



## The Interpretation of (Q. 38: 32-3) between Ṭabāṭabā'ī and Faḍlullāh; A Comparative-Critical Study

Rahman Oshriyeh\* | Sayyid Muhammad Husaynipur\*\* | Hamed Oshriyeh\*\*\*

Received: 2021/10/31 | Correction: 2022/4/17 | Accepted: 2022/4/17 | Published: 1400/07/25

### Abstract

(Q. 38:32-3) should be considered as Qur'anic mutashabihāt (ambiguous-allegorical verses) concerning the prophets' stories. These two verses are related to Solomon's entertainment with the herd of horses, which has ultimately led to his dawdling in worshipping God or at least not practicing it in its preferred time. The present article examines and evaluates the interpretive viewpoints of two prominent contemporary Shi'ite exegetes in this regard, namely Sayyid Muḥammad-Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī (1904-1981) and Sayyid Muḥammad-Ḥusayn Faḍlullāh (1935-2010). Analyzing Faḍlullāh's viewpoints, who has studied Ṭabāṭabā'ī's al-Mizān in many positions with a critical approach, as well as comparing his interpretive notions with those of Ṭabāṭabā'ī, can yield some significant scientific results. In addition to a more thorough explanation of the meanings of the verses in question, such an important task can help to assess Faḍlullāh's critical points towards some of al- al-Mizān's stances, as well as to judge some of his ideas about the prophets' life and career per se. The present study hereupon performs its particular task in three stages. Using a descriptive-analytical method, it first defines the basis of a plausible belief about the mutashabih aspects of the prophets' lives, relying on the general implications of muḥkam (clear) aspects of the Qur'anic accounts of the same case, the muḥkam accounts especially has been narrated by the Qur'an on Solomon, and the connotations of the two mentioned verses' context. Then, it explains these muḥkam foundations for the verses in question. Finally, it makes a comparative analysis of the two exegetes' viewpoints. Faḍlullāh's objections to Ṭabāṭabā'ī, the results show that, cannot be accepted, however, some of the latter's viewpoints should also be criticized. A supplementary explanation is given as well, which seems consistent with the muḥkam aspects of the Qur'an, staying away from the valid objections towards the suggested interpretations of the verses in question.



**Keywords:** Solomon, the prophets' infallibility, anointing horses, Ṭabāṭabā'ī, Faḍlullāh, (Q. 38:32-3)

\* Associate Professor, University of Science and Technology of the Holy Qur'an, Qum, Iran | oshriyeh@quran.ac.ir

\*\* Ph.d. Graduated, University of Science and Technology of the Holy Qur'an, Qum, Iran | 97111611002@quran.ac.ir

\*\*\* M.A. Graduated, University of Science and Technology of the Holy Qur'an, Qum, Iran | Fada1404@gmail.com

▣ Oshriyeh, R; Husaynipur, S.M; Oshriyeh, M. (2022) The Interpretation of (Q. 38: 32-3) between Ṭabāṭabā'ī and Faḍlullāh; A Comparative-Critical Study. *Comparative Interpretation Research*, 8 (15) 81-105 . Doi: 10.22091/PTT.2022.7003.1979.



## بررسی تفسیری آیات ۳۲-۳۳ سوره «ص» با تأکید بر نقد دیدگاه علامه

### طباطبایی و علامه فضل‌الله

رحمان عشریه\* | سید محمد حسینی‌پور\*\* | حامد عشریه\*\*\*  
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۱/۲۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۸

