

نگاهی به تاریخچه و روش تفسیر روایی قرآن کریم

کامران ایزدی مبارکه

دانشگاه امام صادق

چکیده

تفسیر قرآن به روایات نبوی نخستین روش تفسیر قرآن کریم است. این امر با مراجعه به سنت نبوی و سیره صحابه آن حضرت بوضوح قابل اثبات است. روایات تفسیری فراوانی که از پیامبر اکرم (ص) نقل گردیده و آیاتی که تبیین آیات قرآن را از وظایف و شئون رسالت معرفی فرموده، گویای این واقعیت است. در تفسیر قرآن کریم علاوه به روایات متواتر از روایات آحاد نیز می توان بهره جست. تفسیر صحابی در صورت استناد به روایتی از رسول اکرم (ص) نیز در نظر اهل سنت حجت است و از نظر مفسران امامیه نیازمند بررسی و تحقیق است. ریشه این امر در اختلاف دیدگاه فریقین در عدالت صحابه است. قاطبه اهل سنت صحابه را عادل می دانند حال آنکه نظر مشهور علمای امامیه آن است که فرقی بین ایشان و سایر ناقلان سنت نبوی نیست و درباره وثاقت ایشان از نظر رجالی باید تحقیق شود و نیز در صورتی که تفسیر ایشان مبتنی بر رأی باشد ادله اجتهادی آنان باید بررسی شود. اما در خصوص تفسیر تابعین باید گفت بسیاری از مفسران اهل سنت حجیت اقوال ایشان و پذیرش بی قید و شرط تفسیر آنان را نپذیرفته اند.

واژگان کلیدی: تفسیر اثری، تفسیر روایی، روشهای تفسیری، تاریخ تفسیر

مقدمه

بررسی تحولات بحثهای تفسیری و علوم قرآنی به خوبی نشانگر آن است که اعتماد مسلمانان صدر اسلام و دانشمندان اسلامی آن دوران در درک و فهم قرآن بیشتر بر روایاتی بوده

که در تفسیر آیات از پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت آن حضرت (ع) و یاران و اصحابشان نقل شده است. و به جهت اتصال آن روایات به سرچشمه وحی، همچون متن قرآن همگان پذیرای آنها بودند.

لذا تفسیر اثری را می توان اصیلترین و ریشه دارترین روش تفسیر جهت فهم معارف قرآن کریم در نزد متقدمان از دانشمندان اسلامی به حساب آورد.

مسلمانان صدر اسلام چنانکه گفته شد، ترجیح می دادند نسبت به آیاتی که در تفسیر آنها روایاتی از رسول اکرم (ص) وارد نشده، سکوت اختیار کنند. از آنجا که بیشتر شاهدان عینی نزول قرآن و حوادثی که آیات در شأن آنها نازل شده بودند، اهمیت بسزایی برای شأن نزول آیات قائل بودند. آنان به دلیل مصاحبت با رسول اکرم (ص) گاه اسباب نزول را همراه با روایتی که مبین آیات و بیانگر مجملات آنها و تمیز بین ناسخ و منسوخ بود، از آن حضرت روایت می کردند. (جعفر، ۴۱۱ق..، ص ۴۸)

در کتب تفسیر نمونه های فراوانی از پرهیز صحابه و تابعین از اعمال عقل و رأی در تفسیر قرآن کریم، ذکر شده است. مثلاً هنگامی که از خلیفه اول تفسیر آیه «و فاکهه و أبا» (عبس / ۳۱) که وی روایتی را درباره آن از پیامبر اکرم (ص) نشنیده بود، سؤال شد در پاسخ گفت «أی سماء تظلنی و آی ارش تقلنی إن أنا قلت فی کتاب... مالا اعلم» (ابن تیمیه، ۱۳۹۲ق؛ ص ۱۰۸) یعنی کدام آسمان بر من سایه افکند و کدام سرزمین مرا نگاهدارد و به کجا روم و چه کنار کنم اگر درباره حرفی از قرآن چیزی که خلاف مراد الهی است، بر زبان آورم.

و هنگامی که از یحیی بن سعید بن مسیب درباره تفسیر آیه ای سؤال شد، می گفت: انا لا

نقول فی القرآن شیئاً (ابن کثیر، بی تا، ۶/۱) یعنی ما درباره قرآن چیزی نمی گوئیم!

یعنی ایشان در تفسیر قرآن جرأت طرح رأی و نظری را که مستند به روایت و اثری نبود، نداشتند. مانند همین گفتار از عبدا... بن عمر نقل شده که گفت: «لقد ادرکت فقهاء المدینه و انهم ليعظمون القول فی التفسیر» (ابن تیمیه، همان، ص ۴۰) «یعنی من فقهای مدینه را ملاقات کردم در حالی که ایشان سخن گفتن درباره تفسیر قرآن را امری بسیار بزرگ می پنداشتند».

چنین به نظر می رسد که اصولاً علت این امر، به سخت گیری شدیدی که در آن زمان در امور دینی اعمال می شد، باز می گردد. به طوری که کسی جرأت اظهار نظر در تفسیر قرآن را به

خود راه نمی داد. این سخت گیری فوق العاده اثر خود را در تمام دوران رواج روش تفسیر اثری که شامل همه دوران صحابه و تابعین می گردد، باقی گذارد. (زرکشی، بی تا، ۸/۱)

به عبارت دیگر مسلمانان به جهت اهمیت و حساسیت تفسیر قرآن و نیز به جهت اتصال تفسیر روایی به منبع وحی، طریق نقل را نزدیکترین راه رسیدن به حقایق و معارف والای قرآنی می دانستند و لذا برای درک مقاصد قرآن، کمتر به اجتهاد شخصی و تعقل و تفکر احساس نیاز می کردند.

همچنین از آنجا که هنوز معارف اسلامی با فرهنگهای بیگانه آمیخته نشده و شک و شبهه ای درباره تعالیم اسلام پدید نیامده بود و نیز به دلیل فقدان مبانی فکری و علمی کافی برای اجتهاد و تدبر در قرآن مجید، تنها راه معقول جهت درک معارف و مقاصد قرآنی از نظر ایشان همان گرایش به حدیث و بسنده کردن به تفسیر روایی و فهم آیات بر اساس نقل بوده است.

البته نا گفته نماند که در زمان تابعین از شدت این گرایش کاسته شد. ایشان آثار و اقوال صحابه را به طور گسترده در تفسیر وارد کردند به گونه ای که تعداد مصادر تفسیری که مورد اعتماد مفسران آن زمان بود به طور چشمگیری افزایش یافت و بدین ترتیب قرآن، روایات تابعین از صحابه، احادیث پیامبر اکرم (ص) و اقوال صحابه (ذهنی، محمد حسین، ۱۳۹۶ق: ۹۹/۱)، مصادر تفسیری آن زمان گردید.

سپس نسل بعد در این مشرب تفسیری وارد شد تا با اعتماد بر شواهد کلام عرب در روشن کردن برخی از معانی و واژه های قرآن کریم، این روش را کاملتر نماید. ابن عباس را می توان از پیشتازان این روش در این دوره دانست. وی کسی است است که پیامبر اکرم (ص) در حق وی دعا کرد و فرمود: «اللهم فقهه فی الدین و علمه التأویل» (ابن سعد، بی تا، ۳۶۵/۲ و مسلم بن حجاج، ۱۳۹۷ق، ۳۹۰/۲) یعنی «خداوندا او (ابن عباس) را در دین فہیم نما و دانش تأویل قرآن را به وی بیاموز.» (نک: شزگین، ۱۴۱۲ق، صص ۹۲-۶۹) و از خود او نقل شده که گفت: پیامبر اکرم (ص) درباره من به خیر و نیکی دعا کرد و فرمود: «نعم ترجمان القرآن أنت» (ابو نعیم، اصفهانی، ۱۴۰۷ق، ۳۱۶/۱) یعنی «تو مفسر خوبی برای قرآن هستی.» ابن عباس در اعتماد بر تک واژه های زبان عربی و نیز اشعار عرب در تفسیر قرآن مجید مشهور است. (سیوطی، بی

می توان گفت تفسیر اثری از زمان پیدایش تا پس از نیمه قرن سوم هجری یکی از اجزا و فروع علم حدیث بود چرا که در آن زمان حدیث به عنوان اصلی معتبر در همه معارف دینی به شمار می رفت. در این دوره تفاسیری که صاحبان آنها از روش تفسیر اثری بهره می گرفتند، نگاشته شده. از جمله مشهورترین آنها می توان از این تفاسیر نام برد: تفسیر یزید بن هارون (د. ۱۱۷ق.)، (همان، ۲۴۲/۴) تفسیر شعبه بن الحجاج (د. ۱۶۰ق.)، (همان) تفسیر سفیان بن سعید الثوری (د. ۱۶۱ق.)، (داوری، ۱۳۹۲ق.)، ۱۸۶/۱) تفسیر وکیع بن الجراح (د. ۱۹۷ق.)، (همان، ۲۳۵۷/۲) تفسیر سفیان بن عیینه (د. ۱۹۸ق.)، (همان ۲۹۶/۱) تفسیر روح بن عباده (د. ۲۰۷ق.)، (همان، ۱۷۳/۱) و تفسیر عبدالرزاق بن همام بن نافع الضعانی (د. ۲۹۱ق.)، (همان، ۲۹۶/۱)

ظاهراً بیشتر این تفاسیر از بین رفته و تفاسیر طبقه بعد از ایشان که مهمترین آنها تفسیر طبری می باشد به دست ما رسیده است. (فجرالاسلام، ۱۹۶۹م؛ ۲۰۶/۱) اما چون پس از این مفسران، تفاسیر اثری متعددی تألیف گردید و نیز به دلیل استفاده از آن تفاسیر به عنوان منبع و مرجع، تا حدی خلأ وجود آنها جبران شد.

