

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۲۴

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۴۹-۷۴

حدیث و طبقه‌بندی آن در رویکردی تاریخی*

محمدحسن احمدی**

◀ چکیده

حدیث در حوزه علوم اسلامی کمتر به‌عنوان یک فرایند دیده شده است. از مقوله روش بودن، از خانواده تاریخ بودن، ساختار مشخص داشتن و قصد ماندگاری از ارکان مهم این فرایند میراثی در اسلام است. طبقه‌بندی از مباحث اصلی فلسفه علم است و یکی از راه‌های تحلیل درست تاریخ، توجه به طبقه‌بندی تاریخی است. در علوم تاریخی، آنچه به یک طبقه‌بندی معنا می‌دهد، صرفاً امکان ذهنی و منطقی آن نیست بلکه واقعیت تاریخی نیز نباید از نظر دور ماند. از این رو اصلی را با عنوان «لزوم معناداری طبقه‌بندی» تعریف می‌کنیم و سه طبقه‌بندی «موضوعی»، «دوره‌ای» و «شیعه-اهل سنت» را که بسیار مورد توجه است، بررسی می‌کنیم. تقسیم حدیث به شیعه و سنی از نمونه رایج این تقسیم‌ها در تاریخ حدیث است. به‌طور کلی تبیین روابط بین حدیث شیعه و سنی، مبتنی بر رویکرد تاریخی، این نتیجه روشن را به دنبال خواهد داشت که این طبقه‌بندی، دارای مبنای کاملاً قابل دفاعی در تحلیل دقیق تاریخ حدیث نیست؛ زیرا آنکه هریک از روابط پنج‌گانه، اعم از اتحاد، واکنش، متن و حاشیه، اقتباس و تمایز تنها با بخشی از احادیث و نه همه آن‌ها مرتبط است. طبقه‌بندی مبتنی بر واقعیات تاریخی، از منظر قابل دفاع‌تری در تحلیل تاریخی حدیث برخوردار است.

◀ کلیدواژه‌ها: شیعه، اهل سنت، حدیث، طبقه‌بندی، تاریخ حدیث.

* این مقاله در قالب طرح پژوهشی شماره ۲۸۷۲۷/۱۰۳ با استفاده از اعتبارات پژوهشی دانشگاه تهران انجام شده است.

** دانشیار دانشگاه تهران- قم، پردیس فارابی دانشگاه تهران / ahmadi_mh@ut.ac.ir

۱. مقدمه

در هر علمی، نوع «طبقه‌بندی» مسائل آن علم، اهمیتی خاص دارد و ابزار مهمی برای مسئله‌شناسی است. اولین گام برای تجزیه و تحلیل، داشتن یک نظام طبقه‌بندی است. «طبقه‌بندی» به اطلاعات خام، معنا می‌بخشد. آنچه امروز و با وجود سهولت دسترسی به انواع اطلاعات تاریخی، می‌تواند ملاک اصلی ارزیابی پژوهش‌های نوین به‌خصوص در حوزه علوم انسانی و متن‌محور واقع شود، نوع طبقه‌بندی به کارگرفته شده در پژوهش و مبنای آن است. ما خیلی به دنبال این هستیم که پژوهش خود در چهارچوب طبقه‌بندی‌های تعریف شده باشد؛ در صورتی که معلوم نیست طبقه‌بندی‌های رایج تا چه حد معتبر باشند.

طبقه‌بندی اطلاعات، خود یک روش فقه‌الحدیثی به شمار می‌رود. از این رو نوع چینش احادیث در کتاب‌های حدیثی، کارکرد فقه‌الحدیثی دارد. پدیده آلودگی اطلاعاتی و مغالطه تبویب غیر موجه، اهمیت ورود به طبقه‌بندی منطقی در این حوزه را دوچندان کرده است. برای نمونه، طبقه‌بندی پنج‌گانه حرام، واجب، مستحب، مکروه و مباح نیز به اعتقاد برخی، ادبیات انگیزشی موجود در متون قرآن و روایت را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ مثلاً تعبیر قرآنی چون «فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ» (بقره: ۹۷۲) یا «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ» (اسراء: ۳۲)، «أَيُّجِبُ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا» (حجرات: ۲۱) یا تعبیر روایی در قالب‌هایی چون «لَيْسَ مِنَّا» یا «مَا شِيعَتُنَا إِلَّا مَن...» و به‌طور کلی توصیه‌های دین به برخی امور چون حق همسایه، اهمیت تلاوت قرآن، نماز جماعت یا مبعوضیت طلاق و... به‌گونه‌ای است که اصرار بر قرار دادن این امور ذیل عناوین پنج‌گانه احکام، موجب نادیده گرفتن ادبیات انگیزشی موجود در این متون گردد.

طبقه‌بندی تاریخی نیز یکی از راه‌های تحلیل صحیح تاریخ حدیث است و با توجه به اینکه با سنت محکیه‌ای مواجهیم که مسئله‌محور است، طبقه‌بندی منطقی می‌تواند ابزاری برای برون‌رفت از مسئله‌سازی باشد. در علوم تاریخی، آنچه به یک طبقه‌بندی معنا می‌دهد، صرفاً امکان ذهنی و منطقی آن نیست بلکه واقعیت تاریخی نیز نباید از نظر دور ماند. همان‌طور که طبقه‌بندی صرف ذهنی اداره راه و ساختمان به معاونت آجر، معاونت آسفالت و... یا طبقه‌بندی وسایل یک آشپزخانه به وسایل پلاستیکی،

فلزی، مایعات، پودرها و... غیرمنطقی و بدون توجه به نیاز واقعی است، در طبقه‌بندی‌های تاریخی نیز نمی‌توان از توجه به واقعیت‌های تاریخی غافل بود. از این رو جابه‌جا کردن طبقه‌بندی‌ها باید با حساسیت خاصی مورد توجه باشد. مثلاً جدا کردن روایات «کتابت» از کتاب «فضل العلم» کافی و طرح آن با عنوان مستقل «کتابت حدیث»، نیازمند ایجاد شرایط هموارتری برای این جابه‌جایی است. یا اینکه معناداری تقسیم‌بندی تفسیر، به دو قسم روایی و اعتقادی، به‌عنوان یک الگوی تقسیم‌بندی موضوعی از سوی گلدزیهر قابل تأمل است. طبقه‌بندی موضوعی آیات قرآن و تحلیل کمی آیات ذیل هر طبقه نیز با این آسیب روبه‌روست که چه بسا آیات دیده‌شده ذیل عنوان آیات جهادی، ذیل عناوین دیگری چون آیات اخلاقی بیشتر قابل دیده شدن باشد. طبقه‌بندی باید مبنای قابل دفاعی نیز داشته باشد. هرچه مبنا و منطق طبقه‌بندی قابل دفاع‌تر باشد، تقسیم ارزش بیشتری دارد. می‌توان طبقه‌بندی‌های غیرمنطقی را آسیب جدی پژوهش‌های علوم قرآن و حدیث دانست. از این رو اصلی را با عنوان «لزوم معناداری طبقه‌بندی» تعریف می‌کنیم. در این مقاله ابتدا در قسمت اول، با رویکردی تاریخی، تعریف جدیدی از حدیث ارائه داده و سعی می‌کنیم اجزای این تعریف را به‌درستی تبیین کنیم. در قسمت دوم نیز با تکیه بر همان رویکرد تاریخی به تقسیم‌بندی‌های حدیث می‌پردازیم.

۲. رویکردی تاریخی در تعریف حدیث

شیخ بهایی در تعریف حدیث که از مشهورترین و معروفترین تعاریف است، گفته: الحدیث: کلام یحکی قول المعصوم او فعله او تقریره؛ حدیث سخنی است که قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام را گزارش می‌کند. (شیخ بهایی، بی‌تا، ص ۴) در میان اهل سنت، ابن حجر در کتاب *فتح الباری* می‌گوید: «... ما أضيف إلى النبي ص من قول أو فعل أو تقریر أو صفة...؛ مراد از حدیث هر آن چیزی است که به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اسناد داده می‌شود. (۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۱۷۳) سیوطی می‌نویسد: «حدیث یعنی فعل، قول و تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم صحابیان و تابعین و...»؛ ایشان در ادامه می‌گوید: «گفته شده که حدیث بر آن چه از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده، اطلاق می‌گردد.» (۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۳)

این تعاریف که تا حدی متأخرند، هیچگاه بی‌نقد و اشکال تلقی نشده‌اند؛ چنان‌که

برخی به عدم جامعیت و مانعیت در این تعاریف اشاره کرده‌اند. «این تعریف نه جامع است و نه مانع. از یک سوی حدیثی که نقل به معنا شده باشد، داخل در این تعریف نیست، پس جامع نیست؛ از سوی دیگر، عبارات بسیاری از فقیهان پیشین را که در آثار فقهی خود عین عبارت‌های حدیث را با حذف سند و در قالب فتاوی می‌آوردند، فرا خواهد گرفت؛ مانند شرایع علی بن بابویه، المقنع و الهدایة صدوق و... پس مانع نیست.» (مهدوی راد، ۱۴۲۷ق، ص ۲۵) با این حساب، باید پذیرفت که در پژوهش‌های حدیثی، تعریف دقیقی از حدیث ارائه نشده است.

