

التحریر و تطبیقات آن در آیات ناظر به فضائل اهل بیت علیهم‌السلام

محسن خوش‌فر^۱

مریم عمادی^۲

حسن حسن‌زاده^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۹

چکیده

بی‌تردید، به اعتقاد شیعه، آیات متعددی از قرآن کریم ناظر به اهل بیت علیهم‌السلام است؛ اما مفسران اهل سنت با این آیات تعامل یکسانی نداشته‌اند. گاهی به دلیل دشمنی، تعصب یا ناآگاهی، در صدد حذف و کتمان این مناقب، سکوت در ذکر آن‌ها و یا انطباق این فضائل بر غیر اهل بیت علیهم‌السلام برآمده‌اند. در برخی موارد نیز با رویکردی معتدل‌تر، انصاف را رعایت کرده و به این فضائل تصریح نموده‌اند. پژوهش حاضر با روش توصیفی - انتقادی، در پی احصاء و نقد مواردی است که از میان آیات ناظر به فضائل اهل بیت علیهم‌السلام، در تفسیر ابن عاشور بر غیر اهل بیت علیهم‌السلام انطباق یافته است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که ابن عاشور در ذیل هشت آیه، از تطبیق فضائل مطرح در این آیات بر اهل بیت علیهم‌السلام اجتناب ورزیده و هیچ‌گونه اشاره‌ای که دلالت بر شمول این فضائل نسبت به ایشان داشته باشد، بیان نکرده است. این امر بیان‌گر بی‌انصافی و حاکم بودن روحیه تعصب وی در تفسیر این آیات است.

واژگان کلیدی: اهل بیت علیهم‌السلام، التحریر و التنویر، ابن عاشور، آیات فضائل معنوی اهل بیت علیهم‌السلام، مفسران فریقین.

۱. استادیار گروه حدیث جامعه المصطفی‌العالمیه، قم، ایران. mohsenkhoshfar@yahoo.com
۲. دانش‌پژوه سطح چهار، رشته تفسیر تطبیقی مؤسسه آموزش عالی فاطمة الزهراء علیها‌السلام خوراسگان، اصفهان، ایران، mrymmady429@gmail.com
۳. عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران. h.hassanzadeh@iaau.ac.ir

مقدمه

آیات متعددی از قرآن کریم، بنابر اعتقاد شیعه، به‌عنوان تفسیر یا تطبیق ناظر به فضائل معنوی اهل بیت علیهم‌السلام تلقی می‌شود. این آیات از سوی مفسران اهل سنت با رویکردهای متفاوتی مواجه شده‌اند که شامل تصریح، اشاره، تطبیق بر غیر، کتمان، سکوت، انکار و مجعول شمردن است. یکی از مفسران بزرگ و معاصر اهل سنت، محمد طاهر معروف به ابن عاشور (م. ۱۳۹۳ق) می‌باشد. وی از مفسران مغرب سرزمین اسلامی، مالکی مذهب و از نظر کلامی اشعری مسلک است. تفسیر وی با عنوان «التحریر و التنبؤ» از مهم‌ترین و دقیق‌ترین تفاسیر عصر حاضر و روزآمد اهل سنت به شمار می‌آید که به روش اجتهادی و گرایش کلامی و با صبغه ادبی نگاشته شده است. بررسی دیدگاه این مفسر با توجه به جایگاه برجسته‌اش در علم تفسیر، در ذیل آیات مربوط به اهل بیت علیهم‌السلام که یکی از محورهای مهم مناقشات کلامی میان مذاهب اسلامی است، می‌تواند بستر مناسبی برای پژوهش‌های بین مذهبی و آشنایی با نوع تعامل مفسران معاصر اهل سنت، به‌ویژه اشعری مسلکان، نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام و جایگاه آنان در قرآن باشد. این پژوهش با روش توصیفی - انتقادی ابتدا درصدد تعیین آیات مربوط به فضائل اهل بیت علیهم‌السلام است و از آنجا که ملاک‌های مختلفی در این زمینه وجود دارد، محوریت گزینش را کتاب «آیات الولایه» آیت الله مکارم قرار می‌دهد. سپس به بررسی این آیات در تفسیر ابن عاشور پرداخته و مواردی را که در آن‌ها فضائل اهل بیت علیهم‌السلام بر دیگران منطبق شده است، احصاء می‌کند و در نهایت با تکیه غالب بر منابع تفسیری و حدیثی اهل سنت به بررسی و نقد این تطبیق‌ها می‌پردازد.

۱. پیشینه پژوهش

کتاب، پایان‌نامه یا مقاله مستقلی که به‌طور جامع دیدگاه ابن عاشور را پیرامون آیات مربوط به اهل بیت علیهم‌السلام تبیین کند، یافت نشد؛ اما از پایان‌نامه‌های مرتبط با این پژوهش، تحقیق تطبیقی حقوق اهل بیت علیهم‌السلام در قرآن با تأکید بر تفسیر المیزان و التحریر و التنبؤ از داراب

نبی زاده است که در آن مقایسه‌ای بین دیدگاه علامه و ابن عاشور در خصوص حقوق اهل بیت علیهم‌السلام نظیر حق ولایت، مرجعیت، حق انفال، فیء و خمس صورت گرفته است. در این تحقیق بیان شده که مفسرانی چون ابن عاشور حقوق سیاسی و حکومتی اهل بیت علیهم‌السلام را نپذیرفته‌اند. پژوهش حاضر به بررسی گستره آیات متفاوتی می‌پردازد و هدف آن احصاء و نقد آیات فضائل اهل بیت علیهم‌السلام است که در تفسیر التحریر بر دیگران منطبق شده است.

پایان‌نامه دیگری، روش‌شناسی ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر از فریده عبودیت است که به جلوه‌های ادبی و بلاغی و رویکرد سیاسی و اجتماعی این تفسیر اشاره کرده و مواردی از عدم توجه ابن عاشور به فضائل اهل بیت علیهم‌السلام را بیان می‌کند؛ اما بیان این آیات بدون ملاک و دسته‌بندی خاصی انجام شده و در برخی موارد نقدها نیاز به بسط بیشتری دارد که در این پژوهش سعی شده این موارد رعایت گردد.

بررسی تطبیقی گرایش‌های اجتماعی علامه طباطبایی و ابن عاشور از آلاء شهرستانی، پایان‌نامه دیگری است که در آن نقاط مشترک و افتراق رویکرد اجتماعی این دو مفسر در محورهای اخلاق، حقوق، سیاست و حکومت بررسی و بیان شده است؛ به‌طوری‌که دیدگاه ابن عاشور به دلیل تفاوت در مذهب با دیدگاه علامه در برخی زمینه‌ها نظیر حکومت، سیاست و امامت متفاوت است. با این حال، تبیین دقیق و مفصل‌تری از موضع ابن عاشور و نوع برخوردش با آیات مرتبط با اهل بیت علیهم‌السلام صورت نگرفته است.

نوآوری این پژوهش در احصاء تبیین و نقد تطابقات نادرست ابن عاشور در ذیل آیات مرتبط با فضائل معنوی اهل بیت علیهم‌السلام است و نشان می‌دهد که این مفسر به خلاف دیگر هم‌مسلمانان اشعری خود از تطبیق آیات فضائل اهل بیت علیهم‌السلام بر ایشان خودداری نموده است.

۲. تطبیق فضائل اهل بیت علیهم‌السلام بر غیر ایشان در تفسیر التحریر

از میان بیش از بیست آیه مشهور و مطرح در باب فضائل اهل بیت علیهم‌السلام، هشت آیه از سوی ابن عاشور در تفسیر التحریر بر غیر اهل بیت علیهم‌السلام منطبق شده است که به آنها اشاره می‌شود:

۲-۱. آیه صدق

خداوند در این آیه، انسان‌های با تقوا را به این صورت معرفی می‌کند: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾؛ «و آن‌که سخن راست و درست را آورد و کسی آن را تصدیق کند، اینانند که پرهیزکارانند» (زمر: ۳۳). درباره مراد از آورنده صدق و تصدیق کننده آن، نظرات متعددی در میان مفسران مطرح شده است. روایات فراوانی در ذیل این آیه در منابع شیعه و اهل سنت وجود دارد که به عنوان مصداق، آورنده صدق را رسول خدا ﷺ و تصدیق کننده ایشان را امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌داند (اربلی، ۱۳۸۱ش: ۳۲۴/۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ش: ۹۲/۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ۴۲/۳۶۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۵/۳۲۸). حسکانی نیز شش روایت با سند کامل در این باره نقل کرده است (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۲/۱۸۱-۱۷۸).

ابن عاشور به استناد آیه قبل از این آیه ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ﴾ (زمر: ۳۲) مراد از صدق را قرآن و آورنده این صدق را پیامبر ﷺ می‌داند. وی معتقد است که تنها کسی می‌تواند تصدیق کننده قرآن یا آورنده اش باشد که این صفت برای او ثابت شده باشد؛ بنابراین مراد از «صَدَّقَ بِهِ»، اصحاب پیامبر ﷺ هستند. تعبیر پایانی آیه که به صورت جمع آمده، بر این مطلب دلالت دارد. بر این اساس، تعبیر «الَّذِي» در ابتدای آیه باید بر معنای جمع حمل شود. وی در ادامه به جایگاه صحابه و عدالت آن‌ها پرداخته و الگو بودن همه آن‌ها را مورد تأکید قرار می‌دهد و خطاهای برخی از آن‌ها را توجیه می‌کند. ابن عاشور با اینکه در ابتدا مصداق تصدیق کننده صدق را همه صحابه معرفی می‌کند، اما با ذکر روایتی از تفسیر طبری به نقل از حضرت علی علیه السلام، آورنده صدق را پیامبر ﷺ و تصدیق کننده ایشان را ابوبکر می‌داند؛ زیرا او نخستین کسی بوده که پیامبر ﷺ را تصدیق کرده است. این قول همچنین به نقل از کلبی و ابوالعالیه آمده است (ابن عاشور، بی تا: ۸۷-۸۹/۲۴). وی در جای دیگری از تفسیرش نیز همین مطلب را درباره ابوبکر مطرح می‌کند (همان: ۱۷۵/۵) و شناخت یقینی صدق رسول و تصدیق ایشان را هدایتی بزرگ از سوی خدا می‌داند و حضرت خدیجه علیها السلام و ابوبکر را از کسانی معرفی می‌کند که به این صفت دست یافته‌اند (همان: ۹۱/۳).

۲-۱-۱. نقد و بررسی

این کلام ابن عاشور دارای چندین اشکال است:

۲-۱-۱-۱. لزوم عام بودن آورنده صدق و تصدیق کننده آن با توجه به خبر

از جمع آمدن خبر «الَّذِي» که همان «أُولَئِكَ» است، می‌توان نتیجه گرفت که «الَّذِي» به معنای جنس است و فرد معینی از آن اراده نشده است (طوسی، بی تا ب: ۲۵/۹). با پذیرش این نکته درباره مصداق آورنده صدق نیز باید قائل به عموم شویم و مانند برخی از تفاسیر آن را مثلاً بر انبیاء تطبیق کنیم؛ در حالی که ابن عاشور تنها یک نفر را به عنوان مراد از آیه در مورد آورنده صدق معرفی کرده است.

۲-۱-۱-۲. ناروا بودن تطبیق بر صحابه

بر فرض اینکه اشکال نخست وارد نباشد، تطبیقی که ابن عاشور در مورد تصدیق کنندگان پیامبر ﷺ انجام داده و مراد از آنان را همه صحابه می‌داند، محل اشکال است. چگونه می‌توان همه صحابه را تصدیق کننده پیامبر ﷺ و عادل دانست؛ در حالی که بر اساس نص قرآن، برخی از همین صحابه منافق و یا مرتکب معاصی بوده‌اند (انفال: ۷۶-۷۵؛ حجرات: ۲-۱؛ منافقون: ۱)؟ ابن عاشور خود در ذیل برخی آیات به مواردی از آن‌ها اشاره کرده است (ابن عاشور، بی تا: ۱۸۱/۲۸ و ۲۰۴ و ۱۰۶/۱۴).

بر اساس سنت پیامبر ﷺ نیز چنین نظری صحیح نیست؛ نمونه‌ای از این امر حدیث معروفی است که بیانگر رانده شدن برخی از صحابه از حوض در روز قیامت است و ابن عاشور نیز آن را ذکر کرده است (همان: ۱۸۵/۳). همچنین، جریان‌ات تاریخی در زمان پیامبر ﷺ مانند تخلف از پذیرش فرماندهی اسامه در جنگ تبوک (ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ۱۹۲/۲-۱۹۰) و ممانعت از نوشتن پیامبر ﷺ در ماجرای درخواست قلم و کاغذ در لحظات آخر عمر ایشان که مورد تأیید ضمنی ابن عاشور نیز هست (ابن عاشور، بی تا: ۱۵۵/۵) و همچنین حوادث پس از رحلت پیامبر ﷺ همچون سب علی علیه السلام، که ابن عاشور آن را از مصادیق فحشا و منکر دانسته (همان: ۲۰۹/۱۳-۲۰۸) و عامل آن کسی جز معاویه نبود (ر.ک: ترمذی، ۱۳۹۵ق: ۳۰۸/۵-۳۰۱)، همگی دلیل بطلان این ادعا هستند.

۲-۱-۱-۳. ضعیف بودن روایت منسوب به علی علیه السلام

روایت منقول از علی علیه السلام که این فراز آیه را بر ابوبکر تطبیق کرده، به اعتراف خود بزرگان اهل سنت، ضعیف و نامعتبر است. سندی که طبری برای این حدیث نقل کرده، چنین است: «حدثني أحمد بن منصور، قال: ثنا أحمد بن مصعد المروزي، قال: ثنا عمر بن إبراهيم بن خالد، عن عبد الملك بن عمير، عن أسيد بن صفوان، عن علي رضي الله عنه» (طبری، ۱۴۱۲ق: ۳/۲۴). در این سند، عمر بن ابراهیم (الهاشمی) قرار دارد که ابن حجر او را مجهول دانسته است (عسقلانی، ۱۴۰۶ق: ۴۱۰/۲) و هیشمی او را بسیار دروغگو خوانده است (هیشمی، ۱۴۰۸ق: ۴۸/۹). عبد الملك بن عمیر نیز به نقل از احمد بن حنبل، مضطرب الحديث و دارای روایات کمی است که در بیشتر آن‌ها اشتباه کرده است. اسحاق بن منصور نیز از احمد بن حنبل نقل کرده که او بسیار ضعیف است (عسقلانی، ۱۴۰۶ق: ۴۱۱/۶). وی از عوامل امویان بوده و همان کسی است که به گفته شیخ مفید، قیس بن مسهر، فرستاده امام حسین علیه السلام به کوفه را سر برید (مجلسی، بی تا: ۳۷۰/۴۴). از سوی دیگر، در برخی روایات اهل سنت، موضع علی علیه السلام نسبت به خلفا ذکر شده است (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۸ق: ۱۳۷۷/۳) که بر اساس آن، نسبت روایت محل بحث به ایشان صحیح نخواهد بود (معارف و دژ آباد، سراج منیر، «بررسی مصداق آیه صدیقین از دیدگاه تیمین»: ۵۳/۱۰).

۲-۱-۱-۴. ضعیف بودن روایت ابوالعالیه و کلبی

نقل ابوالعالیه و کلبی در تطبیق این عبارت آیه بر ابوبکر نیز بدون هیچ سند معتبری ذکر شده است و تمامی آن‌ها مرسل و ضعیف به شمار می‌روند. حتی بر فرض صدور، این قول بیشتر به نظر می‌رسد که انطباق خود راوی و اجتهاد و استنباط شخصی او بوده است (دژآباد و خداپرست، سراج منیر، «بررسی تطبیقی دیدگاه مفسران دو گروه درباره فراز «صدق به» (زمر، ۳۳): ۱۴۳/۴۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۲۶۴/۱۷).

۲-۱-۱-۵. مخدوش بودن روایات صدیق بودن ابوبکر و سابق بودن او در اسلام

ادعای صدیق بودن ابوبکر و سبقت او در تصدیق پیامبر صلی الله علیه و آله به اثبات نرسیده است، هرچند برخی از اهل سنت با استناد به روایات ضعیف در تلاش برای اثبات این مطلب هستند. اما

این روایات از نظر سندی و دلالتی، مخدوش و غیر قابل استناد محسوب می‌شوند (دژآباد و خداپرست، سراج منیر، «بررسی تطبیقی دیدگاه مفسران دو گروه درباره فراز «صدق به» (زمر، ۳۳): ۱۴۹/۴۴-۱۴۵). هیشمی برخی از این روایات را به نقل از بزاز و طبرانی ذکر کرده و به ضعف سندی آن‌ها حکم می‌کند (هیشمی، ۱۴۱۲ق: ۱۹/۹ و ۲۴ و ۲۳ و ۲۴۵/۱). ابن جوزی و عسقلانی نیز به نقد برخی از این روایات پرداخته‌اند (ابن جوزی، ۱۳۸۸ق: ۳۱۸/۱ و ۳۲۷ و ۳۳۷؛ عسقلانی، ۱۲۹۰ق: ۲۹۴/۲). ابوجعفر اسکافی نیز بیان می‌کند که چنین ادعاهایی هرگز از سوی خود ابوبکر و یا هواداران او از صحابه مطرح نشده است (امینی، ۱۳۸۷ش: ۲۴۰/۳).

نکته دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد این است که این ادعا در تضاد با روایات صحیح خود اهل سنت است که علی علیه السلام را صدیق اکبر می‌دانند (همان: ۳۱۴/۲-۳۱۳). چنان‌که در روایتی با اسناد صحیح و رجال ثقه (بوصیری، ۱۴۰۳ق: ۲۱/۱؛ سندی، بی‌تا: ۱۰۷/۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۸ق: ۱۱۲/۳) از علی علیه السلام نقل شده که حضرت خود را صدیق اکبر خوانده و به سبقت در اسلام خود تصریح نموده است (ابن ماجه، بی‌تا: ۴۴/۱؛ بیهقی، بی‌تا: ۱۰۶/۵). در روایتی دیگر از حضرت آمده که خود را با لقب صدیق معرفی کرده و به سبقت ایمان و اسلام خود قبل از ابوبکر اشاره می‌نماید (ابن قتیبه، ۱۹۹۲م: ۱۶۹؛ مزی، ۱۴۰۰ق: ۱۸/۱۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۱/۱) و عقیلی از بزرگان اهل سنت این مطلب را تأیید می‌کند (عقیلی، ۱۴۰۴ق: ۱۳۱/۲).

در روایتی دیگر به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله، صدیقون امت‌ها سه نفر معرفی شده‌اند و علی علیه السلام به عنوان صدیق این امت و افضل آن‌ها شمرده شده است (ابن مردویه، ۱۴۲۴ق: ۳۳۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ۳۱۳/۴۲). سیوطی و قندوزی حنفی نیز این روایت را با تفاوت‌هایی جزئی از کتاب تاریخ بخاری نقل کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۲۶۲/۵؛ قندوزی، ۱۴۱۶ق: ۴۰۰/۲). هرچند امروزه در نسخه‌های مختلف این کتاب اثری از این روایت یافت نمی‌شود (معارف و دژآباد، سراج منیر، «بررسی مصداق آیه صدیقین از دیدگاه فریقین»: ۵۶/۱۰). در منابع شیعه نیز روایات متعددی در این زمینه موجود است (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۰).

۲-۱-۱. ناسازگاری تطبیق با معنای صدیق

از تحلیل واژه «صدیق»، که به معنای مبالغه در صدق است، به دست می‌آید که هر کسی نمی‌تواند مصداق آن باشد؛ زیرا این صدق هم شامل صدق زبانی است و هم صدق عملی و

تنها به فردی اطلاق می‌شود که به هیچ وجه دروغ در او راه ندارد. چنین فردی هم در سخن راست می‌گوید و هم با عمل، صدق گفتارش را اثبات می‌کند. او تنها حق را بیان کرده و حق را به انجام می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۴/۴۰۷). با توجه به سیره عملی ابوبکر، شمول این لقب بر او محل تأمل و تردید است. شیخ مفید، تطبیق این آیه بر ابوبکر را ساخته افرادی همچون مقاتل بن سلیمان، مشبه و مجسمه می‌داند که به امور باطل و غیرحق گرایش پیدا کرده‌اند. او می‌گوید که مصداق آیه از نظر اکثر علما در بین عامه و همه شیعه، علی علیه السلام است و در صورت تجرید، حکم آن شامل مؤمنان پیشرو خواهد بود و ابوبکر مصداق این آیه نخواهد بود (مفید، بی‌تا: ۱۶۵-۱۶۴). بر اساس این دیدگاه، سخن قاضی نور الله تستری که فخر رازی را اولین کسی می‌داند که آیه را بر ابوبکر تطبیق کرده است (تستری، بی‌تا: ۱۷۹/۳) محل اشکال است. در واقع به نظر می‌رسد که اعطای این لقب و سایر فضائل به ابوبکر، به منظور مقابله با همین صفاتی است که برای امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده‌اند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق: ۴۸/۱۱).

۷-۱-۱-۲. مخالفت با روایات فراوان دال بر سبقت ایمان علی علیه السلام

در مسئله سبقت علی علیه السلام نسبت به پذیرش دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، تمامی علمای شیعه و گروه بزرگی از علمای اهل سنت، حضرت را نخستین مردی می‌دانند که به دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم لبیک گفت (امینی، ۱۳۸۷ش: ۳/۲۳۸). حتی برخی از آنان ادعای اجماع و توافق بر این امر را دارند (همان: ۲۳۷؛ ابن عبد البر النمری، ۱۴۲۱ق: ۲/۴۵۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴ق: ۸/۲۳۶).

تنها دلیلی که از سوی برخی از اهل سنت مطرح شده و ممکن است به نادیده گرفتن سبقت ایمان امام علیه السلام نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم منجر شود، بالغ نبودن ایشان در هنگام بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و پذیرش اسلام است. اما این موضوع یک مسئله اختلافی بین اهل سنت به شمار می‌آید و اقوال متعددی درباره سن امام در زمان پذیرش اسلام نقل شده است (ابن عبد البر النمری، ۱۴۲۱ق: ۲/۴۷۱). از طرفی، وقتی بلوغ در نبوت، که قابل مقایسه با تصدیق نبی نیست، شرط محسوب نمی‌شود، و پیامبرانی چون عیسی و یحیی علیه السلام در سنین طفولیت به مقام نبوت رسیده‌اند، بنابراین، در پذیرش ایمان، به طریق اولی، شرط نیست. جملات زیبای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در خصوص حضرت علیه السلام به عنوان خلیفه پس از خود، نشان‌دهنده ارزش والا و

ایمان ایشان، هرچند پیش از بلوغ، است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ش: ۳۶۴-۳۶۲). مأمون عباسی در مناظره‌ای با چهل نفر از علمای اهل سنت، پس از اشاره به قطعی بودن سبقت علی علیه السلام در پذیرفتن اسلام، در ابطال اشکال طفولیت علی علیه السلام در این زمینه و عدم امکان تکلیف و حکم بر ایشان در آن زمان، ایمان حضرت را مبتنی بر دعوت پیامبر معرفی کرده و بیان می‌کند که خداوند از آن بالاتر است که نسبت به کسی که حکمی بر او مترتب نیست و تکلیف بر او غیرممکن است، دعوتی داشته باشد (ابن عبد البر، ۱۴۰۴ق: ۳۵۲/۵). بنابراین، آیه از باب تطبیق نه مفهوم به علی علیه السلام اشاره دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش: ۴۵۲/۱۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۲۶۴/۱۷) و تطبیقاتی که ابن عاشور بیان کرده، صحیح نمی‌باشد.

۲-۲. آیه مؤذن روز قیامت

قرآن کریم در وصف یکی از صحنه‌های مربوط به محشر، پس از اشاره به اعتراف بهشتیان و دوزخیان نسبت به تحقق وعده‌های الهی برای خودشان می‌فرماید: ﴿فَأَذَّنُ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾؛ «پس آواز دهنده‌ای در میان آنان ندا دهد که: لعنت خدا بر ستمکاران باد» (اعراف: ۴۴). این مؤذن که همه صدای او را می‌شنوند و با توجه به محتوای پیامش، خود آلوده به ظلم نیست، رابطه‌ای است که حکم الهی را در روز قیامت به محکومان می‌رساند. بنابراین، صاحب این مقام دارای فضیلت بزرگی است که هر کس نمی‌تواند عهده‌دار آن باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ش: ۳۳۳). در دنیا نیز خداوند ابراهیم و علی علیه السلام را مؤذن به معنای اعلام‌کننده احکام شرعی می‌نامد که باعث استقرار حکم حاکم بر محکومان می‌شود (حج: ۲۷؛ براءت: ۳).

ابن عاشور در ذیل این آیه بیان می‌کند که پس از گفت‌وگوهای اهل بهشت و دوزخ، اعلام بلندی با این مضمون صورت می‌گیرد که ستمکاران، که همان دوزخیان هستند، از رحمت الهی دورند. این اعلام در راستای افزایش یأس آنان و درخواست دوری‌شان از رحمت الهی با عذاب مضاعف یا درخواست خلود است. وی در تفسیر مؤذن، ملائکه را عهده‌دار این اعلام می‌داند و می‌گوید: می‌توان گفت که این لعنت همان لعنت ستمکاران از سوی ملائکه در دنیا است که در آخرت آشکار و بلند می‌شود (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۰۷/۸). چنان‌که شبیه آن در روایت دیگری آمده است: «يُؤْتَى بِالْمُؤَذِّنِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَصْرَخُونَ

بالأذان». بدیهی است که اذان گفتن در روز قیامت به معنای واقعی آن نیست زیرا برخی از اجزای اذان در آن روز مصداق ندارد. بنابراین مقصود از اینکه گفته شده مؤذنین صدای خود را به اذان بلند می‌کنند، این است که کسانی که چنین صفاتی در دنیا داشته‌اند و اهل اذان و نماز بوده‌اند، ندا بلند می‌زنند، نه اینکه مقصود این باشد که واقعاً اذان بگویند. در آیه محل بحث نیز مقصود از اذان ملائکه آن نیست که واقعاً اذان بگویند، بلکه همان‌گونه که ملائکه در دنیا کفار را دارای صفت دوری از رحمت الهی و مستحق عذاب الهی می‌دانستند، لذا در قیامت نیز این مستحق عذاب بودن به ایشان اعلام می‌گردد.

۲-۱-۲. نقد و بررسی

به این کلام چند اشکال وارد است:

۲-۱-۲-۱. برتری احتمال بشر بودن مؤذن قیامت بر اساس آیات

هرچند از ظاهر آیه مشخص نمی‌شود که این مؤذن از طایفه ملائکه است یا از جنس انسان، اما تدبیر در سایر آیات احتمال دوم را تأیید می‌کند. زیرا در قرآن، هرچند به نفوذ تصرفات ملائکه در مسئله مرگ و بهشت و دوزخ تصریح شده، اما تصرفاتی در محشر که معرکه سؤال و وزن و حساب و حکم فصل است، برای آنان بیان نشده است. این در حالی است که به نفوذ تصرفات انسانی در موارد متعددی اشاره شده است؛ مثلاً در ادامه همین آیه می‌فرماید: ﴿وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾؛ «یعنی «و بهشتیان را که وارد بهشت نشده‌اند، ولی ورود به آن را امید دارند، آواز می‌دهند که: درود بر شما» (اعراف: ۴۶). همچنین از اصحاب اعراف حکایت می‌کند که به گروهی از مؤمنان می‌گویند: «به بهشت درآید که نه بیمی بر شماست و نه اندوهگین می‌شوید» (همان: ۴۹) و این دلالت بر نفوذ حکم و امر انسان در قیامت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۸/۱۲۱-۱۲۰). علاوه بر این، درباره اوصاف روز قیامت می‌فرماید: ﴿قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾؛ «یعنی «کسانی که به آنان دانش و بصیرت داده شده می‌گویند: امروز رسوایی و عذاب بر کافران است» (نحل: ۲۷). همچنین می‌فرماید: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ «و کسانی که دانش

و ایمان به آنان داده شده است می‌گویند: بی‌تردید شما [بر طبق قضا و قدر ثبت شده] در کتاب خدا [لوح محفوظ] تا روز قیامت درنگ کرده‌اید و این روز قیامت است، اما شما [به اینکه قیامت حق است] معرفت و دانش نداشتید» (روم: ۵۶).

۲-۱-۲. نادیده انگاشتن روایات تعیین‌کننده مراد از مؤذن در آیه

روایات رسیده از طریق شیعه و سنی نیز مؤید احتمال بشری بودن مؤذن روز جزا است. بر اساس این روایات، امام علی علیه السلام مؤذن روز قیامت می‌باشد و یکی از نام‌های حضرت در قرآن نیز همین نام است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴۲۶/۱؛ ابن مردویه، ۱۴۲۴ق: ۲۴۳؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۲۶۷/۱). صاحب المنار حتی در نقد به آلوسی در ضعیف شمردن سند این احادیث و نقل آن از طریق راویان امامیه، بیان می‌کند که امکان پذیرش سند و بالتبع مضمون روایت وجود دارد. اگر بتوان برای چنین نسبتی به علی علیه السلام معنایی تصور کرد که از فضائل ایشان محسوب شود، روایت حتی در فرض نادرستی سندش نیز مورد قبول است، مادامی که جعلی یا معارض با روایتی قوی‌تر از نظر سند یا متن نباشد (رشیدرضا، بی‌تا: ۴۲۶/۸).

برخی این مقام حضرت را ادامه همان موقعیت و مأموریت ایشان در دنیا تلقی کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش: ۱۸۲/۶). امام نیز خود به این موضوع اشاره نموده و با قرائت آیه محل بحث و سه سوره توبه، خود را مصداق این مؤذن و منادی آن اذان دانسته است (صدوق، ۱۴۰۳ق: ۵۸؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۲۶۷/۱). احادیثی که علی علیه السلام را تقسیم‌کننده بهشت و دوزخ معرفی می‌کنند، نیز به نقش ویژه و موقعیت ممتاز حضرت در محشر اشاره دارد. برخی محدثان به جمع‌آوری راویان و طرق این روایت پرداخته‌اند (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق: ۱۶۳/۱۵). در برخی کتب لغت نیز در ذیل ماده «قسم»، به این حدیث مشهور استناد شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۷۹/۱۲؛ زبیدی، بی‌تا: ۵۶۹/۱۷). احادیثی که عبور از صراط را تنها با اذن امام ممکن می‌دانند، نیز مؤید این جایگاه است (خوارزمی، ۱۴۱۱ق: ۷۱؛ هیتمی، ۱۴۱۷ق: ۱۲۶؛ قندوزی، ۱۴۱۶ق: ۲۵۵/۱ و ۳۳۷).

۳-۲. آیه صالح المؤمنین

قرآن کریم در سوره تحریم به ماجرای رازگویی پیامبر صلی الله علیه و آله با دو تن از همسرانش و سپس فاش شدن این راز توسط آنان اشاره کرده و خطاب به آن همسران با لحنی همراه با عتاب و

تهدید می‌فرماید: ﴿إِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾؛ «اگر بر ضدّ پیامبر به یکدیگر کمک دهید [راه به جایی نخواهید برد]؛ زیرا خدا و جبرئیل و صالح مؤمنان [که علی بن ابی طالب است] یار اویند، و فرشتگان نیز بعد از آنان پشتیبان او خواهند بود» (تحریم: ۴). درباره مراد از «صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ»، اقوال مختلفی از سوی مفسران فریقین مطرح شده است. ابن عاشور این واژه را مفرد می‌داند، اما مفردی که معنای جمع می‌دهد و گروه یا جنس صالح از مؤمنان را اراده می‌کند؛ مانند این تعبیر خداوند که می‌فرماید: ﴿فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ﴾؛ «پس برخی از آنان هدایت یافتند» (حدید: ۲۶).

وی براساس نقلی که از کلبی رسیده است (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۳۴۸/۹)، مصداق این واژه را مؤمنان خالص از نفاق و تردید می‌داند و عطف آن بر کلمه «الله» را نیز نشان‌دهنده شأن ستودنی آنان می‌شمارد (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۱۳/۲۸). ابن عاشور در ادامه حدیثی را نقل می‌کند و تفسیر این آیه را همین حدیث معرفی می‌نماید: هنگامی که خدا بنده‌ای را دوست بدارد، این دوست داشتن را به جبرئیل اعلام می‌کند و از او می‌خواهد که او نیز آن بنده را دوست بدارد. جبرئیل نیز او را دوست داشته و به آسمانیان ندا می‌دهد که چون خدا فلانی را دوست دارد، شما نیز او را دوست بدارید. آن‌ها نیز او را دوست خواهند داشت. سپس پذیرش این محبت در اهل زمین منعکس می‌شود. وی در توضیح این حدیث می‌گوید: مراد از اهل زمین، همین صالحان از مؤمنان هستند؛ چرا که علت دوست داشتن خدا، صالح بودن آن بنده است و اهل فساد و ضلالت دوستدار انسان صالح نیستند (همان: ۳۲۱). این روایت را سید قطب نیز در تفسیرش از احمد حنبل، مسلم و بخاری نقل کرده است (سید بن قطب، ۱۴۱۲ق: ۲۳۲۱/۴).

۲-۳-۱. نقد و بررسی

این کلام ابن عاشور بر اساس برخی از ادله قابل‌خدشه است:

۲-۳-۱-۱. محل اشکال بودن عمومیت واژه صالح المؤمنین

برخی بر این باورند که مفرد دارای الف و لام، جنس را القا می‌کند، اما اسم مفرد مضاف به جمع این‌گونه نیست و بین «الصالح المؤمنین» و «الصالح من المؤمنین» تفاوت وجود دارد؛

دومی افاده جنس می‌کند، ولی اولی کلیت و جنسیت را نمی‌نمایاند. لذا این عبارت، همچون تعبیر «لا يفعل هذا الصالح من الناس» نیست که مفردی است که از آن اراده جمع شده و جنس انسان صالح را می‌رساند (طباطبائی، ۱۳۷۲: ۳۳۲/۱۹).

از سیاق آیه و اینکه خداوند و جبرئیل و صالح المؤمنین در صورت تداوم توطئه و همدستی علیه پیامبر ﷺ مدافع ایشان خواهند بود، نیز می‌توان دریافت که مراد از صالح المؤمنین کسی است که بالاترین توانایی و شجاعت برای انجام این امر را دارد، نه هر مؤمن صالح ضعیف یا متوسط الحال (شریف مرتضی، ۱۴۳۱: ۴۰۵/۳؛ تستری، بی‌تا: ۳۱۴/۳). به عنوان نمونه، حضرت علی علیه السلام معاویه را به مالک اشتر تهدید نمود و مالک کسی بود که به دلایل دفاع شجاعانه از امیر المؤمنین مشهور بود و به تعبیر حضرت، مالک برای من چنان بود که من برای رسول خدا ﷺ بودم (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۹۸/۱۵). در جای دیگری حضرت عبارتی جالب در نامه‌ای به مالک پس از ماجرای حکمیت در صفین فرمودند: «إنک ممن استظهر به علی اقامة الدین»؛ تو از کسانی هستی که من برای حفظ دین به آنان یاری می‌جویم (سید رضی، ۱۳۹۰: ۶۶۲). اصولاً در تهدید دشمن، به مهم‌ترین فردی که توانایی رویارویی و قدرت دفاع را دارد، استناد می‌شود. این مانند وقتی است که گفته می‌شود «فلان فارس قومه او شجاع قبیلته او صالحهم» که این تعبیرات همه نشان می‌دهند آن فرد باهوش‌ترین، شجاع‌ترین و صالح‌ترین فرد آن قوم یا قبیله است (طوسی، بی‌تا: ۴۹/۱۰). افزون بر این، ذکر این واژه در ردیف جبرئیل و ملائکه که دارای عصمت هستند، نیز می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه این فرد باید مقام عصمت داشته باشد (ابن طاووس، ۱۳۶۳: ۱۸۱؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۴۳۸/۲۸) و شامل هر مؤمن صالحی نخواهد بود.

۲-۱-۳-۲. بی‌توجهی به روایات

روایات متعددی در منابع شیعه و اهل سنت وجود دارد که مراد از «صالح المؤمنین» در این آیه را امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌داند (قمی، ۱۳۶۲: ۳۷۷/۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۳۷۰/۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۴۸/۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۴۴/۶). سید مرتضی بر اجماع شیعه در اختصاص این فراز از آیه به امیر مؤمنان تأکید دارد (شریف مرتضی، ۱۴۳۱: ۴۰۷/۳). محدث بحرانی در تفسیر خود نقل کرده که محمد بن عباس، از مصنفان شیعه در قرن سوم، که مجموعه‌ای از

روایات را گردآوری کرده (طوسی، بی تا الف: ۱۵۲)، در این باره پنجاه و دو حدیث از طرق شیعه و سنی جمع‌آوری نموده و خود نیز به نقل بخشی از آن‌ها پرداخته است (بحرانی، ۱۴۱۶ق: ۴۲۰/۵). حاکم حسکانی نیز بیش از بیست روایت در این زمینه نقل کرده است (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۳۵۲/۲-۳۴۱). صاحب تفسیر روح البیان در تأیید این روایات با استناد به حدیث منزلت که نزدیک به متواتر است (امینی، ۱۳۸۷ش: ۱۹۸/۳) می‌گوید: عنوان صالحین در قرآن برای انبیاء آمده است (انبیاء: ۷۲؛ یوسف: ۱۰۱) و علی علیه السلام طبق حدیث منزلت به منزله هارون نبی علیه السلام است؛ پس او نیز از صالحین خواهد بود (حق بروسی، بی تا: ۵۳۲/۱۰). بنابراین، این روایات نیز مؤید این نظر هستند که مراد از صالح المؤمنین در آیه، علی علیه السلام است. شایان ذکر است که ابن عاشور با نادیده انگاشتن این همه روایت، حتی از ذکر علی علیه السلام به عنوان مصداقی برای آیه خودداری کرده است.

۴-۲. آیه نصرت و کفایت

خداوند در آیه ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (انفال: ۶۴) به پیامبر صلی الله علیه و آله این دلگرمی و تقویت روحیه را می‌دهد که نصرت الهی و یاری مؤمنانی که از تو پیروی می‌کنند، تو را از آسیب دشمنان حفظ می‌کند. در روایات آمده است که منظور از این مؤمنان، حضرت علی علیه السلام است (اربلی، ۱۳۸۱ش: ۹۲؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۳۰۱/۱) و اکثریت مفسران بر آن توافق دارند (حلی، ۱۹۸۲م: ۱۸۵/۱). علامه مجلسی پس از نقل برخی از این روایات می‌فرماید: مراد از تبعیت در آیه، تبعیت تام و کامل است و از آنجا که به اتفاق همگان، علی علیه السلام پیش از هر کس و بیش از سایر صحابه از رسول خدا صلی الله علیه و آله پیروی نموده، مراد از مؤمنین در آیه علی علیه السلام است (مجلسی، بی تا: ۵۴/۳۶). علامه امینی نقل کرده که حافظ ابونعیم، از علمای معروف اهل سنت، نیز در کتاب فضائل الصحابه به اسناد خود آورده که این آیه درباره علی بن ابی طالب علیه السلام نازل شده و منظور از مؤمنین در آیه، علی علیه السلام است (امینی، ۱۳۸۷ش: ۵۱/۲). البته این گونه روایات، محدودکننده مفهوم آیه نیستند، بلکه از باب ذکر مصداق اول بیان می‌کنند که شخصی مانند علی علیه السلام که در صف اول مؤمنان قرار دارد، نخستین یاری‌کننده پیامبر صلی الله علیه و آله میان مسلمانان است، هر چند که دیگر مؤمنان نیز در صفوف

بعد یار و یاور پیامبر ﷺ هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش: ۲۳۴/۷). همچنین روایاتی که در ذیل آیه ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾؛ «بگو: این راه من است که من و هر کس از من پیروی کند با بصیرت و بینایی به خدا دعوت می‌کنیم» (یوسف: ۱۰۸) مراد از «مَنِ اتَّبَعَنِي» را حضرت علی علیه السلام می‌دانند (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۲۰۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰ش: ۲۰۰/۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ش: ۲۷۰/۲؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۳۷۳/۱) نیز مؤید این مصداق برای آیه است.

ابن عاشور در ذیل این آیه از ابن عباس نقل کرده است که آیه، در زمان اسلام آوردن عمر نازل شده است. همچنین در قول دیگری از ابوبکر محمد بن حسن نقاش (م. ۳۵۱ق) آورده که این آیه قبل از جنگ بدر در «بیداء» نازل گردیده است. بنابراین، نزول آن پیش از آغاز سوره بوده و سپس در این بخش از سوره قرار داده شده است. ارتباط و تناسب آن با آیه بعد که به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد مسلمانان را به جهاد تشویق کند، کاملاً مشهود است. بر این اساس، این آیه به عنوان زمینه‌سازی برای دستور به جهاد مؤمنان به منظور تحقق کفایت آنان نسبت به رسول خدا به شمار می‌رود (ابن عاشور، بی تا: ۱۵۳/۹).

۲-۴-۱. نقد و بررسی

این قول دارای اشکالاتی است:

۲-۴-۱-۱. اشکال عقلی به روایت منقول از ابن عباس

زمانی که عمر مسلمان شد و تا چند سال پس از آن، ایام سخت و پرمشقتی برای اسلام بود و رسول خدا ﷺ به هیچ وجه قدرت جهاد و مبارزه علنی نداشتند، بنابراین شرایط و موقعیت ایشان به گونه‌ای نبود که چنین خطاب و یآوری از سوی خداوند لازم باشد. از سوی دیگر، بر اساس برخی روایات، عمر چهلمین یا چهل و چهارمین نفری بوده است که اسلام آورده، زیرا طبق برخی روایات اهل سنت، سی و سه مرد و شش زن پیش از عمر ایمان آورده بودند. با محاسبه زنان، عمر چهلمین و بدون احتساب آنان، سی و چهارمین نفری است که مسلمان شده است (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش: ۳۷۱/۴). اما از ظاهر آیه برمی‌آید که این آیه در مدینه و در ضمن آیات دیگر همین سوره نازل شده و در آن زمان

تعداد مسلمانان در مدینه بیش از صدها نفر بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۱۳۲/۹). بنابراین، تطبیق این آیه بر عمر صحیح نخواهد بود. به نظر می‌رسد ابن عاشور نیز به این اشکال پی برده و به همین دلیل می‌گوید: طبق این نقل، آیه مکی است و مدتی بدون اینکه به ذیل سوره‌ای تعلق داشته باشد، قرائت می‌شده و سپس به دستور پیامبر ﷺ به دلیل وجود مناسبت، در این سوره قرار گرفته است (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۵۳/۹). اما این ادعای بدون مستند است و وجه تناسبی برای آن مطرح نشده است.

۲-۱-۴-۲. قطعی نبودن اتصال نقل شده

نه تنها وجه اتصال یاد شده صحیح نیست حتی بالاتر از آن، اتصال آیه به آیات قبلی قطعی نیست (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۱۳۲/۹).

۵-۲. آیه لیلۃ المبیّت

مفسران و دانشمندان شیعه و بسیاری از علمای اهل سنت بر سر این موضوع توافق دارند که شأن نزول آیه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (بقره: ۲۰۷)، که به فدای جان در راه کسب خشنودی خداوند اشاره دارد، ناظر به فداکاری بی‌نظیر امیرالمؤمنین علیه السلام در شب حساس، خطرناک و تاریخی هجرت پیامبر ﷺ به مدینه است (عیاشی، ۱۳۸۰ش: ۱۰۱/۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۲۰/۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۳۴۹/۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۹۱/۱). مرحوم شوشتری در کتاب خود نام بیست و یک نفر از علمای اهل سنت را که به نزول این آیه در شأن حضرت علی علیه السلام اشاره کرده‌اند، ذکر نموده است (تستری، بی‌تا: ۱۳۰/۱۴-۱۱۶). علامه امینی نیز در کتاب الغدير مدارک اهل سنت در این باره را آورده است (امینی، ۱۳۸۷ش: ۴۷-۴۹/۲). ابن ابی‌الحدید از ابوجعفر اسکافی نقل کرده که جریان لیلۃ المبیّت به تواتر ثابت شده و جز دیوانه یا کسی که با مسلمین نشست و برخاست ندارد، آن را انکار نمی‌کند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۲۶۲/۱۳-۲۶۱). حاکم در مستدرک، نزول این آیه در مورد علی علیه السلام را صحیح دانسته و می‌گوید این حدیث از نظر شیخین نیز صحیح است، هرچند آن را گزارش نکرده‌اند (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۸ق: ۱۳۳/۳). هیشمی نیز صحت سندی این شأن نزول را تأیید کرده است (هیشمی، ۱۴۰۸ق: ۳۱۸/۶).

ابن عاشور درباره شأن نزول آیه، هیچ اشاره‌ای به جریان لیلہ المبیّت نکرده و از سعید بن مسیب نقل می‌کند که آیه در مورد صهیب بن سنان رومی نازل شده است. صهیب همان کسی است که همراه با خانواده‌اش در دوران جاهلیت اسیر و از سوی طایفه بنی کلب خریداری شد و به مکه آمد. او از مسلمانان اولیه بود که بعد از هجرت پیامبر ﷺ قصد رفتن به مدینه را داشت، اما گروهی از قریش مانع او شدند و خواستار گرفتن اموالش شدند. صهیب با دادن اموالش توانست خود را آزاد کند. وقتی به مدینه رسید و پیامبر ﷺ از این ماجرا آگاه شد، فرمود: «صهیب در معامله‌اش سود برد» و آیه را خواند. در نقل دیگری آمده است که کفار مکه صهیب را شکنجه می‌کردند و او اموالش را به آنها داد و به مدینه هجرت کرد. ابن عاشور پس از نقل این شأن نزول‌ها، همچون ابن کثیر، عام بودن معنای آن را روشن تر می‌شمارد و روایاتی که نزول آیه را مربوط به صهیب یا امثال او می‌داند، از باب ذکر مصادیق اولیه برای این آیه تلقی می‌کند (ابن عاشور، بی‌تا: ۲/۲۵۷).

۲-۵-۱. نقد و بررسی

تطبیق این آیه بر ماجرای صهیب رومی به دلایلی نارواست:

۲-۵-۱-۱. ناسازگاری معنای «یشری» با جریان صهیب

جمله «یشری نفسه» در اینجا همان‌طور که خود ابن عاشور نیز بیان کرده، به معنای فروختن جان برای کسب خشنودی خداوند است (همان). خلیل بن احمد، واژه «شری» را در لغت به معنای فروختن دانسته است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۶/۲۸۲)، و ابو عبیده نیز همین معنا را برای این واژه نقل کرده است (ابن مثنی، ۱۳۸۱ق: ۷۱/۱). ابن منظور نیز به نقل از فراء به اختلاف نظر عرب در مورد واژه‌های «شَرَوْا» و «اشْتَرَوْا» اشاره نموده و می‌گوید اکثر آنان معتقدند که «شَرَوْا» به معنای فروختن و «اشْتَرَوْا» به معنای خریدن است. برخی دیگر نیز هر دو را به معنای فروختن می‌دانند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۲۸/۱۴). این واژه در سه آیه دیگر قرآن نیز به کار رفته و در همه آنها به معنای فروختن است (یوسف: ۲۰؛ نساء: ۷۶؛ بقره: ۱۰۲)، و هنگامی که سخن از خریدن باشد، واژه «اشتری» استفاده شده است (تفتازانی، ۱۴۲۵ق: ۱۷۴).

۲-۱-۵-۲. مقام مدح در آیه

آیه در مقام مدح است و مناسب‌تر با این مقام، بیع نفس و بذل آن در طلب رضای خداوند است، نه خریدن نفس و نجات آن که هر کسی می‌تواند انجام دهد (مجلسی، بی‌تا: ۴۵/۳۶). در شأن نزول نقل شده است که صهیب مال خویش را داد و جان خود را خرید. بنابراین، متناسب با معنای «شراء» (فروختن)، جریان ليله المییت است نه ماجرای صهیب (بلاغی، ۱۴۲۰ق: ۱/۱۸۶؛ معرفت، ۱۴۲۹ق: ۵/۲۵۲).

۲-۱-۵-۳. عمل صهیب

کار صهیب خاصیتی ندارد، چرا که تعدادی زیادی از مهاجرین به خاطر دیشان اموال خود را رها کرده و به مدینه هجرت نمودند (عاملی، ۱۴۲۶ق: ۴/۳۴).

۲-۱-۵-۴. تقابل آیه با آیات قبل

از مقابله این آیه با آیات پیشین، همان‌طور که ابن عاشور نیز بر وجود این تقابل تأکید دارد، مشخص می‌شود که وصف در این آیه در مقابل وصف در آن آیات قرار دارد. به این معنا که همان‌طور که در آن ایام مردی بود که به گناهان خود افتخار می‌کرد و عزت خود را می‌فروخت، در حالی که به ظاهر از صلاح سخن می‌گفت و در دل نقشه دشمنی می‌کشید، و رفتارش جز فساد و هلاکت برای دین و انسانیت در پی نداشت؛ در مقابل، مردی دیگر وجود داشت که جز به پروردگار خود نمی‌بالید و هدفی جز کسب رضایت او نداشت. این فرد، رفتارش به اصلاح امور دین و دنیای مردم می‌انجامید و با واسطه او، حق به اثبات می‌رسید و زندگی انسان‌ها پاک و سالم می‌شد (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۲/۹۱). بی‌تردید، صهیب چنان فردی نبوده است.

۲-۱-۵-۵. تعارض با روایات فراوان و معتبر

این حدیث که یا از خود صهیب نقل شده یا از افرادی چون عکرمه و سعید بن مسیب، که هرگز هجرت را درک نکرده‌اند، به دلیل تعارض با روایات معتبر و فراوان دیگر قابل اعتنا نیست. علامه مجلسی، عکرمه را از خوارج و سعید بن مسیب را نیز منحرف از اهل بیت علیهم‌السلام

دانسته و به همین دلیل روایت را مورد نقد قرار می‌دهد (مجلسی، بی‌تا: ۴۵/۳۶). صهیب همچنین از عاملان سقیفه به شمار می‌رود و در سال ۳۵ از بیعت با علی علیه السلام امتناع ورزید و مسیر خود را از ایشان جدا کرد و با آنان دشمنی ورزید (شوشتری، بی‌تا: ۱۳۷/۵-۱۳۵؛ عاملی، ۱۴۲۶ق: ۲۲۵/۴). در روایتی، تعبیر «عبد سوء» برای او آمده است (کشی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۹/۱).

۲-۵-۱. عدم منافات عمومیت آیه با داشتن شأن نزول خاص

تصریح به اطلاق یا عموم آیه نباید مانع از بیان شأن نزول خاص آن گردد و مصادیق اکمل را تحت الشعاع قرار دهد. این امر موجب تخصیص یا تقیید آیه نخواهد شد (جواد آملی، ۱۳۹۸ش: ۲۶۲/۱۰). بنابراین، هرچند ظاهر آیه محل بحث عمومی است، اما شأن نزول متناسب با فحوای آیه تنها مربوط به جریان خطیر لیلۃ المبیت می‌باشد (معرفت، ۱۴۲۹ق: ۲۶۷/۵). برخی از مفسران اهل سنت نیز به انحصاری بودن این شأن نزول اعتقاد دارند (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۱۲۰/۲).

۲-۵-۱. مقبولیت شأن نزول مشهور تا دوران تابعین

بررسی‌ها نشان می‌دهد که در دوران صحابه و تابعین درباره شأن نزول این آیه هیچ‌گونه اختلافی وجود نداشته است؛ به‌طوری‌که در شورای عمر، همگان نزول آیه در مورد حضرت را که خود ایشان به آن استناد کردند، تصدیق نمودند (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۱۲۲/۱). به‌نظر می‌رسد شأن نزول‌های دیگر در عصر تدوین (اواخر قرن دوم، قرن سوم و نیمه اول قرن چهارم) با دسیسه تشکیلات سیاسی نوشته شده‌اند. مؤید این امر روایتی از مجاهد بن جبر است که در آن عایشه به همراهی پدرش در غار، در کنار رسول خدا صلی الله علیه و آله فخر می‌کرد. عبدالله بن شداد این افتخار را در برابر جریان لیلۃ المبیت و احتمال کشته شدن حضرت در آن شب ناچیز دانسته و گفت: "این در حالی است که پدرت به رسیدن به مدینه به سلامت یقین داشت و بی‌تابی می‌کرد." او پاسخی نداد و این خود دلیلی بر یقینی بودن این شأن نزول است (محمودی، ۱۴۳۰ق: ۳۴۰/۲). نقل شده است که به دستور معاویه، «سمرة بن جندب» با چهارصد هزار درهم تطمیع شد تا بگوید این آیه درباره عبدالرحمن بن ملجم، قاتل علی علیه السلام نازل شده و آن منافق جنایت‌پیشه نیز چنین کرد (ابن ابی‌الحدید،

۱۴۰۴ق: ۲۸۹/۳). این موضوع نشان می‌دهد که جعل حدیث از سوی امویان، زیریان و بنی عباس برای عیب‌تراشی درباره اهل بیت یا رقیب‌تراشی و مناقب‌سازی برای دشمنان ایشان به یک حرفه تبدیل شده بود. کتاب نقد الحدیث و الالکی المصنوعه و الموضوعات این جریان‌ها را به تصویر می‌کشد (مولایی‌نیا، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، «نقد و بررسی شأن نزول آیه ۲۰۷ بقره در روایات فریقین»: ۴۷/۲).

بنابراین، عدم توجه به شأن نزول آیه در مورد امیرمؤمنان و تأکید بر داستان‌های دیگر، مانند قصه صهیب، از سوی ابن عاشور نشان‌دهنده تعصب او در این موضوع است. جالب این است که ابن عاشور حتی در ذیل آیه ۳۰ سوره انفال، که به توطئه‌های مشرکین برای از بین بردن پیامبر ﷺ در دار الندوه اشاره می‌کند، هیچ اشاره‌ای به ماجرای لیله المیت نمی‌کند؛ در حالی که بسیاری از مفسران اهل سنت، حتی آن‌هایی که به جریان لیله المیت در ذیل آیه محل بحث اشاره نکرده‌اند، فداکاری علی علیه السلام در شب هجرت پیامبر ﷺ را در ذیل این آیه از سوره انفال مطرح نموده‌اند.

۲-۶. آیه «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ»

بنابراین، عدم توجه به شأن نزول آیه درباره امیرمؤمنان و تأکید بر داستان‌های دیگر، مانند قصه صهیب، از سوی ابن عاشور نشان‌دهنده تعصب او در این زمینه است. جالب توجه است که ابن عاشور حتی در ذیل آیه ۳۰ سوره انفال، که به توطئه‌های مشرکین برای از بین بردن پیامبر ﷺ در دار الندوه اشاره می‌کند، هیچ اشاره‌ای به ماجرای لیله المیت نمی‌کند؛ در حالی که بسیاری از مفسران اهل سنت، حتی آن‌هایی که به جریان لیله المیت در ذیل آیه مطروح اشاره نکرده‌اند، فداکاری علی علیه السلام در شب هجرت پیامبر ﷺ را در ذیل این آیه از سوره انفال مطرح کرده‌اند.

ابن عاشور درباره مراد از «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» دو احتمال را مطرح می‌کند: اول اینکه «مَنْ» در این عبارت به صورت جنس استعمال شده و اشاره به فرد خاصی ندارد، بلکه مقصود علمای اهل کتاب (از یهود) هستند. این افراد پیش از هجرت پیامبر ﷺ به مدینه، به آمدن پیامبری که مصدق تورات است بر مشرکین فخر می‌فروختند. وجه شهادت آن‌ها به

رسالت حضرت نیز این است که آنان به بشارت‌های مربوط به ظهور پیامبر خاتم آگاه بودند و مطالب قرآن را مطابق با شریعت‌های الهی و تفسیر رموز موجود در تورات و انجیل در اوصاف پیامبر موعود می‌یافتند.

احتمال دوم این است که مراد از این عبارت، فرد معینی باشد که در این صورت تنها ورقه بن نوفل قابل ذکر است؛ چرا که او تنها کسی بود که بر تورات و انجیل آگاهی داشت و اهل مکه می‌دانستند که او شهادت داده که آنچه بر پیامبر ﷺ وحی شده همان چیزی است که خدا بر موسی ﷺ نازل کرده است؛ چنان که در حدیث نزول اولین وحی آمده و سخنان او درباره پیامبر ﷺ در میان قریش معروف بود. ابن عاشور تطبیق این عبارت بر عبدالله بن سلام که برخی مفسران به آن اشاره کرده‌اند را به دلیل تاریخی احتمالی بعید می‌داند؛ زیرا سوره رعد مکی است و عبدالله از کسانی بود که بعد از ورود به مدینه به حضرت ایمان آورد (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۲/۲۱۲).

۲-۶-۱. نقد و بررسی

احتمالاتی که ابن عاشور بیان کرده دارای اشکالاتی است:

۲-۱-۱. برداشت نادرست از مفهوم شهادت و لوازم آن

در رد احتمال اول باید گفت که در این آیه موضوع شهادت مطرح است و مراد از آن در اینجا ادای شهادت است، نه صرفاً تحمل شهادت و علم؛ زیرا صرف آگاهی و علم کسی که «علم الکتاب» نزد اوست برای احتجاج کافی نیست. دلیل این امر نیز آن است که مخاطب هیچ راهی به علم الهی ندارد تا بتواند صدق یا کذب دعوی رسالت حضرت را از طریق آن تشخیص دهد. بنابراین، مراد از شهادت الهی در اینجا ادای شهادت از سوی خداست که این امر با نزول معجزه قرآن بر پیامبر ﷺ و تصدیق رسالت ایشان به این وسیله تحقق یافته است (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۳۸۵/۱۱).

از طرفی، استدلال به علم علمای اهل کتاب که تنها به حقانیت رسالت حضرت آگاه بودند اما به رسالت ایشان اعتراف نکرده و ایمان نیاورده بودند نیز نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا کافران نیز همچون علمای اهل کتاب علم قطعی به رسالت حضرت داشتند و حجت

بر آنان تمام بود. بنابراین، نیازی به استناد به علم اهل کتاب در این زمینه نبود. افزون بر این، با توجه به اینکه این سوره در مکه نازل شده و در آن زمان هیچ‌یک از علمای اهل کتاب به رسالت پیامبر ﷺ ایمان نیاورده بودند و هیچ اقرار و شهادتی در این خصوص مطرح نشده بود، وجهی ندارد که احتجاج در آیه مستند به شهادتی گردد که اقامه نشده است (همان: ۳۸۵-۳۸۶).

۲-۱-۶۲. پندار غلط در تطبیق آیه بر ورقه بن نوفل

احتمال دوم نیز صحیح نیست؛ زیرا ماجرای ورقه بن نوفل که در منابع اهل سنت ذکر شده و محل استشهاد ابن عاشور در طرح این احتمال است، دارای اشکالات فراوانی می‌باشد. بر اساس این روایت، ورقه بن نوفل همان کسی است که پیامبر ﷺ را از نگرانی‌های ناشی از ابتدای بعثت نجات داد. آن زمان که حضرت در غار حرا با موجودی هولناک رو به رو شد که او را صدا می‌زد و به حالت سراسیمه به سوی خانه بازگشت، به پیشنهاد خدیجه رضی الله عنها به نزد ورقه بن نوفل رفت و او به حضرت اطمینان داد که این همان فرشته‌ای است که بر موسی علیه السلام نازل شده و نوید دهنده نبوت توست. در اینجا بود که پیامبر ﷺ بر اساس سخنان او به آرامش و یقین رسید (بخاری، بی‌تا: ۴/۳-۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۶۱/۳۰).

علاوه بر اشکالات سندی و اختلافاتی که در نقل این داستان وجود دارد، محتوای آن نیز با مقام و شأن نبی که در جای خود اثبات شده است، سازگار نیست (قاری، ۱۴۲۱ق: ۵۶۳/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۳۸۴/۱۰). به جرأت می‌توان گفت که این جریان از داستان‌های مجعول و افسانه‌آمیز است که در قرون اولیه اسلام توسط کینه‌توزان مسلمان‌نما ساخته شده است (معرفت، ۱۳۸۱ش: ۳۲). جالب اینجاست که خود ورقه بن نوفل از کسانی بود که بدون ایمان به پیامبر ﷺ و بر همان دین نصرانی از دنیا رفت (حلبی، ۱۴۰۰ق: ۲۵۲/۱-۲۵۰؛ عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ۶۳۳/۳). نکته دیگر این است که ورقه بن نوفل نهایتاً علم دارد و در آیه، موضوع شهادت مطرح است، نه صرف علم.

۲-۱-۶۳. مراد از کتاب در آیه

نقد‌های مطرح‌شده در صورتی معتبر است که مراد از «کتاب» در آیه، عهدین باشد؛ اما اگر منظور از آن قرآن باشد، احتمالات مطرح‌شده توسط ابن عاشور از اساس رد می‌شود. تبادر

قرآن از لفظ «کتاب» (مرعشی، بی تا: ۲۸۲/۳)، انعطاف‌پذیری آیه مورد بحث که آخرین آیه سوره رعد است به ابتدای سوره و همچنین محتوای سوره که دلالت بر احتجاج و استشهاد بر منکرین حق بودن کتاب الله یعنی قرآن دارد، می‌تواند این قول را اثبات کند.

بر اساس این استدلال، روایاتی که مراد از «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» را حضرت علی (علیه السلام) می‌دانند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۲۹/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق: ۹۴/۳ و ۲۷۹-۲۷۴) نیز تأیید می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۳۸۳/۱۱). علی (علیه السلام) در میان ایمان‌آوردگان به پیامبر (صلی الله علیه و آله) بر اساس روایات صحیح فراوان، آگاه‌ترین فرد از امت به این کتاب الهی بود و اگر هیچ‌یک از آن روایات نبود، روایت ثقلین که از طریق شیعه و سنی به ما رسیده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۹۴/۱) در اثبات این مدعا کافی بود (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۳۸۷/۱۱). روایاتی نیز وجود دارد که حضرت را به عنوان دروازه ورودی شهر علم پیامبر (صلی الله علیه و آله) معرفی می‌کند (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۸ق: ۱۲۶/۳). در برخی روایات، خود حضرت بر علمشان نسبت به کتاب الهی تأکید کرده‌اند (سید رضی، ۱۳۹۰ش: ۴۳۰). البته علی (علیه السلام) تنها به حقانیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) علم نداشت، بلکه به رسالت ایشان نیز ایمان آورد و تمام عمر خود را به نشر دین ایشان اختصاص داد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ش: ۳۲۳).

تطبیق این فراز از آیه بر حضرت علی (علیه السلام) از سوی بسیاری از مفسران و علمای اهل سنت نیز بیان شده است (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۳۰۳/۵؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۴۰۲/۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴ق: ۱۶/۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۴/۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق: ۵۰۲/۲؛ قندوزی، ۱۴۱۶ق: ۳۰۷/۱) هرچند ابن عاشور هیچ قولی در این باره نقل نکرده است. او حتی در رساله‌ای ضمن برشمردن برخی از احادیث ساختگی و مجعول، روایت «أنا مدینه العلم و علی بابها» (صادقی تهرانی، بی تا: ۲۰۹/۷) را به تبع امثال ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق: ۵۱۵/۷) از جمله این احادیث دانسته است (ابن عاشور، ۱۴۲۸ق: ۹۴). با این حال، حدیث مذکور سندی صحیح دارد (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۸ق: ۱۲۶/۳) و مضامین مشابه آن در منابع اهل سنت بسیار است (ر.ک: ترمذی، ۱۳۹۵ق: ۶۳۷/۵؛ طبری، ۱۴۲۲ق: ۳۸۰؛ متقی هندی، ۱۴۱۹ق: ۶۱۴/۱۱). این رویکرد به وضوح نمایانگر بی‌انصافی روحیه ابن عاشور است. او اسناد این حدیث را دارای اشکال دانسته و آن را ضعیف یا جعلی شمرده که ساخته دست رافضی‌ها است (ابن عاشور، بی تا: ۳۷۰/۱). کتاب «فتح الملک العلی بصره حدیث باب مدینه العلم» اثر احمد بن محمد بن الصدیق المغربي، آخرین

تحقیقی است که در باب صحت این حدیث و ردّ پندار افرادی مانند ابن عاشور در خدشه به آن نگاشته شده است.

۷-۲. آیه اولی الامر

در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾؛ «ای اهل ایمان! از خدا اطاعت کنید و [نیز] از پیامبر و صاحبان امر خودتان [که امامان از اهل بیت‌اند و چون پیامبر دارای مقام عصمت هستند] پیروی کنید» (نساء: ۵۹)، اطاعت از اولی الامر در کنار اطاعت از خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله، به طور مطلق و بدون هیچ قید و شرطی بر مؤمنین واجب شمرده شده است. این در حالی است که برخی از اطاعت‌ها، که از اهمیت کمتری برخوردارند، مطلق نیستند (عنکبوت: ۸). این مطلب نشان‌دهنده آن است که همان عصمتی که برای رسول خدا وجود دارد، درباره اولی الامر نیز اعتبار یافته است (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۳۹۲/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ش: ۱۱۱).

بر اساس روایاتی که در منابع اهل سنت نیز آمده است، منظور از «اولی الامر»، اهل بیت علیهم السلام هستند و در برخی از این روایات به نام تک‌تک ائمه علیهم السلام تصریح شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۷/۱؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۱۹۰/۱-۱۸۹).

ابن عاشور در تفسیر این آیه می‌گوید: «اولی الامر» به معنای کسانی است که رهبری یک امت یا قوم را به عهده دارند؛ افرادی که محل اعتماد مردم هستند و امور خود را به آن‌ها واگذار می‌کنند. از دستور به اطاعت از آن‌ها در این آیه مشخص می‌شود که منظور از اطاعت، اطاعت در کارهای نیک و پسندیده است. چنان‌که از علی علیه السلام نقل شده است که وظیفه امام، حکومت به عدل و ادای امانت است و بر عهده مردم نیز اطاعت از امام قرار دارد (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۶۴/۴). همچنین این نکته به دست می‌آید که این افراد باید از نظر شرع دارای ویژگی‌های خاصی باشند که این صفت و جایگاه از طریق شرعی برای آن‌ها تثبیت شده است. چنین صفتی می‌تواند از طریق انتخاب خلیفه مسلمین، اجماع جماعت و شورای مسلمین و یا وجود صفات کمالی مانند اسلام، علم و عدالت که آن‌ها را شایسته الگو بودن برای امت قرار می‌دهد، اثبات شود. وی رهبران و امنای امت، علما، خلفا،

فرماندهان، فقهای صحابه، مجتهدین در علم در زمان‌های متأخر و اهل حل و عقد را مصداق اولی الامر در این آیه برمی‌شمارد (همان: ۱۶۵).

ابن عاشور درباره شأن نزول آیه روایتی از طریق بخاری و به نقل از ابن عباس بیان می‌کند که این آیه در مورد عبدالله بن حذافه نازل شده است. سپس از کتاب مغازی نقل می‌کند که پیامبر ﷺ گروهی را برای جنگ مأمور کرد و یکی از مردان انصار را به عنوان فرمانده آنان انتخاب نمود و دستور به اطاعت از او داد. در حین مأموریت، فرمانده عصبانی شد و گفت: مگر به دستور پیامبر ﷺ نباید از من اطاعت کنید؟ آنان نیز سخش را تأیید کردند. اما پس از آن، فرمانده دستور به جمع آوری هیزم و روشن کردن آتش و ورود به آتش داد. آن‌ها اما از اجرای این دستور سر باز زدند و به نزد پیامبر ﷺ رفتند. حضرت فرمود: اگر وارد آتش می‌شدند، تاقیامت از آن خارج نمی‌شدند؛ زیرا اطاعت در معروف می‌باشد (همان: ۱۶۸).

۲-۷-۱. نقد و بررسی

۲-۷-۱-۱. ناسازگاری شأن نزول مذکور با آیه

شأن نزولی که ابن عاشور نقل کرده با مقام آیه که دستور به اطاعت مطلق از اولی الامر می‌دهد، تناقض دارد. این شأن نزول در مقام بیان دایره و حدود اطاعت است و در آن نافرمانی از فرمانده، مورد تأیید پیامبر ﷺ قرار گرفته است. از این رو، ابن عاشور خود در صدد توجیه این شأن نزول برآمده و می‌گوید: احتمال دارد که آیه هنگام تعیین این فرد به عنوان فرمانده نازل شده باشد، اما تعبیر «أمر» در آن موجب تردید افراد لشکر در ورود به آتش شده است. همچنین ممکن است آیه پس از رسیدن این خبر به پیامبر ﷺ نازل شده باشد و مقصود از آن ادامه آیه باشد که فرمود: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ...﴾؛ «اگر درباره چیزی نزاع داشتید» (همان: ۱۶۹).

ابن کثیر نیز پس از نقل این شأن نزول می‌گوید: ترمذی این حدیث را حسن غریب دانسته است؛ زیرا فقط از طریق ابن جریج نقل شده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ۱/۵۱۷). بنابراین، این جریان ارتباطی با آیه ندارد و نقل آن در ذیل این آیه، تنها برای تأیید

احادیثی است که اطاعت مخلوق را مشروط به مواردی می‌کند که در آن معصیت صورت نگیرد (نجارزادگان، پژوهش‌های دینی، «بررسی تفسیر فریقین از تعبیر قرآنی اولی الامر»: ۱/ ۲۰۴). شاهد این امر، نقل حدیث از سوی محدثانی چون ابن ابی شیبہ، احمد بن حنبل، ابویعلی، ابن حبان و حاکم نیشابوری است که بدون اشاره به شأن نزول بودن آن برای آیه، به بیان آن پرداخته‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۵۷۷/۲-۵۷۶).

۲-۱-۷-۲. نادرست بودن مصادیق مذکور در آیه

در احادیث اهل سنت - حداقل در عصر صحابه - واژه «اولی الامر» به حاکمان و سلاطین معنا نشده است. این تفسیر از «اولی الامر» نخستین بار از سوی یکی از تابعین به نام مکحول مطرح گردید. وی آیه را بر اساس برداشت خود مبنی بر ارتباط آن با آیه قبلی تفسیر کرده است. این نظر به تدریج در زمان‌های بعد در میان اهل سنت طرفداران بیشتری پیدا کرد (نجارزادگان، پژوهش‌های دینی، «بررسی تفسیر فریقین از تعبیر قرآنی اولی الامر»: ۱/ ۲۰۲).

عالمان نیز به موضوع «اولی الامر» به معنای مذکور توجهی نداشته‌اند (طوسی، بی‌تاب: ۲۳۶/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۱۰۱/۳). تعبیر «اهل حل و عقد» نیز نظری ابداعی از فخر رازی است. او قول خود را خرق اجماع دانسته و در توجیه آن، این نظر را بر عالمان دین‌شناس منطبق می‌کند. اما بر اساس نظر خود فخر رازی، آنان تنها در احکام مردم را به دینشان آگاه می‌سازند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۴۴/۱۰-۱۴۲).

اشکال دیگری که در این مصادیق وجود دارد، قیدی است که در اطاعت از آن‌ها لازم می‌شود؛ در حالی که آیه به طور مطلق بیان شده است.

۲-۸. آیه منتظران شهادت

در ذیل آیه ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾؛ «از مؤمنان مردانی هستند که به آنچه با خدا بر آن پیمان بسته‌اند [و آن ثابت قدمی و دفاع از حق تا نثار جان بود] صادقانه وفا کردند. برخی از آنان پیمان‌شان را به انجام رساندند [و به شرف شهادت نائل شدند] و برخی دیگر [شهادت را] انتظار می‌برند و هیچ تغییر و تبدیلی [در پیمان‌شان] نداده‌اند» (احزاب: ۲۳)، ابن عاشور سیاق و موقعیت آیه

را نشان‌دهنده نزول آن پس از جنگ احزاب می‌داند. وی این قول را از قرطبی و بیهقی نیز نقل کرده است که پیامبر ﷺ این آیه را پس از بازگشت از احد، بر سر جسد مصعب بن عمیر که کشته شده بود، تلاوت فرمود.

سپس درباره مصداق این مؤمنانی که به عهد خود در امر جهاد وفادار بودند و در برابر دشمن ثابت قدم ماندند، از عثمان بن عفان، انس بن النضر، طلحة بن عبیدالله، حمزه، سعید بن زید و مصعب بن عمیر نام می‌برد. در این میان، انس، مصعب و حمزه در جنگ احد به شهادت رسیدند و طلحه مجروح شد، اما بقیه به جهاد ادامه دادند و نجات یافتند (ابن عاشور، بی تا: ۲۲۸/۲۱-۲۲۷).

۱-۸-۲. نقد و بررسی

این کلام ابن عاشور دارای چند اشکال است:

۱-۸-۲-۱. بی توجهی به روایات شأن نزول آیه

عجیب است که ابن عاشور، با توجه به تسلطش بر علم حدیث و توجه به روایات، در کنار مصادیق دیگری که برشمرده، هیچ اشاره‌ای به علی بن ابی طالب ﷺ ندارد. با اینکه بر اساس روایات متعدد، علی ﷺ حداقل یکی از مصادیق شأن نزول این آیه به شمار می‌آید (خوارزمی، ۱۴۱۱ق: ۲۷۹؛ گنجی شافعی، ۱۳۶۲ش: ۲۴۹؛ ابن صباغ مالکی، ۱۴۲۲ق: ۱۴۹). ابن حجر در حدیثی از علی بن ابی طالب ﷺ نقل می‌کند که این آیه درباره من و عموی من، حمزه و عبیده بن حارث نازل شد. عبیده در جنگ بدر و عموی من حمزه در احد به شهادت رسیدند، اما من منتظرم تا شقی‌ترین افراد این امت محاسنم را به خون سرم خضاب کنند (هیتمی، ۱۴۱۷ق: ۱۳۴).

۱-۸-۲-۲. بی توجهی به جایگاه واقعی مجاهدان اسلام در نبرد احد و احزاب

آیا توجه به تاریخ و سیره نشان نمی‌دهد که تنها هم‌اورد عمرو بن عبدود که توانست از خندق عبور کند و مبارز می‌طلبید، علی ﷺ بود که با ضربتی او را از پای درآورد؟ همین عملی که بنا به نقل منابع اهل سنت، افضل از عبادت جن و انس محسوب می‌شود (حاکم

نیشابوری، ۱۴۱۸ق: ۳۲/۳۰)، دفاع علی علیه السلام بود که زمینه‌ساز فرار دشمن و خروج مسلمانان از محاصره شد.

در ماجرای جنگ احد نیز، پس از شهادت مصعب، پرچمدار لشکر اسلام علی علیه السلام بود. در آن هنگام که شایعه کشته شدن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم موجب تقویت روحیه دشمن و فرار مسلمانان و پراکنده شدن سپاه اسلام گردید، بزرگانی از قهرمانان قریش قصد جان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را کردند (ابن هشام، بی تا: ۸۵-۶۵). در این میان، تعداد انگشت‌شماری با دفاع از جان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پیروزی نهایی را برای مسلمانان رقم زدند. ابن اثیر به فداکاری و دفاع بی‌نظیر علی علیه السلام در جنگ احد اشاره کرده و می‌گوید: «در برابر این فداکاری، امین وحی نازل شد» و سپس ندایی در میدان شنیده شد که مضمون آن دو جمله بود: «لا سیف الا ذوالفقار لا فتی الا علی» (ابن اثیر جزری، ۱۴۱۷ق: ۱۰۷/۲). ابن ابی الحدید نیز این حادثه را از نظر تاریخی مسلم می‌داند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق: ۲۵۱/۱۲).

بنابراین، مصداق بارز این آیه علی علیه السلام است که به اعتراف اهل سنت، در تمامی جنگ‌ها پرچم جنگ به دست مبارکش بود (ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ۲۳/۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۸ق: ۱۱۱/۳؛ طبری، ۱۴۲۸ق: ۷۵)، نه کسانی که تاریخ به فرار آن‌ها از میدان جهاد گواهی داده است (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۶۷/۴). به نظر می‌رسد بی‌توجهی ابن عاشور نسبت به این فداکاری‌های علی علیه السلام بیانگر بی‌انصافی و روحیه چشم‌پوشی او از برخی حقایق مسلم باشد.

نتیجه‌گیری

بر اساس کتاب «آیات ولایت»، بیش از بیست آیه از قرآن به فضائل معنوی امیرمؤمنان و اهل بیت علیهم السلام در زمینه‌های مختلف اشاره دارند. هشت مورد از این آیات در تفسیر «تحریر» ابن عاشور به دیگران تطبیق شده است:

۱. در آیه صدق، ابن عاشور مراد از تصدیق‌کننده پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را همه صحابه حضرت و بر اساس یک قول دیگر، ابوبکر می‌داند. اما با توجه به بطلان نظریه عدالت صحابه و ضعف مخدوش بودن روایات مورد استناد او، این تطبیق صحیح نیست.
۲. در آیه مؤذن روز قیامت، وی ملائکه را عهده‌دار چنین اعلامی می‌داند، اما با توجه به

- آیات دیگر قرآن و روایات موجود در منابع اهل سنت، این نظر رد می‌شود.
۳. در آیه صالح المؤمنین، ابن عاشور مراد از آن را مؤمنان خالص از نفاق و تردید می‌داند. عدم جنس بودن واژه «صالح المؤمنین» و روایات فراوان درباره مراد از آن در منابع اهل سنت، موجب بطلان این تطبیق است.
۴. در آیه نصرت و کفایت، نزول آن را بر اساس یک قول مربوط به زمان ایمان آوردن عمر می‌داند، که این نظر دارای اشکالات عقلی و تاریخی است.
۵. در آیه لیلۃ المییت، ابن عاشور عام بودن معنای آن را اظهر می‌شمارد و از باب ذکر مصادیق اولیه آیه، از صهیب بن سنان نام می‌برد. اما توجه به واژه «یشری»، تقابل موجود در آیه و تعارض با روایات معتبر، صحت چنین تطبیقی را از بین می‌برد.
۶. در آیه علم الکتاب، وی با طرح دو احتمال، مراد از دارنده علم کتاب را علمای یهود یا ورقه بن نوفل می‌داند، که با توجه به معنای شهادت در آیه و وقایع تاریخی، صحیح نیست.
۷. در آیه ۲۳ احزاب نیز به دلیل بی‌توجهی به روایات شأن نزول آیه و جایگاه واقعی مجاهدان اسلام، مراد از منتظران شهادت را کسانی غیر از علی علیه السلام خوانده است.
- از بررسی این آیات می‌توان بی‌انصافی و تعصب ابن عاشور را در ذیل این آیات به وضوح مشاهده کرد.

منابع

کتاب‌ها

- قرآن کریم.
۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (۱۴۱۷ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار الکتاب العربی.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنه، ریاض: بی نا.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دار الکتاب العربی.
۵. _____، (۱۳۸۸ق)، الموضوعات، مدینه: محمد عبد المحسن صاحب المکتبها لسلفیه بالمدینه.
۶. ابن سعد، ابو عبدالله، (۱۴۱۰ق)، الطبقات الکبری، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۷۹ش)، مناقب آل ابی طالب، قم: مؤسسه علامه.
۸. ابن صباغ مالکی، علی، (۱۴۲۲ق)، الفصول المهمه فی معرفه الائمه عليهم السلام، قم: دار الحدیث للطباعه و النشر.
۹. ابن طاووس، علی، (۱۳۶۳ش)، سعد السعود للنفوس، قم: منشورات الرضی.
۱۰. ابن عاشور، محمد طاهر، (بی تا)، التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسه التاریخ.
۱۱. _____، (۱۴۲۸ق)، تحقیقات و أنظار فی القرآن و السنه، قاهره: دار السلام.
۱۲. ابن عبدالبر النمری، یوسف، (۱۴۲۱ق)، الاستیعاب، بیروت: بی نا.
۱۳. ابن عبدالبر، احمد بن محمد، (۱۴۰۴ق)، العقد الفرید، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۴. ابن عساکر، علی بن حسن، (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینه دمشق، بیروت: دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع.
۱۵. ابن قتیبه، ابو محمد عبدالله بن مسلم، (۱۹۹۲م)، المعارف، قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.
۱۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۷. ابن ماجه، محمد بن یزید، (بی تا)، السنن، بی جا: دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع.
۱۸. ابن مثنی، ابو عبیده معمر، (۱۳۸۱ق)، مجاز القرآن، قاهره: مکتبه الخانجی.
۱۹. ابن مردویه، احمد، (۱۴۲۴ق)، مناقب علی بن ابی طالب عليه السلام، قم: دار الحدیث.
۲۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع - دار صادر.
۲۱. ابن هشام، محمد، (بی تا)، سیره النبی، قاهره: مکتبه محمد علی صبیح و اولاده.

۲۲. اربلي، علی، (۱۳۸۱ش)، كشف الغمة فی معرفة الائمة، تبریز: بی تا.
۲۳. امینی، عبدالحسین احمد، (۱۳۸۷ق)، الغدير فی الكتاب و السنه و الادب، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۴. آقا بزرگ تهرانی، محمد حسن، (۱۴۰۸ق)، الدرر الی تصانیف الشیعه، قم: اسماعیلیان.
۲۵. آلوسی، شهاب الدین محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن و السبع المثانی، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۶. بحرانی، هاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی التفسیر القرآن، تهران: مؤسسه بعثت.
۲۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، (بی تا)، صحیح البخاری، بیروت - لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. بلاغی، محمد جواد، (۱۴۲۰ق)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات بنیاد بعثت.
۲۹. بوصیری، احمد، (۱۴۰۳ق)، مصباح الزجاجة فی زوائد ابن ماجه، بیروت: دار العربیه.
۳۰. بیهقی، احمد بن الحسین، (بی تا)، السنن الکبری، بی جا: دار الفکر.
۳۱. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۳۹۵ق)، سنن الترمذی، مصر: شرکة مکتبظ و مطبعة مصطفی البابي الحلبي.
۳۲. تستری، سید نورالله، (بی تا)، احقاق الحق و ازهاق الباطل (مع تعلیقات سید شهاب الدین حسینی مرعشی)، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۳۳. تفتازانی، مسعود، (۱۴۲۵ق)، المطول فی شرح تلخیص المفتاح، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۴. ثعلبی، احمد، (۱۴۲۲ق)، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۸ش)، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، قم: مرکز نشر اسراء.
۳۶. حاکم حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳۷. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۸ق)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دارالمعرفة.
- ۳۸/ حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، (۱۳۶۳ش)، تفسیر اثنا عشری، تهران: انتشارات میقات.
۳۹. حقی بروسوی، اسماعیل، (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت: دارالفکر.
۴۰. حلبی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۰ق)، السیرة الحلبيه، بیروت: دار المعرفة.
۴۱. حلی، حسن بن یوسف، (۱۹۸۲م)، نهج الحق و كشف الصدق، قم: مؤسسه الهجره.
۴۲. خوارزمی، موفق بن احمد، (۱۴۱۱ق)، المناقب، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۳. رشیدرضا، محمد، (بی تا)، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، بیروت - لبنان: دار المعرفة.
۴۴. زبیدی، محمد مرتضی، (بی تا)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۴۵. سندی، محمد بن عبدالهادی، (بی تا)، حاشیه السندی علی سنن ابن ماجه، بی جا: بی تا.
۴۶. سید بن قطب، (۱۴۱۲ق)، تفسیر فی ظلال القرآن، بیروت - قاهره: دارالشروق.
۴۷. سید رضی، (۱۳۹۰ش)، نهج البلاغه، ترجمه: علی شیروانی، قم: دفتر نشر معارف.

۴۸. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۴۹. —، —، (۱۴۳۱ق)، *نفائس التأویل*، بیروت: شرکه الاعلمی للمطبوعات.
۵۰. صادقی تهرانی، محمد، (بی تا)، *التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم*، قم: دفتر مؤلف.
۵۱. —، —، (۱۳۶۵ش)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۵۲. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۳. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۲ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵۴. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۵۵. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
۵۶. طبری، احمد بن عبدالله، (۱۴۲۲ق)، *ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۷. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، قم: دار الثقافه.
۵۸. —، —، (۱۴۱۱ق)، *الغیه*، قم: دار المعارف الاسلامیه.
۵۹. —، —، (بی تا الف)، *الفهرست*، قم: منشورات شریف الرضی.
۶۰. —، —، (بی تا ب)، *التیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۱. عاملی، جعفر مرتضی، (۱۴۲۶ق)، *الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ*، قم: دار الحديث للطباعة و النشر.
۶۲. عروسی حویزی، عبد علی، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۶۳. عسقلانی، احمد بن حجر، (۱۴۱۵ق)، *الاصابة في معرفة الصحابة*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶۴. —، —، (۱۴۰۶ق)، *تقریب التهذیب*، سوریه: دار الرشید.
۶۵. —، —، (۱۲۹۰ق)، *لسان المیزان*، بیروت - لبنان: بی نا.
۶۶. عقیلی، محمد، (۱۴۰۴ق)، *الضعفاء الکبیر*، بیروت: دار المکتبه العلمیه.
۶۷. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ش)، *کتاب التفسیر (تفسیر العیاشی)*، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: مکتبه العلمیه.
۶۸. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۹. فرات کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، *تفسیر فرات*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۷۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، *العین*، قم: هجرت.
۷۱. قاری، علی بن محمد، (۱۴۲۱ق)، *شرح الشفا*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷۲. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ق)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۷۳. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۲ش)، *تفسیر القمی*، قم: دار الکتب.
۷۴. قندوزی، سلیمان، (۱۴۱۶ق)، *یتایع الموده لذوی القربی*، قم: بی نا.

۷۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۷۶. کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۴ق)، اختیار معرفه الرجال، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۷۷. گنجی شافعی، محمد، (۱۴۰۴ق)، کفایه الطالب فی مناقب علی بن ابی طالب، تهران: دار احیاء التراث اهل البيت عليه السلام.
۷۸. متقی هندی، علاء الدین علی، (۱۴۱۹ق)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الأفعال، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷۹. مجلسی، محمدباقر، (بی تا)، بحار الأنوار، بی جا: دار احیاء التراث العربی.
۸۰. محمودی، محمد جواد، (۱۴۳۰ق)، امالی (ترتیب الامالی)، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۸۱. مرعشی، شهاب الدین، (بی تا)، شرح احقاق الحق و ازهاق الباطل، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۸۲. مزی، یوسف بن الزکی، (۱۴۰۰ق)، تهذیب الکمال، بیروت: مؤسسه الرساله.
۸۳. معرفت، محمد هادی، (۱۴۲۹ق)، تفسیر الاثری الجامع، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۸۴. ———، (۱۳۸۱ش)، علوم قرآنی، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
۸۵. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید.
۸۶. ———، (بی تا)، الافصاح فی الامامة، بی جا: نشر المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۸۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶ش)، آیات ولایت در قرآن، قم: نسل جوان.
۸۸. ———، (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۸۹. هیتمی، احمد بن محمد، (۱۴۱۷ق)، الصواعق المحرقة علی اهل الرفض و الضلال و الزندقه، لبنان: مؤسسه الرساله.
۹۰. هیشمی، نور الدین، (۱۴۰۸ق)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت: دارالفکر.
۹۱. نیشابوری، مسلم بن حجاج، (بی تا)، صحیح مسلم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مقالات

۱. دژآباد، حامد و اعظم خداپرست، (۱۳۹۵ش)، «بررسی تطبیقی دیدگاه مفسران فریقین درباره فراز «صدق به» (زمر، ۳۳)»، سراج منیر: ۴۴، ۱۵۵-۱۴۰.
۲. معارف، مجید و حامد دژآباد، (۱۳۹۲ش)، «بررسی مصداق آیه صدیقین از دیدگاه فریقین»، سراج منیر: ۱۰، ۴۷-۶۱.
۳. مولایی نیا، عزت الله، (۱۴۰۰ش)، «نقد و بررسی شأن نزول آیه ۲۰۷ بقره در روایات فریقین»، پژوهش های تفسیر تطبیقی: ۲، ۳۷-۵۰.
۴. نجارزادگان، فتح الله، (۱۳۸۴ش)، «بررسی تفسیر فریقین از تعبیر قرآنی اولی الامر»، پژوهش های دینی: ۱، ۱۹۳-۲۱۳.