این تفاسیر را می توان از مهمترین تفاسیر این دوران دانست:

تفسیر ابن ماجه (د. ۲۷۵ق.)، (داوری، ۱۳۹۲ق.)، ۲۷۲/۲

تفسیر طبری (د. ۳۱۰ق.)، (همان ۱۰۶/۲)

تفسیر طبری (د. ۳۲۷ق.)، (همان، ۲۸۰/۱)

تفسیر ابن مردویه (د. ۴۱۰ق.)، (همان، ۹۳/۱) و تفاسیر دیگری که از روش تفسیر نقلی محض استفاده کرده اند. البته به جز طبری که به توجیه اقوال پرداخته و برخی از آرا را بر برخی دیگر ترجیح داده است. وی به اعراب آیات و استنباط از آنها نیز پرداخته و بدین سبب بر تفاسیر پیش از خود برتری دارد. (سیوطی، ۲۴/۴)

در دو قرن چهارم و پنجم هجری نیز مفسرانی که از این روش پیروی می کردند، وجود داشتند مثلاً محمد بن خالد برقی تفسیر خود موسوم به «کتاب التفسیر» را نگاشت. این کتاب را شیخ طوسی در الفهرست (ص ۶۳) ذکر کرده است، سپس علی بن ابراهیم قمی کتاب مبسوط و مهمی را در تفسیر تألیف کرد که بعد ها به «تفسیر قمی» معروف گردید. پس از او محمد بن مسعود عیاشی تمیمی به تفسیر قرآن همت گماشت. در فضل وی گفته شده: او در کثرت دانش

یگانۀ روزگار و زمان خود بود. (همان، صص ۱۳۶ و ۱۳۷) از مفسران مهم قرن پنجم که قرآن مجید را با روایات ائمه (ع) و صحابه و تابعین تفسیر نمود، تفسیر فرات بن ابراهیم کوفی است. به طور کلی پس از طبری تفسیر اثری به دلیل عدم دقت در اسناد روایات و انقطاع و اختصار آنها، دچار رکود گردید. در این دوران برخی از مفسران روایات تفسیری را بدون دقت نظر کافی و به طور ناقص مطرح می کردند و از اینجا روایات ساختگی وارد کتب تفسیر گردید و احادیث صحیح و سقیم با یکدیگر در هم آمیخت. در این حال بود که هر کس مطلبی در تفسیر آیات به نظرش می رسید آن را در تفسیر وارد کرده و بر رأیی که به ذهنش خطور می نمود، اعتماد می کرد.

پس از او افرادی آمدند که گمان می کردند آن مطالب دارای اصل درستی است و از آثاری که از سلف صالح نقل گردیده بود و کسانی که در تفسیر به آثار ایشان رجوع می کردند، غافل بودند. از اینجا بود که راه ورود اسرائیلیات به کتب تفسیر، هموار گشت و احادیث ساختگی در تفسیر فزونی گرفت. به همین خاطر برخی از مفسران به تصفیه و تنقیح کتب تفسیر از این گونه روایات، همت گماشتند که از جمله ایشان در قرن ششم هجری از ابن عطیه می توان برد. (نک: جمفر، ۴۱۱ ق، صص ۵۲ و ۵۱)

تفسیر قرآن کریم به سنت و روایت

والد شیخ بهائی در تعریف سنت می نویسد: «هی طریقه النبی (ص) او الامام المحکیه عنه ... و هی قول و فعل و تقریر» (حارثی، بی تا، ص ۸۸) یعنی: «سنت عبارت از راه و روش پیامبر اکرم (ص) یا امام (ع) است که از وی نقل می شود... و آن عبارت از گفتار، کردار و تقریر است.» مراد از تقریر امضا و تأیید معصوم (ع) است مثل آنکه فردی عملی را در حضور معصوم (ع) انجام دهد و بدون محذور تقیه وی را از آن عمل باز ندارد. از سکوت معصوم (ع) جواز و صحت عمل وی نتیجه می شود زیرا در غیر این صورت حتماً معصوم (ع) از باب امر به معروف و نهی از منکر او را ارشاد می فرمود. (مظفر، ۱۴۰۵ ق، ۲/صص ۶۲ و ۶۱)

این کلمه از «سنن» به فتح سین و نون مشتق است و به معنای طریقه پسندیده می باشد. بنابراین سنت در مقابل کتاب به آنچه طریقه معصوم و منتسب به وی است، اطلاق می شود.

در قرآن مجید آمده: «ولن تجد لسنة... تبدیلاً» (فتح ۲۶) یعنی: «ای رسول گرامی در روش و طریقت فعل باری تعالی تبدیلی و تغییری نمی بینی» یا آیه «سنه من قد ارسلنا قبلک من رسلنا و لا تجد لسنةنا تحویلاً» (اسراء، ۷۷) یعنی: «ما آئین همه پیامبرانی که پیش از تو فرستادیم را همین آیین (توحید، نابودی کافران و نجات مؤمنان) قرار دادیم و این طریقه ما تغییر ناپذیر است.»

ولی گاه با قرینه در امور ناشایست نیز استعمال شده مانند: «من سنّ سنّه سیئه کان علیه وزر من عمل بها» (مدیر شانه چی، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۰) یعنی: «کسی که در اسلام راه و طریقه ناپسندی را بنیان نهد وزر و وبال و گناه هر کس که به آن عمل کند بر عهده او خواهد بود.»

واژه «سنت» در فقه بیشتر به معنای راه و روشی که منتسب به معصوم است به کار می رود. و گاهی نیز در مقابل «بدعت» استعمال می شود. مانند اصطلاح «طلاق سنی» و «طلاق بدعی» و گاه در مقابل فریضه و به معنی مستحب به کار می رود. مثلاً گفته می شود: قنوت در نماز سنت است.

ولی می توان نتیجه گرفت که سنت به معنی اعم از واجب و مستحب همان نفس فعل، قول و تقریر معصوم است که در مقابل کتاب استعمال می شود و به معنی اخص مرادف مستحب و قسیم بقیه احکام تکلیفی (وجوب، حرمت، کراهت و اباحت) اطلاق شده و الفاظ حاکی از آن را «خبر»، «حدیث»، «روایت» و «اثر» می نامند. در علم الحدیث سنت بیشتر به همان معنی اعم به کار می رود. لذا اسم پاره ای از کتب مهم اهل سنت «سنن» می باشد. چون: «سنن ابن ماجه» و «سنن بیهقی» و مانند آن.

در تفسیر قرآن کریم روایات بسیاری از رسول اکرم (ع) نقل شده است. و هر گاه صحابه در فهم آیات قرآن دچار مشکل می شدند با استمداد از حدیث و بیان نبوی (ع) به رفع مشکل فهم خود دست می یازیدند به عنوان مثال هنگامی که آیه «الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون» (انعام / ۸۲) یعنی: «کسانی که ایمان آوردند و ایمانشان را با ستم نیالودند برای ایشان آسایشی است و آنان هدایت شدگانند.» عده ای از رسول اکرم (ع) پرسیدند: کدام یک از ما به خود ستم نکرده است؟! در پاسخ ایشان حضرت «ظلم» را به

«شُرک» تفسیر نمود و به آیه «ان الشُرک لظلم عظیم» (لقمان / ۱۳) یعنی: «به راستی که شرک ستمی بزرگ است» استدلال فرمود (حجتی، ۱۳۶۰ ش، ص ۲۱) و چون داستان «عدی بن حاتم» که مراد از ریسمان سیاه و سفید در آیه «وکلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر» (بقره / ۱۸۷) یعنی «بخورید و بیاشامید تا رشته روشن سپیده دم در تاریکی شب آشکار شود.» را نمی فهمید و حضرت رسول (ع) برای وی بیان کرد که مراد جدا شدن فجر صادق از کاذب است. (مسلم بن حجاج، بی تا، ۲ / صص ۷۶۶ و ۷۶۷)

از نظر شیعه، سنت اهل بیت رسول اکرم (ع) نیز چون سنت خود آن حضرت (ع) حجت است و منبع مهم و اساسی در تفسیر قرآن کریم به شمار می رود (چنانکه در حدیث متواتر ثقلین پیامبر اکرم (ع) امت اسلامی را به تمسک به قرآن و اهل بیت خود وصیت نمود که به دلیل حجیت قرآن عدل جدا ناپذیر آن یعنی اهل بیت نیز حجت و رافع اختلاف از امت و ضامن هدایت و سعادت دنیا و آخرت امت خواهد بود) بنابراین در صورت وجود روایتی صحیح از پیامبر اکرم (ع) و اهل بیت (ع) در ارتباط با تفسیر، پیروی از آن لازم است، هر چند مخالف با ظاهر آیات باشد، زیرا کلام معصوم (ع) در واقع به منزله قرینه ای است که موجب صرف نظر کردن از ظاهر آیات می گردد.

در صورتی که انتساب خبر به معصوم (ع) از طریق تواتر (۱) ثابت شود (خبر متواتر عبارت از خبری است که عده ناقلان آن در هر طبقه به قدری زیاد باشد که از نظر عقلی تبانی ایشان بر کذب محال باشد. سبحانی، ۱۴۱۹ ق، صص ۲۶-۲۳) و یا از طریق خبری که همراه با قرآنی باشد که انسان یقین به صدور آن کلام از معصوم (ع) نماید، هیچ تردیدی در حجیت این روایت در تفسیر قرآن کریم وجود ندارد. همچنین اگر روایت از طریق ضعیفی که فاقد شرایط حجیت می باشد، از معصوم نقل شود، در عدم حجیت آن شکی نیست.

اما در صورتی که روایت تفسیری از طریق خبر واحدی که جامع شرایط حجیت است به معصوم (ع) برسد، و مقرون به قرائن صدور نباشد حجیت آن محل بحث است. ما در این جا به اختصار حجیت خبر واحد در تفسیر را مورد بررسی قرار می دهیم.

حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن کریم

ممکن است ادعا شود: گر چه خبر واحد در بیان احکام فقهی و عملی حجت است لکن در مقام تفسیر قرآن کریم حجت نیست. در حقیقت اگر کلام معصوم (ع) که از طریق خبر واحد نقل شده در تفسیر آیه ای باشد که مربوط به حکمی از احکام فقهی است، دارای اعتبار و حجیت می باشد، اما اگر مورد تفسیر آیه ای باشد که مربوط به احکام فقهی و عملی نیست خبر واحدی که در تفسیر آن وارد شده، حجیت نیست، زیرا حجیت خبر واحد و نیز همه امارات ظنی (مانند: شهادت دو عادل، قاعده ید یا حلیت و طهارت بازار مسلمانان) به معنی مترتب ساختن آثار بر آنها در مقام عمل می باشد و به عبارت دیگر: حجیت در موارد مذکور در صورت موافقت آنها با واقع عبارت از تحصیل مصلحت واقعی و در صورت مخالفت با واقع معذور ساختن مکلف است. و این دو امر یعنی تحصیل مصلحت واقعی و معذور ساختن مکلف، تنها در باب تکالیفی که مربوط به عمل (خواه از حیث انجام یا ترک) می باشند، حاصل می گردند. پس اگر مفاد خبر حکمی شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد، حجت خواهد بود، ولی اگر مفاد خبر چنین نباشد مانند روایاتی که در تفسیر آیاتی که به هیچ وجه ارتباطی با احکام عملی ندارند، نمی توان آنها را حجت دانست.

