

رویکرد انتقادی ابن‌عاشور به روایات در تفسیر التحریر والتنویر*

ایوب علیپور

Asem13571399@gmail.com

عضو هیأت علمی معهد عالی

چکیده

ابن‌عاشور از احادیث نبوی در راستای فهم و تفسیر آیات، سود زیادی برده است. وی با برجسته نشان‌دادن نقش روایات، در کشف معانی آیات، کتاب خود را به‌عنوان دانش‌نامه‌ای حدیثی معرفی نموده است. او نه‌تنها در فرایند فهم و توضیح معانی قرآن، به احادیث استدلال کرده، بلکه روایت‌های زیادی را چه از جهت نقل و چه از جهت معنا مورد نقد قرار داده است. او در نقد روایت‌ها، دو روش اجمالی و تفصیلی در پیش گرفته است؛ در روش تفصیلی دلالت‌هایی چون وَهْم، إدراج و اضطراب را مدنظر قرار داده که به‌طور کلی محدثین بدان توجه داشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: رویکرد انتقادی، ابن‌عاشور، التحریر والتنویر، نقد احادیث، سبب نزول

* دریافت: ۱۳۹۵/۹/۲۱ پذیرش: ۱۳۹۶/۷/۲۴

مقدمه

با توجه به جایگاه روایات مرفوع و موقوف در بیان کلیات و احکام دین، یکی از مهم‌ترین مسائل مطرح‌شده در علوم قرآن، بررسی نقش این دو منبع مهم در فرایند فهم قرآن کریم است، مقدار تأثیرگذاری سنت نبوی و تفسیر صحابه در تفسیر مفسران، با توجه به استدلال‌های زیادی که به این دو منبع صورت می‌گیرد، نشان از اهمیت آن در رأی مفسران دارد. یکی از مفسرانی که در پرداختن به روایات تفسیری و اثر آن در بیان مراد الهی، تلاش قابل ملاحظه‌ای در تفسیر خویش نموده، طاهر بن عاشور است. رویکرد وی در استفاده از روایات تفسیری جهت توضیح معانی قرآن، به دلیل نگاه لغوی و بیانی به تفسیر، کمتر مورد توجه بوده است. با تأمل در تفسیر التحریر و التنویر مشخص می‌شود که نقش روایت در تبیین مسائل قرآنی کاربرد فراوانی دارد، مخصوصاً این‌که این‌عاشور با توجه به شرحی که بر موطأ امام مالک به نام *كشف المعنى من المعانى والألفاظ الواقعة فى الموطأ*، و صحیح بخاری به نام *النظر الفسیح عند مضائق الأنظار فى الجامع الصحیح* نوشته است، از توانایی و آگاهی قابل توجهی در زمینه شناخت روایات برخوردار است. وجود روایات تفسیری در کتاب التحریر و التنویر، نشان‌گر این نیست که نویسنده این کتاب، نسبت به آن روایات هیچ‌گونه نقد و نظری نداشته باشد، بلکه صحت و سقم آن احادیث را نیز مورد تحلیل قرار داده است، و گاهی در توجیه برخی روایات، معانی محتمل را ذکر کرده، و گاهی نیز به جمع بین روایات پرداخته است.

درباره روش ابن‌عاشور در تفسیر التحریر و التنویر، کتاب‌هایی به رشته تحریر در آمده است. در این میان، آثاری به‌طور ویژه بر منهجیت حدیثی وی تأکید نموده‌اند، از جمله دو مقاله به نام‌های: *مظاهر عنایة ابن‌عاشور بالحديث النبوی والاستشهاد به فی تفسیره* از:

سعد امین المناسیة، و المنهج الحدیثی للعلامة الطاهر بن عاشور از: عباس ابراهیمی.

مقاله پیش رو به بُعد انتقادی وی نسبت به روایات تفسیری می‌پردازد، و تلاش می‌کند دیدگاه‌های انتقادی او را به روایات تفسیری عرضه کند، و گاهی به آن پاسخ دهد.

زندگی ابن عاشور

وی محمد طاهر بن عاشور در سال ۱۸۷۹ میلادی در کشور تونس به دنیا آمد، و خدمات شایانی به جامعه علمی و اجتماعی کشور خود نمود، وی سمت شیخ دانشگاه‌های زیتونیه، و ریاست هیئت فتوا، در کشور تونس را عهده‌دار بود، از مشهورترین تألیفات او می‌توان کتاب «التحریر والتنویر»، «مقاصد الشریعة الإسلامیة» و «اصول النظام الاجتماعی فی الإسلام» را نام برد. ابن عاشور در سال ۱۹۷۳ میلادی در زادگاه خویش تونس، وفات نمود. (زرکلی، ۲۰۰۲، ۱۷۴/۶)

نقد سندی روایت در تفسیر ابن عاشور

یکی از فرایندهای نقد سند در تفسیر ابن عاشور این است که روایات را بر مبنای اجتهاد شخصی، مورد نقد قرارداد، بدین صورت که روایتی را در کتاب خود ذکر کرده و به دنبال آن، حکم روایت را به طور اجمالی و یا تفصیلی بیان می‌کند.

نقد اجمالی روایت

با نگاهی به تفسیر التحریر والتنویر روشن می‌گردد که ابن عاشور، گاهی روایات تفسیری را بدون تصریح به ذکر دلیل، مورد تضعیف قرار می‌دهد و گاهی برای تضعیف روایتی آن را با صیغه تمریض می‌آورد، به عنوان مثال ذیل آیه ﴿وَابْتَلُوا الَّتِمَّامَةَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾ (نساء، ۶) (یتیمان را

بیازمائید تا آن‌گاه که به سن ازدواج می‌رسند). حدیثی را با صیغه تمریض ذکر می‌کند، سپس با عبارت خود آن را تضعیف می‌نماید. ابن‌عاشور در این خصوص می‌نویسد: پیامبر -صلی الله علیه وسلم- فرموده است: «اگر فرزند، به سن پانزده سالگی برسد، اعمال او مورد اعتبار است و حدود بر او اجرا می‌گردد». (ابن‌حجر، التلخیص الحبیر، ۱۹۸۹، ۱۰۶/۳)، به‌دنبال این حدیث ابن‌عاشور حکم آن را بیان کرده و می‌گوید: این حدیث ضعیف است و شایسته نیست به آن استدلال شود. (۱۹۸۴، ۲۳۹/۴). حکمی که پیش از او ابن‌حجر عسقلانی و بیهقی بر حدیث داده بودند. (ابن‌حجر، ۱۹۸۹، ۱۰۶/۳). ملاحظه می‌شود که ابن‌عاشور این روایت را با صیغه تمریض ذکر می‌کند، و نه تنها روایت مزبور را ضعیف می‌داند، بلکه استدلال بدان را جایز نمی‌داند، وی مانند بسیاری از دانشمندان اسلامی استدلال به حدیث ضعیف در احکام را روا نمی‌داند.

