



عرضه حدیث بر قرآن در رویکرد آیت‌الله معرفت؛ از نظریه تا عمل

مجتبی نوروزی

استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران؛ m.noruzi@quran.ac.ir

واژگان کلیدی	چکیده
عرضه بر قرآن، آیت‌الله معرفت، موافقت با قرآن، مخالفت با قرآن، نظریه موافقت کل‌نگر، نقد متنی	اختلاف نظر میان محدثان و قرآن‌پژوهان درباره ملاک «موافقت» یا «مخالفت» حدیث با قرآن و نقش آن در تبیین مقصود احادیث، از مباحث بنیادین دانش حدیث‌پژوهی به‌شمار می‌آید. در این میان، آیت‌الله معرفت با تکیه بر تخصص توأمان در تفسیر و حدیث، نظریه‌ای منسجم و در عین حال کاربست‌پذیر در عرضه حدیث بر قرآن ارائه کرده است که می‌تواند حائز اهمیت باشد. مسئله اصلی این پژوهش، بازشناسی و تحلیل مؤلفه‌های نظری و عملی دیدگاه آیت‌الله معرفت در عرضه حدیث بر قرآن و بررسی نسبت میان مبانی نظری و سیره عملی ایشان در ارزیابی احادیث است. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن تبیین چارچوب نظری آیت‌الله معرفت، نحوه تحقق عملی این نظریه را در داوری حدیثی واکاوی می‌کند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که از نظر آیت‌الله معرفت، موافقت یا مخالفت حدیث با قرآن، ناظر به انطباق یا تعارض لفظی نیست؛ بلکه معیار اصلی، سازگاری یا ناسازگاری جوهری و محتوایی با مفاهیم یقینی قرآن و روح کلی اسلام است. بر این اساس، عرضه حدیث بر قرآن در دو سطح ذره‌نگرانه و کل‌نگرانه انجام می‌پذیرد و روایات باید با نصوص، مضامین قطعی، آموزه‌های مستفاد از مجموع آیات و روح حاکم بر قرآن سنجیده شوند؛ به‌گونه‌ای که در صورت موافقت پذیرفته و در صورت تعارض بنیادین، مردود تلقی گردند. مجموع این مؤلفه‌ها، نظریه آیت‌الله معرفت را می‌توان «نظریه موافقت کل‌نگر معطوف به مقاصد قرآن و روح کلی اسلام» نام‌گذاری کرد.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۸/۳۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۱۱/۱۵

مقاله علمی پژوهشی

مقدمه

در منابع تفسیری، در کنار روایات معتبر و راهگشا، برخی روایات ضعیف، جعلی، خرافی یا ناسازگار با واقعیت‌های قطعی نیز وجود دارند؛ افزون بر این، بخشی از میراث روایی تفسیری، توسط راویان یا مؤلفانی شکل گرفته است که گرچه به ظاهر در دایره اسلام قرار داشته‌اند، اما از منظر اعتقادی و روش‌شناختی مورد اعتماد نبوده‌اند. از این رو، پالایش و اعتبارسنجی احادیث تفسیری، پیش‌شرطی اساسی برای پذیرش احادیث معتبر می‌باشد. یکی از روش‌های رایج در ارزیابی روایات، نقد سندی است؛ اما این روش در حوزه روایات تفسیری با چالش‌های جدی مواجه است، از جمله فقدان یا ضعف سند در بخش قابل توجهی از این روایات و نیز محدود بودن روایات متواتر و قطعی. پیامد این وضعیت آن است که التزام صرف به نقد سندی، به کنار گذاشتن حجم گسترده‌ای از روایات تفسیری ظنی و کاهش ظرفیت تبیینی سنت روایی می‌انجامد. در چنین فضایی، ارزیابی متنی و محتوایی روایات، به‌ویژه بر اساس معیار «عرضه حدیث بر قرآن»، به‌عنوان روشی کارآمد و مطمئن برای تشخیص روایات معتبر مطرح می‌شود. با این حال، این معیار خود نیازمند تبیین دقیق مبانی نظری و ضوابط عملی است؛ چراکه اختلاف در فهم مفاهیمی همچون «موافقت و مخالفت حدیث با قرآن»، می‌تواند به نتایج متفاوت و حتی متعارض در ارزیابی روایات بینجامد. آیت‌الله معرفت از جمله اندیشمندانی است که نه تنها در سطح نظری به تبیین این معیار پرداخته، بلکه در عمل نیز، به‌ویژه در اثر مهم خود «التفسیر الأثری الجامع»، آن را به‌صورت نظام‌مند به‌کار گرفته است که با توجه به رویکرد محققانه و دقیق ایشان می‌تواند به کشف قواعد عمومی مربوط به آن کمک نماید؛ مسئله اصلی این پژوهش، در دو محور بازشناسی و تحلیل مبانی نظری و کاربردی نظریه آیت‌الله معرفت در عرضه حدیث بر قرآن است. به بیان دیگر، مبانی نظری آیت‌الله معرفت در فهم «موافقت و مخالفت حدیث با قرآن» چیست و این مبانی چگونه در داوری عملی ایشان نسبت به روایات تفسیری تحقق یافته است؟ از این رو، مقاله حاضر با روش توصیفی تحلیلی، درصدد استخراج و تحلیل قواعد و ضوابط نظری و عملی آیت‌الله معرفت در به‌کارگیری روش عرضه حدیث بر قرآن است تا از رهگذر آن، الگویی منسجم از پیوند میان نظریه و عمل در ارزیابی روایات تفسیری ارائه شود.

پیشینه پژوهش: تاکنون درباره مبانی و عملکرد آیت‌الله معرفت در عرضه روایات بر قرآن، پژوهش مستقلی انجام نشده است؛ اما برخی از پژوهشگران در آثار خود به‌طور اجمالی و ضمنی به موضوع نقد روایات از دیدگاه آیت‌الله معرفت پرداخته‌اند که عبارت‌اند از:

۱. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۱)، «اعتبارسنجی روایات تفسیری با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله معرفت».

محقق در این مقاله، نظرات دانشمندان، به‌ویژه علامه طباطبایی را در این مورد مطرح می‌کند و سپس سخنان آیت‌الله معرفت را هم در این زمینه می‌آورد و از مقدمه تفسیر اثری جامع‌بیشترین بهره را می‌برد که بیشتر نظرات، به‌صورت تنوری است و از نمونه‌های عملی هم تقریباً استفاده نشده است.

۲. ناصح، علی احمد (۱۳۸۴)، «جایگاه روایت در تفسیر قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله معرفت». در این مقاله، نویسنده به بررسی دیدگاه‌های مخالفان و موافقان حجیت روایات تفسیری می‌پردازد و نظریه آیت‌الله معرفت در خصوص اعتبار و حجیت این دسته از احادیث را تبیین می‌نماید. در این مقاله، نگارنده به تحلیل و بررسی نوآوری‌ها و جنبه‌های بدیع دیدگاه آیت‌الله معرفت می‌پردازد. هدف این پژوهش، ارائه بستر علمی و مستند جهت درک بهتر مبانی و استدلال‌های موجود در دیدگاه آیت‌الله معرفت در زمینه حجیت روایات تفسیری است.

۳. حکیم‌زاده، فاطمه و مجید معارف (۱۳۹۳)، «اعتبارسنجی روایات تفسیری از دیدگاه آیت‌الله معرفت با رویکرد ارزیابی روایات التفسیر الأثری الجامع»

نگارندگان این مقاله به بررسی روش‌شناسی آیت‌الله معرفت در اعتبارسنجی روایات تفسیری می‌پردازند. نویسندگان، رویکرد آیت‌الله معرفت را در سه مرحله اصلی تبیین می‌کنند: مرحله اول: بررسی حجیت منابع روایات تفسیری، شامل روایات تفسیری پیامبر (ص) و اهل‌بیت (ع) و بررسی اعتبار روایات تفسیری صحابه و تابعین. مرحله دوم، ارزیابی سندی روایات تفسیری. مرحله سوم، تحلیل محتوایی روایات تفسیری. نویسندگان همچنین تأکید می‌کنند که معیارهای اصلی آیت‌الله معرفت در ارزیابی این احادیث، شامل انطباق آن‌ها با قرآن و سنت و عدم تعارض با عقل است.

۴. اخوان صراف، زهرا (۱۳۹۷)، «تحلیل دیدگاه‌ها و مبانی آیت‌الله معرفت در کاربرد دامنه و اعتبارسنجی روایات تفسیری». این جستار با بررسی آثار مکتوب و شفاهی آیت‌الله معرفت در حوزه علوم قرآن و تفسیر، به تبیین، تحلیل و مبنای دیدگاه‌های ایشان در زمینه دستیابی به احادیث معتبر تفسیری و پالایش حدیث تفسیری می‌پردازد.

۵. فرزندوحی، جمال و دیگران (۱۳۹۳)، «مبانی نقد متنی احادیث در التفسیر الأثری الجامع آیت الله معرفت.» این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای و با بررسی شیوه‌های نقد متنی حدیث که آیت الله معرفت در التفسیر الأثری الجامع به کار برده است، در تشخیص احادیث صحیح از سقیم اهتمام نموده است. با وجود آنکه در آثار موجود پیرامون «التفسیر الأثری الجامع» و دیگر تألیفات آیت الله معرفت، به طور پراکنده به دیدگاه‌های ایشان در نقد و ارزیابی روایات اشاره شده است، بررسی‌های پیشین عمدتاً به گزارش اجمالی آراء بسنده کرده و فاقد تحلیل تفصیلی، نظام‌مند و ریشه‌مند از نظریه و کاربرست عملی عرضه حدیث بر قرآن در دیدگاه آیت الله معرفت است. به‌ویژه، مبانی معرفتی و روش‌شناختی این دیدگاه و نسبت آن با سیره عملی ایشان در داوری روایات تفسیری، کمتر به صورت مستقل و منسجم واکاوی شده است. افزون بر این، برخی ابهامات و تعارضات ظاهری در تعبیر آیت الله معرفت درباره معیار موافقت و مخالفت حدیث با قرآن، در پژوهش‌های موجود یا نادیده گرفته شده یا به صورت روشمند حل و فصل نگردیده است؛ از این رو، تصویر روشنی از چارچوب نظری و عملی این رویکرد ارائه نشده است. نوآوری اصلی پژوهش حاضر در آن است که برای نخستین بار، با تمرکز بر مبناشناسی و ریشه‌ابی دیدگاه‌های آیت الله معرفت، نظریه عرضه حدیث بر قرآن را نه صرفاً در سطح گزاره‌های نظری، بلکه در پیوند با کاربرست عملی آن در آثار تفسیری ایشان بررسی می‌کند. این مقاله با تفکیک دقیق ساحت نظری و ساحت عملی، می‌کوشد مؤلفه‌ها، ضوابط و قواعد حاکم بر این روش را استخراج و سامان‌دهی نماید و از خلال تحلیل نمونه‌های کاربردی، نسبت میان نظریه و عمل را در رویکرد آیت الله معرفت نشان دهد. همچنین، پژوهش حاضر با ارائه ملاحظات انتقادی و بهره‌گیری از دیدگاه‌های صاحب‌نظران حوزه قرآن و حدیث، درصدد رفع ابهامات مفهومی و روش‌شناختی موجود در معیار عرضه بر قرآن است. بدین ترتیب، ضمن تبیین دقیق‌تر مفاهیمی همچون «موافقت و مخالفت حدیث با قرآن»، تلاش می‌شود با ارتقاء و تکمیل این روش، چارچوبی منسجم، قابل دفاع و پایدار برای ارزیابی روایات تفسیری بر اساس قرآن کریم ارائه گردد.

الف. بازشناسی و تحلیل مؤلفه‌های نظری عرضه حدیث بر قرآن

عرضه حدیث بر قرآن به‌عنوان یکی از مهم‌ترین معیارهای نقد و فهم حدیث، نیازمند بازشناسی مؤلفه‌های نظری و ضوابط روش‌شناختی آن در اندیشه فریقین است که در ادامه به این مؤلفه‌ها پرداخته می‌شود.

۱. تقدم نقد «متن» بر «سند» حدیث

پرسشی که ذکرش خالی از فایده نیست؛ آن که با توجه به اهتمام مستمر علمای شیعه و اهل سنت به نقد سندی احادیث، چه ضرورتی برای نقد و تحلیل متن و محتوای آن‌ها وجود دارد؟ افزون بر این، این نگرانی وجود دارد که نقد محتوایی، با تکیه بیش از حد بر عقلانیت، منجر به طرد احادیث بر اساس استبعادات جزئی یا شبهات تعارض با عقل گردد. با این حال، آشکار است که نقد سندی به‌تنهایی برای شناسایی روایات مجعول کفایت نمی‌کند. نخست آنکه، همان‌گونه که تاریخ گواه است، جعل‌کنندگان حدیث قادر به خلق شخصیت‌های ساختگی و اسناد جعلی بوده‌اند.

ثانیاً، در متون روایی و تاریخی موجود، روایاتی یافت می‌شوند که علی‌رغم دارا بودن اسناد معتبر، محتوا و متن آن‌ها با اصول مسلم مذهب و بدیهیات عقلی در تعارض آشکار است. این امر نشان‌دهنده آن است که صحت سند، لزوماً دلالت بر صحت متن ندارد. به عبارت دیگر، شناخت دقیق حدیث، مستلزم بررسی توأمان سند و متن است.

امروزه در کتاب‌های تفسیری با انبوهی از روایات مواجهیم که بدون اعمال معیارهای پالایش و ارزیابی علمی و فنی ارائه شده‌اند. شایان ذکر است که علمای متقدم، به‌نحو مرسوم، نیازی مبرم به نقد سندی مدوّن نداشتند. تقسیمات چهارگانه حدیث (صحیح، حسن، موثق و ضعیف) که مربوط به نقد سندی است، پس از عصر ابن طاووس (م. ۶۷۳) و علامه حلی (م. ۷۲۶) تدوین شد و این اصطلاحات برای علمای پیشین ناآشنا بود. چنان‌که صاحب معالم (م. ۱۱۰۱) اشاره می‌کند، وفور قرائن دال بر صحت اسناد، ایشان را از تدوین چنین اصطلاحاتی بی‌نیاز می‌نمود. علمای متقدم، هنگام نقل مطلق یک خبر، صحت و ثبوت آن را مفروض می‌دانستند.^۱

پس از دوره علمای متقدم، نقد سندی به‌عنوان یک روش غالب در مطالعات حدیث به‌کار گرفته شد، در حالی که نقد محتوایی، به‌ویژه در زمینه تفاسیر، مورد غفلت واقع گردید. با گذشت زمان و عدم دسترسی به منابع اولیه روایی، ضرورت انجام نقد محتوایی بر روایات بیش از پیش نمایان شد. در این راستا، شیخ حر عاملی با ارائه بیست و دو دلیل، به نقد اعتبار تقسیم‌بندی چهارگانه احادیث (صحیح، حسن، موثق و

۱. قواعد التحدیث، ج ۱، صص ۳-۱۳.

ضعیف) پرداخته و این معیارهای مبتنی بر نقد سندی را زیر سؤال برد. همچنین ایشان پرسش‌هایی در این زمینه مطرح کرد؛ مانند: چگونه می‌تواند انطباق یک حدیث با برخی از فتاوی‌ای امامیه به‌عنوان شاخصی برای صحت آن تلقی شود؟ و چرا در مورد عرضه احادیث بر قرآن و سنت که در واقع به نقد محتوایی مربوط می‌شود، توجه کافی به‌عمل نیامده است؟ این پرسش‌ها نشان‌دهنده نیاز به رویکردی جامع‌تر در تحلیل و ارزیابی احادیث بوده و تأکید بر اهمیت نقد محتوایی را در کنار نقد سندی به‌عنوان یک ضرورت علمی مطرح می‌سازد.^۱

با این حال، برخی از علما همچنان به روش‌های پیشین پایبند مانده و به نقد محتوایی توجه چندانی نشان ندادند. ایشان بر این باور بودند که تمامی احادیث مجعول را می‌توان با تکیه بر علم رجال و از طریق نقد سندی، شناسایی و احادیث معتبر را از غیرمعتبر تمییز داد و نیازی به نقد محتوایی وجود ندارد.^۲ در مقابل، آیت‌الله معرفت در تفسیر الأثری الجامع، رویکردی متفاوت اتخاذ نمود و به نقد محتوایی تأکید بیشتری ورزید. وی این روش را مشابه بررسی متشابهات در برابر محکومات قرآن می‌داند و نقد سندی را امری ثانوی و اغلب بی‌نتیجه دانسته است. نامبرده در این زمینه معتقد است که اولین معیار برای تشخیص روایت قوی از ضعیف، عرضه کردن آن‌ها بر محکومات دین است. همان‌گونه که متشابهات را بر محکومات قرآن عرضه می‌کنند، اما بحث از سند روایت، بحثی جانبی و در بیشتر اوقات بعد از فراهم شدن احادیث مرسل و نادیده گرفتن بسیاری از زندگی‌نامه‌های رجال، کاری بی‌نتیجه است.^۳

از نظر آیت‌الله معرفت، صحت یا عدم صحت سند به‌تنهایی نمی‌تواند دلیلی بر صحت یا عدم صحت متن حدیث باشد. به‌عبارت دیگر، ممکن است حدیثی با سند صحیح به‌دلیل تعارض با محکومات دینی از نظر محتوایی غیرقابل اعتماد باشد؛ در حالی که حدیثی با سند ضعیف ممکن است از حیث محتوا قابل اعتماد تلقی گردد. این واقعیت نشان می‌دهد که صرف نقد رجالی و بررسی صدور یا عدم صدور حدیث به‌تنهایی نمی‌تواند معیاری معتبر برای ارزیابی روایات باشد؛ بنابراین، نقد محتوایی و مفهومی نیز در این فرآیند نقش حیاتی دارد. ایشان بر اهمیت پیروی از فقهای معتبر اسلام در نقد محتوایی روایات و ارائه آن‌ها بر اساس مسلمات دینی تأکید می‌کنند و بر این باورند که مفسران نیز موظف به استفاده از این روش (نقد

۱. ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۲۰، صص ۹۶-۱۰۴.

۲. معجم رجال الحدیث، ج ۱، صص ۲۰-۲۱.

۳. التفسیر الأثری الجامع، ج ۱، ص ۲۲۲.

محتوایی) در تفسیر و شناسایی روایات تفسیری معتبر هستند. ایشان در این باب می‌نویسند: «باید الگویی داشته باشیم. همان‌گونه که نزد فقیهان بزرگ گذشته ما، الگو وجود داشته است و اعتبار سند و مورد اطمینان بودن راوی آن، به‌تنهایی نمی‌تواند معیاری برای پذیرفتن آن باشد.»^۱

برای این امر در راستای این هدف، دانشمندان علوم حدیث به توسعه دانش فقه الحدیث و نقد متن الحدیث پرداختند و در نتیجه، معیارهای نقد محتوایی شکل گرفت. آیت‌الله معرفت، معیار اصلی در نقد متنی و محتوایی احادیث را عرضه روایات بر محکومات قرآن می‌داند. وی معتقد است که احادیث مربوط به عرضه روایات بر قرآن، متواتر هستند. به‌عنوان نمونه، به این روایت اشاره می‌کند: «فقد تواتر عن النبی (ص): خطب النبی (ص): بمنی فقال أيها الناس ما جائکم عنی یوافق کتاب الله فأنا قلته وما جائکم یخالف کتاب الله فلم أقله»؛^۲ ای مردم آنچه به‌سوی شما آمد اگر موافق کتاب خدا بود من آن را گفته‌ام و اگر مخالف کتاب خدا بود من آن را نگفته‌ام.

پس از ذکر احادیث متعدد در این زمینه، آیت‌الله معرفت می‌نویسد: «معیار نخست برای تمییز روایت قوی از ضعیف، عرضه بر محکومات دین (قرآن، سنت و عقل) است؛ مشابه عرضه متشابهات قرآن بر محکومات آیات. منظور از کتاب در این عبارت، کنایه از محکومات دین و ضروریات عقل است که شامل سنت قطعی و برهان عقل می‌شود؛ بنابراین، هر آنچه با این معیارها موافق باشد، استوار و صحیح تلقی می‌شود و هر آنچه مخالف آن‌ها باشد، نادرست به‌شمار می‌آید.»^۳

روایت دیگر در این زمینه چنین است: «عن رسول الله (ص) إذا أتاکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله و حجة عقولکم فإن وافقهما فأقبلوه وإلا فاصربوا به عرض الجدار.»^۴

البته در این مورد، روایات متعدد دیگری را نیز نقل می‌کند؛ مانند:

۱. همان، ج ۱، ص ۲۳۴.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۶۹؛ وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۷۹.

۳. التفسیر الأثری الجامع، ج ۱، صص ۲۱۹-۲۲۲.

۴. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۳۶۸.

«فی صحیحة ابن ابی یَعْفُورٍ: إنه حضر مجلس ابی عبد الله الصادق (ع) و سأله عن اِخْتِلَافِ الْحَدِيثِ، يَرَوِيهِ مَنْ نَثَقَ بِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا نَثَقُ بِهِ قَالَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِدًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ إِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَى بِهِ.»^۱

آیت الله معرفت، حدیث مذکور را از احادیث جلیل تلقی می‌کند که بر اهمیت محتوای حدیث، مقدم بر سند، تأکید دارد. به عبارت دیگر، اگر شاهی از قرآن یا سنت پیامبر (ص) بر صحت روایت دلالت کند، آن روایت معتبر خواهد بود، صرف نظر از اینکه راوی ثقه باشد یا خیر؛ بنابراین، اعتبار، صرفاً به سند محدود نمی‌شود؛ بلکه محتوای متعالی نیز باید از آن حمایت کند.

«و عن أبوجعفر الباقر (ع): إذا حدثكم بشيء فاسئلوني من كتاب الله.»^۲

بر این اساس، از منظر آیت الله معرفت، معیار بنیادین در نقد روایات، تحلیل متنی و محتوایی است و نقد سندی به تنهایی کفایت نمی‌کند. معیار اصلی در نقد محتوایی، عرضه روایات بر محک‌های دین است که شامل قرآن، سنت قطعی و عقل می‌شود.

آیت الله معرفت، هم چون سایر اندیشمندان، قرآن را مهم‌ترین معیار ارزیابی روایات می‌داند. نامبرده در مقدمه التفسیر الأثری الجامع می‌نویسد: «با توجه به نقش اساسی احادیث منقول از پیشینیان در تفسیر و فهم معانی قرآن، این پرسش مطرح می‌شود که آیا سلامت، اصالت و خلوص این احادیث در طول زمان حفظ شده است؟ این مسئله توجه علمای اسلامی را به خود جلب نموده و آنان را بر آن داشته است تا معیارهایی برای تمییز احادیث صحیح از مجعول تعیین نمایند. مهم‌ترین این معیارها، همان‌گونه که پیامبر اکرم (ص) بدان اشاره فرمودند، "عرضه روایات بر کتاب خدا و آیات محکم آن" است. بر این مبنا، روایاتی که با کتاب خدا مطابقت داشته باشند، صحیح و روایات مخالف آن، باطل محسوب می‌شوند.»^۳

۲. معیارهای نقد متن حدیث

آیت الله معرفت در کنار استفاده از معیارهای نقد سند، به طور گسترده از معیارهای نقد متن حدیث نیز استفاده کرده است. در نظر ایشان روایتی که محتوای آن مخالف مبانی دینی، اصول و قواعد مسلم باشد،

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۶۰.

۳. التفسیر الأثری الجامع، ج ۱، ص ۲۱۹.

پذیرفتنی نیست، هرچند برخوردار از سند صحیح یا حسن باشد؛ مانند برخی از روایات اسرائیلی که مضمون و محتوای آن، مخالف اصول مسلم مستفاد از قرآن، سنت و عقل است.^۱ با تأمل و بررسی در آثار مختلف استاد، مهم‌ترین معیارهای نقد متن حدیث را می‌توان این‌گونه برشمرد: ۱. مخالفت با قرآن و محکومات آن؛^۲ ۲. مخالفت با سنت قطعی معصومان(ع)؛^۳ ۳. مخالفت با عقل؛^۴ ۴. مخالفت با حس و تجربه؛^۵ ۵. مخالفت با تاریخ مسلم؛^۶ ۶. مخالفت با علم قطعی؛^۷ ۷. رکاکت در الفاظ و معانی؛^۸ ۸. مخالفت با ادبیات عرب؛^۹ ۹. اضطراب در متن.^{۱۰} به‌عنوان نمونه، استاد در نقد اسرائیلیات، از معیارهای فوق استفاده کرده است.^{۱۱}

۳. عرضه حدیث بر قرآن، مهم‌ترین معیار

آیت‌الله معرفت، ضرورت عرضه حدیث بر قرآن را وجود روایات ساختگی در جوامع حدیثی فریقین می‌داند و معتقد است عرضه حدیث بر قرآن، اولین و کامل‌ترین راه برای تشخیص روایات قوی از ضعیف است.^{۱۲}

نامبرده در کتاب «التفسیر الأثری الجامع» بحث مفصلی پیرامون روایات عرضه حدیث بر قرآن دارد. ایشان ضمن متواتر دانستن اخبار عرض، به ذکر نصوص این روایات می‌پردازد. ایشان به دوازده روایت

۱. التفسیر والمفسرون، ج ۲، صص ۱۴۹-۱۴۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۱۹.

۳. همان، ص ۱۷۰.

۴. همان.

۵. همان، ج ۲، ص ۲۰۱.

۶. همان، صص ۱۷۴-۱۷۲ و ص ۲۱۶.

۷. همان، ص ۲۱۹.

۸. همان، ص ۱۷۰.

۹. همان، ص ۱۵۸.

۱۰. همان، ص ۲۱۷.

۱۱. ر.ک: نقد اسرائیلیات از دیدگاه آیت‌الله معرفت، سراسر اثر.

۱۲. التفسیر الأثری الجامع، ج ۱، ص ۲۲۲.

استناد می‌کند که دو روایت آن از پیامبر اکرم (ص)، یک روایت از امام باقر (ع)، هفت روایت از امام صادق (ع)، یک روایت از امام کاظم (ع) و یک روایت نیز از امام رضا (ع) است که از کتاب‌های «الکافی»، «تفسیر ابوالفتوح رازی»، «رجال کشی»، «تفسیر عیاشی» و «جامع احادیث الشیعه» نقل کرده است.^۱

آیت‌الله معرفت پس از اشکالاتی که بر شیوه نقد سندی و رجالی روایات دارد، معتقد است که این شیوه، به‌تنهایی نمی‌تواند، راهگشای ما در تشخیص روایات صحیح از سقیم باشد؛ تنها راهی که برای تشخیص صحت و سقم روایات باقی می‌ماند، عرضه حدیث بر محک‌های کتاب خداست که موافق‌ترین و کامل‌ترین راه است. (همان) وی این شیوه را، شیوه پسندیده‌ای می‌داند که در سیره معصومان (ع) و فقها و عالمان شیعه از ابتدا تاکنون رواج داشته است. سپس به شواهدی در سیره عالمان شیعه و اهل سنت؛ مانند شیخ مفید (م ۴۱۳ ق)، شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق)، علامه طباطبایی (م ۱۳۶۰)، علامه شوشتری (م ۱۳۷۴) و امام خمینی (م ۱۳۶۸) و از اهل سنت احمد بن حنبل (م ۲۴۱ ق)، ابن جوزی (م ۵۹۷ ق)، محمد عبده (م ۱۳۲۳ ق) و سید قطب (م ۱۹۶۶ م) در عرضه حدیث بر قرآن و مبانی دینی و کنار گذاشتن روایات مخالف قرآن، سنت قطعی، عقل و... اشاره نموده است.^۲

۴. تبیین معنای «موافقت» و «مخالفت»

ایشان با توجه به اینکه نصوص قرآنی محدود و در مقابل، جزئیات مربوط به سنت بسیار گسترده است، این سؤال را مطرح می‌کنند که باین‌حال، عرضه حدیث بر قرآن و کشف «موافقت» و «مخالفت» آن چگونه است؟ وی در پاسخ به این سؤال، ماهیت بحث را بحثی اصولی می‌داند که در باب «تعادل و تراجیح» در علم اصول از آن سخن به میان آمده است. ایشان دیدگاه‌های علمای اصول در این زمینه را مضطرب تلقی نموده و سه صورت برای «مخالفت» با قرآن قائل می‌شوند: ۱. مخالفت به صورت عام و خاص مطلق؛ ۲. مخالفت به صورت عام و خاص من وجه؛ ۳. مخالفت تباینی که با صریح قرآن مخالف باشد.^۳

آیت‌الله معرفت موارد اول و دوم را که قابل جمع عرفی و تخصیص هستند، مصداق مخالفت نمی‌داند و می‌گوید: «اما در مورد سوم، یعنی مخالفت تباینی، اساساً معقول نیست؛ زیرا جعل‌کنندگان حدیث به این

۱. همان، صص ۲۱۹-۲۲۶.

۲. همان، صص ۲۲۷-۲۴۸.

۳. همان، ص ۳۱۸.

امر واقف بودند که احادیث مجعول متباین با قرآن، مورد پذیرش قرار نخواهند گرفت؛^۱ بنابراین، منظور از مخالفت در این جا، ناسازگاری با اصول دین و روح شریعت است به نحوی که با اهداف و اغراض آن مبنایت داشته باشد. روایاتی که با این اصول ناسازگار باشند، مردود و روایات منطبق با آن، پذیرفتنی هستند. بر اساس مبنای آیت‌الله معرفت، احادیث عرضه، ناظر به مخالفت تباینی هستند و شامل احادیثی که نه موافق و نه مخالف کتاب هستند، نمی‌شوند. این دسته از احادیث، از باب تأویل، جری و تطبیق یا انتزاع مفهوم عام از آیه (بطن) تلقی می‌شوند.^۲

آیت‌الله معرفت، روایاتی که اهل بیت (ع) را مصداق «اهل الذکر» معرفی می‌کنند، از باب بطن تلقی نموده و ارتباط مستقیم بین آیه قرآن و روایت را منتفی می‌دانند.

بر این اساس، منظور از موافقت یا مخالفت، انطباق یا تعارض لفظی با قرآن نیست؛ بلکه مخالفت جوهری و محتوایی مدنظر است، به نحوی که با روح اسلام در تمامی قوانین، احکام و سنن آن مغایرت داشته باشد. تشخیص صحیح این معیار، مستلزم فقهت و شناخت عمیق آموزه‌ها، حدود و اسرار شریعت است. روایاتی که با طبیعت قوانین دین در قرآن و سنت همخوانی نداشته و با روح اصیل شریعت ناسازگار باشند، باطل و مردود هستند.^۳

منظور از موافقت حدیث با قرآن، انطباق ذاتی مضمون حدیث با اصول اسلامی مستفاد از قرآن و سنت است. به همین دلیل، روایات جبر و تفویض، به دلیل مخالفت با قاعده «الامر بین الامرین» که از قرآن و سنت استنباط می‌شود، مورد پذیرش قرار نمی‌گیرند.^۴ این همان چیزی است که در علم حدیث، به عنوان «نقد درونی و محتوایی حدیث» شناخته می‌شود؛ یعنی مقایسه مضمون حدیث با اصول عام و مبانی اولیه شریعت، به نحوی که با روح شریعت سازگار باشد.

نقد: برخی معتقدند در معیار ارائه شده توسط آیت‌الله معرفت مشکلی وجود دارد که می‌بایست بررسی و حل شود؛ آن اینکه مقصود از روح شریعت چیست؟ چه راهی وجود دارد که این معیار از حالت ذوقی و

۱. همان، ص ۳۱۹.

۲. همان، ص ۳۲۰.

۳. همان، ص ۳۲۲.

۴. همان، صص ۲۲۴-۲۲۶.

شخصی خارج شود؟ بنابراین لازم است ملاک‌های جزئی‌تر و دقیق‌تری برای آن تعریف شود تا قابل ارزشیابی ملموس باشد.^۱

پاسخ: آمدن عباراتی هم‌چون «مع معطیات الکتاب والسنة»^۲، «بمواضع کتاب الله و سنة نبیه»^۳ و «ولم تکن منسجمة مع طبیعة تشریعات الدین کتابا و سنة» (همان) گویای این است که مقصود از عباراتی چون «مخالفت جوهری» و «منافات با روح اسلام» همان مخالفت با قرآن و روایات معصومان(ع) است و بازتاب این موضوع را در سراسر مصادیق بررسی شده توسط استاد می‌توان مشاهده نمود.^۴

ممکن است گفته شود برای ارزیابی احادیث نمی‌توان سنت را معیار قرار داده و روح قرآن را از آن استخراج نمود. این عمل، مصادره به مطلوب است. در جواب باید گفت: مراد از احادیثی که باید بر قرآن عرضه شوند، احادیثی هستند که ظنی‌الصدور بوده و احتمال جعل در آن‌ها وجود دارد. برای بررسی صدور این‌گونه روایات، از سنت قطعی کمک گرفته می‌شود. این سنت، قطعی بوده و هم‌چون قرآن، عقل، تاریخ قطعی، دلیل قطعی و سایر قطعیات می‌توانند معیاری برای ارزیابی موارد ظنی‌الصدور واقع شوند، بدون اینکه محذوری همچون مصادره به مطلوب پیش آید. به عبارت روشن‌تر، در احادیث عرضه، احادیث ظنی‌الصدور بر احادیث قطعی‌الصدور عرضه شده و با آن مقایسه می‌شوند و مصادره‌ای در کار نخواهد بود. بدین ترتیب آن روح قرآنی که از روایات و تبیین معصومان(ع) به دست می‌آید، بدون هرگونه مشکلی قابل اعتماد خواهد بود.

۵. حل مفاهیم معقد در دیدگاه آیت‌الله معرفت

برخی از اصطلاحات و مفاهیم در دیدگاه آیت‌الله معرفت نیاز به تبیین و مذاقه بیشتری است که به آن اشاره می‌شود:

۵/۱. روح شریعت

یکی از عباراتی که در کلام آیت‌الله معرفت نیازمند تبیین است، «مزاج شریعت اصیل» یا همان «روح شریعت» است که تا حدودی با نظریه مقاصد شریعت هم‌پوشانی دارد. مقاصد شریعت، معانی و اهدافی

۱. ر.ک: اعتبارسنجی روایات تفسیری با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله معرفت، صص ۱۸۳-۱۸۴.

۲. التفسیر الأثری الجامع، ج ۱، ص ۲۲۴.

۳. همان، ص ۲۲۵.

۴. ر.ک: همان، ج ۳، ص ۸۳ و ۲۳۸؛ ج ۴، ص ۱۳۵، ۳۲۳ و ۳۴۴؛ ج ۵، ص ۵۵۹.

هستند که شرع در تمامی یا بخش عمده‌ای از احکام مدنظر قرار داده است.^۱ با این حال، نمی‌توان به سادگی «روح شریعت» را معادل «مقاصد شریعت» تلقی نمود. روح شریعت، معانی فراتر از الفاظ شریعت (حتی بدون تصریح شارع) را در بر می‌گیرد؛ به‌ویژه زمانی که مصلحتی از طریق دلیل نقلی معتبر یا دلیل عقلی قطعی، به سطح یک مصلحت حتمی و الزامی ارتقا می‌یابد و در منظومه روح شریعت جای می‌گیرد. این در حالی است که مقاصد شریعت، به اموری نظیر اقتباس‌های ظنی، مصالح مرسله و استحسان توجه دارد.

برخلاف نظریه مقاصد شریعت، مفهوم روح شریعت به‌صورت یک نظریه مدون یا روش‌شناسی مشخص ارائه نشده است. با این حال، دامنه کاربرد آن فراتر از مقاصد شریعت است. به‌عنوان مثال، علاوه بر «امکان استنباط حکم از آن»، می‌توان در تحلیل موضوعات و حل نزاحمات نیز به آن استناد نمود؛ بنابراین، کاربرد روح شریعت در فرآیند استنباط وسیع‌تر می‌باشد؛ چراکه افزون بر شناسایی حکم، شامل زمینه‌های دیگری مانند شناخت موضوع نیز می‌شود. در مقابل، نظریه مقاصد شریعت، صرفاً در حوزه شناخت احکام کاربرد دارد.

شایان ذکر است که مفهوم روح شریعت، برخلاف مقاصد شریعت، به‌صورت یک نظریه مدون و سیستماتیک ارائه نشده است؛ بلکه عمدتاً در موارد خاص و به‌صورت پراکنده مطرح شده است.

۵/۲. روح قرآن

تعدادی از دانشمندان به‌خاطر اینکه با قبول کردن معیار موافقت با قرآن، خیل زیادی از روایات که نه موافق قرآن هستند و نه مخالف آن، از چرخه بهره‌وری خارج می‌شوند، معنای موافقت را تأویل کرده و تصریح کرده‌اند که مراد از موافقت با کتاب خدا، موافقت با روح حاکم بر آن است. بدین ترتیب، پیش از اینکه در مورد معیار بودن یا نبودن روح قرآن صحبت شود، لازم است روشن شود که مراد از روح قرآن چیست؟ و چگونه می‌شود روح قرآن را به‌دست آورد؟

در گذشته و حال برخی از دانشمندان فریقین و از جمله مفسران و فقیهان، مضمون و مفهوم روح قرآن را با عبارات مختلفی هم‌چون اهداف قرآن، اغراض قرآن، فضای عمومی قرآن، فضای جامع قرآن، فضای

۱. اصول الفقه اسلامی، ص ۱۰۱۷.

کلی قرآن، مقاصد قرآن، جان قرآن، مغز قرآن، حقیقت قرآن، دلالت روحی و عام قرآن، روح عمومی و کلی قرآن، فحوای قرآن و گاه با عنوان کلی قرآن و دلالت مجموعی و روحی قرآن و فحوای خطاب^۱ در کتب خود ذکر کرده‌اند؛ اما برخی از دانشمندان معاصر فریقین بر عبارت «روح قرآن» تأکید کرده‌اند.^۲

آیت‌الله معرفت، به صورت گسترده‌تر و با صراحت بیشتری به موضوع موافقت با «روح قرآن» در ارزیابی روایات تفسیری پرداخته^۳ و اعتبارسنجی محتوایی با میزان «روح قرآن» را بهترین روش برای پالایش دانسته است.

با وجود تعابیر گوناگون اندیشمندان، چنانچه از روح قرآن یک تعریف جامعی نداشته باشیم، نمی‌توانیم آن را به‌عنوان معیار معرفی کنیم؛ لذا لازم می‌آید که تعریفی از روح قرآن داشته باشیم. با توجه به دیدگاه‌های اندیشمندان فریقین، مفهوم «روح قرآن» به پیام‌های راهبردی و بنیادی قرآن در زمینه‌های عقاید، اخلاق و خطوط کلان فقه اشاره دارد. این پیام‌ها با اهداف وحی هم‌سو بوده و با دیگر معارف قطعی هماهنگ می‌باشند. «روح قرآن» به‌عنوان یک اصل کلیدی، نقش حجیت و مرجعیت در فهم و تفسیر آیات را ایفا می‌کند و از مهم‌ترین معیارها برای اعتبارسنجی روایات به‌شمار می‌رود. این رویکرد به پژوهشگران و مفسران کمک می‌کند تا روایات دینی را در چهارچوب اصول بنیادی و محتوای اساسی قرآن ارزیابی کرده و در نهایت به درک بهتری از معارف الهی دست یابند.

ب. بازشناسی و تحلیل کاربست عملی عرضه حدیث بر قرآن

به‌منظور روشمندسازی ملاک ارائه شده توسط آیت‌الله معرفت و فهم سیستماتیک این روش، باید به چند نکته و مقدمه توجه کنیم:

۱. قرآن مبنای تفکر اسلامی است و دیگر اندیشه‌های اسلامی هم باید به قرآن برگردند یا با آن هم‌خوان باشند. این نکته مسلم است؛ بنابراین، هر نوع موافقتی باید نسبتی با قرآن برقرار کند.

۱. اصول الفقه الإسلامی، ص ۱۰۱۷؛ تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۲۲۸؛ ج ۲، ص ۸۰ و ۳۵؛ الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱، صص ۳۱-۳۴ و ص ۸۹؛ تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، ج ۳، ص ۱۴۱؛ میزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۱۱۵؛ تسنیم، ج ۱، ص ۸۱.

۲. تعارض الأدلة الشرعية، صص ۳۳۳-۳۳۵؛ تاریخ قرآن، ۱۳۷۳، ص ۱۰؛ فی رحاب القرآن، ص ۱۴، الحدیث النبوی بین الروایة والدراية، ص ۶۱.

۳. التفسیر الأثری الجامع، ج ۱، ص ۲۳۴؛ التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، صص ۱۹۱-۱۹۶.

۲. سنت قطعی نیز مصدرِ دیگر تفکر اسلامی است. سنت با قرآن هماهنگ است و با آن موافقت دارد؛ بنابراین، سنت قطعی هم به یک معنا، ریشه در قرآن دارد و به آن برمی‌گردد.
۳. هر اعتقاد یا حکمی در اسلام، به کتاب و سنت قطعی برمی‌گردد.
۴. مجموعهٔ اعتقادات و باورهایی که از کتاب و سنت قطعی گرفته شده‌اند یا به آن‌ها برمی‌گردند، شبکه‌ای پیچیده را تشکیل می‌دهند. در این شبکه با سطوح مختلفی روبه‌رو می‌شویم؛ دسته‌ای که به طور مستقیم از کتاب و سنت گرفته شده‌اند، چهارچوب کلی و مرزهای آن را تشکیل می‌دهند و دسته‌ای دیگر که با آن‌ها هم‌خوان و سازگارند درون این شبکه قرار دارند.
- سخن فوق، نتیجه‌ای مهم را در بردارد. همهٔ باورها و احکام، درون این شبکه قرار دارند و همهٔ آن‌ها به طور مستقیم یا غیرمستقیم، با کتاب و سنت ارتباط دارند. موافقت روحی هم چیزی جز موافقت نصی نیست؛ ولی موافقت نصی را نباید صرف موافقت یک گزاره با یک آیه یا روایت قطعی در نظر گرفت؛ بنابراین، موافقت نصی بر دو قسم است: ۱- موافقت ذره‌ای؛ مراد موافقت مضمون یک گزاره با یک روایت قطعی است یا با یک آیه است. ۲- موافقت کل‌نگرانه؛ در این نوع موافقت، مضمون روایت یا گزاره موردنظر، درون شبکهٔ مذکور قرار می‌گیرد. روشن است که در این نوع موافقت، به فضای کلی کتاب و سنت توجه شده و تأثیر آن در مدلولات یکدیگر سنجیده می‌شود. توجه به فضای معنایی کتاب و سنت نیز در موافقت معنایی، به معنای وسیع کلمه می‌گنجد.
- این نکته، پاسخ به دیدگاه موافقت روحی را روشن می‌کند. موافقت روحی چیزی جدای از موافقت معنایی نیست. اگر خبری با کلیات تفکر اسلامی موافقت داشته باشد، این بدین معنا نیست که موافقت معنایی، با آیات یا روایات مسلم ندارد.
- موافقت روحی هم چیزی جز توجه به فضای کلی کتاب و سنت نیست. روح کلی اسلام یا اعتقادات مسلم اسلامی نیز از جنبهٔ صورت خارج نیستند:
۱. گاهی از آیات قرآن به دست می‌آیند و مدلول یک یا چند آیه هستند.
 ۲. گاهی از روایات مسلم به دست می‌آیند و مدلول یک یا چند روایت هستند.

۳. گاهی از توجه به معنای کلی کتاب یا روایات قطعی به دست می‌آیند.^۱

۱. مفاهیم مورد عرضه

مفاهیم قرآن به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌شوند^۲ و خود محکومات نیز به نص و ظاهر تقسیم می‌گردند.^۳ این تقسیم‌بندی بر اساس دلالت آیات است^۴ و نشان‌دهنده هم‌سطح نبودن آن دلالات است؛ زیرا ممکن است یک واژه یا عبارت تنها بر یک معنا دلالت کند و احتمال وجود معنای دیگری در آن وجود نداشته باشد. همچنین، ممکن است معنای مرجوحی داشته باشد یا چند معنا از آن قابل برداشت باشد که هیچ‌یک بر دیگری رجحان نداشته باشد. شکل نخست دلالت، نص، دومی، ظاهر و سومی مجمل نامیده می‌شود.^۵

در میان دانشمندان و مفسران، در مورد محتوایی که روایات باید بر آن عرضه شوند، اختلافاتی وجود دارد که به شرح زیر است:

الف - عرضه بر نص: برای پالایش روایات، ضروری است که دلالت قرآنی قطعی باشد و چنین دلالتی تنها از نص قرآن به دست می‌آید.^۶

ب - عرضه بر مضمون: در این رویکرد، دو مضمون روایی و قرآنی، باید بر یکدیگر منطبق باشند که می‌تواند شامل تطبیق یک روایت با یک آیه، چند روایت با یک آیه یا یک روایت با چند آیه باشد.^۷

ج - عرضه مجموعی: در این رویکرد مفاد روایت با دلالت مجموعی و نظام‌مند آیات^۸ و آموزه‌های قرآنی که جنبه عام، کلی و اصولی دارند، تطبیق می‌شود.^۹ بر اساس این دیدگاه، ملاک ارزیابی، علاوه بر متن آیه، شامل راهبردهای قرآن نیز می‌شود. به علاوه، مطابق آیات و روایات، فهم و تفسیر درست از قرآن

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: موافقت معنایی (موافقت گشتاری، موافقت تعبیری، موافقت فرانقشی)، سراسر اثر.

۲. آل‌عمران: ۷.

۳. مباحثی از اصول فقه، ج ۲، ص ۸۵.

۴. ارشاد العقول إلى مباحث الأصول، ج ۲، ص ۷۳۲.

۵. مفاتیح الأصول، ص ۶.

۶. عرضه حدیث بر قرآن، ص ۱۷۸.

۷. مدلول و گستره قرآن در عرض حدیث بر قرآن، ص ۵۱.

۸. عرضه حدیث بر قرآن، ص ۱۸۵.

۹. مدلول و گستره قرآن در عرض حدیث بر قرآن، ص ۶۰.

وابسته به مجموع‌نگری به آیات بوده و این نکته دلیلی دیگر بر معیار بودن «روح قرآن» است. این تقسیم‌بندی و رویکردهای مختلف، اهمیت تطابق روایات با مفاهیم قرآنی را به روشنی نشان می‌دهد و تأکید بر دقت و انطباق متقابل، میان این دو منبع الهی دارد.

در مورد نظر آیت‌الله معرفت و دیدگاه او در خصوص پالایش روایات، باید گفت که ایشان روایات را تحت تأثیر هر سه مؤلفه معرفی شده، یعنی نص، مضمون و مجموعی، مورد ارزیابی قرار داده‌اند. در بخش‌های بعدی، شاهدی از هر یک از این نوع عرضه‌ها در تفسیر اثری جامع آیت‌الله معرفت ارائه خواهد شد. این امر نشان‌دهنده جامعیت و تنوع روش ایشان در تحلیل و پالایش روایات است و بر اهمیت توجه به جنبه‌های مختلف مفهومی در تصفیه و اعتبارسنجی متون دینی دلالت دارد.

۲. عملکرد آیت‌الله معرفت در بهره‌گیری از معیار عرضه بر قرآن

آیت‌الله معرفت در بهره‌مندی از معیار عرضه بر قرآن، از تعبیر مختلفی استفاده کردند که به آنها اشاره می‌شود:

۲/۱. عرضه بر نص

ذیل آیه ۱۰۲ سوره بقره، روایات مربوط به شکست فرشتگانی به نام‌های هاروت و ماروت در مبارزه با نفس نقل شده است.^۱ این روایات به توصیف وقایعی می‌پردازند که نشان‌دهنده چالش‌های اخلاقی و معنوی فرشتگان در برابر وسوسه‌های نفس است. علاوه بر این، در ذیل آیات ۵۶ تا ۶۷ سوره مریم «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا * وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا»، روایاتی آمده که حاکی از خشم خداوند بر یکی از فرشتگان و مجازات اوست.^۲

بخش قابل توجهی از این روایات از طریق عبدالله بن عمر از کعب الأحبار نقل شده است. خلاصه این روایات به شرح ذیل است: در دوره‌ای، نافرمانی از دستورات شریعت و کفر به خداوند در میان مردم رواج یافت. فرشتگان به خداوند عرضه داشتند: «پروردگارا، جهانیان را آفریدی تا تو را اطاعت کنند، اما اکنون به نافرمانی، کفر و انواع گناهان کبیره روی آورده‌اند.» خداوند به فرشتگان فرمود: «اگر شما نیز به جای آنان

۱. عیون أخبار الرضا (ع)، ج ۱، ص ۵۵۲.

۲. اعلام قرآن، ص ۶۵۴.

بودید، چنین می‌کردید.» فرشتگان پاسخ دادند: «هرگز.» خداوند فرمود: «دو تن از برترین‌های خود را انتخاب کنید تا آنان را مورد آزمایش قرار دهم.» آنان هاروت و ماروت را برگزیدند. خداوند آن دو را به زمین فرستاد و شهوت را در وجود آنان قرار داد و از آنان خواست که تنها خداوند را پرستش کنند، شریکی برای او قائل نشوند و از گناهان اجتناب ورزند. در این هنگام، زنی زیبا با آنان مواجه شد و آنان را فریفت، به گونه‌ای که از او تمنای هم‌بستری نمودند. زن درخواست آنان را مشروط به پذیرش آیین او و پرستش بت نمود. آنان در ابتدا نپذیرفتند، اما پس از مدتی، مجدداً درخواست خود را مطرح کردند. زن، آنان را بین سه گزینه مخیر ساخت: سجده بر بت، قتل نفس و شرب خمر. آنان گزینه سوم را انتخاب نمودند. پس از مستی، با زن هم‌بستر شدند و سپس از ترس رسوایی، فردی بی‌گناه را به قتل رساندند. پس از هوشیاری، به گناه عظیم خود پی بردند و قصد صعود به آسمان نمودند اما موفق نشدند. فرشتگان با مشاهده وضعیت موجود، به خطای خود پی بردند و درک کردند که افرادی که از فیض حضور الهی دور هستند، معذور می‌باشند. بر این اساس، آنها برای اهل زمین طلب آمرزش نمودند. خداوند آن دو فرشته را بین عذاب دنیوی و عقاب اخروی مخیر ساخت. آنان عذاب زودگذر دنیوی را برگزیدند. در نتیجه، آن دو فرشته به چاهی در بابل آویخته شدند. در برخی از روایات، آمده است که این دو فرشته، رمز صعود به آسمان را به یک زن آموختند. این زن موفق شد به آسمان صعود کند و خداوند او را مسخ نمود و به صورت ستاره زهره درآورد.^۱

آیت‌الله معرفت در نقد روایات مربوط به هاروت و ماروت و سایر داستان‌ها می‌فرماید که این مطالب با صریح قرآن ناسازگار است. بر اساس نص قرآن، فرشتگان هرگز دچار گناه و آلودگی نمی‌شوند. در این خصوص، در آیه ۲۶ و ۲۷ سوره انبیاء آمده است: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَ اللَّهِ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِمْ يَعْمَلُونَ».^۲

این آیات، نشان‌دهنده این است که فرشتگان بندگان شایسته خداوند هستند و هرگز در سخن بر او پیشی نمی‌گیرند و همواره به فرمان او عمل می‌کنند. علاوه بر این، در آیه دیگری از سوره تحریم آمده است: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ»^۳؛ این آیه به صراحت تأکید می‌کند که فرشتگان هیچ‌گاه فرمان خدا را مخالفت نمی‌کنند و آنچه را که به آن‌ها امر شده است، به طور کامل اجرا می‌نمایند.

۱. جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، صص ۳۶۳-۳۶۷؛ الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۱، صص ۹۷-۱۰۳.

۲. انبیاء: ۲۶-۲۷.

۳. تحریم: ۶.

آیت‌الله معرفت در ادامه در مورد قصه هاروت و ماروت بیان می‌کنند که پیروی از افسانه‌ها و داستان‌های بی‌اساس درباره قصه هاروت و ماروت، پسندیده نیست؛ زیرا هیچ یک از این روایات از اعتبار و صحت کافی برخوردار نیستند. به نظر ایشان، تمامی روایاتی که با آیات قرآن تناقض دارند، ساختگی هستند و به نوعی به اسرائیلیات نسبت داده می‌شوند که در واقع برگرفته از داستان‌های غیر معتبر و غیر موثق هستند.^۱

شایان ذکر است که علاوه بر موارد مطرح شده، عدم اعتبار روایان این داستان نیز دلیلی بر رد آن محسوب می‌شود. نخستین راوی، کعب الأحبار است که بر اساس مستندات موجود، این داستان را از کتب بنی اسرائیل و یهود نقل نموده است از نظر وثاقت، وی در نزد علمای شیعه، فردی موثق و قابل اعتماد تلقی نمی‌شود (صالح، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷).

عبدالله بن عمر یکی دیگر از روایان غیر موثق این روایت است که بر اساس فرمایشات امام امیرالمؤمنین (ع)، فردی متزلزل بوده و مورد تأیید آن حضرت قرار نگرفته است.^۲ شایان ذکر است که عبدالله بن عمر این داستان را از کعب الأحبار نقل کرده است، نه به طور مستقیم از پیامبر (ص)^۳؛ از این رو، اعتبار این روایت به شدت زیر سؤال می‌رود.^۴

علاوه بر این، دیگر روایان داستان نظیر محمد بن قیس و موسی بن جبیر نیز از دیدگاه علمای رجال به عنوان افرادی ضعیف معرفی شده‌اند.^۵ این عوامل به طور جمعی نمایانگر ضعف سند و عدم اعتبار روایت مذکور هستند و دلایل قاطعی برای رد آن فراهم می‌آورند.

۱. رک: التفسیر الأثری الجامع، ج ۳، صص ۴۶۵-۴۶۶.

۲. رک: شرح نهج البلاغه (ابن ابی‌الحدید)، ج ۱۹، ص ۱۴۷؛ ج ۴، صص ۱۰-۱۱؛ قاموس الرجال، ج ۶، صص ۵۳۹-۵۴۰؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۴۲۸؛ ج ۱، ص ۲۲۷.

۳. تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۱۷۴.

۴. قاموس الرجال، ج ۶، ص ۵۴۱.

۵. تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۱۷۴.

از دیدگاه علمای فریقین، شیخ طوسی خاطر نشان می‌کند که پذیرش این روایات با اعتقاد به عصمت فرشتگان در تعارض است؛^۱ اگرچه شیخ طوسی به صراحت به دفاع از عصمت فرشتگان نپرداخته، اما موضع ایشان در این خصوص آشکار است.

علامه طباطبایی، مغایرت با عصمت فرشتگان را مهم‌ترین ایراد وارد بر روایات هاروت و ماروت تلقی می‌نماید و معتقد است که این داستانی خرافی است که به فرشتگان مکرمی نسبت داده می‌شود که قرآن بر پاکی و طهارت وجود آن‌ها از شرک و معصیت تأکید کرده است.^۲

قاضی عیاض،^۳ صالحی شامی،^۴ گردآورندگان تفسیر نمونه،^۵ رازی،^۶ أبوالسعود^۷ و علامه حلی نیز از جمله اندیشورانی هستند که روایات هاروت و ماروت را به دلیل مغایرت با عصمت فرشتگان مردود اعلام نموده‌اند.

پس از استناد به دلایل قرآنی دال بر عصمت فرشتگان، نظیر آیه «لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ»^۸ وی بر دلالت واضح این آیه بر مبرا بودن فرشتگان از هرگونه معصیت تأکید می‌کند. به همین دلیل، حدیث هاروت و ماروت را به عنوان نمونه‌ای از نقض این اصل معرفی کرده و آن را مردود می‌داند.^۹ علاوه بر این، تفتازانی نیز پس از تقویت دیدگاه عصمت فرشتگان، نسبت دادن گناه و مسخ شدن به آنان را به عنوان عقایدی از یهود تلقی کرده است.^{۱۰}

با این حال، برخی از علما، نظیر صاحب جواهر، این روایات را مغایر با عصمت فرشتگان نمی‌دانند. ایشان معتقدند که با تبدیل شدن فرشتگان به انسان، تغییری ماهوی در آنان ایجاد شده و دیگر فرشته

۱. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۶۷.

۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۳۹.

۳. الشفا بتعریف حقوق المصطفی، ج ۲، ص ۱۷۴.

۴. سبل الهدی والرشاد فی سیرة خیر العباد، ج ۱۱، ص ۴۹۳.

۵. الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۱، ص ۳۱۷-۳۱۸.

۶. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۱۹-۲۲۰.

۷. ارشاد العقل السلیم إلی مزایا القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۳۸.

۸. انبیاء: ۲۷.

۹. کتاب الالفین، صص ۳۳۸-۳۳۹.

۱۰. شرح المقاصد، ج ۲، صص ۱۹۸-۲۰۰.

محسوب نمی‌شوند تا گناه آنان با عصمت فرشتگان در تعارض باشد.^۱ برخی دیگر نیز هاروت و ماروت را به‌عنوان دو استثنا از قاعده عصمت فرشتگان در نظر می‌گیرند.^۲

۲/۲. عرضه مضمون محور

درباره آغاز پیدایش نسل بشر، روایاتی ذکر شده است که با هم اختلاف دارند:

«فقد روی أن احد بنی آدم تزوج بحوراء نزلت من السماء فولدت له أربع بنین و تزوج ابنه الآخر من بنات الجن فولدت له أربع بنات، فتزوج بنو ذاک من بنات هذا. فما كان من جمال فمن قبل حوراء و ما كان قبح و سوء خلق فمن الجن والروایات بهذا المعنی کثیرة؛

«چنین نقل شده است که یکی از فرزندان آدم (ع) با حوری‌ای که از آسمان فرود آمده بود، ازدواج کرد و از او چهار پسر برایش متولد شد؛ و پسر دیگرش با یکی از دختران جنیان ازدواج نمود و از او چهار دختر به دنیا آمد. سپس پسران آن (فرزند صاحب پسران) با دختران این (فرزند صاحب دختران) ازدواج کردند. پس هر چه زیبایی است، از جانب حوریان است و هر چه زشتی و بدخویی است، از جانب جنیان؛ و روایت‌هایی با همین مضمون فراوان نقل شده است».^۳

در این باره روایت دیگری در تعارض با روایت قبلی نیز از امام سجاده (ع) آمده است:

«فی الحدیث الإمام علی بن حسین السجاد (ع) مع قرشی یصف فیه تزوج کل من ابنی آدم بأخت الآخر من غیر بطنه. حتی إذا استوی النسل، جاء التحريم بالتزوج بالأخوات» (طبرسی، ۱۴۱۰، ج ۲، صص ۴۳-۴۴)؛ در حدیثی امام سجاده (ع) با یک فرد قریشی، ازدواج فرزندان حضرت آدم (ع) با خواهر یکدیگر از دو شکم را توصیف می‌کند که با گسترش نسل بشری، دستور تحریم ازدواج با خواهران آمد. امام (ع) در ادامه می‌فرماید: «حرمت ازدواج با خواهر یک امر تشریحی اعتباری است که در آن وقت حلال بوده و این امر ذاتی نیست که قابل تخصیص نباشد؛ هر چند در ابتدا به سود تکثیر و زیاده نسل باشد.» ایشان در ادامه، در جواب سؤال راوی که پرسید این که کار مجوسیان است، می‌فرماید: «ازدواج مجوسیان

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۲، ص ۸۷؛ بحار الأنوار، ج ۶۵، ص ۳۱۰.

۲. تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۱۴۲.

۳. تفسیر العیاشی، ج ۱، صص ۲۴۱-۲۴۲.

با خواهر خود با ازدواج فرزندان حضرت آدم(ع) فرق دارد، چون کار آنها بعد از تحریم خداوند بود و از نظر ما باطل است»^۱.

آیت الله معرفت در ادامه به کلام علامه طباطبایی اشاره می‌کنند. علامه طباطبایی در ادامه حدیث می‌فرماید: «مطلبی که در این حدیث آمده موافق با ظاهر قرآن کریم و هم موافق با اعتبار عقلی است؛ زیرا از ظاهر آیه استفاده می‌شود که نسل بشر به آدم و حوا منتهی می‌شود، بدون اینکه کسی غیر از آنها در این امر مشارکت داشته باشد. از آنجاکه خداوند متعال می‌فرماید: «وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً»^۲؛ «و از آن دو مردان و زنان بیشتری منتشر ساخت.» برای اینکه زن و مرد در آن زمان منحصر و محدود به آنها بود؛ یعنی غیر از آنها روی زمین کسی نبود. علامه در ادامه می‌گوید: «و هیچ ضرر و مشکلی ندارد؛ چون این حکم تشریحی طبق دستور و مصلحتی که خداوند در آن می‌بیند؛ صادر می‌شود؛ پس جایز است که یک روزی مباح باشد و روز دیگر حرام باشد. «وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ»^۳؛ آیت الله معرفت پس از نقل فرمایش علامه طباطبایی، تصریح می‌کنند: «بنگر که چگونه علامه طباطبایی یک روایت مرسل را بر سایر روایات ترجیح داده است. این ترجیح به این دلیل است که آن روایت مرسل با ظاهر قرآن و اعتبار عقلی سازگار است»^۴.

در پایان آیت الله معرفت درباره روایات دسته اول چنین می‌فرمایند: «این روایات علاوه بر مخالف بودن با ظاهر کتاب و عقل با علم نیز مخالف است؛ چگونه ممکن است مسئله تناسل و توالد از آمیزش دو جنس باشد؟ همه اینها مخالف صریح کتاب و تعالیم حکیمانه‌اش است و باید چنین اخبار، دور و به دیوار زده شوند»^۵.

۲/۳. عرضه مجموعی

باتوجه به ذکر روایات تحریف در منابع فریقین، یکی از دلایل آیت الله معرفت بر رد شبهه تحریف، اخبار عرض است. ایشان اخبار عرضه حدیث بر قرآن را از دو جهت منافی با روایات تحریف می‌داند:

۱. همان.

۲. نساء: ۱.

۳. رعد: ۴۱.

۴. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۵۷.

۵. التفسیر الأثری الجامع، ج ۱، ص ۲۳۶.

۶. همان، صص ۲۳۶-۲۳۷.

اول اینکه، معروض علیه به جهت اینکه مقیاس و فارق بین حق و باطل است، می‌بایست قطعی باشد و نباید شک و تردید در آن راه پیدا کند؛ بنابراین اگر روایات تحریف را بر قرآنی که در آن احتمال تحریف داده می‌شود، عرضه کنیم، در این صورت عرضه بر مقیاس مشکوک است و نتیجه آن دور باطل است و اگر بر آیاتی عرضه شود که در آن احتمال سقوط داده نشده است، با آن‌ها مخالف است. آنجایی که خداوند می‌فرماید: «... وَ إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»^۱ و این کتابی است قطعاً شکست‌ناپذیر که هیچ‌گونه باطلی، نه از پیش‌رو و نه از پشت‌سر، به سراغ آن نمی‌آید؛ چرا که از سوی خداوند حکیم و شایسته ستایش نازل شده است!

«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»؛^۲ «ما قرآن را نازل کردیم و ما به‌طور قطع نگهدار آنیم.»

و دوم اینکه، عرضه روایات تحریف می‌بایست بر همین مقدار موجود قرآن که نزد عموم مسلمانان، متواتر است، انجام شود. بنابراین روایات تحریف، اگر بر همین مقدار موجود عرضه شود، مخالف آن‌هاست؛ زیرا این روایات، سلامت همین مقدار موجود را نفی می‌کند و دلالت دارد بر اینکه این قرآن، همان قرآن نازل بر پیامبر اکرم (ص) نمی‌باشد و این مطلب، مخالف صریح آیات قرآن است.^۳

ایشان در ادامه، به اشکال مرحوم محدث نوری (م ۱۳۲۰ق) مبنی بر قلت این احادیث و اختصاص آن به زمان حیات پیامبر اکرم (ص) و عدم منافات این روایات با تحریف قرآن به‌خاطر وقوع تحریف پس از صدور اخبار عرض، چنین پاسخ می‌دهد که اولاً: اخبار عرض فقط از پیامبر اکرم (ص) صادر نشده است؛ بلکه روایات بسیاری با تعبیرهای مختلف از امامان معصوم (ع) نقل شده است. ثانیاً: صدور این اخبار، به‌خاطر نگرانی از رواج کذب و جعل در احادیث پس از آن حضرت بوده است تا در طول زمان، معیاری برای تشخیص روایات صحیح از سقیم باشد؛ بنابراین این معیار، معیاری موقت و مربوط به زمان حیات پیامبر اکرم (ص) نیست.^۴

نتیجه‌گیری

۱. فصلت: ۴۱-۴۲.

۲. حجر: ۹.

۳. صیانة القرآن من التحریف، صص ۵۰-۵۲.

۴. همان، ص ۵۲.

- از تمام آنچه در این مقاله بیان شد، می‌توان نتایج ذیل را به‌دست آورد:
۱. آیت‌الله معرفت در نقد احادیث، به‌ویژه روایات تفسیری، نقد محتوایی را در کنار توجه به سند راهگشا و نقد سندی را در مرتبه دوم می‌دانند. به‌نظر ایشان، بررسی صحت یا عدم صحت سند یک روایت، به‌طور ضروری، دلالتی بر صحت یا عدم صحت متن آن ندارد. به‌عبارت دیگر، ممکن است حدیثی با وجود داشتن سند صحیح، به‌دلیل تعارض با محکومات دین، از نظر محتوایی قابل اعتماد نباشد. برعکس، حدیثی که دارای سند ضعیف است، می‌تواند از جنبه محتوایی قابل اعتماد تلقی شود.
 ۲. در رویکرد آیت‌الله معرفت، ملاک «موافقت یا مخالفت حدیث با قرآن»، صرفاً به انطباق یا تعارض لفظی با آیات محدود نمی‌شود، بلکه معیار اصلی، سنجش سازگاری یا ناسازگاری جوهری و محتوایی روایت با مفاهیم یقینی قرآن کریم و روح کلی اسلام است. این نگاه، فهمی عمیق و فراتر از ظاهرگرایی از معیار عرضه حدیث بر قرآن ارائه می‌دهد. البته باید توجه داشت که همه باورها و احکام نیز در شبکه قرآن و سنت قرار دارند و موافقت روحی هم چیزی جز موافقت نصی نیست؛ ولی موافقت نصی را نباید صرف موافقت یک گزاره با یک آیه یا روایت قطعی در نظر گرفت.
 ۳. بر اساس دیدگاه آیت‌الله معرفت، عرضه حدیث بر قرآن دارای دو سطح متمایز اما مکمل است: سطح ذره‌نگرانه که ناظر به سنجش روایت با نصوص و مضامین قطعی قرآنی است و سطح کل‌نگرانه که به ارزیابی هماهنگی روایت با آموزه‌های کلی، مقاصد قرآن و روح حاکم بر مجموع آیات می‌پردازد. این دو سطح، چارچوبی جامع برای داوری احادیث فراهم می‌آورند.
 ۴. در این رویکرد، مفاهیم یقینی به‌دست‌آمده از قرآن، اعم از نصوص صریح، مضامین قطعی و آموزه‌های مستنبط از مجموع آیات، معیار نهایی در پذیرش یا رد روایات تفسیری به‌شمار می‌آیند؛ به‌گونه‌ای که روایت سازگار با این معیارها پذیرفته شده و روایت دارای تعارض بنیادین با آنها، فاقد اعتبار تلقی می‌شود.
 ۵. مفاهیمی که آیت‌الله معرفت روایات را برای پالایش، بر آنها عرضه کرده در سه گونه عرضه بر نص، عرضه بر مضمون و عرضه مجموعی قابل‌دسته‌بندی است و ایشان از تمام ظرفیت‌های دلالتی

برای تنقیح احادیث استفاده نموده و یک روش منحصر به فرد را برای جرح و تعدیل اخبار ارائه کرده‌اند.

۶. تحلیل مبانی و شیوه کاربست عملی آیت‌الله معرفت نشان می‌دهد که نظریه عرضه حدیث بر قرآن در اندیشه ایشان، از انسجام نظری برخوردار بوده و در عمل نیز به صورت روشمند در ارزیابی روایات تفسیری به کار گرفته شده است. این امر، پیوند روشن میان ساحت نظری و ساحت عملی این رویکرد را آشکار می‌سازد.

۷. برآیند این مؤلفه‌ها نشان می‌دهد که می‌توان رویکرد آیت‌الله معرفت در عرضه حدیث بر قرآن را به عنوان یک نظریه مستقل و منسجم با عنوان «نظریه موافقت کل نگر معطوف به مقاصد قرآن و روح کلی اسلام» صورت‌بندی و معرفی کرد؛ نظریه‌ای که ظرفیت ارائه الگویی پایدار و قابل دفاع در ارزیابی روایات تفسیری را داراست.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. الإحتجاج، طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب. مؤسسة الأعلمی، ۱۴۱۰.
۳. ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (تفسیر آبی السعود). ابوالسعود، محمد بن محمد. دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۴. ارشاد العقول إلى مباحث الأصول. سبحانی، جعفر. مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۴.
۵. اصول الفقه الإسلامی. زحیلی، وهبه. دارالفکر المعاصر، ۱۴۲۱.
۶. اعتبارسنجی روایات تفسیری از دیدگاه آیت‌الله معرفت با رویکرد ارزیابی روایات در «التفسیر الأثری الجامع». حکیم‌زاده، فاطمه و مجید معارف. فصلنامه کتاب و سنت، ۲(۲)، ۴۵-۷۰، ۱۳۹۷.
۷. اعتبارسنجی روایات تفسیری با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله معرفت. رضایی اصفهانی، محمدعلی. حدیث پژوهی، ۴(۸)، ۱۶۷-۱۸۶، ۱۳۹۱.
۸. اعلام قرآن. خزائلی، محمد. انتشارات کبیر، ۱۳۷۱.

۹. الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل. مکارم شیرازی، ناصر. مدرسة الإمام امیرالمؤمنین (ع)، بی تا.
۱۰. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع). مجلسی، محمدباقر. مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳.
۱۱. تاریخ قرآن. زنجانی، ابی عبدالله. منظمة الاعلام الاسلامیة، ۱۳۷۳.
۱۲. تبصرة المتعلمین فی أحكام الدین. علامه حلی، حسن بن مطهر. تحقیق: حسین اعلمی، انتشارات فقیه، ۱۳۶۸.
۱۳. التبیان فی تفسیر القرآن. شیخ طوسی، محمد بن حسن. جامعة مدرسین، ۱۴۱۳.
۱۴. تحلیل دیدگاهها و مبانی آیت الله معرفت در کاربرد، دامنه و اعتبارسنجی روایات تفسیری. اخوان صراف، زهرا. علوم حدیث، ۲۳ (۸۹)، ۱۰۲-۱۲۲، ۱۳۹۷.
۱۵. تسنیم. جوادی آملی، عبدالله. مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۱۶. تعارض الأدلة الشرعیة (تقرير ابحاث سيد محمد باقر صدر). هاشمی، سید محمود. دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۷۵.
۱۷. التفسیر الأثری الجامع. معرفت، محمدهادی. مؤسسة التمهید، ۱۳۸۷.
۱۸. تفسیر العیاشی. عیاشی، محمد بن سعود. مؤسسة الأعلمی، ۱۴۱۷.
۱۹. تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار). رشیدرضا، محمد. الهيئة المصریة العامة للکتاب، بی تا.
۲۰. تفسیر القرآن العظیم. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹.
۲۱. التفسیر والمفسرون. معرفت، محمدهادی. الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیة، ۱۳۸۶.
۲۲. التمهید فی علوم القرآن. معرفت، محمدهادی. مرکز مدیریة حوزه علمیه قم، ۱۳۶۷.
۲۳. تهذیب الأحکام. شیخ طوسی، محمد بن حسن. دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷.
۲۴. جامع البیان فی تفسیر القرآن. طبری، أبوجعفر محمد بن جریر. دارالمعرفة، ۱۴۱۵.
۲۵. جایگاه روایت در تفسیر قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت الله معرفت. ناصح، علی احمد. پیام جاویدان، ۳ (۶)، ۶۷-۸۶، ۱۳۹۰.
۲۶. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. نجفی، محمد بن حسن. دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۲۷. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. بحرانی، یوسف. مؤسسة النشر الإسلامی، بی تا.

۲۸. الحدیث النبوی بین الروایة والدراية. سبحانی، جعفر. مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۱۹.
۲۹. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان. دارالفکر، ۱۴۰۳.
۳۰. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. رازی، أبوالفتوح. بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.
۳۱. سبل الهدی والرشاد فی سیرة خیرالعباد. صالحی شامی، محمد بن یوسف. دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۴.
۳۲. شرح المقاصد. تفتازانی، مسعود بن عمر. شریف الرضی، ۱۳۷۱.
۳۳. شرح نهج البلاغه. ابن ابی الحدید، عبدالحمید. انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
۳۴. الشفا بتعریف حقوق المصطفی. قاضی عیاض، ابوالفضل. دارالفکر، ۱۴۰۹.
۳۵. صیانة القرآن من التحریف. معرفت، محمدهادی. دارالفکر، ۱۳۴۸.
۳۶. عرضه حدیث بر قرآن. احمدی نورآبادی، مهدی. سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، ۱۳۹۴.
۳۷. علوم حدیث و اصطلاحات آن. صالح، صبحی. ترجمه و تحقیق: دکتر عادل نادرعلی، انتشارات اسوه، ۱۳۸۳.
۳۸. عیون أخبار الرضا(ع). ابن بابویه، محمد بن علی. ترجمه و تصحیح حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری، نشر صدوق، ۱۳۷۲.
۳۹. فی رحاب القرآن. مدرسی، محمدتقی. محبان الحسین(ع)، ۱۴۲۸.
۴۰. قاموس الرجال. تستری، شیخ محمدتقی. مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۴.
۴۱. قواعد التحدیث. قاسمی، محمد جمال الدین. تحقیق: محمد بهجت البیطار، عیسی البابی الحلبی، بی تا.
۴۲. کاربست قاعده عرضه بر قرآن در اعتبارسنجی روایات. دلیر، محسن. دانشگاه قم، ۱۳۹۹.
۴۳. الکافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری. کلینی، محمد بن یعقوب. دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۳.

۴۴. کتاب الالفین. علامه حلی، حسن بن مطهر. مکتبة الالفین، ۱۴۰۵.
۴۵. مباحثی از اصول فقه. محقق داماد، مصطفی. مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۶۲.
۴۶. مبانی نقد متنی احادیث در تفسیر اثری جامع آیت الله معرفت. فرزندوحی، جمال؛ جمیل لطیفی و سید یوسف نجات‌نژاد. عیون، ۱(۱)، ۹۴-۱۱۲، ۱۳۹۳.
۴۷. مدلول و گستره قرآن در عرض حدیث بر قرآن. احمدی، مهدی. علوم حدیث، ۱۱(۳۹)، ۴۷-۶۵، ۱۳۸۵.
۴۸. معجم رجال الحدیث. خوئی، ابوالقاسم. مدینة العلم، بی‌تا.
۴۹. مفاتیح الأصول. مجاهد، محمد بن علی طباطبایی. بی‌نا، ۱۲۹۶.
۵۰. مفاتیح الغیب. فخررازی، محمد بن عمر. سید محمد رمضان، ۱۳۰۸.
۵۱. موافقت معنایی (موافقت گشتاری، موافقت تعبیری، موافقت فرانتشی). قائمی‌نیا، علیرضا. بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۰.
۵۲. المیزان فی تفسیر القرآن. طباطبایی، محمدحسین. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷.
۵۳. نقد اسرائیلیات از دیدگاه آیت الله معرفت، آموزه‌های قرآنی. ایروانی، جواد. ۷(۲۶)، ۲۰۷-۲۳۴، ۱۳۸۶.
۵۴. وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. حر عاملی، محمد بن الحسن. مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۱۴.

