

بررسی روایت منع شدن داوود علیه السلام از ساختن بیت المقدس*

سیده محمد تقی موسوی کراماتی**

چکیده

نوشتار حاضر، از وجوه مختلفی به بازکاوی قصه منع حضرت داوود از ساختن بیت المقدس پرداخته است. در بررسی سندی، وجود راویان غیرقابل اعتماد و ضعف ارسال در سلسله سند، صلاحیت اعتمادسازی به حدیث از بین برده است. در بخش شناخت شناسی متن نیز وجود چندگانگی معنایی در گزارش‌های متفاوت متنی به گونه‌ای است که پوششی از ضعف اضطراب بر صورت آن سایه انداخته است که بر پایه ساز و کار سنجش درستی یا نادرستی حدیث نمی‌تواند معنای اطمینان‌سازی از متن بیافریند. بازشناسی‌های عقلی و قرآنی از متن حدیث نیز نشان می‌دهد درون مایه معنایی حدیث با اصول عقلی شناخت شناسی اصالت حدیث هیچ نوع سنخیتی ندارد. عرضه حدیث مذکور به قرآن طبق سنتی ثابت که در چهارچوب دانش حدیث پی نهاده‌اند، حکایت از تباین درون مایه قصه با آیات قرآنی دارد. در پایان با بررسی قصه در تورات روشن شده است آنچه در منابع اسلامی از این قصه وجود دارد بازنشر اقتباسی است که از اخبار نادرست تورات صورت گرفته است.

واژگان کلیدی: داوود علیه السلام، بیت المقدس، حدیث، عقل، قرآن، تورات.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۱۰ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۹/۱۷.

** . دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم: Musavi.keramati@yahoo.com

مقدمه

حضرت داوود از جمله پیامبرانی است که خداوند در قرآن با رهیافتی، قدسی نگرانه از آن سخن گفته است اما با ورود اصحاب اسرائیلیات در جهان اسلام و حضور جدی آنان در مناسبات علمی و فرهنگی مسلمانان، تصویری ارائه گردید که کاملاً مغایرت داشت با آن باوری که گفتمان اسلامی بر شان معصومانه پیامبران تأکید می‌ورزند. نوشتار پیش رو می‌کوشد به ارزیابی داستانی از حضرت داوود پردازد که بر اساس گزارشی که بدست می‌دهد، حضرت داوود اجازه بنا گذاشتن پایه‌های بیت المقدس نمی‌یابد. بنابر اهمیتی که مقام نبوت در نظام اعتقادی اسلام دارد؛ لازم می‌نماید بر مبنای قواعد جرح و تعدیل رجالی و سازوکار ارزیابی‌های حدیث شناسانه چنین روایتی به بوته نقد گذاشته شود. پرسش‌های مهمی که نوشتار حاضر در اطراف آن سامان یافته چنین است:

- ۱- گستردگی نقل این حدیث در منابع اسلامی تا چه حد است؟
- ۲- وضعیت سندی این حدیث طبق ارزیابی‌های دانش رجال چگونه است؟
- ۳- این حدیث از منظر نگرش عقل‌گرایانه چه نوع اعتباری کسب می‌نماید؟
- ۴- با عرضه این حدیث به قرآن چه نتیجه‌ای از سلامت متن آن به دست می‌آید؟

۱. منبع‌شناسی

در این بخش دامنه بازتاب قصه مذکور در منابع مختلف اسلامی از نظر گذرانیده تا از رهگذر آن میزان مقبولیت چنین قصه‌ای در گستره فعالیت‌های علمی مسلمانان به دست آید و هم‌چنین نوع و گرایش منابع گزارش دهنده روایت مزبور روشن گردد.

۱-۱. تاریخ

طبری م ۳۱۰ نخستین نویسنده‌ای است که قصه حضرت داوود و بنای بیت المقدس در منابع اسلامی انعکاس داده است. او در این باره چنین گزارش داده است:

«فاوحی الله الیه ان هذا بیت مقدس، و انک قد صبغت یدیک فی الدماء، فلست ببانیه، و لکن ابن لک املکه بعدک اسمیه سلیمان، اسلمه من الدماء» (طبری، تاریخ، ۱۳۸۷: ۱/۴۸۵).

طبری بی هیچ اظهار نظری در تایید یا رد این گزارش آن را در بیان اخبار حضرت داوود منعکس کرده است.

ابن اثیر م ۶۳۰ نیز در حوزه تاریخ پس از طبری به گزارش قصه مذکور اقدام نمود، البته وی نیز با تفاوتی اندک از متن طبری گزارش نموده است (ابن اثیر، الکامل، ۱۳۸۵: ۱/۲۲۸).

۲-۱. تفسیر

ثعلبی م ۴۲۷ از مفسران متقدم اهل تسنن قصه مذکور را با اندک تفاوتی در متن آن و بدون ذکر سند دست به انتشار آن زده است: (الكشف والبيان، ۱۴۲۲: ۷۶/۸). ابن کثیر م ۷۷۴ متنی بر خلاف آنچه در سایر تفاسیر آمده، به نقل از طبرانی با سندی که به رسول خدا منتهی می‌شود آن را به جریان انداخت:

«قال الله عز و جل لداود عليه الصلاة والسلام ابن لی بیتا فی الأرض فبنی داود بیتا لنفسه قبل البيت الذی أمر به فأوحى الله إليه یا داود نصبت بیتک قبل بیتی قال یا رب هکذا قضیت من ملک استأثر ثم أخذ فی بناء المسجد فلما تم السور سقط ثلاثا فشکا ذلك إلى الله عز و جل فقال یا داود إنک لا تصلح أن تبنی لی بیتا قال و لم یا رب؟ قال لما جرى علی یدیك من الدماء، قال یا رب أو ما کان ذلك فی هواک و محبتک؟ قال بلی و لكنهم عبادی و أنا أرحمهم فشق ذلك علیه فأوحى الله إليه لا تحزن فإنی سأقضى بناءه علی یدی ابنک سلیمان» (تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۹: ۶۳/۷).