#### چکیده

آیات ۳۲ و ۳۳ سوره ص، از آیات متشابه در قرآن کریم درباره سیره پیامبران است که مربوط به اشتغال حضرت سلیمان به سپاه اسبها و فوت شدن زمان -یا زمان فضیلت- عبادتی از آن حضرت است. در این مقاله، دیدگاه‌های علامه فضل‌الله و علامه طباطبایی در این زمینه بررسی می‌شود. علامه فضل‌الله، در مواضع بسیاری با رویکرد نقادی به تفسیر المیزان برخاسته، لذا واکاوی دیدگاه وی و تطابق آراء او با آراء علامه طباطبایی، علاوه بر عیارسنجی انتقادات فضل‌الله بر پاره‌ای از مفاد تفسیر المیزان و نیز علاوه بر تبیین معانی آیات موردبحث، پاره‌ای از پندارهای باطل درباره پیامبران را نیز هویدا می‌سازد. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، مبنای تقریرات قابل‌پذیرش از تشابهات سیره انبیا را با اتکا به محکمت سه‌گانه (شامل محکمت عام انبیا، محکمت خاص آن پیامبر و محکمت سیاق) تعریف کرده و ضمن تبیین این محکمت درباره آیات موردبحث، به واکاوی تطبیقی آراء دو مفسر پرداخته است. نتیجه تحقیق، نشان می‌دهد که هیچ‌کدام از ایرادات علامه فضل‌الله به علامه طباطبایی ذیل آیات موردبحث وارد نبوده، گرچه برخی از آراء صاحب المیزان نیز مورد انتقاد است. در پایان، بیانی آورده شده که با محکمت سه‌گانه سازگار بوده و از ایرادات تفاسیر مطرح درباره آیات موردبحث نیز بری باشد.



**واژگان کلیدی:** سلیمان، مسح اسبها، عصمت انبیا، آیات ۳۲-۳۳ سوره ص.

\* دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم | oshryeh@quran.ac.ir

\*\* دکتری تفسیر تطبیقی؛ دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول) | quran.ac.ir4@97111611002

\*\*\* دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم و کارشناس ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف | Fada1404@gmail.com

□ عشریه، رحمان؛ حسینی‌پور، سید محمد؛ عشریه، حامد. (۱۴۰۱). بررسی تفسیری آیات ۳۲-۳۳ سوره «ص» با تأکید بر نقد

دیدگاه علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۷ (۱۴)، ۸۱-۱۰۵. Doi:

10.22091/PTT.2022.7003.1979

### طرح مسأله

تبیین ابعاد گوناگون آیات محکم و متشابه، یکی از مباحث مطرح در علوم قرآنی است. تعیین دقیق چیستی محکمت و متشابهات و ابعاد آن، معرکه آراء مختلف مفسران بوده، اما قدر مشترک نظریات این است که متشابهات در مقابل محکمت بوده و متشابه در اصطلاح، کلامی است که در آن نوعی ابهام باشد؛ به بیان دیگر، به آیاتی که دلالت آن‌ها بر معانی روشن نباشد، به گونه‌ای که وجوه مختلف و گوناگونی در آن راه داشته باشد، اصطلاحاً متشابه و به آیاتی که دلالت آشکار بر معنا داشته باشند، محکم می‌گویند (زرقانی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۱۴). از منظر موضوع، متشابهات را در چند عنوان می‌توان طبقه‌بندی کرد؛ یکی از آن انواع، متشابهاتی‌اند که درباره سیره انبیای عظام علیهم‌السلام نازل شده‌اند. با این اوصاف، می‌توان گفت: در روایت قرآن کریم از زندگی پیامبران، آیاتی آمده که دلالت آشکاری بر معنا ندارند و وجوه مختلفی از معنا، برای آن‌ها متصور است؛ حال آن‌که ممکن است تنها یکی از آن معانی، درست و مراد جدی گوینده باشد. فهم معنای صحیح از دو منظر، دارای اهمیت است: نخست، دانستن جزئیات دقیق موضوع متشابه مورد بحث که قطعاً حاوی پیام‌های خاص الهی است و دیگری، صیانت از ساحت مقدس پیامبران، در رویارویی با مفاهیمی که مغایر با محکمت انبیا، مانند عصمت آن‌هاست.

از جمله متشابهات قرآنی سیره پیامبران، ماجرای اشتغال حضرت سلیمان به اسب‌ها و فوت شدن زمان - یا زمان فضیلت - عبادتی از آن حضرت است که موضوع آیات ۳۲ و ۳۳ سوره ص بوده و هم‌چنان در محل اختلاف آراء مفسران به سر می‌برد. در این آیات آمده است: «فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ. رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَلِّقْ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ» (سوره ص، آیه ۳۲-۳۳)؛ «پس گفت: من دوستی اسبان را بر یاد پروردگارم اختیار کردم تا [خورشید یا خیل اسب‌ها] پشت پرده افق پنهان شد. [سلیمان گفت]: آن [خورشید یا خیل اسب‌ها] را به من بازگردانید. پس ساق پاها و گردن‌ها را دست کشید یا قطع کرد».