حدیث آنطور که در کتب درایه تعریف شده، بیشتر از سنخ نوعی مفهوم است. با رویکردی تاریخی به این اصطلاح اسلامی، می‌توان این فرضیه را تقویت کرد که اساساً حدیث باید با توجه به ماهیت خود، به صورت یک عمل و فرایند تعریف شود. این در حالی است که روح حاکم بر تعاریف رایج، مبتنی بر ارائه تعریفی مفهومی - نه روشی - از حدیث است. در واقع در تعاریف رایج، آنچه بیشتر مورد توجه بوده، نتیجه فرایند تحدیث بوده نه خود آن.

با تکیه به این رویکرد تاریخی، می‌توان تعریف منطقی و قابل دفاع‌تری از حدیث به این صورت ارائه داد. به این صورت که حدیث، فرایندی در تاریخ‌نگاری اسلامی است که از طریق آن گزارشی به قصد ماندگاری در ساختاری مشخص امکان نقل می‌یابد. در ادامه به تبیین اجزای این تعریف می‌پردازیم تا مقصود کاملاً روشن شود.

۲-۱. فرایند

گفته شد که حدیث آنطور که در کتب درایه تعریف شده، بیشتر تعریف به نتیجه است (نک: شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۳؛ سبحانی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰) در صورتی که حدیث باید با توجه به ماهیت خود که به صورت یک عمل و فرایند است، تعریف شود. به نظر می‌رسد که اساساً در قاموس فکری کسانی که به دنبال تعریف این اصطلاح بوده‌اند، بیش از آنکه روش مورد نظر باشد، نتیجه مورد نظر بوده است. تعاریف متداول در واقع، نشانگر نتیجه کار (تحدیث) هستند و بیانگر روش و مراحل‌هایی که آنچه از پیامبر ﷺ صادر شده طی می‌کند، نیست.

مثلاً وقتی به ما می‌گویند «کارشناسی» چیست؟ دو گونه می‌توانیم پاسخ دهیم. اول

بدین صورت که بگوییم «یک تکه کاغذ با خصوصیات ظاهری نوشته‌های آن» و یا می‌توانیم بگوییم «مقطعی از تحصیل است که...». تعریف حدیث را نیز می‌توان به دو گونه بیان کرد: یک معنای آن همان مبتنی بر همان رویکرد متداول و به صورت مفهومی است. اما می‌توان این‌گونه نیز تعریف کرد که مثلاً حدیث، روشی است برای رساندن آنچه از معصوم علیه السلام رسیده به دست آیندگان؛ یعنی مسیری که قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام طی می‌کند تا به دست آیندگان برسد؛ که این روش ممکن است از راه نقل باشد یا کتابت. به این ترتیب، باید حدیث را به‌عنوان یک روش و ابزار انتقال مفاهیم شناخت و بر همان اساس، آن را تفسیر کرد. کاربردهای ریشه «ح د ث» به‌صورت «حدثنا» نیز مؤید همین مسئله است. در واقع وضع اصطلاح حدیث توسط محدثان، متأخر از کاربرد آن به‌صورت فعلی است که دلالت بر یک فرایند و عمل دارد نه یک مفهوم بسیط.

حدیث را می‌توان بخش مستقلی از روش تاریخ‌نگاری اسلامی به‌شمار آورد. در میراث اسلامی، روش حدیثی زمینه‌ساز پیدایش بستر مناسبی برای تولید علوم اسلامی است. روش تحدیث در ماهیت اولیه خود فرزند تاریخ است. مکاتب تاریخ‌نگاری اسلامی در قالب سه نوع نمود پیدا کرده‌اند: مکتب تاریخ‌نگاری روایی، مکتب تاریخ‌نگاری ترکیبی و مکتب تاریخ‌نگاری تحلیلی. از این روش در تاریخ‌نگاری اسلامی، با عنوان روش تاریخ‌نگاری روایی یاد شده است. در واقع یکی از مسائل مهم درباره‌ی آغاز تاریخ‌نگاری اسلامی، شکل روایی آن است. (سجادی، ۱۳۸۳ش، ص ۳۷)^۶ این روش بر ذکر روایات مختلف درباره‌ی حوادث و اخبار تاریخی با درج سلسله اسناد به‌طور کامل یا ناقص یا بدون آن، مبتنی است. برای نمونه سیره ابن هشام مصداق سبک روایی تاریخی است. در این ساختار، زنجیره سند حدیث را می‌توان رکن اعتبار بخش حدیث دانست. این اعتباربخشی نیز صرفاً در فضای ساختار ترسیم‌شده برای حدیث، مفهوم پیدا می‌کند.

با این توجه، تفکیک گزارش‌های تاریخی از حدیث، به‌لحاظ روشی امر صحیحی به نظر نمی‌آید و دو نتیجه نادرست در دو سوی افراط و تفریط را به همراه داشته است:

اول آنکه ندیده نشدن حدیث در مجموعه مادر یعنی تاریخ و به عبارت دیگر تفکیک بی پایه بین حدیث و تاریخ، موجب شده تا امروزه بخش مهمی از گزارش‌ها به دلیل تاریخی بودن، عملاً از مصداق روایت بودن خارج شوند؛ مسئله‌ای که ناشی از عدم این نگاه ساختاری به حدیث است. کتب حدیث و سیره متفاوت‌اند؛ برای نمونه سیره نبوی، امروزه به عنوان روایت مورد بحث قرار نمی‌گیرد. بروفیت می‌گوید سه مصدر برای اقوال پیامبر ﷺ داریم: حدیث، سیره النبویه مثل مغازی و تفسیر قرآن کریم. اعظمی از محققان مسلمان نیز با او هم عقیده است. (اعظمی، ۱۴۰۰ق، ص ۴۵) این در حالی است که حدیث خود بخشی از تاریخ است؛ حتی برخی از مستشرقین نیز به چنین دیدگاهی تمایل پیدا کرده‌اند.

دوم آنکه برخی متوجه خاص بودن مفهوم حدیث از کلی تاریخ نشده‌اند. اینان هیچ تفاوتی بین حدیث به عنوان یک اصطلاح اسلامی و مفهوم تاریخ نگذارده و سعی کرده‌اند با تجزیه و تحلیل اصطلاح حدیث، کمترین مرزی بین آن و تاریخ ایجاد نکنند. در واقع بی توجهی اینان به حدیث به عنوان یک اصطلاح اسلامی، منشأ بسیاری از مغالطه‌های آن‌ها شده است. رویکرد مستشرقین، تاریخی است و بیشترین چیزی که به آن تکیه کرده‌اند کتب سیره است. اساساً نقطه ورود مستشرقین به حدیث، از همین زاویه است. نخستین مطالعات حدیثی به دست کسانی پدید آمد که بیش از هر چیز به تدوین سیره‌ای تاریخی - انتقادی از زندگی حضرت محمد ﷺ دل مشغول بودند. با این نگاه، اینان به حدیث به مثابه منبعی تاریخی نگریستند و با همین دید حتی به قرآن نیز به دیده یک منبع تاریخی نگریستند. این نگاه با نگاه مسلمانان به قرآن و حدیث البته متفاوت بود. نه صرفاً به دلیل اینکه نگاه مسلمانان درون دینی و نگاه اینان برون دینی بود بلکه بدان علت که اینان هیچ تمایزی بین تاریخ و حدیث برقرار نمی‌کردند. (موتسکی، ۱۳۸۹ش، ص ۲۳-۴۵) مسلمانان قرآن را کتاب هدایت یافته بودند و اینان آن را منبع تاریخی شناخت صدر اسلام می‌دانستند. نگاه مسلمانان به حدیث، نگاه مفسرگونه قرآن است در حالی که نگاه اینان، نگاه عدم کفایت قرآن برای عصر پس از خود است. در واقع اشکال اصلی آن است که مستشرقان در ماهیت حدیث با ما اشکال اساسی دارند. حدیث در میراث اسلامی، مفسر قرآن است اما در میراث استشراق، به معنای همان

تاریخ است و نمی‌توان با ابزار تحلیل تاریخی به سراغ تحلیل و نقد حدیث رفت. در واقع روش روایی بخش خاصی از تاریخ‌نگاری محسوب می‌شود.

۲-۲. قصد ماندگاری

جنس تعریف حدیث در اصطلاح محدثان، «حکایت» است. این قید نسبت به صدق و کذب، «لابشرط» است؛ به‌گونه‌ای که بر اساس آن می‌توان حدیث جعلی را هم حدیث دانست. در واقع اصطلاح حدیث امری متمایز از سنت (نفس قول، فعل و تقریر معصوم) است. برای نشان دادن این تمایز می‌توان از حدیث مصطلح، با عنوان «سنت محکیه» و از نفس قول، فعل و تقریر معصوم با عنوان «سنت واقعه» یاد کرد. در واقع سنت محکیه، سنت واقعه‌ای است که امکان نقل پیدا می‌کند؛ گرچه ممکن است از طریق جعل یا نسیان، غیرسنت نیز بدان راه یابد. بنابراین رابطه سنت واقعه و محکیه را می‌توان رابطه‌ای عموم و خصوص من وجه تلقی کرد.

از موضوعاتی که ذیل عنوان سنت محکیه یا همان حدیث بحث می‌شود، می‌توان به مسئله حجیت خبر واحد اشاره کرد. شکل‌گیری این مفهوم بر اساس «میز کار» محدثان است. بر همین اساس، ادله‌ای که در اثبات این نوع حجیت مطرح می‌شود، با ادله اثبات‌کننده اصل حجیت روایت متفاوت است. از جمله آنکه مثلاً حدیث ثقلین، دلیل اثبات اصل حجیت است و آیه نبأ، دلیل حجیت خبر واحد. نمونه دیگری که می‌تواند به‌خوبی تمایز این دو سنت را نشان دهد، قول به ترجیح روش تفسیر قرآن به قرآن در تفسیر است. اعتقاد به این ترجیح، ناظر به سنت محکیه است و الا روشن است که بر اساس نص حدیث ثقلین و روایاتی مشابه، قرآن و سنت، هر دو در یک مرتبه قرار دارند و قابل تفضیل و برتری نیستند. آنگاه که سخن از عرضه احادیث بر قرآن است یا در تاریخ حدیث، سخن از آسیب اسرائیلیات و جعل و وضع می‌شود، به سنت محکیه نظر داریم و یا اینکه آنگاه که در فقه سخن از منابع چهارگانه استنباط (قرآن، سنت، اجماع، عقل) زده می‌شود، مراد از سنت، سنت واقعه است نه محکیه.