پس از او نیز سیوطی چنین نقلی در اثر تفسیری‌اش تکرار کرد. سیوطی به نقل از واسطی در کتاب فضائل بیت المقدس قصه مذکور نقل می‌کند. گفتنی است در نقلی که سیوطی از متن قصه به دست می‌دهد اندک تفاوتی با گزارش طبری و ثعلبی دارد. او به نقل از کتاب واسطی از وهب بن منبه چنین گزارش داده است:

«و أراد ان يأخذ فی بنیانه فأوحى الله الیه هذا بیت المقدس و انک بسطت یدک فی الدماء فلسن بیانیه و لكن ابن لك بعدك اسمه سلیمان أسلمه من الدماء» (سیوطی، الدر المنثور، ۱۴۰۴: ۱۵۹/۴).

۳-۱. حدیث

در میان منابع روایی قصه حضرت داوود به صورت اندک بدان پرداخته شده است. ابن عساکر (ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۱۴۱۵: ۱۷/۱۰۴) و متقی هندی (متقی هندی، کنز العمال، ۱۴۰۱: ۱۲/۲۸۷) حاضر به انعکاس چنین قصه‌ای شده‌اند.

۴-۱. عرفان

قصه حضرت داوود در منابع عرفانی با وسعت بیشتری انعکاس یافته است. میبیدی م ۵۳۰ در تفسیر کشف الاسرار که با رویکردی عرفانی نگاشته این قصه را در تفسیرش جای داده است (میبیدی، کشف الاسرار، ۱۳۷۱: ۸/۱۲۳). ابن عربی از بزرگان عرفان با نظر به روایت مذکور جهت ارائه بحث‌های اخلاقی و عرفانی از آن بهره برده است (ابن عربی، فتوحات مکیه، بی تا: ۲/۳۴۳). به تبعیت از ابن عربی شارحان آثار او قصه حضرت داوود را بازنشر نموده‌اند. به طور نمونه

جندی م ۷۰۰ (شرح فصوص، ۱۴۲۳: ۵۹۱) و عبدالرزاق کاشانی م ۷۳۰ (کاشانی، شرح فصوص الحکم، ۱۳۷۰: ۲۵۴) و ابن ترکه م ۸۳۵ (ابن ترکه، شرح فصوص الحکم، ۱۳۷۸: ۲/۶۸۸) در آثار خود قصه حضرت داوود تکرار نمودند.

ارزیابی

آنچه در منبع شناسی گزارش این قصه به دست می‌آید نقل آن در منابع کاملاً نقل‌گراست. منابعی که بیشتر بر آن بوده‌اند تا روایات را بدون در نظر گرفتن میزان صحت سندی و متنی و دلالتی آن گزارش کنند. منابع عرفانی نیز عمدتاً تعاملی مسامحه‌کارانه با حدیث از خود نشان داده‌اند شاید از این رو باشد که بازخورد این قصه در منابع عرفانی نمود بیشتری یافته باشد. دومین نکته‌ای که در بررسی این قضیه قابل توجه می‌نماید عدم نقل این قصه در منابع شیعی است.

۲. سندشناسی

قصه حضرت داوود به دو سند در منابع اهل سنت از آن خیر داده‌اند. یکی از این سندها بدون اسناد به رسول خدا به واسطه وهب بن منبه گزارش شده است. دومین سند با استناد به رسول خدا نقل گردیده است.

۲-۱. سند اول

«محمد بن سهل بن عسکر، قال: حدثني اسماعيل بن عبد الكريم، قال: حدثني عبد الصمد بن معقل: انه سمع وهب بن منبه».

یک - وهب بن منبه

وهب بن منبه مهم‌ترین فردی است که شناخت آن در بازشناسی سند حدیث تأثیر شایانی به جا می‌نهد.

۱. آراء رجالی اهل سنت

مزی در گزارشی که از اصحاب رجال اهل تسنن به دست می‌دهد جایگاهی مقبول از وهب بن منبه در آرای رجالی باز می‌تاباند (مزی، تهذیب الکمال، ۱۴۱۳: ۱۴۱/۳۱). ذهبی از دیگر علمای به نام دانش رجال اهل سنت، علی رغم توثیق وهب بن منبه اذعان می‌دارد او در گزارش اسرائیلیات کثیر النقل است:

«وكان ثقة صادقا كثير النقل من كتب الاسرائيليات» (ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۳۸۲: ۴/۳۵۲). او می‌گوید: فقط عمرو بن علی الفلاس، وهب بن منبه را ضعیف قلمداد نموده است اما در مقابل، جماعتی از توثیق او خبر داده‌اند (همان). اما از آن سو ابن حزم اندلسی از منقولات وهب بن منبه

با عنوان خرافات تعبیر نموده است (ابن حزم، فی الملل و الاهواء و النحل، ۱۴۱۶: ۱/۳۴۶). ابن جوزی نیز از معدود نویسندگانی است که در حوزه حدیث اهل سنت صلاحیت وهب بن منبه زیر سوال می‌برد. جالب آنکه او وهب بن منبه را به وضع در حیطة فضائل اعمال متهم ساخته است (ابن جوزی، الموضوعات، ۱۳۸۶: ۸/۱). از معاصران، رشید رضا بر خلاف آنچه در منابع رجالی از اعتماد به وهب بن منبه حکایت دارد وثاقت او را به چالش کشیده است. رشید رضا گزارش‌های وهب بن منبه را با تعبیر معظم الخرافات و الاکاذیب یاد می‌کند (رشید رضا، المنار، ۱۴۱۴: ۸/۱۹۰). البته از معاصران هستند افرادی که در مقام دفاع از وهب بن منبه برآمده‌اند و بر رویه گذشتگان رفته‌اند. محمد حسین ذهبی (ذهبی، التفسیر و المفسرون، بی‌تا: ۱/۱۹۵). و زرقانی (زرقانی، مناهل العرفان، بی‌تا: ۱/۴۹۴): در این حیطة می‌گنجند.

۹-۲. آراء رجالی شیعه

منابع رجالی شیعه به دیده انکار به وهب بن منبه نگریسته‌اند. نجاشی (نجاشی، رجال، ۱۴۰۷: ۳۴۹/۱) و شیخ طوسی (طوسی، فهرست، بی‌تا: ۱/۴۱۰) ذیل ترجمه محمد بن احمد بن یحیی بر تضعیف وهب بن منبه حکم نموده‌اند. این دو عالم بزرگ شیعه دلیل خود جهت رد صلاحیت وهب بن منبه به استثنائات کتاب نوادر الحکمه توسط ابن ادریس مدلل ساخته‌اند (همان). از معاصران، آیت الله سبحانی، وهب بن منبه را از ابتلائاتی می‌داند که پس از کعب الاحبار جامعه اسلامی بدان دچار شد (الالهیات، ۱۴۱۲: ۲/۲۱۱). آیت الله معرفت از قرآن پژوهان برجسته شیعه، او را به دروغ پردازی، تدلیس و فاسد ساختن باورهای مسلمانان متهم نموده است (معرفت، التفسیر و المفسران، ۱۳۸۵: ۲/۱۰۹).

دو - عبدالصمد بن معقل

او برادرزاده وهب بن منبه است. منابع رجالی اهل سنت از وی به نیکی یاد نموده‌اند. عجللی او را ثقه می‌داند (معرفت الثقات، ۲/۹۵). رازی نیز مشابه عجللی درباره او قضاوت نموده است (رازی، الجرح و التعديل، ۱۳۷۲: ۶/۵۰). ابن حبان نیز چنین دیدگاهی برگزیده است (العجللی، الثقات، ۱۳۰۴: ۷/۱۳۴).

سه - إسماعیل بن عبد الکریم بن معقل بن منبّه الیمانی الصنعانی

او برادرزاده عبد الصمد بن معقل و نوه برادر وهب بن منبه می‌شود. منابع رجالی اهل سنت به وثاقت او حکم نموده‌اند (مزی، تهذیب الکمال، ۱۴۱۳: ۳/۱۳۸).

چهار - محمد بن سهل بن عسكر

محدثان اهل تسنن از اعتماد به او سخن گفته‌اند و وی را در جرگه راستگويان جای داده‌اند (ابن حجر، تقریب التهذیب، ۱۴۱۵: ۲/۸۳؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۰۷: ۱۹/۲۹۲).

ارزیابی

عدم استناد قصه به رسول خدا نخستین نکته‌ای است که در خصوص سند این داستان وجود دارد. همین امر باعث می‌شود اعتبار قصه بیش از پیش تنزل یابد. طبق نظرگاه دانش درایة الحدیث یا مصطلح الحدیث با توجه به اینکه وهب بن منبه در طبقه تابعین جای می‌گیرد و این نقل بدون استناد به رسول خدا گزارش شده است از سند آن با عنوان مقطوع یاد می‌شود. چنین حدیثی نزد شیعه و سنی به دلیل عدم اتصال به معصوم در شمار احادیث ضعیف می‌آوردند (مودب، علم الدرایه تطبیقی، ۱۳۹۱: ۲۱۵). به طور نمونه بهایی عاملی این نوع حدیث را در ردیف احادیث ضعیف می‌شمرد (عاملی، وصول الاخبار الی اصول الاخیار، ۱۴۰۱: ۱۰۵). سید حسن صدر نیز از عدم حجیت آن سخن گفته است (صدر، نهایة الدرایة، بی‌تا: ۱۹۸). مامقانی نیز روایت مقطوع را از اقسام حدیث ضعیف دانسته است (مامقانی، تلخیص مقباس الهدایه، ۱۳۸۴: ۶۹). آیت الله سبحانی از علمای برجسته معاصر شیعه نیز حدیث مقطوع را در بخش احادیث ضعیف مورد بحث و بررسی قرار داده است (سبحانی، اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایة، ۱۳۸۷: ۱۰۰). جمال الدین قاسمی از اندیشمندان اهل سنت حدیث مقطوع را فاقد حجیت می‌داند (قاسمی، قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث، بی‌تا: ۱۰۰).

محمد حسین ذهبی در مقام دفاع از وهب بن منبه ادعا می‌کند چنین اتهاماتی بر دامن وهب بن منبه نمی‌نشیند و در ادامه از اوصاف اخلاقی او سخن گفته تا در پرتو آن وهب بن منبه را از این اتهام مبرا سازد. البته وی وجود احادیث ضعیف و باطل در مجموعه گفتارهای وهب بن منبه را رد نمی‌کند، لکن مدعی است چنین اخبار ضعیفی به نقل از وهب بن منبه را ساخته‌اند (معرفت، التفسیر و المفسرون، ۱۳۸۵: ۱/۱۹۷). حال آنکه بررسی سندی این مورد خاص که در ادامه خواهد آمد از منظر بررسی‌های رجال شناسانه اهل سنت سلسله‌ای است که در مدار وثاقت قرار می‌گیرد. اما آنچه در ادامه ثابت می‌کند بخشی از اسرائیلیات توسط وهب بن منبه به سوی منابع اسلامی سرازیر شده است، عبارت است از: یهودی بودن وی، عالم بودن او به اخبار یهودیان طبق نقلی که او خود از گستردگی وسعت اطلاعاتش از ۹۹ کتاب امت‌های گذشته و اخبار انبیای پیشین گزارش داده است؛ زمان او که مقطع ترویج افسار گسیخته قصه‌های اسرائیلی می‌باشد همه این موارد شواهدی است که دخالت وهب بن منبه در انتشار و تکثیر قصه مذکور را ثابت می‌کند.

۲-۲. سند دوم

آنچه در سند دوم مهم می‌نماید استناد آن به رسول خدا است، همین امر باعث گردیده است تا حساسیت افزون تری درباره آن برانگیزاند.

یک - رافع بن عمیر

در خصوص وی اطلاع چندانی در دست نیست. شاید همین ناشناختگی باعث شده باشد تا اصحاب رجال در ثبت نام وی به وفاق نرسند. به طور نمونه ابن سعد م ۲۳۰ در طبقات نام او را رافع بن عمرو می‌نگارد و در توضیح دیگر عناوین وی چنین اشاره نموده است: «هو رافع بن عمرو. و يقال ابن عميرة» (ابن سعد، طبقات الکبری، ۱۴۱۲: ۱۳۲/۶). ابن سعد این نکته می‌افزاید که او پیامبر را ندیده است «و لم یر النبی» (همان).

ابن عبد البر م ۴۶۳ در توضیح نام او به سه عنوان رافع بن عمرو، رافع بن عمیر و رافع بن عمیره اشاره نموده است و توضیحات ابن سعد درباره او تکرار می‌نماید (ابن عبد البر، استیعاب، ۱۴۱۲: ۴۸۳/۲).

ابن عساکر نیز در تاریخ مدینه دمشق در بیان معرفی رافع بن عمیر او را با رافع بن عمیره یکی پنداشته است. او براساس نقلی از احمد بن حنبل سعی می‌کند این دیدگاه را تقویت نماید (ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۱۴۱۵: ۱۱/۱۸). طبرانی م ۳۶۰ نیز در نقل روایت مذکور ناقل این روایت را رافع بن عمیر خوانده است (طبرانی، المعجم الکبیر، ۱۴۰۴: ۲۴/۵). اما ابن اثیر م ۶۳۰ و ابن حجر م ۸۵۲ بر این باورند که این دو نام مختلف هستند و هر یک بر فردی خاص دلالت دارند این دو منبع آگاهی چندانی جز روایت مذکور و نشانی سکونت او در شام ارایه نمی‌دهند (ابن اثیر، اسد الغابه، ۱۴۰۹: ۳۶۸/۲ و ابن اثیر، الکامل، ۱۳۸۵: ۴۴/۲). در واقع این دو منبع جز این دلیل که ابن منده و ابو نعیم این تفکیک را انجام داده‌اند شاهدهی دیگر ارائه نداده‌اند (همان). اما نتایجی که از این بررسی به دست می‌آید. اگر دیدگاه نخست را بپذیریم که بیشتر آرای رجالی، آن را برگزیده‌اند روایت مذکور مرسل می‌شود چرا که طبق نظر آنان که این چند نام را یکی پنداشته‌اند به تابعی بودن آن تصریح نموده‌اند، با وجود این، رافع بن عمیر بر اساس گزارش سندی که آمد روایت خود را به شنیدن از رسول خدا نقل نموده است، حال آنکه فردی از تابعان نمی‌تواند مستقیماً از پیامبر، گفتاری شنیده باشد این نوع نقل در واقع سند را از حالت مرسل بودن نیز خارج می‌کند؛ زیرا در سند مرسل لفظ قال به نقل از رسول خدا ﷺ آن را در جایگاه قابل قبول تری می‌نشانند تا سندی که امکان دریافت مستقیم از رسول خدا نفی می‌کند؛ اما راوی نقل خود را با لفظی از رسول خدا گزارش می‌دهد که از شنیدن مستقیم حکایت می‌کند. به هر حال از نظر دانش درایة الحدیث با پذیرش مرسل بودن آن، این نوع سند در ذیل اسناد ضعیف قرار داده می‌شود.

با پذیرفتن فرض دوم که عده‌ای در مقام تفکیک اشتراک دو نام از یکدیگر بودند، باز هم سند از پرده ابهام برون نمی‌افتد. نخست آنکه اطلاعات کافی از راوی وجود ندارد تا در پرتو آن به قضاوتی قطعی از ارزیابی‌های رجال شناسانه دست یافت؛ دوم آنکه مشخص نگردیده است با فرض دو نفر به نام رافع بن عمیر، فرد مورد نظر در کدام طبقه می‌گنجد، آیا او از جهت زمانی از صحابه به شمار می‌آید یا آنکه در زمانه تابعان زیسته است؟

دو - ابوزهرایه

نام او حدیر بن کریب است (ابن سعد، طبقات الکبری، ۱۴۱۲: ۳۱۳/۷؛ بخاری، تاریخ کبیر، بی تا: ۹۸/۳) در منابع رجالی اهل سنت از او به عنوان فردی موثق یاد شده است (ابن سعد، طبقات الکبری، ۱۴۱۲: ۳۱۳/۷؛ عجللی، معرفة الثقات، ۱۳۰۴: ۲۸۹/۱؛ مزی، تهذیب الکمال، ۱۴۱۳: ۴۹۱/۵). اما دارقطنی روایت او را به شرط نقل ثقات از وی می‌پذیرد (مزی، تهذیب الکمال، ۱۴۱۳: ۴۹۱/۵).

سه - ابراهیم بن ابی عبله

بررسی‌های رجالی اهل سنت نشان می‌دهد او در سلک راویان موثق جای می‌گیرد (مغلطای، اکمال التهذیب الاکمال فی اسماء الرجال، ۱۴۲۲: ۲۴۸/۱).

چهار - محمد بن ایوب بن سوید

کاوش‌های رجالی او را فردی ضعیف و غیر قابل اعتماد نشان می‌دهد. ابن حبان، شایستگی روایتی و صلاحیت رجالی وی را رد می‌نماید. او در بازشناسی شخصیت رجالی محمد بن ایوب بن سوید گوید: «لا یحل الاحتجاج به ولا الروایة عنه» (کتاب المجروحین، ۲/۲۹۹). ابن حجر و ذهبی نیز با انعکاس آراء رجالی متقدمان، حکمی مشابه برای وی صادر نموده‌اند (ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۳۸۲: ۴۸۷/۳؛ ابن حجر، لسان المیزان، بی تا: ۸۷/۵).

ارزیابی

۱۴۶

با شناختی که از محمد بن ایوب بن سوید به دست آمد اعتماد به این سند کاملاً از بین می‌رود و جای هیچ‌گونه اعتباری برای آن باقی نمی‌گذارد.

۳. متن‌شناسی

در این بخش متن حدیث از وجوه مختلفی با ضوابط مندرج در دانش حدیث به بحث گذاشته می‌شود تا مفهوم و معنای برآمده از متن سنجیده شود.

آسیبی که این حدیث از آن رنج می‌برد، اضطرابی است که بر متن آن سایه افکنده است. از منظر دانش درایة الحدیث روایتی که به آسیب اضطراب دچار گردد به گونه‌ای که بر اساس قواعد لفظی هیچ ترجیحی نتوان برای آن یافت از اعتبار ساقط می‌گردد (صبحی صالح، علوم الحدیث و مصطلحه، ۱۳۸۴: ۱۸۷). بخش آغازین این قصه در یک واحد معنایی مشترکی با موارد مشابه هم‌پوشانی دارد اما در بخش دوم دچار پریشانی و واگرایی معنایی از هم می‌گردد. به طور نمونه در نقلی مشابه آمده است حضرت داوود پیش از آنکه بنای مسجد را تکمیل کند چشم از جهان فرو بست اما قبل از آن حضرت سلیمان را به کشتن فردی که باعث قتل فرزندش به نام ایشی شده بود وصیت کرد. حضرت سلیمان نیز پیش از اتمام مسجد به وصیت حضرت داوود جامه عمل پوشاند و فرد خاطی را به سزای عملش رساند (بن اثیر، الکامل، ۱۳۸۵: ۱/۲۲۷).

منابع تفسیری شیعه در این باره وجهی برگزیده‌اند که بر مشارکت حضرت داوود در بنای مسجد دلالت دارد و از آنچه شان حضرت داوود مخدوش نماید کاملاً پیراسته است. یکی از این نقل‌ها گزارشی است که علامه طبرسی به نقل از قتاده و جبایی از آن خبر داده است. وی در این باره چنین آورده است:

و خداوند عزوجل طاعون و وبا را بر بنی اسرائیل مسلط کرد پس جمع بسیاری هلاک شدند در یک روز، پس حضرت داوود علیه السلام فرمان داد که بر بنی اسرائیل غسل کنند و به زمین بلندی روند با تمام زن‌ها و کودکان‌شان و به سوی خدا گریه و ناله و زاری نمایند تا شاید خدا بر آنها ترحم فرماید و این زمین زمین بیت المقدس بود، قبل از بناء مسجد و داوود بالای قلّه رفت و به سجده افتاد و تضرّع و استغاثه بسوی خدای سبحان نمود و همه بنی اسرائیل هم با او سجده کردند و سر از سجده برداشتند تا خدا و با را از آنها برطرف کرده و چون خدا شفاعت حضرت داود را در بنی اسرائیل پذیرفت بالای طاعون و وبا را از آنها رفع نمود، داوود بعد از سه روز بنی اسرائیل را جمع نمود و گفت به درستی که خدای تعالی منت گذارد بر شما و بر شما ترحم نمود، پس برای او تجدید شکر و سپاس نماید به اینکه از این زمین پاکی که در آن بر شما ترحم فرمود مسجدی بسازید، پس قبول کرده و شروع کردند در بناء بیت المقدس و داوود علیه السلام بر گردن خودش برای ایشان سنگ حمل می‌کرد و هم‌چنین نیکان بنی اسرائیل تا آنکه به اندازه يك قامت بالا بردند و داود در آن روز ۱۲۷ سالش بود، پس خدا به او وحی فرستاد که بناء آن به دست فرزندش سلیمان پایان یابد. و چون عمر داوود به ۱۴۰ رسید از دنیا رفت و سلیمان را جانشین خود قرار داد و او دوست داشت بیت المقدس را تمام کند، پس جمع کرد جنیان و شیاطین را و تقسیم کرد بر ایشان کارها را و هر طائفه را مخصوص کاری کرد (طبرسی، مجمع البیان، بی تا: ۲۰/۲۲۷).

جالب آنکه علامه طبرسی به نقل از سعید بن مسیب گزارشی ارائه می‌دهد که کاملاً تصویری متفاوت از آنچه در منع حضرت داوود از ساختن بیت المقدس آمد ترسیم می‌نماید. در این خبر آمده است پس از اتمام، ساخت بنای بیت المقدس درب‌های آن گشوده نمی‌شد تا آنکه حضرت سلیمان خداوند را به نمازهای حضرت داوود سوگند داد، زان پس درب‌های مسجد به سوی سلیمان باز گردید (طبری، مجمع البیان، بی تا: ۵۹۹/۸).

ابوالفتح رازی از مفسران مشهور شیعه در بیان این قصه به نقل از اصحاب تاریخ، علاوه بر اینکه شئون پیامبری حضرت داوود را حفظ می‌نماید در ارائه آن افزون بر آنچه در منابع دیگر آمده به قصه‌ای پرداخته است که کاملاً بر وجه اخلاقی شخصیت حضرت داوود تأکید می‌نماید:

چون خواستند تا به ساخت مسجد مشغول شوند، مردی صالح از بنی اسرائیل آمد، درویش تا ایشان را امتحان کند. گفت: مرا در این جا حقی است و ملکی و شما را حلال نباشد که ملک من بی‌رضای من به مسجد کنی. گفتند: یا هذا! در زمین بسیار کسان‌اند که در این جا حق است ایشان را و ایشان همه رها کردند و به خدای بخشیدند تو نیز ببخش، گفت: نبخشم که من محتاجم اگر خواهی از من بخری و اگر نخواهی غصب کرده باشی بر من. پیش داوود آمدند و او را خبر دادند. داوود گفت: بروید رضایت او را طلب کنید و بی‌رضایت او ملک او به دست مگیرید. آمدند و قرار بها دادند چندانی که بها می‌افزودند او می‌گفت: ندهم و بیشتر خواهم. به صد گوسفند بخواستند و به صد گاو کردند و به صد شتر کردند، رضایت نداد، تا گفتند: هم اندازه مساحت آن است بستانی پر درختان زیتون بدهیم، هم رضایت نداد تا بها به جایی رسانید که گفتند: دیواری گرد این جایگاه بر آریم و پر از سیم کنیم و به تو دهیم گفت: اکنون راضی شدم. چون بدید که ایشان دل بر آن راست کردند، گفت: نخواهم و به یک جو طمع نکنم و آن زمین خدای را دادم و غرض من امتحان شما بود تا شما در این کار جدّ خواهی کردن یا نه! و در خبر هست که داوود گفت: اگر مرا خویشتن به مزد به تو باید دادن کار می‌کنم و مزد با تو می‌دهم تا آن که خشنود شوی. مرد گفت: یا نبیّ اللّٰه! تو از آن بزرگوارتری که من به مزد دهم و من این زمین خدای را دادم حکم تو راست. آنگه آغاز بنای مسجد کردند. داود علیه السلام سنگ بر پشت گرفته می‌آورد و صالحان بنی اسرائیل هم چنین، تا دیوار مسجد قامت مردی بر آوردند.

خدای تعالی وحی کرد به داوود و گفت: نصیب تو از بنای مسجد مقدّس همین است، رها کن که تو را پسری باشد سلیمان نام، او سلیم القلب باشد و بر دست او هیچ خون ریخته نشده باشد تمامی این مسجد بر دست او باشد. و ذکر وصیت او در عقب تو بماند. داوود در آن جا نماز می‌گذارد و صالحان بنی اسرائیل و داوود در این وقت صد و بیست و هفت ساله بود چون سنش صد و چهل شد او را وفات آمد و سلیمان بر جای او بنشست و خدای تعالی وحی کرد به او و گفت: تو را این مسجد تمام باید کردند (رازی، روض الجنان و روح الجنان، ۱۴۰۸: ۴۶/۱۶).

گفتنی است نقل فوق نیز فاقد موازینی اطمینان بخش جهت پذیرفتن آن برای رسیدن به یک حقیقت تاریخی است زیرا همان نقدهایی که بر گزارش پیشین وارد بود، نقل مذکور نیز بدان مبتلا است اما به هر حال این گزارش در تقابلی جمع ناشدنی با گزارش روایی منع حضرت داوود از ساختن مسجد قرار دارد.

۴. نقد عقلی

آسیب دیگری که اعتبار متن روایت را دور می‌افکند، تناقضی است که با دریافت‌های عقلی سر سازگاری نمی‌نهد. در این روایت حضرت داوود به سبب انجام یک عمل از فیضی، خاص محروم می‌گردد. برای این محرومیت دو فرض وجود دارد فرض نخست حضرت داوود بدون اذن الهی دست به چنین کاری زده است لازمه پذیرفتن این فرض زیر سوال رفتن حکمت الهی است، زیرا خداوند فردی را برای منصبی بزرگ برگزیده است که بر خلاف خواست او عمل می‌نماید. البته متن روایت چنین معنایی نشان نمی‌دهد. فرض دومی که از متن به دست می‌آید، حضرت داوود طبق خواست الهی عمل نموده باشد، اما خداوند با آنکه صدور فرمان از سوی او انجام گرفته با این حال حضرت داوود باید تاوان این عمل پس دهد. لازمه پذیرفتن این فرض زیر سوال رفتن عدل الهی است؛ چرا که از عدل الهی به دور است حکمی صادر نماید و بنده‌اش را به موجب اطاعت از فرمان او، از موهبتی خاص محروم سازد. اتفاقاً در متن روایت نیز به چنین واکنشی از سوی حضرت داوود اشاره گردیده است آنجا که حضرت داوود با حیرت و از سر تعجب از خدا می‌پرسد که انجام عمل او بر طبق فرمان خداوند صورت گرفته است:

«فأوحى الله اليه انك لا تصلح ان تبني لى بيتا قال و لم يا رب قال لما جرى على يدك من الدماء قال يا رب أولم يكن ذلك فى هواك و محبتك قال بلى و لكنهم عبادى و أنا أرحمهم فشق ذلك عليه فأوحى الله اليه لا تحزن فانى سأقضى ببناء على يدى ابنك سليمان» (سيوطى، در المنثور، ۱۴۰۴: ۴/ ۱۶۰).

«أوحى الله تبارك و تعالى إلى داود عليه السلام انك لم تتم بناء بيت المقدس قال أى رب و لم قال لأنك غمرت يدك فى الدم قال أى رب أولم يكن ذلك فى طاعتك قال بلى و ان كان» (همان).

با نگاه به آیات قرآنی در این مورد خاص روشن می‌شود، گزاره‌های قرآنی معنایی بر خلاف آنچه در این روایت آمده است تأکید می‌نماید:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يَضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (نساء/ ۴۰)؛

﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يَظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (نساء/ ۱۲۴).

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (اعراف/ ۲۸).

۵. نقد قرآنی

قرآن یکی از منابعی است که با نظر به آن صحت و سقم احادیث سنجیده می‌شود. مقام حضرت داوود در ساحت قرآن چنان با عظمت و نیکویی، تجلی فاخری باز می‌تاباند که بی‌مایگی قصه مذکور در تابش نور آیات قرآنی به سهولت فاش می‌گردد. قرآن چنین از حضرت داوود سخن گفته است:

﴿وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا﴾

(اسراء/ ۵۵).

پرسشی که می‌تواند نمایی برجسته از مقام حضرت داوود نقش زند؛ چرایی ذکر نام حضرت داوود در کنار سایر انبیای الهی است در این آیه خداوند به بیان مراتب برتری بعضی از انبیاء پرداخته است و به صورت ویژه از حضرت داوود یاد می‌کند. در پاسخ بدین پرسش چنین آمده است: زیرا حضرت داوود مزین به صفاتی بود که در دیگر پیامبران وجود نداشت که عبارت است از رسالت، کتاب، خطابه، خلافت و قضاوت برای وی در یک زمان حاصل شد (قرائتی، پرسش‌ها و پاسخ‌های قرآنی، ۱۳۸۶: ۳۴۹). گفتنی است برخی از مفسران پاسخ‌های دیگری برای این پرسش ارائه داده‌اند (مغنیه، الکاشف، ۱۴۲۴: ۵/۵۵؛ قاسمی، محاسن التاویل، ۱۴۱۸: ۱۱/۱۶۱). اما آنچه که به صورت کلی می‌توان از این آیه برداشت نمود مقام والایی است که حضرت داوود در کنار سایر انبیای عظام الهی از آن برخوردار گردیده است (قرشی، قاموس قرآن، ۱۳۷۱: ۲/۳۶۸). علامه طباطبایی در بیان معنای این آیه چنین تفسیر نموده است:

جمله: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ به منزله تمهید و مقدمه است برای جمله «وَآتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا» و روی هم رفته فضیلت داوود و برتری او از سایر انبیاء را که همان‌داشتن کتاب زبور است، بیان می‌کند و در زبور احسن کلمات را در حمد و تسبیح خدا به کار برد (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۴: ۱۳/۱۶۵).

﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا

۱۵. فاعِلين﴾ (انبیاء/ ۷۹)؛

﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِيُخْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾ (انبیاء/ ۸۰)؛

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (نمل/ ۱۵).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان برتری حضرت داوود و سلیمان بر مردم، مسئله علم یا همه نعمت‌هایی که خداوند به این دو پیامبر عطا کرده است از وجوه معنایی آیه مذکور می‌شناساند، اما وی بنابر عطف به لفظ فضلنا وجه دوم را ترجیح داده است:

مراد از این «برتری دادن»، یا برتری به علم است، که چه بسا سیاق آیه نیز آن را تایید می‌کند و یا برتری به همه مواهبی است که خدای تعالی به آن جناب اختصاص داده، مانند: تسخیر کوه‌ها و مرغان و نرم شدن آهن برای داوود و ملکی که خدا به او ارزانی داشت و تسخیر جن و حیوانات وحشی و مرغان و هم‌چنین تسخیر باد برای سلیمان و دانستن زبان حیوانات و سلطنت کذایی سلیمان و این احتمال دوم، یعنی، برتری آن دو بزرگوار بر سایر مردم از جهت همه مواهبی که خدا به آن دو ارزانی داشته از اطلاق کلمه «فضلنا» استفاده می‌شود (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۴: ۱۵/۴۹۶).

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَآلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ﴾ (سبا/۱۰).

بعضی از مفسران مفهوم فضل را در آیه به معنای برتری بر سایر انبیاء یا بر مردم برداشت نموده‌اند و از مصادیق این برتری را نبوت، کتاب، ملک و صوت نیکو برشمرده‌اند (بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التاویل، ۱۴۱۸: ۴/۲۴۳؛ قمی مشهدی، کنز الدقائق و بحر الغرائب، ۱۳۸۶: ۱۰/۴۶۵).

﴿اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَادْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ * إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ - وَ الْإِشْرَاقِ * وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ * وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا الْخِطَابَ﴾ (ص/۱۷-۲۰).

معناشناسی «ذا الاید و اواب» در آیه می‌تواند تبلور افزون‌تری از مقام حضرت داوود در گفتمان قرآنی به منصف ظهور رساند. برخی از مفسران ذالاید را به معنای نیرومندی در نوع عبودیت و بندگی حضرت داوود تفسیر نموده‌اند و رجوع کردن در هر امری به سوی پروردگار معنایی است که از مفهوم اواب به دست داده‌اند (مغنیه، الکاشف، ۱۴۲۴: ۶/۳۷۰).

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (ص/۲۶).

﴿وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾ (بقره/۲۵۱).

این آیه آشکارا درون مایه معنایی روایت و قصه منع حضرت داوود را از ساختن بیت المقدس نفی می‌کند و کاملاً در موضع معنایی متباین، مفهومی مخالف از آنچه آن قصه می‌گوید متبادر می‌سازد. در قصه‌ای که بیان شد، حضرت داوود به دلیل عملی که به کشته شدن عده‌ای انجامیده بود از فیض ساختن بیت المقدس محروم گردید حال آنکه این آیه اختصاص بزرگترین موهبت‌های الهی به حضرت داوود را به واسطه عملی می‌داند که با دست داوود پیامبر به کشتن جالوت انجامید.

اضافه می‌شود ابن جوزی از علمای اهل تسنن نیز در نفی صحت روایت بر پایه آیات قرآنی برآمده است. وی پس از نقل قصه مذکور آن را یک حدیث جعلی می‌شناساند چرا که مقام انبیاء از این نوع نسبت‌ها پیراسته است. او می‌افزاید محتوای روایت نمی‌تواند قابل قبول باشد زیرا خداوند در حق عاصیان چنین دستور داده است (ابن جوزی، الموضوعات، ۱۳۸۶: ۱/۲۰۱): ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ (نور/۲).

۶. قصه داوود پیامبر در تورات

با نظر به تورات روشن می‌شود قصه حضرت داوود در منابع اسلامی اقتباسی است از آنچه در تورات درباره حضرت داوود گزارش شده است هر چند تفاوت‌هایی میان آنچه در منابع اسلامی آمده است با قصه تورات وجود دارد اما به صورت کلی معنایی واحد پرداخت می‌کنند. در تورات آمده است پس از آنکه حضرت داوود موفق به شکست ایشبوشت گردید به پادشاهی همه قوم برگزیده شد پس از هفت سال و نیم حکومت در حبرون، اورشلیم را به تصرف خود در آورد و پایتخت حکومتش بدانجا منتقل کرد. همراه با این تغییرات صندوق عهد نیز به اورشلیم آورد. زان پس در این اندیشه فرو رفت که شایسته نباشد او در قصر مستقر و صندوق عهد در خیمه‌ای باشد بر آن شد تا مسجدی را بنا کند. ناثان نبی را از تصمیمش آگاه ساخت. ناثان نبی کار وی را تایید کرد اما خداوند بر ناثان نبی وحی نازل کرد تا داوود را از این کار بازدارد و به او گفت: ساختن خانه من بر عهده پسر تو است که در آینده آن را خواهد ساخت (همدانی، کتاب مقدس، ۱۳۸۳: ۵۷۸-۵۸۹).

نتیجه

بر اساس آنچه بیان شد، روشن می‌شود بر مبنای قواعد و ضوابط تشخیص، درستی و نادرستی روایت در دانش حدیث قصه منع حضرت داوود از بنای بیت المقدس، فاقد هرگونه اعتباری است که بدان استناد گردد. نتایج حاصل از پژوهش‌های رجالی در سند حدیث و دستاورد ارزیابی‌های متن حدیث با اصول مطالعات متن شناسانه، حکم بر جعلی بودن قصه می‌دهد. هر چند در منابع اهل سنت از این قصه سخن به میان آمده است، اما به صورت اندک بدان پرداخته اند آن هم در آثاری که عمدتاً رویکردی نقل‌گرایانه بدور از بازکاوی‌های ژرف‌نگرانه حدیثی دارند. همین امر نیز می‌تواند نشانه‌ای بر عدم مقبولیت قصه نزد علمای اهل سنت باشد. در منابع شیعه نیز هر چند داستان حضرت داوود و ساختن بیت المقدس آمده است، اما پیراسته از هر گونه شائبه‌ای است که بر چهره قدسی حضرت داوود اندک خراشی افکند. بر طبق آنچه برخی از منابع اهل سنت و منابع شیعی، البته بدون سندی که به پیامبر یا امامان شیعه استناد ورزند؛ چنین نظری مقبول آنان در طول تاریخ بوده است: آغاز بنای بیت المقدس توسط حضرت داوود علیه السلام انجام گرفت اما پیش از تکمیل آن چشم از جهان فرو بست و اتمام آن به دست حضرت سلیمان واقع گردید. بازخوانی تورات نیز بیانگر آن است قصه منع حضرت داوود از ساختن مسجد در منابع اسلامی یک نوع بازسازی باشد که توسط وهب بن منبه ویراستاری گردیده است و پس از آن برای تقویت قصه، به دروغ آن را به پیامبر اسلام نسبت داده‌اند.

منايع

١. كتاب مقدس، ترجمه، فاضل خان همداني، تهران: انتشارات اساطير، ج دوم، ١٣٨٣.
٢. ابن اثير، اسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩ق.
٣. ابن اثير، الكامل، بيروت: دارصادر، بي چا، ١٣٨٥ق.
٤. ابن تركه، شرح فصوص الحكم، قم: انتشارات بيدار، ١٣٧٨ش.
٥. ابن جوزي، الموضوعات، مدينة المنورة، مكتبة السلفية، ١٣٨٦ش.
٦. ابن حبان، الثقات، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٣٩٣ش.
٧. ابن حجر، الاصابه، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٥ق.
٨. ابن حجر، تقريب التهذيب، بيروت: دارالكتب العلمية، ج دوم، ١٤١٥ق.
٩. ابن حزم، الفصل في الملل و الاهواء و النحل، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦ق.
١٠. ابن سعد، طبقات الكبرى، بيروت: دار بيروت، ١٤١٢ق.
١١. ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، بيروت: دارالجليل، ١٤١٢ق.
١٢. ابن عربي، محي الدين، فتوحات مكيه، بيروت: دار صادر، بي تا.
١٣. ابن عساكر، تاريخ مدينه دمشق: دارالفكر، ١٤١٥ق.
١٤. ابن كثير، تفسيرالقرآن العظيم، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٩ق.
١٥. ابوالفتوح رازي، روض الجنان و روح الجنان، مشهد: آستان قدس رضوي، ١٤٠٨ق.
١٦. بخاري، محمد بن اسماعيل، تاريخ الكبير، ديار بكر، المكتبة الاسلامية، بي تا.
١٧. بيضاوي، انوار التنزيل و اسرار التاويل، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٤١٨ق.
١٨. ثعلبي، الكشف و البيان، بيروت: داراحياء التراث العربي، ١٤٢٢ق.
١٩. جندی، مويد الدين، شرح فصوص الحكم، قم: بوستان كتاب، ج دوم، ١٤٢٣ق.
٢٠. ذهبي، محمد حسين، التفسير و المفسرون، بيروت: دار احياء التراث العربي، بي تا.
٢١. ذهبي، محمد حسين، تاريخ الاسلام، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٠٧ق.
٢٢. ذهبي، محمد حسين، ميزان الاعتدال، بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٢ش.
٢٣. رازي، الجرح و التعديل، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٣٧٢ق.
٢٤. رشيد رضا، المنار، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٤ق.
٢٥. زرقاني، مناهل العرفان، بيروت: دار احياء التراث العربي، بي تا.
٢٦. سبحاني، جعفر، اصول الحديث، ترجمه محسن احمدوند، قم: صحيفه خرد، ١٣٨٧ش.
٢٧. سبحاني، جعفر، الالهيات، قم: المركز العالمي للدراسات اسلامية، ج سوم، ١٤١٢ق.
٢٨. سيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في تفسير المأثور، قم: كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي، ١٤٠٤ق.
٢٩. صبحي صالح، علوم الحديث و مصطلحه، بيروت: دارالعلم، ط الخامسة عشر، ١٩٨٤م.

۳۰. صدر، سید حسن، نهاية الدراية، قم: مشعر، بی تا.
۳۱. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ترجمه، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چ پنجم، ۱۳۷۴ش.
۳۲. طبرانی، معجم الكبير، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه تفسیر مجمع البیان، تهران: فراهانی، بی تا.
۳۴. طبری، محمد بن جریر، تاریخ، بیروت: دار التراث، چاپ دوم، ۱۳۸۷ش.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، فهرست، نجف: مکتبه المرتضویه، بی تا.
۳۶. عاملی، بهاء الدین، وصول الاخبار الی اصول الاخبار، مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۴۰۱ق.
۳۷. العجلی، معرفة الثقات، المدینة المنوره، مکتبه الدار، ۱۳۰۴ش.
۳۸. قاسمی، جمال الدین، قواعد التحدیث، بی جا، بی تا.
۳۹. قاسمی، جمال الدین، محاسن التاویل، لبنان دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۴۰. قرائتی، محسن، پرسش ها و پاسخ های قرآنی، تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، ۱۳۸۶ش.
۴۱. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ششم، ۱۳۷۱ش.
۴۲. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶ش.
۴۳. کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار، چ چهارم، ۱۳۷۰ش.
۴۴. مامقانی، عبدالله، دراسات فی علم الدراية (تلخیص مقیاس الهدایة)، تهران: دانشگاه امام صادق - سمت، ۱۳۸۴ش.
۴۵. متقی هندی، کنز العمال، بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۰۱ق.
۴۶. مزی، تهذیب الکمال، بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۱۳ق.
۴۷. معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، قم: التمهید، چ سوم، ۱۳۸۵ش.
۴۸. مغلطای، علاء الدین، اکمال التهذیب الاکمال فی اسماء الرجال، الفاروق الحدیثه، ۱۴۲۲ق.
۴۹. مغنیه محمد جواد، الکاشف، قم: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
۵۰. مؤدب، علم الدرايه تطبیقی، قم: جامعه المصطفی الاسلامیه، چ دوم، ۱۳۹۱ش.
۵۱. میبدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران: امیرکبیر، چ پنجم، ۱۳۷۱ش.
۵۲. نجاشی، احمد بن علی، رجال، قم: جامعه مدرسین، بی جا، ۱۴۰۷ق.