسایل داشت، بحث صورت گرفت. ذیلاً در خصوص اعتراض دومی یعنی مسئله بضاعت حدیثی امام ابوحنیفه در روشنایی دلایل و گفته‌های دانشمندان بزرگ و قابل اعتماد بحث خواهیم کرد.

خطیب در کتاب تاریخ بغداد جلد ۱۵ ص ۴۴۴ روایت می‌کند که روزی امام ابوحنیفه در حالی به حضور خلیفه جعفر منصور داخل شد که عیسی بن موسی آنجا حضور داشت. عیسی به منصور گفت: امروز این آدم دانشمند جهان است. منصور می‌پرسد که ای نعمان! علم را از کی گرفتی؟ امام ابوحنیفه در جواب می‌گوید: «از طریق یاران عمر از عمر، از طریق یاران علی از علی، از طریق یاران عبدالله از عبدالله و در زمان ابن عباس در روی زمین چون او، عالمی وجود نداشت». منصور می‌گوید: سند وثاقت علمی خویش را ذکر کردی.

ابوبکر بیهقی در کتاب معرفة السنن والآثار ج ۱ ص ۲۰۹ از تمام پیشوایان چهارگانه به نام و عنوان «امام» یاد می‌کند و از این طریق به امامت هر چهار، اقرار و اعتراف می‌کند. بدون شک و تردید این امامت، شامل هر دو بخش فقه و حدیث می‌شود؛ چنانکه می‌گوید: من در کتاب‌های این امامان که قایم به خدمت شریعت بودند و اصول مذهبی خویش را بر اساس مقدار دانش‌شان از کتاب و سنت، بنا کرده بودند؛ می‌نگرم. جمله خدمت به شریعت و ابتنای اصول مذهبی و اجتهادات بر قرآن و سنت، به صورت واضح می‌رساند که از نظر امام بیهقی رحمه الله چهار امام که امام ابوحنیفه یکی از برجسته‌ترین‌شان است، بنای کار خویش را بر قرآن و سنت استوار ساخت بودند. اینجاست که در صدر کلام خویش به کلمه امام از آن‌ها تعبیر می‌کند.

محمد بن بکر بن داسه می‌فرماید که امام ابوداود سلیمان سجستانی صاحب کتاب سنن در بخش حدیث همواره می‌گفت: «رَحِمَ اللَّهُ مَالِکاً کَانَ إِمَامًا، رَحِمَ اللَّهُ الشَّافِعِی کَانَ إِمَامًا، رَحِمَ اللَّهُ أَبَا حَنِيفَةَ کَانَ إِمَامًا.»

حاکم در المستدرک خود در مورد حدیث (لا نکاح إلا بولی) می‌گوید که این حدیث را گروهی

از امامان حدیث موصولا روایت کرده‌اند، سپس از امام ابوحنیفه چنین نام می‌برد: گروهی از امامان مسلمین از جمله ابوحنیفه - نعمان بن ثابت رحمه‌الله از طریق ابواسحاق، این حدیث را به صورت موصول روایت کرده‌اند.

از حرف‌های این سه امام و محدث معروف دانسته می‌شود که ابوحنیفه رحمه‌الله به حق که یک امام بوده است و بدون شک که یکی از مؤلفه‌های اساسی این امامت، آگاهی در بخش سنت و سرمایه حدیثی است. باقی ادعای قلت بضاعت حدیثی امام ابوحنیفه برخاسته از تکیه او بر اصل اجتهاد الرأی حین تفریع مسایل و وضع شروط سخت‌گیرانه در پذیرش خبر واحد، می‌باشد؛ چنانکه مناع خلیل قطان در تاریخ التشریع ص ۳۳۷ می‌گوید: این امام در پذیرش حدیث سختگیری داشت و حدیث متواتر و مشهور را قبول می‌کرد؛ اما در قسمت خبر واحد - وقتی مشهور نمی‌بود - توقف می‌کرد و برای پذیرش آن سلسله شروطی را وضع کرده بود. این عوامل منجر به این شد که متهم به قلت بضاعت حدیثی و رد کثیری از احادیث صحیحیه - به علت مخالفت مضمون آن‌ها با اصلی از اصول - شود.

سپس این ادعا را که گویا امام ابوحنیفه حدیث نمی‌فهمیده با ذکر قول از ابن‌خلدون، رد کرده می‌گوید: حاشا که این امام، عالم به سنت نبوده باشد، تصور این مسئله چگونه ممکن است؟ درحالی‌که او امام و پیشوای مسلمانان در بخش فقه بود! در صورتی که به سنت آگاه نمی‌بود، چگونه امت اسلامی فقه را از او فرامی‌گرفتند؟ سپس راجع به حرف قاضی عیاض که در مورد امام ابوحنیفه می‌گفت: «او، اعتبار و جایگاه بالا و دقت نظر داشت و در باب فقه، امامت و چیرگی داشت؛ اما در باب حدیث، امام نبود»، می‌گوید: چیزی را که عیاض نفی کرده، امامت و تبری مثل تبرز امام مالک و ابن‌حنبل است.

ابن‌خلدون رحمه‌الله در مقدمه خویش ج ۱ ص ۵۶۲ می‌گوید: توجه و اهتمام علمای اسلام به مذهب ابوحنیفه، خود دلیل بزرگی و امامت او در باب علم الحدیث است.

یکی از عوامل ادعای قلت بضاعت حدیثی امام ابوحنیفه رحمه‌الله علاوه بر آنچه که ذکر شد، عدم شناخت کافی و دقیق از این امام است. بدین جهت است که می‌بینیم کسانی که با او شناخت کامل داشتند، به صراحت به رد چنین ادعاهای بی‌اساسی می‌پردازند؛ چنانکه امام زفر و ابویوسف گفته‌اند: به سخنان مخالفین امام ابوحنیفه توجه و التفاتی نکنید؛ چون امام ابوحنیفه و یاران ما در هر موضوعی به اساس کتاب الله، سنت رسول‌الله و گفتارهای صحابه، عمل می‌کردند. بعد در مرتبه چهارم بود که فروع فقہی را بر همان اصول (کتاب و سنت و اقوال صحابه) قیاس می‌کردند. همچنان امام ابویوسف در مورد امام ابوحنیفه می‌گوید: هیچ کسی را عالم‌تر از ابوحنیفه در تفسیر

حدیث و نکته‌ها و فقهی حدیث، ندیدم. او به تناسب من، نسبت به حدیث صحیح، آگاه‌تر بود. امام ابوحنیفه که زاده کوفه بود و در آن سرزمین به تحصیل و فراگیری علوم نزد کسانی چون حماد و عطا پرداخته بود، به خوبی و به حد کافی از علوم تفسیر و حدیث که از برکت آمدن عبدالله ابن مسعود و بنیانگذاری مدرسه تفسیری کوفه و تربیه شاگردان زیادی نظیر علقمه، مسروق، قتاده، حسن بصری، عامر شعبی، مره همدانی و... در آن مناطق شایع و متداول بود، بهره داشت؛ به گونه‌ای که به استعداد، فقاقت و خبرویش همگان شهادت می‌دادند و بعد از اینکه استادش حماد در گذشت، به‌عنوان جانشین وی از طرف یاران و همقطاران برگزیده شد.

یحیی بن معین که می‌گفت: «کسی را ندیدم که در علم و دانش، نسبت بر وکیع مقدم باشد» بر اساس نظرات فقهی امام ابوحنیفه فتوا می‌داد و تمام احادیث او را حفظ داشت و احادیث زیادی را از وی شنیده بود. همچنان امام ابوحنیفه را در باب حدیث صدوق می‌گفت.

امام ابوحنیفه به‌عنوان یک فقیه و طبق ایجاب و اقتضای وظیفه خویش از دل احادیث، احکام و مسایل حیاتی برای جامعه را استخراج کرده و در خدمت شاگردان و جامعه قرار می‌داد. به حرف دیگر؛ به‌جای ثبت روایت‌ها و احادیث؛ پیام، محتوا و احکام احادیث را که جامعه به آن ضرورت داشت، به شاگردان خویش املا کرده و ثبت می‌کرد. لذا این ادعا که او حافظ حدیث نبود، ادعای بجایی نیست؛ چون این همه استنباطات بدون حفظ احادیث و این همه فروع بدون اصول، خردپسند نیست.

از امام ابوحنیفه احادیث زیادی روایت شده که در پانزده مسند جمع‌آوری شده‌اند و صدها حدیث دیگر آن، در کتاب (الآثار) ابویوسف و (الآثار) محمد بن الحسن نیز وجود دارد. همچنان سه چهارم از مسایلی استنباطی امام ابوحنیفه مورد تأیید و موافقه سایر مذاهب قرار گرفته است، باقی اختلاف در ربع مسایل، از نوع اختلاف در فروع است، نه اصول.

لذا ادعای اینکه امام ابوحنیفه رأی را بر حدیث ترجیح می‌داد و یا مجتهد بود ولی حدیث نمی‌دانست، ادعای مضحکی است که هیچ انسان آگاه و منصفی آن را، نخواهد پذیرفت.

باقی مسئله تفاوت امامان دینی از لحاظ حفظ احادیث، روایت‌ها و اقوال صحابه؛ یک حقیقت است و جزو مسلمات هست که کسی آن رد نمی‌کند و کوثری در تانیب الخطیب نیز این دید را قبول دارد؛ اما این ادعا که امام ابوحنیفه حدیث بلد نبود و یا بضاعت حدیثی اندکی داشت، یک ادعای واهی و بی‌اساس است.

شیخ الاسلام ابن تیمه می‌گوید: نباید کسی ادعا کند که کسی که به تمام احادیث شناخت و معرفت نداشته باشد، مجتهد بوده نمی‌تواند؛ چون اگر کسی برای مجتهد بودن، احاطه علمی بر تمام اقوال و افعال پیامبر صلی الله علیه وسلم را شرط بگذارد، پس در میان امت اسلام یک مجتهد هم یافت

نخواهد شد. لذا حفظ معظم احادیث، برای اجتهاد، کفایت می‌کند.

همچنان می‌گوید: اگر کسی به این باور باشد که تمام احادیث صحیحه، به دسترس هریکی از مجتهدین یا امام خاصی، قرار داشت؛ در باورش دچار خطای فاحش و قبیحی گردیده است.

شماری، مدون نبودن احادیث در زمان ابوحنیفه را از اسباب قلت بضاعت حدیثی او، تلقی کرده‌اند. اما شیخ الاسلام در کتاب رفع الملام می‌گوید: کسانی که قبل از جمع و تدوین این کتاب‌ها زندگی می‌کردند، دربارهٔ سنت، نسبت به علمای متأخر، داناتر و آگاه‌تر بودند...؛ چون آن‌ها در سینه‌های خویش چندین برابر احادیث موجود در این کتاب‌ها را حفظ داشتند و این یک حقیقتی است که انسان آگاه به قضیه، در آن تردیدی نخواهد داشت.

همه مجتهد بودن و فقاہت امام ابوحنیفه را قبول دارند، درحالی که کدام کتابی در بخش فقه از او باقی نیست. پس زمانی که نبود آثاری از امام ابوحنیفه در بخش فقه دلیل قلت بضاعت فقهی او تلقی نشده است، هرگز ادعای قلت بضاعت حدیثی او نیز درست بوده نمی‌تواند، به دلیل اینکه مسائیدی به او منسوب شده است.

همان‌گونه که محدث بودن امام مالک و امام احمد، هرگز به این معنا نیست که آنان فقیه نبوده باشند، به همین منوال عدم اشتغال زیاد امام ابوحنیفه به حفظ و جمع احادیث هرگز به این معنا نیست که بضاعت حدیثی او اندک بوده باشد.

به این سخن عبدالرحمن ابن مهدی رحمه الله نگاه کنید که می‌گفت: «سُفِيَانُ الثَّوْرِيُّ إِمَامٌ فِي الْحَدِيثِ وَلَيْسَ بِإِمَامٍ فِي السُّنَّةِ، وَالْأَوْزَاعِيُّ إِمَامٌ فِي السُّنَّةِ وَلَيْسَ بِإِمَامٍ فِي الْحَدِيثِ وَمَالِكٌ إِمَامٌ فِيهِمَا جَمِيعًا.»

یعنی، سفیان امام در بخش حدیث بود؛ نه در بخش سنت و امام اوزاعی امام در سنت بود؛ نه در بخش حدیث. امام مالک در هر دو بخش (حدیث و سنت) امام بود.

در این گفتار، امامیت اوزاعی در بخش حدیث نفی شده است و این نفی به این معنا نیست که او در بخش حدیث آگاهی نداشته باشد. چنین داوری‌ها به صورت تقابله و مقایسوی، معنا می‌دهد؛ نه به صورت انفرادی. یعنی اگر کسی مشخصاً در مورد جایگاه حدیثی امام اوزاعی حرف بزند، او را عالم حدیث خواهد گفت؛ اما اگر او را در دو بخش سنت و حدیث مقایسه کند، نظر به وجههٔ اغلبی او خواهد گفت که امام در بخش سنت است نه حدیث. همچنان اگر کسانی گفتند که امام ابوحنیفه در بخش حدیث امام نبود و در بخش فقه امام بود، منظورشان قیاس وجههٔ فقهی با وجههٔ حدیثی اوست. طور مثال اگر در مورد عالمی که بسیار علم نحو بلد باشد، گفته شود که فلانی دانشمند نحوی است و یا در علم نحو امام است، این معنا را نمی‌رساند که او در بخش فقه و یا صرف - مثلاً - هیچ آگاهی

نداشته باشد.

ادعای قلت بضاعت حدیثی امام ابوحنیفه بر مبنای این حرف که کدام کتاب حدیثی از او ثابت نیست و یا اینکه قیاس را در اجتهادات خویش زیاد دخیل می‌ساخت، به این می‌ماند که گفته شود: بضاعت قرآنی امام ابوحنیفه کم بود؛ چون در امر اجتهاد و استنباط مسایل بیشتر تکیه بر قیاس داشت! همه می‌دانیم که از میان سه مدرسه بزرگ و معروفی که در زمان صحابه و تابعین و علمای بعدی در سطح جهان اسلام فعالیت داشتند که یکی از مهم‌ترین آن در کوفه موقعیت داشت و در بخش اشاعه علوم اسلامی و تربیت شاگردان کارنامه‌های فاخر، ارزشمند و بزرگی را در تاریخ اسلام به نام خویش، ثبت کرده است و امام ابوحنیفه رحمه‌الله محصول همین جو علمی و شرایطی است که این مرکز بزرگی علمی، ایجاد کرده بود. از طرف دیگر این را هم نیک می‌دانیم که امام ابوحنیفه گذشته از اینکه در کوفه به کارهای علمی مثل اجتهاد، افتا و تعلیم تدریس می‌پرداخت، به سایر مراکز علمی آن عصر مثل مکه و مدینه نیز سفر کرده و با علمای آن مراکز، ملاقات و مذاکرات علمی داشت.

چگونه ادعای قلت بضاعت حدیثی امام ابوحنیفه را قبول کرد حال آنکه دانشمندان بزرگی مثل امام مالک، شافعی، اوزاعی، سفیان بن عیینه، سفیان ثوری، حاکم نیشابوری، امام ابوداود، شیخ الاسلام ابن تیمیه، ابن القیم و... به امامت او معترف‌اند؟!

چگونه ممکن است که امام ابوحنیفه یتیم حدیث باشد در حالی از وی شاگردانی مثل ابویوسف، محمد شیبانی - کسی که کتب گران‌بهایی از او در اختیار جامعه اسلامی قرار دارد و اشخاص نظیر امام مالک، شافعی از وی فقه آموخته‌اند - زفر و حسن بن زیاد و... تقدیم جامعه اسلامی و انسانی شده است؟

در آن زمان هم این میراث علمی انبوه و متراکم و این سرمایه کلان فقهی ضخیم که امروز در اختیار مسلمانان قرار دارد، موجود نبود؛ تا کسی ادعا کند که امام ابوحنیفه و یا شاگردان او بر مبنای همین میراث ضخیم علمی و سرمایه متراکم فرهنگی به تعلیم و تدریس می‌پرداختند. آنچه مبنا و شالوده تعلیم و تدریس علمای آن زمان را تشکیل می‌داد، همان قرآن و حدیث و استنباطات بر مبنای فهم عمیق از آن دو اصل بود!

شاگرد انسان یکی از بهترین دستاوردهای او و دلیل جایگاه علمی او محسوب می‌شود، هر انسانی را از آثار علمی و دستاوردهایش باید شناخت، اگر از امام ابوحنیفه کتاب خاصی در بخش فقه و حدیث و یا تفسیر باقی نمانده، باید دانست که این موضوع، حکایت از قلت علمی او در هیچ بخشی نمی‌کند؛ چون اگرچند از او کتاب خاصی باقی نمانده است، اما برای اثبات شخصیت علمی و جایگاه شامخ او، همین شاگردانی که هر یک به‌قین جبال علم بودند و شهادت سایر شخصیت‌های

بزرگ علمی، کافی و بسنده است.

نتیجه اینکه عوامل و ریشه‌های اصلی اختلاف در میان اهل رأی و اهل حدیث از امور طبیعی و عادی می‌باشند که امکان اجتناب از آن‌ها میسر نیست؛ چون ذاتی استعداد و شرایط محیطی انسان‌ها می‌باشند و به همین سبب در روش پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم و یاران و سایر ملل جهان نیز چنین تفاوت‌هایی به کثرت دیده می‌شود. به چنین اختلاف‌هایی اختلاف تنوع و تکثر گفته می‌شود، نه اختلاف تضاد و تناقض؛ لذا به خاطر چنین تفاوت‌هایی رد و بد گفتن به احادی مجاز نیست و دستورات دینی از آن شدیداً نهی می‌کند.

علما و محدثین که امام ابوحنیفه را جرح کرده‌اند و به مذمت او پرداخته‌اند، در پهلوی این سخنانشان، حرف زیادی در وصف و بیان جایگاه علمی و دینی او نیز گفته‌اند. لذا سخنانی که در ذم او گفته شده است، مربوط به زمان و شرایطی می‌شود که تا حال این امام را ملاقات نکرده بودند و براساس حرف‌هایی که از این و آن می‌شنیدند، از سر عجله و شتاب، اقدام به گفتن چنین سخن‌هایی می‌کردند؛ لذا موقعی که او را از نزدیک دیدند و به دلایل و استدلال‌اتش به‌خوبی مطلع شدند، تجدیدنظر کرده و شماری از آن‌ها از حرف‌های پیشین و قضاوت‌های عجولانه خویش، استغفار کردن د. به‌اضافه اینکه منافسه و اصل غبطه در میان علما و دانشمندان هم‌عصر، یکی از حقایق تجربه شده و ملموس است. در میان تمام مذاهب، مشترکات وجود خواهد داشت. حتی در میان ادیان آسمانی و مکاتب فکری بشری نیز مشترکات زیادی وجود دارد. اگر پاره از نظرات امام ابوحنیفه رحمه‌الله با عقاید اعتزالی و یا عقیده ارجاء هم‌خوانی و همسویی داشته باشد، قطعاً این همسویی‌ها به معنای پذیرش آن منظومه‌های فکری به‌صورت درست نیست. عمده‌ترین و اساسی‌ترین عوامل فکری ممیز معتزله، اعتقاد به منزله بین منزلتین و خروج مرتکب کبیره از دایره اسلام که قطعاً امام ابوحنیفه چنین اعتقادی نداشت.

موضوع استکثار از اصل قیاس و تقدیر مسایل فرضی نیز ممنوعیت قطعی در دین ندارد و روایت‌های که در این زمینه وجود دارد، ناظر به شرایط خاص و افراد بخصوص می‌شود؛ چون در طرف دیگر دلایل جواز و حتی ضرورت و لزوم طرح چنین مسایل و قیاس به‌منظور هموارسازی راه اجتهاد، نیز به‌چشم می‌خورد. بر علاوه اینکه واضح شد که منظور از قیاس «رأی» محض نبوده است؛ بلکه هدف تخریج مسایل و تفریع فروعات بر مبنای عمومیات دینی و کلیات قرآن و سنت و بر محور مقاصد شرع است.

اتهام خلق قرآن یک امر ضمنی بوده که از تبعیت شماری از معتزلی‌ها از فقه امام ابوحنیفه رحمه‌الله، سرچشمه می‌گیرد که از لحاظ نفس الامر، فاقد وجود عینی و خارجی می‌باشد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- ابن تیمیه، تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م)، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ناشر: ریاست عمومی اداره بحوث علمی، افتاء، دعوت و ارشاد، ریاض - سعودی.
- ابن حنبل، احمد. (١٤١٦هـ). مسند. تحقیق: احمد محمد شاکر، ناشر: دارالحديث - قاهره، طبع: اول.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. (١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م) تاریخ ابن خلدون. محقق: خلیل شحاده، ناشر: دار الفكر، بیروت. طبع دوم.
- ابوزهو، محمد (١٣٧٨ هـ) الحديث والمحدثون، ناشر: دار الفكر العربي، طبع: قاهره.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (١٤٢٢ هـ)، صحیح البخاری، محقق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، ناشر: دار طوق النجاة، طبع: اول.
- بستی، محمد بن حبان، (١٤١٤ - ١٩٩٣ م)، الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان، ترتیب: امیر علاء الدین علی بن بلبان فارسی، تحقیق: شعیب ارنؤوط، ناشر: مؤسسة الرسالة - بیروت، طبع: دوم.
- بغدادی، أحمد بن علی (١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م)، تاریخ بغداد. تحقیق: دکتور بشار عواد معروف، ناشر: دار الغرب الإسلامي - بیروت. طبع اول.
- بیهقی، أحمد بن الحسین ابوبکر، (١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م)، معرفة السنن والآثار، محقق: عبد المعطی أمین قلعجی، ناشر: جامعه دراسات اسلامی (کراتشی - پاکستان)، دار قتیبة (دمشق - بیروت)، دار الوعی (حلب - دمشق)، دار الوفاء (منصوره - قاهره)، طبع: اول.
- تیمی، تقی الدین، (ب.ت)، الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة.
- حوی، احمد سعید، (١٤٢٣ هـ)، المدخل الی مذهب الامام ابی حنیفة النعمان، دار الاندلس الحضراء، طبع: اول.
- دارقطنی، علی بن عمر. (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م) سنن. تحقیق: شعیب ارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبی، لطیف حرزالله و احمد برهوم، ناشر: مؤسسة الرسالة، بیروت - لبنان، طبع اول.
- دهلوی، أحمد بن عبد الرحیم بن الشہید وجیه الدین، (١٤٠٤ هـ)، الإنصاف فی بیان أسباب الاختلاف، محقق: عبد الفتاح أبو غدة، ناشر: دار النفائس - بیروت، طبع: دوم.
- دینوری، أبو محمد عبد الله بن مسلم، (١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م)، تأویل مختلف الحديث، ناشر: المكتب الاسلامی - مؤسسة الإشراف، طبع: دوم.
- زرقانی، محمد بن عبد الباقي. (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م). شرح الزرقانی علی موطأ الإمام مالک، تحقیق: طه عبد الرؤوف سعد، ناشر: مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، طبع: اول.

- سباعى، مصطفى، (١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م)، السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى، ناشر: المكتب الإسلامى دمشق - سورية، بيروت - لبنان، طبع: سوم.
- سجستانى، سليمان بن اشعث. (١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م). سنن. تحقيق: شعيب ارنؤوط - محمد كامل قره بللى
- شنقيطى، محمد الأمين. (١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م). أضواء البيان فى إيضاح القرآن بالقرآن. ناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان.
- صالح بن محمد بن نوح بن عبدالله عمري معروف به فُلَّانِي مالكي (ب.ت)، إيقاظ همم أولى الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار، ناشر: دار المعرفة - بيروت.
- طبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير، (ب.ت)، الْمُعْجَمُ الْكَبِير، تحقيق: گروهی از پژوهشگران زیر اشراف دكتور سعد بن عبدالله الحميد و دكتور خالد بن عبد الرحمن جريسي.
- على جمعه، محمد عبد الوهاب، (١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م)، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ناشر: دار السلام - القاهرة، طبع: دوم.
- قارى، على بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين (١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م)، شرح مسند أبى حنيفة، محقق: شيخ خليل محيى الدين، ناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، طبع: اول.
- قرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله مشهور به ابن عبدالبر، (ب.ت)، الانتقاء فى فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعى وأبى حنيفة رضى الله عنهم، ناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
- قرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله، (١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م)، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبى الأشبال الزهيري، ناشر: دار ابن الجوزى، طبع: اول.
- قطان، مناع خليل، (١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م)، تاريخ التشريع الإسلامى، ناشر: مكتبة وهبة، طبع: پنجم.
- محمد بن الحسن بن العربى بن محمد، حجوى، ثعالبي، جعفرى الفاسى، (١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م)، الفكر السامى فى تاريخ الفقه الإسلامى، ناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، طبع: اول.
- محمد بن الحسن بن العربى بن محمد، حجوى، ثعالبي، جعفرى الفاسى، (١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م)، الفكر السامى فى تاريخ الفقه الإسلامى، ناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، طبع: اول ناشر: دار الرسالة العالمية، طبع: اول.
- نور الدين محمد عتر الحلبي (١٤٠٣ هـ)، خبر الواحد الصحيح وأثره فى العمل والعقيدة، ناشر: مجلة التراث العربى - دمشق.
- نور الدين محمد عتر الحلبي (١٤٠٣ هـ)، خبر الواحد الصحيح وأثره فى العمل والعقيدة، ناشر: مجلة التراث العربى - دمشق.

نیشابوری، محمد بن عبدالله. (١٤٤١ هـ - ١٩٩٠ م). المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفیٰ عبد القادر عطا، ناشر: دار الکتب العلمیة - بیروت طبع اول.

یحصبی، أبو الفضل القاضی عیاض، (١٩٨١ م)، ترتیب المدارک وتقریب المسالك، تحقیق: جمعی از محققین، ناشر: مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، طبع: او.



فصل چهارم

پاسخ به نقدها

«وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَىٰ مَا أَدَيْتُمُونَا». ابراهیم-۱۲

(و ما بر آزاری که بر ما رساندید، شکیبا خواهیم بود.)



اهانت به شعور و خرد انسانی

خواجه بشیر احمد انصاری

رساله «جدال رأی و روایت» اگر از یک سو زمینه را برای طرح خیلی از قضایا فراهم کرد و اهل قلم و تخصص اعم از نویسندگان و استادان حوزه‌های علوم دینی در دانشگاه‌ها به زوایای فراوان و آموزنده‌ای روشنی افکندند، این رساله از سوی دیگر به انبار خشم کسانی آتش زد که اجتهادات اهل حدیث در عرصه روایت را تابو و برخی از محدثان را معصوم انگاشته‌اند، هرچند در ظاهر، به معصوم انگاشتن آنان اقرار نمی‌کنند.

در اینجا به پاسخ کسانی خواهیم پرداخت که از پایگاه دوم به نقد پرداخته و تا هنوز چندین کتاب و ده‌ها مقاله به نشر سپرده‌اند:

نکته اول: ترور شخصیتی

یکی از روش‌های همراه‌کننده که می‌تواند ذهن خواننده را از اصل مسئله دور سازد تا به اصل ماجرا آگاهی نیافته و در نتیجه دروازه تکفیر امام ابوحنیفه و شاگردان بزرگ او باز بماند، حمله بر کسانی است که به نقد چنین روایت‌هایی پرداخته‌اند.

یکی از مشکلاتی که دامن‌گیر جناح افراطی و ستیزه‌جوی «اهل حدیث» از همان آغاز کار بوده، چسبیدن به جان افراد و وارد کردن تهمت و دشنام و ترور شخصیت مخالفان بوده است تا نقد دیدگاه‌ها.

این شیوه در حالی که مشکل این گفت‌وگو را حل نمی‌کند شاید بتواند آتش عقده و کینه و خشم درونی «ناقد» را تا حدی خاموش سازد؛ ولی جامعه را به آشوب کشیده و راه را برای تکفیر و تصفیه هموار می‌سازد که ما نمونه‌های فراوان آن را در تاریخ اسلامی داشته‌ایم.

وقتی آدمی بیايد و هر انتقادی از خطیب بغدادی و امثال ایشان را کار مستشرقان بداند پس نباید از چنین افرادی گلایه کرد؛ چون ضمیر ناخودآگاه شان از همان اخلاق خطیب آکنده شده و پروایی نخواهند داشت تا با خیال راحت و طیب خاطر و آرامش ضمیر، نویسنده این سطور را نیز «مستشرق» و «سکولار» و «دشمن حدیث نبوی» و «معاند» و «جعل‌کار» و «گستاخ» و «شبهه‌آفرین» و «کافر» و «گماشته کافران» و امثال آن خطاب کند. یکی از اهداف نگارش رساله «جدال رأی و روایت» بر ملا کردن همین حقیقت و تلاش در جهت اصلاح همین وضع بیمار و تمرین در راستای گفت‌وگوی مفید، سالم و سازنده بود. آنچه جناح ستیزه‌جوی «اهل حدیث» نگاشته‌اند مصداق بارز همان امری است که ما به آن اشاره کرده بودیم و آنان آمدند تا شاهی باشند بر ادعای ما و از همین لحاظ از آنان سپاس‌گزاریم.

یکی دیگر از شیوه‌های این ترور، پیوند دادن این رساله با دشمنی با سنت و سنت‌زدایی و دشمنی با بخاری و صحیح او و بقیه کتاب‌های حدیث بوده است تا به گفته ایشان راه برای اسلام‌زدایی در جوامع ما هموار گردد.

در پاسخ به این اتهام باید عرض کرد که نویسنده این سطور از سی سال بدین سو در مطبوعات کشور حضور داشته و تمامی کتاب‌ها و مقالات و کنفرانس‌ها و سخنان او هم در وب‌سایت خودش و هم در صفحات مطبوعات وجود داشته که این اتهام را تکذیب می‌کند. نویسنده این سطور بیشتر از همه و با آگاهی کامل در زمینه برنامه‌های استعمار نوین قلم‌زده و از هیچ نیرویی نهراسیده که گروه بزرگی از خوانندگان به کتاب‌ها و مقالات نویسنده در عرصه افشای این برنامه‌ها در کشور و منطقه آشنا بوده‌اند. از نظر نویسنده این سطور، تکفیر و ایجاد تفرقه میان مسلمانان خود یکی از بلدوزهای جاده‌صاف‌کن استعمار به شمار می‌رود که باید در برابرش ایستاد.

اینکه نویسنده دشمن سنت و محدثان بوده است، این هم اتهام، نه که لکه ننگی است بر جبین گوینده آن. آنچه از قلم نویسنده تا هنوز تراویده و استشهاد فراوان نویسنده به احادیث بخاری و مسلم و بقیه راویان و کتاب‌های حدیث، کذب این ادعای ناروا و خصمانه را بر ملا می‌سازد.

از نظر ما سنت مصدر دوم تشریع اسلامی است که نادیده گرفتن آن به معنی ساقط ساختن میراث نبوی است. از سوی دیگر ما هر اجتهادی را در عرصه جرح و تعدیل و مسایل تکنیکی و فنی روایت «وحی منزل» ندانسته؛ بلکه آن را در میزان اصولی می‌سنجیم که از آن در این رساله یاد کرده‌ایم.

به هر حال، نقد دیدگاه‌های «اهل حدیث» در زمینه تکفیر امام ابوحنیفه به معنی دشمنی با آنان نه؛ بلکه آفتابی ساختن این ادعاها و اتهام‌ها و دشنام‌های بی‌اساسی است که تا امروز ادامه دارد. مضحک و مبکی این است که افرادی چه در گذشته و چه در حال زیر عنوان «خدمت» به حدیث نبوی «حاضرند از هیچ دروغ و اتهام و هتک حرمت و ترور معنوی هیچ مخالفی صرفه نکنند. همان‌طور که امام «اهل رأی» در گذشته، آماج چنین تیرهایی شده بود ما نیز همان بها را می‌پردازیم. در قاموس این جماعت هدف وسیله را توجیه می‌کند و کارشان به شیوه گروه‌های هتاک سیاسی شبیه است تا به یک گروه متدین و اخلاقمدار مذهبی. از نظر من گروهی که خودشان را حامی سنت پیامبر می‌دانند باید نسبت به همه اخلاقمدار و شریف باشند؛ نه عکس آن. ما تا زمانی که این شیوه غیراخلاقی را نقد نکنیم و از آن بیزاری نجویم، گردونه تکفیر همچنان در چرخش خواهد بود. خلاصه سخن اینکه اگر تمامی اتهامات شما در مورد نویسنده درست هم باشد باز هم اصل مسئله و پرسش‌های بنیادین آن پا برجا خواهد بود.

نکته دوم: طفره رفتن از اصل مسئله

نود و پنج در صد آنچه این هم‌وطنان نگاشته‌اند، هیچ پیوندی به اصل ماجرا و پرسش و محور اصلی رساله «جدال رأی و روایت» نداشته است. آنها یا به امور فرعی و بی‌ارزش چون اشتباه در نام پدر یکی یا دو راوی یا القاب آنان، یا هم به مسایل شکلی رساله پرداخته و آن را بزرگ ساخته‌اند، یا اینکه دست به اتهام یازیده، از پایگاه گمان بد، به خواندن نیت‌های نویسنده پرداخته‌اند. هنرنمایی در عرصه ترجمه هم گاهی اضافه گردیده و از این اصل غافل بوده‌اند که ترجمه هم علم است و هم هنر و آنچه ترجمه‌ها را دقیق‌تر می‌سازد، سیاق یک عبارت است و نمی‌شود از همه خواست تا آن گونه که ما می‌خواهیم، متنی را ترجمه کنند. تکرار مکررات و کاپی کردن سخنان دیگر تکفیریان، در توجیه تمامی این روایت‌های ننگینی که در سیاق ترور شخصیت یک امام، آورده شده است و برای هر روایتی حتی اگر بوی بد «تکفیر آشکار و صریح» از آن به مشام رسد، توجیه‌تراشی‌هایی که حتی خود این افراد را نمی‌تواند قناعت دهد، یکی دیگری از بن‌مایه‌های این نوشته‌هاست.

دسته‌ای از افراد، سعی ورزیده‌اند تا صدها سخنی را که اهل حدیث در باب امام ابوحنیفه روایت کرده و ایشان را به صورت صریح و قاطع یا تکفیر کرده یا بدعت‌گزار و اهل اهوا و دشمن سنت پیامبر دانسته‌اند، منکر شده یا اینکه آن را با اختلاف علما بر سر فروع فقهی و کلامی برابر انگاشته‌اند.

اختلاف علما بر سر مسایل علمی، از افتخارات فرهنگ و تمدن ماست؛ ولی بالا بردن یک مسئله فقهی تا سرحد اصول کلامی و بر مبنای آن، مخالفان خویش را تکفیر کردن، از صفحات تاریک این تاریخ به شمار می‌رود.

برای مثال، وقتی خطیب بغدادی می‌آید و در تاریخ خود، جلد ۱۵، ص ۴۴۴ تا ۵۸۷ روایت‌هایی می‌آورد که بر مبنای آن، امام ابوحنیفه «فرزند مرد نصرانی»، «کافر»، «منکر دو آیت کتاب خدا»، «مباح‌الدم»، «رهبر مرجنان»، «جهمی»، «بدبخت»، «دوبار از کفر توبه داده‌شده»، «سه بار کافر شده»، «گمراه»، «دروغ‌گو»، «دشمن سنت پیامبر»، «فرزند غلامان و کنیزان»، «دجال»، «خطرناک‌تر از ابلیس»، «ویرانگر دین»، «بدبخت‌ترین فرزند جامعه مسلمانان»، «موجود شوم»، «مرض لاعلاج»، «صاحب مسایل کفرآمیز»، «جاهل‌ترین به آن‌چه هست و عالم‌ترین به آن‌چه نیست»، «ابوحیفه»، «روسپاه»، «حلال‌کننده حرام‌های خدا»، «مسیحی‌پرور»، «سخنش شبیه پشکل شتر»، «ملعون»، «یهودی»، «غیرقابل اعتماد»، «دارای هوای نفس»، «فتنه‌پرور امت محمد» و امثال آن خوانده شده است، پس در چنین وضعی، ما نباید «خطیب»‌های کوچولوی دوران خویش را خیلی ملامت کنیم، چون بی‌پاسخ گذاشتن نقد این گرایش، زمینه را برای تولید دوباره چنین «خطیب»‌هایی مهیا خواهد کرد.

نکته سوم: از نقد تکفیر تا نقد سنت

برخی از معترضان که اتهام را «عبادت» و دشنام را «دعوت» و تحریف را «نقد» می‌پندارند، فغان و واویلا را به راه انداخته‌اند که گویا گروهی از نویسندگان درصدد انکار سنت‌اند. از نظر آنان عمل به تمامی آنچه در دو کتاب بخاری و مسلم آمده واجب است. ادعایی که حتی دانش‌آموزان ابتدایی دین نمی‌توانند آن را بپذیرند. اینکه کسی بیاید و برای ما بگوید که عمل به سنت نبوی واجب است، این برای ما قابل فهم است؛ ولی اگر کسی بیاید و ادعا کند که عمل به کتاب خاصی واجب است، باید این را هم روشن کند که این «شارع» چه کسی بوده که حکم تکلیفی وجوب ایمان به کتاب خاصی غیر از قرآن را صادر کرده است؟

ما سنت را به‌عنوان مصدر دوم تشریع اسلامی می‌دانیم؛ مگر آن را در یک یا دو کتاب منحصر نمی‌کنیم و اگر کسی خبر واحدی در یکی از این کتاب‌ها را مخالف اصول دینی و بدیهیات عقلی یک انسان مسلمان دانست، او را تکفیر هم نمی‌کنیم؛ چون ما اگر به این بهانه دست به تکفیر کسی بزنیم، در آن صورت، نه مسلمانی در حال و نه هم در طول و عرض تاریخ ما خواهد ماند، به شمول بخاری و مسلم؛ زیرا تمامی امامان اهل حدیث و اهل فقه، دسته‌ای از احادیث را که نزد برخ دیگری صحیح

خوانده شده است، نپذیرفته اند و این از مسلمات و بدیهیات «علوم حدیث» به شمار می رود. کسانی که تنها به دو کتاب چسبیده و آن را در سطح قرآن کریم قرار داده اند، توگویی هیچ چیزی از علم حدیث نمی دانند و از اختلاف فراوان محدثان بر سر قواعد و اصول و معیارهای روایت کاملاً بی خبرند.

ابراهیم فوزی کتابی دارد به عنوان «تدوین السنة» که لازم می بینم تا به برخی از نقل قول های ایشان در این باب اشاره کنم: «ذهبی می گوید دانشمندان علوم حدیث در زمینه ثقه دانستن راوی ضعیف و یا قوی دانستن راوی ثقه متفق نبوده اند. سبکی گوید، ممکن است یک راوی نزد یک دانشمند مجروح و نزد دانشمند دیگری تعدیل شده باشد، از همین رو پاره ای از احادیث را که بخاری روایت کرده است، نزد مسلم ضعیف شناسایی گردیده است و همین مسئله در باب مسلم هم صدق می کند. حاکم در مستدرک خویش، شماری از روایانی را که بخاری از آنان روایت کرده است؛ ولی مسلم از روایت های آنان ابا ورزیده است حدود ۳۴۳ دانسته و روایانی را که مسلم از آنان روایت کرده و بخاری ابا ورزیده است، ۶۲۵ تن خوانده است.

