

The Primacy of Sensory Beliefs over Apparent Meanings of Religious Texts in Imami Theology, Focusing on the Works of al-Shaykh al-Ṣadūq, al-Shaykh al-Mufīd, and al-Sharīf al-Murtaḍā

Hamed Fayazi¹, Reza Berenjkari²

(Received on: 2021-12-11; Accepted on: 2022-5-8)

Abstract

There are many cases where religious scholars, including Imami theologians, have opted for non-literal interpretation of religious texts. This practice occurs when scholars perceive a conflict between the literal meaning of a Quranic verse or hadith and one of their beliefs—whether rooted in revealed doctrines, judgments of theoretical or practical reason, or sensory and experimental knowledge—and then prioritize their beliefs over the literal meaning of the verse or hadith. This article analyzes and compares the interpretations in the works of al-Shaykh al-Ṣadūq, al-Shaykh al-Mufīd, and al-Sayyid al-Murtaḍā where sensory and experimental beliefs take precedence over the literal meaning of religious texts. The analysis and comparison aim to reveal the similarities and differences in interpretation among these theologians, providing a clearer picture of their theological approaches and the extent of their commitment to the literal meanings of religious texts.

Keywords: *tāwīl*, sense, experience, literal meaning, scripturalism, rationalism.

1. PhD student, Imami Theology, University of Tehran (College of Farabi), Qom, Iran. Email: h.fayazi@gmail.com

2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran (College of Farabi), Qom, Iran (corresponding author). Email: berenjkari@ut.ac.ir

ترجیح باورهای حسی بر ظواهر نصوص دینی در کلام امامیه با تأکید بر آثار شیخ صدوق، شیخ مفید و سید مرتضی

حامد فیاضی^۱، رضا برنجکار^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۱۸]

چکیده

عالمان دینی و از جمله متکلمان امامیه در موارد متعددی نصوص دینی را تأویل کرده‌اند؛ یعنی ظواهر نصوص دینی را کنار گذاشته و معنایی غیرظاهری برای آنها ارائه نموده‌اند. سرچشمه چنین اقدامی بیشتر این است که اندیشمندان پیش‌گفته معنای ظاهری آیه یا روایتی را با یکی از باورهای خود - که گاه از آموزه‌های وحیانی اخذ شده است، گاهی متکی بر احکام عقل نظری یا عملی است و گاهی در محسوسات و مجزبات ایشان ریشه دارد - ناسازگار یافته‌اند و آن باور را بر معنای ظاهری آیه یا روایت ترجیح داده‌اند. این نوشتار با روش کتابخانه‌ای و با تمرکز بر آثار شیخ صدوق، شیخ مفید و سید مرتضی، آن دسته از تأویلات ایشان را که در آنها باورهای حسی و تجربی بر ظواهر نصوص دینی ترجیح یافته است، مورد بحث و تحلیل و مقایسه قرار می‌دهد. این تحلیل و مقایسه، شباهت‌ها و تفاوت‌های تأویل در اندیشه متکلمان پیش‌گفته را آشکار می‌کند و از این رهگذر، تصویر روشن‌تری از رویکرد کلامی و میزان پابندی ایشان به ظواهر نصوص دینی به دست می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: تأویل، حس، تجربه، معنای ظاهری، نص‌گرایی، عقل‌گرایی.

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، قم، ایران h.fayazi@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، قم، ایران (نویسنده مسئول) berenjkar@ut.ac.ir

مقدمه

اهمیت تأویل در شکل‌گیری نظام‌مند اندیشه اسلامی و فهم صحیح و دقیق آیات قرآن و احادیث معصومین (ع) بر کسی پوشیده نیست. همه اندیشمندان اسلامی و به‌ویژه متکلمان به شیوه‌های گوناگون متون دینی را تأویل کرده و می‌کنند. بسیاری از اختلاف‌های بین مذاهب و جریان‌های کلامی، از اختلاف در تأویل آیات و روایات سرچشمه می‌گیرد؛ از این رو شناخت بهتر و دقیق‌تر تأویل و مبانی و شیوه آن، نه تنها نقش مهمی در شناخت متکلمان و جریان‌های کلامی دارد، بلکه گامی در مسیر تنقیح مبانی و روش صحیح تأویل در کلام اسلامی و به تبع حل بسیاری از مشکلات و معضلات در این حوزه فکری است.

متکلمان بیشتر زمانی اقدام به تأویل می‌کنند که معنای ظاهری آیه یا روایتی را با یکی از باورهای خود ناسازگار می‌یابند؛ باورهایی که گاهی برگرفته از آموزه‌های وحیانی، گاه مستند به احکام عقل نظری یا عملی است و گاهی در محسوسات و مجربات ریشه دارد. این پژوهش با تمرکز بر آثار شیخ صدوق از مدرسه قم و از برجسته‌ترین نمایندگان جریان کلامی حدیث‌گرا و آثار شیخ مفید و سید مرتضی از مدرسه بغداد و از بارزترین نمایندگان جریان کلامی عقل‌گرا که هر سه تأثیری ماندگار بر کلام امامیه داشته‌اند، آن دسته از تأویلات ایشان که در آنها باورهای حسی و تجربی بر ظواهر نصوص دینی ترجیح یافته است را مورد بحث و تحلیل و مقایسه قرار می‌دهد. این تحلیل و مقایسه که بر اساس جستجوهای تاکنون در رابطه با آثار این متکلمان برجسته شیعی انجام نشده است، شباهت‌ها و تفاوت‌ها و نقاط قوت و ضعف کاربرست تأویل در اندیشه متکلمان پیش‌گفته را آشکار می‌کند و از این رهگذر، تصویر روشن‌تری از روش و رویکرد کلامی ایشان و به‌ویژه میزان پایبندی آنان به ظواهر نصوص دینی به دست می‌دهد.

پیش از ادامه بحث، مراد از دو اصطلاح «تأویل» و «باورهای حسی و تجربی» در این نوشتار توضیح داده می‌شود. در کتب لغت برای واژه «تأویل» که مصدر باب تفعیل از ریشه «أَوَّل» است، چند معنا

بیان شده است که می‌توان آنها را در چهار معنا دسته‌بندی کرد: ۱. مرجع و عاقبت؛ ۲. سیاست‌کردن؛ ۳. تفسیر و تدبیر؛ ۴. انتقال از معنای ظاهری لفظ به معنای غیرظاهر (شاگرد، ۱۳۷۶: ص ۲۶ - ۲۷). معنای اول تا سوم به ترتیب بیشتر در فرهنگ‌های کهن‌تر یافت می‌شود، بر خلاف معنای چهارم که نخستین بار در النهایة ابن اثیر (م ۶۰۶ ق) آمده است و اصطلاحی است که متکلمان و اصولیان آن را وضع کرده‌اند (شاگرد، ۱۳۷۶: ص ۲۶ - ۲۷). مراد از تأویل در این پژوهش، معنای چهارم است. بر اساس این معنا، هر جا معنای ظاهری کنار گذاشته و معنای دیگری برای نصوص دینی ارائه شود، با نمونه‌ای از تأویل مواجه خواهیم بود؛ خواه معنای پیشنهادی غیرظاهری فاصله زیادی با معنای ظاهری داشته باشد یا نداشته باشد. در تأویل به این معنا، باورها و دیدگاه‌های دینی، عقلی یا حسی و تجربی شخص تأویل‌کننده، بر ظواهر نصوص دینی ترجیح داده می‌شود تا ناسازگاری میان آن باورها و دیدگاه‌ها با نصوص دینی برطرف شود.

مراد از تعبیر «باورهای حسی» همه باورهایی است که به گونه‌ای متکی بر یافته‌های حسی هستند؛ خواه فقط برگرفته از یافته‌های حسی باشند یا از یافته‌های حسی به ضمیمه مقدمات عقلی حاصل شده باشند؛ خواه صادق باشند یا کاذب؛ خواه استنادشان به یافته‌های حسی موجّه باشد یا ناموجّه. بر اساس این اصطلاح، شخصی که با استناد به دیدن خورشید در آسمان به این باور صادق موجّه می‌رسد که «اکنون روز است» و شخصی که با استناد به ندیدن خداوند با چشمان ظاهری به این باور کاذب ناموجّه معتقد می‌شود که «خدا موجود نیست»، هر دو دارای باوری حسی هستند.

