


**Exploring the Possibility of Coexistence between Reform and Injustice:  
An Analysis of Commentator's Perspectives on Hūd/117**

**Mohammad Ibrahim Rowshanzamir** 

Associate Professor, Department of *Qur'ān* and Hadith Sciences,  
Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran  
(Email: roshanzamir@razavi.ac.ir).



**‘Ali Akbar Habibi Mehr** 

Graduate of the fourth level of Khorasan Seminary School  
(corresponding author: aliakbarhabibyimehr@gmail.com).

## Abstract

The commentators' perspectives on the interpretation of Verse 117 of Sūra Hūd have given rise to numerous discussions. Among these is the compatibility or incompatibility of reform with oppression in a society. The divergence in commentators' opinions is such that some believe this verse to be among the ambiguous verses. The findings of this research, particularly regarding the possibility of combining reform and oppression within a society, indicate that the viewpoint of commentators who consider the phrase "with oppression" as an adverbial modifier of the subject pronoun in "to destroy" or its antecedent, "your Lord," and thus regard it as an explanatory clause, leads to the conclusion that the coexistence of reform and oppression in a society is not possible. This view, in addition to aligning with the prevalent opinion among commentators, is supported by robust Quranic and narrative evidence that negates any unjust act by God. The opposing view, which results in the possibility of reconciling reform with oppression in a society, not only lacks solid evidence but also encounters problems in defining oppression. Considering the alignment of the first viewpoint with other Quranic verses, one can confidently deem the claim of ambiguity of this verse as unacceptable.

**Keywords:** The Ambiguous Verse (Al-Mutashābih), Oppression, Polytheism, Reform, Hūd/117.

## Promoting article


Received: 26/ 3/ 2024, accepted: 26/ 5/ 2024, and published: 26/ 5/ 2024, Pages: 325-350.

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: 10.22034/naghdeara.2024.196823

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



## امکان سازگاری اصلاح و ظلم در یک جامعه تحلیل دیدگاه مفسران درباره آیه ۱۱۷ سوره هود

محمدابراهیم روشن ضمیر <sup>ID</sup>

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی،  
مشهد، ایران (ایمیل: roshanzamir@razavi.ac.ir).

علی اکبر حبیبی مهر <sup>ID</sup>

دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه خراسان  
(نویسنده مسئول: aliakbarhabibyimehr@gmail.com).

### چکیده

دیدگاه‌های مفسران درباره تفسیر آیه ۱۱۷ سوره هود باعث پیدایش مباحث فراوانی شده است. سازگاری یا ناسازگاری اصلاح‌گری با ظلم در یک جامعه از آن جمله است. اختلاف نظر مفسران به اندازه‌ای است که برخی را به این باور رسانده که این آیه جزء آیات متشابه است. یافته‌های این پژوهش در ذیل این آیه، به ویژه امکان جمع اصلاح و ظلم در یک جامعه نشان از آن دارد دیدگاه مفسرانی که عبارت «بظلم» را در محل حال از ضمیر فاعلی یُهِلِّکَ یا مرجع این ضمیر یعنی ربِّک دانسته و آن را قیدی توضیحی می‌دانند و در نتیجه قائل به عدم امکان اصلاح و ظلم در یک جامعه هستند، افزون بر هم‌سویی با نظر مشهور مفسران، از پشتوانه شواهد استوار قرآنی و روایی برخوردار است که هرگونه کار ظالمانه از جانب خدا را نفی می‌کند. دیدگاه مقابل که نتیجه آن امکان سازگاری اصلاح با ظلم در یک جامعه است، افزون بر عدم تکیه بر ادله استوار، در تعریف ظلم دچار مشکل است. با توجه هم‌سویی دیدگاه اول با دیگر آیات قرآن، می‌توان با اطمینان ادعای متشابه بودن این آیه را غیر قابل قبول دانست.

**کلیدواژه‌ها:** متشابه، ظلم، شرک، اصلاح، آیه ۱۱۷ سوره هود.

### مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۳/۱/۷ش، پذیرش: ۱۴۰۳/۳/۶ش، نشر: ۱۴۰۳/۳/۶ش، صفحه ۳۲۵ تا ۳۵۰.

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: 10.22034/naghdeara.2024.196823

## درآمد

مفسران در تفسیر آیه ۱۱۷ سوره هود «وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ» مباحث متعددی را مطرح کرده‌اند. علل و عوامل هلاکت اقوام و جوامع، نفی انتساب ظلم به خدا و سازگاری اصلاح با ظلم در یک جامعه از آن جمله است. آنچه در این مطالعه موضوع بررسی است امکان جمع اصلاح و ظلم در یک جامعه با استناد به این آیه است. بیش‌تر تفاسیر به رغم طرح این مباحث، عمدتاً به بیان احتمالات بدون گزینش یکی از آن‌ها بسنده کرده‌اند. اختلاف دیدگاه‌ها تا به حدی است که برخی به متشابه بودن این آیه قائل شده (بنگرید به: ابن‌شهر آشوب، *متشابه القرآن*، ۱/ ۱۹۳) و برخی دیگر از تفاسیر، هر چند به متشابه بودن آن اشاره نکرده‌اند، با بیان دیدگاهی متفاوت آن هم به گونه‌ای که گاهی جمع بین آن‌ها امکان‌پذیر نیست به احتمال متشابه بودن آیه دامن زده‌اند. در برخی از تفاسیر هم که یکی از احتمالات انتخاب شده، یا به دلایل این انتخاب اشاره نشده است یا با اجمال بسیار از آن گذشته‌اند.

## طرح مسئله

با توجه به نظر برخی از مفسران مبنی بر متشابه بودن این آیه، شایسته است توضیح داده شود که براساس آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...؛ او کسی است که این کتاب را بر تو نازل کرد، بخشی از آن آیات محکم‌اند آن‌ها مایه و بنیاد این کتاب می‌باشند. و بخشی دیگر آیاتی متشابه‌اند» (آل‌عمران/ ۷) آیات *قرآن* به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌شوند.

محکم عبارت از آیه‌ای است که معنای آن به قدری روشن است که نمی‌توان معنای دیگری برای آن در نظر گرفت. و متشابه آیه‌ای است که احتمالات مختلفی برای معنای ظاهری آن وجود دارد. یعنی در این‌که نمی‌توان هیچ یک را مقصود قطعی خدا از آیه دانست، شبیه یک‌دیگر اند.

آیه متشابه به تنهایی نه بر مقصود خدا دلالت روشنی دارد و نه مصون از سوء برداشت و تحریف معنوی است. به‌خلاف برخی از مفسران اهل سنت که علم به متشابهات را مختص خدا می‌دانند (بنگرید به: فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۷/ ۱۴۵) بیش‌تر قرآن‌پژوهان و مفسران شیعه فهم آیات متشابه را ممکن می‌دانند. البته فهم آیات متشابه نیازمند به یک راه مصون از

اشتباه است همان‌گونه که امام رضا (ع) فرمودند:

من ردّ متشابه القرآن الی محکمه فقد هدی الی صراط مستقیم....

ترجمه: هر کس آیات متشابه قرآن را به آیات محکم برگرداند به راه راست هدایت می‌شود (ابن بابویه، *عیون اخبار الرضا (ع)*، ۱/ ۲۹۰).

بنابراین قاعده فهم آیات متشابه عبارت است از بازگرداندن آیات متشابه به آیات محکم (مصباح یزدی، *قرآن‌شناسی*، ۲/ ۱۷۱). از آنجا که آیات متشابه می‌تواند دستاویز کسانی قرار گیرد که به تعبیر قرآن در دلشان انحراف است، شایسته است این آیات مورد بررسی دقیق قرار گرفته و تشابه یا عدم تشابه آن یا راهکار رفع تشابه آن در صورت اثباتش تبیین شود.

دغدغه این مطالعه آن است که به این سؤال‌ها پاسخ دهد: درباره این آیه چند نظر مطرح است؟ تفسیر آیه مبنی بر ناسازگاری اصلاح با ظلم در یک جامعه، مستند به کدام شواهد و ادله است؟ تفسیر کسانی از آیه که اصلاح و ظلم را قابل جمع می‌دانند، از چه پشتوانه‌ای برخوردار و دارای چه پیامدهایی است؟ و آیا اختلاف نظرها در تفسیر این آیه در آن اندازه هست که آن را جزء آیات متشابه قرار دهد و نتوان به کمک قاعده ارجاع آیات متشابه به آیات محکم، تشابه آن را برطرف کرد؟

در پژوهش‌های خاص این موضوع، نگارندگان در میان کتاب‌ها، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌ها تنها به دو مقاله برخورد کردند؛ یک مقاله با عنوان «ما کان رَبُّکَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَ أَهْلُهَا مُصْلِحُونَ» از سیداحمد حسینی که در آن سه دیدگاه از *مجمع البیان* مطرح شده است و نویسنده نیز همان‌ها را به اجمال توضیح می‌دهد؛ بی‌این‌که به واکاوی ادله هر یک از دیدگاه‌ها و انتخاب نظر درست بپردازد. مقاله دیگر با عنوان «وَ ما کان رَبُّکَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى» در مجله *المنار* چاپ شده است. در این نوشتار نیز آیه مذکور با هیچ تحلیل و بررسی همراه نشده است.

## ۱. مفردات آیه

از آن‌جاکه اولین گام در درک معانی قرآن، فهم مفردات الفاظ آن است (بنگرید به: راغب اصفهانی، *مفردات ألفاظ القرآن*، ۵۵) شایسته است پیش از بررسی دیدگاه مفسران درباره آیه، برخی مفردات آیه را شرح دهیم.

### ۱-۱) واژه اهلک

هَلَكَ یک محور معنایی بیش‌تر ندارد که دلالت بر شکستن و ساقط شدن چیزی می‌کند.

از این رو هلاک به معنای سقوط و مراد از اهتلاک، انداختن خویشتن در ورطه نابودی است (بنگرید به: ابن فارس، *مقاییس اللغه*، ۶/ ۶۲).

راغب اصفهانی، یکی از واژه‌پژوهان به نام قرآنی در سده چهارم و پنجم، پس از بیان کاربردهای گوناگون این ماده در آیات قرآن بر این باور است که هلاکت به عذاب، خوف و فقر گفته می‌شود (بنگرید به: راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ۸۴۴) آری اگر هر یک از عذاب، ترس و فقر، شدید شوند؛ نابودی و شکستن فرد و جامعه را به همراه دارند. نسبت دادن هلاکت به آبادی‌ها گویای این نکته است که مراد از هلاکت، هلاکت دنیوی و عذاب استیصال است (بنگرید به: رضایی، *تفسیر قرآن مهر*، ۹/ ۳۲۶).

### ۱-۲) واژه ظلم

ظلم دارای دو ریشه معنایی است؛ اول، خلاف روشنایی و نور بوده مانند ظلمت و دیگر به معنای قرار دادن چیزی در غیر مکان خودش است (بنگرید به: ابن فارس، *مقاییس اللغه*، ۳/ ۴۶۸). ظلم در آیه مورد بحث به دومین ریشه برمی‌گردد. راغب در این باره معتقد است که ظلم نزد لغت‌پژوهان و بسیاری از عالمان قرار دادن چیزی در غیر جایگاه مختص به اوست حال یا به نقصان و کمی (یعنی اندک از آنچه شایسته است در آن موضع قرار گیرد) یا به زیادت و فزونی (یعنی بیش‌تر از آنچه لازم است قرار داده شود) یا به عدول و انحراف از زمان (یعنی در زمان مناسب در جایش قرار نگیرد) و مکان آن (یعنی از مکانی که باید قرار گیرد منحرف شود) (بنگرید به: راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ص ۵۳۷)

### ۱-۳) واژه اصلاح

صلح دارای یک محور معنایی بوده که دلالت بر خلاف فساد می‌کند (بنگرید به: ابن فارس، *مقاییس اللغه*، ۳/ ۳۰۳) یا نقیض آن به شمار می‌رود (بنگرید به: خلیل بن احمد، *العین*، ۳/ ۱۷۰). از این رو اصلاح با افساد (برای نمونه بنگرید به: ابن سیده، *المخصص*، ۱۲/ ۲۳۶) و استصلاح با استفساد و مصالح با مفساد (برای نمونه بنگرید به: زبیدی، *تاج العروس*، ۴/ ۱۲۶) ضد یک‌دیگر اند.

بسیاری از واژه‌پژوهان به معنای صلاح نپرداخته‌اند؛ مانند خلیل بن احمد (بنگرید به: خلیل بن احمد، *العین*، ۳/ ۱۱۷)، ابن‌درید، لغت‌شناس و ادیب مشهور مسلمانان در سده چهارم (بنگرید به: ابن‌درید، *جمهرة اللغه*، ۱/ ۵۴۲) و ... (برای نمونه بنگرید به: ازهری،

تهذیب اللغة، ۴ / ۱۴۲؛ صاحب بن عباد، المحيط فی اللغة، ۲ / ۵۴۹) که گویا آن را به وضوح و اگذار کردند ولی برخی آن را خیر و صواب معنا کردند (بنگرید به: فیومی، المصباح المنیر، ۱ / ۳۴۵). البته با دقیق شدن در معنای آن، اوصاف و حالاتی را گویند که نافع بوده و به وسیله آن‌ها بر انجام خیر یا خلاصی از شر می‌توان قدرت یافت (بنگرید به: عسکری، الفروق اللغویه، ۲ / ۲۰۵، ۲۰۶؛ نیز، بنگرید به: مدنی، الطراز، ۴ / ۴۱۰).

## ۲. دیدگاه‌های مفسران درباره آیه

همان‌طور که پیش از این اشاره شد بر پایه آیه ۱۱۷ سوره هود سه نظریه مطرح است؛ جمعی از مفسران بر آن اند که اصلاح با ظلم قابل جمع نیست، گروهی دیگر اصلاح را با گونه‌ای از ظلم قابل سازگاری می‌دانند و کسانی با توجه به اختلاف نظر مفسران، آیه را جزء آیات متشابه دانسته‌اند.

### ۲-۱) تفسیر آیه با توجه به دیدگاه ناسازگاری اصلاح با ظلم

به نظر می‌رسد مشهور مفسران که اصلاح را با ظلم ناسازگار می‌دانند در تفسیر این آیه بر این باور اند که عبارت «بِظُلْمٍ» در محل حال برای ضمیر فاعلی لِيُهْلِكَ یا مرجع این ضمیر یعنی رَبُّكَ است و عبارت «وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ» حال از القری است؛ بنابراین عبارت بِظُلْمٍ قید توضیحی است نه احترازی.

براین اساس، از نظر آنان (صرف نظر از برخی توضیحات یا تفاوت در جزئیات) مفهوم آیه عبارت است از: ما کان رَبُّكَ لِيُهْلِكَ أَهْلَ الْقُرَى إِهْلَاكًا مُتَّبِعًا بِظُلْمٍ حَالَ كَوْنِ أَهْلِهَا مُصْلِحُونَ؛ پروردگارت بر آن نبوده است مردمان شهرهایی را که مردمش اصلاحگر اند ظالمانه هلاک کند.

برخی از این مفسران تنها این دیدگاه را برگزیده‌اند و از دیدگاه دیگری یاد نکرده‌اند (برای چند نمونه از این مفسران، بنگرید به: ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ...، ۱۰ / ۳۴۸؛ ثعالبی، الجواهر الحسان، ۳ / ۳۰۷)؛ یا اگر یاد کرده‌اند آن را به‌طور صریح یا به اشاره ضعیف دانسته‌اند (برای نمونه، بنگرید به: فراء، معانی القرآن، ۲ / ۳۱؛ طبری، جامع البیان، ۱۲ / ۸۴؛ زجاج، معانی القرآن، ۳ / ۸۳؛ ماتریدی، تأویلات أهل السنة، ۶ / ۱۹۷).

برخی از مفسرانی که این دیدگاه را برگزیده‌اند در ذیل آیه برداشت‌های خود از آیه را ارائه کرده‌اند که به روشن شدن مفهوم آیه کمک می‌کند. دسته‌ای از ایشان گفته‌اند ترکیب‌هایی نظیر

«ما کان لیفعل کذا» (نبوده است که چنین کند) دلالت بر این دارد که صدور چنین فعلی از این فاعل شدنی نیست (بنگرید به: زمخشری، *الکشاف*، ۲/ ۴۳۴).

براین پایه، عبارت «ما کان رَبُّکَ لِيُهْلِكَ» دلالت بر انتفاء این فعل از خدا دارد؛ هم چنان که عبارات‌های مشابه در آیات دیگر دلالت بر انتفاء فعل از فاعل دارد؛ مانند این آیات:

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْفُرَ بِاللَّهِ الْكِتَابِ وَالْحِكْمِ وَالتَّبْوَةِ ثُمَّ ...

ترجمه: برای هیچ انسانی شایسته نیست که خدا به او کتاب و حکمت و نبوت بدهد سپس ... (آل عمران/ ۷۹).

قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ ...

ترجمه: [عیسی] پاسخ می‌دهد: تو [از هر عیب و نقصی] پاک و منزهی، سزاوار من نیست که آن چه را برایم حق نیست [به مردم] بگویم؟! ... (مائده/ ۱۱۶؛ نیز، بنگرید به: ابن عاشور، *التحریر و التنبؤ*، ۴/ ۳۴۷).

مفسر دیگری اظهار داشته در هر جامعه‌ای معمولاً ظلم و فساد وجود دارد؛ اما مهم آن است که عموم مردم در پی اصلاح باشند که در این صورت خدا به آنان مهلت می‌دهد ولی اگر جامعه‌ای گرفتار فساد شود و اهل آن مصلح نباشند نابود خواهد شد (بنگرید به: رضایی اصفهانی، *تفسیر قرآن مهر*، ۹/ ۳۲۶).

هم چنین گفته شده است جامعه‌ای که گرفتار فساد شود و افراد صالح و شایسته در آن باشند اما مصلح و اصلاح‌گر نباشند این جامعه نیز رو به نابودی خواهد رفت (همان‌جا). کسانی نیز بر پایه حدیثی از پیامبر اسلام (ص) گفته‌اند منظور از اصلاح در آیه فوق، انصاف مردم نسبت به یک‌دیگر است (بنگرید به: طبرسی، *مجمع البیان*، ۵/ ۳۰۹).

روشن است که این گونه احادیث مصداق‌های آیه را بیان می‌کنند و مفهوم اصلاح در این آیه شامل همه اصلاحات سیاسی، اقتصادی، نظامی، اخلاقی و فرهنگی است (بنگرید به: رضایی اصفهانی، *تفسیر قرآن مهر*، ۹/ ۳۲۶).

## ۲-۲) تفسیر آیه با توجه به دیدگاه سازگاری اصلاح با ظلم

از بررسی نظر برخی مفسران چنین برمی‌آید که آنان اصلاح را با گونه‌ای از ظلم قابل جمع می‌دانند. براین اساس، آنان عبارت بِظُلْمٍ را در محل حال از الْقَرَى می‌دانند. روشن است که در این صورت باء در بِظُلْمٍ سببیه و قید بِظُلْمٍ احترازی است. بنابراین مفهوم آیه عبارت است از این که خدا مردمی را به خاطر ظلم آنان در صورتی که مصلح باشند هلاک نمی‌کند (بنگرید به:

جصاص، احکام القرآن، ۴ / ۳۷۹).

برخی از مفسران هم هر دو وجه (بظلم حال از فاعل یا مفعول) را بیان کرده و گفته‌اند هر دو قابل قبول است (بنگرید به: رضا، تفسیر القرآن، ۱۲ / ۱۹۲). طرفداران این نظریه درباره مفهوم «ظلم» دچار اختلاف نظر هستند، در این باره دو دیدگاه ارائه شده است. دیدگاه اول دیدگاهی است که واژه ظلم را به شرک یا شرک و کفر تفسیر می‌کند؛ مانند برخی از این مفسران که واژه بظلم را در محل حال از مفعول القری می‌داند.

اولین مفسری که این چنین تفسیری به او منتسب شده، ابن عباس، عالم عصر صحابه است: عن ابن عباس أنّ معناه ما كان لِيُهْلِكَ أَهْلَ الْقُرَى بِشُرْكِهِمْ وَ هُمْ مُصْلِحُونَ يَتَعَاطُونَ الْحَقَّ بَيْنَهُمْ؛ خدا مردم شهر و روستاها را به خاطر شرک ایشان هلاک نمی‌کند درحالی‌که آن مردم اصلاحگر اند و حق را بین خودشان مراعات می‌کنند (بنگرید به: حداد، التفسیر الکبیر، ۳ / ۴۶۲).

از مفسرانی که قبل از حداد (درگذشته ۸۰۰ ق) این قول را به شکل ضعیف بدون انتساب به ابن عباس آورده، فراء (درگذشته ۲۰۷ ق) است (فراء، معانی القرآن، ۲ / ۳۱). تنها مفسری غیر از حداد که این سخن را به ابن عباس منتسب کرده سمرقندی (درگذشته ۳۹۵ ق)، از مفسران و فقیهان مشهور اهل سنت در سده ۴ ق است (سمرقندی، بحر العلوم، ۲ / ۱۷۵).  
پاره‌ای از مفسران پسین ظلم در این آیه را به شرک و کفر معنا کرده، و گفته‌اند:

لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمِ أَيْ بِسَبَبِ شُرْكَ وَ كُفْرِ صَدْرِ عَنِمْ؛ به جهت ظلمشان یعنی به خاطر شرک و کفری که از آنان صادر می‌شود (برای نمونه بنگرید به: شیخ علوان، الفوائد الإلهیه، ۱۸ / ۳۶۶؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۴ / ۴۷۹؛ شاه‌عبدالعظیمی، تفسیر اثنتی عشری، ۱۵۶ / ۶).

ظاهراً مراد از کفر همان شرک بوده و عطف کفر بر شرک، تفسیری است زیرا شرک جلی مرتبه‌ای از کفر است. دلیلی که برای تفسیر ظلم به شرک بیان شده، آیه سیزدهم سوره لقمان است (برای نمونه بنگرید به: فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۸ / ۴۱۰) و این استدلال در اصل از حدیث ذیل بهره می‌برد:

حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ الْآيَةُ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ (انعام / ۸۲)  
قلنا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيْنَا لَا يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟ قَالَ: لَيْسَ كَمَا تَقُولُونَ، لَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ:



بِشْرِكٍ، أَوْ لَمْ تَسْمَعُوا إِلَى قَوْلِ لِقْمَانَ لَابْنِهِ: يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ....

ترجمه: ابن مسعود گوید: هنگامی که آیه «مومنانی که ایمانشان را به ستمی نیامیخته‌اند» نازل شد به پیامبر اکرم (ص) عرض کردیم ای فرستاده خدا! کدامیک از ماست که به خودش ظلم نکرده باشد؟ حضرت فرمود: آن چه می‌گویید صحیح نیست؛ بل که معنای آیه این است مومنانی که ایمانشان را به ظلم یعنی به شرک نیامیخته‌اند... (بنگرید به: بخاری، *الجامع الصحیح*، ۵/ ۳۴۰؛ نیز، بنگرید به: نسائی، *السنن الکبری*، ۱۶/ ۳۴۱).

براساس این تفسیر، آیه را این چنین باید معنا کرد: از سنت‌های الهی این نبوده و نیست که جامعه‌ای را تنها به سبب شرک یا شرک و کفر اهلش هلاک نماید درحالی که اهل آن جامعه مصلح و قهراً صالح باشند به این معنا که حق را بین خودشان رعایت کنند و فساد دیگری را همراه شرکشان نسازند (برای نمونه بنگرید به: زمخشری، *الکشاف*، ۲/ ۴۳۸؛ بیضاوی، *انوار التنزیل* ...، ۳/ ۱۵۳). به عبارت دیگر، خدا هرگز مردم را به سبب ظلم خاص به نفسشان که شرک [یا کفر] به خداست؛ هلاک نمی‌کند؛ اگر آن مردم در بین خودشان از نظر عدل و ظلم، صالح و مصلح باشند (مطهری، *پانزده گفتار*، ۳۰۳).

پاره‌ای از مفسرانی که این تفسیر را پذیرفته‌اند خویشتن را در برابر سؤالی یافتند که چرا جامعه‌ای مشرک، ولی صالح و مصلح، از عذاب در امان باشد؟ از این رو پاسخ‌های متعدد دادند. مفسرانی گفته‌اند با توجه به این که در روایت وارد شده است «المُلک یبقی مع الکفر ولا یبقی مع الظلم» کفر و شرک سبب هلاک دنیوی نیست؛ بل که آن چه مایه هلاک و نابودی است ظلم به یک‌دیگر است (بنگرید به: فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۸/ ۴۱۰؛ سیوطی، *معترک الأقران*، ۱۳/ ۳۶۰).

دسته‌ای دیگر اظهار داشته‌اند عدم هلاک مردمان به خاطر شرک ناشی از رحمت گسترده خدا و مسامحه او نسبت به حقوق خودش است و به همین جهت است که فقیهان در هنگام تراحم حقوق، حقوق انسان‌ها را بر حقوق الهی مقدم می‌دارند (بنگرید به: بیضاوی، *انوار التنزیل*، ۳/ ۱۵۲). کسانی هم پاسخ داده‌اند مجازات شرک، آتش جهنم است (یعنی عذاب اخروی) نه هلاکت و نابودی دنیوی (بنگرید به: حداد، *التفسیر الکبیر*، ۳/ ۴۶۲).

دیدگاه دوم دیدگاه گروهی از مفسرانی است که بآء در *بِظُلْمٍ* را سببیه و ظلم را به معنای

لغوی اش یعنی جرم و گناه دانسته‌اند در مطلق یا مقید بودن آن، هم‌داستان نیستند. برخی ظلم را به معنای مطلق جرم می‌دانند؛ آنان از ابن عباس نقل کردند:

قوله تعالی: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقَرْيَةَ بِظُلْمٍ» فیه قولان أحدهما بغير جُرم قاله ابوصالح عن ابن عباس.

ترجمه: درباره این آیه دو نظر است دیدگاه ابوصالح از ابن عباس این است که ظلم را بدون جرم تفسیر می‌کند (یعنی پرودگارت بنا نداشته است مردمان را بدون جرم هلاک کند؛ بنگرید به: ابن جوزی، زاد المسیر، ۲/۴۰۸).

مؤید ظلم به معنای مطلق جرم، آیه پیشین است؛ خدا بعد از یادکرد اقوام گذشته می‌فرماید:

وَ كَانُوا مُجْرِمِينَ....

ترجمه: آنان جرم‌پیشه بودند (هود/۱۱۶).

کسانی دیگر ظلم را مقید به قید «صغیر یکون منهم» یا «کبیر یکون من قلیل منهم» دانسته‌اند (برای نمونه بنگرید به: جصاص، احکام القرآن، ۴/۳۷۹). کسانی که ظلم را مقید به «صغیر یکون منهم» می‌دانند برای آن این‌گونه استدلال کرده‌اند که ثواب‌های زیاد آنان در اثر مصلح بودنشان کفاره ظلم‌های کوچکشان می‌شود (برای تفصیل بحث بنگرید به: طوسی، التبیان، ۶/۸۲). مفسرانی نیز که ظلم را مقید به قید «کبیر یکون من قلیل منهم» می‌دانند برای آن به دو دلیل استدلال کرده‌اند؛ دلیل اول عبارت است از: ظلم‌های بزرگ از انسان‌های اندک در کنار اصلاحگری گروه‌های زیاد اهمیتی ندارد (بنگرید به: همان، ۶/۸۳).

دلیل دوم روایت مرسل ذیل است:

قال النبی (ص) إنَّ الله لا یهلك العامة بذنوب الخاصة؛ خدا توده‌های مردم را به خاطر گناهان خواص نابود نمی‌کند (بنگرید به: جصاص، احکام القرآن، ۴/۳۷۹).

این روایت به این شکل در منابع اصیل تشیع و تسنن نیامده است و در منابع غیر اصیل تنها طحاوی (درگذشته ۳۲۱ق) چنین حدیثی را بازتاب داده است که در ادامه به ارزیابی آن می‌پردازیم:

قد حدَّثنا إبراهيم بن مرزوق حدَّثنا عمرو بن ابی رزین حدَّثنا سیف بن ابی سلیمان المکی عن عدی بن عدی قال ابوجعفر و هو ابن عمیرة عن ابیه قال قال رسول الله (ص) إنَّ الله تعالی لا یهلك العامة بعمل الخاصة و لكن اذا رأوا المنکر بین ظهرانیهم فلم یغیروا عذب الله العامة و الخاصة؛ پیامبر اکرم (ص) فرمود: خدا

توده‌های مردم را به خاطر عمل خواص هلاک نمی‌کند؛ ولی هنگامی که مردم منکر را آشکارا پیش روی خود دیدند و آن را تغییر ندادند خدا هم مردم و هم خواص را عذاب می‌کند (بنگرید به: طحاوی، *تحفة الاخیار*، ۸/ ۲۷).

### ۳. دلائل دیدگاه اول

به نظر می‌رسد کسانی که اصلاح را با فساد غیر قابل جمع می‌دانند، تفسیر درستی از آیه ارائه داده‌اند؛ به این معنا که خدا قصد نداشته است و ندارد ظالمانه جوامع گناه‌آلود را هلاک کند در حالی که صالح و مصلح هستند.

#### ۳-۱) شواهد قرآنی

شواهدی قرآنی بر این‌که مراد آیه دیدگاه نخستین است وجود دارد. شاهد اول عبارت از آن است که هرچند خدا در *قرآن* به عادل توصیف نگردیده که گویا دلیلش عدم استفاده وصف‌گونه این واژه در آن روزگارست (برای تفصیل بحث بنگرید به: باجی و بستانی، «بینامتنیت...»، ۱۱۱)؛ اما آیات زیادی بر نفی ستم از خدا دلالت دارد (برای نمونه بنگرید به: آل عمران/ ۱۰۸؛ نساء/ ۴۰؛ یونس/ ۴۴). نفی ظلم و ستم از خدا در این آیات به صورت تأکیدی می‌تواند شاهی بر این نظر باشد زیرا سیاق آیه هم تأکیدی است (بنگرید به: ابوالسعود، *ارشاد العقل السلیم*، ۴/ ۲۴۷). برخی از این آیات عبارت اند از:

مَا اللَّهُ يَرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ.

ترجمه: خدا خواهان هیچ ستمی بر بندگان نیست (غافر/ ۳۱).

أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ.

ترجمه: خدا نسبت به بندگان ستم‌کار نیست (حج/ ۱۰؛ انفال/ ۵۱).

لَا يَظْلَمُونَ نَقِيرًا.

ترجمه: به اندازه فرورفتگی پشت هسته خرما ستم نمی‌بینند (نساء/ ۱۲۴).

لَا يَظْلَمُونَ فُتِيًّا.

ترجمه: به اندازه رشته نازک میان هسته خرما ستم نمی‌بینند (نساء/ ۴۹؛ اسراء/ ۷۱).

شاهد دیگر بر این‌که مراد از آیه، دیدگاه نخستین است تقابل و غیر قابل جمع بودن اصلاح با فساد در برخی آیات *قرآن* است؛ گاهی مصلح را در برابر مفسد مطرح می‌کند (... وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ؛ و خدا افسادگر [در امور یتیم] را از اصلاحگر بازمی‌شناسد) (بقره/ ۲۲۰). در آیه‌ای دیگر، منافقان را به خاطر این‌که کارهای فسادانگیز خود را اصلاح قلمداد

می‌کنند، مورد سرزنش قرار می‌دهد:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ

ترجمه: چون به آنان گویند: در زمین فساد نکنید، می‌گویند: فقط ما اصلاح‌گریم! (بقره/۱۱).

ازسوی دیگر از برخی آیات قرآن به دست می‌آید که ظلم مصداق بارز فساد یا دست‌کم یکی از مصداق آن است:

وَجَحَلُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ.

ترجمه: و آن‌ها را درحالی‌که باطنشان به الهی بودن آن معجزات یقین داشت، ستم‌کارانه و برتری‌جویانه انکار کردند. پس با تأمل بنگر که سرانجام مفسدان چه‌گونه بود (نمل/۱۴).

در سوره اعراف نیز می‌خوانیم:

ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأْنَاهُ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ.

ترجمه: سپس بعد از پیامبران گذشته موسی را با آیات خود به سوی فرعون و اشراف و سران قومش فرستادیم؛ ولی آنان به آن آیات ستم ورزیدند. پس با تأمل بنگر که سرانجام مفسدان و تبهکاران چه‌گونه بود؟ (اعراف/۱۰۳).

بنابراین، از نظر فرهنگ قرآنی، فساد خروج از اعتدال است (بنگرید به: راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ۶۳۶) و آن، روی دیگر سکه ظلم است پس در کارکرد قرآنی، اصلاح با فساد و ظلم قابل جمع نیست.

شاهد سوم وحدت سبک و سیاق این آیه با آیه دیگری است که همین مضمون در آن آمده است و می‌تواند ما را به معنای ظلم در این آیه ره‌نمون شود. در آیه‌های ۱۳۰-۱۳۱ سوره انعام گفته شده است:

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا وَغَرَّبْتَهُمُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ. ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رُبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ.

ترجمه: [در قیامت خطاب می‌شود:] ای گروه جن و انس! آیا برای شما از [جنس] خودتان پیامبرانی نیامدند که همواره آیاتم را بر شما می‌خواندند و به شما درباره ملاقات امروزتان هشدار می‌دادند؟ می‌گویند: ما به زبان خود گواهی می‌دهیم [که آمدند؛ ولی آنان را انکار کردیم]. [زرق و برق] زندگی دنیا آنان را فریفت و اکنون بر

ضد خود گواهی می دهند که [در دنیا] همواره منکر [همه حقایق] بودند. این [فرستادن پیامبران] برای این است که پروردگارت بر آن نبوده است که مردم شهرها را در حالی که بی خبر [از حقایق] بودند به خلاف عدالت هلاک کند. (انعام/ ۱۳۰-۱۳۱).

این آیه به سبک آیه محل بحث نزدیک است. اسم اشاره ذلک در آن به مضمون آیه قبل اشاره دارد: «آیا پیامبرانی به سوی شما نیامدند که همواره آیات الهی را بر شما برخوانند و شما را انذار دهند؟». در اینجا ست که جنیان و انسان‌ها به گناه خود اعتراف می کنند. سپس گفته می شود فرستادن پیامبران برای این است که پروردگارت مردم شهرها و آبادی‌ها را درحالی که اهل شان پیش از آمدن پیامبران، بی خبر از توحید، معاد و حقایق باشند از روی ستم هلاک نمی کند (برای تفصیل بحث بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۷/ ۳۵۶). دلیل این مطلب آن است که چنین هلاک کردنی مصداق ظلم است (اعقم، *التفسیر*، ۲/ ۵)؛ همان گونه که آیاتی به آن اشاره دارد (قصص/ ۵۸-۵۹). بنابراین همانند بودن سبک و سیاق آیه ۱۳۱ سوره انعام با آیه ۱۱۷ سوره هود می تواند قرینه‌ای برای فهم دقیق معنای آیه مورد نظر باشد.

شاهد چهارم عبارت از آن است که در برخی از آیات بعد از آنکه سرگذشت اقوامی بیان می شود که دچار عذاب استیصالی شدند مانند قوم لوط، شعیب، عاد، ثمود و فرعونیان (عنکبوت/ ۲۸-۳۹) آمده است:

فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ؛ پس همه را [این گونه] به گناهانشان کیفر دادیم [که: بر برخی از آنان بادی شدید [که حامل سنگریزه و شن بود] فرستادیم، بعضی را فریاد مرگبار فراگرفت و برخی را به زمین فرو بردیم، و عده‌ای را غرق کردیم، خداوند چنین نبود که بر آنان ستم ورزد؛ بل که آنان بودند که به خودشان ستم روا داشتند (عنکبوت/ ۴۰).

این آیه و آیات مانند آن (توبه/ ۷۰؛ روم/ ۹) این معنا را به ذهن می رساند که هلاکت اقوام گذشته توسط خداوند ظلمی از سوی او به آنان نبوده است به ویژه که روند کلام در هر سه آیه «ما + کان + ل + فعل مضارع منصوب» است؛ بنابراین گویا این آیات مویدی است که بظلم را حال برای رَبُّكَ بدانیم.

### ۲-۳) شواهد روایی

بر پایه برخی شواهد روایی می‌توان چنین برداشت کرد که مقصود آیه دیدگاه اول است. از برخی روایات چنین بر می‌آید که تصور فردی که در حال کفر و شرک، بتواند مصلح باشد، اگر نگوییم غیرممکن است دست‌کم دور از واقعیت است؛ سیمای کافر در روایات این چنین است فکرش و اندوهش برای دنیا، تلاشش برای رسیدن به مادیات و هدف و مقصودش نایل شدن به آن است، کافر حيله‌گر، پست، بسیار خیانت‌کار، فریب‌خورده به نادانی خویشتن، کینه‌توز و فاجر می‌باشد (برای نمونه بنگرید به: آمدی، *غرر الحکم*، ۹۲).

از این منظر، کافر کسی است که به خود ستم می‌کند و چنین کسی حتما نسبت به دیگران ستمگرتر است (برای نمونه بنگرید به: لیشی واسطی، *عیون الحکم* ...، ۴۶۰). بنابراین با در نظر گرفتن معنای اصلاح به شکل عمیق، ریشه‌دار و ناظر به دنیا و آخرت باید گفت امکان وقوعی کافر یا مشرک مصلح به این معنا، دور از واقعیت است.

شاهد دوم عبارت از آن است که در برخی از روایات ظلم بندگان به یک‌دیگر، گناه نابخشودنی دانسته شده (بنگرید به: برقی، *المحاسن*، ۱ / ۷) همان‌گونه که شرک به خداوند ستمی قابل‌گذشت نیست (بنگرید به: *نهج البلاغه*، خطبه ۱۷۶). سوالی که پیش می‌آید این است که چرا بین این دو باید تفکیک قائل شد و پذیرفت که کيفرِ یکی می‌تواند مربوط به دنیا باشد و جزای دیگری تنها در آخرت است در حالی که خداوند به شکل مطلق از ظالم (چه به خود چه به دیگران) در دنیا و آخرت انتقام می‌گیرد (بنگرید به: متقی هندی، *کنز العمال*، ۳ / ۵۰۶). نظر مشهور مفسران از سده‌های اولیه تا روزگار ما مبنی بر انتخاب دیدگاه اول شاهدی قوی بر درستی آن است.

### ۳-۳) ناتمام بودن ادله دیدگاه دوم

افزون بر ادله و شواهدی که برای تعیین دیدگاه اول بیان شد، ناتمام بودن ادله‌ای که برای دیدگاه دوم ارائه شده می‌تواند شاهدی بر درستی دیدگاه اول باشد. برخی از کسانی که ظلم را در محل حال از مفعول دانسته و آن را به معنای مطلق گناه تفسیر کرده‌اند، هیچ دلیلی برای آن بیان نکرده‌اند (بنگرید به: ابن جوزی، *زاد المسیر*، ۲ / ۴۰۸)؛ گویا نیازی نمی‌دیدند زیرا می‌پنداشتند ظلم به معنای گناه است در حالی که با واکاوی این واژه در بخش مفردات آیه دانسته شد گناه یکی از مصادیق قرار دادن چیزی در غیر مکان ویژه‌اش است.

کسانی که ظلم را به قید صغیر مقید کردند و این چنین استدلال کردند که ثواب‌های زیاد آنان کفاره گناهان کوچکشان می‌شود (بنگرید به: طوسی، *التبیان*، ۱/ ۸۲) در نقد آن باید گفت: اول این که دلیلی بر تقیید ظلم که در آیه مطلق آمده است، وجود ندارد. دوم این که اصرار بر صغائر موجب کبیره شدن گناه می‌گردد (همان، ۳/ ۲۹۶).

در نقد گروهی که ظلم را مقید به «کبیر یكون من قلیل منهم» کردند و به روایت مرسل «لا یهلك العامة بذنوب الخاصة» استدلال کردند (بنگرید به: جصاص، *احکام القرآن*، ۴/ ۳۷۹) می‌توان گفت: اول این که این روایت در منابع اصیل شیعی و سنی نیامده؛ بل که تنها در کتاب *تحفة الاخیار بترتیب شرح مشکل الآثار* آمده (بنگرید به: طحاوی، *تحفة الاخیار*، ۸/ ۲۷) که سند آن هم ضعیف است زیرا ابراهیم بن مزروق در زنجیره سند، ثقه نیست (برای نمونه بنگرید به: ابن حجر عسقلانی، *لسان المیزان*، ۹/ ۲۵۰)؛ دوم این که حتی بر فرض درستی روایت دلیلی وجود ندارد که این آیه را به این روایت تفسیر کنیم.

مفسرانی که ظلم را در محل حال از القری می‌دانند و آن را به معنای شرک (حداد، *التفسیر الکبیر*، ۳/ ۴۶۲) یا شرک و کفر (کاشانی، *منهج الصادقین*، ۴/ ۴۷۹) تفسیر کرده‌اند برای آن استدلال‌هایی به شرح ذیل بیان کرده‌اند. یک استدلال‌شان این است که گفته‌اند پیامبر اکرم (ص) ظلم را در سوره انعام به شرک تفسیر کردند و به آیه سیزدهم سوره لقمان استناد نمودند (بخاری، *الجامع الصحیح*، ۵/ ۳۴۰). پس ظلم در آیه مورد بحث هم به معنای شرک است. در نقد این دلیل باید گفت: اول این که در روایات اهل بیت (ع) ظلم به شرک تفسیر نشده است (برای نمونه بنگرید به: کلینی، *الکافی*، ۱/ ۴۱۳، ۲/ ۳۹۹؛ کوفی، *التفسیر*، ۱۳۴).

گویا به همین جهت برخی آن را تفسیر اهل سنت دانستند (بنگرید به: فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۸/ ۴۱۰) دوم آنکه هر چند ظلم در سوره انعام مطلق بوده و همه انواع آن را شامل می‌شود ولی چون مقام سخن، مناظره ابراهیم با مشرکان است (انعام/ ۷۴-۸۳). به همین جهت ظلم در آن منطبق با ظلم مشرکان (یعنی شرک آنان) است (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۷/ ۲۰۲)؛ در حالی که در آیه مورد بحث چنین سیاقی وجود ندارد.

هم چنین برای این دیدگاه به روایت «المُلک یقی مع الکفر و لا یقی مع الظلم» استدلال شده است. در نقد چنین استدلالی نیز باید گفت این سخن طبق پژوهش‌های جدیدی که انجام گرفته گزاره‌ای حدیث‌نما است که سند معتبر ندارد. محتوای آن نیز به این معناست که

کفر موجب نابودی حکومت‌ها نیست؛ بل که این تنها ظلم به هم‌دیگر است که نابودی حکومت‌ها را رقم می‌زند. یک چنین مضمونی با آیات، روایات و شواهد تاریخی ناسازگار است. این گزاره به احتمال زیاد ضرب المثلی است که به مرور زمان به عنوان روایت تلقی شده است؛ هر چند محتوای آن به این معنا که ظلم از دیگر عوامل، تأثیر سریع‌تر و مهم‌تری در نابودی حکومت‌ها دارد می‌تواند قابل قبول باشد (برای تفصیل بحث بنگرید به: روشن ضمیر، «بررسی سندی...»، سراسر مقاله).

استدلال سومی ارائه شده مبنی بر این که رحمت فراوان الهی و تسامح خداوند نسبت به حقوق خود است (بنگرید به: بیضاوی، *انوار التنزیل*، ۱/۳، ۱۵۲). در ارزیابی این دلیل باید گفت براساس چستی حق الله و تفسیر امام صادق (ع) در روایتی صحیح که طبق آن حق الله گرفتن آن چه علم داریم و دست برداشتن از آن چه علم نداریم می‌باشد (کلینی، *الکافی*، ۱/۵۰). باید از گوینده این دلیل پرسید براساس چه علمی می‌فرمایید که خداوند نسبت به حقوق خود تسامح می‌کند در حالی که حق الله بزرگ‌ترین حق بوده و اصل و ریشه همه حقوق در رساله حقوق امام سجاد (ع) دانسته شده است (مجلسی، *بحار الانوار*، ۱/۷۱، ۳، ۱۰). آری می‌توان گفت خداوند در جایگاه مناسبش ارحم الراحمین است؛ اما در جای درستش هم اشد المعاقبین است؛ همان‌گونه که در حدیثی صحیح آمده است:

عن عبد صالح قال ... أيقنت أنك أرحم الراحمين في موضع العفو و الرحمة و أشد المعاقبين في موضع التكال و التهمة و أعظم المتجبرين في موضع الكبرياء و العظمة؛ يقين دارم که تو در جایگاه بخشش و مهربانی، مهربان‌ترین مهربانانی و در مقام عقاب عبرت‌انگیز و کيفر از همه کيفردهندگان سختگیرتری و در جای بزرگی و عظمت بزرگ‌ترین جبارانی (بنگرید به: طوسی، *تهذیب الاحکام*، ۱/۳، ۱۰۸).

استدلال چهارم عبارت از آن است که مجازات شرک، آتش است (بنگرید به: حداد، *التفسیر الکبیر*، ۳/۴۶۲). پس کافر و مشرک مصلح در این دنیا عذاب نمی‌شود؛ در نقد آن گفتنی است افزون بر این که دلیلی برای این سخن نیاوردند، به نظر می‌رسد اصلاً کافر مصلح تصور ندارد، زیرا اولاً افکار کافران در اصلاح اجتماعی، حقوقی، سیاسی و ... به حقایق ناب اسلامی - قرآنی پیوند نخورده است و آنان از قوانین الهی در موضوعات مختلف آگاه نیستند. ثانیاً، کفار از مصلح و مفسد واقعی اشياء خبر ندارند از این رو ممکن است اعمالی که آنان، آن را اصلاح جامعه می‌پندارند همان مفسدی باشد که برایشان تزیین شده است (نمل/



۴: انعام / ۴۳). ثالثاً، مقتضیات برای عذاب کفار مصلح مهیا و موانع مفقود بوده است زیرا خداوند بر همه چیز قادر (بقره / ۲۰) و مالک تمام هستی (آل عمران / ۱۸۹) است و نسبت به کفر، بسیار غضبناک است (بقره / ۶۱).

خداوند مرده بودن مشرک و کافر را بهتر از زندگانی آنان دانسته (بقره / ۵۴) و آنان را مورد لعن قرار داده (توبه / ۶۸؛ نساء / ۴۶) و دشمن آنان است (بقره / ۹۸) خداوند، کافران تکذیب‌کننده آیات الهی را ستم‌کارترین مردم می‌داند (انعام / ۲۱؛ یونس / ۱۷؛ اعراف / ۳۷) و نسبت به شرک بخششی ندارد (نساء / ۴۸ و ۱۱۶).

با بررسی آیات قرآن روشن می‌شود که تکذیب و ایمان نیاوردن آنان (ص / ۱۲-۱۴؛ ق / ۱۲-۱۴؛ آل عمران / ۱۳۷) مهم‌ترین عامل هلاکت اقوام گذشته نسبت به عنصر گناه و جرم است (غافر / ۲۱؛ ذاریات / ۳۲؛ روم / ۴۷). از این رو پاره‌ای از جوامع مانند قوم یونس با ایمان آوردن از عذاب رهایی می‌یابند (یونس / ۹۸). بنابراین این‌که مجازات شرک را منحصر در آخرت بدانیم سخنی بدون دلیل است.

در پایان نیز باید گفت اگر کس یا کسانی در جامعه‌ای به‌ویژه مدیران و مسئولان به این باور برسند که می‌توان به عنوان مصلح نام‌بردار شد و خود را نسبت به هلاکت مصون دانست و در عین حال مرتکب ظلم هرچند کوچک شد باید از تبعات ویرانگری که در انتظار چنین جامعه‌ای است ترسید. شاید آن مسئولی که از قضا آشنا به آموزه‌های دینی هم بود، وقتی نسبت به برخی فسادها در زیر مجموعه خودش مورد سؤال قرار گرفت و پاسخ داد این مقدار از فساد در کارهای بزرگ طبیعی است، کار خودش را با استناد به همین تفسیر نادرست از آیه یعنی سازگاری اصلاحگری با ظلم توجیه کرده بود.

## نتیجه

تفسیر طرفداران نظریه ناسازگاری اصلاح با ظلم از آیه — که واژه بظلم را در محل حال برای ضمیر فاعلی لِيَهْلِكَ یا مرجع ضمیر یعنی رَبِّكَ می‌دانند — مستند به شواهد قرآنی است. آیات فراوانی در قرآن بر ستم‌کار نبودن خدا دلالت می‌کنند؛ خاصه آیاتی که در سیاق تأکیدی بر نفی ظلم از خدا دلالت می‌کنند. شاهد دیگر تقابل اصلاح با فساد در قرآن است. فساد از پی آمدهای ظلم است و همواره در قرآن می‌توان تقابلهای اصلاحگری را دید. وحدت سبک و سیاق آیه‌های ۱۳۰-۱۳۱ سوره انعام با آیه محل بحث و وحدت روند کلام در آیه ۴۰ سوره

عنکبوت و دیگر آیات با آیه مورد بحث هم شاهدهی دیگر است. این دیدگاه از پشتیبانی شواهد حدیثی نیز برخوردار است؛ روایاتی که تصور کافر یا مشرک مصلح را غیر ممکن یا دست‌کم دشوار می‌شناسانند. افزون بر این، نظر مشهور مفسران نیز همین دیدگاه است.

کسانی که قائل به امکان جمع اصلاح با ظلم در جامعه هستند عبارت بظلم را در محل حال از مفعول *لِيُهْلِكَ* یعنی القری می‌دانند. برخی از آنان ظلم را به معنای مطلق گناه دانسته‌اند. با توجه به این که گناه یکی از مصادیق ظلم است دلیلی برای انتخاب این معنا وجود ندارد. آنان نیز که ظلم را به ظلم‌های کوچک همگانی یا ظلم‌های بزرگی که عده کمی از افراد جامعه انجام می‌دهند تقلیل داده‌اند باز دلیل قابل‌قبولی برای این تفسیر بیان نکرده‌اند. نکته آخری که از مطالعه کنونی برمی‌آید نیز همین است که با توجه به ادله و شواهد قوی برای نظر اول و خدشه‌های جدی در ادله و شواهد نظر دوم در تفسیر «وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ» می‌توان ادعای مشابه بودن این آیه را نیز رد کرد.



## منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی حسین انصاریان، قم، دانش، ۱۳۹۸ش.
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی، *عیون أخبار الرضا (ع)*، به کوشش مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
- ۳- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، *زاد المسیر*، به کوشش عبدالرزاق مهدی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۴- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، به کوشش عبدالفتاح أبوغده، بیروت، مکتب المطبوعات الاسلامیه، ۱۴۱۴ق.
- ۵- ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۸م.
- ۶- ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المختصر*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۷- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم، نشر بیدار، ۱۳۶۹ق.
- ۸- ابن عاشور، محمد بن طاهر، *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۹- ابن فارس، احمد، *مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ۱۰- ابوالسعود عمادی، محمد بن محمد، *ارشاد العقل السلیم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳م.
- ۱۱- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان*، به کوشش محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ۱۲- ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *الفروق اللغویه*، بیروت، دارالآفاق الجدیده، ۱۴۰۰ق.
- ۱۳- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
- ۱۴- اعقم، احمد بن علی، *التفسیر، صنعا، دارالحکمة الیمانیه*.
- ۱۵- آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم*، به کوشش مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ش.
- ۱۶- باجی، نصرت و بستانی، قاسم، «بینامتنیت (تناص) واژه عدل بین زبان عربی و قرآن»، *مطالعات قرآنی*، سال هشتم، شماره ۳۲، زمستان ۱۳۹۶ش.

- ۱۷- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع الصحیح*، قاهره، وزارت اوقاف، ۱۴۱۰ق.
- ۱۸- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ق.
- ۱۹- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل*، به کوشش محمد عبدالرحمان مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۲۰- ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد، *الجواهر الحسان*، با همکاری عادل احمد عبدال موجود و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۲۱- جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، به کوشش محمد صادق قمحای، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
- ۲۲- حداد، ابوبکر بن علی، *التفسیر الکبیر*، اربد، دارالکتاب الثقافی، ۲۰۰۸م.
- ۲۳- خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
- ۲۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۵- رضایی اصفهانی، محمد علی، *تفسیر قرآن مهر*، قم، پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷ش.
- ۲۶- روشن ضمیر، محمد ابراهیم، «بررسی سندی و محتوایی گزاره «الملک یقی مع الکفر و لا یقی مع الظلم»»، *مطالعات فهم حدیث*، سال سوم، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۵.
- ۲۷- زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس*، با همکاری علی هلالی و علی سیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ۲۸- زجاج، ابراهیم بن سری، *معانی القرآن و اعرابه*، به کوشش عبدالجلیل عبده شلبی، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۸ق.
- ۲۹- زحیلی، وهبه، *التفسیر المنیر*، دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۱ق.
- ۳۰- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، به کوشش مصطفی حسین احمد، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۳۱- سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، به کوشش عمر عمروی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
- ۳۲- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *معترك الأقران فی إعجاز القرآن*، به کوشش علی

- محمد بجاوی، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۴۰۸ق.
- ۳۳- شاه عبدالعظیمی، حسین، *تفسیر اثنی عشری*، تهران، میقات، ۱۳۶۳ش.
- ۳۴- شیخ علوان، نعمة الله بن محمود، *الفواتح الإلهیه*، قاهره، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹م.
- ۳۵- صاحب بن عباد، اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، به کوشش محمد حسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.
- ۳۶- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۳۷- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، به کوشش فضل الله یزدی طباطبایی، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۳۸- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۳۹- طحاوی، احمد بن محمد، *تحفة الاخیار*، به کوشش ابوالحسین خالد محمود الرباط، ریاض، الدار البلیسیة.
- ۴۰- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش احمد حبیب عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۴۱- طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خراسان، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- ۴۲- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، به کوشش مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۴۳- فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، با همکاری محمد علی نجار و احمد یوسف نجاتی، قاهره، هیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۰م.
- ۴۴- فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
- ۴۵- کاشانی، فتح الله بن شکرالله، *منهج الصادقین*، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۰۰ش.
- ۴۶- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، با همکاری علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- ۴۷- لیشی واسطی، علی بن محمد، *عیون الحکم و المواعظ*، به کوشش حسین حسینی بیرجندی، قم، دارالحديث، ۱۳۷۶ش.
- ۴۸- ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنة*، به کوشش مجدی باسلوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.

- ۴۹- متقی هندی، سید علی بن حسام، *کنز العمال*، به کوشش بکری حیانی، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۱ق.
- ۵۰- مجلسی، محمداقصر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ۵۱- مدنی، علی بن احمد، *الطراز*، مشهد، مؤسسه آل‌البیت، ۱۳۸۴ش.
- ۵۲- مصباح یزدی، محمدتقی، *قرآن‌شناسی*، به کوشش غلام‌علی عزیزی‌کیا، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴ش.
- ۵۳- مطهری، مرتضی، *پانزده گفتار*، قم، صدرا، ۱۳۷۲ش.
- ۵۴- نسائی، احمد بن علی، *السنن الکبری*، با همکاری عبدالغفار سلیمان بنداری و سید کسروی حسن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
- ۵۵- *نهج البلاغه*، گردآوری شریف رضی، به کوشش صبحی صالح، قم، نشر هجرت، ۱۴۱۴ق.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## Bibliography

- 1\_ The Holy *Qur'ān*, Original Arabic, and also the persian translation by Hosein Ansāriyān, Qom, Danesh, 1398 SAH [Persian].
- 2\_ *Naḥj al-Balagha*, gathered by Sharīf Raḍī, Qom, Ḥejrat, 1414 AH [Arabic].
- 3\_ Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, *'Uyūn 'Akkbār al-Ridā*, ed. Mahdi Lājvardī, Teran, Jahan, 1378 SAH [Arabic].
- 4\_ Ibn Sayyede, 'Alī b. Ismā'īl, *al-Mukbaṣiṣ*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīya [Arabic].
- 5\_ Ibn Juzī, 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī, *Zād al-Masīr*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1422 AH [Arabic].
- 6\_ 'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī, *Lisān al-Mizān*, Beirut, Maktab al-Maṭbū'at al-Islāmīya, 1414 AH [Arabic].
- 7\_ Ibn Durayd, Muḥammad b. Ḥasan, *Jumburat al-Lugha*, Beirut, Dār al-'Ilm lil Mallāyīn, 1988 [Arabic].
- 8\_ Ibn Shahr Āshūb, Muḥammad b. 'Alī, *Mutashābih al-Qur'ān wa Mukhtalifa*, Bīdār, Qom, 1410 AH [Arabic].
- 9\_ Ibn 'Āshūr, Muḥammad b. Tāhir, *al-Tabrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Arabic History Foundation, 1420 AH [Arabic].
- 10\_ Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyīs al-Lughba*, Qom, Maktab al-'Ilām al-Islāmī, 1404 AH [Arabic].
- 11\_ Abū Hilāl Askarī, Ḥasan b. 'Abdullāh, *al-Furūq fi al-Lugha*, Beirut, Dār al-Āfāq al-Jadīda, 1400 AH.
- 12\_ Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdīb al-Lugha*, Beirut, Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 1421 AH [Arabic].
- 13\_ al-A'qam, Aḥmad b. 'Alī, *al-Tafsīr*, Ṣan'ā', Dār al-Ḥikma al-Yamāniya [Arabic].
- 14\_ *Āmadī Tamīmī, 'Abdulwāhid b. Muḥammad, Qurar al-Ḥikam wa Durar al-Kilam, Qom, Daftar Tabliḡāt Eslami, 1366 SAH [Arabic].*
- 15\_ Bāji, Naṣre and Bostāni, Qāsem, "Intertextuality of the Word Judge between Arabic Language and Quran", *Quranic Studies Quarterly*, vol. 8, issue 32, 1396 SAH [Persian].
- 16\_ Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *Al-Ṣaḥīḥ*, Beirut, Dār al-Fikr, 1401AH.

- 17- Barqī, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Maḥāsin*, ed. Jalāl al-Dīn Muḥaddith, Qom, Dār al-Kutub al-Islāmīya, 1371 AH [Arabic].
- 18- Bayḍāwī, ‘Abdullah b. ‘Umar, *Anwār al-Tanzīl* wa ‘Asrār al-Ta’wīl, Beirut, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418 AH [Arabic].
- 19- Tha‘ālabī, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *Jawābir al-Ḥisān*, Beirut, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418 AH [Arabic].
- 20- Jaṣṣāṣ, Aḥmad b. ‘Alī, *Aḥkām al-Qur’ān*, Beirut, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1405 AH [Arabic].
- 21- Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad, *al-Ayn*, Qom, Hejrat, 1409 AH [Arabic].
- 22- Abu al-Fuṭūḥ al-Razī, Ḥusayn b. ‘Alī, *Ruḍ al-Finān*, Mashhad, Islamic Research Foundation, 1408 AH [Arabic].
- 23- Rāghīb Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt ‘Alfāz al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Shāmīya, 1412 AH [Arabic].
- 24- Rezāyi Esfahani, Moḥammad ‘Alī, *Manteq Tafsir Qur’ān*, Qom, Jmeatul Mustafā, 1395 SAH [Persian].
- 25- Roshanzamir, Mohammad Ebrahim, "The study of the content of the statement, "The rule of unbelievers continues to existence while the unjust rule has no chance of existing", *Studies on Understanding Ḥadīth*, vol. 3, issue 1, 1395 SAH [Persian]<sup>1</sup>.
- 26- Zajjāj, Ibrāhīm b. al-Sarī, *Ma‘ānī al-Qur’ān wa I‘rābūbū*, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1408 AH [Arabic].
- 27- Zuḥaylī, Wahaba, *al-Tafsīr al-Munīr*, Damascus, Dār al-Fikr, 1411 AH [Arabic].
- 28- Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].
- 29- *Samarqandī*, Naṣr b. Muḥammad, *Baḥr al-‘Ulūm*, Beirut, Dār al-Fikr, 1416 AH [Arabic].
- 30- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn b. Abī Bakr, *Mu‘tarak al-Aqrān fī Ijāz al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1408 AH [Arabic].
- 31- Shāh ‘Abdul‘Azīmī, Ḥusayn, *Tafsīr Ithnā ‘Asharī*, Tehran, Mīqāt, 1363 SAH [Arabic].
- 32- Nakhjawānī, Ni‘matullāh, *al-Fawātib al-Ilābiya wa al-Mafātiḥ al-*



- Ghaybiya*, Egypt, Dār Rikābī li Nashr, 1999 [Arabic].
- 33\_ Ṣāhib, Ismā'īl b. 'Abbād, *al-Muḥiṭ fī al-Luqa*, Beirut, 'Ālam al-Kutub, 1414 AH [Arabic].
  - 34\_ Ṭabāṭabāyī, Mohammad Hoseyn, *al-Mizān*, al-A'lamī, 1390 AH [Arabic].
  - 35\_ Ṭabarānī, Suliyman b. Aḥmad, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Irbīd, Dār al-Kitāb al-Thaqāfī, 2008 [Arabic].
  - 36\_ Ṭabraṣī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān*, Tehran, Naṣer Khosro, 1372 SAH [Arabic].
  - 37\_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1412 AH [Arabic].
  - 38\_ Ṭaḥāwī, Aḥmad b. Muḥammad, *Tuḥfat al-Akbyār*, Riyāḍ, Dār Bilanasiyyah lil Nashr wa al-Tuzī' [Arabic].
  - 39\_ Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al-Tibyān*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī [Arabic].
  - 40\_ Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Tabḏīb al-Aḥkām*, Tehran, Dār al-Kutub, 1407 AH [Arabic].
  - 41\_ Abu al-Sa'ūd al-'Imādī, Muḥammad b. Muḥammad, *Irsḥād al-'Aql al-Salīm*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1983 [Arabic].
  - 42\_ Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Mafātiḥ al-Qayb*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH [Arabic].
  - 43\_ Farrā', Yahya b. Ziyād, *Ma'ānī al-Qur'ān*, Cairo, al-Hiy'at al-Miṣriya al-'Āmma lil Kitāb, 1980 [Arabic].
  - 44\_ Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, Qom, Dār al-Hijra, 1414 AH [Arabic].
  - 45\_ Kāshānī, Faṭḥullāh b. Shukrullāh, *Minhaj al-Ṣādiqīn*, Tehran, Eslāmiya, 1300 SAH [Arabic].
  - 46\_ Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb, *al-Kāfi*, Tehrān, Dār al-Kutub al-Islāmiya, 1407 AH [Arabic].
  - 47\_ Laythī Wasiṭī, 'Alī b. Muḥammad, *Uyūn al-Ḥikam wa al-Mawā'iz*, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1376 SAH [Arabic].
  - 48\_ Māturidī, Muḥammad b. Muḥammad, *Ta'wilāt Abl al-Ṣunnab*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1426 AH [Arabic].
  - 49\_ Muttaqī Hindī, Seyyed 'Alī b. Ḥisām, *Kanz al-'Ummāl fī al-Sunan wa*

- al-Aqwāl*, Beirut, al-Risāla, 1401 AH [Arabic].
- 50\_ *Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, Biḥār al-Anwār, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1403 AH [Arabic].*
- 51\_ Madanī, Sayyed 'Alī b. Aḥmad, *al-Ṭarāz al-Awwal*, Mashhad, Āl al-Beit (pbuh) li Iḥyā al-Turāth, 1384 SAH [Arabic].
- 52\_ Zubiydī, Muḥammad b. Muḥammad, *Tāj al-'Arūs*, Beirut, Dār al-Fikr, 1414 AH [Arabic].
- 53\_ Meṣbāḥ Yazdī, Mohammad Taqī, *Qur'ān Shenāsi*, Qom, Imam Khomeini Education and Research Institute(RA), 1394 SAH.
- 54\_ Motahharī, Morteḍā, *Pānzadab Goftār (Fifteen Speeches)*, Qom, Ṣadra, 1372 SAH [Persian].
- 55\_ Nasa'ī, Aḥmad b. 'Alī, *al-Sunan al-Kubrā*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1411 AH [Arabic].