یکی از روایان بخاری که مسلم روایتش را نمی پذیرد، عکرمه از بردگان آزاد شده ابن عباس بوده است، در حالی که بخاری احادیث فراوانی از او روایت کرده است. سعید بن مسیب و ابن سعد و مالک و دیگران نیز این راوی را از اعتبار ساقط می دانند. بخاری از اسماعیل فرزند عبدالله فرزند مالک هم روایت کرده؛ ولی نسائی روایت او را نپذیرفته و امام جرح و تعدیل، یحیی بن معین او را کذاب می دانست. بخاری از زیاد بن عبدالله عامری هم روایت کرده؛ اما ترمذی او را قابل اعتبار نمی دانست چون وکیع او را دروغ گو می دانست. بخاری از حسن طحان روایت کرده است، در حالی که ابو داود او را دروغ گو می دانست. بخاری از خوارج روایت می کرد، در حالی که مسلم روایت آنان را نمی پذیرفت. بخاری از احمد بن صالح مصری روایت کرده، در حالی که نسائی و ابن معین او را نیز دروغ گو می پنداشتند. امام ابوحنیفه خیلی از احادیثی را که بخاری و مسلم روایت کرده اند و قبل از ایشان با همان سلسله اسناد و روایان بر سر زبان ها بود، قابل اعتبار نمی دانست؛ مانند حدیثی که می گوید یکی از یهودیان سر دختری را در میان دو سنگ کوبیده بود و پیامبر اسلام آمد و امر کرد تا سر آن یهودی نیز در میان دو سنگ کوبیده شود. امام ابوحنیفه این حدیث را دروغ و هزیان می دانست. دانشمندان حدیث حدود هشتاد راوی بخاری را ضعیف دانسته اند. این در حالی است که بخاری حتی احادیث مروی از برخی از صحابه پیامبر اسلام را قابل اعتماد ندانسته و می گفت هر که از جمع شیعه های علی است، صاحب هوی بوده، قابل اعتماد نیست، حتی اگر صحابی باشد. خطیب بغدادی هم در این باب روایتی دارد. از همین لحاظ روایت عامر بن واثله کتانی را به خاطر طرفداری اش از علی نمی پذیرفت.

[درست این است که بخاری از عامر بن واثله تنها یک روایت دارد؛ ولی این روایت در جمع معلمات بخاری است.] این در حالی است که بخاری در کتاب خویش بابی دارد زیر عنوان: باب ذکر معاویة رضی الله عنه.^۱

ما سنت را مصدر دوم شریعت اسلامی می‌دانیم؛ این حرف به معنای «شارع» قرار دادن کدام محدث و یا امامی نیست. ما همان گونه که به بهانه غیر معصوم خواندن بخاری و مسلم و امثال ایشان حدیث و سنت را نفی نمی‌کنیم، به همین شکل با کسانی مخالفیم که به بهانه التزام به سنت، محدثی چون امام بخاری را معصوم و مقدس و شارع پنداشته و حتی حاضر نیستند که در باب روایت‌های ایشان در باب تکفیر پُرپیروترین فقیه امت اسلامی، امام ابوحنیفه، حرفی بر زبان آورند.

همان طوری که شمس‌الائمه سرخسی می‌گفت: ما معتقد به اصل حدیثیم؛ ولی بر سر شیوه‌ها و متد‌های رسیدن حدیث از اصل آن تا زمان ما با اهل حدیث اختلاف داریم. ما علم جرح و تعدیل و بخشی از قواعد علم حدیث را کار بشری می‌دانیم که نباید آن را وحی منزل دانست و نظریه پردازان آن را مردان معصوم و ملبس به جامه تقدیس. مقدس شمردن این مردان بزرگ و قرآن و وحی خواندن کار و اجتهاد بشری را انحراف خطرناکی می‌دانیم که باید در برابرش ایستاد.

به هر حال، آنچه «جدال رأی و روایت» در صدد آن بوده، طرح اشکال و مسئله و تلاش در جهت پاسخ‌یابی به پرسش‌هایی است که بر روابط پیروان دو مکتب فکری از قرن‌ها بدین سو تأثیر افکنده و زندگی امروز ما را به شکلی از اشکال رنگ بخشیده است که باید آن را حل کرد نه انکار.

در مسیر این «جدال» مبارک، نه نیازی به دفع تهمت و افترا و تحریف و کذب و تکفیر و هتک حرمت می‌بینیم و نه هم مدعی درستی هر آنچه گفته‌ایم می‌باشیم. این پرسش‌ها جوهر سخن ما را تشکیل داده و هر نقد و گفت‌وگویی که به دور از این پرسش‌ها طرح می‌گردد، عبث بوده است و بیهوده. پرسشی که مطرح می‌گردد، این صدها روایت، آری! صدها روایتی که در صفحات آثار امام بخاری، خطیب بغدادی، ابن ابی شیبہ، ابن حبان، ابن حنبل، ابوذرعه، ابن منده و امثال ایشان در باب تکفیر و لعن و تفسیق و تبذیر امام ابوحنیفه آمده است، چه منطقی می‌تواند داشته باشد؟ اگر شما دو پا را در یک کفش نهاده و منکر تأثیر این روایت‌ها بر ذهنیت تکفیریان‌اید، برای من مهم نیست؛ چون در زندگی خویش شاهد صدها حادثه‌ای بوده‌ام که اهل تکفیر، بر مبنای همین روایت‌ها، امامان بزرگ و صدها میلیون انسان مسلمان را کافر خوانده‌اند و می‌خوانند. حلقه‌های دروس خصوصی داعش، طیف سلفیان ستیزه‌جو و امثال ایشان که گاهی در فضایی مجازی بازتاب می‌یابند، نمونه کوچک این موج تند و زندگی برانداز تکفیر در جامعه ما به شمار می‌رود.

شماری هم، این همه تکفیر را یا از سر ناآگاهی و یا هم از روی قصد، حمل بر تندی مزاج و یا اختلاف فقهی گرایش اهل حدیث می‌کنند، غافل از اینکه اینجا سخن از صدها روایتی است که بر مبنای آن امامی تکفیر می‌شود؛ نه یک اختلاف فرعی بر سر یک مسئله فقهی و یا تندمزاجی این محدث و یا آن فقیه. باز هم می‌گوییم: آخر شما یک شخصیت دیگر در میان رهبران مذاهب دیگری چون معتزله و تشیع و خوارج و امثال آن برای من نشان دهید که از سوی اهل حدیث چنین تکفیر و تبذیر شده باشد؟! چرا این سؤال را پاسخ نمی‌دهید؟

یکی از ادعاهای بی‌بنیاد اهل حدیث، متهم کردن مذاهب اسلامی به بی‌ارزش جلوه دادن حدیث پیامبر است؛ اتهام سنگینی که در حق هیچ مسلمانی نمی‌توان آن را وارد کرد. این اتهام گاهی تا حدی توسعه می‌یابد که اهل حدیث دیگران را پیروان امامان مذاهب‌شان می‌دانند و خود را پیرو پیامبر صلی الله علیه وسلم، همان روشی را که امام بخاری در ذیل عبارات «بعض الناس = برخی از مردم» صحیح خویش پیشه کرده و چنین می‌نمایاند که گویا پیامبر صلی الله علیه وسلم این طور گفته؛ ولی برخی مردمان طور دیگری باور دارند.

البانی می‌گوید: «اهل حدیث در دفاع از هیچ شخصیتی تعصب نمی‌ورزند؛ به‌جز پیامبر اسلام، برخلاف کسان دیگری که رابطه‌ای با حدیث ندارند و به آن عمل نمی‌کنند. آنان (مذهبیان) بر سر اقوال امامان‌شان تعصب می‌ورزند، در حالی که آن امامان پیروان‌شان را از این تعصب منع فرموده‌اند، همان گونه که اهل حدیث بر سر اقوال پیامبر‌شان تعصب می‌ورزند! پس جای تعجب نیست که اهل حدیث گروه ظاهره و فرقه نجات‌یافته و امت وسط و شاهدان بر خلق می‌باشند.»^۲

در این سخن البانی چند مغالطه‌ای نهفته است که اهل حدیث پیوسته مرتکب آن می‌شوند: اول اینکه هیچ مذهبی، امام خویش را بر پیامبر صلی الله علیه وسلم مقدم نمی‌داند؛ دوم اینکه اهل حدیث را پیرو حدیث دانستن و دیگران را بیگانه و منکر آن، جنایتی است نابخشودنی؛ سوم اینکه اختلاف بر سر پذیرش سنت و عدم پذیرش آن نیست؛ بلکه اختلاف بر سر شیوه‌ها و راه‌های رسیدن این حدیث از مصدر اصلی آن - که پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم است - تا روزگار ماست. هرکسی که اجتهاد حدیثی اهل حدیث در زمینه‌های جرح و تعدیل و بقیه امور مربوط به روایت را نپذیرفت، نمی‌توان او را متهم به دشمنی با سنت پیامبر صلی الله علیه وسلم کرد. این اتهام اگر جنایت نباشد و تکفیر، حداقل راه را برای تکفیر هموار می‌سازد؛ چهارم اینکه چه کسی گفته است که اهل حدیث ملت برگزیده خدایند و دیگران چیز دیگری؟

۲. سلسلة الأحادیث الصحيحة و شيء من فقهها وفوائدها. محمد ناصر الدین الألبانی. الریاض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، عام النشر: ۱۴۲۲ هـ - ۲۰۰۲ م. ج ۱، ص ۵۴۴

نکته چهارم: آیا راویان خود نقشی در روایت‌ها تکفیری نداشته‌اند؟

یکی از راه‌های اخفای روایت‌هایی که بوی تند تکفیر امام ابوحنیفه از آن به مشام می‌رسد بی‌طرف دانستن محدثانی است که هرچه را در وصف و ذم امام ابوحنیفه شنیده‌اند ثبت کرده و انگار خود نقشی در آن زمینه نداشته‌اند. این سخن به اندازه‌ای کودکانه است که یقین دارم گویندگان آن را هم قناعت داده نمی‌تواند؛ اما آنان تنها برای باز گذاشتن راه تکفیر و یا بهتر بگوییم تکفیر بالقوه امام «اهل رأی» حاضر نیستند آن راویان را محکوم کنند. آنان می‌گویند که نقل چنین روایت‌ها هیچ مشکلی ندارد؛ پس اگر چنین می‌بود در باب حدیثی چه می‌گویند که مسلم و أبو داود و ابن حبان روایت کرده‌اند و آن اینکه: «برای شما همین قدر دروغ کافی است که هر آنچه را شنیده‌اید به نقل آن پردازید» این حدیث برای کیست؟! این سخن بخشی از یک داستان خیالی فردی قصه‌پرداز است یا آنکه حرف یک پیامبر که جنبه تشریعی و عملی داشته است. اگر التزام به این سخن برای عموم مردم مهم باشد، برای راویان حدیث باید چند برابر مهم‌تر باشد. سخن دیگر اینکه چرا این جماعت در باب امام مالک و امام شافعی و امام احمد بن حنبل و دیگران چنین روایت‌هایی ندارند؟! آیا هیچ فردی سخنی در باب ایشان نگفته است؟! پرسش اخیر اینکه اگر اینان در نقل اقوال راویان بی‌طرف بوده و خود نقشی نداشته تنها واسطه میان راوی و خواننده بوده‌اند، پس برایم تنها یک روایت از امام بخاری در مدح امام ابوحنیفه نشان دهید، گفتم تنها یک روایت!

یکی از همین هم‌وطنان سلفی تقیه‌ورز حنفی‌نما ادعا می‌کند که «نویسنده رساله «جدال رأی و روایت» با بیان تلخ و زهراندود، سیمای امام بخاری بزرگ را مخدوش نمایش می‌دهد و وی را چهره خصومت‌ورز، عقده‌مند، کینه‌توز، عاری از تقوا و مخالف روحیه اخوت اسلامی معرفی می‌دارد؛ چنانکه گویا امام بخاری به مقتضای خواسته‌های نفسانی و با زیر پا گذاشتن معیارهای تقوا و پرهیزگاری، با امام ابوحنیفه رحمه‌الله و یارانش، از در تضاد و خصومت وارد شده و با کینه‌توزی خصمانه بر آنان به ناحق یورش برده است.»

در پاسخ باید گفت که متن «جدال رأی و روایت» در اختیار خواننده بوده و با یک نگاه به حجم این مبالغه خجالت‌بار که تا مرز دروغ و بهتان رسیده است پی خواهد برد. پرسشی که من دارم شما با این صدها روایت در زمینه تکفیر امام ابوحنیفه و اهل اهواء دانستن او چه می‌کنید؟! یکی از این راه‌ها انکار این همه روایت‌ها و برای هر یکی توجیهی غیرموجه و مضحک تراشیدن است که این کار هیچ عاقلی را نمی‌تواند قناعت دهد. دوم اینکه آن روایت‌ها را پذیرفته و درست بدانیم همان‌طوری که خیلی از سلفی‌های افراطی چنین کرده‌اند. سوم اینکه این روایت‌ها را زاده تعصب مذهبی و خصومت و عقده که لازمه سرشت بشری بوده است بدانیم که بدون شک کاری است مخالف ارزش‌های دینی

و اخلاقی مسلمانان.

راهی را که نویسند در پیش گرفته این بوده است که چنین روایت‌هایی را نه می‌توان انکار کرد و نه هم می‌توان برای‌شان توجیهی تراشید؛ بلکه باید آن‌ها را در سیاق اوضاع دینی و اجتماعی و سیاسی آن دوران، مطالعه کرد. به این معنی که چنین روایت‌ها برخاسته از تعصب و عقده‌ای بوده‌اند که نمادی از ضعف بشری است؛ ولی این بدان معنا نیست که همه کار این راویان را در عرصه ثبت روایت نادیده انگاشت و یا به لعن و نفرین آنان دست یازید؛ کاری که متأسفانه خود مرتکب آن شده‌اند. آنان از قامت‌های بلند عرصه جرح و تعدیل و ثبت میراث نبوی‌اند؛ ولی بازهم این بدان معنی نیست که ایشان معصوم و خالی از کاستی‌های بشری بوده و یا آنکه کار ایشان چون قرآن کریم از تحریف مصون بوده باشد؛ بلکه کار و تلاش بشری هیچ گاهی خالی از نقص و خلل نیست، همان گونه که ما به بسیاری از کاستی‌های کار ایشان در این رساله اشاره کرده‌ایم.

خلاصه سخن اینکه کم‌ترین حرفی که در باب این راویان و روایت‌هاشان باید گفت این است که چنین روایت‌هایی چیزی جز برخاسته از تعصب مذهبی و کینه‌های گروهی و رقابت‌های شخصی نبوده است که دلایل فراوانی در این زمینه وجود دارد. اگر مدعی نادرستی این حرف من‌اید، در حقیقت امر، حکم تکفیر امام ابوحنیفه و یاران او را صادر کرده‌اید. آنچه گفتیم از بدیهیات منطق انسانی به شمار می‌رود؛ چون هرگاه یک قضیه صادق و درست باشد نقیض آن کاذب و نادرست خواهد بود؛ زیرا از صدق یکی کذب دیگری لازم‌آید.

یکی دیگر از افراد همین جماعت مدعی است که: «آیا این منصفانه است که بیان اختلاف نظر با فقه حنفی، دشمنی و خصومت و عناد، تلقی شود؛ ولی بیان اختلاف فقهی با فقه مالکی و شافعی، دوستی و محبت و صمیمیت تعبیر گردد؟».

من از خواننده گرامی پوزش می‌طلبم که سطح گفت‌وگو را تا جایی پایین بیاورم که برای چنین افرادی فرق میان اختلاف نظر و تکفیر را برجسته سازم، تکفیری که لازمه‌اش احکامی بوده که فقه اسلامی آن را بیان کرده است.

در مقام دفاع از شیخ ناصر الدین البانی و تعصب ایشان در برابر احناف، می‌گویند: وقتی البانی فقه حنفی را با انجیل مقایسه می‌کرد، سخن یکی از فقهای حنفی مورد نظر ایشان بود؛ نه یورش بر احناف.

پرسش این است که اگر حرف فقیه درجه سوم می‌تواند بهانه‌ای در جهت اهانت پیوسته به مذهبی و یا حجتی در جهت کوبیدن یک مذهب و امام آن قرار گیرد، پس در باب حدیثی که مالکیان آن را مبنای فضیلت امام‌شان قرار می‌دهند و آن را حاکم در مستدرک خویش روایت کرده و صحیح

هم خوانده است، چه نظر دارند که می‌گوید: «مردم به‌زودی در راه به‌دست آوردن علم سعی و سفر خواهند کرد و مردی دانشمندتر از عالم مدینه نخواهند یافت.» باز در باب حدیثی که شافعی‌ها در باب امام‌شان روایت می‌کنند که ابوداود طیالسی هم آن را روایت کرده است چه نظر دارند که می‌گوید: «قریش را دشنام مدهید که عالم آن زمین را پُر از علم خواهد کرد»؛ و یا در باب روایت‌هایی که در مورد امام بخاری نقل کرده‌اند چه نظر دارند که می‌گوید: «پیامبر را در میان رکن و مقام خواب دیدند که می‌گفت، شما چرا فقه شافعی را می‌خوانید و کتاب مرا نمی‌خوانید، پرسیدند کتاب تو کدام است؟ گفت: صحیح بخاری» و روایت‌ها دیگری از این قبیل. آیا ناصرالدین البانی سخنی در این موارد هم دارد؟!

نکته پنجم: خیانت در بیرون کردن سخنان از سیاق خود

یکی از راه‌های تخریب شخصیتی و ترور معنوی نویسنده این سطور، وارونه جلوه دادن سخنان او، قطع کردن جمله‌ها یا بیرون کردن آن از سیاق و روند اصلی بوده است. به این ادعا توجه کنید: «از سوی دیگر، با کمال گستاخی، روایان امام بخاری را سگان جهنم خوانده و با اتهام‌های ناروا و برخلاف دیدگاه همه بزرگان جرح و تعدیل، ایشان را فاقد اهلیت در روایت و جعل‌کنندگان حدیث نامیده است.»

همان‌گونه که در بخش «گفته‌ها و ناگفته‌های امام بخاری در باب امام ابوحنیفه» یادآور شده‌ام، پرسش این بوده است: کسانی که روایت امام بخاری از خوارج را می‌پذیرند، درباره آن حدیث صحیح مسلم چه می‌گویند که خوارج را سگان جهنم خوانده است؟! چنین پرسشی نیازمند پاسخ است؛ نه اتهام و دروغ مبنی بر اینکه نویسنده «جدال رأی و روایت»، تمامی روایان بخاری را سگان جهنم خوانده و همه آنان را فاقد اهلیت دانسته است.

جایی که منطق کم می‌آید؛ بهتان آغاز می‌گردد!

خلاصه سخن: همان‌گونه که بارها تکرار کرده‌ایم، وقتی روایت‌های بزرگان چون بخاری، حمیدی، خطیب و امثال ایشان را در ذم امام ابوحنیفه نقد می‌کنیم، هدف ما زمینی ساختن این شخصیت‌ها و برداشتن هاله تقدیس از سیمای متخیل آنان بوده است؛ نه نادیده گرفتن کار بزرگ آنان یا دشمنی با بزرگان فرهنگ دینی و افتادن در حفره همان اشتباهی که در صدد تصحیح آن بوده‌ایم.

عدم پختگی عاطفی، شخصی ساختن گفت‌وگو و اختلاف نظر، به‌جوش آمدن خون و پندیدن رگ گردن، قضاوت خودکار در حق مخالف، وارد کردن اتهام، نفرت‌پراکنی، گمان بد، خواندن نیت‌های قلبی مخالفان، خط کشیدن بر الف تا یای متن مورد نظر، تعبیر و تفسیر سوء از سخن مؤلف، قطع کردن

و بیرون کردن سخن مؤلف از سیاق اصلی آن، کشاندن بحث به بیراهه، جلوگیری از تمرکز بر محور اصلی متن؛ از مظاهر بارز این گونه «نقدها» و در نهایت خلط «انتقاد» با «انتقام» است.

نکته ششم: سرقت ادبی چیست؟

یکی از دوستان، مقاله یکی از همین هتاکان را برایم فرستاده که در آن نویسنده این سطور را با خاطر راحت متهم به انتحال و سرقت ادبی کرده و مدعی شده است که این رساله چیزی جز انتحال مقاله یک نویسنده لیبرال عربی نیست.

این هم وطن که در عرصه اتهام و هتاکی واقعاً آدم «مسلکی» بوده، کوشیده است طرح «جدال رأی و روایت» که در طول و عرض تاریخ ما قابل دید است و میراث فقهی و کلامی و حدیثی ما شاهد زنده آن بوده است تا مرز پیروی از یک نویسنده غیرمتخصص به نام «سامح عسکر» و مقاله غیرتخصصی ایشان که در حد یک دو صفحه بیش نیست، تقلیل دهد؛ نویسنده‌ای که شعبه بن الحجاج را که ارادت خاصی به امام ابوحنیفه داشت در شمار حمیدی و ابن ابی شیبه و امثال آن ذکر کرده یا آنکه حمیدی را که پیرو سرسخت شافعی بود، حنبلی قلمداد کرده است و حتی تمامی «صحیح البخاری» را پاسخی در برابر احناف دانسته است و موارد دیگری از این قبیل.

ناگفته نماند که صاحب این قلم سال‌ها پیشتر از مقاله این نویسنده لیبرال عرب به بحث «رأی و روایت» پرداخته است که مقالات او شاهد این مدعا بوده‌اند. یکی از رساله‌هایی که بیش از دو دهه پیش در این باب چاپ شده است و همه شاهد آن بوده‌اند «زن در میزان فقه سیاسی اسلامی: پژوهشی بازنگرانه پیرامون حدیث لن یفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» بوده است. مقاله «حدیث رأی و روایت» آغاز دیگری در این عرصه بود.

این هموطن مدعی شده است که چرا نام چند تن از استادان امام بخاری را به همان ترتیب نقل کرده است.

پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا ما حق داریم بدون آنکه ذکری از یک مقاله و یا کتاب صورت گیرد، نام‌هایی را به همان ترتیبی که در آن کتاب و یا مقاله آمده است، به همان شکل نقل کنیم؟

سوالی است که تفصیل می‌خواهد؛ به این معنا که در چنین حالت‌ها هم ذکر منبع ضروری است و هم گاهی ضروری نیست.

وقتی ذکر منبع ضروری است که صاحب آن مقاله در ترتیب و تقدیم و تأخیر نام‌ها معیار فکری یا تحلیلی خاص در نظر گرفته و کار او در زمینه ترتیب آن نام‌ها محصول جهد فکری و اکادمیک او باشد؛

اما اگر هدفی ورای این ترتیب نباشد و جهد فکری صورت نگرفته باشد، نیازی به ذکر منبع نیست. این در حالی است که نویسنده هنگام بررسی موقف این راویان به کتاب‌های اصیل تاریخی مراجعه کرده و منابع را هم ذکر کرده است.

اکنون باید پرسید این نویسنده عرب چه سخن تازه‌ای گفته که دیگران پیش از او نگفته بودند و من کدام بخشی از سخن او را کاپی کرده‌ام؟ در اینجا لازم به یادآوری می‌دانم، امروز اگر به کتابخانه‌های معروف دنیا مراجعه کنیم صدها مقاله و کتاب و رساله ماستری و دکتورا را به زبان‌های عربی و فارسی و اردو و ترکی و انگلیسی و بقیه زبان‌ها در باب «جدال اهل حدیث با احناف» خواهیم یافت و به گفته حافظ: «نهان کی ماند آن رازی، کزو سازند محفل‌ها.»

جالب اینکه، این هم‌وطن سلفی ما مسئله «بعض الناس» امام بخاری را هم به همین نویسنده ارجاع داده بدون آنکه اطلاع داشته باشد کتاب‌ها و انبوهی از مواد دیگر در این زمینه وجود دارد. حرف جالب اینکه آنچه خود همین هم‌وطنان می‌نویسند، چیزی جز کاپی و انتحال و سرقت تکرار مکرراتی نیست که صدها بار گفته شده است؛ ولی بازهم آن را از همدیگر کاپی و سرقت و انتحال می‌کنند. اگر این گفته‌های کاپی شده قناعت بخش می‌بودند، ما نیازی به طرح پرسش‌هایی در عرصه «جدال رأی و روایت» نداشتیم.

نکته هفتم: «بعض الناس» چه کسانی اند

نکته دیگری که در این باب حایز اهمیت است، اینکه مخاطب و هدف اصلی امام بخاری هنگام ذکر عبارت «بعض الناس» چه کسانی بوده‌اند؟

در پاسخ به این پرسش، شماری چنان دست به توجیهات تصنعی و متکلفانه زده‌اند که نمی‌تواند کسی را قانع کند. وقتی اهل «فن و مسلک» می‌گویند که هدف امام بخاری از «بعض الناس» احناف بوده است، ما دیگر نمی‌توانیم با استفاده از ماشین‌های جست‌وجو بررسی کنیم که در کدام کتاب دیگر ایشان عبارت «بعض الناس» آمده است تا در نهایت راهی برای دفاع از محدث «معصوم» تدارک ببینیم. کسانی که هدف بخاری از «بعض الناس» را احناف دانسته‌اند، به انبوهی از دلایل و براهین توجه داشته‌اند؛ نه به نفس این عبارت.

اینکه احناف در همه‌جا از نظر بخاری «بعض الناس» بوده‌اند و برخ دیگری از روی تصادف با آنان در همان موارد اشتراک داشته‌اند، نمی‌تواند اصل این مسئله منطقی را نقض کند.

محدث بزرگ عبدالغنی میدانی می‌گفت: اینکه علامه عینی، شارح بخاری، گفته است که هدف

بخاری از «بعض الناس» به گفته ابن التین ابوحنیفه بوده است، حجت او همان سخنان بخاری در کتاب تاریخ او در حق امام ابوحنیفه بوده است که اطلاق آن در حق هیچ بشری درست نبوده، چه رسد به امامی که خود از ارکان دین به شمار می‌رود.^۳

شیخ محمد بن صالح عثیمین از امامان مشهور سلفی در عصر ما و از شارحان معروف بخاری در این باب می‌گوید: «وقتی بخاری «بعض الناس» می‌گوید، در بیشترین حالت‌ها، هدف او احناف بوده؛ زیرا او همیشه با احناف درگیر بوده است، خداوند بر همه بیخشايد». ^۴

به این عبارت ابن عثیمین دقت کنید: «همیشه با احناف درگیر بوده است.» گفتیم گاهی می‌شود که برخی از محدثان و فقهای دیگر نیز در مسایلی که مربوط به «بعض الناس» بخاری می‌شود، هم‌نظر احناف باشند؛ ولی این نمی‌تواند اصل مسئله را تغییر دهد، زیرا در هر مکتبی ممکن است افرادی از خارج آن مکتب نیز هم‌نظر باشند. به‌عنوان مثال: اینکه سفیان ثوری هم مانند احناف باور به رفع یدین بعد از رکوع نداشت،^۵ آیا می‌توان گفت که هدف امام بخاری در مقدمه رفع الیدین و هجوم تند او بر منکران آن - که تا مرز اتهام به دشمنی با سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم پیش رفته است - شامل ثوری هم می‌شود؟ شواهد چنین نشان می‌دهد که ثوری شامل آن هجوم تند و بی‌قید و مرز نبوده است، چون او یکی از راویان مهم بخاری به شمار می‌رود.

نکته هشتم: تحقیق صحیح البخاری

در باب روایتی که از کتاب «الضعفاء» امام بخاری نقل کرده‌ام، ناقد محترمی چنین گفته‌اند: «انصاف و تحقیق علمی خواستار این بوده که استاد درباره کتاب ضعفا و ثبوت این داستان به امام بخاری، برای خواننده چیزی می‌نوشتند که متأسفانه این کار انجام نگرفته است.

کتاب ضعفا یکی از کتاب‌هایی است که به امام بخاری نسبت داده شده است؛ این کتاب یکی از جنجالی‌ترین کتاب‌ها به شمار رفته، از نام آن کتاب گرفته تا نسبت آن به امام بخاری و محتوای داخلی آن بحث‌های فراوانی وجود دارد. تعدادی نام آن را «الضعفاء والمتروکین» گفته وعده آن را الضعفاء الصغیر نامیده‌اند.

از این کتاب چندین نسخه با تفاوت‌های زیادی وجود دارد؛ در ذیل به دو نسخه مشهور آن اشاره

۳ . «كشف الإلتباس عما أورده الإمام البخاري على بعض الناس» از عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي، اعتنى به عبدالفتاح أبوغدة، الناشر: المكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ص ۶۰.

۴ . هم‌متن و هم‌صدای محمد صالح عثیمین در این پیوند قابل دیدن و شنیدن است: <https://alathar.net/home/esound/index.php?op=codevi>.

۵ - ومنهم إمام أهل الكوفة سفیان الثوري كان لا يرفع يديه .. وقد قال أبو عاصم: سفیان الثوري أمير المؤمنين في الحديث ولو كان الرفع ثابتاً غير منسوخ لما خفي على هؤلاء الأعلام. كتاب رفع الیدین في الصلاة. ابن القيم. المكتبة الشاملة. ج ۱، ص ۱۴۵

شده است.

الف) نسخه اول:

کسی به نام محمود ابراهیم زاید آن را تحقیق کرده که این تحقیق به اساس روایت شاگرد امام بخاری، آدم بن موسی الخواری، صورت گرفته است. درین نسخه ترجمه‌ای از امام ابوحنیفه در ذیل باب نون به چشم نمی‌خورد.

ب) نسخه دوم:

کسی به نام حافظ زبیر آن را زیر نام «تحفة الأقویاء فی تحقیق کتاب الضعفاء» تحقیق کرده است و در آن ترجمه امام ابوحنیفه در ذیل باب نون درج شده است و علاو بر آن چهار مورد طعن نسبت به امام ابوحنیفه در این نسخه دیده می‌شود که در نسخه اول وجود ندارد.»

در اینجا لازم به یادآوری است که در نسخه ای که محمود ابراهیم زاید هم تحقیق کرده و از طرف دارالمعرفه لبنان در سال ۱۴۰۶ هـ مطابق به ۱۹۸۶ م چاپ و نشر گردیده است، زیر حرف ن و شماره ۵۸۶ نام امام ابوحنیفه ذکر گردیده و در باب ایشان گفته شده است: «نعمان بن ثابت أبوحنیفه لیس بقوی فی الحدیث، کوفی.» (نعمان فرزند ثابت در عرصه حدیث قوی نبوده و از کوفیان است).

به هر حال، با وجود این مسئله، اگر از کتاب «الضعفاء» کاملاً صرف نظر هم کنیم در اصل مسئله که محور اصلی رساله بوده است، تغییری نخواهد آمد.

این اعتراض ما را به یاد یک مسئله دیگر انداخت و آن اینکه اگر حرف بر سر تحقیق آثار امام بخاری است، این تحقیق باید از کتاب صحیح ایشان آغاز گردد. اگر باب تحقیق در مورد آثار امام بخاری و از آن جمله مهم‌ترین کار ایشان «صحیح البخاری» را بگشاییم چیزهایی خواهیم یافت که تصور آن برای خیلی‌ها دشوار خواهد بود.

در اینجا چند نکته را قابل ذکر می‌دانم:

۱. نسخه‌ای که به قلم خود امام بخاری بوده باشد در دست نیست و من این را مسئله خیلی مهم نمی‌دانم؛ چون خیلی از کتاب‌هایی که به دست ما رسیده به قلم نویسندگان نبوده آنچه مهم بوده است اثبات نسبت آن به مؤلف است.

۲. قدیمی‌ترین نسخه موجود بخاری حداقل یک قرن بعد از ایشان کتابت شده است که مربوط به محمد بن احمد مروزی می‌شود.

۳. امروز تنها بخش کوچکی از نسخه محمد بن احمد مروزی در کتابخانه دانشگاه برمنگهام وجود دارد و بقیه‌اش ضایع گردیده است.

۴. نسخه‌های کاملی که از صحیح بخاری مانده‌اند مربوط به قرن پنجم می‌شوند. این بدان

معناست که نسخه‌های کامل صحیح بخاری که در دست بوده دوصد سال بعد از وفاتشان نگاشته شده‌اند.

۵. در همین نسخه‌هایی که از قرن پنجم مانده اند پاره‌ای از احادیث در برخی از نسخه‌ها وجود دارد و در برخی از نسخه‌های دیگر وجود ندارد.

۶. نسخه کنونی صحیح البخاری برگرفته از نسخه یونینی است که هفت صد سال پیش نگاشته شده است.

۷. نسخه اصلی یونینی هم برای ما نرسیده؛ آنچه برای ما رسیده است کاپی آن نسخه بوده است.
۸. ابوالحسن یونینی (۶۲۱-۷۰۱ هـ) و رفیق او ابن مالک (۶۰۰-۶۷۲ هـ) صاحب الفیه در نحو عربی، نسخه‌های معروف بخاری را جمع کردند و ابن مالک وظیفه گرفت تا در گزینش الفاظ نسخه‌های مختلف صحیح بخاری از قبیل نسخه‌های کریمه و ابن عساکر و اصیلی و سجزی و ابوذر هروی و اسماعیلی و امثال آن تصمیم بگیرد که هر عبارتی را که خواست از آن میان انتخاب کند. یعنی او انتخاب کند که کدام سخن در کدام نسخه از پیامبر اکرم است و کدام سخن در کدام نسخه سخن پیامبر اکرم نیست.

۹. در باب این نسخه هم تا هنوز هیچ تحقیق علمی صورت نگرفته است.

۱۰. این کار باید هرچه زودتر آغاز شود و لازم است تا تمامی نسخه‌های خطی آن جمع‌آوری شده و سپس تفاوت‌هایی که در میان این نسخه‌ها وجود دارند، مقایسه گردند.

کارهای تحقیقی مهم در باب احادیث حالا شروع شده است که وجود کتابخانه‌های مجهز، فهرست نسخه‌های خطی در آرشیف‌ها، وجود کامپیوتر و برق و ماشین‌های جست‌وجو و امثال آن فرصت بزرگی را در اختیار پژوهش‌گران مخلص ما قرار خواهد داد تا این مأمول را به پایان رسانند.^۶

نکته نهم: کتاب‌های ابن حِبَّان در ذم امام ابوحنیفه

یکی از سلفیان ستیزه‌جو اعتراض کرده است که وقتی شما می‌گویید: ابن حِبَّان بیست جزء در باب مذمت امام ابوحنیفه نگاشته است این کتاب‌ها کجا هستند؟

در پاسخ باید گفت کسی که چنین ادعایی دارد، معنایش این است که از تاریخ چیزی نمی‌داند. پرسش من این است که کتاب‌های امام ابوحنیفه کجا شدند؟ کتاب‌های بیت الحکمة بغداد چه شد؟ کتاب‌های ابوحفص کبیر - که نخستین کتابخانه را در تاریخ اسلامی تأسیس کرده بود - کجا شدند؟ و همین‌طور میلیون‌ها کتاب دیگر.

۶. کسانی که علاقه دارند در این باب بیشتر بدانند به این سخنرانی بشاور عواد در یوتیوب گوش فرا دهند:

[https://www.youtube.com/watch?v=SMJLP4Guu_8]

اما پرسش اصلی این است که آیا کتاب‌های خطیب بغدادی و ابن حبان و تاریخ کبیر و ضعفاء بخاری و امثال آن، در این باب کم روایت دارند؟ این همه روایت را که نپذیرید، یک هزار جلد دیگر هم شما را قناعت نخواهد داد.

ابن حبان در کتاب «ضعفاء و مجروحین» خویش که امروز در دست ما وجود دارد صفحات فراوانی را در لعن و نفرین و بدعت گزار خواندن و حتی روایت‌هایی که مقتضای آن تکفیر صریح امام ابوحنیفه است، سیاه کرده است که برای ما کافی است.

محقق گرامی کتاب، محمدابراهیم زاید، وقتی به این صفحات می‌رسد، طاقش طاق می‌شود و در پاورقی کتاب می‌نویسد که ترجمه خلاصه آن چنین است: مؤلف تمام تلاش خود را برای انتقاد تضعیف او [امام ابوحنیفه] انجام داده، تا اینکه از حد اعتدال بیرون شده و به تعصب رو آورده است و به تجریح بهترین اندیشمندان مسلمان پرداخته است. او در این راه از هر وسیله‌ای استفاده کرده، روایت‌های کسانی را نقل کرده که قابل اعتماد نیستند و از روایت‌های کسانی صرف نظر کرده است که حتی بر مبنای مذهب خود او ثقة و قابل اعتمادند و سخنان متعصبان تجریح شده را روایت کرده است. او به آنچه در کتب خود و حمله به امام بزرگوار آورده راضی نشد؛ بلکه دو کتاب از بزرگ‌ترین کتاب‌های خود را در حمله به ابوحنیفه نوشت که عبارت‌اند از کتاب «علل مناقب ابي حنيفة ومثاليه» یعنی دلایل ویژگی‌ها و معایب ابوحنیفه که ده جزء بوده و «کتاب علت‌هایی که ابوحنیفه به آن استناد کرده است» که این هم ده جزء است.

ابن حبان اولین محدثی نیست که به این ترتیب به ابوحنیفه حمله کرده است. آنان گاهی می‌گویند: ابوحنیفه به فقه مشغول بوده و فرصتی برای حدیث نداشته است، درحالی که فقیه نمی‌تواند بی‌نیاز از حدیث باشد و گاهی هم می‌گویند: او با امامان حدیث ملاقی نشده است، درحالی که این هم درست نیست. بار دیگر قیاس را بهانه می‌آورند و او را مخالف حدیث معرفی می‌کنند.

مکی بن ابراهیم گفت: او داناترین فرد زمان خود بود و من در میان کوفیان کسی باتقواتر از او ندیدم و شافعی می‌گفت: مردم از نظر فقهی به ابوحنیفه وابسته‌اند..

پرسش این است که آخر کدام گوشه عورت این میراث دشنام را می‌توان پنهان کرد؟!

نکته دهم: اگر حدیثی صحیح بود همان مذهب من است

سلفیان حنفی‌نما پیوسته این سخن امام ابوحنیفه را به یاد ما می‌آورند که گفته بود: «اگر حدیثی صحیح بود، همان است مذهب من.» سخن حقی که هدف باطلی در ورای آن نهفته است. ایشان باید بفهمند که هدف امام در اینجا تصحیح حدیث با معیارهای خود او بوده است که در جاهای دیگری به

آن پرداخته‌ایم، نه هر آن چیزی که شیخ البانی و شیخ عثیمین و شیخ حوینی و شیخ‌های مانند ایشان که پس از مرور چهارده قرن از عصر امام ابوحنیفه بیایند و حدیثی را تصحیح کرده و بگویند: این است مذهب امام ابوحنیفه و یا امام ابوحنیفه را بی اطلاع از علم حدیث بدانند.

این از یک سو و از سوی دیگر وقتی می‌بینیم که مؤرخ و جامعه‌شناس بزرگی در قامت ابن خلدون می‌آید و ادعا می‌کند که امام ابوحنیفه تنها هفده حدیث را روایت کرده است، به حجم تبلیغات و تشویه این چهره درخشان تاریخ فقه و حدیث پی می‌بریم که حتی نور چشمان تیزبین نابغه‌ای چون ابن خلدون هم نتوانسته است از پرده غبار تشویه و مسخ این شخصیت عبور کند. وقتی روایت خلق می‌کنند که امام ابوحنیفه در عرصه حدیث مسکین و یتیم و فاقد اهلیت بوده است و باز می‌آیند و لطف کرده روایت دیگری می‌آورند که هرچه را ما صحیح پنداشتیم، همان می‌شود مذهب امام ابوحنیفه، اینجا است که به ابعاد برنامه پی می‌بریم.

نکته یازدهم: روش متناقض مدارس شبه‌قاره

اعتراض می‌کنند که چرا نویسنده «جدال رأی و روایت» روش ملاهای شبه‌قاره را در تعامل با فقه و حدیث گرفتار تناقض و پارادوکسیکال خوانده است. برای توضیح این مسئله مثالی می‌آورم تا این پارادوکس را به نمایش گذاشته باشم.

