

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ  
سال دهم، شماره‌ی سی‌ونهم، بهار ۱۳۹۸، صص ۱-۲۳  
(مقاله علمی - پژوهشی)

## تحول تعریف «کتاب» در تاریخ فرهنگی مسلمانان در قرون نخستین اسلامی<sup>۱</sup>

محمدحسن احمدی<sup>۲</sup>

چکیده

یکی از مسائل مهم حوزه‌ی «الهیات تاریخی» تحلیل ماهیت اصطلاح «کتاب» است. بی‌توجهی به تغییر ساختاری در تاریخ تمدن اسلامی، یکی از زمینه‌های تلقی نادرست از اصطلاح «کتاب» و در نتیجه، سوءفهم در تحلیل میراث تمدنی اسلام است. توجه به این تغییر ساختار، مانع از شکل‌گیری تحلیل‌های نادرست در موضوعات مختلف تاریخ فرهنگ اسلامی مانند «کتابت حدیث»، «منع تدوین»، «جعل حدیث»، «جوامع حدیثی» و... در قرون نخستین تمدن اسلامی می‌شود که به‌شدت زیر نگاه نقادانه‌ی خاورشناسان است. این مقاله با تأسیس، تقریر و تبیین دیدگاه ناظر به ماهیت استغراقی - واسطه‌ای «کتاب» در کنار ماهیت «گفتاری - نوشتاری» آن در قرون نخستین اسلامی، بر آن است تا ضمن نقد نگاه حاکم بر تحلیل تاریخ حدیث، به تصحیح و ارتقای استدلال‌های حوزه‌ی الهیات تاریخی، بپردازد. همچنین، این فرضیه را تقویت کند که نگاه حاکم بر تحلیل تاریخ حدیث که از رویکرد خاورشناسان تأثیر پذیرفته است، به‌شدت از الگوی معیار «کتاب» در قرون متقدم فاصله گرفته است.

واژه‌های کلیدی: الهیات تاریخی، کتاب، استغراقی، واسطه‌ای، تاریخ فرهنگی

---

۱. این مقاله در قالب طرح پژوهشی شماره‌ی ۲۸۷۲۷/۱/۰۳ با استفاده از اعتبارات پژوهشی دانشگاه تهران انجام شده است.

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی دانشگاه تهران،  
(ahmadi\_mh@ut.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۴، تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۱۱/۱۹

#### مقدمه

تحلیل‌های کمی میراث فرهنگی تمدن اسلامی، رویکرد غالب تحلیل‌های تاریخی‌اند؛ غافل از آنکه یکی از آسیب‌های مهم پیش‌روی تحلیل‌های تاریخ فرهنگی، عدم توجه به تغییر ساختارهای تاریخی در طول تاریخ اسلام است. می‌توان گفت به‌طور کلی با ساختارهای رفتارمحور، سندمحور و موضوع‌محور، در قرون نخستین اسلامی مواجهیم؛ طوری‌که در عبور از یک ساختار و ورود به ساختار دیگر، با نقاط عطف و تغییرهای ساختاری مواجهیم. گفته شده است:

در قرن یک هجری، رابطه‌ی استاد و شاگردی وجود نداشته و (شیوه‌ی انتقال) بیشتر به شکل تربیت شاگرد بوده است... اما در زمان امام صادق (ع) محافل آکادمیک شکل گرفته است و ایشان کلاس درس و شاگرد دارند... به‌رحال شیوه‌ی انتقال در قرن اول عمدتاً به شکل تربیت شخصی بوده است نه به‌صورت انتقال جملات و کلمات (پاکتچی، ۱۳۹۵، ۴۲-۴۱).

مهم‌شدن مسئله‌ی اسناد را نیز می‌توان حکایت از ساختار مهمی در قرون نخستین اسلامی دانست. تأثیر این مسئله و ارتباط آن با مسائل مختلفی چون حجیت قول صحابی و تابعی یا نزاع اهل حدیث و اهل رأی، به‌گونه‌ای است که می‌توان از وجود ساختار سندی در بخشی از قرون نخستین یاد کرد.

یکی از مهم‌ترین روش‌های تاریخ‌نگاری اسلامی، ذکر روایات مختلف درباره‌ی حوادث و اخبار تاریخی با درج سلسله‌اسناد به‌طور کامل یا ناقص یا بدون آن است... کتابت اخبار تقریباً از آغاز شکل روایی داشت... به عقیده‌ی سزگین، پدیده‌ی اسناد دال بر وجود متون مکتوب و مدون اخبار و روایات است؛ ولی واژه‌های دال بر اسناد، معانی متفاوتی از لحاظ اخذ روایت دارند. مثلاً «حدیثاً» یا «حدیثی» دلالت بر آن دارد که راوی متن مکتوب روایت خود را از شیخ خود شنیده است؛ درحالی‌که «اخبارنا» و «اخبارنی»، حاکی از آن است که راوی خود به‌تنهایی یا با شاگردان یا شنوندگان دیگر، متن مکتوب را بر شیخ خوانده است (سجادی و عالم‌زاده، ۱۳۸۳، ۳۸-۳۷).

تحول تعریف «کتاب» در تاریخ فرهنگی مسلمانان در قرون نخستین اسلامی | ۳

بی توجهی به این تغییرهای ساختاری<sup>۱</sup> زمینه‌ی بدفهمی‌های جدی را نسبت به تحلیل میراث اسلامی به خصوص از ناحیه‌ی خاورشناسان رقم زده است. این بدفهمی آن‌گاه که با غفلت تحقیقات بومی نسبت به بازخوانی ساختار تمدنی مواجه می‌شود، بسترساز انبوه شبهاتی خواهد شد که برخی تلاش‌های محققان بومی، چیزی فراتر از بازی کردن در زمین بازی پیش فرض‌های خاورشناسان و توجیه مسائل براساس همان پیش فرض‌ها نیست. یکی از نقاط عطف ساختاری در تاریخ تمدن اسلام که می‌توان آن را مرزی برای تمایز قرون متقدم و متأخر تلقی کرد؛ قرن سوم هجری (نهم میلادی) است؛ طوری که شاهد انتقالی جدی از سندمحوری به موضوع محوری در تاریخ فرهنگی و به‌ویژه مفهوم کتاب در این دوره هستیم. گیب هامیلتون در تبیین تطور تاریخ‌نگاری در اسلام از تقسیم چهارگانه‌ای یاد می‌کند که عنوان اولین دوره‌ی آن، «از آغاز تا قرن سوم» است (گیب، ۱۳۹۴، ۱۵). وی در بخشی از پژوهش خود می‌نویسد:

با آغاز قرن سوم هجری، افزایش منابع فرهنگی و رواج کاغذ، که مهم‌ترین کارخانه‌ی آن در سال ۷۹۵/۱۷۸ در بغداد ایجاد شد، تحرک تازه‌ای در فعالیت تاریخ‌نگاری به وقوع پیوست (۲۰).

رایینسون نیز می‌نویسد:

الگوی مطلوب قرن نهم (میلادی) تألیف و گردآوری به‌جای تصنیف و نوشتن بود (۱۳۹۲، ۵۶).

وی سپس با تأکید بر «الفهرست ابن ندیم» به عنوان یک نمونه از کتب این دوره ادامه می‌دهد:

یکی از نقشه‌های ما (برای آگاهی از سنت تاریخ‌نگاری مسلمانان) «الفهرست» ابن ندیم است. تا زمان او گردآورندگان خبر و حدیث، بیش از ۲۰۰ سال بود که به این کار مشغول بودند و فرهنگ نیرومند آموزش و نگارش، قالب‌های ادبی متنوعی را فراهم آورده بود. بغداد زمان ابن ندیم، مغازه‌به‌مغازه انباشته از آثاری از این قالب‌های مختلف بود که حجم عمده‌ی آن در گذر زمان از بین رفته‌اند-پوسیده‌اند یا گم شده‌اند- فراموش شده یا به

دست مؤلفان بعدی حفظ شده‌اند. آنچه «الفهرست» در اختیار ما می‌گذارد، تصویری است از سرگذشت علوم اسلامی از نقطه‌ی شکل‌گیری آن تا دوران کلاسیک و ابزاری بسیار باارزش برای ثبت دنیایی از دانش که در زمان ابن ندیم در حال ازبین‌رفتن بود (۵۷). دقیقاً بدون توجه به این تطور ساختاری، متون میراث‌شناسانه‌ی ما -مخصوصاً متونی که اصرار دارند به صورت قرن به قرن میراث اسلامی را تحلیل کنند!- مخاطب نوپا را به این نتیجه می‌رساند که مثلاً در قرن یک و ۲ چندان کتاب حدیثی یا تفسیری یا تاریخی نداریم! یا اینکه مثلاً نهج البلاغه، از میراث حدیثی قرن چهارم است! و... در واقع، اتفاقی که از قرن سوم به بعد افتاد، تغییر ساختار به سمت نگارش کتاب به مفهوم امروزی بود. لذا تورم کتاب‌های موجود از این دوره به بعد، فقط و فقط در فضای همین تغییر ساختار قابل تحلیل است.

نگاهی به آثار نگاشته‌شده در حوزه‌ی تاریخ حدیث، تاریخ قرآن و تاریخ تفسیر (و به صورت کلی الهیات تاریخی) چه در سوی خاورشناسان و چه در سوی پژوهش‌های بومی، نشان می‌دهد که این آثار با وجود تنوع نسبی، بر پیش‌فرض‌های مغالطه‌آمیزی استوار بوده‌اند. برای محقق‌هایی که حتی گذری بر نگاشته‌های این حوزه داشته است، نیاز به تأمل نیست که درک کند نزاع بین موافقان و مخالفان کتابت حدیث در عهد نبوی و دوره‌های پس از آن، نزاع بین موافقان و مخالفان کتابت قرآن در عهد نبوی و پس از آن، نزاع بین موافقان و مخالفان تفسیر در عهد نبوی، از جمله نزاع‌های تکرارشونده‌ی غالب این تحقیقات است، بدون اینکه احیاناً نتیجه‌ی جدیدی را به همراه داشته باشند. نقطه‌ی آغاز این تحقیقات را چه «تاریخ قرآن» نولدکه‌ی آلمانی و چه «مذاهب التفسیر الاسلامی» گلدزیهر مجارستانی و چه پژوهش‌های حدیثی امثال شاخ بدانیم، یا اینکه اصرار داشته باشیم سرآغاز این بحث‌ها را به «تاریخ القرآن» ابو عبدالله زنجانی و «التفسیر و المفسرون» ذهبی یا اثر متأخری چون «تاریخ حدیث» شانه‌چی یا حتی در رویکردی به اصطلاح محافظه‌کارانه‌تر به دوره‌ی علمای متقدمی چون شیخ طوسی و صدوق (رحمهما الله) و آثار رجالی و فهرست‌نویسی برسانیم، نباید این امر را انکار کرد که فضای الهیات تاریخی ناظر به این حوزه‌ها امروز به شدت، رنگ‌وبوی خاورشناسی پیدا کرده است.

از قدیمی‌ترین آثاری که با حوزه‌ی پیشینه‌ی موضوع مقاله مرتبط است، کتاب «تقییدالعلم» خطیب بغدادی است. کوتاه‌ترین نکته‌ای که در بررسی این اثر متعلق به قرن پنجم می‌توان گفت آن است که رویکرد خطیب - آن‌گونه که از مقدمه‌ی آن نیز هویدا است (بغدادی، ۱۴۲۸، ۲۹) - رویکردی کلامی و حداکثر فقهی و نه تاریخی در مورد کتابت حدیث است. در دوران معاصر و در فضای ادبیات مجادله‌ای میان محافل بومی و خاورشناسی در موضوع تاریخ کتابت در تمدن اسلامی، باید گفت که این مجادلات، براساس مفهوم سره‌ای از «کتاب» سامان نیافته است. این مسئله حتی در جدی‌ترین کار در این حوزه در نقد خاورشناسان یعنی اثر محمدمصطفی اعظمی (دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینه) کاملاً محسوس است. می‌توان از آثاری چون «تاریخ‌نگاری اسلامی» از جیس‌اف رایبسون، «تاریخ‌نگاری در اسلام» از گیب هامیلتون، مدخل «کتاب»<sup>۱</sup> دایره‌المعارف قرآن لایدن از دنیل مادیگان، «تاریخ‌نگاری عربی در دوره‌ی میانه» از کنراد هیرشلر و «شفاهی و مکتوب در نخستین سده‌های اسلامی» از گریگور شوئرلر، به‌عنوان آثاری که تا حدودی به‌صورت مستقل به موضوع ماهیت «کتاب» پرداخته‌اند، یاد کرد.

به‌طور کلی نگاه حاکم بر استدلال‌های حوزه‌ی الهیات تاریخی و تحلیل تاریخ حدیث، متأثر از رویکرد خاورشناسان است و به‌شدت از الگوی معیار «کتاب» در قرون متقدم فاصله گرفته است. بر این اساس، اینکه «مفهوم کتاب در قرون نخستین عمدتاً بر چه ماهیتی استوار است؟» سوال اصلی این پژوهش است. معناداری این سوال از آن‌رو است که اصطلاح «کتاب» به‌عنوان زیربنای فرهنگ و تمدن اسلامی در طول تاریخ اسلام، مفاهیم متعددی را پشت‌سر گذاشته است. این تغییر که تا حدودی متأثر از انگاره‌های متعدد حاکم بر دوران مختلف تاریخ اسلام بوده است، معمولاً - صرف‌نظر از پژوهشگرانی که فارغ از عنوان کلی تاریخ حدیث به بحث تاریخ انگاره می‌پردازند - مورد توجه تدوین‌کنندگان کتب تاریخ حدیث، قرار نگرفته است. این در حالی است که واکاوی این معنای اصطلاحی، احیاناً بدون توجه به این تطور تاریخی صورت گرفته و تعریف حدیث و تحلیل رخدادهای

حدیثی، غالباً بدون توجه به ماهیت واقعی حدیث و ساختار آن در دوران متقدم شکل گرفته است. عنوان «کتاب حدیث»، «جعل حدیث»، «جوامع حدیثی»، «اولین نگاه‌های حدیثی»، «منع تدوین حدیث» و ده‌ها مورد دیگر، نمونه‌ی موضوعات تاریخ فرهنگ و تمدنی اسلام است که بر بستر مناسبی از مفهوم «کتاب» شکل نگرفته‌اند.<sup>۱</sup> با این توجه، می‌توان به صورت یک اصل، از تصویر ماهیت «استغراقی» و «واسطه‌ای» برای کتاب در دوران متقدم، دفاع کرد. نکته‌ای که نباید از نظر دور ماند آن است که ویژگی‌های مورد نظر، ویژگی‌های غالبی است و تصور تغییر لحظه‌ای این ویژگی‌ها در ورود به ساختار بعدی، به معنای نادیده گرفتن تغییرات تدریجی در تحولات تاریخی است.

#### ۱. ماهیت استغراقی

لفظ عام در منطق و اصول فقه، به دو بخش عام «استغراقی» و «مجموعی»، تقسیم می‌شود. در عام استغراقی، هر یک از افراد زیرمجموعه‌ی عام، به صورت مستقل مورد نظر است و در عام مجموعی، کل مجموعه صرف‌نظر از یکان‌یکان افراد، مورد نظر است (سبحانی، ۱۴۲۰، ۱۸۳). ماهیت کتاب نیز به یکی از این دو صورت قابل فرض است. به این صورت که زمانی کتاب می‌تواند کارکردی بسان یک مجموعه داشته باشد، به گونه‌ای که یک غرض واحد محتوایی، بر سرتاسر آن حاکم شده باشد (مجموعی) و زمانی، غرض اصلی بر یکان‌یکان گزارش‌ها صرف‌نظر از ارتباط محتوایی آن با سایر اجزای کتاب، تعلق گرفته است (استغراقی).

در ساختار روایی قرون متقدم، هویت و ماهیت یک کتاب نسبت به روایات موجود در آن، «ماهیت استغراقی» است. این ماهیت استغراقی (درمقابل ماهیت مجموعی)<sup>۲</sup> بدان معنی

---

۱. در این بستر است که نمونه‌ی این سوال‌ها شکل می‌گیرد: آیا از امامان معصوم (ع) کتاب حدیثی باقی مانده است؟ یا اینکه چرا تدوین جوامع حدیثی شیعه با تأخیر نسبت به جوامع حدیثی اهل سنت، شکل گرفته است؟

۲. داشتن «قصد ماندگاری» از سوی مؤلف نسبت به هویت مجموعی یک کتاب، عامل تعیین‌کننده‌ای است. یعنی مؤلف از ابتدا قصد داشته است تا اثر او با یک ماهیت مجموعی نشان‌دار شده (Codified)، در اختیار مخاطب قرار گیرد.

است که کتاب، حاصل مسموعات راوی است و هریک از روایات، به‌طور مستقل -نه ضرورتاً به‌عنوان عضوی از یک مجموعه‌ی بزرگ‌تر- مورد توجه راوی است. بر همین اساس، جامع‌نبودن (عدم استیعاب) یک تفسیر متقدم، نسبت به کل سوره‌ها و آیات قرآن، از ابتدا تا انتها، نقد قابل قبولی نیست. در واقع تمام تلاش محدثان نخستین از جمله مسافرت برای اخذ حدیث و التزام به ساختار نقل روایی و رعایت انضباط در نقل، مانند دقت یک پلیس علمی در صحنه‌ی جرم است که در آن، مرتب‌کردن صحنه به معنای تغییر در ساختار واقعی صحنه، امری بی‌مفهوم است. بنابراین رعایت انضباط در ساختار روایی، به معنای دقت راوی در اخذ یک روایت از مسیر تعیین شده است. همین مسئله در شکل‌گیری ماهیت استغراقی، تاثیرگذار است. تشبیه کتاب در این دوره به جزوه‌ی دست‌نویس یا رساله‌ی دانشجویی، از این جهت قابل توجه است که این نگارش، ضرورتاً به معنای اراده‌ی استاد یا دانشجو برای چاپ آن به‌عنوان کتاب نیست. همان‌طور که رساله‌ی علمی، محصول تلاش علمی دانشجو و نشان و درجه‌ی علمی او محسوب می‌شود، انعکاس مجموعه تلاش‌های یک محدث اعم از مسافرت‌های حدیثی و درک مشایخ مختلف، موجب بروز ماهیتی استغراقی از مفهوم کتاب در قرون اولیه است.<sup>۱</sup>

با توجه به موضوعیت داشتن نقل روایت در کتاب به مفهوم استغراقی آن، ممکن بود یک کتاب صرفاً ناظر به مجموعه‌ای و حتی برگه‌ای کوچک از روایات یک راوی خاص باشد. از این رو برداشت هویت مجموعی از کتاب‌هایی چون کتاب ابورافع، کتاب علی‌بن‌ابی رافع، کتاب سلمان فارسی و... مغالطه‌ای بیش نیست (مغالطه‌ی خلط ماهیت استغراقی و مجموعی). در بهترین حالت آنچه عنوان کتاب پیدا می‌کرد، عموماً مطالب مختصر مرتبط با موضوعی خاص بود. مانند کتاب الاعتکاف یا کتاب الصلاة.

بنابراین هویت کتاب، در قرون متقدم، مبتنی بر ساختار نقل روایی و به‌صورت استغراقی است. در شکل‌گیری ماهیت استغراقی «کتاب»، بررسی سه متغیر می‌تواند سودمند باشد که در ادامه این موارد را بررسی می‌کنیم.

---

۱. اینکه مثلاً تدوین کتاب کافی، ۲۰ سال یا تدوین تفسیر طبری، هفت سال، به طول انجامیده است، در همین فضا قابل تفسیر است.

۱-۱. مسندنویسی

شکل‌گیری نگارش حدیث به صورت مسانید<sup>۱</sup>، ویژگی تدوین حدیث به صورت غالب حداقل در قبل از سده‌ی سوم بوده است.<sup>۲</sup> در این سبک، کتاب حدیثی بدون تفکیک موضوعی و براساس روایت‌های یک یا چند راوی، تنظیم می‌شد. «اصول اربعمائه» را می‌توان نمونه‌ی این سبک نگارش‌ها دانست که تلاش هر مؤلف بر آن است که همه‌ی آنچه را که از امام معصوم با واسطه یا بدون واسطه نقل کرده است، جمع‌آوری کند (ترابی، ۱۴۲۴، ۵). تفسیر نادرست این ساختار قرون متقدم به «نقل‌گرایی»، معمولاً حتی در فضای مطالعات آکادمیک دیده می‌شود. به عنوان نمونه گفته شده است:

اکثریت مطلق دانشمندان شیعه، تا پایان قرن سوم هجری از استدلال عقلی و اجتهاد در فقه به شدت خودداری کرده و کار و تلاش خود را در نقل و ضبط گفته‌های معصومین در مسائل مختلف منحصر و متمرکز ساخته بودند. نظر آن بود که فرد هرچند دانشمند و در کار تحلیل و نظر ورزیده باشد، (اما) شریعت، قلمرو وحی است نه عقل.<sup>۳</sup>

پرواضح است که تحلیل دقیق تاریخی، نمی‌تواند مثلاً ما را به این تفسیر برساند که فقه شیعه از بساطت و سادگی نقل حدیث در دوره‌ی متقدم به نوعی شکوفایی در قرون پسین یا اینکه مثلاً تفسیر از حالت روایی دوران متقدم به نوعی بلوغ اجتهادی در دوره‌های بعد رسیده است. روشن است که اساساً هرچه زمان از صدور نص می‌گذرد، نیاز به ارجاع مخاطب به قرائن بیشتر می‌شود. این نیازمندی به ارجاع (که اصطلاحاً به آن تفسیر می‌گوییم)، گرچه همراه با نوعی تورم مطالب پیرامون نص است، اما ضرورتاً نباید به

---

۱. روایت مسند، حدیثی است که مرفوع و سند آن تا معصوم، متصل باشد. از سوی دیگر مسند، کتاب حدیثی است که در آن روایات، به ترتیب صحابه (چه به حروف تهجی و چه به حسب سابقه‌ی اسلامی) جمع‌آوری شده باشد (کاظم مدیرشانه‌چی، ۱۳۹۰)، علم‌الحديث، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۲۴۷).

۲. به‌طور کلی دوگونه ترتیب یکی براساس موضوع و دیگری براساس نام‌های صحابه در کنار گونه‌های دیگری چون امالی، علل، تخریج و زوائد، در کتاب‌های حدیثی اهل سنت مشهود است. جوامع، سنن، صحاح و مصنف، از نمونه‌های گونه‌ی اول و مسانید و تاحدودی معاجم، از نمونه‌های گونه‌ی دوم‌اند (سید کاظم طباطبایی، ۱۳۷۷)، مسندنویسی در تاریخ حدیث، قم: بوستان کتاب، ۳۵-۳۰).

۳. سیدحسین مدرسی طباطبایی، (۱۳۹۳)، مکتب در فرایند تکامل، تهران: کویر، ص ۲۳۰.



عقل‌گرا تر شدن عالمان پسینی و نقل‌گرا بودن عالمان پیشینی، تفسیر شود. چنین تفسیری از عقل و نقل در الهیات تاریخی، قطعاً پیش‌فرضی قابل تأمل است.

البته هرچه به سوی دوران متأخر پیش می‌رویم، تغییرات تدریجی در ساختار روایی ایجاد می‌شود و ماهیت کتاب به صورت تدریجی، از «ماهیت استغراقی» به «ماهیت مجموعی» تغییر می‌یابد. در مرحله‌ای بعد، به جای مستندکردن هریک از گزارش‌ها، مجموعه‌ی گزارش‌ها در یک کتاب به همراه اجازه‌ی نقل محتوای آن از مشایخ خود، تنها در اول کتاب می‌آمد. به عنوان نمونه سیوطی، «الدرالمنثور» را با اختصار حذف اسانید گزارش‌ها در «ترجمان القرآن» و تنها با استناد به کتاب مرجع، نگاشت (معرفت، ۱۴۱۸، ۲/۲۰۵).<sup>۱</sup> به طور کلی ساختار دوره‌ی متأخر مبتنی بر شکل‌گیری مفهوم کتاب به عنوان یک «ماهیت مجموعی» و مستقل از نقل شفاهی است.

درواقع در دوره‌ای که ماهیت استغراقی کتاب، غلبه دارد، فهم متن به دلیل نزدیکی متن به زمان صدور، پیوست نامرئی متن است. از این رو با توجه به موضوعیت متن، هرگونه توضیحی نیز به صورت پیوسته با متن است. در این دوره، با «مسندنویسی» به جای «باب‌بندی» مواجه هستیم. شرح‌نویسی و «باب‌بندی» یا «تبویب» (که گونه‌ای از شرح‌الحديث است)، به نوعی ناشی از دوری متن از زمینه‌ی متن است. از این رو رویکرد شرح‌نویسی بر کتاب‌های حدیثی در جهت اتصال مجدد زمینه‌ی متن به متن، در دوره‌های متأخرتر به وجود می‌آید؛ چنانچه مثلاً شرح‌نویسی بر جوامع متقدم حدیثی چون کافی با فاصله‌ی ۷۰۰ سال، صورت می‌گیرد.<sup>۲</sup>

---

۱. این روش از این جهت مورد نقد واقع شده است که چرا سیوطی، روایت‌هایی را که از نظر معنی به هم نزدیکند ولی اندکی اختلاف لفظی دارند، با ذکر سندهای متعدد و انتخاب یک لفظ واحد برای همه‌ی آنها (که برگرفته از مجموع روایات است) نقل کرده است.

۲. برخلاف گذشته که تنها به شرح روایات فقهی و توضیح لغات مشکل پرداخته می‌شد، در این دوره به متن و خود اثر به طور مستقل پرداخته می‌شود. از جمله شرح اصول کافی از ملاصدرا، یا شرح فارسی و عربی ملاخلیل قزوینی بر کافی. علامه محمدتقی مجلسی بر کتاب «من لا یحضره الفقیه» شرح فارسی و عربی نگاشته است. ابن ابی جمهور احسایی صاحب کتاب «عوالی الثالی» نیز بر کتاب «اصول کافی» و

۱-۲. انعکاس اعتقاد

امروزه کتاب، ابزاری برای شناخت اعتقادات نویسنده‌ی آن نیز محسوب می‌شود. اما آیا همین کارکرد در مورد کتاب در دوره‌ی متقدم نیز قابل تصور است؟ واقعیت آن است که میزان بازنمایی روایت منقول از اعتقاد مؤلف، قبل از هر استدلالی باید بازبینی شود. این مسئله که وجود روایت در منابع قرون متقدم، ضرورتاً ملازم با پذیرش اعتقاد خاصی برای ناقل آن است، ظاهراً به مغالطه نزدیک باشد؛ حال آنکه پیش‌فرض بسیاری از پژوهش‌هاست. براساس ماهیت استغراقی، ذکر روایت در کتاب، ضرورتاً دلیل بر اعتقاد مؤلف نیست؛ طوری که ایجاد نوعی ارتباط مستقیم و حتمی بین متن و اعتقاد مؤلف - با تاکید بر متون متقدم - قابل تأمل است. علت فروافتادن در ورطه‌ی چنین مغالطه‌ای آن است که در عصر ما معمولاً متن، حاکی از اعتقاد مؤلف است مگر به خلاف آن تصریح شود.<sup>۱</sup> تحلیل اندیشه و اعتقاد صاحبان کتب حدیثی - صرفاً براساس نوع روایاتی که ایشان ناقل آن بوده‌اند - روش قابل تاملی است که متأسفانه مبنای برخی پژوهش‌های معاصر نیز شده است.

بر همین اساس است که بسیاری از بحث‌های دیرینه‌شناسی کلامی بدون توجه به این مسئله، نتایج غیرقابل‌پذیرشی را به دنبال خواهد آورد. از این رو - با تاکید بر حدیث در دوره‌ی متقدم - نبود یک روایت دال بر یک موضوع خاص، ضرورتاً نمی‌تواند به معنای عدم وجود موضوع باشد، چنانچه وجود یک روایت، ضرورتاً نمی‌تواند منعکس‌کننده‌ی اعتقاد مؤلف کتاب به محتوای آن باشد. بسیاری از تفکرات و اندیشه‌های کلامی شیعه در قرن سه دچار یک نوزایی می‌شود. تفسیر این نوزایی در ادبیات خاورشناسان معمولاً به بی‌پیشینگی تفسیر شده است. مسئله‌ی «علم» امام از نمونه‌ی این موضوعات است.

«من لایحضره الفقیه» حاشیه و شرح می‌نویسد. وی را می‌توان از اولین کسانی دانست که جوامع اولیه را شرح می‌کند. شرح‌نویسی، از ویژگی‌های دوره‌ی صفویه شمرده شده است.

۱. در ساختار امروزی به قدری ارتباط متن با اعتقاد قوی است که به‌سختی می‌توان - حتی در مواردی که ناقل به هویت ناقل بودن خود تصریح دارد - وی را از اعتقاد مبتنی بر متن، جدا کرد. از این رو در برخی موارد، افراد و نوشته‌ها و گفتارهایشان بیشتر به اعلام موضع و بیانیه شبیه است تا بیان یک مطلب علمی.

به گونه‌ای که برخی ادعا کرده‌اند:

... بدین ترتیب می‌بینیم بخش‌هایی از موارث فکری (مفوضه) از اواخر قرن چهارم هجری در سنت علمی شیعه رخنه کرده و به تدریج مقبولیت می‌یافت (مدرسی طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۰۱).

از نمونه‌های جزئی‌تر این مسئله می‌توان به ادعای تغییر و تحول اندیشه‌ی امامیه از اعتقاد به تحریف قبل از غیبت صغری به اعتقاد به عدم تحریف قرآن، پس از غیبت کبری اشاره کرد. معمولاً نیز ملاک قضاوت نسبت به اندیشه‌های امامیه، انعکاس و بروز آن در منابع قرن سوم به بعد است. از این رو عالمان شیعه با تغییر تدریجی این ساختار، به نگارش کتاب‌هایی مستقل در اعتقادنامه‌نویسی روی آوردند. بررسی جدولی که در نتیجه‌ی پژوهشی پیرامون اعتقادنامه‌های شیعی انجام شده است، نشان می‌دهد این گونه کتاب‌ها از قرن سه به بعد، متداول شده‌اند (انصاری قمی، ۱۳۹۴، ۳۹).

بر همین اساس، رویکرد مجادله‌ای بین شیعه و اهل سنت از جهت ارجاع هم‌دیگر به روایتی با مضمون غیرمعقول در کتاب طرف مقابل، از این جهت با تأمل روبه‌روست؛ چراکه پیش‌فرض طرفین این خواهد بود که هر روایتی که در آن کتاب هست با همان فهم مجادله‌کننده، مورد اعتقاد مولف کتاب نیز هست. حال آنکه احراز چنین اعتقادی، مقوله‌ای متفاوت است. به عبارت دیگر، در ساختار روایی صرف ذکر روایت ضرورتاً ملازم با اعتقاد به آن نیست.

### ۱-۳. مخاطب خاص

از مؤلفه‌های تأثیرگذار در شناخت ماهیت کتاب، گستره‌ی سطح دسترسی برای مخاطبان اعم از افراد عادی و طبقه‌ی عالمان در مورد کتاب با ماهیت «مجموعی» و اختصاص به طبقه‌ی عالمان برای کتاب با ماهیت «استغراقی» است. به‌طور کلی این‌که عموم مردم در ساختار روایی، مخاطب کتاب بوده‌اند؛ جای تامل دارد<sup>۱</sup>. اساساً برخی کتاب‌ها، مخاطبان

---

۱. از همین رو است که شکل‌گیری جوامع حدیثی اهل سنت، نشان‌کاهش سطح علمی جامعه معرفی شده است. با این توضیح که به دلیل سهل‌الوصول نبودن جوامع حدیثی برای عالمان، برخی عالمان به هدف رفع

خاصی داشته‌اند و در پاسخ به سوال یا درخواست شخص خاص یا برای جماعت و اهل یک شهر خاص نوشته می‌شده است.<sup>۱</sup>

همچنین این مسئله را می‌توان از نوع ارتباط ایرانیان - که زبان رسمی آنها، عربی نبوده است - با کتاب‌های حدیثی که غالباً به زبان عربی به نگارش درمی‌آمده‌اند، درک کرد. روشن است موارد معدودی از ترجمه‌ی متون عربی به فارسی مانند تاریخ بلعمی (۳۵۲ ه.ق) (ترجمه‌ی تاریخ طبری) یا ترجمه‌ی فارسی تفسیر طبری، تکلیف مردم عادی با غالب متون که فارسی نبوده‌اند، روشن نمی‌کند.<sup>۲</sup>

ترجمه و تفسیر قرآن به زبان فارسی، از اواخر قرن سوم هجری و اوایل قرن چهارم

این مانع و با تنقیح و گزینش احادیث، راه را برای استفاده‌ی عالمان میانی (مخاطب عام) فراهم کنند. نتیجه‌ی این کار، آن شد که کسانی که به کتب صحاح رجوع می‌کنند دیگر نیازی در خود نمی‌بینند که با علوم دیگر در این زمینه مانند علم رجال، مصطلح‌الحدیث، علل‌الحدیث و... آشنا شوند و این از ضربه‌های سهمگین بر پیکره‌ی دانش حدیث بود (احمد پاکتچی، ۱۳۹۶) جوامع حدیثی اهل سنت، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ج ۱، ص ۱۴۴). به‌عنوان نمونه‌ای دیگر، شیخ صدوق (ره)، انگیزه‌ی خود از تالیف «من لایحضر» را چیزی شبیه انگیزه‌ی کتاب زکریای رازی بیان می‌کند (شیخ صدوق، ۱۴۰۴)، «من لایحضره الفقیه»، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۱، ص ۱۴ که این امر، گویای آن است که روال غالب در آن دوره، ارتباط‌گیری مخاطبان عام با عالمان است نه کتاب‌ها.

۱. ابوالقاسم گرچی، (۱۳۹۲)، تاریخ فقه و فقها، تهران: سمت، ص ۱۳۰؛ مثلاً شیخ صدوق کتاب «من لایحضر» را در ضمن سفر خود به ایلاق به درخواست شخصی نوشت که از او خواسته بود مانند کتاب «من لایحضره الطیب» زکریای رازی (م. ۳۶۴)، کتابی در شرایع بنگارد. (همان، ص ۱۳۶).

۲. این نگارش‌ها نیز مرتبط با خواست دستگاه رسمی سیاسی وقت است. به‌عنوان نمونه تفسیر طبری به دستور منصور بن نوح سامانی صورت گرفت. وی علاقه‌مند به فهم قرآن بود اما چون توانست از تفسیرهای عربی استفاده کند، فقهای ماوراءالنهر را جمع کرد و از آنها برای جواز ترجمه‌ی قرآن و تفسیر آن فتوا خواست. این امر (استفتاء در مورد ترجمه) نشان می‌دهد که ترجمه در آن زمان، یک مسئله بوده است. لذا نمی‌توان قبول کرد که عامل اصلی در شکل‌گیری ترجمه، ارتباطات گسترده و گسترش علوم بوده است، بلکه عربی‌بودن زبان علمی به‌عنوان عاملی در عدم ترجمه نیز باید مورد توجه باشد. به‌طور کلی فارسی‌نویسی در حوزه‌ی اسلام نیز سابقه‌ای در قرون متقدم و قبل از قرن پنجم ندارد. تفسیر سوراآبادی و تفسیر خواجه عبدالله انصاری در قرن پنجم و تفسیر کشف‌الاسرار و عده‌الابرار میبیدی و همچنین تفسیر روض‌الجنان و روح‌الجنان ابوالفتوح رازی در سده‌ی ششم، نمونه‌های نادر این فارسی‌نویسی است.

آغاز شده است؛ زیرا همان‌طور که در ابتدای ترجمه‌ی تفسیر طبری می‌بینیم، ترجمه‌ی قرآن تا زمان سامانیان گویا مجاز نبوده است و در این زمان از عالمان دین و فقها، اجازه و فتوای ترجمه‌ی قرآن گرفته می‌شود و این اقدام به موازات احیای فرهنگ، شعر و ادب پارسی صورت می‌گیرد. عدم مجازبودن ترجمه‌ی قرآن به زبان فارسی تا قبل از سامانیان را می‌توان ناشی از تسلط زبان غالب یعنی زبان عربی بر مجامع علمی پارسی‌زبانان دانست، چنانچه خواندن نماز هنوز به زبان عربی است (سادات ناصری، ۱۳۶۲، پنج مقدمه).

آنچه رسمی‌بودن زبان عربی با وجود فارسی‌بودن زبان مردم را تقویت می‌کند، وجود ترجمه‌ی معکوس مانند ترجمه‌ی «خدای‌نامه» و «کلیله‌و‌دمنه» از فارسی ساسانی به عربی است، به گونه‌ای که از روی ترجمه‌های خدای‌نامه، «سیرالملوک»‌های بسیاری نوشته شده است که میزان تأثیرگذاری این ترجمه را نشان می‌دهد. اینها همه حکایت از آن است که کتاب ضرورتاً با مخاطب عام، ارتباط برقرار نمی‌کرده است. از این‌رو است که کتابخانه‌ها، ارزش و جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کرده‌اند و از بین رفتن یک کتابخانه، عواقب ناخوشایندی برای عالمان و تمدن اسلامی در پی می‌داشته است؛ چراکه کتاب به منزله‌ی سندی بوده که می‌بایست تنها در دسترس عالمان قرار می‌گرفته است.

در خصوص علمی‌بودن زبان عربی باید گفت:

گرچه عرب‌ها از همان اوایل به تدریج از هسته‌ی مرکزی تاریخ اسلام کنار رفتند، ولی زبان نوشتاری آنها همواره موقعیت خود را تقریباً در میان همه‌ی نژادهای مختلف مسلمانان حفظ کرد. زبان عربی نزد مسلمانان از اهمیت بسیاری -بیش از زبان لاتین برای مسیحیان و زبان عبری برای یهودیان- برخوردار است. اگر مسیحیان جنبش اصلاح‌طلب پروتستان، انجیل لاتینی را به زبان بومی خود ترجمه کردند، زبان عربی قرآن همواره از این‌گونه تصرفات توسط مسلمانان خواه اصلاح‌طلب و خواه غیراصطلاح‌طلب، مصون بوده است. حتی امروزه نیز زبان عربی خارج از منطقه‌ی عربی خاورمیانه به عنوان زبان نوشتاری در حوزه الهیات و فقه باقی مانده است. زبان عربی به‌عنوان زبان رسمی علمی، زبان تاریخ‌نگاری مسلمانان بود و بعدها به تدریج مسیحیان تحت ذمه هم به آن روی آوردند.

این وضعیت تا اواخر قرن دهم و یازدهم همچنان ادامه داشت تا اینکه سلسله‌های حکومتی سرزمین‌های شرق اسلامی، به تدریج زبان فارسی را در مقام زبان نوشتاری، نخست در شعر و سپس در نثر احیا کردند. اما به‌رحال بیشتر کتاب‌های نوشته‌شده‌ی قبل از این دوران، به قلم غیرعرب‌زبان‌هایی بوده است که به‌عنوان یک مسلمان تحصیل‌کرده، افکار و اندیشه‌های خود را مطابق قواعد و معیارهای زبانی رایج بیان کرده‌اند. مانند طبری که بزرگ‌ترین مورخ سه قرن نخست اسلام است که ایرانی بود (راینسون، ۱۳۹۲، تلخیص ۱۶-۱۴).

مخاطب خاص داشتن کتاب مقدس نیز قابل توجه است. گفته شده است: در جامعه‌ی قرون وسطی، کتاب مقدس فقط مربوط به کشیش‌ها بود. این کتاب با آدم‌های معمولی حرف نمی‌زد. فقط روحانی آن را می‌خواند و زبان وحی را می‌فهمید. برای مردم مسیحی آن دوران، ضرورتی برای آموختن زبان و خط لاتین وجود نداشت (هونکه، ۱۳۶۱، ۲۸۷).

## ۲. ماهیت واسطه‌ای

در مورد نوع ارتباط منابع دوره‌ی قرون متقدم و دوره‌های پسین، حداقل دو دیدگاه متعارض وجود دارد. دیدگاه اول، قائل به ماهیت واسطه‌ای منابع دوران متقدم است. این دیدگاه خود به دو طیف طبقه‌بندی می‌شود: گروهی که قائل به امکان بازسازی این متون واسطه‌ای‌اند و گروهی که موضوعیتی برای این بازسازی قائل نیستند. دیدگاه دوم نیز که دیدگاهی بدبینانه است، اساساً سعی در بی‌ارتباط نشان دادن این دو دوران دارد. تفصیل این دیدگاه‌ها - با اذعان و یادآوری این نکته‌ی مهم که فضای شکل‌گیری این مطالب عموماً در روایات اهل سنت است - در ضمن مطالب یکی از خاورشناسان در خصوص تاریخ تفسیر، به‌صورت زیر بیان شده است:

آنچه ما درباره‌ی نخستین دوره‌ی تفسیر می‌دانیم، ناشی از انتساب به دوره‌های بعد است. در آثار دوره‌های بعد که قدیمی‌ترین آنها متعلق به نیمه‌ی قرن دوم است، ادعا می‌شود که تفسیر مراجع کهن‌تر را در خود دارند. اما درستی این ادعاها را نمی‌توان ارزیابی کرد. زیرا معیاری عینی برای راستی‌آزمایی این ادعا در دست نیست. به عبارت دیگر،

مطالب اصیل مثلاً پاپیروسی از این دوره‌ی نخست که بتواند این ادعاها را اثبات کند، هنوز یافت نشده‌اند. بنابراین بازسازی نخستین دوره‌ی تاریخ تفسیر بر فرضی مقدماتی است؛ یعنی پاسخ به این پرسش که آیا ادعای نویسندگان اواخر قرن دوم و قرن سوم هجری دائر بر اینکه صرفاً مطالب مراجع کهن تر را نقل می‌کنند، به لحاظ تاریخی درست است؟ پاسخ سزگین به این پرسش مثبت است. سزگین گذشته از اینکه معتقد است براساس روش‌های نقل روایت و با استفاده از منابع بعدی می‌توان آثار از دست‌رفته‌ی کهن را به صورت کامل یا ناقص بازسازی کرد، ادعا می‌کند تفاسیری که مستقیماً از شاگردان ابن عباس است تا امروز باقی مانده است. در سوی مقابل پاسخ ونزبرو به این پرسش منفی است. تا جایی که به نظر او: تحریرهای موجود از نوشته‌های تفسیری... به‌رغم اطلاعات موجود درباره‌ی شرح حال نویسندگان انتسابی آنها، مربوط به دوره‌ای قبل از سال ۲۰۰ نیست. ونزبرو معتقد است: عموماً گمان می‌شود یک دوره‌ی طولانی تدوین و نقل شفاهی یا احتمالاً نقل شفاهی از روی یادداشت‌ها، پیش از تدوین متون کمابیش ثابت وجود داشته است. او می‌افزاید: سیر تاریخی این فرایند (انتقال از دوره‌ی نقل شفاهی به متون مکتوب ثابت و معین) توضیح قانع‌کننده‌ای ندارد (ریبین، ۱۳۹۲، ۴۷).

براساس طیف دوم از دیدگاه نخست، ارزش منابع اولیه که موجب تدوین جوامع پسین شده‌اند، نه از آن جهت است که حتماً باید موجود باشند<sup>۱</sup> تا به احادیث موجود، ارزش دهند، بلکه از آن جهت است که پشتوانه‌ی احادیث موجودند. این نگاه به کتاب‌های حدیثی متقدم، مبتنی بر برداشت ماهیتی از کتاب است که از آن با عنوان «ماهیت واسطه‌ای» یاد می‌کنیم. این ماهیت از آن‌جا شکل می‌گیرد که «قصدماندگاری» نسبت به «ماهیت مجموعی» کتاب از سوی مؤلف، وجود ندارد.<sup>۲</sup> ماهیت واسطه‌ای بودن کتاب در تحلیل

---

۱. اساساً تصور باقی ماندن خود یک اثر (نه نسخه‌ای از آن) به دلیل شرایط طبیعی و فرسودگی، معمولاً امکان وقوعی ندارد.

۲. امروزه مواردی دیده می‌شود که نویسنده‌ی یک اثر، رضایتی نسبت به چاپ اثر خود نداشته است. از این‌رو در مورد آثار پیشینیان نیز احراز قصدماندگاری مؤلف و عدم احراز آن، دو فضای متفاوت در مورد اثر و محتوای آن ایجاد می‌کند.

میراث شیعی پُررنگ تر نشان داده شده است. کلبرگ در ضمن تبیین «اصول اربعه» نوشته است:

همین که این گونه کتاب‌ها (مانند الکافی) فراهم آمدند، در عمل به متن اصلی اصول نیاز نبود (موتسکی، ۱۳۸۸، ۲۳۰).

وی حتی در مورد روش متفاوت شیخ طوسی نسبت به ابن غضائری، در عدم تفکیک جداگانه‌ی فهرست اصل‌ها از سایر کتب، می‌نویسد:

دلیل این امر می‌توانست این باشد که کتب اصول، دیگر به عنوان منابع مستقل، مهم تلقی نمی‌شدند (همان).

در مورد آثار اهل سنت نیز گفته شده است:

کتاب بخاری و افراد همعصر او در اواخر سده‌ی نهم و دهم (میلادی) موجب شد که مجموعه‌های حدیثی دوران قبل او متروک و بی‌اثر شوند. همچنین مجموعه‌های تاریخی بزرگ از اعتبار کارهای قبلی کاست. با وجود کارهای گسترده مانند تاریخ طبری، چرا باید رنج خواندن و در نتیجه استنساخ قطعات قدیم‌تر و کوچک‌تر را که این آثار جدید بر آنها استوار است، بر خود هموار کرد؟ (رایبسون، ۱۳۹۲، ۸۰)

در بیان علت بروز ماهیت استغراقی در ظاهر یک ماهیت مجموعی در دوره‌های پسین و به عبارتی ماندگاری کتاب‌های متقدم در دوره‌های بعد، با توجه به ماهیت واسطه‌ای آنها، می‌توان به «تمایز نگاه میراثی و تمدنی»، «شخصیت مولف» و «ازبین‌رفتن آثار» اشاره کرد.

## ۲-۱. تمایز نگاه میراثی و تمدنی

نگاهی که مخصوصاً در دوره‌های اخیر نسبت به حدیث در دوران متقدم وجود دارد، نگاهی میراثی است. براساس این نگاه، تلاش بر آن است تا میراث حدیثی به تفکیک قرن‌به‌قرن یا به تفکیک هریک از معصومان (در حدیث شیعه)، بررسی شود. اساس این نگاه، بر پایه‌ی آن است که به‌طور مستقیم از زمان معاصر به دوران متقدم بنگریم و آنچه امروزه از آن زمان، باقی مانده است را تحلیل کنیم. این نگاه به حدیث، مخصوصاً با توجه به آنچه



در مورد ساختار نقل روایی در قرون متقدم گفتیم، با تأملات جدی همراه است. این در حالی است که در نگاهی تمدنی، آنچه از اولویت برخوردار است، ماهیت پشتوانگی است. تدوین فهرست‌های مختلف از منابع حدیثی در اواخر دوره‌ی متقدم توسط محدثان، در فضای چنین نگاه تمدنی، تفسیر بهتری می‌یابد. از سوی دیگر، از برخی عناوینی که اصرار داریم آنها را در ضمن نگاه میراثی بررسی کنیم (مانند «کتاب علی»)، در ضمن نگاه تمدنی، درک بهتری حاصل خواهد شد. در نگاه تمدنی، آنچه اولویت دارد، اثبات مستندبودن میراث امروزین است. مانند شناسنامه که کاغذ و جوهر و نوشته‌هایش، امری ثانوی نسبت به کارکرد هویت‌بخشی آن است و با مفقودشدن، امکان صدور المثنی وجود دارد. نگاه ما در تمدن میراثی مانند نگاه به شناسنامه براساس خط و حجم آن است و در نگاه تمدنی براساس کارکرد هویت‌بخشی آن.

با توجه به این ماهیت کتاب در ساختار روایی، در دوران شکل‌گیری این کتاب‌ها، انگیزه‌ی خاصی برای نگه‌داری ماهیت مکتوب و نسخه‌نویسی از آنها وجود نخواهد داشت، چون غرض، انتقال بوده و این انتقال نیز صورت گرفته است. بنابراین به‌عنوان نمونه، وجود اصول اربعمائه در حدیث شیعه، از این جهت اهمیت دارد که همین اصول، دستمایه‌های مستند و اصلی تدوین حدیث بوده‌اند و در اختیار صاحبان جوامع روایی بوده و آنان براساس روایات این اصول به تدوین کتب اربعه توفیق یافتند. این اصول در واقع، پشتوانه‌ی شکل‌گیری جوامع پسین بوده‌اند. پس از شیخ طوسی، به‌ویژه پس از آتش‌سوزی کتابخانه‌ی ایشان و ازبین‌رفتن این اصول، مراجعه به این جوامع روایی، گویای مراجعه به خود اصول اربعمائه تلقی شد.

درواقع راویان حدیث تلاش کردند تا میراث روایی منتقل شود، گرچه در دوره‌های پسین، نتیجه‌ی این تلاش مثلاً به نام شیخ طوسی ثبت شد. امروزه هم نگارش‌هایی به این سبک رایج است که کتاب به جای انتساب به نویسنده‌ی اصلی، به نام مرکز پژوهشی و مدیر آن ثبت می‌شود. ندیدن این پیشینه مانند ندیدن سایر بازیکنان غیر از زنده‌ی گل در مسابقه‌ی فوتبال یا ندیدن طنابی است که کوه‌نورد، پس از عبور از معبر، آن را جمع می‌کند. صرف‌نظر از وجود برخی کتاب‌ها در این دوره که احیاناً ماهیت کتاب قانون بودن آن بروز

بیشتری دارد، موارد معدودی که ادعای هویتی غیر از این هویت انتقالی را دارند، معمولاً از جهت صحت انتساب به مؤلف، مورد تشکیک واقع شده‌اند. از همین رو است که ادعای جعل در قرون اولیه بیشتر ناظر به جعل روایت است نه جعل کتاب. حتی اگر اصول موسوم به اربعمائه از بین نرفته بود، صرف وجود این اصول (وجاده) بدون توجه به نقل‌های صورت‌گرفته براساس آن، ارزش چندانی نمی‌داشت. از همین رو است که اصول سته عشر مورد توجه برخی قرار نگرفته است. پس نمی‌توان ارزش بیش از انتظاری نسبت به کارکرد وثاقت‌زایی این اصول داشت.

## ۲-۲. شخصیت مؤلف

شخصیت مؤلف و جایگاه شناخته‌شده‌ی او در جامعه، تأثیر قابل‌توجهی در ماندگاری اثر او دارد. به‌عنوان نمونه، آثار طبری پیرو شخصیت اوست که ماندگار می‌شود. نگاهی به تفسیر طبری، نمونه‌ی روشنی بر ماهیت واسطه‌ای کتاب در قرون متقدم است؛ به گونه‌ای که وی در تفسیر خود از سعیدبن جبیر، مجاهد، حسن بصری، عکرمه، ضحاک، ابن جریج و مقاتل که همه از تابعین و به داشتن تفسیر مشهورند، نقل کرده است (معرفت، ۱۴۱۸، ۲/۱۷۶ به نقل از معجم‌الادباء، ۵/۲۵۶). یا اینکه در مورد تفسیر ابن ابی‌حاتم رازی (م. ۳۲۷)، گفته شده است: محتوای آن از تفاسیر پیشین از جمله تفسیر سعید بن جبیر و مقاتل بن حیان و غیره گرفته شده است و اگر این تفسیر نبود، این آثار نیز از میان رفته بود (همان، ۲/۱۸۰).

شخصیت و جایگاه و سیطره‌ی علمی صاحبان کتب اربعه، مهم‌ترین دلیل ماندگاری این کتاب‌ها بوده است. در تحلیل رکود فعالیت‌های حدیثی پس از قرن پنجم هجری، عظمت مقام علمی شیخ طوسی، علتی مهم شمرده شده است.<sup>۱</sup> این غلبه‌ی شخصیتی می‌تواند به نوعی مانع جلوه‌ی سایر شخصیت‌های هم‌عصر وی نیز باشد. در ساختار روایی، صاحبان این کتب، یک حلقه و البته آخرین حلقه‌ی سند روایتند و انتساب روایت به ایشان (متأثر از

۱. پس از شیخ طوسی (م. ۴۶۰) هیچ فقیه صاحب‌نظری وجود نداشت و همه‌ی فقیهان شیعه ناقل و گزارشگر نظرات شیخ بودند (ابن طاووس، ۱۳۷۰)، کشف الحجه لثمره المهجه، نجف: المطبعه الحیدریه، ص ۱۲۷).

یک برش تاریخی در قرن چهارم) مانند انتساب آن به اولین راوی و در نتیجه بی‌مفهومی بحث تأخر تدوین جوامع حدیثی شیعه نسبت به اهل سنت است.

## ۲-۳. از بین رفتن آثار

نگاهی به منابع کتاب‌شناختی حدیثی حاکی از وجود کتاب‌هایی در قرون متقدم است که امروزه به دست ما نرسیده است و از آنها با عنوان منابع مفقود یاد می‌کنیم. عدم وجود یا توسعه‌ی صنعت چاپ در کنار عوامل طبیعی (مانند آب‌وهوای گرم و مرطوب خاورمیانه) و عوامل سیاسی و نظامی، به عنوان بخش مهمی از علل مفقود شدن کتاب‌ها، معمولاً مورد توجه قرار می‌گیرد. در این بررسی، البته حمله‌ها و غارت‌گری و آتش‌زدن کتابخانه‌ها<sup>۱</sup> مخصوصاً در دوره‌های متأخرتر باید مورد توجه باشد اما می‌توان در ارتباط با علت فقدان منابع مفقود با تأکید بر منابع متقدم‌تر، از منظری دیگر نیز نگریست. مسئله‌ی فقدان برخی منابع، تا حدودی با ماهیت واسطه‌ای کتاب هماهنگ است، چراکه احادیث منابع پیشین، در کتاب‌های پسین روایت شده بود. بنابراین نیاز چندانی نیز به حفظ و استنساخ کتاب‌های تکراری دیده نمی‌شد. از این رو انگیزه‌ی بی‌نیاز کردن مراجعان از مراجعه به اصول اولیه، یکی از انگیزه‌های مشترک مؤلفان قرون اولیه است. این مسئله با توجه به عدم سهولت نگارش نسخه‌های متعدد و نگهداری نسخه‌های اصلی در کتابخانه‌ها بیشتر حائز اهمیت است.

علم به اینکه سابقه‌ی تاریخ‌نگاری مسلمانان به پیش از سده‌ی سوم می‌رسد، منافاتی با این مسئله ندارد که تنها تعدادی از نوشته‌های این دوره باقی مانده باشد. براساس ماهیت واسطه‌ای کتاب در مکتب تاریخ‌نگاری اسلامی، تک‌نگاری‌ها، جای خود را به کتاب‌های مفصل و مجموعه‌های مرکب چند موضوعی می‌دهد. در ماهیت واسطه‌ای، گردآوری و تألیف به جای تصنیف می‌نشینند و این گردآوری موجب ماندگاری آثار دوران نخستین

---

۱. حمله‌ی مغول، کتاب‌سوزی کتابخانه‌ی شیخ طوسی توسط سلجوقیان، کتاب‌سوزی کتابخانه‌ی صاحب‌بن‌عباد در ری به دست غزنویان، غارت کتابخانه‌ی قاهره در دوره‌ی فاطمیان، آتش‌کشیده شدن جامع دمشق، از نمونه‌ی این موارد است.

اسلامی شده است و چه بسا عدم علاقه به استنساخ، موجب عدم ماندگاری آن شود. از سوی دیگر ماهیت واسطه‌ای موجب آن می‌شد که به‌رغم محدود بودن اخبار، کتاب‌های تألیفی، به‌صورت نسبی، محتوایی مشترک داشته باشند. اما انتظار دسترسی به نسخه‌ی اصلی اثر، معمولاً بی‌نتیجه است و کشف گاه‌وبیگاه برخی نسخ خطی، نمی‌تواند تمام‌کننده‌ی این انتظار باشد. به‌عنوان نمونه دسترسی مستقیم به چیزی که بدانیم عروه‌بن‌زبیر، مدائنی یا زهری یا ابومخنف واقعاً خودش آن را نوشته، دور از انتظار و غیرمنطبق بر ماهیت واسطه‌ای است، چراکه اکنون به جای اینکه این کتاب‌ها در دست ما باشد، آنچه بلاذری و طبری از آن نقل کرده‌اند، برای ما باقی مانده است؛ چنانچه سیره‌ی ابن اسحاق، از طریق ابن هشام، ماندگار شده است. یکی از خاورشناسان در مورد سیره‌ی ابن اسحاق می‌نویسد:

ما، سیره‌ی ابن اسحاق را به‌صورت اصلی‌اش نداریم و اکنون که معلوم شده است حتی نسخه‌ی خطی موجود در استانبول چیزی جز بازننگری و بازننگاری ابن هشام نیست، امید به یافتن نسخه‌ی اصلی آن کم شده است. با تمام این احوال این زیان آن اندازه که غالباً می‌پندارند، بزرگ نیست. ابن هشام همواره صریحاً به میزان تغییرات خود اشاره می‌کند و اضافات و الحاقاتش را نشان می‌دهد. وی تمام حذف‌ها را برعهده می‌گیرد و درعین‌حال به بیان مبانی و اصولی می‌پردازد که براساس آنها به این حذف‌ها دست زده است. بیفزاییم که بخشی از عبارات مفقوده‌ی ابن اسحاق در تاریخ طبری و جاهای دیگر محفوظ مانده است. منقولات ابن اسحاق در این آثار می‌تواند ما را در ارزیابی روش‌های ابن هشام کمک رساند (موتسکی، ۱۳۸۸، ۲۷۵).

این ماهیت واسطه‌ای موجب می‌شود تا کتاب‌های امثال بخاری و افراد هم‌عصر او، مجموعه‌های حدیثی دوران قبل را متروک و بی‌اثر گردانند. درواقع می‌توان گفت جوامع حدیثی از آن جهت ماندگار شدند که کارکرد واسطه‌ای داشتند و پلی به‌سوی میراث حدیثی قبل از خود بودند. چنانچه انگیزه‌ی مهم صاحبان جوامع رجالی، مواجهه‌ی علمی با اهل سنت بوده است اما شرایط ایجادشده‌ی بعدی، زمینه را بیشتر برای مطرح شدن این کتاب‌ها به‌عنوان جوامع مطرح کرد. به‌عنوان نمونه رکودی که به‌واسطه‌ی برافتادن حکومت شیعی آل‌بویه و جایگزینی حکومت متعصب سلاجقه حاصل شد، عامل مهم شدن بیش‌ازپیش این

| تحول تعریف «کتاب» در تاریخ فرهنگی مسلمانان در قرون نخستین اسلامی | ۲۱

کتاب‌ها شد. براساس این رویکرد، تأسف بر فقدان کتب متقدم می‌تواند در فضای خاص‌تری قابل تفسیر باشد، چنانچه صاحب‌الذریعه بر فقدان کتاب «مدینه‌العلم» شیخ صدوق تأسف خورده است (گرجی، ۱۳۹۲، ۱۳۹).  
گفته شده است:

هرچند می‌دانیم مسلمانان شروع به نوشتن تاریخ کرده بودند ولی تنها تعدادی از نوشته‌های (قبل از) قرن نهم باقی مانده است و جز استثنائاتی گاه‌به‌گاه، هیچ‌یک از اینها در دست‌نوشته‌های اولیه باقی نمانده‌اند. اکثر نسخ خطی قرون هشتم و نهم، قرآن است... نسخه‌های خطی به دلایل مختلفی از بین رفته‌اند و مهم‌ترین عامل آن، این است که کاغذهایی که برای نوشتن این نسخه‌های عربی استفاده می‌شدند به‌ویژه در آب‌وهوای گرم و اغلب مرطوب خاورمیانه، دوام لازم را نداشت (رایبسون، ۱۳۹۲، ۷۸).

#### نتیجه

تلقی ساختارمند از حدیث اسلامی، یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر در تحلیل صحیح میراث فرهنگی تمدن اسلامی است. عدم اتخاذ دیدگاه مذکور و اکتفا به تقریرهای سنتی از مفهوم کتاب، نتایج مقبولی به همراه ندارد. قرن سوم و دوران قبل و بعد آن را می‌توان یکی از نقاط تغییر ساختاری در تاریخ تمدنی اسلام به حساب آورد. لزوم توجه به ساختار در تحلیل تاریخ فرهنگی به زبان ساده به این معناست که میراث مکتوب را باید در ساختار تمدنی خود تفسیر کرد. ماهیت استغراقی - واسطه‌ای کتاب در کنار ماهیت گفتاری - نوشتاری در قرون متقدم، مهم‌ترین ایده این مقاله است. بنابراین احیای میراث و بازسازی متون به هدف کارکرد و ثاقت‌افزایی آن از طریق بُرش متن از ساختار نقل روایی و ارائه‌ی مستقل آن به‌عنوان میراث حدیثی قرون نخستین، مبتنی بر عدم درک تمایز ساختاری در طول تاریخ تمدن اسلامی است که نتایج زیانباری را در تحلیل میراث تمدنی موجب خواهد شد.

### منابع و مآخذ

- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، (۱۴۰۴)، من لا یحضره الفقیه، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۳۷۰ق) کشف الحجه لثمره المهجه، نجف: المطبعه الحیدریه.
- اعظمی، محمد مصطفی، (۱۴۰۰)، دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینہ، المکتب الاسلامی.
- انصاری قمی، محمدرضا، (۱۳۹۴)، عقیده الشیعہ، قم: دارالتفسیر.
- پاکتنچی، احمد، (۱۳۹۵)، تاریخ حدیث، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- پاکتنچی، احمد، (۱۳۹۶)، جوامع حدیثی اهل سنت، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- تراپی، علی اکبر، (۱۴۲۴)، الموسوعه الرجالیه المیسره، مؤسسه امام صادق (ع).
- خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، (۱۴۲۸)، تقیید العلم، بیروت: المکتبه العصریه.
- رایبسون، جیس، اف، (۱۳۹۲)، تاریخ نگاری اسلامی، ترجمه ی محسن الویری، سمت.
- ربیین، اندرو، (۱۳۹۲)، رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن، به کوشش مهرداد عباسی، حکمت.
- زرکشی، بدرالدین، (۱۳۷۶)، البرهان، دار احیاء کتب العربیه.
- سادات ناصری، سیدحسن، (۱۳۶۲)، هزارسال تفسیر فارسی، تهران: نشر البرز.
- سبحانی، جعفر، (۱۴۲۰)، الموجز فی اصول الفقه، مکتبه التوحید.
- سزگین، فواد، (۱۴۰۳)، تاریخ التراث العربی، بیروت.
- سجادی، سیدصادق و عالمزاده، هادی، (۱۳۸۳)، تاریخ نگاری در اسلام، سمت.
- شوئلر، گریگور، (۱۳۹۱)، شفاهی و مکتوب در نخستین سده های اسلامی، ترجمه ی نصرت نیل ساز، تهران: حکمت.
- طباطبایی، سید کاظم، (۱۳۷۷)، مسند نویسی در تاریخ حدیث، قم: بوستان کتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، الاصول من الکافی، دارالکتب الاسلامیه.
- گرجی، ابوالقاسم، (۱۳۹۲)، تاریخ فقه و فقها، تهران: سمت.
- گلدزیهر، ایگناس، (۱۳۸۸)، گرایش های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه ی سیدناصر طباطبایی، تهران: ققنوس.
- گیب، هامیلتون، (۱۳۹۴)، تاریخ نگاری در اسلام، ترجمه ی یعقوب آژند، تهران: گستره.
- مدرسی طباطبایی، سیدحسین، (۱۳۹۳)، مکتب در فرایند تکامل، تهران: کویر.
- مدیرشانه چی، کاظم، (۱۳۹۰)، علم الحدیث، دفتر انتشارات اسلامی.

تحول تعریف «کتاب» در تاریخ فرهنگی مسلمانان در قرون نخستین اسلامی | ۲۳

- معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۸)، *التفسیر و المفسرون*، مشهد: الجامعه الرضویه.
- موتسکی، هارالد، (۱۳۸۸)، *حدیث/اسلامی: خاستگاه و سیر تطور*، ترجمه ی م. کریمی نیا، دانشکده ی حدیث.
- هونکه، زیگفرید، (۱۳۶۱)، *فرهنگ اسلام در اروپا*، ترجمه ی مرتضی رهبانی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.