



بررسی نقادانه رویکرد پیشوایان اهل حدیث

به «مقام محمود»

عبدالرحمان باقرزاده^۱

محمد شریفی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۲/۱۸

چکیده

جایگاه بی‌بدیل پیامبر اسلام حضرت محمد ﷺ و امتیازات منحصر به فردشان، مورد اتفاق عموم مسلمانان و بسیاری از آزاداندیشان دنیا است. شفاعت به اذن الهی در قیامت، از مقامات مورد اجماع ایشان است که در آیاتی از قرآن مورد اشاره واقع شده است. آیه ۷۹ سوره اسراء از آن جمله است که به نظر اکثر قریب به اتفاق دانشمندان مسلمان، به استناد روایات فراوان، به شفاعت اشاره نموده و از آن به «مقام محمود» تعبیر نموده است. با این وجود، پیشوایان اهل حدیث با اتفاق نظر بر دیدگاه مجاهد، مراد از مقام محمود را «نشستن پیامبر ﷺ کنار خداوند بر عرش» دانسته و ضمن پافشاری بر آن، مخالفان این دیدگاه را به انواع اتهام‌ها مانند کفر متهم ساختند. این مقاله با روش تحلیلی-توصیفی و مستند به منابع اصیل اسلامی به بررسی آن پرداخته و به این نتیجه می‌رسد که دیدگاه مزبور، ضمن عدم سازگاری با سنت نبوی و باور بزرگان دین، مستلزم محدودیت و جسمانیت خداوند است.

واژگان کلیدی

پیامبر ﷺ، شفاعت، مقام محمود، مجاهد، اهل حدیث.

۱. نویسنده مسئول، استادیار دانشگاه مازندران و عضو هیات علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه مازندران (a.bagherzadeh@umz.ac.ir).

۲. دانشیار دانشگاه مازندران و عضو هیات علمی گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (m.sharifi@umz.ac.ir).

مقدمه

یکی از مقامات قطعی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، مقام شفاعت در روز قیامت است که آیات متعدد قرآن بر آن دلالت و عموم مسلمانان جز خوارج (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹، ۱: ۴۲۶) بدان باور دارند. در میان آیات مزبور، از آیه شریفه «وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدُ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا» (الإسراء: ۷۹) فراوان نام برده می‌شود. طبق این آیه شریفه، خداوند در قبال تهجد رسول اعظم صلی الله علیه و آله وعده حتمی مقام محمود را به آن حضرت عنایت فرمود؛ چرا که هر چند لفظ «عسی» برای رجا و اظهار امیدواری است؛ ولی به گفته غالب مفسران، این لفظ از سوی خداوند، دلیل بر وعده حتمی است (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۳: ۴۷؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ۷: ۱۰۰). این مقام، جایگاهی است که قرار گرفتن در آن، باعث تمجید و مدح گسترده خواهد شد. این که فاعل حمد در مقام محمود کیست؟ اکثریت معتقدند که حمد از سوی همه حاضران در محشر است؛ چنانکه در حدیث وارد شد: «مقاما محمودا یحمده أهل الجمع کلهم» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۵۳۶) و برخی هم بر این باورند که فاعل، پیامبر صلی الله علیه و آله است که خداوند را بر این مقام، حمد می‌نماید، البته ممکن است که اعم بوده و فاعل حمد، پیامبر صلی الله علیه و آله و همه مردم بوده باشند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹، ۱۱: ۴۲۷؛ قسطلانی، بی تا، ۳: ۶۴۷). این پژوهش در صدد پاسخ به این سؤالات است که دیدگاه فریقین در تفسیر «مقام محمود» چیست؟ پیشوایان اهل حدیث^۱ چه تفسیری از این عبارت دارند و دلیل و توجیه آنها چیست؟ پیشینه تحقیق درباره این مقام، به تاریخ تفسیر قرآن بر می‌گردد؛ چراکه همه مفسران فراخور نگاه خود، به تبیین آن پرداختند. از طرف دیگر برخی مانند ابوبکر مروزی^۲ با کتاب «الردّ علی من ردّ حدیث مجاهد»، خلال^۳ در کتاب السنّة، ذهبی^۴ در کتابهای العرش و العلو للعلی

۱. شاخه عمده اهل سنت با مرکزیت حجاز که در برابر اصحاب رأی بوده و تنها بر ظواهر کتاب و سنت تکیه و نقش عقل در استنباط و دفاع از عقاید را منکر بودند. مالک بن انس (م ۱۷۹ق)، محمد بن ادریس شافعی (م ۲۰۴ق) و احمد بن حنبل (م ۳۰۳ق) در رأس آنها قرار دارند.

۲. أحمد بن محمد بن الحجاج معروف به ابوبکر مروزی (م ۲۷۵ق) از شاگردان و اصحاب خاص احمد بن حنبل که پدرش اهل خوارج و مادرش مروزی و خودش ساکن بغداد بود.

۳. أحمد بن محمد بن هارون معروف به ابوبکر خلال (م ۳۱۱ق) از بزرگان حنابله بغداد و از محدثان و مفسران اهل حدیث است.

۴. شمس‌الدین ذهبی (م ۷۴۸ق) از علمای ذوفنون قرن هشتم و صاحب آثار فراوان در رجال، تاریخ و... بوده و آثاری چون میزان الاعتدال، تاریخ الإسلام، سیر أعلام النبلاء، طبقات الحفاظ و... از اوست.

الغفار و... به ارائه مباحث مختلفی درباره این موضوع پرداختند. مقالات مستقلی مانند «ارتباط تفسیری مقام محمود پیامبر با شفاعت» (میقات حج، ش ۱۰۲) و «معناشناسی تطبیقی مقام محمود پیامبر اسلام ﷺ با توجه به تفاسیر فریقین» (اولین همایش علمی پژوهشی علوم تربیتی و روانشناسی) هر دو از آقای هاشم اندیشه هم درباره این موضوع نگارش یافت، ولی از سویی در هر دو مقاله، گذری بر دیدگاه‌ها صورت گرفته و در هیچ‌کدام بررسی تفصیلی دیدگاه پیشوایان اهل حدیث صورت نگرفته است. از سوی دیگر، با توجه به سیل اتهامات به سمت شیعیان، ضروری است تا سابقه انحرافات عقیدتی مخالفان شیعه تبیین و روشن گردد که دامن شیعه از اتهاماتی چون غلو و تشبیه و تجسیم پاک است.

۱- مقام محمود و دیدگاه‌های دانشمندان

درباره «مقام محمود» دیدگاه‌های متعددی مطرح شده است. اولین دیدگاه، نظریه مورد تصریح جمع زیادی از بزرگان و مشهور بین فریقین است که مراد از آن، مقام شفاعت کبری پیامبر ﷺ در قیامت یا نهایت قرب پروردگار است که شفاعت از آثارش است (ابن کثیر، ۱۴۰۱ق، ۵: ۹۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۴۲).

مستند این دیدگاه، روایات فراوانی است که در منابع متعدد فریقین، در تفسیر آیه وارد گردیده است؛ مانند روایتی از پیامبر ﷺ که فرمود: «مردم در قیامت مبعوث شوند و من و امتم بر بلندی قرار داشته و خداوند لباسی سبز بر من پوشانده و اذن سخن دهد. من آنچه خداوند خواهد، خواهم گفت. این همان مقام محمود است.» (ابن حنبل، ۱۴۱۹ق، ۳: ۴۵۶) یا روایتی که بخاری نقل کرده است: «مردم در قیامت به زانو نشسته حاضر شوند و به دنبال پیامبرشان بوده و از آنها طلب شفاعت می‌کنند تا آن‌که شفاعت به پیامبر ﷺ می‌رسد و این همان روزی است که خداوند او را به مقام محمود برساند.» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۱۷۴۸) یا در روایت معروف دیگر بین اهل سنت، به گفته ابوهریره، از پیامبر ﷺ درباره مقام محمود پرسیده شد، با صراحت فرمودند: منظور از آن، مقام شفاعت است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹، ۱۱: ۴۲۶). گویا دعای معروف «اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمداً الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاماً محموداً الذی وعدته» که تکرارش به هنگام شنیدن اذان از سوی پیامبر ﷺ توصیه گردیده است (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۱۷۴۹) شاهدی بر همین معناست. به هر حال، کثرت روایات وارده در این باب، در منابع تفسیری و حدیثی فریقین، ما را از ذکر روایات و منابع آن

بی نیاز می سازد.

بر اساس دومین دیدگاه، مراد از مقام محمود، به دست گرفتن پرچم حمد از سوی پیامبر است (صدیق حسن خان، ۱۴۲۰ق، ۴: ۱۶۴)؛ چنانکه در روایت معروف نبوی است که فرمود: «روز قیامت لواء الحمد در دستان من بوده و البته فخر نمی کنم.» (ابن حنبل، ۱۴۱۹ق، ۱: ۲۸۱)

دیدگاه سوم این است که در قیامت، خداوند مردم را بر بلندی جمع کرده و کسی سخنی نمی گوید تا آن که خداوند پیامبر ﷺ را فرا می خواند. حضرت جواب می دهد: «لبيك وسعديك والشري ليس إليك والمهدى من هديت وعبدك بين يديك...» و همین معنای مقام محمود است. فخر رازی پس از نقل این دیدگاه که منسوب به حذیفه است، آن را مردود دانسته و معتقد است مراد از مقام محمود، شفاعت است. به نظر وی اینها فقط دعاست که جز ثواب چیزی به دنبال ندارد. ضمن آن که این ثواب را نمی توان حمد نامید؛ زیرا حقیقت واژه حمد، ثنایی است که در برابر انعام واقع گردد و در غیر این معنا، مجاز خواهد بود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۱: ۳۸۸).

