

10.30497/IFR.2022.241661.1660



20.1001.1.22518290.1400.11.1.2.0

Evaluation of Critiques of Contemporary Shiite Commentators on the Interpretive Method Qur'an to the Qur'an of Allameh Tabatabai

Mina Shamkhi *

Ghasem Bostani **

Amanallah Naseri Karimvand ***

Received: 20/06/2021

Accepted: 30/06/2022

Abstract

Some contemporary Shiite commentators have criticized the author's views in some cases while making extensive use of Al-Mizan interpretation. The leading research, which has been done by descriptive-analytical method and using library tools, has been examined the correctness of the arguments of the critics of the interpretive opinions of the author of Al-Mizan in using the interpretive method of the Qur'an to the Qur'an. The most important drawbacks of critics, according to Allameh, are often based on their rules in using Qur'anic meanings in interpreting verses, which are: incorrect use of semantic relations and contextual contexts of verses, inconsistency and lack of meaning of the verses cited by Allameh, opposition of Allameh's opinion to the style, incompatibility of the views of the Al-Mizan with the appearance of verses, without evidence and symmetry of Allameh's views and contradiction of his views with other verses. According to the research findings, Allameh has been very successful in using the method of interpreting the Qur'an to the Qur'an, and except for a few cases where critics have criticized and rejected his views with credible evidence and citations. Most of the critics' opinions are invalid for various reasons, such as misunderstanding and incorrect quotation of Allameh's opinion, as well as their weak arguments in criticizing the viewpoint of the author of Al-Mizan and interpretive documents are invalid and do not have the necessary accuracy.

Keywords: *Allameh Tabatabai, al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Contemporary Shia Commentators, Criticism of the Interpretation Method.*

* Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. m.shamkhi@scu.ac.ir

** Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. gbostanee@yahoo.com

*** PhD student of Quran and Hadith Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. (Corresponding Author) amannaseri@gmail.com

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۶، شماره ۱، پیاپی ۳۱

پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۱-۳۰

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/IFR.2022.241661.1660



20.1001.1.22518290.1400.11.1.2.0

ارزیابی نقدهای مفسران معاصر شیعی بر روش تفسیری قرآن به قرآن علامه طباطبائی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۹

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۷ روز نزد نویسندگان بوده است.

مینا شمخی*

قاسم بستانی**

امان اله ناصری کریموند***

چکیده

برخی از مفسران معاصر شیعه در خلال بهره‌گیری گسترده از تفسیر المیزان، در مواردی نیز آرای مؤلف آن را مورد نقد قرار داده‌اند. پژوهش پیش‌رو که با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای، به بررسی صحت و سقم ادله‌ی ناقدان آرای تفسیری مؤلف المیزان در بهره‌گیری از روش تفسیری قرآن به قرآن پرداخته است. مهم‌ترین اشکالات ناقدان به نظرات علامه غالباً مبتنی بر قواعد ایشان در بهره‌گیری از دلالت‌های قرآنی در تفسیر آیات می‌باشد که عبارتند از: بهره‌گیری ناصواب از روابط معنایی و قراین درون‌متنی آیات، ناهماهنگی و عدم دلالت آیات مورد استناد علامه، مخالفت نظر علامه با سیاق، ناسازگاری آرای مؤلف المیزان با ظاهر آیات، بدون شاهد و قرینه بودن نظرات علامه و مغایرت نظرات ایشان با آیات دیگر. بر اساس یافته‌های تحقیق، علامه در بهره‌گیری از روش تفسیری قرآن به قرآن بسیار موفق بوده و غیر از موارد معدودی که ناقدان با ادله و استنادات قابل اعتمادی آرای ایشان را نقد و رد نموده‌اند، اغلب نظرات ناقدان به دلایلی از جمله درک نادرست و نقل غیر صحیح نظر علامه و همچنین ضعف ادله‌ی آنان در نقد دیدگاه مؤلف المیزان و اختلاف با ایشان در روش و مستندات تفسیری، نامعتبر بوده و از صحت لازم برخوردار نمی‌باشد.

واژگان کلیدی

علامه طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، مفسران معاصر شیعه، نقد روش تفسیری.

m.shamkhi@scu.ac.ir

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

gbostanee@yahoo.com

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. (نویسنده‌ی مسئول)

amannaseri@gmail.com

این مقاله مستخرج از رساله‌ی دکتری دانشجوی است.

طرح مسئله

المیزان فی تفسیر القرآن از جمله تفاسیر جامع معاصر به‌شمار می‌رود که از نظر برخی از پژوهشگران تا کنون در حوزه‌ی تفسیر بی‌نظیر بوده است (مطهری، بی‌تا، صص ۲۴-۲۵؛ کلانتری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴). این تفسیر از منظر اندیشمندان قرآنی معاصر اهمیت خاصی دارد، به‌طوری که از مغنیه چنین نقل شده که:

«از وقتی المیزان به‌دست من رسیده است، کتابخانه‌ی من تعطیل شده و این کتاب پیوسته روی میز مطالعه‌ی من است» (استادی، ۱۳۸۳ش، ص ۹۳).

یکی از جوانب پرکاربرد تفسیر المیزان که به‌صورت ویژه‌ای مورد توجه پژوهشگران قرآنی قرار گرفته است؛ روش تفسیری قرآن به قرآن آن می‌باشد که در آثار اندیشمندان قرآنی معاصر بسیار مشهود می‌باشد. مفسران و قرآن‌پژوهان معاصر به انحاء مختلف به بهره‌گیری از این تفسیر پرداخته‌اند. در این میان نیز برخی از اندیشمندان با دلایلی به بررسی و نقد نظرات علامه مبادرت نموده‌اند. البته یکی از علل استقبال مفسران به‌بررسی و نقد المیزان؛ ارزش این تفسیر و جایگاه مفسر آن بوده، همان‌طور که علامه فضل‌الله، تفسیر المیزان را از بهترین، ارزشمندترین و متنوع‌ترین تفاسیر از لحاظ نظرات تفسیری دانسته و علت نقد برخی از مطالب آن را نیز جایگاه و ارزش آن تفسیر می‌داند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰).

نویسندگان در این پژوهش درصدد کشف ادله‌ی مفسران در نقد روش تفسیری علامه طباطبایی و همچنین بررسی و داوری پیرامون صحت و سقم دیدگاه ناقدان می‌باشند. بر این اساس سؤال پژوهش این است که ناقدان المیزان در چه موارد و با چه دلایلی به نقد نظرات تفسیری علامه (در روش تفسیری قرآن به قرآن) اقدام نموده و صحت و سقم دیدگاه آنان چگونه است؟

نویسندگان در این نوشتار با مطالعه و بررسی آثار تفسیری معاصر از جمله: تفسیر القرآن الکریم (اثر مصطفی خمینی)، مناہج البیان (ملکی میانجی)، من وحی القرآن (فضل‌الله)، من هدی القرآن (مدرسی)، احسن الحدیث و قاموس قرآن (قرشی)، مفاهیم القرآن (سبحانی)، تفسیر حکیم (انصاریان)، تفسیر نمونه و پیام قرآن (مکارم شیرازی)، تسنیم (جوادی آملی) و تفسیر قرآن مهر (رضایی اصفهانی) مهم‌ترین نقدهای مفسران پیرامون روش تفسیری قرآن به قرآن علامه طباطبایی را جمع‌آوری، دسته‌بندی و ذیل عناوین مختلفی تنظیم نموده‌اند که البته به دلایلی از جمله ضیق حجم مقاله، مهم‌ترین موارد آن مباحث ذکر و به آدرس نمونه‌های دیگر اشاره شده است.



پیشینه تحقیق

پیش از این نوشتار آثار ارزشمندی از جمله مقاله‌ی «روش‌شناسی علامه فضل‌الله در نقد آراء علامه طباطبایی در تفسیر المیزان» که سال ۱۳۹۵ توسط رضا قلی‌زاده و محمدجواد توکلی در دو فصلنامه‌ی تفسیرپژوهی منتشر شده است که در آن برخی از معیارهای فضل‌الله در نقد آرای مؤلف المیزان استخراج و با ذکر نمونه‌هایی بیان شده است. همچنین مقاله‌ی «بررسی انتقادی مبانی علامه طباطبایی و جوادی آملی درباره‌ی استقلال معنایی و تأثیر آن در کاربرد روایات تفسیری» اثر سیدرضا مؤدب و علیرضا شایق در پژوهش‌نامه‌ی قرآن و حدیث چاپ شده است که نویسندگان در این نوشتار به بهره‌گیری علامه طباطبایی و جوادی آملی از روایات تفسیری پرداخته و به ادعای آن دو مبنی بر استقلال معنایی قرآن در تفسیر قرآن به قرآن اشکالات و نقدهایی وارد نموده‌اند.

یک پایان‌نامه‌ی کارشناسی‌ارشد با عنوان «بررسی نقدهای آیت‌الله جوادی آملی بر آراء تفسیری علامه طباطبایی در سوره‌های مائده و انعام» اثر نعمت‌الله جعفری شهرخفری، با راهنمای دکتر محمدعلی همتی در سال ۱۳۹۶ در دانشکده‌ی علوم قرآنی شیراز نیز دفاع شده که در این اثر به اختلاف نظرات و نقدهای مؤلف تسنیم بر نظرات علامه پرداخته شده است. با وجود کارهای انجام شده، تاکنون هیچ اثر مستقلی با موضوع پژوهش حاضر منتشر نشده است. مهم‌ترین تفاوت‌های این نوشتار با تحقیقات انجام شده در این زمینه عبارت است از:

- ۱- در این پژوهش به بررسی و داوری بین نظرات علامه و ناقدان روش تفسیری قرآن به قرآن پرداخته شده است که هیچ‌گونه سابقه‌ای در تحقیقات قبلی ندارد.
- ۲- در پژوهش حاضر به برخی از ضعف‌ها و لغزش‌های احتمالی علامه طباطبایی و همچنین عدم اعتبار برخی از نقدهای ناقدان تصریح شده است، در صورتی که چنین بحثی در آثار قبلی وجود ندارد بلکه غالباً به مقایسه و ذکر نقاط تشابه و تفاوت نظرات علامه و دیگر مفسران (در برخی از مباحث تفسیری نه روش تفسیر قرآن به قرآن) اکتفا شده است.
- ۳- در این تحقیق نظرات کلیه‌ی ناقدان پیرامون روش تفسیری خاص المیزان مورد بحث قرار گرفته است در صورتی که در آثار پیشین، نظرات علامه از جنبه‌ای خاص با یکی از صاحب‌نظران مقایسه و مورد بررسی قرار گرفته است.
- ۴- یکی از دستاوردهای این تحقیق حاکی از این است که بیشتر نقدهای مفسران به دلیل برداشت ناصواب، همچنین نقل ناقص و نادرست نظرات علامه، معتبر نبوده که چنین نتیجه‌ای در دیگر پژوهش‌ها موجود نیست.

