

# Imām Jawād'd Exegetical Narration on thieve's Punishment and Its Implication on Interpreting *Qur'ān* by *Qur'ān*



Moḥammad As'adi

Associate professor in Quranic Studies,  
Research Institute of Hawzah and University  
Qom, Iran (masadi@rihu.ac.ir).

## Abstract

In *Tafsir al-Mizan*, Mohammad Hossein Ṭabāṭaba'ī, a contemporary interpreter of the *Quran*, presents a method to understand the *Qur'an*, usually known as "Interpreting the Qur'an by the Qur'an". Many other contemporary religious scholars also argue in favor of this method. One of their reasons to support this method is a narration related to Imam Javad (AS) about the permissible limit of cutting off a thief's hand; the problem raised in verse 38 of Surah al-Mā'idah. As stated in that narration, Imam Javād interprets that Limit based on the verse 18 of Surah al-Jin saying that that mosques belong to God and he concludes that the thief's hand should be cut from the place where she can prostrate in his or her prayer. Contrary to these views, In the 27<sup>th</sup> issue of the *Qur'anic Teachings* magazine (spring and summer 2017), an article entitled "Examination of the Interpretation of the Verse on the Limit of the Thief to the verse *An al-Masājid lillāh*" was published, and in it, criticisms are made on the reasoning of this narration. According to the authors of that article, the mentioned narrative does not include encouragement to use the *Quran* to interpret the *Quran*; Rather, it includes the expression of the divine decree based on the Imam's knowledge, and the mention of justifications based on the *Qur'an* itself for making the oppositions silent. In the present article, we argue against the opinion of the authors of the mentioned article, and we defend that -- from the position of a Shia commentator -- the narration of Imam Javad (AS) is a defensible support for the method of interpreting the Qur'an by the Qur'an, and as a confirmation of the Shia Imams (AS) on this method of interpretation.

**Key words:** interpretation of the Qur'an by Qur'an, Interpretive Narrations, Cut off the thief's hand, Quran: al-Jin/ 18.

## Original Research

Received: 22/ 9/ 2020, accepted: 9/ 6/ 2022, and published: 4/ 7/ 2022, Pages: 61-88.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>  
DOI:

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## روایت تفسیری امام جواد (ع) درباره حد سرقت و دلالت آن بر روش تفسیر قرآن با قرآن

محمد اسعدی

دانشیار گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه  
قم، ایران (masadi@rihu.ac.ir).

### چکیده

محمدحسین طباطبایی در تفسیر *المیزان* شیوه‌ای برای فهم قرآن بازمی‌نماید که معمولاً با نام «روش تفسیر قرآن با قرآن» شناخته می‌شود. افزون بر وی، شخصیت‌های متعدد دیگری نیز در دوران معاصر به نفع این روش استدلال می‌کنند و از جمله، روایتی از امام جواد (ع) درباره میزان مجاز قطع دست سارق را — که در آن آیه ۳۸ سوره مانده درباره حد سارق بر پایه آیه ۱۸ سوره جن تفسیر می‌شود — نشانه تأیید اهل بیت (ع) بر تفسیر قرآن با قرآن می‌دانند. در شماره ۲۷ مجله *آموزه‌های قرآنی* (بهار و تابستان ۱۳۹۷ش) مقاله‌ای با عنوان «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت به آیه *أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ*» منتشر، و در آن نقدهایی بر استدلال به این روایت وارد می‌شود. از نظر مؤلفان آن مقاله روایت یادشده در بردارنده تشویقی به کاربرد قرآن برای تفسیر قرآن نیست؛ بل که بیان حکم الهی بر پایه علم امام، و ذکر توجیهاتی با استناد به خود قرآن برای اسکات خصم را دربر می‌گیرد. در مقاله حاضر بنا ست مخالف نظر مؤلفان مقاله یادشده استدلال، و از این دفاع کنیم که می‌توان — از موضع یک مفسر شیعی — روایت امام جواد (ع) را پشتوانه قابل دفاعی برای روش تفسیر قرآن با قرآن، و هم‌چون تأییدی از امامان شیعه (ع) بر این شیوه تفسیری دانست.

**کلیدواژه‌ها:** تفسیر قرآن با قرآن، روایت تفسیری، حد سرقت، آیه ۱۸ سوره جن.

### مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۳۹۹/۷/۱۱ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۱۹ش، نشر: ۱۴۰۱/۴/۱۳ش، صفحه ۶۱ تا ۸۸.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

## درآمد

از نگاه مفسران قرآن کریم، تفسیر قرآن با قرآن<sup>۱</sup>، فراتر از روشی برای فهم قرآن کریم، یکی از مراحل اساسی تفسیر قرآن، و مقدم بر تفسیر با سنت و احیاناً عقل و دیگر منابع است (درباره این روش و پیشینه کاربرد آن، بنگرید به: زرکشی، البرهان، ۱۸۳/۲-۱۹۹: نیز بنگرید به: هدی جاسم، المنهج الاثري في تفسير القرآن الكريم، ۶۵). از همین رو، مفسری نمی‌توان یافت که ضرورت توجه به آیات قرآنی برای فهم آیه‌ای را انکار کند.

باین‌حال، همان‌قدر که روش تفسیر قرآن با قرآن رواج گسترده داشته، در معرض خوانش‌های گوناگون هم قرار گرفته، و به طبع هریک از آن خوانش‌ها نیز با نقدهای مختلفی روبه‌رو شده است. برای نمونه، یکی از خوانش‌ها از روش تفسیر قرآن با قرآن در سده‌های اخیر همان است که پیروان رویکرد قرآن‌بسنده‌گی بازمی‌نمایانند. از نگاه ایشان منابع غیرقرآنی، و از جمله روایات، هیچ نقش و سهمی در گشودن افق‌های معنایی آیات ندارند. عملاً پیروان این رویکرد به معنای ظاهری آیات قرآن اکتفا می‌کنند (اسعدی، جریان‌شناسی تفسیر قرآن‌گرا، ۳۶-۴۲).

یکی از مشهورترین خوانش‌ها از روش تفسیر قرآن با قرآن همان است که محمدحسین طباطبایی در تفسیر المیزان به تفصیل عرضه می‌دارد. وی مبانی روش خود را در مقدمه همان اثر (۱/ ۴-۱۵) بیان می‌کند و کتاب قرآن در اسلام را نیز در واقع برای توضیح بیش‌تر همین معنا می‌نویسد. از جمله مستندات طباطبایی برای تبیین ضرورت این شیوه تفسیر روایاتی از خود اهل بیت (ع) است (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۱/ ۱۲).

برخی از دیگر معاصران که روش او را پذیرا شده، و در توسعه استدلالات او کوشیده‌اند روایتی از امام جواد (ع) را نمونه‌ای از تشویق اهل بیت (ع) به تفسیر قرآن با قرآن بازنموده‌اند (بنگرید به: جوادی آملی، تسنیم، ۱/ ۶۹). این روایت به نقل از امام جواد (ع) در پاسخ به

---

۱. در سراسر این مقاله کلمه «قرآن» در اصطلاح «تفسیر قرآن با قرآن» بولد و ایتالیک نمی‌شود؛ زیرا قرآن در این تعبیر بر کلیت کتاب دینی مسلمانان دلالت نمی‌کند و به هر عبارتی نیز که برگرفته از آن باشد و هم‌چون دلیلی شرعی به‌کار رود اطلاقی‌شدنی است. لازم به ذکر است که معاصران برای اشاره به همین معنا از تعبیر «تفسیر قرآن به قرآن» استفاده کرده‌اند که مرجوح، و گرت‌پرداری از عربی است - ویراستار.

پرشش معتصم عباسی درباره محل قطع دست سارق رسیده است و اجمال آیه «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مانده/ ۳۸) درباره میزان مجاز قطع دست سارق را رفع می‌کند. برپایه این روایت، امام جواد (ع) با استناد به آیه «أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ» (جن/ ۱۸) می‌فرمایند برای اجراء حد سرقت باید صرفاً انگشتان دست بریده شود:

... وَقَالَ اللَّهُ وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ يَعْنِي بِهِ هَذِهِ الْأَعْضَاءُ السَّبْعَةَ الَّتِي يَسْجُدُ عَلَيْهَا فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا وَ مَا كَانَ لِلَّهِ فَلَا يَقْطَعُ...

ترجمه: و خدا فرمود و مساجد از آن خداست یعنی این اعضای هفتگانه که بر آن سجده می‌کند، پس با خدا کسی را نخوانید و آنچه برای خداست نباید قطع شود (عیاشی، التفسیر، ۱/ ۳۲۰).

### طرح مسئله

از آن سو، برخی دیگر از معاصران هم کوشیده‌اند روایت یادشده را فاقد قوت لازم برای استدلال به نفع روش تفسیری قرآن با قرآن معرفی کنند. از آن جمله باید به مؤلفان مقاله «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت به آیه أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ به عنوان یکی از مستندات روایی روش تفسیری قرآن با قرآن» اشاره کرد (برای مشخصات این مقاله، بنگرید به: منابع پایانی، عبادی). نکته کلیدی بحث مؤلفان این مقاله تأکید بر این معناست که تفسیر قرآن با قرآن زمانی نتیجه مطلوب خواهد داد که ارتباط لفظی و محتوایی میان آیه موضوع بحث با آیاتی که قرار است معنای آن را توضیح دهند برقرار باشد (بنگرید به: عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۸۱).

