

بررسی دیدگاه یُنْبُل در ارتباط با اسناد حدیث*

علی راد**، محمد جواد اسکندرلو*** و طاهر رضا جعفر****

چکیده

«گوتیر یُنْبُل – (Gautier H. A. Juynboll (d. 2010) شخصیت مهمی در عرصه مطالعات حدیثی مستشرقان غربی است که آثار مشهوری در ارتباط با حدیث پژوهی دارد. وی در ارتباط با احادیث دیدگاه‌های ویژه‌ای دارد؛ از جمله اینکه بنا بر شواهدی، تاریخ ایجاد و آغاز توسعه اسناد را در قرن دوم و همزمان با فتنه ابن زبیر می‌داند، در حالی که این برداشت صحیح نبوده و مقصود از «فتنه» در تعبیر تاریخی فتنه قتل عثمان در نیمه اول قرن اول است. یُنْبُل اعتبار احادیث متواتر را نیز زیر سؤال برده و معتقد است نظریه تواتر قبل از قرن هفتم مطرح نبود. ضمناً تواتر لفظی را تنها نظریه‌ای می‌داند که هرگز مصداق خارجی نداشته است. دلیل دیگری که برای اثبات عدم اعتبار حدیث بدان استناد می‌کند، نظریه «حلقه مشترک» است. این نظریه برای اولین بار توسط «شاخه» مطرح گردید و یُنْبُل به وسیله آن سعی می‌کند انتساب حدیث به پیامبر ﷺ و حتی صحابه را رد کند. البته با بررسی دلایل و مثال‌هایی که بدان تمسک می‌کند، ضعف نتیجه‌گیری وی روشن می‌شود. در این نوشتار به بازشناسی دیدگاه‌های وی درباره اسناد حدیث و ارزیابی آنها پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: استشراق، یُنْبُل، سند حدیث، تواتر، حجیت، راویان (روایات حدیث).

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۱۳ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۵/۲۴.

** استادیار دانشگاه تهران پردیس فارابی (نویسنده مسئول) ali.rad@ut.ac.ir

*** دانشیار جامعه المصطفی العالمیه Mj_eskandarlo@miu.ac.ir

**** دانش‌پژوه دکتری علوم حدیث تطبیقی جامعه المصطفی العالمیه tridhaj@yahoo.co.uk

مقدمه

«گوتیر یُنبل»، مستشرق هلندی، در سال ۱۹۳۵م. متولد و در ۲۰۱۰م. فوت شد. وی تابع «شاخت - Joseph Franz Schacht (d. 1969)» و مکتب شک‌گرایان و منکر اعتبار و حجیت احادیث نبوی است. یُنبل شخصیتی مهم در عرصه مطالعات حدیثی مستشرقان غربی و دارای آثار مشهوری است. وی یکی از سرشناس‌ترین عالمان حدیث‌پژوه به شمار می‌آید و نظریه‌هایی در بحث‌های گوناگون حدیثی دارد؛ از جمله ظهور و توسعه اسناد، حجیت تواتر، حلقه مشترک، تاریخ‌گذاری حدیث، و روش‌ها و انگیزه‌های جعل حدیث. وی صرفاً به جوامع حدیثی اهل سنت پرداخته، ولی از نگاه ما برخی از شیوه‌های او می‌تواند در حوزه حدیث شیعی نیز به کار گرفته شود.

بدگمانی یُنبل نسبت به سند، ابزاری برای تضمین حجیت احادیث مبتنی بر شش استدلال اصلی است:

نخستین استدلال که «برهان صامت» (*Argumenta e silentio*) نامیده می‌شود، بیان‌گر این است که بهترین راه برای اثبات اینکه یک حدیث در زمان خاصی وجود نداشته، این است که در بحث ارجاعات امر واجب به عنوان یک دلیل فقهی به کار نمی‌رفته است. این در حالی است که اگر این حدیث در آن زمان وجود داشت، حتماً بدان استناد می‌کردند.

استدلال دوم عبارت است از: «سیر قهقرایی سند» (*Backward growth of Isnad*) که بر اساس آن، اسناد برخی آموزه‌ها [ی نوپدید] حرکت قهقرایی داشته و به اسناد و منابع برتر منتسب شده‌اند (*Ibid.*, p.156).

استدلال سوم «سند خانوادگی» است که احادیث در میان اعضای یک خانواده نقل می‌گردد؛ برای مثال، از پدر به پسر و نوه و... نقل می‌شود. طبق نظر شاخت این نوع از اسناد صرفاً وسیله‌ای برای تأمین ظهور و پیدایش احادیث است، نه برای دلالت ابتدایی و حجیت آنها (*"A Revaluation of Islāmic Tradition"*, p. 147) بر اساس نظر یُنبل، بیشتر احادیث منکر از طریق اسناد خانوادگی به دست آمده‌اند. یکی از نخستین نمونه‌های چنین اسنادی در میان احادیث، نمونه‌ای است که منسوب به عبدالله بن بریده (متوفای ۱۱۵) می‌باشد (*Munkar*, " EI 2nd ed. vii p. 576).

استدلال چهارم نظریه «حلقه مشترک» است. بر اساس این نظریه در بیشتر احادیث، یک راوی مستقل و توسعه دهنده سند وجود دارد که ارتباط سند را تا ناقل اولیه فراهم می‌آورد (The Origins of Muhammadan Jurisprudence, pp. 171).

استدلال پنجم نظریه وی درباره «زمان پیدایش و ظهور اسناد» است که بیش از نیم قرن پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ به طول انجامید (Date of the Great Fitna", p. 159).

استدلال ششم: به کار نرفتن اصطلاح «تواتر» تا قرن هفتم و عدم وجود مصداق خارجی برای تواتر لفظی است که دلالت دارد تواتر صرفاً یک نظریه است و هیچ گونه ضمانتی برای اصالت انتساب یک حدیث به پیامبر ﷺ ندارد (Muslim Tradition, p. 98).

در این نوشتار، به بررسی و نقد آرای یُنْبُل درباره سه موضوع ظهور اسناد، تواتر و حلقه مشترک پرداخته شد.

۱. ظهور و پیدایش اسناد

در باب تاریخ‌گذاری دقیق پیدایش سند، اقوال متعددی ذکر شده است که یُنْبُل آنها را به سه دسته تقسیم نموده است.

الف) بیشتر عالمان مسلمان از دوران قرون میانه تا کنون، نخستین جنگ داخلی را که با قتل عثمان در سال ۳۵ هـ. (۶۵۶ م.) شروع شد، نقطه آغازین کاربرد اسناد تلقی می‌کنند که به صورت ابزاری برای تحقیق از حجیت اخباری که به پیشوایان منتسب می‌شدند، ایجاد و به کار گرفته شد.

ب) جوزف شاخت (متوفای ۱۹۶۹ م.) معتقد بود سومین جنگ داخلی که در سال ۱۲۶ هـ. (۷۴۳ م.) با قتل ولید بن یزید، خلیفه وقت اموی، شروع شد، نقطه آغازین تنظیم نهایی و کاربرد سند بوده است.

ج) یُنْبُل تاریخ‌گذاری سومی را مطرح نموده که بین دو تاریخ متقدم قرار می‌گیرد. وی جنگ دوم داخلی را نقطه آغازین سند تعیین می‌کند. این جنگ در سال ۶۳ هـ. (۶۸۳ م.) شروع شد و تا سال ۷۳ هـ. (۶۹۳ م.) به درازا کشید. عبدالله بن زبیر خلافت دیگری را در مکه اعلام نمود که موجب ایجاد چالش در مشروعیت حکومت امویان در دمشق گردید (Date of the Great Fitna", p. 159).

بنابراین، یُنْبُلُ نخستین مرحله پیدایش سند را در بیش از نیم قرن پس از رحلت پیامبر ﷺ قرار می‌دهد؛ یعنی کمتر از چند دهه پس از تاریخی که از سوی عالمان مسلمان و بیش از نیم قرن زودتر از آنچه توسط شاخات ارائه شده، معرفی کرده است.

دلیل عمده یُنْبُلُ برای تأیید این تاریخ‌گذاری بیانی منسوب به محمد بن سیرین (متوفای ۱۱۰ هـ. برابر ۷۲۸ م.) می‌باشد که در آن می‌گوید: تحقیق درباره سند، امری عادی نبوده است، اما هنگامی که فتنه به وجود آمد، مردم درباره نام مخبرین روات پرسش می‌نمودند و اگر آنها اهل سنت بودند احادیث‌شان پذیرفته می‌شد، اما اگر آنها اهل بدعت بودند احادیث‌شان رد می‌گردید. یُنْبُلُ اظهار می‌دارد که واژه «فتنه» در گزارش ابن سیرین به نزاع بین امویان و ابن زبیر اشاره دارد و به قیام علیه عثمان مربوط نیست.

او به منظور اثبات دیدگاهش در میان گزارشات متعدد منابع اولیه، واژه «فتنه» را در ارتباط با قتل عثمان جست‌وجو می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد:

«... نه فقط یک گزارش در منابع درباره تاریخ این مسئله مطرح نشده، بلکه همه نقل‌ها در زمان‌هایی نسبتاً نزدیک به تاریخ وفات مؤلفان این منابع ذکر شده است، در حالی که سیاق جنگ داخلی که به دنبال قتل عثمان به وقوع پیوست، با واژه فتنه سازگار نبوده و حکایت از آن دارد که واژه فتنه پس از آنکه بنی عباس به قدرت رسیدند، پدید آمده است نه قبل از نیمه دوم قرن دوم هجری» (Ibid., p. 152).

یُنْبُلُ پس از بررسی منابع مذکور نتیجه می‌گیرد که در تاریخ اسلام نخستین رخداد سیاسی که اغلب از آن تحت عنوان فتنه یاد می‌گردد، شورش عبدالله بن زبیر علیه خلفای اموی است.

سایر نا آرامی‌های پیشین و پسین به تدریج در زمان‌های بعدی به عنوان فتنه نامیده شد (Ibid.).

در مورد این تاریخ‌گذاری استدلال مخالفی وجود دارد که توسط جوزف ون اس (Josef van Ess) مطرح گردیده است. وی رساله‌ای را منسوب به حسن بن محمد بن حنفیه (متوفای پس از سال ۹۵ هجری) منتشر نمود که در آن واژه «فتنه» در ارتباط با قتل عثمان قرار می‌گیرد. او چنین استنباط می‌کند که این مطلب می‌تواند دیدگاه یُنْبُلُ را درباره تاریخ متأخر تضعیف کند.

گرچه یُنْبُل تلاش کرده این گونه استدلالات را در جای دیگر ابطال نماید، ولی شیوه ارزیابی او در باب هر گزارشی با یکدیگر ناسازگار است. وی پاره‌ای از گزارشات را به دلیل اینکه تعبیر «فتنه» در آنها به کار رفته، در سیاق جنگ داخلی پس از قتل عثمان نبوده است، رد می‌کند. همچنین گرچه یُنْبُل درباره ارزش و اعتبار سند، تردیدهایی جدی دارد، استدلالی را مبتنی بر سند در رابطه با گزارشاتی خاص ذکر می‌کند. در هر حال، دلایل او برای رد گزارشات متقدم‌تر، قانع‌کننده نیست. از سوی دیگر، در مورد امور مربوط به واژه فتنه که در رابطه با شورش ابن زبیر مطرح می‌شود، همان دیدگاه نقادانه را به کار نمی‌برد که در باب گزارشات راجع به قتل عثمان به کار می‌برد. این در حالی است که همه اخباری که بدان استناد کرده، برای اولین بار در همان منابع دوره عباسیان به کار رفته‌اند (The Origins of Hadith, p . 216).

گرچه یُنْبُل اشاره می‌کند که قتل عثمان قبل یا درست پس از تولد ابن سیرین اتفاق افتاده است، دلیلی وجود ندارد که چرا این مطلب نمی‌تواند مفروض شود که ابن سیرین به واقعه‌ای اشاره می‌کرده است که دقیقاً قبل یا پس از تولد او صورت گرفته است. همچنین گزارشاتی به نقل از او رسیده است که در آنها به فتنه‌ای اشاره می‌کند که از جریان قتل عثمان با تعبیر ساده «الفتنه» سرچشمه گرفته است.

از سوی دیگر، در کتاب «مصنف عبدالرزاق» گزارشی وجود دارد که در آن از شورش ابن زبیر تحت عنوان «فتنه ابن الزبیر» یاد می‌کند (ر.ک: صنعانی، المصنف، ۱۱/ ۳۶۶-۳۶۷).

یُنْبُل همچنین اظهار می‌دارد که خود تعبیر «اهل البدعه» این مطلب را تقویت می‌کند که فتنه مذکور به همان شورش ابن زبیر اشاره دارد؛ زیرا در زمان قتل عثمان یا اندکی پس از آن هیچ یک از گروه‌های منحرف بدعت‌گذار وجود نداشت، در حالی که بر خلاف نظر وی، گروه‌های خاصی از مردم بوده‌اند که عقاید بدعت‌آمیز انحرافی داشته‌اند.

یک نمونه از این نوع گروه‌ها خوارج است که سرآغاز آن به دوران خلافت علی بن ابی طالب علیه السلام مربوط می‌شود. خوارج نه تنها علی علیه السلام را رها ساختند، بلکه همچنین بدعت‌هایی را در آن زمان بنیان نهادند.

ابن جوزی در کتاب «التفصیح والمذکرین» گزارشی را نقل می‌کند که در آن ابن سیرین، خوارج را به عنوان نخستین کسانی که قصص را به کار برده‌اند، متهم می‌سازد، در حالی که

ملاحظه می‌شود که او همچنین فتنه و قصصی را ذکر می‌کند که در همان زمان از قتل عثمان نشئت گرفته بود (ر.ک: ابن جوزی، القصاص و المذکرین، ۱۷۶). بنابراین ما بر خلاف نظر یُنْبُل می‌یابیم که هیچ بدعتی وجود نداشته که از شورش ابن زبیر سرچشمه گرفته باشد. در عین حال گزارشات فراوانی درباره گروه‌های انحرافی که بدعت‌گذارانی را پس از قتل عثمان معرفی کرده‌اند، وجود دارد.

۲. «تواتر» در روایات

یُنْبُل «تواتر» را به عنوان توثیق گسترده‌ای تعریف می‌کند که نشان می‌دهد یک گزارش تاریخی یا یک حدیث نبوی از طریق تعداد بالایی از زنجیره‌های اسناد مورد تأیید قرار می‌گیرد که هر یک از آنها با یک صحابی یا مرجع موثق متقدم دیگر آغاز می‌گردد که از این طریق، اعتبار یا وثاقت آن خبر تضمین می‌شود (*(Re)Appraisal of Some "Technical Terms in Hadith Sciences"*, p. 326).

او سپس به شرح استدلالی که در وراء خبر متواتر نهفته است، می‌پردازد مبنی بر اینکه احتمال صدفه محض یا اینکه همه افرادی که متنی یکسان را نقل کرده‌اند تبانی بر دروغ کرده باشند، بسیار بعید می‌باشد.

یُنْبُل به این مطلب اشاره می‌کند که کاربرد اصطلاح «تواتر» در مقیاسی وسیع به قرن هفتم هجری برمی‌گردد و نخستین نظریه‌پردازان واقعی حدیث از قبیل رامهرمزی (متوفای ۳۶۰) و حاکم نیشابوری (متوفای ۴۰۵) هرگز در آثارشان از این اصطلاح استفاده نکرده‌اند.

از زمان ابن صلاح شهرزوری (متوفای ۶۴۳) مفهوم تواتر به گونه مفصل‌تری مورد مطالعه قرار گرفت و تعریف آن شفاف گردید. در اینجا بود که تواتر تقسیمات فرعی یافت و به دو شاخه تواتر لفظی (نقل دقیق متن متواتر) و تواتر معنوی (نقل لبّ مطلب یا ویژگی‌های اصلی متن ارائه شده) منقسم شد. البته گفته شده که تواتر معنوی بسیار بیشتر از تواتر لفظی استعمال داشته است. یُنْبُل در کتاب سنت / اسلامی با اختصاص فصلی به بررسی تواتر چنین نتیجه می‌گیرد:

یک اندیشمند غربی همچون گلدزیهر شکاک با وجود آنکه انتساب اکثر احادیث اسلامی را به نخستین راویان آنها مورد تردید قرار می‌دهد، در عین حال به نظر می‌رسد که حدیث متواتر را به عنوان ضمانت احتمالی اصالت انتساب آن به پیامبر ﷺ می‌پذیرد.

همچنین به دلیل وثاقت و اعتبار عمومی تواتر - که از موقعیت شبه قداستی داراست - تا به امروز مسئله بررسی احادیث متواتر به طور خاص مطرح نشده است. تلاش من به منظور کشف کثرت اسناد مختلف حدیث متواتر معتبر نتیجه‌ای غیر منتظره داشته است؛ چرا که در تحلیل نهایی، خود به این نتیجه نایل شده‌ام که «تواتر» هیچ گونه ضمانتی برای اصالت انتساب یک حدیث به پیامبر ﷺ ندارد (Muslim Tradition, p. 98).

جالب است که یُنْبُلُ اذعان می‌کند که یگانه دلیل مبنای استنتاجش، برهان صامت (استدلال مبتنی بر سکوت)^[1] است. البته در ادامه می‌افزاید که این بدان جهت است که او نتوانسته به هیچ برهان قوی‌تر دیگری دست یابد (Ibid).

وی با ادعای اینکه چون معروف شده که گردآورندگان احادیث اسلامی عمدتاً مطالبی را جمع می‌کنند که گردآورندگان پیشین جمع‌آوری کرده‌اند و سپس اطلاعات خود را به آن مجموعه افزوده‌اند، و از آنجا که قاعده بر این بوده که همه مطالب سابق را در یک مجموعه ضمیمه نمایند، فقدان مطالبی خاص در مجموعه‌های معین ممکن است مدرکی باشد مبنی بر اینکه آن مطلب، افزوده‌ای متأخر است.

از نگاه یُنْبُلُ این مطلب مخصوصاً در مورد شعارها و ضرب المثل‌های مشهوری صادق است که بعدها به تدریج به دلیل تعدد سندهایشان در زمره «متواتر» دسته‌بندی شده‌اند؛ بنا براین، هنگامی که حدیثی متواتر در جوامع رسمی خاص روایی وجود دارد، فقدان آن در جوامع حدیثی متقدم سئوالاتی را مطرح می‌سازد که نیاز به پاسخ دارد. پس اگر حدیثی متواتر در مجموعه‌ای متقدم‌تر یافت نمی‌شود، بر اساس استدلال یُنْبُلُ چنین به نظر می‌رسد که می‌توان استنباط نمود که اصالت آن حدیث در واقع نامعتبر است. یُنْبُلُ به منظور اثبات فرضیه خود دو نمونه از احادیثی را نقل می‌کند که متواتر معرفی شده‌اند و از دیدگاه او مشکوک هستند ((Re)Appraisal of Some Technical Terms, pp. 326-241).

حدیث نخست درباره مخالفت با نوحه‌سرایایی و سوگواری برای اموات است و حدیث دوم درباره دروغ بستن به پیغمبر است که پیامبر ﷺ در این باره فرموده است: «من کذب علی متعمداً فلیتیواً مقعده من النار» (صحیح مسلم، ۱/ ۱۰). این حدیث با عنوان حدیث «من کذب» معروف گردیده است.

بسیاری از عالمان در زمان‌های بعدی اقدام به جمع‌آوری اسنادی کردند که مؤید حدیث «من کذب» به شمار می‌روند. نخستین شخصی که ظاهراً چنین مجموعه‌ای از این احادیث را فراهم آورد، متخصصی حدیث‌پژوه به نام «علی بن عبدالله المدینی» (Re)Appraisal, (p. 328) بوده که نام بیست نفر از صحابیانی را که از آنها نقل روایت کرده، فهرست نموده است. جوامع روایی بعدی حتی برای هر حدیث طرق بیشتری را ذکر کرده‌اند. طبرانی (متوفای ۳۶۰) بیش از شصت طریق، ابن جوزی (متوفای ۵۹۷) بیش از نود طریق و نووی (متوفای ۶۷۶) دویست طریق برای این حدیث ذکر کرده است.

عالمانی که این طرق را گردآوری کرده‌اند، پذیرفته‌اند که اکثر آنها ضعیف یا جعلی بوده‌اند ولو اینکه معتقدند با وجود کثرت طرق این خبر، عنوان متواتر برای آن باقی می‌ماند. همچنین یکی از شروطی که ابن حجر برای تواتر به آن تصریح کرده است (یعنی نقل خبر توسط گروه زیادی از روایت به نقل از گروه فراوان دیگری از آغاز نقل تا پایان آن در هر طبقه) نیز موجود نیست. یُنْبَلُ تلاش می‌کند که کاربرد این حدیث را در جوامع حدیثی خاص ردگیری نماید.

سنن نسائی نخستین منبعی است که او بررسی می‌کند. او می‌گوید شگفت‌انگیز است که این حدیث در مجموعه نسائی یافت نمی‌شود، به ویژه اینکه دو نفر از شیوخ نسائی از کسانی که حدیث «من کذب» را روایت کرده‌اند، اخبار زیادی را نقل نموده‌اند. به علاوه، او یادآور می‌شود که دست کم سی سال قبل از فوت نسائی، سندی انتشار یافت که در رأس آن استادش یعنی قتیبه بن سعید قرار داشت و حدیث «من کذب» را تأیید می‌کرد که نسائی احتمالاً به دلیل عدم اعتمادش آن را هرگز نقل نکرده است (Muslim Tradition, p. 110).

در پاسخ به استدلال‌های یُنْبَلُ درباره این حدیث، سلیمان جارالله اسناد جایگزین زیادی ارائه می‌دهد که در جوامع روایی متعدد نقل گردیده است. او سپس به شبهاتی پاسخ می‌دهد که درباره این اسناد توسط یُنْبَلُ مطرح شده است و با استفاده از تحقیق خود درباره اخبار شرح حال برخی از راویان و اثبات قدمت آنها براهین صامت وی را رد می‌کند (The Origins of Hadith, pp. 304-325).

یئبل در ارتباط با سوگواری (نیاحه) یادآور می‌شود که خود قرآن درباره چنین عملی ساکت است. وی می‌افزاید که نخستین زمان کاربرد این اصطلاح که او به آن پی برده است، پس از جنگ احد می‌باشد. ابن هشام مورخ از ابن اسحاق نقل می‌کند که چگونه گروه‌هایی از زنان در شهادت حمزه، عموی پیامبر ﷺ، نوحه‌سرایی می‌کردند و عبارت «فسمع البكاء و النوائح» را به کار می‌برد (Muslim Tradition, p. 99).

یئبل در بررسی اسناد این حدیث نتیجه می‌گیرد که آنها عمدتاً ضعیف بوده و مشتمل بر احادیث مرسل و منقطع هستند. به‌علاوه، او ادعا می‌کند که هیچ یک از این زنجیره‌های اسناد نمی‌تواند حجازی (یعنی مکی یا مدنی) تلقی گردد و تمام احادیثی که در آنها اصطلاح «نیاحه» یا مشتقات آن به کار رفته، صرفاً از طریق اسناد مصری، شامی یا عراقی مستند گردیده‌اند (Ibid, p. 102).

قدیمی‌ترین حدیثی که در آن اصطلاح مذکور به کار رفته، می‌تواند در مسند ابو داود طیالسی (متوفای ۲۰۳ هـ. برابر با ۸۱۸ م.) یافت شود. در حدیث شماره ۱۲۲۱ از این متن چنین می‌خوانیم:

ابو داود طیالسی به نقل از شعبه بن حجاج، از ابو اسحاق سبیعی از عامر بن سعد بجلی می‌گوید: ثابت بن ودیعه و قرظله بن کعب انصاری را دیدم که در یک مجلس عروسی که در آن آواز می‌خواندند، شرکت کرده بودند. هنگامی که از آنها درباره این مطلب سؤال کردم، آنها با اشاره به پیامبر ﷺ پاسخ دادند که ایشان آواز خواندن در مراسم عروسی و نیز در مراسم عزا و گریه‌زاری بر اموات را البته بدون نوحه‌سرایی اجازه داده‌اند.

یئبل معتقد است اگر بر مبنای استدلال، احادیث نوحه‌سرایی متواتر به شمار روند، در این صورت معقول خواهد بود که چنین نتیجه بگیریم که پیامبر ﷺ پیشاپیش در مدینه این عمل را ممنوع کرده بوده است. ولی تنها برای نخستین بار چند دهه پس از رحلت پیامبر ﷺ مردم شاهد نوحه‌سرایی در کوفه بودند و در هیچ یک از احادیثی که دارای سند مکی یا مدنی باشند، ذکر نشده است (Ibid, p. 103).

در نتیجه این مباحث، یئبل معتقد است حدیث «نیاحه» که متواتر به نظر می‌رسد و با ارجاعات فراوانی چنین نقل گردیده که «سوگواری برای اموات توسط اقوام و خویشان‌شان موجب معذب شدن اموات می‌گردد» (سنن بیهقی، ۴۲۲/۲). حدیثی عراقی است که بعدها

جعل شده است؛ چرا که تعبیر «نیاچه» و ریشه آن «ن، و، ح» فقط در اسناد عراقی یافت می‌شود و سایر اسناد واژه «بکاء» را به کار برده‌اند (Muslim Tradition, p. 107, footnote 52).

در مقام پاسخ باید متذکر شد که نتیجه‌گیری یُنْبُلُ به سه دلیل معتبر نیست: دلیل نخست: تنها یک حدیث نبوی وجود دارد که یُنْبُلُ می‌گوید بر اساس تشخیص برخی از عالمان حدیث‌پژوه، متواتر به شمار می‌رود (از قبیل نووی و صبحی صالح) و آنها در این خبر خاص به جای «نیاچه» واژه «بکاء» را نقل می‌کنند. علاوه بر اینکه این حدیث هم دارای اسناد حجازی است و هم عراقی (برای نمونه، ر.ک: مسند احمد بن حنبل، ۱۴۱۵: ۱/ ۲۶، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۵، ۴۷ و ۵۰). دلیل دوم: یُنْبُلُ در پژوهش خود بین «نیاچه» و «بکاء» تمایز قائل شده است؛ از این‌رو، وی احادیث دارای اسناد مدنی را که در آنها واژه «بکاء» به کار رفته، کنار می‌گذارد حتی در مواردی که آنها همان وقایعی را توصیف کنند که در احادیث مشتمل بر واژه «نیاچه» مطرح شده است. گرچه اندک اخباری وجود دارد که در آنها تفاوت میان «نیاچه» و «بکاء» ملاحظه می‌شود، این بدان معنا نیست که «نیاچه» نوعی از «بکاء» نیست. در معجم مقاییس اللغه در قسمتی از تعریف ابن فارس از «نیاچه» چنین آمده است: «ن و ح: ... المناحات: گرد همایی بانوان به منظور گریه و ناله کردن (ر.ک: ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، ۱۴۲۰ق: ۵/ ۳۶۷).

دلیل سوم: یُنْبُلُ در بررسی خود درباره تعیین منشأ اسناد، هیچ مبنایی را ذکر نمی‌کند. وی در تحقیق خود به توصیف برخی از اسناد می‌پردازد؛ از قبیل اینکه سند مشتمل بر ابن ابی شیبیه، سندی کاملاً مدنی است (Muslim tradition, p. 105)، اما ما در این سند می‌یابیم که اسناد ابن ابی شیبیه، کوفی است ولی دو راوی بعدی، مدنی هستند.

یُنْبُلُ پس از ارائه تحلیلش از این دو نمونه حدیث متواتر چنین اظهار می‌دارد: «برای تمامی احادیث رسمی یا غیر رسمی - خواه عنوان متواتر دارند یا نه - که در یکی از منابع حدیث اسلامی ذکر شده‌اند، نه حدیث واحدی که متن اصلی آنها مستند به حلقات یک سند باشد، هنگامی که همه با هم موشکافانه مورد بررسی قرار گیرند، نشان می‌دهد که دارای سه، چهار، پنج سند لازم یا بیشتر هستند که در هر طبقه یعنی در هر رده مستقلی از روایت، از همان ابتدای نقل تا انتهای آن وجود دارد» (Re) Appraisal, pp.329-330).

یُنْبُلُ در آثار متأخرترش احادیث دیگری را که به عنوان متواتر طبقه‌بندی شده‌اند، مورد بررسی قرار می‌دهد، لکن چنین نتیجه می‌گیرد موقعی که آنها مورد مذاقه بیشتری قرار می‌گیرند، بسیاری از اخبار متواتر منقول صرفاً اخبار انبوهی هستند که عمدتاً مشهور و نزدیک به متواترند، نه آنکه متواتر حقیقی باشند. وی هم‌چنین تواتر لفظی را یک مبنای تاریخی - تحلیلی در نظر می‌گیرد که به هیچ وجه کارایی عملی ندارد.

در موارد نادری که یک حدیث می‌تواند متواتر لفظی اعلام گردد حتی اگر فاقد معیارهای لازم برای تواتر معتبر باشد، فرض موجه این است که آن مطلب، چیزی است که در قرآن ذکر شده و به صورت شعاری همگانی بر سر زبان‌ها جریان یافته است.^[۲]

در نتیجه، یُنْبُلُ می‌گوید اصطلاح «تواتر» در قالب تغییری اتفاقی تحوّل یافته است و تعریف نهایی آن هرگز خالی از ابهام نبوده است. صرفاً در زمان ابن حجر (متوفای ۸۵۲) بوده که به نقطه وضوح رسیده است.

پس از بررسی مجدد احادیثی که متواتر به نظر می‌رسند، او به این نتیجه می‌رسد که تواتر لفظی نظریه‌ای است که هرگز مصداق خارجی نداشته است، در حالی که تواتر معنوی در موارد محدودی تحقق یافته است و اینکه هر دو نوع تواتر، فاقد معیارهای تواتر خالص بوده‌اند. به طور خلاصه، در نگاه یُنْبُلُ پدیده تواتر کامل، سخنی مرده است.

لذا چون هر دو نمونه که یُنْبُلُ برای اثبات دیدگاه خود علیه تواتر ذکر کرده است فاقد حجیت بوده، نظریه این دانشمند هلندی اثبات ناپذیر است؛ زیرا که وی برداشتی نادرست کرده است. گرچه ما می‌توانیم با سخن او در ارتباط با فقدان یا ندرت تواتر حقیقی لفظی در جوامع حدیثی حاضر موافقت نماییم، لکن هدف او در مورد انکار کامل ایده تواتر و استدلال به عدم کفایت دلیل اعتبار و حجیت آن از طرق تحلیلی ساده در مورد مدرکی که وی برای این ادعا ارائه کرده، خنثی و مردود می‌گردد.

۳. نظریه حلقه مشترک

نظریه حلقه مشترک ساخت، مهم‌ترین زیربنای شیوه نقد حدیث توسط وی بوده است. وی در آثار اولیه‌اش دیدگاه خود را در زمینه انبوه جعل حدیث، به عوامل تاریخی و تأثیرات خارجی منسوب ساخته است (*“Islamic Law” in Encyclopedia of Social Sciences*, p. 345). بعدها او این ایده را ارائه نمود که هر زنجیره از روایات دارای فردی

بوده که آن نقل را به جریان ببندازد. این فرد همان «حلقه مشترک» است. در میان استدلال‌های زیادی که او علیه احادیث نبوی ارائه داده، مهم‌ترین آنها در ارتباط با بحث ما، استدلالی است که در مورد خبر واحد مطرح کرده است که خبر واحد نمی‌تواند به عنوان «حدیث معتبر» پذیرفته شود (The Origins of Muhammadan Jurisprudence, p.50).

یُنْبُلُ در کتاب سنت اسلامی به بررسی نظریه حلقه مشترک «شاخه» پرداخته و می‌نویسد: «حالا باید تصدیق کرد که به عقیده من، نظریه حلقه مشترک یک دیدگاه عالی و برجسته است» (Muslim Tradition, p.207).

شایان ذکر است که مفهوم حلقه مشترک در نقل حدیث برای تحقیقات حدیثی سنتی اسلامی چیز جدیدی به شمار نمی‌رود؛ چرا که این مفهوم در بسیاری از آثار کهن در زمینه اصطلاح‌شناسی حدیث بیان شده است. اصطلاحی که از سوی عالمان مسلمان برای این مفهوم استعمال شده، «تفرد» است، در حالی که خود حلقه مشترک «مدارالسند» نامیده شده است (یعنی راوی محوری زنجیره سند) (On the Common-Link Theory, p.69).

بنابراین، وجود حلقه مشترک چیزی نبوده که از سوی «شاخه» کشف شده باشد؛ اگرچه در ارتباط با نقش حلقه مشترک تفاوت بارزی میان هوادارن «شاخه» و عالمان حدیث‌پژوه مسلمان وجود دارد. عالمان حدیث پژوه اذعان می‌کنند که حلقه مشترک سبب اصلی بسیاری از احادیث جعلی است که از سوی روات غیر معتبر نقل شده‌اند، اما تأکید می‌ورزند که این احادیث حذف شده و از بین رفته‌اند (Ibid. p.17).

بنابراین، مسئله حلقه مشترک از مدتها قبل به وسیله خود مسلمانان حل شده است. بعلاوه، در حالی که آنان به وجود حلقه مشترک در اسناد اذعان نموده‌اند، عالمان حدیث‌پژوه بین راویان معتبر و غیر معتبر تمایز قائل شده‌اند. از سویی دیگر، یُنْبُلُ و شاخه حتی موثق‌ترین راویانی که به حلقه مشترک پرداخته‌اند، متهم به جعل می‌کنند.

آنها ادعا می‌کنند که حلقه مشترک تمامی احادیث را فرا گرفته است و ریشه در اجرای امور فقها داشته است. فقهای که به طور هدفمند به بررسی احادیث مورد نیاز برای حل مسائل فقهی پرداخته‌اند؛ بنابراین، در برآورد آنها تمام احادیث در راستای حلقه مشترک قابل ردگیری هستند و بر اساس همین واقعیت، جعلی و نادرست‌اند.

نظریه ساخت و پیروان وی بر این باور است که حتی در مواردی که ظاهراً هیچ حلقه مشترکی در اسناد مختلف وجود ندارد، صرفاً ناشی از «گستره اسناد» (The Spread of Isnads) می‌باشد. مقصود ساخت از گستره اسناد زنجیره‌های اضافی راویان و ناقلان پدید آمده برای یک حدیث یا نظریه است.

میان نظریه حلقه مشترک اصلی ساخت و دیدگاه یُنْبُل در این زمینه تفاوت‌های آشکاری را می‌توان دید؛ از قبیل اینکه یُنْبُل به اصالت و اعتبار بالاتری برای حدیث خاصی قائل است که از سوی افراد زیادی از یک عالم در هر برهه از زمان نقل گردیده است ("Some Isnad-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Women-demeaning Sayings from Hadith Literature", p. 352).

بدیهی است که یُنْبُل تا حدودی مسئول گسترش این نظریه در میان عالمان غربی است. وی در کتاب «سنت اسلامی» تأکید می‌کند که نظریه حلقه مشترک هنوز آن گونه که حقیقتاً سزاوار باشد، مورد توجه، تبیین یا تأکید قرار نگرفته است (Muslim Tradition, p.207).

یُنْبُل در مقام بررسی پیدایش اسناد، شیوه‌ای را ابداع نمود که به وسیله آن توسعه و رشد اسناد را ترسیم می‌کرد و به شکل، نقشی ارائه می‌داد. وی سلسله روایت حدیثی خاص، به‌ویژه حدیث مشهور را از مجموعه‌هایی می‌گرفت و طرقتی که در آن حدیث به کار رفته را به طور نموداری ارائه می‌داد تا آنکه دیدگاه جامعی را درباره طرق مختلف نقل آن حدیث فراهم آورند.

این شیوه، طرحتی را پدید می‌آورد که او از آن به «دسته» تعبیر می‌کند و نشان می‌دهد که عملاً این گونه نیست که انتظار داشته باشیم برای هر حدیث مشهوری، طریق نقل از پیامبر ﷺ در جوامع روایی مختلف، از رهگذر تعداد نسبتاً زیادی از صحابه و از هر یک از صحابه به تعدادی از تابعین و از هر یک از آنها به تعداد زیادی از راویان جوان‌تر دیگر عبور کند.

بر عکس، اولین شخصی که تعدادی شاگرد دارد و سند یک حدیث خاص به او مربوط می‌شود، به ندرت یک صحابی است و نیز خیلی کم اتفاق می‌افتد که تابعی متقدم باشد، اما همواره می‌تواند یک تابعی متأخر یا شخصی باشد که به طبقه پس از آن تابعین تعلق دارد.

از میان جوان‌ترین صحابی‌ان پیامبر ﷺ که ادعا شده تعداد فراوانی از احادیث را روایت کرده‌اند، می‌توان انس ابن مالک را به عنوان مشهورترین آنها نام برد که در آن زمان پانزده ساله بود؛ یعنی هنگامی که مادرش اندکی پس از هجرت از مکه به مدینه او را به عنوان خادم پیامبر ﷺ تقدیم نمود. انس در سال ۹۱ هـ. برابر ۷۱۰ م. یا سال ۹۳ هـ. برابر با ۷۱۲ م. دار فانی را وداع گفت؛ یعنی درست پس از تاریخی که یُنْبُلُ برای پیدایش سند ارائه داده است.

یُنْبُلُ بر این باور است که از مجموعه کامل احادیث رسمی که اسناد آنها به انس منتهی می‌شود، صرفاً دو حدیث می‌تواند به خود انس منسوب باشد، در حالی که صدها حدیث دیگر احتمالاً به راویان طبقه پس از او، بلکه به دو یا سه طبقه پس از او مربوط می‌شود.

این مطلب بدین معناست که صحابی‌ان نام برده شده در زنجیره اسناد، خودشان مسئول قرار گرفتن در زمره اسناد نیستند، بلکه «حلقه مشترک» مسئول سند مذکور و مجموعه‌ای مشتمل بر نام صحابه است.

او همچنین اظهار می‌دارد که اخبار منفرد، همانند تصادفات هستند و حتی انبوهی از تصادف‌ها و توافقی‌های فراوان در نتیجه اطلاعات تاریخی سودمند و مؤثری را فراهم نمی‌آورند؛ بنابراین، انتساب یک حدیث به پیامبر ﷺ از طریق سندی متشکل از شخصی مستقل که آن را برای شخص دیگر نقل کرده و او آن را برای شخص بعدی و نیز وی برای فرد بعدی روایت نموده، در نگاه یُنْبُلُ چنین حدیثی به لحاظ تاریخی در نهایت سستی و ضعف قرار دارد.

بنابراین سندی که سخن پیامبر ﷺ را به گونه‌ای نقل می‌کند که از طریق صحابی‌ان زیادی شنیده شده و آنها سخن مذکور را به یکی متأخران و او آن را برای یکی از معاصران جوان‌تر نقل کرده تا آنکه سر انجام یک نفر آن را برای جمع کثیری از مردم روایت کرده است، به تعبیر یُنْبُلُ، «پذیرفتن بی قید شرط آن امری دشوار است» (Muslim Tradition, p. 138).

یُنْبُلُ در پایان کتابش دیدگاه خود را در باب نظریه حلقه مشترک که تا حدی متفاوت با فرضیه اصلی ساخت است، تشریح می‌نماید از آنجا که وی دلیل ساخت در باب نظریه حلقه مشترک ناکافی می‌داند، تلاش می‌کند برهان دیگری برای آن ارائه دهد. وی برای اثبات و تقویت این نظریه، حدیث «تبنی مدینه» را ارائه می‌دهد. این روایتی است که می‌گوید: «تبنی

مدینه بین دجله و قرتیل و السارات، تجییء إلیها خزائن الأمصار و جباراتها...» (متقی هندی، کنز العمال، ۱۹۸۱م: ۱۴/۲۷۶، ش ۳۸۷۲۵) که در دو کتاب «تاریخ بغداد خطیب» و کتاب «الموضوعات/ابن جوزی» یافت می‌شود. یُنْبُلُ ادعا می‌کند که سفیان ثوری (متوفای ۱۶۱ هـ. برابر ۷۷۶م.) که در زمره برترین رده محدثان بر حسب اعتماد و وثاقت به شمار می‌رود، حلقه مشترک و سازنده این حدیث بود. آنگاه نتیجه می‌گیرد که حتی معتبرترین راویان می‌توانند به عنوان حلقات مشترک در اسناد مطرح شوند؛ در نتیجه، اعتبار و حجیت مجموعه کامل حدیث مورد تردید می‌باشد (On the Common-Link Theory, p. 69).

استدلال یُنْبُلُ در این نمونه مبتنی بر سه مقدمه اصلی است. اولین مقدمه بر اساس یک دلیل تاریخی - اجتماعی استوار است. دومین آنها به تحلیل سند «تبنی مدینه» می‌پردازد و سومین مورد به احادیث دیگری توجه دارد که به عنوان دلیل مؤید مطرح می‌شوند.

در نخستین مقدمه اصلی که مبتنی بر دلیل تاریخی - اجتماعی در باب زندگی سفیان و روابط او با حکومت عباسی است، اعتقاد اصلی یُنْبُلُ این است که سفیان به سبب احساسات ضد عباسی خود مشهور شده است و این می‌تواند به خوبی در قالب یک یا چند حدیث اعلام گردد. او همچنین این مطلب را کاملاً ممکن تلقی می‌کند که بسیاری از بیانات خود سفیان می‌تواند سرانجام مشتمل بر اسنادی باشد که به پیامبر ﷺ برسد.

دومین مقدمه آن است که ینبل بر اساس شواهد اولیه معتقد است سفیان باید مسؤل جعل حدیث «تبنی مدینه» شناخته شود. او همچنین از این حقیقت چنین برداشت می‌کند که سفیان می‌تواند احادیث دیگری را به همین منوال جعل کرده باشد.

سرانجام وی برای سومین مقدمه خود احادیثی دیگر ارائه می‌دهد؛ از قبیل میزان حداقل مهریه که در آن چنین گزارش شده که پیامبر ﷺ فرموده است: «هیچ مهریه‌ای نباید کمتر از ده درهم باشد» و آنگاه در ادامه به تعیین حلقه مشترک در حدیث می‌پردازد (Muslim Tradition, p.214).

حال به بررسی سه مقدمه‌ای که استدلالات یُنْبُلُ بر اساس آنها به تأیید نظریه حلقه مشترک منجر شده، می‌پردازیم.

نخستین مقدمه جایی است که یُنْبُلُ به بررسی مقتضیات سیاسی - اجتماعی پیرامون زندگی سفیان ثوری و روابط او با رژیم و دودمان عباسی می‌پردازد. او اظهار می‌دارد که

سفیان بدین دلیل مشهور گردید که دارای احساسات ضد عباسی بود و همین مطلب او را به این امر سوق داد که به جعل حدیث «تبنی مدینه» اقدام کند. او همچنین این مطلب را کاملاً ممکن می‌داند که بسیاری از اظهارات خود سفیان سرانجام مستند به اسنادی شده که به شخص پیامبر ﷺ می‌رسد. در هر حال، یک بررسی دقیق‌تر از زندگی سفیان و موضع او در برابر عباسیان این مطلب را آشکار می‌سازد که او در زمان پیدایش سلطنت عباسی (سال ۱۳۲ هـ. برابر ۷۵۰ م.) ۳۵ ساله و در زمان سلطنت منصور (حد فاصل ۱۳۶-۱۵۸ هـ. یا ۷۵۴-۷۷۵ م.) چهل ساله بوده است، اما حتی یک حادثه درگیری و تنش میان سفیان و هیچ یک از خلفای عباسی که قبل یا پس از منصور همچون سفاح (متوفای ۱۳۲ هـ. برابر با ۷۵۰ م) و مهدی (حد فاصل ۱۵۸-۱۶۸ هـ) به حکومت رسیده‌اند، ثبت نشده است. با وجود این، توانایی‌های او به عنوان یک عامل خردمند، توجه منصور را به خود جلب کرد و او را به سمت ناخواسته قاضی القضاتی منصوب نمود. هنگامی که سفیان این سمت را نپذیرفت، مورد خشم خلیفه قرار گرفت و مجبور شد در طول بقیه دوران حکومت منصور در پنهانی به سر برد (ر.ک: موسوعه محمد قلجی، درباره فقه سفیان ثوری، ۱۷-۱۸).

البته در خلال دوران کاملی که سفیان در خفاء می‌زیست، او همواره حکومت منصور را به رسمیت شناخته و هرگز شورش علیه او یا هیچ یک دیگر از خلفای عباسی نکرد. در همان دوران، منصور سفیان را به طور جدی مورد تعقیب قرار نداد با آنکه دستگیری او پس از آنکه او از بغداد فرار کرد، در هر شهری از قلمرو حکومتش تقریباً امر آسانی بود؛ برای مثال، ذهبی در کتاب «سیر» ذکر می‌کند هنگامی که سفیان در مکه بود، محمد بن ابراهیم (فرمانروای محلی عباسی در آن شهر) به سفیان پیشنهاد داد که مخفی شود و گرنه ممکن است دستگیر شده و به سوی منصور در بغداد فرستاده شود. اگر او فکر می‌کرد که سفیان برای حکومت منصور به عنوان یک خطر به شمار خواهد رفت، بی‌درنگ او را دستگیر نموده، به بغداد می‌فرستاد (On the Common-Link Theory, p. 72).

دیگر حاکمان عباسی در شهرهایی غیر از مکه رضایت خاطر مشابه‌ای را نسبت به سفیان نشان دادند. ابو حاتم رازی در کتاب «الجرح و التعديل» یادآور می‌شود که سفیان پیوسته با خلفای عباسی نماز اقامه می‌کرد و این امر قرینه دیگری است بر اینکه او کاملاً با حکومت عباسیان مخالف نبوده است (Ibid. p.73).

بنابراین، یُنْبُل درباره رابطه میان سفیان و حکومت عباسی تصویر ناقصی را ارائه داده است و می‌خواسته این ایده نادرست را اثبات کند که او در قالب یک یا چند حدیث جعلی، اعتقاد ضد اعتبار و مشروعیت حکومت را اظهار نموده است. در نتیجه، یُنْبُل می‌گوید که سفیان به احتمال قوی حدیث «تبنی مدینه» را جعل کرده است. ملاحظه مهم دیگر در مورد شرح حال سفیان، اعتبار و وثاقت او به عنوان یک راوی است که مورد تردید یُنْبُل قرار گرفته است. تمام عالمان و محدثان (اهل سنت) در موضعی کاملاً مخالف، سفیان را بدون تردید به دلیل رده و رتبه‌اش یک راوی حدیث قابل اعتماد می‌دانند. حتی رازی عالمان خاصی را ذکر می‌کند که معتقد بودند سفیان حتی از مالک بن انس (متوفای ۱۷۹ هـ. برابر ۷۹۶ م.) هم معتبرتر است. به علاوه، این عقیده مورد اجماع محدثان مسلمان است که سفیان نسبت به کسی که می‌خواست از او حدیثی را نقل کند، کاملاً احتیاط به خرج می‌داد. یُنْبُل این حقیقت را لحاظ نکرده است که سفیان به عنوان یک راوی در عالی‌ترین درجه اعتبار و وثاقت قرار دارد.

بنابراین به لحاظ منطقی همه راویان دیگری که از اعتبار کمتری برخوردارند و به نظر می‌رسد که دارای وثاقت کمتری هستند، احتمالاً احادیثی را جعل کرده و نقل نموده‌اند؛ بر همین اساس، مجموعه کامل احادیث مورد تردید واقع می‌شوند.

اما در مورد قضیه یا مقدمه دوم یُنْبُل باید خاطر نشان کرد که سفیان در گسترش دادن سند این حدیث به همه راویان غیرموثق نقشی نداشت. باید راویان دیگری وجود داشته باشند که این حدیث را جعل نموده و به دروغ به سفیان نسبت داده باشند؛ بنابراین صحیح نیست که گفته شود سفیان حلقه مشترک در سند این حدیث به شمار می‌رود.

فهد الحمودی تحلیل کاملی درباره سند این حدیث در رساله دکتری خود پیرامون نظریه حلقه مشترک انجام داده و به وضوح نشان داده است که تحلیل یُنْبُل درباره زنجیره راویان نادرست و ناقص است. وی با بررسی اسناد این حدیث شش نفر را معرفی می‌کند که این حدیث را از سفیان نقل کرده‌اند و سپس با بررسی دقیق اوصاف هر کدام، نتیجه می‌گیرد که تنها یک راوی از آن شش نفر می‌تواند انتساب دروغی به سفیان ببندد (On the Common-Link Theory, pp. 76-86). به علاوه، حدیث «تبنی مدینه» از سوی همه محدثان به اجماع حدیثی ضعیف اعلام شده است و نمی‌توان آن را نمونه‌ای برای اثبات نظریه حلقه مشترک گرفت (Ibid. p. 69).

اما روایات دیگری که مورد استناد یُنْبُل قرار گرفته تا دلیل خود را برای نظریه حلقه مشترک (که مبنای او در مقدمه سوم است) تثبیت کند، همچنان بر خلاف نظریه عالمان حدیث پژوه مسلمان در زمینه وجود حلقه مشترک است؛ چراکه آنان فقط به حضور جاعلان حدیث خاص مشهوری اشاره کرده‌اند بی‌آنکه بخواهند چنین ایده‌ای را بیش از این مقدار توسعه دهند. اینجاست که تفاوت آشکار میان نگرش یُنْبُل به حدیث با رویکرد همه حدیث‌پژوهان مسلمان وجود دارد. محدثان اولیه تنها راویان غیر معتبر را متهم ساخته‌اند، در حالی که یُنْبُل حتی روای موثق را نیز متهم به جعل حدیث نموده است.

از آنجا که یُنْبُل اعتقاد راسخی نسبت به این نظریه یافته است، در خصوص برخی از گروه‌های حدیثی دچار تحجیر و سردرگمی شده است.

اولین این موارد، اسناد احادیثی است که مربوط به موضوع «سقایه» (آبیاری) می‌باشند. یُنْبُل پس از گردآوری و بررسی اسناد این احادیث بر اساس مبنای خود از لایه واحدی که بعداً از طریق حلقه مشترک گسترش یافته، نتیجه می‌گیرد که روایات «سقایه» به وسیله اسناد مختلفی مورد استناد قرار می‌گیرد که امکان ندارد به یک راوی اشاره داشته باشند تا به عنوان حلقه مشترک تلقی گردد (Studies on the origins and uses of Islāmic Hadīth, p. 100).

در واقع، بر اساس درک محدث حقیقی، حلقه مشترک این اسناد خود پیامبر ﷺ است. البته یُنْبُل نمی‌تواند به این مطلب اذعان کند؛ زیرا انتساب این احادیث به پیامبر ﷺ اعتباری به احادیث می‌بخشد که کاملاً با نظریه حلقه مشترک در تعارض است.

دومین مورد سردرگمی یُنْبُل زمانی است که وی از حدیث مربوط به معنای «اسوه حسنه» بحث می‌کند. او به ناتوانی خود اذعان می‌کند از اینکه بخواهد نظریه حلقه مشترک را درباره این حدیث اعمال نماید. وی می‌گوید: «تحلیلی از اسناد موجود نمی‌تواند ما را در تعیین یک حلقه مشترک قادر سازد، حلقه مشترکی که بتواند یگانه مسئول جای دادن این خبر در درون مجموعه جاری باشد» (Ibid., p. 108).

یُنْبُل در ارتباط با سند این حدیث دچار تحجیر شده است؛ زیرا مفروض او این است که حلقه مشترک باید در طبقه و لایه چهارم نقل ظهور یابد که یکی از آنها مسئول ساختن و ترویج حدیث مزبور باشد. لیکن در مورد این حدیث، بیش از یک شخص می‌تواند چنین

نقشی را ایفا کند. اگر یُنْبُل شیوه محدثان را در زمینه تحلیل اسناد پذیرفته بود، دچار خلط و سردرگمی نمی‌شد؛ چرا که چنین شیوه‌ای به محقق اجازه می‌دهد که تمام حلقه‌های مشترک احتمالی را به فرد موثق برتری (یعنی یک صحابی یا خود پیامبر ﷺ) ارجاع دهد. بنابراین در می‌یابیم که دلیل و شیوه‌ای که یُنْبُل برای اثبات نظریه حلقه مشترک به کار برده فاقد شایستگی بوده و حتی می‌تواند به عنوان تضعیف نظریه‌ای باشد که به طور مفصل از سوی شاخه ارائه شده است.

شایان ذکر است که عالمان دیگری همچون کوک و موتسکی نظریه‌های خود را درباره نظریه حلقه مشترک مطرح کرده‌اند، ولی بحث و بررسی آنها خارج از حیطه نوشتار حاضر است.

نتیجه

پس از بررسی آراء یُنْبُل درباره اسناد احادیث، این مطلب روشن می‌گردد که این مستشرق حدیث‌پژوه در نظر داشته که رویکرد شک‌گرا را در زمینه مجموعه کامل حدیث ادامه داده و آن را توسعه بخشد. دیدگاه او در مورد پیدایش متأخر اسناد موجب شده که تمام احادیث منتسب به پیامبر ﷺ مورد تردید قرار گیرند؛ زیرا فاصله و خلأ زیادی میان تاریخ ایجاد اسناد و زمانی که از آن گزارش می‌کنند، وجود دارد. او همچنین تلاش می‌کند که حتی معتبرترین راه اثبات حدیث، یعنی «تواتر» را تضعیف نماید. برآورد او از نظریه حلقه مشترک در صدد اثبات آن است که احادیث دارای اسناد مختلف از راوی واحدی در طبقه متأخرتر نشأت گرفته است، نه از مرجع متقدم‌تری که آنها منتسب به او شده‌اند. پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌باشد این است که: آیا دیدگاه یُنْبُل می‌تواند در مورد حدیث شیعی نیز به کار رود؟

پاسخی که می‌توان داد این است که نظر او درباره پیدایش اسناد در عصر روایات شیعی کارایی ندارد؛ زیرا احادیث فراوانی از امامان شیعه درباره اهمیت نقل سلسله راویان وجود دارد. همچنین تاریخی که یُنْبُل برای پیدایش اسناد مطرح می‌کند، در زمان حضور ائمه بوده است. پس قدر متیقن وجود احادیث صحیح منسوب به ائمه علیهم‌السلام در دست است. اما در مورد تواتر، شاید به نظر برسد که استدلال‌ها او می‌تواند علیه حدیث شیعی نیز به کار رود؛ زیرا مفهوم تواتر در نزد شیعه همان است که نزد محدثین عامه مطرح است. لکن با بررسی دقیق‌تر به

این نتیجه می‌رسیم که نقد کلی یُنْبَل و بی‌اعتبار دانستن تواتر توسط وی نادرست است. البته این‌گونه اعتباریابی و بررسی وثاقت در میان محدثان شیعی هم مطرح شده که باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

در مورد نظریه حلقه مشترک می‌توان اذعان نمود که در حیطه حدیث شیعی کاربرد دارد.^[۳] ولی همان‌گونه که قبلاً یادآور شدیم، این امر، مطلب جدیدی برای محدثان به شمار نمی‌رود، بلکه در طول تاریخ حدیث در میان محدثان مورد بحث و گفت‌وگو بوده است.



پی‌نوشت‌ها

[۱] این اصطلاح اشاره به عدم اعتبار آموزه‌هایی دارد که می‌بایست در منابع قدیمی‌تر ذکر شده باشد ولی در آن منعکس نشده است.

[۲] نکته قابل تامل آن است که تنها نمونه‌ای که از سوی یُنْبُل برای امکان حدیث متواتر لفظی ارائه شده، حدیثی است که در آن پیامبر ﷺ فرموده است: من مأمور شده‌ام علیه افراد کافر بجنگم تا آنکه بگویند: «لا اله الا الله». او این حدیث را به عنوان متواتر می‌پذیرد؛ زیرا از طریق آیات متعدد قرآن تأیید می‌گردد که در آن آیات، مؤمنان تشویق می‌گردند که با کافران به جنگ و نبرد پردازند.

[۳] یک نمونه به کارگیری این نظریه در احادیث شیعی رساله دکتری موشغ اساتریان است که در سال ۲۰۱۲ م دفاع شد به عنوان: «منشأ و تکامل حدیث مفضل» (Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaḍḍal-Tradition).

فهرست منابع

۱. ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، بیروت: دار الکتب اسلامیة، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
۲. احمد بن محمد ابن حنبل، المسند، داراحیاء التراث العربی، بیروت: چاپ دوم، ۱۴۱۵.
۳. بیهقی، احمد بن الحسین: السنن الكبرى، مجلس دائرة المعارف النظامیة، حیدر آباد، هند، ۱۳۶۶ هـ.
۴. صنعانی، عبدالرزاق ابی بکر بن همام بن نافع، المصنف، تحقیق نصرالدين الازهری، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
۵. هندی، علاءالدين المتقی: کنز العمال فی سنن الاقوال والآفعال، مؤسسه الرسالة، چاپ پنجم، ۱۹۸۱.
6. Alhomoudi, Fahad A. *On the Common-Link Theory*, Institute of Islāmic Studies, McGill University, Canada, 2006.
7. Al-Jarallah, Sulaiman M. *The Origins of Hadith - A Critical Appraisal of a Western Approach to the Subject*, Dept. of Arabic and Islāmic Studies, University of Glasgow, 1991.
8. Brown, Jonathan A.C. "Review of The Encyclopedia of Canonical Hadith," *Journal of Islāmic Studies* 19, no. 3, 2008, pp. 391-97.
9. Cook, Michael. "Eschatology and the Dating of Traditions," *Princeton Papers* 1, 1992, pp. 23-47.

10. Juynboll, Gautier H. A. "The Date of the Great Fitna," *Arabica* 20, 1973, pp. 142-159
11. Juynboll, Gautier H. A. *Muslim Tradition - Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge, 1983.
12. Juynboll, Gautier H. A. *Studies on the origins and uses of Islāmic Ḥadīth*, Brookfield, Variorum, 1996.
13. Juynboll, Gautier H. A. *Encyclopedia of Canonical Hadith*, Brill, 2007.
14. Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London: Oxford University Press, 1950.
15. Schacht, Joseph. "A Revaluation of Islāmic Tradition", *Journal of the Royal Asiatic Society* 49 (1949), 134-154.