پرسش من این است، درحالی که امام بخاری در باب «بالا کردن دست‌ها در رکوع» ده‌ها حدیث و روایت در کتاب حدیث خویش و حدود دوصد حدیث هم در رساله رفع الیدین روایت کرده است که به گفته شماری، پاره‌ای از آن روایت‌ها تا حد تواتر رسیده‌اند و سپس آن را از سطح یک مسئله فقهی تا اوج یک امر اعتقادی بالا می‌برد و منکر احادیث روایت‌کرده خودش را در مقدمه رساله خویش: منکر سنت دانسته که گوشت و استخوانش با بدعت آغشته گردیده و با پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم دشمنی داشته‌اند؛ اما با وجود این همه اصرار، امام ابوحنیفه این احادیثی را که در زمان خودش هم بر سر زبان‌ها بود، نظر به شواهد دیگری نپذیرفته است، پس چطور می‌توان ادعا کرد که هر که تمامی آنچه را در بخاری و مسلم آمده نپذیرد، کافر است؟ آیا این همه ملای شبه‌قاره به این ده‌ها حدیث عمل می‌کنند؟! اگر عمل نمی‌کنند، آیا آنان کافرند؟

مثال دیگر می‌آورم، درحالی که امام بخاری در باب «قرائت خلف امام» هم در کتاب حدیث خویش و هم در رساله مستقلى که در این باب نگاشته است، حدود سه صد حدیث و روایت را نقل کرده است که پیش از او و در زمان امام ابوحنیفه نیز بر سر زبان‌ها بوده‌اند؛ ولی امام ابوحنیفه و شاگردان مکتب او این روایت‌ها را نپذیرفته‌اند.

نتیجه‌ای که می‌خواهم به آن برسم این است که یک انسان حنفی در شبه قاره هند در دو رکعت نماز خویش بیشتر از پنج صد حدیث بخاری را کنار گذاشته و به آن عمل نمی‌کند، حالا پرسش من این است، چطور می‌شود که عمل به تمامی روایت‌های بخاری را واجب دانست و کتاب او را در کنار قرآن کریم قرارداد؛ ولی در عین وقت به صدها حدیث آن عمل نکرد؟! این تناقض نیست چیست؟! می‌گویند ما حنفی‌ایم؛ ولی در عین وقت اعلام می‌دارند که هر کسی که حدیثی از جمع روایت‌های «صحیح البخاری» را مورد سؤال قرار دهد دشمن سنت پیامبر صلی الله علیه وسلم بوده و از دین بیرون شده است.

اگر به همین چهار رکعت نماز توجه کنید در می‌یابید که اول اینکه شما برخلاف احادیث بخاری در این چهار رکعت در پشت امام خاموش می‌ایستید، دوم اینکه شما برخلاف حدیث بخاری دستان‌تان را پیش از رکوع و بعد از رکوع بالا نمی‌کنید، شما معتقدید که در دو رکعت اخیر بدون فاتحه هم نماز می‌تواند اقامه شود، در حالی که بخاری روایت‌های متعددی دارد که نماز بدون فاتحه را باطل می‌داند، روایت بخاری از یک بار «قد قامت الصلوة» در نماز سخن می‌گوید؛ ولی احناف به گفتن دوبار «قد قامت الصلاة» عمل می‌کنند، بخاری روایتی می‌آورد که بر مبنای آن دستان باید تا شانه‌ها بالا روند؛ ولی احناف دستان‌شان را تا نرمی گوش بالا می‌برند، بخاری روایت می‌آورد که آمین باید به صدای بلند صورت گیرد و احناف با صدای آهسته «آمین» می‌گویند و از این قبیل مسایل.

آری، در همین چهار رکعت نماز، حدود پنج صد تا شش صد حدیث و روایت امام بخاری نادیده گرفته شده است که در حرکات همین نماز چهار رکعت خلاصه می‌شوند. از کسانی که در تقدیس امام بخاری و روایت‌های او اغراق می‌کنند می‌پرسم، حکم نماز این صدها میلیون انسان حنفی که در میان‌شان هزاران محدث و فقیه و مفسر و زاهد و متصوف و فیلسوف وجود داشته و روزانه صدها بار خلاف روایت‌های امام بخاری عمل می‌کنند چه می‌شود؟!

مشکل ما بر سر اختلافات فقهی میان امام بخاری و امام ابوحنیفه نیست، مشکل ما در تکفیر یک امام و تقدیس یک امام دیگر است، مشکل ما در این است که یکی را که در قرن اول و دوم هجری می‌زیست بی‌خبر از حدیث دانستن و دیگری را که یک قرن بعد از او زندگی می‌کرد آگاه‌تر در این میدان، دانستن.

نکته دوازدهم: مبالغه در حق محدثان

برای ما می‌گویند که چرا شما از قدر محدثان می‌کاهید! ما همان‌طوری که بارها گفته و به آن عمل هم کرده‌ایم، حدیث را مصدر دوم شریعت می‌دانیم و محدثان را خادمان این میراث بزرگ می‌دانیم؛

ولی در پهلوی این باور، ما با یک انحراف خطرناکی روبرویم که خرمن اصول دینی ما را آتش خواهد زد و آن معصوم انگاشتن بخاری و مسلم و بت ساختن آنان و کتاب‌های‌شان را در کنار قرآن کریم قرار دادن است. وقتی گروهی از اعماق قلب خویش باور داشته باشند که در کتاب بخاری یک حدیث ضعیف هم وجود ندارد یا به تعبیر قرآن کریم «لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه» و در برابر هر که غیر آن گوید می‌ایستد و با چنگ و دندان از این انحراف دفاع می‌کند، این باور و عملکرد، کتاب بخاری را قرآن انگاشتن نیست چیست؟

ما درحالی که اهانت در حق امام بزرگ محمد بن اسماعیل بخاری و امام مسلم و دیگران را گناه می‌دانیم، معتقدیم که نه خود ایشان معصوم‌اند و نه هم اجتهاد ایشان در عرصه رجال و تدوین و تألیف و در جهت اثبات این ادعا هزار و یک دلیل هم داریم.

از همین جاست که احناف کتاب «صحیح البخاری» امام بخاری را مانند بقیه کتب حدیث می‌دانند و آن را با کتاب خدا مقایسه نمی‌کنند.

میراث گران سنگ فقهای متقدم احناف که چند قرن بعد از امام بخاری تألیف شده یا نامی از او نمی‌برند و یا هم اینکه خیلی کم به‌سان بقیه محدثان به او اشاره‌هایی دارند. اگر باور ندارید به قدوری و کنز و هدایه و مبسوط شمس الأئمة سرخسی و امثال آن نگاهی بیندازید تا صحت آنچه را گفته‌ایم دریابید.

شیخ هروی در «ذم الکلام و أهله» روایتی را نقل می‌کند که بر مبنای آن پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم، کتاب صحیح البخاری را کتاب خودش خوانده است. روایت می‌گوید: «از ابوزید مروزی فقیه روایت است که گفت: در میان رکن و مقام - در کنار کعبه - خوابم برده بود که پیامبر صلی الله علیه وسلم را خواب دیدم که برایم گفت: ابوزید! تا چه زمانی کتاب شافعی را می‌خوانی و کتاب مرا نمی‌خوانی؟ گفتم: ای فرستاده خدا کتاب تو کدام است؟ او گفت: کتاب جامع محمد بن اسماعیل.»^۷ این حکایت از سوی گروه بزرگی روایت گردیده است.^۸ از سوی دیگر، اهل حدیث سند این روایت را ثقه می‌دانند

۷ الأنصاری الهروی، شیخ الإسلام أبو إسماعیل عبد الله بن محمد، ذم الکلام وأهله، ج ۲، تحقیق: عبد الرحمن عبد العزیز الشبل، المدینة المنورة: مكتبة العلوم والحکم، الطبعة: الأولى ۱۴۱۸ هـ - ۱۹۹۸ م، ص ۱۹۰. متن اصلی شیخ هروی: «أخبرنا أحمد بن محمد بن إسماعیل المهرونی سمعت خالد بن عبد الله المروزی سمعت أبا سهل محمد بن أحمد المروزی سمعت أبا زید المروزی الفقیه یقول كنت نائما بین الرکن والمقام فرأیت النبی صلی الله علیه وسلم فی المنام فقال لی یا أبا زید إلی متی تدرس کتاب الشافعی ولا تدرس کتابی فقلت یا رسول الله وما کتابک قال جامع محمد بن إسماعیل».

۸ کسان دیگری که حکایت این خواب را نقل نموده‌اند عبارت‌اند از: النووی الشافعی، محیی الدین، تهذیب الأسماء واللغات، ج ۲، تحقیق: مکتب البحوث والدراسات، ناشر: دار الفکر - بیروت، الطبعة: الأولى، ۱۹۹۶ م، ص ۵۱۷؛

الذهبی الشافعی، شمس الدین ابوعبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، سیر أعلام النبلاء، ج ۱۲، تحقیق: شعیب الأرنؤوط، محمد نعیم العرقسوسی، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة: التاسعة، ۱۴۱۳ هـ. ص ۴۳۸؛

الذهبی الشافعی، شمس الدین ابوعبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام، ج ۲۶، تحقیق: د.

تا جایی که ابن حجر عسقلانی می‌گوید: اسناد این حکایت صحیح بوده و راویان آن همه ثقة و امام بوده‌اند؛ چنانکه ابوزید خود از بزرگان مذهب شافعی به شمار رفته و او خود صحیح بخاری را از فربری شنیده است.^۹

امام نووی خواب دیگری را در همین راستا و به این عبارت نقل می‌کند: فربری می‌گفت که پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم را در خواب دید که راه می‌رود و هر باری که قدم برمی‌دارد، محمد بن اسماعیل بخاری در جای پای او قدم می‌گذارد!

این از یک سو و از سوی دیگر بخاری و مسلم و ابن ماجه، حدیثی را روایت می‌کنند که پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم فرموده‌اند: کسی که مرا در خواب ببیند، مثل آن است که مرا دیده باشد، چون شیطان نمی‌تواند به صورت من درآید.^{۱۰}

بر مبنای این روایت‌ها، مراده و ارتباط و فرستادن سلام و پیام میان پیامبر اسلام و بخاری پیوسته از مجرای خواب صورت می‌گرفت. نووی از فربری روایت می‌کند که گفت: پیامبر اسلام را در خواب دیدم که از من پرسید کجا می‌روی؟ گفتم: نزد محمد بن اسماعیل، گفت سلام مرا به ایشان برسان.^{۱۱} حکایت خواب‌ها، در همین جا خلاصه نشده؛ بلکه روایت حدیث را نیز شامل می‌شود. به این حکایت خیلی جالب شاه ولی الله دهلوی توجه فرمایید:

«شیخ محمد بن عبدالرحمن خطاب، شارح مختصر الخلیل، به من گفت: با شیخ خود، عارف الهی، عبدالمعطی تونسلی به زیارت پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم رفتیم. چون به روضه شریف

عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربی، الطبعة: الأولى، ۱۴۰۷ هـ - ۱۹۸۷ م. ص ۵۰۵؛
العسقلانی الشافعی، أحمد بن علی بن حجر ابوالفضل، هدی الساری مقدمة فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۱، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، بیروت: دار المعرفة، ۱۳۷۹ هـ - ص ۴۸۹؛
ملا علی القاری، نور الدین أبو الحسن علی بن سلطان محمد الهروی، مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح، ج ۱، تحقیق: جمال عیتانی، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة: الأولى، ۱۴۲۲ هـ - ۲۰۰۱ م. ص ۶۴؛
الدهلوی، الإمام أحمد المعروف بشاه ولی الله ابن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، ج ۱، القاهرة: دار الکتب الحديثة - مكتبة المثنی، تحقیق: سيد سابق. ص ۳۱۸؛

القنوجی البخاری، أبو الطیب السید محمد صديق خان بن السید حسن خان (المتوفى ۱۳۰۷ هـ)، الحطة فی ذکر الصحاح الستة، ج ۱، بیروت: دار الکتب التعليمية، الطبعة: الأولى، ۱۴۰۵ هـ / ۱۹۸۵ م. ص ۱۷۷.

۹ العسقلانی الشافعی، أحمد بن علی بن حجر، تعلیق التعليق، ج ۵، تحقیق: سعید عبد الرحمن موسى القزقي، بیروت: دار عمار، الطبعة: الأولى، ۱۴۰۵ هـ - ص ۴۲۲

۱۰ البخاری، ابوعبدالله محمد بن إسماعیل، صحیح البخاری، ج ۱، ص ۵۲، و ج ۵، ص ۲۲۹۰، تحقیق: د. مصطفى ديب البغا، بیروت: دار ابن کثیر، الطبعة: الثالثة، ۱۴۰۷ - ۱۹۸۷ م. النيسابوري القشيري، ابوالحسن مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، ج ۴، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ص ۱۷۷۵، القزوينی، ابوعبدالله محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، ج ۲، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار الفكر. ص ۱۲۸۴

۱۱ النووی الشافعی، محیی الدین أبو زكريا يحيى بن شرف بن مر بن جمعة بن حزام، تهذيب الأسماء واللغات، ج ۱، تحقیق: مكتب البحوث والدراسات، بیروت: دار الفكر، الطبعة: الأولى، ۱۹۹۶ م. ص ۸۶

نزدیک شدیم و پیاده شدیم، در آن حال دیدم که شیخ معطی چند قدم می‌رود و باز می‌ایستد، تا آنکه در موازات زیارت پیامبر صلی الله علیه وسلم رسید و ایستاد و سخنانی گفت که نفهمیدیم چه می‌گوید. وقتی برگشتیم از او پرسیدیم که چرا ایستادی و چه می‌گفتی؟ او پاسخ داد: من از پیامبر صلی الله علیه وسلم اجازه ورود می‌خواستم، هرگاه می‌گفت: بیا، قدم برمی‌داشتم باز می‌ایستادم، تا آنکه به حضور او رسیده و از او پرسیدم: ای فرستاده خدا! آیا همه آنچه را بخاری روایت کرده صحیح است؟ پیامبر پاسخ داد: بله صحیح است. باز پرسیدم: آیا می‌توانم آن را از شما روایت کنم؟ گفت: از من روایت کن! و عبدالمعطی اجازه روایت را به محمد خطاب هم داد و به همین طور هر طبقه به طبقه بعدی اجازه روایت داده است و سید احمد بن عبدالقادر به نخلی اجازه داده تا بر مبنای همین سند روایت کند و ابوطاهر به ما اجازه داده است. من این حدیث را به خط شیخ عبدالحق دهلوی یافتم که مفهوم آن را همراه با اسنادش از شیخ عبدالمعطی روایت کرده است و زمانی که از زیارت و مسایل مربوط به آن فارغ گردیده، از او خواسته است که هم صحیح بخاری و هم صحیح مسلم را از پیامبر صلی الله علیه وسلم روایت کند و ایشان اجازه روایت آن را از پیامبر صلی الله علیه وسلم دریافت کرده‌اند.^{۱۲}

درحالی که ابن تیمیه و دیگر بزرگان اهل حدیث حتی سفر جهت زیارت قبر پیامبر صلی الله علیه وسلم و دعا در آن و خواستن امری از صاحب آن و یا از خدا در کنار آن قبر را بدعت می‌دانند و حرام^{۱۳}، درعین حال برخی بزرگان اهل حدیث در باب توسل به قبر بخاری هیچ مشکلی نداشته‌اند که این حکایت می‌تواند دلیلی در این راستا باشد:

امام شمس الدین ذهبی شاگرد ابن تیمیه چنین روایت می‌کند:

«در سال ۴۶۴ هجری سمرقند را کمبود باران و قحطی فراگرفت و مردم بارها نماز استسقا خواندند؛ ولی نتیجه‌ای نیافتند تا آنکه مرد نیکوکاری نزد قاضی سمرقند آمد و گفت: من نظری دارم و خواستم آن را با شما شریک سازم. قاضی پرسید: آن نظر چیست؟ او گفت: از نظر من، هم شما و هم مردم به قبر امام بخاری در خرتنگ بروید و در نزد او از خدا باران بخواهید، ممکن است خدا بارانی فرو فرستد. قاضی گفت: چه نظر نیکویی! قاضی همراه با مردم رفتند و مردم در کنار قبر گریستند و از صاحب آن شفاعت خواستند و در نتیجه خداوند باران فراوانی فرو فرستاد و از آن جهت مردم در خرتنگ حدود هفت شبانه‌روز ماندند و از کثرت باران و شدت آن نتوانستند به سمرقند برگردند.»^{۱۴}

۱۲ الفضل المبين من مسلسل من حديث النبي الأمين، شاه ولی الله الدهلوی. تعليق: محمد عاشق الهی، دیوبند: دار الکتاب، ۱۴۱۸ هـ ص ۱۶۷

۱۳ أحمد بن تیمیة، مجموع فتاوی شیخ الإسلام أحمد بن تیمیة. جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد. المجلد: ۲۴، المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد. ۲۰۰۴ م. ص ۳۳۵
۱۴ سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، الجزء ۱۲. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. الطبعة الرابعة. بيروت:

امام ذهبی در آثار خویش وقتی به حکایاتی که با اصول اعتقادی او تعارض دارد برمی خورد، به تعقیب آن عباراتی چون «این باطل است»، «این گناه آشکار است»، «این سخن نادرستی است»، «عکس این مسئله درست بوده»، «این با سنت در تعارض است» و یا «زشت باد دولتی که سنت را نابود می کند»^{۱۵} و امثال آن را می آورد؛ ولی در حکایت توسل به قبر بخاری را با آب و تاب فراوانی نقل کرده و هیچ تبصره‌ای در مورد آن نمی کند. به هر حال، اگر این حکایت مربوط به کدام پیر طریقت و یا صوفی می بود خدا می داند که امام ذهبی با چه الفاظ و عباراتی آن را نکوهش می کرد.

این خواب‌ها و روایت‌ها از امام بخاری در شعور اهل حدیث چهره‌ای ساخت که با پیامبر اسلام کم‌تر تفاوت داشت. بر مبنای این روایت‌ها کتاب بخاری چیزی جز کتاب پیامبر صلی الله علیه وسلم نبود و بخاری هر قدمی که گذاشته است در نقش قدم پیامبر بوده است و از همه مهم‌تر اینکه، اگر پیامبر اسلام در خواب کسی ظاهر شد در حقانیت آن و سخن و عملکرد پیامبر نباید شک کرد.

این در حالی است که همان‌گونه که امام شوکانی در «إرشاد الفحول فی علم الأصول» می گوید: ما هیچ دلیلی نداریم که دیدن پیامبر صلی الله علیه وسلم در خواب و سخن و فعل او در عالم رؤیا می تواند دلیل و حجتی شرعی باشد، چون او وظیفه و رسالت خویش را در زندگی انجام داده و شریعت خویش را به پایه اكمال رسانیده است.

در عین حالی که ما هیچ امامی را معصوم نمی انگاریم، معتقدیم که ثروت حدیثی مسلمانان را می توان میراث گران سنگ تمدن انسانی به شمار آورد. من در باب اهمیت حدیث چند قدم پیش تر می روم و حتی احادیث موضوعی و ساختگی را ثروتی گران بها می دانم. به این معنی که چنین احادیثی حداقل می توانند بیانگر اوضاع اجتماعی دوران وضع آن باشند. به عنوان نمونه حدیثی در مسند ابن ابی شیبیه روایت شده که می گوید: «عرش خدا را فرشتگانی حمل می کنند که فارسی دری حرف می زنند.»^{۱۶} در ساختگی بودن این حدیث هیچ آدم عاقلی شک نمی کند؛ ولی این را هم نمی توان انکار کرد که چنین حدیثی پهلوهایی دیگری هم دارد که یکی آن کاربرد لفظ «فارسی دری» برای فارسی یک هزار سال پیش بوده و پهلوی دیگرش اینکه نفوذ عناصر خراسانی در جامعه راویان آن روز، برجسته بوده است.

علامه سلجوقی می گفت: وهابیت حرکت ارتجاعی بود، ولی نقش مهمی در توسعه فکری ایفا کرد. او مثال می آورد که وقتی موتری در گِل گیر می ماند، یگانه راه برای برون رفت آن از باتلاق،

مؤسسة الرسالة - ۱۴۰۶ هـ - ۱۹۸۶ م. الصفحة ۴۶۹

۱۵ سیر أعلام النبلاء، شمس الدین محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، الجزء الثامن عشر، حققه وخرج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط و

محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة. ۱۹۹۶ م. ص ۴۹۷

۱۶ «الملائكة الذين يحملون العرش يتكلمون بالفارسية الدرية، فإذا أنزل أمر فيه شدة نزل بالعربية.» نگاه كن: ابن أبي شيبه، المصنف، حديث ۳۰۶۰۳، ابن عدی، الكامل فی الضعفاء، ۱۳۶/۲، ابن حبان، المجروحین، ۲۷۰/۱، ابن القيسرانی، ذخیره الحفاظ، ۴/۶۸۴.

«ریورس» رفتن است، کاری را که وهابیت انجام داد.

به این معنی که سلفیان معاصر کار مهمی در عرصه حدیث انجام داده و بر اهمیت روایت تأکید داشته‌اند؛ ولی افراط آنان در این راه، مسیر دیگری از انحراف را فرا راه مسلمانان گشود و در نتیجه آن جماعت از آن سوی بام افتادند.

انحرافی که از آن حرف می‌زنیم جایگاه حدیث را بالاتر از قرآن کریم و یا مساوی به آن دانستن است که با این انحراف باید به شدت مبارزه کرد و آن را از اعتبار ساقط ساخت.

چند سال پیش وارد یکی از نمایشگاه‌های کتاب شدم و چشمم به کتاب‌هایی خورد که اعتقاد بر برتری حدیث بر قرآن کریم از عناوین شان نمایان بود؛ از قبیل «أحكام الإستدلال في السنة والقرآن» و «قصص الطير والحيوان في السنة والقرآن» و امثال آن. شاید خواننده فارسی‌خوان که سجع و وزن در خوشن اندرون شده چنین عناوینی را به خاطر وزن آن مشکل‌زا نداند که این خودش گناهی است بزرگ؛ ولی با این عناوین کتاب‌های دیگر چه می‌کنید مانند «النسخ في الحديث والقرآن» و «براءة يونس في الحديث والقرآن» و امثال آن. اوزاعی که از ایشان یاد کرده‌ایم و مذهبش منقرض گردیده می‌گفت: «قرآن به سنت نیاز دارد؛ ولی سنت نیازی به قرآن ندارد.»^{۱۷} به باور من چنین سخنی از هر که باشد باید به دیوار کوبیده شود.

خطیب بغدادی و دیگران آورده‌اند که یزید بن هارون - یکی از همان راویانی که در «جدال رأی و روایت» از او یاد کرده بودیم - را در خواب دیدند، گفتند: خدایت با تو چه کرد؟ گفت: مرا سزاوار جنت دانست، گفتند با قرآن کریم، گفت: نه، با حدیث.^{۱۸} اگر کسی بیاید و هزار سفسطه هم برای ما بتراشد، نمی‌تواند چنین انحراف‌هایی را توجیه کند.

باری مرحوم محمد غزالی هنگام گفت‌وگو با یکی از شاگردان اهل روایت آیتی را خوانده و سپس گفته بود در حدیثی چنین آمده است، آن دانشجو گفته بود: اما این یک آیت قرآن است؟ محمد غزالی در پاسخ گفته بود: می‌دانم آیت قرآن کریم است؛ ولی من به این خاطر، آیت را حدیث گفتم که تو بپذیری.

یکی از بیماری‌هایی که جوامع بشری و به‌ویژه جامعه اسلامی به آن مبتلا بوده عشق فراوان به شخصیت‌های بزرگ تاریخ است تا جایی که هیچ نقدی را در باب‌شان بر نمی‌تابند که امام بخاری یکی از همین شخصیت‌ها به شمار می‌رود.

توجیه هر نقد و تکلف بی‌پایان در آن راه، از مظاهر این شخصیت‌پرستی به شمار می‌رود که با جوهر علم و ارزش‌های اسلامی ناسازگار بوده است. وقتی محدثی به قامت دارقطنی می‌آید و صدها

۱۷ جامع بیان العلم وفضله، ابن‌عبدالبر، ج ۲، ص ۱۹۱.

۱۸ شرف أصحاب الحديث، خطیب بغدادی، مکتبه ابن تیمیة، القاهرة، ۱۱۹۹۶ م، ص ۱۸۶.

حدیث امام بخاری را نقد می‌کند، آمدند و گفتند که تمامی سخنان امام دارقطنی نادرست بوده است. وقتی امامان بزرگ و ژنده‌پیلان فقه و حدیث و تفسیر و کلام چون ماتریدی و جصاص و فخرالدین رازی و حتی ابن تیمیه آمدند و گفتند که در برخی از روایت‌های امام بخاری ضعف وجود دارد و یا به گفته جصاص باطل بوده است، همان‌طوری که در «جدال رأی و روایت» به آن مأخذ دادیم، عاشقان سینه‌چاکی که در طول و عرض این تاریخ شکوهمند تنها یک‌تن را می‌بینند، آمدند و گفتند: این چطور ممکن است؟

اینکه می‌گویند هیچ شخصیتی جز پیامبران الهی نمی‌تواند معصوم باشد؛ ولی حاضر نیستند مصداق این حرف را نشان دهند، سخنی است فاقد معنی. جالب این است وقتی امام بخاری حدیثی را روایت می‌کند که در آن حدیث، سه دروغ به پیامبر اولوالعزمی چون ابراهیم علیه‌السلام نسبت داده شده است و ما اعتراض شخصیت‌های خیلی بزرگ تاریخ اسلامی چون امام اهل سنت ابومنصور ماتریدی و مفسر و متکلم بزرگ شافعی امام فخرالدین رازی را در باب آن یاد کردیم، دوستان سلفی ما خود را در آب‌و‌آتش می‌زنند تا با هزار تکلف صحت آن حدیث را ثابت سازند و حتی به دروغ‌گویی پیامبری چون ابراهیم خلیل بینجامد.

آنان می‌گویند: پیامبران هم بشر بوده‌اند و خطاپذیر؛ ولی جالب این است که این دوستان هرگز حاضر نیستند بگویند: بخاری هم بشری بوده است و خطاپذیر!

خلاصه سخن اینکه تا وقتی این همه اتهام و بی‌حرمتی و تکفیر در حق یک امام امت اسلامی تقبیح نگردد، راه برای تکفیر صدها میلیون انسان باز خواهد ماند.

در اینجا باید یادآور شوم که خطاپذیر خواندن بخاری تنها در یک حالت می‌تواند به مفهوم بی‌حرمتی در حق آن امام تفسیر گردد، اتهامی که این جماعت بر ما وارد می‌کنند و آن اینکه او را در مکانی بالاتر از پیامبران قرار دهیم.

آری، هدف ما تصحیح همین انحراف هولناک اعتقادی است؛ نه چیز بیش و نه چیز کم و در این مسیر از ملامتی هیچ ملامتگر و تکفیر هیچ تکفیرگری نخواهیم هراسید!

نکته سیزدهم: تکفیر دامن اهل حدیث را هم گرفت

گروهی ما را به تعصب مذهبی متهم کرده‌اند، بی‌اطلاع از اینکه ما در جهت علاج انحراف تعصب برخاسته‌ایم؛ تعصبی که اهل حدیث را نیز در جان هم انداخت.

آری، بزرگ ساختن مسایل پیش‌پاافتاده و از آن داعیه بزرگی ساختن و جنگی را سامان دادن و تکفیر و تبذیر کردن، نه تنها احناف؛ بلکه دامن خود «اهل حدیث» را نیز گرفت. می‌گویند زمانی که ماجرای

«خلق قرآن» اوج گرفت، اهل حدیث خود به دسته‌های مختلفی تبدیل شدند و گروهی چون بخاری به این باور بودند که الفاظ آدمیان هنگام نطق قرآن مخلوق بوده است، سخنی که با واکنش تند جناح دیگر آن جریان مواجه گردید و چون بخاری یکی از منادیان این نظریه بود، نخست عرصه زندگی در بغداد را برایش تنگ ساختند، سپس او را از نیشابور راندند، بعد از آن از مرو بیرونش کردند، باز والی بخارا که خود از اقارب ذهلی نیشاپور بود او را از بخارا هم راند و در نهایت امر کار در جهت راندن او از شهر سمرقند هم ادامه یافت. زمانی که بخاری بغداد را رها کرد و در نیشابور رحل اقامت افکند، محمد بن یحیی ذهلی از استادان بخاری در آن شهر سخنی گفت که تراژدی اخراج امام بخاری از بغداد و نیشابور را خلاصه می‌سازد. خطیب بغدادی چنین روایت می‌کند: «محمد بن یحیی گفت: هر که در مجلس بخاری اشتراک می‌کند، نزد ما نیاید، چون آنان از شهر بغداد برای ما نگاهشتند که بخاری در مورد مخلوق بودن الفاظ قرآن حرفی داشته است و ما او را منع کردیم؛ اما او نپذیرفت، پس به او نزدیک مشوید و هر که به او نزدیک شد، به ما نزدیک مشود.»^{۱۹}

محکوم کردن بخاری مبنی بر مخلوق خواندن الفاظ قرآن از سوی محمد بن یحیی ذهلی در حقیقت تطبیق امری بود که احمد بن حنبل در مورد کسانی که به مخلوق بودن الفاظ قرآن باور داشتند در بغداد توصیه کرده بود و او بدون آنکه از بخاری نامی ببرد - چون زمانی که بخاری به نیشابور آمد از مرگ احمد بن حنبل سال‌ها گذشته بود - کسانی را که معتقد به مخلوق بودن الفاظ قرآن بودند، جهمی خوانده و از هم‌نشینی با آنان هشدار می‌داد.

احمد بن حنبل گفته بود: «هر که گفت الفاظ من هنگام قرائت قرآن مخلوق است، او جهمی است» و سپس اضافه کرده بود: «با آنان منشینید.»^{۲۰}

تعامل ذهلی با بخاری و هم‌نشینیان بخاری چیزی جز تحقق همین توصیه‌ها نبود. از آنچه در بالا گذشت به این نتیجه می‌رسیم که فتنه خلق قرآن و جنگ بر سر آن در نهایت امر، وارد خانواده اهل حدیث هم شد و در اثر آن بخاری از سوی استادان بزرگش متهم به بدعت شد، بدعتی که به قول ابن حنبل خود جهمیگری بود و در فرجام توسط همین گروه‌ها از بغداد و نیشابور و مرو و بخارا و سمرقند اخراج گردید.

گروهی مدعی اند که امام بخاری را احناف از بخارا بیرون رانده‌اند، ادعایی که هیچ‌کسی تا هنوز نتوانسته است آن را ثابت سازد. از معروف‌ترین شخصیت‌هایی که دو بار از این ادعا یادآوری کرده

۱۹ قال محمد بن یحیی: «ألا من یختلف إلی مجلسه لا یختلف إلینا، فإنهم كتبوا إلینا من بغداد أنه تکلم فی اللفظ ونهیناه فلم ینته، فلا تقر به، ومن یقر به فلا یقر بنا». تاریخ بغداد أو مدینة السلام، الخطیب البغدادی، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، الجزء الثاني، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ۱۴۱۷ هـ - ۱۹۹۷ م - ج ۲ - ص ۳۰

۲۰ السنة، عبدالله بن احمد بن حنبل، التصحیح والاشراف: لجنة من المشایخ والعلماء تحت رئاسة عبدالله بن حسن آل الشیخ، أمر بطباعته جلالة الملك عبدالعزيز آل سعود ملك الحجاز والنجد وملحقاتها، الجزء الأول، مكة: المطبعة السلفية، ۱۳۴۹ هـ - ص ۲۹

است، یکی شمس الانمه سرخسی در مبسوط است. او گفته است که بخاری را ابوحفص کبیر اخراج کرده است، در حالی که ابوحفص کبیر سال‌ها پیش از این ماجرا رحلت کرده بود! باز کسان دیگری آمدند و سخن سرخسی را اصلاح کرده، گفتند که او ابو حفص صغیر بوده است؛ بدون آنکه یک دلیل هم ارایه کنند. کسان دیگری آمدند و از شخصی به نام حرث یاد کردند، در حالی که چنین شخصیتی در تاریخ احناف ناشناخته مانده است.

این در حالی است که احناف بخارا سابقه‌ای در اخراج و تکفیر مخالفان‌شان نداشته‌اند، به‌ویژه در باب اهل سنت. ابوحفص کبیر امام احناف در ماوراءالنهر، با محمد بن سلام بیکندی، از استادان بخاری و از پیشکسوتان مذهب اهل حدیث که بخاری هنگام اخراج از بخارا مدتی با او هم زیسته بود، رابطه‌ی نهایت دوستانه داشت. ذهبی می‌گوید: میان احمد بن حفص و محمد بن سلام بیکندی پیوند دوستی و برادری قایم بود با آنکه با مذاهب همدیگر مخالف بودند.^{۲۱}

خلاصه سخن، همان‌طوری که گروهی چون ابو حاتم رازی و ابو ذرعه و ذهلی در مخالفت با بخاری راه افراط و تشدد در پیش گرفته و او را در هیچ شهری آرام نگذاشتند و خودش را فاقد اهلیت، مجروح و متروک‌الحديث دانستند،^{۲۲} گروه دیگری در تقدیس او راه افراط پیمودند و از او شخصیتی معصوم و اسطوره‌ی خطاناپذیر تصویر کردند.

نکته چهاردهم: آیا تجلیل و تسلیم فرض است

یکی دیگر از هنرنمایی‌های این جماعت کوبیدن مهر تکفیر بر سیمای این نویسنده به این دلیل بوده است که چرا هر باری که از خدا و پیامبر او یاد می‌کند، عبارت «جل جلاله» و «صلی‌الله‌علیه‌وسلم» را در کنار آن نمی‌افزاید. ایشان این کار را بی‌حرمتی دانسته و نتیجه‌ی بی‌حرمتی به مقام خدا و پیامبر او هم معلوم است که چیزی جز تکفیر نمی‌تواند باشد.

این سخن عوام‌فریبانه را نمی‌توان با هیچ معیار علمی عرصه دین برابر دانست. در حالی که این تکفیریان از اتباع پیامبر حرف می‌زنند، آیا حضرت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم در تمامی حالت‌ها هنگام ذکر خدا عبارت «جل جلاله» را ذکر کرده است؟

با این تظاهر، آیا خود را پرهیزگارتر از حضرت پیامبر جلوه نمی‌دهید؟ و باز آیا یاران پیامبر در تمامی حالت‌ها وقتی از پیامبرشان ذکری به عمل می‌آمد همیشه عبارت «صلی‌الله‌علیه‌وسلم» بر

۲۱ الذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ۱۰، تحقیق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۳ م. ص ۶۳۰
 ۲۲ ذهبی گوید: «قال عبدالرحمن بن أبي حاتم قدم محمد بن إسماعيل البخاري الری سنة خمسین ومائتين، وسمع منه أبي يقصد أبا حاتم الرازي وأبو زرعة، وتركاه حديثه عندما كتب إليهما محمد بن يحيى أنه أظهر عندهم بنيسابور أن لفظه بالقرآن مخلوق». سیر أعلام النبلاء - الذهبي، ج ۱۲، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۶ هـ ۱۹۸۶ م. ص ۴۶۲

زبان‌شان جاری می‌شد؟ میراث حدیثی مسلمانان چیز دیگری می‌گوید و هزاران نمونه در این زمینه وجود دارد. با این بیت شعر یکی از یاران پیامبر چه می‌گویید که می‌گفت:

نحن الذین بایعوا محمدا

علی الجهاد ما بقینا أبدا

ترجمه: ما کسانی ایم که با محمد در راه جهادی ابدی بیعت کرده‌ایم.

خلاصه، ما شاهد صدها مثالی در این بابیم که ذکر آن سخن را به درازا می‌کشاند.

شاید آدمی بیاید و بگوید اینجا بیت و قافیه همین را تقاضا می‌کرد، در پاسخ باید گفت که بر مبنای کدام دلیل شرعی شاعر را از این امر مستثنا می‌دانید؟ آیا قافیه مهم‌تر است یا فرستادن صلاۀ و سلام که آن را تا مرتبه واجب بالا برده‌اید.

گذشته از این، حتی در اثنای نماز، مالکیان و احناف معتقدند که اگر نمازگزاری در نماز خود درود بر پیامبر را هم نگوید، نماز او مکروه می‌شود؛ نه باطل.

یادم می‌آید محمد غزالی وقتی «سنت نبوی بین اهل فقه و اهل حدیث» را نوشت، گروهی از همین خشکه‌مقدسان بر او شوریدند که چرا کتابش را بدون ذکر «بسم‌الله» نوشته است، به جای آنکه حُسنِ نیتی داشته و بگویند ممکن است کتاب را با خواندن بسم‌الله آغاز کرده است؛ نه نوشتن آن. آنچه برایم جالب بود که در همان یک سال، این کتاب پانزده بار چاپ شد و در تمامی آن چاپ‌ها ذکری از بسم‌الله نبود.

گروهی بر مولانا خرده می‌گیرند که چرا مثنوی خویش را بدون «بسم‌الله» آغاز کرده است، بدون آنکه از عمق زبان سمبولیک او اطلاعی داشته باشند که او کتابش را با حرف «ب» آغاز کرده است، همان‌طوری که «بسم‌الله» با همین حرف آغاز می‌شود و یا همان‌طوری که سورة «برائت» که آن‌هم «بسم‌الله» ندارد با حرف «ب» شروع می‌شود. من یک دوست سلفی دارم و هر باری او را می‌بینم اگر پیاله چایی در دستم باشد، آن را در دست چپ می‌گیرم و او هر بار به من نهیب می‌زند و من برایش می‌گویم که این کار را به خاطری می‌کنم که افرادی چون تو بدانند که با دست راست نوشیدن سنت است نه فرض و من می‌خواهم تا فرق میان سنت و فرض را درک کنید.

نکته پانزدهم: آیا این اهانت به امام بخاری «رح» است

اگر از حقیقت نگذریم، امام بخاری و به ویژه کتاب جامع او، در دوره‌های انحطاط تمدنی اسلامی در هاله‌ای از تقدس جا داده شد که در این زمینه تنها «اهل حدیث» مقصر نبوده؛ بلکه دیگران و از جمله برخی از احناف متأخر هم در این امر سهمی داشته‌اند. می‌گویند زمانی که ابراهیم پاشا فرزند

محمدعلی سلطان مصر در رأس سپاهی به خاطر سرکوبی دولت نخست سعودی و نیروهای منسوب به وهابیت به حجاز و نجد لشکرکشی کرده بود و مدتی که اخبار ابراهیم پاشا قطع شده بود و پدرش از ناحیه او تشویش داشت، در روز پنجم ذوالقعدة ۱۲۳۲ هجری که روز چهارشنبه می شد، برخی ازهریان را وظیفه داد تا به ختم بخاری بپردازند و آنان برای پنج روز، هرروز صبح، برای دو ساعت متوالی بخاری ختم می کردند و برای پیروزی ابراهیم پاشا بر سپاهیان دولت سعودی نخست و حامیان محمد بن عبدالوهاب دعا می کردند و در پایان بیست خریطه درهم و دینار از سوی محمدعلی پاشا به آنان پرداخته شد.^{۲۳} وقتی می بینیم مؤسسه دینی مهم و بزرگی چون ازهر به جای قرآن، بخاری را متعبد به لفظ دانسته و آن را بر قرآن ترجیح می دهد، به حجم انحراف پی می بریم.

مبالغه اهل حدیث و گاهی هم دیگران در مورد امام بخاری از او شخصیتی ساخت اسطوره ای که هیچ رابطه ای با واقعیت های تاریخی نداشته است.

این اسطوره سازی که شکل دیگری از اشکال بت سازی است بخاری را در هاله ای از قدسیت و هیبت پیامبرگونه قرارداد که کم تر دانشمندی جرئت نقد او را داشته و دارد. شمس الدین ذهبی هنگام سخن از حدیثی در بخاری می افزاید که اگر هیبت کتاب بخاری نمی بود^{۲۴} آن حدیث را از احادیث ساختگی می شمردند.^{۲۵} من در مورد راوی این حدیث خالد بن مخلد که به سان خیلی از راویان دیگر، محدثان در موردش اختلاف نظر داشته و احمد بن حنبل و ابو حاتم و ابن سعد او را «منکر» خوانده اند، چیزی نمی گویم؛ آنچه برایم مهم است این بوده که بطور می شود هیبت نام و کتابی مانع به کارگیری اصول علمی و بدیهیات پژوهش نزدیک محدث گردد.

