



## The Effect of the “Spirit of the Quran” Theory on the Validating Monotheistic Hadiths\*

Muhammad Ali Rezaei Isfahani <sup>1</sup>

Mahdi Rostamnejad <sup>2</sup>

Javad Kolahdooz <sup>3</sup>

### Abstract

The current article is organized to examine how the theory of the “Spirit of the Quran” affects the evaluation of monotheistic narrations. To achieve this purpose, first, the necessity of validating the content of narrations is explained, and after explaining the theory of “Spirit of the Quran” and the necessity of adding this criterion to other validation criteria, examples of monotheistic narrations are presented to the “Spirit of the Quran” criterion and its validity were benchmarked. This research, with the analytical-comparative method and its data collection in a library method, claims that one of the most important methods of using the monotheistic teachings of the Quran and playing its central role compared to other teachings is the measurement of the strategies of the Quran. The result of this research is the validation and refinement of heterogeneous monotheistic hadiths with the criterion of the “Spirit of the Quran” and the demarcation with the view that, stagnation on the primitive emergence of words, separates words and the “Spirit of the Quran”.

**Keywords:** Theory of the Spirit of the Quran, Monotheistic Hadiths, Validation of Monotheistic Hadiths, Content Criticism of Hadiths.

---

\*. **Date of receiving:** 09 August 2021, **Date of approval:** 21 January 2022.

1. Professor, Al-Mustafa International University, Qom, Iran; (rezaee@quransc.com).

2. Associate Professor, Department of Hadith Sciences, College of Quran and Hadith, Al-Mustafa International University, Qom, Iran; (rostamnejad1946@gmail.com).

3. Ph.D., Comparative Exegesis, College of Quran and Hadith, Al-Mustafa International University, Qom, Iran; Corresponding Author; (jkolahdooz@yahoo.com).



## تأثیر نظریه «روح قرآن» در اعتبارسنجی احادیث توحیدی\*

محمدعلی رضایی اصفهانی<sup>۱</sup> و مهدی رستم‌نژاد<sup>۲</sup> و جواد کلاهدوز<sup>۳</sup>

### چکیده

مقاله پیش رو با هدف بررسی چگونگی اثر نظریه «روح قرآن» بر ارزیابی روایات توحیدی سامان یافته است. برای دستیابی به آن، ابتدا لزوم اعتبارسنجی محتوایی روایات تبیین گشته و پس از تبیین نظریه «روح قرآن» و ضرورت افزودن این سنجه، به دیگر معیارهای اعتبارسنجی، نمونه‌هایی از روایات توحیدی، به معیار «روح قرآن» عرضه شده و اعتبار آنها محک‌سنجی گردید. این پژوهش که به روش تحلیلی - تطبیقی و گردآوری داده‌های آن به صورت کتابخانه‌ای بوده، ادعا دارد که از مهم‌ترین روش‌های بهره‌گیری از معارف توحیدی قرآن و ایفای نقش محوری آن نسبت به دیگر معارف، سنجه راهبردهای قرآن است. نتیجه این پژوهش، اعتبارسنجی و پالایش احادیث توحیدی ناهمگون با سنجه «روح قرآن» و مرزبندی با دیدگاهی است که با جمود بر ظهور بدوی واژگان، میان الفاظ و «روح قرآن» جدایی افکنده است.

واژگان کلیدی: نظریه روح قرآن، احادیث توحیدی، اعتبارسنجی احادیث توحیدی، نقد محتوایی روایات.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۸ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۱/۱۶.

۱. محمد علی رضایی اصفهانی، استاد مجتمع عالی قرآن و حدیث، جامعة المصطفی ص العالمية، قم، ایران، (rezaee@quransc.com).  
۲. مهدی رستم‌نژاد، دانشیار گروه علوم حدیث مجتمع عالی قرآن و حدیث جامعة المصطفی ص العالمية، قم، ایران؛ (rostamnejad1946@gmail.com).  
۳. دکتری تفسیر تطبیقی، مجتمع عالی قرآن و حدیث جامعة المصطفی ص العالمية، قم، ایران، نویسنده مسئول؛ (jkolahdooz@yahoo.com).



## مقدمه

پالایش روایاتی که در گذر زمان، دچار آفات گوناگون شده‌اند، هر چند ارزیابی سندی، نقش لازم خود را ایفا می‌نماید، اما ناکارآمدی و یا ناکافی بودن آن در روایات تفسیری، لزوم توجه به اعتبارسنجی متنی این احادیث را یادآور می‌شود. در این پژوهش، پس از بیان ضرورت ارزیابی محتوایی روایات، به تبیین نظریه «روح قرآن» به‌عنوان یکی از بهترین سنجه‌ها برای محک‌سنجی متنی احادیث و پس از آن، لزوم گسترش معیارهای ارزیابی روایات به محک «روح قرآن» پرداخته می‌شود. در جایگاه کاربست این نظریه در اعتبارسنجی احادیث توحیدی، با بیان نمونه‌هایی از روایات توحیدی ناسازگار با «روح قرآن»، چگونگی تأثیر این نظریه در پالایش احادیث یادشده ارائه می‌گردد.

توحید، به‌عنوان محوری‌ترین پیام قرآن، باید سببی متقن برای وحدت امت اسلام باشد. وجود روایات توحیدی با پیام‌هایی ناهمگون با راهبردهای قرآن، سبب ایجاد چندگانگی در پیام‌های برداشتی از این احادیث شده و عامل وحدت را به زمینه‌ای برای اختلاف تبدیل نموده است. هر چند برخی از دانشمندان، به پالایش احادیث توحیدی پرداخته‌اند، اما مدعای نظریه «روح قرآن» آن است که از مهم‌ترین محک‌ها برای دستیابی به این مقصود، راهبردهای قرآن است. «روح قرآن»، پیام‌های راهبردی و بنیادین قرآن است که متن محور و هم‌سو با اهداف وحی و هماهنگ با دیگر معارف قطعی بوده و برای فهم و تفسیر آیات و نیز ارزیابی روایات، حجیت و مرجعیت دارند. بر این اساس، مسأله این مقاله آن است که تأثیر «روح قرآن» در ارزیابی روایات توحیدی چیست؟

هر چند به‌دلیل نبود پیشینه برای نظریه «روح قرآن»، تأثیر این نظریه در اعتبارسنجی احادیث توحیدی تاکنون بررسی نشده، اما عده‌ای از اندیشمندان فریقین، به‌صورت پراکنده و با نگاه انتقادی به تفسیرها و روایات توحیدی، به این مسأله پرداخته‌اند؛ به‌عنوان نمونه، زمخشری در الکشاف (۵۲/۳)، فخر رازی در التفسیر الکبیر (۲۵۸/۱۴، ۲۴/۱۶، ۱۹۱/۱۷، ۵۲۶/۱۸، ۳۵۵/۲۹، ۸/۲۲، ۴۷۸/۲۴، ۱۳۷/۲۵، ۵۸۲/۲۷، ۶۱۳/۳۰، ۶۱۴) و بیضاوی در أنوار التنزیل (۱۶/۳) گاهی در قالب نقد تفسیرهای ناسازگار با «روح قرآن» در توصیف خداوند، به نقد نامستقیم روایات توحیدی ناسازگار با «روح قرآن» مبادرت می‌کنند. این رویکرد در میان دانشمندان شیعه به‌پشتوانه دلایل عقلی و احادیث معصومان، جایگاه والائتری دارد. به‌عنوان نمونه از میان پیشینیان، شیخ طوسی در التبیان فی تفسیر القرآن (۱۶۰/۷)، طبرسی در مجمع البیان (۶۵۹/۴)، شریف رضی در تلخیص البیان فی مجازات القرآن (۱۵۳)، شریف مرتضی در نفائس التأویل (۸۲/۳) و ابوالفتوح رازی در روض الجنان (۲۱۸/۸)

و از میان معاصران، علامه طباطبایی در المیزان (۱۴۸/۸ تا ۱۷۲؛ ۱۲۱/۱۴؛ ۱۴۶/۱۹)، علامه معرفت در التفسیر الأثری الجامع (۲۳۴/۱) و آیت الله سبحانی در الحدیث النبوی بین الروایه و الدراییه، (۹۳، ۱۲۲، ۱۷۱، ۲۲۴، ۲۶۵، ۳۲۰، ۳۵۵، ۳۷۵، ۳۷۰، ۳۷۵، ۴۳۴، ۴۴۱، ۴۹۸، ۵۳۵، ۶۱۹، ۶۶۲) به این مقوله، اهتمام نشان داده‌اند.

همچنین «سیری در صحیحین» از محمدصادق نج‌می و «پژوهشی در صحاح سته» از حسین طیبیان، به این مسأله وارد شده‌اند و قاسم بستانی، در کتاب «معیارهای حدیث ساختگی»، گونه‌ای از عرضه سنت بر قرآن را عرضه بر «روح حاکم بر قرآن» دانسته (بستانی، ۱۳۸۶: ۱۵۹) و به ارزیابی روایات با همین سنجه می‌پردازد. نقش محوری توحید در معارف، لزوم پالایش روایات این مبحث و نیز پراکندگی مباحث طرح‌شده در این مسأله و سامان‌نیافتن نظریه «روح قرآن»، ضرورت واکاوی منسجم و تفصیلی تأثیر نظریه «روح قرآن» در اعتبارسنجی احادیث توحیدی را آشکار می‌سازد.