سپس در تفسیر آیه کریمه ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ (انفال، ۴) «آنان واقعاً مؤمن هستند» می‌گوید: طبرانی روایت کرده که رسول الله -صلی الله علیه وسلم-، به حارث بن مالک انصاری فرمود: «ای حارث، صبح را چگونه آغاز کردی؟ حارث جواب می‌دهد: مؤمن به حق، حضرت فرمود: بدان که چه می‌گویی -یا نگاه کن چه می‌گویی-؛ زیرا برای هر چیزی حقیقتی است، حقیقت ایمان تو چیست؟ حارث جواب داد: از دنیا فاصله گرفته‌ام، شبم را بیدارم و روزم را تشنگی می‌کشم...». (بی‌تا، ۲۶۶/۳). پس از این حدیث، ابن‌عاشور می‌گوید: اگرچه این حدیث دارای طرق متعددی است، ولی با این حال ضعیف است. (۱۹۸۴، ۲۶۲/۹) وی پس از این حدیث، بدون اعتنا به کثرت طرق، آن را ضعیف می‌داند. کثرت طرق روایت نزد او موجب تقویت و ارتقای حدیث نمی‌گردد، امری که بنابر برخی مناہج و معیارهای حدیثی، مظنه اصلی برای تقویت حدیث می‌باشد، با این حال ابن‌عاشور با همان نگاه نقادانه خویش، حدیث را ضعیف می‌داند.

نقد تفصیلی روایت

منظور از نقد تفصیلی روایت منقول این است که منتقد، جزئیات روایت را مورد کنکاش قرار داده، و بر سند روایت خدشه وارد می‌کند. و به صیغه اجمالی ضعیف، مردود و مانند آن کفایت نمی‌کند، بلکه صیغه‌های جزئی‌تری چون: وهم، ادراج و اضطراب را جهت ضعیف شمردن حدیث به‌کار می‌بندد.

نقد روایت به دلالت وهم راوی

منظور از وهم راوی، وجود خطا و اشتباه در روایت است که راوی حدیث مرتکب آن می‌شود، و این خطا و اشتباه یا کم بوده و یا به فراوانی از او سر می‌زند، اگر این امر به وفور از او سر بزند موجب خدشه وارد شدن بر شخصیت راوی می‌گردد. اما اگر دارای وهم کمی باشد باعث خدشه وارد شدن به شخصیت راوی نشده و تنها سبب ضعف در روایت مزبور می‌گردد. ضمن این‌که ارتکاب اشتباه از راوی مورد اعتماد، امری ممکن و غیرقابل انکار است. (طارق بن عوض الله، بی تا، ۲۱۶).

خداوند می‌فرماید ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (توبه، ۸۰) (چه برای آنان طلب آمرزش کنی و چه نکنی، حتی اگر هفتادبار برای آنان طلب آمرزش کنی، هرگز خداوند آنان را نمی‌آمرزد. این بدان خاطر است که به خدا و پیامبرش ایمان ندارند و خداوند گروه بیرون‌روندگان از فرمان یزدان را هدایت نمی‌کند). ابن عاشور در توضیح کلمه «سبعین» و پس از بیان این کلام زمخشری: «السبعون جار مجرى المثل فى كلامهم للتكثر» می‌گوید: بیان‌گر این مطلب، حدیثی است که در آن رسول‌الله - صلی الله علیه وسلم - می‌فرماید: «لو أعلم أنى لو زدت على السبعين غفر له

لزدت» «اگر بدانم که بیشتر از هفتادبار استغفار نمودن، باعث آمرزش او می‌شود این کار را انجام خواهم داد». (بخاری، ۲۰۰۰، ۹۷/۲). این حدیثی است که بخاری و ترمذی از عمر بن خطاب از رسول الله -صلی الله علیه وسلم- روایت کرده‌اند. اما حدیثی که بخاری از انس بن عیاض و ابواسامه از عبیدالله از نافع از ابن عمر روایت نموده، که رسول الله -صلی الله علیه وسلم- فرموده است: «وسأزیده علی السبعین» (همان، ۶۷/۶) «و بر هفتادبار خواهم افزود». وهمی است که از راوی سر زده، و این توهم بدین علت است که با روایت عمر بن خطاب منافات دارد، و دلیل برگزیدن روایت عمر، بدین سبب است که اولاً: او خود شاهد بر داستان است، و دوّمًا: زیادت در حدیث را، کسی با سندی از یحیی بن سعید، از عبیدالله، از نافع، از ابن عمر، که در سنن ترمذی، ابن ماجه و نسایی آمده، نقل نموده است. (۱۹۸۴، ۱۰/۲۸۷). صرف نظر از این که ابن عاشور در نقد احادیث و ترجیح بین روایات، از منظری درست به این مسأله اندیشیده است یا نه، اما پیداست که برای توجیه روایات و به پیشتیبانی از عادات قرآنی -که در این جا لفظ (سبعین) می‌باشد- و این که در قرآن دلالت بر کثرت دارد، چه اندازه به صنعت حدیثی توجه می‌کند و روایات وارده را به آسانی مردود ننموده، بلکه آن را تحلیل می‌نماید.