از همین زاویه، وارد مقایسه بین علم فقه و علم تاریخ می‌شویم. موضوع علم فقه، سنت محکیه است، اما موضوع علم تاریخ، سنت واقعه. اصطلاح حجیت، یک اصطلاح فقهی است که ناظر به سنت محکیه است و نمی‌تواند در علم تاریخ، کارکرد مناسبی

داشته باشد. آنچه می‌تواند در رویارویی محافل بومی و خاورشناسی در مسئله تاریخ حدیث به نتیجه روشنی بینجامد، تمرکز در حوزه تاریخ و اجتناب از ورود به حوزه‌ای غیر از آن است. این در حالی است که در نوع مباحث تاریخ حدیث، به مسئله حجیت حدیث نیز پرداخته می‌شود. ضمن توجه دادن به این نکته که اساساً آنچه در مقدمه تاریخ حدیث باید به آن پرداخته شود، حجیت حدیث (سنت محکمه) است نه حجیت سنت واقعه، می‌توان اصطلاح حجیت را به نوعی در حوزه تاریخ بومی‌سازی و نوعی معادل‌سازی کرد. در واقع مباحثی که در قالب زیرمجموعه حجیت حدیث، مطرح می‌شود، دو قسم‌اند. بخشی مربوط به اصل حجیت و به‌نوعی خروج از موضوع و ورود به حوزه فقه است. بخشی دیگر، مباحثی تاریخی است که به‌دقت منطقی نمی‌توانند زیرمجموعه حجیت که یک اصطلاح فرازمانی مکانی است، قرار گیرد. آنجا که سخن از ضرورت تاریخی رجوع به معصوم می‌شود، از این مقوله است و اینکه وظیفه پیامبر ﷺ به نص قرآن کریم، تبیین آیات قرآن است، در همین فضا است. این رویکرد تاریخی به خاستگاه حدیث و ضرورت نقل آن، می‌تواند بستر ساز شکل‌گیری مفهومی باشد که ما از آن به «قصد ماندگاری» تعبیر می‌کنیم.

اساساً در یک رویکرد تاریخی، اراده بقای کلام یا «قصد ماندگاری»^۱ باید به‌عنوان یک قید در تعریف حدیث لحاظ شود؛ یعنی اگر از معصوم، امری صادر می‌شود، اراده حکایت و انتقال آن به دیگران، در خود معصوم نیز وجود دارد. می‌توان قصد ماندگاری را به این صورت نیز تعریف کرد: «اراده مصدر حدیث بر تبدیل سنت واقعه به سنت محکمه.»

منابع تاریخی به دو دسته تقسیم می‌شوند: تاریخی مثل آثار باستانی و تاریخ‌نویسه مثل تاریخ طبری. در گونه اول، قصد بشری وجود ندارد اما در گونه دوم، قصد تاریخ‌نگار در ثبت تاریخ دخالت دارد. بر همین اساس دو دیدگاه متفاوت نسبت به ماهیت شکل‌گیری حدیث وجود دارد:

الف. ماهیتی که از سنخ منابع تاریخی است و هیچ قصدی در هویت وجودی آن وجود ندارد. حدیث از نظر مستشرقان، چنین جایگاهی دارد. از نظر ایشان، حدیث در دوران اولیه، به انگیزه ثبت تاریخ نوشته می‌شده و در واقع حدیث ابتدا چیزی جز

تاریخ وقایع نبوده است؛ از همین رو اقوال صحابه و تابعین ارزش پیدا کرده است. یعنی در ابتدا آنچه مسلمانان را به ثبت وقایع وادار می‌کرده، توجه به ماهیت دینی حدیث نبوده است، آن بوده که وحی با رفتن قرآن به‌عنوان یک متن قویم از میان آن‌ها رفت و حال می‌دیدند که باید به‌گونه‌ای این میراث را حفظ کنند؛ لذا به ثبت وقایع تاریخی پرداختند که بعدها این گونه نقل، نام حدیث به خود گرفت؛ چنان‌که سبک نقل احادیث و تاریخ در کتاب‌های متقدم شبیه است. اساساً تا وقتی قرآن کریم نازل می‌شد، انگیزه‌ای فراتر و جدی‌تر از ثبت آیات قرآن وجود نداشت. نوعی تکلف است که انتظار ما از مسلمانان آن باشد که در کنار کار عظیم به‌خاطر سپاری آیات قرآن به جمع اقوال پیامبر نیز با همان انگیزه حدیث‌نگاری همت گمارند.

ب. ماهیتی که از سنخ منابع تاریخ نوشته است؛ یعنی «قصد ماندگاری»، جزء هویت‌بخش آن است. اساساً در فرض چنین مسئله‌ای، آهنگ تحدیث، توسط خود پیامبر اسلام ﷺ در همان آغاز وحی و نزول قرآن سر داده می‌شد نه هنگام رحلت و به‌عنوان یک وصیت.

آنچه موجب می‌شود که قصد ماندگاری در تعریف حدیث لحاظ شود، توجه به قراین چندی از این قبیل است؛ مضمون برخی روایات: اکتب لخوانک، ماهیت مفسرگونه حدیث به‌عنوان مفسر متن جاودانه قرآن و دلالت عقلی.

۲-۳. ساختار مشخص

گفتیم که حدیث، روشی خاصی از روش تاریخ‌نگاری اسلامی است. ماهیت تاریخ‌نگاری اسلامی، دارای شاخصه‌های اختصاصی خود است. حدیث، مادر علوم اسلامی است و تحلیل آن نیز نیازمند فهم این اصطلاح و ساختار آن است. ساختاری ضابطه‌مند که آن را با تاریخ مورد نظر مستشرقین، در دو سطح متفاوت قرار می‌دهد. اصطلاحاتی چون خبر، سنت، روایت، اثر، طبقه، صحابه، تابعین، مخضرم، مملی، مستملی، مسند، محدث، شیخ حدیث، مشیخه، حافظ، مخرج، عده، اصحاب اجماع، اصل، کتاب، مصنف، معجم، مستدرک، مستخرج، نوادر، امالی، تواتر، آحاد، رحله‌های حدیثی، شرایط نقل خبر و تقسیم حدیث به صحیح، حسن، موثق، حسن کالصحیح، ضعیف، مشهور، مستفیض، عزیز و... و ده‌ها اصطلاح دیگر حکایت از

روشمند بودن سیستم نقل روایت و تفاوت ماهوی آن با تاریخ مصطلح است. طرق تحمل حدیث از قبیل سماع، قرائت، اجازه، مناووله، کتاب، اعلام، وصیت و وجاده به خوبی گویای آن است که سیستم نقل حدیث تا چه حد ضابطه مند بوده است.

در این فضا، بنیاد شفاهی داشتن حدیث، دیگر نقطه ضعف به شمار نمی رود. اینکه بیش از یک قرن، مواد حدیثی اساساً به شکل شفاهی نقل می شد. به فرض صحت. نمی تواند با فضای نقل شفاهی امروزی مقایسه شود. مثالی ساده می تواند پیچیدگی این ادعا را حل کند. اگر امروزه برای خرید یک کالا از طریق سیستم امروزی خرید اقدام کنید، در خرید یک کالا به برچسب اعتبار کالا به عنوان عامل تعیین کننده در انتخاب خود نگاه می کنید و به احتمال جعل برچسب، در مراحل بعدی متوجه می شوید؛ به گونه ای که احتمال جعل، احتمالی درجه دو به حساب می آید. جالب آن است که مستشرقان به درگیری های فرقه ای قرون اولیه بسیار پرداخته و اقرار کرده اند که بسیاری از مطالب کتب قدیمه، متأثر از فضای غبارآلود فرقه ای است اما باز منابع تاریخی همان دوران را مورد استناد تام خود قرار داده اند بی آنکه به امکان دخالت اغراض اشاره ای کرده باشند. از جمله آنکه ساخت به ساختگی بودن احادیث فقهی در ضمن درگیری های فرقه ای اعتراف می کند. در واقع نقبی را که مستشرقان به حدیث وارد می کنند، یکسره به پیکره تاریخ وارد می شود.

با این توجه، زنجیره سند حدیث را می توان مهم ترین رکن حدیث دانست. در ساختار حدیث اسلامی نیز سند به عنوان پیوست اعتباربخش حدیث، مطرح است. بر اساس همین مبنا و در نظر نگرفتن جعل به عنوان یک احتمال درجه یک، نقدهای سندی احادیث شکل می گیرد. این ساختار آنچنان دقیق بوده که اگر راوی می گفت «حدثنا»، یعنی نوشته بوده و اگر «قال» می گفت، یعنی دارد شفاهی و آنچه را شنیده نقل می کند. می توان سند را این گونه تعریف کرد: شیوه خاصی از نقل در میراث اسلامی به گونه ای که راوی، مسیر نقل خود از مصدر اصلی را به صورت زنجیره ای متوالی از راویان بازگو نماید. جایگاه سند به عنوان شاخصه روش تاریخ نگاری روایی در حدی است که از ابن مبارک^۲ نقل شده است: «الاسناد من الدین؛ سند جزء دین است.»