۱. ترجیح باورهای حسی بر ظواهر نصوص دینی در آثار شیخ صدوق

۱-۱. تأویل روایات طبی

شیخ صدوق در «باب الاعتقاد فی الأخبار الواردة فی الطب» از کتاب اعتقادات در رابطه با احادیث طبی مطالبی بیان می‌کند که نشان می‌دهد محتوای برخی از این احادیث را خلاف

واقعیت‌های حسی و تجربی زمان خود یافته است. ایشان ابتدا به طور کلی اظهار می‌کند احادیث طبی و نسخه‌ها و راهکارهای در آنها چندگونه هستند: برخی از آنها بر اساس آب و هوای مکه و مدینه اظهار شده است و نمی‌توان از آنها در آب و هوای دیگری استفاده کرد؛ برخی دیگر با توجه به طبع شخص پرسش‌کننده بیان شده‌اند و برای افراد دیگری که طبع متفاوتی دارند، استفاده‌شدنی نیست؛ برخی دیگر از این احادیث را مخالفان شیعه جعل و وارد کتاب‌ها کرده‌اند تا چهره تشیع را نزد مردم تخریب کنند؛ در برخی دیگر از این احادیث، راویان دچار اشتباه در نقل شده‌اند یا بخشی را نقل کرده و بخش دیگر را از یاد برده‌اند (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ص ۱۱۵). از تعبیر شیخ صدوق در رابطه با دسته اول و دوم می‌توان فهمید روایات مورد نظر ایشان دارای اطلاق یا عموم بوده‌اند؛ اما ایشان این اطلاق یا عموم را به آب و هوای مکه و مدینه یا به طبع شخص پرسش‌کننده تقیید یا تخصیص زده است، بدون آنکه به مخصص یا مقیدی از نصوص دینی استناد کند، البته در نصوص دینی نیز چنین مقید یا مخصصی نمی‌توان یافت. روشن است آنچه سبب شده است شیخ صدوق اطلاق یا عموم ظاهری احادیث پیش‌گفته را کنار بگذارد، چیزی نیست جز اینکه ایشان ظاهر این احادیث را با واقعیت‌های حسی و تجربی پزشکی زمان خود ناسازگار یافته است و این واقعیت‌ها را بر ظاهر احادیث ترجیح داده است.

پس از این تأویل کلی، شیخ صدوق به احادیث خاصی اشاره و آنها را تأویل می‌کند. اولین مورد، روایتی است که غسل را شفایی برای همه دردها معرفی می‌کند.^۱ شیخ صدوق درباره این روایت می‌نویسد: «فهو صحيح، ومعناه أنه شفاء من كل داء بارد» (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ص ۱۱۵). در اینجا با اینکه حدیث دارای عموم است و معنای ظاهری اش این است که غسل، شفا برای همه دردها است، شیخ صدوق این ظهور را کنار می‌گذارد و آن را ویژه دردهایی معرفی می‌کند که ناشی از سردی مزاج است. این تأویل ریشه در این امر دارد که شیخ صدوق معنای ظاهری حدیث - یعنی شفا بودن

عسل برای همه دردها - را با یافته‌های محسوس و تجربی پزشکی زمان خود که بر اساس آن، عسل دارای طبع گرم و فقط مفید برای دردهای ناشی از سردی بود، ناسازگار می‌دیده است. مورد دیگر روایتی است که در آن استنجاء با آب سرد برای شخص مبتلا به بواسیر تجویز شده است.^۲ در اینجا نیز با آنکه در روایت به طور مطلق بیان شده است استنجاء با آب سرد بواسیر را از بین می‌برد و ظاهرش این است که همه انواع بواسیر با چنین نسخه‌ای درمان می‌شود، شیخ صدوق آن را مقید به موردی می‌داند که بواسیر ناشی از گرمی باشد (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ص ۱۱۵ - ۱۱۶). در اینجا نیز آنچه سبب تأویل شده است، ناسازگاری معنای ظاهری حدیث با باورهای حسی و تجربی شیخ صدوق است.

آخرین مورد در این بخش روایاتی است که نشان از شفا بخشی بادنجان است.^۳ شیخ صدوق عموم یا اطلاق این احادیث را نیز با واقعیت‌های محسوس پزشکی عصر خود مغایر می‌بیند و آن را نمی‌پذیرد و ویژه زمان رسیدن خرما ی رطب و مخصوص شخصی می‌داند که این نوع خرما را مصرف کند (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ص ۱۱۶). گفتنی است در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «إِذَا أَدْرَكَ الرُّطْبُ وَ نَضِجَ ذَهَبَ صَرُرَ الْبَادَنْجَانِ» (برقی، ۱۳۷۱: ج ۲، ص ۵۲۵)؛ اما به نظر می‌رسد این حدیث مبنای اصلی تأویل شیخ صدوق نبوده است، بلکه فقط در یافتن معنای مؤول‌الیه از آن استفاده کرده است. شاهد برای این مطلب آن است که در حدیث پیش‌گفته فقط سخن از رسیدن خرما ی رطب به میان آمده است؛ اما شیخ صدوق افزون بر زمان فوق، قید «لَمَنْ يَأْكُلُ الرُّطْبَ» را نیز اضافه می‌کند و معنای حدیث را بیش از پیش محدود می‌نماید.

این تأویل شیخ صدوق البته خدشه‌پذیر است؛ زیرا تأویلی بعید و مستلزم تقييد یا تخصیص اکثر است. چگونه می‌توان پذیرفت اطلاق و عموم حدیثی همچون «كُلُوا الْبَادَنْجَانَ فَإِنَّهُ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ» (ابن بسطام، ۱۴۱۱: ص ۱۳۹)، ویژه زمان محدود رسیدن خرما ی رطب و برای کسی باشد که

رطب می خورد و دیگر زمان ها و افراد را دربر نگیرد؟ افزون بر اینکه تأویل ایشان با روایاتی متناقض است که تصریح می کند بادنجان را هم در وقت گرما و هم در وقت سرما خوب و مفید معرفی می کند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۶، ص ۳۷۳).

۲. شیخ مفید

۲-۱. تأویل رؤیت پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) هنگام وفات

شیخ مفید در کتاب أوائل المقالات در بحثی درباره رؤیت پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) در حال احتضار بیان می کند بر اساس اجماع امامیه و اخبار متواتر ایشان، افراد در حالت احتضار پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) را مشاهده می کنند. ایشان در این باره شعری منسوب به امیرالمؤمنین (ع) را نقل می کند که حضرت به حارث همدانی فرمودند: «ای حارث همدانی، هرکسی که می میرد - چه مؤمن و چه منافق - مراد پریشاروی خود می بیند. چشمش مرا می شناسد و من او را و اسم و کردارش را می شناسم».^۲ همچنین شعر دیگری را نقل می کند که این باور در آن به نظم کشیده شده است: «ویراه المحضور حين تكون / الروح بين اللهة والحلقوم» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ص ۷۴). با وجود آنکه أمثال این روایت و شعر در معنای ظاهر خود به روشنی نشان از رؤیت خود پیامبر (ص) و امیرمؤمنان (ع) دارد، شیخ مفید به تأویل آنها روی می آورد و بیان می کند معنای رؤیت در این روایات آن است که مؤمنان در حال احتضار به ثمره ولایت پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) علم پیدا می کنند و مخالفان نیز به عاقبت دشمنی یا شک در ولایت و کوتاهی در ادای حقوق پیامبر (ص) و امام علی (ع) پی می برند، نه اینکه مُحْتَضَر با چشمان خود جسم آن دو بزرگوار را ببیند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ص ۷۴).

