



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

قطب‌الدین راوندی از علمای شیعه در قرن ششم به شمار می‌رود. هم‌اثر ایشان یا در حوزه‌ی حدیث و فقه‌الحدیث است یا تفسیر و فهم آیات قرآن. این مطلب نشان دهنده‌ی آن است که وی در آن دو حوزه دارای تخصص بالایی است. راوندی در علوم دینی از محضر علمای بزرگی چون عمادالدین طبری، مؤلف کتاب «بشارة المصطفی لشيعة المرتضى» (راوندی، ۲۰۱۰: ۲۲) و امین‌الإسلام فضل بن حسن طبرسی (راوندی، ۱۴۳۰: ۲۱) کسب علم کرده است. از جمله آثار وی در زمینه‌ی حدیث و فقه‌الحدیث می‌توان به کتب ضیاء‌الشهاب فی شرح شهاب‌الأخبار (که در آن به شرح احادیث نبوی از کتاب شهاب‌الأخبار اثر قاضی قضای پرداخته است) و منهاج‌البراعة فی شرح نهج‌البلاغه و در حوزه‌ی تفسیر هم به کتب فقه القرآن (در تفسیر آیات الاحکام) و لبّ اللباب (در تفسیر آیات مشکل با رویکرد اخلاقی و معارفی) اشاره نمود.

به گفته‌ی احمد پاکتچی پژوهشگر علوم دینی، با آنکه راوندی در روزگاری می‌زیست که اکثر فقیهان تحت تأثیر شیخ طوسی و سید مرتضی بودند، ولی او در اندیشه‌ی فقهی مکتبی مستقل دارد. چنانکه او نخستین عالمی است که دستگاهی چهارگانه مرکب از کتاب، سنت، عقل و اجماع را در بین شیعیان مطرح کرده است. با این حال با تألیف کتاب فقه‌القرآن تلاش کرده است که حجیت ظواهر قرآن را در فقه تقویت کند.

راوندی همچنین به قرائت‌های مختلف قرآن توجه کرده و معتقد است اگر یک آیه دو قرائت صحیح داشته باشد، در حکم دو آیه است و هر دو حجت‌اند. بنا به پژوهش پاکتچی، راوندی در موارد مختلف نشان داده است که عمومات کتاب را نمی‌توان با

خبر واحد تخصیص زد. او همچنین معتقد است که احکام ادیان پیش از اسلام، اگر علم به نسخ آن‌ها نداشته باشیم، همچنان معتبرند و به همین دلیل در استدلال‌های خود به آیات قرآن گاه به آیاتی که در ضمن قصه‌های انبیاء هستند نیز، استناد کرده است. قطب راوندی در آثار خود به فقه مقارن توجه داشته است و آراء بسیاری را از عالمان اهل سنت نقل کرده است. هر چند این نقل‌ها بیشتر متکی به آثار شیخ طوسی بوده است. او بر ضرورت استفاده از عقل در مقام فهم نصوص تأکید می‌کند و دامنه‌ی کاربرد آن را گسترش می‌دهد و حتی برخی فقیهان را به سبب اکتفا به دلایل نقلی نقد کرده است. همچنین گاه با تکیه بر حکمت تشریح حکمی را استنباط کرده است (پاکتچی، ۱۴۰۵: ۵۷۵).

تاکنون هیچ اثر مستقل و مشخصی درباره‌ی روش‌شناسی تفسیری راوندی نوشته نشده است. لذا هدف این پژوهش، با توجه به تقدّم زمانی و اهمیت بالای آثار ایشان در حوزه‌ی تفسیر و حدیث، آن است که از میان آثار چاپ شده‌ی ایشان، روش‌های تفسیری وی استخراج گردد. اغلب روش‌های تفسیری راوندی از کتب تفسیری او مانند *لبّ اللباب* و *فقه القرآن* و در مواردی از آثار *فقه الحدیثی* ایشان، مانند *ضیاء الشهاب* و *منهاج البراعة* استخراج گردیده است. تمرکز این مقاله بر آثار تفسیری ایشان بوده است، ولی مواردی که برای یافتن روش‌های تفسیری راوندی به کتب حدیثی او استناد شده، به این دلیل است که ایشان در مواردی ذیل برخی مباحث حدیثی به تفسیر آیات قرآن اقدام کرده بود.

با توجه به مباحث مطرح شده، سؤال اصلی این پژوهش این است که روش‌های

تفسیری قطب‌الدین راوندی چیست؟

## ۱- سبک نگارش‌های تفسیری راوندی

قطب‌الدین راوندی از میان انواع روش‌های تفسیری، از بیشتر آن‌ها، اعم از قرآن به قرآن، بالمأثور، اجتهادی و ادبی استفاده کرده است که از این حیث می‌توان روش تفسیری ایشان را از نوع جامع معرفی کرد. ولی از میان همه‌ی این موارد، توجه وی به مباحث ادبی و استخراج زیبایی‌های ادبی قرآن از سایر روش‌ها پر رنگ‌تر می‌باشد؛ به طوری که ذیل تمام آیات قرآن در کتاب *لبّ اللباب* به نکات ادبی از حیث صرف، نحو، بلاغت و لغت اشاره کرده است.

نوع نگارش تفسیری راوندی در مواضعی از کتاب *لبّ اللباب*، همانند مطالب تفسیری شیخ طبرسی در *مجمع‌البیان* است؛ مثلاً راوندی درباره‌ی علت تکرار آیه‌ی «إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ» (الذاریات/۵۱): «به راستی که من برای شما از جانب او بیم دهنده‌ای آشکارم»، می‌نویسد: «الوجه فی تکریر قوله «إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ» أَنَّ الثانی ینعقد بغير ما ینعقد به الأول، إذا تقدیره: إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ فِي الْإِمْتِنَاعِ مِنْ جَعْلِ إِلَهَاءَ آخِرٍ مَعَهُ؛ وَ تَقْدِيرِ الْأَوَّلِ: إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ فِي تَرْكِ الْفِرَارِ [الفرار] إِلَيْهِ بِطَاعَتِهِ، فَهُوَ كَقَوْلِهِ: أَنْذِرْكَ أَنْ تَكْفُرَ بِاللَّهِ، أَنْذِرْكَ أَنْ تَتَعَرَّضَ سَخَطَ اللَّهِ» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۲/۳۶۰) وجه تکرار آیه‌ی «إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ» این است که [تکرار] دوم، به چیزی غیر از آیه‌ی [مشابه] اول مرتبط است که تقدیرش این گونه است: من برای شما بیم دهنده‌ام تا مانع کسی شوم که [بخواهد] خدایی [دیگر به عنوان] شریک خدای یکتا قرار دهد. تقدیر آیه‌ی [مشابه] اول این گونه است: من از سوی خداوند شما را می‌ترسانم که مبادا با فرمانبرداری او به سویش نشنابید. بنابراین تکرار این جمله در آخر هر دو آیه مانند آن است که بگویی: تو را از اینکه به خدا کافر شوی می‌ترسانم. [یا] تو را می‌ترسانم که متعرض خشم خداوند شوی.

راوندی این قسمت را عیناً از مجمع‌البیان (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۴۳/۹) نقل می‌کند که نشان از تأثیرپذیری ایشان در تفسیر از استادش دارد که با توجه به شباهت برخی مطالب تفسیری او با شیخ طبرسی می‌توان گفت که راوندی در تفسیر از استادش کسب روش کرده است.

همچنین راوندی در برخی موارد مطالبی را نقل کرده است که شبیه به مطالب تفسیری زمخشری در *الکشاف* می‌باشد؛ به عنوان مثال وی در تفسیر آیه‌ی «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (القدر/۱): «ما [قرآن را] در شب قدر نازل کردیم»، می‌نویسد: «إِنَّ اللَّهَ عَظَّمَ الْقُرْآنَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ أَحَدُهَا أَنْ أَسْنَدَ إِنْزَالَهُ وَجَعَلَهُ مَخْتَصَافاً بِدُونِ غَيْرِهِ. وَ الثَّانِي: أَنْ جَاءَ بِضَمِيرِهِ دُونَ اسْمِهِ الظَّاهِرِ شَهَادَةً لَهُ بِالنَّبَاهَةِ، وَ الثَّلَاثُ: الرَّفْعُ مِنْ مَقْدَارِ الْوَقْتِ الَّذِي أَنْزَلَ فِيهِ» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۴۶۱/۲) خداوند قرآنش را از سه جهت بزرگ داشته است: یکی اینکه انزال قرآن را به خودش اسناد می‌دهد و مختص خودش می‌گرداند [نه کس دیگری]. دوم اینکه ضمیر آوردن به جای اسم ظاهری آن \_ یعنی قرآن \_ تا شهادتی باشد برای او که دال بر بزرگواری و شهرت آن است. سوم اینکه وقت نزولش را بزرگ داشته است.

