



## بررسی انتقادی معیارهای نقد متن حدیث از دیدگاه قرآنیان ایران و تأملی بر آثار کلامی آن

سیدحسین هاشمی جزی<sup>۱</sup>

محمد غفوری نژاد<sup>۲</sup>

محمدحسن نادم<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۱۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۱۲/۱۳

### چکیده

قرآن‌بسنندگان ایرانی از جریان‌های فکری برآمده در مکتب تشیع امامیه هستند که با دو شاخصه قرآن‌بستگی و دوری‌گزینی از حدیث در نیمه دوم قرن سیزدهم هجری و همزمان با نهضت مشروطه در ایران ظهور کردند. این جریان با دو شاخصه نگاه نقادانه به حدیث و خودبستگی و بی‌نیازی قرآن از سنت در تفسیر، شناخته می‌شوند. این مقاله بر آن است تا آثار کلامی نگاه انتقادی این جریان فکری را نسبت به نقد متن حدیث مورد بررسی قرار دهد. قرآنیان ایرانی همچون قرآنیان اهل سنت، برای نشان دادن بی‌اعتباری حدیث به بهره‌گیری از معیارهای نقد حدیث روی آورده‌اند، با این تفاوت که جوامع حدیثی شیعه مورد نقد ایشان قرار گرفته و بیشتر به حکم ابطال حدیث و به خصوص احادیث اعتقادی شیعه با ابزار نقد متن تمایل دارند. معیارهای نقد متن مورد استفاده ایشان را می‌توان به دو دسته ادله نقلی (قرآن و سنت) و لیبی (عقل، اجماع، تاریخ قطعی، علم روز و...)، تقسیم کرد. با توجه به نقش پررنگ حدیث در شکل‌گیری گزاره‌های کلامی شیعه، حدیث‌گزینی ایشان به نفی بخشی از گزاره‌های کلامی امامیه چون مهدویت، علم امام، شفاعت، توسل و... انجامیده است. این مقاله ضمن بیان معیارهای پرکاربرد قرآنیان ایران در نقد متن، به نقد، بیان کاستی‌ها و کژوری آنان در بهره‌گیری از معیارهای پالایش حدیث می‌پردازد.

**واژگان کلیدی:** معیارهای نقد متن حدیث، قرآنیان ایران، کلام امامیه، شریعت سنگلجی، برقی، قلمداران، حسینی طباطبایی

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری شیعه‌شناسی (h.hashemi.jazi49@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم (ghafoori@urd.ac.ir).

۳. دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم (nadem185@yahoo.com).

## مقدمه

نقد حدیث بر اساس معیار نقد متن و محتوای روایت، سابقه‌ای به درازای عمر اسلام دارد (به عنوان نمونه رک: حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۱۸: ۷۸، حدیث عرضه روایت بر قرآن و عقل، روایت پیامبر ﷺ). داشتن معیارهایی برای پالایش حدیث و دسترسی به حدیث مطمئن و جداسازی سره از ناسره مورد توجه همه مکاتب فکری اسلام بوده است. تفاوت قرآنیان با سایر تلاشگران نقد متنی روایت در این است که وجود تعارض متن روایت با سایر ادله را دلیلی بر بطلان حدیث و توجیه حدیث‌گزیزی و یا حدیث‌ستیزی می‌دانند و به دنبال راهکاری برای پالایش حدیث نیستند.

با توجه به نشر اندیشه قرآنیان ایران توسط مخالفین اعتقادی شیعه (به خصوص در سایت‌های وهابی) برای مبارزه با باورهای شیعی (به خصوص در حوزه کلام و عقاید) ضروری است مبانی و اندیشه‌های این گروه مورد بررسی تحلیل و نقد قرار گرفته تا وجاهت و اعتبار علمی ایرادهای ایشان آن برای مخاطبان شیعی معلوم گردد. پژوهش مستقلی در زمینه به‌کارگیری معیارهای نقد متن توسط قرآنیان صورت پذیرفته و این پژوهش تلاشی برای نقد و بررسی دیدگاه‌های نقد متن حدیث نزد این گروه که می‌تواند پایه و اساس دیگر نقدها به ایشان باشد.

این پژوهش به صورت مشخص، به دنبال آن است تا پس از بیان پرکاربردترین معیارهای نقد متن نزد قرآنیان ایران، به تحلیل و نقد اندیشه‌های این گروه در به‌کارگیری معیارهای نقد متن در رد و قبول روایات پرداخته و ضمن بیان کزروی ایشان از قواعد فهم الحدیث، آثار کلامی چنین تفکری را مورد اشاره قرار دهد.

## ۱. آشنایی با قرآنیان ایران

ظهور اندیشه قرآنیان ایران در نیمه دوم قرن سیزده هجری در ایران و در پی پیشرفت‌های روزافزون صنعتی غرب و تهاجم استعماری آنان به کشورهای اسلامی (و به‌خصوص ایران) (روشن ضمیر، ۱۳۹۴: ۵۵) و با هدف ایجاد اتحاد بین مسلمانان و با الگوگیری از چهار دهه آغازین اسلام و شعار بازگشت به قرآن شکل گرفت (شمیم، ۱۳۸۴: ۲۶۵). قرآنیان ایران مانند قرآنیان اهل سنت، با تکیه بر نظریه کفایت قرآن با شعار «حسبنا کتاب الله» به مناقشه با حدیث

پرداخته (برای آشنایی با نظر قرآنیان اهل سنت، رک: الهی بخش، ۱۴۲۱ق: ۲۶۵ و برای آشنایی با دیدگاه قرآنیان ایران، رک: برقی، ۲۰۱۹، ۱: ۳۳) و برای مشروع نشان دادن مبارزه خود با عقاید و رسوم شیعه، شعار مبارزه با خرافات را برگزیده و فعالیت‌های خویش را بدون تبیین و تعریف روشنی از خرافات و شعائر دینی (بصیرت منش، ۱۳۸۵: ۱۳۶)، به گستره حدیث و جوامع روایی توسعه دادند. پیروان این جریان فکری، قرآن را در بخش اعتقادات کافی و بی‌نیاز از سنت دانسته (تقوی، بی‌تا: ۴ - ۷، شریعت سنگلجی، بی‌تا: ۴۰-۴۱) و بر همین اساس، بخش وسیعی از سنت را یا کنار گذاشته و یا آن را به‌طور جدی مورد نقد و کنکاش قرار می‌دهند (هاشمی جزئی، اثر مخطوط، ۱۸۴).

