

اعتبار ظواهر قرآنی از نگاه عدلی مسلکان و جبرگرایان*

محمد سلطانی رنانی^۱

چکیده:

اعتبار ظاهر سخن، قراردادی خردمندانه است. تعمیم این قرارداد بشری به سخنان خداوند بر پایه میانی کلامی شکل می‌گیرد. عدلی مسلکان بر این باورند که خداوند آنچه را که عقل قبیح بداند، انجام نمی‌دهد. سخن گفتن خارج از قرارداد سخنگویان خردمند به حکم عقل قبیح است، و خداوند این چنین سخن نخواهد گفت. جبرگرایان دادگری خداوند را در چهارچوب حسن و قبح شرعی معنا می‌کنند که در نتیجه درباره خداوند و صفات و افعال وی، هیچ الزام یا تقبیحی معنا ندارد. بنا بر این پندار، خداوند ملزم نیست که در چهارچوب خاصی سخن بگوید و در سخنانش اصول و قواعدی را رعایت کند. جبرگرایان برای اثبات اعتبار ظاهر کلام الهی به «عادت خداوند» استدلال نموده‌اند. با بررسی و تحلیل دیدگاه عدلی و جبری در استناد به اعتبار ظواهر قرآنی، این نتیجه به دست می‌آید که تنها بر پایه اصل عدل می‌توان ظاهر کلام خداوند را حجت و قابل استناد دانست، و در چهارچوب اندیشه جبر، استناد به ظواهر قرآنی هیچ اساسی نخواهد داشت.

کلیدواژه‌ها:

عدل الهی / حجیت ظواهر / ظواهر قرآنی / حسن و قبح عقلی / عادت خداوند

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱۶، تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۳/۷.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2019.50889.2010

قرآن کریم برترین متن مقدس مسلمانان است و پیروان هر فرقه و نحله مسلمان سعی بر آن داشته و دارند که باورهای خویش را به آیات قرآن مستند سازند. استناد به آیات و فراهای قرآن کریم در همه عرصه‌های علوم اسلامی، جایگاهی بس رفیع دارد. بی‌گمان استدلال به سخن خداوند نمی‌تواند بی‌پایه و ناستوار باشد و این استناد نباید خارج از چهارچوب و اصول مستدل شکل بگیرد. استناد بی‌پایه و خارج از اصول به آیات وحی، بس پرخطر و گمراه‌کننده خواهد بود. آنچه در این مقاله مورد توجه است، آشکار ساختن این نکته است که استدلال به ظواهر قرآنی و معتبر دانستن این ظواهر تنها بر پایه مبانی کلامی می‌تواند استوار باشد و بدون در نظر گرفتن مبانی کلامی، هر گونه استدلال و استناد به آیات قرآن، ناستوار و نامعتبر است.

پیشینه پژوهش

حجیت و اعتبار ظواهر قرآنی از دیرباز مورد توجه پژوهشگران علم اصول فقه بوده است، آن گونه که شیخ مفید و سید مرتضی در آثارشان بر این مطلب تأکید داشته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۵؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۳: ص ۱۱۸). گذشته از کتب اصولی که در فصلی با عنوان «حجیت ظواهر قرآن» بدین مطلب می‌پردازند، در کتب تفسیر قرآن و روش‌شناسی تفسیر نیز بدین مبحث پرداخته‌اند (به‌عنوان نمونه رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ص ۱۵۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۶، ج ۱: ص ۱۸۶). این آثار را می‌توان پیشینه عام تحقیق حاضر دانست و البته می‌توان کتاب‌ها و مقالاتی را که از تأثیر اصل عدل سخن گفته‌اند نیز نام برد؛ مانند کتاب «مفهوم العدل فی تفسیر المعترزه» اثر محمود کامل، و مقاله‌های «مبانی کلامی شیعه در تفسیر المیزان»، اثر منوچهر خلیلی، «آراء و نظریات کلامی تفسیر مجمع البیان»، اثر عبدالحمید صفوی، «مبانی کلامی تفسیر موضوعی و نقش پیش‌فرض‌ها و مبانی کلامی در فهم و تفسیر قرآن»، اثر علی نصیری، و «درآمدی بر مبانی کلامی استنباط از قرآن»، اثر احمد مبلغی. کتاب یا مقاله‌ای نیافتیم که در موضوع تفاوت عدلی مسلکان و جبرگرایان در حجیت ظواهر قرآنی تدوین شده باشد، هرچند -



چنان‌که خواهد آمد - در آثار گذشتگان، به‌ویژه شیخ طوسی، بدین تفاوت توجه شده است.

اعتبار ظاهر سخن

از آنجا که علوم دینی عموماً بر پایه متن (قرآن، سنت و سخنان عالمان پیشین) بنا نهاده می‌شود، توجه به اصول و قواعد سخن گفتن و فهم سخن، مورد توجه همه پژوهندگان عرصه دین بوده و هست. در علوم اسلامی، این مهم بیشتر در کتب اصول فقه بررسی شده و عالمان دینی از مذاهب و فرقه‌های مختلف بر این معنا اتفاق داشته‌اند: آنچه را که سخن بر آن دلالت کند، معتبر، قابل استناد و استدلال است. و در جهت انتقال این معنا، از اصطلاح ظاهر (ظاهر کلام/ ظاهر خطاب) بهره برده‌اند.

ابوالحسن آمدی در تعریف ظهور سخن می‌نویسد: «سخن ظاهر آن است که به واسطه معنای وضعی واژگان یا معنای عرفی (متداول)، بر مفهومی دلالت کند و دلالت بر معنایی به جز آن مفهوم احتمالی اندک داشته باشد.» (آمدی، بی‌تا، ج ۳: ص ۵۲).

محمد زرکشی تعریفی کوتاه‌تر و زیباتر برای کلام ظاهر از قاضی ابوبکر باقلانی نقل می‌کند: «لفظه یُغنی عن تفسیره» (زرکشی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ص ۲۵)؛ «سخن ظاهر آن است که واژه‌هایش مخاطب را از تفسیر آن بی‌نیاز می‌کند.»

اصولیان شیعه نیز به بررسی و تعریف ظاهر کلام پرداخته‌اند. سید محمد روحانی در تعریفی دقیق و جامع از ظاهر سخن چنین می‌نویسد: «ظاهر سخن آن معنایی است که پس از شنیدن آن به ذهن شنونده سبقت می‌گیرد، چه آنکه این معنا نتیجه وضع لغوی و یا نتیجه قراین باشد.» (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۵: ص ۲۳۰).

با مطالعه و بررسی سخنان اصولیان در تعریف ظاهر کلام می‌توان گفت: هر سخنی با توجه به معانی واژگان و قراین درون و برون متن، ظاهر و برآمدی دارد. بنای خردمندان بر این قرار گرفته است که ظاهر سخن هر کسی، بر و برای وی اعتبار داشته باشد و اگر سخنگوی حکیم، روش‌ویژه و مسلک خاصی در سخنش دارد، بر اوست که آن روش و مسلک را به همه گوشزد کند که اگر چنین نکند، مخاطبان سخنانش را نمی‌فهمند و مقصود از سخن گفتن که تفهیم و تفاهم است، حاصل نمی‌شود و این‌گونه سخن گفتن، بیهوده‌کاری و نابخردی خواهد بود. بنا



بر همین مبنای عقلایی، اکنون مرسوم است که نویسندگان در ابتدای مقاله و کتاب خویش، گونه متن خویش و اصطلاحات به کار رفته در سخنشان را تعریف نمایند. آنچه به طور مطلق درباره ظهور کلام گفته شد، به ویژه درباره کلام خداوند نیز نتیجه بخش است. عالمان مسلمان در همه حوزه های علوم اسلامی نیازمند استدلال به ظاهر قرآن هستند و البته اعتبار ظواهر قرآن یکی از مهم ترین پایه های برداشت، استدلال و استناد به قرآن کریم است؛ چنان که ابن حزم اندلسی بر پایه آیاتی از قرآن، پیروی از ظاهر قرآن را واجب می شمرد و گذر از ظاهر و روی آوردن به معنای غیر ظاهر را تحریف قرآن می داند (ابن حزم، بی تا، ج ۳: ص ۴۲). همچنین زرکشی عمل به ظواهر قرآن را ضروری دین، و عمل نکردن به آن را موجب تعطیلی احکام شریعت می داند (زرکشی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ص ۲۵).

حال این پرسش مهم طرح می شود که اعتبار ظاهر سخن درباره خداوند بر چه اساسی استوار است؟ به بیان دیگر، آنچه که درباره اعتبار ظاهر سخن آدمیان و بر اساس خردمندی ایشان گفته شد، چگونه درباره خداوند و سخنان وی تسری داده می شود؟ از آن رو که سخن گفتن درباره خداوند و صفات و افعال او در چهارچوب کلام جای می گیرد، پاسخ این پرسش را نیز باید در مبانی کلامی مذاهب اسلامی و کتب اعتقادی ایشان جست و جو کرد. طرح مبحث عدل الهی و بررسی دو مکتب عدلی و جبری می تواند بدین پرسش پاسخ دهد و نتایجی از آثار اعتقاد به اصل عدل را آشکار کند که کمتر شناخته شده است.

اصل عدل الهی

قرآن کریم در هشت آیه (آل عمران: ۱۸۲، نساء: ۴۰، انفال: ۵۱، یونس: ۴۴، کهف: ۴۹، حج: ۱۰، فصلت: ۴۶، ق: ۲۹) هر گونه ستمکاری را از خداوند نفی می کند. هیچ فرقه و نحله مسلمان نیز یافت نمی شود که خداوند را ستمکار بدانند. با این همه، متکلمان در تفسیر و تشریح این باور، دو راه متفاوت را پوییده اند. شریف جرجانی در این باره می نویسد: «مسلمانان اتفاق دارند که خداوند زشتی نخواهد کرد و بایسته ای را ترک نمی کند. اشعریان از آن جهت (چنین باوری دارند) که از او (چیزی) زشتی نیست و بر او (چیزی) لازم نیست؛ پس زشت کرداری و

ترک واجب از او صورت نگیرد. ولی معتزلیان از آن جهت (چنین باوری دارند) که خدا آنچه را که از او زشت است، انجام نمی‌دهد و آنچه بر او بایسته است، انجام می‌دهد.» (جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸: ص ۱۹۴).

بر این اساس همه مسلمانان خداوند را عادل می‌شمرند. ولی این باور نزد بسیاری از اهل سنت بدین معنا می‌انجامد که آنچه خداوند بگوید و حکم کند و انجام دهد، خوبی و دادگری است و خرد بشری نمی‌تواند خوبی را از بدی و عدل را از ظلم باز شناسد. محی‌الدین نووی در شرح این باور می‌نویسد: «همانا مذهب اهل سنت چنین است که بر خداوند چیزی لازم نیست ... پس اگر همگی مطیعان و درستکاران را عذاب کند و آنان را به آتش وارد کند، از او دادگری خواهد بود و اگر آنان را گرامی دارد، پس از بزرگواری اوست.» (نووی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۷: ص ۱۹۴).

به‌طور معمول پیروان این سخن را «اشعری» لقب می‌دهند و در برابر «عدلی» قرار می‌دهند، ولی دقیق‌تر آن است که به پیروی از متکلمان پیشین، آنان را «جبری» (مجبوره) نامید (به‌عنوان نمونه رک: سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: صص ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۸۹ و ...؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱: صص ۲۹، ۷۲، ۲۴۱، ۲۵۲، ۳۱۹، ۳۳۹ و ...).

