

بازپژوهشی اصطلاح حدیث موضوع با تأکید بر تحلیل مفهومی و فرایندی حدیث «من کذب»

هادی زینی ملک آباد*
نصرت نیل ساز***

نهلله غروی نائینی**
کاووس روحی برندق****

چکیده:

تلاش برای تعریف دقیق اصطلاح «حدیث موضوع» و فهم درست آن، در ارزیابی و اعتبارسنجی دقیق از روایات تأثیر مستقیم دارد، درک عمومی از حدیث موضوع به معنای برساخته شده و به دروغ به پیامبر ﷺ (و معصومین علیهم السلام) نسبت داده شده است؛ اما اضافه نمودن قید غیرعمدی در تعریف حدیث موضوع، با تعلیل شأن و جایگاه حدیث، بی شک به گاه شناسایی و اعتبارسنجی روایات، بر وسعت دایره احادیثی که موضوع دانسته می شود، می افزاید و همان گونه که حدیث موضوع آسیبی جدی بر بیکره روایات است، جعل انگاری نیز آسیبی دیگر است. این پژوهش با آسیب شناسی تعریف حدیث موضوع و با هدف ارائه تصویری روشن از آن سامان یافته است. از آن رو که تعریف حدیث موضوع مبتنی بر روایت «من کذب» است، پس از نقد و بررسی اجمالی نظر برخی محققان درباره حدیث موضوع، روایت مذکور با رویکرد تحلیل مفهومی و فرایندی (رویکرد جامعه شناختی) مبتنی بر قرآن مورد بررسی قرار گرفته است. نتیجه تحلیل و بررسی، از یک سو تصویری روشن از حدیث موضوع ارائه می دهد و از سوی دیگر در حوزه شناسایی انواع احادیث جعلی و نیز اقسام جاعلان سودمند است. با این تحلیل که مبتنی بر قرآن است می توان رفتار مخالفان و دروغ پردازان بعد از پیامبر را که عموماً در اردوگاه منافقان قرار می گیرند، پیش بینی نمود.

کلیدواژه‌ها: حدیث موضوع، تحلیل مفهومی، تحلیل فرایندی، «من کذب»، منافقان.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس تهران / zeinih@gmail.com

** استاد دانشگاه تربیت مدرس تهران / naeeni_n@modares.ac.ir

*** استادیار دانشگاه تربیت مدرس تهران / nilsaz@modares.ac.ir

**** استادیار دانشگاه تربیت مدرس تهران / k.roohi@modares.ac.ir

۱. طرح مسئله

تأثیر احادیث جعلی در تخریب مبانی و اصول دینی سبب شده است که کانون توجه محققان بسیاری قرار گیرد و در جهت جعل اصلاح «حدیث موضوع»، شناسایی آن و معرفی واضعان، گام‌های مؤثری برداشته شود، لیکن ورود شتاب‌زده به این موضوع، چه در جهت شناسایی احادیث موضوعه و چه نقد و بررسی آن‌ها، خود خطری جدی است که اظهار نظرهای مؤلفان در ارزیابی‌های ثانوی از کتاب‌هایی که به جمع‌آوری احادیث موضوعه پرداخته‌اند، از آن پرده برمی‌دارد. وارد نمودن شمار زیادی از احادیث ضعیف در زمره احادیث موضوعه به سبب جایگاه مهم احادیث چه در نگارش مجموعه‌ها مانند *الموضوعات ابن جوزی* و چه در حوزه تألیفات نظری مانند *الوضع فی الحدیث عثمان فلاته*، سبب شده است که این بار آسیب جدی جعل‌انگاری با همان وسعت، احادیث را تهدید نماید. و مؤلفان پس از ابن جوزی، با خرده‌گیری بر وی، برخی از احادیث موضوع دانسته‌شده را به مجموعه احادیث ضعیف، حسن و حتی صحیح بگردانند. در حوزه بحث‌های نظری نیز برخی از تعریف‌های حدیث موضوع که مبتنی بر حدیث «من کذب» است، سبب شده احادیثی که سهواً به پیامبر و معصومان نسبت داده شده است، جزء قلمرو تعریف به حساب آیند.

پرسش مهم این است که اشکال اساسی محققان در تعریف حدیث موضوع چیست؟ آیا تعریف نسبتاً جامع از «حدیث موضوع» مبتنی بر روایت «من کذب» امکان‌پذیر است؟ با آگاهی اجمالی از تواتر روایت «من کذب»، مفهوم روایت چیست؟ با چه تحلیلی می‌توان به مصادیق احتمالی دروغ‌پردازان در روایت دست یافت؟

۲. معنانشناسی حدیث موضوع

۱-۲. وضع در لغت

لغویان انتقال از سرزمین اصلی به مکان دیگر (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۹۵)^۱ فرو نهادن و پست شمردن در مقابل بالا بردن (زبیدی، ۱۳۲۲ق، ج ۵، ص ۵۴۴/ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۹۶/ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۴۰۴)، به کناری افکندن (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۴۰۴)، ایجاد و خلق کردن (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۷۴) را از معانی وضع دانسته‌اند؛ واژه نزدیک به این معنا جعل است، و معنای جعل را (صنع)

ساختن (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۲۹/ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۰۲)، هم‌معنای با وضع (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۱۱۰) و خلق کردن (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۲۳۸) بیان کرده‌اند.

۲-۲. وضع در اصطلاح

وضع در اصطلاح، با معنای لغوی آن هماهنگ است و حدیث موضوع به معنای سخن جعلی و ساختگی است که به دروغ به پیامبر ﷺ (و نزد شیعه به معصومان علیهم‌السلام) نسبت داده شود. از این رو حدیث موضوع باید به کناری افکنده شود، زیرا شایستگی انتساب به معصوم را ندارد و بدترین نوع حدیث ضعیف است. (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۳/ ابن عراق، ۱۳۹۹م، ج ۱، ص ۵)

برخی پژوهشگران در تعریف حدیث موضوع می‌گویند: «هو المكذوب المختلق المصنوع» (ماهقانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۹۸/ عاملی (شهید ثانی)، ۱۳۶۸ش، ص ۶۹/ قاسمی، بی تا، ص ۱۵۰) ابوریه در تعریف حدیث موضوع، جزئی دیگر می‌افزاید و می‌گوید: «والحدیث الموضوع هو المختلق المصنوع المنسوب الی رسول الله زوراً و بهتاناً سواء كان ذلك عمداً ام خطأ» (ابوریه، بی تا، ص ۱۱۹)

۲-۳. تأملی بر عمدی و غیر عمدی بودن حدیث موضوع

برخی حدیث پژوهان در تعریف حدیث موضوع، قید عمدی و غیر عمدی را بیان کرده‌اند (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۳/ ابن عراق، ۱۳۹۹م، ج ۱، ص ۵/ ابوریه، بی تا، ص ۱۱۹/ عثمان فلاته، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۰۸)، برخی دیگر تنها به قید عمدی بودن اشاره کرده‌اند. (قاسمی، بی تا، ص ۱۵۰)

بیان کردن دو قید «کذب» و «عمد» در تعریف حدیث موضوع، مبتنی بر روایت «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (معمربن راشد، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۶۱/ ابن وهب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۶۰/ طرابلسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۶۱/ احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۱۶/ بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۳/ القشیری النیسابوری، بی تا، ج ۱، ص ۱۰/ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۶۵) از پیامبر ﷺ است. برخی نیز با استناد به روایات مشابهی (رک: معمربن راشد، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۲۶۱/ شافعی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۰۲/ جوهری البغدادی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۰۲/ احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۰۴)

بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۳ / ترمذی، ۱۹۹۸م، ج ۴، ص ۳۳۲ / نسائی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۳۹۳ / طحاوی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۵۲) که لفظ تعمداً در آن‌ها به کار نرفته و به صورت مطلق بیان شده است، قید غیر عمدی را نیز در تعریف حدیث موضوع بیان کرده‌اند. به علاوه، روایاتی دیگر با مضمون مشابه دروغ‌زن بر پیامبر ﷺ بدون ذکر قید «عمد» را تهدید به آتش دوزخ کرده‌اند (برای نمونه رک: طیالسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۷۹ / شافعی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۳۹ / احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۶۶ / طحاوی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۵۴ / ابن حبان، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۱۰ / کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۵۹ و ج ۴، ص ۱۸۷)

۲-۳-۱. دیدگاه ابوریه

ابوریه با استناد به برخی از روایات فوق که قید متعمداً در آن نیست، ورود این قید در روایت را از سوی پیامبر ﷺ مخالف عقل و خلق ایشان دانسته و با تعریف دروغ به عمدی و غیر عمدی، نیز ناسازگار می‌داند. به عقیده وی، قید تعمد احتمالاً نتیجه ادراج است. وی دلیل این ادراج را توجیه کار دو گروه می‌داند: گروه نخست مؤمنان صالح و گروه دیگر راویان بی‌دقت در نقل حدیث که با این کار در صدد توجیه سهل‌انگاری و سوء فهم خود بودند. وی قاعده «نحن نکذب له لا علیه» و «انما الکذب علی من تعمده» را نیز پیامد همین دو امر می‌داند. (ابوریه، بی‌تا، ص ۶۰)

نقد اجمالی نظر ابوریه

سخن ابوریه از یک احتمال فراتر نمی‌رود، اینکه خبر از چیزی برخلاف واقع دروغ است و قید عمد و غیر عمد در آن تأثیری ندارد سخنی درست است، اما ادامه روایت که ناظر بر حکم است، تنها در صورتی می‌تواند درست باشد که در دروغ گفتن بر پیامبر تعمدی در کار باشد و گرنه تهدید انتهای آیه به درافتادن در آتش دوزخ بی‌معناست. و چنانچه قید تعمداً نیز در روایت وجود نداشته باشد، حکم انتهای روایت بیانگر این است که مراد کذب عمدی است.

شواهد بطلان دیدگاه ابوریه

الف. در روایت هشام از امام صادق علیه السلام به روش دروغ‌پردازی مغیره بن سعید با قید عمد اشاره شده که با انگیزه خاص روایات ساختگی را وارد کتب می‌نمود: «کان الْمُغِیرَةُ بِنُ

سَعِيدٍ يَتَعَمَّدُ الْكُذِبَ عَلَى أَبِي، وَيَأْخُذُ كُتُبَ أَصْحَابِهِ وَكَانَ أَصْحَابُهُ الْمُسْتَسْتَرُونَ بِأَصْحَابِ أَبِي يَأْخُذُونَ الْكُتُبَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي فَيَذْفَعُونَهَا إِلَى الْمُغَيَّرَةِ فَكَانَ يَدُسُّ فِيهَا الْكُفْرَ وَالزَّنْدَقَةَ وَيَسْنِدُهَا إِلَى أَبِي ثُمَّ يَذْفَعُهَا إِلَى أَصْحَابِهِ فَيَأْمُرُهُمْ أَنْ يَثْبُتُوهَا فِي الشَّيْعَةِ» (كشی، ۱۳۶۳ق، ج ۲، ص ۴۹۱)

ب. در روایتی دیگر، ابو حمزه بطنانی از امام کاظم علیه السلام در معرفی و اضعان حدیث قید تعمد را می آورد: «لعن الله محمد بن بشير وأذاه حر الحديد، أنه يكذب علي، براء الله منه و برئت الى الله منه، اللهم اني أبرأ إليك مما يدعى في ابن بشير، اللهم أرحني منه. ثم قال: يا علي ما أحد اجترء أن يتعمد الكذب علينا الا أذاه الله حر الحديد، و ان بناأنا كذب علي علي بن الحسين عليهما السلام فأذاه الله حر الحديد، و أن المغيرة بن سعيد كذب علي أبي جعفر عليه السلام فأذاه الله حر الحديد، و أن أبا الخطاب كذب علي أبي فأذاه الله حر الحديد و أن محمد بن بشير لعنه الله يكذب علي برئت الى الله منه.» (كشی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۷۷۹)

ج. در تقسیم‌بندی امیر مؤمنان در انواع روایات، دروغ به عمد و غیر عمد تقسیم شده است^۲ و در نوع غیر عمد از آن رو که غرض خاصی در میان نبوده است، عقوبتی بر آن مترتب نمی‌شود. صبحی صالح با تأکید بر متن روایت، از گروه نخست به منافقان و از گروه دوم به خاطئان نام می‌برد. (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۶) از قیاس روایت «من كذب» با شواهد مطرح شده برمی‌آید که حکم آتش بر دروغ به عمد که اجمالاً از سوی منافقان مطرح می‌شود، دلالت دارد.

به نظر می‌رسد ابوریه میان نتیجه و حکم خلط نموده است، زیرا نسبت دادن سخنی به معصوم علیه السلام که آن را فرموده‌اند، عمداً و یا سهواً، کذب است اما از نظرگاه حکم متفاوت است.

بخشی از استدلال ابوریه مبتنی بر روایاتی است که قید تعمداً در آن‌ها به کار نرفته است. این استدلال نیز نیازمند نقادی است، و اختلاف در روایاتی که این قید را دارند یا از آن ساکت است، وجود ندارد. ابوجعفر الطحاوی در نبود اختلاف در روایاتی که قید تعمداً را دارند و روایاتی که خالی از آن قید هستند، می‌گوید: «لأنَّ مَنْ كَذَبَ فَقَدْ تَعَمَّدَ الْكُذِبَ وَلِحَقِّهِ الرَّعِيْدُ الَّذِي ذَكَرْنَا وَذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّعَمُّدَ فِيمَا ذَكَرَهُ

مِنْ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى التَّوَكُّيدِ لَأَعْلَى مَا سِوَاهُ كَمَا يَقُولُ الرَّجُلُ: فَعَلْتُ كَذَا، وَكَذَا بِيَدِي وَتَطَّرْتُ إِلَى كَذَا وَكَذَا بَعَيْنِي، وَتَسَمِعْتُ كَذَا وَكَذَا بِأُذُنِي عَلَى التَّوَكُّيدِ مِنْهُ فِي الْكَلَامِ لَأَعْلَى أَنَّهُ يَفْعَلُ ذَلِكَ بِغَيْرِ يَدِهِ» (طحاوی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۶۹)

تسامح در اطلاق حدیث موضوع با ملاحظه قید خطا و اشتباه سبب شده است که افرادی چون ابن جوزی که در گردآوری احادیث موضوع تلاش کرده‌اند، دچار تساهل شده و برخی از احادیث ضعیف و حتی صحیح را در شمار احادیث موضوع قرار دهند. شوکانی این گشاده‌دستی ابن جوزی در موضوع دانستن احادیث را با تعبیر «تساهل فی موضوعاته» آورده و از اینکه وی نه تنها احادیث ضعیف و بلکه احادیث حسن و صحیح را موضوع دانسته، خرده گرفته است. (شوکانی، بی تا [ب]، ص ۴)

۲-۳-۲. دیدگاه عثمان فلاته

عثمان فلاته نسبت به ابوریه در بررسی قید عمدی و غیرعمدی، رویکردی واقع‌بینانه را در پیش می‌گیرد، اما در انتخاب رأی و نظر نهایی، قید غیرعمد را نیز به سبب شأن و منزلت حدیث پیامبر ﷺ به عنوان مصدر دوم تشریح اسلامی لازم می‌داند. (عثمان فلاته، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۰۹)

نقد نظر عثمان فلاته

برخلاف ابوریه، عثمان فلاته در اینکه اصولاً باید در تعریف حدیث موضوع، قید عمد را وارد دانست تشکیک نمی‌نماید، اما به باور خود برای حفظ جایگاه حدیث نبوی، قید غیرعمد را نیز بدان اضافه می‌کند و در این انتخاب، به حساسیت محدثان سلف مانند یحیی بن معین اشاره دارد.

استدلال و انتخاب عثمان فلاته از زوایای مختلف اشکال دارد:

نخست اینکه تنها پی بردن به حدیث موضوع، سبب رد حدیث نیست بلکه حدیث موضوع تنها یکی از انواع حدیث مردود است، چنان‌که محققانی مانند ابن حجر در تقسیم‌بندی انواع حدیث، حدیث موضوع را یکی از انواع حدیث مردود شمرده است. (عسقلانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۷) مهم‌ترین نقد وارد به وی در این زمینه، ترجیح سیره برخی محدثان نسبت به نظر برخی محققان است.

دومین ایراد وارد بر دیدگاه افرادی چون عثمان فلاته، این است که حساسیت نسبت

به جایگاه حدیث نبوی سبب می‌شود که حتی حدیثی که سهواً دارای نسبت خلاف واقع به پیامبر ﷺ شده است، موضوع نامیده شود و بدین ترتیب، باب بررسی و واکاوی قراین مختلف برای صدور حکم وضع، بسته شود و در نتیجه، بسیاری از احادیث نبوی قبل از دستیابی به دلیل قطعی موضوع دانسته شوند. به عبارتی، جایگاه حدیث نبوی و نقش ویژه آن در سعادت دنیوی و اخروی اقتضا دارد که در حوزه شناسایی احادیث صحیح کوتاهی صورت نگیرد و همان‌طور که باور اجمالی وجود برخی از احادیث موضوع در میان احادیث مختلف امکان دارد سبب گمراهی گردد، در آن روی سکه نیز کنار زدن برخی از احادیث بدون بررسی علمی و دقیق، با نام احترام به جایگاه حدیث نبوی، سبب محروم ماندن از رهنمودهای نبوی است. حتی المقذور با برچسب نزدن فوری «موضوع» بر احادیث و صرفاً قرار دادن آن به عنوان احادیث «ضعیف»، «در حال بررسی» و یا «مشکوک» می‌توان زمینه برخورد علمی را فراهم ساخت.

۳. بازنگری در معنا و مفهوم حدیث «من کذب علی...»

از آن‌رو که استناد بیشتر محققان و پژوهشگرانی که به بررسی و تحلیل درباره احادیث موضوعه پرداخته‌اند حدیث فوق است، بررسی اجمالی آن به برخی ابهامات درباره تعریف حدیث موضوع پاسخ می‌دهد و در گزینش تعریفی که حتی المقذور جامع و مانع باشد، کمک می‌کند.

برای تبیین معنای روایت فوق که در نهایت به تحدید معنای حدیث موضوع می‌پردازد، از دو رویکرد کمک می‌گیریم: نخست با برشمردن اجزای روایت از طریق تحلیل مفهومی، اجزای مورد نظر روایت را مورد بررسی قرار می‌دهیم. اما از آن‌رو که تحلیل مفهومی به تنهایی نمی‌تواند بیانگر مقصود باشد، در رویکرد دوم، از طریق تعریف مبتنی بر مصداق به معنای حدیث موضوع، مبتنی بر روایت می‌پردازیم. برای تعریف به مصداق نیز تحلیل فرایندی (رویکرد تاریخی - جامعه‌شناختی) بسیار نتیجه‌بخش است به خصوص اینکه روایت فوق همان‌طور که از سیاق «قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكُذَّابَةُ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۶۳) برمی‌آید، در زمانی بیان می‌شود که دروغ بر پیامبر ﷺ رو به فزونی گذاشته و حضرت در قالب خطابه، حدیث مورد بحث را در نهی از دروغ بستن بر خودشان بیان کردند.

۴. تحلیل مفهومی روایت

در تحلیل مفهومی روایت، اجزای آن مورد بررسی قرار می‌گیرند. فعل دروغ بستن (كذَّبَ عَلِيٌّ)، قید عامدانه و حکم در آتش قرار گرفتن اجزای محوری روایت است. کذب در لغت در مقابل صدق قرار گرفته است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۴۸/ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۰۶) و مخالف حق و واقعیت (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۱۰، ص ۳۵) و حتی رویگردانی از حق نیز می‌باشد (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۱۵۹) هرچند از جهت قصد و نیت متفاوت است، زیرا کاذب می‌داند آنچه می‌گوید دروغ است، اما مخطی نمی‌داند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۰۹/ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۵۲۸) بنابراین، کذب خبر دادن از چیزی است که واقعیت آن چیز خلاف این خبر است و در این صورت تفاوتی ندارد که گوینده خبر عمدتاً یا سهواً گفته باشد، ولی گناه تابع دروغ عمدی است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۲۸) و تنها منحصر در لفظ نیست، بلکه سخن موافق با واقعیت چنانچه اعتقادی بدان نباشد، از مصادق کذب است. (منافقون: ۶/ نیز برای توضیح بیشتر ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۳۶/ شوکانی، بی‌تا [الف]، ج ۱، ص ۴۹/ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۷) از این رو به نقل از ابن عباس، یکذبون به بیدلون و یحرفون معنا شده است. (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۴)

وقتی کذب با «علی» متعدی می‌شود، مراد کذبی است که در رابطه با کسی است که دروغ بر وی ساخته می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۱۰، ص ۳۵) از همین رو با توجه به شأن کسی که بر وی دروغ بسته شده، معنا و مراد از دروغ بستن متفاوت است. دروغ بستن بر خدا و رسول ﷺ «کفر» و بر مردم، «خدعه و نیرنگ» نامیده می‌شود. (میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۷۱) از دروغ بستن بر خداوند در قرآن بیش از بیست بار با «اُفْتَرِيَ (با مشتقات مختلف) عَلَيَّ اللهُ الْكُذْبُ» تعبیر شده است (اعراف: ۸۹/ یونس: ۱۷/ هود: ۱۸/ یونس: ۶۹/ عنکبوت: ۶۸) که ورود کذب جهت تأکید بوده است، زیرا در برخی موارد افترای بر خداوند بدون کذب آمده است. (انعام: ۱۴۰/ اسراء: ۷۳) برخی لغویان نیز فَرِيَةٌ را به معنای کذب دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۲۸۰) و برخی دیگر به معنای دروغ بزرگی دانسته‌اند که تعجب‌برانگیز باشد و از این رو افتراء را دروغ ساختن بزرگ دانسته‌اند. (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۳۲۹) فخر

رازی در نسبت معنایی کذب و افترا می‌گوید: «أصله من فری الأديم، و هو قطع، فقیل للكذب افتراء، لأن الكاذب يقطع به في / القول من غير تحقيق في الوجود.» (فخر رازی، بی تا، ج ۸، ص ۲۹۴)

۴-۱-۱. دروغ بستن در قرآن

مشتقات مادی «فری» در قرآن ۵۵ بار به کار رفته است که از این میان، بیشترین مشتقات ناظر بر دروغ بستن بر خداوند است؛ دروغ بستنی که ظلم نامیده می‌شود و قطعاً عذاب نیز بر آن مترتب می‌شود. با توجه به آیه «فَمَنْ أَفْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» و تأکید بر عبارت «من بعد ذلك» دروغ بستن بر خدا در صورتی ظلم محسوب شده و عذاب بر آن مترتب می‌شود که اتمام حجت شده باشد. به تعبیر علامه طباطبایی: «الظلم لا يتحقق قبل التبين.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۴۸) شأن نزول آیه نیز این معنا را تأیید می‌کند، زیرا گفته شده این آیه به یهود اشاره دارد که بعد از روشن شدن حقیقت، بدون توجه به نشانه‌های روشن باز اصرار داشتند آن‌ها آنچه را از گوشت شتران حرام می‌دانند، از اول حرام بوده است؛ بنابراین ظالم محسوب شده و مستحق عذاب‌اند. (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۹۰ / فخر رازی، بی تا، ج ۸، ص ۲۹۴) هرچند این آیه ناظر بر یهود است، براساس قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد» دروغ بستن بر خدا و رسول زمانی استحقاق آتش دارد که با وجود علم به کذب بودن، صورت گیرد و همین معنای عام‌دانه بودن است.

در آیه ۷۵ سوره آل عمران نیز، دروغ بستن‌های یهود با وجود علم و آگاهی آن‌ها مطرح شده است.^۳ چنان‌که در تفسیر آیه ۷ سوره صف،^۴ برخی مفسران عبارت «وَهُوَ يَدْعِي إِلَىٰ الْإِسْلَامِ» را روشن بودن براهین و تمام شدن حجت دانسته‌اند که جای شکی را باقی نمی‌گذارد. (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۹، ص ۸۴ / طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۵۴ / آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۲۸۲ / آل سعدی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۰۳۴) از این رو، صاحب تفسیر غرائب القرآن این عبارت را نظیر بخش دوم «وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تَسُودُونَ وَاذْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ» دانسته است (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۲۹۷) و به تعبیر شیوا ابن عربی، افترا بر خدا به معنای نابود کردن استعداد فطری با وجود داعی خارجی است. (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۳۷)

۴-۱-۲. افتراء و دروغ بستن بر خدا در قرآن

مخالفان پیامبر ﷺ و پیام آسمانی قرآن، از گروه‌های مختلف علاوه بر تکذیب آیات و نشانه‌های الهی (برای نمونه: بقره: ۳۹ / مائده: ۵، ۱۰ و ۸۶ / انعام: ۳۱ / اعراف: ۴۰ / مؤمنون: ۳۳ / یونس: ۳۹، ۴۵ و ۶۹) از روی آگاهی به دروغ بستن برخی باورها و عقاید به خداوند می‌پرداختند؛ از این قبیل است: نسبت دادن سخنانی غیرآسمانی و جعلی به خداوند (آل عمران: ۷۵ و ۷۸)، شرک ورزیدن به خدا و انکار توحید (اعراف: ۳۷ / نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۱۱)، بت پرستی (طه: ۶۱ / ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۷۳)، نسبت دادن فرزند به خداوند، تغییر دادن آیات مطابق خواست مشرکان (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۲۹) و ارتداد. (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۶۲)

البته در برخی از تفاسیر، سحر نامیدن معجزات الهی و انکار آنها نیز مصداق دروغ بستن بر خدا نامیده شده است. در آیه ۷ سوره صف که پیش از این برای تبیین آگاهانه و عامدانه بودن دروغ بستن، از آن سخن رفت، مفسران نظریات مختلفی را درباره چستی دروغ بستن بر خدا ارائه داده‌اند. نسبت شرک و فرزند دادن به خداوند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۱۳۱ / نووی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۲۳ / مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۲۷۲)، ساحر نامیدن پیامبر ﷺ (مبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۸۷)، سحر شمردن معجزات (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۱۶ / نخجوانی، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۴۱۰ / ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۳۰۳) و نیز دین حق را سحر اشکار خواندن (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۵۴) از تفسیرهای مختلف در مورد موضوع افتراء است.

هر تفسیری که از آیه فوق ارائه شود، بیانگر این است که افتراء آنها آگاهانه و عامدانه بوده است (فخر رازی، بی تا، ج ۲۹، ص ۵۲۹) و یا معجزات و دین الهی را سحر می‌دانند. (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۹، ص ۴۲۰ / مبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۸۷) در تفسیر آیه ۶۱ سوره طه نیز درباره چستی افتراء بستن بر خدا نظریات مختلفی وجود دارد که در چهار گروه قابل تقسیم است:

گروه نخست از مفسران، سحر دانستن معجزه موسی ﷺ از سوی ساحران را افتراء بر خدا دانسته‌اند. (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۳۱ / فخر رازی، بی تا، ج ۲۲، ص ۶۵ / فیض

کاشانی، بی تا، ج ۳، ص ۳۱۳/ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ج ۳، ص ۶۷/ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۳۶۰

دومین گروه سحر ساحران را افترا بر خدا به حساب آورده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۱۳۵/ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۶۵/ ابن عاشور، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۴۳/ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۱۳۱/ آل سعدی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۹۵) و برخی از مفسران این گروه، در توجیه می‌گویند: «اینکه ساحران کارهای خود را در مقابل معجزات ارائه نمودند، افتراست.» (ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۵۸) همچنین مفسری با تعبیری متفاوت، تمسک به خدا با شرایع باطل را افترای آن‌ها دانسته است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۵، ص ۱۳۰)

گروه سوم از مفسران، افترا بر خدا را اعتقاد به اصول و ثنیت، از قبیل الوهیت آلهه و شفاعت آن‌ها و تدبیر عالم را از آن‌ها دانستن (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۷۳) و شرک نامیده‌اند (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۶۴/ بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱ش، ج ۸، ص ۱۸۵) از این گروه، علامه در توجیه انتخاب این نظر، بیان می‌دارند که سحر نامیدن معجزات موسی علیه السلام و دعوت وی را کید سیاسی نامیدن، افترا به خداوند نیست و مفسر دیگر نیز که به نظر می‌رسد به تقریر نظر علامه می‌پردازد، می‌گوید: نهی موسی علیه السلام به ساحران که به خدا افترا مبندید، نه از جهت سحرشان بوده زیرا آن‌ها نسبت سحر را به خدا نمی‌دادند تا اینکه موسی آن‌ها را نهی نماید که به خدا افترا نزنید، بلکه از جهت نسبت شریک به خدا دادن و بت‌ها یا فرعون را در نظام خلقت معاون و کمک‌کار او دانستن اثرش چنین می‌شود که مشرک را عذاب فراگیرد و بنیادش را براندازد. (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱ش، ج ۸، ص ۱۸۵)

چهارمین گروه از مفسران، شریک قرار دادن برای خدا و سحر دانستن معجزات را افترا دانسته‌اند. (میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۶، ص ۱۴۲/ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۱، ص ۲۱۴/ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۰۰)

۴-۱-۲-۱. نقد و بررسی اجمالی اقوال مفسران

نظر گروه دوم با توجه به اینکه ساحران سحر خود را به خداوند منتسب نمی‌نمودند، مردود است؛ و نظریات سه گروه دیگر با یکدیگر هم‌صدا، اما نیازمند بررسی است؛ گروه

سوم که تنها شریک قرار دادن برای خدا را افترا دانسته‌اند اما سحر نامیدن معجزه را از جمله افترا ندانسته‌اند، جای تأمل و توضیح دارد. به نظر می‌رسد این دو لازم و ملزوم یکدیگرند، دلیل این مدعا اولاً این است که گروهی دیگر از مفسران بین هر دو احتمال جمع نموده‌اند و شریک قرار دادن برای خدا و نیز سحر پنداشتن معجزات موسی را افترا دانسته‌اند، ثانیاً خطاب موسی علیه السلام در آیه مورد بحث به ساحران، قبل از شروع تحدی به معنای اتمام حجت است که علم را بر آن‌ها تمام کرده است؛ لذا چنانچه پس از اتمام هماوردی- که حقانیت موسی را درک خواهند کرد و ادعای پیامبری وی اثبات خواهد شد- چنانچه معجزه موسی را سحر بدانند و بر فرعون پرستی (عامدانه و عالمانه) اصرار ورزند، بر خدا دروغ بسته‌اند، زیرا برای آن‌ها اثبات خواهد شد که معجزه موسی علیه السلام متفاوت از سحر آن‌ها و بی‌شک کاری فوق بشری و منتسب به خداوند است. بنابراین چنانچه اتمام حجت صورت گیرد و با علم به معجزه بودن، باز انکار و نفی صورت پذیرد و بر باورهای نادرست پافشاری شود، این افتراست. مراد نگارنده از این توضیح، نزدیک به آن چیزی است که در تتبع در تفسیری بدان اشاره شده است که تکذیب رسول و آیات و نشانه‌ها را سحر دانستن افترا نیست، اما حال کسی است که افتراء می‌بندد. (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۲۷۲)

چنانچه نظریات مفسران در دو آیه ۷ سوره صف و ۶۱ سوره طه را مقابله کنیم، با اندکی تسامح به این حقیقت رهنمون می‌شویم که سحر دانستن دین افترا بر خداست. علامه در تفسیر سوره صف می‌گوید: «فلا ريب أن الدين الذي هو الاسلام لله دینه الحق الذي يجب أن يدان به فدعوى أنه باطل ليس من الله افتراء على الله. و من هنا يظهر أن قوله: «وَهُوَ يَدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ» يتضمن الحجة على كونه قولهم: "هذا سحرٌ مُبين" افتراء على الله.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۵۴)

آلوسی نیز در تفسیر سوره صف بیان می‌کند که چه کسی ظالم‌تر است از کسی که به اسلام که سعادت هر دو جهان را دربردارد، دعوت شود و به جای اجابت با تکذیب رسول و سحر نامیدن آیات، بر خدا افترا بندد. وی در ادامه دروغ بستن بر خداوند را شامل انکار حقیقت نیز می‌داند: «فإن الافتراء على الله تعالى يعم نفى الثابت و إثبات المنفى.» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۲۸۲)

حاصل بررسی معنای افترا بستن بر خدا با بررسی آرای مفسران در دو سوره صف و طه، این حقیقت را روشن می‌سازد که دروغ بستن بر خدا چنانچه عامدانه (عالمانه) باشد، انکار و تکذیب حق را نیز شامل می‌شود؛ و از آن رو که تکذیب آیات الهی و نیز دروغ بستن بر خدا دو روی یک سکه‌اند و هر دو عذاب الهی را به دنبال دارند، افترا و دروغ بستن بر خداوند عذاب را به دنبال دارد. تکذیب آیات الهی چه از روی عمد و آگاهی^۷ و نیز چه به سبب عدم اطلاع و احاطه^۸ کافی نسبت به آن^۹، عذاب الهی را در پی دارد.

با توجه به این توضیح، نتایج زیر را در رابطه با حدیث «من کذب» می‌توان استخراج کرد:

اولاً بنا بر یک معنا، انکار و نفی حقیقت، دروغ بستن چیزی به خدا و رسول است و بی‌شک مقصود از دروغ بستن، تکذیب و انکار آگاهانه و عامدانه حقیقت است و مصداق دروغ بستن بر خداوند و رسول است. مثلاً در روایتی آمده است: «فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يُوَصِّ فَقَدْ كَذَّبَ عَلَى اللَّهِ وَ جَهْلَ نَبِيهِ.» (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۱۷)

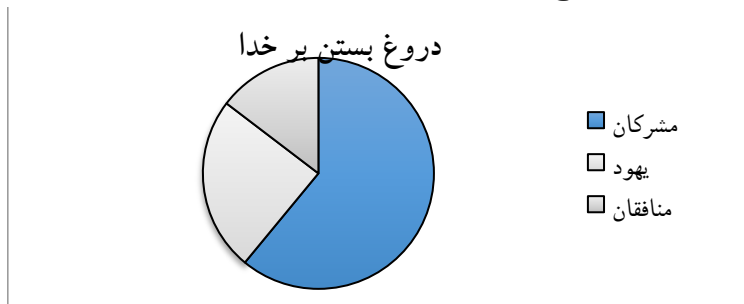
بنابراین در شناسایی احادیث موضوعه، چه بسا برخی از جعل‌انگاری‌ها به سبب دلایل مختلف مانند تعصب و... خود مصداق دروغ بستن بر خدا باشد و فهم عمومی از روایت مورد بحث در دروغ بستن بر پیامبر ﷺ نسبت دادن حدیث ساختگی به پیامبر است، درحالی‌که انکار و خارج کردن برخی از روایات با برچسب جعلی دانستن نیز دروغ بستن بر خداست و حکم در آیه را به دنبال دارد.