ایشان به صراحت به بحث نزول قرآن و اینکه خداوند آن را نازل کرده است، اشاره می‌کند. ولی نکته‌ی قابل تأمل آن است که عبارت راوندی همانند بیانی است که زمخشری در تفسیر «کشاف» آورده است (زمخشری، ۷۸۰/۴). ولی معلوم نیست که کدام از دیگری در نوشتن تقلید کرده است، زیرا هر دو معاصر یکدیگر هستند و همچنین تاریخ دقیق نگارش هر دو اثر نامعلوم است. ابن شهرآشوب مازندرانی، صاحب کتاب «المناقب» در کتب تراجم به عنوان شاگرد قطب‌الدین راوندی (قمی، ۱۴۲۹ق: ۷۲/۳) و نیز زمخشری (ابن شهرآشوب مازندرانی، ۱۳۸۰: ۸) معرفی شده

است که دلالت بر این دارد که هر دوی ایشان به عنوان استاد زمان خودشان شهرت داشته‌اند؛ لذا این هم دلیلی است بر اینکه مطلب فوق معلوم نیست از کدام نفر نقل شده است. همچنین می‌توان این احتمال را داد که هر دوی آن‌ها از شخص دیگری نقل مطلب کرده باشند.

## ۲- روش‌های قطب‌الدین راوندی در تفسیر

### ۱-۲- قرآن به قرآن

روش تفسیر قرآن به قرآن در آثار راوندی به اشکال زیر صورت گرفته است که برای هر یک نمونه‌هایی ذکر می‌شود:

#### ۲-۱-۱- تفسیر آیه به آیه جهت تبیین معنای آیه واژه

نمونه اول: راوندی معنای «هلوع» را در آیهی «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (المعارج/۱۹): «به راستی که انسان سخت آزمند [و بی‌تاب] خلق شده است»، به آیات بعد سوره معارج ارجاع می‌دهد و می‌نویسد: «ثم فسّر الهلوع بقوله: «إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (المعارج/۲۰-۲۱)» (راوندی، ضیاء الشهاب فی شرح شهاب الأخبار، ۴۲۹). سپس «هلوع» را با آیات «چون صدمه‌ای به او رسد عجز و لابه کند و چون خیری به او رسد بخل ورزد» تفسیر و معنا کرد و این یعنی بی‌تاب و حریص بودن انسان در قالب آیات بعد از آن معنا شده است که چون صدمه‌ای به او برسد، عجز و لابه می‌کند و هر وقت خیری به او رسد، بخل می‌ورزد. یعنی با توجه به آیات بعد، واژه «هلوع» را تعریف می‌کند.

نمونه دوم: ایشان در جای دیگر برای یافتن معنای آیه واژه به آیه‌ای دیگر استناد کرده است. به طوری که در بیان معنای «کتب» می‌نویسد: «و معنی «کتب» حکم و

قضی و أوجب؛ كما قال «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (الأَنْعَامُ/ ۵۴) أَى: أوجب» (راوندی، ۲۰۱۰م: ۲۹۲) و معنای «کتب»، حکم و قضا و أوجب است؛ چنانچه خداوند فرمود: «پروردگارتان رحمت را بر خود مقرر کرده است»؛ یعنی واجب تر کرده است. نمونه سوم: ایشان در اشاره به معنای لغوی «کفل» به دو آیه از قرآن استناد می‌کند: «الكفل» فی اللّغة: النّصیب، قال الله تعالى «يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ» (الحديد، ۲۸) و قال: «يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا» (النساء، ۸۵)» (راوندی، ۲۰۱۰م: ۲۵۷): «کفل» در لغت به معنای نصیب است. خداوند فرمود: «تا از رحمت خودش دو بهره به شما عطا کند» و [نیز] فرمود: «برای او از آن سهمی می‌باشد».

این نوع استدلال نشان می‌دهد که راوندی برای یافتن معنای لغوی واژگان قرآن، خود قرآن را به عنوان یک منبع قابل استناد قبول دارد.

## ۲-۱-۲- تفصیل محتوای یک آیه با آیه‌ای دیگر

در برخی مواضع، قطب‌الدین راوندی به آیه‌ای استناد می‌کند که می‌خواهد محتوای آیه‌ی اصلی را تعمیم و تفصیل دهد. یعنی در واقع برای تفسیر یک آیه از آیه‌ی هم‌مضمون دیگر استفاده می‌کند تا علاوه بر معنا، مصادیق آیه‌ی مورد بحث که شامل چه موضوعاتی است نیز، روشن گردد؛ مثلاً در توضیح آیه‌ی «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (المائدة، ۳۲): «هر کس کسی را - جز به قصاص قتل، یا [به کيفر] فسادی در زمین - بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد»، می‌نویسد: «أى فرضنا أنه من قتل نفساً بغير قود أو فساد يستحق به قتلها كما فصله في قوله «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا» (المائدة، ۳۳) الآية فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (راوندی، ۱۴۰۶ق:



۲/۲۴۳): «واجب کردیم که هر کسی بدون داشتن حق قصاص، شخصی را بکشد یا فسادى [را اشاعه دهد] مستحق است که کشته شود؛ چنانچه خداوند در آیه «سزای کسانی که با [دوستداران] خدا و پیامبر او می‌جنگند و در زمین به فساد می‌کوشند، جز این نیست که کشته شوند یا بر دار آویخته گردند» آن را تفصیل داده است. که گویی همه مردم را کشته باشد.

راوندی به طور ضمنی مفهوم آیه ۳۳ سوره‌ی مائده را نیز همانند آیه‌ی قبل از خودش می‌داند؛ یعنی هر کس با خدا و رسولش نیز محاربه کند، حکمش قتل است؛ همانند کسی که دیگری را می‌کشد و محکوم به قتل و قصاص می‌شود. آیه‌ی دوم در مقام بیان مصداق برای آیه‌ی اول است. لذا بدان معناست که ریختن خونِ دوستداران خدا و پیامبر نیز دارای حرمت است که اگر هر یک از آنها کشته شوند، گویی تمام مردم کشته شده‌اند.

#### ۲-۱-۳- بیان مطلب با پیوند چند آیه

قطب‌الدین راوندی در راستای استفاده از روش آیه به آیه، جهت بیان یک مطلب، چند آیه را به هم پیوند می‌زند و به عنوان مبینِ مطالب خود می‌آورد تا ضمن تبیین مطالب خودش، ارتباط معنایی برخی آیات را با برخی دیگر ثابت کرده باشد. فرق این قسمت با مورد قبل در این است که ایشان در این بخش از چند آیه - با یک موضوع، به صورت دنباله‌دار و بدون بیان - برای تبیین آیه‌ی مورد نظر استفاده می‌کند، ولی در قسمت قبل فقط با استناد به یک آیه به تفسیر و تفصیل آیه‌ی مورد نظر می‌پردازد. به عنوان نمونه راوندی درباره‌ی مداومت داشتن بر یاد خدا و استقامت ورزیدن در راه او می‌نویسد: «فَاللّٰهُ يَقُولُ: «دُمْ عَلَىٰ بَابِي، فَإِنِّي أُرِيدُ الْإِسْتِقَامَةَ» وَ قَالَ اللهُ تَعَالَى: «فَاسْتَقِمُّ

«كَمَا أَمَرْتُ» (هود، ۱۱۲) و قال «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا» (فصلت، ۳۰) و قال: «وَاعْبُدُوا رَبَّكُمُ حَتَّىٰ يَأْتِيَكُمُ الْيَقِينُ» (الحجر، ۹۹) (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۱/۴۳۰): «پس خداوند می‌فرماید: «بر در خانه‌ام تداوم داشته باش؛ زیرا من استقامت [تو را] می‌خواهم» و فرمود: «پس همان گونه که فرمان داده شده‌ای، استقامت کن» و نیز فرمود: «به راستی کسانی که گفتند پروردگار ما الله است، آن گاه استقامت کردند» و فرمود: «و پروردگارت را تا اینکه یقین به تو برسد عبادت کن».