(مسلم، بی تا، ج ۱، ص ۱۵)

گرچه سعی شده نمونه‌هایی از اسناد (به سبک حدیث اسلامی) به قبل از اسلام و میراث یهودی بازگردانده شود، این سبک از اختصاصات میراث تاریخ‌نگاری اسلامی است. در اثبات تأثیرپذیری اسناد از میراث یهودی، نمونه‌های اندک ذکر شده مثل میشنا^۳ کافی نیست؛ ضمن آنکه اساساً هویت تورات در بستر تکون خود با حدیث در محیط بی‌سابقه کتابت حجاز قابل مقایسه نیست. اساساً نقل شفاهی بستر مهمی برای تکون اسناد و یکی از ارکان آن است.

عدم نیاز به سند برای اینکه راوی، خودش را معتبر می‌داند. مسئله اسناد در قرن دوم، یکی از مسائل اصلی اختلاف بین اصحاب رای و اصحاب حدیث است. اصحاب رای نسبت به این اسانید، بی‌اعتماد بودند و اصحاب حدیث به شدت مدافع حیثیت این اسناد بودند. ابوحنیفه از جمله کسانی است که مخالف این اسانید است و به شدت شک دارد که این اسانید به درستی تنظیم شده باشد. در نقطه مقابل او، ابن مبارک و سفیان ثوری هستند. تعبیری از ابن مبارک وجود دارد که نشان‌دهنده میزان حساسیت اسناد در این دوره است: «انما الاسناد من الدین». ابن مبارک، از رجال برجسته اصحاب حدیث در این دوره و امام اهل خراسان و محل زندگی‌اش مرو است. البته مدتی هم در عراق بوده و این بحث‌ها هم مربوط به دوره‌ای است که ایشان در عراق بوده است. این نوع نگاه ابن مبارک به مسئله اسناد باعث شد که خراسانی‌ها جزء پرحرارترین و جدی‌ترین مدافعان اسناد باشند و بی‌دلیل نیست که مثلاً بخش مهمی از صحاح سته در خراسان نوشته شد.

نتیجه آنکه تصور ساختاری بی‌ضابطه و افسارگسیخته برای حدیث از جمله مبانی مستشرقان است و جدا از اشکالات مشترکی که از نظر عدم تخصص و عدم جامع‌نگری نسبت به تلاش‌های آنان وجود دارد؛ به‌طور ویژه می‌توان گفت منشأ اصلی اشکالات آنان، عدم تفکیک بین مفهوم تاریخ و اصطلاح حدیث است. به اعتقاد ما حدیث به‌عنوان مادر علوم اسلامی اگرچه بخشی از علم تاریخ محسوب می‌شود، خود علمی مستقل و با تعریف و شاخصه‌های مربوط به خود است. در روش مستشرقان اساساً هیچ تمایزی بین یک گزارش تاریخی و بین یک روایت وجود ندارد. اساساً نقل حدیث ولو به‌صورت شفاهی در بین مسلمانان امری روشمند بوده و ساختار مشخصی

داشته است. عدم توجه به این ساختار مستشرقان را بر این وا داشته است که گمان کنند می‌توان هر گفته‌ای را به نام حدیث در این ساختار جعل کرد. عدم ایجاد تمایز بین شکل و محتوای حدیث، به این معناست که شکل حدیث، صورتی رسمی است که در واقع پیش از قرن دوم هجری بر تن روایات پوشانده نشده است، اما محتوای حدیث به زمانی بسیار قدیم بازمی‌گردد. شواهدی که دال بر نظریه نقل مستمر حدیث است، این نتیجه را در بر دارد که بخش اعظم روایاتی که بعدها به جوامع حدیثی در آمده‌اند، لاجرم قدیمی و اصیل‌اند.

۳. رویکردی تاریخی به طبقه‌بندی حدیث

یکی از راه‌های تحلیل درست تاریخ، توجه به طبقه‌بندی تاریخی است. می‌توان ادعا کرد که در تحلیل تاریخ حدیث نمی‌توان بدون یک تقسیم‌بندی و ضابطه‌مندی دقیق به نتیجه روشنی رسید. پس اصل طبقه‌بندی و تفکیک حدیث، اصلی پذیرفته‌شده است. اساساً طبقات‌نویسی یکی از شیوه‌های رایج مورخان اسلامی بوده است. طبقه‌بندی به صحابه و تابعین و تبع تابعین، از شیوه‌های تحلیل تاریخ حدیث در قرون اولیه محسوب می‌شود. طبقه‌بندی زمانی به صورت قرنی نیز یکی از شیوه‌های شایع در کتب طبقات بوده است.

با تکیه به رویکرد تاریخی، سه طبقه‌بندی دوره‌ای، طبقه‌بندی شیعه-اهل سنت و طبقه‌بندی موضوعی، به عنوان سه راهبرد ویژه در تحلیل تاریخ حدیث، ارائه و تبیین می‌شود.

۱-۳. طبقه‌بندی دوره‌ای

به طور کلی، ساختار آموزش در تمدن اسلامی، دو دوره «متقدم» و «متأخر» را طی کرده است. تقسیم به دوران متقدم و متأخر در یک نگاه کلی، ناظر به قبل و پس از قرن هفتم هجری و در تعریفی دقیق‌تر، ناظر به حدود پنج قرن اول در کنار قرون میانه (۹۶-۱۰) و دوران متأخر (۱۰-۱۴) است. مبنای اصلی این طبقه‌بندی را می‌توان تفاوت ساختار دانست؛ به گونه‌ای که دوره متقدم، مبتنی بر حدیث یا همان ساختار نقل روایی است. البته هرچه به سمت ابتدای دوره پیش می‌رویم، این ساختار، پررنگ‌تر و هرچه به سمت انتها می‌رویم، کم‌رنگ‌تر می‌شود. بر اساس این تحلیل طیفی، اصرار بر تعیین

مرزی دقیق برای ابتدا و انتهای این دوره، با حفظ تمامی ویژگی‌ها، امری غیرمنطقی است.

در دامنه خود دوران متقدم نیز توجه به «ساختار»، اهمیت ویژه‌ای در رسیدن به یک طبقه‌بندی دقیق دارد. تقسیم به سه دوره «نظام‌سازی» بر محور «تربیت نفس»، دوره «مستندسازی» معارف دینی بر محور «نقل‌روایی» و دوره «موضع‌نگاری» بر محور «شکل‌یافتگی ماهیت اصطلاحی کتاب» را می‌توان تقسیم‌بندی منطبق بر تغییر ساختار تاریخی دانست. آنچه در دوره‌ای از تاریخ حدیث و عمدتاً از قرن سوم به بعد شکل می‌گیرد، ناظر به تبیین مواضع مذهبی است. آنچه در نظام‌های اجتماعی امروزه با وجود متون مختلف فقهی - عنوان متون قانونی (مانند متن قانون اساسی) را به خود گرفته است، می‌تواند چنین تصویری از نگارش‌ها را با عنوان موضع‌نگاری، آسان گرداند. نادیده گرفتن این تغییر ساختار در نظام تمدنی اسلام از تربیت نفس به نقل‌روایی و سپس به موضع‌نگاری رسمی، موجب طرح طبقه‌بندی‌های ذهنی چون تقسیم به دوره «نقل شفاهی» و دوران «نگارش حدیث» یا تقسیم به دوران «طفولیت، دوران تدوین، دوران تبویب و دوران گزینش» می‌شود که اشکال اصلی این نوع طبقه‌بندی‌ها، «ذهنی بودن» آن‌ها بدون توجه به واقعیات تاریخی است. اما واقعیت آن است که اگر طبقه‌بندی با توجه به واقعیات‌های ساختاری صورت گیرد، هم امکان تحلیل منطقی را فراهم می‌آورد و هم از بسیاری از سوء تفاهمات جلوگیری می‌کند.

در تاریخ حدیث، تقسیم به دو دوره «نقلی» و «عقلی» به صورت توصیف دوره متأخر حدیثی، به عقل‌گرایی و دوره متقدم، به نقل‌گرایی و برتری‌بخشی به دوره عقلی مشهور است. اما واقعیت آن است که تفاوت قرون متقدم و متأخر در عقل‌گرا بودن یا نقل‌گرا بودن آن نیست بلکه ملاک این تمایز، تفاوت ساختار نقل است. اساساً تلقی از تفسیر نقلی (روایی)، مبتنی بر هم‌نشینی تقابلی تفسیر «روایی» و «عقلی»، تلقی دقیقی نخواهد بود و بر همین اساس، مفهوم روشنی از هریک از روش تفسیر روایی و روش تفسیر عقلی، در ذهن شکل نمی‌گیرد.