نقد روایت به دلالت اضطراب در حدیث

یکی از اسباب ضعف حدیث، وجود اضطراب در سند یا متن آن حدیث است که در کتاب‌های علوم حدیث، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. ابن صلاح در توضیح اضطراب متن حدیث می‌گوید: «گاهی به دلیل اختلاف روایات پیرامون متن حدیث، در آن اضطراب واقع می‌شود، بدین صورت که بعضی از راویان، حدیث را به صورتی روایت می‌کنند و برخی به صورتی دیگر، به طوری که هیچ کدام از روایات نه قابل ترجیح هستند و نه قابلیت جمع با یکدیگر را دارند،

اما اگر یکی بر دیگری ترجیح داده شود حکم صحت، متعلق به روایت راجح است، که در این صورت حدیث مضطرب نیست». (ملاعلی قاری، بی تا، ۱/۴۸۴)، ابن عاشور ذیل آیه ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ (نساء، ۲۴) (پس هر کس از زنان که از او بهره بردید، مهریه‌شان را به عنوان فریضه‌ای مقرر شده به آنان بپردازید)، پس از این که روایات پیرامون نکاح متعه را ذکر می‌کند، می‌گوید: «از مجموع روایات چنین بر می‌آید که در آن به شدت اضطراب وجود دارد» (۱۹۸۴، ۱۰/۵).

در تفسیر آیه ﴿لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا يَبْدِلُ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكُمْ هُوَ الْقَوْرُ الْعَظِيمُ﴾ (یونس، ۶۴) (برای آنان در دنیا و در آخرت بشارت است. سخنان خدا، هیچ دگرگونی نمی‌پذیرد. این همان کامیابی بزرگ است). ابن عاشور از ترمذی روایت آورده است که ابودرداء پیرامون آیه فوق، از رسول الله -صلی الله علیه وسلم- سؤال نمود، حضرت فرمود: «از وقتی این آیه نازل شده کسی جز شما درباره آن سؤالی نپرسیده است، منظور خواب نیکی است که انسان مسلمان می‌بیند، یا دیگران خواب او را می‌بینند». (ترمذی، ۱۹۷۵، ۵/۲۸۶) سپس ابن عاشور قول ترمذی را نقل می‌کند که در سند حدیث نیامده است، که ابوصالح این حدیث را از عطا بن یسار روایت کرده، در حالی که روایت ابوصالح تا ابودرداء با این سند، معروف است. ابن عاشور می‌گوید: حدیث منقطع به شمار می‌رود و شرط اتصال در آن محقق نشده است، علاوه بر آن، ترمذی همین حدیث را با دو سند دیگر روایت کرده که یکی از آن دو، روایت عطا بن یسار از مردی از اهل مصر از ابو درداء است که در سند آن، راوی مجهول وجود دارد؛ لذا احوال سند این روایت کاملاً مضطرب است، بدین دلیل که عطا از ابودرداء حدیث را نشنیده است. (۱۹۸۴، ۱۱/۲۱۹). چنان که ملاحظه می‌شود ابن عاشور با استناد به اختلاف روایات و ذکر اسانید

حدیث، آن‌را را مورد تحلیل و داوری قرار داده و به ضعف حدیث مزبور حکم کرده است، کاری که تنها در توان عالمان جرح و تعدیل است، اما او با توانایی و خبره‌ای که در این امر کسب نموده است در جایگاه ناقد حدیث، آن‌را به‌گونه‌ای مورد تحلیل قرار می‌دهد، گویی مدت‌های مدیدی است که در این علم تبحر جسته است.

نقد روایت به دلالت ادراج راوی

مقصود از ادراج راوی آن است که راوی حدیث، در متن و سند حدیث چیزی قرار دهد که متعلق به آن نیست و به دو دسته تقسیم می‌گردد: ادراج در سند و ادراج در متن. ادراج در سند دارای اقسامی است که مهم‌ترین آن بدین صورت است که گروهی از راویان، حدیثی را با اسانید مختلف روایت کنند سپس یک راوی، آن حدیث را با همه اسانیدش، از آنان نقل کند که کل آن اسانید را بدون آن که اختلاف آن را ذکر نماید، در یک سند جمع نماید. اما ادراج متن آن است که در آن سخنی ذکر شود که به متن ربطی نداشته باشد. گاهی این ادراج، در ابتدای متن است و گاهی در وسط متن، اما بیشتر در آخر متن واقع می‌گردد. (ابن حجر، نزهة النظر، ۲۰۰۰، ۱۱۵) شایع‌ترین نوع ادراجی که صورت می‌گیرد، آمیخته نمودن کلام صحابه با سخن رسول الله - صلی الله علیه وسلم - هست که متصل به همدیگر و بدون فاصله می‌باشد. عالمان متبحر در علم حدیث، با شناخت و تخصص خویش، توانایی تشخیص مدرج از متن اصلی و جدایی بین آن دو را دارند.

ابن عاشور این اصطلاح را هنگام نقد روایات تفسیری به‌کار می‌برد، به‌عنوان مثال ذیل آیه کریمه ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ (نصر، ۱) (هنگامی که یاری خدا و پیروزی فرارسد) می‌گوید: در حدیث ابن عباس که بیهقی در کتاب دلایل نبوت (۱۶۷/۷، ۱۹۹۳) و دارمی (۲۰۰۰، ۱۱۸/۱)

و ابن‌مردویه روایت نموده‌اند آمده است: زمانی که ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ نازل شد رسول الله -صلی الله علیه وسلم- فاطمه را صدا زد و فرمود: خبر وفاتم به من داده شد. حضرت فاطمه گریست ...، اما سخن راوی که گفته بود: (لما نزلت) ادراجی از جانب راوی بوده است، چون با خبر ساختن فاطمه از قرب وفات، در زمان مریضی وفات رسول الله -صلی الله علیه وسلم- اتفاق افتاده، همان‌طور که در صحیح بخاری و مسلم آمده است، پس بدین‌شکل یعنی با مدرج دانستن عبارت (لما نزلت)، بین دو روایت که احساس می‌شد تعارض وجود دارد، جمع صورت گرفت. (۱۹۸۴، ۳۰ / ۵۸۹).

