

مجلسی و تأویل روایات

عبدالهادی فقهی‌زاده*

چکیده

تأمل در «بیان»‌های توضیحی علامه محمدباقر مجلسی ذیل پاره‌ای از روایات بحارالانوار، حاکی از نص‌گرایی و پایبندی او به متون احادیث و دوری جستن از تأویلات مخالف ظاهر است. وی مبتنی بر مفاد دسته‌ای از روایات، بر ضرورت تمسک به نصوص روایی و تسلیم در برابر اخبار، تأکید کرده است و با همین نگرش، در موضعی از بحارالانوار، در قبال بعضی از تأویل‌های عالمان پیشین حساسیت نشان داده و از این رو، گاه به نقد آنها پرداخته است؛ بر این اساس، در مواردی، برای پرهیز از نسبت دادن روایتی معتبر به ضعف و سستی - علی‌رغم ملاحظهٔ مشکلی مفهومی در آن - به مخفی بودن جهت صدور روایت تصریح کرده و خود به بیان احتمالاتی در این باره پرداخته و در حقیقت از این رهگذر، از ورود به حوزهٔ طرد و انکار روایات اجتناب ورزیده است؛ جالب اینکه مؤلف بحارالانوار، به ذو وجوه بودن و بطن داشتن و عدم امکان فهم همهٔ سخنان معصومان^(ع) معتقد است و التزام به این باورهای خطیر را منافی اعتقاد به لزوم احتراز از تأویلات مخالف ظاهر نمی‌شناسد. مجلسی در عین حال، در حوزه‌ای تنگ و کم دامنه، طبعاً منطبق با دیدگاه‌های کلامی مورد قبول خود یا مُلهم از پاره‌ای دیگر از روایات، عملاً به تأویل و توجیه روایات روی آورده و از این طریق، ضمناً پاره‌ای از نگرش اجتهادی خویش را در شرح، قبول یا ردّ روایات بحارالانوار آشکار ساخته است.

واژگان کلیدی: بحارالانوار، تأویل روایات، علامهٔ مجلسی، فقه‌الحديث.

مقدمه

«تأویل» از ماده «أول» و در لغت به معنای بازگرداندن است؛ چنان که راغب اصفهانی در این باره می‌نویسد: «التأویل من الأول أى الرجوع الى الأصل و منه المؤئل للموضع الذى يُرجعُ اليه» (راغب اصفهانی، ۳۱) این واژه در آیه «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَ زَنُوا بِالْقَسْطِ الْمَسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (اسراء: ۳۵)^۱ به همین معنا به کار رفته؛ حال آنکه در آیه «يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلِ» (يوسف: ۱۰۰)^۲ در معنای «تعبیر خواب» است که شناخت پیوند معنایی میان آنها طبعاً دشوار نیست؛ زیرا تعبیر خواب، مرجع و مآل خواب است. در این گونه موارد، اختلاف و تعارضی وجود ندارد. آنچه معركة آرای دانشمندان واقع شده آیه هفتم از سورة آل عمران و امثال آن است که «تأویل» در آنها به معنای دیگری به کار رفته و رنگ و بوی اصطلاحی خاص یافته است؛ به ویژه آنکه در آن تصریح شده است که «تأویل» متشابهات را جز خدا نمی‌داند: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ». برخی آن را تحقق خارجی و عینی معانی دانسته‌اند (اما التأویل فی عرف السلف فله معنیان: احدهما ما يرادف ... و الثاني نفس المراد بالكلام؛ ر.ک. معرفت، ۱/۳۰ نقل از مجموعه دوم رسائل ابن تیمیّه/۱۰) پاره‌ای دیگر معتقدند که تأویل، همان حقیقت واقعی است که عموم بیانات قرآن به آن متکی است و از قبیل الفاظ نیست و به آیات متشابه نیز اختصاص ندارد (ان الحق فی تفسیر التأویل أنه الحقیقة الواقعیة التي تستند اليها البيانات القرآنية من حکم أو موعظة أو حکمة و أنه موجود لجميع الآيات القرآنية: محکمها و متشابهها و أنه ليس من قبیل المفاهیم المدلول علیها بالالفاظ: بل هی من الأمور العینیة المتعالیة من أن یحیط بها شبکات الالفاظ؛ ر.ک. طباطبائی، المیزان، ۴۹/۳).

آرای متفاوت و متعدد دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که جهت‌گیری همه آنها

۱. هر گاه پیمانه می‌کنید آن را تمام دهید و با ترازوی درست وزن کنید که این بهتر و بازگرداندن (=فرجام) آن نیکوتر است.

۲. این تعبیر خواب پیشین من است؛ در مجمع‌البیان ذیل این آیه آمده است: «أی هذا تفسیر رؤیای و تصدیق رؤیای التي رأيتها» (طبرسی، ۴۰۶/۵).

تعیین مقصود واقعی «تأویل» به عنوان یکی از مصطلحات علوم قرآنی است.^۱ نکته قابل توجه در این میان آن است که در میان استعمالات هفده گانه واژه «تأویل» در آیات قرآن، در سوره یوسف (آیات ۶، ۲۱ و ۱۰۱) سه بار ترکیب اضافی «تأویل الأحادیث» به کار رفته است که نه به مفهوم اصطلاحی «تأویل» در علوم قرآن استعمال شده و نه به مفهوم اصطلاحی آن در علوم حدیث، بلکه به روشنی به «تعبیر خواب» اشاره دارد؛ به این معنا که واژه «احادیث» در این مواضع، به کلی فاقد بار معنایی مصطلح آن در علوم حدیث است. در مقابل، اصطلاح «تأویل الحدیث» در این رشته از علوم منقول، عمدتاً مبتنی روی برگرداندن از ظاهر حدیث به معنای غیر ظاهر آن است؛ به این معنا که «تشابه» در روایات نیز راه یافته است و پاره‌ای از روایات، درست مانند برخی از آیات قرآن، متشابه‌اند و یکی از اقسام حدیث متشابه، حدیث مؤول است؛ حدیثی که می‌توان آن را با قرینه‌ها و شواهد حالی و مقالی یا عقلی و نقلی، بر خلاف ظاهر حمل کرد^۲ (سبحانی، ۹۷؛ مدیر شانه‌چی، ۷۴؛ سیوطی، ۹/۳). به دیگر سخن، بنا به پاره‌ای قرائن قرآنی، حدیثی، عقلی یا حتی عرف متشرعان نمی‌توان معنای ظاهری بعضی از روایات را پذیرفت و در نتیجه، می‌توان حدس زد که مراد گوینده حدیث، خلاف ظاهر آن بوده است (عابدی، ۳۳۷). در این زمینه، گروهی حوزه قرائن مورد نظر را چنان گسترانده‌اند که گویی بیشتر روایات در معانی مجازی به کار رفته‌اند و دلالت آنها از طریق «تأویل» بر آرای مذهب و مشرب آنان واضح است (ر. ک. قرضاوی، ۳۹-۴۱). دسته‌ای دیگر خویشتن را سخت پایبند نصوص روایی نشان داده‌اند و جز به ضرورت و در صورت وجود شواهد قطعی، از ظاهر متون احادیث دست برد نداشته‌اند.

