

# آیات ۷۸ و ۷۹ انبیاء؛ مستندی قرآنی برای [جواز] اجتهاد\*

(تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۱۵، تاریخ پذیرش ۹۵/۱۲/۲۱)

دکتر حامد الگار\*\*

ترجمه: سید مهدی مصطفوی\*\*\*

## چکیده

شاید آیات شریفه ۷۸ و ۷۹ سوره انبیاء مهم‌ترین مصادیق تأیید مسأله اجتهاد پیامبران از سوی قرآن باشد. مفسران شیعه و اهل سنت در تفسیر این دو آیه نظرات متنوع و متفاوتی ارائه کرده‌اند. مقاله حاضر قصد دارد با اشاره به این تفاسیر و تحلیل آن‌ها، تأیید یا رد نظریه اجتهاد از سوی قرآن را بررسی کند. در این اثر، آرای مفسران و صاحب‌نظران برجسته شیعه و اهل سنت نظیر بیضاوی، نجم‌الدین رازی، فخرالدین رازی، ابوسعود اِندی، آلوسی، شافعی، جوینی، ابوحامد غزالی، نظام، زمخسری، جبائی، ابن بابویه قمی، ابن عیسی، بلخی، امام صادق (علیه السلام) و طبرسی طرح و بررسی می‌شود. از مهم‌ترین عناوینی که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته می‌توان به دیدگاه فقها، دیدگاه علمای معتزله و شیعه، نظریه علامه طباطبائی و آرای مصوّبه و مخطئه درباره اساس قرآنی اجتهاد اشاره کرد.

**واژگان کلیدی:** اجتهاد، قرآن، سلیمان، داود، جواز اجتهاد پیامبران.

## مقدمه

حامد الگار در سال ۱۹۴۰ میلادی در انگلستان به دنیا آمد. وی در سال ۱۳۴۰ شمسی با دریافت بورس تحصیلی به ایران سفر کرد. ورود او مصادف با تظاهرات دانشجویان انقلابی علیه نظام استبدادی پهلوی بود. حامد الگار برای طی دوره دکتری به دانشگاه کمبریج بازگشت و پایان‌نامه‌اش را با موضوع «نقش سیاسی علمای شیعه در قرن نوزدهم» به رشته تحریر درآورد. از دکتر الگار بیش از صد مقاله، ترجمه و تألیف به

\* Algar, Hamid, 2002: «Q.21:78-9 A Qur'anic Basis for Ijtihad?», in Journal of Qur'anic Studies, Vol. IV, No.2, pp.122-.

\*\* استاد ایران‌شناسی و مطالعات اسلامی دانشگاه کالیفرنیا.

\*\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه شیراز: heavenly.mahdi@gmail.com

زبان‌های انگلیسی، آلمانی، فارسی، ترکی و عربی به چاپ رسیده است. وی از جمله محققانی است که توجه بسیاری به انقلاب اسلامی ایران داشته و مسائل آن را مورد مطالعه قرار داده است.

یکی از مباحث داغ و بحث برانگیز مجامع علمی فریقین این است که آیا اصولاً پیامبران از راه اجتهاد و از طریق به کارگیری رأی و برداشت شخصی خویش حکمی را بیان داشته‌اند یا خیر؟ ظاهراً بحث درباره این موضوع در تفاسیر اهل سنت بیشتر به چشم می‌خورد. این مقاله سعی دارد تا با استفاده از آیات ۷۸ و ۷۹ سوره مبارک انبیاء به بررسی برخی از آرا و نظرات مفسران اهل سنت و شیعه در این موضوع بپردازد.

### بحث و بررسی

﴿وَأُوودَ وَ سُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ \* فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَ كَلَّا آتَيْنَا حُكْمًا وَ عِلْمًا وَ سَخَّرْنَا مَعَ دَاوودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَ الطَّيْرَ وَ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾؛ و داوود و سلیمان را [یاد کن] هنگامی که در باره آن کشتزار که گوسفندان مردم شب‌هنگام در آن چریده بودند، داوری می‌کردند و [ما] شاهد داوری آنان بودیم \* پس آن [داوری] را به سلیمان فهمانیدیم و به هر یک [از آن دو] حکمت و دانش عطا کردیم و کوه‌ها را با داوود و پرندگان به نیایش واداشتیم و ما کننده [این کار] بودیم. (انبیاء/۷۸ و ۷۹)

#### ۱- شأن نزول

تعداد زیادی از مفسران بر این عقیده‌اند رویدادی که این دو آیه به آن اشاره دارند، باعث صدور احکام متفاوتی از جانب داود و پسرش سلیمان شد. عقیده بر این است زمانی که پدر متوجه شد رأی فرزندش از او حکیمانانه‌تر است - با وجود اینکه هم پیامبری و هم پادشاهی به او عطا شده بود و همچنین سلیمان در آن زمان بسیار جوان بود - حکمی را که به تازگی صادر کرده بود، تغییر داد. بخشی از تفسیر مذکور، از کلمات آغازین آیه ۷۹ استنباط می‌شود؛ زیرا درباره اعطای «تفهیم» از سوی خداوند به سلیمان و محرومیت آشکار داود از آن سخن می‌گوید. فعل «فَهَّمْنَاهَا» نشان‌دهنده این بخشش بوده که همراه با فاء آمده و این حرف به صورت فاء تعقیب تفسیر می‌شود؛ یعنی سلیمان اندکی پس از اینکه پدرش رأی خود را صادر کرد، به نظر صحیح درباره ماجرا رسیده است. (فخر رازی، بی تا: ۱۲، ۱۹۶)

با این حال، مجموعه‌ای از احادیث که نسبتاً متناقض بوده و ادعای فراهم آوردن تمامی جزئیات ماجرا را دارند، بسیار تاثیرگذارتر بوده‌اند. البته احادیثی از این نوع، معمولاً نه تنها در مکتوبات تفسیری، بلکه در کتب قصص الانبیاء نیز یافت می‌شوند. هدف اصلی در هر دو مورد، بسط حکایاتی است که هدفمندانه موجز و کنایه‌ای بوده و قرآن آن‌ها را به پیامبران اختصاص داده است. در هر حال این احادیث در مثال کنونی، بیشتر از هدف ادبی عمل کارایی دارند؛ زیرا برای حمایت از این نظر که اجتهاد ریشه‌های قرآنی داشته و خود پیامبران آن را به کار می‌بردند، به آن‌ها استناد می‌شود. بیضاوی که یکی از سرشناس‌ترین مفسران است، توضیح می‌دهد که این آیات تلویحاً به کوشش‌های متفاوت در زمینه اجتهاد اشاره دارد و تا آنجا پیش می‌رود که تصدیق می‌کند اگر احادیث [رایج] نبود، (لولا التَّغْلُّ)، ممکن بود تصور شود که داود و سلیمان یک حکم را صادر کرده‌اند و مسأله اجتهاد مطرح نمی‌شد. (بیضاوی، ۱۹۱۱: ۳، ۴۴) فخرالدین رازی، احادیث متعددی را نیز که بیان‌کننده جزئیات آنچه ظاهراً رخ داده، می‌باشد، گرچه با اندکی تفاوت، قطعی می‌داند. وی در حالی که متقاعد شده حکم پدر با پسر متفاوت بوده است، احتمال می‌دهد که هر دو در اصل، بایستی نتیجه فرمان الهی بوده باشند؛ اما احادیث، به کارگیری اجتهادهای مخالف را به عنوان توضیح بسیار محتمل‌تری معرفی نموده‌اند. (فخر رازی، بی‌تا: ۲۲، ۱۹۸)

بیشتر احادیث مورد بحث، با توضیح الحَرْث (معنای واژگانی: زمین، زمین کشت‌شده) آغاز می‌شوند؛ همان‌گونه که در آیه ۷۸ به معنای الکَرْم (باغ انگور) آمده است؛ زیرا ظاهراً باغ انگور مورد هجوم شبانه قرار گرفته بود. در جایی که «خوشه‌های انگور تا نزدیک سطح زمین آمده بودند» و به صورت کامل توسط گوسفندهای غارتگر خورده شده بودند. (طبری، بی‌تا: ۱، ۲۵۳) بر اساس رایج‌ترین حدیث منقول که به ابن مسعود برمی‌گردد، مالک باغ یک روز پس از این ماجرا برای اجرای عدالت به داود شکایت کرد و داود مالکیت گوسفندها را برای جبران خسارت به وی داد؛ زیرا احتمالاً ارزش باغ با

۱. شیخ‌الاسلام مشهور عثمانی ابوسعود اِندنی نیز بر همین عقیده است. (ر.ک: ابوالسعود، بی‌تا: ۳، ۷۱۹)  
 ۲. ابن اسحاق، مسروق و ابن مسعود این نظر را ارائه کرده‌اند. (ر.ک: طبری، بی‌تا: ۱، ۲۵۳؛ ابن کثیر، ۱۹۹۳: ۳، ۱۹۵؛ بیضاوی، ۱۹۱۱: ۳، ۴۴؛ آلوسی، بی‌تا: ۱۷، ۷۳) طبری احتمالات دیگری را مطرح می‌کند که عبارت‌اند از قَرَص (زمین کاشته شده) و زَرَع (زمین بذر افشانی شده)، اما به صورت مستدل نتیجه‌گیری می‌کند که «تدائنستن دقیق منظور ضرری در پی ندارد. (طبری، ۱۹۵۳: ۱۷، ۵۰) درباره خاستگاه معنایی غیرمحمول واژه «حَرْث» ر.ک: ذیل پی‌نوشت شماره ۵.

گوسفندها تقریباً مساوی بود.<sup>۱</sup> سلیمان که گویا در آن زمان یازده ساله بود، نزد پدرش رفت و گفت: «ای پیامبر خدا، [قضاوتی] غیر از این [بهتر است]». سپس داود از وی پرسید که چه حکمی می‌تواند بر این ترجیح داشته باشد؟ وی پاسخ داد: «اینکه شما باغ انگور را به مالک گوسفندها بسپاری که آن را سامان دهد تا زمانی که به حالت قبلی باز گردد و گوسفندان را به صاحب باغ بدهی تا زمان به سامان رسیدن باغ از سود آن‌ها استفاده کند و سپس باغ و گوسفندان را به صاحبش باز گردانی.» (طبری، ۱۹۵۳: ۱۷، ۵۱؛ ابن کثیر، ۱۹۹۳: ۳، ۱۹۵)

ابن عباس در حدیثی، شرایطی که سلیمان تحت تاثیر آن‌ها از حکم پدر آگاهی یافت و مخالفت خود با آن را اظهار داشت، با اندک تفاوتی [با روایت ابن مسعود] نقل می‌کند. گفته شده سلیمان با دو طرف نزاع به محض خارج شدن آنان از دادگاه پدرش برخورد کرد؛ زیرا در کنار ورودی آنجا نشسته بود. زمانی که آنان حکم داود را به او گفتند، بدون اشاره به جزئیات اظهار داشت: «در صورتی که اجازه حل این مسأله به من داده شده بود، قضاوت متفاوتی می‌کردم.» پس از آن، داود پسرش را احضار کرد تا از وی درباره چگونگی قضاوتش در این مورد سؤال کند. سلیمان توضیح داد که «شما باید گوسفندان را به صاحب زمین بدهی [از اینجا مشخص می‌شود که ابن عباس واژه الحَرث را به معنی «زمین» می‌داند] تا اینکه بره‌ها، شیر، روغن حیوانی و دیگر منافی که از آن‌ها به دست می‌آید، در اختیار او باشد. در این بین، به مالکان گوسفندان اجازه داده شود که از جانب صاحبان زمین در آن بذرافشانی کنند؛ مانند همان کاری که خود صاحبان زمین انجام می‌دهند. زمانی که زمین به حالت قبلی بازگشت، صاحبانش آن را پس خواهند گرفت و آنان گوسفندان را به مالکشان باز خواهند گرداند.»<sup>۲</sup> (ثعلبی، بی‌تا: ۱۶۱)

۱. محمد اسد در تفسیرش که پس از ترجمه‌اش از قرآن آمده است، نشان می‌دهد که با وجود این برابری در ارزش، سلیمان حکم پدر را به عنوان حکمی بیش از حد شدید در نظر گرفته تا آنجا که گوسفندان نشان‌دهنده سرمایه متهم هستند، در حالی که محصول از دست رفته تنها درآمد یک سال بوده است. به نظر می‌رسد توضیح منطقی است که همیشه فرض کنیم که پدر و پسر در واقع احکام متناقض صادر می‌کردند. رد اصل این حادثه آن گونه که در قرآن آمده - که به دنبال گسترش بر روی آن - به عنوان اینکه «افسانه» است، کمتر منطقی به نظر می‌رسد. این موضوع به سختی یک مفسر را ملزم می‌کند که آنچه را که قرآن به وضوح به عنوان رویدادی که در واقع رخ داده به تصویر می‌کشد، رد کند. (ر.ک: اسد، ۱۹۸۰: ۴۹۶) سید قطب یک بازنگری جدید دیگر از داستان دو حکم ارائه کرده است. او پس از اینکه تأیید می‌کند هر دو حکم نتیجه اجتهاد بودند، حکم سلیمان را به عنوان شکل سازنده عدالت، ضروری و مثبت توصیف می‌کند که انگیزه آن میل به ساخت و پرورش بوده است؛ همان گونه که هدف تمدنی مکمل عدالت است. (سید قطب، ۱۹۶۷: ۵، ۴۴-۵)

۲. ثعلبی داستان را از قتاده هم نقل می‌کند. (ثعلبی، بی‌تا: ۱۶۱)

اما بر اساس نسخه‌ای دیگر از روایت که فخر رازی آن را منتسب به ابن مسعود و همچنین شریح و مقاتل می‌داند، ولی بیضاوی و آلوسی آن را بدون ذکر منبع نقل کرده‌اند، سلیمان زمانی که تغییر در قضاوت را پیشنهاد می‌کرد، به پدرش گفت: «[حکمی] غیر از این برای دو طرف قابل ترجیح [أرفق] است. سپس داود پسرش را قسم داد و به عنوان پدر و پیامبر او، از وی طلب کرد که بگوید چه حکمی «قابل ترجیح» است. او همان پیشنهاد مبنی بر مبادله موقتی دارایی‌ها بین صاحبان باغ و صاحبان گوسفندان را مطرح کرد؛ در حالی که بر اساس این نسخه از روایت، سخنش را با این کلمات آغاز کرد: «نظر من این است (آرا) که ...» (فخر رازی، بی‌تا: ۲۲، ۱۹۵؛ بیضاوی، ۱۹۱۱: ۳، ۴۴؛ آلوسی، بی‌تا: ۱۹، ۷۴)

با وجود تفاوت اندک در واژه‌پردازی و جزئیات، خلاصه کلام در هر سه حدیث، مشابه است: حکم ناقص و ظاهراً عجولانه داود در سایه بینش برتر پسرش، ابطال گردید. این داستان بی‌همانند نیست. کتاب‌های حدیث، روایاتی مشابه را در بردارند که آن را می‌توان تجدید نظر فقهی سریع از سوی سلیمان نامید و بسیاری از آن‌ها در ارتباط با تفسیر دو آیه مورد بحث نقل شده‌اند. منقولاتی که ما با آن‌ها در ارتباط هستیم هیچ‌یک برای توضیح اشارات قرآنی تلاشی نکرده‌اند و بنابراین فاقد هرگونه اساس قرآنی‌اند. در هر حال یکی از چنین داستان‌هایی در صحیحین، به پیامبر نسبت داده شده است. بر اساس این داستان، گرگی دو پسر را ربود که هر یک پسر زن متفاوتی بودند و تنها یکی از آن دو از مهلکه جان به در برد. سپس دو زن نزد داود رفته و هر یک ادعا کردند پسر نجات‌یافته متعلق به اوست. داود تصمیم گرفت پسر را بدون اتلاف وقت به زن مسن‌تر که اصرار بیشتری داشت، بدهد. در این هنگام سلیمان پیشنهاد داد که موضوع اختلاف (کودک) به دو نیم شود و هر قسمت به یکی از مدعیان داده

۱. اگر چه نگرانی ما در اینجا بررسی استفاده مفسران از این روایات است، نه خاستگاه‌های عرفی آن‌ها. شایان ذکر است که یک داستان مشابه در یک منبع کهن حبشی یافت شده است. قالب داستان تا حدودی متفاوت است. بالتسیر، که به عنوان یک پادشاه پارسی توصیف شده است، دختر خود را به ازدواج آدرمی، که پسر پسر سلیمان بود، در می‌آورد و او را حاکم رم قرار می‌دهد. سپس برای آزمودن ذکاوت قضایی وی، از او دعوت می‌کند در مورد یک تاکستان نابودشده توسط گوسفندان شب‌گرد غارتگر قضاوت کند. او حق تملیک گوسفندان را برای یک دوره یک ساله، تا زمانی که صاحب گوسفندان آسیب را مرمت نماید، به صاحب تاکستان می‌بخشد. در پایان سال، گوسفندان به صاحب خود و تاکستان به صاحبش باز می‌گردد. (ر.ک: سایدرسکای، ۱۹۳۳: ۱۱۳) ممکن است با توجه به این افسانه، اینکه اموال آسیب‌دیده تاکستان است، ممکن است بسیار مهم باشد؛ زیرا هیچ توجیهی واژگانی برای اینکه «الحزب» را به «الکرم» تفسیر کنیم، وجود ندارد.

شود. زن مسن تر پیشنهاد را پذیرفت و جوان تر آن را رد کرد و ترجیح داد از ادعای خود صرف نظر کند تا آسیبی به کودک نرسد. در نتیجه، صحت ادعای وی و کذب رقیبش آشکار شد.<sup>۱</sup> (بخاری، بی تا؛ حدیث ۳۴۲۷؛ مسلم، بی تا؛ حدیث ۱۷۲۰)

داستان دیگری از همین نوع در تاریخ ابن کثیر دیده می شود و در آثار تفسیری، بدون ذکر سند نقل شده است. در این داستان آمده است که چهار مرد از بنی اسرائیل بر آن شدند تا زن فوق العاده زیبایی را اغفال کنند. زمانی که وی خواسته همه آنان را رد کرد، توطئه کردند که از او انتقام بگیرند و گواهی دادند که وی با سگی که به صورت ویژه برای همین هدف تربیت شده، نزدیکی کرده است. داود بی درنگ حکم مرگ او را از طریق سنگسار صادر کرد. سلیمان در نزدیکی محل قضاوت پدرش، جایی که حکم در شرف صدور بود، در حال بازی بود و تصمیم گرفت آنچه را در دادگاه رخ داده است، تقلید کند. خود او نقش قاضی را بر عهده گرفت و دو تن از دوستانش نقش متهمان را بازی کردند. او از دو متهم به صورت جداگانه بازجویی کرده و رنگ سگ مورد نظر را پرسید. پاسخ های آنان متناقض بود. داود این بازی را مشاهده کرد. همین شیوه بازجویی را در مورد چهار متهم موجود به کار گرفت و چهار پاسخ متفاوت دریافت کرد. پس از آن داود بلافاصله حکم اعدام زن را لغو کرده و به جای آن چهار فرد متهم را محکوم به مرگ کرد.<sup>۲</sup>

داستان سوم در مورد اشتباه خطرناک داود در قضاوتی است که زنی به رفتار ناشایسته جنسی متهم شده است. پیردختر پرهیزکاری دو دختر برده داشت و آنان را از رابطه غیرقانونی با مردان منع کرده بود. پس آنان به امید اینکه وی محکوم به مرگ شود و آنان برای ارضای نیاز خویش آزاد باشند، شواهدی مبنی بر زنا آشکار زن جعل کردند. داود حکم مورد رضایت آنان را صادر کرد و زمانی که سلیمان بی گناهی زن پرهیزکار را با روش تحقیقی هوشمندانه اثبات کرد، ملزم به لغو آن شد.<sup>۳</sup>

۱. پیشنهاد سلیمان برای دو نیم کردن پسر مورد مناقشه، در ملزومات آن در کتاب اول پادشاهان، فصل ۴، آیات ۱۶-۲۸ نقل شده است. در روایت کتاب مقدس، این دو زن بدکاره هستند. کودک مُرده توسط مادرش که خواب بوده به صورت ناخواسته، خفه شده و توسط گرگ بلعیده نشده است و این حادثه در زمانی روی می دهد که سلیمان، جانشین پدرش به عنوان حاکم بنی اسرائیل شده، نه زمانی که او به صورت مؤثر، مشاور قضایی او بوده است.

۲. ابن کثیر، بدون اینکه تفسیری ارائه کند، داستان را نقل کرده است. (ر.ک: ابن کثیر، ۱۹۹۳: ۳، ۱۹۶)

۳. برای جزئیات این داستان بسیار غیراخلاقی (ر.ک: آلوسی، بی تا: ۱۹، ۷۴) آلوسی بدون ذکر منبع، سند و بدون اینکه آن را مورد سؤال قرار دهد، نقل می کند.

در نهایت، داستانی که کسائی در قصص الانبیاء نقل می‌کند گرچه هیچ‌یک از مفسران آن را در ارتباط با قضیه گوسفندان و باغ نقل نکرده‌اند، با بحث ما مرتبط است؛ زیرا تصویرگر این است که سلیمان مجدداً به یاری پدرش، که از لحاظ فقهی سردرگم شده بود، می‌آید. مردی به صورت غیرمنتظره، گنج مدفونی را در قطعه زمینی که به تازگی خریداری شده بود، کشف کرد و بر خلاف ترغیب‌های معمول طبیعت انسانی، از فروشنده زمین برای اینکه او مالکیت گنج را متقبل شود، شکایت کرد. فروشنده زمین به صورت شرافتمندانه‌ای نپذیرفت و اعلام نمود که فروش زمین، تلویحاً شامل هر آن چیزی است که در زیر آن قرار دارد. داود از این اظهار غیرمعمول اعتدال، سردرگم شد. در این زمان سلیمان با اجازه پدرش پادرمیانی کرد. او از یک طرف دعوا پرسید که آیا پسری دارد و از طرف دیگر که آیا دختری دارد. جواب هر دو مثبت بود. سپس به آنان پیشنهاد داد تا فرزندان خود را به ازدواج یکدیگر درآوردند و گنج ناخواسته را به‌عنوان هدیه ازدواج به آنان دهند.<sup>۱</sup> (کسائی، ۱۹۹۲: ۲۷۱)

قابل درک است که تبعیت آشکار داود از سلیمان که در تمام این داستان‌ها تأکید می‌شود با قضیه دیگری که سلیمان در آن از پدرش پیشی می‌گیرد، مرتبط است و آن تکمیل ساخت بیت المقدس است.<sup>۲</sup> (طبری، بی تا: ۱، ۲۵۲؛ جزائری، ۱۹۹۱: ۳۹۶) با این وجود مجموعه داستان‌های قضایی، سند غم‌انگیزی از بی‌لیاقتی داود است که تنها با دخالت سریع سلیمان در هر ماجرا جبران می‌شود. در حقیقت با توجه به چنین روایاتی، دشوار خواهد بود تا با این نتیجه‌گیری که داود در به انجام رساندن دستور الهی برای قضاوت عادلانه بین مردم مشکل داشت (صاد/۲۶)، مخالفت کنیم. در هر حال مجموعه کاملی از مفسران یک یا بیشتر آن احادیث را به عنوان شاهد قضاوت‌های متفاوت داود و سلیمان در جریان گوسفندان و باغ انگور، - و تلویحاً در مورد دیگر رخدادهای مذکور - نقل می‌کنند که هر یک به نوبه خود نتیجه عمل صادقانه به اجتهاد بوده است و اینکه، اجتهاد داود نسبت به پسرش در سطح پایین‌تری قرار گرفت. فخرالدین رازی، بیضاوی، ابوسعود ائندی و آلوسی از مفسران مشهوری هستند که از این برداشت از موضوع، حمایت می‌کنند.

۱. سایدرسکای می‌گوید: «داستان، ریشه‌های یهودی دارد و منبع آن حکایتی از کتاب میدراش است که در آن در هر حال، تنها قاضی داستان، شخصی به نام پادشاه کتزی (هم‌عصر با الکساندر کبیر) بود.» (سایدرسکای، ۱۹۹۳: ۱۱۴)

۲. موضوع شکست داود برای تکمیل ساخت بیت المقدس و موفقیت سلیمان در این کار، اصولاً در قرآن ذکر نشده است.

