



سال دوم، شماره سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۹/۱۱

تاریخ تأیید مقاله: ۱۳۹۹/۰۶/۲۴

## اعتبارسنجی احادیث تأویلی سوگندهای سوره تین

### چکیده

در روایات معصومان علیهم السلام، واژه‌های «تین»، «زیتون»، «طور سینین» و «بلد امین» در سوره تین، به سرزمین‌های خاص و برخی اهل بیت، یعنی (امامان: حسن، حسین، علی و رسول خدا صلی الله علیه و آله) تأویل مصداقی شده است. بعضی این روایات را به دلیل ضعف سند، غالی بودن راویان، موهن بودن و ناسازگاری متن این روایات با سیاق آیات، مجعول شمرده‌اند. این پژوهش به روش تحلیلی-توصیفی، به ارزیابی سند و تحلیل محتوای روایات باطنی سوگندهای سوره «تین» بر اساس سنجه قرآن و سنت پرداخته است. نگارنده معتقد است که متن هر دو دسته از این روایات - که مبتنی بر صناعت ادبی «مجاز» است - خالی از غلو و برخوردار از قراین مضمونی در قرآن و سنت است. همچنین سند دسته نخست این روایات، یعنی تطبیق سوگندهای سوره تین بر سرزمین‌ها معتبر است و دسته دیگر، یعنی تطبیق سوگندهای سوره تین بر اهل بیت علیهم السلام شهرت روایی دارند که بر مبنای «تراکم ظنون» اعتبار می‌یابند. دفع اتهام غلو از راویان احادیث باطنی سوره تین و اثبات وثاقت برخی آنان، و نیز استدلال بر اعتبار بعضی اسانید این روایات، از جمله دستاوردهای این جستار است. شاخص در اعتبارسنجی متن این روایات - که در قلمرو بطن آیات است - ناسازگار نبودن با ظاهر آیات است، نه هماهنگی با سیاق آیات؛ زیرا قاعده «سیاق» قرینه کشف «ظهور» آیات، و نه «باطن» آنها می‌باشد.

**واژگان کلیدی:** تأویل سوره تین، روایات باطنی، اهل البیت در قرآن، غلو، تفسیر غلوآمیز، اعتبارسنجی محتوایی، تراکم ظنون، قاعده سیاق.

۱. مدرّس سطح عالی مرکز تخصصی تفسیر و علوم قرآن ائمه اطهار علیهم السلام، حوزه علمیه قم، پژوهشگر مقطع

دکتری پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم (رشته قرآن و حدیث) Ali.tabasi14@yahoo.com

## Content Evaluation of Esoteric Narrations on Oaths of Surah Tīn

Muhammad Ali Moraveji Tabasi<sup>1</sup>

5



Vol. 2, No. 3, Spring & Summer 2020



In traditions of the Infallibles (P.B.U.T.), the words "Tīn" (fig), "Zaytūn" (olive), "Ṭūr Sīnīn" (Mount of Sinai) and "Balad al-Amīn" (the secure city) in Surah Tīn, have been interpreted specifically to particular lands and some members of Ahl al-Bayt, namely Ḥasan, Ḥusayn, Alī and the Messenger of God. Some have considered these narrations to be fabricated because of the weakness of chains of transmission, ghali narrators, the insulting nature and the inconsistency of the text of these narrations with the context of Qur'anic verses. This study has evaluated and analyzed the chains of transmitters and contents of esoteric narrations of Surah Tīn through analytical-descriptive method based on the measure of Qur'an and Sunnah. The author believes that the text of both categories of these traditions, which are based on the literary trope (majāz), is devoid of ghuluw (exaggeration) and has thematic contexts in the Qur'an and Sunnah. As well, the chain of narrators in the first category of narrations, that is, the application of the oaths of Surah Tīn to the lands, is valid, and the other category, which states the application of the oaths of Surah Tīn to the Ahl al-Bayt, are well-known (mashhūr) traditions which could be validated on the basis of "accumulation of evidence" (tarākume żunūn). Refuting the accusation of exaggeration against the narrators of the esoteric hadiths of Surah Tain and proving the authenticity of some of them, as well as arguing for the validity of some chains of transmission of these traditions, are among the achievements of this study. The criterion for verification of the text of these narrations - which are related to interior of Qur'anic verses- is that they should not be inconsistent with the appearance of the verses, not compatibility with the context of the verses; because the Rule of Context (qā'idah al-Siyāq) is a clue to understand the "appearance" (ẓāhir) of verses not their "interior" (bāṭin).

**Keywords:** esoteric interpretation of Surah Tīn, esoteric narration, Ahl al-Bayt in Qur'an, ghuluw, exaggerated interpretation, content evaluation, accumulation of evidence, rule of context.

---

1. Senior teacher at A'imma al-Aṭhār Specialized Center for Interpretation & Qur'anic Studies – Qom Islamic Seminary, PhD researcher at Research Institute of Hawzah and University of Qom (Qur'an & Hadith studies). Ali.tabasi14@yahoo.com.

## التحقق من صحة الأحاديث التفسيرية لقسم سورة التين

محمد علي مروّجي طبسي<sup>١</sup>

في روايات المعصومين عليه السلام كلمات «تين» و «زيتون» و «طور سينين» و «بلد أمين» في سورة التين، لأراضي معينة وبعض أهل البيت، أي الأئمة (الحسن والحسين وعلي ورسول الله عليه السلام) فسروا هذه الكلمات بالتفسير النموذجي. وقد اعتبر البعض هذه الروايات مزوره لضعف السند، ومبالغة الرواة، وإهانة وتعارض نص هذه الروايات مع سياق الآيات. قام هذا البحث بتقييم السند بالمنهج الوصفي التحليلي وتحليل محتوى الروايات الباطنية لأقسام سورة التين على أساس مقياس القرآن والسنة. ويرى المؤلف أن نص هاتين الروايتين اللتين تستندان إلى الصناعة الأدبية «المجاز» خالٍ من المبالغة وله سياقات موضوعية في القرآن والسنة. كما أن سند الفئة الأولى من هذه الروايات أي تطبيق يمين سورة التين على الأرض صحيحة والفئة الأخرى أي تطبيق يمين سورة التين على أهل البيت عليه السلام لها سمعة الروايات التي يتم التحقق منها على أساس «الشك». ومن منجزات هذه الدراسة رفض الاتهام بالمبالغة من رواة الأحاديث الباطنية من سورة التين، وإثبات صحة بعضها، وكذلك الجدل على صحة بعض رواة هذه الروايات. والمؤشر في التحقق من صحة نص هذه الروايات في عالم الآيات هو التناقض مع ظهور الآيات وليس الانسجام مع سياق الآيات. لأن قاعدة «السياق» متناسقة مع اكتشاف «مظهر» الآيات، وليس «باطنها».

**الكلمات الأساسية:** تفسير سورة التين، الروايات الباطنية، أهل البيت في القرآن، المبالغة، التفسير المبالغ فيه، التحقق من صحة المحتوى، كثافة الشك، قاعدة السياق.

١. مدرس في المستوى الأعلى لمركز التفسير وعلوم القرآن ائمة الأطهار، حوزة قم، باحث دكتوراه في مركز

الأبحاث للحوزة والجامعة في قم (فرع القرآن والحديث) Ali.tabasi14@yahoo.com



## ۱. مقدمه

روایات فراوانی در منابع حدیثی فریقین بر وجود «باطن» قرآن دلالت دارند. (بحرانی، ۱۴۱۲: ۴۴/۱ و ۴۶؛ ۵۳۹/۲؛ ۴۱۵/۳؛ ۸۷۷؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۲۵/۲ و ۴۴۹؛ ۴۹۳/۳؛ طبری، ۱۴۱۲: ۹/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۶/۲؛ ۶۵/۶؛ طبرانی، ۱۴۱۵: ۲۲۶/۱؛ همو، ۱۴۰۶: ۱۰/۱۰۶) با این وجود، هر گونه نسبت قطعی این روایات یا استناد تفسیر آیات به آن، نیازمند اعتبارسنجی است تا از تحریف معنایی و تفسیر به رأی که برآمده از ورود داده‌های مجعول و نامقبول در عرصه تفسیر است، جلوگیری شود.

بخشی از این روایات تأویلی - درباره سوگندهای سوره تین است - با استناد به ضعف سند و غالی بودن روایانش، مورد انکار برخی پژوهشگران قرار گرفته است؛ به طوری که ذیل عنوان «تطبیقات موهن به مقام پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام»، این روایات را ساخته غلات دانسته‌اند. (شاکر، ۱۳۸۱: ۱۷۸-۱۸۳) این نوشتار با تأکید بر این نکته که اعتبارسنجی روایات تأویلی آن‌گاه ارزشمند و واقع‌نماست که با پرهیز از شتابزدگی در پژوهش و داوری، نقد بیرونی و درونی حدیث را در کنار هم، مورد اهتمام قرار دهد، به بررسی روایات تأویلی سوره تین پرداخته است. منابع گوناگونی مانند «الموضوعات فی الآثار و الاخبار»، «الاخبار الدخیلة»، «آسیب‌شناسی روایات تفسیری» و «روش‌های تأویل قرآن»، روایات ساختگی تفسیری و تأویلی متعددی را مورد توجه قرار داده‌اند. ولی در نقد سند، کاوش لازم انجام نشده و ضعف سند را همسان با «برساختگی» دانسته‌اند. اما این نوشتار به ارزیابی سندی، گونه‌شناسی متون و جست‌وجو از شواهد مضمونی این روایات پرداخته است.

پژوهش را در چهار محور کلی سامان می‌دهیم:

- ۱- مفهوم‌شناسی، ۲- پیش‌فرض‌ها، ۳- متون، مصادر و اسانید روایات، ۴- تحلیل محتوایی این روایات با سنجه «همسویی با قرآن و سنت».

## ۲. مفاهیم

### ۲-۱. تأویل

«تأویل» از ماده «أول» به معنای «رجوع» (ازهری، بی‌تا: ۳۲۹/۱۵) و معنای آن «بازگرداندن» است. در لغت برای واژه «تأویل» معانی گوناگونی شده است: برگرداندن چیزی به هدفی که از آن مد نظر است، (راغب، ۱۴۱۲: ۹۹) ارجاع کلام و صرف آن از معنای ظاهر به معنای پنهان‌تر از آن،

(طریحی، ۱۳۷۵: ۳۱۲/۵) آشکار ساختن آنچه شیء به آن باز می‌گردد، (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۶۲۷/۴) تفسیر کلامی که معانی آن مختلف بوده و جز با بیانی فراتر از الفاظ آن ممکن نباشد، (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۷۰/۸) و عاقبت کلام و آنچه که کلام به آن باز می‌گردد. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۶۲/۱) اما تأویل در اصطلاح بسیاری از اصولیان و قرآن‌پژوهان، به معنای «حمل لفظ بر معنای محتمل، مرجوح و باطن (غیرظاهر) است». (زرکشی، ۱۴۲۱: ۲۶/۳؛ فخررازی، ۱۴۱۲: ۲۳۰/۱؛ ابن جزی، ۱۴۱۶: ۱۶/۱؛ سمین حلبی، ۱۴۱۴: ۲۷۳/۳) برخی از آنان تصریح کرده‌اند که تأویل اعم از آن است که همراه با قرینه قوی باشد (تأویل صحیح) یا نباشد (تأویل باطل). (آمدی، ۱۴۰۲: ۳۹/۱؛ ۵۳/۳؛ ذهبی، بی تا: ۱۸/۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۵۶/۱؛ حمدی زقروق، ۱۴۲۳: ۲۴۳)

برخی قرآن‌پژوهان معاصر، تأویل را آن دسته از معانی باطنی قرآن که دلالت آیات بر آنها فراعرفی است، دانسته (بابایی، ۱۳۹۴: ۲۴۸) و گفته‌اند: «آن قسم از معانی و مصادیق آیات کریمه است که جز خدای متعال و راسخان در علم - نبی اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام - کسی آن را نمی‌داند و فهمیدن آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره میسر نیست.» (بابایی، عزیزی‌کیا، روحانی‌راد، ۱۳۸۸: ۳۴)

این نوشتار روایات تأویلی را بر پایه اصطلاح تأویل، این‌گونه تعریف می‌کند: «بخشی از روایات تفسیری منسوب به معصومان علیهم السلام است که به بیان معنا و مصداق پنهان و غیر ظاهر آیات قرآن، اعم از محکم و متشابه، در دو مرتبه عرفی و فراعرفی پرداخته‌اند». این تعریف دو ویژگی دارد: نخست آنکه شامل ظاهر و الفاظ فاقد ظهور آیات قرآن (مانند حروف مقطعه) می‌شود. دوم اینکه روشن می‌سازد که صدق اصطلاح روایت تأویلی علاوه بر نفی ظاهر آیات با دلیل و قرینه نیست، بلکه شامل توضیح تشابهات قرآن که ملازم با نفی ظهور بدوی آنهاست، و نیز بیان بطن آیات بدون نفی معنای ظاهرشان می‌شود.

## ۲-۲. باطن

هر آنچه حس آن را درک کند، «ظاهر» و آنچه که از درک حواس پنهان می‌ماند، «باطن» نام دارد. (راغب، ۱۴۱۲: ۵۴۱) «بَطْنُ الْأَرْضِ وَ بَاطِنُهَا»، یعنی درون زمین که پوشیده است. (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۵۵/۱۳) این معنا در اصطلاح قرآنی «باطن» نیز وجود دارد. در تعریف باطن قرآن گفته شده: «معانی و مصادیق پنهان آیات قرآن در دو مرتبه عرفی و فراعرفی است». (بابایی، ۱۳۹۱: ۱۸۴/۱)



این تعریف که متناسب با معنای لغوی بطن است، شامل «تأویل»، «تفسیر» و «جری و تطبیق» می‌شود؛ زیرا دلالت آیات بر برخی معانی التزامی و مدالیل غیر صریح آیات، و نیز انطباق آیات بر بعضی مصادیقی که شمول آیات نسبت به آن مصادیق، بر اساس القای خصوصیت است، پنهان و غیر آشکار است. همچنین طبق این تعریف، آن دسته از معانی باطنی که بر مبنای قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره قابل تبیین اند، در قلمرو «تفسیر» جای می‌گیرند. (همو، ۱۳۹۴: ۲۴۸) مقصود ما از «باطن» در این پژوهش، معنا و مصداق پنهان و فراعرفی آیات قرآن است.