ایشان مفهوم استقامت ورزیدن در راه خدا را به آیات مربوط به آن موضوع ربط می‌دهد تا خواننده با کنار هم قرار دادن آیات هم مضمون، به مفهوم استقامت در راه خدا دست یابد.

#### ۲-۱-۴- تفسیر صدر و ذیل آیه با کمک یکدیگر

قطب‌الدین راوندی در مواردی برای تفسیر یک آیه، بر همان آیه متمرکز می‌شود و نکات تفسیری آن را با توجه به ابتدا، وسط و انتهای آن ارائه می‌دهد که این یعنی در تفسیر قرآن به قرآن، حتی یک آیه می‌تواند خودش را تبیین کند و همبستگی میان اجزایش را نشان دهد.

قطب‌الدین راوندی در تفسیر آیه‌ی «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» (فاطر، ۳۲): «سپس این کتاب را به آن بندگان خود که [آنان را] برگزیده بودیم، به میراث دادیم؛ پس برخی از آنان بر خود ستمکارند و برخی از ایشان میانه‌رو و برخی از آنان در کارهای نیک به فرمان خدا پیشگامند و این خود، توفیق بزرگ است»، می‌نویسد: «إعلم، أن الله ذكر في هذه الآية ثلاثة أشياء، في أولها

فضله و کرامته و فی أوسطها جفاء عبیده فی خدمته و فی آخرها رحمته و نعمته. فذكر الفضل، ليشكروه و ذكر الجفاء ليعتذروا إليه و ذكر الرحمة ليرجوها من الخوف من وسط الأمر و يفتخروا بها. ثم جمع الشكر و العذر و الفخر ليستوجبوا: المزيد و الرحمة و الكرامة» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۲/۲۵۹) بدان که خداوند در این آیه سه چیز را ذکر کرده است؛ در ابتدا به فضل و کرامتش، در وسط آن اشاره به ظلم بندگان در فرمانبری از او و در آخر آیه به رحمت و فضل خودش اشاره کرده است. پس به فضل خودش اشاره کرد تا [بندگان] او را شکر کنند و ظلم را ذکر کرد تا اینکه از خداوند طلب عذر کنند و [در نهایت] به رحمت اشاره کرد تا به آن امید داشته باشند و از ترس امرِ وسط [یعنی ظلم] به آن [رحمت] افتخار کنند. سپس بین شکر و عذر و فخر را جمع کرد تا اینکه سزاوار زیادت و رحمت و کرامت [الاهی] شوند.

طبق دیدگاه راوندی، خداوند در این آیه سه چیز را قرار داده است: در ابتدای آیه به فضل و کرامت خودش، در اواسط آن به ظلم بندگان و در پایان به رحمت و نعمتش اشاره کرده است؛ یعنی خداوند فضل خود را ذکر کرد تا شکرش را به جای آورند و جفای بندگان را بیان کرد تا از او طلب مغفرت کنند و رحمتش را آورد تا بندگان همراه با خوف، به آن امید داشته باشند.

خداوند میان آن سه - یعنی شکر و عذر و فخر - را جمع کرد تا رحمت و کرامت و کثرت عفو خود را نشان دهد. در واقع مباحث فضل، توبه و رحمت در ارتباط با همدیگر هستند که سبب می‌شود بندگان در سایه‌ی اعتقاد به آن‌ها، به زندگی امید یابند و از مسیر بندگی خارج نشوند، زیرا توجه و امید به فضل و کرامت خداوند و از طرفی وجود راه بازگشت - در هنگام ارتکاب معصیت - امید بندگان را به رحمت بی‌کران خدای تعالی افزایش می‌دهد تا در سایه‌ی خوف و رجاء به حیات خود ادامه دهند.

راوندی در اینجا با تمرکز بر همین آیه و اشاره به نکات تفسیری، در ابتدا و انتهای آن، به تفسیر آیه پرداخت که خداوند در آن، سه بحث فضل و رحمت الهی و ظلم بندگان به خویشتن و ارتباط آن‌ها با یکدیگر را مطرح کرده است.

## ۲-۲- روش تفسیر قرآن به حدیث

این روش تفسیری، کهن‌ترین و رایج‌ترین روش‌های تفسیری است که جایگاه ویژه‌ای میان روش‌های تفسیری داشته و همیشه مورد توجه مفسران بوده است و ایشان در تفاسیر خود به کیفیت و کمیت متفاوتی استفاده می‌کردند.

گرایش به روایات تفسیری در آثار راوندی به میزان قابل توجهی است؛ به طوری که مثلاً *فقه القرآن* ایشان که نوعی تفسیر فقهی به شمار می‌رود، به شکل اثری تدوین شده است. ایشان در کتاب *لب‌اللباب* نیز به تفسیر چند صد آیه از قرآن پرداخته که غیر از روش‌های مختلف، از روایات تفسیری نیز به میزان قابل توجهی استفاده کرده است. ایشان از روایات تفسیری صادره از ائمه (ع) (راوندی، *فقه القرآن*، ۱/۲۳۹) یا صحابه (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۲/۲۰۳) و تابعین (راوندی، ۱۴۰۶ق: ۳/۱۲۲) در تفسیر آیات، بیان مصداق (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۱/۲۳۷)، دفاع از جایگاه اهل بیت علیهم السلام (همان، ۱/۳۴۳) و سبب نزول (همان) استفاده کرده است. راوندی منابع زیادی را از شیعه و اهل سنت در اختیار داشته است؛ زیرا نسبت به روایات تفسیری هر دو فرقه مسلط بوده (همان، ۲/۷۳)، به طوری که در آثارش از روایات فریقین استفاده زیادی کرده است.

نمونه‌ی اول: راوندی در تفسیر آیه‌ی «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ» (الفاطر، ۳۲):

«سپس این کتاب را به آن بندگان خود که [آنان را] برگزیده بودیم، به میراث دادیم؛ پس برخی از آنان بر خود ستمکارند و برخی از ایشان میانه‌رو و برخی از آنان در کارهای نیک به فرمان خدا پیشگامند». روایت تفسیری پیامبر (ص) را این گونه آورده است: «قال النَّبِيُّ (ص) في تفسير هذه الآية: إِنَّ الظَّالِمَ يُحَاسَبُ حِسَاباً شَدِيداً وَ يَحْبَسُ حِسَاباً طَوِيلًا ثُمَّ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ وَ الْمُقْتَصِدُ يُحَاسَبُ حِسَاباً سَيِّراً ثُمَّ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ وَ السَّابِقُ يَدْخُلُهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۲/۲۵۹) پیامبر (ص) در تفسیر این آیه فرمود: ظالم به سختی حسابرسی و به مدت طولانی زندانی می‌شود. سپس وارد بهشت می‌گردد و «مقتصد» به آسانی حسابرسی و بعد وارد بهشت می‌شود و «سابق» بدون حسابرسی وارد بهشت می‌گردد.

پیامبر (ص) در تفسیر آیه‌ی فوق فقط به نحوه‌ی حسابرسی سه گروه «ظالم»، «مقتصد» و «سابق» در قیامت اشاره می‌کند که علاوه بر کیفیت حسابرسی آن‌ها، می‌توان درجه و میزان قربشان را هم از بیان پیامبر (ص) متوجه شد.

نمونه‌ی دوم: راوندی از میان روایات تفسیری صحابه، به اقوال ابن عباس توجه زیادی داشته است؛ به طوری که معمولاً در کتاب *لب‌الباب* ذیل هر مجلسی از تفسیر آیات قرآن، بیانی از ابن عباس آورده است (ر.ک؛ راوندی، ۱۴۳۱ق: ۱/۶۱ و ۱۱۵؛ همان، ۱۵/۲ و ۲۱۱ و ۳۱۷). البته این نکته را هم باید توجه داشت که ابن عباس بنا بر قول برخی علمای شیعه، همچون ابن طاووس (ابن طاووس، بی‌تا: ۲۹۶) و علامه حلی (حلی، ۱۴۱۱: ۵۸) به عنوان شاگرد امام علی (ع) در تفسیر شناخته شده است؛ مثلاً در بیان معنای کلمه‌ی «عابدون» در آیه‌ی «وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (البقره/۱۳۸): «و ما او را می‌پرستیم»، به سخن ابن عباس استناد می‌کند: «عن ابن عباس: «وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» أَيْ مَوْحِدُونَ مَقْرُونُونَ بِالتَّوْحِيدِ وَ الْعِبَادَةِ» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۱/۱۲۹). ابن

عباس گفت: «و ما او را می‌پرستیم» یعنی یکتاپرست و اقرار کننده به توحید و عبادت خداوند هستیم.

نمونه‌ی سوم: راوندی در بیان آیه‌ی «أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا» (المائدة/۹۵): «یا معادلش روزه بگیرد»، به روایتی از امام سجاده (ع) به نقل از «الزهری» - از اصحاب امام سجاده (ع) - استناد می‌کند: «قَالَ لِي عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (ع): أَوْ تَدْرِي كَيْفَ كَانَ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا؟ فَقُلْتُ: لَا. قَالَ: يُقَوْمُ الصَّيْدُ قِيَمَةً ثُمَّ تُفَضُّ تِلْكَ الْقِيَمَةُ عَلَى الْبُرِّ ثُمَّ يُكَالُ ذَلِكَ الْبُرُّ أَصْوَاعًا فَيَصُومُ لِكُلِّ نِصْفِ صَاعٍ يَوْمًا» (راوندی، ۱۴۰۵: ۱/۱۹۵). امام علی بن الحسین (ع) به من - یعنی الزهری - گفت: می‌دانی «عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا» چقدر است؟ گفتم: نمی‌دانم. گفت: یعنی آن شکار را قیمت و به نرخ آن، گندم معین گرداند. آن گاه با صاع پیمانه کند و به ازای هر نیم صاع یک روز، روزه بگیرد. در این روایت امام سجاده (ع) به تبیین اجمال عبارت «أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا» برای یکی از اصحابش به نام «زهری» می‌پردازد که چگونه معادل آن صید، باید روزه بگیرد؟ آن گاه می‌فرماید: «آن شکار را تبدیل به گندم و با «صاع»<sup>۱</sup> کیل کند. سپس معادل تعداد هر نیم صاع، یک روز روزه بگیرد».

درباره‌ی روایت تفسیری فوق باید گفت که آن را شیخ کلینی در کتاب *الکافی* - از حیث سند و متن - به شکل کامل نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۴/۸۳). ولی سند آن به لحاظ اعتبار ضعیف و از جهت اتصال مسند می‌باشد که راوندی بر مبنای متقدمان شیعه - بر اساس وثوق صدوری - به نقل آن اقدام کرده است.

۱- صاع پیمانه‌ای معادل چهار مده و هر مد هم معادل حدود هفتصد و پنجاه گرم گندم است. لذا هر یک صاع معادل سه هزار گرم می‌باشد. (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۳/۶۰).

## ۲-۳- روش تفسیر عقلی

قطب‌الدین راوندی در کتاب *لب‌اللباب* از این روش تفسیری، استفاده‌های زیادی کرده و از طریق آن به تفسیر آیات قرآن پرداخته است. مراد ما از مطرح کردن این روش آن است که ایشان فقط با استفاده از اصول فقه و توانایی استنباط و اجتهاد خویش با کمک نیروی عقل و بدون توجه به آیات دیگر یا استفاده از علوم ادبی به تفسیر آیات پرداخته است. در کتاب *لب‌اللباب* می‌توان در بخش‌های «البساط، الحقائق و النکت» رد پای این روش تفسیری را یافت.

نمونه‌ی اول: راوندی در تفسیر و بیان آیه‌ی «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ» (النور، ۳۵): «خدا نور آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او چون چراغدانی است»، وجوه «نور بودن خدا» را به شکل عقلی تفسیر می‌کند که برخی را به نقل از اشخاص نامعلوم و برخی را خودش گفته است: «و معناه: الله هادی السَّمَاوَاتِ إِلَى مَا فِيهِ مَصَالِحُهُمْ. وَقِيلَ: اللهُ مَنْوَرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ. وَقِيلَ: اللهُ مَزِينُ السَّمَاوَاتِ بِالمَلَائِكَةِ وَمَزِينُ الْأَرْضِ بِالْأَنْبِيَاءِ وَالْعُلَمَاءِ مِثْلَ نُورِ الْمُؤْمِنِ وَقِيلَ: مِثْلَ نُورِ اللهِ فِي قَلْبِ الْمُؤْمِنِ ... «يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ»: يَكْرُمُ اللهُ بِنُورِهِ يَعْنِي بِالمَعْرِفَةِ وَقِيلَ يَكْرُمُ اللهُ بِدِينِهِ» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۱۷۹/۲) و معنای [عبارت] این است که خداوند هدایت‌کننده‌ی آسمان‌ها بر اساس آنچه که مصلحت آنها در آن است می‌باشد و گفته شده است: خداوند روشنی بخش آسمان‌ها و زمین با خورشید و ماه است و گفته شده: خداوند زیبا کننده‌ی آسمان‌ها با ملائکه و زیبایی بخش زمین با انبیاء و علماء است؛ همانند نور مؤمن و گفته شده: همانند نور خدا در قلب مؤمن. «خداوند به واسطه‌ی نورش [هر کس را بخواهد] هدایت می‌کند»؛ یعنی خداوند با نورش کرامت می‌دهد [و این] یعنی با شناخت و معرفت و گفته شده است خداوند با دین خودش [به افراد] کرامت می‌بخشد.

ایشان در تفسیر و تأویل «نور بودن خداوند»، پنج وجه تفسیری را ارائه می‌دهد که خلاصه آن‌ها به شکل زیر است:

۱- خداوند هدایت‌کننده‌ی [اهل] آسمان‌ها است. ۲- خداوند آسمان‌ها و زمین را به وسیله‌ی خورشید و ماه نورانی می‌کند. ۳- خداوند زیبایی‌بخش آسمان‌ها با ملائکه و زیبایی‌بخش زمین با انبیاء و علماء است؛ همانند نورانیت قلب مؤمن که از جانب خداست. ۴- خداوند با معرفتِ خود، بندگان را هدایت و تکریم می‌کند. ۵- خداوند با دینش مردم را هدایت می‌کند. قطب‌الدین راوندی همه‌ی این موارد را با تکیه بر اجتهاد خویش درباره‌ی «نور بودن خداوند» ارائه می‌دهد.

نمونه‌ی دوم: ایشان در تفسیر آیه‌ی «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (الأحزاب/۷۲): «ما امانت [الهی و بار تکلیف] را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، پس، از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند، و [لی] انسان آن را برداشت؛ راستی او ستمگری نادان بود». در تبیین معنای «عرض» و «إِبَاء» می‌نویسد: «معنی «عرض» و «الإبَاء» لیس ما يفهم بظاهر الكلام، بل المراد: تعظیم شأن الأمانة لا مخاطبة الجماد، و العرب تقول: سألت الربيع و خاطبت الدار، فامتنت عن الجواب و إنما هو إخبار عن الحال، عبر عنه بذكر الجواب و السؤال و تقول: أتى فلان بكذب لا تحمله الجبال. فالأمانة على هذا: ما أودع الله السماوات و الأرض و الجبال من الدلائل على وحدانيته و ربوبيته فأظهرتها، و الإنسان الكافر جردها و كتمها، لظلمه و جهله» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۲/۲۵۱). یعنی معنای «عرض و إِبَاء» چیزی نیست که از ظاهر کلام فهمیده می‌شود، بلکه مراد تعظیم شأن امانت است و نه اینکه مراد، مورد خطاب قرار دادن جمادات باشد. چنانچه عرب می‌گوید: از منزل پرسیدم و به خانه



خطاب کردم و جواب نداند و این زبان حال است و گوئیم فلانی دروغی گفت که کوه نتواند کشید. بنابراین معنی امانت دلائلی است که خداوند عزّ و جلّ در آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها سپرده و بر یگانگی و ربوبیت خود پدیدار کرد و آدم کافر پنهانش کرد و منکرش شد چون ستمکار است.

راوندی بدون اینکه به منبعی استناد کرده باشد، این تفسیر را بر اساس استنباط خویش ارائه کرده است که مراد از امانت در این آیه، تعظیم شأن آن است و نه اینکه مخاطب واقعی، آسمان‌ها و زمین باشد. یعنی خداوند امانت خود را که نشانه‌ی توحید و وحدانیتش می‌باشد، بر همه‌ی جهان آشکار کرده است و انسان کافر آن را به خاطر جهل و ظلمی که دارد، انکار می‌کند.

#### ۲-۴- استفاده از علوم ادبی در تفسیر

قطب‌الدین راوندی همچون مفسران قبل از خود، به بیان دقایق ادبی آیات در تفسیر اقدام کرده است و با توجه به اینکه وی در علوم ادبی دارای تخصص است و مثلاً در شعر، صاحب کتابی با نام *نقطة المصنوع* می‌باشد (منتجب‌الدین، ۱۳۸۶: ۶۹)، لذا در تفسیر آیات الهی به مباحث ادبی مانند صرف، نحو، بلاغت و لغت توجه ویژه‌ای کرده است.

#### ۲-۴-۱- توجه به مباحث صرفی

نمونه‌ی اول: درباره‌ی اشتقاق کلمه‌ی «الله» می‌نویسد: «الله: هو المحتجب عن الأبصار فی الدّارين و المحتجب عن القلوب بالکیفیة و هو الذی یفرع إلیه عند الشّدائد و الحوائج و هو الله القیوم لایتعیر و لایزول و هو الذی تحقّ له العبادة» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۷۲/۱): «الله» یعنی پوشیده از چشم‌ها در هر دو جهان و [نیز] پوشیده از قلب‌ها با کیفیتی که هنگام سختی‌ها و نیازها به سمت او ناله می‌شود و او خدای

پاینده‌ای است که نابود نمی‌شود و همان کسی است که عبادت، حق اوست و [آلِهَتَكَ در] عبارت «وَ يَذَرِكَ وَ آلِهَتَكَ» یعنی عبادتت. ایشان بعد از بیان معنای الله و ویژگی‌هایی که خدای تعالی برای پرستش سزاوار است، می‌گویند که اشتقاق لفظ «الله» در ظاهر باید از «آله» باشد که به معنای «عبادت» است. همچنین خدای تعالی تنها موجودی است که سزاوار پرستش می‌باشد.

ایشان در جای دیگر ذیل تفسیر آیه‌ی «وَ إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ» (البقرة/۱۶۳) به همین نکته که «الله» از «آله» گرفته شده است، اشاره می‌کند: «الله» مشتق من «الآلهة» و هی العبادة فهو المألوه أى المعبود و «إلهکم» أى معبودکم، «إله واحد» معبود لا مثل له» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۱/۱۵۲): «الله» از «الآلهة» مشتق شده که به معنای عبادت است. [لذا الله] همان «مألوه» به معنای معبود است و «إلهکم» یعنی معبودتان. «إله واحد» یعنی معبودی که مانند او نیست. از این عبارت استفاده می‌شود که راوندی در تمام قرآن، «الله» را از ریشه «آله» به معنای معبود و کسی که سزاوار پرستش است، می‌داند.

نمونه‌ی دوم: در برخی مواضع ایشان به اشتقاق و وزن برخی واژگان اشاره کرده است؛ مثلاً در بیان ریشه‌ی «کوثر» می‌نویسد: «الکوثر» فَوَعَلَ مِنَ الْكَثْرَةِ وَ هُوَ الْمَفْرُطُ الْكَثْرَةَ» (همان، ۲/۴۷۲): «کوثر» بر وزن «فوعل» و از کثرت می‌آید که به معنای زیادی بیش از حد است. همچنین در جای دیگر درباره‌ی ریشه‌ی «موازین» در آیه‌ی «وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً» (الانبیاء، ۴۷) می‌نویسد: «الموازین» جمع موزون، هو العمل الذى له وزن و خطر عندالله، أو جمع میزان و ثقلها رجحانها» (همان، ۲/۴۶۶): «الموازین» جمع «موزون» است به معنای کاری که دارای وزن و نزد خداوند مورد توجه است. یا اینکه جمع «میزان» باشد که وزن و سنگینی آن [عمل نشانه] برتری‌اش باشد.

این موارد بخشی از استندهای صرفی راوندی درباره‌ی الفاظ قرآن است که در بیانات تفسیری خودش آورده بود. ایشان هر جا را که لازم دانسته به مباحث ادبی اشاره کرده است.

۲-۴-۲- توجه به مباحث نحوی

نمونه‌ی اول: ایشان بعد از تفسیر آیه‌ی «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» (الإسراء/۲۳): «و پروردگار تو مقرر کرد که جز او را میرستید و به پدر و مادر [خود] احسان کنید. اگر یکی از آن دو یا هر دو، در کنار تو به سالخوردگی رسیدند، به آن‌ها [حتی] «اوف» مگو و به آنان پرخاش مکن و با آن‌ها سخنی شایسته بگوی.» به ذکر مباحث نحوی آیه می‌پردازد: «بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» او بآن یحسنا بالوالدین. و «الباء» لا تتعلق بإحساناً لأن المصدر لا يتقدم عليه صلته و «إمّا» هي إن الشرطية زيدت عليها ما تأكيدا و لذلك دخلت النون المؤكدة في الفعل و «أَحَدُهُمَا» فاعل «يَبُلُغَنَّ» ... و «كِلَاهُمَا» عطفٌ على «أَحَدُهُمَا» فاعلاً أو بدلاً (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۷۰/۲): «بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» یعنی باید که به والدین نیکی کنند و «باء» متعلق به «إحساناً» نیست؛ زیرا صله‌ی مصدر بر خود مصدر مقدم نمی‌شود. «إمّا» متشکل از «إن» شرطیه و «ما» که برای تأکید، بر آن اضافه شده و به همین دلیل نون تأکید در فعل آمده است. «أَحَدُهُمَا» فاعل «يَبُلُغَنَّ» است و «كِلَاهُمَا» عطف بر «أَحَدُهُمَا» بنا بر فاعلیت یا بدل بودن است.

نمونه‌ی دوم: ایشان ضمن تفسیر آیه‌ی «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ» (الحج/۲۷): «و در میان مردم برای [ادای]

حج بانگ برآور تا [زایران] پیاده و [سوار] بر هر شتر لاغری - که از هر راه دوری می‌آیند - به سوی تو روی آورند»، می‌نویسد: «وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ» حال معطوف علی حال، کآنه قال، رجلاً و رکباً. «يَأْتِينَ» صفة لـ «كُلِّ ضَامِرٍ» لآنه فى معنى الجمع» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۱۵۱/۲): «وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ» حال است که معطوف بر حال شده است. گویی که خداوند می‌فرماید: در حالی که پیاده و در حالی که سواره هستند [می‌آیند]. «يَأْتِينَ» صفت برای «كُلِّ ضَامِرٍ» است؛ زیرا این عبارت در معنای جمع است. در اینجا قطب‌الدین راوندی عبارت «وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ» را حال معرفی می‌کند که عطف به حال قبل از خودش - یعنی رجلاً - می‌باشد. مثل اینکه گفته باشند: در حالی که پیاده و سوار هستند، می‌آیند. اما نظر سایر علمای ادب در ترکیب آیه‌ی فوق به این شکل است که مثلاً درویش می‌نویسد: «رَجُلًا حَالٌ وَ وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ عَطْفٌ عَلَى رَجُلًا أَى مَشَاةً وَ رَكْبَانًا» (درویش، ۱۴۱۵ق: ۴۲۲/۶) و «زجاج» نیز همین نظر را دارد (زجاج، ۱۴۲۰ق: ۶۷/۳).

دیدگاه نحوی راوندی در مقایسه با سایر علمای نحو در کتب إعراب القرآن تقریباً یکسان است که نشان از تخصص بالای وی در زبان عربی دارد.

#### ۲-۴-۳- توجه به مباحث بلاغی

قطب‌الدین راوندی در برخی مواضع به مباحث بلاغی آیات توجه کرده و نکات بلاغی آنها را از حیث کنایه، مجاز، تشبیه و استعاره استخراج کرده است. مثلاً ایشان ذیل آیه‌ی «فَلَا رَفَّتْ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِى الْحَجِّ» (البقرة، ۱۹۷): «در اثنای حج، همبستری و گناه و جدال [روا] نیست»، می‌نویسد: «الرفث هاهنا عندنا کنایة عن الجماع و هو قول ابن عباس و قتادة و الأصل الإفحاش فى المنطق فى اللغة و عن

جماعة المراد هاهنا المواعدة للجماع و التعريض للجماع أو المداعبة كله رفت» (راوندی، فقه‌القرآن، ۲۸۳/۱): «رفت» در اینجا نزد ما کنایه از «جماع» است که این قول ابن عباس و قتاده می‌باشد. اصل [کلمه] در لغت به معنای آشکارگویی در سخن و کلمات است و عده‌ای گفته‌اند که مراد از آن، در اینجا اوقات جماع است، [لذا] از باب کنایه بر جماع یا شوخی اطلاق می‌شود که همه‌ی این‌ها «رفت» است.

قطب‌الدین راوندی میان معنای حقیقی الفاظ که برای آن وضع شده‌اند، با معنای مجازیشان فرق قائل است (ر.ک؛ همان، ۱۹/۱) وی در این بیان «رفت» را کنایه از جماع می‌داند که قول برخی از مفسران از صحابه و تابعان مثل ابن عباس و قتاده نیز همین می‌باشد.

#### ۲-۴-۴- توجه به مباحث لغوی

به عنوان نمونه ایشان در ذیل تفسیر آیه‌ی «وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا» (التوبة/۱۰۲): «و دیگرانی هستند که به گناهان خود اعتراف کرده و کار شایسته را با [کاری] دیگر که بد است درآمیخته‌اند»، به تحلیلی درباره‌ی «عرف» و «إعترف» و «لعلّ و عسی» می‌پردازد: ««عرف» و «إعترف» معنی واحد. والإفتعال هو إستحکام الفعل یعنی إستحکمو المعرفة، آی: عرفوا بالحقیقة أنّهم مذنبون، ثم تسمی الإقرار بالذنب إعترافاً. یسأل، فیقال: «لعلّ» و «عسی» حرف شکّ و لیس لله تعالی شک، فکیف هذا؟ و الجواب: الشکّ إثنان، شکّ یرجع إلى القائل و شکّ یرجع إلى السّامع، فما أخبر الله به من قبیل هذا، فأراد به شکّ السامعین» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۴۳۴/۱): «عرف و إعتراف» به یک معناست. باب «إفتعال» به معنای محکم کردن کاری است [لذا اعترفوا] یعنی معرفت را محکم کردند و این یعنی در حقیقت پی بردند

که گناهکار هستند. سپس اقرار به گناه اعتراف نامیده شد. پس سؤال می‌شود که «لعلّ و عسی» از حروف شکّ است، درحالی که برای خدا شک معنا ندارد. [حل این] چگونه است؟ جواب این است که شک دو گونه است: یکی اینکه به گوینده برگردد و دوم، شکی که به شنونده برمی‌گردد. پس آنچه خداوند از آن خبر می‌دهد از نوع دوم است که مراد از آن، شک شنوندگان است.

ایشان در ابتدا عرف و اعتراف را به یک معنا می‌داند، ولی از طرفی یکی از معانی باب «إفتعال»، «استحکام» می‌باشد؛ یعنی کسانی که در حقیقت بی بردند گناهکارند، آنگاه به گناه خود اقرار می‌کنند. لذا اقرار به گناه را «اعتراف» نام نهادند. راوندی بر این اساس قاعده‌ی «زیادة المبانی تدلّ علی زیادة المعانی» (معرفت، ۱۴۲۸ق: ۳۹/۵) را قبول دارد؛ زیرا «اعتراف» را دارای معنای بیشتری نسبت به «عرف» می‌داند. «اعتراف» به معنای اقرار و شناخت عمیق و حقیقی است. در ادامه به تبیین معنای «لعلّ و عسی» و کاربرد آن‌ها در مورد خداوند می‌پردازد که مراد از این استعمال، شکّ شنوندگان است و نه گوینده‌ی کلام.

#### ۲-۴-۵- استفاده از شعر در تبیین آیات

چنانچه در ابتدای بحث استفاده از علوم ادبی در تفسیر بیان شد، قطب‌الدین راوندی علاوه بر شهرت در حوزه‌ی علوم دینی، در مباحث علوم ادبی نیز تبخّر خاص و بالایی دارد. به شکلی که آثار شرحی ایشان همواره با زبان شعر و ادب آمیخته است. اکثر شعرهای موجود در مباحث تفسیری راوندی، ساخته‌ی ذهن خلاق ایشان است که در مواردی از دیگران مثل امام علی علیه السلام (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۱/۱۳۴)، «محمد بن شبیر» (همان، ۱۵۱/۲)، «احمد بن ابراهیم» (همان، ۵۶/۲)، «بشر حافی» (همان،

۳۱۱/۲) و یا از شاعرانی نامعلوم (همان، ۴۳۹/۱ و ۴۸۱) نقل شعر کرده است. راوندی اشعارش را در قسمت «التبکیت» از کتاب *لبّ اللباب* می‌آورد تا ضمن بیان نکات اخلاقی آیات، در خواننده تأثیر بیشتری داشته باشد؛ به عنوان نمونه ایشان در تفسیر آیه‌ی «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد/۱۱): «در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند»، می‌نویسد:

«أى حَتَّىٰ يتركوا الشُّكر:

لم يشكروا نعمة ما خولوا      فبدلوا المالح بالعذب  
و صاح من بينهم صائحٌ      شتتهم فى المشرق و المغرب»

(همان، ۴۳/۲)

ترجمه: یعنی تا زمانی که شکر را ترک کنند، نعمت آنچه را که به آن‌ها عطا شده بود شکر نکردند. پس (آب) شور را با شیرین عوض کردند و فریاد زنده‌ای از بین آن‌ها بانگ زد که آن‌ها را در شرق و غرب پراکنده کنید.

راوندی در تبیین معنای آیه‌ی فوق معتقد است که چون مردم شکر نعمت‌های الهی را نمی‌کنند، لذا خداوند نیز حال آن‌ها را تغییر می‌دهد. آن گاه به شعری از خودش استناد می‌کند که همسو با بیان ایشان است و به اهمیت شکر نعمت اشاره می‌کند.

ایشان در اکثر موارد از اشعاری استفاده می‌کند که حاوی مطالبی ذوقی و عرفانی است (همان، ۱۵۱/۲). دیگران نیز در مواردی از اشعار وی استفاده کرده‌اند؛ مثلاً نویسندگان کتاب‌های «مستدرک الوسائل» (نوری، ۱۴۰۸ق: ۳۹۵/۵)، «مستطرفات- السرائر» (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق: ۶۳۵) و «روضۃ الواعظین» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۳۹۱/۲) به نقل از قطب‌الدین راوندی، برخی اشعار وی را آورده‌اند.

## ۲-۶- استفاده از علم اصول فقه

قطب‌الدین راوندی در آثار خود از مبانی علم اصول فقه کمک گرفته و به تبعیت برخی از علمای قبل از خودش مانند شیخ مفید و شیخ طوسی در تفسیر از این علم بهره برده است. اکنون به چند نمونه از استعمالات راوندی در این موضوع اشاره می‌کنیم.

نمونه‌ی اول: راوندی حرمت عام غیبت کردن را در آیه‌ی «وَلَا يَغْتَبُ بَعْضُكُم بَعْضًا أَوْ يَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ» (الحجرات، ۱۲): «و بعضی از شما غیبت بعضی نکند؛ آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده‌اش را بخورد؟ از آن کراهت دارید» با روایتی تخصیص می‌زند: «شبهه الله «الغیبة» بأكل الميت و إنما تحل الميتة للمضطر، كذلك تحل الغيبة للثلاثة التي قال النبي (ص): لا غيبة لثلاثة: سلطان جائرٌ و فاسق معلن و صاحب بدعة» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۳۵۶/۲): خداوند غیبت را به خوردن [گوشت] میت تشبیه کرده است. و [لی] خوردن مردار فقط برای انسان مضطر حلال گردیده، لذا غیبت برای سه دسته حلال شده است که پیامبر (ص) فرمود: غیبت سه گروه اشکالی ندارد: حاکم ظالم، کسی که آشکارا مرتکب فسق می‌شود و کسی که بدعتی را بنیان می‌کند.

بحث عام و خاص یکی از مباحث الفاظ در اصول فقه است (سبحانی، ۱۰۵) که راوندی حکم موجود در آیه را از طریق دلیل روایی تخصیص می‌زند. از اینجا معلوم می‌شود که ایشان تخصیص حکم آیه را از طریق خبر واحد قبول دارد و آن را در این زمینه دارای صلاحیت می‌داند.

نمونه‌ی دوم: راوندی در تفسیر آیات قرآن به مباحث اصولی توجه داشته است؛ مثلاً در تفسیر آیه‌ی «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ» (البقرة/۲۱): «ای مردم، پروردگارتان را که شما را آفریده است، پرستش کنید»، ابتدا نظر ابن عباس را آورده



است: «عن ابن عباس: يا أيها الناس: يا أهل مكة» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۹۵/۱) که ظاهراً دال بر خاص بودن خطاب در «یا ایها الناس» می‌باشد. ولی در ادامه می‌نویسد: «إن فسرت الآية على أنه عام فهي لجميع الخلق من المكلفين و معناه: يا أيها الكفار و حدوا ربكم و يا أيها المؤمنین أطيعوا ربكم الذي خلقكم و يا أيها المنافقین اخلصوا» (همان): اگر آیه را بر وجه عام تفسیر کردی، پس شامل همه‌ی مخلوقات مکلف می‌شود و معنایش این است که ای کافران! پروردگارتان را یکی کنید و ای مؤمنان! پروردگارتان را که شما را آفرید، اطاعت کنید و ای منافقان اخلاص پیشه کنید.

طبق بیان فوق معلوم می‌شود که قطب‌الدین راوندی خطاب موجود در آیه را عام در نظر گرفته که شامل کفار، مؤمنان و منافقان می‌شود و همه موظف هستند خدای یکتا را خالصانه عبادت کنند. لذا حکم آیه - که عبارت است از وجوب پرستش خدای یکتا - مخصوص اهل مکه نیست، بلکه برای همه‌ی مردم دنیا است. راوندی در هر دو مثال از مبحث عام و خاص در اصول فقه بهره برده است و حکم عام آیات فوق را از طریق روایت تخصیص می‌زند. بحث تخصیص علاوه بر اینکه در اصول فقه و در مبحث الفاظ آمده، در بحث تعارض ادله شرعی نیز مطرح است (سبحانی، ۱۴۳۳ق: ۲۲۴).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

## ۲-۷- توجه به وجوه و نظایر *تال جامع علوم انسانی*

راوندی در مواردی برای فهم آیات قرآن از وجوه و نظایر استفاده کرده است. ایشان از این روش از میان آثار خود فقط در کتاب *لبّ اللیب* استفاده کرده بود.

نمونه‌ی اول: قطب‌الدین راوندی ذیل تفسیر آیه‌ی «وَاِنْ مِنْكُمْ اِيَّاهُ كَانَتْ عَلَيْهِ السَّلْوةُ» (مریم، ۷۱): «و هیچ کس از شما نیست مگر [اینکه] در آن

وارد می‌گردد. این [امر] همواره بر پروردگارت حکمی قطعی است»، به ذکر انواع «ورود» در قرآن اشاره می‌کند: «الورود أربعة: ورود الهلکة: «فَأُورِدَهُمُ النَّارَ» (هود، ۹۸). ورود الاهیة: «لَوْ كَانَ هُوَ لِآلِهَةٍ مَا وَرَدُوهَا» (الأنبياء، ۹۹). ورود الذلّة: «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» (مریم، ۷۱)، «وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِدًا» (مریم، ۸۶)، «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ» (الأنبياء، ۹۸). و ورود البلوغ: «وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْتُونَ» (القصص، ۲۳)» (راوندی، ۱۴۳۱: ۱۱۳/۲).

راوندی در همی موارد فوق، ورود را به معنای «وارد و داخل چیزی شدن» در نظر گرفته است، ولی برای هر یک از آنها در استعمالات قرآنی، معنای بلاغی خاصی را قائل شده است؛ زیرا هر ورودی به معنای داخل شدن در چیزی، بدون داشتن بار معنایی خاصی نیست. لذا به چهار وجه، ورود را معنا کرده است؛ ۱- ورود همراه با نابودی ۲- ورود همراه با ذلت ۳- ورود با نشان دادن هیبت و بزرگی ۴- ورود به معنای رسیدن به جایی. سه مورد اول از نوع بیان مصداق و مورد آخر در مقام بیان معنای «ورود» است.

به نظر می‌رسد سه مورد اول، متضمن معنای بلاغی است؛ یعنی «ورود»ی که یکی از سه ویژگی فوق را داشته باشد که در هر صورت نوعی تعیین مصداق به شمار می‌آید. ولی مورد آخر را با توجه به معنای لغوی آن اراده کرده است. زیرا «ورود» به معنای «قصد الماء» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۶۵): به سوی آبشخور رفتن است، نه اینکه در اصل به معنای داخل چیزی شدن، باشد. چنانچه وارد به معنای «کسی که جلوی گروه حرکت می‌کند تا اینکه آب را ببیند و به آنها آب بنوشاند» (کبیر مدنی شیرازی، ۱۳۸۴: ۳۱۵/۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۶۵)، مثل آیهی «وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ

فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ» (یوسف/۱۹): «پس آب آور خود را فرستادند». لذا «ورود» به معنای نزدیک شدن به چیزی و قصد کردن آن می‌باشد که متضمن معنای رسیدن و بلوغ نیز هست که بر این اساس، آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی قصص را می‌توان این گونه معنا کرد: «و هنگامی که به شهر مدین رسید».

نمونه‌ی دوم: ایشان در مواردی که می‌خواهد وجوه را بیاورد، از آیاتی استفاده می‌کند که اصلاً واژه‌ی مورد نظر در آن نیامده است، ولی آیه، متضمن معنای آن واژه می‌باشد؛ مثلاً ذیل تفسیر آیه‌ی «الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ» (الزخرف/۶۷) به بیان انواع «خَلَّة» می‌پردازد:

«الخَلَّةُ متفاوت: منها: خَلَّةُ الكفار لأصحابهم، كما قال: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ» (البقرة/۱۶۵)، «ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمُ بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُكُمُ بَعْضاً وَ مَاوَاكُمُ النَّارُ» (العنكبوت/۲۵). و منها: خَلَّةُ الفساق، للطمع، قال: «وَ يَوْمَ يَعِضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلاناً خَلِيلاً» (الفرقان/۲۷ و ۲۸). و منها: خَلَّةُ المرأئین، كما قال لقمان(ع): إئتق يا بنی! حُبَّ مَنْ يُحِبُّكَ وَ تَرَأَى بِهِ النَّاسَ، فَإِنَّهُ يَتَحَوَّلُ حَقْداً. و منها: خَلَّةُ المؤمنین، نافعة ناجعة یوم لا یبیع فیهِ و لا خِلال» (راوندی، ۱۴۳۱: ۳۱۵/۲).

قطب‌الدین راوندی در این بیان، انواع یار و یاور را از دیدگاه دینی بر شمرده است که عبارت‌اند از: یاری کفار با یاران خود، یاری فاسقان به خاطر طمع، یاری منافقان و یاری مؤمنان که تنها مورد آخر نافع و سودمند است. ایشان برای برخی، از قرآن و برای دسته‌ی دیگر از روایات یا مبانی دینی، شاهی آورده است (ر.ک؛ همان، ۲۲۴/۱). چنانچه ملاحظه می‌شود، راوندی برای وجوه «خَلَّة» از مواردی استفاده کرده است که همه‌ی شواهدش، از آیات قرآن نیست. لذا از نوع بیان وی می‌توان استنباط کرد که مبنای ایشان برای ارائه‌ی وجوه و نظایر، توجه به معنای لغوی و بلاغی واژه می‌باشد.

## نتیجه گیری

۱. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد: (۱) راوندی در روش قرآن به قرآن از انواعی مثل تفسیر آیه به آیه جهت تبیین معنای آیه واژه، تفصیل محتوای یک آیه با آیه‌ای دیگر، بیان مطلب با پیوند چند آیه و تفسیر صدر و ذیل آیه با کمک یکدیگر استفاده کرده است. (۲) ایشان از روایات تفسیری پیامبر (ص) و ائمه (ع)، اخبار صحابه‌ی پیامبر (ص) مثل ابن عباس و اصحاب ائمه (ع) استفاده کرده است. محدوده‌ی استفاده از این روایات، بیان و تفسیر آیات قرآن، بیان مصداق، معنای واژگان آیات و سبب نزول بوده است. (۳) ایشان در روش تفسیر عقلی با استفاده از اجتهاد و استنباط خویش، جهت فهم آیات اقدام کرده است. (۴) راوندی در فهم آیات قرآن از اشعار گوناگون، مبانی علم اصول فقه و علوم ادبی استفاده فراوانی برده است. (۵) ایشان در کتاب لب‌الباب به میزان زیادی، بحث «وجوه و نظایر» را آورده که میان آن دو فرق قائل است؛ به این معنا که «وجوه» را برای الفاظی که در معانی گوناگونی استعمال می‌شود، به کار برده است، ولی هر یک از آن معانی متفرع، به معنای اصلی واژه بر می‌گردد. در قسمت نظایر به آیات مشابه با قسمت وجوه می‌پردازد و آن‌ها را ذکر می‌کند. مبنای ایشان در ارائه‌ی وجوه و نظایر، توجه به معنای لغوی و نیز معنای بلاغی واژه در آیه می‌باشد. در برخی موارد از وجوهی استفاده کرده که همه‌ی شواهدش از آیات قرآن نیست و یا از مواردی است که مربوط به بیان مصداق برای لفظ مورد نظر می‌باشد و ربطی به وجوه و نظایر ندارد. در مجموع می‌توان گفت که روش راوندی در تفسیر از نوع جامع است، زیرا از بیشتر روش‌های تفسیری استفاده کرده است.

## کتابنامه

### قرآن کریم

ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، به کوشش محمود محمد طنّاحی، قم: اسماعیلیان.

ابن ادريس، محمد بن احمد (۱۴۱۰). *مستطرفات السرائر*، به کوشش حسن بن احمد الموسوی، قم: جامعه مدرسین.

ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۸۰). *معالم العلماء*، نجف: منشورات المطبعة الحیدریة. ابن طاووس، علی بن موسی (بی‌تا). *سعد الصعود للنفوس منضود*، قم: دار الذخایر.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱). *كشف اليقين في فضائل اميرالمؤمنين عليه السلام*، به کوشش حسین درگاهی، تهران: وزارت ارشاد.

درویش، محی‌الدین (۱۴۱۵). *إعراب القرآن و بیانه*، سوریه: دار الإرشاد.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار القلم.

راوندی، سعید بن هبة‌الله (۲۰۱۰). *ضیاء الشهاب فی شرح شهاب الأخبار*، به کوشش مهدی سلیمانی آشتیانی، قم: دار الحدیث.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۵). *فقه القرآن*، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.

\_\_\_\_\_ (۱۴۳۱). *لب‌اللباب*، به کوشش سید حسین جعفری زنجانی، قم: آل‌عبا.

\_\_\_\_\_ (۱۴۳۰). *مکارم أخلاق النبی و الأئمة*، کربلا: مکتبه و دار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۶). *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، به کوشش سید عبداللطیف کوهکمری، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.

زجاج، ابراهیم بن سری (۱۴۲۰). إعراب القرآن، به کوشش ابراهیم ایباری، بیروت - قاهره، دارالکتب اللبنانی، - دارالکتب المصری.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت، دار الکتب العربی.

سبحانی، جعفر (۱۴۳۳). الموجز فی أصول الفقه، قم: مؤسسة الامام الصادق (ع).

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، به کوشش محمد جواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵). روضة الواعظین، قم: انتشارات رضی.

قمی، عباس (۱۴۲۹). الکتی و الألقاب، قم: جامعه مدرسین.

کبیرمدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد (۱۳۸۴). الطراز الأول، به کوشش مؤسسه آل البيت، مشهد: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

معرفت، محمدهادی (۱۴۲۸). التمهید فی علوم القرآن، قم: جامعه مدرسین.

منتجب‌الدین، علی بن بابویه رازی (۱۳۸۶). فهرست منتخب‌الدین، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.

نوری، میرزا حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل، به کوشش مؤسسه آل البيت، قم: آل البيت.

## Bibliography

Holy Quran

Ibn Athir Jazri, Mubarak bin Muhammad (1367sh): "Al-Nahiya fi Gharib al-Hadith wa Athar", by Mahmoud Muhammad Tanahi, Qom: Ismailian, IV.

Ibn Idris, Muhammad bin Ahmad (1410ah): "Mostatrafat Al-Raer", by Hasan bin Ahmad Al-Musawi, Qom: Jamia Madrasin, II.

Ibn Shahrashob Mazandarani, Muhammad bin Ali (1380sh): "Maalam al-Ulama", Najaf: Al-Haydariyya Publishing House, Bicha.

Ibn Tavs, Ali Ibn Musa (WD): "Saad al-Sa'ud lal nofos al Manzoud", Qom: Dar al-Zakhair, I.

- Halli, Hasan bin Yousef (1411ah): "Kashf Al-Iqin fi Fda'il Amir al-Mu'minin, peace be upon him", by Hossein Dargahi, Tehran: Ministry of Guidance, first.
- Darwish, Muhyiddin (1415ah): "Erab al Qur'an wa Bayanoh", Syria: Dar al-Irshad, IV.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1412ah): "Mofradate alfaze Qur'an", edited by Safwan Adnan Dawoodi, Beirut: Dar al-Qalam, first.
- Ravandi, Saeed bin Hibatullah (2010ad): "Zia al-Shahab fi Sharh Shahab al-Akhbar", edited by Mehdi Soleimani Ashtiani, Qom: Dar al-Hadith, I.
- 
- 1405.
- 
- (1431): "Lab al-Lab", by Seyyed Hossein Jafari Zanjani, Qom: Al Abba, first.
- 
- 1430.
- 
- 1406.
- Jajj, Ibrahim Ibn Seri, Erab al Qur'an, by the effort of Ibrahim Abiari, Beirut-Cairo, Darul-Kitab al-Lebanani, - Darul-Kitab al-Masri, 1420, IV.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Umar (1407ah): "Al-Kashshaf an haghaghe gameze Al-Tanzil wa oyun Al-Aghawil fi wojoh al taavil", Beirut, Dar Al-Katab Al-Arabi, III.
- Sobhani, Jafar (1433ah): "Al-Mujaz fi Asul al-Fiqh", Qom: Imam al-Sadiq (a.s.) Foundation, 16<sup>th</sup>.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372sh): "Majma Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", edited by Mohammad Javad Balaghi, Tehran: Nasser Khosro, III.
- Fatal Nishabouri, Muhammad bin Ahmad (1375sh): "Rawda al-Wa'izin", Qom: Razi Publications, first.
- Qomi, Abbas (1429ah): "Alkona wa Al-Aqab", Qom: Jamia Madrasin, II.
- Kabir Madani Shirazi, Seyyed Ali Khan Ibn Ahmad (1384sh): "Al taraz al awwal", by the efforts of Al-Al-Bait Institute, Mashhad: Al-Al-Bait Foundation for Revival, I.
- Kilini, Muhammad bin Yaqub (1407ah): "Al-Kafi", by Ali Akbar Ghafari and Muhammad Akhundi, Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyya, IV.
- Marafet, Mohammad Hadi (1428ah): "Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an", Qom: Jamia Madrasin, IV.
- Mutjab al-Din, Ali bin Baboyeh Razi (1386sh): "Fehreste Mutjab al-Din", Qom: Center for Islamic Information and Documents, Bicha.
- Nouri, Mirza Hossein bin Muhammad Taqi (1408ah): "Mustadrak al-Wasail", by Al-Al-Bait Institute, Qom: Al-Al-Bait, I.



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی