

روشن‌شناسی فهم و نقد حدیث در تفسیر المیزان

• سیدعلی آقایی

است؛ از یک سو ایشان مجموعه‌های روایی (جوامع حدیثی) مستقلی فراهم آوردند که در آنها براساس اجتهاد و معیارهای خود که غالباً مبتنی بر نقد سند بود، روایات صحیح و ضعیف را از هم جدا کردند و از سوی دیگر به منظور تعیین معیارهای ارزیابی روایات کتاب‌هایی در روشن‌شناسی فهم و نقد احادیث تألیف نمودند. گرچه در بادی امر، تألیف جوامع حدیثی و تفکیک روایات صحیح از ضعیف بر مبنای اسناد روایات و جرح و تعدیل راویان آنها صورت می‌گرفت، با توسعه دانش حدیث و روشن شدن کاستی‌های نقد سند در تمیز روایات صحیح از ضعیف، توجه دانشمندان به نقد متن روایات معطوف شد. در دوره معاصر خصوصاً پس از پژوهش‌های خاورشناسان در نقادی حدیث^۱، نقد متن اهمیتی بیش از پیش یافته و جایگاه ممتاز آن در بررسی‌های موشکافانه متأخران از احادیث نمودار گشته است.^۲

اما در حوزه حدیث شیعه با کاستی‌های جدی درباره نقد روایات شیعی مواجهیم. گرچه معدودی از عالمان در مقام شرح مجموعه‌های حدیثی به داوری درباره آنها پرداخته‌اند، اولاً این کارها تداوم نداشته و ثانیاً معیارهای سنجش روایات به طور مستقل مورد بحث قرار نگرفته و باید از لابه‌لای متون و داوری‌ها بازشناسی شود. به علاوه علمای شیعه با رعایت جانب احتیاط از فراهم آوردن مجموعه‌های مستقل روایات صحیح، ضعیف یا از اصل موضوع پرهیز کرده‌اند که مبادا چنین نگارش‌هایی به مهجور شدن جوامع اصلی بیانجامد و اگر در این خصوص تلاش‌هایی صورت گرفته مورد اعتراض و مخالفت جدی دیگران واقع شده است. البته نباید برخی تلاش‌های صورت گرفته در این زمینه را نادیده گرفت.^۳

علامه طباطبایی نیز در زمره اندیشمندانی است که در زمینه فهم و نقد حدیث اقداماتی انجام داده و ابداعاتی داشته است.



■ علامه طباطبایی و حدیث

■ شادی نفیسی

■ انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۴

روایات پس از قرآن کریم در سنت اسلامی از اهمیت ممتازی برخوردار است. مسلمانان از صدر اسلام تاکنون اهتمام ویژه‌ای مصروف حفظ و روایت احادیث کرده‌اند و اندیشمندان علوم اسلامی از آنها بهره‌ها گرفته‌اند. با این حال گنجینه ارزشمند اسلامی از تحریف و تغییر به دور نمانده است. عالمان مسلمان ضمن آگاهی از این امر، از همان قرون نخستین بر تصفیه و پالایش روایات همت گماشتند و در این باره از هیچ کوششی دریغ نورزیدند. در این زمینه تلاش عالمان اهل سنت در دو حوزه قابل دسته‌بندی

و محمدتقی شوشتری معیارهایی که ایشان برای فهم حدیث و نیز شناخت سره از ناسره ارائه نموده‌اند، بازگو کرده است. علمای حدیث معیارهایی برای فهم، از جمله شناخت حدیث در پرتو قرآن، توجه به همه احادیث وارده ذیل یک موضوع، در نظر داشتن موجبات ایراد یک حدیث، توجه به حقیقت و مجاز در حدیث و نیز مدلولات الفاظ در عصر نزول و قواعدی در نقد متن حدیث نظیر تعارض با قرآن / سنت / شخصیت معصوم / عقل یا علم / واقعیت یا تاریخ، رکاکت معنا و جانبداری از جریانات سیاسی، کلامی و فقهی مطرح کرده‌اند. در فصل دوم، مؤلف به اختصار بخش‌هایی از شرح حال علامه طباطبایی را گزارش کرده و سپس المیزان و بخش‌هایی از آن را به اجمال شناسانده است.

بحث‌هایی در المیزان که همواره پس از تفسیر آیات (بیان آیات) آمده، متضمن شرح و تفصیل روایات مرتبط با بخش تفسیری است. در موارد اندکی نیز علامه در متن بخش تفسیری به بحث اجمالی درباره روایات پرداخته یا ذیل بحث مستقلاً که در آن موضوعی را از جوانب مختلف مورد بررسی قرار داده، منظر روایات را هم نسبت به آن طرح کرده است. به نظر مؤلف، علامه در گزارش روایات شیوه اختصار را برگزیده و تنها به ذکر نمونه‌هایی از مجموعه احادیث یک موضوع بسنده می‌کند. البته علت این گزیده‌گویی متفاوت است. سستی و ناستواری روایات، نقل‌های گوناگون یک روایت، اجتناب از تکرار ملال‌آور و خارج بودن از بحث یا عدم ارتباط با موضوع تفسیری آیه از جمله ادله‌ای است که علامه خود در این باره برشمرده است^۹ (ص ۹۰-۹۲).

نکته دیگر، عدم اهتمام علامه به ذکر سند روایات است. گرچه در پاره‌ای از موارد به ذکر بخشی از سند می‌پردازد که معمولاً آخرین راوی است که از امام علیه‌السلام سخن را نقل می‌کند و در برخی جاها سند را به طور کامل می‌آورد.

علامه در این باره می‌گوید: «انداختن اسانید روایات در این کتاب در مواردی است که متن آن همسو با قرآن است که در این صورت نیازی به آوردن سند نیست اما در جایی که موافق احراز نشده و نمی‌توان روایت را بر قرآن تطبیق کرد، ناچاریم سند را بیاوریم.»^{۱۰} به عقیده نفیسی از این گفته چنین برمی‌آید که هر جا سند ذکر شده حکایت از ضعف روایت دارد ولی ظاهراً علامه چندان به گفته خود پایبند نبوده است. چه در مواردی به سستی سند روایتی اشاره کرده اگرچه خود سند را نیاورده است^{۱۱} (ص ۹۴-۹۵). وی همچنین متذکر می‌شود که این شیوه علامه بر استواری سند روایاتی که آنها را مورد ارزیابی سندی قرار نداده، نیز دلالت ندارد. به عبارت دیگر، او استطراداً درباره اسانید روایات داوری کرده است. مثلاً وی صرفاً در موارد معدودی به موقوف بودن روایات سبب نزول اشاره کرده است حال آنکه عموم این

تعلیقات وی بر هفت جلد بحار الانوار، تعلیقات بر اصول کافی و تصحیح وسائل الشیعه از این جمله‌اند. وی در تفسیر گران سنگ خویش المیزان فی تفسیر القرآن نیز بخشی را به بحث روایی اختصاص داده و علاوه بر گزارش روایات گاه به نقد و ارزیابی آنها پرداخته است. این کار به لحاظ فقه‌الحدیث روایات شیعی از اهمیتی ویژه برخوردار است. بی‌شک هیچ یک از این تلاش‌های علامه با گستره عظیم روایاتی که وی در تفسیر المیزان بدان پرداخته پهلوی نمی‌زند. این روایات ناظر به موضوعات متنوعی از اسباب نزول گرفته تا عقاید و داستان و تفسیر است. گرچه علامه با توجه به نگرانی از ناتمام ماندن تفسیر و احتمالاً پرهیز از برانگیختن برخی مخالفت‌ها، بحث روایی تفسیرش را مجالی مناسب برای بحث و نقادی کامل احادیث نمی‌یابد، با این حال نقدهایی که در این مجال بر احادیث ایراد می‌کند، می‌تواند مبنایی مناسب برای شناخت مکتب حدیثی علامه فراهم آورد. چنین بررسی گسترده‌ای از احادیث شیعه نه در گذشته و نه در دوره معاصر سابقه نداشته است و اقدام وی می‌تواند آغازی بر این حرکت محققانه در بررسی روایات شیعی باشد. علامه در داورهای خود درباره روایات به عنوان یک متکلم به پیامدها و لوازم این نقدها توجه دارد. به علاوه به عنوان یک عارف و فیلسوف از عمق فلسفی پاره‌ای از روایات و رازگشایی‌های عرفانی آنها غافل نمی‌ماند و به عنوان یک اصولی، به تحلیل و نقادی قاعده‌مند و مبنایی روایات می‌پردازد. بنابراین براساس مبنای خاص خود، صرفاً سند روایات را ملاک ارزیابی خود قرار نداده بلکه بیش از آن به متن آنها توجه می‌کند.

مؤلف کتاب علامه طباطبایی و حدیث، نظریات علامه درباره فهم و نقد احادیث را از تفسیر المیزان استخراج کرده و سامان داده است.^{۱۲} شادی نفیسی با مطالعه بحث روایی المیزان، مواردی که متضمن نکات فقه‌الحدیثی بوده گردآوری کرده است. سپس ضمن طبقه‌بندی موضوعات روایات، معیارهای نقد متن مورد اهتمام علامه را در هر زمینه استخراج نموده و آن را در فصول سوم تا هفتم کتاب خویش ارائه کرده است.^{۱۳}

مؤلف، برای طرح برخی از مباحث مقدماتی و موردنیاز برای موضوع اصلی کتاب خود، دو فصل مستقل تدارک دیده است. در فصل نخست کتاب، ضمن گزارش روایات فقه‌الحدیثی از پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام، معیارهای فهم و نقد روایات را از کلام ایشان استخراج کرده است. از نظر وی، در روایات مواردی چون موافقت با حق، عرضه بر قرآن و سنت، همسویی با فطرت بشری و عرف دینداران به عنوان معیارهای سنجش حدیث ذکر شده‌اند. همچنین با طرح دیدگاه‌های عالمان و اندیشمندان حوزه حدیث خصوصاً علمای معاصر سنی و شیعه نظیر یوسف قرضاوی، صبحی صالح، نورالدین عتیر، حسین حاج حسن، عبدالله مامقانی

به هیچ امر خارج از خود نیست^{۱۳} (ص ۱۰۸). مفسران پیشین شیعی با اینکه برخلاف اهل حدیث و اخباری‌ها فهم و تفسیر قرآن را مستقل از سنت امکان‌پذیر می‌دانستند، همگی بخش‌هایی از قرآن را از این قاعده مستثنا می‌کردند و در این موارد مراجعه به سنت را ضروری می‌دانستند و معتقد بودند، عدم التزام به این ضرورت در تفسیر چنین آیاتی مصداق تفسیر به رأی خواهد بود. این موارد عبارت بودند از تفصیل آیات احکام، تعیین معنای قطعی الفاظ مشترک، متشابهات، باطن و تأویل آیات. اما در نظر مؤلف، براساس سخنان علامه، قاعده استقلال قرآن در دلالت هیچ استثنایی ندارد.^{۱۴} از نظر او، تعیین معنای آیات متشابه که محتمل معانی متعدد است، نه لزوماً با مراجعه به حدیث بلکه مشخصاً با مراجعه به دیگر آیات قرآنی صورت می‌گیرد: «بنابراین در قرآن مجید آیه‌ای که هیچ دسترسی به مراد واقعی‌اش نباشد، نداریم و آیات قرآن یا بلاواسطه محکم‌اند مانند خود محکومات یا به واسطه محکم‌اند مانند متشابهات»^{۱۵}. همچنان که از نظر علامه، معنای

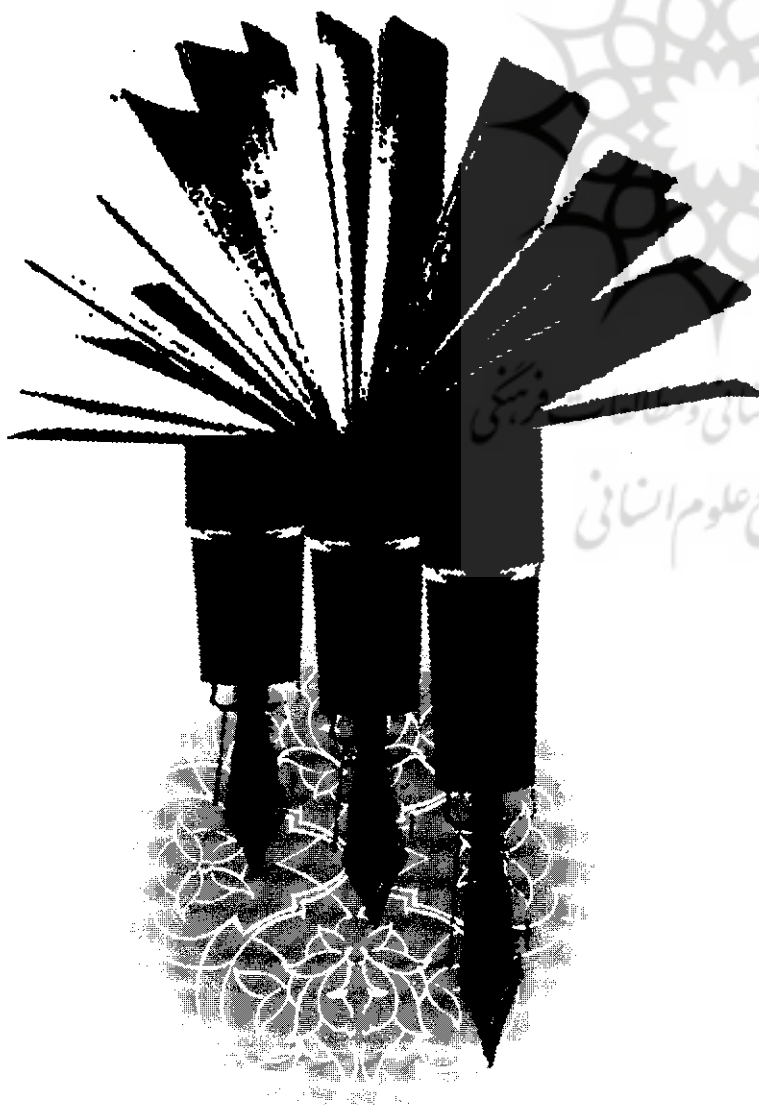
روایات - که علامه هم آنها را ذکر کرده - موقوف‌اند (ص ۹۵). بنا بر استقصای مؤلف کتاب، منبع عمده علامه در نقل روایات اهل سنت الدر المنثور سیوطی است و کتاب‌های حدیثی شیعه چون مجمع‌البیان، تفسیر عیاشی، تفسیر قمی و کافی از پرکاربردترین منابع اویند. نیز تقریباً در تمام موارد نام منبعی که روایت از آن گزارش شده (بدون نشانی) ذکر شده است (ص ۹۵-۹۶). او معتقد است مهم‌ترین ویژگی بحث روایی المیزان، نشان دادن اتفاق فریقین در نقل اغلب روایات است. چنان که مکرراً نقلی از الدر المنثور آمده و نظیر آن از منابع شیعی یادآور می‌شود. این اتفاق چنان گسترده است که حتی برای روایات خاص شیعه - نظیر روایاتی که آیات را به نحوی در ارتباط با ائمه علیهم‌السلام تفسیر می‌کنند - باز از الدر المنثور به عنوان یکی از منابع نام برده شده است (ص ۹۷). به گمان مؤلف، «بحث روایی المیزان، دایره‌المعارفی منحصر به فرد از روایات فریقین همراه با نقادی آنهاست» (ص ۹۹).