علامه محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۱ق) یکی از برجسته‌ترین دانشمندان حدیث شیعه است که در بحارالانوار، در مواضعی، در قبال پاره‌ای از تأویلات خلاف ظاهر منقول از

۱. برای آگاهی از مهم‌ترین نظریات مطرح درباره «تأویل» و نقد آنها ر. ک. طباطبایی، المیزان، ۴۴-۴۹/۳؛ نصیری، مجله بینات، شماره‌های ۱۷-۲۰؛ طارمی، دانشنامه جهان اسلام، ۳۱۳-۳۲۳/۶.
 ۲. سیدمرتضی، تأویل حدیث را به معنای «فهم غرض اصلی حدیث» در نظر گرفته و بر این اساس، در کتاب الأمالی (=غرر الفوائد و درر القلائد) حدود ۳۰ روایت را شرح کرده و به توضیح الفاظ غریب و مقارنه آنها با برخی دیگر از روایات یا دیگر شواهد علمی پرداخته است: (ر. ک. الأمالی، ۴/۱، ۱۳، ۵۳، ۶۵، ۷۲، ۲/۲، ۱۷، ۲۰، ۲۷).

دانشمندان اسلامی، حساسیت نشان داده و به نقد آنها پرداخته است. او در عین حال، در چارچوبی بسیار محدود، در مواردی که ضرورت اقتضا می‌کرده به تأویل حدیث پرداخته است. نوشتار حاضر در صدد است که چند و چون موضع‌گیری مجلسی در قبال تأویل روایات را بر پایه پاره‌ای از سخنان او در مطاوی بحارالانوار، در سایه انجام تحقیقی مورد پژوهانه - البته نه به صورت کامل و همه جانبه - بکاود و برخی زوایای کمتر شناخته شده موضوع را آشکار کند.

موضع مجلسی در قبال تأویل روایات

یکی از مبانی علمی مورد قبول مجلسی و همگنان او از طیف اخباریان، اعتقاد به بایستگی پایبندی به نصوص روایات و دوری جستن از تأویلات مخالف ظاهر است. مجلسی با این باور که فهم کامل همه آیات و روایات جز برای معصومان^(ع) ممکن نیست، از کسانی که به منظور هماهنگ کردن احادیث با یافته‌های علمی و فلسفی به تأویل آنها پرداخته‌اند یا روایاتی را به دلیل ناسازگاری با مبانی علمی انکار کرده‌اند خرده گرفته است. اما در عین حال، به ذو وجوه بودن روایات قائل است. وی به همین مناسبت در کتاب العقل و العلم و الجهل بابی تحت عنوان «ان حدیثهم علیهم السلام صعب مستصعب و ان کلامهم ذو وجوه کثیرة» گشوده و تعداد زیادی از روایات دال بر ذو وجوه بودن احادیث اهل بیت^(ع) را در آن ارائه کرده است. مجلسی بر آن است که کلام ائمه^(ع) وجوه بسیار دارد و هر فردی، متناسب با بهره خود از خرد و عقل، از سخنان آنان خوشه بر می‌چیند.^۱

مجلسی طبعاً به ذو وجوه بودن آیات و لایه‌های مختلف دانش آنها نیز که از آن به

۱. به دو نمونه از روایات این باب بنگرید:

- عن أبي عبدالله^(ع) قال: «أنا لتتکلم بالکلمة لها سبعون وجهاً لنا من کلها المخرج» (مجلسی، ۳۳۰/۱).

- عن أبي بصیر قال: «سمعت أبا عبدالله^(ع) يقول: انی لأتکلم بالکلمة الواحدة لها سبعون وجهاً؛ ان شئت أخذت کذا و ان شئت أخذت کذا» (مجلسی، ۳۳۱/۱).

ظاهر و باطن قرآن تعبیر شده، معتقد است.^۱ او ذیل روایتی از امام باقر^(ع) - که در ضمن آن، زید شحام از وی در مورد آیه «فلینظر الانسان الی طعامه» پرسیده - آورده است که مراد از طعام آدمی، دانشی است که از کسان دیگر اخذ می‌کند، و این مفهوم را یکی از بطون آیه کریمه می‌داند (مجلسی، ۲۵۳/۱). با علم به اینکه ورود در حوزه تعیین بطون آیات، فرع بر قول به باطن داشتن قرآن است،^۲ همچنین ذیل روایتی از ابوحمزه ثمالی همین تعبیر را تکرار کرده و در ادامه، توضیحی درباره مفاد آن آورده است که بر اساس آن می‌توان به اعتقاد او زمینه وجود بطن برای قرآن کریم است پی برد.

ابوحمزه ثمالی نقل می‌کند که یکی از قضات کوفه به حضور امام علی بن الحسین^(ع) شرفیاب شد و از وی در مورد آیه «وجلعنا بیهمنم و بین القرى التی بارکنا فیها قری ظاهرة و قدرنا فیها السیر سیروا فیها لیالی و ایاماً آمنین» (سبا: ۱۸)^۳ سؤال کرد. امام^(ع) فرمود: مردم عراق، پیش از شما درباره آن چه گفته‌اند؟ گفت: می‌گویند: مراد از این آبادی‌ها [که در آنها برکت نهاده‌ایم] مکه است. فرمود: آیا جای دیگر می‌شناسی که بیش از مکه، راه داشته باشد؟ گفت: آن چیست؟ فرمود: مراد خداوند صرفاً [گروهی از] مردان است. گفت: آیا در قرآن از این مطلب سخنی هست؟ فرمود: آیا نشیده‌ای که خداوند فرموده است: «و کأین من قریة عتت عن أمر ربها و رسله» (طلاق: ۸)^۴ و «تلك

۱. در میان شیعه، باطن داشتن قرآن، با توجه به کثرت روایات صادر از طرف ائمه^(ع) در این باره، امری مسلم دانسته شده است؛ اما در میان اهل سنت، برخی (عمدتاً اشعریان) در استواری روایات دال بر این نکته تردید کرده‌اند (ر.ک. بابائی، مجله معرفت، ش ۹-۲۶، ۸).