۱. رویکردها مفسران معاصر نسبت به روش تفسیری علامه طباطبایی

مؤلفان آثار قرآنی معاصر رویکردهای متفاوتی به روش تفسیری المیزان داشته‌اند:

الف) برخی به تبیین و توضیح روش تفسیری علامه پرداخته‌اند (ر.ک: بابایی و دیگران، ۱۳۸۱ش، صص ۲۶۳-۲۶۷؛ همو، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۲۰۹؛ معرفت، ۱۳۷۹ش، ج ۲، صص ۴۹۸-۴۹۹؛ مؤدب، ۱۳۹۲ش، ص ۲۹۸؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴ع، ج ۱، صص ۱۵-۱۸؛ ایزدی مبارکه، ۱۳۷۶ش، ص ۱۸۷؛ عمید زنجانی، ۱۳۶۷ش، صص ۲۹۵-۲۹۶؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲ش، ج ۸، ص ۳۶۵ و...).

ب) گروهی به تأثیرپذیری از علامه و روش تفسیری ایشان اقرار نموده‌اند (بابایی، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۲۰۵؛ جوادی آملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱؛ عمید زنجانی، ۱۳۶۷ش، صص ۲۸۷-۲۸۸؛ نجارزادگان، ۱۳۸۳ش، ص ۳۱؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ش، ج ۱۱، ص ۲۵۶؛ ایزدی مبارکه، ۱۳۷۶ش، ص ۲۱۳؛ کمال دزفولی، ۱۳۷۰ش، ص ۳۰۶ و استادی، ۱۳۸۳ش، ص ۲۴۲ و...).

ج) برخی نیز به تأیید روش تفسیری المیزان پرداخته‌اند (سبحانی، ۱۴۲۱ع، ج ۲، ص ۳۶۷؛ کمالی دزفولی، ۱۳۷۰ش، ص ۲۳۳؛ بابایی، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۱۳۲؛ نفیسی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۱۸ و...).

د) گروهی نیز به نقد نظرات علامه در زمینه‌ی روش تفسیری وی پرداخته‌اند که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲. ادله‌ی مفسران معاصر در نقد روش تفسیری قرآن به قرآن علامه

برخی از مفسران معاصر در مواردی به نظرات مؤلف المیزان نقدهایی داشته‌اند که برخی از نقدهای آنان معتبر و در مباحثی نیز از اعتبار لازم برخوردار نمی‌باشد. مهم‌ترین ادله‌ی آنان عبارتست از:

۱-۲. بهره‌گیری ناصواب از روابط معنایی و قراین درون‌متنی آیات

با توجه به ارتباط بین آیات و عبارات قرآنی، اقتضاء دارد که هنگام تفسیر قرآن ارتباط اجزای یک و یا چند آیه با هم در نظر گرفته شود. چرا که بدون در نظر گرفتن یکی از عبارات یا آیات، ممکن است معنای کاملی به دست نیاید. زیرا برخی از عبارات و آیات مکمل معنای هم هستند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۶).

توجه به ارتباط بین آیات یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های مفسر جهت تفسیر صحیح قرآن می‌باشد که غفلت از این امر، گاه موجبات تفسیر به‌رأی و انحراف مفسر از طریق صحیح کشف

معانی و مفاهیم قرآن را فراهم می‌نماید. بر همین اساس مفسر باید در مرحله‌ی اول، فهم قرآن را از خود قرآن بطلبد (رک: عزه دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، صص ۱۸۹-۱۹۰). پس برای کشف مفاهیم آیات و سور، قرائن کلامی نباید مورد غفلت واقع بشود (رک: مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ص ۳۶). چراکه توجه دقیق به قراین درونی کلام، مفسر را به سوی کشف صحیح مراد خداوند متعال هدایت نموده و عدم توجه به این مهم، انحراف مفسر از راه صحیح فهم آیات را به دنبال دارد (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۲، ص ۹۲ و همچنین رک: نکونام، ش ۱۳۷۸، ص ۴۵).

بنابراین می‌توان گفت در نظر گرفتن قراین و همچنین اجزای کلام در تفسیر دارای اهمیت اساسی است و روش صحیح تفسیر قرآن این است که همه‌ی قراین حقیقی کلام خدا مورد توجه مفسر قرار گیرد (رک: عزه دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۰۴؛ نکونام، ش ۱۳۷۸، ص ۴۵). برخی از دلایلی که مفسران آن‌ها را اقسامی از بهره‌گیری ناصواب علامه از روابط معنایی آیات دانسته‌اند و به این خاطر ایشان را مورد نقد قرار داده‌اند، به شرح ذیل است:

۱-۱-۲. عدم ارتباط یک آیه با آیات همان سوره (آیات قبل و بعد)

با توجه به دلالت‌ها و قرائن خاصی که در بین آیات قرآن کریم حاکم است، می‌توان گفت با در نظر گرفتن آن روابط، معنای صحیح آیات به دست می‌آید. در حقیقت گاهی در بین برخی از آیات، این روابط آن‌چنان محکم و معنادار است که اگر شناخته نشود؛ مراد حقیقی خداوند متعال کشف نمی‌شود. زیرا برخی از آیات به نوعی مکمل معنای یکدیگرند (رک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، صص ۹۲-۱۱۰؛ ناصری کریموند و بستانی، ۱۳۹۸ش، ص ۱۵۲).

قرشی ذیل آیه‌ی «وَاعْتُزِلْ لِأَيِّ إِثْمَةٍ كَانَتْ مِنَ الضَّالِّينَ» (شعراء: ۸۶) بر این نظر است که چون دعای حضرت ابراهیم (ع) و استغفار برای پدرش بعد از گفت‌وگو با بت‌پرستان نقل شده، پس آن حضرت در آن موقع هنوز از بابل خارج نشده بود، سپس نظر صاحب المیزان را نقل نموده که از «کان» در «كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ» استفاده کرده و معتقد است استغفار شاید بعد از مرگ آزر و یا بعد از خروج از بابل بود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۲۸۷). سپس چنین به نقد نظر علامه پرداخته که:

«صدر آیات در سوره‌ی شعراء مانع از آن است و هیچ مانعی ندارد که «کان» در آیه به معنی حال و ثبوت باشد نظیر «كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا» (مریم: ۲۹)، «إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ» و این که فرموده: استغفار بعد از مرگ آزر بوده بسیار بعید است، زیرا در سوره‌ی توبه آمده: «فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ» (توبه: ۱۴)، چون

بر ابراهیم روشن شد که آزر دشمن خداست از او بیزارى کرد. تا آزر زنده بود، ابراهیم(ع) احتمال می‌داد که او ایمان می‌آورد و چون مشرک از دنیا رفت، این احتمال منتفی شد و آن حضرت از وی بیزارى کرد. در این صورت معنی ندارد که بگوئیم: بعد از فوت او برایش استغفار نمود، بلکه قهراً این کار را پیش از مرگ او کرده بود... نتیجه این که قرآن روشن می‌کند که ابراهیم(ع) برای پدرش هم دعا کرد و هم بیزارى نمود. همه‌ی این‌ها در اوایل عهد آن حضرت بود که هنوز از بابل هجرت نکرده بود» (قرشى، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۷۳؛ همچنین برای مشاهده‌ی نمونه‌های دیگر رک: همو، ج ۱، ص ۲۳۵ و ج ۱، ص ۲۳۷).

بررسی: مفسران در مورد زمان استغفار ابراهیم(ع) برای پدرش هیچ‌گونه بحثی نکرده‌اند. گرچه علامه احتمال داده و با لفظ «بعید نیست» به تفسیر این قسمت پرداخته ولی با توجه به اعراب آیه و در نظر گرفتن «کان» که فعل ناقصه است (رک: صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۹، صص ۸۹-۹۰)، «کان» به معنای زمان حال می‌باشد و به معنای فعل ماضی نیست. بنابراین در این مورد نظر قرشى صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

۲-۱-۲. عدم ارتباط آیات یک سوره با سوره‌های دیگر

در برخی از آیات قرآن کریم با توجه به ارتباط معنایی موجود در آیات و عبارات، مراد خداوند متعال کشف می‌شود و بدون توجه به این روابط معنای کاملی به دست نمی‌آید. نظرات برخی از مفسران که به نقد نظرات علامه در این زمینه پرداخته‌اند، مورد بحث قرار می‌گیرد.

فضل الله ذیل آیه‌ی «فَلَمَّا آتَيْنَاكَ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۷-۳۸) نظر علامه طباطبایی را نقل نموده که معتقد است آیات این سوره دلالت دارد که توبه‌ی آدم(ع) بعد از هبوط اتفاق افتاده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۵۰) و چنین به نقد نظر علامه پرداخته که آیات سوره‌ی اعراف و طه دلالت دارد که توبه قبل از هبوط به زمین بوده است (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۵۲).

بررسی: گروهی از مفسران بحثی در زمینه‌ی زمان هبوط بیان ننموده‌اند (رک: فراء، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۲۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۲۰۰-۳۰۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۱، صص ۳۲۶-۳۲۳؛ داورپناه، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۷۳؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۷۹؛ سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱،

صص ۵۸-۵۹؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۲۳). برخی دیگر توبه آدم را بعد از هبوط می‌دانند (رک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۹۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۱۲۹-۱۲۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، صص ۴۷۱-۴۷۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۴۶) و گروهی نیز روایاتی را مبنی بر توبه آدم بعد از هبوط ذکر نموده‌اند (رک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، صص ۱۹۵-۱۹۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱، صص ۱۷۰-۱۶۹).

علاوه بر نظرات مفسران که با ذکر روایات و اجتهادات خود متفقاً توبه‌ی آدم را بعد از هبوط می‌دانند، از آیات مورد بحث نیز ظاهر است که بعد از این که آدم(ع) از بهشت هبوط نمود، توبه کرد و درخواست بازگشت به بهشت را نمود. چرا که در آیه‌ی قبل «وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» (بقره: ۳۶) نیز ذکر شده که شیطان آنان را لغزاند و باعث شد که از آن‌جا (بهشت) رانده شوند و بعد از این آیه همان‌طور که علامه نیز این معنا را از آیات برداشت نموده است، آدم(ع) و همسرش از بهشت خارج شدند و به زمین(زندگی دنیوی) که آمیخته با مشکلات و مشقت‌هاست و با مرگ به جهان آخرت برمی‌گردد، بحث توبه آدم را مطرح نموده است (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۳۵). بنابراین نظر علامه با مفاد آیات مطابقت داشته و از صحت لازم برخوردار می‌باشد.