اما حق آن است که در حجیت و اعتبار خبر، هیچ فرقی بین دو نوع یاد شده وجود ندارد، زیرا ملاک حجیت در هر دوی آنها موجود است. در توضیح این مطلب باید گفت: در اثبات حجیت خبر واحد گاه به بنای عقلا و راه و روش عملی ایشان استناد می شود (چنان که مهمترین دلیل حجیت خبر واحد همین دلیل است. نک: شیخ انصاری، ۱۴۱۹ ق ۱۰، صص ۲۵۶ و ۲۵۷) و گاه به ادله شرعی و تمبیدی دیگری چون کتاب، سنت و اجماع استدلال می گردد.

اگر دلیل حجیت خبر واحد، بنای عقلا باشد، باید دید آیا اعتماد ایشان بر خبر واحد تنها در اموری است که آثار عملی بر آنها مترتب میگردد یا اصولاً تلقی ایشان از چنین خبری در تمام امور همان خبر یقین آور است و این دو را کاملاً مانند یکدیگر می دانند؟ ظاهراً مطلب دوم صحیح است. زیرا همان طور که عقلا اگر به وقوع حادثه ای که هیچ گونه اثری عملی بر آن مترتب نیست یقین کنند، صحیح است که از آن خبر دهند، اگر هر آینه از وقوع آن حادثه توسط خبر دادن فردی موثق نیز آگاه شوند، صحیح است از آن به استناد بر آن خبر واحد، خبر دهند.

این مطلب در باره تمام اماراتی که حجیت آنها از طریق بنای عقلا ثابت می شود، صادق است مثلاً هر گاه شینی در دست کسی باشد، صرف وجود آن شیء در دست او نشانه مالکیت او می باشد، لذا عقلا با وجود چنین اماره و علامتی حکم به مالکیت او نسبت به آن شیء می نمایند و فرقی ما بین ثبوت مالکیت از این طریق و قطع و یقین به مالکیت او، نمی گذارند. پس همان طور که ایشان آثار مالکیت را در مقام عمل بر چنین شخصی مترتب می سازند و مثلاً آن شیء را از او خریداری می نمایند، از مالکیت او نیز به استناد «قاعده ید» خبر می دهند.

نتیجه آنکه هر گاه دلیل حجیت خبر واحد را بنای عقلا بدانیم هیچ فرقی بین خبر دادن فرد عادل به اینکه معصوم (ع) فلان آیه را بر خلاف ظاهر آن تفسیر کرد و بین ظواهر آیات (که دلیلی بر حجیت و اعتبار آن خبر جز بنای عقلا وجود ندارد) نیست. پس همان طور که نمی توان حجیت ظواهر کلمات از طریق بنای عقلا را به مواردی که ظاهراً متضمن حکمی از احکام عملی است، اختصاص داد (بلکه ظاهر عبارات به طور مطلق و بی قید و شرط حجیت است) نباید اعتبار حجیت روایتی را که حاکی از سخن معصوم (ع) در باب تفسیر است منحصر به آیات مربوط به احکام عملی دانست بلکه هیچ فرقی از جهت حجیت بین این دو مورد نیست و روایات معتبر در باب تفسیر به طور مطلق حجیت می باشند.

حال اگر دلیل حجیت خبر واحد را ادله شرعی تبعیدی چون کتاب، سنت یا اجماع بدانیم نیز مطلب همین است. زیرا مثلاً مفهوم آیه «نبأ» (یا ایها الذین آمنوا إن جاءکم فاسق نبأ فتابوا) آن تصبیوا قوماً بجهاله فتصبخوا علی ما فعلتم نادمین. «حجرات ۶/» آن است که اگر خبر دهنده عادل باشد می توان به خبر او استناد کرد و تحقیق درباره آن لازم نیست و در آن مطلبی که دلالت بر اختصاص حجیت خبر فرد عادل به موردی که خبر مربوط به احکام عملی است، وجود ندارند. بدین ترتیب هیچ اشکالی در حجیت خبر واحد به طور مطلق در باب تفسیر باقی نمی ماند.

تخصیص قرآن به خبر واحد

یکی از فروع بحث گذشته آنست که هر گاه حجیت خبر واحد با دلیلی قطعی ثابت شده باشد، آیا می توان حکم عامی را که در قرآن کریم وارد شده با آن تخصیص زد؟ این بحث در

تفسیر آیات الاحکام که دلالت بر مفهومی عام می کنند، کاربرد دارد. رأی مشهور آن است که چنین تخصیصی جایز است اما برخی از علمای اهل سنت آن را روا ندانسته اند.

عیسی بن ابان گوید: اگر حکم عام قرآن قبلاً با دلیلی قطعی تخصیص خورده باشد می توان آن را با خبر واحد تخصیص زد و الا این عمل جایز نیست. کرخی می گوید: اگر حکم عام به دلیلی منفصل تخصیص زده شود، پس از آن می توان آن را با خبر واحد تخصیص زد و در غیر این صورت روا نمی باشد و قاضی ابوبکر در برابر این مسأله توقف کرده و از ابراز نظر خودداری نموده است. (آمدی، ۱۴۰۵، ۲/۵۲۵)

مادر این مسأله رأی مشهور را اختیار می نمایم. زیرا چنانچه بیان شد حجیت خبر واحد امری یقینی است و مفهوم آن این است که عمل بر اساس آن، در صورت عدم وجود مانع، لازم و ضروری است.

اما در ردجواز تخصیص کتاب با خبر واحد شبهاتی مطرح شده است که به نحو اختصار طرح و نقد می نمایم.

۱. قرآن کریم کلام خداوند بزرگ است که بر پیامبر گرامیش (ص) نازل فرموده است و این مطلبی قطعی و یقینی است. اما مطابقت خبر واحد با واقع یقینی نیست و نیز صدور آن از معصوم (ع) نیز قطعی نمی باشد. زیرا حداقل احتمال اشتباه راوی وجود دارد و عقل هرگز صرف نظر کردن از امری قطعی را به وسیله دلیلی که احتمال اشتباه در آن راه دارد، جایز نمی شمرد.

پاسخ: قرآن کریم گرچه از نظر صدور قطعی است اما معلوم نیست حکم واقعی موافق با احکام عام آن باشد. دلیلی بر حجیت احکام عام قرآن آن است که از ظاهر کلام که سیره و بنای عقلا بر حجیت آن استقرار یافته، استفاده می شود و روشن است که بنای عقلا در حجیت ظاهر مخصوص به مواردی است که قرینه ای خواه متصل یا منفصل بر خلاف ظاهر وجود نداشته باشد. پس هر گاه قرینه ای بر خلاف ظاهر موجود باشد، لازم است از ظاهر صرف نظر کرد و بر اساس آن قرینه عمل نمود. لذا پس از وجود دلایل یقین آور بر حجیت خبر واحد راهی جز تخصیص عموم کاذب به خبر واحد وجود ندارد. معنی این سخن آن است که گرچه به صدور مضمون خبر از معصوم (ع) یقین نداریم لکن تعبداً می پذیریم که آن مضمون را معصوم (ع)

فرموده است . و به عبارت دیگر گرچه سند قرآن کریم قطعی است اما دلالت آن ظنی می باشد و به حکم عقل مانعی در صرف نظر کردن از دلالتی ظنی به واسطه دلالت ظنی دیگر که حجیت آن با دلیلی قطعی ثابت شده است ، وجود ندارد .

۲. از معصومان (ع) چنین به ما رسیده که روایات را باید بر کتاب عرضه کرد و روایات مخالف با آن را باید کنار گذارد و بر دیوار زد و آنها مطالبی است که ایشان فرموده اند (کلینی، ۱۳۶۳ ش .، ۸ / ۱) و خبر خاصی که مخالف با حکم عام قرآن است ، مشمول این اخبارند ، پس لازم است کنار گذارده شوند .

پاسخ : در عرف عقلا حکم خاص قرینه ای جهت روشن ساختن مراد و مقصود واقعی از حکم عام می باشد و مخالفت بین دو دلیل هنگامی تحقق می یابد که یکی از آنها معارض دیگری باشد به گونه ای که اهل عرف آن زبان ، هنگامی که هر دوی آنها را از یک متکلم می شنوند توافق نمایند و به نتیجه ای نرسند . بنابراین خبر واحد خاص مخالف با حکم عام قرآن نیست، بلکه مبین مراد آن است .

دلیل دیگر آنکه ما می دانیم اخبار فراوانی از معصومان (ع) صادر شده که مخصص احکام عام قرآن کریم و یا مقید احکام مطلق آن است . هر گاه روایات مخصص و مقید را مخالف با قرآن بدانیم یعنی برخی از سخنان ایشان ممکن است مخالف با قرآن باشد حال آنکه خود فرموده اند : « آنچه مخالف کلام پروردگار ماست ما آن را نگفته ایم یا سخنی بیهوده و باطل است . » پس وجود این فرمایش دلیل آن است که به طور کلی تخصیص با تقید مخالفت به حساب نمی آید .

به علاوه معصومان (ع) موافقت یکی از دو خبر متعارض را با کتاب به عنوان امتیازی جهت ترجیح آن بر روایت دیگر معرفی کرده اند . معنی این سخن آن است که در غیر صورت تعارض، « روایت » دیگریز ذاتاً حجت بوده است و روشن است که اگر مخالفت آن روایت با قرآن کریم به گونه ای باشد که به هیچ وجه نتوان بین مفاد آن و قرآن را جمع کرد اصولاً حجت نخواهد بود و بین آن و روایت موافق با قرآن تعارض ایجاد نمی شد و نوبت به ترجیح یکی بر دیگری نمی رسید . لذا راهی جز این باقی نمی ماند که مراد از عدم موافقت با قرآن را امکان جمع عرفی بین مفاد آن خبر و ظاهر آیات از طریق تخصیص یا تقید بدانیم .

نتیجه آنکه: روایتی که مخصص حکم عام قرآن یا مفید حکم مطلق آن است، حجت می باشد و عمل بر طبق آن لازم است، مگر زمانی که بین آن و روایتی دیگر تعارض ایجاد شود.

۳. هر گاه تخصیص کتاب با خبر واحد جایز باشد نسخ آن با خبر واحد نیز باید روا باشد حال آنکه نسخ با خبر واحد قطعاً باطل است. پس تخصیص نیز چون نسخ باطل خواهد بود. دلیل چنین ملازمه ای آن است که اصولاً نسخ همان تخصیص زمانی حکم منسوخ است و حکم ناسخ در واقع کاشف از این است که حکم اول به زمانی اختصاص داشته که با آمدن حکم دوم (ناسخ) آن زمان به سر آمده و پایان یافته است. (خویی، ۱۳۹۴ ق. صص ۴۲۶ و ۴۲۷) پس نسخ حکم اول در واقع برداشتن آن نیست بلکه به حسب ظاهر چنین می نماید. و فرقی ما بین تخصیص نسبت به افراد و تخصیص نسبت به زمان وجود ندارد. لذا اگر مورد اول جایز باشد باید مورد دوم را نیز جایز بدانیم.

پاسخ: فرق بین دو نوع یاد شده، اجماع قطعی و یقینی نسبت به عدم جواز نسخ قرآن با خبر واحد است. در صورتی که چنین اجماعی وجود نداشت، با خبر واحد نیز مانند تخصیص با خبر واحد جایز بود و چنانکه گفته شد درست است که قرآن کریم از نظر سند قطعی است ولی در دلالت خود قطعی و یقینی نیست و مانعی در صرف نظر کردن از ظاهر آیات به واسطه خبر واحدی که حجیت آن با دلیلی قطعی ثابت شده، وجود ندارد.

ناگفته نماند که ما چنین اجماعی را تعبداً نمی پذیریم بلکه اصولاً ثابت شدن نسخ در قرآن کریم امری است که جز با خبر متواتر و مفید علم و یقین نمی تواند ثابت شود. زیرا طبیعت برخی از امور بسیار مهم مقتضی آن است که در صورت وقوع به نحو تواتر نقل شوند. پس اگر تنها عده ای خاص آن را نقل کردند این امر نشانه کذب راویان آن خبر یا اشتباه ایشان می باشد و ادله حجیت خبر واحد شامل این گونه اخبار نمی شود به همین خاطر است که قرآن کریم با خبر واحد ثابت نمی گردد.

شکی نیست که نسخ شدن آیه ای از آیات قرآن کریم امر مهمی است که اختصاص به طایفه خاصی از مسلمانان ندارد و انگیزه نقل چنین خبری بسیار قوی است. پس هرگاه چنین

نسخی واقع شده باشد، باید توسط اخبار متواتر نقل شود و اگر تنها عده ای معدود آن را نقل کنند، همین انحصار ایشان در نقل چنین واقعه مهمی، دلالت بر کذب یا اشتباه آنان می نماید. بدین ترتیب روشن می شود که تخصیص و نسخ دو مقوله جدای از یکدیگرند و ملازمه یاد شده بین جواز مورد اول و دوم، نادرست. (همان)

ارزش قول صحابی در تفسیر

جهت روشن شدن بحث ابتدا باید دید مراد از صحابی چه کسی است. راغب در معنی لغوی آن می نویسد: «الصاحب الملازم انساناً کان او حیواناً او زماناً، و لافرق بین أن تکون مصاحبه بالبدن و هو الاصل و الاكثر او بالعنايه و الهمه و لایقال فی العرب الّا لمن کثرت ملازمته و المصاحبه تقضی طول لبثه، فکل اصطحاب اجتماع و لیس کل اجتماع اصطحاباً» (راغب اصفهانی بی تا، ص ۲۷۵) یعنی: «صحابی شیء همراه و ملازم را گویند و آن اعم از انسان، حیوان، مکان و زمان است و خواه با جسم خود همراه باشد (که اصل در مصاحبت نیز همین است و غالباً در همین معنی به کار می رود) و یا با توجه و عزم و همت خویش همراهی نماید. و در عرف اهل زبان فقط به فردی که همایش زیاد باشد اطلاق می گردد چرا که مصاحبت مقتضی طولانی بودن همراهی است. پس هر مصاحبتی اجتماع و جمع شدن هست اما هر گرد آمدنی را مصاحبت نمی گویند.

در تعریف اصطلاحی صحابی بین علمای شیعه و سنی اختلاف نظر وجود دارد. ما در ابتدا تعریفی را که علمای اهل سنت از صحابی عنوان کرده اند و نیز نظر ایشان راجع به حجیت اقوال اصحاب پیامبر اکرم (ص) را مطرح می نماییم و پس از آن به رأی شیعه در این باره می پردازیم.

ابن حجر عسقلانی در تعریف صحابی می گوید: صحابی عبارت از فردی است که پیامبر (ع) را در حالت ایمان به او ملاقات کرده و در حالت اسلام از دنیا رفته است. پس کسی که مدتی طولانی یا کوتاه با آن حضرت همنشینی داشته و نیز کسی که از آن حضرت حدیثی روایت کرده یا حدیثی نقل نکرده و نیز کسی که در کنار آن حضرت جنگیده یا در جنگی شرکت نداشته و نیز کسی که فقط یک بار آن حضرت را دیده اما مجالستی به او نداشته و فردی

که به واسطه عارضه ای چون کوری قادر به دیدن آن حضرت نبوده است، همگی در زمره ملاقات کنندگان با آن حضرت داخلند. (ابن حجر عسقلانی، بی تا، ۴/۱)

همو در ارتباط با ضابطه ای که با شناخت آن حضرت بودن جمعیت بسیاری، استفاده می شود، می گوید: «ایشان (مسلمانان) در جنگها تنها صحابه را امیر لشکر می ساختند.» «دیگر آنکه در مکه و طائف در سال دهم هیچ کس باقی نماند مگر آنکه اسلام آورد و در حجه الوداع (آخرین حج رسول خدای) پیامبر را مشاهده کرد.» «و در پایان عمر پیامبر اکرم (ص) احدی از اوس و خزرج باقی نماند مگر آنکه اسلام اختیار کرد» و «پیش از رحلت پیامبر (ص) هیچ یک از ایشان اظهار کفر نکرد.» (همان، صص ۱۶-۱۳)

حافظ ابو حاتم رازی درباره منزلت اصحاب رسول اکرم (ص) چنین می نویسد: اما اصحاب رسول (ع) کسانی اند که شاهد وحی و نزول قرآن بودند و تفسیر و تأویل را شناختند و ایشان همان کسانی اند که خداوند متعال آنان را برای مصاحبت با پیامبرش (ص) و یاری وی و اقامه دین و آشکار ساختن حقایق او برگزیده است. پس، از اینکه ایشان اصحاب وی باشند خوشنود گشت و آنان را پرچمهای هدایت و پیشوایان دین قرار داد. ایشان نیز معارفی را که پیامبر اکرم (ص) از جانب حق تعالی به آنها ابلاغ کرده بود و احکامی را که تشریح نمود از واجب و مستحب و آنچه بدان امر کرد و از آن نهی نمود و ممنوع ساخت همه را در نهایت اتقان حفظ و نگهداری کردند و دین را خوب شناختند و امر و نهی الهی را و مراد آیات را درک کردند چرا که ایشان رسول خدا (ص) را می دیدند و ناظر بر تفسیر قرآن و تأویل آن توسط آن حضرت بودند و به سرعت مطالب را از آن حضرت دریافت کرده و استنباط می نمودند، لذا خداوند بر ایشان منت گذارد و اکرام نمود و به قرار دادن ایشان به مقام پیشوایی در دین مشرف ساخت و شک، دروغ، اشتباه، گمان باطل، مفاخره کردن با آنان و هر نوع مذمتی را از آنان زدود و آنها را عادلان این امت نامید. خداوند متعال در کتاب محکمش فرمود: «و کذلک جعلنا کم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس» (بقره/۱۴۳) یعنی: «و این چنین شما را «امتی وسط» قرار دادیم تا گواهان بر مردم باشید.» پیامبر اکرم (ص) از جانب خداوند متعال «وسطا» را به «عدلا» تفسیر نمود. پس ایشان عادلان این امت و پیشوایان هدایت و حجت‌های دینی و راویان کتاب و سنت بودند.

خداوند متعال به پیروی ایشان و حرکت در راهشان و سیر در مسیر آنان و اقتدای به ایشان فرمان داده و فرموده: «... و يتبع غير سبيل المؤمنين نوکة ما تولى» (نساء/۱۱۵) یعنی: «... و هر کس از غیر راه مؤمنان پیروی کند، او را به همان راه باطل که برگزیده و امی گذاریم». سپس صحابه (رض) در نواحی مختلف شهرها، مرزها و در فتحها و جنگها پراکنده شدند و مناصب حکومتی، قضایی و داوری قرار گرفتند و هر یک در منطقه و دیار خود روایاتی را که از رسول خدا (ص) به خاطر داشت، نقل و منتشر ساخت و دربارهٔ سؤالاتی که از ایشان می شد بر اساس جوابی که رسول خدا (ص) در نظایر آنها داده بود، فتوی می دادند و با حسن نیت و قصد قربت به خداوند تا هنگام مرگ خود را وقف تعلیم فرایض و احکام حلال و حرام به مردم کردند. آمرزش و رحمت خدا بر همهٔ آنان باد! (ابو حاتم رازی، ۱۳۷۱ ق، ۱/صص ۷-۹)

شاطبی نیز در اثبات حجیت سنت صحابه به دلایلی نظیر ادلهٔ رازی متمسک شده است. وی در این باره معتقد است که سنت صحابه، سنتی است که بر اساس آن عمل می شود و در استنباط احکام به آنها باید رجوع شود. خلاصهٔ استدلال وی از این قرار است:

۱. خداوند متعال در قرآن کریم ایشان را ستوده و آنها را به عدالت مدح کرده است. مانند آیات: «کنتم خیر امة اخرجت للناس» (آل عمران/۱۱۰) یعنی: «شمت بهترین امتی هستید که برای (اصلاح مردم) قیام کردند.» و «و کذلک جعلنا کم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیداً» (بقره/۱۴۳) یعنی «اینچنین ما شما را امتی میانه قرار دادیم تا شما بر مردم گواه باشید و رسول بر شما گواه باشد.»

آیهٔ نخست برتری ایشان را بر امتهای دیگر اثبات می کند و مقتضی عصمت صحابه در هر حال می باشد و اینکه حالات ایشان موافق با واقع بوده است و و آیهٔ دوم عدالت آنان را به طور مطلق و بی قید و شرط ثابت می کند و بر همان مدلول آیهٔ نخست دلالت می نماید.

در برابر ایشان بر سایر امتها، چنانکه از افعال التفضیل (خیر امة) استفاده می شود، مستلزم عصمت همهٔ ایشان در تمام احوال نیست، بلکه به طور نسبی در راه مستقیم بودن را برای ایشان ثابت می کند. یعنی انحرافات افراد این امت در مقایسه با امتهای گذشته کمتر است و لذا از این جهت از آنها برترند.

البته احتمال دیگری هم در آیه وجود دارد و آن اینکه اصولاً این برتری به واسطه تشریح امر به معروف و نهی از منکر در این امت می باشد. این احتمال از ذیل آیه که فرمود: «تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر» یعنی: «یه نیکبها امر نموده و از زشتیها نهی می کنید» استفاده می شود. این احتمال معقول و منطقی است که استدلال به این آیه را جهت اثبات حجیت اقوال صحابه مردود می سازد زیرا در این صورت اصولاً آیه در مقام بیان حجیت اقوال ایشان وارد نشده است.

۲. آیه شریفه دلالت بر برتری مجموع این امت می نماید، نه اینکه هر فرد از این امت بر هر فرد دیگری از امتهای پیشین برتری دارد، بنابراین نمی توان عصمت همه ایشان را در تمام حالات ثابت کرد.

۳. آیه شریفه در مقام بیان برتری این امت بر امتهای سابق است و نسبت به حجیت همه اقوال و افعال و افعال ایشان بیگانه است. پس مادامی که این مطلب که آیه در مقام اثبات حجیت سنت صحابه است، احراز نگردیده به هیچ وجه نمی توان به آن استدلال کرد.

۴. در صورت مقبول بودن این استدلال، باید گفت دلیل از مدعا بسیار وسیعتر است. زیرا امت اسلامی منحصر در صحابه نیستند و هرگز نمی توان چنین عمومیتی را نسبت به تمام افراد امت اسلامی پذیرفت، چنانکه خود ایشان نیز چنین ادعایی ندارند.

اشکالات مزبور بر استدلال به آیه دوم نیز وارد است. علاوه بر اینکه معلوم نیست بتوان از آیه، عدالت فرد فرد ایشان را استفاده کرد و حتی با فرض قبول این مطلب، صرف به معنی صحت تمام افعال و اقوال نیست و الا باید بتوان درباره هر فرد عادل اعم از صحابی یا غیر او، چنین حکمی را صادر کرد. زیرا حکم به عنوان «عادل» حمل شده است. نهایت چیزی که می توان از عدالت فهمید آن است که ایشان تعمد در خطا و اشتباه نداشته اند اما مطابق بودن سنت ایشان با واقع و من جمله حجیت گفتار ایشان در تفسیر آیات، چیزی است که هیچ ارتباطی با مفهوم عدالت ندارد.

در اثبات حجیت سنت صحابه علمای اهل سنت به روایاتی نیز استدلال کرده اند. مثلاً شاطبی پس از نقل آیات مزبور چنین می نویسد: «دلیل دوم روایاتی است که امر به پیروی از ایشان می نماید و اینکه از سنت ایشان مانند سنت پیامبر اکرم (ص) باید پیروی نمود. این

روایات عبارتند از: فعلیکم بستى و سنه الخلفاء الراشدين المهديين، تمسکو بها و عضوا علیها النواجذ» یعنی: «بر شما باد پیروی از سنت من و سنت خلفای راشدین که هدایت شده اند. به سنت ایشان تمسک جوئید و با اهتمام شدید از آن پیروی نمایید.

«تفتقر امتی علی ثلاث و سبعین فرقه، کلها فی النار الا واحده قالوا: و من هی یا رسول الله؟! قال: ما انا علیه و اصحابی» یعنی: «امت من به هفتاد و سه گروه خواهند شد که همگی در آتشند جز یک گروه. گفتند: ای رسول خدا ایشان کیانند؟ فرمود: کسانی که پیرو راه من و اصحاب منند.»

«اصحابی مثل الملح لا یصلح الطعام الا به»، یعنی: «اصحاب من چون نمکند و غذا جز با آن به طور شایسته، طبخ نگردد.»

«ان... اختار اصحابی علی جمیع العالمین سوی النبیین و المرسلین» یعنی: «خداوند اصحاب مرا بر همه جهانیان غیر از انبیا و رسل برتری داده و برگزیده است.» و در برخی از اخبار روایت شده: «اصحابی کالنجوم بأیهم اقتدیتم اهتدیتم» یعنی: «اصحاب من چون ستارگان آسمانند که به هر یک اقتدا کنید، هدایت شده اید.» (شاطبی، بی تا، ۷۶/۴)

پاسخ: برخی از این روایات به اعتراف علمای بزرگ اهل سنت ساختگی است. مثلاً ابن حزم درباره روایت اخیر می گوید: این حدیثی ساختگی، دروغ و باطل است. احمد بن حنبل در رد آن گفته است. «حدیث لایصح» یعنی: «حدیثی مردود و نادرست است.» (ابن حزم، بی تا، ۶۴۲/۵)

پاسخ کلی در برابر این گونه روایات بدون در نظر گرفتن سند آنها، عبارت از امتناع صدور چنین مضامینی از معصوم (ع) می باشد. زیرا از طرفی محال است شارع مقدس ما را به دو امر متناقض فرمان دهد، و از طرف دیگر وجود تناقض در سیره جانشینان پیامبر اکرم (ع) برای فردی که قدری از تاریخ ایشان آگاه باشد، مطلبی بسیار واضح و روشن است. مثلاً در شورایی که خلیفه دوم برای تعیین خلیفه پس از خود تعیین کرد، عمل به سیره شیخین (خلیفه اول و دوم) به امام علی (ع) عرضه شد و حضرت از پذیرفتن آن امتناع کرد و خلافتی را که مشروط به چنین شرطی باشد نپذیرفت ولی عثمان در ابتدا آن را قبول کرد اما به اجماع مورخین در عمل

از آن سرباز زد و امیر المؤمنین (ع) آنچه را که در زمان عثمان انجام شد و مخالف مصالح اسلام و مسلمین تشخیص داد، مانند تقسیم بیت المال یا نصب زمامداران، نقض کرد.

سیره خلیفه اول و دوم نیز با یکدیگر متفاوت بود، مثلاً ابوبکر بیت المال را به طور مساوی تقسیم کرد، اما عمر نظام طبقاتی را برای اولین بار در توزیع بیت المال اعمال کرد. (عسکری، ۱۳۵۶ ش. ۱، ۶۹) و یا ابوبکر سه طلاق را در یک مجلس یک بار می دانست و عمر آن را سه بار قلمداد می نمود. عمر از دو متمتع حج و نساء منع کرد، اما خلیفه اول از آن دو نهی ننمود. (همان، صص ۲۰۰ و ۲۰۱) و امثال آن که بر فرد آگاه از تاریخ و سیره ایشان مخفی نیست.

بنابراین کدام یک از این سیره ها را می توان سنت دانست؟ آیا ممکن است همه آنها سنتی که حاکی از واقع است باشد و آیا مگر یک مساله می تواند دارای دو حکم متناقض یکدیگر باشد؟!؟

غزالی در باره این گونه روایات بسیار نیکو داوری کرده است. وی در این باب می نویسد:

کسی که ممکن است اشتباه و سهو از او سرزند و عصمتش نیز ثابت نیست، سخنش حجت نخواهد بود. پس چگونه می توان به گفتار ایشان با توجه به امکان وجود خطا در آن، استدلال کرد و چگونه بدون دلیلی متواتر می توان عصمت ایشان را ادعا نمود؟ حال آنکه خود اصحاب در مخالفت با صحابه اتفاق نظر دارند. ابوبکر و عمر با کسانی که با اجتهاد با ایشان مخالفت کردند، مقابله ننمودند، بلکه در مسائل اجتهادی بر هر مجتهدی واجب کردند که از اجتهاد خویش پیروی کند. پس عدم وجود دلیل بر عصمت و وقوع اختلاف بین آنها و تصریح خودشان به جواز مخالفت با آنان سه دلیل قاطع در این زمینه است. (غزالی، بی تا، ص ۱۶۸)

به علاوه برخی از روایات مذکور چون روایت نخست مربوط به برخی از صحابه است و تعمیم آن به اصحاب دیگر نادرست است و سایر روایات نیز ارتباطی به اثبات حجیت در سنت ایشان ندارد و نهایت چیزی که از آنها استفاده می شود، بر فرض صحت سند، مدح و ستایش آنها است که کاملاً باید پذیرفت.

روایات یاد شده حتی بر فرض تمام بودن دلالت نیز قابل قبول نیستند زیرا توسط روایاتی که دلالت بر ارتداد بیشتر ایشان می نماید، تخصیص زده می شوند.

در روایتی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که فرمود: «بينا انا قائم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال: هلّم؛ فقلت: أين؟ قال: الى النار و...؛ قلت: و ما شأنهم؟ قال: انهم ارتدوا بعدك على ادبار هم القهقري؛ ثم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم؟ فقال: هلّم؛ فقلت: اين؟ قال: الى النار و...؛ قلت: ما شأنهم؟ قال: انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقري، فلاراه يخلص منهم الامثل حمل النعم.» (بخاری، ۴۰۱ق، ۷/صص ۲۰۸ و ۲۰۹) مضمون ترجمه از این قرار است: «روز قیامت در حالی که من ایستاده ام گروهی را که من می شناختم، نزد من می آورند. مردی از بین من و ایشان خارج می شود و می گوید: آنان را از پیامبر (ص) جدا کنید. من می گویم: آنها را به کجا می برید؟ می گوید: به خدا قسم به سوی آتش! می گویم: ایشان مرتکب چه خلافتی شده اند؟ می گوید: آنها پس از تو مرتد شده و به عقب (دوران جاهلیت) بازگشتند. سپس گروه دیگری را که می شناسم نزد من می آورند و مردی از بین من و ایشان خارج شده، می گوید: آنان را از پیامبر جدا سازید. می گویم: ایشان را به کجا می برید؟ پاسخ می دهد: به سوی آتش. می گوید: چه خلافتی کرده اند؟ در پاسخ می گوید: ایشان پس از تو به دوران جاهلیت برگشته، مرتد شدند. جز تعداد بسیار اندکی همچون گوسفندان معیوبی که از گله ای بزرگ عقب می مانند از عذاب نجات نخواهند یافت!»

در روایت دیگری از سهل بن سعد نقل کرد که پیامبر اکرم (ع) فرمود « انی فرطکم علی الحوض من مرّ علی شرب ، و من شرب لم یظلماء ابداً ، لیردن علی اقوام اعرفهم و یعرفونی ، ثم یحال بینی و بینهم . » (همان ، صص ۲۰۷ و ۲۰۸) یعنی : « من پیش از شما کنار حوض کوثر خواهم رفت . هرکس از کنار من عبور کند ، از آن آب خواهد نوشید و هرکس از آن بنوشد هرگز تشنه نخواهد شد . گروههایی بر من وارد خواهند شد که من ایشان را می شناسم و آنان نیز مرا می شناسند . سپس بین من و آنان حایلی ایجاد می شود . » سپس قسمتی را از قول ابوسعید خدری بر روایت می افزاید که حضرت رسول (ع) فرمود : « انهم منی ، فیقال انک لاتدری ما احدثوا بعدک ، فأقول سحفاً سحفاً لمن غیر بعدی . » یعنی : ایشان از من هستند . پس گفته می شود که تونمی دانی ایشان پس از تو چه کردند! نفرین بر آنان که سنت مرا پس از من دگرگون ساختند!»

و در روایت دیگری از انس نقل کرده که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «لیردن علی من اصحابی الحوض حتی عرفتهم اختلجوا دونی، فاقول اصحابی، فبقول: لاتدری ما أحدثوا بعدک.» (همان، ص ۲۰۷) یعنی «روز قیامت گروهی از اصحابم بر من وارد خواهند شد. دیری نمی باید که ایشان را از من جدا سازند، من می گویم: ایشان اصحاب من هستند! حق تعالی می فرماید: نمی دانسی که پس از تو چه کردند!»

این روایات را بخاری در «باب الحوض» گرد آوری کرده و در سایر کتب مهم روایی اهل سنت نیز ذکر شده است. (شرف الدین، ۱۳۷۳ ق.، صص ۱۳-۱۰)

جمع بین ادله مقتضی آن است که دلایل گذشته را مربوط به مؤمنان از صحابه بدانیم و در صورت شک، نسبت به ارتداد یکی از صحابه، نمی توان به احکام عام دلایل گذشته، استدلال کرد. زیرا موضوع آنها که «صحابی غیرمرتد» می باشد، احراز نشده است. تمسک به این احکام از قبیل تمسک به عام در شبهات مصداقیه می باشد که امری ممنوع است زیرا قضیه موضوع خود را ثابت نمی کند، بلکه به دلیلی خارج از محدوده خود نیازمند است. (مظفر، ۱۴۰۵ ق.، صص ۱۴۰-۱۳۸)

ممکن است در مقام پاسخ گفته شود: مراد از مرتدین کسانی هستند که خلیفه اول با ایشان در جنگ رده پیکار کرد و آنها افراد معلومی هستند و دیگر شکی درباره آن احکام عام باقی نمی ماند.

اما این احتمال بسیار بعید است. زیرا با صراحت روایت ابو هریره که حضرت به روشنی فرمود: «فلا اراه یخلص الامثل حمل النعم» که کنایه از شدت کمی تعداد نجات یافتگان ایشان است، منافات دارد. لذا معنی این روایات آن است که درباره اکثر ایشان حکم به ارتداد نمود حال آنکه تعداد مرتدانی که خلیفه اول با آنان جنگید بسیار اندک بود.

آیه «و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل اذ ان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم و من یقلب علی عقبیه فلن یضر الله شیئاً» (آل عمران/ ۱۴۴) یعنی: جز این نیست که محمد (ص) پیامبری است که پیش از او پیامبرانی دیگر بوده اند. آیا اگر بمیرد یا کشته شود، شما به آیین پیشین خود باز می گردید؟ هر کس که باز گردد هیچ زبانی به خداوند نخواهد رساند» نیز مؤید

همین روایات می باشد و ظاهراً این احادیث در ارتباط با تفسیر همین آیه وارد شده و بیانشگر آن است که مضمون آن پس از وفات پیامبر اکرم (ص) تحقق یافته است.

نکته مهم دیگری که هر نوع مدح و ستایش من جمله عدالت را از ادله گذشته به اصحاب مؤمن و متقی رسول اکرم (ص)، اختصاص می دهد آن است که اصولاً برخی از ایشان منافق بودند. قرآن کریم می فرماید: «و ممن حولکم من الاعراب منافقون و من اهل المدینه مردوا علی النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتین هم یردون الی عذاب عظیم» (توبه / ۱۰۱) یعنی: «گروهی از عربهای بادیه نشین که گرد شما را گرفته اند منافقند و گروهی از شهرنشینان نیز در نفاق اصرار می ورزیدند. تو آنها را نمی شناسی، ما ایشان را می شناسیم و دو بار عذابشان خواهیم کرد و به عذابی دردناک گرفتار خواهند شد.»

مؤید دیگر روایاتی است که دلالت دارد بر اینکه علی (ع) را جز مو من دوست ندارد و وی را جز منافق دشمن ندارد. (مسلم، ۶ / ۱ و ابن ماجه، ۱۳۹۵ ق.، ۱ / ۴۲. احمد بن حنبل، ۱۴۰۲ ق.، ۱ / صص ۸۴ و ۹۵ و ۱۲۸ و خطیب بغدادی، ۲ / ۲۲۵ و ۸ / ۴۱۷ و ۱۴ / ۴۲۶ و ابونعیم اصفهانی، ۴ / ۱۸۵ و ذهبی، شمس الدین، ۱۳۶۸ ق.، ۱۹۸۲ و ابن کثیر، ۱۳۹۴ ق.، ۷ / ۳۵۵ و متقی هندی، ۱۳۸۸ ق.، ۱۵ / ۱۰۵) این روایت را، بسیاری از اصحاب چون عبدالله بن عباس، ابوذر غفاری، جابر بن عبدالله انصاری و ابوسعید خدری نقل کرده اند و از جمله مطالب مشهور در زمان پیامبر اکرم (ص) بوده است.

ابوذر می گوید: «ما کنا نعرف المنافقین الا بتکذیبهم اللّٰه و رسوله و التخلّف عن الصلوات و البغض لعلی بن ابی طالب» (حاکم نیشابوری، بی تا، ۳ / ۱۲۹ و متقی هندی، ۱۳۸۸ ق.، ۱۵ / صص ۹۲. ۹۳) یعنی: «ما منافقان را فقط از طریق تکذیب خدا و رسول او و بجا نیاوردن نمازهای (ی واجب) و دشمنی علی بن ابی طالب (ع) می شناختیم.

جابر بن عبدالله انصاری نیز در این باره گفته است: «ما کنا نعرف المنافقین الا ببغض علی بی ابی طالب (ع)» (ذهبی، شمس الدین، ۲ / ۱۹۸ و هیثمی، ۱۴۰۲ ق.، ۹ / ۱۳۲) یعنی: «ما منافقان را فقط از کینه توزی و دشمنی ایشان با علی بن ابی طالب (ع) می شناختیم.»

به همین خاطر پیامبر اکرم (ص) در باره امیر المومنین (ع) فرمود: «من کنت مولاه فعلی مولاه» (نسائی، ۱۴۰۶ ق.، ص ۲۸) اللهم وآل من والاه و عاد من عاداه» (احمد بن حنبل،

۱۴۰۲ ق. ۱ /صص ۸۴، ۱۱۸، ۱۱۹ و ۱۵۲) یعنی: «هرکس من ولی و صاحب اختیار او هستم، پس علی ولی و صاحب اختیار اوست. بار خدایا هر آن کس را که علی را دوست دارد، دوست بدار و با هر کس که علی را دشمن دارد، دشمن باش.»

در جایی که خداوند متعال می فرماید: «تو ایشان را (منافقان را) نمی شناسی» (توبه ۱۰۱/۱) پس سایر افراد به طریق اولی از شناخت منافقان عاجز بودند. با توجه به اینکه منافقان تظاهر به ایمان و تقوی می کردند و کسی هم جز خداوند ایشان را نمی شناخت. بدیهی است که در ظاهر بسیاری از منافقان در زمره اصحاب و الامقام آن حضرت جای گرفته اند. و با توجه به چنین علم اجمالی، مانند مسأله ارتداد که ذکرش گذشت، هرگز نمی توان بدون دلیل مقتضی که دلالت بر ممدوحیت یک صحابی می نماید، وی را مشمول ستایشهای دلایل پیش دانست.

اما نظر شیعه در این باره آن است که اصولاً مصاحبت یک امر عرفی است و مصاحبت یک فرد با دیگری ثابت نمی شود مگر آنکه در مدت زمانی که عرفاً بگویند او مصاحب و همراه دیگری است، تحقق یابد.

و درباره عدالت ایشان باید گفت برخی از آنها مؤمن، عادل و پرهیزگار بودند که مراد مدح و ستایش اصحاب در قرآن و حدیث، ایشانند و بعضی نیز چنانکه گذشت منافق بودند و یا پس از رسول اکرم (ص) مرتد شدند و برخی به همسر پیامبر اکرم (ص) تهمت زدند. (نک: شأن نزول آیات ۱۷-۱۱ از سوره نور که درباره تبرئه عایشه یا ماریه نازل گردید) و عده ای از آنان در توطئه قتل آن حضرت در گردنه «هرشی» (یا قوت حموی، بیتا، ۳۹۷/۵ ماده هرشی و تبوک) دست داشتند. (احمد بن حنبل، ۱۴۰۲ ق. ۵/صص ۳۹۰ و ۴۵۳ و مسلو بن حجاج، ۸/صص ۱۲۲ و ۱۲۳ و هیشمی ۱/صص ۱۰۹ و ۱۱۰ و ۱۹۵/۶ و واقدی، ۳/صص ۱۰۴۴-۱۰۴۲ و مقریزی، ۱۹۴۱ م.، صص ۴۴۹-۴۴۷ و سیوطی، بیتا، صص ۲۵۹ و ۲۶۰)

بنابراین تنها از اصحابی که دلایل محکمی نسبت به ایمان، عدالت و وثاقت ایشان وجود دارد، معارف دینی خود را اخذ می نمایند و به طور خلاصه چنانکه شهید ثانی (ره) می فرماید: «حکیمم عندنا فی العداله، حکم غیرهم» (شهید ثانی، ۱۴۰۸، ص ۳۴۳) یعنی: «در نزد ما (شیعه) امامیه حکم صحابی از نظر عدالت، مانند افراد دیگر است (فرقی در این باره بین صحابی و غیر صحابی وجود ندارد).»

نکته دیگری که در این بحث باید روشن شود آن است که آیا سخن صحابی در تفسیر آیات در صورتی که تفسیر خود را به پیامبر اکرم (ص) نسبت ندهد حکم حدیث مرفوع یعنی منسوب به پیامبر اکرم (ص) و منقول از آن حضرت را دارد و یا حدیث موقوف است.

حاکم نیشابوری می گوید: تفسیر صحابه ای که شاهد نزول وحی بوده، حکم حدیث مرفوع را دارد و مثل آن است که آن تفسیر را از پیامبر اکرم (ص) روایت کرده است. وی این سخن را به بخاری و مسلم نسبت داده است. زیرا در مستدرک می گوید: طالب حدیث باید بداند که تفسیر صحابی ای که شاهد نزول وحی بوده است در نزد شیخین (بخاری و مسلم) حدیث مسند است. اما ابن صلاح و نووی و جز آن دو معتقدند که این حکم مربوط به اسباب النزول است و سایر تفاسیر صحابه که در آن چیزی را به پیامبر اکرم (ص) نسبت نداده اند جزء احادیث موقوف به حساب می آیند.

حاکم نیشابوری به صراحت نظر ابن صلاح و نووی را می پذیرد و در این باره می نویسد: از جمله احادیث موقوف روایتی است که ما از احمد بن کامل القاضی به سند خود از ابوهریره در تفسیر آیه «لواحه للبشر» (مدثر/۲۹) نقل کردیم که گفت: روز قیامت ایشان (دوزخیان) با دوزخ مواجه می شوند و آتش آنان را به یک باره در بر می گیرد و دیگر گوشتی را بر استخوان (آنان) باقی نمی گذارد!

این روایت و امثال آن از تفاسیر صحابه به شمار می روند و حکم احادیث موقوف را دارند. وی سپس در توجیه اینکه چه نوع تفسیر صحابی حکم حدیث مسند را دارد به حدیث جابر در شأن نزول آیه «نساءکم حرث لکم فأتوا حرثکم أنى شئتم» (بقره ۱۲۲۳) یعنی: زنان شما کشتزار شمايند هر زمان که خواهید مجازید که بر کشتزار خویش در آييد. « اشاره می نماید. (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ ق.، صص ۱۹ و ۲۰)

به طور خلاصه رأی علمای اهل سنت را درباره تفسیر صحابی می توان به این نحو مطرح

کرد:

اولاً: در صورتی که تفسیر صحابی مربوط به اسباب النزول باشد حکم روایت مرفوع (یعنی منسوب) به پیامبر (ص) را دارد.

ثانیاً: در این صورت ایشان اتفاق نظر دارند که چنین تفسیری را نمی توان رد کرد، بلکه مفسر آن را باید بپذیرد و از آن به نظر دیگری عدول ننماید.

ثالثاً: در غیر صورت مذکور تفسیر صحابی حکم روایت موقوف را دارد و آراء مختلفی درباره آن ابراز شده است.

عده ای معتقدند در این صورت پذیرش تفسیر صحابی واجب نیست. زیرا چون وی آن تفسیر را به پیامبر اکرم (ص) نسبت نداده، معلوم می شود که در آن اجتهاد نموده است و مجتهدگاه به واقع می رسد و گاه در تشخیص واقع اشتباه می کند و صحابه نیز در اجتهاد مانند مجتهدان می باشند.

گروه دیگر معتقدند که تفسیر ایشان را باید پذیرفت. زیرا احتمال قوی وجود دارد که ایشان آن تفسیر را از رسول خدا (ص) شنیده باشند. دیگر آنکه حتی اگر با رأی خود قرآن را تفسیر کرده باشند، رأی ایشان به صواب و حق نزدیکتر است، زیرا آنها آگاهترین مردم به کتاب خدا هستند و اهل زبانند و به برکت مصاحبت و تخلق به اخلاق نبوت، نائل آمده و به طور مستقیم قرائن و شواهدی که صرفاً اختصاص به آنها داشته است و در فهم آیات نقش بسزایی دارد، مشاهده نموده اند. و نیز به واسطه فهم کامل و دانش صحیحی که از آن برخوردار بوده اند، خصوصاً دانشمندان و بزرگان آنها چون خلفای چهارگانه، عبدا... بن مسعود، ابن عباس و امثال آنان. (ذهبی، محمد حسین، ۱/صص ۹۵ و ۹۶)

ابن تیمیه در این رابطه می گوید: هرگاه تفسیر آیات را در قرآن و سنت نیافتی به اقوال صحابه رجوع می کنی چرا که ایشان به واسطه مشاهده حضوری قرآن کریم هنگام نزول و حالاتی که فقط به صحابه اختصاص دارد و به خاطر فهم کامل و علم صحیح ایشان خصوصاً دانشمندان و بزرگانشان چون پیشوایان چهارگانه (خلفای راشدین) و عبدا... بن مسعود، به تفسیر قرآن کریم از دیگران آگاهترند. (ابن تیمیه، ص ۹۵)

زرکشی در این باره می نویسد: بدان که قرآن بر دو قسم است. قسمتی تفسیرش از طریق نقل وارد شده و درباره بخشی، روایتی نقل نشده است. درباره بخش نخست یا روایت از پیامبر (ص) است و بزرگان تابعان. نسبت به روایات نبوی باید پیرامون صحت سند آنها تحقیق کرد و درباره تفسیر صحابه باید دید اگر از حیث لغت تفسیر کرده اند، چون ایشان اهل زبانند شکی در

صحت و لزوم اعتماد بر چنین تفسیری وجود ندارد و اگر تفسیر شان بر اساس آنچه از اسباب نزول و فراین دیگری که شاهد بر آن بوده اند، باشد نیز شکی در صحت و مقبولیت آن نیست ... (سیوطی، ۴/صص ۱۸۱ و ۱۸۲)

از نظر شیعه چنانکه قبلاً نیز اشاره شد هیچ فرقی بین صحابی و غیر او وجود ندارد و مصاحبت اصولاً یک امر عرفی است که ذاتاً ارزش آفرین نیست. لذا شهید ثانی تفسیر صحابی نسبت به آیات قرآن کریم را از جمله روایات موقوف که خود نوعی از روایات ضعیف است، به حساب آورده و از آراء علمای اهل سنت که قبلاً بیان شد، به عنوان «قیل» یعنی آراء دیگری که وی ضعیف می داند و مورد پذیرش او نیست، یاد کرده است. (شهید ثانی، ص ۱۳۲ و ۱۳۳)

ارزش قولی تابعی در تفسیر

تابعی فردی است که پیامبر اکرم (ص) را ندیده و به فیض مصاحبت با آن حضرت نرسیده اما اصحاب رسول خدا (ص) را درک کرده است. (همان، ص ۳۴۶)

در حجیت تفاسیری که از تابعین وارد شده در صورتی که مستند به پیامبر اکرم (ص) یا اصحاب نباشد، در بین علمای اهل سنت اختلاف نظر وجود دارد. از احمد بن حنبل در این باره دو قول متناقض در قبول و رد این تفاسیر نقل شده است. (زرکشی، ۱۵۸/۲)

اما برخی چون ابن عقیل (عبد... بن محمد بن عقیل، ابن سعد وی را در طبقه چهارم از اهل مدینه ذکر کرده است) معتقد به عدم حجیت تفاسیر ایشان می باشند. (همان) دلیل این گروه آن است که تابعین، پیامبر اکرم (ص) را ندیده و روایتی مستقیماً از آن حضرت نشنیده اند. لذا اقوال ایشان را بر خلاف سخنان صحابه نمی توان بر اینکه از آن حضرت شنیده اند حمل کرد. علاوه بر اینکه ایشان فراین و اسبابی را که قرآن بر اساس آنها نازل شده است مشاهده نکرده اند و لذا ممکن است در فهم مراد آیات اشتباه کنند و چیزی را که دلیل نیست به غلط دلیل پندارند. و دلیل دیگری که این گروه بدان استدلال کرده اند، آن است که عدالت تابعین بر خلاف صحابه منصوص نیست. (نک: ارزش قول صحابی در تفسیر» از همین مقاله)

ابو حنیفه در این باب صریحاً گفته است: «آنچه از پیامبر (ص) به ما رسیده بر سر و چشم قبول داریم و آنچه از صحابه رسیده اختیار می کنیم، اما آنچه از تابعان رسیده، آنان رجالی هستند و ما هم رجالی.» برخی این قول را به شافعی نیز نسبت داده اند. (کمالی دزفولی، بیتا، ص ۳۳۴)

اما اکثر مفسران اهل سنت، اهمیت بسزایی برای تفسیر تابعین قایلند که مفسر باید در تفسیر از آرای ایشان استفاده کند، زیرا ایشان بیشتر تفاسیر خود را از صحابه اخذ کرده اند. مثلاً مجاهد می گوید: مصحف را سه بار از فاتحه تا آخر قرآن بر ابن عباس عرضه کردم. در هر آیه او را متوقف ساخته و درباره آن از وی سؤال می کردم و قتاده می گوید: هیچ آیه ای در قرآن نیست مگر آنکه من مطلبی درباره آن شنیده ام. لذا بیشتر مفسران اقوال تابعین را در کتب خود آورده و بر آنها اعتماد می نمایند. (ذهبی، محمد حسین، ۱/۱۲۸)