نقد متن روایت

ذیل آیه کریمه ﴿وَأْتُوا آلَیْتَمَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾ (نساء، ۶). یتیمان را بیازمائید تا آن‌گاه که به سن ازدواج رسند) پس از این‌که نظر فقهاء در تعیین سن تکلیف کودکان را می‌آورد، نظر جمهور علماء مبنی بر تعیین پانزده‌سالگی برای سن بلوغ، همراه با دلیل آن‌ها را که برگرفته از روایت ابن‌عمر است ذکر کرده، از لحاظ متن بررسی نموده و می‌گوید: فقها به حدیث ابن‌عمر استدلال کرده‌اند که در جنگ بدر، ابن‌عمر چهارده‌ساله بود و وقتی از او خواسته شد وارد جنگ شود حضرت به او اجازه نداد، اما در جنگ احد زمانی که پانزده‌ساله بود به او اجازه جنگیدن داد. سپس ابن‌عاشور می‌گوید: این روایت دلیلی برای این مسأله محسوب نمی‌شود؛ زیرا بالغ‌شدن ابن‌عمر در این سن، مستلزم معیار قراردادن آن برای عموم مسلمانان نمی‌باشد؛ چون به‌طور اتفاقی رسول الله -صلی الله علیه وسلم- نشانه‌های بلوغ را در ابن‌عمر مشاهده نموده و به او اجازه جنگیدن داده است. هم‌چنین ذکر سن، در حدیث ابن‌عمر، بیان‌گر آن نیست که مشارکت در جنگ به سن خاصی وابسته است. (همان، ۴ / ۲۳۹).

در استدلال به آیه ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ﴾ (تکویر، ۸) (و هنگامی که از دختر زنده‌بگور پرسیده شود). پیرامون سرنوشت کودکان مشرکین، معتقد است که احادیث صحیح وارده در مورد آن‌ها متعارض هستند، سپس حدیثی از بخاری و مسلم در این باره ذکر می‌کند که در مورد فرزندان مشرکین از رسول الله - صلی الله علیه وسلم - سؤال شد، حضرت جواب داد: «الله أعلم بما كانوا عاملین» (بخاری، ۲۰۰۰، ۱۰۰/۲) ابن‌عاشور پس از توجیحات معنایی محتمل این حدیث، حدیث ابوهریره را که بخاری (همان‌جا) و مسلم (بی‌تا، ۲۰۴۷/۴) روایت کرده‌اند، ذکر می‌کند که رسول الله - صلی الله علیه وسلم - فرمود: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو ينصرانه أو يمجسانه» سپس زیاده‌ای که در حدیث مسلم آمده را نقل می‌کند که ابوهریره می‌گوید: اگر خواستید، این آیه را بخوانید: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (روم، ۳۰) (این سرشتی است که خداوند مردمان را بر آن سرشته است. نباید سرشت خدا را تغییر داد. این است دین و آئین محکم و استوار)، ابن‌عاشور پس از آن و در باب ترجیح می‌گوید: این سخن بیان‌گر آن است که کودکان مشرکین نیز بر فطرت اسلام متولد شده‌اند و این پدر، مادر، نزدیکان و هم‌نشینان‌شان بوده‌اند که آنان را از راه اصلی منحرف ساخته‌اند، این بهترین استدلالی است که می‌شود برای بیان این مسأله مطرح نمود. (۱۹۸۴، ۱۴۸/۳۰).

نقد احادیث آحاد:

محور نقدهای ابن‌عاشور بر روایت‌هایی استوار است که غریب و عزیز می‌باشند، و آن دسته از روایت‌ها که به درجه تواتر نرسیده و دارای طرق متعدد می‌باشند نزد وی حدیث مستفیض بوده و مورد نقد قرار گرفته نمی‌شود. وی معتقد است مرویاتی که از پیامبر در مورد تفسیر آیات نقل می‌شود، خود برگرفته از فهم آیات است و نه تفسیری بر آن آیه. (همان، ۲۷/۱). لذا داشتن نگاهی نقادانه به احادیثی که ذیل یک آیه مطرح می‌شود ایده‌ای غریب محسوب نمی‌شود، و جزء منهج

این مفسر در تفسیر آیات قرآن کریم است. وی در تبیین بسیاری از آیات قرآن کریم به احادیث استناد می‌کند، اما زمانی که احساس می‌کند حدیث با فهم وی در تعارض است، با دلایل مختلف، سعی در توجیه یا ردّ حدیث دارد که یکی از این مستندات آحاد بودن حدیث است. مؤلف معتقد است که احادیث آحاد افاده ظن و رجحان دارد ولی نمی‌تواند در اثبات مفاهیم قرآنی نقشی مستقل ایفا نماید. وی در تأیید این مطلب، سخنی از باقلانی نقل کرده که می‌گوید: «خبر واحد، یقینی نیست و اگر آن را روشی برای اثبات قرآن قرار دهیم، قرآن از حجیت خارج و دلالت آن از قطعی به ظنی تبدیل می‌شود». (همان، ۱۳۹/۱)

نمونه‌هایی از تحلیل حدیث

خداوند می‌فرماید: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَلْعَسَىٰ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ..﴾ (آل عمران، ۵۵) ابتدا وی به شرح کلمه ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ..﴾ می‌پردازد و چنین نتیجه می‌گیرد که استعمال حقیقی این لفظ، برای مرگ و سایر استعمالات قرآنی آن مجازی است و با استناد به آیه ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ (مائده، ۱۱۷) چنین نتیجه می‌گیرد که وفات واقعی رخ داده و حمل آن بر معنای مجازی آن، خارج از عرف لغت است. ابن عاشور در ردّ عقیده زنده بودن عیسی می‌گوید: «قائل شدن به این که (وفات) به معنای بالارفتن و فاصله گرفتن از این عالم است، در حقیقت بناکردن معنای جدید برای این کلمه در لغت است که دلیل و برهانی برای آن وجود ندارد». (همان، ۲۵۸/۳). ابن عاشور نظرات مختلفی را از علما در رابطه با معنای مجازی کلمه «مُتَوَفِّيكَ» مطرح می‌کند که هیچ‌کدام از آن‌ها را خالی از اشکال نمی‌داند و معتقد است این نظریات نتیجه اعتبار بخشیدن به احادیث نزول عیسی در واپسین روزهای حیات، در کره زمین است. او می‌گوید: «آنچه که آنان را وادار

به تأویل معنای وفات نموده، احادیث صحیحی است که بیان می‌کند عیسی در پایان دنیا فرود می‌آید». (همان‌جا). و خود در جمع بین این نظریات چنین نتیجه می‌گیرد: بهترین گزینه این است که لفظ «مُتَوَفِّیکَ» حمل بر حقیقت آن شده و احادیثی که در این مورد وارد شده و بیان می‌کند که او زنده هست تأویل گردد. (همان، ۲۵۹/۳). اگرچه ابن‌عاشور در مورد نزول عیسی، به آرای دیگران احترام می‌گذارد اما ترجیح می‌دهد که لفظ «متوفیک» را به‌عنوان وفات حقیقی تلقی نماید و دلالت احادیث پیرامون برگشت دوباره حضرت عیسی را ظنی بیندارد.

او همچنین در ذیل آیه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمُ الْآخِرُ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (بقره، ۸) ابتدا براساس روش تفسیری خویش به‌شرح مفهوم ایمان می‌پردازد و در این باره می‌گوید: «نفی ایمان از آنان با این‌که اظهار ایمان می‌کنند دلیل صریحی است که معنای حقیقی ایمان، تصدیق قلبی می‌باشد و صرف گفتار، ایمان محسوب نشده و چه بسا دروغ باشد؛ لذا گفتاری که بر مبنای تصدیق قلبی نباشد، ایمان به‌شمار نمی‌آید». (همان، ۲۶۶/۱). سپس به بیان اختلاف امت در تعریف ایمان می‌پردازد، اولین قولی که موافق رأی خودش هست را ذکر کرده، می‌گوید: «نظر اول: نظر جمهور دانشمندان و محققان است که گفته‌اند: ایمان، تصدیق است و جز این هیچ معنای دیگری ندارد، و این همان معنای لغوی این کلمه است که نباید از آن عدول کرد؛ زیرا اساساً عدول از معنای لغوی درست نمی‌باشد». (همان‌جا). سپس به‌ذکر ادله اثبات این نظریه پرداخته، به حدیثی استناد می‌کند که سعد بن ابی‌وقاص روایت کرده است، او می‌گوید: عرض کردم: ای رسول خدا، چرا فلانی را محروم کردی؟ به‌خدا سوگند، به‌نظر من، او فردی مؤمن است. رسول‌الله - صلی‌الله‌علیه‌وسلم - فرمود: «مؤمن است یا مسلمان؟». (بخاری، ۲۰۰۰، ۱۴/۱) (۱۹۸۴، ۲۶۶/۱)، وی معتقد است که پاره‌ای از احادیث این قول را تأیید می‌کند؛ لذا می‌گوید: «به دلایلی استناد

کرده‌اند که اخبار آحاد به‌شمار می‌آیند، ولی فراوانی این روایات سبب شده به درجه استفاضه برسند». در اینجا مؤلف جهت تأیید نظر خویش به حدیثی استناد می‌کند که خود وی معتقد به آحاد بودن آن هست، ولی چون همین مفهوم در احادیث دیگر مورد تأیید قرار گرفته آن را می‌پذیرد، سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا قصه نزول عیسی بن‌مریم که در احادیث بسیاری به اثبات رسیده، به درجه استفاضه و شهرت نرسیده است؟ یا چون با نظریه مؤلف که مؤید به شواهد لغوی است مخالفت دارد؟ به نظر می‌رسد ابن‌عاشور دلالت‌های لغوی را در تفسیر خویش، اصل قرار داده، و به این اصل پایبند مانده و نگاهش به احادیث، نگاه ابزاری است، بدین‌گونه که هر جا نظرش را تأیید کند از آن به‌عنوان شاهد استفاده می‌کند و هر جا مخالف مفهوم صریح لغوی باشد، سعی در توجیه، تأویل و یا رد آن حدیث می‌کند.

توجیه علمی حدیث

یکی دیگر از روش‌های تعامل ابن‌عاشور با احادیث نبوی، توجیه آن به‌وسیله آراء و نظریات علمی جدید است. در این روش ابن‌عاشور ابتدا با ذکر حدیث یا احادیثی که با موضوع آیه مطابقت دارد، صحت حدیث را اثبات می‌کند، سپس با نظریاتی که دانش‌نویس بشری بدان دست یافته، مطابقت می‌دهد، بدین‌روش ظاهر حدیث را که از نظر علمی به اثبات نرسیده توجیه، و تضاد آن را برطرف می‌سازد. به‌عنوان نمونه در ذیل آیه ﴿أَقْرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ (قمر، ۱) به‌ذکر احادیثی می‌پردازد که شکافتن ماه را مورد تأیید قرار می‌دهد، بدین‌منظور روایتی از انس و روایت دیگری از ابن‌مسعود را نقل می‌کند که هر دو اشاره به حادثه شق‌القمر در زمان رسول الله دارد. این حادثه با سندهای مختلفی در کتاب‌های حدیث ثبت گردیده است. بخاری از ابن‌مسعود نقل نموده: «در حالی‌که در منطقه «منی» همراه رسول الله

صلى الله عليه وسلم - بودیم، ماه شکافته شد و تکه‌ای از آن به طرف کوه رفت» (۲۰۰۰، ۴۹/۵).

تعدد سند حدیث، ابن‌عاشور را وادار می‌کند که بگوید: «کثرت راویان این خبر، مستلزم آن است که این خبر مستفیض باشد» (۱۹۸۴، ۱۶۷/۲۷) اما احتمال تکذیب به وسیله ملحدان و بی‌دینان، خود انگیزه‌ای است جهت شرح این احادیث تا وی نظریات گوناگونی را در توجیه این حدیث بیان نماید. احتمال یک فرورفتگی بزرگ در کره ماه که در نگاه مشاهده‌کنندگان، ماه را دو نصف جلوه داده، یکی از توجیهاست. وی می‌گوید: «ممکن است خسوفی بزرگ در ماه اتفاق افتاده باشد، به گونه‌ای که در ظاهر آن فرورفتگی ایجاد کرده باشد و بینندگان آن را به صورت شکاف دیده‌اند، امری که باعث شد بیندارند ماه به دو نیمه تقسیم شده است، پس تعبیر از این پدیده به انشقاق، مطابق با واقع بوده است چون فرورفتگی، نوعی انشقاق محسوب می‌شود و این خود موافق با رؤیت مردم بوده است؛ زیرا آن‌ها، ماه را به گونه‌ای دیده‌اند که گویی از هم جدا شده است. (همان، ۱۶۹/۲۷). عبور جرمی آسمانی، مانند ستاره‌های دنباله‌دار و افتادن سایه آن‌ها بر روی قسمتی از کره ماه، توجیه دیگری است که وی رخ دادن آن را خارج از دایره احتمال نمی‌داند. (همان‌جا). وجود ابرهای آکنده از آب که باعث انعکاس عکس ماه در افق می‌شود و بیننده فکر می‌کند با دوماه مواجه است، از جمله نظریاتی است که توجه ابن‌عاشور را جلب می‌کند. وی در این باره می‌گوید: «شکافتن ماه ممکن است نتیجه یک حادثه ترکیبی باشد که ابتدا ماه دچار خسوف جزئی گردیده و نصف ماه را از دید انسان‌ها محو نموده، سپس وجود ابرهای اشعه‌ای باعث گردیده تا عکس همین نصف ماه در قسمت دیگر افق به دید آید و چنین جلوه کند که ماه شکافته شده و به دو نیم تقسیم گردیده است. برای اثبات این نظریه حدیثی را

از طبرانی و ابن‌مردویه نقل نموده که ابن‌عباس گفت: ماه در زمان رسول خدا دچار خسوف گردید و مردم گفتند ماه دچار سحر و جادو شده که خداوند آیه (اقتربت الساعة) را نازل نمود. تقارن خسوف ماه و نزول آیه (اقتربت الساعة) می‌تواند از نظر ابن‌عاشور دلیلی برای توجیه علمی باشد؛ لذا این حادثه فقط در مکه مشاهده گردید و گزارش نشده که در قسمت دیگری از کره زمین مشاهده شده باشد.

رویکرد انتقادی نسبت به اسباب نزول

خلاصه روش ابن‌عاشور در ذکر سبب نزول آیات به‌طور عموم چنین است:

الف- روایات سبب را بدون سند ذکر می‌کند.

ب- برای یک آیه اسباب متعدد می‌آورد.

ج- گاهی به جمع بین روایات مختلفی که در سبب نزول آیه آمده است، می‌پردازد.

د- گاهی سبب نزول آیه را مورد نقد قرار می‌دهد. (جمال محمود، بی‌تا، ۱۲۲)

دیدگاه انتقادی ایشان در مبحث اسباب نزول که در بند (د) ذکر شد، متمرکز بر روایاتی است که از شرایط لازم صحت برخوردار نیستند، اگر ابن‌عاشور با همین نگاه نقادانه، همه روایات سبب نزول را داوری می‌نمود، تفسیر وی از ارزش بیشتری برخوردار می‌شد. در ادامه به نمونه‌هایی از منهج انتقادی بر روایات سبب نزول که در کتاب التحریر والتنویر وارد شده، اشاره خواهیم کرد.

از وجوه نقد روایت سبب نزول آیه نزد ابن‌عاشور، مخالفت روایت با سیاق آیه است، گرچه دلالت سیاق بر صحت رأی تفسیری ضرورتاً مسأله منضبط و مشخصی نیست، اما گاهی قدرت این دلالت بر تصحیح و ترجیح بین آراء کاملاً مشخص است؛ با این حال مسأله سیاق و یا ترتیب

فنی آیات قرآن کریم مسأله مهمی است که هرگز نباید نسبت به آن اهمالی صورت گیرد، که در این صورت موجب تفکیک نظم و ترتیب آیات قرآنی و به هم خوردن پیوند بین اجزاء آن می‌گردد. در تفسیر آیه کریمه ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾ (لقمان، ۱۴) ابن عاشور سخن جمعی از مفسرین که معتقدند این آیه در مورد سعد بن ابی وقاص نازل شده را به دلیل عدم تناسب آن با سیاق آیه، مردود دانسته و می‌گوید: نظر جمعی از مفسرین مبنی بر این که داستان اسلام سعد بن ابی وقاص و خشم مادرش سبب نزول این آیه بوده است، به دلیل مخالفت آن با سیاق، نمی‌تواند صحیح و درست باشد. (۱۹۸۴، ۱۵۶/۲۱-۱۵۷). ابن عاشور ابتدا دلالت سیاق را در ترجیح قول خود مقدم بر سبب نزول آیه می‌داند، سپس به دیگر دلالات، برای ترجیح این نظر می‌پردازد. ابن عاشور در جهت توجیه و توفیق بین روایات سبب نزول، ذیل آیه کریمه ﴿أَجَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّبَا وَالرَّفَثُ﴾ (بقره، ۱۸۷) می‌گوید: درباره سبب نزول این آیه سخنانی مضطرب و گنگ روایت کرده‌اند، ابوداود از معاذ بن جبل روایت کرده که: هرگاه یکی از مسلمانان نماز عشاء را می‌خواند و می‌خوابید، سپس بیدار می‌شد، دیگر غذا نمی‌خورد و با همسرش هم‌بستر نمی‌شد. اتفاق افتاد که عمر بن خطاب به قصد مباشرت با همسرش نزد وی رفت همسرش به او گفت: من قبلاً به خواب رفته‌ام عمر فکر کرد که بهانه می‌آورد، لذا با او مباشرت نمود. و بخاری از براء بن عازب روایت نموده که قیس بن صرمه بعد از غروب به خانه آمد و درخواست غذا کرد، همسرش به او گفت صبر کن تا غذا برایت گرم کنم، در این بین قیس به خواب رفت، زمانی که همسرش برگشت او را در خواب دید و گفت: افسوس که غذا را از دست دادی و قیس بر این حالت ماند و چون روز به نیمه رسید از گرسنگی غش کرد. و در کتاب صحیح بخاری از براء بن عازب روایت است که چون روزه رمضان واجب شد مردان با زنان‌شان در طول رمضان

نزدیکی نمی‌کردند، اما مردانی بودند که به خودشان خیانت می‌کردند و با زنانشان هم‌بستر می‌شدند که متعاقب آن خداوند آیه ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ (بقره، ۱۸۷) نازل نمود. سپس از لفظ (علم الله) در آیه کریمه ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ استنباط می‌کند که خداوند متعال برای مزید بیان، این حکم را نازل نموده است؛ زیرا خداوند متعال دانسته بود که برخی از مسلمین بر خودشان سخت گرفته بودند، لذا با نزول این بخش از آیه، رسول اکرم -صلی الله علیه وسلم- را باخبر ساخت و این امر نشان‌گر این است که مسلمانان مسأله هم‌بستری در شب‌های رمضان را آشکار نموده و به رسول الله -صلی الله علیه وسلم- هم نگفته بودند. و به همین دلیل در روایات بخاری و نسایی این امر برای رسول الله بیان نشده است و بیان این مسأله تنها در کتاب سنن ابوداود از قیس بن صرمه نقل شده که ممکن است توسط راوی به حدیث اضافه شده باشد. (همان، ۲/۱۸۰). ابن عاشور با استناد به دلالت کلمه (عَلِمَ اللَّهُ) و در تأیید بی‌خبری رسول الله از موضوع مباشرت شبانه یارانش، و با خبر شدن وی توسط خداوند متعال، زیادت موجود در روایت قیس بن صرمه که در سنن ابوداود آمده را مردود می‌داند، این در حالی است که موضوع روایت سنن ابوداود گرسنگی و تشنگی قیس بن صرمه بوده و سخنی درباره هم‌بستری با زنان به میان نیامده است.

همان‌طور که ملاحظه شد ابن عاشور برای این آیه اسباب نزولی را مطرح می‌کند و به شیوه خویش آنرا تحلیل می‌کند. اما آنچه در این جا مهم است این است که وی مدعی است این روایات مضطرب و غیر واضح‌اند؛ و شاید دلیل وی متعدد بودن روایات وارده در سبب نزول این آیه کریمه است، زیرا برخی از روایات علت حلال شدن شب‌های رمضان، به‌خاطر ممنوعیت غذا خوردن در آن شب‌ها و قبل از نزول آیه

﴿أَجَلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ﴾ ذکر کرده‌اند، و برخی دیگر، علت را جماع با زنان بیان نموده‌اند. در جواب نقد ابن‌عاشور به این روایات لازم است به نکاتی اشاره شود:

— در نزد علمای مصطلح حدیث، احادیثی مضطرب هستند که باهم تضاد و تعارضی غیرقابل جمع داشته باشند، و یا این‌که در سند آن، راویان مضطرب‌القول باشند.

— هیچ‌یک از این روایات نه مشکل راوی در سند دارند، و نه مشکل تعارض و تضاد در متن.

— ادعای اضطرابی که ابن‌عاشور مطرح کرده است، قبل از وی هیچ محدث ناقدی مطرح ننموده تا شاهی بر ادعای ایشان باشد.

— وجود چند سبب نزول برای یک آیه دلیلی بر اضطراب آن روایات محسوب نمی‌شود، مادامی‌که حوادث و اسباب، متفاوت بوده، ولی در موضوع با هم مشترک باشند.

— علمای بزرگی هم چون ابن‌حجر عسقلانی و دیگران بین روایات متعدد در سبب نزول جمع نموده‌اند، ابن‌حجر می‌گوید: این آیه در مورد هر دو موضوع نازل شده است. (ابن‌حجر، فتح‌الباری، ۱۹۵۸، ۱۸۱/۸). در جایی دیگر می‌نویسد: بقیه احادیثی که در این معنا وارد شده است دلالت بر عدم تفاوت بین آن‌ها دارد. پس گفته راوی که می‌گوید به زنان نزدیک نمی‌شدند، بنابر غالب بوده است، تا بدین وسیله بین اخبار وارده جمعی صورت گیرد. (همان، ۱۸۲/۸).

— دلیل دیگری که بیان‌گر تعدد اسباب و حوادث است، قول ابن‌عباس و ابوه‌ریره می‌باشد که می‌فرمایند: مسلمانان وقتی نماز عشاء را می‌خواندند غذا، آب و روابط جنسی بر آن‌ها حرام می‌شد. (طبری، ۲۰۰۰، ۳/۴۹۶) و هر دو روایت مقبول و بدون اشکال می‌باشد.

در تفسیر آیه کریمه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعْضَةَ فَمَا فَوْقَهَا﴾ (بقره، ۲۶). ابن‌عاشور روایتی از واحدی در سبب نزول آیه مذکور ذکر می‌کند که ابن‌عباس گفته است:

زمانی که خداوند متعال آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا﴾ (حج، ۷۳) و آیه ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ﴾ (عنکبوت، ۴۱) را نازل نمود مشرکان گفتند: (أَرَأَيْتُمْ أَيَّ شَيْءٍ يُصْنَعُ بِهَذَا) «به نظر تان چه کاری از این ساخته است؟» متعاقب این سخن خداوند متعال آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ نازل نمود. سپس ابن عاشور روایتی از حسن و قتاده را با صیغه مجهول ذکر می‌کند که وقتی خداوند متعال در کتاب خودش مگس و عنکبوت را به عنوان مثال ذکر نمود، یهودیان خندیدند و گفتند: این سخن شبیه کلام و سخن الهی نیست، بلافاصله خداوند آیه نازل نمود ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي..﴾ سپس در صدد جمع بین دو روایت بر آمده، می‌گوید: «لازم است بین دو روایت را با هم جمع کرد و آن چه که مشتمل بر آن است را بیان نماییم، بدین صورت که مشرکان مکه جهت مشورت درباره نبوت پیامبر اکرم به یهودیان پناه برده و از آنان درخواست یاری کردند، به خصوص هنگامی که حضرت به مدینه مهاجرت نمود، لذا اشکال مختلفی از نیرنگ و توطئه را در حق او روا داشتند، در نتیجه منافقان و یهودیان در طعنه وارد کردن به بلاغت ضرب‌المثل به عنکبوت و مگس، با یکدیگر همکاری کردند، سپس وقتی آیه ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ که در توصیف منافقان که بیشتر آنان از یهودیان بودند، نازل شد، خشم‌شان به جوش آمد، و به شدت ناراحت شدند، و این طعنه‌ها را به وجود آوردند، لذا در هر یک از روایات وارده در سبب نزول، به هر یک از دو گروه یهودیان و مشرکان این امر نسبت داده شده و آیه نیز جهت ردّ بر هر یک از دو گروه نازل شده است.» (۱۹۸۴، ۱ / ۳۵۸).

براساس آیه ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ خداوند عزوجل همانند دیگر آیات امثال، برای افزایش فهم معنا، توضیح مراد و اتمام حجت، مثلی به‌کار برده است؛ ولی برای

این مثل همان طور که ابن‌عاشور ذکر کرد، دو سبب نزول وارد شده، اولی از ابن‌عباس در مورد تمسخر و انتقاد مشرکین قریش می‌باشد، که بیان‌گر مکی بودن آیات است که واحدی (۱۹۹۲، ۲۳)، طبری (۲۰۰۰، ۱/۳۹۹) و ابن‌کثیر (۱۹۹۹، ۱/۲۰۶) روایت کرده‌اند. و سبب نزول دومی از قتاده در مورد تمسخر و انتقاد یهودیان مدینه می‌باشد که بیان‌گر مدنی بودن آیات است. این روایت هم در همان منابع آمده است.

