



Methodological Pathology of Validating the Interpretive Hadiths of Imams (AS)

Ali Akbar Babayi¹

Seyed Mahmood Tayyeb Hosseini²

Ehsan Sorkhei³

Mohammad Ali Moraveji Tabasi⁴

DOI: 10.22051/TQH.2021.35755.3188

Received: 2021/04/15

Accepted: 2021/05/29

Abstract

The hadiths of Imams (AS) are the most important source for understanding the meaning and purpose of the verses of the Qur'an. An important part of the hadiths is devoted to the inner expression and interpretation of verses. Undoubtedly, accurate validation of these hadiths is necessary to examine their attribution to the Imams (AS) and to explain the esoteric meaning and interpret the verses. Experts validate this reports in a variety of ways; Some have simply and optimistically criticized, selected and accepted them, while others, based on the phenomenon of forgery and exaggeration, have pessimistically criticized and rejected the interpretive (esoteric) hadiths. This study aims to answer the question of "what matter in the field of critique method dose distort the realism of the evolutional result?" Assuming that the category of validation or critique of interpretive hadiths is a kind of judgment that may be realistic and of scientific value or otherwise described, this article identifies the harms and expresses incorrect methods in evaluating these hadiths to prevent misjudgment of interpretive hadiths. Ignorance of defining exaggeration, failure to measure the data of rijāl scholars, indifference to opposing sayings and reports, incomplete understanding of the text of the interpretive narrations, disregard of the rule of "stopping and rejecting knowledge" in the study of interpretive narrations, citing some principles of difference, supposing the interpretation and commentary as similar, and relying only on "theological-principle interpretation," are among the methodological defects of the validation of interpretive hadiths that are explained in this article.

Keywords: *Validation, Interpretation, Pathology, Esoteric Hadiths.*

¹. Associate Professor, Department of Qur'anic Studies, Research Center of Seminary and University, Qom, Iran. ababayi@rihu.ac.ir

². Associate Professor, Department of Qur'anic Studies, Research Center of Seminary and University, Qom, Iran. tayebh@rihu.ac.ir

³. Assistant professor, Department of Qur'anic Studies, Research Center of Seminary and University, Qom, Iran. e.sorkhei@gmail.com

⁴. Ph.D. Candidate of Qur'an and Hadith (Philosophy of Interpretation), Department of Qur'anic Studies, Research Center of Seminary and University, Qom, Iran (The Corresponding Author). ali.tabasi14@yahoo.com



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س)

سال نوزدهم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۱، پیاپی ۵۳

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۳۷-۸۲

آسیب‌شناسی روشی اعتبارسنجی احادیث تأویلی معصومان (علیهم‌السلام)

علی اکبر بابایی^۱

سید محمود طیب حسینی^۲

احسان سرخه‌ای^۳

محمد علی مروّجی طبسی^۴

DOI:10.22051/TQH.2021.35755.3188

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۸

چکیده

احادیث معصومان(ع) مهم‌ترین منبع فهم معنا و مقصود آیات قرآن است. بخش مهمی از احادیث به بیان باطن و تأویل آیات اختصاص دارد. بی‌تردید، اعتبارسنجی دقیق و متقن این احادیث برای بررسی استناد آنها به معصومان(ع) و تبیین معنای باطنی و تأویل آیات مستند به آنها، ضروری است. صاحب‌نظران با استفاده از روش‌های گوناگون این اخبار را اعتبارسنجی می‌کنند؛ برخی سهل‌گیرانه و

ababayi@rihu.ac.ir

^۱ دانشیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم، قم، ایران.

tayebh@rihu.ac.ir

^۲ دانشیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

tayebh@rihu.ac.ir

e.sorkhei@gmail.com

^۳ استادیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

^۴ دانشجوی دکتری پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قرآن و حدیث (فلسفه تفسیر)؛ مدرّس سطح عالی مرکز تخصصی

ali.tabasi14@yahoo.com

تفسیر و علوم قرآنی ائمه اطهار(ع)، قم، ایران. (نویسنده مسؤول)

خوشینانه به نقد و گزینش و پذیرش آنها، و برخی دیگر به استناد پدیده جعل و غلو، بدبینانه به نقد و ردّ احادیث تأویلی (باطنی) پرداخته‌اند. پژوهش حاضر در صدد پاسخ به این پرسش است که چه اموری در حوزه روش نقد، واقع‌نمایی نتیجه ارزیابی را مخدوش می‌کند؟ این نوشتار با این پیش‌فرض که مقوله اعتبارسنجی یا نقد احادیث تأویلی، نوعی داوری است که می‌تواند واقع‌نما و دارای ارزش علمی باشد یا خلاف آن توصیف شود، به شناسایی آسیب‌ها و بیان روش‌های نادرست در عرصه ارزیابی این احادیث می‌پردازد تا از داوری نادرست درباره احادیث تأویلی پیشگیری شود. بی‌توجهی به تعریف غلو، عدم سنجش داده‌های رجالیان، بی‌توجهی به گزارش و اقوال مخالف، فهم ناتمام متن روایت تأویلی، بی‌توجهی به قاعده «توقف و ردّ علم» در بررسی روایات تأویلی، استناد به برخی مبانی اختلافی، همسان‌پنداری تفسیر و تأویل و بسندگی به «تأویل اصولی - کلامی» از آسیب‌های روشی اعتبارسنجی احادیث تأویلی به‌شمار می‌آیند که در این مقاله تبیین شده‌اند.

واژه‌های کلیدی:

اعتبارسنجی، تأویل، آسیب‌شناسی، احادیث باطنی.

مقدمه و طرح مسئله

احادیث فراوانی در منابع حدیثی فریقین بر وجود بطن و تأویل برای آیات قرآن دلالت دارند (بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، صص ۴۴-۴۶، ج ۲، ص ۵۳۹؛ ج ۳، ص ۴۱۵ و ۸۷۷؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۵، ۴۴۹؛ ج ۳، ص ۴۹۳؛ طببری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق،

ج ۲، ص ۶؛ ج ۶، ص ۶۵؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۲۶؛ همو، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۱۰۶). به طوری که برخی آنها را مشهور (شهیدثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۸۸)، بعضی مستفیض (عاملی نباطی، ۱۴۳۷ق، ص ۶؛ مشکینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۶۱) و برخی دیگر متواتر دانسته‌اند. (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۹۹؛ بابایی و دیگران، ۱۳۸۸ش، ص ۲۵۴؛ نهاوندی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۱۱۰). بخش عمده‌ای از آن احادیث، در منابع حدیثی و تفاسیر روایی شیعه، از معصومان(ع) نقل شده است. یقیناً اسناد قطعی این روایات به معصومان(ع) یا اسناد تفسیر آیات به این روایات، مستلزم اعتبارسنجی دقیق و متقن است تا از تحریف معنایی آیات یا همان تفسیر به رأی که برآمده از ورود داده‌های مجعول و نامقبول در عرصه تفسیر است، جلوگیری شود.

اصل اعتبارسنجی متقن احادیث تأویلی (باطنی) معصومان(ع)، ضروری و مورد اتفاق است، ولی روش‌ها در اعتبارسنجی آنها مختلف است. برخی سهل‌گیرانه و خوشبینانه به نقد و گزینش و پذیرش آنها، و برخی دیگر به اسناد پدیدہ جعل و غلو، بدبینانه به نقد و ردّ پرداخته‌اند و همه یا بیشتر احادیث تأویلی را بر ساخته، انگاشته‌اند. با این بیان این پرسش مطرح می‌گردد که چه اموری در حوزه روش نقد، موجب مخدوش شدن ارزش علمی و ناکارآمدی ارزیابی احادیث تأویلی می‌گردد؟ این نوشتار با این پیش‌فرض که مقوله اعتبارسنجی یا نقد احادیث تأویلی، نوعی داوری است که می‌تواند واقع‌نما و دارای ارزش علمی باشد یا خلاف آن توصیف شود، به شناسایی روش‌های نادرست در عرصه ارزیابی این احادیث می‌پردازد.

پیشینه تحقیق

درباره آسیب‌شناسی و اعتبارسنجی احادیث تفسیری، یا برنمودن روایات جعلی، آثار زیادی نوشته شده است. مانند: «آسیب‌شناسی روایات تفسیری» (دیاری پیدگلی، ۱۳۹۰ش)، «الموضوعات فی الآثار و الاخبار» (معروف حسنی، ۱۹۷۳م)، «الاخبار الدخیله» (تستری،

۱۳۹۰ق)، «دراسات فی الکافی للکلینی و الصحیح للبخاری» (معروف حسنی، ۱۳۸۸ق)، «روش‌های تأویل قرآن» (شاگرد، ۱۳۸۱ش)، و مقالاتی چون: «آسیب‌شناسی روایات تفسیری با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی» (خامه‌گر، ۱۳۹۰ش)، «آسیب‌شناسی روایات تفسیری نورالثقلین» (قاسم‌پور و خدمتکار، ۱۳۹۳ش)، «اعتبارسنجی روایات بطون قرآن بر پایه دیدگاه آیت الله معرفت» (تجری و درویشی، ۱۳۹۷ش)، «عرضه بر قرآن؛ راه زدودن آسیب‌های روایات تفسیری» (معرفت، ۱۳۸۲ش)، «بررسی و تحلیل معیارهای طبرسی در نقد متنی احادیث تفسیری» (فهیمی تبار و آذری فرد، ۱۴۰۰ش)، «کاربست عرضه روایات تفسیری بر قرآن کریم» (رحمان‌ستایش و جمالی گندمانی، ۱۳۹۹ش).

معمولاً این آثار با ارائه سنجه‌های نقد متن روایات، مقوله «بطن» و «تأویل» را نیز مورد توجه قرار داده و به اعتبارسنجی احادیث تأویلی پرداخته‌اند. این در حالی است که این نقدها خود نیز دچار آسیب‌های جدی، و نیازمند بررسی نقادانه است؛ زیرا در برخی اعتبارسنجی‌ها، گاه حدیثی مجعول یا مشکوک، صحیح پنداشته می‌شود و مستند تفسیر آیات قرار می‌گیرد. همچنین گاه احادیث صحیح و برخوردار از پشتوانه قوی، بدون تتبع کافی، از چرخه اعتبار بیرون رانده و حکم به بساختگی آنها می‌شود. بنابراین ضروری است با بازنگری در روش اعتبارسنجی احادیث تأویلی معصومان (ع)، این فرآیند بررسی و آسیب‌شناسی شود.

آثار نگاشته‌شده در این زمینه مانند: مقاله «نقد و بررسی رابطه میان غلو و جعل در کتاب الموضوعات و الآثار»، (عزّتی و اسمی، ۱۳۹۶ش)؛ «بررسی و نقد کتاب «الاحبار الدخیله»، (پایان‌نامه ارشد، مرتضی نادری) و فصل «آسیب‌شناسی نقد حدیث» از کتاب «آسیب‌شناسی حدیث» (مسعودی، ۱۳۹۷)، هر کدام بخشی از آسیب‌های اعتبارسنجی احادیث را بحث کرده‌اند؛ ولی به‌طور خاص و جامع به آسیب‌شناسی اعتبارسنجی احادیث تأویلی (باطنی) معصومان (ع) پرداخته‌اند. همچنین مقاله «آسیب‌شناسی مبانی اعتبارسنجی

روایات تفسیری معصومان(ع) (علی اکبر بابایی، محمدعلی مروّجی طبسی) به شناسایی و بررسی «مبانی» آسیب‌زا به واقع‌نمایی اعتبارسنجی روایات «تفسیری» معصومان(ع)، پرداخته است. اما در این پژوهش به‌طور ویژه آسیب‌های «روشی» اعتبارسنجی احادیث «تأویلی» معصومان(ع) واکاوی و بررسی می‌شود.

روش تحقیق

این نوشتار بر پایه «تحقیق کتابخانه‌ای» و روش «توصیفی-تحلیلی»، پس از تعریف برخی واژگان کلیدی، به شناسایی و تحلیل مهم‌ترین روش‌های آسیب‌زا یا خطاهای روشی در حوزه اعتبارسنجی احادیث «تأویلی» معصومان(ع) همراه با نمونه‌های حدیثی با محوریت منابع روایات تفسیری شیعه می‌پردازد.

۱. مفهوم‌شناسی

پیش از بیان روش‌های آسیب‌زا در حوزه اعتبارسنجی احادیث تأویلی، ضروری است مفهوم برخی عناوین کلیدی در این مقاله شناخته شود.

۱-۱. اعتبارسنجی

«سنجش» و «سنجیدن» به معنای وزن کردن و ارزیابی است. (معین، ۱۳۸۷ش، ص ۶۲۳) واژه «معتبر» که در علم‌الحدیث، برای توصیف «روایت»، «حدیث» و «خبر» استفاده می‌شود، از اصطلاحات ناظر به پذیرش روایت است. در برخی تعاریف به «حدیثی گفته می‌شود که همگان یا بیشتر عالمان، به مضمون آن عمل کرده‌اند یا از آن جهت که متصّف به صحّت و حُسن و مانند آن دو است، دلیل بر اعتبارش اقامه شده است» (استرآبادی، ۱۳۸۸ش، ص ۷۵؛ کنی تهرانی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۷۲) بنابراین اعتبارسنجی حدیث «بررسی سندی و دلالتی حدیث منسوب به معصوم(ع) برای پی‌بردن به درستی انتساب آن به معصومان(ع) است که

نتیجه‌اش اعتماد یا بی‌اعتمادی به متن حدیث در اموری همچون جزئیات اصول اعتقادی، عمل به احکام و تفسیر آیات قرآن است.»

هدف از اعتبارسنجی احادیث آن است که ارزشمندی و شایستگی متن، برای اسناد به معصوم (ع) در تبیین آموزه‌های دینی، معارف اعتقادی، حکم الهی یا فهم مدلول و مراد جدی آیات قرآن، بررسی و سنجیده شود. این معنا با اصطلاح «نقدالحدیث» یعنی «سنجش سند و متن آن با قواعد و معیارهای قطعی و پذیرفته‌شده، برای آگاهی از صحت و ضعف و نیز درجه اعتبار حدیث» (مسعودی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۷۴) هم‌پوشانی دارد.

۱-۲. آسیب‌شناسی

عیب، نقص، زیان و آفت از جمله معانی «آسیب» است. (معین، ۱۳۸۷ش، ص ۵۶) «آسیب‌شناسی» در دانش پزشکی به معنای مطالعه ماهیت و علل بیماری، و عوارض و تأثیر آن بر یک عضو یا کل بدن است. (آریان‌پور، ۱۳۷۳ش، ص ۱۵۶۹) این اصطلاح در هر یک از رشته‌های علوم، کاربردی ویژه دارد. شاید بتوان در دانش حدیث «علل الحدیث» را نزدیک‌ترین معادل به آن دانست. (مامقانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۰؛ مسعودی، ۱۳۹۷ش، ص ۸) اگر «اعتبارسنجی» موضوع آسیب‌شناسی باشد، می‌توان آن را این‌گونه تعریف کرد: «آسیب‌شناسی اعتبارسنجی، به بررسی مجموعه آفاتی گفته می‌شود که بالفعل یا بالقوه، سنجش اعتبار احادیث را نامعتبر و ناقص می‌کند». در واقع «آسیب‌شناسی اعتبارسنجی حدیث» به دنبال زدایش اموری است که واقع‌نمایی و ارزش علمی «نقد حدیث» را مخدوش می‌سازد.

۱-۳. روش

روش در لغت به معنای راه، شیوه، اسلوب، هنجار و... معنا شده است. (دهخدا، ۱۳۴۲ش، ج ۱۸، ص ۱۶۳) در عرف دانش، روش را «مجموعه شیوه‌ها و تدابیری که برای شناخت حقیقت و برکناری از لغزش به کار برده می‌شوند.» دانسته‌اند. (بابایی، ۱۳۹۱ش، ج ۱، ص ۱۳) این واژه در محاورات عرفی به آن راهکاری که برای رسیدن به هدف برگزیده می‌شود، اطلاق می‌گردد. (همان) مقصود از «روش» در این پژوهش، همان راهکارهای حدیث‌پژوه برای کشف میزان واقع‌نمایی، کارآمدی، ارزشمندی و شایستگی متن روایت جهت اسنادش به معصوم (ع) است.

۱-۴. تأویل

«تأویل» مشتق از ماده «أول» به معنای «رجوع» است. (آزهری، بی تا، ج ۱۵، ص ۳۲۹) این واژه در فارسی به معنای «بازگرداندن» به کار می‌رود. در منابع لغت برای واژه «تأویل» معانی گوناگونی بیان شده است. مانند: «برگرداندن چیزی به هدفی که از آن مد نظر است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۹)، «بازگرداندن کلام از معنای ظاهر به معنای پنهان‌تر از آن»، (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۳۱۲) «آشکار کردن آنچه شیء به آن باز می‌گردد» (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۶۲۷)، «تفسیر کلامی که معانی آن مختلف بوده و جز با بیانی فراتر از الفاظ آن ممکن نباشد» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۷۰) و «عاقبت کلام و آنچه که سخن به آن باز می‌گردد». (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۶۲)

«تأویل» در اصطلاح بسیاری از اصولیان و قرآن‌پژوهان به «حمل لفظ بر معنای محتمل، مرجوح و باطن (غیرظاهر)» (زرکشی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۲۶)؛ فخر رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۳۰)؛ ابن جزری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۶)؛ غزالی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۹۶)؛ سمین حلبی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۷۳)؛ علامه حلّی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۴۹۰)؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۶۵) تعریف شده است. خواه همراه با قرینه قوی باشد (تأویل صحیح) یا نباشد (تأویل باطل). (آمدی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۳۹، ج ۳، ص ۵۳)؛ ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸)؛

ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۵۶؛ حمدی زقروق، ۱۴۲۳ق، ص ۲۴۳-۲۴۴) بر اساس این تعریف، لفظ مؤول در معنایی ظهور دارد که به دلیل قرینه، از آن صرف نظر می‌شود، و به معنایی که لفظ از نظر وضع یا استعمال پذیرای آن است، حمل خواهد شد.

از سخن برخی اصولیان برمی‌آید که «تأویل» اعم از ظواهر و الفاظ فاقد ظهور است؛ (سرخسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۲۷، ۱۶۵، ج ۲، ص ۶؛ نسفی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۰۴-۲۰۵) بنابراین با توجه به دیدگاه کسانی که «متشابه» را مجمل و فاقد ظهور معنایی می‌دانند، (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۰۸؛ رازی جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۷۳؛ شیرازی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۵۱؛ سرخسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۶۹؛ فخررازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۳۱؛ زرکشی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۶۳-۳۶۵؛ شوکانی، ۱۳۵۶ق، ص ۳۱ همچنین نک: اسعدی و طیب‌حسینی، ۱۳۹۰ق، ص ۴۳-۴۷) تبیین آیات متشابه از جمله حروف مقطعه نیز، در محدوده «تأویل» قرار می‌گیرد.

ار سوی دیگر برخی قرآن‌پژوهان معاصر، «تأویل» را آن دسته از معانی باطنی قرآن می‌دانند که دلالت آیات بر آنها فراعرفی است. (بابایی، ۱۳۹۴ش، ص ۲۴۸) این گروه در تعریف «تأویل» می‌گویند: «تأویل آن قسم از معانی و مصادیق آیات کریمه است که جز خدای متعال و راسخان در علم (نبی اکرم(ص) و ائمه اطهار(ع)) کسی آن را نمی‌داند و فهمیدن آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره میسر نیست». (بابایی و دیگران، ۱۳۸۸ش، ص ۳۴)

این معنا با تعریف «باطن» همپوشانی دارد. البته می‌توان تفاوت ظریفی را میان «تأویل» اصولی-کلامی، و «باطن» در اصطلاح و کاربرد روایی آن بیان کرد و آن اینکه «تأویل» مستلزم نفی ظاهر آیه با دلیل و قرینه است؛ اما «باطن» این گونه نیست. بلکه معنای ظاهر آیه حجت است و بر آن تحفظ می‌شود.

۱-۵. احادیث تأویلی

با توجه به معانی «باطن» و «تأویل»، در این مقاله، «احادیث تأویلی» این گونه تعریف می‌شود: «به گروهی از احادیث تفسیری منسوب به معصومان (ع) گفته می‌شود که به بیان معنا و مصداق پنهان و غیر ظاهر آیات قرآن اعمّ از محکم و متشابه، در دو مرتبه عرفی و فراعرفی می‌پردازند».

مقصود از ظاهر قرآن «نخستین معنایی است که مخاطبان پیامبر (ص) با استماع آیات وحی از رسول خدا (ص) در فضای خاصّ نزول در ذهنشان نقش می‌بست... و هر معنایی فراتر از این از آیات شریفه قرآن برداشت شود، ذیل تأویل و باطن قرآن جای می‌گیرد» (طیب حسینی، ۱۳۹۵ش، ص ۸۳) سیاق و فضای نزول، مهم‌ترین قرائن آگاهی از معنای ظاهری آیات قرآن است (همان، ص ۶۴).

نکته دیگر اینکه تعریف ارائه شده، دو ویژگی مهم دارد: نخست آنکه شامل ظواهر و الفاظ فاقد ظهور آیات قرآن (مانند حروف مقطعه) هم می‌شود. دیگر آنکه صدق اصطلاح «حدیث تأویلی» محدود به نفی ظاهر آیات با دلیل و قرینه نیست؛ بلکه توضیح متشابهات قرآن که با نفی ظهور بدوی آنها ملازم است، و نیز بیان بطون آیات بدون نفی معنای ظاهرشان را دربرمی‌گیرد.

۱-۶. باطن

«بطن» و «باطن»، متضادّ «ظهر» و «ظاهر»، در اصل به معنای «جانب درونی» و «روبروی هر چیزی» است. این واژه در مقابل «پشت» و «جانب بیرونی اشیاء» به کار می‌رود. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۵۹) «بَطْنُ الْأَرْضِ وَ بَاطِنُهَا» یعنی درون زمین که پوشیده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۵۵) راغب می‌گوید: «هر آنچه حس آن را درک کند، «ظاهر» و آنچه که از درک حواس پنهان می‌ماند، «باطن» نام دارد». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۳۰)

در تعریف اصطلاحی «باطن آیات»، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. برخی معنای آن را «موعظه و اندرزی که از داستان‌های امت‌های نخستین در قرآن برای دیگران به دست می‌آید» دانسته‌اند. (طوسی، بی‌تا)، ج ۱، ص ۹) برخی دیگر آن را «اسراری که خدا صاحبان حقیقت را بر آن آگاه می‌کند»، تعریف کرده‌اند. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸) بعضی نیز گفته‌اند: «باطن آیات «معنای دقیق، طولی و عمقی ظاهر آیات است که نسبت به معنایی که فهمش ساده‌تر است، سنجیده می‌شود». (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۷۲-۷۳؛ همو، ۱۳۵۳ش، ص ۳۳-۳۶) بعضی دیگر در این باره به «مفهوم عام فراگیری که از فحوای آیات استنباط و در طول زمان به موارد مشابه قابل انطباق، تأویل می‌شود» اشاره دارند. معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۹-۲۱، ج ۲، ص ۵۲۷؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۸-۳۴). برخی هم عبارت «مصادیق پنهان از معنای واحد و کلی الفاظ آیات باشد به طوری که عقول ما به آنها نمی‌رسد مگر با بیان پیامبر (ص)، وصی و ائمه (ع)» (عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۷) را در تعریف «باطن» آورده‌اند.

از آنجا که مستند اصلی وجود بطن برای آیات قرآن، احادیث فراوان معصومان (ع) است، همچنین با توجه به معنای لغوی بطن، و ملاحظه مجموع احادیثی که ویژگی‌های بطن قرآن را بیان می‌کنند و یا معنای آیه (یا آیاتی) را بطن قرآن می‌دانند؛ بهترین تعریف برای «باطن» همان «معانی و مصادیق پنهان و مقصود از آیات قرآن در دو مرتبه عرفی و فراعرفی است». (بابایی، ۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۱۸۴؛ همچنین نک به: ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۵۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۷۹، ج ۴، ص ۵۴۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۵۰، ۱۴۶).

به دیگر سخن، بطن قرآن در کاربرد احادیث معصومان (ع) به معانی و مصادیقی از آیات قرآن گفته می‌شود که در حقیقت متعلق اراده خداوند است، ولی دلالت و انطباق آیات بر آنها آشکار نیست. ممکن است آن مدلول غیر آشکار، عرفی باشد که با دقت و

الغای خصوصیت، فهمیده می‌شود. این مدلول در دانش اصول در شمار مدالیل عرفی لفظ جای دارد. همچنین ممکن است آن مدلول غیرصریح، فراعرفی و خارج از اقسام مدالیل لفظ در دانش اصول بوده، با هیچ یک از قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره‌ای قابل فهم و تبیین نباشد به طوری که فقط خداوند متعال و راسخان در علم بر آن آگاه باشند.

۲. خطاهای روشی در اعتبارسنجی روایات تأویلی

آسیب‌های اعتبارسنجی احادیث تأویلی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست آسیب‌های برخاسته از نگرش‌های زیربنایی سست بنیاد پژوهشگر (آسیب‌های مبنایی). این موضوع به تفصیل در مقاله‌ای با عنوان «آسیب‌شناسی مبانی اعتبارسنجی روایات تفسیری معصومان(ع)» بحث و بررسی شده است. (بابایی و مروّجی طیبی، ۱۴۰۰ش، ص ۳-۳۰) دسته دیگر آسیب‌های مرتبط با خطاهای روشی پژوهشگر (آسیب‌های روشی) در حوزه نقد احادیث «تأویلی» است. ممکن است باورهای بنیادین پژوهشگر در ارزیابی، متقن باشد؛ اما بسیاری از آسیب‌های اعتبارسنجی احادیث تأویلی، برخاسته از خطاهای روشی در ارزیابی احادیث است.

مقصود از «روش» راهکارهای حدیث پژوه برای کشف میزان واقع‌نمایی، کارآمدی، ارزشمندی و شایستگی متن روایت برای اسناد به معصوم(ع) است. هرگونه کاستی و لغزش در روش حدیث پژوه مانند بی‌توجهی به گزارش و اقوال مخالف، مشخص نکردن گستره مفاهیم، عدم پردازش داده‌ها و... اعتبارسنجی را دچار آسیب می‌کند و نتیجه‌ای غیرواقعی و نامعتبر در تفسیر به بار می‌آورد. در ادامه این پژوهش مهم‌ترین خطاهای روشی در حوزه اعتبارسنجی احادیث «تأویلی» معصومان(ع) توضیح داده خواهد شد.

۲-۱. بی‌توجهی به تعریف «غلو»

بسیاری از احادیث تأویلی به بیان فضائل اهل بیت (ع) و پیروانشان، و مثالب دشمنان ایشان اختصاص دارد که در اسناد بخشی از آنها، راویان متهم یا محکوم به غلو حضور دارند. از جمله خطاهای روشی در اعتبارسنجی این دسته از احادیث، آن است که بدون تبیین گستره «غلو» و شاخصه‌های آن، حکم به برساختگی روایت می‌شود.

برخی پژوهشگران بی‌آنکه به کاوش و تعریف مفهوم «غلو» بپردازند، بسیاری از احادیث تأویلی فضائل را با اتکا به برخی تعابیر رجالیان درباره راویان مثل «غال»، «رُمی بالغلو» و... ردّ و انکار کرده‌اند. برای مثال، نویسنده‌ای ذیل فصل «نمونه‌هایی از احادیث (جعلی) مثالب» و نیز عنوان «نمونه‌هایی از احادیث (دروغین) فضائل» برخی از احادیث تأویلی را به دلیل آن که راویانش متهم به غلو هستند، «موضوع» و «مکذوب» دانسته است. (معروف حسنی، ۱۹۷۳م، ص ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۱۶)

نویسنده‌ای دیگر، به عناوینی چون «نقش غلات در جعل روایات تفسیری»، «طرح موضوع غلو در قرآن و سنت»، «موضع‌گیری اهل بیت (ع) در برابر غلات» و «دروغ پردازی غلات» بسنده کرده و به بیان مصادیق روایات برساخته آنان پرداخته است. اما تعریفی روشن از اصطلاح «غلو» در اثر وی دیده نمی‌شود. (شاکر، ۱۳۸۱ش، ص ۱۶۹-۱۷۳)

این در حالی است که باورهای کلامی مربوط به شوون و منزلت امام (ع)، نقش مؤثری در داوری‌های رجالی داشته است. اختلاف رجالیان پیشین قم و بغداد، در مصادیق غلو مشهور است. برخی قمیان جایگاه محدودی برای ائمه (ع) قائل بودند و فراتر از آن را غلو می‌پنداشتند. مانند اعتقاد به جواز سهو النبی (ص) در نماز که منکر آن از دیدگاهشان «غالی» است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۶۰)؛ اما شیخ مفید نماینده مکتب عقل‌گرای بغداد، ضمن ردّ این دیدگاه، قائلان آن را مقصّر (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳۵) و دارای گمان فاسد (همو، ۱۴۱۴ق)، ص ۶۵ معرفی می‌کند. او حدّ فضائل و جایگاه اهل بیت (ع) را بیشتر و فراتر از مکتب حدیثی قم می‌داند که این خود در نسبت دادن غلو یا

تقصیر به اشخاص و راویان اثرگذار است. نجاشی از رجالیان پیشین با تأمل در روایات برخی راویان، از اینکه قمیان او را متهم به غلو کرده‌اند، اظهار شگفتی و تردید می‌کند. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۸، ۳۳۸، ۳۸۴)

ابن غضائری - که برخی وی را «کثیرالجرح» توصیف کرده‌اند (مامقانی، بی تا، ج ۱، ص ۴۰۴) و داوری او را در جرح و تضعیف راویان، «شتابزده» می‌دانند، (میرداماد، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۰، ۱۸۲) - نظر قمیان درباره غالی بودن بعضی راویان را تصور باطل دانسته است. برای مثال او درباره محمد بن اُرمه می‌گوید: «إتهمه القمیون بالغلو و حدیثه نقی لا فساد فیه..». (ابن غضائری، ۱۳۶۴ش، ص ۹۳) این موارد نشانه رویکرد اجتهادی و نقادانه پیشینیان به دیدگاه و قضاوت قمیان درباره راویان متهم به غلو است. به همین دلیل برخی رجالیان پسین، بسیاری از تضعیفات ناشی از غلو را بیه‌ویزه اگر از ناحیه قمیان بوده باشد - نامعتبر و برآمده از اجتهاد آنان در معنای «غلو» می‌دانند. (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۲۶۲؛ مامقانی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۶، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۴۹)

با توجه به معنای لغوی غلو و کاربرد آن در قرآن و احادیث اهل بیت (ع)، و تعریفی که برخی محدثان شیعه از آن ارائه داده‌اند، می‌توان اینچنین تعریف کرد: «زیاده‌روی و زیاده‌گویی درباره جایگاه و منزلت ائمه (ع) که همراه با اعتقاد به الوهیت، ربوبیت، خالقیت و رزاقیت یا نبوت ائمه (ع) و افضلیت ایشان از رسول خدا (ص) است. همچنین اعتقاد به حلول خداوند در ائمه (ع) یا اتحاد خداوند با ایشان (ع)، اباحی‌گری و نفی تکالیف الهی (واجبات و محرمات) با حصول معرفت به امام (ع) نیز از مصادیق غلو به‌شمار می‌رود». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۳۴۶)

به نظر می‌رسد ارائه تعریفی دقیق از غلو، داوری‌های رجالی مرتبط با این مقوله درباره راویان را ضابطه‌مند و اعتبارسنجی متن احادیث تأویلی فضائل را واقع‌بینانه‌تر می‌کند. نکته دیگر اینکه وجود راوی غالی در سند به تنهایی، مستلزم جعلی بودن روایت نیست. گرچه اثبات اعتبار آن نیازمند جستجو از قرائن متقن است.

۲-۲. عدم سنجش داده‌های رجالیان

مقصود از این آسیب آن است که پژوهشگر در اعتبارسنجی حدیث تأویلی به نقل عبارات رجالیان درباره روایان بسنده کند و بدون ارزیابی و نقّادی داده‌های رجالیان، آنها را بپذیرد. همچنین حدیث پژوه دیدگاه خود را درباره برخی مبانی رجالی مانند «تعارض جرح و تعدیل»، و اعتبار یا عدم اعتبار «توثیقات متأخران» بیان نمی‌کند. برای نمونه یکی از پژوهشگران در ردّ حدیث تأویلی منقول از امام صادق (ع) که فرموده‌اند: «قَالَ التَّيْنُ وَالزَّيْتُونُ الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ»، گفته است: «ابوریع شامی که مجهول است.» (شاکر، ۱۳۸۱ش، ص ۱۸۳). همچنین اندیشمندی دیگر با تشکیک در صدور حدیثی از امام صادق (ع) که آیه کریمه: «وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا...» (یس: ۹) را بر منکران ولایت امام علی (ع) و دیگر ائمه (ع) تأویل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۲؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۴، ص ۵۶۴)، درباره راوی این حدیث یعنی علی بن ابی حمزه می‌گوید: «درباره او (از رجالیان) تعابیر «واقفی»، «کذاب»، «متهم» و «ملعون» نقل شده و علی بن الحسن بن فضال گفته است: «تفسیر قرآن وی را از ابتدا تا آخر نوشتم. ولی جایز نمی‌دانم حتی یک حدیث آن را نقل کنم...» تفسیر علی بن ابی حمزه تماش تباهی، تحریف و گمراهی است.» (معروف حسنی، ۱۹۷۳م، ص ۲۵۲-۲۵۳؛ همو، ۱۳۸۸ق، ص ۳۱۰)

در نقد و بررسی روایان باید گفت که:

۱. **ابوالربیع الشامی**: نام وی «خلید بن أوفی» و کنیه‌اش «أبو الربیع» است. نجاشی در دو جا (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۵۳، ۴۵۵) از وی یاد نموده، شیخ طوسی نیز او و اثرش را معرفی کرده است. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۲۵)؛ اما هیچکدام توصیف یا توثیقی از «ابوالربیع» به دست نداده‌اند؛ بنابراین باید وی را «مجهول الحال» دانست. (مجلسی، ۱۴۲۰ق، ص ۷۴)

اما برخی متأخران او را توثیق کرده، (حرّعاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۸۲؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۷۶) حتّی بعضی فقهای پسین، روایاتش را صحیح دانسته، بدان اعتماد و احتجاج کرده‌اند. (شهیداول، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۱؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۰۸) به گفته شهیدثانی مجهول بودن ابوالربیع شامی مانع عمل شیخ طوسی و اصحابش به روایات او نبوده است. (همان، ج ۱۱، ص ۳۵۱) علّامه حلّی نیز در مواردی به روایات او استدلال کرده است. (علّامه حلّی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۵۵، ج ۱۲، ص ۱۷۸؛ همو، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۱۹۷، ج ۶، ص ۱۴۶)

۲. علی بن ابی حمزه بطائنی: او یکی از ارکان فرقه «واقفیّه» است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۴۹؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۳۹؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۶۳) مشهور فقها و رجالیان وی را ضعیف خوانده‌اند. (کلباسی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۹۵؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۲۴۵) کشی به نقل از علی بن حسن بن فضّال درباره اش می گوید: «کذاب ملعون... کتبتُ عنه تفسیرالقرآن کله من اوله الی آخره إلیّ أنّی لأستحلّ أن أروی عنه حدیثا واحدا» (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۰۴؛ نیز همو، ص ۵۵۲).

به نظر صاحب معالم، عبارات مذکور از ابن فضّال در رجال کشی، ذیل دو عنوان ابن ابی حمزه (بدون نام علی) و حسن بن علی بن ابی حمزه قرار دارد و مراد همان حسن بن علی است. (حسن بن زین الدین، ۱۴۱۱ق، ص ۳۵۴) محقق خوئی نیز ضمن ردّ احتمال «تعدّد واقعه»، عبارت ابن فضّال را مربوط به «حسن بن علی» می داند. او برای این ادعای خود اینگونه استدلال نموده که حسن بن علی بن ابی حمزه از اصحاب امام هادی و عسکری (علیهما السلام) به شمار می رود و امام رضا (ع) - که علی بن ابی حمزه در دوره ایشان و پیش از آن می زیسته - را درک نکرده است تا بخواهد از او احادیث فراوان نقل کند یا تفسیرش را بنویسد. محقق خوئی عملکرد نجاشی را شاهد بر برداشت خود می داند؛ (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۲۴۶-۲۴۷) زیرا نجاشی این طعن ابن فضّال را در معرفی

«حسن بن علی بن ابی حمزه» و به نقل از کشی از عیاشی گزارش کرده است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۶)

از طرف دیگر، این جرح و تضعیفات با برخی توثیقات خاص مانند توثیق شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۰) یا توثیقات عام مانند مشایخ ثقات (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۰؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۲۴۶) درباره علی بن ابی حمزه، معارض است. برخی فقها، روایات او را مورد قبول و عمل اصحاب می‌دانند. (محقق حلّی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۸، ۹۴) این در حالی است علامه حلّی که خود در رجالش او را تضعیف کرده، در مواردی به روایتش عمل کرده است. (علامه حلّی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۱۳، ۱۵۷)

افزون بر این، از روایت همه آثار وی توسط ابن ابی عمیر و صفوان (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۴۹؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۸۳) فهمیده می‌شود که اخذ اخبار از علی بن ابی حمزه در زمان استقامتش بوده است. برخی رجالیان معاصر نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند. (مامقانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۶۲، ج ۳، ص ۵۹؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۰، ج ۹، ص ۳۰۷۱؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۰؛ سند، ۱۴۲۹ق، ص ۱۶۹)

به هر حال، پردازش و ارزیابی داده‌های رجالی و پرهیز از سطحی‌نگری در عبارات رجالیان، در اعتبارسنجی احادیث تأویلی ضروری می‌نماید.

۲-۳. بی‌توجهی به گزارش و اقوال مخالف

یکی از آسیب‌های روش پژوهش در نقد احادیث تأویلی معصومان (ع) بی‌توجهی به همه گزارش‌های مرتبط با روایانی است که نظر یکسانی درباره غالی بودن ایشان در منابع رجالی پیشین وجود ندارد. برای نمونه در نقد حدیث تأویلی «الثَّقَلَانِ نَحْنُ وَ الْقُرْآنُ» (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۱۶؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۲۳۷) ذیل آیه «سَنَنْفِرُ لَكُمْ آيَةَ الثَّقَلَانِ» (الرحمن: ۳۱) گفته‌اند که در سند خبر محمد بن عیسی یقطینی، غالی و ابان بن

عثمان فاسدالمذهب هستند. (شاکر، ۱۳۸۱ش، ص ۱۷۷، ۱۸۳؛ رفیعی محمدی، ۱۳۸۴ش، ص ۹۳؛ دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۵۵؛ همو، ۱۳۸۸ش، ص ۲۷-۲۸). همچنین در ردّ حدیثی که آیه «ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ» (المطففين: ۱۷) را بر امیرالمؤمنین (ع) تأویل می‌کند، گفته‌اند: «در سند حدیث محمد بن فضیل، غالی است» (شاکر، ۱۳۸۱ش، ص ۱۷۷-۱۷۸؛ معروف حسنی، ۱۹۷۳م، ص ۲۴۹). برخی نیز در نقد حدیثی که آیه «فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى» (اللیل: ۱۴) را بر امام زمان (ع) تأویل می‌کند، گفته‌اند: «در سند حدیث عمرو بن شمر قرار دارد که غالی و جاعل حدیث است» (شاکر، ۱۳۸۱ش، ص ۱۹۶) برخی دیگر نیز، وی را در هنگام ردّ حدیث تأویلی «دین القیمه هی فاطمه» از غالیان مشهور دانسته‌اند. (رفیعی محمدی، ۱۳۸۴ش، ص ۹۳)

در نقد و بررسی این بخش نیز به نظر می‌رسد پژوهشگر پیش از داوری قطعی و نهایی درباره روایانی که گزارش‌ها و دیدگاه‌های مختلفی درباره غلوشان وجود دارد، باید این اختلافات را مد نظر قرار دهد و به آن اشاره کند. نادیده انگاشتن دیدگاه‌های دیگر درباره یک روای و مسکوت گذاشتن دیگر گزارش‌ها و انتساب غلو به آن روای بدون ارائه دلیل متقن، آسیب‌زا است. افزون بر این، باید درباره روایان یادشده به نکات زیر توجه کرد:

۱. محمد بن عیسی یقطینی: درباره وی گزارش و نظر یکسانی وجود ندارد. شیخ طوسی در رجالش او را تضعیف کرده (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۹۱) و در فهرستش گفته است: «قیل إنه كان يذهب مذهب الغلاة» (همو، ۱۴۲۰ق، ص ۴۰۲) مستند این تضعیف آن است که قیام به متفردات او اعتماد نداشته‌اند. (همان) اما نجاشی او را «ثقة» خوانده، درباره‌اش می‌گوید: «جليل في اصحابنا ثقة عين كثير الرواية حسن التصانيف» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۳۳). همچنین کشی او را از علمای عادل و ثقة بر شمرده است. (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۰۸-۵۰۷) نکته قابل توجه این‌که شیخ صدوق در مشیخه‌اش نام بزرگان قم یعنی پدرش علی بن بابویه از سعد بن عبدالله، و استادش ابن ولید از صفار، را در طریق خود به محمد بن عیسی بن عبید ذکر کرده است. (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۹۲) همچنین در

مشیخه وی، در طریق بیش از دوازده نفر به گزارش‌های این راوی اعتماد شده است. (همان، ج ۴، ص ۴۲۵، ۴۲۸، ۴۳۶، ۴۵۳، ۴۶۴، ۴۶۶، ۴۷۹، ۴۹۶، ۵۱۶، ۵۲۳) شیخ صدوق این مجموعه را از طریق سعد بن عبدالله، عبدالله بن جعفر حمیری، علی بن ابراهیم بن هاشم، محمد بن احمد بن یحیی، محمد بن حسن صفار روایت کرده است.

همانگونه که دیده می‌شود شیخ طوسی به‌طور جزم به «محمد بن عیسی بن عبید» نسبت غلو نداده، بلکه آن را به‌گونه «قیل» که نشانه ضعف در انتساب است، بیان نموده است. توجه به این نکته در کنار توثیق نجاشی و کشی درباره این راوی و اعتماد قیام به گزارش‌های او، جای این پرسش را باقی می‌گذارد که چرا فقط به نقل گزارش تضعیف این راوی از برخی منابع رجالی بسنده شده؟ و به چه دلیل، حکم قطعی به غلو این راوی صادر شده است؟

۲. محمد بن فضیل: شیخ طوسی از او با تعبیر «ضعیف» (طوسی، ۱۳۷۳ ش، ص ۳۴۳) و «یرمی بالغلو» (همان، ص ۳۶۵) یاد می‌کند؛ اما نسبت قطعی غلو به او نداده و ظاهراً در این باره توقف کرده است. (مامقانی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۵۸) در مقابل، شیخ مفید او را از فقها، اعلام و رؤسای معرفی می‌کند که حلال و حرام از ایشان گرفته می‌شود، و قاطعانه هر گونه طعن و مذمتی را از او نفی کرده است. (مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۴۴)

این در حالی است که اگر تعارض جرح و تعدیل به تکاذب منتهی شود، بسیاری بر این باورند که باید توقف کرد. (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶، ص ۲۱۹؛ شهید اول، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۸۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۳، ص ۴۱۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱۵، ص ۵۰؛ نراقی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۸، ص ۲۱۸) برخی دیگر نیز گفته‌اند اگر مرجّحی مانند اکثریت، و... در کار نباشد، باید توقف کرد. (عاملی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۱۰۵؛ رجال خاقانی، ۱۳۶۲ ش، ص ۵۸-۵۵؛ میرداماد، ۱۴۲۲ ق، ص ۱۶۹) گروهی دیگر هم به تضعیفات شیخ طوسی به‌خصوص اگر در مقابل توثیق شیخ مفید قرار گیرد، اعتماد ندارند. (خواجه‌نوی، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۴۴؛ بهبهانی، ۱۴۲۴ ق،

ج ۵، ص ۱۸۱) با توجه به این نکات باید پرسید چرا توثیق این راوی گزارش نشده و حکم قطعی به غلوّش صادر شده است؟

۳. ابان بن عثمان احمر: کشی او را در یک جا از ناووسیه و در جایی دیگر، از اصحاب اجماع شمرده است. (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۵۲، ۳۷۵) علامه حلی گرچه او را «فاسد المذهب» می داند؛ ولی می گوید: به دلیل اجماع مذکور، اقرب نزد من قبول روایت او است. «علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۱-۲۲) محقق اردبیلی، وحیدبهبهانی و محقق خوئی معتقدند که ابان ناووسی نبوده است؛ بلکه در عبارت «کان من الناووسیه» تحریف شده، و عبارت درست «کان من القادسیه» است. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۳۲۳؛ استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۱۹؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۴۶) بنابراین فساد عقیده اش ثابت نیست.

۴. عمرو بن شمر: هیچ کس حتی ابن غضائری، به عمرو بن شمر نسبت غلوّ نداده است؛ چه برسد به اینکه او را در شمار غالیان مشهور بدانند. نجاشی می گوید: «ضعیف جداً زید أحادیث فی کتب جابر الجعفی ینسب بعضها الیه و الامر ملبس.» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۲۸) ابن غضائری درباره اش به عبارت «ضعیف» بسنده کرده است (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۷۴) افزون بر این، برخی اینگونه تضعیفات را معارض با توثیق ابن قولویه و شیخ مفید درباره این راوی می دانند (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۱۰۷؛ نوری، ۱۴۲۹ق، ج ۲۲، ص ۱۹۳-۱۹۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶) به نظر می رسد تعداد چشمگیری از مشایخ حدیثی قم، نقش عمرو بن شمر را در گزارش احادیث جابربن یزید پذیرفته و به آن اعتماد کرده اند. (برای نمونه، ن. ک: صفّار، ۱۴۰۴ق، ص ۴، ۸، ۱۴، ۹۰، ۹۵، ۹۷، ۱۸۲، ۲۸۹، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۳۵، ۳۵۰، ۳۵۴، ۳۵۷؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۳، ۳۸، ۱۳۲، ۲۵۱، ج ۲، ص ۴۰۸، ۴۲۹، ۴۴۴، ۴۵۴، ۶۵۲؛ همو، ۱۳۹۶ق، ص ۸۰؛ همو، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۶۴۸، ۶۷۳؛ همو، ۱۴۰۳ق)، ص ۳۳۰، ۳۳۷؛ همو، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۶۱، ج ۲، ص ۴۳۴، ۵۵۸؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۷، ۱۳۱)

۲-۴. فهم ناتمام متن روایت تأویلی

گاه در فرایند اعتبارسنجی، در فهم حدیث تأویلی دقت و درایت کافی صورت پذیرفته و بر اساس برداشت نادرست و فهم ناتمام، حدیث تأویلی معصومان (ع) انکار شده است. برای مثال، یکی از پژوهشگران با بیان اینکه تأویل قیامت، نماز، زکات و.. به افراد خاص در راستای نفی اصول و فروع شریعت به دست جاعلان حدیث بوده است، (شاکر، ۱۳۸۱ش، ص ۱۹۵) می‌گوید: «کسانی که برخی احادیث تأویل قرآن را ساخته و به ائمه (ع) ما نسبت داده‌اند، هدفشان این بوده که نماز و آداب و سنن و عبادات دینی را از صحنه زندگی مسلمانان خارج کرده... و اشخاصی را به عنوان تأویل و معنای نماز و عبادات معرفی کنند» (همان، ص ۱۹۸) وی سپس حدیثی را که «صلاة» را در آیه: «وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ...» (البینه: ۵) بر امام علی (ع) تأویل می‌کند (بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۷۱۸)، و «فحشاء» و «منکر» را در آیه: «...إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ...» (العنکبوت: ۴۵) بر «رجال» تطبیق کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۹۸؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۴، ص ۳۲۲) از مصادیق «نفی نماز و عبادت» و از احادیث بر ساخته شمرده است. (شاکر، ۱۳۸۱ش، ص ۱۹۸)

از دیدگاه این پژوهشگر، روایاتی که واجبات و محرمات (فحشاء و منکر) را بر اشخاص تطبیق کنند، لزوماً به معنای نفی فروع و تکالیف الهی است؛ (شاکر، ۱۳۸۱ش، ص ۱۹۵) اما بررسی سایر روایات مرتبط، نشان می‌دهد که تطبیق «نماز»، «روزه» و دیگر واجبات الهی، و نیز «فحشاء» و «منکر» بر اشخاص، از معصومان (ع) صادر شده است؛ ولی غالیان آن را تحریف کرده‌اند.

در حدیثی طولانی از امام صادق (ع) با اشاره به بطلان پندار کسانی که معتقدند: «اصل دین معرفت اشخاص است و در صورت کسب این معرفت، انجام هر عملی جایز است... و نماز، زکات، روزه، حج... و دیگر فرائض الهی همان (معرفت) «رجل» است که جایگزین

عمل می‌شود... و نیز فواحشی چون: خمر، ربا، نکاح با محارم و.. «رجل» است و این امور مباح‌اند»، می‌فرماید: «قومی هستند که چیزی را شنیدند ولی نفهمیدند و بر آن اندیشه نکردند... بلکه تحریف و تعدی کردند...» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۵۲۶-۵۲۸)

آنگاه امام (ع) در تبیین چگونگی تحریف غالیان فرموده‌اند: «حلال همان اطاعت از رسولان است. محلل و محرم همان است که ایشان (ع) آن را حلال و حرام شمردند. رسولان (ع) خود اصل و منشأ حلال و حرام‌اند و فروع حلال مانند برپایی نماز، پرداخت زکات، روزه...، مکارم اخلاق و همه نیکی‌ها ناشی از دستور ایشان (ع) به این امور است... پس «حرام» نیز همان دشمنان و کسانی که داخل در اطاعت آنان درآمده‌اند، تا روز قیامت می‌باشند. فحشای آشکار و پنهان، خمر، قمار، ربا و... در میان آنان وجود دارد. پس همانان حرام محرم و اصل هر شری هستند و شاخه‌های شر از آنان ناشی می‌شود... پس اگر بگوییم: فحشا و خمر... «رجل» است و من می‌دانم که خدا اصل و فرعش را حرام کرده و ولایت‌پذیری از چنین کسانی را مانند دوگانه‌پرستی و کسی که دیگران را به پرستش خود می‌خواند، (همچون فرعون) قرار داده است، چنین سخنی صحیح است... و اگر بگوییم نماز و زکات و روزه ماه رمضان... و دیگر واجبات همان پیامبر (ص) است که این فرائض را از طرف خداوند آورده است، راست گفته‌ام. زیرا همه آنها به وسیله پیامبر (ص) شناخته می‌شوند و اگر معرفت و ایمان به پیامبر (ص) و تسلیم در برابر دستوراتش نبود، هیچ یک از این واجبات شناخته نمی‌شدند...» (همو، ص ۵۲۹-۵۳۰)

این روایت چگونگی انطباق صحیح عناوین واجبات و محرمات در قرآن مثل نماز، روزه و... بر معصومان (ع) و دشمنانشان و اینکه غالیان این انطباق صحیح را از موضع خود تحریف کرده‌اند، به خوبی توضیح می‌دهد؛ بنابراین ملاک مهم نادرستی چنین تأویلی، نفی صریح تکالیف الهی برگرفته از نصوص آیات کریمه است.

گزارش کشی درباره باور غالیان، این برداشت را تأیید می‌کند. آنها می‌گفتند مقصود از آیات «...وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ...» (العنکبوت: ۴۵) و «وَ

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (البقرة: ۴۳) نماز، رکوع، سجود و پرداخت زکات نیست. بلکه مقصود، «رجل» (شخص) است. «کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۱۸-۵۱۷) در این گزارش به صراحت ظاهر آیه نفی شده و معنای تأویلی معارض با آن، ارائه گردیده است.

شاهد روایی دیگری بر این که فی الجمله تطبیق تأویلی عناوین واجبات و محرّمات قرآن بر اشخاص، صحیح است، حدیث منقول از امام کاظم (ع) ذیل آیه: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ...» (الأعراف: ۳۳) است. آن حضرت (ع) فرمود: «إِنَّ الْقُرْآنَ لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ فَجَمِيعُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ هُوَ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ مِنْ ذَلِكَ أئِمَّةُ الْجَوْرِ وَجَمِيعُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْكِتَابِ هُوَ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ مِنْ ذَلِكَ أئِمَّةُ الْحَقِّ.» «قرآن ظاهر و باطن دارد. همه محرّمات الهی در قرآن، ظاهر آن است و باطنش پیشوایان جور هستند. و همه آنچه خداوند آن را در قرآن حلال کرده، ظاهر آن است و باطنش امامان برحق اند» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۷۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۶)

علّامه طباطبائی (ره) در تبیین این حدیث می‌گوید: «تطبیق محرّمات بر پیشوایان جور و انطباق حلال‌ها بر امامان حقّ بدین جهت است که محرّمات و ائمه جور باعث دوری از خداوند، و حلال‌ها و امامان حقّ موجب قرب به خدا می‌شوند. یا اینکه پیروی از هر یک موجب ارتکاب گناه یا موفّقیت در اطاعت می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۹۵)

نتیجه آنکه حدیث تأویلی مصداقی «الصلاة» در آیه «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ...» (البینة: ۵) نافی ظاهر آن و از مصادیق «نفی عبادت» نیست تا حکم به برساختگی آن شود. بلکه بدین معنا است که نماز به وسیله امام علی (ع) شناخته می‌شود یا اینکه نماز و امام علی (ع) هر دو موجب قرب الهی هستند یا اینکه چون امامان برحق (ع)، دعوت کننده و عامل به همه خیرات از جمله نمازند، پس اصل همه نیکی‌ها می‌باشند. (علّامه مجلسی، ۱۴۰۴ق،

۲-۵. بی توجهی به قاعده «توقف و ردّ علم»

در یکی از پژوهش‌ها بر لزوم احتیاط و پرهیز از شتابزدگی در ردّ روایت منسوب به عترت (ع) تا احراز قطعی عدم صدور آن، تأکید و از آن به «قاعده ردّ علم» تعبیر شده است. (رساله دکتری: معیارهای ارزیابی روایات فضائل اهل بیت (ع) از منظر فریقین، طباطبایی سید حیدر، ص ۲۸۳) طبق این قاعده، انکار بدون دلیل روایت منسوب به اهل بیت (ع)، ناروا است؛ بنابراین مقتضای جمع بین «احتیاط در نسبت هر امری به اهل بیت (ع)» و «احتیاط و ادب در تعامل با اهل بیت (ع)» و مطالب منقول از جانب ایشان، آن است که نه در پذیرش و نه در انکار، شتابزده عمل نشود و در صورت لزوم علم آن به عالمانش واگذار گردد. (همان، ص ۲۸۴)

مستندات این قاعده را می‌توان در آیات و احادیث یافت. در قرآن یکی از علل انحراف اهل باطل، خلط بین «جهل و انکار» یا «نمی‌دانم و نیست» معرفی شده است. برای نمونه خداوند متعال درباره علت تکذیب قرآن و وحیانی بودن آن می‌فرماید: «بل کذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما یا تهم تأویله». (یونس: ۳۹) همچنین در برخی آیات از لزوم ارجاع امور اختلافی به خدا و رسولش و اولوا الامر که عالم به استنباط قرآن‌اند، به عنوان تکلیف قطعی مؤمنان یاد شده است. (النساء: ۵۹، ۸۳)

در روایات صحیح فراوانی از معصومان (ع) نیز از ردّ و تکذیب و ابطال احادیث منسوب به اهل بیت (ع) که احتمال صدقشان می‌رود، به شدت نهی شده است. حتی اگر اسنادشان ضعیف یا مضمونشان دور از ذهن باشد و به اصطلاح اصولی، «حجت» نباشند. برای نمونه، صحیح ابو عبیده حدّاء از امام باقر (ع) است که می‌فرماید: «وَاللّٰهُ اِنَّ اَحَبَّ اَصْحَابِيْ اِلَيَّ اَوْرَعُهُمْ وَاَفْقَهُهُمْ وَاَكْتَمَهُمْ لِحَدِيثِنَا وَاِنَّ اَسْوَأَهُمْ عِنْدِيْ حَالًا وَاَمَقَّتَهُمْ لَلَّذِيْ اِذَا سَمِعَ الْحَدِيثَ يَنْسَبُ اِلَيْنَا وَيُرْوٰى عَنَّا فَلَمْ يَقْبَلْهُ اَشْمَازُ مِنْهُ وَاَجْحَدُهُ وَاَكْفَرُ مَنْ دَانَ بِهِ وَاَهْوَا اِيْدَرِيْ لَعَلَّ الْحَدِيثَ مِنْ عِنْدِنَا خَرَجَ وَاِلَيْنَا اُسْنَدٌ فَيَكُوْنُ بِذَلِكَ خَارِجًا عَنَّا وَاَلَيْتِنَا». (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۲۳) «به خدا محبوب‌ترین

یارانم نزد من پارساترین و فقیه‌ترین آنان به دین و راز نگه‌دارترین آنها نسبت به حدیث ما است، و بدترین و مبغوض‌ترین ایشان نزد من کسی است که چون بشنود حدیثی را به ما نسبت دهند و از ما روایت کنند، آن را نپذیرد، اظهار تنفّر کند و آن را منکر شود، و هر که را معتقد به آن (حدیث منسوب به ما) باشد، کافر داند با اینکه نمی‌داند، شاید حدیث از ما صادر شده باشد و به ما مستند باشد و به این سبب (انکار حدیث) از ولایت ما بیرون رود». نمونه دیگر، روایت ابوبصیر از امام باقر یا امام صادق (ع) و علی بن سواد از امام کاظم (ع) است که از تکذیب احادیث حتی اگر روایانش فاسدالمذهب از قبیل مرجئی، قدری و خارجی باشند، نهی کرده‌اند. (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۳۰؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳۸؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۳۹۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۲۶)

فیض کاشانی و حرّعاملی در بابی با عنوان «باب الاحتیاط و التوقف عندالشبهات» (فیض کاشانی، ۱۳۷۱ش، ص ۶۱؛ حرّعاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۱۹؛ همو، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۵۷) و «عدم جواز الجزم بکذب الاخبار المنسوبة اليهم بالسلام حیث یحتمل صدقها بل ینبغی تجویز الامرین اذا یعلم ثبوتها» (همو، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۱۵) روایات مربوط به توقّف در امور مشتبه و پرهیز از شتابزدگی در ابطال و لزوم ارجاع علم آن به اهلش را نقل کرده‌اند.

بنابراین روشن می‌شود که به این قاعده در منابعی که به نقد احادیث تأویلی و جداسازی صحیح و مجعول آنها پرداخته‌اند، دقت کافی نشده است. از این رو بسیاری از این احادیث فقط به دلیل ضعف در سند یا عدم موافقت مضمونی با آیات، باطل انگاشته شده است. (نک به: شاکر، ۱۳۸۱ش، ص ۱۷۴-۱۸۰؛ معروف حسنی، ۱۹۷۳م، ص ۲۱۶، ۲۵۰) در حالی که صدور حدیث تأویلی در مواردی که هیچ شاهد و قرینه‌ای بر مضمون آن یافت نشود، در مرحله «ثبوت» باقی می‌ماند و حکم به توقّف و ردّ علم آن به معصومان (ع) ضروری است. به دیگر سخن، گرچه دستیابی به قطع برای «اثبات» صدور و انتساب آن به

ائمه (ع) برای این دسته از اخبار آحاد تأویلی ممکن نیست؛ ولی مجرد عدم حجیت این روایات، ملازم با عدم صدور و توجیه گر تکذیب آنها نخواهد بود.

۲-۶. استناد به برخی مبانی اختلافی

یکی از آسیب‌های روشی در اعتبارسنجی احادیث تأویلی آن است که پژوهشگر با استناد به مبنایی که مورد اتفاق همگان نیست، حدیثی را رد می‌کند. برای نمونه یکی از پژوهشگران در پاسخ به این شبهه که «معانی [متعدد] بیان شده در اخبار تطبیق، از باب مجاز است. یعنی استعمال الفاظ قرآن در این معانی... به نحو مجازی است و با معانی حقیقی آنها منافاتی ندارد»، گفته است: «استعمال لفظ در بیش از یک معنا ممکن نیست. بنابراین در مورد الفاظ و آیات قرآن نمی‌توان گفت: هم معانی حقیقی و هم معانی مجازی آنها مورد نظر خداوند است، بلکه یا معانی حقیقی مقصود است و یا معانی مجازی...» (شاکر، ۱۳۸۱ش، ص ۱۹۴-۱۹۵)

در نقد و بررسی این مطلب نیز باید گفت که «چند معنایی» یا «جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا» (اراده بیش از یک معنا از لفظ مشترک در استعمال واحد) (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۷۸) مسأله‌ای چالشی و درازدامن در دانش اصول است که موافقان و مخالفان بسیار دارد. در میان اصولیان پیشین شیعه، سید مرتضی (۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۱۷-۱۸) و شیخ طوسی، (۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۱)، و از معاصران: نجفی اصفهانی (۱۴۱۳ق، ص ۶۰۷-۶۰۹)، محقق خوئی (۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۱۰) و امام خمینی (۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۳۱) در شمار موافقان، و آخوند خراسانی (۱۴۰۹ق، ص ۳۶؛ ۱۴۰۷ق، ص ۵۳)، نائینی (۱۳۵۲ش، ج ۱، ص ۵۱)، عراقی (۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۸) و غروی اصفهانی (۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۲) از جمله مخالفان «چند معنایی» بوده‌اند.

مخالفان با توجه به حقیقت استعمال یعنی فنای لفظ در معنا، مانند فنای صورت در آینه، معتقدند گوینده نمی‌تواند در یک استعمال و در آن واحد، دو معنا را از لفظ اراده

کند (آخوندخراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۶)؛ اما موافقان، با این تعریف از استعمال مخالفند. برخی آن را «وفای واضح به تعهدش» (مسلک تعهد) (نجفی اصفهانی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۲، ۷۷؛ خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۰۸) و برخی «جعل لفظ برای معنا» (نظریه اعتبار) (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۳ و ۱۳۳؛ صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷۵) و برخی نیز «وضع» را «عملیات قرن اکید» (تقارن و رابطه شدید میان تصوّر لفظ و معنا) (همان، ج ۱، ص ۸۲، ج ۲، ص ۲۱۳؛ حسینی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۶۵) و «استعمال» را «اراده تلفّظ به لفظ دالّ بر معنا» (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۲) می‌دانند و بر اساس این تعاریف، ادعای امتناع چند معنایی را ردّ می‌کنند. البته موافقان، قوی‌ترین دلیل بر امکان آن را وقوع چنین استعملاتی در کلام ادیبان و مطابقت با قوانین عرفی محاوره دانسته‌اند. (نجفی اصفهانی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۷؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸۵، ۱۹۵-۲۰۲؛ امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۳۱؛ طیب حسینی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۶۱، ۱۷۱-۱۸۹؛ ۱۹۱-۲۰۳)

بعضی مفسّران معاصر نیز، ویژگی‌های گوینده سخن و مخاطب را در امکان و وقوع «چند معنایی» اثرگذار دانسته و گفته‌اند: «اگر متکلم و مرید خدای سبحان بود که هیچ محدودیتی از نظر علم و اراده ندارد، محذوری در اراده چند مطلب از یک آیه و چند معنا از یک لفظ وجود ندارد... و اگر محدودیت مزبور به لحاظ مخاطب باشد، مخاطب اصیل قرآن انسان کامل، یعنی حضرت رسول اکرم (ص) است که ظرفیت وجودی آن حضرت (ع) برای ادراک معانی متعدد در دفعه واحده محذوری ندارد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۰)

نکته دیگر آنکه از منظر مخالفان، بطن دار بودن قرآن با انکار استعمال لفظ در چند معنا، معارض نیست؛ بنابراین چنین استعملاتی یا مدلول التزامی آیات اند یا مدلولی مستقل اند که با استعمال لفظ مقارن شده‌اند. (آخوندخراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۸) پس اولاً به فرض پذیرش «امتناع استعمال لفظ در بیش از یک معنا»، این نظریه تعارضی با جمع معنای

ظاهر و باطن قرآن ندارد تا سبب ردّ احادیث تأویلی شود. ثانیاً امتناع «چند معنایی» دیدگاه قطعی و همگانی نیست تا بتوان مبتنی بر آن، احادیث تأویلی معصومان(ع) را نقد و انکار کرد.

۲-۷. همسان‌پنداری «تفسیر و تأویل»

همسان‌پنداری احادیث تفسیری و تأویلی تعبیر دیگری از خلط معنا و مصداق «ظاهری و باطنی» آیات است. این، زمینه‌ساز پندار تعارض درونی روایات متعدّد ذیل یک آیه و انکار حدیث تأویلی در فرایند اعتبارسنجی خواهد شد. گاه ممکن است، حدیث تأویلی (باطنی) تفسیر و ظاهر آیه پنداشته شود و از گونه‌شناسی احادیث تفسیری به معنای عامّ آن که شامل بیان لایه‌های رویین و زیرین آیات کریمه می‌شود؛ غفلت شود. همین نکته سبب تعارض‌پنداری احادیث متعدّد مربوط به یک آیه، با یکدیگر خواهد شد.

چنین یکسان‌نگری، آسیب روشی مهمّی در اعتبارسنجی احادیث تأویلی است. برای مثال، احادیث گوناگونی ذیل آیه کریمه: «یا بَنی آدَمَ خُذُوا زینَتَکُم عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ...» (الأعراف: ۳۱) از معصومان(ع) نقل شده است. مانند روایتی از امام صادق(ع) که مراد آیه را «شانه زدن به هنگام نماز» یا روایتی دیگر که مقصود از همان آیه را «غسل زیارت امامان(ع)» معرفی فرموده است. (بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۵۳۰-۵۳۱) غفلت از مرزبندی معناشناختی احادیث تفسیری و کم‌توجهی به لایه‌های معنایی (ظهر و بطن) آیات قرآن، این دو روایت را ناسازگار در نظر می‌آورد؛ بنابراین چه بسا در اعتبارسنجی این دو روایت، معنای موافق با ظاهر آیه (شانه زدن) مقدّم بر معنای دیگر (غسل زیارت امام(ع)) دانسته شده و معنای دوم تضعیف و انکار شود. در حالی که پذیرش لایه‌های معنایی، آنگونه که در روایات ظهر و بطن فراوان از آن یاد می‌شود (علّامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۸۳-۹۷)، و پرهیز از حصر آیات در معنای ظاهر، به حلّ تعارض بدوی و درونی چنین روایاتی در

فرایند اعتبارسنجی کمک می‌کند. (مسعودی، ۱۳۹۷ش، ص ۱۹۷-۲۰۲؛ همو، ۱۳۹۵ش، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۳۴)

۲-۸. بسندگی به تأویل اصولی-کلامی

بسندگی به مفهوم و ضابطه اصولی-کلامی «تأویل»، آسیب روشی دیگری در حوزه اعتبارسنجی احادیث تأویلی معصومان (ع) است. این آسیب موجب می‌شود بخشی از احادیث باطنی که معنای مجازی-فراعرفی آیات را بیان کرده‌اند، به دلیل فقدان «قرینه» انکار شوند.

برای نمونه، یکی از پژوهشگران درباره حدیثی که آیه کریمه: «...فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ...» (طه: ۱۲) را بر «خوف حضرت موسی (ع) از هلاک خانواده‌اش و ترس از فرعون» تأویل کرده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۶۶؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۴۹-۵۰؛ همو، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۱۵۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۳، ص ۷۵۸)، می‌گوید: «اینکه «نعلیک» کنایه و استعاره از حبّ خانواده باشد، نیازمند قرینه است که (در آیه) وجود ندارد» (تستری، ۱۳۹۰ق، ص ۱۰۰)

همچنین پژوهشگری دیگر، درباره حدیثی که «نور» را در آیه کریمه «فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا...» (تغابن: ۸) به ائمه (ع) تأویل می‌کند (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۳۷۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۴-۱۹۶، ۴۳۲؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۷۲) گفته است: «تشبیه پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) به شمس، قمر، نور و مانند آن، فی نفسه صحیح است، چنانکه در قرآن کریم درباره پیامبر (ص) آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا»؛ (احزاب: ۴۵-۴۶) اما حمل این الفاظ بر پیامبر (ص) و علی و فاطمه و اهل بیت (ع) بدون وجود قرینه، صحیح نیست؛ زیرا بدون شک، استعمال این الفاظ در مورد این بزرگواران، استعمال مجازی است که احتیاج

به وجود قرینه دارد و بدون وجود قرینه، ناچار باید بر معانی حقیقی آنها حمل شود.» (شاکر، ۱۳۸۱ش، ص ۱۹۳)

پیشتر درباره اصطلاح اصولی «تأویل» و مقایسه آن با کاربرد روایی «باطن» مطالبی بیان شد. ضابطه تأویل درست در دانش اصول، وجود قرینه و پذیرا بودن لفظ نسبت به معنای مرجوح است و در غیر آن، تأویل نادرست است. چنین ضابطه‌ای طبق اصل لفظی و عقلایی «أصالة الظهور»، تأویل یا مجاز را در قلمرو ظهور کلام (آیات کریمه) قرار می‌دهد؛ اما برای اعتبارسنجی همه احادیث تأویلی معصومان (ع) کارآیی ندارد؛ زیرا احادیث «تأویلی» یا «باطنی» آن گونه که از احادیث عترت (ع) برمی‌آید، نسبت به معنای ظاهر و تنزیلی آیات، «لابشرط» اند، و محدود و مشروط به نفی ظاهر آیات با دلیل و قرینه نیستند. بلکه گستره «تأویل»، عام است و شامل توجیه متشابهات قرآن و نفی ظهور بدوی آنها همراه با قرینه، و نیز استخراج بطون آیات با تحفظ بر حجیت ظواهر آنها می‌شود.

از منظری دیگر، احادیث تأویلی (باطنی) شامل بیان معانی و مصادیق عرفی و فراعرفی آیات می‌شود؛ بنابراین از آنجا که وجود قرینه و دلیل قطعی یا ظنی، معنایی در سطح ظاهر برای آیه اثبات می‌کند، دیگر نقد و رد آن دسته از احادیث باطنی، تنها به این دلیل که معنای بیان شده فاقد قرینه است، نادرست خواهد بود؛ زیرا قراین (صارفه، معینه، متصل و منفصل و...) اثبات‌کننده معنای ظاهر برای کلام است نه باطن. همچنین ضابطه «قرینه» به تنهایی برای سنجش اعتبار روایاتی که معنای باطنی را بیان می‌کنند کافی نیست. آری! اگر معنای تأویلی در مقام نفی معنای ظاهری آیه برآید، در این صورت ضابطه تأویل اصولی در اعتبارسنجی حدیث تأویلی کارآمد خواهد بود.

نتیجه‌گیری

بسیاری از آسیب‌هایی که اعتبارسنجی احادیث تأویلی معصومان (ع) را نامعتبر و ناکارآمد ساخته، واقع‌نمایی آن را مخدوش می‌کند، به روش پژوهش مرتبط است. برون‌داد این

آسیب‌ها ردّ و تکذیب احادیث تأویلی (باطنی) خواهد بود. از این روش‌شناسایی روش‌های آسیب‌زا در نقد و اعتبارسنجی این دسته از روایات ضروری است تا از این رهگذر احادیث معصومان (ع) از انکار و ابطال شتاب‌زده مصون بمانند و دسترسی به لایه‌های پنهان معارف قرآن در پرتو روایات عترت (ع) میسر شود.

در این پژوهش مهم‌ترین آسیب‌های روشی در اعتبارسنجی احادیث تأویلی (باطنی) مطالعه و بررسی شد که عبارت‌اند از: بی‌توجهی به تعریف غلوّ و به تبع آن غالی‌پنداری افراد غیر غالی، عدم سنجش داده‌های رجالیان و در نتیجه ضعیف پنداشتن روایانی که وثاقتشان قابل اثبات است، بی‌توجهی به گزارش و اقوال مخالف، فهم ناتمام متن روایت تأویلی، بی‌توجهی به قاعده «توقّف و ردّ علم» در روایات تأویلی دشوارفهم، استناد به برخی مبانی اختلافی، همسان‌پنداری «تفسیر و تأویل»، بسندگی به «تأویل اصولی-کلامی»

منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۳۹۵ق)، **کمال الدین و تمام النعمه**، تهران: اسلامیة.
۳. ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۳۶۲ش)، **الخصال**، قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۳۸۵ش)، **علل الشرائع**، قم: داوری.
۵. ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۳۹۶ق)، **فضائل الاشهر الثلاثة**، قم: داوری.
۶. ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۴۰۳ق)، **معانی الاخبار**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۴۱۳ق)، **من لایحضره الفقیه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. ابن الغضائری، (۱۴۲۲ق)، **الرجال**، قم: دارالحدیث.
۹. ابن بابویه، علی بن حسین، (۱۴۰۴ق)، **الامامة و التبصرة من الحيرة**، قم: مدرسه الامام المهدی (ع).

۱۰. ابن جزّی، محمد بن احمد، (۱۴۱۶ق)، **التسهیل لعلوم التنزیل**، بیروت: دارالارقم.
۱۱. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ق)، **التحریر و التنویر**، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۱۲. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، **مقاییس اللغة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ق)، **لسان العرب**، قم: ادب الحوزه.
۱۴. ابو حامد غزالی، محمد بن محمد، (۱۴۱۷ق)، **المستصفی**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۵. اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۰۳ق)، **مجمع الفائدۀ و البرهان**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. ازهری، محمد بن محمد، (بی تا)، **تهذیب اللغة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. استرآبادی، سید شرف الدین، (۱۴۰۹ق)، **تأویل الآیات الظاهره**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی
۱۸. استرآبادی، محمد بن علی، (۱۴۲۲ق)، **منهج المقال فی تحقیق أحوال الرجال**، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۹. استرآبادی، محمد جعفر، (۱۳۸۸ش)، **لبّ الباب فی علم الرجال**، تهران: اسوه.
۲۰. اسعدی محمد و طیب حسینی سید محمود، (۱۳۹۰ق)، **پژوهشی در محکم و متشابه**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.
۲۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۷ق)، **فوائد الاصول**، تهران: وزارت ارشاد
۲۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۹ق)، **کفایة الاصول**، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۳. آریان پور، عباس، (۱۳۷۳ش)، **فرهنگ دانشگاهی انگلیسی به فارسی**، تهران: امیر کبیر.
۲۴. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۵. آمدی، علی بن محمد، (۱۴۰۲ق)، **الاحکام فی أصول الاحکام**، بیروت: مؤسسه النور.
۲۶. بابایی علی اکبر، (۱۳۹۱ش)، **بررسی مکاتب و روش های تفسیری**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.
۲۷. بابایی، علی اکبر و دیگران، (۱۳۸۸ش)، **روش شناسی تفسیر قرآن**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.

۲۸. بابایی، علی‌اکبر، (۱۳۹۴ش)، **قواعد تفسیر قرآن**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.
۲۹. بابایی، علی‌اکبر؛ مروّجی طبسی، محمدعلی، (۱۳۹۹ش)، «آسیب‌شناسی مبانی اعتبارسنجی روایات تفسیری معصومان (ع)»، **فصلنامه علمی علوم حدیث**، دوره ۲۶، ص ۳۰-۳.
۳۰. بحرانی، سیدهاشم، (۱۳۷۴ش)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، قم: مؤسسه بعثت.
۳۱. برقی، احمدبن محمدبن خالد، (۱۳۷۱ق)، **المحاسن**، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. بهبهانی، محمدباقر، (۱۴۲۴ق)، **مصابیح الظلام**، قم: مؤسسه العلماء المجدد الوحید البهبهانی.
۳۳. تجری محمدعلی، درویشی احسان الله، (۱۳۹۷ش)، «اعتبارسنجی روایات بطون قرآن بر پایه دیدگاه آیت الله معرفت»، **حدیث حوزه**، سال ۸، ص ۲۳-۳۸.
۳۴. تستری، محمدتقی، (۱۳۹۰ق)، **الاخبار الدخیله**، تهران: مکتبه الصدوق.
۳۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰ش)، **تسنیم: تفسیر قرآن کریم**، قم: مرکز نشر اسراء.
۳۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، **الصحاح**، بیروت: دارالعلم للملایین.
۳۷. حرّعاملی، محمدبن حسن، (۱۳۸۵ق)، **امل الامل**، بغداد: مکتبه الاندلس.
۳۸. حرّعاملی، محمدبن حسن، (۱۴۰۹ق)، **وسائل الشیعه**، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
۳۹. حرّعاملی، محمدبن حسن، (۱۴۱۸ق)، **الفصول المهمه فی اصول الائمه (ع)**، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).
۴۰. حسینی سیستانی، سیدعلی، (۱۴۱۴ق)، **الرافد فی علم الأصول**، قم: لیتوگرافی حمید.
۴۱. حسینی، محمد، (۱۴۱۵ق)، **معجم المصطلحات الأصولیه**، بیروت: موسسه العارف.
۴۲. حمدی زقروق، محمود، (۱۴۲۳ق)، **الموسوعه القرآنیة المتخصّصه**، قاهره: وزارة الاوقاف.
۴۳. حمیدرضا فهیمی تبار و مهدی آذری فرد، (۱۴۰۰ش)، «بررسی و تحلیل معیارهای طبرسی در نقد متنی احادیث تفسیری»، **دو فصلنامه حدیث پژوهی**، سال ۱۳، ص ۷-۳۲.
۴۴. خاقانی، علی بن حسین، (۱۳۶۲ش)، **رجال الخاقانی**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۴۵. خامه گر، محمد، (۱۳۹۰ش)، «آسیب شناسی روایات تفسیری با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی»، *آموزه‌های قرآنی*، شماره ۱۴، ص ۱۰۶-۸۱.
۴۶. خمینی، سیدروح‌الله، (۱۴۲۳ق)، *تهذیب الاصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۴۷. خواجه‌نوی، اسماعیل بن محمد، (۱۴۱۳ق)، *الفوائد الرجالیة*، مشهد: آستان قدس رضوی.
۴۸. خوئی، سیدابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، *معجم رجال الحدیث*، بی‌جا: بی‌نا.
۴۹. خوئی، سیدابوالقاسم، (۱۴۲۲ق)، *محاضرات فی اصول الفقه*، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی (ره).
۵۰. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۴۲ش)، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
۵۱. دیاری بیدگلی، محمدتقی، (۱۳۸۸ش)، «رد پای غالیان در روش تفسیری»، *پژوهش دینی*، شماره ۱۹، ص ۲۸-۲۷.
۵۲. دیاری بیدگلی، محمدتقی، (۱۳۹۰ش)، *آسیب‌شناسی روایات تفسیری*، تهران: سمت.
۵۳. ذهبی، محمدحسین، (بی‌تا)، *التفسیر و المفسرون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۴. رازی جصاص، احمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، *الفصول فی الاصول*، بی‌جا: بی‌نا.
۵۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: الدار الشامیه.
۵۶. رفیعی محمدی، ناصر، (۱۳۸۴ش)، *درسنامه وضع حدیث*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۵۷. زرکشی، محمد بن بهادر، (۱۴۲۱ق)، *البحر المحیط*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۸. سرخسی، محمد بن احمد بن ابی السهل، (۱۴۱۴ق)، *اصول السرخسی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۹. سمین حلبی، احمد بن یوسف، (۱۴۱۴ق)، *عمدة الحفاظ*، بیروت: عالم الکتب.
۶۰. سند، محمد، (۱۴۲۹ق)، *بحوث فی مبانی علم الرجال*، قم: مدین.
۶۱. سید مرتضی، علی بن حسین، (۱۳۷۶ش)، *الذریعة الی اصول الشریعة*، تهران: دانشگاه تهران.

۶۲. سید مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۰۵ق)، **رسائل الشریف المرتضی**، قم: دارالقرآن الکریم.
۶۳. سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور**، قم: کتابخانه آیت‌الله نجفی مرعشی (ره).
۶۴. شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۱ش)، **روشهای تأویل قرآن**، قم: بوستان کتاب.
۶۵. شبیری زنجانی، سید موسی، (۱۴۱۹ق)، **کتاب نکاح**، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۶۶. شوکانی، محمد بن علی بن محمد، (۱۳۵۶ق)، **ارشاد الفحول**، مصر: بی‌نا.
۶۷. شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۱۴ق)، **غایة المراد**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶۸. شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۱۷ق)، **الدروس الشرعية**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶۹. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، (۱۴۰۹ق)، **منیة المرید**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷۰. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، (۱۴۱۳ق)، **مسالك الافهام**، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۷۱. شیرازی، ابراهیم بن علی، (۱۴۰۶ق)، **اللمع فی أصول الفقه**، بیروت: عالم‌الکتاب.
۷۲. صدر، سید محمد باقر، (۱۴۱۷ق)، **بحوث فی علم الأصول**، بیروت: الدار الاسلامیة.
۷۳. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، **بصائر الدرجات**، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۷۴. طباطبایی، سید حیدر، (۱۳۹۵ش)، **معیارهای ارزیابی روایات فضائل اهل بیت (ع) از منظر فریقین** (رساله دکتری)، قم: جامعه المصطفی (ص) العالمیة.
۷۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۵۳ش)، **قرآن در اسلام**، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۷۶. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۷۷. طباطبائی حائری، سید علی، (۱۴۱۸ق)، **ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل**، قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع).
۷۸. طبرانی، سلیمان بن أحمد، (۱۴۰۶ق)، **المعجم الكبير**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷۹. طبرانی، سلیمان بن أحمد، (۱۴۱۵ق)، **المعجم الاوسط**، بی‌جا: دار الحرمین.
۸۰. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان**، بیروت: دارالمعرفة.
۸۱. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ش)، **مجمع البحرين**، تهران: کتابفروشی مرتضوی.

۸۲. طوسی، محمدبن حسن، (۱۳۷۳ش)، **الرجال**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۸۳. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۰۷ق)، **الخلاف**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸۴. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۰۹ق)، **اختیار معرفة الرجال**، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۸۵. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۱۱ق)، **الغیبه للحجه**، قم: دارالمعارف الاسلامیه.
۸۶. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۱۷ق)، **العهده فی اصول الفقه**، قم: محمدتقی علاقندیان.
۸۷. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۲۰ق)، **الفهرست**، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۸۸. طوسی، محمدبن حسن، (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۸۹. طیب حسینی، سید محمود، (۱۳۹۵ش)، **چند معنایی در قرآن کریم**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹۰. طیب حسینی، سید محمود، (۱۳۹۵ش)، «نظریه‌ای نوین در معنای ظاهر و تنزیل قرآن»، **فصلنامه پژوهشهای قرآنی**، سال ۲۱، ص ۸۳.
۹۱. عاملی نباطی، ابن محمد طاهر، (۱۴۳۷ق)، **مرآة الانوار و مشکوة الاسرار**، قم: مؤسسه دارالمجتبی (ع).
۹۲. عاملی، حسن بن زین الدین، (۱۴۱۱ق)، **التحریر الطاووسی**، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۹۳. عاملی، حسن بن زین الدین، (۱۴۱۸ق)، **معالم الدین و ملاذ المجتهدین**، قم: مؤسسه الفقه.
۹۴. عراقی، ضیاء الدین، (۱۴۱۷ق)، **نهاية الافکار**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹۵. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نور الثقلین**، قم: اسماعیلیان.
۹۶. عزتی محمد رضا و اسمی صمد، (۱۳۹۶ش)، «نقد و بررسی رابطه میان غلو و جعل در کتاب الموضوعات و الآثار»، **علوم حدیث**، سال ۲۲، ص ۱۱۷-۱۴۳.

٩٧. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (١٤١١ق)، **خلاصه الأقوال فی معرفة الرجال**، نجف: دارالذخائر.
٩٨. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (١٤١٢ق)، **منتهی المطلب**، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
٩٩. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (١٤١٣ق)، **مختلف الشیعة فی احکام الشریعة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
١٠٠. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (١٤١٤ق)، **تذکره الفقهاء**، قم: مؤسسه آل‌البت (ع).
١٠١. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (١٤٢٥ق)، **نهاية الوصول الى علم الاصول**، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
١٠٢. عیاشی، محمد بن مسعود، (١٣٨٠ش)، **تفسیر العیاشی**، تهران: المطبعة العلمية.
١٠٣. غروی اصفهانی، محمدحسین، (١٤٢٩ق)، **نهاية الدراية فی شرح الكفاية**، بیروت: مؤسسه آل‌البت (ع).
١٠٤. فخر رازی، محمد بن عمر، (١٤١٢ق)، **المحصل**، بیروت: مؤسسه الرسالة.
١٠٥. فراهیدی، خلیل بن احمد، (١٤٠٩ق)، **العین**، قم: دارالهجرة.
١٠٦. فیض کاشانی، محمد محسن، (١٣٧١ش)، **نوادير الأخبار فيما يتعلق بأصول الدين**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
١٠٧. قاسم پور محسن، خدمتکار خدیجه، (١٣٩٣ش)، «آسیب شناسی روایات تفسیری نورالثقلین»، **پژوهش دینی**، شماره ٢٩.
١٠٨. قمی، علی بن ابراهیم، (١٣٦٣ش)، **تفسیر القمی**، قم: دارالکتاب.
١٠٩. کلباسی، ابوالهدی، (١٤١٩ق)، **سماة المقال فی علم الرجال**، قم: مؤسسه ولی العصر (ع).
١١٠. کلینی، محمد بن یعقوب، (١٤٠٧ق)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
١١١. کنی تهرانی، علی، (١٤٢١ق)، **توضیح المقال فی علم الرجال**، قم: دارالحدیث.
١١٢. مامقانی، عبدالله، (بی تا)، **تنقیح المقال**، بی جا، بی نا.
١١٣. مجلسی محمد تقی، (١٤٠٦ق)، **روضه المتقین**، قم: مؤسسه کوشانبور.

۱۱۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار ائمة الاطهار(ع)*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۱۶. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۲۰ق)، *الوجیزة فی الرجال*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱۷. محقق حلی، جعفرین حسن، (۱۴۰۷ق)، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم: مؤسسه سیدالشهداء(ع).
۱۱۸. رحمان ستایش محمد کاظم، جمالی گندمانی احمد، (۱۳۹۹ش)، «کار بست عرضه روایات تفسیری بر قرآن کریم بر اساس نمونه های روایی عرضه»، *دوفصلنامه حدیث پژوهی*، سال ۱۲، ص ۹۸-۷۵.
۱۱۹. مسعودی عبدالهادی، (۱۳۸۸ش) *وضع و نقد حدیث*، تهران: سمت؛ قم: دانشکده علوم حدیث.
۱۲۰. مسعودی، عبدالهادی، (۱۳۹۷ش)، *آسیب شناسی حدیث*، تهران: سمت.
۱۲۱. مسعودی، عبدالهادی، (۱۳۹۵ش)، *تفسیر روایی جامع*، قم: دارالحدیث.
۱۲۲. مشکینی، ابوالحسن، (۱۴۱۳ق)، *حواشی المحقق المشکینی علی الکفایة*، قم: لقمان.
۱۲۳. مظفر، محمد رضا، (۱۴۳۰ق)، *اصول الفقه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۲۴. معرفت محمد هادی، مترجم: سلطانی محمد، (۱۳۸۲ش)، «عرضه بر قرآن؛ راه زدودن آسیب های روایات تفسیری، معرفت، شماره ۷۱، ص ۷۰-۸۰».
۱۲۵. معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۰ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۲۶. معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۸ق)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة.
۱۲۷. معروف حسنی، هاشم، (۱۳۸۸ق)، *دراسات فی الکافی للکلینی و الصحیح للبخاری*، لبنان: بی نا.

۱۲۸. معروف حسنی، هاشم، (۱۹۷۳م)، *الموضوعات فی الآثار و الأخبار*، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.

۱۲۹. معین، محمد، (۱۳۸۷ش)، *فرهنگ فارسی معین*، تهران: فرهنگ نما.

۱۳۰. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، *الرد علی اصحاب العدد*، قم: کنگره شیخ مفید.

۱۳۱. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *اوائل المقالات*، بیروت: دارالمفید.

۱۳۲. میرداماد، محمد باقر، (۱۴۲۲ق)، *الرواشح السماویة*، قم: دارالحديث.

۱۳۳. نائینی، محمد حسین، (۱۳۵۲ش)، *أجود التقريرات*، قم: مطبعة العرفان.

۱۳۴. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵ش)، *الرجال*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۳۵. نجفی اصفهانی، محمد رضا، (۱۴۱۳ق)، *وقایة الافهان*، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

۱۳۶. نراقی، احمد بن محمد، (۱۴۱۵ق)، *مستند الشیعة فی احکام الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

۱۳۷. نسفی، عبدالله بن احمد، (۱۴۰۶ق)، *كشف الاسرار*، بیروت: دارالکتب العلمیة.

۱۳۸. نمازی شاهرودی، علی، (۱۴۱۴ق)، *مستدرکات علم رجال الحديث*، تهران: نمازی.

۱۳۹. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۲۹ق)، *مستدرک الوسائل*، بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).

۱۴۰. نهاوندی، محمد، (۱۳۸۶ش)، *نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه البعثة.

Bibliography:

1. *The Holy Qur'an*.
2. Ākhūnd, Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm (1407 AH), *Fawā'id al-Uṣūl*, Tehran: Ministry of Guidance.
3. Ākhūnd, Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm (1409 AH), *Kifāyah al-Uṣūl*, Qom: Āl al-Bayt Institute.
4. Ārīyānpūr, 'Abbās (1994), *The English-Persian Collegiate Dictionary*, Tehran: Amīrkabīr.
5. Ālūsī, Maḥmūd ibn 'Abdullāh (1415 AH), *Rūh al-Ma'ānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.

6. Āmidī, ‘Alī ibn Muḥammad (1402), *Al-Aḥkāam fī Uṣūl al-Aḥkāam*, Beirut: Al-Nūr Institute.
7. Ibn al-Ghaḍāirī (1422 AH), *Al-Rijāl*, Qom: Dār al-Ḥadīth.
8. Ibn Bābiwayh, ‘Alī ibn Ḥusayn (1404 AH), *Al-Imāmah wa al-Tabṣirah min al-Ḥayrah*, Qom: Al-Imām al-Mahdī (AS).
9. Ibn Jizzī, Muḥammad ibn Aḥmad (1416 AH), *Al-Tashīl le ‘Ulūm al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Arqam.
10. Ibn ‘Āshūr, Muhammad Ṭāher (1420 AH), *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Institution of Arabic History.
11. Ibn Fāris, Aḥmad (1404 AH), *Maqāyīs al-Lughah*, Qom: Maktab al-I‘lām al-Islāmī.
12. Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1405 AH), *Lisān al-‘Arab*, Qom: Adab al-Ḥawzah.
13. Abū Ḥāmid Qazzālī, Muḥammad ibn Muḥammad (1417 AH), *Al-Mustasfā*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
14. Ardībīlī, Aḥmad ibn Muḥammad (1403 AH), *Majma‘ al-Fā‘idah wa al-Burhān*, Qom: Islamic Publications Office.
15. Azharī, Muḥammad ibn Muḥammad (n.d), *Tahdhīb al-lughah*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
16. Astarābādī, Sayyid Sharaf al-Dīn, (1409 AH), *Ta’wīl al-Āyāt al-Zāhirah*, Qum: Islamic Publishing Foundation
17. Astarābādī, Muḥammad ibn ‘Alī (1422 AH), *Manhaj al-Maqāl fī Taḥqīq Ahwāl al-Rijāl*, Qom: Āl al-Bayt Institute.
18. Astarābādī, Muḥammad Jafar (2009), *Lubb al-Labāb fī ‘Ilm al-Rijāl*, Tehran: Uswih.
19. As‘adī & Ṭayyib Ḥusaynī (1390 AH), *Research in Decisive and Allegorical Verses*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University, Tehran: Samt.
20. Imām Khumiynī, Sayyid Rūḥullāh (1423 AH), *Tahdhīb al-Uṣūl*, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khumiynī's Works.
21. Bābāyī, ‘Alī Akbar, et al. (2009), *Rawishshināsī Tafsīr Qurān*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University, Tehran: Samt.
22. Bābāyī, ‘Alī Akbar; Murawwijī Ṭabasī, Muḥammad ibn ‘Alī (2020), "Āsībshināsī Mabānī I‘tibārsanjī Riwayāt Tafsīrī

- Ma'sūmān (AS)", *Hadith Sciences*, 26: 3-30.
23. Bābāyī, 'Alī Akbar (2012), *Barrisī Makātib wa Rawesh-hāy Tafsi'rī*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University, Tehran: Samt.
 24. Bābāyī, 'Alī Akbar (2015), *Qawā'id Tafsi'r Qurān*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University, Tehran: Samt.
 25. Baḥrānī, Sayyid Hāshim (1995), *Al-Burhān fī Tafsi'r al-Qurān*, Qom: Bi'that Institute.
 26. Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khālid (1371 AH), *Al-Mahāsīn*, Qom: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
 27. Bihbahānī, Muḥammad Bāqir (1424 AH), *Maṣābīḥ al-Zalām*, Institute of 'Allāmiḥ Waḥīd Bihbahānī.
 28. Tustarī, Muḥammad Taqī (1390 AH), *Al-Akḥbār al-Dakhīlah*, Tehran: Maktabah al-Ṣadūq.
 29. Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād (1407 AH), *Al-Ṣiḥāḥ*, Beirut: Dār al-'Ilm lil Malāyīn.
 30. Ḥurr 'Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1385 AH), *Amal al-Āmil*, Baghdad: Maktabah al-Andulus.
 31. Ḥurr 'Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1409 AH), *Wasā'il al-Shī'ah*, Qom: Āl al-Bayt Institute.
 32. Ḥurr 'Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1418 AH), *Al-Fusūl al-Muhimmah fī Uṣūl al-Aimmah*, Qom: Imām Riḍā (AS) Institute of Islamic Studies.
 33. Ḥusiynī Sīstānī, Sayyid 'Alī (1414 AH), *Al-Rāfiḍ fī 'Ilm al-Uṣūl*, Qom: Ḥamīd Lithography.
 34. Ḥusiynī, Muḥammad (1415 AH), *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Uṣūlīyah*, Beirut: Al-'Ārif Institute.
 35. Ḥamdī, Zaqrūq, Maḥmūd (1423 AH), *Al-Mawsū'ah al-Qurānīyah al-Mutikhassisah*, Cairo: Ministry of Endowments.
 36. Khāqānī, 'Alī ibn Ḥusayn (1983), *Rijāl al-Khāqānī*, Qom: Maktab al-'Ilām al-Islāmī.
 37. Khājū'ī, Ismā'īl ibn Muḥammad (1413), *Al-Fawā'id al-Rijālīyah*, Mashhad: Āstān Quds Raḍawī.
 38. Khuyī, Sayyid Abulqāsim (1413 AH). *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth*, n.p:

- n.pub.
39. Khuyī, Sayyid Abulqāsim (1422 AH), *Muḥāzarāt fī Uṣūl al-Fiqh*, Qom: Institute for the Revival of the Works of Imām Khuyī.
 40. Dihkhudā, ‘Alī Akbar (1963). *Lughat Nāmih Dihkhudā*, Tehran: Tehran University Press.
 41. Dīyārī Bīdḡulī, Muḥammad Taqī (2011), *Asībshināsī Riwayāt Tafsīrī*, Tehran: Samt.
 42. Dīyārī Bīdḡulī, Muḥammad Taqī (2009), "Radd Pay Ghālīyān dar Rawish Tafsīr", *Religious Research*, 19: 27-28.
 43. Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn (n.d), *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Beirut: Arab Heritage Revival House.
 44. Rāzī Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn ‘Alī (1405 AH), *Al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*, n.p: n.pub.
 45. Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muhammad (1412 A.H), *Mufradāt Alfāz al-Qurān*, Beirut, Al-Dār al-Shāmīyah.
 46. Rafī‘ī Muḥammadī, Nāṣir (2005), *Darsnāmih Waḍ‘ Ḥadīth*, Qom: World Center of Islamic Sciences.
 47. Zarkishī, Muḥammad ibn Bahādur (1421 AH), *Al-Baḥr al-Muḥīt*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
 48. Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī al-Sahl (1414 AH), *Uṣūl al-Sarakhsī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
 49. Samīn Ḥalabī, Aḥmad ibn Yūsuf (1414 AH), ‘Umdah al-Ḥuffāz, Beirut: ‘Ālam al-Kutub.
 50. Sand, Muḥammad (1429 AH), *Buḥūth fī Mabānī ‘Ilm al-Rijāl*, Qom: Midian.
 51. Sayyid Murtidā, ‘Alī ibn Ḥusayn (1997), *Al-Dharī‘ah ilā Uṣūl al-Sharī‘ah*, Tehran: University of Tehran.
 52. Sayyid Murtidā, ‘Alī ibn Ḥusayn (1405 AH), *Rasāil al-Sharīf al-Murtaḍā*, Qom: Dār al-Qurān al-Karīm.
 53. Sīyūtī, Jalāl al-Dīn (1404 AH), *Al-Durr al-Manthūr*, Qom: The Library of Ayatullāh Mar‘ashī Najafī.
 54. Shākir, Muḥammad (2002), *Rawish-hāy Ta’wīl Qurān*, Qom: Būstān Kitāb.
 55. Shubiyrī Zanjānī, Sayyid Mūsā (1419 AH), *Kitāb Nikāḥ*, Qom: Research Institute of Ra’ypardāz.

56. Shukānī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad (1356 AH), *Irshād al-Fuḥūl*, Egypt: n.pub.
57. Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī (1417 AH), *Al-Durūs al-Shar‘īyah*, Qom: Islamic Publications Office.
58. Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī (1414 AH), *Ghāyah al-Murād*, Qom: Islamic Publications Office.
59. Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī (1409), *Munyah al-Murīd*, Qom: Maktab al-I‘lām al-Islāmī.
60. Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī (1413), *Masālik al-Afhām*, Qom: Islamic Knowledge Foundation.
61. Shīrāzī, Ibrāhīm ibn ‘Alī (1406 AH), *Al-Lam‘ fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: ‘Ālam al-Kutub.
62. Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir (1417 AH), *Buḥūth fī ‘Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Al-Dār al-Islāmīyah.
63. Ṣadūq, Muḥammad ibn ‘Alī (1395 AH). *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni‘mah*, Tehran: Islāmīyah.
64. Ṣadūq, Muḥammad ibn ‘Alī (1983), *Al-Khiṣāl*, Qom: Teachers Association.
65. Ṣadūq, Muḥammad ibn ‘Alī (2006), *‘Ilal al-Sharā‘i‘*, Qom: Dāwarī.
66. Ṣadūq, Muḥammad ibn ‘Alī (1396 AH), *Faḍāil al-Ashhur al-Thalāthah*, Qom: Dāwarī.
67. Ṣadūq, Muḥammad ibn ‘Alī (1403 AH), *Ma‘ānī al-Akhhbār*, Qom: Islamic Publications Office.
68. Ṣadūq, Muḥammad ibn ‘Alī (1413 AH), *Man Lāyahḍuruh al-Faqīh* Qom: Islamic Publications Office.
69. Ṣaffār, Muḥammad ibn Ḥasan (1404 AH), *Baṣāir al-Darajāt*, Qom: The Library of Ayatullāh Mar‘ashī Najafī.
70. Ṭabāṭabāyī, Sayyid Ḥīydar (2016), *Mi‘yār-hāy Arzyābī Riwayāt Faḍāil Ahl Biyt az Manẓar Farīqayn* (PhD Thesis), Muḥammad Kāzīm Raḥmān Sitāyish, Al-Mustafa International University.
71. Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1390 AH). *Al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qurān*, Beirut: Al-A‘lamī Institute.
72. Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1974), *Qurān dar Islām*,

- Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
73. Ṭabāṭabāyī Ḥā'irī (1418 AH). *Rīyāḍ al-Masā'il fī Taḥqīq al-Aḥkām bi al-Dalā'il*, Qom: Āl al-Bayt Institute.
 74. Ṭabarānī, Sulīymān ibn Aḥmad (1406 AH). *Al-Mu'jam al-Kabīr*, Beirut: Arab Heritage Revival House.
 75. Ṭabarānī, Sulīymān ibn Aḥmad (1415 AH), *Al-Mu'jam al-Awsaṭ*, n.p: Dār al-Ḥaramayn.
 76. Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (1412 AH). *Jāmi' al-Bayān*, Beirut: Dār al-Ma'rifah.
 77. Ṭuriyhī, Fakhr al-Dīn (1996). *Majma' al-Baḥrayn*, Tehran: Murtaḍawī Bookstore.
 78. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (1409 AH), *Ikhtiyār Ma'rifah al-Rijāl*, Mahshad: Mashhad University Publishing Institute.
 79. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (n.d), *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*, Beirut: Arab Heritage Revival House.
 80. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (1994), *Al-Rijāl*, Qom: Islamic Publishing Foundation.
 81. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (1407 AH), *Al-Khilāf*, Qom: Islamic Publications Office.
 82. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (1411 AH), *Al-Ghaybah lil Ḥujjah*, Qom: Islamic Knowledge House.
 83. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (1417 AH), *Al-'Uddah fī Uṣūl al-Fiqh*, Qom: Muḥammad Taghī 'Alāqibandīyān.
 84. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (1420 AH), *Al-Fihrist*, Qom: Library of Muḥaqqiq Ṭabāṭabāyī.
 85. Ṭayyib Ḥusīynī, Siyyid Maḥmūd (2016), "Naẓariyih-yī Nuwīn dar Ma'nāy Zāhir wa Tanzīl Qurān", *Quranic Studies*, 21: 83.
 86. Ṭayyib Ḥusīynī, Siyyid Maḥmūd (2016), *Chand Ma'nāyi dar Qurān Karīm*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University.
 87. 'Āmilī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn (1411 AH), *Al-Tahrīr al-Ṭāwūsī*, Qom: The Library of Ayatullāh Mar'ashī Najafī.
 88. 'Āmilī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn (1418 AH), *Ma'ālim al-Dīn wa Malāz al-Mujtahidīn*, Qom: Jurisprudence Institute.
 89. 'Āmilī Nabāṭī, Ibn Muḥammad Ṭāhir (1437 AH), *Mirāt al-Anwār wa Mishkāt al-Asrār*, Qom: Dār al-Mujtabā Institute.

90. Jawādī Āmulī, ‘Abdullāh (2011). *Tasnīm Tafsīr Qurān Karīm*, Qom: Isrā’ Publication Center.
91. ‘Irāqī, Dīyā’ al-Dīn (1417 AH), *Nihāyah al-Afkār*, Qom: Islamic Publications Office.
92. ‘Arūsī Huwiyzī, ‘Abd ‘Ali ibn Jum‘ah (1415 AH), *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*, Qom: Ismā‘īlyān.
93. ‘Allāmih Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf (1411 AH), *Khulāṣah al-Aqwāl fī Ma‘rifah al-Rijāl*, Najaf: Dār al-Dhakhāir.
94. ‘Allāmih Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf (1425 AH), *Nihāyah al-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl*, Qom: Al-Imam al-Ṣādiq (AS) Institute.
95. ‘Allāmih Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf (1412 AH), *Muntahā al-Maṭlab*, Mashhad: Islamic Research Association.
96. ‘Allāmih Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf (1413 AH), *Mukhtalaf al-Shī‘ah fī Ahkām al-Sharī‘ah*, Qom: Islamic Publications Office.
97. ‘Allāmih Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf (1414 AH), *Tadhkirah al-Fuqahā*, Qom: Āl al-Bayt Institute.
98. ‘Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas‘ūd (2001), *Tafsīr al-‘Ayyāshī*, Tehran: Al-Maṭba‘ah al-‘Ilmīyah.
99. Gharawī Iṣfahānī (1429 AH), *Nihāyah al-Dirāyah fī Sharḥ al-Kifāyah*, Beirut: Āl al-Bayt Institute.
100. Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar (1412 AH), *Al-Maḥṣūl*, Beirut: Al-Risālah Institute.
101. Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. (1409 AH), *Al-‘Ayn*, Qom: Dār al-Hijrat.
102. Fayz Kāshānī, Muḥammad Muḥsin (1992), *Nawādir al-Akḥbār fīmā Yata‘allaq bi Uṣūl al-Dīn*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
103. Qummī, ‘Alī ibn Ibrāhīm (1984), *Tafsīr al-Qummī*, Qom: Dār al-Kitāb.
104. Kalbāsī, Abū al-Hudā (1419 AH), *Samā’ al-Maghāl fī ‘Ilm al-Rijāl*, Qom: Walī ‘Aṣr Institute.
105. Kulaynī, Muḥammad ibn Ya‘qūb (1407 AH), *Al-Kāfī*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
106. Kanī Tihirānī, ‘Alī (1421 AH), *Tawzīḥ al-Maqāl fī ‘Ilm al-Rijāl*,

Qom: Dār al-Hadīth.

107. Māmaqānī, ‘Abdullāh (n.d), *Tanqīḥ al-Maqāl*, n.p: n.pub.
108. Majlisī, Muḥammad Bāqir (1403 AH), *Biḥār al-Anwār*, Beirut: Arab Heritage Revival House.
109. Majlisī, Muḥammad Bāqir (1404 AH), *Mir’āt al-‘Uqūl*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
110. Majlisī, Muḥammad Bāqir (1420 AH), *Al-Wajīzah fī al-Rijāl*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
111. Majlisī, Muḥammad Taqī (1406 AH), *Ruḍah al-Muttaqīn*, Qom: Kūshānbūr Institute.
112. Muḥaqqiq Ḥillī, Ja‘far ibn Ḥasan (1407 AH), *Al-Mu‘tabar fī Sharḥ al-Mukhtaṣar*, Qom: Sayyid al-Shuhadā (AS).
113. Mas‘ūdī, ‘Abd al-Ḥādī (2016), *Tafsīr Riwayī Jāmi‘*, Qom: Dār al-Hadīth.
114. Mas‘ūdī, ‘Abd al-Ḥādī (2018), *Āsībshināsī Hadīth*, Tehran: Samt.
115. Mas‘ūdī, ‘Abd al-Ḥādī (2009), *Waḍ‘ wa Naghd Hadīth*, Tehran: Samt; Qom: Faculty of Hadīth Sciences.
116. Mishkīnī, Abū al-Ḥasan (1413 AH), *Hawāshī al-Muḥaqqiq al-Mishkīnī ‘alā al-Kifāyah*, Qom: Luqmān.
117. Muzaffar, Muḥammad Rizā (1430 AH), *Uṣūl al-Fiqh*, Qom: Islamic Publishing Foundation.
118. Ma‘rifat, Muḥammad Ḥādī (1410 AH), *Al-Tamhīd fī ‘Ulūm al-Qurān*, Qom: Qom Seminary Management Center.
119. Ma‘rifat, Muḥammad Ḥādī (1418 AH), *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thawbah al-Qashīb*, Mashhad: Razawī University of Islamic Sciences.
120. Ma‘rūf Ḥasanī, Hāshim (1973), *Al-Mawḍūāt fī al-Āthār wa al-Akhbār*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
121. Ma‘rūf Ḥasanī, Hāshim (1388 AH), *Dirāsāt fī al-Kāfī lil Kulaynī wa al-Ṣaḥīḥ lil Bukhārī*, Lebanon: n.pub.
122. Mu‘īn, Muḥammad (2008), *Farhang Fārsī Mu‘īn*, Tehran: Farhangnamā.
123. Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1414 AH), *Awāil al-Maqālāt*, Beirut: Dār al-Mufīd.
124. Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad (1413 AH), *Al-Radd ‘alā Aṣḥāb al-‘Adad*, Qom: Sheikh Mufīd Congress.

125. Mīrdāmād, Muḥammad Bāqir (1422 AH), *Al-Rawāshih al-Samāwīyah*, Qom: Dār al-Ḥadīth.
126. Nāīnī, Muḥammad Ḥusayn (1973), *Ajwad al-Taqrīrāt*, Qom: Maṭba‘ah al-‘Irfān.
127. Najāsh, Aḥmad ibn ‘Alī (1986), *Al-Rijāl*, Qom: Islamic Publishing Foundation.
128. Najafī Iṣfahānī, Muḥammad Riḍā (1413 AH), *Wiqāyah al-Adhhān*, Qom: Āl al-Bayt Institute.
129. Narāqī, Aḥmad ibn Muḥammad (1415 AH), *Mustanad al-Shīah fī Aḥkām al-Sharīah*, Qom: Āl al-Bayt Institute.
130. Nasafī, ‘Abdullāh ibn Aḥmad (1406 AH), *Kashf al-Asrār*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
131. Namāzī Shāhrūdī, ‘Alī (1414 AH), *Mustadrakāt ‘Ilm Rijāl al-Ḥadīth*, Tehran: Namāzī.
132. Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī. (1429 AH), *Mustadrak al-Wasā’il*, Beirut: Āl al-Bayt Institute.
133. Nahāwandī, Muḥammad (2007), *Nafahāt al-Raḥmān fī Tafṣīr al-Qurān*, Qom: Al-Bi‘thah Institute.