

SID



سرویس های ویژه



سرویس ترجمه تخصصی



کارگاه های آموزشی



بلاگ مرکز اطلاعات علمی



عضویت در خبرنامه



فیلم های آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



مباحث پیشرفته یادگیری عمیق؛
شبکه های توجه گرافی
(Graph Attention Networks)



کارگاه آنلاین آموزش استفاده از
وب آو ساینس



کارگاه آنلاین مقاله روزمره انگلیسی

نقد کتاب عصای موسی در مسأله نفی آگاهی ائمه (ع) از جزئیات وفات خود

محمدهادی ملازاده^۱

چکیده:

در این مقاله ابتدا نظر مشهور شیعه مبنی بر اینکه ائمه (ع) از همه چیز خبر دارند مطرح شده و سپس به بحث از یکی از موارد خاص این مسأله یعنی علم ائمه (ع) به جزئیات شهادت شان پرداخته شده است.

۶ دلیل عقلی و نقلی از کتاب «عصای موسی یا درمان بیماری غلو» نوشته نعمت... صالحی نجف آبادی مبنی بر عدم علم آنها به جزئیات شهادت شان مطرح گردیده و تک تک این دلایل جواب داده شده بعضی از این دلایل شش گانه عبارتند از:

- ۱- با دلیل عقلی فقط می توان علم امام به مسائل دینی و سیاسی را اثبات کرد نه بیشتر.
 - ۲- آیه ۳۴ سوره لقمان علم هر موجودی غیر از خدا را به زمان مرگش نفی کرده است.
 - ۳- از کلامی در نهج البلاغه نفی علم امام (ع) به زمان مرگش فهمیده می شود.
- رد نقض این دلایل با شواهد قطعی و معتبر آیات و روایات امکان پذیر است.

کلید واژه‌ها: ائمه (ع)، علم غیب، زمان و مکان مرگ، نقد و بررسی، شیعه.

طرح مسأله

یکی از مسائلی که در مباحث کلامی شیعه مطرح است این است که آیا ائمه از اموری و مسائل مربوط به آینده خبر دارند یا نه؟ اعتقاد شیعه از زمان های گذشته در این مسئله براین بوده که ائمه واجد این علوم بوده اند ولی بعضی افراد در روزگار ما این اعتقاد کهن را زیر سوال برده اند.

۱- استاد مدعو گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران.

در آیات قرآن و روایات معصومان (ع) مواردی می‌یابیم که از آنها نفی علم غیب از غیر خدا استنباط می‌شود. بعضی از آنها نفی هرگونه علم غیب از غیرخدا را می‌رساند و بعضی بر نفی علم غیب معصومان (ع) در برخی موارد خاص که در میان شیعیان، عالم بودن ائمه به آن موارد اشتهار دارد - دلالت می‌کند.

در این جا نمی‌خواهیم به آیات و روایاتی که علم غیب را از غیرخدا به طور مطلق نفی می‌کنند به طور مفصل اشاره کنیم؛^۱ بلکه فقط به بعضی دلایل عقلی و نقلی که در زمینه نفی علم معصومان به زمان و خصوصیات و جزئیات شهادتشان، آورده شده است می‌پردازیم و سپس آنها را در بوتۀ نقد و بررسی قرار می‌دهیم. پیش از پرداختن به این بحث، توضیحی اجمالی از عقیده شیعه در مورد علوم غیبی معصومان (ع) لازم است.

۱- علوم غیبی ائمه شیعه از نظر آیات و روایات

از نظر شیعه، علوم غیبی معصومان (ع) علوم موهبتی از جانب خدای متعال است؛ زیرا تنها خداوند است که علم ذاتی دارد یعنی این علوم را از کس دیگر نگرفته و علوم سایر مخلوقین ذاتی نیست و از حق تعالی است و یکی از پاسخ‌های مهم در برابر وجود آیاتی که علم غیب را از غیر خدا نفی می‌کنند همین است که آنها علم غیب ذاتی از غیرخدا را نفی می‌کنند؛ نه علم غیب موهبتی را که از طرف خدا به آنها می‌رسد. علامه امینی مولف کتاب الغدیر نیز این بحث را مطرح کرده که چگونه می‌توان پذیرفت ائمه (ع) علوم غیبی دارند (همو، ۶۵-۵۲/۵) و ابتدا اعتراض یکی از علمای اهل سنت به شیعه را مطرح کرده مبنی بر اینکه آنها معتقدند ائمه (ع) علوم غیبی دارند و این اعتقاد را مخالف آیاتی از قرآن که نفی علم غیب را از غیر خدا می‌کنند، دانسته است. علامه در پاسخ به این اعتراض ابتدا دو دسته از آیات را مطرح می‌کند که یک دسته نفی علم غیب را از غیرخدا و دسته دوم اثبات آن را برای پیامبر (ص) و مومنین می‌کند و سپس این دو دسته آیات را به این صورت جمع می‌کند که علم غیب ذاتی و استقلالی منحصر به خداست و علم غیب تبعی اختصاص به پیامبر (ص) و بعضی از مومنین دارد.

۱- برای توضیح بیشتر، می‌توان به کتاب «علم غیب» تألیف مرحوم حاج شیخ علی نمازی شاهرودی مراجعه کرد.

آن‌گاه علامه از کتب اهل سنت (کتب حدیثی و تاریخی و...) مواردی را ذکر می‌کند که در آن مومنین یا در خواب و یا در بیداری به گوشه‌ای از علم غیب دست یافته‌اند و از اینجا نتیجه می‌گیرد که استبعادی ندارد که ائمه (ع) نیز علم غیب داشته باشند.^۱ (همانجا)

البته در این گفتگو نیست که علم به بعضی امور نظیر علم به زمان وقوع قیامت مختص خداوند است و هیچ مخلوقی از آن مطلع نیست (واین پاسخ به وجود آیاتی است که علم غیب از غیرخدا را نفی می‌کنند؛ به این معنی که مراد از آنها علم به زمان وقوع قیامت است)؛ اختلاف در این است که آیا موارد دیگری نیز نظیر علم به زمان ظهور امام عصر مختص خدا هست یا نه؟

با قطع نظر از این موارد، آنچه در مورد معصومان (ع) مسلم است این است که آنها به ماکان و ما یکون و ما هوکائن الی یوم القیامه (یعنی به اخبار گذشته و حال و آینده تا روز قیامت) علم دارند البته در این نیز اختلاف نظر هست که مراد از عبارت فوق تمام مخلوقات و اتفاقات مربوط به آنهاست (البته به استثنای علوم مختص به خدا) یا بعضی از آنها؟

در هر صورت، در این که بعضی از امور - که در روایات ذکر شده است - جزء علوم آنهاست، بحثی نیست و یکی از این امور، علم معصومان به زمان و مکان و جزئیات شهادتشان قبل از وقوع آن است. این مسئله در مورد بعضی از آنها مانند حضرت اباعبدالله الحسین (ع) روشن تر و قطعی تر است؛ چرا که در مورد شهادت آن حضرت و کیفیت آن، انبیاء گذشته و پیامبر اسلام (ص) و دیگران از آن باخبر بودند (نک، مجلس، بحارالانوار ۲۴۹/۴۴-۲۲۴ و نیز ج ۴۶) و از ابتدای قیام، یعنی از زمان حرکت از مدینه به سوی مکه، می‌دانستند که عاقبت این سفر، شهادت خود و یارانشان و اسارت اهل بیتشان خواهد بود.

در روزگار ما، در این حقیقت (علم معصومان (ع) و به خصوص آگاهی حضرت سیدالشهدا از آغاز سفر به خصوصیات شهادت) تشکیک و برای این علم دلایل عقلی و نقلی آورده شده است که اینک به ذکر بعضی از این دلایل که در کتاب عصای

^۱ - درباره این موضوع نک به کتاب‌های: الف- صحیح مسلم ب- مسند احمد ج- تاریخ بن‌عساکر

د- مستدرک الصحیحین ه- البدایه و النهایه و- تاریخ بغداد و ز- شذرات الذهب

موسی تالیف آقای نعمت ... صالحی نجف آبادی ذکر شده خواهیم پرداخت و در مورد آنها به قضاوت خواهیم نشست:

۲- دلایلی مبنی بر نفی علم ائمه (ع) به خصوصیات مرگ شان

دلیل اول: از آنجا که پیغمبر و امام از طرفی رهبر دینی و از طرف دیگر رهبر سیاسی و اجتماعی مردم‌اند، باید احکام دین و مسائل مربوط به امور سیاسی و اجتماعی را به طور کامل بدانند و در این امور از دیگران عالم‌تر باشند؛ اما لزومی ندارد که از سایر واقعیات نظیر عدد شن‌های بیابان و تعداد قطرات باران آگاهی داشته باشند؛^۱ چنانکه سیدمرتضی در کتاب شافی و شیخ طوسی در تلخیص الشافی نیز این را فهمانده‌اند، بنابراین، اگر امام وقت مرگ خود را نداند، در رهبری او نقص پدید نمی‌آید و در امامتش مشکلی ایجاد نمی‌شود. (صالحی نجف آبادی، ۵۳)

دلیل دوم: اگر معتقد باشیم که: پیامبر از قبل می‌دانستند که مسلمانان در جنگ احد شکست می‌خورند یا مولاعلی می‌دانست که در جنگ با معاویه پیروز نمی‌شود یا امام حسین (ع) از ابتدا می‌دانستند که در این قیام شکست می‌خورند و در کربلا شهید می‌شوند، به این ترتیب آنها از روی علم و عمد، خود و اصحابشان را به خاک و خون کشیده‌اند و مسئولیت همه این جنایت‌ها به گردن آنهاست و این مخالف عصمت و نبوت و امامت ایشان خواهد بود. (همانجا، ۶۷-۶۹، ۲۰۷)

دلیل سوم: آیه ۳۴ سوره لقمان به نفی علم غیر خدا از زمان و مکان مرگ اشاره دارد به شرح: «ان الله عنده علم الساعة و ينزل الغيث و يعلم ما فی الارحام و ما تدری نفس ماذا تکسب غداً و ماتدری نفس بأی ارض تموت؛ ان الله علیم خبیر»، یعنی: همانا علم قیام رستاخیز نزد خداست و اوست که باران را نازل می‌کند و آنچه را در رحم‌هاست می‌داند و هیچ کس نمی‌داند که در کدام زمین می‌میرد؛ خداوند دانا و باخبر است». (همانجا، ۵۵)

دلیل چهارم: امیرالمومنین در خطبه ۱۴۹ نهج البلاغه می‌فرماید: «کم اطردت الايام ابحتها عن مکنون هذا الامر فابی الله الا اخفاءه، هیهات! علم مخزون»، یعنی: چه قدر روزگار گذارندم و از راز مرگ (یا وقت مرگ) تفحص کردم که آن را بدانم؛ ولی

۱- اینکه این مثال‌ها مربوط به غلاه نمی‌شود را در پاسخ این دلیل خواهیم گفت.

خدا نخواست. نه، هرگز آن را نخواهم دانست؛ چون علم آن مخزون نزد خداست.
(همانجا، ۸۰)

دلیل پنجم: آیه ۹ سوره احقاف می‌فرماید: «ومآدری ما یفعل بی و لایکم» یعنی:
نمی‌دانم بر سر من و شما چه خواهد آمد.

بنابراین، حجج‌الاهی از سرنوشت خود بی‌خبر بوده‌اند. (همانجا، ۵۷-۵۸)
دلیل ششم: گروهی از علمای شیعه تصریح کرده‌اند که بعضی ائمه (ع) از جمله
حضرت سیدالشهدا از زمان و کیفیت شهادت خود بی‌خبر بودند؛ مانند سیدمرتضی در
تنزیه الانبیاء و شیخ طوسی در تلخیص الشافی و ابن میثم در شرح نهج البلاغه (ذیل
خطبه ۱۴۹ که در دلیل چهارم آمد) و شیخ مفید در مسائل عکبریّه که در بحارالانوار
۲۵۷/۴۲ و مرآة العقول: ۱۲۵/۳-۱۲۷ آمده است. (همانجا، ۳۶-۳۸)

۳- نقد دلایل مذکور

پاسخ دلیل اول: دلیل یادشده تنها این را می‌گوید که امام برای امام شدن به علوم
محدودی نیاز دارد و اگر سایر علوم را نداشته باشد، به امامت او لطمه نمی‌زند؛ اما این
را اثبات نمی‌کند که معصومان بیش از علوم لازم برای امامت، علم دیگری دارند یا
ندارند و ما علم آنها به سایر علوم نظیر علم به خصوصیات شهادتشان را از دلایل نقلی
به دست می‌آوریم؛ نه با دلایل عقلی به عبارت دیگر، اثبات شیئی نفی ما عدا نمی‌کند؛ به
این معنا که اگر بعضی از علوم را برای امام با دلایل عقلی اثبات کردیم و گفتیم که امام
به خاطر شأن امامتش باید این علوم را داشته باشد، با این که علوم دیگری را برای او
به وسیله دلایل نقلی اثبات کنیم، منافاتی ندارد.

