مطالعات تاریخ اسلام
سال دوازدهم/ شمارهٔ ۴۶/ پاییز ۱۳۹۹

نقدی بر تقریر سنتی از مفهوم نظری «جعل حدیث»

محمدحسن احمدی[۱]

چکیده: مسئلهٔ «جعل» از پدیده‌ها و آسیب‌های مورد بحث در تاریخ حدیث و به‌طور کلی تاریخ اسلام است. نوع نگاه به پدیدهٔ جعل در تقریر سنتی از آن، از پیش‌فرض‌هایی چون «تلقی بسیط»، «ماهیت راه حلی» و «عدم تمایز سنت واقعه و محکیه» در امان نمانده است. واقعیت آن است که شناخت جعل بدون شناخت ساختاری که جعل در آن واقع می شود، امکانپذیر نیست. «انظباط ساختار حدیثی» مبتنی بر عناصری چون «شمول تاریخی»، «محوریّت سند» و «ماهیت گفتاری-نوشتاری» است. در رویکردی انتقادی به تقریر سنتی و در تبیین ضوابط تحلیل جعل در ساختار حدیثی، می‌توان قواعدی چون «عدم تلازم جعل و نقل شفاهی»، «عدم تلازم ضعف و جعل»، «تمایز ارزش‌گذاری از نقل» و «ادعای جعل به عنوان آخرین راه حل» را تقریر کرد. به‌طور کلی تلاش برای انتساب یک گزارش تاریخی به «جعل» به عنوان اولین راه حلّ و مبتنی بر رویکرد حذفی، قابل قبول نیست.

واژه‌های کلیدی: تاریخ اسلام، جعل حدیث، تاریخ حدیث، حدیث ضعیف، نقل شفاهی.

۱ دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی، گروه علوم قرآن و حدیث ahmadi_mh@ut.ac.ir
این مقاله در قالب طرح پژوهشی شماره ۲۸۷۲۷/۱/۰۳ با استفاده از اعتبارات پژوهشی دانشگاه تهران سامان یافته است.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

A Critique of the Traditional Interpretation of the Theoretical Concept of "Fabrication of Hadith"

Mohammad Hasan Ahmadi[1]

Abstract: The issue of fabrication is one of the phenomena and damages discussed in the history of hadith and in the history of Islam in general. The phenomenon of fabrication in the traditional interpretation of it has not emerged from presuppositions such as "simple perception", "nature of solution" and "lack of distinction between tradition of event and the test". The fact is that it is not possible to know such fabrication, without knowing the structure in which fabrication occurs. "Discipline of hadith structure" is based on some elements such as "historical inclusion", "document centrality" and "spoken-written nature". In a critical approach to traditional narration and in explaining the criteria of fabrication analysis in the structure of hadith, some rules such as "lack of connection between fabrication and oral narration", "lack of connection between weakness and fabrication", "differentiation of evaluation from quotation" and "claim of fabrication as the last resort" have been used to solve this problem. In general, it is not acceptable to try to attribute a historical report to fabrication as the first solution and based on the elimination approach.

Keywords: History of Islam, fabrication of hadith, hadith history, weak hadith, interpretation.

1 Assaciat Professor, University of Tehran, Farabi Campus, Department of Quranic and Hadith Sciences ahmadi_mh@ut.ac.ir

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

مقدمه

مسئله «جعل» از پدیده‌ها و آسیب‌های مورد بحث در تاریخ حدیث و به‌طور کلی تاریخ اسلام است. اگر جعل را از مقولهٔ تحریف لفظی قلمداد کنیم، این جعل می‌تواند صورت‌های مختلفی چون جعل در حد جابه‌جایی، اضافه یا حذف یک واژه یا در حد وضع کامل متن یک گزارش و یا انتساب یک متن صحیح با یک سند جعلی، تقریر شود. با توجه به تقسیمات انجام شده، با چهار نوع جعل (معنوی، واژه، متن کامل و سند) مواجه‌ایم. پیش‌فرض آنچه که در مباحث نظری مربوط به جعل و وضع حدیث و تاریخ، معمولاً به آن پرداخته می‌شود، حالت سوم (متن کامل) است. این در حالی است که به نظر می‌رسد آنچه در مقام عمل با آن مواجه‌ایم، غالباً از مقولهٔ حالت اول است. درواقع، در این مقاله به دنبال اثبات آنیم که آنچه باید در مباحث نظری مربوط به جعل مورد توجه باشد، ورود به عرصهٔ واقعیات است نه ذهنیات. بررسی بحث‌هایی که دربارهٔ جعل شده، نشان می‌دهد که بحث جعل، بحثی تئوری است و ارتباط آن با ساختار نقل و میراث حدیثی، ارتباط جزیره‌ای است. همچنین معیارهایی که در تشخیص روایات جعلی گفته شده، به دلیل خطاپذیری برداشت‌های عقلی و فراعقلی بودن محتوای برخی روایات ناکارآمد است و در مقام عمل، نتیجه‌بخش نیست. درواقع از نظر نگارنده بین مفهوم پدیدهٔ جعل –آن‌گونه که در مباحث تئوری به آن پرداخته می‌شود– با واقعیت موجود در تاریخ میراث روایی ارتباط روشنی نیست. به عبارت دیگر، مستندات جعل بیشتر ناظر به فضای ثبوت و نه اثبات‌اند. نمونهٔ این مسئله، استناد به گزارش‌هایی چون «قد کثرت علیّ الکِذابه فمن کذب علیّ ...» (کلینی، ۱۳۶۳: ۶۲/۱) است. ضمن اینکه صدر این روایت یعنی عبارت «قد کثرت علی الکذابه» در منابع اهل سنت نیامده است (مسعودی، ۱۳۸۹: ۲۶).

بدین ترتیب، ادعای جعل ضرورتاً به مفهوم وقوع جعل در ساختار نیست. وقوع جعل به صورت دستبرد به میراث روایی و ادعای جعل روایات در مجموعه روایات به استناد خبر واحد، صرف نظر از لزوم تحلیل چگونگی آن در ساختار نقل، در قالب عنوان «شایعه» تفسیرپذیرتر است. صرف وجود تحذیر و هشدار نسبت به غالیان یا وضّاعین، ضرورتاً نمی‌تواند دلیلی بر وجود وضع و غلو در یک دورهٔ زمانی تلقی شود. وجود هشدار قبل از آنکه دلالت بر وقوع آسیب کند، می‌تواند دلالت بر پیشگیری از

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

آن داشته باشد. بنابراین ادعای فردی مانند مغیرةبن سعید نسبت به جعل بیست‌ویک هزار حدیث در میان احادیث امام صادق(ع)، هم نیازمند اثبات تحقق آن و هم اثبات متأثر شدن منابع رسمی از آن است.

از سوی دیگر تعریف حدیث به «کلام یحکی قول المعصوم (ع) أو فعله أو تقریره» (حدیث سخنی است که قول و فعل و تقریر معصوم(ع) را گزارش می‌کند) (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹: ۱۷۳/۱؛ شیخ بهائی، [بی‌تا]: ۴) و تعاریف مشابه، مبتنی بر درک تمایز میان «حدیث مصطلح» با عنوان «سنت محکیه» از نفس قول، فعل و تقریر معصوم با عنوان «سنت واقعه» است. درواقع «سنت محکیه» سنت واقعه‌ای است که امکان نقل پیدا می‌کند. برای نمونه، مسئلهٔ حجیت خبر واحد و ادله‌ای آن، ناظر به سنت محکیه است که با ادلهٔ اثبات کنندهٔ اصل حجیت روایت متفاوت است. قول به ترجیح روش تفسیر قرآن به قرآن در تفسیر یا بحث عرضهٔ احادیث بر قرآن، ناظر به سنت محکیه است. در موضوع این مقاله نیز باید گفت که آسیب‌هایی چون جعل و وضع در حدیث و تاریخ، ناظر به سنت محکیه است.

البته نکته مهم‌تری که در تعریف حدیث مغفول مانده و با تصویر ما از پدیدهٔ جعل در ارتباط است، «تروک معصوم» (سنت ترکیه) است. این تروک احیاناً نقل هم نشده است و اتفاقاً بخش مهمی از سیره را تشکیل می‌دهد و در فقه کلیدواژگانی چون سیره متشرعه، امضای شارع، دلیل سکوت، عد ردع، ظهور احوالی و غیره ناظر به آن است. درواقع ما با چهار مقوله مواجه‌ایم: قول معصوم، فعل معصوم، ترک معصوم، تقریر معصوم. آنچه کثرت دارد، همان قسم اول (فعل معصوم) است، اما آنچه که کمتر به آن پرداخته می‌شود قسم سوم (ترک معصوم) است.

حال سخن این است که وقتی از جعل سخن می‌گوییم، غالباً کدام یک از این موارد، پیش‌فرض ماست؟ به نظر می‌رسد حالت پیش‌فرض همان حالت نخست است. این در حالی است که بخش مهمی از سنت در حالت دوم و به‌خصوص حالت سوم تعبیه شده است. جالب‌تر آنکه تصور جعل در مرحله دوم و سوم، ظرافت‌های بیشتری نیز پیدا می‌کند؛ چه آنکه جعل در دو سطح امکان تحقق پیدا می‌کند: یکی در سطح صدور روایت (سطح تلقی راوی) و دیگری در همان سطح متداول نقل. اضافه کردن سطح صدور روایت در تصویر

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

صحیح پدیدهٔ جعل بسیار حائز اهمیت است. در این سطح است که سؤالاتی این‌چنین رخ می‌نماید: آیا راوی درک درستی از فعل و ترک معصوم داشته؟ آیا آنچه که به عنوان ترک معصوم نقل کرده، واقعاً از جانب معصوم، متروک بوده است؟ و غیره. با توجه به آنچه که در مورد غلبهٔ قسم سوم و دوم (فعل و ترک) گفتیم، به نظر می‌رسد سطح پیش‌فرض ما در پدیدهٔ جعل باید به صورت جدی به این دو حوزه نیز تسری یابد؛ به‌ویژه آنکه این مسئله در تروک غیرمنقول اهمیت بایسته‌تری پیدا می‌کند.

۱. جعل حدیث و ضابطه‌مندی نقل در حدیث و تاریخ‌نگاری اسلامی

حدیث و گزارش‌های تاریخی به همان میزان که برای مسلمانان مورد توجه بوده، برای خاورشناسان سده‌های اخیر نیز مورد توجه بوده است. پدیدهٔ جعلی که امثال گلدزیهر بر آن پای فشردند و آن را محصول نزاع‌های درونی گروه‌های مختلف فکری سیاسی جامعه آن روز دانستند (گلدزیهر، ۱۳۷۴: ۲۵)، باید در فضای فقه تحلیل و تفسیر شود. او این‌گونه تحلیل کرده است که این گروه‌ها به دنبال آن بودند تا برای اثبات مذهب فقهی خودشان روایت درست کنند و جعل کنند. به عبارت دیگر ابتدا مذاهب را تشکیل دادند و سپس روایت‌سازی کردند. اتفاقاً این تحلیل از تحلیل‌های بومی ما نیز چندان فاصله ندارد و می‌توان گفت با این نگاه، سخن امثال گلدزیهر با امثال اسد حیدر (حیدر، ۱۹۸۰: ۱۵) در مورد مسئلهٔ جعل تفاوت جدی ندارد. از سوی دیگر ادعای جعل در حدیث عمدتاً ناظر به گزارش‌های تاریخی است؛ به همین دلیل تلاش برای پیوند دادن بین جعل مورد ادعا و میراث رسمی –غالباً فقهی– حدیثی شیعی، مغالطه‌ای آشکار است که محصول اندیشهٔ خاورشناسان بدون توجه به ساختار روایی تمدن اسلامی است. البته آنچه در این میان جالب توجه است، آن است که رویکرد انتقادی نسبت به اصالت حدیث، در میان خاورشناسان کمترین نسبتی با بحث‌ها و موشکافی‌های عمیق سندی در میان محققان مسلمان به‌خصوص فقیهان ندارد. در این میان، جالب‌تر آنکه در میانهٔ این دو سوی، شکل‌گیری رویکرد خاصی از مباحث نظری مربوط به جعل و وضع در حوزهٔ میراث حدیثی و تاریخی را شاهدیم. این رویکرد همان حالت جزیره‌ای طرح این مباحث و عدم ارتباط آن با واقعیات غالب تاریخی است.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

بسیاری از خاورشناسان بر مبنای عدم توجه به ساختار حدیث و با تأکید بر شفاهی بودن بنیاد احادیث، به اصالت جعل متمایل شده‌اند. در این میان، سؤال این است که چه تفاوتی بین برداشت از جعل در فضاهای بومی و خاورشناسی وجود دارد؟ واقعیت آن است که شناخت جعل بدون شناخت ساختاری که جعل در آن واقع می‌شود، ممکن نیست. برداشت واقع‌بینانه، معتقد به جعل در ساختار است و برداشت ساده انگارانه، آن را خارج از ساختار تحلیل می‌کند. این حدس خاورشناسان که حلقهٔ مشترک، نشانه جعل است، اتفاقاً در ساختار روایی، حکایت از روشمندی نقل از طریق شیخ اجازه دارد. موتسکی در نقد روش تاریخ‌گذاری مبتنی بر سند نوشته است: «کلیت این استنتاج نادرست است که بگوییم پایین‌ترین حلقهٔ مشترک، در نسل تابعین یا پس از آن، پدید آورنده یا جاعل حدیث است. در بسیاری از موارد، بهتر است این راوی (حلقه مشترک) را یکی از اولین مدوّنان روشمند حدیث بدانیم که مطالب را به‌طور حرفه‌ای در حلقهٔ علمی به شاگردانش القا می‌کرده است» (موتسکی، ۱۳۸۹: ۵۲).

به همین ترتیب، تفرد در نقل نیز قابل تحلیل حدسی و تصور جعل نیست. اتفاقاً تفرد در نقل، در ساختار روایی احیاناً موجب تقویت روایت است و چه بسا نقل متفرد حلقهٔ مشترک از یک راوی ضعیف، موجب تقویت روایت شود یا اینکه مجهول بودن راوی در دوره‌ای خاص (مانند عصر عسکریین که غالباً همراه با اختفا و کتمان شخصیت واقعی بوده است)، بیشتر از قدح، موجب تقویت است.

طرح مسئلهٔ اصالت حدیث در تقریر بومی آن در قالب موضوع‌هایی چون جعل و وضع حدیث، با تقریرهای معاصر که غالباً متأثر از آرای خاورشناسان است، کاملاً متفاوت است و مهم‌ترین ویژگی این تفاوت، در پیش‌فرض ساختارمندی حدیث جلوه‌گر است؛ چنان‌که وجود چند کالای معیوب در مجموعهٔ محصولات یک برند معروف و حتی اعتراف تولیدکننده به این آسیب (معادل تقریر بومی از اصالت حدیث)، با احتمال وجود عیب در یک کالای فاقد شناسنامه (معادل تقریر خاورشناسی از اصالت حدیث) کاملاً متفاوت است. در حالت اول، اعتماد مشتری به کالا در حد مقبول باقی می‌ماند و در حالت دوم، اساساً هیچ اعتمادی در مخاطب ایجاد نمی‌شود؛ حتی اگر کالای خریداری شده توسط او بی‌عیب و نقص از کار درآید. از این روست که تولیدکنندگان معتبر کالای خود را

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

همراه با ضمانت‌نامه می‌فروشند و حتی در مواردی اگر مشتری بتواند نقصی را در محصول نشان دهد، به وی جایزه می‌پردازند. البته نکتهٔ مهم آن است که حتی در صورت معرفی کالای معیوب از سوی مشتری، اعتماد نسبی وی به تولیدکننده کاهش نمی‌یابد.

گفته شده است این تصور که حدیث در فضایی بی‌ضابطه نقل می‌شده، تصوری کاملاً خطا و معلول مقایسهٔ نادرست ساختارهای متفاوت و زمینه آسیب‌های جدی مطالعات حدیثی است. به دنبال این آسیب‌شناسی باید گفت این تصور نیز که وقوع جعل به دلیل ساختار نقل شفاهی، امری بس سهل و آسان می‌نماید، نادرست به نظر می‌رسد. تصور وقوع چنین جعلی، شبیه تصور امکان فروش کالای مسروقه در فضایی ساختارمند است. به همان میزان که احتمال جعلی بودن کالا قابل دفع است، در مواجهه با حدیث نیز احتمالات بی‌پایه و صرفاً حدسی و مبتنی بر فضای غیرساختارمند باید شناخته و دفع شود. در فضای ساختارمند، جعل هم مفهوم متناسب خود را می‌یابد و هر کسی هم نمی‌تواند جاعل حدیث باشد. امروزه نیز جعل خبر صرفاً در فضای ساختاری قابل تحلیل است و شرط بررسی صحت و سقم خبر، نقل خبر از طریق ساختار خبری و خبرگزاری است.

۱-۱. شمول تاریخی ساختار

ساختارمندی نقل، امری مرتبط به کل دوران تمدن اسلامی است. درواقع ساختار حدیثی در دوره‌های متأخر نیز امتداد همان ساختار متقدم بود که به دلیل عادی شدن روال نقل، از اجازات نقل حدیث به اجازات تشریفاتی تعبیر شده است؛ درحالی‌که این تشریفاتی تلقی شدن، نتیجهٔ نهادینه شدن ساختار دوران متقدم در تمامی قرون پسینی است. البته شک نیست که در اصالت‌بخشی به یک اثر، «تعلق به قرون متقدم» یک معیار است؛ به گونه ای که هرچه سند اثر متقدم‌تر باشد، ارزش آن بیشتر است. در علوم متن‌محور، معمولاً چنین ویژگی‌ای وجود دارد؛ به همین دلیل حجم مطالب دانش تاریخ حدیث در قرون متقدم و دوران صدور حدیث و تدوین اولیه، قطورتر است. حوادث ویرانگر نظیر حمله مغول در کنار علل طبیعی موجب از میان رفتن برخی کتاب‌ها و به‌طور کلی قراینی شد که سبب وثوق پیشینیان به احادیث می‌شد و به همین دلیل مشرب «وثوق‌الصدوری» متقدمان که مبتنی بر ساختارمندی حدیث بود، به مشرب «وثوق‌السندی» در دوران متأخر

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

تغییر پیدا کرد؛ زیرا متأخران پس از بهم خوردن این ساختار نمی‌توانستند بسان گذشتگان به صحّت صدور حدیث وثوق پیدا کنند. تفسیر وثوق‌الصدوری از روش متقدمان، مبتنی بر ساختارمندی حدیث و اطمینان به حدیث نقل‌شده در این ساختار است. اصرار بر اختصاص «روش روایی» به دوران متقدم، از این جهت نیز اهمیت دارد که آنچه را که در دوران متأخر با عنوان روش روایی از آن یاد می‌شود، یک تعبیر مسامحه‌ای بدانیم؛ زیرا آنچه در کتاب‌های روایی این دوره دیده می‌شود، بیشتر از آنکه مبتنی بر ساختار نقل روایی باشد، مجموعه‌ای گردآوری شده از روایات است که فقط با هدف در کنار هم قرار دادن مجموعه روایات و حفظ میراث مکتوب و متناسب با ساختار قرون متأخر صورت گرفته است. همین مسئله، زمینهٔ موضع‌گیری‌های متفاوت در مورد کتاب *بحارالانوار* را نسبت به جوامع روایی متقدم فراهم کرده است. البته با این تعبیر که در این کتاب اخبار و احادیث صحیح و ضعیفی دیده می‌شود که مؤلف معیاری در انتخاب آنها نداشته‌است (طباطبائی، ۱۳۹۳: ۵۲۶/۱۵). این رویکرد در تفاسیر روایی این دوره نیز دیده می‌شود و از این جهت قابل نقد است. همین نقد، زمینهٔ بروز مجموعهٔ *التفسیر الاثری الجامع* از آیت‌الله معرفت را فراهم کرده است.

۲-۱. محوریت سند

مطابق با ساختار خاص نقل در قرون اولیه، سند حدیث معیار اصلی وثاقت حدیث به‌ویژه در دوره متقدم به شمار می‌رود. گفتنی است روش روایی متقدمان، امری متفاوت از رویکرد وثوق الصدوری آنهاست. درواقع، روش روایی و محوریت سند منافاتی با انتساب مشرب وثوق‌الصدوری به متقدمان (در مقابل وثوق‌السندی متأخران) ندارد؛ زیرا رویکرد وثوق‌الصدوری به معنای نادیده‌گرفتن سند نیست. اتفاقاً پررنگ بودن مسئله سند در ساختار نقل، موجب می‌شد در قبول و رد روایت، با توجه به دسترسی به قراین صدور، سند روایت مقبول را برگزینند؛ نه اینکه روایت را بدون سند برگزینند.

به هر حال، چه بسا در مقایسهٔ محتوای مقبول بدون سند و محتوای غیرمقبول دارای سند، مورد دوم ارزش بسیار فراتری داشته است. بر همین اساس وجود روایات تکراری در منابع روایی نیز قابل توجیه است؛ زیرا اسناد متعدد می‌توانست ماهیت‌های متفاوتی از یک

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

روایت را خلق کند. درواقع کارکرد اصلی سند، رفع مسئولیت از ناقل آن بوده است. برخی چنین نگاهی را رد می‌کنند و با توجه به روایات نامقبولی که مؤلف کتاب می‌آورد، گفته اند که شاید (طبری) گمان کرده است که بیان سند به تنهایی مسئولیت را از او برمی‌دارد یا از سنگینی آن می‌کاهد؛ درحالی‌که چنین نیست (معرفت، ۱۳۷۸: ۴۳/۲). رفع مسئولیت از محتوا در زمان ما نیز سابقه دارد؛ چنان‌که ابتدای برخی مجله‌های علمی نوشته شده است که مطالب مقالات ضرورتاً منعکس کنندهٔ دیدگاه هیئت تحریریه نیست.

حذف سند از روایت می‌توانست گناهی نابخشودنی باشد. برای نمونه، در مورد *تفسیر* عیاشی، برخی با این توجیه که در این دیار کسی را نیافتیم که دارای سماع و اجازه از مؤلف باشد، اقدام به حذف سندهای این تفسیر کردند که علامه مجلسی(ره) این کار را به «عذر بدتر از گناه» توصیف کرده است (معرفت، ۱۳۷۸: ۱۷۷/۲). تحلیل رخدادها و اصطلاحات حدیثی در قرون متقدم، بیشتر از هر چیز با مسئله سند گره خورده است؛ به گونه‌ای که در تحلیل برخی جریانات حدیثی و سیاسی دوره متقدم نیز بحث سند قابل ردگیری است. موضع‌گیری نسبت به برخی راویان و اخراج آنها، نمونه رخدادهایی است که در فضای محوریت سند قابل تحلیل است. تقابل بین اصحاب حدیث و اصحاب رأی که به عنوان یک تقابل مفهومی شناخته شده، با مسئله سند ارتباط داده شده است.

گفتنی است ضمن توجه به عدم امکان تسری وضعیت یک فضای خاص حدیثی (اعم از مذهب خاص یا موضوع خاص) به سایر فضاها، ضرورت تمایز بین نقل ضابطه‌مند از اصل عمل اِسناد، نباید از نظر دور بماند. بنابراین روشن است که نتیجهٔ بحث در مورد زمان آغاز اِسناد، تأثیر مستقیمی در ساختارمندی نقل روایی، ماهیت گفتاری- نوشتاری آن و محوریت سند در این ساختار ندارد؛ زیرا محوریت سند به معنای تکیهٔ نقل بر اخذ روایت از مسیر مشخص است؛ بدون آنکه ضرورتاً این مسیر مشخص، انعکاسی بیرونی داشته باشد. البته می‌توان گفت اصل اسناد نیز از اختصاصات مسلمانان است که در امم دیگر مانند یهود و نصاری نیست؛ و بر همین اساس ابن‌حزم نوشته است: «نقل الثقه عن الثقه یبلغ به النبی(ص) مع الاتصال، خص الله به المسلمین دون سائر الملل و اما مع الارسال و الأعضال فیوجد فی کثیر من الیهود ولکن لایقربون فیه من الموسی قربنا من محمد بل یقفون بحیث یکون بینهم و بین موسی اکثر من ثلاثین عصرا ... و اما اقوال الصحابه فلایمکن الیهود ان

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

یبلغوا الی صاحب نبی اصلا و لا الی تابع له و لا یمکن النصاری ان یصلوا الی أعلی من شمعون و بولس» (مدیرشانه‌چی، ۱۳۹۷: ۲۴۰).

۳-۱. ماهیت گفتاری- نوشتاری

مقایسه میان تاریخ و تاریخ‌گذاری حدیث و دیگر تاریخ‌های مضاف، نشان می‌دهد که در تاریخ حدیث بیشتر مباحث بر محور کتابت دور می‌زند. سؤال‌هایی مانند اینکه اولین بار چه کسی حدیث را نوشته است؟ یا اولین کتاب‌های حدیثی کدام‌اند؟ یا علل منع کتابت حدیث چیست؟ سؤال‌های رایج در تاریخ حدیث است. از سوی دیگر مسئلهٔ کتابت در قرون متقدم، بیشتر بدان سبب مطرح می‌شود که در کنار نقل شفاهی قرار می‌گیرد. در محافل حدیث‌پژوهی این‌گونه بروز داده می‌شود که روایات از آغاز تا نیمهٔ اول قرن دوم هجری قمری به صورت شفاهی نقل می‌شدند (که البته خاستگاه بیشتر روایات شیعه، خارج از این بازه زمانی است) و از این دوران به بعد بود که نقل شفاهی به کتبی تبدیل شد. رابطهٔ بین نقل نوشتاری و شفاهی در تاریخ حدیث به‌گونه‌ای طرح می‌شود که معمولاً رابطهٔ ترکیب فصلی و مانعةالجمع بین نقل شفاهی و نوشتاری برقرار می‌شود (مغالطهٔ ترکیب فصلی نقل شفاهی و نوشتاری) و براساس همین تلقی، از دو طریق کتابت و نوشتار برای نگهداری از سنت نبوی یاد شده است (الاعظمی، ۱۴۰۰: ۴۳/۱).

به نظر می‌رسد قبل از تحلیل نوشتاری بودن یا شفاهی بودن نقل، تبیین رابطهٔ این دو ضرورت دارد. در تبیین منطقی رابطه باید گفت که اصل در نقل قرون متقدم، نقل شفاهی است که نقل نوشتاری پشتوانه و متمم نقل آن است. درواقع فرایند نقل حدیث فرایندی دوقطبی است و نقل شفاهی و نقل مکتوب در کنار هم این فرایند را سامان می‌دادند. بنابراین در فضای ساختارمندِ نقل حدیث، بنیاد شفاهی داشتن حدیث، به تنهایی نقطه ضعف به شمار نمی‌رود و نقل شفاهی حدیث در طول چنددهه ــ به فرض صحت- نمی‌تواند با فضای نقل شفاهی امروزین مقایسه شود. اساساً و اصالتاً در عصر نبوی اعتبار حدیث به شفاهی بودن آن بود؛ زیرا شنیدن قول و دیدن فعل رسول خدا(ص) مبنا و معیار و حجت و دلیل بر اصالت و اعتبار و حجیت روایت حدیث بود و بعدها کتابت و انتقال کتابی آن موضوعیت پیدا کرد.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

پیش‌فرض اصلی اصالت‌بخشی به کتابت در آن دوره، تلقی ارزش‌گونه از آن در سطح تلقی امروزین است؛ چیزی که قبل از هرگونه پیش‌داوری ناشی از مغالطه مقایسه، باید اثبات شود (شاید براساس همین ساختار اصالت شفاهی است که در مورد چگونگی ورود میراث یهودی در تمدن اسلامی، به منبع مکتوبی برای این گزارش‌های تاریخی اشاره نشده و عمدهٔ گزارش‌ها مبتنی بر نقل راویانی از اهل کتاب چون کعب‌الاحبار است. اینکه امثال کعب‌الاحبار و وهب‌بن منبّه و امثال این راویان ناقل اسرائیلیات، این گزارش‌ها را از چه منابعی و به چه صورتی نقل می‌کردند، خیلی روشن نیست).

نتیجهٔ دیگر اینکه، تحلیل پدیده‌های تاریخ حدیثی باید مبتنی بر اصلاح رابطهٔ نقل شفاهی و نوشتاری باشد. بر این اساس منع تدوین حدیث ضرورتاً نباید به منع کتابت تفسیر شود. از همین جا باید به تفاوت قرآن و کتاب مقدس از نظر ماهیت شفاهی اشاره کرد. قرائت متن کتاب مقدس ـصرف نظر از ماهیت بشری یا وحیانی آن- بسان قرآن کریم، مورد تأکید مستقل نبوده است. این در حالی بود که قرائت متن قرآن کریم و انتقال دقیق این قرائت به نسل‌های پسین، جزئی از میراث اسلامی بوده است. از این رو، کتابت قرآن در زمان خلیفه‌ای خاص مبتنی بر قرائت رایج بوده است، نه آنکه قرائت قرآن در دوره‌های بعدی مبتنی بر نسخه زمان خلیفه باشد؛ ضمن آنکه اساساً متن مکتوب ابتدایی در آن دوره، نمی‌توانست چنان کارکردی داشته باشد. بر همین اساس ادعاهای مختلف ناظر به دستیابی به متون متقدم قرآن با هدف اثبات وثاقت قرآن و غیره، اساساً مبنای صحیحی ندارد.

تصویر نزاع به صورت دو دیدگاه قائل به نگارش در عهد رسول خدا(ص) و پس از آن و آنگاه تلاش برای توجیه ادله هر یک از دو طرف سعی دارد خواسته یا ناخواسته این تلقی را در مخاطب ایجاد کند که کتابت قرآن مبنای اصلی در تحلیل تاریخی این کتاب الهی است. این مورد از مهم‌ترین موارد الهیات تاریخی ماست که به شدت تحت تأثیر تحقیقات بی‌مبنای برخی خاورشناسان قرار گرفته است. این مسئله یعنی عدم اعتقاد به محوری بودن قرائت در مورد قرآن، موجب توجه ویژه آنان به بحث کتابت قرآن و طرح اشکالات مربوطه شده است. هویت اولیه قرائت در مورد قرآن کریم اقتضا می‌کند که دقت‌های معنایی و تأکیدهای کلام با تکیه بر قرائت صحیح تفسیر شود. نوشتار و کتابت قرآن کریم، در خدمت قرائت آن بوده و ساختار نقل متواتر قرآن در قالب ماهیت شفاهی

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

و به پشتوانهٔ نوشتار و کتابت صورت گرفته است. قرآن‌کریم با تکیه بـر هویـت شـفاهی، توسط قرّاء در ساختاری منضبط نقل می‌شده و کتابت آن به پشـتوانهٔ قرائـت آن صـورت می‌گرفته است. این قرائت به صورت متواتر و با تکیه بر قرائت، سینه به سینه منتقل شـده تا امروزه به دست ما رسیده است. از همین رو گفته شده است که: «قرائت حفص، همـان قرائت عامه مسلمانان است؛ زیرا حفص و عاصم، شدیداً به آنچـه کـه بـا قرائـت عامـه و روایت صحیح و متواتر میان مسلمانان موافق بود، پایبند بودند» (معرفت، ۱۳۷۸: ۲۳۵/۲).

بدون هیچ تردیدی جلوهٔ مکتوب قرآن کریم امری منبعث از ماهیت شفاهی آن اسـت که در قالب قرائت از زبان پیامبر اکرم هویت یافته است. این قرائـت مـاهیتی اصـیل دارد که قرآن کریم نیز براساس آن به صورت متواتر در طـول ادوار تـاریخی بـه دورهٔ امـروز منتقل شده است. درواقع، خود قرآن کریم نیز از طریق همین ساختار روایی و بـه صـورت معنعن، در قالب متنی قطعی‌الصدور به دست ما رسـیده اسـت. تفکیـک «وحـی بیـانی» از «وحی قرآنی» و تفکیک آیات هر سوره از یکدیگر و غیره در قرون اولیـه تنهـا بـه مـدد ضوابط ساختار نقل شفاهی صورت می‌گرفته اسـت. از ایـن رو تشـویق‌هـای پیـامبر بـرای کتابت، اهتمام او به یادگیری خط و نوشتن توسط صـحابه و افتخـار بـودن کتابـت وحـی توسط او و مواردی از این قبیل نه تنها نافی اصالت نقل شفاهی نیست، بلکه جایگاه ماهیت نوشتاری را به عنوان تأیید و تقویت کنندهٔ ماهیت گفتاری ترسیم می‌کند. در نگاهی فراتر، حتی می‌توان قرآن کریم را عاملی در توسـعهٔ کتابـت برشـمرد. درواقـع، همـان‌گونـه کـه «القرآن و القرائات متغایران» (معرفـت، ۱۳۷۸: ۲۱۷/۲)، مـی‌تـوان گفـت کـه «القـرآن و الکتابه امران متغایران». نه بین تواتر قرآن و قرائات تلازمی وجود دارد و نـه بـین کتابـت قرآن در یک دوره‌ای خاص و ماهیت قرآن. از این رو تحلیل‌های تاریخ قرآن که مبتنی بـر صرف کتابت است، چیزی جز خروج از موضوع نیست.

اساساً تصور لزوم تطابق گفتار و نوشتار، یکی از پیش‌فرض‌های نادرست اسـت؛ چیـزی که امروزه نیز تفاوت بین لهجه‌های گفتاری و نگارش رسمی، آن را تأیید نمی‌کنـد. شـاید اتکاء زبان فارسی پیشرفتهٔ امروزی به نوشتار و استثنائی بودن مواردی چون «خواهر» است که اصرار دارد نوشتار را مستقل از گفتار ببیند، اما در نوشتار ابتـدایی عربـی و حتـی زبـان انگلیسـی ضـرورتاً تطـابقی بـین ایـن دو نیسـت. از ایـن روسـت کـه در زبـان انگلیسـی

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

«Lessening»، «Writing» و «Speaking» سه حوزهٔ متفاوت از یکدیگرند و یا اینکه در کلماتی چون High school، حروف gh خوانده نمی‌شود. امکان برگردان گفتار به نوشتار با توجه به محدودیت‌های نوشتار را می‌توان به تهیهٔ نقشه مسطح از کره زمین تشبیه کرد.

بر این اساس از نگاه برخی شیوهٔ آموزش قرآن نیز باید منطبق با قرائت باشد و مقوله‌ای به نام خودآموز قرآن به کمک علایم سجاوندی، بیش از هر چیز موجب رواج غلط‌خوانی قرآن کریم شده است. به اعتقاد آنان شیوهٔ آموزش صحیح قرآن، آموزشی است که قرائت‌محور باشد و از آیاتی چون ﴿و إذا قرأ القران فاستمعوا له﴾ (اعراف، ۲۰۴) یا ﴿إذا قرأت القرآن فاستعذ بالله﴾ (نحل، ۹۸) و یا ﴿إقرأ باسم ربک الذی خلق﴾ (علق، ۱) برای اثبات دیدگاه خود کمک می‌گیرند (لسانی فشارکی، ۱۳۹۰: ۴۵). ملاکیت قرائت در معنابخشی به نوشتار به‌گونه‌ای بوده که در قرآن محشّی تشخیص قرآن از غیرقرآن امر دشواری نبوده و بخشی از تلقی‌های تحریف‌گونه نسبت به قرآن کریم، با توجه به همین تفاوت ساختار قابل حلّ بوده است.

۲. ضوابط تحلیل جعل در ساختار حدیثی

با توجه به اصل مسئلهٔ ضابطه‌مندی نقل که زمینه برداشت منطقی از جعل را فراهم می‌کند، لازم است به صورت مشخص قواعد این ضابطه‌مندی به صورت جزئی‌تر تقریر شود.

۲-۱. عدم تلازم نقل شفاهی و جعل

برداشت از ماهیت منابع متقدم روایی، در قالب پیوند «جعل» و «نقل شفاهی» یا «وثاقت» و «کتابت» شکل گرفته است. در زدودن ذهن از این مغالطه، بازنگری در تصویر کتابت و جایگاه آن در گذشته و تصویر ضابطه‌مندی از نقل شفاهی در قرون اولیه لازم است. اتفاقاً آسیب جعل با توجه به فضا و ساختار نقل حدیث و ضابطه‌مندی نقل شفاهی در قرون اولیه، بیشتر از آنکه متوجه نقل شفاهی باشد، با توجه به ابتدایی بودن کتابت و عدم تکامل شکل حروف و علایم سجاوندی، متعلق به نقل مکتوب بوده است. بنابراین اطمینانی که از نقل شفاهی ممزوج به نقل نوشتاری به دست می‌آمده، هیچ‌گاه از نقل مکتوب به دست نمی آمده است؛ به همین دلیل آنها تأکید می‌کردند: «کسانی که علوم خود را از

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

دفاتر می‌گیرند، دچار اشتباهاتی می‌شوند؛ زیرا از روایت شنیده شده ناآگاه‌اند» (شوئلر،۱۳۹۱: ۹۰). حتی در مواردی به منظور ضعیف نشدن حافظه، از نوشتن اکراه داشتند. در کتاب *تقیید العلم* خطیب بغدادی، بابی با عنوان «خوف الاتکال علی الکتاب و ترک الحفظ» وجود دارد که در ضمن آن به این گزارش اشاره شده است که «بئس المستودع العلم القراطیس» (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴: ۵۸)

«تلازم عدم وثاقت و نقل شفاهی» یا «تلازم وثاقت و کتابت» و در نظر گرفتن ارزش حداکثری برای نوشتار و سامان دادن مقام استدلال براساس آن، پیش‌فرض هر دو دیدگاه نوشتارمحور و شفاهی‌محور است. در عین اینکه «آسیب‌پذیر بودن نقل شفاهی» یا «تلازم وثاقت و کتابت» پیش‌فرض مقدمهٔ دوم استدلال قیاسی خاورشناسان قرار گرفته است، اما روشن است که ردّ دیدگاه شفاهی‌محور از طریق اثبات وجود منابع مکتوب، در عمل به معنای پذیرش مبنای «تلازم وثاقت و کتابت» است.

قابل توجه است که دیدگاه شفاهی‌محور غالباً متأثر از خاورشناسان متقدم چون گلدزیهر و شاخت و مبتنی بر یک استدلال قیاسی، به این صورت است که بنیاد حدیث، بنیادی شفاهی است (مقدمه اول) و بنیاد شفاهی آسیب‌پذیر است (مقدمه دوم). پس وثاقت حدیث محل تردید است. نتیجهٔ این رویکرد، القا و ایجاد تردید در وثاقت احادیث است. طولانی‌شدن دورهٔ نقل شفاهی در سده‌های نخست و به‌ویژه مهم‌ترین بخش آن یعنی دورهٔ صدساله منع تدوین حدیث، عامل مهمی در عدم وثاقت جوامع حدیثی شمرده شده است. البته مجرای بروز چنین تحلیلی احادیث اهل سنت است. اتفاقاً این تحلیل با تحلیل‌های بومی کسانی چون اسد حیدر در مورد مسئلهٔ جعل فاصلهٔ چندانی ندارد (حیدر، ۱۹۸۰: ۱۵). از این رو برخی تکیه داشتن میراث حدیثی شیعه بر سنت مکتوب و اتصال اسناد و نظارت اهل بیت بر عموم مکتوبات حدیثی را عامل محدودتر شدن پدیدهٔ وضع و جعل در مقایسه با حدیث اهل سنت می‌دانند. بر همین اساس پیراستن منابع روایی شیعه از احادیث جعلی را در مقایسه با اهل سنّت دارای ضرورت کمتری می‌دانند. آنان گسترش حوزه اصطلاحات حدیثی در اهل‌سنّت برخلاف شیعه را فرایندی برای مواجهه با همین آسیب‌های بیشتر تفسیر می‌کنند.

به هر تقدیر تصور تلازم وثاقت و کتابت، ناشی از عدم درک ساختار نقل حدیث و

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

همسان‌انگاری جایگاه کتابت در گذشته و امروز است. البته نه نقل شفاهی لزوماً نشانهٔ عدم وثاقت بوده و نه نقل مکتوب تلازمی با وثاقت داشته است. از نقطه نظر هر دو دیدگاه، نقل شفاهی همراه با آسیب جعل است. این تلقی از نقل شفاهی که نتیجهٔ همسان انگاری تاریخی است، یک نوع مغالطهٔ ساختاری است. بخشی دیگر از تصور ایجاد تلازم بین جعل و نقل شفاهی نیز ناشی از تصور تلازم نقل مسموع (Heard) و نقل شفاهی (Oral) (مغالطهٔ تلازم نقل مسموع و نقل شفاهی) است که شالودهٔ آن غیرساختارمندی و آسیب پذیری نقل شفاهی و عاری بودن آن از کتابت است؛ زیرا در این ساختار غیرمنضبط امکان هرگونه دخل و تصرف، نسیان، جعل و غیره هست.

واقعیت آن است که تعابیری چون «سمعتُ»، «اخبرنی» و «حدثنی» در ساختار نقل روایی ضرورتاً به معنای نقل صرف شفاهی نیست. صرف نظر از اشارهٔ هر یک از آنها به نوع نقل شفاهی، می‌تواند ناظر به دقت محدث در نقل روایت باشد. این‌گونه تعابیر با توجه به فضای متن آن، بیشتر بر این نکته تأکید دارد که نقل راوی از طریق «وجاده» یا فقط نسخه‌برداری نیست و به دنبال نوعی اعتمادسازی و القای این امر است که واسطه‌ای بین راوی و شیخ حدیثی نبوده است. درواقع، عدم اشاره به متن مکتوب به معنای نبودن نیست، بلکه به معنای مسئله نبودن آن است و درواقع، «سمع» نسبت به نقل شفاهی یا نقل مکتوب، لااقتضاء است. عدم جمود بر معنای لغوی ریشه «سمع» امر غریبی نیست. در آیه ﴿لو کنا نسمع أو نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر﴾ (سوره ملک، آیهٔ ۱۰) نشنیدن به معنای قبول نکردن است، اما از آنجایی که معمولاً برای قبول چیزی، گوش از مهم‌ترین عضوی است که تلقی اوامر از طریق آن صورت می‌گیرد، تعبیر «سمع» به‌کار رفته است؛ ضمن آنکه برخی معتقدند در منابع عربی کلاسیک، تعابیری مانند «شفاهاً» یا «الروایة الشفاهیه» یا تعبیر «کتابتاً» در مقابل «شفاهیه» یا «الروایة الکتابیه» وجود ندارد (شوئلر، ۱۳۹۱: ۳۹). با وجود این، وقتی چنین تعابیری وجود ندارد، پس نمی‌توان تعبیر «سمع» را حمل بر نقل شفاهی کرد.

۲-۲. عدم تلازم «ضعف» و «جعل»

اشاره شد که ارزش‌گذاری حدیث و تنویع به صحیح و ضعیف، امری متمایز از نقل حدیث

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

است. این ارزش‌گذاری‌ها از سوی دیگر متمایز از مسئله مقبول و مردود بودن روایت نیز است. دید انتقادی نسبت به سند حدیث، به ندرت می‌تواند طرد یک روایت را به دنبال داشته باشد. می‌توان ادعا کرد که چنین کارکردی بسیار نادر است؛ چنان‌که براساس «المناقشه فی اسناد الکافی حرفة العاجز» (خویی، ۱۴۱۳: ۸۱/۱)، طرد روایت به دنبال نقد متنی بسیار شایع‌تر است؛ به‌گونه‌ای که طرد روایت از نظر سند، می‌تواند تنها قرینه‌ای برای طرد متنی روایت و در نهایت طرد خود روایت باشد. ضمن آنکه هر حدیثی بسته به نوع نقدی که به آن صورت می‌گیرد، با توجه به مدلول و موضوع آن و با توجه به درجهٔ قوت و اعتبارش، کارکرد خاصی پیدا می‌کند و از این رو، مسیر خاصی را برای استنباط کننده ترسیم می‌کند. برای مثال، اگر سند روایت ضعیف باشد و ما درصدد استنباط حکم فقهی باشیم، در دوران بین رد روایت و یا حکم به استحباب مدلول آن، جانب دوم ترجیح داده می‌شود؛ چنان‌که مضمون احادیث «من بلغ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۶/۲) چنین ترجیحی را تأیید می‌کنند. در نهایت نقد سندی حدیث، تنها حلقه‌ای از فرایند اعتبارسنجی روایت است. با این وضعیت، فرایند نقد سند، قرینه‌ساز است نه تصمیم‌ساز.

به عبارت دیگر، ارزش‌گذاری حدیث ضرورتاً ارتباطی با مقبول و مردود بودن حدیث ندارد؛ مانند اینکه عینکی بودن فرد با رنگ لباس او هیچ ارتباطی ندارد. در ساختار خرید و فروش امروزی نیز تولید کنندهٔ کالا خودش رتبه و درجه کالا را تعیین می‌کند، اما این مسئله ضرورتاً به معنای لزوم خرید رتبهٔ بالا توسط مشتری نیست. «ضعف» نیز اصطلاحی در ارتباط با سند است و تلازمی با اصطلاح جعل در حوزه رد و قبول براساس متن ندارد. چه بسا روایت ضعیفی مورد قبول واقع شود و روایت صحیحی مورد توجه هیچ یک از عالمان قرار نگیرد (بحرانی، ۱۴۰۳: ۳۳۷/۲۳). بنابراین رابطه و نسبت منطقی حدیث جعلی و حدیث ضعیف، عموم و خصوص من‌وجه است. از این رو ایجاد همسانی میان اصطلاح «صحیح» و «مقبول» چه براساس تعریف شیعه و چه براساس تعریف اهل سنّت از اصطلاح «صحیح» قابل تأمل است. بی‌توجهی به این مسئله است که نزاع بین موافقان و مخالفان اجتهاد رجالی را بی‌حاصل کرده است؛ زیرا دو طرف این نزاع به این مسئله توجه نکرده‌اند که مبنای نقل قرون متقدم، متکی به سند بوده‌است و تأکید صاحبان کتب اربعه بر صحیح بودن روایات، ضرورتاً ناظر به رد و قبول نیست و حداقل آن است که کارکرد فقهی داشته باشد.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

البته ناگزیر باید اعتراف کرد که بار معنایی واژه «صحیح» و اشتراک لفظی، به سختی مانع از قبول چنین تمایزی می‌شود و ذهن به صورت ناخواسته مثلاً واژه «الصحیح» در عنوان کتاب بخاری را به معنای «مقبول» تفسیر می‌کند؛ حال آنکه از نظر بخاری این اصطلاح شروط خاصی دارد.

۳-۲. تمایز ارزش‌گذاری از نقل

یکی از پدیده‌هایی که صرفاً در ارتباط با سند حدیث قابل تحلیل است، نظام ارزش‌گذاری حدیث است. بیشتر اصطلاحات حدیثی به‌ویژه اصطلاحات رایج، از قبیل صحیح، حسن، موثق، قوی و ضعیف چنین وضعیتی دارند. نظام ارزش‌گذاری در ساختار روایی، مبتنی بر سند و در عین حال مبتنی بر تفکیک فرایند «ارزش‌گذاری» از «نقل» است. تمایز ارزش گذاری از نقل، به معنای اولویت داشتن شفافیت طریق نقل بر گزینش هنگام نقل در ضمن رعایت کف و حداقل شرایط نقل است. شبیه اینکه امروزه در معاملهٔ یک کالا، توجه اولیه خریدار به اصیل بودن کالا از نظر نوع برند و ارتباط فروشنده با محل تولید کالا معطوف است. نوع اطمینان خریدار نسبت به کالا، با توجه به تفاوت نوع فروشنده، می‌تواند متفاوت باشد، اما به هر حال کالا به عنوان نیاز خریدار معامله می‌شود. مهم این است که در صورت جعلی‌بودن کالا، امکان رهگیری آن وجود دارد. بدین ترتیب، گزینش روایات جوامع حدیثی متقدم، چیزی جز اصرار بر تطبیق این منابع بر ساختار فعلی نیست؛ حال آنکه این کتاب‌ها براساس ساختار روایی پدید آمده‌اند. چنین گزینش‌هایی ناشی از عدم توجه به مبانی ساختاری است. همزمانی رجال‌نگاری در کنار حدیث‌نگاری توسط یک محدّث، مسئلهٔ «نقل ضعاف از ثقات» و بالعکس، «توثیقات عام و خاص»، قاعده «جبران ضعف به واسطه شهرت»، قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح»، «اخبار علاجیه» و اساساً امکان بررسی و اجتهاد سندی، از مواردی است که مفهوم تمایز ارزش گذاری از نقل و به‌تعبیر بهتر، اولویت نقل نسبت به ارزش‌گذاری را روشن‌تر می‌کند. بر مبنای استقلال نقل از ارزش‌گذاری می‌توان گفت نقد تفاسیر متقدم به سبب کثرت نقل روایت چندان موجه نمی‌نماید. شیخ محمد عبده نیز گفته است: «اگر افراط جنون‌آمیز طبری در نقل روایت نبود، این‌گونه روایات سست و ناروا که موجب بدبینی و تمسخر

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

دیگران و نمایانگر بی‌مایگی است... نمی‌نوشت» (رشیدرضا، ۱۹۹۰: ۲۹۸/۱۳).

البته واقعیت آن است که این‌گونه نقد با این شدت و توصیف طبری به جنون، قابل تأمل است و اصرار بر بی‌مسئولیت نشان دادن مفسران متقدم، قبل از هرچیز نیازمند واکاوی صحیح ساختار روایی دوران متقدم است. اساساً بر مبنای تمایز ارزش‌گذاری از نقل، نقل روایت ضرورتاً به معنای اعتقاد مؤلف به محتوای روایت نیست. رویکرد محدثی چون صاحب *من لا یحضره الفقیه* در آوردن روایاتی که به صحت آنها اعتقاد دارد (صرف نظر از اقتضائات خاص فضای فقهی)، می‌تواند نشان دهندهٔ تفاوت رویکرد وی با روش روایی باشد و یا تلاش برای تغییر ساختار نقل روایی متداول تفسیر شود. نگارش کتاب‌های اعتقادی به صورت مجزا از کتاب‌های روایی، حاکی از متمایز شدن تدریجی این کتاب‌ها از ساختار روایی است؛ چنان‌که روایت مشهور «خُذُوا بِمَا رَوَوْا وَ ذَرُوا مَا رَأَوْا» (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۳۸۹) در مورد بنوفضال نیز می‌تواند نمونهٔ این تمایز باشد.

۴-۲. ادعای جعل، آخرین راه حل

با وجود کم ارتباطی مباحث نظری و واقعی مربوط به جعل، اما ادعای «جعل حدیث» همواره راه حلی در تحلیل گزارش‌های تاریخ حدیثی بوده است. کم نیست بررسی‌های روایی و تاریخی در مورد یک موضوع که در نهایت، بحث به این جمله تکراری می‌انجامد که «این گزارش جعلی است» یا دست‌کم اینکه یکی از احتمالات و راه‌ها برای حل مشکل فهم روایت، به ادعای جعلی بودن آن ختم می‌شود. متأسفانه! مقدمات رسیدن به چنین راه حلی -به‌خصوص در فضاهای غیرفقهی- آن‌قدر آسان فرض شده است که این مجال را به هر کس می‌دهد تا با درک کمترین تنافی بدوی بین مدلول تلقی شده از روایت، با آنچه که خودش با عنوان بداهت‌های عقلی، تاریخی و غیره فرض کرده است، اقدام به طرح ادعای جعل کند. برای مثال، روایات تحریف‌نما با همین رویکرد مورد نقد واقع می شوند. برخی مجموعهٔ این روایات (از عامه و خاصه) دربارهٔ تدوین قرآن پس از وفات پیامبر(ص) را جعلی می‌دانند. با این توضیح که جعل از ناحیه عامه به سبب بیان فضل خلفا و از ناحیه خاصه نیز نقل روایات جمع قرآن به دست حضرت علی(ع)، به گونه‌ای است که از آن انکار نسبت به خلیفه استفاده می‌شود. البته واقعیت آن است که نوع گزارش

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

روایت که خالی از تأثیر برداشت برداشت‌کننده نیست، در هویت‌پردازی انگارهٔ تحریف، بیشتر از پدیده جعل اصطلاحی قابل دقت است. پدیده انتقال در روایات که از آن با عنوان روایات منتقله یاد می‌شود، بخشی از این فرایند است.

در مواجهه با یک گزارش، ممکن است گزارش به یکی از دو صورت سیاه و سفید دیده شود؛ یعنی یا باید آن را قبول یا رد کرد. چنین رویکردی در مواجهه با گزارش تاریخی را «رویکرد حذفی» می‌نامیم. رویکرد حذفی به این معناست که اولین و مهم‌ترین راه حل در مواجهه با یک گزارش و روایت، خارج کردن آن از مجموعهٔ روایات و گزارش‌های مرتبط باشد. عدم نقل روایت مسموع توسط راوی براساس رویکرد حذفی، در ساختار نقل روایی کمتر مورد توجه بوده است. اساساً در این ساختار، انضباط یک راوی به دقت او در نقل دقیق روایت همراه با سند آن و عدم حذف روایت به سبب ضعف سندی است. از همین رو نوع نقدی که به رویکرد روایی در تفاسیر روایی متأخر وارد است، به تفاسیر متقدم به سبب پایبندی آنها به ضوابط نقل روایی در آن دوره، وارد نیست. برای نمونه، آیت‌الله معرفت در مورد *تفسیر صافی* نوشته است: «شایسته فقیه ناموری چون فیض آن نبود که روایاتی این‌گونه را در تفسیر خود بیاورد» (معرفت، ۱۴۱۸: ۲۰۹/۲)؛ یا اینکه در مورد *تفسیر نور الثقلین* این توجیه مفسر را که «مقصود من از بیان روایات مخالف اجماع امامیه، بیان عقیده نیست بلکه آن است که مخاطب بداند این روایات چگونه و از چه طریقی نقل شده است ...» کافی ندانسته و این شیوه یعنی در هم‌آمیختن سره و ناسره در این تفسیر را به شدت نکوهش کرده است (معرفت، ۱۴۱۸: ۲۱۶/۲). البته حذف و گزینش براساس متن، در فضاهای فقهی قابل ردگیری است؛ به همین دلیل عالمی چون شیخ صدوق(ره) روایاتی را آورده که طبق آنها فتوا داده و به آنها اعتقاد داشته است.

یکی از توجیهاتی که می‌توان برای نقل روایات موسوم به «اسرائیلیات» در غالب تفاسیر متقدم پیدا کرد، همین مسئله است. از نگاه محققان امروزی، اسرائیلیات نقطهٔ مشترک آسیب تفاسیر روایی است. بر همین اساس، تفسیری مانند مقاتل‌بن سلیمان (متوفای ۱۵۰) و تفسیر *جامع البیان* طبری (متوفای ۳۱۰) با وجود جایگاه ویژه آنها در میان محققان،[۱] از نقل

[۱] آیت‌الله معرفت در مورد *تفسیر مقاتل* نوشته است: یکی از کهن‌ترین و سرشارترین ذخایر میراث فرهنگ اسلامی است (معرفت، ۱۴۱۸: ۱۵۵/۲).

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

اسرائیلیات ابایی نداشته‌اند (دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰: ۱۲۵). از نگاه برخی، پذیرفتن رواج این اندازه از روایات بی‌اساس و اسرائیلیات گزاف و خرافی و در اختیار همگان گذاشتن آنها، شاید گناهی نابخشودنی باشد (معرفت، ۱۴۱۸: ۱۶۳/۲).

رویکرد حذفی، رویکردی متفاوت با آن چیزی است که باید در تحلیل منابع متقدم در نظر داشته باشیم. به‌طور کلی تلاش برای انتساب یک گزارش تاریخی به «جعل»، به عنوان اولین و آخرین راه حل، نتیجهٔ یک رویکرد حذفی است. نتیجهٔ این رویکرد، نگارش‌هایی چون *الصحیح من الکافی* است که به شدت قابل تأمل است. در فقه به دلیل نبود رویکرد حذفی، تنومند شدن استنباطات فقهی را شاهدیم. برای نمونه، فقه المعاملات با وجود گستردگی مطالب آن، بر پایهٔ روایات اندکی استوار شده است. البته پیش‌فرض ساختار مندی حدیث، در نزاهت فقه از این رویکرد بی‌تأثیر نیست. علم رجال و درایه و برای نمونه، اخبار علاجیه نمونهٔ قبول این پیش‌فرض است. این مسئله با توجه به اصالت دیرینهٔ فقه و نوپدید بودن برخی دانش‌های حدیثی که مسئلهٔ اصلی آنها تردید در این ساختارمندی است، قابل توجه است. البته پیراستگی فقه از رویکرد حذفی، ناظر به اصل نظام فقهی و ارتباط آن با مجموعه روایات است و الا در مقام استنتاج فقهی، با توجه به ماهیت رفتاری فقه، چاره‌ای جز قبول یا رد یک روایت نیست. بنابراین سخن از کمبود یا نبودن منابع نیست و چه بسا دقت عالمان علوم تجربی بسان فقها در این منابع، نتایج قابل توجهی را در حوزه تفسیر علمی به بار آورد.[۱]

بنابراین آنچه مسئلهٔ اصلی در مورد حدیث است، بیش از آنکه ناظر به سند حدیث باشد، مربوط به محتوای حدیث است. یعنی بر فرض اثبات صدور حدیث و حتی اثبات

---

[۱] «تفسیر علمی» در دو قالب کلی نگاه ابزاری (استخدام علوم در فهم بهتر آیات) و منبعی (استخراج علوم از قرآن) تبیین شده است. براساس نگاه منبعی، رویکرد علمی مصطلح، در بهترین حالت چیزی جز همان اعجاز علمی قرآن و نوعی تفسیر موضوعی و در بدترین حالت نیز روشی جز نوعی تحمیل یافته‌های بشری بر قرآن کریم و تفسیر به‌رأی نیست که نوعی ظاهری‌گری و سلفی‌گری است. ظهور چنین رویکردی به تفسیر علمی، می‌تواند به رسوخ نوعی «عوام‌زدگی در تفسیر» تفسیر شود. رویکردی انسدادی که خاستگاه اصلی آن، مواجهه با رشد صنعتی غرب و واکنشی برای نشان دادن عدم تعارض قرآن با علم است. درحالی‌که چنین رویکردی در دوره اوج تمدن اسلامی و بروز دانشمندانی چون خوارزمی، زکریای رازی، ابن‌سینا و غیره، مبنای شکل‌گیری تمدن عظیم اسلامی نبوده است. مهم‌ترین آسیب این رویکرد در تفسیر قرآن، نوعی سکولاریسم دینی و تصور تعارض عقل و وحی و یا حداقل تفکیک بین آن دو است. براساس این نوع نقد، نگاه دیگری به تفسیر علمی قابل طرح است و آن مبتنی بر علم بودن قرآن است. در این رویکرد، همه آیات قرآن، حتی اگر ناظر به آیات علمی اصطلاحی نباشد، موضوع تفسیراند.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

جهت صدور، مسئله آن است که با توجه به فاصلهٔ زمانی از صدور حدیث و از بین رفتن قراین صدور و فضای متن، برداشت از حدیث چگونه است. البته این رویکرد، برخلاف رویکرد رایج است که در آن معمولاً نقد سندی و انتساب به جعل، اولین راه حل است. درحالی‌که در فضای ساختارمند، انتساب به جعل، آخرین راه حل است. درواقع، با توجه به ساختار، مشکل اصلی در مواجهه با متون، فهم آنهاست نه اصالت آنها. البته توسعهٔ جعل به تحریف معنوی و تغییر فضای متن، نوعی ورود به حوزه فهم متن است. در مواجهه با خاورشناسان نیز بی‌مبنایی در فهم متون، آسیب رایج پژوهش‌های بومی است؛ به‌طوری که اولین و آخرین حربه، انتساب گزارش‌های مورد استناد آنان به جعل است. ضمن آنکه بر فرض پذیرش جعل، باید دانست که این امر آغاز راه است. درواقع انتساب به جعل، تنها صورت مسئله را پاک می‌کند، اما این فرایند ادامه پیدا می‌کند و این سؤال جدی مطرح می‌شود که چرا این جعل صورت گرفته و انگیزهٔ جعل چه بوده است؟ به همین دلیل در حوزهٔ اثبات اصالت حدیث، نوع برداشت از گزارش‌های تاریخی و قواعد فهم متن ضرورتی اجتناب‌ناپذیر دارد.

نتیجه‌گیری

جعل حدیث پدیده‌ای است که ارتباط میان فضای ذهنی و واقعی آن نیازمند تقریری نو است. «تلقی بسیط»، «ماهیت راه حلی» و «عدم تمایز سنت واقعه و محکیه» نمونه‌ای از پیش‌فرض‌هایی است که بر تقریر سنتی از مفهوم جعل سایه افکنده است. در سایهٔ اصلاح این پیش‌فرض‌ها، نقدهای جدی به این تقریر سنتی وارد است. «شمول تاریخی»، «محوریّت سند» و «ماهیت گفتاری- نوشتاری» مهم‌ترین مبنای این مقاله در تقریر جدید از مفهوم جعل است. بر همین اساس، نتیجهٔ نقدهای جدی به تقریر سنتی به پدیده جعل در مواردی چون «عدم تلازم جعل و نقل شفاهی»، «عدم تلازم ضعف و جعل» و «تمایز ارزش‌گذاری از نقل» قابل احصا است. نتیجهٔ اصلی این مقاله آن است که پدیده جعل نمی‌تواند بدون توجه به ساختار روایی تحلیل شود. از سوی دیگر، ادعای جعلی بودن یک گزارش نیز همیشه باید به عنوان آخرین راه حل در مواجهه با یک روایت یا گزارش تاریخی مورد نظر باشد.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]

منابع و مآخذ

- ابن‌حجر عسقلانی، شهاب‌الدین (۱۳۷۹)، *فتح الباری*، ج ۱، بیروت: دار المعرفة.
- الاعظمی، مصطفی (۱۴۰۰)، *دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینه*، بیروت: المکتب الاسلامی.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۰۳)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، ج ۲۳، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- حیدر، اسد (۱۹۸۰)، *الامام الصادق و المذاهب الاربعه*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- خطیب بغدادی، ابوبکر (۱۹۷۴)، *تقیید العلم*، بیروت: دار احیاء السنة النبویه.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، ج ۱، تهران: مرکز نشر الثقافة الإسلامیة.
- دیاری بیدگلی، محمدتقی (۱۳۹۰)، *آسیب‌شناسی روایات تفسیری*، تهران: سمت.
- رشید رضا، محمد (۱۹۹۰)، *تفسیر المنار*، ج ۱۳، قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.
- شوئلر، گریگور (۱۳۹۱)، *شفاهی و مکتوب در سده‌های نخستین*، ترجمهٔ نصرت نیل‌ساز، تهران: حکمت.
- شیخ بهائی، محمدبن حسین‌بن عبدالصمد [بی تا]، *الوجیزه فی علم الدرایه*، چاپ سنگی.
- شیخ طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۱)، *الغیبه*، بیروت: دار المعارف الاسلامیة.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۳ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۵، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۳)، *الاصول من الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- گلدزیهر، ایگناس (۱۳۷۴)، *مذاهب التفسیر الاسلامی*، قاهره: مکتب الخانجی.
- لسانی فشارکی، محمدعلی (۱۳۹۰)، *آموزش زبان قرآن*، تهران: نشر زینی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، ج ۲، بیروت: مؤسسة الوفا.
- مدیرشانه‌چی، کاظم (۱۳۹۷)، *علم الحدیث*، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین.
- مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۹)، *وضع و نقد حدیث*، تهران: سمت.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۸)، *التمهید فی علوم القرآن*، ج ۲، قم: انتشارات التمهید.
- ..... (۱۴۱۸)، *التفسیر و المفسرون*، ج ۲، مشهد: الجامعة الرضویه.
- ..... (۱۳۸۷)، *التفسیر الاثری الجامع*، قم: انتشارات التمهید.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.46.1.3]