۲-۲. ناهماهنگی آیات مورد استناد علامه با آیه‌ی مورد بحث

برخی از مفسران آیات مورد استناد علامه را با آیات مورد بحث ایشان ناهماهنگ دانسته و به نظرات وی اشکال نموده‌اند که نمونه‌ای مورد بحث قرار می‌گیرد:

صاحب تسنیم ذیل آیه‌ی «وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَ يُؤْتِ كُلَّ ذِي

فَضْلٍ فَضْلَهُ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ» (هود: ۳) می‌نویسد:

«از نظر علامه طباطبایی توبه در «توبوا إليه» همان ایمان است، نظیر مفاد آیه‌ی «الَّذِينَ يَجْمَلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ... فَأَعْتَفَ لِلَّذِينَ تَابُوا وَ اتَّبَعُوا سَبِيلَكَ» (غافر: ۷) که درخواست آمرزش فرشتگان حامل عرش برای توبه‌کارانی است که از کفر و شرک و کجراهه دست کشیده و ایمان آوردند و بر پایه‌ی آن عمل صالح انجام دادند. اتباع پس از توبه، یعنی نخست از شرک و انحراف و پرستش بت‌ها توبه کنید و از پروردگارتان آمرزش گناهان پیشین را بخواهید و سپس ایمان آورید. در آیه‌ی مورد بحث نیز می‌فرماید از بت‌پرستی و انحرافات که پیش از این دامنگیرتان بود، استغفار کنید و سپس ایمان

بیاورید و برابر آن، عمل صالح انجام دهید» (جوادی آملی، بی تا، ج ۳۷، ص ۴۹۷).

در ادامه به نقد نظر علامه پرداخته که آیهی مورد استشهاد علامه با آیهی مورد بحث، چندان هماهنگ نیست تا یکدیگر را تفسیر کنند. زیرا بر اساس آیهی یادشده، فرشتگان الهی که بار عرش بر دوش آن‌هاست، تنها به عبادت سرگرم نیستند، بلکه مشکل فرشیان را با خدا در میان می‌گذارند. پس واژهی «تابوا» توبه از شرک است و «و اتَّبِعُوا» یعنی «ایمان آوردند» که این اتباع عملی پس از توبه ذکر شده است؛ اما در آیهی مورد بحث، نخست مسألهی استغفار است و سپس توبه (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۱۴۱).

بررسی: اشکال آیت‌الله جوادی آملی به آیهی مورد استناد علامه می‌باشد. ایشان معتقد است این دو آیه با هم هماهنگ و هم‌معنا نیستند، اما با بررسی دو آیه، ارتباط معنایی موجود روشن و واضح می‌شود. در آیهی اول «...أَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ...» با عبارت «تَابُوا وَ اتَّبِعُوا سَبِيلَكَ...» در آیه بعدی هم‌معناست. پس نقد مؤلف تسنیم بر علامه وارد نیست. زیرا در آیهی ۳ هود دستور به استغفار و توبه (ایمان) داده و در آیهی ۷ غافر نیز دستور به توبه و پیروی از دستورات الهی نموده است که در واقع مفاد هر دو آیه به یک معناست، به عبارت دیگر غرض در هر دو آیه یکی است، بدین معنا که توبه و تبعیت - از دستورات الهی - هر دو از لوازم ایمان و دعوت به اطاعت از دستورات خداوند متعال می‌باشد. همان‌گونه که مؤلف المیزان نیز مراد از «توبه» و «تبعیت» در این آیات را ایمان دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۱۴۱). پس نظر علامه ارجح می‌باشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۳-۲. ناهماهنگی نظر علامه با سیاق آیات

از نظر مفسران یکی از مهم‌ترین قواعدی که در تفسیر آیات باید به آن توجه شود؛ در نظر گرفتن سیاق آیات است (آلوسی، ۱۴۰۴، ج ۲۴، ص ۳۱؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۶؛ سبحانی، ۱۳۸۲ش، ص ۹؛ معرفت، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۲۸۰ و همچنین رک: نکونام، ۱۳۷۸ش، ص ۵۵). علامه طباطبائی نیز تأکید بسیاری بر آن داشته و در موارد بسیاری از آن بهره می‌گیرد (رک: ناصری کریموند و مصلابی پور، ۱۳۹۶ش، ص ۶۴). اما برخی از مفسران در استفاده از سیاق نقدهایی بر ایشان وارد نموده‌اند که نمونه‌هایی از این نقدها مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱- ملکی میانجی ذیل آیهی «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۴) نظر مؤلف المیزان را ذکر نموده که با استناد به آیهی قبل «وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۱۶۳) معتقد است این آیه دلالت بر حجیت وجود خداوند و وحدانیت او دارد و این دو آیه را هم معنا خوانده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۰۲). سپس چنین به نقد نظر ایشان پرداخته که سیاق آیات نه سیاق اثبات صانع است و نه اثبات توحید او. بلکه ظاهر این است که سیاق تقریر و یادآوری است برای سنن خداوند متعال در خلقتش (ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۰).

بررسی: نقد ملکی میانجی بر المیزان وارد نیست زیرا به ارتباط معنایی آیات توجه نموده و سیاق آیات را انکار نموده است. در حالی که رابطه‌ی معنایی بین این آیه و آیهی قبل به صراحت دلالت بر این دارد که نوعی ارتباط معنایی محکم از قبیل سؤال و جواب یا اجمال و تفصیل برقرار است که آیهی دوم، آیهی اول را تفسیر و تشریح می‌نماید و یا به نوعی جواب به سوال مقدری است که در تقدیر پرسیده شده: چه دلیلی بر وحدانیت خداوند متعال وجود دارد؟ که این آیه به آن سوال پاسخ داده و دلایلی را بر اثبات وحدانیت پروردگار ذکر نموده است. دیگر مفسران نیز با قاطعیت دلالت آیه را صریحاً در مورد اثبات وحدانیت خداوند متعال می‌دانند (رک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، صص ۱۵۳-۱۵۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۷؛ طوسی، بی تا، ج ۲، صص ۵۴-۵۶).

طبرسی نیز این آیه را چنین تفسیر نموده که پس از این خداوند در جواب سؤالی که از طرف کفار در زمینه‌ی اوصاف خداوند صورت گرفت، فرمود: خدای شما یکی است. آن‌ها برای این مطلب دلیل خواستند لذا به منظور ذکر دلیل، آیهی «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» را بیان فرمود (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۴۵۰). برخی این آیه را دلالت بر قدرت عظیم پروردگار می‌دانند (رک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱۱ و سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۵۳)، برخی نیز این آیه را در جواب کفار می‌دانند که وقتی آیهی قبل که در مورد وحدانیت خداوند متعال نازل شد، گفتند: آیا دلیلی بر این وحدانیت وجود دارد؟ که بعد از آن این آیه نازل شد (رک: قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ص ۱۹۲). فخر رازی با دلایل هشت‌گانه‌ای این آیه را برای اثبات وحدانیت خداوند متعال می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۵۲، همچنین رک: ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۴۴؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۸ و ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۷۵).

بنابراین نظر علامه و دلالت سیاق مبتنی بر وحدانیت خداوند و ارتباط این آیه با آیه قبل، قابل انکار نیست و بر همین اساس نقد وارد شده بر المیزان نیز از صحت لازم برخوردار نمی‌باشد.

۲- مدرسی ذیل آیه‌ی «فَمُ قَاتِلِر» (مدثر: ۲) نظر علامه را ذکر نموده که در مورد انذار خداوند به پیامبر (ص)، به او دستور داد و فرمود: به مناسبت ابتدای دعوتش به نزدیک‌ترین افراد قبیله‌ی خود انذار کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۸۰). سپس در نقد نظر علامه چنین گفته که صحیح‌تر مطلق انذار است؛ چرا که دلیلی بر تخصیص وجود ندارد. زیرا سیاق و فضای سوره عام است که به کفار به صورت کلی نظر دارد. بنابراین انذار همه‌ی مردم توسط هر مسلمانی واجب است (مدرسی، ۱۴۱۹ش، ج ۱۷، ص ۶۴؛ برای مشاهده‌ی موارد دیگر رک: فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۳، ص ۲۳۳؛ همو، ج ۱۷، ۱۰۶؛ ج ۱۷، ص ۱۱۶؛ ج ۲۲، ص ۵۲-۵۳؛ جوادی آملی، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۲-۹۳).

بررسی: با بررسی المیزان مکشوف شد که علامه چنین نظری ندارد بلکه نظر ایشان چنین است:

«ظاهراً مراد آیه فقط این است که آن جناب را امر به انذار کند، بدون این که نظری داشته باشد به این که چه کسی را انذار کند، پس در حقیقت معنای جمله این است که به وظیفه‌ی انذار قیام کن» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۸۰).

پس این قولی که مدرسی نقل نموده، نظر علامه نیست، بلکه نظر آلوسی است که در المیزان ذکر و مورد بررسی قرار گرفته است. بنابراین مدرسی و علامه در تفسیر این آیه هم‌نظر بوده و نقد مدرسی بر علامه وارد نمی‌باشد.

۲-۴. عدم تناسب نظر علامه با ظاهر آیات

حجیت ظواهر قرآن یکی از مباحث دامنه‌دار علم تفسیر است که در روش تفسیری قرآن به قرآن نیز بیشتر مورد توجه مفسران می‌باشد. البته آیاتی از قرآن نیز بر این امر صحنه گذاشته و به تدبیر در آن توصیه نموده است مانند: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲)، «بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴) و «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴). علامه نیز به این بحث معتقد بوده و توجه داشته است (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۶۲)،

اما برخی از مفسران اشکالاتی در این زمینه به نظرات علامه وارد نموده‌اند که مورد بحث قرار می‌گیرد:

۲-۴-۱. تعیین معنای واژگان قرآن

۱- آیت‌الله مکارم شیرازی ذیل آیهی «يَدْعُوا لِقُنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَيْتَسَ الْمَوْلَىٰ وَ لَيْتَسَ الْعَشِيرُ» (حج: ۱۳)، «يَدْعُوا» را به معنای «می‌خواند» (دعوت می‌کند و فرا می‌خواند)، ترجمه کرده و می‌نویسد: «بعضی از مفسران مانند مؤلف المیزان جملهی «يَدْعُوا» را به معنای «يقول» گرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۳۵۱) که از ظاهر آیه بعید است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۴، ص ۳۶؛ همچنین برای مشاهدهی موارد دیگر رک: همو، ۱۳۸۶ش، ج ۳، صص ۱۳۳-۱۳۴؛ ج ۳، ص ۳۱۱؛ همچنین همو، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۱۴۷؛ ج ۳، ص ۲۰۷؛ جوادی آملی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۳۰۶؛ قرشی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۶۲؛ همو، ج ۱۱، ص ۳۰۲؛ ج ۱۲، ص ۳۷۸؛ ج ۱۲، ص ۴۱۵؛ معرفت، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۲۴۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۲۰؛ همو، ج ۶، ص ۲۱۰؛ ج ۸، صص ۳۳۷-۳۳۸؛ ج ۹، ص ۱۸۷؛ ج ۱۲، ص ۱۳۳؛ ج ۱۲، ص ۱۳۳؛ ج ۱۳، ص ۲۰۴؛ ج ۲۰، صص ۹۹-۱۰۱؛ ج ۲۴، ص ۱۸۲؛ ج ۲۴، ص ۲۶۲؛ همچنین رک: سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۳۶۷).

بررسی: علامه چنین به تبیین این آیه پرداخته:

«جملهی «يَدْعُوا» را به معنای «يقول» گرفته که جملهی «لَقُنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ ...» مقول آن قول است و کلمهی «لَقُنْ» مبتدایی است که لام ابتدا بر سرش آمده و خود آن کلمه موصوله و صلهی آن جملهی «ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ» می‌باشد و جملهی «لَيْتَسَ الْمَوْلَىٰ، وَ لَيْتَسَ الْعَشِيرُ» جواب قسم حذف شده و قائم مقام خبری است که خود بر آن دلالت می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۳۵۱).

دیگر مفسران نیز در تعیین معنای این جمله چنین نظر داده‌اند: مقاتل بن سلیمان «يَدْعُوا» را به معنای «يَعْبُدُ» (عبادت می‌کند) دانسته (رک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۱۱۸). گروهی «يَدْعُوا» را به معنای «می‌خواند و دعوت می‌کند»، دانسته‌اند (رک: فراء، ۱۹۸۰م، ج ۲، ص ۲۱۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۳۵۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۱۲۰). برخی این آیه را گفت‌وگویی بت‌پرستان با بت‌ها دانسته و «يَدْعُوا» را به معنای «يقول» گرفته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۴۷ و همچنین رک: داورپناه، ۱۳۶۶ش، ج ۴، صص ۶۷-۶۶؛ نسفی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۴۶؛

ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۴۹۰). ابن عطیه نیز با استناد به قول اخفش «یدعو» را به معنای «يقول» گرفته است (رک: ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۱۰).

گرچه نظر علامه طباطبایی، مکارم و سایر مفسران که «یدعو» را به معنای بسیار نزدیک به هم در نظر گرفته‌اند و تقریباً با هم مشترک است، اما باید توجه داشت که نظر علامه که با توجه به قراین و شواهد قرآنی، «یدعو» را به معنای «يقول» گرفته، می‌تواند صحیح‌تر باشد. چرا که آیه مربوط به گفت‌وگوی بت‌پرستان با معبودهای‌شان در قیامت می‌باشد که به سرزنش آن‌ها پرداخته و زیان‌شان را از سودشان بیشتر می‌داند (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ج ۱۴، ص ۳۵۱). بنابراین آن روز، دیگر روز عبادت کردن و فراخواندن و... نیست، بلکه هنگام سرزنش و گفت‌وگوی ملامت گرایانه‌ای است که بین پرستشگران و معبودان‌شان می‌باشد (رک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۰۹)، پس با توجه به مباحث مذکور، معنای «يقول» صحیح‌تر می‌باشد.

۲- جوادی آملی ذیل آیهی «يَسْتَبِشِرُونَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ وَفَضْلِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۷۱) «فضل» را به معنای «زاید بر مقدار پاداش» دانسته است که به شهیدان داده می‌شود. مانند آیات «لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ...» (یونس: ۲۶)، «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا» (قصص: ۸۴) و «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا...» (انعام: ۱۶۰). سپس نظر علامه طباطبایی را ذکر نموده که به قریب‌ترین عبارت «وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ» منظور از «فضل» را پاداش برابر با عمل دانسته نه بیش از آن (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۶۲) و چنین به نقد نظر مؤلف المیزان پرداخته که جمع بین عنوان «اجر» و «فضل» می‌تواند به معنای جمع بین هر دو عطا باشد، چنان‌که از آیهی «لِيُؤْتِيَهُمْ أَجْرَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ» استظهار می‌شود. پس ذکر «اجر» دلیل بر نفی زائد از پاداش عمل نیست، زیرا عنوان «فضل» ظهور در زیادت دارد (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۳۰۶).

بررسی: در این که فضل به چه معناست؟، مفسران به دو گروه تقسیم می‌شوند، گروهی فضل را به معنای زیادت می‌دانند از جمله طبرسی گفته:

«فضل و نعمت دو کلمه‌اند که برای معنی واحد تعبیر می‌شوند ... نعمت آن چیزهایی است که به واسطه‌ی طاعت مستحق آن‌ها گشته‌اند و فضل اضافاتی است که به‌طور مضاعف به آن‌ها داده می‌شود» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۸۸۴).

همچنین عده‌ای دیگر منظور از «فضل» را زیادی نعمت و وسعت آن می‌دانند (رک: قرطبی، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۲۷۵؛ همچنین فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۳۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۸). گروهی دیگر معانی دیگری برای این واژه ذکر نموده‌اند از جمله: مقاتل فضل در این آیه را به معنای رزق می‌داند (رک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۱۴)، طبری فضل را



عبارت می‌داند از ثواب جزیل بر آن چیزی که قبلاً از طاعت خداوند و پیامبرش و جهاد با دشمنانش انجام داده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۱۶)، شیخ طوسی منظور از «فضل» را نعمت خداوند می‌داند (رک: طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۴۹)، زمخشری «نعمت» و «فضل» را اجری برای مومنان می‌داند (رک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۰). ولی آن معنایی که لغویون ذکر نموده‌اند، نظر گروه اول را تأیید می‌نماید. در کتب لغت این واژه به معنای زیادت آمده است. از جمله: «الفضل»: افزون بر کم یا در گذشتن از حد اعتدال در کاری (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷۹؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۴۴۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۵۲۴؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۴۳)

با توجه به دلایل و شواهد قرآنی که جوادی آملی ذکر نموده و همچنین نظر گروهی از مفسران و قاطبه‌ی لغویون، می‌توان نظر جوادی آملی را ترجیح داد. زیرا دلیلی بر انکار معنای فزونی از واژه‌ی «فضل» وجود ندارد (همچنین در موارد دیگر نظر علامه در این زمینه مورد نقد قرار گرفته است از جمله: (رک: جوادی آملی، تسنیم، ج ۱۶، ص ۳۰۶؛ قرشی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۶۲؛ همچنین همان، ج ۱۱، ص ۳۰۲؛ ج ۱۲، ص ۳۷۸؛ ج ۱۲، ص ۴۱۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ش، ج ۳، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ معرفت، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۲۴۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۲۰؛ همان، ج ۶، ص ۲۱۰؛ ج ۸، ص ۳۳۷-۳۳۸؛ ج ۹، ص ۱۸۷؛ ج ۱۲، ص ۱۳۳؛ ج ۱۳، ص ۲۰۴؛ ج ۲۰، ص ۹۹-۱۰۱؛ ج ۲۴، ص ۱۸۲ و ج ۲۴، ص ۲۶۲ و رک: سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۳۶۷).

۲-۴-۲. تعیین مصادیق واژگان قرآن

۱- آیت‌الله مکارم شیرازی ذیل آیه‌ی «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفْرَطُونَ» (انعام: ۶۱) چنین نظر داده که «حفظه» جمع «حافظ» و در این جا به معنای فرشتگانی است که مأمور نگاهداری حساب اعمال انسان‌ها هستند، همان‌طور که در سوره‌ی انفطار می‌خوانیم «إِنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ» «کراماً کاتِبِينَ» «يَعْلَمُونَ مَا تَعْمَلُونَ» (انفطار: ۱۰-۱۳).

سپس نظر علامه را ذکر کرده که معتقد است:

«آن‌ها حافظ اعمال انسان نیستند، بلکه مأموریت آن‌ها حفظ خود انسان از حوادث و بلاها تا رسیدن اجل معین می‌باشد و جمله‌ی «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ» را که بعد از «حفظه» ذکر شده، قرینه‌ی آن می‌داند» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۱۳۴).

سپس چنین به نقد نظر علامه پرداخته که دقت در مجموع آیه‌ی مورد بحث نشان می‌دهد که منظور از «حفظ» در این جا همان حفظ اعمال است و در مورد فرشتگانی است که مأمور حفظ انسان‌ها هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۵، ص ۲۷۴).

بررسی: برخی منظور از «حفظه» را فرشتگانی می‌دانند که اعمال انسان را می‌نویسند و نگهداری می‌کنند (رک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۶۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۳۹؛ طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۵۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۴۸۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۲ و قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۷، ص ۶). فخر رازی منظور از این واژه را «حفظ» (به‌طور کلی) می‌داند که هیچ قید و تخصیصی نداشته باشد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۴)، ابن کثیر ذیل «حفظه» منظور از حفظ در این آیه را حفظ بدن انسان‌ها می‌داند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۳۹).

علامه برای اثبات نظر خود شاهی از آیات قرآن را ذکر نموده که منظور از «حفظه» را فرشتگانی می‌داند که انسان‌ها را از حوادث نجات می‌دهند. البته سپس این مطلب را نیز ذکر نموده که اگر آیه‌ی «وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ، كِرَامًا كَاتِبِينَ، يَكْتُبُونَ مَا تُعَلَّمُونَ» (انفطار: ۱۲) کار «حفظه» را منحصر در نوشتن نامه‌ی اعمال دانسته است، دلیل بر این نمی‌شود که در آیه‌ی مورد بحث نیز مراد از «حفظه» همان نویسندگان مذکور باشند، گرچه بعضی از مفسران خواسته‌اند که با آیه‌ی فوق، آیه‌ی مورد بحث را تفسیر نموده و بگویند: مراد از حفظه در آیه‌ی مورد بحث و در آیات مذکور، یکی است، اگر چه این سخن خیلی هم بعید نیست، ولی این‌که در آخر فرمود «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ»، معنای اول را تأیید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۱۳۱).

علاوه بر بیانات علامه، اغلب مفسران نیز گفته‌اند واژه‌ی «حفظه» مربوط به حفظ انسان‌ها از حوادث و بلاها می‌باشد. بنابراین نظر آیت‌الله مکارم شیرازی گرچه در جای خود صحیح بوده و همان‌طور که علامه گفته «ثبت و نگهداری اعمال» می‌تواند یکی از مصداق «حفظه» باشد، ولی نقد وی بر نظر علامه وارد نیست. چرا که اولاً نظر علامه مستند به آیات قرآن بوده و با نص صریح قرآن تأیید می‌شود. ثانیاً اکثر مفسران نیز با دلایل و قراین موجود در آیات، با علامه هم رأی هستند.

۲-۴-۳. تعیین مصداق عبارات قرآنی

آیت‌الله مکارم ذیل آیه‌ی «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتُّبُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَ مَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (یس: ۴۵) می‌نویسد: در مورد «مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَ مَا خَلْفَكُمْ» احتمالات و نظرات مختلفی ذکر شده ولی بهترین وجه این است که بگوییم منظور از «ما بین ایدیکم» مجازات‌های دنیاست و «ما خلفکم» مجازات‌های

آخرت می‌باشد. سپس نظر علامه طباطبائی در میزان را ذکر نموده که با توجه به آیه‌ی بعدی «وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ» (یس: ۴۶) [که در مورد کفار می‌باشد]، «ما بین ایدیکم» را اشاره به شرک و معاصی در دنیا و «ما خلفکم» را اشاره به عذاب در آخرت می‌داند. همچنین این آیه را مرتبط با آیه‌ی «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا اللَّهَ مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ قَالَ الَّذِينَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ نُطْعِمَهُمْ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُمْ إِنْ أَرَادُوا إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (یس: ۴۷) دانسته که کفار به دو رکن دین حق دعوت شده‌اند: در آیه‌ی ۴۵ متعرض دعوت آنان به عبادت و در آیه‌ی ۴۷ متعرض دعوت ایشان به سوی شفقت بر خلق خدا شده است و معلوم است که: وقتی جوابشان از دعوت به رکن اول، رد آن دعوت بود، جوابشان از این دعوت دیگری هم رد خواهد بود نه قبول (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۹۶) و در نقد علامه چنین گفته که ظاهر آیه این است که این هر دو از یک جنس می‌باشند، تنها تفاوت زمانی دارند، نه این که یکی اشاره به شرک و گناه و دیگری اشاره به مجازات آن باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۸، صص ۳۹۹-۴۰۱ و برای مشاهده‌ی موارد دیگر از این قبیل رک: همو، ج ۶، صص ۳۵۷-۳۵۹؛ ج ۱۹، صص ۲۵۸-۲۵۹؛ ج ۲۰، ص ۵۸).

بررسی: با بررسی تفسیر میزان این نکته مکشوف گردید که مکارم شیرازی نظر علامه را به‌طور کامل ذکر ننموده بلکه بخشی از نظر ایشان را نقل و به آن اشکال نموده است که البته نظر علامه با این بحث متفاوت است. اصل نظر میزان چنین است: خداوند متعال در این آیه مشرکین را مذمت می‌کند سپس می‌فرماید:

«پس هم از معصیت او در حال حاضر بپرهیزید و هم از گناهایی که قبلاً کرده بودید و یا پس از عذاب شرک و گناهایی که بدان مبتلایید و آنچه قبلاً مرتکب شده بودید، بپرهیزید و یا پس از شرک و گناهایی که فعلاً در زندگی دنیا دارید و از عذابی که در آخرت هست، بپرهیزید» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۹۲).

پس نقد مکارم بر علامه که این عذاب را مربوط به دو جنس دانسته، صحیح نیست. زیرا علامه چنین تفاوتی را بیان ننموده، بلکه همچون اغلب مفسران این دو عبارت را مربوط به دنیا و آخرت (و یا گناهان دنیا و عذاب آخرت) می‌داند.

همچنین مفسران که غالباً نظراتشان به‌نظر علامه نزدیک‌تر بوده و هیچ‌گونه همخوانی با نظر مکارم شیرازی ندارد، منظور از عبارت «مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ» را چنین دانسته‌اند: عذاب امت‌های گذشته و آینده (رک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۵۸۰)؛ منظور از «مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ» عذاب آخرت و «وَمَا خَلْفَكُمْ» یعنی عذاب دنیا (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۲، ص ۳۷۹)؛ منظور از «مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ» نزول عذاب بر امت‌های قبل و مراد از «وَمَا خَلْفَكُمْ» یعنی بعد از مردن شما (رک: طبری، ۱۴۱۲ق،

ج ۲۳، ص ۹ و همچنین: آلوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲، ص ۲۸؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۷۲؛ منظور از «ما یُنْ أُلْدِیکُمْ» را عذاب خداوند نسبت به امت‌های قبل و «ما خَلَفَکُمْ» مربوط به قیامت (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۴۶۲)؛ «انْقُوا ما یُنْ أُلْدِیکُمْ» بترسید از آنچه در پیش روی شماست از امر آخرت، پس عمل کنید برای آن و منظور از «و ما خَلَفَکُمْ» یعنی آنچه پشت سر شماست از امر دنیا، پس از آن حذر کنید و به آن مغرور نشوید (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۶۶۷)؛ از گناهان گذشته و آینده‌ی خود بترسید (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۹)؛ «ما یُنْ أُلْدِیکُمْ» وقایعی است که برای امت‌های گذشته اتفاق افتاده و منظور از «و ما خَلَفَکُمْ» آخرت می‌باشد (رک: قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۵، ص ۳۶)؛ منظور گناهان مشرکین است که قبلاً انجام داده‌اند که در آینده و در روز قیامت با آن مواجه می‌شوند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۵۱۶)؛ منظور از این عبارت وقایعی است که قبلاً اتفاق افتاده یا در آینده به وقوع می‌پیوندد (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۶۹) پس اینکه مکارم گفته منظور از «ما بین ایدیکم» مجازات‌های دنیاست و «ما خَلَفَکُمْ» را مجازات‌های آخرت دانسته، هیچ‌گونه دلالتی مبنی بر صحت این نظر در آیه مذکور وجود ندارد. بنابراین علاوه بر این که نقد مکارم بر علامه نادرست می‌باشد، نظر تفسیری وی در تفسیر نمونه نیز با نظرات سایر مفسران متفاوت است.

۲-۴-۴. تفسیر و تبیین آیات

۱- آیت‌الله جوادی آملی ذیل آیه‌ی «و جیء یومئذ یجهم یومئذ یتذکر الإنسان و انی له الذکر» (فجر: ۲۳) نظر علامه را ذکر نموده که گفته بعید نیست مراد از آوردن جهنم، همان ظهور و بروز (برده‌برداری) دوزخ برای مردم باشد، چنان‌که آیه‌ی «و بُرِّزَتِ الْجَحِیمُ لِمَنْ یرى» (نازعات: ۳۶)، به آن اشاره دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۲۸۴) و در نقد نظر وی می‌نویسد:

«لیکن این سخن با ظاهر آیه سازگار نیست. بر اساس ظاهر آیه، جهنم منقول است نه غیر منقول. روایات یادشده معصومان (ع) نیز این ظاهر را تأیید می‌کند، اما ما این ظاهر را نمی‌فهمیم که چگونه دوزخ را می‌آورند. بسیاری از جزئیات روایات نیز سؤال برانگیزند. آری! اگر دلیل قطعی عقلی یا نقلی معتبر بر خلاف ظاهر آیات باشد، آیه برخلاف ظاهرش حمل می‌شود» (جوادی آملی، بی تا، ج ۴۴، ص ۲۷)؛ همچنین برای مشاهده‌ی موارد دیگر رک: همو، ج ۲۵، صص ۱۷۶-۱۷۷؛ ج ۱۰، صص ۳۸۵-۳۸۶؛ ج ۱۰، صص ۷۹-۸۰؛ ج ۱۳، ص ۳۰۴؛ ج ۳۱، صص ۸۱-۸۲ و رک: فضل‌الله،

۱۴۱۹ق، ج ۵، صص ۳۳-۳۵؛ ج ۱۶، ص ۱۲۲؛ ج ۱۷، صص ۳۳۷-۳۳۸؛ ج ۱۸، ص ۲۶۷؛ ج ۱۹، ص ۹۶؛ ج ۲۲، صص ۵۲-۵۳).

بررسی: اختلاف نظر علامه و جوادی آملی روی بحث منقول یا غیرمنقول بودن جهنم است که علامه جهنم را غیرمنقول و جوادی آملی آن را منقول می‌داند. نص صریح قرآن دلالت بر منقول بودن جهنم دارد، همان‌طور که قاطبه‌ی مفسران نیز همین نظر را گفته‌اند و بر منقول بودن جهنم معتقدند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۶۹۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۱۲۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۴۷؛ همچنین رک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۷۴۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، صص ۷۵۱-۷۵۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۲۰، ص ۵۵؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۳۸۹). بنابراین با توجه به این‌که علامه به‌جای استفاده از انتقال و جابه‌جایی جهنم از پرده‌برداری از آن بحث کرده، نظرش با نص صریح آیات و همچنین سایر مفسران ناسازگار می‌باشد و نظر جوادی آملی در این جا صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

۵-۲. نبود شاهد و قرینه برای نظرات علامه

مفسر جهت کشف مراد خداوند متعال باید قراین و دلایلی داشته باشد که با آن ادله و قراین بتواند مراد خداوند متعال را بفهمد و تبیین نماید. علامه نیز با توجه به روش تفسیری‌اش معمولاً به قراین و دلالت‌های قرآنی توجه خاص دارد، ولی برخی از مفسران اشکالاتی به برخی از نظرات وی نموده‌اند که چند نمونه از آن مورد بحث قرار می‌گیرد از جمله:

۱-۵-۲. نبود شاهد در تعیین معنای واژگان

۱- میانجی ذیل آیهی «بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهَا حَاطَةُهَا فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۸۱)، منظور از «سینه» و «خطیئه» را کفر می‌داند (مربوط به یهود می‌باشد که صریحاً کافر شدند). سپس نظر علامه را ذکر کرده که منظور از «خطیئه» را حالتی نفسانی می‌داند که بر اثر گناه حاصل می‌شود. به همین جهت بود که بعد از ذکر کسب سینه، احاطه‌ی خطیئه را ذکر کرد، چون احاطه‌ی خطیئه باعث می‌شود که انسان محاط بدان، دستش از هر راه نجاتی بریده شود. گویی آن‌چنان خطیئه او را محاصره کرده که هیچ راه و روزنه‌ای برای این‌که هدایت به‌وی روی آورد باقی نگذاشته، در نتیجه چنین کسی جاودانه در آتش خواهد بود. پس احاطه‌ی خطیئه در کسی فرض نمی‌شود، مگر با شرک به‌خدا که قرآن در باره‌اش فرموده: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَفْضُرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ»

و يُعْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (نساء: ۴۸) و همچنین مگر با کفر و تکذیب آیات خدا که قرآن در باره اش می‌فرماید: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۳۹) (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۱۸) سپس نظر علامه را نادرست خوانده است؛ با این دلیل که هیچ‌گونه شاهد و دلیلی مبنی بر حالت نفسانی در آیه وجود ندارد (ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۶۳). البته لازم به ذکر است که برخی نیز در تفسیر این آیه با علامه هم نظر بوده و منظور از «خطیئه» را حالتی نفسانی می‌دانند که بر اثر گناه حاصل می‌شود (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۸۶).

بررسی: مفسران این واژه را چنین معنا نموده‌اند: کفر (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۰۵؛ بلاغی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۵۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۶۳)؛ شرک (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۵ و رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۶۳)؛ گناه و کردار بد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۲۹۵)؛ گناهان [کبیره] (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۵۸)؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۶۹؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۸).

اغلب مفسران با هر دو مفسر در تعیین معنای واژه‌ی مورد نظر اختلاف داشته و معانی متعددی از جمله: گناه یا نوعی از گناه همچون: کفر، شرک، گناه کبیره و... را ذیل این واژه ذکر کرده‌اند، برخی با میانجی اتفاق نظر داشته‌اند ولی هیچ‌کدام نظر علامه را بیان نکرده‌اند. البته ظاهر آیه دلالت بر این دارد که منظور از «خطیئته» مطلق گناه می‌باشد و هیچ قرینه‌ای در آیه وجود ندارد تا اثبات کند که نوع خاصی از گناه مد نظر می‌باشد. بنابراین گرچه شاهد و دلیل خاصی در اثبات صحت نظر علامه وجود ندارد، نظر میانجی و دیگر مفسران که مصداق خاص و نوع مشخصی از گناه را برای این واژه در نظر گرفته‌اند، نیز نمی‌تواند صحیح باشد.

۲- معرفت ذیل آیه‌ی «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ» (حجر: ۹۸) نظر علامه را ذکر نموده که تسبیح موجودات را منحصرأً زبانی می‌داند (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، صص ۱۱۵-۱۱۷) ولی معرفت این تسبیح را درونی و باطنی (با زبان حال) دانسته و به نظر علامه اشکال کرده و در نقد نظر وی می‌گوید: علامه در اثبات نظر خود شاهی از قرآن نیاورده است (معرفت، ۱۳۸۷ش، ج ۲، صص ۴۰۲-۴۰۱)؛ همچنین برای مشاهده‌ی نمونه‌های دیگر از این قبیل رک: همو، ج ۳، ص ۵۰۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، صص ۱۴۵-۱۴۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ش، ج ۵، ص ۶۸ و رک: همو، ۱۳۷۶ش، ج ۱۱، صص ۹۴-۵۹).

بررسی: علامه در تفسیر این آیه بحثی در مورد انحصار زبانی بودن تسبیح موجودات ندارد.

بلکه در المیزان چنین آمده:

«خدای سبحان به پیامبر گرامی خود سفارش می‌فرماید که او را تسبیح و

حمد گوید و سجده و عبادت کند... بنابراین، کلام مورد بحث

قریب‌المضمون با آیهی «اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» (بقره: ۱۳) می‌شود که دستور دفع شداید و مقاومت در برابر حوادث است. پس با این بیان، مراد از «ساجدین» در آیهی مورد بحث؛ نمازگزاران است و دستور، دستور به نماز خواندن است نه تنها سجده... و مقصود از تسبیح و تحمید؛ تسبیح و تحمید زبانی است مانند گفتن «سبحان الله و الحمد لله» و امثال آن. بلکه اگر مراد از واژهی «صلاه» در آیهی ۱۱۳ بقره توجه به خدای سبحان باشد، ممکن است مراد از تسبیح و تحمید- و یا آن دو با سجده- معنای لغوی آن‌ها باشد که در تسبیح منزّه داشتن خدا و در تحمید ثنای او در برابر نعمت‌های او و در سجده تذلل و اظهار ذلت عبودیت است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، صص ۱۹۵-۱۹۶).

برخی منظور از «تسبیح» را نماز خواندن (رک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۴۴۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۴۷۴ و قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۰، ص ۶۳)، دعا و نماز (رک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۵۱)، ذکر زبانی (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۵۳۴ و زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۹۱)، تسبیح، تحمید، سجده و عبادت (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۱۶۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۱۸)، ذکر دائم و سجده (رک: نسفی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۰۲ و آلوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۳۲۹) دانسته‌اند.

با توجه به این که علامه در تفسیر آیهی مذکور تسبیح را به تسبیح زبانی منحصر و محدود ننموده و مصداق دیگری را برای این واژه نفی ننموده و همچنین با توجه به نظر قاطبهی مفسران که آنان نیز منظور از این واژه را به نوعی عملی زبانی (تسبیح، ذکر، تحمید، ثنا و نماز) دانسته‌اند، می‌توان گفت نظر علامه صحیح و نقد معرفت بر ایشان معتبر نمی‌باشد.

۲-۵-۲. در تفسیر و تشریح آیات

رضایی اصفهانی ذیل آیهی «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَتَّخِلُونَ بِأَمْوَالِهِم مِّنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا يَحْمِلُونَ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ لِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اللَّهُ يَاعْمَلُونَ خَيْرًا» (آل عمران: ۱۸۰) نظر علامه را ذکر نموده که معتقد است مفهوم آیهی فوق، عمومیت دارد و انفاق همه‌ی مواهب الهی حتی علم و دانش را شامل می‌شود و پس از ذکر نظر برخی از مفسران نوشته است: علامه طباطبایی می‌گوید: چون آیه بیان حال کفار است، پس انفاق مالی مراد است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۸۴). سپس چنین به نقد نظر علامه پرداخته که دلیلی در آیه نیست که در مورد کفار باشد و آیهی قبل مربوط

به منافقین است و اگر هم باشد انفاق مال کفار یکی از مصادیق آیه است، نه تنها مصداق آن (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ش، ج ۳: ۳۵۶؛ برای مشاهده‌ی موارد دیگر رک: فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، صص ۱۴۵-۱۴۶؛ انصاریان، ۱۳۹۳ش، ج ۷، ص ۳۵۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۰، ص ۵۸ و ج ۱۹، صص ۲۵۸-۲۵۹).

بررسی: اغلب مفسران «بخل» در این آیه را مربوط به مال و رزق دانسته و به ندادن زکات آن اشاره نموده اند (رک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ش، ج ۱، ص ۳۱۸؛ فراء، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۲۴۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۲۶؛ طبرسی، بی تا، ج ۳، ص ۶۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۸۹۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۶؛ رک: قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۴، ص ۲۹۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۵۳ و رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۵۷؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۵۱ و ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۹۵)، فخر رازی منظور از «بخل» در این آیه را بخل مالی دانسته و در پایان احتمال داده که مربوط به منافع دیگر از جمله علم هم باشد (رک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۴۳ و بلاغی، بی تا، ج ۱، ص ۳۷۴).

گرچه علامه در تفسیر این آیه بر این نظر است که در دو آیه‌ی قبل مسأله‌ی املا (میدان دادن به کفار) را خاطر نشان کرد و از آنجایی که حالت افراد بخیل که مال خود را در راه خدا انفاق نمی‌کنند، شبیه به حالت کفار بود، چون بخیل هم مانند کفار به جمع مال افتخار می‌کند. بنابراین کلام در آنان را عطف کرد به کلامی که در دو آیه‌ی قبل در مورد کفار داشت و متذکر شد که این بخل هم مثل آن املا، درد بی‌درمان بخیل است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۸۱) و هیچ تصریحی به این بحث ننموده که صرفاً انفاق مالی مراد است و سایر انواع انفاق‌ها را نفی ننموده است. پس همان‌طور که ذکر شد، اغلب مفسران نیز بالاتفاق «بخل» در این آیه را مربوط به مال دانسته‌اند، بنابراین نقد رضایی اصفهانی بر علامه وارد نیست.

۲-۶. مغایرت نظرات علامه با آیات دیگر

یکی از اصول مهم و مبانی اصیل در تفسیر آیات قرآن؛ مطابقت نظر مفسر با سایر آیات و آموزه‌های قرآنی می‌باشد و اگر نظر مفسر موجب تعارض، تضاد و یا مغایرت مفهوم یک آیه با سایر آیات شود، آن تفسیر قطعاً ناصواب خواهد بود. بر همین اساس مفسران در بررسی نظرات علامه، برخی از آرای ایشان را مخالف با آموزه‌های قرآنی دانسته‌اند که چند نمونه از این نمونه‌ها مورد ارزیابی و تحلیل قرار می‌گیرد:

۱- قرشی ذیل آیهی «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا» (طه: ۱۰۲) سؤالی مطرح نموده که نفخ صور یعنی چه؟ سپس معنای تحت‌اللفظی آن را «دمیدن در شیپور» دانسته است و در این زمینه اقوال، نظرات و روایاتی را ذکر نموده که دلالت بر صدای شیپور و صور دارد... سپس نظر علامه را ذکر نموده که ذیل آیهی مذکور چنین بیان داشته که نفخ صور کنایه از احضار و دعوت (خواندن) است و در ادامه نظر ایشان را منافی آیات صیحه دانسته است (قرشی، ۱۳۷۵ش، ج ۶، صص ۴۵۳-۴۵۴).

بررسی: این که نفخ صور حاصل از شیپور است که در آن دمیده می‌شود یا معنای کنایی در آن نهفته است، را باید ابتدا از قرآن استنتاج کنیم. همچنان که برداشت علامه این است که در چند آیهی بعد به این سوال پاسخ داده شده و می‌فرماید: «يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عَوَجَ لَهُ...» (طه: ۱۰۸) که دلالت بر دعوت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۹۳). بنابراین می‌توان گفت که نفخ صور [هرطور و با هر وسیله‌ای که باشد] دلالت بر نوعی دعوت دارد که با آن انسان‌ها برای حسابرسی فراخوانده می‌شوند. براین اساس -گرچه مفسران غالباً بر وجود شیپور و دمیدن در آن نظر داده‌اند- اختلافی بین دو دیدگاه وجود ندارد. اما این که قرشی نظر علامه را منافی آیات صیحه دانسته، صحیح نیست و نقد وی نیز بر المیزان نامعتبر می‌باشد. زیرا علامه با توجه به آیات بعدی و استناد به نص صریح آیات این معنا را بیان نموده است و اگر در مفاد آیه اندیشیده شود، نفخ صور پیامی جز دعوت و فراخواندن انسان‌ها ندارد.

۲- سبحانی ذیل آیهی «فَلَا أَقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ» و «وَمَا لِابْصِرُونَ» «إِنَّهَ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» «وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ» «وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَدْكُرُونَ» «تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الحاقه: ۳۸-۴۳) چنین نظر داده که خداوند متعال به آن چه دیده می‌شود و آن چه دیده نمی‌شود، قسم یاد نموده است. سپس نظر علامه را ذکر نموده که در تفسیر «بَمَا يُبْصِرُونَ» گفته قرآن خالق و مخلوق را در یک جا جمع نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۴۰۳). سپس به نقد این نظر پرداخته و آن را نادرست دانسته است. چرا که خداوند متعال در بعضی از موارد از جمله آیهی «وَمَا تَقْمُوا إِلَّا أَنْ أُغْنَاهُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ» (توبه: ۷۴) و آیهی «وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» (توبه: ۱۰۵) و همچنین آیات دیگری غیر از این آیات... خود را با رسول در یک آیه جمع بسته است (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۳۹۲؛ برای مشاهدهی موارد دیگر، رک: ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۴۶؛ همان، ج ۳، ص ۱۹۰؛ ج ۴، صص ۳۱-۳۲؛ ج ۴، ص ۳۵؛ ج ۴، ص ۵۹؛ ج ۴، ص ۱۷۶؛ ج ۴، ص ۱۹۵؛ همچنین مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۲۹۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۰، صص ۲۷۷-۲۷۸؛ همان، ج ۳،

صص ۳۱-۳۲؛ ج ۱۴، صص ۱۵۲-۱۵۴؛ ج ۱۴، صص ۱۸۲-۱۸۳؛ ج ۸، صص ۱۹۶-۱۹۷؛ ج ۲۰، صص ۱۳۸).

بررسی: نظر علامه که معتقد است قرآن خالق و مخلوق را در یک جا جمع نمی‌کند، جای اشکال و قابل تأمل است. اما این که آیا همه‌ی مخلوقات مدنظر می‌باشد یا به استثنای پیامبر، فرشتگان و...؛ جای بحث است. زیرا جایگاه و شرافت پیامبر اکرم (ص) اجل از آن است که در ردیف سایر موجودات قرار بگیرد، همان‌طور که در آیات متعددی از قرآن، پیامبر (ص) در کنار خداوند متعال ذکر شده است. همچنین گاهی در قرآن (مثل آیه‌ی ۵۴ احزاب) فرشتگان نیز به خداوند متعال عطف شده است و هیچ‌یک از مفسران نیز چنین تفکیکی (تفکیک خالق و مخلوق) را ذکر ننموده است. بنابراین نظر سبحانی به مفاد آیات نزدیک‌تر می‌باشد.

نتایج تحقیق

با مطالعات انجام شده پیرامون موضوع مورد بحث، دستاوردهای پژوهش چنین بیان می‌شود:

- ۱- آرای تفسیری مؤلف المیزان به‌رغم جایگاه و اهمیت آن، از لغزش و خطا مصون نیست. بلکه برخی از این نظرات قابل اشکال و نقد می‌باشد. اما وجود این اشکالات به معنای ضعف کلی نظرات علامه نیست و همه‌ی نقدهای مطرح شده پیرامون المیزان نیز معتبر نمی‌باشد.
- ۲- مهم‌ترین ادله‌ی ناقدان در اشکال به نظرات علامه بیشتر مربوط به قواعد ایشان در روش تفسیری قرآن به قرآن می‌باشد که البته به دلیل تسلط و تبحر علامه در این زمینه، غالباً می‌توان به صحت و اتقان نظر علامه حکم نمود. بنابراین در اغلب موارد نقد ناقدان از اعتبار لازم برخوردار نیست، چرا که آرای مؤلف المیزان در اکثر موارد مستند و مستدل به دلالت‌های صریح قرآنی و متناسب با مفاد آیات می‌باشد.
- ۳- یکی از اشکالات رایج مفسران بر علامه؛ اختلاف با ایشان در روش تفسیر آیات می‌باشد. برخی مفسران آیات را به تنهایی و بدون ارتباط معنایی با دیگر آیات تفسیر می‌نمایند. اما علامه در تفسیر یک آیه معمولاً ارتباط معنایی و موضوعی آیه با سایر آیات را در نظر می‌گیرد. بر همین اساس این تفاوت بینش و روش علامه با دیگر مفسران موجب نادرست خواندن نظر علامه شده است که البته چنین نقدهایی بر علامه وارد نبوده و صحت دیدگاه وی، از توجه به ارتباط آیات (قبل و بعد) قابل برداشت است.



- ۴- در مواردی نیز ناقدان اقوالی را به عنوان نظر علامه ذکر و به نقد آن پرداخته‌اند که با مراجعه به میزان این حقیقت به دست می‌آید که علامه چنین نظری ندارد. بلکه این اقوال، نظر دیگر مفسران است که در میزان مورد بحث و نقد قرار گرفته است.
- ۵- برخی از مفسران نظر علامه را به درستی درک ننموده و بر اساس برداشت خود، به نقد میزان پرداخته‌اند که این گونه نقدها با مراجعه به میزان و عدم مطابقت چنین اقوالی با دیدگاه علامه، مردود شمرده می‌شود.
- ۶- در مواردی نظر علامه را نادرست دانسته‌اند، در صورتی که دیدگاه علامه از صحت لازم برخوردار بوده و اغلب مفسران مشهور فریقین نیز با علامه هم‌نظر می‌باشند و دلیلی بر ضعف و نقد نظر علامه وجود ندارد. همچنین گاهی نظر ناقدان و علامه یکسان است و اشکال ناقدان صرفاً مربوط به اختلاف در به‌کارگیری الفاظ است و نقد محسوب نمی‌شود.
- ۷- البته گاهی نیز نظرات ناقدان از صحت لازم برخوردار بوده و بر آرای مؤلف میزان ترجیح داده می‌شود. چرا که در موارد معدودی نظرات تفسیری علامه با آیات قرآنی و آرای سایر مفسران متفاوت و مغایر می‌باشد.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

- آلوسی، سیدمحمد، (۱۴۰۴ق)، *تفسیر روح المعانی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عاشور، محمدطاهر، (۱۴۲۰ق)، *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه‌ی تاریخ العربی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۸ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دارالفکر.
- استادی، رضا، (۱۳۸۳ش)، *آشنایی با تفاسیر و روش‌های تفسیری*، قم: قدس.
- انصاریان، حسین، (۱۳۹۳ش)، *تفسیر حکیم*، قم: دارالعرفان.
- ایزدی مبارکه، کامران، (۱۳۷۶ش)، *شروط و آداب تفسیر و مفسر*، تهران: امیرکبیر.
- بابایی، علی‌اکبر، (۱۳۸۷ش)، *مکاتب تفسیری*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بابایی، علی‌اکبر و دیگران، (۱۳۸۱ش)، «روش‌شناسی تفسیر قرآن»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- بلاغی، محمدجواد، (بی تا)، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم: وجدانی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جمعی از محققان، (۱۳۸۲ش)، *دایرة المعارف قرآن کریم*، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، (بی تا)، *تفسیر تسنیم*، قم: انتشارات اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴ق)، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- خمینی، مصطفی، (۱۴۱۸ق)، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- داورپناه، ابوالفضل، (۱۳۶۶ش)، *انوار العرفان فی تفسیر القرآن*، تهران: کتابخانه‌ی صدر.
- رشید رضا، محمد، (۱۴۱۴ق)، *المنار*، بیروت: دارالمعرفه.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۷ش)، *تفسیر قرآن مهر*، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۲ش)، «روش صحیح تفسیر قرآن» *قبسات*، شماره ۲۹، صص ۹-۲۹.
- سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۲۱ق)، *مفاهیم القرآن*، قم: مؤسسه‌ی امام صادق (ع).
- صافی، محمود بن عبدالرحیم، (۱۴۱۸ق)، *الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه*، دمشق: دارالرشید.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تهران: مکتبه‌ی المرتضویه.
- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عزة دروزه، محمد، (۱۴۲۱ق)، *التفسیر الحدیث*، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۶۷ش)، *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فراء، یحیی بن زیاد، (۱۹۸۰م)، *معانی القرآن*، قاهره: الهیئة المصریة العامة للكتاب.
- فراهیدی، خلیل ابن احمد، (۱۴۰۹ق)، *العین*، قم: موسسه دارالهیجره.
- فضل الله، محمدحسین، (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک.

- قرشی بنابی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- قرشی بنابی، علی اکبر، (۱۳۷۵ش)، تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- قطب، سید، (۱۴۲۵ق)، فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کلاتری، الیاس، (۱۴۲۱ق)، مختصر المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: أسوه.
- کمالی دزفولی، علی، (۱۳۷۰ش)، شناخت قرآن، تهران: اسوه.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الاطهار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مدرسی، محمدتقی، (۱۴۱۹ق)، من هدی القرآن، تهران: دار محبی الحسین.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۵ش)، معارف قرآن، قم: در راه حق.
- مطهری، مرتضی، (بی تا)، احیای تفکر اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۸ش)، التمهید فی علوم القرآن، قم: التمهید.
- معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۹ش)، تفسیر و مفسران، قم: التمهید.
- معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۷ش)، التفسیر الأثری الجامع، قم: التمهید.
- مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶ش)، پیام قرآن، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۶ق)، نفحات القرآن، قم: مدرسه‌ی علی بن ابی طالب (ع).
- ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۴۱۴ق)، مناهج البیان فی تفسیر القرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مؤدب، سید رضا، (۱۳۹۲ش)، روش‌های تفسیر قرآن، قم: دانشگاه قم و سمت.
- ناصری کریموند، امان‌اله؛ بستانی، قاسم، (۱۳۹۸ش)، «نقش ارتباط معنایی آیات در تفسیر المیزان با رویکردی بر قرینه‌ی سیاق»، سراج منیر، سال ۱۰، شماره ۳۶، صص ۱۵۱-۱۷۶.
- ناصری کریموند، امان‌اله؛ مصلاهی پور یزدی، عباس، (۱۳۹۶ش)، «چگونگی نقد نظرات فخر رازی در تفسیر المیزان»، مطالعات تفسیری، سال ۷، شماره ۲۶، صص ۵۵-۷۴.
- نجارزادگان، فتح‌الله، (۱۳۸۳ش)، تفسیر تطبیقی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- نسفی، عبدالله بن احمد، (۱۴۱۶ق)، مدارک التنزیل و حقایق التأویل، بیروت: دارالفنائس.

نفیس، شادی، (۱۳۷۹ش)، *عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه.

نکونام، جعفر، (۱۳۷۸ش)، «روش تفسیر ظاهر قرآن»، *صحیفه مبین*، شماره ۲، صص ۴۴-۶۱.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād (1364 AH), *al-Mu'jam al-Mufahras li 'Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Cairo: Dār al-Hadīth.

Abū Ḥayyān Andilūsī, Muḥammad bin Yūsuf (1420 AH), *al-Baḥr al-Muḥīt fī al-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Fikr.

Abū 'Ubaydih, Ma'mar bin Muthannā (1381 AH), *Majāz al-Qur'ān*, Cairo: Maktabat al-Khānijī.

'Alī, Jawād (1993), *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab Qabl al-Islām*, Beirut: Dār al-'Ilm li al-malā'īn / Baghdad: Maktabat al-Nahdat.

al-'Ulā, Šāliḥ Aḥmad (2000), *Tārīkh al-'Arab al-Qadīm wa al-Ba'that al-Nabawīyya*, Beirut: Sharikat al-Maṭbū'āt li al-Tawzī' wa al-Nashr.

Anwarī, Ḥassan (1382 SH), *Farhang-e Buzurg-e Sukhan*, Tehran: Sukhan Press.

Azharī, Muḥammad bin Aḥmad (2001), *Tahdhīb al-Lughat*, ed. Muḥammad 'Iwaḍ Mur'ib, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī.

Azraqī, Muḥammad bin 'Abdullāh (1403 AH), *Akhbār Makkah*, Beirut: Dār al-Andilūs.

Bayyūmī Mihrān, Muḥammad (n.d.), *Dirāsāt fī Tārīkh al-'Arab al-Qadīm*, Iskandariya: Dār al-Ma'rifat al-Jāmi'īyyah.

Beeston, A. F. L. et al. (1982), *Sabaic Dictionary*, Beirut: Librairie du Liban.

Biella, J. Copeland (1982), *Dictionary of Old South Arabic: Sabaean Dialect*, Cambridge: Scholars Press.

Birrū, Tawfīq (1996), *Tārīkh al-'Arab al-Qadīm*, Damascus: Dār al-Fikr/Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'ašir.

Black, J. et al. (2000), *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Bomhard, Allan R. (2015), *A Comprehensive Introduction to Nostratic Comparative Linguistics*, Charleston, SC: Signum Desktop Publishing.

Brockelmann, Carl (1977), *Fiḥ al-Lughāt al-Sāmīyyah*, tr. Ramaḍān 'Abd al-tawwāb, Riyadh: Riyadh University.

Brun, S. (1895), *Dictionarium Syriaco-Latinum*, Beirut: Typographia PP. Soc. Jesu.

- Bussmann, Hadumod (2006), *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*, London & New York: Routledge.
- Campbell, Lyle & Mixco, Mauricio (2007), *A Glossary of Historical Linguistics*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Costaz, Louis (2002), *Dictionnaire Syriaque-Français, Syriac-English Dictionary*, Beirut: Dar el-Machreq.
- Dāmghānī, Ḥussein bin Muḥammad (1970), *Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Nazā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-'Ilm li al-malā'īn.
- Del Olmo Lete, Gregorio & Sanmartín, Joaquín (2003), *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, tr. Wilfred Watson, Leiden: Brill.
- Dolgopolsky, Aharon (2008), *Nostratic Dictionary*, Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.
- Drower, E. S. & Macuch, R. (1963), *A Mandaic Dictionary*, Oxford: Clarendon Press.
- Ehret, Christopher (1995), *Reconstructing Proto-Afroasiatic: Vowels, Tone, Consonants and Vocabulary*, Berkeley et al.: University of California Press.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad bin 'Umar (1420 AH), *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī.
- Fīrūzābādī, Muḥammad bin Ya'qūb (1426 AH), *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, ed. Muḥammad Na'im al-'Arqasūsī, Damascus: al-Risālat Institute.
- Gelb, Ignace, et al. (1998), *The Assyrian Dictionary*, Chicago: Oriental Institute of Chicago University.
- Gesenius, William (1939), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F.A. Brown, Oxford: Clarendon Press.
- Glare, P. G. W. (1968), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press.
- Glidden, H. W. (1986), "Ayla", *The Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, vol. 1, Leiden: Brill.
- Ḥīrī, Ismā'īl bin Aḥmad (1422 AH), *Wujūh al-Qur'ān*, Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi.
- Hoftijzer, J. & Jongeling, K. (1995), *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden: Brill.
- Ibn Abī Ḥātim Rāzī, Abd al-Raḥmān bin Muḥammad (1419 AH), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Riyadh: Maktabat Nazār Muṣṭafā al-Bāz.
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad bin Ṭāhir (1420 AH), *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut: al-Tārīkh al-'Arabī Institute.
- Ibn Fāris, Aḥmad (1399 AH), *Mu'jam Maqā'īs al-Lughā*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Hishām, 'Abdulmalik (1375 AH), *al-Sīrah al-Nabawīyyah*, Cairo: Sharikat Muṣṭafā al-Bābī.

- Ibn Jawzī, 'Abd al-Raḥmān bin 'Alī (1407 AH), *Nuzhat al-A'yun al-Nawāzīr fī 'Ilm al-Wujūh wa al-Nazā'ir*, Beirut: al-Risālat Institute.
- Ibn Kalbī, Hishām (2000), *Kitāb al-Aṣnām*, Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīyyah.
- Ibn Manzūr, Muḥammad bin Mukarram (1414 AH), *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Qutaybih, 'Abdullāh bin Muslim (1411 AH), *Tafsīr Gharīb al-Qur'ān*, Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl.
- Ibn Sa'd, Muḥammad (1410 AH), *al-Ṭabaqāt*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmīyyah.
- Ibn Sallām Jumahī, Muḥammad (1394 AH), *Ṭabaqāt Fuḥūl al-Shu'arā*, Jeddah: Dār al-Madanī.
- Jastrow, Marcus (1903), *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, London / New York: Luzac / Putnam.
- Jawharī, Ismā'īl bin Ḥammād (1407 AH), *Tāj al- Lughat wa Ṣiḥāḥ al-'Arabīyya*, ed. Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār, Beirut: Dār al-'Ilm li al-malā'īn.
- Jeffery, Arthur (1938), *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda: Oriental Institute.
- Juynboll, T. W. (1919), "Pilgrimage (Arabian and Muhammadan)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 10, ed. James Hastings, Edinburgh: T. & T. Clark.
- Khalīl bin Aḥmad (1408 AH), *Kitāb al-'Ayn*, ed. Mahdī Makhzūmī & Ibrāhīm Sāmīrā'ī, Beirut: Maktabat al-Hilāl.
- Krahmalkov, Ch. R. (2000), *Phoenician-Punic Dictionary*, Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies.
- Leslau, Wolf (1938), *Lexique Soqotri*, Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Leslau, Wolf (1991), *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Mashkūr, Muḥammad Jawād (1346 SH), *Farhang-e Huzwārish-hā-ye Pahlawī*, Tehran: Farhang-e Iran Foundation.
- Mashkūr, Muḥammad Jawād (1357 SH), *Farhang-e Taṭbīqī-ye 'Arabī bā Zabānhā-ye Sāmī wa Irānī*, Tehran: Farhang-e Iran Foundation.
- Montgomery Watt, William (1988), *Muhammad's Mecca: History in the Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mu'īn, Muḥammad (1362 SH), *Farhang-e Fārsī*, Tehran: Amīr-kabīr Press.
- Muqātil bin Sulaymān (1423 AH), *al-Tafsīr*, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī.
- Muṣṭafawī, Ḥassan (1368 SH), *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*, Tehran: Ministry of Islamic Culture & Guidance.

- Nakano, Aki'o (1986), *Comparative Vocabulary of Southern Arabic*, Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.
- O'leary, De Lacy (1923), *Comparative Grammar of the Semitic Languages*, London: Kegan Paul.
- O'leary, De Lacy (1927), *Arabia Before Muhammad*, London: Kegan Paul.
- Orel, Vladimir & Stolbova, Olga (1995), *Hamito-Semitic Etymological Dictionary*, Leiden: Brill.
- Pākatchī, Aḥmad (1392-a SH), *Tarjumih Shīnāsī-e Qur'ān-e Karīm*, Tehran: Imam Sadiq University.
- Pākatchī, Aḥmad (1392-b SH), "Ḥajj: A'māl-e Madhhabī", *Dā'iratulma'ārif-e Buzurg-e Islāmī*, vol. 20, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
- Pākatchī, Aḥmad (1399 SH), "Suknā yā Uns Giriftan-e Mardān bih Zanān dar Qur'ān wa Ḥadīth bā Rūykard-e Rīshih-shināsī", *Pajūhish-nāmih-ye Tafsīr wa Zabān-e Qur'ān*, No. 8, vol. 16, pp. 99-112.
- Payne Smith, Robert (1903), *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford: Clarendon Press.
- Qurashī, Sayyid 'Alī Akbar (1371 SH), *Qāmūs-e Qur'ān*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah.
- Rabbat, Nasser (2001), "City", *Encyclopedia of the Qur'an*, vol. 1, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill.
- Rāghib Isfahānī, Ḥussein bin Muḥammad (1412 AH), *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, ed. Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, Damascus: Dār al-Shāmīyya / Beirut: Dār al-'Ilm.
- Ṣāhib bin 'Abbād (1414 AH), *al-Muḥīt fī al-Lughat*, Beirut: 'Ālam al-Kitāb.
- Sa'īdī, 'Abbās (1380 SH), "Ayla", *Dā'iratulma'ārif-e Buzurg-e Islāmī*, vol. 10, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
- Shīrẓād, Muḥammad Ḥassan (1398 SH), *Kārburd-e Ulgū-hā-ye Insān-shināsī-ye Ḥaml wa Naql dar Tafsīr-e Qur'ān-e Karīm*, Ph. D. Thesis of Qur'an and Hadith Studies, Tehran: Imam Sadiq University.
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr (1404 AH), *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-al-Ma'thūr*, Cairo: al-Maṭba'at al-Maymanīyyah.
- Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr (1412 AH), *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ma'rifat.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥussein (1417 AH), *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Qum: Daftar-e Nashr-e Islāmī.
- Ṭabresī, Faḍl bin Ḥassan (1372 SH), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Tehran: Nāṣir-khusru Press.
- Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn (1375 SH), *Majma' al-Baḥrayn*, ed. Sayyid Aḥmad Ḥusseinī, Tehran: kitāb-furūshī-ye Murtaḍawī.

- Ṭūsī, Muḥammad bin Ḥassan (n.d.), *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī.
- Yāḥaqqī, Muḥammad Ja'far (1377 SH), *Farhang-Nāmeḥ-ye Qur'ānī*, Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi.
- Ya'qūb al-Thālith (1969), *al-Barāhīn al-Ḥissīyyah 'alā Taqāruḍ al-Suryānīyyah wa al-'Arabīyyah*, Damascus.
- Yāqūt Ḥimawī, Shahāb al-Dīn (1995), *Mu'jam al-Buldān*, Beirut: Dār Ṣādir.
- Zamakhsharī, Maḥmūd bin 'Umar (1407 AH), *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Zammit, Martin (2002), *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic*, Leiden: Brill.
- Zimmern, Heinrich (1917), *Akkadische Fremdwörter als Beweis für Babylonischen Kultureinfluss*, Leipzig: J. C. Heinrich'sche Buchhandlung.