ضمناً گمان نشود که علم پیامبر (ص) و ائمه (ع) به این امور، اعتقاد غلات است نه
اعتقاد شیعیان.

زیرا اولاً چنین علمی از نظر عقلی محال نیست بلکه امر ممکن است یعنی اگر معتقد
شویم که ائمه (ع) یا هر کس دیگری چنین علمی دارند هیچ یک از بدیهیات عقلی
نقض نمی‌شود.

و ثانیاً روایات مربوط به گستردگی علم ائمه (ع) در حدی که اینگونه مسائل را در بر
بگیرد و در حد تواتر است و با دلایل نقلی این مسئله اثبات می‌شود.

اما اینکه غلات چه کسانی هستند با مراجعه به کتب لغت و کتب احادیث معصومان (ع) روشن می‌شود.

در کتاب مجمع البحرین گفته شده «الغلاه هم الذین یغالون فی علیّ و یجعلونه ربّاً»، (طریحی، ۳۱۹/۱، مدخل غلو) یعنی: غلاه کسانی هستند که درباره علی (ع) زیاده روی می‌کنند و او را پروردگار خود می‌دانند در کتاب دائرة المعارف فارسی درباره غلاه گفته شده است: «آن عده از فرق و دسته‌ها و کسانی از شیعه که در حق حضرت علی (ع) و فرزندان او و یا پیروان او غلو کرده و راه افراط پیموده‌اند و آنها را خدا یا پیامبر و یا ملائکه خوانده‌اند و یا خدا را تشبیه به ائمه (ع) کرده و یا ائمه (ع) را تشبیه به خدا کرده‌اند و یا در ائمه خود به جزئی الهی قائل شده‌اند» (مصاحب، ۱۸۱/۲) در اینجا هم ملاحظه می‌شود که علم غیب داشتن دلیل بر جزء غلاه بودن نیست.

همچنین علامه مجلسی در جلد بیست و پنجم بحار الانوار بابت گشوده است تحت این عنوان «نفی الغلو فی النبی و الائمة صلوات الله علیه و علیهم...».

در این باب ۹۴ حدیث آورده و در انتهای آن یک «فذلک» [چکیده] آورده و در آنجا نظر مختار خود را با استفاده از روایات آورده است: «بدان که غلو در نبی و ائمه (ع) تنها به این صورت واقع می‌شود که اعتقاد به خدا بودن آنها یا اینکه شریک خدا در معبودیت یا در خالقیت یا در رزق داشته باشیم و یا معتقد باشیم که خدا در آنها حلول کرده و یا با آنها متحد شده یا اینکه آنها علم غیب را بدون وحی و الهام به دست آورده باشند یا اینکه ائمه (ع) را نبی بدانند یا اینکه اعتقاد به تناسخ در بین شان (ارواح بعضی از ائمه (ع) به بدن امام دیگر حلول کرده باشد) داشته باشیم و یا اعتقاد به اینکه شناخت آنها انسان را از انجام طاعات بی‌نیاز می‌کند و دیگر تکلیف ترک گناهان را ندارد داشته باشیم ولی بعضی از متکلمین و محدثین در معنای غلو افراط کرده‌اند و به دلیل فهم ناقص شان از ائمه (ع) و عجزشان از درک حالات عجیب آنها بسیاری از رویان ثقه را به خاطر نقل بعضی معجزات عجیب و غریب آنها قدح کرده‌اند و گفته‌اند از موارد غلو نفی سهو از آنهاست همچنین اعتقاد به این است که آنها آنچه بوده و آنچه هست و آنچه خواهد شد را می‌دانند در حالی که در اخبار زیادی وارد شده که ما را پروردگار ندانید سپس آنچه می‌خواهید در فضائل ما بگوئید (ولی هر چه بگوئید) باز هم به کنه فضیلت ما نمی‌رسید. (مجلسی، ۳۴۶/۲۵-۳۴۷)

پس از نظر علامه مجلسی و روایات شیعی دانستن تعداد شن‌های بیابان فضیلتی است که ائمه (ع) نه تنها آن را دارند که فضائل بیشتری نیز دارند.

پاسخ دلیل دوم: از نظر شیعه، امام در موردنیوی و سیاسی و اجتماعی باید به علم عادی خود عمل کند، نه به علم امامت که او را از آینده امور آگاه می‌گرداند.^۱ این که فقها و اصولیون شیعه فرموده‌اند که علم نور است و قطع حجت است و باید تبعیت شود و اگر تبعیت نشود، مسئولیتش به گردن قاطع است، در مورد علوم و قطع‌های عادی است؛ علوم لدنی و فوق عادی امامت و حکم آن‌ها و این که کجا باید براساس آن عمل کرد و کجا نباید، در حوزه فهم و معرفت فقیهان و عالمان نیست و خود امام است که این را به الهام‌الاهی تشخیص می‌دهد بنابراین، اگر پیغمبر یا امام به علم لدنی شکست مسلمین را در جنگی بدانند، نه به این علم عادی و به وظیفه ظاهری شان عمل کنند مسئولیت شهادت ایشان و به خاک و خون کشیده شدن مسلمین با خود آنها نیست.

پاسخ دلیل سوم: در باب علوم ائمه و وسعت آن، روایات بی شماری داریم که بعضی از آنها در حد تواتر و حتی بیش از آن است گوشه‌ای از این روایات در اصول کافی، کتاب الحججه ذکر شده است و تفصیل آنها در جلد ۲۵ و ۲۶ بحارالانوار آمده^۲ است. از ظاهر این روایات مشخص می‌شود که امام بر بسیاری از امور فوق‌العاده آگاه است همچنین در اصول کافی، کتاب الحججه و نیز جلد ۲۷ بحارالانوار بابی با نام «ان الائمه یعلمون متی یموتون و انهم لایموتون الا باختيار منهم»، یعنی: ائمه می‌دانند که چه زمانی می‌میرند و آنها جز به اختیار خود نمی‌میرند.

منعقد شده است که احادیث حسن هم در آن یافت می‌شود و این طور نیست که تمام احادیث آن ضعیف یا مجهول باشد در این باب معجزاتی از ائمه گزارش شده است که در آنها مرگ کسانی را از قبل خبر داده‌اند؛ اما به غیر از این باب احادیث دیگری مبنی بر علم آنها به زمان مرگ افراد دیگر وجود دارد مانند خبر دادن امام عصر به وکیل

۱- سیره معصومین (ع) بیانگر این است که آنها در موارد بسیاری آگاه از جزئیات مرگ خود باخبر بوده‌اند اما به علم عادی شان عمل کرده‌اند مثل علم امیرالمؤمنین به مرگ خود به دست ابن‌ملجم (مجلسی،

۱۹۰/۲-۱۹۹ و به خصوص احادیث ۷-۱۰-۱۳-۱۴-۱۶-۱۷)

۲- مرحوم حاج شیخ علی نمازی شاهرودی نیز در کتاب «علم غیب» مجموعه‌ی این روایات را دسته‌بندی کرده و آنها را ۲۸ قسم دانسته و برای هر یک نمونه‌هایی ذکر کرده است.

چهارمشان مبنی بر اینکه ۶ روز دیگر می‌میرد (مجلسی، ۳۶۱/۵۱) و هم چنین مانند آنچه در جای دیگر نقل شده که امیرالمومنین (ع) به میثم تمام جزئیات شهادتش را بیان فرمودند (همانجا، ۶۴/۴۲) که در هر دو مورد مطابق نظر امام (ع) به تحقق پیوست. البته روایات معدودی هم ذیل آیه مذکور (لقمان، ۳۴) آمده است که ۵ مورد ذکر شده در آیه را از علوم مختص خداوند دانسته‌اند این روایات در کتاب علم غیب آورده شده است.

بنابراین، بامراجعه به آیات و روایات، در مورد این مسئله با یک تعارض مواجه می‌شویم که باید به نحوی رفع شود علامه مجلسی در جلد ۲۶ بحارالانوار، برای حل این تعارض به ۴ نکته اشاره کرده است:

۱- جزئیات دقیق این امور را کسی جز خدا نمی‌داند؛ مثلاً وقتی خبر می‌دهند که کسی در فلان روز می‌میرد، ممکن است لحظه‌ای را که در آن روح از جسد جدا می‌شود ندانند و حتی ملک الموت هم از آن آگاه نباشد.

۲- علم بدان‌پذیر را فقط خدا می‌داند و هر خبری که دیگران از مرگ کسی می‌دهند بداپذیر است؛ یعنی ممکن است خداوند تقدیر زمان مرگ را به تأخیر انداخته یا در آن تعجیل کند.

۳- مانند سایر علم غیب‌ها، هرکسی به این امور علم دارد از جانب خدا گرفته است (و کسی جز خدا علم غیب ذاتی ندارد)؛ یعنی آیه مذکور تنها علم غیب ذاتی غیرخدا به این امور را نفی می‌کند؛ نه هرگونه علم غیبی را و علت ذکر این ۵ امر، ظهور و شیوع آنهاست.

۴- خداوند علم حتمی بدان‌پذیر به این امور را در زمان نزدیک وقوع آنها مانند شب قدر، به اولیایش می‌فهماند و قبل از آن کسی به طور حتم به آنها علم ندارد. (مجلسی، ۱۰۳/۲۶)

از میان ۴ وجه ذکرشده در بالا به نظر می‌رسد که بهترین و کاملترینشان وجه سوم است. در هر صورت وجود معجزات و کرامات انبیا و ائمه (ع) که در آنها از مرگ افراد و خصوصیات آن خبر داده‌اند، مانع می‌شود که بپذیریم ایشان به این امور علم ندارند. ضمن اینکه بعضی از آن ۵ امر که علم شان در آیه مذکور منحصر به خدا دانسته شده امروزه توسط دانشمندان طبیعی قابل کشف شده مانند تشخیص جنسیت جنین که

با سونوگرافی تشخیص داده می‌شود و یا زمان نزول باران که توسط هواشناسان فهمیده می‌شود.

پاسخ دلیل چهارم: علامه میرزا حبیب الله هاشمی خوئی در شرح نهج البلاغه خود، (منهاج البراعه)، ذیل روایت مذکور در دلیل چهارم مطالبی را آورده است که خلاصه آن چنین است: «ابن ابی‌الحدید معتزلی توضیحی دارد که دلالت می‌کند امیرالمومنین به‌طور اجمالی از کیفیت قتل خود مطلع بودند؛ ولی به آن به تفصیل و از همه نظر علم نداشتند شارح بحرانی نیز از او تبعیت کرده و برای تأیید این نظر، آیه ۳۴ سوره لقمان را آورده است... بسیار جای تعجب است که چگونه این دو شارح معتقد بوده‌اند که آن حضرت به زمان و مکان شهادت خویش به‌طور تفصیلی آگاه نبوده‌اند؛ درحالی که شارح معتزلی در شرح خطبه ۹۲ در تنبیه دوم، اخبار غیبی ای از آن حضرت نقل و به صحت آنها اعتراف کرده است و آنها بر آگاهی آن حضرت از همه چیز حکایت می‌کند؛ از جمله این روایت که: «قبل از این که مرا از دست بدهید، از من سوال کنید؛ قسم به کسی که نفس من به دست اوست، هیچ چیزی را که پس از شما و قبل از قیامت هست از من نمی‌پرسید؛ مگر اینکه شما را آگاه کنم و از هیچ گروهی که دسته‌ای صدنفره راه‌دایت کنند یا دسته‌ای صدنفره را گمراه کنند نمی‌پرسید؛ مگر آنکه شما را از جازرنده آنها و رهبرشان و جلورنده شان و محل اطرافشان و محل زمین گذاردن بارشان مطلع سازم و این که کدام یک از آنها کشته می‌شود و کدام یک (به مرگ عادی) می‌میرد...»

شارح بحرانی نیز - با اینکه از علمای امامیه است - چگونه دستش از اخباری کوتاه بوده است که عامه و خاصه نقل کرده‌اند دال بر آگاهی ائمه به وقت مرگشان و مرگ شیعیانشان؛ حال آنکه این اخبار قریب به تواتر بلکه متواتر معنوی‌اند...؟!»