حقیقتی که نمی توان آن را پوشانید بطلان قول به صحت و درستی تمام روایت های بخاری بوده است. نه تنها احناف و اهل رأی و یا مالکیان؛ بلکه حتی اهل حدیث معاصر چون ناصرالدین البانی نتوانسته اند از این حقیقت انکار کنند.

البانی با قاطعیت تمام از خطا پذیری بخاری یاد کرده و به عنوان مثال در نقد این حدیث صحیح البخاری: «خداوند برای جهنم خلق دیگری می آفریند تا آنکه پُر شود»^{۲۶} البانی پس از اینکه سخنان قابسی و ابن قیم و بلقینی را روایت می کند، اضافه کرده می گوید:

«این حدیث شاذ است مانند ده ها حدیث دیگری که بر نادانی کودکان متعصبی دلالت دارد که

۲۳ الجبرتی، عبد الرحمن بن حسن، تاریخ عجائب الآثار فی التراجم والأخبار، ج ۳، بیروت: دار الجیل، ص ۵۶۹.

۲۴ فتح الباری شرح صحیح البخاری، أحمد بن علی بن حجر العسقلانی، کتاب الرقاق، باب التواضع، ج ۱۱، لبنان: دارالریان للتراث، سنة النشر: ۱۴۰۷ هـ / ۱۹۸۶ م. ص ۳۴۹.

۲۵ سیر اعلام النبلاء، شمس الدین الذهبی، جزء ۱۶، تحقیق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ۱۴۰۵ هـ / ۱۹۸۵ م، الصفحة ۶.

۲۶ متن حدیث این است: «وَأَمَّا الْجَنَّةُ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُنْشِئُ لَهَا خَلْقًا». صحیح البخاری، شماره حدیث: ۴۴۷۲.

در باب صحیح بخاری و صحیح مسلم تعصب کورکورانه می‌ورزند و با قاطعیت ادعا می‌کنند که هر آنچه در صحیح بخاری و صحیح مسلم آمده، صحیح بوده است و از سوی دیگر نویسندگانی هم وجود دارند که به آن دو کتاب ارزشی قایل نیستند».^{۲۷}

البانی به‌عنوان معروف‌ترین نماد اهل حدیث در اواخر قرن بیست اعتراف می‌کند که ده‌ها حدیث در صحیح بخاری و مسلم وجود دارند که فاقد اعتبارند و کسانی را که این حقیقت را نمی‌پذیرند کودکان نادانی بیش نمی‌داند؛ کودکانی که ما امروز با آنان مبتلاییم.

علامه احمد بن محمد صدیق غماری از بزرگ‌ترین دانشمندان حدیث در قرن بیستم می‌نویسد: «چه‌بسا روایت‌هایی در دست داریم که حافظان حدیث، آن‌ها را معتبر شمرده‌اند؛ ولی از لحاظ مفهوم و تعارض آن با قرآن و سنت صحیح و یا واقعیت‌ها و تاریخ، روایت‌های باطلی به شمار می‌روند. یکی از عوامل این بطلان، وهم و اشتباهی بوده که از سوی راویانی که به تقوی شهرت داشته‌اند وارد آن روایت گردیده است تا جایی که حتی ممکن است چنین راویان دروغ هم گفته باشند، چون در امر تقوی تنها شهرت کافی نیست و ممکن است واقعیت امر چیز دیگری باشد و این امر می‌تواند احادیث بخاری و مسلم را نیز شامل گردد؛ چون در آن دو کتاب، احادیثی وجود داشته که به‌صورت قطع باطل بوده‌اند، پس فریب چنین احادیثی را در آن دو کتاب مخورید و این سخن که گفته می‌شود بر صحت آن دو کتاب اجماع صورت گرفته است شما را از حکم بر کذب آن احادیث مرعوب نسازد، چون این ادعایی پوچ و بی‌معنی بوده که نمی‌تواند در برابر تحقیق و پژوهش تاب بیاورد. از همین لحاظ، اجماع بر سر صحت تمامی روایت‌های بخاری و مسلم غیر معقول و به‌دور از واقعیت بوده است که ما در جای دیگری به شرح آن پرداخته‌ایم و این بدان معنا نیست که احادیث آن دو کتاب ضعیف و یا باطل بوده است، یا مانند بقیه کتب حدیث روایت باطل فراوانی در آن‌ها راه یافته است؛ بلکه به این معناست که احادیثی در بخاری و مسلم دیده می‌شوند که صحیح نیستند، چون با واقعیت در تعارض‌اند، حتی اگر زنجیره راویان آنان بر مبنای معیارهای بخاری و مسلم معتبر بوده باشند. همچنان ممکن است در میان آن‌ها روایت‌های هم باشند که مخالف معیارهای آنان بوده باشند، چنانکه در جای خودش آن را بسط داده‌ایم. هدف این است که صاحبان این دو کتاب - که رحمت خدا بر ایشان باد - معیارهای خویش را در نظر نگرفته چون با وجود دروغ‌گویان در سند حدیث، روایت‌هایی را که از لحاظ لفظ رکیک و از ناحیه معنی فاسد بوده و با واقعیت هم تعارض داشته‌اند، روایت کرده‌اند. چطور ممکن است که سند این‌گونه روایت‌ها بر مبنای ظاهر آن سالم به نظر آید، مانند برخی از احادیث بخاری و مسلم، هر چند تقریباً هیچ حدیثی از این‌گونه وجود ندارد که راویانش از اتهام در امان بوده باشند، ولو

۲۷ سلسله الأحادیث الصحیحة، محمد ناصرالدین الألبانی، ج ۶، ریاض: مکتبة المعارف للنشر والتوزیع، الطبعة الأولى، ۱۹۹۶ م. ص ۹۳.

اینکه بیشتر اقوال در جهت تأیید راویان آن بوده است. باآنکه صاحبان این کتاب‌ها - که رحمت خدا بر ایشان باد - گفته‌اند که از روایت‌هایی که تنها یکی از دروغ‌گویان آن را روایت کرده باشد جلوگیری کرده‌اند؛ ولی طوری که دیدیم و بر مبنای دلایلی که داریم، آنان به این وعده وفا نکرده‌اند، پس باید نزد تو این مهم باشد که چه سخنی گفته شده است، نه آنکه چه کسی آن سخن را گفته است. «والسلام»^{۲۸}

غماری هنگام تبصره بر حدیث مسلم که می‌گوید پیامبر اسلام در نماز کسوف هشت رکعت با چهار سجده ادا کرده بود، اضافه می‌کند: این حدیثی است باطل که در بطلان آن نمی‌توان شک کرد ولو که در صحیح مسلم آمده باشد.^{۲۹}

وقتی می‌گوییم روایت‌های بخاری و امثال بخاری به‌ویژه «خبر واحد» آن را نمی‌توان قطعی الثبوت دانست، این به معنای تکذیب بخاری و کاستن از منزلت و نادیده گرفتن کار او نیست؛ بلکه برخاسته از سرشت انسانی او و هزاران راوی دیگر اوست.

یکی از ضعف‌ها و خالی‌گاه‌های سرشت انسانی فراموشی است که حتی شماری بر این باورند که واژه انسان از نسیان اشتقاق شده است. هرگاه کسی در مورد روایتی از روایت‌های بخاری پرسشی طرح کند، گروهی چنان واکنش نشان می‌دهند توگویی در مورد رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم اعتراضی کرده‌ای. جالب این است که بخاری حدیثی دارد که می‌گوید که در یکی از شب‌ها پیامبر اکرم شنید که مردی قرآن می‌خواند و پیامبر فرمود این مرد آیت‌هایی از یک سوره را به یادم آورد که فراموشم شده بود.^{۳۰} وقتی در مورد این روایت‌ها بررسی ابروها را بالا می‌کشند که شما چرا

۲۸ الحافظ أحمد بن محمد بن الصديق الغماري، المغير على الأحاديث الموضوعة في الجامع الصغير، بيروت: دار الرائد العربي، ۱۹۸۲ م، ص ۱۳۷-۱۳۸: متن عربی سخن غماري این طور است: «فكم حديث صححه الحفاظ وهو باطل بالنظر إلى معناه ومعارضته للقرآن، أو السنة الصحيحة، أو مخالفة الواقع والتاريخ وذلك لدخول الوهم والغلط فيه على المعروف بالعدالة، بل قد يتعمد الكذب، فان الشهرة بالعدالة لا تفيد القطع في الواقع، ومنها أحاديث الصحيحين، فان في ما هو مقطوع ببطلانه، فلا تغتر بذلك، ولا تهيب الحكم عليه بالوضع لما يذكره من الاجماع على صحة ما فيهما، فإنها دعوى فارغة، لا تثبت عند البحث والتمحيص، فان الاجماع على صحة جميع أحاديث الصحيحين، غير معقول ولا واقع. ولتقرير ذلك موضع آخر وليس معنى هذا أن أحاديثهما ضعيفة أو باطلة أو يوجد فيها ذلك بكثرة، كثيرهما من المصنفات في الحديث، بل المراد أنه يوجد فيهما أحاديث غير صحيحة لمخالفتها للواقع، وان كان سندها صحيحا على شرطهما. وقد يوجد من بينها ما هو على خلاف شرطهما أيضا، كما هو مبسوط في محله، والمقصود التنبيه على هذا المعنى الذي لم يأخذ منه المؤلف رحمه الله بأدنى نصيب لأنه مع وجود الكذابين في السند، يورد أحاديثهم الركيكة اللفظ، الفاسدة المعنى، والمخالفة للواقع، فكيف لو كان سندها سالما منهم بحسب الظاهر، كبعض أحاديث الصحيحين على أنه يكاد يوجد من هذا النوع حديث ليس في سنده من هو سالم من الطعن، وإن كان أكثر الأقوال فيه التعديل فلا تستغرب إيرادنا لهذه الأحاديث الكثيرة مع قوله رحمه الله أنه لا يورد حديثا انفرد به كذاب، فانه كما رأيت لم يوف بذلك، واعتبر الدليل. وانظر إلى المقال ولا تنظر إلى من قال والسلام».

۲۹ الهداية في تخریج أحاديث البداية، أحمد بن محمد بن صديق الغماري، الجزء الرابع، تحقيق: عدنان على شلاق، بيروت: عالم الكتب، ۱۹۸۷ م، ص ۱۹۸

۳۰ متن حدیث ای چنین است: «سمع النبي رجلاً يقرأ سورة في الليل، فقال: يرحمه الله، لقد أذكرني آية كذا وكذا كنت قد، أنسيتها من سورة كذا وكذا». حدیث شماره ۶۳۳۵ صحیح البخاری.

منکر سرشت انسانی پیامبر شده‌اید؛ اما وقتی بگویی که در میان صدها هزار حدیثی که بخاری آن‌ها را «صحیح» می‌انگارد و به‌اضافه هزاران راوی آن ممکن است چیزهایی فراموش شده باشد، چنان برآشفته می‌شوند که توگویی منکر اصلی از اصول شش‌گانه ایمان یا رکنی از ارکان پنج‌گانه اسلام شده باشی. اینکه فراموشی قرآن را در مورد پیامبر با پیشانی باز بپذیری؛ اما امکان فراموشی بخاری را نتوانی قبول کنی تو شایسته لقب «امت» بخاری خواهی بود، نه امت پیامبر.

زندگی امام بخاری که رحمت خدا بر او باد، خالی از ضعف‌ها و اشتباهات برخاسته از طبیعت انسانی و اشتباهات، غفلت‌ها و کاستی‌های بشری نبوده است. یکی از این نمونه‌ها در دعایی از دعا‌های او بازتاب یافته است که ابن حجر عسقلانی، خطیب بغدادی، ابن عساکر، مزی و دیگران آن را روایت کرده‌اند. روایت می‌گوید: زمانی که بخاری از بخارا اخراج گردید علیه مخالفان خویش دعا کرد و از خدا خواست تا هم آنان و هم فرزندان و خانواده‌های‌شان را به همان چیزی مبتلا سازد که برای او خواسته‌اند و از همین جهت خالد والی بخارا در اثر او امر طاهریان عزل گردید و سپس بر سر مرکبی سوارش ساختند تا آنکه زندگی‌اش در حقارت و زندان به پایان رسید؛ اما خانواده حریت با مصیبت‌هایی گرفتار شد که قلم از وصف آن عاجز است و آن شخص دیگر خداوند مصیبت‌های فراوانی را بر سر اولادش نازل فرمود... هنگام اقامت بخاری در دهکده خرتنگ سمرقند شبی پس از نماز خفتن دعا کرده و گفت خدایا زمین برایم تنگ گردیده و از تو می‌خواهم تا جانم را بگیری.^{۳۱} از اینکه آیا مرگ خواستن جایز است و بخاری خود در این باب چه روایت‌هایی را آورده است می‌گذریم، پرسش من است که دعا در حق فرزندان و خانواده‌های رقبای مذهبی امام بخاری چه منطق دینی و عقلی می‌تواند داشته باشد؟ و باز چرا خدا آنان را به «جرم» یک عضو دیگر خانواده مبتلا به عذاب و محکوم به مصیبت کند؟!

به‌هرحال، ما نه خدمات بزرگ امام بخاری رحمة‌الله‌علیه به حدیث پیامبر را نادیده می‌گیریم و نه هم از او بت قابل پرستش ساخته و کتابش را معتبد به لفظ و در کنار قرآن کریم می‌گذاریم. هدف از نگارش «جدال رأی و روایت» هم نقد صحیح بخاری نبوده؛ بلکه دفاع از امامان مظلومی بوده است که قرن‌ها از سوی برخی از بزرگان «اهل حدیث» تکفیر گردیده‌اند. اگر گاهی به بخاری و روایت‌های او هم اشارتی داشته‌ایم هدف از آن زدودن زنگار خرافات از جوهر سنت و نفی تقدس اشخاص و

۳۱ تغلیق التعلیق علی صحیح البخاری، أحمد بن حجر العسقلانی، تحقیق: سعید عبدالرحمن موسی القزفی، المجلد الخامس، بیروت: المکتب الاسلامی، عمان: دار عمار، الطبعة الأولى، ۱۴۰۵ هـ - ۱۹۸۵ م. ص ۴۴۰. تاریخ بغداد، خطیب البغدادی، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۴ م ۱۴۲۵ هـ. ص ۳۲. تاریخ مدینة دمشق، علی بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعی المعروف بابن عساکر، دراسة وتحقیق: علی شیری، الجزء الثاني والخمسون. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع، الطبعة الأولى ۱۴۱۸ هـ / ۱۹۹۷ م، ص ۹۷. تهذیب الکمال، جمال الدین یوسف المزی، حققه: بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ هـ ۱۹۹۲ م، الطبعة الأولى، ج ۲۴، ۴۶۵-۴۶۶.

پرستش آنان بوده است؛ نه کوبیدن جوهر میراث حدیثی با چکش نقد.

اینکه صدور دروغ‌هایی از سوی پیامبر بزرگی چون ابراهیم خلیل را محتمل دانست و دروغ و اشتباه روایان بخاری را بعید، اینکه کتاب بخاری را متعبد به لفظ دانست و آن را به جای قرآن در جنگ‌ها خواند، اینکه فراموشی قرآن را به پیامبر نسبت داد چون بخاری آن را روایت کرده است؛ ولی احتمال فراموشی هنگام روایت هزاران حدیث و هزاران راوی را از بخاری و روایان او بعید دانست، اینکه بخاری را از تمامی ویژگی‌های انسانی و ضعف‌ها و کمبودهای برخاسته از سرشت بشری عاری تصور کرد و از او مخلوق اسطوره‌ای ساخت، اینکه توسل به زیارت پیامبر را بدعت خواند؛ ولی از توسل به زیارت بخاری با آب و تواب فراوانی یاد کرد، اینکه اجتهادات فقهی بخاری را حرف پیامبر دانست و از دیگر مذاهب را تعصب در برابر سنت، اینکه خواب دید و آن را در جهت مشروعیت آسمانی بخاری به کار برد و محدثی را در ارتباط پیوسته با عالم غیب دانست، اینکه انسانی را یک مخلوق آسمانی و «سوپرن» رسیده از آن سوی آسمان‌ها دانست و از سوی دیگر اینکه در حق محدثی چون بخاری جفا روا داشت و او را تنها به خاطر اینکه گفته است الفاظ تلاوت قرآن مخلوق اند، به بدعت نسبت داد و متروک الحدیث خواند و... این‌ها همه انحراف‌هایی اند خطرناک که با اصول توحیدی دین و مبانی اصیل علم سازگاری ندارند.

آری، ما در جهت تصحیح همین انحراف برخاسته‌ایم!

نکته شانزدهم: پاسخ به پاره‌ای از اعتراضات دیگر

می‌گویند: «مؤلف ادعا می‌کند که امام بخاری در دامان ابو حفص کبیر پرورش یافته است. ادعایی که برای ثبوت آن هیچ سند و مدرکی ارائه نکرده و حتی قرینه‌ای وجود ندارد. نه امام بخاری و نه مؤرخین و محققینی که درباره امام بخاری به تفصیل معلومات داده‌اند نامی از ابو حفص کبیر نگرفته‌اند.»

حضور انور ناقد محترم عرض گردد که کتاب‌های زیادی از این رابطه یاد کرده‌اند و اینکه شما اطلاعی از آن ندارید، ما تقصیری نداریم.

ابن عساکر پس از ذکر سند خود از زبان امام بخاری روایت می‌کند که روزی در مجلس تدریس ابو حفص نشسته بودم و کتاب حدیث سفیان [ثوری] را از او می‌شنیدم، بخشی از حدیث را از حفظ تصحیح کردم، ابو حفص لحظه‌ای سکوت کرد و سپس پرسید: این کیست: گفتند: این فرزند اسماعیل بن ابراهیم بردزبه است. او گفت: همان‌طوری است که [این پسر] گفت، به یاد داشته باشید

که این کودک روزی مرد مشهوری خواهد شد.^{۳۲}

ناقد محترم سپس اعتراض می‌کند که بر مبنای این حکایت، امام ابو حفص در زمینه حفظ مشکل داشته است و نباید بخاری چیزی از ایشان روایت می‌کرد. پیش از اینکه به قدرت حافظه ابو حفص کبیر برگردیم قابل ذکر می‌دانم که ناقد محترم از این حکایت همان بخشی را پسندیده است که به دردش می‌خورد و آن اثبات برتری بخاری بر ابو حفص بوده است، در حالی که اگر این حکایت از یک سو بیانگر حافظه قوی بخاری بوده است، از سوی دیگر بیانگر تواضع و مهربانی و نوازش استاد او، ابو حفص کبیر است.

«طالب هر چیز، ای یار رشید

جز همان چیزی که می‌جوید، ندید.»

سوالی که من دارم این است، طوری که از این حکایت معلوم می‌شود، آن سخن ابو حفص کبیر و تشویق ایشان نقش مهمی در تکوین شخصیت بخاری داشته است که باید آن را فراموش نکرد. ما چه می‌دانیم که همان تشویق استاد جرعه همت را در روح بخاری آتش زده و مسیر زندگی او را تغییر داده باشد. دوم اینکه آیا انسان نمی‌تواند فراموش کند؟ آیا بخاری خود همه چیز را به یادداشت و هیچ گاهی چیزی را از یاد نبرد؟ این باور اگر سوپرمن ساختن از یک انسان نیست، پس چیست؟! نخست در باب حافظه ابو حفص کبیر که به گفته ناقد محترم، اهلیت روایی او را سلب کرده بود، حکایتی را می‌آورم و سپس به اصل مسئله برمی‌گردم.

در کتاب فضائل بلخ می‌خوانیم: «از آنجایی که ابو سلیمان و ابو حفص کبیر رحمه الله مدت زیادی در خدمت محمد بن الحسن رحمه الله آموزش دیدند و چون وقت بازگشت به کشورشان فرارسید، از محمد بن الحسن شیبانی اجازه بازگشت خواستند. محمد بن الحسن به ابو سلیمان اجازه برگشت داد؛ ولی به ابو حفص گفت: شنیده‌ام که در راهی که می‌روی، رودخانه‌ای به نام رود جیحون وجود دارد و همه کتاب‌ها و درس‌هایت را به خوبی حفظ کن تا اگر کتاب‌هایت در رودخانه غرق شدند، نیازی به بازگشت به نزد من یا هیچ‌یک از علما نداشته باشی، [از همین لحاظ] ابو حفص مدتی طولانی نزد او ماند و درس‌هایی را که فراگرفته بوده به خوبی حفظ کرد. پس از آن دوباره از او اجازه برگشت خواست و راه سفر در پیش گرفت تا آنکه به نهر جیحون رسید و بر قایق سوار شد، تمام کتاب‌های او به دریا ریختند و غرق شدند. ابو حفص کسی را نزد ابو سلیمان فرستاد تا آنچه را بر او و کتاب‌هایش گذشته بود به ابو سلیمان اطلاع دهد و از او خواست تا کتاب‌هایش را بفرستد تا از روی آن‌ها نسخه‌برداری کند. ابو سلیمان در پاسخ گفت: تو می‌توانی همین جا بیایی و از آن‌ها نسخه‌برداری کنی چون ممکن

است سرگذشت کتاب‌های تو در حق کتاب‌های من نیز تکرار گردد.

پس از آن که به آنجا رسید، دوباره به حفظ آن پرداخت سوار کشتی شد و تمام کتاب‌هایی را که همراه داشت غرق کرد و رسولی را نزد ابو سلیمان فرستاد و از غرق شدن کتاب‌هایش در رودخانه خبر داد و از او خواست که کتاب‌هایش را بفرستد تا از روی آن‌ها نسخه‌برداری کند و گفت: اگر او را در اینجا رونوشت کنم بهتر است که از کتابم باز نگردم نشست فقیه بزرگ ابو حفص تمام کتاب‌هایی را که با خود حمل می‌کرد (که در رود جیحون گم شده بود) بدون رجوع به هیچ کتابی از روی قلب یادداشت کرد. زمانی که دید کننده او با دست خالی برگشته است، شیخ فقهاء ابو حفص کبیر نشست و به نگاشتن تمامی کتاب‌هایی که با خود حمل کرده بود و آب دریای آمو آن‌ها را برده بود، همه را از حافظه و بدون مراجعه به کتابی دوباره نوشت.^{۳۳}

شاید کسانی بیابند و چنین روایتی را مبالغه‌آمیز و اغراق‌آلود بدانند، پرسش من از آنان این است که اگر حکایت حفظ امام بخاری ۶۰۰ هزار حدیث را با سند و متن درست بدانیم یا این سخن ابن حنبل درست باشد که احادیث صحیح ۷۰۰ هزار است و ابو ذرعه همه آن‌ها را حفظ کرده بود یا این سخن حاکم که می‌گفت: حافظان حدیث حدود ۵۰۰ هزار حدیث را به حافظه می‌سپردند، درست باشد یا اینکه امام سرخسی کتاب مبسوط خویش را از حافظه و از درون چاهی در زندان به شاگردانش القا و املا می‌کرد، کتابی که امروز در ۳۰ جلد چاپ شده است، پس چرا نمی‌توانیم حکایت ابو حفص کبیر را بپذیریم.

ذهبی از وراق بخاری روایت کرده است که گفت: «از پدرم رحمه‌الله شنیدم که می‌گفت: محمد بن اسماعیل در کودکی به زیارت ابو حفص احمد بن حفص بخاری می‌رفت، در آن زمان از ابو حفص شنیدم که می‌گفت: این جوان هوشیار بوده و آرزو دارم که روزی صاحب نام و نشانی گردد.»^{۳۴} یکی از مظاهر پیوند ابو حفص کبیر با بخاری، همراهی فرزند او با بخاری در سفری بوده است که به هدف آموزش صورت گرفته بود. ذهبی وقتی درباره ابو عبدالله (ابو حفص صغیر)، فرزند ابو حفص کبیر می‌نویسد، می‌گوید: «او مدتی بخاری را در راه فراگرفتن دانش همراهی کرده بود.»^{۳۵} آنچه گفته‌ایم، طوری که ناقد محترم ادعا کرده‌اند فرضیه نه؛ بلکه یک حقیقت تاریخی بوده است.

سپس ناقد محترم می‌گوید که هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که همان فردی که به نام «داخلی» در روایت‌های تاریخی آمده است، همان ابو حفص کبیر بوده باشد. در پاسخ به این، با نقل سخن محقق

۳۳ فضائل بلخ، ابوبکر عبد الله بن عمر بن محمد بن داود واعظ بلخی، الترجمة الفارسیة: عبد الله محمد بن محمد بن محمد بن حسین حسینی بلخی، التصحیح والتحشیه: عبدالحی حبیبی، انتشارات: بنیاد فرهن گ ایران، ۱۳۵۰ هـ، ص ۲۱۲

۳۴ سیر اعلام النبلاء، شمس الدین الذهبی، ج ۱۲، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۹۸۶ م، ص ۴۲۵

۳۵ همان، ص ۶۱۸

گرامی داکتر احمد بن فارس السلوم اکتفا می‌کنم:

«بخاری فقه حنفی را در خردسالی و در شهر خودش نزد ابوحفص کبیر خواند که در آن دوره، داستان مشهور تصحیح اشتباهی که در اسناد رخ داده بود، به وقوع پیوست و ابو حفص بخاری، همان «داخلی» صاحب حکایت معروف در زندگینامهٔ امام بخاری است.»^{۳۶}

سلوم در باب هویت «داخلی» از شواهد دیگری که در کتاب‌های ابن عساکر و خطیب بغدادی و ذهبی در باب بخاری نقل گردیده است، به‌عنوان قرینه‌های نیرومندی سود برده است. از نظر من داکتر سلوم برحق بوده است چون در دو سه حکایتی که از «داخلی» یاد می‌شود، همان سناریو در حکایت دیگری هم در پیوند به ابو حفص کبیر تکرار می‌گردد. آیا قرینهٔ بهتر از این می‌توان یافت!

می‌گویند، چرا ادعا کرده‌ام که «در جمع احناف امروزی کم‌تر کسانی را می‌توان سراغ کرد که در باب اشتراکات و اختلافات «اهل رأی» و «اهل حدیث» معلومات دقیقی داشته باشند».

در پاسخ باید گفت: اگرچه سخن من معطوف به مخاطب افغانستان این رساله بوده است؛ ولی می‌خواهم بگویم که آری، این عرصه تا هنوز طوری که لازم است شکافته نشده و کارهای فراوانی پیش‌رو هست. در این باب ادعاهای فراوانی جافتاده که از ریشه باطل بوده است مانند این ادعا که امام ابوحنیفه در عرصهٔ حدیث بضاعت چندانی نداشت، کوفه مرکز حدیث نبود تا جایی که ناقد محترم از قول کدام آدمی می‌گوید که حدیث عراقیان به‌منزلهٔ حدیث اهل کتاب است (حتماً هنگام ذکر این سخن سفیان ثوری و سفیان بن عیینه و احمد حنبل و خطیب و دیگر عراقیان فراموششان شده و تنها امام ابوحنیفه حضور داشت)، یا اینکه هر حدیثی را که «اهل حدیث» صحیح بخوانند نزد امام ابوحنیفه هم «صحیح» است و اینکه امام ابوحنیفه از موالی کابل بوده است و امثال آن که درجایش پیرامون آن سخن گفته‌ایم و سخن‌های فراوان دیگری مانده است.

ناقد محترم در سیاق تفاوت روایت نزد امام ابوحنیفه و امام بخاری می‌گویند: «یکی از شرایط امام بخاری در اخذ و قبول حدیث این بود که باید راوی حدیث، ایمان را قول و عمل بدانند. شیخ ابن حجر عسقلانی در مقدمهٔ فتح الباری صفحه ۶۰۹ به روایت محمد بن ابی حاتم می‌گوید که امام بخاری گفته است «از هزار و هشتاد تن حدیث نوشتم که همه آنان اهل حدیث بودند» و همچنان گفته است: «هیچ حدیثی نوشتم مگر از کسی که گفت: ایمان عبارت از قول و عمل است.»

در پاسخ باید گفت: آنچه در فرمودهٔ شما ذکر گردیده است یکی از انتقادات مهمی است که به محمد بن اسماعیل بخاری راجع می‌گردد. اینکه جناب‌شان از خوارج روایت می‌کنند، از شیعه روایت می‌کنند، از متهمان به کذب نزد دیگر محدثان روایت می‌کنند؛ ولی از کسانی که می‌گویند ایمان و

۳۶ کتاب تراجم البخاری المسمی مناسبات ابواب صحیح البخاری بعضها بعضا، عمر بن رسلان البلقینی، تحقیق، تخریج، تعلیق، ضبطه، دراسة: احمد بن فارس السلوم. ریاض: مکتبة المعارف للنشر والتوزیع. الطبعة الأولى، ۲۰۱۰ م. ص ۹۰

عمل تفاوت دارند، روایت نمی‌کند. درحالی‌که معیار داوری پیرامون اهلیت یک راوی باید حفظ و تقوای او باشد، بخاری در اینجا رابطه مذهبی را اصل قرار داده و اعلام کرده است که راویان او اهل حدیث‌اند و تنها کسانی مستثنا بوده‌اند که ایمان و عمل را جدا می‌دانند و یا به عبارت دیگر احناف.

ناقد محترم از کدام نویسنده‌ای نقل کرده که گفته است: «أما الصحيحان (صحيح البخاری و صحيح مسلم) فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع صحيح بالقطع، وأنهما متواتران إلى مصنفيهما وأن كل من يهون أمرهما فهو مبتدع غير سبيل المؤمنين.»

ترجمه: «محدثین بر این امر متفق‌اند که تمام احادیث متصل و مرفوع که در صحیحان (صحيح البخاری و صحيح مسلم) آمده‌اند، به‌طور قطع صحيح بوده و نزد مؤلفین خود حکم تواتر را دارند، هر کس که کار ایشان را به خواری بنگرد بدعت‌گذار و راه وی غیر از راه مؤمنان است.»

این تعصب و افراط نه؛ بلکه تکفیر در روشن‌ترین صورت آن است و ما به خاطر تصحيح همین انحراف برخاسته‌ایم.

از این معلوم می‌شود که نویسنده آن کتاب نه عالم بوده است و نه هم می‌داند که علم حدیث چیست. اگر همه کسانی که تمام احادیث متصل و مرفوع بخاری را به‌طور قطع صحيح نخوانند بدعت‌گذار باشند و آنان راه غیر از راه مسلمانان را در پیش گرفته باشند؛ پس به گفته این جناب، دارقطنی و جصاص و فخرالدین رازی و ابن حجر و صدها دانشمند قدیم و جدید دیگر بدعت‌گذارانی بوده‌اند که راه غیر مؤمنان را در پیش گرفته‌اند. خوب اگر این تکفیر نیست چیست؟ چنین سخنانی را باید به دیوار کوفت.

می‌گویند که نویسنده «جدال رأی و روایت» اهل حدیث را متهم کرده که امامی را در مقام جبریل امین می‌نشانند و امام دیگری را در جایگاه ابلیس لعین. در پاسخ به این اعتراض حرفی به گفتن ندارم، تنها نیم‌نگاهی به این چند صد روایتی که در فصل اول این کتاب نقل گردیده - و این جزئی از سخنان آنان در باب امام ابوحنیفه بوده است - کافی خواهد بود.

می‌گویند عبارت «بعض الناس» را دیگران هم به کار برده‌اند و این تنها بخاری نیست که این کار را کرده باشد. در پاسخ باید عرض کرد که مشکل ما با عبارت «بعض الناس» نیست و با آن دشمنی هم نداریم؛ اما مشکل در این است که کدام نویسنده از کدام عبارت در کجا استفاده می‌کند. در حکومت حزب دموکراتیک خلق افغانستان، مجاهدین را «اشرار» خطاب می‌کردند، آیا گفته می‌توانیم که اشرار معنی عام‌تری داشته و در کتاب‌های یک هزار و چهارصد سال پیش به کار رفته و رابطه‌ای با ادبیات حزب دموکراتیک نداشته و هدف آن عام است، نه خاص. همان‌طوری که در جایش ذکر کردم و کتاب‌ها و مقالات فراوانی از سوی احناف و اهل حدیث در این باب، عبارت «بعض الناس» در

صحیح بخاری را به احناف پیوند داده‌اند؛ اما مشکل اصل در جای دیگری است و آن اینکه بخاری روایت‌هایی را ذکر می‌کند و می‌گوید: پیامبر اکرم چنین گفته است و در مقابل آن، می‌گوید: «بعض الناس» چنان گفته‌اند. این کار را دانشمندان هر مذهب دیگری می‌توانند در حق اتباع مذاهب دیگر به کار برند؛ ولی چنین نمی‌کنند، چون درست نیست.

ناقد محترم در دفاع از «مقایسه بخاری با قرآن کریم» خیلی تلاش ورزیده است. یک‌بار می‌گویند که هدف ما شخص بخاری نیست، کار بخاری است و بار دیگر، بیتی را به‌عنوان فصل الخطاب یک مسئله خیلی مهم اعتقادی شاهد می‌آورند. اینکه می‌گویند، هدف ایشان شخص بخاری نه؛ بلکه کتاب بخاری است، سخنی است که منطقی آن را نمی‌شود درک کرد. آخر چه کسی با شخص امام بخاری مشکل داشته است؟ مشکل ما غلو و افراط و تعصب و شخصیت پرستی و معصوم قرار دادن کار اوست؛ نه شخص او.

اگر گفتیم در کتاب بخاری احادیث ضعیف و حتی منکری وجود دارد، دلایل قاطع و غیرقابل ابطالی آن را تأیید می‌کند و سخن مهم اینکه اینجا تنها پای بخاری در میان نیست تا شماری برنهند، اینجا پای هزاران راوی دیگر در میان بوده است که به نام پیامبر خدا حرف می‌زنند و دانشمندان مسلمان در تاریخ حق داشته‌اند سخنان شان را راست آزمایی کنند.

اما در باب اینکه شاعری خطاب به پیامبر اکرم گفته است: «بعد از خدا بزرگ تویی قصه مختصر» باید گفت که ما اصول عقاید خویش را بر بنیاد شعر شاعری قرار نمی‌دهیم. خلاصه ما هیچ کتابی را با کتاب خدا مقایسه نمی‌کنیم!

عقل در منظومه فکری اهل حدیث خواجه بشیر احمد انصاری

یکی از آفات دیگری که خصومت «اهل حدیث» با امام ابوحنیفه از آن نشأت کرده، عقل گرایی «اهل رأی» و امام آن بوده است. آنان چنان عقل را نکوهش می کنند توگویی مخاطب این دین تنها بی عقلان و دیوانگان بوده است. سیطره شعار عقل ستیزی در میان اهل حدیث برخاسته از کشمکش این گروه با «اهل رأی» و «قیاس» از یک سو و با معتزله از سوی دیگر و با فلاسفه - که از مفاهیمی چون «عقل فعال» حرف می زدند- از جهت سوم بود.

این کشمکش بر سر عقل و نقش آن در تلقی متن دینی در موضع «اهل حدیث» چنان تصلب ایجاد کرد که آنان همه احادیث؛ آری، همه احادیثی که در باب عقل روایت گردیده بود را به یک ضربه بی اعتبار اعلام کردند. ببخشید، آنان تنها یک روایت را - که از عقل حرف زده است - صحیح دانستند و قابل اعتبار و آن همان حدیثی است که زنان را ناقص العقل خوانده است.^۱

بزرگان «اهل حدیث» از قبیل ابن حبان و دارقطنی و ابن الجوزی و ابن تیمیه، رحمهم الله، شهادت می دهند که در دل تمامی کتاب های حدیث، یک حدیث را هم در باب عقل نمی توان یافت که صحت داشته باشد و یا راویان آن قابل اعتماد باشند. متن سخن ابن تیمیه این طور است: «الأحادیث المرویة عن النبی صلی الله علیه وسلم فی العقل لا أصل لشيء منها وليس فی روايتها ثقة یعتمد».^۲

۱ (بغیة المراتد، ابن تیمیه، تحقیق ودراسة، موسی بن سلیمان الدویس، المدینة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثالثة، ۲۰۰۱ م. ص ۲۴۸-۲۴۹)

یعنی احادیثی که در باب عقل از پیامبر اسلام صلی الله علیه وسلم روایت گردیده، هیچ یکی اساس و بنیادی ندارد و در میان راویان شان هیچ آدم ثقه و قابل اعتمادی را نمی توان یافت. در جهت راستی آزمایی این سخن ابن تیمیه، چند روز پیش وارد وبسایت های حدیثی مجهز با ماشین جست و جو شدم و خواستم تا ببینم اگر خدا لطف کند و حدیث صحیحی در باب عقل به دستم بیاید. می دانید چه یافتیم؟ در میان چند صد حدیثی که واژه عقل در آن به کار برده شده، به دو چیز برخوردیم: یکی اینکه صدها حدیث روایت شده که خیلی از آن ها صحیح هم خوانده شده اند، مربوط به مفهوم «عقل و عاقله» و امثال آن می شود که در زبان عربی به معنی «خون بها» آمده است! به این معنی که عقل در زبان عربی مشترک لفظی بوده که دارای بار معنایی متفاوتی است و نکته دوم اینکه در آن میان هیچ حدیث صحیحی را در باب عقل نیافتیم که هدف آن همان نیروی مدرکه نهفته در وجود آدمی باشد.

در اینجا می خواهم به یک نکته دیگر هم اشاره کنم و آن اینکه، اگر باور به این داریم که حدیث مفسر قرآن بوده است و اگر ایمان داریم که میان قرآن و سیرت پیامبر اسلام پیوندی ناگسستنی وجود داشته و او آمده بود تا همین کتاب را شرح کند، پس چرا توازن و تعادلی در باب «عقل» در میان این دو، وجود ندارد؟ به این معنی؛ در حالی که قرآن حدود پنجاه بار از «عقل» به صورت واضح و مشخص یاد کرده است؛ ولی روایت هایی را که اهل حدیث جمع آوری کرده اند و در این میان تنها مسند احمد بن حنبل حاوی بیست و هفت هزار حدیث بوده است، چرا یک بار هم در روایتی که شما آن را «صحیح» بشمارید، این واژه یتیم ذکر نگردیده است؟!

این از یک سو و از سوی دیگر در حالی که قرآن تا جایی که من به یاد دارم، هیچ گاهی از واژه «عقل» به مفهوم خون بها یاد نکرده است؛ ولی باز چرا صدها حدیث در باب آن آمده است؟ از همین جاست که احناف در باب تطابق حدیث با قرآن تأکید فراوانی کرده اند.

گذشته از تکرار ده ها بار واژه عقل در قرآن کریم و صدها مفهوم مترادف آن، این کتاب یکی از پیامدهای عذاب روز بازپسین را نهفته در «بی عقلی» می داند. قرآن از زبان دوزخیان چنین نقل می کند:

«وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ.»

(و گویند اگر شنیده بودیم یا تعقل کرده بودیم؛ [اینک] در میان دوزخیان نبودیم.) (سوره ملک

آیت ۱۰)

از سوی دیگر، نخستین و مهم ترین اصلی که مسئولیت اعتقادی بر بنیاد آن استوار بوده است عقل است. رسالت پیامبر هم بر بنیاد عقل ثابت گردیده بود. فهم متن دینی چه قرآن است و چه حدیث

با ابزار عقل تحقق می‌یابد. صحت و ضعف حدیث و هزار باریکی دیگر در آن هم با ابزار عقل صورت می‌گیرد. از همه مهم‌تر، اینکه همین «اهل حدیث» که این همه بر عقل می‌تازند، قواعدی را که در زمینه جرح و تعدیل به صورت خصوص و علم حدیث به صورت عموم ایجاد کرده‌اند، بیشتر آن بنیاد عقلی دارد، نه نقلی. به این معنا که این قواعد بیشتر بر پایه‌های عقلی استناد داشته‌اند تا آیات قرآنی و احادیث نبوی.

البته هدف از عقل در اینجا عقل اهل حدیث است که عقل را از حساب نینداخته‌اند؛ ولی چندان اهمیتی هم به آن نداده‌اند که برای توضیح مسئله می‌توان به مسئله ذیل توجه کرد.

