

عائشه و روایات صحابه: نخستین نقدهای بیرونی حدیث

یحیی میرحسینی^۱

کمال صحرايي اردکاني^۲

دریافت: ۱۳۹۹ / ۱ / ۹، پذیرش: ۱۳۹۹ / ۳ / ۲۱، صفحه ۱۸۱ تا ۲۰۶ (مقاله پژوهشی)

چکیده

عائشه همسر پیامبر اکرم (ص) به واسطه زندگی درازمدت با پیامبر (ص)، نفوذ فراوان در میان صحابه و ملاقات بسیاری از تابعین با وی، در شمار مکثرین در حدیث شناخته می‌شود. او افزون بر روایتگری، در حوزه فهم و نقد حدیث نیز ایفای نقش می‌کرد؛ تا بدانجا که در شمار یکی از ناقدان جدی روایات قرار گرفت. عائشه که خود را یکی از آگاه‌ترین‌ها به سنت پیامبر (ص) معرفی می‌کرد، به آسیب‌شناسی روایات نیز می‌پرداخت. بخشی از این پلایش‌ها به هویت و کلیت روایات مربوط است که در مباحث نقد متن به آن‌ها نقد بیرونی گویند. این مطالعه با روش توصیفی به تلاش‌های وی در این محور می‌پردازد؛ همان که بعدها در دانش حدیث با اصطلاح جعل و وضع دسته‌بندی شد و در ضمن مباحث علل الحدیث جای گرفت. نقدها را می‌توان با این طبقه‌بندی نشان داد: مقابله با ورود خرافات عربی، تقابل با اساطیر مناطق هم‌جوار، مقابله با استناد دروغین، تصحیح روایت‌ها درباره احکام عبادی و همچنین مخالفت با روایاتی که می‌توانست جایگاه زنان را در جامعه تضعیف کند. نتیجه مقاله افزون بر نشان دادن نقش عائشه در نقد حدیث و مقابله گفتاری و عملی با روایاتی که برخی صحابه از دید وی به شکلی نامناسب نقل می‌کردند، می‌تواند نشان‌دهنده نخستین قاعده‌ها در حوزه نقد روایت باشد.

کلید واژه‌ها: علل الحدیث، نقد حدیث، نقد بیرونی، تاریخ حدیث، فتوحات، اشاعه فرهنگی، ابوهریره.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران (نویسنده مسئول).

Mirhoseini@Meybod.ac.ir

Sahraei@Meybod.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران.

درآمد

به‌رغم همه تلاش‌ها برای صیانت و نگهداری از سخنان پیامبر (ص)، احادیث و روایات برکنار از تغییر و تحریف نبوده است. در روایتی منسوب به امام علی (ع) پیشینه وجود انواع مختلفی از جعل و تحریف حتی به دوره زیست پیامبر (ص) بازمی‌گردد (کلینی، ۱۳۶۵ش، ۱/ ۶۲-۶۴). از همین‌رو، نقد و پالایش روایات پیوسته از همان سده‌های نخست هجری تاکنون مورد توجه و اهتمام عالمان مسلمان بوده است. نشانه چنین تلاشی را می‌توان در آثار فراوان برجای‌مانده در این زمینه پی‌جست.

نماینده شاخص آثار متقدم *اختلاف الحدیث* شافعی است. این جریان تألیف پس از شافعی با آثاری چون *تأویل مختلف الحدیث* ابن قتیبه و *تهذیب الآثار طبری* تعقیب شد. در نقطه مقابل باید به ابراهیم نظام — از قدمای معتزله — اشاره داشت که شماری از روایات اصحاب حدیث را برای نمایاندن ساختگی بودن‌شان گرد آورد (برای گزارش این تلاش و البته پاسخ به آن، نک: ابن قتیبه، بی‌تا، ۴۴ به بعد). چنین گزینشی از احادیث اصحاب حدیث در اثری منسوب به فضل بن شاذان — عالم امامی اهل نیشابور — نیز دنبال شد (*الایضاح*، ۱۳۶۳ش، ۷-۴۴).

طرح مسئله

در بازگشت به رخداد جعل و تحریف احادیث از همان صدر اول، معقول می‌نماید که واکنش‌ها نیز از همان زمان به تدریج شکل گرفته، و صحابه خود نخستین کسان در این زمینه باشند. از میان این‌همه باید به همسران پیامبر (ص) اشاره کرد که به علت مصاحبت طولانی با آن حضرت می‌توانستند ظرفیت مهمی در نقل حدیث و هم‌چنین تصحیح و پالایش روایات ناصحیح دیگر صحابه داشته باشند؛ نشانه‌اش آن‌که واژه «حکمت» در آیه «وَأَذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ» (احزاب/ ۳۴) که همسران پیامبر (ص) را خطاب می‌کند، از سوی برخی مفسران به اقوال و افعال پیامبر (ص) تفسیر شده است (نک: نحاس، ۱۴۲۱ق، ۳/ ۲۱۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۸/ ۴۷۹)؛ تفسیری که چه‌بسا بتواند حاکی از شهرت ایشان به خبرگی در حدیث باشد.

از میان همسران متعدد پیامبر (ص)، آن‌که عامه مسلمانان بیش از همه بر او تکیه کرده و آیه

فوق را بیش‌تر ناظر بدو می‌دانند عائشه است (نک: ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۶/ ۳۷۰). آنچه در این مطالعه بازکاویده می‌شود، آن دسته از نقدها است که به کلیت و هویت روایات مربوط می‌شود؛ یعنی آن‌ها که بتوان درباره‌ی انتساب‌اش به مرجع سخن تشکیک کرد؛ نه نقدهایی در حوزه‌ی فهم و برداشت از گفته‌ی پیامبر (ص). چنانچه مجاز باشیم از واژگانی که در سده‌های بعدی پدید آمدند بهره بگیریم، گردآوری نقدهایی از جنس *علل الحدیث* موضوع اصلی این مطالعه را تشکیل می‌دهند.

مسئله‌ی اصلی این مطالعه چگونگی و چرایی نقدهای بیرونی عائشه بر روایات صحابه است. می‌خواهیم بدانیم نقد بیرونی چه جایگاهی در نقدهای عائشه بر روایات صحابه داشته است. به بیان دیگر، می‌خواهیم بدانیم: اولاً، مهم‌ترین معیارهای عائشه برای نقد روایات صحابه چه بود؛ ثانیاً، عائشه نسبت به چه روایاتی از خود حساسیت به خرج می‌داد و مهم‌ترین افرادی که مورد نقد او قرار گرفتند، چه کسانی بودند؛ ثالثاً، مبنای نقد او در تصحیح روایات چه بود؛ آیا نقد عائشه بر روایات صحابه همیشه به معنای رد و انکار روایات آنان بود یا تأیید و تصحیح روایات آنان را هم شامل می‌شد.

۱. مقدمات بحث

الف) جایگاه عائشه در نقل و نقد حدیث

از عائشه حدود ۲۰۲۱۰ روایت برجای مانده، که شمار درخور توجهی است. این در حالی است که از مجموع هشت هم‌شوی او، تنها ۶۱۲ حدیث باقی است. این آمار از جمیع کتب روایی بویژه *مسند احمد بن حنبل* استخراج شده است (نک: عسکری، ۱۳۹۰ش، ۴/ ۴۳-۴۴). در *صحیح بخاری* ۵۴ روایت و در *صحیح مسلم*، ۶۹ حدیث از عائشه بازتاب یافته است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۲/ ۱۳۹). یکی از اسباب این همه روایت، ۴۷ سال زندگی پس از پیامبر (ص) است که باعث شد بدو بسیار مراجعه شود؛ تا بدانجا که یک‌چهارم احکام شرعی، بازگفته‌های او تلقی شده است (ابن حجر، بی‌تا، ۷/ ۱۰۷). البته، در این باره نباید اغراق‌ها را باور کرد؛ برای نمونه، روایاتی هم‌چون «خُذُوا نِصْفَ دِينِكُمْ عَنْ هَذِهِ الْحَمِيرَاءِ» یا «خُذُوا شَطْرَ دِينِكُمْ...» (ابن عماد، بی‌تا، ۱/ ۶۲) از چشم ناقدان دور نمانده، و به دروغین بودنش تصریح شده است (أبوری، بی‌تا، ۱/ ۲۲۱).

بر پایه گزارش‌های به‌ثبت‌آمده در جوامع روایی عامه مسلمانان، عائشه افزون بر نقل، نقش مهمی در پالایش و تصحیح روایات نیز داشته است. او که تا سال ۵۷ق در قید حیات بود، شنونده بسیاری از قطعاتی بود که صحابه از پیامبر (ص) نقل می‌کردند. از این‌رو، گاه در مقام اصلاح برمی‌آمد و تذکراتی می‌داد که گاه شدت و غلظت نیز داشت. نقدهای او طیف وسیعی را دربر می‌گرفت؛ از تحذیر از جعل و تحریف تا لزوم توجه به حدیث عام و خاص و مطلق و مقید یا التفات به نسخ یا توجه به احادیث معارض، و حتی نقد در حوزه معانی الفاظ.

شواهدی حاکی از آن است که عائشه در امر حدیث برای خود جایگاه ویژه‌ای قائل بوده است. از جمله، روایت کرده‌اند که وی در گفتگو با ابوهریره بر وی نهیب زد: «مگر آنچه تو از پیامبر (ص) دیدی و شنیدی، ما ندیدیم و نشنیدیم؟!» (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ۳/ ۵۰۹). هم‌چنین، روایت کرده‌اند وقتی عائشه با دیدگاه جابر بن عبدالله انصاری که مخالف رأیش بود روبه‌رو شد، اظهار شگفتی کرد که «آیا جابر از من نسبت به نظر رسول الله (ص) آگاه‌تر است؟!» (زرکشی، ۱۹۷۰م، ۱۴۵).