مرحوم خوئی پس از ذکر احادیثی در علم تفصیلی ائمه به زمان و مکان شهادتشان و ذکر سخنان بعضی از علمای شیعه در این باب، چنین نتیجه‌گیری کرده است:

«پس قطعاً آن حضرت مکان و زمان شهادت خود را به تفصیل می‌دانست بنابراین، عبارت فوق از خطبه ۱۴۹ نهج البلاغه را باید توجیه کرد می‌توان آن را چنین تفسیر کرد که: مراد از این که «مدتها در تفحص راز آن ن بوده ابوده ابوده بیبی بوده ام» مخفی بودن حق و مظلومیت اهلس و ظاهر بودن باطل و غلبه اصحاب و کثرت اعوان آن است؛ زیرا حضرت امیر در ابتدای امر نهایت سعی را برای گرفتن حق خویش کردند؛

ولی ممکن نشد و جریان حوادث به صورتی پیش رفت که به عقل کسی خطور نمی‌کرد و در آخر الامر هم - وقتی حکومت به ایشان رسید... - فتنه حکمیت - که از امور شگفت بود - به وجود آمد و پس از آن - وقتی لشکر جمع آوری کردند و خواستند به آنها حمله کنند - مصیبت بزرگتر (شهادت امام) واقع شد. بنابراین، مراد از «راز» در عبارت فوق، سرّ این امور و سبب آنها بود که خداوند آنها را برای من آشکار کرد و نخواست برای شما - که عقولتان ضعیف است - آشکار کند؛ چرا که این امر از غوامض مسائل قضا و قدر است...

این توجیه را علامه مجلسی نیز در مرآة العقول از بعضی نقل کرده و آن را پسندیده است. (منهاج البراعه ۱۱۳/۹-۱۱۸)

بنابراین، معنای عبارت خطبه همان می‌شود که مرحوم فیض الاسلام نیز در ترجمه نهج البلاغه آورده است:

«چه بسیار روزهایی را گذارنده ام که در باب این امر پنهان شده کنجکاو می‌نمودم [و] در بی‌اعتنایی مردم به حق و مظلومیت اهل آن و تمسک به باطل و غلبه و توانایی پیروانش تحقیق و جستجو می‌کردم) پس (به این سر دست یافتم و) خداوند نخواست مگر پنهان داشتن آن را (از شما...) چه دور است آگاه شدن به آن؛ (زیرا) علمی است پنهان شده (و آشکار کردن آن برای هر کس سزاوار نیست!)» (سید رضی، به ترجمه فیض الاسلام، ۴۵۵)

پاسخ دلیل پنجم: پاسخ کلی این دلیل گذشت (وجود آیات و روایات متواتر بر علم معصومان (ع) به همه امور، از جمله جزئیات شهادتشان و اینکه آیاتی که نفی علم از آنها می‌کند باید چنین تأویل شوند که ایشان به حوادث علم ذاتی ندارند؛ نه علمی که از جانب خدا باشد) اما در خصوص آیه مذکور پاسخ این است که دلیلی نداریم که مراد از «ما یفعل بی و لایکم» زمان و مکان مرگ باشد؛ بلکه شاید مقصود بعضی حوادث باشد که بر پیامبر و مسلمین واقع می‌شود اتفاقاً روایتی که مراد از آیه فوق یا شأن نزول آن را به جزئیات شهادت ائمه (ع) مربوط کند یافت نشد؛ ولی در خلاف معنای فوق روایاتی هست؛ از جمله:

۱- آیه در زمانی نازل شد که بعضی آیات ناسخ، برای نسخ برخی آیات دیگر نازل شد و مسلمین به پیامبر اعتراض کردند: یا رسول الله، شما به ما به چیزی امر می‌کنید و پس از

این که آن را انجام دادیم و به آن عادت کردیم، بخلاف آن فرمان می‌دهید. پیامبر سکوت کردند و آیه نازل شد: «قل: ما کنت بدعاً من الرسل و ما ادری ما یفعل بی و لا بکم، ان اتبع الامایوحی الی و ما انا الا نذیر مبین» (الاحقاف، ۴۶) (بحارالانوار ۸۰/۲۶، به نقل از المحاسن، ۲۹۹)

بنابراین، مراد آیه این می‌شود: نمی‌دانم حکمی که از جانب خدا برای من و شما می‌آید چیست و من در این موضوع باید فقط از وحی تبعیت کنم.

۲- امام باقر و امام صادق (ع) فرمودند: «در آیه» «قل: ما کنت بدعاً من الرسل و ما ادری ما یفعل بی و لا بکم» مراد رخدادهای جنگ است؛ یعنی نمی‌دانم در جنگ‌ها چه بر سر من و شما می‌آید وقتی این آیه نازل شد، قریش گفتند: اگر چنین است، پس ما بر چه اساسی از پیامبر تبعیت کنیم (در حالی که نمی‌دانیم پیروز می‌شویم یا شکست می‌خوریم)؟ این بود که «انا فتحنا لک فتحا مبینا» (الفتح، ۱) نازل شد. (مجلسی، ۳۲۰/۲۴)

پاسخ دلیل ششم: پاسخ کلی این دلیل هم از آن چه گفته شد روشن می‌شود: با وجود آیات و روایات متواتر و تصریح بسیاری از علمای امامیه نظیر کلینی، علامه مجلسی و... بر علم ائمه به جزئیات شهادتشان، سخن چند عالم معدود (بر فرض که صریحاً دال بر نفی این علم باشد که این طور هم نیست) چگونه می‌تواند مقاومت کند؟! اینک پاسخ خاص: آنچه از شیخ مفید در جلد ۴۲ بحارالانوار و جلد ۳ مرآة العقول نقل شده بصورت ناقص بازگو شده است خلاصه سخن کامل این عالم بزرگ در این دو مدرک این است: «اجماع علمای شیعه بر این که امام هر چه را اتفاق می‌افتد به تفصیل و باتمام جزئیات می‌داند، مسلم نیست (سپس در مورد تک تک ائمه این را تطبیق می‌دهد و می‌گوید): در مورد امیرالمومنین در این که آن حضرت قاتل خود را به تفصیل می‌شناختند روایت داریم؛ امادر این که به وقت دقیق شهادتشان علم داشتند، خبری به دست نرسیده است. اگر هم داشته باشیم، این مشکل که معترضین گفته‌اند: آن حضرت خود اقدام به قتل خود کرده‌اند، وارد نیست؛ زیرا مانعی ندارد که در این صورت، امام عبادت خداوند را با صبر بر شهادت و تسلیم شدن به قتل انجام داده باشند تا به درجه‌ای برسند که جز با انجام دادن آن نمی‌توانستند به آن مقام برسند... (علامه مجلسی مشابه این توضیح را در مورد شهادت امام حسین و صلح امام حسن با معاویه نیز آورده است). (مجلسی، بحارالانوار ۲۵۷/۴۲؛ مرآة العقول، ۱۲۵)

این سخن نشان می‌دهد که روایتی قطعی مبنی بر علم امیرالمومنین و سایر ائمه به وقت و جزئیات شهادتشان نداریم؛ اما این را نفی نمی‌کند که چنین مضمونی از روایاتی که عموم علم معصومان را به همه چیز ثابت می‌کند به دست آید و شاید به همین دلیل باشد که شیخ مفید در دنباله‌ی سخن فرموده است که اگر همچنین اخباری باشد، مشکلی پیش نمی‌آید؛ یعنی نادرست نیست که این مضمون از بعضی اخبار فهمیده شود یا بعضی اخبار در این مضامین صریح باشد که به دست من نرسیده باشد؛ نظیر آن چه که در کافی و بحار - در باب این که ائمه وقت مرگشان را می‌دانستند - گفته شد.

سخن ابن میثم در شرح عبارت مذکور در دلیل چهارم در نهج البلاغه، و اینکه دیگر شارحان عبارت را به گونه‌ای دیگر مطرح کرده‌اند و نتیجه‌ی ابن میثم را نگرفته‌اند در دلیل چهارم گذشت.

درباره‌ی سخن سید مرتضی در تنزیه الانبیاء باید گفت: مرحوم سید در آن کتاب سعی دارد این شبهه را برطرف سازد که حضرت اباعبدالله (ع) خود به قتل خویش اقدام نکرده و کاری غیرعقلانه و شایان سرزنش انجام نداده‌اند روشن است که این شبهه وقتی مطرح است که امام با توجه به علم عادی شان، امری خلاف مصلحت انجام دهند و نه براساس علم امامت و علم غیب؛ زیرا - همانطور که در پاسخ دلیل دوم گفته شد - امام مأمور نیست براساس علم امامتش عمل کند؛ مگر در موارد خاص که تشخیص آن با خود اوست با توجه به علم عادی امام حسین احتمال پیروزی بر حکومت یزید با حمایت کوفیان داده می‌شد؛ زیرا قراین بسیاری حاکی از این حمایت بود و نشانه‌ای از خیانت آن‌ها در ظاهر وجود نداشت اگر امام دعوت کوفیان را اجابت نمی‌کرد، آنها می‌گفتند: ما شما را دعوت کردیم و با این که هیچ دلیلی بر خدعه و خیانت ما نبود، شما نیامدید پس ما کوتاهی نکردیم؛ کوتاهی از طرف شما بود! لذا امام برای از بین بردن عذر کوفیان، لازم بود تا دعوت آنها را اجابت و براساس علم عادی خود عمل کند (با این که به علم امامت می‌دانست که آنها خیانت می‌ورزند).

بنابراین، مراد سید مرتضی در تنزیه الانبیاء و شیخ طوسی در تلخیص الشافی عدم علم امام به شهادتشان براساس قراین ظاهری و علم عادی است؛ چنانکه مرحوم سید در اثر یادشده، یک صفحه پس از ذکر عبارت موردنظر در این دلیل، فرموده است: «علت این که امام با ظن دیگران - که آن حضرت را به نرفتن به کوفه ترغیب می‌کردند - مخالفت

نشان دادند این بود که برای امام قراین و آماراتی، نظیر نامه‌های کوفیان، حاصل شده بود که چه بسا برای آنها (آنها که حضرت را به نرفتن به کوفه ترغیب می‌کردند) فراهم نشده بود و مسئولیت آفرین بود». (همو، ۱۷۶-۱۷۷)

این به خوبی نشان می‌دهد که مراد مرحوم سید از علم امام علم عادی مشترک با دیگر خردمندان است؛ نه علم امامت.

اما اگر امام (ع) براساس علم امامت شان نیز عمل کرده باشند و با علم به کشته شدن خودشان و اصحاب شان و اسیر شدن خانواده شان به طرف کوفه رفته باشند نیز مشکلی نیست زیرا در آن صورت خواست خدا براین مسائل بوده و امام (ع) با پذیرش شهادت خودشان و اسارت خانواده شان دستورالهی را اجرا کرده‌اند و این عمل خودکشی محسوب نمی‌شود زیرا خداوند چنین چیزی را نداشته است چنانکه خداوند در مورد فرزند حضرت ابراهیم (ع)، حضرت اسماعیل چنین چیزی را خواست.

نتیجه مقاله

از بحثی که شد به این نتیجه می‌رسیم که دلایل صاحب کتاب «عصای موسی و درمان بیماری غلو» در رد علم غیب ائمه (ع) بر زمان و مکان و جزئیات شهادت شان دلایل قابل دفاعی نیست ضمن اینکه با توجه به روایات شیعه دلایل روایی متقن براین که ائمه از جزئیات شهادت شان از قبل مطلع بوده‌اند وجود دارد.

کتابشناسی

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن کنیر دمشقی، اسماعیل، البدایه و نهائیه، بیروت، دارالکتب العلمیه [بی‌تا]، ۲۰۰۱ م، ۱۴۲۱ هـ.ق.
- ۳- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن، تاریخ دمشق الکبیر، بیروت، دارالحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۲۰۰۱ م، ۱۴۲۱ هـ.ق.
- ۴- امینی، عبدالحسین، الغدیر، ترجمه محمدتقی واحدی، تهران، مرکز چاپ و نشر بنیاد بعثت، چاپ ششم، جلد ۱ و ۹، ۱۳۷۶ هـ.ش.
- ۵- حاکم نیشابوری، عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۲۰۰۲ م، ۱۴۲۲ هـ.ش.