۲. در برخی از روایات، باطن قرآن به تأویل آن تعریف شده است؛ مانند: ... و باطنه تأویله ...؛ بر همین اساس، گروهی از محققان در بحث از تأویل به آن پرداخته‌اند و تأویل را باطن لفظ و بیان حقیقت مراد تلقی کرده‌اند. (ر.ک. سیوطی، ۴۲۷/۲) دسته‌ای دیگر به استناد آیه هفتم از سوره آل عمران، در ضمن بحث از محکم و متشابه، به باطن و تأویل پرداخته‌اند (ر.ک. معرفت، التمهید، ۲۸/۳) علامه طباطبائی نیز بحث از باطن را ذیل تفسیر همین آیه آورده است؛ (طباطبائی، المیزان، ۷۵/۳-۷۲) هر چند آن را با تأویل یکی نمی‌داند؛ باطن را سنخ معنا تلقی می‌کند و تأویل را از امور خارجیّه (همان، ۶۴/۳).

۳. و میان آنان و میان آبادی‌هایی که در آنها برکت نهادیم آبادی‌های متصل به هم قرار دادیم و در میان آنها مسافت را به اندازه، مقرر داشتیم. در این راهها شبها و روزها، آسوده سیر کنید.

۴. و چه بسیار آبادی‌ها که از فرمان پرورگار خود و پیامبرانش سرپیچی کردند.

القری اهلکنها» (کهف: ۵۹) ^۱ و «وسئل القرية التي كنا فيها و العير التي اقبلنا فيها» ^۲ امام ^(ع) در ادامه، آیات دیگری در همین زمینه تلاوت کرد و فرمود که مراد ما هستیم و منظور از «آمنین» ایمن از انحراف و کژی است (مجلسی، ۳۰۷/۴).

مجلسی آن گاه در بیان توضیحی خود درباره این روایت می‌نویسد: این یکی از بطون آیه شریفه است و بر طبق آن، مراد از آبادی‌هایی که در آنها برکت نهادیم، امامان ^(ع) هستند؛ یا به واسطه تأویل القری به اهل القری یا با توجه به کنایه گرفتن این تعبیر در مورد آنان؛ چون آنان مجمع علوم‌اند؛ همان طور که پیامبر ^(ص) فرمود: من شهر علم هستم و علی ^(ع) دروازه آن است و منظور از «قری ظاهرة» سفیران و خواص یاران آنان هستند که علوم ائمه ^(ع) را - چنان که در بعضی روایات بدان تصریح شده - به دیگران می‌رسانند و در پاره‌ای از اخبار روایت شده که مراد، سیر مطمئن و آسوده شیعه، در زمان حضرت قائم (عج) است (همانجا).

او در این قبیل موارد، صدور روایات را در شرح جوانبی از آیات قرآن، در مقام بیان تأویل بطن آنها به شماره آورده و در مواضعی، بر لزوم عدم تنافی ظهر و بطن آیات تأکید کرده است ^۳. اما به راستی چرا به طور کلی در متون دینی، از دو راه ظاهر و باطن، هر دو سخن گفته شده است؟ علامه طباطبایی علت این امر را در مورد قرآن کریم، اختلاف فهم مردم از معنویات می‌داند. او می‌نویسد:

«نظر به اینکه افهام در درک معنویات اختلاف شدید دارند و ... القای معارف عالیه از خطر مأمون نیست، تعلیم خود را مناسب سطح ساده‌ترین فهم‌ها که فهم عامه مردم است قرار داده و با زبان ساده عمومی سخن گفته است. البته این روش این نتیجه را خواهد داد که معارف عالیه معنویه با زبان ساده عمومی بیان شود و ظواهر الفاظ، مطالب و وظایفی از سنخ حس و محسوس القا نماید و معنویات در پشت پرده ظواهر قرار گرفته و از پشت این پرده خود را فراخور حال افهام مختلفه به آنها نشان دهد و هر کس به

۱. و آن آبادی را هلاک گردانیدیم.

۲. و از آبادی ای که در آن بودیم و کاروانی که در میان آن آمدیم سؤال کن.

۳. برای دیدن برخی نمونه‌های دیگر ر.ک. مجلسی، ۲۲/۱۰، ۳۹۵، ۶۰۶، ۶۲۰ و ۶۳۹.

حسب حال و اندازه درک خود از آنها بهره‌مند شود» (طباطبائی، قرآن در اسلام، ۲۴).
آن گاه می‌افزاید:

«نتیجه دیگری که از این روش گرفته می‌شود این است که بیانات قرآن مجید نسبت به بطونی که دارند جنبه مثل به خود می‌گیرند؛ یعنی، نسبت به معارف الهیه که از سطح افهام عادی بسی بلندتر و بالاتر می‌باشد، مثل‌هایی هستند که برای نزدیک کردن معارف نامبرده به افهام، زده شده‌اند.» (همان، ۲۵: برای آگاهی بیشتر از نوع نگرش علامه طباطبائی به این موضوع ر.ک. نفیسی، ۲۳۶-۲۳۱).

علی‌القاعده همین پاسخ در مورد روایات هم، می‌تواند مطرح باشد؛ با این تفاوت که آن را به معارف عالیّه منحصر ندانیم، بلکه با قول به امکان توسعه معانی ظاهری آیات و روایات به واسطه روایات دیگری از سوی معصومان^(ع)، اشاراتی را از کلام آنان دریابیم که بدون مراجعه به آنها راهی به شناخت آن اشارت‌های باطنی و تأویلی وجود ندارد و در عین حال، ظاهراً آنها نیز گویای نکاتی هستند که توجه به آنها در سطحی مشخص کارایی دارد و به هر حال، چشم پوشیدن از آنها جایز نیست.