معیارهای فهم و نقد حدیث در المیزان

شادی نفیسی در فصل‌های سوم تا هفتم، با طبقه‌بندی روایات مذکور در المیزان برحسب موضوع، به طرح و بررسی معیارهای فهم و نقد حدیث از نگاه علامه پرداخته است. البته در ابتدای هر فصل، نخست دیدگاه پاره‌ای از عالمان حدیث از شیعه و سنی را درباره معیارهای فهم و نقد روایات آن موضوع ذکر کرده و سپس نظر علامه را بیان کرده است. در ذیل به تفکیک موضوع به اجمال آرای علامه طباطبایی بنا به دریافت مؤلف کتاب گزارش می‌شود.

الف) روایات تفسیری

موضوع فصل سوم کتاب علامه طباطبایی و حدیث روایات تفسیری است. مراد از روایات تفسیری روایاتی است که به توضیح معنای الفاظ آیه و بیان منظور و مراد آن صرف‌نظر از موضوع آیه می‌پردازد. در میان علمای شیعه و سنی همواره دو دیدگاه نسبت به جایگاه روایات در فهم و تفسیر قرآن وجود داشته است. عده‌ای با استناد به آیات و روایات، فهم درست از قرآن را تنها در چارچوب روایات میسر می‌دانند و بیرون رفتن از این چارچوب را افتادن در تفسیر به رأی که به شدت موردنکوهش بوده، تلقی می‌کنند. در مقابل، عالمان دیگر فهم قرآن را برای عموم مردم و جملگی مخاطبان آن دست‌یافتنی و قابل وصول می‌دانند (ص ۱۰۲). به اعتقاد مؤلف، علامه طباطبایی در تفسیر خود و همچنین در کتاب قرآن در اسلام به تفصیل از جایگاه سنت در فهم و تفسیر قرآن بحث کرده است. در نظر وی، قرآن در دلالت خود نیازمند



و روایات صرفاً مؤید آن هستند. به علاوه بحث تفسیری علامه در مواردی که با روایت همسوسست در واقع نوعی مستدل‌سازی روایت نیز هست. زیرا آنچه در روایت بدون استشهاد به لغت یا آیات قرآن آمده در بحث تفسیری با مستندات ذکر شده است و این می‌تواند به فهم بهتر روایت کمک کند و لذا وی در موارد متعددی برای فهم و توضیح روایت خواننده را به بحث تفسیری ارجاع می‌دهد^{۲۲} (ص ۱۱۸-۱۱۹). همچنین موارد بسیاری هست که فهم علامه از معنای آیه با آنچه در روایات آمده تفاوت دارد. مؤلف با ذکر مثال‌هایی از این دست، می‌گوید: در این گونه موارد علامه تفسیری بودن روایت را نمی‌پذیرد بلکه آن را بیانگر مواردی چون: مصداق آیه^{۲۳}، لازمه معنای آیه^{۲۴}، توسعه و تعمیم در معنای آیه^{۲۵} برمی‌شمارد. همچنین در مواردی او روایات را به دلیل محدود کردن معنای آیه به خاطر تقیید اطلاق آن یا تخصیص عمومیت آن موردنقد قرار می‌دهد.^{۲۶} به نظر مؤلف اینها همگی حاکی از پایبندی علامه به ادعای فهم مستقل قرآن بدون نیاز به روایات است (ص ۱۲۰-۱۲۴).

موضوع علامه نسبت به اختلاف و گونه‌گونی روایات در تفسیر یک آیه نکته دیگری است که مؤلف کتاب بدان پرداخته است. چه علامه روایاتی را که به ظاهر مختلف هستند، بیان مصادیق مختلف از آیه دانسته و می‌کوشد به گونه‌ای این اختلافات را توجیه کند^{۲۷} و حتی از این اختلاف در مصادیق، بر اطلاق آیه استدلال نماید.^{۲۸} اختلاف منظر و جهت روایت نیز از جمله عواملی است که علامه در توجیه اختلاف روایات به آنها استناد جسته است.^{۲۹} بحث بعدی در این فصل شیوه نقد روایات تفسیری نزد علامه است. این نقد گاه به سند و گاه به متن وارد می‌شود. به گفته مؤلف وضعیت سند در داوری نهایی علامه درباره روایات صرفاً به عنوان قرینه مطرح است و برای رد روایت، عموماً باید اشکالی در متن آن نیز وجود داشته باشد. علامه در موارد بسیاری استواری سند روایات تفسیری را یادآور شده، گاه وجه ضعف آنها را عنوان می‌کند.^{۳۰} اما در نقد روایت، تنها به سستی سند اتکا نمی‌کند و معمولاً اشکال متن آن را به تفصیل یا اجمال بیان می‌کند^{۳۱} (ص ۱۲۸-۱۲۹).

نفیسى تعارض با قرآن یا عدم انطباق با آن را مهم‌ترین معیار نقد متن روایات تفسیری نزد علامه می‌داند (ص ۱۳۰).^{۳۲} گرچه به نظر او خضوع و احتیاط علمی علامه سبب شده در مواردی از نقد روایت خودداری کرده یا پس از نقد با طرح احتمالات دیگر به توجیه روایت پردازد^{۳۳} (ص ۱۳۲-۱۳۴).

ب) روایات اسباب نزول:

در فصل چهارم کتاب، نظریات علامه در باب روایات اسباب

ظاهری و باطنی قرآن در طول یکدیگر قرار دارند و آیه به هر دو معنا به یکسان به طور مطابقی دلالت دارد.^{۳۴} تنها فرق این دو معنا در این است که «ظاهر معنایی است که در نظر ابتدایی از آیه به ذهن می‌رسد و باطن معنایی است که در پس مفهوم ابتدایی واقع شده است».^{۳۵}

حتی تأویل آیات نیز در اندیشه علامه از بحث استقلال قرآن در دلالت استثنا نمی‌شود چه مراد از تأویل آیات آن گونه که در آیه ۷ سوره آل عمران طرح شده، مراد نیست تا جایگاهی در تفسیر آیات داشته باشد^{۳۶} (ص ۱۱۱-۱۱۳). نفیسی متذکر می‌شود که این سخنان بدین معنا نیست که علامه مفسر را بی‌نیاز از مراجعه به روایات تفسیری می‌داند، بلکه او قرآن و سنت را در کنار هم حجت می‌داند و تصریح می‌کند که نه تنها در تفصیل احکام بلکه در جزئیات داستان‌ها و امور مرتبط با معاد نیز باید بدان مراجعه کرد.^{۳۸} در واقع در این گونه موارد از آنجا که آیات در بیان جزئیات ساکت‌اند، مراجعه به سنت نه از باب فهم معنای عنوان شده در آیات، بلکه برای دریافتن جزئیات ذکر نشده در آیات است: «پیغمبر اکرم و ائمه اهل بیت علیهم‌السلام عهده‌دار بیان جزئیات قوانین و تفصیل احکام - که از ظواهر قرآن مجید به دست نمی‌آید - بوده‌اند»^{۳۹} (ص ۱۱۳-۱۱۴). در نهایت مؤلف چنین نتیجه‌گیری کرده است که «در نظر علامه جایگاه پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام بیان دست‌نیافتنی‌های قرآن نیست - چه همه آن دست‌یافتنی است - بلکه مقام ایشان تعلیم شیوه درست بهره‌گیری از قرآن - که همان تفسیر قرآن به قرآن است - و بیان جزئیات احکام، داستان‌ها و... در جایی است که قرآن در مورد بیان آنها ساکت مانده است» (ص ۱۱۷).

به عقیده مؤلف، آنچه علامه در مقام نظر بیان کرده، در عمل نیز در سراسر تفسیر خود به آن پایبند بوده است؛ یعنی همواره در تفسیر آیه، با استناد به لغت و آیات دیگر، معنایی را استنباط کرده که همان برداشت در بحث روایی در ضمن روایات بیان شده است. البته علامه آن روایات را دلیل و مستند تفسیر خود نگرفته بلکه آنها را صرفاً به عنوان مؤیدی بر فهم خود از آیه برشمرده و مکرراً ذیل روایات با اصل قرار دادن تفسیر خود از آیه گفته است: «هذا مما یؤید ما قدمناه»^{۴۰} (ص ۱۱۷-۱۱۸). البته نفیسی توجه خواننده را به این نکته جلب می‌کند که علامه در بسیاری موارد تفسیر آیات را از روایات الهام گرفته و روایات در شکل‌دهی تفسیر وی نقش به‌سزایی داشته است (ص ۱۱۸).^{۴۱} اما این بدان معنا نیست که او عیناً مضمون روایات را در تفسیر آیه پذیرفته و در واقع روایات تفسیری را توجیه کرده باشد (ص ۱۱۹). به عبارت دیگر رویکرد علامه به روایات تفسیری، رویکردی تأییدی و تکمیلی است و از نظر او تفسیر مستقل از روایات، اصل است

تطبیق روایان آنها می‌داند^{۳۲} (ص ۱۷۱-۱۷۲). در مجموع نفیسی تلاش‌های علامه در تصحیح و توجیه روایات مختلف ذیل یک آیه و جمع بین آنها را در خور تأمل دانسته است^{۳۳} (ص ۱۷۳).

ج) روایاتی که آیات را در حق ائمه تفسیر می‌کنند:

در تفاسیر نقلی شیعه روایات فراوانی آمده است که آیات متعدد قرآنی را به گونه‌ای با ائمه علیهم السلام مرتبط می‌کنند. در توضیح و تبیین این روایات همواره در میان خود شیعه دیدگاه‌های مختلفی وجود داشته است. فصل پنجم کتاب عهده‌دار شرح و تبیین نظرگاه علامه طباطبایی نسبت به این گونه روایات است. طبق بررسی مؤلف، علامه عموم روایات این حوزه را مصداق جری، باطن، یا تأویل آیات قرآن دانسته است.

۱) مصادیق جری:

جری تعبیری است که ائمه در روایات خود برای بیان استمرار پیام قرآن در همه زمان‌ها به کار برده‌اند. اما علامه طباطبایی از این تعبیر به عنوان یک اصطلاح خاص برای داوری درباره روایات تفسیری مربوط به ائمه علیهم السلام یا غیر ایشان بهره برده است که بی‌سابقه به نظر می‌رسد. وی در تفسیر خود بر آیه ۶ سوره حمد پس از ارائه گزارش از روایاتی که در آنها مراد از صراط مستقیم ائمه علیهم السلام و امام واجب‌الطاعه معرفی شده، در این باره می‌گوید: «این سلیقه اهل بیت علیهم السلام است که آیات را بر هر آنچه قابل تطبیق باشد، منطبق می‌کنند، اگرچه از مورد نزول آیه خارج باشد»^{۳۴}. نیز می‌نویسد: «در قرآن کریم به لحاظ انطباق بر مصادیق و بیان وضع ایشان وسعت داشته، اختصاص به موارد نزول آیات ندارد بلکه در هر دو موردی که به لحاظ ملاک با مورد نزول متحد باشد، جاری می‌گردد مانند مثل‌ها که ویژه موارد اولیه نبوده، در هر جا با موارد اولی مناسبتش محفوظ باشد اطلاق می‌شود و این همان امری است که به «جری قرآن» نام بردار است»^{۳۵}.

به نظر مؤلف مراد علامه از جری بیان مصادیق است. چه وی در این باره گاه از تعبیر مصداق و گاه از تعبیر جری استفاده می‌کند و نیز معمولاً واژه جری را با یکی از کلمات هم‌خانواده با تطبیق به کار می‌برد^{۳۶} (ص ۱۸۹، ۱۹۳-۱۹۴). مواردی که علامه درباره آنها حکم به جری داده است در این فصل با توجه به الفاظ و تعبیر آیات و ارتباط آن با مصادیق عنوان شده و نیز با در نظر گرفتن معنای آیه در سیاق و خارج آن، به شش گروه زیر طبقه‌بندی شده و برای هر یک مواردی ذکر شده است:

۱- در برخی آیات تعبیر آیه عام است و عنوانی است که برای اشخاص به کار می‌رود و لذا افراد مختلفی می‌توانند مصداق

نزول نقل و بررسی شده است. بنابر فحوص مؤلف، علامه با اختصاص بخش قابل توجهی از بحث روایی تفسیرش به روایات اسباب نزول، عنایت خود را به این دسته از روایات نشان داده است (ص ۱۵۲). با اینکه از نظر عموم اهل سنت، روایات اسباب نزول گزارش صرف روایاتی است که شاهد نزول بوده‌اند، به گزارش مؤلف علامه دیدگاهی کاملاً متفاوت در این باره داشته است. چه وی روایات اسباب نزول را برداشت و استنباط راوی می‌داند که با مطالعه حوادث و وقایع تاریخی کوشیده است تا آنها را با آیاتی که با آن پیشامد همسویی داشته، مرتبط سازد.^{۳۷} به همین جهت او هیچ توجهی به تعابیر وارد شده در بیان سبب نزول - که غالباً مورد توجه دیگر علماست - ندارد و آنها را ملاکی برای قضاوت خود نمی‌داند (ص ۱۵۳-۱۵۶). البته نفیسی متذکر می‌شود که علامه نه تنها اشکالی در این گونه تطبیقات نمی‌بیند^{۳۸} بلکه معتقد است نص قرآن، تعابیر و جزئیات ارائه شده در خود آیات و سیاق آنها، از چنان اهمیتی در تعیین اسباب نزول برخوردار است که با تأمل در آنها به خوبی می‌توان اسباب نزولی فرضی برای آیات ترسیم کرد. به عبارت دیگر مؤلف بر آن است که علامه اجتهاد و تطبیق پیشینیان در روایت اسباب نزول را امری روا دانسته و خود نیز بدان مبادرت ورزیده، وقایع صدر اسلام را با آیه تطبیق می‌کند^{۳۹} (ص ۱۶۶). نفیسی ضمن انتقاد از این نگرش نسبت به روایات اسباب نزول، هشدار می‌دهد که پیامد چنین رویکردی، فراهم آمدن بستری مناسب برای برساختن داستان‌های غیرواقعی و فرضی برگرفته از ظاهر آیات است و این تأیید همان فرضیه جنجالی مستشرقان است که روایات سیره (و نیز فقه و...) را ساخته و پرداخته مسلمانان قرون متأخر (قرن سوم به بعد) می‌دانند (ص ۱۶۷).

در ادامه این فصل، شیوه علامه در نقد سندی و متنی روایات اسباب نزول بحث شده است. از نظر مؤلف «عدم انطباق با قرآن» به لحاظ سیاق، مضمون و لحن مهم‌ترین ملاک نقد متن سبب نزول آیه نزد علامه است^{۴۰} (ص ۱۶۲). گرچه مواردی هم هست که علامه از سیاق آیات چشم می‌پوشد و به روایات اسباب نزول به دلیل کثرت اعتماد می‌کند^{۴۱} (ص ۱۶۲-۱۶۴).

ملاک دومی که به طور خاص در نقد روایات اسباب نزول مورد استناد علامه قرار گرفته، زمانی است که برای نزول آیه یا آیات تعیین شده است^{۴۲} (ص ۱۶۸-۱۷۰).

از نظر مؤلف با اینکه علامه باتوجه به اتحاد سیاق آیات و شهرت قول نزول یک جای سوره یا زمان نزول آن به نقادی روایات اسباب نزول از لحاظ زمان نزول پرداخته و به هیچ‌روی به نظریه تعدد نزول تن در نمی‌دهد^{۴۳} اما در توجیه اختلاف پاره‌ای از روایات اسباب نزول از نظریه تعدد اسباب بهره جسته است.^{۴۴} البته گاهی نیز گونه‌گونی روایات اسباب نزول را حاکی از تعدد اجتهاد و

۵ - برخی آیات یا واژگان تحمل معانی مختلف را دارند اما در سیاقی قرار گرفته‌اند که معنای خاص و معینی از آنها اراده می‌شود. در برخی روایات این آیات یا واژگان با تقطیع از سیاق مصداق ائمه علیهم‌السلام قرار گرفته‌اند^{۴۱} (ص ۲۰۱-۲۰۶).

۶ - در این دسته از روایات، آیه نه مستقل از سیاق و نه در درون سیاق، نه مجازاً و نه به طور حقیقی بر معنایی که در روایت آمده، دلالت ندارد. زیرا رابطه طرح شده در آن، رابطه بین مشبه و مشبه‌به است. یعنی اموری که در روایت آمده به اجزای آیه تشبیه شده است^{۴۲} (ص ۲۰۶-۲۱۲).

مؤلف ضمن جمع‌بندی نظر علامه در این زمینه تأکید می‌کند که جری غیر از تفسیر است و در جاهای مختلف به آن تصریح کرده است.^{۴۳} بدین سبب قواعدی که باید در مقام تفسیر به آن توجه شود، در جری لازم نیست مراعات گردد. مثال روشن آن عدم رعایت سیاق است که در دسته پنجم دیده شد. یعنی مخالفت با سیاق که در مقام تفسیر بطلان روایت را در پی دارد، در مقام جری محل معنا نیست. نکته دیگر اینکه از نظر وی اختلاف روایات در توضیح یک آیه، دلیل بر اضطراب روایت و موجب ضعف آن تلقی نمی‌شود بلکه خود مؤیدی است بر این که موارد عنوان شده صرفاً مصداق آیه هستند که می‌توانند گوناگون باشند: «این تطبیق است نه تفسیر و اختلاف روایات در چگونگی تطبیق خود گواه بر این امر است»^{۴۴}. به همین دلیل چنانچه تعبیر روایت مفید انحصار باشد، مورد قبول علامه نیست و علامه به هیچ روی دست از عموم آیه برنمی‌دارد^{۴۵} (ص ۲۲۰-۲۲۱). هرچند در برخی موارد به اتکالی پاره‌ای روایات شمیعی این انحصار را پذیرفته و معتقد است آنچه در آیه آمده منحصر درباره اهل بیت است ولو اینکه لفظ آیه عام باشد^{۴۶} (ص ۲۵۶-۲۷۰).

۲) مصادیق باطن:

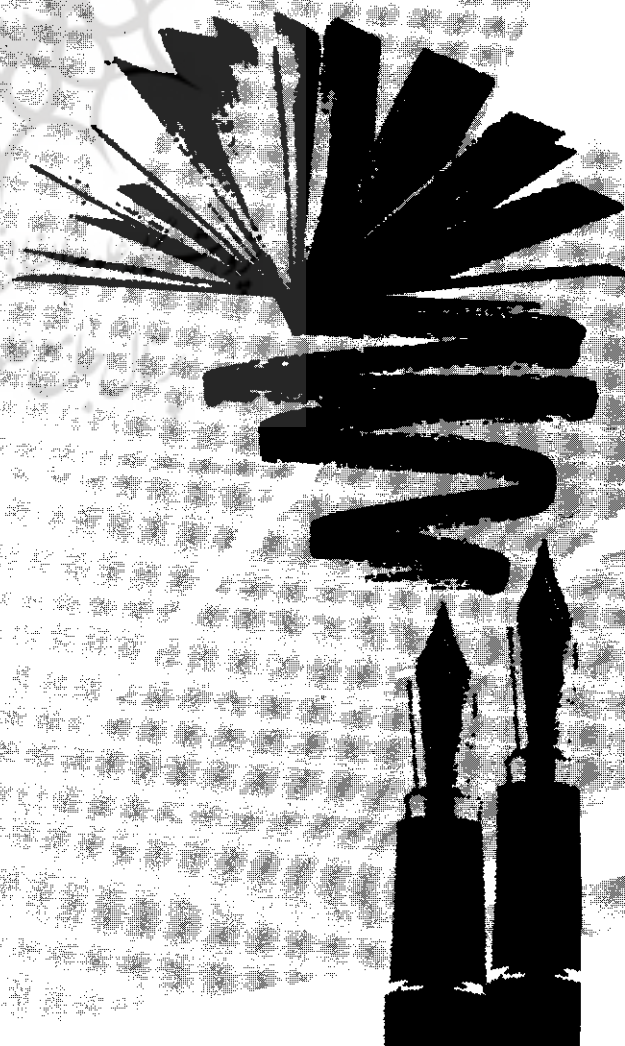
یکی دیگر از داورهای علامه درباره روایاتی که آیات را در حق ائمه علیهم‌السلام تفسیر می‌کنند، باطن نامیدن آنهاست. این لفظ نیز از روایات وارده خصوصاً از طریق ائمه علیهم‌السلام وام گرفته شده است. با اینکه مؤلف بخش مستقلی از این فصل را به روایات باطن قرآن تخصیص داده ولی خود اذعان دارد که در کلام علامه مرز بین جری و بطن کاملاً روشن نیست و او این دو بحث را درآمیخته با هم طرح کرده است و احتمال دارد جری و بطن دو اعتبار مختلف برای یک معنا باشند. معنا از آن جهت که بر موارد دیگر یا مصادیق دیگر تطبیق می‌شود، جری است و بدین لحاظ که لفظ و ظاهر آیه بر آن دلالت ندارد، باطن آیه شمرده می‌شود؛ یا اینکه باطن ناظر به معناست و جری ناظر به فرد و مصداق خارجی (ص ۲۵۰). زیرا با بررسی روایاتی که علامه عنوان باطن به آنها

آن واقع شوند که در روایات ائمه علیهم‌السلام مصداق آن ذکر شده‌است^{۴۷} (ص ۱۹۰-۱۹۴).

۲ - در پاره‌ای از روایات، اهل بیت علیهم‌السلام مصداق یک عنوان هستند ولی این عنوان برخلاف مورد قبل لزوماً وصفی برای اشخاص و انسان‌ها نیست؛ نظیر: ذکر، عهد، وجه، غیب، باب، نور، رحمت، ایمان، حق، هدایت، صراط، وسیله، سیل، جنبالله...^{۴۸} (ص ۱۹۴-۱۹۷).

۳ - در برخی دیگر از آیات، خداوند برای برتری مؤمنان بر غیر ایشان و یا موارد دیگر مثالی از دو نوع انسان می‌آورد و آنها را مقایسه می‌کند. در این موارد نظر به فرد معین خارجی نیست ولی در برخی روایات این گونه آیات بر ائمه علیهم‌السلام تطبیق شده‌اند^{۴۹} (ص ۱۹۷-۱۹۹).

۴ - خداوند در آیات متعددی داستان اقوام پیشین را باز گفته است که در زمان و مکان مشخصی زندگی می‌کرده‌اند و اکنون از میان رفته‌اند و همه شخصیت‌های آنها حقیقی و معین هستند حتی اگر نام آنها را ندانیم. ولی در روایات با تجرید واقعه از خصوصیات مکانی و زمانی بر ائمه علیهم‌السلام تطبیق شده‌اند^{۵۰} (ص ۱۹۹-۲۰۱).



د) روایات اعتقادی:

فصل ششم ویژه تحلیل روایات اعتقادی در المیزان است. مؤلف در این فصل نخست دیدگاه علامه را درباره فهم و نقد روایات اعتقادی ذکر می‌کند. به نقل او، علامه طباطبایی در مباحث اعتقادی تنها روایاتی را معتبر می‌داند که قطعی باشند، وی می‌گوید: «در اصول معارف دینی و الهی جز کتاب و سنت قطعی حجیت ندارد».^{۶۵} از نظر وی در این بحث باید به محدوده کارایی عقل توجه داشت. از یک سو هیچ آیه یا روایتی نمی‌تواند به اثبات امری بپردازد که عقل آن را محال می‌شمارد و بدین ترتیب این گونه روایات می‌توانند مورد نقادی عقلی قرار گیرند^{۶۶} و از سوی دیگر عقل هم از دست یافتن به همه حقایق ناتوان است.^{۶۷} بدین ترتیب بخشی از مباحث اعتقادی متکی به براهین عقلی است و بخش دیگر به نقل کتاب و سنت قطعی. وی در جای دیگر تأکید می‌کند که آنچه از راه غیر عقل به دست می‌آید، مطالب عمیق و بلندی است که برای انتقال آن باید از زبانی یاری جست که با دنیا و قوانین آن مأنوس گشته و برای بیان پدیده‌ها و روابط حاکم بر آن تنظیم شده باشد و چنین است که زبان در بیان این گونه مفاهیم به مجاز و تمثیل می‌گراید و حالت نمادین و رمز و اشاره می‌یابد.^{۶۸} (ص ۲۹۴-۳۰۳). با این نظر، نباید چندان انتظار داشت که علامه در تفسیر خود به نقد محتوایی این روایات پرداخته باشد. چنان که علامه ضمن توجه به تمثیلی بودن الفاظ این دسته روایات، از جزئیات طرح شده در روایات بی‌اعتنا در نمی‌گذرد و در پی هر بیانی نکته‌ای را جویا می‌شود و به تبیین معنای آن می‌پردازد.^{۶۹} و تنها چنانچه الفاظ به کار رفته در روایات به نوعی تجسیم بیانجامد و نتوان به هیچ وجهی آن را توجیه نمود، حکم به جعلی بودن روایت می‌دهد.^{۷۰} همچنین اگر روایات با اصول دیگر اعتقادی در تناقض باشد، مورد نقادی واقع شده است.^{۷۱}

بخش عمده‌ای از این فصل - قریب به صد صفحه (ص ۳۰۳-۳۹۹) - به بررسی تفصیلی و مقایسه نظرات اعتقادی دانشمندان مسلمان و آرای علامه طباطبایی اختصاص یافته است که ظاهراً از موضوع اصلی کتاب - یعنی روش‌شناسی نقد و فهم احادیث از نگاه علامه طباطبایی - خارج است. این در حالی است که با آنچه در ابتدای فصل درباره رأی علامه آمده موضع علامه در فهم و نقد این دسته احادیث واضح است و شایسته بود که مؤلف به جای نقل مبسوط اندیشه‌های کلامی - اعتقادی علامه از تفسیر المیزان و طرح آرای دیگران در هر موضوع، با ذکر دیدگاه‌های برخی اندیشمندان روشنفکر شیعه و سنی درباره جایگاه عقل در اندیشه نوین اسلامی، به نقد و بررسی دیدگاه علامه در این باره می‌پرداخت.

داده، مشخص می‌شود که آنها بسیار شبیه روایات جری هستند. افزون بر اینکه علامه در موارد متعددی اصطلاح جری و باطن را با هم (با عطف واو یا او) به کار می‌برد.^{۵۷} (ص ۲۳۶ و ۲۴۶). به همین جهت دسته‌بندی مذکور در روایات جری در این بخش عیناً تکرار شده است. در این گزارش برای پرهیز از اطاله بحث، از ذکر دسته‌بندی‌ها و نمونه‌های دیگر صرف‌نظر می‌شود. نفیسی البته مجدداً تأکید کرده است که روایات باطن نزد علامه همچون روایات جری تفسیری نیستند.^{۵۸} (ص ۲۴۶).

به اعتقاد مؤلف، با اینکه علامه بخشی از انبوه روایاتی که آیات را حق ائمه علیهم‌السلام تفسیر کرده‌اند، را نقل کرده است بی‌آنکه به نقد آنها بپردازد، حکم به جری، باطن یا تأویل بودن روایات می‌دهد. حتی برخی روایات را پذیرفته و ائمه علیهم‌السلام را به عنوان سبب نزول معین آیه یا موضوع انحصاری آن تلقی می‌کند و صرفاً در موارد انگشت‌شماری به نقد این گونه روایات می‌پردازد. البته این نقدها نیز با شیوه علامه درباره سایر روایات در این باب ناسازگار می‌نماید. مثلاً روایتی را که حاکی از سبب نزول آیه بوده، به دلیل نزول یک جای سوره نمی‌پذیرد در حالی که بنا بر موازین خود وی، می‌توان آن را در شمار جری به حساب آورد.^{۵۹} نیز در چند مورد تطبیق روایت را بر آیه، به دلیل ناهمخوانی با سیاق آیه نپذیرفته است. اما - چنان که ذکر شد - خود وی سازگاری با سیاق را در جری و بطن لازم نمی‌داند و این خلاف رویه پیشین علامه است.^{۶۰} (ص ۲۷۰-۲۷۳). همچنین روایات بسیاری هم هست که علامه تنها به گزارش روایت پرداخته و اظهار نظری نکرده است. نفیسی در این موارد نیز بر آن است که سکوت علامه حاکی از تأیید است و این روایات را می‌توان به عنوان سبب نزول آیه یا در صورت ناسازگاری با سیاق از قبیل جری و باطن تلقی کرد.^{۶۱} (ص ۲۷۳-۲۷۶).

نکته جالب توجه دیگر، نقد سندی این روایات است. علامه در بررسی این قسم از احادیث فقط در چهار مورد به ضعف سند آنها اشاره می‌کند و در همین چند مورد هم این ضعف را چندان جدی نمی‌انگارد و آنها را از قبیل جری و تطبیق تلقی می‌کند.^{۶۲} (ص ۲۷۶-۲۷۷). این در حالی است که برخی از محققان باتوجه به سند این گونه روایات، حکم به ضعف عمومی آنها داده‌اند.^{۶۳}

طبق آماری که نفیسی (ص ۲۷۸) ارائه کرده است معلوم می‌شود علامه عمده این روایات را از تفسیر قمی، کافی، مجمع‌البیان، عیاشی و الدر المنثور نقل کرده است. به گفته او، با تأمل در منابع مورداستفاده، اعتماد علامه به این کتاب‌ها روشن می‌شود؛ خصوصاً تفسیر قمی و عیاشی به رغم ضعف‌هایی که دارند.^{۶۴}

هـ) روایات داستانی:

فصل هفتم به روایات داستانی و قصص اختصاص دارد. به نظر مؤلف، مهم‌ترین موضوع در این حوزه بحث از استواری یا ناستواری این روایات است. چه عمده این روایات که حجم زیادی از تفاسیر روایی را به خود اختصاص داده‌اند، از مسلمانانی که پیشینه یهودی داشته و با داستان‌سرایی‌های تورات آشنا بوده‌اند، فراهم آمده است. از این رو مفسران و حدیث‌پژوهان بر این گونه مطالب دخیل، عنوان اسرائیلیات نهاده‌اند. همچنین روایات داستانی عموماً متضمن اخبار شگفت‌انگیز و خارق‌العاده هستند. بنابراین باید روشن شود که پذیرفتن چه مقدار از این شگفتی‌ها ضروری است (ص ۴۰۱). از نظر علامه ضرورت یقین‌آور بودن روایات متحصر در مباحث اعتقادی نیست لذا در بحث از داستان‌های قرآن نیز برای روایات آحاد حجیتی قائل نیست مگر آنکه همراه با قرآنی باشند که موجب فراهم آمدن علم و اطمینان شود.^{۳۲} او به‌ندرت در پذیرش روایات داستانی به تواتر، استفاضه یا شهرت آنها استناد می‌کند.^{۳۳} در عوض توافق با مضمون و سیاق آیات قرآن را ملاکی برای رد یا قبول این نوع از روایات می‌داند.^{۳۴} گاهی نیز اعتبار عقلی یا مجرد مؤید در روایات دیگر را از معیارهای پذیرش روایات برمی‌شمرد.^{۳۵} و چنان چه دلیلی از کتاب یا سنت یا عقل بر تأیید روایات داستانی وجود نداشته، آنها را رد کرده است.^{۳۶} (ص ۴۱۳-۴۱۸).

از نظر مؤلف، مهم‌ترین معیار نقادی علامه برای نقد روایات داستانی مسأله عصمت و شخصیت پیامبران است. زیرا این دسته از روایات عموماً بر محور شخصیت پیامبران می‌چرخد که قهرمان این داستان‌ها هستند. نفسی معتقد است گزیده‌گویی قرآن و تأکید بر جنبه‌های تربیتی قصص موجب شده تا مشخصات اجتماعی، فرهنگی و تاریخی داستان‌ها کمرنگ شود ولی این موضوع در روایات برعکس بسیار شدت دارد و گاه علاوه بر نفی برخی جنبه‌های اخلاقی داستان قرآنی، سخن از ارتکاب اعمالی به میان می‌آید که با عرف جوامع امروزی سازگار نیست. تصویری که علامه از شخصیت پیامبران ترسیم می‌کند، بیش از هر چیز بر پایه تصویری استوار است که خود قرآن با تعبیرات و وصف‌هایش از ایشان ارائه می‌دهد و باتوجه به معیار فوق‌الذکر این دسته روایات را نقد کرده است.^{۳۷} (ص ۴۲۰-۴۲۵).

با این حال علامه روایاتی که در مقام ستودن علو مقام بزرگان، اخلاق و رفتاری غریب و ظاهراً افراطی به ایشان نسبت داده‌اند را صحیح شمرده و به توجیه آنها می‌پردازد.^{۳۸} همچنین با اینکه به اعتقاد او، پیامبران فرستادگان امین الهی و انسان‌های برگزیده‌ای هستند که نه تنها از گناه و پلیدی که از هرگونه عمل غیرانسانی یا دون‌مایه بر حذرند، ولی تأثیرپذیری از سحر و یا آزار شیطان

را درباره ایشان بی‌اشکال می‌شمرد.^{۳۹} (ص ۴۲۵-۴۲۸). به همین جهت مؤلف با انتقاد از شیوه علامه در مواجهه با این روایات، تأکید می‌کند که «بنابر نگاه خود علامه نسبت به انبیا، باید بسی بیش از این بر این قبیل روایات خرده گرفت»^{۴۰} (ص ۴۲۸). عرضه روایات داستانی بر قرآن نیز ملاک دیگر داوری علامه در این حوزه محسوب می‌شود. به گفته مؤلف، در اینجا مراد فقط تعارض روایات با قرآن نیست بلکه در شیوه علامه صرف تفاوت در نقل قرآن از قصه با نقل روایت موجب کنار زدن روایت می‌شود.^{۴۱} (ص ۴۳۴-۴۳۷).

اما دسته‌ای دیگر از روایات داستانی هستند که در عین حال که دلیلی بر رد آنها نیست، مؤیدی هم بر آنها وجود ندارد. نفسی مواجهه علامه با این روایات را دوگانه می‌خواند. او دسته‌ای از این روایات را محال نمی‌داند ولی به دلایل گوناگون به آنها اعتماد نمی‌کند و به دلیل نداشتن مؤید آنها را کنار می‌گذارد. از جمله این ادله، اسرائیلی بودن آنهاست.^{۴۲} وی در نقد روایات اسرائیلی گاه به اشاره و گاه به تصریح موارد نقض صحت در آنها را تبیین می‌کند.^{۴۳} البته این شیوه نقد علامه خاص این گونه روایات است چه وی هیچ گاه صرفاً به دلیل ضعف سند و نداشتن شاهد و قرینه مؤید، روایات را به نقد نمی‌کشد.^{۴۴} حتی در مواردی بدون اینکه به کاستی یا ضعفی در سند یا متن روایت اشاره کرده باشد آن را فقط به دلیل نداشتن مؤید، فاقد حجیت دانسته، در خور پذیرش تلقی نمی‌کند.^{۴۵} (ص ۴۳۸ - ۴۴۹). در مقابل رویکرد اول، در مواردی که چندان هم زیاد نیست، با مبنای دیگری به روایات داستانی نگاه می‌کند و امور خارق‌العاده و شگفت آن را توجیه می‌کند. وی در این موارد به دلیل محال بودن این امور و فقدان دلیل مخالف، این روایات شگفت‌انگیز را می‌پذیرد.^{۴۶} ظاهراً علت پذیرش این شگفتی، انتساب آن به پیامبران و اولیای خاص خداست.^{۴۷} (ص ۴۴۹ - ۴۵۰). از نظر علامه، در مورد معجزات و امور خارق‌العاده مثل دیگر امور غیبی، عقل تا این حد کارایی دارد که محال یا ممکن بودن این امر را نشان دهد. وی تأکید می‌کند: «در این گونه امور اگر چه برخلاف جریان عادی طبیعت هستند، اما هرگز از محالات ذاتی که هر عقل به طور مسلم آن را محال می‌شمرد، نیستند»^{۴۸} او در جاهای مختلف، در بحث از معجزات با استناد به محال عقلی نبودن بر این امور صحه می‌گذارد. با این حال مواردی نیز هست که علامه به شیوه عقلی به نقد این نوع روایات پرداخته است.^{۴۹} (ص ۴۵۵ - ۴۵۸). در مقابل وی خواریق عادات و شگفتی‌ها را هیچ گاه به محک علم نسنجیده است. از نظر او علم نمی‌تواند به عنوان محک معجزه معتبر شناخته شود.^{۵۰}

جایگاه تورات در بررسی داستان‌های قرآن، از دیگر موضوعاتی است که مؤلف به آن توجه داشته است. چه علامه طباطبایی از

معدود کسانی است که در تفسیر خود به نقل مستقیم داستان‌ها از تورات اهتمام داشته است. در بیشتر موارد علامه با مقایسه بین نقل تورات و قرآن، می‌کوشد استواری نقل قرآن و محرف بودن نقل تورات را نشان دهد.^{۹۱} البته در موارد اندکی نیز قول تورات را ملاک یا قرینه گرفته است.^{۹۲} (ص ۴۷۲ - ۴۷۵).

معیارهای نقد حدیث از دیدگاه علامه

در فصول پیشین کتاب شیوه فهم و نقد روایات در تفسیر المیزان بر حسب دسته‌بندی موضوعی بازنشاسی و مثال‌های متعددی برای هر یک ارائه شده است. در واپسین فصل (فصل هشتم)، مؤلف می‌کوشد تا معیارهای نقد داخلی و خارجی روایات را از دیدگاه علامه طباطبایی جمع‌بندی و یکجا ارائه کند. بدین منظور او از طرح مثال‌های تکراری که در فصول قبل آمده، خودداری کرده و متناسب با هر معیار شواهدی آورده است. در اینجا به‌طور خلاصه این معیارها فهرست می‌شوند:

۱. تعارض با قرآن:

علامه در مقام سنجش روایات قرآن را مهم‌ترین ملاک ارزیابی صحت احادیث می‌داند. وی روایات متعددی را در حوزه‌های مختلف به قرآن عرضه کرده و با محک قرآن بی‌اعتباری آنها را برملا کرده است. این روایات شامل اسباب نزول، قصص و روایات تفسیری می‌شود.^{۹۳} در حالی که عموم محققان در بحث عرضه حدیث بر قرآن آن را به احراز عدم مخالفت محدود می‌کنند و لزومی بر احراز موافقت روایت با قرآن نمی‌بینند، اما علامه در مواردی بسی فراتر از آن، احراز موافقت قرآن را هم لازم تلقی می‌کند.^{۹۴}

۲. تعارض با سنت:

از جمله ملاک‌های نقد حدیث در این زمینه، تشویش متن روایات است. وجود نقل‌های مختلف درباره یک داستان هنگامی که هیچ کدام با یکدیگر همسو نیستند نوعی تعارض بین روایات محسوب شده و بی‌اعتمادی به همه آنها را موجب می‌شود. علامه در موارد زیادی به دلیل همین ویژگی از نقل روایات خودداری کرده است. چرا که در این زمان آنچه لازم است تا یک سمت این اختلاف را یاری کند، دلیلی خارجی، از قبیل قرآن، عقل، تاریخ و... است و در صورت نبود چنین دلیلی علامه از روایات صرف‌نظر کرده است.^{۹۵} علامه در استناد به روایت برای نقد روایتی دیگر، هیچ‌گاه یک روایت را به تنهایی در مصاف با روایت دیگر قرار نمی‌دهد؛ همچنانکه ظاهراً در هیچ مورد استوارتر بودن سند یکی را نسبت به دیگری، تنها دلیل رجحان یک روایت در

مقابل روایت دیگر نمی‌داند. در تعارض بین روایات در صورت نبود دلایل بیرونی به تعدد طرق یا تعدد نقل‌های روایت استناد می‌کند.^{۹۶} گاهی نیز افزون بر تعدد روایات یک طرف به دلایلی غیر از روایت هم استناد می‌کند.^{۹۷} گاهی در مقام تعارض علامه ریشه این اختلاف را تفاوت دیدگاه شیعه و سنی می‌داند.^{۹۸}

۳. تعارض با عقل:

علامه در مقام نقادی روایات غیر از بحث اعتقادات و معجزات که سنجش عقل را تنها در تشخیص محال بودن یا نبودن محدود می‌گیرد، در بقیه موارد از استدلال‌های منطقی و عقلانی در ارزیابی روایات استفاده می‌کند.^{۹۹}

۴. تعارض با تاریخ:

اطلاعات تاریخی یکی از مهم‌ترین دانش‌هایی است که می‌تواند ملاک سنجش صحت روایات در حوزه‌های مختلف باشد. با این حال علامه به دلیل قلت اطلاعات دقیق و قابل اطمینان تاریخی، در نقد روایات تقریباً در هیچ موردی به تاریخ استناد نمی‌کند.^{۱۰۰} البته نوع دیگری از اطلاعات تاریخی بسیار مورد استفاده علامه است و آن زمان نزول آیات و سوره است که پیش از این در بحث روایات اسباب نزول مثال‌هایی برای آن ذکر شد. البته این کاربرد تنها به بحث اسباب نزول محدود نمی‌شود بلکه در بحث روایات تفسیری نیز مورد توجه اوست.^{۱۰۱}

۵. تعارض با علم:

بهره‌گیری از علم برای سنجش روایت نزد علامه بسیار محدود است.^{۱۰۲} وی حتی در صورت همسویی روایات با علم نیز به این معیار بی‌اعتماد است.^{۱۰۳}

۶. تعارض با واقعیت:

استناد به واقعیت نیز از ملاک‌هایی است که علامه به ندرت در نقد روایات به کار گرفته است.^{۱۰۴}

۷. تشویش متن:

مراد از تشویش متن، اختلاف روایات در یک موضوع است. البته از نظر علامه تشویش متن لزوماً از معیارهای ضعف حدیث نیست. اما در مواردی - نظیر آنچه در بحث قصص گفته شد - ظاهراً به علت اختلاف نقل‌ها از داوری اجتناب می‌کند. گاهی نیز قدر مشترک روایات اختلافی را در نظر گرفته و درباره آن نظر می‌دهد.^{۱۰۵} البته در جمع اختلافات روایات اسباب نزول، چنانچه قدر مشترکی نیابد، تعدد اسباب نزول را پذیرفته است.^{۱۰۶} علامه

شیوه‌های دیگری نیز برای رفع اختلاف روایات دارد؛ از جمله: در نظر گرفتن اعتبارات مختلف^{۱۰۷}؛ اختلاف سطح دانش راویان^{۱۰۸} بیان مصداق، اختلاف منظر، جهت ورود روایت و استفاده دوگانه از آیه - در سیاق و به صورت منقطع از سیاق.^{۱۰۹}

۸. ضعف سند:

با اینکه علامه در مواردی داوری خود را درباره سند ذکر کرده، ولی به ندرت بر سند به تنهایی اعتماد می‌کند. از نظر او ضعف سند صرفاً قرینه‌ای در کنار ضعف متن محسوب می‌شود. شاید فقط در بحث از روایات قصص است که او بر ضعف سند تکیه می‌کند و چوب نقد خود را بی‌مبالا بر آن می‌زند. وی مکرر از کعب‌الاحبار و وهب بن منبه به عنوان کسانی که وجودشان در سند، از ضعف و اسرائیلی بودن روایت حکایت دارد، یاد می‌کند.^{۱۱۰}

آنچه آمد گزارشی اجمالی از تحقیق گسترده‌ای بود که شادی نفیسی در کتاب ارزشمند خویش عرضه کرده است. در اینجا ذکر چند نکته خالی از فایده نیست.

۱- بی‌تردید این پژوهش گسترده‌ترین و جامع‌ترین تلاشی است که تاکنون در تحلیل دیدگاه روایی علامه طباطبایی مبتنی بر تفسیر المیزان انجام شده است همان‌طور که در مقدمه کتاب نیز بدان تصریح شده است. چنانکه پیداست مؤلف یکایک روایات تفسیری و سخنان علامه ذیل هر روایت را از تفسیر المیزان فیش‌برداری کرده است. سپس بجا و شایسته این فیش‌ها را طبقه‌بندی کرده است. آنگاه کوشیده با مقایسه داوری‌های علامه ذیل روایات مرتبط با هم، معیارهای فهم و نقد حدیث را از دیدگاه وی استخراج و استنباط کند و برای اینکه این مطلب خوب روشن شود اثبوهی از مثال‌ها و نمونه‌های عینی از متن المیزان را در فصول مختلف کتاب ارائه کرده است. راقم این سطور صرفاً برای اینکه میزان گستردگی این پژوهش را بنمایاند، مواردی از مثال‌ها را در متن گزارش و برخی از ارجاعات و آدرس‌ها را در پاورقی (نگاه کنید به توضیح پاورقی شماره ۹ و نیز پاورقی‌های شماره ۹ - ص ۱۱۰) برای نمونه ذکر کرده است که مشت نمونه خروار است. تقریباً به‌طور متوسط ذیل هر صفحه کتاب ۵ پاورقی آمده (به جز مواردی که پس از ذکر آدرس یک مورد در متن به چندین آدرس دیگر - گاه تا ۱۰ آدرس - برای نمونه و مراجعه خواننده ارجاع شده) که این خود حاکی از اتقان در پژوهش و قوت علمی پژوهشگر است. اما این حجم زیاد مثال‌ها همه جا حسن این پژوهش محسوب نمی‌شود. چه در مواردی با اینکه مؤلف مثال‌های متعددی در متن ذکر کرده ولی - شاید برای پرهیز از طولانی شدن بحث - چنان مختصر و مجمل - و به اصطلاح

تلگرافی - موارد را آورده که بحث برای خواننده به‌خوبی تبیین نمی‌شود و مسأله مبهم باقی می‌ماند. جدای از اینکه ذکر این همه مثال در متن موجب افزایش بیش از حد حجم کتاب شده (۵۸۰ صفحه) که برای خواننده خسته‌کننده و ملال‌آور است و مؤلف را از رسیدن به مقصود که شناساندن روش علامه - و نه جزئیات - بوده، بازداشته است. نیکوتر آن بود که وی به جای ذکر تعداد زیادی مثال، یک یا دو مورد را به تفصیل ذکر می‌کرد و به دیگر موارد صرفاً در پاورقی ارجاع می‌داد.

۲. مؤلف در تحقیق خود توصیفی جامع و دقیق از آرا و اندیشه‌های علامه طباطبایی ارائه کرده است. حتی برای تبیین بهتر، ابتدای هر فصل آرای دیگر اندیشمندان مسلمان را - از شیعه و سنی - پیرامون آن موضوع بیان کرده تا نسبت به دیدگاه علامه با سایرین مشخص شود. ولی شایسته‌تر بود در این پژوهش به توصیف صرف بسنده نمی‌شد و با نگاهی انتقادی دیدگاه‌های علامه در نقد و فهم حدیث مورد ارزیابی قرار می‌گرفت. هر چند نویسنده در مواردی به نقد دیدگاه علامه پرداخته (که پیش از این در گزارش آمد) ولی همان‌ها نیز چون رویکرد کتاب توصیفی - و نه انتقادی - بوده، به اجمال برگزار شده و چندان مورد بحث قرار نگرفته و به عنوان تعریض ذکر شده است. افزون بر این اگر آنچه در فصل نخست درباره معیارهای فهم و نقد ارائه شده و نیز آنچه در ابتدای هر فصل با عنوان آرای عالمان آمده به عنوان مبنایی برای تحلیل آرا و نظریات علامه به کار گرفته می‌شد، کتاب از شکل کاملاً توصیفی خارج می‌شد و رنگ و بوی پژوهشی انتقادی به خود می‌گرفت.

۳- همان‌طور که پیش از این اشاره شد، خاورشناسان نقش عمده‌ای در اهمیت یافتن مسئله نقد متن در بررسی روایات اسلامی داشته‌اند. زیرا نخستین بار این موضوع در کتاب‌های ایشان مورد تأکید قرار گرفته و گاه از این باب شیوه فقه الحدیث مسلمانان را نقد کرده‌اند. متأسفانه این مطلب به کل در این پژوهش مورد غفلت واقع شده و هیچ اثری از آن نیست. با اینکه مؤلف در مقدمه خود بر کتاب سیر اندیشه نقد حدیث را در میان مسلمانان نمایانده، ولی کوچک‌ترین اشاره‌ای به جایگاه و تأثیرگذاری اندیشمندان غربی در این باره نکرده است. همچنین در حالی که وی در فصل نخست کتاب با عنوان «معیارهای فهم و نقد حدیث در منابع اسلامی» به بررسی و واکاوی این معیارها در سنت اسلامی پرداخته است، جا داشت که آرا و اندیشه‌های متفکران غربی را نیز در عنوانی مستقل ارائه کند. این موضوع درباره آنچه در بند پیشین ذکر شد، اهمیتی افزون‌تر دارد.

در پایان یادآور می‌شود که آنچه ذکر شد به هیچ روی از ارزش‌ها و امتیازات این کتاب نمی‌کاهد و قطعاً این پژوهش و

tion Literature: Discussions in Modern Egypt, 1st ed., Leiden 1969; Daniel Brown, Rethinking tradition in Modern Islamic Thought, Cambridge University Press 1996;

محمد حمزه، الحديث النبوی و مكانته فی الفكر الاسلامی الحديث، بیروت: المركز الثقافی العربی، الطبعة الاولى، ۲۰۰۵ م؛

۲. چنانکه در این دوره کتابهای مستقلى درباره نقد حديث نگاهشده و در آنها علاوه بر موازين نقد سندی حديث به معيارهای نقد متنى و محتوایى روايات نیز توجه شده است. برای نمونه نگاه كنید به: صلاح الدين ادلیسى، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوی، بیروت: دارالآفاق الجديدة، الطبعة الاولى، ۱۴۰۳ ق؛ محمد طاهر جوابی، جهود المحدثين فی نقد متن الحديث النبوی الشریفه [بی جا]: نشر و توزیع مؤسسات ع. الکریم بن عبدالله، [تاریخ مقدمه ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م]: حسین حاج حسن، نقد الحديث فی علم الرواية و علم الدراية، بیروت: مؤسسه الوفاء الطبعة الاولى، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ مسفر عزم الله دمینى، مقائیس نقد متون السنة، مدینه: مكتبة العلوم والحكم، ۱۴۱۵ ق / ۱۹۹۵ م؛ مصطفى سباعی، السنة و مكانتها فی التشريع الاسلامی، بیروت: المكتب الاسلامی، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ محمد لقمان سلفی، اهتمام المحدثين بنقد الحديث سندا و متنا و دحض مزاعم المستشرقين و اتباعهم، [بی جا]، الطبعة الاولى، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ نورالدين عتر، منهج النقد فی علوم الحديث، دمشق: دارالفکر للطباعة و التوزيع و النشر بدمشق، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ محمدعلی قاسم عمری، دراسات فی منهج النقد عند المحدثين، اردن: دارالنفائس للنشر و التوزيع، الطبعة الاولى، ۱۴۲۰ ق / ۲۰۰۰ م؛ یوسف قرصاوی، كيف نتعامل مع السنة النبوية، تهران: نشر احسان، [بی تا]؛ صديق بشیر نصر، ضوابط الرواية عندالمحدثين، طرابلس: منشورات كلية الدعوة الاسلامية و لجنة الحفاظ على التراث الاسلامی، الطبعة الاولى، ۱۴۱۱ ق / ۱۹۹۲.

۳. نظیر مرآة العقول مرحوم محمد باقر مجلسی که ضمن شرح روايات کافی، درباره آنها داوری نیز کرده و صحت و ضعفشان را بازنمایانده است. همچنین شیخ جمال الدين حسن بن زين الدين - صاحب معالم - در کتاب منتقى الجمان فی الاحاديث الصحاح و الحسنان روايات صحيح و حسن کتب اربعة را جمع آورى کرده و نکاتى فقه الحديثی در فهم روايات نیز یادآور شده است.

۴. به عنوان مثال محمد باقر بهبودی مجموعه‌ای از روايات صحيح کتب اربعة را بر مبنای دیدگاه خود - که در مقدمه دو کتاب معرفة الحديث و صحيح الكافي شرح داده - گزینش و به‌طور مستقل چاپ کرده است. البته عمده این داوری‌ها نیز بر

تحقیقاتی مشابه گامی به جلو در مطالعات حدیثی شیعی محسوب می‌شود. مطالعه این کتاب به کسانی توصیه می‌شود که دل مشغولی اصلی‌شان پیرایش روايات شیعی از ناراستی‌ها و تحريفات است و با اینکه خواندن آن برای ناآشنایان به مباحث فقه الحديثی کمی دشوار می‌نماید اما با اندکی صبر و شکیبایی نکاتی آموزنده در پی خواهد داشت.

پی‌نوشت‌ها:

۱. برای نمونه برای آرای اندیشمندان غربی مراجعه کنید به:

Ignas Goldzihre, *Muslim Studies (Muhammedanische Studien)*, ed. M. Stern, tr. from the German: C.R. barber, M. Stern, Volume 2, London: George Allen & Unwin LTD 1971, "On the development of the Hadith" pp. 17-255, Id., *Vorlesungen Uber Den Islam*, Heidel-Berg 1910 tr. to English: *Introduction to Islamic Theology and law*, by: Andras and Ruth Hamori, Princeton, NJ: Princeton University Press 1981.

ترجمه به عربی: العقيدة و الشريعة فی الاسلام: تاریخ التطور العقدي و التشريعی فی الديانة الاسلامية، نقله الى اللغة العربية و علق عليه: محمد يوسف موسى، عبدالعزيز عبدالحق، علی حسین عبدالقادر، بیروت: دارالرائد العربی، ۱۹۴۶ م؛ و ترجمه فارسی آن به نام: درس‌هایی درباره اسلام، ترجمه علی نقی منزوی، تهران: کمانگیر، ۱۳۵۷ ش؛

Joseph Schacht, *The Origins of the Mohammedan Jurisprudence*, Oxford university Press 1979. Id., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press 1964.

و نیز آرای نواندیشان مسلمان معاصر رک: احمد امین، فخر الاسلام، بیحث عن الحياة العقلية فی صدر الاسلام الی آخر الدولة الاموية، قاهره: مكتبة النهضة المصرية، لجنة التألیف و الترجمة و النشر، ۱۹۵۰ م؛ همو، ضحی الاسلام، بیحث جزوه هذا فی الحياة الاجتماعية و الثقافات المختلفة فی العصر العباسی الاول، قاهره: مكتبة النهضة المصرية، لجنة التألیف و الترجمة و النشر، ۱۹۶۱ - ۱۹۶۲ م؛ محمود ابوریه، اضواء علی السنة المحمدية او دفاع عن الحديث، مصر: دارالمعارف، ۱۹۵۷؛ نیز برای بررسی آرای نواندیشان مسلمان پیرامون حدیث و مناقشات طرح شده در این باره نگاه کنید به:

G.H.A Junboll, *The Authenticity of the Tradi-*

۶. شادی نفیسی دانش‌آموخته رشته علوم قرآن و حدیث از دانشگاه تربیت مدرس و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم حدیث است. این پژوهش که به عنوان پایان‌نامه دکتری علوم قرآن و حدیث صورت پذیرفته؛ بهار ۸۴ به چاپ رسیده است. مشخصات کامل کتاب‌شناسی این کتاب عبارت است از: شادی نفیسی، علامه طباطبایی و حدیث: روش‌شناسی نقد و فهم حدیث از دیدگاه علامه طباطبایی در المیزان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴. اثر دیگر او در حوزه تفسیر - که پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد او بوده - پیش از این منتشر شده است؛ مشخصات کامل کتاب‌شناسی آن عبارت است از: شادی نفیسی، عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، قم: دفتر تبلیغات انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹.

۷. البته این کار نخستین پژوهش در این موضوع نیست، هرچند گسترده‌ترین است. برای نمونه نگاه کنید به: سید ابراهیم سید علوی، «متد نقد و تحقیق حدیث از منظر علامه طباطبایی»، کیهان اندیشه، شماره ۲۶، مهر و آبان ۱۳۶۸، ص ۲۰ - ۳۹.

۸. پژوهش‌های متعدد دیگری درباره تفسیر المیزان جنبه‌های گوناگون آن را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند؛ نظیر: علی اوسی، الطباطبایی و منهجه فی تفسیره المیزان، تهران: منظمة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۵ ق؛ ترجمه به فارسی: سید حسین میرجلیلی، تهران: چاپ و نشر بین‌المللی سازمان تبلیغات اسلامی؛ جعفر خضیر، تفسیر القرآن عندالعلامة الطباطبایی، قم: دارالقرآن الکریم، الطبعة الاولى، ۱۴۱۱ ق؛ یوسف فقیر، «تفسیر محمد حسین الطباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن دراسة منهجية و نقدية»، رسالة ماجیستر بجامعة الاردن، ۱۹۹۴ م؛ سید شهاب‌الدین حسینی، نگاهی نو به تفسیر المیزان، قم: نور گستر، ۱۳۸۰ ش.

۹. به منظور اطلاع بیشتر خواننده از گستردگی و دقت در کار پژوهشی خانم دکتر شادی نفیسی در کتاب خود، از این به بعد برخی از ارجاعات وی به تفسیر المیزان به عنوان نمونه عیناً نقل شده است. برای مثال نک: المیزان، ج ۵، ص ۶۷ ج ۹، ص ۱۰۶، ۲۹۲؛ ج ۱۸، ص ۲۲۰، ۳۱۷.

۱۰. همان، ج ۲، ص ۲۹۸.

۱۱. نظیر - همان، ج ۷، ص ۶۸ ج ۱۳، ص ۷۱؛ ج ۱۸، ص ۳۴۲-۳۴۳.

۱۲. ر ک: همان، ج ۱، ص ۵۶ - ۸ - ۹.

۱۳. ر ک: همان، ج ۳، ص ۳۵؛ نیز قرآن در اسلام، ص ۳۵.

۱۴. المیزان، ج ۳، ص ۲۲.

۱۵. ر ک: همان، ج ۳، ص ۶۴.

۱۶. همان، ج ۳، ص ۷۴.

۱۷. ر ک: همان، ج ۳، ص ۴۹، ۵۴.

حسب سند بوده و از آنجا که نظرات رجالی وی محل اختلاف است، اعتراضات و مخالفت‌هایی را برانگیخته است. برای اطلاع بیشتر از دیدگاه و نقطه نظرات وی مراجعه کنید به: «گفت‌وگو با استاد محمد باقر بهبودی در عرصه روایت و درایت حدیث»، کیهان فرهنگی، سال سوم، شماره ۷، مهر ۶۵، ص ۳ - ۸؛ و نیز برای انتقادات و اعتراض‌های وارد شده بر کار وی و پاسخ‌های او مراجعه کنید به: جعفر سبحانی، «پاسداری از عرصه روایت و درایت»، کیهان فرهنگی، سال سوم، شماره ۹، آذر ۶۵، ص ۳۴-۳۶؛ سید محمد جواد شبیری، «نگاهی به گفت‌وگویی در عرصه روایت و درایت حدیث»، کیهان فرهنگی، سال سوم، شماره ۱۰، دی ۶۵، ص ۱۲ - ۱۷؛ محمد جوادان، «باری دیگر در عرصه روایت و درایت»، کیهان فرهنگی، همان ص ۳۶-۳۹؛ محمد باقر بهبودی، «آخرین کلام در عرصه روایت و درایت»، کیهان فرهنگی، سال سوم، شماره ۱۱، بهمن ۶۵، ص ۲۹-۳۵؛ سید محمد جواد شبیری، «دفاع از حدیث و پاسداری از کیهان فرهنگی، سال چهارم، شماره ۱، فروردین ۶۶، ص ۱۰-۱۴؛ در مقابل صحیح‌گویی بهبودی، هاشم معروف حسینی به جداسازی روایات موضوع همت گماشته و به دلیل نقادی متنی این نوع روایات اقدامی درخور توجه است. الاخبار الدخیلة محمد تقی شوشتری که به بررسی روایات مصحف و موضوع شیعی پرداخته است و مشرعه بحارالانوار محمد آصف حسینی که کل روایات بحارالانوار را مورد داوری قرار داده، نمونه‌های دیگری از این دست کوشش‌ها هستند. به تازگی نیز کتابی با نام مبانی و روش‌های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه از داود معماری از سوی دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان چاپ شده است. این کتاب به اجمال در مجله کتاب ماه دین، شماره ۹۵ - ۹۶ مهر ۱۳۸۴ معرفی شده است.

۵. چنانکه درباره تعلیقات بحار پیش آمد. علامه طباطبایی برای جلد اول تا هفتم بحارالانوار مجموعاً ۶۷ تعلیقه نوشتند. البته اکثر این تعلیقه‌ها ذیل تفسیر و برداشت علامه مجلسی از روایات است و به کیفیت استفاده علامه مجلسی از احادیث خرده گرفته است. ظاهراً برخی از این تعلیقات اعتراضاتی را برانگیخت که مانع از ادامه کار ایشان شد. برای اطلاع بیشتر ر ک: سید محمد حسین حسینی طهرانی، مهر تابان، یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه، [بی‌جا]: انتشارات باقرالعلوم، [بی‌تا]، ص ۳۶ - ۳۹؛ نیز برای گزارشی مبسوط از تعلیقه‌های علامه ر ک: سید محمد خامنه‌ای، «علامه طباطبایی و مجلسی»، در: مهدی مهریزی، هادی ربانی، یادنامه مجلسی، مجموعه مقالات، گفت‌وگوها و سخنرانی‌های همایش بزرگداشت علامه مجلسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۹ ش، ج ۱، ص ۱۸۹ - ۱۹۹؛

شده «بسم الله الرحمن الرحيم، این روزی فلانی پسر فلانی است» که علامه می نویسد: «مضمون آیه بر آیه چندان انطباق ندارد» (همان، ج ۷، ص ۱۴۸؛ برای نمونه های دیگر ← همان، ج ۱۵، ص ۱۵۸، ۳۹۱؛ ج ۱۷، ص ۳۰۰؛ ج ۱۱، ص ۳۱۷).

۳۳. برای نمونه ← همان، ج ۵، ص ۲۴۸؛ ج ۲، ص ۱۰۷؛ ج ۱۹، ص ۱۱۴؛ ج ۷، ص ۳۵۷؛ ج ۱۴، ص ۳۶۹؛ ج ۱۵، ص ۷۶؛ ج ۱۰، ص ۳۵۲؛ ج ۱۴، ص ۲۱۷).

۳۴. همان، ج ۴، ص ۷۴.

۳۵. همان، ج ۷، ص ۱۱۰ - ۱۱۱.

۳۶. به طور مثال آیه ۸۳ سوره نساء را بر واقعه بدر صغری تطبیق کرده است بی آنکه در کتب روایی و اسباب نزول روایتی با این مضمون وارد شده باشد (همان، ج ۵، ص ۲۴). نیز در مواردی روایات سبب نزولی که ذیل آیه ای آمده، به دلیل ناهمگونی با ظاهر آیه نمی پذیرد اما آیه ای دیگر را مناسب با آن می شمارد (همان، ج ۳، ص ۱۶۲).

۳۷. برای نمونه ← همان، ج ۶، ص ۶۰؛ ج ۱۶، ص ۲۴۱؛ ج ۲، ص ۱۶۳؛ ج ۱۵، ص ۱۰۵، ۳۳۴؛ ج ۱۸، ص ۵۲؛ ج ۲۰، ص ۴۷.

۳۸. نظیر آنچه در تفسیر آیه ولایت (مائده: ۵۵) انجام داده است. با اینکه مفسران اهل سنت عموماً آیات ۵۱ تا ۵۵ سوره مائده را دارای سیاق واحد و درصدد بیان یک حقیقت کلی - یعنی تعیین کسانی که مؤمنان نباید آنها را ولی بگیرند و کسانی که باید آنها را ولی بگیرند - دانسته اند اما علامه صرفاً با استناد به روایات متعدد شیعه و اهل سنت ذیل آیه ۵۵ سوره مائده وجود سیاق واحد را در این آیات نفی می کند: «روایات بسیاری از طرق شیعه و اهل سنت وجود دارند که این آیه درباره امیرالمؤمنین علی علیه السلام که انگشتر خود را در هنگام نماز صدقه داد، نازل شده است. اگر نادیده گرفتن تفسیر این آیه به وسیله اسباب نزول مآثور از قبیل روایات مذکور با وجود فراوانی آنها صحیح باشد، استفاده از هیچ اسباب نزول مآثور دیگری در هیچ یک از آیات قرآن صحیح نخواهد بود.» (همان، ج ۶، ص ۸). نظیر آن ← تفسیر آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) در شأن پنج تن بدون شمول همسران پیامبر (همان، ج ۱۶، ص ۳۱۱ - ۳۱۲).

۳۹. به طور مثال روایتی را که سیوطی از امام علی علیه السلام در سبب نزول آیه ۴۳ سوره اعراف نقل کرده که: «قسم به خدا که این آیه در حق ما اهل بدر نازل شده» از همین منظر نقد می کند: «قرار داشتن این جمله در سیاق آیات که مکی هستند، با نزول آن در روز بدر یا در حق اهل بدر ناسازگار است» (همان، ج ۸، ص ۱۲۹). یا از سبب نزول آیه ۳۴ سوره انبیاء که آمده جبرئیل به پیامبر اکرم و فاشش را اطلاع داد و حضرت برای امتش اظهار نگرانی کرد.

۱۸. ر ک: همان، ج ۳، ص ۸۴.

۱۹. قرآن در اسلام، ص ۲۶.

۲۰. برای نمونه ← المیزان، ج ۱، ص ۲۴؛ ج ۳، ص ۶۸؛ ج ۵، ص ۱۷، ۲۶، ۴۳، ۶۷، ۱۲۰، ۱۲۵؛ ج ۶، ص ۲۱۶؛ ج ۷، ص ۲۰۶، ۲۱۵؛ ج ۱۳، ص ۷۴، ۷۵، ۳۳۶، ۴۰۵.

۲۱. به عنوان مثال در بحث از داستان حضرت آدم و ملائکه، به بحث از اموری پرداخته که به ذهن ملائکه خطور کرده و آن را پنهان داشته اند. با اینکه وی در توضیح این امر به اطلاق و سیاق آیه تمسک بسته است ولی پس از طرح برداشت خود روایات را به کمک می گیرد و می نویسد: «روایات چنانکه خواهد آمد، بر همین معنا دلالت دارند» (همان، ج ۱، ص ۱۲۲؛ برای موارد دیگر ← همان، ج ۱۴، ص ۲۳۱؛ ج ۹، ص ۱۶؛ ج ۱، ص ۴۴۰).

۲۲. مثلاً در تفسیر آیه (و اذا حییتهم بتحیة فحیوا باحسن منها) (نساء: ۸۶) پس از توضیح معنای تحیت با استناد به آیات، در بحث روایی فهم روایات به بحث تفسیری احاله می شود (همان، ج ۵، ص ۳۴؛ برای نمونه های دیگر ← همان، ج ۱، ص ۲۲، ۴۷؛ ج ۳، ص ۲۱۵؛ ج ۵، ص ۳۸؛ ج ۱۶، ص ۱۴۲).

۲۳. برای نمونه ← همان، ج ۹، ص ۳۶۹؛ ج ۴، ص ۳۲۲؛ ج ۱۹، ص ۱۰۳؛ نتیجه آیه (برای نمونه ← همان، ج ۸، ص ۱۷).

۲۴. برای نمونه ← همان، ج ۱۶، ص ۱۱۱؛ ج ۱۵، ص ۱۲؛ ج ۳، ص ۳۷۷.

۲۵. برای نمونه ← همان، ج ۱۹، ص ۵۳؛ ج ۴، ص ۱۷۶؛ ج ۱، ص ۴۰۹؛ ج ۱۴، ص ۳۴۲؛ ج ۱۹، ص ۵۳؛ ج ۵، ص ۱۴۸؛ ج ۴، ص ۳۲۲؛ ج ۵، ص ۱۲۰.

۲۶. برای نمونه ← همان، ج ۱۸، ص ۷۰-۷۱؛ ج ۱۱، ص ۳۳۲؛ ج ۴، ص ۲۳۵-۲۶۷، ۲۳۶ - ۲۶۸؛ ج ۱۵، ص ۷۵-۷۶؛ ج ۱۱، ص ۳۸۰.

۲۷. برای نمونه ← همان، ج ۲۰، ص ۲۸۶؛ ج ۱۸، ص ۳۸۳؛ ج ۱، ص ۴۲۷؛ ج ۲، ص ۸۶.

۲۸. برای نمونه ← همان، ج ۲، ص ۷۴؛ ج ۷، ص ۲۱۵.

۲۹. برای نمونه ← همان، ج ۱۳، ص ۳۵۶-۳۵۷؛ ج ۱۴، ص ۸۱؛ ج ۷، ص ۱۰۶.

۳۰. برای نمونه ← همان، ج ۱۹، ص ۱۲۷؛ ج ۱۴، ص ۹۳؛ ج ۱۸، ص ۱۶.

۳۱. برای نمونه ← همان، ج ۹، ص ۳۰۳.

۳۲. مثلاً در آیه ۱۱۵ سوره طه تفسیر نسی را به فراموشی با در نظر گرفتن سیاق آیات، با منظور آیه ناسازگار می یابد (همان، ج ۱۴، ص ۲۲۸). یا در تفسیر آیه ۵۱ سوره انعام روایتی آمده که بر هر محصولی روی زمین و هر میوه ای بر درخت نوشته



الذین يعلمون و عدونا الذین لا یعلمون و شیعتنا اولوالالباب» که علامه این برداشت را از آیه، جری دانسته بر تفسیر نبودن آن تأکید دارد (همان، ج ۱۷، ص ۲۴۵؛ برای نمونه‌های دیگر ← ج ۱۷، ص ۲۶۳؛ ج ۱۲، ص ۳۰۹؛ ج ۱۹، ص ۳۶۱؛ ج ۱۵، ص ۲۳۷).

۵۰. چنانکه در روایتی از امام صادق(ع) آیات ۴ و ۵ سوره اسراء - که سرگذشت بنی‌اسرائیل را نقل می‌کند - بر ظلمی که بر ائمه (علی، حسن و حسین) علیهم‌السلام رفته، تطبیق داده شده است. علامه در این باره می‌گوید: «این همه برای تطبیق دادن اموری است که بر این امت می‌رود بر آن وقایعی که بر بنی‌اسرائیل رفته تا تصدیقی باشد برای سخنی که از پیامبر نقل شده که این امت مو به مو همان را خواهند کرد که بنی‌اسرائیل کردند...» (همان، ج ۱۳، ص ۴۳ - ۴۴).

۵۱. مثلاً در روایتی از امام صادق علیه‌السلام ذیل آیه ۱۷ و ۱۸ سوره لیل آمده «سیجینها الاتقی» پیامبر و پیروانش هستند و «والذی یؤتی ماله یتزکی» علی است. علامه این روایت را به رغم ضعف سند از قبیل جری می‌داند (همان، ج ۲۰، ص ۳۰۸ - ۳۰۹؛ برای نمونه‌های دیگر ← همان، ج ۱۴، ص ۲۵۶ - ۲۵۷؛ ج ۱، ص ۲۶۶؛ ج ۹، ص ۱۳۱؛ ج ۴، ص ۱۷۸؛ ج ۱۲، ص ۱۸۷؛ ج ۱۳، ص ۲۴۲؛ ج ۱۷، ص ۲۶۴).

۵۲. مثلاً در روایتی از کافی ذیل آیه ۲۴ - ۲۶ سوره ابراهیم «ریشه، پیامبر شاخه، علی شاخه‌های کوچکتر، امامان میوه، علم ایشان و برگ، پیروان ایشان هستند» (همان، ج ۱۲، ص ۶۳). همچنین ذیل آیه ۳۵ نور «مشکاة قلب پیامبر، مصباح نوری که علم در آن است، زجاجه علی(ع)، و شجره مبارکه زیتونه که نه شرقی و نه غربی است ابراهیم(ع) است که نه یهودی است و نه نصرانی و عبارت «یکاد زیتها یضیء» یعنی نزدیک است که اولاد او به نبوت سخن بگویند ولو فرشته وحی بر آنها نازل نشده باشد» (همان، ج ۱۵، ص ۱۴۱؛ برای نمونه دیگر ← همان، ج ۱۲، ص ۳۰۸).

۵۳. برای نمونه ← همان، ج ۹، ص ۳۱۸؛ ج ۱۳، ص ۲۴۲، ۳۷۷؛ ج ۱۴، ص ۲۲۸، ۲۵۷؛ ج ۱۵، ص ۱۴۱، ۲۰۷، ۲۵۴؛ ج ۱۷، ص ۲۴۵، ۲۸۶.

۵۴. همان، ج ۱۵، ص ۱۴۱.

۵۵. برای نمونه ← همان، ج ۱۷، ص ۲۶۳، ۳۹۴؛ ج ۱۶، ص ۲۳۹؛ ج ۱، ص ۳۹۱ - ۳۹۲؛ ج ۴، ص ۲۸۵.

۵۶. از جمله وی آیات اکمال (مائده: ۳) و ولایت (مائده: ۵۵) را صرفاً در شأن علی بن ابی‌طالب می‌داند (همان، ج ۵، ص ۱۹۵ - ۱۹۹؛ ج ۶، ص ۵ - ۱۱). همچنین در مورد تعبیر «و من عنده علم الکتاب» (رعد: ۴۳) آن را متین در حضرت علی علیه‌السلام

به دلیل ناهمخوانی یا سیاق آیات خرده می‌گیرد: «اخبار از مرگ در آخر عمر پیامبر روی داده ولی این سوره از اولین سوره‌های مکی است» (همان، ج ۱۴، ص ۲۹۲؛ برای نمونه‌های دیگر ← همان، ج ۶، ص ۱۸۹؛ ج ۳، ص ۱۷۸؛ ج ۱۷، ص ۲۸۵).

۴۰. جز موردی که برای توجیه روایات درباره آیه ۵ سوره ضحی احتمال تکرار نزول داده است (همان، ج ۲۰، ص ۳۱۲).

۴۱. برای نمونه ← همان، ج ۲، ص ۲۰۶؛ ج ۴، ص ۲۰۵، ۲۱۷.

۴۲. برای نمونه ← همان، ج ۶، ص ۱۱۵؛ ج ۳، ص ۳۴۳، ۳۳۱.

۴۳. چنانکه راویان ذیل آیات ۱۷۲ - ۱۷۵ سوره آل عمران که ناظر به پیشامدهای جنگ احد است، تعداد کسانی را که در حمله دشمن فرار نکردند و در دفاع از پیامبر باقی ماندند بین ۱۱، ۱۸ و ۳۰ نفر اختلاف دارند. علامه در این باره می‌گوید: «چه بسا این اختلاف به دلیل اختلاف اطلاعات راویان یا غیر آن باشد» (همان، ج ۴، ص ۶۹؛ برای نمونه‌های دیگر ← همان، ج ۱۸، ص ۳۳۲ - ۳۳۳؛ ج ۷، ص ۶۸؛ ج ۱۲، ص ۲۵۱).

۴۴. همان، ج ۱، ص ۴۲.

۴۵. همان، ج ۳، ص ۶۷.

۴۶. برای نمونه ← همان، ج ۳، ص ۷۲؛ ج ۱۱، ص ۲۲۷ - ۲۲۸؛ ج ۷، ص ۱۱۱؛ ج ۱۳، ص ۱۷۷.

۴۷. مثلاً در مورد آیه ۲۵۵ سوره بقره (من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه) آمده: «نحن اولئک الشافعون» که علامه در توضیح می‌گوید: «شفاعت در آیه مطلق است و هم شامل شفاعت تکوینی می‌شود و هم تشریحی؛ بنابراین دربرگیرنده شفاعت ایشان نیز هست و لذا روایت از باب جری است» (همان، ج ۲، ص ۳۴۱).

یا آیه ۱۵ سوره احقاف (و حمله و فضاله ثلاثون شهراً) در روایات اهل بیت امام حسین علیه‌السلام دانسته شده است. علامه این مورد را نیز از باب جری شمرده، می‌نویسد: «روایاتی در این باره رسیده که آیه را بر امام حسین علیه‌السلام و تولد شش ماهه او تطبیق داده‌اند که همگی از باب جری است» (همان، ج ۱۸، ص ۲۰۸؛ برای نمونه‌های دیگر ← همان، ج ۱۴، ص ۳۹۵؛ ج ۱۷، ص ۱۴۱).

۴۸. چنانکه صراط مستقیم در سوره حمد به ائمه علیهم‌السلام تفسیر شده و از دیدگاه علامه جری تلقی می‌شود (همان، ج ۱، ص ۴۱؛ برای نمونه‌های دیگر ← همان، ج ۵، ص ۲۷؛ ج ۲۰، ص ۱۴۴؛ ج ۲، ص ۳۴۷؛ ج ۱۹، ص ۲۵۷؛ ج ۷، ص ۳۴۸؛ ج ۱۶، ص ۵۷؛ ج ۲، ص ۲۹).

۴۹. مثلاً امام باقر علیه‌السلام در روایتی ذیل آیه ۹ سوره زمر (هل یتسوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون) فرموده: «نحن

وجود نداشته است.

۶۵. المیزان، ج ۱، ص ۲۹۳.
۶۶. ر ک: همان، ج ۸، ص ۳۱۸.
۶۷. ر ک: همان، ج ۶، ص ۵۹۵.
۶۸. ر ک: همان، ج ۱، ص ۱۲۱.
۶۹. برای نمونه ← شرح روایات اسم اعظم: همان، ج ۶ ص ۲۵۴ - ۲۵۵؛ روایات رؤیت خدا: همان، ج ۸، ص ۲۵۶ - ۲۵۸؛ روایات تکلم خدا: همان، ج ۸، ص ۲۵۵؛ روایات عرش: همان، ج ۱۴، ص ۱۲۹ - ۱۳۴؛ روایات لوح و قلم: همان، ج ۸، ص ۱۷۰؛ روایات طینت: همان، ج ۸، ص ۹۵ - ۱۰۹، ج ۱، ص ۲۷۸ - ۲۸۹؛ روایات معراج: همان، ج ۱۳، ص ۵ - ۳۲، ج ۱۹، ص ۲۶ - ۳۶.
۷۰. برای نمونه علامه قول کسانی را که عرش را به معنای ظاهری حمل می‌کنند، نقد کرده است (همان، ج ۱۰، ص ۱۸۰؛ نیز: ج ۱۴، ص ۱۳۴).
۷۱. برای نمونه ← روایاتی که در آنها: عصمت ملائکه زیر سؤال رفته است: همان، ج ۱۴، ص ۶۹ یا ملائکه تمنای اموری را می‌کنند که مختص موجودات مادی است: همان، ج ۱۳، ص ۱۶۲؛ یا رفت و آمد ملائکه را محدود کرده‌اند: همان، ج ۵، ص ۲۱۰؛ یا چگونگی تکثیر شیطان را توصیف می‌کنند: همان، ج ۸، ص ۶۲.
۷۲. ر ک: همان، ج ۸، ص ۱۴۱.
۷۳. بجز موارد روبه رو: نفی فرشته بودن ذوالقرنین: همان، ج ۱۳، ص ۳۷۴؛ صحت داستان برصیصای راهب: همان، ج ۱۹، ص ۲۱۵؛ تأیید امور شگفتی که بنی‌اسرائیل بدان دچار بودند: همان، ج ۵، ص ۲۹۶.
۷۴. چنانکه در تفسیر آیه ۱۲ سوره طه (فاخلع نعلیک) به باره‌ای از روایات اشاره می‌کند که علت این فرمان را جنس کفش - پوست خر مرده - دانسته‌اند و در مقابل روایاتی را ترجیح می‌دهد که علت آن را صرف احترام دانسته و سیاق آیات را هم شاهد آن می‌داند (همان، ج ۱۴، ص ۱۵۹؛ برای نمونه‌های دیگر ← همان، ج ۷، ص ۲۰۶؛ ج ۱، ص ۲۰۵).
۷۵. از این‌رو روایتی را که درباره ازدواج هابیل و قابیل با خواهران آمده، به دلیل هماهنگی با ظاهر قرآن و اعتبار عقلی بر روایات دیگری که ازدواج ایشان را با همسرانی از حوریان و جنتیان می‌دانند، ترجیح می‌دانند، ترجیح داده است (همان، ج ۴، ص ۱۴۷؛ برای نمونه‌های دیگر ← ج ۱۱، ص ۲۴۰؛ ج ۵، ص ۳۱۸، ۳۲۰؛ ج ۱۶، ص ۲۲۱).
۷۶. چنانکه از ذکر روایات فراوانی که درباره داستان هود(ع) و عاد آمده، به دلیل نبود مؤیدی از کتاب یا عقل منصرف شده است (همان، ج ۱۰، ص ۳۰۶).
۷۷. مثال مشهور آن داستان حضرت داود و زن اوریا است

- می‌خواند. استناد علامه در انحصار این مورد و موارد دیگر در ائمه علیهم‌السلام صرفاً روایات شیعی است و برای این منظور از قاعده ترجیح عموم لفظ بر خصوص سبب چشم‌پوشی می‌کند (برای موارد دیگر ← آیه ۵۵ سوره نور: همان، ج ۱۵، ص ۱۵۱ - ۱۵۹؛ آیه تطهیر (احزاب: ۳۳): همان، ج ۱۶، ص ۳۱۱ - ۳۱۲؛ آیات ۳۱ و ۳۲ سوره فاطر: همان، ج ۱۷، ص ۴۵ - ۵۰؛ آیه نجوا (۱۲) و ۱۳ سوره مجادله): همان، ج ۱۹، ص ۱۸۹ - ۱۹۱؛ آیات ۷ - ۱۰ سوره دهر: همان، ج ۲۰، ص ۱۲۷ - ۱۳۳).
۵۷. برای نمونه ← همان، ج ۶، ص ۳۱۸؛ ج ۷، ص ۱۱۱؛ ج ۱۹، ص ۲۵۷؛ ج ۱۶، ص ۵۷؛ ج ۱۰، ص ۴۱؛ ج ۱۵، ص ۲۰۷؛ ج ۲۰، ص ۱۴۴.
۵۸. برای نمونه ← ج ۱۹، ص ۳۰۲؛ ج ۱۷، ص ۷۰؛ ج ۲، ص ۲۳۰.
۵۹. مثلاً گفته شده آیه (افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه...) (زمر: ۲۲) درباره علی(ع) نازل شده است ولی علامه به سبب نزول یکجای سوره روایت را نمی‌پذیرد (همان، ج ۱۷، ص ۲۶۲). حال آنکه می‌توان این روایت را براساس نظر خود او از قبیل جری به حساب آورد.
۶۰. چنانکه روایتی را که نزول آیه (یا ایها النبی حسبک الله و من اتبعک من المؤمنین) (انفال: ۶۴) را در حق امام علی(ع) دانسته، به دلیل عدم توافق با سیاق نقد کرده است (همان، ج ۹، ص ۱۳۲؛ برای نمونه‌های دیگر ← همان، ج ۱۶، ص ۵۶؛ ج ۹، ص ۲۷۳).
۶۱. برای نمونه ← همان، ج ۱۶، ص ۱۵۲؛ ج ۱۴، ص ۱۴۱؛ ج ۱۸، ص ۱۵۲؛ ج ۱۹، ص ۳۳۲، ۳۴۰، ۳۷۷.
۶۲. نگاه کنید به: لیل/ ۱۷ - ۱۸؛ همان، ج ۲۰، ص ۳۰۸ - ۳۰۹؛ کهف/ ۱۰۷؛ همان، ج ۱۳، ص ۴۰۲؛ نمل / ۵۹؛ همان، ج ۱۵، ص ۳۹۱؛ یس/ ۱۲؛ همان، ج ۱۷، ص ۷۰.
۶۳. محمد کاظم شاکر، روش‌های تأویل قرآن، ص ۱۴۹ - ۱۵۰؛ نیز صفحات: ۱۷۳ - ۱۸۹.
۶۴. آقای هاشم معروف حسنی حکم به بی‌اعتباری مجموعه‌ای از روایات تفسیری که در حق ائمه وارد شده، می‌دهد. وی می‌گوید: «در کافی نبود و دو روایت وارد شده که در آنها بیش از صد آیه به علی علیه‌السلام و فرزندانش تفسیر شده و بیشتر آنها از الفاظ و اسلوب قرآن دور است» (همو، دراسات فی الحدیث و المحدثون، ص ۳۱۴)؛ نیز «هیچ سندی از این روایات نیست مگر اینکه مشتمل بر یکی از غلات یا متهمین به انحراف و دروغ باشد» (همان، ص ۳۱۶). با این حال علامه در هیچ مورد به مسأله غلات در جعل روایات در حق اهل بیت علیهم‌السلام نه به اجمال و نه به تفصیل استناد نمی‌کند، گویی اصلاً چنین جریانی

۳۶۹: ج ۱۷، ص ۱۵۹، ۲۰۷).
 ۸۳ همچنانکه برخی جزئیات عنوان شده درباره داستان حضرت نوح را به جعلیات اسرائیلیات شبیه‌تر می‌داند (همان، ج ۱۰، ص ۲۵۷؛ برای نمونه‌های دیگر ← همان، ج ۱۳، ص ۳۳۹؛ ج ۵، ص ۳۲۱؛ ج ۸، ص ۳۷۸؛ ج ۱۸، ص ۱۵؛ ج ۱۴، ص ۷۱).
 ۸۴ به عنوان مثال، درباره روایات ذیل آیه ۲۵۹ سوره بقره می‌نویسد: «در روایاتی چند که شیعه و سنی در ذیل آیه (او کالذی مر علی قریه و هی خاویه علی عروشها) نقل کرده‌اند، آمده است که صاحب این داستان ارمیای پیغمبر و در تعدادی از روایات غزیر بوده ولی هر دو دسته، خبرهای واحدند که پذیرفتن و عمل کردن به خبر واحد در غیر احکام دینی واجب نیست؛ علاوه بر اینکه سند روایات نیز ضعیف است و هیچ شاهدهی هم از ظاهر آیات بر آنها نیست» (همان، ج ۲، ص ۳۷۸).
 ۸۵ نظیر روایاتی که از ورود ابلیس به بهشت برای فریب دادن آدم خبر می‌دهند، که صرفاً از همین منظر نقد کرده است (همان، ج ۱، ص ۱۴۳؛ برای نمونه‌های دیگر ← همان، ج ۱۰، ص ۲۴۴، ۳۴۹؛ ج ۸، ص ۳۶۱؛ ج ۵، ص ۲۹۱ - ۲۹۲).
 ۸۶ برای نمونه حضرت خضر که به رغم عدم تصریح قرآن به نام او، در روایات درباره او غرایب بسیاری ذکر شده است. از نظر علامه با اینکه داستان او نیز از تحریف مصون نمانده، ولی دلیلی بر رد آن در دست نیست (همان، ج ۱۳، ص ۳۳۹؛ برای نمونه‌های دیگر ← همان، ج ۱، ص ۲۹۰؛ ج ۱۳، ص ۳۵۲).
 ۸۷. ر ک: همان، ج ۱، ص ۲۹۰.
 ۸۸. همان، ج ۱، ص ۷۵.
 ۸۹. مثلاً در تفسیر داستان قوم لوط، در نقد روایت وارده می‌نویسد: «چه حکمتی وجود دارد که شهری این قدر بالا برود در حالی که تأثیری در عذاب قوم لوط یا در تشدید عذاب آنها ندارد» (همان، ج ۱۰، ص ۳۴۹).
 ۹۰. ر ک: همان، ج ۱، ص ۷۳ - ۷۴.
 ۹۱. برای نمونه داستان حضرت ابراهیم علیه‌السلام: همان، ج ۷، ص ۲۱۵ - ۴۰. همچنین او در بررسی روایات داستان حضرت آدم و مقایسه آن با نقل تورات، به ریشه داشتن برخی از این روایات در گزارش اهل کتاب حکم می‌دهد و آفرینش حوا را از دنده آدم، متخذ از آموزه‌های تورات می‌داند (همان، ج ۱، ص ۱۴۰ - ۱۴۲؛ ج ۴، ص ۱۴۷).
 ۹۲. مثلاً او روایاتی که فاصله بین داود و عیسی علیهما‌السلام را ۴۰ تا ۴۸۰ سال می‌دانند، موافق تاریخ اهل کتاب ندانسته، و تلویحاً نمی‌پذیرد (همان، ج ۳، ص ۲۱۶ - ۲۱۷).
 ۹۳. مثلاً روایاتی که جریان نزول اولین وحی را بازگو می‌کنند از تردید پیامبر صلی‌الله علیه و آله و مراجعه‌اش به ورقه بن نوفل

که برای تصاحب وی، همسرش را به خط مقدم جبهه فرستاد تا کشته شود. در این داستان عدالت‌خواهی انبیا زیر سؤال رفته و بدین جهت به نقد کشیده شده است (همان، ج ۱۷، ص ۱۹۸؛ برای نمونه‌های دیگر ← همان، ج ۱، ص ۳۳۸؛ ج ۱۱، ص ۱۶۷ - ۱۶۸، ۲۰۵ - ۲۰۶؛ ج ۱۷، ص ۲۱۴؛ ج ۷، ص ۱۶۱ - ۱۶۵، ۲۰۹، ص ۲۲۷ - ۲۲۹).
 ۷۸. از جمله این روایت است که می‌گوید صادق الوعد - که حضرت اسماعیل دانسته شده - زان رو صادق الوعد نامیده شده که به خاطر قولی که به کسی داده بوده یکسال در محل منتظر مانده است. علامه با پذیرش صحت این روایت، این عمل را از فضایل آن حضرت برشمرد و در تأیید برداشت خود به عملی مشابه از رسول اکرم استناد کرده است که بنا بر روایتی وی در کنار مسجدالحرام ایستاده بود که یکی از اصحابش با او وعده کرد که کمی بعد نزد او بازگردد ولی فراموش کرد و بعد از سه روز بازگشت و رسول خدا را دید که همچنان منتظر نشسته است (همان، ج ۱، ص ۳۸۳؛ برای موردی مشابه: همان، ج ۱۴، ص ۶۵).
 ۷۹. علامه با همین نگرش روایاتی که در تفسیر سوره فلق، از بیماری پیامبر اکرم در اثر سحر یهودیان آمده، در خور نقد نمی‌داند (ر ک: همان، ج ۲۰، ص ۳۹۳ - ۳۹۴؛ برای نمونه‌های مشابه درباره انبیا دیگر ← همان، ج ۱۳، ص ۳۴۱؛ ج ۱۷، ص ۲۰۹).
 ۸۰. از جمله مواردی که مؤلف بر علامه خرده گرفته است تصویری است که از زنان پیامبران در روایات قصص ترسیم شده که ظاهراً به کل از دایره نقد علامه بیرون مانده است (برای نمونه ← همان، ج ۱، ص ۲۸۷ - ۲۸۹؛ ج ۱۷، ص ۲۱۳ - ۲۱۴؛ ج ۱۱، ص ۲۵۴ - ۲۵۵).
 ۸۱. مثلاً در بحث از داستان اصحاب کهف، پس از ذکر اختلاف روایات در جزئیات این داستان، روایتی که اصحاب کهف و رقیم را نام دو گروه دانسته، نقد می‌کند و می‌گوید: «برای کسی که با اسلوب قرآن مأنوس است روشن است که قرآن هیچگاه اشاره به داستانی نمی‌کند مگر آنکه آن را توضیح دهد و سابقه ندارد که اسم داستانی را ببرد و اصلاً درباره‌اش سخنی نگوید و یا اسم دو داستان را ببرد و یکی را بیان کرده، دیگری را به کل فراموش کند» (همان، ج ۱۳، ص ۲۸۰ - ۲۸۱؛ برای نمونه‌های دیگر ← همان، ج ۱۴، ص ۲۰۴ - ۲۰۵؛ ج ۱۷، ص ۸۳؛ ج ۶، ص ۳۳۹؛ ج ۸، ص ۲۶۱).
 ۸۲. به اعتقاد وی وهب بن منبه و کعب الاحبار دو شخصیت اصلی هستند که در گسترش اسرائیلیات نقش داشته‌اند و وجود ایشان را در طریق روایات موجب ضعف و حاکی از اسرائیلی بودن آن می‌داند (برای نمونه ← همان، ج ۱۳، ص ۳۶۹؛ ج ۱۵، ص

نیم دیگر نماز می‌خوانده است. او با توجه به این که این سوره از ابتدایی‌ترین سوره‌های قرآن است که در مکه نازل شده روایت را به ساختگی بودن متهم می‌کند (همان، ج ۲۰، ص ۷۰).

۱۰۲. از جمله این موارد اندک، شگفتی‌هایی است که در ذیل تفسیر سوره «ق» درباره کوه قاف آمده و علامه آن را بدلیل مخالفت آنها با یافته‌های علمی روز باطل می‌شمرد (همان، ج ۱۸، ص ۳۴۳).

۱۰۳. چنانچه ذیل آیات چگونگی آفرینش می‌نویسد: در این معنا روایتی دیگر نیز هست و ممکن است مضمون آنها و نیز مضامین آیات را به مسلمات مباحث علمی کنونی درباره خلقت عالم و هیئت آن تطبیق کرد. البته برای آنکه حقایق قرآنی را با حدس‌ها و فرضیات علمی که از راه برهان علمی قطعیت نیافته‌اند و صرفاً فرضیه‌ای بیش نیستند، محدود نکنیم، لذا متعرض این تطبیق نشدیم (همان، ج ۱۷، ص ۳۷۳).

۱۰۴. مثلاً روایتی که ذیل آیه ۱۰ سوره احقاف آمده بر اعتقاد یهود به اتحیل دلالت دارد که علاوه بر مخالفت با سیاق آیه، مخالف واقع است (همان، ج ۱۸، ص ۱۹۹).

۱۰۵. مثلاً ذیل آیات آغازین سوره روم، روایتی آمده مبنی بر اینکه پس از نزول این آیات، به اشاره پیامبر برخی از مسلمانان با مشرکان در این باره شرط‌بندی کردند. وی می‌نویسد: آنچه روایات در آن اتفاق دارند این است که ابوبکر با مشرکین قمار کرده و این قمار به اشاره رسول بوده است (همان، ج ۱۶، ص ۱۶۳).

۱۰۶. رک: بخش قبلی مقاله درباره روایات اسباب نزول.

۱۰۷. رک: همان ج ۷، ص ۳۳۵.

۱۰۸. رک: بخش قبلی مقاله درباره روایات اسباب نزول.

۱۰۹. رک: بخش قبلی مقاله درباره روایات تفسیری و روایاتی که آیات را در حق ائمه علیهم‌السلام تفسیر کرده‌اند.

۱۱۰. رک: بخش قبلی مقاله درباره روایات داستانی.

مسیحی سخن می‌گویند. علامه این روایات را بدلیل اینکه با گزارش قرآن از این واقعه سازگار نیستند، غیر قابل اعتماد می‌شمرد (همان، ج ۲، ص ۳۲۹). به عنوان مثال از نظر علامه روایاتی که مخاطب آیات عتاب آمیز آغازین سوره عبس را پیامبر اکرم می‌دانند، به هیچ‌رو با شخصیتی که خود قرآن از آن حضرت ارائه می‌دهد، هماهنگ نیست (همان، ج ۲۰، ص ۲۰۴). حدیث غرائق نیز از جمله روایات تفسیری است که ذیل آیه ۵۲ سوره حج آمده‌است و وی با قاطعیت به بی‌اعتباری آن حکم می‌کند (همان، ج ۱۴، ص ۳۹۶-۳۹۷).

۹۴. رک: همان، ج ۹، ص ۲۱۱-۲۱۲. به عنوان مثال علامه روایت سبب نزول ذیل آیات آغازین سوره مزمل را به دلیل عدم موافقت با قرآن زیر سؤال می‌برد (همان، ج ۲۰، ص ۷۰).

۹۵. نظیر آنچه پیشتر درباره داستان هود و عاد ذکر شد.

۹۶. مثلاً او روایت سیوطی را در بیان واقعه اخراج یهود بنی‌نضیر به دلیل مخالفت با روایات متعدد غیر قابل اعتماد می‌داند (همان، ج ۱۹، ص ۲۱۹).

۹۷. نظیر روایتی که سوره مدثر را اولین سوره نازل شده معرفی می‌کند، که علاوه بر نقد روایات مخالف، با سیاق سوره علق هم تعارض دارد (همان، ج ۲۰، ص ۸۳).

۹۸. مثل اختلاف نظر در مسأله اسلام ابو طالب (همان، ج ۹، ص ۴۰۶).

۹۹. به عنوان مثال، برخی روایات، زمان نزول آیات پنجگانه پایان سوره شعرا را دوره مدینه می‌دانند، در حالی که خود سوره مکی است. وی با تحلیلی منطقی این ادعا را زیر سؤال می‌برد و می‌نویسد: معنا ندارد که سوره‌ای که از قدیمی‌ترین سوره‌های مکی است همچنان ناتمام بماند تا سال‌ها بعد در مدینه تکمیل شود (همان، ج ۱۵، ص ۳۳۱). یا در صحت روایات ناقه صالح به لحاظ عقلی تردید می‌کند؛ نه به لحاظ شگفتی وقوع چنین امری که آفرینش این حیوان با معجزه همراه بوده بلکه از این جهت که قاتل آن بی‌شک صاحب معجزه نبوده و اگر ابعادی بسیار شگفت‌انگیز برای ناقه ترسیم شود نمی‌توان تصور کرد که کسی بتواند با شمشیر آن را به قتل برساند (همان، ج ۱۰، ص ۳۱۷).

۱۰۰. حتی در نقد روایتی درباره فاصله پانصد ساله بین حضرت عیسی علیه‌السلام و پیامبر اکرم می‌گوید: این حدیث با مشهور تاریخ مخالفت دارد ولی محققین گفته‌اند که در تاریخ میلادی اختلاف است و ما در جلد سوم این کتاب در این خصوص بحث کردیم.

۱۰۱. هم چنان که توضیح عایشه را درباره پتوی پیامبر که در سوره مزمل به پناه بردن به آن خوانده شده، نمی‌پذیرد، چرا که عایشه می‌گوید او خود زیر نصف آن می‌خوابیده و پیامبر بر روی