- ۶- حنبلی، ابوالفلاح، عبدالله بن العمار، شذرت الذهب، دارالفکر، [بی تا].
- ۷- الخطیب البغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العلمیه [بی تا].
- ۸- سیدرضی، محمد بن الحسین، نهج البلاغه، ترجمه و شرح نهج البلاغه، فیض الاسلام [بی تا].
- ۹- سید مرتضی، علی بن الحسین، تنزیه الانبیاء، قم، منشورات الشریف الرضی، [بی تا].
- ۱۰- همو، الشافی فی الامامه، طهران، موسسه الصادق، چاپ دوم، ۱۴۱۰ هـ.ش.
- ۱۱- صالحی نجف آبادی، نعمت الله، شهید جاوید، تهران، انتشارات امید فردا، چاپ هفدهم، ۱۳۷۹ هـ.ش.
- ۱۲- همو، عصای موسی یا درمان بیماری غلو، تهران، انتشارات امیدفردا، چاپ اول، ۱۳۸۰ هـ.ش.
- ۱۳- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران، المكتبة المرتضویه، چاپ دوم، ۱۳۹۵ هـ.ق.
- ۱۴- طوس، ابوالجعفر، تلخیص الشافی، النجف الاشرف، مكتبه العلمین الطوس و بحر العلوم [بی تا].
- ۱۵- الكلینی الرازی، محمدبن یعقوب، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۸۳ هـ.ش.
- ۱۶- المجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعه لدار اخبار الائمه الاطهار، تهران، کتاب فروشی اسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۹۷ هـ.ق.
- ۱۷- همو، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۳ هـ.ش.
- ۱۸- مصائب، غلامحسین، دائرة المعارف فارسی، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۸۰ هـ.ش.
- ۱۹- مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان، سلسله مؤلفات الشیخ المفید، ج ۶، المسائل العکبریه و ج ۱۳، الامالی، بیروت، دارالمفید، چاپ دوم، ۱۹۹۳ م، ۱۴۱۴ هـ.ق.
- ۲۰- نمازی شاهرودی، علی، علم غیب، تهران، انتشارات نیک معارف، چاپ اول، ۱۳۷۷ هـ.ش.
- ۲۱- نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، دارالحدیث قاهره، چاپ اول، ۱۹۹۱ م، ۱۴۱۲ هـ.ش.
- ۲۲- هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۴ هـ.ق.

طرح مسأله

گفتگو از سنت تفسیری در دهه‌های صدر اسلام و دوره‌های پس از آن گرچه تا حدی دشوار می‌نماید، اما تلاش در این عرصه و گام برداشتن برای پی بردن به حدود و ثغور این سنت در میان نخستینان، بی‌ثمر نخواهد بود. مؤلفه‌های زیادی در تشکیل و تکوین سنت تفسیری نخستینان نقش دارد که در این میان بررسی جایگاه تلقی آنان از تفسیر به رأی، برای روشن کردن زوایای این سنت تفسیری مفید خواهد بود. گرچه تفسیر به رأی به عنوان یک عامل بازدارنده از انحراف، در سنت تفسیری مسلمانان هیچگاه جایگاه خود را باز نکرده است، اما دست‌کم عده‌ای را برای توجیه سیره تفسیری خود به چالش کشیده است و همواره یکی از عناصر اصلی در ادبیات نظری تفسیر در دوره‌های مختلف تاریخی بوده است. احادیث تفسیر به رأی با اختلافی که در الفاظ نقل آن وجود دارد در منابع کهن تفسیری و روایی امامیه (برای نمونه نک: التفسیر المنسوب الی العسکری (ع)، ۱۴-۱۵؛ عیاشی، ۱۷؛ ابن بابویه، ۲۵۷؛ ابن بابویه، ۶۸) و همچنین اهل سنت (ترمذی، ۲۶۸؛ نسایی، ۳۱؛ ابویعلی موصلی، ۹۰/۳؛ طبری، ۵۴/۱) نقل شده است. شایان ذکر است که این مقاله قصد ندارد به معناشناسی «تفسیر به رأی» در روایات فریقین پردازد، بلکه هدف اصلی آن مشخص ساختن سیر تحول نگاه جامعه مسلمانان به مقوله تفسیر به رأی است که از آن تعبیر به «سیر تحول خوانش تفسیر به رأی» شده است. برای دستیابی به این مهم گزارش‌های تفسیر به رأی در معنای جامع آن در منابع اسلامی اعم از شیعه و سنی مورد بررسی و تدقیق قرار می‌گیرد.

ویژگی‌های خوانش تفسیر به رأی در سده نخست

۱- موضع صحابه در قبال تفسیر پس از رحلت رسول مکرم اسلام (ص)

در یک نگاه کلی به دوره صحابه و تابعان، می‌توان آنان را به دو گروه کلی اهل تفسیر و متوقفان در آن تقسیم بندی کرد.

گزارش‌های موجود نشان می‌دهد اکثریت صحابه و تابعان که در میان آنان شخصیت‌هایی چون امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام)، ابن عباس، مجاهد و قتاده به چشم می‌خورد وارد عرصه تفسیر شدند و از سوی دیگر گروهی همچون سعید بن مسیب و عامر شعبی که در اقلیت قرار داشتند پا به عرصه تفسیر نگذاشتند. (ابن عطیه، ۴۱/۱؛ غرناطی، ۹/۱)

درباره انگیزه رویگردانی برخی صحابه و تابعان از تفسیر علل مختلفی بیان شده است. (نک: معارف، ۳۲) برای نمونه طبری (د ۳۱۰ق) در خصوص گزارش‌هایی که از دوری برخی صحابه و تابعان از تفسیر خبر می‌دهد تأکید می‌کند که این دوری از روی احتیاط و از هراس عدم دستیابی به حق بوده است. (طبری، ۶۱/۱)

بررسی دقیق و هوشمندانه برخی پژوهشگران معاصر نشان می‌دهد که سیاست ستیزه با تفسیر قرآن و به اصطلاح تجرید قرآن از تفسیر در راستای سیاست دستگاه خلافت در زمینه منع نگارش و نقل حدیث نبوی بوده و آن را تقویت می‌کرده است. چراکه گسترش تفسیر قرآن به معنی ترویج احادیث نبوی بوده است و در نهایت به کشف برخی حقایق علیه سردمداران دستگاه خلافت منجر می‌شده است. (نک: ۳۳-۴۲)

به نظر می‌رسد در کنار دو جریان مزبور، از نخستین روزهای پس از رحلت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) مسأله تمسک به رأی در میان مسلمانان دست کم به یک دغدغه تبدیل شده بود. گرچه شکل‌گیری اصحاب رأی به عنوان یک نهاد شناخته شده در جامعه به اواخر سده نخست هجری باز می‌گردد، (نک: ادامه مقاله) اما شدت نگرانی‌ها در باره خلأ ایجاد شده پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از یک سو و برخی گزارش‌های نخستینی که در آن تعبیر «اصحاب الرأی» به کار رفته است. (برای نمونه نک: التفسیر المنسوب الی العسکری (ع)، ۵۳؛ ابن حزم، الاحکام، ۷۸۰/۶) احتمال شکل‌گیری رأی گرایان را از نخستین روزهای پس از رحلت یا دست کم از زمان خلیفه دوم تقویت می‌کند.

۲- رأی در برابر کتاب و سنت

یکی از مسائلی که در بررسی روایات تفسیر به رأی همواره مد نظر بوده است معنای رأی در این اخبار است. به نظر می‌رسد در طول تاریخ بیشتر از آنکه تلاش شود این روایات در معنای تاریخی آن فهمیده شود، سعی شده خوانشی از این روایات ارائه شود که سنت تفسیری رایج کمتر به چالش کشیده شود.

در سده‌های نخست هجری پی بردن به معنای تفسیر به رأی به عنوان یک دغدغه برای اندیشمندان اسلامی مطرح نیست، اما در قرون اخیر اهتمام به نوع دریافت از تفسیر به رأی و معنای آن حتی برای اصولیان نیز قابل توجه است. (انصاری، ۱۴۲/۱)

حقیقت بیانگر آن است که معنای تفسیر به رأی دست کم در قرن نخست هجری چنان آشکار و نمایان بوده که هیچگاه در این دوره نگاه دغدغه‌آمیز به معنا و مفهوم آن نشده است، از این رو تنها راه برای پی بردن به نوع دریافت صحابه و تابعان از رأی، تحلیل ساختاری متون کهن مربوطه است.

براساس سنت تفسیری که در ۱۴ قرن گذشته جریان داشته است معنای تفسیر به رأی در دو خوانش اصلی قابل پی‌جویی است: ۱- رأی به معنای اعم ۲- رأی به معنای اخص. رأی در معنای اعم خود بدون در نظر گرفتن هیچ نوع قیدی (مانند صحت و سقم یا مستدل بودن و مستدل نبودن) به معنای مطلق نظر و اعتقاد شخصی است. اما رأی در معنای اخص آن تنها نظرات و اعتقادات شخصی را شامل می‌شود که بدون اتکا به مستندات و تنها براساس میل و هوای نفس شکل گرفته‌اند. این نوع رأی به اعتبار نادرستی راه دستیابی به آن حتی اگر به حسب اتفاق، صحیح هم باشد مذموم است.

تحلیل ساختاری گزارش‌های موجود درباره تفسیر به رأی نشان می‌دهد که نخستینان، رأی را در معنای اعم آن به کار می‌برده‌اند و تحدید معنای رأی و پرهیز از واگرایی در تلقی از مفهوم آن در خوانش‌های متأخرتر ارائه شده است. در گزارشی از حضرت صادق (علیه‌السلام) آمده: «عن أبي الربيع الشامي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه‌السلام): ما أدنى ما يخرج العبد من الايمان؟ فقال: الرأى، يراه مخالفا للحق فيقيم عليه». (برقی، ۲۱۱/۱) این خبر تنها با اتکا به معنای اعم رأی قابل پذیرش است، چرا که براساس این گزارش رأی ممدوح و صحیح می‌تواند وجود داشته باشد و از سوی دیگر انسان می‌تواند به اختیار خود از رأی نادرست دوری کند. در خبر دیگری آمده: «عن محمد بن حكيم، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه‌السلام): إن قوما من أصحابنا قد تفقهوا و أصابوا علما و رووا أحاديث فيرد عليهم الشئ فيقولون فيه برأيهم؟ فقال: لا، و هل هلک من مضى إلا بهذا و أشباهه؟!». (همانجا، ۲۱۲/۱) وقتی راوی درباره گروهی از شیعیان که مبتنی بر دانش فقه و دانستن احادیث در برخی مسائل رأی را به کار می‌گیرند می‌پرسد، حضرت از آن نهی می‌کند. مبادرت راوی به پرسیدن این سؤال از یک سو و تأکید او بر اینکه این افراد مبتنی بر مبانی که آموخته‌اند به سراغ رأی رفته‌اند نشان می‌دهد که وی رأی را در معنای اعم آن به کار گرفته است، چرا که در صورتی که تلقی راوی از رأی معنای مذموم آن باشد طرح این پرسش و اشاره به مستند بودن رأی بی‌معنی است. در

روایت مشهوری که بخاری (د۲۴۱ق) و دیگران درباره نهی عمر از متعه نقل کرده‌اند عبارت «فقال رجل برأيه ماشاء» (ابن حنبل، ۴/۲۹؛ بخاری، ۵/۱۵۸) در برابر سیره پیامبر و نزول قرآن به کار رفته است. در گزارش دیگری از عایشه نقل شده که پیامبر (صلی الله علیه و آله) هیچ کدام از آیات را با رأی خودشان تفسیر نمی‌کردند مگر آن آیاتی که جبرئیل [تفسیر] آنان را به پیامبر آموخته بود (عن عائشة ان النبي (صلی الله علیه و آله) كان لا يفسر شيئا من القرآن برأيه الا آيا بعدد علمه ايهاهن جبريل). (هيثمي، ۳۰۳/۶) در این صورت اگر رأی به معنای اخص آن یعنی قول مبتنی بر هوا و میل شخصی باشد کاربرد آن درباره پیامبر نادرست و حتی توهین آمیز خواهد بود. در روایت دیگری امیرالمؤمنین (علیه السلام) تفسیر به رأی را در برابر تفسیر براساس اطلاعات دریافت شده از عالمان به قرآن به کار برده‌اند. (ابن بابویه، ۲۶۴) ابن مسعود (د۳۲ق) یکی از علل فضیلت عمر را سبقت او در بیعت با ابوبکر می‌داند و می‌گوید «و برأيه في أبي بكر كان أول من بايعه» (ابن ابی الحدید، ۱۲/۵۷)، در صورتی که این رأی به معنای منفی آن و معنای اخص باشد این عبارت نه تنها برای عمر فضیلت نیست بلکه یک ردیلت است.

در گزارش دیگری هنگامی که در مجلس مأمون، علی بن محمد بن الجهم، از امام رضا (علیه السلام) درباره مفاد ظاهری برخی آیات که عصمت انبیاء را نفی می‌کند پرسش می‌کند، امام رضا (علیه السلام) در پاسخ او می‌فرماید: «ويحك يا علي، اتق الله و لاتنسب إلى أنبياء الله الفواحش و لاتأول كتاب الله برأيك فإن الله عزوجل قد قال: و لا يعلم تأويله الا الله و الراسخون». (ابن بابویه، ۲/۱۷۰) در این خبر تفسیر به رأی در مقابل تفسیر خداوند و راسخان در علم قرار گرفته است. این تقابل قرینه ای است که نشان می‌دهد، رأی در معنای عام آن به کار گرفته شده است. به تعبیر دیگر حضرت تأکید می‌کنند که با رأی و اعتقاد شخصی تفسیر نکن، بلکه تفسیر آن باید از جانب خداوند باشد.

مشاهده می‌شود که در بسیاری از گزارش‌ها از تعبیر اجتهاد در رأی استفاده شده است. (ابن ابی شیبه، ۵/۳۸۵؛ برقی، ۱/۲۱۰) این گزارش‌ها در معنای اعم رأی ظهور دارد، چراکه اگر رأی به معنای خواسته و میل غیرمستند باشد، دیگر اجتهاد و تلاش در آن بی معنی است. به تعبیر دیگر، اجتهاد برای مستند کردن و برهانی کردن رأی صورت می‌گیرد.

از لحاظ ریشه‌شناسی کلمه «الرأی» از «رأی» می‌باشد. خلیل فراهیدی (۱۷۵ق) پیش از آنکه معنای رأی البصر را بیان کند، در درجه نخست به «رأی القلب» اشاره می‌کند و برای بیان آن فعل «ارتئیت» به معنای اینکه قلبم بدان اعتقاد یافت را به کار می‌گیرد. (خلیل فراهیدی، ۳۰۶/۸) رأی به معنای اعتقاد یافتن در برخی کاربردهای قرآنی نیز همچون: «ما کذب الفؤاد ما رأی» (النجم، ۱۱) دیده می‌شود. در اخبار و گزارش‌هایی که درباره رأی به طور عام و تفسیر به رأی به طور خاص وارد شده است (برای نمونه نک: ابوداود، ۴۴/۱) در بسیاری از موارد بحث رأی با مشتقات فعلی آن همچون «أری» یا «رأیت» قرین شده است که حتی امروز نیز از آنها تعبیر به افعال قلوب می‌کنیم و آن را در معنای اعتقاد یافتن به کار می‌بریم. همچنین از اواخر قرن نخست هجری برای گرایش‌های رأی‌گرایانه نوحاسته از عراق ترکیب اسنادی «أرأیت» به کار گرفته می‌شود (نک: کلینی، ۵۸/۱) که ناگزیر شکل‌گیری آن بر مبنای معنای اعم رأی است. (درباره اصحاب رأیت نک: پاکتچی، ۱۲۸/۹)

۱-۳- فراگیری تلقی منفی از تفسیر به رأی در قرن نخست

گزارش‌هایی که از قرن نخست هجری درباره محافل تفسیری در دست است نشان می‌دهد که جایگاه منفی و ضد ارزشی تفسیر به رأی در میان عموم مسلمانان آن دوره فراگیر شده است. در گزارشی از این دوره نزد عبدالله بن مسعود درباره فردی که در مسجد آیه «فارتقب یوم تأتی السماء بدخان مبین» (الدخان، ۱۰) را تفسیر به رأی می‌کند شکایت می‌شود. (ابن حنبل، ۳۸۰/۱) این خبر بیانگر عمومی شدن تلقی منفی از تفسیر به رأی تا بدان حد است که مفسران به رأی در جامعه قابل شناسایی و در معرض اتهام بوده‌اند. برخی روایات نقل شده در این دوره مثل روایت وجوب اعاده وضو در صورت تفسیر کردن قرآن با رأی (ذهبی، ۵۴/۳) حاکی از شرایط ویژه این دوره است؛ گرچه برخی این روایت را موضوع دانسته‌اند (فتنی، ۸۴) اما به هر حال اقدام به جعل چنین اخباری نیز حکایت از شرایط مساعد آن دوره و فراگیری تلقی منفی از تفسیر به رأی برای اقدام به چنین جعل‌هایی دارد.

به نظر می‌رسد، در نگاه اول پذیرفتن فراگیر بودن جایگاه ضد ارزشی تفسیر به رأی در سده نخست هجری با توجه به اینکه بزرگانی چون ابن عباس و دیگران عملاً وارد

حیطه تفسیر شده‌اند و آراء تفسیری زیادی را بیان کرده‌اند دشوار باشد، این مسأله وقتی جدی‌تر می‌شود که می‌بینیم راوی برخی اخبار تفسیر به رأی (برای نمونه نک: نسائی، ۳۱/۵) خود ابن عباس است.

واقعیت این است که گرچه امروزه، ما برخی بیانات تفسیری صحابه و تابعان را رأی تفسیری تلقی می‌کنیم، اما آنان هیچگاه چنین اتهامی را بر نمی‌تافتند و تفسیر خود را بر اساس «اثر سلف صالح» می‌دانستند. (نک: ادامه مقاله). در سنت اسلامی سده‌های نخستین، اصطلاح «اثر» اعم از حدیث بوده است و افزون بر احادیث نبوی، اخباری را که حاکی از گفتار و کردار صحابه و تابعان بوده شامل می‌شده است؛ حتی در دوره اتباع تابعان، علاوه بر حدیث نبوی، گفتار و کردار صحابه و تابعان شناخته شده نیز به سان آینه‌ای از سنت نبوی مقبولیت یافته بوده، و در کنار سایر معارف و اخبار پیامبر (صلی الله علیه و آله) مورد توجه قرار می‌گرفت. (نک: پاکتچی، ۱۱۴/۹) از این روست که حتی برخی تفاسیر صحابه هم ارز با احادیث مسند نبوی دانسته شده است، (حاکم نیشابوری، ۲۰) چرا که صحابی شاهد وحی و تنزیل بوده است.

براساس نگاه سنتی که به نظر می‌رسد از سده‌های میانی هجری شکل گرفته است، تفسیر غیر مأثور و مبتنی بر آراء شخصی در میان بزرگانی از صحابه همچون ابن عباس رواج داشته است. (نک: نیشابوری، ۶۱/۱؛ آملی، ۳۳۱/۲) اما گزارش‌های دوره مربوطه نشان می‌دهد گرچه تفسیر به رأی به عنوان یک واقعه تاریخی انکارنشدنی در روند سنت تفسیری صحابه و تابعان رخ داده است، اما آنان هیچگاه مدعی جواز تفسیر به رأی نبوده‌اند و تلاش می‌کردند دامن خود را از این اتهام پاک کنند و در واقع تفسیر خود را براساس اثر سلف صالح و نه رأی می‌دانستند.

ترمذی (۲۷۹د) پس از نقل شماری از روایات تفسیر به رأی این مسأله را اینگونه حل می‌کند: «از اهل علم اصحاب نبی (صلی الله علیه و آله) و غیر آنان نقل شده که صحابه در خصوص تفسیر قرآن با رأی و بدون علم و آگاهی بسیار سخت می‌گرفتند و به شدت با آن مخالف بودند. اما آنچه نقل شده که مجاهد، قتاده و غیر آنها تفسیر قرآن می‌کردند، بدان معنی نیست که آنان قرآن را بدون آگاهی و علم یا از جانب خود تفسیر می‌کردند بلکه چیزهایی در این خصوص از آنان نقل شده که نشان می‌دهد آنان از جانب خودشان چیزی را بدون علم و آگاهی بیان نکرده‌اند». (ترمذی، ۲۶۹/۴)

قتاده (د۱۸۱ق) مفسر و فقیه اهل بصره می‌گوید: «در قرآن هیچ آیه‌ای نیست مگر اینکه من درباره آن نقلی شنیده‌ام». (ترمذی، ۲۶۹/۴) قتاده با اینکه قرآن تدریس می‌کرده است تصریح می‌کند که در طول عمر علمی خود براساس رأی نظر نداده است. (ابن سعد، ۲۲۹/۷؛ ذهبی، ۲۷۳/۵) وی در گفتگویی که با امام صادق (علیه‌السلام) دارد (نک: کلینی، ۳۱۱/۸) مدعی است که قرآن را بدون علم تفسیر نمی‌کند. همچنین ترمذی از مجاهد بن جبر مکی (د۱۰۴ق) نقل می‌کند که وی بسیاری از اطلاعات تفسیری خود را از ابن عباس دریافت کرده است. (ترمذی، ۲۶۹/۴) مجاهد در مقام رفع اتهام تفسیر به رأی از خود تصریح می‌کند که علم تفسیر را از «بضعه عشر رجلا من اصحاب النبی» (کمتر از ۲۰ صحابی پیامبر) دریافت کرده است و براساس رأی و عقیده شخصی خود سخن نمی‌گوید بلکه حامل علم تفسیر است. (نک: سمرقندی، ۳۶/۱، عکرمه (د۱۰۵ق) از مفسران تابعی مدینه نیز مدعی شده است به جز در سه مسأله هیچگاه براساس رأی فتوا نداده است. (ابن عبدالبر، ۲۷۲/۷)

در کنار گروه مزبور که فعالیت تفسیری خود را مبتنی بر رأی شخصی نمی‌دانستند گروه اقلیت دیگری همچون قاسم بن محمد بن ابی بکر (د۱۰۷ق)، به علت شدت احتیاط و هراس از گرفتار شدن در دام تفسیر به رأی، از تفسیر رویگردان بودند. (ذهبی، ۵۹/۵) عبیده بن عمرو سلمانی تابعی (د۷۲ق) هنگامی که از وی درباره تفسیر آیه‌ای پرسیده شد، گفت: کسانی که شأن نزول آیات را می‌دانستند دیگر از دنیا رفته‌اند. (نک: ابن ابی شیبیه، ۱۷۹/۷) براساس گزارشی فقهای مدینه همچون سالم بن عبدالله (د۱۰۶ق)، سعید بن مسیب (د۹۴ق)، ابو عبدالله نافع (د۱۱۷ق) و قاسم بن محمد بن ابی بکر گفتگو در تفسیر قرآن را بزرگ می‌انگاشتند و وارد آن نمی‌شدند. (نک: طبری، ۵۹/۱) در گزارش دیگری نقل شده که سعید بن مسیب هرگاه از او درباره حلال و حرام پرسش می‌شد، جواب می‌داد و هرگاه از او درباره تفسیر پرسش می‌شد پاسخی نمی‌داد، گویا که چیزی نشنیده است. (نک: طبری، ۵۹/۱) در واقع رویکرد اصلی بسیاری از تابعان و فقهای اهل مدینه مثل سعید بن مسیب خوش نداشتن تفسیر به رأی بوده است. (طوسی، ۴/۱)

عامر شعبی (د۱۰۳ق) می‌گوید: «اصحاب امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) و اصحاب ابن مسعود (د۳۲ق) هیچ علمی را به اندازه تفسیر قرآن خوش نمی‌داشتند». (ابن ابی شیبیه،

۱۷۹/۷) همچنین ابووائل کوفی (د۸۲ق) - از تابعیان شاگرد امیرالمؤمنین (علیه السلام) - هیچگاه درباره قرآن اظهار نظری نمی کرده است. (ابن ابی شیبه، ۱۸۰/۷) ابراهیم نخعی (د۹۶ق) از فقهای تابعی کوفه نیز تفسیر قرآن نمی کرده است. (ابن ابی شیبه، ۱۷۹/۷)

۴- تفاوت نگرش به رأی در تفسیر و احکام

گرچه شاید از لحاظ مبانی، اعمال رأی در حوزه تفسیر و حوزه احکام تفاوت چندانی با یکدیگر نکند، اما در بررسی دیدگاه نخستینان در می یابیم که تلقی آنان از اعمال رأی در این دو حوزه یکسان نبوده است.

ابن عباس میانه خوبی با بحث رأی در قرآن ندارد و راوی برخی از اخبار آن است، (برای نمونه نک: نسائی، ۳۱/۵)، اما براساس گزارش های در دست او در خصوص احکام و سؤالات دیگر در صورتی که در قرآن و پس از آن در سنت پیامبر و صحابه چیزی برای پاسخ به پرسش نمی یافته است در رتبه بعدی به سرغ رأی می رفته است. (نک: ابن ابی شیبه، ۳۵۹/۵؛ متقی هندی، ۳۷۰/۱)

ابن قتیبه دینوری (د۲۷۶ق) بر این باور است که ابوبکر گرچه به گفته خود از تفسیر به رأی رویگردان بود، (طبری، ۵۵/۱) اما در اموری مثل کلاله که جزء احتیاجات مردم در بحث ارث بود به رأی خود نظر داده است. (ابن قتیبه، ۲۹)

البته در این تقسیم بندی باید آیات الأحکام را در حوزه فقه دسته بندی کرد، چرا که گرچه برخی تأکید کرده اند که روایات تفسیر به رأی تنها ناظر به تفسیر آیات الاحکام است، (سرخسی، ۱۲۱/۲) اما از آن رو که آیات الأحکام نقطه اشتراک تفسیر و فقه است باید در عمل میزان رواج اعمال رأی در حوزه آیات الاحکام و فقه را همسان دانست.

علت تفاوت نگاه به رأی گرایی در حوزه فقه و تفسیر را باید در دو امر جستجو کرد: نخست آنکه قرآن در درجه اول به عنوان یک متن مقروء - نه یک دستورالعمل - تلقی می شد و در صورتی که تبیین و تفهیم برخی عبارات آن فروگذار می شد خللی در زندگی اجتماعی مردم روی نمی داد، اما در حوزه فقه به ویژه احکامی نظیر ارث، حدود و دیات و بیع که مستقیماً مربوط به زندگی اجتماعی مردم است امکان فرار از پاسخ به مسائل مستحدثه نبود چرا که زندگی اجتماعی مردم را با چالش جدی مواجه می کرد. دوم آن که نباید فراموش کرد که ادبیات دینی مربوط به تفسیر به رأی گریزناپذیر است

چرا که روایات صریحی در این خصوص از زبان پیامبر (صلی الله علیه و آله) صادر شده که در دوره صحابه شناخته شده و رایج بوده است؛ اما در خصوص اعمال رأی در حوزه احکام علاوه بر اینکه روایات صریحی در نهی از آن از دوره پیامبر و صحابه در دست نیست، از نیمه دوم قرن نخست هجری شاهد برخی روایات هستیم که جایگاه رأی را پس از قرآن، سنت و اثر سلف صالح تثبیت می‌کند. (برای نمونه نک: ابن‌شاذان، ۵۵؛ نسائی، ۲۳۰/۸-۲۳۱)

نکته دیگری که در تفاوت رأی فقهی و رأی تفسیری نباید از آن غافل شد این است که گرچه در اواخر سده دوم هجری تلاش‌هایی برای جداکردن اقوال صحابه و تابعان از دایره سنت نبوی آغاز شد، اما این تلاش‌ها هیچگاه آنگونه که در حوزه فقه توفیق یافت در حوزه تفسیر به توفیق دست نیافت. (نک: ادامه همین مقاله)

سده دوم: نفی تفسیر به رأی به معنی نفی جریان منحرف

در نیمه نخست قرن دوم هجری، گروهی که از آنها به عنوان اصحاب الرأی و القیاس یاد می‌شود نظام یافته بودند. امام صادق (علیه‌السلام) در نامه‌ای که در رد آنان نگاشته‌اند رأی و قیاس را نفی کرده‌اند. (برقی، ۲۰۹/۱)

در این دوره بسیاری از قضات عراق همچون ابن شبرمه (د ۱۴۴ق) در مسائل بدون نص، براساس رأی داوری می‌کرده‌اند. (برقی، ۲۱۰/۱) در واقع در عهد صادقین (علیهما السلام) مکتب مستقلی با عنوان مکتب رأی و قیاس شکل گرفت که پیروان آن عمدتاً در عراق و به ویژه در کوفه و بصره بودند. (معارف، ۱۱۸) در نهایت در اواسط قرن دوم هجری که شاهد فعالیت چشمگیر ابوحنیفه نعمان بن ثابت (د ۱۵۰ق) هستیم، قدرت جریان رأی‌گرایی به اوج خود رسید.

گرچه تا پیش از این در نیمه نخست سده اول هجری شاهد فراگیری تلقی منفی از تفسیر به رأی هستیم، اما از اواخر سده نخست هجری نفی تفسیر به رأی به معنی نفی وابستگی به جریان رأی‌گرایی در تفسیر است و از سوی دیگر به معنی متهم کردن طرف مقابل به وابستگی به جریان منحرف است. تا پیش از اواخر قرن نخست هجری نفی تفسیر به رأی بدان معنی بود که تفسیر من براساس علم و آگاهی است نه براساس رأی شخصی و حداکثر برخی از اهل احتیاط بر این مبنا اصلاً وارد وادی تفسیر

نمی‌شدند، اما به نظر می‌رسد از اواخر سده نخست هجری نفی تفسیر به رأی به معنای جبهه‌گیری و نفی وابستگی به جریان‌های منحرف است.

گزارش‌هایی از عصر تابعان در دست است که نشان می‌دهد شکل‌گیری مناقشات جدی درباره تفسیر به رأی و اتهام یکدیگر به آن در این دوره گسترش یافته است، حقیقتی که تا پیش از این نه در قالب یک جبهه‌گیری بلکه در قالب سلوک عملی تفسیرکردن براساس اثر سلف صالح نمایان بوده است. در واقع تفسیر به رأی، تا ربع سوم قرن نخست هجری تنها به عنوان یک هنجار منفی در جامعه شناخته شده بوده است، اما از اواخر قرن نخست این هنجار در جریان شناخته شده‌ای در جامعه تبلور یافته است.

خبری که در آن امام سجاد (علیه‌السلام) (د۹۴ق) اهل بصره را به شدت از تفسیر به رأی نهی می‌کند (نک: ابن بابویه، ۹۱) نشان می‌دهد که در اواخر قرن نخست تفسیر به رأی و اظهار نظر بدون آگاهی درخصوص قرآن در عراق به ویژه در میان اهل بصره گسترش یافته است. در همین دوره امام باقر (علیه‌السلام) (د۱۱۴ق) از گروهی سخن می‌گوید که قرآن را تفسیر به رأی می‌کنند. (نک: کلینی، ۲/۲۸) در همین عصر، عکرمه مفسر تابعی ساکن مدینه توسط همشهری خود سعید بن مسیب (د۹۴ق) متهم به تفسیر به رأی می‌شود. (ابن ابی‌شیبه، ۷/۱۷۹) همچنین برخی گزارش‌ها حاکی از آن است که مجاهد بن جبر (د۱۰۴ق) مفسر تابعی ساکن مکه در معرض اتهام تفسیر به رأی بوده است. (سمرقندی، ۱/۳۶)

مردم مدینه نیز به رغم اینکه زید بن اسلم (د۱۳۶ق) را در کلیه مناسک دینی تأیید می‌کردند او را متهم به تفسیر به رأی می‌کردند. (ابن عدی، ۳/۲۰۸)

این نوع جبهه‌گیری‌ها تنها ناشی از ابراز تردید در سنت تفسیری پیشینیان و پی‌بردن به رواج اعمال رأی در آن نیست، بلکه به نظر می‌رسد در طرف مقابل جبهه‌ای باشد که علاوه بر اینکه در روش خود رأی را اعمال می‌کند به آن می‌بالد و به عنوان یک سبک و روش بر آن تأکید می‌کند، چیزی که در اوایل سده نخست هجری تقریباً بی‌سابقه است و حداکثر اگر عده‌ای با آگاهی و اختیار تفسیر به رأی می‌کرده‌اند از تفوه به آن هراس داشته‌اند. گزارش‌های در دست نشان می‌دهد ربیع‌الرأی (د۱۳۶ق) علاوه بر اینکه مبادرت به تفسیر به رأی می‌کرده است، از این اقدام خود دفاع کرده و بر آن تأکید

داشته است. عبارات او نشان می‌دهد که وی از اعلام این موضع خود باکی نداشته و به آن می‌بالیده است، (نک: کلینی، ۸۷/۶ و ۸۹)، چیزی که در فضای تفسیری صحابه و تابعان نسل اول کمتر دیده می‌شود. همچنین تمسک حسن بصری (د۱۱۰ق) تابعی بزرگ اهل بصره به رأی در تفسیر قرآن و جبهه‌گیری او در برابر ابن سیرین مشهور است. (نک: نابلسی، ۷۶/۱)

از سوی دیگر گزارش‌های فوق حاکی از آن است که با شکل‌گیری جبهه رأی‌گرایی علنی در تفسیر، زمینه مناسبی فراهم شد تا اعمال رأی در تفسیر دست کم در میان عده‌ای به جای ضد ارزش یک ارزش شناخته شود و گرچه تا پیش از این جایگاه ضد ارزشی تفسیر به رأی در سده نخست فراگیر بود (نک: همین مقاله) اما در شرایط کنونی گروهی شکل گرفته‌اند که اعمال رأی در تفسیر برای آنان ارزش شناخته می‌شود. پس از نیمه نخست سده دوم، افرادی چون مالک بن انس (د۱۷۹ق) که وابستگی به جبهه اصحاب حدیث دارند همچنان علیه مفسران قرآن موضع می‌گیرند (ذهبی، ۹۷/۸) و در نهایت در اواخر سده دوم هجری با فعالیت گسترده اصحاب حدیث برای تولید موجی از آثار تفسیری ماثور (نک: پاکتچی، ۷۰۳/۱۵-۷۰۴) عملاً زمینه‌ای برای رأی‌گرایی در حوزه تفسیر باقی نماند.

سده سوم: گسترش تفاسیر ماثور، تلاشی برای پالایش سنت تفسیری گذشته

باید اذعان کرد که تلاش‌های گسترده محمد بن ادریس شافعی (د۲۰۴ق) فقیه نامدار مکی، در اوایل قرن سوم برای محدود کردن دایره معنایی سنت، تأثیر مستقیمی بر سنت تفسیری رایج در این دوره داشت. وی در برخورد با آثار صحابه و تابعان، با محدود کردن معنای سنت، تنها احادیث مستند به پیامبر را نماینده سنت شمرد. شافعی از شیوه فقهای گذشته در تقلید صحابه و گاه ترجیح دادن اقوال منقول آنان بر احادیث مرفوع نبوی و همچنین ترجیح سیره شیخین به شدت انتقاد کرد. این برداشت شافعی از سنت، در واقع نقطه عطف مهمی در محافل سنت‌گرای و حدیث‌گرای سده سوم از جمله محافل تفسیری محسوب می‌شود چرا که اقدام وی نخستین گام برای بازگرداندن سنت از معنای اثر سلف صالح به معنای سنت نبوی محض می‌باشد. (نک: پاکتچی، ۱۱۸/۹)

در دیدگاه شافعی (د۲۰۴ق) حتی محتاط‌ترین فقهای مدینه همچون سعید بن

مسیب(۹۴دق) نیز در کنار روایات از رأی خود بهره جسته‌اند. (شافعی، ۲۷۵/۷) پوشیده نیست که این تحدید معنایی بیشتر در فضای گفتمان دینی اهل سنت مصداق پیدا کرد چرا که در فضای اعتقادی شیعیان سنت نبوی همواره سنت شخصی ایشان بوده است و آثار صحابه و تابعان به عنوان سنت نبوی و یا حتی آئینه‌ای از سنت نبوی جایگاهی نداشته است. در اعتقاد شیعیان در میان صحابه و تابعان تنها سنت ائمه دوازده‌گانه (علیهم السلام) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است و در واقع همان سنت نبوی تلقی می‌شده است. (نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شعیه، ۲۳۵)

البته باید اذعان کرد که دیدگاه مضیق شافعی درباره سنت به طور کامل نتوانست آثار صحابه و تابعان را از روایات تفسیری در تفاسیر جدا کند و تنها توانست توجه عمومی به جایگاه ویژه احادیث نبوی در تفسیر را جلب کند. (پاکتچی، ۷۰۳/۱۵) چرا که در واقع نگاه به اقوال تفسیری صحابه و تابعان به عنوان آئینه‌ای از سنت نبوی نه تنها در این عصر بلکه در سده‌های بعدی نیز از بین نرفت و حتی در دوره‌های بعدی هم ارز دانستن تفاسیر صحابه با احادیث مسند نبوی به یکی از اصول علم الحدیث مبدل گشت. (حاکم نیشابوری، ۲۰)

گفته شد که در سده نخست هجری تفسیر به رأی به عنوان یک هنجار منفی در سطح جامعه مسلمانان فراگیر بود و گرچه وقوع تفسیر به رأی در سنت تفسیری سده نخست دور از انتظار نبود، اما از یکسو کسی در خصوص به کارگیری رأی به خود نمی‌بالید و از سوی دیگر هنوز تردیدهای جدی در میزان اعمال رأی در سنت تفسیری رایج شکل نگرفته بود. با گذار به سده دوم از یکسو تردیدهای جدی درباره سنت تفسیری رایج از لحاظ آلودگی به رأی شکل گرفت و از سوی دیگر جبهه تفسیری رأی گرا تشکل یافت و نوعی تقابل آغاز شد.

سده سوم را باید در حقیقت دوره به ثمرنشستن تلاش‌های اثرگرایان برای پالایش سنت تفسیری آلوده به رأی دانست و در واقع تقابلی که در اوایل سده دوم آغاز شده بود باغلبه و گسترش تفاسیر حدیث‌گرا در سده سوم به نفع رأی ستیزان به ثمر نشست. در این دوره شاهد تأکید جدی و شدید بر آثار تفسیری سلف صالح برای فهم قرآن هستیم. گزارش‌هایی از این دوره در دست است که به خوبی نشان می‌دهد تلقی از تفسیر به رأی به معنای سخن گفتن درباره قرآن بدون نقل و اثر سلف صالح است، به

طوری که حتی برداشت مستقیم از معنای ظاهری آیه بدون تکیه بر اقوال سلف تفسیر بدون علم شناخته می‌شده است. در گزارشی عبدالله بن طاهر خزاعی (د ۲۳۰ق) امیر خراسان در خصوص آیه «و ثيابک فطهر» (المدثر، ۴) برداشت وجوب تطهیر ثوب را تفسیر بدون علم می‌داند و تفسیر ثياب به قلب یا عمل را براساس قول ابن عباس یا قتاده صحیح می‌داند. (ذهبی، ۳۶۷/۱۱) همچنین ابو عبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق) تفسیر به رأی را هر نوع تفسیری که براساس قول سلف صالح نباشد می‌داند به طوری که قائل شدن به استثناف کلام در آیه «ولقد همت به و هم بها» (یوسف، ۲۴) را تفسیر به رأی می‌داند و تأکید می‌کند که ابن عباس و سایر صحابه در عدم استیناف شکی ندارند. (نحاس، ۴۱۳/۳)

گسترش تفاسیر اثر گرا از اواخر سده دوم هجری و تأکید بر تفسیر حدیثی را باید معلول مستقیم تلاش‌های گسترده اصحاب حدیث در اواخر سده دوم و اوایل سده سوم هجری در زمینه تفسیر دانست. به طوری که تفسیر از اولین زمینه‌های فعالیت اصحاب حدیث در این دوره است. تفسیر عبدالرزاق صنعانی (د ۲۱۱ق)، تفسیر وکیع بن جراح (د ۱۹۷ق)، تفسیر کبیر یحیی بن سلام (د ۲۰۰ق)، تفسیر آدم بن ابی ایاس عسقلانی (د ۲۲۰ق) و تفسیر حسین بن داود مصیصی (د ۲۲۶ق) از نمونه تفسیرهای نسبتاً مهم اصحاب حدیث در این دوره است. (پاکتچی، ۷۰۴-۷۰۲/۱۵)

تأثیر سنت تفسیری اصحاب حدیث در این دوره تا بدان حد است که حتی برخی گونه‌های تفسیری این دوره همچون معانی القرآن که انتظار می‌رود تنها حاوی مطالب ادبی و زبان‌شناختی باشد به شدت از اقوال و آثار تفسیری صحابه و تابعان بهره جسته است. معانی القرآن فراء نحوی (د ۲۰۷ق) یکی از این نمونه‌ها است. (پاکتچی، ۷۰۰/۱۵) وی در کتاب خود در ذیل آیه «وما ینطق عن الهوی» (الانجم، ۳) رأی را در مقابل وحی و هر آنچه که از جانب خود گفته شود به کار می‌برد. (فراء، ۹۵/۳) ابو عبید قاسم بن سلام محدث خراسانی تبار وابسته به اصحاب حدیث نیز کتاب معانی القرآن خود را که ارزش محدثانه دارد با تکیه بر آثار پیشینیان به ویژه کتاب ابو عبیده و فراء نگاشته است. (پاکتچی، ۷۰۵/۱۵)

همچنین در این دوره شاهد گزارش‌هایی هستیم که در آن از شیوه‌های مجادله‌ای برای اثبات اتهام تفسیر به رأی و یا رفع اتهام تفسیر به رأی استفاده شده است. ابو عبیده

معمر بن مثنی (د ۲۱۰ق) وقتی شنید اصمعی (د ۲۱۶ق) او را به خاطر تألیف کتاب مجاز القرآن متهم به تفسیر به رأی می‌کند برآشفت و سعی کرد با جدال قرآنی اتهام را به خود اصمعی بازگرداند. (خطیب بغدادی، ۲۵۴/۱۳) همچنین در گزارش دیگری تلاش شده با مجادله براساس آیات قرآن، اتهام تفسیر به رأی برای فردی اثبات شود. (خطیب بغدادی، ۱۵۸/۱۴) استفاده از رأی تفسیری برای متهم کردن از یک سو و تلاش گسترده متهم شدگان برای زدودن این اتهام از سوی دیگر حاکی از جایگاه بسیار منفور تفسیر به رأی در این دوره است.

در اواسط قرن سوم تألیف تفاسیری همچون تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام) و تأکید عالمان شیعی همچون فضل بن شاذان (د ۲۶۰ق) بر به کارگیری رأی در برابر وحی و کتاب و سنت (ابن شاذان، ۶۰) حاکی از ادامه روند پایبندی بر تفاسیر مأثوری در این دوره است که بالطبع می‌تواند معلول عدم تغییر جدی در نحوه نگرش جامعه مسلمانان به مقوله رأی تفسیری و تفاسیر ساخت یافته براساس آن باشد.

آغاز تلاش برای بازفهمی تفسیر به رأی در سده چهارم

تلقی جامعه مسلمانان از رأی تفسیری تا اواخر قرن سوم هجری معنای اعم آن بوده است، اما دست کم از اوایل قرن چهارم هجری شاهد برخی تلاش‌ها برای بازفهمی رأی تفسیری هستیم.

طبری (د ۳۱۰ق) را باید نخستین کسی دانست که تلاش کرده است رأی تفسیری را در ساختار و نظامی که برای منابع تفسیر طرح‌ریزی می‌کند بازفهمی کند. طبری بر این باور است که مطالب تفسیری سه دسته هستند: برخی مطالب همچون ساعت قیامت را تنها خدا می‌داند و حتی پیامبرش را نیز از آن آگاه نکرده است. (طبری، ۵۳/۱ و ۶۳) بخش دیگری از مطالب تفسیری را که مورد نیاز و احتیاج مردم است خداوند تنها بر پیامبرش آشکار کرده است و پی بردن به تأویل آنها تنها از طریق بیان پیامبر امکان‌پذیر است. (طبری، ۵۳/۱ و ۶۳) گروه سوم از تفسیر آیات را هرکس که به لغت عربی قرآن آشنا باشد می‌فهمد مثل دانستن معنای کلمات اصلاح و افساد که در قرآن به کار رفته است، گرچه مصادیق آن را نداند اما معنی صلاح و فساد را می‌داند. (طبری،

به اعتقاد طبری، احادیث نهی از تفسیر به رأی و اظهار نظر ناآگاهانه درباره قرآن، مربوط به بخشی از مطالب قرآن است که تأویل آن جز با بیان رسول خدا مشخص نمی‌شود. (طبری، ۵۵/۱)

نگاه طبری دو ویژگی عمده دارد: وی علاوه بر اثر سلف صالح، لغت و زبان عرب را در صورتی که با تعالیم تفسیری سلف صالح در تضاد نباشد مستندی برای تفسیر می‌داند. (طبری، ۶۴/۱) و از سوی دیگر سعی می‌کند با تفکیک میان راه‌های دستیابی به اطلاعات تفسیری، احادیث تفسیر به رأی را تنها مربوط به بخشی از آیات معرفی کند که تفسیر آن جز با بیان رسول خدا مشخص نمی‌شود.

همچنین طبری نخستین کسی است که به رأی تفسیری به عنوان یک طریق غیرقابل قبول صرف نظر از نتیجه آن، نگریسته است؛ وی تلاش کرده است حدیث ابن جنبد: «من قال فی القرآن برأیه فأصاب فقد اخطأ» را که برخی پیشینیان غریب دانسته‌اند. (ترمذی، ۲۶۹/۴) توضیح دهد. گویا طبری به این یافته خود که تفسیر به رأی به خاطر اتکا بر ناآگاهی، فی نفسه مذمت شده است، می‌بالد. (طبری، ۵۶/۱)

پس از طبری اظهارات ابن الانباری نحوی (۳۲۸ق) حاکی از آن است که در دوره وی تلاش‌های جدی‌تری برای از نو فهمیدن رأی تفسیری و خلاصی از رأی در معنای اعم آن آغاز شده است. وی برای رأی تفسیری دو معنا ذکر می‌کند و بر اساس قول ارجح می‌گوید: تفسیر به رأی کلامی است که مفسر علم دارد حق غیر آن است. او همچنین از برخی اهل علم در آن دوره یاد می‌کند که آنان معنای رأی در حدیث ابن جنبد را هوای نفس می‌دانند. (قرطبی، ۳۲/۱) پس از وی ابومنصور ماتریدی (۳۳۳ق) تفسیر قرآن براساس دلیل غیرمقطوع را تفسیر به رأی می‌داند؛ ماتریدی از نخستین کسانی است که رأی را در معنای اخص آن به کار گرفته است. (سیوطی، ۶۰/۲)

در نیمه دوم قرن چهارم، جصاص (۳۷۰ق) می‌گوید: رأی، قول فرد بدون هیچ مبنا و استدلالی می‌باشد، اما کسی که برای رأی خود بر پایه اصول استدلال کند و آن را به محکومات بازگرداند مأجور است. (جصاص، ۱۱۲/۲)

ابواللیث سمرقندی (۳۷۳ق) نیز علاوه بر اینکه علم احوال تنزیل را برای مفسر ضروری می‌داند از علم لغت نیز به عنوان یک دانش ضروری برای وی یاد می‌کند. بنابر اعتقاد وی در غیر این صورت فرد دچار تفسیر به رأی می‌شود و حداکثر

می‌تواند برای رهایی از آن، نقل‌های تفسیری را حفظ کرده و نقل کند. (سمرقندی، ۳۵/۱-۳۶)

تلاش برای استدلالی کردن و در نهایت نهادینه کردن خوانش جدید در قرن پنجم

گرچه قرن چهارم را باید نقطه عطفی در خوانش احادیث تفسیر به رأی دانست، اما در واقع قرن پنجم را باید عصر تلاش برای نهادینه کردن دریافت و تلقی جدید از رأی تفسیری دانست.

در اوایل قرن پنجم هنوز تحول جدی آغاز نشده است و تنها شاهد تمسک مفسران به معنای جدید از رأی تفسیری هستیم. شیخ مفید (د ۴۱۳ق) اعتقاد برخی مفسران را درباره اینکه آیه استضعاف «و نرید ان نمن...» (قصص، ۵) مربوط به خلفای راشدین است تفسیر به رأی می‌داند. (مفید، ۹۱) وی در جای دیگری تصریح می‌کند که تفسیر کتاب خدا با «ادله الرأی» جایز نیست و نباید معانی آن را بر میل و هوی و هوس شخصی حمل کرد. (مفید، ۱۶۴) عبارت شیخ معنای دوم از رأی یعنی اعتقاد مبتنی بر هوا و میل شخصی را به ذهن متبادر می‌کند؛ به عبارت دیگر شیخ تفسیر مزبور برای آیه استضعاف را مبتنی بر میل و هوای نفس می‌داند.