معنای واژگان «ذکر» و «مسح» و نیز محل بازگشت ضمائر در دو عبارت «تَوَارَتْ» و «رُدُّوها»، می‌توانند معانی و تقریرات مختلفی را از آیات فوق ارائه دهند: عده‌ای - چنان که در

خلال پژوهش، بررسی می‌شود- برآند که اشتغال محبت آمیز سلیمان به سپاه اسب‌ها، ایشان را از نماز عصر دور ساخته و از این روی، آن حضرت برای فرونشستن آتش خشم خود، اقدام به مسح (قطع) پا و گردن اسب‌ها کرده و آن‌ها را کشته یا قربانی کرده تا کفاره‌ای برای فراموشی نمازش باشد. این نظر، بیش تر در عامه مطرح شده است (نک. طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳، ص ۹۹-۱۰۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۹، ص ۲۶۱-۲۶۲). عده‌ای دیگر، پرداختن به امور اسب‌ها را انجام دادن فرمان الهی در تجهیز سپاه سلیمان و در مسیر بندگی خدا دانسته، آن را نوعی عبادت پنداشته و واژه «مسح» را به کشیدن دست محبت بر بدن آن حیوانات توسط سلیمان معنا کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۳-۲۰۴). برخی نیز مسح را به معنای کشیدن دست بر گردن و پای خود آن حضرت و یارانشان می‌دانند که وضوی آن‌ها به حساب می‌آمده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۳-۲۰۴). محل بازگشت ضمیر عبارت «ردّوها» نیز هم می‌تواند به واژه مقدر «شمس» بازگردد و از معجزات سلیمان به حساب آید و هم به سپاه اسبان بازگردد و به معنای برگرداندن اسب‌ها نزد سلیمان باشد که باید یکی از این دو معنا، به عنوان معنای درست و مراد جدی گوینده، تعیین شود.

مفسران گذشته به تفصیل، ابعاد گوناگون موضوع مورد بحث را به دقت بررسی کرده‌اند که برخی از دیدگاه‌هایشان در متن مقاله حاضر، واکاوی خواهند شد. علامه سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش) نیز در *المیزان*، به بررسی روایات و آراء مفسران پیشین درباره موضوع مورد بحث پرداخته و ضمن رد برخی از گفتارها، احتمال درست را بر دو معنا مستقر کرده است. پس از ایشان، علامه سید محمدحسین فضل‌الله (۱۳۱۴-۱۳۸۹ ش) نظری شاذ (در شیعه) را مطرح نموده و در پی نقد آراء صاحب *المیزان* برآمده و دلایلی را در راستای اثبات ادعای خود اقامه کرده است. از آن جا که علامه فضل‌الله در *تفسیر من وحی القرآن*، در موارد بسیاری به نقد *تفسیر المیزان* برخاسته، تحلیل آراء وی در این زمینه، علاوه بر کمک به فهم بهینه آیات مورد بحث، در عیارسنجی ایرادهای فضل‌الله به علامه نیز مؤثر است؛ هر چند نتیجه پژوهش حاضر، تنها متوجه آیات مورد بحث است و به تمام انتقادات فضل‌الله از *المیزان*، قابل تسری نیست.

تطبیق آراء این دو مفسر درباره آیات مورد بحث، در پژوهشی یافت نشد و تنها مقاله‌ای که نه به تطابق آراء دو مفسر یاد شده، بلکه به واکاوی ماجرای آن آیات پرداخته است (برومند و درآباد، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۱۱-۱۲۵) نیز به نتایجی دست یافته که در خلال بحث مورد تأیید یا انتقاد قرار می‌گیرند. از این رو مقاله حاضر، با به‌کارگیری روش توصیفی-تحلیلی و شیوه منبع‌یابی کتابخانه‌ای، ضمن تبیین الگویی فراگیر درباره نحوه رویارویی با تشابهات سیره انبیا، به نقد آراء هردو دانشمند جهان تشیع پرداخته و با تکیه بر روشی که برخاسته از محکّمات و تشابهات است، ادعاهای علامه فضل‌الله را رد کرده، به نقد برخی از آراء علامه طباطبائی می‌پردازد و در آخر، تقریری درست عرضه می‌کند که موافق با الگوی تبیین تشابهات سیره انبیا بر اساس محکّمات سه‌گانه و فاقد ایرادات مطرح شده باشد.