مجلسی در عین باور به ذو وجوه بودن روایات و عدم امکان فهم همه آنها، مبتنی بر پاره‌ای از روایات، بر ضرورت تمسک به نصوص و تسلیم در برابر اخبار پافشاری می‌کند. دو نمونه از روایاتی که مجلسی در این زمینه نقل کرده، عبارت‌اند از:

۱. «عن سدير قال: قلت لأبي جعفر^(ع): تركت مواليك مختلفين، يتبرأ بعضهم من بعض؛ قال: ما أنت و ذاك؟ أما كلف الناس ثلاثة: معرفة الأئمة و التسليم لهم فيها يرد عليهم و الرد عليهم فيما اختلفوا فيه.» (مجلسی، ۳۳۳/۱): از سدير نقل است که به امام باقر^(ع) عرض کردم: من [گروهی از] دوستان شما را دیدم که [با هم اختلاف داشتند و] از همدیگر دوری می‌جستند. فرمود: ترا به اینها چه کاری است؟! فقط [بدان که] مردم به سه چیز مکلف‌اند: شناخت امامان و تسلیم در برابر آنچه از آنان بر ایشان می‌رسد و باز گرداندن مسائل اختلافی خود به آنان.

۲. «عن زید، عن أبي عبدالله^(ع) قال: أتدري بما أمرنا؟ بمعرفةنا و الردّ الينا و التسليم لنا» (مجلسی، ۳۳۵/۱): از زید نقل است که امام صادق^(ع) فرمود: آیا می‌دانی که

به چه چیزی مأمور شده‌اند؟ به شناخت‌ها و برگرداندن [آنچه نمی‌فهمند] به ما و تسلیم در برابر [آنچه نمی‌فهمند] به ما و تسلیم در برابر [سخنان] ما.

اعتراض مجلسی به پاره‌ای تأویلات

بر این اساس، شیوه مجلسی آن است که احادیث را تا آنجا که با مسلم‌ات دینی و علمی ناسازگار نباشد ردّ نکند. وی برای نمونه، در پایان ذکر روایات دالّ بر عدم ورود ولدالزنا به بهشت، روایتی معارض با روایات قبلی نقل می‌کند و آن را موافق با مشهور امامیه بر می‌شمارد؛ آن‌گاه در توجیه روایات مزبور و حل تعارض می‌کوشد؛ بدون آنکه روایات را ردّ کند؛ در پایان می‌گوید:

«و بالجملة هذه المسألة ممّا تحيّر فيه العقول و ارتاب به الفحول و الكفة عن الخوض فيها أسلم و لا نرى فيها شيئاً أحسن أن يقال: الله أعلم.» (مجلسی، ۴۱۷/۲-۴۱۶) او بدین سان موضوع مورد بحث را با توجه به روایتی معارض در آن باب، از جمله مسائل حیرت‌آور بر می‌شمرد که تعمق در آن، راه به جایی نمی‌برد و از این رو، باید علم آن را به خداوند متعال واگذار کرد.^۱ در یک نمونه دیگر، مجلسی سخنی را از سید مرتضی علم‌الهدی درباره روایتی آورده است. آن روایت درباره داستان ایوب پیامبر^(ع) است و سیدمرتضی آن را با قاطعیت نفی کرده است. مجلسی پس از گزارش کامل سخنان او، از انکار شدید و قاطع وی اظهار تعجب کرده است. چون از نظر او می‌توان آن روایت را به روشی مقبول توضیح داد. در حالی که روایت مورد نظر، از روایات عامه است که به مآخذ تفسیری راه یافته است (مجلسی، ۳۵۵/۱۲-۳۵۳).

به علاوه به‌رغم آنکه مجلسی نسبت به شیخ مفید احترام قائل است، ولی انتقادهایی را درباره برخی تأویل‌های او وارد کرده است. مفید در شرح و تصحیح عقاید صدوق، درباره روایتی، خلقت ارواح را دو هزار سال پیش از آفرینش بدن‌ها دانسته و گفته است که اگر این روایت را که در مآخذ عامه و خاصه نقل شده بپذیریم باید آن را تأویل کنیم. او آن‌گاه ادعا کرده که مقصود از «ارواح» در این روایت، فرشتگان هستند که خلقت

۱. برای دیدن برخی نمونه‌های دیگر ر. ک. مجلسی ۳۱۹/۳، ۱۴۴، ۱۸۴، ۴۲/۵.

آنها دو هزار سال پیش از آفرینش انسان‌ها رخ داده است (همان، ۱۶۴/۵۸؛ ۲۵۲/۶). شیخ مفید در جایی دیگر گفته است که در این حدیث، مراد از روح، همان روح آدمی است که دو هزار سال پیش از آفرینش جسد انسان، خلقت تقدیری (نه خلقت خارجی) آنها در علم خدا صورت پذیرفته و سپس بعد از آفرینش اجسام انسانی، خلقت خارجی آنها انجام شده است (مجلسی، ۲۲۶/۵؛ ۳۵۲/۶-۱۱۰ جلدی). مشکل این است که شیخ مفید، نظریه تقدّم خلق ارواح بر اجساد را به اصحاب نظریه تناسخ نسبت داده و از همین رو کوشیده است که از ظاهر روایت فاصله بگیرد (برای آگاهی بیشتر ر.ک. طارمی، علامه مجلسی، ۱۹۰-۱۸۹).

در مقابل، مجلسی تصریح می‌کند که این گونه اخبار از متشابهات‌اند و مضمون آنها غامض است و در این موارد، روش درست آن است که کلیت آنها را بپذیریم و از تأویل بپرهیزیم (مجلسی، ۲۶۷/۵؛ ۲۵۵/۶؛ ۱۶۴/۵۸-۱۱۰ جلدی). دلیل وی بر لزوم احتراز از تأویل آن است که در این صورت، صدر و ذیل خبر با هم ناسازگار می‌شوند و علاوه بر این، تعداد این اخبار بیش از آن است که به سادگی کنار گذاشته شوند. مجلسی معتقد است که اگر فقط یک حدیث در این باب نقل شده بود نمی‌توانستیم آن را بر خلاف ظاهرش تأویل کنیم؛ چه رسد به آنکه احادیث این موضوع، بی‌شمارند (ر.ک. مجلسی، ۲۶۷/۵؛ ۲۵۵/۶؛ ۱۴۴/۵۸ - ۱۱۰ جلدی). بر همین اساس، مجلسی به صراحت عنوان کرده است که «تأویل احادیث و دور کردن آنها از معنای ظاهرشان، تنها به این دلیل که با ذهنیت ما ناسازگار است، به صواب نیست» (مجلسی، ۱۳۰/۷-۱۲۹-۱۱۰ جلدی)؛ یعنی، مجلسی در این گونه روایات قائل به توجیه و تأویل نیست.