بدین سبب باید توجه داشت که طبقه‌بندی در عین اینکه یکی از ابزارهای فقه‌الحدیثی شمرده می‌شود، می‌تواند عامل «سوء فهم» نیز باشد. طبقه‌بندی غیر اصولی

یک علم می‌تواند برخی از ابواب علم را پررنگ‌تر از آنچه هست نشان دهد. این مسئله در تبویب ابواب فقهی و حتی تفسیر موضوعی قرآن، می‌تواند به‌عنوان آسیبی جدی تلقی گردد؛ به طوری که طبقه‌بندی موضوعی می‌تواند به نوعی به لزوم تحلیل متن در چهارچوب یک طبقه‌بندی خاص، بینجامد و از این جهت، مانع برداشت صحیح از گزارش باشد. از این رو قابل قبول نیست که پراکندگی آیات در مورد یک موضوع را، دلیلی برای تفسیر موضوعی قرآن بدانیم. بر همین اساس است که شیوه‌های نخستین جمع روایات که به صورت مسانید (نه به صورت موضوعی) بوده، زمینه بهتری را برای درک منطقی از متن را فراهم می‌کرده است. از این رو تغییر سبک کتاب‌های حدیثی به صورت موضوعی و به‌عنوان نمونه، تعیین اصطلاحات پنج‌گانه واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح، تصویری جدید از ارزش‌گذاری ایجاد کرد که با نوع مشابه آن در متون قرآنی و روایی کاملاً متفاوت است. این تصویر جدید از این جهت قابل نقد است که موجب از بین رفتن ماهیت انگیزشی دستورات دینی شده است؛ به گونه‌ای که مثلاً تلاوت قرآن به جای اینکه مؤید به آیه «فَأَقْرءُوا مَا تَسْرَمَنِ الْقُرْآنِ» (مزمّل: ۲۰) باشد، تحت عنوان عمل مستحبی طبقه‌بندی می‌شود و یا اینکه «نماز جمعه، مستحب است»، جایگزین این آیه شد که «فَأَسْعَوْا إِلَيْمِ ذِكْرِ اللَّهِ» (جمعه: ۹). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت طبقه‌بندی‌های موضوعی، با ساختار نقل در قرون نخستین، همخوانی ندارد و از این رو تلاش برای صورت‌بندی منابع این دوره بر اساس طبقه‌بندی‌های ذهنی امروزی، نتایج به دست آمده را با اندکی تأمل مواجه می‌کند.

۲-۳. طبقه‌بندی شیعه - اهل سنت

تقسیم حدیث به شیعه و سنی، از نمونه طبقه‌بندی‌های رایج در تاریخ حدیث است. تقسیم تاریخ حدیث به تاریخ حدیث شیعه و اهل سنت، یکی از تقسیمات شایع در تاریخ حدیث است که مبنای برخی از تحقیقات تاریخی حدیثی به‌خصوص در دوره معاصر قرار گرفته است. در بین نوشته‌هایی که بر اساس این منطق شکل گرفته‌اند، از اولین نگاشته‌های رسمی در تاریخ شیعه مانند تاریخ شیعه از مرحوم مظفر گرفته تا تاریخ حدیث شیعه اثر مرحوم شانه‌چی، این سؤال مهم به ذهن خطور می‌کند که منطق این تقسیم‌بندی چیست؟ تفکیک تاریخ حدیث شیعه از اهل سنت و ادعای هویت

مستقل و متمایز برای هر یک از این دو (در عین تلاش برای دفع توهم تمایز در رویکردهای کلامی)، نوعی طبقه‌بندی نوپدید است که پیجویی مبنای شکل‌گیری آن امری ضروری است. ناروشن بودن مبنای تفکیک تاریخ حدیث به شیعه و سنی، موجب آن شده است که مثلاً مسئله «منع تدوین حدیث» یا حتی «کتابت حدیث»، موضوعاتی باشند که ذیل حدیث اهل سنت از آن بحث می‌شود و یا آنکه در پاسخ به نقدهای خاورشناسان نسبت به اصالت حدیث اسلامی، تنها حدیث اهل سنت به‌عنوان مخاطب نقد، در نظر گرفته شود. آنچه نقطهٔ عزیمت ما در این بحث است، آن است که این طبقه‌بندی تا چه حد می‌تواند راهگشای ما در تحلیل تاریخ حدیث باشد؟ به‌منظور ارزش‌گذاری این تقسیم‌بندی لازم است انواع الگوهای مختلف ممکن در تبیین رابطه بین روایات شیعه و اهل سنت بررسی می‌شود. در این راستا، الگوهای «اتحاد»، «واکنش»، «متن و حاشیه»، «اقتباس» و «تمایز» را می‌توان مورد توجه قرار داد.

مطابق الگوی «اتحاد»، ریشه و خاستگاه احادیث شیعه و سنی یکی است و نباید حدیث شیعه را در برابر حدیث اهل سنت قرار داد. البته احادیث شیعه و سنی در مواردی اختلاف دارند ولی مشترکات آن‌ها بیشتر است. چون هر دو مجموعهٔ حدیث شیعه و سنی، سنت را تشکیل می‌دهند؛ برای نمونه دربارهٔ احادیث مربوط به حضرت مهدی علیه السلام افزون بر منابع شیعه، در بسیاری از کتاب‌های معروف اهل سنت نیز آمده است.^۴

اینکه یک جریان واکنش به جریان دیگری باشد، از دیگر تحلیل‌هایی است که می‌تواند در مورد تاریخ حدیث شیعه و اهل سنت مطرح باشد. مکتب خلفا را می‌توان واکنشی نسبت به مکتب اهل بیت علیهم السلام تصویر کرد. بر همین اساس، پیشگامی^۵ اهل بیت علیهم السلام در هدایت جامعه^۶ می‌توانست واکنش‌هایی مانند شکل‌دهی به برخی مذاهب و تدوین برخی کتاب‌ها را به دنبال داشته باشد.^۷

الگویی دیگر که از آن به الگوی «متن و حاشیه» تعبیر می‌کنیم، به این صورت است که حدیث اهل سنت را اصل و حدیث شیعه را فرع بنامیم و حدیث شیعه را به‌عنوان شرح و تصحیحی بر متن بدانیم. حدیث شیعه، از این نظر قرار است تا خلأهای ایجادشده در متن اصلی را پر کند و به‌تعبیری آن را اصلاح کند. طرح روایات از سوی

امامان شیعه، در فضای اهل سنت می‌تواند گویای این الگو باشد. برخی در زمینه فقه نیز چنین دیدگاهی دارند و فقه شیعه را حاشیه‌ای بر فقه اهل سنت می‌دانند. برخی فقه و احادیث اهل سنت را، قرینه منفصل برای فهم نظریات فقهی شیعه دانسته و معتقدند که فقه شیعه، حاشیه‌ای بر فقه اهل سنت است.^۸ از این رو آشنایی با فقه اهل سنت و احادیث آنان لازم است. این مسئله از آن روست که فقه آنان، فقه حاکم بر جامعه بود و به دلایل سیاسی، فتاوی‌ای مورد عمل مسلمانان همان فتوای اهل سنت بود و روایان و اصحاب ائمه با توجه به فتاوی‌ای آنان، از ائمه علیهم‌السلام سؤال می‌کردند و ایشان هم با توجه به آن‌ها پاسخ می‌گفتند.

در الگوی «اقتباس»، فرض آن است که شیعه در تدوین حدیث مقدم بوده است و پیشوایان حدیثی، شاگردان مکتب حدیثی شیعه بوده‌اند. این مسئله با توجه به پدیده منع تدوین، ضمن ایجاد تأمل در اصل و خاستگاه منابع حدیثی، به وجود آمدن راه‌حلی چون قیاس، استحسان و اعتباربخشی به اقوال صحابه و تابعین را موجب شده است. حتی می‌توان پرننگی دانش درایة الحدیث را به‌عنوان ابزاری برای مواجهه با آسیب‌هایی دانست که موجب پدیده‌هایی چون اقتباس شده است.^۹ پاسخ این سؤال مهم است که اگر مکتب اهل بیت علیهم‌السلام در عین همه مرارت‌های سیاسی، پیشگامی خود را حفظ نمی‌کرد، امروز با چه میراثی مواجه بودیم؟! ذهبی می‌نویسد: «ابان هرچند شیعه است اگر ما روایات شیعیان را کنار بگذاریم، در واقع بخش عظیمی از سنت را کنار گذاشته‌ایم.»^{۱۰} سؤال دیگری که نوع پاسخ به آن می‌تواند تقویت‌کننده الگوی اقتباس باشد، این است که با وجود اعتراف برخی از پیشوایان حدیثی به شاگردی از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و حتی تمجید از مقام عملی ایشان، کمتر اثری از نقل روایتی از ایشان به چشم می‌خورد.^{۱۱}

در الگوی «تمایز»، دو مکتب حدیثی شیعه و اهل سنت بدون هیچ ارتباطی و یا تأثیری از یکدیگر، مسیر خاص خود را طی کرده‌اند. اگرچه به‌لحاظ تاریخی، شناخت و تمایز شیعه از اهل سنت در قرن اول قدری دشوار به نظر می‌رسد، نوع میراث حدیثی این دو به‌گونه‌ای است که دقیقاً این دو مکتب را از یکدیگر جدا می‌کند. این جدایی به‌گونه‌ای است که ظاهر یک اثر کافی است تا مذهب نویسنده را مشخص کند.

اساساً راویان هر یک از این مکاتب، اصطلاحات حدیثی و نوع میراث حدیثی آن‌ها با یکدیگر نیز متفاوت است و از نظر مصداقی نیز کتاب حدیثی یافت نمی‌شود که در آن مجموعه‌ای از احادیث شیعه و اهل سنت وجود داشته باشد. کمتر شرحی شیعی بر کتاب حدیثی اهل سنت و برعکس به چشم می‌خورد. اساساً تعریف حدیث، زمان آغاز تدوین حدیث، نوع کتابت حدیث در این دو مکتب به گونه‌ای متفاوت است که امکان در کنار هم قرار دادن آن‌ها وجود ندارد. مبانی هر یک و روش‌های هر یک با دیگری متفاوت است. مسند، سنن و جامع‌نویسی از خصوصیات حدیث اهل سنت است؛ چنان‌که اصول اربع‌مائه و اصحاب اجماع، از اصطلاحات خاص حدیثی شیعه است.