از آن‌سو، جز ابوهریره که معتقد بود عائشه بواسطه سکنتی گزیدن در منزل و مشغول بودن به امور زنانه هم‌چون آرایش و جلوه‌آرایی برای شوهر اطلاعات کمتری — حداقل در قیاس با ابوهریره — دارد (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ۳/ ۵۰۹)، غالب صحابه و تابعین به اطلاعات دینی عائشه احترام می‌گزارند و او را به هنگام پیشامد تعارض در مقام حکم قرار می‌دادند. بخش قابل توجهی از نقدهای بیرونی عائشه در نتیجه همین حکمیت‌ها پدید آمد (نک: ادامه مقاله).

می‌توان محتمل دانست همین جایگاه در دوره‌های بعد هم سبب شده باشد برخی جاعلان از نام و اعتبار عائشه برای قبولاندن احادیث جعلی خود استفاده کنند. یک نمونه از مواردی که این احتمال درباره‌اش داده شده، روایتی است که ابن ابی‌الحدید محتمل می‌داند جاعل آن از پیروان فرقه بکرّیه و هواداران افراطی خلیفه اول باشد (نک: ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ۱۱/ ۴۹). برپایه این روایت که قاصی به نام ابن ابی‌ملیکه (د ۱۲۸ ق) آن را با اسنادی متصل به عائشه نقل می‌کرد، پیامبر (ص) در لحظات پایانی عمر خویش درخواست کاغذ و دوات کردند تا درباره ابوبکر چیزی مرقوم دارند؛ باشد که پس از ایشان حتی دو نفر نیز در شک و تردید باقی نمانند (احمد بن حنبل، بی‌تا، ۶/ ۴۷). مضمون این روایت کوششی برای تقابل با حدیث یوم الخمیس را پی می‌گیرد؛

روایت مشهوری که در منابع شیعیان و عامهٔ مسلمانان به نحوی گسترده روایت شده است و شیعیان آن را حاکی از تلاش پیامبر (ص) بر نگارش سندی مکتوب دربارهٔ جانشینی علی (ع) دانسته‌اند (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ۱/۱۸۴).

ب) مطالعات دربارهٔ عائشه

در مطالعات مربوط به عائشه بیش‌تر بر شرح زندگانی و روایت‌گری او تأکید شده، و نقادی او توجه اندکی برانگیخته است. با این وجود، چند اثر به صورت خاص به روایات عائشه اختصاص دارد. از گذشتگان باید به زرکشی اشاره کرد که در *الاجابة لایراد ما استدرکنه عائشه علی الصحابة* (نک: منابع) به مستدرکات و نقدهای وی بر دیگر صحابه پرداخته، ولی تحلیل بیش‌تری در توضیح چگونگی و چرایی این واکنش‌ها بازنموده است. در دورهٔ معاصر، کوشش جیهان رفعت فوزی در *السيدة عائشة و توثيقها للسنة* بیش‌تر ناظر به جابگاه علمی، قواعد پذیرش روایت و مستدرکات عائشه بر صحابه است (قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۴۲۱ق).

افزون بر این‌ها، باید به *أحادیث أم المؤمنین عائشة* اثر مرتضی عسکری (تهران، کلیهٔ أصول الدین، ۱۴۱۸ق) اشاره کرد که گرچه به پاره‌ای از نقدهای عائشه نسبت به روایات صحابه اشاره داشته، بیش‌تر به نقد محتوایی احادیث منقول از خود وی اختصاص یافته است. در پایان باید به *مقایس نقد متون السنة* اثر مسفر عزم‌الله دَمینی اشاره کرد که در سه صفحه بدون آن‌که تحلیلی به دست داده باشد، تنها به سه نمونهٔ تصحیح احادیث عائشه اشاره دارد (دمینی، ۱۴۰۴ق، ۱۰۵-۱۰۷).

پ) نقد متن

«نقد» در لغت به معنای عیارسنجی و سره کردن و جدا کردن درهم‌ها از یکدیگر است (خلیل بن احمد، ۱۹۸۰م، ۵/۱۱۸). هرگاه کسی بگوید درهم را نقد یا انتقاد کردم، بدین معناست که نوع تقلبی را از نوع واقعی جدا کرده است. هم‌چنین، اگر گفته شود فلانی را نقد کردم، یعنی در امری با او به مناقشه برخاستم (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۲/۵۴۴). از این رو، «نقد» به معنای بررسی و نشان دادن قوت و ضعف سخن و صحت و سقم اندیشهٔ افراد به کار می‌رود. ناقد نیز کسی است که حسن و عیب گفته‌ها و نوشته‌ها را بررسی می‌کند. با این حال، در عرف عام این واژه بیش‌تر به معنای پیدا کردن نواقص و کاستی‌های اشخاص به کار می‌رود و اغلب در هنگام استعمال بار منفی

دارد. در روایتی منسوب به پیامبر (ص) واژه «نقد» به همین معنا آمده است: «اگر مردم را نقد کنی، تو را نقد می‌کنند و اگر آن‌ها را رها کنی، تو را رها می‌کنند»؛ بدین معنا که اگر به عیب‌جویی بپردازی، آنان مقابله به مثل می‌کنند و نواقص تو را بازگو می‌کنند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۳/۴۲۶).

مقصود از نقد در این مطالعه همان معنای لغوی آن است؛ یعنی جدا کردن و شناسایی روایات معتبر از نامعتبر. به بیان دیگر، در این مطالعه نقد به معنای رد حدیث و بی‌اعتبار قلمداد کردن آن نیست. چنان‌که خواهیم دید، عائشه در هنگام رویارویی با منقولات صحابه از پیامبر اکرم (ص) واکنش‌های مختلفی در تأیید یا ردشان از خود نشان می‌داد. در این مطالعه همه این واکنش‌ها، از سکوت همراه با تأیید گرفته تا رد صریح، نقد وی بر روایات صحابه به‌شمار می‌روند.

در دوران معاصر بحث دربارهٔ نقد متون توسعه بسیار یافته، و نقد متن^۱ هم‌چون یکی از علوم وابسته به تاریخ پیوند مهمی با علوم انسانی مختلف یافته است. این دانش متکفل بحث از دو پرسش بنیادین دربارهٔ هر متنی است: سؤال از چیستی و هویت متن، و سؤال از اعتبار مضامین آن (پاکتچی، ۱۳۸۸ش، ۶). به بیان بهتر، یک سؤال آن است که آیا این متن به‌راستی هویتی هم‌چون یک متن یک‌پارچه دارد که یک مؤلف آن را پدید آورده است یا مثلاً، پیدایی آن نتیجهٔ کنارهم‌نشاندن قطعاتی پراکنده از مؤلفانی مختلف است و اساساً ما با یک متن مواجه نیستیم. سؤال دیگر هم آن است که آیا مدعیات مندرج در متن و منتسب به آن مؤلف بخصوص می‌توانند معتبر شناخته شوند یا نه.

آن‌چه را به پرسش نخست مربوط می‌شود نقد بیرونی^۲، و هر آن‌چه به سؤال دوم پیوند می‌خورد را نقد درونی^۳ می‌نامند (زارع زردینی، ۱۳۹۷ش، ۱۱). نقد بیرونی نسبت به نقد درونی تقدم رتبی دارد؛ بدین معنا که هر متنی نخست باید نقد بیرونی شود و آن‌گاه نقد درونی در کانون توجه قرار گیرد. سبب آن است که فهمندهٔ هر متنی نخست نگاهی بیرونی دارد و پس از اطمینان خاطر از هویت به محتوای متن می‌پردازد (پاکتچی، ۱۳۸۸ش، ۹-۱۰). محدثان مسلمان هم از

-
1. Textual criticism
 2. External criticism
 3. Internal criticism

درباز چنین شیوه‌ای داشته‌اند و پیش از بحث درباره دلالت‌های یک روایت، نخست از اعتبار سخن و استنادش به بزرگان دین بحث کرده‌اند.

۲. مقابله با جریان‌های فکری مختلف

عائشه هم‌زمان به نقد بیرونی و درونی توجه داشت؛ اما آنچه بیش از همه آشفته‌خاطرش کرده بود، نقدهای بیرونی بود. عائشه از آنجا که همسر پیامبر (ص) بود و لابد خود را چه در امر شنیده‌ها و خاصه در مشاهداتش از افعال آن حضرت حائز موقعیتی ویژه می‌دید، درباره روایاتی که دیگر صحابه نقل می‌کردند اظهار نظر می‌کرد و در مواردی که آن‌ها را با یافته‌ها و حتی پندارهای خودش در تضاد می‌دید، تذکر می‌داد. از جمله صحابه‌ای که عائشه منقولاتش از پیامبر اکرم (ص) را بسیار نقد کرد، ابوهریره بود. با این حال، این نقدها اختصاص به روایات ابوهریره نداشت.

الف) باورهای پیشااسلامی

بخشی از کوشش‌های عائشه در مقام نقد بیرونی روایات را می‌توان گونه‌ای مقابله با رواج دوباره برخی مظاهر فرهنگ پیشااسلامی شناخت که از دید وی خرافه تلقی می‌شد. توضیح این که یکی از گونه‌های جعل، تبدیل فرهنگ عامه عربی به حدیث است؛ به این معنا که باورهای عرب پیش از اسلام به شکل روایت درآیند (ابوزهو، ۱۳۷۸ق، ۲۶۶). ابن قتیبه (د ۲۷۶ق) تا بدانجا این نوع جعل را فراوان می‌داند که آن را یکی از سه عامل اصلی ورود خلل و فساد به احادیث برمی‌شمرد (ابن قتیبه، بی تا، ۲۶۴). تقابل صحابه با زنده کردن فرهنگ پیشااسلامی نشان می‌دهد اقبال‌هایی در این زمینه وجود داشته است؛ از جمله آن که ابن مسعود گفته بود «اگر کسی روز جمعه مطالبی مرتبط با دوره جاهلیت نقل کرد، سنگ‌بارانش کنید» (ابن مفلح، ۱۴۱۷ق، ۸۷/۲).

عائشه نیز به مانند ابن مسعود با این گونه از جعل، مقابله می‌کرد. برای نمونه، ابوهریره حدیثی به پیامبر (ص) نسبت داده بود که زن، چهارپا و خانه، شوم و نحس‌اند: «ان أبا هريرة يحدث أن نبی الله (ص) كان يقول إنما الطيرة في المرأة والدابة والفرس والدار» (طبرانی، ۱۴۱۷ق، ۴/۵۰؛ نیز، برای انتساب نقل آن به عمر بن خطاب، نک: ابویعلی، بی تا، ۱/۱۹۸). وقتی حدیث را نزد عائشه واگویی می‌کنند با اعتراض شدید وی همراه می‌شود که پیامبر (ص) این قبیل اندیشه‌ها را به عرب‌های جاهلی نسبت می‌دادند: «كان يقول: كان أهل الجاهلية يقولون الطيرة في...» (احمد بن

حنبل، بی تا، ۶/ ۲۴۶). برخی محدثان تنها قسمت پسین یعنی سخنان عائشه را نقل کرده‌اند (برای نمونه، نک: حاکم نیشابوری، بی تا، ۲/ ۴۷۹). احتمالاً می‌خواسته‌اند اشتباه ابوهریره را پیوشانند؛ چنان‌که محدثان پسین، تکذیب ضمنی ابوهریره از سوی عائشه را حمل بر عصبانیت عائشه کرده‌اند (نک: عینی، بی تا، ۱۴/ ۱۵۰) تا خللی به نظریه عدالت صحابه وارد نیاید.

در بازگشت به نقل ابوهریره، می‌توان این فرض را طرح نمود که تنها با یک تقطیع ساده روبرو باشیم و چیزی از ابتدای حدیث به مانند مثال‌های فراوان دیگر از روایات افتاده باشد؛ به این معنا که مثلاً پیامبر (ص) در حال سخنرانی بوده‌اند، ابوهریره دیر رسیده، و بخش ابتدایی و ناشنیده سخن را نقل نکرده است. چیزی که این فرض را تضعیف می‌کند، عبارت «کان یقول» است که بر تکرار سخن پیامبر (ص) در مناسبت‌های مختلف دلالت دارد. هیچ بعید نیست ابوهریره باورهای پیشااسلامی عرب را در گفتار خود جای داده، و به پیامبر (ص) منتسب کرده باشد (برای اندیشه «طیره» نزد عرب پیش از اسلام، نک: جواد علی، ۱۴۲۲ق، ۱۲/ ۳۶۲-۳۷۴).

روایت ابوهریره آن‌چنان عجیب و باورنکردنی بود و لابد آن‌قدر محدثان آن را دستمایه نقد خود کرده بودند که بحث درباره آن در شمار وظایف اصحاب حدیث جای گرفت و در بسیاری از کتاب‌های مشکل الحدیث و اختلاف الحدیث به ثبت آمد (برای نمونه، نک: ابن قتیبه، بی تا، ۹۸؛ ابن جوزی، ۱۴۱۸ق، ۲/ ۲۶۸).

ب) اساطیر ملت‌های هم‌جوار

مجال قصه‌سرایی و اسطوره‌پردازی منفذی مناسب برای ورود بسیاری از باورهای امت‌های مجاور عربستان در قالب حدیث و تاریخ بود (ذهبی، ۱۴۰۷ق، ۴/ ۱۸۶). در دین‌داری عامیانه^۱ — در مقابل دین‌داری رسمی^۲ — گاه افراد با هدف سازگار کردن دین با زندگی و افکار خویش در آن تغییر ایجاد می‌کنند. یکی از مدل‌های ایجاد چنین تغییری برگرفتن اسطوره‌ها و خرده‌فرهنگ‌های اقوام و ملل مختلف و ورود آن به دین رسمی است (نک: میرسندهی، ۱۳۹۰ش، ۱۱۴-۱۱۵؛ نیز نک: بروکلیمان، بی تا، ۱/ ۱۲۸). چنان‌چه دو مقدمه فوق را در کنار این قرار دهیم که بسیاری از

-
1. Informal religiosity
 2. Formal religiosity

جاعلان، بویژه اقطاب اسرائیلیات و قُصَّاص، تبار غیر عربی داشتند (نک: ابن خلد، ۱۴۰۴ق، ۲۴۲-۲۴۳ سخن عبدالملک بن مروان دربارهٔ عجم بودن حلقه‌های سخنوری در مسجدالحرام)، مسئلهٔ ورود باورها و اساطیر مناطق فتح‌شده به فرهنگ اسلامی وضوح بیش‌تری می‌یابد؛ مسئله‌ای که گاه با مداخلهٔ خلفا در نصب این قُصَّاص شتاب بیش‌تری می‌گرفت (برای نمونه، نک: ابن ندیم، ۱۳۵۰ش، ۱۰۲ دعوت معاویه از عبید جُرهمی - د ۶۷ق - قاص ساکن یمن).

عائشه با این گونه روایات قُصَّاص نیز مقابله می‌کرد. برای نمونه، در برخی روایات آمده که گام برداشتن با یک لنگهٔ کفش مکروه یا ممنوع است. مهم‌ترین ناقل این مطلب ابوهریره است. وی با نسبت دادن سخن به پیامبر (ص) آن را در قالب حدیث درآورده بود: «لَا يَمْشِي أَحَدُكُمْ فِي نَعْلٍ وَاحِدَةٍ» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۷/۴۹). در نقلی دیگر از ابوهریره تأکید بیش‌تری بر این امر می‌رود و حتی پای برهنه راه رفتن از گام برداشتن با یک لنگهٔ کفش برتر شناسانده می‌شود (ابن ماجه، بی‌تا، ۱۱۹۵/۲). این نهی همیشه نزد مسلمانان مایهٔ شگفتی بود و تحلیل‌های مختلفی به دنبال داشت (برای نمونه نک: عینی، بی‌تا، ۲۶/۲۲).

وقتی عائشه روایت ابوهریره را شنید، چنان تعجب کرد که برای تقابل با آن با یک لنگه پای‌افزار گام برمی‌داشت و اعلام می‌نمود که برای مخالفت با ابوهریره، چنین کرده است (ابن قتیبه، بی‌تا، ۲۸). گرچه برخی با تمسک به قاعدهٔ ناسخ و منسوخ سعی در حل تعارض نموده‌اند (ابن شاهین، ۱۴۰۸ق، ۴۰۰-۴۰۲)، این حد از تقابل نشان‌دهندهٔ آن است که حتی مسلمانان نخستین با این باور هیچ‌گونه آشنایی نداشتند و نمی‌توانستند با تمسک به فرضیه‌ای مثل نسخ این مشکل را رفع و رجوع نمایند. بنابراین، احتمالاً ابوهریره در نشست و برخاست‌هایش با غیرمسلمانان یا تازه مسلمانان این اندیشه را دریافت کرده، و به عمد یا سهو، به پیامبر (ص) نسبت داده است.

فرضیهٔ فوق با پژوهش‌های اخیر برای پیشینه‌یابی این نهی در ایران و یونان باستان به تأیید می‌رسد. یک احتمال آن است که ناهنجار شمردن قدم زدن با یک لنگهٔ کفش از فرهنگ ایرانی به جامعهٔ عربی عصر صحابه نفوذ کرده باشد؛ چنان‌که در دین زردشتی نیز این عمل نوعی گناه به‌شمار می‌آید (نک: *روایات داراب هرمزدیار*، ۱۹۹۲م، ۱/۲۹۸). حتی مشخص شده است چه اندازه استمرار در مبادرت به این عمل می‌تواند به عقوبت بینجامد: «تا چهار گام با یک موزه رفتن، یک تنافور است» (*شایست ناشایست*، ۱۳۶۹ش، فصل ۴، بند ۳۱). تنافور یا تناپور به

معنای گناهی است که مرتکب آن نمی‌تواند در قیامت از پل چینود بگذرد (برای تعلیلی درباره حکمت این عقوبت، نک: طاووسی، ۱۳۵۶ش، ۲۱-۳۰).

برخی معاصران نیز به بنیاد ایرانی این باور اعتقادی ندارند و با دورخیز بیش‌تر، این احتمال را مطرح کرده‌اند که خاستگاه آن اساطیر یونان باستان بوده است (آموزگار، ۱۳۹۱ش، ۵۹-۶۷). برپایه اساطیر یونانی، پادشاه غاصب و جنایتکاری به نام پلیاس^۱ ندایی غیبی شنید که فردی شوم با یک صندل در پا تاج و تخت را از او می‌رباید و او می‌بایست همواره از چنین شخصی برحذر باشد. این فرد شوم یاسون یا جیسون^۲ شناسانده، و گفته شده است که درنهایت پلیاس را از میان برده است. برپایه این اساطیر، یاسون خود هم سرنوشتی شوم یافت؛ چراکه فداکاری‌های همسرش مده یا مدئا^۳ در موفقیت خویش را فراموش کرد و دلباخته دختر دیگری شد. مدئا نیز او را تنها گذارد (همانجا). براین پایه، احتمال می‌رود شومی و ناپسندی قدم زدن با یک لنگه کفش، از این اسطوره به ایران و سنت عامیانه مسلمانان راه یافته، و آن‌گاه قالبی روایی گرفته باشد.

در بازگشت به سنت اسلامی، گزارشی که احتمال این سرایت فرهنگی را تقویت می‌کند، نقلی بازتابیده در *الأدب المفرد* است. برپایه این نقل، پیش از آن‌که ابوهریره بخواد مضمون روایت را برای کوفیان بازگوید، از شدت ناراحتی^۴ با دست به پیشانی می‌زند و به شک و تردید اهالی این شهر نسبت به خود، بویژه این که اتهام دروغ بستن به پیامبر (ص) را متوجه وی کرده‌اند، اعتراض می‌کند! آن‌گاه نقل روایت را با سوگند همراه می‌کند که نه یک نوبت، بلکه بارها از پیامبر (ص) چنین شنیده است که هرگاه لنگه نعلین یکی از شما دریده و از هم گسیخته شد، با دیگری راه نرود تا آن‌که به تعمیرش همت گمارد (بخاری، ۱۴۰۶ق، ۲۰۵). احتمال می‌رود کوفیان به سبب آشنایی بیش‌تر با فرهنگ مناطق هم‌جوار بویژه یونان می‌دانستند این باور وارداتی است و از پیامبر اسلام (ص) صادر نشده است. از همین رو، ابوهریره کوشیده است تصور کوفیان نسبت به خود را تغییر دهد و با همراه کردن روایتش با سوگند مقبولیت بیش‌تری پدید آورد.

-
1. Pelias
 2. Jason
 3. Medea

پ) استناد دروغین

یکی از رویدادها در تاریخ حدیث اسلامی که مورد توجه برخی محققان معاصر نیز واقع شده، رشد وارونه‌آسانید است؛ بدین معنا که در دوره‌ای بخصوص از تاریخ فرهنگ اسلامی، شماری از روایات موقوف و مقطوع که سلسله‌آسانید آن به صحابه یا تابعین ختم می‌شد و لابد گفته‌های خود ایشان بود، به پیامبر (ص) انتساب یافتند. در آثار محدثان کهن مسلمان نیز گاه به وقوع چنین رویدادی در روایات اسلامی اشاره شده است. برخی گزارش‌ها در منابع روایی وجود دارد که نشان می‌دهد گاه صحابه خود نیز چنین کوششی را پی می‌گرفته، و آراء خود را به پیامبر (ص) منتسب می‌کرده‌اند. از جمله صحابه‌ای که به نظر می‌رسد چنین فعالیتی را دنبال می‌کرده، ابوهریره است.

توضیح این که برپایه برخی گزارش‌ها، روزی ابوهریره در مجلس قَصَص خود (برای این مفهوم نک: میرحسینی، ۱۳۹۳، سراسر مقاله)، این جمله را به پیامبر (ص) نسبت داد: «مَنْ أَدْرَكَهُ الْفَجْرُ جُنْبًا فَلَا يَصُمْ»؛ یعنی هرکس به حال جنابت صبح را دریابد روزه نگیرد (مسلم، بی‌تا، ۳/ ۱۳۷). این روایت در صحیفه همّام بن منبّه این گونه ضبط شده است: «إِذَا نَوْدَى بِالصَّلَاةِ [صَلَاةُ الصُّبْحِ] وَ أَحَدُكُمْ جُنْبٌ فَلَا يَصُومُ يَوْمَهُ» (همّام بن منبّه، ۱۴۰۶، ۲۵). حتی از قول ابوهریره نقل شده است اگر کسی مُحْتَلِم باشد و با علم به این مسئله تا صبح غسل نکند، روزه نگیرد (نسائی، ۱۴۱۱ق، ۲/ ۱۷۹). برپایه تحریری از همین حدیث که در سنن ابن ماجه درج شده است ابوهریره به خداوندگار کعبه قسم یاد می‌کند جمله «مَنْ أَصْبَحَ وَ هُوَ جُنْبٌ فَلَيْفَطِرْ» فتوای شخص او نیست و گفته‌ای از پیامبر (ص) است (ابن ماجه، بی‌تا، ۱/ ۵۴۳).

در این میان، یکی از صغار صحابه به نام عبدالرحمن بن حارث به محض بازگو کردن روایت ابوهریره نزد پدرش با مخالفت او مواجه می‌شود. عبدالرحمن مسئله را با ام‌سلمه و عائشه در میان می‌گذارد. آن دو نیز با این جمله به سنت نبوی اشاره می‌کنند: «كَانَ النَّبِيُّ يُصْبِحُ جُنْبًا مِنْ غَيْرِ حَلْمٍ، ثُمَّ يَصُومُ»؛ یعنی پیامبر صبح هنگام در حالی که بدون احتلام جنب بودند روزه می‌گرفتند (مسلم، بی‌تا، ۳/ ۱۳۷)؛ برای بحث فقهی مفصل با هدف تأیید نظر عائشه، نک: شافعی، ۱۴۰۵ق، ۵۲۹). برپایه این تحریر از داستان، ابوهریره با شنیدن سخن همسران پیامبر (ص) از فتوای خویش بازمی‌گردد؛ اما برپایه گزارش‌های متعدد دیگر، ابوهریره از عملکرد قبلی یعنی انتساب حدیث به

پیامبر (ص) عقب می‌نشیند و با جمله «لا علم لی بذلک؛ أَخْبَرَنِيهِ مُخْبِرٌ» اتهام اشتباه خود یا جعل حدیث را به حاشیه می‌راند و مسئولیت آن را به فرد ناشناخته دیگری حواله می‌کند (نک: مالک، ۱۴۰۶ق، ۱/ ۲۹۰-۲۹۱). نمونه‌های متعدد از این رفتار از سوی ابوهریره، باعث شده بود محدثی همچون ابن قتیبه را به این نظر سوق دهد که حذف نام راوی در عملکرد ابوهریره، امری مسلم است (ابن قتیبه، بی‌تا، ۴۲) یا پیشتر، شُعبَة بن حَجَّاج به صراحت ابوهریره را مدّس بنامد (ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ۱/ ۶۸).

در دیگر گزارش‌ها آمده است وقتی ابوهریره به اشتباه خویش پی برد و شاید چاره دیگری برای فرار از مخصه نیافت، مرجع سخن را عوض کرد و به این نکته اشاره نمود که حدیث را از فضل بن عباس شنیده است و نه پیامبر (ابن قتیبه، بی‌تا، ۲۸). به نظر می‌رسد انتخاب فضل از سوی ابوهریره، کاملاً هدفمند بوده باشد؛ به این دلایل:

الف) ابوهریره مأخذ سخن را فضل — بزرگ‌ترین فرزند عباس بن عبدالمطلب — معرفی کرد که در آن زمان، بدرود حیات گفته بود (د ح ۱۳ق). به عبارتی به فردی ارجاع داده می‌شود که اگر صحابه می‌خواستند پی‌جوی اصالت حدیث باشند، به نتیجه‌ای نرسند.

ب) فضل بن عباس در مسئله جانشینی پیامبر (ص)، از معدود هواداران پسر عموی علی (ع) و از مخالفان برگزیده سقیفه بود (یعقوبی، بی‌تا، ۲/ ۱۲۴). پس ابوهریره نه تنها فردی را انتخاب می‌کند که در قید حیات نبوده بلکه از حیث گروه‌بندی‌های اجتماعی نیز با دیگران متفاوت بوده است؛ شاید با هدف انتقال این پیام به مطالبه‌گران سَمِج و پیگیر که اشتباه من در این فتوا، از چنین فرد گمراهی نشأت گرفته است.

ج) نکته سوم آن‌که فضل بن عباس جز یک دختر به نام أم کلثوم، بازمانده دیگری نداشت (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ۴۸/ ۳۲۹). پس ابوهریره کسی را برگزید که خَلْف خاصی نداشته باشد تا از افکار پدر اطلاع یا کمینه از هویت او دفاع نماید.

در کتاب *السنن الکبری* تألیف نسایی همین داستان با قدری تفاوت نقل شده است. برپایه آن، عبدالرحمن بن حارث مضمون روایت عائشه را برای مروان بن حکم که آن زمان حاکم مدینه بود نقل کرد. مروان عبدالرحمن را قسم داد که حتما نزد ابوهریره برود و این حدیث را برایش بازگوید؛ اما عبدالرحمن سابقه دوستی خود با ابوهریره را به میان می‌کشد و به صراحت می‌گوید خوش ندارد

چیزی برضد او اقامه کند. احتمالاً سبب آن است که وی پیش‌تر نیز موضوع را با ابوهریره در میان گذاشته، و خشم وی را برانگیخته بود؛ چنان‌که در نقلی آمده است عبدالرحمن را «یا فلان» خطاب کرد و مجلس را ترک گفت (نسایی، ۱۴۱۱ق، ۲/ ۱۹۱). در هر حال، مروان هم‌چنان اصرار ورزید و عبدالرحمن را به پذیرش دستور خود مجبور کرد. ناگزیر عبدالرحمن اجابت نمود و حدیث عائشه را در حضور ابوهریره برخواند. برپایه این نقل نیز، واکنش ابوهریره همان است؛ با این تفاوت که برپایه این تحریر ابوهریره منبع سخن را اُسامة بن زید معرفی می‌کند (همان، ۲/ ۱۷۹). چنانچه این بار هم ابوهریره (د ۵۹ق) خواسته باشد به فردی در گذشته ارجاع دهد تا دنبال کردن منبع حدیث به جایی نرسد، این ماجرا باید مابین سال‌های ۵۴ تا ۵۷ هجری رخ داده باشد؛ چرا که مروان در این بازه، حکمران مدینه بوده است. صد البته اگر اُسامة زنده بود، با گفته ابوهریره مخالفت می‌کرد؛ چرا که جوامع روایی، حدیثی از اُسامة انعکاس داده‌اند که دقیقاً مخالف گفته ابوهریره است! (نک: ابن ابی‌شبیبه، ۱۴۰۹ق، ۲/ ۴۹۳).

همه این پاسخ‌ها به احتمال فراوان، نوعی فرار از مخمصه بوده است؛ شهادی که مؤید این فرضیه است آن‌که در برخی منابع، عبارت منقول فتوای ابوهریره دانسته شده و اصلاً به پیامبر (ص) انتساب نیافته است (احمد بن حنبل، بی‌تا، ۶/ ۲۰۳؛ نسایی، ۱۴۱۱ق، ۲/ ۱۹۱). بنابراین می‌توان احتمال داد ابوهریره در دوره‌ای این مضمون را از خود نقل کرده، آنگاه آن را به پیامبر (ص) نسبت می‌داد؛ چنان‌که گذشت عده‌ای بودند که تصور می‌کردند این مسئله، فتوای شخصی ابوهریره است و او برای رفع این شبهه، ناچار شد قسم یاد کند حدیث رسول الله (ص) است.

لزوم دقت در استناد گفته به پیامبر (ص) را می‌توان در سؤال همراه با طعنه عائشه شاهد آورد که به ابوهریره گفت: «مگر آنچه تو از فرستاده خدا دیدی و شنیدی، ما ندیدیم و نشنیدیم؟!». گرچه ابوهریره بالفور پاسخ گفت که آینه و سرمه و آماده شدن برای همسر، تو را از پیامبر (ص) باز می‌داشت اما چیزی مانع من نبود! (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ۳/ ۵۰۹). اگرچه در گزارش‌ها، عکس‌العملی از عائشه به ثبت نیامده اما این پرسش، سرآغاز مسیری بود که در سده دوم به گفتمان «از کجا آورده‌ای؟» انجامید (برای اطلاع از این گفتمان، نک: پاکتچی، ۱۳۹۰ش، ۲۰/ ۲۳۸). لازم به ذکر است عائشه در این انتقاد، تنها نبود؛ علی (ع)، عمر و عثمان نیز نقدهای این چنینی داشتند (نک: ابن قتیبه، بی‌تا، ۴۱). بنابراین عائشه در کنار خلیفه دوم و پسینیانی چون جاحظ

قرار می‌گیرد که ابوهریره را در روایت حدیث، غیر ثقه می‌دانستند (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ۲۰ / ۳۱). صد البته خود ابوهریره نیز از چنین خرده‌گیری‌هایی باخبر بود (همان، ۴ / ۶۷).

۳. حمایت از حقوق و جایگاه زنان

محور شماری از نقد‌های عائشه بر روایات صحابه نیز، دفاع از حقوق و جایگاه اجتماعی زنان است. شواهدی نشان می‌دهند عائشه با جو غالب مردسالار و گرایش‌های ضد زن برخی صحابه میانه خوبی نداشته، و به مخالفت با آن برمی‌خاسته است.

الف) تأیید روایت صدقه دانستن هبه به همسر

روایتی حاکی است عمرو بن أمیّه در حضور عمر بن خطاب خلیفه دوم بیان می‌دارد سرانداز و چادری که مرد به همسرش می‌بخشد هدیه محسوب می‌شود و نباید آن را جزو مهریه به‌شمار آورد. عمر بن خطاب از این سخن ابراز تعجب می‌کند و به مخالفت با آن برمی‌خیزد. عمرو به گفتاری اشاره می‌کند که از پیامبر (ص) شنیده است: «ما أعطیتُمُهِنَّ مِنْ شَیْءٍ فَهُوَ لَکُمْ صَدَقَةٌ»؛ یعنی آنچه به زنان می‌بخشید، برای شما صدقه محسوب می‌شود.

برپایه همین روایت، عمر بن خطاب که تا آن زمان، جمله فوق را نشنیده بود، ابن‌امیه را نصیحت نمود خلاف واقع به پیامبر (ص) نسبت ندهد. عمرو که از برحق بودن خود مطمئن بود، خلیفه را نزد عائشه کشاند تا او را حکم قرار دهد. عائشه نیز با تعبیر «اللّٰهُمَّ نَعَمْ! اللّٰهُمَّ نَعَمْ!» صدور روایت فوق از پیامبر (ص) را تأیید کرد (طیالسی، ۱۳۲۱ق، ۱۹۴-۱۹۵؛ بیهقی، بی‌تا - ب، ۳ / ۳۳۵-۳۳۶).

هویدا است که معنای واژه صدقه در ذهن عمر بن خطاب در بخشش به نیازمندان محدود شده بود؛ معنایی که البته در دوره‌های پسین تاکنون تثبیت گشت؛ اما این عائشه بود که با تأیید روایت، هم‌چنان دامنه معنایی واژه را وسیع می‌دانست.

ب) ورود زنان به مسجد

مخالفت عائشه با منع ورود زنان به مساجد نیز، قرینه دیگری است حاکی از همین که عائشه رویکردهای مردسالارانه برخی صحابه را بر نمی‌تابیده است. او روایتی را از پیامبر (ص) نقل می‌کرد که نبایست کنیزان خدا را از ورود به مسجد منع نمود: «لَا تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ».

تنها شرطی که در روایات عائشه برای این حضور مطرح می‌شود آن است که زنان بوی خوش استعمال نکنند (نک: سراج، ۱۴۲۳ق، ۲۶۶). کاربرد تعبیر «إماء الله» از دو منظر درخور توجه و شایان دقت است: نخست آن که مضاف در ترکیب اضافی با الله قرار گرفته، و بدین‌سان زنان را هم‌چون مردان که عباد خدایند، در جایگاهی والا و رفیع قرار داده است؛ دیگر آن که از إماء با بار ارزشی مثبت بهره گرفته شده است، نه مترادف‌های دیگری هم‌چون نساء که بار ارزشی خنثایی دارند. این تعبیر گویای تلاش عائشه برای ارج نهادن به زنان است.

این مثال زمانی اهمیت خود را در گفت‌وگو مردگرایی و زن‌گرایی بیش‌تر نمایان می‌سازد که به روایت هم‌شویِ عائشه یعنی أمّ سلمه توجه کنیم. او که در همسری پیامبر (ص) از جایگاهی هم‌عرض با عائشه برخوردار بود راوی روایتی است حاکی از آن که بهترین سجده‌گاه‌های زنان کنج خانه‌های‌شان است (احمد بن حنبل، بی‌تا، ۶/ ۲۹۷؛ برای روایتی مشابه از صحابه‌ای به نام أم حمید، نک: ابن ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹ق، ۲/ ۲۷۷). می‌توان چنین نتیجه گرفت زنانی به همان بستونشینی رضایت داده، و تسلیم گفت‌وگو غالب شده بودند؛ اما زن جوانی هم‌چون عائشه احساس می‌کرد باید از جایگاه زنان دفاع نماید.

پ) بطلان نماز با عبور زنان از جلو نمازگزار

مثال مسئله‌ای به‌ظاهر فقهی است؛ اما کاملاً در بافت ایدئولوژی کلان ماسکولیستی^۱ (مذکرگرایی) و فمینیستی^۲ قابل‌فهم است. برخی از صحابه روایتی نقل کرده بودند حاکی از آن که حضور زن یا عبور آنان از روبروی نمازگزار به بطلان نماز می‌انجامد. تا اینجا گویا با مسئله‌ای ساده و از جنس یک دستور فقهی مواجه ایم که نباید چالشی برانگیزد؛ اما مشکل از آنجا رخ می‌نماید که در کنار زن به دو حیوان یعنی سگ و الاغ نیز اشاره می‌شود. ابوهریره روایت می‌کرد: «تَقَطَّعُ الصَّلَاةَ الْمَرْأَةُ وَالْكَلْبُ وَالْحِمَارُ» (ابن‌راهویه، ۱۴۱۲ق، ۱/ ۳۲۸)؛ و ابوسعید خدری روایت می‌کرد: «يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْكَلْبُ وَالْحِمَارُ وَالْمَرْأَةُ» (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۲/ ۲۷). شبیه به چنین مضمونی با افزودن قید حائض بودن زن در حدیثی از ابن عباس نیز نقل شده؛ اما به پیامبر (ص)

1. Masculinism \ Masculism

2. Feminism

انتساب نیافته است (همان‌جا). عکرمه نیز دیدگاه استادش ابن عباس را توسعه می‌دهد و در کنار حائض، به خوک، یهودی، مسیحی و مجوسی اشاره می‌کند (همان‌جا). وقتی این روایت نبوی به گوش عائشه می‌رسد از باهم‌آیی زنان با چارپایانی هم‌چون سگ و درازگوش — که در فرهنگ اسلامی، نماد حیواناتی پلید و بی‌خرد اند — اظهار ناراحتی، و از این همنشینی به تشبیه یاد، و انتقاد می‌کند: «شَبِّهْتُمُونَا بِالْحَمْرِ وَالْكَلْبِ» (مسلم، بی‌تا، ۲/ ۶۰). شاید شدیدترین اعتراض در صحیح بخاری آمده باشد: «لَقَدْ جَعَلْتُمُونَا كِلَابًا» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۱/ ۱۳۰).

گزارش دیگری از گفتار عائشه در مسند احمد بن حنبل دقیقاً نشان می‌دهد عائشه اصرار خاصی بر مخالفت با این باور داشته، و با پرسش از این و آن به بحث دامن زده است. برپایه نقل احمد بن حنبل، عائشه از عروۀ بن زبیر مبطلات نماز و آنچه به شکستن نماز می‌انجامد را سؤال می‌کند. عروه نیز عبور الاغ و زن از جلوی نمازگزار را برمی‌شمرد. در پی این پاسخ عائشه انتقاد می‌کند که در این صورت زن هم چهارپایی زشت و ناپسند خواهد بود (احمد بن حنبل، بی‌تا، ۶/ ۱۲۶). برپایه گزارشی دیگر، عائشه چنین زبان به شکوه می‌گشاید که مگر زنان، مادران، عمه‌ها و خواهران شما نیستند؟ (همان، ۶/ ۱۵۴). این گزارش‌ها همه بر خشم عائشه از نقل سخنانی دلالت می‌کنند که هویت زنان را به چالش می‌کشند؛ حتی اگر آن سخن به شوهرش که پیامبر خدا باشد، مستند شود.

عائشه به همین مقدار بسنده نکرد. او از این خاطره یاد کرد که گاه وقتی پیامبر (ص) به نماز می‌ایستاد، عائشه خود پیش روی او چنان نزدیک می‌نشست که هنگام سجده لازم بود پاهایش را کنار بکشد (ابوداود سجستانی، ۱۴۰۱ق، ۱/ ۱۶۶). در نقلی از عائشه آمده است که رویارویی در حالت قاعدگی نیز به نماز پیامبر (ص) خللی وارد نمی‌کرد (همان‌جا). در اثر اعتراض عائشه به این احادیث است که بسیاری از عامۀ مسلمانان به منظور جمع میان دو دسته روایت، مراد از قطع نماز در روایات نبوی پیش‌گفته را به زوال خشوع در نماز تأویل کرده‌اند (عینی، بی‌تا، ۴/ ۲۷۹).

۴. تصحیح روایت‌ها درباره احکام عبادی

برخی دیگر از نقدهای عائشه بر روایات صحابه مربوط به حوزه عبادات است. صحابه سخنانی به پیامبر (ص) نسبت می‌دادند که عائشه خود را درباره‌اش آگاه‌تر می‌دانست و مخالفت می‌کرد.

الف) احکام طهارت

عائشه که از نزدیک شاهد رفتارهای پیامبر (ص) در برخورد با مسائل مختلف مربوط به طهارت بود، گاه گفتارهای صحابه مختلف در این باره را نقد می نمود. غالب نقدهای او در این زمینه مربوط به ناتوانی ها در یادسپاری سخنان پیامبر (ص) است؛ همان بایسته مهم در نقل حدیث که بعدها محدثان با عنوان «ضبط» شناساندند و تأکید کردند هرگاه راوی فاقد آن باشد، احتمال رخداد اشتباه در متن حدیث فراوان خواهد بود (برای نمونه، نک: سخاوی، ۱۴۲۴ق، ۱/ ۲۸). گرچه در عبارات عائشه به صراحت این دیده نمی شود که فردی را به ضعف در «ضبط» متهم کند، از گفتارهای او در موقعیت های مختلف می توان تأکید بر لزوم ضابط بودن افراد در نقل حدیث را استنباط کرد. یک محور مهم نقدهای بیرونی عائشه بر روایات صحابه از حیث همین ضابط بودن ایشان است.

برای نمونه، ابوهریره نقل کرده است که پیامبر (ص) به شستن دست ها پیش از فرو بردن در مهراس - ظرف آب مخصوص وضو - و پس از بیدار شدن از خواب امر کرده اند؛ چرا که فرد نمی داند وقتی در حال خواب در بستر بوده، دست خود را به کجاها زده است. دیگر صحابه با فرض علم نداشتن فرد از نجاست دستش چنین امری را حاکی از وجوب نمی دانستند (بیهقی، بی تا - الف، ۱/ ۴۷-۴۸؛ نیز نک: جصاص، ۱۴۱۵ق، ۲/ ۴۴). برخورد عائشه با گفتار ابوهریره بسی متفاوت است. او ابوهریره را مهذار یعنی پرهذیان خواند (آمدی، ۱۴۰۲ق، ۲/ ۱۲۱).

محدثان متأخر عامه مسلمانان از جمله علی بن محمد آمدی - فقیه شافعی مذهب (د ۶۳۱ق) - در توضیح این گفتار آن را چنین تفسیر کردند که از دید عائشه، ابوهریره بسیار حرف می زند و در نتیجه، غث و سمین را به هم در آمیخته و مخلوط می کند. آمدی مخالفت عائشه با گفتار ابوهریره را به مخالفت دیگر صحابه با کثرت نقل روایت ابوهریره پیوند می زند و جملگی را چنین تحلیل می کند که از نگاه صحابه نقل فراوان روایات می تواند به اختلال در ثبت و ضبط احادیث بینجامد؛ در حالی که آشفتگی در روایات کم گوها عارض نمی شود یا کم تر دیده می شود (همان، ۲/ ۷۶). البته ابوهریره برای چنین مؤاخذه هایی نیز چیزی در چنته داشت تا آن را رو کرده، خود را برهاند؛ او خاطره ای نقل نمود که فراموشی خود نسبت به احادیث را نزد پیامبر (ص) به شکایت برد و آن حضرت، مستی آب بر ردايش پاشیدند. به گفته ابوهریره از آن به بعد، دیگر هیچ چیز را فراموش نکرده است (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۱/ ۳۸). بعید نمی نماید این خاطره، برساخته خود ابوهریره یا مدافعان

او در راستای پاسخ به نقدهای خرده‌گیران بوده باشد (برای مشاهده نقد متقدمان نسبت به این خاطره، نک: جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ۱۳۱).

یک مثال دیگر گزارشی است حاکی از بروز یک اختلاف در دوره خلافت عمر. برپایه این گزارش، درباره احکام غسل جنابت اختلاف نظری میان صحابه پدید آمد. از سوی زید بن ثابت با استناد به تقریر و سکوت پیامبر (ص) معتقد بود دخول مرد به زن بدون انزال، نیازی به غسل جنابت ندارد. عمر بن خطاب زید را به باد انتقاد گرفت که چرا در مسجد بر اساس رأی شخصی فتوا می‌دهد. زید فتوای خویش را به سخنانی مستند کرد که از ابویوب انصاری، اُبی بن کعب و رُفاعة بن رافع شنیده بود. عمر، رُفاعة را فراخواند و قضیه را از او بازخواست. رُفاعة نیز فتوای فوق را به نبود آیه‌ای از قرآن و انجام شدن عمل در عصر پیامبر (ص) و صادر نشدن حکمی از ایشان در این‌باره مستند نمود؛ همان چیزی که بعدها در اصول فقه به «تقریر» مشهور شد.

عمر در مقام نقد سخن رُفاعة اشکال کرد ما نمی‌دانیم آیا پیامبر (ص) از به‌انجام رسیدن این عمل آگاهی داشت و باین‌حال مخالفت نکرد؛ یا سبب مخالفت نکردنش آن بود که کسی در این‌باره پرسشی ننموده بود. به عبارت دیگر، عمر از این پرسید که آیا شرط تقریر — اطلاع پیشوای دینی — محقق بوده است یا نه. اینجا بود که رُفاعة اظهار بی‌اطلاعی کرد. برپایه گزارش، عمر نیز مهاجرین و انصار را گرد می‌آورد تا بدو مشورت دهند. همگان بر این باور می‌شوند که در این مورد، نیازی به غسل نیست. تنها علی (ع) و مُعاذ بن جَبَل به وجوب غسل به مجرد دخول ختنه‌گاه قائل اند.

برپایه همین گزارش، عمر در این هنگام می‌گوید وقتی شما اصحاب بدر در این مسئله اختلاف‌نظر داشته باشید، در نسل‌های بعد این تشّتت فزون‌تر خواهند شد. علی (ع) برای حل مشکل راهی پیشنهاد می‌کند: رجوع به همسران پیامبر (ص)؛ چرا که در این مسئله کسی بیش از ایشان از رفتار پیامبر (ص) آگاهی ندارد. سؤال از عائشه پرسیده می‌شود. عائشه نیز نظر علی (ع) و معاذ را تأیید می‌کند: «إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانَ الْخِتَانَ، فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ» (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ۱/۱۱۰).

ب) نماز، روزه و حج

در نمونه‌ای دیگر، ابوهریره روایتی را به پیامبر (ص) نسبت داده بود که هرکس نماز و تر نخواند گویی نمازی نخوانده است: «مَنْ لَمْ يوترَ فَلَا صَلَاةَ لَهُ». وقتی این روایت به گوش عائشه می‌رسد می‌گوید: «چه کسی این سخن را از پیامبر (ص) شنیده است؟ هنوز از صدر اسلام چندان

دور نشده‌ایم و فراموش نکرده‌ایم. پیامبر (ص) فرموده است هرکس نمازهای پنج‌گانه خود را بجا آورد، به شرط آن‌که بر وضو و وقت و رکوع و سجود آن محافظت کند و چیزی از آن نکاهد، نزد خداوند عهدی خواهد داشت که او را عذاب نکند» (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ۴/۲۱۲).

البته، در بسیاری از منابع روایی حدیث ابوهریره به صورت «مَنْ لَمْ يوترِ فَلَيْسَ مِنَّا» تحریر شده است (برای نمونه، نک: ابن راهویه، ۱۴۱۲ق، ۱/۱۵۷). اگر هر دو روایت صحیح باشند و هر دو از ابوهریره صادر شده باشند، می‌توان این فرض را قوی انگاشت که صورت صحیح حدیث «مَنْ لَمْ يوترِ فَلَيْسَ مِنَّا» بوده است؛ نوعی توییح و البته ترغیب برای گزاردن نماز وتر؛ چنان‌که در روایات شیعه از قول اهل بیت (ع) نیز آمده است: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَصَلِّ صَلَاةَ اللَّيْلِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۵ق، ۱۳۱؛ نیز برای تفسیر نماز وتر به نماز شب، نک: صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۳/۲۸). گویا ابوهریره در متن حدیث دست برده، و آن را به صورتی درآورده که خشم عائشه را برانگیخته است.

نمونه دیگر مسئله استحباب روزه دهه نخست ذی‌الحجه، بویژه روز نهم آن موسوم به عرفه، است. در این زمینه روایاتی وجود دارد که با عبارت «كَانَ يَصُومُ»، بر استمرار این سنت از سوی پیامبر (ص) تأکید می‌شود (نک: نسایی، ۱۳۴۸ق، ۱/۲۲۰-۲۲۱). عائشه مخالفت می‌کند و با قاطعیت یادآور می‌شود پیامبر اکرم (ص) را هیچ‌گاه روزه‌دار در این ایام ندیده است (مسلم، بی‌تا، ۳/۱۷۶؛ برای کوشش‌ها در حل تعارض این احادیث، نک: شوکانی، ۱۹۷۳م، ۴/۲۸۳؛ مبارکفوری، ۱۴۱۰ق، ۲/۲۹۷).

درباره استعمال بوی خوش در ایام حج نیز عائشه با روایت صحابه مخالف بود. عمر بن خطاب از پیامبر (ص) نقل روایت می‌کرد که حج گزار ضرورتاً می‌باید ساده و بی‌آرایش و بدون عطر باشد (بزار، بی‌تا، ۱/۲۸۵). ابن عمر نیز بر دیدگاه پدر بود. این اظهارنظر از او بازتاب یافته است که خوش‌تر می‌دارد درحال احرام قیراندود باشد تا آن‌که از او بوی خوش استشمام شود (مسلم، بی‌تا، ۴/۱۳). زمانی که خبر این گفتار وی به عائشه می‌رسد، به خاطراتش اشاره می‌کند که شب‌هنگام پیامبر (ص) را به بوی خوش معطر می‌کرد و پیامبر (ص) صبحگاهان بدون زدودن بوی عطر از بدن خود مُحْرِم می‌شدند (همان‌جا). گفتار عائشه در خاندان خلیفه دوم مقبول می‌افتد. برای نمونه، سالم بن عبدالله بن عمر با عطف نظر به گفتار عائشه با پدر و جدش مخالف می‌ورزد و این جمله را به زبان می‌آورد که «پیروی از سنت پیامبر (ص) شایسته‌تر است» (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا، ۵/

. (۱۸۰)

ت) تجهیز میت

در روایتی به نقل از ابوهریره چنین آمده است که پیامبر (ص) فرمودند اگر کسی نماز میت بگذارد، یک قیراط اجر می‌برد و چنانچه عمل خود را با تشییع جنازه پی گیرد قیراط دیگری بر پاداش‌های خود می‌افزاید. امروزه قیراط واحد اندازه‌گیری اشیاء کوچک و قیمتی معادل ۲۰۰ میلی‌گرم و یک بیست‌ویکم مثقال است؛ اما در کاربست باستانی، مقیاسی برای حجم‌سنجی اشیاء بزرگ بوده، و در روایاتی از کوه اُحُد نیز بزرگ‌تر شناسانده شده است (ابن ماجه، بی‌تا، ۱/ ۴۲۹). باری، چون حدیث فوق به گوش عبدالله بن عمر می‌رسد، این میزان از پاداش را نتیجه اغراق ابوهریره می‌شناساند (مسلم، بی‌تا، ۳/ ۵۱-۵۲).

مبنای ابن عمر — یعنی نقدِ زیاده‌روی در انتساب پاداشی بزرگ به کاری کوچک — در دوره‌های بعد هم‌چون یکی از پایه‌های نقد حدیث تلقی شد (نک: سیوطی، بی‌تا، ۱/ ۳۲۶). ناقدان دوره‌های بعد گاه از این قبیل مضامین در روایات به «مجازفات بارده» یا گزافه‌گویی‌های بی‌مزه نیز تعبیر می‌کردند (برای نمونه، نک: ابن قیم، ۱۳۹۰ق، ۵۰). نقل چنین روایاتی البته منحصر به ابوهریره نبود (برای نمونه‌ای دیگر از این دست دربارهٔ ثواب گزارندهٔ نمازی چهار رکعتی میان نماز ظهر و عصر روز عرفه، نک: ابن جوزی، ۱۳۸۶ق، ۲/ ۱۳۲-۱۳۳).

به هر روی، وقتی این حدیث بر عائشه عرضه می‌شود، مضمون روایت‌شده را صحیح می‌شمرد و تأیید می‌کند چنین چیزی از پیامبر (ص) صادر شده است. آن‌چنان این تأیید نزد ابن عمر مقبول می‌افتد که وی انگشت حسرت به دندان می‌گزد که ثواب‌های بسیاری را از دست داده است: «لَقَدْ فَرَطْنَا فِي قَرَارِيطَ كَثِيرَةٍ» (ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ۷/ ۳۴۹).

نتیجه

از مجموع آنچه گفته شد می‌توان دریافت عائشه در پالایش‌گری و نقد روایات، هم‌زمان به نقد بیرونی و درونی توجه داشت؛ یعنی هم به نقد اصالت یک حدیث و صدور آن از پیامبر (ص) می‌پرداخت (نقد بیرونی)، هم پس از پذیرش انتساب، ارتباط‌های درونی و فهم‌ها از حدیث را نقد می‌کرد (نقد درونی). عائشه در مقام نقد بیرونی گاه انتساب برخی روایات به پیامبر اکرم (ص) را تأیید می‌نمود؛ بویژه آن‌ها که میان صحابه درباره‌اش اختلاف می‌افتاد و او در جایگاه ام‌المؤمنین

مرجع رفع تعارض واقع می‌شد.

چنان‌که دیدیم، نقدهای بیرونی عائشه بیش‌تر اثبات نادرستی و بی‌پایه بودن احکامی را هدف می‌گرفتند که از نظرش جایی در سنت نبوی نداشتند. از این قبیل است برخی خرافات پیشاسلامی هم‌چون شومی و نحوست زنان، برخی اسطوره‌ها و باورهای مناطق هم‌جوار هم‌چون نهی از قدم زدن با یک لنگه کفش، و هم‌چنین طیفی از برداشت‌های فقهی که وی در جایگاه همسر پیامبر (ص) احساس می‌کرد در قیاس با دیگر صحابه، آگاهی بیش‌تری از جزئیات‌شان دارد. بخش دیگری از نقدهای عائشه حمایت از حقوق و جایگاه زنان را هدف می‌گیرند؛ نقدهایی هم‌چون مخالفت وی با روایت منع ورود زنان به مساجد یا باطل شدن نماز مردان در صورت عبور زنان از پیش‌روی‌شان. برخی عبارات عائشه در نقد گفتار صحابه نشان می‌دهد معتقد بوده است صحابه گاه سخن خود یا دیگران را از سر سهو یا حتی متعمدانه به پیامبر (ص) نسبت می‌داده‌اند. عائشه نیز در مقام رویارویی با صحابهٔ مختلف، گاه شدت عمل نشان می‌داد و از تعبیری تند برای نقد گفته‌ها بهره می‌جست یا حتی با عمل به شیوه‌ای مخالف آن‌چه دیگران روایت می‌کردند به همه نشان می‌داد. انتساب آن روایت را به پیامبر (ص) صحیح نمی‌داند؛ هم‌چنان‌که گاه نیز به نقد صرف اکتفا می‌کرد. دستمایهٔ عائشه در نقد، بیش از همه یادآوری گفتارهای نبوی معارض و مخالف بویژه در حوزهٔ سنن بود؛ گفتارهایی که عائشه در تجربهٔ زندگی خود با پیامبر (ص) حاصل کرده بود. چنان‌که دیدیم، عائشه هیچ‌گاه از نظر خود در برابر صحابه عقب نمی‌نشست؛ حتی در برابر آن کسان که جایگاه فراتری داشتند و او را در جایگاه فروتری می‌نشانند. این دیگران بودند که معمولاً تسلیم آراء او می‌شدند.

از میان کسانی که عائشه بیش از همه روایات آن‌ها را دستمایهٔ نقد قرار می‌داد، ابوهریره و عبدالله بن عمر — هر دو از صغار صحابه — نام‌بردار اند؛ یعنی کسانی که در شمار پرگویان و مکتوبین حدیث بودند و نسبت به بقیهٔ صحابه، اغلاط بیش‌تری از آن‌ها در متون روایی برجای مانده است. نکتهٔ پایانی این‌که اگر زمانی به دنبال سرآغاز جریان نقد حدیث باشیم و بخواهیم سرچشمه‌های آن را بکاویم، ناگزیر حتماً باید توجه ویژه‌ای به روایات و گزارش‌های به‌ثبت آمده از عائشه داشته باشیم.

منابع

— علاوه بر قرآن کریم؛

- ١- آمدی، علی بن محمد (١٤٠٢ق)، الاحکام، بیروت، المكتبة الإسلامية.
- ٢- آموزگار، ژاله (١٣٩١ش)، «معمای گناه با یک لنگه کفش راه رفتن و اشاره‌ای به یک اسطوره یونانی در همین زمینه»، بخارا، شماره ٨٨-٨٩.
- ٣- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله (بی‌تا)، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة.
- ٤- ابن ابی‌شیبہ، عبدالله بن محمد (١٤٠٩ق)، المصنف، به کوشش سعید محمد لحم، بیروت، دارالفکر.
- ٥- ابن بابویه، محمد بن علی (١٤١٥ق)، المقنع، قم، مؤسسه امام هادی (ع).
- ٦- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی (١٣٨٦ق)، الموضوعات، مدینه، المكتبة السلفية.
- ٧- _____ (١٤١٨ق)، کشف المشکل من حدیث الصحیحین، به کوشش علی بواب، ریاض، دارالوطن.
- ٨- ابن حبان، محمد (١٤١٤ق)، الصحیح، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- ٩- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (بی‌تا)، فتح الباری، بیروت، دارالفکر.
- ١٠- ابن خلاد رامهرمزی، حسن بن عبدالرحمان (١٤٠٤ق)، المحدث الفاصل، به کوشش محمد عجّاج خطیب، بیروت، دارالفکر.
- ١١- ابن راهویه، اسحاق بن ابراهیم (١٤١٢ق)، المسند، مدینه، مكتبة الإيمان.
- ١٢- ابن شاهین، عمر بن احمد (١٤٠٨ق)، ناسخ الحدیث و منسوخه، به کوشش سمیر بن امین زهیری، زرقاء، مكتبة المنار.
- ١٣- ابن عدی، عبدالله (١٤٠٩ق)، الکامل، به کوشش یحیی مختار غزوی، بیروت، دارالفکر.
- ١٤- ابن عساکر، علی بن حسن (١٤١٥ق)، تاریخ مدینة دمشق، بیروت/ دمشق، دارالفکر المعاصر.
- ١٥- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (بی‌تا)، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیة.

- ١٦- ابن قيم جوزيه، محمد بن ايوب (١٣٩٠ق)، *المنار المنيف فى الصحيح و الضعيف*، به كوشش عبدالفتاح ابو غدة، حلب، مكتبة المطبوعات الاسلامية.
- ١٧- ابن كثير، اسماعيل بن عمر (١٤١٩ق)، *تفسير القرآن العظيم*، بيروت، دارالكتب العلمية.
- ١٨- ابن ماجه، محمد (بى تا)، *السنن*، به كوشش محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دارالفكر.
- ١٩- ابن مفلح، ابراهيم بن محمد (١٤١٧ق)، *الآداب الشرعية والمنح المرعية*، به كوشش شعيب ارنووط، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- ٢٠- ابن نديم، محمد بن اسحاق (١٣٥٠ش)، *الفهرست*، به كوشش رضا تجدد، تهران، كتابخانه مروى.
- ٢١- ابن عماد حنبلى، عبدالحى بن احمد (بى تا)، *شذرات الذهب فى أخبار من ذهب*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
- ٢٢- ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤١٤ق)، *لسان العرب*، بيروت، دار صادر.
- ٢٣- ابوريه، محمود (بى تا)، *أضواء على السنة المحمدية*، بيروت، نشر البطحاء.
- ٢٤- ابوزهو، محمد (١٣٧٨ق)، *الحديث والمحدثون*، قاهره، دارالفكر العربى.
- ٢٥- ابويعلى موصلى، احمد بن على (بى تا)، *المسند*، دمشق، دارالمأمون.
- ٢٦- ابويحان اندلسى، محمد بن يوسف (١٤٢٠ق)، *البحر المحيط*، بيروت، دارالفكر.
- ٢٧- ابوداود سجستانى، سليمان بن اشعث (١٤١٠ق)، *السنن*، بيروت، دارالفكر.
- ٢٨- احمد بن حنبل (بى تا)، *المسند*، بيروت، دار صادر.
- ٢٩- *الايضاح* (١٣٤٣ش)، منسوب به فضل بن شاذان، به كوشش جلال الدين محدث ارموى، تهران، دانشگاه تهران.
- ٣٠- بخارى، محمد بن اسماعيل (١٤٠١ق)، *الجامع صحيح*، بيروت، دارالفكر.
- ٣١- _____ (١٤٠٦ق)، *الأدب المفرد*، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية.
- ٣٢- بروكلمان، كارل (بى تا)، *تاريخ الأدب العربى*، ترجمه عبدالحليم نجار، قاهره، دارالمعارف.
- ٣٣- بزّار، احمد بن عمرو (بى تا)، *المسند*، مدينه، مكتبة العلوم والحكم.
- ٣٤- بيهقى، احمد بن حسين (بى تا - الف)، *السنن الكبرى*، بيروت، دارالفكر.
- ٣٥- _____ (بى تا - ب)، *معرفة السنن والآثار*، بيروت، دارالكتب العلمية.

- ٣٦- پاکتچی، احمد (١٣٨٨ش)، نقد متن، به کوشش صالح زارعی، تهران، انجمن علمی دانشجویی الهیات دانشگاه امام صادق (ع).
- ٣٧- _____ (١٣٩١ش)، «حدیث»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد بیستم، به کوشش موسوی بجنوردی و دیگران، تهران، انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ٣٨- جصاص، احمد بن علی (١٤١٥ق)، أحكام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ٣٩- _____ (١٤٠٥ق)، الفصول فی الأصول، بی جا، بی نا.
- ٤٠- جواد علی (١٤٢٢ق)، المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام، بیروت، دارالساقی.
- ٤١- جوهری، اسماعیل بن حماد (١٣٧٦ش)، الصحاح، به کوشش احمد عطار، بیروت، دارالعلم.
- ٤٢- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی تا)، المستدرک علی الصحیحین، به کوشش یوسف عبدالرحمان مرعشلی، بیروت، دار المعرفة.
- ٤٣- خلیل بن احمد (١٩٨٠م)، العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت، دار و مکتبة الهلال.
- ٤٤- دمیثی، مسفر عزم الله (١٤٠٤ق)، مقایس نقد متون السنة، ریاض، بی نا.
- ٤٥- ذهبی، محمد بن احمد (١٤٠٧ق)، تاریخ الاسلام، بیروت، دارالکتب العربی.
- ٤٦- _____ (١٤١٣ق)، سیر أعلام النبلاء، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- ٤٧- روایات داراب هرمز دیار (١٩٩٢م)، به کوشش رستم اون والا، بمبئی، بی نا.
- ٤٨- زارع زردینی، احمد (١٣٩٧ش)، کاربست نقد بیرونی متن در حدیث شناسی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی.
- ٤٩- زرکشی، محمد بن عبدالله (١٩٧٠م)، الاجابة لایراد ما استدرکته عائشة علی الصحابه، بیروت، المکتب الاسلامی.
- ٥٠- سخاوی، محمد بن عبدالرحمان (١٤٢٤ق)، فتح المغیث بشرح الفیة الحدیث، به کوشش علی حسین علی، قاهره، مکتبة السنة.
- ٥١- سراج، محمد بن اسحاق (١٤٢٣ق)، المسند، فیصل آباد، ادارة العلوم الأثریة.
- ٥٢- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (بی تا)، تدربیب الراوی، به کوشش ابوقتیبه فاریابی، ریاض، دار طیبیة للنشر.

- ۵۳- شافعی، محمد بن ادريس (۱۴۰۵ق)، *اختلاف الحدیث*، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافية.
- ۵۴- *شایست ناشایست* (۱۳۶۹ش)، آوانویسی و ترجمه کتابیون مزداپور، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۵۵- شوکانی، محمد بن علی (۱۹۷۳م)، *نیل الاوطار من أحادیث سید الاخیار*، بیروت، دارالجيل.
- ۵۶- صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۴۰۳ق)، *المصنف*، بیروت، المكتب الاسلامی.
- ۵۷- شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الارشاد*، قم، کنگره شیخ مفید.
- ۵۸- طاووسی، محمد (۱۳۵۶ش)، «با یک موزه راه رفتن و بی موزه راه رفتن»، *پژوهشنامه بخش زبان شناسی مؤسسه آسیایی*، شماره ۲-۴.
- ۵۹- طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۱۵ق)، *المعجم الاوسط*، قاهره، دارالحرمین.
- ۶۰- _____ (۱۴۱۷ق)، *مسند الشامیین*، بیروت، مؤسسه الرسالة.
- ۶۱- طیالسی، سلیمان بن داوود (۱۳۲۱ق)، *المسند*، به کوشش ابوالحسن و عبدالملک محمد شریف‌الدین فللی، حیدرآباد دکن، مطبعة دائرة المعارف النظامیه.
- ۶۲- عسکری، مرتضی (۱۳۹۰ش)، *نقش عائشه در احادیث اسلام*، قم، مؤسسه علمی فرهنگی علامه عسکری.
- ۶۳- عینی، محمود (بی تا)، *عمدة القاری*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۶۴- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.
- ۶۵- مالک بن انس (۱۴۰۶ق)، *الموطأ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۶۶- مبارکفوری، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۱۰ق)، *تحفة الأحوذی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۶۷- مسلم بن حجاج (بی تا)، *الصحيح*، بیروت، دارالفکر.
- ۶۸- میرحسینی، یحیی (۱۳۹۳ش)، «بازشناسی کارکرد اجتماعی حرفه قصص در سده‌های نخستین اسلامی: کوششی برای تحلیل زبان‌شناسانه تاریخ یک انگاره»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۵۶، سال بیستم.
- ۶۹- میرسندهی، محمد (۱۳۹۰ش)، *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی دین و انواع دین‌داری*،

تهران، نشر جامعه‌شناسان.

- ۷۰- نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، *اعراب القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ۷۱- نسایی، احمد بن شعیب (۱۳۴۸ق)، *المجتبى الصحيح من السنن*، بیروت، دارالفکر.
- ۷۲- _____ (۱۴۱۱ق)، *السنن الكبرى*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ۷۳- همّام بن منبه (۱۴۰۶ق)، *الصحیفة*، به کوشش رفعت فوزی، قاهره، مکتبة الخانجی.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق (بی‌تا)، *التاریخ*، بیروت، دار صادر