به نمونه دیگری توجه می‌کنیم؛ در برخی از مجامع حدیثی شیعه روایاتی وجود دارد که از حضور پیامبر^(ص) و امامان^(ع) در کنار مؤمنان به هنگام مرگ، سخن گفته‌اند. فهم این روایات که به گفته مجلسی شمار آنها نیز کم نیست مشکل می‌نماید و به همین دلیل، برخی از آنها را انکار کرده‌اند. مؤلف بحار/الانوار چنین انکاری را نمی‌پسندد و آن را «طریقه صالحان» نمی‌داند و بر این اعتقاد است که اینها مقولاتی ایمانی هستند و هر کس بر اساس تلقی خود از حقیقت عالم می‌تواند نسبت به آنها باور داشته باشد یا آنها

را باور نکنند؛ اما انکار آن کار صحیحی نیست. با این همه، سیدمرتضی که تحت تأثیر گرایش عقلی قرار دارد و از همین رو، گاه به تأویل حدیث گرایش دارد، در این باره توضیح داده است که مراد از حضور امامان^(ع) در این روایات، یک استعاره است؛ نه آنکه کاشف از واقعیتی باشند که در عمل روی می‌دهد و آنان واقعاً در کنار محضر حاضر شوند. اما مجلسی این گونه شرح‌ها را نمی‌پسندد و معتقد است که تأویلاتی از این قبیل، در ردیف انکار آن احادیث قرار می‌گیرد. وی در ادامه، بنابر روش همیشگی خود اظهار می‌کند در این گونه متشابهات سزاوار آن است که ایمان اجمالی داشته باشیم و از پرداختن به جزئیات دوری کنیم (مجلسی، ۶۲/۳-۶۱؛ همچنین ر.ک. طارمی، علامه مجلسی، ۱۹۲-۱۸۹).

نمونه دیگری از موضع‌گیری مجلسی در برابر تأویل اخبار و احادیث و ردّ ظاهر آنها، به اظهارات او در مورد دیدگاه سیدمرتضی در قبال روایات طینت (=سرشت) و میثاق بر می‌گردد. در روایتی از پیامبر اکرم^(ص) نقل است که فرمود:

در بهشت چشمه‌هایی هست شیرین‌تر از شهد و نرم‌تر از کف آب و سردتر از یخ و خوشبوتر از مشک که در آن طینتی وجود دارد که خداوند متعال ما و شیعیان ما را از آن آفرید؛ هر کس از آن طینت نباشد از ما و از شیعیان ما نیست. این طینت همان میثاقی است که بر آن [از بندگان خود] در مورد ولایت علی بن ابی طالب^(ع) پیمان گرفته است (مجلسی، ۳۷۶/۲).

در برخی روایات دیگر نیز به این نکته اشاره شده است که سرشت امامان^(ع) و شیعیان یکی بوده؛ منتها سرشت شیعیان با سرشت کافران در هم آمیخته و همین موجب ارتکاب گناه به دست آنان در پاره‌ای موارد شده است (مجلسی، ۳۸۶/۲ و ۳۹۳).

مجلسی پس از ذکر روایاتی از این دست، ابتدا خود در ضمن یک بیان توضیحی به صراحت اظهار داشته است که اخبار این باب، به طور کلی، از جمله متشابهات و معضلات احادیث به شمار می‌روند و به این وسیله نسبت به لزوم در نظر داشتن جانب احتیاط در مورد آنها تذکار داده است. وی سپس دیدگاه اخباریان را در این زمینه ستوده است که در خصوص آنها به صرف ایمان اجمالی بسنده و نسبت به جهل خود از

حقیقت معنا و جهت صدور آنها اعتراف می‌کنند و از این رو، علم آنها را به اهل بیت^(ع) وامی‌گذارند. وی آن گاه دیدگاه کلی شیخ مفید را مبنی بر مجاز دانستن و تأویل بعضی آیات و روایات مرتبط نقل کرده و از قبول داوری او در این باب سر باز زده است (ر.ک. مجلسی، ۴۰۱/۲).

نمونه دیگر، روایاتی است که بر وجود برخی عقبات (=گردنه‌ها) در روز قیامت به نام هر یک از اعمال مهم عبادی، مانند نماز و روزه و ... دلالت دارند. علامه مجلسی نظر شیخ صدوق را در این باره ذکر می‌کند که می‌گوید.

اعتقاد شیعه در این زمینه - که طبعاً به برخی آیات و روایات مرتبط مُدَلَّل است - آن است که در طریق محشر، عقباتی هست به نام واجبات و اوامر و نواهی الهی که در هر کدام از آنها از بندگان راجع به آنها سؤال می‌شود و گذشتن از هر یک، منوط به توانایی پاسخ‌گویی به سؤال مربوط به آن است و صرفاً پس از گذر از همه آنهاست که دستیابی به حیات جاودانی و همنشینی با پیامبران و امامان و صدیقان و شهیدان و صالحان تحقق می‌یابد و در صورت عدم موفقیت در ارائه جواب مناسب، بنده خاطی و گناهکار به پرتگاه جهنم در می‌افتد؛ یکی از این گردنه‌ها، عقبه ولایت است. مهم‌ترین عقبه، گردنه مرصاد است و سایر عقبه‌ها یکی عقبه رحم، دیگری امانت و سه دیگر نماز است و به همین ترتیب به نام هر واجب، امر و نهی الهی عقبه‌ای وجود دارد که در آنها از بندگان سؤال می‌شود (مجلسی، ۲۳۵/۳).

مجلسی آن گاه به نظر شیخ مفید در شرح سخن صدوق اشاره کرده که در ضمن آن به صراحت وجود حقیقی چنین عقباتی را مردود شمرده (همان) و از وی نقل کرده است که: «لاوجه لخلق عقبات تسمی بالصلاة و الزکاة و الصیام» و از این رهگذر، در حقیقت بیان آنها را مجازی و تشبیهی برشمرده است؛ (مجلسی، ۶۲۳/۳) حال آنکه مجلسی مبتنی بر دیدگاه خود در زمینه لزوم پرهیز از تأویلات مخالف با ظاهر روایات و آیات، این تأویل را نادرست و دور از هدایت (=بعید عن الرشاد) قلمداد کرده و بر آن است که خداوند هر طور که خود بخواهد گردن‌کشان را عذاب می‌کند و از این رو

نمی‌توان به سادگی از ظاهر این روایات دست برداشت (همان)^۱.

