



## A Study of the Impact of Clues in the Variation of Tafsir-Oriented Approaches: Evidence from the Quran Tafsirs of Ayatollah Sadeqi Tehrani and Ezzat Daruzah

Kadijah Khedmatkar Arani\* | Hamid Reza Fahimi Tabar\*\* | Parviz Rastegar Jazi\*\*\*

Received: 2020-05-31 | Accepted: 2020-09-27

The historical-analytical outlook of a survey of the emergence and evolution of Quran tafsirs indicate various hermeneutical approaches coupled with the interpreters' various qualifications and characters. It has been so effective that the coming of various interpreters and their modern tafsirs are followed by various and variable elements in appreciating the meanings of the Holy Quran. Now the noteworthy query is as follows: What is the source of the differences in understanding the Holy Quran? A wide range of answers have been given to this query. These answers are functions of the very text of the Holy Quran and/or the character of the Quran interpreters. However, the main hypothesis of this paper is that one of the causes of such discrepancies pertains to the differences of the interpreters over the differences that pertain to appreciation and tafsir of the Quran as emanating from the interpreters' approaches to the tafsir clues. As both Ayatollah Sadeqi Tehrani and the Sunni scholar Muhammad Ezzat Daruzah have adopted an ijtehad-based outlook to interpreting the Divine verses, the present paper draws upon Ayatollah Sadeqi Tehrani's book *al-Furqan fi Tafsir al-Quran bi al-Quran wa al-Sunnah*, and Daruzah's *al-Tafsir al-Hadith*. It indicates that various tafsirs emanate from the interpreters' approaches to the tafsir clues.



**Keywords:** Tafsir clues, tafsir approaches, *al-Furqan fi Tafsir al-Quran*, *al-Tafsir al-Hadith*, Sadeqi, Daruzah.

\* PhD student of the Quran and Hadith Sciences, University of Kashan | kh.khedmatkar@yahoo.com.

\*\* Assistant professor of the Quran and Hadith Sciences, University of Kashan, (the main writer of this paper) | h\_fahimitabar@yahoo.com.

\*\*\* Associate professor of the Quran and Hadith Sciences, University of Kashan | p.rastegar@kashanu.ac.ir.

■ Khedmatkar Arani, K; Fahimi Tabar, H.R; Rastegar Jazi, P. (2021) A Study of the Impact of Clues in the Variation of Tafsir-Oriented Approaches: Evidence from the Quran Tafsirs of Ayatollah Sadeqi Tehrani and Ezzat Daruzah. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 6 (12) 259-282 . Doi: 10.22091/PTT.2020.4780.1654







## بررسی نقش قرائن در گوناگونی رهیافت‌های تفسیری

با محوریت تفسیر آیت الله صادقی تهرانی و عزت دروزه

خدیدجه خدمتکار آرانی\* | حمیدرضا فهیمی تبار\*\* | پرویز رستگار جزئی\*\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۱ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۶

### چکیده

نگرشی تاریخی-تحلیلی به سیر پیدایش و تطور تفسیر قرآن نشان‌دهنده گوناگونی رهیافت‌های تفسیری با ویژگی‌های مختلف مفسران است؛ به گونه‌ای که ظهور پیوسته مفسران و ارائه تفاسیر جدید، فهم آیاتی از قرآن را به پدیده‌ای متغیر تبدیل کرده است. پرسش درخور تأمل این است که منشأ اختلاف برداشت‌ها در فرآیند فهم قرآن چیست؟ به این پرسش پاسخ‌های گوناگونی داده شده است؛ این پاسخ‌ها عمدتاً با نص قرآن یا شخصیت مفسران ارتباط دارد، اما فرضیه اصلی این نوشتار این است که یکی از عوامل مؤثر در شکل‌گیری اختلاف‌نظرها در فهم و تفسیر قرآن برخاسته از رویکرد مفسران نسبت به قرائن تفسیری است. از آنجا که آیت‌الله صادقی مفسر معاصر شیعی و محمد عزت دروزه مفسر معاصر اهل سنت هر دو در تفسیر آیات الهی رویکردی اجتهادی دارند، لذا پژوهش حاضر به بررسی کاربرد قرائن در فهم قرآن و نقش آن در دو تفسیر «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه» و «التفسیر الحدیث» پرداخته و نشان داده است که تفاوت تفسیرها متأثر از تفاوت دیدگاه مفسران نسبت به قرینه‌ها است.



**واژگان کلیدی:** قرائن تفسیری، اختلافات تفسیری، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، التفسیر

الحدیث، صادقی، دروزه.

\* دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان | Kh.khedmatkar@yahoo.com

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول) | h\_fahimitabar@yahoo.com

\*\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان | p.rastgar@kashanu.ac.ir

□ خدمتکار آرانی، خ؛ فهیمی تبار، ح.ر؛ رستگار جزئی، پ. (۱۴۰۰). بررسی نقش قرائن در گوناگونی رهیافت‌های

تفسیری، دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیری تطبیقی. ۶ (۱۲)، ۲۵۹-۲۸۲. Doi: 10.22091/PTT.2020.4780.1654



## ۱. مقدمه

یک متن می‌تواند از ابعاد مختلف فهمیده شود و برداشت‌های متفاوتی از آن صورت پذیرد، فهم متن وحیانی نیز از این قاعده مستثنی نیست. بر این پایه، مفسران قرآن کریم از آغاز تاکنون برای دریافت مراد خداوند از آیات، تفاسیر مختلفی با گرایش‌های متنوع عرضه کرده‌اند تا جایی که برخی از پژوهشگران مطالعات قرآنی بیش از پانزده روش را برای تفسیر قرآن شمارش نموده‌اند (ایازی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۶ تا ۸۸).

هرچند ممکن است روش‌های گوناگون به فهم‌های متفاوت بینجامد ولی گاهی روش واحد مفسران همسو نیز نتیجه واحدی ندارد. تفاوت‌های تفسیری این پرسش را پیش رو قرار می‌دهد که منشأ این اختلاف و تنوع‌ها کدام است؟ پژوهش‌هایی، این موضوع را بررسی کرده و دلایلی برای آن ذکر کرده‌اند. کتاب «اسباب اختلاف المفسرین» از دکتر محمدبن عبدالرحمن بن صالح شایع و «اختلاف المفسرین اسبابه و آثاره» از سعودبن عبدالله الفنیسان در همین راستا نوشته شده‌اند.

در همین مسیر، پژوهش حاضر نیز به منظور تبیین نقش «قرائن» در شکل‌گیری تفاوت‌های تفسیری سامان یافته است، اما با توجه به تنوع و تعدد تفاسیر، از لحاظ روش و گرایش تفسیری، تنها دو تفسیر با عنایت به مجموع شاخص‌های آنها از میان تفاسیر مختلف، به عنوان محور پژوهش انتخاب شده‌اند که عبارتند از «الفرقان فی تفسیر القرآن» که اثر آیت‌الله صادقی می‌باشد، و یکی از تفاسیر اجتهادی شیعی محسوب می‌شود که نویسنده آن، سبک تفسیر ترتیبی را انتخاب کرده و از شاخصه‌های ویژه آن، تأمل در واژه‌ها و عبارات هر آیه و آیات دیگر قرآن است؛ و همچنین «التفسیر الحدیث» تألیف محمد عزت دروزه، که یکی از تفاسیر اجتهادی بنام اهل تسنن است که بر اساس ترتیب نزول قرآن و توجه به موضوعاتی چون تاریخ، مخاطبان و مکی یا مدنی بودن آیات و سور به رشته تحریر درآمده است. هریک از دو مفسر به دلیل استناد به قرائن متفاوت، رهیافت متفاوتی نسبت به آیات دارند.

در این پژوهش ابتدا به قرائن تفسیری و انواع آن اشاره گردیده، و سپس با ارائه سه نمونه از آیات مورد اختلاف در این دو تفسیر، به تبیین چرایی این اختلاف پرداخته شده و رهیافت‌های متفاوت تفسیری هریک از این دو مفسر از رهگذر استناد به قرائن مختلف نشان داده شده است.

## ۲. نقش قرائن در فهم

قرائن در لغت جمع قرینه و در کاربردهای مختلف به معانی مصاحبت، جمع کردن، برجستگی زیاد، توانایی بر انجام کار و ابتدای شیء آمده است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۵، ص ۷۶ / ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۳۶۱ تا ۳۶۶)؛ و در اصطلاح، به مجموعه نشانه‌ها و اموری گفته می‌شود که به نحوی با کلام ارتباط داشته و در فهم مفاد کلام و درک مراد گوینده مؤثر باشند (بابایی و دیگران، ۱۳۸۸ش، ص ۱۱۰). و ناگفته نیز پیداست که هر گفتار و نوشتاری در درون یا بیرون از خود، نشانه‌ها و علامت‌هایی را به همراه دارد که بر اساس آنها، فهم معانی و مقاصد گوینده یا مؤلف میسر می‌گردد. توجه به این نشانه‌ها در فهم معنی که از آن تحت عنوان قرائن نام می‌برند، از اصول مناقشه‌نابردار عقلایی در تمامی متون و محاورات و زبان‌هاست.

نقش جدی و کلیدی قرائن در فهم معنا همواره مورد توجه زبان‌شناسان، نحویان، اهل بلاغت، فقها، اصولیان، مفسران و غیر ایشان بوده است؛ تا آنجا که توجه یا عدم توجه به قرائن می‌تواند معیار تشخیص فهم معتبر از نامعتبر تلقی شود. این قرینه‌ها هستند که عبارت‌های مجمل را مبین می‌سازند و مراد واقعی الفاظ دارای معانی و مصادیق متعدد، که از آنها به عنوان «مشترک لفظی و معنوی» یاد می‌شود، را آشکار می‌سازند. همچنین، بازشناسی معنای حقیقی از مجازی، و دست‌یابی به کلمه یا عبارت حذف شده در ایجاز، جز با کمک قرینه‌ها امکان ندارد. البته باید به این نکته نیز اشاره کرد که اهمیت قرینه‌ها در بیان، فهم و مراد متن، یکسان و هم‌وزن نیست.

همچنین، گاهی قرینه موجب خروج دلالت لفظ یا عبارت، از معنای حقیقی به معنای تأویلی و مجازی می‌شود که اصطلاحاً بدان «قرینه صارفه» گفته می‌شود؛ و گاهی قرینه سبب کشف معنای لفظ مجمل می‌گردد که اصطلاحاً به آن «قرینه کاشفه» یا «مبینه» می‌گویند. تعیین یک معنی یا مصداق از میان معانی و مصادیق متعدد نیز با کمک قرینه مشخص می‌گردد که اصطلاحاً «قرینه معینه» نام دارد. گاهی نیز قرینه بر تعمیم معنای مستفاد از متن دلالت می‌کند که از آن به «قرینه معممه» تعبیر می‌کنند. و نیز گاهی ممکن است قرینه، یک کلام را به یک معنی تخصیص دهد که به آن «قرینه مخصّصه» می‌گویند.

تأمل در بازشناسی مقوله‌هایی چون متشابه، مجمل، مجاز، مشترک لفظی و معنوی، عام

و خاص و غیره، ما را به نقش‌های متعدد قرائن راهنمایی می‌کند؛ همان‌طور که اشاره شد، قرائن در بُعد ساختاری متن یعنی در رقم‌زدن ظرافت‌های بلاغی همچون تطویل و اطناب و ایجاز نیز نقش بسزایی دارد؛ بنابراین، به کارگیری قرائن برای دریافت معنا در هر متنی از جمله قرآن امری ضروری است.

این قرائن به دو دسته پیوسته و ناپیوسته<sup>۱</sup>، و هریک از این دو، به دو دسته لفظی و غیرلفظی<sup>۲</sup> تقسیم می‌شوند. در این میان، تنها قرینه پیوسته لفظی، سیاق است<sup>۳</sup>؛ بدین ترتیب، اقسام قرائن پیوسته غیرلفظی برای قرآن عبارتند از سبب نزول، شأن نزول، مکی و مدنی، ویژگی‌های مخاطب، ویژگی‌های موضوع سخن، مقام سخن، لحن کلام و معرفت‌های بدیهی عقلی؛ قرائن ناپیوسته لفظی نیز سایر آیات قرآن و احادیث و روایات هستند؛ و قرائن ناپیوسته غیرلفظی اموری مانند اجماع، ضروریات عقلایی<sup>۴</sup>، برهان عقلی، دستاوردهای مسلم علمی و غیره را در بر می‌گیرند.

و اما باید گفت که مفسران در تفسیر خود از قرینه‌های متفاوتی استفاده کرده‌اند؛ آنچه که در این زمینه در خور تأمل است، توجه ویژه برخی مفسران به یک قرینه از میان قرائن مختلف می‌باشد؛ و از آنجا که میزان اهمیت و توجه به قرائن مختلف، تابع دیدگاه مفسران است، گاهی یک یا چند قرینه تاحدی مورد توجه او قرار می‌گیرد که قرائن دیگر به حاشیه رانده می‌شوند و یا کاملاً مورد غفلت قرار می‌گیرند. براین پایه، نگرش و عملکرد متفاوت مفسران نسبت به انواع متعدد قرائن در فهم قرآن کریم از جمله زمینه‌های تفاوت در برداشت ایشان از آیات است. از کلام برخی مفسران برمی‌آید که گویا یک قرینه برای کشف معنای آیات کافی است در حالی که بعضی دیگر، توجه به تمام قرینه‌های لفظی و غیرلفظی را در

۱. قرینه پیوسته قرینه‌ای است که متصل و چسبیده به کلام است؛ و در مقابل، قرینه ناپیوسته قرینه‌ای است که به کلام متصل

نیست بلکه کلام مستقلی به حساب می‌آید (بدری، ۱۴۲۸ق، ص ۲۲۸-۲۲۹ / صنقور، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳۸۰-۳۸۱).

۲. قرینه لفظی، لفظ یا الفاظی است که بر معنی مراد دلالت می‌کند و قرینه غیرلفظی در مقابل آن، اوضاع و شرایطی است که متکلم را احاطه کرده و کلام در آن شرایط گفته می‌شود (حسینی، ۲۰۰۷م، ص ۲۴۰).

۳. سیاق، ساختاری کلی است که بر مجموعه‌ای از کلمات و جملات و یا آیات سایه می‌افکند. در صورتی که معنای یک آیه بر اساس آیات قبل یا بعد مشخص شود به آن سیاق آیات گفته می‌شود (رجبی، ۱۳۸۳ش، ص ۹۲ و ۱۰۰).

بدون نوع ضروری عقلی و ضروری دینی و مذهبی وجود دارد. مراد ما، ضرورت عقلی و بدیهیاتی است که عقل بدون کمک وحی دریافت می‌کند ولی ضروریات دینی و مذهبی لزوماً با تأمل عقلی حاصل نمی‌شوند.

تبیین معنای آیات لازم می‌دانند؛ یعنی فهم کامل را منوط به در نظر گرفتن یکپارچه همه قرائن دانسته‌اند؛ به تعبیر دیگر، در فهم متن همبستگی قرینه‌ها را مد نظر قرار داده‌اند (نیازی و رحمانی، ۱۳۹۲ش، ص ۲۳۹ تا ۲۴۸).

### ۳. نقش قرائن در تفسیر

در قرآن کریم آیات بسیاری وجود دارند که به دلایل گوناگون، محل تلاقی آراء و نقطه اختلاف نظر مفسران محسوب می‌شوند. به منظور ارزیابی نقشی که قرینه‌ها در اختلافات تفسیری، در اینجا به منظور عدم تطویل این نوشتار، تنها به بررسی سه آیه خواهیم پرداخت.

#### ۳-۱ آیه خلافت

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰)

پرسش محوری در این آیه آن است که مستخلف عنه کیست و انسان جانشین چه کسی یا کسانی در روی زمین شده است. پاسخ مفسران در تعیین مصداق مستخلف عنه متفاوت است؛ برخی جانشینی انسان از جن یا ملائکه و یا از انسان‌های پیشین را انتخاب کرده یا احتمال داده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۵۷ / طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۷۷ / بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۸۳)؛ و برخی دیگر، به جانشینی انسان از خدا باور دارند، یعنی مستخلف عنه را خداوند دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ش، ج ۳، ص ۶۰ تا ۶۲ / سبحانی، بی تا، ج ۱۱، ص ۳۴ / رشیدرضا، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۸ / سیدبن قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۸).

#### ۳-۱-۱ آیه خلافت در الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه

این تفسیر، خلافت انسان در زمین را به معنای جانشینی انسان از انسان‌های ماقبل خود می‌داند، یعنی مستخلف عنه را انسان‌های پیش از انسان کنونی دانسته است. آنچه سبب شده تا مفسر چنین نظری را سامان دهد، توجه به نشانه‌ها و علامت‌هایی است که او آنها را به عنوان قرینه مورد توجه قرار داده است که پس از بیان دیدگاه ایشان، به تبیین قرینه‌های مورد توجه او می‌پردازیم.

صادقی در تبیین نظر خود، به دو روایت استناد کرده است؛ در روایتی از امام صادق (ع) آمده است که «اگر نه این بود که فرشتگان دیده بودند که قبل از خلقت آدم (ع) موجوداتی

در زمین وجود داشتند که فساد می‌کردند و خون می‌ریختند، چگونه از این مطلب آگاه شده بودند تا در پیشگاه الهی بگویند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ؟» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۲۸۰). روایت دیگر، از امام علی (ع) است که فرموده‌اند: «خداوند به ملائکه گفت به مخلوقات زمین از «جن» و «نسناس» نگاه کنید. ملائکه هنگامی که گناهان و فساد را در زمین دیدند، آن را بزرگ شمردند.» (همان، ص ۲۸۳). مفسر در تأیید نظر خود از روایت کمک گرفته و این بدین معناست که او روایات را به‌عنوان قرینه ناپیوسته لفظیه پذیرفته است.

همچنین، صاحب الفرقان با توجه به آیات «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (ص: ۲۶)، «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ» (انعام: ۱۶۵) و «وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ» (أعراف: ۶۹)، می‌گوید: «کسی را که خداوند جانشین می‌کند، تنها جانشین همانندش در منصب نبوت یا امامت و یا امر دیگر قرار می‌دهد.» (همان، ص ۲۸۱). او با استفاده از کاربرد عرفی واژه خلیفه در قرآن، به این نتیجه رسیده است؛ در اینجا نیز مفسر از قرینه ناپیوسته لفظیه که همان آیات قرآن هستند کمک گرفته است.

از دیدگاه ایشان، از سخنان خود فرشتگان در جمله: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ»، برمی‌آید که فرشتگان پیش از آفرینش آدم (ع)، کسانی را در زمین دیده‌اند که فساد و خونریزی می‌کنند، پس از خدا می‌پرسند آیا باز هم می‌خواهی مفسد و خونریز بیافرینی؟ اگر می‌خواهی عبادت‌کننده بیافرینی ما هستیم (همان، ص ۲۸۳). مفسر در اینجا از سیاق به‌عنوان قرینه ناپیوسته لفظیه کمک گرفته است. ایشان می‌گوید کشف جسد انسان‌هایی که هزاران سال قبل از این نوع انسانی بوده‌اند و در روایات به نسناس معروف هستند، می‌تواند دلیل دیگری بر این حقیقت باشد (همان، ص ۲۸۴). اینجا هم به کشفیات علوم بشری به‌عنوان قرینه ناپیوسته روی آورده است.

مفسر تلاش کرده است دیدگاه خود را از تحلیل واژه «خلیفه» به اثبات برساند، لذا بر یافتن معنای مستخلف‌عنه تمرکز کرده است و چندان به دیگر واژگان آیه، ورود نمی‌کند. وی با تکیه بر ظاهر آیه، انسان را خلیفه و خداوند را جاعل خلافت می‌داند و سعی می‌کند با طرح این پرسش که مستخلف‌عنه چه کسی است، تفسیر خود را سامان دهد و در پاسخ به این



پرسش، از سیاق، روایات، آیات و از یافته‌های بشری در علوم طبیعی که نظر او را تأیید کند، به‌عنوان قرائن پیوسته و ناپیوسته کمک می‌گیرد. حتی اگر روایات از حیث سند پذیرفته شده باشند، نحوه استفاده از روایات و آیات و استفاده از کشفیات غیرقطعی بشری به‌عنوان قرائن، قابل نقد و تأمل است ولی ورود به نقد آنها از عهده این مقاله خارج است.

مفسر در نفی سه دیدگاه مقابل، بازم از قرینه‌ها کمک گرفته است؛ او می‌گوید: «خلیفه کسی است که در وجود، شخصیت یا صفات و افعال جای مستخلف‌عنه را می‌گیرد؛ و چون میان انسان و خدا در اصل وجود، سنخیتی نیست، لذا جانشینی انسان برای خدا ناممکن است.» (همان، ص ۲۸۰). وی با توجه به تشابه خلیفه و مستخلف‌عنه و هلاکت و انقراض و یا عزل مستخلف‌عنه بعد از تعیین خلیفه، با اقامه یک قیاس عقلی، به رد احتمال جانشینی انسان از خدا پرداخته است. وجود سنخیت صفاتی و فعلی بین خلیفه و مستخلف‌عنه، عزل و هلاکت مستخلف‌عنه باورهایی است که به‌عنوان قرینه، مستند مفسر قرار گرفته است.

او در این باور که مستخلف‌عنه با تعیین خلیفه عزل می‌شود، به آیه «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ» (زخرف: ۸۴) استناد کرده و می‌گوید: «آیا انسان جای خدا را در الوهیت در زمین می‌گیرد؟ گویا که او از زمین غائب است و انسان جانشین او در زمین است؟» (همان، ص ۲۸۰) ایشان با استناد به آیه مذکور، خلافت انسان از خدا را در بعد الوهیت رد می‌کند و می‌گوید همان‌گونه که خدا در آسمان، الله است در زمین نیز الله است و غائب از زمین نیست تا جانشینی انسان از او ضرورت پیدا کند. پس جانشینی انسان از خدا محال است. همچنین در مورد آیات «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ» (آل عمران: ۱۴۴)، «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» (آل عمران: ۱۲۸) و «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا» (اسراء: ۵۴) می‌گوید: «وقتی پیامبر (ص) به‌عنوان برترین پیامبران، جانشین خدا در هیچ‌یک از شئون الوهیت و ربوبیت، حتی در اعلام احکام نیست، بلکه او تنها رسول است نه خلیفه و وکیل پروردگار، پس خلافت از خداوند برای هرکسی حتی حقیقت محمدی محال است.» (همان، ص ۲۸۱).

مفسر از قرینه سیاق یعنی عبارت «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» بازم در نفی خلافت الهی استفاده کرده و می‌گوید: «سؤال اعتراض گونه فرشتگان در این جمله نشان می‌دهد که ملائکه از اعلام خداوند برای جانشینی انسان در روی زمین، خلافت الهی وی را

نفهمیدند. اعتراض ملائکه در جمله فوق با خلافت الهی انسان منافات دارد. زیرا در فهم فرشتگان، خلیفه خدا فساد و خونریزی نمی‌کند. آنها انوار با معرفتی هستند که خدا را مخفیانه متهم نمی‌کنند تا چه رسد که آشکارا متهم کنند! (همان). در این قسمت، از قرینه ویژگی‌های مخاطب در تبیین آیه استفاده شده است. ظاهر جمله «قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ» نشان می‌دهد مخاطب، ملائکه بوده‌اند و ملائکه از هر نوع گناه مصونیت دارند. بنابراین، اگر پرسش اعتراض گونه آنها، به خلافت الهی تعلق گرفته باشد با عصمت آنها منافات دارد. لذا پرسش آنها از خلافت انسان، جانشینی انسان‌های پیشین است.

و اما تفسیر الفرقان، جانشینی انسان نسبت به ملائکه را نیز مردود می‌شمارد. صادقی در این باره، آیه «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (نحل: ۵۰) را به‌عنوان شاهد می‌آورد. به باور او، دلالت این آیه بر عصمت ملائکه، قرینه است بر اینکه اعتراض ملائکه در جمله «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ»، اعتراض به خلافت انسان از ملائکه نیست، زیرا این نوع اعتراض با عصمت آنها منافات دارد (همان، ص ۲۸۱ و ۲۸۲). علاوه‌براین، بر اساس آیاتی مانند «قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَرْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكَاتًا رَسُولًا» (إسراء: ۹۵) و «وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ» (زخرف: ۶۰) ایشان معتقد است که ملائکه هرگز ساکن زمین نبوده‌اند تا انسان جانشین آنها در زمین شود و آمدن ملائکه به زمین تا روز قیامت محال است؛ اگر انسان جانشین ملائکه باشد باید از جنس آنها باشد، ولی انسان از جنس ملائکه نیست؛ و نیز مستخلف‌عنه باید از مقام خود عزل شود تا خلیفه، جانشین او در افعال وی گردد، ولی ملائکه از مقامات خود عزل نشده‌اند تا انسان جانشین آنها شود (همان، ص ۲۸۲).

همچنین، ایشان در رد خلافت انسان از جن نیز معتقد است: «جَنِّيَانِ هُنُوزٍ مُنْقَرَضِ نَشَدَهَانِدِ وَ يَا اَز زَمِينِ تَبْعِيدِ نَشَدَهَانِدِ تَا اِنْسَانِ زَمِينِي جَايِ ايشانِ رَا بَگيرِدِ وَ نيزِ خِلافتِ اِنْسَانِ اَز جِنِ بَه جِهتِ تَفَاوُتِ وَ گوناگونيِ زَنديگيِ اَنِ دُو اَز هَمِ بيِ مَعنَاسْتِ؛ اِگَرِ اِنْسَانِ بِيخَوَاهدِ جَانشِينِ جِنِ بَاشَدِ بَايَدِ اَز جِنْسِ اُو بَاشَد.» (همان).

### ۳- ۱- ۲ آیه خلافت در التفسیر الحدیث

دروزه در پاسخ به پرسش مستخلف‌عنه چه کسی است، دو احتمال را ذکر کرده؛ یکی

جانشینی انسان از اجنه و دیگری جانشینی انسان از ملائکه. وی بر پایه روایات تفسیری، احتمالات مذکور را پذیرفته است. بر اساس روایتی از ابن عباس، قبل از آدم (ع) جنیان خلق شدند و زمین به وسیله آنها آباد شد، سپس دست به فساد و خونریزی زدند و خداوند به وسیله ملائکه آنها را از بین برد و انسان را جانشین آنان کرد. طبق روایتی دیگر، احدی در روی زمین غیر از ملائکه وجود نداشت و انسان جانشین ملائکه شد (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۶، ص ۱۵۵).

### ۳- ۱- ۳ وجوه اشتراک و افتراق

نگرش صادقی و دروزه نسبت به میزان اثرگذاری قرائن و رتبه‌بندی آنها در تفسیر آیه خلافت یکسان نیست. صادقی به روایات دال بر خلافت انسان از انسان‌های پیشین بها داده و روایاتی که در آنها از انسان تعبیر به خلیفه‌الله یا خلیفه‌الملائکه شده است و یا روایات ناظر به خلافت انسان از جن را رها می‌کند. این درحالی است که دروزه به روایات ناظر بر خلافت انسان از جن یا ملائکه اهمیت داده و از ذکر روایات دیگر درباره خلافت انسان صرف نظر کرده است.

این تفاوت تفسیری، مبنی بر روش تفسیری متفاوت دو مفسر است. دروزه در انتخاب منابع و سپس انتخاب روایات از منابع موردنظر خود، اجتهاد کرده و از میان قرائن، قرینه روایی را بر سایر قرینه‌ها ترجیح داده است. ولی در تفسیر الفرقان، اجتهاد صادقی پُررنگ‌تر است؛ وی از معنای عرفی واژگان تا آیات قرآن، و از روایات انتخابی خود تا یافته‌های علوم بشری را در فهم آیه خلافت به کار گرفته و تلاش کرده است تا هم‌سوئی روایات و یافته‌های بشری و آیات قرآن را با آیه خلافت نشان دهد. صادقی برای این قرینه‌ها، اعم از صارفه و معینه، وزن همسانی قائل است زیرا هیچ کدام را بر دیگری ترجیح نداده است.

### ۳- ۲- آیه مودت

«قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ» (شوری: ۲۳)

در تبیین عبارت «الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ» چهار بیان مطرح شده است که عبارتند از «سفارش به دوستی قریب با آن حضرت (ص)»، «دوستی آنچه موجب قرب به خداوند می‌شود»، «لزوم صلۀ رحم با خویشاوندان» و «دوستی نسبت به اهل بیت رسول‌الله (ص)».

تفاسیر شیعه و برخی از تفاسیر اهل سنت به قرینه نزول آیه مودت در مدینه و وجود روایاتی در این زمینه، احتمال چهارم را ترجیح داده‌اند (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۱۵۸ / طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۸، ص ۶۶ / زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۲۱۹ / ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۸، ص ۳۱۰ / بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۸۰). جماعتی از مفسران اهل سنت با استناد به روایات مختلف، آن را ناظر به یکی از سه وجه نخست می‌دانند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۱۸۳ / ابن عاشور، بی تا، ج ۲۵، ص ۱۴۶). و برخی دیگر، آیه را منسوخ و آیات نفی کننده اجر برای پیامبران مانند «انعام: ۹۰، یونس: ۷۲، هود: ۲۹ و شعراء: ۱۰۹» را ناسخ آن دانسته‌اند (بلخی، ۱۴۲۳ ق، ج ۳، ص ۷۶۹ / سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۶، ص ۶ / ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۵، ص ۳۳).

### ۳- ۲- ۱- آیه مودت در الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه

صادقی مصادیق «قربی» را در زمان نزول آیه، امام علی (ع) و حضرت فاطمه (س) و امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) دانسته و نه امام دیگر را تأویل و مصادیق آینده قربی در آیه مودت معرفی کرده است.

مستند تفسیر الفرقان، روایات متواتر شیعی و اهل سنت است. از جمله این روایات، روایت منقول از ابن عباس است که می‌گوید هنگامی که این آیه نازل شد جمعی از صحابه عرض کردند: «یا رسول الله! این کسانی که خداوند به ما فرمان داده است آنان را دوست بداریم چه کسانی هستند؟» پیامبر (ص) فرمود: «آنها علی و فاطمه و فرزندانشان هستند.»؛ در روایت دیگری از امام حسن (ع) آمده است که ایشان ضمن خطبه خود خطاب به مردم فرمود: «من از آن خاندان هستم که خداوند مودت آنان را بر هر مسلمانی واجب کرده و در کتابش می‌فرماید: «وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا» به جا آوردن حسنه عبارت است از محبت ما اهل بیت.» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ش، ج ۲۶، ص ۱۷۶ تا ۱۸۱).

صادقی، آیات دال بر نفی مزدخواهی مانند «قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ» (ص: ۸۶) و «وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ» (یوسف: ۱۰۴) را ناظر به اعلام سنت مستمر خداوند در عدم درخواست اجر از سوی رسولان می‌داند و آیات دال بر درخواست اجر توسط پیامبر اسلام (ص) مانند «قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ» (سبأ: ۴۷) و «قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (فرقان: ۵۷) را

همسو با عبارت «الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى» دانسته و می‌گوید: «دوستی با نزدیکان پیامبر (ص) در حقیقت اجری برای وی محسوب نمی‌شود، بلکه آن اجری است که نفع و سود آن به خود مؤمنان برمی‌گردد و راهی است به سوی تقرب به پروردگار و ورود به شهر علم پیامبر اکرم (ص) بر اساس حدیث: «انا مدينة العلم و علی بابها»، بنابراین، «الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى» باید نسبت به افراد شایسته از خویشان پیامبر (ص) باشد.» (همان، ص ۱۷۴ تا ۱۷۶).

صادقی می‌کوشد تعارض ظاهری بین عبارات «لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى» و «إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ» و «مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ» را رفع کند. وی با الهام از قرآن، آثار دوستی با اقربای رسول خدا (ص) را به نفع خود مؤمنان دانسته است. بنابراین، مودت اقربا از جنس مزد و اجر نیست؛ دوستی نسبت به هدایت یافتگان و اثرپذیری از سلوک آنان عین هدایت شدن می‌باشد و هدایت شدن، هدف اصلی رسالت همه انبیاء از جمله پیامبر اسلام (ص) است؛ پس تعارضی میان درخواست اجر از سوی پیامبر (ص) و ردّ اجر نسبت به عموم انبیاء در بین نیست که بخواهد یکی به دیگری منسوخ شود، چون آن اجری که دریافت آن از سوی همه انبیاء (ع) مردود است، اجر عادی و مصطلح است که نفعش به اجر گیرنده می‌رسد، این، برای انبیاء مردود است؛ اما اجری که برای پیامبر (ص) مطرح شده، از نوع هدایت است که نفعش به مردم می‌رسد و اگر این ممنوع باشد، اصل هدایت نیز که منفعتش متعلق به مردم است، باید ممتنع باشد!

مفسر الفرقان، در فهم مراد و مصداق «الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى» از قرینه روایت کمک می‌گیرد و آیه را ویژه خاندان پیامبر (ص) و محدود به امیرالمؤمنین (ع)، فاطمه الزهراء (س) و فرزندان آنها می‌داند. وی قرائن دیگری که مفسران به ویژه مفسران اهل سنت در رسیدن به مراد «الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى» آورده‌اند را رها می‌کند و قرینه روایی را بر تمامی دیگر قرائن ترجیح می‌دهد؛ البته در میان انبوه روایات نیز، روایات وارده درباره مودت اهل بیت پیامبر (ص) را گزینش می‌نماید.

### ۳- ۲- ۲- آیه مودت در التفسیر الحدیث

دروزه در تبیین معنای آیه مودت، عبارت «الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى» را عام گرفته و بر این باور است که همه آنچه که پیامبر (ص) از قومه به عنوان اجر می‌خواهد، هدایت شدن، حفظ

دوستی، به‌جا آوردن حق خویشاوندی و دست از آزار او برداشتن است (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۴، ص ۴۶۰). قرینه این مفسر برای انتخاب چنین معنایی، روایات طبری است که می‌گوید: «از آیه مودت سؤال شد و سعیدبن جبیر گفت قریبی در این آیه، نزدیکان آل محمد هستند؛ ابن عباس گفت عجله کردی، برای اینکه هیچ قبیله‌ای از قبیله‌های قریش نیست مگر آنکه پیامبر(ص) در بین آنان قرابتی دارد، پس آیه نازل شد تا آن را یادآوری کند و به قریش بگوید که من از شما چیزی نمی‌خواهم جز اینکه به سبب قرابتی که بین من و شماست، با من ارتباط داشته باشید.»؛ و در روایتی دیگر، ابن عباس گفت محمد(ص) به قریش گفت من از اموال شما چیزی نمی‌خواهم، ولی از شما می‌خواهم به خاطر قرابتی که میان من و شما وجود دارد، مرا اذیت نکنید؛ زیرا شما قوم من هستید و سزاوارترید که از من اطاعت کنید و مرا اجابت نمایید.» (همان، ص ۴۵۸). پیداست که مراد دروزه این است که «الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى»، دعوت از قریش برای دوستی با رسول خدا(ص) و تحریک عاطفی و یادآوری رابطه خویشاوندی آنها با پیامبر(ص) است. به عبارت دیگر، گویا حضرت(ص) می‌فرماید بین من و شما رابطه خویشاوندی است و شما باید به این رابطه پای بند باشید.

در اینجا دروزه متأثر از گرایش مذهبی خود تنها با تکیه بر برخی روایات موجود در منابع حدیثی یا تفسیری اهل سنت، معنای «الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى» را ویژه اهل بیت پیامبر(ص) آن‌هم به معنای انحصاری آن نمی‌داند و معنای عامی از آن به دست می‌دهد که شامل تک‌تک طوایف قریش می‌شود.

مفسر در ادامه بحث تفسیری خود، روایت سبب نزول آیه از تفاسیر شیعه را می‌آورد و می‌گوید: «انصار خدمت پیامبر(ص) رفتند و اموال خود را در اختیار ایشان قرار دادند تا پیامبر(ص) در پیشامدها از آن استفاده نماید؛ به دنبال این اقدام انصار، آیه مودت نازل شد و رسول خدا(ص) آیه را بر آنان خواند و فرمود پس از من، نزدیکان مرا دوست داشته باشید.»؛ مفسر به قرینه وحدت سیاق آیه مودت با آیه قبل از آن و مکی بودن آیات پیشین، این روایت و روایات پیرامون محبت به خاندان پیامبر(ص) را که بیانگر نزول آیه در مدینه هستند، مورد تردید قرار داده و آنها را به غرابت و جعل توصیف نموده است. علاوه بر این، وی معتقد است که به دلیل کافر بودن اکثر خویشاوندان پیامبر(ص) و عدم ازدواج امام علی(ع) با حضرت

فاطمه (س) در مکه و تولد امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) در مدینه، هیچ‌یک از این افراد نمی‌توانند مصداق «التُّرْبِي» باشند و روایاتی که آیه را بر خویشان پیامبر (ص) اطلاق کرده‌اند، با مدنی بودن آیه ارتباط دارند (همان، ص ۴۵۷ تا ۴۶۰).

دروزه در ادامه، معنای مودت در باور شیعه را به‌عنوان اجر رسالت با شأن نبوت ناهماهنگ می‌داند و به آیات «ص: ۸۶ و یوسف: ۱۰۴» که در آنها، مزد برای رسالت الهی نفی شده است را پشتوانه باور خود قرار می‌دهد (همان، ص ۴۶۰). این مفسر در رد دیدگاه امامیه از قرینه تاریخی و روایی استفاده می‌کند؛ یکی اینکه نزول آیه را در مدینه نمی‌پذیرد بلکه بر این باور است که آیه در مکه نازل شده است لذا خاندان پیامبر (ص) در مکه هنوز شکل نگرفته بود تا تطبیق آیه بر ایشان صحیح باشد؛ و دوم آنکه به عقیده او، سیاق آیه نیز با تفسیر شیعه نمی‌سازد. استناد دروزه به روایاتی که آیه را مکی می‌دانند، بدون نقد این ادعا، نشانه اهمیت مباحث مربوط به مکی و مدنی بودن آیات و سوره‌ها به‌عنوان قرینه تفسیری است.

### ۳-۲-۳ وجوه اشتراک و افتراق

هر دو مفسر در استناد به آیات دیگر قرآن و روایات به‌عنوان قرائن ناپیوسته لفظی، یکسان عمل کرده‌اند. ولی صادقی برخی آیات سوره سبأ و فرقان را قرینه فهم خود از آیه «الْمُودَّةَ فِي التُّرْبِي» قرار می‌دهد و دروزه آیه‌ای از دو سوره ص و یوسف را قرینه فهم خود دانسته است.

نزد صادقی، روایات متواتر مبنی بر دعوت مسلمانان به دوستی و محبت نسبت به اهل بیت (ع)، قرینه‌ایست که دایره شمول «التُّرْبِي» را از میان همه خویشاوندان پیامبر (ص)، به اهل بیت (ع) محدود می‌کند و مصادیق آن را مشخص می‌سازد. اما برای دروزه، روایات تفسیری صحابه و تابعینی چون ابن عباس درباره اظهار محبت قریش نسبت به خود پیامبر (ص) بر روایات متواتر درباره دوستی نسبت به اهل بیت وزن بیشتری دارد. وی روایات معارض را با آنکه از ابن عباس در تفسیر خود نقل می‌کند، نادیده می‌گیرد، بدین ترتیب این مفسر با این ترجیح، به دنبال دفاع از رأی بوده است که با مواضع مذهب خود بیشترین سازگاری را داشته باشد. در نتیجه، می‌بینیم که مشرب حدیثی و کلامی هر دو مفسر، در تفسیر این آیه اثر گذاشته و از میان قرائن متعدد، قرائن خاصی را ترجیح داده و برگزیده‌اند.

### ۳-۳ آیه خلود در جهنم

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره: ۳۹)

قرآن کریم در آیات بسیاری گناهکاران را به خلود در آتش دوزخ وعده داده که آیه مزبور از جمله آنهاست. موضوعی که در این آیه و موارد مشابه آن، مورد اختلاف قرار گرفته، این است که خلود به معنای پیوستگی عذاب است یا مکث طولانی. در این راستا، عده‌ای بر اساس آیات، روایات، مفاهیم عقلانی و اجماع عالمان اسلامی، قائل به جاودانگی عذاب هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۵ش، ج ۵، ص ۴۸۷ / مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۶ / تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۳۱ / شهرستانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۹)، و عده‌ای دیگر با توجه به دسته متفاوتی از آیات، روایات و مفاهیم عقلانی، موافق خلود به معنای مکث طولانی مدت جهنمیان در دوزخ هستند (ابن قیم جوزیه، بی تا، ج ۲، ص ۷۳۰ / ابن عربی، ۱۳۹۵ق، ج ۴، ص ۴۰۲ / ملاصدرا، ۱۳۸۸ق، ج ۲، ص ۷۷۷).

### ۳-۳-۱ آیه خلود در جهنم در الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه

صادقی خلود در دوزخ را به معنای باقی ماندن طولانی مدت می‌داند. از نظر وی، تمامی آیات دال بر جاودانگی مجرمان در عذاب جهنم به این معنا هستند که تا زمانی که دوزخیان زنده باشند و آتش باشد، آنان نیز در آتش هستند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۲، ص ۲۵۶ و ج ۲۴، ص ۳۴۵ و ج ۲۶، ص ۳۶۵).

یکی از شواهد این مفسر برای رسیدن به معنای گفته شده، برخی آیات قرآن است که به آیات تناسب جزا و عمل مشهورند، مانند: «إِنَّمَا تُجْرَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (طور: ۱۶)، «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» (شوری: ۴۰) و «جَزَاءٌ وَفَاءٌ» (نبأ: ۲۶). صادقی بر اساس این آیات معتقد است پاداش یا عقاب برابر با عمل است؛ و گناه با آثارش نیز محدود است، پس بی‌نهایت بودن آتش با محدودیت گناه تناسب ندارد (همان، ج ۱۴، ص ۳۹۴، ج ۳۰، ص ۴۳).

آیه دیگری که ایشان به آن استشهاد کرده، آیه «لَا يَثْبِيحُ فِيهَا أَحْقَابًا» (نبأ: ۲۳) است، که ذیل آن می‌گوید: «کلمه حقب و جمع آن احقبا، به معنای زمان مبهم و محدود است.» (همان، ج ۳۰، ص ۴۳). یعنی اگر جهنمیان تا ابد در دوزخ می‌مانند، خداوند در این آیه از لفظی استفاده می‌کرد که زمان نامحدود را برساند نه زمان مبهم و محدود را.



مفسر الفرقان با توجه به آیه «خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» (هود: ۱۰۷) می‌گوید جمله «ما دامت السماوات والأرض» بعد از جمله «خَالِدِينَ فِيهَا»، وصفی برای نهایت خلود است؛ این جمله، اشاره به انتهای آسمان‌ها و زمین قیامت دارد؛ یعنی برای جهنمیان خلودی است مادامی که آسمان و زمین برپا باشند و جمله «إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» بر عدم ابدی بودن مطلق دوزخیان در آتش تأکید می‌کند (همان، ج ۱۴، ص ۳۹۴ و ۳۹۵). وی در ادامه می‌گوید در آیاتی چند، بعد از لفظ «خَالِدِينَ» قید «أَبَدًا» ذکر شده است، مانند «إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» (نساء: ۱۶۹)، «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا» (احزاب: ۶۵) و «وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» (جن: ۲۳)؛ در نتیجه، وصف «أَبَدًا» نشان می‌دهد خلود به معنای مکث ابدی نیست (همان، ج ۳۰، ص ۴۵) زیرا اگر به معنای مکث ابدی باشد، کلمه «أَبَدًا» غیر مفید و زائد خواهد بود.

دومین استناد صادقی، دو دسته از روایات است؛ یکی روایاتی که به محدودیت آتش اشاره دارند، مانند این روایت از پیامبر (ص) که درباره آیه «لَا يَبْقَى فِيهَا أَحْقَابًا» (نبا: ۲۳) فرمودند: «به خدا قسم، احدی از آتش خارج نمی‌شود تا اینکه زمان طولانی را در آن بماند. و حقب هشتاد و چند سال است و هر سالی ۳۶۰ روز و هر روزی ۱۰۰۰ سال است.» (همان، ص ۴۳)؛ و دیگری، روایاتی است درباره خروج عده‌ای از جهنمیان از آتش، آنجا که قتاده آیه «خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (هود: ۱۰۷) را تلاوت کرد و گفت انس برای ما روایت کرد که پیامبر (ص) فرمود: «گروهی از آتش خارج می‌شوند، به همین جهت ما به گفته اهل حروراء معتقد نیستیم.» (همان، ج ۱۴، ص ۳۹۰).

صادقی در همین راستا می‌گوید وسعت رحمت و فضل الهی و سبقت آن بر غضب خداوند شامل اهل آتش هم می‌شود. فضل خدا برای اهل آتش این است که همانند با گناه کیفر می‌دهد و بسیاری از آنها را با ندامت و شفاعت و غیره می‌بخشد (همان، ج ۳۰، ص ۴۹ و ۵۰)؛ عدل الهی نیز اقتضا دارد میان کیفر و عمل تناسب باشد، عمل مجرم از نظر زمان و اثر محدود است، لذا جزای او نیز باید محدود و متناسب با گناه باشد. نامحدویت عقاب در برابر محدودیت گناه، زیاده‌تر از عمل و مخالف با عدل الهی است (همان، ج ۱۴، ص ۳۹۰ و ج ۳۰، ص ۴۸)؛ و نیز عذاب ابدی با عفو الهی ناسازگار است و دلیل آخر هدف عقوبت است؛ با این

توضیح که اگر نفس در دنیا با توبه و اعمال نیک از پلیدی‌ها پاک شد، به تطهیر در عالم حساب نیازی نیست، ولی اگر در دنیا پاک نشد داخل آتش برزخ می‌شود و اگر پلیدی همچنان باقی بماند، روانه آتش قیامت می‌شود و تا حدّ طهارت عذاب می‌شود، و اگر همچنان نفس، ناپاک بماند مقتضای عدل یا فضل و رحمت الهی، نابودی نفس همراه با نابودی آتش است (همان، ج ۳۰، ص ۵۰).

مستندات ایشان در نفی جاودانه بودن مجرم در دوزخ، مجموعه‌ای از آیات قرآن، روایات و مفاهیم عقلانی است؛ وی، برابر بودن کیفر با جرم و تساوی پاداش با عمل صالح را از آیات ۴۰ شوری و ۲۶ نبا استفاده کرده، محدود بودن زمان در معنای «خلود» را از آیه ۱۰۷ هود، ۱۶۹ نساء، ۶۵ احزاب و ۲۳ جن استنباط نموده، خلود را به ماندن طولانی معنا کرده، با استناد به دو روایت، حدّ و حدود «احقاباً» را برابر با بیش از ۸۰ سال ماندن و خروج نهایی از آتش دانسته و با استفاده از مفاهیمی که عقل بشری قادر به درک آنهاست، خلود در آتش را با عدل الهی و رحمت و عفو خداوند، متعارض معرفی نموده است. صاحب الفرقان در تفسیر این آیه نیز می‌کوشد تا هم‌سوئی قرائن سه‌گانه آیات، روایات و مفاهیم عقلانی را نشان دهد.

### ۳- ۲- ۳- آیه خلود در جهنم در التفسیر الحدیث

دروزه توصیف خلود به وصف ابدی و تصریح به عدم انقطاع عذاب در ظاهر برخی از آیات را دلیل جاودانه بودن در جهنم می‌داند (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۹، ص ۲۰۰ و ج ۴، ص ۵۲۴ و ج ۵، ص ۴۰۷).

ایشان با توجه به آیه «خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» (هود: ۱۰۷) می‌گوید قید «إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» طبق عادت عرب، به معنای «تأیید (خلود ابدی)» است. وی همچنین در جهت تأکید بر خلود ابدی جهنمیان، به حدیثی از عبدالله بن عمر از پیغمبر (ص) استناد کرده که در آن آمده است بعد از ورود بهشتیان به بهشت و جهنمیان به جهنم، به آنها خطاب می‌شود: «ای اهل بهشت بدون مرگ در بهشت باقی می‌مانید و ای اهل آتش بدون مرگ در دوزخ می‌مانید.» (همان، ج ۳، ص ۵۳۸)؛ بدین ترتیب، آیات و روایات دو قرینه ناپیوسته دروزه در رسیدن به فهم این آیه هستند.

### ۳-۳-۳ وجوه اشتراک و افتراق

قرینه مشترک صادقی و دروزه، آیات قرآن به‌عنوان قرائن لفظی است. با این تفاوت که صادقی برای عدم جاودانگی جهنمیان، آیات تناسب جزا و عمل را بر ظهور آیات خلود حاکم دانسته، درحالی که دروزه علاوه بر آیه خلود، از آیه دیگر برای اثبات جاودانگی در آتش کمک گرفته است. شایان ذکر است که آیه ۱۰۷ سوره هود در اثبات دو دیدگاه متقابل مورد استشهاد واقع شده است. «إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» به نظر دروزه، تأکیدی بر «خَالِدِينَ فِيهَا» و به معنای جاودانگی در آتش است؛ درحالی که صادقی، «إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» را دال بر پایان‌پذیر بودن عذاب و دلیل بر عدم جاودانگی در آتش می‌داند.

صادقی و دروزه در اصل توجه به قرائن روایی نیز در تفسیر آیات مورد بحث همسو هستند، اما صادقی اولویت را به روایات حاکی از عدم حضور ابدی جهنمیان در آتش داده و از آوردن روایات معارض آن چشم‌پوشی کرده است و دروزه روایات بیانگر حضور ابدی جهنمیان را ترجیح داده و از روایات معارض عبور کرده است. تفاوت دیگر، استفاده صادقی از فهم عقلانی نسبت به «عدالت خداوند» و «تناسب عمل و جزا» و «رحمت الهی» می‌باشد؛ که دروزه، به این مبحث پرداخته است.

### ۴. نتیجه‌گیری

در مواجهه با هر گونه متن، فارغ از آگاهی نسبت به مفهوم الفاظ و جملات و ارتباط واژگان آن با یکدیگر، توجه به قرائن لفظی و معنوی کلام نیز ضروریست. فهم قرآن کریم به‌عنوان یک متن وحیانی نیز این قاعده مستثنی نیست، زیرا خداوند قرآن را طبق زبان بشر و منطبق بر قواعد این زبان و مطابق با قرائن فهم آدمیان نازل فرموده است. و اما، همین قرینه‌ها که در تفهیم و تفهم قرآن کریم نقش بی‌بدیلی دارند، موجب تفاوت‌های تفسیری نیز شده‌اند؛ بدین معنی که توجه به قرائن یا غفلت از آنها، و نیز توجه به همه قرائن یا عنایت به بخشی از آنها، و همچنین ارزش و اعتباری که هر مفسر برای این قرائن قائل می‌شود و برخی را بر برخی دیگر ترجیح می‌دهد، دلیل بخشی از تفاوت‌ها در دیدگاه‌های مفسران گردیده که البته امری غیرعادی نیست.

در این نوشتار تلاش کردیم این موضوع را در تفسیر الفرقان، اثر صادقی تهرانی، مفسر معاصر امامی مذهب، و التفسیر الحدیث، اثر محمد عزت دروزه، مفسر معاصر اهل سنت، بررسی نماییم؛ بر این پایه، سه آیه‌ای که این دو مفسر در تفسیر آنها، نظر متفاوتی دارند را انتخاب کردیم تا بتوانیم عامل اختلاف تفسیری آنها را ردیابی کنیم. ارزیابی دو دیدگاه نشان می‌دهد هر دو مفسر در توجّه به قرائن وحدت نظر دارند و این بدان معناست که این دو مفسر، آگاهی بر معنای واژگان و ارتباط آنها در عبارات قرآنی را برای فهم آیات کافی نمی‌دانند و نقش قرائن را به رسمیت می‌شناسند؛ در عین حال، دیدگاه یکسانی نسبت به همه قرائن ندارند و هر کدام، بعضی از قرائن را بر بعض دیگر، ترجیح می‌دهد.

تفاوت دیدگاه آنها در تفسیر این آیات نه به اصل قرائن، بلکه به نوع قرائن برمی‌گردد. صادقی هر چند متأثر از اعتقاد کلامی شیعی خود، قرینه روایت رسیده از اهل بیت (علیهم‌السلام) را حجت دانسته، اما برای روایات منقول از اهل سنت نیز اعتبار قائل است. به همین دلیل ضمن مراجعه به منابع روایی شیعه، روایات مورد قبول خود را از مصادر حدیثی اهل سنت نیز نقل کرده است. در حالی که دروزه از استناد به روایات امامیه خودداری می‌کند و تنها به منابع روایی اهل سنت استناد می‌نماید. این عمل برآمده از باور به عدالت صحابه و ارجح بودن منابع اهل سنت بر منابع امامیه نزد اوست. در اینجا نقش مذهب و اعتقاد کلامی در گزینش قرائن روایی هویدا است.

صادقی بیش از دروزه برای تفسیر این سه آیه، از خود قرآن استفاده کرده و این امر، ناشی از روش اجتهادی «قرآن به قرآن» در تفسیر صادقی و کم‌رنگ‌تر بودن این روش در تفسیر دروزه است. نتیجه این یافته این است که گزینش قرینه‌ها متأثر از روش تفسیری مفسرین نیز می‌تواند باشد.

همچنین، صادقی در استفاده از مفاهیم و دریافته‌های عقلانی، بر دروزه سبقت جسته است. صادقی از عقل، هم به عنوان منبع و هم به عنوان ابزار فهم قرآن بهره گرفته است، ولی استفاده از قرائن عقلی، در تفسیر دروزه بسیار کم‌رنگ‌تر است؛ و این تفاوت تفسیری به گرایش‌ها و علاقه شخصی دو مفسر بازمی‌گردد.

و اما نتیجه کانونی این نوشتار آن است که قرائن لفظی و غیر لفظی، یکی از عوامل اساسی برخی تفاوت‌ها در دیدگاه‌های تفسیری این دو مفسر معاصر است.

## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. ابن سیده، علی بن اسماعیل؛ المحکم و المحيط الاعظم؛ به تحقیق عبدالحمید هندأوی؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحریر و التنویر؛ بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین؛ الفتوحات المکیة؛ به تحقیق عثمان یحیی؛ قاهره: المكتبة العربیه، ۱۳۹۵ق.
۴. ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب؛ المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۵. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغة؛ به تحقیق عبدالسلام محمد هارون؛ بی‌جا: دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
۶. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر؛ حادی الارواح الی بلاد الافراح؛ به تحقیق زائد بن احمد نشیری؛ ریاض: دار عالم الفوائد، بی‌تا.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو؛ تفسیر القرآن العظیم؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۸. ایازی، محمد علی؛ المفسرون حیاتهم و منهجهم؛ تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۳ش.
۹. بابایی، علی اکبر و دیگران؛ روش شناسی تفسیر قرآن؛ چاپ چهارم، قم: انتشارات سمت، ۱۳۸۸ش.
۱۰. بدری، تحسین؛ معجم مفردات اصول الفقه المقارن؛ تهران: المشرق للثقافة و النشر، ۱۴۲۸ق.
۱۱. بلاغی نجفی، محمد جواد؛ آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن؛ قم: بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق.
۱۲. بلخی، مقاتل بن سلیمان؛ تفسیر مقاتل بن سلیمان؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ انوار التنزیل و اسرار التأویل؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۴. تفتازانی، سعد الدین؛ شرح المقاصد؛ به تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره؛ قم: نشر الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۱۵. ثعلبی، ابواسحاق؛ الكشف و البیان عن تفسیر القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ چاپ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷ش.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ تحقیق و تنظیم: علی زمانی قمشه‌ای؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵ش.
۱۸. حسینی، محمد؛ الدلیل الفقھی تطبیقات فقهیه لمصطلحات الاصول؛ دمشق: مرکز ابن‌ادریس حلّی للدراسات الفقهیه، ۲۰۰۷م.
۱۹. دروزه، محمد عزت؛ التفسیر الحدیث؛ قاهره: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ق.
۲۰. رجبی، محمود؛ روش تفسیر قرآن؛ قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ش.
۲۱. رشیدرضا، محمد؛ تفسیر القرآن الحکیم؛ چاپ دوم، بیروت: دار المعرفه، بی‌تا.
۲۲. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل؛ بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.

۲۳. سبحانی، جعفر؛ منشور جاوید؛ قم: مؤسسه امام صادق، بی‌تا.
۲۴. سیدبن قطب؛ فی ظلال القرآن؛ بیروت - قاهره: دار الشروق، ۱۴۱۲ق.
۲۵. سیوطی، جلال‌الدین؛ الدر المنثور فی تفسیر المأثور؛ قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۶. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم؛ الملل و النحل؛ به تصحیح احمد فهمی محمد؛ چاپ دوم، بی‌جا: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
۲۷. صادقی‌تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّة؛ قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۲۸. سنقور، محمد؛ المعجم الاصولی؛ چاپ دوم، قم: منشورات الطیار، ۱۴۲۸ق.
۲۹. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ به ترجمه محمدباقر موسوی همدانی؛ قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش.
۳۰. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۳۱. طبری، محمدبن‌جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
۳۲. طوسی، محمدبن‌حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۳۳. مظفر، محمد رضا؛ اصول المنطق؛ قم: انتشارات فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق.
۳۴. مفید، محمدبن‌نعمان؛ اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات؛ به تحقیق ابراهیم انصاری؛ قم: کنگره جهانی آثار شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۵. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ به تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی؛ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۸ق.
۳۶. نیازی، شهریار و رحمانی، نعیم؛ «همبستگی قرینه‌ها در فهم معنی از منظر تمام حسان نظریه‌ای جدید یا بازتاب سخن پیشینیان»؛ نشریه ادب عربی، شماره دوم، ۱۳۹۲ش.

## Bibliography

The Holy Quran  
The Holy Quran, original Arabic version.

### Other Literature

- Al- Balkhi, Moqaatel b. Solaymaan, *Tafsir Moqaatel b. Solaymaan*, Beirut: Dar Ihya' al-Toraath, 1423 A. H.
- Al- Bayzaawi, `Abd Allah b. `Omar, *Anwaar al- Nanzil wa Asraar al- Ta'wil*, Beirut: Dar Ihya' al-Toraath al-`Arabi, 1418 A. H.
- Al- Mofid, Muhammad b. No`maan, *Awaael al- Maqaalaat fi al- Mazaahab wa al- Mokhtaaraat*, ed. by Ibraahim Ansaari, Qom: Kongereh ye Jahaani ye Sheikh Mofid, 1413 A. H.
- Al-Mozaffar, Muhammad Reza, *Osoul al- Manteq*, Qom: Enteshaaraat Firouz Aabaadi, 1400 A. H.
- Al- Shahrestaani, Muhammad b. `Abd al- Karim, *al- Melal wa al- Nehal*, ed. by Ahmad Fahmi Muhammad, 2<sup>nd</sup> imp., n. p.: Dar al- Kotob al- `Ilmiyyah, 1413 A. H.

- Al- Soyouti, Jalaal al-Din, *al- Durr al- Manthour fi Tafsir al- Ma'thour*, Qom: Ketab Khaaneh ye Ayatollah Mar`ashi Najafi, 1404 A. H.
- Al- Tabarasi, Fazl b. Hasan, *Majma` al- Bayaan fi tafsir al- Quran*, Tehran: Enteshaaraat Naaser Khosrow, 1372 Sh.
- Al- Tabari, Muhammad b. Jarir, *Jaame` al- Bayaan fi Tafsir al- Quran*, Beirut: Dar al- Ma`refah, 1412 A. H.
- Al- Taftaazaani, Sa`d al- Din, *Sharh al- Maqaased*, ed. by `Abd al- Rahmaan `Omayrah, Qom: Nashr al- Sharif al- Razi, 1409 A. H.
- Al- Tha`labi, Abu Is'haaq, *al- Kashf wa al- Bayaan `an Tafsir al- Quran*, Beirut: Dar Ihya al-Toraath al- `Arabi, 1422 A. H.
- Al- Tousi, Muhammad b. Hasan, *al- Tebyaan fi Tafsir al- Quran*, Beirut: Dar Ihya al-Toraath al- `Arabi, n. d.
- Al- Zamakhshari, Mahmoud, *al- Kashshaaf `an Haqaaeq Ghawaamiz al- Tanzil*, Beirut: Dar al- Ketaab al- `Arabi, 1407 A. H.
- Ayaaazi, Muhammad `Ali, *al- Mofasseroun: Hayaatohom wa Manhajohom*, Tehran: Vezaarat-e Ershaad, 1373 Sh.
- Baabaayi, `Ali Akbar, et al., *Raveshshenaasi ye Tafsir e Quran*, 4<sup>th</sup> imp., Qom: SAMT, 1388 Sh.
- Badri, Tahsin, *Mo`jam Mofradaat Osoul al- Feqh al- Moqaaren*, Tehran: al- Mashreq, 1428 A. H.
- Balaaghi Najafi, Muhammad Javaad, *Aalaa' al- Rahmaan fi Tafsir al- Quran*, Qom: Be`sat, 1420 A. H.
- Darouza, Muhammad `Izzat, *al- Tafsir al- Hadith*, Cairo: Dar Ihya al- Kotob al- `Arabiyyah, 1383 A. H.
- Hosayni, Muhammad, *al- Dalil al- Fiqhi: Tatbiqaat Fiqhiyyah li- Mostalahaat al- Osoul*, Damascus: Markaz Ibn Idris al- Hilli, 2007.
- Ibn `Aashour, Muhammad b. Taaher, *al- Tahrir wa al- Tanwir*, n. p.: n. p., n. d.
- Ibn `Atiyyah al- Andalusi, `Abd al- Haqq b. Ghaaleb, *al- Moharrar al- Wajiz fi Tafsir al- Ketaab al- `Aziz*, Beirut: Dar al- Kotob al- `Elmiyyah, 1422 A. H.
- Ibn al- `Arabi, Mohy al- Din, *al- Fotouhaat al- Makkiyyah*, ed. by `Othmaan Yahyaa, Cairo: al- Maktabah al- `Arabiyyah, 1395 A. H.
- Ibn Faares, Ahmad, *Mo`jam Maqaayis al- Loghah*, ed. by `Abd al- Salaam Muhammad Haaroun, n. p.: Dar al-Fekr, 1399 A. H.
- Ibn Kathir, Ismaa`il b. `Amr, *Tafsir al- Quran al- `Azim*, Beirut: Dar al- Kotob al- `Elmiyyah, 1419 A. H.
- Ibn Qayyem Jawziyyah, Muhammad b. Abi Bakr, *Haadi al- Arwaah elaa Belaad al- Afraah*, ed. by Zaa`ed b. Ahmad Nashiri, Riyadh: Dar `Aalam al- Fawaa`ed, n. d.
- Ibn Sayyedeh, `Ali b. Ismaa`il, *al- Mohkam wa al- Mohit al- A`zam*, ed. by `Abd al- Hamid Hendaawi, Beirut: Dar al- Kotob al- `Elmiyyah, 1421 A. H.
- Javaadi Aamoli, `Abd Allah, *Tafsir Mowzou`i Quran Karim*, ed. by `Ali Zamaani Qomshehyi, Qom: Markaz e Israa, 1385 Sh.
- Javaadi Aamoli, `Abd Allah, *Tasnim*, 4<sup>th</sup> imp., Qom: Markaz e Asraa, 1387 Sh.
- Mollaa Sadraa, Muhammad b. Ibraahim, *al- Shawaahed al- Roboubiyyah fi al- Manaahaj al- Soloukiyyah*, ed. by Sayyid Jalaal al- Din Aashtiyaani, Qom: Enteshaaraat e Matbou`aat Dini, 1388 A. H.
- Niyaazi, Shahriyaar, and Na`im Rahmaani, "Hambastegui ye Qarineh-haa dar Fahm e Ma`naa az Manzar e Tammaamm Hassaan: Nazariyyeh yi Jadid baa Baaztaab e Sokhan e Pishiniyaan," *Nashriyyeh ye Adab `Arabi*, no. 2, 1392 Sh.

- Rajabi, Mahmoud, *Ravesh e Tafsir e Quran*, Qom: Enteshaaraat e Pazhouhesh Kadeh ye Howzeh va Daaneshgaah, 1383 Sh.
- Rashid Reza, Muhammad, *Tafsir al- Quran al- Karim*, 2<sup>nd</sup> imp., Beirut: Dar al-Ma`refah, n. d.
- Saadeqi Tehraani, Muhammad, *al- Forqaan fi Tafsir al- Quran bi al- Quran wa al- Sonnah*, Qom: Enteshaaraat Farhang Islaami, 1365 Sh.
- Sanqour, Muhammad, *al- Mo`jam al- Osouli*, 2<sup>nd</sup> imp., Qom, Manshouraat al-Tayyaar, 1428 A. H.
- Sayyed b. Qotb, *Fi Zilaal al- Quran*, Beirut/ Cairo: Dar al-Shorouq, 1412 A. H.
- Sobhaani, Ja`far, *Manshour e Jaavid*, Qom: Mo'asseseh Imam Saadeq, n. d.
- Tabaatabaa'i, Sayyid Muhammad Husayn, *al- Mizaan fi Tafsir al- Quran*, trans. by Sayyid Muhammad Baaqer Mousavi Hamedaaani, Qom: Daftar Inteshaaraat Islaami, 1374 Sh.