

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۵

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۷-۳۲

بررسی و تحلیل معیارهای طبرسی در نقد متنی احادیث تفسیری

حمیدرضا فهیمی تبار*

مهدی آذری فرد**

◀ چکیده

حدیث از جمله منابع تفسیر اجتهادی و تنها منبع تفاسیر روایی است؛ بدین سبب تفاسیر قرآن اغلب خالی از روایت نبوده و از جمله منابع روایی محسوب می‌شوند. مجمع‌البیان اثر فضل بن حسن طبرسی یکی از تفاسیر امامیه و دایرةالمعارف علوم قرآنی و تفسیری است. در این تفسیر، روایات امامیه و اهل سنت و اقوال مفسران پُرشمار است. مفسر فقط به نقل روایت بسنده نکرده و در مواردی به نقد روایات نیز پرداخته است. این نوشتار در پاسخ به این پرسش که طبرسی در نقد متنی روایات از چه معیارهایی بهره برده، نوشته شده است. در این پژوهش با روش کتابخانه‌ای، توصیفی و تحلیلی نشان داده شده است که مفسر با استناد به معیارهای قرآن، سنت قطعی، عقل، تاریخ قطعی، اصول اعتقادی، و مبانی فقهی امامیه، به نقد متنی روایات تفسیری پرداخته و آیات دال بر عصمت انبیا، معیار قرآنی او در نقد اغلب روایات تفسیری مرتبط با داستان انبیاست.

◀ **کلیدواژه‌ها:** روایات تفسیری، معیارهای نقد، مجمع‌البیان، طبرسی.

* استادیار دانشگاه کاشان، نویسنده مسئول / h_fahimitabar@yahoo.com

** کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور کاشان / m.azarifard@gmail.com

۱. مقدمه

نقد در لغت به معنای جدا کردن درهم‌های تقلبی از اصلی است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۱۸؛ ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۳۹۹۷) و در اصطلاح علم حدیث، عبارت است از شناسایی احادیث صحیح از احادیث ضعیف. (عمری، ۱۴۲۰ق، ص ۱۱؛ اعظمی، ۱۴۱۰ق، ص ۵؛ احذب، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۳)

نقد حدیث به دو روش نقد سندی یا خارجی، و نقد متنی یا داخلی صورت می‌گیرد. (ادلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۱؛ اعظمی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۰-۲۱؛ دمینی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۹-۵۱؛ سلفی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۸) مراد از نقد سندی، بررسی کیفیت سند از جهت اتصال و انقطاع و یا از جهت بررسی حال راویان است (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۷۱؛ ادلبی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۳۱) و مراد از نقد متنی، بررسی محتوا و مضمون حدیث است. (پاکتچی، ۱۳۸۸ش، ص ۸؛ معماری، ۱۳۸۴ش، ص ۹؛ سلیمانی، ۱۳۸۵ش، ص ۶۸) دانشمندان برای نقد متن معیارهایی را مطرح کرده‌اند؛ این معیارها مجموعه اصولی هستند که در نقد و ارزیابی حدیث به ما کمک می‌کنند تا فهمی کامل از احادیث معصومین علیهم‌السلام داشته باشیم، لذا نقد می‌تواند مرحله‌ای از فهم احادیث باشد. (مؤدب و همکاران، ۱۳۸۴ش، ص ۱۱) البته معیارهای نقد متن در تعداد و ترتیب مختلف است؛ برای نمونه، حاج حسن این معیارها را حدود پانزده معیار معرفی می‌کند. (حاج حسن، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۶-۵۰) سبحانی از پنج معیار قرآن، سنت، عقل، اجماع و تاریخ نام می‌برد. (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۵) دمینی نیز هفت معیار قرآن، سنت، عقل، اجماع، قیاس، تاریخ، و رکاکت لفظ و معنی حدیث را نام برده است. (دمینی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۹-۱۳۸) جوابی، از چهار معیار قرآن، سنت، عقل و تاریخ یاد کرده است. (جوابی، بی‌تا، ص ۴۵۶) عمری هم از سه معیار قرآن، سنت و عقل نام می‌برد. (عمری، ۱۴۲۰ق، ص ۲۹) خطیب بغدادی و عتر سه معیار قرآن، سنت و اجماع را بیان کرده‌اند. (خطیب بغدادی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲؛ عتر، ۱۴۱۸ق، ص ۳۲۵) ادلبی نیز چهار معیار قرآن، سنت، عقل و حس، تاریخ را بیان کرده است. (ادلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۳۹-۳۲۹) اغلب این معیارها همچون قرآن، سنت قطعی، عقل از کلام معصوم علیهم‌السلام استفاده شده است. (نک: مؤدب و همکاران، ۱۳۸۴ش، ص ۱۱؛ باجی و بستانی، ۱۳۹۴ش، ص ۴۱)

فضل بن حسن طبرسی نویسنده مجمع البیان، در تفسیر آیات از روایات اهل سنت و امامیه و اقوال مفسران، فراوان استفاده کرده است؛ به نحوی که محمدحسین ذهبی از وی تمجید کرده و می‌گوید: حق این است که طبرسی در عقیده خود افراطی نیست بدان گونه که بسیاری از علمای امامیه بوده‌اند. (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۱۰۴-۱۰۵)

اینکه طبرسی به نقل روایات بسنده کرده است و یا به نقد آن‌ها هم پرداخته، و اینکه او با کدامین معیار اقدام به نقد کرده، از پرسش‌های این پژوهش است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مفسر به نقد روایات تفسیری پرداخته و قرآن، سنت قطعی، عقل، تاریخ قطعی، اصول اعتقادی، و مبانی فقهی امامیه معیارهای مفسر در نقد اقوال مفسرین و روایات است، و نقد روایات سبب نزول بیشتر مورد توجه ایشان می‌باشد. این مقاله در دو بخش و با روش کتابخانه‌ای، توصیفی و تحلیلی نگاشته شده است.

۱-۱. پیشینه تحقیق

نقد حدیث در اصطلاح شناسایی احادیث صحیح از احادیث ضعیف است (عمری، ۱۴۲۰ق، ص ۱۱؛ اعظمی، ۱۴۱۰ق، ص ۵؛ احذب، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۳) و به دو روش سندی و متنی صورت می‌گیرد. (ادلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۱؛ اعظمی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۰-۲۱؛ دمینی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۹-۵۱؛ سلفی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۸). دانشمندان فریقین در جهت روش‌شناسی و معیارهای نقد احادیث، کتاب‌های مستقلی را تألیف کرده‌اند. این تألیفات گاه در زمینه معیارهای نقد متنی احادیث و گاهی شامل معیارهای نقد سند و متن به صورت توأمان است.

از کتاب‌های اهل سنت در زمینه نقد حدیث و معیارهای آن می‌توان به *منهج النقد المتن عند علماء الحديث النبوی* از صلاح‌الدین ادلبی، *جهود المحلثین فی نقد متن الحديث النبوی الشریف* از محمدطاهر جوایی، *اهتمام المحلثین بنقد الحديث سنناً و متنناً* از محمد لقمان سلفی، *منهج النقد فی علوم الحديث* از نورالدین عتر، *منهج النقد عند المحلثین* از محمدمصطفی اعظمی، *مقایس نقد متون السنة* از عزم‌الله دمینی، *دراسات فی منهج النقد عند المحلثین* از محمدعلی قاسم عمری اشاره کرد.

از تألیفات امامیه نیز در این حوزه می‌توان از *نقد الحديث فی علم الدراية و الروایة* از حسین حاج حسن، *مبانی و روش‌های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه* از

داود معماری، *فقه الحدیث و نقد الحدیث*، روش‌شناسی نقد و فهم حدیث از داود سلیمانی، *الموضوعات* از هاشم معروف الحسینی و *الاخبار الدخیله* علامه شوشتی نام برد.

رویکرد مفسران فریقین در قبال احادیث متفاوت است؛ برخی فقط به نقل احادیث تفسیری پرداخته و برخی نیز ضمن نقل روایت به نقادی آن‌ها نیز پرداخته‌اند. پژوهشگر باید از لابه‌لای سطور، داورهای نقادانه آنان را جستجو و به معیارهای ایشان در نقد احادیث دست یابد. تلاش‌هایی در این خصوص به انجام رسیده است که از این موارد می‌توان به کتاب *معیارهای نقد و فهم حدیث در تفسیر المیزان* از شادی نفیسی، مقاله «روش‌ها و معیارهای نقد روایت در تفسیر فی ظلال القرآن» از محمد مولوی و... همچنین پایان‌نامه *مبانی نقد روایت در تفسیر اطیب التبیان* از جلال مصطفایی اجلالیه اشاره کرد.