ما در علوم اسلامی دو نوع خبر داریم که یکی آن شهادت است و دیگرش روایت. هم روایت و هم شهادت از عملکرد و یا سخن فردی خبر می‌دهند؛ اما میان این دو خبر تفاوتی به پهنای آسمان و زمین وجود داشته است. شهادت، حقوق افراد را حفظ می‌کند؛ اما روایت دین را. شهادت محدود به یک یا چند تن است؛ اما روایت به عموم مردم رابطه دارد که همه زمانه‌ها و اماکن را احتوا می‌کند. یک روایت نادرست می‌تواند خطری باشد در حق جان و مال و ناموس و آبروی صدها و هزاران میلیون انسان و حتی تأثیر آن تا روز قیامت باقی خواهد بود؛ مگر ساحة تأثیر شهادت در بیشترین حالت‌ها از یک تن تجاوز نمی‌کند. با وجود اهمیت بیش از حد روایت نسبت به شهادت، علمای جرح و تعدیل سختگیری فراوانی در باب شهادت کرده‌اند تا جایی که شهادت برخی از راویان را هم رد کرده‌اند. درحالی که در شهادت تعداد شاهدان متعدد می‌باشند، در روایت تعدد راویان شرط نیست. اگر کسی بیاید و شخصی را متهم به زنا کند و سپس حدی بر او جاری شود تا زمانی که توبه نکند، شهادتش قبول نمی‌شود؛ اما چنین فردی می‌تواند روایت کند و روایت او پذیرفته می‌شود. اگر شهادت کسی زمینه را برای منفعت شخصی او فراهم آورد، شهادت او پذیرفته نمی‌شود؛ اما این مسئله در مورد روایت صدق نمی‌کند. در میان اهل حدیث راویان بی‌شماری وجود دارند که متهم به وضع حدیث در دفاع از گروه خودشان شده‌اند؛ ولی باز هم آنان را از اعتبار ساقط نکرده‌اند.

هنگام روایت حدیثی می‌توان گفت که «عن = از فلان شخص» روایت است؛ ولی هنگام شهادت، شاهد باید بگوید که از فلان شخص «شنیدم» و یا او را «دیدم» و یا «شاهد» بودم که چنین گفت و یا چنین کرد؛ اما در روایت به صورت عموم چنین نیست. پرسشی که من دارم، بنیاد دینی این همه تساهل در باب روایت نسبت به شهادت، بر بنیاد کدام آیت قرآنی و یا حدیث نبوی استوار بوده است؟! درحالی که خطر و ضرری که بر روایت نادرست مترتب می‌شود گسترده‌تر و عمیق‌تر و پایدارتر از ضرری است که از یک شهادت نادرست برمی‌خیزد.

از سوی دیگر، در باب جرح و تعدیل به مفهومی به نام «مروت» برمی‌خوریم که بیشتر بر عرف و

عقل اتکا داشته است تا متن قرآنی و یا سنت نبوی که نمونه‌های فراوان آن در کتب حدیث وجود دارد. آن‌ها به عنوان مثال غذا خوردن در شهر را ناقض مروت می‌دانستند تا جایی که عبدالله بن داود حفری، علی مدینی، استاد بخاری را که در شهر بصره وارد دکانی شده و غذای شب را صرف کرد، مخاطب قرار داده و گفته بود: «اگر یک شب صبر می‌کردی، آیا می‌مُردی؟ دین و مروت تو کجا شد؟ تونه مروت داری و نه شرافت؟»^۳ برای من بگویند که این اصل جرح و تعدیل در کدام آیت و حدیث ریشه دارد؟ در سیاق سخن از عقل و رابطه آن با متن دینی لازم است تا اشاره‌ای داشته باشم به آنچه برخی‌ها در زمینه اعجاز علمی حدیث می‌نویسند.

نویسنده این سطور که از سال‌های نوجوانی علاقه مفروطی به این بحث داشت و در این باب مقالاتی هم در دوران پشاورنشینی و بعد از آن نگاشته بود، به این باور رسیده است که نباید در این زمینه افراط کرد و متن حدیث و یا آیت را مطابق به نظریه‌های علمی روز تفسیر کرده و در این راه تکلف پیشه کرد.

یادم می‌آید که در همان دوران، شیخ عبدالمجید زندانی از علمای دینی یمن می‌آمد و سخنرانی می‌کرد و فیلم‌هایی را به نمایش می‌گذاشت و ادعا می‌کرد که بر مبنای این متن و آن حدیث و با استفاده از این ماده و آن متن، بیماری‌های متعدد سرطان را درمان کرده است. از آن دوران تا امروز سی و چند سال می‌گذرد و در این مدت هیچ نهاد معتبر طبی در دنیا از کشفیات بی‌شمار شیخ اطلاع نیافته است. ای کاش این جماعت بدانند که چه می‌کنند و نتیجه کارشان چه مصیبتی را به بار آورده است.

گروهی از منسوبان به دین در جامعه ما که از تمامی سنت مطهر پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم تنها به روایت مربوط به بول، دل‌بستگی دارند و در جمع روایت‌ها وارده، اشتباه‌های شوربای مگس را در سردارند، سرگردان کوچه‌های اینترنتی ابتدال، سخنانی را به نام اعجاز ترجمه می‌کنند که چیزی جز یک ننگ علمی نیست. همان کسانی که این مقالات را به عربی نگاشته‌اند تصور می‌کنند که شاید خدمتی به دین انجام دهند، غافل از اینکه ریشه دین را در اندیشه اهل علم و خرد می‌خشکانند.

نویسنده این سطور می‌تواند صدها منبع معتبر و مستقل علمی را در اینجا مآخذ دهد که شعبده بازی‌های این «دعوتگران» بی‌خرد و پیش‌پایین را برملا سازد. یکی از شیوه‌های این جماعت در باب اثبات «اعجاز علمی» بال مگس، پژوهش‌هایی است که اساساً مربوط به همه حشرات می‌شود بدون آنکه بحث بال مگس در میان باشد. به این معنی که وجود فی‌صدی خیلی بلند این حشرات دارای آنتی‌بیوتیک‌اند، نه آنکه این ویژه مگس باشد و باز یک بال آن. این لینک و صدها لینک مشابه اشاره‌ای به همین موضوع دارند:

۳ معرفة الثقات، أحمد بن عبدالله بن صالح العجلی، تحقیق: عبدالمعین البستوی، جلد دوم، المدینة المنورة: مكتبة الدار، ۱۹۸۵ م.

<https://www.medicalnewstoday.com/articles/324507>

آنچه را که یکی از ملاحای سلفی در مصر از زبان یک‌نهاد آلمانی در این باب ذکر کرده است
افتضاحی است شرمبار که باید از آن برائت جست.

به‌هرحال، ما دارای دو منبع علمی‌ایم که در یک‌سوی آن کتاب حقایق تکوینی قرار دارد و در طرف
دیگرش قرآن و سنت پیامبر. این دو منبع، در اصل خویش تضادی ندارند و اگر تضادی در میان عقل
و نقل احساس گردید، بر ماست تا ببینیم که کدام‌شان قطعی است. از همین لحاظ تا زمانی که دلیلی
قطعی در زمینه اثبات روایت «خبر واحد» مربوط به مگس ارایه نگردد، حقایق علمی برای ما اصل
خواهد بود و این روایت خبر واحد فرع است.

احناف و اهل رأی را بگذارید، این جماعت، حتی با میراث ابن تیمیه در این باب بیگانه بوده‌اند.
ابن تیمیه که در این باب واقعاً نسبت به دیگر بزرگان اهل حدیث متفاوت عمل کرده است می‌گوید:
«اگر نقل و عقل تعارض داشتند، ممکن نیست که هردوی آن‌ها قطعی باشند و اگر ظنی بودند باید
دیده شود که کدام‌شان رجحان دارد و راجح تقدم خواهد داشت؛ اما اگر یکی از آن دو قطعی بود،
همان قطعی اولویت مطلق خواهد داشت و اگر آن قطعی عقلی بود، تقدم آن برخاسته از قطعی بودن
آن خواهد بود، نه عقلی بودن آن».^۴

من تمامی بحث‌های منتشرشده در زمینه اعجاز بال مگس را از نظر گذرانده‌ام و آن را جز تردستی و
تحریف در جهت فریب خواننده نیافته‌ام که پرداختن به آن ضیاع وقت خواهد بود.
خلاصه سخن، تا زمانی که دلیلی قطعی در جهت اثبات آن روایت عرضه نگردد، کثافت موجود
در وجود مگس حقیقت باقی خواهد ماند محسوم و دلیلی خواهد بود قطعی.

ما در «جدال رأی و روایت» بر سر دو نوع اجتهاد تأکید کرده‌ایم که یکی در عرصه فقه تحقق
می‌یابد و دیگرش در میدان حدیث، راوی، روایت، جرح و تعدیل و مسایل دیگر آن. به این مفهوم،
همان‌طوری که ما دو نوع اجتهاد داریم، دو نوع مجتهد و دو نوع تقلید نیز داشته‌ایم.

میدان اجتهاد در عرصه حدیث خیلی گسترده بوده که مسایلی چون شروط راوی و روایت، فقه
راوی، رابطه حدیث با قیاس، تخصیص آیات قرآنی با خبر واحد، تقیید مطلق قرآن با خبر واحد،
مخالفت خبر واحد با سنت مشهور، خبر واحد و عموم بلوا، ثبوت علم با خبر واحد، تقلید صحابه،
درجات راویان، راویان مبهم و مجهول و مستور، کیفیت روایت چون نوشتن و خواندن و شنیدن،
روایت به معنی، رابطه راوی و روایت و امثال آن را شامل می‌شود.

یکی روایت‌های خویش را بر مبنای اعتماد بر ابوه‌ریه و حمیدی و امثال ایشان استوار داشته و

۴ در تعارض العقل والنقل، تقی الدین ابن تیمیه، تحقیق: الدكتور محمد رشاد سالم، الریاض: جامعة الامام محمد بن سعود، ط ۲،
ج ۱، ۱۹۹۱ م. ص ۸۶-۸۷.

دیگری فقه راوی برایش مهم بوده و روایت‌هایش بر حماد بن ابو سلیمان و ابراهیم نخعی و علقمه و عبدالله بن مسعود استوار بوده است. یکی روایت خوارج را می‌پذیرد و دیگری نمی‌پذیرد. یکی مرسل را در حالاتی قابل قبول می‌داند و دیگری نمی‌داند. یکی فقه راوی را مهم می‌داند و دیگری نمی‌داند و به همین طور ده‌ها و صدها اختلاف اجتهادی دیگر.

در تمامی مسائلی که در بالا از آن یاد کردیم؛ بلکه در صدها مسئله دیگر احناف با بخاری و دیگر اهل حدیث اختلاف داشته‌اند و به خاطر آنکه بخاری یک محدث است نمی‌شود اختلاف احناف با بخاری و امثال ایشان را مخالفت احناف با پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم تبلیغ کرد؛ به عبارت دیگر، شما نمی‌توانید اجتهاد در فقه و تقلید در فقه را محکوم کنید و بر مقلدان در فقه خرده بگیرید؛ ولی اجتهاد در میدان علم حدیث را سنت دانسته و تنها مقلدان اجتهاد حدیثی را رهروان راه پیامبر بدانید. نمی‌شود انکار یک اجتهاد را سنت دانست و انکار دیگرش را کفر پنداشت. فراموش نباید کرد که محور اصلی یک اجتهاد متن ساکت و ساکن دینی است و محور اصلی اجتهاد دیگر موجود ناشناخته و خطرناکی به نام انسان که او را راوی نامند و تنها خدا از کیفیت‌های پیچیده درونی و نویای او آگاه بوده است و این مسئله می‌تواند به گستردگی میدان اجتهاد و انعطاف‌پذیری در باب آن بینجامد.

خلاصه سخن اینکه اگر اجتهاد در عرصه فقه جایز است، در عرصه علوم حدیث نیز جایز است، به‌ویژه می‌بینیم با آنکه اهل حدیث پیوسته از نکوهش عقل دم می‌زنند و بر مقدمات منطقی یورش می‌برند؛ ولی در عین حال غافل از اینکه خیلی از قواعد علم حدیث و جرح و تعدیل آن وحی منزل نه؛ بلکه بر مبنای اصول عقلی و بدیهیات منطقی استوار بوده است که قبلاً از آن یاد کردیم.

برای توضیح بیشتر آنچه گفتیم، لازم می‌دانم تا دوباره به متن مهم کمال بن همام برگردیم. علامه کمال بن همام از معروف‌ترین شارحان هدایه در قرن نهم هجری به شمار می‌رفت که او را در عرصه‌های اصول فقه، تفسیر، حدیث، فقه، موسیقی، زبان، تصوف و منطق امامت مسلم بود. ابن همام در سیاق بحث پیرامون حکم خواندن دو رکعت نماز سنت پیش از مغرب، اختلاف میان اجتهاد حدیثی احناف و بخاری را توضیح داده و سخن ژرفی در باب سرشت اجتهادی علوم حدیث داشته است که نخست آن را نقل می‌کنیم و سپس به نکات مهم آن اشاره می‌کنیم:

کمال بن همام در شرح فتح القدیر می‌فرماید: «و قول کسانی که می‌گویند صحیح‌ترین احادیث همان‌هایی‌اند که در کتاب‌های بخاری و مسلم آمده‌اند، سپس آنچه در بخاری آمده است و بعد از آن آنچه در صحیح مسلم آمده است، سپس هر آنچه تنها بر مبنای شروط آن هردو استوار بوده است و در پایان شروط یکی از آن دو محدث در آن روایت تحقق یافته است، چیزی جز تسلط و استبداد نبوده که تقلید از آن گفته جایز نیست. صحیح بودن روایت بر مبنای شروطی بوده که بخاری و مسلم

در نظر گرفته‌اند، بنا بر آن اگر فرض شود که این شروط در روایان حدیثی غیر از روایان آن دو کتاب وجود داشته است؛ آیا بازهم در چنین حالتی پافشاری بر قوی بودن حدیث این دو کتاب بر دیگر کتاب‌ها، تسلط و استبداد رأی نخواهد بود؟ باز اینکه بخاری و مسلم و یا یکی از آنان حکم بر این کنند که راوی مشخصی حائز تمامی آن شرط‌ها بوده است، سخنی نیست که حتماً با واقعیت تطابق داشته باشد؛ بلکه ممکن است در واقعیت امر چنین نباشد. مسلم در کتاب خویش از روایان فراوانی روایت کرده است که از جرح در امان نبوده‌اند، همچنان بخاری از روایانی روایت کرده است که مردم درباره‌شان حرف‌هایی گفته‌اند و روایان احادیث او محور اجتهاد دانشمندان دینی قرار گرفته‌اند. به همین صورت، شروطی را که «بخاری و مسلم» در مورد روایان وضع کرده‌اند، گاهی یک دانشمند آن شروط را می‌پذیرد و دانشمند دیگری آن را نادیده می‌گیرد و بآنکه آنچه را روایت کرده است، فاقد شروط دانشمند اولی است؛ اما بازهم می‌تواند در برابر روایت او قرار گیرد و همین اصل در مورد کسی هم صدق می‌کند که یکی راوی را ضعیف می‌پندارد و آن دانشمند دیگر آن را ثقة می‌داند. آن که مجتهد نیست و یا کسی که از احوال راوی خود اطلاع ندارد به روایتی اطمینان خواهد داشت که بیشتر کسان بر آن اتفاق دارند؛ اما آنکه مجتهد است و در باب شروط راوی و روایت و عدم آن و همچنان از احوال راوی اطلاع دارد، تنها به رأی خودش رجوع می‌کند. اگر نزد ما حدیث ابن عمر صحت دارد، حدیثی که در برابر آنچه در برابر بخاری صحیح خوانده شده است قرار می‌گیرد، به این خاطر است که «حدیث ابن عمر» بر مبنای اینکه بزرگان صحابه چون ابوبکر و عمر بر وفق آن عمل می‌کردند، ترجیح داده شده است تا جایی که ابراهیم نخعی بر بنیاد حدیثی که امام ابوحنیفه از حماد بن ابو سلیمان از ابراهیم نخعی روایت کرده است از خواندن آن دو رکعت منع فرموده و گفته بود که پیامبر اسلام صلی الله علیه وسلم و ابوبکر و عمر رضی الله عنهما آن دو رکعت را نمی‌خواندند.^۵

۵ کمال بن همام می‌گوید: «وقول من قال أصح الأحاديث ما في الصحيحين، ثم ما انفرد به البخاري، ثم ما انفرد به مسلم، ثم ما اشتمل على شرطهما من غيرهما، ثم ما اشتمل شرط أحدهما تحكماً لا يجوز التقليد فيه، إذ الأصح لیس إلا لاشتمال روايتهما على الشروط ألتی اعتبارها، فإذا فرض وجود تلك الشروط في رواية حديث في غير الكتابين أفلا يكون الحكم بأصحهما ما في الكتابين عين التحكم ثم حکمهما أو أحدهما بأن الراوی المعین مجتمع تلك الشروط لیس مما یقطع فيه بمطابقة الواقع فیجوز کون الواقع خلافه. وقد أخرج مسلم عن كثير في كتابه ممن لم یسلم من غوائل الجرح وكذا في البخاری جماعة تكلم فیهم فدار الأمر فی الرواة علی اجتهاد العلماء فیهم، وكذا فی الشروط حتی أن من اعتبر شرطاً أو ألغاه آخر یكون ما رواه الآخر مما لیس فی ذلك الشرط عنده مكافئاً لمعارضة المشتمل علی ذلك الشرط، وكذا فیمن ضعف راویا ووثقه الآخر. نعم، تسكن نفس غیر المجتهد ومن لم یخبر أمر الراوی بنفسه إلى ما اجتمع علیه الأكثر. أما المجتهد، فی اعتبار الشرط وعدمه والذي خبر الراوی فلا يرجع إلا إلى رأی نفسه، وإذا قد صح حدیث ابن عمر عندنا عارض ما صح فی البخاری، ثم یترجح هو بأن عمل أكابر الصحابة كان علی وفقه كأبی بكر وعمر حتی نهی ابراهیم النخعی عنهما فیما رواه أبو حنیفة عن حماد بن أبی سلیمان عنه أنه نهی عنهما وقال أن رسول الله صلی الله علیه وسلم وأبوبکر وعمر رضی الله عنهما لم یكونوا یصلونهما».

شرح فتح القدر، کمال الدین ابن الهمام، علی الهدایة، شرح بدایة المبتدی، برهان الدین المرغینانی. علق علیه وخرج آیاته وأحادیثه: عبد الرزاق غالب المهدی، الجزء الأول، بیروت: دار الکتب العلمیة. ۲۰۰۳ م- ۱۴۲۴ هـ. ص ۶۲۲-۶۲۳

این حدیث را محمد بن حسن شیبانی در کتاب الآثار روایت کرده است و حدیث‌های مرسل ابراهیم نخعی «جید» صحیح می‌باشند.

این متن متین، به چند اصل اصیل اشاره دارد:

۱ - علامه کمال ابن همام می‌گوید همان‌طوری که ما در عرصه فقه تقلید داریم، به همان شکل تقلید و مقلدان دیگری در عرصه علوم حدیث هم وجود دارند.

۲ - او می‌افزاید ما دو نوع اجتهاد داریم که یکی در عرصه فقه است و دیگری در عرصه حدیث و علم رجال و جرح و تعدیل آن. به این معنی که نه اجتهاد فقیه و وحی منزل است و نه اجتهاد محدث در عرصه جرح و تعدیل و تصحیح و تضعیف روایت‌ها.

۳ - کمال ابن همام بر این تأکید دارد که در عرصه روایت این مهم نیست که چه کسی حدیثی را در کتاب خویش آورده است، چه بخاری باشد یا مسلم و یا هردوی شان؛ بلکه آنچه مهم است این است که در کدام حدیث - واگرچه در کتاب دیگری آمده باشد - شروط بیشتر و بهتری دیده می‌شود.

۴ - او همچنان اظهار می‌دارد که برخی از راویان بخاری و مسلم، طوری که ادعا می‌شود، دارای شروط کامل نبوده‌اند، هم بخاری و هم مسلم از راویانی روایت کرده‌اند که از طرف علما جرح شده‌اند و مبنای این جرح‌ها اجتهاد بوده است.

۵ - امام کمال ابن همام تصریح می‌دارد که گاهی یک دانشمند، یک راوی را ثقه می‌داند و دانشمند دیگری آن را ضعیف می‌پندارد و شروط راوی و روایت نزد علمای مختلف گاهی متفاوت است.

۶ - ابن همام می‌گوید: ضروری نیست همه دانشمندان شروط بخاری و مسلم را بپذیرند؛ بلکه می‌توانند حدیثی را که فاقد شروط بخاری و مسلم بوده است، نظر به شروطی که نزد خودشان مهم بوده است بر احادیث بخاری و مسلم ترجیح دهند.

۷ - با این مقدمات، علامه ابن همام حدیث مربوط به دو رکعت نماز پیش از مغرب را مثال می‌آورد و می‌گوید: بآنکه در بخاری نیامده است؛ ولی بر احادیث وارده در بخاری در این باب، ترجیح داده شده است.

۸ - حدیثی را که کمال ابن همام بر روایت بخاری ترجیح داده مربوط به کتاب «الآثار» محمد بن حسن شیبانی می‌شود و آن هم روایتی از جمله مرسل‌های ابراهیم نخعی است که بر بنیاد عملکرد پیامبر و یاران او استوار بوده است.

۹ - ابن همام از سلسله راویان دیگری یاد می‌کند که از سوی اهل حدیث «تجاهل و ترک» شده‌اند، درحالی‌که این راویان در عرصه فقه، گل سرسبد عصر صحابه و تابعین به شمار می‌رفتند

که آخرین شان، محمد بن الحسن الشیبانی، پیش از تولد بخاری زیسته و از جمله استاد استادان او به شمار می‌رفت.

با در نظر داشت مطالب فوق باید گفت: کسانی که هیاهویی در طول و عرض جهان اسلام به راه انداخته و اهل فقه و اهل مذهب را به نام مقلد نکوهش می‌کنند، بی‌خبر از تقلید خویشتن بوده‌اند و سخن دیگر اینکه بیشترین قواعدی را که اهل حدیث در زمینه قبول روایان و روایت‌ها وضع کرده‌اند، ساخته عقل بشری بوده و از یک مُحَدِّث تا محدث دیگر تفاوت دارد.

در نتیجه نمی‌توان از یک محدث بت قابل پرستش ساخت تا جایی که حتی اتهاماتی را که در تکفیر و تفسیق و تبذیر بزرگان مدرسه فقه روایت کرده‌اند و از سراپای آن روایت‌ها گناه می‌بارد، نتوان محکوم کرد.

بند بر پا نیست بر جان و دل است

مشکل اندر مشکل اندر مشکل است.

حکایتی از تعامل اهل حدیث با قطعیات علم فلک

خواجه بشیر احمد انصاری

یکی از خاطراتی که از مجالس شیخ محمد محمود صواف داشتیم، گفت‌وگوی او با شیخ ابن باز بود؛ مردی که در اثنای آن گفت‌وگوها، مهم‌ترین مرجع دینی عربستان سعودی به شمار می‌رفت. این گفت‌وگو و یا بهتر بگوییم این مناظره مطبوعاتی میان صواف و ابن باز، بر محور حقایقی از مسلمات و بدیهیات دانش کیهان‌شناسی چون حرکت زمین و آفتاب و سیارات آسمانی می‌چرخید که بازتاب آن، مرزهای جهان اسلام را درنور دیده تا مطبوعات اروپا و امریکا هم رسید.

قصه از این قرار بود که در سال ۱۹۶۱ میلادی، سال‌هایی که غوغای جنگ سرد میان دو قطب سیاسی جهان و رقابت میان اتحاد جماهیر شوروی و ایالات متحده امریکا به اوج خود رسیده بود، یوری گاگارین - فضانورد شوروی - به‌عنوان نخستین فضانورد تاریخ بشر به مدار زمین پرواز کرد، این کره را از فضا دید، آن را دور زد و دوباره فرود آمد. در سال ۱۹۶۹ میلادی که هشت سال از سفر تاریخی گاگارین گذشته بود، نیل ارمسترانگ امریکایی همراه با هم‌سفر دیگرش آلدرین، به‌عنوان نخستین انسان به سرزمین ماه فرود آمده و به مدت دو و نیم ساعت به گشت پرداختند. به گفته ارمسترانگ، پا نهادن او در سطح ماه، گام کوچکی برای یک انسان و گام بزرگی برای تمامی بشریت به شمار می‌رفت. سفر گاگارین به فضا و پیاده‌شدن ارمسترانگ به سرزمین ماه، توجه خاص و عام را یک‌بار دیگر به دانش کهن کیهان‌شناسی معطوف کرد که جهان اسلام هم از آن بی‌بهره نماند.

در آن سال‌ها پرسش‌هایی کهن در رابطه با شکل و گردش زمین، پیوند آن با ماه و خورشید، نظام

شمسی، فضای ناپیداکنار هستی و امکان سفر انسان به سیاره‌های دیگر، بیش از پیش مطرح گردید که توجه اندیشمندان و اهل دین و دانش را در جهان اسلام به خود معطوف داشت.

در همان اوضاع و احوال، شیخ عبدالعزیز بن عبدالله بن باز، بزرگ‌ترین چهره سلفی دوران معاصر - که ناصرالدین آلبانی او را مجدد قرن می‌دانست و روزگاری معاونیت و بعد از آن ریاست دانشگاه اسلامی مدینه منوره و سپس به عنوان مفتی اعظم عربستان سعودی وظیفه اجرا کرده بود - مقاله‌ای نوشت و در آن مقاله، پذیرش «حرکت زمین» را یک انحراف بزرگ دینی اعلام کرد. او در جهت اثبات ادعای خویش و بر مبنای منهج و متدولوژی اهل حدیث، نصوص فراوان قرآنی و حدیثی و سخنان پیشینیان را شاهد آورد.

در آن سوی دیگر، شیخ محمد محمود صواف، بر مبنای منهج و متدولوژی «اهل رأی» مقاله‌ای در پاسخ به ابن باز نوشت و او را متوجه اشتباهش کرد. ابن باز، بازهم در پاسخ صواف، پاسخ دیگری نوشت و بر موقف قاطع خویش در رابطه با سکون و ایستایی زمین تأکید فراوان کرد و از خوانندگان مقاله خویش خواست تا به «حق» برگردند.

ابن باز در این مقاله خویش، با ذکر آیاتی از قرآن که می‌گوید: «شیطان شما را به بدی و زشتی فرمان می‌دهد و تا بر خدا چیزی را که نمی‌دانید بر بندید» [بقره: ۱۶۹] و «چیزی را که بدان علم نداری پیروی مکن؛ زیرا گوش و چشم و قلب، همه مورد پرسش واقع خواهند شد» [اسراء: ۳۶] و «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از گام‌های شیطان پیروی مکنید» [النور: ۲۱] و «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر فاسقی برای تان خبری آورد، نیک و ارسی کنید مبادا به نادانی گروهی را آسیب برسانید و بعد از آنچه کرده‌اید پشیمان شوید» [الحجرات: ۶] و شمار دیگری از آیات و احادیث و با ذکر پاره‌ای از نصایح، باور جازم خود در زمینه سکون و ایستایی زمین را از یک سو و گمراه خواندن و نادان پنداشتن همه کسانی که باور به حرکت زمین داشتند، از سوی دیگر، اعلام کرد.

ابن باز سکون زمین را از جمله محکمات قرآن پنداشته و نوشت: دانشمندان تفسیر، از جمله ابن جریر، بغوی، ابن کثیر، قرطبی و دیگران - که رحمت خدا بر ایشان باد - در باب تفسیر آیات محکمی که در مورد حرکت خورشید و طلوع و غروب آن در مسیر و مدار خودش و سکون و ایستایی زمین که قبلاً بیان شد، تصریح داشته‌اند، سخن گفته‌اند.^۱

ابن باز روایتی را از بخاری و مسلم نقل کرده و می‌نویسد: «در حدیث صحیحی آمده است که خورشید در حال حرکت است و چون غروب می‌کند، می‌رود در زیر عرش تا برای پروردگار خویش

۱ «وقد نص علماء التفسير رحمة الله عليهم كابن جرير والبخاري وابن كثير والقرطبي وغيرهم على ما دلت عليه الآيات المحكمات التي سبق ذكرها من جريان الشمس وسيرها في فلكها طالعة وغاربة وسكون الأرض وإستقرارها». عبدالعزيز بن باز، الأدلة النقلية والحسية على جريان الشمس وسكون الأرض وإمكان الصعود إلى الكواكب، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، سنة ۱۳۹۵ هجریة، ص ۲۲

سجده به جا آرد، همان طوری که در بخاری و مسلم از زبان ابوذر رضی الله عنه روایت شده است. هر کسی که سخن خدا و قرآن و پیامبر او را دروغ انگارد، کافر و گمراه و گمراهگر است و باید او را مجبور به توبه کرد، اگر توبه کرد خوب و اگر ابا ورزید، لازم است تا به عنوان کافر مرتد کشته شود و ثروتش به عنوان غنیمتی که بدون جنگ به دست آمده، به بیت المال مسلمانان تحویل داده شود.^۲

از پرسش های فراوانی که در باب این حدیث مطرح می گردد، چون طلوع و غروب پیوسته آفتاب و اینکه این طلوع و غروب در برخی از نقاط زمین در ۱۲ ساعت تکرار می شود و در نقاط دیگری در ۶ ماه، می گذریم.

شیخ ابن باز عقل و منطق مخالفان خویش را در باب سکون زمین به چالش کشیده و می نویسد: «همان طوری که سکون خورشید و حرکت زمین سخنی است باطل و مخالف نصوص قرآنی و حدیثی، در عین وقت امری است که مشاهده و حس آن را نمی پذیرد و تکبری است در برابر امر معقول و واقعیت موجود؛ چون مردم - چه مسلمان و چه کافر - به چشم سر می بینند که آفتاب در حرکت بوده است، گاهی طلوع می کند و گاهی غروب و این را هم می بینند که زمین کتله ای است ساکن و می بینند که هر شهر و کوهی در جایش ایستاده است و موقعیت شان تغییر نمی کند و اگر زمین، همان طوری که ادعا می کنند، در حال حرکت باشد، در آن حال شهرها، کوهها، درختان، دریاها و اقیانوس ها باید بیجا شوند و مردم به چشم سر ببینند که کشورهای شرقی به غرب و کشورهای غربی به شرق انتقال یافته و قبله مردمان نیز در حال تغییر باشد.»^۳

شیخ ابن باز برای توضیح بیشتر منطق خویش، تقبیح تقلید و توجه به «واقعیت های نظام هستی» اضافه می کند:

«این قول با واقعیت محسوس منافات دارد، چنانکه مردم کوهها را می بینند که جایی نرفته و در محل خود ایستاده اند؛ این جبل النور در مکه در جایش بوده و این جبل ابی قیس جایی نرفته است و این کوه أحد در همان موقعیت خود در مدینه ایستاده است و همه کوههای جهان تکان نخورده اند. هر که چنین تصویری را به دل راه دهد، بر اوست تا بطلان آن را بداند و فساد سخن کسانی را که باور به حرکت زمین داشته اند بپذیرد و باید بداند که اگر از عقل و فکر خویشتن کار گیرند چنین امری را

۲ «وقد صرح فی الأحادیث الصحیحة أن الشمس جاریة، وأنها إذا غربت تذهب وتسجد بین یدی ربها تحت العرش كما ثبت ذلك فی الصحیحین من حدیث أبی ذر رضی الله عنه وكل من کذب الله سبحانه أو کذب کتابه الکریم أو کذب رسوله الأمين علیه الصلاة والسلام فهو کافر ضال مضل یستتاب فان تاب وإلا قتل کافرا مرتدا ویكون ماله فینا لیبیت مال المسلمین». همان، ص ۲۳

۳ «و كما أن هذا القول الباطل - یقصد ثبوت الشمس ودوران الأرض - مخالف للنصوص فهو مخالف للمشاهد المحسوس ومکابرة للمعقول والواقع لم یزل الناس مسلمهم وکافرهم یشاهدون الشمس جاریة طالعة وغاربة ویشاهدون الأرض قارة ثابتة، ویشاهدون کل بلد وكل جبل فی جهة لم یتغیر من ذلك شیء، ولو كانت الأرض تدور كما یزعمون لكانت البلدان والجبال والأشجار والأنهار والبحار لا قرار لها، ولشاهد الناس البلدان المغربیة فی المشرق، والمشرقیة فی المغرب، ولتغیرت القبلة علی الناس». همان، ابن باز، ص ۲۳

نخواهند پذیرفت و چنین افرادی به حیوانی می مانند که لجام خویش را به فرد دیگری سپرده اند، پس به خدا پناه می بریم از اینکه سخنی را بدون علم بگوئیم و به خدا پناه می بریم از تقلید کورکورانه که باور به آن، انسان را ساقط، از خرد و تعقل خالی و در قطار حیوانات بی زبان قرار می دهد.»^۴

او در جهت تأیید مدعای خویش نه تنها از مفسران و محدثان استمداد جسته که حتی از دیدگاه های اهل کتاب به نفع ادعای خویش سود جسته و می گوید: «قرطبی می گوید که هم مسلمانان و هم اهل کتاب باور به ایستایی و سکون زمین دارند و حرکت زمین تنها در یک حالت متصور است و آن اینکه اگر زلزله ای رخ دهد.»^۵

ابن القیم شخصیت دیگری است که ابن باز او را به کمک می طلبد و از کتاب «مفتاح دار السعادة» او استمداد می جوید که می گوید: «به آفرینش زمین توجه کنید که آن را ساکن آفرید تا گهواره و آسایشگاهی باشد برای حیوانات و نباتات و اشیا و سکون آن، تحقق نیازهای انسان ها و حیوانات، استراحت به روی آن، خواب برای آرامش شان و اجرای کارهای شان را ممکن می سازد. اگر در حالت اهتزاز می بود آنان نمی توانستند در پشت زمین آرام گیرند و نمی توانستند در آن بنایی اعمار کنند و نه هم برایشان ممکن بود تا صنعتی، تجارتی، زراعتی و یا منفعت دیگری را حاصل کنند. چطور ممکن بود زندگی آرامی می داشتند اگر زمین زیر پایشان می لرزید.»^۶

ابن باز در مقاله نخست خویش دست به تکفیر همه کسانی یازید که باور به حرکت زمین داشتند؛ ولی قرار معلوم و نظر به واکنش پادشاه، از آن بخش سخن خویش عدول کرده و در مقاله بعدی خویش نوشت: «آنچه در قرآن و حدیث آمده است دانشمندان کیهان شناسی حق ندارند در باب آن چیزی بگویند. اگر کسی ادعا کند که اختلاف شب و روز و فصل های سال به حرکت زمین رابطه دارد این سخنی است باطل که دلایل بطلان آن بیشتر از آن است که در اینجا نقل گردد. من کسانی را که باور به سکون آفتاب دارند تکفیر می کنم؛ ولی کسانی که معتقد به حرکت وضعی آفتاب اند و یا زمین

۴ «ثم هذا القول مخالف للواقع المحسوس فالناس يشاهدون الجبال في محلها لم تسير فهذا جبل النور في مكة في محله وهذا جبل أبي قبيس في محله وهذا أحد في المدينة في محله وهكذا جبال الدنيا كل ها لم تسير وكل من تصور هذا القول يعرف بطلانه وفساد قول صاحبه وأنه بعيد عن استعمال عقله وفكره قد أعطى القياذ لغيره كبهيمة الأنعام فتعود بالله من القول عليه بغير علم ونعوذ بالله من التقليد الأعمى الذي يردى من اعتنقه وينقله من ميزة العقلاء إلى خلق البهيمة العجماء». همان، ص ۲۴

۵ وقال القرطبي «والذي عليه المسلمون وأهل الكتاب القول بوقوف الأرض وسكونها ومدها وأن حركتها إنما تكون في العادة لزلزلة تصيبها». همان، ص ۲۷

۶ ابن باز، ص ۲۸: «ثم تأمل خلق الأرض على ما هي عليه حين خلقها واقفة ساكنة لتكون مهدا ومستقرا للحیوان والنبات والأمتعة ويتمكن الحيوان، والناس من السعي عليها في مآربهم والجلوس لراحاتهم، والنوم لهدوئهم، والتمكن من أعمالهم، ولو كانت رجراجة متكفنة لم يستطيعوا على ظهورها قرارا ولا هدوءا ولا ثبت لهم عليها بناء ولا أمكنهم عليها صناعة ولا تجارة ولا حراثة ولا مصلحة وكيف كانوا يهنئون بالعيش والأرض ترجع من تحتهم». أرجو أن يكون فيما ذكرناه كفاية ومقنع لطالب الحق.

را متحرک می‌دانند با آنکه سخن‌شان از ریشه باطل و خطایی آشکار بوده است، تکفیرشان نمی‌کنم.»^۷ باز می‌نویسد که معتقدان به حرکت زمین را تکفیر نمی‌کند هرچند کفر آنان هم چندان بعید به نظر نمی‌رسد.^۸

ابن باز خواننده را هشدار می‌دهد که دانشمندان علم فلک مردم را فریب داده و مدعی‌اند که خورشید به دور خود می‌چرخد و ادعا می‌کنند که زمین دارای دو نوع حرکت است که در اثر یکی طلوع و غروب خورشید و شب و روز به وجود می‌آید و دیگرش حرکت سالانه است و از آن توالی فصل‌های چهارگانه ایجاد می‌گردد.

برخی از نویسندگان اجماع علمای فلک را در این باب نقل می‌کنند و در سخن‌شان خلط و خطای آشکار مشهود است که باقراین نقلی و شواهد حسی در تعارض است. این حقیقت برای کسانی که در این باب اندیشیده و دور از تقلید به دلایل آن نگاه می‌کنند، پنهان نمی‌ماند.^۹

او در مقاله نخست زمین را مسطح خواند ولی باز شاید دیده باشد که ابن تیمیه کروی بودن زمین را پذیرفته است، در مقاله‌های بعدی خویش از آن عدول کرد، بدون آنکه آیت «والی الأرض کیف سطحت» و امثال آن توانسته باشند در تقلید او از ابن تیمیه و تأویل او از «مسطح بودن» خللی وارد کند.

ابن باز سکون زمین را اجماع علمای متقدم اسلام می‌داند و این اجماع را از قرطبی و عبدالقاهر بغدادی نقل می‌کند. او می‌نویسد اختلاف فصل‌های سال بر مبنای حرکت آفتاب بوده است؛ نه حرکت زمین در اطراف آفتاب، طوری که دانشمندان علم فلک بدون کدام دلیل و برهانی ادعای آن را دارند.^{۱۰}

در ادامه می‌نویسد: حتی اگر اجماعی مبنی بر حرکت زمین در میان دانشمندان کیهان‌شناسی در کار باشد، باید گفت که اجماع علمای فلک در برابر اجماع علمای دینی مسلمان هیچ اعتباری ندارد. ایشان اضافه کرده می‌نویسند: اگر آنچه را که در مورد اجماع علمای متأخر کیهان‌شناسی تبلیغ می‌کنند، صحیح بدانیم، اجماع آنان نمی‌تواند حجتی برای ما باشد؛ زیرا اجماع آن جماعت نمی‌تواند معصوم و از اشتباه‌عاری باشد، چون عصمت تنها ویژه اجماع علمای اسلام است.^{۱۱}

ابوبکر جزایری -امام مسجد نبوی- و ابن جبرین و ابن عثیمین از شخصیت‌های بلندآوازه سلفی در تأیید ابن باز موضع گرفتند و تا پایان بر آن موقف ایستادند.

۷ همان، ص ۱۱ و ۲۷

۸ ابن باز، ص ۷۳

۹ ابن باز، ص ۴۴

۱۰ ابن باز، ص ۵۱

۱۱ ابن باز، ص ۶۵

حمود بن عبدالله عبدالرحمن التویجری که برخی از کتاب‌هایش با تقریظ‌های ابن باز تزیین یافته است، کتابی نوشته است، زیر عنوان «الصواعق الشدیدة علی اتباع الهیئة الجدیدة» (جرقه‌های کوبنده و آتشین بر فرق پیروان کیهان‌شناسی جدید) و در آن خلق بزرگی را به خاطر آنکه چرا بدیهیات پیش‌پاافتاده علمی را پذیرفته‌اند، تکفیر کرده است. این عثیمین هم نوشته بود: «اگر کسی باور ندارد که آفتاب و مهتاب در اطراف زمین می‌چرخند، با آسیب بزرگی مواجه بوده است، خطری که می‌تواند تا مرز کفر برسد؛ زیرا آنچه را ما به آن عقیده داریم و قرآن خود از آن یاد کرده است، حرکت آفتاب و مهتاب در اطراف زمین است.»^{۱۲}

ابن باز در حالی که منکران حرکت انتقالی آفتاب که از آن به جریان آفتاب تعبیر می‌شود، تکفیر کرده و خواهان کشتن و گذاشتن اموال‌شان در بیت‌المال مسلمین است، خوب می‌داند که یکی از تابعین به نام مجاهد که خود مربوط به همان قرون سه‌گانه می‌شود، باور به حرکت وضعی آفتاب داشته است؛ نه حرکت انتقالی آن. بخاری در کتاب بدء الخلق از مجاهد یاد می‌کند که او می‌گفت: حرکت آفتاب، حرکتی وضعی بوده شبیه حرکت سنگ آسیاب.^{۱۳}

ابن باز ادعا می‌کند که مجاهد این سخن را از اهل کتاب شنیده است و سپس حدیثی را نقل می‌کند که می‌گوید: «حدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج» و باز می‌نویسد آنچه مجاهد در اینجا گفته با شریعت ما در تعارض بوده است.^{۱۴} این از یک‌سو و از سوی دیگر دانشمندان کیهان‌شناسی را تهمت می‌بندد که آفتاب را کتله ساکن پنداشته‌اند.^{۱۵} امری که صواف را واداشت تکرار کند که هیچ‌کسی از دانشمندان فلک نگفته است که آفتاب کتله ثابت است؛ ولی ابن باز بار بار پاسخ داد که او از خیلی استادان مضمون فلک شنیده است که آفتاب را کره ساکن می‌دانند.^{۱۶} اما اینکه آن استادان فلک چه کسانی بوده و چه نام داشته‌اند چیزی نمی‌گوید.

ابن باز می‌گوید: «شماری این را بعید می‌دانند که یک کتله بزرگ فلکی در اطراف یک جرم (جسم) کوچکی دوران کند... پاسخ من این است که چه مانعی وجود دارد اگر خدا جسم بزرگی را در خدمت جسم کوچکی قرار دهد تا آنکه ساکنان زمین از آن سود ببرند؛ چون خدا این زمین را برای آن فرستاده است تا به روی آن عبادت صورت گیرد و نام او به بزرگی یاد شود و پیامبران و کتاب‌های مقدس آسمانی خویش را به سرنشینان آن فرستاد... چطور ممکن است که گردش اجرام سماوی در

۱۲ مجموع فتاوی و رسائل العثیمین / ۷۱/۱

۱۳ ابن باز، ص ۴۲

۱۴ همان، ص ۴۱

۱۵ همان، ص ۴۱

۱۶ همان، ص ۴۵

اطراف زمین که مسکن موقت پیامبران و اولیای الهی بوده است عجیب و ناپسند به چشم آید.^{۱۷} مقاله ابن باز نه تنها در جهان اسلام؛ بلکه در غرب هم بازتاب گسترده‌ای داشت، غربی که خاطرات محکمه تفتیش عقاید و ماجرای گاليله در وجدان آن هنوز زنده مانده است. روزنامه‌های غربی چون نیویورک تایمز در امریکا و لوموند در فرانسه و نشرات دیگر در اینجا و آنجا به آن مقاله پرداخته و از آن سوژه‌ای ساختند برای مسخره ساختن اسلام، مسلمانان، قرآن و سنت پیامبر اکرم. اینک ترجمه مطلبی را که نیویورک تایمز در آن وقت نشر کرده بود:^{۱۸}

۱۷ همان، ص ۵۹

18 Saudi Debating Science “Heresy”

King Feisal Wary on Issue of Progress Vs. Tradition.

Thomas Brady.

Jeddah, Saudi Arabia, May 13, 2023

The problem Europe knew three and a half centuries ago, when the fathers of Church condemned Galileo because he said the earth turns on its axes, exist today in Saudi Arabia.

King Faisal’s talk is to solve the problem while avoiding a crisis. Thus far the King seems to be reconciling progress with Islamic conservatism, but he is walking a tightrope.

Sheik Abdelaziz bin Baz, vice president of the Islamic University at Medina, wrote an article that appeared Jan. 11 in two Arabic newspapers controlled, like all others, by the government. In it he said:

“Much publicity has been given...to the theory that the earth rotates and the sun is fixed...I thought it my duty to write a brief essay that would guide the reader of this theory and to realization of the truth.

Verses from the Koran:

“Hence I say the Holy Koran, the Prophet’s teaching, the majority of Islamic scientists and the actual fact all prove that the sun is running its orbit, as Almighty God ordained, and that the earth is fixed and stable, spread out by God for his mankind and made a bed and a cradle for them, fixed down firmly by mountains lest it shake.”

The article included many verses from the Koran and quotations from traditional Islamic teachings.

“Anyone who professed otherwise would utter infidelity and deviation, because such an act is a charge of falsehood toward God, the Koran, and the Prophet,” Sheik bin Baz continued,

Copies of the article found their way to Cairo, where a newspaper, Al Musawar, proclaimed gleefully that Saudi Arabia had decided the earth was flat.

Under pressure at home, Sheik bin Baz wrote a second article published May 21 saying he had not announced that the earth was flat but only that it was fixed and that the sun revolved around it, and that those who claimed otherwise should be punished.

Jiddah and Riyad, the main cities of Saudi Arabia, buzzed excitedly about the controversy, but the secular university at Riyad has continued to teach Western astronomy.

King Gives an Answer:

A visiting journalist who interviewed the King the other day was warned in advance by court officials that the King must not be asked to comment directly on Sheik bin Baz’s views. But the King did reply to a question about reconciling progress with tradition.

“We have our basic Sharia or Islamic law, which calls for and urges everything that is good and in the interest of humanity,” the King said. “We cannot blindly accept all that is called progress but must sift out the good and reject the bad. Since Islamic law prohibits nothing good, there is

روزنامه نیویورک تایمز، شماره ۱۳ می ۱۹۶۶ میلادی.

سعودی‌ها پیرامون علمی که آن را بدعت می‌پندارند، گفت‌وگو می‌کنند.

ملک فیصل در نزاع میان سنت و مدرنیته احتیاط لازم را در نظر می‌گیرد.

نویسنده: تامس برادی، جده، عربستان سعودی، ۱۳ می ۱۹۶۶ میلادی.

«ماجرایی که از سه و نیم قرن پیش اروپا با آن آشنا بوده است؛ زمانی که رهبران کلیسا گالیله را به خاطر آن که گفته بود زمین بر محور خود می‌چرخد، محکوم کرده بودند، امروز در عربستان سعودی در حال تکرار شدن است.

ملک فیصل سعی می‌ورزد تا هم این مشکل را حل کند و هم نگذارد بحرانی ایجاد گردد. تا اینجا کار، ملک فیصل پیشرفت‌های «علمی» را با محافظه‌کاری اسلامی آشتی داده و توانسته است موازنه میان این دو خط را حفظ کند.

شیخ عبدالعزیز بن باز، معاون دانشگاه اسلامی مدینه، مقاله‌ای نوشته است که در شماره ۱۱ جنوری ۱۹۶۶، در دوروزنامه عربی منتشر شد، روزنامه‌هایی که مانند همه روزنامه‌های دیگر تحت کنترل دولت می‌باشند. او در آن مقاله گفته است: پیرامون این نظریه که می‌گوید زمین می‌چرخد و خورشید ثابت است تبلیغات زیادی صورت گرفته است... لهذا وظیفه خود می‌دانم تا مقاله مختصری بنویسم و خواننده این نظریه را رهنمایی کنم تا به حقیقت امر پی ببرد.

آیاتی از قرآن:

از این رو می‌گویم که قرآن کریم، تعالیم پیامبر اسلام، دیدگاه اکثریت دانشمندان مسلمان و واقعیت‌های موجود، همه ثابت می‌کنند که خورشید همان‌طوری که خداوند متعال مقرر فرموده، در مدار خویش می‌چرخد و زمین ثابت و استوار بوده است که توسط خداوند گسترده شده و آن را برای بندگان بستر و گهواره‌ای قرار داده و کوه‌ها را محکم در جایشان نگه داشته است تا مبادا زمین تکان بخورد. این مقاله شامل آیات بسیاری از قرآن کریم و نقل‌قول‌هایی از آموزه‌های سنتی اسلامی می‌باشد.

شیخ ابن باز ادامه داده می‌گوید: هرکه برخلاف آنچه گفتیم چیزی بگوید کافر شده و انحراف ورزیده است، زیرا چنین ادعا، تهمت است در حق خدا و پیامبر او.

no problem. There may be differences in interpretation, but the law can resolve such differences.” Jamil Hujailan, the minister of information, said later: “The King cannot be involved in such a controversy. But I can because if I make a mistake I am expendable.

“Sheik bin Baz is a religious leader who has his own opinions, but he does not represent the Government. Indeed he does not represent an important faction of prevailing opinion.”

نسخه‌هایی از این مقاله راه خود را به قاهره هم گشوده، جایی که روزنامه‌ای به نام «المصور» با کمال سرور اعلام کرد که «عربستان سعودی تصمیم گرفته است تا زمین هموار باشد».

شیخ ابن باز تحت فشار داخلی، مقاله دومی را که در ۲۱ ماه می منتشر گردید، نوشت و گفت که او اعلام نکرده است که زمین هموار است؛ بلکه می‌گوید زمین فقط در جایش ایستاده است و خورشید به دور آن می‌چرخد و کسانی که خلاف آن را ادعا می‌کنند باید مجازات گردند.

جده و ریاض، شهرهای اصلی عربستان سعودی، با شور و همه‌پرسی از این گفت‌وگوهای متعارض استقبال کردند، این در حالی است که دانشگاه سکولار ریاض به تدریس دانش کیهان‌شناسی غربی خویش ادامه می‌دهد.

پادشاه پاسخ می‌دهد:

یک روزنامه‌نگار میهمان که روز گذشته با پادشاه مصاحبه می‌کرد، توسط مقامات دربار هشدار داده شده بود که نباید در مورد دیدگاه‌های شیخ ابن باز از شاه چیزی بپرسد؛ اما پادشاه به سوالی در مورد آشتی میان سنت و مدرنیته پاسخ داد. پادشاه گفت: «ما شریعت یا قانون اساسی اسلامی خود را داریم که به هر چیزی که خوب و به نفع بشریت است دعوت می‌کند و آن را تشویق می‌کند. ما نمی‌توانیم هر چیزی را که پیشرفت نامیده می‌شود کورکورانه بپذیریم؛ بلکه باید خوبی‌ها را غربال کنیم و بدی‌ها را رد کنیم. از آنجایی که شریعت اسلامی هیچ چیز خوبی را منع نمی‌کند، هیچ اشکالی ندارد. ممکن است در تفسیر آن اختلاف نظر وجود داشته باشد، اما قانون می‌تواند این اختلافات را حل کند.»

جمیل حبیلان، وزیر اطلاعات و فرهنگ، پس از آن گفت: «پادشاه نمی‌تواند وارد چنین جنجالی شود؛ اما من می‌توانم، زیرا اگر اشتباهی بکنم می‌توانم از کار برکنار شوم. شیخ ابن باز یک رهبر مذهبی است که عقاید خاص خودش را دارد، اما نماینده دولت نیست. در واقع او نماینده یک جناح مهم هم در این باب نیست». پایان

روزنامه لوموند در شماره ۲۴ جون ۱۹۶۶ خویش نوشت:

زمین جسم هموار و ساکن است، اگر در باب این حقیقت شک دارید و نظریاتی را که خلاف تعالیم قرآن و سخنان پیامبر اسلام و آموزه‌های مسلمانان و عقل سلیم بوده‌اند می‌پذیرید، مقاله عبدالعزیز بن باز معاون رئیس دانشگاه معروف مدینه را بخوانید. آیا شما به چشم سر نمی‌بینید که خورشید هر روز طلوع می‌کند و باز می‌نشیند و زمین در جای خویش ایستاده است؛ زیرا شهرهای جهان از جای خویش به جای دیگر زمین منتقل نمی‌شوند؟^{۱۹}

جالب اینکه، پیش از آنکه لوموند ابن باز را مسخره کند، او خود استادان فرانسوی را به «تعقل» فراخوانده و نوشته بود: استادان فرانسوی وظیفه دارند تا حقایق امور را همان‌گونه که هست و میزان علم‌شان آن را می‌پذیرد، به شاگردان‌شان توضیح دهند و راه دانشمندان را در اعتراف به نادانی‌های فراوان‌شان در پیش گیرند تا آنکه دانش‌آموزان هنگام تعامل با چیزهایی که نمی‌دانند توقف کرده و تفاوت میان اطلاعات قطعی و ظنی را درک کنند.^{۲۰}

هنوز دیری از نشر مقاله ابن باز نگذشته بود که محمد محمود صواف در پاسخ به او چند مقاله نوشت، سپس سخنرانی کرد و در پایان رساله‌ای زیر عنوان «مسلمانان و دانش کیهان‌شناسی»^{۲۱} به نشر سپرد. او می‌گفت زمانی دیدم که ابن باز با نشر مقاله خویش از یک حقیقت آشکار علمی چشم پوشیده و آن را به قرآن و سنت پیوند داد و باز دیدم که هیچ‌کسی در جواب او چیزی ننوشت، چاره‌ای جز نگاشتن این مقالات ندیدم که هدفی جز نشر دانش از ورای آن نداشته‌ام؛ به‌ویژه دانشی که مسلمانان نقش بزرگی در توسعه آن داشتند و آن را علم فلک و هیئت می‌نامیدند و درصدد توسعه آن رصدخانه‌های پرهزینه‌ای را در بغداد و اندلس و مراغه و سمرقند اعمار کردند. او می‌گفت: دانشمندان طب و فلک بیشتر از خدا می‌ترسند، چون اقیانوس ناپیداکنار آسمان و پیچیدگی‌های مکانیزم انسانی زیباترین مظهر قدرت خدا و نیرومندترین دلیل در جهت اثبات وجود او به شمار می‌روند.

مرحوم مودودی در تقریظی که بر رساله مرحوم صواف نگاشته بود، از تکفیر ابن باز کسانی را که معتقد به حرکت زمین بوده‌اند حرف زده بود. او گفته بود: قرآن کتاب ستاره‌شناسی نیست؛ بلکه اشاره قرآن به سیاره‌ها و آسمان و آفتاب و مهتاب و زمین در سیاق عقیده به خدا مطرح گردیده است که هدف آن عطف توجه انسان‌ها به نشانه‌های عظمت خدا در نظام هستی و استنباط درس‌ها و اندرزها در جهت بنای عقیده سالم به خدا بوده است. همچنان مودودی نوشته بود: این ممکن نیست که آیتی با یکی از حقایق طبیعی در تصادم باشد؛ بلکه قرآن اسلوبی را مراعات کرده است تا با دانش بشر در عصری از عصور تصادم صریح نکند تا مانع ایمان مردم به خدا نگردد. اینکه قرآن می‌گوید: آفتاب در مسیر خودش در حرکت است، این به معنی حرکت آفتاب در اطراف زمین نیست، از سوی دیگر خداوند دانش ما را در گرو عصری از عصور نگذاشته است تا با تغییر آن ایمان ما هم بر باد رود. همان‌طوری که انسان مسلمان دیروز باور به سکون زمین داشت و مسلمان دانسته می‌شد، انسان مسلمانی که امروز اعتقاد به حرکت و دوران زمین دارد، او هم مسلمان است. مودودی در پایان نوشته خویش به صراحت اعلام کرد که او سخن شیخ صواف را تأیید کرده و از ابن باز می‌خواهد تا در مورد فتوای خویش در تکفیر مردم تجدید نظر کند.

۲۰ ابن باز، ص ۶۱

۲۱ المسلمون وعلم الفلك، محمد محمود الصواف، جده: الدار السعودية للنشر، ۱۳۸۵ هـ

مرحوم علی طنطاوی نیز در دفاع از صواف تقریظی نوشت و آنچه را ابن باز در ایستایی زمین از قرآن استنباط کرده بود به چالش کشیده و گفت که لفظ «تمید» در قاموس‌های زبان عرب به معنای میلان و فقدان موازنه آمده است، نه مطلق حرکت.

صواف نوشت: کسانی که در برهه‌هایی از تاریخ باور به سکون آفتاب و حرکت زمین داشته‌اند، نه کفار امریکایی در غرب بوده‌اند و نه ملحدان روسی در شرق؛ بلکه دسته‌ای از دانشمندان مسلمان در تمدن اسلامی بوده‌اند که قدر و منزلت فراوانی داشته‌اند. آیا شما همه آنان را تکفیر و از دایره اسلام بیرون می‌کنید؟!^{۲۲}

صواف اشاره‌ای به تاریخ مسلمانان و نقش خلفای مسلمان در رشد و پرورش علم فلک کرده و از دانشمندان کیهان‌شناسی گفته و از رصدخانه‌های مجهز دمشق و قاهره و رقه و سنجار و مراغه و سمرقند و قرطبه و طلیطله و جاهای دیگر یاد کرد.

ابن باز که خود معتقد به نظریات کهن دانشمندان علم فلک در زمینه سکون زمین بود، مخالفان خویش را نصیحتی کرده است که بیشتر از همه خود به آن نیاز شدید داشته است. او می‌نویسد: «و اگر کسانی ببینند و آیات شریف قرآن را در جهت تأیید نظریه‌ای به کار برند، نظریه‌ای که بعداً بطلان آن برملا می‌گردد، در چنین وضعی به دین خویش ضربه وارد کرده و زمینه را برای دشمنان اسلام مهیا ساخته‌اند تا بگویند که این دین باطل بوده است، چونکه متن مقدس آن نظریه باطلی را تأیید می‌کند... در چنین حالتی ما در حق دین خویش جنایت ورزیده‌ایم درحالی‌که خیال می‌کنیم خدمتی به دین انجام داده‌ایم.»^{۲۳}

موقف ابن باز و امثال ابن باز و دیگر پیروان اهل حدیث و امثال ایشان در برابر حقایق علمی سبب گردیده است تا امروز گراف ارتداد در میان جوانان زادگاه ابن باز بیشتر از کشورهای دیگر باشد. ذاکر نایک می‌گوید: یکی از علل اساسی کفر تسلیمه نسرين -نویسنده معروف بنگلادشی- همین‌گونه تفسیرها از سکون زمین در متون دینی، بوده است.

ابن باز خودش را سلفی می‌داند و کسانی را که باورمند به جریان آفتاب نیستند تکفیر می‌کند؛ ولی در عین حال نمی‌بیند که یکی از شخصیت‌های سلف به نام مجاهد، طوری که بخاری در کتاب «آغاز آفرینش» خویش آورده است، باور به حرکت وضعی آفتاب داشت. ابن حجر می‌گفت این حرکت وضعی به مانند سنگ آسیاب بوده است. طبری و قرطبی و دیگر آن‌هم این روایت را نقل کرده‌اند.^{۲۴}

۲۲ الصواف، ص ۲۳

۲۳ «ولو أنهم فعلوا ذلك ملتزمين من الآيات الشريفة تأييد نظرية ظهر بعد بطلانها لأساءوا إلى دينهم إساءة بالغة إذ يمكنون خصوم الإسلام من الطعن فيه، وأن يقولوا إنه باطل لأن نصوصه تؤيد الباطل.. نكون جناة على ديننا من حيث نريد له الخير بزعمنا». ابن باز.

ص ۶۲

۲۴ الصواف، المسلمون وعلم الفلك، ص ۶۱-۶۲

پرسش این است، چطور می‌شود که هم سلفی بود و هم به تکفیر غیرمستقیم سلف پرداخت؟ پس از آنکه نخستین فضانورد سعودی سلمان بن سلمان بن عبدالعزيز -فرزند پادشاه کنونی عربستان سعودی- به فضا رفت و شکل و حرکت زمین را به چشم سر مشاهده کرد و تصاویر زمین و مکه و مدینه را که از فضا گرفته بود با خود آورد، بازهم ابن باز در چهارده سالی که پس از سفر سلمان به فضا زنده بود هیچ‌گاهی از باور خویش عدول نکرد، نه او و نه ابن عثیمین و نه هم حمود بن عبدالله تویجری و امثال ایشان.

بن باز پس از نشر مقاله خویش ۳۳ سال دیگر زیست و باوجود پیشرفت دانش فضایی و وجود انبوهی از معلومات قطعی که در اختیار بشر قرار گرفت، از سخن خویش برنگشت. او و امثال ایشان ادعا می‌کنند که اگر کسی دلیلی علمی در اختیارشان قرار دهد از موقف خویش تنازل خواهند کرد؛ مگر چه کنیم که هیچ‌کدام آنان ظرفیت استدلال علمی را ندارند. علم در نزد آنان حفظ متون و سخنان پیشینیان در تمام عرصه‌هاست؛ نه تحلیل همه‌جانبه آن.

آری، اهل حدیث مشکل بزرگی با علوم تجربی و عقلی داشته است. برای این گروه شخصیت‌ها مهم‌تر از حقایق است و به‌جای آنکه در تلاش رسیدن به حقایق علمی و شرعی باشند، در این اندیشه‌اند، کسانی که پیش از ما زیسته‌اند در باب علوم مختلف تجربی و عقلی و شرعی چه گفته‌اند. این جماعت از شخصیت‌ها و «الآباء الأولین» بت می‌سازند، کاری که اسلام در جهت کوبیدن آن آمده بود و هر حقیقتی را که با فهم «سلف»، هماهنگی نداشت، حقیقت نمی‌انگارند و «سلف» هم همانانی‌اند که ایشان سلف می‌انگارند.

در بیشتر حالت‌ها، این جماعت تلاش می‌ورزند تا این هدف نادرست را با شیوه‌های خشن و غیراخلاقی از قبیل لعن و دشنام و اتهام و دروغ پیاده کنند.

دیگر اینکه «علم» و «کمال» این جماعت در حفظ انبوهی از روایت‌های صحیح و ضعیف و متعارض خلاصه شده و با فهم و تحلیل و تطبیق و مقایسه و تفکر نقدی که شیوه اهل فقه بوده، کاملاً بیگانه‌اند.

این جماعت به‌جای آنکه به اصول شرعی بپردازند، روایت‌های متعارض را جمع کرده و به همه آن‌ها ایمان می‌آورند.

عقل سلفی از درک مفاهیم عالی و مجرد ناتوان بوده و از همین لحاظ خدا را گاهی موجودی می‌داند که دو دست دارد و هر دو دست او راست‌اند، چشم دارد و پا دارد و جهت دارد و مکان دارد و وقتی او را خواب می‌بینند به شکل پسری که هنوز ریش درنیآورده و دارای موهای در حال پیچ‌وتاب و

جامه سبزرنگ بوده است^{۲۵} ظاهر می شود و وقتی که خدا در آسمان راه می رود، صدای پای او شنیده می شود^{۲۶} و لمس می کند.^{۲۷}

به این معنی که این «عقل» بسیط سلفی نمی تواند از سرای طبیعت و محسوسات به کوی حقیقت و مجردات گذر کند؛ بلکه این «عقل» بسیط حتی از فهم محسوسات عاجز است همان طوری که در باب حرکت زمین خواندیم.

چسپیدن به متون و اجتناب از کاربرد عقل در فهم نص، ویژه اهل حدیث نه؛ بلکه در میان افراد دیگری هم دیده می شود که ادعای فقه و رأی دارند و نمونه بارز آن آدمی است به نام نور احمد اسلام جار که می گویند فعلاً والی هرات بوده و کتابی نگاشته است در باب ماتریدیه و آن را نام گذاشته است: «معتمد ماترید من معتقد ماترید» که طالبان آن را به هیئت های خارجی تحفه می دهند. این آدم که او را علامه خطاب می کنند، حدود دوصد صفحه از اینجا و آنجا کاپی کرده که پُر است از مغالطه. در باب حرکت زمین می نویسد:

«لا نجم بحركتها ولا سکونها = ما در باب حرکت و سکون زمین نمی توانیم از روی یقین چیزی بگوییم.»^{۲۸}

اینجاست که به سخنی که پیوسته از آن حرف زده ایم برمی گردیم و آن اینکه سلفیت و اهل حدیث معاصر چیزی جز متد تعامل با متون نبوده و این مهم نیست که آن فرد خود را مذهبی می داند و یا بی مذهب.

انسان سلفی می لافد که از تأویل صفات خدا پرهیز می کند؛ ولی نمی تواند به این ادعا وفا کند و در نهایت، خود به تأویل دست می یازد. وقتی از شیخ عثیمین در باره مفهوم حدیثی که در آن خدا را متصف به داشتن دو دست کرده است و هردوی آن دست ها راست اند، پرسیدند، گفت: هدف از راست (یمین) در این حدیث برکت و کمال بوده است نه دست راست.

۲۵ اشاره به حدیثی است که ابن تیمیه در بیان تلبیس الجهمیه روایت نموده و آن را صحیح خوانده است. حدیث می گوید: «رأيت ربي في صورة شاب أمد جعد عليه حلة خضراء» یعنی: «پروردگارم را به شکل جوانی با موهای مجعدی که جامه سبزی به تن داشت در خواب دیدم». ابن تیمیه، بیان تلبیس الجهمیه: [۷/ ۲۹۰-۳۵۶]، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - ۱۴۲۶هـ. ۲۶ ابن القيم الجوزي، شاگرد ابن تیمیه در قصیده نونیه خویش می گوید: «ولعرشه منه أطيظ مثل ما... قد أط رحل الراكب العجلان».

عرش دارای صدایی است که هنگام راه رفتن او (خدا) شنیده می شود مانند همان صدایی که از بار سنگین بر پشت حیوان سبک سیر ایجاد می گردد.

<https://alathar.net/home/esound/index.php?op=codevi...>

۲۷ «وقال جمهور أهل الحديث والسنة: نصفه أيضاً بإدراك اللبس؛ لأن ذلك كمال لا نقص فيه، وقد دلت عليه النصوص؛ بخلاف إدراك الذوق، فإنه مستلزم للأكل، وذلك مستلزم للنقص، كما تقدم. وطائفة من نظار المثبتة وصفوه بالأوصاف الخمس، من الجانبيين.» ابن تیمیه، مجموعة الرسائل والمسائل، المحقق: محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي، ج ۵، ص ۷۶: «۲۸ معتمد ماترید من معتقد ماترید، نور احمد اسلام جار، بدون تاریخ و سال نشر و دار نشر و طبعة.

این گونه می‌بینیم که در نتیجه خود به تأویل دست یازیده‌اند. گفتیم سلفیت یعنی جمع متعارضات است، به این مفهوم که ابن عثیمین یمین را تأویل می‌کند^{۲۹} ولی محمد حسن عبدالغفار و دیگران به عدم تأویل پا می‌فشارند و دستان خدا را همه در طرف راست می‌انگارند.^{۳۰} با خواندن این تفسیر از صفات خدا با خود گفتم: شاید تفسیر این جماعت از آیت «لیس کمثله شیء» = هیچ چیزی مانند خدا نیست»، بودن دستان در طرف راست باشد.

برای ابن باز و امثال ایشان مهم نیست که علم به کجا رسیده است و قطعیات غیرقابل انکار آن کدام‌هایند، آنچه برای ایشان مهم بوده این است که سلف در آن باب چه گفته‌اند.

برای ایشان همچنان این مهم نیست که چه کسی و در چه بابی اهل نظر بوده است، آنچه برای ایشان مهم است که شخصیت‌های مورد نظر خود ایشان در باب رشته‌های مختلف علمی چه گفته‌اند. ایشان از طبری و قرطبی و ابن کثیر و بغوی و امثال ایشان یاد می‌کنند، بدون آنکه اوضاع و شرایط جامعه آن زمان را در تشکیل ذهنیت و عقل مفسر درک کنند و نقش آن ذهنیت را در تفسیر او از متون دینی در نظر داشته باشند.

در ذهنیت اهل حدیث گذشته، اصالت دارد اگرچه با اسلام پیوندی نداشته باشد و از همین رو تویجری کتابش را در باب کیهان‌شناسی نوین نگاشت، نه کیهان‌شناسی قدیم که پُر از خرافات بوده است.

اهل حدیث حساسیت غیرقابل کنترل در برابر عقل داشته‌اند و میراث کشمکش ابن حنبل و معتزله تا هنوز دامن‌شان را رها نکرده است و از همین رو ابن باز کتاب خویش را «دلایل نقلی و حسی» نام گذاشته است در حالی که آنچه در برابر نقل قرار می‌گیرد عقل است، نه حس و دایره عقل گسترده‌تر از حس بوده است و اشتباهات ناشی از آن کم‌تر. این جماعت به علت کشمکش‌های تاریخی خویش، عقل را قربانی کرده و به خاطر کُیک، پوستین را آتش زده‌اند.

پرسی که در ذهن تداعی می‌شود، در آن زمانی که هارون الرشید بیت الحکمة بغداد را اساس گذاشت، اگر افرادی چون شیخ ابن باز در رأس نهاد قضایی آن امپراتوری می‌بود، در آن حال، بیت الحکمة به کدام سرنوشت دچار می‌شد؟

این پرسش در قسمت تمامی رصدخانه‌ها و مراکز تحقیق علمی تاریخ صدق می‌کند. اگر در عصر سامانیان، ایمان و کفر جامعه اسلامی در دست عناصری از این قماش می‌بود، آیا دانشمندانی چون البیرونی و ابوزید بلخی و ابونصر فارابی و ابن سینا و امثال ایشان پا به عرصه وجود می‌گذاشتند؟

29 <https://alathar.net/home/esound/index.php?op=codevi...>

۳۰ شرح کتاب التوحید لابن خزیمة، محمد حسن عبد الغفار، درس ۳۴، ج ۱۳، ص ۷

امام بخاری، روزه عاشورا و علم فلک خواجه بشیر احمد انصاری

آنچه به نام عاشورای حسینی یاد می‌شود، جوهر آن را پیامی شکل می‌داد که در «مقاومت علیه تغلب و زورگویی» خلاصه می‌گردید. این مناسبت پیش از آنکه قیام و انقلاب باشد، واکنشی بود در جهت اعلان یک موقف سیاسی که ما امروز اهمیت آن را تا مرز حق‌الیقین - بالاترین مرتبه ادراک - احساس می‌کنیم.

تغلب سیاسی» در تاریخ مسلمانان تنها در دایره سیاست محصور نمانده؛ بلکه مبادی دینی هم از آن آسیب دیده‌اند. هم‌زمان با ظهور حزب علی، حزب معاویه و خوارج، تلاش برای استخدام متون دینی در جهت تأیید و یا رد دیدگاه‌های سیاسی آغاز گردید و با شدت یافتن کشمکش‌های داخلی جامعه اسلامی، حرکت جعل و تحریف احادیث پیامبر هم شدت یافت که نقش تمامی طرف‌های جنگ را نمی‌توان انکار کرد.^۱

یکی از میدان‌هایی که راویان جعل و تحریف در آن جولان کرده‌اند به عاشورا پیوند دارد. این روز اگر از یک سو با ریختن خون نواده پیامبر که پرچم اصلاح را به شانه می‌کشید، تاریک و نکبت‌بار است، گروه دیگری سعی ورزیده‌اند تا آن را مبارک‌ترین روز در تاریخ خلقت معرفی کنند.

این دسته از راویان، عاشور را روزی دانسته‌اند که عرش خدا و آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها و ستارگان و لوح و قلم و جبرئیل و فرشتگان و آدم در آن آفریده شده‌اند. به باور آنان اولین روزی که باران فرود

۱ محمد عجاج الخطیب، السنة قبل التدوین، القاهرة: مكتبة وهبة، ۱۹۸۸ م. ص ۱۸۸-۱۸۹

آمد آن هم در عاشورا بود. فرود آمدن نوح از کشتی، پیدایش ابراهیم، نجات او از آتش، ارسال فدیة برای نجات اسماعیل، تکیه کردن سلیمان بر تخت سلطنت، بازیابی نور چشم یعقوب، رهایی یوسف از زندان، بیرون شدن یونس از شکم ماهی، نزول تورات بر موسی، عبور موسی از بحر، غرق شدن فرعون، عروج عیسی به آسمان، میلاد پیامبر اسلام، عفو گناهان گذشته و آینده او و ده‌ها حادثه بزرگ دیگر در تاریخ آفرینش که همه بار مثبت داشته‌اند به عاشورا پیوند داده شده‌اند. آنچه این راویان نخواسته‌اند آن را بگویند پیروزی یزید و تحکیم سلطه میراثی و استبدادی او بوده است.

در مورد روزه عاشورا هم مبالغه‌های جنون‌آمیزی صورت گرفته و روایت‌های نقل گردیده است که گویا ثواب روزه عاشورا معادل به ثواب شصت سال روزه، عبادت ده هزار فرشته، اجر هزار تن حاجی، ثواب ده هزار شهید، اجر ساکنان هفت آسمان، ثواب افطار با امت محمد، کفاره چهل سال روزه‌خواری، ثواب روزه تمامی عمر و امثال آن ذکر گردیده است. برای خوشی و سرور و پوشیدن لباس نو و سرمه هم ثواب‌های سخاوتمندانه‌ای در نظر گرفته شده و روایت‌هایی جعل گردیده‌اند.

این روایت‌ها در آثار دانشمندانی چون بیهقی و عجلونی و عقیلی و ابن کثیر و سیوطی و ابن تیمیه و ابن حجر و سخاوی و هبشی و ذهبی و ابن الجوزی و ملاعلی قاری و شوکانی و ده‌ها محدث و مفسر و فقیه دیگر آمده است. هرچند بیشتر این روایت‌ها نه همه آن‌ها، از سوی این دانشمندان و امثال‌شان غربال گردیده و جعل خوانده شده است؛ ولی پرسشی که به قوت مطرح می‌گردد، چه کسانی به جعل این همه روایت‌ها دست یازیده، چه دستانی در پشت این برنامه قرار داشته و هدف از اعتبار بخشیدن به این روز تا این سطح در چه نهفته بوده است؟

باآنکه بخش بزرگی از روایت‌ها مربوط به عاشورا و فضیلت روزه و خوشی در آن از سوی دانشمندان روایت و درایت نقد و از اعتبار ساقط گردیده است؛ مگر بازهم ما با دسته‌ای از روایت‌ها در این باب روبه‌رویم که در کتاب‌های صحاح نقل گردیده و از نظر نویسنده این سطور نیازمند بازخوانی‌اند.

یکی از این دسته روایت‌ها حدیثی است که امام بخاری از ابن عباس روایت کرده که می‌گوید هنگام هجرت پیامبر به مدینه، ایشان دیدند که یهودیان روزه می‌گیرند، پرسیدند به چه مناسبتی روزه می‌گیرید؟ گفتند: این همان روزی است که خداوند موسی را نجات داد و فرعون و خانواده او را غرق کرد و موسی به خاطر شکران آن روز، روزه می‌گرفت، پیامبر گفت ما به موسی نزدیک‌تریم و آن روز را روزه گرفت و دیگران را هم امر کرد تا آن روز را روزه گیرند.^۲ مراجعی چون طبرانی در معجم کبیر^۳، سبکی در المنهاج، حلبی در انسان العیون و گروه دیگری از دانشمندان رسیدن پیامبر به مدینه را هم‌زمان با عاشورای یهودیان دانسته‌اند.

۲ صحیح البخاری، حدیث شماره ۳۳۹۷

۳ سلیمان بن أحمد الطبرانی، المعجم الکبیر للطبرانی، القاهرة: مکتبة ابن تیمیة، ج ۱۲، ص ۵۰

روایت‌های دیگری هم در این باب نقل شده که یک‌بار روزه عاشورا را به یهود نسبت می‌دهد بار دیگر به نصاری و بار سوم به مردم عصر جاهلی در مکه و امثال آن که باعث بگویم‌گوه‌ای فراوانی گردیده است و ما در اینجا به آن نمی‌پردازیم.

پرسشی که در این باب مطرح می‌کنیم این است، روزی که پیامبر اسلام وارد مدینه شد کدام روز بود و آن روزی را که یهودیان روزه می‌گرفتند و هنوز هم می‌گیرند کدام روز بوده و آیا راستی هم این روز، سالروز هلاکت فرعون بوده است؟

در اینجا قابل ذکر می‌دانم، اگر حدیثی در بخاری و یا مسلم و یا بقیه کتب صحاح آمده باشد نمی‌توان ادعا کرد که صحت و درستی آن حدیث و یا تمامی محتوای آن صد در صد بیمه شده است.^۴ خداوند ابوالفرج جوزی را بیامرزد که می‌گفت: «اگر دیدید که گروهی از راویان ثقه گردآمده و گفتند شتری را دیدند که از سوراخ سوزن عبور کرد، در چنین حالتی نه صدق و امانت آنان در نقل این خبر برای ما مهم است و نه ثقه بودن‌شان تأثیری بالای این سخن [غیرمعقول] آنان خواهد داشت، چون از چیزی غیر ممکن سخن به میان آورده‌اند. پس هر حدیثی را دیدید که با عقل در تعارض است و یا با اصول منافات دارد، پس بدانید که روایتی است ساختگی و در زمینه اعتبار بخشی به آن روایت خویشتن را زحمت مدهید.»^۵

پیش از اینکه به اصل مسئله پردازیم توضیح این مسئله نهایت ضروری است که یهودیان دارای چندین مناسبت سالانه دینی اند که یکی آن روزی است که باید روزه بگیرند و آن را «یوم کیپور» و «روزه غفران»^۶ نامند که در دهم ماه اول تقویم‌شان که «تشری» نام دارد برگزار می‌گردد.

یوم کیپور یا روزه یوم غفران یهودیان از مهم‌ترین و مشهورترین و مقدس‌ترین روزه‌های آنان است و این تنها روزه‌ای است که در تورات از آن یاد شده، آن روز را روز مقدس و آن روزه را روزه بزرگ می‌نامند. یهودیان سال‌شان را از «تشری» شروع می‌کنند و ده روز نخست آن را به توبه تخصیص می‌دهند و روز دهم آن را روزه می‌گیرند؛ روزه‌ای که ۲۵ ساعت و یا بیشتر ادامه می‌یابد. این همان روزی است که موسی علیه السلام با الواح خویش از کوه طور فرود آمد و خداوند گناه یهودیان را بخشید. قربانی کردن

۴ ابن تیمیه در کتاب علم الحديث، و همچنان در مجموع الفتاوی (۲۲/۱۸) خویش می‌گوید: «فان جميع أهل العلم بالحديث يجزون بصحة جمهور أحاديث الكتّابین». ترجمه: «همه علمای حدیث بر صحیح بودن بیشترین احادیث صحیح بخاری و مسلم به صورت جزم باور دارند». علم الحديث، تقی الدین ابن تیمیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۵ م. ص ۱۴

۵ أبی الفرج عبد الرحمن بن علی بن الجوزی، کتاب الموضوعات، ضبط وتقديم وتحقیق عبد الرحمن محمد عثمان، المدینة المنورة: المكتبة السلفية، ۱۹۶۶ م. ص ۱۰۶

نیز جزو احکام اصلی این روز به شمار می‌رود که امروز یهودیان کم‌تر به آن عمل می‌کنند. یوم کیپور در پهلوی ابعاد دینی، مقدس و توراتی‌اش، بُعد سیاسی و تاریخی هم داشته است و آن اینکه در سال ۵۸۶ پیش از میلاد، بُخْتَنَصْر پادشاه بابل در همین روز بر بیت المقدس یورش برد و آن را به آتش کشید. یهودیان شش روز را در سال روزه می‌گیرند که همه آن روزها یادآور حوادث دردآور و خونین تاریخ این قوم به شمار رفته و با نوحه و عزا و ماتم همراه و هماهنگ است.

در یوم کیپور کارهای دنیایی توقف می‌یابد، موترها از سیر می‌مانند، خوردن و نوشیدن و حمام گرفتن و استعمال عطر و قلم و افروختن آتش همه و همه نباید صورت گیرند. گذرگاه‌های بحری و بری و هوایی و دفاتر دولتی و خصوصی و مکاتب و دانشگاه‌ها و رادیو و تلویزیون همه متوقف می‌شوند. سکوت و سکون مطلق تمامی نهادهای دولتی در این روز سبب گردیده بود که انور السادات رئیس جمهور مصر در جنگ سال ۱۹۷۳ م همین روز را برای هجوم و عبور از کانال سویس انتخاب کند و ده‌ها هزار سرباز مصری و سوری از مرز گذشته و اسرائیل را غافلگیر کنند.

روز دیگری که به نجات حضرت موسی و هلاک فرعون پیوند دارد، روزی است که به نام جشن «فصح، Passover، پَسَح یا فطیر» یاد می‌شود که از آن در اواخر مارچ و اوایل اپریل -مقارن نوروز ما- تجلیل می‌کنند. تورات هم در سفر خروج، اصحاح ۱۲، آیت ۱۸ از این روز یاد کرده است.^۷ پرسشی که مطرح می‌شود، عاشورایی که در روایت‌ها آمده با کدام عید یهودیان تطابق داشته است؟ در اثر تفاوت تقویم‌های عربی و یهودی، دانستن عاشورای یهودیان برای مسلمانان کار ساده‌ای نبود، چون این مناسبت از یک سال تا سال دیگر تفاوت می‌کرد و در گردش می‌بود.

از همین لحاظ می‌بینیم که طبرانی و هیشمی روایت می‌کنند که مردم برای دانستن تاریخ دقیق آن نزد یکی از یهودیان می‌رفتند و زمانی که آن یهودی وفات کرد نزد زید بن ثابت می‌آمدند!^۸ به هر حال، برای پاسخ به این پرسش باید به سراغ اهل تخصص رفت.

کتاب‌های تخصصی‌ای که در این باب باید بدان اعتماد کرد یکی مربوط به محمود پاشا الفلکی می‌شود. او می‌گوید: پیش از همه باید پرسید که هدف از عاشورا چیست؟ اگر هدف از آن دهم محرم بوده است، این را همه می‌دانیم که هجرت پیامبر در ربیع‌الاول صورت گرفته نه در محرم... چون حساب ماه نزد یهودیان بر مبنای مهتاب بود و حساب سال بر اساس آفتاب، از همین جا دانستن دقیق روز عاشورای یهودی که در آن روزه می‌گرفتند برای فهم این تقویم پیچیده و موقعیت روز عاشورا در آن ضروری به نظر می‌آید.

همان‌طوری که البیرونی می‌گوید: دهم هر ماهی را می‌شود عاشورا نامید چون از «عشره» گرفته

^۷ http://www.jesuswalk.com/moses/3_passover.htm

^۸ نور الدین علی بن ابی بکر الهیثمی، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لبنان: دار الکتب العلمیة: بیروت، ج ۳، ص ۱۸۷

شده است و عاشورای موردنظر این حدیث دهم ماه «تشری» یهودیان بوده است. تشری ماه اول تقویم یهودیان است همان طوری که محرم، ماه اول تقویم مسلمانان است. یهودیان این روز را خیلی گرامی می‌دارند و در آن روزه می‌گیرند و تورات آن روزه را واجب دانسته و قوم یهود تا امروز به آن پابند بوده‌اند. سیره‌نویسان در باب روز ورود پیامبر اکرم به مدینه اختلاف نظر داشته‌اند؛ گروهی آن را دوم ربیع‌الاول، دسته‌ای هشتم و شمار دیگری دوازدهم ربیع‌الاول خوانده‌اند. به نظر ما ورود پیامبر به شهر مدینه در هشتم ربیع‌الاول بوده است که مصادف به بیستم سپتامبر سال ۶۲۲ م می‌شود و آن روز دهم تشری سال ۴۳۸۳ تقویم یهودی بود که یهودیان آن را روزه می‌گیرند.

این در حالی است که روز غرق فرعون و نجات موسی مربوط به روز و ماه دیگری می‌شد که آن روز در هفتم عید فصح یهودیان واقع بوده و مصادف به ۲۳ رمضان سال اول هجری می‌شد. محمود پاشا به این باور نیست که حدیث ابن عباس درست نبوده است؛ بلکه فکر می‌کند که ابن عباس هر آن چیزی را که از کدام یهودی بی‌خبر از کتاب و شریعت خودشان شنیده، روایت کرده است که حذف حکایت هلاک فرعون و نجات موسی در احادیث معتبر دیگر مربوط به عاشورا مؤید ادعای اوست.^۹

یکی از نمونه‌هایی که محمود پاشا به آن اشاره کرده، روایت ابوموسی اشعری است که از هلاک فرعون یادی نکرده است.^{۱۰} حدیث دیگری از ابن عباس در مسلم آمده که آنجا هم یادی از فرعون و موسی نگردیده است.

اما البیرونی می‌نویسد: «این حدیث درست نیست چون تحقیق و پژوهش بر عدم صحت آن گواهی می‌دهند. اول محرم سالی که پیامبر هجرت کرد مصادف به روز جمعه، شانزدهم جولای سال ۹۳۳ اسکندری بود و سال یهودیان هنگام هجرت در ۱۲ سپتامبر سال اسکندری و مطابق با ۲۹ صفر سال هجری آغاز گردید. از همین رو می‌توان گفت که وصول پیامبر به مدینه یک روز پیش از عاشورای یهودیان بوده است.

حال آنکه عاشورای یهودیان، چندین سال پیش از هجرت و بیست و چند سال بعد از هجرت پیامبر به مدینه با ماه محرم تطابق می‌کرد.

پس بر مبنای آنچه گفتیم، چطور می‌شود ادعا کرد که پیامبر روز عاشورای یهودیان را در آن سال روزه گرفته است. آنچه در پیوند به توافق دهم محرم با عاشورای یهودیان گفته‌اند در هر صورت محال

۹ محمود پاشا الفلکی، نتائج الأفهام فی تقویم العرب قبل الإسلام، ترجمة: أحمد زکی أفندی، بولاق: المكتبة الأميرية، ۱۳۰۵ هـ صص ۱۰-۲۰

۱۰ ابوموسی اشعری، حدیث شماره ۲۰۰۵ بخاری و شماره ۱۱۳۱ مسلم.

به نظر می آید.^{۱۱}

البیرونی می افزاید: چون تشری ماه اول یهودیان بود و محرم ماه اول مسلمانان و روزه یوم کیپور در دهم ماه اول آنان «تشری» واقع می شد، مسلمانان هم آن را در دهم ماه اول خویش تجلیل کردند. البیرونی همچنان اضافه می کند: «اما اینکه بگوییم خداوند فرعون را در همان روز غرق کرد، تورات عکس آن را می گوید، چون غرق شدن او در روزهای عید فصح یهودیان صورت گرفت... که مصادف به ۲۳ رمضان سالی بود که پیامبر به مدینه هجرت کرده بود. پس دلیلی در باب آنچه ادعا کرده اند وجود ندارد.»^{۱۲}

نویسنده کتاب «ماه های عربی و موقعیت آن ها در فصول طبیعی» هم به این باور بوده که هنگام هجرت مسلمانان به مدینه، یهودیان آن شهر همین روز یوم کیپور «روژه غفران» را روزه می گرفتند.^{۱۳} در پهلوی روزه مهم «یوم کیپور» که تورات به آن تصریح داشته و مهم ترین روز در دیانت یهودی به شمار می رود، آنان چند روز دیگر را هم روزه می گیرند که اهمیت فراوانی نداشته و تنها به خاطر احیای خاطرات تاریخی این قوم در نظر گرفته شده است.

یکی از این سالروزها ویرانی معبد سلیمان پیامبر است، دیگرش «جدالیا» نام دارد که سالروزی است برای احیای خاطره اعدام والی بیت المقدس هنگام ویرانی معبد، سالروز دیگرشان به ویرانی دیوارهای بیت المقدس پیوند دارد و مناسبت دیگر ایشان «ایستر» است که در سالروز نجات یهود از کشتار هامان وزیر امپراتوری هخامنشیان تجلیل می گردد. نکته قابل ذکر اینکه هلاک فرعون و نجات موسی جزء هیچ یکی از این خاطرات تاریخی یهودیان نیست که برایش روزه گیرند.

پافشاری راویان احادیث ضعیف و ساختگی بر اهمیت بیش از حد روزه عاشورا و این روز را آغاز پیدایش تمامی خلیقه و منبع تمامی خوشی ها در تاریخ دانستن علامه سوالیه بزرگی پیشروی این روایت ها می گذارد.

این روایت ها جامعه اسلامی را به دو صف تقسیم می کنند، در یک صف مردمی به خاطر بزرگداشت از شهادت مظلومانه نواده پیامبر عزادارند و در صف دیگر گروهی با چشمان سرمه شده سالروز نابودی فرعون را جشن می گیرند.

بازخوانی یک روایت به معنای وارد کردن اتهام به راویان بزرگ آن نبوده و نیست؛ بلکه کوششی است در جهت بر ملا ساختن ابعاد گوناگون آن روایت و سنجش آن در میزان درایت و عقل و حقایق انکارناپذیر تاریخی و بالاخره ضعف ها و محدودیت های سرشت انسانی.

۱۱ ابوریحان محمد بن أحمد البیرونی، الآثار الباقية عن القرون الخالية، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۲، ص ۳۲۸-۳۳۱

۱۲ همان، ص ۳۲۸-۳۳۱

۱۳ عرفان محمد حمور، شهور العرب ومواقعها من الفصول الطبيعية، القاهرة: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۶ م. ص ۱۰۰

پیوند دادن غرق شدن فرعون و نجات حضرت موسی، تصویری می‌سازد که یزید در مسند موسی قرار می‌گیرد و حسین در کرسی فرعون. این صحنه‌سازی لف‌ونشری را در روان انسان خلق می‌کند که می‌گوید: همان‌طوری که تقدیر بر ناکامی فرعون رفته بود، حسین هم شکست خورد و از سوی دیگر همان‌طوری که موسی نجات یافت، یزید هم پیروز گردید. خواننده اگر بخواهد و یا نخواهد چنین انطباعی در لاشعور او ایجاد می‌گردد.

می‌گویند در عصر شاه‌ی نویسنده‌ای کتابی نوشته بود و آن را به شخصی نسبت داده بود که قرن‌ها پیش می‌زیست. یک پژوهشگر منصف در آن‌سوی خط دیورند هنگام تحقیق روی تاریخ تحریر کتاب که جمعه ۱۶ جمادی الثانی ۱۱۴۱ هـ ق درج شده بود، دریافته بود که ۱۶ جمادی الثانی ۱۱۴۱ هـ ق روز دوشنبه بوده است نه روز جمعه.

برای سنجش روایت‌ها هم می‌شود به مِتد ریاضی و فلکی اتکا کرد که معقول‌تر، صریح‌تر و قاطع‌تر از آن نمی‌توان یافت.

از آنچه گفتیم به این نتیجه می‌رسیم که یگانه روزه‌ای که در تورات ذکر شده، شریعت یهودیان آن را واجب دانسته، تمامی یهودیان به آن معتقد بوده و تا امروز به آن پابند بوده‌اند، روزه یوم کیپور و یا عید غفران آنان است. این روزه در روز دهم ماه اول تقویم‌شان گرفته می‌شود و واژه عاشورا از همین‌جا نشأت می‌کند. از سوی دیگر این روز با رسیدن پیامبر اسلام به مدینه نیز مطابقت داشته است.

خلاصه سخن، عاشورای دهم محرم با این روز پیوند داشته نه با عید فصح و غرق شدن فرعون و لشکر و خانواده او. یهودیان جشن غرق شدن فرعون را برای هفت روز تجلیل می‌کنند که روز نخست آن در وسط ماه نisan تقویم یهودی قرار دارد؛ به این مفهوم که عاشورایی در این جشن در کار نیست. روزی که فرعون غرق گردید و موسی نجات یافت غیر از آن روزی بوده که یهودیان مدینه مقارن هجرت پیامبر آن را روزه گرفته بودند و سالروز غرق فرعون و نجات موسی در ۲۳ رمضان همان سال اول هجری تجلیل می‌گردید؛ تجلیلی که روزه شرط آن نبوده است.

آنچه به اندیشه تغلب در فرهنگ ما مشروعیت بخشیده ایجاد چنین ذهنیت‌سازی‌هایی بوده است که باید در جهت توضیح و تبیین آن کوشید.

این جهاد اکبر ماست!

وحدت اسلامی و دشمنان آن

خواجه بشیر احمد انصاری

پرسشی که طرح آن خیلی ضروری به نظر می‌آید، چه کسانی مانع وحدت امت اسلامی بوده‌اند، ما یا صحنه‌آریان خوان تکفیر و رانندگان نودوهفت فی صد جمعیت جهان اسلام از دایره امت و اهل سنت که همه را منحرف و بدعت‌گذار خوانده و بیزاری و مقاطعه با آنان را توصیه کرده‌اند؟

در جهت پاسخ به این پرسش ناگزیریم تا نگاهی به ادبیات نمادهای آنچه به نام «سلفیت» معاصر شناخته می‌شود انداخته و نمونه‌هایی از سخنان رهبران فکری آن را از آثار و منابع اساسی‌شان در باب «اشاعره» و «ماتریدیه» که دورخ یک سکه مذهب اعتقادی بوده و احناف، مالکیان، شافعیان و برخی از حنبلیان را هم شامل می‌گردد، نقل کنیم. جعفریه و زیدیه و اباضیه را می‌گذاریم در جای‌شان.

گفتنی است این سخنان از کتاب‌هایی نقل گردیده که همین امروز به صدها هزار نسخه چاپ و توزیع گردیده و در کتاب‌فروشی‌ها، کتابخانه‌ها و صفحات اینترنتی دست‌یافتنی بوده و در دانشگاه‌های برخی کشورها تدریس هم می‌گردد.

با مطالعه این سخنان که متن اصلی آن در پاورقی قابل مطالعه خواهد بود، نشان خواهد داد که چه کسانی مانع وحدت امت اسلامی بوده‌اند، به‌ویژه شاخه بزرگ آن که به نام اهل سنت شناخته می‌شود. در قدم نخست باید گفت که دانشگاه‌هایی در برخی جوامع جهان اسلام وجود دارند که صدها رساله ماستری و دکتورا در زمینه تکفیر تولید کرده و نگاشتن چنین رساله‌های به اصطلاح علمی از سوی رهبری آن دانشگاه‌ها و رهبری آن جوامع و بدون در نظر داشت قواعد علمی و اصول دینی و اخلاقی

تشویق گردیده است.

به عنوان نمونه می توان از کتابی یاد کرد که زیر عنوان «جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية» یعنی: «تلاش دانشمندان حنفی در باطل ساختن عقاید قبرپرستان» به چاپ رسیده است.^۱ این کتاب که در سه جلد و در اوراقی خیلی عالی و گران قیمت به نشر رسیده است، اساساً رساله دکتورای یک مرد افغانستانی به نام شمس الدین محمد اشرف سلفی افغانی، مؤسس مدرسه «اثریه» در شهر پشاور بوده که در دانشگاه مدینه منوره تحصیل کرده است. اینکه این مدرسه، خود چگونه در عرصه تکفیر و خلق فتنه در جامعه، عمل کرده است بحث علی حده است.

در حالی که از نام این رساله، مدح علمای حنفی احساس می گردد؛ ولی نویسنده در همان صفحات اول اعلام می کند که بیشترین قبرپرستان و مشرکان در میان احناف وجود داشته اند. چنین معلوم می شود که استراتژی استفاده از نقاب حنفیت در جهت تکفیر مسلمانان از سال ها پیش آغاز شده است. از سوی دیگر، در این کتاب امام ماتریدی، «جهمی» خوانده شده و «جهمین» کافر دانسته شده است. مولانا جلال الدین بلخی و عبدالرحمن جامی مشرک اعلام گردیده، ابن سینا را حنفی قرمطی نام گذاری کرده، فارابی را با لقب کافر یاد کرده و امام تفتازانی و جمع کثیری را هم به صراحت کافر خوانده است. به گفته این آدم فلاسفه یونان هم مانند مولانا و جامی و تفتازانی قبرپرست بوده اند. وقتی به صفحات این رساله به اصطلاح علمی نگاه می کنید در کنار هر نام چندین دشنام می یابید. به عنوان نمونه، نویسنده این کتاب، کوثری را دجال، کذاب، افاک و... می نامد.

جالب این است که این رساله از طرف حذیفی امام حرم مناقشه گردیده و تأیید شده و برای چاپ توصیه گردیده است که امضای ایشان در صفحه اول آن به چشم می خورد. این آدم کتاب های دیگری نیز در باب تکفیر احناف و ماتریدیان نگاشته است؛ چون «عداء الماتريدية للعقيدة السلفية» یعنی: دشمنی ماتریدی با عقیده سلف و «السيوف القاطعة القاتلة لأصول الحنفية الباطلة» یعنی: شمشیرهای برنده و قاتل در راستای اصول باطل حنفی و امثال این عنوان ها.

حال بیایید سری بزنیم به کتابی که به قلم عبدالله بن محمد الغنيمان، رئیس بخش ماستری و دکتورای دانشگاه اسلامی مدینه منوره که در حقیقت بلندترین مقام دانشگاهی دینی در یک جامعه سلفی به شمار می رود، نگاشته شده است. آقای غنیمان شرحی بر کتاب توحید صحیح البخاری دارد که در ابتدای آن می نویسد:

«در اثر تفرقه و پراکندگی مسلمانان، اشاعره پدید آمدند، مذهبی که خود آمیزه ای از عقاید چند فرقه دیگر مانند معتزله، کلابیه و جهمیه به شمار می رفت. بیشتر جمعیت جهان اسلام امروز اشعری اند که

۱ شمس الدین السلفي الأفغاني، جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

از مذاهب چهارگانه پیروی می‌کنند و ابوالحسن اشعری صفات خدا را چنان تأویل می‌کند که تا مرز تحریف، توسعه می‌یابد و گاهی هم تأویل او از این صفات خیلی بعید به نظر می‌آید. کتاب‌های این مذهب دنیا را پرکرده و پیروان آن ادعا دارند که پیروان اهل سنت بوده و اینان کسانی را که به ظاهر متون دینی ایمان دارند متهم به تشبیه و تجسیم می‌کنند. این از واجبات دانشمندان مسلمان و وارثان پیامبر اسلام صلی الله علیه وسلم است که در برابر این جریان‌های کوبنده و فراگیر ایستادگی کرده و اوضاع و احوال را دیده، از راه مناظره و تألیف و بیان سخن حق با براهین عقلی و نقلی مانع آنان شوند و این کار می‌تواند تا مرز کشیدن سلاح هم ارتقا یابد. علمای اهل سنت کتاب‌های فراوانی در رد پیروان هوا و انحراف نگاشته‌اند... و از بزرگ‌ترین دانشمندان اهل سنت که بر بدعتیان رد نگاشته، امام بخاری بوده است که کتابی را به آنان اختصاص داده و آن را «خلق افعال العباد» نامیده است. بخاری به آنچه از نام آن کتاب فهمیده می‌شود اکتفا نکرده است؛ بلکه به جهمیه و قدریه و مرجئه نیز پاسخ داده است.^۲ این مهم‌ترین چهره دانشگاهی سلفی در این چند سطر به چند مسئله مهم اشاره فرموده است: اول اینکه، اشاعره نظر به داوری او، از منابع فکری و اعتقادی معتزله، کلابیه، جهمیه و مرجئه تغذیه می‌کنند.

دوم اینکه، اشاعره را که در حقیقت رخ دیگر ماتریدیه به شمار می‌روند، از جمع اهل سنت نمی‌داند.

سوم اینکه، تنها علمای سلفی را دانشمندان جهان اسلام و وارثان پیامبر بزرگ، صلی الله علیه وسلم، می‌شمارد.

چهارم اینکه، اشاعره و ماتریدیه را پیروان هوا و هوس و منحرف از صراط می‌داند.

پنجم اینکه، از نظر او، امام بخاری کتاب «خلق افعال عباد» خویش را در نقض عقاید همین گروه‌هایی نگاشته است که منابع تغذیه فکری اشاعره و ماتریدیه به شمار می‌روند.

۲. شرح کتاب التوحید من صحیح البخاری، عبدالله بن محمد الغنیمان، رئیس قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الجزء الأول، المدينة المنورة: مكتبة الدار، الطبعة الأولى، ۱۴۰۵ هـ. ص ۲۶.

متن سخن غنیمان این است: «من نتایج الافتراق والتشتت، برزت الأشعرية وهي عبارة عن خليط من مذاهب عدة فرق كالمعتزلة والكلاية والجهمية... وقد انتسب إلى الأشعري أكثر العالم الإسلامي اليوم من أتباع المذاهب الأربعة وهو يعتمد تأويل الصفات تأويلاً يصل أحياناً إلى التحريف وأحياناً يكون تأويلاً بعيداً جداً، وقد امتلأت الدنيا بكتب هذا المذهب وادعى أصحابها أنهم أهل السنة، ونسبوا من آمن بالنصوص على ظاهرها إلى التشبيه والتجسيم. هذا ولا بد لعلماء الإسلام ورثة رسول الله صلى الله عليه وسلم من مقاومة هذه التيارات الجارفة، على حسب ما تقتضيه الحال، من مناظرات، أو بالتأليف، وبين الحق بالبراهين العقلية والنقلية، وقد يصل الأمر أحياناً إلى شهر السلاح. وقد أكثر علماء السنة من التأليف في الرد على أهل الأهواء والانحراف... ومن كبار علماء السنة الذين ردوا على أهل البدع، الامام البخاري، رحمه الله تعالى في كتاب أفرد لذلك وسماه «خلق أفعال العباد»، ولم يقتصر فيه على ما يفهم من الاسم، بل رد فيه على الجهمية والقدرية وغيرهم، كما رد على المرجئة».

و ششم اینکه، در جهت مقابله با این مذاهب حتی می‌توان از سلاح گرم استفاده کرد، کاری را که داعش انجام آن را به عهده گرفته و امروز داعشیان بالقوه و بالفعل درصدد ایجاد گروهی وحشی‌تر و خون‌خوارتر از گروه‌های آدمکش و جنایتکار قدیمی در سرزمین ما هستند.

در این میان مرجع مهم دیگری وجود دارد به نام «فتواهای امامان نجد پیرامون قضایای اساسی امت از شیخ الاسلام محمد بن عبدالوهاب تا فضیلت مآب عبدالعزیز بن باز» در چندین جلد چاپ و نشر گردیده و از مهم‌ترین منابع مذهبی سلفیان به شمار می‌رود. در این کتاب عنوانی به چشم می‌خورد به نام «استادان حقیقی مذهب تعطیل» که در ذیل آن چنین آمده است:

«و نخستین کسی که سخنی پیرامون مذهب تعطیل در اسلام به نام او ثبت گردید جعد فرزند درهم، در اوایل سده دوم هجری بود، سپس جهم فرزندان صفوان آمد تا در زمینه نشر این مذهب خبیث اقدام کند و مذهب جهیمیه به او نسبت داده می‌شود. بعد از آن، این مذهب به معتزله و اشاعره رسید و این است سند و شجره مذهب ایشان (اشاعره) که به یهودیان و صابئیان و مشرکان و فلاسفه برمی‌گردد.»^۳

در اینجا دیده می‌شود که این مرجع مهم سلفیان، اشاعره را که اکثریت امت اسلامی را تشکیل می‌دهند با جهیمیه و معتزله و یهودیت و دین صابئیان و مشرکان همسان می‌داند؛ سخنی که نه نیازی به شرح دارد و نه ضرورتی به تفسیر و نه مجالی برای تأویل.

شخصیت دیگری از همین گروه، خالد بن علی المرضی الغامدی کتابی دارد به نام «نقض عقائد الاشاعرة والماتريدية» که در آن می‌نویسد:

«سوالی که مطرح می‌شود: آیا (اشاعره و ماتریدیه) مسلمان و اهل قبله به شمار می‌روند یا کافر و خارج از دین؟ دیدگاه اول این است که ماتریدیان و اشعریان کافر و خارج از دین بوده و اهل قبله به حساب نمی‌آیند. بنا بر قول دوم، تکفیر اشاعره و ماتریدیه جایز نیست با آنکه آنان سخنان کفرآمیز چون انکار اینکه خدا در آسمان بوده و یا اینکه ایمان تنها در قلب است، بر زبان می‌رانند.»^۴

۳ فتاوی الأئمة النجدية حول قضايا الأمة المصرية، من شيخ الاسلام محمد بن عبد الوهاب إلى سماحة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، تقديم سماحة الشيخ العلامة عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين. جمعه وأعداه أبو يوسف مدحت بن الحسن آل فراج، الرياض: مكتبة الرشيد، الطبعة الثانية، ۲۰۰۷ م. ص ۵۱۴.

متن اصلی چنین است: أساتذة التعطيل الحقيقيين: «أول من حفظ عنه مقالة التعطيل في الإسلام هو: الجعد بن درهم في أوائل المئة الثانية، وأخذ عنه هذا المذهب الخبيث عنه: الجهم بن صفوان وأظهره، وإليه نسبت الجهمية، ثم إنتقل هذا المذهب إلى المعتزلة والأشاعرة وهذه أسانيد مذهبهم، ترجع إلى اليهود والصابئين والمشركين والفلاسفة».

۴ نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية، خالد بن علي المرضي الغامدي، الرياض: دار أطلس الخضراء، الطبعة الأولى، ۲۰۰۹ م. ص ۷۷-۷۸.

متن اصلی سخنان آقای غامدی: «هل هم مسلمون من أهل القبلة أو كفار خارجون عن الملة؟ القول الأول من يرى تكفير الماتريدية

در اینجا دیده می‌شود که آقای غامدی بنا بر قول اول اتباع مذاهب اسلامی هر یک اشاعره و ماتریدیه را که از اندونیزیا شروع تا شبه‌قاره هند و افغانستان و آسیای میانه و قفقاز و قاره آفریقا و جهان عرب به استثنای بخشی از سعودی و کویت و قطر را شامل می‌گردد، کافر می‌داند و بنا بر قول دوم، لطف فرموده و مهربانی کرده آنان را کافر ندانسته و سخنانی را که بر زبان آنان جاری می‌شود کفرآمیز خوانده است که در نتایج هر دو قول تفاوت چندانی نمی‌توان یافت.

همین نویسنده در جای دیگری می‌نویسد:

«بی‌اطلاعی از واقعیت این مذهب (اشاعره و ماتریدیه) از سوی بسیاری از دانش‌پژوهان، به‌گونه‌ای بوده که بسیاری گمان کرده‌اند که اختلاف [ما] با آنان جزئی و در دایره بابی از ابواب دین خلاصه شده است تا جایی که شماری اهل سنت را سه گروه دانسته‌اند: سلفیان، اشعریان و ماتریدیان و این دو مذهب دیگر را جزء اهل سنت به شمار آورده‌اند و این سخنی است باطل و ادعایی است دروغ؛ زیرا آنان (اشعریان و ماتریدیان) از اهل سنت نیستند و اهل سنت از هر بدعت‌گذاری بری بوده است، اگرچه آنان را در برابر شیعیان رافضی، سنی خوانده‌اند، درحالی‌که آنان را نمی‌توان اهل سنت نامید، مذهبی که از بدعت به دور نبوده است.»^۵

در اینجا آقای غامدی اشعریان و ماتریدیان را جزء اهل سنت ندانسته و مهر بدعت‌گذاری بر پیشانی همه آنان می‌کوبد و همچنان شیعیان را رافضی می‌نامد. از نظر غامدی اختلاف با اشاعره و ماتریدیه اختلاف فرعی نبوده؛ بلکه بر سر اصول اساسی دین است. آقای غامدی در این کتاب اضافه می‌کند که لعنت فرستادن بر اشعریان و ماتریدیان جایز بوده و نباید با آنان مراوده‌ای داشت و نماز هم در پشت آنان جایز نیست! و باز توصیه می‌کند که اگر سلفیان در مسجدی با آنان تلاقی کردند، باید پس از آنان نماز جماعت خویش را ادا کنند.^۶

سخن مهم دیگر آقای غامدی این است که اشعریان و ماتریدیان نام‌های متعددی دارند، چون معطله و جهیمیه و جبریه و مرجئه و متکلمین و فلاسفه و کلابیه و عقل‌گرایان و اهل تصوف.^۷

والأشاعرة وأنهم كفار خارجون من الملة وليسوا من أهل القبلة.. القول الثاني من يرى أن الأشاعرة والماتريدية مسلمون ومن أهل القبلة ولا يجوز تكفيرهم وإن قالوا بأقوال كفرية كانكار العلو وأن الإيمان في القلب فقط».

۵ نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية، خالد بن علي المرضي الغامدي، الرياض: دار أطلس الخضراء، الطبعة الأولى، ۲۰۰۹ م. ص ۸. متن سخن ایشان این طور است: «الجهل بحقيقة هذا المذهب من كثير من طلبة العلم حتى ظن الكثير أن المخالفات إما أن هيسيرة أو محصورة في باب من أبواب الدين، بل وصل الأمر ببعض أن جعل أهل السنة ثلاث فرق السلف والأشاعرة والماتريدية، وادخل هذين المذهبين في أهل السنة، وهذا كلام باطل ودعوى كاذبة إذ ليسوا من أهل السنة والجماعة من كل مبتدع براء، وإن كان يطلق عليهم السنة في مقابل الرافضة الشيعية إلا أنهم ليسوا من أهل السنة الناجين من البدعة».

۶ نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية، خالد بن علي المرضي الغامدي، الرياض: دار أطلس الخضراء، الطبعة الأولى، ۲۰۰۹ م. ص ۸۰-۸۱

۷ نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية، خالد بن علي المرضي الغامدي، الرياض: دار أطلس الخضراء، الطبعة الأولى، ۲۰۰۹ م. ص ۳۰

قابل یادآوری است که آقای خالد بن علی المرضی الغامدی از شاگردان نزدیک شیخ عبدالعزيز بن باز و ابن عثیمین به شمار می‌رود.

از سوی دیگر، وقتی از شیخ محمد صالح العثیمین، بلندآوازه‌ترین عالم سلفیت معاصر در باب اشاعره و ماتریدیه پرسیدند که آیا این درست است که اهل سنت به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی شاگردان ابن تیمیه و دیگرش مکتب اشعریان و ماتریدیان است؟ علمایی که دست به تأویل می‌یازند دارای چه جایگاهی‌اند؟

العثیمین در کتاب فتاوی‌های خویش در پاسخ به این سؤال می‌گوید:

«ما فقط به آنچه خواسته شده است پاسخ می‌دهیم، یعنی تقسیم اهل سنت به دو گروه و در چهارچوب دو مکتب: مکتب ابن تیمیه و شاگردانش که نمی‌خواهند ظاهر نصوص را تأویل کنند و مکتب اشعری و ماتریدی که اسما و صفات خدا را تأویل می‌کنند... رویکرد هردو مکتب خیلی متفاوت بوده و پس از این اختلاف، امکانی برای جمع شدن آن‌ها باقی نمی‌ماند تا در یک صف زیر نام «اهل سنت» قرار گیرند؛ پس باید وصف اهل سنت ویژه یکی از آن دو گروه باشد، نه هردو آن‌ها و جمع کردن در میان دو ضد از لحاظ عقلی ممتنع بوده است... هدف ما بیان این مسئله است که نمی‌توان صفت اهل سنت را به دو گروهی که رویکردشان خیلی باهم تفاوت دارد، اطلاق کرد.»^۸ این بود سخن عثیمین که نیازی به شرح و تفسیر و مجالی به تأویل نمی‌گذارد.

شارح عقیده واسطی نوشته ابن تیمیه هم به صراحت اعلام می‌دارد:

«چقدر غلط می‌کنند آنانی که برخی گروه‌های گمراه چون اشاعره و ماتریدیه و امثال ایشان را شامل مفهوم اهل سنت می‌دانند و یکی از کسانی که در گذشته این غلط را مرتکب شده بود سفارینی بود که در کتاب «لوامع الأنوار البهية» گفته بود: «بدان که اهل سنت سه گروه‌اند: اهل حدیث، اشعری و ماتریدی و بنا بر این سخن، اشعریان و ماتریدیان و اهل حدیث همه اهل سنت خوانده شده‌اند و این سخنی است باطل.»^۹

۸ مجموع فتاوی و رسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع و ترتیب فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، المجلد الأول، فتاوی العقيدة، الرياض: دار الوطن للنشر، ۱۴۱۳ هـ ص ۱۱۵-۱۱۷

۹ اللآلی البهية فی شرح العقيدة والواسطية، لشيخ الاسلام أحد بن تیمیه، الشرح لمعالی الشيخ صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، تحقیق وعناية، عادل بن محمد مرسى رفاعى، الجزء الأول، الرياض: دار العاصمة، الطبعة الأولى، ۲۰۱۰ م. ص ۸۸-۸۹

متن اصلی شارح عقیده واسطی ابن تیمیه این چنین است: «وقد غلط من غلط فی معنى أهل السنة والجماعة فأدخل فی أهل السنة والجماعة بعض الفرق الضالة، كالأشاعرة والماتريدية ومن أمثال من غلط من المتقدمين السفارینی فی شرحه «لوامع الأنوار البهية»، فقال: «أعلم أن أهل السنة والجماعة ثلاث طوائف: أهل الحديث والأثر، والأشاعرة، والماتريدية» وعلى هذا الكلام فإن الأشعرية والماتريدية وأهل الأثر جميعاً من الجماعة، وهذا باطل.»

یکی از مراجع مهم دیگری که باربار طبع گردیده و نخستین بار در سال ۱۳۵۶ هجری قمری در مطبعة ام القری با کمک مالی عبدالعزیز آل سعود - پادشاه عربستان سعودی - چاپ شده بود، به تکفیر صریح اشعریان پرداخته و عنوان آن «الدرر السنیه فی الأسئلة النجدیه، مجموعه رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام من عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى عصرنا هذا» بوده است. در این کتاب آمده است: «این گروهی که منسوب به ابوالحسن اشعری اند، صفات معدوم و جمادات را بر خداوند اطلاق کرده اند، آنان در حقیقت افترای عظیمی در حق خدا مرتکب شده اند و در مقابل اهل حق از جمله سلف و امامان و پیروان ایشان ایستاده اند، امامانی که با اشعریان مخالفت ورزیده اند، در حالی که ابوالحسن اشعری در کتاب های ابانه و مقالات به صورت واضح به اثبات صفات خدا پرداخته است و شیطان های این گروه منحرف از حق، مردم را از سیر در راه خدا مانع می شوند و منکر توحید الوهیت می گردند و شرکی را که خدا نخواهد بخشید، جایز می دانند و این را هم جایز دانسته اند که غیر خدا پرستش گردد و به تعطیل صفات توحیدی خدا پرداخته اند. پس امامان اهل سنت و اتباع ایشان آثار مشهوری را در رد این گروه کافر و لجوج نگاشته و به کشف تمامی شبهات آنان پرداخته اند و حقی را که کتاب خدا و سنت پیامبر او و پیشینیان امت و امامان آن، چه امامان روایت و چه درایت به آن مسیر رهنمایی می کنند، ادا کرده اند.»^{۱۰}

در این کتاب، بخش بزرگ امت اسلامی نه تنها به کفر نسبت داده شده اند؛ بلکه کافران لجوج هم خوانده شده اند.

در پهلوی آنچه به آن اشاره شد صدها کتاب و مقاله وجود دارد که در خط تکفیر نگاشته شده و از آن جمله کتاب «غربة الإسلام» حمود عبدالله تویجری را می توان نام برد که با دست باز به تکفیر بخش اعظم جهان اسلام و امت اسلامی پرداخته است.^{۱۱}

آنچه در اینجا نقل کردیم، ترجمه دقیق مشتمل نمونه خروار از سخنان بزرگان اهل حدیث و مراجع سلفی در باب اشاعره و ماتریدیه که احناف و مالکیان و شافعیان و برخی از حنبلیان را هم شامل

۱۰ الدرر السنیه فی الأسئلة النجدیه، مجموعه رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام من عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى عصرنا هذا. جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمی النجدی الحنبلی، الجزء الثالث، ۱۹۹۶ م. ج ۳، ص ۲۱۰
متن کتاب چنین است: «وهذه الطائفة آلتی تنسب إلى أبی الحسن الأشعری، وصفوا رب العالمین بصفات المعدوم والجماد، فلقد أعظموا الفرية على الله، وخالفوا أهل الحق من السلف والأئمة وأتباعهم وخالفوا من ينتسبون إليه، فان أبی الحسن الأشعری صرح فی كتابه الإبانة، والمقالات، بآبائ الصافات؛ فهذه الطائفة المنحرفة عن الحق قد تجردت شیطانیهم لصد الناس عن سبیل الله، فجحدوا توحید الله فی الألوهية وأجازوا الشك الذى لا یغفره الله، فجوزوا أن یعبد غیره من دونه وجحدوا توحید صفاته بالتعطیل. فالأئمة من أهل السنة وأتباعهم لهم المصنفات المعروفة فی الرد على هذه الطائفة الكافرة المعاندة، كشفوا فیها كل شبهة لهم وبنوا فیها الحق الذى دل علیه كتاب الله وسنة رسوله وما علیه سلف الأمة وأئمتها من كل إمام رواية ودراية».

۱۱ غربة الإسلام، حمود بن عبدالله التویجری، تعلیق: عبدالکریم بن حمود التویجری، الجزء الأول، الرياض: دار الصمیعی، ۲۰۱۰ م. ص ۲۱۶-۲۱۷

می‌گردد که باکمال امانت و بدون تبصره و تفسیر نویسنده این سطور ذکر گردید. سخنانی که نقل گردید دانه‌هایی در یک خرمن بوده که پرداختن تفصیلی به آن از حوصله یک دایرةالمعارف هم بیرون است.

در اینجا این را نیز نباید فراموش کرد که در میان سلفیان چهره‌های معقول و معتدلی هم وجود دارد که از باب انصاف باید آنان را از یاد نبرد؛ اما سلفیت افغانیزه شده ما که در اثر فشار اجتماعی با نقاب ظاهر می‌شود، چیز دیگری است.

آنچه اینان گفته‌اند چیزی جز تکفیر امتی به حجم صدها هزار فقیه و محدث و مفسر و اصولی و متصوف و دانشمند کلام و ادب و فلسفه نیست که از خواندن آن مو بر بدن راست می‌گردد! در اینجا یک بار دیگر یادآور می‌شوم، همان طوری که همین نویسندگان و امامان سلفی خود یادآور شده‌اند، این نظریات تکفیری ریشه در برخی روایت‌های متقدمان اهل حدیث دارد که در «جدال رأی و روایت» به گوشه‌ای از آن اشاره کرده‌ایم.

جذب جوانان مظلوم و بی‌بضاعت ما و مغزشویی آنان در نهادهای آموزشی خاصی و تهی کردن ایشان از اخلاق گفت‌وگو و سپس فرستادن‌شان تا پایه‌های انسجام اجتماعی جامعه‌ای را به بهانه پیروی از «سنت» و «سلف صالح» و «اهل سنت» متخیل خودشان، با ابزار لعن و تکفیر فحاشی و دروغ و بهتان ویران کنند، زخم دیگری بر زخم‌های این جامعه بیمار گذاشت.

