

واکاوی احادیث موسوم به «ثوبی حجر» ذیل آیه ۶۹ سوره احزاب و رویکردهای حلی مفسران شیعه نسبت به آن

مریم ولایتی کبابیان^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۵

چکیده

روایات موسوم به ثوبی حجر در تفسیر آیه ۶۹ سوره احزاب، مکرر مورد توجه مفسران واقع شده است. با توجه به محتوای مغایر با عصمت، این گونه روایات، واکاوی رویکرد مفسران در مواجهه با آن‌ها از مسائل مهم تفسیری است که می‌تواند نوع نگاه مخاطب به داده‌های تفسیری مورد استناد مفسران را اصلاح کند. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد از میان سه رویکرد حلی مفسران. پذیرش، توقف و انکار. یک خط سیر منظم، مثلاً از پذیرش تا انکار و بالعکس، دیده نمی‌شود. رویکرد تفاسیر روایی متقدم و معاصربه روایات مذکور، عمدتاً رویکرد پذیرش بوده است؛ به استثنای نقل‌هایی که با استناد به آن‌ها سعی کرده‌اند عتین بودن موسی عَلَيْهِ السَّلَام را انکار کنند. رویکرد پذیرش، بعضاً در میان مفسران ادبی. لغوی و همچنین کلامی. اجتهادی نیز دیده می‌شود، هرچند رویکرد عمده مفسران کلامی. اجتهادی، انکار است و سعی دارند با دلایل عقلی، روایات مذکور را رد کنند. رویکرد توقف را بیشتر در تفاسیر ادبی. کلامی، عرفانی و بعضاً اجتماعی شاهدیم. بنابراین، نوع مواجهه مفسران با روایات مذکور به هیچ عنوان یک دست نیست و شاید بتوان ادعا کرد بیشتر مفسران، این قبیل روایات را تلقی به قبول نکرده و شایسته تفسیر آیه ندانسته‌اند. چگونگی راه‌یابی این روایات به نخستین منبع گزارشگر، یعنی تفسیر القمی نیز حائز اهمیت است. متأخران از قمی تنها به گزارش وی استناد کرده‌اند. این احتمال وجود دارد که روایت، با سندی صحیح به کتاب افزوده شده باشد. این احتمال قوی، ریشه در عدم انتساب قطعی همه روایات به مؤلف دارد.

۱. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث (velayati.m@qhu.ac.i).

کلیدواژه‌ها: تفسیر روایی یا مآثور، احزاب ۶۹، روایت ثوبی حجر، نضر بن سُوید، تفسیر القمی، رویکرد حلی مفسران.

۱. طرح مسأله

بهره‌مندی از احادیث برای فهم بهتر آیات قرآن کریم، همواره یکی از شیوه‌های تفسیری قلمداد شده است. در خصوص جایگاه حدیث در تفسیر، نظرات متعددی ارائه شده است. یکی از معضلات این شیوه تفسیری، که تفسیر آثری، مآثور یا روایی نیز نامیده می‌شود، حجیت و اعتبار روایاتی است که به آن‌ها استناد یا ارجاع داده می‌شود.

با توجه به این که همه روایات، به استثنای احادیث متواتر، آحاد به شمار می‌آیند و نیازمند اعتبارسنجی هستند، کاربست آن‌ها به منظور فهم بهتر آیات، حساسیت و دقت نظر ویژه‌ای از سوی مفسر می‌طلبد. در پاره‌ای از موارد به نظر می‌رسد این دقت نظر وجود نداشته و مفسر، ذیل آیه، به ذکر روایاتی پرداخته که در دلالت آن‌ها شبهه وجود دارد. از این رو، لازم است رویکرد مفسر نسبت به آن‌ها مورد کاوش بیشتر قرار بگیرد و بررسی شود که:

۱. آیا مفسران را نقل کرده تارد کند؟

۲. یا آن را نقل کرده تا نقدی بر آن وارد سازد؟

۳. یا آن را نقل کرده و آن را پذیرفته است؟

اگر بخواهیم تفصیل این تقسیم‌بندی را بیان کنیم، به شکل زیر خواهد بود:



یکی از نمونه‌های تفسیری - حدیثی موجود در منابع اسلامی روایات موسوم به «ثوبی حجر»، ذیل آیه ۶۹ سوره احزاب است که به عنوان تفسیرگرآیه توسط بسیاری از مفسران مورد اشاره قرار گرفته است. متن آیه از این قرار است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، مانند کسانی نباشید که موسی را [با اتهام خود] آزار دادند، و خدا او را از آنچه گفتند مبرا ساخت و نزد خدا آبرومند بود.

مفسران شیعه در تفسیر عبارت «مما قالوا»، با اشاره به روایات مختلف، مصادیقی را برای سخنان آزاردهنده بنی اسرائیل برشمرده‌اند که از چهار وجه خارج نیست: اول: تهمت قتل هارون توسط موسی، دوم: انتساب مسائل غیراخلاقی به موسی توسط قارون، سوم: انتساب مشکل جسمی به حضرت موسی عليه السلام، چهارم: تهمت سحر و جادو.^۱ از میان وجوه یادشده در تفاسیر شیعی، بیشترین اشاره متعلق به وجه سوم است. مفسران شیعه با اشاره به روایات موسوم به (ثوبی حجر)، سعی کرده‌اند نشان دهند آن چیزی که موسی را آزرده می‌ساخت، سخن گفتن بنی اسرائیل درباره نقص جسمانی ایشان بوده است.

محتوای این روایات به گونه‌ای است که با عقل و عصمت انبیا ناسازگار است و ظاهراً قابل پذیرش نیست؛ اما این پرسش که چرا و به چه دلیل توسط مفسران مورد اشاره واقع شده و رویکرد ایشان در مواجهه با آن‌ها چگونه بوده، مسأله‌ای است که تا کنون مورد پژوهش واقع نشده و نوشتار حاضر می‌کوشد تبیین درستی از آن ارائه دهد و برای پاسخ به این پرسش اصلی، به این سؤالات پاسخ دهد:

۱. سیرتاریخی رویکرد مفسران شیعه به این روایت چگونه است؟
۲. در میان تفاسیر شیعی، نخستین تفسیری که به مضمون روایت اشاره کرده کدامست و در ادامه، استناد به کدام نسخه روایت بیشتر دیده می‌شود، به بیان دیگر استناد به روایت، در دوره‌های مختلف چه افت و خیزهایی داشته‌است؟
۳. اصل و منشأ روایت چیست؛ آیا روایت مذکور منشأ شیعی دارد یا خاستگاه آن سنی است و در شمار روایات منتقله است؟ در صورت منتقله بودن چگونه به تفاسیر شیعه راه

۱. جناب آقای حیدر عبوضی در مقاله خود با عنوان «تفسیر بینامتنی از آیه ۶۹ سوره احزاب بر اساس ترجمه‌های آلمانی و عبری قرآن کریم»، به تبیین چهار وجه مذکور نزد مفسران اسلامی پرداخته و نشان داده که بر اساس روابط بینامتنی قرآن و متون مقدس یهودی، تفسیر آیه بر مبنای هیچ یک از وجوه یادشده صحیح نیست، بلکه آزار و اذیت مطرح شده در آیه ناظر به نوع ازدواج سنت شکنانه پیامبر صلی الله علیه و آله بوده که مشابهت‌های زیادی با ازدواج حضرت موسی عليه السلام داشته است. بنابراین، عبارت «مما قالوا» ناظر به همین نکته است.

پیدا کرده و اگر منتقله نیست، نسبت آن با نخستین منبعی که روایت مذکور را گزارش کرده چگونه است؟

۲. نقل‌های مختلف روایات «ثوبی حجر»

مضمون حدیث «ثوبی حجر» در تفاسیر شیعه به چند گونه نقل شده که هر یک با دیگری اندکی اختلاف دارد. در این بخش نسخه‌های مختلف روایت را به تفکیک مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱-۲. گونه نخست (روایت الف)^۱

برخی احادیث موسوم به ثوبی حجر، به نقل از ابوهریره از پیامبر ﷺ است. متن این روایات به شرح زیر است:

إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَغْتَسِلُونَ عَرَاةً يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى سَوْأَةِ بَعْضٍ، وَكَانَ مُوسَى يَغْتَسِلُ وَحْدَهُ، فَقَالُوا: وَاللَّهِ مَا يَمْنَعُ مُوسَى أَنْ يَغْتَسِلَ مَعَنَا إِلَّا أَنَّهُ آدِرًا! قَالَ: فَذَهَبَ مَرَّةً يَغْتَسِلُ فَوَضَعَ مُوسَى ثُوبَهُ عَلَى حَجَرٍ فَفَرَّ الْحَجَرُ بِثُوبِهِ، قَالَ: فَجَمَعَ مُوسَى فِي أَثَرِهِ يَقُولُ: ثُوبِي حَجْرٌ، ثُوبِي حَجْرٌ، حَتَّى نَظَرَ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِلَى سَوْأَةِ مُوسَى. فَقَالُوا: وَاللَّهِ مَا بِمُوسَى مِنْ بَأْسٍ. قَالَ: فَقَامَ الْحَجَرُ بَعْدَ مَا نَظَرَ إِلَيْهِ، وَأَخَذَ ثُوبَهُ فَطَفِقَ بِالْحَجَرِ ضَرْبًا. فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: وَاللَّهِ إِنَّ بِالْحَجَرِ نَدْبًا سِتَّةَ أَوْ سَبْعَةَ أَثَرٍ ضَرْبِ مُوسَى وَالنَّدْبُ: أَثَرُ الْجَرْحِ.

