

ضوابط تأویل صحیح آیات قرآن کریم راهکار تشخیص روایات تفسیری جعلی (مطالعه موردی دو روایت ذیل آیات ۲۶ بقره و ۱۷ الرحمن)

احسان نظری^۱

سیدعلی دلبری^۲

چکیده

بر اساس برخی روایات، آیاتی از قرآن کریم ناظر به فضائل اهل بیت علیهم السلام هستند. این موضوع مورد پذیرش مفسران و محدثان شیعی واقع شده است. غالیان با سوء استفاده از این موضوع، تطبیق‌ها و تأویل‌های نامعقولی از آیات قرآن ارائه و به نام حدیث اهل بیت علیهم السلام نشر داده‌اند. بنابراین، باید در تعامل با روایات تأویلی - به خصوص آن‌هایی را که افراد متهم به غلو نقل کرده‌اند - بیش‌تر احتیاط کرد و تأویلات چالشی موجود در روایات را به دقت مورد بررسی قرار داد. هدف از این مقاله تبیین ضوابط تأویل درست و مطرح کردن آن به عنوان یکی از راهکارهای تشخیص روایات جعلی است. پرسش اصلی تحقیق این است که: «ضوابط تأویل صحیح چیست؟ آیا می‌توان ضوابط تأویل صحیح را راهکار تشخیص روایات جعلی تلقی نمود؟»

این مقاله به روش تحلیلی - توصیفی و با استناد به منابع کتاب‌خانه‌ای تهیه شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که تأویل صحیح، عبارت است از بهره‌گیری از قانون سبر و تقسیم، تمییز اصل از حاشیه، اخذ مفهوم کلی از آیه که به منزله کبری برای مورد آیه باشد و عدم مخالفت با قرآن، سنت قطعی و ضروریات دین و مذهب که در کنار بررسی سندی روایت، می‌تواند مجعول بودن روایت را مشخص سازد. در این مقاله هم‌چنین به صورت موردی به بررسی سندی و محتوایی دو روایت ذیل آیات ۲۶ بقره و ۱۷ الرحمن پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: تأویل، روایات جعلی، غلو، ضوابط تأویل.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران، (نویسنده مسئول).
Email: Ehsan.nazari1375@yahoo.com

۲. دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، گروه علوم قرآن و حدیث، مشهد، ایران.
Email: Delbari@razavi.ac.ir

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۰

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۶

مقدمه

۱. بیان مسئله

روایات تطبیقی و تأویلی زیادی، بعضی از آیات قرآن را ناظر به فضائل ائمه علیهم السلام می‌دانند که مورد پذیرش مفسران و محدثان شیعی واقع شده است. همین امر، سبب شد تا غالیان با پوششی از محبت ادعایی نسبت به اهل بیت علیهم السلام، تطبیق‌ها و تأویل‌های غیرمعقولی از آیات قرآن درآورده و ساخته‌های خود را به نام حدیث اهل بیت علیهم السلام نشر دهند. گرچه محدثان شیعه کوشیدند تا این دسته از تأویلات جعلی غالیان را گزارش نکنند، با این حال، با مراجعه به کتب حدیثی و کتب تفسیر روایی به احادیثی برمی‌خوریم که حکم به مجعول بودن آن‌ها داده شده است؛ اگرچه بطلان آن واضح نبوده و به همین سبب به آن کتب راه یافته است. این مقاله در صدد پاسخ به این سوال است که: «ضوابط تأویل صحیح چیست؟ آیا می‌توان ضوابط تأویل صحیح را راهکار تشخیص روایات جعلی تلقی نمود؟»

۲. پیشینه پژوهش

مقالات همسو با موضوع مورد بحث عبارت‌اند از:

- «رد پای غالیان در روایات تفسیری» (دیاری بیدگلی، ۱۳۸۸ش)؛ در این مقاله به نقش غالیان در جعل روایات تفسیری و تأویلات باطل و هم‌چنین شماراروایان متهم به غلو و روایات غلوآمیز پرداخته شده است. لکن به ضوابط و شرایط تأویل صحیح و تبیین آن به عنوان راهکار تشخیص روایات جعلی پرداخته نشده است.

- «درآمدی بر نقش غالیان در علوم قرآنی و تفسیر در حوزه عدم تحریف و تأویل آیات قرآن» (میرصادقی و همکاران، ۱۳۹۱ش)؛ در این مقاله نیز به تبیین پدیده غلو در تأویل نابجا آیات و تبلیغ عقیده تحریف قرآن پرداخته شده است و توجهی به ضوابط تأویل و نقش آن در تشخیص روایات جعلی نشده است.

بنابراین می‌توان وجه تمایز این مقاله با سایر مقالات هم‌سورا در توجه به نقش ضوابط تأویل صحیح آیات قرآن و نقش آن در تشخیص روایات تفسیری جعلی و شاخص‌پنداری آن دانست.

۳. ضرورت و روش پژوهش

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، علی‌رغم کوشش محدثان شیعه در پاک‌سازی منابع حدیثی از روایات جعلی، لکن برخی از این مجعولات هر چند اندک، به برخی منابع حدیثی و کتب تفسیر روایی راه یافته‌اند و از این‌رو ضروری است تا با شاخصه‌های دقیق شناسایی گردند تا از کاربرد آن‌ها در تفسیر آیات جلوگیری شود. این مقاله نیز در همین جهت و با روش تحلیلی-توصیفی و به استناد منابع کتاب‌خانه‌ای سامان یافته است.

یافته‌ها و بحث

۱. مفهوم شناسی تأویل

تأویل، واژه قرآنی - حدیثی است که در علوم مختلف اسلامی (تفسیر، کلام، اصول فقه، عرفان و فلسفه) کاربرد دارد.

تمامی لغویان، «تأویل» را از ریشه «أول» و به معنای رجوع و بازگشت دانسته‌اند. بر این اساس «تأویل» مصدر باب تفعیل و به معنای برگرداندن و ارجاع دادن است.

راغب اصفهانی گفته است: «واژه تأویل از ریشه «أول» و به معنای رجوع و بازگشت به اصل و «المأول» مکان و جای بازگشت است. تأویل همان رد کردن چیزی به سوی غایت و مقصود اصلی است که از آن اراده شده است، خواه متعلق آن علم و یا عمل باشد. تأویل در علم مانند آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّائِسُ خُوْنٌ فِي الْعِلْمِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۹۹). ابن فارس در معجم مقاییس اللغة، واژه «أول» را به دو معنای متضاد «آغاز» و «سرانجام» تعریف کرده است و می‌نویسد: «تأویل کلام به معنای بازگرداندن به اصل و فرجام سخن است» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ص ۱۵۹). ابن منظور نیز مقصود از تأویل را نقل ظاهری لفظ از معنای حقیقی به معنای دیگر که همراه با دلیل و قرینه باشد، دانسته است؛ به گونه‌ای که اگر قرینه نباشد، به همان معنای ظاهر اکتفا می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۳۳).

به سبب اختلاف موجود بین مفسران و اندیش‌مندان علوم قرآن در معنای تأویل قرآن، دیدگاه‌های مختلفی درباره رابطه بین تفسیر و تأویل ابراز شده است. برخی تفسیر و تأویل را به یک معنا دانسته‌اند (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۱ق: ج ۲، ص ۴۲۶؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۳۹). این قول، دیدگاه مشهور در تفاسیر متقدم است (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ص ۱۲)، ولی برخی دیگر، این دیدگاه را نپذیرفته‌اند (ن.ک: زرکشی، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۲۸۶).

در دوره‌های بعدی، بسیاری از اندیش‌مندان، تأویل را متفاوت از تفسیر دانسته‌اند؛ به معنای این‌که تفسیر را ناظر به مباحث لفظی قرآن (شامل معانی واژه‌ها و عبارات) و تأویل را تلاشی در جهت ترجیح یکی از دو یا چند احتمال معنایی یا تلاشی برای دست‌یابی به معانی درونی آیات قرآن می‌دانند. طبرسی با این‌که هر دو واژه را راجع به معنا و مفاهیم الفاظ دانسته است، تفسیر را به کشف مراد از لفظ مشکل و تأویل را به بازگرداندن یکی از دو احتمال به معنای مطابق با ظاهر می‌داند (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۳۹).

از آن‌جا که الفاظ و تعابیر پرکاربرد هم‌چون تأویل، موارد کاربرد آن‌ها در قرآن، احادیث و به خصوص کلام عالمان بسیار مختلف است، کشف معنا و تعریف واحد از استعمالات متشنت، کار آسان

و مقبولی به نظر نمی‌رسد. از این رو، یا باید به دنبال تعریف جامع کاربردهای گوناگون رفت و یا به حسب مواضع مختلف استعمالات، تعریف جداگانه‌ای ارائه نمود، چه این که نقض و ابرام‌ها در تعاریف، متوجه نقطه واحدی نیست. از این رو، کاربردهای گوناگون واژه تأویل موجب طرح سه دیدگاه مختلف در نسبت میان تأویل و تفسیر به نسبت تساوی، تباین و عموم و خصوص مطلق منجر شده است.

۲. کاربردهای تأویل در قرآن و حدیث

در قرآن نیز تأویل کاربردهای متعددی دارد. تأویل حداقل در قرآن به سه معنا کاربرد دارد:

۱. تعبیر خواب (یوسف/۶)؛ ۲. توجیه ظاهر لفظ یا عمل متشابه، به گونه‌ای که با نقل و عقل مطابق باشد که به متشابه قولی در آیه ۷ سوره آل عمران و متشابه عملی در آیه ۷۸ سوره کهف اشاره شده است؛ ۳. فرجام و حاصل کار (اسراء/۳۵) (معرفت، ۱۳۸۸ ش: ج ۳، ص ۲۸).

در روایات نیز «تأویل» گاهی در معنای «تفسیر و بیان مراد ظاهر لفظ» استعمال شده است. برای نمونه امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «وَأَمَّا قَوْلُهُ: هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا فَإِنَّ تَأْوِيلَهُ هَلْ تَعْلَمُ أَحَدًا اسْمُهُ اللَّهُ غَيْرَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَإِيَّاكَ أَنْ تُفَسِّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِكَ حَتَّى تَقْفَهُ عَنِ الْعُلَمَاءِ؛ أَمَّا كَلَامُ آن جناب که هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا تأویل آن چنین است: آیا کسی را می‌شناسی که الله نام داشته باشد، به جز خداوند تبارک و تعالی؟ مبادا قرآن را به رأی خود تفسیر کنی تا آن گاه که آن را از فقیهان بیاموزی» (ابن بابویه، ۱۴۱۶ق: ص ۲۶۴). در این روایت نیز «تأویل» به کار رفته است اما در واقع امام (ع) تفسیر ارائه دادند. در روایت دیگری نیز «تأویل» در تفسیر و بیان مراد ظاهر لفظ به کار رفته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۹۰، ص ۱۲).

غیر از معنای فوق در برخی دیگر از روایات واژه تأویل به معنای دیگری هم چون «معنای باطنی و نهفته لفظ» (برقی، ۱۳۷۱ق: ج ۱، ص ۲۳۲) و «معنای خلاف ظاهر» (کشی، ۱۴۰۹ق: ص ۱۵) استعمال شده است.

با توجه به کاربردهای چهارگانه تأویل در روایات، به نظر می‌رسد این واژه در کنار واژه تفسیر، در اصطلاح عالمان نیز برداشت مطلبی است که از ظاهر کلام استفاده نمی‌شود، بلکه لایه نهفته را می‌نمایاند، خواه در مقام تعیین مراد گوینده باشد، اعم از این که تفسیر باطنی و کشف معانی نهفته در پس پرده لفظ باشد یا اخذ به معنای خلاف ظاهر با ارجاع به محکومات به گونه‌ای که معقول و شرع‌پسند باشد و یا در مقام بیان مصادیق و موارد (خارجی) نهفته آن، که از این نوع سوم، به عنوان جری و تطبیق هم یاد می‌شود. بنابراین واژه تأویل سه گونه استعمال دارد و هر سه نیز مربوط به دنیای مفاهیم و مقصود گوینده و امری ذهنی است که در قالب لفظ و کتابت نمود پیدا می‌کند و ارتباطی به عینیت خارجی و بیرون از دایره الفاظ و مفاهیم ندارد. پس تأویل در

هر سه معنا و کاربردش نوعی تفسیر و رفع ابهام است، یا تفسیر به مصداق است (اعم از مصادیق کم‌پیدا، ناپیدا و نوپیدا) و یا تفسیر مفهومی، لکن نه بر اساس ظاهر کلام. نوع اول از تأویل که مربوط به «بطون قرآن» و نوع سوم که بیان مصادیق و موارد آیات قرآن است، به آیات متشابه اختصاص ندارد و در محکمت قرآن نیز جاری است.

۳. تأویل «بطنی» و «مصدقی» و ارتباط آن‌ها با یکدیگر

مقصود از تأویل «بطنی»، عبارت است از معنای ثانوی و پوشیده‌ای که از ظاهر آیه به دست نمی‌رسد. در مقابل «ظهر» که عبارت است از معنای اولیه‌ای که ظاهر آیه بر حسب وضع و کاربرد، آن معنا را می‌فهماند که این مفهوم از روایات قابل برداشت است (شریف الرضی، ۱۴۲۲ق: ص ۲۳۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق: ج ۱، ص ۱۱). تعبیر به «بطن» برای تأویل، از آن‌روست که مفهوم آیه، در ورای ملابسات و خصوصیات زمانی و مکانی آیه پنهان است (معرفت، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ص ۳۱). مفهوم مورد نظر را پیشتر شاطبی تا حدودی تبیین کرده است (شاطبی، ۱۴۱۷ق: ج ۴، صص ۲۳۱-۲۳۲) و در عصر حاضر نیز، مرحوم آیت الله معرفت رحمته الله علیه به طور دقیق و علمی به تبیین و تحدید آن پرداخته است که ذکر خواهد شد.

هم‌چنین تعداد بسیاری از روایات، مفاهیم و تعابیری از آیات قرآن را بر ائمه علیهم السلام و یا افراد دیگری تطبیق داده است، بی‌آن‌که به تفسیر مفهومی واژگان یا عبارات قرآن بپردازد، بلکه ائمه علیهم السلام آیه را بر مصداق بارز و پنهان آیه تطبیق داده‌اند که از آن به «جری و تطبیق» یاد می‌شود. اصطلاح «جری» هم چون «بطن» نیز برگرفته از سخنان ائمه علیهم السلام است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۱۹۲).

بنابراین می‌توان «جری» را چنین تعریف نمود: «آیات ناظر به رخدادها، گروه‌ها و اشخاص امت‌های پیشین و مسلمانان عصر نزول، با داشتن معیار درباره رخدادها، گروه‌ها و اشخاص در امت اسلامی که تا روز قیامت سریان و جریان داشته باشد» (نصیری، ۱۳۸۶ش: ص ۵۰۸).

به طور کلی سه دیدگاه درباره رابطه «جری و تطبیق» با «تأویل باطنی» وجود دارد:

۱. جری و تطبیق با تأویل باطنی رابطه‌ای ندارد و برای اجرای قاعده جری، نیاز به اخذ قاعده کلیه نیست، بلکه تنها نوعی تطبیق ظواهر قرآن بر مصادیق است.

۲. عملیات جری آیه متوقف بر بطن آیه است. به این معنا که تأویلی که برای تمامی آیات قرآن است و در روایت «مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٍ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ» بدان اشاره شده، دو رکن اساسی دارد:

الف. بطن آیه: اخذ مفهوم عام آیه با جداسازی مفهوم آیه از جزئیات و ویژگی‌های غیردخیل در حکم؛

ب. جری آیه: جریان و تسری حکم مورد نزول بر مصداق مشابه با مورد نزول (صفار، ۱۴۰۴ق: صص ۱۹۶ و ۲۰۳).

۳. تفصیل میان «جری» و «تطبیق» به این بیان که برای اجرای قاعده «جری»، لازم است ابتداء از آیه، مفهوم عامی اخذ شود و سپس بر مصادیق مرتبط جاری گردد. برخلاف «تطبیق» که تنها حمل ظواهر آیات بر مصادیق است، هرچند مناسبت کمی میان آن‌ها باشد. شاهد این قول، انبوه روایاتی است که در کتب تفسیری هم چون *البرهان* و *نورالثقلین* ذکر شده که در آن‌ها بسیاری از آیات به اهل بیت علیهم‌السلام یا دشمنان آن‌ها انطباق یافته است. برای مثال در روایتی، «انسان» در آیه «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» و انسان را درباره پدر و مادرش به نیکی سفارش کردیم. مادرش او را با تحمل رنج و زحمت باردار شد و با رنج و زحمت او را زایید و دوران بارداری و بازگرفتنش از شیر سی ماه است» (احقاف/۱۵)، به امام حسین علیه‌السلام تطبیق شده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۳۶، ص ۱۵۸). روشن است که برای حمل «انسان» در آیه شریفه بر «امام حسین علیه‌السلام»، نیازی به اخذ مفهوم کلی از آیه نیست، بلکه تنها از این جهت که آن حضرت علیه‌السلام، بنابر روایات در شش ماهگی متولد شدند و این آیه نیز به ضمیمه آیه ۲۳۳ سوره بقره، اقل مدت حمل را که شش ماه است بیان می‌کند، بر ایشان تطبیق شده است.

هم‌چنین در آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْجُزُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا؛ و از مردم کسی است که گفتارش در زندگی دنیا تو را خوش آید» (بقره/۲۰۴) به برخی از دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام تطبیق شده است (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰ق: ج ۱، ص ۱۰۰)، بی‌آن‌که نیازی به اخذ مفهوم عام از آیه باشد. همین قول از نظر ما صحیح است.

۴. تأویل بطنی و جعل روایت

روایات تطبیقی و تأویلی زیادی، بعضی از آیات *قرآن* را ناظر به فضائل ائمه علیهم‌السلام می‌دانند که مورد قبول مفسران و محدثان امامیه واقع شده است. بنابر دیدگاه عمومی شیعیان، کامل‌ترین و بارزترین مصادیق آیات متعددی از *قرآن*، اهل بیت علیهم‌السلام هستند. همین امر، سبب شد تا غالیان با پوششی از محبت ادعایی نسبت به امامان شیعه علیهم‌السلام، تطبیق‌ها و تأویل‌های غیرمعقولی از آیات *قرآن* به دست دهند و ساخته‌های خود را به نام حدیث اهل بیت علیهم‌السلام نشر دهند (مسعودی، ۱۳۹۵ش: ج ۲، ص ۱۵۲). هرچند که غالیان در عصر امامان علیهم‌السلام، از جامعه تشیع طرد شدند، با این حال، در ادامه توانستند احادیثی را در برخی منابع روایی وارد کنند. آن‌ها برای رسیدن به اهدافشان، تأویل‌های نادرستی را درباره آیات *قرآن* جعل می‌کردند و به امامان علیهم‌السلام نسبت می‌دادند (محمدی ری شهری، ۱۳۹۰ش: ص ۱۶۰).

در بسیاری از موارد، غالیان روایاتی را به کذب یا بی‌واسطه یا بی‌واسطه به اهل بیت علیهم‌السلام منسوب

کرده‌اند. در این قسم، نام و مشخصات راوی برای دیگران آشکار بود. از این جهت، هنگام نقل روایت همراه با سلسله سند آن، نام غالی یا غالیان ذکر می‌شد و شناسایی صحت و سقم روایت با مراجعه به کتب و منابع رجالی به راحتی ممکن بود. گاه نیز جعل روایت از طریق «دس» (پنهانی) صورت می‌گرفت؛ به این صورت که اشخاصی از طرفداران فرقه‌های انحرافی همانند مغیریّه و خطّابیّه، به دستور رهبران خود یعنی مغیره بن سعید و ابوالخطّاب، جوامع روایی یاران ائمه علیهم‌السلام را به بهانه استنساخ می‌گرفتند و به رهبران خود می‌دادند و آن‌ها نیز ضمن آن که بعضی از روایات اصلی کتاب را نسخه برداری می‌کردند، احادیثی هم از نزد خود با سلسله سند ساختگی شبیه استناد کتاب اصلی در استنساخ خود، جای داده و آن را در میان شیعیان با نام صاحب کتاب اصلی نشر می‌دادند، بدون آن که در سلسله سند، نام واضع ذکر شود و شیعیان بی‌اطلاع نیز آن روایات را به عنوان روایات ائمه علیهم‌السلام نقل می‌کردند (برای نمونه ن.ک: کشی، ۱۴۰۹ق: ص ۲۲۴؛ دیاری بیدگلی، ۱۳۸۸ش: صص ۲۶-۲۷).

خاندان رسالت نیز، نه تنها از آن‌ها اظهار برائت کردند، بلکه آن‌ها را به شدت مورد طعن و لعن قرار دادند (ن.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲۵، ص ۲۹۶).

علل جعل این گونه روایات از سوی غالیان را می‌توان دنیاطلبی، کم‌خردی و گاه محبت افراطی دانست که موجب اعتقادات فاسدی هم چون ادعای ربوبیت برای ائمه علیهم‌السلام، انکار ظواهر قرآن، نمادگرایی و تفویض شد (مسعودی، ۱۳۹۵ش: ج ۲، ص ۱۵۳).

برخی از رهبران غلو، برای جذب کسانی که در پی فرار از فرائض و رسیدن به ولنگاری و لاابالی‌گری بودند، ظواهر شریعت را انکار کردند و معتقد شدند که هر یک از واجبات شرعی، نمادی از معرفت نسبت به معصوم علیه‌السلام است و کسی که به شناخت امام علیه‌السلام و محبت او رسیده باشد، نیازی به انجام واجبات ندارد.

امام صادق علیه‌السلام در نامه‌ای به ابوالخطّاب از سران غالیان می‌نویسد: «آگاه شدم که تو گمان می‌کنی، زنا، یکر، شخص است و شراب نیز شخص دیگری است و نماز و روزه و کارهای زشت، هر کدام یک شخص‌اند! چنین نیست که تو می‌گویی. ما [اهل بیت علیهم‌السلام]، ریشه درخت حقیقت هستیم و شاخه‌های آن، اطاعت از خدا است. دشمن ما ریشه درخت شراست و شاخه‌های آن، کارهای زشت است» (کشی، ۱۴۰۹ق: ص ۲۹۱).

گفتنی است که این عقیده تا روزگار امام حسن عسکری علیه‌السلام نیز بر جای مانده بود. کشی مکاتبه‌ای میان احمد بن محمد بن عیسی و امام عسکری علیه‌السلام نقل می‌کند که در آن، پس از یادکرد چند تن از غالیان، چنین آمده است: «از سخنان ایشان آن است که می‌گویند این سخن خدای

متعال (نماز از کار زشت و ناپسند باز می‌دارد)، به معنای [ولایت و محبت] مردی است، نه رکوع و سجود؛ و همین‌گونه معنای زکات [ولایت و محبت] مردی است، نه زکات دادن مقدار معینی از دارایی و ثروت. آن‌ها دیگر فرائض و واجبات و مستحبات و گناهان را نیز تأویل و به همین‌گونه که ذکر کردی، تبدیل کردند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲۵، ص ۳۱۴). غالیان تا آن جا پیش رفتند که آیات ربوبی قرآن را نیز بر ائمه علیهم‌السلام تطبیق دادند (ن.ک: همان: ص ۳۱۷).

گرچه محدثان شیعه کوشیدند تا این دسته از تأویلات جعلی غالیان را گزارش نکنند، با این حال، با مراجعه به کتب حدیثی و تفاسیر روایی می‌یابیم که شماری از روایات تأویلی ساختگی آن‌ها - که بطلانش واضح نبوده - به آن کتب راه یافته است. بنابراین، باید در تعامل با روایات تأویلی - به خصوص آنانی را که افراد متهم به غلو نقل کرده‌اند - بیش‌تر احتیاط کرد و تأویلات چالشی موجود در روایات را به دقت مورد بررسی قرار داد.

۵. ضوابط تأویل صحیح، راهکار تشخیص روایات جعلی

تأویل دارای ضابطه و روش است که به وسیله آن می‌توان تأویل نادرست را تشخیص داد و از آن جا که ائمه علیهم‌السلام عالمان حقیقی به قرآن و مصداق اکمل راسخان در علم هستند، ارائه تأویل نادرست از آن‌ها ممتنع است. لذا یکی از معیارهای تشخیص صدور این دسته از روایات از معصوم علیه‌السلام بررسی آن با ضوابط تأویل است که در کنار بررسی سندی روایت می‌تواند، جعلی بودن روایت را مشخص سازد. البته حکم به جعلی بودن یک روایت تأویلی باید با احتیاط کامل صورت گیرد و تطبیق آن با ضوابط تأویل نیز باید توسط اهل فن و عالمان دینی که آشنا با ضوابط تأویل هستند و تسلط نسبی بر مجموعه معارف دینی دارند، انجام شود و به صرف ضعف سندی و یا مخالفت با سیاق نمی‌توان به ساختگی بودن آن روایت تأویلی حکم داد.

برای تأویل بطنی ضوابط و شرایطی ذکر شده است که لازم است در ادامه به آن بپردازیم.

۱-۵. ضوابط تأویل صحیح: آیت‌الله معرفت رحمته‌الله سه شرط برای تأویل بطنی تبیین نموده

است:

۱. با دقت و با استفاده از قانون سبر و تقسیم، ویژگی‌های اصلی از غیر اصلی جدا گردد تا به چکیده و مقصود سخن پی برده شود و عامل اصلی و معیار ریشه‌ای ثبوت چنین حکمی برای چنین موضوعی به دست آید تا تأویل تصادفی و از پیش خود نباشد.

۲. امور مربوط به فضای سخن به خوبی شناخته و میزان ارتباط آن با موضوع سنجیده شده، به گونه‌ای که اصل از حاشیه باز شناخته شود. البته این کار نیازمند کارآزمودگی و درایت بالایی است و هر کسی توان صید از این دریا را ندارد.

۳. مهم‌ترین شرط درستی این تأویل آن است که مفهوم به دست آمده از دل آیه به منزله کبرایی کلی نسبت به مورد آیه باشد؛ یعنی مورد آیه یکی از مصادیق مفهوم به دست آمده قرار گیرد. به عبارت دیگر، مجموعه ظاهر و بطن به منزله استدلالی منطقی چیده شده است که مفهوم عام آن برای کلی است که بر صغری که مورد نزول است، تطبیق می‌کند. به طور مثال در همان آیه سؤال از اهل ذکر مفادِ مجموع کلام که شامل ظاهر و بطن باشد، آن است که مشرکان به دلیل ناآگاهی از اصل نبوت، لازم است از همسایگان یهود خود بپرسند؛ چون آن‌ها اهل دانش و کتابند؛ زیرا بر هر جاهلی لازم است در آن چه نمی‌داند به عالمان رجوع کند. این قاعده‌ای همگانی و پذیرفته شده در نزد عقل و شرع است که در شأن نزول آیه نیز مصداق پیدا کرده است. مقصود از آن که تنزیل با تأویل همساز است، همین مطلب است که توافق آن‌ها از نوع انطباق عام بر خاص و کبرایی کلی با یکی از مصادیق آن است. بنابراین باطن آیه از ظاهر آن بیگانه نیست، بلکه مانند تناسب کلی با مصداق، با آن تناسب دارد و به طریقه دلالت التزامی بر آن دلالت می‌کند، این معنا در ضمن سخن نهفته است و جز دانایان در احوال آن اندیشه نمی‌کنند.

تناسب ظاهر تنزیل با تأویل و در غیر این صورت، از قبیل تأویل باطل و تفسیر به رأی خواهد بود (معرفت، ۱۳۹۴ ش؛ ص ۶۰).

شاطبی از عالمان بزرگ اهل سنت نیز به دو شرط تأویل تصریح کرده است: اول آن که باید بر طبق مقتضای ظاهر زبان عربی باشد و ظاهر سخن آن را پس نزند و دوم آن که برای این معنا، شاهی از خود کتاب خدا وجود داشته باشد (شاطبی، ۱۴۱۷ ق؛ ج ۴، ص ۲۳۲).

به بیان دیگر، تأویل یک آیه نباید خلاف مقتضای زبان عربی و مخالف باقرآن کریم باشد که در غیر این صورت، نوعی تفسیر به رأی به حساب خواهد آمد. برای نمونه خداوند درباره قوم نوح می‌فرماید: «وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا * مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَذْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا؛ همانا بسیاری را گمراه کردند. و [پروردگارا!] ستمکاران را جز گمراهی می‌فزاید * [همه آنان] به سبب گناهانشان غرق شدند و بی‌درنگ در آتشی درآورده شدند که [از آن] در برابر خدا برای خود یاورانی نیافتند» (نوح/ ۲۴-۲۵). حضرت نوح عرض می‌کند مشرکان با ترغیب به بتان (وَدّ، سواع، یغوث، یعوق و نسر)، بسیاری از خلق را گمراه ساختند و بعد به نفرین مشرکین پرداخته و می‌گوید خدایا تو ستمکاران را جز گمراهی می‌فزای، پس به خاطر گناهانشان در آب دریا غرق شده به آتش دوزخ در افتادند و آن‌ها یاورانی جز خدا برای خود نمی‌یابند.

در حالی که ابن عربی در فصوص/الحکم در این باره می‌گوید: قوم نوح بسیاری را در تعدد واحد حقیقی به حسب وجوه و نسبت‌ها به حیرت و تردید انداختند. پس نوح گفت خداوند، آن‌ها را

که به نفس‌های خود ستم کنند، جز حیرت می‌فزای و آن‌ها با گام‌هایی که برمی‌داشتند در دریای شناخت خدا که همان حیرت باشد، غرق شده و در آتش محبت خدا که همان آب باشد، وارد آمده و یافتند که یاورشان همان خدا بوده است، پس در او تا ابد فانی شدند (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ص ۷۳). در تأویل فوق تصرفاتی در الفاظ و روابط آن‌ها انجام گرفته که خالی از تکلف نیست، ولی برای این‌که ظاهر آیات بر این معنی انطباق پیدا کند، این تغییرات انجام گرفته است. در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود:

الف. «اضلوا» و «ضلالا» در آیه شریفه به حیرت و تردید معنی شده است و این حیرت از حیرتی که در روایتی محمدی در فصوص نقل می‌شود، مبنی بر این‌که «رب زدنی فیک تحیراً؛ خدایا به تحیر من نسبت به خودت بیفزای» گرفته شده است. در صورتی که معنای صریح این دو لفظ در آیه، گمراه کردن و گمراهی است.

ب. الف و لام در کلمه «الظالمین»، عهد ذکر گرفته شده تا اشاره شود به لفظ «ظالم» آیه شریفه «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ؛ سپس این کتاب را به کسانی از بندگانشان که برگزیدیم به میراث دادیم؛ پس برخی از آن‌ها [در ترک عمل به کتاب] ستمکار بر خویش‌اند و برخی از آن‌ها میانه‌رو و برخی از آن‌ها به اذن خدا در کارهای خیر [بر دیگران] پیشی می‌گیرند» (فاطر/۳۲)، در صورتی که صریح آیه شریفه در نفرین حضرت نوح عليه السلام به ستمکاران قوش است.

ج. «خطیئاتهم» از خطی، بخط ناقص واوی گرفته شده است و به معنای خطواتهم معنی شده است، در صورتی که خطیئاتهم جمع خطیئة با همزه لام الفعل است.

د. «اغرقوا» از معنای حقیقی خود که غرق شدن در آب است، سلب شده و در معنای دیگری که غرق شدن در شناخت خدا است، معنی گردیده است.

ه. «نارا» از معنای حقیقی خود که همان آتش سوزاننده است سلب شده و در معنای دیگری که آتش محبت است، استعمال شده است.

و. «لَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَاراً» که معنای ظاهری آن چنین است: آن‌ها یاورانی جز خدا برای خود نمی‌یابند که به این صورت معنی شده: آن‌ها در مقام جمعی دیدند آن چه را که آن‌ها در دنیا برای خود یاور می‌پنداشتند، همان خدا بوده است منتهی در صورت و د، شِواع، یغوث، یعوق و نَسر تجلی و ظهور پیدا کرده است، پس در او تا ابد فانی گشتند (بیابانی اسکونی، ۱۳۹۹ش: ص ۱۰۲). روش استخراج بطن آیه از طریق تجرید و تعمیم که یکی از فعالیت‌های مهم ذهن است، به کمک قراین صورت می‌گیرد؛ از این‌رو شرط اساسی صحت آن، حصول اطمینان و اعتماد بر قراین

تجريد و تعميم است. به ديگر سخن، رعايت دقيق مراحل بطن يابي از طريق تجريد و تعميم، شرط اختصاصي تاويل بطني و جري است.

ملاصدرا روش بطن يابي را از طريق كشف روح معنای الفاظ با تجريد و تعميم در واژه «ميزان» پياده کرده و آن را در هر نوع از ابزارهای سنجش هرچند فاقد دو کفه متداول در ترازوهای عرفی عصر نزول باشد، ممکن دانسته است (ن.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ش: ج ۴، صص ۱۵۰-۱۵۱).
روش بطن يابي از طريق تجريد و تعميم را فيض کاشاني نيز در کلمه «قلم» اجرا کرده و با تجريد خصوصيات از «قلم» در زمان نزول آيات قرآن و صدق آن بر هر وسيله‌اي که سبب نقش صورت بر الواح می شود، آن را شامل قلمي که علوم را در الواح قلوب می نگارد نيز می داند (فيض کاشاني، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۳۱).

شرط ديگر را می توان سعه معرفتي و ظرفيت گسترده درک معارف بلند دينی دانست. چنان چه امام صادق عليه السلام با عبارت «مَنْ يَحْتَمِلُ مَا يَحْتَمِلُ ذَرِيْعٌ؟» چه کسی تحمل می کند، آن چیزی را که ذريح تحمل می کند؟»، افراد خاصی مانند ذريح محاربي را شايبسته تحمل بطون آيه می دانند (ن.ک: کليني، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۵۴۹).

نتيجه چنين شرطی توجه به مراتب مختلف بطون قرآن است که برخی با اندکی تفکر و تدبر قابل تحصيل اند و برخی به تحصيل مقدمات علمی و برهانی عميق تری نیاز دارند و دسته‌اي ديگر افزون بر فراگيري از راسخان در علم، به تطهير قلب نیاز دارند، هم چنان که بعضی نيز مخصوص پيامبر اکرم ﷺ و اوصياء ايشان عليه السلام است تا زمانی که شاگردان شايبسته بيايند.

۵-۲. دو مورد از تاويلات بطني صحيح در روايات:

يک. در کافی از وشاء نقل شده است: «سَأَلْتُ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ فَقَالَ نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ؛ به حضرت رضا عليه السلام عرض کردم: قربانت گردم «اگر نمی دانيد، از اهل ذکر پيرسيد» يعنی چه؟ فرمود: ما ئيم اهل ذکر» (کليني، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۲۱۰).
اين روايت ناظر به دو آيه است: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ؛ و پيش از تو [برای هدايت مردم] نفرستاديم مگر مردانی را که به آنان وحی می نموديم. اگر نمی دانيد از دانايان [به کتاب های آسمانی و آگاهان به اخبار پيشينيان] پيرسيد [که همه پيامبران از جنس خود بشر بودند، نه فرشته]» (انبیاء/ ۷) و «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ؛ و پيش از تو جز مردانی که به آنان وحی می کرديم، نفرستاديم. اگر [اين حقيقت را] نمی دانيد [که پيامبران از جنس بشر بودند] از اهل دانش و اطلاع پيرسيد [تا ديگر نگوييد که چرا فرشته‌اي به رسالت نازل نشده است؟!]

برخی از مفسرین گفته‌اند که این آیات ناظر به ادعای مشرکان است که تصور می‌کردند اگر خداوند انسانی را به عنوان پیامبر خود ارسال کند، نظام طبیعت را نقض کرده و اختیار و استطاعت را از بین برده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۲، ص ۲۵۶). اما اکثر مفسران این آیات را ناظر به این پندار مشرکان دانسته‌اند که بشر صلاحیت رسالت ندارد و اگر پیامبری باشد، باید ملائکه حامل آن شود، بنابراین آیه در مقام رد این عقیده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۶۰۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲، ص ۲۱۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ج ۷، ص ۳۸۵؛ حقی برسوی، بی‌تا: ج ۵، ص ۳۷؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش: ج ۵، ص ۱۹۱).

مقصود از «اهل الذکر» نیز «اهل کتاب» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱ش: ج ۱۱، ص ۲۴۱) و یا خصوص «یهودیان، اهل تورات» است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۲، ص ۲۵۸).

به هر روی پیام کلی «تأویل» آیه چنین است: هر کس نسبت به موضوعی علم ندارد، باید از متخصصان آن علم بی‌رسد (همان). آن‌گاه ائمه علیهم‌السلام که از جانب خداوند عالم به هر چیز هستند، تأویل «اهل الذکر» به حساب می‌آیند.

دو. از امام صادق علیه‌السلام درباره آیه «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» هر کس انسانی را جز برای حق، [قتل] یا بدون آن که فساد در زمین کرده باشد، بکشد، چنان است که همه انسان‌ها را کشته و هر کس انسانی را از مرگ برهاند و زنده بدارد، گویی همه انسان‌ها را زنده داشته است» (مأئده/۳۲) پرسیدند، حضرت فرمود: «مَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ ضَلَالٍ إِلَى هُدًى فَكَأَنَّمَا أَحْيَاهَا وَمَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ هُدًى إِلَى ضَلَالٍ فَقَدْ قَتَلَهَا» هر کس نفسی را از گمگشتگی به رهیافتگی آورد، گویا آن را زنده کرده و هر کس نفسی را از رهیافتگی به گمگشتگی بکشانند، به حق آن را کشته است» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۲۱۰).

در این روایت قتل به «گمراه کردن» و احیاء به «هدایت کردن» تأویل شده است. زیرا گمراه کردن یک شخص، کشتن روح او و از بین بردن حیات معنوی اوست که مهم‌تر از حیات طبیعی شخص است و هدایت کردن یک شخص نیز در حقیقت زنده کردن قلب آن شخص و بخشیدن یک حیات جدید به اوست و به مراتب از حیات جسمی با ارزش‌تر است. از این رو در آیه ۹۷ سوره نحل آمده است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» از مرد و زن، هر کس کار شایسته انجام دهد، در حالی که مؤمن است، مسلماً او را به زندگی پاک و پاکیزه‌ای زنده می‌داریم و پاداششان را بر پایه بهترین عملی که همواره انجام می‌داده‌اند، می‌دهیم». علامه طباطبایی رحمته‌الله نیز «حیاء طیبه» را حیات حقیقی و جدید دانسته که مرتبه‌ای بالا و والا از حیات عمومی و دارای آثار مهمی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق:

ج ۱۲، ص ۳۴۲). یا در آیه دیگری می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ؛ ای اهل ایمان! هنگامی که خدا و پیامبرش شما را به حقایقی که به شما [حیات معنوی و] زندگی [واقعی] می‌بخشد، دعوت می‌کنند، اجابت کنید» (انفال/۲۴). هم چنین «أَوَمَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا؛ یا کسی که [از نظر عقلی و روحی] مرده بود و ما او را [به وسیله هدایت و ایمان] زنده کردیم و برای وی نوری قرار دادیم تا در پرتو آن در میان مردم [به درستی و سلامت] حرکت کند، مانند کسی است که در تاریکی‌ها [ی جهل و گمراهی] است و از آن بیرون شدنی نیست؟» (انعام/۱۲۲). «حیات» در این آیات نیز مرتبه‌ای غیر از حیات نباتی و حیوانی است، بلکه مراد حیات فکری، عقلانی و انسانی است (ر.ک: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱ش: ج ۷، ص ۱۲۷).

بر این اساس علامه مجلسی رحمته الله ذیل حدیث فوق گفته است: «ممکن است که مراد از نزول این آیه، تنها درباره از بین رفتن حیات بدنی و مادی باشد، ولی به طریق اولویت، از آن، از بین رفتن حیات قلبی و معنوی نیز فهمیده می‌شود. به عبارت دیگر، آیه به دلالت مطابقی بر حیات مادی و به دلالت التزامی بر حیات معنوی دلالت می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۹، ص ۱۵۰).

۳-۵. بررسی دو مورد از تأویلات چالشی منسوب به معصومین علیهم السلام: در اینجا به بررسی سندی و محتوایی دو نمونه از روایات تأویل چالش‌دار می‌پردازیم.

۳-۵-۱. تأویل «بعوضه» به «امیرالمؤمنین علیه السلام» و «ما فوقها» به «پیامبر صلی الله علیه و آله»: در تفسیر قمی، ذیل آیه ۲۶ بقره روایتی نقل شده است که در آن «بعوضه» به علی علیه السلام و «ما فوقها» به پیامبر صلی الله علیه و آله تأویل برده شده است: «حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّ هَذَا الْمَثَلَ صَرَّبَهُ اللَّهُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَالْبَعُوضَةُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَ مَا فَوْقَهَا رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله؛ همانا خداوند این مثل را برای امیر مومنان علیه السلام زده است. پس پشه امیر مومنان علیه السلام و بالاتر از آن رسول خدا صلی الله علیه و آله است» (قمی، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ص ۳۴). مشکل اساسی در نسخه‌های موجود از تفسیر قمی این است که در بردارنده عبارت‌هایی است که انتساب حداقل بخشی از کتاب حاضر را به علی بن ابراهیم تضعیف می‌کند. برای نمونه، کتاب حاضر، به تفسیر/القمی ارجاع می‌دهد؛ گویا این کتاب غیر از تفسیر قمی است و از آن بهره برده است. علاوه بر این، احادیثی از محدثان بعد از علی بن ابراهیم مانند ابن عقده (۲۴۹-۳۳۲ ق)، محمد بن عبد الله بن جعفر حمیری و ابن همام اسکافی (۲۵۸-۳۳۶ ق) در نسخه‌های حاضر نقل شده که در هیچ سندی یافت نشده است که علی بن ابراهیم از آن‌ها نقل حدیث کند. در موارد بسیاری نیز احادیث کتاب به جای این که به گونه مستقیم از استادان و مشایخ وی نقل شوند، واسطه

دارند و از طریق اشخاص معاصر با علی بن ابراهیم نقل شده‌اند. گرچه این قرینه‌ها به تنهایی قابل پاسخ هستند، اما مجموع آن‌ها، بیانگر این مطلب است که مؤلف کتاب موجود، علی بن ابراهیم نیست و به احتمال فراوان، مؤلف کتاب، علی بن ابی‌سهل مشهور به علی بن حاتم قزوینی (زنده در ۳۵۰ ق) است که اغلب راویان ذکر شده در جزء دوم تفسیر، از استادان و مشایخ وی بوده‌اند. گویی علی بن حاتم، تفسیر قمی را اصل قرار داده و با افزودن روایات دیگر، کتاب حاضر را فراهم آورده است.

اشکال دیگر این است که برخی از مطالب نسخه حاضر، با آن چه در کتاب‌هایی مانند تأویل الآیات/الظاهرة از کتاب تفسیر علی بن ابراهیم قمی نقل شده، متفاوت است. این اشکال در سند برخی از روایات کتاب نیز قابل مشاهده است که گاه سندی کامل‌تر همان روایت، در کتاب الکافی آمده و این بدان معنا است که سند کتاب تا معصومین علیهم‌السلام نیز خالی از افتادگی و ارسال نیست. بنابراین، نمی‌توانیم به همه تفسیر موجود اعتماد کنیم و در استناد به روایات این کتاب و استفاده تفسیری از آن‌ها، نیازمند بررسی سندی و به ویژه محتوایی هستیم (مسعودی، ۱۳۹۵ ش: صص ۳۳-۳۵).

الف. بررسی سندی حدیث:

علی بن ابراهیم بن هاشم قمی: ثقة فی الحدیث، ثبت، معتمد، صحیح المذهب (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ص ۲۶۰؛ حلی، ۱۴۱۱ ق: ص ۱۰۰).

ابراهیم بن هاشم قمی: درباره ایشان گفته شده است که اولین کسی بوده که حدیث کوفیین را در قم نشر داده و امام رضا علیه‌السلام را نیز ملاقات کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ص ۱۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ ق: ص ۱۲). علامه حلی نیز گفته است که بر قدح یا تعدیل او به نصی دست نیافته است، اما ارجح این است که حدیثش مورد قبول است (حلی، ۱۴۱۱ ق: ص ۴).

نضر بن سوید الصیرفی: ثقة، صحیح الحدیث (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ص ۴۲۷).

قاسم بن سلیمان: توثیقی از او ذکر نشده است (برای ملاحظه اقوال پیرامون او ن.ک: خویی، ۱۳۷۲ ش: ج ۱۵، ص ۲۳). اما از آن جهت که درباره نضر بن سوید عبارت «صحیح الحدیث» به کار رفته است و این تعبیر ناظر به این است که وی هر حدیثی را نقل نمی‌کرده، بلکه احادیث معتبر را روایت کرده، بنابراین ظاهر نقل حدیث قاسم بن سلیمان توسط نضر بن سوید، متعهد بودن قاسم بن سلیمان است (شیری زنجانی، بی‌تا: ج ۲، ص ۷۷). آیت الله خویی رحمته‌الله در جایی «قاسم بن سلیمان» را از آن جهت که در اسناد کامل/الزیارات که از توثیقات عام است، وجود دارد، مورد اعتماد دانسته است (خویی، ۱۳۷۲ ش: ج ۱۵، ص ۲۴)، ولی به گفته برخی از معاصرین، ایشان در

اواخر عمرشان از این مبنا برگشتند و در الحاقیه جلد آخر معجم رجال الحديث فرموده‌اند: در کامل الزیارات روایاتی وجود دارد که از افراد مشهور به ضعف نقل شده است، لذا نمی‌توان گفت همه راویان این کتاب، ثقه هستند، بلکه فقط مشایخ بلاواسطه مرحوم ابن قولویه رحمته الله ثقه هستند (طباطبایی، ۱۴۲۶ق: ج ۱۰، ص ۱۹۲).

معلى بن خنيس: درباره ایشان نیز میان رجالیان اختلاف است. شیخ طوسی رحمته الله با اعتماد به روایات دال بر مدح او، وی را ممدوح دانسته است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ص ۳۴۷). علامه حلی رحمته الله نیز با استناد به نظر شیخ، او را عادل معرفی کرده است (حلی، ۱۴۱۱ق: ص ۲۵۹). برخی هم چون نجاشی و ابن غضائری نیز او را در نقل حدیث ضعیف و غیر قابل اعتماد دانسته‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ص ۴۱۷؛ واسطی بغدادی، ۱۳۶۴ش: ص ۸۷). هم‌چنین ابن غضائری او را از حامیان اولیه مغیره بن سعید از رهبران غالی دانسته و گفته است که به امامت محمد بن عبدالله بن حسن دعوت می‌کرده و به همین جهت، داوود بن علی او را به قتل رساند. هم‌چنین گفته است که غالیان از او بسیار نقل حدیث می‌کردند و به حدیثش اعتمادی نیست (همان). اما آیت‌الله خویی رحمته الله غالی دانستن او را از تهمت‌های اهل سنت به وی دانسته است که برای خدشه کردن در وثاقت راویان شیعه، به آن متوسل می‌شده‌اند (خویی، ۱۳۷۲ش: ج ۱۹، ص ۲۶۹).

بنابر مطالب مذکور، بررسی سندی این حدیث به تنهایی نمی‌تواند راهگشا باشد، زیرا سند حدیث دست بالا، موثق است. لذا لازم است که از نظر محتوایی نیز مورد بررسی قرار گیرد.

ب. بررسی محتوایی حدیث: چالشی که در این تأویل وجود دارد، این است که تأویل «بعوضه» که به معنای «پشه» است و به طور کلی برای ضعیف و کوچک بودن موجودی به آن مثال زده می‌شود، به امیرالمومنین علیه السلام با آن عظمت غیر قابل وصف، نه تنها سازگار نیست، بلکه نوعی جسارت و توهین به مقام والای آن حضرت علیه السلام نیز به شمار می‌رود.

در این که منظور از «ما فَوْقَهَا» (پشه یا بالاتر از آن) چیست، دو دیدگاه در میان مفسران وجود دارد: برخی گفته‌اند منظور «بالاتر از آن در کوچکی» است؛ زیرا مقام، مقام بیان کوچکی مثال است و برتری نیز از این نظر است.

برخی دیگر نیز گفته‌اند مراد «بالاتر از نظر بزرگی» است؛ یعنی خداوند هم مثال‌های كوچك را مطرح می‌کند و هم مثال‌های بزرگ را، درست مطابق مقتضای حال. ولی تفسیر اول مناسب‌تر به نظر می‌رسد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱ش: ج ۱، ص ۱۴۷).

در هر صورت این تعبیر نیز با مقام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ناسازگار است، چه اگر قول دوم را بپذیریم که مراد بالاتر بودن از نظر بزرگی است، باز هم بزرگ‌تر بودن از پشه شایسته توصیف جایگاه والای

پیامبر ﷺ نیست و اگر قول اول را پذیرفتیم، چنان که ظاهر از آیه همان است، در این صورت، گویا روایت، پیامبر ﷺ را از «بعوضه» که بنابر روایت علی علیه السلام است، پایین تر دانسته است! که اشکال و زشتی این تعبیر نسبت پیامبر ﷺ پوشیده نیست. از همین جهت، آیت الله معرفت رحمه الله این حدیث را ساختگی دانسته‌اند (معرفت، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ص ۴۸۵). ایشان بر وهن این حدیث به روایتی از امام باقر علیه السلام دلیل آورده‌اند که عده‌ای از شیعیان از ایشان درباره این حدیث جعلی که از روی جهل بین مدعیان تشیع پیچیده بود، سوال کردند و ای بسا که این حدیث از جعلیات دشمنان تشیع بوده باشد تا ذهن‌های شیعیان خالص را فاسد سازند (همو، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ص ۲۷۷).

به امام باقر علیه السلام گفته شد: برخی از شیعیان و دوستان شما گمان می‌کنند که آن «بعوضه» علی علیه السلام است و «ما فوقها» که مگس باشد، پیامبر ﷺ است! حضرت فرمودند: «آنان چیزی شنیدند ولی درست نفهمیدند، روزی حضرت رسول ﷺ با علی علیه السلام نشستند، شنیدند گوینده‌ای می‌گفت: هر چه خدا خواهد و هر چه محمد بخواند (پدید می‌آید) و دیگری می‌گفت: هر چه خدا خواهد و هر چه علی بخواند (رخ می‌دهد). حضرت رسول ﷺ فرمود: محمد و علی را در ردیف خداوند قرار ندهید و به صورت جداگانه بگویید: هر چه خدا خواست و سپس هر چه محمد خواست، یا به طور جداگانه بگویید: هر چه علی خواست... زیرا مشیت و خواست خدا است که قاهر و غالب است، به گونه‌ای که هیچ چیز مساوی و نظیر و معادل و نزدیک به آن نیست و محمد که پیامبر خدا است در مقایسه با خدا و قدرتش جز مگس نیست که در این کشورهای گسترده به پرواز در آید و علی در قبال خدا و قدرتش جز پشه‌ای که در این جهان پهناور پرواز کند، بیش نیست (و این دو در اصل قابل ذکر نیستند). با این که فضل و عنایتی که خدا بر محمد و علی داشته، آن قدر زیاد است که برابری نمی‌کند بر فضل الهی بر تمامی آفریدگانش از اول تا آخر روزگار» (بحرانی، ۱۳۷۴ش: ج ۱، ص ۱۶۰).

۵-۳-۲. تأویل «مشرقیین» به «پیامبر ﷺ و علی علیه السلام» و «مغربیین» به «امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام»: در تفسیر قمی در ذیل آیه ۱۷ سوره الرحمن نقل شده است: «سَيفُ بَنِ عَمِيْرَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي بَصِيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ»، قَالَ الْمَشْرِقَيْنِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَ أَمِيْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ الْمَغْرِبَيْنِ الْحَسَنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ از امام صادق علیه السلام از گفته خداوند: «پروردگار دو مشرق و پروردگار دو مغرب» پرسش کردم، فرمود: مراد از دو مشرق رسول خدا ﷺ و امیرمومنان علیه السلام و مراد از دو مغرب حسن علیه السلام و حسین علیه السلام هستند» (قمی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ص ۳۴۴).

الف. بررسی سندی حدیث:

سیف بن عمیره: مشهور رجالیان او را ثقه دانسته‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ص ۱۷۹؛ طوسی، ۱۴۲۰ ق: ص ۲۲۴؛ حلی، ۱۳۴۲ ش: ص ۱۸۲). برخی نیز او را واقفی دانسته و در نقل حدیث ضعیف شمرده‌اند (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ ق: ص ۵۶). اما به اعتقاد آیت الله خویی رحمه الله این مطلب ابن شهر آشوب ناشی از سهو القلم یا اشتباه نسخه نویسان بوده، زیرا هیچ کس ذکر نکرده است که «سیف بن عمیره»، امام رضا علیه السلام را درک کرده است تا سخن از واقفی بودن او به میان آید (خویی، ۱۳۷۲ ش: ج ۹، ص ۳۸۳).

اسحاق بن عمار: در برخی کتب رجالی اسحاق بن عمار مشترک بین دو نفر است: اسحاق بن عمار سباباطی و اسحاق بن عمار صیرفی. اما برخی هم چون میرزای نوری این را ناشی از قلت تتبع و تأمل دانسته و آن‌ها را یک نفر می‌داند (نوری، بی تا: ج ۴، ص ۴۹۱). گویا آیت الله خویی نیز آن‌ها را یک نفر دانسته است (خویی، ۱۳۷۲ ش: ج ۳، صص ۲۲۲-۲۲۴).

شیخ طوسی در *الرجال* از اسحاق بن عمار بدون هیچ پسوندی نام می‌برد و او را ثقه دانسته است (طوسی، ۱۳۷۳ ش: ص ۳۳۱)، اما در *الفهرست* پسوند «ساباطی» را به آن افزوده و او را فطحی مذهب و ثقه معرفی کرده است (طوسی، ۱۴۲۰ ق: ص ۳۹). نجاشی، پسوند «صیرفی» را به آن افزوده و او را امامی و ثقه دانسته است (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ص ۷۱). از کلام علامه حلی این گونه برداشت می‌شود که ایشان نیز «اسحاق بن عمار صیرفی و سباباطی» را یک نفر می‌دانند؛ زیرا با آن که در عنوان پسوند، «صیرفی» را اضافه نموده، اما او را فطحی و ثقه دانسته و در این باره به سخن شیخ رحمه الله در *الفهرست* استناد نموده است. گرچه در روایاتی که تنها از او نقل شده، قائل به توقف است (حلی، ۱۴۱۱ ق: ص ۲۰).

به هر روی، چه اسحاق بن عمار را مشترک بین دو نفر بدانیم یا یک نفر - چنان که نظر ما قول دوم است -، او ثقه است.

ابوبصیر: عبارات درباره ابوبصیر در کتب رجال، متفاوت است. در رجال کشی، در برخی روایات مورد ذم قرار گرفته (کشی، ۱۴۰۹ ق: ص ۴۷۵) و در برخی دیگر مدح شده (همان: صص ۱۳۶، ۱۷۱ و ۲۸۴)، تا جایی که از اصحاب اجماع نیز دانسته شده است (همان: ص ۲۳۸). نجاشی نیز او را ثقه و وجیه معرفی کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ص ۴۴۱).

تا به این جا، روایت از لحاظ سندی حداقل موثق است، اما مشکلی که در سند روایت وجود دارد این است که این روایت را علی بن ابراهیم، به صورت مستقیم و بدون واسطه از سیف بن عمیره نقل کرده است، در حالی که سیف بن عمیره در زمان امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام

می‌زیسته و از اصحاب آن بزرگواران بوده و علی بن ابراهیم در زمان امام هادی علیه السلام و از اصحاب ایشان بوده است (خویی، ۱۳۷۲ش: ج ۱۲، ص ۲۰۸). این بدین معناست که باید حداقل یک واسطه میان این دو وجود داشته باشد و علی بن ابراهیم از او نقل کرده باشد. بنابراین حدیث «معلق» است و حدیث «معلق» تنها در صورتی معتبر است که راوی محذوف و حال او مشخص باشد، در غیر این صورت حدیث، «مرسل» و یا در حکم مرسل است (غفاری و صانعی‌پور، ۱۳۸۸ش: ص ۷۷) و «مرسل» نیز از جمله اقسام حدیث «ضعیف» است و جمع کثیری از اصحاب امامیه آن را فاقد حجیت دانسته‌اند (ن.ک: همان: ص ۱۰۸).

در روایت مذکور نیز مشخص نیست که واسطه میان علی بن ابراهیم و سیف بن عمیره چه کسی است تا وضعیت او از لحاظ «جرح و تعدیل» بر ما روشن شود. در نتیجه باید حکم به ضعیف بودن این روایت از لحاظ سندی داد. به خصوص آن‌که این روایت، در منابع معتبر روایی دیگری ذکر نشده است و سایرین نیز این روایت را از علی بن ابراهیم در تفسیر قمی نقل کرده‌اند. البته با بررسی طریق علی بن ابراهیم به سیف بن عمیره در کتاب شریف کافی، ممکن است این ضعف جبران شود، چه این احتمال وجود دارد که ابراهیم بن هاشم و ابن ابی عمیر طریق او به سیف بن عمیره باشند، چنان‌که در کافی چنین است (ن.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۴۷۳؛ ج ۳، ص ۱۶۴؛ ج ۴، ص ۱۲؛ ج ۵، ص ۴۸۵).

ب. بررسی محتوایی حدیث: در خصوص این‌که مقصود از «مشرقیین» و «مغربین» در آیه شریفه چیست؟ میان مفسران اختلاف است. برخی مقصود از «مشرقیین» را مشرق زمستانی و مشرق تابستانی و مراد از «مغربین» را نیز مغرب زمستانی و مغرب تابستانی گرفته‌اند که به دلیل دو جا بودن آن دو، چهار فصل پدید می‌آید (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۹، ص ۹۹). چه صحیح است که خورشید در هر روزی از ایام سال از نقطه‌ای طلوع و در نقطه‌ای غروب می‌کند و به این صورت به تعداد روزهای سال، مشرق و مغرب وجود دارد، ولی با توجه به حد اکثر «میل شمالی» آفتاب، و «میل جنوبی» آن، در حقیقت دو مشرق و دو مغرب دارد و بقیه در میان این دو است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱ش: ج ۲۳، ص ۱۲۰).

برخی نیز مراد از مشرقین را، مشرق خورشید و مشرق ماه دانسته‌اند و مراد از مغربین را نیز دو مغرب آن دو گرفته‌اند (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ج ۹، ص ۳۳۵). اما روایات با قول اول سازگارتر است. چنان‌که در روایتی نقل شده است: «مشرق (آغاز) زمستان جداگانه است و مشرق (آغاز) تابستان جداگانه است آیا نمی‌بینی که خورشید در این دو فصل نزدیک و دور می‌شود؟ (اشاره به بالا آمدن خورشید در آسمان در فصل تابستان و پایین رفتن در فصل زمستان است)» (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ص ۲۵۹).

حال سوال این است که چه خصوصیتی در «مشرق» و «مغرب» است که قابل تطبیق و تأویل به «پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام» و «امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام» باشد؟! آیا این تأویل با ضوابطی که گفته شد، همسو و سازگار است؟! آیا ممکن است ائمه علیهم السلام به عنوان عالمان حقیقی به قرآن و مصداق اکمل راسخان در علم، تأویلی ناسازگار با آیه ارائه دهند؟!

ممکن است در توجیه گفته شود که امکان دارد در آینده خصوصیتی از این دو بر بشر مشخص گردد که قابل تطبیق و تأویل به آنها باشد. اما حقیقت این است که این گونه توجیهات مشکلی را برطرف نمی‌سازد، چه با این توجیه می‌توان بسیاری از مسائل خلاف عقل را نیز قابل قبول تلقی کرد که موجب وهن و طعن نسبت به دین و مذهب است.

از این رو قرآن پژوه معاصر آیت الله معرفت رحمته الله علیه این روایت را نیز از جمله مجعولات دانسته است (معرفت، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ص ۴۸۵).

جمع بندی و نتیجه گیری

از آن جا که ائمه علیهم السلام عالمان حقیقی به قرآن و مصداق اکمل راسخان در علم هستند، ارائه تأویل نادرست از آنها ممتنع است. این در حالی است که غالبان با پوششی از محبت ادعایی نسبت به ائمه علیهم السلام، تطبیق ها و تأویل های غیرمعقولی از آیات قرآن ارائه و ساخته های خود را به نام حدیث اهل بیت علیهم السلام نشر دادند. علی رغم کوشش محدثان شیعی، لکن شماری از روایات تأویلی ساختگی آن ها که بطلانش واضح نبوده به کتب حدیثی و تفاسیر روایی راه یافته است.

یکی از معیارهای تشخیص صدور این دسته از روایات از معصوم علیهم السلام بررسی آن با ضوابط تأویل است؛ هم چون بهره گیری از قانون سبر و تقسیم، تمیز اصل از حاشیه، اخذ مفهوم کلی از آیه که به منزله کبری برای مورد آیه باشد و عدم مخالفت با قرآن، سنت قطعی و ضروریات دین و مذهب و در ضمن بررسی سندی روایت می‌تواند، مجعول بودن روایت را مشخص سازد.

هم چنین دو روایت ذیل آیات ۲۶ سوره بقره و ۱۷ سوره الرحمن قابل پذیرش نیست؛ زیرا در روایت اول علاوه بر آن که نوعی وهن نسبت به مقام پیامبر ﷺ و امیرمومنان علیهم السلام محسوب می‌شود، روایتی از امام باقر علیهم السلام در رد آن وجود دارد و روایت دوم نیز با ضوابط مذکور برای تأویل سازگاری ندارد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، مترجم: حسین، انصاریان.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر ال قرآن العظیم و السبع المثانی، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۶ق)، التوحید، مصحح: سیدهاشم، حسینی طهرانی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، دارالکتاب العربی، بیروت.
۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۸۰ق)، معالم العلماء، المطبعة الحیدریة، نجف اشرف.
۶. ابن عربی، محی الدین، (۱۹۴۶م)، فصوص الحکم، دار احیاء الکتب العربیة، قاهره.
۷. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، دار صادر، بیروت، چاپ سوم.
۹. بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، (۱۳۷۴ش)، البرهان فی تفسیر ال قرآن، موسسه البعثه، قم.
۱۰. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، دارالکتب الإسلامیة، قم، چاپ دوم.
۱۱. بیابانی اسکونی، محمد، (۱۳۹۹ش)، حیات عارفانه، فروغ فردا، قم.
۱۲. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، (بی تا)، تفسیر روح البیان، دارالفکر، بیروت.
۱۳. حلّی، حسن بن علی بن داود، (۱۳۴۲ش)، کتاب الرجال، دانشگاه تهران، تهران.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۱ق)، رجال العلامة الحلی، الشریف الرضی، نجف اشرف، چاپ دوم.
۱۵. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۳۷۲ش)، معجم رجال الحديث، بی نا، بی جا.
۱۶. دیاری بیدگلی، محمدتقی، (۱۳۸۸ش)، رد پای غالیان در روایات تفسیری، نشریه پژوهش دینی، شماره ۱۹، صص ۲۳ - ۴۰.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ ال قرآن، دار القلم، بیروت.
۱۸. زرکشی، محمد بن بهادر، (۱۴۱۰ق)، البرهان فی علوم ال قرآن، دار المعرفة، بیروت.
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، دارالکتاب العربی، بیروت، چاپ سوم.
۲۰. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۱ق)، الإیتقان فی علوم ال قرآن، دار الکتب العربی، بیروت.
۲۱. شاطبی، ابراهیم بن موسی، (۱۴۱۷ق)، الموافقات، دار ابن عفان، بی جا.
۲۲. شبیری زنجانی، سید موسی، (بی تا)، التعليقات الرجالیه علی کتب الحديث، بی نا، بی جا.
۲۳. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۲۲ق)، المجازات النبویه، دارالحديث، قم.

۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۱ش)، *تفسیرالقرآن الکریم*، بیدار، قم، چاپ دوم.
۲۵. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، چاپ دوم.
۲۶. طباطبایی، سید تقی، (۱۴۲۶ق)، *مبانی منهاج الصالحین*، منشورات قلم الشرق، قم.
۲۷. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ دوم.
۲۸. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، نشر مرتضی، مشهد.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۵ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۷۳ش)، *رجال الطوسی*، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، چاپ سوم.
۳۱. _____، (۱۴۲۰ق)، *فهرست کتب الشیعه وأصولهم وأسماء المصنفین وأصحاب الأصول*، مکتبه المحقق الطباطبایی، قم.
۳۲. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، المطبعة العلمیة، تهران.
۳۳. غفاری، علی اکبر و صانعی پور، محمد حسن، (۱۳۸۸ش)، *ترجمه دراسات فی علم الدراییه*، دانشکده اصول الدین، قم.
۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم.
۳۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، مکتبه الصدر، تهران، چاپ دوم.
۳۶. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، دارالکتاب، قم، چاپ سوم.
۳۷. کاشانی، فتح الله بن شکرالله، (۱۳۳۶ش)، *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، کتاب فروشی اسلامیة، تهران.
۳۸. کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق)، *رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)*، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، مشهد.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ چهارم.
۴۰. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ دوم.
۴۱. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۹۰ش)، *درآمدی بر تفسیر جامع روایی*، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحديث، قم.
۴۲. مسعودی، عبدالهادی، (۱۳۹۵ش)، *تفسیر روایی جامع (۲)*، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث، قم.
۴۳. معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۷ش)، *التفسیر الأثری الجامع*، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم.
۴۴. _____، (۱۳۸۸ش)، *التمهید فی علوم القرآن*، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم.

۴۵. ____، (۱۳۹۴ش)، **تأویل قرآن در رویکردها و اندیشه‌ها**، مترجم: حسن، خرقانی، انتشارات تمهید، قم.
۴۶. ____، (۱۴۱۸ق)، **التفسیر والمفسرون فی توبه القشيب**، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۱ش)، **تفسیر نمونه**، دارالکتب الإسلامية، تهران، چاپ ۱۰.
۴۸. میرصادقی، محمدحسین و همکاران، (۱۳۹۱ش)، **درآمدی بر نقش عالیان در علوم و تفسیر در حوزه عدم تحریف و تأویل آیات قرآن**، مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۱۱، صص ۱۳۵ - ۱۵۸.
۴۹. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵ش)، **رجال النجاشی**، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، چاپ ششم.
۵۰. نصیری، علی، (۱۳۸۶ش)، **رابطه متقابل کتاب و سنت**، پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی، تهران.
۵۱. نوری، حسین، (بی‌تا)، **خاتمه مستدرک**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم.
۵۲. واسطی بغدادی، احمد بن حسین، (۱۳۶۴ش)، **الرجال (لابن الغضائری)**، دارالحدیث، قم.