### الگوی رویارویی با تشابهات انبیا

اخباریون و اهل حدیث، در برخورد با تشابهات برخاسته از ظواهر قرآن، معمولاً به مأثورات روایی مراجعه کرده، دلالت آیات بر تبیین مراد خدای متعال را کافی نمی‌دانند (بلیایی، ۱۳۸۱ ش، ج ۱، ص ۲۷۱) و در مقابل، محققانی که اساس تفسیر قرآن به قرآن را پذیرفته‌اند، معتقدند برای فهم معنای آیات متشابه، راهی به‌جز رجوع به آیات محکم نیست (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۳، ص ۲۱)؛ البته به روایات به‌عنوان مؤید معنای استنباط‌شده، اشاره می‌کنند. از این رو در روش تفسیر قرآن به قرآن، هنگام رویارویی با تشابهات سیره انبیای عظام علیهم‌السلام، می‌توان به سه دسته از محکّمات رجوع کرد: دسته نخست، محکّمات عام انبیاست که مغایرت معنای خاصی از تشابه با آن محکّمات، معنای مذکور را باطل می‌سازد. دسته دوم، محکّمات شخص پیامبر مورد بحث است که از سراسر قرآن می‌توان استخراج کرد؛ برای نمونه، چنانچه در محکّمات، حضرت یوسف را از «مخلصین» معرفی کرده (سوره یوسف، آیه ۲۴) و دیگر جای، شیطان را از اغوای «مخلصین» عاجز دانسته است (سوره ص، آیه ۸۲-۸۳؛ سوره حجر، آیه ۳۹-۴۰)، نفوذ شیطان در آن حضرت، راهی در احتمالات معنایی مطرح، درباره تشابهات سیره ایشان نخواهد داشت. دسته سوم، محکّمات سیاق

پیشینی و پسینی متشابه مورد بحث است که آن نیز قادر به ابطال پاره‌ای از احتمالات خواهد بود.

### تبیین محکامات سه‌گانه

با بررسی محکامات سه‌گانه (شامل محکامات عام انبیا، محکامات خاص پیامبر مورد بحث و محکامات سیاق آیه مورد بحث)، به شرحی که گذشت، رد احتمالات باطل در معنای متشابه مورد بحث و نزدیکی به معنای درست آن (مراد جدی گوینده)، امکان‌پذیر است. در ادامه، محکامات یاد شده درباره پیامبران، حضرت سلیمان و سیاق پیشینی و پسینی آیات مورد بحث، تشریح می‌شوند:

#### ۱. محکامات عام انبیا

محکامات عام پیامبران، شناختی کلی از ویژگی‌های تمام انبیای الهی ارائه می‌دهد که نوع انبیا از آن حیث، با یک دیگر اشتراک دارند و تفاوتی بین آنها وجود ندارد؛ چنان که قرآن کریم، مؤمنان را فرموده تا به ایمان به تمام انبیا و عدم تفاوت بین آنها اقرار کنند (سوره بقره، آیات ۱۳۶ و ۲۸۵؛ سوره آل عمران، آیه ۸۴). باید دانست که نبود تفاوت یاد شده، در ویژگی‌های کلی پیامبران بوده و ممکن است برخی از آنان فضیلتی بر دیگران داشته باشند؛ آن‌سان که فرمود: *«وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ»* (سوره اسراء، آیه ۵۵)؛ «و به یقین برخی از پیامبران را بر برخی دیگر برتری دادیم». هم‌چنین فضایلی وجود دارد که درباره مراتب خاص یک پیامبر بوده و با ویژگی‌های عام پیامبران مانند عصمت و نیز با اشتراک آنها در این ویژگی‌ها، قابل جمع است. اهم محکامات عام انبیا یکی این است که پیامبران، برگزیدگان پروردگارند: *«اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ»* (سوره حج، آیه ۷۵)؛ «خدا از میان فرشتگان و از میان مردم رسولانی برمی‌گزیند. به یقین، خدای تعالی شنوا و بیناست». نیز فرمود: *«إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ»* (سوره آل عمران، آیه ۳۳)؛ «بی‌تردید خدای سبحان، آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر جهانیان برگزید»؛ بنابراین، پیامبران در مقامات معنوی، با عامه خلایق تفاوت‌هایی دارند که آن تفاوت‌ها، باعث گزینش الهی شده و چنان‌چه در فضیلتی از فضایل،

