

Islamic Knowledge and Insight

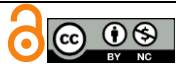
Review and Critique of the Theological Consensus Statements of Shiite Thought in Tafsir Majma' al-Bayan (Case Study: The Living Status of Martyrs, Nullification of Deeds, and Necessity of the Imam's Infallibility)

1. Ghasem Bostanee: Professor, Department Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran
2. Mina Shamkhi: Associate Professor, Department Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran
3. Hasan Ahmadniya*: PhD Student, Department Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. (Email: H.ahmadnia1@gmail.com)

Abstract

Tafsir Majma' al-Bayan is one of the prominent Shiite exegeses from the 6th century AH, authored by 'Allamah al-Tabrisi. In many Qur'anic commentaries from both Sunni and Shiite traditions, one often encounters references to scholarly consensus (ijmā') mentioned under specific verses of the Noble Qur'an. In Majma' al-Bayan, claims of Shiite scholarly consensus appear under theologically significant verses, particularly regarding issues such as "the living status of martyrs," "the nullification of deeds (ḥaṭṭ al-'amal)," and "the necessity of the Imam's infallibility ('iṣmah al-imām)." This study undertakes a descriptive-analytical approach using library-based research to examine al-Tabrisi's claims of consensus on these verses. Specifically, it compares the alleged consensus mentioned in the tafsir with other theological, exegetical, and hadith sources, in order to assess the accuracy of these ijmā' claims. The findings reveal that al-Tabrisi's claim constitutes only a widely held opinion (mashhūr) rather than true consensus in the cases of "the living status of martyrs" and "the necessity of the Imam's infallibility," while in the case of "nullification of deeds," his assertion of consensus is deemed accurate.

Keywords: Consensus (ijmā'), Life of Martyrs, Nullification of Deeds (ḥaṭṭ al-'amal), Infallibility of the Imam ('iṣmah al-imām), Majma' al-Bayan.



How to cite: Bostanee, G., Shamkhi, M., & Ahmadniya, H. (2025). Review and Critique of the Theological Consensus Statements of Shiite Thought in Tafsir Majma' al-Bayan (Case Study: The Living Status of Martyrs, Nullification of Deeds, and Necessity of the Imam's Infallibility). *Islamic Knowledge and Insight*, 3(4), 1-11.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 07 April 2025

Revise Date: 26 July 2025

Accept Date: 04 August 2025

Publish Date: 06 September 2025

معرفت و بصیرت اسلامی

بررسی و نقد اقوال اجماعی کلامی شیعه در تفسیر مجمع البیان (مورد پژوهی: زنده بودن شهدا، حبط عمل و لزوم عصمت امام)

۱. قاسم بستانی: استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران
۲. مینا شمخی: دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران
۳. حسن احمدنیا: دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. (پست الکترونیک: H.ahmadnia1@gmail.com)

چکیده

تفسیر مجمع البیان یکی از تفاسیر مشهور شیعه در سده ششم است که توسط علامه طبرسی نگارش یافته است. در بسیاری از تفاسیر فریقین، شاهد ذکر آرای اجماعی علما ذیل آیات قرآن کریم هستیم. آرای اجماعی علمای شیعه ذیل آیات با محتوای کلامی در تفسیر مجمع البیان در مواردی مانند «زنده بودن شهداء»، «حبط عمل» و «لزوم عصمت امام» ذکر شده است که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته است. پژوهش حاضر به صورت توصیفی-تحلیلی و به روش کتابخانه‌ای به بررسی ادعای اجماع شیخ طبرسی ذیل این آیات پرداخته است، به این شکل که رای اجماعی ذکر شده در تفسیر، در سایر منابع کلامی، تفسیری و روایی مورد بررسی قرار گرفته و پس از آن صحت ادعای اجماعی بودن آن اقوال مشخص شده است. نتیجه‌ای که در پایان به دست آمد، این بود که شیخ طبرسی در دو مورد «زنده بودن شهداء» و «لزوم عصمت امام» تنها قول مشهور و در مورد «حبط عمل» به درستی رای اجماعی را ذکر کرده است.

کلیدواژگان: اجماع، زندگی شهدا، حبط عمل، عصمت امام، مجمع البیان.

شیوه استناددهی: بستانی، قاسم، شمخی، مینا، و احمدنیا، حسن. (۱۴۰۴). بررسی و نقد اقوال اجماعی کلامی شیعه در تفسیر مجمع البیان (مورد پژوهی: زنده بودن شهدا، حبط عمل و لزوم عصمت امام). *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۳(۴)، ۱-۱۱.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۸ فروردین ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۴ مرداد ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳ مرداد ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۱۵ شهریور ۱۴۰۴

مقدمه

از دیرباز تا به امروز، مسئله اجماع از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین موضوعات به‌شمار می‌آید. همان‌طور که می‌دانیم، برخی از فقها و اصولیون قائل به پذیرش بی‌قید و شرط حجیت اجماع هستند، در حالی که گروه دیگری از علما این حجیت را یا نپذیرفته و یا در موضوعات محدودی پذیرفته‌اند. شیخ طبرسی ذیل برخی از آیات، پس از بیان آرای فرق و مذاهب کلامی مختلف، نظر مذهب شیعه را اجماعی و اتفاقی اعلام می‌کند، بی‌آن که به مستندات آن اشاره‌ای داشته باشد.

تفسیر «مجمع البیان فی تفسیر القرآن» تالیف فضل بن حسن طبرسی، از کامل‌ترین و منسجم‌ترین تفاسیر جامع شیعی است که در قرن ششم نگاشته شده است. در این تفسیر ده جلدی، طبرسی ذیل برخی از آیات با محتوای کلامی برای بیان یا مقایسه آراء بین فریقین، از نظرات شیعه به عنوان اقوال اجماعی و اتفاقی یاد کرده و آن را تحت عناوینی چون «هذا قول اصحابنا...»، «هو مذهبنا»، «هذا یوافق مذهبنا»، «هذا یدل علی صحه مذهبنا» و... را بیان می‌کند. در این تفسیر، برخی آیات با موضوع کلامی مورد مقایسه یا تطبیق با آرای سایر مذاهب شده و طبرسی به نوعی آرای کلامی علمای شیعه را بر سایر آرا ترجیح می‌دهد. این ارجحیت گاه به صورت مستقیم و گاه به صورت ضمنی بیان می‌شود. هدف از انجام این پژوهش این است که بدانیم طبرسی با چه روش و با تکیه بر چه منابع روایی یا قرآنی، آرای انتخابی خود را آرای اجماعی شیعه بیان می‌کند.

روش پژوهش

این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و به شیوه کتابخانه‌ای و بر مبنای مراجعه به منابع کلامی و تفسیری نوشته شده است. بدین ترتیب که منابع مرتبط با رای اجماعی ادعا شده جمع‌آوری شده، سپس مستندات مفسر-در صورت اشاره به آن-و نظرات علمای شیعه در این زمینه تحلیل و بررسی شده و در نهایت نتیجه‌گیری می‌شود نظری که طبرسی ذیل آیه به عنوان رای اجماعی شیعه معرفی کرده، صحت دارد یا قول مشهور بوده و یا این اجماع، ادعای خود طبرسی است.

مفهوم شناسی اجماع

اجماع در لغت از ماده «جمع» به معنی اتفاق (Rāghib al-Iṣfahānī, 1995) و هم‌چنین به معنی محکم کردن عزم و نیت و یا انضمام چیزی به چیز دیگر آمده است (Rāghib al-Iṣfahānī, 1995)، همچنان که در قرآن به همین معنا کمابیش به کار رفته است، مانند: «... فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ...» (یونس: ۷۱) که حضرت نوح(ع)، مردم را مخاطب خود قرار داده و می‌فرماید که شما هم عزم و تصمیم خود و قدرت معبودتان را روی هم بگذارید، «فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَاجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَاتِ الْجُبِّ...» (یوسف: ۱۵) که خداوند از اجماع ناپسند برادران یوسف در حق برادرشان خبر می‌دهد، «... وَمَا كُنْتُ لَدَيْهِمْ إِذْ اجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ» (یوسف: ۱۰۲)، «فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ اتُّوْا صَفًّا...» (طه: ۶۴). این، سخن فرعون خطاب به ساحران است که آلات سحر و نیرنگ خود را با همکاری یکدیگر به کار گیرند.

اما در اصطلاح، اهل سنت تعاریف مختلفی را برای اجماع ذکر کرده‌اند، مانند: «اتفاق تمام امت اسلام» (al-Āmidī; al-Ghazālī, 1992)، «اتفاق اهل حل و عقد» (al-Āmidī; Sayyid al-Murtaḍā, 1990, 2010; Fakhr al-Rāzī, 1999; Ibn Ḥazm)، «اتفاق همه مجتهدان بعد از رحلت پیامبر(ص)» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۹، ۱۵۰)، «اتفاق مجتهدان یک عصر از امت محمد(ص) بعد از رحلت آن بزرگوار بر امری از امور دین» (Fakhr al-Rāzī, 1999; Ibn Ḥazm) و «اتفاق اهل مدینه یا اهل مکه یا حرمین» (Ibn Ḥazm).

از دیدگاه شیعه نیز برای این اصطلاح تعاریفی ذکر شده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: «اتفاق اهل حل و عقد از امت محمد(ص)» (al-Allāmah al-Hillī, 2000, 2003)، «اجماع به معنی اتفاق گروه خاصی از امت اسلامی که نظرشان معتبر است، در شناخت احکام شرعی» (al-Anṣārī, 1995; al-Muhaqqiq al-Hillī; Saḥīb- Almoālem, 1995)، «اتفاق امت محمد(ص) در صورتی اجماع محسوب می‌شود که کاشف از رأی

و نظر معصوم(ع) باشد و اگر دربردارنده نظر معصوم(ع) نباشد، ارزشی ندارد» (al-Anṣārī, 1995; al-Muhaqqiq al-Hillī, 1995).

اما با توجه به تعاریف ذکر شده از دیدگاه شیعه و اهل سنت و همچنین طبرسی، می‌توان قدر مشترکی را در نظر گرفت که نزد عموم شیعیان، اجماع اگر کاشف از قول معصوم(ع) باشد، حجیت دارد، در صورتی که نزد اهل سنت، اجماع و اتفاق امت به طور کلی ملاک بوده و حجیت دارد.

امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن بن فضل طبرسی از بزرگان قرن ششم هجری و از مفسران برجسته شیعه در تمام قرون است. وی در سال ۴۶۸ق در طبرستان در خانواده‌ای جلیل‌القدر و عالم به دنیا آمد و در سال ۵۴۸ وفات نمود. پس از آن جسد مطهرش را به مشهد مقدس منتقل نمودند و در حال حاضر، قبرش در مکانی به نام «قتلگاه» قرار گرفته است (al-Amīn, 1982).

طبرسی در محضر علمای بزرگ زمان خود از جمله شیخ ابوعلی فرزند شیخ الطائفه طوسی(م: ۵۱۱-۵۲۰ق)، جعفر بن محمد دوریستی(م: ۴۷۴ق) و دیگران تربیت یافت (Khawānsārī, 1969; Nuri, 1987). ایشان در حوزه تدریس نیز شاگردان بزرگی را تربیت کردند. ابونصر حسن بن فضل بن حسن طبرسی، محمدبن علی بن شهر آشوب(م: ۵۸۸ق)، شیخ منتجب‌الدین(م: ۵۸۵-۶۰۰ق)، ابوالحسن علی بن عیدالله بابویه قمی پدر شیخ صدوق(م: ۳۲۹ق)، سعید بن هبة الله بن حسن راوندی معروف به قطب راوندی(م: ۵۷۳ق) و شاذان بن جبرئیل قمی(م: ۵۹۳ق) تنها تعدادی از بزرگانی هستند که افتخار حضور در مجلس درس طبرسی را داشتند که بعدها هر کدام، منشأ خدمات بسیاری در حوزه حدیث شیعه شدند.

تفسیر مجمع البیان که به حق از ارزشمندترین تالیفات تفسیری شیعه در قرن ششم به‌شمار می‌آید، جامع روش نقلی و عقلی در مباحث روایی، ادبی، لغوی و کلامی است (al-Ṣadr, 1996; Modarres, 1990) و در حقیقت این تفسیر بازنویسی تفسیر

«التبیان» شیخ طوسی، همراه با تنظیم، تکمیل، اضافات و رفع ابهامات و مشکلات لغوی و تفسیری آن است (Tabarsī, 1987).

این تفسیر با توجه به استحکام، تنظیم و ترتیب مطالب، از همان قرن ششم توجه بسیاری را به خود جلب نمود و توسط بسیاری از دانشمندان فریقین از حیث اتقان، جامعیت، شیوه نگارش و تدوین، بی‌طرفی و مرجعیت آن برای فریقین ستوده شده است، مانند: شیخ محمد شلتوت، محمدحسین ذهبی، شهید ثانی (al-Afandī, 2010)، ابن شهر آشوب (Ibn Shahrāshūb, 1960)، سید حسن صدر (al-Ṣadr, 1996)، میرزا افندی (al-Afandī, 2010) و سید محسن امین عاملی (al-Amīn, 1982).

آیاتی که طبرسی ذیل آن ادعای اجماع کرده است.

در ادامه به آیاتی که طبرسی ذیل آن، ادعای اجماع علمای شیعه را کرده است، پرداخته می‌شود:

زنده بودن شهداء

«وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» (بقره: ۱۵۴).

در توضیح برخی از واژگان آیه، «سَبِيل» به معنای راه (Ibn Manẓūr, 1955; Khalīl ibn Aḥmad, 1988) یا راهی است که در آن آسانی می‌باشد (Rāghib al-Iṣfahānī, 1995). از طرف دیگر، سبیل می‌تواند به معنی راه هدایت، راه ضلالت و یا راه معمولی باشد. سبیل الله، راهی است که رضایت پروردگار در آن باشد یا به این مناسبت سبیل نامیده می‌شود که در آن راهی به سوی خداست (Ibn Manẓūr, 1955).

«حَيَاة» به معنای منفعت، سود (al-Zabīdī, 1993; Rāghib al-Iṣfahānī, 1995) و منشأ علم، قدرت و اراده در انسان و بسیاری از موجودات مخالف آن است (Tabarsī, 1987). «حیات» همان «حَيَوَان» است، حیوان حقیقی ابدی که نابودی ندارد؛ به گونه‌ای که برخی گفته‌اند حیوان و حیاة یکی هستند. برخی دیگر، حیوان را به معنی چیزی می‌دانند که در آن زندگی است و موت، یعنی چیزی که در آن حیات نیست (Ibn Manẓūr, 1955; Rāghib al-

(Iṣfahānī, 1995). «شعور» نیز به معنای دانستن و دقیق شدن در کاری است (al-Ṭurayhī, 1983; Rāghib al-Iṣfahānī, 1995). همچنین این کلمه به معنی درک و فهمی است که از طریق مشاعر صورت می‌گیرد و به همین دلیل، خداوند به «شاعر» وصف نمی‌شود (Ṭabarsī, 1987).

دیدگاه طبرسی

طبرسی در تفسیر خود، چند وجه از مفسران را ذکر کرده که درباره مفهوم آیه ختلاف کرده‌اند: ابن عباس، قتاده، مجاهد، حسن، عمرو بن عبید، واصل بن عطاء، جبائی و رمانی بر این باورند که شهیدان، علیرغم مرگ ظاهری تا روز قیامت زنده هستند (Fakhr al-Rāzī, 1999)، بلخی نزول آیه را در رد این سخن - که خود را بی‌جهت به کشتن ندهید - می‌داند (al-Ṭūsī, 2001; al-Ṭa'labī, 1992 Maybudī, 1992)، اصم، زنده بودن را به دلیل برخورداری از هدایت، ایمان و دین صحیح دانسته (al-Ṭūsī; Fakhr al-Rāzī, 1997) و گروهی نیز زنده بودن را به دلیل باقی ماندن نام نیک از آن‌ها می‌دانند (al-Ṭūsī).

طبرسی قول نخست را اجماع مفسرین دانسته و دلیل انتخاب خود را این موضوع ذکر می‌کند که مسلماً مومنین می‌دانند که شهدای راه خدا، هدایت یافته و بر حق هستند و به پاداششان در قیامت می‌رسند، پس درست نیست به این معانی که در قول دوم و سوم است، به مومنین «ولکن لا تشعرون» گفته شود. اگر قول دوم و سوم صحیح باشد، تخصیص به غیر از شهدا معنا ندارد، چون افراد غیر شهید، هدایت یافته هم هستند که در روز قیامت زنده می‌شوند. قول چهارم نیز، خود مومنان می‌دانستند که با نام نیک و افتخار جاوید این دنیا را ترک می‌کنند، پس صحیح نیست که به آن‌ها «ولکن لا تشعرون» گفته شود، لذا قول چهارم نیز صحیح نیست (Ṭabarsī, 1987).

بررسی سایر اقوال و آرا

اقوال مختلفی درباره مفهوم آیه ذکر شده است که مفسران فریقین ذیل آن اختلاف کرده‌اند؛ مانند اینکه به جا ماندن نام نیک از انسان‌ها مانند زنده بودن نام آنهاست و یا اینکه ما زنده بودن آن‌ها را نمی‌بینیم

(Abū al-Futūḥ al-Rāzī, 1987)؛ در کنار زندگی جاودانی شهید نزد خدا، بدن دچار فساد می‌شود (al-Jubbā'ī, 2007)؛ ادامه حیات در اطاعت و هدایت است (Ibn Kaysān, 2007)؛ و اینکه آیه تصریح بر حیات برزخی شهدا (al-Nasafi, 1997) یا دلالت بر زندگی مادی شهید دارد (Fakhr al-Rāzī, 1997).

عجیب‌ترین قول، قول آخر است که برخی از مفسران بر این باورند که ممکن است بدن شهید به دو شکل زنده باشد؛ یا اینکه خداوند بدن آن‌ها را به ملکوت اعلیٰ برده و انواع سعادت‌ها و کرامت‌ها را نصیب ایشان می‌کند و دلیلش این است که اگر در قبر، اجساد ایشان پیدا نشود، بخاطر حکم الهی مبنی بر انتقال بدن‌های شریفشان به ملکوت و نزد خداوند می‌باشد، یا اینکه خداوند اجسادشان را در قبر زنده کرده و همانجا به سعادت می‌رساند (Al-Nisāburī, 1995). البته مردود بودن این دیدگاه واضح است، چرا که بسیار مشاهده شده اجساد شهدا طی گذر زمان پوسیده شده و ذکر چند مورد خاص، با روح آیات و روایات - که اشاره به متلاشی شدن جسم بعد از مرگ دارد - منافات دارد. از طرف دیگر؛ عبارت «عند ربهم» بیانگر این است که حیات شهدا، حیاتی ویژه است که از نوع جریان خون در قلب و رگ نیست، بلکه حیاتی از نوع حضور و قرب الی الله است که از هر گونه لوازم مادی بودن، دور است (Ibn 'Āshūr, 1999). در ادامه به روایتی درباره زندگی معنوی شهید در حضور پروردگار و بهره‌مندی‌اش از نعمات و مواهب الهی، اشاره می‌کنیم:

«عَلَى بَنِ مَهْزِيَارَازِ حَسَنِ از قَاسِمِ بَنِ مُحَمَّدٍ از حُسَيْنِ بَنِ أَحْمَدَازِ يُونُسَ بَنِ ظَيَّانَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) جَالِسًا فَقَالَ: مَا يَقُولُ النَّاسُ فِي أَرْوَاحِ الْمُؤْمِنِينَ؟ قُلْتُ: يَقُولُونَ تَكُونُ فِي حَوَاصِلِ طُيُورٍ خُضِرَ فِي قَنَادِيلَ تَحْتَ الْعَرْشِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): سُبْحَانَ اللَّهِ الْمُؤْمِنُ أَكْرَمُ عَلَى اللَّهِ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَجْعَلَ رُوحَهُ فِي حَوْصَلَةِ طَائِرٍ أَخْضَرَ. يَا يُونُسَ الْمُؤْمِنُ إِذَا قَبِضَهُ اللَّهُ تَعَالَى، صِيرَ رُوحَهُ فِي قَالِبٍ كَقَالِبِهِ فِي الدُّنْيَا. فَيَا كَلُونُ وَ يَشْرَبُونَ، فَإِذَا قَدِمَ عَلَيْهِمُ الْقَادِمُ، عَرَفُوهُ بِتِلْكَ الصُّورَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي الدُّنْيَا؛ امام صادق (ع) از من پرسیدند که مردم درباره ارواح مومنان چه می‌گویند؟ گفتم: مردم بر این باورند که روح مومن

در حواصل پرندگان سبز در قندیل‌های زیر عرش مستقر می‌شوند. حضرت فرمودند: سبحان الله! مومن ارجمندتر از آن است که خداوند روحش را در قالب یک مرغ سبز قرار دهد. ای یونس، وقتی که خدا روح مومن را قبض می‌کند، آن را به بدنی مانند بدن دنیایی منتقل می‌کند. پس در بهشت [با همین بدن] می‌خورند و می‌آشامند. زمانی که فردی از دنیا نزدشان بیاید، دقیقاً او را به همین شکلی که در دنیا بود، می‌شناسند. (al-Tūsī, 1986).

نکته دیگری که قابل ذکر است، این که اگرچه آیه درباره شهدا صحبت می‌کند، اما صراحتش در مطلب انکارناپذیر است. در واقع منظور خداوند در این آیه این است که شهدا بعد از مردن، زنده هستند، شادمانند، روزی داده می‌شوند و آگاهند. حتی درباره دنیایی که از آن عبور کرده‌اند، آگاهی کامل دارند. بنابراین با توجه به آرای مفسران و متکلمان، قول طبرسی یعنی «زنده بودن شهدا تا روز قیامت، علیرغم مرگ ظاهری» را نمی‌توان رای اجماعی علمای شیعه ذکر کرده و تنها می‌توان از آن به عنوان قول مشهور یاد کرد.

حبط و نابودی عمل

«أَشْحَهُ عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُواكُمْ بِالْسِّنَةِ حَدَادٍ أَشْحَهُ عَلَى الْخَيْرِ أَوْلَيْكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا» (احزاب: ۱۹).

در توضیح برخی از واژگان آیه، «شَحَّ» به معنی خسارت و بُخل به همراه حرص است (al-Turayhī, 1983; Rāghib al-Iṣfahānī, 1995)، به گونه‌ای که به شدیدترین حالت بخل برسد (Ibn Manzūr, 1955). در این آیه، به معنی بخیل‌ترین بر مال و غنیمت است (Ibn Manzūr, 1955)، «سَلَقُواكُمْ» از ریشه «سَلَقَ» به معنای گستاخی و چیرگی به وسیله دست یا شدت آزار به وسیله سخن گفتن (al-Turayhī, 1983; Rāghib al-Iṣfahānī, 1995) و «حَدَادٍ» نیز از ریشه «حدد»، مرز میان دو چیز که مانع از اختلاط آن‌ها با یکدیگر می‌شود (Khalīl ibn Aḥmad, 1988; Rāghib al-Iṣfahānī, 1995).

(1995) که در این آیه نیز به این معنی آمده که سخن، تأثیری مثل شمشیر دارد و دفاع می‌کند (Rāghib al-Iṣfahānī, 1995). «حَبَطَ» نیز به معنی بطلان (al-Turayhī, 1983; Ibn Manzūr, 1955) که ریشه آن «حَبَطَ» است و آن، غذای حیوان است که بر اثر خوردن زیاد، شکمش باد کند (Khalīl ibn Aḥmad, 1988; Rāghib al-Iṣfahānī, 1995).

دیدگاه طبرسی

طبرسی ذیل آیه، به این مطلب اشاره می‌کند که منافقینی که در جنگ ترسوترین مردم هستند ولی هنگام تقسیم غنائم جنگی با زبانشان مسلمانان را می‌آزارند، خداوند عملشان را باطل می‌کند. این آیه دلالت بر صحت دیدگاه مذهب امامیه در احباط و بطلان عمل منافقین دارد (al-Shawkānī, 1993; Tabarsī, 1987). حبط عمل به معنای از بین رفتن و باطل شدن کارهای نیک به وسیله انجام گناهان کبیره و یا به عبارتی دیگر؛ محو شدن اعمال قبل با نتیجه ناپسند کارهای بد است.

بررسی سایر آرا و اقوال

امامیه، اشاعره و مرجئه رای به نفی حبط عمل داده‌اند، در حالی که گروهی از معتزله، با اطمینان بر وجود این اصل پافشاری می‌کنند. ابوعلی جبائی از متکلمان معتزلی بر این باور است که برای مکلف یا ثواب متصور است یا عقاب که قابل جمع شدن نیست، زیرا اگر قائل به تساوی باشیم، نه ثوابی باقی خواهد ماند و نه عقابی. متقابلاً اگر یکی از دیگری زیاده‌تر باشد، به اندازه‌ای باقی خواهد ماند (al-Bahrānī, 2001; Allāmah al-Ḥillī, 2000). البته این رای مصداق ظلم است که از ساحت خداوند به دور است، چرا که با آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزله: ۷) منافات دارد. البته گروهی دیگر از متکلمین معتزلی مانند ابوهاشم، قائل به موازنه هستند. به این صورت که مثلاً اگر ده ثواب کار خیر و پنج مورد گناه باشد، آن گناه باعث زایل شدن از ده ثواب شده و تنها پنج ثواب باقی می‌ماند. قول ابوهاشم نسبت به ابوعلی جبائی معتدل‌تر است و به گونه‌ای باطل بودن احباط مطلق را می‌رساند (al-Tūsī, 1994).

IJĪ, 2005)، چرا که به این شکل، کار خیر و گناه، هر کدام اثر خاص خود را داشته و یکی از آن دو، به طور کلی دیگری را محو نمی‌کند و این به عقل نزدیک‌تر است. به غیر از امامیه، برخی از متکلمین اهل سنت (فخر رازی، بی‌تا: ۵۶۳-۵۶۶) نیز به کلی احباط را باطل دانسته و با ارائه دلایل نقلی و عقلی، به شبهات معتزلی‌ها پاسخ داده و در برخی از موارد، به منازعه با آن‌ها پرداخته‌اند.

دلایل رد احباط از دیدگاه شیعه

برخی از متکلمین شیعه، به‌طور کلی احباط را باطل می‌دانند، چرا که اگر ثوابی ثابت شد، عمل دیگری نمی‌تواند آن را از بین ببرد و متقابلاً اگر مجازات یا گناهی ثابت شد، فقط عفو پروردگار می‌تواند آن را از بین برده و منوط به ثواب نبوده و اصولاً ارتباطی بین آن دو نیست (al-Sayyid al-Murtadā, 1969; al-Tūsī, 1982). از سوی دیگر، اگر این احباط را به خدا نسبت دهیم، وی را - نعوذ بالله - باید ظالم دانست، چرا که عقلاً از بین بردن تمام ثواب‌های گذشته به واسطه ارتکاب یک گناه، مصداق ستم و بی‌انصافی بوده (al-Tūsī, 2005) که حتی تصور آن نیز از ساحت پاک خداوند به دور است.

از طرف سوم، آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزله: ۷)، بهترین مصداق بر عدم امکان احباط ادعا شده از سوی معتزله است. با مراجعه به منابع کلامی شیعه، به وضوح پی می‌بریم که گروهی از علما به صورت کلی احباط را مردود دانسته (Tabāṭabā'ī, 1970) و برخی دیگر حداقل، احباط را به شکلی که معتزله ترسیم کرده، نپذیرفته‌اند (al-Bahrānī, 1994).

حبط عمل منافقان

با مراجعه به منابع تفسیری، رای دیگری را درباره حبط عمل مشاهده می‌کنیم. برخی از مفسرین، احباط را به این مفهوم در نظر گرفته‌اند که خداوند جهاد منافقین را باطل می‌کند، چرا که اعمالشان خبیث بوده و جهادشان در راه ایمان نبوده است (al-Baghawī, 1999; Maybudī, 1992). آن‌ها بر این باورند که حبط عمل منافقین مشکلی نداشته و منطقی است. چرا که قصد ضربه به اسلام و مسلمین

داشته و از هیچ اقدامی در این مسیر کوتاهی نمی‌کرده‌اند. در واقع چون کارهایشان مستحق ثواب نبوده و با آن، مسیر الهی را در نظر نگرفتند، خداوند آن‌ها را ضایع و نابود کرد (al-Tūsī).

پس به یک معنا احباط صحیح و جایز است و آن اینکه آن‌ها اصلاً مومن نبوده‌اند که خداوند بخواهد عملشان را نابود کند. البته نظر دیگری که در این باره ذکر شده، این است که خداوند نفاق آن‌ها را رو کرده و باطل نموده است. برخی از متکلمین اهل سنت نیز به این موضوع اشاره کرده‌اند که چون منافق به مرحله ایمان و حتی اسلام نیز نرسیده است و در واقع مومن محسوب نمی‌شود، می‌توان گفت که نابودی اعمالشان ایرادی ندارد (al-Zamahṣārī, 1996). پس این فعل خداوند را نمی‌توان مصداق ظلم دانست، چرا که اصلاً مسلمانی وجود ندارد که خداوند بخواهد اعمال نیک گذشته‌اش را به وسیله گناه کبیره‌اش نابود کند. حتی این مطلب را می‌توان از جمله قبل، یعنی «أَوَلَيْكَ لَمْ يُؤْمِنُوا» (احزاب: ۱۹) نیز دریافت کرد.

با بررسی آرای مفسرین و متکلمین شیعه و برخی از متکلمین و مفسرین اهل سنت، به این نتیجه رسیدیم که نابودی کل اعمال به وسیله خداوند، ظلم است و اصلاً چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. بهترین آیه در رد این دیدگاه، آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزله: ۷) است که در منابع کلامی ما نیز به آن استناد شده است. اگر در برخی از منابع کلامی یا تفسیری شیعه به احباط اشاره شده است، حداقل به معنای احباط از دیدگاه معتزله نیست. منظور طبرسی در واقع این بوده است که در مذهب ما، احباط برای آن دسته از افراد رخ می‌دهد که مسلمان و مومن نبوده‌اند، بلکه از گروه منافقین بوده‌اند. بنابراین ادعای اجماع طبرسی در این باره صحت دارد که به دلایل و مستندات این اجماع نیز اشاره شد.

لزوم عصمت امام

«وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴).

در توضیح برخی از واژگان آیه، ابتلاء به معنی آزمایش و امتحان (Ibn Manẓūr, 1955; Rāghib al-Iṣfahānī, 1995) و

دربدارنده دو امر است؛ یکی اینکه خودش را متوجه کنیم و آنچه را که متوجه نمی‌شود، برایش روشن سازیم و دوم، نشان دادن خوبی، بدی، نیکوکاری و یا زشت کاری اوست. مفهوم اخیر درباره آیه ۱۲۴ سوره بقره نیز جاری است (Rāghib al-Iṣfahānī, 1995). «امام» به کسی گفته می‌شود که به کار، کتاب و یا چیزی دیگر از او -چه باطل و چه حق- اقتدا شود (Ibn Manẓūr, 1955; Rāghib al-Iṣfahānī, 1995). «عهد» نیز نگهداری و مراعات از چیزی صورت پی در پی است. سپس در پیمان که مراعات آن لازم است، به کار رفته است (Ibn Manẓūr, 1955; Rāghib al-Iṣfahānī, 1995). البته در این آیه به معنای حفظ ایمان است (al-Iṣfahānī, 1995). یکی از معانی «کَلَمَةُ»، تأثیری است که به وسیله یکی از حواس پنجگانه درک شود (Ibn Manẓūr, 1955; Rāghib al-Iṣfahānī, 1995) و در اینجا، به معنای چیزی است که خداوند به وسیله آن -مانند ذبح حضرت اسماعیل(ع)- حضرت ابراهیم(ع) را آزمود (Rāghib al-Iṣfahānī, 1995).

مفهوم عصمت

عصمت در لغت به معنای امساک و حفظ (Ibn Manẓūr, 1955; Rāghib al-Iṣfahānī, 1995) یا کسب کردن (Ibn Manẓūr, 1955; Khalīl ibn Aḥmad, 1988) است، اما نگهداری و حفظ کاربرد بیشتری دارد (al-Zabīdī, 1993). عصمت، سه مرحله مختلف دارد؛ عصمت در مقام دریافت و تبلیغ وحی، عصمت از هر گناه و معصیت و عصمت از خطا در امور فردی یا اجتماعی.

در مرحله اول که همه علما به وجود آن در پیامبران معتقد هستند. در مرحله دوم نیز، اصولاً اگر اطمینان به عدم صدور گناه از پیامبران نبود، اعتماد و وثاقت مردم به آن‌ها از بین می‌رفت و راهنمایی و ارشادهای آن بزرگواران دیگر محلی از اعراب نداشت (al-Baḥrānī, 1994; al-Ṭūsī, 1994) اما در مرحله سوم که مربوط به قضایا و شئون عادی زندگی می‌شود و ارتباطی با دریافت

و ابلاغ وحی ندارد، اختلاف است. به روایاتی اشاره شده است که در زندگی روزمره پیامبران، سهو و نسیان وجود داشته که محل مناقشه است. در پاسخ باید گفت که روایات دو دسته هستند؛ دسته‌ای که نسیان و فراموشی را در زندگی پیامبران و امامان(ع) تایید کرده و آن را مسئله‌ای عادی فرض نموده و دسته‌ای دیگر که خلاف این مطلب را ذکر می‌کند.

دیدگاه طبرسی

طبرسی ذیل آیه، بعد از اینکه بحث مفصلی درباره ماهیت «کلمات» -که حضرت ابراهیم(ع) با آن‌ها امتحان شده است، مانند ذبح فرزند، خصلت‌های دهگانه، خصلت‌های سی‌گانه، خصلت‌های چهل‌گانه، انجام مناسک حج و...- می‌کند، به این نکته می‌پردازد که علمای امامیه برای اثبات لزوم عصمت امام(ع)، به این آیه استناد کرده و این استاد، مورد اجماع علما است (al-Sayyid al-Murtaḍā, 1987; Tabarsī, 2010).

وی در ادامه به این موضوع اشاره می‌کند که چون خداوند در آیه اشاره کرده است که عهد من به ستمکاران نمی‌رسد -و کسی که معصوم نیست یا به خود و یا به دیگران ستم کرده است- پس شخص ستمکار، هرگز نمی‌تواند امام قومی واقع شود (Tabarsī, 1987).

بررسی سایر آرا و اقوال

اکنون باید دید که در این خصوص چه آرائی بیان شده و آیا همه متکلمان، این آیه را از مستندات لزوم عصمت امام(ع) شمرده‌اند یا خیر. به طور کلی شاهد سه دیدگاه هستیم؛ قول اول اینکه آیه بر لزوم عصمت امام(ع) و خارج کردن ظلم از جایگاه امامت تأکید دارد (Ibn al-Ṭūsī, 2003; al-Ḥillī, 1994; al-Baḥrānī, 1994). قول دوم از عدم دلالت آیه بر عصمت امام(ع) سخن می‌گوید (Fakhr al-Rāzī, 1997) و قول سوم اینکه امامت در آیه، دستور به جهاد و مختص برخی از پیامبران بوده و ممکن است همان امامت به معنای پیشوایی باشد (al-Baḥrānī, 1994; al-Ṭūsī, 1994; al-Sayyid al-Murtaḍā, 1990).

با بررسی آراء، متوجه می‌شویم که بیشتر متکلمان - و نه همه آنها- این آیه را به عنوان مدرک و مستندی جهت اثبات لزوم عصمت امام(ع) معرفی کرده‌اند. در نتیجه، ادعای طبرسی، یعنی اینکه این آیه از مستندات لزوم عصمت امام(ع) است، اجماع علمای شیعه نبوده و تنها می‌توان از آن به عنوان قول مشهور یاد کرد.

نتیجه‌گیری

پس از بررسی در منابع کلامی، روایی و تفسیری، نتایج ذیل حاصل گردید:

- ۱- طبرسی در تفسیر خود ذیل ده آیه از آیات با محتوای کلامی، رای ذکر شده را از آرای اجماعی علمای شیعه معرفی کرده است.
- ۲- طبرسی ذیل آیه ۱۵۴ سوره بقره، ادعا کرده که شهیدان، علیرغم مرگ ظاهری تا روز قیامت زنده هستند و این رای را، رای اجماعی علمای شیعه می‌داند. با مراجعه به منابع کلامی و تفسیری مشخص گردید که علاوه بر رای یاد شده، آرای دیگری مانند اینکه منظور نام نیک شهدا است، یا اینکه آیه تصریح بر زندگی برزخی یا دلالت بر زندگی مادی شهید دارد، از سوی علما ذکر شده است. در نتیجه طبرسی تنها قول مشهور را ذکر کرده است.

۳- طبرسی ذیل آیه ۱۹ سوره احزاب، ادعا کرده که حبط عمل تنها برای منافقین بوده و این رای را، رای اجماعی علمای شیعه می‌داند. اگرچه متکلمین و مفسرین شیعه در مصادیق حبط عمل، موارد مختلفی را تعیین کرده‌اند، اما همگی بر این باورند که حبط عمل -به طور مطلق- برای مومنان معنا ندارد. در نتیجه ادعای طبرسی مبنی بر اجماع علمای شیعه بر حبط عمل منافقان صحت دارد.

۴- طبرسی ذیل آیه ۱۲۴ سوره بقره، ادعا کرده که همه علمای شیعه به این آیه برای اثبات لزوم عصمت امام استناد کرده‌اند. با مراجعه به منابع کلامی و تفسیری فریقین مشخص گردید که علاوه بر رای یاد شده، آرای دیگری نیز وجود دارد، از جمله اینکه آیه دلالتی بر عصمت امام(ع) ندارد و یا اینکه امامت در آیه، دستور به جهاد بوده که تنها مختص برخی از پیامبران است. در نتیجه، طبرسی تنها قول مشهور را ذکر کرده است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The concept of consensus (ijmā') has occupied a foundational role in both Sunni and Shiite jurisprudential and theological discourse, though it has been subject to varying interpretations and applications across sectarian lines. Within the Shiite tradition, ijmā' holds validity insofar as it reveals the opinion of the infallible Imam. In this context, the 6th-century exegete 'Allāmah al-Ṭabarsī, in his magnum opus *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, frequently references the concept of ijmā', especially under verses with theological implications. His commentary not only synthesizes juristic and exegetical traditions but also asserts certain doctrinal stances as universally accepted within Shiite thought. The present study interrogates these claims of theological consensus, focusing on three core areas: the living status of martyrs, the nullification of deeds (ḥaṭṭ al-'amal),

and the necessity of the Imam's infallibility ('iṣmah al-imām). The research applies a descriptive-analytical method by cross-referencing al-Ṭabarsī's positions with major theological, exegetical, and hadith sources to determine whether his claims reflect actual consensus or merely represent a prevalent but non-unanimous opinion.

The first theological assertion examined is the claim that martyrs remain alive until the Day of Judgment, a view that al-Ṭabarsī considers to be the unanimous consensus of Shiite scholars. This interpretation is grounded in the verse: "Do not say of those slain in the way of God, 'They are dead.' Nay, they are alive, but you perceive it not" (Qur'ān 2:154). Al-Ṭabarsī critiques alternative readings of the verse—such as those interpreting "life" symbolically as the preservation of one's name or reward in the Hereafter—arguing that such

understandings fail to account for the phrase “but you perceive it not,” which implies an unseen reality rather than a conceptual or reputational continuation. Nonetheless, an examination of other major exegetes, both Sunni and Shiite, reveals a plurality of interpretations. While many affirm a metaphysical or *barzakhī* form of life for martyrs, others suggest symbolic meanings, casting doubt on the notion of doctrinal consensus. Thus, while al-Ṭabarsī’s interpretation aligns with a widely held belief in Shiism, it is more accurate to categorize it as *mashhūr* (prevalent) rather than *ijmāʿ* (unanimous consensus), particularly because scholars such as Fakhr al-Rāzī and Ibn ʿĀshūr offer divergent theological readings (Ṭabarsī, 1987).

The second doctrinal issue concerns the concept of *ḥabṭ al-ʿamal*, the nullification of deeds, specifically in reference to hypocrites. Al-Ṭabarsī interprets the Qurʾānic verse in Sūrat al-Aḥzāb (33:19) to suggest that God nullifies the actions of hypocrites due to their insincerity and duplicity. He presents this view as a consensus position within Shiite theology. Unlike the issue of the martyrs’ life, this claim is supported by a more cohesive body of thought. The Imāmiyyah reject the general applicability of *ḥabṭ* to believers but affirm its relevance to hypocrites whose deeds are not performed with genuine faith. Other theological schools, such as the Ashʿarites and Murjiʿah, diverge significantly, often denying the nullification of good deeds due to subsequent sins. The Muʿtazilite position, particularly that of Abū ʿAlī al-Jubbāʾī and Abū Hāshim, introduces nuanced models such as complete or partial offsetting of deeds, yet these models have been deemed inadequate or unjust by Shiite scholars on grounds that they contradict the divine principle of justice (al-ʿAllāmah al-Ḥillī, 2000; al-Baḥrānī, 2001). Within Shiite theology, especially when interpreting verses like “Whoever does an atom’s weight of good shall see it” (Qurʾān 99:7), scholars argue that total annulment of previously accrued rewards would amount to divine injustice. Thus, in this instance, al-Ṭabarsī’s assertion of consensus seems substantiated, as the exclusion of hypocrites

from reward aligns with the broader theological landscape of Shiism, distinguishing between the sincerity of faith and mere outward conformity (Ṭabarsī, 1987).

The third focal point is the necessity of the infallibility of the Imam (ʿiṣmah al-imām), a foundational tenet in Shiite doctrine. Al-Ṭabarsī cites the verse “My covenant does not extend to the wrongdoers” (Qurʾān 2:124) as decisive evidence, interpreting the term “wrongdoers” to include anyone lacking infallibility, thereby rendering them unfit for divine leadership. He contends that this interpretation represents the consensus of Shiite scholars. While this interpretation is indeed widely affirmed among Imāmī theologians, such as Ibn Bābawayh, al-ʿAllāmah al-Ḥillī, and Shaykh al-Ṭūsī, it is not devoid of alternative readings. Fakhr al-Rāzī, representing a Sunni viewpoint, denies any implication of infallibility in the verse, proposing instead that it refers to political leadership or guidance limited to the context of prophetic authority (Fakhr al-Rāzī, 1997). Even among Shiite sources, while the theological necessity of ʿiṣmah is defended, not all scholars derive it from this verse alone. Some consider other rational or scriptural proofs more compelling. Consequently, while al-Ṭabarsī’s stance reflects a dominant school of thought within Shiism, it again falls short of universal consensus, and should more accurately be described as a *mashhūr* opinion rather than a definitive *ijmāʿ* (Ṭabarsī, 1987).

The research also critically addresses al-Ṭabarsī’s methodology in labeling theological positions as *ijmāʿ* without explicitly presenting supporting evidence or naming the scholars involved. This lack of transparency makes it difficult to authenticate the unanimity he claims. In Shiite epistemology, true *ijmāʿ* must unveil the opinion of the infallible Imam, either explicitly or through the participation of a group whose consensus presupposes the Imam’s endorsement. Al-Ṭabarsī’s presentation, though eloquent and rhetorically convincing, often bypasses this critical condition, especially in matters where evidence of dissenting voices exists. For instance, in the discussion of the

life of martyrs, the diversity of interpretations among early exegetes such as al-Maḥbūbī, al-Nasafī, and even in mystical commentaries challenges the validity of his claim to unanimity. Therefore, a methodological reevaluation is necessary to distinguish between rhetorical consensus and documented *ijmā'* based on verifiable scholarly agreement (Tabarsī, 1987).

Through comparative textual analysis, the study demonstrates that among the three theological themes explored, only the assertion of ḥabṭ al-'amal for hypocrites qualifies as a valid claim to consensus in the Shiite tradition. The other two—concerning the ongoing life of martyrs and the necessity of the Imam's infallibility—though widely accepted, do not meet the threshold for *ijmā'*. This conclusion underscores the need for a more cautious and evidentially grounded approach to theological exegesis, particularly when deploying consensus as a marker of doctrinal authority. It further reflects the pluralistic nature of Islamic theological discourse, even within a singular sectarian tradition, highlighting the dynamics of interpretation and the evolving standards of epistemic legitimacy across time and context.

In conclusion, while al-Ṭabarsī's *Majma' al-Bayān* remains an indispensable resource for Shiite exegetical heritage, its theological assertions labeled as *ijmā'* must be critically appraised within the broader corpus of Shiite and Islamic scholarship. This study has shown that consensus, as a tool of theological validation, cannot be assumed from rhetorical formulations alone. Instead, it must be substantiated through cross-sectional agreement among authoritative scholars, grounded in textual and rational analysis, and aligned with the epistemological framework that underpins its legitimacy in Shiite thought.

References

Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥ. i. 'A. (1987). *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān*. Āstān-e Quds-e Raḍawī.

- al-Afandī, 'A. i. y. a. (2010). *rīyāḍ al-Olamā wa ḥīyāḍ al-foḍalā*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-'Allāmah al-Ḥillī, Ḥ. i. Y. (2000). *Tahdhib al-wusul ila 'ilm al-usul*. Imām 'Alī [AS] anstutue.
- al-'Allāmah al-Ḥillī, Ḥ. i. Y. (2003). *Kashf al-murad*. Imām sādiq [AS] anstutue.
- al-Āmidī, 'i. a. *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Dār al-Maktab al-Islāmī.
- al-Amīn, A.-S. M. (1982). *A'yan al-Shi'a*. Dār al-Taārof.
- al-Anṣārī, M. i. M. (1995). *Fara'id al-usul*. Jāmi'eh-ye Mudarrisīn.
- al-Baghawī, Ḥ. b. M. (1999). *Ma'ālim al-Tanzīl*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Baḥrānī, Ḥ. i. S. (1994). *al-Burhān*. Ba'th.
- al-Baḥrānī, Ḥ. i. S. (2001). *Ghayat al-maram wa hujjat al-khisam*. Mu'assasat at-Tārīkh al-'Arabī.
- al-Ghazālī, M. i. M. (1992). *al-Mustasfā fi 'ilm al-isul*. Dār alKutub al-'Ilmiyya.
- al-Jubbā'ī, M. i. A. a.-v. (2007). *al-Tafsīr Abū 'Alī al-Jubbā'ī*. Dār alKutub al-'Ilmiyya.
- al-Muhaqqiq al-Hillī, J. i. Ḥ. *Al-Ma'arīj fi usul al-fiqh*. Mu'assasat al-Āl al-Bait li Iḥyā' al-Turāth.
- al-Nasafī, U. (1997). *Al-Tafsīr al-Nasafī*. Soroush.
- Al-Nisāburī, Ḥ. i. M. (1995). *Ghara'ib al-Qur'an wa-ragha'ib al-furqan*. Dār alKutub al-'Ilmiyya.
- al-Ṣadr, a.-S. Ḥ. (1996). *Ta'sis al-Shi'a li-'ulum al-Islam*. Mu'assasat al-'Alamīyyah.
- al-Sayyid al-Murtaḍā, 'i. a.-Ḥ. (1969). *Al-Dharī'a ilā uṣūl al-sharī'a*.
- al-Sayyid al-Murtaḍā, 'i. a.-Ḥ. (1990). *al-Dhakhīra fi Uṣūl al-Fiqh*. Jāmi'ah-yi Mudarrisīn.
- al-Sayyid al-Murtaḍā, 'i. a.-Ḥ. (2010). *Nafā'is al-Ta'wīl*. Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt.
- al-Shawkānī, M. i. A. (1993). *Fath al-Qadīr*. Dār Ibn Kathīr.
- al-Ta'labī, A. i. M. (2001). *al-Kashf wa al-Bayān*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Ṭurayḥī, F. a.-D. i. M. (1983). *Majma' al-bahrayn*. Mortazavī.
- al-Ṭūsī, M. b. a.-Ḥ. *at-Tibyān fi tafsīr al-Qur'ān*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Ṭūsī, M. i. a.-Ḥ. (1982). *Tamhīd al-uṣūl fi 'ilm al-kalām*. University of tehran.
- al-Ṭūsī, M. i. a.-Ḥ. (1986). *Tahdhib al-oṣūl*. Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- al-Ṭūsī, M. i. a.-Ḥ. (1994). *al-Rijāl*. Jāmi'ah-yi Mudarrisīn.
- al-Ṭūsī, M. i. a.-Ḥ. (2005). *Al-iqtisād fi al-i'tiqad*. Dār al-Azvē.
- al-Zabidī, M. (1993). *Tāj al-'Arūs*. Dār al-Fīkr.

- al-Zamahşarī, M. b. . (1996). *Tafsīr al-kaşşāf 'an haqā'iq ġawāmiḍ at-tanzīl wa- 'uyūn al-aqāwīl fī wuġūh at-ta'wīl*. Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Fakhr al-Rāzī, M. i. . (1997). *Al-Mahsul fī 'Ilm al-Usul*. Mu'assasat al-Risālah.
- Fakhr al-Rāzī, M. i. . (1999). *al-Tafsīr al-Kabīr*. Dār Ihya' alTurāth al-'Arabī.
- Ibn Babawayh, M. i. . (1975). *Kamāl al-dīn wa tamām al-ni'ma*. Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Ibn Ḥazm, . i. a. *Al-Iḥkām fī Usul al-Aḥkām*. Dār al-Āfāgh.
- Ibn Kaysān, A. a.-R. (2007). *Tafsīr Abī Bakr al-Aşamm*. Dār alKutub al- 'Ilmiyya.
- Ibn Manzūr, M. i. M. (1955). *Lisān al-'Arab*. Dār Şādīr.
- Ibn Shahrāshūb, M. i. (1960). *Ma'lim al-'ulamā' fī fihrist kutub al-Shi'a wa 'asmā' al-muşannifīn qadīman wa ḥadīthan*. al-Maktabah alḤaydariyah.
- Ibn 'Āshūr, M. a.-T. i. M. (1999). *Tafsīr at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*. Mu'assasat at-Tārikh al-'Arabī.
- ĪJĪ, M. i. A. a.-R. *al-mawāqif*. al-Sharīf al-Raḍī.
- Khalīl ibn Aḥmad. (1988). *al-'Ayn*. Nashr-e Hijrat.
- Khawānsārī, S. M. B. (1969). *Rawdat al-jannat fī ahwal al-'ulama' wa l-sadat*. Nashre Ismā'iliyān.
- Maybudī, A. (1992). *Kashf al-Asrār va 'Uddat al-Abrār*. Amīr Kabīr.
- Modarres, M. (1990). *Reyhānat al-Adab*. Khayyām.
- Nuri, M. H. (1987). *Mustadrak al-wasā'il wa mustanbat al-masā'il*. Dār Ihya' alTurāth al-'Arabī.
- Rāghib al-Işfahānī, Ḥ. i. M. (1995). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Dār al-Qalam.
- Saḥīb- Almoālem, ḥ. i. Z. a.-d. (1995). *Almoālem al-usul*. Dār al-Fīkr.
- Ṭabarsī, F. i. Ḥ. (1987). *Majma' al-Bayān*. Dār al-Ma'rifah.
- Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1970). *al-Mizān*. Mu'assasat alA'lamī.