به‌طور کلی، تبیین روابط بین حدیث شیعه و سنی، مبتنی بر رویکرد تاریخی، این نتیجه روشن را به دنبال خواهد داشت که این طبقه‌بندی، دارای مبنای کاملاً قابل دفاعی در تحلیل دقیق تاریخ حدیث نیست؛ زیرا هر یک از روابط پنج‌گانه اعم از اتحاد، واکنش، متن وحاشیه، اقتباس و تمایز تنها با بخشی از احادیث و نه همه آن‌ها مرتبط است. طبقه‌بندی مبتنی بر واقعیات تاریخی، از منظر قابل دفاع‌تری در تحلیل تاریخی حدیث برخوردار است. به‌طور کلی، آنچه موجب تمایز اصلی حدیث شیعه و اهل سنت و شکل‌گیری عنوان متمایز تاریخ حدیث شیعه از اهل سنت شده است، مبتنی بر عوامل زیر است:

الف. زمان غالبی صدور

بر اساس تعاریف ارائه‌شده از حدیث^{۱۲}، رابطه حدیث شیعه و اهل سنت از نظر مفهومی، عموم و خصوص من وجه است. روایات صادرشده از پیامبر ﷺ، نقطه مشترک این رابطه است. روایات صادرشده از سایر معصومان علیهم‌السلام و روایات نبوی نقل‌شده از طریق ایشان، مختص حدیث شیعه و روایات صادرشده از صحابه و تابعین، مختص اهل سنت است. بنابراین از نظر مصداقی، غالب روایات شیعی، مربوط به نیمه اول قرن دوم و بیشتر احادیث اهل سنت نیز مربوط به قرن اول است. رابطه حدیث شیعه و اهل سنت از این جهت، بیشتر یک رابطه تباینی است.

ب. موضع‌گیری‌های فقهی-کلامی

شاخصه‌هایی ظاهری از قبیل تفاوت در مذهب راویان و صاحبان کتاب‌های

حدیثی، یکی از مهم‌ترین زمینه‌های تفکیک تاریخ حدیث شیعه از اهل سنت است که بیش از هر چیز با فضای فقه و کلام در ارتباط است. شک نیست که روشن شدن مرزهای کلامی و فقهی به مرور، به ایجاد مرزبندی‌های دقیقی انجامید که بیش از آن معلول تمایز میراث حدیثی این دو باشد، ناظر به هویت فرهنگی-اجتماعی این دو است که البته توجه به دوره‌های نزدیک‌تر به صدراسلام، درک این تمایز را بسی دشوارتر می‌گرداند. طوری که به‌سختی می‌توان در حوزه‌های تاریخی-فارغ از مواردی که موجب موضع‌گیری‌های کلامی می‌شود- به تفکیک گزارش‌های تاریخی شیعه از سنی پرداخت. در تأیید این امر می‌توان به نقل قول‌هایی از عالمان نامدار شیعه از راویان منتسب به اهل سنت نام برد که هیچ تأثیری در انتساب اثر ایشان به تراث شیعی نگذاشته است؛ چنان‌که در مقام عمل نیز هر یک از این دو میراث از نگاه تاریخی برای دیگری فاقد ارزش نبوده است.

در مجموعه روایات شیعی، به روایاتی برمی‌خوریم که ریشه در منابع اهل سنت دارند؛ به عبارت دیگر این روایات، ابتدا در مصادر اهل سنت موجود بوده‌اند و سپس به مجموعه احادیث شیعه راه یافته‌اند. علامه عسکری از این دسته روایات به روایات «منتقله» یاد می‌کند که علماء شیعه، با حسن نیت، آن‌ها را در مجموعه‌های حدیثی خود آورده‌اند. شیخ طوسی (م ۴۶۰) را می‌توان اولین کسی دانست که قرائات را از مکتب اهل سنت به تفسیر خودش وارد کرد و اسناد آن‌ها را نیز با رعایت کامل امانت نقل کرد. مرحوم طبرسی (م ۵۴۸) هم در تفسیر خود، همین شیوه را در پیش گرفت بدون آنکه اسناد این روایات را بیاورد تا جایی که در مورد او گفته شده که اکثر منقولاتش در مجمع‌البیان، از مفسرین عامه است و تنها مطالب اندکی از تفاسیر شیعی مثل تفسیر قمی و عیاشی نقل کرده است. این شیوه، همچنان در تفاسیر بعدی ادامه پیدا کرد. این مشایخ حدیثی و صاحبان تفاسیر، همواره مصادر روایات خود را مشخص می‌کردند و امر بر آن‌ها مشتبه نبود. مثلاً مجلسی در بحار الانوار بیش از ۲۵۰ مصدر، از مصادر شیعی و بیش از ۹۰ مصدر از مصادر اهل سنت را به‌عنوان منابع موسوعه حدیثی خود معرفی می‌کند. اما در میان کسانی که از این بزرگان، نقل حدیث می‌کردند افرادی بودند که در فهم حدیث دچار اشتباه شده و چه بسا روایات غیر شیعی را شیعی قلمداد

می‌کردند با این توجیه که در یک کتاب شیعی است. به این ترتیب این‌گونه روایات از کتابی به کتاب دیگر منتقل می‌شد و سرانجام این امر بر محققان مخفی می‌ماند. (عسکری، ۱۳۷۸ش، ج ۳، ص ۱۲۴ و ۲۴۹-۲۵۲)

ج. تمایزهای خودساخته

بسیاری از رخدادهای حدیثی که از آن‌ها در ذیل تاریخ اهل سنت بحث می‌شود (مانند بحث مفصل کتابت حدیث در عصر نبوی، یا مسئله منع تدوین حدیث یا موضوع جعل و وضع حدیث در دوره اموی و...) از نگاه تاریخی به همان میزان در تحلیل تاریخ شیعه اهمیت دارد که در مورد اهل سنت اهمیت دارد. بگذریم از آنکه این تفکیک برخی را برآن داشته است که حتی سخن از حدیث نبوی را نیز در ضمن تاریخ حدیث اهل سنت بگنجانند که بطلان آن روشن است. شاید بتوان تفکیک عالمانه علامه عسکری به صورت مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) و مکتب خلفا را جایگزین بسیار مناسبی برای رفع موانع موجود دانست. در واقع تمایز موجود بیشتر از جهت تمایز نوع میراث حدیثی است که آن هم بیشتر در حوزه کلام و فقه و البته در سده‌های متأخرتر، معنا و مفهوم می‌یابد. در غیر این صورت، نوع پدیده‌ها و رخدادهای تأثیرگذار بر حدیث، تمایز مهمی را به‌ویژه در سده‌های نخستین که محور اصلی تاریخ حدیث است، برنمی‌تابد. از این رو اصرار بر تحلیل تاریخ حدیث در دو فضای متمایز نه تنها قابل تأمل جدی است بلکه حتی گاه، نتایج معرفتی غیر قابل دفاعی را به همراه خواهد داشت. اصرار بر نمایان کردن کتاب شریف نهج‌البلاغه در ضمن تاریخ حدیث شیعه با وجود جایگاه خاص این کتاب در میان اهل سنت، نمونه کوچکی از این نوع نتایج است.

۳-۳. طبقه‌بندی موضوعی

حدیث را با همه دامنه آن، که توصیف «مادر علوم اسلامی» به خود گرفته است، نمی‌توان بدون رویکردی مبنامحور، بررسی تاریخی کرد. امروزه همه شاخه‌های علوم اسلامی اعم از فقه، تفسیر، کلام و...، خود را بخشی از حدیث می‌دانند. با وجود این، نمی‌توانیم همه تحلیل‌های تاریخی خود را به این گستره توسعه دهیم. روایات بنا به اینکه در کدام حوزه از حوزه‌های سه‌گانه اخلاقی، اعتقادی و عملی قرار می‌گیرند، مدل

خاص خود را دارند چه بسا محل نزاع رایج در این گونه نظریه پردازی‌ها ناظر به بخش موضوعی خاصی باشد. از آنجا که تعریف حدیث به لحاظ مصداقی حوزه عامی دارد و همه شاخه‌های علوم اسلامی را در بر می‌گیرد و با توجه به گستره عظیم میراث اسلامی که از طریق حدیث منتقل شده است، تحلیل تاریخ این مجموعه عظیم بدون یک تقسیم‌بندی بر مبنای واقعیت تاریخی، تحلیلی غیر منطقی و تا حدی نامعقول است. اگر بگوییم در واقعیت تاریخی، قرآن کریم، محور بخش معظمی از روایات بوده، چندان ناصواب نیست. پس مهم‌ترین کارکرد روایت، چیزی جز تفسیر نبوده است. نتیجه نگاه به حدیث با یک رویکرد تاریخی، این است که مسئله اصلی در ادوار اولیه حدیث، تفسیر بوده است. این رویکرد، مبتنی بر آنچه در مورد ماهیت حدیث نیز گفتیم منطبق است. به این صورت که حدیث، روشی برای تفسیر بوده است.

طی سده‌های اولیه، بخش مهمی از فعالیت عالمان در رشته‌های مختلف علوم اسلامی، در عمل تفسیر قرآن بوده است. تفسیر قرآن نه دل‌مشغولی صنفی به‌عنوان مفسران، که دل‌مشغولی همه اصناف عالمان بوده است.^{۱۳}

این رویکرد، در تحلیل تاریخ حدیث، ما را به نتایج بهتری می‌رساند؛ برای نمونه نکته مهمی که ریشه تنازعات و نزاع‌های سده دوم را قوت می‌بخشد، رنگ و بوی فقهی حدیث است. آنچه در قرن دوم مطرح است، فقه است. آن چیزی که موجب تمایز مذاهب اربعه می‌شود حدیث بما هو حدیث نیست، بلکه فقه است. صحیح آن است که پدیده جعلی که امثال گلدزیهر بر آن پای می‌فشرند و آن را محصول نزاع‌های درونی گروه‌های مختلف فکری سیاسی جامعه آن روز می‌دانند، در فضای فقه تحلیل و تفسیر کرد. ایشان خود اینگونه تحلیل می‌کنند که این گروه‌ها به دنبال آن بودند تا برای اثبات مذهب فقهی خودشان روایت درست بکنند و جعل کنند. به عبارت دیگر ابتدا مذاهب را تشکیل دادند و سپس روایت سازی کردند. اتفاقاً این تحلیل، از تحلیل‌های بومی ما نیز چندان فاصله نخواهد داشت و می‌توان گفت با این نگاه، سخن امثال گلدزیهر با امثال اسد حیدر (۱۳۹۰ق، ص ۱۵) در خصوص مسئله جعل تفاوت جدی ندارد.

روایات تفسیری در مصادر حدیثی شیعه بیش از پانزده هزار حدیث‌اند. (نک:

مهریزی، ۱۳۸۹ش) کار روی روایات فقهی، به وسعت تاریخ حدیث است اما به روایات تفسیری توجه بایسته صورت نگرفته است. (نک: معرفت، ۱۳۸۴ش) شاید همین سهل‌انگاری‌های زیادی که درباره روایات تفسیری انجام شده، این روایات را دچار وضع و جعل‌هایی نموده و با چالش‌های جدی مواجه کرده است.

به قدری در روایات فقهی کار کرده‌ایم که روایات، شناسنامه‌دار شده‌اند. رویکرد غالب محدثان در طول تاریخ توجه به روایات فقهی بوده؛ به نوعی که امروزه نیز ما عملاً وارث روش‌های فقیهانه در تحلیل روایات تفسیری و روایت‌های تاریخی هستیم، درحالی که نمی‌توان با مفاهیمی همچون حجیت یا خبر واحد به دنبال تحلیل روایات تفسیری رفت؛ برای نمونه، نمی‌توان در جرح و تعدیل روایات متعارض در خصوص اخبار منع تدوین، به تساقت روی آورد؛ زیرا تساقت مربوط به تعیین فعل مکلف است و در فرض بحث باید به دنبال یک توجیه دلالتی روشن بر فرض صحت سند باشیم.

از جمله نشانه‌های تسری روش تحلیل احادیث فقهی به حوزه روایات تفسیری، مسئله حجیت است. این در حالی است که در تفسیر، بحث باید با نبایدها و نبایدها نیست. بحث کلام، ذهن و اعتقادات است. اگر ملاک قبول خبر واحد، سیره عقلاست سیره عقلا شامل روایات تفسیری نیست؛ زیرا در تفسیر، در صدد کسب معرفت هستیم و به دنبال آنیم که مراد و مقصود خداوند را بدانیم، نه اینکه در صدد تعیین وظیفه عملی یا رفع تحیر در رفتار باشیم. ضمن آنکه با وجود جعل و وضع‌های بسیار در روایات تفسیری، عقلا در چنین مواردی، سیره‌ای بر حجیت ندارند.^{۱۴}

شبهه همین خلط مبحث در بحث حجیت قول صحابه و تابعین نیز وجود دارد. آنچه غالباً صحابه و تابعین گزارش کرده‌اند، وقایع و رخدادهایی است که به نوعی نقل فعل پیامبر ﷺ محسوب می‌شود و البته عملاً هم از سوی مفسران با بی‌اقتبالی مواجه نشده است. این در حالی است که آنچه از نظر شیعه به عنوان قول صحابی و تابعی حجیت ندارد، قولی است که ناشی از اجتهاد خود آن‌ها بدون توجه به پیامبر ﷺ باشد. قول صحابه و تابعین نه از آن جهت مورد توجه است که قول خود آن‌هاست بلکه از این جهت که کشف فضای صدور است.

درباره روایات تاریخی، با اینکه در تعریف حدیث مشهور، نوعی تعمیم وجود دارد

و به نوعی شامل همه اقوال، افعال و تقریرات می‌شود، به گزارش‌های تاریخی به‌عنوان «حدیث» نگاه نمی‌شود. این در حالی است که گزارش‌های تاریخی در واقع نقل سیره معصوم علیه السلام و مصداق حدیث است اما به‌عنوان نمونه به سیره ابن هشام کتاب حدیثی اطلاق نمی‌شود. در رویکرد مشهور، به تاریخ به‌مثابه حدیث مصطلح نگاه نمی‌شود.

واقعیت‌های تاریخی حکایت از آن دارد که به‌لحاظ روش می‌توان روش‌هایی متفاوت را در تاریخ حدیث پی‌گیری کرد و هر دسته را به‌صورت مستقل بررسی نمود. در نتیجه به نظر می‌رسد بتوان در یک رویکرد تاریخی، از تقسیم روایت به روایات تفسیری، تاریخی و فقهی دفاع کرد.

در پرداختن به نمونه‌ای از نتایج این رویکرد به تاریخ حدیث می‌توان به مسئله منع تدوین حدیث اشاره کرد. اگرچه حدیث‌شناسان، تفاوت بارزی بین حدیث و گزارش‌های تاریخی (که در ابتدا به صورت روایی بوده) قائل نشده‌اند، شاید بتوان نقطه اصلی تفاوت دیدگاه شیعه و اهل سنت در مورد سیاست منع تدوین حدیث را احادیث غیر تاریخی دانست و توجه اهل سنت به حدیث را از زاویه تاریخ‌نگاری مورد توجه قرار داد. به این معنی که محدثان اولیه اهل سنت را کسانی تشکیل می‌دهند که به دنبال ثبت وقایع تاریخی بودند و به مغازی و سیرت پیامبر صلی الله علیه و آله توجه پیدا کردند. به دیگر سخن، آغاز کتابت حدیث در میان اهل سنت اگر به معنای تاریخ‌نگاری باشد، ضرورتاً به دوران پس از صد سال مربوط نیست. نقل تاریخ در دوران اولیه، به‌صورت روایی و با درج سلسله اسناد همراه بوده است. البته نظر رایج و مشهور در مورد آغاز تاریخ‌نگاری نیز آن است که روایات تاریخی از آغاز تا نیمه اول قرن دوم هجری به‌صورت شفاهی نقل می‌شدند و از این دوران به‌بعد بود که نقل شفاهی به کتبی تبدیل شد. اما به هر حال، بر این اساس روشن است که تاریخ‌نگاری نمی‌تواند ارتباط چندانی با ممنوعیت نقل حدیث داشته باشد زیرا حدیث به معنای نقل وقایع تاریخی تا حدودی متفاوت از حدیث به معنایی است که شیعه از ابتدا به دنبال آن بود. بنابراین اگر به حدیث با مدل تاریخ‌نگاری نگاه کنیم، نمی‌توان اصراری بر این داشت که این گونه حدیث، در دوران قبل از نیمه اول قرن دوم، به‌صورت مکتوب نبوده و نوشته نمی‌شده است. در واقع اگر ممنوعیت نقل حدیث به این دسته از احادیث هم سرایت

کند، جای این سؤال باقی است که آیا نقل حدیث به صورت شفاهی، مصداق نقل نیست؟

۴. نتیجه‌گیری

حدیث آنطور که در کتب درایه تعریف شده، بیشتر از سنخ نوعی مفهوم است. با رویکردی تاریخی به این اصطلاح اسلامی، می‌توان این فرضیه را تقویت کرد که اساساً حدیث باید با توجه به ماهیت خود، به صورت یک عمل و فرایند تعریف شود. اگر به حدیث به عنوان یک روش نگاه کنیم، می‌توان میان تعریف حدیث شیعه و سنی، نوعی همسانی ایجاد کرد. طبقه‌بندی حدیث به حدیث شیعه و اهل سنت، نیز بر مبنای تعریفی مفهومی - نه روشی - از حدیث شکل گرفته است. این طبقه‌بندی، بر اساس یک رویکرد تاریخی که لازمه تحلیل‌های تاریخ حدیثی است، دارای مبنای کاملاً قابل دفاعی نیست. در مقابل، طبقه‌بندی موضوعی، از منظر قابل دفاع‌تری در تحلیل تاریخی حدیث برخوردار است. حدیث با همه دامنۀ آن، که توصیف «مادر علوم اسلامی» را به خود گرفته است، نمی‌توان بدون رویکردی مبنا محور، بررسی تاریخی کرد. امروزه همه شاخه‌های علوم اسلامی اعم از فقه، تفسیر، کلام و... خود را بخشی از حدیث می‌دانند. با وجود این، نمی‌توانیم همه تحلیل‌های تاریخی خود را به این گستره توسعه دهیم. ضمن آنکه چه بسا روش تحلیل هر دسته از این روایات با یکدیگر متفاوت باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. تفاوت قصد ماندگاری با حجیت آن است که حجیت، امری است فارغ از زمان اما در قصد ماندگاری، زمان به صورت ابدی در نظر گرفته شده است.
۲. ابن مبارک (۱۱۸-۱۸۲ق)، فقیه محدث و عارف ایرانی شاگرد سفیان ثوری و مالک بن انس مدفون در درهیت عراق.
۳. میشنا یا مشنه (عبری: מִשְׁנָה) به معنی «تکرار و تلقین»، کتابی است که یکی از دین‌پژوهان یهودی به نام خاخام یهودا هناسی با جمع‌آوری مکتوبات متفرق هلاخایی در یک‌جا تدوین کرد و به صورت کتاب ویژه تورات شفاهی درآورد. مجموعه هناسی در همه مدارس یهودی آن زمان پذیرفته شد و جای آثار پیشین را گرفت. میشنا حاصل کارشش نسل از تنائیم یا عالمان شریعت شفاهی است. میشنا به شش بخش تقسیم می‌شود که به هر بخش یک سِدر می‌گویند. هر سِدر شامل تعدادی مَسِخَت

است. میثنا مجموعاً مشتمل بر ۶۳ مَسِخَت است.

۴. برای نمونه، سیوطی نقل کرده که رسول خدا ﷺ دست علی ﷺ را گرفته و فرمود: «از نسل این، به زودی جوانی خروج خواهد کرد که زمین را پر از عدل و داد می‌کند...» (سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵)

۵. شاگردان امام صادق ﷺ که چهار هزار نفر گفته شده، منحصر به قائلان به امامت ایشان نبودند؛ ضمن اینکه برخی از صاحبان مذاهب چون مالک نیز از زمره این شاگردان بودند.

۶. این ناآگاهی نسبت به ابتدایی‌ترین مسائل دینی بود؛ به طوری که مردم نمی‌دانستند چگونه نماز بخوانند و چگونه روزه بگیرند و یا حج به جا آورند. (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۴۲۵)

۷. برای نمونه، موطأ مالک (م ۱۷۹)، با حمایت دستگاه خلافت، شهرت پیدا کرد و نسخه‌های آن به سرعت در جهان اسلام پخش شد. این تدوین و تدوین قابل توجهی چون مسند ابن حنبل (م ۲۴۱)، صحیح بخاری (م ۲۵۶) و صحیح مسلم (م ۲۶۱)، در زمانی تدوین می‌شوند که مکتب اهل بیت ﷺ، به شدت مورد بی‌مهری حاکمان واقع شده‌اند. نکته مهم دیگر آن است که خاستگاه این جریان حدیثی، مکتب خراسان و نه مکه و مدینه یا بغداد بوده است. در این میان نمی‌توان از حضور امام رضا ﷺ در این منطقه و احتمال بروز جریان‌های واکنشی غفلت کرد. اگر از برخی اخبار (مانند اینکه ابوحنیفه چون نمی‌دانسته امام صادق ﷺ در سجده چشمشان بسته بوده یا باز، دستور داده یک چشم بسته باشد و یکی باز!) بگذریم، اشاره به «مخالف با عامه» به عنوان یکی از معیارها در تعادل و تراجم، قابل توجه است. البته ناگفته نماند که بازمه توسعه این ملاک، به فضاهای غیر فقهی، نیازمند اثبات است.

۸. نک: واعظزاده، ۱۳۸۶.

۹. با این توجه نمی‌توان پسینی بودن تلاش‌های شیعه در حوزه درایة الحدیث را به مفهوم منفی تفسیر کرد. در مورد «اسناد» نیز اگر پیروی شیعه از فضای حاکم در اسناد را بپذیریم، باید این مسئله را در فضای واکنشی نه اقتباسی، تحلیل کرد. ضمن آنکه باید توجه داشت که نمی‌توان روایاتی که به صورت غیر رسمی وارد مجموعه روایات شده‌اند، مانند روایات منتقله، در قالب اقتباس تحلیل کرد.

۱۰. نک: احمدی، ۱۳۸۶، ص ۶۷-۷۷. امام باقر ﷺ به ابان بن تغلب: «اَجْلِسْ فِي مَسْجِدِ الْمَدِينَةِ وَ أَقْتِ النَّاسَ فَإِنِّي أَحِبُّ أَنْ يَرَى فِي شِيعَتِي مِثْلَكَ»

۱۱. برای نمونه، بخاری با امام هادی و امام عسکری ﷺ معاصر بوده است. اما در کتاب وی حتی یک حدیث از این دو امام نقل نشده است. در مجموع صحاح سته نیز تنها به روایات انگشت‌شماری از اهل بیت ﷺ می‌توان برخورد کرد.

۱۲. مثلاً از نظر تعاریف موجود، روایات اباذر در منابع اهل سنت (۲۸۱ روایت)، روایات جابر بن عبدالله انصاری (۱۵۴۰ روایت) و یا روایات ابن عباس (۱۷۰۰ روایت)، به عنوان روایات سنی تلقی می‌شوند که این تلقی، قابل تأمل است.

۱۳. نک: پاکتچی، ۱۳۸۵.

۱۴. طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۴، ص ۲۰۳: «أَنَّ الْأَحَادَ مِنَ الرَّوَايَاتِ لَا تَكُونُ حِجَّةً عِنْدَنَا، إِلَّا إِذَا كَانَتْ مَحْفُوفَةً بِالْقِرَائِنِ الْمَفِيدَةِ لِلْعَلْمِ، أَعْنَى الْوَثُوقِ التَّامِ الشَّخْصِي، سِوَاءَ كَانَتْ فِي أَصُولِ الدِّينِ أَوْ التَّارِيخِ أَوْ الْفَضَائِلِ أَوْ غَيْرِهَا، إِلَّا فِي الْفَقْهِ، فَإِنَّ الْوَثُوقَ النَّوْعِي كَافٍ فِي حِجَّةِ الرَّوَايَةِ، كُلُّ ذَلِكَ بَعْدَ عَدَمِ مَخَالَفَةِ الْكِتَابِ وَ التَّفْصِيلِ مَوْكُولٍ إِلَى فَنِّ أَصُولِ الْفَقْهِ؛ ... لَا مَعْنَى لِجَعْلِ حِجَّةِ أَخْبَارِ الْأَحَادِ فِي غَيْرِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، فَإِنَّ حَقِيقَةَ الْجَعْلِ التَّشْرِيْعِي إِجْبَابُ تَرْتِيبِ أَثَرِ الْوَاقِعِ عَلَى الْحِجَّةِ الظَّاهِرِيَّةِ وَ هُوَ مَتَوَقَّفٌ عَلَى وَجُودِ أَثَرٍ عَمَلِيٍّ لِلْحِجَّةِ كَمَا فِي الْأَحْكَامِ، وَ أَمَّا غَيْرُهَا فَلَا أَثَرَ فِيهِ حَتَّى يَتَرْتَبَ عَلَى جَعْلِ الْحِجَّةِ».

منابع

۱. ابن حجر عسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دار المعرفة، ۱۳۷۹ق.
۲. احمدی، محمدحسن، نقش امام محمد باقر علیه السلام در تدوین و تبیین مذهب امامیه، پایان‌نامه به راهنمایی حجت‌الاسلام محسن الیوری، ۱۳۸۶ش.
۳. الاعظمی، مصطفی، دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینیه، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۰ق.
۴. پاکتچی، احمد، مدخل حدیث، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی ج ۱۷، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی - تهران، ۱۳۸۵ش.
۵. حیدر، اسد، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۳۹۰ق.
۶. سبحانی، جعفر، اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایه، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۴ق.
۷. سجادی، سید صادق و هادی عالم‌زاده، تاریخ‌نگاری در اسلام، تهران: سمت، ۱۳۸۳ش.
۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، العرف الوردی فی أخبار المهدي، تحقیق محمدکاظم موسوی، بی‌جا: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلاميه، ۱۴۲۰ق.
۹. —، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، بیروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ۱۴۲۴ق.
۱۰. شهید ثانی، زین‌الدین الجبعی العاملی، الرعاية فی علم الدرایه، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۱۳ق.
۱۱. شیخ بهایی، محمد بن حسین بن عبدالصمد، الوجیزة فی علم الدرایه، سنگی، بی‌تا.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی لمطبوعات، ۱۳۹۳ق.
۱۳. عسکری، سید مرتضی، القرآن الکریم و روایات المدرستین، بی‌جا: دانشکده اصول‌الدین، ۱۳۷۸ش.
۱۴. کشی، محمد بن عمر، رجال کشی، مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد، مرکز تحقیقات و مطالعات، ۱۳۴۸ش.
۱۵. گل‌دیزه‌ر، ایگناس، مذاهب التفسیر الاسلامی، تعریب عبدالحلیم نجار، قاهره: مکتب الخانجی،

۱۳۷۴ق.

۱۶. مدیرشانه‌چی، کاظم، تاریخ حدیث، تهران: سمت، ۱۳۷۷ش.
۱۷. مسلم، ابوالحسن مسلم بن الحجاج قشیری النیسابوری، صحیح مسلم، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۱۸. مهریزی، مهدی، «روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی و حجیت»، فصلنامه علوم حدیث، ۱۳۸۹، شماره ۵۵، ص ۳-۳۶.
۱۹. معرفت، محمدهادی، التفسیر الاثری الجامع، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۸۴ش.
۲۰. موتسکی، هارالد، حدیث اسلامی: خاستگاه و سیر تطور، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، نشر دانشکده حدیث، ۱۳۸۹ش.
۲۱. مهدوی راد، محمدعلی، تدوین الحدیث، بیروت، لبنان: دار الهادی، ۱۴۲۷ق.
۲۲. واعظزاده خراسانی، محمد، «وحدت و انسجام اسلامی از نگاه آیت‌الله بروجردی»، مجله کیهان فرهنگی، شماره ۲۵۷، ۱۳۸۶، ص ۴۵-۵۱.