در این جستار بر آنیم تا به بررسی و تحلیل معیارهای طبرسی در نقد احادیث تفسیری در *مجمع البیان* پردازیم. با کاوشی که در این موضوع انجام گرفت، فقط به یک پایان‌نامه با عنوان *بررسی و نقد روایات اسباب النزول در تفسیر مجمع البیان* از فاطمه کریمی از دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم کرمانشاه دست یافتیم؛ مطلبی که در این پژوهش به آن پرداخته شده، موضع سکوت طبرسی در برابر روایاتی است که با معیارهای قرآن، عقل، تاریخ و شأن پیامبر ﷺ قابل نقد است. این مطلب با پژوهشی که در این مقاله به آن پرداخته‌ایم متفاوت است، اول اینکه، نگاه نقادانه طبرسی نسبت به روایات به‌ویژه روایات اسباب النزول با توجه به معیارهای قرآن، عقل، تاریخ قطعی و اصول اعتقادی و... را نشان داده‌ایم. دوم اینکه تلاش کرده‌ایم نگاه دیگر مفسران نسبت به روایات نقدشده از سوی طبرسی را نشان دهیم، لذا در خصوص هر روایت دیدگاه بیست تن از مفسران فریقین را جستجو کرده‌ایم. بنابراین پژوهش حاضر اقدامی جدید است.

۲. نقد سندی در مجمع البیان

نقد سندی احادیث تفسیری در کلام مفسر به‌ندرت یافت می‌شود. نمونه ذیل را می‌توان مصداقی از نقد سندی حدیث در *مجمع البیان* دانست. مفسر ذیل آیه «فَلَمَّا

آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا؛ پس چون خداوند به آن‌ها طبق درخواستشان فرزندی شایسته داد، در آنچه به آن‌ها عطا کرده بود، برایش شریک قرار دادند» (اعراف: ۱۹۰)، پس از بیان چند وجه در خصوص مرجع ضمیر در «جَعَلَا»، در وجه چهارم می‌گوید: اهل سنت گفته‌اند که ضمیر به آدم و حوا برمی‌گردد و آن‌ها برای خداوند در نام‌گذاری، شریک قرار داده‌اند؛ لذا روایت کرده‌اند که «آدم و حوا مدتی صاحب فرزند نمی‌شدند، ابلیس از کنارشان عبور می‌کرد و آنان او را نمی‌شناختند، پس به او شکایت کردند، ابلیس گفت: اگر کاری کنم که صاحب فرزند شوید او را به نام من نام‌گذاری می‌کنید؟ گفتند: نام تو چیست؟ گفت: نامم حرث است. هنگامی که صاحب فرزند شدند، نامش را عبد الحرث گذاشتند» او سپس می‌گوید: علما در سند این روایت خدشه کرده‌اند که در جای خود ذکر شده و احتیاجی به اثباتش نیست. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۴، ص ۷۸۳) از آنجا که نقل تأییدگونه کلام علما در خصوص روایتی و نقد نکردن دیدگاه آنان، گویای پذیرش دیدگاه آنان در نقد و بررسی روایات است (فتاحی‌زاده و افشاری، ۱۳۹۱ ش، ص ۱۵)، بسنده کردن طبرسی در خدشه علما نسبت به سند این حدیث، نقد سندی حدیث توسط او محسوب می‌شود.^۱

بررسی و تحلیل

با جستجو در تفاسیر اهل سنت مشخص شد که طبری، ابن کثیر و سیوطی این روایت را در تفاسیر خود از سمرة بن جندب نقل کرده‌اند. طبری می‌گوید: برخی گفته‌اند منظور این است که آدم و حوا در نام‌گذاری برای خدا شریک قرار داده‌اند نه در عبادت؛ او سپس به نقل این روایت و روایات هم‌مضمون در این خصوص می‌پردازد. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۹، ص ۹۹-۱۰۱) سیوطی می‌گوید: این روایت را احمد و طبری و ترمذی از سمرة بن جندب از پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند. (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۱۵۱) ابن کثیر پس از نقل این روایت از مسند احمد و تفسیر طبری می‌گوید: ترمذی این روایت را در تفسیر آیه آورده و گفته: «هذا حدیث حسن غریب لا نعرفه إلا من حدیث عمر بن ابراهیم، و رواه بعضهم عن عبد الصمد و لم یرفعه»، ابن کثیر سپس می‌گوید: ابوحاتم رازی در مورد عمر بن ابراهیم لفظ «لا یحتجّ به» را به کار برده است. ابن کثیر در نهایت دیدگاه حسن بصری را پذیرفته و آن را بهترین تفاسیر دانسته

که گفته: منظور از آیه یهود و نصاری هستند که خداوند فرزندان را به آنان داد، پس آنان را یهودی و نصرانی گردانیدند. ابن کثیر در ادامه می‌گوید: مراد از سیاق آیه آدم و حوا نیستند. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۷۵-۴۷۶)

گفتنی است روایتی به همین مضمون در برخی تفاسیر شیعه نیز آمده است، قمی و عیاشی روایتی از امام باقر علیه السلام آورده‌اند که فرموده مقصود از آیه، آدم و حوا هستند که شرک آنان، شرک طاعت بود نه شرک عبادت. (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۵۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۴۳) حویزی نیز در تفسیرش این روایت را از تفسیر قمی و عیاشی نقل کرده است. (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۰۸) برخی مفسران امامیه پس از طبرسی این روایت را نقد کرده‌اند. فیض کاشانی می‌گوید: قمی و عیاشی این روایت را از امام باقر علیه السلام آورده‌اند که موافق با عامه است و لایق مقام انبیا نیست. سپس روایتی را از امام رضا علیه السلام آورده است که فرموده: مقصود از آیه دو صنف مذکر و مؤنث از نسل آدم‌اند که برای خداوند شریک قرار دادند و همانند آدم و حوا به شکر خدا نپرداختند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۵۹) ابوالفتوح روایتی هم مضمون با این روایت در تفسیرش آورده و می‌گوید: مخالفان ما این آیه را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که با عصمت پیامبران در تضاد است. او سپس می‌گوید: مقصود از آیه، دو جنس (ذکور و اناث) اولاد آدم است که برای خدا شریک قرار دادند، نه خود آدم و حوا. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۳۸-۳۹) علامه طباطبایی نیز این روایات را جعلی و اسرائیلی دانسته است و می‌گوید: مقصود از آیه، جنس بشر است نه آدم و حوا. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۸، ص ۴۸۹-۴۹۳)

در نهایت می‌توان گفت این روایت هم از مفسران شیعه مثل قمی و عیاشی و هم از مفسران اهل سنت، با کمی اختلاف نقل شده است. در تفاسیر امامیه روایت رسیده از سمرة بن جندب به خاطر زیر سؤال رفتن عصمت حضرت آدم علیه السلام مردود شناخته شده است. ولی از مفسران اهل سنت، طبری تلاش کرده روایت را رد نکند بلکه آن را به شرک در نام‌گذاری تأویل کند. ابن کثیر نیز به نقل از ترمذی روایت را «حسن غریب» خوانده که این لفظ جزء الفاظ جرح در رجال اهل سنت است و نیز به نقل از ابو حاتم رازی راوی سند را با عبارت «لا یحتج به» تضعیف کرده است؛ از این رو مراد

طبرسی از علمایی که در سند این روایت خدشه وارد کرده‌اند، ناظر به نظر ترمذی و ابوحاتم رازی در تضعیف سند است و به قول علامه طباطبایی، ظاهر این روایت این است که جاری مجرای احادیث موضوعه دیگر در این خصوص است، برای اینکه اطاعت با عبادت فرقی ندارد، آن‌هم اطاعت و عبادت ابلیس. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۸، ص ۴۹۴)

۳. نقد متنی در مجمع البیان

معیارهایی که مفسر در نقد متنی روایات به کار گرفته است، بدین شرح می‌باشند:

۳-۱. قرآن

شکی نیست که اولین و مهم‌ترین معیار در تشخیص صحت و سقم احادیث، عرضه آن‌ها بر قرآن است. (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۴؛ دمنی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۷) در روایات معصومین علیهم‌السلام به عرضه روایات به قرآن تصریح شده است. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در روایتی فرموده‌اند: «إِذَا اتَّكُمُ الْحَدِيثَ فَاعْرَضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخَذُوا بِهِ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَلَا تَأْخُذُوا بِهِ.» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۷۵؛ حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۹۲؛ بیهقی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۱۵۳). مقصود از عرضه روایت به قرآن، نبود مخالفت است، نه احراز موافقت، این مخالفت نباید از نوع مخالفت عام و خاص یا مطلق و مقید باشد (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸)؛ زیرا این‌گونه تعارض طبیعت زبان بشری است و امری رایج است و با کمی دقت از بین می‌رود. همچنین مراد از قرآن، روح کلی و اصول و قواعد کلی مستنبط از قرآن است، نه صرفاً نص قرآن. (هاشمی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۳۳۳)

طبرسی پس از نقل برخی روایات، آن‌ها را با معیار قرآن سنجیده و به نقد کشیده است. در ادامه به یک نمونه اشاره می‌کنیم:

مفسر در خصوص سبب نزول آیات ابتدایی سوره مبارکه عَبَسَ می‌گوید: گفته شده این آیات درباره عبدالله بن ام مکتوم نازل شده است. او خدمت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمد درحالی‌که حضرت، عتبه بن ربیع و ابو جهل بن هشام و عباس بن عبدالمطلب، و ابی و امیه پسران خلف را به سوی خدا دعوت می‌کرد. ابن ام مکتوم گفت: ای پیامبر از آنچه خدا به تو آموخته به من بیاموز و مکرر آن حضرت را فراخواند و نمی‌دانست که

حضرت با دیگری مشغول صحبت است. آثار کراهت در صورت پیامبر ﷺ برای قطع کلامش آشکار شد، و در خاطر خود گفت: این بزرگان قریش خواهند گفت که نابینایان و بردگان پیروی او را کرده‌اند. پس از آن نابینا اعراض نموده و به آن مردمی که با آن‌ها مکالمه می‌کرد توجه نمود، پس آیات مزبور نازل شد و بعد از این جریان هروقت پیامبر ﷺ او را می‌دید به او می‌فرمود: مَرَحَبَا به کسی که خداوند مرا به سبب او توییخ فرمود، و به او می‌گفت: آیا حاجتی داری و دو بار او را در دو غزوه در مدینه جانشین و خلیفه خود فرمود.

طبرسی پس از بیان این روایت، بدون ذکر منبع^۲، از سید مرتضی نقل می‌کند که «در ظاهر آیه دلالتی نیست بر اینکه مقصود پیامبر ﷺ باشد، بلکه صرفاً خبر است و تصریح نکرده که مقصود کیست و در آیه چیزی است که دلالت می‌کند بر اینکه مراد غیر پیامبر ﷺ است؛ زیرا عبوس بودن از صفات پیامبر ﷺ با دشمنانی که جدای از اسلام هستند نیست، چه رسد به مؤمنان ارشاد شده. توجه و التفات به توانگرها و اعراض و تنفر از مستمندان هیچ شباهت با اخلاق کریمه آن حضرت ندارد و مؤید این قول، کلام خدای سبحان است: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ؛ به درستی که هرآینه دارای خلق و خوی بزرگی هستی» (قلم: ۴)، و نیز می‌فرمایند: «لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ؛ و اگر تو بد اخلاق و سخت دل باشی، مردم از اطراف تو پراکنده می‌شوند» (آل عمران: ۱۵۹). پس ظاهر این است که مراد از قول خدای سبحان از «عَبَسَ وَ تَوَلَّى» غیر از پیامبر ﷺ است. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۶۶۴) برای مطالعه نمونه‌های دیگر، نک: همان، ج ۴، ص ۴۹۸ و ج ۱۰، ص ۸۶۶.

بررسی و تحلیل

اگرچه طبرسی از افرادی که این روایت را ذکر کرده‌اند نام نبرده، مرادش مفسران اهل سنت است. طبری قریب به ده روایت نقل کرده که همگی نزول آیات ابتدایی سوره عبس را درباره ماجرای ابن ام مکتوم و پیامبر ﷺ دانسته‌اند. سپس از قول ابن زید آورده که این آیات دلالت دارد بر اینکه پیامبر ﷺ چیزی از وحی را منخفی نکرده است، و گرنه باید این آیات عتاب‌انگیز درباره خودش را پنهان می‌کرد. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۳۳). ثعلبی نیز گفتار ابن زید را پس از نقل روایت نزول آیات درباره پیامبر ﷺ و

ابن ام مکتوم آورده است. (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۱۳۱) فخر رازی نیز به نقل این روایت پرداخته و می‌گوید: مفسران اجماع دارند که مقصود از کسی که روی ترش نمود پیامبر ﷺ و مقصود از فرد کور، ابن ام مکتوم است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۵۲-۵۳) مقصود فخر رازی از اجماع مفسران (اگر اجماعی باشد)، تنها مفسران اهل سنت است. سیوطی بیش از ده روایت را در این خصوص نقل کرده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۱۵) زمخشری نیز فقط به نقل روایت در خصوص شأن نزول آیات درباره پیامبر ﷺ و ابن ام مکتوم بسنده کرده است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۰۰-۷۰۱)

اما مفسران امامیه این روایت را نپذیرفته و به نقل روایاتی پرداخته‌اند که می‌گویند: این آیات در مورد مردی از بنی‌امیه نازل شده که نسبت به ابن ام مکتوم چهره درهم کشید و روی گرداند. (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۴۰۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۵۸۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۸۴) حویزی علاوه بر نقل روایت فوق از تفسیر قمی، نقل و نقدی را که طبرسی در مجمع البیان از جانب سید مرتضی به روایت اهل سنت وارد کرده، متذکر شده است. (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۰۸) شیخ طوسی این قول را که این آیات در مورد پیامبر ﷺ نازل شده باشد، فاسد و سخن حشویه می‌داند. (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۶۸) ابوالفتوح رازی نیز می‌گوید: این قول که این آیات درباره مردی از بنی‌امیه نازل شده، به صواب نزدیک‌تر است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۰، ص ۱۴۸) علامه طباطبایی می‌گوید: در این آیات دلالتی نیست که مقصود پیامبر ﷺ باشد، بلکه شواهدی است که مقصود، غیر از پیامبر است. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ص ۳۳۱) از مفسران معاصر شیعه، تنها طالقانی بر این عقیده است که با توجه به سیاق خطاب در آیات سه تا ده، فرد عتاب‌شونده پیامبر ﷺ است نه افراد دیگر. (طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۳، ص ۱۲۳)

طبرسی در نقد متنی این روایت نظر سید مرتضی را پذیرفته و در نهایت روایت را به خاطر تعارض با دو آیه قرآن رد کرده است؛ یعنی طبرسی ترش‌روی پیامبر ﷺ را منافات با خُلقِ عظیم در آیه ۴ سوره قلم دانسته و آن را علامت غلیظ القلب بودن می‌داند که خداوند پیامبر ﷺ را از آن پیراسته است، و از امام صادق علیه السلام روایتی به‌عنوان

تأیید آورده که آیات سوره عبس درباره مردی از بنی امیه و ابن ام مکتوم نازل شده است. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۶۶۴)

۲-۳. سنت قطعی

مراد از سنت روایاتی است که یا متواتر هستند و یا اگر واحدند، محفوف به قراین باشند. خبر واحد محفوف به قراین، خبری است که مخالف قرآن و سنت قطعی و اجماع و... نباشد. (مدیرشانه چی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۵) سنت شامل «سنت کرداری» یعنی سیره و «سنت گفتاری» یعنی حدیث است. (صبحی صالح، ۱۳۹۱ش، ص ۶)

سنت یکی دیگر از معیارهای نقد احادیث است. امام صادق علیه السلام می فرمایند: «اگر حدیثی بر شما وارد شد و بر آن شاهدی از سخن پیامبر صلی الله علیه و آله یافتید، آن را بپذیرید و گرنه به صاحبش برگردانید.» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۶۹) و نیز می فرمایند: «حدیث ما را از ما قبول نکنید مگر آنکه موافق قرآن و سنت بوده و یا شاهدی برای آن از احادیث پیشین ما بیابید.» (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲۴). در ادامه، یک نمونه از نقد روایت با سنت قطعی را از مجمع البیان ذکر می کنیم:

طبرسی ذیل آیه «وَ إِذْ قَالَ اِبْرَاهِيمُ لَأَبِيهِ اُزْرُ» (انعام: ۷۴) می گوید: درباره آزر اقوالی است: ۱. حسن و سدی و ضحاک می گویند: نام پدر ابراهیم است. ۲. زجاج می گوید: در میان علمای نسابه، اختلافی نیست که نام پدر ابراهیم «تارخ» است، اما قرآن دلالت می کند بر اینکه نام پدر وی آزر بوده است. ۳. برخی گفته اند: آزر در لغت مردم بابل کلمه ای بوده است که برای مذمت به کار می رفته، یعنی ابراهیم به پدرش گفت: ای خطاکار، یا اینکه ابراهیم به پدر خطا کارش گفت. ۴. سعید بن مسیب و مجاهد می گویند: آزر نام بتی است. زجاج می گوید: بر اساس این قول، باید فعلی در تقدیر باشد. یعنی: ابراهیم به پدرش گفت: آیا آزر را خدای خود می پنداری؟ سپس به دنبال آن فرمود: آیا بتها را خدایان خود می پنداری. طبرسی پس از بیان این اقوال می گوید: آنچه زجاج گفته، مؤید گفتار اصحاب ماست؛ یعنی آزر جد مادری ابراهیم یا عمویش بوده است؛ زیرا به عقیده ایشان نیاکان پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله تا حضرت آدم علیه السلام همگی یکتاپرست بوده اند. مفسر این عقیده را که آزر پدر ابراهیم علیه السلام بوده است، مخالف با روایت می داند چراکه روایت مرسلی را از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرموده: «لم یزل

ینقلنی الله من أصلاب الطاهرين إلى أرحام المطهرات حتی أخرجنی فی عالمکم هذا لم یدنسنی بدنس الجاهلیة؛ خداوند همواره مرا از صلب‌های پاک به رحم‌های پاک منتقل می‌ساخت تا اینکه مرا به عالم شما آورد و هرگز به آلودگی‌های جاهلیت مرا نیالود.» بدیهی است که اگر در میان نیاکان پیامبر ﷺ کافری وجود داشت، حضرت نیاکان خود را به وصف طهارت نمی‌ستود، به‌خصوص که خداوند متعال فرموده است: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» (بقره: ۲۸). (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۸، ص ۱۵۱) برای مطالعه نمونه‌ای دیگر، نک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۷۳۶.

بررسی و تحلیل

از مفسران اهل سنت، طبری و سیوطی از قول حسن و سدی و ضحاک نقل کرده‌اند که آزر پدر ابراهیم علیه السلام است و از قول سعید بن مسیب و مجاهد روایت کرده‌اند که آزر نام بتی است. سیوطی در روایت دیگری از سدی نقل کرده که نام پدر ابراهیم علیه السلام تارح، و آزر اسم بت است. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۵۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۳) طبری پس از بیان اقوال مختلف در این خصوص می‌گوید: قول صحیح نزد من آن است که آزر نام پدر ابراهیم علیه السلام است؛ زیرا خداوند متعال از آن خبر داده، و اگر گفته شود علمای انساب نام پدر ابراهیم علیه السلام را تارح ذکر کرده‌اند پس چگونه ممکن است اسم او آزر باشد؟ جواب این است که: محال نیست که برای او دو نام باشد، همان گونه که برای بسیاری از مردم زمان ماست، و همچنین جایز است که آزر لقب او باشد. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۶۰). ابن کثیر نیز در تفسیرش، قول طبری را قوی دانسته است. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۵۸) فخر رازی پس از نقل قول زجاج که گفته در میان علمای نسابه اختلافی نیست که نام پدر ابراهیم علیه السلام تارح است، می‌گوید: ظاهر آیه دلالت دارد که اسم پدر حضرت ابراهیم علیه السلام آزر است و قول علمای انساب ضعیف است و اگر دلیل روشنی وجود داشت که نام پدر ابراهیم علیه السلام تارح است که البته این دلیل پیدا نمی‌شود، دیگر چه حاجت بود این تأویلات را متحمل شویم. دلیل قوی همان ظاهر آیه است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۳۲)

از مفسران امامیه، فیض کاشانی و حویزی ضمن نقل قول زجاج که می‌گوید تارح پدر ابراهیم علیه السلام است، روایتی را به نقل از کلینی از ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل

کرده‌اند که: نام پدر ابراهیم علیه السلام آزر بوده است. (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۲۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۳۰). عیاشی، قمی و بحرانی هم ذیل آیه، تنها روایتی را که می‌گوید نام پدر ابراهیم علیه السلام آزر است، از امام صادق علیه السلام آورده‌اند. (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۶۲؛ قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۲۰۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۳۶). برخی مفسران امامیه نیز ضمن بیان اقوال مختلف این قول را که تارح نام پدر ابراهیم علیه السلام بوده است پذیرفته‌اند. ابوالفتوح رازی می‌گوید: اصحاب ما در این باره دو روایت آورده‌اند، یکی اینکه: آزر نام جدّ مادری ابراهیم علیه السلام بوده، و دیگر اینکه نام عموی ابراهیم علیه السلام بوده است، و این هر دو در لغت شایع و جایز است که عرب جدّ مادری و عمو را پدر خوانند، و این را بدین جهت گفته‌اند که پدران پیامبر صلی الله علیه و آله تا به آدم علیه السلام همه مؤمن بوده‌اند به دلیل عقل و قرآن. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۳۴۰) شیخ طوسی نیز پس از نقل قول زجاج که گفته نام پدر ابراهیم علیه السلام تارح است و آزر نام بت است، می‌گوید: این کلام گفتار اصحاب ما (امامیه) را تقویت می‌کند که گفته‌اند: آزر جدّ مادری یا عموی ابراهیم علیه السلام بود زیرا پدران پیامبر صلی الله علیه و آله تا آدم علیه السلام همگی موحد بوده‌اند. (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۷۵) علامه طباطبایی نیز به اختلاف مفسران در این مورد اشاره می‌کند و منشأ آن را اختلاف روایات می‌داند. ایشان این قول را که پدر حضرت ابراهیم علیه السلام تارح یا تارخ بوده، بر اساس تاریخ تأیید می‌کند و با توجه به آیات دیگر قرآن نیز بیان می‌دارد که آزر پدر حضرت ابراهیم علیه السلام نبوده. ایشان در بحث روایتی هم می‌گویند: روایاتی که آزر را پدر ابراهیم علیه السلام نام برده، مخالف کتاب خداست و لزومی ندارد مانند برخی چون علامه مجلسی به خود زحمت داده و برای تراشیدن محمل صحیحی برای آنها، آنها را حمل بر تقیّه کنیم. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۷، ص ۲۳۰، ۲۳۴ و ۲۹۰).

طبرسی در خصوص اینکه گفته شده آزر پدر ابراهیم علیه السلام است، تنها به اقوالی اشاره کرده که از برخی تابعین و اغلب در تفاسیر اهل سنت آمده است، اما به اینکه چنین مطلبی در قالب روایت از طریق ائمه علیهم السلام در تفاسیر شیعه چون تفسیر قمی و عیاشی نیز آمده است اشاره‌ای نکرده، هرچند قمی و عیاشی متقدم از طبرسی بوده‌اند. در نهایت، طبرسی قول زجاج را که نزد اهل سنت روایت محسوب می‌شود، مؤید

گفتار خود دانسته است و در نقد قولی که می‌گوید: آزر پدر ابراهیم علیه السلام است، به روایت نبوی و مُرسلی که در برخی منابع شیعه آمده (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، ص ۱۱۷؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۳۳) استناد کرده است؛ یعنی طبرسی این روایت واحد را نقد قرار داده است، لذا اینکه برخی گفته‌اند خبر واحد نزد طبرسی حجیت ندارد (انصاری، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۰) قابل تأمل است؛ زیرا در نقد روایاتی که آزر را پدر ابراهیم علیه السلام دانسته‌اند به خبر واحدی که به صورت مرسل نقل شده، استناد کرده است

۳-۳. عقل

سنجش روایت با مسلمات عقلی، از دیگر معیارهای نقد احادیث است. اگر حدیثی مخالف با عقل بود پذیرفته نیست (ادلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۳۶؛ سلیمانی، ۱۳۸۵ش، ص ۷۱)، مقصود از عقل، «عقل فطری» است؛ قرآن به عقل فطری دعوت می‌کند و همه جهانیان آن را می‌پذیرند؛ هرچند که در مسئله حُسن و قُبْح عقلی اختلاف وجود دارد (سبحانی، ۱۳۷۷ش، ص ۵)، حجیت عقل از منظر قرآن و سنت ثابت است. واژه عقل با ساختارهای مختلف در قرآن استفاده شده است.^۳ اگر عقل هیچ نوع حجیتی نداشت، دعوت مردم به کار بست آن بیهوده بود. احادیث رسیده از معصومین علیهم السلام نیز در تبیین منزلت و کارکرد عقل در عرصه‌های مختلف شناخت دین، با قرآن همسو و هم‌صداست، تعبیری چون برترین آفریده خداوند، حجت باطنی، برترین نعمت و موهبت الهی، گویای این مدعاست. (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۱۰-۱۳؛ تمیمی، ۱۳۷۳ش، ج ۳، ص ۴۲) عقل از یک طرف ابزاری برای فهم صحت حدیث است، و از طرفی عقل به تنهایی می‌تواند منبعی برای درک صحت محتوای حدیث و تطابق آن با بدیهیات عقلی باشد. با توجه به کارایی نخست عقل، از آن به‌عنوان «عقل آلی یا ابزاری»، و بر اساس کارایی دوم از آن به‌عنوان «عقل مستقل» یاد می‌شود، لذا با در نظر گرفتن دو نوع کارکرد عقل در نقد روایات، می‌توان از نقد عقلی بهره برد. (معارف، ۱۳۹۶، ص ۸۷)

طبرسی برخی روایات را با معیار عقل سنجیده و صحت و سقم آن‌ها را بررسی کرده است. در ادامه به یک مورد اشاره می‌کنیم:

مفسر ذیل آیه «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ؛ گفت بزرگ آن‌ها این کار را کرده، از آن‌ها پرسید اگر سخن می‌گویند» (انبیاء: ۶۳) می‌گوید: در معنای این آیه اختلاف است، از جمله اینکه روایت شده ابراهیم علیه السلام سه بار دروغ گفت، اول آنجا که گفت: بیمارم (إِنِّي سَقِيم). دوم همین جا که گفت: بت بزرگ کرده است (قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ). سوم آنجا که شاه مصر خواست زنش را بگیرد و او زن خود را خواهر معرفی کرد. سپس طبرسی می‌گوید: این موارد پذیرفته نیست؛ زیرا دلایل عقلی غیرقابل تأویل، دلالت دارند بر اینکه پیامبران دروغ نمی‌گویند، اگرچه قصدشان فریب و ضرر نباشد، چنان‌که جایز نیست در اخبار، مردم را گمراه کنند یا تقیه کنند؛ زیرا این‌ها سبب می‌شود که مطالب و اعمال آن‌ها ایجاد شک و تردید کند. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۸۶) برای مطالعه نمونه‌های دیگر، نک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۶۸۷؛ ج ۱۰، ص ۱۳۷؛ ج ۱۴، ص ۷۹؛ ج ۲۱، ص ۱۰۴-۱۰۶).

بررسی و تحلیل

طبرسی ذکری از منبع روایت به میان نیاورده است، ولی مفسران اهل سنت روایت فوق را نقل کرده‌اند؛ از جمله طبری که می‌گوید: برخی گمان کرده‌اند معنای قول «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا» یعنی «بل فعله کبیرهم هذا إن كانوا ينطقون»، یعنی اگر بت‌ها سخن می‌گویند پس قطعاً بزرگشان آن‌ها را شکسته است. این مطلب مخالف است با ظاهر روایاتی که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: ابراهیم دروغ نگفت مگر در سه مورد که تمامش در راه خدا بود، آنجا که گفت «إِنِّي سَقِيم» و آنجا که گفت «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ» و نیز سخنش در مورد ساره که گفت: «هی اُختی»، و غیرممکن نیست که خداوند به ابراهیم علیه السلام در این مورد اذن داده باشد تا بدین وسیله با قومش احتجاج کند و خطایشان را به آنان بشناساند؛ همان گونه که منادی یوسف علیه السلام به برادرانش گفت: «أَيُّهَا الْعِبرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» درحالی که آنان دزد نبودند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۳۱) ثعلبی نیز پس از نقل این روایت که ابراهیم علیه السلام دروغ نگفت مگر در سه مورد، همان کلام طبری را نقل کرده است. (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۸۰) ابن کثیر ضمن نقل این روایت از ابوهریره از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌گوید: ابراهیم علیه السلام از این کار می‌خواست تا مشرکان در وجودشان اعتراف کنند که بت‌ها سخن نمی‌گویند چراکه آنان جمادند. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۵،

ص ۳۰۷) سیوطی نیز تنها به نقل این روایت از ابوهریره از پیامبر ﷺ بسنده کرده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۲۱) البته سید قطب در تفسیرش روایت دروغ گفتن ابراهیم علیه السلام در سه مورد را نقل نکرده و پاسخ ابراهیم علیه السلام را که گفت «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا. فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظُرُونَ» پاسخی عقلی دانسته است. (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۸۷)

فضای تفاسیر امامیه با آنچه در تفاسیر اهل سنت می‌بینیم متفاوت است. قمی ذیل آیه مورد بحث، روایتی از امام صادق علیه السلام آورده که فرمودند: «و الله ما فعله کبیرهم و ما کذب ابراهیم، فقیل و کیف ذلک؟ قال: إنما قال فعله کبیرهم هذا إن نطق و إن لم ينطق فلم يفعل کبیرهم هذا شیئا» (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۷۲) حویزی و بحرانی نیز ذیل آیه همین روایت را از تفسیر قمی نقل کرده‌اند. (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۳۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۸۲۳) فیض کاشانی نیز همین روایت را از کتاب کافی و عیون اخبار الرضا از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۴۳) علامه طباطبایی ذیل آیه می‌گوید: ابراهیم علیه السلام به داعی الزام خصم و ابطال الوهیت اصنام، گفت: بزرگ ایشان این کار را کرده. همچنان که در جملات بعدی آشکارا منظور خود را بیان نموده، نه اینکه بخواهد به‌طور جدی خبر دهد که بزرگ آن‌ها این کار را کرده و این‌گونه تعبیرات در مناصمات و مناظرات بسیار است. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۴، ص ۴۲۴) ابوالفتوح رازی نیز روایت ابوهریره را که ابراهیم علیه السلام در سه مورد دروغ گفت، نقد کرده و می‌گوید: این روایت خبری واحد است و موجب علم نمی‌شود. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۲۴۲)

در نهایت می‌توان گفت: طبرسی با معیار عقل به نقد این روایت پرداخته است، بدین شرح که عقل بر حکمت خداوند در ارسال رُسل و مصونیت رسل از خطاهای فکری و عملی دلالت می‌کند، حال اگر کلام رسولی که مأمور به ارسال پیام الهی است مطابق واقع نباشد، حکمت الهی زیر سؤال می‌رود؛ یعنی فرستادن رسولی که از خطای در گفتار و رفتار چه عمدی و چه سهوی پرهیز نمی‌کند، موجب سلب اطمینان خلق شده و کاری عبث شمرده می‌شود و این با فلسفه نبوت و حکمت الهی ناسازگار است؛ به عبارت دیگر، خداوند حکیم از آفرینش هدفی داشته است که به آفریدگان

برمی‌گردد؛ لازم است هر وسیله‌ای که بشر را به این هدف می‌رساند در اختیار او قرار دهد و اگر این کار را نکند یا ناقص انجام دهد نقض غرض است و خداوند حکیم از نقض غرض منزه است. پیداست که هدف بعثت بر عصمت انبیا توقف دارد، از طرفی اگر عصمت نباشد مهبط شایسته‌ای برای وحی وجود ندارد، خداوند همگان را به پیروی از انبیا فراخوانده و از طرفی همگان را به دوری از گناه و خطا امر کرده است، حال اگر انبیا دچار گناه شوند، معنایش این است که هم دعوت به پیروی فرموده و هم از پیروی بازداشته، و این تناقض عقلی امری محال است.

۳-۴. تاریخ قطعی

یکی از مبانی فهم و نقد حدیث، بررسی آن با تاریخ قطعی است. تاریخ از قراین مفصل روایات به شمار می‌رود و به‌طور کلی از دو جهت در نقد حدیث کارایی دارد: یکی جهت اثباتی و دیگری جهت انکاری. (معارف، ۱۳۸۵ ش، ص ۵۳)

طبرسی در خصوص سبب نزول آیه «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا؛ بگو ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده‌اید از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد» (زمر: ۵۳) می‌گوید: گفته شده این آیه درباره «وحشی» قاتل «حمزه» نازل شده، آن هنگام که خواست مسلمان شود ولی ترسید توبه او قبول نشود و چون این آیه نازل شد، اسلام آورد و مسلمان شد. طبرسی در نقد این روایت می‌گوید: این درست نیست که آیه درباره وحشی نازل شده باشد؛ زیرا نزول این آیه در مکه^۴ بوده و وحشی پس از سالیان دراز اسلام آورده است. البته می‌توان گفت: ممکن است این آیه بر او خوانده شده و باعث اسلام آوردن او شده است. (طبرسی، ۱۳۶۰ ش، ج ۲۱، ص ۱۹۸)

بررسی و تحلیل

طبرسی به منبع این خبر که «آیه درباره وحشی نازل شده» اشاره نکرده است. با جستجو در تفاسیر اهل سنت مشخص شد که برخی مفسران به نقل این روایت پرداخته‌اند. طبری ضمن بیان وجوهی درباره اینکه مراد از «الذین» در آیه چه کسانی هستند، روایتی از عطاء بن یسار نقل می‌کند که این آیه درباره وحشی و یارانش نازل شده است. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۴، ص ۱۰) سیوطی نیز این روایت را از ابن عباس،

ابوسعید الخدری و عطاء بن یسار نقل کرده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۳۰) زمخشری بدون ذکر روایتی می‌گوید: گفته شده که این آیه درباره وحشی قاتل حمزه نازل شده است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۳۵) ثعلبی می‌گوید: مفسران در معنای این آیه اختلاف کرده‌اند و به نقل روایتی از ابن عباس می‌پردازد که نزول آیه را درباره وحشی دانسته است. (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۲۴۱) فخر رازی می‌گوید: درباره سبب نزول این آیه وجوهی ذکر شده است؛ از جمله اینکه نزول آیه درباره وحشی است؛ البته عموم لفظ مهم است نه خصوص سبب نزول، پس نزول آیه درباره این وقایعی که ذکر شد، عموم آن را منع نمی‌کند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۴۶۵)

از مفسران امامیه برخی چون قمی، فرات کوفی، ابوالفتوح رازی و بحرانی ذیل آیه مورد بحث، روایتی را که سبب نزول آیه را وحشی بدانند، نقل نکرده‌اند. (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۲۵۱؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۶۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۳۳۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۷۱۵) حویزی نیز از قول مجمع البیان فقط اشاره می‌کند که گفته شده که آیه درباره وحشی نازل شده است. (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۹۱) مفسرانی نیز این روایت را با معیار تاریخ قطعی رد کرده‌اند؛ زیرا اسلام آوردن وحشی را در مدینه، امری تاریخی و قطعی دانسته‌اند. طبرسی ضمن رد روایت با همین معیار، امر دیگری را مفروض دانسته و گفته شاید مراد از روایت این است که وقتی این آیه بر وحشی خوانده شده و او ایمان آورده است. این نظر وقتی صحیح است که از روایت به‌عنوان شأن نزول یاد نشده باشد. علامه طباطبایی نیز هوشیارانه روایت را با توجه به متن خود آیه مردود دانسته و می‌گوید: در مجمع البیان آمده که برخی روایت کرده‌اند این آیه درباره وحشی نازل شده است، اما یک اشکال این روایت را ضعیف می‌کند، و آن این است که سوره زمر در مکه نازل شده و وحشی بعد از هجرت مسلمان شده است. علاوه بر این، از ظاهر خبر برمی‌آید که اطلاق مغفرت در آیه مقید به توبه نشده، و حال آنکه توجه فرمودید که سیاق با این سخن سازگار نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۷، ص ۴۳۲)

۵.۳. اصول اعتقادی

از جمله معیارهای صحت احادیث، سازگار بودن حدیث با اصول اعتقادی است. در

اینجا اصول اعتقادی به عنوان معیار نقد روایت آمده، ولی برگشت این اصول یا به عقل است؛ مثل اصل توحید و عدل، و یا برآمده از قرآن است مثل عصمت انبیاء علیهم السلام و یا از سنت قطعی آمده است مثل رکعات نماز، و یا مبنای آن، هر سه یعنی عقل و کتاب و سنت است ولی تفکیک آن از معیار عقل، کتاب و سنت قطعی به این خاطر است که دقیقاً از تعابیر طبرسی استفاده می‌شود. عصمت پیامبران و ائمه علیهم السلام از اصول اعتقادی اغلب امامیه است. طبرسی برخی روایات را به دلیل مخالفت با اصول اعتقادی امامیه از جمله عصمت انبیاء علیهم السلام قبل و بعد از نبوت، و نیز عصمت ملائکه نقد کرده است. در ادامه به یک نمونه اشاره می‌شود:

مفسر ذیل آیه «لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» (فتح: ۲) می‌گوید: در تفسیر این آیه اقوالی گفته شده که تمامش مخالف با مذهب امامیه است، از جمله اینکه خداوند گناهانی را که قبل از نبوت و بعد از آن انجام داده‌ای بیامرزد، و یا خداوند وعده داده است گناهانی را که از پیامبر سر زده یا سر خواهد زد، در صورتی که اتفاق افتد خواهد بخشید.

طبرسی می‌گوید: همه این‌ها مخالف مذهب اصحاب امامیه است؛ زیرا پیامبران علیهم السلام از گناه صغیره و کبیره معصوم هستند، چه قبل از نبوت و چه بعد از نبوت. (طبرسی، ۱۳۶۰ ش، ج ۲۳، ص ۱۰۶) برای مطالعه نمونه‌ای دیگر، نک: همو، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۳۳۹.

بررسی و تحلیل

طبرسی از منبع روایات سخنی به میان نیاورده است؛ هر چند از اینکه می‌گوید این اقوال مخالف مذهب امامیه است، می‌توان فهمید که مقصودش اهل سنت هستند. سیوطی به نقل این روایت پرداخته است: «أخرج عبد بن حميد عن سفیان رضی الله عنه قال بلغنا فی قول الله لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ، قال: ما تَقَدَّمَ ما كان فی الجاهلیة وَ ما تَأَخَّرَ ما كان فی الاسلام ما لم یفعله بعد.» (سیوطی، ۱۴۰۴ اق، ج ۶، ص ۷۰) زمخشری نیز می‌گوید: از قتاده نقل شده مقصود از آیه «ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ» تمام آنچه از جانب تو فوت شده است. همچنین از مقاتل آورده که مقصود «ما تقدم فی الجاهلیة و ما بعدها» است. (زمخشری، ۱۴۰۷ اق، ج ۴، ص ۳۳۳) ابن کثیر سه

روایت از عایشه و انس و مغیره بن شعبه آورده که همگی گفته‌اند: پیامبر ﷺ آنقدر نماز می‌خواند تا پاهایش ورم می‌کرد، پس به ایشان گفته می‌شد: «أليس قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك و ما تأخر؟»، پیامبر ﷺ در جواب می‌گفتند: «أفلا أكون عبدا شكورا؟» می‌گوید: «لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» مخصوص پیامبر ﷺ است و احدی در آن با وی شریک نیست و در حدیث صحیح برای کسی غیر از پیامبر ﷺ نیست که آمرزیده شود برایش گناه متقدم و متأخر، و در این مطلب شرافت بزرگی است برای پیامبر ﷺ (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۳۰۴) ثعلبی نیز روایتی از سفیان ثوری نقل کرده که مقصود از «ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ» آنچه در جاهلیت انجام داده، و «ما تَأَخَّرَ» تمام کارهایی است که انجام نداده است. (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۴۲)

اما مفسران امامیه اقوال فوق را نپذیرفته‌اند. قمی در روایتی آورده عمر بن یزید بیاع السابری به امام صادق ﷺ می‌گوید: آیه «لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» یعنی چه؟ امام ﷺ فرمودند: ایشان گناهی نداشتند، حتی تصمیم بر گناهی را هم نگرفتند، ولی خدای تعالی گناهان شیعه‌اش را بر او حمل کرد، و آنگاه آمرزید. (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۳۱۴) حویزی و بحرانی نیز روایت قمی را آورده‌اند. (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۸۵) فرات کوفی از امام علی ﷺ نقل می‌کند که فرمودند: چون آیه «لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» بر پیامبر ﷺ نازل شد، ایشان از جبرئیل ﷺ پرسید منظور از گناه گذشته و آینده چیست؟ جبرئیل ﷺ گفت: برای تو گناهی نیست که آمرزیده شود. (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۱۹) شیخ طوسی نیز اقوالی که مقصود از آیه را «غفران گناهان گذشته و آینده پیامبر ﷺ» دانسته‌اند، نقد و مخالف با عصمت انبیا قبل و بعد از نبوت می‌داند و می‌گوید: مقصود از آیه «لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ بِشَفَاعَتِكَ وَ لِمَكَانِكَ» است. (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۳۱۴) ابوالفتوح رازی نیز اقوالی را که می‌گویند مقصود از آیه بخشش گناهان گذشته و آینده پیامبر ﷺ است، مخالف با مقام عصمت انبیا ﷺ می‌داند و می‌گوید: آنچه در تفسیر این آیه قابل اعتماد است این است که مقصود از آیه بخشش گناهان امت پیامبر ﷺ است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷، ص ۳۲۴) علامه طباطبایی با توجه به سیاق آیه می‌گوید: مراد از کلمه ذنب در آیه شریفه، گناه به معنای معروف

کلمه یعنی مخالفت تکلیف مولوی الهی نیست. و مراد از مغفرت معنای معروفش که عبارت است از ترک عذاب در مقابل مخالفت نامبرده نیست، چون کلمه ذنب در لغت آنطور که از موارد استعمال آن استفاده می‌شود، عبارت است از عملی که آثار و تبعات بدی دارد، حال هرچه باشد. و مغفرت هم در لغت عبارت است از پرده افکندن بر روی هر چیز. علامه سپس می‌گوید: قیام رسول خدا به دعوت مردم، و نهضتش علیه کفر، از قبل از هجرت تا بعد از آن، مصداقی بود برای کلمه «ذنب» و خلاصه عملی بود حادثه‌آفرین و مسئله‌ساز، و معلوم است که کفار قریش مادام که شوکت و نیروی خود را محفوظ داشتند، هرگز او را مشمول مغفرت خود قرار نمی‌دادند؛ یعنی از ایجاد دردسر برای آن جناب کوتاهی نمی‌کردند و هرگز زوال ملیت و انهدام سنت و طریقه خود را و نیز خون‌هایی که از بزرگان ایشان ریخته شده، از یاد نمی‌بردند و تا از راه انتقام و محو اسم و رسم پیامبر ﷺ کینه‌های درونی خود را تسکین نمی‌دادند، دست‌بردار نبودند. اما خدای سبحان با فتح مکه و یا فتح حدیبیه که آن نیز منتهی به فتح مکه شد، شوکت و نیروی قریش را از آنان گرفت و در نتیجه، گناھانی که رسول خدا ﷺ در نظر مشرکان داشت، پوشانید و ایشان را از شر قریش ایمنی داد. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۷، ص ۳۸۱-۳۸۲)

در نهایت می‌توان گفت طبرسی مثل دیگر مفسران امامیه به دلیل اصل اعتقاد به عصمت انبیا چه قبل و چه بعد از نبوت، آن دسته از روایاتی که مقصود آیه را بخشش گناھان پیامبر ﷺ قبل از نبوت و بعد از آن می‌دانند، نپذیرفته است.

۳-۶. اصول فقهی امامیه

مسلمات هر دین و مذهب، آموزه‌هایی است که به تواتر برای گروندگان آن مذهب نقل و با ادله استوار ثابت شده است؛ به نحوی که پیروان آن مذهب، تردید و مخالفتی را نسبت به آن روا نمی‌دارند. (مسعودی، ۱۳۸۹ ش، ص ۲۵۲) آموزه‌های فقهی از جمله این مسلمات است. طبرسی روایت ذیل را به دلیل مخالفت با اصول و مبانی فقهی مورد قبول خود را که نفی ولایت پسرعمو در ازدواج دختر عمو، و نفی ولایت برادر در ازدواج خواهر است، به نقد کشیده است.

طبرسی در خصوص سبب نزول آیه «وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ»

أَنْ يَنْكِحَنَّ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ؛ وقتی زنان را طلاق دادید و به مدت خویش رسیدند نباید که آن‌ها را از شوهر کردن منع کنید اگر به شایستگی به همدیگر رضایت داده‌اند» (بقره: ۲۳۲) از قول قتاده و حسن می‌گوید: این آیه درباره «معقل بن یسار» نازل شد که مانع خواهرش «جملاء» از ازدواج با شوهر اولش «عاصم بن عدی» می‌شد؛ زیرا عاصم او را طلاق داده و عده‌اش پایان یافته بود و مایل بود رجوع کند، ولی معقل مانع می‌شد، از این جهت آیه کریمه نازل شد. مفسر از قول سدی نیز نقل می‌کند که جابر بن عبدالله انصاری دخترعموی خودش را منع می‌کرد که با کسی ازدواج نماید لذا آیه فوق درباره او نازل شد.

طبرسی پس از ذکر این دو قول می‌گوید: ولی این دو نقل بنا بر مذهب ما (امامیه) درست نیست؛ زیرا به عقیده ما برای برادر و پسرعمو ولایتی نیست تا اینکه منع آن‌ها اثری داشته باشد. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۵۸۳)

بررسی و تحلیل

طبرسی این مطلب را که چه کسانی این روایات را نقل کرده‌اند، بیان نکرده است. با جستجو در این مورد مشخص شد که مفسران امامیه اغلب در تفاسیر خود، ذیل آیه مورد بحث به نقل چنین روایاتی نپرداخته و یا آیه را تفسیر نکرده‌اند. (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۷۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۲۰؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۲۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۸۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۶۰) ابوالفتوح رازی نیز ذیل آیه به روایت معقل و جابر از قول برخی مفسران اشاره می‌کند، اما در نقد آن‌ها و بیان عقیده امامیه در این خصوص اشاره‌ای نمی‌کند. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۸۴) شیخ طوسی این دو روایت را آورده و سپس می‌گوید: این دو نقل بنا بر مذهب امامیه درست نیست؛ زیرا به عقیده ما برای برادر و پسرعمو ولایتی نیست. (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۲) نقد طبرسی و دیگران به روایت آمده در ذیل آیه ۲۳۲ سوره بقره مفهوم پیدا نمی‌کند؛ زیرا به فرض اینکه این روایت درست باشد و افرادی در امر ازدواج دیگران اعمال ولایت کرده باشند و آیه برای پایان دادن به این نوع ولایت نازل شده باشد، به اصل فقهی امامیه در امر ولایت خدشه‌ای نمی‌زند، مگر اینکه بگوییم روایت ناظر به این است که اصل ولایت برخی در ازدواج پذیرفته شده است و

آیه نازل شده تا آن را محدود کند. اگر مراد از روایت را همین بدانیم، پیداست که در فقه امامیه چنین سخنی جایی ندارد. علامه طباطبایی نیز در خصوص این دو روایت می‌گوید: برادر و پسرعمو بنا بر مذهب ائمه اهل بیت علیهم‌السلام، ولایتی نسبت به خواهر و دخترعمو ندارند، بنابراین اگر مسلم بگیریم که یکی از دو روایت درست است، و آیه درباره منع «معقل» و یا «جابر» نازل شده، قهراً باید بگوییم نهی در آن، نه در مقام تحدید کردن ولایت است، و نه جعل حکمی وضعی، بلکه فقط می‌خواهد ارشاد کند به اینکه مانع شدن از اینکه زن و شوهری دوباره به هم برگردند عمل زشتی است، و یا اگر در مقام بیان حکم تکلیفی باشد می‌خواهد کراهت و یا حرمت تکلیفی این عمل را برساند؛ حال این عمل چه از ناحیه برادر و یا پسرعمو باشد، و چه از ناحیه بیگانه. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۳۷۶)

اما از مفسران اهل سنت، طبری، ابن کثیر و سیوطی این روایات را در تفاسیر خود آورده‌اند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۹۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۷۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸۷)