ما «امت» را در دایرة احناف و یا «اهل سنت» و مذاهب چهارگانه محصور ندانسته و دست به تکفیر هیچ امام و گروه مذهبی معتبری در جهان اسلامی نمی‌یازیم. ما طرفدار تعامل عقلانی و منصفانه با میراث دینی خویش در پرتو اصولی‌ایم که بزرگان «مدرسه رأی» و عارفان دیانت‌شعار ما برای ما به ارمغان گذاشته‌اند و درعین حال این امامان را نه معصوم می‌پنداریم و نه هم اسطوره.

در پایان، بازهم از خواننده گرامی می‌پرسم چه کسانی دشمنان وحدت امت اسلامی و انسجام و وحدت اهل سنت و جماعت بوده و دست به تکفیر فرزندان این امت یازیده‌اند؟

سخن پایانی

جدال میان پیشکسوتان عرصه‌های رأی و روایت، یکی از پرتنش‌ترین و پیچیده‌ترین حوزه‌های تعامل میان دو گرایش مذهبی در تاریخ اندیشه اسلامی به شمار می‌رود.

این جدال، گاهی در قالب گفت‌وگوی علمی و پربار نمایان شده و زمانی به کشمکش‌ها و حتی خصومت‌های عمیق و حتی تکفیر انجامیده است. از رهگذر این اختلاف‌نظرها، نه تنها متون دینی با روش‌شناسی‌های گوناگون تفسیر و تحلیل شده‌اند؛ بلکه این فرآیند به شکل‌گیری مذاهب متنوع اسلامی و تحول چشمگیر در فقه، اصول و علم کلام نیز انجامیده است. نقش این کشمکش‌ها در ترسیم چشم‌انداز فکری دین، به‌ویژه در دوره‌های کلیدی تاریخ مسلمانان، غیرقابل انکار بوده که تأثیر آن تا هنوز پابرجا بوده است.

آنچه در این میان برجستگی می‌کند، یورش سنگین و پیاپی رهبران اهل حدیث بر امام ابوحنیفه بوده است که تا اواخر قرن پنجم هجری ادامه یافته و میراثی از خود بر جای گذاشتند که روحیه وحدت اسلامی، تسامح، اعتدال و همزیستی دینی را تا هنوز می‌آزارد. آنچه در این ماجرا بیشتر جلب توجه می‌کند، یک‌جانبه بودن این هجوم است که گاه تا مرزهای تکفیر و اهانت به کرامت انسانی امام اهل رأی پیش رفته است.

هرچند این موج سهمگین، پس از چند قرن بر ریگ‌های نرم مدارا در جغرافیای فکری اهل رأی آرام گرفت؛ ولی به خاطر آنکه این روایت‌ها وجود داشته‌اند، ما در این دو قرن اخیر شاهد تکرار تاریخ و تضادهای کهنه در چهره بازیگران جدید گردیدیم.

در قرن هفتم هجری امام ذهبی اعلام کرد که: «کلام الأقران إذا تبرهن لنا أنه بهوی وعصبية، لا يلتفت إليه، بل يطوى ولا يروى»، یعنی اگر برای ما ثابت گردید که سخنان همتایان در حق همدیگر بر مبنای تعصب و هوی بوده است توجهی به آن نکرده و به جای آنکه آن را روایت کنیم، طومارش را پیچیده کنارش می‌گذاریم.

این شعار مدارامحور امام ذهبی باآنکه در ظاهر امر به درگیری‌های فراوانی میان شخصیت‌های دینی نقطه پایان می‌گذارد؛ ولی پرسش این است، در فضایی که پیش‌کسوتان دینی را در جامه‌ای از تقدس و عصمت پیچیده‌ایم چه کسی حاضر خواهد بود تا روایت‌های آنان را در حق همدیگر به تعصب و هوی نسبت دهد. اگر این سخنان و بنا به سخن ذهبی در برهه‌هایی از تاریخ و مطابق به شرایط و اوضاع خاصی فروکش کند، بازهم ظرفیت بالقوه آنکه بر بنیاد این روایت‌های بی‌اساس استوار بوده، باقی مانده و این فرصت را باز می‌گذارد تا در هر دوره‌ای از تاریخ و توسط هرکه خواسته باشد دوباره بازتولید گردیده و بر اساس شرایط و مقتضیات سیاسی و یا اجتماعی خاصی مورد استفاده ابزاری قرار گیرد. آیا سخن ذهبی و امثال ایشان خواهد توانست تا مفعول صدها روایتی را که از دهه‌ها شخصیت رده‌اول اهل حدیث در جهت تکفیر و تفسیق و تبذیر امام ابوحنیفه و شاگردان او روایت گردیده است، خنثی کند!

همان‌طوری که در فصل اول ملاحظه می‌گردد، این هجوم از اوایل قرن دوم آغاز می‌گردد و تا قرن ششم ادامه می‌یابد، قرن‌هایی که جمع و تدوین حدیث و جرح و تعدیل در آن صورت پذیرفت و نهاده شده. اینکه چرا این هجوم در قرن ششم قدری آرام گرفت می‌تواند علل مختلفی داشته باشد. یکی از این علل هجوم بی‌امان مغولان از شرق و یورش صلیبیان از غرب بود که فرصتی برای این درگیری‌های بیهوده نگذاشت. علت دومی اش سیطره مذهب حنفی بر سرزمین گسترده‌ای بود که از قلب شبه‌قاره هند شروع می‌شد و تا شمال چین و آسیای میانه و ترکیه و شام و اروپای شرقی و مصر و نقاط دیگر جهان اسلام گسترش می‌یافت. ظهور ممالک، تأسیس دولت عثمانی و قرار گرفتن خانواده‌های دیگری در مسند اداره دولت‌های اسلامی، احناف را به واقعیتی ریشه‌دار در سرزمین اسلامی تبدیل کرد که نادیده گرفتن آن واقعیت کار آسانی نبود و به معنی ایستادن در برابر سواد اعظم «اکثریت» امت اسلامی تعبیر می‌شد.

در اینجا یک نکته دیگر هم قابل یادآوری است و آن اینکه تمامی احناف را هم نمی‌توانیم بدون استثنا اهل مدارای مذهبی در تاریخ اسلامی حساب کنیم، چون ما گاهی با فتوای سخت‌گیرانه‌ای مواجه‌ایم؛ ولی این بدان معنی نیست که حنفیان یک مسئله فرعی فقهی را تا مرز اصول اعتقادی توسعه داده و مخالفان خویش را تکفیر کنند. اگر فتوایی در این زمینه هم از سوی شماری دیده شود سند

آن به مجتهدان دست اول فقه نمی‌رسد.

در صحنه‌های درگیری احناف با اهل حدیث ما متوجه یک نکته دیگر هم می‌شویم و آن محوری بودن نحوه تعامل با حدیث و سنت پیامبر اکرم بوده است. چسبیدن به الفاظ حدیث از یک سو و توجه داشتن به ابعاد مختلف مسئله که مربوط به دلالات الفاظ و احوال کامل راوی و شرایط و اوضاعی که در آن روایت شده و سبب ورود حدیث و رابطه روایت با راوی و هماهنگی آن با اصول کلان دینی و قرآن و ده‌ها مسئله دیگر، از سوی دیگر مرز میان اهل حدیث و اهل رأی را برجسته می‌سازد.

آنچه ما به آن نیاز داریم بررسی بیشتر این روایت‌ها و کاوش در علل و انگیزه‌های سیاسی، اجتماعی، تربیتی، فرهنگی و روانی آن بوده است، علل و انگیزه‌هایی که با ادعاهای راویان این روایت‌ها چون دشمنی امام ابوحنیفه با سنت پیامبر اکرم همخوانی نداشته و نمی‌تواند انسان عاقلی را امروز قناعت دهد. کاوش علمی در این زمینه راه را برای وحدت و همزیستی جامعه اسلامی هموار خواهد کرد. با نگارش این صفحات بیشتر از دوازده و نیم قرن از وفات امام ابوحنیفه می‌گذرد و در این تاریخ طولانی بر درخشش متدولوژی علمی و روش مدارامحور او هر روز افزوده می‌شود.

این تاریخ ثابت ساخت که جنگ‌افزار روایت به هر اندازه‌ای سنگین هم باشد باز هم توان مقابله با قدرت نرم مدارا را نخواهد داشت.

می‌گویند: صاحب این قلم تلاش دارد تا از مقام امام بخاری بکاهد که راست هم می‌گویند و آن زدودن هاله قدسیت و عصمت از این مقام بوده؛ زیرا عصمت در منظومه اعتقادی ما تنها شایسته پیامبران الهی است؛ ولی نقش امام بخاری در تدوین و جمع‌آوری حدیث را نمی‌توان انکار کرد.

اگر این طور نمی‌بود، چرا این سخن فقهای احناف را بعید می‌دانستیم که گفته‌اند بخاری فتوا داده بود اگر دو کودک از پستان یک حیوان شیر بنوشند برادران رضاعی خواهند شد، هر چند چنین فتوایی از اهل حدیث بعید هم نیست و هستند کسانی در میان اهل حدیث که این فتوا را داده‌اند و ما در رساله «أبوحفص الكبير: مؤسس نهضة الشرق» که زیر کار است به آن خواهیم پرداخت.

اضافه بر آنچه گفتیم، ما طرفدار این نیستیم تا به سان کارمندان امور نظافت شهرداری‌ها مصروف جمع‌آوری زباله‌ها از خیابان تاریخ باشیم. این کار در یک صورت قابل پذیرش نه که حتی فرض است و آن وقتی است که دیده شود گروهی از این زباله‌های تکفیر در روایت‌ها تاریخی ما تغذیه می‌کنند. این زباله‌ها همان روایت‌هایی‌اند که در باب تکفیر امام ابوحنیفه و دیگر امامان دین نقل گردیده و چاپخانه‌های زیادی از مصر و خلیج گرفته تا پاکستان و هندوستان آن را چاپ و توزیع می‌کنند.

آنچه ما را واداشته است تا صندوق کهنه تکفیر را بگشاییم و به بررسی محتویات آن بپردازیم، جست‌وجوی راهی است که به وحدت بینجامد و تا زمانی که به شناعت تکفیر اعتراف نکنیم و خلق

این روایت‌ها و نقل آن را گناه ندانیم، تنور تکفیر گرم خواهد ماند و شعله‌های آن تا اعماق جامعه زبانه خواهد کشید و انسجام مذهبی آن را برهم خواهد زد.

وقتی کاروان سلفیت معاصر از آن سوی بیابان‌ها به سراغ ما رسید، با خود دو شعار آورد که یکی تقدس‌زدایی از شخصیت‌های دینی بود و دیگریش بدعت خواندن مذاهب اسلامی؛ اما دیری نگذشته بود که خود در چاه تقلید از امامان اهل حدیث افتادند و از امام بخاری «رح» و شیخ ابن تیمیه «رح» خود بت ساختند و به جای آنکه مذاهب فقهی را زیر چتر قرآن و سنت آورند، خود به گروه‌های مختلفی چون مدخلی و سروری و جامی و حدادی و جهادی و البانی و امثال آن تقسیم شدند.

آنچه ما در «جدال رأی و روایت» درصدد آن بوده‌ایم فهم آن نه نیازمند فقه و خرد امام ابوحنیفه است، نه هم ضرورتی به سخت‌کوشی و حافظه خارق‌العاده امام بخاری دارد و نه هم نیازمند این همه قیل و قال و حاشیه‌روی و گزافه‌گویی بیهوده. حرف ما این است که این صدها روایتی که در باب تکفیر و تفسیق و تبذیر امام ابوحنیفه از سوی بزرگان اهل حدیث روایت گردیده است از چند حالت خارج نمی‌باشد؛ یا آنکه سخن این راویان در باب امام ابوحنیفه درست بوده است، یا آنکه این روایت‌ها اتهامی بیش نبوده‌اند. اگر می‌گویید که این همه ادعا درست بوده است، به غیر از اینکه بوی دشمنی از آن روایت‌ها به مشام می‌رسد چه دلیل بی‌طرفانه‌ای در جهت اثبات آن در دست دارید؟ و اگر درست نیست، آیا حاضرید که این همه اتهام و تکفیر را گناه بشمارید؟ در این میان راه دیگری را نمی‌توان تصور کرد، هرچند گروهی هم آن روایت‌ها را درست می‌دانند و هم پوست حنفیت به رخ می‌کشند.

وقتی ما با راویانی مواجه می‌شویم که در زمینه تکفیر یکی از امامان بزرگ عصر سلف صدها روایت خلق کرده‌اند، تنها دو راه در پیش داریم، یا آنکه این روایت‌ها را بپذیریم که نتیجه آن تکفیر آن امام بوده است و یا اینکه آن روایت‌ها را حمل بر ضعف‌های بشری یک محدث و راوی از قبیل خصوصیت مذهبی و کینه و عقده انسانی کنیم.

پرسشی که مطرح می‌شود، اشاره به این ضعف‌های بشری را اهانت به این گروه از محدثان دانستن خود مهر صحت گذاشتن بر روایت‌های تکفیری آنان نیست؟ اینکه گروهی به بهانه دفاع از بزرگان اهل حدیث هیاهو برپا کرده‌اند سخن اصلی آنان این است که ما چرا منکر این روایت‌های تکفیرخیزیم و از آن‌ها برائت می‌جوئیم و در نهایت امر چرا راویان آن را معصوم نمی‌انگاریم ولو این امر به تکفیر بزرگ‌ترین رهبران دینی امت اسلامی بینجامد! شرک تنها قبر انسان مرده‌ای را عبادت کردن نیست، شرک می‌تواند به معنای عبادت کردن هر مرده‌ای باشد و مقدس انگاشتن او و روایتش را اگرچه خبر واحد هم باشد در کنار وحی قاطع خدا قرار دادن.

شما که برگزاری محافل ختم قرآن کریم را بدعت می‌پندارید، حال آنکه قرآن کریم یگانه کتاب

متَّعَبَدَ به لفظ است که از این لحاظ محفل ختم آن نباید مشکلی داشته باشد؛ ولی پرسش من این است که چرا ختم بخاری را که واقعاً بدعت مضاعف به شمار می‌رود، بدعت نمی‌پندارید و هیچ‌گاهی در باب آن از زبان مبارک‌تان چیزی نشنیده‌ایم؟!

آری، علم جرح و تعدیل یکی از ابتکارات ارزشمند تمدن اسلامی است؛ اما این را هم نمی‌توان انکار کرد که این علم هنوز هم به کارها و پژوهش‌های بیشتری نیازمند است.

یکی از این خلاها سایه افکندن گرایش‌های مذهبی بر داوری‌ها پیرامون راویان و گزینش روایت‌ها بوده که شواهد فراوانی در این باب وجود دارد. بر مبنای این خلل، همان‌طوری که امامان احناف یادآور شده‌اند، تمامی جرح اهل حدیث در باب اهل رأی تا زمانی که دلیلی در جهت اثبات آن ادعا ارایه نگردد، از اعتبار ساقط بوده و به پیش‌ری نمی‌ارزد.

جرح امام ابوحنیفه از سوی چهره‌های اهل حدیث را تنها در همین چهارچوب می‌توان مطالعه کرد. برای تحلیل درست و درک صحیح از این صفحه تاریخ، تنها حوزه دین کافی نبوده و ما نیازمند پژوهش‌های اجتماعی، روانی، فرهنگی و سیاسی نیز می‌باشیم.

اللَّهُمَّ تَقَبَّلْ مِنَّا خَالِصًا لِرُوحِكَ الْكَرِيمِ، وَاجْعَلْهُ نَافِعًا لِمَنْ قَرَأَهُ وَاعْفِرْ لَنَا مَا كَانَ فِيهِ مِنْ زَلَلٍ أَوْ تَقْصِيرٍ وَارْزُقْنَا الْإِخْلَاصَ فِي الْقَوْلِ وَالْجَرَأَةَ فِي الْعَمَلِ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، نَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، نَسْتَغْفِرُكَ وَنَتُوبُ إِلَيْكَ.

خواجه بشیر احمد انصاری

شب اول رمضان سال ۲۰۲۵ م، ۱۴۰۳ هـ ش

شهر دالاس، ایالت تگزاس، ایالات متحده امریکا

منابع اساسى

ابن الجوزى، أبى الفرج عبد الرحمن بن على. كتاب الموضوعات. ضبط وتقديم وتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان. المكتبة السلفية المدينة المنورة. ١٩٦٦ م.

ابن الجوزى، أبى الفرج عبد الرحمن بن على بن محمد. المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم. تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا. دارالكتب العلمية، بيروت. ٢٠١١ م.

ابن العربي، أبى بكر المالكي. عارضة الأخوذى بشرح صحيح الترمذى. دارالكتب العلمية، بيروت. ١٩٩٧ م.
ابن أمير، الحاج الحلبي. التقرير و التحبير على التحرير فى أصول الفقه. الجزء الثالث، دار الكتب العلمية، بيروت. ١٩٩٩ م.

ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. مجموع الفتاوى. ج ١٣، وزارة الشؤون الدينية، ٢٠٠٤ م.
ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. مجموع الفتاوى. جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد. المجلد: ٢٤. وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد. المملكة العربية السعودية: ٢٠٠٤ م.
ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. منهاج السنة النبوية. تحقيق محمد رشاد سالم. جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض. ١٩٨٦ م.

ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن على. التذكرة الحمدونية. تحقيق احسان عباس و بكر عباس. المجلد التاسع، دار صادر، بيروت: ١٩٩٦ م.

ابن حنبل، أحمد. العلل ومعرفة الرجال. تحقيق الدكتور وصي الله بن محمد عباس. الطبعة الثانية. دارالخاني، الرياض. ٢٠٠١ م.

ابن سعد، الطبقات الكبرى. قدّم لها: إحسان عباس. الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت. ١٩٦٨ م.
ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي. الاستيعاب فى معرفة

- الأصحاب. ج ٣، المحقق: محمد على الجاوى. دار الجيل، بيروت. ١٩٩٢ م.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي. الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء. مكتبة القدسي، مصر. ١٣٥٠ هـ.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله. الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء. الطبعة الأولى، دار البشائر الإسلامية، بيروت. ١٩٩٧ م.
- إبن عبدربه، أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد الأندلسي. العقد الفريد. الطبعة: الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت. ١٤٠٤ هـ.
- ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي. تاريخ مدينة دمشق. دراسة وتحقيق: علي شيري، الجزء الثاني والخمسون. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧ م.
- إبن قتيبة. أبو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري. المعارف. تحقيق: ثروت عكاشة، الطبعة: الرابعة، دار المعارف، القاهرة، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٣ م.
- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم. المعارف لأبن قتيبة. حققه وقدم له: ثروت عكاشة. دارالمعارف. القاهرة. ١٩٢١ م.
- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم. تأويل مختلف الحديث. الطبعة الأولى، دار ابن عفان، القاهرة. ٢٠٢١ م.
- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم. تأويل مختلف الحديث. المحقق: سليم بن عيد الهاللي أبو أسامة. مصر. ٢٠١٥ م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي. البداية والنهاية. دارالفكر، بيروت. ١٩٨٦ م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. بيان تلبيس الجهمية. وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. المملكة العربية السعودية. ١٤٢٦ هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. مجموعة الرسائل والمسائل. المحقق: محمد رشيد رضا، ج ٥، لجنة التراث العربي، مصر. ٢٠٠٨ م.
- ابن تيمية، تقى الدين. علم الحديث. دارالكتب العلمية، بيروت. ١٩٨٥ م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. مجموع الفتاوى، ج ١٨، دارالكتب العلمية، بيروت. ١٩٨٥ م.
- أبو حنيفة. العالم والمتعلم: رواية أبي مقاتل السمرقندي عن الإمام أبي حنيفة. بتعليق محمد زاهد الكوثري. مطبعة الأنوار، القاهرة. ١٣٦٨ هـ.
- الأصبهاني، أبي نعيم أحمد بن عبدالله بن أحمد بن إسحاق. المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم. المجلد الأول. دارالكتب العلمية، بيروت. ١٩٩٦ م.
- الألباني، محمد ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. الطبعة: الأولى، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض. ١٤٢٢ هـ- ٢٠٠٢ م.
- الأنصاري، شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبدالله بن محمد الهروي. ذم الكلام وأهله، الطبعة: الأولى، ج ٢، تحقيق: عبد الرحمن عبد العزيز الشبل، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة. ١٤١٨ هـ- ١٩٩٨ م.
- بايف، عبد الملك تويجي... مجموع الحوادث و النوازل و الواقعات. لأحمد بن موسى الكشي. رسالة الدكتوراه. جامعة أنقرة، ٢٠٢١ م.

- البخاری، ابوعبدالله محمد بن إسماعیل. صحیح البخاری. تحقیق: د. مصطفى ديب البغا. الطبعة: الثالثة. دار ابن كثير، بيروت. ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة. الضعفاء. المحقق: أبو عبدالله أحمد بن إبراهيم بن أبي العنين، الطبعة: الأولى، مكتبة ابن عباس، الرياض: ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. التاريخ الأوسط. تحقيق: شكر الله بن نعمة الله القوجاني، دار الصمعي، الرياض، بدون تاريخ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. تحفة الأقياء في تحقيق كتاب الضعفاء. تحقيق: حافظ زبير علي، لاهور: المكتبة الإسلامية، ١٤٣٣ هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. التاريخ الكبير. دائرة المعارف العثمانية، طبع تحت مراقبة محمد عبدالمعبد خان، حيدر آباد: بدون التاريخ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. خلق أفعال العباد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الطبعة الثانية، دار عكاظ للطباعة والنشر، جدة. ١٩٩٠ م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. رفع اليدين في الصلاة. دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٦ م.
- البردوي، أبو اليسر محمد بن الحسين. معرفة الحجج الشرعية. تحقيق: عبدالقادر بن ياسين بن ناصر الخطيب. مؤسسة الرسالة، بيروت. ٢٠٠٠ م.
- البستي، محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي. المجروحين من المحدثين و الضعفاء و المتروكين. تحقيق محمود إبراهيم زايد. دار الوعى، حلب. ١٣٩٦ هـ.
- البستي، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان أبو حاتم التميمي. المجروحين من المحدثين. المحقق: حمدي بن عبدالمجيد بن إسماعيل السلفي. دار الصمعي، الرياض. ٢٠٠٠ م.
- البغدادى، أبى بكر أحمد بن على بن ثابت الخطيب. تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قضاةها العلماء من غير أهلها ووارديها. تحقيق: بشار عواد. المجلد الخامس عشر. دار الغرب الإسلامي، بيروت. ٢٠٠١ م.
- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر. جمل من انساب الأشراف، حققه وقدم له: سهيل زكار ورياض زركلى. دار الفكر للطباعة والنشر. دمشق. ١٩٩٧ م.
- بن أبي حاتم، عبد الرحمن. الجرح والتعديل. المحقق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني. دار المعارف العثمانية، الهند، ١٩٨٠ م.
- بن باز، عبدالعزيز. الأدلة النقلية والحسية على جريان الشمس وسكون الأرض وإمكان الصعود إلى الكواكب. الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. سنة ١٣٩٥ هجرية.
- بن حنبل، أحمد. السنة. تحقيق: محمد حامد الفقى، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة. ١٩٥٩ م.
- بن حنبل، أحمد. العلل ومعرفة الرجال. ج ٣، دار الخاني، الرياض. ٢٠٠١ م.
- بن حنبل، عبدالله بن أحمد. السنة. لتصحيح والإشراف: لجنة من المشايخ والعلماء تحت رئاسة عبدالله بن حسن آل الشيخ. أمر بطبعه جلالة الملك عبد العزيز آل سعود ملك الحجاز والتجد وملحقاتها. الجزء الأول، مكة: المطبعة السلفية، ١٣٤٩ هـ.

- بن منده، أبو عبدالله محمد بن إسحاق بن محمد. كتاب التوحيد ومعرفة أسماء الله وصفاته. مكتبة محمد بن تركي التركي. أصل هذه النسخة المخطوطة في الظاهرية. (بدون تاريخ).
- البيروني، ابوريحان محمد بن أحمد. الآثار الباقية عن القرون الخالية. دار صادر، بيروت. ١٩٩٢م.
- الترمذي، محمد بن عيسى. الجامع الكبير. تحقيق: بشار عواد. دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م.
- التفتازاني، سعد الدين. شرح التلويح على التوضيح. دار الكتب العلمية، بيروت. ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م.
- التفتازاني، سعد الدين. شرح المقاصد. المحقق: الدكتور عبدالرحمن عميرة. عالم الكتب، بيروت: ١٩٩٨م.
- الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن. تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج ٣، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦م.
- الجرجاني، عبدالله بن عدي. الكامل في ضعفاء الرجال. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.
- الجرجاني، أبي إحمد عبدالله بن عدي. الكامل في ضعفاء الرجال. الجز الثامن، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض وعبد الفتاح أبوسنة. دارالكتب العلمية، بيروت. ٢٠١٠م.
- الخصاص، أبوبكر أحمد بن علي الرازي. أحكام القرآن. ج ١. دار الكتب العلمية، بيروت. ١٩٩٤م.
- الجندي، عبد الحليم. أبوحنيفة بطل الحرية والتسامح في الإسلام. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة. ١٩٦٦م.
- الجندي، عبد الحليم. أبوحنيفة: بطل الحرية والتسامح في الإسلام. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة. ١٩٦٦م.
- حمور، عرفان محمد. شهور العرب ومواقعها من الفصول الطبيعية. دارالكتب العلمية القاهرة، ٢٠٠٦م.
- الحنبلي، محمد بن أبي يعلى. طبقات الحنابلة. الجزء الأول. السنة المحمدية، القاهرة. ١٩٩٨م.
- الخطيب، محمد عجاج. السنة قبل التدوين. مكتبة وهبة، القاهرة. ١٩٨٨م.
- الدارمي، عثمان بن سعيد. نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المبرسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد. تحقيق: أبو عاصم الشوامي الأثري، الطبعة: الأولى، دار الراية، الرياض. ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧م.
- الدهلوي، شاه ولي الله. الفضل المبين من مسلسل من حديث النبي الأمين. تعليق: محمد عاشق الهی، دار الكتاب، ديوبند. ١٤١٨ هـ.
- الدهلوي، أحمد المعروف بشاه ولي الله بن عبد الرحيم. حجة الله البالغة، ج ١، تحقيق: سيد سابق. دار الكتب الحديثة، القاهرة، مكتبة المثنى، ١٩٩٧م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. سير اعلام النبلاء. تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، الجزء ١٦، الطبعة: الثالثة. مؤسسة الرسالة، بيروت. ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥م.
- الذهبي، شمس الدين ابوعبدالله محمد بن أحمد بن عثمان. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، الطبعة: الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت. ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م.
- الذهبي، شمس الدين ابوعبدالله محمد بن أحمد بن عثمان. سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، ج ١٢، الطبعة التاسعة، مؤسسة الرسالة، بيروت. ١٤١٣ هـ.

الذهبي، شمس الدين ابو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان. مناقب الامام ابي حنيفة وصاحبيه، ابي يوسف و محمد بن الحسن. تحقيق: محمد زاهد الكوثري و ابو الوفاء الافغانى. حيدر آباد: احياء المعارف النعمانية. لبنان: ١٤١٩ هـ.

الذهبي، شمس الدين. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تحقيق: عمر عبدالسلام تدمرى. دارالكتاب العربى، بيروت. ١٩٩١ م.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. الرواة الثقة المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم. تحقيق: محمد إبراهيم الموصلى. دارالبشائر الإسلامية، بيروت: ١٩٩٢ م.

الذهبي، شمس الدين ابو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان. سير أعلام النبلاء. تحقيق: شعيب الأرنؤوط و محمد نعيم العرقسوسى. مؤسسة الرسالة، بيروت. ١٩٩٣ م.

الرازي، أبو زرعة. سؤالات البرذعي. تحقيق: محمد أزهرى. الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ٢٠٠٣ م.
الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس التميمي الحنظلي. كتاب الجرح والتعديل. تحقيق: علي محمد عمر. دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢ م.

الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم. آداب الشافعي ومناقبه، تحقيق: أبي همام محمد بن علي الصومعي البيضاوي، سلسلة قرة عيون المحدثين. الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٥ م.
الرازي، أبي زرعة. سؤالات البرذعي. تحقيق: أبو عمر محمد بن علي الأزهرى. الطبعة الأولى، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة. ٢٠٠٩ م.

الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن القاضى. المحدث الفاصل بين الراوى والواعى. تحقيق الدكتور محمد عجاج الخطيب. دارالفكر، بيروت. ١٩٨٤ م.

الزليعي، تقي الدين. نصب الراية. دار الحديث، القاهرة:، ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٥ م.
السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. مساليل الإمام أحمد. تحقيق: أبى معاذ طارق بن عوض الله بن محمد. مكتبة ابن تيمية. الطبعة الأولى. ١٩٩٩ م.

السرخسى، شمس الدين. المبسوط. دار المعرفة، بيروت. ١٩٨٩ م.
السقاف، حسن بن على. قاموس شتائم الألبانى. دار الامام النووي، بيروت. ٢٠١٠ م.
سيد سابق. فقه السنة. دار الكتاب العربى، بيروت. ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧ م.
الشوكاني، محمد بن على ابن محمد. نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الاخبار. دار الجيل، بيروت. ١٩٧٣ م.

الشبباني، عبدالله بن حنبل. السنة. تحقيق: محمد بن سعيد القحطاني، ج ١، دار ابن القيم، الرياض. ٢٠٠٠ م.
الشبباني، محمد بن الحسن. موطأ مالك برواية محمد الحسن الشيبانى. الطبعة الرابعة، تعليق و تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامى القاهرة. ١٩٩٤ م.
صبرى، عامر حسن. مساليل أبى جعفر محمد بن عثمان بن أبى شيبه عن شيوخه. دار البشائر الإسلامية، بيروت. ٢٠٠٠ م.

الصواف، محمد محمود. المسلمون وعلم الفلك. الدار السعودية للنشر، جدة. ١٣٨٥ هـ.

الصويان، أحمد بن عبد الرحمن. الامام عبدالله بن الزبير الحميدى وكتاب المسند. الطبعة الأولى. دارالمعراج الدولية للنشر، الرياض. ١٩٩٦ م.

الطبراني، سليمان بن أحمد. الأحاديث الطوال. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية للطباعة والنشر، بيروت. ١٩٩٢ م.

الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير للطبراني. مكتبة ابن تيمية، القاهرة. ١٩٩٥ م.
الظاهري، أبي محمد على بن احمد بن سعيد بن حزم. الأعراب عن الحيرة والألتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأى والقياس. تحقيق: محمد بن زين العابدين رستم. الطبعة الأولى، أضواء السلف، الرياض. ٢٠٠٥ م.
عبد الحي، محمد. الرفع والتكميل في الجرح والتعديل. مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب. ١٩٦٣ م.
العسقلاني الشافعى، أحمد بن على بن حجر، تغليق التعليق، ج ٥، تحقيق: سعيد عبد الرحمن موسى القزفى. دار عمار، بيروت. الطبعة: الأولى، ١٤٠٥ هـ...

العسقلاني، أحمد بن حجر. تغليق التعليق على صحيح البخارى، تحقيق: سعيد عبد الرحمن موسى القزفى. الطبعة الأولى، المكتب الاسلامى، بيروت، دار عمار عمان. ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

العسقلاني، أحمد بن على بن حجر ابوالفضل الشافعي. هدى السارى مقدمة فتح البارى شرح صحيح البخارى. ج ١، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت. ١٣٧٩ هـ.

العسقلاني، أحمد بن على بن حجر. فتح البارى شرح صحيح البخارى. دارالريان للتراث، لبنان. ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٦ م.

العسكرى، أبو عبدالله عبيدالله بن محمد بن بطة الحنبلة. الإبانة عن شريعة الفرقه الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، المحقق: رضا بن نعلان معطى، عثمان عبدالله آدم الأثيوبى، يوسف بن عبدالله بن يوسف الوابل، حمد بن عبد المحسن التويجرى. دار الرأية للنشر والتوزيع، الرياض. ١٩٩٤ م.

العسكرى، عبيدالله محمد بن بطة. الإبانة عن شريعة الفرقه الناجية ومجانبة الفرق المذمومة. تحقيق: رضا بن نعلان معطى. ج ١، نشر: دارالرأية، ١٩٨٨ م.

عمارة، محمد. مسلمون ثوار. دار الشروق، القاهرة. ١٩٩٨ م.
العينى، بدرالدين. عمدة القارى. دارالكتب العلمية، بيروت. ٢٠٠١ م.

الغريب، عبد الباسط بن يوسف. الطرفة فيمن نسب من العلماء إلى مهنة أو حرفة. دار الراوي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية. ٢٠٠٠ م.

الغزالى، محمد. سر تأخر العرب والمسلمين. نهضة مصر، القاهرة. ٢٠٠٥ م.
الغزى، تقي الدين بن عبد القادر التميمي. الطبقات السنية في تراجم الحنفية. المكتبة الشاملة، الرياض. ٢٠١٠ م.

الغمارى، الحافظ أحمد بن محمد بن الصديق. المغير على الأحاديث الموضوعة فى الجامع الصغير. دار الرائد العربى، بيروت. ١٩٨٢ م.

الغمارى، أحمد بن محمد بن صديق. الهداية فى تخريج أحاديث البداية. تحقيق: عدنان على شلاق. عالم الكتب، بيروت. ١٩٨٧ م.

- الفریوائی، عبدالرحمن بن عبدالجبار. شیخ الإسلام ابن تیمیہ و جهوده فی الحديث و علومه. دار العاصمة، الرياض. ١٩٩٦ م.
- الفسوی، أبی یوسف یعقوب بن سفیان. کتاب المعرفة والتاریخ. تحقیق: الدكتور أكرم ضياء العمر. مكتبة الدار، المدينة المنورة. ٢٠٠٦ م.
- القاسم، اسعد وحید. أزمة الخلافة والامامة واثارها المعاصرة. دار الغدير للنشر، بیروت. ١٩٩٧ م.
- القاسمی، محمد جمال الدین. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث. حققه: مصطفى شیخ مصطفى. مؤسسة الرسالة، بیروت. ٢٠٠٤ م.
- القاضی، عیاض. ترتیب المدارک وتقريب المسالك. تحقیق: محمد بن تاویت الطبخی. وزارة الأوقاف. المملكة المغربية. الطبعة الثانية، ١٩٨٣ م.
- القزوينی، ابو عبدالله محمد بن یزید. سنن ابن ماجه. ج ٢، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار الفكر. ٢٠٠٣ م.
- القسطلانی، أحمد بن محمد بن أبی بکر بن عبدالملک. إرشاد الساری لشرح صحيح البخاری. ج ١. المطبعة الكبرى الأميرية. ١٣٢٣ هـ.
- القنوجی، أبو الطیب السید محمد صديق خان بن السید حسن خان البخاري. الحطة فی ذکر الصحاح الستة. الطبعة: الأولى، دار الكتب التعليمية، بیروت. ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.
- الکردري، حافظ الدین. مناقب الإمام الأعظم. الطبعة الأولى، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد. ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م.
- الکرمانی، حرب بن إسماعيل الحنظلي. السنة. تحقیق: أبو عبدالله عادل بن عبدالله آل حمدان. دار اللؤلؤة، بیروت. ١٩٩٧ م.
- اللالکائی، أبی القاسم هبة الله ابن الحسن بن منصور الطبری. اعتقاد اهل السنة والجماعة من الكتاب و السنة و إجماع الصحابة والتابعين من بعدهم. التحقيق: الدكتور أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي. وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية. ٢٠٠٣ م.
- الماتريدي، أبو منصور. تأويلات أهل السنة. المحقق: مجدي باسلوم، ج ٨. دار الكتب العلمية، بیروت. ٢٠٠٥ م.
- المجلسی، محمد باقر. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. مؤسسة الوفاء، بیروت. ١٩٨٣ م.
- المزي، جمال الدین يوسف. تهذيب الكمال. تحقیق: بشار عواد معروف. بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م.
- مستوفی، حمد الله. ظفرنامه. ج ٢، مركز نشر دانشگاهی، تهران. ١٣٧٧ هـ ش.
- المغلوث، سامی بن عبدالله. أطلس الفرق والمذاهب فی التاريخ الإسلامی. شركة العبيكان للتعليم، الرياض. ٢٠١٧ م.
- ملا علی القاری، نور الدین أبو الحسن علی بن سلطان محمد الهروي. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. ج ١، تحقیق: جمال عيتاني. الطبعة: الأولى دار الكتب العلمية، بیروت. ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

النسائي، أحمد بن شعيب. السنن الكبرى. قطر: وزارة الشؤون الدينية، ١٩٨٦ م.
النصري، عبد الرحمن بن عمرو. تاريخ أبي زرعة الدمشقي. تحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني، مجمع اللغة العربية بدمشق، الطبعة الأولى، ١٩٧٢.
النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مر بن جمعة بن حزام. تهذيب الأسماء واللغات. الطبعة: الأولى، مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت. ١٩٩٦ م.
النيسابوري، ابوالحسن مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. الطبعة: الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت. ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م.
النيسابوري، مسلم بن الحجاج. كتاب التمييز. تحقيق: مصطفى أعظمي، أستاذ جامعة الرياض، وزارة المعارف، الرياض، ١٩٨٥ م.
النيسابوري، إمام مسلم بن الحجاج. الكنى والأسماء. تحقيق: عبد الرحيم القشقرى، الطبعة: الأولى، دار ابن كثير، بيروت. ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م.
الهيثمي، شهاب الدين بن حجر الشافعى. الخيرات الحسان فى مناقب الامام الأعظم أبى حنيفة النعمان. دار الهدى والرشاد، دمشق. ٢٠٠٧ م.
الهيثمي، نور الدين على بن أبى بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. نشر: دار الكتب العلمية، بيروت. ٢٠٠٨ م.

وبسايت ها

<http://www.jesuswalk.com>
<https://hadith.islam-db.com>
<https://tarajm.com>
<https://www.history.com>
<http://www.jesuswalk.com>
<https://www.youtube.com>
www.bashiransari.com

جرايد

الأزرق، محمد. «ما سبب تعصب البخاري وعدوانه على الإمام أبى حنيفة». هسبريس، ٣٠ نوفمبر ٢٠٢١، جريدة إلكترونية. المغرب.
علي، جواد. «يوحنا الدمشقي». مجلة الرسالة، العدد ٦١١، ١٩ مارس ١٩٤٥، القاهرة.



از متن کتاب

هجمه‌ای که بزرگان اهل حدیث بر ساحت «امام ابوحنیفه» روا داشته‌اند، در حق هیچ‌یک از پیشوایان مذاهب دیگر، اعم از شیعه، خوارج، معتزله و ظاهریه، سابقه نداشته است. ما در این رساله، صندوق این روایات را گشوده، محتوای آن را در ترازوی نقد نهاده و به بازخوانی و تحلیل روش‌مند آن پرداخته‌ایم.

✱

در گستره علوم دینی، ما با دو ساحت متمایز از اجتهاد روبرو هستیم: «اجتهاد در حدیث» و «اجتهاد در فقه». همان‌گونه که هیچ فقیهی را مبرا از خطا نمی‌دانیم، هیچ محدثی را نیز نباید در اجتهادات حدیثی‌اش - به‌ویژه در عرصه جرح و تعدیل و وضع معیارها - معصوم انگاشت. آرای محدثان چیزی جز تجلی دیدگاه، مذهب و روش‌شناسی (منهج) آنان نیست؛ نه آنکه طوماری آسمانی بر ایشان فرود آمده باشد تا نامِ راویانِ معتمد را از پیش برایشان دیکته کند.

✱

ما که در نمازهای پنج‌گانه خویش، نزدیک به پنجم صد حدیثِ امام بخاری را - که در کتبی چون «رفع الیدین»، «قرائت خلف امام» و حتی «صحیح بخاری» روایت شده - عملاً نادیده می‌گیریم، چگونه روا می‌داریم تا کتاب دیگری را، هر کتابی که باشد، هم‌تراز با قرآن کریم قلمداد نماییم؟



ISBN 979-889766396-5



9

798897

663965