این روایت، تنها در صحیح البخاری آمده و به نظر می‌رسد عبارت پایانی حدیث، شرح و توضیح خود بخاری است.^۲

۲-۲. گونه دوم (روایت ب)

نسخه دیگر از روایات موسوم به ثوبی حجر، منسوب به ابوهریره است و در اصطلاح حدیث، از آن جا که به صحابی ختم می‌شود، موقوف به شمار می‌آید. متن این روایات به شرح زیر است:

أَنَّ مُوسَى ﷺ كَانَ حَيًّا سَتِيرًا يَغْتَسِلُ وَحْدَهُ، فَقَالُوا: مَا يَسْتَرُ مِنَّا إِلَّا لَعِيبٌ بِجِلْدِهِ أَمَا بَرِصٌ

۱. هرگونه را با یک حرف الفبا نشان می‌دهیم تا در نگارش متن از تطویل جلوگیری شود و برای مخاطب نیز، شناسایی روایت تسهیل گردد. از این جا به بعد در سرتاسر متن، برای آن‌که نشان دهیم مفسر از کدام نسخه روایت استفاده کرده، آن را با حروف الف، ب، ج، د و ه نشان خواهیم داد.
۲. صحیح البخاری، ج ۱، ص ۶۴، ح ۲۷۸.

و اما ادره فذهب مرة یغتسل فوضع ثوبه علی حجر، فمر الحجر بثوبه فطلبه موسی فرأه بنو إسرائيل عرباناً كأحسن الرجال خلقاً فبرأه الله ممّا قالوا، رواه أبو هريرة مرفوعاً.

منبع این روایت، نور الثقلین حویزی است.^۱

۳-۲. گونه سوم (روایت ج)

دسته دیگر از روایات موسوم به ثوبی حجر، منسوب به امام صادق علیه السلام است. متن روایت عبارت است از:

إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانُوا يَقُولُونَ: لَيْسَ لِمُوسَى مَا لِلرِّجَالِ، وَكَانَ مُوسَى إِذَا أَرَادَ الْإِغْتِسَالَ ذَهَبَ إِلَى مَوْضِعٍ لَا يَرَاهُ فِيهِ أَحَدٌ، فَكَانَ يَوْمًا يَغْتَسِلُ عَلَى شَطِّ نَهْرٍ وَقَدْ وَضَعَ ثِيَابَهُ عَلَى صَخْرَةٍ، فَأَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الصَّخْرَةَ فَتَبَاعَدَتْ عَنْهُ حَتَّى نَظَرَ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِلَيْهِ، فَعَلِمُوا أَنَّ لَيْسَ كَمَا قَالُوا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى الْآيَةَ.

۴-۲. گونه چهارم (روایت د)

نقل دیگری نیز در امالی شیخ صدوق از امام صادق علیه السلام وجود دارد که نشان می دهد بنو اسرائیل موسی علیه السلام را به عتین^۲ بودن متهم کرده و ایشان را با این نسبت ناروا آزار می دادند. متن روایت از این قرار است:

فِي أَمَالِي الصَّدُوقِ عليه السلام بِإِسْنَادِهِ إِلَى الصَّادِقِ عليه السلام حَدِيثٌ طَوِيلٌ يَقُولُ فِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِعَلْقَمَةَ: يَا عَلْقَمَةَ إِنَّ رِضَا النَّاسِ لَا يَمْلِكُكَ، وَالْأَسْتِنْتَهُمْ لَا تُضْبِطُ، أَلَمْ يَنْسُبُوا مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى أَنَّهُ عَتِينٌ وَآذَوْهُ حَتَّى بَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا.

این روایت نیز در امالی شیخ صدوق و نورالثقلین حویزی آمده است.^۳

۵-۲. گونه پنجم (روایت ه)

نقل دیگر، منسوب به سعید بن جبیر، در توصیف سنگ یادشده است و بیشتر بر مشکل ادره (نَفَخُ در خُصِيَّتَيْنِ) تأکید دارد؛ بیماری ای که به ورم و بزرگی بیضه ها اطلاق می شود. در این روایت، سنگ یادشده در نهایت به گونه ای معجزه آسا برای موسی کارساز شد؛ به طوری که موسی، هرگاه درخواست آب می کرد، با عصا بر آن سنگ می زد و آب از آن جاری

۱. تفسیر نور الثقلین، ج ۴، ص ۳۰۹.

۲. عتین به معنای مردی است که توانایی جماع ندارد (معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۲۱).

۳. تفسیر نور الثقلین، ج ۴، ص ۳۰۹.

می شد. متن این روایت به شرح زیر است:

وقال سعيد بن جبیر: هو الحجر الذي وضع موسى ثوبه عليه ليغتسل حين رموه بالأدرة ففر الحجر بثوبه و مرّ به على ملا من بنى اسرائيل حتى ظهر آتاه ليس بأدر، فلما وقف الحجر أتاه جبرئيل فقال لموسى: إن الله يقول: ارفع هذا الحجر، فإن فيه قدرة فلي فيه قدرة ولك فيه معجزة، وقد ذكره الله تعالى في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهاً﴾. فحمله موسى و وضعه في مخلاته، فكان إذا احتاج إلى الماء ضربه بالعصا؛

و سعيد بن جبیر گفت: آن سنگی است که موسی لباس خود را بر آن گذاشت تا غسل کند، آنگاه که بنی اسرائیل او را به بیماری «أذره» (ورم بیضه) متهم کردند. سنگ با لباس موسی گریخت و از برابر جماعتی از بنی اسرائیل گذشت تا اینکه بر همه روشن شد که موسی چنین بیماری ای ندارد. چون سنگ ایستاد، جبرئیل نزد موسی آمد و گفت: همانا خداوند می فرماید: این سنگ را بردار، چرا که در آن قدرتی نهفته است. این سنگ برای من (خدا) نشانه ای از قدرت، و برای تو (موسی) معجزه ای است. و خداوند در قرآن آن را یاد کرده است، آنجا که می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهاً﴾. پس موسی آن سنگ را برداشت و در خورجین خود نهاد. هرگاه به آب نیاز پیدا می کرد، با عصای خود به آن سنگ می زد و آب از آن جاری می شد

چنان که ملاحظه می شود، در هر پنج نسخه، عباراتی وجود دارد که دلالت بر ضعف روایت دارند و در مجموع، روایت فاقد ملاک های قوّت و اعتبار حدیثی است. یکی از نویسندگان معاصر در نقد این روایت چنین می نویسد:

در توجیه این روایت که با شأن و مقام معصوم ناسازگار است، برخی بر آن شده اند که آن را بوجه معجزه حمل کنند؛ در حالی که معجزه، در مقام تحدی و به منظور اثبات صدق دعوی نبوت، آن هم در پاسخ به درخواست مردم، از جانب پیامبر الهی اظهار می شود. در این ماجرا نه تنها هیچ گونه درخواست معجزه ای از سوی مردم صورت نگرفته، بلکه حتی از موسی نخواسته اند که عورت خود را آشکار کند یا برای رفع تهمت، نشانه ای از سلامت خویش ارائه دهد. از این رو، نسبت دادن این رفتار به عنوان معجزه، نه با شرایط تحقق معجزه سازگار است و نه با جایگاه عصمت و

حیاء انبیاء هم خوانی دارد.^۱

با توجه به پرسش‌های اصلی پژوهش - که در بخش طرح مسأله به آن اشاره شد - مقاله در سه بخش کلی با عنوان «رویکردهای حلی مفسران شیعه به روایات ثوبی حجر»، «منبع‌شناسی روایات ثوبی حجر» و «تحلیل چگونگی راهیابی حدیث ثوبی حجر به تفاسیر شیعه» سامان داده شده است.

۳. رویکردهای حلی مفسران شیعه به روایات ثوبی حجر

در میان تفاسیر شیعی، استناد به روایت ج، برای نخستین بار در تفسیر القمی^۲ مشاهده می‌شود که تفسیری روایی و متعلق به قرن چهارم هجری است. وی جزاین احتمال، وجهی دیگری را ذکر نکرده و به نظر می‌رسد آن را پذیرفته است. در سده پنجم هجری، شریف رضی (م ۴۰۶ق) در حقائق التأویل، که تفسیری ادبی - کلامی به شمار می‌آید، تنها به این نکته اشاره کرده که آزار بنی اسرائیل از جنس کلام بوده و نه فعل و به هیچ یک از نقل‌های حدیث مورد نظر اشاره ندارد.^۳

علم الهدی (م ۴۳۶ق) در تفسیر نفائس التأویل - که تفسیری کلامی با محوریت طرح شبهات قرآنی است - مضمون روایت را به زبان خود، در قالب یک شبهه، گزارش کرده و آن را رد نموده است.^۴

شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) در تفسیر التبیان - که در شمار تفاسیر اجتهادی - کلامی قرار دارد - ابتدا با تعبیر «قیل» (که مُشعر به ضعف است)، فضای نزول آیه را مربوط به ازدواج پیامبر با صفیه بنت حنی و عیب دانستن این عمل توسط منافقان می‌داند. سپس، به وجه قتل هارون توسط موسی اشاره می‌کند و بعد، بخش‌هایی از روایت ثوبی حجر را به عنوان

۱. مشهورات بی اعتبار در تاریخ و حدیث، ص ۱۰۹.