ثانیاً حتی اگر انکار حق و حقیقت و به عبارتی جعلی دانستن برخی احادیث صحیح پیامبر ﷺ را از قسم دروغ بستن بر خدا ندانیم، اما عامدانه تکذیب نمودن و نیز حتی بدون اطلاع کافی و صرفاً به واسطه خارج بودن از دایره فهم و شناخت، روایتی را رد نماییم، به تکذیب سخن خدا و رسول ﷺ می‌انجامد و از جهت حکم فرقی نمی‌کند و فاعل آن مستحق عذاب الهی است. بنابراین، همان‌گونه که شناسایی احادیثی که به پیامبر ﷺ نسبت داده شده، دارای اهمیت است و شأن پیامبر ﷺ اقتضا دارد که حتی احادیثی که سهواً به دروغ نسبت داده شده‌اند، جعلی دانسته شوند، غایت تلاش در اینکه، روایتی به ناحق جعلی دانسته نشود، نیز اهمیت دارد.

۵. تحلیل فرایندی روایت

مراد از تحلیل فرایندی یا رویکرد جامعه‌شناختی در حدیث مورد بحث، این است که جدای از اینکه دروغ بستن بر پیامبر ﷺ به چه معنا و مفهومی است، اصولاً این عمل در زمان حیات ایشان، از نظرگاه مصادیق افرادی که مرتکب آن می‌شدند، دارای چه دامنه و حوزه‌هایی است. در این بررسی هرچند این موضوع نیز دارای اهمیت است، بیش از آن انواع دروغ‌پردازان مورد بررسی قرار می‌گیرند. بنابراین در تحلیل فرایندی روایت، تأکید بر «من» موصوله در روایت است. عبارت «قَدْ كَذَبَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيَّ عَهْدِهِ حَتَّى قَامَ خَطِيْبًا فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكُذَّابَةُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۶۳) در سیاق روایت از زبان حضرت امیرمؤمنان (علیه السلام) دلیل مناسبی برای بررسی رویکرد جامعه‌شناختی نسبت به این مسئله است، به علاوه از آن‌رو که احادیث موضوعه عموماً مربوط به بعد از پیامبر ﷺ است، با استناد به «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّهُ سَيَكْذِبُ عَلَيَّ كَمَا كَذَبَ عَلَيَّ مَنْ كَانَ قَبْلِي» (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۹۲) و چنانچه تصویری مناسب از دروغ‌پردازان نسبت به پیامبر براساس قرآن ارائه گردد، به جریان‌شناسی بعد از حیات ایشان نیز کمک خواهد کرد، زیرا با وجود پیامبر و نزول وحی رسوایی‌های پی در پی مخالفان، راه را برای دروغ بستن بر این ایشان سخت نموده بود.

از آن‌رو که قرآن از نظرگاه بازتاب تاریخ حیات پیامبر ﷺ ناب‌ترین تاریخ است، با مراجعه به همان آیاتی که در آن از دروغ بستن بر خدا سخن به میان آمده، این بار از زاویه‌ای دیگر ماهیت دروغ‌زندگان بر خداوند و پیامبر ﷺ را به صورت اجمالی مورد بررسی قرار می‌دهیم. بررسی آیاتی که دروغ بستن بر خدا در آن به کار رفته است، با کمک برخی از تفاسیر، نتایج زیر را نشان می‌دهد.



۶. تحلیل نتایج (دروغ زنی نسبت به خداوند)

الف. مشرکان بیشترین سهم از دروغ بستن به خداوند را به خود اختصاص داده‌اند؛ به علاوه اگر تعداد آیاتی را که بیانگر اتهام پیامبر به دروغ زنی است، به این تعداد بیفزاییم بیشتر نیز می‌شود. اما آیاتی نیز وجود دارند که براساس برخی تفاسیر دلالت می‌کنند که مشرکان در دروغ بستن‌های خویش بسیار متأثر از یهودیان بوده‌اند، زیرا یهودیان با علم و براساس اطلاعات مرتکب این عمل می‌شدند و براساس همان دانش، مشرکان را نیز تشویق می‌کردند.

ب. یهودیان پس از مشرکان، بیشترین سهم را در دروغ زدن بر خداوند دارند. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۲۴ سوره آل عمران، افترا بستن بر خدا را با علم و آگاهی به اینکه گفتارشان باطل است، رویه یهود می‌داند و با ارجاع به آیه ۷۶ سوره بقره، افترا بستن از سوی یهود را امری بدیهی می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۲۵)

آیه ۴۸ سوره نساء نیز بیانگر این است که یهودیان پس از آگاهی و علم به آنچه در تورات آمده، به آنچه در قرآن آمده است، ایمان نیاوردند (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۷۷) و پس از حصول ایمان در تورات، به انکار آن در قرآن پرداختند. (ابن عاشور، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۰) هرچند از باب عمومیت لفظ، مفسرانی مانند شوکانی (شوکانی، بی تا [الف]، ج ۱، ص ۵۴۹) این حکم در آیه را برای هریک از مشرکان از اهل کتاب و غیر آن تعمیم داده است، مفسرانی دیگر از این آیه، شرک یهود را در عرف شرع استنباط کرده‌اند. (فخر رازی، بی تا، ج ۱۰، ص ۹۸) در آیه ۵۰ از همین سوره نیز خودستایی یهود و اینکه خود را پسر، دوست و ولی خدا می‌خوانند، افترا بی دانسته شده که به خدای تعالی می‌بندند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۷۴)

آنچه درباره یهودیان اهمیت دارد، این است که با توجه به دانش و علم مبتنی بر تورات، همان‌گونه که مشرکان را در دروغ بستن بر خدا و مخالفت یاری می‌رسانند، به منافقان در مدینه نیز در رویارویی با پیامبر ﷺ و دروغ بستن بر خداوند و تکذیب آیات او کمک می‌کردند (مانده: ۴۱ و ۴۲/ نیز ر.ک: بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۷۴/ فخر رازی، بی تا، ج ۱۱، ص ۳۵۸/ طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۳، ص ۳۰۲/ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۴۶۷/ ابن عاشور، بی تا، ج ۱۳، ص ۲۲۶/ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۴۵)

ج. منافقان هرچند از جهت کمی، کمترین سهم از افترا بستن بر خداوند را دارند، اگر دانش و آگاهی را متغیر معنادار در دروغ بستن بدانیم، تأکید بر نکات زیر اهمیت مخالفت و دروغ بستن آن‌ها را آشکار می‌سازد.

منافقان از یک سو از جهت حضور در محضر پیامبر ﷺ و جمع مسلمانان از روی اطلاع و آگاهی بر خداوند دروغ می‌بستند و از سوی دیگر، حضور در مدینه، زمینه‌تعامل بیشتری از آن‌ها را با یهود و گرفتن اطلاعات فراهم می‌آورد، تا بدانجا که به سبب غایت دوستی با یهود، براساس آیه ۱۴ سوره مجادله، ملحق به یهودند. (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۲۶۳/ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۸، ص ۱۶/ طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۹، ص ۳۸۰/ فخر رازی، بی تا، ج ۲۹، ص ۴۹۷/ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۹۳/ نیز ر.ک: تفسیر آیه ۱۱ سوره حشر)

اهمیت گروه منافقان را از زاویه نوع مخالفت آن‌ها نیز می‌توان بررسی کرد تا بدانجا که نه تنها بر خدا دروغ می‌بستند، بلکه آیات قرآن را ساخته و پرداخته پیامبر ﷺ و نظر شخصی ایشان می‌دانستند. تفسیر آیات ۲۳ و ۲۴ سوره شوری، تصویری گویا از رویکرد منافقان و نیز کلیات راهبرد احتمالی آن‌ها نسبت به حاکمیت جامعه را بعد از پیامبر ﷺ به تصویر می‌کشد.

طبری سه تفسیر از مودت «فی القربی» در آیه ارائه می‌دهد: دوست داشتن پیامبر ﷺ به سبب قرابت، دوست داشتن خویشاوندان پیامبر ﷺ و نیز تقرب به خدا با عمل صالح و اطاعات از خدا. طبری برای معنای نخست، نزول آیه را در مکه و مخاطب را مشرکان قریش و دایره قرابت را به تمام قریش وسعت می‌دهد و در تأیید آن، ۱۴ روایت بیان می‌کند که خلاصه تمام آن‌ها این است که به سبب قرابتی که قریش با پیامبر دارند، باید وی را یاری نموده و بر علیه دشمن مدد رسانند، و بنا بر معنای دوم، مخاطب را اهل مدینه و مراد از قربی، اهل بیت پیامبر ﷺ هستند. طبری در این زمینه نیز سه روایت بیان می‌دارد: یکی مربوط به گواهی امام سجاد علیه السلام در شام که دلالت آیه بر اهل بیت علیهم السلام است و دیگری بیان روایتی نسبتاً طولانی که آیه مورد نظر را پاسخ انصار در تصمیم بر جمع‌آوری مال در مقابل امر رسالت می‌داند، و در نهایت برای معنای سوم که مراد قربی را تقرب به خداوند می‌داند، ۶ روایت بیان کرده و خودش با استناد به دلالت فی بر

«سبب» معنای نخست را بر می‌گزینند. از این رو، وی حسنه در ادامه روایت را به معنای عمل صالح و خیر معنا نموده و به همان دلیل که خطاب «مودت فی القربی» را متوجه قریش می‌داند، «افتری علی الله» را نیز حمل بر دروغ بستن قرآن و نبوت از سوی حضرت می‌داند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۵، ص ۱۵-۱۸) بنا بر نظر طبری، این دو آیه بیانگر اوضاع مکه و آزار مشرکان از سوی قریش است.

درباره تفسیر آیات فوق، اقوال مفسران از فریقین خواندنی است و عموماً در سه گروه قابل جمع است.

برخی از مفسران با گزینش نظر طبری و تأکید بر وسعت دایره قربی بر تمام قریش (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۶، ص ۲۲/قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۳۶۴) و حتی بر تمام عرب (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۳) با تکلف، سایر احتمالات را مردود دانسته‌اند. هرچند برخی دیگر، از میان عرب، اهل بیت علیهم‌السلام را در اولویت قرار داده‌اند (فخر ازی، بی تا، ج ۲۷، ص ۵۹۵)، برخی دیگر دلالت آیه بر توصیه به اهل بیت علیهم‌السلام را منافات با برخی آیات دیگر و حتی به دور از شأن نبوت دانسته‌اند. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۳) و «حسنة» را ناظر بر عمل صالح و نسبت افترا به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در آیه را از سوی مشرکان دانسته‌اند. نظر آلوسی تناقض دارد، زیرا وی که طرح مودت قربی از سوی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را مردود می‌داندست و قربی را تا قریش و حتی عرب توسعه می‌داد، در ادامه، آیه «یقترف حسنة» را در شأن ابوبکر می‌داند؛ شأنتی که از نظر وی به سبب مودت با اهل بیت علیهم‌السلام محقق می‌شود. (همان، ج ۱۳، ص ۴۳ قس: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۲۱)

در گروه دوم از مفسران، صاحب *شواهد التنزیل* مسیری متفاوت از طبری پیموده است. وی در نقل روایات (۲۴ روایت) به وسعت طبری عمل نموده است با این تفاوت که اولاً روایاتی را بیان کرده که بر محبت اهل بیت علیهم‌السلام دلالت دارند و ثانیاً بر خلاف طبری، بیش از دوسوم روایات وی درباره اهل بیت علیهم‌السلام و نزول آیه در مدینه است.^۹

زمخشری نیز نخست از روایات دلالت‌کننده بر اهل بیت علیهم‌السلام و عترت نام برده (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۱۹) و سپس دو وجه دیگر طبری را با تأکید کمتر، با عنوان احتمالات معنایی دیگر بیان کرده است. وی در ادامه آیه نیز «حسنة» را مودت اهل بیت علیهم‌السلام و مودت ابوبکر نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام را شأن نزول آیه دانسته است.

فخر رازی تقریرهای مختلف طبری درباره دلالت‌های قربی را بیان می‌کند. وی هرچند عمومیت آل پیامبر علیهم‌السلام را تا قریش وسعت می‌دهد، اهل بیت علیهم‌السلام را دارای اولویت می‌داند و با اشاره به روایاتی در شأن حضرت فاطمه زهرا علیها‌السلام و اهل بیت و عترت، روایات در مورد حب آن‌ها را متواتر و انکارناپذیر می‌داند و سپس چون دلالت آیه بر اهل بیت علیهم‌السلام انکارناپذیر بوده و روایات فراوانی بر آن دلالت داشته‌اند و امکان رد آن‌ها نبوده است، می‌کوشد تا صحابه را نیز در آن داخل سازد: «...إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى فِيهِ مَنْصِبٌ عَظِيمٌ لِلصَّحَابَةِ لِأَنَّهُ تَعَالَى قَالَ: وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ [الواقعة: ۱۰] فكل من أطاع الله كان مقرباً عند الله تعالى فدخل / تحت قوله إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَ الْحَاصِلُ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ تَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ حُبِّ آلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ حُبِّ أَصْحَابِهِ» (فخر رازی، بی تا، ج ۲۷، ص ۵۹۶) وی سپس به جمع بین حب اهل بیت علیهم‌السلام و صحابه اشاره نموده و می‌گوید: «و سمعت بعض المذكرين قال إنه صلى الله عليه وسلم قال: "مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركب فيها نجا" و قال صلى الله عليه وسلم: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» و نحن الآن في بحر التكليف و تضربنا أمواج الشبهات و الشهوات و راكب البحر يحتاج إلى أمرين أحدهما: السفينة الخالية عن العيوب و الثقب و الثاني: الكواكب الظاهرة الطالعة النيرة، فإذا ركب تلك السفينة و وقع نظره على تلك الكواكب الظاهرة كان رجاء السلامة غالباً، فكذاك ركب أصحابنا أهل السنة سفينة حب آل محمد و وضعوا أبصارهم على نجوم الصحابة فرجوا من الله تعالى أن يفوزوا بالسلامة و السعادة في الدنيا و الآخرة.» (همان جا)

تمامی مفسرانی که قربی را اهل بیت علیهم‌السلام حمل نمودند، نزول آیه را در مدینه و ناظر بر روایتی می‌دانند که طبری این‌گونه نقل می‌کند: «عن ابن عباس، قال: قالت الأنصار: فعلنا و فعلنا، فكأنهم فخرُوا، قال ابن عباس، أو العباس، شك عبد السلام: لنا الفضل عليكم، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأتاهم في مجالسهم، فقال: "يا معشر الأنصار أ لم تكونوا أذلة فأعزكم الله بي؟" قالوا: بلى يا رسول الله، قال: "و أ لم تكونوا ضلالاً فهذاكم الله بي؟" قالوا: بلى يا رسول الله، قال: "أ فلا تحيبنوني؟" قالوا: ما نقول يا رسول الله؟ قال: "أ لا تقولون: أ لم يخرجك قومك فأويتنا، أو لم يكذبوك فصدقناك، أو لم يخذلوك فنصرناك؟" قال: فما زال يقول حتى جثوا على الركب، و قالوا: أموالنا و ما في

آیدینا لله و لرسوله، قال: فنزلت قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۵، ص ۱۷/آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۳۱)

در برخی دیگر از منابع، روایت فوق هنوز ادامه می‌یابد و آیه بعد را که ناظر بر افتراست، دربرمی‌گیرد. به عبارتی، مطابق آن روایت، افترای مطرح‌شده از سوی کفار و مشرکان نیست، بلکه از سوی برخی از حاضران در همان مجلس است که توصیه مودت اهل بیت (علیهم‌السلام) را ساخته و پرداخته پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌دانستند که به خدا نسبت داده است. (طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۳۳/سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۷)

طبرانی و سیوطی در روایت به برخی از افراد اشاره نمی‌کنند، اما در ذیل همین آیه، سیوطی روایت «من أبغضنا اهل الیبت فهو منافق» را می‌آورد (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۸) و علاوه بر آن، در روایاتی نیز به عبارت «.. فوقع فی قلوب المنافقین من اهل المدینة...» به صراحت اشاره شده که آن گروه منافقان اهل مدینه بوده‌اند. (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۰۳)

در سومین گروه، تفاسیر شیعی غالباً به ترتیب مودت قریبی بر مودت و تبعیت اهل بیت (علیهم‌السلام) «اقتراف حسنه» دوستی اهل بیت و افترا نسبت دادن دروغ به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) از سوی منافقان مبنی بر جانب‌داری از اهل بیته است. (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۴۴/فیض کاشانی، بی تا، ج ۴، ص ۳۷۵/طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۴۹)

همان‌گونه که در آن روز عده‌ای از مردم مدینه (منافقان) توصیه پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) به دوستی اهل بیت را نظر شخصی پیامبر دانستند، در برخی از تفاسیر نیز در مورد روایات دلالت‌کننده بر نظر پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) گفته شده است: «فإن فی إسناده مبهما لا یعرف، عن شیخ شیعی، و هو حسین الأشقر.» (قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۳۶۵)

منافقانی که در مدینه به شکل‌های مختلف با پیامبر مخالفت می‌ورزیدند و قرآن نیز پس از حرکتی، رسوایی آن‌ها را رقم می‌زد، در موضوع مودت اهل بیت (علیهم‌السلام) که طبق روایت کافی پس از جریان غدیر خم روی داده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۹۷)، وحی الهی را سخنان ساختگی پیامبر می‌دانستند، همین افرادند که در تقسیم‌بندی حضرت امیر مؤمنان از انواع روایات در دست مردم، روایات مربوط به صحابه منافق را روایاتی می‌داند که عامدانه، ساخته و پرداخته شده است. برای افرادی که وحی را افترا

می‌دانند، بر ساختن مطالبی نسبت به پیامبر ﷺ کاری بس ساده‌تر است به خصوص بعد از رحلت پیامبر ﷺ که دیگر قرآن آن‌ها را رسوا نمی‌سازد.^{۱۱} چنین افرادی با رحلت پیامبر ﷺ و پایان یافتن نزول قرآن می‌توانستند راهبردهای عملی خود نسبت به ادامه راه اسلام را رقم زنند.

تحلیل فرایندی روایت «من کذب»، راهبرد منافقان را در موضوع جایگاه اهل بیت پس از پیامبر ﷺ قابل پیشبینی می‌سازد و بی‌شک اصلی‌ترین فعالیت منافقان پس از رحلت پیامبر ﷺ توسعه دایره قریبی به مجموعه قریش برای دور نگه داشتن آن‌ها از عرصه سیاست خواهد بود؛ و وجود نص مبنی بر دخالت اهل بیت ﷺ در سیاست به دور از شأن نبوت نامیده خواهد شد. چنان‌که آلوسی حمل قریبی بر اهل بیت ﷺ و توصیه پیامبر ﷺ نسبت به آن‌ها را مناسب شأن نبوت نمی‌دانست. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۳)

بی‌شک حضور منافقان در مدینه و فعالیت علیه پیامبر ﷺ روحیه و توان یهود را که از مساعدت با مشرکان ناکام شده بودند، احیا و بازیابی نموده و این بار یهود نیز در لباس نفاق، بیش از گذشته موفق خواهد شد. نقش یهود در مخالفت با اسلام بر هیچ‌کسی پوشیده نیست، لیکن در معادله جدید قدرت اسلام در مدینه، تنها منافقان‌اند که جان تازه‌ای در کالبد یهود دمیدند و به مخالفت آن‌ها حیات جاویدان دادند.

نتیجه‌گیری

رویارویی علمی با حدیث موضوع و توافق بر سر چارچوب متقن سبب می‌شود از ورود داوری‌های سطحی و احساسی جلوگیری شود. بررسی و تحلیل مفهومی و مبتنی بر رویکرد جامعه‌شناختی قرآنی روایت «من کذب»، تصویری روشن از ماهیت حدیث موضوع ارائه می‌دهد و حتی عملکرد دروغ‌پردازان بعد از پیامبر ﷺ را قابل پیش‌بینی می‌سازد و نشان می‌دهد که مهم‌ترین موضوع مورد مناقشه پس از پیامبر ﷺ، موضوع سیاست خواهد بود. اهمیت این موضوع تا بدانجاست که حتی توصیه‌های پیامبر ﷺ که مبتنی بر ارتباط و حیانی است، سفارشات شخصی و احساسی به حساب خواهد آمد و با اتمام وحی و رهایی منافقان از رسوایی‌های پیاپی در قرآن، در جنگ با دین به وسیله دین، گروه‌های مختلف در لباس نفاق فعالیت خواهند کرد و هر جا که لازم آید، برای

اهداف سیاسی، قرآن تأویل و تحریف معنوی خواهد شد و همین رفتار با حدیث نبوی به گونه‌ای فراگیرتر خواهد شد؛ از یک سو احادیث پیامبر ﷺ در معرض تحریف است و از سوی دیگر، به سبب ماهیت احادیث که دارای چارچوبی متفق نیست، با انگیزه‌های مختلف که مهم‌ترین آن‌ها دور کردن اهل بیت ﷺ از دخالت در سیاست است، سخنانی به پیامبر ﷺ نسبت داده می‌شود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. راغب نیز با استناد به آیه ۴۶ سوره نساء، انتقال و جابه‌جایی از جایگاه اصلی را در معنای وضع آورده است. (ر.ک: راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۷۴)

۲. «إِنَّ فِي أَيْدِي النَّاسِ حَقًّا وَبَاطِلًا وَصِدْقًا وَكُذْبًا وَنَاسِيخًا وَمُنْسُوخًا وَعَامًّا وَخَاصًّا وَمُحْكَمًا وَمُتَشَابِهًا وَحِفْظًا وَ[وَهَمًّا] وَهَمًّا وَ[قَدْ] لَقَدْ كَذَبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص عَلَى عَهْدِهِ حَتَّى قَامَ خَطِيْبًا فَقَالَ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ وَإِنَّمَا أَتَاكَ بِالْحَدِيثِ أَرْبَعَةٌ رَجُلٌ لَيْسَ لَهُمْ خَامِسٌ رَجُلٌ مُنَافِقٌ مُظْهِرٌ لِلإِيمَانِ مُتَّصِعٌ بِالإِسْلَامِ لَّا يَتَأْتَمُّ وَ لَّا يَتَخَرَّجُ بِكُذْبِ عَلَيَّ رَسُولِ اللَّهِ ص مُتَعَمِّدًا فَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ أَنَّهُ مُنَافِقٌ كَاذِبٌ لَمْ يَقْبَلُوا مِنْهُ وَ لَمْ يَصَدِّقُوا قَوْلَهُ وَ لَكِنَّهُمْ قَالُوا صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ ص رَأَاهُ وَ سَمِعَ مِنْهُ وَ لَقِفَ عَنْهُ فَيَأْخُذُونَ بِقَوْلِهِ وَ قَدْ أَخْبَرَكَ اللَّهُ عَنِ الْمُنَافِقِينَ بِمَا أَخْبَرَكَ وَ وَصَفَهُمْ بِمَا وَصَفَهُمْ بِهِ لَكِ ثُمَّ بَقُوا بَعْدَهُ فَتَقَرَّبُوا إِلَى أُمَّةِ الضَّلَالَةِ وَ الدُّعَاةِ إِلَى النَّارِ بِالزُّورِ وَ الْبُهْتَانِ فَوَلَّوهُمْ الْأَعْمَالَ وَ جَعَلُوهُمْ حُكَّامًا عَلَى رِقَابِ النَّاسِ فَأَكَلُوا بِهِمُ الدُّنْيَا وَ إِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ وَ الدُّنْيَا إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ فَهَذَا أَحَدُ الْأَرْبَعَةِ وَ رَجُلٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئًا لَمْ يَحْفَظْهُ عَلَيَّ وَجْهَهُ فَوَهِمَ فِيهِ وَ لَمْ يَتَعَمَّدْ ۳۹ كُذِبًا فَهُوَ فِي يَدِيهِ وَ يَرُويهِ وَ يَعْمَلُ بِهِ وَ يَقُولُ أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُ وَ هِمَ فِيهِ لَمْ يَقْبَلُوهُ مِنْهُ وَ لَوْ عَلِمَ هُوَ أَنَّهُ كَذَلِكِ لَرَفَضَهُ...» (ر.ک: شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۶ و ۳۲۵)

۳. «قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيْنِ سَبِيلٌ وَ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ.»

۴. «وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ وَ هُوَ يَدْعِي إِلَى الإِسْلَامِ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ.»

۵. «قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَ لَدَّأ سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ.»

۶. پیش از این بدان اشاره شد.

۷. ر.ک: یونس: ۳۹: «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ...»

۸. ر.ک: نحل ۱۰۱/ ر.ک: موضوع نسخ ایراد وارده از سوی مشرکان بوده است و چه بسا مشرکان از یهودی‌ها را فرا گرفته باشند چون در خصوص نبوت، زیاد به یهودیان مراجعه می‌کردند.

(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۴۵/ آلوسی، ج ۷، ص ۴۶۷/ ابن عاشور، ج ۱۳، ص ۲۲۶)
 ۹. از این تعداد، ۹ روایت درباره دلالت قریبی بر اهل بیت علیهم السلام و ۷ روایت درباره دلالت حسنه بر مودت اهل بیت علیهم السلام است (که در نوع دوم (دلالت حسنه بر اهل بیت) طبری هیچ روایتی بیان نکرده است).

۱۰. شیخ مفید این روایت را در قالب خطابه‌ای بر منبر از حضرت علی علیه السلام به گونه‌ای بیان نموده که صریحاً ناظر بر آیه است: «لَا يَجْبِيْهِ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَلَا يَبْعُضِيْهِ إِلَّا مُنَافِقٌ وَقَدْ خَابَ مَنْ افْتَرَى.» (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۱)

۱۱. سوره توبه که درباره منافقان و به سوره «فاضحه» نامیده شده، کاملاً گویای این سخن است تا بدانجا که از قول خلیفه دوم نقل شده است که «مَا فُرِغَ مِنْ تَنْزِيلِ بَرَاءَةِ حَتَّى ظَنَنَّا أَنْ لَنْ يَبْقَى مِنْهَا أَحَدٌ إِلَّا سَيَنْزِلُ فِيهِ شَيْءٌ.» (ر.ک: ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۷۶) در روایتی دیگر آمده است: «أَنْ عَمِرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قِيلَ لَهُ: سُورَةُ التَّوْبَةِ قَالَ: هِيَ إِلَيَّ الْعَذَابُ أَقْرَبُ مَا أَقْلَعْتَ عَنِ النَّاسِ حَتَّى مَا كَادَتْ تَدْعُ مِنْهُمْ أَحَدًا.» (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۲۱)

منابع

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، عربستان سعودی: مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۳۸۱ق)، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۳. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (قرن ۶)، زاد المسیر فی علم التفسیر، تحقیق عبدالرزاق المهدی، ج ۱، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
۴. عسقلانی، ابن حجر (م ۸۵۲ق)، نزهة النظر فی توضیح نخبه الفکر، تحقیق عبدالله بن ضیف الله الرحیلی، ریاض: مطبعة سفیر، ۱۴۲۲ق.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بی جا: بی نا، بی تا.
۶. ابن عراق الکنانی، نورالدین (م ۹۶۳هـ)؛ تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة الموضوعة، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، عبدالله محمد الصدیق الغماری، الطبعة الأولى، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۳۹۹ق.
۷. ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد (قرن ۷)، تفسیر ابن عربی، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۸. ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.

۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق محمدحسین شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹م.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم (م ۷۱۱)، لسان العرب، ج ۳، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۱۱. ابن وهب، عبدالله (م ۱۹۷)، الجامع، تحقیق رفعت فوزی عبد المطلب - علی عبد الباسط مزید، الطبعة الأولى، بی‌جا: دارالوفاء، ۱۴۲۵ق.
۱۲. ابوریة، محمود، اضواء علی السنة المحمدیة، ج ۵، بیروت: مؤسسة الاعلمی، بی‌تا.
۱۳. احمد بن حنبل، ابوعبدالله (م ۲۴۱ق)، مسند، تحقیق احمد محمد شاکر، الطبعة الولی، قاهره: دارالحدیث، ۱۴۱۶ق.
۱۴. آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، تیسیر الکریم الرحمن، بیروت: مکتبة النهضة العربیة، ۱۴۰۸ق.
۱۵. آلوسی، سید محمود (قرن ۱۳)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیة، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۱۶. بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ش.
۱۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، الطبعة الأولى، بی‌جا: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
۱۸. بلخی، مقاتل بن سلیمان (قرن ۲)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحات، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
۱۹. ترمذی، ابو عیسی (م ۲۷۹ق)، الجامع الکبیر (سنن الترمذی)، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۸م.
۲۰. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (قرن ۹)، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمدعلی معوض، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۲۱. جوهري البغدادي، علی بن الجعد بن عید (م ۲۳۰ق)، مسند لجعد، تحقیق عامر احمد حیدر، ج ۱، بیروت: مؤسسه نادر، ۱۴۱۰ق.
۲۲. حسکانی، عبیدالله بن احمد (قرن ۵)، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تحقیق محمدباقر محمودی، ج ۱، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۳. حمیری، عبدالله بن جعفر (قرن ۳)، قرب الاسناد، تحقیق مؤسسة آل البيت (ع)، قم: مؤسسة آل البيت (ع)، ۱۴۱۳ق.
۲۴. دارمی، ابوحاتم، الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان، تحقیق شعیب الأرئوط، الطبعة الأولى بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۸ق.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (قرن ۶)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی،

بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.

۲۶. زبیدی، ابوبکر بن علی بن محمد الحدادی العبادی (م ۸۰۰ق)، *الجوهرة النيرة*، بی جا: المطبعة الخيرية، ۱۳۲۲ق.

۲۷. زمخشری، محمود، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.

۲۸. سیوطی، جلال الدین (۹۱۱ق)، *تدریب الراوی*، تحقیق ابو قتیبة نظر محمد الفاریابی، بی جا: دارالطیبه، بی تا.

۲۹. _____، *الدر المشور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

۳۰. شافعی، ابو عبدالله محمد بن ادريس (م ۲۰۴ق)، *المسند*، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۰ق.

۳۱. شریف الرضی، محمد بن حسین (م ۴۰۶ق)، *نهج البلاغة (للصحي صالح)*، تحقیق فیض الاسلام، چ ۱، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.

۳۲. شریف لاهیجی (قرن ۱۱)، محمد بن علی، *تفسیر شریف لاهیجی*، تحقیق میرجلال الدین حسینی ارموی، تهران: دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ش.

۳۳. شوکانی، محمد بن علی، *فتح القادیر*، بیروت: دارالمعرفة، بی تا [الف].

۳۴. _____، *الفوائد المجموعة فی الأحادیث الموضوعة*، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، بیروت: دارالکتب العمیة، بی تا [ب].

۳۵. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.

۳۶. طبرانی، ابوالقاسم (م ۳۶۰)، *المعجم الكبير*، تحقیق حمدی بن عبدالمجید السلفی، چ ۲، قاهره: مكتبة ابن تیمیة، ۱۴۱۵ق.

۳۷. طبرسی، فضل بن حسن (قرن ۶)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق با مقدمه محمدجواد بلاغی، چ ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.

۳۸. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تأویل آی القرآن*، چ ۱، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.

۳۹. طحاوی، ابو جعفر احمد بن محمد (م ۳۲۱ق)، *شرح مشکل الآثار*، تحقیق شعيب الأرناؤوط، چ ۱، بی جا: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۵ق.

۴۰. طریحی، فخرالدین (قرن ۱۱)، *مجمع البحرين*، تحقیق سید احمد حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.

۴۱. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، بی تا.

۴۲. طیالسی، ابی داود (م ۲۰۴ق)، *مسند*، تحقیق محمد بن عبد المحسن التركي، چ ۱، مصر: دار هجر، ۱۴۱۹ق.

۴۳. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، *الدرايه*، ج ۳، قم: انتشارات فیروزآبادی، ۱۳۶۸ق.
۴۴. عثمان فلاته، عمر بن حسن (۱۴۱۹ق)، *الوضع فی الحدیث*، بیروت: مؤسسه مناهل العرفان، ۱۴۰۱ق.
۴۵. فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، تهران: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۴۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (قرن ۲)، *کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.
۴۷. فضل الله، سید محمد حسین (قرن ۱۵)، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
۴۸. فیض کاشانی، المولی محسن، *الصادق فی تفسیر القرآن*، مشهد: دارالمرتضی للنشر، بی تا.
۴۹. فیومی، احمد بن محمد (م ۷۷۰ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، ج ۲، قم: مؤسسه دارالهجرة، ۱۴۱۴ق.
۵۰. قاسمی، جمال الدین (۱۳۳۲)، *قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث*، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۵۱. _____، *محاسن التأویل*، تحقیق محمد باسل عیون السود، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۵۲. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳ش.
۵۳. قرطبی، محمد بن احمد (قرن ۷)، *الجامع لأحكام القرآن*، ج ۱، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۵۴. القشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج (م ۲۶۱ق)، *صحیح مسلم*، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۵۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۳۲۹ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
۵۶. کنی، محمد بن عمر (قرن ۴)، *رجال الکشی*، تحقیق مهدی رجایی، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۳۶۳ق.
۵۷. کوفی، فرات بن ابراهیم (۳۰۷ق)، *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق کاظم محمد، ج ۱، تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۵۸. مامقانی، عبدالله، *مقباس الهدایة فی علم الدرايه*، تحقیق محمدرضا مامقانی، ج ۱، قم: آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۱ق.
۵۹. مصطفوی، حسن (قرن ۱۵)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۶۰. مظہری، محمد ثناء الله (قرن ۱۳)، *التفسیر المظہری*، تحقیق غلام نبی تونسلی، پاکستان: مکتبه رشدیہ، ۱۴۱۲ق.
۶۱. معمر بن راشد، ابو عروہ البصری (المتوفی: ۱۵۳ق)، *الجامع*، تحقیق حبیب الرحمن الأعظمی، الطبعة الثانیہ، پاکستان: المجلس العلمی، ۱۴۰۳ق.

۲۱۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هشتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

۶۲. مغنیه، محمدجواد (قرن ۱۴)، تفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ق.
۶۳. مفید، محمد بن محمد (۴۱۳ ق)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقق و تصحیح مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چ ۱، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۶۴. میدی، رشیدالدین، کشف الاسرار و عده الابرار، تحقیق علی اصغر حکمت، چ ۵، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
۶۵. نخجوانی، نعمت الله بن محمود (قرن ۱۰)، الفواتح الالهیه و المفاتیح الغیبیه، چ ۱، مصر: دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹م.
۶۶. نسائی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب بن علی الخراسانی (م ۳۰۳ق)، السنن الکبری، تحقیق حسن عبدالمنعم شلبی، الطبعة الاولى، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۲۱ق.
۶۷. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد (قرن ۸)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق شیخ زکریا عمیرات، چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.