پس از شیخ مفید از اواسط قرن پنجم شاهد پدیده نوظهوری در برخورد با احادیث تفسیر به رأی هستیم؛ گرچه تا پیش از این در سده چهارم برخی مدعی شده بودند که رأی تفسیری به معنای اعتقاد بدون دلیل و مبناست، اما هیچ توجیهی برای خروج از معنای ظاهری لفظ و عدول از معنایی که حدود سه قرن شناخته شده بود ذکر نکرده بودند. در اواسط قرن پنجم ما شاهدیم که مفسرانی چون شیخ طوسی با توجه به اینکه معنای رأی را عام می‌دانند تلاش می‌کنند با توجه به ادله دیگر ظاهر این روایات را ترک و تأویل کنند. عبارت شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) در مقدمه تفسیر تبیان به خوبی نشان می‌دهد که تلقی وی از تفسیر به رأی، تفسیر در برابر تفسیر ماثور و غیر نقلی است؛ وی التزام به ظهور اولیه احادیث تفسیر به رأی را رد می‌کند، اما بدون انکار عام بودن معنای رأی تأکید می‌کند که با توجه به ادله و نصوص دیگر ظاهر این حدیث باید ترک و تأویل شود. (طوسی، ۴/۱-۵) شیخ طوسی بر این باور است که نباید میان کلمات خدا

تناقض و تضاد باشد، به گفته شیخ الطائفه تضاد احادیث تفسیر به رأی با سایر نصوص دینی در چهار محور قابل بررسی است: ۱- تضاد این احادیث با بیان بودن و تبیان بودن قرآن ۲- تضاد این احادیث با مدح متفکران و متدبران در قرآن ۳- تضاد این احادیث با جایگاه مصدريت قرآن و حجت بودن آن در کنار سنت که عملاً استخراج از کتاب الله را تعطیل می کند ۴- تضاد این احادیث با اخبار ضرورت عرضه روایات به قرآن. شیخ طوسی پس از بیان این نکات تأکید می کند که از این رو ظهور اولیه روایات تفسیر به رأی قابل اتکا و اعتماد نیست. وی در ادامه با شیوه ای مشابه طبری، راه های دریافت از قرآن را تقسیم می کند و تفسیر به رأی را عملاً مربوط به بخشی از آنها اعلام می کند. (طوسی، ۴/۱-۵)

ابوالحسن ماوردی (د۴۵۰ق) نیز با اشاره به اینکه برخی از اهل احتیاط با تمسک به ظاهر احادیث تفسیر به رأی هر نوع اظهار نظر و تفسیر قرآن را رد کرده اند تأکید می کند که ظهور اولیه این احادیث با سیره و سنت تفسیری رایج در تضاد است و باید تأویل شود. (سیوطی، ۲/۴۷۵)

ابوبکر بیهقی شافعی (د۴۵۸ق) نیز بر این باور است که معنای صحیحی که می توان برای رأی تفسیری در نظر گرفت تفسیری است که بدون پایه برهانی و بدون دلیل باشد. (زرکشی، ۲/۱۶۲)

گزارشی که راغب اصفهانی (د۵۰۲ق) در اواخر سده پنج ارائه می کند نشان می دهد که تلقی جدید از تفسیر به رأی که از واگرایی در دریافت معنای رأی پرهیز دارد دست کم از اواخر قرن پنجم هجری به عنوان یک نگاه به قرآن در جامعه مسلمانان و سنت تفسیری آنان نهادینه شده است. راغب اصفهانی تصریح می کند که درباره تفسیر قرآن دو نظر کلی وجود دارد عده ای تفسیر را فقط با توجه به میراث سلف صالح (پیامبر، صحابه و تابعان) روا می دانند و گروه دیگری بدان قائل نیستند. (زرکشی، ۲/۱۶۴)

ابوالحسن کیهراسی (د۵۰۴ق) نمونه ای از مفسران نواندیش اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم است که به صراحت اعلام می کند مقصود از تفسیر به رأی، استنباط معنا بدون اتکا به اصول متقن و براساس اوهام می باشد. (کیهراسی، ۲/۳۶۱)

البته در این دوره نیز نباید همچون هر زمان دیگری از برخی نگاه های ویژه و یا نادر غافل ماند؛ دیدگاه عارف نواندیشی همچون ابوحامد غزالی (د۵۰۵ق) می تواند تأثیر

مستقیمی بر سنت تفسیری آن دوره داشته باشد. غزالی می‌گوید اعتقاد به اینکه اطلاعات تفسیری غیرنقلی، تفسیر به رأی محسوب می‌شود از حجابهای بزرگ است. (غزالی، ۵۱۷/۳) غزالی با اینکه تصریح می‌کند معنای رأی هم شامل رأی صحیح و هم فاسد می‌شود (معنای عام) براین باور است که رأی به طور کلی گاهی در معنای فاسد آن به کار می‌رود. (همانجا، ۵۲۸/۳)

از سوی دیگر اندیشمندانی همچون ابن حزم اندلسی (۴۵۶ق) ظاهری مذهب نیز با تأکید بر دیدگاه سنتی خود تلاش کرده‌اند از میراث پیشینیان براساس دریافت خود از دین دفاع کنند. وی بر مبنای روایاتی که از دوره صحابه درباره نفی عمل به قیاس و رأی نقل شده بر این باور است که صحابه اجماعاً آن را باطل می‌دانسته‌اند و به آن عمل نمی‌کرده‌اند. (ابن حزم، المحلی، ۶۰/۱) ابن حزم وقتی با گزارش‌هایی از رواج عمل به رأی در صحابه رو به رو می‌شود یا آنها را دروغ می‌داند و یا تلاش می‌کند آنها را تأویل کند. نگاهی که در سده پنجم هجری به جز در میان ظاهریانی همچون ابن حزم، کمتر به چشم می‌آید. (همو، الاحکام، ۷۷۶/۶-۷۷۷)

نتیجه مقاله

در سده نخست هجری تلقی مسلمان از رأی تفسیری، معنای عام آن بوده است که دیدگاهی منفی و کاملاً فراگیر بوده است. با گذار به سده دوم، گرچه تلقی عمومی از عام بودن معنای رأی تفسیری تغییر نمی‌کند اما با پیدایش گرایش‌های رأی‌گرا فراگیر بودن این تلقی منفی شکسته می‌شود و نوعی تقابل و اتهام طرفینی آغاز می‌شود. در سده سوم عام بودن تلقی عمومی از معنای رأی تفسیری همچنان به قوت خود باقی است، اما با گسترش تفاسیر اثرگرا حرکت رأی‌گرایی در تفسیر که در سده پیشین آغاز شده کاملاً رو به افول می‌رود. در قرن چهارم نخستین تلاش‌ها برای ارائه خوانش جدید از معنای رأی تفسیری آغاز می‌شود و سرانجام در قرن پنجم این خوانش جدید از رأی تفسیری - معنای اخصّ تفسیر به رأی - به عنوان یک دیدگاه تفسیری در جامعه مسلمانان نهادینه می‌شود. از این دوره رأی به دو نوع ممدوح و مذموم تقسیم می‌شود و زمینه گسترش تفاسیر اجتهادی که مبتنی بر رأی ممدوح شکل گرفته‌اند فراهم می‌شود.

کتابشناسی

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آملی، حیدر بن علی، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ هـ.ق.
- ۳- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (بی تا)، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد أبوالفضل إبراهیم، قم، مؤسسه إسماعیلیان.
- ۴- ابن ابی شیبیه، عبدالله بن محمد، المصنف، به کوشش سعید اللحام، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ هـ.ق.
- ۵- ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا)، التوحید، به کوشش سید هاشم حسینی تهرانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۶- همو (۱۴۰۴ق)، عیون اخبار الرضا، به کوشش شیخ حسین اعلمی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ هـ.ق.
- ۷- همو، کمال الدین و تمام النعمة، به کوشش علی أكبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ هـ.ق.
- ۸- ابن حزم، علی بن احمد (بی تا)، الاحکام، به کوشش أحمد شاکر، قاهره، مطبعة العاصمة.
- ۹- همو (بی تا)، المحلی، به کوشش أحمد محمد شاکر، بیروت، دار الفکر.
- ۱۰- ابن حنبل، احمد بن محمد (بی تا)، المسند، بیروت، دار صادر.
- ۱۱- ابن سعد، محمد بن سعد (بی تا)، الطبقات الكبرى، بیروت، دار صادر.
- ۱۲- ابن شاذان، فضل، الايضاح، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۲ هـ.ق.
- ۱۳- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (بی تا)، التمهید، به کوشش مصطفی بن علوی و محمد عبدالکبیر البکری، وزارت اوقاف و امور اسلامی مغرب.
- ۱۴- ابن عدی، عبدالله (۱۴۰۹ق)، الکامل، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ هـ.ق.
- ۱۵- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، به کوشش عبدالسلام عبد الشافی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۳ هـ.ق.
- ۱۶- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (بی تا)، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ۱۷- ابو داود، سلیمان بن اشعث، السنن، به کوشش سعید محمد اللحام، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۰ هـ.ق.
- ۱۸- أبویعلی موصلی، احمد بن علی، المسند، به کوشش حسین سلیم أسد، دمشق، دار المأمون للتراث، ۱۴۰۸ هـ.ق.
- ۱۹- التفسیر المنسوب الی العسکری (علیه السلام)، قم، مدرسة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف، ، ۱۴۰۹ هـ.ق.

- ۲۰- انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، قم، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۹ هـ.ق.
- ۲۱- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ هـ.ق.
- ۲۲- برقی، أحمد بن محمد، المحاسن، به کوشش محدث ارموی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۳۰ هـ.ش.
- ۲۳- پاکتچی، احمد، «تفسیر»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۵، تهران، انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ هـ.ش.
- ۲۴- همو «اصحاب رأی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، تهران، انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ هـ.ش.
- ۲۵- همو، «اصحاب حدیث»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، تهران، انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ هـ.ش.
- ۲۶- ترمذی، محمد بن عیسی، السنن، به کوشش عبد الرحمن محمد عثمان، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ هـ.ق.
- ۲۷- جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ هـ.ق.
- ۲۸- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، معرفة علوم الحدیث، به کوشش معظم حسین، بیروت، دارالآفاق، ۱۴۰۰ هـ.ق.
- ۲۹- خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، به کوشش مصطفی عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ هـ.ق.
- ۳۰- ذهبی، محمد بن احمد، سیر أعلام النبلاء، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ هـ.ق.
- ۳۱- همو (بی تا)، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفة.
- ۳۲- زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، به کوشش محمد أبو الفضل إبراهيم، بیروت، دار إحياء الكتب العربية، ۱۹۵۷ م.
- ۳۳- سرخسی، محمد بن احمد، تمهید الفصول (أصول)، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۴ هـ.ق.
- ۳۴- سمرقندی، نصر بن محمد (بی تا)، بحر العلوم، بیروت، دارالفکر.
- ۳۵- سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، الإیتقان فی علوم القرآن، به کوشش سعید المندوب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ هـ.ق.
- ۳۶- شافعی، محمد بن ادريس، کتاب الأم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ هـ.ق.
- ۳۷- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، به کوشش صدقی جمیل العطار، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ هـ.ق.
- ۳۸- طوسی، محمد بن حسن، التبیان، به کوشش أحمد حبیب قصیر العاملی، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۹ هـ.ق.

- ۳۹- عیاشی، محمد بن مسعود (بی تا)، التفسیر، به کوشش سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، المكتبة العلمية الإسلامية.
- ۴۰- غرناطی، محمد بن احمد، التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۳ هـ.ق.
- ۴۱- غزالی، محمد بن محمد (بی تا)، إحياء علوم الدين، بیروت، دارالکتب العربی.
- ۴۲- فتنی، محمد طاهر بن علی (بی تا)، تذکرة الموضوعات، به کوشش محمد عبدالجلیل السامرودی، چاپ بمبئی.
- ۴۳- خلیل فراهیدی، العین، ایران، مؤسسه دار الهجره.
- ۴۴- فراء، یحیی بن زید (بی تا)، معانی القرآن، مصر، دارالمصریه للتألیف و الترجمة.
- ۴۵- قرطبی، محمد بن احمد (بی تا)، الجامع لأحكام القرآن، به کوشش أحمد عبد العليم البردوني، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۴۶- کیهراسی، علی بن محمد، احکام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ هـ.ق.
- ۴۷- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی أكبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۷ هـ.ش.
- ۴۸- متقی هندی، علی بن حسام الدین، کنز العمال، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ هـ.ق.
- ۴۹- معارف، مجید، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، تهران، مؤسسه فرهنگي هنري ضريح، ۱۳۷۶ هـ.ش.
- ۵۰- همو، تمایز عقل و رأی در مکتب جعفری، مجله برهان و عرفان، ش ۶، ۱۳۸۴ هـ.ش.
- ۵۱- همو، رویگردانی از تفسیر در سده نخست و انگیزه‌های آن، مجله مقالات و بررسی‌ها، ش ۶۱، ۱۳۷۶ هـ.ش.
- ۵۲- مفید، محمد بن محمد، الإفصاح، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۴ هـ.ق.
- ۵۳- نابلسی، عبدالغنی بن اسماعیل (بی تا)، تعطیر الأنام فی تعبیر المنام، مصر، مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- ۵۴- نحاس، احمد بن محمد، معانی القرآن، مکه، انتشارات جامعه ام القرى، ۱۴۰۹ هـ.ق.
- ۵۵- نسائی، احمد بن شعيب، السنن، بیروت، دار الفکر، ۱۳۴۸ هـ.ق.
- ۵۶- نیشابوری، حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ هـ.ق.
- ۵۷- هیثمی، علی، مجمع الزوائد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ هـ.ق.

SID



سرویس های
ویژه



سرویس ترجمه
تخصصی



کارگاه های
آموزشی



بلاگ
مرکز اطلاعات علمی



عضویت در
خبرنامه



فیلم های
آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



مباحث پیشرفته یادگیری عمیق؛
شبکه های توجه گرافی
(Graph Attention Networks)



کارگاه آنلاین آموزش استفاده از
وب آوساینس



کارگاه آنلاین مقاله روزمره انگلیسی