شیخ مفید توضیح نمی دهد بر چه اساسی معنای ظاهری این روایات را کنار می گذارد و آنها را تأویل کرده است؛ اما شاید بتوان مبنای تأویل ایشان را با بررسی برخی از دیدگاه های دیگر وی

حدس زد. شیخ مفید در کتاب أوائل المقالات ذیل بحثی با عنوان «القول في احتمال الرسل و الأنبياء و الأئمة الآلام و أحوالهم بعد الممات» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ص ۷۲ - ۷۳)، پس از رد دیدگاه غلات و مفوضه و تأکید بر اینکه انبیا و امامان نیز مانند دیگر انسان ها آفریده شده اند و اجسام شان مانند دیگر انسان هاست، به موضوع حالات اولیای الهی پس از وفات می پردازد. بر خلاف تصور رایجی که امروزه در بسیاری از ذهن ها وجود دارد که هرکس از دنیا می رود، از بدن مادی و دنیایی اش جدا می شود و با روحش یا با بدنی برزخی و مثالی به عالم برزخ راه می یابد، شیخ مفید معتقد است پیامبران و امامان (ع) پس از وفات و دفن شدن در مضجع شریف شان، با جسم و روحشان «از زیر خاک» به بهشت «منتقل» می شوند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ص ۷۲). این مطلب و دیگر مطالبی که شیخ مفید در این باره بیان می کند، خالی از هرگونه اشاره ای به وجود بدن مثالی یا برزخی برای پیامبران و امامان (ع) است.

مؤید دیگری براینکه شیخ مفید پیامبران و امامان (ع) را بدون بدنی مثالی و برزخی می داند، این است که ایشان در رابطه با رؤیت فرشتگان توسط شخص محتضر بیان می کند ممکن است شخص محتضر ملائکه را به معنای حقیقی رؤیت کند؛ به این شکل که خداوند شعاع چشم او را به گونه ای افزایش دهد که بتواند جسم شفاف و رقیق ملائکه را ببیند؛ اما این امر نمی تواند در مورد جسم پیامبر (ص) و امیرمؤمنان (ع) تحقق یابد؛ چون جسم این دو بزرگوار با جسم ملائکه متفاوت است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ص ۷۵). به عبارت دیگر ملائکه اجسام شفاف و رقیقی دارند و با همان اجسام در کنار محتضر حاضرند؛ از این رو کافی است خداوند شعاع چشم محتضر را افزایش دهد تا آنها را ببیند؛ اما پیامبر (ص) و امیرمؤمنان (ع) اجسام شفاف و رقیق - یا اجسام دیگری که به گونه ای برای محتضر قابل رؤیت بصری باشد - ندارند و جسم مادی بشری شان نیز در کنار محتضر نیست که بتواند آن را ببیند. بدین ترتیب بر اساس این عبارت نیز شیخ مفید برای پیامبر (ص) و امیرمؤمنان (ع) پس از وفات شان بدنی غیر از همان بدن جسمانی مادی قائل نیست.

با در نظر گرفتن این مقدمه می‌توان فهمید دلیل اینکه از نگاه شیخ مفید محتضر نمی‌تواند پیامبر (ص) و امیرمؤمنان (ع) را به معنای ظاهری رؤیت کند، این است که به نظر ایشان از سویی جسم مادی آن دو بزرگوار در کنار محتضر مشاهده نمی‌شود و از سوی دیگر حضرات جسم مثالی یا برزخی هم ندارند که محتضر بتواند آن را ببیند. بدین ترتیب چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه رؤیت پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) به علم به ثمره ولایت آن دو بزرگوار تأویل شود.

در این تأویل، ترجیح باورهای حسی بر ظواهر نصوص دینی دست‌کم در دو جهت متبلور شده است؛ اولاً رؤیت پیامبر (ص) و امیرمؤمنان (ع) به معنای دیدن بدن مادی و جسمانی آن دو بزرگوار بالبداهة منتفی دانسته شده است؛ روشن است که اگر آن دو بزرگوار با بدن مادی خود در مقابل چشمان محتضر قرار می‌گرفتند، اطرافیان محتضر نیز ایشان را در یافته‌های حسی بصری خود در کنار محتضر می‌یافتند؛ درحالی‌که چنین نیست. پس این احتمال در رابطه با معنای ظاهری این نصوص کنار گذاشته می‌شود. ثانیاً رؤیت پیامبر (ص) و امیرمؤمنان (ع) به معنای دیدن بدن مثالی یا برزخی ایشان نیز منتفی دانسته شده است؛ زیرا اصولاً به اعتقاد شیخ مفید پیامبران و امامان (ع) و به طور کلی انسان‌ها بدنی غیر از بدن مادی و جسمانی ندارند که قابل رؤیت برای محتضر باشد. نفی بدن مثالی و برزخی نیز - که اصولاً در اندیشه شیخ مفید مطرح نیست، نه اینکه ایشان این ایده را مطرح و با استدلال و برهان آن را نفی کرده باشد - مبنایش چیزی نیست جز اینکه برای انسان‌ها بدن دیگری غیر از همین بدن مادی و جسمانی مشاهده و درک نمی‌شود.

۲-۲. تأویل رؤیت اعمال در آخرت

در ضمن بحث فوق، شیخ مفید به آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (الزلزلة: ۷) استشهاد می‌کند تا نشان دهد تأویل پیشنهادی او نمونه‌های دیگری نیز دارد. به نظر وی در این آیه نیز مراد از رؤیت عمل، دیدن خود عمل نیست، بلکه دیدن ثمره عمل است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ص

(۷۴). ایشان نیازی نمی بیند که توضیح دهد چرا مراد از رؤیت عمل نمی تواند دیدن خود آن عمل باشد و این امر را روشن و بدیهی دانسته است. گویا از دیدگاه شیخ مفید، اعمالی که انسان در این دنیا انجام می دهد، همان کارهایی است که توسط او تحقق می یابد و با پایان یافتن زمانشان از بین می رود. انسان در یافته های حسی خود از اعمالش چیزی جز همین حرکات و سکانات و دیگر پدیده هایی که ضمن کارهایش از او صادر می شود مشاهده نمی کند؛ در نتیجه اعمال انسان حقیقتی ورای آنچه در این دنیا پدید می آید و از بین می رود، ندارد که باقی بماند و در روز قیامت قابل مشاهده باشد؛ از این رو مراد از دیدن اعمال در آیاتی همچون آیه پیش گفته، دیدن خود آن عمل نمی تواند باشد، بلکه دیدن نتیجه و ثمره آن است. بدین ترتیب، این تفسیر نیز تأویل دیگری است که ترجیح این باور حسی در آن نقش آفرینی کرده است که اعمال ما حقیقتی ورای کاری که در همین دنیا مشاهده می کنیم، ندارد.

۲-۳. تأویل سخن گفتن اعضا و جوارح در قیامت

شیخ در بخش دیگری از کتاب أوائل المقالات بحثی درباره سخن گفتن اعضا و جوارح در روز قیامت مطرح می کند که ناظر به آیاتی از قرآن مجید همچون «حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * قَالُوا لَوْلَا جُلُودُهُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ...» (فصلت: ۲۰ - ۲۱) است. وی اظهار می دارد مراد در این آیات «استعاره» است و معنای حقیقی آن مراد نیست. سپس برای شاهد به تأویل خود آیه «ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) را می آورد و بیان می کند همان گونه که در این آیه سخنی به معنای حقیقی از سوی آسمان و زمین گفته نشده است، در آیاتی که سخن از شهادت اعضا و جوارح در روز قیامت است نیز سخن گفتن به معنای حقیقی مُراد نیست (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ص ۱۲۵).

بدین ترتیب شیخ مفید هم معنای ظاهری آیات مربوط به سخن گفتن اعضا و جوارح و هم معنای ظاهری سخن گفتن آسمان ها و زمین در آیه یازدهم سوره «فصلت» را نپذیرفتنی و آیات پیش گفته را نیازمند تأویل می داند؛ با این تفاوت که در مورد آیه اخیر نیاز به تأویل را مسلم می داند و فقط از آن در جایگاه شاهی بر تأویل مدنظر خود در آیات نشان از نطق اعضا و جوارح بهره می برد.

شیخ مفید نیازی نمی بیند توضیح دهد به چه دلیل آسمان و زمین و دخان و نیز اعضا و جوارح انسان در روز قیامت نمی توانند به معنای حقیقی سخن بگویند. گویا این امر از نگاه ایشان بدیهی است؛ چراکه در آسمان و زمین و دخان و نیز در اعضا و جوارح انسان، قوه نطق و سخن گویی مشاهده نمی شود؛ پس سخن گفتنی که در آیه یازدهم سوره «فصلت» به آسمان ها و زمین و دخان نسبت داده شده است و شهادت دادن و مکالمه اعضا و جوارح انسان در روز قیامت - که از نگاه ایشان همان اعضا و جوارح مادی و جسمانی است - نمی تواند به معنای حقیقی مراد باشد. بدین ترتیب مشاهده نکردن قوه نطق در آسمان ها و زمین و اعضا و جوارح انسان دلیلی بر نبودن چنین قوه ای در آنها دانسته می شود و بر این اساس، ظاهر آیات پیش گفته تأویل شده است.

۲-۴. تأویل عالم ذر

شیخ مفید در المسائل السرویه فصلی را با عنوان فصل «شبهه فی انطاق الذر» به بحث درباره عالم ذر اختصاص می دهد و در پی پاسخ به کسانی است که بر اساس «ظاهر» آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲)، به تحقق عالم ذر - همان گونه که روایات «اهل تناسخ و حشویه و عامه» از آن حکایت دارد - معتقد شده اند. ایشان با قبول اینکه ظاهر این آیه بر تحقق عالم ذر دلالت دارد، تصریح می کند تعبیر به کاررفته در این آیه مجازی است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ب: ص ۴۷). به نظر شیخ مفید، مراد از عهد گرفتن از انسان ها در آیه آن است که خدا

عقل ایشان را کامل کرد و با نشان دادن آثار مخلوقیت شان آنها را به پروردگارشان و لزوم پرستش او رهنمون شد. مراد از شاهد گرفتن انسان ها بر خودشان، وجود نشانه های مخلوقیت در ایشان است و مراد از اینکه ایشان گفتند «آری»، این است که آنها از نشانه های حدوث و مخلوقیت و حکم عقلشان به اینکه خالق دارند، منفک نشدند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ب: ص ۴۸).

روشن است که این معنا - همان گونه که شیخ مفید خود اذعان دارد - معنای ظاهری آیه نیست و تأویل آن است. معنای پیشنهادی ایشان نیز با معنای ظاهری آیه فاصله زیادی دارد و روشن نیست بر اساس چه روشی این معنا از میان دیگر معانی محتمل انتخاب شده است؛ هرچند احتمالاً این معنا از نگاه ایشان نزدیک ترین معنا به معنای ظاهری (اقرّب المجازات) بوده است. شیخ مفید اشاره نمی کند چرا معنای ظاهری این آیه را کنار گذاشته است؛ اما با رجوع به سخنان ایشان در کتاب تصحیح اعتقادات الإمامیه می توان به مبنای این تأویل پی برد. ایشان در آن کتاب در ردّ عالم ذر چنین استدلال می کند که اگر ما پیش از این عالم در عالم دیگری خلق شده بودیم و در آنجا دارای عقل و فهم بودیم و سخن می گفتیم، باید اکنون آن موطن را به یاد می داشتیم یا هنگامی که آن عالم را برای ما یادآوری می کردند، آن را به یاد می آوردیم؛ همان گونه که اگر شخصی یک سال در شهری زندگی کند و سپس به مکان دیگری کوچ کند، علمش به آن شهر از بین نخواهد رفت؛ هرچند ممکن است درباره آن حضور ذهن نداشته باشد که در این حالت با یادآوری دیگران آن را به یاد خواهد آورد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ د: ص ۸۶). این استدلال مبتنی بر باوری حسی است؛ زیرا لب استدلال این است که چون انسان تصویر و خاطره ای از عالم ذر در حافظه خود نمی یابد، عالم ذر وجود نداشته است. به عبارت دیگر، نیافتن تصویر و خاطره ای از آن عالم در حافظه - که از حواس باطنی است - شیخ مفید را به این نتیجه رسانده است که عالم ذری در کار نبوده است؛ از این رو نصوص دینی که بر تحقیق آن عالم دلالت دارند را یا باید ردّ کرد یا از ظاهر آنها دست کشید. بدین ترتیب در اینجا نیز شاهد ترجیح باورهای حسی بر ظواهر نصوص دینی هستیم.

۲-۵. تأویل خلق ارواح پیش از اجساد

شیخ مفید در فصل دیگری از کتاب المسائل السرویه به بحث درباره روایتی می‌پردازد که بر اساس آن خداوند ارواح را دوهزار سال پیش از اجساد خلق کرده است.^۶ به نظر ایشان، این روایت از اخبار آحاد و صحت آن مورد تردید است؛ اما بر فرض صحت، معنای روایت این است که خدا ارواح را قبل از خلق اجساد در علم خود مقدر کرده است، نه اینکه خود ارواح را به وجود آورده باشد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ب: ص ۵۳). بی‌شک این معنا خلاف ظاهر روایت پیش‌گفته است و عجیب است شیخ مفید که در بحث خلق اعمال از کتاب تصحیح الاعتقادات، شیخ صدوق را به دلیل تفسیر «خلق افعال بندگان» به «علم به مقادیر افعال» مورد انتقاد قرار داده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ د: ص ۴۲ - ۴۳)، با این وجود در اینجا چنین معنایی را پیشنهاد می‌کند.

شیخ مفید معنای ظاهری آفرینش ارواح قبل از اجساد را کنار می‌گذارد و حدیث پیش‌گفته را به تقدیر ارواح در علم خدا تأویل می‌کند. از نگاه ایشان حدیث باید تأویل شود؛ در غیر این حالت لازمه‌اش آن است که اولاً ارواح قائم به خود باشند و نیازی به «آلاتی که آنها را حمل کند» نداشته باشند؛ ثانیاً اگر معنای ظاهری این احادیث صحیح بود، انسان باید حالت‌های خود پیش از خلق بدن‌هایش را به یاد می‌آورد؛ درحالی‌که چنین نیست (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ب: ص ۵۳). دلیل دوم شیخ مفید در حقیقت همان مبنای ترجیح باورهای حسی است که در تأویل نصوص مربوط به عالم ذر نیز مشاهده کردیم.

۲-۶. تأویل آیات و روایات نشان‌دهنده درک و شعور داشتن جمادات

شیخ مفید در مسئله سی و دوم از کتاب المسائل العکبریّه درباره آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲) بیان می‌کند منظور این نیست که امانتی بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها در حقیقت عرضه شده

است، بلکه آیه با بیانی مجازی از عظمت امانت‌داری و سنگینی تکلیف به آن حکایت می‌کند و مراد این است که اگر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها از موجودات دارای عقل بودند، از پذیرفتن امانت خودداری می‌کردند؛ درحالی‌که انسان امانت را به دوش کشیده است بدون آنکه حق آن را ادا کند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ج: ص ۸۹). در اینجا خود شیخ مفید اظهار می‌کند معنایی که برای آیه ارائه کرده، معنایی مجازی است؛ اما نیازی نمی‌بیند که توضیح دهد چرا معنای حقیقی را کنار گذاشته است و آیه را تأویل کرده است. با این وجود روشن است که مبنای تأویل در اینجا اصالت باورهای حسی و به طور خاص باور به درک و شعورنداشتن آسمان‌ها و زمین و کوه‌هاست؛ در نتیجه مورد خطاب و تکلیف واقع شدن آنها را ناممکن می‌کند. این باور در سؤالی که در همین مسئله از شیخ مفید پرسیده شده («فهل يجوز العرض على الجماد والتكليف له») مشهود است و شیخ مفید نیز با پاسخش بر آن صحه می‌گذارد: «... وأن السماوات والأرض والجبال لو كانت ممن يعقل لأبت حمل الأمانة...» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ج: ص ۸۹). اما باور به درک و شعورنداشتن آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها - که شیخ مفید آن را بدیهی می‌داند^۷ - در حقیقت باوری حسی است؛ زیرا دلیلی جز مشاهده نکردن آثار درک و شعور از موجودات پیش‌گفته ندارد؛ به عبارت دیگر محسوس نبودن آثار ادراک آسمان‌ها و زمین و کوه، شیخ مفید را چنان معتقد به نبود شعور در این موجودات معتقد کرده است که ایشان ظاهر آیه پیش‌گفته را کنار می‌گذارد و معنایی دور از ذهن برای آیه پیشنهاد کرده است؛ مانند اینکه استادی درباره یکی از شاگردان کندذهن خود بگوید: «من از او امتحان گرفتم و او با موفقیت به پرسش‌ها پاسخ داد» و سپس شخصی بگوید که منظور استاد این بود که «اگر فلانی کندذهن نبود و من از او امتحان می‌گرفتم، او در امتحان موفق می‌شد».

شیخ مفید در همین بخش، سه آیه دیگر را هم نظیر آیه پیش‌گفته می‌داند و با بیانی مشابه، آنها را تأویل می‌کند؛ ایشان درباره آیه «تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا» (مریم: ۱۹) می‌گوید: «معلوم است که آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها از جمادات هستند و کفر را از ایمان

تشخیص نمی‌دهند» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ج: ص ۸۹)؛ در نتیجه معنای آیه نمی‌تواند این باشد که این موجودات از فرزند قائل شدن مسیحیان برای خدا تا حدی ناراحت و خشمگین شدند که نزدیک بود از هم بشکافند یا فروریزند، بلکه این آیه «مجاز و استعاره» است و منظور این است که فرزند قائل شدن برای خدا به اندازه‌ای گناه بزرگی است که به بار سنگینی شباهت دارد که سبب نابودی و فروپاشی آسمان‌ها و زمین می‌شود (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ج: ص ۸۹).

ایشان درباره آیه «وَإِنَّ مِنَ الْحَجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْقُقُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» نیز می‌نویسد: «روشن است که سنگ، بی‌جان است و علم ندارد تا خشیت یابد یا حذر کند یا امید بورزد و آرزو کند. بلکه مراد فقط بزرگ دانستن وزر و وبال معصیت خدا و خشیتی است که لازم است بنده به خدا داشته باشد» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ج: ص ۹۰).

بدین ترتیب در همه این موارد شاهدیم که باور به درک و شعورنداشتن موجوداتی همچون آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها که خود مبتنی بر مشاهده نکردن آثار درک و شعور این موجودات برای ماست، مبنایی برای تأویل آیات فوق و دست‌کشیدن از ظاهر آنها شده است.

شیخ مفید در بخش دیگری از المسائل العکبریه به حدیثی اشاره می‌کند که بر اساس آن روزی عمر بن الخطاب خطاب به حجر الأسود گفت: «می‌دانم که تو ضرر و نفعی نمی‌رسانی». امیرالمؤمنین (ع) با شنیدن این سخن به عمر فرمود: «مه یا ابن الخطاب! إن له عینین یبصر بهما و أذنین یسمع بهما» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ج: ص ۱۰۵). در اینجا نیز به نظر شیخ مفید مراد حضرت از این جمله آن نیست که خود حجر الأسود دارای چشم و گوش است، بلکه مراد آن است که فرشته‌ای موکل همراه حجر الأسود است که دارای دو چشم و دو گوش است که با آن می‌بیند و می‌شنود. از نگاه ایشان، چنین استعمالی در سخنان مجازی، متعارف است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ج: ص ۱۰۶).

بدین ترتیب، شیخ مفید خود اذعان دارد معنای پیشنهادی اش معنایی مجازی است. ایشان در ادامه در رابطه با مبنای تأویل خود نیز چنین می‌نویسد: «فأما القول بأن له عینین فی نفسه مع

جمادیتة يبصر بهما وأذنين يسمع بهما فهو محال ببديهة العقول» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ج: ص ۱۰۶). بدین ترتیب شیخ مفید داشتن گوش و چشم و شنوا و بینا بودن حجرالأسود را که به نظر ایشان از جمادات است، بالبداهه محال عقلی می‌داند. البته روشن است هیچ استحاله عقلی در سمع و بصر داشتن حجرالأسود وجود ندارد، چه رسد به اینکه استحاله عقلی آن بدهی هم باشد. این مدعای شیخ مفید فقط مبتنی بر آن است که مادر یافته‌های حسی خود گوش یا چشم محسوس یا آثاری از شنوایی و بینایی برای حجرالأسود مشاهده نمی‌کنیم. این مشاهده نکردن، باور به گوش یا چشم نداشتن حجرالأسود را سبب شده است و این باور حسی بر ظاهر سخن منسوب به امیرالمؤمنین (ع) ترجیح داده شده است.

۳. سید مرتضی

۳-۱. تأویل عالم ذر

سید مرتضی در مجلس سوم از کتاب امالی به بحث درباره آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا...» (اعراف: ۱۷۲ - ۱۷۳) می‌پردازد. ایشان ظاهر آیه که در گذشته خداوند در موطنی انسان‌ها را خطاب قرار می‌دهد و از آنها بر ربوبیت خود اقرار می‌گیرد را نمی‌پذیرد و آن را ظن و گمان افراد بدون بصیرت و فطنت قلمداد می‌کند (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ص ۲۸). به نظر ایشان برای این آیه دو معنای صحیح می‌توان ارائه کرد؛ اول: خداوند پس از آفریدن گروهی از انسان‌ها و کامل کردن عقل‌هایشان، معرفت خود و اوامر خود را از طریق پیامبران به ایشان ابلاغ کرد و آنها نیز اقرار کردند و پذیرفتند (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ص ۲۹). دوم: آفرینش انسان‌ها شاهی بر قدرت و وجوب اطاعت خداست و آیات و نشانه‌های پروردگار در وجود انسان‌ها و دیگران راه هرگونه انکار را بر ایشان بسته است و انسان‌ها در چنین وضعیتی به منزله کسانی هستند که به ربوبیت خداوند اقرار و اعتراف کرده‌اند، هرچند اقرار و اعتراف حقیقی در کار نبوده است (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ص ۳۰).

دلیل اصلی سید مرتضی برای کنارگذاشتن معنای ظاهری آیه دلیلی است که از آن به «شهادة العقول» تعبیر می‌کند. به نظر سید مرتضی، ذریه‌ای که گفته می‌شود در عالم ذر جمع شدند و از آنها اقرار گرفته شد یا دارای عقل کامل و دیگر شرایط تکلیف بودند یا نبودند؛ اگر دارای عقل و شرایط تکلیف بودند، باید که پس از آمدن به دنیا آن موطن را به یاد آورند؛ زیرا شخص عاقل مثل چنین واقعه‌ای را حتی پس از گذشت زمان طولانی فراموش نمی‌کند. این استدلال شبیه استدلال شیخ مفید است که گذشت؛ اما سید مرتضی این استدلال را بسط می‌دهد و می‌نویسد اگر افرادی که در عالم ذر برانگیخته شدند، آن واقعه را فراموش کنند، غرض خداوند از برپایی آن واقعه نقض خواهد شد؛ زیرا غرض این بود که آنها در روز قیامت نتوانند ادعا کنند از ربوبیت خداوند غافل بوده‌اند. در حالت دوم، یعنی اگر افرادی که در عالم ذر مورد خطاب و اقرار واقع شدند، بدون عقل و شرایط تکلیف بودند، خطاب قرارداد و اقرار و شهادت گرفتن از ایشان عبث و قبیح و از خداوند محال است (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ص ۲۸ - ۲۹).

دلیل سید مرتضی عقلی است؛ اما یکی از مقدمات اساسی آن، به یادداشتن عالم ذر است. به عبارت دیگر وقتی انسان به محسوسات درونی خود رجوع کند که شامل خاطرات و تصاویر ذخیره در حافظه‌اش است، تصویر و خاطره‌ای از آن واقعه نمی‌یابد که این مسئله، سید مرتضی را به انکار عالم ذر و در نتیجه تأویل ظاهر آیه کشانده است. همان‌طور که پیش از این گذشت، مبنای چنین تأویلی ترجیح باورهای حسی بر ظواهر نصوص دینی است.

۳-۲. تأویل گریستن آسمان و زمین

سید مرتضی در مجلس پنجم از کتاب امالی، به بحث درباره معنای آیه «كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ* فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْتَظَرِينَ» (الدخان: ۲۸ - ۲۹) می‌پردازد که در آن سخن از گریه نکردن آسمان و زمین بر فرعونیان به میان آمده است. مسئله مورد بحث در این آیه آن است که چگونه ممکن است گریستن به آسمان و زمین نسبت داده شود؛ درحالی‌که

آسمان و زمین درحقیقت متصف به گریستن نمی‌شوند. سید مرتضی در این باره پنج پاسخ ارائه می‌کند (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ج ۱، ص ۴۹-۵۵). **پاسخ اول:** منظور از آسمان و زمین در این آیه، اهل آسمان و زمین است. **پاسخ دوم:** گریه نکردن آسمان و زمین برای ایشان تعبیری کنایی و مراد از آن تحقیر ایشان است. **پاسخ سوم:** گریه نکردن آسمان و زمین بر ایشان کنایه از آن است که هیچ‌کس خواهان انتقام آنها نشد، زیرا عرب رسم داشت تا انتقام مقتول را نمی‌گرفتند، بر او نمی‌گریستند. **پاسخ چهارم:** این تعبیر کنایه از آن است که ایشان عمل صالحی نداشتند که از زمین به آسمان رود؛ زیرا ابن عباس در رابطه با این آیه می‌گوید محل نماز شخص بر روی زمین و محل بالا رفتن اعمالش در آسمان برای او پس از فوتش گریه می‌کنند و انس بن مالک نیز از پیامبر (ص) نقل کرده است: «ما من مؤمن إلا وله باب يصعد منه عمله، و باب ينزل منه رزقه، فإذا مات بكيا عليه» (ترمذی، ۱۹۷۵: ج ۵، ص ۳۸۰ با اندکی تفاوت).^۸ سید مرتضی توضیح می‌دهد معنای گریستن در اینجا بی‌رونق شدن اماکنی است که شخص در آنجا عمل صالح به جا می‌آورده است و چون فرعونیان عمل صالحی نداشتند، می‌توان گفت آسمان و زمین بر ایشان نگریستند (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ج ۱، ص ۵۳-۵۴). **پاسخ پنجم:** گریستن در اینجا احتمال دارد کنایه از بارش باران باشد که در این حالت مراد از آیه این می‌شود که بر قبرهای ایشان باران نبارید و در نتیجه آنها مورد رحمت خدا واقع نشدند؛ زیرا بارش باران بر قبر میت میان عرب، نشانه‌ای بر رحمت و رضای خدا بر صاحب قبر بود.

قدر مشترک همه پاسخ‌ها و آنچه سبب شده است سید مرتضی در پی تأویل آیه پیش‌گفته برآید این باور است که آسمان و زمین به معنای حقیقی گریه نمی‌کنند که باوری مبتنی بر محسوسات است. به عبارت دیگر از نگاه سید مرتضی ما در یافته‌های حسی خود قابلیت یا عمل گریستن را از آسمان و زمین مشاهده نمی‌کنیم؛ در نتیجه آسمان و زمین درحقیقت گریه نمی‌کنند و بنابراین باید معنای ظاهری آیه را تأویل کنیم. همین امر سبب شده است ایشان حدیث فوق از

پیامبر (ص) را نیز تأویل کند و گریستنِ دربی که عمل مؤمن از آن بالا می‌رود و دربی که رزقش از آن نازل می‌شود را به معنای بی‌رونق شدن این مکان‌ها پس از مرگش قلمداد کند. در اینجا هم مشاهده نکردن توانایی یا عمل گریستن در درب، منجر به انکار آن و در نتیجه کنارگذاشتن معنای ظاهری حدیث شده است.

۳-۳. تأویل آتش نگرفتن قرآن و خشوع کوه

سید مرتضی در مجلس سی و دوم از کتاب اُمالی، حدیثی نبوی به روایت عقبه بن عامر نقل می‌کند که در آن آمده است: «لو كان القرآن في إهاب ما مسّته النار» (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ج ۲۸، ص ۶۳۶؛ طبرانی، ۱۴۱۵: ج ۶، ص ۱۷۲)^۹ و سپس به بیان وجوه مختلفی می‌پردازد که در تفسیر معنای این حدیث بیان شده است و همه آنها را ناصحیح و بی‌فایده می‌خواند. به نظر ایشان، پیامبر (ص) در این حدیث از باب تمثیل و با استفاده از صنعت ادبی مبالغه به بیان عظمت جایگاه قرآن پرداخته‌اند و مفاد کلام‌شان این است که اگر قرآن بر روی پوستی نوشته و در آتشی افکنده شود که آن آتش سوزاننده اشیای گران قدر و جلیل‌القدر نباشد، آن آتش قرآن را نخواهد سوخت (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ج ۱، ص ۴۲۸). مغایرت این معنا با معنای ظاهری حدیث - یعنی «اگر قرآن در پوستی باشد، آتش آن را نمی‌سوزاند» - روشن است. سید مرتضی برای تأیید تفسیر خود، بیان می‌کند چنین کاربردهایی در قرآن و کلام عرب و مثل‌های ایشان زیاد است؛ سپس برای نمونه به آیه بیست و یکم سوره «حشر» اشاره می‌کند: «لَوْ أَنزَلْنَاهَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (الحشر: ۲۱). از نگاه ایشان، روشن است که منظور این نیست که اگر قرآن واقعاً بر کوه نازل شود، کوه از خشیت خدا خاشع و متلاشی می‌شود، بلکه منظور آن است که اگر قرآن بر کوه نازل می‌شد و کوه از موجوداتی بود که به سبب ترس یا خشیت در

برابر چیزی از هم فرو می پاشید، به یقین با وجود استحکامش متلاشی می شد (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ج ۱، ص ۴۲۸). بدین ترتیب، سید مرتضی هم حدیث پیش گفته و هم این آیه را نیازمند تأویل می داند و معنای ظاهری هر دو را کنار می گذارد؛ با این تفاوت که نیاز به تأویل در آیه را بی نیاز از استدلال برداشت می کند.

آنچه سبب شده است ایشان معنای ظاهری حدیث و آیه را کنار بگذارد، این است که از نگاه ایشان تجربه های حسی نشان می دهد اگر قرآن در پوستی قرار گیرد و به آتش افکنده شود، می سوزد؛ از سوی دیگر در کوه اثری از درک و شعور و ترس و خشیت و دیگر احساسات مشاهده نمی شود؛ پس کوه موجودی بدون درک و احساس است. از این رو معنای ظاهری حدیث و آیه با باورهای حسی و تجربی سید مرتضی ناسازگار است و ایشان با ترجیح باورهای حسی خود، آیه و حدیث را تأویل می کند.

گفتنی است حدیث و آیه پیش گفته دارای تفاوت هستند؛ در حدیث فوق پشتوانه حسی و تجربی محکمی ما را به تأویل معنای آن وادار می کند؛ چراکه هرکس می تواند به سادگی با قرارداد قرآنی پوستین در آتش، معنای ظاهری حدیث را آزمایش و ارزیابی کند؛ اما تأویل آیه فوق بدون چنین پشتوانه تجربی روشنی است و تأویل آن فقط متکی بر این پیش فرض است که چون آثاری از درک و شعور در کوه مشاهده نمی شود، کوه بدون درک و شعور است و نمی تواند خشوع و خشیتی داشته باشد.

۳-۴. تأویل نصوص نشان از درک و شعور داشتن جمادات

سید مرتضی در تكملة كتاب أمالی بیان می کند منظور از آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲) این است که اگر آسمان ها و زمین و کوه ها از موجوداتی بودند که می توانستند

سر باز زنند و هراسناک شوند و سپس ما امانت را بر ایشان عرضه می‌کردیم، از پذیرفتن سر باز می‌زدند و هراسناک می‌شدند (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ج ۲، ص ۳۰۹). این معنا شبیه معنایی است که شیخ مفید برای این آیه ارائه کرده بود و توضیح دادیم چرا این معنا با ظاهر آیه به روشنی متفاوت است. هرچند سید مرتضی نیازی نمی‌بیند که توضیح دهد چرا معنای ظاهری آیه را کنار می‌گذارد و چنین معنایی برای آن ارائه کرده است؛ اما روشن است این تأویل نیز ریشه در باور ایشان به نبود درک و شعور در آسمان‌ها و زمین و کوه‌هاست؛ باوری که خود ناشی از مشاهده نکردن آثار ادراک و شعور در این موجودات است. به بیان دیگر سید مرتضی از مشاهده نکردن آثار ادراک و شعور در آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها نتیجه می‌گیرد آنها درک و شعور ندارند و اموری مانند اباکردن و هراسناک شدن از آنها سر نمی‌زند و این باور حسی سبب شده است ظاهر آیه را کنار بگذارد و آن را تأویل کند.

۳-۵. تأویل نصوص نشان از عاقل و مکلف بودن حیوانات

سید مرتضی بخش دیگری از تکمله کتاب اُمالی را به بحث درباره روایاتی اختصاص می‌دهد که در آنها موجوداتی همچون برخی پرندگان و چارپایان مدح یا ذم شده‌اند و در آنها آمده است برخی از این موجودات ثناگوی خدا و ستایش‌کننده و دعاگوی اولیای او و نفرین‌کننده دشمنان ایشان هستند و برخی از آنها اولیای الهی را ذمّ می‌کنند و منکر ولایت هستند؛ برخی معتقد و متدین به دین حق هستند و برخی کفر می‌ورزند (برای مثال، نک: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۶، ص ۵۵۰ - ۵۵۱؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶: ص ۹۸؛ راوندی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۸۳ - ۲۸۴). همچنین برخی از این اخبار نشان می‌دهد این موجودات دارای زبانی قابل فهم هستند؛ همان‌گونه که قرآن کریم نیز این مطلب را در مورد هدهد و مورچه در داستان سلیمان تأیید می‌کند. سید مرتضی در این باره بیان می‌کند که ممکن است

منظور از روایاتی که در آنها پرندگان مدح یا ذم شده‌اند، مدح یا ذم صاحبان آنها باشد؛ بر این اساس که عادت مؤمنان و موالیان اهل بیت (ع) نگهداری برخی پرندگان و عادت کافران و دشمنان اهل بیت (ع) پرورش برخی دیگر از پرندگان است. سید مرتضی روایاتی که نشان از اعتقاد حق برخی حیوانات و اعتقاد باطل و کفر برخی دیگر است را مخالف «عقول و بدیهیات» می‌خواند؛ زیرا این حیوانات «عاقل» و کامل و مکلف نیستند و ممکن نیست به حق یا باطل اعتقاد داشته باشند (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ج ۲، ص ۳۵۲)؛ در نتیجه چنین روایاتی باید تأویل یا رد شوند.

روشن است آنچه سید مرتضی آن را مخالفت «عقول و بدیهیات» معرفی می‌کند، درحقیقت مخالفت با باوری حسی به عاقل نبودن حیوانات و گیاهان است؛ باوری که از مشاهده نکردن آثار عقل و صلاحیت تکلیف در حیوانات یا گیاهان یا قطعه‌های زمین سرچشمه گرفته است، وگرنه چنین امری ذاتاً و عقلاً محال نیست. بدین ترتیب در اینجا نیز ترجیح باوری حسی سبب شده است سید مرتضی ظاهر این روایات را کنار بگذارد یا به طور کلی آنها را رد کند.

مقایسه و جمع‌بندی

بر اساس این پژوهش، هر سه متکلم در مواردی باورهای حسی خود را بر ظواهر نصوص دینی ترجیح داده‌اند. این چنین نیست که فقط شیخ مفید و سید مرتضی که به عقل‌گرایی معروف هستند، نصوص دینی را تأویل کنند و شیخ صدوق که به حدیث‌گرایی مشهور است، از تأویل نصوص دینی خودداری کرده باشد. البته هر سه متکلم ظواهر نصوص دینی را معتبر می‌دانند؛ یعنی تا زمانی که دلیلی برای کنارگذاشتن ظواهر آیات و روایات وجود نداشته باشد، به آن پایبند هستند.

همچنین در آثار هر سه متکلم تأویل‌هایی مشاهده می‌شود که با ظواهر نصوص دینی فاصله بسیاری دارد؛ برای مثال شیخ صدوق در رابطه با حدیثی که به صورت مطلق به خوردنِ بادنجان توصیه و آن را درمانی برای «همه» بیماری‌ها معرفی می‌کند، اظهار می‌دارد منظور توصیه به خوردنِ بادنجان در زمان رسیدن خرماي رطب و فقط برای افرادی است که این نوع خرما را مصرف کرده‌اند. شیخ مفید حدیثی که در آن سخن از آفریدن ارواح دوهزار سال پیش از اجساد به میان آمده است را به تقدیر ارواح پیش از اجساد در علم خدا تأویل می‌کند و سید مرتضی منظور از اینکه امانت بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه شد و ایشان از پذیرش آن خودداری کردند و از آن ترسیدند را این می‌داند که اگر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها قابلیت ادراک و احساس می‌داشتند و در این صورت امانت بر آنها عرضه می‌شد، می‌ترسیدند و از پذیرفتن آن سر باز می‌زدند.

تفاوتی که در مقایسه این تأویل‌ها در آثار این متکلمان مشاهده می‌کنیم، این است که شیخ صدوق در مواردی باورهای حسی را بر ظواهر نصوص دینی ترجیح داده است که این ظواهر با محسوسات و تجرباتی همچون یافته‌های طب قدیم ناسازگار است که - دست‌کم در زمان ایشان - عموماً مورد پذیرش عقلا بود و مسلّم قلمداد می‌شد؛ در حالی که تأویل‌های شیخ مفید و سید مرتضی دایره وسیع‌تری دارند؛ برای مثال در آثار شیخ مفید و سید مرتضی با کنارگذاشتن ظواهر نصوص دینی نشان از وجود عوالم پیشین و تأویل آنها مواجه هستیم. در تأویلات، باور حسی به اینکه انسان‌ها پیش از این دنیا حیاتی نداشته‌اند، بر ظواهر نصوص دینی ترجیح داده شده است؛ باوری که ریشه در مراجعه به حافظه و نیافتن تصویر و خاطره‌ای از عوالم پیشین در آن است. روشن است که به یادنی‌آوردن عوالم پیشین، حداکثر شاهی ضعیف است و برهان یا دلیل قطعی یا اطمینان‌آور بر انکار عوالم پیشین نیست. چنین دیدگاهی نه تنها در زمان شیخ مفید و سید مرتضی نزد عقلا مسلّم نبوده است، بلکه بسیاری از عقلا در طول تاریخ به آن معتقد بوده‌اند؛ از این لحاظ می‌توان پابندی بیشتری به ظواهر نصوص دینی در اندیشه شیخ صدوق در مقایسه با شیخ مفید و سید مرتضی مشاهده کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) لَعَنُ الْعَسَلِ شِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۶، ص ۳۳۲).
۲. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ آبَائِهِ (ع) أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) عَلَّمَ أَصْحَابَهُ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ أَرْبَعَمِائَةِ بَابٍ مِمَّا يُصْلَحُ لِلْمُسْلِمِ فِي دِينِهِ وَدُنْيَاهُ قَالَ (ع) ... وَ الْإِسْتِئْجَاءُ بِالْمَاءِ الْبَارِدِ يَقْطَعُ الْبُؤَاسِيرَ» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۶۱۱ - ۶۱۲).
۳. از جمله: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: كُلُوا الْبَادَنْجَانَ فَإِنَّهُ يُذْهِبُ الدَّاءَ وَلَا دَاءَ لَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۶، ص ۳۷۳)؛ «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): كُلُوا الْبَادَنْجَانَ فَإِنَّهُ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ» (ابن بسطام، ۱۴۱۱: ص ۱۳۹)؛ «قَالَ أَبُو الْحَسَنِ الثَّالِثِ (ع) لِبَعْضِ قَهَّارِمَتِهِ: اسْتَكَثَرُوا لَنَا مِنَ الْبَادَنْجَانِ فَإِنَّهُ حَارٌّ فِي وَقْتِ الْحَرَارَةِ وَ بَارِدٌ فِي وَقْتِ الْبُرُودَةِ مُعْتَدِلٌ فِي الْأَوْقَاتِ كُلِّهَا جَيِّدٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۶، ص ۳۷۳).
۴. این دو بیت را سید حمیری در ضمن یکی از اشعار خود ذکر کرده است (سید حمیری، ۱۴۲۰: ص ۱۵۵) و همین امر سبب شده است برخی از محققان در اینکه این شعر عیناً سروده امیرالمؤمنین (ع) باشد، تشکیک کرده‌اند و نسبت الفاظ آن را به امیرالمؤمنین (ع) اشتباهی از سوی ابن ابی الحدید قلمداد کرده‌اند (امین، ۱۴۰۳: ج ۴، ص ۳۷۰). اما این دلیل برای رد انتساب این شعر به حضرت کافی نیست؛ چراکه کاملاً محتمل است سید حمیری شعر امیرمؤمنان (ع) را از باب تضمین در شعر خود آورده باشد. انتساب این شعر به امیرالمؤمنین (ع) نیز ناشی از اشتباه ابن ابی الحدید نیست و در منابعی بسیار قدیمی‌تر نیز مشاهده می‌شود (نک: قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۲۶۶).
۵. ایشان در مسئله چهل و پنجم از المسائل العکبریه نیز به پرسشی درباره عالم ذر پاسخ می‌دهد و تأویلی مشابه برای آیه ۱۷۲ سوره اعراف ارائه می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ج ۱۱۳ - ۱۱۴).
۶. «عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِالْفَنِيِّ عَامٍ» (شیخ صدوق، ۱۴۰۳: ص ۱۰۸).
۷. ایشان در ادامه توضیحات خود می‌نویسد: «و معلوم أن السماوات والأرض والجبال جماد لا تعرف الكفر من الإيمان» و نیز «و معلوم أن الحجارة جماد ولا تعلم» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ج ۱ ص ۸۹ - ۹۰) که نشان از بدیهی قلمدادکردن این امر است.

ترجیح باورهای حسی بر ظواهر نصوص دینی در کلام امامیه با تأکید بر آثار شیخ صدوق، شیخ مفید و سید مرتضی / ۳۱

۸. طبق جستجوهای ما این حدیث از طرق شیعه نقل نشده است و سید مرتضی در تأویل آیه پیش گفته به حدیثی برگرفته از منابع اهل سنت استناد کرده است.
۹. این روایت طبق جستجوهای ما از طرق شیعی نقل نشده است.

کتاب نامه

- ابن بسطام، عبدالله و حسین ابن بسطام (۱۴۱۱ ق)؛ طب الأئمة (ع)؛ تصحیح: محمد مهدی خرسان؛ قم: دار الشریف الرضی.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد (۱۴۲۱ ق)؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل؛ تصحیح و تحقیق: شعيب الأرئوط، عادل مرشد، و دیگران؛ بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ ش)؛ کامل الزیارات؛ تصحیح و تحقیق: عبدالحسین امینی؛ نجف: دار المرتضویة.
- امین، محسن (۱۴۰۳ ق)؛ أعيان الشيعة؛ بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- برقی، احمد بن محمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ ش)؛ المحاسن؛ تصحیح: جلال الدین محدث؛ قم: دار الكتب الإسلامية.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۷۵ م)؛ سنن الترمذی؛ تحقیق و تعلیق: احمد محمد شاکر، محمد فؤاد عبد الباقي و ابراهيم عطوة عوض؛ مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ ق)؛ الخرائج و الجرائح؛ قم: مؤسسه امام مهدی (عج).
- سید حمیری، اسماعیل بن محمد (۱۴۲۰ ق)؛ دیوان السيد الحمیری؛ تصحیح: ضیاء حسین أعلمی؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۹۹۸ م)؛ أمالی؛ تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم؛ قاهره: دار الفكر العربي.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶ ش)؛ روش های تأویل قرآن: معناشناسی و روش شناسی تأویل در سه حوزه روایی، باطنی و اصولی؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب.

- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۶۲ ش)؛ الخصال؛ تصحیح و تحقیق: علی اکبر غفاری؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- _____ (۱۳۸۵ ش)؛ علل الشرائع؛ قم: کتاب فروشی داوری.
- _____ (۱۴۰۳ ق)؛ معانی الأخبار؛ تصحیح و تحقیق: علی اکبر غفاری؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- _____ (۱۴۱۴ ق)؛ الاعتقادات؛ قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- شیخ مفید، محمد بن محمد بن النعمان (۱۴۱۳ الف)؛ أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات؛ قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ (۱۴۱۳ ب)؛ المسائل السروية؛ قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ (۱۴۱۳ ج)؛ المسائل العکبرية؛ قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ (۱۴۱۳ د)؛ تصحیح اعتقادات الإمامية؛ قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۱۵ ق)؛ المعجم الكبير؛ تصحیح و تحقیق: حمدی بن عبدالمجید السلفی؛ قاهره: مكتبة ابن تیمیة.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق)؛ تفسیر القمی؛ تصحیح و تحقیق: سید طیب موسوی جزایری؛ قم: دار الکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)؛ الکافی؛ تصحیح و تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ تهران: دار الکتب الاسلامیة.

References

- Amīn, Mūhsin al-. 1403 AH. *A' yān al-Shī'a*. Beirut: Dār al-Ta'āruf li-l-Maṭbū'āt.
- Barqī, Aḥmad b. Muḥammad b. Khālīd al-. 1371 Sh. *Al-Maḥāsīn*. Edited by Jalāl al-Dīn Muḥaddith. Qom: Dār al-Kutub al-Islamiyya.
- Ibn Baṣṭām, 'Abd Allāh and Ḥusayn b. Baṣṭām. 1411 AH. *Tibb al-āimma*. Edited by Mohammad Mahdi Khorsan. Qom: Dār al-Sharīf al-Raḍī.

- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad. 1421 AH. *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Edited by Suaib Al Arnaut, Adel Murshid, and others. Beirut: al-Risala Institute.
- Ibn Qūlawayh, Ja'far b. Muḥammad. 1356 Sh. *Kāmil al-ziyārāt*. Edited by 'Abd al-Ḥusayn Amīnī. Najaf: Dār al-Murtaḍawiyya.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb al-. 1407 AH. *Al-Kāfī*. Edited by Ali Akbar Ghaffari and Mohammad Akhundi. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm al-. 1404 AH. *Tafsīr al-Qummī*. Edited by Sayyid Ṭayyib Mūsawī Jazā'irī. Qom: Dār al-Kitāb.
- Rāwandī, Quṭb al-Dīn Sa'īd b. Hibat Allāh. 1409 AH. *Al-Kharā'ij wa-l-jarā'ih*. Qom: Imam Mahdi Institute.
- Sayyid al-Ḥimyarī, Ismā'īl b. Muḥammad al-. 1420 AH. *Dīwān al-Sayyid al-Ḥimyarī*. Edited by Ḍiyā' Ḥusayn al-A'lamī. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt.
- Sayyid al-Murtaḍā, 'Alī b. al-Ḥusayn al-. 1998. *Al-Amālī*. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī.
- Shaker, Mohammad Kazem. 1376 Sh. *Ravish-hāyi tāvīl-i Qur'ān: ma'nāshināsī va ravishshināsī-yi tāvīl dar sih ḥawzih-yi rivāyī, bāṭinī, va uṣūlī*. Qom: Boostan-e Ketab Institute.
- Shaykh al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad b. Nu'mān al-. 1413a AH. *Awā'il al-maqālāt fī al-madhāhib wa-l-mukhtārāt*. Qom: World Congress on al-Shaykh al-Mufīd.
- Shaykh al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad b. Nu'mān al-. 1413b AH. *Al-Masā'il al-Sarawiyya*. Qom: World Congress on al-Shaykh al-Mufīd.
- Shaykh al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad b. Nu'mān al-. 1413c AH. *Al-Masā'il al-Ukbariyya*. Qom: World Congress on al-Shaykh al-Mufīd.
- Shaykh al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad b. Nu'mān al-. 1413d AH. *Taṣḥīḥ i 'tiqādāt al-Imāmiyya*. Qom: World Congress on al-Shaykh al-Mufīd.
- Shaykh al-Ṣadūq, Muḥammad b. 'Alī b. Bābawayh al-. 1362 Sh. *Al-Khiṣāl*. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Shaykh al-Ṣadūq, Muḥammad b. 'Alī b. Bābawayh al-. 1385 Sh. *Ilal al-sharā'i*. Qom: Davari Bookstore.
- Shaykh al-Ṣadūq, Muḥammad b. 'Alī b. Bābawayh al-. 1403 AH. *Ma'ānī al-akhbār*. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Qom: Islamic Publishing Institute.

- Shaykh al-Ṣadūq, Muḥammad b. ‘Alī b. Bābawayh al-. 1414 AH. *Al-I‘tiqādāt*. Qom: World Congress on al-Shaykh al-Mufīd.
- Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad al-. 1415 AH. *Al-Mu‘jam al-kabīr*. Edited by Ḥamdī ibn ‘Abd al-Majīd al-Salafī. Cairo: Maktaba Ibn Taymiyya.
- Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Īsā al-. 1975. *Sunan al-Tirmidhī*. Edited by Aḥmad Muḥammad Shākir, Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, and Ibrāhīm ‘Aṭwa ‘Iwaḍ. Egypt: Shirka Maktaba wa-Maṭba‘a Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.