

حلقه مشترک و پیوند آن با اصطلاحات حدیثی^۱

سیدعلی آقایی^۲

دانش آموخته دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه علوم قرآن و حدیث،
تهران، ایران

چکیده

مدتهاست که محققان غربی پدیده «حلقه مشترک» در سندهای احادیث را می‌شناسند. آنان در مطالعات خود از این پدیده تفسیرهای مختلفی عرضه داشته‌اند و از آن برای تاریخ‌گذاری احادیث بهره گرفته‌اند. مقاله حاضر، در صدد پاسخ به این پرسش است که آیا این پدیده نزد محدثان مسلمان در دوران متقدم نیز شناخته بوده است و از میان انبوه اصطلاحات حدیثی که محدثان در تبیین ویژگی‌های مختلف احادیث و روایان آنها وضع کرده‌اند، کدامیک به حلقه مشترک مربوطند. با مرور آثار حدیثی متقدمان آشکار می‌شود که پاسخ سؤال نخست مثبت است، و اصطلاحاتی چون «غریب» و «فرد» ناظر به وجوهی از همین پدیده وضع شده و به کار رفته‌اند. همچنین نشان داده می‌شود که اصطلاح حدیثی «مدار» را می‌توان معادل اصطلاح غربی «حلقه مشترک» گرفت. در پایان با بررسی نحوه مواجهه محدثان متقدم با این پدیده، روشن می‌شود که تفاوت فهم و تفسیر محققان غربی و مسلمان از این پدیده ریشه در تفاوت رهیافت‌های آنان به سنجش اعتبار و نقد احادیث دارد.

کلیدواژه‌ها: حلقه مشترک، مدار الحدیث، تفرّد، حدیث غریب، حدیث فرد، اعتبار حدیث، متابعات، شواهد.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۵/۲.

۲. پست الکترونیک: aghaeisali@gmail.com

از استاد گرانقدرم دکتر احمد پاکتچی سپاسگزارم که از سر لطف نسخه نهایی مقاله را خواند و پاره‌ای اشکالات و نکات را یادآور شد.

مقدمه

«حلقه مشترک»^۱ اصطلاحی نوپیدا نیست و پیشینه آن دست کم به نیم قرن پیش بازمی‌گردد. نخستین بار، یوزف شاخت (د. ۱۹۶۹م) از این اصطلاح برای تبیین پدیده‌ای خاص در سندهای احادیث اسلامی بهره برد؛ اینکه وقتی سلسله سندهای حدیثی واحد گردهم آیند، در راوی مشترکی در نسل سوم یا چهارم پس از پیامبر به هم می‌رسند و از آن پس با طریقی منفرد به پیامبر ختم می‌شوند. به باور او، با بهره‌گیری از اطلاعات حاصل از حلقه مشترک می‌توان خاستگاه و سیر تطور آن حدیث را شناسایی کرد. از آن زمان به بعد، حلقه مشترک در مطالعات حدیث پژوهان غربی که با روش‌های «تحلیل سندی»^۲ به «تاریخ‌گذاری»^۳ احادیث پرداخته‌اند، نقش ویژه‌ای یافته است.

از پدیده حلقه مشترک تفسیرهای متفاوتی ارائه شده است. شاخت و به تبع او، ینبل (د. ۲۰۱۰م) معتقد بودند که حلقه مشترک واضع متن حدیث و نیز سلسله‌سند منفردی است که او را به پیامبر (ص) متصل می‌کند. بنابراین، با شناسایی حلقه مشترک می‌توان تاریخ پیدایش حدیث را تعیین کرد. برخی دیگر، حلقه مشترک را حاصل جعل و تحریف‌هایی دانسته‌اند که در نسل‌های بعدی در سند احادیث پدید آمده و در نتیجه، حلقه مشترک را برای مقاصد تاریخ‌گذاری احادیث فاقد اعتبار شمرده‌اند. گروه سوم، دو تفسیر پیش‌گفته را نتیجه تعمیم‌های شتابزده دانسته و حلقه‌های مشترک را «نخستین جامعان روشمند» احادیث دانسته‌اند که کوشیده‌اند میراث نسل‌های پیش از خود را تدوین و به شاگردان خویش منتقل کنند. با همین تفسیر، می‌توان افراد طریق پیش و انشعاب طرق متعدد پس از آنان را نیز بهتر توضیح داد. همچنین می‌توان عواملان تطورات متنی در تحریرهای مختلف احادیث را با بهره‌گیری از «تحلیل سند-متنی»^۴ شناسایی کرد.^۵

تحقیق حاضر در صدد واکاوی این موضوع است که آیا این پدیده نزد محدثان مسلمان امری شناخته شده است و می‌توان ردی از آن در کتاب‌های حدیثی یافت؟ آیا می‌توان در میان انبوه اصطلاحات حدیثی که محدثان در تبیین ویژگی‌های مختلف احادیث و راویان آنها وضع

1. common link
2. *isnād* analysis
3. dating
4. *isnād-cum-matn* analysis

۵. برای تفصیل بیشتر، نک: آقایی، «پدیده حلقه مشترک».

کرده و به مرور زمان تعاریف و کاربرد آنها را دقیق‌تر کرده‌اند، مواردی یافت که با اصطلاح حلقه مشترک پیوند یابد یا حتی معادل آن قرار داده شود؟ و اگر پاسخ دو سؤال نخست مثبت باشد، دریافت و تفسیر محدثان مسلمان از این پدیده چه بوده و چه نسبتی با تفسیرهای محققان غربی دارد؟

پیشینه موضوع

شاخه در تحقیقات خویش یادآور شده بود که «پدیده حلقه مشترک» در سندهای احادیث برای عالمان مسلمان شناخته شده است. به گفته او:

«عالمان مسلمان پدیده حلقه مشترک را شناخته بودند، هر چند «دلالت‌های ضمنی» آن را در نیافته بودند. مثلاً ترمذی در بخش ضمیمه جامع حدیثی اش [= کتاب العلل]، حدیثی را که یک راوی به‌عنوان حلقه مشترک در سندهای آن قرار گرفته، «حدیث آن راوی» نامیده است. این احادیث بخش عمده‌ای از احادیثی را تشکیل می‌دهد که او «غریب»^۱ نامیده است، یعنی در هر طبقه از سند یک راوی واحد آن را نقل کرده است.»^۲

با این توضیح، شاخه حلقه‌های مشترک را به راویان «منفرد» در احادیث «غریب» پیوند داده است. گاهی اوقات، شاخه احادیثی را مثال می‌زند که علاوه بر سندهایی شامل نام حلقه مشترک، سند/سندهای دیگری دارند که در آن/آنها نام حلقه مشترک حذف یا دور زده شده است.^۳ در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که در این موارد، حلقه مشترک «راوی منفرد» و حدیث «غریب» نیست. اما شاخه این موارد «اضافی» را - یعنی تحریرهایی از حدیث که نام حلقه مشترک در سند آنها نیست - «جعلی و متأخر» قلمداد می‌کند که ضمن فرایند «تکثیر سندها»^۴ پدید آمده‌اند.^۵

ینبل نیز همچون شاخه بر آن بود که پدیده حلقه مشترک برای محدثان مسلمان شناخته بوده، هر چند به اشاره یا کنایه از کنار آن گذشته و مفهوم آن را چنان‌که باید توسعه نداده‌اند.^۶

۱. درباره این اصطلاح و کاربرد آن نزد محدثان متقدم، نک: ادامه مقاله.

2. Schacht, 172.

۳. مثلاً او هشام بن عروه را حلقه مشترک حدیثی مشهور درباره بریره کنیز عایشه برمی‌شمرد، سپس دیگر نسخه‌های همان حدیث را می‌آورد که در سند آنها هشام نیست؛ 2-181, Schacht, 173.

4. spread of *isnāds*

5. Ibid, 171.

6. Juynboll, *Muslim Tradition*, 216.

او هم به اجمال به رابطه میان راوی «منفرد» و سند «غریب» با پدیده حلقه مشترک پرداخته بود.^۱ همچنین حدس زده بود که می‌توان اصطلاح «مدار» را معادل حلقه مشترک در نظر گرفت.^۲ سرانجام، در مقاله‌ای مستقل به اصطلاحات تخصصی رایج در آثار حدیثی مسلمانان پرداخت و نشان داد که دو اصطلاح حدیثی «مدار» و «تفرد/انفرد» و افعال مربوط به آنها یعنی «دار- یدور علی» و «تفرد/انفرد ب» با «حلقه مشترک» پیوند وثیقی دارند.^۳

ینبل چنین نتیجه‌گیری کرد که محدثان مسلمان پیشتر متوجه پدیده حلقه مشترک شده بودند، هرچند هیچ‌گاه آن را همچون او تفسیر نکرده‌اند.^۴ به گفته ینبل، کهن‌ترین راوی که به‌عنوان مدار شناخته شده، اواخر قرن نخست هجری در گذشته است^۵ که ظاهراً مؤید تاریخ‌گذاری او برای احادیث در همان دوره است. وی به‌ویژه از *الکامل فی ضعفاء الرجال* ابن عدی برای نشان دادن کهن‌ترین کاربرد واژه «مدار» به‌عنوان اصطلاح حدیثی بهره می‌گیرد.^۶ ینبل همچنین دریافته بود که در منابع حدیثی گاه در کنار سندهای یک حدیث که همگی از یک مدار منشعب می‌شوند، طرق دیگری هم دیده می‌شود. از نظرگاه سنتی وجود چنین طرقتی حاکی از آن است که آن فرد مذکور مدار نبوده و طریق وی نیز منفرد نیست،^۷ چه اینها همان طرقتی هستند که در اصطلاح سنتی به آنها «متابعات» یا «شواهد» گفته می‌شود. اما ینبل این طرق اضافی را طرق «شیرجه‌ای»^۸ نامیده و آنها را جعل‌های دوره‌ای متأخر دانسته است. ینبل برای اثبات مدعای خود، به شرح قاضی عیاض بر صحیح مسلم استناد می‌کند.^۹

به گفته وی، مسلم احادیث کتابش را به سه دسته تقسیم کرده است: «اصول»، «متابعات» و «شواهد». در واقع، او در کتاب خود هر موضوع حدیثی را با یک «اصل» آغاز می‌کند؛ یعنی با حدیثی که از معتبرترین سند برخوردار است. با بررسی طرق این (تحریر از) حدیث معلوم

1. Idem, "The Role of *Mu'ammārūn*", 164.

2. Idem, "Some *isnād*-analytical methods", 214-5.

3. Idem, "(Re)appraisal", 307, 311.

4. Ibid, 303.

5. Ibid, 307.

6. Ibid, 309-10.

۷. ینبل برای نمونه به سخنی از احمد محمد شاکر مصحح کتاب ترمذی اشاره کرده است: «و قد أشار الترمذی بهذا إلى الرد علی من زعم أن مدار هذا الحديث علی عاصم بن ابی النجود و ادعی إنفراذه به»، Ibid., 321؛ قس: ترمذی، *الجامع الصحیح*، ۱۶۲/۱، پانویس ۲.

8. diving

۹. نک: قاضی عیاض، ۸۶/۱-۸۷. نیز قس: مقدمه مسلم، همان، ۸۸/۱-۱۰۶.

می‌شود که حلقه مشترک آن حدیث هم در همین طرق واقع شده است. پس از اصل، مسلم متابعات را می‌آورد که غالباً (تحریرهایی از) همان حدیث با سندهایی است که از نظر او اعتبار کمتری دارند و همواره با دوزدن حلقه مشترک اصل به همان صحابی و تابعی ختم می‌شوند. پس از آن، معمولاً مسلم شواهد را می‌آورد؛ یعنی تحریرهایی از حدیث که سندشان معمولاً — و نه لزوماً همیشه — به همان صحابی می‌رسد و بازهم راویان شاخص در طرق اصل و متابعات را دور می‌زند.^۱ بدین ترتیب، ینبل از میان اصطلاحات حدیثی مسلمانان معادل‌هایی — ظاهراً مناسب — برای آنچه ساخت پیشتر طرق «اضافی و جعلی» حاصل از پدیده «تکثیر سندها» نامیده بود، یافته است.

خالد اُزکان در مقاله‌ای با عنوان «حلقه مشترک و پیوند آن با مدار»^۲ ضمن بررسی کاربرد اصطلاح مدار در آثار حدیثی مسلمانان، کوشیده است تا مدعای ینبل را مبنی بر اینکه این اصطلاح معادل حلقه مشترک است، رد کند. به گفته او، به دلیل تفاوت‌های معنایی که بین فهم و کاربرد مدار نزد عالمان مسلمان متقدم و معاصر و مفهوم حلقه مشترک ساخت و ینبل وجود دارد، نمی‌توان این دو اصطلاح را معادل دانست.

نگارنده در مقاله حاضر، با بررسی تحلیلی معنا و کاربرد اصطلاحات پیش‌گفته در آثار حدیثی مسلمانان متقدم، متأخر و معاصر،^۳ بر آن است تا در وهله نخست، دقت ساخت و ینبل را در معادل‌گزینی برای اصطلاح حلقه مشترک ارزیابی کند، و سپس تفسیرهای مختلفی که محققان غربی از این پدیده عرضه داشته‌اند، با دیدگاه‌های عالمان مسلمان در این باره بسنجد. همچنین نشان داده خواهد شد شواهدی که اُزکان انتقادهای خویش را بر آنها استوار ساخته، وافی به مقصود او نیستند و شواهد موجود تفسیر معتدل‌تر از حلقه مشترک را تأیید می‌کنند.

1. Idem, "(Re)appraisal", 316-8.

2. The Common Link and its Relation to the *Madār*

۳. در این زمینه دو تحقیق یکی درباره اصطلاح «مدار» و کاربرد آن در آثار حدیثی و دیگری در باب «تفرّد» و شرایط قبول و رد آن از منظر محدثان مسلمان به زبان عربی در سطح پایان‌نامه کارشناسی ارشد انجام شده و در قالب کتاب منتشر شده است. در این دو کتاب، انبوهی از اطلاعات از متون حدیثی گردآوری شده و چنان‌که رسم معهود در اغلب نگاشته‌های عربی است، پی‌درپی نقل شده است. اما مؤلفان چنان‌که باید نتوانسته‌اند تصویری منسجم از این پدیده و مواجهه محدثان با آن عرضه دارند. شایان ذکر است که نگارنده در تدارک داده‌های مورد نیاز تحقیق خود در نوشتار حاضر، از این دو کتاب فراوان بهره برده است. نک: خطیب حسنی؛ حمام.

کاربرد اصطلاح غریب نزد ترمذی

ترمذی (د. ۲۷۹ هـ) در کتاب *العلل* خود که در پایان جامع حدیثی‌اش آمده است، «حدیث غریب» را از منظر اهل حدیث به چهار قسم تقسیم می‌کند که از این چهار قسم، دو قسم اول کاملاً و قسم‌های سوم و چهارم تاحدی با اصطلاح «حلقه مشترک» هم‌خوانی دارد:

۱) حدیثی که تنها از یک طریق نقل شده باشد (لایروی الا من وجه واحد/ لانعرفه الا من هذا الوجه)؛ مثلاً درباره حدیثی که حماد بن سلمه (د. ۱۶۷ هـ) از ابوالعشاء (راوی مجهول) از پدرش از پیامبر (ص) نقل کرده است، می‌گوید: «این حدیث را تنها حماد بن سلمه از ابوالعشاء روایت کرده (تفرد به). و از ابوالعشاء از پدرش جز این حدیث شناخته نیست.» در واقع، این حدیث تنها از طریق حماد رواج یافته است. ترمذی این حدیث را «حدیث حماد بن سلمه» خوانده است.^۱

۲) حدیثی که تنها از طریق روایت یکی از بزرگان حدیث شناخته باشد (لایعرف الا من حدیثه/ لانعرفه الا من حدیثه) ولی به سبب کثرت نقل از وی شهرت یافته باشد؛ مثلاً حدیث «نهی عن بیع الولاة و عن هبته» تنها از طریق عبدالله بن دینار (د. ۱۲۷ هـ) شناخته است و از این رو، ترمذی آن را «حدیث عبدالله بن دینار» دانسته است. ترمذی تأکید می‌کند که طریقی که از عبدالله بن دینار نمی‌گذرند، نادرست‌اند.^۲ پیشتر مسلم بن حجاج (د. ۲۶۱ هـ) نیز بر این موضوع صحنه گذاشته بود.^۳ در عین حال، گفته شده ابن حنبل (د. ۲۴۱ هـ) این حدیث را صحیح نمی‌دانسته و روایت نافع از ابن عمر که «الولاة لمن أعتق» را صحیح شمرده است.^۴

۱. ترمذی، *الجامع الکبیر*، ۲۵۱/۶-۲۵۲، ۱۴۷/۳-۱۴۸ (از این پس، همه ارجاعات به همین چاپ از کتاب *الجامع* ترمذی است)؛ قس: مزی، ۱۱/ش ۱۵۶۹۴ (درمورد کتاب مزی، برای تسهیل در مراجعه، استثنائاً به‌جای شماره صفحه، شماره حدیث ذکر می‌شود). نیز نک: Juynboll, *Encyclopedia of Canonical HHadīth*, 164. که از این پس به‌اختصار *ECHH* خوانده می‌شود.

۲. ترمذی، ۲۵۲/۶؛ قس: همان، ۵۱۷/۲-۵۱۸، ۵/۴-۶ که حدیث را حسن و صحیح دانسته است؛ نیز قس: مزی، ۵/ش ۷۱۳۲، ۷۱۵۰، ۷۱۷۱، ۷۱۸۶، ۷۱۸۹، ۷۱۹۹، ۷۲۲۳، ۷۲۵۰؛ نیز Juynboll, *ECHH*, 5.

۳. مسلم، *الجامع الصحیح*، ۲۱۶/۴: «الناس کلهم عیال علی عبدالله بن دینار فی هذا الحدیث».

۴. ابن رجب، ۴۱۵-۴۱۶. برای تفصیل بیشتر در این باره، نک: Schacht, 173-4. همچنین برای نقد دیدگاه شاخت، نک: Azmai, 200-5.

۳) حدیثی که زیادتی در متن آن وجود داشته باشد؛ به عقیده ترمذی «این زیادت مقبول است به شرطی که از جانب کسی باشد که از حیث حافظه قابل اعتماد است»^۱. او برای این قسم روایت مالک بن انس از نافع از ابن عمر درباره «زکات فطر» را مثال زده که در متن آن «من المسلمین» اضافه است. این درحالی است که بسیاری دیگر همین روایت را از نافع بدون این بخش اضافی نقل کرده‌اند. با این حال بزرگانی چون شافعی و ابن حنبل به زیادت مالک احتجاج و بر مبنای آن حکم کرده‌اند.^۲

۴) حدیثی که گرچه متن آن با طرق متعددی روایت شده است ولی به سبب سندی که این حدیث خاص با آن نقل شده، غریب دانسته می‌شود. به بیان دیگر، در یکی از سندهای حدیث اشکالی هست که حکم به غرابت آن داده می‌شود (غریب من هذا الوجه). مثلاً حدیث نبوی «الکافر يأكل في سبعة أمعاء و المؤمن في معى واحد» از طریق ابوکریب محمد بن علاء (د. ۲۴۷) - ابواسامه حماد بن أسامه (د. ۲۰۱) - بُرید بن عبدالله بن ابی‌بُرده - جدش ابوبُرده - ابوموسی‌ اشعری روایت شده است. ترمذی تأکید کرده که این حدیث از طرق متعددی از پیامبر روایت شده^۳ ولی سند حدیث منقول از ابوموسی غریب است. سپس از بخاری نقل می‌کند که این «حدیث ابوکریب از ابواسامه است» و جز از این طریق شناخته نیست.^۴

قسم‌های اول و دوم تفاوت چندانی با هم ندارند؛^۵ چه در هر دو، حدیثی از یکی از شیوخ حدیث با طریقی واحد نقل شده (تفرّد به) و گاه به سبب کثرت نقل از آن شیخ شهرت یافته

۱. ترمذی، ۲۵۲/۶-۲۵۳؛ برای تفصیل بیشتر، نک: آقایی، «مواجهه محدثان مسلمان با پدیده رشد وارونه سندها»، ۱۹۴-۱۹۵.

۲. ترمذی، ۵۴/۲، ۵۵-۵۳/۶. بشار عواد معروف مصحح جامع ترمذی در پاورقی نشان داده است که تنها مالک این زیادت را نقل نکرده و چندین متابع دارد. برای بحث تحلیلی دقیق و مفصل درباره روایت مالک از نافع از ابن عمر و پیوند آن با حلقه مشترک، نک:

Juynboll, "Nāfi", the *Mawlā* of Ibn 'Umar", 207-44; idem, *ECHH*, 322-3.

همچنین برای نقد مبسوط دیدگاه‌های ینبل، نک: Motzki, "Whither *HHadīth* Studies?", 47-124.

۳. برای طرق دیگر حدیث، نک: مزی، ۲/ش ۲۷۵۳؛ حدیث جابر بن عبدالله انصاری، ۶/ش ۷۳۵۷، ۷۴۴۵، ۷۵۷۶، ۷۸۶۴، ۷۹۵۰، ۸۰۴۶، ۸۱۵۶، ۸۳۹۱، ۸۵۱۷؛ حدیث عبدالله بن عمر، ۹/ش ۱۲۷۳۹، ۱۳۴۱۲، ۱۰/ش ۱۳۸۴۷؛

حدیث ابوهیریه؛ نیز Juynboll, *ECHH*, 553-4.

۴. ترمذی، ۲۵۳/۶-۲۵۴؛ قس: مزی، ۶/ش ۹۰۵۰؛ حدیث ابوموسی.

۵. نورالدین عتر، ۳۹۸. آنچه حاکم نیشابوری در اقسام حدیث غریب ذکر کرده با دو قسم اول ترمذی سازگار است؛ نک: ابوعبدالله حاکم نیشابوری، *علوم الحدیث*، ۹۴-۹۶.

است (مشهوراً عند اهل العلم/ یشتهر الحدیث لکثرة من روی عنه).^۱ اما در قسم‌های سوم و چهارم، مسأله اندکی متفاوت است؛ در این دو قسم، متن حدیث از طرق متعددی نقل شده است، اما یکی از روایان: تحریری متفاوت از آن حدیث عرضه داشته که حاوی اطلاعاتی افزون بر تحریر شناخته شده است (قسم سوم) یا طریقی منحصر به فرد عرضه داشته که جز از او شنیده نشده است (قسم چهارم). با این حال، در دو قسم اخیر نیز همچنان تفرد راوی عنصر کلیدی در غرابت حدیث است.^۲

بنابراین، می‌توان حدیث غریب را در دو دسته کلی جای داد:

(۱) حدیثی که تنها از یک طریق نقل شده و متن آن از طریق دیگری شناخته نیست — خواه بعداً به سبب کثرت نقل از راوی منفرد شهرت یافته باشد خواه نه؛ و (۲) حدیثی که از یک طریق به صورت متفرد نقل شده ولی متن آن از طرق متعدد دیگری شناخته است — خواه در متن آن زیادتی باشد خواه نه.^۳

روشن است که وجه مشترک و عامل اصلی در غرابت هر دو دسته، تفرد است. این موضوع با بررسی احادیثی که ترمذی در جامع حدیثی‌اش به‌عنوان «غریب» دانسته، تأیید می‌شود. علاوه بر موارد فراوانی که ترمذی با تعبیری چون «لا یعرف/لانعرفه الا من حدیثه» یا «لا یروی الا من وجه واحد/لانعرفه الا من هذا الوجه» به‌طور ضمنی به تفرد روایت اشاره می‌کند، در موارد متعددی نیز به تفرد راوی به‌عنوان عامل غرابت حدیث تصریح کرده است.^۴

غریب در اصطلاح محدثان نقاد

در کاربرد ناقدان متقدم حدیث نیز شواهدی برای پیوند میان دو اصطلاح «غریب» و «تفرد» می‌توان یافت که در زیر نمونه‌هایی از آنها ذکر می‌شود:

- ابن‌معین (د. ۲۳۳) حدیثی از نوح بن دراج را غریب دانسته است، زیرا «جز او کسی آن را

۱. تعبیر دیگری نیز به همین معنا به‌کار رفته است، از جمله: «روی عنه غیر واحد من الائمة/ من اهل العلم». برای نمونه‌های دیگر، نک: ترمذی، ۵۷/۱، ۸۹، ۱۵۰، ۳۶۶، ۴۳۶، ۴۵۶-۴۵۷، ۵۱۹-۵۲۰، ۵۶۹، و موارد فراوان دیگر.

۲. ترمذی، ۲۵۴/۶-۲۵۷؛ برای نمونه‌های دیگر، نک: همان، ۴۸۵/۱، ۵۵۴-۵۵۶، ۵۶۸-۵۶۹، ۵۹۸، و موارد بسیار دیگر.

۳. این تقسیم‌بندی را از عتر گرفته‌ام: «الاول: الغریب متناً و إسناداً ... و الثانی: الغریب إسناداً لا متناً». به گفته او اقسام دیگر، یعنی «الغریب متناً لا إسناداً»، «الغریب بعض المتن» و «الغریب بعض السند» را می‌توان به همان دو قسم اول بازگرداند؛ عتر، ۳۹۷.

۴. برای نمونه، نک: ترمذی، ۴۳۶/۱، ۵۵۶، ۳۶۵/۳، ۴۲۷، ۵۱۷، ۳۷۲/۴، ۴۹/۵، ۱۷۴، ۳۵۵، ۳۹۵.

روایت نکرده است» (لیس یرویه أحد غیره).^۱

- ابن حنبل (د. ۲۴۱) حدیثی از هُشیم بن بشیر (د. ۱۸۳) از یحیی بن سعید انصاری (د. ۱۴۳ یا ۱۴۴) را غریب شمرده است، زیرا جز او کسی آن را از یحیی بن سعید نقل نکرده - ابن عدی (د. ۳۶۵) حدیثی را که ابوالمقدام عمرو بن ثابت کوفی (د. ۱۷۲) از اسماعیل بن ابی خالد احمسی به صورت مرفوع نقل کرده، غریب خوانده و تأکید کرده است که «جز عمرو بن ثابت کسی آن را روایت نکرده است».^۲

- دارقطنی (د. ۳۸۵) نیز گاه همراه با واژه غریب از تعبیری بهره برده که دلالت بر تفرّد روایت دارد.^۳

چنان که دیده می‌شود، مشخصه اصلی حدیث غریب آن است که در طبقات میانی سند تنها یک راوی با طریقی واحد آن را روایت کرده است. از این رو، ابن صلاح (د. ۶۴۳) در توضیح حدیث غریب می‌نویسد: «حدیثی که یکی از راویان به صورت منفرد آن را روایت کند، غریب خوانده می‌شود».^۴ این امر چنان عیان است که متأخران حتی میان «حدیث غریب» و «حدیث فرد» تمایز نگذاشته‌اند. ابن حجر عسقلانی (د. ۸۵۲) حدیث غریب را چنین تعریف می‌کند: «... حدیثی که تنها شخص واحدی آن را روایت کرده باشد و این تفرّد می‌تواند در هر جا از سند رخ دهد».^۵ او در ادامه روشن می‌کند که ممکن است: این تفرّد در «اصل سند» - یعنی آن بخش از سند که اسناد بر آن دائر است و همه سندها به آن ختم می‌شوند^۶ - رخ دهد، ولو از آن

۱. یحیی بن معین، ۲۵/۲. برای نمونه دیگر، نک: همان، ۲۳۱/۲: «هذا غریب لیس یحدث به الا...».

۲. احمد بن حنبل، ۲۷۷/۲: «لم نسمعه من غیر هشیم عن یحیی بن سعید». برای نمونه دیگر، نک: همان، ۹۱/۳.

۳. ابن عدی، ۲۶/۱: «لأعلم یرویه غیر عمرو بن ثابت». برای نمونه‌های دیگر، نک: همان، ۳۰/۱، ۴۰، ۳۵۵، ۴۱۶ و موارد بسیار دیگر. برای دیگر تعبیری که او به کار برده، نک: همان، ۲۳۳/۱: «مأعلم له طریقا غیر هذا»، ۳۱۲/۱: «لا یروی الا من هذا الوجه».

۴. برای نمونه، نک: دارقطنی، ۱۷۶/۴: «هو غریب عن الأعمش لأعلم حدّث به عن الأعمش هکذا غیر جریر».

۵. ۲۴۸/۵: «هو غریب عنه تفرّد به محمد بن جعفر بن ابی‌کثیر عنه»، ۲۹۵/۱۱: «غریب عن الثوری تفرّد به عنه».

۵. «الحدیث الذی ینفرد به بعض الرواة یوصّف بالغریب»؛ ابن صلاح، ۴۵۶. نیز نک: نووی، ۸۶؛ ابن جماعه، ۵۵.

۶. «الغریب: و هو ما یتفرّد بروایته شخص واحد فی آی موضع وقع التفرّد به من السند»؛ ابن حجر عسقلانی، نزهة

النظر، ۳۱-۳۲. محدثان پس از ابن حجر نیز همین تعریف را برگزیده‌اند. برای نمونه، نک: عتر، ۳۹۶: «هو الحدیث

الذی تفرّد به راویه، سواء تفرّد به عن إمام یجمع حدیثه أو عن راو غیر إمام».

۷. نک: ادامه مقاله.

آن پس طرق متعددی از راوی منفرد منشعب شوند؛ یا تفرد در میانه سند واقع شود، یعنی چند نفر از صحابی حدیثی را روایت کرده باشند ولی شخص واحدی از یکی از ایشان به صورت منفرد روایت کرده باشد. در این صورت حدیث فی نفسه مشهور است ولی با توجه به راوی منفرد، حدیث فرد یا غریب خوانده می‌شود. به گفته او، اولی را «فرد مطلق» و دومی را «فرد نسبی» می‌نامند.^۱

تقسیم حدیث فرد به مطلق و نسبی بر تقسیم‌بندی دوگانه حدیث غریب قابل تطبیق است. چراکه وصف مطلق یا نسبی به ماهیت انفراد حدیث بازمی‌گردد: اگر حدیث تنها با یک طریق نقل شده باشد و طرق دیگری برای روایت آن یافت نشود، حدیث فرد مطلق است؛ در مقابل اگر حدیث از طرق دیگری شناخته باشد ولی راوی به دلیل ارائه طریقی خاص متفرد باشد، حدیث به اعتبار آن سند خاص فرد خوانده می‌شود، وگرنه چه بسا که حدیث با داشتن طرق متعدد مشهور باشد.^۲

اعتبار حدیث، متابعات و شواهد

اما روش تمییز فرد مطلق از فرد نسبی چیست؟ از گفته‌های ناقدان متقدم حدیث آشکار می‌شود که آنان برای بررسی و نقد هر حدیث نخست طرق مختلف آن را جمع می‌کردند و سپس از مقایسه آنها با یکدیگر و با تکیه بر شواهد و قرائن دیگر درباره حدیث حکم می‌کردند. ابن حنبل گفته است: «تا زمانی که طرق حدیث گردآوری نشده است نمی‌توان آن را فهمید»^۳ یا

۱. ابن حجر، *نزّهة النظر*، ۳۵-۳۷.

۲. ابن صلاح، ۲۵۷-۲۵۸. تقسیم دوگانه فرد به مطلق و نسبی به ابن صلاح بازمی‌گردد و محدثان پس از وی از این تقسیم‌بندی تبعیت کرده‌اند. برای نمونه، نک: نووی، *التقریب و التیسیر*، ۴۳؛ ابن جماعه، ۵۱. اما تقسیم‌بندی حاکم نیشابوری (علوم الحدیث، ۹۶-۱۰۲) به تفرد اهل شهری خاص، تفرد یک راوی از یکی از بزرگان حدیث و تفرد اهل شهری خاص از اهل شهری دیگر غلط‌انداز است و منجر به بدفهمی‌هایی در میان محدثان بعدی شده است. در واقع، چنین به نظر می‌رسد که حاکم در صدد تعریف اصطلاح فرد نبوده و تقسیم جامع و مانعی از حدیث فرد ارائه نکرده است، بلکه صرفاً مثال‌هایی از انواع حدیث فرد ذکر کرده است. به همین دلیل، می‌توان هر یک از مثال‌های وی را در یکی از اقسام فرد مطلق یا نسبی گنجانده. مثلاً حاکم برای تفرد اهل یک شهر مثال‌های متفاوتی آورده است که برخی فرد مطلق و برخی فرد نسبی‌اند. برخی از متأخران کوشیده‌اند با افزودن انواعی به هر یک از دو قسم مطلق و نسبی تقسیم‌بندی ابن صلاح را با حاکم سازگار کنند؛ برای نمونه، نک: ابن حجر عسقلانی، *النکت*، ۲۹۱.

۳. «الحدیث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه»؛ نک: خطیب بغدادی، *الجامع*، ۳۱۵/۲.

یا ابن‌مدینی (د. ۲۳۴) تأکید کرده است: «تا زمانی که طرق [حدیث] جمع نشده خطایش آشکار نمی‌شود.»^۱ حتی برای اینکه اعتبار یک راوی را بسنجند روایات او را گردآورده و بررسی می‌کردند.^۲ ابن‌حِبَّان بستی (د. ۳۵۴) در کتاب صحیح خود همین اصطلاح را برای سنجش صحت احادیث به کار برده و معنای آن را با مثال به‌روشنی توضیح داده است:

«فرض کنیم حماد بن سلمه حدیثی را از ایوب [بن کيسان سختیانی (د. ۱۳۱)] از ابن‌سیرین (د. ۱۱۰) از ابوهریره از پیامبر (ص) نقل کند که دیگر اصحاب ایوب آن را روایت نکرده‌اند. نخست بررسی می‌کنیم که آیا دیگر شاگردان حماد هم این حدیث را روایت کرده‌اند یا تنها یک تن از او روایت کرده است. اگر شاگردانش آن را روایت کرده باشند معلوم می‌شود که حماد آن را روایت کرده است. وگرنه روایت از آن کسی است که آن را به حماد نسبت داده است. پس از آنکه درستی روایت حماد از ایوب معلوم شد، باید بررسی شود که کسی جز ایوب هم این حدیث را از ابن‌سیرین روایت کرده یا نه. اگر چنین کسی پیدا شد، معلوم می‌شود که حدیث اصالت دارد. وگرنه باید بررسی شود که کسی جز ابن‌سیرین هست که این حدیث را از ابوهریره روایت کرده باشد، و اگر هست، باز هم معلوم می‌شود که حدیث اصالت دارد. وگرنه باید بررسی شود که آیا کسی جز ابوهریره آن را از پیامبر روایت کرده است. اگر آری، حدیث اصالت دارد، وگرنه معلوم می‌شود که حدیث موضوع است و راوی آن که به‌طور منفرد آن را روایت کرده واضح آن است.»^۲

۱. «الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه»؛ نک: همان، ۳۱۶. برای تعبیری مشابه از یحیی بن معین، نک: یحیی

بن معین، ۲/۱۱۱: «لو لم تكتب الحديث من ثلاثين وجهاً ما عقلناه».

۲. ناقدان حدیث از قالب فعلی «اعتبار» (اعتبر - يعتبر) ناظر به همین امر بهره برده‌اند؛ برای نمونه، نک: عقیلی، ۱/۱۴۴؛ ابن‌ابی‌حاتم رازی، ۲/۳۷۸؛ ابن‌حِبَّان، *الثقات*، ۳۳۶/۴، ۱۳۲/۶، ۳۴۳/۷، ۲۹۳/۸، ۴۹۲؛ ابن‌عدی، ۲/۶۳، ۳۶۳، ۸۲/۴.

۳. ابن‌حِبَّان، صحیح، ۱۵۵/۱. نمونه آن حدیثی است که با سند حماد بن سلمه - ایوب - ابن‌سیرین - ابوهریره از پیامبر نقل شده است: «أحب حبیبک هونا...» به گفته ترمذی، «این حدیث با این سند غریب است». ترمذی فرایند اعتبار را برای این حدیث انجام داده و سند دیگری یافته که حسن بن ابی‌جعفر از ایوب روایت کرده است ولی آن حدیث نیز ضعیف است و شایسته اعتبار نیست؛ نک: ترمذی، ۵۳۲/۳-۵۳۳. دارقطنی نیز طرق این حدیث را تلبیل کرده و آن را سخن علی (ع) دانسته که به خطا به پیامبر رفع داده شده است؛ دارقطنی، ۱۱۰/۸-۱۱۱. نیز نک: عتر، ۴۲۱.

با این توضیح مفصل، آشکار می‌شود که در دوره‌های متقدم اعتبار حدیث به بررسی تمام‌عیار روایت حدیث و سنجش درستی آن اطلاق می‌شده است.^۱

با این حال، دایره معنایی این اصطلاح نزد محدثان متأخر تحدید شده است. در اصطلاح آنان، اعتبار عبارت است از بررسی احادیث تا معلوم شود که آیا حدیثی خاص که ظاهراً به صورت منفرد روایت شده، توسط راوی یا راویان دیگری هم نقل شده است یا نه. این بررسی از شیخ راوی آغاز می‌شود و تا آخر سند، یعنی صحابی ادامه می‌یابد؛ به عبارت دیگر، بررسی می‌شود که آیا کسی حدیث را از شیخ راوی روایت کرده است یا نه، و اگر نه از شیخ شیخ راوی، و همین فرایند تا صحابی تکرار می‌شود. حدیثی که در هر یک از مراحل یافت شود، «متابع» یا «تابع» نامیده می‌شود و از فرایند جستجوی حدیث متابع با اصطلاح «متابعه» تعبیر می‌شود. اگر در هیچ یک از طبقات متابعی نباشد، آنگاه بررسی می‌شود که آیا حدیثی با معنایی مشابه آن حدیث، نقل شده است یا نه. چنین حدیثی «شاهد» خوانده می‌شود و به این عمل «استشهاد» می‌گویند. حدیثی که فاقد متابعات یا شواهد باشد، فرد مطلق است.^۲

باید توجه داشت که متابعات و شواهد عموماً در قیاس با حدیث «اصل» اعتبار نازل‌تری دارند و غرض از ذکر آنها صرفاً تقویت حدیث «اصل» است؛ به بیان دیگر، بر اصل اعتماد می‌شود نه متابع و شاهد.^۳ از این رو، ابن‌صلاح یادآوری می‌کند که بخاری و مسلم برای متابعه و استشهاد گاه از روایات کسانی که حدیث آنها به‌تنهایی مورد احتجاج قرار نمی‌گیرد (لا یحتجّ بحدیثه وحده) و حتی در زمره ضعیفاً شمرده می‌شوند، بهره گرفته‌اند.^۴ چنان‌که قاضی عیاض نحوه‌گزینش و چینش احادیث را در صحیح مسلم بر همین مبنا دانسته است. به گفته او، احادیث صحیح مسلم سه دسته‌اند: دسته نخست، احادیث کسانی است که درباره حفظ و ایتقان

۱. برای تفصیل بیشتر در باره روش ارزیابی و نقادی حدیث متقدمان اهل سنت، نک:

Dickinson, 80-126, esp. 105-6.

۲. ابن‌صلاح، ۲۴۷-۲۴۸؛ نیز برای توضیح کامل‌تر، نک: عراقی، ۲۵۸/۱. در جوامع حدیثی مواردی یافت می‌شود که از تعبیر «لا یتابع علیه» برای اشاره به تفرد حدیث استفاده شده است؛ برای نمونه، نک: بخاری، صحیح، ۲/۲۱۶، ۱۲۶/۶، ۱۷۰، ۲۸/۸؛ ابوداود، سنن، ۸۳/۱، ۵۰۱، ۵۵۱؛ ترمذی، ۴۰/۳، ۱۱۴/۴، ۳۰۵، ۴۰/۵، ۱۷۱، ۴۹۲، ۴۹۸.

۳. عتر، ۴۲۰-۴۲۱.

۴. ابن‌صلاح، ۲۴۸. نیز نک: ابن‌کثیر، ۵۶: «یُتَغْتَفَرُ فِي بَابِ الشَّوَاهِدِ وَالْمَتَابِعَاتِ مِنَ الرَّوَايَةِ عَنِ الضَّعِيفِ الْقَرِيبِ الضَّعْفِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي الْأَصُولِ». این سخن ابن‌کثیر نیز به‌طور ضمنی بر تمایز رتبی حدیث «اصل» و «متابع» و شاهد دلالت دارد.

آنها اتفاق نظر هست؛ دسته دوم احادیث کسانی که در مرتبه‌ای نازل تر قرار می‌گیرند؛ و دست‌آخر احادیث کسانی که در وثاقت آنها اختلاف هست. مسلم در هر باب احادیث دسته نخست را مقدم کرده است و احادیث دسته‌های دوم و سوم را به‌عنوان متابع یا شاهد آورده است.^۱ شاهی دیگر برای این مدعا را می‌توان در الفاظ جرح و تعدیل راویان یافت. ابن‌ابی‌حاتم رازی مراتب تعدیل و جرح راویان را به‌ترتیب نزولی در هشت طبقه قرار داده است؛ در بالاترین مرتبه راویان «ثقه» و «متقن» جای می‌گیرند که به احادیثشان احتجاج می‌شود (يُحْتَجَّ بِحَدِيثِهِ) و در نازل‌ترین سطح راویان «متروک الحدیث» و «کذاب» قرار دارند. در این میان، احادیث راویانی که در نازل‌ترین مرتبه تعدیل قرار می‌گیرند (صالح الحدیث) و سه دسته نخست از راویانی که جرح شده‌اند (لین الحدیث، لیس بقوی، ضعیف الحدیث) برای فرایند اعتبار به‌کار گرفته می‌شود.^۲

حکم تفرّد نزد محدثان و پیوند آن با شاذ و منکر

موضع محدثان متقدّم نسبت به تفرّد راوی سختگیرانه بوده و چنانچه در فرایند اعتبار حدیث، متابع یا شاهی برای حدیث یافت نمی‌شد، آن را شاذ یا منکر نامیده و کنار می‌گذاشتند. خطیب بغدادی بابی از کتاب کفایه را به ذکر اقوال ناقدان متقدم، از جمله شعبه بن حجاج (د. ۱۶۰)، عبدالرحمان بن مهدی (د. ۱۹۸) و ابن‌حنبل (د. ۲۴۱) در قدح احادیث شاذ، منکر و غریب اختصاص داده است.^۳ به گفته ابن‌رجب حنبلی (د. ۷۹۵)، متقدمان اگر حدیثی توسط راوی واحد و به‌طور متفرّد نقل شده بود و متابع نداشت، «آن را عیبی (= علة) در حدیث می‌دانستند ... و حتی از بزرگان ثقه نیز احادیث فرد را نمی‌پذیرفتند.»^۴ همو در ادامه، ضمن نقل سخن بردیجی (د. ۳۰۱) در تعریف حدیث منکر به «حدیثی که فردی از صحابه یا از تابعین نقل کند که متن آن حدیث جز از آن طریق شناخته نباشد» آن را تصریح بر

۱. قاضی عیاض، ۸۶/۱-۸۷. نیز قس: مقدمه مسلم، همان، ۸۸/۱-۱۰۶.

۲. ابن‌ابی‌حاتم رازی، ۳۷/۲؛ نیز نک: ابن‌صلاح، ۲۴۸. البته تساهل بیش از اندازه متأخران در متابعه و استشهاد به احادیث ضعفا خلاف روش محدثان نقاد و متقدم بوده و از این رو، انتقاداتی در پی داشته است. برای تفصیل این موضوع و ذکر مواردی که در آنها متابعه و استشهاد اعتباری بی‌ارزش است، نک: طارق بن عوض‌الله.

۳. خطیب بغدادی، الکفایه، ۱۷۱-۱۷۳؛ نیز نک: همان، ۴۶۹-۴۷۲.

۴. ابن‌رجب، ۳۵۲/۱. نیز نک: ابن‌صلاح، ۲۴۴ که تأکید کرده بسیاری از اهل حدیث تفرّد را مردود، منکر یا شاذ می‌خواندند.

مترادف بودن فرد و منکر می‌شمرد^۱ و در تأیید آن مثال‌های متعددی می‌آورد که ناقدانی چون ابن‌حنبل، بردیجی و ابوحاتم رازی احادیثی را منکر دانسته‌اند که راویان ثقه آنها را نقل کرده‌اند.^۲ تعریف حاکم نیشابوری (د. ۴۰۵) و خلیلی (د. ۴۴۶) از اصطلاح «شاذ» نیز بر تفرّد بنا شده است، یعنی حدیثی که «به‌طور متفرّد روایت شده و متابعی نداشته باشد»، گرچه حاکم نیشابوری «ثقه بودنِ راوی» را شرط دانسته،^۳ و خلیلی آن را مطلق آورده است.^۴ همان‌طور که ابن‌صلاح به‌درستی دریافته، تعریف حاکم و خلیلی به برابری فرد و شاذ، و در نتیجه، رد حدیث فرد می‌انجامد.^۵

اما موضع فقها و محدثان متأخر در قبال تفرّد به تدریج تعدیل شد. آنان کوشیدند با بازتعریف اصطلاحات متقدّمان، زمینه قبول احادیث مفردی را که راویان ثقه نقل کرده‌اند، فراهم آورند. نخستین بار ابن‌حزم (د. ۴۵۶) اظهار داشت که «اگر راوی ثقه از ثقه حدیثی از پیامبر نقل کند باید آن را پذیرفت ... چه آن حدیث از طرق دیگر هم نقل شده باشد، چه جز از آن طریق نقل نشده باشد».^۶ این رأی، به معنای پذیرش مطلق «تفرّد ثقه» است که پس از وی مقبول دیگر محدثان و فقها واقع شد. چنان‌که ابن‌قطّان (د. ۶۲۸) بر این رأی بود که «انفراد (= تفرّد) هیچ خدشه‌ای به حدیث وارد نمی‌سازد مادامی که راوی آن ثقه باشد».^۷

ابن‌صلاح، بر همین مبنا و با بهره‌گیری از تعریفی که به شافعی منسوب شده است،^۸ تعریف جدیدی از شاذ (و نیز منکر) ارائه می‌کند. به گفته او:

۱. ابن‌رجب، ۴۵۰/۱. چنان‌که ابن‌رجب نقل می‌کند، بردیجی معتقد بوده است که: «اگر متن حدیثی شناخته باشد ولو با طریق واحد نقل شده باشد، منکر یا معلول نیست»؛ همو، ۴۵۲/۱.
۲. همو، ۴۵۱/۱-۴۵۶. یک جا ابن‌حنبل از یحیی بن سعید قطّان (د. ۱۹۸) نقل می‌کند که حدیث را تا وقتی یک طریق بیشتر برایش نمی‌شناخته، منکر می‌شمرده است.
۳. حاکم نیشابوری، علوم‌الحديث، ۱۱۹.
۴. خلیلی، ۱۷۶/۱-۱۷۷.
۵. ابن‌صلاح، ۲۳۷.
۶. ابن‌حزم، ۱۲۵/۱-۱۲۶؛ نیز همان، ۲۰۸/۲-۲۱۰.
۷. ابن‌قطّان، ۴۶۱/۵.
۸. «لیس الشاذ من الحديث أن يروى الثقة ما لا يرويه غيره، هذا ليس بشاذ، إنما الشاذ أن يرويه الثقة حديثا يخالف فيه الناس»؛ نک: حاکم نیشابوری، علوم‌الحديث، ۱۱۹؛ خطیب بغدادی، الکفایه، ۱۷۱؛ ابن‌رجب، ۳۵۲/۱. بنا بر این، ظاهراً شافعی حدیث شاذ را علاوه بر «ثقه بودنِ راوی» به «مخالفت با حدیث ثقه‌ای دیگر» مقید کرده است.

«اگر راوی حدیثی را به‌طور منفرد روایت کند و حدیثش مخالف روایت راوی حافظ‌تر و دقیق‌تر باشد، روایتش شاذ و مردود است؛ و اگر مخالف روایت دیگران نباشد... درباره حال راوی منفرد تحقیق می‌شود: اگر ثقه، حافظ، دقیق و متقن باشد، انفرادش مقبول است و انفرادش قدحی به حال او نیست؛ و اگر حافظه و دقتش قابل‌اعتماد نباشد، انفراد وی موجب قدح اوست و بسته به شدت این قدح حدیثش حسن یا ضعیف (شاذ و منکر) دانسته می‌شود.»^۱

ابن‌صلاح، در نهایت حدیث شاذ مردود را به دو دسته تقسیم کرده است: (۱) حدیث فردی که مخالف حدیث ثقه است؛ و (۲) حدیث فردی که روای‌اش به‌اندازه کافی ثقه و حافظ نیست که وثاقت یا حافظه‌اش جابر ضعیفی باشد که به سبب انفراد وی در حدیث پدید می‌آید.^۲ او در ادامه، حدیث منکر را هم‌معنای شاذ دانسته و همین تقسیم‌بندی دوگانه را برای آن تکرار می‌کند.^۳ محدثان پس از ابن‌صلاح نیز همین الگو را تکرار کرده و بدین ترتیب، بسیاری از احادیث فرد را از منکر یا شاذ بودن خارج کردند.^۴

معنای مدار حدیث

واژه «مدار» از ماده «دار - یدور» مشتق شده و از نظر تحت‌اللفظی به معنای «چیزی است که چیز دیگری بر یا دور آن می‌چرخد». مدار هم اسم مکان است و هم مصدر.^۵ میمی گرچه این واژه در کتاب‌های مصطلح الحدیث تعریف نشده است، اما با بررسی کاربرد فراوان و متنوع آن در متون حدیثی می‌توان معنای اصطلاحی آن را شناسایی کرد. برای تمییز کاربرد این واژه به‌عنوان اصطلاح علم‌الحدیث از کاربردهای دیگر باید سیاقی که واژه مدار در آن به‌کار رفته، در نظر گرفته شود.

به نظر می‌رسد مواردی را که این واژه ناظر به یک راوی در سند احادیث به‌کار رفته است و ظاهراً پرتکرارترین کاربرد این واژه در کتاب‌های حدیثی هم هست، می‌توان کاربرد اصطلاحی مدار تلقی کرد. محدثان اصطلاح مدار را درباره احادیثی با ویژگی خاص به‌کار برده‌اند؛ احادیثی

۱. نقل به مضمون از: ابن‌صلاح، ۲۴۳.

۲. همانجا.

۳. همو، ۲۴۴-۲۴۶.

۴. برای تفصیل بیشتر این موضوع، نک: لاجم، ۱۴۰-۱۵۶. برای رویکردی مشابه در باب مسأله «زیادت ثقه»، نک: نک: آقایی، «مواجهه محدثان مسلمان با پدیده «رشد وارونه سندها».

۵. نک: ابن‌منظور، ۲۹۵/۴-۲۹۷.

که با سندهای مختلف نقل شده‌اند و این سندها همگی در راوی واحدی مشترکند و سند حدیث از آن راوی مشترک تا پیامبر یکسان است.^۱ این راوی که محل تلاقی سندهای مختلف یک حدیث است، عموماً مدار خوانده می‌شود. این اصطلاح غالباً با الگوی «مدار الحدیث علی فلان»^۲ و گاه در قالب فعلی به صورت «یدور الحدیث علی فلان»^۳ در وصف راوی یک حدیث به کار می‌رود. علاوه بر کاربرد اسمی و فعلی مدار، گاه اسامی و افعال مترادف آنها نیز در همین معنا استفاده می‌شوند؛ مثلاً «رجع- یرجع» به جای «دار- یدور» با الگوی «یرجع الحدیث الی فلان» و «مرجع» به جای «مدار». مؤید این امر کاربرد توأمان اینها با هم است؛ مانند: «فلیس للخبر مدارٌ یرجع الیه»^۴، «فإنما مدارهم و رجوعهم الی فلان»^۵، «مدار الحدیث یرجع الی فلان»^۶. تعابیر دیگری نیز برای معرفی مدار سندهای حدیث کاربرد دارند؛ از جمله: «هذا الحدیث معروف بفلان»^۷ یا «هذا الحدیث یرفع بفلان»^۸ / «لا یرفع هذا الحدیث الا بفلان»^۹ و «الحدیث لفلان»^{۱۰}.

از آنچه تاکنون آمد، معلوم می‌شود که مدار راوی است که «سندهای مختلف حدیث در او گرد هم می‌آیند و او با طریقی منفرد حدیث را از پیامبر نقل می‌کند». این تعریف کاملاً با «حلقه مشترک» منطبق است. چنان‌که دیدیم، این پدیده در اصطلاح محدثان «فرد مطلق» یا

۱. به این بخش از سند «اصل سند» گفته می‌شود؛ نک: ابن حجر عسقلانی، *ترهته النظر*، ۳۵: «اصل السند أی الموضوع الذی یدور الإسناد علیه و یرجع، ولو تعددت الطرق إلیه و هو طرفه الذی فیہ الصحابی»؛ نیز زبیدی، ۱۸۷ که اصطلاح «اصل سند» و «مدار» را با هم به کار برده است.
۲. برای نمونه، نک: ابن عدی، ۲۱۱/۱، ۴۳۱، ۲۹۸/۲، ۳۲۶، ۱۱۹/۳-۱۲۰، ۲۰۱، ۲۵۳، ۳۵۲، ۳۵۳، ۲۹۲/۷؛ دارقطنی، ۱۳۱/۵، ۱۳۹/۷. الگوهای مشابهی نظیر «مدار الإسناد علی فلان» یا «مدار الطرق علی فلان» نیز به کار رفته است.
۳. برای نمونه، نک: ابن عدی، ۱۷۰/۳، ۲۰۵/۴، ۱۷۹/۷؛ بیهقی، ۱۴۷/۱، ۳۱۳/۲، ۳۸۰، ۷۳/۶، ۳۱/۸، ۲۷۴/۹.
۴. برای نمونه، نک: ابن جبان، *المجروحین*، ۲۴۰/۱.
۵. برای نمونه، نک: ابن عدی، ۱۰۵/۴.
۶. برای نمونه، نک: دارقطنی، ۲۰۴/۷-۲۰۵.
۷. برای نمونه، نک: ابن عدی، ۲۳۳/۱، ۳۹۰، ۲۷/۲، ۱۴۷، ۱۵۵، ۱۹۷، ۲۵۹، ۲۶۵، ۳۰۲، ۱۰۶/۳، ۳۶۴، ۲۰۰/۴، ۳۹/۵، ۲۷۷، ۳۷۸، ۱۸/۷.
۸. برای نمونه، نک: ابن عدی، ۱۶۶/۱، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۸، ۲۴۴، ۲۵۷، ۳۲۷، ۳۶۳ و موارد بسیار دیگر.
۹. برای نمونه، نک: ابن عدی، ۸/۱، ۱۸۵، ۱۷۰/۳. کاربردهای اخیر را مقایسه کنید با تعابیری که ترمذی برای احادیث غریب به کار برده است.

رو مدار خوانده شده که طرق مختلف این حدیث به او ختم می‌شود. وقتی علی بن مدینی (د. ۲۳۴) — محدث و ناقد حدیث — از عبدالرحمان بن مهدی درباره دیگر طرق این حدیث که ابوالعالیه در آنها نیست، سؤال می‌کند، چنین پاسخی از او می‌شنود: «لیس یدور هذا الحدیث إلا علی أبي العالیه»^۱

کاربرد کهن دیگر و البته در سیاقی متفاوت از اصطلاح مدار را می‌توان در کتاب *علل علی بن مدینی* یافت. او با بررسی سند روایات و طبقه‌بندی آنها در چهار مرکز حدیثی مختلف، یعنی مدینه، مکه، بصره و کوفه سندهای روایات را دایر بر شش نفر می‌داند: ابن شهاب زهری (د. ۱۲۴)، عمرو بن دینار (د. ۱۲۶)، قتاده بن دعامة سدوسی (د. ۱۱۷)، ابواسحاق عمرو بن عبدالله سبعی (د. ۱۲۹)، یحیی بن ابی‌کثیر (د. ۱۳۲) و سلیمان بن مهران أعمش (د. ۱۴۸)^۲. در واقع اینان راویانی سرشناس از مراکز حدیثی مختلف هستند که احادیث فراوانی را به‌طور منفرد نقل کرده‌اند و این احادیث از طریق آنان منتشر شده‌اند. حاکم نیشابوری تصریح می‌کند که «هر یک از بزرگان حدیث به‌صورت منفرد از شیخ‌هایی روایت کرده است که جز خودش کسی از آنها نقل نکرده است»^۳. وی در بابی با عنوان «کسانی که جز راوی واحدی از آنها روایت نکرده است» برخی از این بزرگان حدیث (ائمه الحدیث) را نام برده است؛^۴ از جمله: زهری (که

۱. نک: فسوی، ۱۵۳/۲؛ ابن عدی، ۱۷۰/۳: «حدیث الضحک فی الصلاة ... کله یدور علی أبي العالیه»؛ قس: مزی، ۱۸۴۶۲/۱۳. برای نمونه‌های دیگر از کاربرد مدار در متون کهن، نک: بخاری، *التاریخ الصغیر*، ۳۵/۲؛ همو، *التاریخ الکبیر*، ۲۳۳/۵، ۴۶۱/۶؛ فسوی، ۱۵۴/۲، ۳۳/۳.

۲. «الإسناد یدور علی ستة»؛ ابن مدینی، ۳۶-۳۷. به گفته همو، علم این شش نفر به صاحبان مصنفات پس از آنان منتقل شده است که عبارتند از: مالک بن انس (د. ۱۷۹)، محمد بن اسحاق (د. ۱۵۱)، ابن جریج (د. ۱۵۱)، سفیان بن عیینه (د. ۱۹۸)، سعید بن ابی‌عروبه (د. ۱۵۹)، حماد بن سلمه (د. ۱۶۸)، ابوعوانه (د. ۱۷۵)، شعبه بن حجاج (د. ۱۶۰)، معمر بن راشد (د. ۱۵۴)، سفیان ثوری (د. ۱۶۱)، أوزاعی (د. ۱۵۱)، و هشیم بن بشیر (د. ۱۸۳). نک: همان، ۳۷-۳۹. نیز نک: خطیب بغدادی، *الجامع*، ۴۴۸/۲-۴۴۹. در اینجا، خطیب ذیل عنوان «معرفة الشيوخ الذین تدور الأسانید علیهم» پیش از نقل عبارت ابن‌المدینی مطلبی مشابه از ابوداود طیالسی (د. ۲۰۴) نقل کرده است: «علم را نزد چهار تن می‌توان یافت: زهری، قتاده، أعمش و ابواسحاق».

۳. «کل امام من ائمة الحدیث قد تفرّد بالروایة عن شیوخ لم یرو عنهم غیره»؛ حاکم نیشابوری، *علوم الحدیث*، ۱۶۱.

۴. این افراد در مصطلح الحدیث «وحدان» (جمع واحد) نامیده شده‌اند؛ در این باره، نک: عتر، ۱۳۶-۱۳۷.

از بیش از بیست نفر از تابعین به صورت منفرد روایت کرده است^۱، عمرو بن دینار، یحیی بن سعید انصاری، ابواسحاق سبئی و هشام بن عروه که هر یک در نقل روایت از گروهی از تابعین تفرّد دارند. حال مالک بن انس (که از قریب به ده تن از شیخ‌های مدینه به طور متفرّد حدیث کرده است)، سفیان ثوری (که از بیش از ده شیخ به طور متفرّد روایت کرده است) و شعبه بن حجاج (که از قریب به سی تن از مشایخش به صورت منفرد حدیث کرده است) نیز مشابه است.^۲ حاکم نیشابوری در بخش پایانی کتابش فهرست مفصلی از اسامی راویان سرشناس از نسل تابعین و اتباع تابعین از مناطق مختلف جهان اسلام به دست داده که روایات منفردشان مقبول دانسته شده است.^۳

گرچه در سده‌های نخست واژه مدار به عنوان اصطلاح تخصصی کاربرد چندانی ندارد، اما در سده‌های چهارم و پنجم هجری، اصطلاح مدار در میان محدثان و ناقدان حدیث کاملاً متداول بوده است. نمونه شاخص کاربرد این اصطلاح را می‌توان در کتاب‌های *علل الحدیث چون الکامل فی ضعف الرجال* ابن عدی (د. ۳۶۵) و *العلل الواردة فی الأحادیث النبویة* دارقطنی (د. ۳۸۵) مشاهده کرد. ابن عدی و دارقطنی در دو سیاق مختلف از این اصطلاح بهره برده‌اند: گاه راوی را مدار حدیثی نبوی خوانده‌اند، بدین معنا که طرق مختلف آن حدیث به او ختم می‌شود. مثلاً:

۱. قس: مسلم، *الجامع الصحیح*، ۸۲/۵: که درباره زهری گفته است: «از او قریب به نود حدیث از پیامبر روایت شده که کسی در [روایت] آن با او مشارکت ندارد».
۲. حاکم نیشابوری، *علوم الحدیث*، ۱۵۹-۱۶۱. نیز قس: ابن صلاح، ۵۵۷-۵۵۸. مسلم بن حجاج فهرست بلندی از کسانی که در نقل روایت متفرّدند به همراه نام کسانی که به طور منفرد از ایشان روایت کرده‌اند، فراهم آورده است که شمار آنها به ۲۴۱ تن می‌رسد. بنابر این فهرست، در طبقه تابعین: زهری از ۵۰ نفر، یحیی بن سعید انصاری از ۲۰ نفر، هشام بن عروه از ۱۲ نفر، ابواسحاق سبئی از ۹۳ نفر، سماک بن حرب از ۳۶ نفر، أعمش از ۱۴ نفر، سلمة بن کهیل از ۱۲ نفر، قتادة بن دعامة از ۴۲ نفر، یحیی بن ابی‌کثیر از ۲۷ نفر، بکیر بن عبدالله اشجع از ۴۲ نفر، ابن جریج از ۳۶ نفر، و در طبقه اتباع تابعین مالک بن انس از ۸ نفر، شعبه بن حجاج از ۷۱ نفر، سفیان ثوری از ۱۷ نفر، حماد بن سلمه از ۲۸ نفر و حماد بن زید از ۱۸ نفر به طور منفرد روایت کرده‌اند. نک: مسلم بن حجاج، *المنفردات و الوجدان*.
۳. «... الأئمة الثقات المشهورین من التابعین و أتباعهم ممن یُجمَع حدیثُهم»؛ حاکم نیشابوری، *علوم الحدیث*، ۲۴۰-۲۴۹. «هم أئمة الدین و حفاظه ... إلیهم أنتهی علم الأسانید و ... یُقَبَل انفرادُهم»؛ ابن‌منده، ۳۲؛ برای فهرست‌های مشابه، نک: همان، ۴۴-۶۷؛ خطیب بغدادی، *الجامع*، ۴۵۸-۴۵۷/۲.

- سعد بن سعید بن قیس انصاری (د. ۱۴۱) مدار دو روایت نبوی خوانده شده که اولی را از عمر بن ثابت انصاری از ابویوب انصاری و دومی را از عمره (عروه بن زبیر؟) از عایشه نقل کرده است.^۱ «من صام رمضان و اتبعه بست من شوال فهو صائم الدهر»^۲ و «كسر عظم المیت ككسره حياً»^۳.

- عثمان بن عطاء خراسانی (د. ۱۵۰) مدار روایت ذوالأصابع جهنی، صحابی پیامبر (ص) درباره بیت المقدس ذکر شده است.^۴

گاهی نیز در نقد یک یا چند سند از حدیثی نبوی، آن را با طریق مدار حدیث مقایسه کرده و به ضعف یا اشکال در سند/سندهای نخست حکم کرده‌اند. به بیان دیگر، با تکیه بر شهرت حدیث از طریق مدار، طرق دیگر را نقد کرده‌اند. مثلاً:

- حسن بن یزید کوفی حدیث نبوی «یوم القوم أقرؤهم لكتاب الله» را از سدی از اوس بن ضَمْعَجِ حِضْرَمِی از ابومسعود انصاری نقل کرده است. ابن عدی معتقد است که این طریق قابل اعتماد نیست، زیرا مدار این حدیث اسماعیل بن رجاء زبیدی است که از اوس بن ضمعج از ابومسعود روایت می‌کند.^۵

- ابن عدی درباره طرق مختلفی که برای حدیث «خنده در نماز» ذکر شده، می‌گوید: «حسن بصری، قتاده، ابراهیم نخعی و زهری این روایت را از خودشان به‌طور مرسل یا متصل نقل کرده‌اند ... حال آنکه مدار و مرجع همه اینها به ابوالعالیه بازمی‌گردد».^۶ او در ادامه سندهای مذکور را به تفصیل تحلیل کرده و دست‌آخر بحث خود را چنین جمع‌بندی می‌کند: «او [یعنی ابوالعالیه] بیش از همه به خاطر حدیث «خنده در نماز» مورد انتقاد واقع شده است و تمام

۱. ابن عدی، ۳/۳۵۲-۳۵۳.

۲. قس: مزی، ۳/۳۴۸۲.

۳. قس: همو، ۱۲/۱۷۸۹۳.

۴. ابن عدی، ۳/۱۱۹-۱۲۰. برای نمونه‌های مشابه، نک: نیز نک: دارقطنی، ۱۱/۳۲۳؛ قس: مزی، ۳/۴۳۵۷؛ ابوسفیان طریف بن شهاب سعدی؛ بیهقی، ۲/۳۸۰.

۵. ابن عدی، ۲/۳۲۶؛ قس: مزی، ۷/۹۹۷۶. برای نمونه مشابه، نک: ابن عدی، همانجا: که ابواسحاق عمرو بن عبدالله سبعی (د. ۱۲۷) را مدار روایت ناجیه بن کعب عنزی از علی علیه‌السلام دانسته و در نتیجه، روایت حسن بن یزید از سدی را رد کرده است. نیز دارقطنی، ۴/۱۴۴؛ قس: مزی، ۷/۱۰۲۸۷.

۶. ابن عدی، ۳/۱۶۶.

کسانی که این روایت را نقل کرده‌اند، مدار و مرجعشان ابوالعالیه است. حدیث از آن اوست و با او شناخته می‌شود و محدثان ابوالعالیه را به‌خاطر همین حدیث نقد کرده‌اند.^۱

- دارقطنی بکر بن عبد الله مزنی (د. ۱۰۶ یا ۱۰۸) را مدار حدیثی شمرده است که از مغیره بن شعبه از پیامبر (ص) روایت کرده است. وی طرق دیگر این حدیث را که در آنها به جای بکر، راویان دیگری چون ابوعثمان نهدی، انس و حمید طویل از مغیره نقل کرده‌اند، خطا دانسته و تأکید کرده است که مدار این حدیث بکر است.^۲

نمونه دیگر کاربرد اصطلاح مدار را می‌توان در کتاب *المستدرک علی الصحیحین* حاکم نیشابوری (د. ۴۰۵) مشاهده کرد. او که در این کتاب به گردآوری احادیثی پرداخته که به شرط بخاری (د. ۲۵۶) و مسلم (د. ۲۶۱) صحیح بوده ولی آنان در کتاب‌های خویش این احادیث را نادیده گرفته‌اند، برای توجیه این موضوع از اصطلاح مدار بهره گرفته است. مثلاً: پس از ذکر حدیثی از پیامبر (ص) در باب «قرائت قرآن» از علی بن ابی‌طالب (ع) و حکم به صحت سند آن، می‌گوید: «هیچ‌یک از دو شیخ به عبدالله بن سلمه احتجاج نکرده‌اند حال آنکه او طعن نشده است و مدار این حدیث [هم] بر اوست.»^۳

در آثار حدیثی بعدی، اصطلاح مدار برای تعیین کیفیت احادیث به‌کار رفته است و از آنجا که اصطلاح مدار به‌تنهایی بر جرح و تعدیل راویان دلالتی ندارد، در ترکیب با دیگر اصطلاحات حدیثی و غالباً ناظر به جرح راویان^۴ آمده است تا حال راوی و به تبع آن، کیفیت حدیث مشخص شود. به بیان دیگر، اصطلاح مدار از منظر نقد حدیث برای مشخص کردن «بخش تعیین‌کننده» سند به‌کار می‌رود؛ یعنی آن بخش از سند که صحت و سقم حدیث وابسته به وثاقت یا ضعف آن است. این کاربرد به‌ویژه در *السنن الکبریٰ بیهقی* (د. ۴۵۸) و *الاستدکار و التمهید ابن عبدالبر* (د. ۴۶۳) مشهود است که در ادامه نمونه‌هایی از آن ذکر می‌شود:

۱. ابن عدی ۳، ۱۶۶/۳-۱۷۰؛ نیز قس: Juynboll, *ECHH*, 42

۲. دارقطنی، ۱۳۷/۷-۱۳۹؛ قس: مزنی، ۸/۱۱۴۸۹. برای نمونه‌های مشابه، نک: دارقطنی، ۱۳۰/۵-۱۳۱، ۲۰۴/۷-۲۰۵.

۳. حاکم نیشابوری، *المستدرک*، ۱۵۲/۱.

۴. البته در مواردی معدود، مدار همراه با اصطلاحات ناظر به تعدیل راویان به‌کار رفته است؛ برای نمونه، نک: طحاوی، ۲۲۷/۱؛ ابن عبدالبر، *التمهید*، ۹۰/۷.

- مدار حدیث «قنوت قبل از رکوع در نماز وتر» ابان بن ابی عیاش دانسته شده و گفته شده ابان «متروک» است.^۱
- جابر بن یزید جعفی و قیس بن ربیع مدار حدیثی درباره «قتل عمد با شمشیر» دانسته شده‌اند که به حدیثشان استناد نمی‌شود (لایحْتَجُّ بهما).^۲
- ابوقدومه حارث بن عبید اُیادی مدار حدیثی از پیامبر (ص) درباره «سجده‌های سوره‌های مفصل قرآن» شمرده شده که یحیی بن معین او را تضعیف کرده است (ضعفه).^۳
- گفته شده حدیث «ضمانت کردن دین فرد متوقی توسط علی بن ابی طالب (ع)» که عطیة بن سعد عوفی از ابوسعید خدری نقل کرده بر مدار عبیدالله بن ولید وصافی می‌گردد که بسیار ضعیف است (ضعیف جداً).^۴
- حدیث «قتل مؤمن در برابر کافر» ضعیف دانسته شده چون بر مدار ابراهیم بن ابی یحیی می‌گردد که «اعتباری ندارد» (لیس له وجه).^۵
- حدیث «لانذر فی معصیة و کفارتہ کفارة یمین» از عمران بن حصین و عایشه (یا ابوهریره؟) نقل شده که مدار روایت نخست بر محمد بن زبیر حنظلی^۶ و مدار روایت دوم بر سلیمان بن ارقم^۷ دانسته شده است. هر دو راوی ضعیف‌اند و محدثان احادیث محمد بن زبیر را «منکر» و احادیث سلیمان بن ارقم را «متروک» تلقی کرده‌اند.
- عاصم بن عمر بن قتاده که مدار حدیثی منقول از رافع بن خدیج از پیامبر (ص) دانسته شده، ضعیف است (لیس بالقوی).^۸

۱. بیهقی، ۴۱/۳.

۲. همو، ۴۲/۸.

۳. همو، ۳۱۳/۲.

۴. همو، ۷۳/۶.

۵. بیهقی، ۳۱-۳۰/۸؛ قس: فسوی، ۳۳/۳، به نقل از علی بن مدینی.

۶. ابن‌عبدالبر، الاستذکار، ۱۸۵/۵؛ همو، التمهید، ۶۴/۲، ۹۶/۶؛ قس: مزی، ۱۰۸۰/۸، ۱۰۸۲۲، ۱۰۸۹۱.

۷. ابن‌عبدالبر، الاستذکار، ۱۸۵/۵؛ همو، التمهید، ۶۴/۲، ۹۶/۶؛ نیز ابن‌عدی، ۲۵۲/۳-۲۵۳؛ قس: مزی،

۱۲/ش، ۱۷۷۷۰، ۱۷۷۸۲.

۸. ابن‌عبدالبر، التمهید، ۳۲۸/۴، ۳۸۶/۲۳؛ مزی، ۳/ش، ۳۵۸۲، ۱۱/ش، ۱۵۶۷۰. برای نمونه‌های دیگر، نک:

ابن‌عبدالبر، الاستذکار، ۶۸/۱، ۳۱۰/۲، ۲۴۳/۳؛ همو، التمهید، ۱۶۲/۱، ۲۲/۲، ۴۶، ۱۱۹، ۱۰۲/۴، ۲۵۸/۵، ۳۹/۶.

از نحوه کاربرد اصطلاح مدار، پیوند آن با اصطلاح «تفرد/انفراد» نیز روشن می‌شود. این دو اصطلاح گاه در کنارهم به کار رفته‌اند، مثلاً: زید بن حواری عمی مدار حدیث «فضل تکرار وضوء» دانسته شده و گفته شده که تنها او این حدیث را روایت کرده است (انفرد به).^۱ گاهی نیز به‌طور ضمنی به تفرد یا انفراد مدار در روایت حدیث اشاره شده است. مثلاً: عبدالکریم بن ابی‌المخارق مدار حدیثی درباره «گوشت برخی حیوانات» ذکر شده و تأکید شده است که جز او آن را روایت نکرده است (لیس یرویه غیره).^۲ روشن است که به‌طور مشابه می‌توان بسیاری از مواردی را که در آنها راوی به انفراد/تفرد در نقل حدیثی متصف شده ولی به مدار بودن وی تصریح نشده است، به نمونه‌های پیش‌گفته افزود.^۳

در دوره‌های متأخر، کاربردی فراگیر و متنوع از اصطلاح مدار در شروح حدیثی و کتاب‌های تخریج احادیث از عالمان سرشناسی چون نووی (د. ۶۷۶)، ابن‌ترکمانی (د. ۷۵۰)، زیلعی (د. ۷۶۲)، ابن‌ملقن (د. ۸۰۴)، هیثمی (د. ۸۰۷)، بوصیری (د. ۸۴۰)، ابن‌حجر عسقلانی (د. ۸۵۲) و عینی (د. ۸۵۵) دیده می‌شود.^۴ به‌علاوه، در این دوره کوشش می‌شود دیدگاه‌های محدثان و

- ۱۱۵/۸؛ ابن‌جوزی، *الموضوعات*، ۳۱۶/۱، ۳۳۱، ۱۱۱/۳، ۳۱۷، ۲۴۷، ۲۶۲؛ همو، *العلل المتناهية*، ۱۴۵/۱-۱۴۶، ۱۴۹، ۳۳۴، ۳۶۷، ۶۴۴/۲، ۸۱۱، ۸۸۴، ۹۱۵.
۱. ابن‌عبدالبر، *الاستذکار*، ۱۹۳/۱؛ همو، *التمهید*، ۲۵۹/۲۰؛ قس: مزی، ۶/ش ۷۴۶۰.
۲. ابن‌عبدالبر، *التمهید*، ۱۶۱/۱. برای نمونه‌های دیگر، نک: همو، *الاستذکار*، ۵۲۶/۱: «لا ممن یحتج به فیما خولف فیهِ»؛ همو، *التمهید*، ۱۶۳/۲: «لیس عندهم ممن یحتج به فیما خولف فیهِ او انفرد به»، ۵۹/۲۱: «لیس ممن یحتج بما انفرد به»، ۱۸/۲۴: «لیس بحجة فیما انفرد به».
۳. نک: بخش قبلی مقاله.
۴. برای نمونه، نک: نووی، *خلاصة الأحكام*، ۸۷/۱، ۲۰۷، ۳۶۹، ۴۵۲، ۴۹۹، ۵۳۸، ۷۶۹/۳، ۷۹۱، ۱۰۱۳، ۱۰۱۷؛ ابن‌ترکمانی، ۶۷/۱، ۶۷/۲، ۱۸۰، ۳۹۶، ۲۸۶/۳، ۲۹۵، ۱۶۶/۴، ۳۲/۵، ۱۲۶، ۱۲۴/۷، ۴۷۷، ۴۵۵/۷، ۱۹۰/۹؛ زیلعی، ۱۳۸/۱-۱۳۹، ۲۰۹، ۳۳۲، ۳۵۳، ۳۹۵، ۴۰۵، ۱۹۸/۲، ۲۵۲، ۳۰۰، ۴۰۴-۴۰/۴، ۲۰۲، ۳۳۳؛ ابن‌ملقن، ۶۶۰/۱، ۱۶۸/۲، ۳۰۰، ۵۵۴، ۵۷۵، ۸/۴، ۱۳۲، ۱۸۶، ۱۹۲، ۲۲۳، ۲۴۸-۲۴۷، ۳۲۶، ۵۵/۵، ۸۲، ۱۸۲، ۲۹۸، ۳۰۵، ۴۳۷، ۶۲/۶، ۶۸، ۲۲۲، ۵۲۲، ۶۷۴، ۷۰۸، ۷۱۲، ۵۰۴/۷، ۵۲۳، ۶۰۱، ۶۲۶، ۶۳۲، ۷۶/۸، ۱۱۸، ۳۶۸، ۷۴۵، ۱۴۱/۹، ۲۴۷، ۲۸۶، ۲۹۳، ۳۹۱، ۴۶۰، ۴۹۶، ۶۹۳؛ هیثمی، ۱۵۹/۱، ۲۳۲، ۳۱۱، ۳۵۴، ۳۹۳، ۵۱۰، ۵۱۲، ۵۴۹، ۶۳۰، ۱۸۹/۲، ۲۱۳، ۳۳۶، ۴۵۱، ۴۸۲، ۵۶۲، ۱۱۱/۴، ۴۳۴، ۶۰۱، ۶۴۵، ۲۱۳/۵؛ بوصیری، *مصباح*، ۱۵۴/۱، ۵۵، ۷۹، ۸۵/۳، ۱۱۰، ۱۸۲، ۱۱۳/۴؛ همو، *اتحاف الخیرة*، ۹۱/۱، ۹۶، ۱۰۵، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۶۷، ۱۸۲، ۱۸۷، ۲۰۳، ۲۲۵، ۲۴۳، ۲۶۲، ۲۹۷ و جاهای بسیار دیگر؛ ابن‌حجر عسقلانی، *تلخیص الحبیر*، ۱۳۶/۱، ۲۴۱، ۲۶۶، ۳۰۱، ۳۲۷، ۳۳۶، ۳۸۱، ۴۰۲، ۴۰۸، ۴۱۴، ۶۷۶، ۹/۲، ۶۸، ۱۶۹، ۲۰۲، ۲۳۷، ۵۵۸، و جاهای بسیار دیگر؛ همو، *فتح الباری*، ۳۴۹/۱

ناقدان متقدم حدیث درباره مدارها و احادیثی که از آنها روایت شده است، تعدیل شود. درحالی که در متون متقدم اصطلاح مدار عمدتاً با معنای ضمنی منفی درباره راوی و حدیث منقول از وی به کار می‌رفت، شارحان متأخر کوشیده‌اند تا با گردآوری تحریرهای مختلف حدیث از منابع کهن، مدار را از نفرد خارج کرده و در نتیجه کیفیت حدیث منقول از وی را ارتقا دهند. از این رو، با اینکه راوی که از سوی رجالیان متقدم تضعیف شده، به‌عنوان مدار حدیث تعیین می‌شود، اما در عین حال گفته می‌شود که او تنها کسی نیست که آن را روایت کرده است (لم یفرد/لم یفرد به) و حدیث از طریق راوی یا راویان دیگری که توثیق شده باشند، نیز روایت شده است. به عبارت دیگر، متأخران کوشیده‌اند برای حدیث فرد، متابع یا شاهدی پیدا کنند؛ مثلاً:

- ابن ترکمانی روایت اعمش را متابع روایت أبان بن ابي عیاش برای حدیث «قنوت قبل از رکوع در نماز وتر» شمرده است. او تأکید می‌کند که روات این حدیث همگی ثقه‌اند. این درحالی است که بیهقی أبان را مدار حدیث دانسته و گفته بود روایت اعمش نادرست است.^۱

- بوصیری مدار حدیثی از عبدالله بن مسعود را ابراهیم بن مسلم هجری دانسته که ضعیف است. در عین حال، یادآور شده که تنها هجری این حدیث را نقل نکرده (لم یفرد بها) و متابع دارد. ضمناً شاهد آن نیز در مسلم آمده است.^۲

- همو عبدالرحمان بن زیاد افریقی را مدار حدیث ابویوب انصاری درباره «حقوق مسلمان بر مسلمان» برشمرده^۳ که محدثان متقدم و ناقدان سرشناس حدیث نظیر ابن حنبل، ابن معین،

۱. ابن ترکمانی، ۴۲/۳-۴۳. برای نمونه‌های دیگر، نک: همان، ۱۰۸/۵، ۳۲۳-۳۲۴، ۱۱۲/۷.

۲. بوصیری، *اتحاف الخیرة*، ۴۱/۳. برای نمونه دیگر، نک: همان، ۳۲۱/۷: «لم یفرد عطیه، فقد تابعه علیه محمد بن

لبید».

۳. درباره مدار بودن وی در حدیثی دیگر، نک: ابن عبدالبر، *الاستذکار*، ۳۰۹/۲؛ همو، *التمهید*، ۱۰۲/۲۱.

ترمذی و نسائی او را ضعیف دانسته‌اند. با این حال، تأکید می‌کند که فقط او این حدیث را نقل کرده (لم یثرفد به) و شاهد این حدیث را مسلم از ابوهریره روایت کرده است.^۱

- ابن حجر عسقلانی حدیثی از ابن عباس نقل کرده که در آن «پیامبر سه چیز را بر خود واجب کرده که برای دیگران مستحب است». مدار این حدیث راوی مدلس و ضعیف، ابوجناب کلبی است و به همین سبب، محدثان متقدم این حدیث را ضعیف دانسته‌اند. ابن حجر در ادامه می‌گوید: «فقط ابوجناب آن را روایت نکرده است (لم یثرفد به)» و این حدیث دو متابع دارد که البته راویان آن دو نیز ضعیف‌اند.^۲

- گرچه ابن عبدالبر مدار حدیث «سی روز بودن ماه‌های حرام» را بر عبدالرحمان بن اسحاق واسطی دانسته و او را ضعیف شمرده است،^۳ اما عینی مدار بودن او را نمی‌پذیرد زیرا این حدیث متابعی دارد که رجال سندش همگی ثقه‌اند.^۴

- بیهقی هَرَمی بن عبدالله را مدار حدیث خزیمه بن ثابت انصاری از پیامبر (ص) شمرده و در نتیجه، روایت عُمارة بن خزیمه از پدرش را که تنها از طریق ابن‌عیینه نقل شده، خطا دانسته است.^۵ ابن ترکمانی به تعیین هَرَمی به‌عنوان مدار این حدیث اعتراض کرده و به روایاتی که دیگران از خزیمه نقل کرده‌اند و از قضا خود بیهقی آنها را آورده، استناد کرده است.^۶

گاهی اوقات متأخران تنها به ذکر متابع و شاهد بسنده نمی‌کنند و برای حدیث مدار دیگری می‌یابند. نمونه آن حدیث «من صام رمضان و ستاً من شوال» است که پیشتر ذکر شد. در حالی که ابن عدی مدار این حدیث را که از ابویوب انصاری نقل شده، سعد بن سعید بن قیس انصاری تعیین کرده بود، بوسیبری با ذکر روایتی مشابه از جابر بن عبدالله انصاری مدار این حدیث را عمرو بن جابر حضرمی دانسته است. البته همو یادآور شده است که شاهدی از

۱. بوسیبری، *اتحاف الخیرة*، ۵/۱۴۵. برای نمونه‌های مشابه، نک: همان، ۱/۱۵۰، ۱/۱۷۲، ۲۰۰-۲۰۱، ۲۵۱، ۲۷۵-۲۷۶، ۳۲۹، ۴۱۹، ۵۰/۲، ۱۹۲، ۳۰/۳، ۷۸، ۱۲۱، ۱۷۶، ۲۸۴، ۳۰۲، ۳۶۸-۳۶۹، ۳۹۰، ۱۸/۴، ۶۲، همو، *مصباح الزجاجة*، ۲/۹۹، ۳/۱۳، ۴/۲۳۳، ۴/۱۳۹.

۲. ابن حجر عسقلانی، *تلخیص الحبیر*، ۲/۴۵-۴۶. برای نمونه‌های دیگر، نک: همو، *فتح الباری*، ۱/۲۶۹، ۲/۴۱۷، ۵۲۳/۸.

۳. ابن عبدالبر، *التمهید*، ۲/۴۶. نیز برای تضعیف او، نک: ابن عدی، ۴/۳۰۴.

۴. عینی، ۱۰/۲۸۵. برای نمونه دیگر، نک: همان، ۱۱/۷۸.

۵. بیهقی، ۷/۱۹۷.

۶. ابن ترکمانی، ۷/۱۹۷.

ابویوب انصاری برای این حدیث وجود دارد.^۱ در واقع، بوضیری برای روایت سعد بن سعید نه یک شاهد که مجموعه‌ای از شواهد را فراهم آورده که خود مدار مستقلی دارند.

مدار به‌مثابه اصطلاح حدیثی

سؤالی که در اینجا به ذهن خطور می‌کند این است که چرا واژه «مدار» با وجود برخی کاربردهای کهن و کثرت کاربرد نزد محدثان سده‌های چهارم به بعد هیچ‌گاه به‌عنوان اصطلاح تخصصی در کتاب‌های مصطلح الحدیث جای نگرفته است.^۲ پاسخ از آن به این پرسش تاحدی قانع‌کننده به نظر می‌رسد. به گفته او:

«اصطلاح مدار از نظر کارکرد و به‌لحاظ کیفیت با دیگر اصطلاحات حدیثی درباره روایان متفاوت است. این امر توضیح می‌دهد که چرا مدار به‌عنوان اصطلاح تخصصی در کتاب‌های مصطلح الحدیث تعریف نشده است. برخلاف اصطلاح مدار، اصطلاحات مربوط به روایان در کتاب‌های مصطلح الحدیث معمولاً بار معنایی مثبت یا منفی ناظر به احوال روایان دارند. اما وقتی کسی می‌گوید «فلانی مدار حدیث است» بر اینکه آن شخص ضعیف یا ثقه است، دلالتی ندارد. بلکه به احتمال زیاد حاکی از آن است که آن راوی که به‌عنوان مدار مشخص شده، چهره شاخص در اسناد برای نقد حدیث است و نخستین کار تعیین حال اوست. احتمالاً هر حکمی درباره حدیث بستگی به حال این راوی دارد؛ به عبارت دیگر، احتمالاً حال این راوی کیفیت حدیث را مشخص می‌کند. با این توضیح، اصطلاح مدار تنها دلالت دارد بر اینکه موقعیت راوی که چنان خوانده شده، از جهاتی مهم‌تر از دیگر روایان آن حدیث خاص است، بدون اینکه او را جرح یا تعدیل کند. اما برای مشخص کردن وثاقت یا ضعف راوی، باید از اصطلاحات جرح و تعدیل، نظیر: ضعیف، لایحْتَجُّ به، متروک یا ثقه استفاده شود.»^۳

۱. بوضیری، *اتحاف الخیرة*، ۷۸/۳.

۲. این اصطلاح اخیراً در مطالعات حدیثی مسلمان مورد توجه واقع شده و در تحلیل‌های سندی از آن استفاده می‌شود؛ برای یک نمونه جالب، نک: ملیباری و عکایله، ۲۸، نیز برای تحلیل سندی و متنی یک حدیث با بهره‌گیری از همین اصطلاح، نک: همان، ۶۱-۷۳.

3. Ozkan, 61-2.

طبقه مدارها و اعتبار احادیث متفرد آنها

با مرور نامِ راویانی که در کتاب‌های حدیثی ذیل عناوینی چون «بزرگانی که سندها بر مدار آنها قرار دارد» فهرست‌شده یا «مدار احادیث» خوانده شده‌اند، آشکار می‌شود که عمده این راویان به طبقه صغار تابعین یا اتباع تابعین تعلق دارند.^۱ تبیین این موضوع مستلزم توجه به خاستگاه و سیر تطوّر نظام اسناد در سده‌های نخست هجری است. شکل‌گیری پدیده اسناد و نظام‌یافتن آن در میان راویان و محدثان به دهه‌های پایانی سده نخست هجری — یعنی دوره صغار تابعین — بازمی‌گردد.^۲ در این دوره، بازار روایت حدیث رونق یافت و پرسش از اسناد متداول شد. پس از آن، تکاپوی جمع احادیث و طرق روایات در میان طالبان حدیث رواج یافت تا جایی که برای سماع احادیث و کسب طرق عالی به دور و نزدیک سفر می‌کردند. روشن است که در این دوره، روایات به‌صورت متفرد روایت می‌شده است و محدثان دوره‌های بعد عیبی در آن نمی‌دیدند. حتی تأکید کرده‌اند که انفرادات راویان این دوره مقبول است، چه آنان ناقل سنت نبوی هستند.^۳ با شکل‌گیری مجالس و حلقه‌های حدیثی و رواج تعلیم و تعلّم حدیث در محافل عمومی، طرق نقل روایات نیز رو به فزونی نهاد و محدثان به جمع طرق مختلف احادیث اهتمام ورزیدند. از این دوره به بعد بود که محدثان به صرافت افتادند که افراد (جمع فرد) و غرائب (جمع غریب) را شناسایی و با یافتن متابعات و شواهد، تفرد یا غرابت آنها را جبران کنند. کلام ذهبی در این باره بسیار روشن‌گر است. به گفته او، مقبولیت احادیث متفرد به طبقه راوی حدیث بستگی دارد:

«... اگر فردی از تابعین به‌طور منفرد روایت کند، حدیثش «صحیح» است؛ اگر از اتباع تابعین باشد، به حدیث او «صحیح غریب» گفته می‌شود؛ و اگر از اصحاب اتباع باشد حدیثش «غریب فرد» است، هرچند تفرد دستة اخیر نادر است.»^۴

۱. خطیب حسنی، ۳۶/۱، ۵۵-۷۷. عمده احادیثی که در کتاب‌های علل الحدیث (نظیر علل الحدیث ابن‌ابی‌حاتم رازی، الکامل فی ضعف الرجال ابن عدی و العلل الواردة فی الأحادیث النبویة دارقطنی) غریب شمرده شده‌اند، نیز به همین طبقه بازمی‌گردند؛ نک: حمام، ۲۹۲-۲۹۳، ۲۹۸.

۲. در این باره، نک: پاکتچی، «اسناد»، ۷۰۹/۸-۷۱۱؛ همو، «جرح و تعدیل»، ۷۲۱/۱۷-۷۲۲؛ همو، تاریخ حدیث، ۷۸-۹۷.

۳. هم أئمة الدین و حفاظه ... إلیهم انتهى علم الأسانید و ... یقتل انفرادهم؛ ابن‌منده، ۳۲.

۴. ذهبی، الموقظة، ۷۷.

البته، همو در ادامه تصریح می‌کند که برخی در تفرّد اتباع تابعین بیشتر تأمل می‌کنند و گاه از الحاق وصف صحت به غرابت پرهیز می‌کنند، چنان‌که برخی احادیث منفرد هُشیم بن بشیر (د. ۱۸۳) و حفص بن غیاث (د. ۱۹۴ یا ۱۹۵) را «منکر» دانسته‌اند.^۱ ذهبی همچنین تأکید می‌کند که تفرّد از راویان پس از آنان بسیار بعید می‌نماید. به گفته او، در «منکر» بودن روایات منفرد اینان اتفاق نظر هست.^۲

این سخت‌گیری درباره راویان طبقات پس از تابعین، در اقوال محدثان متقدم نیز یافت می‌شود. شعبه بن حجاج در پاسخ به این سؤال که «نقل چه کسی مقبول نیست؟» گفت: «کسی که از راویان سرشناس [حدیثی] نقل کند که [دیگر] راویان سرشناس آن را نشانند.»^۳ مسلم بن حجاج در مقدمه صحیح و نیز در کتاب التَّمییز بر این موضوع تأکید کرده است. به گفته او، اگر یک راوی از کسانی چون زهری (د. ۱۲۵) و هشام بن عروه (د. ۱۴۵ یا ۱۴۶) که احادیثشان به سبب کثرت اصحاب و راویان از ایشان نزد اهل علم معروف است، حدیثی را نقل کند که نزد اصحاب اینان شناخته نیست (لا يعرفه أحد من أصحابهما)، حدیث این فرد مقبول نیست.^۴ شاید بتوان این عبارت ابوداود سجستانی (د. ۲۷۵) را که «به حدیث غریب احتجاج نمی‌شود ولو کسانی چون مالک بن انس (د. ۱۷۹) و یحیی بن سعید انصاری (د. ۱۴۴) و دیگر بزرگان اهل علم و ثقه آن را روایت کرده باشند»^۵ نیز در همین سیاق فهمید. مواردی که حاکم نیشابوری در قسم دوم از اقسام حدیث فرد آورده، نیز از این قبیل است: «احادیثی که فردی واحد از یکی از بزرگان حدیث به‌طور متفرّد روایت کرده است.»^۶ او چند مثال از این قسم برشمرده و در پایان تأکید کرده است که مثال‌های این قبیل فراوان است. مثال‌های او کاملاً با

۱. همانجا.

۲. همان، ۷۷-۷۸.

۳. «إذا أدى عن المعروفين ما لا يعرفه المعروفون»؛ ابن‌ابی‌حاتم رازی، ۳۲/۲؛ ابن‌عدی، ۱۵۶/۱. برای نقلی اندک متفاوت، نک: ابن‌حبان، المجرّوحین، ۷۴/۱.

۴. مسلم، الجامع الصحیح، ۵/۱-۶. برای تعبیری مشابه، نک: همو، کتاب التَّمییز، ۱۷۲.

۵. ابوداود، رساله، ۴۷.

۶. حاکم نیشابوری، علوم الحدیث، ۹۹: «النوع الثانی من الأفراد أحادیث یتفرّد بروایتها رجل واحد عن إمام من الأئمة»

تعریفی که از حدیث «فرد مطلق» عرضه شد، هم‌خوانی دارد.^۱ همچنین، این قسم دقیقاً بر تعریفی که ابن‌منده از «حدیث غریب» عرضه کرده، قابل تطبیق است. به گفته او، «حدیث غریب حدیثی است که کسی به‌طور منفرد از بزرگانی که احادیثشان جمع می‌شود (الأئمة ممن یجمع حدیثهم) نظیر زهری و قتاده روایت کرده باشد».^۲

وجه مشترک همه این اقوال در این نکته نهفته است که وقتی از بزرگان حدیث با وجود کثرت شاگردان و شهرت احادیثشان، حدیثی به‌طور متفرد روایت می‌شود، باید در درستی و اعتبار این نقل تردید کرد. مفهوم این سخن آن است که از روایانی که به این سطح از شهرت و مقبولیت نرسیده بوده یا هنوز حلقه‌های درسی چنان گسترده‌ای نداشته‌اند که بتوانند احادیث خود را در سطحی وسیع نشر دهند، می‌توان/باید انتظار داشت که احادیثشان به‌طور متفرد روایت شده باشد. بنابراین، این استدلال ینبل که «اگر طریق منفرد راویان حقیقی بود، انتظار می‌رفت علاوه بر این طریق، طرق زیاد دیگری نیز در منابع یافت شود».^۳ در این صورت‌بندی کلی درست نیست و باید به روایان دوره‌ای محدود شود که درس و بحث حدیث به‌اندازه کافی رواج یافته و نظام اسناد تثبیت شده است. این بدان معناست که تفرد حلقه‌های مشترک که از طبقه صغار تابعین یا اتباع آنان بوده‌اند، در نقل احادیث چندان بعید نمی‌نماید. هرچند انتظار می‌رود در طبقات بعد احادیث حلقه‌های مشترک با طرق متعدد نقل شده باشد، زیرا شاگردان آنان، یعنی حلقه‌های مشترک فرعی با محدودیت‌های طبقه پیشین مواجه نبوده و در دوره‌ای می‌زیسته‌اند که نظام نقل حدیث سامان یافته بوده است.

پیوند مدار و حلقه مشترک

از آنچه تاکنون آمد، پیوند میان اصطلاحات غریب، تفرد/انفراد و مدار روشن شد. همچنین معلوم شد که پیوند وثیقی میان آنچه غربیان با نام «حلقه مشترک» می‌شناسند و این اصطلاحات به‌ویژه مدار وجود دارد. شاید مهم‌ترین وجه مشترک حلقه مشترک و مدار را بتوان در تعریفی یافت که از این دو اصطلاح به‌دست داده شده و با نمونه‌های عرضه شده نیز تأیید

۱. همان، ۹۹-۱۰۰؛ مثال‌های او عبارتند از: تفرد احمد بن شیبان رملی از سفیان بن عیینه از زهری، تفرد حسن بن عرفه از ابراهیم بن محمد مدنی از زهری و تفرد عبدالرحمان بن مهدی از ثوری از واصل.

۲. نک: ابن‌صلاح، ۴۵۶.

3. Juynboll, "Some *isnād*-analytical methods", 352-3; idem, "Early Islamic Society", 154-5.

شده‌اند. حلقه مشترک یا مدار راوی است که با گردآوری سندهای مختلف حدیثی واحد و کنارهم قرار دادن این سندها — به‌ویژه در قالب نمودار — خود را نمایان می‌سازد. به گفته ینبول: «سندهای مختلف آن حدیث نزد او گرد هم می‌آیند و آنگاه با طریقی منفرد و از طریق دو، سه یا چهار واسطه (و به‌ندرت بیشتر) به پیامبر می‌رسند.»^۱

با وجود این اشتراک اساسی، فهم محدثان مسلمان از پدیده حلقه مشترک با تفسیری که محققان غربی از آن عرضه داشته‌اند، تفاوت اساسی دارد. این امر به تفاوت رهیافت غربی و اسلامی به موضوع بازمی‌گردد. دغدغه عالمان مسلمان در قبال حدیث همواره مسأله «حجیت»^۲ بوده است، چراکه حدیث یکی از منابع اصلی دین تلقی می‌شود. در مقابل دانشمندان غربی رویکردی متفاوت به احادیث داشته‌اند. در نظر آنان همواره نه حجیت احادیث، بلکه «اصالت»^۳ و «وثاقت»^۴ آنها حائز اهمیت بوده است.^۵ از این‌رو ممکن است روایتی که از منظر عالمان مسلمان جعلی یا ضعیف انگاشته می‌شود، برای محققان غربی حاوی اطلاعاتی ارزشمند از آن دوره تاریخی باشد که روایت در آن جعل شده است یا برعکس، حدیثی که عالمان مسلمان به‌عنوان حجتِ حکمی فقهی یا شاهدِ دیدگاهی اعتقادی و تفسیری بدان احتجاج کرده‌اند، از منظر محققان غربی فاقد اصالتِ تاریخی باشد. محققان غربی، به‌ویژه ساخت و ینبول تفرّد مدار/حلقه مشترک را شاهد تاریخی ارزشمندی برای رهگیری خاستگاه پیدایی و رواج احادیث می‌دانستند، اما محدثان مسلمان و ناقدان متقدم لزوماً تفرّد راوی را دالّ بر ضعف حدیث تلقی نکرده‌اند، بلکه آن را نشانه وجود اشکالی در نقل حدیث دانسته و به تحقیق در صحت آن نقل پرداخته‌اند. آنان با لحاظ مجموعه‌ای از شواهد و قرائن درباره وثاقت و طبقه‌بندی راوی و مروی‌عنه و نیز شهرتِ متن حدیث روایت‌شده توسط مدار و مخالفت یا عدم مخالفت آن با متون مشهور دیگر، درباره صحت یا ضعف و نهایتاً حجیت حدیث قضاوت کرده‌اند. از‌کان با استناد به همین موضوع، نتیجه گرفته است که «مدار معادل حلقه مشترک نیست».^۶ او برای نتیجه‌گیری خود چنین استدلال می‌کند:

1. Juynboll, "Some *isnād*-analytical methods", 351-2.

2. authority

3. originality

4. authenticity

۵. Cook, 107-8. نک:

6. Ozkan, 75.

«هرچند ممکن است حلقه مشترک و مدار در برخی وجوه با هم شباهت داشته باشند، اما این دو اصطلاح سیاق‌ها، رخدادها و کاربردهایی متفاوت دارند، همچنان‌که تفسیرها، معانی ضمنی و نتایج متفاوتی بر آنها حمل شده است ... هر یک از این دو اصطلاح در موقعیت‌های (زمانی و مکانی) متفاوتی پدید آمده‌اند و به دو اصطلاح‌شناسی متفاوت تعلق دارند.»^۱

در اینکه پس‌زمینه علمی و فرهنگی این واژگان متفاوت‌اند، تردیدی نیست، اما باید توجه داشته باشیم که هر دو اصطلاح حلقه مشترک و مدار ناظر به پدیده‌ای واحد وضع شده‌اند. بنابراین، برخلاف نظر ازکان، نه‌تنها پیوند دادن این دو سیاق متفاوت با یکدیگر و فراهم آوردن شواهدی از هر دو پارادایم خطا نیست، بلکه برای دستیابی به فهمی بهتر از اصل پدیده ضروری است.

علاوه بر استدلال کلی بالا، ازکان در مقاله خویش مجموعه‌ای از شواهد فراهم آورده است تا تفاوت‌های مفهومی و کاربردی دو اصطلاح مدار و حلقه مشترک را برجسته سازد. از جمله، او نمونه‌هایی از کاربرد مدار در کتاب‌های حدیثی را برشمرده که مدار برخی احادیث راویانی از طبقه صحابه یا کبار تابعان دانسته شده‌اند. به نظر او، این کاربرد آشکارا با مفهوم حلقه مشترک نزد ینبل که معتقد است «هیچ‌یک از صحابه در مقام حلقه مشترک قرار نگرفته‌اند» یا اینکه «کهن‌ترین تابعی که مدار خوانده شده، ابوالعالیه است»، تعارض دارد.^۲ شاهد دیگر او، به تعداد مدارهای یک حدیث بازمی‌گردد. به گفته او، برخلاف نظر ینبل که معتقد است «تنها یک حلقه مشترک در یک اسناد وجود دارد» و «حلقه‌های مشترک فرعی در طبقات پس از وی قرار می‌گیرند»، در کاربرد محدثان مسلمان می‌توان شواهدی یافت که دو یا چند مدار در طبقه واحد ذکر شده‌اند. سپس او تأکید می‌کند که اگر اصطلاح مدار را معادل حلقه مشترک در نظر بگیریم، با اشکالات عدیده‌ای مواجه می‌شویم: «نخست، اگر عبارت‌پردازی حدیثی خاص را به مدار نسبت دهیم، چنان‌که ینبل درباره حلقه مشترک می‌گوید، در این صورت کدامیک از این دو یا سه مدار، حدیث را چنین عبارت‌پردازی کرده است؟ دوم، چطور می‌توانیم این موضوع را که عالمان مسلمان وجود راویانی غیر از مدار در همان طبقه را به رسمیت شناخته‌اند، تبیین کنیم؟»^۳ یک نمونه عجیب، مثال‌هایی است که ازکان برای اثبات معادل‌نبودن مدار و راوی متفرد به آنها استناد کرده است. او از کاربرد تعبیر «فلان راوی مدار حدیث است» در کنار

1. Ibid.

2. Ibid, 51-4.

3. Ibid, 54-60.

تعبیری چون «او تنها راوی آن نیست» یا «حدیث متابع یا شاهد دارد» چنین برداشت کرده است که «اگر مدار و تفرد مترادف بودند، این کاربست بی‌معنا بود».^۱ این در حالی است که کمی پیشتر اذعان کرده که مدار بودن و تفرد در اصطلاح محدثان مسلمان هم‌معناست و از همین موضوع برای رد دیدگاه ینبل بهره برده است.^۲

شواهد از کان برای تفاوت مفهومی و کارکردی مدار و حلقه مشترک چندان موجه نیست. در اینجا پاسخ هر یک به اختصار ذکر می‌شود. در پاسخ به اشکال نخست، یعنی مدارهایی که در طبقه صحابه یا کبار تابعین یافت می‌شوند، می‌توان گفت بین اینکه می‌توان در کتاب‌های حدیثی مدارهایی/حلقه‌های مشترکی از این طبقات یافت و تفسیری که می‌توان از پدیده عرضه کرد، تفاوت هست. ینبل نمی‌گوید: «با گردآوری سندهای یک حدیث، هیچ‌گاه حلقه مشترکی در این طبقات نمایان نمی‌شود»، بلکه می‌گوید: «این حلقه مشترک حقیقی نیست»؛^۳ و همان‌طور که خود از کان اشاره کرده، همه کسانی که از پدیده حلقه مشترک برای تاریخ‌گذاری احادیث بهره می‌گیرند، با این تفسیر موافق نیستند.^۴ البته همان‌ها نیز در اینکه چگونه می‌توان تحلیل درستی از این پدیده در طبقه صحابه ارائه کرد که با واقعیت‌های تاریخ در سده نخست هجری هم‌ساز باشد، چندان مطمئن نیستند.^۵ بحث پیشین درباره اشکال دوم هم صادق است: یعنی تعدد مدارها/حلقه‌های مشترک. باز هم باید میان اصل پدیده و تفسیر آن تمایز قائل شویم. بنا بر تفسیر ینبل، اگر حلقه مشترک حقیقی‌ای وجود داشته باشد، یکی بیشتر نیست و آن نیز با تمایز نهادن طریقی که در بردارنده حلقه‌های مشترک فرعی هستند و طرق منفرد، قابل شناسایی است. در تفسیرهای معتدل‌تر از حلقه مشترک، وجود دو یا چند حلقه مشترک در طبقه واحد حاکی از وجود منبعی مشترک دانسته می‌شود که همگی آنها حدیث را از او اخذ کرده‌اند. درستی این موضوع نیز با مقایسه متون تحریرهای مختلفی که از هریک از این حلقه‌های مشترک رسیده و بررسی استقلال یا وابستگی این متون به یکدیگر قابل

1. Ibid, 64-7.

۲ نک: Ibid, 55-7.

۳. برای نمونه، او با تحلیل سندی در حلقه مشترک بودن نافع مولی ابن عمر تردید کرده و آن را غیرحقیقی دانسته است. نک: Juynboll, “Nāfi‘, the *Mawlā* of Ibn ‘Umar”.
 أعمش، زهری و دیگر تابعان صغار در: idem, *ECHH*.

۴ نک: Ozkan, 52, note 56.

۵ نک: Motzki, “Dating Muslim Tradition”, 241-2.

تشخیص است.^۱ دست‌آخر، درباره معادل نبودن مدار و متفرد نیز باید گفت گذشته از تناقضی که در مثال‌های خود اُزکان هست، بی‌توجهی وی به کاربرد متقدمان و متأخران از اصطلاح مدار نیز مزید بر علت شده است. همان‌طور که پیشتر نشان داده شد، کاربرد متقدمان بر تفرد مدار دلالت دارد. اما در دوره متأخر، کوشش شده است دیدگاه‌های محدثان و ناقدان متقدم درباره مدارها و احادیثی که از آنها روایت شده است، تعدیل شود؛ درحالی‌که در متون متقدم اصطلاح مدار عمدتاً با معنای ضمنی منفی درباره راوی و حدیث منقول از وی به کار می‌رفت، شارحان متأخر کوشیدند با گردآوری تحریهای مختلف حدیث مدار را از تفرد خارج کرده و برای حدیث فرد، متابع یا شاهدهی بیابند تا کیفیت حدیث مدار را ارتقا دهند.

از اینها گذشته، شاید اساسی‌ترین اشکال در پژوهش اُزکان آن است که تفسیر حلقه مشترک را به آنچه ساخت و ینبل از این پدیده عرضه داشته‌اند، محدود کرده است.^۲ اما چنان‌که دیدیم، تفسیرها و تبیین‌های رقیب از این پدیده فهمی بهتر از پیوند حلقه مشترک و اصطلاحات حدیثی رایج نزد محدثان مسلمان را ممکن می‌سازد.^۳

نتیجه

پدیده حلقه مشترک نزد محدثان متقدم نیز شناخته بوده است. ساخت و ینبل به این موضوع تصریح کرده و برخی از اصطلاحات حدیثی نظیر: «غریب»، «فرد» و «مدار» را ناظر به همین پدیده دانسته‌اند. مروری بر آثار محدثان نقاد دوران متقدم مؤید این موضوع است. محدثان نقاد تفرد در نقل یا وجود مدار در سندهای حدیث را نشانه عیب و اشکالی در نقل حدیث می‌دانستند و برای سنجش صحت این نقل همه تحریهای آن حدیث را گردآوری می‌کردند و سند آنها را با هم مقایسه می‌کردند، شاید مؤیدی (متابع یا شاهد) برای آن نقل یافت شود. این فرایند در اصطلاح محدثان «اعتبار حدیث» خوانده شده است. موضع محدثان متقدم نسبت به تفرد راوی (یا همان مدار) سختگیرانه بوده و چنانچه در فرایند اعتبار حدیث متابع یا شاهدهی برای حدیث یافت نمی‌شد، آن را «شاذ» یا «منکر» خوانده و کنار می‌نهادند. هرچند این رویکرد

۱. برای تفصیل بیشتر، نک: Motzki, "Dating Muslim Tradition", 251.

۲. البته او در بخش نتیجه‌گیری مقاله یادآور شده است که اگر قرار باشد مدار و حلقه مشترک را معادل بگیریم، باید در فهم ینبل از حلقه مشترک اصلاحات زیادی اعمال کنیم؛ نک: Ozkan, 76-7.

۳. در این باره، نک: آقایی: «پدیده حلقه مشترک».

سختگیرانه، در دوره‌های بعد تعدیل شده است و به شرط ثقه‌بودن راوی، تفرّد وی را مقبول دانسته‌اند. این تفاوت رویکرد میان متقدمان و متأخران، در نحوه کاربرد مدار نیز صادق است. درحالی‌که متقدمان مدار را درباره راوی متفرّد به‌کار می‌بردند، متأخران کوشیدند با گردآوری تحریرهای کمترشناخته از حدیث مدار، آن را از تفرّد خارج کرده و اصطلاحاً برای حدیث فرد متابع یا شاهدی فراهم آورند.

اصطلاح مدار در متون کهن کاربرد دیگری هم دارد که ما را به تفسیر سوم از حلقه مشترک نزدیک می‌کند. در این کاربرد، راویان سرشناس مراکز مختلف حدیثی در اواخر سده نخست هجری و اوائل سده دوم هجری مدار خوانده شده‌اند، چرا که سند روایات در این مناطق به آنان بازمی‌گردد. بر همین مبنا، تفرّد مدار عیبی در احادیث او دانسته نمی‌شود، چراکه در آن دوران هنوز تعدد طرق شکل نگرفته بوده و احادیث صرفاً با طریق منفرد نقل می‌شده است. برعکس، انفراد راویان دوره‌های بعد که دوران بالنگی و شکوفایی حدیث بوده است، موجب قدح در احادیث و حتی خود راوی منفرد دانسته شده است. به عبارت دیگر، اگر فردی حدیثی را از یکی از راویان سرشناس حدیث که شاگردان بسیاری داشته و مجالس درسش شناخته بوده است، به‌طور منفرد نقل می‌کرد، حدیثش را نمی‌پذیرفتند و اگر این کار را تکرار می‌کرد، خودش را هم تضعیف می‌کردند.

با اینکه محدثان مسلمانان و محققان غربی با پدیده‌ای واحد مواجه بوده‌اند و برای تحلیل آن اصطلاحی خاص (مدار/حلقه مشترک) وضع کرده‌اند، اما نحوه مواجهه آنها با این پدیده متفاوت است که این خود به تفاوت رهیافت محققان غربی و محدثان مسلمان به احادیث بازمی‌گردد. محققان غربی تفرّد مدار/حلقه مشترک را شاهدی تاریخی برای شناخت خاستگاه پیدایش و رواج حدیث می‌دانند و بر مبنای آن درباره اصالت و وثاقت تاریخی حدیث نتیجه‌گیری می‌کنند، درحالی‌که محدثان مسلمان و ناقدان متقدم تفرّد راوی را عیب و علتی در حدیث می‌دانستند که مستلزم تحقیق بیشتر و گردآوری شواهد و قرائن مختلف ناظر به صحت و در نتیجه حجیت آن حدیث بود.

کتابشناسی

- آقایی، سیدعلی، «پدیده حلقه مشترک در سندهای روایات: تبیین و تحلیل»، *مطالعات تاریخ اسلام*، سال دوم، ش ۷، زمستان ۱۳۸۹، ۲۵-۵۱.
- همو، «مواجهه محدثان مسلمان با پدیده رشد وارونه سندها»، *صحیفه مبین*، ش ۴۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، ۱۷۵-۲۰۵.
- ابن ابی حاتم رازی، ابومحمد عبدالرحمان، *کتاب الجرح و التعديل*، ۹ جلد، حیدرآباد دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ۱۹۵۲/۱۳۷۱.
- ابن ترکمانی، علاءالدین علی بن عثمان، *الجواهر النقی فی الرد علی البیهقی، ذیل بیهقی، السنن الكبرى*.
- ابن جماعه، بدرالدین محمد بن ابراهیم، *المنهل الراوی فی مختصر علوم الحدیث النبوی*، به کوشش محیی‌الدین عبدالرحمان رمضان، دمشق، دارالفکر، ۱۹۸۶/۱۴۰۶.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی، *العلل المتناهیة فی الأحادیث الواهیة*، به کوشش خلیل میس، ۲ جلد، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۳.
- همو، *کتاب الموضوعات*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، ۳ جلد، مدینه، المكتبة السلفية، ۱۳۸۶-۱۳۸۸/۱۹۶۶-۱۹۶۸.
- ابن حبان، ابوحاتم محمد، *صحيح ابن حبان بترتيب الأمير علاءالدین الفارسی*، به کوشش شعيب ارزؤوط، ۱۶ جلد، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۳/۱۴۱۴.
- همو، *کتاب الثقات*، ۹ جلد، حیدرآباد دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ۱۹۷۳/۱۳۹۳.
- همو، *المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، ۳ جلد، مکه، دارالباز للنشر و التوزيع، [بی تا].
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تلخیص الحبیر فی تخريج أحادیث الرافعی الكبير*، ۴ جلد، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۹/۱۴۱۹.
- همو، *فتح الباری فی شرح صحيح البخاری*، ۱۳ جلد، بیروت، دارالمعرفة، [بی تا].
- همو، *زهوة النظر شرح نخبة الفكر*، به کوشش صلاح محمد محمد عویشه، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۹/۱۴۰۹.
- همو، *النکت علی کتاب ابن الصلاح*، به کوشش مسعود عبدالحمید سعدنی و محمد فارس، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۴/۱۴۱۴.

- ابن حزم اندلسي، ابومحمد علي، *الإحكام في أصول الأحكام*، به كوشش أحمد شاکر، ٨ جلد، قاهره، مطبعة العاصمة، [أبي تا].
- ابن حنبل، احمد، *كتاب العلل و معرفة الرجال*، به كوشش وصي الله بن محمد عباس، ٣ جلد، بيروت، المكتب الاسلامي، ١٩٨٨/١٤٠٨.
- ابن رجب حنبلي، عبدالرحمان بن أحمد، *شرح علل الترمذي*، به كوشش نورالدين عتر، ٢ جلد، [أبي جا]، دارالملاح للطباعة و النشر، ١٩٧٨/١٣٩٨.
- ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمان، *مقدمة ابن صلاح و محاسن الاصطلاح*، به كوشش عائشة عبدالرحمان، قاهره، دارالمعارف، [١٩٩٦/١٤٠٩].
- ابن عبدالبر، أبوعمر يوسف بن عبدالله، *الاستذكار الجامع لمناهج فقهاء الأمصار*، به كوشش سالم محمد عطا و محمد علي معوض، ٨ جلد، بيروت، دارالكتب العلمية، ٢٠٠٠.
- همو، *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد*، به كوشش مصطفى بن أحمد علوي و محمد عبدالكبير بكرى، ٢٤ جلد، مغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧.
- ابن عدى جرجاني، ابواحمد عبدالله، *الكامل في ضعفاء الرجال*، به كوشش سهيل زكار، چاپ سوم با تعليقات يحيى مختار غزوي، ٧ جلد، چاپ سوم، بيروت ١٩٩٨/١٤٠٩.
- ابن قطن فاسي، ابوالحسين علي بن محمد، *بيان الوهم و الإيهام الواقعة في كتاب الأحكام*، به كوشش حسين آيت سعيد، ٦ جلد، رياض، دارالطبية، ١٩٩٧/١٤١٨.
- ابن كثير، ابوالفداء اسماعيل بن عمر، *الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث*، به كوشش احمد محمد شاکر، بيروت، دارالكتب العلمية، [أبي تا].
- ابن مديني، علي بن عبدالله، *العلل*، به كوشش محمد مصطفى أعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٨٠.
- ابن ملقن، سراج الدين أبوحفص عمر بن علي، *البدر المنير في تخريج الأحاديث و الآثار الواقعة في الشرح الكبير*، به كوشش مصطفى أبوالغيث، عبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، ٩ جلد، رياض، دار الهجرة للنشر و التوزيع، ٢٠٠٤/١٤٢٥.
- ابن منده، محمد بن إسحاق بن محمد، *فضل الأخبار و شرح مناهب أهل الآثار و حقيقة السنن*، به كوشش عبدالرحمن عبدالجبار فريوائي، رياض، دارالمسلم، ١٤١٤.
- ابن منظور، جمال الدين، *لسان العرب*، ١٥ جلد، بيروت، دارصادر، [أبي تا].

- ابوداود سجستانی، سلیمان بن أشعث، رسالة الى أهل مكة، در، ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث، به كوشش عبدالفتاح ابوغدة، بيروت، دارالبشائر الاسلامية، ۲۰۰۵/۱۴۲۶.
- ابوداود سجستانی، سلیمان بن أشعث، سنن ابی داود، به كوشش سعيد محمد لحام، ۲ جلد، بيروت، دارالفكر، ۱۹۹۰/۱۴۱۰.
- بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل، التاريخ الصغير، به كوشش محمد ابراهيم زايد، ۲ جلد، بيروت، ۱۹۸۶/۱۴۰۶.
- همو، التاريخ الكبير، ۸ جلد، دیاربکر، [بی نا]، [بی تا].
- همو، صحیح البخاری، ۸ جلد، بيروت، دارالفكر، ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ چاپ افست استانبول، دارالطباعة.
- بوصیری، أحمد بن أبي بكر، اتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، زیر نظر أبوتیمیم یاسر بن ابراهيم، ۸ جلد، ریاض، دار الوطن، ۱۹۹۹/۱۴۲۰.
- همو، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، به كوشش محمد منتقى كشناوی، ۴ جلد، بيروت ۱۴۰۳.
- بیهقی، احمد بن حسین، السنن الكبرى، ۱۰ جلد، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف النظامية، ۱۳۴۴.
- پاکتچی، احمد، «اسناد»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۶۲(-)، ۷۰۹/۸-۷۱۱.
- همو، تاریخ حدیث، تنظیم و ویرایش یحیی میرحسینی، تهران، انجمن علمی دانشجویی الهیات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۸.
- همو، «جرح و تعدیل»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۶۲(-) ۷۲۱/۱۷-۷۳۵.
- ترمذی، ابوعیسی محمد بن عیسی، الجامع الصحیح، به كوشش احمد محمد شاکر و دیگران، ۵ جلد، قاهره، مطبعة مصطفى البابي، ۱۹۳۷-۱۹۶۵.
- همو، الجامع الكبير، به كوشش بشار عواد معروف، ۶ جلد، بيروت، دارالغرب الاسلامي، ۱۹۹۶.
- حاکم نیشابوری، ابوعبدالله محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، به كوشش یوسف عبدالرحمان مرعشلی، ۴ جلد، بيروت، دارالمعرفة، [بی تا].
- همو، معرفة علوم الحديث، به كوشش سيدمعظم حسين، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، ۱۹۸۰/۱۴۰۰.
- حمام، عبدالجواد، التفرد في رواية الحديث و منهج المحدثين في قبوله و رده، دمشق، دارالنوادر، ۲۰۰۸/۱۴۲۹.

- خطيب بغدادى، ابوبكر أحمد بن على، *الجامع لأخلاق الراوى و آداب السامع*، به كوشش محمد عجاج خطيب، ٢ جلد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦/١٤١٦.
- همو، *كتاب الكفاية فى علم الرواية*، به كوشش احمد عمر هاشم، بيروت، دارالكتب العربى، ١٩٨٥/١٤٠٥.
- خطيب حسنى، محمد مجير، *معرفة مدار الإسناد و بيان مكانته فى علم علل الحديث*، ٢ جلد، رياض، دارالميمان للنشر و التوزيع، ٢٠٠٧/١٤٢٨.
- خليلى قزوينى، ابوعلى خليل بن عبدالله، *الإرشاد فى معرفة علماء الحديث*، به كوشش محمد سعيد عمر إدريس، ٣ جلد، رياض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩.
- دارقطنى، على بن عمر، همو، *العلل الواردة فى الأحاديث النبوية*، به كوشش محفوظ الرحمان زين الله سلفى، ١١ جلد، رياض، دارطبية، ١٩٨٥/١٤٠٥.
- ذهيبى، شمس الدين محمد بن أحمد، *سير أعلام النبلاء*، به كوشش شعيب ارنؤوط، ٢٣ جلد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣/١٤١٣.
- همو، *الموقظة فى علم مصطلح الحديث*، به كوشش عبدالفتاح ابوغدة، بيروت، دارالبشائر الاسلامية، ١٤٠٥.
- زبيدى، محمد مرتضى، *بلغة الأريب فى مصطلح آثار الحبيب*، به كوشش عبدالفتاح ابوغدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٨.
- زيلعى، جمال الدين ابومحمد عبدالله بن يوسف، *نصب الراية فى تخريج أحاديث الهداية*، به كوشش محمد عوامة، ٥ جلد، جده، دار القبلة للثقافة الاسلامية، ١٩٩٧/١٤١٨.
- سجستانى، ابوداود سليمان بن أشعث، *رسالة الى أهل مكة، در ثلاث رسائل فى علم مصطلح الحديث*، به كوشش عبدالفتاح ابوغدة، بيروت، دارالبشائر الاسلامية، ٢٠٠٥/١٤٢٦.
- طارق بن عوض الله بن محمد، *الإرشادات فى تقوية الأحاديث بالشواهد و المتابعات*، قاهره، مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٨/١٤١٧.
- طحاوى، احمد بن محمد بن سلامه، *شرح معانى الآثار*، به كوشش محمد زهرى نجار، ٤ جلد، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٩٩٦/١٤١٦.
- عتر، نورالدين، *منهج النقد فى علوم الحديث*، دمشق، دارالفكر، ١٩٨٨/١٤٠٨.

- عراقی، ابوالفضل عبدالرحیم بن حسین، شرح التبصرة و التذكرة، به کوشش عبداللطیف همیم و ماهر یاسین فحل، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۲/۱۴۲۳.
- عقیلی، ابوجعفر محمد بن عمرو، کتاب الضعفاء الکبیر، به کوشش عبدالمعطی امین قلجی، ۴ جلد، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۸/۱۴۱۸.
- عینی، ابومحمد محمود بن أحمد، عمدة القاری شرح صحیح البخاری، ۲۵ جلد، بیروت، دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
- فسوی، یقوب بن سفیان، کتاب المعرفة و التاريخ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، چاپ اول، ۳ جلد، مدینة، مکتبة الدار، ۱۴۱۰.
- قاضی عیاض، ابوالفضل عیاض بن موسی، شرح صحیح مسلم للقاضی عیاض المسمی بإکمال المعلم بفوائد مسلم، به کوشش یحیی اسماعیل، ۹ جلد، منصوره، دارالوفا للطباعة و النشر و التوزیع، ۲۰۰۵/۱۴۲۶.
- کتانی، محمد جعفر، نظم المتناثر فی الحدیث المتواتر، مصر، دارالکتب السلفية للطباعة و النشر، [بی تا].
- لاحم، ابراهیم، «تفرّد الثقة بالحدیث»، الحکمة، ش ۲۴۰ (۲۰۰۴)، ۱۱۷-۱۵۶.
- مزی، یوسف بن عبدالرحمان، تحفة الاشراف بمعرفة الاطراف، به کوشش عبدالصمد شرفالدين (بیروت، المکتب الاسلامی، [بی تا].
- مسلم بن حجاج، الجامع الصحیح، ۸ جلد، بیروت، دارالفکر، [بی تا].
- همو، کتاب التمییز، به کوشش محمد مصطفی أعظمی، ریاض، مکتبة الکوثر، ۱۹۹۰/۱۴۱۰.
- همو، المنفردات و الوجدان، به کوشش عبدالغفار سلیمان بنداری و محمدسعید بسیونی زغلول، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۸/۱۴۰۸.
- ملیباری، حمزه عبدالله و سلطان عکایلة، کیف ندرّس علم تخريج الحدیث: منهج مقترح لتطویر دراسته و توظیف برمجة الحاسب الکی فی الأحادیث النبویه لتحقيق الهدف من التخریج، عمان، دارالرازی، ۱۹۹۸/۱۴۱۹.
- نووی، أبوزکریا محییالدين یحیی بن شرف، التقریب و التیسیر لمعرفة سنن البشیر النذیر، به کوشش محمد عثمان خشت، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۸۵/۱۴۰۵.

- همو، خلاصه الأحكام فی مهمات السنن و قواعد الإسلام، به كوشش حسين إسماعيل جمل، ۲ جلد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۷/۱۴۱۸.
- هيشمی، نورالدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ۱۰ جلد، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۹۸۸/۱۴۰۸.
- يحيى بن معين، تاريخ يحيى بن معين، رواية ابوالفضل عباس بن محمد دورى، به كوشش عبدالله أحمد حسن، ۲ جلد، بيروت، دارالقلم للطباعة و النشر و التوزيع، [بى تا].
- Azmai, M. Mustafa al-, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Oxford Centre for Islamic Studies, 1996; 1st edition, 1985.
- Cook, Michael, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Dickinson, Eerik, *The Development of Early Sunnite HHadīth Criticism*, Leiden, Brill, 2001.
- Homoudi, Fahad A. al-, *On the Common Link Theory*, Ph.D. Thesis, McGill University, 2006.
- Juynboll, G.H.A., "Early Islamic Society as Reflected in its use of *isnāds*", *Le Muséon*, 107:1-2 (1994), 151-94.
- Idem, *Encyclopedia of Canonical HHadīth*, Leiden, Brill, 2007.
- Idem, *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early HHadīth*, Cambridge University Press, 1983.
- Idem, "Nāfi", the *Mawlā* of Ibn 'Umar, and his position in Muslim HHadīth literature", *Der Islam*, 70, (1993), 207-44.
- Idem, "Some *isnād*-analytical methods illustrated on the basis of several woman-demeaning sayings from HHadīth literature", *al-Qantara*, X (1989), 343-83.
- Idem, "(Re)appraisal of some technical terms in HHadīth science", *Islamic Law and Society*, 8 (2001), 303-49.
- Idem, "The Role of *Mu'ammārūn* in the Early Development of the *isnād*". *Wiener Zeitschrift für die Kunde Des Morgenlandes*, 81 (1991), 155-75.
- Motzki, Harald, "Dating Muslim Tradition: A Survey", *Arabica*, 52:2 (2005), 204-53.
- Idem, "Quo vadis *hādīt* Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: 'Nāfi' the *Mawlā* of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim HHadīth Literature," in *Der Islam* 73 (1996): 40-80, 193-231. English version: "Whither HHadīth Studies?", in H. Motzki with N. Boekhoff-van der Voort and Sean W. Anthony, *Analysing Muslim Traditions. Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī HHadīth*, Leiden/Boston, Brill, 2010, pp. 47-124.
- Ozkan, Halit, "The Common Link and its Relation to the *Madār*", *Islamic Law and Society* (2004), 43-77.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.