از شاخص‌ترین شخصیت‌های شناخته‌شده قرآنیان ایرانی می‌توان از رضاقلی شریعت سنگلجی (۱۳۲۲-۱۳۷۲) (معروف به محمدحسن)، علی‌اکبر حکمی‌زاده (۱۲۷۷-۱۳۶۶)، میرزا یوسف شعار تبریزی (۱۲۸۱-۱۳۵۱)، عبدالوهاب فرید تنکابنی (۱۲۸۶-۱۳۶۰)، سید ابوالفضل برقی ابن‌الرضا (۱۲۸۷-۱۳۷۰)، سید محمد جواد (موسوی) غروی (۱۲۸۲-۱۳۸۴)، حیدرعلی قلمداران (۱۲۹۲-۱۳۸۶) و سیدمصطفی حسینی طباطبایی (م ۱۳۱۴) نام برد که هر کدام آثاری را در بیان اندیشه این جریان فکری بر جای گذاشتند (جبرئیلی، ۱۳۹۱: ۳۷۶).

## ۲. معیارهای نقد متن حدیث

منظور از نقد متن محور، بررسی و ارزیابی یک حدیث بدون توجه به سند آن و اتصال زنجیره سند است و آن ارزیابی‌ای است که تنها بر اساس متن حدیث صورت می‌پذیرد. برای نقد متن محور معیارهایی وجود دارد که می‌توان آنها را به دو بخش تقسیم کرد:

- ۱) نقد متن حدیث براساس معیارهای نقلی (مانند تعارض با قرآن و سنت)؛
- ۲) نقد متن حدیث بر اساس ادله لیبی (معیارهای عقلی مانند: عقل، علم، مسلمات تاریخی، اجماع و...) (فتح‌اللهی، ۱۳۹۵: ۴۶-۵۶).

این گروه در نقد حدیث بیشتر به نقد متن علاقه داشته و در کتاب‌های خود آن را بر نقد و بررسی سندی مقدم دانسته‌اند (برقی، ۱۳۸۸: ۶۹ به نقل از محمدباقر بهبودی در نقد حدیث). در میان معیارهای نقد متن نیز به قرآن، سنت قطعی، عقل، تاریخ، اجماع و علم توجه

کرده و کمتر از معیارهای دیگر در حلّ تعارض و ناهمگونی روایات بهره می‌گیرند.

## ۲-۱. تعارض حدیث با قرآن

این گروه با استناد به آیه شریفه «فیه تَبیانٌ کُلُّ شیءٍ» (نحل: ۸۹) ادّعا دارند که تمام معارف مورد نیاز در قرآن موجود است؛ بنابراین نیازی به مصدر و منبعی چون روایت نیست (برقعی، ۱۳۸۸: ۱۳) و «حَسْبُنَا کِتَابَ اللّهِ» شعاری برگرفته از قرآن و شعار پیامبر ﷺ است (برقعی، ۲۰۱۱، ۱: ۳۳). این انتساب مخالف حدیث صحیح و معروف «أریکه» است که پیامبر ﷺ در آن از توجه انحصاری به قرآن و گریز از حدیث نفی کرده و فرمودند: «مبادا کسی از شما بر جایش تکیه زده باشد و در این حال، امری یا نهی‌ای از من بدو برسد و او بگوید: نمی‌دانم. ما از آنچه در کتاب خدا آمده است، تبعیت می‌کنیم» (ابن ماجه، ۱۴۱۸ق، ۱: ۶، ح ۱۲). مسئله قرآنیان ایران، عرضه روایت بر قرآن و سنجش‌گری و پالایش روایت و در نهایت انتخاب روایت سازگار با قرآن نیست، بلکه از دیدگاه ایشان نوعی تقابل و دوگانگی بین قرآن و روایات وجود دارد (شریعت سنگلجی، بی تا: ۹)؛ چراکه به اعتقاد ایشان روایات، ضد قرآن و عقل و موجب خسران دنیا و آخرت است (برقعی، ۱۳۸۸: ۱۲). این گروه معتقدند دنیا طلبان به خاطر ناسازگار بودن قرآن با خواسته‌هایشان به حدیث روی آورده و با تزریق اغراض خود به متون جعلی حدیث به مقابله با قرآن پرداخته‌اند (قلمداران، ۱۳۳۹: ۱۴۹). بر اساس این عقیده، در تفسیر قرآن نبایستی به سراغ روایت رفته که موجب به اسارت کشاندن آیات وحی می‌گردد (شریعت سنگلجی، بی تا: ۱۰؛ حسینی طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۱۲؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۲؛ صادقی تهرانی، بی تا: ۱۱-۱۲).

**بررسی و نقد) مرجعیت قرآن در کسب معارف دینی و ملاک و معیار بودن آن در رد و قبول حدیث، از قواعد و قوانین پذیرفته‌شده بین مسلمانان است و برای آن نمونه‌های فراوانی را می‌توان در تاریخ صدر اسلام پیدا نمود که نشان از مقبولیت و عمل به این قاعده از عصر ظهور اسلام دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۹: ۲۲۰-۲۲۷)<sup>۱</sup> و این قاعده در روایات نیز بسیار مورد استفاده قرار گرفته است؛ چنانکه نزدیک به سی و سه مورد در منابع شیعه امامیه، چهارده روایت**

۱. نقد قرآنی روایت «آزار دیدن میت با گریه اطرافیان» در بخاری، ۱۴۱۰ق، ۲: ۸۰-۸۱؛ مسلم، ۱۳۳۴ق، ۳: ۴۳؛ ابوداود، ۱۴۲۰ق، ۲: ۶۵.

در منابع اهل سنت و شش حدیث در منابع زبیده است (احمدی نورآبادی، ۱۳۹۳: ۱۳۹) (در مجموع ۵۳ روایت است که البته به اعتبار اسنادشان با یکدیگر جمع شده و ۴۴ روایت می‌گردد) (احمدی نورآبادی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۹). مانند این روایت امام صادق (علیه السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) که معیار پذیرش روایت را موافقت آن با قرآن اعلان نموده است: «فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ» (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۱۸، ۷۸).

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت آن است که این روایات بیانگر انکار صدور روایت مخالف با قرآن، از سوی معصومان (علیهم السلام) است و خود نشانی از اصالت حدیث و هم‌خوانی با قرآن دارد. در یک تقسیم‌بندی ساده می‌توان گفت که بر اساس مفاد این روایات، اخبار به دو دسته تقسیم می‌گردند: یک دسته اخباری که موافق قرآن هستند و دسته دیگر روایاتی که موافق با قرآن نیستند. بر این اساس، احادیث موافق قرآن پذیرفته است و مشکلی در پذیرش آن‌ها وجود ندارد. روایات عَرَضه، تأییدی برای چنین احادیثی هستند و حجیت سنت را نیز به اثبات می‌رسانند. این مخالف آن چیزی است که قرآنیان مرجع اصلی برای کسب معارف دین را منحصر در قرآن می‌دانند (رک: برقی، ۱۳۸۸: ۵).

