

**“Naturalization for Dating Based on Hasan Hanafi's opinion”:
with Individual Study of Narrative :“Cause of Shame” in
Narrative Interpretations**

Masoumeh Rayaan*

Abstract

Narrative dating is one of new methods in science of Hadith based on, we can realize approximate time of narrative existence, and existence process, reasons and thinking of some Islamic communities in period of history. Analyzing the documents of narrative, shows appearance of many thoughts toward theorizing opinions, Jurisprudence, morality promotion and faithful life style [by visual drawing of predication arachnoid network, and main & secondary common circles in one side, and analysing "text" and also "text & document" together in other side]. And in all over the Islamic history, it caused many narratives: some ones as authentic and another: weak, which enter in narrative interpretation if Quran. Hasan Hanafi - Egyptian contemporary researcher- believes: Islam needs understanding which is favorable with freedom & advancement. And religious context understanding need new tools also to show efficiency of Muslims' texts in related to classic sciences in contemporary world. So religious researchers can mix narrative dating with traditional methods by using new searching methods (with analyzing text & document), and join those sciences with those of Islamic traditions (by naturalization of scientific mechanism). We propose to analyze time, place, creators and process of narrative appearance in all over the time, and recognize this narrative appearance time, and naturalize using this methodology toward more valid usage in narrative interpretations] by analyzing narrative predication and hermeneutic analyzing the text and referring to Muslim Scholars' Rijali books. [

Keywords

Dating; Hasan Hanafi; Naturalization; Narrative interpretation; Cause of shame (Al_Mirah Awrah).

* Assistant Professor, Bu Ali Sina University, Hamadan, Iran. m.rayaan@basu.ac.ir

«تاریخ‌گذاری حدیث مبنی بر دیدگاه بومی‌سازی حسن حنفی»:

پیشنهادی در عرصه تفاسیر روایی

معصومه ریعان*

چکیده

تاریخ‌گذاری روایت یکی از روش‌های نوین حدیث‌شناسی است که بر مبنای آن علاوه بر تعیین تقریبی پیدایش روایات، می‌توان سیر ظهور و دلایل بروز و تفکر برهه‌ای از تاریخ جوامع مسلمان را شناسایی نمود. تحلیل اسناد روایات با ترسیم بصری «شبکه‌های عنکبوتی اسناد» و با شناسایی «حلقه‌های مشترک» اصلی و فرعی از یک طرف و تحلیل «متن» و نیز تحلیل توأمان «اسناد و متن» از طرف دیگر، ظهور تفکرات بسیاری در جهت نظریه‌پردازی عقاید، فقه، ترویج اخلاق و سبک زندگی مؤمنانه را نشان می‌دهد که در طول تاریخ اسلام منجر به پیدایش روایات بسیاری گردیده است که گاه به وثاقت و گاه به ضعف ظهور نموده و به تفاسیر روایی قرآن نیز راه یافته‌اند. حسن حنفی پژوهشگر معاصر مصری معتقد است اسلام نیازمند درکی همسو با آزادی و پیشرفت بشر است و درک متون دینی علاوه بر روش‌های مرسوم سنتی نیازمند ابزارهای نوینی است تا در پیوند با علوم کلاسیک، کارآمدی متون مسلمانان را در جهان معاصر معنا بخشد. براساس این نگرش در عرصه علوم دین و روایت پژوهشگران دینی می‌توانند با بهره‌گیری از روش‌های نوین تحقیق، با نقد متن و سند، تاریخ‌گذاری روایات را با روش سنتی عالمان مسلمان درآمیخته و با بومی‌سازی مکانیسم‌های علمی، بین آن علوم و علوم سنتی اسلامی، پیوند برقرار نمایند. در این مقاله برآنیم تا از رهیافت چنین نگرشی، در یک مطالعه موردی، با تحلیل اسناد و متن روایت «المرأه عوره» که در تفاسیر روایی قرآن مورد استناد قرار گرفته و با مراجعه به کتب رجالی عالمان مسلمان، زمان، مکان، پدیدآورندگان و سیر تطورات این روایت را در طول زمان ارزیابی کنیم، تاریخ ظهور این روایت را بازشناسی کرده و استفاده از این روش‌شناسی را جهت کاربرد معتبرتر در تفاسیر روایی بومی‌سازی نماییم.

کلید واژگان: تاریخ‌گذاری، بومی‌سازی، حسن حنفی، تفاسیر روایی، روایت المرأه عوره.

* استادیار دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران m.rayaan@basu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۸

طرح مسأله

حدیث‌پژوهی یکی از پر اهمیت‌ترین نوع مطالعات دینی است که در فرهنگ اسلامی ظهور کرده و علاوه بر عالمان دین در عرصه فقه، عقاید و اخلاق، مفسران را نیز از آبشخور خود سیراب نموده است. بسیاری از مفسران قرآن در قرون متمادی از روایات به‌عنوان منبع الهام فهم قرآن بهره برده‌اند؛ حال آنکه بدون کنکاش در صحت بسیاری از اسناد و متون مورد استناد، فهم آیات از طریق هرگونه روایتی میسر نشده و در این جایگاه فقدان تدبیر و مذاقه کافی مفسران در اصالت روایات، موجب فروریزش برداشت‌های آسمانی از متن الهی گردیده و این روش تفسیری را به غایت تنزل داده است. یکی از دلایل ضعف این رویکرد، عدم توجه مفسران به اصالت اسناد و متن روایات از یک سوی و ناکارآمدی روش‌های سنتی مسلمانان در تعیین اصالت روایات و تعیین قدمت آن‌ها در پیدایش اولین نسخه‌های روایات، از دیگر سوی می‌باشد.

عالمان مسلمان علاوه بر عقاید، اخلاق و شریعت، روایات را در فهم قرآن نیز به‌کار برده و با تدوین کتاب‌های متنوع و متعددی، صدها اثر در قرآن‌پژوهی فراهم آورده‌اند. اما این مفسران در اعتبارسنجی روایات، پا را از درون اطلاعات موجود خارج نکرده و با نگاهی بیرونی به اصالت و اعتبار تاریخی روایات نپرداخته‌اند و میزان صحت و سقم حدیث و علل پیدایش متن‌های متناقض، متضاد و مخالف و بستر وقوع آن را با خارج شدن از حوزه اسناد و متن، مورد مذاقه قرار نداده‌اند. از این‌رو همواره در مطالعات مفسران روایی همچون دیگر عالمان روایت‌پژوه، اعتنا به شرایط اجتماعی، سیاسی، فرقه‌ای و تغییرات یک روایت در بستر تاریخ، مغفول مانده است؛ زیرا اساساً دل بستگی‌های مفسران روایی یافتن منبع و مستندات ذیل آیات قرآن بوده است تا عمل مؤمنانه را براساس تفسیر خویش ترویج یا اصلاح نمایند و بسط معیارهای شناخت ضعف روایت و راویان، که در عدم اعتقاد مردمان به دین مؤثر بوده‌اند و رویگردانی از عمل به شریعت را به ودیعت می‌آورده‌اند، مورداعتنا و مذاقه ایشان نبوده است. علاوه بر اینکه شیوه نقد حدیث در میان مفسران، سخت‌گیرانه نبوده و تنها نتیجه آن پیدایش مجموعه‌هایی از تفاسیر بدون استنادات محکم روایی در مورد آیات است.

امروز در عرصه حدیث‌پژوهی، علاوه بر حدیث‌پژوهان مسلمان، بسیاری از حدیث‌پژوهان غیرمسلمان نیز بدون وابستگی فکری و علقه عملی، حدیث را در مرکز مطالعات خویش قرار داده‌اند و از منظر برون‌دینی، روش‌های متفاوتی را در فهم روایات به‌کار گرفته‌اند. پی‌جویی این روش‌ها علاوه بر دستیابی به تنوع مکانیزم فهم متن، می‌تواند عالمان مسلمان را در تنقیح و تصحیح روایات به‌خصوص در عرصه روایات تفسیری توفیق بخشد تا علاوه بر اتخاذ روایات سره از ناسره در فهم قرآن، به تصحیح تفاسیر روایی عرضه‌شده پرداخته و با رویکردی نوین در اصالت روایات، لبه تیز احادیث مخدوش را از آیات قرآن برداشته و تفسیر آیات الهی را مبتنی بر فهم مفسر و گفتمان عصری روایات ننماید. ما در این گفتار با تأکید بر آیات مربوط به زنان - به‌عنوان نمونه - یک روایت به‌کار گرفته‌شده‌ی مفسران را در فهم برخی آیات، مورد بازبینی قرار داده و با روش نوین تاریخ‌گذاری، عدم‌اصالت این روایت را جهت فهم معنای آیات مربوط به زنان مورد تحلیل قرار می‌دهیم و آن را به‌عنوان یک روش قابل‌اعتنا برای به‌کارگیری در صحت روایات و واردکردن آن در حوزه تعیین وثاقت اسناد و متن احادیث اسلامی معرفی می‌نماییم. بومی‌سازی در بحث این مقاله به‌معنای استفاده از چنین دانش، ابزار و راهکاری است که در حوزه مطالعات اسلامی تولید نشده ولی با فراهم آوردن آن در حوزه مطالعات دینی و حدیثی و با همگام‌سازی این روش با روش محققان مسلمان در فهم حدیث، پیدایش روایات را تخمین زده و در تفسیر متون تفسیری به‌کار گرفته شود. در این روش علاوه بر تعیین حلقه‌های مشترک اصلی و فرعی روایت، با ترسیم شبکه اسناد روایت، مراجعه به کتب رجالی و ارزیابی اتصال سند و بررسی حال راویان و برآیندهای فقهی در روند تکوین فقه اسلامی، تعیین تاریخ ظهور روایت کارسازتر می‌گردد.