۲. قَالَ وَ حَدَّثَنِي أَبِي، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْبٍ، عَنِ صَفْوَانَ، عَنِ أَبِي بَصِيرٍ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانُوا يَقُولُونَ لَيْسَ لِمُوسَى: مَا لِلرِّجَالِ؟ وَ كَانَ مُوسَى إِذَا أَرَادَ الْإِغْتِسَالَ يَذْهَبُ إِلَى مَوْضِعٍ لَا يَرَاهُ فِيهِ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ، وَ كَانَ يَوْمًا يَغْتَسِلُ عَلَى سَنَاطِ نَهْرٍ، وَ قَدْ وَضَعَ ثِيَابَهُ عَلَى صَخْرَةٍ فَأَمَرَ اللَّهُ الصَّخْرَةَ فَتَبَاعَدَتْ عَنْهُ حَتَّى نَظَرَ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِلَيْهِ، فَعَلِمُوا أَنَّهُ لَيْسَ كَمَا قَالُوا فَأَنْزَلَ اللَّهُ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا»... إلخ (تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۹۷).

۳. حقائق التأویل، ج ۵، ص ۲۲۶.

۴. ما روی فی هذا المعنى ليس بصحيح وليس يجوز أن يفعل الله تعالى بنبيه عليه السلام ما ذكره من هتك العورة لبيته من عاهة أخرى؛ فإنه تعالى قادر على أن ينزله مما قد فوه به على وجه لا يلحقه معه فضيحة أخرى، وليس يرمى بذلك أنبياء الله تعالى من يعرف أقداره (نفائس التأویل، ج ۳، ص ۲۳۳).

احتمال دیگر، با همان تعبیر «قیل»، ذکر می نماید و به نقل از عده ای،^۱ پذیرش محتوای آن را نفی می کند. اما خود درباره آن نظری نمی دهد. لذا به نظر می رسد رویکرد ایشان نیز نسبت به روایت، رویکرد انکاری است

در سده ششم هجری، طبرسی (م ۵۴۸ق) در تفسیر مجمع البیان - که گرایش کلامی - اجتهادی دارد - در تبیین عبارت «آذوا»، به دو احتمال پیشین (قتل هارون، وجود نقص جسمانی) اشاره می کند و روایت ب را دقیقاً به همان دلیل مورد استناد شیخ طوسی مردود می شمارد. وی برای نخستین بار دو احتمال دیگر (قارون، سحر و جادو) را نیز مطرح می کند. بنابراین، می توان گفت طبرسی نیز روایت ثوبی حجراً نمی پذیرد و نسبت به آن رویکردی انکاری دارد.^۲

ابوالفتوح رازی (م ۵۵۶ق) در تفسیر روض الجنان - که تفسیری کلامی - اجتهادی است - به وجه مربوط به قتل هارون اشاره می کند و همین قول را صحیح می داند. روایت ب را نقل می کند، اما معتبر نمی داند. به وجه مربوط به تهمت های قارون نیز اشاره دارد، اما فقط آن را نقل کرده و درباره آن نظری نداده است. بنابراین، رویکرد وی نیز انکاری است.^۳

ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) در تفسیر متشابه القرآن و مختلفه فقط احتمال مربوط به قتل هارون را مطرح می کند و همین را صحیح می داند. لذا می توان احتمال داد که وی در خصوص روایات ثوبی حجراً توقف کرده است.^۴

در سده هفتم هجری، روزبهان (م ۶۰۶ق)، مؤلف تفسیر عرائس البیان - که تفسیری عرفانی است - کوچک ترین اشاره ای به مصادیق ایذا ندارد. لذا می توان رویکرد وی را نیز از سنخ (لاأدری: توقف) دانست.

شیبانی (م ۶۴۰ق) در تفسیر نهج البیان - که ادبی است - نخستین احتمالی که مطرح می کند، آدر بودن موسی به نقل از کلبی و مقاتل است، بدون آن که به روایات مربوطه اشاره کند. به وجوه قتل هارون و تهمت قارون نیز اشاره کرده، اما درباره هیچ کدام از این سه

۱. و قال قوم: ذلك لا يجوز لأن فيه اشتها النبي وإبداء سواته على رؤس الأشهاد. و ذلك ينفر عنه، فبرأه الله من ذلك (رجال الطوسی، ج ۸، ص ۳۶۵).

۲. مجمع البیان، ج ۸، ص ۵۸۳.

۳. روض الجنان، ج ۶، ص ۳۲۳؛ ج ۱۶، ص ۲۵-۲۶؛ ج ۱۹، ص ۱۸۳.

۴. متشابه القرآن و مختلفه، ج ۱، ص ۲۴۷.

احتمال توضیحی نداده است. بنابراین، نگاه وی نیز از نوع رویکرد لأدبری، توقف است.^۱ بسیاری از تفاسیر سده هشتم و نهم هجری یا تفاسیر فقهی اند و یا ناقص. لذا تفسیر آیه مورد نظر در آن‌ها یافت نشد. در سده دهم هجری، استرآبادی (م ۹۴۰ق) در تفسیر تأویل الآیات الظاهره - که از تفاسیر روایی است - کوچک‌ترین اشاره‌ای به مصداق آزار بنی اسرائیل نکرده، در عوض مصداق آزار مشرکان در عصر پیامبر ﷺ را منوط به امام علی علیه السلام و ائمه علیهم السلام دانسته است.^۲ بنابراین، وی نیز در شمار مفسرانی است که احتمال قوی درباره روایات ثوبی حجر توقف کرده است.^۳

فتح الله کاشانی (م ۹۸۸ق) در تفسیر منهج الصادقین - که تفسیری کلامی. اجتهادی به شمار می‌آید - به وجوه مربوط به قتل هارون، تهمت‌های قارون و سحر و جادو اشاره کرده و آن‌ها را صحیح می‌داند؛ اما روایت ب را به دلیل تنافی با عصمت انبیا غیر قابل اعتماد می‌شمرد. بنابراین، در مواجهه با این روایات رویکرد انکاری دارد.^۴

محمد بن علی شیبانی (م ۹۹۴ق) در تفسیر مختصر نهج البیان که تفسیری ادبی است، مضمون روایت را پذیرفته، اما سایر احتمالات، از جمله قتل هارون و تهمت‌های قارون را با تعبیر (قیل) بیان می‌کند. لذا وی را می‌توان در شمار مفسرانی دانست که نگاه تأییدی به روایت دارند.^۵

در سده یازدهم هجری ابوالفضل بن مبارک فیضی (م ۱۰۰۴ق) در تفسیر سواطع الالهام - که تفسیری ادبی. لغوی است - مضمون روایت یادشده را تلقی به قبول کرده است^۶ (رویکرد پذیرش).

اشکوری (م ۱۰۹۰ق) در تفسیر شریف لاهیجی - که از تفاسیر روایی است - به نقل از

۱. نهج البیان عن کشف معانی القرآن، ج ۴، ص ۲۳۴.

۲. یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُؤَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ فِي عَلِيٍّ وَآئِمَّةٍ.

۳. تاویل الآیات الظاهره، ص ۴۵۸.

۴. منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ج ۳، ص ۲۱۶؛ ج ۷، ص ۳۳۶-۳۳۷.

۵. مختصر نهج البیان، ص ۴۲۷.

۶. كَالَّذِينَ آذَوْا آلَ مَرْيَمَ وَصَمُوا الرَّسُولَ مَوْسَىٰ وَكَلَّمُوا هَارُونَ لِأَطْهَرَهُ وَمَوْصَ عَطْلَهُ مَعَ سِوَاهِ مَكْسُؤًا لَا كِسْوَاهِ عَمَلِهِمُ الْأَطْهَرُ حَالِ الْعَرَّةِ فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا وَصَمَ وَعَوَارٍ قَالُوا لَمَّا حَظَّ رَعْلَهُ عِلْمُ مَرْدَاسٍ لِلْأَطْهَرِ لَوْ حُودَهُ وَعَدَّدَ الْمَرْدَاسَ وَرَسَا وَسَطَ مَأَلُ الْوَصَّامِ، وَأَدْرَكَهُ الرَّسُولُ وَرَأَوْهُ صَحَّاحًا سَالِمًا لَا أَدْرَ كَمَا وَهَمُوا (سواطع الالهام فی تفسیر کلام الملک العلام، ج ۴، ص ۳۴۸).

قمی روایت ج را بدون هیچ نقدی ذکر کرده است (پذیرش).^۱

فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق) در تفسیر الصافی - که از تفاسیر روایی است - ابتدا به نقل از قمی، روایت ج و سپس روایت ب را بدون هیچ نقدی، نقل می‌کند (پذیرش). او به روایت (د) هم اشاره دارد منتها به قصد نشان دادن انتساب نادرست عنین بودن به موسی (رویکرد انکار)، در ادامه به نقل از مجمع البیان، احتمال قتل هارون را نیز مطرح می‌سازد.^۲

در سده دوازدهم، بحرانی (م ۱۱۰۷ق) در تفسیر البرهان - که تفسیری روایی است - در یک جا بدون اشاره به متن روایت و یا یادکرد از وجوه و احتمالات دیگر، در تفسیر مما قالوا، تنها به ذکر عبارت کوتاه الأدره (فتق فی الخصیه) بسنده کرده^۳ و در جای دیگر به روایت ج بدون هیچ توضیحی اشاره کرده و روایت (د) را نیز به قصد نشان دادن انتساب نادرست عنین بودن به موسی علیه السلام آورده است. بنابراین، هر دو رویکرد پذیرش و انکار در مورد ایشان صادق است.^۴

حویزی (م ۱۱۱۲ق) در تفسیر نور الثقلین به نقل از قمی، روایت ج را بدون هیچ نقدی، نقل کرده و به روایت‌های ب و د (الأمالی صدوق؛ عتین بودن موسی) نیز اشاره دارد (پذیرش). احتمال قتل هارون را نیز به نقل از مجمع البیان مطرح کرده است.^۵ قمی مشهدی (م ۱۱۲۵ق) در تفسیر کنز الدقائق - که روایی - اجتهادی است - به نقل از قمی حدیث ج را نقل کرده، بدون آن که نقد کند، به احادیث ب، د و ه نیز اشاره دارد (پذیرش). سایر احتمالات را نیز با تعبیر (قیل) آورده است.^۶

در سده چهاردهم هجری، گنابادی (م ۱۳۲۷ق) در تفسیر بیان السعاده - که تفسیری عرفانی است - به حدیث ب اشاره کرده، بدون این که آن را نقد کند^۷ (پذیرش).
حائری تهرانی (م ۱۳۴۰ق) در تفسیر مقتنیات الدرر - که کلامی - اجتماعی است - به

۱. تفسیر شریف لاهیجی، ج ۳، ص ۶۶۴.

۲. تفسیر الصافی، ج ۴، ص ۲۰۵-۲۰۶.

۳. ومنه: ﴿فَبَرَأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا﴾ (سوره احزاب، آیه ۶۹) أي من قولهم؛ وهو الأدره (البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۴۰۷).

۴. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۴۹۷.

۵. نور الثقلین، ج ۴، ص ۳۰۹.

۶. کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۱۰، ص ۴۴۷؛ ج ۲، ص ۲۲.

۷. و ذلك ان موسى كان حثيا لا يغتسل الا في موضع لا يراه أحد فقال بعض انه عتین وقال بعض: انه ليس له ما للرجال، وقال بعض: ان به عيبا اما برص أو أدره فذهب مئة يغتسل و وضع ثوبه على حجر فمزّ الحجر بثوبه فطلبه موسى عليه السلام فرآه بنو إسرائيل عريانا كأحسن الرجال فبرأه الله مما قالوا (بيان السعاده في مقامات العباد، ج ۳، ص ۲۵۷).

روایت ب اشاره می‌کند؛ اما آن را به همان دلیل مورد استناد شیخ طوسی نمی‌پذیرد (انکار). سایر احتمالات را نیز مطرح می‌سازد.^۱

بلاغی (م ۱۳۹۷ق) در حجة التفاسیر، همچون مفسر البرهان، فقط به تهمت بنی اسرائیل در خصوص بیماری آدره یا برص اشاره می‌کند، بدون آن‌که متن روایت را ذکر کند (پذیرش). وی دو وجه قتل هارون و تهمت قارون را نیز مطرح می‌کند.^۲

در قرن پانزدهم علامه طباطبایی (م ۱۴۰۲ق) در تفسیر المیزان معتقد است سکوت آیه نسبت به بیان مصداق آزار بنی اسرائیل و سربسته بیان کردن آن، شاید مؤیدی بر مضمون حدیث (لیس لموسی ما للرجال فبرأه الله من قولهم و سیوافیک) است. این موضع‌گیری علامه به نوعی می‌تواند نشانگر سیطره نقل بر ذهن ایشان باشد.^۳

در «بحث روایی» هم به هر دو روایت ج به نقل از قمی و روایت ب به نقل از مجمع اشاره کرده، بدون آن‌که آن‌ها را نقد کند. بنابراین، به نظر می‌رسد مضمون کلی روایت مورد پذیرش علامه بوده است.^۴

مکارم شیرازی در تفسیر نمونه - که اجتهادی، کلامی و اجتماعی است - به روایت ج اشاره می‌کند، در عین حال سه وجه دیگر را نیز یادآور می‌شود و همه را به نوعی محتمل می‌داند (پذیرش).^۵

علامه فضل الله در تفسیر من وحی القرآن - که اجتماعی، اجتهادی و عصری است - بدون آن‌که کمترین اشاره‌ای به مصداق آزار داشته باشد، به طور کلی بیان می‌کند که برخی از مفسران در تفسیر این‌دای یاد شده به احادیثی استناد کرده‌اند که علم آور نیست و در مقابل نقد، کم می‌آورد (انکار).^۶

۱. مقتنیات الدرر، ج ۸، ص ۳۲۸.

۲. حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر، ج ۵، ص ۲۰۸.

۳. درباره سیطره نقل بر عقل رک: تحریر العقل من النقل و قرأته نقدیه لمجموعه من احادیث البخاری و مسلم، ص ۳۵؛ مفهوم النص، ص ۸۶ من النص إلى الواقع، ج ۱، ص ۱۲. سامر اسلامبولی گرایش نواعزالی دارد و عامه اهل سنت روی خوش به این جریان نشان ندادند، به ویژه آن‌هایی که نقد خود را متوجه صحیحین نمودند، آثار متعددی نیز در نقد و رد کتاب وی (تحریر العقل من النقل) به رشته تحریر درآمده است؛ از جمله: المدرسه العقلیه کتاب «تحریر العقل من النقل» اتمودجاً، سامیه بنت عبدالله بن مسفر الأحمدي.

۴. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۳۴۷ و ۳۵۳.

۵. تفسیر نمونه، ج ۱۷، ص ۴۴۴.

۶. من وحی القرآن، ج ۱۸، ص ۳۵۷.

آقای معرفت (م ۴۲۷ق)، در التفسیر الاثری الجامع - که تفسیری روایی است - به روایات الف و ه اشاره کرده و بدون هیچ نقدی از آن گذشته است (پذیرش).^۱

آقای قرائتی در تفسیر نور - که یک تفسیر اجتماعی است - می گوید: مراد از تهمتی که در مورد حضرت موسی مطرح شده یا نسبتِ نقص جسمی است، یا نسبت قتل و یا سحر و جنون که شناخت موضوع آن در فهم آیه نقشی ندارد (توقف).^۲ خلاصه عملکرد مفسران شیعی از قرن چهارم تا دوران معاصر در جدول زیر قابل مشاهده است:

جدول شماره ۱

نام تفسیر	قرن	گرایش	نوع استناد	رویکرد حلی مفسر
تفسیر القمی	۴	روایی	فقط روایت ج	پذیرش
حقائق التاویل	۵	ادبی - کلامی	فقط اشاره به این نکته که آزار از جنس کلام بوده است.	توقف
نفانس التاویل	۵	کلامی	مضمون روایت	انکار
النبیان	۵	اجتهادی - کلامی	مضمون روایت + قتل هارون	انکار
مجمع البیان	۶	اجتهادی - کلامی	روایت ب + سه وجه دیگر	انکار
روض الجنان	۶	اجتهادی - کلامی	روایت ب + هارون + قارون	انکار
مثنابه القرآن	۶		فقط قتل هارون	توقف
عرانس البیان	۷	عرفانی	عدم اشاره به مصادیق ایذاء + عدم اشاره به روایات ثوبی حجر	توقف
نهج البیان	۷	ادبی	فقط اشاره به نقص جسمانی + عدم اشاره به روایات ثوبی حجر	توقف
تاویل الآيات الظاهره	۱۰	روایی	عدم اشاره به مصادیق	توقف
منهج الصادقین	۱۰	اجتهادی - کلامی	روایت ب + سه وجه دیگر	انکار
مختصر نهج البیان	۱۰	ادبی - لغوی	مضمون روایت + قارون و هارون (قیل)	پذیرش
سواطع الالهام	۱۱	ادبی - لغوی	مضمون روایت	پذیرش
تفسیر شریف لاهیجی	۱۱	روایی	روایت ج	پذیرش
تفسیر الصافی	۱۱	روایی	روایت ب + ج (قمی) + د +	پذیرش

۱. التفسیر الاثری الجامع، ج ۳، ص ۱۹۴.

۲. تفسیر نور، ج ۷، ص ۴۰۸.

نام تفسیر	قرن	گرایش	نوع استناد	رویکرد حلی مفسر
			هارون (مجمع)	روایت د را صرفاً به قصد نشان دادن انتساب نادرست عنین بودن به موسی <small>علیه السلام</small> می آورد.
البرهان	۱۲	روایی	عبارت (فتق فی الخصیه) + روایت ج بدون هیچ توضیحی + روایت د	پذیرش مضمون روایت ج + انکار عنین بودن موسی <small>علیه السلام</small>
نورالثقلین	۱۲	روایی	روایت ب + روایت ج (قمی) + روایت د (امالی صدوق)	پذیرش
تفسیر کنز الدقائق	۱۲	روایی - اجتهادی	روایت ب، ج، د و هـ + سایر وجوه با قبیل	پذیرش
بیان السعاده	۱۴	عرفانی	روایت ب	پذیرش
مقتنیات الدرر	۱۴	کلامی اجتماعی	روایت ب + سه وجه دیگر	انکار
حجة التفاسیر	۱۴	ادبی، بلاغی، تاریخی	فقط واژگان آدره و برص + هارون و قارون	پذیرش
تفسیر المیزان	۱۵	ادبی، کلامی، اجتهادی و ...	در یکجا: فقط عبارت (لیس لموسی ما للرجال) در بحث روایی: ج (قمی) + ب (مجمع)	پذیرش در بحث روایی هیچ نقدی نکرده است.
تفسیر نمونه	۱۵	اجتهادی، کلامی، اجتماعی	روایت ج + ۳ وجه دیگر	پذیرش
تفسیر من وحی القرآن	۱۵	اجتهادی، اجتماعی، عصری	هیچ اشاره‌ای به وجوه ۴ گانه ندارد.	انکار
التفسیر الاثری الجامع	۱۵	روایی	روایت الف + هـ	پذیرش
تفسیر نور	۱۵	اجتماعی	هر چهار وجه را ذکر کرده بدون استناد به روایات آن	توقف

۴. منبع شناسی روایات ثوبی حجر

از میان پنج روایت یادشده، به جز حدیث د - که امام صادق علیه السلام در پی تبریئه حضرت

موسی علیه السلام از نقایص جسمانی یادشده و اثبات ناروایی تهمت های بنی اسرائیل است - چهار روایت دیگر هر یک به نوعی و با ادبیاتی مشابه، موهوماتی چون فرار سنگ حاوی لباس موسی علیه السلام حین استحمام، دویدن موسی علیه السلام به دنبال آن، پدیدار شدن زشتی های موسی علیه السلام و مشاهده آن توسط بنی اسرائیل و در نهایت تبرئه وی از عیوب، به جا ماندن ضربه شدید دست موسی علیه السلام بر روی سنگ و ... را مطرح می کند که هیچ یک به لحاظ عقلانی، قابل پذیرش نیست. بنابراین، برخی از مهم ترین سؤالاتی که به ذهن می رسد، این است که چرا باید مفسر قمی از بین وجوه مختلف، ضعیف ترین و غیرعقلانی ترین احتمال را به نقل از امام صادق علیه السلام برگزیند؟ و اساساً چگونه و با چه سازوکاری مضمون این روایت به امام صادق علیه السلام نسبت داده شده و به منابع تفسیری شیعه راه یافته، آیا پیش از آن در منابع حدیثی شیعه مطرح شده بود؟ منبع قمی چه بوده است؟ سایر روایات قمی با این سند بررسی شود، آیا مضامین آن ها معتبر است یا مشکل دار؟

برای پاسخ به این پرسش ها لازم است منشأ روایت را در منابع حدیثی فریقین جست و جو نماییم.

۱-۴. روایات ثوبی حجر در منابع حدیثی شیعه

روایت الف در هیچ یک از کتاب های حدیثی کهن و جوامع حدیثی متأخر شیعه نیامده است. برخی از جوامع متأخر شیعه به روایت ب اشاره کرده اند.^۱ محدث نوری نیز روایت را به نقل از مجمع البیان طبرسی در «بَابُ نَوَادِرِ مَا يَتَعَلَّقُ بِأَبْوَابِ الْجَنَابَةِ» کتاب خود بدون هیچ توضیحی ذکر کرده است.^۲

علامه مجلسی، جزائری و نوری هر سه به نقل از تفسیر القمی به روایت ج اشاره دارند.^۳ علامه مجلسی در بخش «بیان»، به نقل از طبرسی به اختلاف مفسران کهن در تبیین عبارت (اختلفوا فیما أودی) می پردازد و هر چهار وجه تهمت قتل هارون، نقص جسمانی موسی، انتساب مسائل غیراخلاقی به موسی توسط قارون و نسبت سحر و جادو را مطرح می کند و وجه دوم را، هم به نقل از طبرسی (با تعبیر قال قوم) و هم با استناد به سخن سید مرتضی در

۱. بحار الأنوار، ج ۱۳، ص ۹؛ النور المبین فی قصص الانبیاء و المرسلین، ص ۲۱۸.

۲. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱، ص ۴۸۶.

۳. بحار الأنوار، ج ۱۳، ص ۹-۱۰؛ النور المبین فی قصص الانبیاء و المرسلین، ص ۲۱۷؛ مستدرک الوسائل و مستنبط

المسائل، ج ۱، ص ۴۸۶.

تنزیه الأنبياء، به دلیل آشکار شدن زشتی های نبی بر دیگران جایز نمی داند و وجه صحیح را از نگاه سیدمرتضی - که مستند به روایت امام علی علیه السلام است - تهمت قتل هارون ذکر می کند و در انتها نظر خود را این گونه بیان می کند که با توجه به حسن کالصحیح بودن روایت، رأی قطعی به بطلان آن جایز نیست؛ چون پس از تبرئه موسی توسط خداوند، دلیلی بر وجود فضیحت (برای ایشان) باقی نمی ماند.

به نظر می رسد علامه نخواست به راحتی روایت را رد کند. روایت د، روایتی نسبتاً طولانی است که در الامالی شیخ صدوق آمده و بحث محوری آن، شروط لازم برای پذیرش شهادت است که ضمن آن، امام صادق علیه السلام خطاب به راوی (علقمه)، می فرماید:

شهادت انبیا به دلیل عصمت ایشان همواره مورد قبول است، ناگاه علقمه به یاد امور شگفت انگیزی می افتد که به برخی از انبیا منسوب است و نقل آن ها بین مردم رواج دارد و لذا از این مسأله سؤال می کند، امام نیز در پاسخ، از مصادیق اکاذیبی که به انبیا نسبت داده شده نام می برد و همه را تکذیب می کند، یکی از انتساب های دروغین یادشده توسط امام، همین مسأله عنین بودن حضرت موسی علیه السلام است که به آن اشاره کرده و آن را نسبتی ناروا از جانب بنی اسرائیل در حق موسی علیه السلام می داند.^۱

به روایت ه نیز در هیچ یک از منابع حدیثی کهن و جوامع متأخر شیعه اشاره نشده و معلوم نیست مستند آقای معرفت در التفسیر الاثری الجامع برای ذکر این روایت، کدام منبع بوده است.

۲-۴. روایات ثوبی حجرت در منابع حدیثی اهل سنت

در میان منابع حدیثی اهل سنت، منبع اصلی روایت الف، صحیح بخاری است. بخاری (م ۲۵۶ق) ذیل باب (مَنْ اغْتَسَلَ عُرْيَانًا وَحَدَهُ فِي الْخَلْوَةِ وَمَنْ تَسْتَرَفَ التَّسْتُرُ أَفْضَلُ) به نقل از اشحاق بن نصر، از عبد الرزاق، از معمر، از همام بن منبه، از ابوهریره، از پیامبر صلی الله علیه و آله، عین روایت را نقل نموده است.^۲

مسلم (م ۲۶۱ق) نیز در کتاب صحیح خود عین روایت را یک بار ذیل باب (جَوَازِ الْاِغْتِسَالِ عُرْيَانًا فِي الْخَلْوَةِ) و بار دیگر ذیل باب (مَنْ فَضَّائِلِ مُوسَى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ذکر

۱. الامالی، ص ۱۰۲.

۲. صحیح البخاری، ج ۱، ص ۶۴.

کرده، با این تفاوت که حدیث را به جای اسحاق بن نصر، از محمد بن رافع نقل نموده است.^۱

ابن حبان هم در صحیح خود ذیل باب (ذِكْرُ نَعْيِرِ بْنِ إِسْرَائِيلَ كَلِيمِ اللَّهِ بِأَنَّهُ آدَرُ) همین روایت را ذکر کرده، منتها به جای راوی نخست یعنی اسحاق بن نصر یا محمد بن رافع، از دو راوی دیگر به نام های حَسَنُ بْنُ سَفْيَانَ از عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْعَنْبَرِيُّ، روایت را گزارش نموده است.^۲ روایت مذکور در سایر منابع حدیثی اهل سنت^۳ نیز نقل شده است.^۴

عین روایت ب در هیچ یک از منابع اهل سنت یافت نشد؛ هر چند مشابه آن به نقل از ابوهریره، در صحیح مسلم دیده می شود.^۵ هم چنین مشابه این روایت با اندکی اختلاف، به نقل از انس بن مالک و ابن عباس^۶ نیز در برخی از منابع حدیثی اهل سنت گزارش شده است. روایات ج، د و ه نیز هیچ کدام در منابع حدیثی اهل سنت یافت نشد.

۵. تحلیل چگونگی راه یابی احادیث ثوبی حجر به تفاسیر شیعه

با توجه به بخش های پیوسته روایات ثوبی حجر، کامل ترین گزارش، مربوط به نسخه الف است؛ یعنی روایت ابوهریره از پیامبر ﷺ که در آن به همه فقرات از جمله استحمام دسته جمعی بنی اسرائیل در انظار عمومی و موسی عليه السلام به تنهایی، تهمت آدر بودن ایشان، فرار

۱. صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۸۳؛ ج ۷، ص ۹۹.

۲. صحیح ابن حبان، ج ۱۴، ص ۹۴.

۳. السنن الکبری، ج ۱، ص ۱۹۸؛ مسند ابن حنبل، ج ۲، ص ۷۱۷؛ جامع الترمذی، ج ۵، ص ۲۷۳.

۴. ابن حنبل در سه جای مسند خود، ابن ابی شیبیه در المصنف و طحاوی در شرح مشکل الآثار، با طرقی غیر از طرق یادشده این حدیث را گزارش نموده اند که متن آن ها اختلافات قابل توجهی با روایت مذکور دارد؛ هر چند مضمون اصلی، یکی است و به احتمال زیاد می توان گفت حاصل نقل به معناست. از آن جا که اختلاف چشمگیر است، از ذکر آن ها در این جا اجتناب نمودیم؛ چرا که تفاسیر شیعه دقیقاً به روایت الف استناد کرده اند و نه گزارش های مشابه آن (مسند ابن حنبل، ج ۲، ص ۹۰۷؛ ج ۲، ص ۲۴۸؛ ج ۲، ص ۲۱۹۹؛ المصنف، ج ۱۶، ص ۵۳۹؛ شرح مشکل الآثار، ج ۱، ص ۶۷).

۵. وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَبِيبٍ الْخَارِثِيُّ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، حَدَّثَنَا خَالِدُ الْحَدَّاءُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَقِيقٍ قَالَ: أَنْبَأَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ رَجُلًا حَيِيًّا. قَالَ: فَكَانَ لَا يُرَى مُتَجَرِّدًا. قَالَ: فَقَالَ بَنُو إِسْرَائِيلَ: إِنَّهُ آدَرُ! قَالَ: فَأَغْتَسَلَ عِنْدَ مُؤَيَّةٍ فَوَضَعَ ثَوْبَهُ عَلَى حَجْرٍ، فَأَنْطَلَقَ الْحَجَرُ يَسْعَى، وَاتَّبَعَهُ بَعْضَاهُ يَضْرِبُهُ: ثَوْبِي حَجْرًا! ثَوْبِي حَجْرًا! حَتَّى وَقَفَ عَلَى مَلَأٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَنَزَلَتْ: لَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آدَرُوا مُوسَى فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا (صحیح مسلم، ج ۷، ص ۹۹).

۶. البحر الزخار المعروف بمسند البزار، ج ۱۴، ص ۲۲؛ المصنف (ابن ابی شیبیه)، ج ۱۶، ص ۵۳۸.

سنگ و دویدن وی به دنبال آن همراه با فریاد (ثوبی حجر، ثوبی حجر)، نگرستن بنی اسرائیل به زشتی‌های موسی عَلَيْهِ السَّلَام و در عین حال تبرئه ایشان از عیوب جسمانی مردانگی و در نهایت، ضربه زدن حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام به سنگ از روی خشم و غضب اشاره شده است. بسیاری از منابع حدیثی معتبر و کهن اهل سنت نیز همین گزارش را نقل کرده‌اند که کهن‌ترین آن متعلق به صحیح بخاری است. این در حالی است که روایت الف در هیچ یک از منابع حدیثی شیعه نیامده است. بنابراین، انتظار می‌رود این روایت در تفاسیر شیعه هم مورد اشاره قرار نگرفته باشد که واقعیت نیز چنین است و تنها تفسیری که بدون هیچ نقدی فقط بدان اشاره کرده، التفسیر الاثری الجامع جناب آقای معرفت است. روایات ب و ج،^۱ در منابع حدیثی شیعه ذکر شده‌اند؛ اما صرفاً در منابع متأخر و لذا هیچ رد پایی از آن در منابع کهن حدیثی شیعه وجود ندارد. جالب آن‌که برعکس مورد پیشین، این بار روایت ب و ج در منابع حدیثی اهل سنت دیده نمی‌شود و تنها مشابه روایت ب، فقط در صحیح مسلم آمده است. در این جا نیز انتظار می‌رود تفاسیر شیعی روایت ب و ج را نقل کرده باشند که واقعیت نیز چنین است و غالب تفاسیر شیعه به مضمون این دو روایت اشاره کرده و اغلب متذکر شده‌اند که آن را از تفسیر القمی روایت می‌کنند.

در این جا پرسش اساسی این است که منبع نقل مفسر قمی چه بوده است؟ با توجه به این که روایت مزبور در هیچ یک از منابع متقدم حدیثی قبل از تفسیر القمی یا معاصر با آن نیامده و تنها صاحبان جوامع متأخر حدیثی شیعه آن را نقل کرده‌اند و از سوی دیگر مضمون روایت در منابع حدیثی اهل سنت ذکر شده،^۲ نخستین احتمال، اخذ روایت از منابع سنی است. در صورتی که این فرضیه اثبات شود، روایت در شمار روایات منتقله^۳ خواهد بود.

۱. از بررسی روایات د و ه صرف نظر می‌کنیم؛ به این دلیل که اولاً مضمون آن‌ها با سه روایت نخست یعنی الف، ب و ج تا اندازه زیادی متفاوت است و در بررسی‌های ما نمی‌گنجد و در ثانی روایت د در هیچ یک از منابع شیعه و اهل سنت ذکر نشده و تنها کسی که به آن اشاره کرده مؤلف التفسیر الاثری الجامع است.

۲. مقایسه متون سه روایت (الف، ب و ج) نشان می‌دهد مضمون روایت ج، مشابهت قابل ملاحظه‌ای با روایت ب دارد و احتمال می‌رود از آن اخذ شده باشد؛ هر چند به اصل روایت ب در منابع حدیثی اهل سنت اشاره نشده و انتظار می‌رود منشأ روایت ج، در واقع روایت الف باشد که مکرر در منابع اهل سنت مورد اشاره قرار گرفته است. به هر حال منشأ روایت ج را چه الف بدانیم و چه ب (که احتمالاً هر دو یکی است و اختلاف حاضر، نتیجه نقل به معناست)، مشابهت یادشده یکی از قرائنی است که می‌تواند فرض اقتباس یکی از دیگری را تقویت کند.

۳. برای آگاهی بیشتر از روایات منتقله رک: «چیستی اصطلاح حدیثی روایت منتقله و ملاک انتقال و نقد و بررسی آن».

برای سنجش منتقله بودن یک روایت، افزون بر دو شرط یاد شده، یعنی عدم وجود روایت در منابع کهن و معتبر حدیثی و همچنین عدم وجود روایت در دیگر کتب معتبر حدیثی حتی به الفاظ مشابه، لازم است موارد دیگری همچون نقل از راویان غیر شیعی، وجود راویان مشترک، وجود شیخ اجازه عامی در میان اساتید صاحب منبع متقدم شیعی، عامی بودن صاحب کتاب و تقریبی بودن تفکر صاحب کتاب را نیز به عنوان ملاک‌های سندی و رجالی برای اثبات منتقله بودن مورد سنجش قرار داد.

در تبیین ملاک‌های یاد شده اخیر باید گفت به استثنای روایت ب که از موقوفات ابوهریره است و به سند آن دسترسی نیست، در نگاه نخست به نظر می‌رسد اعمال برخی دقت نظرهای رجالی و سندی در خصوص سند هر دو روایت الف و ج ضروری است. در مرحله بعد با کمی دقت می‌توان دریافت از آن جا که در پژوهش حاضر، روایت ج و نحوه انتقال آن به میراث شیعی موضوعیت دارد، تحقیق مواردی چون اتصال سند، وثاقت راویان و امکان ارتباط آن‌ها با راویان اهل سنت، تنها درباره آن الزامی است و بررسی موارد مذکور درباره روایت الف لزومی ندارد. روایت ج تنها یک طریق دارد: ابراهیم بن هاشم از نضر بن سُوید از صفوان از ابوبصیر از امام صادق علیه السلام. در این طریق متصل^۱، به جز ابراهیم بن هاشم قمی^۲، سایر راویان توثیق خاص دارند^۳ و همگی از اصحاب امامیه هستند. بنابراین، فرض وجود

۱. اتصال سند نیز مورد تحقیق قرار گرفت و مشکلی از ناحیه انقطاع وجود ندارد: ابراهیم بن هاشم شاگرد نضر بن سُوید بوده (معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۳۲۱)؛ نضر بن سُوید شاگرد صفوان بن مهران (همان، ج ۹، ص ۱۲۳) و صفوان بن مهران شاگرد ابوبصیر بوده است (همان، ج ۹، ص ۱۰۷ و ۱۱۰).

۲. ابراهیم بن هاشم از راویان امامی و از کسانی است که بنا بر تحقیق ثقة شمرده شده است (ثقة علی التحقیق) (نرم افزار درایه). علامه حلی تصریح می‌کند که در میان اصحاب امامیه قولی مبنی بر فداح یا تعدیل وی موجود نیست. در حالی که روایات زیادی از او به ما رسیده و ارجح، قبول قول ایشان است؛ مرحوم خوبی نیز این سخن علامه حلی را با دلایل افزون تری تایید می‌کند (رجال العلامة الحلی، الفصل الاول فی الهمزة، الباب الاول ابراهیم، شماره ۹؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۳۱۷-۳۱۸). نسب وی قمی اما اصالتاً کوفی است که بعدها به قم مهاجرت کرده، نزد اصحاب امامیه معتمد بوده و نجاشی و شیخ طوسی وی را نخستین فردی دانسته‌اند که حدیث کوفی‌ها را در قم منتشر کرد (رجال النجاشی، باب ابراهیم، شماره ۱۸؛ الفهرست، باب ابراهیم، شماره ۶). در این باره سید علی‌رضا حسینی شیرازی کتابی با عنوان «ابراهیم بن هاشم؛ بازخوانی فرآیند انتقال حدیث کوفه به قم، گمانه‌های وثاقت» نگاشته که خوانندگان علاقه‌مند را به مطالعه آن ارجاع می‌دهیم. وی را شاگرد یونس بن عبدالرحمن از اصحاب امام رضا علیه السلام دانسته‌اند (رجال الطوسی، باب الهمزة، شماره ۳۰) که البته مرحوم خوبی این نسبت را نمی‌پذیرد (معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۳۱۷).

۳. نضر بن سُوید الصیرفی (که به صورت نصرهم ضبط شده) توسط اصحاب رجال شیعه توثیق شده است (کوفی ثقة صحیح الحدیث انتقل إلى بغداد. له کتاب نوادر رواها عنه جماعة. أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان قال: حدثنا علی بن ←

راویان مشترک منتفی است. طبق بررسی‌های رجالی دیگر، ارتباط روایی خاصی نیز میان راویان این دو دسته احادیث وجود ندارد و قاعدتاً این احتمال که بین راویان شیعی طریق قمی و راویان سنی روایت الف ارتباطی به جهت اخذ روایت وجود داشته منتفی است. در میان مشایخ اجازه علی بن ابراهیم نیز نامی از اساتید سنی دیده نمی‌شود. تنها براساس نقلی از ابن حجر، ادعا شده که ابوداود سجستانی یکی از مشایخ قمی بوده که علی رغم جست و جویهای زیاد به منبع این نقل دست نیافتیم. طبیعتاً عامی بودن صاحب کتاب و اثبات تفکر تقریبی وی نیز کاملاً منتفی است. با توجه به بررسی‌های صورت گرفته می‌توان گفت روایت ج، حائز ویژگی‌های لازم برای اثبات منتقله بودن نیست؛ چرا که صرف مشابهت متنی نمی‌تواند اثبات گرانتهال محتوای روایت از منابع اهل سنت به شیعه باشد، بلکه لازم است فرد یا افرادی در جایگاه راوی و انتقال دهنده روایت وجود داشته باشند و ارتباط آن‌ها با عامه اثبات گردد که این مسأله، همان طور که گذشت، درباره روایت مورد بحث قابل اثبات نیست.

پس از رد فرض منتقله بودن، احتمال الحاقی بودن روایت البته با سند صحیح به ذهن می‌رسد که به نوعی ناشی از عدم انتساب قطعی تمام مطالب کتاب به مؤلف است. به تصریح برخی از محققان، تمامی تفسیر موجود از علی بن ابراهیم قمی نیست^۱ و در این کتاب، باطیل و جعلیاتی در قالب اسرئیلیات وجود دارد که طرق بعضی از آن‌ها نیز صحیح است.^۲

با توجه به احتمال یاد شده لازم است نقل‌های دیگر تفسیر القمی با طریق مذکور را مورد بررسی قرار دهیم و از محتوای آن‌ها آگاه شویم. عین طریق مورد بحث، تنها یک بار در تفسیر القمی ذکر شده، اما نقل‌هایی که از طریق ابراهیم بن هاشم از نصر بن سوید وارد شده، ۲۳

→ حاتم قال: حدثنا [ابن] الحمیری عن أبيه عن محمد بن عيسى بن عبید عن أبيه عن نصر بن سوید بكتابه (رجال النجاشی، ص ۴۲۷)؛ صفوان بن مهران بن المغيرة الأسدي معروف به جمال نیز توثیق دارد (... كوفي ثقة يکنى أبا محمد كان يسكن بني حرام بالكوفة وأخوه حسين ومسكين. روى عن أبي عبد الله ﷺ و كان صفوان جمالا له كتاب يرويه جماعة أخبرنا أحمد بن علي بن نوح قال: حدثنا أحمد بن عبد الله بن قضاة قال: حدثنا أبي قال: حدثنا أبي عن صفوان بن مهران بكتابه) (همان، ص ۱۹۸)؛ يحيى بن القاسم أبو بصير الأسدي نیز توثیق شده است (... ثقة وجيه روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله ﷺ وقيل يحيى بن أبي القاسم واسم أبي القاسم إسحاق. و روى عن أبي الحسن موسى ﷺ. له كتاب يوم و ليلة. أخبرنا محمد بن جعفر قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد قال: حدثنا يحيى بن زكريا بن شيبان قال حدثنا الحسن بن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير بكتابه. و مات أبو بصير سنة خمسين و مائة) (همان، ص ۴۴۱).

۱. مدخل «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۷.

۲. رک نمونه‌ها: پژوهشی در تفسیر القمی، ش ۲۲۳.

مورد است که محتوای آن‌ها چند دسته است؛ برخی از قسم تأویل است که اغلب مشکل خاصی ندارد و صرفاً بعضی از آن‌ها چندان قابل قبول به نظر نمی‌رسد.^۱ برخی دیگر از قسم تفسیر است که آن‌ها نیز نکته خاصی ندارد و اما نکته قابل توجه پاره‌ای از نقل‌هاست که ناظر به داستان‌های انبیا است. عموماً این نقل‌ها در قالب متون طولانی و با استناد به صادقین منعکس شده است.^۲

از آن جا که گزارش‌های مزبور بسیار طولانی است، ارزیابی آن‌ها در این نوشتار نمی‌گنجد و مجال دیگری را می‌طلبد، اما نکته قابل توجه این است که یکی از طرق نقل‌های ناظر به انبیا در تفسیر القمی همین طریق (أبی عن النضر بن سويد) است و به نظر می‌رسد نیازمند دقت و تأمل بیشتری است.

جمع بندی

با توجه به آن چه گذشت، دریافتیم روایات موسوم به ثوبی حجر، نسخه‌های متعدد دارد و رویکردهای حلی مفسران شیعه نسبت به آن‌ها متفاوت بوده است. از میان نسخه‌های مختلف، نقل ج^۳ در میان تفاسیر شیعی، بیشترین رواج را داشته است. البته پاره‌ای از تفاسیر اجتهادی - کلامی به نقل ب (روایت موقوف ابوهیره) نیز استناد کرده‌اند؛ اما در مجموع، روایت ج بسامد بیشتری در میان تفاسیر شیعه دارد.

این نکته را نیز متذکر شدیم که از میان سه رویکرد حلی (پذیرش، توقف و انکار)، مفسران یک سیر خطی منظم، مثلاً از پذیرش تا انکار و بالعکس را دنبال نکرده‌اند، بلکه در هر دوره فراز و فرودهایی در رویکرد ایشان قابل مشاهده است.

رویکرد تفاسیر روایی متقدم و معاصر به روایات مذکور، عمدتاً رویکرد پذیرش بوده، به استثنای نقل‌هایی که با استناد به آن‌ها سعی کرده‌اند، عتین بودن موسی عليه السلام را انکار کنند.

رویکرد پذیرش بعضاً در میان مفسران ادبی - لغوی و هم چنین کلامی - اجتهادی نیز دیده می‌شود، هر چند رویکرد عمده مفسران کلامی - اجتهادی، انکار است و سعی دارند با

۱. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۷ و ۳۴.

۲. همان، ج ۱، ص ۶۰، ۸۱، ۸۶، ۱۰۴، ۲۴۶، ۳۲۴ و ۳۶۴؛ ج ۲، ص ۱۳۴.

۳. إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانُوا يَقُولُونَ لَيْسَ لِمُوسَى مَا لِلرِّجَالِ، وَكَانَ مُوسَى إِذَا أَرَادَ الْإِغْتِسَالَ ذَهَبَ إِلَى مَوْضِعٍ لَا يَرَاهُ فِيهِ أَحَدٌ، فَكَانَ يَوْمًا يُغْتَسِلُ عَلَى سَنَطٍ نَهْرٍ وَقَدْ وَضَعَ ثِيَابَهُ عَلَى صَخْرَةٍ، فَأَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الصَّخْرَةَ فَنَبَّأَتْ عَنْهُ حَتَّى نَظَرَ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِلَيْهِ فَعَلِمُوا أَنَّ لَيْسَ كَمَا قَالُوا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى الْآيَةَ.

دلایل عقلی روایات مذکور را رد کنند. رویکرد توقف را نیز بیشتر در تفاسیر ادبی - کلامی، عرفانی و بعضاً اجتماعی شاهدیم.

نکته مهم دیگری جویی مرجع اولیه روایت ج است که نشان دادیم، تفسیر القمی است و مفسران شیعی متأخر از وی، عمدتاً تحت سلطه نقل او، دقیقاً به همان روایت استناد کرده‌اند و این مسأله در تفاسیر روایی متأخر، چشم‌گیرتر است. پس از ترسیم سیراستناد مفسران شیعه به روایات ثوبی حجر، به ریشه‌یابی آن در منابع فریقین پرداختیم و نشان دادیم روایت ج در کتاب‌های حدیثی کهن شیعه نقل نشده، هر چند با روایات موجود در منابع اهل سنت مشابهت محتوایی دارد. لذا این فرضیه در ذهن شکل گرفت که احتمالاً در شمار روایات منتقله باشد.

در ادامه، تطبیق سایر ملاک‌ها نشان داد فرض منتقله بودن فرض قابل قبولی نیست. لذا احتمال دیگری مطرح شد و آن، این که با توجه به عدم انتساب قطعی همه مطالب تفسیر القمی به مؤلف آن، با احتمال بالا می‌توان گفت که روایت مورد نظر در شمار روایات الحاقی تفسیر القمی، اما با سند صحیح است.

برای سنجش فرضیه مذکور، سایر نقل‌های تفسیر القمی که عین طریق روایت مورد بحث یا مشابه آن را داشتند مورد بررسی قرار گرفت و معلوم شد بخش قابل توجهی از روایات این کتاب با موضوع داستان‌های انبیا از طریق (أبی عن النضر بن سوید ...) - که طریق روایات ثوبی حجر در تفسیر القمی است - نقل شده است.

با توجه به سند صحیح روایت ج اما محتوای غیرقابل پذیرش آن، به نظر می‌رسد لازم است به سایر روایات با طریق یادشده نیز به دیده تردید نگریست و آن‌ها را مورد بررسی و تحلیل قرار داد تا شاهد دیگری بر یافته پژوهش حاضر باشند.

کتابنامه

قرآن کریم، ترجمه فولادوند.

الأمالی، محمد بن علی ابن بابویه، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ش.

بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، محقق / مصحح: جمعی از محققان، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

البحر الزخار المعروف بمسند البزار، أحمد بن عمرو البزار، المدینه المنوره - بیروت، مکتبه العلوم والحکم، مؤسسه علوم القرآن، ۱۴۰۹ق.

- البرهان فی تفسیر القرآن، سید هاشم بن سلیمان بحرانی، محقق / مصحح: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم، مؤسسه بعثه، ۱۳۷۴ ش.
- البرهان فی تفسیر القرآن، سید هاشم بن سلیمان بحرانی، محقق / مصحح: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم، مؤسسه بعثه، ۱۴۱۵ ق.
- بيان السعادة فی مقامات العبادة، محمد بن حيدر گنابادی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
- پژوهشی در تفسیر قمی، پوران میرزایی، قم، انتشارات زائر، ۱۳۸۹ ش.
- تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، علی استرآبادی، محقق: حسین استاد ولی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۹ ق.
- التبيان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، مصحح: احمد حبيب عاملی، مقدمه نویس: محمد محسن آقا بزرگ تهرانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- التفسیر الأثری الجامع، محمد هادی معرفت، قم، مؤسسه فرهنگي انتشاراتی التمهید، ۱۳۸۷ ش.
- تفسیر الشریف المرتضی المسمی بنفائس التأویل، علی بن الحسین علم الهدی، مصحح: مجتبی احمد موسوی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۱ ق.
- تفسیر الصافی، محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، مقدمه و تصحیح: حسین اعلمی، تهران، نشر مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
- تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق، عبدالرزاق بن همام صنعانی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۱ ق.
- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، محقق: طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۳ ش.
- تفسیر شریف لاهیجی، محمد بن علی اشکوری، مصحح: جلال الدین محدث، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
- تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، محمد بن محمدرضا قمی مشهدی، محقق: حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۶۸ ش.
- تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ ش.

تفسیر نور الثقلین، عبدعلی بن جمعه حویزی، مصحح: هاشم رسولی، قم، نشر اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

تفسیر نور، محسن قرائتی، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸ش.
 جامع الترمذی، محمد بن عیسی ترمذی، بیروت، دارالغرب الإسلامی، ۱۹۹۶م.
 جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (تفسیر گازر)، حسین بن حسن جرجانی، تصحیح و تعلیق: جلال‌الدین محدث، مقدمه نویسنده: عزیزالله عطاردی قوجانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ق.

حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر، عبدالحججه بلاغی، قم، نشر حکمت (چاپخانه)، ۱۳۸۶ق.
 حریر العقل من النقل و قرائه نقديه لمجموعه من أحادیث البخاری و مسلم، سامر اسلامبولی، اسکندریه: مرکز لیفانت للدراسات الثقافية والنشر، ۲۰۱۹م.
 حقائق التأویل فی متشابه التنزیل، محمد بن حسین شریف الرضی، شارح: محمد رضا آل کاشف الغطاء، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۰۶ق.

رجال الطوسی، محمد بن حسن طوسی، نجف: انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱ش.
 رجال العلامة الحلی، حسن بن یوسف حلّی، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
 رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
 روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، حسین بن علی ابوالفتوح رازی، مصحح: محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۰۸ق.

السنن الکبری، أحمد بن الحسین بیهقی، حیدرآباد دکن، مجلس دائرة المعارف العمانية، ۱۳۵۲ق.

سواطع الالهام فی تفسیر کلام الملک العلام، ابوالفیض بن مبارک فیضی، قم، دارالمنار، ۱۴۱۷ق.

شرح مشکل الآثار، أبو جعفر طحاوی، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۵ق.
 صحیح ابن حبان، محمد بن حبان البُستی، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۴ق.
 صحیح البخاری، محمد بن إسماعیل بخاری، بیروت، دارطوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
 صحیح مسلم، مسلم قشیری نیشابوری، بیروت، دارالجمیل، ۱۳۳۴ق.
 عرائس البیان فی حقائق القرآن، روزبهان بن ابی نصر بقلی، محقق: احمد فرید مزیدی،

بيروت، دارالكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون، ٢٠٠٨ م. عمدة القارى شرح صحيح البخارى، محمود العينى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ١٤٣١ ق.

الفهرست، محمد بن حسن طوسى، نجف: المكتبة المرتضويه، بى تا. متشابه القرآن و مختلفه، محمد بن على بن شهر آشوب، قم، نشر بيدار، ١٣٦٩ ق. مجمع البيان فى تفسير القرآن، فضل بن حسن طبرسى، تحقيق: مقدمه محمد جواد بلاغى، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢ ش.

مختصر نهج البيان، محمد بن على نقى شيبانى، تهران، منظمة الاوقاف والشؤون الخيرية، دارالأسوة للطباعة والنشر، ١٣٧٦ ش.

المدرسه العقليه كتاب «تحرير العقل من النقل» أنموذجاً، ساميه بنت عبدالله الأحمدي، جامعه أم القرى، ٢٠١٩ م.

مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسين نورى، محقق / مصحح: مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٨ ق.

مسند أحمد، احمد ابن حنبل، بى جا، جمعية المكنز الإسلامى - دارالمنهاج، ١٤٣١ ق. مشهورات بى اعتبار در تاريخ و حديث، مهدي سيمائى، قم، كتاب طه، ١٣٩٨ ش.

المصنف لابن أبى شيبة، ابوبكر أبى شيبة، جدة - دمشق، دارالقبلة السعودية، مؤسسة علوم القرآن، ١٤٢٧ ق.

معجم رجال الحديث، ابوالقاسم خويى، قم، مركز نشر آثار شيعه، ١٤١٠ ق. معجم مقاييس اللغة، احمد بن فارس، قم، مكتب الاعلام الإسلامى، ١٤٠٤ ق.

مفهوم النص، نصر حامد ابوزيد، بيروت، المركز الثقافى العربى، ٢٠٠٠ م. مقتنيات الدرر، على حائرى طهرانى، تهران، دارالكتب الإسلاميه، ١٣٣٨ ش.

من النص إلى الواقع، حسن حنفى، قاهره، مركز الكتاب للنشر، ٢٠٠٤ م. من وحى القرآن، محمد حسين فضل الله، بيروت، دارالملاك، ١٤١٩ ق.

منهج الصادقين فى إلزام المخالفين، فتح الله بن شكر الله كاشانى، تهران، كتابفروشى اسلاميه، بى تا.

الميزان فى تفسير القرآن، محمد حسين طباطبايى، بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ١٣٩٠ ق.

- نهج البیان عن کشف معانی القرآن، محمد بن حسن شیبانی، محقق: حسین درگاهی، قم، نشر الهادی، ۴۱۳ق.
- النور المبین فی قصص الأنبياء و المرسلین، نعمت الله بن عبد الله جزائری، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفی، ۴۰۴ق.
- «تفسیر بینامتنی از آیه ۶۹ سوره احزاب بر اساس ترجمه های آلمانی و عبری قرآن کریم»، حیدر عیوضی، مطالعات قرآن و حدیث، ۱۳۹۶ش، شماره اول.
- «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، سید محمد جواد شبیری، دانشنامه جهان اسلام، جمعی از محققان، جلد ۷، ۱۳۹۳ش.
- «چیستی اصطلاح حدیثی روایت منتقله و ملاک انتقال و نقد و بررسی آن»، کامران اویسی، حدیث پژوهی، ۱۴۰۰ش، شماره ۲۵.