در برابر جبریان، عدلیه (شیعه و معتزله) بر این باورند که حسن و قبح و عدل و ظلم، معانی خردیاب و عقلانی هستند. شیخ طوسی در بیان عدالت و حکمت الهی می‌نویسد: «خداوند دادگر خردورز است؛ زشتی نمی‌کند و واجبی را فرو نمی‌گذارد؛ بدان دلیل که زشت‌کاری و فرو گذاشتن واجب کاستی است، و خداوند از کاستی پاک است.» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۹۶). و می‌نویسد: «تعریف نیکی در دیدگاه خرد، آن کرداری است که عقل بدان دعوت می‌کند و تعریف زشتی آن است که عقل از آن باز می‌دارد.» (همو، بی‌تا، ج ۱: ص ۲۶۵).

عدل در مفهوم کلامی خویش، معنایی گسترده را دربر می‌گیرد و در مکتب عدلیه، با حسن و قبح عقلی گره می‌خورد و بدین معنا منتهی می‌شود که خداوند آنچه را عقل به زشتی آن حکم کند، انجام نمی‌دهد و آنچه را عقل لازم و واجب بداند، اخلاص نخواهد ورزید (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۴۷؛ حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۷؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۷ق، ص ۶۳).



متکلمان عدلی، ظلم را نیز به معنای گسترده «فعل قبیح» می‌دانند. شیخ طوسی در تفسیر آیه «و ما رَبُّکَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِید» (فصلت: ۴۶). می‌نویسد: «خداوند هر کردار زشتی که بر وی سزاوار نیست، از خویش نفی کرده است.» (طوسی، بی‌تا، ج ۹: ص ۱۳۱).

اصل عدل و حجیت ظواهر قرآنی

استناد به کلام الهی در طی یک برهان شکل می‌گیرد: بنا بر چهارچوب‌های زبانی، این سخن بر چنین معنایی دلالت دارد (صغری). خداوند همانند دیگر خردمندان، از هر سخن معنای آن را اراده کرده است (کبری). خداوند از این سخن معنای برآمد (ظاهر) آن را اراده کرده است (نتیجه).

صغرای این استدلال بر پایه علوم ادبی (لغت، صرف، نحو و بلاغت) و بنا بر فرآیند انتقال از لفظ به معنا شکل می‌گیرد و «مراد استعمالی» از سخن دستیاب می‌شود. کبرای استدلال همانا حجیت معنای برآمد از واژگان بر خداوند است، این مقدمه بر پایه مبانی کلامی ثابت می‌شود. و نتیجه استدلال، اعتبار و حجیت معنای برآمده از آیه قرآنی است.

اصل عدل الهی، مبنای اثبات کبرای این استدلال است. غرض از سخن گفتن تفهیم مخاطبان است، و اگر سخنگو به گونه‌ای سخن بگوید که عموم مخاطبانش سخن وی را نفهمند و راهی به فهم سخنش نداشته باشند، چنین سخن‌گفتنی، نقض غرض و بیهوده‌کاری است. و البته نقض غرض و بیهوده‌کاری به حکم عقل قبیح است و بنا بر اصل عدل الهی، خداوند از هر قبیحی پیراسته است. پس خداوند عادل همواره به گونه‌ای سخن می‌گوید که عموم مخاطبانش، سخن وی را بفهمند.

این برهان را به گونه دیگری نیز می‌توان تقریر کرد. سه فرض درباره سخنان خداوند قابل طرح است: ۱- خداوند از سخن خویش معنایی را اراده نکرده است. ۲- خداوند بر پایه چهارچوب ویژه‌ای از سخنش معنایی اراده کرده، ولی راه دریافت و شناخت آن معنا را به مخاطبان ارائه نکرده است. ۳- خداوند در چهارچوب شناخته شده سخنوران خردمند، معنای سخن خویش را اراده کرده است.

فرض اول بدین تالی فاسد می‌انجامد که خداوند کاری عبث و بی‌نتیجه انجام

داده باشد.

فرض دوم نیز فاسد است؛ زیرا اگر سخنگوی حکیم، روش ویژه در سخنش دارد، بر اوست که آن روش را به مخاطبانش گوشزد کند؛ که اگر چنین نکند، مخاطبان سخنانش را نمی‌فهمند و مقصود وی از سخن گفتن حاصل نمی‌شود. و نتیجه نهایی این فرض نیز بیهوده‌کاری است.

تنها فرض سوم صحیح است. از آن‌رو که خداوند حکیم روش نوینی در تفهیم و تفاهم اعلام نکرده است، و البته بناست به‌گونه‌ای سخن بگوید که مخاطبان بفهمند. پس خداوند به‌گونه‌ای عموم سخنگویان خردمند سخن گفته است و همانند ظاهر سخن همه خردمندان، ظاهر سخن خداوند نیز بر و برای همگان حجت و قابل استناد است. شیخ طوسی در بیان این مطلب می‌نویسد: «بدان که ممکن نیست مراد خداوند را شناخت مگر پس از دانستن مقدماتی ... و از آن مقدمات آنکه بدانیم بر خداوند روا نیست که از خطابش هیچ فایده‌ای نرساند. و از آن مقدمات آنکه بر خدا روا نیست که به‌گونه‌ای قبیح از خطابش اراده کند. و از مقدمات آنکه بر خداوند روا نیست که از خطابش غیر از آنچه لفظ بر آن وضع شده، اراده کند و بر این اراده (غیر ما وضع له) خود دلالت نکند. و هر گاه هیچ یک یا برخی از این مقدمات حاصل نشود، سخن خداوند فهم نشود.» (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ص ۳۱).

بنابراین در دیدگاه عدلی مسلمانان، حجیت ظواهر قرآن متوقف بر پذیرش اصل عدل است. و اگر کسی این اصل را نپذیرد - هر چند ظواهر قرآن را حجت بداند پایه و اساسی برای اثبات حجیت ظواهر قرآن در دست نخواهد داشت؛ زیرا اگر هیچ کرداری را بر خداوند واجب و از او زشت ندانیم، پس بر خداوند لازم نیست در چهارچوب قراردادهای زبانی آدمیان سخن بگوید، و بر او لازم نیست که اگر بر خلاف وضع لغوی معنایی را اراده کرده باشد، قرینه‌ای بر مراد خود قرار دهد، و از او زشت نیست که به‌گونه‌ای سخن بگوید که مخاطبانش سخنش را نفهمند و راهی برای فهم سخنانش نیز نداشته باشند.