البته توجه ایشان نسبت به روایات سبب نزول از جهاتی قابل نقد و بررسی است:

— وی به‌جای بررسی سند دو روایت و نگاه به آن‌ها، شروع به جمع بین آن دو می‌نماید؛ در حالی که روش بیشتر مفسرین چنین نمی‌باشد، مثلاً در این آیه ابن‌کثیر (همان‌جا) بحث صحت روایت را پیش کشیده و هم‌چنین شوکانی (۱۹۹۲، ۱/۶۶) به‌خاطر صحت سند، روایت اولی را ذکر کرده و اشاره‌ای به روایت دومی نکرده است.

— جمع بین دو روایت زمانی صورت می‌گیرد که هر دو روایت صحیح و درست باشد، و نتوان یکی را بر دیگری ترجیح داد، در حالی که یکی از این دو روایت ضعیف، مرسل و منقطع بوده، و دیگری صحیح و متصل است که امکان ترجیح آن وجود دارد.

ابن‌عاشور اگرچه روایات متعددی در سبب نزول مطرح می‌کند، اما برداشت خود را ملاک تعیین معنای دقیق آیه می‌داند، نه نظر محدثین ناقد و صاحب فن این رشته، و این امر سبب شده است نویسنده جهت جمع بین روایات متعدد در سبب نزول بدون توجه دقیق به صحت و سقم، تلاش کند روایت‌ها را با تکلف با همدیگر جمع کند.

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی اجمالی دیدگاه ابن‌عاشور در پرداختن به روایات تفسیری، می‌توان نتیجه

نهایی این مقاله را چنین بیان نمود:

ابن‌عاشور در نقد روایات تفسیری در بیشتر موارد، با اتکا بر توان شخصی که مبتنی بر معلومات سابق وی می‌باشد و بدون نسبت‌دادن به اهل فن، تحلیل و بازنگری انجام می‌دهد و احادیث و روایات تفسیری را به لحاظ سند و متن، بررسی و تحلیل می‌کند.

ابن‌عاشور به دو روش اجمالی و تفصیلی، روایات را مورد نقد قرار می‌دهد که در این باره به علل روایات، هم‌چون وهم، ادراج و اضطراب می‌پردازد.

در تحلیل سند روایات تفسیری تنها به ارزش خویش اکتفا نمی‌کند، بلکه گاهی کلام محدثینی چون بخاری، ترمذی و دیگران را در جهت بیان درجه روایت، نقل می‌کند.

ابن‌عاشور در تبیین آیات اعتقادی به پاره‌ای از روایات می‌پردازد و به این دلیل که احادیث آحاد هستند و افاده یقین نمی‌کنند، آن روایات را به بوته نقد می‌کشد و از استدلال به آن سرباز می‌زند.

ابن‌عاشور معتقد است که سبب نزول و شرایط زمانی خاص نزول قرآن، در تبیین معنا مؤثر و کارساز است ولی این امر بدین معنا نیست که روایات را بدون نظر در سند و متن قبول کرده و هیچ تحلیل و نقدی بر آن نداشته باشد.

ابن‌عاشور گاهی در جمع بین روایات اسباب نزول، روشی که مبتنی بر قاعده صحیح باشد را دنبال نکرده است، بلکه در جمع بین برخی روایات ضعیف و صحیح دچار تکلف شده، در صورتی که لازم بود با روش همیشگی خود ابتدا به نقد سند روایت پردازد.

منابع

قرآن کریم.

بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع المسند الصحيح، تحقیق: محمد زهیر بن الناصر، چاپ اول، انتشارات دارطوق النجاة، ۱۴۲۲هـ.

بیهقی، احمد بن حسین، دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشريعة، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۵هـ.

ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، دارالغرب الاسلامی، بیروت، ۱۹۹۸م.
جمال محمود، احمد، تفسیر ابن عاشور در اسه منهجیه نقدیہ، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه الاردنیہ، ۱۹۹۱م.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، التلخیص الحبیر، چاپ اول، انتشارات دارالکتب العلمیہ، ۱۹۸۹.
ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر، تحقیق: دکتر نورالدین عتر، چاپ سوم، انتشارات صباح، ۲۰۰۰م.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، تحقیق: عبدالعزیز بن باز، انتشارات دارالمعرفه، ۱۳۷۹م.

دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، مسند الدارمی معروف به سنن دارمی، تحقیق: حسین سلیم اسد دارانی، چاپ اول، دارالمغنی، عربستان سعودی، ۲۰۰۰م.

زرکلی، خیرالدین بن محمود، الأعلام، چاپ پانزدهم، دارالعلم الملايين، ۲۰۰۲م.
شوکانی، محمد بن علی، فتح القدير، چاپ اول، انتشارات دار ابن کثیر و دارالکلم الطیب، ۱۴۱۴هـ.
طارق بن عوض الله، تقریب علم الحديث، چاپ اول، انتشارات دارالکوثر، بی تا.
طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الكبير، چاپ دوم، مکتبه ابن تیمیہ، قاهره، بی تا.
طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تاویل آی القرآن، تحقیق: احمد محمد شاکر، چاپ اول، انتشارات مؤسسه رساله، ۲۰۰۰م.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، انتشارات دارالتونسيه، ۱۹۸۴م.
ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظيم، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، چاپ اول، انتشارات دارالکتب العلمیہ، ۱۴۱۹هـ.

رویکرد انتقادی ابن عاشور به روایات در تفسیر التحریر والتنویر ♦ ۱۳۹

ملاعلی قاری، علی بن محمد، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، تحقیق: عبدالفتاح ابوغده، انتشارات دارالارقم، بیروت، بی تا.

واحدی، علی بن احمد، اسباب النزول، تحقیق: عصام بن عبدالمحسن الحمیدان، چاپ دوم، انتشارات دارالاصلاح، دمام، ۱۹۹۲م.