ادّعای بی‌توجهی و بی‌نیازی قرآن به حدیث در حالی مطرح می‌شود که قرآن برای فهم دین، کلام پیامبر (صلی الله علیه و آله) را برای شرح و تبیین آیات و یا بیان احکام و معارف معتبر می‌داند و پیروی از آن را بر مسلمانان لازم می‌شمارد. آیاتی مانند «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴) که به نقش تبیین و تفسیر روایت اشاره داشته و یا آیاتی مانند «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ» (احزاب: ۲۱) که به اعتبار سنت رفتاری اشاره داد. این صراحت آیات با شعار قرآنی بودن اندیشه‌های قرآنیان سازگاری ندارد که به نفی مطلق حدیث تمایل دارند.

## ۲-۲. تعارض با عقل

میزان کاربرد واژه عقل نزد این گروه هم‌دوش قرآن است؛ چنانکه برقی با نگارش عَرَضِ أَخْبَارِ الْأَصُولِ بِرِقْرَآنِ وَعُقُولِ، این دو معیار را هم‌دوش یکدیگر به کار می‌برد و بیشتر اخبار شیعه در کتاب‌های معتبر ما را ضد قرآن و عقل می‌داند. از دیدگاه این گروه، بیشتر اخبار جوامع معتبر شیعی ضد قرآن و عقل بوده و صلاحیت اعتماد را ندارد (برقی، ۱۳۸۸: ۱۲). کاربری عقل نزد این گروه گاهی از نقد متن روایت، به نقد عقیده کلامی نیز کشیده شده است؛

چنانکه صفات بیان شده برای امام در روایات را مخالف عقل می‌دانند (قلمداران، ۱۳۳۹: ۱۰۳).

نقد و بررسی) حجیت اجمالی عقل در قرآن و روایات پذیرفته و تردیدناپذیر است؛ چنانکه در قرآن، آیات فراوانی در بیان شأن و جایگاه عقل آمده است و انسان‌ها به بررسی اقوال و پذیرفتن بهترین دعوت نموده شده‌اند: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر: ۱۸). پیامبر ﷺ در روایتی فرمودند: «إِذَا أَتَاكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ فَأَعْرِضُوهُ عَلَيَّ كِتَابِ اللَّهِ وَحُجَّةِ عُقُولِكُمْ فَإِنْ وَافَقَهُمَا فَاقْبَلُوهُ وَإِلَّا فَاصْرَبُوا بِهِ عَرَضَ الْجِدَارِ»؛ هرگاه سخنی از من به شما رسید، آن را بر کتاب خدا و خردهایتان (حجت عقل) عرضه بدارید. اگر با این دو هماهنگ بود، آن را بپذیرید؛ وگرنه آن را بر دیوار بکوبید (رازی، ۱۳۷۱، ۵: ۳۶۸).

نخستین اشکال وارد بر قرآنیان آن است که اینان با این حجم گسترده از ادعای استناد به عقل، تعریف مشخصی از آن ارائه نکرده‌اند. عقل که در لغت عبارت از امساک و استمساک است (راغب اصفهانی، ۱۶۳۱ق: ۹۷۵) و از آن به عنوان نور، علم و وجه ممیزه انسان از حیوان یاد می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۳۹۵) و در اصطلاح عبارت از نیرویی است که زمینه پذیرش علم را فراهم می‌سازد و قدرت استنباط است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۶۳۱)،<sup>۱</sup> در حوزه‌های مختلف اعم از فلسفه، کلام، فقه، تفسیر و سایر علوم، معنا و تعریف خود را دارد و به‌کارگیری آن بدون تعریف مشخص را می‌توان ایراد اول این جریان فکری معارض با عقاید شیعی دانست.

اگر معیار را همان عقل توصیه شده در قرآن بدانیم (که ۴۹ بار و با مشتقات مختلف ولی همگی به صورت فعل در قرآن به کار رفته است)، در هیچ یک از موارد، نقش استقلال‌ی برای پذیرفتن و یا نپذیرفتن معارف نداشته، بلکه نقش ابزاری برای سنجش‌گری و ارزیابی داشته و در احادیث نیز به عنوان مؤیدی برای پرستش به کار رفته است «العقل ما عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اِكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۱) و نه ابزار و معیاری مستقل برای قبول و طرد دین و اخبار دینی.

برای روشن‌تر شدن بحث باید اشاره کرد که به‌کارگیری عقل در نقد متن حدیث چنانکه

۱. الْقُوَّةُ الْمَتَّهِئَةُ لِقَبُولِ الْعِلْمِ. الْعِلْمُ الَّذِي يَسْتَفِيدُهُ الْإِنْسَانُ بِتِلْكَ الْقُوَّةِ.

محدثان آن را پذیرفته و بیان کرده‌اند را می‌توان به چهار صورت تصوّر کرد:

- ۱) طرد روایتی که منافی با حقیقت هستی و قوانین علمی و بدیهیات عقلی باشد؛
- ۲) طرد روایتی که با قطعیات تاریخ ناسازگار باشد؛
- ۳) طرد روایتی که با حس و تجربه و آنچه مقتضی طبیعت اشیا است، ناسازگار باشد؛
- ۴) طرد روایتی که با اصول و مسلمات دین مانند توحید، نبوت و... منافات داشته باشد (هاشمی، بی تا: ۲۱).

در پذیرش این چهار صورت، ایرادی وجود ندارد؛ اما این گروه بیشتر به بی اعتباری حدیث اندیشیده و با بیان یکی دو مصداق از مخالفت روایت با عقل، به دنبال نفی همه احادیث بوده و از استقرای ناقص، حکم کلی استنباط می‌کنند. افزون بر آن که فلسفه وجودی معیارهای نقد حدیث، برای پالایش و جداسازی سره از ناسره است نه برای صدور حکم کلی برای نفی حدیث.

### ۳-۲. تعارض با سنت

از معیارهای نقد حدیث از دیدگاه این گروه، سنت قطعیه بوده و آن را در کنار قرآن و عقل قرار می‌دهند (برقی، ۱۴۳۰ق: ۵۸). حسینی طباطبایی معتقد است که اگر حدیث نادری در برابر آثار قطعی از سنت پیامبر ﷺ قرار گیرد، حدیث مزبور را باید طرد کنیم (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۶۷). قلمداران نیز روایات امامت را با شرکت در نماز خلفا ناسازگار می‌دانند و بر این اساس، معیار سنت عملی را برای طرد حدیث به کار می‌گیرند (قلمداران، ۱۳۸۸: ۲۳).

**نقد و بررسی)** سنجش روایت به سنت قطعی مورد تأیید روایات نیز است؛ چنانکه امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثَنَا إِلَّا مَا وَافَقَ الْقُرْآنَ وَ السُّنَّةَ أَوْ تَجِدُونَ مَعَهُ شَاهِدًا مِنْ أَحَادِيثِنَا الْمُتَقَدِّمَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۲۵۰). در بخشی از مقبوله عمر بن حنظله که در آن پاسخ امام صادق علیه السلام درباره چگونگی تعامل با روایات متعارض انعکاس یافته، چنین آمده است: «ينظر فما وافق حكمه الكتاب و السنة» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۱۸: ۷۶).

اما باید توجه داشت اگر مراد از سنت قطعی همان متواتر لفظی و یا متواتر اجمالی و معنوی است که باید گفت در صورت تعارض، یا آن تعارض قطعی نبوده و قابل جمع است که در این صورت، تعارض منتفی است و باید به دیگر مرجحات مانند نسخ حکمی روایت و یا صدور روایت در شرایط خاص و... مراجعه کرد و از ابتدا به حذف حدیث متعارض با سنت قطعی

حکم نداد.

تعریف سنت قطعی و معیارهای دستیابی به آن از نقاط مبهم نظریه پردازی این گروه است و در بیان معیارها گویی با برشمردن معیاری عام‌پسند - که مورد قبول همگان بوده - بیشتر ابزاری قابل دفاع در ردّ حدیث را به معیارها می‌افزاید؛ در حالی که برای بیان نمونه و گستره آن در جوامع حدیثی، به تک مثالی اکتفا می‌گردد که این نشان از محدود بود مصادیق بوده و تردیدی در عدم پذیرش حدیث با سنت قطعی نیست؛ اما قرآنیان ایران با اثبات این اصل، هر چند با موارد اندک، سعی بر تعمیم تردید نسبت به پذیرش سایر روایات دارند و این نشان از چاره‌جویی برای پالایش حدیث و دسترسی به حدیث مطمئن نبوده و نشان از انگیزه طرد حدیث دارد.

#### ۴-۲. تعارض با تاریخ

برقی با برشمردن معیار ناهمگونی با تاریخ این قول خود را به شهید ثانی منسوب کرده که او معتقد بوده، رسواترین حدیث مخالف تاریخ است (برقی، ۱۳۸۸: ۷۰-۷۱). تعداد استفاده از این معیار نزد برقی به حدّی است که به تنهایی در *عرض أخبار الأصول بر قرآن و عقول*، بیش از صد و ده مرتبه از این معیار برای نقد احادیث بهره‌برداری می‌کند؛ همچنین قلمداران تاریخ ائمه علیهم‌السلام را تکذیب‌کننده نص می‌داند (قلمداران، ۱۳۸۸: ۷۰-۷۱) حسینی طباطبایی نیز «تاریخ صحیح» را معیاری برای طرد روایت می‌داند (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۷۰).

نقد و بررسی) سنجش متن روایت با تاریخ مسلم و قطعی از حکم عقلی بوده و قابل پذیرش است (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۶۷۵)، اما برای اعتبارسنجی خود نقل تاریخی نیز باید توجه داشت که نیازمند سنجش‌گری آن با گزارش‌های مخالف دیگر نقل‌های تاریخی و هماهنگی درونی و برونی نقل‌های تاریخی با آن است (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۶۷۹-۶۸۰).

برای آشنایی بهتر با پذیرش معیار تاریخ در نقد متن حدیث و محدوده آن بهتر است با دسته‌بندی‌های مختلف آن آشنا شد:

گروه اول، روایاتی است که با سایر گزارش‌های تاریخی مطابقت ندارد؛ چنانکه حکم پذیرفته محدثان نیز است، حتی روایت صحیح السنّی مانند حدیث قباب که روایت ملاقات امام سجاد علیه‌السلام با یزید در مدینه در زمان حکومت پس از معاویه را دارد (کلینی، ۱۳۶۵، ۸: ۲۳۴، ح ۳۱۳؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ۱۲: ۳۰۴)، در حالی که کتب تاریخی معتبر، گزارشی از



سفر یزید به حجاز در زمان حکومت وی نکرده‌اند.

گروه دوم، روایاتی هستند که در آنها به پدیده‌هایی اشاره شده است که اصلاً در آن عصر شناخته‌شده نبوده‌اند؛ مانند روایاتی که درباره حمام رسیده است؛ در حالی که در آن زمان این پدیده برای اعراب ناشناخته بوده است (الحاج حسن، ۱۴۰۵، ۲: ۳۸).

گروه سوم، روایاتی هستند که به طرفداری از اشخاصی ساخته شده است که در زمان پیامبر اکرم ﷺ وجود خارجی نداشته و هنوز متولد نشده بودند (صبحی صالح، ۱۴۱۷: ۲۸۵).

گروه چهارم، روایاتی که دارای واژگانی است که در زمان‌های متأخر در موضوعات فقهی یا کلامی یا اجتماعی رایج شده است؛ به عنوان نمونه، روایاتی که به پیامبر ﷺ منتسب باشد، اما به فرقه‌های کلامی مختلف از قبیل مرجئه، قدریه، روافض و خوارج اشاره داشته باشد که خود دلیلی بر مجعول بودن آن است.

دسته پنجم، نام‌هایی در روایات وجود دارد که با تاریخ صحیح امکان همزیستی آنان در دوره‌هایی از عمر هر دو امکان ندارد؛ مانند روایتی که از گفتگوی امام سجاده علیه السلام (متوفای ۹۵ق) با فردی به نام اصمعی (حدود سال ۲۱۵ق) حکایت دارد (شوشتری، بی تا، ۱: ۲۴۶).

نمونه‌هایی که قرآنیان در تعارض روایت با تاریخ آورده‌اند، از دسته اول بوده و گستره پژوهشی ایشان به جستجوی نمونه‌های دیگر نمی‌رسد. ضمن بیان کاستی پژوهش ایشان باید گفت در اصل پذیرش معیار نقد متن با تاریخ قطعی تردیدی وجود ندارد؛ چنانکه محدثانی چون علامه مجلسی نیز به آن اشاره داشته‌اند (مجلسی، ۱۳۶۳، ۲۶: ۱۷۸). در نقد متن روایت به تاریخ، سخن پیرامون مشخص کردن معیار تاریخی است که باید حدیث را با آن سنجید و حکم به قبول یا طرد آن داد. آیا هر خبر تاریخی چنین اطمینان‌دهی را دارد که روایتی را به خاطر آن کنار گذاشت؟ این پرسشی است که پاسخ آن را نمی‌توان در کتاب‌های قرآنیان ایران یافت و فقط دل‌خوش به داشتن معیاری که در سخن دیگر بزرگان هم آمده و به صرف گواهی‌گیری مقبولیت معیاری نزد عالمان بزرگی شیعی، به طرد کلی روایت و بی‌اعتبارنمایی آن روی آورده‌اند.

## ۲-۵. تعارض با اجماع

تعریف قرآنیان ایرانی از اجماع، «اجماع امت اسلامی» بدون محدودسازی به زمان و مکان خاص است که در صورت مخالف با اجماع امت، مردود شمرده است (حسینی طباطبایی،

۱۳۷۹:۲۶۷). مستند آن‌ها روایتی از امام رضا علیه السلام است که حضرت برای ردّ نظریه رؤیت خدا، به جز قرآن به اجماع مسلمانان تمسک جسته است (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۹۶) و روایتی است که می‌گوید هر کس جمعه‌ای بر او بگذرد و در آن مدّت، سوره «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را بخواند و سپس بمیرد، بر دین ابولهب مرده است! (شیخ صدوق، ۱۳۸۲: ۵۱۰) و استدلال می‌کنند که این حدیث به اجماع امت اسلام (از شیعه و سنی) باطل است؛ زیرا هر هفته یکبار خواندن سوره توحید بر مسلمانان واجب نیست تا چه رسد به آن‌که تارکش، بر آیین ابولهب بمیرد! (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۱۷) گونه دیگری از استدلال این گروه با اجماع، ناسازگاری با آیه شورا است که با احادیث نصب امام توسط پیامبر صلی الله علیه و آله تعارض دارد (قلمداران، ۱۳۳۹: ۵۶).

**نقد و بررسی** تردیدی در نقد متن به اجماع در سنت معصومان علیهم السلام وجود ندارد و محدّثان شیعه نیز بر اساس همین روایات، اجماع را معیاری برای نقد متن حدیث دانسته‌اند. شخصیت‌های حدیثی مانند صاحب *الکافی* (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۸-۹)، شیخ طوسی و شیخ حر عاملی نیز اجماع مسلمانان و مطابقت با اجماع شیعه را به عنوان معیارهای خود برای قبول و یا ردّ حدیث برمی‌شمرند (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ۱: ۶-۷؛ عاملی، ۱۴۰۳: ۴۹).

اما نکته قابل تأمل در به‌کارگیری اجماع در نقد متن این است که تعریف این گروه از اجماع و تأکید بر «اجماع امت اسلامی» است بدون محدود سازی به زمان و مکان خاص (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۶۷) این پرسش را پیش می‌آورد که آیا چنین اجماعی تحقق پیدا خواهد کرد یا نه؟ و این ذهنیت را تقویت می‌کند که این گروه با برشمردن این معیار بیشتر روایات کلامی امامت شیعه را که شاخصه کلامی این گروه است مردود بدانند؛ چنانکه از سخن قلمداران در ردّ احادیث غدیر می‌توان چنین برداشت نمود (قلمداران، ۱۳۳۹: ۵۶) اجماع یکی از مرجّحات لّبی (غیرنقلی) برای قبول و ردّ خبر در حوزه عقایدی چون توحید و نبوت است و قابل درک است، اما برای تعمیم آن به عقاید دیگر چون شرایط و صفات امام و سایر مباحث کلامی مورد اختلاف، چندان مصداقی پیدا نکرده و اجماع کل امت اسلامی بر امر واحد- چنانکه قرآنیان ایران اراده کرده و امت را تعریف نموده‌اند-، جز در موارد معدودی امکان‌پذیر نخواهد بود و کارایی چندان در کمیّت و مقدار پالایش حدیث نخواهد داشت.

مشکل دیگر در به‌کارگیری اجماع به عنوان معیار نقد حدیث آن است که حتی برای تعریف خود اجماع نزد عالمان شیعه و سنی اشتراک و اجماعی وجود ندارد و اجماع معتبر در نزد اهل سنت و شیعه، دارای اشتراک لفظی و تباین معنوی است، زیرا نزد علمای اهل سنت، خود اجماع اتفاق موضوعیت دارد و دارای اعتبار استقلالی است، اما نزد علمای شیعه، اجماع مورد اتفاق اجماعی است که طریق کشف نظر معصوم علیه السلام باشد (رک: حلی، ۱۳۶۱: ۱۲۵؛ انصاری، ۱۳۷۲، ۱: ۱۸۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ۲: ۳۹۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ۱۰: ۲۹۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ۲: ۳۴؛ مظفر، ۱۳۸۱، ۲: ۹۳؛ جناتی، ۱۳۷۰: ۱۸۱؛ اصفهانی، ۱۳۹۴: ۲۴۲؛ زحیلی، ۲۰۰۱، ۱: ۵۱۲؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۷ق: ۲۵۵؛ زحیلی، ۱۳۸۸: ۴۶) و این کار را برای حصول اجماع مورد وفاق برای به‌کارگیری به عنوان معیار طرد حدیث مشکل کرده است، مگر در موارد اجماع تمامی مسلمانان که دارای دایره محدودی خواهد بود.

## ۶-۲. تعارض با علم

برقعی در شمارش معیارهای پالایش حدیث، مخالف نبودن با قواعد و اصول مسلم علمی را برمی‌شمرد (برقعی، ۱۳۸۸: ۷۰)؛ به عنوان نمونه، حدیثی که آن را منسوب به امام صادق علیه السلام می‌داند، آورده است و می‌نویسد که آن حضرت از قول جدّ بزرگوارش علیه السلام فرمود: «اگر لباس به شیر و بول نوزاد دختر [حتّی] قبل از آن‌که غذا بخورد، [آلوده شود] باید شسته و طاهر شود؛ زیرا شیر مادری [که دختر دارد] از مثانه‌اش خارج می‌شود و اگر لباس به شیر و بول نوزاد پسر قبل از آن‌که غذا بخورد [آلوده شود، واجب نیست] که شسته و طاهر شود؛ زیرا شیر مادری [که پسر دارد] از باورها و شانه‌های مادر خارج می‌شود (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۱۰۰). حسینی طباطبایی نیز با تمسک به روایتی که روز جمعه را کوتاه‌ترین روزها می‌داند (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۰۵)، این روایت را مخالف علم و تجربه قطعی می‌داند (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۶۶).

نقد و بررسی) پذیرش علم و یافته قطعی بشر به عنوان معیار، مورد توجه بزرگان شیعه بوده است؛ چنانکه کلینی علیه السلام از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که «... ماه شعبان هیچ وقت کامل نبوده و ماه رمضان نیز هیچ‌گاه ناقص نیست» (شیخ کلینی، ۱۳۶۵، ۴: ۷۸، ح ۲) و شیخ طوسی علیه السلام نیز این معیار را معتبر می‌داند (شیخ طوسی، ۱۳۹۰ق: ۱۶۹)؛ اما باید توجه داشت

این معیار که ذیل عنوان «عقل» قرار می‌گیرد و بر اساس حکم عقل، همواره از بین دلیل یقینی و غیریقینی، دلیل یقینی مقدم است، حال اگر میان یک یافته علمی که با استقرای تجربی حاصل شده و دلیل نقلی که جهت دلالت و صدور آن قطعی و یقینی باشد، تعارضی رخ دهد با توجه به غیریقینی بودن استقرا، عقل دلیل نقلی را مقدم می‌کند؛ زیرا روش علم تجربی تنها مفید ظن است و دستاوردهای آن نمی‌تواند با یقینیات و ضروریات دین معارضه کند (حسین‌زاده، ۱۳۸۰: ۸۲). از سویی دیگر، این یافته‌های تجربی اگر هنوز در حدّ فرضیه باشند، فرضیه‌های علمی تا وقتی که به حدّ قطع یا اطمینان عقلایی نرسیده حکایت قابل اعتمادی از واقع ندارند و ارزش ایجاد تردید در خبر را ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۱۱).

خلاصه سخن آن‌که تنها می‌توان به قطعیات دانش‌های تجربی تکیه کرد و نه فرضیات و نظریه‌ها؛ چرا که ممکن است آن‌ها پس از مدّتی ابطال گردند. نکته دیگری که در به‌کارگیری علم باید توجه داشت آن‌که محدوده و قلمرو کار علوم تجربی همان علم واقع و ظاهر است (باربور، ۱۳۹۷: ۲۰۷) و این کار را برای درک عوامل عالم معنی سخت می‌نماید؛ چنانکه در آیه «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»؛ گفت پروردگار ما کسی است که به هر چیزی خلقتی که در خور اوست داده، سپس آن را هدایت فرموده است (طه: ۵۰)، با کدام قانون حسی و تجربی قابلیت سنجش دارد و بر این اساس باید آیات را نیز به سنجش تجربه کشاند که این مقبول قرآنیان نیست.

### ۳. آثار کلامی اندیشه قرآنیان ایران

از دیدگاه این گروه پیروی از حدیث به خصوص در مسائل اعتقادی برابر با دوری از قرآن است (قلمداران، ۱۳۳۹: ۱۷۰) و محدّثان افرادی شبه‌عالم و خرافاتی هستند که به نشر احادیث روی آورده‌اند (قلمداران، ۱۳۳۹: ۱۷۰ و ۴۰؛ برقعی، ۱۴۳۰ق: ۱۲). نتایج چنین برخوردی با حدیث، نفی گزاره‌های کلامی شیعه مانند مهدویت (برقعی، ۲۰۱۱: ۲۵ به بعد)، علم غیب (برقعی، ۱۳۸۷: ۵۳)، رجعت (شریعت سنگلجی، ۱۳۲۳: ۴۷) و شفاعت (شریعت سنگلجی، ۱۳۲۳: ۲۷۹؛ چهاردهی، ۱۳۶۳: ۱۸۸-۱۸۹ در گزارش عقاید شریعت سنگلجی) است که به عنوان نمونه تعدادی از آثار کلامی حدیث‌گریزی این جریان فکری در پی خواهد آمد.

### ۱-۳. نفی مهدویت

یکی از دلایل وجود امام زمان علیه السلام اخبار وارده در این موضوع است که نه فقط در روایات شیعی (به عنوان نمونه رك: شیخ کلینی، ۱۳۶۵: ۵۲۵-۵۳۵) که در روایات اهل سنت نیز بدان اشاره شده است (ابوداود، ۱۴۲۰، ۲: ۳۱۰ و ۳۶؛ شافعی، ۲: ۱۳۲)؛ اما قرآن‌گرایان با دیدگاه حدیث‌گریزانه به نفی مهدویت پرداخته‌اند. برقی با نوشتن کتاب بررسی علمی احادیث مهدی، با ابزار نفی حدیث به نفی مهدویت می‌پردازد و آن را باوری مخالف قرآن می‌داند (برقی، ۲۰۱۱: ۴۰-۵۰ و ۷۲). شریعت سنگلجی نیز در مجموعه تعالیم خود که در دارالتبلیغ ارائه می‌کرد، مسئله غیبت امام زمان علیه السلام را مورد تردید قرار می‌داد (بلاغی، ۱۳۲۷: ۲۵۷-۲۶۰). او سعی داشت با حذف امامت و مهدویت، مذهبی ترقی‌خواه را پی‌ریزی کند (صاحب‌الزمانی، ۱۳۴۵: ۱۳۳ و ۱۳۴).

### ۲-۳. علم امام

شیعه امامیه بر این اعتقاد است که علم امام خدادادی و غیبی است و از راه تعقل، تفکر و علم‌آموزی عادی حاصل نمی‌شود، بلکه به شیوه غیبی و رمزی و از ناحیه پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله به امام اول و توسط او به سایر امامان منتقل شده است (یوسفیان، ۱۳۸۰، ۳: ۳۵۲). با توجه به اهمیت این صفت برای امام از دیدگاه امامیه، نوزده کتاب مستقل در این زمینه نگاشته شده است (نادم، ۱۳۹۱: ۲۵۵-۲۷۵). این گروه بدون ذکر مستندی این گزاره را ناسازگار با روح دین و قرآن می‌دانند (برقی، ۱۳۷۸: ۸۲).

### ۳-۳. شفاعت

وساطت اولیای الهی برای رساندن بندگان به فیض رحمت و مغفرت و دستگیری و نجات آنان از عذاب جهنم است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۴: ۳۴۴) در بین قرآنیان، قلمداران کتابی به همین نام نگاشته و به انکار شفاعت و توسل از دیدگاه قرآن پرداخته است (قلمداران، ۱۳۷۸: ۵۴-۵۶؛ قلمداران، ۱۳۳۹: ۲۶۴). این گروه، اعتقاد به شفاعت را از عوامل غرور و ایستایی جامعه شیعی می‌دانند (قلمداران، ۱۳۳۹: ۲۷۹) که موجب رکود جامعه و بی‌پروایی از گناه می‌گردد (قلمداران، ۱۳۳۹: ۲۳۳). از دید این گروه، شفاعت تفکری شرک‌آلود بوده که ریشه در عقاید پیش از اسلام و تعالیم کاهنان دارد (قلمداران، ۱۳۳۹: ۱۳۸). نفی شفاعت و

ناسازگارنمایی آن با قرآن در دیگر آثار قرآنیان نیز مورد توجه قرار گرفته (شریعت سنگلجی، ۱۳۲۷: ۱۳۰، چهاردهی، ۱۳۶۳: ۱۸۸-۱۸۹) و البته در مواردی فراگیر نبودن شفاعت برای همه گناهکاران (شریعت سنگلجی، ۱۳۲۷: ۱۳۹) را بر اساس روایت برمی‌گزینند. این در حالی است که قرآن پذیرش شفاعت مأذون را مورد تأکید قرار داده است و می‌فرماید: «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (بقره: ۲۵۵).

#### ۴-۳. رجعت

رجعت عبارت است از این‌که خداوند گروهی از اموات را در هنگام ظهور حضرت مهدی آل محمد<sup>علیهم‌السلام</sup> به همان صورتی که در عالم ماده داشتند به دنیا بر می‌گرداند، گروهی را عزیز و گروهی را ذلیل می‌کند، اهل حق را بر اهل باطل غلبه داده و داد مظلومان را از ستمگران می‌گیرد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۲۴). از نظر این گروه، این باور شیعی با قرآن سازگار نیست (شریعت سنگلجی، ۱۳۲۳: ۴۷). دیدگاه این گروه پیرامون رجعت را می‌توان در کتاب *اسلام و رجعت*، اثر عبدالوهاب فرید تنکابنی یافت. وی از شاگردان شریعت سنگلجی بوده و این کتاب را درباره نفی رجعت که از اعتقادات شیعه است به تحریر درآورده است (بلاغی، ۱۳۲۷: ۲۵۹).

#### نتیجه‌گیری

به‌کارگیری معیار نقد متن و پالایش حدیث با أدله نقلی و غیر نقلی (لُتبی) پدیده تازه‌ای نیست و از عصر رسالت تا کنون مورد توجه پیشوایان دینی<sup>علیهم‌السلام</sup>، صحابی، محدثین و دیگر عالمان شیعه بوده است. تفاوت قرآنیان شیعه و ایرانی با دیگر ناقدان حدیث، داشتن پیش‌فرض کفایت قرآن در اعتقادات بوده که به نفی برخی گزاره‌های کلامی شیعه مانند مهدویت، شفاعت، رجعت و علم امام<sup>علیه‌السلام</sup> منتهی شده است. کژروی از معیارهای شناخته‌شده در مختلف الحدیث، داشتن پیش‌فرض در مواجهه با حدیث، بهره نبردن از اخبار علاجیّه و راهکارهای آن برای چاره‌جویی تعارض احادیث، نداشتن تعریف مشخص از مفاهیم و واژگانی که در نقد حدیث از آن بهره می‌برند، مشخص نکردن ضوابط، میزان و چگونگی به‌کارگیری، تعمیم دادن مسئله به شکل نامحدود، داشتن انگیزه بهانه‌جویی از حدیث و تلاش برای بی‌اعتبار نشان داشتن حدیث و تثبیت نظریه قرآن‌کفایی به‌ویژه در پذیرش عقائد از دیگر مهم‌ترین ایرادهای این گروه اعتقادی است.

- قرآن کریم.
۱. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۸۲)، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، ترجمه و توضیح: محمدرضا انصاری محلاتی، قم، نسیم کوثر.
  ۲. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، (۱۴۱۸ق)، *سنن ابن ماجه*، محقق: بشار عواد معروف، بیروت، دارالجمیل.
  ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، دارالصادر.
  ۴. سجستانی، سلیمان بن اشعث، (۱۴۲۰ق)، *سنن ابی داوود*، محقق: سیدابراهیم، قاهره، دارالحدیث.
  ۵. احمدی نورآبادی، مهدی، (۱۳۹۳)، *عرضه حدیث بر قرآن*، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.
  ۶. اصفهانی، محمدحسین، (۱۳۹۴)، *الفصول الغرویه فی الاصول الفقہیة*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی مرکز احیای آثار اسلامی.
  ۷. انصاری، مرتضی بن محمدامین، (۱۳۷۲)، *فرائد الاصول*، قم، دهقانی (اسماعیلیان).
  ۸. باربور، ایان، (۱۳۹۷ش)، *علم و دین*، مترجم: بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
  ۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۰ق)، *الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله ﷺ و سننه و آیامه (معروف به صحیح البخاری)*، چاپ دوم، قاهره، لجنة احیاء کتب السنة.
  ۱۰. برقعی قمی، سیدابوالفضل، (بی تا)، *قرآن برای همه*، بی جا، بی نا.<sup>۱</sup>
  ۱۱. \_\_\_\_\_، (۲۰۱۱)، *تابشی از قرآن*، بی جا، بی نا.
  ۱۲. \_\_\_\_\_، (۲۰۱۱)، *بررسی علمی در احادیث مهدی*، بی جا، بی نا.
  ۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۴۳۰ق)، *تضاد قرآن و مفاتیح*، محقق: اسحاق بن عبدالله دبیری العوضی، ریاض، المكتب التعاونی للدعوة و توعية الجالیات بحی الریوة.
  ۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، *سوانح ایام*، ریاض، دار الال و الصحب.
  ۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸)، *عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول (بت شکن)*، بی جا، بی نا.
  ۱۶. بصیرت منش، حمید، (۱۳۸۵)، *علما و رژیم رضاشاه*، تهران، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
  ۱۷. بلاغی، سیدعبدالحجت، (۱۳۲۷)، *تذکره عرفا*، تهران، مظاهری.
  ۱۸. تقوی، سیدصادق، *یک روش جدید و علمی برای از بین بردن کلیه اختلافات جزئی مسلمانان*، تارنمای منشور نور (نشر اندیشه های صادق تقوی) <http://manshoorenoor.blog.ir>.

۱. این کتاب بخشی از احکام القرآن برقعی است که در تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی نشر یافته است.

۱۹. جبرئیلی، محمدصفر، (۱۳۹۱)، *سیری در تفکر کلامی معاصر*، قم، انتشارات سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. جناتی، محمدابراهیم، (۱۳۷۰)، *منابع اجتهاد (از دیدگاه مذاهب اسلامی)*، تهران، کیهان.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تحقیق و تنظیم: احمد واعظی، قم، اسراء.
۲۲. چهاردهی، نورالدین، (۱۳۶۳)، *وهابیت و ریشه‌های آن*، تهران، فتحی.
۲۳. الحاج حسن، حسین، (۱۴۰۵ق)، *نقد الحدیث فی علم الروایة و علم الدرایة*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۲۴. حر عاملی، محمدبن حسن، (۱۴۱۴ق)، *تحریر وسائل الشیعه و تحبیر مسائل الشریعه (وسائل الشیعه)*، قم، آل‌البيت عليه السلام.
۲۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۳ق)، *الفوائد الطوسیة*، قم، چاپ مهدی لاجوردی حسینی و محمد درودی.
۲۶. حسین‌زاده، محمد، (۱۳۸۰)، *مبانی معرفت دینی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۷. حسینی طباطبایی، مصطفی، (۱۳۷۹)، *نقد کتب حدیث*، تهران، بی‌نا.
۲۸. حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۳ق)، *معارج الأصول*، محقق: محمدحسین رضوی، قم، مؤسسة آل‌البيت عليه السلام للطباعة والنشر.
۲۹. رازی، ابوالفتوح، (۱۳۷۱)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶ق)، *مفردات الفاظ قرآن*، دمشق، دارالقلم.
۳۱. روشن ضمیر، محمدابراهیم، (۱۳۹۴)، *جریان‌شناسی قرآن‌بسنده‌گی*، تهران، سخن.
۳۲. زحیلی، وهبه، (۱۴۲۲ق)، *اصول الفقه الاسلامی*، دمشق، دارالفکر.
۳۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸)، *الوجیز فی اصول الفقه*، تهران، احسان.
۳۴. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، *الهیات*، چاپ سوم، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۵. شافعی، ابراهیم بن سعد الدین، (۱۴۰۰ق)، *فوائد السمطین*، چاپ اول، بیروت، مؤسسة المحمود.
۳۶. شریعت سنگلجی، غلامرضا، (۱۳۲۷)، *توحید عبادت یکتاپرستی*، تهران، بی‌نا.
۳۷. \_\_\_\_\_، (بی‌تا)، *کلید فهم قرآن*، چاپ پنجم، تهران، انتشارات دانش.
۳۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۲۳)، *محوالموهوم*، تهران، چاپخانه تابان.
۳۹. شمیم، علی اصغر، (۱۳۸۴)، *ایران در دوره سلطنت قاجار*، تهران، مدبر.
۴۰. شوشتری، محمدتقی، (بی‌تا)، *الأخبار الدخیلة*، تهران، مكتبة الصدوق.
۴۱. صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۴۵)، *دیباچه‌ای بر رهبری*، تهران، عطایی.



۴۲. صادقی تهرانی محمد، (بی تا)، فقه گویا، قم، شکرانه.

۴۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، تفسیر الفرقان، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی.

۴۴. صبحی صالح، منصور، (۱۴۱۷ق)، علوم الحدیث و مصطلحہ، بی جا، مکتبه الحیدریه.

۴۵. طباطبایی حکیم، محمدتقی، (۱۴۱۷ق)، الأصول العامة للفقہ المقارن، قم، مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام.

۴۶. طباطبایی، سیدمحمدکاظم، (۱۳۹۸)، منطق فهم حدیث، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.

۴۷. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی)، (۱۴۰۳ق)، عدة الاصول، قم، چاپ محمد مهدی نجف.

۴۸. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۱ق)، مصباح المتہجد، بیروت، مؤسسه فقه الشیعة.

۴۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰ق)، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، به کوشش: حسن موسوی خراسان، تهران، دار الکتب الاسلامیة.

۵۰. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۳۸۱ ش)، سیری کامل در اصول فقه، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

۵۱. فتح اللهی، ابراهیم، (۱۳۹۵)، «روش شناسی نقد حدیث»، روش شناسی مطالعات دینی، شماره ۳، بهار و تابستان، صفحات ۴۶-۵۶.

۵۲. الهی بخش، خادم حسین، (۱۴۲۱ق)، القرآن یون وشبهاتهم حول السنه، طائف، مکتبه الصدیق.

۵۳. قلمداران، حیدر علی، (۱۳۳۹)، ارمغان آسمان، قم، چاپخانه قم.

۵۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۳۰ق)، شاهراه اتحاد (بررسی نصوص امامت)، مصحح: اسحاق دبیری، ریاض، انتشارات حقیقت.

۵۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۳۰ق)، بحث شفاعت (حقایق عربیان)، مصحح و مراجع: اسحاق دبیری، بی جا، بی نا.

۵۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

۵۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام (بحار الانوار)، بیروت، مؤسسة الوفاء.

۵۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، چاپ پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

۵۹. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، (۱۳۸۲)، شرح الکافی - الأصول و الروضة، تهران، المکتبه الاسلامیة.

۶۰. مسلم بن حجاج نیشابوری، (۱۳۲۹-۱۳۳۴ق)، الجامع الصحیح (صحیح مسلم)، مصحح: اسماعیل بن احمد طرابلسی، ترکیه، دارالطباعة العامرة.

۶۱. مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۱)، اصول الفقه، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۶۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۲)، *انوار الاصول*، گرد آورنده: احمد قدسی، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۶۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، (۱۴۱۳ق)، *اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات*، چاپ اول، قم، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۶۴. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۷۸)، *جواهر الاصول*، پدیدآورنده: محمدحسن المرتضوی لنگرودی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی رحمته الله علیه.
۶۵. نادم، محمدحسن، پاییز و زمستان (۱۳۹۱)، «معرفی مجموعه مقالات علم امام»، *امامت پژوهی*، دوره ۲، شماره ۸.
۶۶. هاشمی، علی حسن مطهر، (بی تا)، *منهج نقد المتن فی تصحيح الروایات و تضعیفها*، بیروت، دارالبحار.
۶۷. هاشمی جزی، سیدحسن، *جریان شناسی شبهات دینی (اثر مخطوط)*.
۶۸. یوسفیان، حسن، (۱۳۸۰)، *دانشنامه امام علی علیه السلام*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.