شیخ طوسی بدین ملازمه تصریح می‌کند. وی پس از آنکه ثابت می‌کند ساخت و صیغه امر بر لزوم و وجوب فعل دلالت دارد، این پرسش را مطرح می‌کند که حال از کجا بدانیم که خداوند نیز بر همین گونه سخن گفته و صیغه امر را به معنای



و خوب به کار برده است؟ شیخ طوسی در پاسخ این پرسش می‌نویسد: «اگر خداوند حکیم است، خواهیم دانست که او سخن را در معنای حقیقی خویش به کار می‌برد و اگر سخنی در معنای مجازی به کار ببرد، با قرینه آن معنا را آشکار می‌سازد و آن‌گاه که مجازگویی را آشکار نساخته، پس معنای حقیقی را اراده کرده است. و اگر سخنگو حکیم نباشد، مراد وی جز به قراین شناخته نشود، یا آنکه قصد وی از سخن معلوم نگردد؛ زیرا ممکن است وی معنای حقیقی را اراده نکرده باشد و بر معنای مجازی نیز قرینه‌ای نگذاشته باشد، چون وی حکیم نیست و ممکن است کردار نادرستی انجام دهد.» (همان، ص ۱۲۵).

معتزلیان نیز به ارتباط اعتبار ظواهر قرآنی و حکیم دانستن خداوند تصریح کرده‌اند، چنان‌که ابوالحسین بصری می‌نویسد: «زمانی استدلال به یک سخن صحیح است که بدانیم لازم است سخنگو در سخن خویش معنای لغوی واژگان را دانسته و بدان التزام داشته است. و اگر قرینه‌ای در سخن یافت می‌شود، بدانیم سخنگو بدانند دلالت آن قرینه چیست و بدان ملتزم باشد ... پس ظاهر سخن از معنای لغوی واژگان، معانی اصطلاحی عرفی و شرعی، و ویژگی‌های سخنگو دانسته می‌شود. باید سخنگو مورد وثوق باشد که معنای سخنش را دانسته و بدان التزام دارد و به قراین موجود در آن آگاهی دارد. و درباره سخن خداوند، لازم است حکمت او را در نظر بگیریم، بدین معنا که وی داناست و از انجام کردار زشت بی‌نیاز است. و بر اساس حکمت خداوند است که خواهیم دانست که رواست یا نارواست که چه چیزی را بگویند و چه معنایی را از سخنش اراده کند.» (بصری، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ص ۳۵۸).

بر اساس این دو بیان، حکمت گوینده، وی را بر آن می‌دارد که ظاهر کلام خویش را اراده کند. و اگر ظاهر را اراده نکرده است، قرینه‌ای بر مجازگویی خویش قرار دهد.

اخباریان شیعه و ظواهر قرآنی

چنین ادعا می‌شود که برخی از اخباریان شیعه ظواهر قرآن را حجت نشمرده‌اند. تحقیق و راست‌آزمایی این ادعا پژوهش مستقلی را می‌طلبد (رک: استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۸؛ بحرانی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۷۴). بر فرض صحت و تمامیت انتساب،

این پندار ارتباطی با پذیرش یا رد اصل عدل الهی ندارد. علامه خوینی انکار حجیت ظواهر قرآنی از سوی اخباریان شیعه را ناشی از دو سبب می‌داند. به نظر وی، برخی از ادله اخباریان بدین بازگشت می‌کند که در الفاظ قرآن، ظهوری منعقد نمی‌شود؛ زیرا الفاظ قرآن همه سرّ و راز، و معانی آن غامض و پیچیده است و فراین منفصله‌ای بر خلاف ظواهر بدوی نیز وجود داشته که - آن چنان که اخباریان می‌اندیشند- بر اثر تحریف به نقیصه از میان رفته است (بهسودی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ص ۵-۱۲۲).

این سخن به انکار صغرای برهان پیشین بازمی‌گردد. بنا بر این پندار، قرآن کریم معنای محصلّ و ظاهری نخواهد داشت تا سخن از حجیت و اعتبار آن ظاهر به میان آید.

سبب دوم انکار اخباریان آن است که اگر ظهوری نیز در قرآن شکل بگیرد، خداوند بر اساس ادله نهی از پیروی آیات متشابه و نهی از تفسیر به‌رأی، از تبعیت آن ظهور نهی کرده است (همان).

این پندار نیز بدین فرض می‌انجامد که خداوند در سخنان خویش مسلک خاصی پیش گرفته و پیشاپیش مخاطبان خویش را آگاه ساخته است که روش وی همانند آدمیان نیست، بلکه نزد وی ظاهر سخن از آن‌رو که از جنس ظنّ است، حجت نیست. بر این اساس، سخن اخباریان در باب انکار حجیت ظهورات قرآنی، یا به انکار پدیداری ظهور در قرآن بازمی‌گردد، یا به ادعای نهی از پذیرش چنین ظهوری بازگشت می‌نماید. و این دو باور به اصل عدل الهی خدشه وارد نمی‌کنند.

جبرگرایان و ظواهر قرآنی

گذشت که منکران اصل عدل بر این پندار هستند که هیچ کار بر خداوند لازم نیست و هیچ کار از او قبیح نیست، بلکه نیکی آن است که شریعت نیکو بداند، و قبیح آن است که شارع زشت بشمارد.

این مبنای کلامی در باب کلام خداوند و ظواهر آیات وحی نیز جریان پیدا می‌کند. آن کس که در کلام، اصل عدل الهی را نپذیرد، نمی‌تواند خداوند را ملزم بداند که در چهارچوب خردمندان سخن گفته و معنای ظاهری سخن خویش را اراده کرده و بر مراد خویش قرینه بگذارد. پس اگر خداوند به‌گونه‌ای سخن بگوید که



مخاطبان از فهم سخنش عاجز باشند، عقل نمی‌تواند به قبح چنین خطابی حکم کند و نیز نمی‌تواند اظهار و اعلام طریق خاص تخاطب را بر خداوند واجب بداند.

برخی از بزرگان و عالمان جبراندیش نیز بدین امر اعتراف نموده‌اند. ابن‌قیم جوزیه می‌نویسد: «اگر واژه‌ای در لغت معنایی را برتابد، روا نیست که بر خداوند گواهی دهیم که چنین معنایی را اراده کرده است.» (ابن‌قیم، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ص ۳۷۶). عالمان جبرمسلک برای اعتبار ظواهر قرآنی به ادله عقلی یا بنای عاقلان استناد نمی‌کنند، چون در دیدگاه آنان، دلیل عقل و بنای عاقلان درباره خداوند جریان ندارد. آنان برای اثبات اعتبار ظواهر قرآنی به ادله شرعی تمسک می‌کنند. زرکشی می‌نویسد: «ظاهر سخن دلیلی شرعی است که به دلیل اجماع صحابه (پیامبر) بر عمل به ظواهر، پیروی آن لازم است، و اعتبار ظاهر سخن مانند اعتبار خبر واحد، ضروری شریعت است.» (زرکشی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ص ۲۵).

این سخن تا زمان معاصر نیز بین عموم عالمان اهل سنت مورد پذیرش است، چنان‌که محمدبن عثیمین می‌نویسد: «عمل به ظاهر واجب است، مگر آنکه به دلیلی سخن از ظاهر منصرف شود؛ زیرا این (عمل به ظاهر) روش پیشینیان (سلف) بوده است و این کار بیشتر مطابق احتیاط و براءت ذمه است و در تعبد و اطاعت این روش قوی‌تر است.» (ابن‌عثیمین، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ص ۵۰).

چنان‌که در این دو بیان ملاحظه می‌کنید، عالمان جبری مسلک نمی‌توانند دلیل و مدرکی بر اعتبار ظواهر قرآنی اقامه کنند. آنان تبعیت از ظواهر را به‌طور تعبدی پذیرفته‌اند و در این مسیر، پیروی از صحابه و گذشتگان را دلیل خویش برگرفته‌اند. و البته اگر کسی از آنان بپرسد که چه دلیل و مدرکی در دست دارید که خداوند در چهارچوب پذیرفته‌شده عاقلان سخن گفته و ظاهر سخنان خویش را اراده کرده است، در پاسخ وی نمی‌توانند به عمل صحابه و سلف، یا طریقه احتیاط و تعبد تمسک جویند.

بنابراین عموم متکلمان جبراندیش به‌جای طرح و پذیرش اصل عدل، «عادت خداوند» را به‌عنوان اساس استدلال خویش در حجیت ظواهر قرآنی قرار داده‌اند.

عادت خداوند

بی‌گمان هیچ اندیشمند مسلمانی نمی‌تواند از ظواهر قرآنی دست بکشد و بدون بهره بردن از آیات وحی، در علوم اسلامی سخنی بگوید. از این رو منکران اصل عدل الهی نیز همواره به ظواهر قرآنی استناد می‌کنند. ولی پشتوانه استناد آنان به ظواهر قرآنی، عدل خدا نیست، بلکه عادت خداوند است. به بیان دیگر، منکران اصل عدل به جای عقل و خردورزی، منش و عادت خداوند را زیربنای اعتبار ظواهر قرآنی می‌دانند.

عبدالملک جوینی در بیان دلالت قراین بر عمومیت لفظ می‌نویسد: «قراین موجب فهم عمومیت از لفظ عام نمی‌شود، بلکه عادت خداوند بر این جریان گرفته است که به هنگام وجود قراین، علم به عمومیت واژه را در ما بیافریند. و آن‌گاه چنین تصور می‌شود که قراین بر عموم یا اطلاق دلالت کرده‌اند.» (جوینی، بی‌تا: ج ۲: ص ۲۰).

زرکشی نیز همین گونه سخن می‌گوید (زرکشی، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ص ۳۰). ابن قیّم در ادامه عبارت پیشین خویش که روا نمی‌دانست معنای واژه‌ای به خداوند نسبت داده شود، می‌نویسد: «می‌توان چنین خبر دهیم که عادت خداوند بر این جریان گرفته است که به ظاهر سخن و معنای حقیقی با مردمان سخن بگوید.» (ابن قیّم، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ص ۳۷۶).

مجموع سخنان بالا در این معنا صراحت دارد که دلالت قراین بر عمومیت یا اطلاق، و به‌طور کلی دلالت سخن خداوند بر معانی حقیقی و ظاهر واژگان، همه مبتنی بر جریان عادت خداوند است.

ابراهیم شاطبی در شمار علمی که آموختنشان برای فهم قرآن لازم است، علوم عربیت را برمی‌شمارد. وی توقف فهم قرآن بر آموختن عربی را ناشی از آن می‌داند که عادت خداوند بر این قرار گرفته که در چهارچوب زبان عربی کتابش را نازل کند و با مردم سخن بگوید. شاطبی می‌نویسد: «عادت خداوند بر این قرار گرفته است که با آفریدگان سخن گوید و به نرمی با آنان رفتار کند، از این روی سخن خویش را عربی قرار داده است تا فهم آفریدگان بدان دست پیدا کند.» (شاطبی، بی‌تا، ج ۳: ص ۳۷۷).



از سخن شاطبی نیز این معنا آشکار است که سخن گفتن خداوند به زبان عربی و به گونه‌ای که مردمان بفهمند، نه یک الزام و ناشی از حکمت الهی، بلکه یک روش و عادت است.

استناد به عادت خداوند در جای‌جای آثار تفسیری، کلامی و اصولی اهل سنت یافت می‌شود. به‌عنوان نمونه، در دیدگاه عدلی مسلک، جریان معجزه بر دست آن کس که به دروغ ادعای پیامبری کرده، کرداری زشت است؛ زیرا موجب گمراهی آدمیان می‌شود (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۰؛ خویی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ص ۱۸). پس خداوند چنین نمی‌کند.

ولی اندیشمند جبرگرا، تنها عادت خدا را بر این می‌داند که معجزه را بر دست مدعی دروغین پیامبری جریان نمی‌دهد. چنان‌که فخر رازی می‌نویسد: «عادت خداوند چنین است که باطل را ابطال کند و حق را پابرجا نماید، پس اگر محمد ﷺ باطل سخن و دروغگو بود، خداوند رسوایش می‌کرد و بطلانش را آشکار می‌نمود، و چون چنین نشده، می‌دانیم که وی دروغ‌پرداز نیست.» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷: ص ۵۹۷).

همچنین محمود آلوسی تصریح می‌کند: «ممکن نیست که معجزه بر دست دروغگوی مدعی پیامبری آشکار شود؛ چنان‌که عادت خداوند بدین گونه جریان گرفته است.» (آلوسی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ص ۴۳۶).

در چشم‌اندازی وسیع، پندار جبر بدین نتیجه می‌انجامد که هیچ رابطه سبب و مسببی و علت و معلولی وجود ندارد. نه تنها قراین لفظی و ظاهر سخن، سبب فهم و درک سخن نیست، و نه تنها معجزه دلالت بر صدق پیامبر نمی‌کند، بلکه هیچ رویدادی سبب رویداد دیگر نیست. «آب سبب رفع تشنگی و غذا سبب رفع گرسنگی نیست، این همه تنها بر پایه عادت خداوند در پی هم قرار می‌گیرند.» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴: ص ۱۳۹).

قاضی عیاض در این باره می‌نویسد: «صحیح‌ترین دلیل بر مذهب اهل حق (عموم اهل سنت) آن است که همه چیزها کردار و آفریده خداوند است و هیچ سبب موجب رویدادی نمی‌شود و هیچ طبیعتی مقتضی حالتی نیست و هیچ شرطی برای

وجود چیزی لازم نیست. تنها عادت خداوند بر این قرار گرفته است که هرگاه چیزی را خواست، بر پایه خواسته و قدرت خویش آن را پدید آورد. و فیلسوفان و معتزلیان در این باور با ما مخالف هستند.» (عیاض، ۱۳۲۷ق، ج ۱: ص ۳۳۱).

استناد جبری مسلمانان به عادت خداوند از سوی عالمان عدلیه مورد نقد قرار گرفته است. متکلمان شیعه و معتزلی، به ویژه در بررسی وجه دلالت معجزه بر صدق پیامبر، استناد به عادت خداوند را مخدوش دانسته‌اند. نقد نخست آن است که عادت خداوند از کجا و بر اساس چه دلیلی ثابت می‌شود؟ دوم آنکه چه دلیلی در دست داریم که خداوند در مورد یا مواردی، عادت و سنت خویش را تغییر ندهد؟ اگر هیچ کاری را بر خداوند قبیح ندانیم، تغییر سنت و روش، بلکه خلف وعده را نیز نمی‌توانیم بر خدا زشت بدانیم. پس در دستگاه فکری جبر، هیچ پایه‌ای برای حجیت ظواهر کلام خداوند باقی نمی‌ماند؛ چون هیچ دلیلی در دست نیست که عادت خداوند بر آن قرار گرفته است که در چهارچوب پذیرفته شده آدمیان سخن بگوید. و همچنین سخن گفتن به روشی که فهمیده نشود، بیهوده سخن گفتن، تغییر سنت و عادت و خلف وعده، هیچ یک از اینها را نمی‌توان از خداوند نفی و سلب کرد. علامه خوئی در بیان سستی استناد جبراندیشان به «عادت خداوند»، به وجوه فوق تصریح می‌کند (خوئی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ص ۳۹).

بنابراین هرچند مفسران جبراندیش بر پایه ظواهر، آیات قرآنی را تفسیر کرده و در حوزه‌های مختلف کلامی، فقهی و معارفی به ظاهر آیات استناد می‌کنند، ولی این استناد هیچ پایه و اساسی ندارد. شیخ طوسی بدین نکته التفات داشته و عموم جبراندیشان را ملزم به پذیرش این باور دانسته که رواست خداوند سخنی بگوید که معنایش درک نشود. وی می‌نویسد: «و بدین جهت بر جبرگرایان لازم می‌داریم که از خطاب و مراد خداوند هیچ نفهمند؛ زیرا آنان زشتی‌ها را بر خداوند روا می‌دانند.» (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ص ۳۱).



حجیت ظواهر قرآنی و ادله شرعی

آیات قرآن کریم و احادیث پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم السلام دلالت تامّ دارد که کلام الهی ظاهری مفهوم دارد، شنوندگان از آن بهره‌مند می‌شوند و پند می‌گیرند، چنان‌که می‌فرماید: «وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (قصص: ۵۱).

سلیمان طبرانی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «پیوسته سخن از پیامبران و امت‌ها و داستان‌های آنان را برای مکیان آوردیم تا به واسطه قرآن پند گیرند و از آنچه بر پیشینیان گذشته، بیمناک شوند.» (طبرانی، ۲۰۰۸: ج ۵: ص ۷۱).

ابن عطیه اندلسی نیز می‌نویسد: «سخنی را برای آنان پیوسته آوردیم که آن چنان معانی را دربر داشت که هر کس در آن می‌اندیشید، هدایت می‌یافت.» (باشد که پند گیرند) از آدمی چنین انتظار می‌رود و ظاهر امر نزد شنوندگان کلام الهی پندگیری است.» (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۴: ص ۲۹۱).

قرآن کریم بر آن دلالت دارد که گوش سپردن به سخن مایه پیروی از بهترین‌هاست، و آن کس که چنین روشی پیشه کند، خردمندی است که خداوند راهنمایی‌اش کرده است، بنگرید: «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر: ۱۷-۱۸).

فخررازی در تفسیر این آیه، به تفاوت سمع (شنیدن) و استماع (گوش سپردن) تصریح می‌کند و این آیه را دلیل بر آن می‌داند که پیروی از بهترین به سمع حاصل نمی‌شود، بلکه نتیجه استماع و در پی حجت عقلی شکل می‌گیرد (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶: ص ۴۳۷).

قرآن کریم پدیده تحریف را بررسی می‌کند؛ برخی از اهل کتاب، سخنان خداوند را می‌شنوند و پس از آنکه آن را فهمیدند، دانسته تحریفش می‌کنند؛ «فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۷۵). فخررازی در تفسیر این آیه از ابوبکر رضی الله عنه نقل می‌کند: «آن گروه از اهل کتاب مراد خداوند را از سخنش فهمیدند، ولی تفسیری فاسد ارائه کردند، حال آنکه می‌دانستند تفسیر آنان مراد خداوند نیست.» (همان، ج ۳: ص ۵۶۲).

آیه ۱۸۱ بقره عمل به ظاهر وصیت فرد متوفی را واجب می‌شمرد و تبدیل و تغییر آن را گناه می‌داند. ابن حزم با استناد به این آیه می‌نویسد: «بازگرداندن سخن از معنای لغوی آن، تبدیل و تغییر سخن است و خداوند چنین کاری را در سخن آدمیان انکار کرده است؛ چه رسد به گذر از ظاهر در کلام الهی که در واقع تحریف آن است.» (ابن حزم، بی تا، ج ۳: ص ۴۲).

برخی از آیات قرآنی نیز در سیاق استفهام توییحی، مخاطبان قرآن را به اندیشه و پندگیری فرا خوانده‌اند؛ «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴)، «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» (قمر: ۱۷).

ابن عاشور تونسوی در بیان معنای تدبّر می‌نویسد: «تدبر آن است که ظواهر واژگان را پیگیری کند تا بداند پشت این واژه‌ها چه معانی نهفته‌ای است.» (ابن عاشور، ۱۹۹۷، ج ۲۳: ص ۲۵۲).

و در بیان سهولت فهم و دریافت قرآن کریم می‌نویسد: «این سهولت در واژه‌ها و معانی جریان دارد. واژه‌ها در نهایت درجه شیوایی است، به گونه‌ای که بازگرددنش به آسانی است. و آسانی معانی از آن رو است که به آشکاری از واژگان و جمله‌ها دریافت می‌شود و اندیشمند هرچه که در قرآن اندیشه کند، معانی نوینی از معانی پیشین دست آورد.» (همان، ج ۲۷: ص ۱۸۸).

عالمان شیعه نیز همواره بر دلالت این دست آیات قرآنی بر حجیت ظواهر قرآن تأکید داشته‌اند (برای نمونه رک: خویی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۶۲؛ معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ص ۸۳).

این آیات قرآنی و همانند آنها، و البته صدها حدیث در تفسیر و تبیین این آیات، بر آن دلالت دارد که ظاهر قرآن قابل فهم و دریافت است، و البته این فهم بر پایه عقل و خرد و علم متعارف در میان مخاطبان است. از این رو گذشته از استدلال پیشین بر آنکه حجیت ظواهر قرآنی مبتنی بر پذیرش اصل حسن و قبح عقلی، و در پی آن اصل عدل الهی است، آیات قرآن و سخنان معصومان نیز بر آن دلالت دارد که ظواهر قرآنی، همچون ظواهر سخنان هر خردمندی، معتبر و قابل استناد است.



نتیجه‌گیری

اصل عدل الهی - بدان معنا که خداوند آنچه را که عقل مستقل قبیح بشمارد، انجام نمی‌دهد، و آنچه را که عقل لازم بدانند، انجام می‌دهد. اساس اعتبار ظواهر قرآنی است. به بیان دیگر، با انکار اصل عدل و حسن و قبح عقلی، دیگر پایه‌ای برای اثبات حجیت ظواهر آیات وحی باقی نمی‌ماند. فراتر از این، با انکار اصل عدل - بدان معنا که انجام دادن یا فرونهادن هیچ کرداری بر خداوند واجب نیست و هیچ کاری نیز از او ستم یا قبیح نیست - نه تنها لازم نیست که خداوند در چهارچوب پذیرفته‌شده خردمندان سخن بگوید، بلکه لازم نیست به گونه‌ای فهم‌پذیر سخن بگوید. بنابراین منکران اصل عدل که اخلاق را شریعت‌مدار می‌پندارند، نمی‌توانند بر اساس برآمد واژگان و جملات، آیات وحی را تفسیر کنند و البته نمی‌توانند به ظواهر قرآنی استناد و استدلال نمایند.

جبرگرایان که خود نیز متوجه این نقصان شده‌اند، بر آن هستند که در مسائل مختلف به جای استدلال به اصل عدل، به «عادت خداوند» استناد کنند. به عنوان نمونه، در اثبات اعتبار ظواهر قرآنی خواهند گفت: عادت خداوند بر این قرار گرفته که در چهارچوب عقلایی سخن می‌گوید، از سخن خویش ظاهر را اراده می‌کند و در صورتی که اراده وی بر خلاف ظاهر باشد، قرینه‌ای نصب می‌نماید. ولی این استدلال نیز مخدوش است؛ زیرا چنین عادت و شیوه‌ای اثبات نشده است، و البته در سامانه فکری جبرگرایان، هیچ کار از خداوند قبیح نیست، پس ممکن است خداوند در مورد یا مواردی، عادت خویش را ترک کند و برخلاف روش پیشین عمل نماید.

از سوی دیگر، آیات قرآن و احادیث بسیاری بر لزوم اندیشه و تأمل و پندگیری در قرآن کریم دلالت دارد. این آیات و احادیث به صراحت یا به تلازم، بر آن دلالت دارد که آیات قرآن فهم‌پذیر است و مخاطبان بر پایه اندیشه و دانش متعارف خویش قرآن را خواهند فهمید. به بیان دیگر، این دست آیات و احادیث بر آن دلالت دارد که خداوند در سخن خویش به شیوه سخن خردمندان ملتزم است تا مخاطبان سخنش را دریابند و پیروی کنند.

بنابراین باور عدلیه در اصل عدل الهی و تأثیر آن در حجیت ظواهر قرآنی، هم به دلیل عقلی اثبات می‌شود، و هم به ادله شرعی پشتیبانی می‌شود. نتیجه مهم دیگر از این پژوهش آن است که هیچ یک از آیات قرآن را نمی‌توان بدون بهره‌گیری از مبانی کلامی تفسیر نمود؛ زیرا تفسیر هر یک از آیات، بلکه عبارات قرآنی، بر استفاده از ظاهر الفاظ متوقف است، و اثبات اعتبار ظواهر قرآنی بر پذیرش اصل عدل الهی و حسن و قبح عقلی استوار است. به بیان دیگر، این دو مبنای کلامی، در تفسیر همه آیات وحی دخیل خواهد بود.

منابع و مأخذ

۱. آلوسی، شهاب‌الدین محمود (۱۴۰۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲. آمدی، ابوالحسن علی (بی‌تا)، الاحکام فی اصول الأحکام، بیروت: المکتب الاسلامی.
۳. ابن عاشور، محمدبن طاهر (۱۹۹۷)، التحریر والتنویر، تونس: دار سحنون للنشر والتوزیع.
۴. ابن عثیمین، محمدبن صالح (۱۴۲۶ق)، الأصول من علم الأصول، بی‌جا: دار ابن الجوزی.
۵. ابن قیّم جوزیه، محمدبن ابی‌بکر (۱۴۲۲ق)، الصواعق المرسله علی الجهمیة والمعتلة، قاهره: دارالحديث.
۶. استرآبادی، محمد امین (۱۴۲۶ق)، الفوائد المذنبه، قم: جامعه مدرسین.
۷. اندلسی، ابن عطیه عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. اندلسی، ابن حزم (بی‌تا)، الاحکام فی اصول الأحکام، بیروت: دارالآفاق الجدیده.
۹. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۲۳ق)، الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، بیروت: دار المصطفی لإحياء التراث.
۱۰. بصری معتزلی، محمدبن علی (۱۴۰۳ق)، المعتمد فی اصول الفقه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. بهسودی، سید محمد سرور (۱۴۲۲ق)، مصباح الاصول (تقریر درس اصول علامه خویی)، قم: مؤسسه نشر الفقاهه.
۱۲. جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۹ق)، شرح المواقف، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۳. جوینی، عبدالملک (بی‌تا)، التلخیص فی اصول الفقه، بیروت: دارالبشائر.



۱۴. حکیم، سید عبدالصاحب (۱۴۱۶ق)، *منتقى الاصول* (تقرير درس آية الله سيد محمد روحانى)، قم: نشر الهادى.
۱۵. حلبى، ابوصلاح (۱۴۰۳ق)، *الكافى فى الفقه*، اصفهان: مكتبة اميرالمؤمنين.
۱۶. خوبى، سيد ابوالقاسم (۱۴۱۲ق)، *البيان فى تفسير القرآن*، بيروت: دارالزهراء.
۱۷. رازى، فخرالدين محمدبن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتيح الغيب*، بيروت: دار احياء التراث.
۱۸. زرکشى، محمدبن عبدالله (۱۴۱۴ق)، *البحر المحيط فى اصول الفقه*، بيروت: دارالكتيبى.
۱۹. سيدمرتضى، على بن حسين (۱۴۰۵ق)، *رسائل المرتضى*، قم: دار القرآن الكريم.
۲۰. شاطبى، ابواسحاق (بى تا)، *المواقفات فى اصول الشريعة*، قاهره: مكتبة التجارية الكبرى.
۲۱. طباطبايى، سيد محمدحسين (۱۴۱۷ق)، *الميزان فى تفسير القرآن*، قم: جامعه مدرسین.
۲۲. طبرانى، سليمان بن احمد (۲۰۰۸)، *تفسير القرآن العظيم*، اردن: دارالكتاب الثقافى.
۲۳. طوسى، محمدبن حسن (۱۳۷۶)، *العهده فى اصول الفقه*، قم: چاپخانه ستاره.
۲۴. طوسى، محمدبن حسن (۱۴۰۰ق)، *الاقتصاد الهادى الى طريق الرشاد*، قم: نشر خيام.
۲۵. طوسى، محمدبن حسن (۱۴۱۴ق)، *الرسائل العشر*، قم: جامعه مدرسین.
۲۶. طوسى، محمدبن حسن (بى تا)، *التبيان الجامع لعلوم القرآن*، تحقيق احمد حبيب قصير عاملى، بيروت: دار احياء التراث العربى.
۲۷. عاملى، زين الدين بن على شهيد ثانى (۱۴۰۹ق)، *حقائق الايمان*، قم: كتابخانه مرحوم آقاى نجفى مرعشى.
۲۸. فاضل لنكرانى، محمد (۱۳۸۶)، *مدخل التفسير*، تهران: مطبعة الحيدرى.
۲۹. فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله (۱۴۱۷ق)، *النافع يوم الحشر فى شرح الباب الحادى عشر*، بيروت: دارالاضواء.
۳۰. قاضى عياض، ابوالفضل يحصبى (۱۳۲۷ق)، *إكمال المعلم شرح صحيح مسلم*، قاهره: مكتبة السعادة.
۳۱. معرفت، محمدهادى (۱۴۱۸ق)، *التفسير والمفسرون فى ثوبه التمشيب*، مشهد: دانشگاه رضوى.
۳۲. مفيد، محمدبن نعمان (۱۴۱۳ق)، *الإعلام بما اتفقت عليه الإماميه من الأحكام*، قم: كنگره شيخ مفيد.
۳۳. نووى، محى الدين (۱۴۰۷ق)، *شرح صحيح مسلم*، بيروت: دار الكتاب العربى.