ایشان بر همین اساس ادعا می‌کنند فقدان روش علمی و دلیل قطعی برای کشف این ارتباط از مشکلاتی است که در مقام کاربرد روش تفسیر قرآن با قرآن روی می‌دهد و اختلافات تفسیری و فقهی - از جمله در ذیل دو آیه مرتبط با بحث از حد سرقت - گواه این سرگردانی روشی است (همان‌جا). نیز، به سخن محمدهادی معرفت استناد می‌کنند که در توضیح معنای روایت یادشده می‌گوید امام جواد (ع) آیه‌ای را به معنای پنهان و غیرظاهر آیه دیگر پیوند زده‌اند و اگر امام به این ارتباط اشاره نمی‌کردند، هیچ‌کس این ارتباط تفسیری را جز در حد احتمال و غیرقابل اطمینان نمی‌فهمید (بنگرید به: معرفت، بطن و تأویل قرآن، ۲۴۱). ایشان در ادامه نیز بیان می‌دارند که این نحوه ارتباط را تنها امام می‌تواند بیان کند و دست‌اندازی دیگران به چنین

فهمی از آیات با خطر تفسیر به رأی و «صَرَبُ الْقُرْآنِ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» که در روایتی مصداق کفر شناسانده شده (ابن بابویه، *ثواب الاعمال*، ۲۸۰)، روبه‌رو ست (عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۸۱-۱۸۲).

شبهه همین استدلال‌ها را می‌توان در آثار برخی دیگر از معاصران هم بازدید (ازجمله، بنگرید به: صفوی، *بازخوانی مبانی تفسیر قرآن*، ۳۷۶-۳۷۷). چنین استدلالی که در واقع بر نگاهی انتقادی به نظریه طباطبایی و پشتوانه روایی آن بنا شده، از جهات مختلفی قابل نقد است؛ مثلاً، از این حیث که تصویر غیردقیقی از نظریه تفسیر قرآن با قرآن بازمی‌نماید. در مطالعه کنونی بنا ست با صرف نظر از محورهای فرعی بحث مؤلفان آن مقاله، صرفاً به نقد مهم‌ترین استدلالات ایشان پردازیم. بدین منظور، نخست خواهیم کوشید قرائت طباطبایی از تفسیر قرآن با قرآن را بازخوانی کنیم. آن‌گاه در ادامه خواهیم کوشید از یک سو خوانش منتقدان از روایت امام جواد (ع) را نقد، و از دیگر سو با التزام به روش طباطبایی خوانشی دیگر از آن بازنماییم. هدف آن است که نشان دهیم روایت فوق متضمن تشویق به تفسیر قرآن با قرآن است.

## ۱. نسبت روش طباطبایی با تفسیر قرآن با قرآن

اساسی‌ترین امری که به نظر می‌رسد غفلت از آن موجب بروز اشکالاتی شده، ارائه نکردن تحلیل و تعریفی دقیق از روش تفسیر قرآن با قرآن در قرائت طباطبایی است. روش تفسیری قرآن با قرآن طباطبایی برخلاف برخی از تلقی‌های رایج، هم با روش تفسیری قرآن با قرآن در ادبیات دیگر مفسران تفاوت ماهوی دارد، هم با روش قرآن‌بستگی که خاصه در سده‌های اخیر رواج یافته است.

### ۱-۱) خوانش طباطبایی از تفسیر قرآن با قرآن

طباطبایی تأکید دارد که روش تفسیر قرآن با قرآن را هم‌چون تنها روش معتبر معرفی کند و قرآن را یگانه منبع تفسیر خود بداند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۱/۱، ۳/۷۶-۸۷). در عین حال، وی از نگرش‌های پیروان رویکرد قرآن‌بستگی پرهیز دارد. این‌که وی در بخشی از دوران حضورش در تبریز و در فاصله سال‌های ۱۳۶۵-۱۳۶۹ق/ ۱۳۲۵-۱۳۲۹ش به تدوین تفسیر *البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن* (چاپ‌شده به کوشش اصغر ارادتی، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۲۷ق) می‌پردازد، نشان می‌دهد نگاه وی حتی پیش از تألیف *المیزان* هم

فاصله جدی با گرایندگان به قرآن‌بسنده‌گی داشته است (برای کاربرد روایت‌های تفسیری در این اثر، بنگرید به: محقق، «تفسیری ناشناخته از علامه طباطبایی»، ۱۱۴-۱۱۸). در *المیزان* نیز، به‌رغم ادبیات قرآن‌گرایانه و تأکید بر استقلال قرآن، دیگر منابع و ابزارهای اجتهادی معرفت‌دینی قرآنی - از جمله حدیث - نقشی مهم دارد.

دوگانگی ظاهری در سخن و عمل طباطبایی تحلیل دقیق مدعای قرآن‌گرایانه او را اقتضا می‌کند. در میان تحلیل‌های مطرح‌شده از روش وی (برای نمونه، بنگرید به: آریان، «مفهوم‌شناسی...»)، سراسر مقاله؛ نیز: روشن‌ضمیر، *جریان‌شناسی قرآن‌بسنده‌گی*، ۱۶۵-۱۷۸)، به‌نظر می‌رسد سازگارتر و قابل‌دفاع‌تر آن است که بگوییم طباطبایی به قرآن‌محوری گرایش دارد و تأکید ویژه‌اش بر محوریت قرآن و معرفت قرآنی در کلیت اندیشه دینی، و از جمله در فهم آموزه‌های قرآنی است (اسعدی، *جریان‌شناسی تفسیر قرآن‌گرا*، ۳۹-۴۰).

طباطبایی گرچه معتقد است با فهم سطوحی ظاهری از دلالت‌های قرآنی می‌توان - حتی بدون تکیه بر ادله دیگری هم‌چون روایات تفسیری - به سطحی از درک صحیح آیات رسید، دیگر منابع و ابزارهای تفسیری را نیز در حاشیه دلالت‌های قرآنی و در خدمت فهم قرآن به کار می‌گیرد و در توسعه و تعمیق فهم مفسر از قرآن مفید می‌داند و معتبر می‌شمارد. نظریه تفسیر قرآن با قرآن طبق خوانش طباطبایی به معنای بی‌نیازی مطلق فهم قرآن از روایات نیست. طباطبایی خود بر این نیاز تأکید دارد. وی در این باره می‌نویسد وظیفه مفسر آن است که در احادیثی که از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اهل بیت (ع) در تفسیر قرآن رسیده‌اند غور کند؛ نخست با روش ایشان آشنا شود و سپس طبق همان روشی که از کتاب و سنت استفاده می‌شود به تفسیر بپردازد (طباطبایی، *قرآن در اسلام*، ۶۳-۶۴).

از نگاه طباطبایی روایات از دو جهت برای مفسر اهمیت دارد: یکی، فراگیری روش تفسیر قرآن، که در واقع پیشوایان معصوم (ع) نه‌تنها آموزگاران برای توضیح آیات بل که معلمان روش تفسیر معرفی می‌شوند؛ دیگری، شرح و بسط مفاهیم قرآن در روایات، که طیف وسیعی از مفاهیم ظاهری و باطنی و تفصیل سربسته و ناگفته قرآن را دربر می‌گیرد (برای تصریح طباطبایی به این معنا، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۲۶۰، ۳/ ۸۴، ۸۷).

## ۲-۱) محوریت و اصالت قرآن، نه خودبسنده‌گی آن

به نظر می‌رسد آن‌چه سبب شده است که طباطبایی روش تفسیری خود را روشی قرآن‌بسنده



بداند ضرورتی است که برای محوریت و اصالت استظهارات مستقل قرآنی نسبت به تفاسیر روایی قائل است؛ نه این که بخواهد اعتبار هر منبعی جز خود قرآن را برای تفسیر قرآن انکار کند. به باور او روایات حاوی نکات تفسیری باید پس از آن که موافقت آن‌ها با ظاهر قرآن احراز شد و حاوی دلالت جدیدی نسبت به ظاهر قرآنی بودند، در جای خود با معیارهای دیگر قابل بررسی اند؛ و البته در هر حال، نباید مفاد آن‌ها به صورتی تکلف‌آمیز بر آیات قرآن تحمیل شود.

طباطبایی بر همین اساس مباحث روایی را پس از مطالعه آیات قرآنی مطرح می‌کند و احیاناً روایاتی را به دلیل ناهمخوانی با ظاهر قرآن ضعیف می‌انگارد، یا با تحلیلی لغوی دلالت آن‌ها را از حوزه تفسیر ظاهری خارج می‌شمارد و از جنس تفسیر باطنی یا تأویلی مرتبط به آن می‌داند (برای نمونه، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۴۱-۴۲، ۳/ ۷۲-۷۴، ۲۰/ ۴۸). در عین حال، از نگاه طباطبایی همان مرحله بهره‌جویی از آیات برای فهم قرآن نیز متکی و مسبوق به ممارست عالمانه و طولانی در میراث روایی معصومین (ع) و کشف نکته‌بینی‌های روش‌آموزانه و راهنمایی‌های عملی ایشان است (برای تصریح وی به این معنا، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۳/ ۸۷؛ همو، *قرآن در اسلام*، ۶۳-۶۴).

براین پایه، به نظر می‌رسد نگاه و تحلیل عبادی و همکارانش اگر در نقد روش قرآن‌بسندگی یا قرآن‌گرایی افراطی و استناد این روش به روایات کارآمد باشد، در نقد روش طباطبایی و مدعای قرآن‌گریانه او ناکارآمد است؛ زیرا برپایه نظریه طباطبایی، قرآن خود گرچه از ظهوری قابل استناد برخوردار است، از آن جاکه نقشی محوری دارد و حاکم بر دیگر منابع تفسیری است، باید به دیگر منابع در قیاس با آن جایگاهی حاشیه‌ای داد و آن‌ها را با قرآن سنجید.

وانگهی، از نگاه طباطبایی، دامنه فهم و شناخت مفسران از آیات و توان‌شان برای کشف ارتباط مفاهیم مرتبط به تفسیر هر آیه‌ای محدود است؛ پس منابع و ابزارهای بیرونی، به‌ویژه روایات تفسیری، می‌توانند برای کشف این ارتباط سود رسانند. نکته این جا است که ممکن است در مواردی به‌ویژه در سطوح و لایه‌های غیرظاهری و پنهان مفاهیم آیات، فهم مفسر به این ارتباط نرسد و التفاتی به آن حاصل نشود. روایات تفسیری می‌توانند باعث چنین التفاتی شوند و ارتباطی را به یاد مفسر بیاورند. به تعبیری دیگر، مراجعه به روایات عملی صرفاً تبعیدی نیست که تنها به اقتضای ایمان مفسر صورت گیرد؛ اقدامی ضروری برای تفسیر قرآن است که

می‌تواند مایه التفات و تفتن به معنای جدیدی شود. چنین استمدادی از روایات تفسیری در نظریه طباطبایی کاملاً پذیرفته شده است. یک نمونه از آن را می‌توان در تفسیر وی از آیه ۱۸ سوره جن و پیوندی که برپایه روایت امام جواد (ع) با آیه ۳۸ سوره مائده دارد بازساخت (بنگرید به: بخش ۳ و ۴ از همین مقاله).

### ۳-۱) دامنه شمول روش تفسیر قرآن با قرآن

نویسندگان مقاله یادشده بیان می‌کنند:

بنا بر ادعای شاخص‌ترین مفسر روش تفسیر قرآن به قرآن، سه دسته از آیات (احکام، قصص و معاد) از این شیوه تفسیری استثناء شده‌اند و در این موارد انحصار منبع تفسیر به قرآن ضرورت ندارد؛ بل که برای فهم آیات باید به سنت مراجعه نمود... (عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرت»، ۱۸۳؛ نیز برای تکرار همین گفته در دیگر آثار، بنگرید به: روشن‌ضمیر، *جریان‌شناسی قرآن‌پسندگی*، ۲۱۵-۲۱۶).

برخلاف این مدعا باید گفت که طباطبایی روش قرآن با قرآن را در همه حوزه‌های معرفتی قرآن که مشمول عنوان تفسیر به معنای کشف معانی قرآن باشد تعمیم داده، و هرگز حوزه احکام را منطبقه ممنوعه تفسیر قرآن با قرآن ندانسته است.

سخن طباطبایی که مستند ایشان قرار گرفته، درصدد بیان مطلبی دیگر است. وی می‌گوید: استقلال قرآن در بیان معانی خود و وابستگی نداشتنش به روایات درباره تفاسیل و ناگفته‌های سربسته قرآن - در حوزه‌هایی مانند احکام و قصص و معاد - جاری نیست (طباطبایی، *المیزان*، ۳/ ۸۴).

این که در قرآن اشاراتی به مسائل احکام و قصص و معاد و امثال آن‌ها گنجانده شده باشد و عموم مفسران راهی به کشف معنای آن اشارات نداشته باشند غیر از این است که گفته شود اساساً مفاهیم مرتبط با احکام و قصص و معاد با روش تفسیر قرآن با قرآن قابل کشف نیست (مقایسه کنید با: روشن‌ضمیر، *جریان‌شناسی قرآن‌پسندگی*، ۲۱۶) یا دست‌یابی به هرگونه فهمی از این آیات صرفاً متوقف بر روایات است (مقایسه کنید با: عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرت»، ۱۸۳).

مراد طباطبایی این است که بیان این ناگفته‌ها اساساً از سنخ تفسیر آیات نیست تا مشمول

این روش گردد؛ بل که از جنس تبیین و تفصیل مطالب سر بسته قرآن است. به بیان دیگر، مقصود از این قبیل آیات هرگز تفصیل ناگفته‌ها نبوده است تا فهم‌شان در قلمرو دانش تفسیر باشد. صرفاً در قرآن اشاراتی به این مسائل گنجانده شده است. فهم این اشارات نیز برای پیشوایان دین به آگاهی‌های غیبی و وحیانی، و برای عموم مخاطبان نیز به بهره‌جویی از این پیشوایان متکی است: مخاطبان عام قرآن می‌توانند به میزان درجات ایمان و تعبد و تقرب معنوی و معرفت‌شان به خدا و اولیاء الهی، به واسطه پیشوایان دین به فهم این معارف ناآشنا شوند. براین پایه، هم فهم اولیاء دین از این اشارات، هم فهم عموم، خارج از قلمرو تفسیر به معنای اصطلاحی آن است.

## ۲. تعلیمی بودن روایات تفسیری

کاربران روش تفسیر قرآن با قرآن، و از جمله طباطبایی، معتقد اند روایات تفسیری اهل بیت (ع) کاربردی تعلیمی دارند و می‌توان با تأمل در آن‌ها شیوه تفسیر قرآن با قرآن را فراگرفت (برای تفصیل بحث در این باره، بنگرید به: معارف و دیگران، «شان تعلیمی...»، سراسر مقاله). از آن سو، مؤلفان مقاله یاد شده باور دارند که لزوماً همه روایات تفسیری چنین کاربردی ندارند (بنگرید به: عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۸۲). پیش از هرگونه قضاوتی درباره مدعای ایشان باید دید چه اندازه تصویری که از کارکرد تعلیمی روایات تفسیری ارائه می‌کنند دقیق است.

### ۱-۲) ضرورت روشمندی تأویل

از منظر معتقدان به لزوم تفسیر قرآن با قرآن، تعلیمی بودن روایات تفسیری لزوماً به معنای آن نیست که صورتی بسیط از کاربرد روش تفسیر قرآن با قرآن در روایت آموزش داده شده باشد. همین استاد به قرآن در روایت امام جواد (ع) ولو در حد «تأویل آیه» (بنگرید به: همان، ۱۶۷) با نوعی تعلیم روش همراه است. نقش خاص ائمه (ع) در تعلیم قرآن و روش فهم و تفسیر آن پشتوانه تعلیمی بودن روایات تفسیری است.

از این منظر، تعالیم ائمه (ع) در حوزه تفسیر قرآن مطالبی تحلیلی ناپذیر و تعبدی را دربر نمی‌گیرد. نباید انتظار داشت اهل بیت (ع) سخنی در تفسیر قرآن بگویند که تنها به مدد ایمان مذهبی پذیرفتنی باشد؛ زیرا فهم و تفسیر پیوندی با دلالت آیات دارد و دلالت امری عرفی و زبانی است. خدا — برای هدایت بشر و تعقل و فهم مخاطبان — مقاصد خود را در قالب الفاظ

و نظام دلالی و زبانی حاکم بر آن‌ها در زبان عربی ارائه کرده است. نکته‌ای که هست آن است که راه‌یابی به این مقاصد گاه آسان است و گاه دشوار. این دشواری هم نه از آن‌روست که خدا متعمدانه از نظام زبانی و دلالی متعارف عدول کرده، و نظام زبانی ویژه‌ای را در خطابات قرآنی به‌کار برده است که - مطابق دیدگاه اخباریان - صرفاً برای امامان قابل‌درک باشد؛ از آن‌روست که گاه روش فهم مضامین بلند و ژرف قرآنی در معرض بدفهمی‌هایی قرار می‌گیرد یا وجه ارتباط مضامین قرآنی با هم دشوار می‌شود. به طبع در چنین وضعیتی راه‌نمایی اهل بیت (ع) راه‌گشا خواهد بود.

بنابراین، کاری که از روایات تفسیری اهل بیت (ع) انتظار می‌رود همین است که مانع بدفهمی‌ها و ابهام‌ها شوند. چنین کارکردی ممکن است با تصریح اصول و مبانی فهم صحیح و روشمند قرآن صورت گیرد یا با بیان نمونه‌های عینی تفسیر آیات. مدعای گرایندگان به خوانش طباطبایی از روش تفسیر قرآن با قرآن همین است که از بیانات ائمه (ع) - اعم از بینات مستقیم یا نمونه‌های تفسیرشان از آیات - می‌توان دریافت ایشان خود به روش تفسیر قرآن با قرآن پای‌بند بوده، صریحاً یا عملاً همین روش را قابل‌الگوگیری دانسته، و فراروی مخاطبان قرار داده‌اند (بنگرید به: جوادی آملی، تسنیم، ۶۹/۱).

## ۲-۲) تقابل رویکرد طباطبایی با اخباری‌گری

این بینش در تقابل با دیدگاه کسانی است که صرفاً به روایات نگاه تبعیدی و ایمانی دارند، کوششی برای تحلیل مدلول روایات تفسیری نمی‌کنند و معیارهای علوم لغت را برای ارزیابی روایات تفسیری مقبول خود به‌کار نمی‌گیرند. تفسیر قرآن با قرآن طبق خوانش طباطبایی، در عین پذیرش کاربرد روایات تفسیری، به سنجش نقادانه آن‌ها نیز گرایش دارد.

طباطبایی خود ضمن گزارش سخن برخی اخباریان در اختصاص فهم ظواهر قرآن به پیامبر و امامان، بر این نکته تأکید می‌کند که آیات تحدی گواه روشنی بر امکان نیل به معارف قرآنی و تصدیق عدم اختلاف در این کتاب برای همگان حتی کافران است. فهم قرآن در این مقام وابسته به روایات نیست؛ چراکه مضمون روایت یا موافق ظاهر آیات است که طبعاً با تدبر فهمیده می‌شود، یا حتی پس از تدبر و دقت نیز با ظاهر آیات ناسازگار است که در این صورت با تحدی و احتجاج الهی در آیات تدبر تناسبی ندارد (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۸۴/۳). طباطبایی می‌افزاید:

روایات تفسیری در مقام تعلیم و تفسیر ظاهر آیات — آن گونه که در آیات تدبیر و تحدی مطرح است — سخنی نمی گویند که فراتر از فهم مخاطب و قدرت تحلیل او بوده باشد؛ چرا که تعلیم یعنی معلمی آگاه ذهن شاگرد را هدایت کند و او را به مطلبی که آگاهی آن برایش دشوار است رهنمون سازد؛ نه آن که چیزی را بیاموزد که اساساً فهم آن برای او ممتنع بوده باشد (طباطبایی، *المیزان*، ۱۳/ ۸۵).

این گونه، طباطبایی نه قائل به بی فایده‌گی روایات تفسیری است، نه معتقد به میسر بودن فهم همه مضامین روایات تفسیری برای هر مخاطب عامی؛ بل که وی معتقد است روایات تفسیری مضامینی دارند که با تأمل و دقت علمی قابل تحلیل و بررسی روش شناختی هستند. به بیان دیگر، مفسران با عرضه آن‌ها به متن قرآن می‌توانند استواری و ضعف دلالت آن‌ها را بسنجند. خواه این تلقی از نگاه صاحبان مبانی دیگر پذیرفتنی بنماید یا مناقشاتی برانگیزد، به نظر می‌رسد که با دیگر اجزاء نظریه تفسیری طباطبایی سازگاری و انسجام دارد (بنگرید به: اسعدی، «درآمدی تحلیلی...»، نیز همو، «درآمدی بر روش آموزی...»، سراسر هر دو مقاله).

اکنون بر پایه مقدمات یادشده جای پرسش دارد که از نگاه طباطبایی و هم‌فکران او، اگر روایتی در تفسیر آیه‌ای رسیده بود که دلالت بر معنایی می‌کرد؛ اما راهی برای سنجش اعتبار آن دلالت یافت نشد چه باید کرد. به نظر می‌رسد پاسخ پیروان این رویکرد همین است که همه روایات قرآنی را نباید لزوماً تفسیری انگاشت. برخی روایات در مقام بیان تفصیل ناگفته‌های مربوط به آیات رسیده‌اند و از قلمرو تفسیر بیرون‌اند. پس تعلیمی و روش‌آموز بودن آن‌ها نیز منتفی است.

برخی روایات نیز جنبه تأویلی و باطنی دارند و رازورمزهای نهفته در آیات را می‌نمایانند. فهم و ارزیابی این روایات نیز تابع اصول و معیارهای ویژه، و غالباً برای عموم مفسران دشوار است. با این حال، با توجه به آن که معانی باطنی و تأویلی از جهت شدت خفا و پیچیدگی متفاوت‌اند، نمی‌توان ادعا کرد که روایات مربوط به آن‌ها لزوماً تعبدی و غیرقابل تحلیل‌اند. این دیدگاه برخلاف تلقی عبادی و همکاران او ست که گویا اساساً تأویل را حوزه‌ای ممنوع برای غیر معصومین می‌دانند (بنگرید به: عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۸۴).

### ۳-۲) امکان الگوگیری از روایات تفسیری

اکنون می‌توان برپایه مقدمات یادشده بحث را به روایات تفسیری، و از جمله روایت امام جواد (ع) درباره حد سرقت بازکشاند. عبادی و همکارانش به تأویلی شمردن این روایت گرایش دارند (بنگرید به: همان، ۱۶۸)، باین حال، حتی اگر این روایت از جنس روایات تأویلی نیز باشد، روش کار بسته در آن را نمی‌توان غیرقابل تحلیل و الگوگیری تلقی کرد. عبادی و همکارانش خود این نوع تأویل را از سنخ بیان لوازم معنای ظاهری آیه دانسته‌اند (همان‌جا). حتی اگر به‌راستی نیز چنین روایتی به لوازم دیرباب و غیربین آیه اشاره داشته باشد، باز می‌توان مضمون آن را برپایه قرآن سنجید. وقتی در این ارزیابی دلیلی برای رد مدلول این روایت یافت نشود، می‌توان مدلول آن را مستند و پشتوانه‌ای برای مدعای طباطبایی دانست.

نکته دیگر این‌که گرایندگان به خوانش طباطبایی از تفسیر قرآن با قرآن دو مدعای متفاوت دارند. نباید میان آن‌ها خلط کرد. مدعای نخست ایشان همین است که شواهد تفسیر قرآن با قرآن در سیره تفسیری معصومین (ع) دیده می‌شود. مدعای دوم آن است که می‌شود از این سیره الگو گرفت و روش آموخت. این‌که روایت امام جواد (ع) بر مدعای اول دلالت می‌کند امری آشکار و مستغنی از بحث به نظر می‌رسد. بحثی اگر باشد بر سر مدعای دوم است؛ این‌که آیا این شیوه تفسیر امام جنبه تعلیمی دارد و غیر معصومین هم جانش است که با کاربرد همین روش به تفسیر آیات پردازند یا نه.

### ۳. وجه دلالت روایت امام جواد (ع): ظاهری یا باطنی؟

در آیه ۱۸ سوره جن می‌خوانیم:

وَ أَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا

ترجمه: و این‌که مساجد از آن خداست؛ پس هیچ کس را با خدا نخوانید! (جن/۱۸).

عبادی و همکارانش معتقد اند که با فرض صدور روایت یادشده از امام جواد (ع)، این روایت را نه در بردارنده تعلیم شیوه‌ای از تفسیر به شیعیان، که باید تأویلی مبتنی بر علم امام (ع) انگاشت (عبادی، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۸۰).

### ۳-۱) نقدها بر سند و متن روایت امام جواد (ع)

نخست ذکر این نکته شایسته تأمل است که ظاهراً نخستین بار نگرش انتقادی به مضمون روایت پیش‌گفته امام جواد (ع) در شرح این آیه، در عبارتی از معاصر ایشان ابراهیم بن سیار

نظام، متکلم معتزلی مشهور (درگذشته حدود ۲۲۱ق) آمده است. وی بدون آن که چنین تفسیری از آیه را به امام جواد (ع) نسبت بدهد مضمون روایت امام را استدلالی بی پایه و گفتاری تفننی دانسته است (برای نقل گفتار وی، بنگرید به: جاحظ، *الحيوان*، ۱/ ۳۴۳-۳۴۴). در میان تفاسیر معاصر شیعی نیز نگاه انتقادی به مدلول این روایت را می توان دید. این منتقدان با تکیه بر معنای مشهور «مساجد» در قرآن روایت فوق را به لحاظ سندی ضعیف و فاقد حجیت برای تفسیر آیه می انگارند (برای نمونه، بنگرید به: فضل الله، *من وحی القرآن*، ۲۳/ ۱۶۴؛ مکارم، *تفسیر نمونه*، ۲۵/ ۱۲۵-۱۲۶).

وجه مشترک عموم منتقدان این است که وجه دلالتی - تفسیری این روایت را غیر قابل پذیرش دانسته اند. از گفتار یادشده نظام چنین می توان دریافت که سبب مخالفت او با تفسیر یادشده عدول از معنای ظاهر الفاظ قرآن است. منتقدان دیگر این روایت و روایات دارای مضمون مشابه (برای آن ها، بنگرید به: حویزی، *نور الثقلین*، ۵/ ۴۴۰) اغلب از لحاظ سندی و صدور در این روایت ها مناقشه کرده اند (فضل الله، *من وحی القرآن*، ۲۳/ ۱۶۴؛ مکارم، *تفسیر نمونه*، ۲۵/ ۱۲۶؛ نیز بنگرید به: عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۷۶). با این حال، عبادی و همکارانش از این فراتر رفته، روایت را «تأویلی - باطنی» شمرده اند (همان، ۱۸۰). هرگاه این مدعا پذیرفته شود به این معنا ست که باید مضمون روایت را تحلیل ناپذیر دانست و متعبدانه قبول کرد.

### ۲-۳) مفهوم «مساجد» در آیه

واژه مساجد در این آیه واژه ای کلیدی محسوب می شود و مفسران مختلف احتمالات گوناگونی در تفسیر معنای آن برشمرده اند (بنگرید به: طوسی، *التبیان*، ۱/ ۱۴۸؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ۱۰/ ۵۶۱؛ فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ۳۰/ ۶۷۳-۶۷۴). مهم ترین زمینه اختلاف وجوه تفسیری این واژه فهم هیأت صرفی آن است که گاه جمع مسجد و گاه جمع مصدر میمی مسجد است (ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۱۰/ ۵۴؛ نیز بنگرید به: ماتریدی، *تأویلات اهل السنه*، ۱۰/ ۲۵۸؛ زمخشری، *الکشاف*، ۴/ ۶۳۰-۶۲۹؛ فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ۳۰/ ۶۷۴). با این فرض هم که مسجد مصدر میمی باشد باز دو احتمال در معنایش مطرح است؛ یکی این که معنای سجده بدهد، و دیگر این که مصدری به معنای اسم مفعول باشد (مثل کتاب که به معنای مکتوب است) و بر مسجود (یعنی «ما یسجدُ علیه») دلالت

کند.

عبادی و همکارانش البته به این اختلاف‌ها در تحلیل صرفی واژه واقعی نهاده، و مصدر بودن مساجد را مخالف ظاهر و تکلف‌آمیز انگاشته‌اند (عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۷۵-۱۷۶). با این حال، مضمون روایت امام جواد (ع) با همین وجه اخیر از وجوه احتمالی در معنای واژه سازگاری دارد. افزون‌بر آن چه از امام جواد (ع) نقل شده است می‌توان تصریح لغویان و مفسران به این وجه را در منابع مختلفی دید. این تصریحات نشان می‌دهد که نباید چنین معنایی را بیگانه با ظاهر لفظ، باطن‌گرایانه، تحلیل‌ناپذیر و بی‌ضابطه تلقی کرد و یگانه وجه معقول پذیرش آن را رویکرد متعبدانه به روایت انگاشت.

برای نمونه، ابن‌درید (درگذشته ۳۲۱ق) می‌گوید واژه «مسجد» در استعمالات متعددی به معنای موضع سجده در بدن آمده است (ابن‌درید، *جمهرة اللغة*، ۱/ ۴۴۷). همین احتمال را لغویان متأخرتر از وی نیز تکرار نموده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: ازهری، *تهذیب اللغة*، ۱۰/ ۳۰۱؛ صاحب بن عباد، *المحیط فی اللغة*، ۶/ ۷؛ جوهری، *الصحاح*، ۱۲/ ۴۸۴). گرچه مخالفت با چنین استنباطی نیز به عالمانی هم‌چون سیبویه (درگذشته ۱۸۰ق) یا نحاس (درگذشته ۳۳۹ق) نسبت داده شده است (مدنی، *الطراز الاول*، ۵/ ۴۱۶؛ مکی، *الهدایه*، ۱۲/ ۷۷۷۵). با این حال، نمونه‌های متعددی از کاربرد تعبیر مساجد در این معنا را می‌توان در روایات مختلف بازدید.

برای نمونه، از امام صادق (ع) درباره حنوط میّت پرسش کردند و امام فرمود: «اجعله فی مساجده»؛ یعنی آن را در اعضای سجده‌اش قرار ده (کلینی، *الکافی*، ۳/ ۱۴۶؛ برای تفصیل بحث از دلالت این روایت، بنگرید به: ملکی میانجی، *مناهج البیان*، ۱۱۷/ ۲۹). مفسران مختلف نیز این احتمال را وقع نهاده، و در کنار دیگر معانی از آن یاد کرده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: فراء، *معانی القرآن*، ۳/ ۱۹۴؛ زجاج، *معانی القرآن*، ۵/ ۲۳۶؛ برای نمونه از بازتاب‌های بسیار این دیدگاه در دیگر تفاسیر، بنگرید به: ثعلبی، *الکشف والبیان*، ۱۰/ ۵۴؛ ابوالفتح رازی، *روض الجنان*، ۱۹/ ۴۵۳؛ نیشابوری، *ایجاز البیان*، ۶/ ۳۷۳).

شیخ طوسی (درگذشته ۴۶۰ق) فراتر از نقل دیدگاه فراء و زجاج تصریح می‌کند اطلاق واژه مسجد بر مواضع سجده در بدن صحیح است؛ حتی اگر آن مواضع بالفعل نیز موضع سجده واقع نشده باشد (طوسی، *التبیین*، ۱/ ۱۴۸، ۱۵۵). نیشابوری (درگذشته ۵۵۳) نیز در *ایجاز*



البیان (۲ / ۸۴۴) تنها وجه تفسیری مقبول را همان اعضاء سجده در بدن نمازگذار می‌شمارد و ابن جوزی (درگذشته ۵۹۷ق) هم از قول مفسران عصر تابعین هم چون سعید بن جبیر (مقتول در ۹۵ق) تفسیر فوق را در صدر وجوه تفسیری نقل می‌کند (ابن جوزی، زاد المسیر، ۴ / ۳۴۹).

براین اساس، نباید گمان برد یگانه وجه حمل آیه بر معنای یادشده تعبدورزی نسبت به روایت امام جواد (ع) است. گر ایندگان به روش تفسیر قرآن با قرآن هم اگر این روایت را پذیرا شده‌اند پس از آن بوده است که درباره سند و متن روایت بحث کرده، و مضمون آن را مُسْتَظْهَر به دیگر آیات قرآن بازشناخته‌اند (طباطبایی، المیزان، ۲۰ / ۴۹-۵۰؛ صادقی تهرانی، الفرقان، ۹ / ۲، ۱۹۳-۱۹۲؛ نیز بنگرید به: خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۱۵ / ۱۲۳۳).

### ۳-۳) سیاق آیه

عبادی و همکارانش سعی دارند با استناد به سیاق آیه مدعای خود را تثبیت، و تفسیر روایی یادشده را خلاف ظاهر و مخالف سیاق یا در درجه کم‌تری از سازگاری با سیاق بشناسانند. از جمله، ادعا می‌کنند که تفسیر مساجد به مکان‌های عبادت با روایت سبب نزول آیه سازگارتر است. بر پایه آن روایت، آیه وقتی نازل شد که جنیان به پیامبر (ص) گفتند فاصله‌شان از مسجد پیامبر (ص) دور است و پرسیدند چه طور می‌توانند از چنان فاصله‌ای به مسجد بیایند و نماز به جای آورند (طبری، جامع البیان، ۲۹ / ۷۳؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۸ / ۲۵۷). عبادی و همکارانش استدلال می‌کنند که مورد سؤال و مراد ذهنی جنیان و نیز متبادر ذهنی پیامبر (ص)، اعضاء سجده نبوده، مکان عبادت منظور بوده است (عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۷۷).

با صرف نظر از بحث صحت اخبار سبب نزول و میزان استواری استناد به این اخبار برای فهم همه ابعاد معنایی آیات، و با فرض آن‌که روایت سبب نزول یادشده بازنماینده واقع تلقی شود، باز این پرسش جدی است که بر پایه این سبب نزول، چه تناسبی میان صدر و ذیل آیه است؟ بر پایه این روایت، جنیان نگفته‌اند حال که فاصله ما دور است ما می‌خواهیم در مساجدمان غیر خدا را بخوانیم تا در پاسخ آنان گفته شود «فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا!» این‌گونه استناد به یک خبر، بدون تأمل در مفاد آن و کوشش برای کشف تناسبش با متن آیه موجه به نظر نمی‌رسد.

گذشته‌ازاین، عبادی و همکارانش ادعا کرده‌اند که تفسیر مساجد به مکان عبادت با سیاق آیه سازگارتر است. ایشان می‌گویند ذیل آیه از دعاء و خواندن خدا یاد می‌شود و به طبع خواندن خدا هم باید در مکانی صورت گیرد؛ اگر مراد از دعا همان نماز یا سجده هم باشد، باز به مکانی نیاز است. براین پایه، عبادی و همکارانش معتقد اند این که برخی مفسران معنای مساجد را سجده یا اعضای سجده گرفته‌اند، صحیح نیست؛ در واقع چنین مفسرانی معنای دعوت را با سجده یکی گرفته، و بین مفهوم و مصداق دعوت خلط کرده‌اند. از نظر عبادی و همکارانش آیه به عکس دارد می‌گوید که مساجد نباید محل دعوت برای غیر خدا باشد و جز برای عبادت که سجده مصداق اکمل آن است نباید به کار رود (همان، ۱۷۷).

در مقام نقد این استدلال نیز باید گفت که تناسب سیاقی ادعاشده دلیل آن نیست که لزوماً آیه درصدد بیان مکان عبادت و نماز و سجده باشد. ظاهر لفظی آیه هیچ اشاره‌ای به این معنا ندارد که در مساجد غیر خدا را نخوانند؛ بل که فرموده است «فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا». عبادی و همکارانش برای اثبات وجه موردنظر خود عبارت «در این مساجد» را به ترجمه آیه افزوده‌اند (بنگرید به: همان، ۱۷۳). پذیرش این که ظرف مکان «مساجد» در این آیه مقدر شده باشد نیازمند دلیل است. اگر همان طور که برخی مفسران یاد کرده‌اند مراد از «مساجد» اعضاء هفت‌گانه‌ای از بدن باشد که سجده با تکیه بر آن‌ها صورت می‌گیرد، نیاز به تقدیر این ظرف مکان نخواهد بود. برپایه این تفسیر از آیه، در آن خداوند از مطلق شرک و عبادت غیر خدا نهی می‌کند و بعد، در مقام تقویت این نهی گفته می‌شود اعضاء سجده جلوه‌گاه روشن عبادت و خضوع است و به خدا اختصاص دارد؛ پس کاربرد آن‌ها برای عبادت غیر خدا روا نیست (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۵۰/۲۰؛ ملکی، مناهج البیان، ۱۱۷/۲۹-۱۱۹).

عبادی و همکارانش با استناد به سیاق استدلال دیگری نیز کرده‌اند. ایشان می‌گویند که در آیات دیگر قرآن مساجد به معنای مکان‌های خاص عبادت به کار می‌رود؛ پس این واژه اصطلاحی قرآنی است که همیشه به همین معناست و در آیه مورد بحث نیز همان معنا باید داشته باشد (عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۷۸). این ادعا نیز ناتمام به نظر می‌رسد و در واقع بر کاربرد تسامح‌آمیز روش تفسیر قرآن با قرآن متکی شده است. می‌دانیم کثرت استعمال یک واژه در معنایی خاص آن موجب نمی‌شود که لزوماً آن واژه در همه کاربردها همان معنا را برساند؛ خاصه با توجه به این که هنوز مطالعه‌ای درباره تاریخ انگاره

«مساجد» و دوران‌های مختلف شکل‌گیری این اصطلاح در فرهنگ اسلامی صورت نگرفته است.

چنین ادعائی مثل آن است که گفته شود چون واژه «کفار» در بیش‌تر آیات به معنای منکران خدا و آیات الهی است پس در «كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ» (حدید/ ۲۰) نیز لزوماً به همین معناست؛ یا «اسماعیل» که در آیات متعددی به نام فرزند ابراهیم (ع) است لزوماً در سخن از اسماعیل صادق‌الوعد (مریم/ ۵۴) نیز به همان شخصیت اشاره دارد؛ یا در عبارت «يا أُخْتُ هَارُونَ» (مریم/ ۲۹) نیز مراد همان هارون برادر موسی (ع) است که در اغلب آیات دیگر بازشناسانده شده است.

#### ۴. مدلول روایت امام جواد (ع)

یک محور مهم در مقاله عبادی و همکارانش اعتبارسنجی روایت امام جواد (ع) برپایه کاربرد روش تفسیر قرآن با قرآن است (ص ۱۷۹ به بعد). آن‌ها در این بخش از مقاله خود کوشیده‌اند از این دفاع کنند که قطع دست سارق از بن انگشتان ریشه در روایات نبوی دارد و استناد به قرآن در روایت امام جواد (ع) صرفاً برای اسکات خصم بوده است. اکنون بنا داریم استدلال ایشان در این‌باره را بررسی و نقد کنیم.

#### ۱-۴ وجود روایاتی با مضمون مشابه

عبادی و همکارانش فارغ از بحث‌هایی که درباره ضعف سندی روایت کرده‌اند (ص ۱۷۸؛ نیز برای همین گونه بحث‌ها در منابع پیش‌تر، بنگرید به: فضل‌الله، *من وحی القرآن*، ۱۲۳/۱۶۳؛ مکارم، *تفسیر نمونه*، ۱۲۵/۲۵)، در بحث از جهت صدور این روایت هم توجیهاتی آورده‌اند که نیازمند بررسی است. ایشان معتقد اند مضمون این روایت بر معنایی غریب دلالت دارد که با مضمون روایات دیگر امامان شیعه (ع) در تفسیر آیه ۱۸ سوره جن ناهم‌سو است (بنگرید به: عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۸۳).

روایت امام جواد (ع) روایتی مرسل است و از این حیث می‌توان در اعتبار آن مناقشه کرد. با این حال، برخلاف دیدگاه عبادی و همکارانش می‌توان در میان روایات دیگر متن مشابهی با سند صحیح نیز دید و آن را مؤید مضمون همین روایت به‌شمار آورد. در روایت کلینی (*الکافی*، ۳/۳۱۱) که در متون متأخرتر به «صحیح‌ه حماد» مشهور شده است (برای سنجش اعتبار سند آن، بنگرید به: مجلسی، *روضه المتقین*، ۵/۵۳۰؛ مجلسی، *بحار الانوار*، ۸۲/

(۱۲۷)، از امام صادق (ع) نقل می‌شود که هفت عضو بدن را اعضاء اصلی سجده معرفی کردند و در ادامه افزودند که سجده‌گاه بودن این اعضاء در آیه ۱۸ سوره جن آمده است. در روایتی دیگر همین معنا ضمن روایت وصیت علی (ع) به فرزندش محمد بن حنفیه آمده است:

وقال عز وجل: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا»؛ یعنی بالمساجد الوجه والیدین والركبتین والابهامین (ابن بابویه، من لا یحضر، ۲/ ۶۲۶).

عین همین مضمون به نقل از امام جعفر صادق (ع) نیز به علی (ع) منتسب شده است:

... یَقُولُ مَا سَجَدْتَ بِهِ مِنْ جَوَارِحِكَ فَلَهُ فَلَا تَدْعُو مَعَ اللَّهِ أَحَدًا.

ترجمه: خدا در این آیه می‌فرماید اعضائی از بدنت که وسیله سجده است از آن اوست؛ پس با او کسی را نخوان (ابن اشعث، «الاشعثیات»، ۱۷۹).

گذشته‌ازاین، عالمان شیعه مختلفی نیز در آثار خود عباراتی دارند که حاکی از پذیرش همین درک از آیه است (بنگرید به: قاضی نعمان، دعائم الاسلام، ۱/ ۸؛ مجلسی، بحار الانوار، ۸۲/ ۱۲۸).

#### ۲-۴) نقدهای عبادی و همکارانش به مدلول روایت

عبادی و همکارانش در نقد مدلول روایت امام جواد (ع) هم استدلالاتی دارند. از جمله، می‌گویند اگر مطابق این روایت مشروع نیست اجزاء سجده فرد سارق بریده شوند، پس چرا طبق نظر مشهور فقیهان شیعه در فرض تکرار سرقت، باید قسمت جلوی پای چپ سارق — که شامل انگشتان می‌شود و یکی از اجزاء هفت‌گانه سجده را دربر می‌گیرد — بریده شود (عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۷۶).

به‌همین ترتیب، از روایتی از علی (ع) یاد می‌کنند که در آن حکمت بریدن دست سارق از انگشتان مراعات حال وی با امید به توبه‌اش دانسته می‌شود (برای این روایت، بنگرید به: عیاشی، التفسیر، ۱/ ۳۱۸). براین اساس، استدلال می‌کنند سخن منسوب به امام جواد (ع) با فرض صحت صدورش نیز حکمت حقیقی و اصلی حکم شرعی را بیان نمی‌دارند و بیانی مناسب حال مخاطبان غیرشیعه امام جواد (ع) بوده است (عبادی و دیگران، همان، ۱۸۰).

فراتر از این، عبادی و همکارانش (همان، ۱۷۸) معتقد اند که تفسیر مساجد به اعضاء سجده و توجیه حد شرعی سرقت بر اساس آن در روایت امام جواد (ع)، موارد نقضی در سایر روایت‌ها دارد که سبب می‌شود تکیه به این روایت با دشواری‌هایی روبه‌رو باشد. از جمله، در

برخی روایت‌ها در تفسیر آیه ۱۸ سوره جن می‌بینیم که مساجد را به اوصیاء پیامبر (ص) تأویل نموده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: جعفر حضرمی، الاصل، ۶۳؛ کلینی، الکافی، ۱/ ۴۲۵). چنین تأویلی با این تفسیر ظاهری تناسب دارد که مسجد را به معنای مکان عبادت بینگاریم؛ نه به معنای اعضاء سجده.

دیگر مستند ایشان روایتی دیگر از امام صادق (ع) درباره قدر مجاز بریدن دست دزد است. بر پایه این روایت امام فرموده‌اند:

الْقَطْعُ مِنْ وَسْطِ الْكُفِّ وَلَا يُقَطَعُ إِلَّا بِهَامٍ (کلینی، الکافی، ۱/ ۲۲۲).

ترجمه: قطع باید از وسط کف دست صورت گیرد و انگشت شست را نیز نباید برید.

عبادی و همکارانش از این روایت چنین دریافته‌اند که فراتر از انگشتان، باید نیمی از قسمت دیگر دست دزد را هم برید. بر این اساس، اشکال کرده‌اند که مدلول روایت امام جواد (ع) نمی‌تواند بیانگر حکمت حد سرقت باشد؛ زیرا مطابق روایت امام صادق (ع) باید نیمی از همان عضو سجده نیز بریده شود. اگر — مطابق مدلول روایت منسوب به امام جواد (ع) — شارع کف دست را که از «مساجد» است از حکم قطع دست استثناء کرده باشد، این گفتار امام صادق (ع) دیگر معنا ندارد (عبادی و دیگران، همان، ۱۸۱؛ نیز، برای استدلالی مشابه، بنگرید به: صفوی، بازخوانی مبانی تفسیر قرآن، ۳۷۶-۳۷۷).

#### ۳-۴) نقد مستندات یادشده

به نظر می‌رسد این موارد نقض ادعا شده نمی‌تواند قابلیت تعلیمی روایت امام جواد (ع) را در مقام تفسیر قرآن با قرآن به چالش بکشد. در مقام توضیح این معنا نخست باید گفت روایات تأویلی یادشده که مساجد را به ائمه و اوصیاء پیامبر (ع) تأویل می‌کنند ملازمه‌ای با تفسیر ظاهری مساجد به مکان‌های عبادی ندارند. در توجیه تناسب میان معنای ظاهری و باطنی وجوه دیگری نیز محتمل است. مثلاً ممکن است مراد این باشد که همان‌طور که اعضاء سجده زمینه و وسیله‌ای برای تحقق عبادت است، ائمه (ع) نیز وسیله‌ای برای تحقق عبادات و ملاک و سببی برای قبولی آن‌ها هستند.

بر پایه توضیحی نیز که در بحث لغوی درباره معنای مساجد گذشت این تحلیل قابل دفاع به نظر می‌رسد که مساجد خواه جمع مسجد شناخته شود یا مسجد، معنایی عام و جامع دارد که بر هرچه قوام‌بخش سجده باشد اطلاق‌شدنی است. به بیان دیگر، همان‌طور که تعبیر

مساجد بر مکان سجده اطلاق می شود بر اعضاء سجده نیز قابل اطلاق می تواند باشد. بر اساس این توضیح، عبور از ظاهر معنای مساجد به مصداق باطنی - تأویلی آن هم موجه به نظر می رسد؛ زیرا می توان مناسبتی میان معنای ظاهری مساجد با معنای باطنی آن - ائمه و اوصیاء (ع) - یافت. پس روایاتی که مساجد را به اوصیاء تأویل می کند هیچ تنافری با معنای ظاهری آیه ندارد. گذشته از این، اگر قرار باشد با استناد به این روایت معنای یادشده در روایت امام جواد (ع) برای مساجد را نوعی تأویل و خروج از ظاهر بدانیم (عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۸۰)، باز با این اشکال روبه رو خواهیم بود که تأویل مسجد به اعضاء سجده با چه منطقی سازگار است.

درباره استناد به روایت امام صادق (ع) برای نقض مدلول روایت امام جواد (ع) نیز باید گفت گرچه عموم فقیهان شیعه بر پایه روایات دیگر اهل بیت (ع) «وسط الکف» را مفصل وسط کف دست تفسیر کرده اند (بنگرید به: شهیدثانی، شرح اللمعه، ۲۸۴/۹)، بر پایه روایات دیگر (کلینی، الکافی، ۲۲۲/۷) می دانیم باقی گذاشتن همین مقدار از دست دزد برای آن بوده است که سارق پس از اجراء حد ناتوان از وضوء و استنجاء و دیگر کارهای ضروری در زندگی شرعی خود نشود. از این روایت نیز می توان دریافت که موافقت شارع با ابقاء بخشی از «مساجد» فرد سارق - نیمی از کف دست او - به معنای آن است که شارع می خواهد فرد سارق از کاربرد اعضاء سجود خود برای عبادت بازماند. این مطابق با مضمون روایت امام جواد (ع) است.

## نتیجه

بر پایه آن چه گفته شد، نگاه انتقادی عبادی و همکارانش به روایت تفسیری امام جواد (ع) و استناد به آن هم چون پشتوانه تفسیر قرآن با قرآن با چالش هایی مواجه است. نخست، این نگاه با قیاس رویکرد قرآن محور طباطبایی با رویکرد قرآن بسندگی در تفسیر شکل گرفته، و از این رو، قابل نقد است. برخلاف این درک، شواهد حاکی است که روش قرآن با قرآن اگر مطابق خوانش طباطبایی فهمیده شود، سهم دلالت های روایی را در تفاسیل معارف و احکام به رسمیت می شناسد. دوم، از روایت امام جواد (ع) در تفسیر «المساجد» می توان روش تفسیر قرآن با قرآن را فراگرفت؛ زیرا این تفسیر نه یک برداشت غیر قابل توجیه و پشتیبانی، بل که مستظهر به دلایل مختلف برگرفته از علوم لغت و حدیث و تفسیر است.

## منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن اشعث، محمد بن محمد، «الاشعثیات»، همراه *قرب الاسناد* حمیری، تهران، نینوا.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی، *ثواب الاعمال*، به کوشش محمد مهدی خرسان، قم، شریف رضی، ۱۳۶۸ ش.
- ۴- \_\_\_\_\_ *من لا یحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
- ۵- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، *زاد المسیر*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ۶- ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۸ م.
- ۷- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۵ ق.
- ۸- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان*، به کوشش محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
- ۹- آریان، حمید و دیگران، «مفهوم شناسی تفسیر قرآن با قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی»، *قرآن شناخت*، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۷ ش.
- ۱۰- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
- ۱۱- اسعدی، محمد، *جریان شناسی تفسیر قرآن گرا*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷ ش.
- ۱۲- \_\_\_\_\_ «درآمدی تحلیلی بر نگاه روش شناختی به روایات تفسیری با تأکید بر حوزه شیعی»، *مطالعات تفسیری معاصر*، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶ ش.
- ۱۳- \_\_\_\_\_ «روش آموزی روایات تفسیری»، *قرآن شناخت*، شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ ش.
- ۱۴- ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف و البیان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ۱۵- جاحظ، عمرو بن بحر، *الحيوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۳۸ م.
- ۱۶- جعفر حضرمی، الاصل، ضمن *الاصول الستة عشر*، قم، دارالشبستری للنشر، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۷- جوادی آملی، عبد الله، *تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۹۰ ش.

- ۱۸- جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح**، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
- ۱۹- حویزی، عبد علی، **نور الثقلین**، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۲ق.
- ۲۰- خطیب، عبدالکریم، **التفسیر القرآنی للقرآن الکریم**، بیروت، دارالفکر العربی.
- ۲۱- روشن ضمیر، محمد ابراهیم، **جریان شناسی قرآن بسندگی**، تهران، سخن، ۱۳۹۰ش.
- ۲۲- زجاج، ابراهیم بن سَریّ، **معانی القرآن و اعرابه**، قاهره، دارالحديث، ۱۴۱۸ق.
- ۲۳- زرکشی، محمد بن بهادر، **البرهان**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
- ۲۴- زمخشری، محمود بن عمر، **الکشاف**، قم، ادب حوزه.
- ۲۵- شهیدثانی، زین الدین بن علی، **شرح اللمعه**، قم، داوری، ۱۴۱۰ق.
- ۲۶- صاحب بن عباد، اسماعیل، **المحیط فی اللغة**، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.
- ۲۷- صادقی تهرانی، محمد، **الفرقان**، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- ۲۸- صفوی، محمدرضا، **بازخوانی مبانی تفسیر قرآن**، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱ش.
- ۲۹- طباطبایی، محمدحسین، **المیزان**، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ق.
- ۳۰- \_\_\_\_\_ **قرآن در اسلام**، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۱ش.
- ۳۱- طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۶ق.
- ۳۲- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
- ۳۳- طوسی محمد بن حسن، **التبیان**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۴- عبادی، مهدی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت به آیه «أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ» به عنوان یکی از مستندات روایی روش تفسیر قرآن با قرآن»، **آموزه‌های قرآنی**، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۳۹۷ش.
- ۳۵- عیاشی، محمد بن مسعود، **التفسیر**، تهران، اسلامی، ۱۳۸۰ق.
- ۳۶- فخررازی، محمد بن عمر، **التفسیر الکبیر**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۳۷- فراء، یحیی بن زیاد، **معانی القرآن**، تهران، ناصر خسرو.
- ۳۸- فضل الله، محمد حسین، **من وحی القرآن**، بیروت، دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
- ۳۹- قاضی نعمان، **دعائم الاسلام**، بیروت، اعلمی، ۱۴۲۶ق.
- ۴۰- کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامی، ۱۳۶۳ق.



- ۴۱- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحارالأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ۴۲- مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی، *روضۃ المتقین*، به کوشش حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهازدی، تهران، بنیاد فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳ق.
- ۴۳- محقق، حسین و محمدجعفری، رسول، «تفسیری ناشناخته از علامه طباطبایی: تفسیر *البیان فی الموافقة بین الحدیث والقرآن*»، سفینه، شماره پیاپی ۵۸، سال پانزدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۷ش.
- ۴۴- مدنی، علی بن احمد، *الطراز الأول*، مشهد، آل البيت (ع)، ۱۳۸۴ش.
- ۴۵- معارف، مجید و دیگران، «شان تعلیمی روایات تفسیری از دیدگاه علامه طباطبایی و اصول تفسیری برگرفته از آن در *المیزان*»، *مطالعات تفسیری*، سال هشتم، شماره ۳۲، زمستان ۱۳۸۶ش.
- ۴۶- معرفت، محمدهادی، بطن و تأویل قرآن: گزارش کرسی نظریه پردازی، *کتاب نقد*، شماره ۳۵، تابستان ۱۳۸۴ش.
- ۴۷- مکارم شیرازی و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامی، ۱۳۵۳ش.
- ۴۸- مکی بن حموش، *الهدایه*، شارجه، کلیة الدراسات العليا و البحث العلمی، ۱۴۲۹ق.
- ۴۹- ملکی میانجی، محمد باقر، *مناهج البیان*، تهران، مؤسسه چاپ و نشر، ۱۴۱۷ق.
- ۵۰- نیشابوری، محمود بن ابی الحسن، *ایجاز البیان*، به کوشش حنیف بن حسن قاسمی، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- ۵۱- هدی جاسم، محمد، *المنهج الأثری فی تفسیر القرآن الکریم*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴ق.

## Bibliography

1. The Holy *Qur'an*
2. Abul Futūḥ al-Razī, Ḥusayn b. 'Alī, *Rawdh al-Janān*, Mashhad, Āstān Qods Raḍawi, 1408 AH.
3. 'Āmilī, Ziyān al-Dīn b. 'Alī, *Al-Rawdhā al-Bahiyah*, Qom, Dāwarī, 1410 AH.
4. Āryān, Ḥamīd, et al, "Terminology of Interpreting Qurān by Qurān in View of 'Allāma Ṭabāṭabā'i", *Qur'an Shenakht*, No. 1, 1387 SAH.
5. As'adī, Muḥammad, "An Analytical Introduction on Methodological View to Interpretive Narrations with an Emphasis on Shī'ī Domain", *Contemporary Interpretive Studies*, No. 1, Spring 1396 SAH.
6. ————— *Currents Movements in the study of Qurānic Exegesis*, Qom, Research Institute of Ḥowza and University, 1397 SAH.
7. ————— *Methodology of Interpretive Narrations*, Qurān Shinākht, No.12, Fall and Winter 1392 SAH.
8. 'Āyyāshī, Mūḥammad b. Mas'ūd, *Al-Tafsīr*, Tehran, Islāmīyya.
9. Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdhīb al-Lughā*, Beirut, Dārul Kītāb al-'Ārabī.
10. Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusayn, *Mīn Waḥy al-Qur'an*, Beirut, Dār al-milāk, 1419 AH.
11. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. 'Ūmar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Ārabī, 1420 AH.
12. Farrā', Yaḥyā b. Ziyād, *Ma'ānī al-Qurān*, Tehrān, Naṣer Khosrow, no date.
13. Hudā, Jāsīm, *Al-Manhaj al-'Atharī fī Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, Qom, Maktab al-'Ilām al-Islāmī, 1414 AH.
14. Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī, *Nūr al-Thaqaliyn*, Qom, Ismā'īliyyān, 1412 AH.
15. 'Ibādī, Mahdī et al, "The Analysis of the Exegesis of the Quran Verse of the Ḥad Punishment for Theft", *Quranic Doctrines*, Razavi University of Islamic Sciences, No. 27, Spring and Summer 1397 SAH.
16. Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī, *Zād al-Masīr*, Beirut, Dār al-Kītāb al-'Ārabī, 1422 AH.
17. Ibn 'Ash'ath, Muḥammad b. Muḥammad, "Al-'Ash'athīyyāt", Tehrān, Maktaba Naynawā al-Ḥadītha.
18. Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, *Thawāb al-A'māl*, ed.

- Muḥammad Mahdī Khirsān, Qom, Al-Sharīf al-Raḍī, 1368 SAH.
19. ———— *Man Lā Yaḥḍurub al-Faqīh*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1404 AH.
  20. Ibn Durayd, Muḥammad b. Ḥasan, *Djumburat al-Luqa*, Beirut, Dār al-‘Ilm lil Mallāyīn, 1988.
  21. Ibn Kathīr, Ismā‘īl, *Tafsīr al-Qurān al-‘Adbīm*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa.
  22. Ja‘far al-Ḥaḍramī, Al-Aṣl, *Al-‘Uṣūl al-Sitta ‘Asbar*, Qom, Dār al-Shābistārī Li al-Naṣhr, 1363 SAH.
  23. Jāhīz, *al-Ḥayawān*, ed. ‘Abd al-Salām Hārūn, Cairo, 1938.
  24. Jawādī Āmolī, ‘Abdollah, *Tasnīm*, Qom, Isrā‘, 1390 SAH.
  25. Jawharī, Ismā‘īl b. Ḥammād, *Al-Ṣiḅāḅ*, Beirut, Dār al-‘Ilm lil Mallā‘īn.
  26. Khaṭīb, ‘Abd al-Karīm, *Al-Tafsīr al-Qurānī lil Qurān al-Karīm*, Beirut, Dār al-Fīkr al-‘Arabī, no date.
  27. Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Al-Kāfī*, Tehrān, Dār al-Kutub al-Islāmīa, Tehrān, 1367 SAH.
  28. Ma‘aref, Majīd et al, “Educational Functions of Exegetic Traditions in ‘Allamah Ṭabāṭabā‘ī’s View and Exegetic Principles Taken Thereof in *Al-Mizān*”, *Journal of Holy Qur‘ān and Islamic Texts*, vol. 32, year 8, Issue 4, winter 2018.
  29. Madanī, ‘Alī b. Aḥmad, *al-Ṭarāz al-Awwal*, Holy Mashhad, Āl al-Beit (pbuh) li Iḥyā al-Turāth, 1384 SAH.
  30. Madjlisī, Muḥammad Taqī b. Maqṣūd ‘Alī, *Rawḍa al-Muttaqīn*, Qom, Islamic culture Foundation.
  31. Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḅār al-Anwār*, Beirut, Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, 1403 AH.
  32. Makārīm Shīrādhī, Naṣer et al, *Tafsīr Nemūne*, Tehrān, Islāmīyya, 1353 SAH.
  33. Makkī b. Ḥammūsh, *Al-Hidāya ilā Bulūq al-Nibāyi*, Shārji, Kullia al-Dirāsāt al-‘Ulīa wa al-Baḥth al-‘Ilmī, 1429 AH.
  34. Malekī Miyānjī, Muḥammad Bāqer, *Manābidj al-Byān fī Tafsīr al-Qurān*, Tehrān, al-Ṭibā‘a wa al-Naṣhr Foundation, 1417 AH.
  35. Ma‘refat, Moḥammad Hādī, The “Baṭn” of the Qur‘an and its and its relation to the Interpretation of Qur‘ān, *Ketāb-e Naqd*, No. 35, summer 1384 SAH.

36. Moḥaqeqqī, Ḥoseyn and MoḥammadJa'farī, Rasūl, "An Unknown Interpretation of 'Allāma Ṭabāṭabā'ī: *Al-Bayān...*", *Safina*, vol. 58: 15 (1), spring 1397 SAH.
37. Niyshābūrī, Maḥmūd b. 'Abul-ḥasan, *Īdjāz al-Bayān 'An M'ānī al-Qurān*, Beirut, Dār al-Qarb al-Islāmī, 1415 AH.
38. Qāḍī Nu'mān, *Da'aim al-Islām*, Beirut, A'lamī, 1426 AH.
39. Rowshan Ḍamīr, Moḥammad Ebrāhīm, *Current Studies on Qurān Sufficiency*, Tehrn, Sokhan Publication, 1390 SAH.
40. Ṣadiqī Ṭīhrānī, Muḥammad, *Al-Furqān*, Qom, Islamic Culture, 1406 SAH.
41. Ṣafawī, Muḥammad Rezā, *Rereading the Basics of Qur'anic Interpretation*, Qom, Islamic Sciences and Culture Academy, 1391 SAH.
42. Ṣāhib, b. 'Abād, Ismā'īl, *Al-Muḥiṭ fi al-Luqa*, Beirut, 'Ālam al-Kutub, 1414.
43. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīa, 1420 AH.
44. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Madjma' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1406 AH.
45. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn, *Qurān in Islām*, Qom, Islāmīc Publication, 1361 SAH.
46. ————— *Al-Mizān*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn.
47. Ṭha'labī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut, Dār Iḥyā' At-Turāth al-'Arabī, 1422 AH.
48. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Ārabī, no date.
49. Zajjāj, Ibrāhīm b. al-Sariy, *Ma'ānī al-Qurān wa Irābubū*, Cairo, Dār al-Ḥadith, 1418 AH.
50. Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar, *Al-Kashshāf*, Qom, Adab al-Ḥawza.
51. Zarkashī, Muḥammad b. Bahādūr, *Al-Burbān fi 'Ulūm al-Qurān*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīa, 1408 AH.