

اصحابِ حدیث

اصحاب حدیث

اصحاب حدیث در معنای عام خود، عنوان گروهی از عالمان اسلامی است که در شیوه‌ی خود برای احادیث و پیروی آن اعتنایی ویژه داشته‌اند. اصحاب حدیث به معنای اعم، موضوعات مختلف دینی اعم از فقه، کلام و غیر آن را مورد بررسی قرار داده‌اند، اما آنان بیش از هر چیز در تاریخ فرهنگ اسلامی به عنوان یکی از دو گرایش اصلی در فقه اهل سنت در سده‌های نخستین در مقابل اهل رأی شهرت دارند. در این مقاله اهل حدیث و مذاهب اهل حدیث مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

اصحاب حدیث

عنوان گروهی از عالمان در سده‌های نخست اسلامی است که در روش خود برای آموزش احادیث و پیروی آن، اعتنایی ویژه داشته‌اند. آن گروه که در منابع اصحاب حدیث خوانده شده‌اند، با وجود گوناگونی روشها، در این امر اشتراک دارند که در برخورد با معارف دینی، منابع نقلی از احادیث و آثار زمینه اصلی مطالعات آنان بوده است. البته علمای اصحاب حدیث در چگونگی برخورد با حدیث، دارای روشی همسان نبوده‌اند و همین امر موجب می‌گردد تا در مطالعه تاریخی، ضرورت تمییز میان طیف‌های گوناگون احساس گردد. اگرچه اصحاب حدیث به معنای اعم، موضوعات گوناگون دینی مشتمل بر تعالیم فقهی و کلامی و جز آن را نیز مورد بررسی قرار داده، و در هر یک آثار متعددی نیز پرداخته‌اند، اما آنان بیش از هر چیز، در تاریخ فرهنگ اسلامی، به عنوان یکی از دو گرایش اصلی در فقه اهل سنت در سده‌های نخستین، در مقابل اصحاب رأی شهرت داشته‌اند.

در تحلیل اصطلاح باید گفت که حدیث به عنوان تعبیری برای «گفتار پیامبر(صلی الله علیه و آله و سلم)» البته اصطلاحی بس کهن است و پیشینه آن باید در کاربردهای سده نخست پیجویی شود. اما اصطلاح «اصحاب حدیث» به عنوان نامی برای گروهی معهود، از سابقه ای چنین کهن برخوردار نیست. آشکار است که اصطلاحی به صورت «اصحاب حدیث» حکایت از تقابلهای مذهبی دارد و به طبع زمانی مفهوم میابد که در عرصه این تقابل ها مصداق آن یافت شود. در نظری مجرد از تاریخ، از اصطلاح اصحاب حدیث اجمالاً چنین بر می آید که بر گروهی متکی بر حدیث اطلاق می شده است، اما برای دست یافتن بر مفهوم دقیق و تاریخی آن، لازم است که جایگاه گروه‌هایی که این نام بر آنها اطلاق گشته است، در تقابلهای مذهبی سده‌های آغازین آشکار گردد.

پیدایش اصطلاح اصحاب حدیث: در پیجویی از تاریخ تقابلهای مذهبی در سده نخست هجری، نخستین رویارویی میان یک گروه از تابعان که بر سنتهای پیشین اصرار می ورزیدند، با گروه مقابل، یعنی جمعی از دانشجویان جوان خود، رخ می نماید که به دنبال طرح پرسشهایی تقدیری(فرضی) و گسترش دادن نظری فقه بودند. این گروه سوی جناح غالب سنتگرا «اصحاب رأیت» خوانده می شد، اما هنوز این گروه جوان از چنان موقعیتی برخوردار نشده بودند تا سنت گرایان خود نیز در مقابل ایشان نیازمند نامیده شدن به نامی بوده باشند. در نسل بعد،

نیاز روز افزون به فقهی نظام پذیر و برخوردار از ساختاری قانونمند، شرایط را به زیان سنت گرایان تغییر داد و ناتوانی روزافزای آنان در پاسخگویی به نیازهای اجتماعی، به زودی جایگاه خصم را در محافل علمی مستحکم ساخت. [1] به روزگار نسل دوم تابعان، در کوفه که این تقابل بیشتر در آنجا دیده می شد، مکتب اصحاب ابن مسعود به ریاست ابراهیم نخعی و حماد بن ابی سلیمان، در طی دو نسل به تدریج گرایش «ارایت» را برگزینند و از سنتگرایی تند، دوری کردند، در حالی که مکتب عامر شعبی در برابر پدیده «ارایت» مقاومتی افزون از خود نشان داد. در بصره یکی از اختلافاتی که مکتب حسن بصری و ابن سیرین را شکل میداد، مساله «ارایت» و ستیز جناح ابن سیرین با این پدیده بود. در سرزمین حجاز، مکه در کاربرد نظر و برخورد درایی با مسائل دینی، بیشتر به «ارایت» گرایش داشت در حالی که در مدینه، هنوز بیشترین اصرار بر تقدیر ستیزی و کمترین رغبت برای ارایت دیده می شد.

در نیمه نخست سده 2ق، فقه، در طی تحولی سریع، مرحله فقه نظام گرا را پشت سر گذاشت و شتابان روی به سوی مرحله ای دیگر یعنی تدوین، نهاده بود که شکل گیری گروهی با عنوان «اصحاب رأی» حاصل آغاز همین مرحله در تکوین فقه بود. در میانه سده 2ق، نزاع بر سر آرایت و پرسشهای تقدیری، نزاعی پایان یافته بود، اما نزاع محافل دینی در باب استعمال رأی و صدور کاربرد آن، موضوعیتی کاملاً متفاوت داشت که دو گروه جدید را مقابل یکدیگر نهاده بود: گروهی که رأی فقهی را ارجحی ویژه می نهادند و به اصحاب رأی شناخته بودند، و گروهی که به رویارویی با آنان برخواسته، به پیروی از سنت پیشینیان اصرار داشتند، اما هنوز به عنوان (اصحاب حدیث) شناخته نمی شدند.

نکته: باید یادآور شد که در فرهنگ روایی سده نخستین، اصطلاح «اثر» مفهومی اعم از حدیث داشته و افرون بر احادیث مروی از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)، روایاتی حاکی از گفتار و کردار صحابه و تابعان را نیز شامل می شده است. گفتنی است که در عصر اتباع تابعان، افزون بر حدیث نبوی، گفتار و کردار صحابه و تابعان (البته برجستگان آنان) نیز به صورت نقل از فرد یا نقل جمعی، به سان آئینه ای از سنت نبئی موضوعیت یافته بود و در کنار دریافته ها از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در تعالیم دینی مورد توجه قرار می گرفته است. [2] بررسی نمونه های گوناگون از متون تاریخی حکایت از آن دارد که در دهه های میانی سده 2ق، اصطلاحی که شاخص «علم پیشینیان» [3] بوده، در عباراتی از زبان ابن جریح، زرارة بن اعین، اوزاعی و سفیان ثوری در منابع تاریخی ثبت شده است [4]. در واقع، طیفی از عالمان سنتگرا که در سده 2ق، در برابر اصحاب رأی صف آرایی کردند، در منابع متأخر، با عنوان عام «اصحاب حدیث» نام یافته اند، به تعبیر عصر خود، «اصحاب اثر، یا اصحاب آثار» خوانده می شده اند. [5] درباره جایگزینی عنوان «اصحاب اثر» با «اصحاب حدیث» گفتنی است که به عنوان نتیجه قابل انتظار از تدوین حدیث که از میانه سده 2ق، جریان جدی آن آغاز گشته بود، این گرایش در میان اهل اثر به طور روز افزونی تقویت می شد که با وجود کثرت احادیث مرفوع و امکان دسترسی به آنها، وجهی برای نهادن اعتباری همچون گذشته به آثار صحابه و تابعین وجود نخواهد داشت. [6] به هر روی با روند تدوین و افزایش ارتباط میان بومها، به تدریج باب نقد نسبت به آثار و محدود کردن دامنه آثار معتبر، چه در محافل اصحاب اثر و چه در محافل اصحاب رأی گشوده شد و کسانی چون قاضی ابویوسف و شافعی در دو حوزه به نقد نظری جایگاه آثار به عنوان مستند شرعی برخاستند.

گفتنی است بر پایه برخی شواهد تاریخی، تعبیر «اصحاب حدیث» از ربع دوم سده 2ق، تا پایان آن سده در عراق، به مفهومی خاص و متفاوت با مفهوم اصطلاحی مورد بحث، بکار می رفته است، در روایتی از سلیمان اعمش، گروهی با عنوان «اصحاب حدیث» مورد عتاب قرار گرفته

اند[7] که مقصود از آن کسانی جز «طلاب حدیث» نبود که آداب ندانی برخی از آنان در تعلم، استاد را به ستوه آورده است.

در نیمه نخست سده 3ق، اصحاب حدیث، با بار معنایی پیروان حدیث نبوی، مفهومی افتخار آمیز یافت و سنت گرایانی برجسته چون احمد بن حنبل و اسحاق بن راهویه، خود و همفکرانشان را «اصحاب حدیث» خواندند. در این راستا، به تدریج زمینه ای برای گروه های مختلف فکری پدید آمد که اصحاب حدیث را عنوانی عام برای (سنت گرایان) تلقی کنند و بدون در نظر گرفتن تمایزهای فکری و مراحل تاریخی، نام «اصحاب حدیث» را هم بر متأخران و هم بر متقدمان، اطلاق نمایند. با اینکه در نیمه دوم همان سده، عالمی برجسته از اصحاب حدیث چون ابن قتیبه، در جداسازی اصحاب رأی و اصحاب حدیث، آگاهانه، شخصیت هایی از اصحاب اثر، چون سفیان ثوری، اوزاعی و مالک را در شمار اصحاب رأی و نه اصحاب حدیث نهاده است[8]. در آثاری چون کتاب الايضاح منسوب به فضل بن شاذان(ص7) اصطلاح اصحاب حدیث تعمیم یافته، و بر کسانی از سلف، چون سفیان ثوری، یزید بن هارون، جریر بن عبدالحمید(ضبط به خطا عبدالله) و وکیع بن جراح اطلاق شده است.[9] در مطالعه روشهای فقهی در طول دو نیم سده(میان سده 2 تا اواسط سده 3ق) باید دو دوره متقدم و متأخر را متمایز از یکدیگر بررسی کرد و در دوره متأخر نیز، تفاوت میان بازماندگان اصحاب اثر و نمایندگان اصحاب حدیث به معنای اخص را ملحوظ داشت.

متقدمان از اصحاب اثر:

در بررسی کلی درباره شیوه های استدلال اصحاب اثر در سده 2ق، گفتنی است که اختلاف روش آنان با اصحاب رأی، تنها امری نسبی بوده است. در واقع اگر تمایزات صنفی و برخی شعائر اعتقادی کنار گذارده شود و مبنای جداسازی اصحاب حدیث و رأی با تکیه ای بر معنای ظاهری این دو عبارت، تنها بر میزان گرایش هر فقیه به کاربرد اثر یا رأی نهاده شود، نمایندگان برجسته اصحاب اثر چون مالک، سفیان ثوری و اوزاعی، در جایگاهی نزدیک به اصحاب رأی قرار میگیرند. گفتنی است که ابن قتیبه، از متأخران اصحاب حدیث از شاگردان اسحاق در کتاب المعارف(ص494 به بعد) با کاربردی خاص از اصطلاح اصحاب رأی، در فهرستی که به فقیهان اصحاب رأی پرداخته، نام فقیهان اصحاب اثر متقدم چون مالک و اوزاعی و ثوری را در کنار ابوحنیفه و دیگر رأی گرایان آورده و بدین ترتیب به توسع این فقیهان در کاربرد رأی اشاره داشته است. در واقع با برداشتی ظریف از این گفتار، می توان اصطلاح اصحاب را نیز دارای دو کاربرد تاریخی اخص(مشهور) و اعم مشتمل بر رأی پذیران اصحاب اثر دانست.

فقهاء اصحاب اثر در سده 2ق:

سرزمین حجاز، بویژه مدینه، همواره در طول تاریخ فقه به عنوان پایگاه نمادین اصحاب اثر شناخته شده است. اگرچه در محیط مدینه در این سده، فقیهانی اثر گرا چون ابن ابی ذئب(د159ق) و ابن ابی الزناد(د174 یا 180) را به خود دیده ولی شخصیت برجسته مالک بن انس(د179) همگی اینان را تحت الشعاع قرار داده است.[10] در مکه به موازات حلقه های درس مالک و شاگردانش، عالمی از اصحاب اثر چون مسلم بن خالد زنجی(د180ق) و سفیان بن عیینه(د198ق) حضور داشتند که بازتاب گسترده فقه آنان در میراث نقلی فقه شافعی نمودار است. آخرین فقیه سرشناس از این مکتب عبدالله بن زبیر حمیدی(د219ق) که فتاوی او در حجاز و اصحاب حدیث بغداد[11] و خراسان نیز مورد توجه بوده است.[12]

فقهای اثرگرای شام:

ابوعمر اوزاعی(د158ق) او عالمی پرسفر بوده و از مشایخ گوناگون شام و حجاز، عراق، مصر و

یمامه از جمله بزرگانی چون عطاء، قناده و زهری بهره گرفته است و از نخستین نویسندگان در باب فقه و سنن است. مهمترین بخش بر جای مانده از آثار وی، بخش هایی اقتباس شده توسط ابویوسف از نوشته او در باب (سیر) است. از دیگر فقیهان شام عبادین خواص است که در رساله برجای مانده از او، نمونه ای مهم از اعلام مواضع از عالمی از اصحاب اثر در نیمه دوم سده 2ق می باشد. ویژگی هایی چون ابتدایی بودن تعالیم، دنباله روی «اثر گذشتگان» و امر به تقلید صحابه، تعلق متن را به آموزش های پیش از شافعی آشکار می سازد [13].

فقهاء مصر:

در همان دوره از فقیه مصری، لیث بن سعد (د175ق) می توان نام برد که مذهب او برای مدتی رقیب سرسختی برای مذهب مالک بوده است. لیث بجز دانش مصریان، از مشایخ بزرگ مکه و مدینه، چون عطاء و زهری بهره گرفته و شاید همین جمع میان سنت مکیان و مدنیان با مصریان باشد که او را بسیار مورد توجه شافعی قرار داده است [14]. مهمترین منبع برای بررسی دیدگاه های فقهی لیث، رساله اش در پاسخ به مالک بن انس می باشد. [15]

فقهاء اصحاب اثر عراق:

محیط عراق از شرائز ویژه ای برخوردار است؛ چراکه در این سرزمین بیشترین منازعه میان اصحاب اقر و اصحاب رأی و بیشترین فاصله در اعلام مواضع دو گروه دیده می شود، در حالی که در اقر اشتراک دو جناح در منابع نقلی و پاره ای از روش های اجتهادی، علماء بیشترین قرابت میان اصحاب اثر و اصحاب رأی در ریز فتاوی در همین بوم به چشم می خورد. نماینده شاخص اصحاب اثر در کوفه، سفیان ثوری (د160ق) بوده و از بزرگان تابعین عراقی بهره گرفته و به روزگار بی رقیب در کوفه بوده است. [16] از آثار فقهی وی، جز چند برگگی با عنوان «الفرائض» برجای نمانده است. [17] اما می دانیم که کتاب وی (الجامع فی الرأی) که در بردارنده آراء و نظریات فقهی او بوده، تا مدتها در محافل اثرگرا رواج داشته است. [18] از دیگر فقهاء کوفی می توان از این افراد نام برد که در عین استقلال در آراء فقهی میشوند آنان را در شیوه های کلی در کنار سفیان ثوری قرار داد: حسن بن صالح بن حی (د167ق) عالم زیدی، شریک بن عبدالله نخعی (د177ق) و ابن مبارک مروزی (د181ق).

علماء بصره:

از متقدمان اصحاب اثر در بصره، شعبه بن حجاج، حماد بن زید و یحیی بن سعید قطان را می توان نام برد، ولی جز قطان، از آراء دیگران کمتر اثری باقی مانده. فقه حماد بن زید به عنوان ادامه فقه شعبه [19]، در عصر خود در بصره از اهمیت قابل ملاحظه ای برخوردار بوده است. شایان ذکر است که ابوداود سجستانی از محدثان بصری سده بعد، به پاس احترام به فقه متقدم بصره وصیت کرده بود تا پیکر او را طبق مندرجات کتاب سلیمان بن حرب از حماد بن زید غسل دهند. [20] باید اشاره کرد که دوره متقدمان اصحاب اثر، دوره ای در تاریخ فقه اهل سنت است که فقه اصحاب حدیث (به معنای اعم) با اصحاب رأی بیشترین قرابت را یافته بود و وجه امتیاز این دو گروه از یکدیگر در این دوره، علاوه بر تفاوت های ظریف در باب ترجیح میان اثر و رأی بیشتر در تمایز دو گروه از نظر صنف علمی و ریشه های تاریخی دو مکتب جلوه می کرد.

ویژگی های مشترک در روش فقهی میان مکاتب گوناگون اصحاب اثر:

الف: کاربرد دلیلین کتاب و سنت:

در بررسی نحوه برخورد اصحاب اثر متقدم با کتاب الله، به عنوان شاخص باید به روش مالک اشاره کرد؛ باید یادآور شد که وی در برخورد با ظواهر کتاب، پای بندی بسیار نشان داده و در پذیرش حدیثی که معارض با ظواهر کتاب باشد بس سختگیر بوده است. اصرار او بر این شیوه

بیش از ابوحنیفه بوده. نمونه آن، حکم بر وفق عموم ظاهری آیات (مائده/96؛ انعام/145) دربارهٔ گوشت های خوراکی است. [21] می توان از تکیه بر اتباع کتاب الله در صفحه 160 و 163 از «رساله» عباد بن عباد، فقیه شامی که تعبیری چون ضرورت «عمل به محکمت»، و «امام نهادن قران» به کار برده است را یاد کرد. در مورد نقد اخبار هم «موطأ» مالک، تا اندازه ای می تواند روشنگر گرایش های اصلی مؤلف باشد که فقط شمار محدودی از احادیث مرفوع را در موطأ ضبط کرده که نشان از سختگیری مؤلف آن دارد و همین امر موجب شده تا در برخی محافل، موطأ، به عنوان یکی از صحاح سته شناخته شود. [22] استناد بسیار به مرسلات فقیهان متقدم مدینه در موطأ (مثلاً: ص 7) نیز نشان از اعتبار آن نزد مالک دارد. در عراق، سفیان ثوری در عین اینکه در مستندات فقهی خود، برای «اثر» جایگاهی اساسی قائل بود، ولی هر «اثری» را هم معتبر نمی شمرد و سخت بر لزوم اسناد تکیه می کرد و آنرا لازمهٔ اثر می شمرد. [23] دربارهٔ جایگاه آراء تابعان در فقه متقدم اصحاب اثر و به عنوان نمونه در فقه مالک، باید گفت که در سراسر موطأ، افزون بر آراء صحابه، فتاوی و سیرهٔ تابعان مدنی گنجانیده شده است و با مقایسهٔ آنها با آراء منقول از مالک، چنین مینماید که آراء ایشان (بویژه سعید بن مسیب، زهری و عروه بن زبیر) اگر هم در نگرش مالک حجت شناخته نمی شده اند، ولی نقش مؤثری در شکل گیری فقه او ایفاء کرده است.

ب: استناد به سیرهٔ مسلمین و اجماع:

مدینه به عنوان هجرتگاه پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و زیستگاه بیشترین صحابه، نزد بسیاری از تابعان، به عنوان خاستگاه اصلی علوم دینی شناخته می شده است. این ویژگی از سوی عالمان مدینه را بر آن می داشت تا رسالت نگاهبانی از سنت نبوی و مقابله با بدعتها را بر دوش خود پندارند و از سوی دیگر، با این تلفی که سنت معمول در مدینه، تلویحا سنتی تأیید شده از سوی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و اصحاب او بوده است، خود را از رجوع به دانش دیگر مناطق بی نیاز ببینند. [24] روشنترین بازتاب این سیره، در فقه مالک به چشم می خورد که در رسالهٔ او به لیث بن سعد به روشنی به عنوان پایه ای نظری مطرح شده است و در موطأ هم استناد به این سیره را با عباراتی چون «الذی ادرکت علیه اهل بلدنا» (ص 303، جم) و به خصوص عبارت کوتاه و پر استعمال «الامر عندنا» می توان باز یافت و تنها در مواردی محدود، تعبیری چون «مضت السنة علی...» و «سنة المسلمین...» (ص 319، 550) را بکار برده است. [25] در دیگر مناطق فقهای اثرگرای هم عصر مالک، اگرچه به گونه ای به سیرهٔ مسلمین استناد می کرده اند [26]، اما جایگاه ممتازی برای سیرهٔ اهل مدینه قائل نبوده اند چنانکه لیث، فقیه مصری همانگونه که به صراحت از نامهٔ مالک و پاسخ آن برمی آید، سیرهٔ اهل مدینه را حجت نمی شمرد. برخلاف مالک که اجماع در عبارات او غالباً با این تعبیر «الامر مجتمع علیه عندنا» بیان می شده و از سوی اصولیون به اجماع اهل مدینه تفسیر شده. [27] در فقه اوزاعی، چهره ای کاملاً غیر بومی داشته است او به اجماع اهل علم تمسک می کرده [28] و در رساله اش به ابوبلیج (ص 200)، از جمله احکام مشروع، حکمی را بر شمرده که «مردم بر آن اجماع کرده اند».

ج: طریقه ای وسطی میان اتباع سنت و رأی:

مالک بن انس که تحصیل خود را در موطنش به انجام رسانیده و پروردهٔ عالمان اثرگرای مدینه چون ابن شهاب زهری، و فقیهان صاحب نظر یا به اصطلاح (اصحاب رأی) مدینه، چون یحیی بن سعید انصاری و ربیعة الرأی بوده است در ساختار فقهی خود بازتابی از مشایخ خویش را همراه دارد. او دست مایهٔ نقلی خویش از سنت مدینه را از صحابیانی چون عمر، عایشه و ابوبهریره و از فقهای سبعه گرفته است [29] اما در شیوهٔ فقاهاست از آموزش های استادان اهل رأی تأثیری

آشکار پذیرفته است. بایدگفت که مالک در استدلالات فقهی خود، در چارچوبی محدود از قیاس و شیوه های رأی گرایانه بهره می جسته است، [30] حتی بر پایه نقل ابن قاسم، مالک، استحسان را در فقه ارزشی فراوان می نهاده [31]. اوزاعی هم رأی و قیاس را تا حد قابل ملاحظه ای پذیرا بوده و بر پایه نقلی، اختلاف موضع خود با ابوحنیفه را در مسأله رأی، اختلافی اساسی نمی دانسته است. [32] کاربرد استحسان به شکل اولیه هم در فقه اوزاعی نمونه هایی دارد، بطور مثال در بحث «جاریه مغنیه» سخن از ابطال بیع آورده و سپس تصریح کرده که: «این حکم بر اساس استحسان است و قیاس، صحت را اقتضاء دارد». [33]

در عراق، سفیان ثوری اگرچه در برخورد با رأی، از ابوحنیفه انتقاد می کرد و با روشهای فقهی ابوحنیفه مخالفت داشت [34]، ولی شواهد چنین می نماید که او نیز همانند دیگر اثرگرایان هم عصرش چندان از عمل به رأی پرهیز نداشت. او فقیهان رأی گرای چون ابن ابی لیلی و ابن شبرمه را برجسته ترین فقهای کوفه می شمرد [35] و بدین ترتیب موضع مثبت خود را نسبت به رأی گرایان غیر حنفی اعلام داشته است. حتی بیشترین اختلاف وی با ابوحنیفه در مورد اعتقادات است و مقایسه ای آماری میان فتاوی او و ابوحنیفه نشان می دهد که آراء فقهی آندو در عمل بسیار به یکدیگر نزدیک بوده است. [36]

بخش دوم: شافعی و اصحاب حدیث متأخر:

مرکزیت یافتن عراق در میانه سده 3ق، زمینه ای برای پای گیری مکاتب نوین و غیر بومی در علوم مختلف اسلامی بود. در فقه نیز در نیمه دوم همان سده، فقیهانی با گرایشها و بومهای گوناگون در بغداد گرد هم آمده بودند که در میان آنان کسانی از برجسته ترین شاگردان ابوحنیفه، مالک و دیگر فقیهان حضور داشتند. هرچند در این میان، اصحاب رأی در ارائه فقهی مدون، از دیگران پیشی داشتند و حتی فقه آموزان اصحاب حدیث نیز خود را بی نیاز از محافل آنان نمی دیدند. [37] با حضور شافعی، شرائط تا اندازه ای برای اصحاب حدیث مساعدتر شد و درنگ کوتاه شافعی در بغداد (195_199ق) نقطه گردشی مهم در تاریخ فقه اصحاب حدیث بود. این برهه برای شافعی فرصتی مهم برای تدوین اندیشه هایش و فراهم آوردن شرائط برای گروهی از محدثان فقه آموز جوان در بغداد، چون احمد بن حنبل و اسحاق بن راهویه بود که با الهام از آموزش های شافعی و نه در راستای آن، طرحی نو در فقه اصحاب حدیث در اندازند که می توان از آن به عنوان فقه اصحاب حدیث متأخر تعبیر کرد. [38]

فقه احمد بن حنبل، اوج گریز از تقدیر و تدوین:

در تحلیل اندیشه فقهی احمد بن حنبل باید گفت او بیش از همه بر پیروی از حدیث و ترک قیاس و رأی_جز در موارد ضرورت_ پای می فشرد و در کنار این برخورد، پرهیز از مسائل تقدیری را نیز مبنای خود ساخته بود. در فقه احمد، این تفکر شافعی که سنت مفسر کتاب الله است، با تأکید بیشتری مطرح شده و پیروی از ظواهر کتاب با وجود احادیث معارض، سخت نکوهش شده است. در استناد به احادیث، احمد بر آن بود که احادیث «منکر» را باید وانهاد و تنها احادیث «معروف» را صادر شده از پیامبر تلقی کرد. در برخورد با آثار صحابه و تابعین، احمد قول صحابه را بر رأی و قیاس مقدم می شمرد ولی اقتدای او به تابعین باید به معنای گزینش قول مختار از میان آراء تابعان تلقی می گردد. او اجماع را از حجج فقهی نمی شمرد و از نقادان جدی آن بود. شیوه های اجتهادی در فقه احمد کاربردی نسبتاً محدود داشت اما روش او نفی کامل این شیوه ها نبود. [39] اگرچه تا سده 4ق، فقه احمد تنها به عنوان فقه عالمی از اصحاب حدیث_با گرایش متأخر آن_ مطرح بوده [40] ولی حتی در سده 3ق، فقه احمد به عنوان یکی از اصلی ترین نمایندگان فقه اصحاب حدیث شمرده می شده است [41]. اسحاق بن راهویه (د238ق)

که معاصر با احمد بود، بر خلاف احمد، کمتر شناخته شده است. او اهل خراسان بوده و در دانش فقه از تنوع تحصیلی برخوردار بوده است و استادانی از بومها و مکاتب مختلف را درک کرده و همین ویژگی باعث اعتدال نسبی در مقایسه با احمد را باعث شده [42]. با نگرشی آماری در سنن ترمذی در نقل فتاوی آنان 88% اتفاق نظر و تنها 12% اختلاف نظر بوده است. در تحلیل اندیشه فقهی اسحاق، بر پایه منابع محدود، می توان گفت که او همچون احمد، و نهادن کتاب و سنت و التزام به قیاس را به باد انتقاد گرفته [43] و سنن و فرائض را خارج از کاربرد قیاس و نظر عقول دانسته است [44]. قرائنی حاکی است که تمسک به ظواهر کتاب در فقه او از پذیرش بیشتری برخوردار بوده است [45]. در باب اجماع، نقل حدیث «عدم اجماع امت بر خطا» از دو طریق، در مسند اسحاق [46] در مقایسه با احمد که از آوردن این احادیث در مسند خودداری داشته نشانگر موضع معتدل تر او می باشد، و در برخورد با حدیث، جدا کردن «سقیم» از «صحیح» آنرا مبنا قرار داده بود [47]. تأکید بر رجوع مستقیم به ادله و ستیز با تقلید از فقیهان، حتی فقیهان برجسته اصحاب حدیث، ویژگی مشترکی است که در تعالیم احمد و اسحاق دیده می شود [48].

در سده 3ق، نگرش غالب بر محافل اصحاب حدیث خراسان و تا حدودی جبال، نسبت به فقه، بیشتر در راستای اندیشه های اسحاق بوده است و فقیهانی چون شاگرد او بخاری و نیز ترمذی، در نگرشی کلی تحت تأثیر اسحاق بوده اند که روی آوردن به تألیف آثار حدیثی-فقهی با عنوان «جامع» و از جمله آنها «کتب سته» از ثمرات این نگرش می تواند باشد. گرایشهایی معتدل در بغداد:

افزون بر مشرق اسلامی در بغداد نیز ویژگیهای فقه احمد را نمی توان خصوصیات مشترک میان تمامی فقیهان اصحاب حدیث در سده 3ق، قلمداد کرد و در میان هم درسان او کسانی چون ابو ثور (د240ق) را می توان یافت که فقه او منزلتی میان فقه روایی و فقه رأی گرا داشته است. [49] در فقه او گرایش نزدیک به شیوه ظاهریان در تکیه بر ظواهر کتاب و موضعی خوشبینانه نسبت به کاربرد رأی دیده می شود [50].

ابوعبید قاسم بن سلام (د244ق) به تعبیر دقیقتر از بازماندگان اصحاب اثر می باشد [51]. او به فقه ثوری عنایتی ویژه داشته، ولی نسبت به قیاس بدبین بوده و پس از کتاب و سنت، فتاوی «صالحان» (از صحابه و تابعان) را معتبر می دانست [52] و در استای همین گرایش، اجماع شافعی را با «شهرت فتوایی» جایگزین ساخت و آن را در نقد اخبار و تراجم بکار میگرفت [53]. عقائد اصحاب حدیث:

در مقایسه ای کلی میان باور متقدمان و متأخران از اصحاب حدیث_البته با صرف نظر از جزئیات_ می توان گفت که گرایش غالب در میان ایشان:

تکیه بر ظواهر نصوص اعتقادی از کتاب و سنت بوده است. آنچه تعالیم احمد بن حنبل پیشوای اصحاب حدیث متأخر را از متقدمان متمایز می سازد عمده اختلافی است که در شیوه برخورد آنان با نصوص اعتقادی وجود داشته است. چه پرهیز شدید احمد از هرگونه تأویل و برداشت درایی از نصوص قرآن و متون روایی و اصرار بر باور آوردن به ظاهر نصوص (بی چون و چرا) و بدون تلاشی در جهت تحلیل عقلی آنها، نظام اعتقادی احمد و اصحاب حدیث متأثر از او را به صورت یک مجموعه توجیه نشده از قالب های مأثور در آورده است. آنچه به عنوان اساسی ترین اختلاف در میان گروههای گوناگون اصحاب حدیث می توان عنوان کرد، اختلاف دیدگاه های ایشان در مباحث سیاسی_ اعتقادی امامت و قیام به سیف است. در حالی که در مباحث محض کلامی چون صفات باری، قدر و منزلت فاسق، کمتر اختلافی به چشم میخورد.

تشیع و مسأله امامت:

جریان غالب در محافل اصحاب حدیث در کوفه در برخورد با مسأله امامت «ختنین» و تفاضل میان آنان، گرایش علوی بود که در اصطلاح آن روز «تشیع» خوانده می شد. به گفته ابوالحسن کوفی از عالمان اصحاب حدیث، تشیع معمول در میان «اهل علم» (اصحاب حدیث) آن بود که علی (علیه السلام) را بر عثمان افضل می شمردند، در حالی که به طور معمول نزد آنان تفضیل آن حضرت بر شیخین «رفض» تلقی می گردید [54]. البته گفتنی است که در میان متشیعان از اصحاب حدیث کوفه، تفضیل امام علی بر عثمان باوری غالب بود. در باب شیخین در گزارشهای اصلی سنت همچون گفتار ابن قتیبه (المعارف، 16) چنین انعکاس یافته که تفضیل شیخین نظریه ای عام میان اصحاب حدیث بوده است در حالی که در منابع دیگر مانند (المقالات و الفرق سعد بن عبدالله اشعری <ص 11، 73>) خلاف این سخن را می توان یافت [55].

جایگاه عثمان میان اصحاب حدیث:

درباره عثمان، دو دیدگاه متمایز نزد اصحاب حدیث وجود داشت: گروهی که حسن بن صالح بن حی در رأس آن بود و فقیهی چون وکیع بن جراح از وابستگان آن بود، از «ترحم بر عثمان» نیز پرهیز می جستند [56] و در برخوردی خصمانه نسبت به حاکمیت عباسی به ترک نماز جمعه و قیام به سیف گرایش داشتند [57]. در طیفی از اصحاب حدیث متشیع که بیش از دیگر گروه ها به غیرمتشیعیان نزدیکی داشته اند، تشیع در حد تفضیل امام علی (علیه السلام) بر عثمان محدود شده و امامت خلفا، از پیشینیان تا خلفای عباسی با احترام تلقی می شد. در رأس این گروه، شخصیتی چون سفیان ثوری قرار داشت و در تقابل با گرایش حسن بن صالح، با ترک جمعه و قیام به سیف مخالفت می ورزید [58]. این نوع معتدل از تشیع در دیگر مناطق هم آشنا بود و حتی در منابع، بزرگانی چون شعبه بن حجاج عالم بصره، هشیم بن بشیر عالم واسط، عبدالرزاق صنعانی عالم یمن، و با قدری تأخر، عبدالرحمن بن ابی حاتم عالم ری از شیعه شمرده شده اند. [59] از ویژگی های مشترک طیف های گوناگون شیعه از اصحاب حدیث برخورداری آنان از موضع گیری های عدالت خواهانه در برابر نظام جور بود که در مناسبت های پیش آمده، به همراهی عالمان این مکتب با قائمان به سیف منجر می شد.

از گزارشهای تاریخی بر می آید که کسانی از سران اصحاب حدیث، چون سفیان ثوری از کوفه، شعبه بن حجاج از بصره، و هیثم بن بشیر از واسط، در جریان قیام ابراهیم حسنی، امام زیدی، نقشی مهم ایفا کرده و شخصا در عرصه نبرد شرکت نموده اند. [60] نیم سده پس از آن در جریان قیام زیدی ابوالسرایا، شخصیت های نامدار از سران اصحاب حدیث کوفه چون ابوبکر و عثمان پسران ابی شیبه، ابونعیم فضل بن دوکین و یحیی بن آدم در شمار همراهان او جای داشته [61]. محمد ابن اسماعیل بخاری، مسئله تشیع در میان اصحاب حدیث را به عنوان همراهی با مذهب اهل بلدیه تلقی کرده و آنرا امری سهل شمرده او در پاسخ به پرسشی در مورد تشیع ابوغسان ماکدین اسماعیل به بیان تفاوت ها طیفهای شیعه در اصحاب حدیث پرداخته [62].

محافل شام و مصر:

در نیمه آخر سده 2 ق: برخورد عالمان اصحاب حدیث در مقابل با برخی سنت های خاص بومی در مسأله امامت بود. بر اساس منابع تا ربع سوم سده 2 ق، سنتی در... بر «انقباض» حضرت علی علیه السلام جریان داشت و در مصر، مردمان در دوام بر طریقه پیشینیان، امامت خلیفه سوم را انکار داشته و بر انتقاص او اصرار داشتند، که در همین دوره لیس بن سعد پیشوای اصحاب حدیث مصر (د 175 ق) و اسماعیل بن عیاش محدث نامی شام (د 182 ق) در

حرکتی همسو و شاید همانگ، مردمان دیار خود را به ترک انتقاص فراخوانده، و در این دعوت نیز توفیقی حاصل نمودند. [63] با محور قرار گرفتن شخصیت حنبل در غالب محافل اصحاب حدیث عراق، این اندیشه در محافل اصحاب حدیث فائق آمد که اطاعت از «ائمہ مسلمین» لازمه طریقه اهل سنت است و هر کسی خلیفه مسلمانان باشد، اگرچه فاجر یا قدرت یافته به قهر بوده باشد، لازم الاتباع است. [64] احمد در نظریه خود درمسأله امامت به «تربیع خلفا» قائل بود و ترتیب آنان در فضیلت را همان ترتیب تاریخی حکومت آنان می دانست. [65]

در مورد متقدمان اصحاب حدیث با مسائل کلامی، نوشته های مفصلی که با توجه به آنها بتوان متوجه مبنای فکری اصحاب حدیث متقدم شد در دست نیست و فقط برخی نقل قولهای کوتاه به نقل آنان است که غالباً بصورت عبارتی قالبی و کم انعطاف به اعلام مواضع در مباحث مورد نظر پرداخته اند. بخش اعظم این عبارات به دو موضوع صفات باری تعالی و تعریف ایمان اختصاص دارد که با عباراتی تکراری بیان شده اند.

گفتار اصحاب حدیث در باب مباحث کلامی همواره در حد رفع تکلیف بوده است. و جنبه ای کاملاً جدلی داشته است. به هر حال به بررسی مطالب باز مانده از همینگونه قالب های جدلی، نشان می دهد که باور غالب متقدمان اصحاب حدیث نیز همچون متأخران آنان به طور قابل ملاحظه ای مبتنی بر پذیرش باورهای مآثور و منقول از سلف با تکیه ای خاص بر الفاظ آثار و پرهیز از پیوستن به مکاتب نوظهور کلامی یا حتی ارائه تحلیلی مستقل بر الفاظ مآثوره بوده است. [66]

براساس آنچه در ابن قتیبه آمده است، عقیده به جبر، غیر مخلوق بودن قرآن و رویت خدا در قیامت از وجوه مشترک میان عالمان اصحاب حدیث بوده است و تنها در برخی از موضوعات پیچیده کلامی چون بحث از مخلوق بودن در لفظ قرآن میان آنان اختلاف بوجود آمده. [67]

[1]. : 66/1 451/1 516/2 [2]. : 122... [3]. : 134/2 [4]. : 156 [5]76... : 6028...
[6]. 27 266 75 : [7]. 131 : [8]. 496-498 [9]. : 10... [10]. : [11]. 43
: 126/9 : [12]. 43/2 : [13]9/1 : 163-160/1 : [14]. 282/8 : [15]. 74-73/1 : 126/9
: [16]. 252 : [17]. 76-24/7 : [18] GAS, I/514 : 220 127... : [19]. 63/1 : [20]. 749/5 :
[21]. 173/4... : [22]. 308 307 : [23]. 20 19/1 : [24]. 42 41 : [25]. 65 64 : [26]535 :
: [27]. 17 5 : [28]. 619/6 : [29]. 91 17 : [30]. : [31]. 523 : [32]. 417/6 428/5 195/6 :
: [33]. 52 ... : [34]. 1/3 : [35]. 406/13 ... 21/3 : [36]. 214/4 : [37]. 313/5 : [38]. 725/6 :
[39]. 221/1 : [40]. 730 -728 /6 : [41]. 258 : [42]. 540/1 : [43]. 540/3 : [44]. 54 -53 :
: [45]. 56 : [46]. 56 -55 : [47]. 104/3 ... : [48]. 76 -74 : [49]. 74 277 : [50]. 65/6 :
: 588/2 ... : 445 : [51]. 289-288 /5 29/1 265 : [52]. 28 : [53]. 439 : [54]. 705-704/5 : [55]. 1/235 :
: 254 235 : - [56]. 248 /2 : [57]. 588/1 : [58]. 499/1 : [59]. : [60]. 588/2 - : 254 235 :
- [61]. 260 -258/6 : - [62]369 -366 : - [63]432/10 : - [64]240/1 310/2 : - [65]244-243/1 :
160 : - [66] : /397/1 : 206-205 : - [67]161-160 : 102 :