

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: ۲۰۲۵-۱۲-۱۳
۲۵

Revised: ۲۰۲۶-۰۵-۰۷

Accepted: ۲۰۲۶-۰۷-

** PhD Graduate - Quran and Hadith Sciences (The Corresponding Author)
Email: alikhani.leila@yahoo.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 ۴.۰ 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 مصداق‌گونه 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 رامکار 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:

zaregardini@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 طباطبایی» (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 روند 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 آیه‌ای این چنین و عدم امکان بررسی همه آن‌ها در این نوشتار، برگزیدن چند نمونه ضرورت یافته است. لازم به توجه است که به علت کثرت نگاشته‌ها، از آیه‌ای 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 نمایندن 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 کاربست 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

مبنایی 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 مصداقی 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 مصداقی 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 کاربست 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 شده است؛ 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 گشته است. گام آغازین در بررسی تمامی آیات و حیانی‌گزینش شده، ارائه نظرگاه مفسران و استدلال‌های آنان است. در گام پسین بررسی آیات با نظر داشت روایات مصداقی صورت گرفته است. بدیهی است که پرداختن به مراحل دوگانه مزبور، ذهن مخاطب را به مقایسه‌ای می‌کشانند 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 سوره بروج

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

الف. ماده شهادت از منظر مفسران

دیدگاه تفسیر پژوهان دربارهٔ واژگان شاهد و مشهود با توجه به معنایی که از ریشهٔ دو واژهٔ مزبور برداشت نموده‌اند، در سه دسته قابل ارائه است: تفسیر نگارانی که مادهٔ شهادت را به معنی حضور و معاینه دانسته‌اند، آیه (وَ شَاهِدٍ وَ مَشْهُودٍ) (بروج/۳) را به معانی مختلفی فهمیده‌اند؛ بعضی مفسران «شاهد» را به قرینهٔ 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 (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۷/۳۱). سخن از قیامت در آیهٔ پیشین (وَ الْيَوْمِ الْمَوْعُودِ) (بروج/۲) و لزوم تناسب معنایی میان دو آیه، دلیل دیگری است که بعضی مفسران را به این گونه برداشت رهنمون ساخته‌است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۲۹/۴؛ فخر رازی، 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 ابن زبیر منتسب شده‌است. مشهود نامیدن روز جمعه و بزرگداشت آن در روایات منسوب به حضرت محمد (ص)، از شواهد پذیرش این دیدگاه است (نک: فخر رازی، 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 يَأْتِينَ 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: فخررازی، 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 کاریست «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 فخررازی 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 (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۶/۳۱).

برخی دیدگاه ها که بر پایه فهم «شاهد» بر شخصی که ادعا را اثبات می کند سامان یافته، چنین است؛ تتی 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؛ فخررازی، 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 (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۸/۳۱). به عکس دیدگاه پیشین، بعضی مفسران «شاهد» را انبیاء و «مشهود» را حضرت محمد

کارکرد بیان مصداقی روایات در فرایند تفسیر آیات / علیخانی ۱۶۷

(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 خواهندداد (نور/ ۲۴) «شاهد» هستند و آدمیان، «مشهود» خواهندبود (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۸/۱۰). بر پایه رأیی 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 این باره 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 درباره 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؛ فخر رازی، 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 نظرهاهای 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، مراحلی است که می‌تواند این نظرها 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، کاربرست آن را افزون بر مشاهده و به چشم دیدن، بر گواهی و اقرار به حق نیز نشان می‌دهد. شایان توجه است ریشه مزبور، جز کاربرست 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 مصادیق «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 «عَلَّيْن» از سوی «مَقْرَبُون» 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 کاریست 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 بنی اسرائیل 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 سوره 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 سوره «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 سیانت، 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 ایذاء یعنی ایمان به خداوند متعال است.

کارکرد بیان مصداقی روایات در فرایند تفسیر آیات / علیخانی ۱۷۱

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 (فرین اصحاب اخدود)
۹-۵	شرح پیشامد اصحاب اخدود	نحوه کشتار مسلمانان (۵)، ناظر بودن بر کشتار مؤمنان (۶-۷)، چرایی شکنجه آنان (۸-۹)
۲۲-۱۰	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 نظر داشت 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 براءت استهلال در آیات آغازین و حسن ختام در انتهای سوره نیز مشاهده می‌شود. سوگندهای ابتدایی سوره شامل: آسمان دارای بروج که تداعی‌گر نقش برج‌ها در حفظ آسمان است، روز قیامت، شاهد و مشهود و گزارش‌کنندگان صاحب‌اخدود از وقایع محفوظ‌گزارش شده و مضمون آیات پایانی سوره دربارهٔ پیامد عمل دیگر اقوام، احاطهٔ خداوند بر آنان، بزرگداشت و حفظ قرآن به عنوان یکی از خبردهندگان جزای اعمال، می‌تواند تأکیدی بر ضبط اعمال و مواجهه با نتایج آن باشد.

۲-۲-۳. سازواری دیدگاه منتخب با هدف سوره

هدف و موضوع محوری سوره یعنی ضبط و حفظ اعمال، با انحصار «شاهد» بر مصداقی خاص سازگاری نشان نمی‌دهد؛ بلکه زمینهٔ فهمی موافق با اطلاق آیه بر تمامی نظاره‌کنندگان و گواهی‌دهندگان بر حق را فراهم می‌سازد.

۲-۲-۳-۱. بررسی روایی

در این گام مصادیق متعدد «شاهد» و «مشهود» در روایات بیان و بررسی می‌شوند. تنوع مصادیق در بیان معصومین (ع) همسو با آیات قرآن، زمینه‌ساز و تأییدکنندهٔ 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 می‌گویند و کاربرد آن‌دو را در هر دو معنای مشاهده و گواهی نشان می‌دهد؛ در اینجا نقش تعدد مصادیق همسو با آیات، توسعهٔ معنایی خواهد بود. درحقیقت مواجههٔ مفسر با مصداق‌های متنوع در سخنان منسوب به معصومین (ع) می‌تواند وی را از انحصار به مصداقی خاص برحذر دارد و به برداشتی شامل و فراگیرتر رهنمون سازد. این روی‌کرد به سبب جامعیت، تشتت ظاهری

کارکرد بیان مصداقی روایات در فرایند تفسیر آیات / علیخانی ۱۷۳

میان گونه‌های بیانی مختلف را نیز سامان می‌بخشد. بنابر گزارشی منسوب به امام علی (ع)، «شهید» در آیه (وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ) (ق/۲۱)، شاهی است که بر اعمال انسان‌ها گواهی می‌دهد (نهج البلاغه، خطبه ۸۵). بر پایه روایات، مقصود از «شهاد» (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 شده‌است (اربلی، ۱۳۸۱: ۵۴۳/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۵/۴۳ 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 شده‌است (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 گرفته‌است (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). درباره‌ی 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 دوگانه‌ی مورد بحث، گردآوردن همه‌ی 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 واقعه‌ی 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 نظاره‌ی 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، می‌تواند 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 دنیا است 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.

۳-۲. بررسی (وَ إِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ)؛ آیه هشتم سوره تکویر

فهم هشتمین آیه سوره تکویر: (وَ إِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ)، پیوندی وثیق با واژه «مَوْؤُودَةُ» 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

تفسیرپژوهان «مَوْدَّةُ» را به معانی مختلفی فهمیده‌اند. در این میان چهار دیدگاه اصلی دربارهٔ 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: ۲۰/۲۱۴؛ حوی، ۱۴۰۹: ۱۱/۶۳۹۲). برخی مفسران ماده «وَاد» را به معنی زنده به گور کردن دختر نوزاد (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۴/۴۰۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰/۱۲۸؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۴/۹۱) و بعضی دیگر به معنی ثقل و سنگینی دانسته‌اند (سمین، ۱۴۱۴: ۶/۴۸۵). فرض معنی اخیر سبب فهم «موودة» بر سنگین شده (مَثْقَلَة) با خاک بوده‌است (نیشابوری، ۱۴۱۵: ۲/۸۶۷؛ 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: ۶/۴۴۸؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۱۰/۲۸۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۰/۱۶۱). عده‌ای در فهم معنای ثقل از ماده «وَاد»، به آیه (وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا) (بقره/۲۵۵) و استعمال فعل «يُوَدُّ» به معنی «سنگینی می‌کند»، نظر داشته‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۱/۶۶؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۷/۳۴۶؛ طنطاوی، ۱۹۹۷: ۱۵/۲۹۹). 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: ۳۰/۱۵۰-۱۴۹).

عده‌ای از تفسیرپژوهان آیه را نه منحصر به دختران بلکه به معنی زنده به گور کردن فرزندان فهمیده‌اند (بقاعی، ۱۴۲۷: ۸/۳۳۸؛ 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 خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ (إسراء/۳۱)، از دلایل توسعه معنایی «مودده» بر فرزندان محسوب گشته است (مدرسی، ۱۴۱۹: ۳۵۵/۱۷).

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

رهیافت شمول معنایی در واژه «مووده» سبب شده است که برخی اندیشمندان اسلامی آن را به هر زنده بی گناهی تفسیر کنند که بر اثر ظلم و ستم از میان برود. بر این پایه لفظ «مووده» تعبیری است از هر موجود زنده و مستعدی که ظالمانه نابود شود و یا هر استعداد زنده ای که خاموش گردد و هر حقی که از میان برود (نک: طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۷۷/۳). افزون بر گفتار جبائی درباره دلالت ریشه «مووده» بر ثقل و سنگینی و امکان توسعه معنایی آن بر هر بی گناهی که با فشار ظلم از میان برود، تفسیر واژه مورد بحث بر قرابت و رحم، قرابت رسول خدا (ص) و کشته شدگان 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 «موؤوده» و به تبع آن شمول معنایی آیه هشتم سوره تکویر حاصل می‌شود.

۱). خوانش‌های مختلف واژه «موؤوده»

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 تنوع 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 «موؤوده» 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 شده است. قرائت دوم، تلفظ به شکل «موده» 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 «موؤوده» را نشان می‌دهند. در گونه‌ای از روایات، مصادیق واژه «موؤوده» بر اساس قرائت با همزه معرفی شده‌اند، این روایات عبارتند از:

الف). در حدیثی منسوب به امیرالمؤمنین (ع)، «موؤوده» بر فرزندان زنده به گور شده اطلاق گشته است (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱/۱؛ عروسی‌حویزی، ۱۴۱۵: ۵/۵۱۵؛ بروجردی، ۱۳۸۶: ۱۱۴/۳۱).

ب). در پاره‌ای از احادیث، «موؤوده» همان کشته‌شدگان در راه مودّت و ولایت اهل بیت (ع) (قمی، ۱۳۶۳: ۴۰۷/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۵/۵۹۳ و ۵/۵۹۴) 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 کشته شده به ظلم تمامی انسان‌ها رد می‌شود و آیه مخصوص اهل بیت و درباره حضرت محسن (ع) معرفی می‌گردد (بحرانی، ۱۴۱۱: ۳۹۶/۶؛ 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/ ۵۹۴-۵۹۳).

در مقابل بر اساس دسته‌ای دیگر از احادیث، واژه مورد بحث با خوانش به صورت «مَوْدَّة» 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) آمده‌است: «از مودّت سؤال می‌شود که به کدامین گناه کشته شدند؟» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۴۱).

آنگونه که از احادیث برمی‌آید تعدد خوانش واژه «موؤودة» چندمعنایی آن را رقم زده‌است، بلکه نوعی تعدد مصادیق و گسترش معنایی را سبب شده‌است.

ج). دلالت «موؤوده» با روی کرد جامع‌نگر به روایات

به‌رغم بیان مصداقی روایات پیش‌گفته درباره آیه، اما با توسعه معنایی صورت گرفته در حدیثی که به پیامبر اکرم (ص) منسوب گشته است، فهمی از آیه حاصل می‌گردد که از شمول معنایی نسبت به دیگر معانی و مصداق برخوردار است. در این حدیث آمده است: «مقتولی که به ظلم و ستم کشته شده روز قیامت حضور می‌یابد، درحالی که از رگ‌های گردنش خون می‌ریزد. رنگ آن رنگ خون و بوی بوی مشک است. به قاتل و کشنده خود گل‌آویز شده و می‌گوید: پرودگارا از این بیرس برای چه مرا به قتل رساند» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۱/۱۰-۶۷۲؛ عروسی‌حویزی، ۱۴۱۵: ۵/۱۴۵).

بر پایه سخن پیامبر (ص) می‌توان گسترش معنایی «موؤوده» 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، مصداق متعدد بیان شده در دیگر روایات را نیز پوشش می‌دهد. لازم به توجه است که در این نظرگاه اولاً تأنیث «موؤوده» به سبب تأنیث مجازی «نفس» است؛ زیرا آیات وحی ارتباط قتل با نفس انسان را می‌رساند (إسراء/۳۳؛ فرقان/۶۸)؛ ثانیاً با یافته‌های لغت‌شناسی که «وَاد» را به معنی «مَثْقَلَة» دانسته‌اند نیز سازگاری نشان می‌دهد. بر این پایه مقصود از «موؤوده» 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 (إسراء/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 الْخُرْطُومِ)؛ آیه شانزدهم سوره قلم

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

۲-۴-۱. 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، ابوالعالیة و فراء منسوب گشته است (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: ۵۰۳/۱۰-۵۰۴؛ 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

به نظر می‌رسد اصلی‌ترین دلیل انحصار معنا بر آخرت و یا دنیا، اجتناب از کار بست 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 نشانه - گذاری معرفی شده است (صفار، ۱۴۰۴/۱: ۲۰۰ - ۲۰۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۹۶ و ۱۹۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۳۹/۲). آن‌چنان که در برخی احادیث آمده است در آخرالزمان، امام علی (ع) به وسیله ابزاری بر دشمنانش نشان می‌گذارد (نک: قمی، ۱۳۶۳: ۲/۱۳۰؛ 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: ۲/۳۸۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۶/۳۰). بر پایه سخن امام سجاد (ع) که فرمود: «أَنَا ابْنُ مَنْ ضَرَبَ خَرَاطِيمَ الْخَلْقِ حَتَّى قَالُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۸/۴۵)، این نشانه‌گذاری استشهاد 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 به نظر 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 «سَنَسِمُهُ» 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 (سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرُطُومِ) (قلم/۱۶) و (إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ ...) (قلم/۱۷)، نشان‌گذاری پس از ابتلائی است که همانند آن باغداران دچارش شدند. از آیه (كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَلَئِذَا أُكْبِرُ 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 شده‌است؛ عذاب دنیوی در نابودی باغ که «كَذَلِكَ الْعَذَابُ» بر آن دلالت دارد و عذاب اخروی که با عبارت (لَئِذَا أُكْبِرُ) تبیین گشته‌است.

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 يَكْذِبْ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ - وَ أُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ) (قلم/۴۴ و ۴۵). لازم به توجه‌است 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 (سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرُطُومِ) (قلم/۱۶) نیز گستره دنیا و آخرت را شامل می‌شود.

۵-۲. 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 شده‌است. 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 بفت 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؛ ابوالفتح 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 (و) يَقُولُونَ 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 به همراه داشته باشد. بنابراین عبارت (فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً) مربوط به زمانی است که وعد را نزدیک بینند، 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

به نظر می‌رسد روایاتی که از انطباق آیه بر زمان قیامت سخن می‌گویند، صرفاً بخشی از گستره دلالت آیه را بیان نموده‌اند. مطابق برخی احادیث مقصود، مشاهده 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 صورت‌هایشان نمایان و چهره‌هایشان 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 می‌یابند 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 پنهان تر 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 لحظه 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 می‌توان 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 می‌توان از آیه برداشت نمود این است که مرجع ضمیر مفعولی در «رَأَوْهُ» پیامبر اکرم (ص) باشد؛ توضیح آنکه عده‌ای همانند اهل کتاب آمدن ایشان را فرامی‌خواندند، اما پس از بعثت، وی را بر نمی‌تاییدند و به‌هنگام دیدار، اثر ناخشنودی بر چهره‌هاشان نمایان می‌شد.

ج). سازواری مفهوم‌شناسی برخاسته از مصداق روایی با سیاق

به‌نظر می‌رسد سیاق آیات نیز توسعه در ظرف زمانی مبتنی بر احادیث را برمی‌تابد و دلالت آیه بر هنگامه دنیا، لحظه معاینه که مقارن مرگ رخ می‌دهد و نیز زمان حشر را تأیید می‌نماید. بر پایه اسلوب کلام، مرجع ضمیر در «رَأَوْهُ» واژه «الْوَعْدُ» و مقصود می‌تواند وعده خداوند در تحقق رحمت و عذاب باشد: (قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ - وَ يَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ - قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ - فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيِّئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ - قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن أَهْلَكْنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ) (ملک/ ۲۴-۲۸). در این بافت، سخن از نزدیک دیدن وعده خداوند است؛ این وعده با بعثت پیامبر رحمت (ص) آغاز می‌شود، در لحظه معاینه نیز به گونه‌ای دیگر به وقوع می‌پیوندد و در قیامت به طور کامل تحقق می‌یابد.

آنچه در روایات بدان اشاره شده معنایی پنهان‌تر 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 آمده است و هم نوعی پیوند معنایی با آیات پسین دارد؛ زیرا در آن پرسش از هلاکت یا مورد رحمت واقع‌شدن 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. نتیجه گیری

بررسی عمل کرد تفسیرپژوهان در مواجهه با آیات و روایات مصداقی به دور از داوری - های انتزاعی، نقشِ کاربست یا پرهیز از آن را در فرایند و نتایج تفسیر به صورت عملی نمایان می سازد. آن چنان که از مطالعه گزاره های قرآنی منتخب برمی آید مفسران یا این گونه های روایی را در روند فهم آیات به کار نبسته اند و یا با عدم گردآوری تام و نظر داشت ناقص به روایات، به فهم بایسته دست نیافته اند.

مطالعه نمونه های مورد بحث نشان می دهد که در سایه مصادیق روایی می توان دریافت بهتر و بایسته ای از آیات داشت. کارکرد بیان مصداق گونه را می توان به صور مختلف در فهم آیات نظاره گر بود. توسعه ظرف زمانی، گسترش معنایی، امکان تعدد خوانش ها 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 بوده است. بدیهی است که بررسی نمونه های بیشتر بر تنوع این اشکال و تعدد نقش های روایات مصداقی خواهد افزود.

تعدد مصادیق در روایات تفسیری ناظر به یک آیه، گاه ممکن است انگاره اختلاف و تشتمت را ایجاد نماید. پیامد این اختلاف می تواند طرد و یا ترجیح برخی از روایات باشد اما در این نوشتار، شمول معنایی راه بردی در جمع روایات مصداقی و حل اختلاف میان گزاره های روایی معرفی شده است. شمول معنایی خود از کارکردهای روایات مصداقی در فهم گزاره های قرآنی نیز به شمار می رود. البته باید در نظر داشت گاه این گسترش معنایی به سبب کاربست های متعدد تعبیر و واژگان قرآنی در سایر آیات نیز قابل دست یابی است، اما گاه واژه مورد نظر به صورت تک آمد است و روایات، نقش مهمی در راهیابی مفسر به برداشتی صحیح تر دارند.

بیان پاره‌ای از گزاره‌های حدیثی مصداق گونه 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.

۱۹۰ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال دوازدهم، جلد دوم، شماره ۲۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

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.

ابوالفتح 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 الغمّه فی معرفه الائمه. تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، تبریز: انتشارات بنی هاشمی.

استرآبادی، علی. (۱۴۰۹ق). تأویل آیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره. تحقیق: حسین استادولی، قم: جامعه المدرسین فی الحوزة العلمیه 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 آیات و السور. تحقیق: عبدالرزاق غالب مهدی، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.

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.

کارکرد بیان مصداقی روایات در فرایند تفسیر آیات / علیخانی ۱۹۱

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: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

_____ . (۱۴۱۸ق). *الفصول المهمة فی اصول الائمة*. تحقیق: محمد بن محمد القائینی، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا(ع).

حسکانی، عبیدالله 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 طباطبائی». *مجله معرفت*. سال بیست و سوم، ش ۲۰۳، صص ۶۳-۷۹.

خوانساری، محمد. (۱۳۸۸ش). *منطق صوری*. چاپ چهل و دوم، تهران: انتشارات آگاه.

دیاری بیدگلی، محمدتقی. (۱۳۹۰ش). «آسیب شناسی روایات تفسیری»، *فصلنامه مطالعات تفسیری*. سال دوم، ش ۶، صص ۴۵-۸۴.

راد، علی. (۱۳۹۷ش). *گونه شناسی احادیث قرآنی امامیه از نظریه تا تطبیق*. قم: انتشارات دارالحديث.

رجبی، محمود، و همکاران. (۱۳۸۸ش). *روش شناسی تفسیر قرآن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال 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 العلمیة.

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 العلمیة.

شریفی، محمد، و حیدری هادیان، بابک. (۱۳۹۷ش). «بررسی جایگاه گونه‌های روایی در تفسیر

از دیدگاه علامه طباطبائی، 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

کوچه 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.

طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر. اربد: دارالکتاب الثقافی.

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

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

حوزه علمیه.

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: دارالکتب الاسلامیة.

کارکرد بیان مصداقی روایات در فرایند تفسیر آیات / علیخانی ۱۹۳

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

طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹ش). *اطیب 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). *روضه الواعظین و بصیره المتعظین*. قم: انتشارات رضی. فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). *التفسیر الكبير (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). *زبدہ التفاسیر*. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه. کلینی، 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). *لواعص 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. (۱۴۰۸ AH). *Ruz al-Jinan and Rouh al-Janani*.
Revised by Muhammad Mahdi Naseh et al. Mashhad: Astan Quds Razavi.
[In Persian]
- Al-Ghazi, Abdul Qadir. (۱۳۸۲ AH). *Bayan al-Ma'ani*. Damascus: Al-Taraqi
Press. [In Arabic]
- Alousi, Mahmoud bin Abdullah. (۱۴۱۰ 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. (۱۳۸۱ AH). *Kashf al-Ghumma fi Ma'rifat al-A'immah*.
Revised by Hashim Rasuli Mahallati. Tabriz: Bani Hashemi Publications. [In
Arabic]
- Ashkori, Muhammad bin Ali. (۱۳۷۳ SH). *Tafsir Sharif Lahiji*. Edited by Jalal al-
Din Muhaddis. Tehran: Daftar Nashr Dad. [In Persian]
- As'adi, Muhammad. (۱۳۹۴ SH). *Shadows and Semantic Layers*. ۳rd ed. Qom:
Bostan-i-Kitab. [In Persian]
- Astarabadi, Ali. (۱۴۰۹ 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. (۱۴۱۰ AH). *Al-Borhan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom:
Al-Baath Institute. [In Arabic]
- Baydawi, Abdullah ibn Umar. (۱۴۱۸ AH). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*.
Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Beqa'i, Ibrahim ibn Umar. (۱۴۲۷ AH). *Nazm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-
Suwar*. ۳rd ed. Edited by Abdul Razzaq Ghalib Mahdi. Beirut: Dar al-Kutub
al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Boroujerdi, Hossein. (۱۳۸۶ SH). *Jame'i Hadith al-Shi'a*. Tehran: Farhang Sabz
Publications. [In Arabic]
- Haskani, Obaidullah bin Abdullah. (۱۴۱۱ 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. (۱۴۲۴ AH). *Al-Asas fi al-Tafsir*. ۶th ed. Cairo: Dar al-Salaam. [In
Arabic]
- Hur al-'Amili, Muhammad bin Hasan. (۱۳۶۲ 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. (۱۴۰۹ AH). *Wasa'il al-Shi'a*. Qom: Aal al-
Bayt Foundation. [In Arabic]
- Hur al-'Amili, Muhammad bin Hasan. (۱۴۱۸ 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. (۱۴۲۰ AH). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Beirut: Al-Tarikh al-'Arabi Foundation. [In Arabic]
- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali. (۱۳۶۲ SH). *Sifat al-Shi'a*. Tehran: Alami. [In Arabic]
- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali. (۱۴۰۳ AH). *Ma'ani al-Akhbar*. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali. (۱۴۰۶ AH). *Thawab al-A'mal wa 'Iqab al-A'mal*. ۲nd ed. Qom: Dar al-Sharif al-Razi. [In Arabic]
- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali. (۱۴۱۳ AH). *Man La Yahduru al-Faqih*. ۲nd ed. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Ibn Jouzi, Abd al-Rahman ibn Ali. (۱۴۲۲ 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. (۱۳۰۶ SH). *Kamil al-Ziyarat*. Najaf: Dar al-Murtadawiyyah. [In Arabic]
- Ibn Shahrashub Mazandarani, Muhammad bin Ali. (۱۳۷۹ AH). *Manaqib Al Abi Talib*. Qom: Allamah Publishing. [In Arabic]
- Jalali-Kondori, Suhaila, & Mishaqi, Azra. (۱۳۹۰ SH). "Types of interpretive narrations of Imam Sajjad in the field of determining the source." *Studies in the Quran and Hadith*, ۴(۲), ۲۷-۶۶. [In Persian]
- Jaza'iri, Nematullah. (۱۴۲۷ AH). *Riyadh al-Ibrar*. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi. [In Arabic]
- Khattat, Mojtaba. (۱۳۹۳ SH). "The Place and Function of Narrations in Interpretation Based on the Viewpoint of Allama Tabataba'i." *Ma'rifat Magazine*, ۲۳(۲۰۳), ۶۳-۷۹. [In Persian]
- Khansari, Mohammad. (۱۳۸۸ SH). *Mantegh Sourî*. ۴th ed. Tehran: Agah Publications. [In Persian]
- Diyari Bidgoli, Mohammad Taqi. (۱۳۹۰ SH). "Pathology of Interpretive Narrations." *Quarterly Journal of Interpretive Studies*, ۲(۶), ۴۵-۸۴. [In Persian]
- Zamakhshari, Mahmoud ibn Omar. (۱۴۰۷ AH). *Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Edited by Mustafa Hussein Ahmed. ۳rd ed. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
- Arousî Huwaizi, Abd Ali ibn Juma. (۱۴۱۰ AH). *Tafsir Nur al-Thaqalayn*. Revised by Hashim Rasuli. ۴th ed. Qom: Ismailiyan Publishing House. [In Arabic]
- Ayyashi, Muhammad ibn Masoud. (۱۳۸۰ AH). *Al-Tafsir (Tafsir al-Ayyashi)*. Revised by Hashim Rasuli. Tehran: Maktaba al-'Ilmiyyah al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Faiz Kashani, Muhammad bin Shah Murtaza. (۱۴۱۰ AH). *Al-Safi*. ۲nd ed. Tehran: Maktaba al-Sadr. [In Arabic]
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Omar. (۱۴۲۰ AH). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb/Keys to the Unseen)*. ۳rd ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

- Fadlullah, Muhammad Hussein. (۱۴۱۹ AH). *Min Wahy al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Malak. [In Arabic]
- Fattal Neyshaburi, Muhammad ibn Ahmad. (۱۳۷۰ SH). *Rawdat al-Wa'izin wa Basirat al-Mutta'izin*. Qom: Razi Publishing House. [In Arabic]
- Furat al-Kufi, Furat ibn Ibrahim. (۱۴۱۰ AH). *Tafsir Furat al-Kufi*. Tehran: Mu'assasat al-Tab' wa al-Nashr, Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]
- Kashani, Fathullah. (۱۴۲۳ AH). *Zubdat al-Tafsir*. Qom: Al-Ma'arif Islamic Foundation. [In Arabic]
- Kulaini, Muhammad bin Yaqub. (۱۴۰۷ AH). *Al-Kafi*. Edited by Ali Akbar Ghaiffari. ۴th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Maarif, Majid, & Ojaqlu, Abul-Qasim. (۱۳۸۰ SH). "Typology of the Explanation of Religious Words in the Narrations of the Infallibles (AS)." *Articles and Reviews*, ۷۹, ۱۴۹-۱۶۷. [In Persian]
- Mahdavi Rad, Mohammad Ali, & Hadian Rasnani, Elah. (۱۳۹۹ SH). "Recognizing the Concept of Semantic Expansion (Case Study: Semantic Expansion in Verse ۱۲۷ of Surah al-A'raf and the Challenges of Its Translation and Interpretation)." *Religious Research*, ۴۰, ۲۰۷-۲۲۸. [In Persian]
- Majlisi, Muhammad Baqir. (۱۴۰۳ AH). *Bihar al-Anwar al-Jami' li Durar Akhbar al-A'immah al-Athar*. ۲nd ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Majlisi, Muhammad Taqi. (۱۴۱۴ AH). *Lawami' Sahibqirani*. ۲nd ed. Qom: Ismailiyan Institute. [In Persian]
- Makarem Shirazi, Naser. (۱۳۷۱ SH). *Tafsir Nemooneh*. ۱۰th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Mostafavi, Hassan. (۱۳۶۸ SH). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Motahari, Morteza. (۱۳۷۷ SH). *Majmu'eh-ye Asar*. ۸th ed. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Mudarisi, Muhammad Taqi. (۱۴۱۹ AH). *Min Huda al-Qur'an*. Tehran: Dar Muhibbi al-Hussein. [In Arabic]
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad. (۱۴۱۳ AH). *Al-Amali*. Revised by Hussein Estadouli and Ali Akbar Ghaiffari. Qom: Sheikh Mufid Congress. [In Arabic]
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad. (۱۴۱۳ AH). *Al-Ikhtisas*. Revised by Ali Akbar Ghaiffari and Muhammad Muharrami. Qom: Dar al-Mufid. [In Arabic]
- Muqatil ibn Sulayman. (۱۴۲۳ AH). *Tafsir Muqatil ibn Sulayman*. Revised by Abdullah Mahmoud Shehata. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Neyshaburi, Mahmoud ibn Abul-Hasan. (۱۴۱۰ 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. (۱۳۶۳ SH). *Tafsir al-Qomi*. Revised by Tayyib Mousavi Jazayeri. ۳rd ed. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]

- Qurtubi, Muhammad bin Ahmad. (۱۳۶۴ SH). *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic]
- Rad, Ali. (۱۳۹۷ SH). *Typology of Imamiyyah Quranic Hadiths: From Theory to Application*. Qom: Darul Hadith Publications. [In Persian]
- Rajabi, Mahmoud, et al. (۱۳۸۸ SH). *Methodology of Quranic Interpretation*. Qom: Hawza and University Research Center. [In Persian]
- Sadeghi Tehrani, Mohammad. (۱۴۰۶ AH). *Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an wa al-Sunnah*. ۲nd ed. Qom: Islamic Culture Publications. [In Arabic]
- Safavi, Kourosh. (۱۳۹۷ SH). *An Introduction to Semantics*. ۳th ed. Tehran: Surah Mehr Publications. [In Persian]
- Saffar, Mohammad bin Hassan. (۱۴۰۴ AH). *Basa'ir al-Darajat fi Fada'il Al Muhammad (PBUH)*. Edited by Mohsen Kocheh Baghi. ۲nd ed. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [In Arabic]
- Samin, Ahmad ibn Yusuf. (۱۴۱۴ 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). (۱۴۳۱ AH). *Tafsir al-Sharif al-Murtada (Nafā'is al-Ta'wil)*. Edited by Muftaba Ahmad al-Musawi. Beirut: Al-Alamy Publications Foundation. [In Arabic]
- Sharifi, Mohammad, & Heydari Hadian, Babak. (۱۳۹۷ 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 ۳ of Al-Ma'idah and Verse ۳۳ of Al-Ahzab)." *Journal of Quranic Studies*, ۹(۳۴), ۳۳-۵۲. [In Persian]
- Sulaym ibn Qays al-Hilali. (۱۴۰۵ 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. (۱۴۰۴ 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. (۲۰۰۷ AD). *Al-Iklil fi Istinbat al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Taleqani, Mohammad. (۱۳۶۲ SH). *A Light from the Qur'an*. ۴th ed. Tehran: Joint-Stock Publishing Company. [In Persian]
- Tabarani, Sulayman bin Ahmad. (۲۰۰۸ AD). *Tafsir al-Kabir*. Irbid: Dar al-Kitab al-Thaqafi. [In Arabic]
- Tabarsi, Fadl ibn Hassan. (۱۳۷۲ SH). *Majma' al-Bayan*. ۳rd ed. Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic]
- Tabarsi, Fadl ibn Hassan. (۱۴۱۲ AH). *Jawami' al-Jami'*. Edited by Abu al-Qasim Gorji. Qom: Hawza-ye 'Ilmiyyah Publications. [In Arabic]
- Tabataba'i, Mohammad Hossein. (۱۳۹۰ AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. ۵th ed. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Taleqani, Mohammad. (۱۳۶۲ SH). *A Light from the Qur'an*. ۴th ed. Tehran: Joint-Stock Publishing Company. [In Persian]

- Tantawi, Muhammad. (۱۹۹۷ AD). *Al-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-Karim*. Cairo: Nahdat Misr. [In Arabic]
- Tayyib, Abdul-Hussein. (۱۳۶۹ SH). *Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. ۲nd ed. Tehran: Islam. [In Persian]
- Turahi, Fakhr al-Din. (۱۳۷۵ SH). *Majma' al-Bahrayn*. Revised by Ahmad Hosseini Ashkori. ۳rd ed. Tehran: Mortazavi. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hassan. (۱۴۰۷ AH). *Tahdhib al-Ahkam*. ۴th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hassan. (۱۴۰۹ AH). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. Edited by Ahmad Habib Ameli. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]