۴. نتیجه‌گیری

با جستجو در تفسیر مجمع البیان مشخص شد طبرسی فقط به نقل روایت بسنده نکرده، بلکه در مواردی هرچند اندک روایات تفسیری را نقد کرده است. نقد سندی به‌ندرت در کلام مفسر دیده می‌شود ولی فراوانی نقد متنی روایات تفسیری مجمع البیان، به‌ویژه روایات سبب نزول بیشتر است. قرآن، سنت قطعی، عقل، تاریخ قطعی، اصول اعتقادی، و اصول فقهی امامیه، معیارهای طبرسی در نقد متنی روایات تفسیری است. ناگفته نماند اعتقاد به عصمت انبیا علیهم‌السلام معیار مفسر در نقد متنی اغلب روایاتی که در این پژوهش به آن‌ها پرداختیم، همچنین استناد و بهره‌گیری مفسر از برخی روایات واحد در نقد دیگر روایات، بیانگر این است که وی حجیت خبر واحد به‌طور مطلق را نفی نمی‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ناگفته نماند که طبرسی جدای از نقد سندی این روایت، متن آن را نیز نقادی کرده و می‌گوید: معنی

- روایت با عقل سازگار نیست؛ زیرا دلایل قطعی در دست داریم که انبیا معصوم هستند و مرتکب شرک و معصیت و طاعت شیطان نمی‌شوند. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۷۸۳)
۲. مقصود طبرسی کتاب *تنزیه الأنبياء* اثر سید مرتضی (۱۳۷۷ش) است. آقای معرفت نیز همین نقد سید مرتضی را از کتاب *تنزیه الأنبياء* ایشان نقل کرده‌اند. (معرفت، ۱۳۸۸ش، ص ۱۷۳)
۳. برای نمونه، عنکبوت: ۴۳؛ فرقان: ۴۴؛ آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱.
۴. در روایاتی که در ترتیب نزول سوره‌ها آمده، سوره زمر جزء سوره‌های مکی است. (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۷۰؛ معرفت، ۱۳۸۶ش، ص ۷۹)

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۶ق.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۵. أحذب، خلدون، *اسباب اختلاف المحلثین*، ریاض: دار السعودیه، ۱۴۰۵ق.
۶. ادلبی، صلاح‌الدین بن احمد، *منهج النقد المتن عند علماء الحدیث النبوی*، بیروت: دار الآفاق الجدیده، ۱۴۰۳ق.
۷. اعظمی، محمد مصطفی، *منهج النقد عند المحلثین*، ریاض: مکتبه الکوثر، ۱۴۱۰ق.
۸. انصاری، شیخ مرتضی، *فرائد الأصول*، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۹. باجی، نصره و بستانی، قاسم، «*ائمه علیهم السلام و راهکارهای نقل فهم و نقد حدیث*»، *مجله حدیث و اندیشه*، شماره ۲۰، ۱۳۹۴ش، ص ۲۷-۵۴.
۱۰. بحرانی، سید هاشم، *البرهان فی علوم القرآن*، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۱۱. بیهقی، احمد بن حسین، *معرفة السنن والآثار*، دمشق: دار قتیبه، ۱۴۱۲ق.
۱۲. پاکتچی، احمد، *نقد متن*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۸ش.
۱۳. تمیمی، عبدالواحد، *شرح غرر و درر آمدی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.
۱۴. ثعلبی، احمد بن ابراهیم، *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۵. جوابی، محمدطاهر، *جهود المحلثین فی نقد متن الحدیث النبوی الشریف*، تونس: مؤسسات عبدالکریم، بی‌تا.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸ش.

- ۳۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۰
۱۷. حاج حسن، حسین، *نقد الحدیث فی علم الدراية والرواية*، بیروت: بی نا، ۱۴۰۵ق.
۱۸. حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الأسناد*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۳ق.
۱۹. حویزی، عبد علی بن جمعه، *نور الثقلین*، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۰. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *الکفایة فی علم الروایة*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
۲۱. دمینی، مسفر عزم الله، *مقاییس نقد متون السنّة*، ریاض: بی نا، ۱۴۰۴ق.
۲۲. ذهبی، محمدحسین، *التفسیر والمفسرون*، بی جا: دارالکتب الحدیثیه، ۱۳۹۶ق.
۲۳. زمخشری، محمود بن عمر بن محمد، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۴. سبحانی، جعفر، *الحدیث النبوی بین الروایة والدراية*، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۱۹ق.
۲۵. ———، *نقد محتوایی حدیث (برگرفته از سخنرانی آیت الله سبحانی در سومین نشست حدیث پژوهی در مدرسه عالی دارالشفاء قم)*، قم: سایت اندیشه، ۱۳۷۷ش.
۲۶. سلفی، محمد لقمان، *اهتمام المحلثین بنقد الحدیث سنناً و متناً*، ریاض: مکتبه الرشد، ۱۴۰۸ق.
۲۷. سلیمانی، داود، «معیارهای نقد حدیث»، *مجله اسلام پژوهی*، شماره ۳، ۱۳۸۵ش، ص ۶۳-۷۴.
۲۸. سید قطب، سید بن قطب بن ابراهیم، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق، ۱۴۱۲ق.
۲۹. سید مرتضی، علی بن حسین، *تنزیه الأنبیاء*، قم: دار الشریف الرضی، ۱۳۷۷ش.
۳۰. سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۱ق.
۳۱. ———، *الدر المنثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۲. صبحی صالح، علوم حدیث و مصطلحه، ترجمه دکتر عادل نادر علی، تهران: انتشارات اسوه، ۱۳۹۱ش.
۳۳. طالقانی، محمود، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ش.
۳۴. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ش.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تحقیق محمدجواد بلاغی تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
۳۶. ———، *مجمع البیان*، تهران: انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰ش.
۳۷. طبری، محمد بن جریر، *الجامع البیان فی تأویل القرآن*، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۹. ———، *تهذیب الاحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۰. عتر، نورالدین، *منهج النقد فی علوم الحدیث*، دمشق: دار الفکر، ۱۴۱۸ق.
۴۱. عمری، محمد علی قاسم، *دراسات فی منهج النقد عند المحلثین*، اردن: دار النفائس، ۱۴۲۰ق.

۴۲. عیاشی، حسین بن مسعود، کتاب التفسیر، تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۴۳. فتاحی زاده، فتحیه و افشاری، نجمه، «جایگاه نقد حدیث در وسایل الشیعه»، دوفصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۱، ۱۳۹۱ش، ص ۱۰۹-۱۴۳.
۴۴. فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، المفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۴۵. فرات کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۴۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، تهران: اسوه، ۱۴۱۴ق.
۴۷. فیض کاشانی، ملامحسن، الصافی، تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
۴۸. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم: دار الکتب، ۱۳۶۷ش.
۴۹. کریمی، فاطمه، بررسی و نقد روایات اسباب النزول در تفسیر مجمع البیان، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی، کرمانشاه، استاد راهنما: زهره نریمانی، ۱۳۹۴ش.
۵۰. کشی، محمد بن عمر، رجال، تحقیق حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۵۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
۵۲. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایة فی علم الدرایة، تحقیق محمدرضا مامقانی، قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۱۱ق.
۵۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۵۴. —، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۵۵. مدیرشانه چی، کاظم، علم الحدیث، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ش.
۵۶. مسعودی، عبدالهادی، وضع و نقد حدیث، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، ۱۳۸۹ش.
۵۷. معارف، مجید، «رابطه تاریخ و فهم و نقد حدیث»، مجله پژوهش دینی، شماره ۱۴، ۱۳۸۵ش، ص ۵۳-۷۰.
۵۸. معارف، مجید و مرادی، لعیا، «بررسی کاربرد عقل در نقد روایات»، دوفصلنامه علمی پژوهشی حدیث پژوهی، شماره ۱۸، ۱۳۹۶ش، ص ۸۵-۱۱۶.
۵۹. —، تنزیه الانبیا، به کوشش خسرو تقدسی نیا، قم: مؤسسه انتشارات ائمه، ۱۳۸۸ش.
۶۰. —، علوم قرآنی، قم: مؤسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۸۶ش.
۶۱. معماری، داود، مبانی و روش های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه، قم: بوستان کتاب،

۳۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

۱۳۸۴ش.

۶۲. مفید، محمد بن محمد، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق حسین درگاهی، قم: کنگره شیخ مفید،

۱۴۱۴ق.

۶۳. مؤدب، سید رضا و همکاران، «حدیث‌شناسی قواعد و معیارهای نقد آن»، فصلنامه شیعه‌شناسی،

شماره ۱۱، ۱۳۸۴ش، ص ۳۸۱۱.

۶۴. هاشمی، محمود، بحوث فی علم الأصول (تقریرات آیت‌الله صدر)، بی‌جا: المجمع العلمی للشهید

الصدر، ۱۴۰۵ق.