علمای شیعه که صرف مصاحبت با پیامبر (ص) را ارزش آفرین نمی دانند و حجیتی از این ناحیه برای اقوال صحابه قایل نیستند، به طریق اولی قائل به شأنتی برای تابعین به صرف تابعی بودن، نمی باشند. علاوه بر دلایلی که در ابتدای این مبحث طرح شد باید گفت اصولاً پذیرش قول تابعین تابع قوانین جرح و تعدیل است و در صورت تعدیل، باز هم قبول گفتار ایشان الزامی نیست، چرا که اقوال آنان رأی و اجتهاد است نه روایت و نقل از سخن پیامبر اکرم (ص)

اما اینکه چرا غالب مفسران حتی برخی از مفسران شیعه مانند شیخ طوسی (ره) در تفسیر تبیان و شیخ طبرسی (ره) در تفسیر مجمع البیان، تفسیر تابعین را نقل کرده و گاه به آنها استناد می نمایند، احتمالاً به جهت موافق یافتن آرای ایشان با علوم ادبی من جمله لغت و عدم تعارض با کتاب، سنت، اجماع و عقل می باشد. ایشان مانند هر مفسر دیگر راه را هموار کرده و با تتبع در منابع و مقدمات تفسیر، از بین وجوه مختلف وجهی قابل قبول را انتخاب کرده و در دسترس مفسران دیگر قرار داده اند. الزام به قبول این آراء مستند به عنوان «تابعی» و امثال آن نیست، بلکه مستند به اجتهادی است که حاصل قوانین خاص اجتهاد است. لذا قول تابعی به عنوان تابعی بودن مصدری الزامی برای تفسیر نیست، بلکه اگر واجد شرایط بود، مصدری استحسانی به حساب می آید.

نکته مهمی که در استفاده از روایات باید مد نظر داشت آن است که بسیاری از روایات در باب تفسیر ضعیف و یا لااقل محل تأمل و تعمق است. رشید رضا در این رابطه می گوید: در تفاسیر اثری، روایات زندیقهای یهودی، پارسی، تازه مسلمانان و اهل کتاب سرایت کرده است، چنانکه حافظ ابن کثیر گفته است: بیشترین این روایات در سرگذشت پیامبران و اقوامشان و آنچه مربوط به کتابها و معجزاتشان است و تاریخ غیر ایشان چون اصحاب کهف و شهر «ارم

ذات العماد» (شهر دارای بناهای رفیع) ... می باشد و به همین خاطر احمد بن حنبل گفته است : سه دسته از روایات بی اصل و پایه اند. روایات باب تفسیر، روایات مربوط به حوادث آینده و دیگری روایات مربوط به جنگها. (رشید رضا، بی تا، ۸/۱)

منابع

- ۱- آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی بن ابی علی (د. ۶۳۱ ق. - ۱۴۰۵ ق.). الاحکام فی اصول الاحکام. به کوشش ابراهیم العجوز. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمی.
- ۲- ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم (د. ۷۲۸ ق. - ۳۹۲ ق.). مقدمه فی اصول التفسیر. به کوشش عدنان زرزور. دار القرآن الکریم. چاپ دوم. بیروت: کویت و مؤسسه الرساله.
- ۳- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (د. ۸۵۲ ق.) الاصابه فی تمييز الصحابه. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۴- ابن حزم آندلسی، ابو محمد علی (بی تا) الاحکام فی اصول الاحکام. به کوشش احمد شاکر. قاهره: مطبعه العاصمه.
- ۵- ابن سعد، (بی تا) الطبقات الکبری. بیروت: دار صادر.
- ۶- ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل (د. ۷۷۴ ق.). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار المعرفه.
- ۷- ابن ماجه قزوینی، ابو عبدالله محمد بن یزید (د. ۲۷۵ ق.) سنن ابن ماجه. به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۸- ابو حاتم رازی، ابو محمد عبدالرحمان بن ابی حاتم (د. ۳۲۷ ق.). الجرح و التعديل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۹- ابو نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (د. ۴۰۳ ق.) حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء. چاپ پنجم. قاهره: دار الریان للتراث. و دار الکتب العربی بیروت.
- ۱۰- احمد بن حنبل (۱۴۰۲ ق.). المسند. استانبول: کاگری یا بینلاری.
- ۱۱- امین، احمد (۱۹۷۹ م.). فجر الاسلام. چاپ دهم. بیروت: دار الکتب العربی.
- ۱۲- انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ ق) فرائد الاصول. به کوشش مهدی احدی میر کلایی. چاپ اول. بی جا: مؤسسه دار الکتب.
- ۱۳- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ ق.). الجامع الصحیح. بیروت: دار الفکر.

- ۱۴- جعفر، خضیر (۱۴۱۱ ق.) تفسیر القرآن بالقرآن عند العلامة الطباطبائی. چاپ اول. قم: دار القرآن الکریم.
- ۱۵- حارثی، حسین بن عبدالصمد (د. ۹۸۴ ق.) بی تا. وصول الخیار الی اصول الاخبار. به کوشش سید عبداللطیف. قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
- ۱۶- حاکم نیشابوری، ابوعبدالله (۱۳۹۷ ق.) معرفه علوم الحدیث. به کوشش معظم حسینی و ام. ای، دی فل اکسن، چاپ دوم. مدینه منوره: المکتبه العلمیه.
- ۱۷- حجتی، سید محمد باقر (۱۳۶۰ ش.) سه مقاله در تاریخ تفسیر و نحو. تهران: بیناد قرآن.
- ۱۸- خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (۴۶۳ ق.) بی تا. تاریخ بغداد دار الکتب العلمیه. بیروت.
- ۱۹- خویی، ابوالقاسم، (۱۳۹۴ ق.) البیان فی التفسیر. چاپ پنجم. قم: المطبعه العلمیه.
- ۲۰- داودی، شمس الدین محمد بن علی بن احمد (د. ۷۴۸ ق.) ۱۳۹۲ ق. طبقات المفسرین. به کوشش علی محمد عمر. چاپ اول. قاهره: مکتبه وهبه.
- ۲۱- ذهبی، شمس الدین (د. ۷۴۸ ق.) ۱۳۶۸ ق. تاریخ الاسلام. قاهره: مکتبه القدسی.
- ۲۲- ذهبی، محمد حسین (۱۳۹۶ ق.) التفسیر و المفسرون. چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۳- رشید رضا، محمد (بی تا) تفسیر المنار. چاپ سوم. بیروت: دار المعرفه.
- ۲۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا) المفردات فی غریب القرآن. به کوشش محمد سید گیلانی. بیروت: دارالمعرفه.
- ۲۵- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبد... (بی تا) البرهان فی العلوم القرآن. به کوشش محمد ابوالفضل ابرهیم. بیروت: المکتبه العصریه.
- ۲۶- سبحانی، جعفر (۱۴۱۹ ق.) اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرايه. چاپ دوم. قم: مؤسسه الامام صادق (ع).
- ۲۷- سزگین، فؤاد (۱۴۱۲ ق.) تاریخ التراث العربی. ترجمه به عربی د. محمود فهمی حجازی. به کوشش د. عرفه مصطفی و د. سعید عبدالرحیم. چاپ دوم. قم: کتابخانه آیه ... العظمی نجفی مرعشی (ره).

- ۲۸- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان (د. ۹۱۱ ق) بی تا. **الاتقان فی علوم القرآن**. به کوشش ابوالفضل ابراهیم. بیروت: المكتبة العصریه.
- ۲۹- شاطبی، (بی تا) **الموافقات**. به کوشش عبدا... دراز. بیروت: دار المعرفه.
- ۳۰- شرف الدین موسوی، عبدالحسین (۱۳۷۳ق). **اجوبه السائل جار ا... صیدا: مکتبه الفقیه**.
- ۳۱- شهید ثانی، زین الدین بن علی الجبعی العاملی (د. ۹۶۵ ق). ۱۴۰۸ق. **الرعايه فی علم الدرایه**. به کوشش عبدالحسین محمد علی بقال. قم: کتابخانه آیه ا... العظمی نجفی مرعشی (ره).
- ۳۲- طوسی، محمد بن حسن (د. ۴۶۰ ق). **الفهرسی**. به کوشش سید محمد صادق آل بحر العلوم. قم: منشورات شریف رضی.
- ۳۳- عسکری، مرتضی (۱۳۵۶ ش). **مقدمه مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۴- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (د. ۵۰۵ق). بی تا. **المستصفی فی علم الاصول**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۳۵- کلینی، محمد بن یعقوب (د. ۳۲۸ق). ۱۳۶۳ش. **الکافی**. به کوشش علی اکبر غفاری. چاپ پنجم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۶- کمالی دزفولی، سید علی (بی تا) **شناخت قرآن**. بی جا: انتشارات فجر.
- ۳۷- متقی هندی، علی، (بی تا) **کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال**. حیدرآباد دکن (هند). به کوشش بکری حیانی و صوه السقا. بیروت: موسسه الرساله.
- ۳۸- مدیر شانه چی، کاظم (۱۳۶۲ ش). **علم الحدیث**. قم: چاپ سوم.
- ۳۹- مسلم بن حجاج نیشابوری (د. ۲۶۱ق). **صحیح مسلم**. به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی. استانبول: المكتبة الاسلامیه.
- ۴۰- مظفر، محمد رضا (۱۴۰۵ق). **اصول الفقه**. بی جا: نشر دانش اسلامی.
- ۴۱- مقریزی، تقی الدین احمد بن علی (د. ۸۴۵ ق). ۱۹۴۱م. **إمتاع الأسماع** به کوشش محمود محمد شاکر. قاهره: مطبعه الجنه التألیف و الترجمه و النشر.
- ۴۲- نسائی، ابو عبدالرحمان احمد بن شعیب (د. ۳۰۳ق). ۱۴۰۶ ق. **خصائص امیر المومنین علی بن ابی طالب**. به کوشش احمد میرین البلوشی چاپ اول. کویت: مکتبه المعلا.

۴۳- واقدی، محمد بن عمر (د. ۲۰۷ق). بی تا المغازی. به کوشش مارسدن جونس. انگلیس: آکسفورد.

۴۴- یاقوت حموی، شهاب الدین ابو عبد الله (بی تا) معجم البلدان، بیروت: دار الصادر.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی