

بررسی تحلیلی قواعد تفسیر روایی قرآن کریم

مدیحه برزگر ریحانی^۱، محمدمهدی کریمی نیا^۲، مجتبی انصاری مقدم^۳

^۱ ترم پنجم سطح چهار (دکتری) رشته تفسیر تطبیقی، مؤسسه آموزش عالی الزهراء (ع)، گرگان، استان گلستان، مدرّس و فعال فرهنگی

^۲ استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول)

^۳ دانشجوی دکتری علوم و حدیث، دانشگاه میبد، مدرّس دانشگاه و پژوهشگر

چکیده

این نوشتار، در باب بایسته‌های استناد به روایات برای دریافت حجّت بر فهم کلام‌الله است. پس از تبیین مفاهیم و مبانی، نخست در باب قواعد صدور به تفکیک سند، دلالت و قرائن تاریخی سخن گفته و سپس به بحث درباره راهکارهای ترمیم متن و آنگاه قواعد اعتبارسنجی فهم پرداخته است. پایان بخش مقاله نیز بایسته‌های مربوط به حوزه کارکرد روایات در تفسیر است که به بر شماری مباحثی چون لزوم همخوانی داده‌های روایی با آورده‌های کتابی، تطابق میان حوزه‌های زبانی، التزام به روایات فراعصری و مانند آن می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: روایات تفسیری، تفسیر روایی، قاعده تفسیری، خبر واحد تفسیری، حجّت

مقدمه

کمینه فراروی، جستاری است در قواعد تفسیر روایی تا از این رهگذر، میزان و روند استفاده از روایات در مقام تفسیر تعیین گردد و بایسته‌های آن نموده شود. با توجه به این نکته که قواعد خاصه به مباحث بینارشته‌ای پرداخته، پیوندگاه‌ها را بسته و گسست‌ها را چاره می‌کنند، نمی‌توان از نوع مسائل آن انتظاری جز این داشت که در ساحت‌های مشترک تفسیر و حدیث گام بردارند. این مقاله در پیش‌انگاشته‌ی خود با تفکیک دو روش اعتبارسنجی «فنی»، و «عقلانی» از یکدیگر، در بردارنده قرائتی تازه از برخی مقوله‌های معتبر در روش عقلانی است. در این روش، اعتبارسنجی بر محور اصول و موازین عقلانی ممضاء و به هدف دستیابی به معذور صورت می‌پذیرد؛ حال آنکه روش فنی، بر محور قواعد زبان‌شناختی و هرمنوتیکی، رسیدن به واقعیت‌ها را هدف گرفته است. سنت کلی حاکم بر حدیث‌شناسی را می‌توان آمیزه‌ای از دو روش فوق، با تفوق نسبی روش عقلانی دانست. نگاشته پیش رو بر اساس روش عقلانی با همان اهداف و زیرساخت‌ها به بازکاوی قواعد تفسیر روایی پرداخته است و سازه، هندسه و ایده‌های متفاوت مطرح در آن که بیشتر در حوزه‌های نقد سند و دلالت به چشم می‌خورد و عمدتاً بر پایه بازتعریف مسأله «تبیین عرفی» شکل گرفته است را نمی‌توان به عنوان نظریه‌ی متفاوت به شمار آورد.

۱. مفاهیم

پیش از بحث لازم است مراد از سه اصطلاح قاعده تفسیری، روایت و تفسیر روایی روشن شود.

۱-۱. قاعده تفسیری

قاعده از بُن تازی «قعد» و به معنای شالوده‌ی خانه (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵، ۱۰۹) و در زبان پارسی به معنای اصل، بنیاد، دستور، قانون و آیین است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۱، ۱۷۳۷۶). با توجه به مفهوم لغوی مذکور، قاعده تفسیری به عنوان زیرساخت فهم و تفسیر قرآن تلقی می‌گردد و مراد از آن دستورالعمل‌ها و بایسته‌هایی است برخاسته از مبانی معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی که رعایت آن‌ها از وقوع انحراف محتوایی و روشی در تفسیر جلوگیری می‌کند.

قواعد تفسیری را می‌توان به مشترک و خاص تقسیم نمود. مراد از قاعده خاص، قاعده‌ای است که به گاه استناد به منبعی خاص (روایت، قرآن، عقل، لغت، ادب، علم و...) کاربرد دارد. بی‌شک برخی قواعد تفسیری پیشاروشی هستند، بدین معنا که قانون انتخاب منابع و روش‌های صالح به شمار می‌روند؛ مانند قاعده لزوم عنایت به روایات تفسیری و اسباب‌النزول. برخی دیگر از قواعد نسبت به دو یا چند روش مشترک می‌باشند؛ برای مثال برخی قواعد مرتبط با مبانی زبان‌شناختی قرآن در محدوده عمل زبانی (قرآن، روایت، لغت، و ادب) به کار می‌آیند، یا مانند پرهیز از تحمیل نظر بر قرآن که بین تفسیر علمی و عقلی مشترک است. این دو دست قواعد را قواعد مشترک می‌نامیم. در مقابل قواعد خاص برای سامان دادن به حوزه روش خاصی برنامه‌ریزی شده‌اند. برای مثال قاعده «لزوم بررسی سندی روایات تفسیری»، اختصاص به تفسیر روایی دارد. یعنی مفسر به هنگام استناد با روایت باید از آن‌ها آگاه باشد. البته مسأله بررسی سندی اختصاصی به روایت نداشته و شامل آثار تفسیری، گزارش‌های تاریخی و حتی گزارش‌های علمی نیز می‌شود، لیک بررسی سندی روایات به جهت اهمیت بالغ و ویژگی‌های متمایز آن شایستگی عقلانی برای پردازش مستقل را واجد می‌باشد. قواعد خاص تفسیر روایی بر دو دسته‌اند:

اول. قواعدی که به اعتبارسنجی روایات تفسیری و تعیین موقعیت آن‌ها در پیوستار اعتبار اختصاص دارند. این قواعد بر سه گونه هستند:

ا. اعتبارسنجی حوزه صدور؛ با ارائه بایسته‌هایی در سه محور مترابط: سند، دلالت و قرائن تاریخی، نسبت به میزان اصالت‌مندی صدور یک روایت و انتساب آن به معصوم (علیه السلام) تحقیق می‌کنند.

ب. اعتبارسنجی حوزه متن؛ با ارائه بایسته‌ها و دستورالعمل‌هایی، راهکار شناخت آسیب‌های متن و کیفیت ترمیم آن را بیان می‌دارد. برآیند اجرای دو گونه فوق‌الذکر «برآورد میزان اعتبارمندی تاریخی روایت» است. در پیوستار اعتبار، حجیت روایت به معنای «وثاقت صدور» و «وثاقت متن» آن است.

ت. اعتبارسنجی حوزه فهم؛ به بیان بایسته‌های فهم و تفسیر صحیح حدیث اختصاص دارد. برآیند این بایسته‌ها «وثاقت فهم» است.

دوم. قواعدی که در خصوص کارکرد تفسیری روایات به ارائه دستورالعمل‌هایی می‌پردازند و با نگاه ابزاری به حدیث، شیوه بهره‌وری درست از آن را باز می‌کاود. قواعد کارکردسنج را «قواعد قریب»، قواعد اعتبارسنج را «قواعد متوسط»، و قواعد مشترک را «قواعد بعید» تفسیر روایی می‌دانیم. طبیعی است که قواعد قریب بیشتر با عنوان مقاله سنخیت دارند اما چنان نیست که قواعد متوسطه را بیگانه از قواعد تفسیر روایی بدانیم، بلکه می‌بایست آن دسته از قواعدی که در خصوص حوزه تفسیر روایی کاربرد دارند را مورد بحث قرار داد. به دیگر بیان عنوان قواعد خاصه برای خارج نمودن قواعد مشترک میان شیوه تفسیر روایی و شیوه‌های دیگر است نه آنکه هرگونه مبحثی که بر اساس پدیده طبیعی اشتراک علوم در مسائل، در دانش دیگری پی گرفته می‌شود را خارج از بحث بدانیم.

۲-۱. روایت

روایت از بُن «روی» به معنای سیراب شدن است، این واژه همچنین در مورد حمل نمودن آنچه موجب سیراب شدن دیگران می‌شود به کار رفته و از این رو حامل علم نیز بدان تشبیه گردیده است (ابن فارس، ۲، ۴۵۳). این واژه در خصوص نقل اشعار نیز به کار می‌رفته (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۳۱۳/۸) و به همین خاطر برخی اهل سنت، ترجیح می‌دادند از معادل آن «حدیث» استفاده نمایند (سیوطی، بی تا: ۱، ۱۹۲). شاید بدین خاطر و بسا وضوح معنایی، اهمیاتی به تعریف اصطلاحی آن دیده نمی‌شود. «روایت» به معنای احادیث منقول از معصومین (علیه السلام) است (طریحی ۱۴۱۶: ۱، ۱۹۹).

۳-۱. روایت تفسیری

تأمل در معنای تفسیر، این نکته را روشن می‌سازد که نمی‌توان همه روایات مرتبط با قرآن را روایت تفسیری دانست. در تفسیم بندی که برخی نموده‌اند، از میان روایات «توضیحی و بیانگر معانی واژگان»، روایات «تطبیقی و بیانگر مصادیق آیات»، روایات «بیانگر مراد و مدلول ظاهری آیات»، روایات «بطنی و تأویلی»، روایات «شأن نزول و تاریخی»، روایات «تبیین‌کننده ملاک حکم»، روایات «مبیین تقییدها و تخصیص‌ها»، روایات «بیانگر قواعد تفسیری»، و روایات «فضایل سوره‌ها و آیات» (مؤدب، ۱۳۸۶: ۲۱۹-۲۱۸)، تنها آن دسته‌ای روایت تفسیری به معنای خاص به شمار می‌روند که به صراحت و یا با استناد به آن‌ها، مراد مخفی الهی کشف گردد. از این رو از میان روایات پیشگفته، آن دسته‌ای که بیان معنای ظاهری آیه می‌نمایند، و یا یکی از مصادیق قابل انطباق آیه را تبیین می‌کنند، و یا به تفصیل حکم مجمل می‌پردازند، و یا علی‌رغم بیان شأن نزول آیه هیچ نقش تفسیری ایفا نمی‌کنند، روایت تفسیری شمرده نمی‌شوند. آری! روایاتی که در مقام بیان مصادیق منحصر آیه هستند، یا با ذکر سبب نزول آیه، به تبیین مفاد آن کمک می‌کنند و یا به بیان لایه‌های پنهان معنایی آیات که مراد الهی نیز باشد، می‌پردازند را می‌توان روایت تفسیری به شمار آورد.

۴-۱. تفسیر روایی

تفسیر روایی گاه به معنای ذکر روایات در ذیل آیات است، بی‌آنکه تلاشی تفسیری صورت پذیرد؛ خواه مفسر، روایت را تنها منبع تفسیر قرآن بداند (گرایش روایی محض) و یا تنها به ذکر روایات به عنوان منبع و ترائی با ارزش قناعت کند. معنای دیگر تفسیر روایی، اجتهاد بر اساس روایات و تلاش برای تفسیر آیه با مراجعه روشمند به روایات. هر دو نگاه (روایی محض، و اجتهادی روایی) می‌توانند در بر دارنده قواعدی برای تفسیر روایی باشند و اینکه مفسران تا چه حد به این قواعد پایبند بوده، مطلبی دیگر است. لیک نگاه افراطی به تفسیر روایی که در گرایش روایی محض به چشم می‌خورد، به مخالفت با بسیاری از قواعد سندی و دلالتی منتهی می‌گردد. برای مثال مفسری که به عدم حجیت ظواهر قرآن نسبت به غیر مشافهین ملتزم است، قاعده عدم اعتبار روایات مخالف با آیات را نمی‌پذیرد. از این رو بر آن باوریم که تعبیر «گرایش» - که حکایت‌گر علاقه‌ها و سلاقی فردی است - برای تفسیر روایی محض برازنده‌تر می‌نماید.

با توجه به مباحث پیشگفته می‌توان چنین نتیجه گرفت که مراد از تفسیر روایی در عنوان بحث، یک روش اجتهادی است. لیک باید توجه داشت که عنوان «روش» در ذهنیت خواننده آن تداعی کننده رویه‌ای فراگیر در جریان تفسیر است. بی‌شک قواعد تفسیر روایی، فارغ از نقشی که در جریان تفسیر روایی به عنوان یک روش منحاز و مستقل خواهند داشت، ضرورتاً در روند هرگونه رجوع به روایات نیز به کار خواهند آمد. پس در گفتمان پیش رو «تفسیر روایی» نه به عنوان یک روش تفسیری، بلکه به عنوان فرآیند و یا برآیندی موردی و یا پیوسته از رجوع به روایات مأثور از معصومین (علیه السلام) به منظور استناد به آن‌ها با رویکردی اجتهادی خواهد بود. البته استناد به روش تفسیری روایات برای کشف قواعد صحیح تفسیر، مقوله‌ی دیگری است و غیر از تفسیر روایی است.

۲. پیش‌فرض‌ها

چنانکه پیشتر نیز بیان گردید تفسیر آنگاه روایی است که با رویکرد استنادی صورت پذیرد و نه استشهادی. یعنی مفسر باید بر روایت به عنوان منبع تفسیری خود اعتماد نماید. البته ممکن است وی روایت را منبعی جایگزین‌پذیر تلقی نماید و بر این باور باشد که مثلاً از مجرای قرآن به قرآن و یا تفسیر عقلی نیز می‌توان به همان نتیجه رسید. پس آنچه در بحث مبانی بایسته بررسی است، حجیت روش اجتهادی-روایی، نه ضرورت آن است. این روش چنانکه از عنوان آن نیز استفاده می‌شود - به طور خاص و ویژه- بر سه پیش‌فرض عمده حجیت اجتهاد، حجیت استناد به روایات، و پاسخگویی روایات به نیاز تفسیری، بنا شده است. پیش‌فرض نخست منطقی و دوتای دیگر، استقرائی هستند.

۴-۱-۲. حجیت اجتهاد در تفسیر

یکی از مبانی حجیت تفسیر روایی به عنوان یک روش، حجیت اجتهاد در تفسیر به معنای مسامحه‌آمیز به کار بردن تمام توان در فهم معنا و مراد آیات (بابایی، ۱۳۹۱: ۲، ۱۰) و به عبارت دقیق‌تر رسیدن به حجت در تفسیر است. این مبنا با مخالفت دو گروه روبرو بوده است؛ گروهی که در تفسیر به مکتب روایی محض قائل بوده‌اند و دسته دوم، طرفداران مکتب یا نظریه باطنی محض‌اند که معانی قرآن را منحصر به معانی باطنی آن می‌دانند (همان: ۱۲). در اثبات حجیت اجتهاد ادله و شواهد عقلی و نقلی متعددی ذکر گردیده است که نیازی برای پرداختن به آن‌ها نیست (همان: ۱۷-۲۵).

۲-۲. امکان استناد به روایت در تفسیر

«استناد» به معنای سند انگاشتن و بهره‌وری از روایت به عنوان یک منبع، مبنایی است که با انکار آن جایی برای روش تفسیر روایی باقی نمی‌ماند. به دیگر بیان نمی‌توان بر تفسیری که از روایات تنها در حدّ شاهد و مؤید بهره می‌برد نام تفسیر روایی نهاد. مخالفان این مبنا، دلیل قانع‌کننده‌ای بر مدّعی خود نیاورده‌اند. ادله‌ای که برخی از قائلان به نظریه سنت‌مداری آورده‌اند (رستم‌نژاد، ۱۳۹۰: ۹۲-۹۹) نهایتاً بر وجود اصول معارف هدایی در قرآن کریم دلالت دارد و بر اینکه آیا این معارف - هرچند به کمک روش تعلیمی روایات - از خود قرآن قابل استفاده هست یا خیر؟ دلالتی ندارد. فارغ از آنکه نفی سنت‌محوری، مبتنی بر اثبات عدم امکان استناد به سنت در تفسیر است، نه برآیند اثبات جامعیت قرآن، یا ابتدای حجّیت سنت بر حجّیت قرآن و یا معیار نقد بودن قرآن. به دیگر بیان اگر مراد از قرآن‌محوری و سنت‌مداری، وجود اصول معارف هدایی در قرآن و ابتدای حجّیت بیانات معصوم و نیز علوم ایشان بر قرآن کریم باشد، سنت‌محوری به معنای امکان استناد به سنت در تفسیر، هیچ اصطلاحی با قرآن‌محوری نخواهد داشت. و اگر قرآن‌محوری به معنای خود بسند بودن قرآن برای تفسیر باشد، گرچه بی‌دلیل است، باز نفی کننده اعتبار سنت در استناد نخواهد بود.

۲-۳. حجّیت خبر واحد در تفسیر

تردیدی در حجّیت قول و فعل و تقریر معصوم (علیه السلام) در تفسیر آیات و جواز استدلال بر مراد الهی از آن‌ها نیست. شیعیان همواره بر لزوم عصمت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه اطهار (علیه السلام) از سهو و یا خطا در مرحله ابلاغ و تبیین وحی اتفاق نظر داشته‌اند. میان اهل سنت نیز تنها کرامیه که طیفی از حشویه‌اند و نیز باقلانی (۴۰۳ق) عصمت پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) از سهو و خطا در این مرحله را لازم نمی‌دانند (کاظمی، ۱۳۹۰: ۳۷-۳۸). همچنین تردیدی در حجّیت خبر متواتر و یا واحد محفوف به قرینه قطعیه نمی‌باشد. تنها گفتگو در این مسأله است که آیا می‌توان به اخبار ظنّی حاکی از سنت معصومین (علیه السلام) در باب تفسیر اعتماد نمود یا از آنجا که این اخبار جز گمان به گفته معصوم (علیه السلام) چیزی نمی‌افزایند، طبق قاعده کلی عدم حجّیت ظنون، قابل اعتنا نمی‌باشند؟

فارغ از نسبتی که به گروهی از بزرگان شیعه همچون شیخ مفید، سیدمرتضی، ابن‌ادریس، قاضی ابن‌برّاج بر ردّ مطلق حجّیت خبر ظنّی داده‌اند (رک: ناصح، ۱۳۸۷: ۲۴)، برخی دیگر از اندیشمندان خبر واحد تفسیری را ردّ نموده‌اند. البته این دیدگاه در میان شیعیان رواج دارد و اهل سنت چنین تفصیلی را قائل نشده‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۸۷). به باور برخی از ایشان، ادله حجّیت خبر واحد اختصاص به حکم دارد و شامل اخبار از موضوعات نمی‌شود (کاشف الغطاء، ۱۳۸۱ق: ۱، ۸۲)، برخی نیز حجّیت خبر واحد را محصور در مواردی دانسته‌اند که واجد اثری شرعی باشد (خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۹۸). علامه طباطبائی بر این باور است که حجّیت شرعی از اعتبارات عقلانی و تابع وجود اثر شرعی قابل جعل و اعتبار شرعی می‌باشد، اما در قضایای تاریخی و امور اعتقادی جعل حجّیت معنا ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۱۰، ۳۵۱). به باور نگارنده، اعتبار خبر واحد اساساً جنبه تعبّدی نداشته بلکه جنبه عقلانی دارد و خدای متعال نیز بر این بنای عقلا مشی نموده است. خبر واحد از دیدگاه عقلا جنبه کاشفیت دارد و عقلا معمولاً به احتمال خلاف در آن ملتفت نمی‌گردند و بر فرض التفات به آن توجّهی نمی‌کنند. شارع نیز با همان حدّ و مرز عقلایی به اعتبار خبر واحد باورمند می‌باشد (فاضل، ۱۴۱۸ق: ۱۷۴-۱۷۵). از این رو در تاریخ، اخلاق یا جزئیات تقلیدپذیر عقیدتی می‌توان به خبر واحد رجوع نمود.

۴-۲. بسامد کاربرد و پویایی قواعد

چنانکه بیان گردید، روایتی تفسیری است که با استناد به آن مراد مخفی الهی کشف گردد، و تفسیری اجتهادی-روایی است که در پی کشف اجتهادی مراد الهی با استناد به روایات باشد. این تعریف نه چنان است که به تزییق ناهنجارگونه حجیت در روایات تفسیری انجامد، و نه تزییق هنجارمند دایره حجیت موجب خروج غالب روایات تفسیری از کارایی می‌شود. حجیت یک روایت بر اساس معیارهای جانشین‌پذیر اثبات می‌گردد و نیز بسامد بالایی برای کاربرد تفسیری روایات وجود دارد. اینک توضیح:

۱. مراد از روایات تفسیری اعمّ از روایاتی است که از ناحیه معصومین به هدف تفسیر آیات ایفا گردیده و یا به عنوان روایت تفسیری در نزد مفسران قلمداد شده باشند؛ زیرا با توجه به گونه‌های متنوع دلالت، حجم روایات تفسیری بسی فراتر از این مقادیر خواهد بود. گونه‌های دلالت در دسته‌بندی سنتی به جا مانده از حنفیه: عبارت، اشاره، دلالت، و اقتضاء است (سرخ، ۱۴۱۴ق: ۱، ۲۳۶؛ بزودی، بی‌تا: ۱۱۷) مراد از بسامد کاربرد همین نکته است.

۲. معیارهای حجیت روایات تفسیری انعطاف می‌پذیرند. چنانکه خواهیم گفت اگر روایات متعدد هم مضمون دچار ضعف سندی باشند، با رسیدن به درجه استفاضه حجّت خواهند بود. ممکن است روایتی به خاطر علو محتوایی و ادبی و سازوکاری با کلام معصومین، واجد معیار حجیت گردد. به شرط احراز اعتبار سندی، در فرضی که بخشی از روایت با معیارهای دلالتی ناهمخوان باشد و مثلاً مخالف بدیهی علم باشند، خللی بر حجیت بخش‌های غیر مرتبط دیگر وارد نمی‌سازد.

فارغ از جنبه حجیت، روایات تفسیری کارایی‌های دیگری نیز دارند؛ از جمله:

الف. روایات تفسیری آموزگار شیوه تفسیری صحیح هستند؛

ب. روایات تفسیری در مقام استشهاد نیز به کار مفسر می‌آیند؛

ج. بر اساس قواعد معناشناسی، رجوع به روایات تفسیری به عنوان یکی از شرایط لازم و نه کافی برای فهم بافت درون‌زبانی و برون‌زبانی آیات الزامی است.

روایات تفسیری به معنای عام، یعنی روایاتی که در خدمت تفسیر قرآن واقع می‌شوند کارکردهای دیگری نیز چون: تفصیل مجملات، بیان مصادیق خارجی، تاریخ‌گذاری نزول، بیان فضیلت سوره‌ها و استشفاء به آن‌ها، و به باور برخی محققان اثبات توقیفی بودن چیش آیات (ناصح، همان: ۵۵) دارند.

۳. قواعد صدوری - سندی

مراد از قواعد صدوری - سندی، آن دسته بایسته‌هایی است که درباره سند روایات گفتگو می‌نمایند و با احراز آن‌ها، اعتماد کافی به سند آن روایت پیدا می‌شود. البته باید دانست سند تنها یک مجرا برای کشف صدور روایت از معصوم است؛ مجرای که نه کافی است و نه جانشین‌ناپذیر.

۳-۱. اتصال سند به معصوم

روایتی که به معصومان (علیه السلام) منتهی گردد، مسند نامیده می‌شود و در مقابل آن معلق، منقطع، و مرسل است که مطابق دیدگاه پیشنهادی والد شیخ بهایی در پیوستار ذیل بدین صورت می‌باشد:

(مرسل)

(منقطع)

(معلق)

مطابق نمودار فوق، معلق سندی است که از ابتدای آن یک یا چند راوی حذف شده باشند؛ منقطع، از میانه و مرسل در ناحیه انتهایی سند، یک یا چند راوی حذف شده باشد. (سبحانی، ۱۴۲۸ق: ۱۰۴) بزرگترین مشکل روایات تفسیری، عدم اتصال سندی آنها است. مطابق یک دیدگاه در میان کتب تفسیر روایی تنها کتاب عیاشی دارای سند بوده که آن نیز با حذف اسناد مواجه شده است. (معیاری، ۱۳۸۴: ۱۴۵). نکته لازم به ذکر آن است که صرف ارسال (به معنای عام=عدم اتصال) یک روایت به هیچ وجه مجوزی برای بی اعتبار خواندن سند آن روایت نخواهد بود، همچنانکه عدم اعتبار سندی نیز همواره به معنای عدم اعتبار صدور نیست. یک مفسر خبره در مواجهه با احادیث تفسیری مرسل، نخست به سراغ ترمیم سند می رود. با بررسی اسباب ارسال، میزان ترمیم پذیری روایات مرسل به روشنی احساس می گردد. برای مثال یک حدیث گاه به جهت تقیه با ارسال مواجه می شود. یونس بن عبید می گوید از حسن بصری درباره روایاتی که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل نموده سؤال کردم. حسن در پاسخ گفت: من در زمانی - دوره حجاج - زیست می کنم که مجبورم واسطه را حذف کنم. هر آنچه از من با عبارت «قال رسول الله» شنیدی بدان که آن را از علی بن ابی طالب (علیه السلام) نقل نموده ام (سیوطی، همان: ۱، ۲۰۴). گاه راوی یا ناسخ به خاطر اختصار، تسهیل بر طالب، سهو و نسیان، و... حدیثی را مرسل نقل می کنند که با مراجعه به قواعد ترمیم روایت قابل رفع است.

با استقرار ارسال در سند، نوبت به اعتبارسنجی سندی می رسد. حدیث شناسان از دیرباز درباره حجیت احادیث غیر مسند اختلاف نظر داشته اند که در استقراء برخی دانشمندان، مجموعه این اقوال به هفت عدد بالغ می گردد. (همان: ۱۰۸-۱۰۹) دغدغه اصلی در تمامی این اقوال، امکان بازشناسی وثاقت راوی محذوف است. توضیح آنکه دلیل عمده اصرار بر اتصال سندی، فراهم شدن زمینه برای بررسی وثاقت حال راویان آن است؛ حال اگر این وثاقت از مجاری دیگر احراز گردید و یا نیازی به بررسی سندی روایت دیده نشد، یعنی روایت مرسل واجد ویژگی هایی بود که در حدّ یقین و یا تبیین، صدور آن از معصوم (علیه السلام) را نتیجه می داد، این روایت معتبر خواهد بود. فارغ از حالت دوم، تمام بحث می بایست بر امکان احراز وثاقت راوی محذوف و شرایط آن متمرکز باشد. در این خصوص حدیث شناسان مجموعه ای از شرایط کشف وثاقت راوی محذوف (A) را مطرح کرده اند که تماماً بر محور بررسی حال مرسل (B) در حدیث (C) دور می زند. یعنی اگر (B) عادل باشد، یا فراتر از شرط عدالت، جز از (A+ثقه) ارسال نکند، یا فراتر از آن (B) علی رغم شناخت (A) وی را حذف نموده است، و یا فراتر با جزم و یقین (C) را به معصوم اسناد دهد:

شرایط (B) برای احراز وثاقت (A):

{+عدل} {+ارسال از (A+ثقه)} {+شناخت (A)} {+علم به صدور (C) از معصوم}

هر یک از این شرایط به ضمیمه شرط یا شرایط پیشین خود، یک دیدگاه به شمار می روند. حال - بر فرض شناسایی مرسل - باید پرسید این گونه شرایط تا چه میزان علمی و دقیق هستند؟ و آیا راهکاری برای احراز آنها وجود دارد؟ و بر فرض مبهم بودن مرسل تکلیف چیست؟ دلایل مختلفی بر اعتبار شرایط چهارگانه ذکر شده که بیان آنها خارج از عهده این مختصر است. آنچه مهم تر می نماید بررسی راهکار احراز دو شرط میانی است. اول: راهکار تشخیص ارسال از فردی ثقة و دوم: راهکار تشخیص عدم وقوع سهو و نسیان در ارسال.

سؤال دوم پاسخ شفافی دریافت نداشته، گرچه از پاسخ به سؤال نخست قابل حدس خواهد بود. در پاسخ به سؤال نخست دو شیوه عمده وجود دارد که بر اساس بررسی شخصیت حدیثی مرسل صورت می‌پذیرد: نخست دیدگاه شافعی است که شرط قبول حدیث مرسل را عدم اشتباه مرسل به نقل از مجهولین و ضعفا می‌داند (شافعی، بی‌تا: ۴۶۳) و دیدگاه دوم از شیخ طوسی است که شرط وی را عدم نقل از ضعفا می‌داند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱، ۱۵۵). بر این اساس اگر با ملاحظه کارنامه حدیثی یک راوی، وی را شخصی شدیداً محتاط و دارای روحیه پرهیز از نقل روایت از ضعیفان یافتیم می‌توانیم مراسلات وی را نیز در حکم مسند بدانیم. همچنین است چنانکه خبرگان حدیث به چنین امری شهادت بدهند و یا از رویه عملی ایشان در اعتماد بر مراسلات وی، این مسأله استنباط گردد؛ البته مشروط بر آنکه این رویه مبتنی بر مبنای باطل نباشد. بر فرض مثال، از دیرباز جمع زیادی از حدیث شناسان بر مراسلات کتاب فقیه، اعتماد می‌نمایند. فارغ از درستی یا نادرستی این اعتماد، نمی‌توان آن را کاشف از وثاقت سندی روایات فقیه دانست، زیرا این اعتماد بر اساس شهادت شیخ صدوق بوده و از شهادت ایشان (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۱، ۳) وثاقت سندی استفاده نمی‌گردد.

۳-۲. وثاقت راویان حدیث

حدیث‌شناسان به تفصیل درباره معنای وثاقت و ضعف و راه‌های اجتهادی و تقلیدی شناخت آن‌ها سخن گفته‌اند و پرداختن به همه آن‌ها خارج از عهده این کمینه است. آنچه به خصوص مربوط به روش ارزیابی روایات تفسیری می‌شود، امکان استفاده از این اصطلاحات و معیارها در تفسیر است. زیرا این معیارها ظاهراً به هدف گره‌گشایی از احادیث فقهی تأسیس شده‌اند (معیاری، همان: ۱۳۶) حال آنکه وادی پهن‌آور تفسیر آمیخته‌ای از شناخت‌ها و بایدها است. آیا مفسر در حوزه‌های مختلف عقیده، اخلاق، تاریخ، تجربه، و عمل می‌تواند به مقیاس‌های مشترکی دست یابد؟ پاسخ به این پرسش در گرو اتخاذ رهیافتی مشکک از اعتبار و وثاقت است. هدف از چنین برنامه پژوهشی نیز بازکاوی سازوکارهای عقلانی برای اعتبارسنجی روایات جهت آشنایی با معلوماتی اطمینان‌بخش از دین است. فارغ از اصول عقیدتی که گویا هیچ تقلیدی را بر نمی‌تابند، سایر آموزه‌های روایی در حوزه سندی، بر محور سطحی مقبول از وثاقت، توجیه‌پذیر خواهند بود. وثاقت در پیوستاری از کف عدم مظنه فسق، تا سقف تخصص و عدالت را در بر گرفته و حجیت متناسب با میزان حساسیت اجتماعی و یا علمی خبر، سطح خاصی از وثاقت راوی را طلب می‌کند. بی‌تردید برخورداری از مزیت مصاحبت با معصومان، در کنار حسن اشتهاار صحابی در میان خواص، نشانه‌ای طبیعی بر آشنایی وی با معارف معصومان و اعتماد ایشان به وی است.

آیا ترتب حجیت بر وثاقت راوی بر محور «تبیین» چرخ می‌زند - با این توضیح که تبیین در آیه نبأ، مفهومی عرفی (نه شرعی و یا عقلی) - و یا آنکه حجیت راوی ثقه امری کاملاً تعبّدی است، خواه موجب تبیین گردد یا خیر؟ با توضیحی که از وثاقت دادیم روشن می‌شود که وثاقت کاملاً مرتبط با تبیین عرفی است و مفهوم لزوم تبیین خبر فاسق، حصول تبیین از خبر ثقه است نه عدم نیاز به تبیین در خبر وی.

۳-۳. وجاهت کمی طریق

مسأله کمیّت سندی از دیرباز یکی از معیارهای تقسیم حدیث به متواتر، مستفیض، عزیز و غریب بوده است. متواتر خبری است که به سبب کثرت ناقلان، قطع به درستی آن پیدا شود. (مجاهد، بی‌تا: ۴۲۸) طبیعی است که هر خبری بسته به محتوای آن، مقتضیات زمان و مکان، کیفیت نقل و یا ویژگی‌های راویان و مخاطبان، متغیر خواهد بود و تعیین عددی خاص برای تواتر نادرست است. لیک می‌توان حدّاقلی برای صحت تسمیه تواتر تعیین نمود؛ چنانکه اشارت‌گران به عدد خاص چنین منظوری داشته (سیوطی، همان: ۲، ۱۷۶-۱۷۷) و بر همین اساس برای خبر مستفیض نیز حدّاقلی تعیین نموده‌اند. بلکه به باور ابن حبان خبر عزیز نیز بر محور حدّاقلی، دو طریق را واجد است؛ زیرا یافتن موردی که در تمامی طبقات سند، تنها دو راوی به چشم

بخورند به غایت مشکل می‌باشد (همان: ۲، ۱۸۱). حال باید پرسید روایتی که از مثلاً ده طریق برخوردار است، بر چه اساسی متواتر، مستفیض یا عزیز خوانده می‌شود؟ درباره معیار تواتر ابهامی نیست. هرگاه روایت از ناحیه تعدد طریق به مرز یقین‌آوری عرفی رسید، متواتر بوده و حجیتش ذاتی است. اما اگر روایتی به مرز «تبیین» یا همان اطمینان عرفی گام نهاد، حجّت خواهد بود و چنین روایتی مستفیض خوانده می‌شود و اگر تنها تا آنجا پیش رفت که به عنوان مؤید نقش‌آفرینی نمود، در این صورت به آن حدیث عزیز اطلاق می‌گردد. مرحله پایانی، مرتبه غریب است که واجد هیچ مرتبه‌ای از اعتبار به لحاظ تعدد طریق نیست چه آنکه اساساً تعددی ندارد.

تا بدین‌جا سیر صعودی اعتبار مورد بررسی قرار گرفت. اما اعتبار، سیر نزولی هم دارد که بر همان معیارهای کمی قابل انطباق است. مراد از سیر نزولی درجات سلب اعتبار از یک روایت به لحاظ تعدد طریق در آن است. یک روایت با توجه به میزان حساسیت محتوایش می‌بایست از درجه‌ی کمی موجهی برخوردار باشد. برای مثال حدیث غدیر اگر فروتر از حدّ تواتر باشد، وجاهت آن زیر سؤال خواهد رفت؛ زیرا حدیثی که در جمع ده‌ها هزار نفری ایراد گردیده باید هم متواتر باشد. حدیث مسحور شدن پیامبر به دست لبید و نزول معوذتین با توجه به قرائن تاریخی، حداقل می‌بایست واجد وجاهت عزت باشد حال آنکه چنین نیست و بر همین اساس غیر معتبر است. (کاظمی، همان: ۲۱۸-۲۱۹) این معیار را برخی حدیث‌شناسان نیز مطرح کرده‌اند. (ابن قیّم، ۱۴۰۳ق: ۵۷)

فارغ از معیارهای دخیل در اعتبار، برخی مرجّحات سندی چون: تعدد پایین واسطه‌ها، التزام رجال سند به نقل الفاظ و انعکاس قرائن، نیز موجب افزودن اعتماد حدیث‌شناس به یک روایت می‌گردند.

۴. قواعد صدوری - دلّالی

مراد از قواعد صدوری - دلّالی، آن دسته بایسته‌هایی است که درباره محتوای روایات گفتگو می‌نمایند و با احراز آن‌ها، روایت واجد صلاحیت لازم برای انتساب به معصومین (علیه السلام) می‌گردد. طبیعی است که یک خبر یا به راستی حکایت‌گر سنت معصومین است و یا به دروغ به وی منتسب می‌گردد. لیک در مقام اعتبارسنجی یک روایت از زاویه محتوا، وضعیتی سه گانه وجود دارد: یا حجّیت روایت ثابت است، یا عدم حجّیت آن ثابت می‌باشد، و یا وضعیّت حجّیت آن مبهم است و نیاز به قرائن و شواهد برونی همچون ملاحظات سندی و یا تاریخی دارد. حدیث موضوع حدیثی است که در مقام اعتبارسنجی و به لحاظ شواهد درونی یا برونی، دروغین بودن آن ثابت باشد؛ یعنی در حدّ یقین و یا اطمینان عرفی، به عدم صدور آن واقف گردیم. در مقابل حدیثی که با توجه به شواهد درونی یا برونی به حجّیت آن بر محور یقین و یا تبیین واقف گردیم صحیح می‌گوییم و حدیثی که وضعیّت حجّیت آن نامشخص باشد هرچند واجد مراتبی از اعتبار بوده باشد و در حدّ شاهد و مؤید به کار آید، حدیث ضعیف می‌گوییم. کارکرد معیارهای دلّالی یکسان نیست؛ برخی از زاویه ایجابی (احراز صدور و احراز عدم صدور) و برخی از زاویه سلبی (عدم احراز صدور) به کار می‌آیند.

۴-۱. هم‌خوانی روایت با منابع معتبر

مراد از هم‌خوانی، دلالت روایت بر معنایی ملائم با داده‌های منابع معتبر و عدم مخالفت با آن‌ها است؛ به دیگر بیان هیچ راه جمع عرفی موضوعی (حمل عام بر خاص، مطلق بر مقید، مجمل بر مبین) و سپس حکمی (حمل ظاهر بر اظهر یا نصّ) پیش رو نباشد (انصاری، بی‌تا: ۱۱۳-۱۱۴). منبع معتبر تنها منابع اولیه‌ای چون: نصّ کتاب، نصّ سنت قطعی‌الصدور، بدیهی عقل و علم، تاریخ قطعی، اجماع، و روح معرفتی دین نبوده و شامل منابع ثانویه‌ای چون ظاهر کتاب، ظاهر سنت، نصّ سنت غیر قطعی‌الصدور، شهرت عملی و سایر اطمینان‌های عقلانی نیز می‌شود، مشروط بر آنکه روایت مخالف، خللی در اطمینان‌بخشی این منابع ایجاد نکند. پس تعارض نصّ مستفیض برخوردار از شهرت عملی منقول از صحابی با ظاهر کتاب، هیچگاه به سلب

حجّیت از آن نمی‌انجامد؛ زیرا روایت به عنوان قرینه‌ای قوی بر تأویل ظاهر کتاب مطرح گردیده و موجب اطمینان‌زدایی عرفی از ظاهر می‌شود. با تعریفی که از حدیث موضوع ارائه شد، هر دو دسته به کار احراز عدم صدور روایت می‌آیند و از عهده اثبات صدور روایت عاجزند (طوسی، همان: ۱، ۱۴۴-۱۴۷) گرچه می‌توانند به عنوان مرجّح در ظرف تعارض دو روایت با یکدیگر به کار آیند (معیاری، همان: ۱۶۵-۱۶۶).

این قاعده پیش از آنکه مستند به روایات عرض (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۹/۱ و ۲۲۲/۲؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۷، ۱۰۶ و ۱۱۰-۱۱۲) باشد به اقتضای حکم عقل و بنای عرف ثابت است (طوسی، ۱، ۱۴۶). بلکه به باور نگارنده روایات وارده را نیز می‌بایست در پرتو حدود عرفی و عقلانی تحلیل کرد؛ زیرا این گونه روایات علی‌رغم استفاضه (صدر، ۱۴۱۷ق: ۷، ۳۱۵) و یا تواتر (انصاری، همان: ۱، ۱۱۲)، غالباً موردی و فی‌واقع هستند و متأسفانه بدون اشاره به سبب ورود آن، ذکر گردیده‌اند و بسیار بعید است که حکمی خارج از مدار عقلانی اثبات نمایند.

این قاعده اثر شگرفی در حجّیت روایات تفسیری دارد. برای مثال برخی مفسّران با استناد به روایت «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»، آیه «بِرْثُنِي وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ: مریم، ۶» را تأویل برده‌اند (ابوحیان ۱۴۲۰ق: ۷، ۲۴۰-۲۴۱)، حال آنکه تأویل یک آیه با خبر واحدی که تنها روایش ابابکر بوده و در جایگاه جانب‌داری از موضع خود ایراد کرده، نادرست است و سزاوار آن بود که این روایت به خاطر مخالفت با قرآن ردّ گردد، چنانکه حضرت فاطمه (س) نیز چنین کرد. (ابن طیفور، بی‌تا: ۲۸ و ۳۱) نمونه دیگر روایتی است که آیه: «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ: طه/۱۲» را به وانهادن محبّت خانواده تفسیر نموده (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۸۰، ۲۳۶)، که به باور شوشتری با سنت قطعیّه در تضاد است. (شوشتری، ۱۳۹۰: ۱۰۰/۱) نمونه‌های دیگری چون افسانه‌های مربوط به هاروت و ماروت و یا ازدواج پیامبر با زینب بنت جحش و یا خلقت زن از دنده چپ مرد به چشم می‌خورد (صدوق، همان: ۳، ۳۸۰-۳۸۱؛ مجلسی، همان: ۳۰۴/۵۶؛ قمی، ۱۳۶۷: ۲، ۱۹۴) که با عقل و علم ناسازگارند.

۴-۲. عدم تناسب روایت با کلمات معصومان (ع)

از جمله معیارهای نقد دلالتی حدیث، رکاکت لفظ و معنی است. رکاکت به معنای ضعف (ابن‌فارس، همان: ۲، ۳۷۷) و رکّ به معنای باران اندک (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۵، ۲۷۸) است. رکاکت لفظ به معنای عدم تطابق با معیارهای نحوی و بیانی (ابن‌قیم، همان: ۹۹) و رکاکت معنی به معنای عدم انسجام آن با فرهنگ متعالی اسلام و اولیای آن است. بی‌تردید معصوم (علیه السلام) هیچگاه کلام غیر فصیح بر زبان نمی‌آورد و اگر در الفاظ روایات جملاتی غیر فصیح به چشم می‌خورد معمولاً به خاطر آسیب‌هایی است که روایت در سیر تاریخی خود دیده است و گاه دلیل بر عدم صدور روایت از معصوم می‌باشند. برای مثال روایتی در ذیل آیه: «وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ: زخرف/۴۴» وارد شده که رسول خدا را ذکر و اهل بیت را اهل ذکر و مسؤولون می‌داند (کلینی، همان: ۱، ۲۱۰). این روایت با وجه ترکیبی آیه ناسازگار است (خوئی، ۱۴۱۰ق: ۱، ۳۶). روایات مخالف با قواعد مسلم حکمت و اخلاق، روایات دعوت‌گر بر شهوات و مفاسد اخلاقی، روایات مشتمل بر خرافات، روایات مشتمل بر وعده ثواب گزاف و یا وعید بر عقاب زیاد در مقابل عملی ناچیز (صنعانی، بی‌تا: ۲، ۹۴) از مصادیق روایات مبتلا به رکاکت معنی هستند.

از دیگر قرائن عدم صدور روایت از معصومین عدم همگونی آن با شیوه زبانی ایشان است. به گونه‌ای که برای مأنوسان با کلمات معصومین نامتعارف نماید (سیوطی، همان: ۱، ۲۷۵). رکاکت روایت و عدم سازواری زبانی آن، دلیل بر ساختگی بودن آن روایت است (ابن‌اسی، ۱۴۱۸ق: ۱، ۲۲۳). همانگونه که برخورداری آن از درجه بالای فصاحت و بلاغت و یا علو مضامین آن بی‌شک در اعتباربخشی به آن حدیث تأثیرگذار است، تا جایی که می‌تواند دلیل بر صدور آن از معصومان گردد. بسیاری از

بیانات علوی مذکور در نهج‌البلاغه و برخی از ادعیه مأثوره که کاربردهای تفسیری دارند، می‌توانند با معیار محتوا، به درجه تبیین عرفی نایل آیند.

۵. قواعد صدوری - تاریخی

حدیث بسان هر پدیده‌ی تاریخ‌مند دیگری از پیدایش، تحول و حتی مرگ برخوردار است. تمامی این امور در یک بستر تاریخی به وقوع می‌پیوندد. مراد از بستر تاریخی، مجموعه‌ای از وضعیت‌ها و یا رویدادهای ثابت و متغیری است که زمینه‌ساز پیدایش و تحول، و به همان میزان قرینه‌ی اعتبارسنجی آن روایت است. ما بر زاویه نخست نام «اسباب ورود و تحول» و بر زاویه دوم نام «قراین تاریخی» می‌نهیم و از همین زاویه اخیر به اعتبارسنجی حوزه صدور می‌پردازیم؛ گرچه این قراین به کار اعتبارسنجی حوزه متن و فهم نیز می‌آیند. قرائن تاریخی نقش پر رنگی در حوزه صدور چه از نظر سند و چه محتوا و چه مجموعه روایت، ایفا می‌کنند. اساس جرح و تعدیل‌های سندی و احراز اتصال بر پایه این قرائن صورت می‌گیرد. بی‌اعتبار دانستن بسیاری از احادیث فضایل سور بر پایه اعتراف تاریخی راویان آن به جعلی بودن این احادیث است (ابن‌ملقن، همان: ۲۳۴). یا اثبات ارسال روایات تفسیرگر فرد ترش‌رو در سوره عبس به پیامبر اکرم (ص) نیز بر همین پایه است (کاظمی، همان: ۲۴۹). از زاویه دلالتی نیز گاه روایتی به سبب وجود برخی شواهد تاریخی از اعتبار می‌افتد. برای نمونه بررسی امکان وقوع یک حادثه در شرایط تاریخی خاص (جعفر مرتضی، ۱۴۱۵ق: ۱، ۴۶) مانند مصاحبت ابابکر با پیامبر در هنگام هجرت، سبب جعلی خواندن روایات مربوطه در ذیل آیه غار شده است (همان، ۴، ۵۱-۵۸). همچنین شرایط سیاسی یک دوره می‌تواند علت جعل و ترویج برخی احادیث تفسیری باشد چنانکه در خصوص احادیث سوره عبس و تقارن ترویج آن‌ها با دوره امویان نظاره‌گریم (ربانی، ۱۳۸۸: ۱۵۷). گاه روایتی به خاطر به کار گیری واژه یا ترکیبی جدیدالحدوث مورد نقد قرار می‌گیرد. مانند روایاتی که از برخی تعبیر صوفیان بهره گرفته‌اند (ابن‌عساکر، ۱۴۱۹ق: ۱، ۳۰۱؛ ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ۱، ۸). همچنین عدم ذکر روایت در مجامع حدیثی و منابع معتبر شاهی قوی بر عدم صدور آن روایت از معصومین است (سیوطی، همان: ۱، ۲۷۷)؛ زیرا اعراض مشایخ از ذکر یک روایت دلیل بر وجود قرائنی قوی بر عدم صدور این روایت در نزد آن‌ها بوده است. همچنین اعراض ایشان از عمل بر طبق روایت را نیز می‌توان شاهد عدم صدور آن روایت دانست، (حلی، ۱۴۰۷ق: ۱، ۲۹) البته مشروط بر عدم امکان حمل آن روایت بر تقیه یا نسخ.

۶. قواعد ترمیمی

با احراز صدور یک روایت از ناحیه معصوم نوبت به آسیب‌شناسی سند و متن روایت و ترمیم واژگان یا ساختارهای مصحّف، افتادگی‌ها، تقطیع‌ها، ادراج‌ها و مانند آن از مجرای تطبیق نسخه‌ها و کتاب‌های حامل یک حدیث یا مقایسه میان احادیث هم‌مضمون می‌رسد. هدف از نقد متن، نه رسیدن به عین کلمات معصوم (علیه السلام) بلکه رسیدن به متنی است که بر مبنای روش اقتناعی مبتنی بر اصول عقلانی، حامل نیت معصوم است؛ زیرا ما با متونی سروکار داریم که معمولاً چند مرتبه نقل به معنی شده‌اند (مسعودی، ۱۳۸۷: ۱۵۵). گرچه با تصحیح متن تنها بخشی از شرایط لازم فهم نیت معصوم حاصل می‌شود و برای دریافت درست نیت وی نیازمند اعمال قواعد فهم روایت هستیم. ملاک‌هایی چون: تعدد نقل، قلت واسطه، اعتبار منبع، وثاقت روات، شیوه تحمّل و... برای ترجیح وجود دارد که پرداختن به آن‌ها خارج از عهده این کمینه است.

۷. قواعد فهم روایت

قواعد فهم روایت به منظور تضمین «وثاقت فهم» بایسته‌های لازم را ارائه می‌دهند و با رعایت آن‌ها افزون بر اعتبار صدوری حدیث، دانش برآمده از آن حدیث نیز موجه و قابل احتجاج خواهد بود. در این خصوص پیمایش سه مرتبه لازم است: الف. فهم متن در بستر زبان؛ ب. فهم متن در بستر تاریخ؛ ج. فهم متن در بستر خانواده حدیثی.

۱-۷. فهم زبانی روایت

در این مرتبه، روایت بریده از تاریخ لحاظ می‌گردد و مفسر تلاش دارد تا با شناخت معنای تکواژها و واژگان، و نقش معنایی آن‌ها در ساختار صرفی و نحوی خود، دلالت‌های کلام، اسالیب بیانی و آرایه‌های بدیعی موجود در متن، به فهم صحیح آن نایل آید. البته بخش عمده‌ای از این تلاش‌ها به هنگام اعتبارسنجی صدوری و متنی پیموده شده است. به هر رو برای نیل کامل به این منظور علاوه بر شناخت زبان عربی، توجه به بافت درون‌متنی و آگاهی از ویژگی‌های زبانی معصومان (علیه السلام) نیز لازم است. مراد از بافت درون‌متنی: سیاق و دیگر قرائن لفظی متصل و غیر لفظی‌ای است که از خود متن قابل فهم باشد. ویژگی‌های زبانی نیز همان الگوهای حاکم بر برخی زبان همچون مجازگویی، زبان کنایه و تمثیل، ایهام و توریه، ذکر خاصّ منفصل، اراده استحباب از امر، نوآوری در وضع، و... است. در خصوص زبان معصومان، ذکر این نکته لازم است که ویژگی‌های زبان مفسر به زبان مفسر نیز منتقل می‌شود؛ یعنی زبان یک متن مکتوب و مقدس، الگویی برای روش ایفاء دین و قواعد دینی می‌گردد. به همین دلیل مطابق تصریح معصومان در کلام ایشان نیز احکام و تشابه، عامّ و خاصّ، ناسخ و منسوخ و... یافت می‌شود (کلینی، همان: ۱، ۶۳). این بدان معنا است که فهم کامل معنای زبانی برخی از متون نیازمند فهم تاریخی آن متون است.

۲-۷. فهم تاریخی روایت

فهم تاریخی به معنای مراجعه به مجموعه قرائن برون‌متنی برای فهم متن است. البته منظور تنها اسباب صدور روایات نیست؛ زیرا بسیاری از روایات به صورت ابتدایی وارد شده و سبب خاصی در ورود آنها متصور نمی‌باشد. از این رو برخی محققان درباره نقش تاریخ در فهم حدیث به دو جنبه عامّ و خاصّ توجه کرده‌اند. مراد از نقش عامّ تاریخ در نظر گرفتن شرایط فرهنگی، سیاسی و اجتماعی عصر صدور حدیث و مراد از نقش خاصّ توجه به سبب صدور ویژه هر حدیث می‌باشد (معارف، ۱۳۸۵: ۵۴). با این اضافه که می‌توان ویژگی‌های متکلم، مخاطب، موضوع سخن، و عناصر زبرنجیری و پیرامونی کلام را نیز افزود. مراد از ویژگی‌های متکلم نه زبان وی، بلکه مجموعه اندیشه‌ها و داوری‌هایی است که فرد درباره اطراف خود داشته و در واکنش‌های زبانی و غیر زبانی وی ظاهر می‌شود. شخصیت‌شناسی و روان‌شناسی متکلم که در قالب تفسیر فتی کلام وی صورت می‌گیرد نقش مهمی در درک مراد او دارد. همین امر در ناحیه مخاطب حساسیتی مضاعف می‌یابد؛ چون وی از یک سو مخاطب کلام بلیغ است و از سوی دیگر معمولاً ناقل آن کلام به ما می‌باشد. مطالعه تاریخی موضوع سخن از طریق گشودن پرونده‌ای از سوابق اجتماعی و فرهنگی می‌تواند به ما در شناخت نوع، حکمت و محدوده حکم کمک نماید؛ برای مثال موضوعات حکومتی و یا طبّی در بردارنده احکامی هستند که گاه موردی و مقطعی است؛ یا موضوعاتی که در بر دارنده منازعات سیاسی و اجتماعی هستند حکمی تقیه‌ای دارند. همچنین واکاوی آهنگ سخن، شدت سخن، تکیه کلام، حرکات، اشارات غیرزبانی متکلم، حتی صدق و کذب کلام و امور دیگر نیز تأثیر مهمی در فهم دارند و معمولاً از طریق راوی منتقل می‌شوند؛ بدین صورت که راوی گاه از مسیر بیان مستقل قرائن و گاه با استفاده از تکنیک نقل به معنی برداشت خود از کلام را منتقل می‌کند. نمونه تأثیر مطالعات تاریخی بر روایات تفسیری را می‌توان در محدوده تخصیص خوردن آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» با روایت «أنت و مالک لأبيک» (صدوق، ۱۳۶۱: ۱۵۵) و آیات سفارش‌گر به آزادسازی بردگان با روایت نهی کننده از عتق زنازاده (نیشابوری، ۱۴۱۱ق: ۲، ۲۳۴) و آیات نهی‌کننده از کنز با روایات مفسر آن به اندوختن دو دینار (صدوق، همان: ۱۵۲) مشاهده کرد.

۳-۷. فهم خانوادگی روایت

«خانواده حدیث»، «حدیث‌شناسی موضوعی» و مانند آن تعبیری است که برخی محققان آن را با الهام از روش عملی دانشمندان پیشین، پیشنهاد می‌دهند و مراد ایشان مجموعه احادیث مرتبط با یک موضوع است؛ خواه مماثل باشند، مشابه

باشند و یا حتی متعارض (مسعودی، همان: ۱۵۰-۱۵۱). این احادیث تنها در صورت چینش پازل گونه خویشند که حدیث‌شناس را به سیمای نهایی خویش نزدیک‌تر می‌کنند (همان: ۱۵۱). بی‌تردید اگر حدیث در درون خود، متشابهاً خویش را محکم نکند، مراد جدی از عمومات و اطلاعات خود را تبیین ننماید و ناسخ خود را از منسوخ باز نشناسد نمی‌تواند رافع ابهام در آیات گردد (همان: ۱۵۳). خانواده حدیثی به تناسب تجرید موضوع از تخصصات، حوزه‌های وسیع‌تری را شامل می‌شود و به همان اندازه از زوایای کلی‌تر نورافکنی می‌کند.

۸. قواعد کارکردی

مراد از قواعد کارکردی، آن دست بایسته‌ها و دستورالعمل‌هایی است که به منظور تأمین کارکرد مطلوب روایات در تفسیر به کار می‌روند.

۸-۱. همخوانی داده‌های متن مفسر با آورده‌های متن مفسر

مفسر روایی حتی آنگاه که در صدد تفسیر لغوی واژه‌ای از روایت بر می‌آید، هیچ گاه نسبت به معنای آیه کاملاً خالی‌الذهن نیست؛ بلکه بر اساس برداشت اولیه‌ای که از آیه مورد نظر خود دارد به سراغ روایت رفته و تفسیر نقاط مبهم را از روایت طلب می‌کند. آنگاه که ابوبکر از خود درباره تفسیر واژه «أَب» می‌پرسید، اگر شخصی آن را مثلاً موشک سطح به سطح کروزر ایران تفسیر می‌کرد، هیچگاه از وی قبول نمی‌نمود. زیرا قرائن تاریخی و فراتر از آن سیاق کلام، استواری این معنا را تأیید نمی‌کند. «أَب» هرچه باشد چیزی هم‌سنخ با تاکستان‌ها و باغ‌های پر درخت است. در روش تفسیر روایی، نوعی گفتمان و تبادل نظر میان آیه مفسر و روایت مفسر برقرار می‌شود و لازمه آن نیز وجود قوانین گفتمان یعنی گفتگو در حوزه‌ای مشخص با زبانی مشترک است. بی‌توجهی به شرایط گفتمان باعث می‌گردد که گاه روایاتی صرفاً به خاطر ارتباط ظاهری با آیات، تفسیرگر آن‌ها قلمداد گردند. تمثیل حضرت علی (علیه السلام) به «بعوضه» و پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) به «ذباب» در آیات مربوطه (بقره/۲۶؛ حج/۷۳) مستند به روایتی است (قمی، همان: ۱، ۳۵) که بی‌تردید ناصحیح است. امام باقر در توضیح علت پیدایش این سوء فهم می‌فرمایند که در زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) زمزمه غلو از برخی جاهلان شنیده می‌شد به گونه‌ای که می‌گفتند: ماشاء الله و شاء محمد و از این رو آن حضرت این تشبیه را نمودند (مجلسی، همان: ۲۴، ۳۹۰). بی‌تردید نه این تمثیل در فضای گفتمان آیه است و نه با داده‌های معنایی آیه که بعوضه و ذباب را دو حیوان بی‌اهمیت می‌داند سازگار. در واقع چنین تفسیری هیچ گفتمانی را با آیه برقرار نمی‌سازد و چیزی ردّ و بدل نمی‌شود.

۸-۲. تطابق میان حوزه‌های زبانی

چنانکه بیان گردید یکی از ضوابط گفتمان، اشتراک زبانی است. مراد از اشتراک زبانی، نه اشتراک در لغت و گویشی خاص بلکه وقوع گفتمان در یک ساحت و حوزه‌ی زبانی مشخص است. نمونه آن را می‌توان در مکالمات روزمره میان دو نفر تصویر نمود. برای مثال زبان علمی به بهره‌وری از معانی حقیقی واژگان، و به کارگیری اصطلاحات علمی، بدون ابهام‌گویی و یا لایه‌مندی معنا توجه دارد، در مقابل زبان سیاسی به استفاده از تعبیر چندپهلوی و لایه‌مند و مجازگونه علاقه‌مند است. در خصوص زبان کتاب و سنت، گرچه چنین نسبتی توقع نمی‌رود، لیک همچنانکه قرآن کریم از حوزه‌های متنوع زبانی بهره گرفته است روایات نیز چنین ویژگی داشته و همین امر به خلط حوزه‌های زبانی خواهد انجامید. بی‌شک قرآن کریم در عین شفافیت، لایه‌مند بوده و در کنار حقیقت‌گویی از زبان استعاره و مجاز و تمثیل نیز بهره گرفته است. ابداعات و نوآوری‌های واژگانی داشته و از ویژگی دوگانگی سطح مرادات (استعمالی و جدی) برخوردار است. روایات نیز چنینند. نتیجه آنکه گاه روایت در مقام لایه‌برداری از مراتب معنایی قرآن است و مفسر به اشتباه آن را به عنوان تفسیر ظاهری آیه اشتباه می‌گیرد؛ گاه روایت به شمارش مصادیق

می‌پردازد و مفسّر آن مصادیق را معانی منحصر آیه می‌پندارد؛ گاه روایتی در سطح مراد استعمالی یک آیه سخن می‌گوید و مفسّر آن را مراد جدی آیه تلقی می‌کند و....

پس در مواجهه به ابهام قرآنی بازشناسی حوزه زبانی آن ابهام و پی‌گیری پاسخی فراخور در روایات بسیار اهمیت دارد؛ برای مثال مفسّر برای تفسیر «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ: حج/۲۹» نخست باید به تعیین حوزه زبانی مورد پرسش، و سپس پی‌گیری پاسخ متناسب از روایات برآید. غفلت از این روش موجب می‌شود که وی بر اساس برخی روایات (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳، ۴۹۱) مراد از آن را دیدار با امام بداند. یا ماء معین را به امام (علیه السلام) (همان: ۵، ۳۸۵) تفسیر نماید. چنانکه برخی از محققان نیز تصریح می‌دارند خلط حوزه‌های زبانی موجب می‌شود که بیانات تفسیری مفسّران روایی انسجام لازم در ارائه معنای منطقی آیات را نداشته باشد (اسعدی، ۱۳۸۹: ۱۷۴).

۳-۸. التزام به روایات فراعصری

تاریخ‌مندی غیر از نقش تاریخ در اعتبارسنجی صدور و نقد متن و فهم روایت است. مراد از روایت تاریخ‌مند، روایتی است که فاقد عنصر فرازمانی بودن است. این روایات به علل مختلف در زمان و مکان و شخص و اوضاع خاصی متوقف مانده و نهایتاً به ارائه تفسیری عصری از آیات پرداخته‌اند. برخلاف قرآن که جاوید است، وضعیت حدیث همیشه چنین نیست. اگر متن قرآنی را به رودی تشبیه نماییم که در بستر تاریخ جریان یافته، بر شرایط مختلف آن منطبق می‌گردد و حکم آن را باز می‌گوید، در مقام تفسیر چنین کتابی که در دو بُعد طولی جاودانگی و تعامل با تاریخ گسترده شده می‌توان دو شیوه تفسیری را برگزید «تفسیر فراعصری» و «تفسیر عصری یا تاریخ‌مند». این دو شیوه در روایات به چشم می‌خورد. برخی از روایات برای نیاز گذرای عصر صدور خود، وجه انطباق آیه را ذکر نموده‌اند و برخی نیز به تفسیر مراد جاوید الهی پرداخته‌اند. بسیاری از روایات جری از قبیل تفاسیر عصری قرآن کریم به شمار می‌روند. برای مثال در بسیاری از روایات، «شطرنج» به عنوان مصداق میسر معرفی شده است (کلینی، همان: ۱، ۴۳۵-۴۳۶؛ قمی، همان: ۱، ۱۸۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱، ۱۰۶). با نگاه سطحی تصوّر می‌رود که شطرنج مصداق جاوید میسر است و برای همیشه حرام. حال آنکه تأمل در معنای لغوی «میسر» (ابن فارس، همان: ۶، ۱۵۶) و تطبیق آن بر بافت فرهنگی عصر صدور روایت اقتضای آن را دارد که ما شطرنج را تنها به لحاظ شرایط خاص تاریخی عصر صدور روایت، مصداق این آیه تلقی نماییم. جالب آنکه در برخی روایات تفسیری بدون ذکر مصداقی خاص به همین مناسبت لغوی اشاره گردیده و میسر هر آن چیزی دانسته شده که با آن قمار گردد (کلینی، همان: ۵، ۱۲۲).

نمونه دیگر آیاتی است که با تعبیر «حاکم» به بیان مباحث مربوط به بُعد سیاسی دین می‌پردازند. غفلت از خصوصیت فرازمانی بودن قرآن کریم باعث گردیده است که برخی به اشتباه این تعبیر را بر اساس معانی عصری آن‌ها تفسیر نموده و از ملاکات عام و رای آن‌ها غفلت نمایند (عبدالرزاق، ۲۰۰۰: ۱۵۴-۱۵۷). تفسیر عصری حکومت به منصب داوری بدین معنا است که قرآن کریم نظریه‌ای برای حکومت و سیاست پیشنهاد نداده و مؤید آن نیز روایاتی است که به عنوان سبب نزول آیات مربوطه، آن‌ها را ناظر به قضاوت‌های پیامبر اکرم (ص) دانسته‌اند (قمی، همان: ۱، ۱۵۱). این در حالی است که این روایات، عصری بوده و قابل استناد نمی‌باشند. روایات منسوخه، احکام شخصی و حکومتی، برخی از روایات آداب، روایات طبّی و مانند آن از مصادیق روایات تاریخ‌مند به شمار می‌آیند.

۴-۸. زمان‌زدایی از بُعد تفسیری روایات

اصرار بر رجوع به روایات فراعصری به معنای عدم کارایی روایات عصری در تفسیر نیست. بی‌تردید پاره‌ای از روایات تاریخ‌مند، می‌توانند به کار تفسیر روایی آمده و به عنوان قرینه بر فهم مراد الهی ایفای نقش کنند. زمان‌زدایی از بُعد تفسیری روایات تاریخ‌مند اگر تعبیر رسایی باشد- به معنای عدم تقیید آیه به مشخصات زمانی همچون فرد یا حادثه‌ای خاص است. برای نمونه

اسباب نزول در وجهه عام آن (تاریخی و روایی) گرچه به عنوان قرائن تاریخی در مسیر فهم روایت به کار می‌آیند، لیک توجه به این نکته لازم است که سبب خاص موجب رکود آیه در زمان و مانع از جاودانگی آن نمی‌شود. پس روایت در مسیر تفسیرگری خود فارغ از عنصر تشخیص زمانی مورد نظر قرار می‌گیرد. این قاعده فراتر از این نکته را ایفا نمی‌کند، امری که به ادعای ابن تیمیّه مورد اتفاق همه مفسران بوده و اختلاف ایشان تنها در محدوده قرینیت سبب نزول است (ابن تیمیّه، ۱۳۹۲ق: ۴۷)؛ چه آنکه برخی اصل را به لفظ آیه می‌دهند و آیه را بر اساس معنای لغوی آن تفسیر می‌کنند؛ یعنی مفهوم‌گرایانی هستند که سبب نزول را قرینه تضییق دایره مفهوم نمی‌کنند؛ در مقابل برخی با تضییق دایره مفهومی یا نگاهی ارجاع‌گرا که معنای واژه را همان مصادیق خارجی آن می‌پندارد، مراد از آیه را تنها مصادیق مشابه با سبب نزول می‌دانند. برای مثال در آیه: «وَلَا تُمَسِّكُوا بِعَصَمِ الْكُوفَرِ: ممتحنه/۱۰» مراد از آن بر اساس رجوع به سبب نزول، ازدواج است و مطمئناً حکم آیه محصور در سبب نزول آن نمی‌ماند. اما آیا مراد از کافر خصوص زنان بت‌پرست می‌باشد یا اعم از آن است؟ برخی با تمسک به قاعده: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص الصیغه» دیدگاه دوم را برگزیده‌اند (حایری، ۱۳۷۷ق: ۱۱، ۱۱۸). غرض آنکه این دو قاعده با یکدیگر تفاوت دارند و نباید با هم خلط گردد.

۵-۸. عدم جواز نسخ کتاب به سنت

روایات از زوایای مختلف به تفسیر آیات می‌پردازند، تقیید مطلق، و تخصیص عامّ دو کارکرد رایج روایات تفسیری است که در حوزه آیات الاحکام به تعیین مراد جدی الهی به لحاظ افراد نظر دارد. کارکرد نسخ نیز جلوه‌ای دیگر از تبیین مراد جدی به لحاظ ازمان است؛ با این تفاوت که نسخ کتاب با سنت مورد پذیرش همگان نیست. به گفته شیخ طوسی، تمامی متکلمان اعم از معتزله و تمام اصحاب و پیروان ابوحنیفه و مالک معتقدند که نسخ قرآن با سنت قطعی جایز است و شافعی و گروهی از فقها بر این باورند که نسخ قرآن با سنت قطعی جائز نیست. این در حالی است که هیچ اختلافی در عدم جواز نسخ قرآن با خبر واحد ظنی وجود ندارد (طوسی، ۲، ۵۴۳-۵۴۴). ظاهراً عمده دلیل عدم جواز نسخ کتاب با خبر واحد، اجماع است (نصیری، ۱۳۸۶: ۴۷۸). شیخ طوسی در کلام پیشگفته تصریح می‌کند که اگر اجماع وجود نمی‌داشت، نسخ نیز همچون تخصیص جایز می‌بود.

۶-۸. حجّیت روایت در کارکرد تفسیری

چنانکه بیان گردید روایت، بایسته‌های متفاوتی را برای رسیدن به مراتب مشکک اعتبار اقتضا می‌کند؛ گرچه اعتبار امری مشکک است لیک بی‌شک مادامی که خبر به رتبه حجّیت نرسد قابل استناد نخواهد بود و حجّیت با رسیدن روایت به درجه یقین و یا تبیین عرفی شکل می‌یابد. از سویی دیگر تبیین عرفی، امر ثابت و یکنواختی نیست بلکه بر مدار محتوای روایت متغیر می‌گردد. از سوی سوم، روایت تفسیری نه بر اساس تدوین آن در تفاسیر روایی و نه بر اساس غرض، یا ذکر آیات در آن و... تعیین نمی‌شود. در واقع نسبت روایت تفسیری با آنچه بیان گردید عموم من وجه است. بسا روایاتی که در کتاب‌های تفسیری ذکر گردیده‌اند لیک فاقد جنبه تفسیری‌اند و بسا روایات ناشناخته‌ای که مبتنی بر انحاء دلالت کاربردهای تفسیری دارند. با کنار هم نهادن این نکات، قاعده‌ی جالبی از برای معیار حجّیت در روایاتی که کاربردهای مختلف دارند، استفاده می‌گردد. ممکن است روایتی از کارکردهای مختلف فقهی، اخلاقی، تاریخی و یا عقیدتی برخوردار باشد. بسیار طبیعی است که چنین روایتی در پاره‌ای از کارکردها و مدالیل خود حجّت بوده و در برخی از آن‌ها حجّت نباشد.

نتیجه گیری

با توجه به معیارهای مختلف نقد روایات، در مجموع به نظر می‌رسد حجم روایات تفسیری قابل استناد در تفسیر بسیار متفاوت از مقدارهای پیش‌بینی شده باشد، گرچه بی‌تردید هر روایتی بسته به محتوای خود، سطح معینی از وثاقت را طلب می‌کند. بازاندیشی در مبانی نقد حدیث در درجه نخست و سپس اهتمام به مطالعات میدانی در احادیث تفسیری و اعتبارسنجی آن‌ها، عنوان پیشنهادی است که می‌توان در قالب فعالیت‌های گروهی آن را محقق نمود.

منابع

۱. ابن طیفور، احمد، بلاغات النساء، اول، قم: انتشارات شریف رضی، بی‌تا.
۲. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، اول، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن قیم، محمد، المنار المنیف، اول، حلب: مکتب المطبوعات الإسلامیة، ۱۴۰۳ق.
۴. ابن ملقن، عمر، المقنع فی علوم الحدیث، اول، عربستان: دارالفواز، ۱۴۱۳ق.
۵. ابناسی، ابراهیم، الشذا الفیاح من علوم ابن الصلاح، اول، ریاض: مکتبه الرشد، ۱۴۱۸ق.
۶. ابن تیمیّه، احمد، مقدمه فی التفسیر، دوم، دمشق: ۱۳۹۲ق.
۷. ابن عساکر، علی، تاریخ دمشق، اول، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۹ق.
۸. ابوحیان، محمد، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۹. اسعدی، آسیب‌شناسی روشی جریان روایت‌گرا در تفسیر، حدیث پژوهی، سال دوم، شماره ۴، ۱۳۸۹ش.
۱۰. انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، قم: انتشارات جامعه مدرسین، بی‌تا.
۱۱. بابائی، علی‌اکبر، بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری، اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۱۲. بزدوی، علی، اصول بزدوی، کراچی، چاپخانه جاوید بریس: بی‌تا.
۱۳. جعفر مرتضی، الصحیح من سیره النبی الأعظم، چهارم، بیروت: دارالهادی-دارالسیره، ۱۴۱۵ق.
۱۴. حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۱۵. حایری تهرانی، میرسید علی، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۷ق.
۱۶. حرّ عاملی، محمد، وسائل الشیعه، اول، قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
۱۷. حلی، جعفر، المعتمد فی شرح المختصر، اول، قم: مؤسسه سیدالشهداء، ۱۴۰۷ق.
۱۸. حویزی، عبدعلی، نورالثقلین، چهارم، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۱۹. خراسانی، محمدکاظم، کفایه الأصول، بی‌جا: آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
۲۰. خوئی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
۲۱. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، اول، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۲۲. ربانی، محمد حسن، آسیب‌شناسی حدیث، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۳. رستم‌نژاد، مهدی، پژوهشی تطبیقی در روایات تفسیری فریقین، اول، قم: جامعه المصطفی، ۱۳۹۰.
۲۴. سبحانی، جعفر، اصول الحدیث و احکامه، پنجم، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۸ق.
۲۵. سخاوی، محمد، التوضیح الأبهَر، اول، عربستان: مکتبه أصول السلف، ۱۴۱۸ق.
۲۶. سرخسی، محمد، اصول سرخسی، اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق.

۲۷. سیوطی، عبدالرحمان، تدریب الراوی، ریاض: مکتبۃ الریاض الحدیثه، بی تا.
۲۸. شافعی، محمد، الرسالة، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۲۹. شوشتری، محمد تقی، الأخبار الدخیله، تهران: ۱۳۹۰.
۳۰. صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الأصول، سوم، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۱. صدوق، محمد، کتاب من لایحضره الفقیه، سوم، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
۳۲. صدوق، محمد، معانی الأخبار، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۱.
۳۳. صنعانی، محمد، توضیح الأفكار لمعانی تنقیح الأنظار، مدینه: المکتبۃ السلفیه،
۳۴. طباطبائی، محمد حسین، المیزان، پنجم، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۳۵. طباطبائی، محمد حسین، قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۳۶. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ق.
۳۷. طوسی، محمد، العده، اول، قم: چاپخانه ستاره، ۱۴۱۷ق.
۳۸. عبدالرزاق، علی، الإسلام و اصول الحكم، بیروت: المؤسسة العربیة للطباعة و النشر، ۲۰۰۰م.
۳۹. عیاشی، محمد، کتاب التفسیر، تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰.
۴۰. فاضل، محمد، مدخل التفسیر، سوم، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
۴۱. فراهیدی، خلیل، کتاب العین، دوم، قم: هجرت، ۱۴۱۰ق.
۴۲. قمی، علی، تفسیر قمی، چهارم، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۷.
۴۳. کاشف الغطاء، علی، النور الساطع فی الفقه النافع، نجف اشرف: چاپخانه آداب، ۱۳۸۱ق.
۴۴. کاظمی، سید محسن، بررسی آیات متشابه در حوزه عصمت پیامبر اکرم(ص)، پایان نامه کارشناسی ارشد، مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، ۱۳۹۰.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵ق.
۴۶. مجاهد، محمد، مفاتیح الأصول، قم: مؤسسه آل البيت، بی تا.
۴۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۴۸. مدرسی، محمد صبغه الله، ذیل القول المسدد، اول، قاهره: مکتبۃ ابن تیمیة، ۱۴۰۱ق.
۴۹. مسعودی، عبدالهادی، روش فهم حدیث، چهارم، تهران: سمت، ۱۳۸۷.
۵۰. معارف، مجید، رابطه تاریخ و فهم و نقد حدیث، پژوهش دینی، شماره چهاردهم، ۱۳۸۵.
۵۱. معیاری، داود، مبانی و روش های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
۵۲. مؤدب، رضا، مبانی تفسیر، اول، قم: دانشگاه قم، ۱۳۸۶.
۵۳. ناصح، علی احمد، اعتبار و کاربرد روایات تفسیری، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷ق.
۵۴. نصیری، علی، رابطه متقابل کتاب و سنت، اول، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۵۵. نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.