

The Function of Narrative Specification in the Process of Qur'anic Exegesis^{*}

Leila Alikhani^{**}

Ahmad Zare Zardini^{***}

Abstract

Among exegetical narrations are reports that identify particular instances or applications of Qur'anic verses. Muslim exegetes have approached such narrations in different ways. Whether these reports should be excluded because of their case-specific nature or incorporated into the interpretive process remains a fundamental issue in understanding the revealed text. This article seeks to clarify the place and function of instance-based narrations in the interpretation of Qur'anic verses and to propose an appropriate method for engaging with reports that may appear to conflict with one another. Examining exegetes' views on several selected verses provides a practical illustration of the status and interpretive significance of these narrations. In addition, considering instance-based statements alongside other interpretive principles and approaches in Qur'anic exegesis reveals another dimension of the significance of case-oriented hadiths. Using a descriptive-analytical method, the study concludes that instance-based narrations contribute to the interpretation of the relevant Qur'anic passages in several ways: by extending the temporal scope of the verses, broadening their semantic range, permitting multiple readings, reflecting the polysemy of certain Qur'anic words and expressions, and delineating a multilayered contextual framework. Moreover, articulating a comprehensive and inclusive interpretation offers a means of reconciling instance-based narrations that appear to be in tension.

Keywords: Qur'anic exegesis; Narrative exegesis; Disagreement among exegetical narrations; Semantic scope

* Received: 2025-12-13 Revised: 2026-05-07 Accepted: 2026-07-25

** PhD Graduate - Quran and Hadith Sciences (The Corresponding Author)
Email: alikhaniLeila27@gmail.com

*** Associate Professor OF Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran. Email: zarezardini@meybod.ac.ir



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

کارکرد بیان مصداقی روایات در فرایند تفسیر آیات

(مطالعه موردی آیات ۳ بروج، ۸ تکویر، ۱۶ قلم، ۲۷ ملک)*

لیلا علیخانی**

احمد زارع زردینی***

چکیده

از گونه‌های روایات تفسیری، می‌توان احادیثی را برشمرد که به بیان مصداقی آیات پرداخته‌اند. رویکرد تفسیرنگاران در مواجهه با این نوع از احادیث متفاوت بوده‌است. رهیافت التزام به طرد گونه‌های مزبور به سبب مصداقی بودن و یا کاربست آن در فرایند تفسیر، مسأله‌ای مبنایی پیرامون فهم کلام وحیانی است. نوشتار پیش رو می‌کوشد با ترسیم جایگاه و نقش روایات مصداقی‌گونه در روند فهم آیات، روش مواجهه با این گزاره‌های روایی را که البته گاه با یکدیگر اختلاف نیز دارند، تبیین نماید. انعکاس نظرگاه‌های مفسران در فهم برخی آیات برگزیده، می‌تواند نمایشی کاربردی از جایگاه و تأثیر چنین احادیثی باشد. افزون بر آن پرداختن به بیان‌های مصداقی در کنار دیگر مبانی و گرایش‌های فهم و تفسیر قرآن نیز می‌تواند جلوه دیگری از اهمیت احادیث موردی را بنمایاند. این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده‌است به این نتیجه می‌رسد که توسعه ظرف زمانی، گسترش معنایی، امکان تعدد خوانش‌ها، چندمعنایی برخی واژگان و عبارات قرآنی و ترسیم سیاق چندوجهی از کارکردهای بیان مصداقی روایات در فهم عبارات قرآنی مورد بحث بوده‌است. افزون بر آن راهکار جمع میان احادیث مصداقی و به ظاهر دارای اختلاف، ارائه معنایی شامل و فراگیر به‌صورتی روشمند است. کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن، تفسیر روایی، اختلاف روایات تفسیری، شمول معنایی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۳

** دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) ایمیل: alikhani.leila27@gmail.com

*** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران. ایمیل:

zarezardini@meybod.ac.ir



۱. مقدمه

انحصار فهم آیات بر پایه روایات که می‌توان آن‌را نوعی اخباری‌گری دانست و یا اجتناب از احادیث در فرایند فهم، و گاه سخن از آن پس از حصول برداشت تفسیری به قصد نمایاندن انطباق یا عدم مطابقت بیان منسوب به معصوم (ع) با آنچه که مفسر از آیات دریافت نموده‌است، می‌تواند گونه‌هایی از مواجهه با چگونگی نقش‌آفرینی حدیث در فهم کلام وحیانی باشد. در کنار روایاتی که بیانی تفسیری از آیات را ارائه می‌دهند می‌توان از گزاره‌هایی یاد کرد که از مصادیق آیات سخن می‌گویند و شاید کنار نهادن این گونه‌ها در روند فهم معنا و تفسیر آن، بازتاب بیشتری داشته‌باشد. ذکر مصادیق متعدد برای آیه‌ای خاص می‌تواند نمودی از اختلاف روایات تفسیری نیز باشد که چگونگی تعامل با این گونه‌های روایی را با صعوبت همراه می‌سازد. نمایاندن جایگاه و تأثیر این دسته از احادیث در فهم مراد استعمالی و مراد جدی پروردگار و یا نحوه مواجهه با این گونه‌های روایی که گاه در اختلاف با یکدیگر به نظر می‌آیند، مسأله‌ای مبنایی در تفسیر قرآن محسوب می‌شود.

پرداختن به روایات تفسیری موضوع نگاشته‌های مختلفی بوده‌است. در این میان می‌توان به مقالات «جایگاه و کارکرد روایات در تفسیر بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی» (خطاط، ۱۳۹۳: ۶۳-۷۹)، «گونه‌های روایات تفسیری امام سجاد(ع) در حوزه تعیین مصداق» (جلالی‌کندری و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۷-۶۶) و «آسیب‌شناسی روایات تفسیری» (دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰: ۴۵-۸۴) اشاره نمود. در میان کتب نیز می‌توان از «گونه‌شناسی احادیث قرآنی امامیه از نظریه تا تطبیق» (راد، ۱۳۹۷ش) و یا کتاب «روش‌شناسی تفسیر قرآن» (رجبی و همکاران، ۱۳۸۸) نام برد که بخشی از

آن به تبیین نقش روایات در فرایند تفسیر اختصاص یافته است. اما در مطالعات متعددِ تحریر یافته، پژوهش مستقلی که جایگاه و چگونگی تعامل و کاربست روایات مصداقی را در فرایند تفسیر نشان دهد، یافت نشد.

از این رو سعی نوشتار حاضر پرداختن به این سؤالات است: اولاً جایگاه روایاتی که بیان مصداقی از آیات قرآن ارائه می‌دارند، در فرایند تفسیر چگونه است؟ ثانیاً کاربست این‌گونه روایات در روندِ تفسیر، چه نتیجه‌ای بر فهم آیات خواهد گذارد؟ ثالثاً چگونه می‌توان با نظر داشت تشّت و اختلاف روایات مصداقی، به فهمی منسجم از آیات دست یافت؟

برای دستیابی به پاسخ سؤالات پژوهش، نخست آیات ۳ بروج، ۸ تکویر، ۱۶ قلم، ۲۷ ملک که پیرامون آن‌ها روایاتی بر پایه معرفی مصادیق نیز از معصوم (ع) صادر گشته است، گزینش شده‌اند. به دلیل تعدد آیاتی این چنین و عدم امکان بررسی همه آن‌ها در این نوشتار، برگزیدن چند نمونه ضرورت یافته است. لازم به توجه است که به علت کثرتِ نگاشته‌ها، از آیاتی که از مصادیق انحصاری سخن می‌گویند (نک: مائده/۵۵؛ احزاب/۳۳) و روایات ناظر بدان‌ها سخن نمی‌رود. پس از نخستین گام، نظرگاه مفسران به منظور ترسیم نقش کاربرد و یا اجتناب از این‌گونه روایات در فرایند فهم تقریر گشته است. آنگاه به منظور نیل به هدف نوشتار در راستای نمایاندن نقش روایات مصداقی و نحوه مواجهه با این گونه‌های روایی، نظریه شمول معنایی ارائه شده است. برای اعتبارسنجی این نظریه که رافع اختلاف بدوی میان روایات و بیانگر چگونگی کاربستِ آنها در روند فهم آیات قرآن است، شواهدی از روایات، مبنای قرآن، سیاق در سطوح مختلف و بررسی‌های لغت‌شناسانه ارائه شده است. افزون بر حدیث، کاربست دیگر قراین فهم کلام، از آن رو است که اولاً موافقت یا مغایرت معنای

مستفاد از روایات با دیگر مبانی و گرایش‌های تفسیر، روشن و ارزیابی گردد. ثانیاً در صورت سازواری، چگونگی ارتباط بین بیان مصداقی و بیان تفسیری آشکار شود.

۲. تعاریف

۲-۱. روایات تفسیری

اهل بیت (ع) همانند حضرت محمد (ص) تبیین آیات الهی را بر عهده دارند و اصیل‌ترین مرجع برای دستیابی به معارف قرآنی‌اند؛ از این رو، روایات معصومین (ع) مبنایی مهم در تفسیر قرآن است. روایات تفسیری روایاتی هستند که به بیان مراد یک آیه می‌پردازند یا زمینه‌های فهم مراد خداوند را از آیات قرآن فراهم می‌کنند (خامنه‌گر، ۱۳۹۰: ۸۱-۱۰۶).

الف. مصداق روایی

برخی روایات تفسیری به معرفی مصادیق می‌پردازند که این گونه از بیان را می‌توان بیان مصداقی نامید (نک: معارف، ۱۳۸۵: ۱۴۹-۱۶۷). از معاصران علامه طباطبایی امکان انطباق آیات قرآن بر مصادیق متعدد در طول زمان را با عبارت «جری و تطبیق» بیان نموده‌اند. در معناشناسی «مفهوم» و «مصداق» می‌توان گفت که مفهوم عبارت است از مجموع اجزای عقلی یک تصور (یا یک فرد) و مصداق عبارت است از هر فردی است که آن مفهوم بر آن حمل شود (نک: خوانساری، ۱۳۸۸: ۱۳۲).

ب. شمول معنایی

تعریف شمول معنایی به دلیل کاربرست متعدد در این نوشتار به عنوان کارکرد و یکی از راهکارهای جمع میان روایات مصداقی ضروری می‌نماید. گاه در روایات، مفهومی در تفسیر آیه یافت می‌شود که نسبت به دیگر معانی قابل برداشت، از شمول معنایی

برخوردار است. اگر مفهومی بتواند یک یا چند مفهوم دیگر را شامل شود، در این صورت رابطه شمول معنایی مطرح خواهد بود (نک: صفوی، ۱۳۹۷: ۹۹). سخن از توسعه معنایی نیز می‌تواند تاحدی بیانگر همین معنا باشد. مراد از توسعه معنایی در قرآن، چندمعنایی به مفهوم دلالت لفظ بر چند معنا در عرض یکدیگر نیست بلکه مراد، شمول و توسعه لفظ بر معانی در طول همان اصل معنایی اولیه خویش است. توضیح آنکه در چندمعنایی، لفظ واحد برای معانی متعدد و در عرض یکدیگر وضع شده‌است؛ درحالی‌که در توسعه معنایی، لفظ معنایی در طول خود دارد. این معنای طولی واژه از همان اصل معنایی اولیه واژه اخذ می‌شود که همان یک اصل معنایی در سیاق‌های گوناگون و با توجه به ساختار جمله، توسعه معنایی داده می‌شود و مثلاً بر امر مادی یا معنوی دلالت می‌نماید (نک: مهدوی‌راد و هادیان، ۱۳۹۹: ۲۰۷-۲۲۸).

۲-۲. بررسی کارکرد روایات مصداقی در فرایند تفسیر

ترسیم نقش روایات مصداقی در فهم آیات بر دو گام استوار گشته‌است. گام آغازین در بررسی تمامی آیات وحیانی گزینش شده، ارائه نظرگاه مفسران و استدلال‌های آنان است. در گام پسین بررسی آیات با نظرداشت روایات مصداقی صورت گرفته‌است. بدیهی‌است که پرداختن به مراحل دوگانه مزبور، ذهن مخاطب را به مقایسه‌ای می‌کشاند که می‌تواند خود، تأثیر این گونه‌های حدیثی را در فرایند و البته محصول تفسیری دریابد.

۲-۲-۱. بررسی (و شاهد و مشهود)؛ سومین آیه از سورة بروج

سورة بروج مکی است و ۲۲ آیه دارد. در سه آیه آغازین این سوره سوگندهایی مطرح شده‌است. در آیه سوم: (و شاهد و مشهود) از «شاهد» و «مشهود» سخن می‌رود و به این دو سوگند یاد می‌شود.

الف). مادة شهادت از منظر مفسران

دیدگاه تفسیرپژوهان درباره واژگان شاهد و مشهود با توجه به معنایی که از ریشه دو واژه مزبور برداشت نموده‌اند، در سه دسته قابل ارائه است: تفسیرنگارانی که مادة شهادت را به معنی حضور و معاینه دانسته‌اند، آیه (وَ شَاهِدٍ وَ مَشْهُودٍ) (بروج/۳) را به معنای مختلفی فهمیده‌اند؛ بعضی مفسران «شاهد» را به قرینه آیات (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا) (احزاب/۴۵) و (لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ) (حج/۷۸)، پیامبر(ص) و «مشهود» را به سبب همخوانی با زمینه‌های پسین، شکنجه کفار نسبت به مؤمنان و وضعیت اخروی این ظالمان و مظلومان دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۹/۲۰). عده‌ای «مشهود» را روز قیامت و «شاهد» را جمع حاضر در آن روز می‌دانند. رجحان کار بست لفظ بر معنای کامل‌تر، از دلایل معتقدان به این دیدگاه است؛ زیرا به سبب جمع اولین و آخرین آفریده‌ها، حضوری گسترده‌تر از قیامت را نمی‌توان تصور نمود (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۷/۳۱). سخن از قیامت در آیه پیشین (وَ الْيَوْمِ الْمَوْعُودِ) (بروج/۲) و لزوم تناسب معنایی میان دو آیه، دلیل دیگری است که بعضی مفسران را به این‌گونه برداشت رهنمون ساخته‌است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۲۹/۴؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۷/۳۱).

به باور برخی مفسران، «مشهود» همان روز جمعه است؛ زیرا زمان حضور مسلمانان برای نماز و ذکر خداوند است. این رأی به ابن عمر و ابن‌زبیر منتسب شده‌است. مشهود نامیدن روز جمعه و بزرگداشت آن در روایات منسوب به حضرت محمد (ص)، از شواهد پذیرش این دیدگاه است (نک: فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۷/۳۱). بعضی دیگر «مشهود» را عرفه و «شاهد» را حاجیان حاضر در عرفات پنداشته‌اند. معتقدان به این رأی، مشهود بودن عرفه را مبتنی بر آیات دانسته‌اند (وَ عَلَى كُلِّ ضَامِرٍ

يَا تَيْنَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ - لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ (حج/۲۷ - ۲۸). در تفاسیر احتمالات دیگری نیز در این باره آمده است؛ اینکه «مشهود» عید قربان و یا مجموع روزهای جمعه، عرفه، قربان و قیامت باشد (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۷/۳۱).

فهم شهادت بر گواهی دادن، دریافت معانی دیگری از سومین آیه سوره بروج را به دنبال داشته است. این دیدگاه که برخی تفسیرنگاران آن را تأیید نموده اند، نزد برخی دیگر از اندیشمندان قرآن پژوه پذیرفتنی نیست؛ زیرا لازمه اش متعدی شدن «مشهود» با حرف «علی» و کار بست «مشهود علیه» به جای «مشهود» است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۹/۲۰). از معاصران نویسنده تفسیر «من وحی القرآن»، مانعی بر اطلاق «مشهود» بر محتوای شهادت به رغم حذف حرف متعدی ساز نمی بیند؛ زیرا خود بر آن دلالت دارد و شهادت که دربردارنده شاهد، مشهود به و مشهود علیه است، این مفهوم را می رساند. نشانه دیگر توجه به فضای سوره و تأکید بر دریافت سزای اخروی به وسیله شکنجه کنندگان مؤمنان است که تحقق آن از راه گواهی شاهدان صورت می پذیرد (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۶۷/۲۴). پیش تر فخر رازی با نظر به کاربرد «مسئول» به جای «مسئول عنه» در آیه (إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا) (اسراء/۳۴)، دلالت مشهود بر مشهود علیه را با حذف این حروف (صله) جایز می دانست (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۶/۳۱).

برخی دیدگاه ها که بر پایه فهم «شاهد» بر شخصی که ادعا را اثبات می کند سامان یافته، چنین است؛ تنی چند از مفسران با تکیه بر آیات، «شاهد» را خداوند (آل عمران/۱۸؛ انعام/۱۹) و «مشهود» را توحید (آل عمران/۱۸) و نبوت (اسراء/۹۶) دانسته اند (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۹/۱۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۷/۳۱ و ۱۰۸). در متون تفسیری اطلاق «شاهد» بر حضرت محمد (ص) و مشهود علیه بر سایر انبیاء (ع) نیز با استناد به آیات (فتح/۸؛ نساء/۴۱) دیده می شود (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۸/۳۱).

به عکس دیدگاه پیشین، بعضی مفسران «شاهد» را انبیاء و «مشهود» را حضرت محمد (ص) (آل عمران/ ۸۱) (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۹/۱۰) و یا «مشهود علیه» را امت‌ها (نساء/ ۴۱) فهمیده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۸/۳۱). سخن از گواهی فرشتگان در کلام وحی (ق/ ۲۱)، برخی قرآن‌پژوهان را بر آن داشته که «شاهد» را ملائکه و «مشهود علیه» را افراد مکلف و صاحبان اعمال بیندارند (نک: فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۸/۳۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۱۴/۳۰). بدین سبب که اعضای بدن بر کردار انسان گواهی خواهند داد (نور/ ۲۴) «شاهد» هستند و آدمیان، «مشهود» خواهند بود (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۸/۱۰). بر پایه رأی دیگر، این امت را «شاهد» (نک: بقره/ ۱۴۳) و امت‌های دیگر را «مشهود» دانسته‌اند (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۸/۱۰). شاهد بودن انسان و مشهود بودن قیامت (اعراف/ ۱۷۲) احتمال دیگری در متون تفسیری است (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۸/۳۱). در گزارشی منسوب به ابن عباس، «شاهد»، خداوند و «مشهود»، روز قیامت است (نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۳۱۶/۱۰). فهم «شاهد» بر انسان و «مشهود» بر توحید (نک: اعراف/ ۱۷۲)، نظرگاهی دیگر در این‌باره است (نک: فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۸/۳۱). بعضی مفسران از این سخن گفته‌اند که «شاهد» شبانه‌روز و «مشهود» بنی‌آدم است و یا «شاهد»، حجرالأسود و «مشهود» می‌تواند حج‌گزاران باشد (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۸/۱۰). بر طبق نظری که به جبائی منتسب شده‌است، «شاهد» کسانی هستند که بر مردم گواهی می‌دهند و «مشهود» اشخاصی‌اند که برایشان شهادت داده می‌شود (نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۳۱۶/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۸/۱۰).

برداشت عده‌ای از تفسیرنگاران، تمایز مفهومی ماده شهادت را درباره‌ی واژگان «شاهد» و «مشهود» نشان می‌دهد. نظرگاه آنان که یک واژه را به معنای مشاهده و دیگری را اقامه گواهی دانسته‌اند، چنین است. بر پایه دیدگاهی برگرفته از گزارش‌های

روایی منسوب به معصوم (ع)، «شاهد» روز جمعه و «مشهود» روز عرفه است (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۸/۱۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۸۰/۳۱). دلیل شاهد نامیدن جمعه، گواهی‌اش بر کردار انسان در این روز است. عرفه نیز از آن رو «مشهود» نام گرفته است که مورد نظاره و حضور مردم و فرشتگان در ایام حج بوده است (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۸/۱۰). طبق دیدگاهی منسوب به عکرمه، «شاهد» همان فرشته گواه بر انسان‌ها (ق/۲۱) و «مشهود» روز قیامت (هود/۱۰۳) است.

۲-۲-۲. دیدگاه برگزیده بر پایه همسویی معناشناسی قرآنی و روایی

هر چند بسیاری از نظرگاه‌های تفسیرنگاران می‌تواند مصداق آیه و پذیرفتنی باشد؛ اما بررسی‌های جامع‌تر، با امکان گسترش معنایی آیه سازگارتر به نظر می‌رسد. بر این پایه «شاهد» ناظر به عمل‌کرد انسان‌ها و گواه بر حق است و «مشهود» هر امر حقی است که مورد نظاره و گواهی قرار می‌گیرد. بررسی ماده «شهادت» در قرآن، ترسیم سیاق آیات، کشف هدف سوره و احصای روایات ناظر به موضوع، مراحل است که می‌تواند این نظرگاه را تأیید نماید. در حقیقت نوعی همسویی میان مبنای قرآن و حدیث در توسعه معنایی آیه مورد بحث وجود دارد.

الف. ماده «شهادت» در قرآن

از گام‌های اولیه در فهم آیه‌های قرآن، شناخت مفردات کار بسته در آن است. از پایه‌های این شناخت، خود قرآن است. بررسی هم‌ریشه‌های «شهادت» در آیات، کار بست آن را افزون بر مشاهده و به چشم دیدن، بر گواهی و اقرار به حق نیز نشان می‌دهد. شایان توجه است ریشه مزبور، جز کار بست در معنای حضور و مشاهده (نمل/۳۲؛ زخرف/۱۹؛ نور/۲؛ أنعام/۱۴۴)، و گواهی و گواهی‌دهنده (نساء/۱۵؛

معارج/۳۳؛ بقره/۲۸۲؛ نور/۴ و ۱۳)، بر علم و دانسته هم تعلق گرفته است: (ما شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا) (یوسف/۸۱).

گردآوری آیات مربوط به موضوع، با امکان تعدد مصداق «شاهد» و «مشهود» سازگاری نشان می‌دهد. خداوند با ضمیر جمع، خود را از شاهدان معرفی می‌فرماید (انبیاء/۷۸؛ یونس/۶۱). گواهی باری بر کذب گروهی از انسان‌ها (توبه/۱۰۷؛ منافقون/۱؛ حشر/۱۱) و گواهی او و فرشتگان بر حقانیت آنچه که بر پیامبر (ص) نازل شده (نساء/۱۶۶) از این نمونه است. افزون بر ملائکه، انبیاء (ع) نیز در کنار پروردگار از شاهدان معرفی شده‌اند (آل عمران/۸۱). از آیات چنین بر می‌آید که حضرت عیسی (ع) در دنیا (مائده/۱۱۷) و روز قیامت شاهد بر امت خود است (نساء/۱۵۹). بر پایه آیات، پیامبر خاتم (ص) نیز «شاهد» نام گرفته است (أحزاب/۴۵؛ فتح/۸؛ مزمل/۱۵). در قرآن گاه سخن از شهود «عَلَّیْن» از سوی «مقرَّبون» است (مطففین/۲۱) و گاه از شهادت جن و انس در قیامت بر عمل‌کرد خودشان سخن به میان آمده است (أنعام/۱۳۰). هنگامی نیز به عهد میثاق و شهادت بنی‌آدم بر توحید اشاره می‌شود (أعراف/۱۷۲). گواهی انسان‌ها بر عهد و پیمان الهی (بقره/۸۴) و نیز گواهی ناسپاسی‌اش نسبت به خداوند (عادیات/۶ و ۷) نمونه‌ای دیگر از کاربری ریشه «شهد» در آیات است. حضرت هود (ع)، قوم خود را نسبت به بیزاری از شرک مخالفان به شهادت می‌طلبد (هود/۵۴). در آیه‌ای دیگر پیامبر (ص) اهل کتاب را بر تسلیم بودن خود و یارانش گواه می‌گیرد (آل عمران/۶۴). مطابق قرآن، کافران در زمان مرگ به زیان خویش شهادت می‌دهند (أعراف/۳۷). بعضی آیات نیز از شهادت اعضاء و جوارح انسان سخن می‌گویند (فصلت/۲۰-۲۲؛ نور/۲۴؛ یس/۶۵). کاربرد «شاهد» درباره فردی از بنی‌اسرائیل که بر حقانیت قرآن گواهی می‌دهد، نمونه‌ای دیگر در این-

باره است (أحقاف/۱۰). «شاهد» در قرآن (یوسف/۲۶) درباره شخصی به کار رفته که بر امری عقلی استناد می نماید به رغم آنکه شهادت، بیانی مستند به حس یا نزدیک به حس است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۲/۱۱)، این مطلب صحت اطلاق آن را افزون بر بیننده و ناظر، بر هر گواه به حقی نشان می دهد. «مشهود» نیز بر روز قیامت (هود/۱۰۳) و نماز صبح (اسراء/۷۸) اطلاق شده است.

ب). بررسی سیاق و کشف غرض سورة بروج

ترسیم سیاق آیات، پیوند معنایی آیه مورد بحث با زمینه های پیشین و پسین و نیز توجه به گفتمان سوره، گام های دیگری است که در راستای فهم بایسته از آیه سوم سوره بروج می باید پیمود. ضرورت پرداختن به هدف سوره به دلیل جایگاه آیه در آغاز کلام و ساختار نحوی سوگندها و البته ارتباط این دو با غرض سوره است. بدین منظور موضوعات محوری سوره بررسی می شوند.

پیش تر گفته شد که سورة «بروج» مکی است و بیست و دو آیه دارد. این سوره به شهادت سیاق آیات از «قیامت و پیامد اعمال» سخن می گوید.

در سه آیه نخست، خداوند با سوگند به آسمان دارای بروج، روز موعود و شاهد و مشهود، زمینه بیان پیشامد اصحاب اخدود را فراهم می سازد. به نظر می رسد با نظر داشت موضوع محوری سوره، آیات دیگر (حجر/۱۶ و ۱۷) و نقش «برج» در حفاظت و صیانت، سوگند آغازین به آسمان دارای بروج، به حفظ اعمال نیز اشاره داشته باشد. این برداشت با آیات پسین در سوگند به روز قیامت و شاهد و مشهود نیز سازگاری نشان می دهد. در یادکرد رویداد اصحاب اخدود در آیات ۴-۹، سخن از نحوه کشتار مؤمنان، نظاره شکنجه گران بر آن و سبب این ایداء یعنی ایمان به خداوند متعال است.

کارکرد بیان مصداقی روایات در فرایند تفسیر آیات / علیخانی ۱۸۵

تأکید بر حقانیت پیامد اعمال موضوع محوری دیگری است که از آیه دهم آغاز و تا پایان سوره ادامه می‌یابد. در آیات ۱۰-۱۱ پیامد اخروی شکنجه‌گران و مؤمنان، هر دو یاد می‌شود. در آیات ۱۲-۱۶ اوصافی از خداوند، متناسب با تحقق جزا آمده‌است. اشاره به فرعون و ثمود به عنوان نمونه‌هایی از اشخاص تکذیب‌گر که با پیامد اعمالشان مواجه شده‌اند و تبیین عمل‌کرد تکذیب‌گرانه کفار و البته احاطه خداوند بر آنان، جلوه‌ای از مسأله حقانیت پیامد اعمال است. سخن از تعظیم و حفظ قرآن می‌تواند تأکیدی بر درستی یکی از خبردهندگان تحقق پیامد اعمال نیز باشد.

جدول شماره ۱: سیاق پیشنهادی برای سوره بروج

آیات	محور اصلی بحث	محورهای فرعی
۴-۱	مقدمه	ذکر چند سوگند و جواب قسم‌ها (نفرین اصحاب اخدود)
۵-۹	شرح پیشامد اصحاب اخدود	نحوه کشتار مسلمانان (۵)، ناظر بودن بر کشتار مؤمنان (۶-۷)، چرایی شکنجه آنان (۸-۹)
۱۰-۲۲	حقانیت پیامد اعمال	پیامد اخروی شکنجه‌گران مؤمنان (۱۰)، پیامد عمل مؤمنان (۱۱)، تبیین اوصاف خداوند در ارتباط با مسأله پیامد عمل (۱۲-۱۶)، مواجهه اقوام تکذیب‌گر گذشته با پیامد اعمال (۱۷-۱۹)، احاطه خداوند بر کفار تکذیب‌گر؛ سبب مواجهه با پیامد اعمال (۲۰)، اثبات حقانیت قرآن به عنوان یکی از خبردهندگان تحقق پیامد اعمال (۲۱-۲۲)

«سوگندهای یادآور وعده الهی و تبیین ماجرای اصحاب اخدود» و «حقانیت پیامد اعمال» دو موضوع محوری در سوره بروج هستند که با محورهای فرعی تر پشتیبانی می‌شوند. با نظرداشت مجموع مباحث مطرح‌شده در سوره بروج، می‌توان غرض سوره را حقانیت مواجهه با پیامد اعمال از راه حفظ اعمال به واسطه شهود دانست.

هدف سوره به عنوان براعت استهلال در آیات آغازین و حسن ختام در انتهای سوره نیز مشاهده می شود. سوگندهای ابتدایی سوره شامل: آسمان دارای بروج که تداعی گر نقش برج ها در حفظ آسمان است، روز قیامت، شاهد و مشهود و گزارش کشتار اصحاب اخدود از وقایع محفوظ گزارش شده و مضمون آیات پایانی سوره درباره پیامد عمل دیگر اقوام، احاطه خداوند بر آنان، بزرگداشت و حفظ قرآن به عنوان یکی از خبردهندگان جزای اعمال، می تواند تأکیدی بر ضبط اعمال و مواجهه با نتایج آن باشد.

۲-۳. سازواری دیدگاه منتخب با هدف سوره

هدف و موضوع محوری سوره یعنی ضبط و حفظ اعمال، با انحصار «شاهد» بر مصداقی خاص سازگاری نشان نمی دهد؛ بلکه زمینه فهمی موافق با اطلاق آیه بر تمامی نظاره کنندگان و گواهی دهندگان بر حق را فراهم می سازد.

۲-۳-۱. بررسی روایی

در این گام مصادیق متعدد «شاهد» و «مشهود» در روایات بیان و بررسی می شوند. تنوع مصادیق در بیان معصومین (ع) همسو با آیات قرآن، زمینه ساز و تأییدکننده برداشت برگرفته از مبانی و مراحل پیشین مبنی بر شمول معنایی خواهد بود.

الف). مصادیق «شاهد» و «مشهود» در روایات

روایات از مصادیق متعدد «شاهد» و «مشهود» سخن می گویند و کاربرد آن دو را در هر دو معنای مشاهده و گواهی نشان می دهد؛ در اینجا نقش تعدد مصادیق همسو با آیات، توسعه معنایی خواهد بود. درحقیقت مواجهه مفسر با مصداق های متنوع در سخنان منسوب به معصومین (ع) می تواند وی را از انحصار به مصداقی خاص برحذر

دارد و به برداشتی شامل و فراگیرتر رهنمون سازد. این رویکرد به سبب جامعیت، تشتت ظاهری میان گونه‌های بیانی مختلف را نیز سامان می‌بخشد. بنابر گزارشی منسوب به امام علی (ع)، «شهید» در آیه (وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ) (ق/۲۱)، شاهی است که بر اعمال انسان‌ها گواهی می‌دهد (نهج البلاغه، خطبة ۸۵). بر پایه روایات، مقصود از «أشهاد» (هود/۱۸) و «شهداء» (بقره/۱۴۳)، ائمه (ع) معرفی شده‌اند (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵: ۸۸۵/۲ و ۸۸۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۰/۱ و ۱۹۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۲/۲۳ و ۳۵۱ و ۱۰۱/۳۶). رسول خدا (ص) شاهد بر ائمه (ع) و آنان شاهد بر مخلوقات و حجت خداوند در زمین هستند (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵: ۹۴۴/۲؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۱۹/۱). در پاره‌ای از احادیث، «شاهد» (هود/۱۷)، امام علی (ع) (صفار، ۱۴۰۴: ۱۳۳/۱؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۴۵) و بر طبق روایاتی دیگر، امامان (ع) است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۴۲/۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۳۴۶/۲). در برخی احادیث «شاهد» و «مشهود» در آیه مورد بحث، حضرت محمد (ص) و امیرالمؤمنین (ع) هستند (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۲۵/۱؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۹۹) و بر پایه روایات دیگری، «شاهد» حضرت محمد (ص) و «مشهود» روز قیامت معرفی شده- است (اربلی، ۱۳۸۱: ۵۴۳/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳/۴۳ و ۳۴۶).

ریشه «شهد» در احادیث افزون بر اشخاص، درباره ایام نیز به کار رفته است. «شاهد» نامیدن روز جمعه از این نمونه است (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۲۲/۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۳۷۸/۷). در روایتی روز جمعه، شاهد و مشهود معرفی شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۹/۷؛ ۷۷/۵۴). کاربرد ریشه «شهد» بر ایام در احادیث، منحصر به روز جمعه نیست، بلکه روز عرفه نیز «شاهد» (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۹۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵۴۹/۱۳) و یا «مشهود» نام گرفته است (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۹۸؛ مجلسی،

۱۴۰۳: ۶۰/۷؛ برای مثال در پاره‌ای گزارش‌ها روز جمعه، «شاهد» و روز عرفه، «مشهود» است (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۹۹؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۳۳۱/۲). اطلاق «شاهد» بر روز عرفه و «مشهود» بر روز قیامت نمونه‌ای دیگر از این کاربرد است (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۹۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵۴۹/۱۳). در کلامی منسوب به امام علی (ع) نیز «شاهد» روز جمعه و «مشهود» عید قربان معرفی شده‌است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۳۲/۶).

در باره شاهد و مشهود بودن جمعه می‌توان چنین استدلال نمود که این روز از شاهدان اعمال انسان‌ها است؛ بنابراین اعمال انسان‌ها، «مشهود» خواهد بود. افزون بر آن، برخی احادیث توجیهی دیگر از انطباق این مصداق بر شاهد و مشهود را نشان می‌دهد؛ توضیح آنکه سبب نامگذاری جمعه بر واژگان دوگانه مورد بحث، گردآوردن همه مخلوقات در این روز و دریافت میثاق بر ربوبیت خداوند، نبوت حضرت محمد (ص) و ولایت حضرت علی (ع) است (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۱۵/۳؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۹؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳/۳). به دیگر سخن، روز جمعه «شاهد» میثاق بوده‌است و به این اعتبار «مشهود» هم می‌تواند توحید، نبوت و ولایت باشد.

در برخی احادیث تحقق واقعه غدیر، قیام امام زمان و برپایی قیامت نیز در روز جمعه معرفی شده‌است (مجلسی، ۱۴۱۴: ۵۴۴/۴؛ همو، ۱۴۰۳: ۵۹/۷ و ۶۱)؛ بنابراین مشهود نامیدن جمعه توجیه منطقی خواهد داشت؛ زیرا برگزیدگان خداوند بر این ایام گواهی داده‌اند و ظرف حضور مردم نیز هست. در این باره می‌توان به آیه (ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ) (هود/۱۰۳) استناد نمود؛ زیرا روز قیامت به سبب گردآمدن مردم و نظاره شاهدان، مشهود نام گرفته‌است. از مصادیق شاهد و مشهود در روایات، روز عرفه است. این روز شاهد حضور حجاج و مغفرت خداوند

نسبت به بندگان است و خود به سبب حضور و شهود مردم، می تواند مشهود نیز باشد. از سوی دیگر سخن از ولایت امیرالمؤمنین (ع) در عرفه حجةالوداع (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۲۲/۳۱؛ ۱۰۹/۳۸؛ ۲۶۵/۳۹)، دریچه‌ای دیگر به شاهد و مشهود نام‌گرفتن این روز می‌گشاید.

ب). سازواری دیدگاه منتخب با روایات فضائل سوره

در متون روایی و تفسیری دو فضیلت بر قرائت سوره بروج مشاهده می‌شود. در گزارش یونس بن ظبیان از امام صادق (ع) آمده است: «هر که سوره (وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ) را در نمازهای واجب خویش تلاوت کند- از آن رو که این سوره پیامبران است- برانگیختگی او در روز رستاخیز و منزلگاهش با پیامبران و فرستادگان و شایستگان باشد» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۲۲). در روایت ابی بن کعب از پیامبر (ص) آمده است که فرمود: «هر کس آن را قرائت کند خداوند به تعداد هر روز جمعه و هر روز عرفه‌ای که در دنیاست به او ده حسنه عطاء نماید» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۳/۱۰). این فضائل افزون بر سازگاری با موضوع پیامد اعمال به عنوان موضوع محوری سوره، با فهم شاهد و مشهود بر هر ناظر و گواه بر حق و هر امر حقی که مورد شهود و گواهی قرار گیرد نیز متناسب است. تقرب به انبیا، مرسلین و صالحان در زمان قیامت و دریافت اجری به تعداد هر روز جمعه و عرفه‌ای که در دنیا است -همان‌گونه که در دومین روایت بیان شد- نتیجه منطقی فهم منتخب از «شاهد» و «مشهود» است.

۲-۳. بررسی (وَإِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ): آیه هشتم سوره تکویر

فهم هشتمین آیه سوره تکویر: (وَإِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ)، پیوندی وثیق با واژه «مَوْؤُدَةٌ» دارد. پیش از نمایاندن کارکرد احادیث در فهم این واژه، همچون نمونه پیشین، نظرگاه

مفسران تقریر می‌شود تا ضمن آشنایی با دامنه اختلاف آراء و استدلال‌های آنان، نتایج کاربست مبنای حدیث در فرایند فهم آیات یا غفلت از آن نیز شفاف‌تر گردد.

الف). گذری بر آراء مفسران

تفسیر پژوهان «مَوْدَّةُ» را به معانی مختلفی فهمیده‌اند. در این میان چهار دیدگاه اصلی درباره واژه مزبور در نگاشته‌های تفسیری دیده می‌شود. بسیاری از تفسیرنگاران آیه را به معنی زنده به گور کردن دختران در عصر جاهلیت دانسته‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۶۰۱/۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۱۴/۲۰؛ حوی، ۱۴۰۹: ۶۳۹۲/۱۱). برخی مفسران ماده «وَاد» را به معنی زنده به گور کردن دختر نوزاد (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۴۰۶/۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۲۸/۳۰؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۹۱/۲۴) و بعضی دیگر به معنی ثقل و سنگینی دانسته‌اند (سمین، ۱۴۱۴: ۴۸۵/۶). فرض معنی اخیر سبب فهم «موودة» بر سنگین شده (مثقلة) با خاک بوده‌است (نیشابوری، ۱۴۱۵: ۸۶۷/۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۵/۵۵۶). در این صورت دلالت «موودة» بر دختران زنده‌به‌گور شده به سبب سنگینی‌ای است که در اثر قراردادن خاک بر روی او ایجاد می‌گردد (طبرانی، ۲۰۰۸: ۴۴۸/۶؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۲۸۳/۱۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۶۱/۲۰). عده‌ای در فهم معنای ثقل از ماده «وَاد»، به آیه (وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا) (بقره/۲۵۵) و استعمال فعل «يُوَدُّهُ» به معنی «سنگینی می‌کند»، نظر داشته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۶/۳۱؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۳۴۶/۷؛ طنطاوی، ۱۹۹۷: ۲۹۹/۱۵). بعضی تفسیرنگاران، مفهوم ثقل و سنگینی در واژه «موودة» را به جز سنگینی مدفون شدن با خاک، بر انگاره ثقل مادی (معیشت) و معنوی (عار و ننگ) دختران نزد اعراب جاهلی دانسته‌اند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۴۹/۳۰-۱۵۰).

عده‌ای از تفسیر پژوهان آیه را نه منحصر به دختران بلکه به معنی زنده به گور کردن فرزندان فهمیده‌اند (بقاعی، ۱۴۲۷: ۳۳۸/۸؛ سیوطی، ۲۰۰۷: ۲۸۲). برخی دیگر

«موودة» را افزون بر زنده به گور کردن فرزندان، بر قتل آنان پیش از تولد که از طرق مختلف انجام می‌گیرد نیز تسری داده‌اند (بقاعی، ۱۴۲۷: ۸/ ۳۳۸). استناد به آیه (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ) (إسراء/ ۳۱)، از دلایل توسعه معنایی «موودة» بر فرزندان محسوب گشته‌است (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۷/ ۳۵۵).

برخی اندیشمندان اسلامی که «موودة» را از ماده «وَاد» به معنی قرابت و خویشاوندی دانسته‌اند، با فهم معنی «قطعت» از فعل «قتلت» در آیه پسین (تکویر/ ۹) احتمال داده‌اند که آیه به معنی قطع رحم و یا ناظر به قرابت پیامبر (ص) باشد که مزد رسالت قرار گرفته‌است (طیب، ۱۳۶۹: ۱۴/ ۴-۵). بر پایه قرائت قاریانی که واژه «الْمُوؤَدَةُ» را به فتح میم و واو خوانده‌اند نیز مقصود از آن، رحم و قرابت خواهد بود (سید مرتضی، ۱۴۳۱: ۳/ ۴۴۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵/ ۲۵۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵/ ۲۹۱). این نتیجه‌گیری که: قرائت اهل بیت (ع) از «موودة» به همزه نیست، بلکه خوانش «موده» به فتح میم، فتح واو و تشدید دال است، با استناد به روایاتی شکل یافته‌است که ناظر به آیه مورد بحث از مودت اهل بیت (ع) سخن گفته‌اند (اشکوری، ۱۳۷۳: ۴/ ۷۲۱).

رهیافت شمول معنایی در واژه «موودة» سبب شده‌است که برخی اندیشمندان اسلامی آن را به هر زنده بی‌گناهی تفسیر کنند که بر اثر ظلم و ستم از میان برود. بر این پایه لفظ «موودة» تعبیری است از هر موجود زنده و مستعدی که ظالمانه نابود شود و یا هر استعداد زنده‌ای که خاموش گردد و هر حقی که از میان برود (نک: طالقانی، ۱۳۶۲: ۳/ ۱۷۷). افزون بر گفتار جبائی درباره دلالت ریشه «موودة» بر ثقل و سنگینی و امکان توسعه معنایی آن بر هر بی‌گناهی که با فشار ظلم از میان برود، تفسیر واژه مورد بحث بر قرابت و رحم، قرابت رسول خدا (ص) و کشته‌شدگان در راه

مودت اهل بیت (ع) در روایات ناظر به موضوع، تأییدی بر این گونه برداشت در متون تفسیری است (نک: طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۷۷/۳).

ب). شمول معنایی آیه با تکیه بر روایات

بر پایه سخنان منسوب به معصومین (ع)، تعدّد خوانش‌های واژه «موؤودة» و به تبع آن شمول معنایی آیه هشتم سورة تکویر حاصل می‌شود.

۱). خوانش‌های مختلف واژه «موؤودة»

درصد قابل توجهی از روایات معصومان (ع) در تبیین و توضیح واژگان وارد شده است. بررسی روایات نشان می‌دهد که توضیحات معصومان (ع) از واژگان یکسان نبوده بلکه از تنوّع خاصی برخوردار است (معارف، ۱۳۸۵: ۱۴۹-۱۶۷). یکی از صور بیانی معصومین (ع) درباره مفردات قرآن، تبیین گونه‌های خوانش آن واژگان است. به اذعان مفسران دو گونه قرائت برای واژه «موؤودة» متصور است. یکی از قرائات، خوانش آن مطابق رسم الخط قرآن و به همزه است. این قرائت به امام علی (ع)، ابن عباس، یحیی بن یعمر، مجاهد، ابی‌الضحی و جابر بن یزید منتسب شده‌است. قرائت دوم، تلفظ به شکل «مودة» با فتح میم و واو و تشدید دال است که به امام باقر (ع)، امام صادق (ع) و ابن عباس منسوب است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۱/۱۰؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۷۷/۳). احادیث اهل بیت (ع) تعدّد معنایی برخاسته از تعدّد قرائات واژه «موؤودة» را نشان می‌دهند.

در گونه‌ای از روایات، مصادیق واژه «موؤودة» بر اساس قرائت با همزه معرفی شده‌اند، این روایات عبارتند از:

الف). در حدیثی منسوب به امیرالمؤمنین (ع)، «موؤودة» بر فرزندان زنده به گور شده اطلاق گشته‌است (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱/۱؛ عروسی‌حویزی، ۱۴۱۵: ۵/۵؛ بروجردی، ۱۳۸۶: ۱۱۴/۳۱).

کارکرد بیان مصداقی روایات در فرایند تفسیر آیات / علیخانی ۱۹۳

ب). در پاره‌ای از احادیث، «موؤودة» همان کشته‌شدگان در راه مودّت و ولایت اهل بیت (ع) (قمی، ۱۳۶۳: ۴۰۷/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۵/۵۹۳ و ۵۹۴) و یا کشته‌شدگان از شیعیان آل محمد (ص) هستند (بحرانی، ۱۴۱۵: ۵/۵۹۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳/۲۵۵).

ج). در روایتی امکان شمول معنایی آیه بر جنین کشته‌شده به ظلم تمامی انسان‌ها رد می‌شود و آیه مخصوص اهل بیت و درباره حضرت محسن (ع) معرفی می‌گردد (بحرانی، ۱۴۱۱: ۶/۳۹۶؛ جزائری، ۱۴۲۷: ۳/۲۳۰).

د). در متون روایی و تفسیری احادیثی یافت می‌شود که مقصود از این واژه را امام حسین (ع) و نزول آیه را در شأن آن حضرت معرفی می‌نماید (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۶۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۵/۵۹۳-۵۹۴).

در مقابل بر اساس دسته‌ای دیگر از احادیث، واژه مورد بحث با خوانش به صورت «مودّة»، بر مودّت اهل بیت (ع) انطباق یافته‌است. این روایات عبارتند از:
الف). در کلامی منسوب به امام صادق (ع) ناظر به آیات هشتم و نهم سوره تکویر آمده‌است: «مقصود قرابت و خویشان رسول خدا (ص) است» (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۵۴۲).

ب). از امام باقر (ع) نقل شده‌است که فرمود: «منظور مودّت ذی‌القربی است، بر شما آیه نازل شد که وصل کنید پس به کدامین گناه آنان را به قتل رساندید؟» (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۵۴۲). در کلامی مشابه از امام صادق (ع) نقل است که فرمود: «منظور از آیه، مودّت ما اهل بیت است که حق واجب ما بر مردم و حُب واجب ما بر خلق است ولی مودّت ما را به قتل رساندند» (فرات کوفی، همان؛ و نیز بنگرید: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴/۸۴).

ج). در روایتی منسوب به صادقین (ع) آمده است: «از مودّت سؤال می شود که به کدامین گناه کشته شدند؟» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۴۱).

آنگونه که از احادیث برمی آید تعدد خوانش واژه «موؤودة» چندمعنایی آن را رقم زده است، بلکه نوعی تعدد مصادیق و گسترش معنایی را سبب شده است.

ج). دلالت «موؤودة» با روی کرد جامع نگر به روایات

به رغم بیان مصداقی روایات پیش گفته درباره آیه، اما با توسعه معنایی صورت گرفته در حدیثی که به پیامبر اکرم (ص) منسوب گشته است، فهمی از آیه حاصل می گردد که از شمول معنایی نسبت به دیگر معانی و مصادیق برخوردار است. در این حدیث آمده است: «مقتولی که به ظلم و ستم کشته شده روز قیامت حضور می یابد، درحالی که از رگ های گردنش خون می ریزد. رنگ آن رنگ خون و بویش بوی مشک است. به قاتل و کشنده خود گل آویز شده و می گوید: پرودگارا از این بیرس برای چه مرا به قتل رساند» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۱/۱۰ - ۶۷۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵/۵۱۴).

بر پایه سخن پیامبر (ص) می توان گسترش معنایی «موؤودة» بر هر نفسی که از روی ظلم به قتل رسیده باشد را برداشت نمود؛ حال آنکه عدم کاربرست روایات در بسیاری از متون تفسیری برداشت ناقصی را از آن رقم زده است. از سوی دیگر معنای برگرفته از این حدیث، مصادیق متعدد بیان شده در دیگر روایات را نیز پوشش می دهد. لازم به توجه است که در این نظرگاه اولاً تأنیث «موؤودة» به سبب تأنیث مجازی «نفس» است؛ زیرا آیات وحی ارتباط قتل با نفس انسان را می رساند (إسراء/۳۳؛ فرقان/۶۸)؛ ثانیاً با یافته های لغت شناسی که «وَأَد» را به معنی «مَثْقَلَة» دانسته اند نیز سازگاری نشان می دهد. بر این پایه مقصود از «موؤودة» هر نفسی خواهد بود که از جنبه مادی و

یا معنوی سنگین شمرده می‌شود؛ ثالثاً فهم منتخب افزون بر جامعیت در پوشش احادیث، آیات ناظر به موضوع (إسرا/۳۱؛ أنعام/۱۳۷، ۱۴۰ و ۱۵۱؛ ممتحنه/۱۲) و قرائات، با زمینه‌های پیشین و پسین آیه مورد بحث درباره نفوس نیز سازگاری نشان می‌دهد.

۴-۲. بررسی (سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرُطُومِ)؛ آیه شانزدهم سوره قلم

در شانزدهمین آیه از سوره قلم، سخن از نشان‌گذاری بر عده‌ای است: (سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرُطُومِ). مفسران درباره دنیوی یا اخروی بودن این علامت‌گذاری دیدگاه‌های متفاوتی را ارائه نموده‌اند؛ نخست دیدگاه آنان و سپس نظرگاه منتخب بیان می‌گردد.

۴-۲-۱. مروری بر دیدگاه‌های تفسیری

جمعی از مفسران آیه مورد بحث را ناظر به آخرت دانسته‌اند. علامت‌گذاری بر بینی به هنگام قیامت، نهایت تحقیر و اذلال شخص مورد نظر و شناساندن او در شمار اهل آتش است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۰۲/۱۰-۵۰۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۷۲/۱۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۴۶/۲۳). بعضی مفسران نیز نشانه‌گذاری بر خرطوم را علامت‌نهادن بر صورت و مقصود از آیه را سیاهی چهره قبل از ورود به آتش دانسته‌اند. این قول به مقاتل، ابوالعالية و فراء منسوب گشته‌است (نک: فخررازی، ۱۴۲۰: ۶۰۶/۳۰).

عده‌ای از تفسیرپژوهان نیز آیه را ناظر به دنیا فهمیده‌اند. برخی معتقدان به این دیدگاه مقصود از نشان‌گذاری را اثر ضربت شمشیر دانسته‌اند که در جنگ بدر تحقق یافت (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۰۳/۱۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۳/۱۵). بعضی دیگر آیه را آشکارسازی امر فرد، شناساندن هلاکت وی و ملحق نمودن وصف قبیح دنیوی به او فهمیده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰: ۶۰۶/۳۰). درمقابل نظرگاه‌های پیشین، عده‌ای به جمع

آراء گرایش داشته‌اند. بر این پایه مقصود، رسوایی آنان در عوالم و نشئه‌های مختلف است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۶۵/۲۹).

۲-۴-۲. مفهوم‌یابی متکی بر روایات و آیات

به‌نظر می‌رسد اصلی‌ترین دلیل انحصار معنا بر آخرت و یا دنیا، اجتناب از کاربست روایات در فرایند تفسیر باشد؛ چراکه آن با توسعه در ظرف تحقق، فهم آیه بر دنیا و آخرت را سبب می‌گردد.

الف). تبیین آیه در کلام معصومین (ع)

در گزارش‌های روایی متعدد، حضرت علی (ع) صاحب «مِیسَم» یعنی ابزار نشانه‌گذاری معرفی شده‌است (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۲۰۰ - ۲۰۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۹۶ و ۱۹۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۳۹/۲). آن‌چنان که در برخی احادیث آمده‌است در آخرالزمان، امام علی (ع) به‌وسیله ابزاری بر دشمنانش نشان می‌گذارد (نک: قمی، ۱۳۶۳: ۱۳۰/۲؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۰۱؛ شیخ حر عاملی، ۱۳۶۲: ۳۴۳). مطابق روایتی علامت‌گذاری در زمان رجعت خواهد بود؛ آن هنگام که حضرت علی (ع) و دشمنان او باز می‌گردند و امیرالمؤمنین (ع) با «مِیسَم» بر آنان نشان می‌گذارد (قمی، ۱۳۶۳: ۳۸۱/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۶/۳۰). بر پایه سخن امام سجاد (ع) که فرمود: «أَنَا ابْنُ مَنْ ضَرَبَ خَرَاطِيمَ الْخُلُقِ حَتَّى قَالُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۸/۴۵)، این نشانه‌گذاری استشهد به توحید را در پی دارد و در دنیا تحقق می‌یابد. در روایتی منسوب به امام علی (ع) نیز سخن از چهره‌هایی در روز قیامت است که مورد ضرب قرار می‌گیرند (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۱/۷). هر چند ممکن است روایات ظاهراً با یکدیگر در اختلاف به‌نظر آیند اما روی‌کرد جمع میان

روایات، دلالت آیه بر گستره دنیا و آخرت را به دنبال خواهد داشت. شایسته است که چنین برداشتی از احادیث در سیاق آیات ارزیابی شود تا نسبت به صحت آن اطمینان حاصل گردد.

ب). سازواری مفهوم‌شناسی روایی و سیاق

آیات هشتم تا پانزدهم سوره قلم، مرجع ضمیر مفعولی در «سَنَسِئُهُ» را کافر معاندی معرفی می‌کند که به تکذیب آیات قرآن می‌پردازد: (إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ) (قلم/۱۵)؛ سپس از ماجرای صاحبان باغ و عذاب آنان سخن می‌رود (نک: قلم/۱۷-۳۳). نظر به ارتباط معنایی میان دو آیه (سَنَسِئُهُ عَلَى الْخُرُطُومِ) (قلم/۱۶) و (إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ ...) (قلم/۱۷)، نشان‌گذاری پس از ابتلائی است که همانند آن باغداران دچار شد. از آیه (كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَالْعَذَابُ الْآخِرَةُ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) (قلم/۳۳) نیز که پایان‌بخش ماجرای صاحبان باغ است، نمی‌توان انحصار مضمون آیه مورد بحث را درباره دنیا برداشت نمود؛ زیرا در آن، عذاب بر دو قسم شده است؛ عذاب دنیوی در نابودی باغ که «كَذَلِكَ الْعَذَابُ» بر آن دلالت دارد و عذاب اخروی که با عبارت (لِلْعَذَابِ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ) تبیین گشته است.

به نظر می‌رسد که بررسی آیات بعدی، منحصر نبودن نشان‌گذاری بر دنیا و یا آخرت را تقویت می‌سازد؛ زیرا در این آیات سخن از تحقق سنت استدراج و املاء درباره تکذیب‌گران معاند است: (فَذَرْنِي وَ مَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ - وَ أَمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ) (قلم/۴۴ و ۴۵). لازم به توجه است که ظرف تحقق سنت استدراج و املاء همین دنیا است، اما عذاب مترتب بر آن می‌تواند دنیا و آخرت را شامل شود. از این رو با عنایت به ارتباط این آیات و آیه مورد بحث، می‌توان چنین فهمید که آیه (سَنَسِئُهُ عَلَى الْخُرُطُومِ) (قلم/۱۶) نیز گستره دنیا و آخرت را شامل می‌شود.

۲-۵. بررسی (فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً...); آیه بیست و هفتم سوره ملک

در عبارت قرآنی (فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً) سخن از نزدیک دیدن وعده‌ای است که در آیات پیشین بدان اشاره شده است. تفسیرنگاران درباره عبارت و زمان تحقق آن اختلاف داشته‌اند. پس از بازگویی این نظرات، تلاش می‌شود با تکیه بر اخبار روایی و سپس ارزیابی معنای مستفاد از روایات بر پایه بافت کلام، نظرگاه منتخب بیان شود.

الف). گذری بر آراء مفسران

برخی مفسران آیه را مربوط به دنیا دانسته‌اند. به اعتقاد آنان آیه وعده پیروزی مؤمنان و عذاب دنیوی کفار است که در جنگ بدر تحقق یافت (نک: طبرسی، ۱۴۱۲: ۳۳۲/۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۳۱/۱۹). درمقابل، جمعی دیگر از تفسیرنگاران آیه را در ارتباط با آخرت و وقوع قیامت دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۱۲: ۳۳۲/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۵۳/۲۴). این تلقی از آیه، نزدیک دیدن آنچه از حشر است که بدان وعده داده شده‌اند (نک: قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۲۰/۱۸). پرداختن به موضوع حشر در آیات پیشین (ملک/۲۴)، از دلایل قائلان به این رأی است.

در این میان برخی تفسیرنگاران دیدگاه اخیر را نپذیرفته و نظرگاه نخست یعنی دلالت آیه بر دنیا را برگزیده‌اند. فخررازی معتقد است مطلق بودن عذاب در جمله (وَقُلُوبُنَا مَتَى هَذَا الْوَعْدُ) (ملک/۲۵)، تسهیل فهم جمله (فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً) را به همراه دارد؛ زیرا که آن، اخبار از گذشته، و وقایع قیامت مربوط به آینده است. بنابراین معنی چنین می‌شود: «آنگاه که عذاب مهلک خداوند بر آنان رسید، چهره‌هاشان در آن هنگام زشت و سیاه گردید». این درحالی است که اگر «وعد» بر قیامت (ملک/۲۵) دلالت داشته باشد، عبارت (فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً) مشابه جمله «فَمَتَى مَا رَأَوْهُ زُلْفَةً» و به معنای «هرگاه آن را نزدیک ببینند» درمی‌آید (فخررازی، ۱۴۲۰: ۵۹۶/۳۰).

روی کرد عده‌ای دیگر می‌تواند نوعی تخییر میان انطباق آیه بر دنیا و یا آخرت را به‌همراه داشته‌باشد. بنابراین عبارت (فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً) مربوط به زمانی است که وعد را نزدیک ببیند، در دنیا باشد و یا آخرت. در این دیدگاه کاربست ساخت گذشته، حقانیت وقوع آن را می‌رساند (آل‌غازی، ۱۳۸۲: ۳۹۸/۴). از معاصران استاد مطهری برداشتی را ارائه نموده‌است که آیه بازه دنیا و آخرت را در برمی‌گیرد. به اعتقاد ایشان آیه از لحظه معاینه سخن می‌گوید. «حالت معاینه» پیش از انتقال محتضر از این جهان به عالم دیگر رخ می‌دهد و حالتی است که انسان از نظر روحی و معنوی در مرز دنیا و آخرت قرار می‌گیرد. در این هنگام همزمان با چشم ظاهر، دنیا را و با چشم باطن، آخرت را می‌بیند. بر این پایه آیه مورد بحث، پاسخ پرسش از زمان رخداد وعده خداوند است (نک: ملک/۲۵) و قرآن با کاربست عبارت (فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً) از نهایت نزدیکی آن با تحقق مرگ خبر می‌دهد (نک: مطهری، ۱۳۷۷: ۵۵۲/۲۷-۵۵۴).

ب). روایات تفسیری اهل بیت (ع)

در متون روایی می‌توان دو گونه روایت را درباره گزاره قرآنی مورد بحث یافت نمود. برخی راجع به دلالتش بر زمان قیامت می‌گویند و بخشی دیگر درباره انطباق آن بر هنگام مرگ.

۱). دلالت عبارت بر زمان قیامت

به‌نظر می‌رسد روایاتی که از انطباق آیه بر زمان قیامت سخن می‌گویند، صرفاً بخشی از گستره دلالت آیه را بیان نموده‌اند. مطابق برخی احادیث مقصود، مشاهدۀ حضرت علی (ع) و منزلت ایشان به هنگام قیامت است. در روایتی آمده‌است: «هنگامی که چهره حضرت علی(ع) را در قیامت ببینند، آثار اندوه بر صورت‌هاشان نمایان و چهره‌هاشان سیاه می‌شود» (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۴۹۴). در برخی گزارش‌ها

نیز آیه مربوط به زمانی است که حضرت علی (ع) را در کنار حوض و نزد حضرت محمد (ص) مشاهده کنند (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۴۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۷/۳۶). در تبیین چنین روایاتی می‌توان گفت آخرت هنگام ظهور حقایق است و مسلماً از مهم‌ترین موضوعات، حقانیت نبی گرامی اسلام (ع) و ولایت اهل بیت (ع) است. هرچند کفار معاند امکان ورود به بهشت را ندارند، اما به نظر می‌رسد که بر تقرب امام علی (ع) به پیامبر (ص) در کنار حوض آگاهی می‌بایند و یا اینکه این حقیقت را به آنان نشان می‌دهند.

بر پایه حدیثی که از قدری مشابهت با روایات پیشین نیز برخوردار است، آیه از هنگامی صحبت می‌کند که رخسارشان با دیدن جایگاه امیرالمؤمنین (ع) سیاه می‌شود و به آنان گفته می‌شود: «این همان است که منزلت، جایگاه و اسمش را ادعا می‌کردید [به خود نسبت می‌دادید]» (قمی، ۱۳۶۳: ۳۷۹/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۸۳/۳۱).

مطابق کلام معصوم (ع)، واژه «تَدْعُونَ» در گزاره قرآنی (وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِه تَدْعُونَ) به جز فراخواندن، معنای ادعا داشتن و به خود نسبت دادن را نیز پذیرفته است. معنای دوم که از محذور لغوی نیز برخوردار نیست، ضمن تأیید امکان چندمعنایی واژگان قرآنی و آیات، افقی نو درباره فهم لایه پنهان‌تر معنایی را نیز رقم می‌زند.

ب). دلالت عبارت بر زمان مرگ

از گونه‌ای دیگر از احادیث می‌توان دلالت عبارت بر زمان مرگ را دریافت. سخن از رؤیت حضرت محمد (ص) و امیرالمؤمنین (ع) به هنگام مرگ از این نمونه است (حر عاملی، ۱۴۱۸: ۳۱۱/۱ و ۳۱۳). مطابق این قسم از روایات، مشاهده امام علی (ع) در زمان مرگ به وسیله دشمنان وی، موجب خشم و غضب آنان می‌شود (حر

عاملی، ۱۴۱۸: ۳۲۲/۱). از این هنگام، با عنوان لحظة معاینه یاد شده است (حر عاملی، ۱۴۱۸: ۳۲۰/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۲/۶).

به رغم اختلاف درباره زمان تحقق آیه در احادیث اما با نظر داشت مجموع روایات می توان چنین نتیجه گرفت که آیه بر زمان ظهور و تحقق وعده پروردگار اشاره دارد و از مصادیق آن، آگاهی کافران بر جایگاه حضرت علی (ع) نزد پروردگار و نیز حضرت محمد (ص) است. معنای دیگری که می توان از آیه برداشت نمود این است که مرجع ضمیر مفعولی در «رَأَوْهُ» پیامبر اکرم (ص) باشد؛ توضیح آنکه عده ای همانند اهل کتاب آمدن ایشان را فرامی خواندند، اما پس از بعثت، وی را بر نمی تابیدند و به هنگام دیدار، اثر ناخشنودی بر چهره هاشان نمایان می شد.

ج). سازواری مفهوم شناسی برخاسته از مصادیق روایی با سیاق

به نظر می رسد سیاق آیات نیز توسعه در ظرف زمانی مبتنی بر احادیث را برمی تابد و دلالت آیه بر هنگامه دنیا، لحظة معاینه که مقارن مرگ رخ می دهد و نیز زمان حشر را تأیید می نماید. بر پایه اسلوب کلام، مرجع ضمیر در «رَأَوْهُ» واژه «الْوَعْدُ» و مقصود می تواند وعده خداوند در تحقق رحمت و عذاب باشد: (قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ - وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ - فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيَّئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ - قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكْنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ) (ملک/ ۲۴-۲۸). در این بافت، سخن از نزدیک دیدن وعده خداوند است؛ این وعده با بعثت پیامبر رحمت (ص) آغاز می شود، در لحظة معاینه نیز به گونه ای دیگر به وقوع می پیوندد و در قیامت به طور کامل تحقق می یابد. آنچه در روایات بدان اشاره شده معنایی پنهان تر است، اما در عین حال این معنای باطنی با ظاهر آیات نیز بیگانه نیست. تقرّب امیرالمؤمنین (ع) به خداوند و

فرستاده‌اش که مقارن مرگ و نیز هنگام قیامت آشکار می‌شود، هم با موضوع حشر در ارتباط است که در آیات پیشین آمده‌است و هم نوعی پیوند معنایی با آیات پسین دارد؛ زیرا در آن پرسش از هلاکت یا مورد رحمت واقع شدن پیامبر (ص) و هر شخصی است که همراه ایشان است (ملک/۲۸). مسلماً امام علی (ع) مصداق اتم معیت و همراهی با پیامبر (ص) است.

۳. نتیجه‌گیری

بررسی عمل‌کرد تفسیرپژوهان در مواجهه با آیات و روایات مصداقی به دور از داوری‌های انتزاعی، نقش‌کاربست یا پرهیز از آن را در فرایند و نتایج تفسیر به صورت عملی نمایان می‌سازد. آن‌چنان که از مطالعه گزاره‌های قرآنی منتخب برمی‌آید مفسران یا این گونه‌های روایی را در روند فهم آیات به کار نبسته‌اند و یا با عدم گردآوری تام و نظرداشت ناقص به روایات، به فهم بایسته دست نیافته‌اند.

مطالعه نمونه‌های مورد بحث نشان می‌دهد که در سایه مصادیق روایی می‌توان دریافت بهتر و بایسته‌ای از آیات داشت. کارکرد بیان مصداق‌گونه را می‌توان به صور مختلف در فهم آیات نظاره‌گر بود. توسعه ظرف زمانی، گسترش معنایی، امکان تعدد خوانش‌ها و تعدد فهم مبتنی بر آن، امکان چندمعنایی واژگان و عبارات قرآنی و ترسیم سیاق چندوجهی از کارکردهای بیان مصداقی روایات در فهم عبارات قرآنی مورد بحث بوده‌است. بدیهی‌است که بررسی نمونه‌های بیشتر بر تنوع این اشکال و تعدد نقش‌های روایات مصداقی خواهد افزود.

تعدد مصادیق در روایات تفسیری ناظر به یک آیه، گاه ممکن است انگاره اختلاف و تشّت را ایجاد نماید. پیامد این اختلاف می‌تواند طرد و یا ترجیح برخی از روایات باشد اما در این نوشتار، شمول معنایی راه‌بردی در جمع روایات مصداقی و

حل اختلاف میان گزاره‌های روایی معرفی شده‌است. شمول معنایی خود از کارکردهای روایات مصداقی در فهم گزاره‌های قرآنی نیز به‌شمار می‌رود. البته باید در نظر داشت گاه این گسترش معنایی به سبب کاربردهای متعدد تعبیر و واژگان قرآنی در سایر آیات نیز قابل دست‌یابی است، اما گاه واژه مورد نظر به صورت تک‌آمد است و روایات، نقش مهمی در راهیابی مفسر به برداشتی صحیح‌تر دارند.

بیان پاره‌ای از گزاره‌های حدیثی مصداق‌گونه شاید نخست تأویلی انگاشته شود اما دقت نظرهای افزون‌تر نشان می‌دهد که معنای مورد اشاره نه تنها با ظاهر آیات بیگانه نیست، بلکه با نمایاندن وجه دیگری از سیاق می‌توان بُعد دیگری از معنا را پذیرفت. در تمام موارد مذکور آنچه که اهمیت دارد نخست گردآوری جامع روایات است؛ سپس با توجه به امکان خدشه‌پذیری روایات، لازم است کاربرد آنها با عنایت به مبنای قرآن و گرایش‌های تفسیری مانند بررسی‌های ادبی و لغت‌شناسانه و یا تاریخی صورت پذیرد.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- آل غازی، عبدالقادر. (۱۳۸۲ق). بیان المعانی. دمشق: مطبعة الترقی.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). صفات الشیعه. تهران: اعلمی.
- _____ . (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار. تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

_____ . (۱۴۰۶ق). *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*. چاپ دوم، قم: دار الشریف الرضی.

_____ . (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. تصحیح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). *زاد المسیر فی علم التفسیر*. تحقیق: عبدالرزاق مهدی، بیروت: دارالکتب العربی.

ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). *مناقب آل ابی طالب علیهم السلام*. قم: نشر علامه.

ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶ش). *کامل الزیارات*. نجف: دارالمرتضویه.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان*. تصحیح: محمد مهدی ناصح و همکاران، مشهد: آستان قدس رضوی.

اربلی، علی بن حسین. (۱۳۸۱ق). *کشف الغمّة فی معرفة الاثمة*. تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، تبریز: انتشارات بنی هاشمی.

استرآبادی، علی. (۱۴۰۹ق). *تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*. تحقیق: حسین استادولی، قم: جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمية بقم و مؤسسة النشر الاسلامی.

اسعدی، محمد. (۱۳۹۴ش). *سایه‌ها و لایه‌های معنایی*. چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.

اشکوری، محمد بن علی. (۱۳۷۳ش). *تفسیر شریف لاهیجی*. تصحیح: جلال‌الدین محدث، تهران: دفتر نشر داد.

بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۵ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسة البعثة.

بروجردی، حسین. (۱۳۸۶ش). *جامع احادیث الشیعه*. تهران: انتشارات فرنگ سبز.

بقاعی، ابراهیم بن عمر. (۱۴۲۷ق). *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*. تحقیق: عبدالرزاق غالب مهدی، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیة.

کارکرد بیان مصداقی روایات در فرایند تفسیر آیات / علیخانی ۲۰۵

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و اسرار التاویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸ق). *تفسیر الثعالبی (جواهر الحسان)*. بیروت: دار احیاء
التراث العربی.

جزائری، نعمت‌الله. (۱۴۲۷ق). *ریاض الابرار*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
جلالی‌کندری، سهیلا، و میثاقی، عذرا. (۱۳۹۰ش). «گونه‌های روایات تفسیری امام سجاد(ع)
در حوزه تعیین مصداق». *مطالعات قرآن و حدیث*. سال چهارم، ش ۲، صص ۲۷-۶۶.
حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۳۶۲ش). *الایقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة*. تحقیق: سید
هاشم رسولی محلاتی، تهران: نشر نوید.

حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة*. قم: مؤسسة آل‌البت علیهم السلام.
_____ . (۱۴۱۸ق). *الفصول المهمة فی اصول الائمة*. تحقیق: محمد بن

محمد القائینی، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا(ع).
حسکانی، عیدالله بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*. تحقیق: محمدباقر
محمودی، تهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.

حوی، سعید. (۱۴۲۴ق). *الأساس فی التفسیر*. چاپ ششم، قاهره: دارالسلام.
خطاط، مجتبی. (۱۳۹۳ش). «جایگاه و کارکرد روایات در تفسیر بر اساس دیدگاه علامه
طباطبایی». *مجله معرفت*. سال بیست و سوم، ش ۲۰۳، صص ۶۳-۷۹.

خوانساری، محمد. (۱۳۸۸ش). *منطق صوری*. چاپ چهل و دوم، تهران: انتشارات آگاه.
دیاری‌بیدگلی، محمدتقی. (۱۳۹۰ش). «آسیب‌شناسی روایات تفسیری»، *فصلنامه مطالعات
تفسیری*. سال دوم، ش ۶، صص ۴۵-۸۴.

راد، علی. (۱۳۹۷ش). *گونه‌شناسی احادیث قرآنی امامیه از نظریه تا تطبیق*. قم: انتشارات
دارالحدیث.

رجبی، محمود، و همکاران. (۱۳۸۸ش). *روشن‌شناسی تفسیر قرآن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل
فی وجوه التأویل*. تصحیح: مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت: دارالکتاب العربی.

سلیم بن قیس الهلالی. (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم بن قیس الهلالی. تحقیق: محمد انصاری زنجانی، قم: الهادی.

سمین، احمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق). الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون. تحقیق: احمد محمد صیره، بیروت: دارالکتب العلمیه.

سید مرتضی (علم الهدی). (۱۴۳۱ق). تفسیر الشریف المرتضی (نفائس التاویل). تصحیح: مجتبی احمد الموسوی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر المأثور. قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.

_____. (۲۰۰۷م). الإکلیل فی استنباط التنزیل. بیروت: دارالکتب العلمیه.

شریفی، محمد، و حیدری هادیان، بابک. (۱۳۹۷ش). «بررسی جایگاه گونه‌های روایی در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی، آیت الله جوادی آملی و آیت الله مصباح یزدی (با تأکید بر آیه ۳ مائده و ۳۳ احزاب)». پژوهشنامه معارف قرآنی. سال ۹، ش ۳۴، صص ۳۳-۵۲. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. چاپ دوم، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.

صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص). تصحیح: محسن کوجه باغی، چاپ دوم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

صفوی، کوروش. (۱۳۹۷ش). درآمدی بر معنی شناسی. چاپ ششم، تهران: انتشارات سوره مهر.

طالقانی، محمد. (۱۳۶۲ش). پرتوی از قرآن. چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر. اربد: دارالکتب الثقافی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان. چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.

_____. (۱۴۱۲ق). جوامع الجامع. تصحیح: ابوالقاسم گرگی، قم: انتشارات

کارکرد بیان مصداقی روایات در فرایند تفسیر آیات / علیخانی ۲۰۷

طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تحقیق: احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.

طنطاوی، محمد. (۱۹۹۷م). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. قاهره: نهضة مصر.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام. چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن. تصحیح: احمد حبیب عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹ش). اطبیب البیان فی تفسیر القرآن. چاپ دوم، تهران: اسلام.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. تصحیح: هاشم رسولی، چاپ چهارم، قم: نشر اسماعیلیان.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). التفسیر (تفسیر العیاشی). تحقیق: هاشم رسولی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد. (۱۳۷۵ش). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. قم: انتشارات رضی. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فرات کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی. تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.

فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. بیروت: دارالملاک.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). الصافی. چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). تفسیر القمی. تحقیق: طیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم: دارالکتاب.

کاشانی، فتح الله. (۱۴۲۳ق). زیادة التفاسیر. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

کلبینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مجلسی، محمدتقی. (۱۴۱۴ق). *لوامع صاحبقرانی*. چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

مدرسی، محمد تقی. (۱۴۱۹ق). *من هدی القرآن*. تهران: دار محیی الحسین.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷ش). *مجموعه آثار*. چاپ هشتم، تهران: صدرا.

معارف، مجید و اوجاقلو، ابوالقاسم. (۱۳۸۵ش). «گونه‌شناسی تبیین واژگان دینی در روایات

معصومان(ع)»، مقالات و بررسی‌ها. دفتر ۷۹، ۱۴۹-۱۶۷.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق الف). *الامالی*. تحقیق: حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید.

_____ (۱۴۱۳ق ب). *الاختصاص*. تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد محرمی، قم: دارالمفید.

مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. تحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). *تفسیر نمونه*. چاپ دهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مهدوی‌راد، محمدعلی، و هادیان رسنانی، الهه. (۱۳۹۹ش). «بازشناسی مفهوم توسعه معنایی (بررسی موردی: توسعه معنایی در آیه ۱۲۷ سوره اعراف و چالش‌های ترجمه و تفسیر

آن)»، پژوهش دینی. ش ۴۰، صص ۲۰۷-۲۲۸.

نیشابوری، محمود بن ابوالحسن. (۱۴۱۵ق). *ایجاز البیان عن معانی القرآن*. تحقیق: حنیف قاسمی، بیروت: دار الغرب الاسلامی.

Bibliography

The Holy Quran

- Abul Fotuh Razi, Hossein bin Ali. (1408 AH). *Ruz al-Jinan and Rouh al-Janan*. Revised by Muhammad Mahdi Naseh et al. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
- Al-Ghazi, Abdul Qadir. (1382 AH). *Bayan al-Ma'ani*. Damascus: Al-Taraqi Press. [In Arabic]
- Alousi, Mahmoud bin Abdullah. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem wa al-Sab' al-Mathani*. Edited by Ali Abd al-Bari Atiyah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Arbali, Ali bin Hussein. (1381 AH). *Kashf al-Ghumma fi Ma'rifat al-A'immah*. Revised by Hashim Rasuli Mahallati. Tabriz: Bani Hashemi Publications. [In Arabic]
- Ashkari, Muhammad bin Ali. (1373 SH). *Tafsir Sharif Lahiji*. Edited by Jalal al-Din Muhaddis. Tehran: Daftar Nashr Dad. [In Persian]
- As'adi, Muhammad. (1394 SH). *Shadows and Semantic Layers*. 3rd ed. Qom: Bostan-i-Kitab. [In Persian]
- Astarabadi, Ali. (1409 AH). *Ta'wil al-Ayat al-Zahira fi Fada'il al-Itrah al-Tahira*. Revised by Hussein Estadouli. Qom: Jama'at al-Mudarrisin fi al-Hawza al-Ilmiyyah and the Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
- Bahrani, Hashim bin Sulayman. (1415 AH). *Al-Borhan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Al-Baath Institute. [In Arabic]
- Baydawi, Abdullah ibn Umar. (1418 AH). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Beqa'i, Ibrahim ibn Umar. (1427 AH). *Nazm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*. 3rd ed. Edited by Abdul Razzaq Ghalib Mahdi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Boroujerdi, Hossein. (1386 SH). *Jame'i Hadith al-Shi'a*. Tehran: Farhang Sabz Publications. [In Arabic]
- Haskani, Obaidullah bin Abdullah. (1411 AH). *Shawahid al-Tanzil li Qawa'id al-Tafdil*. Revised by Mohammad Bagher Mahmoudi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Hawwa, Said. (1424 AH). *Al-Asas fi al-Tafsir*. 6th ed. Cairo: Dar al-Salaam. [In Arabic]
- Hur al-'Amili, Muhammad bin Hasan. (1362 SH). *Al-Iqaz min al-Haja bil-Burhan 'ala al-Raj'a*. Revised by Seyyed Hashem Rasouli Mahallati. Tehran: Navid Publishing. [In Arabic]
- Hur al-'Amili, Muhammad bin Hasan. (1409 AH). *Wasa'il al-Shi'a*. Qom: Aal al-Bayt Foundation. [In Arabic]
- Hur al-'Amili, Muhammad bin Hasan. (1418 AH). *Al-Fusul al-Muhimma fi Usul al-A'Imma*. Revised by Muhammad bin Muhammad al-Qaini. Qom: Imam Reza Institute of Islamic Studies. [In Arabic]

- Ibn Ashur, Muhammad Tahir. (1420 AH). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Beirut: Al-Tarikh al-'Arabi Foundation. [In Arabic]
- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali. (1362 SH). *Sifat al-Shi'a*. Tehran: Alami. [In Arabic]
- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali. (1403 AH). *Ma'ani al-Akhbar*. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali. (1406 AH). *Thawab al-A'mal wa 'Iqab al-A'mal*. 2nd ed. Qom: Dar al-Sharif al-Razi. [In Arabic]
- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali. (1413 AH). *Man La Yahduru al-Faqih*. 2nd ed. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Ibn Jouzi, Abd al-Rahman ibn Ali. (1422 AH). *Zad al-Masir fi 'Ilm al-Tafsir*. Edited by Abd al-Razzaq Mahdi. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
- Ibn Qulawayh, Ja'far ibn Muhammad. (1356 SH). *Kamil al-Ziyarat*. Najaf: Dar al-Murtadawiyyah. [In Arabic]
- Ibn Shahrashub Mazandarani, Muhammad bin Ali. (1379 AH). *Manaqib Al Abi Talib*. Qom: Allamah Publishing. [In Arabic]
- Jalali-Kondori, Suhaila, & Mishaqi, Azra. (1390 SH). "Types of interpretive narrations of Imam Sajjad in the field of determining the source." *Studies in the Quran and Hadith*, 4(2), 27–66. [In Persian]
- Jaza'iri, Nematullah. (1427 AH). *Riyadh al-Ibrar*. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi. [In Arabic]
- Khattat, Mojtaba. (1393 SH). "The Place and Function of Narrations in Interpretation Based on the Viewpoint of Allama Tabataba'i." *Ma'rifat Magazine*, 23(203), 63–79. [In Persian]
- Khansari, Mohammad. (1388 SH). *Mantegh Sourī*. 42nd ed. Tehran: Agah Publications. [In Persian]
- Diyari Bidgoli, Mohammad Taqi. (1390 SH). "Pathology of Interpretive Narrations." *Quarterly Journal of Interpretive Studies*, 2(6), 45–84. [In Persian]
- Zamakhshari, Mahmoud ibn Omar. (1407 AH). *Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Edited by Mustafa Hussein Ahmed. 3rd ed. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
- Arousi Huwaizi, Abd Ali ibn Juma. (1415 AH). *Tafsir Nur al-Thaqalayn*. Revised by Hashim Rasuli. 4th ed. Qom: Ismailiyan Publishing House. [In Arabic]
- Ayyashi, Muhammad ibn Masoud. (1380 AH). *Al-Tafsir (Tafsir al-Ayyashi)*. Revised by Hashim Rasuli. Tehran: Maktaba al-'Ilmiyyah al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Faiz Kashani, Muhammad bin Shah Murtaza. (1415 AH). *Al-Safi*. 2nd ed. Tehran: Maktaba al-Sadr. [In Arabic]
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Omar. (1420 AH). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb /Keys to the Unseen)*. 3rd ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

- Fadlullah, Muhammad Hussein. (1419 AH). *Min Wahy al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Malak. [In Arabic]
- Fattal Neyshaburi, Muhammad ibn Ahmad. (1375 SH). *Rawdat al-Wa'izin wa Basirat al-Mutta'izin*. Qom: Razi Publishing House. [In Arabic]
- Furat al-Kufi, Furat ibn Ibrahim. (1410 AH). *Tafsir Furat al-Kufi*. Tehran: Mu'assasat al-Tab' wa al-Nashr, Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]
- Kashani, Fathullah. (1423 AH). *Zubdat al-Tafsir*. Qom: Al-Ma'arif Islamic Foundation. [In Arabic]
- Kulaini, Muhammad bin Ya'qub. (1407 AH). *Al-Kafi*. Edited by Ali Akbar Gha'ffari. 4th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Maarif, Majid, & Ojaqlu, Abul-Qasim. (1385 SH). "Typology of the Explanation of Religious Words in the Narrations of the Infallibles (AS)." *Articles and Reviews*, 79, 149–167. [In Persian]
- Mahdavi Rad, Mohammad Ali, & Hadian Rasnani, Elah. (1399 SH). "Recognizing the Concept of Semantic Expansion (Case Study: Semantic Expansion in Verse 127 of Surah al-A'raf and the Challenges of Its Translation and Interpretation)." *Religious Research*, 40, 207–228. [In Persian]
- Majlisi, Muhammad Baqir. (1403 AH). *Bihar al-Anwar al-Jami' li Durar Akhbar al-A'immah al-Athar*. 2nd ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Majlisi, Muhammad Taqi. (1414 AH). *Lawami' Sahibqirani*. 2nd ed. Qom: Ismailiyan Institute. [In Persian]
- Makarem Shirazi, Naser. (1371 SH). *Tafsir Nemooneh*. 10th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Mostafavi, Hassan. (1368 SH). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Motahari, Morteza. (1377 SH). *Majmu'eh-ye Asar*. 8th ed. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Mudarisi, Muhammad Taqi. (1419 AH). *Min Huda al-Qur'an*. Tehran: Dar Muhibbi al-Hussein. [In Arabic]
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad. (1413 AH). *Al-Amali*. Revised by Hussein Estadouli and Ali Akbar Ghaffari. Qom: Sheikh Mufid Congress. [In Arabic]
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad. (1413 AH). *Al-Ikhtisas*. Revised by Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Muharrami. Qom: Dar al-Mufid. [In Arabic]
- Muqatil ibn Sulayman. (1423 AH). *Tafsir Muqatil ibn Sulayman*. Revised by Abdullah Mahmoud Shehata. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Neyshaburi, Mahmoud ibn Abul-Hasan. (1415 AH). *Ijaz al-Bayan 'an Ma'ani al-Qur'an*. Revised by Hanif Qasemi. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]

- Qomi, Ali bin Ibrahim. (1363 SH). *Tafsir al-Qomi*. Revised by Tayyib Mousavi Jazayeri. 3rd ed. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Qurtubi, Muhammad bin Ahmad. (1364 SH). *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic]
- Rad, Ali. (1397 SH). *Typology of Imamiyyah Quranic Hadiths: From Theory to Application*. Qom: Darul Hadith Publications. [In Persian]
- Rajabi, Mahmoud, et al. (1388 SH). *Methodology of Quranic Interpretation*. Qom: Hawza and University Research Center. [In Persian]
- Sadeghi Tehrani, Mohammad. (1406 AH). *Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an wa al-Sunnah*. 2nd ed. Qom: Islamic Culture Publications. [In Arabic]
- Safavi, Kourosh. (1397 SH). *An Introduction to Semantics*. 6th ed. Tehran: Surah Mehr Publications. [In Persian]
- Saffar, Mohammad bin Hassan. (1404 AH). *Basa'ir al-Darajat fi Fada'il Al Muhammad (PBUH)*. Edited by Mohsen Kocheh Baghi. 2nd ed. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [In Arabic]
- Samin, Ahmad ibn Yusuf. (1414 AH). *Al-Durr al-Masun fi 'Ulum al-Kitab al-Maknun*. Revised by Ahmad Muhammad Seerah. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Sayyid Murtaza (Alam al-Huda). (1431 AH). *Tafsir al-Sharif al-Murtada (Nafā'is al-Ta'wil)*. Edited by Mujtaba Ahmad al-Musawi. Beirut: Al-Alamy Publications Foundation. [In Arabic]
- Sharifi, Mohammad, & Heydari Hadian, Babak. (1397 SH). "Investigating the Position of Narrative Types in Interpretation from the Perspective of Allama Tabataba'i, Ayatollah Javadi Amoli, and Ayatollah Misbah Yazdi (with Emphasis on Verse 3 of Al-Ma'idah and Verse 33 of Al-Ahzab)." *Journal of Quranic Studies*, 9(34), 33–52. [In Persian]
- Sulaym ibn Qays al-Hilali. (1405 AH). *The Book of Sulaym ibn Qays al-Hilali*. Revised by Muhammad Ansari Zanjani. Qom: Al-Hadi. [In Arabic]
- Suyuti, Abd al-Rahman ibn Abi Bakr. (1404 AH). *Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir al-Ma'thur*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Public Library. [In Arabic]
- Suyuti, Abd al-Rahman ibn Abi Bakr. (2007 AD). *Al-Iklil fi Istinbat al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Taleqani, Mohammad. (1362 SH). *A Light from the Qur'an*. 4th ed. Tehran: Joint-Stock Publishing Company. [In Persian]
- Tabarani, Sulayman bin Ahmad. (2008 AD). *Tafsir al-Kabir*. Irbid: Dar al-Kitab al-Thaqafi. [In Arabic]
- Tabarsi, Fadl ibn Hassan. (1372 SH). *Majma' al-Bayan*. 3rd ed. Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic]
- Tabarsi, Fadl ibn Hassan. (1412 AH). *Jawami' al-Jami'*. Edited by Abu al-Qasim Gorji. Qom: Hawza-ye 'Ilmiyyah Publications. [In Arabic]
- Tabataba'i, Mohammad Hossein. (1390 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. 5th ed. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]

- Taleqani, Mohammad. (1362 SH). *A Light from the Qur'an*. 4th ed. Tehran: Joint-Stock Publishing Company. [In Persian]
- Tantawi, Muhammad. (1997 AD). *Al-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-Karim*. Cairo: Nahdat Misr. [In Arabic]
- Tayyib, Abdul-Hussein. (1369 SH). *Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. 2nd ed. Tehran: Islam. [In Persian]
- Turahi, Fakhr al-Din. (1375 SH). *Majma' al-Bahrayn*. Revised by Ahmad Hosseini Ashkori. 3rd ed. Tehran: Mortazavi. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hassan. (1407 AH). *Tahdhib al-Ahkam*. 4th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hassan. (1409 AH). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. Edited by Ahmad Habib Ameli. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]