واژه‌پردازی دقیق در یکی از احادیث، تعیین‌کننده است. ذکر واژهٔ آرا (نظر من این است) در آغاز سخنان سلیمان به پدرش، آشکارا نشان می‌دهد که به وی در رابطه با این مسأله، وحی نشده بود و اینکه او در این مورد اجتهاد کرده است. این حقیقت که پدرش لازم دانست از وی استدعا کند تا نظرش را صریحاً اعلام کند نیز نشان‌دهنده همین نکته است. پس اگر در این رابطه به سلیمان وحی شده بود، وی به آن علم ذاتی داشته و هیچ اشتیاقی برای اعلام آن نداشت. اگر سلیمان اجتهاد می‌کرد، نتیجه‌اش این می‌شد که داود نیز زمانی که نظر اصلی خویش را اعلام کرد، اجتهاد کرده و بر اساس وحی نظر نداده است؛ زیرا بدیهی است که اجتهاد نمی‌تواند نص را ابطال کند. (فخر رازی، بی تا: ۲۲، ۱۹۷؛ آلوسی، بی تا: ۱۹، ۷۴) به هر حال تفسیر دقیق این ماجرا که گویا متضمن اجتهاد کردن باشد، طبق دیدگاه‌های متفاوت مصوبه و مخطئه، متنوع است. نظر نخستین، هر اجتهادی را منتهی به نتیجهٔ صحیح (صواب) می‌داند. حتی اگر قضاوت‌های متفاوت یا متضاد حاصل شود. نظر این گروه در این قاعده خلاصه می‌شود: «هر مجتهدی به هدف دست می‌یابد» (کُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ). نظر دوم بر خلاف این، بیان می‌کند که تنها یک پاسخ تصدیق‌شده الهی و صحیح (واقعی) برای هر مورد احتمالی (مسأله) وجود دارد. بنابراین یک مجتهد ممکن است اشتباه کند، اما این اشتباه وی بخشودنی است و با وجود آن، به دلیل تلاشی که انجام داده مآجور است. شعار آنان این است: «اشتباه مجتهد، در جایگاه وی به عنوان مجتهد تأثیر نمی‌گذارد.» (لا یَقْدَحُ خَطَا الْمُجْتَهِدِ فِی کَوْنِهِ مُجْتَهِدًا) (علاءالدین بخاری، بی تا: ۴، ۱۹۱۸)

در میان مفسران، نجم‌الدین رازی که به عنوان یک صوفی مشهور است، نظر نخستین را به عنوان شاهد مثال می‌آورد. وی مؤلف تفسیر بسیار مهمی به نام بحر المعانی است؛ اگر چه هنوز منتشر نشده است. وی در تفسیر این قسمت از آیهٔ ۷۸ که می‌فرماید: «ما شاهد قضاوت آنان بودیم»، می‌گوید: زمانی که قضاوت کردند «علم ما حضوری بود» (حاضرین علماً). آنان بر اساس راهنمایی ما قضاوت کردند. بنابراین هیچ یک از آنان اشتباه نکرد. بلکه ما خواستیم که ساختار اجتهاد را به وسیلهٔ قضاوت آنان محکم کنیم تا بدین وسیله، مجتهدان را تکریم کنیم و منزلت بخشیم و به آنان اجازه دهیم از [هر دو] داود و سلیمان با تکیه بر تلاش‌های قدردانی‌شدهٔ آنان در زمینهٔ اجتهاد، پیروی کنند؛ به عبارت دیگر این ماجرا را نباید صرفاً روشن‌گر عمل اجتهاد تفسیر نمود، بلکه هدف الهی از ذکر آن، پایه‌گذاری اصل اجتهاد بوده است. حتی سن پایین سلیمان



دارای اهمیت است؛ زیرا به این اشاره دارد که «دانش و درک احکام و معانی باطنی و هدف آن‌ها، ملاک تعیین‌کننده بزرگی و کمال است، نه سن و سال.»<sup>۱</sup> نجم‌الدین رازی، این قسمت از آیه ۷۹ را که می‌فرماید: «ما به هر کدام از آنان، قضاوت و دانش دادیم»، بدین ترتیب تفسیر می‌کند که «[ما این کار را کردیم] تا اینکه هر یک از آنان شاید بر اساس دانش و حکمت تحت حمایت ما (به تأییدنا)، قضاوت کنند اگرچه یکی از آنان شاید برخلاف حکمت ما قضاوت کند. پس برای اینکه اعتبار عمل اجتهاد پایه‌گذاری شود، ادعا شده که هر مجتهد، نتیجه درست را به دست می‌آورد (کُلُّ مجتهد مُصِیب).» (بروسوی، ۱۹۶۹: ۵، ۵۰۵) این برداشت از مسأله شامل دو بحث جداگانه یا حداقل متمایز است: یکی بین حکمت مجتهد و حکمت الهی که ممکن است مورد اول با دوم در یک مورد خاص (مسأله)، سازگار باشد یا نباشد؛ و دیگری بین حکمت الهی و هدف بالاتر و کلی‌تری که شامل پایه‌گذاری اصل اجتهاد است.

ظاهراً این کلمات به دیدگاه مخطئه اشاره می‌کنند: «ما درک آن را به سلیمان عطا کردیم»؛ زیرا ادعا شده است اگر داود نیز برداشت صحیح داشت، این سخن بی‌معنی بود. در پاسخ به این مدعا، آمدی اشاره می‌کند که آیه، در حالی که مؤید برداشت سلیمان است، برداشت صحیح داود را نفی نمی‌کند؛ بنابراین معنی سخن ممکن است این باشد که آنان از طریق اجتهاد، حکم مشابهی در مورد باغ انگور و گوسفندان دادند، اما اجتهاد مشترک آنان به وسیله نصی که - به هر دلیلی - تنها به سلیمان وحی شد، ابطال گردید. بر اساس دیدگاه حامی مصوبه، پاسخ محتمل دیگر این است که پدر و پسرش بر پایه اجتهاد، قضاوت‌های متفاوت و درستی داشتند، اما اجتهاد سلیمان به وسیله وحی تأیید شد و بنابراین اجتهاد پدرش را نسخ کرد.<sup>۲</sup> (آلوسی، بی‌تا: ۱۹، ۷۵-۶) فخرالدین رازی بدون اینکه موضعش را درباره موضوع مورد بحث کاملاً آشکار نماید، هر دو استدلال مصوبه و مخطئه را نقد می‌کند. وی تصریح می‌کند که استدلال‌های

۱. قابل توجه است که هیچ یک از تفاسیری که برای این مقاله استفاده شده‌اند، توجه زیادی به معنی دقیق فعل «فهمناها» نداشته‌اند؛ هر چند تنها آیه‌ای از قرآن است که مشتقی از ریشه فهم در آن ذکر شده است. آنان در عوض، این فعل را با توجه به سیاق و درک کلی‌شان از آیات ۷۸ و ۷۹ تفسیر کرده‌اند، اما راجع اصفهانی آن قسمت از آیه ۷۹ را که مربوط به بحث ماست، این‌گونه تفسیر می‌کند: «خدایوند گنجایش فراوانی را برای درک به او عطا کرد که به وسیله آن [حکم] را درک کرد.» اصفهانی احتمالات جایگزین را در این مورد پیشنهاد می‌کند: خدایوند آن را در ذهن او قرار داد (ألقی ذلک فی روعه) و خدایوند تنها به او وحی کرد (و خصه به). (راغب، بی‌تا: ۳۸۶) شاید بررسی امکان تمایز بین معنای آن و معنای افعالی که معمولاً در قرآن برای نشان دادن ارتباط خدایوند با پیامبران استفاده شده است، سودمند باشد.

نخستین، اساس سستی دارند؛ زیرا عطای استنباط از سوی خداوند به سلیمان می‌تواند به سادگی بدین معنی باشد که وحی ناسخ به وی نازل شد؛ بدون اینکه داود در زمان صدور حکمش از آن وحی اطلاع داشته باشد. اگر بدین صورت باشد، اینکه رازی اجتهاد کردن را برای توضیح آنچه رخ داد، ترجیح می‌دهد، مشخصاً تنها یک احتمال و فرضیه است. بنابراین داود در قضاوت خود درست (مصیب) بود. اما درباره مصوبه و فرض آنان مبنی بر اینکه عطای «قضاوت و دانش» به داود و سلیمان به طور مشخص مرتبط با احکام متفاوت آنان بود، غیرقابل دفاع خواهد بود؛ دانش مورد بحث، بیشتر «دانش روش‌های اجتهاد» (علم بوجوه الاجتهاد) است. علاوه بر این، رازی استدلال می‌کند که عبارت «به هر یک از آنان قضاوت و دانش عطا کردیم» شکلی از تحسین است و هیچ تحسینی زمانی که دریافت وحی به صورت عمل منفعلانه باشد، مناسب نیست. تحسین بسیار در چنین رخدادهایی ناظر بر به کارگیری «توان ذهن و مهارت در استنتاج» در زمان اجتهاد است. (فخر رازی، بی تا: ۲۲، ۱۹۹) بنابراین رازی واژه علم را به معنای دانش الهی عطاشده - که سیاق بدان اشاره دارد - تفسیر نمی‌کند، بلکه آن را شاخه‌ای از دانش یا علم می‌انگارد.

از میان مفسران، فخرالدین رازی و ابوسعود اِندی، علاوه بر یافتن اشارتی به «علم اجتهاد» در متن قرآن، اثبات می‌کنند که قضاوت‌های به ظاهر متفاوت داود و سلیمان به ترتیب با قوانین مذاهب حنفی و شافعی همخوانی دارد. آنان عقیده دارند حکم پدر با مذهب حنفی مرتبط است؛ یعنی مالک برده مجرم فراری باید او را به قربانی جنایت تسلیم کند. به طور مشابه، حکم پسر با مذهب شافعی مطابق است؛ یعنی اگر برده دزدیده شده از رباینده خود بگریزد، فرد رباینده باید به مالک قانونی او ارزش پولی برده را بپردازد تا زمانی که وی دوباره اسیر شود. ابوسعود علاوه بر این می‌گوید که اجتهاد داود و سلیمان به ترتیب بر پایه قیاس و استحسان (ترجیح فقهی) بود. (فخر رازی، بی تا: ۲۲، ۱۹۸؛ ابوالسعود، بی تا: ۳، ۷۱۸) بنابراین، نه تنها دلالت داشتن بر اصل اجتهاد، بلکه روش‌های خاص دو مذهب از چهار مذاهب سنی و همچنین دو دسته از اصول فقه نیز به دو پیامبر تحمیل می‌شود.

بسیاری از مفسران تصدیق کرده‌اند که شریعت آغازین ممکن است با روش‌هایی متفاوت از روش‌های معروف برای فقهای مسلمان، سامان یافته باشد. اما در هر حال آشکار است که حداقل در این مورد، تفسیر این رویداد - که از آیه سورة ۲۱ (انبیاء)

استنباط شده و به وسیله داستان‌هایی که مرور کردیم، تقویت شده است - به شدت تحت تأثیر مفاهیم غالب فقه بوده است، اگر نگوییم که کاملاً از آن‌ها تبعیت می‌کند. در تفسیر این جریان که شامل دو قضاوت متوالی و متفاوت و هر یک بر پایه اجتهاد صورت پذیرفته است، عدم وجود اجازه کلی برای نسخ اجتهادی به وسیله اجتهاد دیگر، یکی از مشکلاتی است که با آن مواجهیم؛ زیرا هیچ یک از آن دو اجتهاد نمی‌تواند بر بیشتر از یک فرضیه صحیح بودن قرار گیرد.

اجتهاد تنها به وسیله نص مرتبط اطمینان‌بخش، ابطال می‌شود. بنابراین استدلال شده است که اگر فرض بگیریم که پدر و پسر قضاوت‌های متفاوت کرده باشند، هر دو باید مطابق با وحی بوده باشد با احتساب اینکه وحی دریافت‌شده توسط سلیمان، وحی دریافت‌شده توسط داود را نسخ کرده است. از دیدگاه کسانی که اجتهاد را با درک این جریان مرتبط می‌دانند، جواب‌های احتمالی وجود دارد؛ به عنوان نمونه آلوسی در ابتدا استدلال می‌کند اگر معنی عبارت «اصل یک اجتهاد نمی‌تواند دیگری را ابطال کند»، این باشد که اجتهاد یک نفر نمی‌تواند اجتهاد نفر دیگر را باطل کند و پذیرش اجتهاد نفر اول بر نفر دوم واجب است، این با موضوع مورد بحث ارتباط ندارد؛ زیرا احتمالاً داود استلزامی برای پیروی از پسرش نداشت و اینکه او به سرعت اجتهادش را لغو کرد تا از حکم پسرش پیروی کند - همان‌گونه که در بالا بدان اشاره شد - شاید به دلیل دریافت وحی باشد که او را به ابلاغ حکم پسرش فرمان داد. اگر موضوع را بدین صورت تصور کنیم، اجتهاد سلیمان نیروی وحی را به دست آورده و متعاقباً به صورت قانونی حکم داود را ابطال کرد. اما اگر معنی این باشد که یک فرد مشابه در مسأله‌ای مشابه اجتهادش را تکرار کرده و هر بار اساس خود را بر دلیلی متفاوت استوار سازد، این عمل کاملاً مجاز است؛ به طور مثال گفته می‌شود شافعی به عنوان یک فقیه دو نظر در مسأله‌ای مشابه داشت: یکی در آغازین قسمت زندگی‌اش و دیگری در قسمت پایانی آن. (در این باره ر.ک: جوینی، ۱۹۸۷: ۸۵-۹۴) در نهایت، شاید موضوع این باشد که عبارت «اصل هیچ اجتهادی نمی‌تواند اجتهاد دیگر را ابطال کند»، در مورد شریعت آغازین کاربرد ندارد. بنابراین نیازی نیست که داود و سلیمان را محدود در ضوابط فقه اسلامی بدانیم. (آلوسی، بی‌تا: ۱۹، ۷۵)

## ۲- دیدگاه‌های فقها درباره اجتهاد پیامبر

کلیت استعانت از بحث اجتهاد برای حل مسأله دو قضاوت متفاوت در آیات مورد بحث، فرض را بر این دانسته که پیامبران به طور کلی - و مهم‌ترین آنان {حضرت} محمد

به طور خاص - اجازه عمل به اجتهاد را داشته‌اند، اما این نظر عمومیت ندارد. طرفداران موضوع اجتهاد پیامبران همچون شافعی‌ها، ابواسحاق شیرازی، سیف‌الدین آمدی و همچنین حنبل بن قدامه (در این باره ر.ک: ابواسحاق شیرازی، ۱۹۸۸: ۲، ۱۰۹۱؛ آمدی، ۱۹۸۴: ۴، ۱۷۳؛ ابن قدامه، بی‌تا: ۱۹۳) این آیات را به عنوان شواهدی برای دیدگاه‌شان نقل کرده‌اند و آلوسی در تفسیر این آیات، بدون اشاره به شروط لازم ادعا می‌کند که اجازه اجتهاد پیامبران در «[علم] اصول [الفقه] تشریح شده است». (آلوسی، بی‌تا: ۱۷، ۷۴) در هر حال، مسائل آنقدر هم ساده نیستند؛ زیرا حتی نظر جامعه اهل سنت در این رابطه، قبل از پیدایش اجماع نهایی که در عبارت ظریف و دقیق آلوسی بازگو شده، به شدت با هم اختلاف داشت.<sup>۱</sup> نخست حنفی‌ها اعمال اجتهاد را برای پیامبر متصور شدند؛ یعنی هر زمان که صدور حکم برای مسأله‌ای ضروری می‌شد، پیامبر پس از مدتی انتظار برای دریافت وحی، در آن مورد اجتهاد می‌کرد. (برای مثال ر.ک: سرخسی، بی‌تا: ۲، ۹۱) شافعی‌ها و اشعری‌ها به طور کلی اجتهاد پیامبر را عقلاً ممکن می‌دانند، اما در این مورد که آیا پیامبر در واقع این کار را انجام داده‌اند، از ارائه نظر خودداری می‌کنند. امام الحرمین جوینی اعلام می‌کند: «بعید نیست (لا یبعد)، زمانی که روایاد خاصی اتفاق می‌افتاد، خداوند متعال رسولش، (صلی الله علیه [و آله]) را مخاطب قرار می‌داد که "نظرت را در این باره بگو (فأجتهد رأیک)، نظر تو به هر سویی که متمایل باشد، همان صواب است" و جوینی از این حد پا را فراتر نگذاشته است.» (جوینی، ۱۹۸۷: ۷۷؛ همچنین ر.ک: اللجمی، بی‌تا: ۶۳)

ابوحامد غزالی، که شاگرد جوینی است، همچنین اجتهاد پیامبر را به عنوان امری ممکن و اینکه موجب زیان (مفسد) نمی‌شود، تصدیق می‌کند، اما به جای ارائه نمونه‌های اجتهاد پیامبر، همت خود را وقف رد کردن استدلال‌های مخالفان این اصل می‌کند. به عنوان مثال، ممکن است اعتراض شود که پیامبر در موقعیتی بود که بتواند حکم را به وسیله وحی کشف کند - و در نتیجه، پیامبران پیشین نیز چنین امتیازی داشتند. -

۱. درباره سوال پیچیده و ادامه‌دار اجتهاد کردن پیامبر (ر.ک: شمن، ۱۹۹۲: ۱۰۵-۱۰۴ و ص ۳۷-۱۱۴) مقاله شمن در مورد دیدگاه‌های ابواسحاق شیرازی آن‌گونه که در کتابش *اللمعة تشریح شده* و پاسخ‌هایی که مخالفان به آن‌ها داده‌اند، متمرکز است. کتاب *اجتهاد الرسول شریف العمری* بررسی دیدگاه‌های منابع اولیه در رابطه با این موضوع را در بر دارد، (شریف العمری، ۱۹۸۱: ۱، ۱۴۰۱) اما در درجه اول با اشتیاق، اصلی را تأیید می‌کند که او آن را حکم به علمای معاصر برای به کارگیری عمل فراگیر اجتهاد در نظر می‌گیرد. (همچنین ر.ک: آپادین، بی‌تا: ۲۱، ۴۳۲)

بنابراین نیازی به کار بست امر خطا پذیر اجتهاد نبود. فرضیه‌ای که غزالی در پاسخ به مسأله ارائه می‌کند، این است که شاید به پیامبر گفته شده باشد: «به تو دستور می‌دهیم که باید اجتهاد کنی و بر این امر پایبند باشی.» اگر به پیامبر این گونه امر شده بود - که غزالی در حقیقت، چنین ادعایی نمی‌کند - در این صورت شکست وی در اجتهاد کردن، نافرمانی خداوند از سوی وی بود و این به گونه‌ای آشکار غیرممکن است. فرضیه غزالی درباره این حقیقت که اجتهاد در معنای عمومی‌اش به ظن درست بودن نه به قطعیت آن منتج می‌شود، این است که شاید به پیامبر گفته شده باشد: «ظن تو قدرت حکم بودن را داراست.» (علامة الحکم)؛ به عبارت دیگر اجتهاد وی، شکل ممتازی از اجتهاد بوده و صحت آن، تضمین الهی داشته؛ همان گونه که جوینی در عبارات‌های متعددی بدان اشاره کرده است. اعتراض آشکار دیگر بیان می‌کند که از لحاظ قانونی، ممکن است مجتهدی با حکم دیگری مخالفت کند. پس بنابراین قانوناً ممکن بود در جایی که پیامبر فقط بر اساس اجتهاد نظر می‌داد، با وی مخالفت شود. غزالی پاسخی دوبخشی به این مسأله می‌دهد: اجماع امت، هر گونه مخالفت با پیامبر را ممنوع می‌کند؛ و اینکه به طور کلی نظر (رأی) هر حاکمی - و پیامبر به طریق اولی - برای مصلحت عمومی، باید پیروی و اطاعت شود.<sup>۱</sup>

در همین حال غزالی، استدلال طرفداران اجتهاد پیامبر را، که می‌گوید اگر پیامبران از اجتهاد کردن منع شده بودند، از پاداش آن نیز محروم می‌شدند، به سختی رد می‌کند. پاسخ غزالی به این ادعا این است که پیامبران برای انجام امری بی‌نهایت مهم‌تر و دشوارتر، یعنی انتقال پیام الهی که به آنان سپرده شده بود، پاداش بسیار زیادتری دریافت می‌کنند. (غزالی، ۱۹۹۴: ۲، ۵۲۵) غزالی درباره اینکه آیا پیامبر در واقع اجتهاد می‌کرده، ندانم‌گرایی را پیشنهاد می‌کند؛ اگر چه بعید می‌داند پیامبر اجتهاد کرده باشد: «بلکه محتمل (الظاهر) این است که همه چیز به وسیله وحی آشکار، انجام شده و قانون به تفصیل تبیین می‌شد.» (غزالی، ۱۹۹۴: ۲، ۵۲۸) در هر صورت، او به قصه گوسفندان که در سوره انبیاء بیان شد، به عنوان شاهی برای اجتهاد کردن پیامبران متوسل نمی‌شود. برخلاف او فخرالدین رازی دقیقاً از تفسیرش بر این دو آیه، برای ارائه

۱. استدلالی مشابه اخیراً در قالبی کاملاً متفاوت، یعنی جمهوری اسلامی ایران، مطرح شده است. امام خمینی صدور فتوایی را لازم دید که مطابق آن، حکم ولی فقیه به عنوان بالاترین مرجع قانون اساسی، لزوماً آرای متفاوت دیگر مجتهدان را نقض می‌کند. (خمینی، ۱۳۷۵: ۱، ۱۹)

استدلالی محکم در اثبات اجازهٔ اجتهاد پیامبران استفاده می‌کند و تمام توضیحات دیگر را در این مورد، قابل تأمل دانسته و رد می‌کند. (فخر رازی، بی تا: ۲۲، ۱۹۵)

حتی اگر احتمال اجتهاد کردن پیامبر را، که امکان خطاپذیری در آن وجود دارد، در نظر بگیریم، حداقل در نگاه اول مشکل می‌توان آن را با عصمت پیامبر تطبیق نمود. جویی و غزالی به شیوه‌ای از این تطبیق رسیده‌اند. آنان نوعی از تأیید الهی از پیش تعیین شده را برای تمامی موارد اجتهاد انجام شده توسط پیامبر، متصور می‌دانند. فخرالدین رازی به همین منوال فرضیه‌ای را مطرح می‌کند که خداوند شاید به پیامبر گفته باشد: «اگر برای تو بسیار محتمل بود (إِذَا غَلَبَ عَلَيَّ طَنَكٌ) که دستور داده شده، بر پایهٔ چنین و چنان اصلی استوار است و سپس مسأله‌ای مشابه در شکل دیگری ظاهر شد، بر همان اساس گذشته حکم را صادر کن (یعنی از راه قیاس با توجه به دستور از قبل موجود)».

رازی تا بدان جا پیش می‌رود که به طور آشکار اجتهاد پیامبر را با وحی مرتبط می‌داند و اظهار می‌کند که حتی اگر نتایج جزئی را که اجتهاد به وجود می‌آورد، برگرفته شده از وحی ندانیم، اجتهاد کردن پیامبر «در معنی کلی» (علی الجملة)، از وحی مشتق شده است. (فخر رازی، بی تا: ۲۲، ۱۹۶) در نهایت، گفته شده است اجتهاد وی فی نفسه با دیگران، متفاوت بود؛ زیرا شاهدی (عَلَّه) که او مبنای قضاوتش را بر آن قرار می‌داد، در مقایسه با دیگر اجتهادکنندگان، به صورت بی نظیری «مانند آفتاب نیم‌روز» برایش آشکار بود. (انصاری، ۱۹۹۴: ۲، ۶۰۷) چنین تلاش‌هایی برای حفظ عزت و حجیت پیامبر از طریق منزلت بخشیدن به اجتهاد وی نسبت به دیگران در بهترین حالت، مقوله‌ای آمیخته از اجتهاد و وحی و تمایزات مبهم بین قضاوت انسان خطاپذیر و قطعیتی است که از طریق وحی عطا شده حاصل می‌شود؛ در این صورت غیرمنطقی نیست اگر این تلاش‌ها را به عنوان تحریف اجتهاد توصیف کنیم. (شمن، ۱۹۹۲: ۱۳۷)

اگر تعریف عصمت آن‌چنان سخت‌گیرانه نباشد و ارتکاب گناهان صغیره (الصغائر) را شامل نشود، از شدت مشکل کاسته می‌شود. همان‌گونه که جویی اگرچه در حالت معمول تخمینی‌اش، همین را پیشنهاد می‌دهد. وی ادعا می‌کند که از لحاظ عقلانی، پیامبران لزوماً نباید اعمال مشتمل‌کننده (الفواحش) را مرتکب شوند؛ اعمالی که نشانگر دناوت و بی‌دینی است، در هر حال این‌گونه نیست که آنان همیشه از گناهی که جزء صغائر هستند، خودداری کنند. او همچنین بر این عقیده است که هیچ شاهد قطعی روایی (دلیل قاطع سمعی) وجود ندارد که انجام چنین گناهی را توسط آنان، تصدیق

یا نفی کند. اما اگر وی ملتزم به پاسخ‌گویی باشد، خواهد گفت امکان آن وجود دارد: «همان‌گونه که داستان‌های پیامبران در برخی از آیات کتاب خدا، شاهد آن است، اما خداوند به حقیقت آگاه‌تر است.» (جوینی، ۱۳۶۹: ۳۵۶) احتمالاً هنگامی که آیات مرتبط با گوسفندان غارتگر با توجه به این منقولات تفسیر شود، در این دسته‌بندی قرار خواهند گرفت.

ابن‌کثیر شافعی مذهب همانند جوینی، غزالی و رازی طبق انتظار، روایاتی را که به احکام متفاوت داود و سلیمان اشاره داشته و همچنین دیگر روایاتی را که از بی‌لیاقتی فقهی داود حکایت دارند، نقل می‌کند، اما ظاهراً این حادثه را شاهد مثال اجتهاد پیامبران نمی‌انگارد؛ زیرا وی تأکید دارد که تمامی پیامبران معصوم‌اند و از سوی خداوند سبحانه و تعالی حمایت می‌شوند. این مسأله‌ای است که در آن هیچ تفاوتی بین علمای فرهیخته، چه از نسل جدید یا قدیم وجود ندارد و نشان می‌دهد اجتهاد صورت‌گرفته توسط داود و سلیمان در این مورد، صرفاً ماهیت فقهی داشته است؛ به عبارت دیگر، آنان تنها در پی صدور حکم دربارهٔ مسألهٔ خاص و مشخصی بوده‌اند، نه در پی صدور حکمی که اعتبار کلی داشته باشد؛ فعل «يَحْكُمَان» قطعاً هر دو معنا را می‌رساند. ابن‌کثیر، برای پشتیبانی از تفسیر فقهی منحصر به فردی که از اجتهاد در این آیات ارائه کرده، حکایتی را از ایاس بن معاویه نقل می‌کند؛ زمانی که وی به قضاوت منصوب شد، از خوف آتش جهنم به خود می‌لرزید و تنها زمانی آرامش خود را بازیافت که حسن بصری آیهٔ ۷۹ از سورهٔ انبیاء را به او متذکر شد. به راستی خداوند سلیمان را به دلیل حکم صوابش ستود، اما داود را برای حکم ناصوابش نکوهش نکرد. (ابن‌کثیر، ۱۹۹۳: ۳، ۱۹۵)

### ۳- ابن‌عربی؛ دیدگاه صوفیانه

ابن‌عربی در بین حامیان اجتهاد پیامبران از جایگاه متمایزی برخوردار است. وی، به ظاهر دوگانگی حکم در مورد گوسفندان و باغ انگور را توضیحی برای اثبات اجتهاد پیامبران می‌داند. او در حالی که در فصوص الحکم دربارهٔ "حکمت رحمانیت در کلام سلیمان" بحث می‌کند، کلام الهی «ما سلیمان را به داود دادیم» (صاد/۳۰) را این‌گونه تفسیر می‌کند: «سلیمان نشانهٔ سخاوت الهی نسبت به پدرش و فی نفسه لطفی کامل، شاهدی غیرقابل رد کردن و نشانه‌ای محرز بود. اگر این را صحیح بدانیم، شگفت‌آور نخواهد بود که دانش وی برتر از دانش پدرش باشد؛ همان‌گونه که عبارت "به سلیمان

قدرت فهم آن را دادیم" بدین مطلب اشاره دارد. همان گونه که آیه بلافاصله، اشاره می‌کند که "به هر دوی آنان قضاوت و دانش دادیم"، اما دانش داود دانش اکتسابی بود که از سوی خدا به او واگذار شده بود؛ در حالی که دانش سلیمان، دانش خود خدا درباره مسأله بود؛ زیرا خداوند در آن قاضی بی‌واسطه (بلاواسطه) بود و سلیمان [چیزی به جز] توضیح‌دهنده‌ای حقیقی در جایگاه صواب (مَقْعَدُ الصِّدْق) نبود.» (ابن عربی، ۱۹۹۱: ۱۵۶)

به نظر عبدالله بسنوی که یکی از معتبرترین مفسران فصوص است، همخوانی دانش سلیمان درباره مسأله با دانش خود خداوند، منعکس‌کننده این اصل است که درک چیزی، آن گونه که حقیقتاً در محضر الهی است و درک دانش الهی از آن، خود دانش الهی است؛ همان گونه که خداوند، سلیمان را به عنوان هدیه به داود داده بود، اکنون این دانش را به عنوان هدیه به سلیمان داد. بنابراین، یگانه معنای عبارت «خداوند، قاضی بلاواسطه بود» این می‌تواند باشد که خداوند متعال قاضی بود در هیئت سلیمان (suret-i Süleyman'da). (بسنوی، ۱۸۷۳: ۲، ۱۶۴)

احمد عونی کنوک (متوفی ۱۹۲۸ میلادی) که یکی از مفسران متأخر فصوص است، مسأله را به شکل مقایسه‌ای توضیح داده است: «سلیمان در جایگاه حقیقت بود، به واسطه این فضیلت که تجلی الهی (bi-hasebi'l-mazhariyye) بود، توضیح‌دهنده حقیقی شد. هنگامی که ذات الهی خودش را متجلی ساخت، بشر بودن (beşeriyeti) سلیمان تحت تأثیر قرار گرفت (fani odlu)، ماجرای او مانند درخت موسی بود.» (کنوک، ۱۹۹۰: ۳، ۲۳۹)

با وجود توضیحات مفسران ابن عربی، به هیچ وجه مشخص نیست که چرا اعطای الهی فهم به سلیمان، باید به او نسبت به پدرش درجه برتری در دانش بخشیده باشد؛ زیرا ظاهراً فعل «فَهَّمْنَاهَا» همانند فعل «آتَيْنَا»، ارتباط فاعل - مفعول را می‌رساند؛ بنابراین عطا کردن شکل مشتق‌شده‌ای از دانش است که لزوماً از دانش الهی متمایز می‌شود. در هر صورت، ابن عربی بر این عقیده است که منظور از تفهیم در بحث، لطف خاص الهی بود که به سلیمان، به عنوان یک پیامبر داده شد.

بنابراین، حداقل در نگاه نخست، عجیب به نظر می‌رسد که ابن عربی دریافت لطف

۱. من با اعمال تغییراتی، از ترجمه انگلیسی آر. دابلیو. جی. آستن استفاده کرده‌ام. (ابن عربی، ۱۹۸۰: فصوص الحکم، ترجمه: آر. دابلیو. جی. آستن، نیویورک: انتشارات پائولست)



خاص را با چیزی بسیار کم ارزش تر، یعنی تصمیم صحیحی که از اجتهاد ناشی شده است، مقایسه می‌کند؛ زیرا وی بحث خود درباره مسئله را این گونه پی می‌گیرد: «مجتهدی که حکم خداوند درباره مسئله‌ای را به دست می‌آورد، حال یا با تلاش خودش یا به واسطه آنچه خداوند به رسولش وحی کرده است، دو پاداش خواهد داشت. با این وجود، مجتهدی که تصمیم اشتباه است، هر چند صاحب دانش و قضاوت باشد، غیر از یک پاداش دریافت نخواهد کرد. به این گروه [مجتهدان] از امت محمد - صلوات الله علیه [و آله] - رتبه سلیمان و همچنین داود - سلام الله علیهما - در قضاوت، داده شده است. عجب گروه فوق العاده‌ای! (ابن عربی، ۱۹۹۱: ۱۵۶) بنابراین یکبار دیگر سلیمان، نمونه قرآنی مجتهد مصیب و داود مجتهد مخطئ توصیف می‌شوند.

این تفسیر [فصوص] که عموماً به ابن عربی منتسب می‌شود و به احتمال زیاد نوشته عبدالرزاق کاشانی است - به هیچ وجه با مسأله اجتهاد ارتباط ندارد و تفسیری کاملاً نمادین از این ماجرا را ارائه می‌کند. اما از نظریه دو حکم متفاوت و همچنین برتری حکم سلیمان در مقایسه با پدرش، حمایت می‌کند به این ترتیب که داود، نماینده عقل نظری (العقل النظری) و سلیمان، تجسم عقل علمی (العقل العلمی) یعنی عقلی که آکنده از دانش عطاشده از سوی خداوند است، معرفی شده‌اند. این در اصل، همان تمایزی است که ابن عربی در فصوص بدان اشاره دارد. زمینی که در آیه ۷۸ بدان اشاره شد، نمادی برای زمین گنجایش انسان (ارض الاستعداد) تلقی شده است که از ازل، کمالاتی در آن به ودیعت گذاشته شده است و گوسفندان، همانند غرائز پرشوری هستند که آزادانه در شب تاریک سرشت مادی، هجوم می‌آورند. راه حل داود این بود که آن غرائز را به «قوای روحانی» (القوی الروحانية) که مالک این زمین هستند، تسلیم کرده و با برقراری حاکمیت بر آن‌ها، قلع و قمع‌شان نماید. اما سلیمان تصمیم بر آن گرفت که به راستی همان قوا، بایستی مالکیت غرائز را به دست گیرند، اما به هدف پرورش و اصلاح، نه نابودی آن‌ها در حالی که زمین پایمال شده توسط آن‌ها بایستی به وسیله عبادت و اعمال زاهدانه ایثار، به حالت قبل باز گردد. (ابن عربی، ۱۹۶۸: ۲، ۸۴)

#### ۴- دیدگاه‌های علمای معتزله و شیعه

نظام، عالم معتزلی بغداد و همچنین معتزلیان برجسته بصره همگی احتمال اجتهاد پیامبر را رد می‌کنند؛ زیرا معتقدند اجتهاد با لطف الهی - که مستلزم آن این است که بشر را مظهر خطاناپذیر اراده الهی در نظر بگیریم - ناسازگاری دارد. بنابراین منقول

است جُبائی در این ارتباط گفته است: «خداوند متعال به سلیمان وحیی را فرستاد تا حکمی که داود از قبل داده بود، نسخ کند. این از طریق اجتهاد نبود؛ زیرا شایسته نیست پیامبران به کمک اجتهاد قضاوت کنند.» (طبرسی، ۱۹۷۴: ۷، ۱۰۹) جُبائی آشکارا نمی‌گوید که حکم منسوخ داود به همین نحو، نتیجه وحی بود، اما این به طور منطقی از استدلال وی قابل برداشت است؛ همان‌گونه که زمخشری مفسر مشهور معتزلی بدان اشاره می‌کند. وی پس از نقل دو حکم متفاوت - یعنی تصمیم داود مبنی بر انتقال دائمی گوسفندان به صاحب باغ انگور و حکم سلیمان بر انتقال موقتی فرآورده‌های آن‌ها به او - توضیح می‌دهد که این تصمیمات نتیجه وحی‌های متوالی به ترتیب به داود و سلیمان بوده که در نهایت حکم دوم، اولی را نسخ کرد. (زمخشری، ۱۹۶۶: ۲، ۵۷۹) در واقع این شرح مستلزم آن است که فعل «فَهَمَّانَهَا» را به «أَوْحَيْنَاهَا» تفسیر کنیم؛ گرچه وحی، صفت محدود به پیامبران است، همچنین ظهور همزمان دو پیامبر در میان مردم یک عصر را، ایجاب می‌کند؛ این همزمانی در قرآن، به استثنای مورد موسی و هارون، ناشناخته است و از این مفهوم که سلیمان به عنوان استعانت الهی برای پدرش منتسب شده بود، تجاوز می‌کند. برخی از مفسران این انتساب را در آیه ۲۰ سوره صاد مشخص کرده‌اند: «ما پادشاهی او [داود] را مستحکم کردیم». علاوه بر این، پرسشی مطرح می‌شود مبنی بر اینکه با توجه به عدم هرگونه تغییر در حقایق مسأله یا شرایط محیط بر آن، چرا بدین سرعت باید نسخ انجام می‌شد؟

مشهور است که دکترین شیعه در ارتباط با عصمت پیامبران و وارثان منتسب الهی آنان از همتای سنی‌شان، همواره سخت‌گیرانه‌تر است. ابن بابویه قمی مقتدرانه، عصمت آنان را بدین گونه تعریف می‌کند که از ارتکاب هرگونه گناه اعم از کبیر و صغیر مستثنی هستند و انتساب هرگونه نقص و غفلیتی به آنان در هر موردی که باشد، ممنوع است. (ابن بابویه، بی‌تا: ۱۲۵؛ همچنین ر.ک: مک درموت، ۱۹۸۶) <sup>۲</sup> به نظر می‌رسد این تعریف، احتمال خطای حتی جزئی در قضاوت داود را مستثنی کند که اگر واقع می‌شد، پیشنهاد

۱. از این نقل قول، آشکار نمی‌شود که کدام جِبائی مورد نظر است، ابوعلی (متوفی ۳۰۳/۹۱۶) یا پسرش، ابوهاشم (متوفی ۳۲۱/۹۳۳). هر دوی آنان بر عدم جواز اجتهاد برای پیامبران اتفاق نظر داشتند. (ر.ک: شُمن، ۱۹۹۲: ۱۱۴)  
 ۲. محمد خواجگی شیرازی آشکار می‌سازد که از دیدگاه شیعه، عصمت جامع پیامبران با تولد آنان شروع شده و تا زمان مرگشان ادامه دارد و به مسائلی که به طور مستقیم به مأموریت‌های آنان مرتبط است، محدود نمی‌شود. (خواجگی شیرازی، ۱۹۹۶: ۱۲۹) (برای مشاهده شرح این اصل در اصطلاحات فلسفی، ر.ک: لاهیجی، بی‌تا: ۲۶۷)

تصحیح آن از سوی سلیمان یا به وسیله اجتهاد یا دریافت وحی ناسخ، لازم بود. گرچه مثال‌های دیگر منقول در بالا که در رابطه با نجات داود از ارتکاب اشتباه فقهی توسط پسرش بود، در منابع شیعی دیده نمی‌شوند، داستان دو قضاوت در مورد زمین یا باغ انگور تخریب‌شده که یکی جایگزین دیگری شده، به یک یا چند تن از امامان اهل بیت [علیهم السلام] منتسب شده است.<sup>۱</sup> بنابراین [امام] محمد باقر و جعفر صادق [علیهما السلام] هر دو یک نسخه از ماجرا را نقل کرده‌اند که این نقل در منابع سنی، به ابن مسعود منتسب است. (طبرسی، ۱۹۷۴: ۷، ۱۰۹) به علاوه، زمانی که معنای آیه ۷۸ سوره انبیاء از [امام] جعفر صادق [علیه السلام] پرسیده شد، وی دلیلی منطقی را برای قضاوت‌های متفاوت پیشنهاد کرد: «النفس (انحراف از مسیر) بر اساس تعریف تنها در شب صورت می‌گیرد. وظیفه صاحب زمین است که در طی روز از زمین مراقبت کند، نه صاحب دام. صاحب دام، مسؤول هیچ خسارتی که توسط حیوانات چرنده در روز انجام شود، نیست. اما مسؤول خسارت ناشی از چریدن آن‌ها در شب، هست. داود - سلام الله علیه - حکم کرد که مالکیت گوسفندان به صاحب زمین واگذار شود و سلیمان حکم کرد که تنها شیر و پشمی که در آن سال تولید خواهند کرد، به صاحب زمین داده شود.» (جزائری، ۱۹۹۱: ۴۱۲؛ حویزی، بی‌تا: ۳، ۴۴۱) بر اساس احکام داود و سلیمان، حدود و ماهیت خسارت قابل پرداخت به صاحب زمین، متفاوت است.

با توجه به اینکه نمی‌توان موضوع اجتهاد پیامبر را به عنوان توضیحی برای این تفاوت پذیرفت، ظاهراً این روایات و دیگر روایات منقول از امامان شیعه، انجام گرفتن آن را تأیید می‌کنند. برخی از مفسران شیعه به استناد معتزله به نسخ، متمایل شده‌اند. طبرسی پس از نقل نظر جبائی می‌گوید: «به نظر ما، این دیدگاه صحیح و قابل اعتماد درباره مسأله است.» ابن عیسی و بلخی گفته‌اند: [تفاوت در احکام] شاید نتیجه اجتهاد باشد؛ زیرا نظر پیامبر (صلی الله علیه و آله) - [و در حوزه‌ای گسترده‌تر، پیامبران قبل او] -

۱. داستان مفتضح بشبوع و اوربا، کمابیش به همان شکلی که در کتاب دوم ساموئل فصل ۱۱ ذکر شده، در قصص الانبیاء نعمت‌الله جزائری آمده است که در آن با حوادثی که آیات ۵ تا ۲۱ سوره صاد بدان اشاره دارند، مرتبط است. کتب متنوع اهل سنت نیز اتصال مشابهی را برقرار نموده‌اند. (برای مثال، ر.ک: طبری، بی‌تا: ۱، ۲۴۹) ابن کثیر در تفسیرش در همین ارتباط، به آیات مذکور اشاره می‌کند: «مفسران در این موضوع به داستانی اشاره کرده‌اند که بیشتر از اسرائیلیات گرفته شده است. هیچ روایت ریشه‌دار تثبیت‌شده‌ای از معصوم که نیاز به تبعیت از آن باشد، موجود نیست .... بهتر است که به قرائت داستان بسنده کنیم [همان‌گونه که قرآن بدان اکتفا می‌کند] و آگاهی از آن را به خدا واگذار کنیم؛ زیرا قرآن صحیح و هر آنچه هم در آن آمده، صحیح است.» (ابن کثیر، ۱۹۹۳: ۴، ۳۴)

در مقایسه با دیگران، عالی‌تر است؛ اگر اطاعت از رأی شخصی غیر از پیامبر که از طریق اجتهاد بدان رسیده، مُجاز است، چرا چنین مسأله‌ای درباره حکم پیامبر [که از راهی مشابه به دست آمده]، صحت نداشته باشد؟ پاسخ طبرسی به سؤال مطرح‌شده این است که با توجه به دسترسی آنان به وحی و دانش مستحکم درباره چگونگی قضاوت، شایسته نیست پیامبران اجتهاد کنند. علاوه بر این، اگر پیامبران به اجتهاد مشغول شوند، شاید دیگر مجتهدان قانوناً با آنان مخالفت کنند و مخالفت با پیامبران، مسلماً کفر است. (طبرسی، ۱۹۷۴: ۷، ۱۰۹)<sup>۱</sup> حدیثی دیگر منسوب به [امام] جعفر صادق [علیه السلام]، جزئیات شرایطی را که سبب وقوع نسخ شده است، بیان می‌کند. زمانی که ابوبصیر از ایشان پرسید که آیا داود و سلیمان درباره آن موضوع به یک حکم واحد (قضیه وحیده) رسیده‌اند، امام پاسخ داد: «خداوند به پیامبران قبل از داود حکم کرده بود که اگر گله گوسفندی در شب به زمینی هجوم برند، مالکیت گوسفندان باید به صاحب زمین داده شود؛ بر صاحب زمین لازم بود در روز از زمینش محافظت کند و بر صاحب گوسفندان که در شب مراقب آن‌ها باشد. سپس خداوند سبحانه و تعالی به سلیمان - سلام الله علیه - وحی کرد هر زمان گوسفندی در شب به سمت زمینی منحرف شد، صاحب زمین تنها می‌تواند مدعی بره‌هایی باشد که گوسفندان متعاقباً تولید می‌کنند (ما حَرَجَ مِنْ بُطُونِهَا). این حکم تا بعد از سلیمان - سلام الله علیه - پابرجا ماند (کذالک جرت السنة). عبارت "و به هر دو آنان قضاوت و دانش دادیم"، بدین معنی است. بنابراین هر دو طبق رأی خداوند، حکم کردند.» (حویزی، بی‌تا: ۸، ۴۴۲) پس احتمالی که از این حدیث به دست می‌آید، این است که داود طبق دستوری که وحی اجازه نسخ آن را به وی نداده بود، حکم کرد؛ وحی لازم، پس از اینکه سلیمان آن را دریافت کرد، توسط داود پذیرفته شد و بدین ترتیب قضاوت پایانی آنان به طور مشترک صورت پذیرفت. (جزائری، ۱۹۹۱: ۴۱۴) بنابراین عصمت مطلق پیامبران با وجود تفاوت در احکام داود و سلیمان، حفظ می‌شود. اما در این رابطه مسأله‌ای وجود دارد مبنی بر اینکه، بسیاری از فقهای شیعه عقیده دارند شریعت موجود، چه به صورت جزئی و چه کلی، تنها توسط پیامبران قانون‌گذار (اولوا العزم) می‌تواند نسخ شود و

۱. ابن عیسی و بلخی احتمالاً دو فقیه شیعی بودند که از نظر اکثریت شیعیان منحرف شده و بر این عقیده بودند که پیامبران در زمانی که اجتهاد، مترادف با رأی (نظر شخصی) بود، اجازه این کار را داشته‌اند. (ر.ک. صدر، ۱۹۸۱: ۹-۲۲) عبدالله شبر (متوفی ۱۸۲۶) نیز نظریه نسخ را پذیرفته است. (شبر، ۱۹۷۷: ۳۲۰) کتاب تفسیر او، تفسیری حاشیه‌ای از قرآن است که می‌توان آن را به عنوان همتای شیعه تفسیر الجلالین توصیف کرد.

سلیمان در این دسته‌بندی نمی‌گنجد. (جزائری، ۱۹۹۱: ۴۱۴) همچنین عجیب است که چرا وحی ناسخ باید به سلیمان و نه به داود نازل شود، در حالی که داود حاکم روز و مسئول اولیه حل موضوع بوده است. فخر رازی که از نظریه اجتهاد پیامبران، به عنوان راه حلی برای این مشکل آشکار حمایت می‌کند، اشاره دارد که اگر هر دوی این احکام متفاوت، اساس وحیانی داشته‌اند و دومی ناسخ اولی بود، پس داود بایستی وحی ناسخ را دریافت می‌کرد؛ همان‌طور که وحی منسوخ را دریافت کرده یا به ارث برده بود. (فخر رازی، بی تا: ۲۲، ۱۹۸)

دسته‌ای دیگر از روایات شیعی بیان می‌کنند که داود از قبل می‌دانست سلیمان چه حکمی خواهد داد و اینکه از روی عمد و برای هدف خاصی که خودش داشت، او را به این کار گمارد. ابوبصیر که به نام او اشاره شد، حدیث ذیل را از امام جعفر صادق [علیه السلام] نقل می‌کند: «مردی از بنی اسرائیل باغ انگوری داشت و گوسفندان شخص دیگری در شب به سوی زمین او منحرف شده شاخه‌های درختان باغ را جویده و خسارت زیادی به بار آوردند. روز بعد صاحب باغ نزد داود آمده و از مالک گوسفندان شکایت کرد. داود - سلام الله علیه - به آن دو گفت "نزد سلیمان بروید تا او بین شما قضاوت کند." پس آنان نزد سلیمان - سلام الله علیه - رفتند و او گفت: "اگر گوسفندان، هم ریشه و هم شاخه‌ها را خورده‌اند، صاحب گوسفندان باید گوسفندان و برهه‌ایی را که ممکن است در شکم داشته باشند، به عنوان غرامت بدهد. اما اگر تنها شاخه‌ها را خورده‌اند نه ریشه‌ها را، مالک گوسفندان باید برهه‌های آن‌ها را به صاحب باغ دهد." این حکم داود بود؛ او تنها می‌خواست بنی اسرائیل را مطلع کند که سلیمان، وارث و جانشینش (وَصِيئُهُ بَعْدَهُ) است. آنان احکام متفاوتی صادر نکردند و اگر این کار را انجام داده بودند، خداوند باید در آیه ۷۸ می‌فرمود: «و ما هر دوی احکام آنان را مشاهده کردیم: (كُنَّا لِحُكْمَيْهِمَا شَاهِدِينَ)، به جای ﴿كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾.» (حویزی، بی تا: ۳، ۴۴۳: قمی، ۱۹۶۷: ۲، ۷۳)

روایتی تقریباً کامل‌تر در این رابطه به شیوه‌ای نسبتاً متفاوت، انتصاب سلیمان به عنوان جانشین داود را توضیح می‌دهد؛ زیرا به طور ضمنی بیان می‌کند که خود داود اولین کسی بود که نیاز داشت نسبت به شایستگی سلیمان، قانع شود. یعنی در نسخه قبلی روایت، دو طرف دعوا صبح روز بعد ماجرا نزد داود آمدند. پس از آن، خداوند به داود دستور داد تمامی پسرانش را گرد آورد و به او گفت: هر که از میان آنان حکم صحیح را در این مورد صادر کند، جانشین

او خواهد بود. هنگامی که همه آنان جمع شدند، سلیمان دو طرف دعوا را مورد پرسش قرار داد و دستور داد بره‌ها و پشم‌های گوسفندان به مدت یک سال آینده، به شاکی داده شود. سپس داود از پسرش پرسید که چرا طبق آموزه بنی اسرائیل حکم نکرده و مالکیت گوسفندان را به صاحب باغ نداده است؟ سلیمان پاسخ داد: زیرا شاخه‌های انگور به طور کامل از ریشه در نیامده‌اند و سال آینده میوه خواهد داد. سپس خداوند به داود وحی کرد که این، حکم صحیح است. مسلماً این خبری ناخوشایند برای داود بود؛ زیرا می‌خواست پسر متولد نشده همسر مورد علاقه‌اش، جانشین او باشد. بنابراین خدا به او گفت: «ای داود تو چیزی می‌خواستی و ما چیز دیگری» و سپس داود این خبر بد را با این عبارات به همسرش گفت: «ما از دستور خداوند خشنودیم و تسلیم آن هستیم.» (حویزی، بی تا: ۳، ۴۴۲، به نقل از اصول الکافی کلینی) در این روایت، موضوع نسخ که مستمسک علمای معتزله و شیعی برای توضیح این ماجراست، نهفته است؛ اگرچه نسخ در اینجا به داود ارتباط داده شده، نه به سلیمان و بنابراین از مسأله وحی شدن به غیر پیامبر اجتناب می‌شود. همچنین سؤالی از احکام دوگانه مطرح نمی‌شود. البته صحیح است که خود قرآن صریحاً به جانشینی سلیمان بعد از پدرش اشاره دارد: «و سلیمان از داود ارث برد.» (نمل/۱۶) و اینکه به سؤال جانشینی، اهمیت می‌بخشد. در هر حال به نظر می‌رسد هر دوی این روایات، نشانگر دغدغه‌ای خاص‌اند؛ یعنی انتصاب سلیمان توسط داود بر اصل متمایز شیعی به نام «تَصَّ» دلالت دارد؛ انتصاب عمومی یا حداقل انتصاب جانشین امام معصوم با تصدیق وی.<sup>۱</sup> بنابراین، برخی احادیث شیعه، مفهوم مشابه دو قضاوت

۱. موضوع معرفی جانشین با استفاده از آزمون نیز حداقل در یک منبع سنی پیدا شده است. قصص الانبیاء ثعلبی شامل داستانی نسبتاً عجیب منقول از ابوهریره به این مضمون است که خداوند به داود از آسمان کتابی با مهر و موم طلا، حاوی سیزده سؤال همراه با جواب درست آن‌ها فرستاد که باید از سلیمان می‌پرسید. اگر سلیمان آن‌ها را به درستی پاسخ می‌داد، جانشین او می‌شد. بنابراین داود، هفتاد کشیش و هفتاد خاخام را گرد هم آورد و سلیمان را در مقابل آنان نشاند و سؤالات را، که همگی به صورت معما بودند، از او پرسید. زمانی که پاسخ او به آن‌ها تمام شد، داود دستور داد که مهر و موم کتاب شکسته شود و مشخص شد که سلیمان تمامی موارد را به درستی پاسخ داده است. با این حال مقامات حاضر، تمایلی به پذیرش جانشینی سلیمان برای داود نداشتند؛ مگر اینکه او توانایی خود را در حل معمایی دیگر که آنان می‌خواستند برای او طرح کنند، ثابت کند. وقتی که او جواب درست داد، داود از منبر بالا رفت و اعلام کرد که سلیمان را مطابق دستور الهی به عنوان جانشینش منصوب می‌کند. اما رؤسای بنی اسرائیل، که راضی کردنشان همیشه سخت بوده است، ادعا کردند افراد دیگری وجود دارند که برای حکومت بهتر هستند. بنابراین داود دستور داد که همه کاندیداهای پیشنهادی برای جانشینی، از جمله سلیمان، باید کارکنان خود را برای او فراهم آورند و اگر هر یک از کارکنان توانایی خود را در به بار آوردن میوه ثابت کند، صاحبش جانشین او خواهد شد. کارکنان به موقع، در حالی که نام صاحبانشان بر روی آنان حک شده بود، جمع شده و برای یک شب در اتاقی نگه داشته شدند. روز بعد، کارکنان سلیمان تنها کسانی بودند که برگ‌ها را جوانه زده و میوه به بار آورده بودند. پس از آن، همه مقاومت‌ها در برابر انتصاب سلیمان متوقف شد. (ثعلبی، بی تا: ۱۶۱)

متفاوت را - که به طور گسترده توسط مفسران سنی حمایت می‌شود - پشتیبانی می‌کنند، در حالی که دیگر روایات به یک حکم از پدر و پسر، اشاره دارند. نعمت‌الله جزائری راهی برای رفع این اختلاف آشکار پیشنهاد می‌دهد بدین صورت که احادیث نشان‌دهنده احکام متفاوت، به دلیل صدور در شرایط تقیه کنار گذاشته شود؛ زیرا آن‌ها با آرای مشخصاً اشتباه اهل سنت (العامة) که قائل به جواز اجتهاد پیامبران هستند، شباهت دارد. (جزائری، ۱۹۹۱: ۴۱۴؛ در ارتباط با مسئله ارزیابی احادیث امامیه که شاید تحت تأثیر تقیه صادر شده باشند، ر.ک: معارف، ۱۹۹۵: ۲۶۴)

به نظر می‌رسد این روش تاحدی دلبخواهی باشد؛ زیرا تصور شرایطی که ممکن است موجب صدور تفسیر متأثر از تقیه در رابطه با آیات مورد سؤال باشند، دشوار است؛ شاید این گونه باشد که احادیث امام جعفر صادق [علیه السلام] که به احکام دوگانه اشاره داشته و بنابراین احتمال اجتهاد را مطرح می‌کنند، صرفاً نامعتبر هستند.

### ۵- رد احکام دوگانه توسط علامه طباطبایی

علامه طباطبایی مؤلف المیزان در رابطه با موضوع مردود دانستن دو حکم متفاوت، در بین تمامی مفسران سنی و شیعه، جزمی‌ترین دیدگاه را ارائه می‌کند. وی بیشتر از طریق تمرکز بر تحلیل دقیق واژه‌پردازی آیات مورد بحث، به نتیجه رسیده و تنها ارجاعی غیرمستقیم به برخی از روایات بحث‌شده در بالا دارد. وی این روایات را در بحث روایی مجزا و طبق روش عمومی خود یعنی «تفسیر قرآن به قرآن»، تفکیک می‌کند.<sup>۱</sup> (درباره روش تفسیری علامه ر.ک: آلوسی، ۱۳۶۳) او تحلیل خود را این گونه آغاز می‌کند که موضوع مورد منازعه، ابتدا به داود ارجاع شد؛ زیرا وی در بین بنی‌اسرائیل حاکم بود؛ همان گونه که آیه ۲۶ سوره صاد بدان اشاره دارد: «ای داود ما تو را حاکم بر روی زمین قرار دادیم؛ پس به عدالت در میان مردم قضاوت کن.» با در نظر گرفتن این مطلب، هر نقشی که سلیمان در این قضیه داشته، تنها می‌توانسته با اجازه پدرش و برای انجام هدف خاصی همچون آشکار کردن شایستگی‌اش برای جانشینی، صورت گرفته باشد. آن نقش می‌تواند شامل مشاوره یا مباحثه بوده باشد؛ زیرا فعل دوگانه «إذ یحکمان»، مضارع تاریخی (حکایة الحال الماضية)<sup>۲</sup> است و به فرایند تدریجی مشاوره دوطرفه اشاره دارد، نه به صدور حقیقی حکم

۱. بحث روایی آیات مورد بحث در ویرایش چهارم تفسیر المیزان طباطبائی یافت می‌شود. (طباطبائی، ۱۹۸۴: ۱۴، ۳۴۷)

۲. حال به معنای وضعیت فعلی است و ماضی هم به معنای گذشته است. فعلی در گذشته اتفاق افتاده است و

اجرائی. بنابراین معنی فعل این گونه می‌شود: «هنگامی که آنان دربارهٔ یک حکم صحیح، مشورت می‌کردند.»<sup>۱</sup> تفسیر علامه طباطبایی از عبارت «ما شاهد حکمشان بودیم»، مؤید این است که حکم را به هر دوی داود و سلیمان نسبت داده و هر دو با موفقیت آن را اجرا کرده‌اند. وی اشاره می‌کند که «حکمشان» (حُکْمِهِمْ)، به صورت مفرد آمده و اگر احکام متفاوتی صادر کرده بودند، احتمالاً به صورت مثنی ذکر می‌شد.<sup>۲</sup> تمامی مفسران دیگر، دربارهٔ صفت ملکی جمع عقیده دارند که در برگیرندهٔ داود و سلیمان (به عنوان صادرکنندهٔ متوالی یا همزمان حکم) و طرفین دعوا است یا شاهد مثال استفادهٔ خاص قرآن از صیغهٔ جمع برای اشاره به دو نفر (تَفْخِيمٍ). (برای مثال ر.ک: آلوسی، بی تا: ۱۹، ۷۴) اما علامه طباطبایی اشاره می‌کند که این صیغهٔ جمع، ممکن است به تمامی پیامبران اشاره داشته باشد. این توضیح وی را می‌توان این گونه زیر سؤال برد که واژه «الانبياء» در محدودهٔ نزدیک آیهٔ ۷۸ ذکر نشده است تا مرجع «حُکْمِهِمْ»، تلقی شود. اما به نظر می‌رسد به دلیل اینکه محتوای کلی سوره، حاکی از داستان‌های انبیاء بوده و عنوان سوره نیز به همین نام مزین شده است، این نظر از لحاظ محتوایی توجیه‌پذیر باشد. در هر صورت اگر تفسیر وی را بپذیریم، عبارت «ما شاهد حکم آنان بودیم» شاید این گونه تفسیر شود: «ما شاهد حکم آنان بودیم؛ همان گونه که شاهد حکم همه انبیاء دیگر بودیم.» و منظور، صرف شاهد بودن منفعلانه نبوده، بلکه بر محافظت از خطا (صَوْنٌ عَنِ الْاِخْطَا) دلالت دارد. درست بودن قضاوت داود و سلیمان با عبارت «پس ما به سلیمان درک عطا کردیم»، بیشتر تأیید می‌شود؛ زیرا منظور از واژهٔ درک، دانش خداوند از حکم صحیح (حُكْمُ اللَّهِ الْوَاقِعِي) مسأله بوده و این، چیزی کاملاً جدا از رأی ظنی (الرَّأْيُ الظَّنِّي) است. همچنین نمی‌توان فرض کرد که این دانش تنها به سلیمان داده شده است؛ زیرا آیه بلافاصله ادامه می‌دهد که «و ما به هر دوی آنان قضاوت و دانش دادیم» بدین معنی که قضاوت آنان از دانش الهی نه از ظن، مشتق شده است.<sup>۳</sup> بنابراین علامه طباطبایی از این قسمت آیه تفسیر و برداشتی

متکلم برای نقل این حدیث، فرض می‌کند که آن حدیث الان در حال وقع است. [مترجم]

۱. اگرچه طباطبایی با توجه به جمله‌بندی آیه، این ایده را استنباط می‌کند که مشاوره به صدور حکم منجر شد، حدیث دیگری از امام جعفر بن محمد صادق نیز وجود دارد که همین نظر را تأیید می‌کند: «انان هر دو در قضاوت شرکت نداشتند، بلکه [دربارهٔ موضوع] بحث می‌کردند». (ر.ک: حویزی، بی تا: ۳، ۴۴۳، به نقل از من لا یحضره الفقیه).

۲. در حقیقت زمخشری به قرائت متنوعی از واژه «حُکْمَيْهِمَا» اشاره می‌کند. (زمخشری، ۱۹۶۶: ۲، ۵۷۹؛ فخر رازی، بی تا: ۲۲، ۱۹۵)

۳. البته شاید گفته شود که فعل «ظن» که در آیهٔ ۲۴ سورهٔ صاد آمده است، به طور مشخص به داود اشاره دارد،



دارد که به تعبیری، صددرصد مخالف دیدگاهی است که قائل به جواز اجتهاد قرآنی - آن هم اجتهادی خطاپذیر و قابل بخشش - از این قسمت آیه می‌باشد.

علامه طباطبایی پس از توضیح و تفسیر آیات، که کاملاً بر اساس واژه‌پردازی آن‌هاست، تصدیق می‌کند که ارتباط‌هایی بین روایات شیعه و سنی مرتبط با این حادثه وجود دارد. او می‌گوید گرچه تنها یک حکم صادر شد، اما تفاوتی در رابطه با شیوه اجرای آن وجود داشت. منظور از شیوه‌های مختلف، اعطای مالکیت گوسفندان به صاحب زمین بود که ابتدا داود تصمیم بر آن گرفت و اعطای حق تملک موقتی آن‌ها به او، به مدت یک سال بود که سلیمان به درستی آن را پیشنهاد کرد. در میان مفسران، علامه طباطبایی تنها کسی است که می‌گوید: ارزش حق تملک موقتی سالیانه گوسفندان با ارزش خود آن‌ها برابر است و بنابراین نظر، میزان غرامتی که صاحب زمین دریافت می‌کند، تغییر نکرده و اتحاد رضایت‌بخش احکام نیز حفظ می‌شود. (طباطبایی، ۱۹۸۴: ۱۴، ۳۴۱) با این وجود، به نظر می‌رسد تمایزی که او بین «شیوه‌های متفاوت اجرا» قائل می‌شود، احتمالی است که مورد ملاحظه قرار داده و وجود دو حکم متفاوت، امکان دیگری است که آن را رد می‌کند. به نظر می‌رسد این شیوه برخورد او با مسأله به شکل وسیعی معناشناختی است و استدلال اصلی وی در این رابطه را تضعیف می‌کند. شاید او فقط درصد طرفداری از عرف سنتی مفسران، مبنی بر ذکر تفاسیر متنوع محتمل و حتی غیرمحتمل، بوده است یا اینکه جاذبه روایات، فراتر از حدی بوده است که حتی او کاملاً بتواند در برابر آن‌ها مقاومت کند.

