



## مواجهه محدثان مسلمان با پدیده «رشد وارونه سندها»

سیدعلی آقایی<sup>۱</sup>

(صفحه: ۱۷۵ - ۲۰۵)

تاریخ دریافت: ۸۹/۶/۳۱

تاریخ پذیرش: ۸۹/۹/۲

### چکیده

تلقی عمومی در میان محققان غربی که به سیر تطوّر احادیث فقهی پرداخته‌اند، آن است که در سده ۲ و اوایل سده ۳ ق آراء و فتاوی صحابه، تابعین و فقهای پس از آنان به پیامبر نسبت داده شده و به احادیث نبوی بدل شده‌اند. از این پدیده به «رشد وارونه سندها»<sup>۲</sup> تعبیر می‌شود. در تحقیق حاضر، نحوه مواجهه محدثان مسلمان با این پدیده شناسایی می‌شود. بررسی آثار کهن ناظر به نقد حدیث (کتاب‌های علل الحدیث و موضوعات) نشان می‌دهد که نقل‌های غیرنبوی بسیاری از احادیث نبوی که در کتب سسته و دیگر جوامع حدیثی کهن ثبت شده‌اند، همزمان وجود داشته‌اند. محدثان و ناقدان حدیث در سده‌های ۳ تا ۵ ق، از تبدیل روایات غیر نبوی (موقوف) به احادیث نبوی (مرفوع) مطلع بوده و از آن با اصطلاح «رفع حدیث» یاد کرده‌اند؛ بدین معنا که روایت صحابی، تابعی یا افرادی از نسل‌های بعدی در نقلی مشابه به حدیث پیامبر ارتقا داده شده است. آنان نسبت به این پدیده واکنش نشان داده و غالباً روایت موقوف را صحیح دانسته و آن را بر روایت مرفوع ترجیح داده‌اند. اما از سده ۵ ق به بعد با غلبه یافتن رویکرد فقهی-اصولی و قبول مطلق روایات‌های نبوی، رویکرد انتقادی ناقدان حدیث متقدم به حاشیه رانده شده است. **کلیدواژه‌ها:** رشد وارونه سندها، رفع حدیث، علل الحدیث، زیادت ثقه، یوزف ساخت، خوتیر ینیل.

---

۱. عضو هیأت علمی دانشنامه جهان اسلام و دانشجوی دکتری تخصصی علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران

aghaeisali@gmail.com  
2. backwards growth of *isnāds*

### مقدمه (طرح مسأله)

تلقی عمومی از نظام اسناد در سنت اسلامی آن است که فرایند انتقال میراث نبوی در سند احادیث بازتاب یافته است؛ یعنی همان طور که سند احادیث نشان می‌دهند گفتارها، رفتارها و تقریرهای پیامبر (ص) از صحابه به تابعین و از تابعین به نسل پس از تابعین و پس از آن نیز از نسلی به نسل بعد نقل شده و سرانجام در جوامع حدیثی سده ۲ و ۳ ق گردآوری و تدوین شده‌اند. بنابراین تلقی، با انتقال حدیث از فردی به فردی دیگر و از نسلی به نسلی دیگر، یک نام به ابتدای سند حدیث افزوده شده و بدین ترتیب با گذشت سال‌ها سند روایات رشد کرده است. از این فرایند می‌توان به «رشد رو به جلوی سندها» تعبیر کرد. اما بررسی دقیق‌تر آثار به‌جای مانده از دوران کهن، حاکی از آن است که روند رشد سندها همواره رو به جلو نبوده است. شواهد نشان می‌دهد که در سده‌های نخست اسلام گاه سندها دستخوش فرایند رشدی معکوس بوده‌اند. یعنی به جای افزودن شدن نام راویان جدید به ابتدای سند، نام راویانی کهن‌تر از تابعین، صحابه و پیامبر به انتهای سند افزوده شده است. این همان پدیده‌ای است که ساخت با عنوان «رشد وارونه سندها» از آن یاد کرده است.

محدثان اصطلاح «مرفوع» را به روایاتی اطلاق می‌کنند که سند آن‌ها به پیامبر (ص) ختم می‌شود. در مقابل برای روایاتی که سندشان به صحابه می‌رسد یا در طبقه تابعین متوقف می‌شود، اصطلاح «موقوف» (یا «مقطوع») به کار می‌رود و چنانچه تابعی بدون واسطه صحابی از پیامبر روایت کند، روایت او را «مرسل» می‌خوانند. فرض بر آن است که هریک از راویان سند امکان سماع روایت از

راوی بعدی را داشته است. به چنین روایتی «متصل» گفته می‌شود و در مقابل، روایتی که فاقد شرایط پیش گفته باشد، «منقطع» نامیده می‌شود. نسبت روایت متصل و روایت مرفوع عموم و خصوص من وجه است. یعنی هر روایت متصلی لزوماً مرفوع نیست (= متصل موقوف) و هر روایت مرفوعی لزوماً متصل نیست (= منقطع مرفوع). از این رو، روایتی را که هم متصل و هم مرفوع باشد، «مسند» نامیده‌اند.<sup>۱</sup> مراد از «رشد وارونه سندها» آن است که روایاتی که موقوف/مقطوع بوده‌اند، در گذر زمان به روایات «مرسل»، «مرفوع» و سرانجام «مسند» بدل شده‌اند؛ به بیان دیگر، سند روایاتی که در بردارنده اقوال و آرای صحابه، تابعین و حتی اشخاصی از دوره‌های بعد از تابعین بوده‌اند، به احادیث نبوی بدل شده‌اند.

### «رشد وارونه سندها» از منظر محققان غربی

نخستین بار یوزف شاخت در بررسی جامع خود در باب سیر تطور احادیث فقهی نشان داد که در سده ۲ ق و اوائل سده ۳ ق، مرجعیت در فقه اسلامی به مرور از آرای فقهای متقدم و عرف جاری در جامعه اسلامی به سنت پیامبر تغییر یافته است. می‌توان موارد متعددی یافت که در آن‌ها آرا و فتاوی فقهای نسل دوم و سوم پس از پیامبر به خود پیامبر منسوب شده‌اند. استدلال شاخت ساده و روشن بود. به گفته او، کتاب‌های به جای مانده از مکاتب فقهی کهن، نظیر موطأ مالک بیشتر حاوی اقوال مراجع متأخر است تا احادیث نبوی (اسکات، ۲۲)، درحالی که جوامع حدیثی که پس از شافعی تدوین شده‌اند، مملو از احادیث نبوی اند (Ibid, 4). به علاوه، در این جوامع عمدتاً احادیثی به پیامبر منسوب شده‌اند که

---

۱. اقوال تابعین عموماً «مقطوع» خوانده می‌شوند. اما در کتاب‌های حدیثی موارد زیادی یافت می‌شوند که اصطلاح «موقوف» برای توصیف این دست روایات نیز به کار رفته است. از این رو، در مقاله حاضر «مرفوع» ناظر به روایات نبوی و «موقوف» برای روایات غیر نبوی (صحابه یا تابعین) به کار برده می‌شود. (برای تفصیل بیشتر درباره تعاریف و کاربرد این اصطلاحات، ر.ک: ابن‌صلاح، مقدمه و محاسن الإصطلاح ۱۹۰-۲۱۳).

در جوامع حدیثی کهن‌تر به صحابه یا تابعین نسبت داده شده‌اند. مثلاً روایتی که در موطناً مالک (د. ۱۷۰ ق) به یک صحابی منسوب شده، یک نسل بعد از سوی شافعی (د. ۲۰۴ ق) با سندی مرسل، و دو نسل بعد در صحیح بخاری (د. ۲۵۶ ق) به صورت مسند به پیامبر نسبت داده شده است (Ibid, 165-156). ساخت از این دست شواهد چنین نتیجه می‌گیرد که این احادیث پس از تدوین آثاری چون موطناً جعل شده‌اند، زیرا اگر پیشتر وجود داشتند، بی‌تردید عالمانی چون مالک برای اسکات رقبای خویش در مجادلات فقهی، آن‌ها را در آثار خویش می‌گنجاندند (Idem, *A Revaluation*, p. 15). به گفته او:

«برای این که اثبات کنیم روایتی در زمانی معین وجود نداشته است بهترین راه آن است که نشان دهیم در مجادله‌ای فقهی به آن استناد نشده است، چه اگر چنین روایتی [در آن زمان] وجود می‌داشت، بی‌شک به آن احتجاج می‌شد» (اسکات، ۱۴۰).

بدین ترتیب، از دیدگاه ساخت گفتمان فقهی در سده‌های نخست هجری طی فرایندی بطئی تطور یافته و به مرور مراجعی کهن‌تر برای آرای فقهی تدارک دیده شده است. به گمان او، در مجادلات میان مکاتب فقهی کهن، مسأله تعارض آرای متفاوت تابعین با انتساب این اقوال به مرجعی کهن‌تر یعنی صحابه پیامبر حل شد و در دوره بعد، به‌طور مشابه معضل تعارض اقوال صحابه به انتساب آن‌ها به خود پیامبر انجامید (Ibid, 150). به بیان دیگر، روایاتی موقوف که به صحابه یا تابعین بازمی‌گشتند، با افزودن چند نام که برای تکمیل سند لازم بود، به روایاتی مرفوع که به پیامبر می‌رسند، ارتقا یافته‌اند (Idem, *Origins*, 156, 163). بنابراین، وقتی آرای تابعین، اقوال صحابه و احادیث نبوی کنارهم قرار می‌گیرند، باید اقوال تابعین را کهن‌ترین و از نظر تاریخی معتبرترین اقوال تلقی کرد و روایات صحابه و احادیث پیامبر را تطورات متأخر برشمرد (Ibid, 156-157). بدین ترتیب، اگر

مواجهه محدثان مسلمان با پدیده «رشد وارونه سندها» ..... ۱۷۹

حدیثی سندی دارد که در طبقه متأخرتری از راویان مثلاً طبقه تابعین متوقف می‌شود و در عین حال سندی هم دارد که به مرجعی کهن‌تر می‌رسد، سند اخیر متأخر و ثانوی است. به بیان دیگر، هرچه سند حدیثی به مرجعی کهن‌تر بازگردد، احتمال جعلی بودن آن بیشتر و تاریخ جعل آن متأخرتر است. (idem, *Origins*, 165-166).

چند دهه بعد، خوتیر ینبل دیدگاه شاخه را بسط داد و سیر تاریخی «رشد وارونه سندها» را با بیانی دیگر تبیین کرد. به گفته او، با پیدایی نظام اسناد در ربع آخر سده نخست هجری، راویان موظف شدند هنگام نقل روایت مرجع خود - یعنی کسی که روایت را از او اخذ کرده بودند - را ذکر کنند. در سندهای اولیه تنها به ذکر نام یکی از فقهای برجسته (از تابعین یا صحابه) یا پیامبر بسنده می‌شد و بدین ترتیب روایات موقوف (که سندشان به صحابی یا تابعی ختم می‌شود) یا مرسل (که تابعی بی واسطه از پیامبر نقل می‌کند) پدید آمدند. اما به مرور زمان، روایات موقوف و مرسل اعتبار خود را برای تضمین وثاقت روایات از دست دادند و روایات مرفوع (که از پیامبر نقل شده بودند) رونق یافتند. با توسعه دانش حدیث و وضع قواعد سختگیرانه‌تر برای سنجش وثاقت احادیث، «اتصال» سند شرط پذیرش روایات شد و اصطلاح «مسند» ناظر به روایاتی وضع شد که هم مرفوع و هم متصل باشند. بدین ترتیب، محدثان تنها روایات مسند را صحیح تلقی کردند. در همین دوره، راویانی به «رقاعان» شهرت یافتند. اینان کسانی بودند که با افزودن نام صحابی و پیامبر به احادیث مرسل و روایات موقوف، آن‌ها را به احادیث مرفوع تبدیل می‌کردند. ینبل به عنوان شاهد برای مدعای خویش به وجود روایات موقوف و مرسل در کنار روایات مرفوع در کتاب‌های حدیثی کهن اشاره می‌کند و معتقد است اگر فرض کنیم که مرفوعات پیش از موقوفات و مرسلات وجود داشته‌اند، این پرسش بی‌پاسخ می‌ماند که انگیزه پیدایش موقوفات و مرسلات و حفظ آن‌ها در کنار روایات مرفوع چه بوده است

(Juynboll, 289-290, 299-300, idem, "Raf VIII, 384).

گرچه، پدیده «رشد وارونه سندها» آن گونه که ساخت و ینبل از آن سخن گفته‌اند، به یکی از پیش فرض‌های اصلی محققان غربی در بررسی سیر تطور حدیث و فقه در سده‌های نخست اسلامی بدل شده است<sup>۱</sup> اما برخی نیز آن را پیش فرضی مسأله‌دار دانسته و به چالش کشیده‌اند. هارالد موتسکی، از منتقدان دیدگاه ساخت و ینبل، ضمن اذعان به این که «در مواردی روایت صحابی با افزوده شدن پیامبر به سند، به روایت نبوی ارتقا یافته است»، تأکید می‌کند که «نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که همه احادیث نبوی که سند روایت‌هایی از آنها به طبقه صحابه یا تابعین ختم می‌شود، لزوماً ثانوی اند» (Harald Motzki, 220).<sup>۲</sup> به نظر موتسکی، استدلال ساخت بر برهان سکوت<sup>۳</sup> استوار شده است. به بیان او از این که یکی از فقهای متقدم در مجادله‌ای فقهی از حدیث نبوی در وقت مقتضی بهره نبرده است، لزوماً نمی‌توان نتیجه گرفت که آن حدیث نبوی در آن زمان وجود نداشته است؛ شاید آن فقیه از آن حدیث بی‌خبر بوده یا آن حدیث را حجت نمی‌دانسته است. او سرانجام نظر نهایی خویش را چنین اعلام می‌دارد:

۱. برای نمونه، نگاه کنید به:

Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 110; Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 189.

2. Harald Motzki, "Dating Muslim Tradition: A Survey", *Arabica*, 52:2 (2005), 220.

۳. «برهان سکوت» (argument from silence=*argumentum e silentio*) به استنتاجی اطلاق می‌شود که بر سکوت

یا فقدان شاهد مخالف استوار شده است؛ رک:

Jennifer Speake, *The Oxford Essential Dictionary of Foreign Terms in English* (Berkley Books, 1999).

این برهان عموماً به استنتاجی اطلاق می‌شود که در آن از عدم اشاره به موضوعی خاص در آثار موجود یک مؤلف چنین نتیجه‌گیری شود که وی از آن موضوع بی‌اطلاع بوده است. «برهان سکوت» در منطق قیاسی ذیل مغالطات طبقه‌بندی می‌شود، اما در منطق فرضی- توضیحی (abduction؛ یا بهترین تبیین ممکن) یکی از اشکال استدلال معتبر و قانع‌کننده محسوب می‌شود. در واقع اعتبار و قانع‌کنندگی چنین استدلالی بستگی به شرایط پیرامونی و پس‌زمینه موضوع مورد بحث دارد. مثلاً اگر ذکر مطلبی کاملاً طبیعی باشد، از قلم‌افتادگی آن می‌تواند دلیل خوبی برای فرض عدم اطلاع باشد. اما اگر بتوان دلایلی برای عدم ذکر آن مطلب در نظر گرفت، چنین استدلالی دیگر چندان قانع‌کننده نخواهد بود.

«اگر خود را از بند نظریه شاخت برهانیم که روایات اسلامی عموماً با جعل پدید آمده‌اند و سپس از تابعین به صحابه و نهایتاً به احادیث نبوی توسعه یافته‌اند، می‌توانیم این احتمال را در نظر بگیریم که یک نظریه خاص فقهی توسط پیامبر بیان شده و یک صحابی یا تابعی نیز بدان معتقد بوده باشد. نمی‌توان به طور پیشینی<sup>۱</sup> این حقیقت را نادیده گرفت که احادیثی نبوی و کهن‌تر از روایات مشابه منقول از صحابه یا تابعین نیز وجود داشته‌اند»<sup>۲</sup>.

با این که موتسکی در گستردگی و عمومیت این پدیده تردید می‌کند. اما چارچوب کلی نظریه شاخت همچنان موجه به نظر می‌رسد: این که سندها به مرور کامل شده و به پیامبر ارتقاء یافته‌اند. بنابراین همچنان این پرسش به قوت خود باقی است که چطور ممکن است چنین اتفاقی در سنت اسلامی رخ داده باشد و هیچ ردی از آن در منابع کهن باقی نمانده باشد. محققان غربی همواره چنین می‌پنداشتند که عالمان مسلمان هیچ‌گاه از این پدیده سخن نگفته‌اند. آیا از آن آگاه نبوده‌اند؟ یا بر مبنای تئوری توطئه باید گفت بر آن سرپوش نهاده‌اند و هر گونه سرنخی را در منابع از بین برده‌اند. جانانان براون معتقد است که این تلقی کاملاً نادرست است و از آن جا ناشی می‌شود که محققان غربی در مطالعات خود تنها بر کتاب‌های حدیثی رسمی تمرکز کرده‌اند و به ندرت به کتاب‌های غیررسمی توجه نشان داده‌اند. او نشان می‌دهد که محدثان مسلمان به‌خوبی این پدیده را می‌شناختند و آن گونه که او دریافته است از آن با اصطلاح «زیادت» تعبیر کرده‌اند. به گفته او، برای آگاهی از نحوه مواجهه عالمان مسلمان با «زیادت در (سند) حدیث» باید نخست به کتاب‌های *علل الحدیث* و در وهله بعد به کتاب‌های موضوعات رجوع کرد. ناقدان حدیث در سده‌های نخست می‌دانستند که

---

1. a priori

2. Motzki, "Dating Muslim Tradition: A Survey", 220.

روایت‌هایی غیرنبوی از احادیثی که در کتب حدیثی کهن ضبط شده‌اند، وجود دارد و در بسیاری موارد روایت غیر نبوی را اصیل دانسته‌اند. هرچند با غلبه رویکرد فقہی، مواجهه انتقادی با این پدیده جای خود را به قبول بی‌قید و شرط زیادت در سند احادیث و در نتیجه پذیرش روایت‌های مرفوع داده است.<sup>۱</sup>

### «رشد وارونه سندها» در اصطلاح محدثان

چنان که پیشتر اشاره شد، «رشد وارونه سندها» یا به تعبیر دیگر بازگرداندن سندها به مراجع کهن‌تر و نهایتاً پیامبر نزد عالمان مسلمان مسأله‌ای شناخته شده است. ناقدان حدیث در سده‌های ۲ تا ۴ ق آگاه بودند که برخی راویان یا محدثان روایاتی غیرنبوی را به پیامبر رفع داده‌اند و به همین دلیل آن‌ها را جرح کرده‌اند. ترمذی (د. ۲۷۹ ق) ذیل حدیثی که علی بن زید بن جدعان (د. ۱۲۹ یا ۱۳۱ ق) روایت کرده است، می‌گوید: «گاهی اوقات روایتی را که دیگران به صورت موقوف نقل می‌کنند، او رفع می‌دهد» (ترمذی، سنن، ۱۵۱/۴) و سپس از شعبه بن حجاج (د. ۱۶۰ ق) نقل می‌کند که او علی بن زید را «رفاع» خوانده است؛ یعنی کسی که به کرات روایات موقوف را به پیامبر رفع می‌دهد (همانجا، نیز رک: احمد بن حنبل، العلل و معرفة الرجال، ۲۲۵/۳؛ بخاری، التاريخ الكبير، ۲۷۱/۶؛ عقیلی، ۲۲۹/۳-۲۳۰؛ ابن ابی حاتم رازی، الجرح و التعديل، ۱۴۷/۱ و ۱۸۶/۶؛ ابن عدی، ۱۹۶/۵). شعبه راویان دیگری را نیز در شمار «رفاعون» آورده است، از جمله: عدی بن ثابت انصاری (د. ۱۱۶ ق) (عقیلی، ۳۷۲/۳)، سماک بن حرب (د. ۱۲۳ ق) (همو، ۱۷۹/۲)، یزید بن ابی‌زیاد قرشی (د. ۱۳۷ ق) (همو، ۳۸۰/۴)، ابن ابی حاتم رازی، الجرح و التعديل، ۱۵۶/۱، ۲۶۵/۹). احمد بن حنبل (د. ۲۴۱ ق)

---

1. Jonathan A.C. Brown, "Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists and *Hadīth* Scholars Approached the Backgrowth of *Isnāds* in the Genre of *Ilal al-Ḥadīth*", *Islamic Law and Society* 14:1 (2007), 1-41.



مواجهه محدثان مسلمان با پدیده «رشد وارونه سندها» ..... ۱۸۳

نقل کرده است که ابوالعالیه رفیع بن مهران (د. ۹۳ ق) و حسن بصری (د. ۱۱۰ ق) چون حدیثی را می‌شنیدند، آن را رفع می‌دادند (ابن عدی، ۲۷۵/۷). همچنین از او دربارهٔ مجالد بن سعید همدانی (د. ۱۴۴ ق) و مبارک بن فضاله بصری (د. ۱۶۴ ق) نقل شده است که «احادیث زیادی را رفع دادند» (احمد بن حنبل، العلل، ۱۵۵/۱، ۳۱۹) عقیلی (د. ۳۲۲ ق) به نقل از سفیان بن عیینه (د. ۱۹۸ ق) آورده است که ابراهیم بن مسلم هجری «رفاع حدیث بود و همه احادیثش را رفع می‌داد».<sup>۱</sup> ابن حبان بستی (د. ۳۴۵ ق) نیز در کتاب *المجروحین* خود راویانی را جرح کرده است که «روایت مقطوع را متصل و روایت مرسل را مرفوع و روایت موقوف را مسند نقل می‌کردند». به گفته او نمی‌توان به احادیثشان احتجاج کرد. این درحالی است که روایات آنان به عنوان احادیث نبوی در جوامع حدیثی ضبط شده است. (عقیلی، ۶۶/۱، نیز رک: ابن ابی حاتم رازی، همان، ۴۹/۱؛ عقیلی، ۲۱۳/۲) ابن عدی (د. ۳۶۵ ق) نیز از راویانی نام می‌برد که «موقوف را رفع می‌دهند و مرسل را متصل می‌کنند و در سندها [نام‌هایی] اضافه می‌کنند». به گفته او، این کار به ویژه در میان روایان بغدادی امری شایع بوده است. (ابن عدی، ۲۸۰/۲؛ خطیب بغدادی، ۳۳۷-۳۳۸) حاکم نیشابوری (د. ۴۰۵ ق) نیز در کتاب *معرفة علوم الحدیث* قسم مستقلی را به راویانی تخصیص داده که روایات موقوف را به پیامبر رفع داده‌اند (رک: حاکم نیشابوری، *معرفة* ...، ۲۴).

البته تبدیل روایات موقوف به احادیث نبوی همواره عمدی نبوده است. ناقدان حدیث گاه این امر را ناشی از بی‌دقتی دانسته‌اند. چنان که ابن ابی حاتم رازی (د.

---

۱. ابن ابی حاتم رازی، کتاب *الجرح والتعديل* (۳۳۱/۸، ۳۶۱): «كان يرفع حديثاً كثيراً». همچنین او هر حدیثی را که صدقه بن عبدالله سمین (د. ۱۶۶ ق) و مغیره بن زیاد (د. ۱۵۲ ق) به صورت مرفوع نقل کرده بودند، «منکر» می‌دانست؛ (ابن حنبل، العلل، ۲۷۰/۱، ۲۰/۲، ۲۹/۳). نیز گفته شده شعبه بن حجاج و ابن حنبل عبدالملک بن ابی سلیمان (د. ۱۴۵ ق) را به خاطر رفع روایات عطاء ابن ابی رباح به پیامبر نقد کرده‌اند (خطیب، *تاریخ بغداد*، ۳۹۴/۱۰).

۳۲۷ ق) از پدرش ابوحاتم رازی (د. ۲۷۷ ق) نقل می‌کند که عطاء بن سائب تقفی (د. ۱۳۷ ق) صالح و حدیثش صحیح بود. اما در اواخر عمر دچار فراموشی شد. از این رو، در روایت بصریان از او که در اواخر عمرش بوده، اغلاط فراوانی دیده می‌شود. او «روایاتی را که پیشتر از تابعین نقل می‌کرد، به صحابه رفع می‌داد». (ابن ابی حاتم رازی، همان، ۳۳۴/۶: «رفع أشیاء کان یرویه عن التابعین فرفعه الی الصحابه»). ابن حبان در مقدمه کتاب *المجروحین* راویان ضعیفی که نمی‌توان به روایاتشان احتجاج کرد، به بیست دسته تقسیم کرده است. پنجمین دسته کسانی هستند که به سبب کثرت اشتغال به عبادت از حفظ احادیث غافل شده‌اند و در نتیجه به خطا «مرسل را مرفوع و موقوف را مسند روایت کرده‌اند و در سندها نام‌ها را جابه‌جا ذکر کرده‌اند». مثلاً أبان بن أبی عیاش (د. ۱۳۸ ق) و یزید بن أبان رقاشی (د. حدود ۱۲۰ ق) مطالبی را که از حسن بصری شنیده بودند به خطا به نقل از انس به پیامبر رفع می‌دادند. (ابن حبان، *المجروحین* ...، ۶۷/۱، ۹۶، ۹۸/۳)؛ نیز ابن حجر عسقلانی، *تهذیب التهذیب*، ۸۶/۱-۸۷). همچنین او برخی راویان تقه را نام می‌برد که گرچه ضعیف نیستند ولی نمی‌توان به احادیثشان احتجاج کرد؛ از جمله: کسانی که به سبب حافظه ضعیف یا کهولت سن دچار خطا می‌شوند و بی‌آن که بدانند «مرسلات را رفع می‌دهند و موقوفات را مسند نقل می‌کنند». مثلاً درباره لیث بن ابی سلیم (د. ۱۴۳ ق) می‌گوید که «او از عبّاد بود اما در آخر عمر دچار فراموشی شد» و از این رو «مراسیل را مرفوع روایت می‌کرد». (ابن حبان، همان، ۲۳۱/۲)؛ نیز رک: ابن ابی حاتم رازی، *الجرح و التعذیل*، ۳۳۴/۶. برای نمونه‌های دیگر، رک: ابن حبان، همان، ۸/۲؛ عبدالله بن عبدالعزیز لثی، ص ۲۰۴ - ۲۰۵: فرقد بن یعقوب سبخی (د. ۱۳۱ ق)، ص ۲۵۱: محمد بن ثابت عبدی (د. ۱۴۷ ق)، ص ۲۷۷: محمد بن حسن أسدی (د. حدود ۱۲۰ ق)، ص ۲۸۳: محمد بن سلیم راسبی (د. ۱۶۷ ق)، ص ۱۰: مجالد بن سعید همدانی (د. ۱۴۳ یا ۱۴۴ ق)، ص ۲۵: مندل بن علی عنزی (د. ۱۶۸ ق). ابن عدی

در توجیه این که چرا ابوداود طیالسی (د. ۲۰۴ ق) برخی احادیث را رفع داده است، می‌گوید: «از کسی که چهل هزار حدیث از حفظ داشته عجیب نیست که در نقل برخی از این احادیث خطا کند. او احادیثی را رفع داده که دیگران آن‌ها را موقوف نقل کرده‌اند و احادیثی را متصل نقل کرده که دیگران به صورت مرسل روایت می‌کنند» (ابن عدی، ۲۸۱/۳): «و له أحادیث یرفعها و لیس بعجب من یحدث بأربعین ألف حدیث من حفظه أن یخطئ فی أحادیث منها. یرفع أحادیث یوقفها غیره و یوصل أحادیث یرسلها غیره» او از عبدالله پسر احمد بن حنبل نقل می‌کند که پدرش معتقد بود حسن بن شیب معمری «تعمد بر کذب نداشته است بلکه صرفاً با راویانی هم‌نشین بوده است که حدیث را متصل می‌کردند» (اشاره به همان تعبیری است که ابن عدی در وصف راویان بغدادی به کار برده است (همو، ۳۳۸/۲؛ برای نمونه دیگر، رک: همو، ۴۰۱/۳: سعید بن عبدالرحمان جمحی (م. ۱۷۶): «یرفع موقوفاً و یوصل مرسللاً لا عن تعمد»).

در کتاب‌های جرح و تعدیل، شواهد فراوانی از رفع و وصل سندهای روایات می‌توان یافت که سهواً یا عمداً به پیدایش احادیث نبوی نادرست انجامیده است. چنان که گفته شد ناقدان حدیث این افراد را به دقت معرفی کرده و روایات نادرست آن‌ها را نیز شناسانده‌اند. اما رویارویی محدثان نسبت به این پدیده همواره چنان نبوده است که حدیث مرفوع را نسخه ثانوی و جعلی از روایتی موقوف یا مرسل بدانند. در واقع ناقدان حدیث با احادیثی مواجه بودند که همزمان روایت‌های مرفوع و موقوف یا روایت‌های مرسل و متصل آن‌ها تداول داشته و حتی در کتاب‌های روایی ضبط شده بود. آنان کوشیدند با تکیه بر قواعد علم‌الحدیث از میان دو یا چند روایت مختلف از حدیثی واحد یکی را انتخاب کنند. در این گزینش، به ویژه وقتی روایت مرفوع خطا و روایت موقوف صحیح دانسته می‌شود، می‌توان دلالتی ضمنی بر رفع حدیث به پیامبر یا به اصطلاح

غربی «رشد وارونه سندها» یافت.

بسیاری از محدثان از سده ۳ و ۴ ق روایت نبوی یک حدیث را نمی‌پذیرفتند و روایت موقوف آن را ترجیح می‌دادند. کهن‌ترین شاهد از این دیدگاه انتقادی را می‌توان در کتاب *علل الحدیث* علی بن مدینی (د. ۲۳۴ ق)، ناقد حدیث و از اسانید بخاری یافت. او در سند حدیث نبوی «*إنه نهی عن أكل لحوم الأضاحی فوق ثلاثة...*» که از صحابی *عمّار بن یاسر* (د. ۳۷ ق) نقل شده، اشکال می‌کند و روایت موقوف آن را ترجیح می‌دهد (علی بن مدینی، ۹۶). بخاری روایت ابو عبید را از علی بن ابی طالب ضبط کرده است (بخاری، صحیح، ۶/ ۲۳۹-۲۴۰). ابن ابی حاتم رازی در کتاب *علل الحدیث* خود روایات فراوانی را آورده و اشکال آن‌ها را از نظر پدرش ابو حاتم رازی (د. ۲۷۲ ق) یا ابوزرعه رازی (د. ۲۶۴ ق) ذکر کرده است. از جمله این اشکالات آن است که ابوزرعه و ابو حاتم در سند روایت نبوی اشکال کرده‌اند. آن‌ها روایت مرفوع را خطا و روایت موقوف یا مرسل را صحیح دانسته‌اند. درست است که این دو ناقد حدیث هیچ‌گاه از مؤلفان کتب سته و دیگر جوامع حدیثی که معاصر ایشان بوده‌اند، سخنی به میان نیاورده‌اند. اما به‌طور ضمنی نشان داده‌اند که برخی از احادیثی را که مؤلفان کتاب‌های حدیثی مرفوع دانسته‌اند، در واقع موقوف بوده‌اند. برای نمونه، ابو حاتم روایت نبوی «*غسل يوم الجمعة واجب في كل سبعة أيام*» را «بر مبنای نقل راویان ثقه» نادرست می‌داند (ابن ابی حاتم رازی، *علل الحدیث*، ۴۷۱/۱ (ش ۴۹)). متن حدیث چنین است: «*علی کل مسلم غسل فی سبعة أيام کل جمعة*». ابن حنبل و نسائی این حدیث مرفوع را با سند یکسان و متن‌هایی اندک متفاوت نقل کرده‌اند (احمد بن حنبل، مسند، ۳/ ۳۰۴؛ نسائی، ۱/ ۵۲۰). در مواردی دیگر، ابوزرعه و ابو حاتم با استناد به «ضعف راوی» روایت مرفوع و متصل، روایت موقوف و مرسل را ترجیح داده‌اند (ابن ابی حاتم، همان، ۱/ ۵۴۷-۵۴۹؛ قس احمد بن حنبل، مسند، ۲/ ۲۴۴؛

مواجهه محدثان مسلمان با پدیده «رشد وارونه سندها» ..... ۱۸۷

ابن ماجه، ۱/۱۷۴). گاهی آنچه این دو محدث نقاد درباره روایات مشابه مرفوع و موقوف گفته‌اند، بیشتر از سوی مؤلفان جوامع حدیثی نیز طرح شده است. برای نمونه، نظر ابوحاتم مبنی بر این که روایت موقوف صحیح‌تر است، با رأی بخاری و ترمذی تطابق دارد (ابن‌ابی‌حاتم، همان، ۱/۴۷۲؛ قس: بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۳/۱۵۶؛ ترمذی، *علل*، ۲۴). با این حال احمد بن حنبل و ابن ماجه روایت مرفوع این حدیث را آورده‌اند (احمد بن حنبل، *مسند*، ۶/۱۳۷، ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۳۹؛ ابن‌ماجه، ۱/۱۱۷). همچنان که در مواردی نظر انتقادی این دو با آن چه ناقدان حدیث پس از ایشان گفته‌اند، توافق دارد. مثلاً حاصل گفتگوی ابوحاتم و ابوزرعه بر سر روایت «الأذنان من الرأس» آن بوده است که آن را گفته ابوموسی اشعری دانسته‌اند و این کاملاً با رأی عقیلی، ابن‌عدی و دارقطنی (د. ۳۸۵ ق) هماهنگ است (ابن‌ابی‌حاتم، همان، ۱/۶۰۰؛ قس: عقیلی، ۱/۳۲؛ ابن‌عدی، ۱/۳۷۳؛ دارقطنی، *العلل الواردة ...*، ۷/۲۵۰). شایان ذکر است که در مواردی این دو یادآور می‌شوند که گرچه روایت موقوف صحیح است ولی حدیث روایت‌های مرفوع معتبر نیز دارد (برای نمونه، رک: ابن‌ابی‌حاتم، همان، ۱/۴۸۵ - ۴۸۷). احمد بن حنبل این حدیث را به صورت مرفوع در اختیار داشته است (مسند، ۱/۸۸، ۹۹). ابوزرعه و ابوحاتم روایت موقوف و مرسل را صحیح دانسته و بر روایت مرفوع و متصل ترجیح داده‌اند. برخلاف آنچه در جوامع حدیثی ضبط شده است (برای نمونه رک: ابوحاتم رازی، ۱/۴۶۹-۴۷۲، ۶۰۲-۶۰۳، ۲/۷۵-۷۷، ۱۷۱-۱۷۲، ۱۸۵-۱۸۸، ۲۸۵-۲۸۶، ۳۴۱-۳۴۲، ۵۲۳).

می‌توان نمونه‌هایی دیگر از سندهایی که به خطا به پیامبر رفع داده شده‌اند، در کتاب‌هایی که محدثان نقاد سده ۴ ق در نقد صحیح بخاری و مسلم نگاشته‌اند، رهگیری کرد. ابن‌عمار (د. ۳۱۷ ق) در کتاب *علل مختصر خود احادیث معلل* در صحیح مسلم را شناسایی کرده است و از جمله در مواردی اشکال را در

«بازگرداندن سند روایت موقوف به پیامبر» دانسته است. یکی، روایت «نهی عن أكل لحوم الأضاحی فوق ثلاثة» است که ابن عمار، همچون علی بن مدینی (رک: پانویس ش ۳۷). روایت موقوف آن را صحیح می‌داند. او در پاسخ به پرسش درباره روایت نبوی این حدیث، به سخن محدث و فقیه متقدم، سفیان ثوری (د. ۱۶۱ ق) استشهاد می‌کند که گفته است: «من آن را به صورت مرفوع حفظ نکرده‌ام» (ابن عمار، ۹۵). دیگری، این دعای منسوب به پیامبر است: «جعل الله علیکم صلاة قوم أبرار، یقومون اللیل ویصومون النهار، و لیسوا بأثمة و لا فجار». ابن عمار رفع این حدیث را از عبد بن حمید می‌داند که قول صحابی آنس بن مالک را به پیامبر نسبت داده است (همو، ۱۳۱؛ قس: عبد بن حمید، ۴۰۲). همچنین ابن عمار با استناد به گفته سلیمان بن مهران أعمش (د. ۱۴۸ ق) نتیجه می‌گیرد که روایت «یجاء بالموت يوم القيامة كأنه كبش أملح» سخن صحابی ابوسعید خدری است نه پیامبر (ابن عمار، ۱۳۲-۱۳۳؛ قس: مسلم بن حجاج، ۱۵۲/۸).

یکی دیگر از محدثان نقاد در سده ۴ ق دارقطنی است. از نظر دارقطنی اگر روایت مرفوع یا متصل یک حدیث همزمان با روایت موقوف یا مرسل آن وجود داشته باشد، روایت مرفوع یا متصل مقبول نیست. مگر این که اغلب نقل‌های آن حدیث چنان باشد یا محدثان نقادی چون أعمش آن را تأیید کرده باشند. وی در کتاب *الالتزامات و التتبع* بر همین مبنا احادیثی از صحیحین را نقد کرده و رفع یا وصل سند در آنها را نادرست شمرده است. برای نمونه، دارقطنی حدیثی را که مسلم در شرح آیه «\* لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ» آورده است،

قول تابعی عبدالرحمان بن ابی لیلی (د. ۸۲ ق) می‌داند (دارقطنی، کتاب *الالتزامات و التتبع*، ۲۱۰-۲۱۱؛ قس: مسلم بن حجاج، ۱۱۲/۱: کتاب *الإیمان*، باب اثبات رؤیة المؤمنین فی الآخرة. متن روایت چنین است: «إذا دخل أهل الجنة الجنة قال: يقول الله تبارک وتعالی تریدون شیئاً أزیدکم؟ فیقولون ألم تبیض وجوهنا؟ ألم تدخلنا

الجنة و تنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئاً أحبّ إليهم من النظر إلى ربهم عزوجل». البته، دارقطنی با این رأی تنها نظر مسلم را رد نکرده است؛ دیگر محدثان نیز حدیث را مرفوع دانسته‌اند. ترمذی آن را به عنوان سخن پیامبر در جامع خود درج کرده است، هرچند یادآور شده که روایت موقوف آن نیز موجود است (ترمذی، سنن، ۹۲/۴). احمد بن حنبل و ابن ماجه نیز روایت نبوی را ضبط کرده‌اند (احمد بن حنبل، مسند، ۱۶/۶؛ ابن ماجه، ۶۷/۱). همچنین او با ذکر چند نقل نشان می‌دهد که حدیثی منقول از عثمان بن عفان از پیامبر در فضل «نماز جماعت صبح» در واقع قول خود او بوده است (دارقطنی، *اللزومات و التتبع*، ۲۷۷-۲۷۹؛ قس: مسلم بن حجاج، ۱۲۵/۲؛ نیز ابن حنبل، همان، ۱/۵۸). در نمونه‌ای دیگر، نقل موقوف روایتی را که مسلم به صورت مرفوع ضبط کرده ترجیح می‌دهد، با این استدلال که راویان روایت مرفوع به قوت راویان روایت موقوف یعنی منصور بن معتمر (د. ۱۳۲ ق) و شعبه نیستند (دارقطنی، همان، ۲۳۹-۲۴۰؛ قس: مسلم بن حجاج، ۹۸/۲). ترمذی این روایت را به صورت مرفوع ضبط کرده است. چون راوی آن ثقه و حافظ است، هر چند در ادامه یادآور شده که شعبه آن را رفع نداده است (ترمذی، سنن، ۱۱۴/۵). او در کتاب *علل* یادآور می‌شود که برخی احادیث منسوب به پیامبر در کتب سته در اصل سخنان صحابه هستند. برای نمونه، او تأکید می‌کند که روایت «الوتر حق علی کل مسلم» موقوف است، زیرا «آنان که آن را موقوف دانسته‌اند... موثق‌تر از آنانی هستند که آن را رفع داده‌اند» (این در حالی است که ابوداود (د. ۲۷۴ ق) و ابن ماجه آن را به عنوان حدیث نبوی در سنن خود ثبت کرده‌اند. البته نسائی روایت موقوف را هم آورده است (نسائی، ۲۳۸-۲۳۹؛ دارقطنی، *العلل الواردة...*، ۱۰۰/۶). همچنین، دارقطنی روایت «ضرس الكافر يوم القيامة أعظم من أحد...» را که از ابوهریره به پیامبر منسوب شده است، موقوف می‌داند (دارقطنی، همان، ۱۷۷/۹). این در حالی است

که ابن حنبل و مسلم و ترمذی روایت نبوی را در جوامع خویش گنجانده‌اند (ابن حنبل، مسند، ۳۲۸/۲، ۳۳۴، ۵۳۷؛ مسلم بن حجاج، ۱۵۴/۸؛ ترمذی، سنن، ۱۰۴/۴-۱۰۵). ابن ماجه نیز روایتی مرفوع البته با سند و متنی متفاوت ضبط کرده است (سنن، ۱۴۴۵/۲). برای تفصیل بیشتر درباره روش نقادی حدیث دارقطنی، رک :

Jonathan A.C. Brown, "Criticism of the Proto-Hadith Canon: al-Dāraquṭnī's Adjustment of the Ṣaḥīḥayn," *Journal of Islamic Studies* 15:1 (2004): 1-37.

در مقابل این دیدگاه انتقادی که از محدثان نقاد سده ۳ و ۴ ق نقل شد، برخی محدثان موضع مسامحه‌آمیزتری نسبت به روایات مشابه موقوف، مرسل و مرفوع از یک حدیث اتخاذ کرده‌اند. از نظر این محدثان شرط لازم برای قبول روایت مرفوع آن بود که راوی آن «ثقه» باشد. ابن حبان بستی «شرط قبول روایت مرفوع» را چنین توضیح می‌دهد:

«اگر راوی عدلی خبری را مرسل نقل کند و راوی عدل دیگری آن را مسند روایت کند، نقل مسند را می‌پذیریم چون در آن زیادتی هست که در دیگری حفظ نشده است... بنابراین، شرط پذیرش اخبار عدالت است و اگر این شرط وجود داشت روایت مسندش مقبول است حتی اگر دیگر راویان ثقه آن را موقوف یا مرسل روایت کرده باشند» (ابن حبان، صحیح، ۱۵۷/۱).

رویکرد مسامحه‌آمیز ابن حبان، هم سو با رهیافتی بود که فقها و اصولیان نسبت به روایت‌های مرفوع و مسند در کنار روایت‌های موقوف و مرسل از حدیثی واحد اتخاذ کرده بودند. با این که آرای صحابه و تابعین نزد فقهای متقدم مقبولیت داشت و در فتاوی و آرای خویش به آن‌ها استناد می‌کردند، اما با پیدایش مذاهب رسمی فقهی اعم از حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی، مرجعیت آرای تابعین و اقوال صحابه رنگ باخت و در عوض، احادیث پیامبر مرجعیت و کارکرد فقهی یافت. بدین ترتیب، بسیاری از فقها موضع محدثانی چون ابن حبان را اتخاذ کردند که زیادات را به



شرطی که از راوی ثقة باشد، می پذیرفت (قبول زیادتِ ثقة). همان طور که حاکم نیشابوری، شاگرد ابن حبان در مقدمه کتابش *المستدرک علی الصحیحین* تصریح می کند «عموم فقهای اسلام زیادتِ ثقة در سندها و متون [احادیث] را مقبول می دانند». خود او نیز در جای جای کتاب یادآور می شود که «زیادتِ ثقة اعم از وصل و اسناد» را به عنوان اصل کلی پذیرفته است (حاکم نیشابوری، *المستدرک علی الصحیحین*، ۳/۱: ۴۲، ۸۶، ۱۰۹، ۵۶۵ و ۵۸۲، ۱۹۳، ۵۲۹ و ۲۳۲/۴). او در کتاب *معرفة علوم الحدیث* بیان می دارد که روایات موقوفی را که در اصل مسند بوده اند، باید به عنوان حدیث نبوی پذیرفت (۲۶-۲۷). هر چند مشخص نکرده که چگونه باید تشخیص داد روایت در اصل مسند بوده است یا موقوف. به نظر می رسد حاکم با این بیان باب پذیرش زیادت در سند را باز گذاشته است. البته، از حاکم نیز مواردی نقل شده است که به انتساب روایت به پیامبر اعتراض کرده و آن را نپذیرفته است. برای نمونه، شاگردش ابویعلی خلیلی (د. ۴۴۶ ق) گزارش داده است که حاکم روایت «ابن آدم یقاسم نصف عذاب أهل النار قسمه صحاحاً» را به عنوان قول صحابی عبدالله بن عمرو از ابوالعباس أصم (د. ۳۴۶ ق)، از محدثان برجسته نیشابور شنیده بود. دو سال بعد، خلیلی از حاکم شنید که همان روایت را به عنوان حدیث نبوی از محدثی در اصفهان شنیده است. وقتی خلیلی از او خواست که روایت نبوی از حدیث را برایش نقل کند، حاکم ابا کرد و گفت: «من بر روایت موقوفی که بر او [أصم] خوانده ام، هستم» (خلیل بن عبدالله خلیلی، ۳۲۶). ظاهراً نادرستی روایت نبوی حدیث مذکور چنان آشکار بوده است که مؤلفان کتب سته و دیگر جوامع حدیثی کهن آن را ضبط نکرده اند). البته، این قبیل موضع گیری های انتقادی به ندرت از حاکم دیده می شود.

بیهقی (د. ۴۵۸ ق) فقیه شافعی نیز رهیافت مسامحه آمیز استادش حاکم نیشابوری را به روایات صحابی و نبوی از حدیثی واحد پی گرفته است. گرچه او در کتاب *السنن الکبری گهگاه* روایات موقوف را در کنار روایات مرفوع می آورد،

اما عموماً روایت‌های مرفوع را ترجیح می‌دهد. برای نمونه بیهقی هر دو صورت مرفوع و موقوف روایت «لاتزوّج المرأة المرأة و لاتزوّج المرأة نفسها...» را که از استادش حاکم نیشابوری شنیده، ذکر کرده است (۱۷۸/۷). همچنین است روایت «الوتر حق فمن أحبّ عن یوتّر» که هم به صورت موقوف و هم به صورت مرفوع با اسنادهای مختلف که به زهری می‌رسند و سپس به پیامبر/صحابی ختم می‌شوند (همو، ۳/۳۵؛ برای نمونه‌های دیگر که بیهقی روایت‌های مرفوع را ترجیح داده است، رک: همو، ۳/۸۰، ۲۴۸). در یک مورد برای تقویت روایات مرفوع به نظر عبدالله بن حرب استناد می‌کند. برای نمونه‌ای که بیهقی معتقد است صورت موقوف روایت «إِنَّمَا النِّكَاحُ رِقٌّ فَلْيَنْظُرْ أَحَدُكُمْ أَيْنَ يَرِقُّ عَتَقْتَهُ» که به أسماء بنت ابی بکر منسوب شده، معتبرتر از روایت‌های نبوی است (رک: همو، ۷/۱۳۳). این رویکرد او موضع غالب در میان فقهای شافعی و نیز دیگر مذاهب فقهی در سده ۵ ق را بازتاب می‌دهد که به کل با رویکرد انتقادی محدثان نقّاد حدیث متفاوت است. شیرازی (د. ۴۷۶ ق)، فقیه شافعی بیان می‌دارد که وجود روایات موقوف از یک حدیث خدشه‌ای به وثاقت روایت نبوی وارد نمی‌سازد. او اذعان می‌دارد که این موضع متفاوت است با دیدگاه «برخی اصحاب حدیث» که روایات بدیل موقوف را «قدحی بر روایت نبوی» می‌دانند (شیرازی، *التبصرة في أصول الفقه*، ۳۲۵) و برای تقویت نظر خود به این اصل استناد می‌کند که «الإثبات مقدّم علی النفی لأنّ المثبت زیاده علم» (همو، *المعونة في الجدل*، ۱۶۱-۱۶۲). کهن‌ترین کاربرد این اصل را اتفاقاً در سیاق زیادت متنی می‌توان در شرح معانی الآثار طحاوی (د. ۳۲۱ ق) یافت که نقل با زیادت را بر دیگر نقل‌ها ترجیح داده است: «الزائد أولى من الناقص» (طحاوی، ۱/۲۳). او با این سخن، انگیزه نهفته در پس پذیرش مسامحه‌آمیز روایات نبوی را آشکار می‌سازد. به بیان روشن‌تر، روایت نبوی که می‌توان در استنباط حکم فقهی از آن بهره گرفت و بر دانش فقهی ما

مواجهه محدثان مسلمان با پدیده «رشد وارونه سندها» ..... ۱۹۳

می‌افزاید، بر روایت غیرنبوی که حجیت فقهی ندارد و حاوی آن دانش فزون‌تر نیست، ترجیح دارد. خطیب بغدادی (د. ۴۶۳ ق) این قاعده را چنین صورت‌بندی کرده است: «عموم فقها و اصحاب حدیث بر این عقیده‌اند که زیادت ثقه مقبول است حتی اگر تنها او آن را روایت کرده باشد.» او تأکید می‌کند که هیچ فرقی ندارد که این زیادت مبنای حکمی شرعی قرار گیرد یا نه (خطیب بغدادی، ۴۶۴-۴۶۵).

بنابراین، در رویکرد مسامحه‌آمیز دیگر وجود روایت‌های مرفوع و مرسل در کنار روایت مرفوع از یک حدیث قدحی بر روایت مرفوع محسوب نمی‌شود، حتی اگر شواهدی در تأیید روایت‌های غیرنبوی وجود داشته باشد. در عوض، با طرح احتمالات مختلف، وجود روایت‌های موقوف و مرفوع در کنار هم توجیه می‌شود. بدین ترتیب، می‌توان گفت که هر دو روایت صحابی و نبوی صحیح هستند و لزومی به ترجیح یکی بر دیگری نیست. این دیدگاه را به‌ویژه می‌توان در کتاب *الكفاية في رواية الحديث خطيب مشاهده* کرد. او اذعان می‌دارد که اکثر محدثان از میان روایاتی که هم به صورت مرسل و هم به صورت متصل (مسند) نقل شده‌اند، روایت مرسل را می‌پذیرند. با این حال، او بر این رأی است که «روایت مسند صحیح است اگر عدالت و ضبط راوی ثابت شود». برخلاف آنچه پیشتر از ناقدان متقدم حدیث گفته شد، وی نه تنها ارسال حدیث توسط یک راوی را جرح کسی که آن را متصل نقل کرده نمی‌داند، بلکه معتقد است که چه بسا کسی که حدیث را مرسل نقل کرده، به سبب فراموشی یا انگیزه دیگر چنین کرده باشد (همو، ۴۵۰ - ۴۵۱). به گفته او ممکن است صحابی یک بار حدیثی را از پیامبر نقل کرده باشد (حدیث مرفوع) و در موقعیتی دیگر به صورت فتوا همان عبارت را بیان کند بدون آن که آن را به پیامبر نسبت دهد (روایت موقوف) و این عبارت به هر دو شکل حفظ شده باشد (همو، ۴۵۶-۴۵۷). ماوردی (د. ۴۵۰ ق)، ابن جوزی (د. ۵۹۷ ق) و ابن قطان (د. ۶۲۸ ق) نیز همین قول را تأیید

کرده‌اند (رک: ابن حجر عسقلانی، *النکت علی کتاب ابن‌الصلاح*، ۲۳۹-۲۴۰). همچنین احتمال دارد راوی به دلیلی یا از روی فراموشی حدیث را به صورت موقوف نقل کرده باشد (خطیب بغدادی، ۴۵۱). ابن جوزی و ابن قطن افزوده‌اند که ممکن است راوی به سبب فراموشی یا تردید در رفع، حدیث را به صورت موقوف روایت کرده باشد (ابن حجر عسقلانی، همانجا). بدین ترتیب، خطیب در ارزیابی احادیث در تاریخ بغداد رویکردی شبیه حاکم نیشابوری اتخاذ می‌کند و تنها در مواردی نادر روایات مرفوع را نمی‌پذیرد (برای نمونه، خطیب یادآور می‌شود که صورت صحیح حدیث «ما تحبّ رجلاً فی الله...» موقوف است. او همچنین روایت‌های صحیح موقوف دو حدیث «من سمع النداء فلم یجیب فلا صلاة له» و «لا تشتروا السمک فی الماء فإِنَّه غرر» را ذکر می‌کند (خطیب، ۲۸۲/۶-۲۸۳، ۴۶۶/۲، ۴۴۶/۹-۴۴۷؛ قس: احمد بن حنبل، مسند، ۲۸۸/۱). این احتمالات که در نگاشته‌های محدثان و فقهای متأخر بر آن تصریح شده است، ریشه در اندیشه محدثان متقدم دارد. چنان که دارمی (د. ۲۵۵ ق) برای شاگردش ترمذی چنین توضیح داده است که مادامی که اصلی برای روایت نبوی وجود داشته باشد، این اختلافات در نقل حدیث اشکالی ندارد (ترمذی، سنن، ۱۴۴/۴).

موضع خطیب بغدادی نسبت به مسأله رفع حدیث تأثیر بسزایی در محدثان و فقهای پس از او داشت (البته چنان که ابن‌رجب (د. ۷۹۵ ق)، عالم حنبلی بیان کرده است خطیب در کتاب *تمییز المزیّد فی متصل الأسانید* ظاهراً موضعی نزدیک‌تر به محدثان اتخاذ کرد و در نتیجه انتقاد برخی فقها را در پی داشت. او در بخش دوم این کتاب زیادت در سند برخی روایات را رد کرده است (ابن رجب، ۴۲۸/۱). چنان که ابن‌نقطه (د. ۶۲۹ ق) می‌گوید: «بی‌شک محدثان متأخر همگی تحت تأثیر ابوبکر خطیب هستند» (ابن‌نقطه، ۱۵۴). قاضی عیاض (د. ۵۴۴ ق) فقیه مالکی می‌گوید: «اکثر فقها و اصولیان و محدثان زیادت ثقه در حدیث را پذیرفته‌اند و تنها بعضی از اصحاب حدیث آن را رد می‌کنند» (عیاض بن موسی،

۱۰۲/۱). ابن صلاح (د. ۶۴۳ ق) نیز موضع خطیب را تکرار و در عین حال تأکید کرده است که این رأی فقها و اصولیان است. او می‌افزاید اگر روایات مرسل و متصل یا موقوف و مرفوع از یک حدیث وجود داشته باشند، زیادت ثقه اعم از وصل و رفع صحیح دانسته می‌شود زیرا «مثبت بر نافی ترجیح دارد» (ابن صلاح، ۲۲۹؛ برای تفصیل بیشتر، رک: همو، ۲۵۰-۲۵۶). ابن قطن (د. ۶۲۸ ق) فقیه مالکی نیز ظاهراً در قبول بی قید و شرط زیادت ثقه از خطیب بغدادی تبعیت کرده است. او می‌گوید که این نظر «اکثر اصولیان و برخی از محدثان است». او همچون شیرازی و ابن صلاح، بیان می‌دارد که راوی روایت نبوی دانشی را حفظ کرده است که راویان نقل موقوف از آن بی‌بهره‌اند (ابن قطن، ۳۵۱/۵، ۴۳۰). با این که ابن قطن قائل به قبول مطلق زیادت ثقه است، فصلی از کتاب بیان را به روایاتی تخصیص داده که ناقدان متقدم به عنوان حدیث نبوی پذیرفته‌اند ولی در واقع موقوف هستند (همو، ۲/ ۲۷۱-۲۹۲). نووی (د. ۶۷۶ ق)، محدث و فقیه شافعی نیز عیناً دیدگاه خطیب را تکرار کرده است. به گفته او «عموم محدثان، فقها و اصولیان زیادت ثقه را بی قید و شرط می‌پذیرند». او معتقد است که روایت متصل و مرفوع صحیح است حتی اگر راویان روایت مرسل یا موقوف بیشتر باشند (اکثر) یا از حافظه برتری برخوردار باشند (احفظ) (نووی، شرح صحیح مسلم ۳۲/۱؛ همو، التقریب و التیسیر...، ۴۲).

گرچه محدثان برجسته‌ای نظیر خطیب بغدادی و ابن صلاح بر دیدگاه فقهاء و اصولیان در قبول زیادت ثقه مهر تأیید نهادند، اما برخی از محدثان همچنان رهیافت سخت‌گیرانه ابوزرعه، ابوحاتم و دارقطنی را پی‌گرفتند. مجدالدین ابن اثیر (د. ۶۰۶ ق) می‌گوید گرچه فقهاء زیادت ثقه را فارغ از وجود شواهد مخالف پذیرفته‌اند، اما بسیاری از محدثان همچنان معتقدند که روایت موقوف صحیح است (ابن اثیر، ۱/ ۱۷۰). از نظر آنان، ناقد حدیث باید روایت صحیح حدیث را با بررسی همه نقل‌های موجود آن انتخاب کند، به جای آن که به یک اصل ثابت اعتماد کند. اگر اکثر روایات یک حدیث از صحابی نقل شده باشد،

اصالت روایت نبوی محل تردید است. ابن جوزی (د. ۵۹۷ ق)، ضمن پذیرش اصل «قبول زیادت ثقه» بیان می‌دارد که «اگر بیشتر راویان حدیث را موقوف نقل کرده باشند و تنها یک نفر آن را مرفوع روایت کرده باشد، ظاهراً این خطای آن یک نفر است». بدین ترتیب، او قبول زیادت ثقه را مقید به این شرط می‌کند که روایت مرفوع در اقلیت نباشد (ابن جوزی، ۳۴/۱). ذهبی (د. ۷۴۸ ق) نیز همین شرط را تأیید کرده است و تأکید می‌کند که اگر راوی ثقه حدیثی نبوی را نقل کرده باشد، اما راویان هم‌عصر او روایت موقوف آن را داشته باشند، باید قول اکثریت را اخذ کرد چه «ممکن است یک نفر خطا کند» (ذهبی، الموقظة فی علم مصطلح الحدیث، ۵۲؛ نیز رک: صنعانی، ۳۴۳/۱). ذهبی موارد زیادی از رفع حدیث را به عنوان اشکال حدیث در میزان الاعتدال مشخص کرده است (برای نمونه، رک: ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۰۸/۱، ۲۱۴، ۲۵۱، ۲۶۵، ۲۹۲، ۳۶۴، ۵۴۰، ۶۳۰). ابن دقیق العید (د. ۷۰۲ ق) در نقد سخن خطیب که قبول مطلق زیادت را رأی عموم محدثان برشمرده است، می‌گوید: «این قاعده کلی نیست و این با مراجعه به آرای محدثان درباره روایت‌های مختلف به‌خوبی آشکار می‌شود» (رک: صنعانی، ۳۴۴-۳۴۳/۱). علائی (د. ۷۶۱ ق) یادآور شده است که ناقدان حدیث متقدم قرائن خاص هر یک از روایات را لحاظ می‌کردند و بر مبنای قوی‌ترین شواهد روایتی را ترجیح می‌دادند، نه این که همواره قاعده‌ای خاص را اعمال کنند (رک: ابن حجر عسقلانی، النکت علی کتاب ابن‌الصلاح، ۲۹۶؛ صنعانی، ۳۴۴/۱). به‌طور مشابه، ابن رجب (د. ۷۹۵ ق) از موضع خطیب انتقاد می‌کند و استناد آن به بخاری را نادرست می‌داند. زیرا گفته بخاری مبنی بر این که «زیادت ثقه مقبول است» صرفاً درباره آن حدیث خاص بوده است نه قاعده‌ای کلی. به گفته ابن رجب، این مطلب با تأمل در صحیح بخاری به‌خوبی معلوم می‌شود. او تأکید می‌کند که زیادت ثقه را تنها به شرطی می‌توان پذیرفت که با روایت راوی که حافظه بهتری

مواجهه محدثان مسلمان با پدیده «رشد وارونه سندها» ..... ۱۹۷

دارد، مخالفت نداشته باشد (ابن رجب، ۴۲۹/۱). سابقه این قول به ترمذی باز می‌گردد که زیادات در حدیث را به شرطی مقبول می‌دانست که از راوی ای نقل شده باشد که حافظه قابل اعتمادی داشته است (همو، ۴۱۸/۱-۴۱۹).

از متأخران، ابن حجر عسقلانی (د. ۸۵۲ ق) به تفصیل رویکرد مسامحه‌آمیز در قبول زیادت ثقه را نقد کرده است. او از رواج «قبول مطلق زیادت» در میان فقها انتقاد می‌کند و آن را مخالف روش ناقدان حدیث متقدم چون عبدالرحمان بن مهدی (د. ۱۹۸ ق)، یحیی بن سعید قطان (د. ۱۹۸ ق)، یحیی بن معین (د. ۲۰۳ ق)، علی بن مدینی، احمد بن حنبل، بخاری، ابوزرعه رازی، ابوحاتم رازی، نسائی و دارقطنی برشمرده است که درباره صحت زیادت بر مبنای قرائن قضاوت می‌کردند و هیچ‌کس قائل به قبول مطلق زیادت نبوده‌اند. به گفته او، قبول مطلق زیادت ثقه به پذیرش احادیث نبوی مخالف با روایت موقوف راویان موثق‌تر می‌انجامد که در عرف محدثان شاذ و مردود است (ابن حجر عسقلانی، *نزهة النظر شرح نخبة الفكر*، ۴۹). ابن حجر از این که بسیاری از فقهای شافعی این موضع را اتخاذ کرده‌اند، ابراز شگفتی می‌کند، چه خود شافعی به هنگام مخالفت روایت ثقات، روایت ناقص را صحیح دانسته است (همان، ۵۰؛ قس: شافعی، ۴۶۳-۴۶۴). این در حالی است که فائلان به اطلاق در قبول زیادت ثقه، خود شرط صحت خبر را عدم شذوذ دانسته‌اند (ابن حجر، همان، ۴۹؛ همو، *النکت علی کتاب ابن الصلاح*، ۲۴۱). ابن حجر با استناد به روش متقدمان در نقد روایات، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که «زیادت ثقه تنها وقتی مقبول است که منافاتی با روایت راوی موثق‌تر نداشته باشد» یا «تعداد مخالفان بیشتر نباشد» (همان، ۲۸۳، ۲۸۶).

## نتیجه

محدثان مسلمان از پدیدهٔ رشد و ارونةٔ سندها به خوبی آگاه بوده‌اند. البته نحوهٔ مواجهه ناقدان مسلمان با این مسأله با رهیافت محققان غربی متفاوت است. رهیافت محقق غربی در زمانی<sup>۱</sup> است و به سیر تطور حدیث چونان فرایندی تاریخی نظر دارد. اما محدث مسلمان در سدهٔ ۴ ق با مجموعه‌ای از روایات مرفوع و موقوف از یک حدیث مواجه است که به طور همزمان وجود دارند؛ در واقع، نگاه او هم‌زمانی<sup>۲</sup> است. بنابراین، از منظر عالم مسلمان، پدیدهٔ رشد و ارونةٔ سندها آن جا آشکار می‌شود که او با تکیه بر قواعد علم‌الحدیث، روایت موقوف حدیثی را معتبرتر از روایت مرفوع آن بر می‌شمارد. در واقع، مسألهٔ محدث مسلمان این نیست که حدیث مرفوع بر مبنای روایت موقوف جعل شده است یا نه، بلکه او می‌خواهد از میان دو روایت از حدیثی واحد یکی را انتخاب کند.

بنابراین، تفاوت اساسی بین رشد و ارونةٔ سندها چنان که محققان غربی مفهوم‌سازی کرده‌اند و آن چه محدثان مسلمان ذیل عنوان رفع حدیث یا زیادت بیان کرده‌اند، وجود دارد. از نظر محقق غربی، وقتی حدیثی نبوی در کتابی یافت می‌شود و در کتاب متقدم‌تری همان روایت به صحابه یا تابعین نسبت داده می‌شود، شاهدی موجه برای رشد و ارونةٔ سندها فراهم آمده است. اما محدثان مسلمان وجود همزمان روایات موقوف و مرفوع از یک حدیث را شاهد موجهی برای جعل نمی‌دانند. از نظر آنان کاملاً محتمل است که نسخه‌های موقوف و مرفوع حدیث همزمان وجود داشته باشند. آن چه در صحت یک حدیث تعیین کننده است، وثاقت راوی آن است. به همین دلیل، اگر روایانی که روایت‌های مرفوع و موقوف را روایت کرده‌اند، به یک اندازه موثق باشند، برای ناقد مسلمان

---

1. diachronic  
2. synchronic



مواجهه محدثان مسلمان با پدیده «رشد وارونه سندها» ..... ۱۹۹

دشوار است که یکی را به عنوان روایت نادرست کنار نهد.

با این حال، در کتاب‌های محدثان نقاد در سده‌های ۳ و ۴ ق شواهدی یافت می‌شود که سخت گیرانه به نقد رفع حدیث و زیادت در سند حدیث پرداخته و عاملان آن را جرح کرده‌اند. آنان در مواجهه با روایت‌های موقوف و مرفوع با تکیه بر آرای ناقدان سرشناس حدیث، روایت موقوف را پذیرفته و روایت مرفوع را خطا دانسته‌اند. هرچند از سده ۴ به بعد با غلبه یافتن نگرش فقهی- اصولی و به سبب ملاحظات عملی در توسعه دانش فقه، رهیافتی مسامحه‌آمیز عمومیت یافت که روایت مرفوع را تنها اگر راوی ثقة روایت کرده باشد، می‌پذیرفتند. این در حالی است که محدثان نقاد کوشیده‌اند روش ناقدان حدیث متقدم را احیا کنند و قاعده «قبول مطلق زیادت ثقة» را مقید به شروطی سازند که به گفته آنان قدما همواره در نقد احادیث لحاظ می‌کرده‌اند.

## منابع

- علاوه بر قرآن کریم؛
۱. ابن‌ابی‌حاتم رازی، عبدالرحمان، *الجرح و التعديل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م.
  ۲. همو، *علل الحدیث*، به کوشش خالد بن عبدالرحمان جریسی، ریاض، ۱۴۲۷ق/۲۰۰۶م.
  ۳. ابن‌اثیر، مبارک بن محمد، *جامع الأصول في أحاديث الرسول*، به کوشش عبدالقادر ارناؤوط، دارالملاح، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م، [بی‌جا].
  ۴. ابن‌جوزی، عبدالرحمان، *الموضوعات*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، مدینه، ۱۳۸۶-۱۳۸۸ق/۱۹۶۶-۱۹۶۸م.
  ۵. ابن‌حبان، محمد، *صحيح*، به کوشش شعيب ارناؤوط، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م.
  ۶. همو، *المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، مکه، دارالباز، [بی‌تا].
  ۷. ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی، *النکت علی الکتاب ابن الصلاح*، به کوشش مسعود عبدالحمید عدنی و محمد فارس، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.
  ۸. همو، *تهذيب التهذيب*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.

- ٢٠٠ ..... صحيفه مبین، شماره ٤٨، پاییز و زمستان ١٣٨٩
٩. همو، *نزہة النظر شرح نخبة الفكر*، به كوشش صلاح محمد عويضة، بيروت، ١٤٠٩ق/١٩٨٩م.
١٠. ابن حنبل، احمد، *العلل و معرفة الرجال*، به كوشش وصی الله بن محمد عباس، (بيروت، ١٤٠٨ق/١٩٨٨م).
١١. ابن حنبل، *مسند بيروت*، دارصادر، [بی تا].
١٢. ابن رجب، عبدالرحمان، *شرح علل الترمذی*، به كوشش نورالدين عتر، ١٣٩٨ق/١٩٧٨م، [بی جا].
١٣. ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمان، *مقدمه ابن صلاح و محاسن الاصطلاح*، به كوشش عائشه عبدالرحمان، قاهره، ١٤٠٩ق/١٩٩٦م.
١٤. ابن عدی، عبدالله، *الكامل في ضعفاء الرجال*، به كوشش يحيى مختار غزاوي، بيروت، ١٤٠٩ق/١٩٨٨م.
١٥. ابن عمّار، ابوالفضل، *علل الحديث في كتاب الصحيح لمسلم بن حجاج*، به كوشش علي بن حسن حليبي، رياض، ١٤١٢ق/١٩٩١م.
١٦. ابن قطن فاسي، علي بن محمد، *بيان الوهم و الايهام الواقعة في كتاب الأحكام*، به كوشش حسين آيت سعيد، رياض، ١٤١٨ق/١٩٩٧م.
١٧. ابن ماجه، محمد بن يزيد، *سنن*، به كوشش محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دارالفكر، [بی تا].
١٨. ابن نقطه بغدادی، محمد بن عبدالغني، *التقييد لمعرفة السنن و المسانيد*، به كوشش كمال يوسف حوت، بيروت، ١٤٠٨ق/١٩٨٨م.
١٩. بخاری، اسماعيل بن ابراهيم، *صحيح البخاری*، بيروت، ١٤٠١ق/١٩٨١م.
٢٠. همو، *التاريخ الكبير*، دياربكر، [بی تا]، [بی جا].
٢١. بيهقي، احمد بن حسين، *السنن الكبرى*، به كوشش محمد عبدالقادر عطاء، بيروت، ١٤٢٠ق/١٩٩٩م.
٢٢. ترمذی، محمد بن عيسى، *سنن (الجامع الصحيح)*، به كوشش عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، ١٤٠٣ق/١٩٨٣م.
٢٣. همو، *علل الترمذی الكبير*، به كوشش سيد صبحي سامرائي و ديگران، بيروت، ١٤٢٠ق/٢٠٠٨م.
٢٤. حاكم نيشابوري، ابو عبدالله، *المستدرک على الصحيحين*، به كوشش يوسف عبدالرحمان مرعشلي، بيروت، دارالمعرفة، [بی تا].
٢٥. همو، *معرفة علوم الحديث*، به كوشش سيدمعظم حسين، بيروت، ١٤٠٠ق/١٩٨٠م.
٢٦. خطيب بغدادی، *الكفاية في علم الرواية*، به كوشش احمد عمر هاشم، بيروت، ١٤٠٥ق/١٩٨٥م.
٢٧. خليلي، خليل بن عبدالله، *الإرشاد في معرفة علماء الحديث*، به كوشش عامر احمد حيدر، مکه، ١٤١٤ق/١٩٩٣م.

- مواجهة محدثان مسلمان با پديده «رشد وارونه سندها» ..... ٢٠١
٢٨. دارقطنى، على بن عمر، *العلل الواردة فى أحاديث النبوية*، به كوشش رحمان سلفى، (رياض، ١٤٠٥ق/١٩٨٥م).
٢٩. همو، *الالزمات والتتبع*، به كوشش مقبل بن هادى وادعى، بيروت ١٤٠٥ق/١٩٨٥م).
٣٠. ذهبى، محمد بن احمد، *الموقظة فى علم مصطلح الحديث*، به كوشش عبدالفتاح ابوغده حلب، ١٤٠٥ق.
٣١. همو، *ميزان الاعتدال فى نقد الرجال*، به كوشش على محمد بجاوى، (بيروت، دارالمعرفه، [بى تا]).
٣٢. شافعى، محمد بن ادريس، *الرسالة*، به كوشش احمد محمد شاكرا، بيروت، المكتبة العلمية، [بى تا].
٣٣. شيرازى، ابراهيم، *التبصرة فى أصول الفقه*، به كوشش محمد حسن هيتو، دمشق، ١٤٠٠ق/١٩٨٠م.
٣٤. همو، *المعونة فى الجدل*، به كوشش عبدالمجيد تركى، بيروت، ١٤٠٨ق/١٩٨٨م.
٣٥. صنعانى، محمد بن إسماعيل، *توضيح الأفكار*، به كوشش محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت، ١٣٦٦ق/١٩٧٠م.
٣٦. طحاوى، أحمد بن محمد، *شرح معانى الآثار*، به كوشش محمد زهرى نجار، بيروت، ١٤٢١ق/٢٠٠١م.
٣٧. عبد بن حميد، *المنتخب من مسند عبد بن حميد*، به كوشش صبحى بدرى سامرائى و محمود محمد خليل صعيدى، بيروت، ١٤٠٨ق/١٩٨٨م.
٣٨. عقيلى، محمد بن عمرو، *الضعفاء الكبير*، به كوشش عبدالمعطى أمين قلعجى، بيروت، ١٤١٨ق/١٩٩٨م.
٣٩. على بن مدينى، *العلل*، به كوشش محمد مصطفى أعظمى، بيروت، ١٩٨٠م.
٤٠. عياض بن موسى، *إكمال المعلم بفوائد مسلم*، به كوشش يحيى اسماعيل، مصر، ١٤١٩ق/١٩٩٨م.
٤١. مسلم بن حجاج، *الجامع الصحيح*، بيروت، دارالفكر، [بى تا].
٤٢. نووى، محيى الدين بن شرف، *التقريب و التيسير لمعرفة سنن البشير النذير*، به كوشش محمد عثمان خشت، بيروت، ١٤٠٥ق/١٩٨٥م.
٤٣. همو، *شرح صحيح مسلم*، بيروت، ١٤٠٧ق/١٩٨٧م.

44. Zafar Ishaq Ansari, "The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht's Argument *e silentio*", *Hamdard Islamicus*, 7:2, (1984).

45. Jonathan A.C. Brown, "Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists and *Hadīth* Scholars Approached the Backgrowth of *Isnāds* in the Genre of *ʿIlal al-Ḥadīth*", *Islamic Law and Society* 14:1 (2007).

46. Idem, "Criticism of the Proto-Hadīth Canon: al-Dāraqūṭnī's

Adjustment of the *Ṣaḥīḥayn*,” *Journal of Islamic Studies* 15:1 (2004).

47. Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

48. Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

49. G.H.A. Juynboll, “Some Notes on Islam’s First *Fuqahā*’ Distilled from Early *Ḥadīth* Literature” *Arabica* 39:3 (1992).

50. Idem, “Raf,” *Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> Edition, ed. B. Lewis et al. (Leiden: Brill, 1960-2003), VIII, 384.

51. Harald Motzki, “Dating Muslim Tradition: A Survey,” *Arabica*, 52:2 (2005).

52. Idem, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, trans. Marion H. Katz (Leiden: Brill, 2002).

53. Joseph Scacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1950).

54. Idem, “A Revaluation of Islamic Tradition,” *Journal of the Royal Asiatic Society* (1949).

55. Jennifer Speake, *The Oxford Essential Dictionary of Foreign Terms in English* (Berkley Books, 1999).



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



## نشانه‌ها و اختصارات

### الف - نشانه‌های فارسی

ج	جلد، جلد‌ها
د	در گذشته، متوفا
رک	رجوع کنید به ...
ش	هجری شمسی
شم	شماره
ص	صفحه، صفحات
(ص)	صلی الله علیه و آله
(ع)	علیه السلام، علیها السلام، علیهما السلام، علیهم السلام
ق	هجری قمری
قس	قیاس کنید با
ق م	قبل از میلاد
م	میلادی
همان	مأخذ پیشین (مقاله یا کتاب)
همانجا	(همان مأخذ پیشین (از همان مؤلف)، همان جلد و همان صفحه
همو	مؤلف پیشین

### ب - نشانه‌های لاتین

ed.eds	به کوشش
et.al	و دیگران
.ff	به بعد
ibid	همان
id	همو
.no	شماره
.P	مأخذ فارسی و عربی همین مقاله
.PP	صفحات
Vide	نگاه کنید به
Vol	جلد
Vols	جلدها

### Arabic & Persian Transliteration Table

Arabic	Persian	
		ا
b	b	ب
p	p	پ
t	t	ت
th	ṯ	ث
j	j	ج
-	č	چ
ḥ	ḥ	ح
kh	kh	خ
d	d	د
dh	z	ذ
r	r	ر
z	z	ز
-	ž	ژ
s	s	س
sh	sh	ش
ṣ	ṣ	ص
ḍ	z	ض
ṭ	ṭ	ط
ẓ	ẓ	ظ
‘	‘	ع
gh	gh	غ
f	f	ف
q	q	ق
k	k	ك
l	l	ل
m	m	م
n	n	ن
h	h	ه
w	v	و
y	y	ی
و	و	ء
a- ī - u	a-e-o	مصوت های کوتاه (َ)
ā-ū- ī	ā-ū- ī	مصوت های بلند (آ - او - ای)
aw-ay	ow - ey	مصوت های مرکب

## راهنمای درخواست اشتراک مجله علمی - پژوهشی

### صحیفه مبین

• مجله علمی - پژوهشی صحیفه مبین وابسته به معاونت فرهنگی دانشگاه آزاد اسلامی (پژوهشکده قرآن و عترت) به نشر اندیشه‌های صاحب نظران و پژوهشگران در زمینه قرآن و حدیث می‌پردازد.

• علاقمندان به اشتراک مجله می‌توانند فرم ذیل را تکمیل نمایند.

• لطفاً جهت اشتراک وجه آن را به صورت منظم به حساب ۵۰۰۱۶۳۹۴ نزد بانک رفاه شعبه خیابان پاسداران واریز نموده و اصل فیش را به همراه فرم به نشانی مجله ارسال کنید.

• بهای هر شماره ۱۵/۰۰۰ ریال می‌باشد.

• اشتراک یک ساله ۶۰/۰۰۰ ریال

• اشتراک دو ساله ۱۲۰/۰۰۰ ریال

✂

در این قسمت چیزی ننویسید

### فرم درخواست اشتراک

نام خانوادگی:	نام:
تاریخ:	نشانی:
تلفن:	کدپستی:
امضاء:	صندوق پستی:
	پست الکترونیکی:

• دریافت فرم اشتراک از طریق سایت تسنیم ([www.tasnim.ir](http://www.tasnim.ir)) امکان پذیر است.