در پاره‌ای موارد دیگر، مجلسی با عنایت به روایات معتبر در برخی ابواب و زمینه‌ها، نسبت به لزوم تمسک به اخبار و روایات و پرهیز از توجیه آنها، هشدار می‌دهد. یکی از این موارد، به توضیحات مفصلی برمی‌گردد که مجلسی در ضمن آنها علت تفصیل سخن خود در باب روایات برزخ و قبر و سؤال و جواب و عذاب را کثرت شبهات فلاسفه و منکران در این باره معرفی می‌کند (مجلسی، ۱۰۸/۳). سخن مجلسی این است که بر طبق ظاهر بسیاری از آیات و اخبار مستفیض و براهین قاطعی که در این زمینه وجود دارد باید بر آن باور بود که «نفس» پس از مرگ باقی است و وابسته به کفر و ایمان آن در دوران حیات دنیوی، معدّب یا متنعم است؛ یا اگر جزء مستضعفان عقلی باشد، کسی را به او کاری نخواهد بود؛ همچنین نوعی حیات در قبر انکار شدنی نیست و سؤال و جواب راجع به بعضی از اعتقادات و اعمال و پاداش و جزا وجود دارد و سخنان دیگری در همین باب.

مجلسی آن‌گاه اظهار می‌کند که مطابق اکثر اخبار و روایات، مراد از قبر حضور روح در عالم برزخ است که این امر با تجسم روح در اجسام مثالی تحقق پیدا می‌کند. با این همه، باید توجه داشت که می‌توان بعضی از روایات دیگر را که متضمن قول به تجسم روح بدون حضور اجساد مثالی هستند صحیح دانست و به مفاد آنها گردن نهاد؛ اما با عنایت به ذکر اجساد مثالی در دیگر روایات معتبر، گریزی از آن نیست. مجلسی در ادامه، با اشاره به تشبیه برزخ به عالم رؤیا، بعید نمی‌داند که روح هنگام خواب نیز به بدن مثالی تعلق داشته باشد؛ سپس درباره حضور معصومان^(ع) در نزد مؤمنان هنگام مرگ می‌نویسد:

«یمكن أن يكون للنفوس القویة العالیة اجساد مثالیة كثيرة كأئمتنا (صلوات الله علیهم) حتی لانحتاج الی بعض التأویلات و التوجیہات فی حضورهم عند کلّ میت.» (مجلسی، ۱۰۳/۳-۱۰۲): ممکن است که نفوس قوی و عالی، مانند امامان^(ع) اجساد مثالی فراوانی داشته باشند؛ تا [بر این اساس] دیگر نیازی به برخی تأویلات و توجیهات

۱. برای دیدن برخی نمونه‌های دیگر ر. ک. ۴۷۷/۵، ۵۰۵، ۱۷۹/۲، ۱۴۴/۳.

در زمینه حضور آنان در نزد هر محتضری نداشته باشیم. غافل از اینکه این نیز توجیه و تأویلی روشن است که برای حل اشکال مطرح در این زمینه چاره‌جویی شده است. مجلسی با اشاره به ماجرای همراهی موسی و خضر^(ع) و کارهای وی که در سوره کهف به آنها اشاره شده، پیام رسای داستان مورد نظر را برای اندیشمندان و خردمندان لزوم تسلیم در برابر آن دسته از احادیث منقول از اهل بیت^(ع) می‌داند که با عقول عامه مردم ناسازگار است و در چارچوب فهم عادی آنان نمی‌گنجد و در نتیجه باید از ردّ و انکار آنها به شدت بر حذر بود (مجلسی، ۲۲۹/۱۱).

به هر حال، به نظر می‌رسد ورود گسترده مجلسی به این حوزه و نهی از هر گونه توجیه و تأویل و حمل پاره‌ای از تعبیر به کار رفته در متون روایات بر معانی مجازی، جای تأمل است. اولاً به دلیل اینکه دواعی جعل و تخریب میراث حدیثی در سراسر دوره تشریح و حیات امامان^(ع) حضور داشته‌اند و مخالفان و غالبان همواره در صدد گل‌آلود کردن آبشخور سخنان اصیل معصومان^(ع) بوده‌اند و بر همین اساس، در پاره‌ی موارد، نمی‌توان جز با قائل شدن به استعمال برخی واژه‌ها و تعبیر بر سبیل مجاز، به حل مشکلات مفهومی مندرج در بعضی از روایات پرداخت. ثانیاً با توجه به پاره‌ای موضع‌گیری‌های خود مجلسی که در بعضی مواضع، به صراحت، به تصحیف و تحریف و تعارض واقعی برخی روایات با دسته‌ای دیگر و لزوم در پیش گرفتن جانب احتیاط در قبال آنها هشدار داده است.

بنابر این به نظر می‌رسد مقصود واقعی مجلسی از ابراز این قبیل سخنان - دست کم در موارد زیادی - آن است که هنگام مواجهه با روایات نباید شتابزده داوری کرد، بلکه همواره باید از شتابزدگی در ردّ و انکار حدیث - هر چند ناسازگار با سلیقه و ذوق خود - اجتناب ورزید و در وهله دوم، به دنبال یافتن وجهی برای حل مشکل مورد نظر و ایجاد زمینه قبول و پذیرش آن برآمد و حتی در مواردی برای پرهیز از نسبت دادن روایتی معتبر به ضعف یا عدم اتقان، دوراندیشانه قول به توقف را پذیرفت و منتظر راه حلی صحیح باقی ماند. وانگهی شاید با توجه به همین مسئله باشد که مجلسی، خود، به مخفی بودن برخی از جهات روایات اعتراف می‌کند و در مواردی - ضمن پایبندی به

روایت و در عین حال، ملاحظه مشکلی در متن آن، که باید برای آن چاره‌ای اندیشید - آنها را بر نوعی مصلحت حمل می‌کند؛ از جمله در مورد روایاتی که بیانگر بروز اختلافاتی میان امام علی^(ع) و حضرت فاطمه^(س) در برخی زمینه‌های غیراساسی و روز مره در امور مربوط به زندگی مشترک آنان است می‌نویسد:

«والاخبار المشتملة علی منازعتهم مؤولّة بما یرجع الی ضرب من المصلحة لظهور فضلهما علی الناس أو غیر ذلک مما خفی علینا جهته.» (مجلسی، ۱۰۸/۱۷): بازگشت اخبار مشتمل بر نزاع آنان به نوعی مصلحت است؛ چون فضل آنان بر کسی پوشیده نیست؛ یا نکته‌ای دیگر که جهت آن بر ما آشکار نشده است.

در یک مورد، مجلسی روایتی را در باب علل احکام و شرایع از فضل‌بن شاذان نقل می‌کند که به تصریح راوی، اجزای مختلف آن را به تدریج از امام رضا^(ع) شنیده و آن گاه یکجا آن را نقل کرده است: «سمعتها من مولای ابي الحسن علی بن موسی الرضا^(ع) المرّة بعد المرّة و الشیء بعد الشیء مجتمعة». شیخ صدوق این روایت را در عیون اخبار الرضا^(ع) و علل الشرائع آورده و متذکر سخن فضل‌بن شاذان در مورد روایت بودن آن از امام رضا^(ع) نیز شده است؛ ولی با این حال، در چند مورد با عبارت «غلط الفضل» بر وی خرده گرفته است. مجلسی پس از ذکر نکته اخیر، برآشفته و با شگفتی اظهار کرده است که:

[چنین نیست] بلکه امر بر صدوق مشتبه شده است... عجیب آن است که صدوق با آنکه در بخش پایانی روایت آمده است که این علل (=علل احکام) همگی از امام رضا^(ع) أخذ شده و خود نیز در سایر کتاب‌هایش تصریح کرده است که آن روایات از امام^(ع) است، چرا با این وجود، جرئت اعتراض به آن را در خود یافته است؟ شاید گمان کرده است که فضل‌بن شاذان برخی سخنان خود را با متن روایت در آمیخته و آنچه را صدوق موافق با مذهب خود ندیده، کلام فضل پنداشته و [از این رو] بر آن اعتراض کرده است (مجلسی، ۵۱۲/۲).

در یک مورد دیگر، مجلسی سخت به فلاسفه و حکما یورش برده و آنان را به دلیل تأویل ظواهر متون دینی به کفر نسبت داده است. وی قبل از نقل سخن شارح المقاصد در تقریر نظر حکما در مورد بهشت و جهنم و ثواب و عقاب، تأویلات آنان را نشانه بارز

مخالفت با دین و عناد آنان با حقیقت و ادیان آسمانی تلقی کرده است؛

سپس می‌نویسد:

اشکال مجلسی به تأویل پدیده‌های مورد نظر به آلام و لذات عقلی برمی‌گردد که طبعاً آنها را مخالف ظاهر آیات و روایت می‌بیند. در ادامه، علامه مجلسی به دیدگاه فلاسفه و حکما در مورد عدم اعتقاد به معاد جسمانی می‌پردازد و به حضور نوعی نفاق و نیرنگ در بیان اظهارات دو گانه آنان در این باب، اشاره می‌کند:

از این گذشته [باید توجه داشت که] حکما هر چند به معاد جسمانی و ثواب و عقاب محسوس اعتقاد ندارند؛ اما آنها را به کلی انکار نمی‌کنند، بلکه آنها را - نه بر سبیل اعاده معدوم [که آن را محال می‌انگارند] - صرفاً از جمله ممکنات بر می‌شمارند و آیات وارد در این زمینه را بر ظاهر آنها حمل می‌کنند... شبیه چنین سخنانی را ابن سینا در رساله المبدأ و المعاد اظهار کرده ولی به جواز وقوع آن اشاره نکرده است. اما همو در کتاب الشفاء از ترس دینداران زمان خود آن را ممکن دانسته است؛ حال آنکه هر کس به کلام آنان مراجعه و درباره اصول [فکری] آنان تتبع کند، درمی‌یابد که اکثر آنها با آنچه در شرایع پیامبران الهی^(ع) آمده، سازگاری ندارد (ر.ک. مجلسی، ۵۹۵/۳-۵۹۳).

همو در نهایت - نه آن چنان که در خور دانشمندان فرزانه و باریک‌نگر است و طبعاً همین گونه از وی انتظار می‌رود - با ضرس قاطع و بدون احتمال راهیابی خطا به داوری خود، قائلان به اصول فلسفی از قبیل «الواحد لا یصدر عنه آلا الواحد» و بعضی از قواعد دیگر را کافر و منافق و امکان جمع بین اعتقاد به این اصول و اعتقاد به مبانی دینی و قرآنی و روایی را به کلی منتفی معرفی کرده است (مجلسی، ۵۹۴/۳).

مجلسی و تأویل برخی از روایات

با این همه، نباید گمان برد که مجلسی با هر گونه تأویلی مخالف است، بلکه او نیز در مواردی که ضرورت ایجاب می‌کند راهی جز تأویل را در برابر خود نمی‌بیند (مجلسی، ۷۱/۸-۱۱۰ جلدی). از نظر او، تأویل کنندگان در بسیاری از جاها خود را به

تکلف افکنده‌اند. (همان، ۲۵۳/۷). در عین حال، خود او نیز هر گاه در برخی آیات و روایات، نکاتی را ملاحظه کرده که موهم ضدیت و مخالفت با عصمت انبیاء است، چنگ به دامان تأویل در انداخته و از تصریح به این حمل و توجیه خودداری نکرده است؛ از جمله در باب «معنای قول سلیمان^(ع): هب لی ملکاً لاینبغی لأحد» از کتاب النبوة، می‌نویسد:

پس از ثبوت مسئله عصمت و جلالت [شأن] پیامبران الهی ناچاریم فی‌الجمله همه آنچه را از آنان صادر شده بر وجهی که صحیح باشد، حمل و تفسیر کنیم؛ هر چند وجه ثابت و روشنی به نظر ما نرسد (مجلسی، ۲۳۲/۶)^۱

همو همچنین گاه از لسان اخبار و روایات، به تأویل برخی آیات پرداخته است؛ مثلاً در کتاب السماء و العالم در تفسیر آیات «إذالسماء انشقت» (انشقاق: ۱)^۲ و «السماء ذات البروج» (بروج: ۱)^۳ می‌نویسد:

«فی بعض الأخبار تأویل السماء بسید الأنبیاء^(ص) و البروج بالأئمة الاثنا عشر»: در بعضی روایات، «سماء» به پیامبر^(ص) و «بروج» به امامان دوازده‌گانه تأویل شده‌اند. جالب اینکه این قبیل تأویلات مجلسی یا مبتنی بر مبانی کلامی ثابت شیعی است که او آنها را مبنای تفسیر و تأویل نهاده؛ یا مأخوذ از دسته‌ای دیگر از روایات است که مجلسی به آنها استناد جسته است.

او در باب سی و پنجم از کتاب الامامة، پس از استناد به آیه «فکأین من قرية اهلکنها» در مورد تأویلات مطرح در برخی از احادیث راجع به مفهوم آیات و در مقام دفاع از تأویلات مصرّح در بعضی از اخبار، مطابق با برخی از تأویلات منقول از ائمه^(ع) احتمال می‌دهد که منظور از هلاک کردن اهل القریه در آیه مورد استناد، هلاک معنوی؛ یعنی گمراهی آنان باشد که در نتیجه نه با هیچ پیشوای صامت و نه هیچ پیشوای ناطق نفعی عاید خود نخواهند کرد. او آن‌گاه اشاره می‌کند که عذاب‌های واقع در امت‌های دیگر، در امت اسلام به صورت گمراهی و محرومیت از علم و کمالات و مرگ قلب‌ها و

۱. برای دیدن برخی نمونه‌های دیگر ر.ک. ۱۸۸/۶، ۲۶۶/۶.

۲. آن زمان که آسمان از هم بشکافت.

۳. سوگند به آسمان آکنده از برج.

مسخ آنها رخ خواهد داد - هر چند ظاهراً صورت بشری داشته باشند؛ حال آنکه از آنها گمراه‌ترند؛ چون ندای حق را نمی‌شنوند و آن را نمی‌بینند و بر زبان جاری نمی‌کنند و اساساً کاری انجام نمی‌دهند که در سرای دیگر آنان را به کار آید. مجلسی از نظر خود با توجه به بیان این نکته تحقیقی، تأویلات منقول از ائمه^(ع) را می‌پذیرد و هیچ مخالفتی میان آنها و ظاهر آیات ملاحظه نمی‌کند. مهم‌تر آنکه به صراحت بیان می‌کند که با توجه به این ضابطه کلی، می‌توان وجه تأویل در اکثر روایات مشتمل بر تأویلات غریب را دریافت (مجلسی، ۴/۱۰).^۱

با این همه، چنان نیست که مجلسی با هر تأویلی - هر چند با اصول دینی و روایی مخالف نباشد - موافق نیست، بلکه صرفاً به هنگام «ضرورت» به تأویل روی می‌آورد و حوزه این ضرورت‌ها نیز از نظر وی بسیار تنگ و کم دامنه است. بر همین پایه، گاه به لزوم پرهیز از تأویل در مواردی که ضرورتی در میان نیست، تصریح می‌کند. او پس از ذکر نظر شیخ مفید درباره صراط - که در مورد عبارت «أدقّ من الشعرة و أحدّ من السیف» گفته است: «المراد بذلك أنّه لا یثبت لکافر قدم علی الصراط یوم القيامة من شدّة ما یلحقهم من أهوال القيامة و مخاوفها فهم یمشون علیه کالذی یمشی علی الشیء الذی هو أدقّ من الشعرة و أحدّ من السیف» (مجلسی، ۴۲۹/۳) - متعرض بیان نکته فوق شده است. مفید منظور از «باریک‌تر بودن صراط از تار مو و تیزتر بودن از شمشیر» را تشبیه صراط به مو و شمشیر دانسته و گفته است: مراد آن است که قدم هیچ کافری در روز قیامت از شدت ترس و هراس رستاخیز بر صراط ثابت نخواهد ماند و در نتیجه مانند کسی گام نخواهند داشت که بر لبه‌ای باریک‌تر از مو و تیزتر از شمشیر راه برود. اما مجلسی این تأویل و توجیه را نمی‌پسندد و آن را غیر ضرور و غیرمجاز برمی‌شمارد و می‌نویسد:

ضرورتی برای تأویل باریک‌تر بودن صراط از تار مو و تیزتر بودن آن از شمشیر وجود ندارد و [اساساً] تأویل دسته کثیری از ظواهر روایات بدون آن که ضرورتی ایجاب کند، مجاز نیست (همان، نیز: ۳۰۳/۳).

۱. همچنین برای آگاهی از برخی نمونه‌های دیگر ر. ک. ۷۳۴/۹، ۱۶۴/۱۰.

بنابراین و با تکیه بر آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که مجلسی در فهم دلالت روایات، از نظر خود، به عرف عامّ اهل شریعت تکیه و از تأویلات دور از ذهن و نامتناسب حذر کرده است. او در عین حال، در اکثر مواردی که عملاً به تأویل و توجیه روایت پرداخته است، یا به اقتضای دیدگاه‌های کلامی چنین کرده یا در همان تأویل‌ها و تفسیرهای مخالف ظاهر نیز به دسته‌ای از دیگر روایات توجه کرده که آنها را مبین روایات و آیات دیگر دانسته و در هر حال، از نظر خود، جز به ضرورت و بنا به شواهد قطعی، تأویل اخبار را نپذیرفته و خود نیز - جز در این حوزه - به تأویل حدیث نپرداخته است.



منابع

- بابائی، علی اکبر، «باطن قرآن کریم»، مجله معرفت، ش ۲۶ پاییز ۱۳۷۷.
- الراغب الاصفهانی (ابوالقاسم الحسین بن محمد بن الفضل)، المفردات فی غریب القرآن، بی جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
- السبحانی، جعفر، اصول الحديث و احكامه، قم مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ق.
- السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق: محمدابوالفضل ابراهیم، قم، منشورات الشریف الرضی، بیدار، عزیزى، بی تا.
- طارمی، حسن، علامه مجلسی، تهران، طرح نوع، ۱۳۷۵ ش.
- طارمی، حسن، «تأویل»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۶، ۱۳۸۰ش.
- الطباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۷۱ش.
- طباطبائی، محمدحسین، قرآن در اسلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶ ش.
- الطبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفة للطباعة و النشر، ۱۴۰۸ ق.
- عابدی، احمد، «تأویل الحديث»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۶، ۱۳۸۰ ش.
- القرضاوی، یوسف، کیف نتعامل مع السنة النبویة، القاهرة، دارالشروق، ۱۴۲۱ ق.
- المجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار^(ع)، تحقیق: محمود درباب النجفی، بیروت، دارالتعارف، للمطبوعات، ۱۴۲۳ق (۴۴ جلدی): مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق (۱۱۰ جلدی)
- مدیر شانہ چی، کاظم، درایة الحديث، مشهد، ۱۳۵۶ ش.
- المرتضی (الشریف ابوالقاسم علی بن الزاهر ابو احمد الحسین)، امالی السيد المرتضی فی التفسیر و الحديث و الأدب، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفی، ۱۴۰۳ ق.
- معرفة، محمدهادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة، ۱۴۱۸ق.
- نفیسی، شادی، علامه طباطبائی و حديث (روش شناسی نقد و فهم حديث از دیدگاه علامه طباطبائی) تهران، شرکت انتشارت علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی