



بررسی روایات امام رضا علیه السلام

در تفسیر روح المعانی آلوسی

دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۲ پذیرش: ۱۳۹۸/۳/۱۱

احد داوری چلقائی^۱

چکیده

تفسیر آیات قرآن کریم با کمک روایات به ویژه احادیث اهل بیت علیهم السلام پیشینه‌ای به قدمت قرآن دارد و مفسران فریقین برخی از روایات تفسیری را برای تبیین معارف قرآن ذکر کرده‌اند. از این رو بررسی روایات نقل شده توسط علمای اهل تسنن برای تقریب دیدگاه‌ها و بیان نکات اشتراک و افتراق دارای اهمیت است؛ از جمله مفسرانی که روایات اهل بیت را مورد استناد قرار داده است، سید محمد آلوسی از علمای سلفی قرن سیزدهم در تفسیر «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم» است؛ پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی روایات نقل شده از امام رضا علیه السلام در این تفسیر می‌پردازد؛ لذا با معرفی مختصر تفسیر روح المعانی و نویسنده آن به بیان تعبیر گوناگون وی از حضرت رضا علیه السلام پرداخته و منابع مورد استفاده وی در این روایات را بر می‌شمارد. آن‌گاه روایات سیزده گانه رضوی نقل شده در تفسیر مذکور را مورد مذاقه قرار داده و با بررسی سندی آن‌ها و ذکر منابع احادیث مورد اشاره از کتب حدیثی و تفسیری فریقین، ضمن اشاره اجمالی به محتوای روایات، اشتباهات احتمالی آلوسی را تذکر می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: روایات تفسیری، روح المعانی، آلوسی، امام رضا علیه السلام، قرآن کریم.

۱. دانش‌آموخته دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم: ahaddavari@gmail.com

مقدمه

مفسران در تفسیر آیات قرآن کریم به تناسب سبک و رویکرد تفسیری، برای تفهیم مطالب و بیان مراد خدای متعال در عبارات قرآن، بخشی از روایات را مورد استفاده قرار داده‌اند، تعدادی از این روایات‌ها از حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام، امام هشتم شیعیان نقل شده است که جایگاه خاصی در میان علمای اهل تسنن دارد؛ به طوری که آن حضرت را اهل علم، فضیلت و نسب شریف برشمرده‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۷: ۳۴۰). یکی از تفاسیری که از روایات حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام بهره برده، تفسیر «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم» تألیف سید محمود آلوسی است که این کتاب در تفاسیر متعدد شیعی نظیر تفسیر المیزان علامه طباطبایی، تفسیر تسنیم آیت الله جوادی آملی و... به طور مکرر مورد استناد واقع شده است، از طرف دیگر آلوسی نسبت به میراث تفسیری سلف، وفادار بوده (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۱۹) و درباره دیدگاه‌های شیعه تعصب خاصی دارد که امیر محمد قزوینی را بر آن داشته تا اندیشه‌های وی را در کتاب «الآلوسی والتشیع» به نقد بکشد.

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد به رغم تحلیل روش تفسیری آلوسی (عبدالحمید، ۱۳۸۸ ق) و تبیین گونه‌های کاربرد روایات اهل بیت علیهم السلام در این تفسیر (خاکپور، ۱۳۹۰)، روایت‌های امام رضا علیه السلام در تفسیر روح المعانی بررسی نشده است. تنها پیشینه مستقل در موضوع مورد بحث، مقاله «تفسیر امام رضا علیه السلام در منابع اهل سنت» به قلم سید مصطفی مطهری است که به گردآوری ۵۶ روایت رضوی از تفاسیر مختلف اهل تسنن پرداخته و بررسی و تحلیل احادیث را نیازمند بررسی بیشتر دانسته است (مطهری، ۱۳۹۲: ۳۹)؛ البته احصای مقاله مذکور نسبت به تفسیر روح المعانی ناقص بوده و همه روایات امام رضا علیه السلام را نقل نکرده و فقط ۱۱ روایت یافته است.

آنچه در این پژوهش مورد مذاقه قرار می‌گیرد، بررسی تطبیقی روایت‌های سیزده‌گانه تفسیر روح المعانی از امام رضا علیه السلام طبق احصای نگارنده است که علاوه بر بیان نقاط اشتراک و افتراق فریقین، رویکرد تقریبی نیز خواهد داشت. از این رو با گردآوری،

طبقه‌بندی و تحلیل روایات ذکر شده از حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام در تفسیر فوق، به ذکر چگونگی نقل روایت‌های امام رضا علیه السلام پرداخته و منابع و اسناد آن‌ها را بررسی و سپس به تطبیق محتوای روایت‌های یاد شده با تفاسیر و منابع دیگر شیعی و اهل تسنن پرداخته است.

معرفی اجمالی آلوسی و تفسیر روح المعانی

أبو الثناء شهاب الدین السید محمود أفندی الالوسی البغدادی (۱۲۱۷ - ۱۲۷۰ ق) (عبد الحلیم محمود، ۱۴۲۱ ق: ۲۸۲) حنفی مذهب (علوی مهر، ۱۳۸۴: ۳۲۵) و دارای اندیشه‌های سلفی است (ذهبی، بی تا، ج ۱: ۳۵۳) و عقاید مخالفانش اعم از معتزله و شیعه را نقد می‌کند (محمود متولی، ۱۴۲۰ ق: ۲۰۷). وی از سال ۱۲۴۲ تا ۱۳۶۳ منصب افتای حنفیان را در بغداد بر عهده داشت (عبد الحلیم محمود، ۱۴۲۱ ق: ۲۸۱) و سپس به تفسیر قرآن پرداخت (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۰۱) تا مهم‌ترین اثر خود را از میان ۲۰ تالیف دیگرش به نام «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی» ثبت کند (عبد الحمید، ۱۳۸۸ ق: ۸۶-۱۵۵). این تفسیر در سال ۱۲۶۷ در ۱۶ جلد تکمیل شده است (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵: ۵۲۷).

تفسیر روح المعانی به روش اجتهادی نوشته شده (علوی مهر، ۱۳۸۴: ۳۲۶) و شامل گزیده‌هایی از اقوال و آرای مفسران پیشین به ویژه تفسیر فخر رازی است (ذهبی، بی تا، ج ۱: ۳۵۶). به گونه‌ای که آن را می‌توان گسترده‌ترین تفسیری دانست که پس از تفسیر فخر رازی به شیوه کهن ظهور یافته است (ایازی، ۱۳۷۳: ۴۸۲). آلوسی مسائل فقهی و کلامی را به طور گسترده بیان می‌کند (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۰۲ و ۳۰۳) و گاهی به نکات عرفانی آیات و مطالب صوفیانه اشاره دارد (محسن، ۱۳۸۸ ق: ۲۴۱-۳۲۲).

روش‌شناسی و منابع روح المعانی در ذکر روایات رضوی

آلوسی در روح المعانی، ۱۳ روایت از امام رضا علیه السلام برای تبیین بهتر مفهوم آیات یا بیان نکات استطرادی آورده است. وی برای حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام تعابیر گوناگونی به کار برده است که بیانگر احترام خاص به حضرت است:

الف: تعبیر با «رضی الله عنه» (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۴: ۱۱۳؛ ج ۱۲: ۲۲؛ ج ۱۳: ۹۱؛ ج ۱۰: ۳۳۶؛ ج ۱۴: ۳۳۹؛ ج ۸: ۳۷۵؛ ج ۸: ۳۱۰؛ ج ۶: ۳۶۱؛ ج ۱۲: ۲۰).

ب: تعبیر به همراه «علیه السلام» (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵: ۳۹۵؛ ج ۱۳: ۲۱۶).

ج: تعبیر با نام «الرضا» بدون پسوند (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۹۹؛ ج ۴: ۳۶۲) یا در کنار نام پدر «علی بن موسی الرضا» (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۸: ۳۷۵؛ ج ۸: ۳۱۰؛ ج ۱۵: ۳۹۵؛ ج ۶: ۳۶۱).

د: تعبیر با کنیه ابا الحسن (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۴: ۳۳۹؛ ج ۱۲: ۲۰) و ابا عبدالله (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۳: ۹۱؛ ج ۱۰: ۳۳۶).

آلوسی در ذکر روایات حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام از منابع فریقین به شرح زیر استفاده کرده است:

الف: بدون ذکر سند؛ (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۶: ۳۶۱؛ ج ۱۳: ۲۱۶؛ ج ۱۰: ۳۳۶؛ ج ۱۳: ۹۱؛ ج ۱۵: ۳۹۴؛ ج ۲: ۹۹).

ب: بدون ذکر سند ولی اشاره به نقل روایت توسط امامیه؛ (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۲: ۲۰؛ ج ۴: ۳۶۲).

ج: تفسیر عیاشی؛ (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۲: ۲۲ و ۲۳؛ ج ۱۴: ۳۳۹).

۱. در جلد ۱۶ تفسیر چاپ شده که به اعلام پرداخته است فقط به سه مورد اشاره شده است دو مورد با عنوان «علی بن موسی الرضا» (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۶: ۲۹۰) و تعبیر علی الرضا بن موسی الکاظم (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۶: ۲۸۹) که در ذکر آدرس این صفحه اشتباه تایپی نیز صورت گرفته است.

د: المحاضرات راغب اصفهانی؛ (آلوسی، ۱۴۱۵، ق، ج ۸: ۳۷۵).

ه: مجمع البیان طبرسی؛ (آلوسی، ۱۴۱۵، ق: ج ۱۴ ص ۱۱۳).

و: زاد المیسیر ابن جوزی؛ (آلوسی، ۱۴۱۵، ق، ج ۸: ۳۱۰).

روش آلوسی در نقل روایات فوق بدین گونه است که در همه موارد از نقد سند روایات اجتناب کرده و به گونه ای این روایات را مرتبط با بحث دانسته؛ لیکن گاهی نتوانسته محتوا را بپذیرد، بدون نقد سند یا تحلیل محتوا، آن را رد کرده و از ساحت امام دور دانسته است؛ از جمله پس از ذکر روایتی از امام رضا (علیه السلام) در ذیل آیه ۳۹ سوره الرحمن می نویسد: لعمری إن الرضا لم يقل ذلك (آلوسی، ۱۴۱۵، ق، ج ۱۴: ۱۱۳).

بررسی تطبیقی روایات

آلوسی در تفسیر آیات زیر به روایاتی از حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) استناد کرده است که به ترتیب آیات بررسی می شود:

۱. سوره آل عمران آیه ۱۷

«الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ»؛

[اینان اند] شکیبایان و راست گویان و فرمان برداران و انفاق کنندگان و آمرزش خواهان در سحرگاهان.

خداوند در این آیه، پنج خصلت برای متقین بر می شمارد، صبر به عنوان مهم ترین خصلت در ابتدا مطرح شده که شامل انواع صبر (صبر بر اطاعت، صبر بر ترک معصیت و صبر بر مصیبت) می شود، صفات دیگر به ترتیب عبارت اند از: راست گویی، خضوع برای خدای سبحان در همه عبادات و اطاعات، انفاق مال به مستحق و استغفار در سحرها که

در نماز شب تجلی می‌یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳: ۱۱۱ و ۱۱۲).

آلوسی با ذکر روایاتی از جمله روایتی از امام رضا علیه السلام مصادیق استغفار را بیان کرده است: امام رضا از پدرش امام کاظم و آن حضرت هم از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که هر کس در هنگام سحر ۷۰ مرتبه استغفار نماید از جمله استغفارکنندگان در سحرگاه است: روی الرضا عن أبيه عن أبي عبد الله «أن من استغفر الله تعالى في وقت السحر سبعين مرة فهو من أهل هذه الآية» (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۹۹).

آلوسی این روایت را بدون ذکر منبع نقل کرده است، بررسی منابع نشان می‌دهد روایت در تفسیر مجمع‌البیان نقل شده است: «وَالْمُسْتَعْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ» المصلين وقت السحر عن قتادة و رواه الرضا عن أبيه عليه السلام عن أبي عبد الله عليه السلام (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۷۱۴). طبرسی پس از ذکر روایات دیگری، از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند «وروی عن أبي عبد الله أن من استغفر الله سبعين مرة في وقت السحر فهو من أهل هذه الآية» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۷۱۴) که آلوسی دو روایت را در همدیگر ادغام کرده و یک روایت محسوب نموده است. روایت منقول از امام صادق علیه السلام در منابع روایی و تفاسیر دیگر نیز آمده است (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۶: ۵۴۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۴۸۹؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۴۱۶؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۳: ۱۳۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۱۶۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۳۵۷ و ۳۵۸).

۲. سوره الاعراف آیه ۴۴

«وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ»؛

بهشتیان دوزخیان را آواز می‌دهند که ما آنچه را پروردگارمان به ما وعده داده بود درست یافتیم آیا شما [نیز] آنچه را پروردگارتان وعده کرده بود راست و درست یافتید، می‌گویید: آری! پس آواز دهنده‌ای میان آنان آواز درمی‌دهد که لعنت خدا بر ستمکاران باد.

این آیه حکایت صحبت دوزخیان و بهشتیان است، هم اقراری از دوزخیان است و هم

استهزای بهشتیان نسبت به آن‌ها. پس از گفت‌وگویی مختصر آن‌ها مبنی بر حق بودن وعده‌های پروردگار، «مؤذن» و ندا دهنده‌ای به هر دو گروه اعلام می‌کند که کفار و منکران آخرت و معاندان حق از رحمت الهی به دور هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸: ۱۱۸).

مصدق مؤذن از ظاهر این آیه روشن نیست، لذا در تعیین آن میان علمای شیعه و اهل تسنن اختلاف نظر دیده می‌شود. در منابع شیعی، حضرت علی (علیه السلام) به عنوان «مؤذن» در روز قیامت ندا می‌کند که لعنت خدا بر ظالمان باد (کوفی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱۴۲؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۸ و ۵۹). کلینی از امام رضا (علیه السلام) آورده است که حضرت فرمودند: «الْمُؤذِّنُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲: ۳۹۷). لذا در تفاسیر متعدد شیعه، مصداق مؤذن در آیه ۴۴ سوره اعراف، حضرت علی (علیه السلام) معرفی شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۶۵۱؛ کاشانی، بی تا، ج ۴: ۳۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۸۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸: ۱۴۰).

تفاسیر اهل تسنن در بیان معنای مؤذن به دو گروه تقسیم شده‌اند؛ برخی مصداقی برای آن تعیین نکرده‌اند (ابن عاشور، ۱۹۸۴ م، ج ۸: ۱۰۵ و ۱۰۶؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۸: ۱۳۵؛ صابونی، ۱۴۲۱ ق، ج ۱: ۴۱۴؛ قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۳: ۱۲۹۲) برخی نیز آن را یکی از ملائکه دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۱۰۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۴: ۲۴۷؛ میدانی، ۱۳۶۱، ج ۴: ۲۴۲ و ۲۴۳؛ شعراوی، ۱۹۹۱ م، ج ۷: ۴۱۴۸؛ شحاته، ۱۴۲۱ ق، ج ۴: ۱۴۷۰؛ ارمی علوی، بی تا، ج ۹: ۳۳۴؛ مراغی، بی تا، ج ۸: ۱۵۷). این مفسران دلیلی بر سخن خود ارائه نکرده‌اند.

آلوسی بر اساس روایتی از ابن عباس، «مؤذن» را حضرت میکائیل (علیه السلام) می‌داند ولی می‌گوید در دیدگاه شیعه بنا بر روایتی از علی بن موسی الرضا (علیه السلام)، مؤذن حضرت علی (علیه السلام) است ولی این روایت اختصاصی امامیه است و از طریق اهل تسنن به دست نیامده است و بعید است که حضرت علی (علیه السلام) با آن جایگاهش مؤذن بین اهل دوزخ و بهشت باشد: «روایة الإمامیة عن الرضا و ابن عباس أنه علی کرم الله تعالی وجهه، مما لم

یثبت من طریق أهل السنة وبعید عن هذا الإمام أن يكون مؤذنا وهو إذ ذاك في حظار
القدس» (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴: ۳۶۲).

دیدگاه آلوسی از چند جهت دارای اشکال است:

اول: آلوسی ادعا می‌کند که این روایت اختصاص به شیعیان دارد، در حالی که این روایت در منابع اهل تسنن نیز آمده است، از جمله حاکم حسکانی در شواهد التنزیل آن را از محمد بن حنفیه، ابن عباس و ابن اذینه نقل کرده است (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱: ۲۶۷ و ۲۶۸). مؤلف تفسیر «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه» نیز ادعای اشتراک نظر فریقین در مؤذن بودن علی (علیه السلام) را دارد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۱: ۱۳۸).

دوم: آلوسی بعید می‌داند که حضرت علی (علیه السلام) ندا دهنده بین دوزخ و بهشت باشد، زیرا آن حضرت مقام بسیار بالایی دارد. بعید شمردن مسئله از سوی آلوسی بیانگر آن است که وی دلیلی بر نفی آن ندارد و روشن است استبعاد مانعی بر پذیرش آن نیست. تفسیر المنار دیدگاه آلوسی را نقد کرده و ضمن بررسی سند روایت مؤذن بودن حضرت علی (علیه السلام) می‌نویسد: جای گرفتن حضرت علی (علیه السلام) در بهشت مانع از آن نیست که در بین اهل محشر، مؤذن باشد (رشید رضا، ۱۳۶۶ ق، ج ۸: ۴۲۶).

علامه طباطبایی با اشاره به تصریح نکردن قرآن به مؤذن و جنسیت وی از بشر و ملک و جن، مؤذن را بر اساس آیات قرآن از سنخ بشر دانسته و ملک یا جن بودن آن را نفی می‌کند. به نظر وی در سراسر قرآن نمونه‌ای مشاهده نمی‌شود که جن از طرف خداوند متصدی یکی از امور آخرتی باشد و اگر چه ملائکه نقش واسطه را در اجرای امر خدا را در بهشت و دوزخ دارند (نحل، ۳۲؛ انعام، ۹۳؛ زخرف، ۷۷) اما در روز قیامت که روز بعثت، سؤال، توزین اعمال و حساب است هیچ تصرفی برای ملائکه و سایر موجودات اثبات نشده است و فقط انسان‌ها اجازه تصرف دارند. از جمله در آیه ۴۶ سوره اعراف، دو آیه بعد از ذکر مؤذن، می‌فرماید: وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ؛ و بهشتیان را که هنوز وارد آن نشده ولی [بدان] امید دارند آواز می‌دهند که سلام بر شما. در آیات دیگری نیز از نفوذ حکم و امر انسان در قیامت خبر داده داست (نحل، ۲۷؛

روم، ۵۶). این آیات و آیات مربوط به شفاعت که بیانگر نفوذ حکم پیامبران و اولیا در قیامت است، احتمال انسان بودن مؤذن را در ذهن تقویت می‌کنند و روایات نیز مصداق آن را به طور دقیق روشن می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸: ۱۲۰ و ۱۲۱). لذا علاوه بر روایات و اصول کلی حاکم بر آیات طبق نظر علامه طباطبایی، اعلام حکم برائت از مشرکان توسط علی (علیه السلام) در سوره براءت و سیره دایمی آن حضرت در مبارزه باستمگری می‌تواند شواهدی باشند بر این که مراد از مؤذن بر خلاف نظر آلوسی، علی (علیه السلام) است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۸۱ - ۱۸۳).

۳. سوره هود آیه ۱۱۳

«وَلَا تَزْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ»؛

و به کسانی که ستم کرده‌اند متمایل مشوید که آتش [دوزخ] به شما می‌رسد و در برابر خدا برای شما دوستانی نخواهد بود و سرانجام یاری نخواهید شد.

آیه به منزله نتیجه‌گیری از داستان‌های ملت‌های ستمکار ذکر شده در آیات قبلی است که از تمایل به سوی ظالمان و اعتماد توأم به آن‌ها نهی می‌کند تا در اصل دین و امور مربوط به حیات دینی به ظالمان تکیه نشود. نتیجه این اعتماد نابودی حق است. مراد از ظالمان در آیه، همه افراد ظالم نیست بلکه کسانی هستند که دعوت خدا را کرااُرد می‌کنند چه از اهل کتاب باشند و چه بقیه موحدان و مسلمانان. عاقبت این تمایل به ظالمان نیز آتش است که در آن یآوری غیر از خدا ندارند و هیچ شفיעی نداشته و خوار خواهند شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱: ۵۰ - ۵۷).

آلوسی که گاهی مباحث عرفانی نیز در تفسیر ذکر کرده است (قاسم پور، ۱۳۹۴: ۲۲۷ - ۲۴۳) در تعیین معنای «الَّذِينَ ظَلَمُوا» از باب اشارات عرفانی با استناد به سخنی از امام رضا (علیه السلام) آورده است که مراد از کسانی که ظلم کرده‌اند نفوس ظالم مایل به شر در اصل خلقت هستند: «إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ هِيَ النُّفُوسُ الْمُظْلَمَةُ الْمَائِلَةُ إِلَى الشَّرِّ فِي أَصْلِ

الخلقة... وروى ذلك عن على بن موسى الرضا عن أبيه عن جعفر رضى الله تعالى عنهم (الوسى، ۱۴۱۵ ق، ج ۶: ۳۶۰ و ۳۶۱).

مفسران هر کدام در تفسیر رکون (اعتماد توأم با میل درونی) و «الذین ظلموا» معانی گوناگونی نقل کرده اند که به گفته علامه طباطبایی مطلب بر بسیاری از مفسران مشتبه شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱: ۵۸)؛ اما بررسی برای یافتن حدیث مورد ادعای آلوسی در منابع مختلف حدیثی شیعه و اهل تسنن با کمک فهرست‌ها، نرم‌افزارهای رایانه‌ای و حتی نرم‌افزارها و کتابخانه‌های آنلاین شبکه جهانی اینترنت راه به جایی نبرد.

۴. سوره الكهف آیه ۶۵

﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا﴾؛

تا بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که از جانب خود به او رحمتی عطا کرده و از نزد خود بدو دانشی آموخته بودیم.

آیه مربوط به ماجرای حضرت موسی و یکی از بندگان خداست که در روایات به حضرت خضر (علیه السلام) موسوم است، خداوند به این بنده نعمت‌های باطنی خاصی مانند نبوت و رحمت علمی ویژه و غیر اکتسابی داده بود که غیر از خدا در اعطای آن دخالتی نداشت، این علم از قبیل حس و فکر نبوده بلکه مربوط به تأویل حوادث بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۳: ۳۴۱ - ۳۴۳).

مؤلف روح المعانی در ابتدای بحث تفسیری، سخن از زنده بودن یا وفات حضرت خضر به میان آورده، آن گاه قول به مرگ وی را پذیرفته و برای سخن خود تأییدات روایی ذکر کرده است؛ از جمله پس از ذکر احادیثی در تأیید وفات حضرت خضر (علیه السلام) آورده است: و نقله ابن الجوزی عن علی بن موسی الرضا رضى الله تعالى عنهما أيضا (الوسى، ۱۴۱۵ ق، ج ۸: ۳۱۰).

در آثار ابن جوزی روایتی از علی بن موسی الرضا (علیه السلام) در پذیرش یا انکار زنده بودن حضرت خضر (علیه السلام) یافت نشد. خاطر نشان می‌شود در کتاب «زاد المسیر فی علم التفسیر» ابن جوزی، برخی روایات مربوط به حضرت خضر آمده که آلوسی نیز آن‌ها را نقل کرده است. از جمله هر دو روایتی را آورده‌اند که از بخاری سؤال شد آیا خضر و الیاس الآن زنده‌اند؟ و پاسخ شنیدند که خیر؛ زیرا پیامبر فرموده‌اند کسی از صد سال پیش تاکنون زنده نمانده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸: ۳۱۰؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۳: ۹۷). روایت فوق را بخاری در صحیح خود چنین آورده است: عبدالله بن عمر قال صلی بنا النبی صلی الله علیه وسلم العشاء فی آخر حیاته فلما سلم قام فقال ارایتکم لیلتکم هذه فان رأس مائة سنة منها لا یبقی ممن هو علی ظهر الارض احد (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۱: ۳۷ و ۱۴۱)، مشاهده می‌شود در این حدیث سخنی از حضرت خضر (علیه السلام) نیست؛ لیکن بخاری به آن حدیث برای اثبات وفات خضر (علیه السلام) استناد کرده و ابن جوزی و آلوسی از وی تبعیت نموده‌اند.

شایان ذکر است که علاوه بر مفسران شیعی، برخی مفسران اهل تسنن قائل به زنده بودن حضرت خضر (علیه السلام) هستند و ملاقات پیامبر خاتم با ایشان را مستند به احادیث صحیح قبول دارند (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۵۳۳) و حتی تعزیت وی را در رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) گزارش کرده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱: ۴۴؛ حنفی، ۲۰۰۴، م، ج ۱: ۱۰۳۳) در هر صورت زنده بودن وی، قابل قبول بوده و ایراد عقلی یا نقلی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۳۳۸).

۵. سوره الکهف آیه ۱۱۰

«قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»؛

بگو من هم مثل شما بشری هستم و [لی] به من وحی می‌شود که خدای شما خدایی

یگانه است پس هر کس به لقای پروردگار خود امید دارد باید به کار شایسته بپردازد و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد.

آخرین آیه سوره کهف غرض از نزول سوره را به طور خلاصه در اصول سه گانه توحید، نبوت و معاد جمع بندی کرده است. طبق آیه، رسول خدا ﷺ در بشر بودن منحصر شده و چیزی اضافه بر بقیه انسان ها از قبیل الوهیت و قدرت غیبی را مدعی نیست فقط وحی را برای خود اثبات می کند، همچنین معبود خود را منحصر در خدای یگانه کرده است. آیه در ادامه به طور اجمال محتوای دعوت پیامبر را روشن می کند که انجام اعمال صالح برای رضای خدای واحد است و این معنا را بر رجاء لقای پروردگار، بازگشت به سوی او و شرک نورزیدن متفرع کرده است، زیرا اگر معادی نباشد هیچ الزامی به اعتقاد صحیح و انجام اعمال صالح وجود نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۳: ۴۰۵ و ۴۰۶).

آلوسی در تفسیر خود برای بیان مصداقی از شرک در آیه فوق به روایت رضوی اشاره می کند و می نویسد: راغب اصفهانی در کتاب المحاضرات آورده است که حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام دید که خادمی به داستان مأمون آب می ریزد تا وضو بگیرد، لذا فرمود: خودت وضو بگیر و از خادم برای ریختن آب وضو کمک نخواه و به آیه فوق استناد کرد: فقد قال الراغب فی المحاضرات: إن علی بن موسی الرضا رضی اللہ تعالی عنهما کان عند المأمون فلما حضر وقت الصلاة رأى الخدم یأتونه بالماء و الطست فقال الرضا رضی اللہ تعالی عنه: لو تولیت هذا بنفسک فإن اللہ تعالی یقول: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۸: ۳۷۵).

روایت در کتاب «محاضرات الادباء» راغب اصفهانی (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲: ۴۵۴) و بدون ذکر سند در ارشاد شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۲۶۹) و برخی منابع تفسیری از جمله مجمع البیان دیده می شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۷۷۱) و در برخی روایت های صحیح نیز همین مضمون آمده است (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱: ۱۴۸؛ مجلسی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱: ۴۰۸) که خود امام با استناد به آیه فوق استعانت در وضو گرفتن به یارانش را اجازه نداده است (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۵: ۲۰۰؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۳۶۵). علامه مجلسی

درباره این روایت می‌نویسد: مراد از شرک در این روایت «استعانت در عبادت» است که بر خلاف سایر اخبار و روایتی است که شرک را مربوط به اعتقاد می‌دانند، لیکن می‌توان بین آن‌ها جمع کرد و اخلاص تام را هم در نفی شرک اعتقادی و عملی دانست (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۰: ۱۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۷: ۲۲۲). لذا در کتب تفسیری با رویکرد آیات الاحکام از این روایت، کراهت استعانت در وضوگرفتن را برداشت نموده‌اند (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱: ۷۲).

۶. سوره القصص آیه ۸۸

«وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»؛

و با خدا معبودی دیگر مخوان خدایی جز او نیست جز ذات او همه چیز نابود شوند است فرمان از آن اوست و به سوی او بازگردانیده می‌شوید.

آخرین آیه سوره قصص به کلمه اخلاص «لا اله الا الله» فرمان می‌دهد که با وجود خداوند، معبود دیگری را نخوانند، زیرا فقط خداوندی شایسته پرستش است که راهی برای بطلان و هلاکت او نیست، بلکه همه چیز به جز او نابود می‌شود، همچنین از آیه برداشت می‌شود که هر دینی به جز دین خدا نابود می‌شود؛ زیرا تشریح دین کار خداست نه غیر خدا و همه به سوی خدا باز می‌گردند نه به سوی دین‌تراشان ادیان دیگر. آخرین جمله آیه نیز به تدبیر حکم خدا در نظام هستی و حاکمیت پروردگار اشاره کرده و بیان می‌کند که در نهایت همه انسان‌ها به سوی او باز گرداننده می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۶: ۹۰-۹۶).

تفسیر روح المعانی با توجه به روایت زیر، آیه را چنین معنا کرده است که هر عملی از اعمال بندگان نابود می‌شود و باطل است به جز اعمالی که خدا تعالی بخواهد: و روی عن ابي عبد الله الرضا رضي الله تعالى عنه أنه ارتضى نحو ذلك وقال المعنى كل شيء من أعمال العباد هالك و باطل إلا ما أريد به وجهه تعالى (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۰: ۳۳۶).

مفردات راغب اصفهانی از منابع تفسیر آلوسی نیز روایت را به همین شکل نقل کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۸۵۶).

کنیه «ابا عبدالله» برای روایات امام صادق علیه السلام به کار می‌رود (مظفر، ۱۴۲۱ ق، ج ۲: ۱۰۵؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۲۲ ق: ۲۷۵) و در مورد امام رضا علیه السلام فقط از کنیه‌های ابو الحسن (شریف قرشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۵) ابو علی (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ ق، ج ۴: ۳۶۶)، ابو محمد (طبری، ۱۴۱۳ ق: ۳۵۹) و به صورت نادر ابو بکر (شریف قرشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۵) نیز استفاده شده است. لذا تعبیر به ابا عبدالله برای امام رضا علیه السلام توسط آلوسی به اشتباه به کار رفته است. در منابع روایی معتبر نظیر کافی، روایت، با تفاوت در تعبیر از امام صادق علیه السلام آمده است (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱: ۳۴۹ نیز ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۶۶).

۷. سوره یس آیه ۳۹

«وَالْقَمَرَ قَدْرًا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ»؛

و برای ماه منزل‌هایی معین کرده ایم تا چون شاخک خشک خوشه خرما برگردد.

خداوند در این آیه به ذکر ویژگی ماه پرداخته و از نقاط بیست و هشت گانه‌ای سخن گفته است که ماه در مدت ۲۸ شبانه‌روز طی می‌کند و از نگاه اهالی زمین به شکل‌های مختلفی دیده می‌شود و آثاری را در دریا، خشکی و زندگی انسان‌ها ایجاد می‌کند. ماه در پایان مسیر به شکل ساقه خشک‌شده کهنه و قدیمی درخت خرما نمایان می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷: ۹۰) بنابراین در این آیه از حرکت نظام‌بخش ماه و منازل دقیق و بسیار منظم آن قبل از محاق و تاریکی مطلق صحبت می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۶۶۳)؛ ماه تا شب بیست و هشتم در آسمان قابل‌رؤیت است، ولی در این شب بیست و هشتم به صورت هلال بسیار باریک زردرنگ و کم‌نور درمی‌آید و در دو شب باقی‌مانده قابل‌رؤیت نیست که آن را «محاق» می‌نامند. این تقویم دقیق در این

آیه با تعبیر «کالعرجون القديم» آمده است؛ زیرا «عرجون» به طوری که غالب مفسران (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۶۶۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ق، ج ۲۳: ۵) و علمای لغت (ابن منظور، ۱۴۱۴، ق، ج ۱۳: ۲۸۴) گفته‌اند آن قسمت از خوشه خرماست که به درخت اتصال دارد و هنگامی که خوشه نخل را می‌برند آن پایه قوسی شکل بر درخت باقی می‌ماند و هنگام پژمردگی به هلال قبل از محاق می‌ماند؛ و توصیف آن به «قدیم» اشاره به کهنگی آن است زیرا هر قدر این شاخه‌ها کهنه‌تر شود به هلال آخر ماه شباهت بیشتری پیدا می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۳۸۴-۳۸۵).

مؤلف تفسیر روح المعانی برای تعیین معنای «قدیم» پس از ذکر معنای «گذشت زمان کافی برای خشک شدن» دو نظر برای مدت زمان مذکور نقل کرده است. وی کمترین مدت آن را یک سال دانسته آن‌گاه روایتی از امام رضا (علیه السلام) آورده است که مراد از «قدیم» گذشت شش ماه عنوان شده است: قیل: ستة أشهر و حكاية بعض الإمامية عن أبي الحسن الرضا رضي الله عنه (آلوسی، ۱۴۱۵، ق، ج ۱۲: ۲۰). البته دلیلی برای انتخاب آلوسی نمی‌توان دید.

در روایات شیعه از امام رضا (علیه السلام) معنای قدیم شش ماه تعیین شده است (کلینی، ۱۴۲۹، ق، ج ۱۲: ۶۰ و ۶۱؛ قمی، ۱۴۰۴، ق، ج ۲: ۲۱۵) ولی روایت فوق در تفاسیر اهل تسنن مورد استناد واقع نشده و برخی نظیر کشاف حداقل مدت «قدیم» را یک سال معرفی کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ق، ج ۴: ۱۷).

۸. سوره یس آیه ۴۰

«لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ»؛

نه خورشید را سزد که به ماه رسد و نه شب بر روز پیشی جوید و هر کدام در سپهری شناورند.

خداوند در ادامه آیه قبل به حرکت خورشید و ماه اشاره می‌کند که آن دو بر طبق حکم خداوند، همواره بر مسیری ترسیم شده‌ای حرکت می‌کنند، نه خورشید به ماه می‌رسد تا تدبیر مد نظر خداوند مختل گردد و نه شب از روز جلو می‌افتد. امر خداوند چنین مقرر شده است که هر یک از خورشید و ماه و سایر کواکب در مسیر خاص خود حرکت کرده و همچون ماهی در دریای فضا شناور باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۷: ۹۰ و ۹۱).

ألوسی در ذیل این آیه روایتی از تفسیر عیاشی نقل کرده است که امام رضا علیه السلام در پاسخ به شخصی که پرسیده بود آیا روز ابتدا خلق شده است یا شب؟ با استناد به این آیه و محاسبات ریاضی، خلقت ابتدایی روز را تأیید کرده است آن‌گاه مطرح می‌کند که در استدلال به آیه اشکالی وجود دارد اما از نظر حساب ریاضی فرمایش امام درست است: روی العیاشی فی تفسیر بالإسناد عن الأشعث بن حاتم قال كنت بخراسان حيث اجتمع الرضا رضی اللہ تعالی عنہ و المأمون و الفضل بن سهل فی الإیوان بمرور فوضعت المائدة فقال الرضا: إن رجلا من بنی اسرائیل سألنی بالمدينة فقال: النهار خلق قبل أم الليل فما عندكم؟ فأردوا الکلام فلم یکن عندهم شیء فقال الفضل للرضا: أخبرنا بها أصلحك اللہ تعالی قال نعم من القرآن أم من الحساب؟ قال له الفضل: من جهة الحساب فقال رضی اللہ تعالی عنہ: «قد علمت یا فضل أن طالع الدنيا السرطان و الكواكب فی مواضع شرفها فزحل فی المیزان و المشترى فی السرطان و المريخ فی الجدى و الشمس فی الحمل و الزهرة فی الحوت و عطارد فی السنبلة و القمر فی الثور فتكون الشمس فی العاشر وسط السماء فالنهار قبل الليل و من القرآن قوله تعالی: «وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ أی اللیل قد سبقه النهار»؛ و فی الاستدلال بالآیه بحث ظاهر و أما بالحساب فله وجه فی الجملة. رأى المنجمون أن ابتداء الدورة دائرة نصف النهار و له موافقة لما ذكر (ألوسی، ۱۴۱۵، ق، ج ۱۲: ۲۲ و ۲۳).

در تفسیر مجمع البیان این روایت از تفسیر عیاشی نقل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۶۶۴) هر چند روایت در کتاب تفسیر عیاشی چاپ شده فعلی یافت نشد^۱ ولی روایت در

۱. این تفسیر تا سوره کهف در دو جلد آمده است و قسمت دیگر آن در دست نیست، اما در این که این تفسیر موجود عیناً همان تفسیری است که وی تألیف کرده و هیچ دخل و تصرفی در آن به وجود نیامده، جای تأمل است (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۲۹ و ۳۳۰).

منابع روایی دیگر آمده است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۴۴۷).

علامه مجلسی پس از نقل این روایت به ذکر شبهات مختلف درباره آن پرداخته و تحلیل جامع و تحقیقی از روایت ارائه کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۴: ۲۲۶-۲۳۱) و علامه طباطبایی پس از نقل حدیث امام رضا (علیه السلام) از تفسیر آلوسی به اشکالات وی پاسخ می‌دهد و می‌نویسد: اینکه امام می‌فرماید روز، قبل از شب خلق شده است، به این معناست که روز جلوتر از شب قرار گرفته است نه اینکه گمان شود اول روزها و شبها ایجاد شده سپس برای هر یک محلی مشخص گردد؛ اما اینکه آلوسی گفته است که پاسخ علی بن موسی الرضا (علیه السلام) «فی الجملة» و تا اندازه‌ای درست است، معنای «فی الجملة» مشخص نیست. بلکه در صورت مسلم دانستن اصول علم نجوم پاسخ امام «بالجملة» درست است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷: ۹۶).

آلوسی در ذیل حدیث می‌گوید: به نظر منجمان ابتدای دوره فلک از نصف‌النهار شروع می‌شود و این نظر ستاره‌شناسان تأییدی بر سخن امام است (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۲: ۲۲ و ۲۳)؛ علامه طباطبایی این سخن را به چالش کشیده و می‌نویسد: دایره نصف‌النهار دایره‌ای فرضی است که از قطب شمال و جنوب و نقطه‌ای در بین آنها می‌گذرد که تعداد این خطوط به بی‌نهایت می‌رسد؛ لذا جای مشخصی در آسمان ندارد تا بودن آفتاب در یکی از آن نقاط برای زمین روز باشد و در نقاط دیگر شب (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷: ۹۶).

۹. سوره الزخرف آیه ۵۵

«فَلَمَّا أَسْفُونَا اِنَّقَمْنَا مِنْهُم فَأَعْرَفْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ»؛

چون ما را به خشم درآوردند از آنان انتقام گرفتیم و همه آنان را غرق کردیم.

فرعون با مقایسه قدرت خود و امکانات مالی و مادی ضعیف حضرت موسی (علیه السلام) خود را برتر از آن حضرت دانست، قوم فرعون نیز از روی سبک‌مغزی از او اطاعت کردند و چون

خدا را با اعمال خود به خشم آوردند خداوند از آن‌ها انتقام گرفت و همه آن‌ها را غرق کرد (سوره زخرف، آیات ۵۱ - ۵۵)؛ بنابراین غرق شدن فرعونیان به دلیل فسق فرعونیان و خشمگین کردن خداوند یعنی اراده عقوبت بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۸: ۱۱۱).

تفسیر روح المعانی در ذیل آیه مورد بحث روایتی را نقل کرده است که خداوند همانند ما انسان‌ها تأسف نمی‌خورد، اما اولیا و دوستانی دارد که افسوس می‌خورند و راضی می‌شوند، خداوند رضای آن‌ها را رضای خود مقرر کرده و خشم آن‌ها را خشم خود؛ از همین جاست که خداوند در حدیثی قدسی می‌فرماید هر کس به ولی من توهین کند به جنگ با من برخاسته است: و قال أبو عبدالله الرضا رضی اللہ تعالی عنہ: إن اللہ سبحانہ لا یأسف کأسفنا و لکن له جل شأنہ أولیاء یأسفون و یرضون فجعل سبحانه رضاهم رضاه و غضبهم غضبه تعالی و علی ذلک قال عز و جل: «من أهان لی ولیا فقد بارزنی بالمحاربة» (ألوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۳: ۹۱).

همان گونه که در ذیل آیه ۸۸ سوره قصص نیز ذکر شد، کنیه «ابا عبدالله» در مورد امام رضا علیه السلام به کار نمی‌رود و بررسی روایت در منابع دیگر نیز می‌رساند که حدیث مزبور از امام صادق علیه السلام روایت شده است (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱: ۳۵۲ و ۳۵۳؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۱۶۸؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ ق: ۱۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۱۱۸).

اشتباه آلوسی در انتساب روایت امام صادق به امام رضا علیه السلام از مفردات راغب، از منابع تفسیر روح المعانی نشئت گرفته که راغب اصفهانی همین عبارت را به همین شکل نقل کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۷۵) و برخی دیگر همین اشتباه را تکرار کرده و بدون تأمل مورد استناد قرار داده‌اند (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۵: ۴۱۶؛ ج ۸: ۳۸۱؛ واعظ زاده خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۳۳۰) در هر صورت روایت از احادیث امام رضا علیه السلام نیست.

۱۰. سوره محمد آیه ۱۹

«فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ»؛

پس بدان که هیچ معبودی جز خدا نیست و برای گناه خویش آمرزش جوی و برای مردان و زنان باایمان [طلب مغفرت کن] و خداست که فرجام و مال [هر یک از] شما را می‌داند.

آیات قبل از این آیه درباره سعادتمندان و شقاوت کفار بحث کرده و در این جا نتیجه‌گیری کرده و خطاب به پیامبر می‌فرماید: نسبت به علمی که به یگانگی خدا و کلمه طیبه «لا اله الا الله» داری، ثابت قدم باش و از گناهت و گناه زنان و مردان باایمان امت طلب غفران کن تا از کسانی نباشند که خدا بر دل‌هایشان مهر زده و از نعمت تقوا محروم شده‌اند. جمله پایانی آیه «وَاللّٰهُ يَعْزَمُ مُتَقَلِّبِكُمْ وَ مَثْوَاكُمْ» بیان می‌کند که خداوند همه احوال دگرگونی و ثبات شما را می‌داند پس چه بهتر که بر دین توحید پایبند باشید و بترسید از اینکه بر قلب‌هایتان مهر زده شود و در نتیجه از هوای نفس پیروی کنید (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۸: ۳۵۸ و ۳۵۹).

آلوسی در بیان فضیلت زیاد «لا اله الا الله» روایاتی از صحیح بخاری و مسلم نقل کرده و در پایان به حدیث بطاقة و حدیث قدسی نقل شده از امام رضا (علیه السلام) استناد کرده است: و حدیث البطاقة أشهر من أن يذكر و كذا الحديث القدسی المروى عن علی الرضا عن آبائه علیهم السلام (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۳: ۲۱۶). می‌توان از این عبارت اشتها حدیث قدسی نقل شده از امام رضا (علیه السلام) را برداشت کرد، لذا هیچ سندی هم برای آن ذکر نکرده است.

حدیث بطاقة در فضیلت لا اله الا الله (ترمذی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴: ۱۳۳ و ۱۳۴) و به نظر علمای اهل تسنن از احادیث صحیح است (ماوردی، بی‌تا، ج ۵: ۱۳۶) و حدیث قدسی معروف به سلسله الذهب (لا اله الا الله حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي اَمِنَ مِنْ عَذَابِي)، هم در منابع اهل تسنن (طیبسی، ۱۳۹۱: ۳۵-۷۳) و هم منابع شیعی نقل شده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۳۵؛ علی بن موسی، ۱۴۰۶ ق: ۳۹ و ۴۰).

۱۱. سوره الرحمن آیه ۳۹

«فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ»؛

در آن روز هیچ انس و جنی از گناهش پرسیده نشود.

آیه اوصاف برخی مواقف قیامت را شرح می‌کند که در آن موقف از هیچ جن و انسی درباره گناهانش سؤال پرسیده نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹: ۱۰۷؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۴۷۷).

درباره سؤال و جواب روز قیامت، دو گروه از آیات سخن گفته‌اند، برخی از آیات از وجود سؤال و جواب در قیامت یاد کرده‌اند؛ از جمله قسم یاد می‌کند که در قیامت از همه آن‌ها سؤال خواهد شد: «فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (حجر: ۹۲)». آیه سوره الرحمن برخلاف آیه فوق، می‌فرماید از هیچ انس و جنی در روز قیامت سؤال نمی‌شود: «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ (الرحمن: ۳۹)».

تناقض این دو گروه از آیات باعث شده است تا با توجیه‌های گوناگون، تناقض ظاهری رفع شود، مثلاً گفته‌اند قیامت دارای مواقف متعددی است که در برخی از آن‌ها، انسان‌ها بازخواست شده و در مواقف دیگر بر دهان‌ها مهر نهاده می‌شود تا اعضا سخن گویند، گاهی ظاهر افراد بیانگر حالات آن‌هاست و نیازی به سؤال و جواب ندارند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹: ۱۰۷). جواب دیگری برای رفع تناقض در منابع ذکر شده است که بر پایه روایتی از امام رضا علیه السلام استوار است، بر طبق این روایت عدم سؤال مختص به شیعیان گناهکاری است که بدون توبه از دنیا رفته‌اند و در برزخ به اندازه گناهان خود مجازات شده‌اند، بنابراین در قیامت گناهی ندارند تا مورد بازخواست و سؤال قرار گیرند (تکابنی، ۱۴۱۱ ق: ۱۴۲).

مؤلف تفسیر روح المعانی راه حل اخیر را مورد اشاره قرار داده و می‌نویسد: طبرسی از [حضرت] رضارضی علیه السلام نقل کرده است که هر کس معتقد به خدا باشد و در دنیا توبه نکند، خداوند او را در برزخ عذاب می‌کند تا در روز قیامت هیچ گناهی نداشته

باشد تا مورد مواخذه و سؤال قرار گیرد: و حکى الطبرسى عن الرضا رضى الله تعالى عنه أن من اعتقد الحق ثم أذنب ولم يتب عذب فى البرزخ ويخرج يوم القيامة وليس له ذنب يسأل عنه و لعمري إن الرضا لم يقل ذلك (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۴: ۱۱۳).

آلوسی این روایت را نپذیرفته ولی دلیلی بر رد سخن امام ارائه نکرده است و فقط با لفظ قسم، آن را انکار کرده است، در حالی که اگر دلیلی بر رد سخن امام داشت، آن را با توجه به ادله بیان می کرد.

روایت در مجمع البیان طبرسی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۳۱۲) و تفسیر فرات (کوفی، ۱۴۱۰، ق: ۴۶۱) از امام رضا (علیه السلام) نقل شده و شیخ صدوق آمرزش گناهان به علت عذاب برزخی را جز اعتقادات شیعه دانسته است (ابن بابویه، ۱۴۱۴، ق: ۷۴ و ۷۵) و روایت را به صورت مسند با تفاوت تعبیر در کتاب فضائل الشیعه نقل کرده است (ابن بابویه، بی تا: ۴۲ و ۴۳).

اصل وجود برزخ و بخشی از پاداش های نیکوکاران و مجازات بدکاران با توجه به برخی آیات از جمله آیه ۱۰۰ سوره مؤمنون قابل اثبات است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۴۴۱ - ۴۵۶). حتی حنابله، شافعی ها و حنفی ها نیز معتقد به انتفاع میت از اعمال دنیوی در برزخ هستند (سبحانی تبریزی، ۱۳۷۶: ۷۰-۷۳) در برخی روایات فریقین نیز قبر (یا برزخ) به بهشت یا دوزخ تشبیه شده است، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده که قبر باغی از باغ های بهشت یا گودالی از گودال های جهنم است: *إِنَّمَا الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّارِ* (ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۳۵۸؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج ۵: ۵۹۷)؛ یکی از ثمرات اعتقاد به حیات برزخی، رفع شبهات مربوط به توسل و شفاعت پیامبر و بقیه اهل بیت است که سلفی ها آن را به دلیل اعتقاد نداشتن به حیات میت انکار می کنند (نجارزادگان، ۱۳۹۱: ۴۵ - ۷۱)، همان گونه که قبلاً نیز اشاره شد آلوسی دارای اندیشه های سلفی است (ذهبی، بی تا، ج ۱: ۳۵۳) لذا با پذیرش روایت امام رضا (علیه السلام) در بخشش گناهان در عالم قبر، مجبور به انکار بخشی از عقاید خود مبنی بر حیات برزخی و در نتیجه جواز توسل و شفاعت خواهد بود، بنابراین بدون ذکر دلیل سخن امام را رد کرده است.

۱۲. سورة الطلاق آیه ۱۲

«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا»؛

خدا همان کسی است که هفت آسمان و همانند آن‌ها هفت زمین آفرید فرمان [خدا] در میان آن‌ها فرود می‌آید تا بدانید که خدا بر هر چیزی تواناست و به راستی دانش وی هر چیزی را در بر گرفته است.

این آیه با تأکید بر مضمون آیات قبل درباره ربوبیت خدا و بعثت پیامبر می‌فرماید: خدایی که برای هدایت شما پیامبر فرستاده و قرآن را نازل کرده است و شما را در صورت تمرد و مخالفت از او امرش تهدید و در صورت اطاعت، به بهشت بشارت داده است، همان خدایی است که هفت آسمان و هفت زمین آفریده و امور الهی اعم از اعیان موجودات، ارزاق، مرگ، زندگی و ... را از آسمان به زمین فرستاده است تا روشن شود که قدرت خدای متعال شامل همه چیز و علمش بر همه اشیاء احاطه دارد، بنابراین لازم است که خردمندان از مخالفت امر چنین خدایی بپرهیزند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹: ۳۲۵ و ۳۲۶).

آلوسی در تفسیر هفت آسمان و توضیح چگونگی قرار گرفتن آسمان‌ها بر روی همدیگر روایتی از امام رضا علیه السلام نقل کرده است: أخرج العياشي بإسناده عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الرضا رضي الله تعالى عنه قال: بسط كفه اليسرى ثم وضع اليمنى عليها فقال: هذه الأرض الدنيا والسماة الدنيا عليها قبة والأرض الثانية فوق السماء الدنيا والسماة الثانية فوقها قبة والأرض الثالثة فوق السماء الثانية والسماة الثالثة فوقها قبة حتى ذكر الرابعة والخامسة والسادسة فقال: والأرض السابعة فوق السماء السادسة والسماء السابعة فوقها قبة وعرش الرحمن فوق السماء السابعة وهو قوله تعالى: سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ... (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۴: ۳۳۹)؛ حسین بن خالد از امام رضا علیه السلام سؤال می‌کند که ستون‌هایی که به چشم دیده نمی‌شوند ولی بین زمین و آسمان قرار دارند «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» (رعد، ۲) چگونه هستند؛ امام در پاسخ کف دست چپ خود را باز کرد و دست راست خود را در آن قرار داد و فرمود: این زمین دنیا

است و آسمان دنیا بر بالای زمین گنبدی است و زمین دوم بالای آسمان دنیا و آسمان دوم گنبدی است بر بالای آن و زمین سوم بالای آسمان دوم قرار گرفته و آسمان سوم گنبدی است بر بالای آن و زمین چهارم بالای آسمان سوم است و آسمان چهارم بر بالای آن گنبد است و زمین پنجم بالای آسمان چهارم است و آسمان پنجم گنبدی است روی آن و زمین ششم بر روی آسمان پنجم است و آسمان ششم گنبدی است روی آن و زمین هفتم در بالای آسمان ششم قرار دارد و آسمان هفتم گنبدی است بالای آن و عرش رحمان تبارک و تعالی بر بالای آسمان هفتم قرار دارد و این کلام خدای تعالی است که می‌فرماید: **الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ.**

روایت مزبور در تفسیر عیاشی آمده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ۲۰۳) و علی بن ابراهیم آن را به طور کامل نقل کرده است (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ۳۲۸ و ۳۲۹)؛ علامه طباطبایی آن را حدیثی نادر دانسته و مراد از آن را به باطن عالم نزدیک‌تر از ظاهر عالم می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ۳۲۸).

۱۳. سوره التین آیه ۱

«وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ»؛

سوگند به انجیر و زیتون!

خداوند در این آیه به «تین» و «زیتون» قسم یاد کرده است تا به خلقت انسان در بهترین قوام و شرایط مورد نیاز برای زندگی و بقای وی تذکر دهد. مراد از تین و زیتون یا دو میوه معروف یا مراد اسامی دو کوه در دمشق و بیت المقدس است که بر روی اولی انجیر و بر روی دومی زیتون رشد می‌کند. به همین خاطر بر این دو کوه اطلاق تین و زیتون شده است. علت قسم خداوند بر این دو اسم به خاطر فواید زیاد آن‌ها یا بعثت پیامبران در این دو نقطه است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ۳۱۹).

تفسیر روح المعانی آلوسی در ذیل آیه فوق برخی خاصیت‌های پزشکی انجیر و زیتون را به نقل از روایات ذکر کرده است؛ از جمله روایتی از امام رضا علیه السلام نقل کرده که انجیر بوی بد دهان را از بین می‌برد، باعث رویش مو بوده و مانع فلج بدن می‌شود: عن علی الرضا بن موسی الکاظم علی جدھما و علیھما السلام أنه یزیل نكهة الفم و یطول الشعر و هو أمان من الفالج (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵: ۳۹۴).

روایت آلوسی در منابع مختلف تفسیری دیده می‌شود که به همین عبارت اغلب در منابع اهل تسنن نقل شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳۲: ۲۱۰؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۱۰: ۴۶۶؛ ابوالسعود، بی‌تا، ج ۹: ۱۷۴؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ ق، ج ۶: ۵۲۴). در منابع شیعی حدیث با تفاوت اندکی در الفاظ آمده است (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱۲: ۵۶۲؛ نیزر.ک. برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۲: ۵۵۴).

نتیجه‌گیری

آلوسی از مفسران بنام اهل تسنن با گرایش سلفی در قرن سیزدهم، برخی روایت‌های علی بن موسی الرضا علیه السلام را در تفسیر «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی» آورده که در این پژوهش به صورت تطبیقی بررسی شده است.

آلوسی ۱۳ روایت از امام رضا علیه السلام در ذیل آیات آورده است و برای حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام تعبیر احترام‌آمیز نظیر رضی الله عنه و علیه السلام استفاده کرده است و گاهی از آن حضرت با کنیه یاد می‌کند. وی در ذکر روایت‌های حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام از تفسیر عیاشی، تفسیر مجمع البیان طبرسی، محاضرات راغب اصفهانی و زاد المسیر ابن جوزی استفاده کرده و برخی روایت‌ها را بدون سند آورده است.

بررسی روایت‌های نقل شده از امام رضا علیه السلام در تفسیر روح المعانی بیانگر آن است که:

الف: آلوسی در ذیل آیات ۱۷ آل عمران، ۱۱۰ سوره کهف، ۳۹ سوره یس، ۴۰ سوره یس،

۱۹ محمد صلی الله علیه و آله، ۱۲ طلاق و آیه اول سوره تین روایاتی از امام رضا (علیه السلام) در تأیید نظر خود یا بیان نکته تفسیری آورده است.

ب: مؤلف در ذیل آیات ۴۴ سوره اعراف، ۳۹ الرحمن روایاتی ذکر کرده ولی آن‌ها را قبول نکرده است، در مقاله حاضر سخن آلوسی در این موارد، بررسی و نقد شده است.

ج: وی در ذیل آیات ۸۸ سوره قصص و آیه ۵۵ سوره زخرف به اشتباه برخی روایت‌ها را به حضرت امام رضا (علیه السلام) منتسب کرده است؛ علت این اشتباه، نقل روایت از منابع دیگری است که به اشتباه روایاتی را به امام رضا (علیه السلام) منتسب کرده‌اند.

د: همچنین روایاتی را در ذیل آیه ۱۱۳ سوره هود و آیه ۶۵ سوره کهف نقل کرده است که در منابع تفسیری و حدیثی یافت نشد.



منابع و مأخذ

- قرآن کریم. (ترجمه محمد مهدی فولادوند).
- آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام. تهران: نشر جهان.
- _____ . (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
- _____ . (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ . (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ . (۱۴۱۴ق). اعتقادات الإمامیه. قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ . (بی تا). فضائل الشیعة. تهران: علمی.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۴ق). تهذیب التهذیب. بی جا. دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله. قم: جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۶۹). متشابه القرآن و مختلفه. قم: دار بیدار للنشر.
- _____ . (۱۳۷۹ق). مناقب آل أبی طالب علیهم السلام. قم: علامه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۹۸۴م). التحریر و التنویر. تونس: دار التونسیه للنشر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع / دار صادر.
- ابوالسعود، محمد بن محمد. (بی تا). ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ارمی علوی، محمد امین بن عبدالله. (بی تا). تفسیر حدائق الروح و الریحان فی روای علوم القرآن. بیروت: دار طوق النجاة.
- استرآبادی، علی. (۱۴۰۹ق). تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- ایازی، محمد علی. (۱۳۷۳). المفسرون حیاتهم و منهجهم. تهران: وزارت ارشاد.
- بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۱). مکاتب تفسیری. تهران: سمت / پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). صحیح البخاری. بیروت: دار الفکر.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. قم: دار الکتب الإسلامیه.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ق). الجامع الصحیح / سنن الترمذی. بیروت: دار الفکر.
- تنکابنی، محمد بن سلیمان. (۱۴۱۱ق). توشیح التفسیر فی قواعد التفسیر و التأویل. قم: کتاب سعدی.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸ق). جواهر الحسان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تفسیر تسنیم. قم: اسراء.
- حاکم حسکانی، عبیدالله بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. تهران: مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه.
- حائری تهرانی، میر سید علی. (۱۳۷۷). مقتنیات الدرر و منتقبات الثمر. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- حنفی، عبدالمنعم. (۲۰۰۴م). موسوعة القرآن العظیم. قاهره: مکتبه مدبولی.
- حقی بروسوی، اسماعیل. (بی تا). تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفکر.

۸. خاکپور، حسین. (۱۳۹۰). «گونه شناسی کاربرد روایات اهل بیت علیهم السلام در تفسیر روح المعانی آلوسی». فصلنامه حسنا، ش ۹۱-۱۰۵.
- ذهبی، محمدحسین. (بی تا). *التفسیر والمفسرون*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت / دمشق: دار القلم / الدار الشامیة.
- (۱۴۲۰ق). *محاضرات الادباء ومحاورات الشعراء والبلغاء*. بیروت: شركة دار الأرقم بن أبی الأرقم.
- رشید رضا، محمد. (۱۳۶۶ق). *تفسیر القرآن الحکیم / تفسیر المنار*. قاهره: دار المنار.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتب العربی.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۷۶). *الحیة البرزخیة*. قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
- سیفی مازندرانی، علی اکبر. (۱۴۲۲ق). *مقیاس الرواة فی کلیات علم الرجال*. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- شحاته، عبدالله محمود. (۱۴۲۱ق). *تفسیر القرآن الکریم*. قاهره: دار غریب.
- شریف قرشی، باقر. (۱۳۸۰). *حیة الإمام الرضا (علیه السلام)*. قم: سعید بن جبیر.
- شعراوی، محمد متولی. (۱۹۹۱م). *تفسیر الشعراوی*. بیروت: اخبار الیوم.
- صابونی، محمد علی. (۱۴۲۱ق). *صفوة التفاسیر*. بیروت: دار الفکر.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۳ق). *دلایل الإمامة*. قم: بعثت.
- (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفة.
- طبسی، محمد محسن. (۱۳۹۱). «اهل سنت و حدیث سلسله الذهب». *فصلنامه امامت پژوهی*. ش ۵. صص: ۳۵-۷۳.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). *تهذیب الأحکام*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عبدالحمید، محسن. (۱۳۸۸ق). *آلوسی مفسرا*. بغداد: مطبعة معارف.
- عبد الحلیم محمود، منیع. (۱۴۲۱ق). *مناهج المفسرین*. قاهره / بیروت: دار الکتب المصری / دار الکتب اللبنانی.
- علوی مهر، حسین. (۱۳۸۴). *آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- علی بن موسی، امام هشتم (علیه السلام). (۱۴۰۶ق). *صحیفة الإمام الرضا (علیه السلام)*. مشهد: کنگره جهانی امام رضا (علیه السلام).
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*. تهران: المطبعة العلمیة.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب / التفسیر الکبیر*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قاسم پور، محسن. (۱۳۹۴). «رویکرد آلوسی به تفسیر عرفانی». *ادیان و عرفان*. سال ۴۸. ش ۲. صص: ۲۲۷-۲۴۳.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- قزوینی، امیر محمد. (۱۴۲۰ق). *الاکوسی والتشیع*. بی جا: مرکز الغدیر للدراسات الإسلامیة.

- قطب، سید. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.
- قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. قم: دار الکتب.
- کاشانی، فتح الله بن شکر الله. (بی تا). منهج الصادقین فی الزام المخالفین. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دار الحدیث.
- کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی. تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.
- ماوردی، علی بن محمد. (بی تا). النکت و العیون / تفسیر الماوردی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____ (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- _____ (۱۴۱۴ق). لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- محمود متولی، عبدالحمید. (۱۴۲۰ق). أضواء علی مناهج بعض المفسرین من زوایا علوم القرآن. بی جا: اسلامیة.
- مراغی، احمد مصطفی. (بی تا). تفسیر المراغی. بیروت: دار الفکر.
- مطهری، مصطفی. (۱۳۹۲). «تفسیر امام رضا علیه السلام در منابع اهل سنت». فصلنامه سفینه. ش ۳۹. صص: ۳۸-۶۲.
- مظفر، محمدحسین. (۱۴۲۱ق). الإمام الصادق علیه السلام. قم: جامعه مدرسین.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹). تفسیر و مفسران. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- _____ (۱۳۷۷). پیام قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- میدانی، عبدالرحمن حسن حبنکه. (۱۳۶۱). معارج التفکر و دقائق التدبر. دمشق: دار القلم.
- نجارزادگان، فتح الله. (۱۳۹۱). دوازده نکته در بررسی و ارزیابی ادله توسل، شفاعت، تبرک و زیارت. قم: زائر.
- نیشابوری، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- واعظ زاده خراسانی، محمد. (۱۳۸۸). المعجم فی فقه لغة القرآن و سر بلاغته. مشهد مقدس: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.