اقوال دیگری هم در اینجا مطرح شده است که به گفته برخی مانند ابن حجر، ممکن است همه این اقوال را به همان شفاعت برگرداند؛ چراکه بخشیدن لواء الحمد به پیامبر و ثنای آن حضرت نسبت به خدای متعال و گفتگو در محضر الهی و... همگی از صفات مقام محمود هستند که در آن مقام به شفاعت می پردازند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹، ۱۱: ۴۲۷).

تنها دیدگاهی که امکان و قابلیت جمع با سایر دیدگاهها در آن تقریباً منتفی است دیدگاه بعدی است که بررسی آن - صرف نظر از صحت و سقم دیگر نظریات - محور این مقاله است.

۲- دیدگاه غالب اهل حدیث

از جمله دیدگاههایی که در تفسیر «مقام محمود» مطرح و طرفداران متعددی پیدا کرد، «نشان دادن پیامبر ﷺ کنار خود و بر روی عرش از سوی خداوند متعال است». به نظر می رسد ابن عباس^۱ (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۳: ۴۸) و مجاهد (م ۱۰۴ق) از تابعین و شاگرد ابن عباس، اولین شخصیتهایی هستند که طرح این دیدگاه به آنان منسوب است (طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۵: ۹۸)، ولی این دیدگاه به نام «دیدگاه مجاهد» شهرت یافته است.

۱. از صحابه پیامبر ﷺ و از شاگردان امیرالمؤمنین (علیه السلام) که مورد قبول فریقین است.

از ابوبکر مروزی و ابن عمیر نقل شده است که احمد حنبل معتقد بود علما، سخن مجاهد را پذیرفته و اعتراض برخی افراد به این دیدگاه جفاست (ابویعلی، بی تا، ۲: ۴۸۰؛ خلال، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۴۶). ذهبی، عده‌ای از شخصیت‌های معروف اهل حدیث^۱ را به عنوان مدافع این دیدگاه نام برده است (رک: ذهبی، ۱۹۹۵م، ۱: ۱۷۰ و ۱۹۴) و نیز از احمد بن حنبل حکایت نمود که علمای ما این دیدگاه را پذیرفته‌اند. همچنین از عبدالله فرزند احمد بن حنبل نقل می‌کند که گفت: «من مخالف کسی هستم که مخالف این دیدگاه باشد و چنین شخصی از نظر من، انسانی متهم محسوب می‌شود. این اندیشه را از جماعتی شنیدم و محدثی نمیشناسم که مخالف آن باشد. فقط جهمی^۲ منکر آن هستند.» (ذهبی، ۱۹۹۵م: ۱۷۱؛ ذهبی، ۱۴۲۴ق، ۲: ۲۸۱)

ابن قسیم جوزیه^۳ علاوه بر افراد فوق الذکر، از چندین دانشمند دیگر به عنوان شخصیت‌های مدافع این دیدگاه در میان اهل حدیث نام می‌برد (ابن قسیم جوزیه، ۱۴۱۶ق، ۴: ۸۴۱). وی در ادامه ضمن معرفی ابوالحسن دارقطنی (م ۳۸۵ هـ) به عنوان مدافع دیگر این دیدگاه، ابیاتی منسوب به وی در دفاع از آن آورده است:

حديث الشفاعة عن أحمد إلى أحمد المصطفى مسنده
وجاء حديث باقعهاده على العرش أيضاً فلانججده
امروا الحديث على وجهه ولا تدخلوا فيه ما يفسده
ولا تتكروا أنه قاعد ولا تتكروا أنه يقعهده

(ابن قسیم جوزیه، ۱۴۱۶ق، ۴: ۸۴۱)

البته برخی مانند ألبانی، انتساب این ابیات به دارقطنی را به دلیل ضعف راوی اشعار (أبو العز أحمد بن كادش) نادرست خوانده‌اند (ألبانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۵۲)؛ ولی ابویعلی شعر

۱. این شخصیت‌ها عبارتند از: محمد بن مصعب (م ۲۲۸ق)، محمد بن عبد الملك دیقی (م ۲۶۶ق)، عباس بن محمد دوری (م ۲۷۱ق)، حمدان بن علی الوراق (م ۲۷۲ق)، أحمد بن محمد بن حجاج ابوبکر مروزی (م ۲۷۵ق)، ابوداود صاحب سنن (م ۲۷۵ق)، یحیی بن ابی طالب (م ۲۷۵ق)، أبوقلابه عبد الملك بن محمد رقاشی (م ۲۷۶ق)، محمد بن اسماعیل سلمی (م ۲۸۰ق) و ابراهیم حربی (م ۲۸۵ق).

۲. پیروان جهم بن صفوان (م ۱۲۸ق) که اهل حدیث آنها را تکفیر می‌نمایند.

۳. محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سعد معروف به ابن قسیم (م ۷۵۱ق) از شاگردان ابن تیمیه که سخت تحت تأثیر شخصیت وی بوده و بارها زندانی شد. *أعلام الموقعین، زاد المعاد و مدارج السالکین* از مهم‌ترین آثار اوست.

دارقطنی را از طریق استادش ابوطالب عشاری که فردی ثقه می‌داند، روایت نموده است. (ابویعلی، بی‌تا، ۲: ۴۹۲) صالح بن فوزان نیز انتساب ابیات به دارقطنی را پذیرفته است (ابن‌فوزان، بی‌تا، ۲: ۴۵۴).

ابوبکر مروزی به دنبال گسترش مخالفت‌ها با این دیدگاه و در راستای تقویت آن، در حدود ۲۷۰ هجری کتابی به نام «الردّ علی من ردّ حدیث مجاهد» (ابویعلی، بی‌تا، ۲: ۴۷۹) تألیف و ضمن گردآوری روایات مربوطه، دیدگاه معاصران خود را هم در آن برشمرد. (ذهبی، ۱۴۲۴ق، ۲: ۲۷۲؛ ذهبی، ۱۹۹۵الف، ۱: ۱۷۰). بر بهاری (م ۳۲۹ق) تلاش زیادی برای گسترش این اندیشه داشته و در هر محفلی آن را مطرح می‌نمود (ابن‌ابی‌یعلی، بی‌تا، ۲: ۴۳) تا آنجا که باعث شد حامیانش به رهبری او، در سال ۳۱۷ هجری فتنه بزرگی بین اهل سنت برپا و باعث ایجاد درگیری بین موافقان و مخالفان و کشته شدن تعداد زیادی از طرفین در بغداد شوند^۱ (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۱۷ق، ۷: ۵۷؛ ابن‌کثیر، بی‌تا، ۱۱: ۱۶۲).

دفاع از دیدگاه مجاهد بین متقدمان اهل حدیث چنان مشهور بود که خلال بخشی از کتاب «السنّة» خود را به این موضوع اختصاص داده و با صراحت منکران آن را جهمی و بدعت‌گذار می‌نامد (خلال، ۱۴۱۰، ۱: ۲۳۱). ترمذی (م ۳۲۰ و صاحب‌نوا در الاصول) (زرکلی دمشقی، ۲۰۰۲، ۶: ۲۷۲) به مخالفت علنی با این دیدگاه برخاست و طرفدارانی پیدا کرد؛ بنابراین دانشمندان اهل حدیث به صورت هماهنگ به مبارزه با او برخاسته و او را به انواع عناوین چون جاهل، خبیث، بدعت‌گذار، جهمی و... توصیف نمودند. خلال نیز شخصاً نسبت به او موضع گرفته و می‌گوید: به من خبر رسید که شخص جاهلی منکر این دیدگاه شد. در انکارش دقت کردم. اگر قصد مخالفت با مجاهد دارد، در حقیقت با ابن‌عباس مخالفت کرد و اگر قصد مخالفت با وی داشت، در حقیقت پیامبر ﷺ را رد نمود و اگر پیامبر را رد کرد، به خداوند کافر شد. وی همچنین از شخصیت‌های مختلفی چون ابوبکر بن حماد مقری، احمد بن اصرم، ابوبکر بن اسحاق صاغانی و... نقل می‌کند که همه دانشمندان مهمی - پیش از خود و چه

۱. ابن‌کثیر در وقایع سال ۳۱۷ می‌نویسد: در این سال فتنه‌ای در بغداد بین یاران ابوبکر مروزی و برخی از عامه که تفسیر «عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا» اختلاف داشتند رخ داد. حنابله گفته بودند که خداوند او را با خود بر عرش می‌نشاند و دیگران می‌گفتند مراد شفاعت عظمی است؛ پس به همین دلیل جنگیدند و عده‌ای هم کشته شدند (ابن‌کثیر، بی‌تا، ۱۱: ۱۶۲).

معاصران خود- که می‌شناسند، موافق این دیدگاه بوده و از نظر همه آنان، مخالف این دیدگاه، متهم در دین، بدعت‌گذار، جهمی، کافر، ملحد، واجب‌القتل و... بوده و اجتناب و دوری از او لازم است! (خلال، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۴۸-۲۱۶)

ابن‌ابی‌عاصم (م ۲۸۷ق) نیز به نقل روایت مجاهد پرداخت و ظاهراً آن را پذیرفت. (ابن‌ابی‌عاصم، ۱۴۰۰ق، ۱: ۳۰۵). طبری در تفسیرش ابتدا به دیدگاه اکثریت اشاره می‌کند که مقام محمود، همان مقام شفاعت پیامبر ﷺ است و پس از تأکید بر صحت همین دیدگاه و اقامه شواهد و بیان احادیث مربوطه، به دیدگاه منسوب به مجاهد که گفت: «یجلسه معه علی عرشه.» (ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹ق، ۶: ۳۰۵؛ خلال، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۱۴) اشاره می‌کند و صحت اصل جلوس پیامبر بر عرش (بدون انتساب قعود به خداوند متعال) را مردود نمی‌داند. با این توجیه که در احادیث نبوی و سخنان اصحاب و تابعین دلیلی بر استحاله آن یافت نشده است. وی سپس به تشریح توجیهاات سه‌گانه مدافعان این دیدگاه می‌پردازد (طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۵: ۹۹).

با وجود تصریح طبری بر صحت دیدگاه مشهور، نمی‌توان وی را مدافع دیدگاه منسوب به مجاهد دانست؛ چرا که قرائنی مانند حوادث سال ۳۱۷ نشان می‌دهد در برهه‌ای از تاریخ، این اندیشه چنان بین عموم مردم گسترش یافته بود که مخالفت با آن، حتی برای دانشمندانی چون طبری به راحتی ممکن نبود؛ چنانکه شواهد زیر حاکی از مخالفت روشن طبری است.

سیوطی می‌نویسد: «گوینده‌ای در بغداد در تفسیر آیه گفته بود: معنایش این است که خداوند پیامبر ﷺ را کنار خود بر عرش می‌نشاند. خبر به ابن‌جریر طبری رسید. عصبانی شد و به شدت با آن مخالفت ورزید.» (سیوطی، ۱۳۹۴، ۱: ۱۶۱)

بعد از مراجعت طبری به بغداد از سفر دوم به طبرستان، برخی از حنابله با وی به مقابله برخاسته و در مسجد جامع از او درباره احمد حنبل و حدیث جلوس بر عرش پرسیدند. درباره جلوس گفت: حدیث جلوس بر عرش محال است. آن‌گاه بیت زیر را سرود:

سبحان من لیس له أنیس ولا له فی عرشه جلیس^۱

حنبلیان چون این سخن را از طبری شنیدند، به او حمله برده و دوات‌های خود را به طرف وی پرتاب کردند. او ناگزیر به خانه‌اش پناه برد. حنبلی‌ها که تعدادشان بسیار بود، خانه‌اش را

۱. منزّه است خدایی که همدمی نداشته و در عرش همنشینی ندارد.

سنگباران کردند؛ به طوری که روبه‌روی منزلش، تل بزرگی از سنگ پدید آمد. طبری نیز شعر فوق را بر درب منزلش نوشت (حموی، ۱۴۱۱، ۵: ۲۵۳).

ظاهراً در اثر همین مخالفت‌ها بود که حنابله با اتهام رافضی بودن، مانع تشییع جنازه عمومی طبری شده و باعث شدند وی در خانه‌اش دفن شود (ابن‌کثیر، بی‌تا، ۱۱: ۱۴۶). بنابراین احتمالاً انتساب این دیدگاه به طبری از سوی ابن‌قیم، خطیب شربینی، ابن‌سحمان و... (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۶، ۴: ۸۴۱؛ خطیب شربینی، ۱۴۱۵، ۱: ۳۳۰؛ ابن‌سحمان، ۱۴۰۸، ۱: ۳۳) نادرست باشد.

ابوبکر نجاد شاگرد عبدالله بن احمد حنبلی (م ۳۴۸ق) نیز از حامیان جدی این نظریه بوده و ضمن نقل روایت مجاهد و تأیید آن به نقل از بزرگان اهل حدیث می‌گوید: «آنچه که بدان معتقدیم همان چیزی است که از احادیث مستند پیامبر ﷺ و آنچه که از عبدالله بن عباس و بعد ایشان از دانشمندان نسل به نسل تا اساتید ما به ما در تفسیر آیه «مقاماً محموداً» رسید، ترسیم نمودیم که منظور، نشستن پیامبر همراه با خداوند در عرش است و هر که در مخالفت با آن سخن بگوید، منظورش حمایت از اندیشه جهمیه است که باید از او اجتناب ورزید. هر کدام از شیوخ اصحاب عبدالله فرزند احمد حنبلی را دیدیم، بر همین اندیشه یافتیم و در گذر زمان، همگان آن را تلقی به قبول نموده و کسی را نیافتیم با آن مخالف باشد. این مذهب و دین و اعتقاد ماست و بر همین اعتقاد رشد نموده و ان شاء الله تا مرگ بر همین اعتقاد خواهیم ماند و هر که آن را رد کند از فرقه‌های در معرض هلاکت باشد.» (ابن‌ابی‌یعلی، بی‌تا، ۲: ۹)

گیلانی (م ۵۶۱ق) نیز این دیدگاه را از اعتقادات اهل سنت دانست (گیلانی، ۱۴۱۷، ۱: ۱۵۰). هر چند سخن وی عمومیت دارد، ولی حداقل می‌توان از آن شهرت این دیدگاه را در دوران وی و پیش از آن استنتاج نمود.

ابن تیمیه هم به این دیدگاه تمایل نشان داده، با آن‌که در برخی آثار، منظور از مقام محمود را شفاعت دانسته (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ۱۴: ۳۹۰ و ۳۹۴) معتقد است علمای مقبول روایت نمودند که خداوند، پیامبر ﷺ را کنار خود بر عرش می‌نشاند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ۴: ۳۷۴).

ابوحیان معاصر ابن تیمیه در تفسیر آیه ۲۵۵ بقره گوید: «در نسخه کتاب خطی العرش از معاصر ما ابن تیمیه خواندم: خداوند بر کرسی نشسته و کنارش مکانی را خالی گذاشت تا پیامبر ﷺ را در آن بنشاند! محمد بن عبدالحق به عنوان مدافع ابن تیمیه، حیل‌های به کار برد و کتاب را از او دریافت نمود و ما مطلب را در آن خواندیم.» (ابوحیان اندلسی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸۸)

۲۵۴) وی حتی بعدها، به خاطر همان کتاب، ابن تیمیه را لعنت می نمود (سبکی، بی تا، ۱: ۷۴)، البته این مطلب در نسخه چاپی تفسیر ابوحنیفان نیست؛ بنابراین محمدزاهد کوثری می گوید: «مصحح کتاب در چاپخانه السعادة به من گفت: این مطلب را سنگین یافتیم؛ لذا آن را در نسخه چاپی حذف نمودم تا دشمنان سوء استفاده نکنند.» (سبکی، بی تا، ۱: ۷۶)

برخی از سلفیان متأخر مانند محمدبن ابراهیم آل شیخ مفتی مشهور سعودی، ابن عثیمین، إسماعیل بن محمد بن ماحی الأنصار و عبدالعزیز الراجحی، صالح بن فوزان، ابن جبرین، صالح بن عبدالعزیز آل شیخ، عبدالرحمن بن البراک نیز به دیدگاه مزبور اشاره و بعضی به عنوان نظریه ای صحیح و بعضی دیگر با عنوان نظریه برتر، به دفاع از آن پرداختند (آل شیخ، ۱۳۹۹، ۲: ۱۰۳؛ ابن عثیمین، بی تا، ۱: ۴۹۵؛ الراجحی، ۱۴۲۴ق: ۲۴۶؛ ابن فوزان، ۱۴۲۴ق، ۲: ۴۵۳؛ ابن جبرین، بی تا، درس ۴: ۹؛ آل شیخ، بی تا، ۱: ۴۴۳؛ ابن براک، بی تا: ۴۷).

از آنچه گذشت فهمیده می شود که پذیرش سخن مجاهد تقریباً مورد اجماع پیشینیان اهل حدیث و حتی برخی از سلفیان معاصر بوده است، به گونه ای که برخی از پژوهشگران اهل سنت می نویسند: «کنکاش کردم تا در میان امامان سلف از ائمه توحید و سنت کسی را پیدا کنم که سخن مجاهد را رد کرده یا نسبت به متن آن طعنه ای بزند پیدا نکردم.»^۱

ابن براک هم معتقد است افراد متعدد، اجماع اهل سنت بر صحت تفسیر مقام محمود به نشان دادن پیامبر ﷺ بر عرش را حکایت نمودند (ابن براک، بی تا: ۴۷)؛ به ویژه آن که اصطلاح «تلقی به قبول» درباره آن از سوی افرادی چون احمدحنبل، نجاد، آجری و... به کار رفته است. ابن تیمیه هم تصریح کرده که امامان سلف، این حدیث را روایت نموده و آن را تلقی به قبول نمودند (ابن تیمیه، ۱۳۹۱، ۳: ۱۹)؛ چراکه اصطلاح مزبور، اگر به معنای اجماع نباشد، لاقلاً قریب به اجماع بوده و غالباً بر چنین روایتی، حکم به صحت می شود، حتی اگر فاقد سند صحیح باشد.

به گفته ابن صلاح، احادیث مورد اتفاق صحیحین به دلیل تلقی به قبول آن از سوی امت حجت است (ابن بهادر، ۱۴۱۹، ۱: ۲۷۶).

به گواهی ابن کثیر، این سخن اکثر متکلمان از اشاعره و غیر اشاعره مثل ابواسحاق اسفراینی و

۱. و قد بحث طویلاً علی أن أقب علی من رد هذا الأثر وطعن فی متنه من أئمة السلف أئمة التوحید والسنة، فلم أجد. <https://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=85773&page=3>

ابن فورک و مذهب همه اهل حدیث و مذهب همه علمای سلف است (ابن کثیر، بی تا الف: ۳۶). سخاوی، خطیب بغدادی، سیوطی و قاسمی نیز به این دیدگاه تصریح یا اشاره نمودند (سخاوی، ۱۴۰۳، ۱: ۲۸۸؛ بغدادی، بی تا، ۱: ۱۷؛ سیوطی، بی تا، ۱: ۶۷؛ قاسمی، ۱۳۹۹، ۱: ۸۰)، البته برخی از معاصران چون اَلبانی با این دیدگاه مخالفت نموده و معتقدند چنین حدیثی صحیح نیست، مگر آن که سند صحیح داشته باشد (قاسمی، بی تا: ۴۲).

به هر حال، اتفاق نظر بین قدما و برخی معاصران اهل حدیث، باعث شد تا اَلبانی بگوید: «تعجب من از سماجت برخی از محدثین گذشته، بر این حدیث سست و نادرست و اصرارشان در مخالفت با منکران این نظریه و سوء ظن به عقیده آنها پایان ناپذیر است.» (ذهبی، ۱۴۱۲، ۱: ۲۳۴ با تعلیقات اَلبانی)

۳- مفسران و دیدگاه مجاهد

در بین مفسران عامه، برخی مانند ابوحنیفه اندلسی، ماوردی، ابن جوزی، بغدادی، سمعانی و بغوی صرفاً به نقل این دیدگاه پرداخته و نسبت به آن نفیاً و اثباتاً موضعی نگرفته‌اند (اندلسی، ۱۴۲۰، ۷: ۱۰۰؛ ماوردی، بی تا، ۳: ۲۶۵؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ۳: ۴۷؛ بغدادی، ۱۴۱۵، ۳: ۱۴۳؛ سمعانی، ۱۴۱۸، ۳: ۲۶۹؛ بغوی، ۱۴۲۰، ۳: ۱۵۶)، بنابراین محتمل است از نظر اینان دو دیدگاه قابل جمع بوده و پیامبر ﷺ در عین جلوس بر عرش، به شفاعت می‌پردازند! چنانچه برخی ضمن نقل سخن مجاهد، ابن عمر و عبدالله بن سلام، با صراحت، دو دیدگاه را قابل جمع دانسته و از نشانیدن پیامبر بر عرش، به عنوان علامت اذن در شفاعت نام بردند (شوکانی، ۱۴۱۴، ۳: ۲۹۹؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰، ۴: ۱۶۵؛ سخاوی، بی تا، ۱: ۱۹۳). ابن عربی بدون اشاره به سخن مجاهد، ضمن بیان عصمت پیامبر ﷺ بر نشانیدن آن حضرت بر کرسی در قیامت مهر تأیید می‌زند (ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ۳: ۱۵۴۲). برخی مانند قرطبی (م ۶۷۱ هـ) هر چند تفسیر مقام محمود به «شفاعت» را صحیح‌ترین نظریه دانسته‌اند، ولی بر محال نبودن دیدگاه مجاهد نیز تصریح کرده و آن را نه باعث اثبات صفت ربوبیت برای پیامبر ﷺ و نه خروج از وصف عبودیت، بلکه عاملی برای ترفیع مقام ایشان می‌دانند (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۱: ۳۱۱). با این حال، قرطبی در اثر دیگر ضمن ترجیح نظریه شفاعت در تفسیر مقام محمود، تصریح می‌کند که حتی با فرض صحت سخن مجاهد، این دیدگاه مردود است و حدیث وی، به جلوس پیامبر ﷺ با انبیا و فرشتگان تأویل می‌شود (قرطبی، ۱۴۲۵، ۱: ۶۰۵)، البته ملاعلی قاری این

تأویل را بعید خوانده و معتقد است که مراد از معیت، جدا شدن پیامبر به خاطر مقاماتشان از سایر انسان‌هاست. مانند سخن موسی علیه السلام که گفت: ﴿إِنَّ مَعِيَ رَبِّي﴾ (الشعرا: ۶۲/۲۶) (قاری، ۱۴۲۱ق، ۱: ۴۶۳).

با وجود سماجت اهل حدیث بر دفاع از دیدگاه مجاهد، برخی دیگر از مفسران عامه مانند ابن ابی حاتم (۱۴۱۹، ۷: ۲۳۴۲) واحدی (۱۴۱۵الف، ۲: ۶۴۴؛ واحدی، ۱۴۱۵ب، ۳: ۱۲۲) زمخشری (۱۴۰۷ق، ۲: ۶۸۷) بیضاوی (۱۴۱۸، ۳: ۲۶۴) نیشابوری (۱۴۱۵، ۲: ۵۰۸) ابن کثیر (۱۴۰۱، ۵: ۹۵) ابن جزی (۱۴۱۶، ۱: ۴۵۳) ثعالبی (۱۴۱۸، ۳: ۴۹۲) ابی السعود (بی تا، ۵: ۱۹۰) صاوی (۱۴۲۷، ۲: ۳۳۳) مراغی (بی تا، ۱۵: ۸۴) ابن عاشور (۱۴۲۰، ۱۴: ۱۴۶) طنطاوی (۱۹۹۷م، ۸: ۴۱۱) به هر دلیل، هیچ اعتنایی به این دیدگاه نداشته و اصلاً آن را مطرح نکردند، حتی واحدی - که اشاره‌ای به دیدگاه مجاهد نداشته - تصریح می‌کند که بر اساس اجماع مفسران، منظور از مقام محمود همان مقام شفاعت است (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵ب، ۳: ۱۲۲).

برخی مفسران دیدگاه مجاهد را به شدت وحشتناک و نادرست خوانده و معتقدند که نص قرآن کریم، فساد این دیدگاه را فریاد می‌زند. اینان سپس پنج دلیل بر بطلان آن به شرح زیر بیان می‌کنند:

- ۱- واژه بعث در آیه، ضد نشانیدن است. گویند: «فلان فرد نشسته را برانگیخت و او برخاست» یا گفته می‌شود: «خداوند میت را مبعوث نمود. یعنی او را از قبرش برانگیخت»؛ پس تفسیر واژه بعث به نشانیدن، تفسیر واژه به ضد و فاسد است.

- ۲- خداوند در آیه فرمود: «تو را به مقام محمود بر می‌انگیزد». و فرمود: به مجلس و مقعد محمود. مقام هم محل ایستادن است نه نشستن.

- ۳- اگر خداوند متعال بر عرش نشسته باشد، به گونه‌ای که پیامبر صلی الله علیه و آله هم کنارش بنشیند، لازم‌اش محدود شدن خداوند است و هر موجود محدود، حتماً حادث است نه قدیم.

- ۴- نشستن پیامبر صلی الله علیه و آله همراه با خداوند بر عرش، تعظیم فراوانی نخواهد بود؛ چراکه اینان درباره همه بهشتیان معتقدند که خداوند را زیارت نموده و با او می‌نشینند و خداوند از احوال آنها در دنیا می‌پرسد! حال که این امر از نظر آنان برای همه مؤمنان حتمی است، تخصیص نشستن با خداوند برای پیامبر، مزیت برجسته‌ای نخواهد بود.

- ۵- وقتی گفته می‌شود: سلطان فلانی را بعث نمود و فرستاد، از آن فهمیده می‌شود که وی را نزد عده‌ای فرستاد تا امور آنها را اصلاح نماید، نه آن که او را با خود نشانده باشد.

پس ثابت شد که این نظریه، سخنی سست و باطل بوده و جز انسان نادان و دارای ضعف دینی به آن متمایل نمی‌شود (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ۷: ۱۰۱). البته برخی دیگر به این ایرادات پاسخ دادند که به خاطر عدم قوام و پرهیز از اطاله سخن، از نقل آن خودداری می‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۸: ۱۳۶؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ۶: ۴۹۳).

۴- سایر مخالفان

علاوه بر مفسران، برخی دیگر از دانشمندان عامه نیز به مخالفت صریح با آن پرداخته‌اند. ابن‌عبدالبرقرطبی (م ۴۶۳ق) معتقد است که مجاهد دو نظریه در تأویل دارد که نزد علما متروک است که یکی از آنها، همین دیدگاه ایشان است. این دیدگاه، مخالف جماعتی از اصحاب و بزرگان بعد از ایشان است. عقیده علما در تفسیر آیه این است که منظور از مقام محمود، شفاعت است. (ابن‌عبدالبر، ۱۳۸۷، ۷: ۱۵۷ و ۱۹: ۶۳) ذهبی نیز به مخالفت با این دیدگاه برخاسته است. از نظر او نص ثابتی برای قضیه نشستن پیامبر ما بر عرش وارد نشده است، بلکه حدیثی سست و تفسیری از مجاهد درباره آن نقل گشته و با مخالفت متکلمان مواجه شده است. وی سپس به اقدام ابوبکر مروزی در تألیف کتاب و معرفی مدافعان نظریه پرداخته و از سماجت و سخنان برخی از مدافعان نظریه، به عنوان مصداق غلو یاد می‌نماید (ذهبی، ۱۹۹۵الف، ۱: ۱۷۰). به اعتقاد ذهبی از نادرست‌ترین چیزهایی که در تفسیر از مجاهد وارد شد، همین دیدگاه است (ذهبی، ۱۹۹۵ب، ۶: ۲۵).

ألبانی محدث معاصر سلفی نیز موضع تندی در قبال دیدگاه مجاهد اتخاذ نموده و آن را مصداق غلو و متضمن نسبت قعود بر عرش به خداوند دانسته است (ألبانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۸۶) که با فرض صحت انتساب، اعتقاد به آن و نسبت دادن آن به خداوند مجاز نیست (ذهبی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۵ و ۱۸). سقاف نیز اعراض از روایاتی که در صحاح برای تفسیر مقام محمود به شفاعت آمده و تفسیر آن به جلوس پیامبر ﷺ کنار خداوند بر اساس روایت ضعیف مجاهد را بشدت عجیب دانست (سقاف، ۱۴۱۹ق، ۵۷۰).

۱- نقد مستندات دیدگاه مجاهد

تاکنون با تاریخچه و مدافعان عمده این دیدگاه آشنا شدیم. مدافعان جهت تقویت دیدگاه مجاهد، غالباً به چند حدیث نیز استناد می‌کنند که به بررسی اجمالی تعدادی از آنها

می پردازیم:

- ۱- حدیث نافع از ابن عمر: پیامبر ﷺ ذیل آیه شریفه فرمودند: «خداوند مرا نزدیک گردانده و با خودش بر عرش می نشاند.» (عینی، بی تا، ۱۹: ۳۱)
- ۲- حدیث ضحاک از ابن عباس: «وقتی قیامت برپا گردد، منادی ندا در دهد که حبیب خدا کجاست؟ پیامبر ﷺ صفوف ملانکه را شکافته به عرش می رسد؛ پس خداوند او را کنار خود بر عرش می نشاند.»
- ذهبی با صراحت این حدیث را جعلی دانسته (ذهبی، ۱۹۹۵، ۶: ۵۰۶) و به دلیل وجود عمر بن مدرک رازی و جویبر در سند، روایت را ساقط می خواند (ذهبی، ۱۹۹۵ الف، ۱: ۱۳۱). ضحاک نیز از نظر برخی مانند ابن جوزی (ابن جوزی، ۱۴۱۵، ۱: ۱۸۵ و ۲: ۱۸۱)، ابن معین، یحیی بن سعید، شعبه و... (عقیلی، ۱۴۰۴، ۲: ۲۱۸) نامعتبر شمرده شد، حتی از گفت و گوی بین عبدالملک بن میسره و ضحاک، فهمیده می شود که وی با وجود عدم ملاقات با ابن عباس، روایاتی که از دیگران می شنید را به نام ابن عباس نقل می کرد (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱، ۴: ۴۵۸).
- ۳- عایشه از پیامبر ﷺ درباره مقام محمود پرسید. فرمود: «خدایم وعده فرمود به نشستن بر عرش» (ابویعلی، بی تا، ۱: ۴۷۶) ابن جوزی حنبلی این حدیث را ساختگی می داند (ابن جوزی، ۱۴۱۳، ۱: ۲۴۴).
- ۴- سعید بن جبیر از ابن عباس: «خداوند او را بین خود و جبریل می نشاند و برای امتش شفاعت خواهد نمود. مقام محمود همین است.» (طبرانی، ۱۴۰۴، ۱۲: ۶۱) هیشمی به دلیل وجود ابن لهیعه و عطاء بن دینار در سند حدیث (که از سعید بن جبیر چیزی نشنیده)، آن را زیر سؤال می برد (هیشمی، ۱۴۰۷، ۷: ۵۱).
- ۵- سلمه احمر از اشعث بن طلیق از عبدالله بن مسعود: نزد پیامبر ﷺ قرائت می نمودم تا به این آیه رسیدم. پیامبر فرمود: «خداوند مرا بر عرش می نشاند.» از دیدگاه ذهبی، این حدیث نادرستی است و حدیث سلمه (بن صالح) احمر متروک بوده و اشعث هم ابن مسعود را ملاقات نکرد (ذهبی، ۱۹۹۵ الف، ۱: ۹۳). پیش از ذهبی، احمد حنبل، ابن معین، ابن ابی حاتم (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱، ۴: ۱۶۵)، نسایی، ابوداود و جمع دیگر (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶، ۳: ۶۹) هم سلمه را غیر موثق، ضعیف و دارای اضطراب و اختلاط در نقل حدیث خواندند.

۶- حدیث سیف سدوسی از عبدالله بن سلام: «وقتی قیامت برپا شود پیامبرتان حاضر شده و در محضر الهی، بر کرسی نشانده می‌شود...»؛ ذهبی حدیث مزبور را موقوف دانسته و سندش را ثابت نمی‌داند (ذهبی، ۱۹۹۵ الف، ۱: ۹۳).

از نظر بخاری، استماع سیف سدوسی از ابن سلام ناشناخته است (بخاری، بی تا، ۴: ۱۵۸). زهرانی محقق کتاب السنه خلال نیز چند بار سند روایت را به خاطر وجود سدوسی ضعیف دانسته است (خلال، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۱۱، ۲۰۹ و ۲۵۷). برخی چون ألبانی احتمال دادند که سیف سدوسی همان سیف ابوعائذ سعدی باشد که البته مجهول و غیر موثق است (ابن ابی عاصم، ۱۴۰۰، ۲: ۳۶۵).

۷- معروف ترین روایت این موضوع، سخن مجاهد است که لیث بن ابی سلیم، ابویحیی قنات، عطاء بن سائب و جابر جعفی از وی نقل کردند (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ۲: ۲۱۷). با این حال، روایت لیث (م ۱۳۸هـ) از همه آنها مشهورتر است؛ بنابراین بسیاری، به بطلان تمام احادیث پیشین و همه احادیث منقول از مجاهد جز حدیث لیث، تصریح نمودند.

ابوبکر نجاد از ابومحمد بن صاعد درباره صحت حدیث نافع از ابن عمر (شماره ۱) از پیامبر ﷺ پرسید. او در پاسخ، حدیث را ساختگی و فاقد اصل دانست (ابویعلی، بی تا، ۱: ۴۹۰). وی همچنین می‌گوید: «از ابوبکر باغندی، ابواسحاق بن جابر، ابوالعباس بن سرج، ابوعلی بن خیران، ابوجعفر بن وکیل و ابوالطیب بن سلمه درباره احادیث مربوطه پرسیدم. همگی تمام این احادیث جز حدیث لیث از مجاهد را باطل دانستند.» (ابویعلی، بی تا، ۱: ۴۹۰) ابن تیمیه هم با اشاره به کتاب ابطال التأویلات ابویعلی و گردآوری احادیث مربوطه - جز حدیث لیث-، بخش زیادی از آن، بلکه همه آنها را ساختگی می‌خواند (ابن تیمیه، ۱۳۹۱، ۳: ۱۹). از دیدگاه ابن کثیر چنین مطلبی جز با سخن معصوم ثابت نمی‌شود و در این موضوع، حدیث قابل اعتمادی وجود ندارد و سخن مجاهد به تنهایی قابل استناد و حجت نیست (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ۲: ۲۱۷).

روایت لیث از مجاهد که در بسیاری از آثار می‌توان یافت، چنین است: «محمد بن فضیل عن لیث عن مجاهد فی قوله: عسی أن یبعثک ربک مقاماً محموداً. قال: یجلسه (یقعد) معه علی العرش.» (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ۶: ۳۰۵؛ خلال، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۱۴) مهم ترین مستند این دیدگاه، همین روایت است که از ابعاد مختلف مورد نقد است:

۱- این روایت هر چند از طریق افراد گوناگون از مجاهد نقل شد، ولی همه آنها بر محور

لیث بن ابی سلیم است که احمد حنبل، ابوزرعه و دیگران، او را مضطرب الحدیث خوانده، جریر هم وی را دارای اختلاط فراوان و برخی او را ضعیف دانسته و بعضی مانند یحیی بن قطان از او روایت نقل نمی‌کردند. ابن حیان هم گفته است: «وی در اواخر عمر دارای اختلاط شده و توجه نداشت که چه چیزی را حدیث می‌کند و احادیث را به هم می‌ریخت و روایت مرسله را مرفوعه نقل می‌کرد و از ثقات، حدیثی نقل می‌کرد که مربوط به آنها نبود؛ بنابراین یحیی قطان، احمد حنبل، ابن مهدی و ابن معین روایاتش را ترک کردند.» (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۶: ۱۷۹)

از نظر ابن حجر، لیث راستگو است، ولی دارای اختلاط گشته و روایات را تمییز نمی‌داد؛ بنابراین احادیثش متروک شد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۴۶۴). جوزجانی و یعقوب بن شبیه او را ضعیف خوانده‌اند. ابوزرعه و عثمان بن ابی شبیه هم او را راستگو ولی فاقد حجیت و ساجی او را راستگو ولی دارای ضعف، غلط بسیار و سوء الحفظ دانسته‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ۸: ۴۱۸).

عطیه زهرانی محقق کتاب خلال، در چندین مورد، سخن مجاهد را به دلیل ضعف لیث مردود می‌شمارد (خلال، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۱۳ به بعد).

۲- روایت مجاهد از نظر اهل سنت، روایت مقطوع^۱ به حساب می‌آید که آن را غیر معتبر دانستند. محمود طحان، روایت مقطوع در هیچ حکم شرعی را قابل احتجاج نمی‌داند، حتی اگر نسبتش به گوینده صحیح باشد (طحان، ۱۴۰۵: ۷۱).

سیره دانشمندان نشان می‌دهد که در مسائل فقهی و تاریخی، گاهی حتی حدیث مرفوعه که انتسابش به پیامبر ﷺ می‌رسد را به دلیل ضعف راوی یا ضعف محتوا و... مورد بی‌اعتنایی قرار می‌دهند تا چه رسد به اجتهاد شخصی یکی از تابعین یا حدیث موقوف و یا مقطوع، آن هم در مسائل مهم غیبی و اعتقادی؛ پس تکفیر، تحقیر و هجمه به مخالفان، تنها به خاطر اجتهاد شخصی تابعی، بدون دلیل و بسیار ناصواب است. بنابراین به گفته‌ی اَلبانی، تفسیر مقام محمود به نشان دادن پیامبر ﷺ بر عرش، مخالف روایات موجود در صحیح بخاری، صحیح مسلم و... مبنی بر تفسیر آن به شفاعت عظمی است. این تفسیری مقطوع است که به پیامبر ﷺ نمی‌رسد،

۱. مقطوع نزد اهل سنت روایتی است که منسوب به تابعین بدون اتصال سند به پیامبر ﷺ یا انتساب به آن حضرت باشد. در مقابل حدیث موقوف که منسوب به صحابی باشد. حدیث مرفوع هم حدیثی است که به پیامبر اکرم ﷺ متصل باشد. (سیوطی، بی‌تا؛ ۱: ۱۸۳ و ۱۹۴)

حتی اگر به صورت مرسله صحیح باشد، قابل استناد نخواهد بود، چه رسد به این که مقطوع و متوقف بر برخی تابعین است. شگفتی من از سماجت برخی محدثان پیشین بر این سخن سست و نادرست و مبالغه در انکار مخالفان و سوء ظن به اعتقاد آنها پایان ناپذیر است. بر فرض، سخنش در حکم حدیث مرسل باشد، چگونه می توان فضیلتی را بدان اثبات نمود؟! بلکه چگونه می توان به وسیله آن عقیده نشانیدن پیامبر بر عرش از سوی خداوند را بنا نهاد؟! (ذهبی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۳۴)

۳- با فرض صحت روایات موافق، اینها در مقام تعارض با روایات تقریباً متواتری که مراد از مقام محمود را شفاعت دانستند، اعتبار خود را از دست خواهد داد؛ به ویژه آن که در تفسیر منسوب به مجاهد، اثری از روایت لیث نیست و تنها روایت عبدالله بن ابی نجیح (م ۱۳۲ق) از مجاهد آمده که مانند مشهور، مراد از مقام محمود را شفاعت دانست (مجاهد بن جبر، بی تا، ۱: ۳۶۹).

ابویعلی در جواب این تعارض مدعی می شود که نخست، روایت مشهور در تفسیر آیه، جلوس پیامبر ﷺ بر عرش است که ابن عمر، ابن عباس و دیگران روایت کرده اند و اسنادش گذشت و روایتی که مشهور باشد نسبت به روایات نادر اولویت دارد و دوم این که، محال نیست که مقام محمود، هم شفاعت و هم نشستن بر عرش باشد؛ چراکه غرض، مقام والای پیامبر است (ابویعلی، بی تا، ۱: ۴۸۸).

روشن است که این پاسخ، ادعایی بیش نیست؛ چراکه شهرت و غلبه روایات شفاعت پوشیده نیست. علاوه بر این، صحت روایات مورد ادعای ایشان ثابت نشده و نشستن پیامبر بر جایگاه رفیع، با همنشینی با خداوند بر عرش که مقتضای دیدگاه مجاهد بود، متفاوت است.

۴- نکته دیگر این که هر چند مجاهد از بزرگان تفسیر عامه محسوب می شود، ولی در موارد مختلف، سخنانی خلاف اجماع مفسران از وی نقل شده که مورد اعتراض سایرین واقع شد؛ مانند تفسیر آیه ۶۵ بقره به مسخ قلوب که به گفته طبری، خلاف قرآن و خلاف اجماع جمیع بزرگان است (طبری، ۱۴۱۲، ۱: ۲۶۳) یا در جای دیگر، درباره دیدگاهی از مجاهد می گوید: «آنچه از وی نقل شد بی معناست...؛ پس فساد حرف مجاهد روشن شد» (طبری، ۱۴۱۲، ۱۵: ۹۶)؛ همچنین مجاهد متهم به نقل اسرائیلیات تحت تأثیر آموزه های اهل کتاب است. ابوبکر بن عیاش می گوید به اعمش گفتم: چرا در تفسیر مجاهد اموری مخالف یافت می شود؟ گفت:

اینها را از اهل کتاب آموخت (ذهبی، ۱۹۹۵، ب، ۶: ۲۵).

گلدزیهر پس از اشاره به فتنه ۳۱۷ هجری که ناشی از دیدگاه مورد بحث مجاهد رخ داد، می‌گوید: «چه بسا دیدگاه مزبور تحت تأثیر مطالبی مطرح شد که در انجیل مرقس وارد شد.» (گلدزیهر، ۱۹۹۵: م: ۱۲۳)

۵- ابن خطیب در بطلان سخن مجاهد معتقد است که لفظ «محمود»، بیانگر این است که مراد از مقام، نمی‌تواند نشان دادن پیامبر ﷺ بر عرش باشد؛ چراکه انسان زمانی محمود می‌شود که کسی او را تمجید کند و این تمجید، در قبال خدمت و کرم است؛ پس لازم است چنین مقامی، در برابر خدمتی از پیامبر ﷺ به خلق باشد که او را مدح نمودند. قطعاً مراد این خدمت، تبلیغ دین و آموزش شریعت نیست؛ زیرا این امر در دنیا حاصل است. حال آن‌که آیه نشان می‌دهد که آن حمد و تمجید عظیم و کامل، در آن مقام حاصل خواهد شد. از طرف دیگر، بدیهی است که حمد انسان، بیش از آن‌که بر جلب ثوابی باشد که چندان به آن نیاز ندارد، بر تخلص از عذاب و گرفتاری تمرکز دارد؛ چراکه نیاز انسان به دفع گرفتاری‌های بزرگ، بیش از نیازی است که به منافع زائد دارد. پس لازم است که مراد از مقام محمود، همان شفاعت در دفع عذاب باشد (قسطلانی، بی‌تا، ۳: ۶۴۳).

۶- اشکال مهم دیگر، پیامدهای منفی دیدگاه مجاهد است؛ چرا که مستلزم انتساب نشستن، محدودیت، نیازمندی، حدوث، مکانمندی و جسمانیت به خداوند شده که عقلاً محال و در نهایت موجب انکار ربوبیت حقتعالی خواهد بود (ذهبی، ۱۴۱۲ق: ۱۵).

۱- توجیه‌های دیدگاه مجاهد

با توجه به پیامدهای منفی دیدگاه مجاهد، برخی مدافعان در صدد توجیهاتی برآمدند که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

توجیه اول: ابن‌فورك اصفهانی (م ۴۰۶ق) با پذیرش سخن مجاهد، به توجیه آن پرداخته و معیت را نه به معنای معیت مکانی، بلکه مانند آیاتی چون ﴿لَا تَحْزَنُ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ به معنای نصرت و یاری و رساندن به مقامات قرب معنوی گرفته است (ابن‌فورك، ۱۹۸۵، م: ۱: ۳۳۹). وی در جای دیگر، ضمن ردّ توصیف خداوند به نشستن، معتقد است اگر هم در جایی وارد شده باشد، باید توجیه صحیح برای آن پیدا نمود؛ مانند توصیف خداوند به نزول به آسمان دنیا و... اصل در این امور، وجود نص از کتاب و سنت است. حال آن‌که درباره قعود خداوند، نص

صحیحی وارد نشده است؛ اما نشانیدن پیامبر ﷺ بر عرش، با تأویل ما برای معیت که به معنای نصرت و یاری بود، مشکلی نخواهد داشت (ابن فورک، ۱۹۸۵م، ۱: ۳۹۱).

قرطبی (م ۶۷۱ق) هم در توجیه امکان نشانیدن پیامبر بر عرش، مراد از «مع» در سخن مجاهد، را به معنای معیت معنوی دانسته و آن را به منزله آیاتی چون ۲۰۶ اعراف، ۶۹ عنکبوت و ۱۱ تحریم می‌داند که اشاره به حضور در محضر الهی و معیت معنوی با حضرت حق دارند (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۱: ۳۱۲).

ابن حجر عسقلانی هم تلاش می‌کند تا به توجیه بپردازد و می‌گوید: «احتمال دارد اضافه تشریفی باشد و آنچه از مجاهد و دیگران وارد شد، بر همین معنا حمل شود و قول برتر این است که مراد از مقام محمود، شفاعت است.» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹، ۱۱: ۴۲۷)

جواب این‌که: کسی از مسلمانان چنین معنایی از معیت را انکار نمی‌کند تا مدافعان سخن مجاهد، مخالفان معیت را در حد کفر مورد اتهام قرار داده و حتی باعث ایجاد درگیری و کشتار جمع زیادی از مسلمانان مانند حوادث سال ۳۱۷ هجری گردند (ابن اثیر، ۱۴۱۷ق، ۷: ۵۷؛ ابن کثیر، بی‌تا، ۱۱: ۱۶۲). حساسیت فوق‌العاده در دفاع از سخن مجاهد، قطعاً ناشی از باور معیت جسمانی است؛ چنانکه انکار شدید این دیدگاه از سوی مخالفانی چون ابن‌عبدالبر، ذهبی، ألبانی و... نیز از همین جا نشأت گرفت.

آیا این‌که قرطبی دیدگاه مجاهد را از نظر دانشمندان مهجور و مردود می‌داند (ابن‌عبدالبر، ۱۳۸۷، ۷: ۱۵۷)، به خاطر معیت به معنای نصرت، یا قرب معنوی است؟! قطعاً این‌گونه نیست. شاهد سخن این‌که ابویعلی، مدافع جدی مجاهد، توجیه مزبور را به چند دلیل غلط خوانده است و می‌گوید: نخست این‌که، آیه دلالت بر بالابردن پیامبر به صفت قعود بر عرش دارد. دوم این‌که، مجاهد گفته است: «بقعه مع» و لفظ «مع» به معنای نزدیک قرار گرفتن است. سوم این‌که، خداوند دائماً ناصر و یاور پیامبر ﷺ بوده است؛ پس لازم است این فضیلت، بر فضیلت جدیدی دلالت داشته باشد. چهارم این‌که، اگر معیت به معنای نصرت باشد، فائده تخصیص این فضیلت به پیامبر ﷺ منتفی می‌شود؛ چرا که خداوند موسی ﷺ و سایر انبیا را هم یاری نموده است؛ اما معیت در آیاتی چون «لَا تَحْزَنُ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» و... حتماً به قرینه شواهد حالیه، یعنی تعقیب پیامبر ﷺ توسط مشرکین و نگرانی ایشان، به معنای نصرت بوده و خداوند هم وعده یاری داده است؛ در حالی‌که در آیه مورد بحث و سخن مجاهد، چنین قرینه‌ای نیست (ابویعلی، بی‌تا، ۱: ۴۸۹).

شاهد دیگر در ابیات منسوب به دارقطنی است که پیش از این نقل شد. وی با صراحت گفته بود: «نشستن خداوند و نشاندن پیامبر ﷺ را انکار نکنید.»

از سوی دیگر، برخی از چهره‌هایی که مدافع این اندیشه بودند، مدافع جدی رؤیت خداوند در قیامت با چشم سر هستند که بین سلفیان شهرت دارد و این نشان می‌دهد اینان، در دفاع از سخن مجاهد، همان مجالست جسمی خداوند با پیامبر ﷺ را مدنظر دارند؛ برای مثال بر بهاری که برخی دوستی و دشمنی با او را مرز بین اهل سنت و اهل بدعت دانستند (!) (بغدادی، ۱۴۲۲، ۱۳: ۵۳۴) با صراحت می‌گوید: اولین کسانی که خداوند را در بهشت با چشم سر می‌بینند، نابینایان، سپس مردان و بعد زنان هستند (بر بهاری، ۱۴۰۸، ۱: ۳۸).

توجیه دوم: توجیه دیگری که برای دیدگاه مجاهد ارائه شده است این‌که شاید مرادش از عرش، نشاندن پیامبر بر جایگاهی بلند است نه عرش معهود الهی؛ چرا که خداوند از تخت بلقیس هم به «عرش» تعبیر نمود. ابو یعلی این توجیه را نیز مردود خوانده و معتقد است که در حدیث ابن عمر به سریر و در حدیث ابن مسعود به کرسی الهی تعبیر شد. ضمن آن‌که عرش با «أل» آمد که به عرش معهود الهی که در آیاتی چون «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» معرفی شده است، اشاره دارد (ابو یعلی، بی تا، ۱: ۴۸۸).

توجیه سوم: برخی از سلفیان معاصر در مقام توجیه، انتساب جلوس به خداوند از سوی مدافعان دیدگاه را نفی می‌کنند. دکتر الموجان ضمن دفاع از دیدگاه، با تأکید می‌گوید: «از کجا فهمیدید که مدافعان دیدگاه مجاهد، نسبت جلوس به خداوند داده‌اند؟! سخن مجاهد حداکثر گویای این است که خداوند بر عرش بوده و پیامبر ﷺ را بر عرش می‌نشاند. ما جلوس و قعود را به خداوند نسبت نمی‌دهیم و راضی به آن نیستیم.» سپس به سخنانی از ابن تیمیه استناد می‌کند که بر اصل استوای الهی بر عرش و نفی نسبت جلوس تأکید دارد (الموجان، ۱۴۲۵ق: ۶۹).

این توجیه در حالی است که برخی از روایات مورد استناد مدافعان، با صراحت از جلوس خداوند خبر می‌دهند! مانند حدیثی که مروزی از پیامبر ﷺ نقل کرده است: «الكرسى الذى يجلس عليه الرب عزوجل ما يفضل منه إلا قدر أربع أصابع، و إن له أطيظاً كأطيظ الرجل الجديد!» (بغدادی، ۱۴۲۲ق، ۸: ۵۸۹) یا حدیث مشابه دیگر که ذهبی از مقاتل و او از ضحاک و وی نیز از ابن عباس نقل می‌کند: روز قیامت منادی ندا دهد: حبيب الله كجاست؟ پیامبر صفوف ملائکه را شکافته تا به عرش می‌رسد و خداوند او را با خود بر عرش می‌نشاند، به‌گونه‌ای که زانوان او را لمس می‌کند! (ذهبی، ۱۹۹۵ب، ۶: ۵۰۶) ذهبی در ادامه، حدیث را

ساخته و پرداخته یاران مقاتل یا قادسی می‌داند.

نتیجه

- این پژوهش ضمن تأکید بر دیدگاه غالب فریقین بر تفسیر «مقام محمود» و با نقد دیدگاه مجاهد و طرفداران او به نتایج زیر دست یافت:
- ۱- پیشوایان اهل حدیث تقریباً بر دیدگاه مجاهد اتفاق نظر داشته و معتقد بودند منظور از مقام محمود، همنشینی پیامبر با خداوند بر عرش است.
 - ۲- دیدگاه مجاهد در صورت صحت انتساب به وی، مخالف روایات فریقین و مستلزم محدودیت، حدوث و حتی جسمانیت برای خداوند است که قطعاً مردود است.
 - ۳- مخالفت با این دیدگاه، در دفاع از توحید و روایات صحیح بوده و مخالفان آن هرگز سزاوار اتهاماتی چون تکفیر و... نیستند.
 - ۴- توجیه‌های صورت گرفته برای این دیدگاه، مردود بوده و نمی‌توانند نادرستی آن را بپوشانند.

منابع

۱. آل‌شیخ، محمدصالح، (بی‌تا)، شرح العقیده الواسطیة، بی‌جا، بی‌نا.
۲. آل‌شیخ، محمدبن‌ابراهیم، (۱۳۹۹ق)، فتاوی و رسائل، مکه مکرمه، الحکومه.
۳. آلوسی، سیدمحمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴. ألبانی، محمدناصرالدین، (۱۴۱۲ق)، سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعة وأثرها السیئ فی الأمة، ریاض، دارالمعارف.
۵. ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن‌بن‌محمد، (۱۲۷۱ق)، الجرح والتعدیل، بیروت، دارإحیاء التراث العربی.
۶. _____، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، ریاض، مکتبه نزار مصطفی‌الباز.
۷. ابن‌ابی‌شیبیه، أبوبکرعبدالله، (۱۴۰۹ق)، المصنف فی الأحادیث والآثار، ریاض، مکتبه الرشد.
۸. ابن‌ابی‌عاصم، ابوبکرشیبانی، (۱۴۰۰ق)، السنه، بیروت، المکتب الإسلامی.
۹. ابن‌ابی‌یعلی، أبوالحسین، (بی‌تا)، طبقات الحنابلة، بیروت، دارالمعرفة.
۱۰. ابن‌اثیر جزری، أبوالحسن علی، (۱۴۱۷ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارالکتاب العربی.
۱۱. ابن‌براک، عبدالرحمن، (بی‌تا)، إجابات الشیخ عبد الرحمن البراک، بی‌جا، نرم افزار شامله.

۱۲. ابن بهادر، بدرالدين. (۱۴۱۹ق)، النکت علی مقدمة ابن الصلاح، رياض، أضواء السلف.
۱۳. ابن تیمیه، أحمد بن عبدالحلیم، (۱۳۹۱ق)، درء تعارض العقل والنقل، رياض، دارالكنوز الأدبية.
۱۴. _____، (۱۴۲۶ق)، مجموع الفتاوى، بی جا، دار الوفاء.
۱۵. ابن جبرین، عبدالله بن عبدالرحمن، (بی تا)، شرح کتاب اعتقاد أهل السنة (گردآوری دروس صوتی - نرم افزار شامله)، عربستان: <http://www.islamweb.net>.
۱۶. ابن جزى، محمد بن احمد، (۱۴۱۶ق)، التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت، شركة دار الأرقم بن أبى الأرقم.
۱۷. ابن جوزى، عبدالرحمن بن علی، (۱۴۰۶ق)، الضعفاء والمتروكين، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۸. _____، (۱۴۱۵ق)، الموضوعات، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۹. _____، (۱۴۱۳ق)، دفع شبه التشبيه بأکف التنزیه، اردن، دارالإمام النووى.
۲۰. _____، (۱۴۲۲ق)، زادالمسیر فی علم التفسیر، بیروت، دارالکتب العربی.
۲۱. ابن حبان، محمد أبوحاتم، (۱۳۹۵ق)، الثقات، بیروت، دارالفکر.
۲۲. ابن حجر عسقلانی، أبو الفضل، (۱۴۰۴ق)، تهذیب التهذیب، بیروت، دارالفکر.
۲۳. _____، (۱۳۹۲ق)، الدرر الكامنة فی أعيان المائة الثامنة، هندوستان، مجلس دائرة المعارف العثمانية.
۲۴. _____، (۱۴۰۶ق)، تقریب التهذیب، سوریه، دارالرشید.
۲۵. _____، (۱۳۷۹ق)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفة.
۲۶. _____، (۱۴۰۶ق)، لسان المیزان، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۷. ابن حنبل، احمد، (۱۴۱۹ق)، مسند احمد بن حنبل، بیروت، عالم الكتب.
۲۸. ابن سحمان، سلمان، (۱۴۰۸ق)، الصواعق المرسله الشهابية علی الشبه الداحضة الشامیه، رياض، دارالعاصمه.
۲۹. ابن سعد بصرى، محمد، (بی تا)، طبقات الكبرى، بیروت، دارصادر.
۳۰. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ق)، التحرير والتنوير، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی.
۳۱. ابن عبدالبر، أبوعمر، (۱۳۸۷ق)، التمهيد لما فی الموطأ من المعانی والأسانید، مغرب، وزارت اوقاف و امور دينی.
۳۲. ابن عثيمين، محمد بن صالح، (بی تا)، شرح العقيدة السفارينية، كويت، بی نا.
۳۳. ابن عربی، ابوبکر، (۱۴۰۸ق)، احكام القرآن، بیروت، دارالجیل.
۳۴. ابن فورك، أبوبکر، (۱۹۸۵)، مشكل الحديث وبيانه، بیروت، عالم الكتب.
۳۵. ابن فوزان، صالح، (۱۴۲۴ق)، التعليق المختصر علی القصيده النونية، بی جا، بی نا.
۳۶. _____، (بی تا)، التعليق المختصر علی القصيده النونية، بی جا، بی نا.

۳۷. ابن قیم جوزی، محمد، (۱۴۱۶ق)، بدائع الفوائد، مکه مکرمه: مكتبة نزار مصطفى الباز.
۳۸. ابن كثير، اسماعيل، (بي تا الف)، الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث، بيروت، دارالكتب العلمية.
۳۹. _____، (بي تا ب)، البداية والنهاية، بيروت، مكتبة المعارف.
۴۰. _____، (۱۴۰۸ق)، النهاية في الفتن والملاحم، بيروت، دارالكتب العلمية.
۴۱. _____، (۱۴۰۱ق)، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دارالفكر.
۴۲. ابوحيان اندلسي، محمد بن يوسف، (۱۴۲۰ق)، البحر المحيط في التفسير، بيروت، دارالفكر.
۴۳. _____، (۱۴۰۷ق)، النهر الماد من البحر المحيط، بيروت، دارالجنان.
۴۴. ابويعلى، محمد بن حسين، (بي تا)، ابطال التأويلات لأخبار الصفات، كويت، دار إيلاف الدولية.
۴۵. ابي السعود، محمد بن محمد العمادي، (بي تا)، تفسير ابي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
۴۶. الراجحي، عبدالعزيز بن فيصل، (۱۴۲۴ق)، قمع الدجاجلة الطاعنين في معتقد أئمة الإسلام الحنابلة، رياض، نشر حميضي.
۴۷. الموجان، عبدالله بن حسين، (۱۴۲۵ق)، الرد الشامل على عمر كامل،
<https://www.noor-book.com>.
۴۸. بخاري، محمد بن اسماعيل، (بي تا)، التاريخ الكبير، بي جا، دارالفكر.
۴۹. _____، (۱۴۰۷ق)، الجامع الصحيح المختصر (صحيح بخاري)، بيروت، دار ابن كثير.
۵۰. بر بهاري، أبو محمد حسن، (۱۴۰۸ق)، شرح السنه، دمام، دار ابن القيم.
۵۱. بغدادی، أحمد بن علي، (بي تا)، الكفاية في علم الرواية، مدينه منوره، المكتبة العلمية.
۵۲. _____، (۱۴۲۲ق)، تاريخ بغداد، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
۵۳. بغدادی (مشهور به خازن)، علي بن محمد، (۱۴۱۵ق)، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، بيروت، دارالكتب العلمية.
۵۴. بغوي، حسين بن مسعود (۱۴۲۰ق)، تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
۵۵. بيضاوي، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
۵۶. ثعالبي، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸ق)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
۵۷. حموي، ياقوت، (۱۴۱۱ق)، معجم الأدباء، بيروت، دارالكتب العلمية.
۵۸. خلال، ابوبكر احمد، (۱۴۱۰ق)، السنه، رياض، دارالرايه.
۵۹. ذهبي، شمس الدين، (۱۴۲۴ق)، العرش، مدينه منوره، الجامعة الإسلامية.

٦٠. _____، (١٩٩٥ الف)، *العلو للعلی الغفار*، رياض، مكتبة أضواء السلف.
٦١. _____، (١٤١٣ق)، *سير أعلام النبلاء*، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٦٢. _____، (١٤١٢ق)، *مختصر العلو للعلی الغفار* (با تعليقات ناصرالدين ألباني)، بيروت، المكتب الإسلامي.
٦٣. _____، (١٩٩٥ب)، *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*، بيروت، دارالكتب العلمية.
٦٤. زمخشري، أبو القاسم محمود، (١٤٠٧ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت، دارالكتاب العربي.
٦٥. سبكي، تقي الدين، (بي تا)، *السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل* (ويرايش همراه با تبديد الظلام المخيم من نونية ابن القيم بقلم محمد زاهد بن الحسن الكوثري)، قاهره، مكتبة الازهرية للتراث.
٦٦. سخاوي، شمس الدين، (١٤٠٣ق)، *فتح المغيث شرح ألفية الحديث*، بيروت، دارالكتب العلمية.
٦٧. سقاف، حسن بن علي، (١٤١٩ق)، *صحيح شرح العقيدة الطحاوية*، اردن، دارالامام النووي.
٦٨. سمعاني، أبوالمظفر منصور، (١٤١٨ق)، *تفسير القرآن*، رياض، دارالوطن.
٦٩. سيوطي، جلال الدين، (١٣٩٤ق)، *تحذير الخواص من أكاذيب القصاص*، بيروت، المكتب الاسلامي.
٧٠. _____، (بي تا)، *تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي*، رياض، مكتبة الرياض الحديثية.
٧١. شوکانی، محمد بن علي، (١٤١٤ق)، *فتح القدير*، دمشق، دار ابن كثير.
٧٢. صاوي، احمد بن محمد، (١٤٢٧ق)، *حاشية الصاوي على تفسير الجلالين*، بيروت، دارالكتب العلمية.
٧٣. صديق حسن خان، محمد، (١٤٢٠ق)، *فتح البيان في مقاصد القرآن*، بيروت، دارالكتب العلمية.
٧٤. طباطبائي، سيد محمد حسين، (١٣٧٤)، *تفسير الميزان*، قم، انتشارات اسلامي.
٧٥. طبراني، سليمان بن أحمد، (١٤٠٤ق)، *المعجم الكبير*، موصل، مكتبة الزهراء.
٧٦. طبري، محمد بن جرير، (١٤١٢ق)، *جامع البيان في تفسير القرآن*، بيروت، دارالمعرفة.
٧٧. طحان، محمود، (١٤٠٥ق)، *تيسير مصطلح الحديث*، رياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
٧٨. طنطاوي، محمد سيد، (١٩٩٧م)، *التفسير الوسيط للقرآن الكريم*، قاهره، نهضة مصر.
٧٩. عجلي، ابوالحسن احمد، (١٤٠٥ق)، *معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث*، مدينه منوره، مكتبة الدار.
٨٠. عقيلي، أبو جعفر، (١٤٠٤ق)، *الضعفاء الكبير*، بيروت، دارالمكتبة العلمية، چاپ اول.
٨١. عيني، بدر الدين، (بي تا)، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٨٢. فخر رازي، محمد بن عمر، (١٤٢٠ق)، *تفسير الكبير (مفاتيح الغيب)*، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٨٣. قاري، ملا علي، (١٤٢١ق)، *شرح الشفا بتعريف حقوق المصطفى*، بيروت، دارالكتب العلمية.
٨٤. قاسمي، محمد جمال الدين، (بي تا)، *المسح على الجوربين والنعلين*، بيروت، المكتب الإسلامي.

۸۵. _____، (۱۳۹۹ق)، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، بيروت، دارالكتب العلمية.
۸۶. _____، (۱۴۱۸ق)، محاسن التأويل، بيروت، دارالكتب العلمية.
۸۷. قرطبي، شمس الدين، (۱۴۲۵ق)، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، رياض، دارالمنهاج.
۸۸. _____، (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۸۹. قسطلاني، احمد بن محمد، (بي تا)، المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، قاهره، المكتبة التوفيقية.
۹۰. گلدزبهر، ايگنايز، (۱۹۹۵)، مذاهب التفسير الاسلامي، قاهره، مكتبة الخانجي.
۹۱. گيلاني، عبدالقادر، (۱۴۱۷ق)، الغنية لطالبي طريق الحق، بيروت، دارالكتب العلمية.
۹۲. ماوردي، علي بن محمد، (بي تا)، النكت والعيون، بيروت، دارالكتب العلمية.
۹۳. مجاهد بن جبر، ابوالحجاج، (بي تا)، تفسير مجاهد، بيروت، المنشورات العلمية.
۹۴. مراغي، احمد مصطفى، (بي تا)، تفسير المراغي، بيروت، دارالفكر.
۹۵. نيشابوري، محمود بن ابوالحسن، (۱۴۱۵ق)، ايجاز البيان عن معاني القرآن، بيروت: دارالغرب الإسلامي.
۹۶. هيثمي، نورالدين، (۱۴۰۷ق)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، قاهره و بيروت، دارالريان للتراث و دارالكتاب العربي.
۹۷. واحدی نيشابوری، أبو الحسن، (۱۴۱۵الف)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، بيروت، دارالقلم.
۹۸. _____، (۱۴۱۵ب)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، بيروت، دارالكتب العلمية.