## الف. روش‌های اعتبارسنجی روایات

از آنجا که «حدیث»، مسیر دستیابی به «سنت» و دومین مصدر در تفسیر قرآن است، نقش مهمی در فهم معارف دینی دارد. تردیدی نیست که روایات، در گذر زمان با چالش‌هایی روبه‌رو گردیده است و بر این اساس، استناد به حدیث، هنگامی امکان‌پذیر است که حدیث نقل‌شده از دو زاویه مورد بررسی قرار گیرد: «نقد اسنادی»<sup>۱</sup> و «نقد محتوایی»<sup>۲</sup>. در مقایسه این دو نوع نقد، پرسش این است که در اثبات صحت استناد حدیث، آیا یکی از این دو شیوه بر دیگری تقدّم دارد و آیا اثبات صحت یکی از سند یا متن، مستلزم اثبات دیگری است؟ در پاسخ، دو دیدگاه عمده قابل طرح است: ۱. نقد انحصاری سند بدون توجه به محتوا؛ ۲. روش تفکیکی - ترکیبی.

### ۱. نقد انحصاری سند، بدون توجه به محتوا

نقد انحصاری سند بدین معناست که در ارزیابی روایت، بررسی سندی روایت به‌گونه‌ای لحاظ گردد که به بررسی محتوایی متن آن نیازی نباشد. هرچند نقد سند در میان مسلمانان پیشینه‌ای کهن داشته و از جایگاه استواری برخوردار بوده، اما تکیه انحصاری بر این روش، با چالش‌هایی نیز روبه‌روست؛ از جمله:

1. Externalcriticism.
2. Internalcriticism.



۱- دشواری قضاوت نهایی دربارهٔ راویان به دلایل گوناگون؛ مانند: اختلاف اهل حدیث و رجالیان در معیارهای جرح و تعدیل و صفات راویان و تطبیق آنها بر ایشان؛ دخالت‌های آشکار و پنهان و وابستگی‌های مذهبی و سلیقه‌ها در جرح و تعدیل راویان، اختلاف دیدگاه‌ها در جایگاه علمی رجالیان، نسبی بودن معیارهای ارزیابی اسناد در مذاهب مختلف و حتی درون یک مذهب، مرجع بودن متن روایت در بررسی صفات تعدادی از راویان (مطر الهاشمی، ۱۴۳۰: ۱۵۴؛ بستانی، ۱۳۹۵: ۱۲۵ تا ۱۴۹؛ خدامیان آرانی، ۱۳۹۴: ۱۳۷ تا ۱۶۱).

۲- اختلاف دیدگاه اهل حدیث دربارهٔ نتیجه صحت سند یک روایت؛ گروهی صحت سند را موجب علم قطعی نسبت به صحت صدور و در نتیجه علم به صحت متن حدیث دانسته (ابن حزم اندلسی، بی تا، ۱۰۷/۱ و ۱۱۲ تا ۱۱۳) و در مقابل، برخی، صحت سند را تنها موجب ظن به صدور حدیث دانسته‌اند (ابن کثیر، بی تا، ۴۳؛ ابن حجر، بی تا، ۲۲۳؛ طوسی، بی تا، ۳۴۳/۹)؛ چراکه به دلایلی چون احتمال سهو، نسیان و یا تعدد به کذب و یا جعل اسناد، مقبول بودن سند روایت نمی‌تواند شرط کافی برای علم به صدور حدیث باشد (ابن حجر، بی تا، ۲۲۴ و ۲۲۵؛ بستانی، ۱۳۸۶: ۴۴ تا ۴۷).

۳- کافی نبودن ضعف سند روایت برای کنار نهادن آن به دلیل یکسان نبودن رتبه احادیث ضعیف؛ زیرا ضعف یک روایت به دلایلی چون سهو، نسیان و یا تعدد به کذب راوی و یا نبود اطمینان و شناخت کافی از راوی است؛ در حالی که در هیچ‌یک از این موارد، ضعف سند شرط کافی برای اطمینان به عدم صدور حدیث نیست (مسعودی، ۱۳۹۶: ۱۰).

روایاتی وجود دارد که بر اهمیت نقد محتوایی احادیث تأکید می‌کنند، چه راویان احادیث، مورد اطمینان باشند و چه این‌گونه نباشد (عیاشی، ۱۳۸۰: ۸/۱). شاید بتوان این روایات را راه‌چاره‌ای برای این چنین چالش‌ها در محور قراردادن سند ارزیابی نمود. وجود چنین چالش‌هایی موجب شده که بسیاری از دانشمندان حدیث، هرگونه ملازمه‌ای میان صحت و سقم سند روایت با اعتبار و عدم اعتبار محتوای آن را نفی نمایند (ابن کثیر، بی تا، ۴۳؛ سیوطی، بی تا، ۱۶۱/۲).

## ۲. روش تفکیکی-ترکیبی

مهم‌ترین دلیل بر اعتبار نقد محتوایی احادیث، قاعده عقلایی بوده که بر اساس آن، آنچه قطعی الصدور یا در حکم قطعی باشد را اصل قرار داده و هر گزاره ظنی یا مشکوک الصدور دیگری را با معیارهای سنجش محتوایی با آن اصول سنجیده و در صورت تنافی میان آن دو، گزاره مشکوک قابل پذیرش نخواهد بود (مهریزی، ۱۳۹۰: ۱۳۰/۱). در مواردی، بررسی‌های سندی و محتوایی باید مستقل

و به تفکیک انجام شود و در مواردی، این دو روش با ترکیب و در کنار هم انجام می‌شود. در این روش، با بهره‌گیری از ارشاد ظهور احادیث عرض به سیره عقلا<sup>۱</sup> در دو فرض ناسازگاری و یا عدم تنافی روایت با مسلمات، ابتدا مضمون و سپس، سند روایت بررسی می‌گردد.

اگر مخالفت روایت با مسلمات، احراز گردد، حدیث، بدون نیاز به بررسی سندی، مردود است (صدر، ۱۴۰۸: ۳۵۵/۲ و ۳۷۵). در صورت عدم تنافی با مسلمات، هرچند اعتبار سند، فصل الخطاب است؛ اما در صورت نامعتبر بودن سند، نمی‌توان آن را به معصوم نسبت داد؛ زیرا مسلمات، گزاره‌های کلی بوده که تنها توان نشان دادن ناسازگاری با خود را دارند. هرچند مانع مردود شمردن روایت، یعنی احراز «مخالفت»، مفقود است؛ اما مقتضی پذیرش آن نیز موجود نیست. از سوی دیگر، ارتکاز متشرعه و مفاهیم عرفی از اخبار عرض، گویای نفی روایات مخالف است نه اثبات هر موافق.

## ب. معیارهای ارزیابی محتوایی روایات

روش عاقلان در ارزیابی مشکوک، عرضه آن به قطعیات بوده و از دیدگاه پژوهشگران حدیث، مهم‌ترین معیارهای ارزیابی روایات، عبارتند از: ۱. دلالت قطعی آیات قرآن؛ ۲. سنت قطعی معصومان؛ ۳. دلالت عقل قطعی؛ ۴. تاریخ قطعی؛ ۵. یقین حاصل از علوم تجربی و حس. برخی نیز با خردنمودن ملاک‌های اصلی، به تکثیر معیارهای اعتبارسنجی احادیث پرداخته و تا بیش از سی مورد برشمرده‌اند (بستانی، ۱۳۸۶: ۱۹۹ تا ۳۷۹).

مدعای نظریه «روح قرآن» آن است که معیارهای یادشده پالایش روایات، هرچند در جایگاه خویش، کارایی داشته و لازمند، اما کافی نبوده و افزودن «روح قرآن» به دیگر معیارها، به مثابه یکی از مهم‌ترین سنجها، برای دستیابی به این مقصود، ضرورت دارد. پشتوانه این ضرورت، شیوه عقلا در لزوم اعتبارسنجی مشکوک به وسیله متیقن به ضمیمه مبنای هم‌آوایی قرآن و کلام معصومان است. این شیوه نه تنها از سوی معصومان نفی نشده، بلکه ایشان، با سخن، فعل و تقریر خویش، آن را تقویت نموده‌اند که یکی از بارزترین آن‌ها، احادیث عرض است.

### ۱. احادیث عرض

مطابق مفاد احادیث عرض، ملاک پذیرش روایت، در صورت وجود مضمون آن در قرآن، «موافقت»، و در غیر این صورت، «مخالفت» با قرآن موجب کنارگذاشتن روایت می‌گردد. بدین معنا که اگر روایتی مخالف قرآن نبود، اما «موافقت مضمونی» هم با آیات نداشت، قابل کنارنهادن نیست.

۱. به ویژه، حدیث ابن‌ابی‌یعفور که بر تأخر ارزیابی سندی، تأکید دارد؛ ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ۱۷۲/۱.



از دلایل اثبات این مدعا، از این قرارند: ۱. مناسبت حکم و موضوع (صدر، ۱۴۱۷: ۳۵۷/۷). ۲. ظهور عرفی این که «عدم موافقت»، همان «مخالفت» به نحو سالبه به انتفاء محمول است؛ نه سالبه به انتفاء موضوع (صدر، ۱۴۰۸: ۵۸۵/۲). همچنین در صورتی که معیار «موافقت» به معنای لزوم وجود «مضمون روایت» در قرآن باشد، این لوازم فاسد پدید می‌آید:

۱- نفی حجیت و اعتبار سنت؛ که ناسازگار با آیات قرآن در لزوم مراجعه استقلالی به کلام پیامبر (حشر: ۷؛ نساء: ۵۹) و نیز منافی با سیره‌اندیشمندان اسلامی در معتبر دانستن «حدیث» به‌عنوان مصدري مستقل در تشریعات اسلامی است (مطر الهاشمی، ۱۴۳۰: ۲۹۲).

۲- خودویران‌گری روایات عرض؛ زیرا این احادیث، نه مخالف قرآن هستند؛ نه با آن موافقند (شوکانی، الفوائد المجموعه، ۲۹۱؛ ابوزهو، محمد محمد، الحدیث و المحدثون، ۲۳).

۳- در صورت وجود «موافقت مضمونی»، حجت قطعی قرآن موجود است و نیازی به استناد به روایت نبوده و در صورت نبود «موافقت مضمونی»، روایت، حجت نیست؛ در حالی که به دلیل پرداختن قرآن به کلیات و نبود همه تفصیلات و در نتیجه، نبود مضمون موافق در قرآن، بیشتر روایات از دایره افاده و استفاده، خارج گشته و در عمل، امکان ارزیابی حدیث با قرآن، منتفی می‌گردد (صدر، ۱۴۰۸: ۶۶۳/۱؛ مطر الهاشمی، ۱۴۳۰: ۲۹۲).

## ۲. گستره «قرآن معیار» در احادیث عرض

بر اساس محوربودن «مخالفت» در ارزیابی روایات، آیا می‌توان به مخالفت با مضمون نصّ بسنده نمود و یا محدوده این ملاک توسعه دارد؟ در پاسخ، باید گستره «قرآن معیار» در احادیث عرض را واکاوی نمود. در این رابطه، دو دیدگاه وجود دارد: ۱. دیدگاه «مضمون» محور؛ ۲. دیدگاه مجموعی و «روح قرآن» محور. در دیدگاه نخست، میزان سنجش، تنها مضمون دریافتی از متن آیات بوده اما در دیدگاه «روح قرآن» محور، ملاک ارزیابی، علاوه بر متن آیه، شامل راهبردهای قرآن نیز می‌گردد. مطابق آیات و روایات، فهم و تفسیر درست از قرآن، وابسته به مجموع نگری به آیات بوده و دلیل دیگری بر معیاربودن «روح قرآن» است. علاوه بر این که چالش‌های دیدگاه «مضمون» محور، تضعیف‌کننده جایگاه این دیدگاه است (احمدی، ۱۳۸۵: ۵۱).

شواهد لزوم گسترش معنای «موافقت» و «مخالفت» به «روح قرآن»

یک. در برخی از احادیث عرض، هم معیار «موافقت» بیان شده و هم «مخالفت» (حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة: ۲۷، باب ۹ از ابواب صفات قاضی ح ۱۰؛ همچنین ح ۱۵ و ۳۵ از

همان باب) و از روایاتی که نه موافق قرآن باشد و نه مخالف، سخنی به میان نیامده و بدون ابزار سنجش، رها شده‌اند. مگر اینکه یکی از این دو معیار را تأویل کنیم و بگوییم که مقصود از «موافقت»، عدم مخالفت و مراد از «مخالفت»، ناموافق بودن است.

دو. ظاهر تعبیری از احادیث عرض، که امر به اخذ «موافق کتاب الله» می‌نماید (همان: ۲۷، باب ۹ از ابواب صفات قاضی ح ۳۵؛ همچنین ح ۱۰ و ۱۵ از همان باب) آن است که این امر، مولوی و در مقام جعل حجیت است. در صورتی که مقصود از معیار «موافقت»، موافقت با مضمون آیه معینی باشد، برای این جعل حجیت، نتیجه قابل ذکری نیست؛ چراکه همان آیه معیار کافی بوده و نیازی به جعل حجت دیگری نبود. اما اگر مقصود، موافقت با «روح قرآن» باشد، جعل حجت جدید معنا پیدا می‌کند؛ مانند اینکه حدیثی بر وجوب زکات برای تجارت دلالت نماید؛ که موافق با «روح قرآن» است.

سه. در برخی از احادیث عرض چنین تعبیر آمده: «إن وجدتم علیه شاهدة أو شاهدین من کتاب اللّٰه فخذوا به» (همان: ۲۷، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، ح ۱۸) ظهور این عبارت این است که وجود شاهد دوم موجب تاکید در ملاک پذیرش روایت است. در صورتی که مقصود این حدیث، موافقت مضمونی باشد، آیه دوم تأثیری در ملاک پذیرش، نخواهد داشت. اما در صورتی که مراد این حدیث، موافقت با «روح قرآن» باشد، به هر میزان که تعداد بیشتری از آموزه‌های بنیادین از قرآن استخراج شود، ملاک پذیرش آن روایت تقویت می‌گردد.

چهار. بخشی از اخبار عرض، دلالت بر نفی صدور و استتکار روایت ناموافق با قرآن می‌کند نه مجرد نفی حجیت آن (همان: ۲۷، باب ۹ از ابواب صفات قاضی ح ۱۲؛ همچنین همان، ح ۱۴ و ۴۰ از همان باب). در صورتی که موافقت مضمونی مورد نظر این اخبار باشد، روشن است که صدور روایتی که آیه موافق مضمونی در قرآن ندارد، نه تنها مخالف شأن معصومان نبوده و قابل استتکار نیست؛ بلکه شأن معصوم در تبیین آیات قرآن، بیان آن چیزی است که از مضمون آیات قرآن قابل استنباط نمی‌باشد. آنچه از معصومان قابل استتکار بوده و صدورش از ایشان منتفی است، روایتی است که با «روح قرآن» ناسازگار باشد.

پنج. در برخی از احادیث عرض، برای ارزیابی روایات، معیار «وجود مشابه در قرآن» (همان: ۲۷، باب ۹ از ابواب صفات قاضی ح ۴۰) آمده است؛ وجود مشابه روایت در آیات قرآن، ظهور در توافق با «روح قرآن» دارد نه موافقت مضمونی.

در نتیجه، بر اساس دلایل و شواهدی که بیان گردید، معیارهای یاد شده برای پالایش روایات، هر چند در جایگاه خویش، کارایی داشته و لازمند، اما کافی نبوده و ضرورت افزودن «روح قرآن» به دیگر معیارها، به مثابه یکی از مهم‌ترین سنجه‌ها، برای دستیابی به این مقصود، تبیین گردید.





### ۳. دیدگاه دانشمندان درباره معیار «روح قرآن» در ارزیابی روایات

هرچند در میان دانشمندان فریقین، نظریه «روح قرآن» به این عنوان مطرح نبوده و هیچ‌گاه نظام‌یافته و روشمند، برای حل مسأله‌ای در حوزه تفسیر یا حدیث، به این مبحث پرداخته نشده است، اما شیوه‌اندیشمندان فریقین، گویای کاربست این نظریه به‌گونه نقد محتوایی روایات و تطبیق آنها با سنجه «روح قرآن»، توسط ایشان است.

تبیین نظری «روح قرآن» و مسأله اعتبارسنجی احادیث با این سنجه، در میان دانشمندان معاصر شیعه، از جایگاه والاتری برخوردار است. به‌عنوان نمونه، علامه طباطبایی با استناد به آیات، بر این باور است که یک روح کلی بر تمامی آیات و سوره‌ها سایه افکنده و حقیقت و جان کلام خداوند را شکل می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵۴/۳). وی گوهر و «روح قرآن» را ورای ظاهر الفاظ، معنای بسیطی می‌داند که دارای وحدتی استوار و به دور از هرگونه تجزیه و تفصیل بوده و پشتوانه الفاظ آیات است که این گوهر، سامان‌بخش واژگان به‌ظاهر متفرق آیات بوده و به‌منزله روح در جسم الفاظ و حقیقت مطلوب از آیات بوده که این روح حاکم، «توحیدمحوری» است (همان: ۱۳۶/۱۰ و ۱۳۷). ایشان در کاربست عملی، به ارزیابی محتوایی روایات تفسیری با سنجه «روح قرآن» می‌پردازد (همان: ۱/۲۴۰؛ ج ۱۴۵/۴، ۱۴۶ و ۱۵۷؛ ج ۱۶۸/۷ تا ۱۷۱ و صص ۲۲۱ و ۲۲۵ به بعد؛ ج ۱۱۵/۱۲ و ج ۳۶۹/۱۵).

شهید آیت‌الله صدر نیز به ضرورت سنجش روایات با معیار «روح قرآن» می‌پردازد. وی در بررسی «اخبار عرض» به‌دلیل این که مضمون بیشتر روایات در قرآن وجود ندارد و نیز با بیان شواهدی، مقصود «روایات عرض» را از معیار «موافقت کتاب» را موافقت با چارچوب‌ها و ذوق عام و مزاج قرآن، دستورات قانون اساسی دین و روح عمومی قرآن می‌داند. همچنین در باب تعارض ادله و اخبار طرح، به «روح قرآن» می‌پردازد (صدر، ۱۴۰۸: ۳۵۵/۲ و ۳۷۵ و نیز همان: ۶۵۲/۵ و ۶۵۳؛ همچنین: همو، ۱۴۰۷: ۳۳۳/۷ و ۳۳۴). ایشان در کاربست عملی نظریه «روح قرآن»، به نقد روایاتی می‌پردازد که با چارچوب‌ها و اصول راهبردی دستورات دین و «روح قرآن» تنافی دارد.<sup>۱</sup>

آیت‌الله معرفت، گسترده‌تر و با صراحت بیشتری، به «روح قرآن» در ساحت نظری و نیز به‌کاربرد عملی آن در ارزیابی روایات تفسیری پرداخته (معرفت، التفسیر الأثری الجامع: ۱/۲۳۴؛ همچنین همو، التمهید: ۱/۱۹۱ تا ۱۹۶) و اعتبارسنجی محتوایی با محک «روح قرآن» را بهترین روش برای

۱. در نقد روایت رفع قلم در نهم ربیع الاول؛ ر.ک: همچنین ر.ک: مباحث الأصول، ج ۲، ص ۳۵۶ و ج ۵، ص ۶۵۲؛ نقد روایات مذمت برخی از اقوام و طوایف؛ ر.ک: بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص ۳۳۴.

پالایش دانسته است. در تبیین مفاد «اخبار عرض» و چگونگی عرضه حدیث بر قرآن، اثبات می‌کند که مقصود این اخبار از معیار «مخالفت» با قرآن، ناسازگاری با اصل دین و روح شریعت است؛ آن‌سان که با اهداف و اغراض آن، تباین داشته باشد (معرفت، التفسیر الأثری الجامع: ۲۲۴/۱). وی معیار مخالفت حدیث در اخبار عرض را تنافی جوهری با روح اسلام، که در همه قوانین و احکام و سنن آن جاری است، می‌داند (همان: ۲۲۵/۱ و ۲۲۷).

آیت‌الله سبحانی در «الحديث النبوی بین الدراية و الرواية» در ساحت نظر، به مبحث پالایش محتوایی روایات با معیار «روح قرآن» پرداخته و معیار ناسازگاری حدیث با قرآن را نه به صورت عموم و خصوص و نه به صورت اطلاق و تقييد؛ بلکه مخالفت مطلق یا همان تنافی با «روح قرآن» می‌داند (سبحانی، جعفر، الحديث النبوی بین الروایة و الدراية، ص ۶۱). وی در نمونه‌های متعددی روایات اهل سنت را با این معیار، نقد و ارزیابی نموده است (همان، ص ۹۳، ۱۲۲، ۱۷۱، ۲۲۴، ۲۶۵، ۳۲۰، ۳۵۵، ۳۷۵، ۳۷۰، ۳۷۵، ۴۳۴، ۴۴۱، ۴۹۸، ۵۳۵، ۶۱۹، ۶۶۲، ۷۱۰).

با توجه به دیدگاه‌های اندیشمندان فریقین در این موضوع، مقصود از «روح قرآن» در این پژوهش، پیام‌های راهبردی و بنیادین قرآن در عرصه‌های عقاید، اخلاق و خطوط کلان فقه است که متن محور و همسو با اهداف وحی و هماهنگ با دیگر معارف قطعی بوده و برای فهم و تفسیر آیات حجیت و مرجعیت داشته و نیز از مهم‌ترین سنجه‌ها برای اعتبارسنجی روایات محسوب می‌شوند.

## ج. اعتبارسنجی روایات توحیدی

از مهم‌ترین عرصه‌های کاربردی این نظریه، اعتبارسنجی احادیث، با سنجه «روح قرآن» در حوزه عقاید است. در این حوزه، «توحید» به عنوان محوری‌ترین پیام قرآن (طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان: ۱۳۶/۱۰)، باید سببی متقن برای وحدت امت اسلام باشد؛ اما وجود روایات توحیدی با پیام‌هایی ناهمگون با راهبردهای قرآن، سبب ایجاد چندگانگی در پیام‌های برداشتی از این احادیث شده و عامل وحدت را به زمینه‌ای برای اختلاف تبدیل نموده است. در این مجال، به برخی از مباحث مهم و چالشی در حوزه روایات توحیدی پرداخته و به ارزیابی آنها با سنجه «روح قرآن» می‌پردازیم.

### ۱. مکان و جهت داشتن خداوند

مستند دیدگاه مکان و جهت داشتن خداوند، ظهور برخی آیات و روایات در این موضوع است. مهم‌ترین این آیات، هفت آیه‌ای است که بیان‌کننده «استوای خداوند بر عرش» است (اعراف: ۵۴؛ یونس: ۳؛ رعد: ۲؛ طه: ۵؛ فرقان: ۵۹؛ سجده: ۴؛ حدید: ۴)؛ مانند:  $\square$  الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى  $\square$



طه: ۵؛ (خدای) گسترده مهر بر تخت (جهان‌داری و تدبیر هستی) تسلط یافت؛ در ساحت روایات نیز، ظهور برخی از آنها دلالت‌کننده بر مکان و جهت داشتن خداوند است. محتوای این روایات اهل سنت، بر استقرار خداوند در مکان‌هایی مانند بالای عرش (ابن‌ماجه، ۱۴۱۸: ۱۹۲/۱؛ سنن ابی‌داود: ۲۰۱۸/۴ و ۲۰۱۹؛ ترمذی، ۱۴۱۲: ۲۵۸/۵)، آسمان (مالک بن انس، ۱۴۲۵: ۱۱۲۸/۵ و ۱۱۲۹؛ طیالسی، ۱۴۱۹: ۴۲۷/۲؛ عبدالرزاق، ۱۴۰۳: ۱۷۶/۹؛ مسند ابن‌ابی‌شیبۀ: ۳۲۶/۲؛ ابن‌حنبل، ۱۴۱۶: ۲۸۵/۱۳؛ ۱۷۶/۳۹، ۱۸۲ و ۱۸۴؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۸: ۳۸۲/۱)، میان ابر (ابن‌حنبل، ۱۴۱۶: ۱۰۸/۲۶ و ۱۱۸) و درون خانه‌اش (ابن‌حنبل، ۱۴۱۶: ۱۸۷/۲۱؛ بخاری، ۱۴۱۰: ۱۵۵/۱۱)، رسیدن ریسمان به خدا در زیر زمین (ابن‌حنبل، ۱۴۱۶: ۴۲۳/۱۴؛ ترمذی، ۱۴۱۲: ج ۱/۲۴۱) و نیز حرکت و جابه‌جایی خداوند و پایین آمدن او به آسمان دنیا هر شب (ابن‌حنبل، ۱۴۱۶: ج ۱/۳۵ و ۶۱؛ ج ۱/۲۱۱؛ دارمی، ۱۴۲۱: ۹۲۸/۲؛ بخاری، ۱۴۱۰: ج ۲/۲۹۸؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۸: ج ۱/۵۲) و در مناسبت‌های گوناگون (مانند شب نیمه شعبان و روز عرفه. ابن‌حنبل، ۱۴۱۶: ۱۴۶/۴۳؛ ابن‌ماجه، ۱۴۱۸: ۵۰۸/۲؛ ترمذی، ۱۴۱۲: ۷۳/۳) بنیان نهاده شده است. حتی روایاتی نقل شده که پیش از خلقت آسمان، عرش و مکان خداوند کجا بوده است (ابن‌حنبل، ۱۴۱۶: ۱۰۸/۲۶ و ۱۱۸؛ ترمذی، ۱۴۱۲: ۱۳۳/۵). این گونه روایات، به‌طور گسترده توسط محدثان اهل سنت نقل شده است. این باور از سوی امامان چهارگانه مذاهب اهل سنت و بسیاری دیگر از دانشمندان آنان، به‌عنوان باور اهل تسنن، مطرح گردیده است (نجمی، ۱۳۹۴: ۱۳۵/۱).

به‌جز اهل حدیث عامه، دیگر دانشمندان از معتزلیان و اشعریان معتدل، برای رفع تعارض ظاهری میان آن آیات و روایات موهم مکان و جهت داشتن خداوند با «روح قرآن» و دلایل عقلی (التفسیر الکبیر: ۲۵۸/۱۴)، ظهور روایات را تأویل نموده‌اند (الکشاف: ۵۲/۳؛ التفسیر الکبیر: ۲۵۸/۱۴؛ همچنین سیوطی، ۱۴۰۶: ۱۸/۳ و ۱۹)؛ اما ناسازگاری این تأویل‌ها با صراحت روایاتی که اثبات‌کننده ویژگی‌های مادی برای خداوند است، در کنار پافشاری اهل حدیث، به وجود مکان متناسب با خداوند (ابن‌خزیمه، ۱۹۹۴: ۸۸۳/۲؛ هروی، ۱۴۰۴: ۵۵؛ ابن‌تیمیه حرانی، ۱۴۰۸: ۳۲۵/۶؛ شنیطی، ۱۴۲۷: ۱۳۹/۲ و ۲۳۹ و ۱۹۱/۱۰؛ دارمی، ۱۴۱۶: ۴۰ و ۷۱ و ۷۴ و... دینوری، ۱۴۰۵: ۳۴؛ ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۸: ۴۶۹ و ۴۸۸)، راه را برای تأویل این گونه احادیث دشوار می‌سازد. همچنین نقل این روایات توسط برخی از محدثان اهل سنت، در قالب رد بر فرقه «جهمیه» (تأویل‌کنندگان این احادیث) و طرد این فرقه و متهم نمودن آنان به کفر و الحاد، خروج از اسلام و بدعت (دارمی، أبوسعید، الرد علی الجهمیه؛ ابن‌تیمیه حرانی، احمد بن عبدالحلیم، بیان تلبیس الجهمیه)، گویای تأیید ویژگی‌های مادی خداوند از سوی آنان است (ابن‌ماجه، ۱۴۱۸: ج ۱/۱۷۹؛ سنن ابی‌داود: ۲۰۲۲/۴ و ج ۱۹/۲۰۲۲؛ همچنین ترمذی، ۱۴۱۲: ج ۳/۳۲).

## ۲. وجود اعضای جسمانی برای خداوند

در قرآن، آیاتی وجود دارد که در نگاه نخست، ممکن است توهم وجود اعضای جسمی را برای پروردگار القا نماید (مانند: ص: ۷۵؛ فتح: ۱۰؛ مانده: ۶۴؛ قلم: ۴۲؛ هود: ۳۷؛ طه: ۳۹) و نیز آیاتی که کارهای مربوط به اعضای جسمانی مانند دیدن، شنیدن و یا حرکت را به خداوند نسبت می‌دهد. (مانند: حج: ۷۵ و فجر: ۲۲)؛ مطابق ظهور روایات متعدد اهل سنت، خداوند اعضای مختلفی مانند صورت (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۲۷۵/۱۲ و ۳۸۲؛ ج ۵۰۴/۱۳؛ ج ۴۶/۱۴؛ ج ۳۷۱/۱۵؛ ج ۴۲/۱۶ و ۴۲۷؛ بخاری، ۱۴۱۰: ۳۱۸/۵؛ ج ۴۹/۱۰؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۸: ۲۰۱۷/۴ و ۲۱۸۳)، چشم و گوش (سنن ابی داود: ۲۰۲۰/۴؛ ابن خزیمه، محمد بن اسحاق، کتاب التوحید: ۹۶/۱. در منابع دیگری کوری یک چشم دجال، در مقابل بینایی خداوند دانسته شده است: ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۴۸۱/۸؛ ج ۱۵/۹ و ج ۲۴۸/۱۰ و ۲۹۱؛ بخاری، ۱۴۱۰: ۳۹۷/۵ و ج ۷۴/۷ و ج ۱۳۷/۱۱؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۸: ۲۲۴۷/۴)، دست (بخاری، ۱۴۱۰: ۱۴۳/۱۱)، پا (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۱۵۰/۱۳؛ ج ۳۴۶/۱۶ و ج ۳۹۱/۲۱؛ مسند الدارمی (سنن الدارمی): ۳ ص ۱۸۸۲؛ بخاری، ۱۴۱۰: ۲۷/۸؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۸: ۲۱۸۶/۴ و ۲۱۸۷)، کمر (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۱۰۳/۱۴؛ بخاری، ۱۴۱۰: ۲۰/۸) و انگشت (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۳۷۸/۷؛ ج ۱۳۰/۱۱ و ۱۸۲؛ ج ۱۶۰/۱۹؛ ج ۱۷۸/۲۹؛ ج ۱۵۱/۴۱؛ ج ۲۳۰/۴۳؛ ج ۲۰۱/۴۴ و ۲۷۸؛ بخاری، ۱۴۱۰: ۴۰۱/۷؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۸: ۲۰۴۵/۴) دارد. همچنین کارهایی مانند خنده (مالک بن انس، ۱۴۲۵: ۶۵۵/۳؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۱۶/۷؛ ج ۲۷۹/۱۲؛ ج ۳۰۶/۱۳ و ۵۳۳؛ ج ۴۹/۱۶ و ۳۷۳؛ ج ۱۱۸/۲۶؛ بخاری، ۱۴۱۰: ۱۲۰/۲؛ ج ۵۸/۵؛ ج ۱۹۱/۱۰؛ ج ۱۵۱/۱۱؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۸: ۱۵۰۴/۳ و ۱۵۰۵) و تعجب (بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ۱۵۴/۶) نیز به خداوند نسبت داده شده است. دیدگاه بسیاری از محدثان آن است که مطابق ظاهر این گونه آیات و احادیث که باید به مفاد آنها ایمان داشت، خداوند، دارای آن اعضا بوده اما نه مانند عضو بشری؛ چگونگی آن را نمی‌دانیم و پرسش از آن نیز بدعت است (ابن خزیمه، محمد بن اسحاق، کتاب التوحید: ۹۶/۱، ۱۰۶ و ۱۱۸؛ ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸: ۵۱۱، ۵۳۱ و ص ۶۹۱؛ ابو محمد کاتب دینوری، الاختلاف فی اللفظ، ص ۳۴).

به‌عنوان نمونه نقل شده (التفسیر الکبیر: ۶۱۴/۳۰) که در دنیا و یا در قیامت که خداوند انسان‌ها را جمع نموده منادی ندا می‌دهد که به معبود خود پیوندید. پس از پیوستن مردم، عده‌ای در همان حال باقی می‌مانند. منادی به آنها می‌گوید چه شده که شما اینجا باقی مانده‌اید؟ می‌گویند منتظر معبودمان هستیم. می‌گوید آیا او را می‌شناسید؟ می‌گویند اگر خود را به ما بشناساند، وی را می‌شناسیم. آنگاه



خداوند ساق پای خود را به آنان می‌نمایاند؛ پس مردم به سجده می‌افتند: ﴿يَوْمَ يَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ وَ يَدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (قلم: ۴۲)؛ روزی که (لباس) از ساق (پا)ها برطرف شود (و کار مشکل گردد) و به سجده فراخوانده می‌شوند [ولی] نمی‌توانند (سجده کنند). اما منافقان توان سجده ندارند (دارمی، ۱۴۲۱: ۱۸۴۸/۳؛ مشابه این روایت از ابوسعید نیز نقل شده است. ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۲۰۳/۱۷؛ بخاری، ۱۴۱۰: ۵۹/۸ و ۶۰؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۸: ۱۶۸/۱). در روایتی آمده که پیامبر، خداوند را در صورت نوجوان بدون ریش با موهای مجعد و در نهایت پیچیدگی مو مشاهده نمود (ابویعلی، بی‌تا: ۱۳۳/۱، ۱۳۶ و ۱۴۷؛ بیهقی، ۱۴۱۳: ۳۶۳/۲). در حدیث دیگری آمده که ظرفیت دوزخ، چنان است که تا وقتی خداوند پایش را در جهنم نگذاشته و به آن نگوید «بس است بس است»؛ پر نمی‌شود (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۱۵۰/۱۳ و ۳۴۶/۱۶ و ۳۹۱/۲۱؛ مسند الدارمی (سنن الدارمی): ۱۸۸۲/۳؛ بخاری، ۱۴۱۰: ۲۷/۸؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۸: ۲۱۸۶/۴ و ۲۱۸۷).

### ۳. امکان رؤیت خداوند

هرچند میان ادعای امکان رؤیت خداوند با تجسیم و تشبیه و مکان داشتن خداوند، ملازمه‌ای وجود ندارد (به عنوان نمونه فخر رازی قول به تشبیه را نفی و قابل رؤیت بودن پروردگار را اثبات می‌نماید. در دیدگاه نخست: التفسیر الکبیر: ۲۴/۱۶ و ج ۲۹/۲۹۵ و ج ۳۰/۶۱۳ و ۶۱۴ و در دیدگاه دوم، همان: ۷۳۰/۳۰ و ج ۱۴/۳۵۴)؛ اما جمهور اهل حدیث و اشعریان (التفسیر الکبیر: ۷۳۰/۳۰؛ تفسیر المنار: ۶۵۳/۷)، باور امکان رؤیت خداوند با چشم مادی بشری را به آیات (قیامت: ۲۲ و ۲۳ و اعراف: ۱۴۳) و روایاتی که با ادعای تواتر (ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم: ۲۸۷/۸؛ ابن تیمیه حرانی، ۱۴۰۶: ۳۴۰/۳ و ۳۴۱)، در معتبرترین کتاب‌های حدیثی اهل سنت نقل شده (بخاری، ۱۴۱۰: ۱۴۵/۱؛ ج ۱۷۳/۶؛ ۱۵۶/۹؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۸: ۴۳۹/۱ و ۴۴۰) منسوب نموده (ابن خزیمه، ۱۹۹۴: ۴۲۰/۲، ۴۳۷، ۴۴۳، ۸۸۳؛ هروی، ۱۴۰۴: ۶۰ و ۸۵؛ دارمی، ۱۴۱۶: ۱۰۲؛ ابن تیمیه حرانی، ۱۴۰۸: ۱۴۰۸؛ ابن تیمیه حرانی، ۱۴۰۸: ۴۱۷/۶؛ أنوار التنزیل: ۱۶/۳؛ ۲۶۷/۵؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم: ۳۸۳/۳ و ج ۱۴۹۷/۵؛ تفسیر البغوی: ۱۹۷/۲ و ۲۲۸) و برخی مفسران نیز به آن دامن زده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۹/۲۹؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۳۹۵/۶ و ۷۳۰/۳۰ و ۳۵۴/۱۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲۸۷/۸؛ ۴۲۱/۳ و...).

مطابق این روایات که در برخی جوامع روایی، در ابواب مستقلی نقل شده (بخاری، ۱۴۱۰: ۱۴۸/۱۱؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۸: ۱۶۳/۱؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸: ۱۷۹/۱؛ ترمذی، ۱۴۱۲: ۳۹۸/۴)، خداوند در روز قیامت همانند نگاه انسان به ماه، قابل رؤیت خواهد بود (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۱۴۴/۱۳).

۳۰۴ و ۵۲۷/۱۶ و ۲۰۲/۱۷؛ ۵۴۱/۳۱؛ بخاری، ۱۴۱۰: ۳۵۸/۱ و ۳۷۰ و ۱۱۷/۲؛ ۲۸/۸؛ ۱۴۸/۱۱ و ۱۴۹؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۸: ۱۶۳/۱ و ۱۶۷ و ۴۳۹ و ۴۴۰). در حدیثی از پیامبر اسلام نقل شده که فرمود: «انکم سترون ربکم عیانا» (بخاری، ۱۴۱۰: ۱۴۹/۱۱). قسطلانی در این باره می‌نویسد: «چیزی را که با چشم دیده شود، «عیانا» می‌گویند.» (قسطلانی، ۱۳۲۳: ۳۹۹/۱۰) در روایات دیگری نیز مشاهده خداوند مهم‌ترین پاداش برای اهل بهشت معرفی شده است (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۴۶۰/۳۲؛ بخاری، ۱۴۱۰: ۳۸/۸؛ ۱۵۷/۱۱؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۸: ۱۶۳/۱). همچنین مطابق روایات صحیح اهل سنت، خداوند در دنیا به خواب پیامبر آمده (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۴۲۲/۳۶؛ ترمذی، ۱۴۱۲: ۲۰۷/۵ تا ۲۰۹) و برخی دانشمندان نیز از رؤیت خداوند در خواب بهره‌مند شده‌اند! (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵/۱).

#### د. اعتبارسنجی روایات توحیدی با «روح قرآن»

سامان‌دهنده «روح قرآن» در موضوع توحید و جزئیات آن، آیات قرآن به ضمیمه دلالت عقل قطعی در این موضوع است. در رابطه با امکان و چگونگی توصیف پروردگار به صفات، «روح قرآن» آن است که توصیف خداوند جایز بوده و با تنزیه صفات الهی از ویژگی‌های مادی، باید آنها را در بالاترین مرتبه دانسته و در مواردی که حمل بر ظاهر، مستلزم باطل گردد، آن را تأویل نماییم. همچنین «روح قرآن»، وجود مکان و جهت داشتن خداوند، دارا بودن اعضای جسمانی برای وی و نیز امکان رؤیت خداوند با چشم مادی را نفی می‌نماید.

روایات معصومان نیز علاوه بر تبیین ویژگی‌های غیر مادی و غیر قابل مشاهده بودن خداوند، چگونگی ناسازگاری برخی روایات توحیدی ناهمگون با عقل و آیات قرآن را بیان می‌نمایند. بر این اساس، هر حدیثی که با گزاره‌های یادشده از «روح قرآن» ناسازگار باشد، اگر قابل توجیه و تأویل نباشد، مورد پذیرش نخواهد بود.

#### ۱. ناسازگاری با دلالت قطعی عقل

از آنجا که آیات قرآن این گونه آموزش می‌دهد که در باورها باید به اطمینان دست یافت، کناره‌نهادن عقل، تا چه رسد به مخالفت با آن، مطلوب عقل و شیوه قرآن نیز نیست (سبحانی، ۱۴۱۶: ۲۹۸ تا ۳۰۳). تجسیم و تشبیه و نیز قابل رؤیت بودن خداوند، با برهان قطعی عقل، قابل پذیرش نیست. برهان عقلی بر محدود، نیازمند و مخلوق بودن هر چیز مادی دلالت داشته و با ویژگی‌هایی که عقل قطعی برای خداوند بیان می‌کند و عدم ترکیب، تجسیم، تشبیه و جهت را برای خداوند ضروری دانسته است (حلی، ۱۴۱۳: ص ۲۹۱ تا ۲۹۴).



همچنین عقل قطعی بر ناممکن بودن دیدن خداوند با چشم مادی دلالت دارد؛ زیرا دیدن هر چیزی با چشم، در صورتی امکان دارد که آن چیز، جسم مادی بوده و در برابر چشم مادی قرار گیرد. لازمه قطعی مشاهده مادی، نقش بستن تصویر مادی از آن جسم، با کمک رنگ آن و نیز وجود نور و سپس، انعکاس آن تصویر در چشم، به همراه فرستادن آن تصویر توسط عصب‌ها به مغز برای استنتاج پیام مغز است. بر این اساس، قابل مشاهده بودن خداوند با چشم مادی، با دلالت قطعی عقل ناسازگار است (حلی، ۱۴۱۳: ص ۲۹۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۳۷/۸ و ۲۳۸).

## ۲. ناسازگاری با آیات قرآن

امامیه (طوسی، بی تا: ۱۴۹/۹)، معتزله (الکشاف: ۲۱۳/۴) و گروهی از اشعریان معتدل، مانند فخر رازی (التفسیر الکبیر: ۵۸۲/۲۷)، همراه با استدلال‌های عقلی، ظهور عبارت قرآنی «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (شوری: ۱۱) را دلیلی بر نفی جسم بودن، مکان و جهت داشتن از خداوند می‌دانند. اما اهل حدیث عامه، به پشتوانه برخی روایات، از همین آیه نیز برای خداوند، جسم بودن و نیز مکان و جهت داشتن برداشت نموده‌اند (ابن خزیمه، ۱۹۹۴: ۶۵).

همچنین ظهور آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۰۳) از دیدگاه امامیه (التبیان: ۲۲۳/۴)، به پشتوانه دلالت عقل و روایات معصومان، و در میان معتزله (الکشاف: ۵۴/۲)، با کمک دلایل عقلی، به روشنی بر ناممکن بودن مشاهده خداوند با چشم مادی دلالت دارد. اما اشعریان، همین آیه را دلیلی بر امکان رؤیت خداوند در قیامت می‌پندارند (التفسیر الکبیر: ۹۷/۱۳). از آیه ۱۴۳ سوره اعراف که در آن، تقاضای رؤیت خداوند از سوی موسی و پاسخ منفی خداوند صادر شد نیز چنین برداشتهایی صورت پذیرفته است (تفاسیر فریقین، ذیل آیه). همچنین ناممکن بودن مشاهده مادی خداوند، با استفاده از آیاتی که اسماء حُسنًا و صفات علیای خداوند را معرفی می‌نماید؛ مانند «...وَلَا یَحِیْطُونَ بِهٖ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰) قابل برداشت است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۸/۱).

## ۳. موضع معصومان در برابر این روایات

در گروهی از احادیث، امامان معصوم به تبیین تنزیه خداوند از صفات سلبيه و بیان ویژگی‌های غیر مادی و ناممکن بودن مشاهده خداوند پرداخته و در گروهی دیگر، با استناد به آیات وحی و دلایل عقلی، «روح قرآن» در این موضوع را تبیین نموده و چگونگی ناسازگاری برخی روایات توحیدی ناهمگون با عقل و قرآن را تبیین و ناممکن بودن رؤیت پروردگار را سنجه‌ای برای ارزیابی و نفی آن روایات قرار داده‌اند. از هر دو گروه روایات، به نمونه‌هایی اشاره می‌نماییم:

### ۱-۳. تبیین تنزیه خداوند از صفات سلبيه

در احادیث متعددی، معصومان به تبیین ویژگی‌های غیر مادی و غیر قابل مشاهده بودن خداوند پرداخته‌اند؛ به‌عنوان نمونه امام صادق می‌فرماید: «پاک است خدایی که کسی جز او نمی‌داند که چگونه است. چیزی همانندش نبوده و اوست شنوا و بینا. محدود و محسوس و ملموس نمی‌شود و چشم‌ها و حس‌ها او را در نمی‌یابند و چیزی او را فرا نمی‌گیرد و نه جسم است، نه صورت، نه دارای مرزبندی و محدودسازی.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۰۴) امام سجّاد، خداوند را چنین توصیف می‌نماید: «ستایش، خدایی را که اول است؛ بدون اول دیگری پیش از وی و آخر است، بدون آخری پس از او. وی که دیده بینندگان، از دیدنش کوتاه و خیال توصیف‌کنندگان از وصف او عاجز است.» (الصحیفة السجّادیه، ص ۱۹؛ دعای نخست). یهودی نزد امیر مؤمنان آمده و گفت: ای علی! آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ فرمود: «معبودی را که ندیده باشم، نمی‌پرستم. چشم سر، او را ندیده اما ایمان به غیب با دل‌ها گره خورده است» (الکافی: ۹۷/۱).

### ۲-۳. تبیین «روح قرآن» در توصیف خداوند

در روایتی، امام رضا علیه السلام علاوه بر استخراج «روح قرآن» از دسته‌ای از آیات در موضوع امکان رؤیت خداوند، به بیان نمونه عملی اعتبارسنجی حدیث به‌وسیله «روح قرآن»، پرداخته و در پایان، با بیان قاعده کلی ارزیابی روایات، لزوم تکذیب احادیث ناسازگار با «روح قرآن» را یادآور می‌شوند: ابو‌قرّه محدث به امام رضا علیه السلام گفت: روایت شده که خداوند، دیدار و هم‌سخنی خویش را میان دو پیامبر قسمت کرده؛ به موسی، هم‌سخنی و به محمد دیدار را عطا کرده است (ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی: ۲۳۱/۵). امام رضا فرمود: «پس چه کس این آیه‌ها را از خدا رسانده است: «دیده‌ها او را درنیابند و او دیده‌ها را دریابد»،<sup>۱</sup> «و احاطه علمی به او ندارند»<sup>۲</sup> و «به مانند او چیزی نیست»؟!<sup>۳</sup> ابو‌قرّه گفت: در قرآن می‌گوید: «و بی‌گمان، او را یک بار دیگر دیده است».<sup>۴</sup> امام فرمود: «این آیه، پس از آیه (دل، آنچه را دید، انکار نکرد)،<sup>۵</sup> دیگر دلالتی بر آنچه دیده، ندارد. آیه می‌گوید: دل محمد آنچه را چشمانش دید، دروغ نینگاشت. سپس آنچه را که دیده بود، بازگو کرد: «بی‌گمان، از آیات بزرگ

۱. ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (انعام: ۱۰۳).

۲. ﴿... وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه: ۱۱۰).

۳. ﴿... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری: ۱۱).

۴. ﴿وَلَقَدْ رَأَىٰ نَزْلَةَ الْخُبْرِ﴾ (نجم: ۱۳).

۵. ﴿مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ (نجم: ۱۱).





پروردگار خود دید).<sup>۱</sup> پس آیات خدا غیر از خدا هستند و خود فرموده: «و به او احاطه علمی ندارند»، و اگر دیده‌ها او را ببینند، احاطه علمی و معرفت به او واقع می‌شود». أبوقرّه گفت: پس روایات را تکذیب می‌کنی؟ امام رضا علیه السلام فرمود: «هر گاه روایات، مخالف با قرآن باشند، آنها را تکذیب می‌کنم...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۸/۱).

### ۳-۳. احادیث دیگری در نقد روایات توحیدی مخالف «روح قرآن»

راوی، دو روایت را برای ارزیابی، به امام صادق علیه السلام عرضه می‌نماید: روایت نخست: دیدار پیامبر با خداوند را بیان کرده و حدیث دوم، از رؤیت خداوند توسط مومنان، در بهشت، حکایت دارد. امام با بهره‌گیری از روح حاکم بر آیات وحی، (مانند: انعام: ۱۰۳؛ شوری: ۱۱؛ اعراف: ۱۴۳) به ارزیابی و نقد محتوایی هر دو روایت می‌پردازد. همچنین امام، ضمن تقسیم رؤیت، به مشاهده قلبی و دیدار با چشم، مشاهده قلبی خداوند را صحیح و دیدار با چشم پروردگار را با «ادله عقلی» که هم‌سو با «روح قرآن» در این موضوع است، ناسازگار دانسته و امکان دیدار با چشم را در مورد خداوند، منتفی می‌داند (کفایه الأثر، ص ۲۶۰). استدلال امام در این حدیث، در روایتی دیگر به‌گونه‌ای مشابه، بیان شده است (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۱۰).

درباره این حدیث که مؤمنان در بهشت، خدا را زیارت می‌کنند (بخاری، ۱۴۱۰: ۱۴۵/۱؛ ج ۱۷۳/۶؛ ج ۱۵۶/۹؛ صحیح مسلم: ۴۳۹/۱ و ۴۴۰)، امام رضا بیان می‌دارد که خداوند، هرگونه رفتار با پیامبر را به منزله همان رفتار با خداوند دانسته است.<sup>۲</sup> بر این پایه، زیارت و دیدار پیامبر در دنیا و آخرت به منزله زیارت و دیدار خداوند است (کفایه الأثر، ۱۷)، پس هرکس از جایگاه خود در بهشت، حضرت رسول را زیارت کند، خداوند را زیارت کرده است (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۱۵/۱).

در رابطه با حدیثی که پاداش گفتن «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» را نگاه به صورت خدا عنوان می‌دارد (ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری: ۱۲۶/۱۳)، امام رضا علیه السلام ضمن مردود دانستن وجود چهره مادی برای خداوند، با بهره‌گیری از آیات ۲۶ و ۲۷ سوره الرحمن و آیه ۸۸ قصص، وجه الله را فرستادگان و حجّت‌های او معرفی نموده که مردم، به واسطه ایشان به سوی خداوند و دین و شناخت او رو می‌آورند. بر این اساس، معنای نگاه کردن به صورت خدا، نگاه کردن به پیامبران الهی و حجّت‌های خداوند در جایگاه‌ها و درجاتشان، در روز قیامت، خواهد بود (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۱۵/۱).

۱. «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» (نجم: ۱۸).

۲. مانند: «مَنْ يَطْعُ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰): «إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰).

درباره حدیث نقل شده از پیامبر که خداوند هر شب جمعه به آسمان دنیا (پایین) می آید (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۳۵/۱۳ و ۶۱؛ ج ۲۵۶/۱۵ و ۳۶۳؛ ج ۲۱۱/۱۶ و ۳۲۰؛ ج ۳۱۰/۲۷ و ۳۱۲؛ دارمی، ۱۴۲۱: ۹۲۸/۲ و ۹۲۹؛ بخاری، ۱۴۱۰: ۲۹۸/۲؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲: ۵۲۱/۱ و ۵۲۲). حضرت امام رضا علیه السلام با نفی چنین کلامی از پیامبر صلی الله علیه و آله، سخن حقیقی پیامبر صلی الله علیه و آله را نزول فرشته‌ای از جانب خداوند در ثلث پایانی هر شب و نیز در شبهای جمعه و دعوت برای بازگشت به سوی پروردگار و وعده اجابت دعای بندگان، دانستند (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۲۶/۱).

در مورد حدیث نقل شده از پیامبر که خداوند آدم را به شکل [خود]ش آفرید (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۲۷۵/۱۲ و ۳۸۲؛ ج ۴/۱۳ و ۵۰؛ ج ۴۶/۱۴؛ ج ۳۷۱/۱۵ و ۴۲۷ و ۴۲۷؛ بخاری، ۱۴۱۰: ۳۱۸/۵؛ ج ۴۹/۱۰؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲: ۲۰۱۷/۴ و ۲۱۸۳)؛ در حدیثی از امام باقر اضافه «صورت» را مانند تعبیر «بیتی» یا «روحی» اضافه تشریفی دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۸/۱). همچنین در حدیث دیگری امام رضا علیه السلام، ضمن مردود دانستن این روایت، و بیان حذف شدن ابتدای آن، به نقل کامل داستان آن پرداخته و مقصود از ضمیر در «صورت» را نه خداوند، بلکه شخص خاص در داستان معرفی نمودند (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۱۹/۱).

در روایتی راوی گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم برخی گمان می‌کنند برای خداوند صورتی مانند انسان است و یا بعضی گفته‌اند خدا در صورت نوجوان بدون ریش و در نهایت پیچیدگی مو است (ابویعلی، بی تا: ۱۳۳/۱، ۱۳۶ و ۱۴۷؛ بیهقی، ۱۴۱۳: ۳۶۳/۲). امام صادق علیه السلام به سجده افتاد و سپس سرش را بلند کرد و فرمود: منزّه است خداوندی که هیچ چیزی مانند او نیست و چشم‌ها او را درنیابند و دانشی او را در برنگیرد. نه زاده، زیرا فرزند به پدرش می‌ماند و نه زاده شده که به کسی که پیش از او بوده شباهت داشته باشد. خداوند برتر است از ویژگی کسی که غیر از اوست؛ برتری بزرگ (صدوق، ۱۳۹۸: ص ۱۰۳).

#### ۴. اعتبارسنجی احادیث توحیدی توسط صحابیان

نقد این‌گونه روایات، از ناحیه صحابیان نیز مشاهده می‌شود. به‌عنوان نمونه مسروق حدیثی را از کعب الاحبار شنید که «خداوند دیدار و هم‌سخنی خویش را میان دو پیامبرش، محمد و موسی قسمت کرده است؛ با موسی دو بار سخن گفت و محمد دو بار او را دید. مسروق نزد عایشه آمده و این سخن کعب را نقل کرده و گفت: آیا خدا دیده می‌شود؟ عایشه گفت: از این پرسش تو مو بر تنم راست ایستاد! کسی که برای شما حدیث بیان کرده که محمد پروردگارش را دیده، دروغ گفته است! مسروق گفت:



مگر در قرآن نیامده که «وَلَقَدْ رَأَوْا بِالْأَفْقِ الْمُنِينَ»<sup>۱</sup> (تکویر: ۲۳)؛ همچنین آمده که «وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَى»<sup>۲</sup> (نجم: ۱۳)؛ عایشه گفت که این را از پیامبر پرسیدم که فرمود این دو رؤیت، مربوط به دیدن جبرئیل، مطابق همان گونه که آفریده شده می‌باشد. سپس برای رد صدور این روایت، با توجه به «روح قرآن» در ناممکن بودن رؤیت پروردگار، به دو آیه استناد نمود: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»<sup>۳</sup>؛ (انعام: ۱۰۳) «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ»<sup>۴</sup> (شوری: ۵۱) در ادامه عایشه گفت که اگر کسی برای تو روایت کرد که محمد از آینده چیزی می‌دانست، دروغ گفته است. عایشه این تکذیب را به «روح قرآن» ادعایی خود مستند نموده (لقمان: ۳۴ و نمل: ۶۵) که به موجب آن، علم غیب از غیر خداوند منتفی است (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۲۷۵/۴۰؛ بخاری، ۱۴۱۰: ۳۰/۸).

در نتیجه، با توجه به آیات قرآن، روایات معصومان و دلالت عقل قطعی در موضوع توحید می‌توان گفت که «روح قرآن»، وجود مکان و جهت داشتن خداوند، دارا بودن اعضای جسمانی برای وی و نیز امکان رؤیت خداوند با چشم مادی را نفی می‌نماید. بر این اساس، هر حدیثی که با گزاره‌های یاد شده از «روح قرآن» ناسازگار باشد، اگر قابل توجیه و تأویل نباشد، مورد پذیرش نخواهد بود.

## نتیجه‌گیری

- ۱- اعتبارسنجی محتوایی احادیث، نسبت به بررسی سندی آن‌ها، مقدم است. بدین صورت که در صورت عدم تنافی محتوای روایت با مسلمات، هر چند اعتبار سند، فصل الخطاب است؛ اما در صورت نامعتبر بودن سند، نمی‌توان آن را به معصوم نسبت داد.
- ۲- مدعای نظریه «روح قرآن» آن است که معیارهای رایج برای پالایش روایات، هر چند در جایگاه خویش، کارایی داشته و لازمند، اما کافی نبوده و افزودن «روح قرآن» به دیگر معیارها، به مثابه یکی از مهم‌ترین سنجه‌ها، برای دستیابی به این مقصود، ضرورت دارد.
- ۳- «روح قرآن»، پیام‌های راهبردی و بنیادین قرآن است که متن محور و همسو با اهداف وحی و هماهنگ با دیگر معارف قطعی بوده و برای فهم و تفسیر آیات و نیز ارزیابی روایات، حجیت و مرجعیت دارند.

۱. و بیقین او را در افق روشن دیده است.

۲. و بیقین در فرود دیگری او را دید.

۳. چشم‌ها او را در نمی‌یابند؛ [ولی] او چشم‌ها را در می‌یابد؛ و او لطیف [و] آگاه است.

۴. و برای هیچ بشری (شایسته) نباشد که خدا با او سخن گوید، جز به وحی (مستقیم) یا از پشت مانعی ...

۴- از مهم‌ترین عرصه‌های کاربردی این نظریه، اعتبارسنجی احادیث، با سنجه «روح قرآن» در حوزه عقاید است. در این حوزه، «توحید» به‌عنوان محوری‌ترین پیام قرآن، باید سببی متقن برای وحدت امت اسلام باشد. اما وجود روایات توحیدی با پیام‌هایی ناهمگون با راهبردهای قرآن، سبب ایجاد چندگانگی در پیام‌های برداشتی از این احادیث شده و عامل وحدت را به زمینه‌ای برای اختلاف تبدیل نموده است.

۵- نتیجه نهایی این پژوهش، اعتبارسنجی و سپس پالایش احادیث توحیدی ناهمگون با سنجه «روح قرآن» می‌باشد؛ که حاصل آن، مرزبندی با دیدگاهی است که با جمود بر ظهور بدوی واژگان، میان الفاظ و «روح قرآن» جدایی افکنده است.





## فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: محمدعلی رضایی اصفهانی و جمعی از اساتید جامعه المصطفی، انتشارات المصطفی، قم: چاپ دوم، ۱۳۸۸.
۲. ابن بابویه (صدوق) محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۳. ابن بابویه (صدوق) محمد بن علی، الأمالی، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۴. ابن بابویه (صدوق) محمد بن علی، التوحید، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ق.
۵. ابن تیمیه حرانی، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویة، بی جا، جامعه الإمام محمد بن سعود، ۱۴۰۶ق.
۶. ابن تیمیه حرانی، احمد بن عبدالحلیم، الفتاوی الكبرى لابن تیمیه، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ق.
۷. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۷۹ق.
۸. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، الإحكام فی اصول الاحکام، بیروت: دارالآفاق الجدیدة، بی تا.
۹. ابن حنبل، ۱۴۱۶: بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ق.
۱۰. ابن خزیمه، محمد بن اسحاق، کتاب التوحید، ریاض: مکتبة الرشید، ۱۹۹۴م.
۱۱. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، مختصر الصواعق المرسله، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۸ق.
۱۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، الباعث الحثیث، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.
۱۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۱۹ق.
۱۴. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن الحافظ، بیروت: دارالجلیل، ۱۴۱۸ق.
۱۵. ابو محمد کاتب دینوری، الاختلاف فی اللفظ، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۵ق.
۱۶. ابو یعلی، محمد بن الحسین، إبطال التأویلات، کویت: دار ایلاف الدولیة، بی تا.
۱۷. احمدی، مهدی، مدلول و گستره قرآن در عرض حدیث بر قرآن، علوم حدیث، ش ۳۹، ۱۳۸۵ش.
۱۸. آلوسی، ۱۴۱۵:، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۱۵ق.
۱۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بی جا، لجنة إحياء كتب السنة، ۱۴۱۰ق.
۲۰. بستانی، قاسم، معیارهای شناخت احادیث ساختگی، اهواز: رسش، ۱۳۸۶ش.
۲۱. بستانی، قاسم، تقدم تجویزی نقد سند یا متن، مطالعات فهم حدیث، سال دوم، ش ۴، ۱۳۹۵ش.
۲۲. بیهقی، احمد بن الحسین، الأسماء و الصفات، جده: مکتبة السوادی، ۱۴۱۳ق.
۲۳. ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع الصحیح (سنن الترمذی)، قاهره: دارالحدیث، ۱۴۱۹ق.
۲۴. حلی (علامه) حسن بن یوسف، كشف المراد، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۵. خدامیان آرانی، علی اکبر، نقد متنی و محتوایی احادیث، حدیث حوزه، ش ۱۰، ۱۳۹۴ش.

٢٦. خزاز رازی، علی بن محمد، کفایة الأثر، قم: بیدار، ١٤٠١ق.
٢٧. دارمی، أبوسعید، الرد علی الجهمیة، کویت: دار ابن الأثیر، ١٤١٦ق.
٢٨. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، مسند الدارمی (سنن الدارمی)، ریاض: دارالمغنی، ١٤٢١ق.
٢٩. رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٢٠ق.
٣٠. رشیدرضا، محمد، تفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفة، ١٤١٤ق.
٣١. زمخشري، محمود بن عمر، الکشاف، بیروت: دارالکتاب العربی، ١٤٠٧ق.
٣٢. سبحانی تبریزی، جعفر، البدعة، قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤١٦ق.
٣٣. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، تدریب الراوی، بی جا، دار طیبیة، بی تا.
٣٤. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، حاشیة السندي، حلب: مکتب المطبوعات الإسلامیة، ١٤٠٦ق.
٣٥. شنیطی، محمد امین، اضواء البیان، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ١٤٢٧ق.
٣٦. صدر، سید محمدباقر، بحوث فی علم الأصول، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامي، ١٤١٧ق.
٣٧. صدر، سید محمدباقر، مباحث الأصول، قم: مرکز النشر - مکتب الإعلام الإسلامی، ١٤٠٨ق.
٣٨. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ١٣٩٠ق.
٣٩. طبرانی، سلیمان بن احمد، تفسیر القرآن العظیم، اردن: دارالکتاب الثقافی، ٢٠٠٨م.
٤٠. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت: دارالمعرفة، ١٤١٢ق.
٤١. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
٤٢. طیالسی، ١٤١٩، بی جا، دار هجر، ١٤١٩ق.
٤٣. عبدالرزاق، ١٤٠٣، بیروت: المکتب الإسلامی، ١٤٠٣ق.
٤٤. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمیة، ١٣٨٠ق.
٤٥. قسطلانی، احمد بن محمد، ارشاد الساری، مصر: المطبعة الكبرى الأمیریة، ١٣٢٣ق.
٤٦. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - دارالحدیث)، قم: دارالحدیث، ١٤٢٩ق.
٤٧. مالک بن انس، مالک بن انس، ١٤٢٥: ابوظبی: مؤسسه زاید بن سلطان آل نهیان، ١٤٢٥ق.
٤٨. مسعودی، عبدالهادی، وضع و نقد حدیث، تهران: سمت، دانشگاه قرآن و حدیث، ١٣٩٦ش.
٤٩. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، قاهره: دارالحدیث، ١٤١٢ق.
٥٠. مطر الهاشمی، سید علی حسن، اثبات صدور الحدیث، قم: ناظرین، ١٤٣٠ق.
٥١. مهریزی، مهدی، حدیث پژوهی، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، ١٣٩٠ش.
٥٢. نجمی، ١٣٩٤: قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٣٩٤ش.
٥٣. نصیری، علی، بررسی روایات عرضه، حدیث حوزه، ش ٢، ١٣٩٠ش.
٥٤. هروی، عبدالله بن محمد، الأربعین، مدینه منوره: بی نا، ١٤٠٤ق.