### نتیجه گیری

جدا از برخی از ترجیحاتی که به طور ضمنی مطرح شد، این مقاله درصد قضاوت بین تفاسیر متفاوت ارائه شده از آیه ۷۸ و ۷۹ سوره انبیاء نبوده است و اینها هنوز برای ارائه تفسیری تازه یا بدیع از آیات، کافی نیستند. اما دو نتیجه را می‌توان حدس زد: اولین آن‌ها شاید بدیهی باشد. شمار زیادی از تفاسیری که در بالا بررسی شده - اگر نگوئیم غالب آن‌ها - تلاش زیادی برای استخراج معنی از متن آیه نکرده، بلکه بر آن

اما استدلال شده است که در این صورت «ظن» به معنای معمول خود نخواهد بود، بلکه به معنی «دانش» خواهد بود (راغب، بی تا: ۲۱۷؛ طباطبایی، ۱۹۸۴: ۱۷، ۲۰۳) یا دانش استنتاجی یا ظن قوی که به دانش نزدیک است. (آلوسی، بی تا: ۲۳، ۱۸۲)

بوده‌اند تا اصول کلامی و فقهی را بر آن تحمیل کنند؛ اصولی که چندین قرن بعد از نزول، تشریح شدند. به همین دلیل است هنگامی که این قسمت از آیه را - با توجه به شرحی که روایات بر آن دارند - بررسی می‌کنیم، مسائلی همچون اجتهاد پیامبران، آرای رقابت‌کننده مصوبه و مخطئه، احکام فقهی حنفیه و اشاعره و نمادشناسی دانش ابن‌عربی را مشاهده می‌کنیم. البته شاید در پاسخ به این ادعا استدلال شود که نهایتاً تمامی این دغدغه‌ها با متن قرآنی و مکمل ضروری آن، یعنی سنت، مرتبط است و بدان برمی‌گردد. در هر حال هنگامی که حجم کثیر این دغدغه‌ها را به قرآن ارجاع دهیم، دیدگاه قرآن را در معرض ابهام و خاموشی قرار می‌دهند. تفاسیر متفاوتی که برای احکام به ظاهر مختلف داود و سلیمان بیان شد، بیشتر از اینکه به شرح معنای آیه بپردازند، به تاریخ فقه و کلام اشاره دارند.

دومین نتیجه مرتبط در این بحث، ماهیتی تجویزی دارد؛ روایاتی که در منابع سنی یافت می‌شود، به دلیل مرفوع نبودن حجیت ندارند؛ به جز روایت اختلاف بر سر مالکیت پسر که به گونه‌ای فرعی با بحث مرتبط بوده و در صحیحین وجود دارد. همچنین جایگاه این روایات با استناد فخرالدین رازی به موضوع اجماع علی‌الظاهر صحابه و تابعان برای اثبات حجیت آنان، اعتبار زیادی پیدا نمی‌کند. (فخر رازی، بی‌تا: ۲۲، ۱۹۵) در حالی که روایات شیعه به یکی از امامان اهل‌بیت [علیهم‌السلام] باز می‌گردند و بنابراین حداقل به صورت عرفی حجیت دارند. با این حال در روایات اهل‌بیت نیز تناقضاتی دیده می‌شود و به سختی می‌توان متصور شد که انبوه احادیث منقول از [امام] جعفر صادق [علیه‌السلام]، حتی اگر مسأله تقیه را در نظر بگیریم، از ایشان صادر شده باشد. با توجه به ملاحظات مذکور، اگر با دید خوشبینانه به مسأله بنگریم، سودمندی روایات غیرقرآنی که در ارتباط با پیامبران نقل شده و برای تفسیر و توضیح مطلبی که خود قرآن آن را بیان می‌کند به کار گرفته می‌شود، تردیدآمیز به نظر می‌رسد. روایات تأیید شده پیامبر و (دوازده امام شیعه) بی‌تردید برای درک بسیاری از قسمت‌های قرآن لازم هستند، اما در بحث مورد نظر - و دیگر مباحث مشابه - عاقلانه است که روایات را کنار گذاشته و اجازه دهیم خود قرآن سخن بگوید. هر چند آن موارد توضیحی قرآن، موجز باشد. کار مفسر، شاید اگر برخی روایات نقل نشده بودند، آسان‌تر بود؛ همان‌گونه که بیضاوی می‌گوید: «لولا النقل».

## کتابنامه

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آپایدین، اچ. یونس، بی تا: «اجتهاد»، دایرة المعارف بنیاد دینی اسلامی ترکیه.
- ۳- آلوسی، شهاب‌الدین، بی تا: روح المعانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۴- آلوسی، علی، ۱۹۸۵: الطباطبائی و منهجه فی تفسیره المیزان، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۵- آمدی، علی بن محمد، ۱۹۸۴: الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت: دار الکتب العربی.
- ۶- ابن بابویه، محمد بن علی، بی تا: رسائل الاعتقادات، تهران: انتشارات علمی، ترجمه: ای.ای. فیضی با عنوان عقیده شیعی، ۱۹۴۲: آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد.
- ۷- ابن عربی، محی‌الدین محمد، ۱۹۶۸: تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دار الیقظه العربیه.
- ۸- \_\_\_\_\_، ۱۹۹۱: فصوص الحکم، ویراستار: أبو العلا عقیفی، تهران: انتشارات زهرا.
- ۹- ابن قدامه، عبدالله بن احمد، بی تا: روضة الناظر و جنة المناظر، بی جا: دار الفكر العربی.
- ۱۰- ابن کثیر، اسماعیل، ۱۹۹۳: تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار المعرفه.
- ۱۱- ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، ۱۹۸۸: شرح اللمع فی اصول الفقه، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- ۱۲- ابوالسعود افندی، محمد، بی تا: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الکریم (تفسیر أبي السعود)، ویراستار: عبدالقادر احمد عطا، ریاض: مکتبه الرياض الحدیثه.
- ۱۳- اسد، محمد، ۱۹۸۰: پیام قرآن، جبل الطارق: دار اندلس.
- ۱۴- انصاری، عبدالعلی محمد، ۱۹۹۴: فواتح الرحموت، بیروت: دار الأرقم.
- ۱۵- بخاری، محمد بن اسماعیل، بی تا: الجامع الصحیح، بی جا: بی نا.
- ۱۶- بروسوی، اسماعیل حقی، ۱۹۶۹: روح البیان، استانبول: eser kitabevi.
- ۱۷- بُسْنوی، عبدالله، ۱۸۷۳: تجلیات عرائس النصوص فی منصات حکم القصوص، استانبول: مطبع امیر.
- ۱۸- بیضاوی، عبدالله، ۱۹۱۱: انوار التنزیل و اسرار التأویل، مصر: دار الکتب العربیه الکربری.
- ۱۹- ثعلبی، احمد بن محمد، بی تا: قصص الانبیاء، مصر: مکتبه الجمهوریه العربیه.
- ۲۰- جزائری، نعمت‌الله، ۱۹۹۱: قصص الانبیاء، ویراستار: محسن عقیل، بیروت: دار البلاغه.
- ۲۱- جوینی، امام الحرمین عبدالملک بن عبدالله، ۱۹۸۷: کتاب الاجتهاد من کتاب التلخیص، ویراستار: عبدالحمید ابوزنید، دمشق: دارالقلم، بیروت: دار العلوم و الثقافه.
- ۲۲- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۹: کتاب الإرشاد، ویراستار: محمد یوسف و عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره: محمد الخانجی.
- ۲۳- حویزی، عبدالعلی العروسی، بی تا: تفسیر نور الثقلین، ویراستار: هاشم الرسولی المحلاتی، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ۲۴- خمینی، روح‌اله، ۱۳۷۵: استفتائات، قم: دفتر استفتائات اسلامی.

- ۲۵- خواجه شيرازى، محمد، ۱۹۹۶: النظاميه فى إعتقاد الشيعة، ويراستار: على اوجبى، تهران: نشر قبله.
- ۲۶- راغب اصفهاني، حسين بن محمد، بى تا: المفردات فى غريب القرآن، بيروت: دار المعرفه.
- ۲۷- زمخشرى، محمود، ۱۹۶۶: الكشاف، قاهره: مصطفى البابى الحلبي.
- ۲۸- سايدرسكاي، ۱۹۳۳: ريشه‌هاى افسانه‌هاى مسلمانان در قرآن و در زندگى پیامبران، پاریس: پل گوئتر.
- ۲۹- سرخسى، ابوبكر، بى تا: اصول السرخسى، بيروت: دار المعرفه.
- ۳۰- سيد قطب، ۱۹۶۷: فضائل القرآن، كويت: وزارت الاوقاف، ويراست پنجم.
- ۳۱- شبر، عبدالله، ۱۹۷۷: تفسير القرآن الكريم، ويراستار: حامد حفى داود، قاهره: بى نا.
- ۳۲- شريف العمرى، نادية، ۱۹۸۱: إجتهد الرسول، بيروت: مؤسسه الرساله.
- ۳۳- شمن، ماری، ۱۹۹۲: «مسئله كهن اجتهاد و سؤال از اجتهاد پیامبر: اجتهاد، وحى و عصمة»، مطالعات اسلامى، شماره ۷۵.
- ۳۴- صدر، محمداقرا، ۱۹۸۱: المعالم الجديدة للأصول، بيروت: دار التعارف.
- ۳۵- طباطبايى، سيد محمدحسين، ۱۹۸۴: تفسير الميزان، تهران: دار الكتب الاسلاميه.
- ۳۶- طبرسى، فضل بن حسن، ۱۹۷۴: مجمع البيان لعلوم القرآن، قاهره: دار التقريب بين المذاهب الإسلاميه.
- ۳۷- طبرى، محمد بن جرير، بى تا: تاريخ الامم و الملوك، مصر: مطبعه المصريه.
- ۳۸- \_\_\_\_\_، ۱۹۵۳: جامع البيان، مصر: مصطفى البابى الحلبي، ويراست دوم.
- ۳۹- علاء الدين بخارى، عبدالعزيز، بى تا: كشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البردوى، بيروت: دار الكتاب العربى.
- ۴۰- غزالى، محمد، ۱۹۹۴: المستصفى فى علم الاصول، ويراستار: محمد ابراهيم رمضان، بيروت: دار الأرقم.
- ۴۱- فخر رازى، محمد بن عمر، بى تا: التفسير الكبير، بى جا: بى نا.
- ۴۲- قمى، على بن ابراهيم، ۱۹۶۷: تفسير القمى، تصحيح: طيب الموسوى الجزائرى، نجف: مطبعه نجف.
- ۴۳- كسائى، على بن حمزه، ۱۹۹۲: قصص الانبياء، ويراستار: آيزك هايڙنبرگ، ليدين: بريلى.
- ۴۴- كنوكه احمد عونى، ۱۹۹۰: ترجمه و تفسير فصوص الحكم، ويراستار: مصطفى طهرالى و سلجوق ارايدين، استانبول: دانشكده الهيات دانشگاه مرمره.
- ۴۵- لاهيجى، عبدالرزاق، بى تا: گوهر مراد، تهران: كتابفروشى اسلاميه.
- ۴۶- اللجمى، خضر محمد، بى تا: الثمرات على الورقات جوينى، هما: مكتبه الغزالى.
- ۴۷- مسلم، بن حجاج، بى تا: الجامع الصحيح: بى جا: بى نا.
- ۴۸- معارف، مجيد، ۱۹۹۵: پژوهشى در تاريخ حديث شيعه، تهران: مؤسسه فرهنگى و هنرى ضريح.
- ۴۹- مك درموت، مارتين، ۱۹۸۶: الهيات الشيخ المفيد، بيروت: دار المشرق.