### ۲-۳. جری و تطبیق

«جری» به معنای جریان داشتن، روان شدن و عبور کردن سریع است. (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۴۰/۱۴) «تطبیق» در اصل به معنای قرار گرفتن چیزی بر روی چیزی دیگر و پوشاندن آن به طور کامل است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۹/۳) شاید همراهی استعمال این دو واژه از این جهت باشد که جریان یافتن چیزی مانند آب، سبب پوشاندن شیء دیگر می‌گردد. واژه «جری و تطبیق» در اصطلاح عبارت است از: «انطباق آیات قرآن بر مصادیقی غیر از آنچه آیات درباره آنها نازل شده است»، (شاکر، ۱۳۸۱: ۱۴۷) اعم از آنکه «آن مصادیق افراد باشند یا وقایع». (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۴) درباره اینکه آیا «جری و تطبیق» در قلمرو تفسیر و مربوط به ظاهر آیات قرآن است، یا اینکه در حیطه باطن قرآن جای می‌گیرد، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۹۱/۷، ۲۰۷/۱۵، ۲۵۷/۱۹؛ بابایی، عزیزی‌کیا، روحانی‌راد، ۱۳۸۸: ۲۵۸؛ شاکر، ۱۳۸۲: ۳۰۸-۳۱۲؛ مسعودی، ۱۳۹۵: ۶۷/۱، ۷۰) اما به نظر می‌رسد با توجه به اینکه مرز تفسیر و تأویل، ظهور نوعی و فهم عرف عام دوران نزول آیات است، مصادیق مذکور در روایات، چنانچه بر مبنای قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره قابل تبیین باشد، در قلمرو تفسیر و در غیر آن، در حیطه تأویل قرار می‌گیرند و کلیت خروج مصادیق از دایره تفسیر آیات، صحیح نیست.

### ۳. پیش‌فرض‌ها

#### ۳-۱. اعتبار وثاقت خبری

آنچه در سیره عقلا - به عنوان دلیل حجّیت خبر واحد - ارزشمند است، «سکون نفس به خبر» یا «خبر اطمینان‌آور» است. از این رو اطمینان به صحّت خبر واحد، منحصر به «وثاقت راوی» نیست و ممکن است «وثوق» از طریق غیر ثقه نیز حاصل شود، که شامل خبر صحیح، موثق، ممدوح و

حتی خبر ضعیفی که قراین بر صدقش دلالت دارد، می‌شود. به گفته شیخ انصاری: «مفاد ادله حجیت خبر واحد، و وجوب عمل به خبر اطمینان‌آور است.» (انصاری، ۱۴۲۸: ۳۶۶/۱)

همچنین از سخن آخوند خراسانی در بحث «جبران شدن ضعف سند با ظن غیر معتبر» بر می‌آید که ملاک حجیت خبر، وثوق به صدور است. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۲: ۳۳۲) برون داد این پیش فرض، «اعتبارسنجی قرینه‌محور» حدیث است که با تکیه بر قراین و با ملاک «وثوق خبری» انجام می‌شود. و چه بسا از کثرت نقل روایات ضعیف و هم‌مضمون که دلیلی بر تبانی راویان آن بر کذب وجود ندارد، «ظن متراکم» اطمینان‌آور به صدق خبر به وجود آید. اهمیت یافتن «متن کاوی» و «نقد محتوایی»، نتیجه دیگری است که بر اعتبارسنجی قرینه‌محور مترتب می‌شود.



### ۲-۳. قرینه بودن سیاق برای کشف ظهور آیات، نه باطن

نقش سیاق در فهم معنای کلام، به جهت سیره عقلاست و اصولیان نیز با عباراتی مانند «فظاهرها بمقتضی السیاق...»، (انصاری، ۱۴۲۸: ۲۸۹/۱)، «لظهورها بمقتضی السیاق»، «ظهوره بقرینه السیاق»، (عراقی، ۱۴۱۷: ۱۳۰/۳، ۵۱۳) بر قرینه بودن سیاق برای رسیدن به ظهور کلام تصریح کرده‌اند، بنابراین تأویل و باطنی که برای آیات بیان می‌شود، باید با آنچه از ظاهر آیات با توجه به قراین فهمیده می‌شود، تعارض نداشته باشد. (بابایی، ۱۳۹۴: ۱۲۷؛ همو، ۱۳۹۱: ۱۹۲؛ نفیسی، ۱۳۸۹: ۲۲۰)

### ۳-۳. رجوع به مرجحات در تعارض جرح و تعدیل

چنانچه در گزارش و داوری رجالیان درباره روایان تعارض باشد، برخی گفته‌اند اگر تعارض جرح و تعدیل قابل جمع است، در این صورت قول جارح مقدم است و اگر منتهی به تکاذب شود، توقف بهتر است. (شهید اول، ۱۴۱۷: ۸۰/۲) برخی دیگر گفته‌اند اگر دو قول متعارض قابل جمع است، «جرح» مقدم است، وگر نه باید به مرجحات مانند کثرت عدد، شدت ورع، ضبط و تحقیق فراوان از حال راویان مراجعه کرد. (شیخ بهایی، ۱۴۱۴: ۵۰) دیدگاه سوم و برگزیده این نوشتار، رجوع به مرجحات است؛ هرچند جمع بین جرح و تعدیل ممکن باشد. (میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۴۷۶؛ حائری، ۱۴۰۴: ۳۰۲؛ خاقانی، ۱۳۶۲: ۵۵) و اگر مرجحی نباشد، حکم به توقف می‌شود.





۳-۴. معیار تکذیب روایت: ناسازگاری و تعارض آشکار با ظواهر آیات و روح کلی قرآن با پذیرش این دیدگاه اصولی در اخبار عرضه روایات به کتاب و سنت، که مفهوم «غیر موافق» را به «مخالفت»، (انصاری، ۱۴۲۸: ۲۵۱/۱؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۹۵؛ عراقی، ۱۴۱۷: ۱۰۶/۳؛ نائینی، ۱۳۷۶: ۱۶۲/۳) و عنوان «مخالفت» را به «تباین کلی» یا «عموم من وجه» تفسیر کرده است، (انصاری، ۱۴۲۸: ۲۵۱/۱؛ عراقی، ۱۴۱۷: ۵۴۹/۲؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۵۴/۳؛ نائینی، ۱۳۷۶: ۱۶۳/۳) اعتبارسنجی روایات آحاد تأویلی این گونه است که اگر روایانش ثقه باشند، معیار تعارض نداشتن آشکار متن این روایات با ظواهر آیات قرآن یا روح کلی قرآن و سنت قطعی، برای پذیرش و استناد کافی است و اثبات شواهد مضمونی از قرآن برای تأیید این روایات لازم نیست. اما اگر متن روایات تأویلی ضعیف موافقت مضمونی با آیات قرآن و سنت قطعی داشته باشند، پذیرفته می‌شوند. مقصود از موافقت مضمونی، دلالت آیه معین یا سنت معین قطعی بر مضمون و مفاد خبر واحد نیست، بلکه مقصود، هماهنگی مضمون خبر واحد با مفهوم (موافق و مخالف) یا چارچوب و روح کلی قرآن و سنت قطعی است. (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۴۴/۱؛ همو، ۱۳۹۰: ۳/۱؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۴: ۱۸۸/۹؛ صدر، ۱۴۱۷: ۷۰/۱۰) اما اگر مضمون روایات تأویلی غیر ثقه، نسبت به قرآن و سنت، نه موافق باشند نه مخالف آشکار، به دلیل روایات صحیحی که از تکذیب احادیث منسوب به معصومان علیهم‌السلام نهی کرده، (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۳/۲؛ ۱۲۶/۸؛ صدوق، ۱۳۸۶: ۳۹۵/۲) و نیز مفاد برخی روایات عرض که دستور به توقف و واگذاری علم آن به امامان داده‌اند، (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۲/۲) احتمال صدور روایت باقی می‌ماند و حکم به توقف می‌شود.

#### ۴. متن، مصادر و اسانید روایات تأویلی سوره تین

##### ۱-۴. گونه‌شناسی متن روایات

##### ۱-۱-۴. تأویل سوگندها به سرزمین‌های خاص

مانند روایت شیخ صدوق از امام کاظم علیه‌السلام از پدران معصومش علیهم‌السلام از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که فرمود: «خداوند متعال چهار شهر از سرزمین‌ها را برگزید. پس فرمود: سوگند به «تین» که «مدینه» است، سوگند به «زیتون» که «بیت المقدس» است، سوگند به «طور سینین» که «کوفه» است، و سوگند به «البلد الامین» که «مکه» است.» (صدوق، ۱۳۶۱: ۳۶۵؛ همو، ۱۳۶۲: ۲۲۵/۱)



۴-۱-۲. تأویل سوگندها به اهل بیت علیهم السلام

۴-۱-۲-۱. روایات امام باقر و امام کاظم و امام رضا علیهم السلام

«التین» امام حسن علیهم السلام، «الزیتون» امام حسین علیهم السلام، «و طور سینین» - که همان «طور سیناء» است - امیرالمؤمنین علیهم السلام، و «هذا البلد الامین» محمد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۳۰۱/۱، ۳۹۳/۳؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۵۷۸؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۴۵۵/۲؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۸۸؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۴۵۵/۲)

۴-۲-۱-۲. روایات امام صادق علیهم السلام

الف) «التین» امام حسن علیهم السلام و «الزیتون» امام حسین علیهم السلام است. (استرآبادی، ۱۴۰۹:

۷۸۷)

ب) «التین» امام حسن علیهم السلام، «الزیتون» امام حسین علیهم السلام و «طور سینین» (امام) علی علیهم السلام

است. (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۸۷؛ دیلمی، ۱۴۲۷: ۱۵۶)

از آنجا که این دو گونه روایات در مقام بیان مصداق باطنی سوگندهای این سوره هستند، و نظر تحقیقی بر جواز چندمعنایی، تعدد بطون و لایه‌های پنهان معنایی در آیات قرآن است، با یکدیگر تنافی ندارند. (طیب حسینی، ۱۳۹۵: ۱۴۴)

۴-۲. مصادر روایات تأویلی سوگندهای سوره تین

۴-۲-۱. تفسیر فرات کوفی (زنده در ۳۰۷ق)

علامه مجلسی درباره میزان اعتبار این کتاب می‌گوید: «گرچه اصحاب متعرض مدح و ذم نویسنده آن نشده‌اند، ولی روایات این کتاب موافق با احادیث معتبری است که به دست ما رسیده است. حسن ضبط فرات در نقل روایات موجب می‌شود که به او اطمینان و حسن ظن داشته باشیم. شیخ صدوق به واسطه حسن بن محمد بن سعید هاشمی، و نیز حاکم حسکانی در شواهد التنزیل، روایاتی را از فرات کوفی نقل نموده‌اند.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷/۱)

شیخ صدوق در آثار مختلفش، بیش از بیست مورد در موضوع فضایل پیامبر و اهل بیت علیهم السلام، و نیز فضیلت ماه‌های شعبان و رمضان، به یک واسطه از فرات کوفی روایت نقل کرده که بخشی از آنها تفسیری است. (صدوق، ۱۳۸۶: ۵/۱، ۱۳۵، ۱۴۳، ۱۷۲، ۳۵۱/۲؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۶، ۵۶، ۷۴؛ همو، ۱۳۹۶: ۶۳، ۱۲۴؛ همو، ۱۳۹۵: ۱۳۹۵/۱؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۶۲/۱، ۴۹/۲؛ همو،



۱۳۶۲: ۴۱۸/۲، ۴۵۸؛ همو، ۱۳۷۶: ۸، ۱۲۵، ۲۲۲، ۳۶۵، ۴۰۷، ۴۴۹، ۵۶۵، ۵۹۶؛ خوبی،  
۱۴۱۳: ۲۷۱/۱۴

این فراوانی نقل، نشانه اعتماد صدوق به فرات و کتاب اوست. دیدگاه برگزیده درباره ضابطه ردّ یا پذیرش روایات تفسیر فرات این است که باید از جهت مضمونی مورد ارزیابی دقیق قرار بگیرد.

#### ۴-۲-۲. تفسیر ابن الجحّام (ابن الحجام) (زنده در ۳۲۸ق)

نام وی محمد بن العباس بن علی بن مروان بن الماهیار از فقهای امامیه است. (سبحانی، ۱۴۱۸: ۴/۴۰۵) نجاشی او را با عبارات «ثقة ثقة، عین، سدید، کثیر الحدیث» ستوده و توثیق کرده است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۹) کتاب «ما نزل من القرآن فی أهل البيت عليهم السلام» از جمله آثار قرآنی اوست. نجاشی می‌گوید:

«اصحاب ما گفته‌اند: نظیر این اثر تألیف نیافته و گفته شده این کتاب در هزار ورقه نگارش شده است.» (همان)

شیخ حرّ عاملی اگرچه به کتاب دسترسی مستقیم نداشته، ولی به واسطه کسانی چون ابن طاووس از او نقل و به آن اعتماد کرده است. (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰/۱۶۰-۱۶۱، ۱۶۵) نسخه کهن این کتاب با عنوان «ما نزل من القرآن الکریم فی النبی صلی الله علیه و آله و آله» در دو مجلد قطور و به خطّ «احمد بن حاجب خراسانی» به سال ۳۳۸ هجری، و خط شیخ طوسی به سال ۴۳۸ هجری، نزد ابن طاووس (م ۶۶۴ق) بوده و آن کتاب را به طرق مختلف روایت کرده است. (ابن طاووس، ۱۴۱۳: ۲۷۹) این نسخه در سده هشتم و نهم هجری، به دست شیخ حسن بن سلیمان حلّی رسیده و روایاتی از آن نقل کرده است. (حلّی، ۱۴۲۱: ۴۲۱-۴۲۴) همچنین کفعمی (م ۹۰۵ق) در کتاب «المصباح» - که پایان نگارش آن به سال ۸۹۵ق بوده (کفعمی، ۱۴۰۵: ۷۷۰) - تفسیر ابن جحّام را از مصادر خود نام برده، (همان، ۷۷۳) و علامه مجلسی، روایتی را از کفعمی از کتاب ابن جحّام درباره امیرالمؤمنین عليه السلام نقل کرده است. (مجلسی، ۱۴۰۶: ۵/۲۱۰) سید شرف‌الدین استرآبادی (سده دهم) - که به گفته شیخ حرّ عاملی، محدث، فاضل و صالح، (حر عاملی، ۱۳۸۵: ۱۳۱/۲) و به گفته مجلسی دوم، علامه، زکی و در نهایت درجه فضل و دیانت بوده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳/۱، ۳۱) - در «تأویل الآیات» تصریح کرده که به نیمه دوم کتاب ابن جحّام دسترسی داشته و از آن روایاتی نقل کرده است. (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۲۷۷؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ۱۹/۲۹)



با این توضیحات می‌توان مشکل مجهول‌بودن طریق شرف‌الدین به کتاب ابن‌الجحام را حل کرد.

#### ۳-۲-۴. الخصال، معانی الاخبار

این دو، از کتب مشهور شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) می‌باشند. نجاشی و شیخ طوسی از کتاب «الخصال» و «معانی الاخبار» اطلاع داده‌اند. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۹۰؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۴۴) این دو کتاب از منابع مورد اعتماد شیخ حرّ در وسائل الشیعه بوده است. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵۳/۳۰) شیخ بهایی، «الخصال» را در شمار کتب «مضبوط»، «مهذب» و «دارای اسانید متصل به معصومان علیهم‌السلام» قرار داده است. (بهایی، ۱۳۹۰: ۷)

۱۲۳

#### ۴-۲-۴. شواهد التنزیل (م ۴۹۰ق)

تألیف عبیدالله بن عبدالله الحسکانی، معروف به «حاکم حسکانی»، از علمای سنی حنفی مذهب است. ذهبی (م ۷۴۸ق) درباره‌اش می‌گوید:

«پیشوای محدث، ماهر، خیره و ورزیده، قاضی...» (ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۶۹/۱۸)

همچنین در کتاب دیگرش می‌گوید:

«او استاد متقن و بسیار پرتلاش در علم حدیث است.» (همو، بی‌تا: ۱۲۰۰/۳)

حاکم حسکانی انگیزه‌اش از تألیف «شواهد التنزیل» را ردّ ادّعای یکی از پیروان مذهب «کرامیه» دانسته که نزولِ سوره «هل ائی» در شأن امام علی علیه‌السلام و خاندان وی را منکر شده، بلکه ادعا نموده که هیچ‌آیه‌ای در قرآن در شأن امام علی علیه‌السلام و اهل بیت او علیهم‌السلام نازل نشده است. او برای دفع این شبهه، روایاتی را که به تطبیق آیات بر اهل بیت علیهم‌السلام پرداخته‌اند (اعمّ از شأن نزول و غیر آن)، در کتاب «شواهد التنزیل» جمع‌آوری نموده است. (حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۹/۱) این کتاب از این جهت که مؤلفش غیر شیعی و دارای جایگاه شایسته علمی نزد سنیان است، و نیز در صدد اثبات فضایل امیرالمؤمنین علیه‌السلام با استناد به روایات مسند ناظر به آیات قرآن بوده، دارای اهمیت بسیار است.

#### ۵-۲-۴. مناقب آل‌ابی‌طالب

تألیف ابن شهر آشوب مازندرانی (م ۵۸۸ق) است. مورد ستایش و تمجید شیعه و سنی بوده است. (امین، ۱۴۰۶: ۸۲/۱-۸۳) وی آن‌طور که در مقدمه کتابش می‌گوید، تلاش کرده تا با نقل روایات مورد اتفاق شیعه و سنی، مناقب اهل بیت علیهم‌السلام را آشکار و اثبات نماید. وی گفته که راویان روایات را به دلیل «شهرت» آنان حذف کرده است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۳/۱) شخصیت ممتاز





علمی ابن شهر آشوب و دسترسی وی به نسخه‌های کهن و مآخذ فراوان علوم اسلامی که برخی از آنها در گذر زمان از میان رفته، موجب ارزشمندی و اعتبار این کتاب شده است.

#### ۴-۲-۶. غرر الأخبار

تألیف حسن بن محمد دیلمی (م ۸۴۱ق) است. شیخ حرّ او را «فاضل، صالح و محدّث» معرفی کرده است. (حر عاملی، ۱۳۸۵: ۷۷/۲) علامه مجلسی نیز با این استدلال که بزرگان از غرر یا اخبار روایت نقل کرده‌اند، «جلالت قدر» دیلمی را نتیجه گرفته است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳/۱؛ رک: سبحانی، ۱۴۱۸: ۷۵/۸) دیلمی در مقدمه کتابش، شهرت روایات این کتاب را ادعا کرده است. (دیلمی، ۱۴۲۷: ۳۸، ۵۵)

همچنین تأویل سوگندهای سوره تین بر اهل بیت علیهم‌السلام، با اندکی اختلاف در تطبیق، در تفسیر قمی، (۱۳۶۳: ۴۲۹/۲) الخصال شیخ صدوق (۱۳۶۲: ۳۹۶/۲)، المناقب ابن شهر آشوب (۱۳۷۹: ۳۸۰/۳) و همچنین در تفسیر سمرقندی (۱۴۱۶: ۵۹۵/۳) - که از فقها و محدثان حنفی بوده (ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۲۲/۱۶) - بدون اسناد به معصوم علیهم‌السلام و در قالب بیان یک دیدگاه تفسیری مطرح شده است.

#### ۴-۳. ارزیابی اسانید روایات تأویلی سوره تین

##### ۴-۳-۱. روایت امام باقر علیه‌السلام

ابن شهر آشوب روایت یادشده را به صورت مرسل از امام باقر علیه‌السلام نقل کرده و آن را به طور قطعی به ایشان نسبت داده است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۳۰۱/۱) با توجه به مطلبی که از مقدمه مناقب ابن شهر آشوب درباره اعتبار کتابش نقل شده، این حدیث مشهور و مورد پذیرش بوده است.

##### ۴-۳-۲. روایت امام صادق علیه‌السلام

دو راوی این روایت را از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده‌اند:

الف) جمیل بن درّاج: نجاشی او را «ثقه» و «آبروی شیعه» دانسته (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۷) و کسّی وی را از اصحاب اجماع برشمرده است. (کسّی، ۱۴۹۰: ۳۷۵) شیخ طوسی نیز او را توثیق کرده است. (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۱۴) روایت به این طریق از جمیل نقل شده است: «محمّد بن همّام

عن عبدالله بن العلاء عن محمد بن شَمون عن عبدالله بن عبدالرحمن الأصمّ البطل». (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۸۷)

«محمد بن همام»: رجالیان او را با القاب «شیخ اصحابنا، کثیر الحدیث و دارای منزلت عظیم»، (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۸۰) «جلیل القدر و ثقه» (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۰۲؛ همو، ۱۳۷۳: ۴۳۹؛ حلی، ۱۴۰۲: ۱۴۶) توثیق کرده‌اند.

«عبدالله بن العلاء»: رجالیان به وثاقتش تصریح کرده‌اند. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۹؛ حلی، ۱۴۰۲: ۱۱۱)

۱۲۵

«محمد بن الحسن بن شَمون»: او را «ضعیف و فاسدالمذهب» دانسته و در شمار غالیان قرار داده‌اند. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۵؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰۲؛ کشی، ۱۴۰۴: ۶۱۳/۲) هیچ توثیقی درباره‌اش نقل نشده است. اما نجاشی سخنی درخور درنگ درباره نقل کلینی از کتاب این راوی دارد. وی گفته است:

«اخبرنا بکتابه ما خلا التخلیط.» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۷)

مفاد این عبارت آن است که کلینی کتب این راوی را پالایش و مطالب خالی از غلو آن را نقل کرده است. لازمه این سخن آن است که روایات کلینی از طریق ابن شَمون در باب امامت، معتبر و خالی از مضامین غالیانه است.

«عبدالله بن عبدالرحمن اصمّ»: نجاشی وی را ضعیف و غالی دانسته است. (همان، ۲۱۷) اما برخی با استدلال بر اینکه روایات این راوی تهی از مضامین غلوآمیز است و بیشتر اصحاب از او روایت نقل کرده‌اند، غالی بودن عبدالله بن عبدالرحمن را مورد مناقشه و تردید قرار داده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۶: ۳۸۵/۱۴؛ مامقانی، بی تا: ۱۹۶/۲) به هر حال از عبارت نجاشی (لیس بشیء) برمی آید که منشأ تضعیفش فقط غلو راوی نبوده، بلکه او را ضعیف الحدیث و روایاتش را نامعتمد می دانسته است. (خوبی، ۱۴۱۳: ۲۵۹/۱۱) نتیجه آنکه نه غلوش ثابت است، نه وثاقتش.

«عبدالله بن القاسم الحضرمی البطل»: نجاشی او را «کذاب و غالی»، و روایاتش را «نامعتمد» دانسته (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۲۶) و علامه حلی نیز او را در شمار ضعفا قرار داده است. (حلی، ۱۴۰۲: ۲۳۶) هیچ مدح و توثیقی درباره این راوی نقل نشده است.

ارزیابی سند: سند یادشده به دلیل ضعف برخی راویان، طبق معیار مشهور ضعیف است. ولی به نظر می رسد ضعف این سند، ضرری به اعتبارش نزند؛ زیرا اولاً به گفته نجاشی، کتاب جمیل بن





درّاج از کتب مشهوره، و طرق به آن فراوان بوده است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۶) طریق به کتاب او، منحصر به سند محمدبن العباس نیست. به سخن دیگر، کتاب جمیل بن درّاج در دسترس نجاشی و شیخ طوسی بوده و آن دو، به اصالت و اعتبار این کتاب از جهت مصون ماندن از دسّ و تحریف، تردید نداشته‌اند. به گفته محقق خوبی، شیخ طوسی و صدوق به کتاب «جمیل»، طریق صحیح داشته‌اند. (خویی، ۱۴۱۳: ۱۲۴/۵؛ ۴۸/۱۷) ثانیاً کلینی کتاب ابن شّمون را نقد و پالایش کرده، و سپس روایات آن را در کتابش نقل نموده است. ظاهراً ابن جحّام نیز -که معاصر کلینی بوده، پیشینیان او را توثیق نموده و کتابش را بی نظیر ارزیابی کرده‌اند- به جداسازی سره از ناسره کتاب ابن شّمون پرداخته است. ثالثاً محمدبن شّمون و عبدالله الاصمّ در نقش تبعی خود (نقل کتاب دیگران) امین بوده‌اند. (طوسی، ۱۴۲۰: ۳۷۷؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۲۶) ره‌آورد مجموعه این جهات سه‌گانه، اعتبار سندی آن است.

ب) ابوالربیع الشامی (خلیدبن اوفی): درباره‌اش هیچ مدح یا مذمتی در منابع رجالی ثبت نشده است. از این رو مجلسی حکم به مجهول بودن وی کرده است. (مجلسی، ۱۴۲۰: ۷۴) با این وجود، برخی دیگر نیز حکم به وثاقتش نموده‌اند. شیخ حرّ عاملی او را «ممدوح و کثیر الروایة» و مورد اعتماد شیخ صدوق می‌داند. وی می‌گوید:

«علما و محدثان شیعه روایاتش را نقل و بدان احتجاج کرده و بر اساس آن عمل نموده‌اند.»

(حرّ عاملی، ۱۳۸۵: ۸۲/۱)

از ظاهر کلام شهید نیز توثیق و صحّت روایاتش فهمیده می‌شود. (شهید اول، ۱۴۱۴: ۴۱/۲) از برخی عبارات فقهای شیعه برمی‌آید که مجهول بودن او مانع عمل شیخ طوسی و اصحابش به روایات او نشده است. (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۳۵۱/۱۱) خویی نیز ضمن ردّ دیدگاه مجلسی، او را توثیق کرده، (خویی، ۱۴۱۳: ۷۶/۸) و مامقانی روایاتش را در طبقه «احادیث حسن» قرار داده است. (مامقانی، بی‌تا: ۳۸۷/۱، ۴۰۲) همچنین اینکه ابن مسکان -که از اصحاب اجماع بوده - از وی روایت نقل کرده است، با توجّه به برخی مبانی، می‌تواند مؤیدی بر وثاقت ابوالربیع باشد. (شهید اول، ۱۴۱۴: ۴۱/۲؛ بحرالعلوم، ۱۴۰۵: ۳۶۷/۲؛ نوری، ۱۴۲۹: ۳۷/۲۵-۵۶)

این روایت به دو طریق از ابوربیع شامی نقل شده است:

طریق اول: «الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ يَحْيَى الْحَلْبِيِّ عَنْ بَدْرِ بْنِ

الْوَلِيدِ» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۸۷)

«الحسین بن احمد»: نامش به قرینه راوی و مروی، حسین بن احمد مالکی است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۵۶؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۳۰۶) وی از مشایخ حدیثی شیخ صدوق بوده است. (طوسی، ۱۴۲۰: ۲۷۱؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۱۳/۶) رجالیان پیشین نامش را ذکر نکرده‌اند. از این رو مجهول است.

«محمد بن عیسی (بن عبید)»: درباره اش گزارش و نظر یکسانی وجود ندارد. شیخ طوسی او را تضعیف نموده (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۹۱، ۴۴۸) و درباره غالی بودنش گفته است: «گفته شده غالی مذهب بوده است». (همو، ۱۴۲۰: ۴۰۲) اما نجاشی او را با تعابیر «جلیل، ثقه، عین و حسن التصانیف» (مصنّفات نیکو) مدح و توثیق کرده است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۳) کشی او را جزء علمای عادل و ثقه بر شمرده است. (کشی، ۱۴۹۰: ۵۰۸) علامه حلّی نیز گفته است:

«نظر قوی تر نزد من این است که روایتش پذیرفته می‌شود.» (حلّی، ۱۴۰۲: ۱۴۲)

نظریه تحقیقی این است که اولاً شیخ طوسی به طور جزم، به محمد بن عیسی نسبت غلو نداده، بلکه آن را در قالب «قیل» که دلالت یا اشاره بر ضعف قول دارد، بیان کرده است. ثانیاً تضعیف شیخ درباره این راوی، مبتنی بر برداشت وی از استثنای شیخ صدوق و ابن ولید از رجال «نوادر الحکمة» است که بر پایه درستی استوار نشده است. از این رو توثیق نجاشی و کشی بدون معارض باقی می‌ماند. (خویی، ۱۴۱۳: ۱۲۳/۱۸) پس ترجیح با نظریه وثاقت و سلامت عقیده محمد بن عیسی است.

«یونس (بن عبدالرحمن)»: وی از راویان مشهور است که با القاب «وجه، عظیم المنزلة»، (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۶؛ حلّی، ۱۴۰۲: ۱۸۴) و «ثقه» (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۴۶، ۳۶۸) توثیق شده است. گفته شده کثرت روایات مدح کننده او در حدّ تواتر است. (مامقانی، بی تا: ۳۴۲/۳)

«یحیی (بن عمران بن علی) الحلّبی»: وثاقت و صحّت حدیثش مورد اتفاق است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۴؛ حلّی، ۱۴۰۲: ۱۸۲)

«بدر بن الولید»: مجهول الحال است. برخی نامش را بدون مدح، توثیق یا مذمتی ذکر کرده‌اند. (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۷۲؛ برقی، ۱۳۴۲: ۴۵)

ارزیابی سند: به دلیل مجهول بودن حسین بن احمد و بدر بن الولید، ضعیف است.

طریق دوم: «علی بن ابراهیم عن یحیی الحلّبی عن عبد الله بن مسکان» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۸۸) «علی بن ابراهیم بن هاشم قمی»: وثاقتش مورد اتفاق است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۰؛ حلّی،

۱۴۰۲: ۱۰۰)





«یحیی بن عمران الحلبی»: ثقه است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۴)

«عبدالله بن مسکان»: او را با تعابیر «ثقه، عین و اصحاب اجماع» توثیق کرده‌اند. (خویی، ۱۴۱۳: ۳۴۷/۱۱) کتاب ابوالریع شامی در اختیار وی بوده و از آن روایت نقل کرده است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۵۳)

ارزیابی سند: ملاحظاتی درباره این سند وجود دارد: ۱- این روایت در نسخه فعلی تفسیر قمی نیست. ۲- سند آن منقطع است؛ زیرا یحیی الحلبی از مشایخ قمی نیست و میانشان، دو فاصله است، (رک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۰/۲) مگر آنکه گفته شود روایات علی بن ابراهیم از یحیی الحلبی در اسناد تفسیرش، به واسطه ابراهیم بن هاشم از نظربن سُوید بوده است. (رک: قمی، ۱۴۰۴: ۸۱/۱، ۸۶، ۲۲۲، ۲۴۶، ۳۲۴، ۳۶۶؛ ۱۱۲/۲، ۱۴۳، ۱۴۷) با این بیان، اشکال برطرف می‌شود؛ زیرا این دو راوی ثقه هستند. ابراهیم بن هاشم گرچه رجالیان پیشین بر وثاقتش تصریح نکرده‌اند، ولی به گفته علامه حلّی، پذیرش روایاتش ارجح است. (حلی، ۱۴۰۲: ۴) شهید ثانی نیز درباره‌اش می‌گوید:

«ابراهیم بن هاشم از جلیل‌ترین اصحاب و بزرگ‌ترین اشخاص است، و حدیثش از نیکوترین مراتب «حُسن» به‌شمار می‌رود.» (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۷۶/۹)

محقق خویی نیز با ذکر دلایلی، وی را توثیق کرده است. (خویی، ۱۴۱۳: ۲۹۱/۱) در نتیجه روایت حسن یا صحیح ارزیابی می‌شود.

#### ۴-۳-۳. روایت امام کاظم علیه السلام

محمد بن الفضیل الصیرفی و مُرازم بن حکیم، تأویل سوگندهای این سوره را از ایشان نقل کرده‌اند: الف) «محمد بن الفضیل الصیرفی»: نجاشی بدون توثیق و تضعیفی، به ذکر نامش بسنده کرده، (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۶۷) اما شیخ طوسی درباره‌اش تعبیر «ضعیف و یرمی بالغلو» (متهم بودن به غلو) را به کار برده است. (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۴۳، ۳۶۵) علامه حلّی هم او را در قسم ضعفا قرار داده است. (حلی، ۱۴۰۲: ۲۵۲) محقق خویی تضعیف شیخ طوسی را معارض با توثیق شیخ مفید درباره این راوی دانسته و با اجرای قاعده «تساقط» گفته است: «وثاقتش ثابت و روایاتش مورد اعتماد نیست.» (خویی، ۱۴۱۳: ۱۵۳/۱۸)

نظر تحقیقی آن است که محمد بن فضیل امامی مذهب بوده (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۶۷؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۱۶) و با توجه به اینکه شیخ طوسی حکم جزمی به غلوش نکرده است، از این رو هیچ گزارش قطعی و دلیل اثباتی بر غالی بودن این راوی وجود ندارد. مجلسی نیز به این نکته تصریح



کرده است. (مجلسی، ۱۴۰۶: ۴۴۷/۱۴) همچنین با توجه به مبنای «ارجوع به مرجحات در تعارض جرح و تعدیل»، وثاقت این راوی ارجح به نظر می‌رسد؛ زیرا شیخ مفید او را در شمار فقهای اصحاب امام کاظم علیه السلام که حلال و حرام از طریق آنان اخذ می‌شود و هیچ مذمت و طعنه‌ای متوجهشان نیست، قرار داده است. (مفید، ۱۴۱۳: ۲۵) همچنین ابن شهر آشوب او را از معتمدان و ثقات امام رضا علیه السلام بر شمرده است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۳۶۸/۴) مرجح و مؤید این توثیق، کثرت نقل ثقات (۲۶۰ مورد) از اوست. بر اساس نرم‌افزار «دارية النور»، تعداد نقل حدیث ثقات زیر از وی در کتب اربعه، بدین شرح است: ۱- محمد بن اسماعیل بن بزیع (۱۱۶)، ۲- الحسین بن سعید اهوازی (۹۶)، ۳- الحسن بن محبوب السراد (۱۵)، ۴- الحسن بن علی الوشاء (۱۴)، ۵- یونس بن عبدالرحمن (۱۰)، ۶- علی بن مهزیار (۵)، ۷- ایوب بن نوح بن دراج (۴).

به دو طریق از محمد بن الفضیل نقل شده است:

طریق اول: «جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْوَلِيدِ» (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۵۷۸).

«جعفر بن محمد بن مروان»: شیخ طوسی به ذکر نامش بسنده کرده است. (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۲۰) اما ابن حجر عسقلانی می‌گوید:

«شیخ طوسی وی را در شمار رجال شیعه قرار داده و می‌گوید: «او اهل ورع و تقوا بوده است.» (عسقلانی، ۱۳۹۰: ۱۲۶/۲)

به هر حال اگر امامی هم باشد، مجهول الحال است و وثاقتش محرز نیست.

«محمد بن مروان القطان»: رجالیان شیعه نامش را ذکر نکرده‌اند. ولی ذهبی او را «شیعی»، و روایاتش را «متروک» دانسته است. (ذهبی، ۱۴۱۸: ۳۷۲/۲) به هر حال، مجهول الحال است.

«عمر بن الولید»: مهمل و ناشناخته است. (مامقانی، بی تا: ۱۱۶/۱؛ نمازی، ۱۴۱۴: ۱۱۷/۶) ارزیابی سند: سند روایت ضعیف است.

طریق دوم: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ النَّهْدِيِّ» (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۵۷۹)

«محمد بن الحسن بن ابراهیم (الأوسی)»: مهمل و ناشناخته است. (نمازی، ۱۴۱۴: ۱۹/۷)

«داود بن محمد النهدی»: وثاقتش مورد اتفاق است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۶۱؛ نمازی، ۱۴۱۴: ۳۶۸/۳)

ارزیابی سند: ضعیف است.





ب) مُرازم بن حکیم (الازدی): راوی دیگری است که روایت تأویلی این سوره را از امام کاظم علیه السلام نقل کرده است. نجاشی (۱۳۶۵: ۴۲۴) و شیخ طوسی او را توثیق کرده‌اند. (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۴۲) روایت او از طریق مُقاتل بن مُقاتل نقل شده است.

«مُقاتل بن مقاتل»: شیخ طوسی او را «واقفی خبیث» خوانده (همان، ۳۶۶) و علامه او را در شمار ضعیفان قرار داده، (حلی، ۱۴۰۲: ۲۶۰؛ همو، ۱۴۱۳: ۷۷/۲) مجلسی نیز او را تضعیف کرده است. (مجلسی، ۱۴۲۰: ۱۸۳) اما از ظاهر کلام نجاشی، امامی بودنش فهمیده می‌شود. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۲۴) به هر حال وثاقتش محرز نیست.

ارزیابی سند: سند دو اشکال دارد. نخست آنکه «مُقاتل» توثیق ندارد. دیگر آنکه ابن شهر آشوب طریقتش را تا مُقاتل ذکر نکرده است. ولی ممکن است این اشکال را این گونه برطرف نماییم که کتاب «مُرازم» نزد ابن شهر آشوب بوده و او با تکیه بر طرق پیشینیان به کتاب مُرازم بن حکیم، طریق متصل به آن را ذکر نکرده است. توضیح آنکه نجاشی (۱۳۶۵: ۴۲۴)، شیخ صدوق (۱۴۱۳: ۴۶۳/۴) و شیخ طوسی (۱۴۲۰: ۴۷۵-۴۷۶)، طریق متصل به آن کتاب را بیان کرده‌اند. از کلام علامه حلی، توثیق محمد بن علی ماجیلویه - که طریق شیخ صدوق به مُرازم بوده - فهمیده می‌شود. همچنین او طریق صدوق را به مُرازم، حسن ارزیابی کرده است. (حلی، ۱۴۰۲: ۲۷۸) مجلسی نیز روایات مُرازم را «الحسن کالصحیح» ارزیابی نموده است. (مجلسی، ۱۴۱۴: ۳۱۶/۴، ۲۲۳/۵: ۱۴۰۶: ۴۵۹/۲، ۷۳۲/۲، ۶۲۰/۸) بنابراین با توجه به تعدد طرق متصل به کتاب مُرازم و حسن بودن سند شیخ صدوق به آن، می‌توان ضعف سند ابن شهر آشوب را جبران کرد.

ج) مُوسی بن بکر الواسطی: تأویل سوگندهای این سوره به «سرزمین‌های خاص»، از طریق این راوی از امام کاظم علیه السلام نقل شده است.

محقق خوبی به استناد گواهی صفوان بن یحیی، او را توثیق کرده است. (خوبی، ۱۴۱۳: ۳۳/۲۰-۳۴) مامقانی نیز او را امامی ممدوح دانسته، روایاتش را «حسن» ارزیابی کرده است. (مامقانی، بی تا: ۱/۱۵۵، ۳/۲۵۴) گرچه رجالیان پیشین به وثاقتش تصریح نکرده‌اند، ولی به نظر می‌آید او مورد اعتماد دو نفر از مشایخ ثقات (ابن ابی عمیر و صفوان بن یحیی) بوده است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۷/۷؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۴۱۶/۴؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۵۳) از این رو تقه و روایاتش مورد اعتماد است.

شیخ صدوق به دو طریق از این راوی نقل کرده است:

طریق اول: «علی بن الحسین بن بابویه عن مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَى الْعَطَّارُ عَنْ أَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ  
 عَنْ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِیِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي عُثْمَانَ» (صدوق، ۱۴۰۳: ۳۶۴-۳۶۵)  
 رجالیان بر وثاقت علی بن الحسین بن بابویه (خویی، ۱۴۱۳: ۳۹۸/۱۲) و محمد بن یحیی  
 العطار (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۳؛ حلی، ۱۴۰۲: ۱۵۷) و احمد بن محمد بن خالد (خویی، ۱۴۱۳:  
 ۵۱-۴۹/۳؛ مامقانی، بی تا: ۸۴/۱) اتفاق نظر دارند.

«ابوعبدالله الرازی»: نامش محمد بن احمد الجامورانی است. او را چون از مستثنیات رجال  
 «نوادر الحکمه» بوده، تضعیف کرده اند. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۴۸؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۱۰؛ حلی،  
 ۱۴۰۲: ۲۵۶، ۲۶۸، ۲۷۲)

«الحسن بن علی بن ابی عثمان»: رجالیان تضعیفش کرده، و برخی هم او را «غالی» دانسته اند.  
 (خویی، ۱۴۱۳: ۲۴/۶) البته برخی روایاتش را در زمان «سلامت عقیده اش»، پذیرفته اند.  
 (نمازی، ۱۴۱۴: ۴۳۶/۲) ولی به هر حال وثاقتش محرز نیست.

ارزیابی سند: سند یاد شده به دلیل ضعف دو راوی، ضعیف است. ولی ضعف آن محلّ به  
 اعتبارش نیست؛ زیرا شیخ صدوق به کتاب موسی بن بکر افزون بر این سند، طریق صحیح و  
 حسن داشته است. (حلی، ۱۴۰۲: ۲۷۸؛ مجلسی، ۱۴۰۶: ۳۷۵/۳؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۴۴۶/۴،  
 ۴۶۰) شیخ طوسی نیز طریق صحیح داشته است. (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۶۲/۳؛ نوری، ۱۴۲۹:  
 ۳۲۳/۲۴؛ خویی، ۱۴۱۳: ۳۴/۲۰)

طریق دوم: «الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنِ  
 أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِیِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي عُثْمَانَ» (صدوق، ۱۳۶۲: ۲۲۵/۱)

«الحسین بن احمد بن ادريس»: شیخ طوسی به ذکر نامش بسنده کرده است. (طوسی، ۱۳۷۳:  
 ۴۲۳) اما مجلسی اول مجهول بودنش را «مُضِرّاً» ندانسته و معتقد است که شیخ صدوق به او که  
 از مشایخش بوده، اعتماد کرده و در آثارش برای او، بیش از هزار بار دعای «ترحم» را تکرار کرده  
 است. (مجلسی، ۱۴۰۶: ۶۶/۱۴) محدث نوری و مامقانی نیز کثرت «ترحم» و «ترضی» صدوق  
 را شاهد جلالت، و فراوانی نقل از او را شاهد بر قوت و مقبول بودن روایاتش نزد صدوق  
 دانسته اند. سپس گفته اند: «اگر نگوئیم ثقه، دست کم «حسن» (ممدوح) است.» (نوری، ۱۴۰۸:  
 ۹۵/۴؛ ۲۶۸/۷؛ مامقانی، بی تا: ۳۱۸/۱)





فراوانی نقل صدوق در آثار مختلفی بوده است. (صدوق، ۱۳۷۶: ۳۲، ۳۹، ۵۷ و...؛ همو، ۱۳۹۸: ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۰۹ و...؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۴/۱، ۳۸، ۹۳ و...) افزون بر این، راوی مذکور، یکی از طرق صدوق به محمدبن حسان بوده که علامه حلی آن را «صحیح» دانسته است. (صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۵۳۰؛ حلی، ۱۴۰۲: ۲۸۱)

«احمدبن ادريس بن احمد قمی» (خویی، ۱۴۱۳: ۲/۴۶؛ مامقانی، بی تا: ۴۹/۱) و «محمدبن احمد (بن یحیی بن عمران الاشعری)» توثیق دارند. (خویی، ۱۴۱۳: ۱۶/۴۹؛ مامقانی، بی تا: ۲/۷۶) ارزیابی سند: به دلیل وجود ابو عبدالله رازی و الحسن بن علی بن ابی عثمان، ضعیف است. ولی ضعف سند این روایت محلّ به اعتبارش نیست؛ زیرا بیان شد که شیخ صدوق طریق صحیح و حسن به کتاب موسی بن بکر داشته است.

#### ۴-۳-۴. روایت امام رضا علیه السلام

دو راوی تأویل سوگندهای این سوره بر اهل بیت علیهم السلام را از ایشان نقل کرده اند:

۱. محمدبن الفضیل الصیرفی: که ترجیح توثیق وی گذشت. روایت او به طریق زیر نقل شده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْعَبَّاسِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ إِبرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدٍ (سعید)» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۸۸)

«محمدبن القاسم (بن زکریا المحاری)»: وثاقتش مورد اتفاق است. (مامقانی، بی تا: ۳/۱۷۴)

«محمدبن زید (الرطاب)»: مجهول است. کتب رجال متعرض نامش نشده اند.

«ابراهیم بن محمدبن سعید»: از عبارات نجاشی (۱۳۶۵: ۱۷) و طوسی (۱۴۲۰: ۱۳)، وثاقتش نزد قمیان استفاده می شود. علامه حلی نامش را در بخش نخست کتابش ذکر کرده است. (حلی، ۱۴۰۲: ۵) محقق خوبی (۱۴۱۳: ۱/۲۵۸) و مامقانی (بی تا: ۱/۳۱) نیز بر وثاقتش تصریح کرده اند.

ارزیابی سند: سند به دلیل وجود محمدبن زید، ضعیف است.

۲. محمدبن القاسم بن الفضیل بن یسار: نجاشی وی را توثیق کرده (۱۳۶۵: ۳۶۲) و دیگران او

را از اصحاب امام کاظم علیه السلام و امام رضا علیه السلام شمرده اند. (خویی، ۱۴۱۳: ۱۸/۱۶۸)

روایت به طریق ذیل از او نقل شده است:

«جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْفَزَارِيُّ عَنْ أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْهَاشِمِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَاتِمٍ» (فِرَاتِ كُوفِيِّ، ۱۴۱۰: ۵۷۷)

«جعفر بن محمد بن مالک الفزاری»: نجاشی او را تضعیف و متهم به انحراف عقیده، وضع حدیث و روایت از مجاهیل کرده است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۲) اما شیخ طوسی وی را توثیق نموده است. (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۱۸) محقق خوبی توثیق شیخ طوسی و وقوع نام این راوی در اسناد علی بن ابراهیم قمی و ابن قولویه را معارض با تضعیف نجاشی و ابن غضائری دانسته، حکم به عدم وثاقت این راوی کرده است. (خویی، ۱۴۱۳: ۸۹/۵)

«احمد بن الحسین الهاشمی (العلوی)» (نمازی، ۱۴۱۴: ۲۹۶/۱) و «محمد بن حاتم (القطان)» (همان، ۱۲/۷) پیشینیان نامشان را ذکر نکرده‌اند. ارزیابی نهایی: سند به دلیل وجود برخی راویان مجهول، ضعیف است.

#### ۴-۴. بررسی غلو راویان حدیث

یکی از قرآن پژوهان معاصر، روایات تأویلی «تین» و «زیتون» را بر ساخته غالیان پنداشته و درباره اسانید این روایات گفته است: «... محمد بن قاسم که ضعیف و کذاب بوده است. عبدالله بن عبدالرحمن بن اصم که ضعیف و غالی است و از دروغ سازان اهل بصره بوده است. محمد بن فضیل که غالی است. محمد بن عیسی بن عبید یقطینی که غالی است. به نظر ما این احادیث ساخته دست غلات است و فایده ای جز سبک کردن امامان ما ندارد. شاید جاعلان آنها نیز همین هدف را دنبال می کرده‌اند.» (شاکر، ۱۳۸۱: ۱۸۲)

#### ۴-۴-۱. نقد

اولاً درباره نسبت غلو به راویان یادشده، تأملاتی به نظر می رسد:

۱. محمد بن القاسم (بن زکریا المحاربی): وی یکی از مشایخ حدیثی محمد بن العباس ابن الجحام است. (امین، ۱۴۰۹: ۲۸۳/۶) نجاشی توثیقش کرده است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۸) ظاهراً وی با محمد بن القاسم الاسترآبادی که فقط ابن غضائری او را تضعیف نموده و کذاب دانسته است (ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۹۸)، اشتباه شده است. (شاکر، ۱۳۸۱: ۱۸۲) از دیدگاه محقق خوبی، راوی اخیر از کسانی است که شیخ صدوق به صورت فراوان از او حدیث نقل کرده

۱۳۳





است. با این وجود، نه وثاقتش ثابت است، نه ضعف وی. (خویی، ۱۴۱۳: ۱۶۱/۱۸) نتیجه آنکه نسبت غلو به هیچ یک از این دو راوی درست نیست.

۲. عبدالله بن عبدالرحمن أصم: گرچه نجاشی وی را ضعیف و غالی دانسته (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۷)، مجلسی اول با تشکیک در غالی بودن این راوی، می گوید: «جزم به غالی بودن عبداللّه بن عبدالرحمن مشکل است؛ زیرا بیشتر اصحاب ما از او روایت نقل کرده‌اند و ما در روایات او، روایتی که مضمونش غلو باشد، نیافته‌ایم. ظاهراً قائل به غالی بودن این راوی، ابن غضائری است. آنچه در مضمون اخبار و روایات منقول از عبدالله بن عبدالرحمن دیده می‌شود، بر خلاف غلو است و نشان می‌دهد او غالی نبوده است.» (مجلسی، ۱۴۰۶: ۳۸۵/۱۴)

مامقانی نیز داوری نجاشی درباره این راوی را به دلیل تهی بودن روایاتش از مضامین غلوآمیز، قابل مناقشه دانسته است. (مامقانی، بی تا: ۱۹۶/۲) اگر خاستگاه حکم نجاشی به ضعف عبدالله بن عبدالرحمن، فقط غلو این راوی باشد، (استرآبادی، ۱۴۲۲: ۸۱/۷) یا آنکه ضعیف‌الحدیث بودن او عامل دیگر در داوری نجاشی بوده باشد، (خویی، ۱۴۱۳: ۲۵۹/۱۱) به هر حال غلوش قابل اثبات نیست.

۳. محمد بن الفضیل الصیرفی و محمد بن عیسی بن عبید یقطینی: پیش‌تر درباره این دو راوی بیان شد که نسبت قطعی غلو به ایشان نادرست است.

البته ممکن است گفته شود روایان دیگری مانند ابن شَمون، «عبدالله بن القاسم و جعفر الفزّاری در طریق این روایات هستند که رجالیان به غلو و فساد عقیده‌شان تصریح کرده‌اند. پاسخ آن است که:

اولاً پیش‌تر گفتیم روایان یادشده یا غلوشان ثابت نیست؛ همانند جعفر الفزّاری، یا آنکه غالی بودنشان مانع پذیرش روایاتشان نیست؛ همانند ابن شَمون و عبدالله الحضرمی. افزون بر این، تلازمی میان غلو راوی، بر ساختگی و غالیانه بودن مضمون روایات او وجود ندارد. همچنین کتاب جمیل بن درّاج دارای طرق بسیار و صحیح بوده که بودن عبدالله الحضرمی در این سند، نمی‌تواند به اعتبار آن خدشه وارد کند.

ثانیاً پیشینیان (به‌ویژه در مکتب قم) و پسینیان درباره گستره غلو، دیدگاه یکسانی ندارند. مامقانی در این باره می‌گوید:

«قدم بسیاری از اخبار مربوط به مناقب ائمه علیهم السلام را که امروزه جزء ضروریات مذهب است، منکر و غلو می‌دانستند. پس داوری ایشان درباره غالی بودن روایان مورد اعتماد نیست.»  
(مامقانی، بی تا: ۲/۲۶۶)

همچنین وی در جای دیگر به نقل از وحید بهبهانی می‌گوید: «بسیاری از قدم‌ها خصوصاً قمیان و ابن غضائری، بر حسب نظر و اجتهادشان، منزلت خاصی از رفعت، و مرتبه معینی از عصمت و کمال برای ائمه علیهم السلام معتقد بودند که تجاوز از آن مرتبه را غلو می‌پنداشتند. طبق اعتقاد آنان، نفی سهو از ائمه علیهم السلام نوعی غلو بوده است.» (همان، ۳/۸۸)

از این رو با توجه به اختلاف مبانی در گستره غلو و تطوّر معنای اصطلاحی آن در بستر زمان، لازم است حدیث پژوه پیش از نسبت قطعی غلو به راوی، موضعش را درباره این مفهوم روشن نموده و داوری نهایی اش را مبتنی بر بررسی مضمون روایات راوی متهّم، قرار دهد.

#### ۴-۵. ارزیابی نهایی سند این روایات

ره‌آورد اعتبارسنجی سند روایات تأویلی سوگندهای سوره تین به شرح زیر است:

۱- روایات تأویل‌کننده بر سرزمین‌های خاص: این روایات در دو کتاب شیخ صدوق با دو سند منتهی به یک راوی (موسی بن بکر) نقل شده است. سند آنها در نگاه اولیه و طبق روش مشهور، ضعیف است. اما از آنجا که شیخ صدوق به کتاب موسی بن بکر افزون بر این طریق، طریق حسن و صحیح داشته است، دیگر ضعف سندی این روایت، ضرری به اعتبارش نمی‌زند.

۲- روایات تأویل‌کننده بر عترت علیهم السلام: تعداد این دسته از روایات بیشتر است. طبق روش مشهور در اعتبارسنجی حدیث، اسناد ذکر شده به دلیل انقطاع و ارسال یا وقوع برخی روایان ضعیف و ناشناخته، ضعیف است. اما با تتبع و بررسی بیشتر، از دوراه می‌توان به این روایات اعتماد کرد: نخست آنکه بنا بر تحقیق صورت‌گرفته، روایت جمیل بن درّاج، ابوریع شامی (از طریق علی بن ابراهیم) و مرازم بن حکیم معتبر ارزیابی می‌شود.

چنانچه این راه مقبول نیفتد، طریق دیگر، «شهرت روایی» و «تعاضد مضمونی» است. توضیح آنکه مضمون روایات تأویلی سوگندهای سوره تین دارای کثرت نقل است؛ هم از جهت منابع و هم از جهت اسناد. این روایات با هشت سند متفاوت، در هفت منبع روایی و تفسیری کهن نقل شده که مضمون مشترک آنها تأویل بر اهل بیت علیهم السلام است. اگر نگوییم اسناد این روایات مستفیض است - زیرا ابن جحام سه سند متصل و فرات دو سند متصل متفاوت ذکر





کرده‌اند دست‌کم شهرت روایی بر آن صدق می‌کند. (مامقانی، بی‌تا: ۳۲/۳) با توجه به اینکه مهم در شهرت روایی و تعاضد مضمونی، فراوانی نقل و اشتراک مضمون است نه صحت سند، (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۳۸/۱۴؛ انصاری، ۱۳۸۳: ۳۰۱/۳) و نیز مطابق با این مبنای اصولی که از تراکم اسباب ظنون، علم حاصل می‌شود، (انصاری، ۱۳۸۳: ۲۷۴/۳؛ نائینی، ۱۳۷۶: ۲۰۱/۳؛ آشتیانی، ۱۴۲۹: ۴۱۰/۶؛ تنکابنی، ۱۳۸۵: ۲۷۶/۱؛ نراقی، ۱۳۷۵: ۶۸۸) این نتیجه به دست می‌آید که مجموعه این دسته از روایات تأویلی، گرچه دارای سند ضعیف هستند، ولی اطمینان عرفی به صحت و اعتبار آن ایجاد می‌شود. این مطلب چند مؤید دارد:

۱- قمی و صدوق تأویل این آیات بر عترت علیهم‌السلام را به گونه دیدگاه تفسیری خود (۱۳۶۳: ۴۲۹/۲؛ ۱۳۶۲: ۳۹۶/۲)، و سمرقندی حنفی به صورت نقل قول، بدون اسناد به معصوم علیه‌السلام بیان کرده‌اند. (۱۴۱۶: ۵۹۵/۳) ۲- ابن شهر آشوب افزون بر اینکه در مقدمه‌اش ادعای شهرت روایات کتابش را مطرح کرده، در یک مورد روایت تأویلی این سوره را به امام باقر علیه‌السلام نسبت قطعی داده است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۳۰۱/۱) ۳- حاکم حسکانی حنفی در مقام اثبات فضایل اهل بیت علیهم‌السلام بوده و این روایات را نقل کرده است. ۴- دیلمی نیز مدعی شهرت روایات کتابش بوده است. ۵- صدوق به مثابه نماینده جریان حدیثی قم که تعریف و حساسیت ویژه‌ای نسبت به جریان انحرافی غلو دارد، تأویل این سوره بر اهل بیت علیهم‌السلام را پذیرفته است. مجموعه این مؤیدات در کنار تعاضد مضمونی، فراوانی نقل، قدمت، تعدد و اعتبار برخی منابع، موجب اطمینان به اعتبار روایات تأویل‌کننده این سوره بر اهل بیت علیهم‌السلام می‌شود.

##### ۵. تحلیل محتوایی متن این روایات با سنج «همسویی با قرآن و سنت»

مطابق با مبنای برگزیده، روایات تأویلی ضعیف‌السند در فرض همسویی با قرآن و سنت پذیرفته می‌شوند. این نوشتار بر این فرضیه استوار است که نه تنها متن این روایات خالی از مضامین غلوآمیز است، بلکه از همسویی و هماهنگی با مفهوم و چارچوب کلی قرآن و سنت برخوردار است.

ابتدا بر این مطلب تأکید می‌شود که در صدد ایجاد سازگاری عرفی میان معنای ظاهری آیه و معنای تأویلی روایات نیستیم؛ زیرا گستره بطن و تأویل را معانی و مصادیق پنهان فراعرفی می‌دانیم. آنچه در اعتبارسنجی این دسته روایات مهم است، عدم تعارض آشکار آنها با قرآن و سنت است. همچنین در مقام یافتن قرینه سیاق برای اعتبارسنجی و اثبات صحت روایات تأویلی



این سوره نیستیم؛ زیرا سیاق، قرینه کشف ظهور آیات است، نه باطن. ملاک، معارض نبودن معنای تأویلی با معنای ظاهری آیه است، نه موافقت با قرینه سیاق. بلکه آنچه در پی آن هستیم، اثبات برخی اشباه و نظایر مفاد روایات تأویلی سوگنده‌های این سوره، از قرآن و سنت است.

با توجه به مفاهیم عرفی واژگان «تین»، «زیتون»، «طور سینین» و «البلد الامین»، به نظر می‌رسد تطبیق این واژگان بر معصومان عليهم السلام، تأویلی فراعرفی و مبتنی بر صنعت ادبی مجاز است.

## ۱-۵. تحلیل محتوای روایات تأویل‌کننده بر سرزمین‌های خاص

در این روایات، «تین» به «مدینه»، «زیتون» به «بیت المقدس»، «طور سینین» به «کوفه»، و «البلد الامین» به «مکه» منطبق شده است. (صدوق، ۱۴۰۳: ۳۶۵) به جز تطبیق «البلد الامین» به «مکه» که به قرینه آیات دیگر (عنکبوت: ۶۷، بقره: ۱۲۶، ابراهیم: ۳۵) بیان ظاهر آیه و از نوع تفسیر است - باقی موارد از نوع بطن و تأویل محسوب می‌شود. توضیح آنکه معنای لغوی «تین» و «زیتون» همان میوه‌های معروف انجیر و زیتون است. (راغب، ۱۴۱۲: ۱۶۹، ۳۸۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۳۵/۲؛ ۱۹۶/۱۳) همچنین «طور» در لغت به معنای کوه (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۰/۳؛ ازهری، بی تا: ۱۰/۱۴) و «سینین» به معنای اسم مکانی خاص در شام است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۰۴/۷) در این صورت «طور سینین» نام مکانی است که کوه طور در آن واقع شده، یا نام همان کوهی است که خداوند با موسی عليه السلام سخن گفت. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۷/۷؛ ۱۶۴/۷؛ ۷۷۵/۱۰) برخی هم «سینین» را جمع «سینیة» به معنای درخت، (جوهری، ۱۴۰۷: ۲۱۴/۵) و برخی دیگر، به معنای مبارک دانسته‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۷۵/۱۰) در این صورت، «طور سینین» به معنای کوه پردرخت یا مبارک است. از این رو تطبیق «تین»، «زیتون» و «طور سینین» بر سرزمین‌های «مدینه»، «بیت المقدس» و «کوفه»، تأویل فراعرفی و رابطه‌اش با مفهوم ظاهری آیات، مجاز مرسل است. به این بیان که این سه سرزمین از اماکن مقدّس و طبق برخی روایات عترت عليهم السلام، محلّ ولادت، بعثت، سکونت و عبادت بعضی انبیای الهی بوده است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۶/۱۲؛ ۲۶۵؛ ۲۰۸/۱۴؛ ۳۸۷/۹۷؛ ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۴، ۳۹۷، ۳۹۸) سوگند به «تین» و «زیتون» به اعتبار محلّ رویش این دو میوه (مدینه‌النبی صلى الله عليه وآله و بیت المقدس)، و از آن جهت که مکان حضور انبیای الهی بوده، می‌باشد. به سخن دیگر، «شرف المکان بالمکین»؛ «شرافت مکان به کسی است که در آنجاست». همچنین تأویل «طور سینین» به کوفه از باب شباهتی است که با محلّ نبوت حضرت موسی عليه السلام دارد (ادامه مقاله)؛ یعنی کوفه جایگاه بسیاری از انبیای





الهی بوده است. در نتیجه تأویل سوگند به «تین»، «زیتون» و «طور سینین» به این سرزمین‌ها، بزرگداشت مقام انبیایی است که در آن حضور داشته‌اند. شاهد مضمونی این نوع تأویل، سوگند «و هذا البلد الامین» (مکه) در این سوره و آیات اول و دوم سوره بلد است. سوگند خداوند به مکه به خاطر حضور پیامبر ﷺ در آن شهر بوده است. (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۲۸۹/۲۰)

## ۵-۲. تحلیل محتوای روایات تأویل کننده بر اهل بیت علیهم السلام

در این دسته روایات، سوگندهای این سوره به ترتیب به امام حسن، امام حسین، امام علی و پیامبر ﷺ تأویل شده است. (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۵۷۹؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۴۵۵/۲؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۸۷-) با توجه به مفاهیم عرفی واژگان سوگندها، به نظر می‌رسد تطبیق این واژگان بر معصومان علیهم السلام، تأویل آیات بر اساس صنعت ادبی مجاز (استعاره و مرسل) است. این مجاز، فراعرفی و برخوردار از شواهد مضمونی در قرآن و سنت است.

### ۵-۲-۱. «وَ التَّيْنِ وَ الزَّيْتُونِ»

مفهوم لغوی و عرفی این دو واژه بیان شد. انجیر و زیتون دارای منافع فراوان برای انسان‌ها هستند. قدما انجیر را بهترین میوه‌ها و دارای بیشترین مواد غذایی، (آزدی، ۱۳۸۷: ۲۰۲/۱) و زیتون را درختی مبارک، دارای ارزش غذایی و دارویی و از شریف‌ترین میوه‌ها دانسته‌اند. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۱/۱۹، ۲۱۱/۳۲) به طوری که مواد غذایی موجود در این دو میوه، نقش حیاتی در سلامتی بدن انسان ایفا می‌کند. (رزّاقی، ۱۳۶۱: ۴۴۷-۴۵۱) از این رو امام حسن و حسین علیهم السلام از آن جهت که امام، حجت خدا و جانشین پیامبرند، دارای منافع بی‌شمار برای دین، دنیا و آخرت مردم هستند. جامعه انسانی و نه فقط امت اسلامی، در بقای حیات معنوی و سلامت روحی خود نیازمند هدایت این دو امام علیهم السلام هستند. کلیت نقش اجتماعی و ضرورت وجود امام برای بشریت، از آیات و روایات قابل برداشت است. آیاتی مانند «فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْمِيزَانَ» (اعراف: ۸۵)؛ «پس پیمانانه و ترازو را کامل بدهید»، «وَ لَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَ الْمِيزَانَ» (هود: ۸۴)؛ «و از پیمانانه و ترازو نگاهید» که دستور شعیب پیامبر علیهم السلام به مردم برای کنار نهادن کم‌فروشی است، و سخن موسی علیهم السلام به جانشینش هارون علیهم السلام: «اخْلَفْنِي فِي قَوْمِي وَ اصْلِحْ» (اعراف: ۱۴۲)؛ «در میان قوم من جانشینم باش و به اصلاح آنان پرداز» که وظیفه اصلاح را بر دوش وی گذاشته است، حکایت از نقش سودمند اجتماعی امام علیهم السلام می‌کند.

در منابع روایی معتبر نیز، ضرورت وجود امام علیه السلام بیان شده است. مانند روایات «إِنَّ الْإِمَامَةَ ... نِظَامُ الْمُسْلِمِينَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰۰/۱؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۲۱۶/۱؛ همو، ۱۳۹۵: ۶۷۵/۲)؛ (امامت رشته پیونددهنده مسلمانان است). یا روایاتی که تطبیق کننده «ماء معین» (آب روان) - که به تعبیر قرآن سرچشمه حیات موجودات است (انبیاء: ۳۰) - بر امام علیه السلام است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴۰/۱؛ صدوق، ۱۳۹۵: ۳۵۱/۲، ۳۶۰). یا روایت «لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ لَسَاخَتْ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۷۹/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸/۲۳)؛ «اگر زمین بدون امام باشد، فرو خواهد رفت». یا روایت رضوی علیه السلام که در آن امام اینچنین توصیف شده است:

«الْإِمَامُ كَالشَّمْسِ الطَّالِعَةِ لِلْعَالَمِ... وَالْعَيْنُ الْغَزِيرَةُ»؛ (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰۰/۱؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۲۱۸/۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۶۷۷-۶۸۸؛ همو، ۱۳۹۵: ۶۷۷/۲-۶۷۸؛ همو، ۱۴۰۳: ۹۸)؛ «امام خورشید عالم تاب... ماه درخشان، چراغ فروزان، نور پرفروغ و ستاره رهنما در شدت تاریکی شبها و رهگذر شهرها و بیابانها و گرداب دریاها است. امام آب گوارای زمان تشنگی و راهنمای به سوی هدایت و نجات بخش از هلاکت است... امام ابری است بارنده، بارانی است شتابنده، خورشیدی است فروزنده،... چشمه‌ای است جوشنده.»

مجموعه این روایات دلالت بر شدت نیازمندی بشریت به امام علیه السلام و شعاع گسترده نقش حیات بخش امام علیه السلام در جامعه می‌کند و شاهد مضمونی بر مفاد تأویل «تین» و «زیتون» بر حسین علیه السلام است.

رابطه «تین» و «زیتون» با امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام به صورت جداگانه و از منظری دیگر نیز قابل تبیین است.

اما «تین»: قدما بر این باور بوده‌اند که انجیر میوه‌ای لطیف، ملین طبع و پرفایده است. (آزدی، ۱۳۸۷: ۲۰۲/۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳۲۳/۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۱۰/۳۲) شاید تأویل «تین» به امام مجتبی علیه السلام در واقع نوعی تشبیه و بیانگر لطافت، نرم‌خویی و سخاوت ایشان باشد. در برخی روایات از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده که امام حسن علیه السلام وارث خصلت بردباری و هیبت از ایشان بوده‌اند. (هیثمی، ۱۴۰۸: ۱۸۵/۹؛ الزرنندی، ۱۳۷۷: ۲۱۲) و نیز شبیه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در صورت و سیرت بوده‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ۵/۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۱/۴) که مصداق برجسته سیره آن حضرت از منظر قرآن، نرم‌خویی است: «فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَئِنَّ لَهُمْ» (آل عمران: ۱۵۹). «سخاوت» و «سودمندی» بسیار برای مردم، خصلتی دیگر از امام حسن علیه السلام است که از تشبیه





ایشان به «تین» برداشت می‌شود؛ صفتی که از دوران کودکی همراه آن حضرت بوده و قرآن به آن اشاره کرده است: «وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» (انسان: ۸). ابن ابی‌الحدید معتزلی نیز درباره ایشان گفته است:

«امام حسن علیه السلام بزرگ‌ترین فرزند امام علی علیه السلام، دارای «سیادت»، «سخاوت»، «حلم» و «سخنوری» بود.» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۲۷/۱۶)

اما «زیتون»: این واژه مشتق از «زیت»، به معنای روغن زیتون است. (راغب، ۱۴۱۲: ۳۸۴) همچنین به درخت یا میوه‌ای که این عصاره از آن گرفته می‌شود، «زیتونه» و «زیتون» می‌گویند. (جوهری، ۱۴۰۷: ۲۵۰/۱) طبق آیه «... الزَّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ...» (نور: ۳۵)؛ «جبابی شفاف و درخشانده همچون یک ستاره فروزان، (و آن چراغ) از (روغن) درخت زیتونی پربرکت فروخته می‌شود...»، روغن این درخت منبع فروش چراغی پرفروغ همچون ستاره‌ای درخشان است؛ نوری که کارکرد مهمش «راهنمایی» است؛ «وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا» (شوری: ۵۲)؛ «ولی آن را نوری قرار دادیم که به وسیله آن هر کس از بندگانمان را بخواهیم، هدایت می‌کنیم»، «وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ» (حدید: ۲۸)؛ «برای شما نوری قرار دهد که با آن راه بروید». از سوی دیگر، از جمله صفات پیامبر صلی الله علیه و آله در قرآن، «سراج منیر» (چراغ فروزان) است (احزاب: ۴۶). بنابراین جانشینان و وارثان آن حضرت نیز که هادیان امت هستند، «نور» و «منیر» هستند. مؤید این مطلب، روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله است که امام حسین علیه السلام را «مصابح هدی» و «مصابح هاد» توصیف کرده است. (صدوق، ۱۳۷۸: ۵۹/۱؛ همو، ۱۳۹۵: ۲۶۵/۱) در نتیجه تأویل «زیتون» به امام حسین علیه السلام نوعی تشبیه است که اشاره به هدایتگری آن حضرت همچون چراغ فروزان دارد.

اما چرا با وجود آنکه دیگر امامان معصوم علیهم السلام نیز طبق روایات دیگر، «مصابیح الدجی» (چراغ‌های شب تاریک) هستند، (صفار، ۱۴۰۴: ۶۳/۱؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۶۱/۲) وجه تأویل «زیتون» به امام حسین علیه السلام چیست؟ می‌توان گفت که «نور هدایت» امام حسین علیه السلام در مقایسه با دیگر انوار الهی، پرفروغ‌ترین و درخشان‌ترین چراغ تابان هدایت در شب تاریک جهل و گمراهی است؛ زیرا آن حضرت با توجه به روایات صحیح و متواتر، «سَيِّدَا سَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ» (عاملی نباطی، ۱۳۸۴: ۱۴۲/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۰/۴۳، ۳۰۳، ۳۱۶؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۱۶۷/۳) نسبت به نه امام از نسلشان افضل هستند.

## ۵-۲-۲. «طُورِ سِنِينٍ»

«طور» در اصل به معنای امتداد مکانی یا زمانی یک شیء است. «عدا طُورَه» به معنای تجاوز از حدّ هر چیزی است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۴۳۰) با توجّه به این معنا، در فرهنگ عرب به کسی که به نهایت درجه علم رسیده، یا نهایت تلاش و همّتش را انجام داده باشد، گفته می‌شود: «بَلَّغَ فُلَانٌ أَطُورِيَه». در لغت به کوه بلندی که دارای امتداد طولی است و به زمین احاطه دارد، «الطور» می‌گویند. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۴۳۰؛ راغب، ۱۴۱۲: ۵۲۸؛ ازهری، بی‌تا: ۱۴/۱۰) درباره «طور سینین» هم بیان شد که نام کوهی است که خداوند از آنجا با موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ سخن گفت.

با توجّه به معنای لغوی «طور» و مفهوم «طور سینین»، می‌توان مبتنی بر مجاز، تأویل فراعرفی آن بر امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را با وجوه زیر این گونه تبیین کرد:

۱- «طور» به معنای «کوه»: ویژگی مهمّ کوه، پایداری و ایستادگی در برابر تندبادهاست. امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ در توصیف فضایل خود در زمان خلافتش می‌فرماید: «... كَالْجَبَلِ لَا تُحَرِّكُهُ الْقَوَاصِفُ وَ لَا تُرِيْلُهُ الْعَوَاصِفُ...» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۸۱)؛ «من مانند کوهی که تند بادهای قدرت شکستن آن را ندارد و طوفانها نمی‌تواند آن را از جای برکند، پا برجا ایستادم.»

امام عَلَيْهِ السَّلَامُ در این کلام، خود را به «جبل» تشبیه کرده‌اند. اشاره به اینکه آن حضرت در اجرای عدالت و قانون الهی در برابر مخالفت دنیاگرایان و عافیت‌طلبان، چون کوه استوار، پایداری می‌کند. (بحرانی، ۱۳۶۲: ۲/۹۵)

۲- «علم گسترده»: در فرهنگ عرب، «بلغ فلان فی العلم أَطُورِيَه» درباره کسی گفته می‌شود که به نهایت درجه علم رسیده باشد. (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۴/۵۰۸) از این رو تأویل «طور» به امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ، اشاره به مرتبه والای علمی ایشان دارد؛ زیرا طبق روایات فراوان فریقین، آن حضرت داناترین امت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت به همگان بوده‌اند. روایات مشهوری از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مانند: «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بَابُهَا» (حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۳/۱۲۶)؛ «من شهر علم هستم و علی دروازه آن» و یا کلام پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به حضرت زهرا عَلَيْهَا السَّلَامُ درباره حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ: «رَوَّجْتُكَ ... أَكْثَرَهُمْ عِلْمًا» (ابن حنبل، بی‌تا: ۵/۲۶)؛ «تو را به ازدواج داناترین امتم در آوردم»، دلالت بر کثرت علم حضرت می‌کند. طبق این تبیین، تأویل «طور» به امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ استعاره است.

۳- «خلافت و وصایت»: ممکن است تأویل «طور سینین» به امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ مجاز مرسل به علاقه «حالّ و محلّ» یا «مجاورت»، و اشاره به جانشینی آن حضرت باشد. به این بیان که کوه طور





یا مجاور آن، سرزمین مقدّسی است که در آن، حضرت موسی علیه السلام از خداوند منصب وزارت را برای برادرش هارون علیه السلام درخواست کرد و دعایش مستجاب شد (طه: ۲۹، ۳۶؛ قصص: ۳۵). همچنین آن حضرت هنگام رهسپار شدن به میقات در کوه طور برای مناجات با پروردگار، برادرش هارون علیه السلام را جانشین خود در میان قومش قرار داد (اعراف: ۱۴۲). افزون بر این، در روایتی از ابن عباس نقل است که خداوند در وادی طور، به پیامبرش حضرت موسی علیه السلام، وصایت و خلافت امام علی علیه السلام را اطلاع داد. (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۳۱۶؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۰۹) حدیث منزلت که آن را متواتر و از محکم‌ترین و صحیح‌ترین روایات برشمرده‌اند، (حاکم حسکانی، بی‌تا: ۱۹۵/۱؛ ابن عبدالبرّ، ۱۴۱۲: ۱۰۹۸/۳) و مفادش تشبیه موقعیت علی علیه السلام به جایگاه هارون علیه السلام است به استثنای نبوت، شاهد یا مؤیدی قوی بر وجه تأویل «طور سینین» به امام علی علیه السلام است.

۴- «جلوگیری از نابودی زمینان»: طبق آیه کریمه «وَ الْجِبَالُ أَوْتَادًا» (نبأ: ۷)، کوه‌ها مانند میخ‌های بزرگ و استواری هستند که زمین را از لرزش‌های شدید حفظ می‌کنند؛ «وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ» (نحل: ۱۵؛ انبیاء: ۳۱؛ لقمان: ۱۰)؛ «و در زمین کوه‌هایی استوار افکند تا شما را نلرزاند». در نتیجه کوه‌ها آرامش زمین را در پی دارد. امام علی علیه السلام نیز این گونه است. در روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده که فرمود: «... وَ أَنْتَ يَا عَلِيُّ زُرُّ الْأَرْضِ - يَعْنِي أَوْتَادَهَا وَ جِبَالَهَا -» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳۴/۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۳۹)؛ «همانا من و دوازده فرزندم و تو یا علی! میخ‌ها و کوه‌های زمین هستیم. خداوند زمین را به سبب ما میخ‌کوب نموده تا ساکنانش در آن فرو نروند. چون دوازده تن فرزندانم از زمین بروند، زمین اهلش را فرو برد و به دیده نیاید.» هم‌مضمون با آن، روایات «اهل بیتی اَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ» (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۰۵/۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۲۳/۱) و «لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ لَسَاخَتْ» است. از این رو، تأویل «طور» به امام علی علیه السلام استعاره است.

۵- امام علی علیه السلام منشأ رویش امام حسین علیه السلام هستند. «طور سینا» طبق آیه ۲۰ سوره مؤمنون، محلّ رویش درخت زیتون است. در نتیجه، تأویل «طور سینین» بر امام علی علیه السلام اشاره به آن است که آن حضرت محلّ رویش و رشد امام حسین علیه السلام است؛ کسی که منشأ برکات و منافع بسیار برای بشریت است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۷/۲۴) این تأویل نیز مبتنی بر استعاره است.

### ۵-۲-۳. «الْبَلَدِ الْأَمِينِ»

«بَلَدٌ» در عرف، محلّ انس، سرزمین و اقامتگاه است. (راغب، ۱۴۱۲: ۱۴۲) به کسی که در مکانی ملازم و ماندگار می‌شود، می‌گویند: «بَلَدَ الرَّجُلُ بِالْأَرْضِ». (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۹۹/۱)

«امین» مشتقّ از «أمن»، در اصل به معنای آرامش نفس و از بین رفتن ترس است. (راغب، ۱۴۱۲: ۹۰) واژه «امین» هم به معنای اسم فاعل (أمن: صاحب امنیت و آرامش؛ مُؤْتَمِن: اطمینان‌کننده، امانت‌دهنده) به کار رفته است، و هم به معنای اسم مفعول (مأمون و مؤتمن: ثقه، مورد اطمینان، اطمینان‌شونده). (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۱/۱۳) از این رو، ترکیب «البلد الامین» را دو گونه می‌توان معنا کرد: ۱- بنا بر اسم فاعل: «شهر دارای امنیت؛ شهری که ساکنانش را حفظ می‌کند، همان طور که امین امانت را محافظت می‌نماید». (فراء، ۱۹۸۰: ۲۷۶/۳) ۲- بنا بر اسم مفعول: «شهر مورد اطمینان برای دیگران؛ شهری که از شرّ و نیرنگ و بلاها محفوظ است؛ شهری که ساکنانش در آرامش هستند». (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۹۳/۱۵)

از آنجا که ظاهر معنای «البلد الامین» به قرینه آیات دیگر (بقره: ۱۲۶، ابراهیم: ۳۵، عنکبوت: ۶۷) مکه مشرفه است، تأویل آن به رسول خدا ﷺ به یکی از دو وجه زیر قابل تبیین است:

۱- از آنجا که مکه محلّ تولّد و اقامت چندین ساله پیامبر ﷺ بوده است، از این رو محلّ «البلد الامین» ذکر شده و صاحب و مقیم آن اراده شده است. این تبیین، مطابق با مجاز مرسل است و بعید نیست به قرینه آیه ۱ و ۲ سوره بلد و سخن معروف «شرف المكان بالمکین»، مجاز عرفی و معنای ظاهری آیه باشد.

۲- با توجه به مفهوم عرفی «بلد» و «امین»، می‌توان گفت در این تأویل، تشبیه میان مصداق ظاهری (مکه) و باطنی (پیامبر ﷺ) «البلد الامین» رخ داده است؛ یعنی همان طور که ملازمان و مقیمان در سرزمین مکه باید در امنیت و مصون از شرّ و آسیب دیگران باشند، ملازمان و پیروان سنت پیامبر ﷺ نیز از گمراهی در دنیا و عذاب اخروی در امان خواهند بود. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۷/۲۴) مؤید این تبیین، ذیل روایت تأویل‌کننده «البلد الامین» به پیامبر ﷺ است که از امام رضا علیه السلام این گونه نقل شده است: «هُوَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَمِنَ النَّاسُ بِهِ مِنَ النَّارِ إِذَا أَطَاعُوهُ» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۸۸)؛ «البلد الامین» رسول خدا ﷺ است؛ زیرا اگر مردم ایشان را اطاعت کنند، از آتش دوزخ در امان می‌مانند».





## نتیجه‌گیری

روایات تأویلی سوگندهای سوره تین در منابع متعدّد، کهن و معتبر روایی شیعه و سنی نقل شده است. برخی از این منابع مدعی شهرت روایات گردآوری شده هستند. همچنین تأویل سوگندهای این سوره بر اشخاص، در طیف دیگری از منابع پیشین، بدون استناد به معصوم علیه السلام و در قالب یک دیدگاه تفسیری بیان شده است. در مجموع در هشت منبع روایی و تفسیری، سوگندهای سوره تین بر اهل بیت علیهم السلام تأویل شده که بیشتر مربوط به سده چهارم تا ششم هجری است. در میان این منابع، گرچه حاکم حسکانی تأویل «تین» و «زیتون» را از فرات کوفی نقل کرده است، ولی ابن جُحام اسنادی متفاوت دارد که نشان می‌دهد طریق این روایات به فرات کوفی منتهی و منحصر نمی‌گردد.

روایات تأویلی سوگندهای سوره تین دو دسته است:

نخست روایات تأویل‌کننده بر اماکن خاصّ که به دو طریق از موسی بن بکر از امام کاظم علیه السلام نقل شده است. سند این روایات ضعیف است. ولی از آنجا که شیخ صدوق طریق صحیح و حسن به کتاب موسی داشته، معتبر و مقبول ارزیابی می‌شود.

دوم روایات تأویل‌کننده بر اهل بیت علیهم السلام که تعداد اسنادشان از دسته نخست بیشتر است. سند این روایات با وجود ضعفشان، از دو راه مورد اعتماد است: اول آنکه بنا بر این پژوهش، سند روایت جمیل بن درّاج، ابوریع شامی و مُرازم بن حکیم معتبر است. طریق دیگر «کثرت نقل»، «شهرت روایی» و «تعاضد مضمونی» است. اما محتوای هر دو دسته از این روایات که مبتنی بر «مجاز» است، نه تنها نشانی از مضامین غلوآمیز ندارد، بلکه قراین مضمونی از قرآن و سنّت بر تأیید این روایات وجود دارد و به سخن دیگر، از همسویی با مفهوم و چارچوب کلی قرآن و سنّت برخوردار است.

با توجه به تعریف غلو به «اعتقاد به الوهیت، ربوبیت، خالقیت و رزاقیت یا نبوت ائمه علیهم السلام و افضلیت ایشان از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و نیز اعتقاد به حلول خداوند در ائمه علیهم السلام یا اتحاد خداوند در ایشان، اباحی‌گری و نفی تکالیف الهی (واجبات و محرّمات) هنگام حصول معرفت به امام علیه السلام»، (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۶/۲۵) هیچ نشانی از آن در متن روایات تأویلی سوگندهای این سوره دیده نمی‌شود تا ادّعا گردد این روایات بر ساخته غالیان بوده است، بلکه قراین مضمونی بر تأیید این روایات وجود دارد؛ قراینی که جبران‌کننده ضعف سند آنهاست و با استدلال به اخبار عرض، می‌توان محتوای تأویل روایی این سوره را پذیرفت.



## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغة.
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق)، *کفاية الاصول*، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۴. آقابزرگ تهرانی (۱۴۰۸ق)، *الذريعة*، تهران: اسلاميه، قم: اسماعيليان.
۵. آلوسی، محمودبن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعاني*، بيروت: دارالکتب العلميه.
۶. آشتیانی، محمدحسن (۱۴۲۹ق)، *بحر الفوائد*، بيروت: مؤسسه التاريخ العربي.
۷. آمدی، علی بن محمد (۱۴۰۲ق)، *الاحکام فی اصول الاحکام*، بيروت: مؤسسه النور.
۸. ابن ابی الحديد (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغة*، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۹. ابن جزّی، محمدبن احمد (۱۴۱۶ق)، *التسهيل لعلوم التنزيل*، بيروت: دارالارقم.
۱۰. ابن طاووس، سيد علی (۱۴۱۳ق)، *اليقين*، قم: دارالكتاب.
۱۱. ابن عاشور محمدبن طاهر (۱۴۲۰ق)، *التحريروالتنوير*، بيروت: مؤسسه التاريخ العربي.
۱۲. ابن عبدالبرّ (۱۴۱۲ق)، *الاستيعاب*، بيروت: دارالجيل.
۱۳. ابن غضائري (۱۴۲۲ق)، *الرجال*، قم: دار الحديث.
۱۴. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاييس اللغة*، قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
۱۵. ابن منظور، محمدبن مكرم (۱۴۰۵ق)، *لسان العرب*، قم: ادب الحوزه.
۱۶. احمدبن حنبل (بي تا)، *مسند أحمد*، بيروت: دارصادر.
۱۷. ازدي، عبدالله بن محمد (۱۳۸۷ش)، *كتاب الماء*، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ايران، مؤسسه مطالعات تاريخ پزشکی.
۱۸. ازهری، محمدبن محمد (بي تا)، *تهذيب اللغة*، بيروت: دار احياء التراث العربي.
۱۹. استرآبادی، سيد شرف الدين (۱۴۰۹ق)، *تأويل الآيات الظاهرة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامي.
۲۰. استرآبادی، محمد (۱۴۲۲ق)، *منهج المقال*، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۲۱. امين، سيد حسن (۱۴۰۹ق)، *مستدرکات اعيان الشيعة*، بيروت: دارالتعارف.
۲۲. امين، سيد محسن (۱۴۰۶ق)، *اعيان الشيعة*، بيروت: دارالتعارف.
۲۳. انصاری، مرتضى (۱۳۸۳ش)، *مطرح الأنظار*، قم: مجمع الفكر الاسلامي.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸ق)، *فرائد الاصول*، قم: مجمع الفكر الاسلامي.





۲۵. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۱ش)، *بررسی مکاتب و روش های تفسیری*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴ش)، *قواعد تفسیر قرآن*، 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. بحر العلوم، محمّد مهدی (۱۴۰۵ق)، *الفوائد الرجالية*، تهران: مكتبة الصادق.
۲۹. بحرانی، ابن میثم (۱۳۶۲ش)، *شرح نهج البلاغة*، بی جا: دفتر نشر الكتاب.
۳۰. بحرانی، سیّد هاشم (۱۳۷۴ش)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه بعثت.
۳۱. برقی، احمد بن محمّد (۱۳۴۲ش)، *کتاب الرجال*، تهران: دانشگاه تهران.
۳۲. بهایی عاملی، محمّد بن الحسین (۱۳۹۰ق)، *الوجيزة فی علم الدراية*، قم: بصیرتی.
۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)، *مشرق الشمسین*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۳۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. تنکابنی، محمّد (۱۳۸۵ق)، *ایضاح الفرائد*، تهران: مطبعة الاسلامیه.
۳۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق)، *الصحاح*، بیروت: دار العلم للملایین.
۳۷. حاکم نیشابوری (بی تا)، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت: دارالمعرفة.
۳۸. حائری اصفهانی، محمّد حسین (۱۴۰۴ق)، *الفصول الغرویه*، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.
۳۹. حرّعاملی، محمّد بن الحسن (۱۳۸۵ق)، *امل الآمل*، بغداد: مكتبة الاندلس.
۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل البيت علیهما السلام.
۴۱. حسکانی، عبیدالله (۱۴۱۱ق)، *شواهد التنزیل*، تهران: مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه.
۴۲. حلّی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ق)، *مختصر البصائر*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۳. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۰۲ق)، *رجال العلامه*، قم: الشریف الرضی.
۴۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)، *مختلف الشیعة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۵. حمدی، زقروق محمود (۱۴۲۳ق)، *الموسوعة القرآنية المتخصصة*، قاهرة: وزارة الاوقاف.
۴۶. حویزی، عبدعلی (۱۴۱۵ق)، *نورالثقلین*، قم: اسماعیلیان.

۴۷. خاقانی، حسین (۱۳۶۲ش)، رجال الخاقانی، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.  
۴۸. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحدیث، بی جا: بی نا.  
۴۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۹ق)، دراسات فی علم الاصول، قم: مؤسسه دایرة المعارف  
الفقه الاسلامی.

۵۰. ذهبی، شمس الدین (۱۴۱۸ق)، المغنی فی الضعفاء، بیروت: دارالکتب العلمیة.  
۵۱. \_\_\_\_\_ (بی تا)، تذکرة الحفاظ، بیروت: داراحیاء التراث العربی.  
۵۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسه الرسالة.  
۵۳. \_\_\_\_\_ (بی تا)، التفسیر و المفسرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
۵۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، دمشق: الدار الشامیة.  
۵۵. رزاقی، ابوالقاسم (۱۳۶۱ش)، سوگندهای قرآن، قم: انتشارات توحید.  
۵۶. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۲۱ق)، البحر المحیط، بیروت: دارالکتب العلمیة.  
۵۷. الزرنندی الحنفی، محمد (۱۳۷۷ق)، نظم درر السمطین، بی جا: مکتبه الإمام  
أمیرالمؤمنین (علیه السلام).

۵۸. سبحانی، جعفر (بی تا)، موسوعة طبقات الفقهاء، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).  
۵۹. سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق)، بحر العلوم، بیروت: دارالفکر.  
۶۰. سمین حلبی، أحمد بن یوسف (۱۴۱۴ق)، عمدة الحفاظ، بیروت: عالم الکتب  
۶۱. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، الدرالمشور، قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.  
۶۲. شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۱ش)، روشهای تأویل قرآن، قم: بوستان کتاب.  
۶۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ش)، مبانی و روش های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم  
اسلامی.

۶۴. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۴ق)، غایة المراد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.  
۶۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.  
۶۶. شهید ثانی، زین الدین (۱۴۱۳ق)، مسالک الافهام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.  
۶۷. صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول، بیروت: الدارالاسلامیة.  
۶۸. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، النخصال، قم: جامعه مدرسین.  
۶۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶ش)، الامالی، تهران: کتابچی.





۷۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸ش)، *عیون اخبارالرضا علیهم السلام*، تهران: جهان.
۷۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ش)، *علل الشرائع*، قم: داوری.
۷۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران: اسلامیه.
۷۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶ق)، *فضایل الاشهر الثلاثة*، قم: داوری.
۷۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق)، *معانی الاخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷۶. صفار، محمدبن الحسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۷۷. طباطبایی، سید حیدر (۱۳۸۷ش)، *پژوهشی تطبیقی در بطون قرآن*، قم: پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن.
۷۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۷۹. طبرانی، سلیمان بن أحمد (۱۴۰۶ق)، *المعجم الكبير*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق)، *المعجم الاوسط*، بی جا: دارالحرمین.
۸۱. طبرسی، فضل بن الحسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان*، تهران: ناصر خسرو.
۸۲. طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان*، بیروت: دارالمعرفة.
۸۳. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرين*، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۸۴. طوسی، محمدبن الحسن (۱۳۷۳ش)، *الرجال*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۸۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ق)، *الاستبصار*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۸۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)، *الامالی*، قم: دارالثقافة.
۸۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق)، *العهده فی اصول الفقه*، قم: محمدتقی علاقبندیان.
۸۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ق)، *الفهرست*، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۸۹. طیب حسینی، سید محمود، (۱۳۹۵ش)، *چند معنایی در قرآن کریم*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹۰. عراقی، ضیاءالدین (۱۴۱۷ق)، *نهایة الافکار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹۱. عسقلانی، ابن حجر (۱۳۹۰ق)، *لسان المیزان*، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۹۲. فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۱۲ق)، *المحصول*، بیروت: مؤسسه الرسالة.
۹۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الكبير*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۹۴. قراء، يحيى بن زياد (۱۹۸۰م)، معانى القرآن، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۹۵. فرات كوفى، ابن ابراهيم (۱۴۱۰ق)، التفسير، تهران: وزارة الثقافة الاسلامى.
۹۶. فراهيدى، خليل بن احمد (۱۴۰۹ق)، العين، قم: دار الهجرة.
۹۷. قمى، على بن ابراهيم (۱۳۶۳ش)، التفسير، قم: دارالكتاب.
۹۸. كشى، محمد بن عمر (۱۴۹۰ق)، الرجال، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۹۹. كفعمى، ابراهيم (۱۴۰۵ق)، المصباح، قم: دارالرضى.
۱۰۰. كلينى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق)، الكافى، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۱۰۱. مازندراني، ابن شهر اشوب (۱۳۷۹ش)، مناقب آل ابى طالب عليه السلام، قم: علامه.
۱۰۲. مجلسى، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بيروت: دار احياء التراث العربى.
۱۰۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول، تهران: دارالكتب الإسلامية.
۱۰۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶ق)، ملاذ الاخيار، قم: كتابخانه آيت الله نجفى مرعشى.
۱۰۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ق)، الوجيزة فى الرجال، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى.
۱۰۶. مجلسى، محمد تقى (۱۴۰۶ق)، روضة المتقين، قم: مؤسسه فرهنگى اسلامى كوشانبور.
۱۰۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)، لوامع صاحبقرانى، قم: اسماعيليان.
۱۰۸. مسعودى، عبدالهادى (۱۳۹۵ش)، تفسير روايى جامع، قم: دارالحديث.
۱۰۹. مفيد، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الإرشاد، قم: كنگره شيخ مفيد.
۱۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)، الامالى، قم: كنگره شيخ مفيد.
۱۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)، الرد على اصحاب العدد، قم: كنگره شيخ مفيد.
۱۱۲. ميرزاى، قمى ابوالقاسم (۱۳۷۸ق)، قوانين الاصول، تهران: مكتبة العلمية الإسلامية.
۱۱۳. نائينى، محمد حسين (۱۳۷۶ش)، فوائد الاصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
۱۱۴. نجاشى، احمد بن على (۱۳۶۵ش)، الرجال، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
۱۱۵. نجفى، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الكلام، بيروت: دار احياء التراث العربى.
۱۱۶. نراقى، احمد (۱۳۷۵ش)، عوائد الايام، قم: دفتر تبليغات اسلامى.
۱۱۷. نفيسى، شادى (۱۳۸۹ش)، علامه طباطبايى و حديث، تهران: انتشارات علمى و فرهنگى.
۱۱۸. نمازى شاهرودى، على (۱۴۱۴ق)، مستدركات علم رجال الحديث، تهران: نمازى.
۱۱۹. هيتمى، نورالدين (۱۴۰۸ق)، مجمع الزوائد، بيروت: دارالكتب العلمية.