۱. پیشینه تحقیق

از آنجاکه تاریخ‌گذاری روایات روشی نوین بوده و از قرن بیستم از طریق مستشرقان ابداع‌شده و صرفاً در بعضی محافل حدیث‌پژوهی مورد اقبال قرار گرفته است، این‌گونه پژوهش عمر چندانی نداشته و در حال طرح و گسترش است. اندک پژوهش‌های

انجام یافته در این خصوص شامل دو دسته بوده است: دسته اول به تبیین تاریخ گذاری روایات پرداخته است و دسته دوم روایاتی را بر مبنای تاریخ گذاری مورد تحلیل قرار داده‌اند. نمونه پژوهش‌های نخستین از سیدعلی آقایی (علوم حدیث، ۱۳۸۵، ش ۴۱)؛ نصرت نیلساز (پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۱۳۹۰، دوره ۴۴)؛ فاطمه دسترنج (حدیث پژوهی، ۱۳۹۸، ش ۲۲)؛ نانسی ساکی (سراج منیر، ۱۳۹۵، ش ۱۵)؛ و نمونه پژوهش‌های دوم از محمدعلی طباطبایی (مطالعات فهم حدیث، ۱۳۹۸، دوره ۶، ش ۱)؛ فاطمه دسترنج (علوم حدیث، ۱۳۹۹، دوره ۲۵، ش ۲)؛ سعید شفیعی (حدیث پژوهی، ۱۳۹۴، سال هفتم، ش ۴) است. اما در خصوص بومی سازی تاریخ گذاری روایات، هیچ گونه کتاب و مقاله‌ای منتشر نشده است و به نظر می‌رسد مسبق به پیشینه‌ای نیست.

۲. روش تحقیق

این مقاله، با روش تحلیلی-توصیفی و با استفاده از ترسیم شبکه اسناد روایت مورد بحث از منابع دست اول و با تحلیل اسناد و متن روایت همگام با تغییرات نگارشی عالمان مسلمان در روند شکل گیری فقه اسلامی نگارش شده است.

۲-۱. بحثی در تاریخ گذاری روایات

حدیث پژوهان در غرب در تحقیقات اسلامی و حدیث شناسی، جهت تعیین وثاقت تاریخی احادیث، روش‌هایی برای اعتبار تاریخی آن‌ها فراهم آورده و این عملکرد را «تاریخ گذاری روایات»^۱ نامیده‌اند. روشی که به وسیله آن تعیین تقریبی زمان، مکان، پدیدآورنده و سیر تغییرات یک روایت را در بستر تاریخ تخمین می‌زند (معارف و شفیعی، ۱۳۹۴: ۱۰۴).

عدم ثبت به هنگام روایات، انتقال به معنای آن و ترس از خلط قرآن و سخنان پیامبر ضایعه‌ای بزرگ در مسیر انتقال فرهنگ دینی بوده است که توجه محققان غربی را به خود جلب کرده است. خاورشناسان به این مستندات اشاره کرده و می‌گویند: مثلاً در روایتی مشهور، ابوسعید خُدَری، (م: ۷۴) از پیامبر (ص) روایت می‌کند: «از من چیزی جز قرآن ننویسید، اگر کسی چیزی جز قرآن از من نوشته است آن را از بین ببرد.» یا در

تاریخ‌گذاری حدیث مبنی بر دیدگاه بومی‌سازی حسن حنفی: پیشنهادی در عرصه تفاسیرروایی ۱۳۱

پاسخ کسانی که از او درخواست املاء حدیث می‌کردند می‌گفت: «آیا می‌خواهید آن را مانند نسخه‌های قرآن بگیرید.» یا ابوهریره نقل می‌کند: «آیا کتابی جز کتاب خدا می‌خواهید؟ مردم پیش از شما به سبب کتاب‌هایی که در کنار کتاب الهی نگاشتند گمراه شدند» (شولر، ۱۳۹۳: ۱۹۹-۲۰۰). دلایل ایشان در بحث بر سر کتابت حدیث اسلامی بعد از دوران شفاهی آن، همان دلایل آنان در رویکرد یهود برای کتاب تلمود است (شولر، ۱۳۹۳: ۲۰۵).

برخلاف عالمان مسلمان که با نگاه درون‌دینی مطالعات حدیثی را رشد و ارتقا داده‌اند، محققان غربی به دنبال اطلاعاتی بوده‌اند تا به قول مورخ شهیر آلمانی لئو پُلد فُن رانکه (۱۷۹۵-۱۸۸۶ میلادی) به «آنچه واقعاً رخ داده است» دست یابند و از احادیث به‌عنوان منبعی برای بازسازی تاریخ اسلام همانند تاریخ وقایع، تاریخ فقه، تاریخ اندیشه‌ها و نهادهای دینی، تاریخ تفسیر قرآن و... بهره‌گیرند (آقایی، ۱۳۹۴: ۲۱) و این همان راه متفاوتی است که ایشان در تعیین وثاقت حدیث پیموده‌اند.

پرسش‌های اصلی که تحقیقات جدید غربی به دنبال یافتن پاسخی درخور برای آن‌هاست بدین قرارند: کی، چگونه و چرا این نوع خاص از احادیث پدید آمد؟ چگونه انتقال یافتند؟ میزان وثاقت آن به چه اندازه است؟ تا چه اندازه و از چه راهی می‌توان آن را همچون منبعی برای مطالعات تاریخی- انتقادی جدید به‌کار گرفت؟ چه روش‌هایی ما را قادر می‌سازد احادیث صحیح را از روایات تحریف‌شده و مجعولات متأخر، بازناسیم؟ (موتسکی، ۱۳۸۹: ۲۰-۲۱) بنابراین رویکرد خاورشناسان به حدیث این است که با پاسخ به سؤالات فوق دریابند روایات چه دوره زمانی خاصی را به ما نشان می‌دهند (شولر، ۱۳۹۰: ۱۲۷).

تحلیل روایات اسلامی و تعیین وثاقت آن با عنوان تاریخ‌گذاری حدیث، مبتنی بر روش‌هایی گردیده تا از ساختار سند تا متن و حتی جوامع روایی که روایات در آن ظاهر شده‌اند تاریخ پیدایش روایات را گمانه‌زنی نموده و قدمت آن را محاسبه نمایند. عمده روش‌های به‌کار گرفته‌شده در مطالعات حدیثی ایشان عمدتاً به چهار دسته تقسیم شده است: ۱) روش‌هایی که برای تعیین قدمت از متن استفاده می‌کنند، ۲) تاریخ‌گذاری بر مبنای اولین جوامعی که روایات در آن‌ها ظاهر شده‌اند،

۳) تاریخ‌گذاری براساس سند، ۴) تاریخ‌گذاری برمبنای روش‌هایی که متن و سند را باهم به کار می‌گیرند. در هر دسته، رهیافت‌ها همواره یکسان نیستند و می‌توان آن را به گروه‌های جزئی‌تر تقسیم کرد. به علاوه باید گفت محققان غالباً ترکیبی از روش‌های مختلف را به کار بسته‌اند (آقایی، ۱۳۹۴: ۲۳).

گرچه این روش‌شناسی موردنقد و انکار برخی سنت‌گرایان اسلامی قرار گرفته و بهره‌مندی از روش غربیان را موردنقد قرار داده‌اند (نک: اسکندرلو، ۱۳۸۷: ش ۸۶؛ درویشی، ۱۳۹۵)، اما مطالعات سنتی روایات و بررسی‌های سندی و دلالتی آن به‌تنهایی در شناخت وثاقت حدیث کافی نبوده و ایشان را به نتیجه مطلوب نرسانده است. از این‌رو روش‌شناسی مستشرقان مورد اقبال برخی حدیث‌پژوهان مسلمان قرار گرفته و از این رویکرد نوین در شناخت حدیث سره از ناسره بهره برده‌اند. از سوی دیگر دسته سوم از عالمان مسلمان نیز برآنند تا با به‌کارگیری توأمان روش‌شناسی سنتی و بهره‌مندی از علوم نوین اجتماعی و انسانی، شناخت روایات اسلامی را به‌نحو مؤثرتری موردتوجه قرار داده و مباحث حدیث‌شناسی را به یک روش بومی ارتقا بخشند و به آفرینشی جدید در حوزه دین به‌منظور دستیابی به توسعه دنیای اسلام دست یابند.

حسن حنفی (۱۳۷۹) پژوهشگر معاصر مصری در پژوهشی عالمانه در آشتی بین این دو روش پژوهشی دست به تدوین مقاله‌ای با عنوان «من نقد السند الی نقد المتن و کیف تستخدم العلوم الانسانية والاجتماعية فی النقد متن الحدیث النبوی؟؛ البخاری نموذجاً» زده است. او در این روش سعی کرده است با سه دیدگاه نقد جامعه‌شناختی، نقد تاریخی و نقد ادبی، قالب‌ها و انواع ادبی حدیث را بنمایاند تا کاربرد و روش بهره‌گیری از هر یک از آن‌ها را نشان دهد. حنفی به‌منظور طرح مبانی این اندیشه با رویکردی نوین به تعریف انسان معاصر پرداخته و معتقد است «شریعت مقاصدی دارد که در راستای ضرورت‌های حیات انسانی است. حق حیات، حضور عقل و ارزش‌ها، یعنی همان دین و کرامت انسانی و توزیع ثروت. اینها همه یک اساس سکولار دارد. بشریت بر پایه مبانی این دنیا وضع شده و نه براساس مبانی آن دنیا. دنیایی که نیازهای رفاهی انسان در آن قابل‌تعریف است. در آخرت فعل معنا ندارد، فعل برای این دنیاست. تمام احکام شرعی مبتنی بر اسباب علت و معلول است و اجتهاد مصدر اصلی قانون‌گذاری

تاریخ‌گذاری حدیث مبنی بر دیدگاه بومی‌سازی حسن حنفی: پیشنهادی در عرصه تفاسیرروایی ۱۳۳

اسلامی است (حنفی، ۱۳۸۷: ۲). حنفی حدیث را وحی غیرمستقیم می‌داند که از طریق و یا توسط خود پیامبر(ص) و در نتیجه توان او از یک‌رشته اصول کلی به تطبیق‌های عملی درباره رفتار و اجتماعات پرداخته است؛ و قرآن به‌گونه‌ای مستقیم در حدیث حضور دارد، در نتیجه این دو حوزه با یکدیگر پیوند دارند (حنفی، ۱۳۷۵: ۹۰). از طرف دیگر، حنفی در کیفیت ظهور احادیث در دنیای اسلام می‌گوید: «در طول تاریخ مسلمانان حدیث مدت‌زمانی، بیش از دو قرن را گذرانده است و لذا تابع قوانین روایت شفاهی مانند کاست و فزونی و کمی و تغییر کیفی و ابداع تاریخی است. خلفا از تدوین حدیث امتناع کردند تا با قرآن نیامیزد و هر خلیفه بعدی از روش خلیفه قبلی پیروی کرد. سپس احادیث فراوان شدند و صحیح و جعلی باهم درآمیخت و این به‌ویژه در اقلیم‌های دور مانند (آسیای میانه) شدت بیشتری گرفت.» (حنفی، ۱۳۷۵: ۹۰) و لذا حدیث نیازمند تفسیر نوین است زیرا: «آنچه بنیادگرایان به‌عنوان سنت بیان می‌کنند ارتباطی با کتاب و سنت سلف صالح ندارد. برای مثال سنت تفسیری که در دست ماست، بیشتر سنت دربار خلفا و حاکمان است، درحالی‌که مخالفان دستگاه حکومت هم سنت تفسیری داشته‌اند، اما ما از آن اطلاع اندکی داریم.» (حنفی، ۱۳۸۷: ۱۰). وی همچنین در مورد ارتقای این سنت تفسیری و به‌کارگیری روش‌های نوین در فرهنگ اسلامی معتقد است: «در حوزه فرهنگ، آمیختن با حوزه‌های فکری و علمی برون‌دینی، آفرینشی برتر در اندیشه دینی خواهد داشت. برای مثال وقتی علم کلام با فلسفه درآمیخت و علم کلام فلسفی را پدید آورد، علم کلام توسعه یافت و فلسفه اسلامی که با کنش فکری اندیشه‌های فلسفی خارج از حوزه اسلام درآمیخت، در نوع گفتمان و ادبیات فلسفه خود رویکردی فراتر از ادبیات درون اسلامی یافت و زبانی با ادبیات جهانی پیدا کرد.» (حنفی، ۱۳۷۵: ۹۰). او می‌گوید: «ما اکنون دویست سال است که از غرب نقل می‌کنیم، اکنون وقت آن رسیده است که علوم و افکار وارداتی را در کنار میراث علمی خود نقد کنیم. وقتی که نتیجه عمل ما به‌صورت علمی و دقیق درآمد، احترام و ارزش نهادن بر آن، بر همه محافل علمی آکادمیک لازم خواهد بود.» (حنفی، ۱۳۷۵: ۳۰). براساس چنین نگرشی می‌توان در عرصه روایت‌پژوهی، با بهره‌گیری از روش‌های تحقیق نقد متن و سند، مبتنی بر علم تاریخ، علوم اجتماعی، فلسفه، کلام و

علوم مرتبط با متون دینی همچون فقه، اصول، رجال‌شناسی و دیگر توانمندی‌های علمی مسلمانان، و با بهره‌گیری از روش‌های تاریخ‌گذاری مستشرقان و بومی‌سازی مکانیسم‌های علمی آنان، بین آن علوم و علوم سنتی اسلامی، پیوند برقرار کرد و آن را به‌مثابه یک علم پاسخگو و نوین ارزیابی نمود. همان نگرشی که حنفی به عرصه تفسیر سنتی روایات داشته و تحوّل از نقد سند تا نقد متن، را کوششی برای تبدیل علم حدیث، از علمی نقلی به علمی عقلی-نقلی با تکیه بر علوم انسانی و اجتماعی نوین، مانند زبان‌شناسی، ادبیات، فلسفه، زیباشناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اخلاق، حقوق، سیاست، اقتصاد، جغرافیا، تاریخ و پیشاپیش آن، علم نقد ادبی و بررسی انواع ادبی قرار داده است.

نقد متن یا نقد شکلی از نظر حدیث‌پژوهان غربی ترکیبی از نقد تاریخی و نقد ادبی است. حنفی در این باره می‌گوید: «هر متن از اجزایی از قبیل: داستان، موعظه، مثل، مناجات، دعا و... تشکیل شده است. هر جزء برای مدّت‌ها شکل شفاهی داشته و بعد به‌صورت‌ها و در نسخه‌های مختلف نوشته شده و سپس شکل نهایی خود را پیدا کرده است. در تحلیل ادبی، یک متن به بخش‌ها و واحدهایی کوچک‌تر تقسیم می‌شود، برای مثال متن اناجیل را به داستان، مثل، دعا و... تقسیم می‌کنند. بنابراین در تحلیل ادبی بخش‌های یک متن معین می‌شود. سپس در تحلیل تاریخی بستری که یک بخش (برای مثال یک داستان) در آن به‌وجود آمده و سیری را طی کرده تا به شکل نهایی رسیده، بررسی می‌شود؛ کل این فرآیند را که ترکیبی از تحلیل ادبی و تاریخی است، نقد شکلی می‌نامند (حنفی، ۱۳۷۵: ۸۸). در واقع نقادان متن معتقدند که: الف) باید از متن فراتر رفت و به زمان گفتار شفاهی رسید، زیرا پیدایش شفاهی تابع قوانین به‌خصوصی است. ب) از آنجاکه روایات شفاهی در طول زمان به‌صورت معین شکل می‌گیرند، باید روایات قدیمی را از روایات جدیدتر جدا ساخت و نکاتی را که بر اثر تکرار داستان به آن اضافه شده است، روشن نمود. ج) یک مرحله اساسی، تحوّل جامعه‌ای است که داستانی را که امروزه در دست است حفظ نموده و شفاهاً تکرار کرده و سرانجام به رشته تحریر درآورده است» (حنفی، ۱۳۷۵: ۸۸). حنفی در تعیین خاستگاه نقد سند از نظر عالمان سنتی و نقد متن روایات از منظر علوم انسانی معتقد است: «نقد سند،

نقدی برونی است که در آن درستی متن بر درستی سند استوار است، حال آنکه نقد متن، نقدی درونی و مستقل است که با صرف‌نظر از نقد سند، صورت می‌پذیرد.» (حنفی، ۱۳۷۵: ۸۹). او می‌گوید: «پیشینیان در نقد سند استادی و مهارت نشان دادند (چون به روزگار رجال نزدیک‌تر بودند) و امکان نیز دارد که نوخاستگان در نقد متن، استاد شوند و بدرخشند زیرا به علوم انسانی و جامعه‌شناسی نزدیک‌ترند» (حنفی، ۱۳۷۵: ۸۹). قطعاً روند معرفت‌شناختی در غرب در مقیاس گسترده‌ای به انگیزه آنان در مطالعات تاریخ، زبان‌شناسی، مردم‌شناسی، باستان‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، دین‌شناسی، نقد ادبی و در یک کلام علوم انسانی و اجتماعی ارتقاء بخشیده است و حتی کنجکاو و میل به دانستن و شناخت انسان را برانگیخته است. از نظر حنفی در نقد متن، روایات متأثر از محیط زندگی اجتماعی، سیاسی و دینی که بخاری آن را در نیمه نخست قرن سوم هجری در آسیای میانه تدوین نموده است، تنها بخشی از تاریخ زندگی فرهنگی و سیاسی تحت پوشش علوم حدیث بوده است (حنفی، ۱۳۷۵: ۸۹). او در این گفتارها از روح و گوهر اسلام و اصول پایداری سخن می‌گوید که آرمان حدیث‌اند و در میان واقعیت‌ها رنگ نمی‌بازند: تعقل، محبت، تدریج در تربیت، تساهل در قانون‌گذاری، بهداشت، رعایت آزادی‌های اساسی انسان، دفاع از حقوق زن و کودک، حمایت از طبیعت، محوریت اخلاق و... (حنفی، ۱۳۷۵: ۵۴-۸۱). حنفی در یکی از تفسیرهایش از بحث زن در قرآن و روایات با استناد به روایت «لن یفلح قوم ولّوا أمرهم الی امرأة» می‌گوید: «به‌رغم اینکه این حدیث درباره آن روزگار آمده نه به‌صورت مطلق، بااین‌حال در باب حقوق سیاسی زن، مصدری برای قانون‌گذاری شده است و این بر پایه خاص بودن سبب و عام بودن حکم است. هنوز هم زن به‌عنوان یک موجود اندامگانی نگریسته می‌شود. روزگار امروز نمی‌پذیرد که زن را نیمه گواه بگیرند آن‌هم به دلیل نقصان عقل وی. گرچه اینکار نسبت به روزگار باستان پیشرفت بزرگی شمرده می‌شده است. شاید اقتضای روزگار کنونی این باشد که گامی تند و بلند به‌سوی جلو برداشته شود، زیرا روح و جوهر اسلام این اقتضا را دارد. برخی از محدثان کوشیده‌اند شهادت نیمه را به‌صورتی معقول جلوه دهند زیرا شهادت برای دو مرد است و نه یک مرد واحد، شهادت زن استثناست نه قاعده. چنان‌که نصف میراث را نسبت به وضع زن

در زمان باستان گرفته‌اند. شاید وضع جدید زن به روزگار کنونی خواستار قانونی جز آن باشد و این بر پایه نظام کنونی قرابت و خویشاوندی است» (جاودان، ۱۳۸۰: ۱۲-۱۶). اکنون تفاسیر مأثور درخور این اهمیت هستند که با بهره‌گیری از روایات به فهم متن قرآن پرداخته و خارج از نگاه معناشناسانه، ساختارگرایانه یا تأویلگرایانه متن قرآن، علی‌رغم رویکردهای متفاوتی که در ارائه روایات تفسیری دارند (نک: اعرابی، ۱۳۸۷: ۶۷-۸۲)، بدون دغدغه نقد اسناد و متن روایات، گفتمانی را ارائه داده‌اند که بسیاری از آیات از چارچوب منظومه مفاهیم ایشان علاوه‌بر آنکه مفهوم جدیدتری را کشف نمی‌کند بلکه بسیاری از مفاهیم در ظاهر روایات اعوجاج یافته و از مسیر تفسیر خارج می‌گردد. ما در این مجال به‌عنوان نمونه، تفسیر برخی از مفسران روایی در تبیین آیه ۳۱ «سوره نور» را مورد بحث قرار داده‌ایم تا عدم‌کنکاش آنان در أخذ روایت صحیح را که نشانه قبول این نوع احادیث از ناحیه ایشان است با روش تاریخ‌گذاری مورد نقد قرار داده و ضرورت بازشناسی روایات را در این‌گونه تفاسیر با نقد سند و متن مورد واکاوی قرار دهیم؛ درعین‌حال با مراجعه به کتب رجالی مسلمانان در شناخت راویان در تعیین وثاقت ایشان و مراجعه به تاریخ فقه و روند شکل‌گیری گفتمان عصری مباحث زنان، هر دو روش عالمان مسلمان و خاورشناسان را در تحلیل اسناد و متن روایت مورد تدقیق قرار می‌دهیم تا گفتمانی نوین در عرصه پژوهش‌های دینی را ارائه داده و روشمندی نقد روایات را در رویکرد توأمان روش سنتی مسلمانان و بهره‌مندی از علوم انسانی نوین در عرصه تفاسیر روایی بازگو نموده و روشی در عرصه بومی‌سازی تاریخ‌گذاری نیز ارائه دهیم.

۲-۲. روش فهم تفاسیر روایی در آیات مربوط به زنان

آیه ۳۱ «سوره نور» از نمونه‌های فراگیر کاربرد روایات در تفاسیر مأثور است. آیه «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُنَ مِنْ أْبْسَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَائِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطُّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» یکی از چالشی‌ترین

نمونه‌های تفسیر آیات زنان است که علاوه بر بحث ستر و حجاب از خاستگاه خلقت زنان در آفرینش نیز با روایات عدیده‌ای یادکرده است. یکی از این روایات حدیث «المرأة عورة» می‌باشد. این عبارت ذیل تفسیر این آیه در تفاسیر روایی برای حدود حجاب زنان به‌کاررفته است. برخی از مفسران مانند قرطبی (م: ۶۷۱ ق) در الجامع لأحكام القرآن (ج: ۷: ۱۸۳)، آلوسی (م: ۱۲۷۰ ق) در تفسیر آلوسی (بی‌تا، ج: ۱۸: ۱۴۶)، شنقیطی (م: ۱۳۹۳ ق) در ارضاء البیان (ج: ۵: ۴۱۲) و محمد جواد مغنیه (م: ۱۴۰۰ ق) در التفسیر الکاشف (م: ۱۹۷۸ ج: ۵: ۴۱۵) و بار دیگر در التفسیر المبین (ج: ۱۴۰۳ ق: ۴۶۱) این عبارت را به‌تنهایی به‌کار برده‌اند و برخی از ایشان عبارت را در ضمن حدیث کامل آن آورده‌اند. ابن کثیر (م: ۷۷۴ ق) در تفسیر القرآن خود می‌نویسد: «ابی‌الاحوص عن عبدالله عن النبی (ص): ان المرأة عورة فاذا أخرجت إستشرفها الشيطان و أقرب ماتكون برومۃ ربها و هی فی قعر بیتها.» زن عورت است، پس وقتی از خانه خارج شود شیطان او را می‌نگرد درحالی‌که نزدیکترین حالت او به اراده پروردگارش آن است که در قعرخانه بماند (ابن کثیر، ۱۴۱۲ ق: ج: ۳: ۴۹۱). علاوه بر او سیوطی (م: ۹۱۱) در الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور (بی‌تا: ج: ۵: ۱۹۶) و شنقیطی (م: ۱۳۹۳ ق) بار دیگر در ارضاء البیان (ج: ۶، ۲۵۱) حدیث را کامل آورده و آیه حجاب را با آن تفسیر نموده‌اند.^۲ در این میان فقط محمد عزه دروزه (۱۴۰۴ ق) ضمن نقل روایت در التفسیر الحدیث (دروزه، ۱۴۲۱ ق: ج: ۷: ۳۷۷) علاوه بر رد اعتبار روایت به دلیل عدم نقل در صحاح، آن را همچنین مخالف آیه ۱۹۵ آل عمران دانسته که خداوند زنان و مردان را در هجرت و جهاد در کنار هم ذکر نموده است. ما به‌عنوان نمونه با بررسی توأمان روش‌شناسی مستشرقان و عالمان مسلمان، «روایت استشراف» را ابتدا با ترسیم شبکه اسناد روایت، بصری نموده و سپس تاریخ‌گذاری اسناد، تاریخ‌گذاری متن و در آخر تاریخ‌گذاری براساس تحلیل توأمان متن و اسناد نموده و همزمان با مراجعه به کتب رجالی و بررسی سیر تاریخی شکل‌گیری عبارت «المرأة عورة» در فقه اسلامی تاریخ

۲. ما به‌دلیل واژه خاص این حدیث آن را «روایت استشراف» نامیده‌ایم و در متن از این واژه بهره می‌گیریم.

تاریخ‌گذاری حدیث مبنی بر دیدگاه بومی‌سازی حسن حنفی: پیشنهادی در عرصه تفاسیرروایی ۱۳۹

عبدالرزاق صنعانی در میان جامعان حدیث، اوّلین راوی این حدیث در المصنّف است، او با سند کامل می‌نویسد: «ابی الاحوص عن ابن مسعود قال: صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها فيما سواه ثم قال: ان المرأة اذا خرجت تشوف لها الشيطان.» نماز زن در خانه‌اش بهتر از جای دیگر است. سپس ابن مسعود گفت: وقتی زن از خانه خارج می‌شود شیطان از بالا او را می‌نگرد (عبدالرزاق، بی‌تا، ج ۳: ۱۵۰).

۲-۴. تحلیل شبکه اسناد روایت استشراف

اسناد این روایت را ترمذی (۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۱۹)، ابن خزیمه (۱۴۱۲ق، ج ۳: ۹۳)، ابن حبان (۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۴۱۲) طبرانی (۱۴۱۵، ج ۸: ۱۰۱)، ابن حزم (بی‌تا، ج ۴: ۲۰۱) و خطیب بغدادی (۱۴۱۷ق، ج ۸: ۴۵۲) شکل داده‌اند که از طریق حمید بن هلال حلقه فرعی روایت (در سمت راست نمودار)، و عبدالرزاق (بی‌تا، ج ۳: ۱۵۰)، ابن ابی شیبه (۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۷۷) و طبرانی (بی‌تا، ج ۹: ۲۹۵) و جرجانی (۱۴۱۹ق، ج ۲: ۴۲۳)، آن را روایت کرده‌اند.

حلقه مشترک اصلی این روایت ابی‌الاحوص الجشمی است و حلقه‌های مشترک فرعی آن حمید بن هلال، قتاده، معتمر، ابو موسی، و محمد بن أبان واسطی است. در سمت چپ نمودار این شبکه اسناد، روایت از طریق قتاده از ابی‌الاحوص آمده است که با رنگ آبی مشخص گردیده است و در سمت راست نمودار، روایت قتاده از مورق از ابی‌الاحوص است.

ابن خزیمه که خود در طرف چپ نمودار است بعد از نقل سلسله روایت خود، به طریق قتاده از ابی‌الاحوص اشکال گرفته و می‌گوید روایت سلیمان از قتاده از ابی‌الاحوص صحیح نیست، زیرا قتاده از ابی‌الاحوص روایتی نشنیده است و در این روایت مورق از اسناد افتاده است. از طرف دیگر همام و سعیدبنشیر، مورق را در اسناد خود وارد کرده‌اند و من به صحّت آن نیز شک دارم. چون بر سماع قتاده از مورق از این روایت نیز اطلاعی ندارم (ابن خزیمه، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۹۳)؛ بنابراین ابن خزیمه اساساً روایت قتاده را نمی‌پذیرد.

ترمذی نیز که از قتاده روایت می‌کند طبق سنت خود در سننش، بعد از نقل این روایت می‌گوید این حدیث صحیح حسن ولی غریب است (۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۱۹).

طبرانی در الاوسط می‌گوید این روایت از قتاده جز از طریق سعید، همام و سعید بن بشیر نیامده است و عمرو بن عاصم نیز تنها راوی آن از همام است و ابوالجماهیر (محمد بن عثمان تنوخی) نیز تنها راوی سعید است (۱۴۱۵ق، ج ۸: ۱۰۱).

بنابراین به نظر می‌رسد این روایت از طریق مورق و حمید بن هلال گسترش یافته است و احتمالاً مورق در روایت آن مقدم است، زیرا او در زمان ولایت عمر بن هبیره در عراق درگذشته است (المزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۹: ۱۶) و حمید بن هلال در زمان ولایت خالد بن عبدالله قسری وفات نموده است (المزی، ۱۴۰۶ق، ج ۷: ۴۰۳).

ذهبی می‌گوید «عمر بن هبیره از سال ۱۰۳ والی یزید بن عبدالملک بر عراق شد و بعد از یزید بن عبدالملک، هشام بن عبدالملک ولایت عراق را در سال ۱۰۵ به دست خالد قسری سپرد» (ذهبی، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۲۰۷). بنابراین در گذشت مورق بین سال‌های ۱۰۳ تا ۱۰۵ است ولی درگذشت حمید بن هلال به سال‌های ۱۰۵ تا ۱۲۰ برمی‌گردد.

اما اگر با دیدگاه طبرانی روایت قتاده را بپذیریم، قتاده عامل اصلی نشر و گسترش این حدیث در قرن دوم است. سال مرگ او در ۱۱۰ هجری بوده است (المزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۳: ۵۰۲) و حلقه‌های مشترک فرعی دیگر این روایت از او منشعب شده است.

۲-۵. تحلیل متن روایت استشراف

در این روایت جز متن عبدالرزاق، در بقیه متون، چنین آمده است: «المراة عورة واقرب ما تكون من ربها اذا كانت فی قعر بیتها، فاذا اخرجت استشرفها الشيطان.» (ابن‌ابی‌شبیة کوفی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۷۷). متن سایر جوامع، تفاوت قابل ملاحظه‌ای با متن ابن‌ابی‌شبیة ندارد. اما در متن عبدالرزاق عبارت المراة عورة دیده نمی‌شود و به جای استشرفها الشيطان عبارت تشوف لها الشيطان آمده است (عبدالرزاق، بی‌تا، ج ۳: ۱۵۰).

۲-۶. بررسی واژه المراة عورة در متن روایت

کلمه عورة به معنای هر چیزی است که باید پوشیده شود و اصل آن از عار است، گویی اگر ظاهر گردد عار است و مورد مذمت واقع می‌شود (الزبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۲۷۵) و

تاریخ‌گذاری حدیث مبنی بر دیدگاه بومی‌سازی حسن حنفی: پیشنهادی در عرصه تفاسیرروایی ۱۴۱

روایت المرأة عورة بدین معناست که اگر زن ظاهر شود مردان از او به شرم می‌آیند همان‌طور که برخی اعضای بدن را می‌پوشانند تا حیا نموده و موجب خجالت نباشد (ابن‌الاثیر، ۱۳۶۴، ج ۳: ۳۱۹)، زن را نیز باید بپوشانند تا موجب خجالت آن‌ها نگردد. کاربرد این عبارت در فقه در مبحث حدود حجاب زنان مطرح است و از آنجا که میزان پوشش زن در نماز نیز مطرح است، در باب «لبس الثیاب فی الصلاة» نیز آن را مطرح می‌کنند. ابن‌ابی‌شبیبه این روایت را ذیل کراهت رفتن زنان به مسجد عنوان‌بندی نموده است (۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۷۷). ابن‌خزیمه نیز آن را در بحث نماز زنان آورده است (۱۴۱۲ق، ج ۳: ۹۳) ولی ابن‌حبان که متعلق به قرن چهارم است آن را به‌عنوان اجازه زنان از شوهران برای خروج از خانه طبقه‌بندی کرده و این عنوان را به آن داده است: لزوم المرأة قعر بیتها و لاتخرج الا باذن زوجها (۱۴۱۴ق: ج ۱۲، ۴۱۳). اما این روایت از ترمذی شهرت یافته است و کلیه شارحان روایت، آن را با نقل از سنن ترمذی شرح داده‌اند (ابن‌قدامة، بی‌تا: ج ۴: ۴۵۴؛ ابن‌قدامة، بی‌تا، ج ۷: ۳۴۲؛ البهوتی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۳۱۶؛ الدویش، بی‌تا، ج ۱۷: ۱۶۳).

به‌نظر می‌رسد علاوه بر بحث جواز خروج زنان برای نماز یا کراهت آن نزد فقیهان قرون اولیه، پوشش ایشان نیز یکی دیگر از دغدغه‌های شرعی این فقیهان بوده است. حتی ایشان در تعداد لباس‌های زنان در نماز به این حوزه بحث وارد شده و دلیل آن نوع پوشش را همین روایت قرار داده‌اند.

برای مثال در تعداد لباس‌های زنان در نماز: مالک، ابوحنیفه و شافعی دو تکه (درع و خمار) را کافی می‌دانند. ولی عطا‌آزار را نیز در نظر دارد. ابن‌سیرین ملحفه را به آن اضافه کرده و چهار تکه پارچه را لازم دانسته است. اما ابن‌منذر می‌گوید ملاک پوشاندن بدن است جز وجه و کفین، چه با یک لباس چه بیشتر (العینی، بی‌تا، ج ۴: ۹۰).

درع لباس خانه، خمار روسری، ازار لنگ و ملحفه بالاپوش یا سرپوش را می‌گویند. منظور از این پوشش‌ها استفاده زنان از آن‌ها در حین نماز است. از این‌رو فقهای قرون نخست برای مشخص کردن مقدار پوشیدگی، نیازمند به روایتی بوده‌اند که بتوانند حد

آن را در نماز مشخص نمایند و با استناد به این روایت، فتاوی خود را در طول قرون دوم و سوم هجری و حتی تا قرون معاصر عرضه نموده‌اند.

۲-۷. سیر تاریخی گسترش روایت «المرأة عورة» در فقه

فقیهان قرون اولیه استناد به حد پوشش زنان را ذیل آیه «و لایبدین زینتهن الا ما ظهر منها» انجام می‌دادند گرچه دیدگاه‌های فقهی متفاوتی هم در حد پوشش زنان در نماز ابراز نموده‌اند. در میان صحابه ابن عباس و عایشه با استناد به آیه ۳۱ «سوره نور»، وجه و کفین را از پوشش خارج نموده‌اند ولی ابن مسعود، فقط کفین را خارج دانسته و حتی صورت زنان آزاده بالغ را مشمول پوشش می‌داند (نقل از البهوتی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۳۱۶). اما از قرن دوم استناد به حد پوشش زنان، ذیل روایت «المرأة عورة» قرار گرفت.

ابوبکر بن عبدالرحمان بن حارث بن هشام براساس این روایت، تمام بدن زن را عورت دانسته است (ابن‌ابی‌شیبۀ کوفی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۴۶۷). ثوری از عنوان عورت فقط پاها را خارج نموده بقیه بدن را واجب الستر دانسته است (العینی، بی‌تا، ج ۴: ۹۰). مالک بن انس حتی باز بودن روی پاها را موجب بطلان نماز دانسته و اعاده نماز را در صورت در وقت بودن، واجب می‌داند (العینی، بی‌تا، ج ۴: ۹۰). شافعی پوشش بدن جز وجه و کفین و قدمین را واجب دانسته است (الشافعی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۱۰۹). اوزاعی نیز مانند شافعی فتوا می‌دهد (عظیم‌آبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۲۴۲). احمد بن حنبل ناخن‌ها را هم عورة می‌داند (عظیم‌آبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۲۴۲). ولی ابوحنیفه قدمین را خارج نمود و باز بودن روی پا را در صحت نماز بی‌تأثیر می‌داند (العینی، بی‌تا، ج ۴: ۹۰) سرخسی (م: ۴۸۳) نیز می‌گوید: «منظور از این روایت پوشش زنان در نماز است که باید با لباس‌های دوخته و جوراب و پوشش سر همراه باشد اما پوشاندن صورت واجب نیست» (سرخسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۱۹۷). به تبع از متقدمان، فقهای متأخر اهل سنت نیز با استناد به روایت المرأة عورة، در حد پوشش زنان همان‌گونه فتوا داده و به همان اندازه اختلاف نظر دارند. برای مثال البهوتی (م: ۱۰۵۱)، عورت را تمام بدن زن از موها تا ناخن‌ها دانسته و آن را واجب الستر می‌داند (البهوتی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۳۱۶). شوکانی (م: ۱۲۵۵) نیز قدمین زن را عورت شمرده (شوکانی، ۱۹۷۳، ج ۲: ۵۸) ولی کفین را مجاز

تاریخ‌گذاری حدیث مبنی بر دیدگاه بومی‌سازی حسن حنفی: پیشنهادی در عرصه تفاسیرروایی ۱۴۳

دانسته است (شوکانی، ۱۹۷۳: ج ۱۲، ۱۰۵). مبارکفوری (م: ۱۲۸۳) نیز همان فتوا را داده است (مبارکفوری، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۳۷۵).

الدویش (معاصر) نیز همان رأی البهوتی را تأیید کرده است، علاوه بر آنکه این نوع پوشش را حتی در طواف واجب می‌داند (الدویش، بی‌تا، ج ۱۱، ۱۹۳ و ج ۲۵: ۵۵). او حتی صدای زن را نیز عورت دانسته، کِل کشیدن ایشان در عروسی‌ها و شادی را بدین دلیل منع کرده است (الدویش، بی‌تا، ج ۱۷: ۲۰۱).

بنابراین در عصر اول هجرت بعد از طبقه صحابه، قطعاً نیاز به روایتی که بتواند این فتوا را شکل داده و ابتدا در نماز زنان و سپس در تعیین حدود حضور اجتماعی زنان به‌کار رود، از نیازهای فقهی مبهم انتهای قرن اول بوده است؛ و روایت استشراف تأمین‌کننده چنین خاستگاهی است و ابوالاحوص به‌خوبی توانسته است نیاز زمان را دریافت و متناسب با آن روایتی برسازد که تا هم‌اکنون کاربرد آن لغو نگردیده است.

بنابراین تاریخ حدیث المراء عورة ... که ما آن را روایت استشراف نامیدیم، در انتهای قرن اول و نیمه اول قرن دوم تعیین می‌گردد.

۳. معنای استشراف شیطان بر زنان

وجه دیگر متن این روایت قسمت دوم حدیث است که در خصوص استشراف شیطان بر زنان سخن می‌گوید و عنوان می‌کند اساساً وقتی زن به بیرون از خانه می‌رود شیطان از بالا او را نگاه می‌کند. از همین روی بهترین حالت زن در تقرب به خدا، در قعر خانه بودن است.

این روایت مقدمه روایتی است که ابن‌ابی‌شبیبه به‌طور کامل‌تر از ابوالاحوص از ابی اسحاق از احوص از عبدالله بن مسعود نقل کرده است.

«احبسوا النساء فی البيوت قال النساء عورة و ان المرأة اذا اخرجت من بيتها استشرفها الشيطان و قال لها: انك لا تمرین باحد الا أعجب بك» (ابن‌ابی‌شبیبه کوفی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۴۶۷).

زنان را در خانه‌ها نگاه‌دارید، عبدالله گفت زن مایه شرمساری است وقتی از خان‌هاش خارج می‌شود شیطان به او می‌نگرد و می‌گوید: تو از کنار احدی نمی‌گذری

مگر آنکه فریفته تو می‌شود. بنابراین روایت المرأة عورة حامل دو پیام است: در پیام اول حکم فقهی روز را فیصله داده و در پیام دوم مسأله خانه‌نشینی زنان را طرح‌ریزی کرده است. ذهبی در الکبائر (بی‌تا: ۳۶۰)، جمع‌بندی این روایت را به‌خوبی ارائه داده و آنچه که در اندیشه فقهی، فقیهان می‌گذشته است را بروز داده است؛ او می‌گوید: «المرأة عورة فاحسوها فی البيوت فان المرأة اذا خرجت الى الطريق قال لها أهلها این تریدین قالت أعود مریضاً أشیع جنازة. فلا يزال بها الشيطان حتى تخرج من دارها و ما التمسست المرأة رضا الله بمثل أن تقعد فی بیتها و تعبد ربها و تطیع زوجها.» زن مایه شرمساری است او را در خانه‌ها حبس کنید، چراکه وقتی از خانه خارج می‌شود اگر به او بگویند کجا؟ او می‌گوید به عیادت مریض یا تشییع جنازه می‌روم. اما از وقتی که از خانه بیرون رود پیوسته شیطان با اوست. درحالی‌که او رضایت خدا را کسب نخواهد کرد، مگر اینکه در خان‌هاش بنشیند و پروردگارش را بپرستد و از شوهرش اطاعت کند. بنابراین آغاز روایت استشراف شیطان، در حکم شرعی نماز است و پایان آن در حکم خانه‌نشینی زنان و اطاعت بی‌چون‌وچرا از همسران.

۴. تحلیل متن و اسناد روایت استشراف

ابی‌الاحوص حلقه مشترک اصلی این شبکه اسناد است. نام او عوف بن مالک است و به او ابوالاحوص کوفی می‌گویند (المزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۲: ۴۴۵). او راوی بلافصل عبدالله بن مسعود است که در زمان عمر فرماندار کوفه بود (ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۳: ۱۵۰) و دیدگاه‌های ابن‌مسعود در سخت‌گیری علیه زنان در کوفه زبان‌زد بوده است (نک: ریعان، ۱۳۹۵: ۲۹۹-۳۰۳). این روایت در المصنف عبدالرزاق به نقل از ابن‌مسعود است و نه از رسول خدا. در روایت عبدالرزاق نماز زنان مورد بحث است و نه خروج ایشان به‌طور عام و متن او صدر و ذیلی دارد که صدر آن نماز و ذیل آن نگاه شیطان به زنان در خروج از خانه است: «ابی‌الاحوص عن ابن‌مسعود قال: صلاة المرأة فی بیتها أفضل من صلاتها فیما سواه ثم قال ان المرأة اذا خرجت تشوف لها الشيطان» (عبدالرزاق، بی‌تا، ج ۳: ۱۵۰).

تاریخ‌گذاری حدیث مبنی بر دیدگاه بومی‌سازی حسن حنفی: پیشنهادی در عرصه تفاسیرروایی ۱۴۵

عبارت «ثم قال» به معنای ادامه سخن خود ابن مسعود است. او حتی صدر این روایت را از ابن مسعود می‌داند و نه از پیامبر (ص). بنابراین نقل ابی‌الاحوص در این جامع روایی نقل تابعی از صحابی است.

ابن ابی‌شیبیه نیز این روایت را از عبدالله بن مسعود می‌داند ولی در متن ابن ابی‌شیبیه تغییری قابل‌ملاحظه مشاهده می‌شود. او روایت نماز را نیاورده و فقط خروج زن از خانه را مورد هدف قرار داده است و کلمه قعر بیوت را می‌آورد که البته بقیه جوامع نیز متن را بدین‌گونه نقل کرده‌اند. او می‌نویسد: «عن ابی‌الاحوص قال قال عبدالله: المرأة عورة و اقرب ما تكون من ربها اذا كانت فی قعر بیتها فاذا خرجت استشرف الشیطان» (ابن ابی‌شیبیه کوفی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۷۷).

اگرچه این روایت در سند تغییری نداشته ولی در متن با روایت عبدالرزاق یکسان نیست و گرچه مضمون و پیام متفاوتی ندارد، اما به نظر می‌رسد سلیمان در تغییر این روایت دخیل بوده است، زیرا او می‌توانسته کسی باشد که روایت را با متن بقیه یاران بصری خود هماهنگ کند. ولی معمر که به یمن رفته و شیخ عبدالرزاق شده است (المزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۸: ۳۰۳)، دور از بصره قرار دارد و روایتش از روایت بصریان کم‌حجم‌تر و با الفاظی متفاوت‌تر بیان شده است. به‌خصوص که عبارت «المرأة عورة» در آن وجود ندارد. در بقیه جوامع روایی این شبکه اسناد، علاوه بر تغییر متنی روایت و مشابهت با روایت ابن ابی‌شیبیه، رشد سندی وارونه نیز وجود دارد. روایت ابن مسعود از دیگر راویان از پیامبر (ص) است و نه از ابن مسعود. بنابراین در روایت طبرانی (الطبرانی، بی‌تا، ج ۹: ۲۹۵)، ابو‌هلال زیادت سندی را برعهده دارد زیرا روایت حمید بن هلال در دو جامع حدیثی دیگر فاقد این زیادت است و او از همین حلقه مشترک است ولی سند خود را به پیامبر (ص) می‌رساند.

ابو‌هلال بصری، نابینا بوده و نسائی او را در روایت قوی نمی‌داند، یحیی از او روایت نمی‌کند و یزید بن زریع عمداً روایت او را ترک کرده است (المزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۲۹۲).

در بقیه اسناد نیز رشد وارونه سند، برعهده مورق و یا قتاده است و به نظر می‌رسد قتاده نقش مؤثرتری دارد، زیرا او حلقه مشترک فرعی است و هم متن و هم سند روایت در جوامع روایی به طریق او آمده‌اند.

در متن روایت نیز رشد متنی قابل مشاهده است. طبرانی در الکبیر روایتی آورده که همان را در الاوسط نیاورده است. روایت الکبیر او از ابو هلال است که سند را رشد وارونه داده است. ولی روایت الاوسط او از طریق قتاده است. او در الکبیر (بی تا، ج ۹: ۲۹۵) آورده است: «انّ المرأة عورة و اذا خرجت من بيتها استشرفها الشيطان، فتقول ما رأني احد الا اعجبته و اقرب ما تكون الى الله اذا كانت في قعر بيتها.» این متن نسبت به متن ابن ابی شیبه که هر دو از حلقه مشترک حمید بن هلال است هم جابجایی متنی و هم زیادت متنی دارد. گرچه ظاهراً طبرانی، با این روایت موافق تر است، زیرا او طرق راویان به قتاده را منفرد می‌داند (الطبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۱۰).

اما متن روایت از حلقه مشترک فرعی قتاده به جز متن ترمذی، تقریباً در همه جوامع یکسان است. متن ترمذی فقط شامل این عبارت است: «ابی الاحوص عن عبدالله عن النبی قال: المرأة عورة فاذا خرجت استشرفها الشيطان» (الترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۱۹).

اگر روایت ترمذی معیار متن این روایت باشد در روایت جرجانی و طبرانی، سوید یا ابوحاتم یا محمد بن ابان واسطی متن روایت را زیاد کرده‌اند و در روایت ابن خزیمه و ابن حزم، ابو موسی و در روایت دیگر ابن خزیمه و روایت ابن حبان و خطیب، سلیمان بن طرخان باید مسئول توسعه متن باشند. اما به نظر می‌رسد چنین اجماعی در توسعه متنی این روایت قابل پذیرش نباشد، لذا می‌توان در نظر گرفت که ترمذی از متن شایع اندکی کاسته است و فقط متن مورد اعتماد خود را از آن نقل کرده اما بقیه، متن را به طور کامل آورده‌اند. گرچه در مباحث فقهی، کلیه فقیهان از سنن ترمذی استفاده کرده‌اند.

ابن خزیمه (م: ۳۱۱) بعد از ترمذی (م: ۲۷۹) از گردآورندگان این روایت است. او از دو طریق این روایت را آورده است که تفاوت معنایی نداشته و تفاوت لفظی قابل توجهی نیز ندارد. متن ابن خزیمه چنین است: «انّ المرأة عورة، فاذا خرجت استشرفها الشيطان و اقرب ما تكون عند ربها و هی فی قعر بيتها» (ابن خزیمه، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۹۳). اما

تاریخ‌گذاری حدیث مبنی بر دیدگاه بومی‌سازی حسن حنفی: پیشنهادی در عرصه تفاسیرروایی ۱۴۷

متن این روایت مرفوعاً بدون سند در اساس التقدیس فی علم الکلام فخر الدین رازی (م: ۶۰۶) در عبارت استشرف تغییر یافته و چنین شده است: «عن عبدالله بن مسعود عن النبی (ص) قال: المرأه عوره فاذا خرجت یستبشر بها الشیطان و اقرب ما تكون من وجه ربها اذا كانت فی قعر بیتها» (فخر رازی، ۱۴۱۵ق، ۱۲۰).

بنابراین شیوع روایت استشرف شیطان از نیمه دوم قرن اول از طریق ابی‌الاحوص متوفای دهه ۹۰ هجری در کوفه بوده است (المزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۲: ۴۴۵).

اما این روایت از طریق راویان بصری او حمید بن هلال بن هبیره ابونصر بصری (المزی، ۱۴۰۶ق، ج ۷: ۴۰۳)، موری بصری (المزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۹: ۱۶) و ابوالمعتمر بصری سلیمان بن طرخان (المزی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲: ۵) به بصره رسیده و از طریق حلقه مشترک قتاده که درگذشت او به سال ۱۱۰ هجری گزارش شده است (المزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۳: ۵۰۲)، به قرن دوم هجری رسیده و تا آخرین راویان این حدیث خطیب بغدادی در قرن پنجم دست‌به‌دست گردیده است. به نظر می‌رسد این روایت آخرین روایت منع حضور زنان در مسجد است و اولین روایت در منع حضور ایشان در خروج از خانه می‌باشد.

جمع‌بندی

۱. «المرأه عوره» نه یک روایت که یک عبارت مذمت‌گونه از ابن مسعود است و ابن مسعود فقیه کوفیان بوده و سخت‌گیرانه‌ترین روایات علیه زنان، در این شهر پی‌ریزی شده و این متن پیام مکتب کوفه است.
۲. بصره به‌خوبی از این روایت استقبال نموده و تا یمن نیز گسترش یافته است.
۳. این روایت مبنای احکام فقهی منع حضور اجتماعی برای زنان شده است.
۴. این روایت در اواخر قرن اول توسط ابی‌الاحوص پی‌ریزی شده، اما در قرن دوم به‌طور گسترده نشر یافته است.

نتیجه‌گیری

آنچه از بررسی و تحلیل روایت «استشرف» برمبنای روش سنتی عالمان مسلمان و روش نوین تاریخ‌گذاری روایات حاصل گردید، بیان این نکته ضروری است که عدم‌کنکاش در فهم مدلول روایات یا تکیه بر روش‌های مرسوم در نقد اسناد و متن

آن‌ها، بر ناکارآمدی به‌کارگیری این روایات ذیل آیات قرآن افزوده و نوع تفاسیر ماثور را تا حد اندیشه‌های فرهنگ عصری قرون متمادی تنزل داده است، لذا بر مفسران روایی لازم است بیش از سایر عالمان مسلمان، در تنقیح و تصحیح روایات، بررسی اصالت و تعیین قدمت آن‌ها در پیدایش اولین نسخه‌های روایات را با تمامی مکانیزم‌های وثاقت به‌کار گرفته و از صحت متن روایات در ذیل آیات، آگاهی کافی داشته باشند تا فهم متن آیات الهی را در قاب شکسته روایات ضعیف و برساخته بشری محصور ننموده و عمق معنای فرازمانی آن را در گفتمان فرهنگ عصری خویش منکوب نگردانند. بومی‌سازی روش خاورشناسان، در تعیین وثاقت و تعیین قدمت همه روایات به‌ویژه در تفاسیر روایی، یکی از مکانیزم‌های نوین در این‌گونه تحقیقات خواهد بود.

کتابنامه

آقایی، سیدعلی (۱۳۹۴) *تاریخ‌گذاری حدیث روش‌ها و نمونه‌ها*. گلدزیهر، ایگناس، ساخت، فان اس، موتسکی، تهران: حکمت.

آلوسی، ابوالفضل شهاب‌الدین محمود (بی‌تا) *تفسیر آلوسی*. بی‌نا.

ابن‌ابی‌شیبۀ کوفی، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ق) *المصنّف*. تحقیق: سعید اللحام، بیروت: دارالفکر.

ابن‌الثیر، مجدالدین (۱۳۶۴) *النهاية في غريب الحديث و الأثر*. قم: مؤسسه الاسماعیلیان.

ابن‌حبّان، محمد بن حبّان بن احمد (۱۴۱۴ق) *صحیح ابن حبّان*. بیروت: مؤسسه الرساله.

ابن‌حزم، علی بن احمد بن سعید (بی‌تا) *المحلی*. بیروت: دارالفکر.

ابن‌خزیمه، محمد بن اسحاق (۱۴۱۲ق) *صحیح ابن خزیمه*. تحقیق: أعظمی، المکتب الاسلامی.

ابن‌سعد، محمد (بی‌تا) *طبقات الکبری*. بیروت: دارالصادر.

ابن‌قدامة، عبدالله بن احمد بن محمد (بی‌تا) *المغنی*. بیروت: دارالکتب العربی.

ابن‌قدامة، عبدالرحمن (بی‌تا) *الشرح الکبیر علی متن المقنع*. بیروت: دارالکتب العربی.

ابن‌کثیر، اسماعیل (۱۴۱۲ق) *تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دارالمعرفه.

اسکندرلو، محمدجواد (۱۳۸۴) «نقدی بر تاریخ‌گذاری قرآن از دیدگاه برخی خاورشناسان»،

تاریخ‌گذاری حدیث مبنی بر دیدگاه بومی‌سازی حسن حنفی: پیشنهادی در عرصه تفاسیرروایی ۱۴۹

- اعرابی، غلامحسین (۱۳۸۷) «تفسیر روایی قرآن از نگاه فریقین». پژوهش دینی، ۱۶، ۶۷-۸۲.
- البهوتی، منصور بن یونس (۱۴۱۸ق) *کشاف القناع*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- الترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۰۳ق) *سنن الترمذی*. بیروت: دارالفکر.
- الدویش، احمد بن عبدالرزاق (بی تا) *فتاوی الجئة الدائمة للبحوث العلمیة و الافتاء*. بی جا.
- الزبیدی، محمد مرتضی الحسینی الواسطی (۱۴۱۴ق) *تاج العروس*. بیروت: دارالفکر.
- الشافعی، محمد بن ادیس (۱۴۰۳ق) *کتاب الأم*. بیروت: دار الفکر.
- الطبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۱۵ق) *معجم الاوسط*، نشر دارالحرمین.
- الطبرانی، سلیمان بن احمد (بی تا) *المعجم الكبير*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- العینی، بدرالدین محمود (بی تا) *عمدة القاری*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- القرطبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ق) *الجامع لأحكام القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- المزی، یوسف (۱۴۰۶ق) *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*. تحقیق: عواد معروف، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- جاودان، محمد (۱۳۸۰) «نقدی بر نقد سند تا نقد متن». علوم حدیث، ۲۰، ۸۷-۱۰۲.
- جرجانی، عبدالله بن عدی (۱۴۰۹ق) *الکامل فی ضعف الرجال*. بیروت: دارالفکر، الطبعة الثانية.
- حنفی، حسن (۱۳۷۵) «فلسفه و کلام». *درس‌هایی از مکتب اسلام* (مصاحبه مهدی پیشوایی)، ۲۶(۴)، ۲۵-۳۰.
- حنفی، حسن (۱۳۷۹) «من نقد السند الی نقد المتن» (صحیح البخاری نمودجاً) (مصاحبه مهدی پیشوایی). علوم حدیث، ۱۵.
- حنفی، حسن (۱۳۸۷) *ماه دین* (مصاحبه مهدی پیشوایی). ۱۳۷، ۳-۱۸.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق) *تاریخ بغداد او مدینة السلام*. بیروت: دارالکتب الاسلامیة.
- دروزة، محمد عزة (۱۴۲۱ق) *التفسیر الحدیث*، بیروت: دارالعرب الاسلامی، الطبعة الثانية.

۱۵۰ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره اول (پیاپی ۱)، بهار و تابستان ۱۴۰۱

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۹ق) *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*. بیروت: دارالکتب العربی.

ذهبی، محمد بن احمد (بی تا) *الکبائر*. تحقیق: حسان عبد المنان، دارالخبیر.

ریعان، معصومه (۱۳۹۵) *تاریخ گذاری روایات مذمت حضور اجتماعی زنان براساس تحلیل اسناد و متن در منابع فریقین*، رساله دکتری، دانشگاه قم، قم، ایران.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (بی تا) *الدر المثور فی تفسیر بالمأثور*. بیروت: دارالمعرفة.

سرخسی، محمد بن احمد بن سهیل (۱۴۰۶ق) *المسبوط*. بیروت: دارالمعرفة.

شنقیطی، محمد‌الامین بن محمد المختار (۱۴۲۵ق) *اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن*. تحقیق: مکتب البحوث والدراسات، بیروت: دارالفکر.

شوکانی، محمد بن علی بن محمد (۱۹۷۳م) *نیل الأوطار من الاحادیث سید الأخبار*. بیروت: دارالجبیل.

شولر، گریگور (۱۳۹۳) *شفاهمی و مکتوب در نخستین سده های اسلامی*. مترجم: نصرت نیل‌ساز، تهران: حکمت.

عبدالرزاق صنعانی، ابوبکر (بی تا) *المصنّف*، بی جا.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۵ق) *اساس التقدیس فی علم الکلام*، بیروت: الکتب الثقافیة.

مبارکفوری، محمد بن عبدالرحمن بن عبدالرحیم (۱۴۱۰ق) *تحفة الأحوذی*. بیروت: دارالکتب العلمیة.

معارف، مجید؛ و شفیعی، سعید (۱۳۹۴) *درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.

مغنیه، محمدجواد (۱۹۷۸م) *التفسیر الکاشف*، بیروت: دارالعلم للملایین.

مغنیه، محمدجواد (۱۹۸۳م) *التفسیر المبین*، بیروت: مؤسسه دارالکتب الاسلامی.

موتسکی، هارالد (۱۳۸۱) *حدیث اسلامی، خواستگاه‌ها و سیر تطوّر، به کوشش مرتضی کریمی نیا، قم: دارالحدیث*.

هثیمی، علی بن ابی بکر (۱۴۰۸ق) *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*. بیروت: دارالکتب العلمیة.