نسبت به گروهی از مردم، دارای کاستی‌هایی باشند، حکمت خدا مورد مناقشه قرار می‌گیرد؛ زیرا گزینش الهی نسبت به برترین خلائق بوده و از حکیم، بعید است افرادی را برگزیند و موظف به هدایت افرادی دیگر کند که خود، از آن هادیان بالاترند؛ بنابراین، پیامبران برگزیده پروردگار، باید برترین خلائق باشند. محکمت دیگر، آیاتی از قرآنند که آشکارا پیامبران را افرادی محسن، صالح، دارای فضیلت بر دیگران و مجتبیای خداوند معرفی می‌کنند. (سوره انعام، آیات ۸۴-۸۷؛ سوره مریم، آیه ۵۸)

علاوه بر محکمتی که اشاره شد، از ظواهر برخی از آیات برمی‌آید که پیامبران، همان مخلصانی هستند که شیطان در پیشگاه خدا به عجز خود در اغوای ایشان اقرار کرده (سوره ص، آیه ۸۲-۸۳؛ سوره حجر، آیه ۳۹-۴۰)؛ زیرا با آنچه گذشت، محال است که مخلصین افرادی بالاتر از پیامبران برگزیده باشند و این حاکی از عصمت آن بزرگواران است. علاوه بر آن، قرآن کریم، آشکارا برخی از پیامبران مانند حضرت یوسف (سوره یوسف، آیه ۲۴) و حضرت موسی (سوره مریم، آیه ۵۱) را در زمره مخلصین برشمرده است. هم‌چنین پیامبران توسط خداوند هدایت شده‌اند و سایر مردم توسط پیامبران؛ چنان که فرمود: \*أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ\* (سوره انعام، آیه ۹۰)؛ «آن [پیامبران] کسانی هستند که خدا هدایتشان کرد؛ پس به هدایت آنان اقتدا کن». بدیهی است این دو هدایت تفاوتی با یکدیگر دارند؛ زیرا اگر تفاوتی در کار نبود، سایر مردم نیز تحت هدایت مستقیم خدا قرار می‌گرفتند. آیه فوق در ادامه، مردم را به پیروی از همین هدایت‌یافتگان الهی دستور داده است.

آنچه گذشت، ویژگی‌های عام پیامبران الهی بود که در آیات آمده و تصویری از آن بزرگواران ترسیم نموده است. عصمت انبیا، البته از دلیل عقلی نیز برخوردار است؛ زیرا اگر عصمت نباشد، نمی‌توان به اوامر آن فرستادگان اعتماد کرد و اساس ارسال رسل بیهوده خواهد شد و از خدای حکیم نیز بعید است که فعل بیهوده انجام دهد. لذا بنا بر ادله نقلی و عقلی، می‌توان گفت: پیامبران، برگزیدگان خدا، صالح، محسن، مخلص و معصومند که شیطان، هرگز راه نفوذی در ایشان ندارد. پس از مبنا قرار دادن محکمت عام انبیا، در ادامه، به نمونه‌هایی از محکمت خاص آیات قرآن درباره حضرت سلیمان اشاره می‌شود:

### ۱-۱- محکّمات شخصیتی حضرت سلیمان

قرآن در سوره نمل، آشکارا از قول حضرات داوود و سلیمان فرموده است: \*وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ\* (سوره نمل، آیه ۱۵)؛ «و به یقین، ما به داوود و سلیمان، دانشی دادیم و آن دو گفتند: "همه ستایش‌ها ویژه خداست؛ همان‌که ما را بر بسیاری از بندگان مؤمن خود برتری عطا کرده است"؛ بنابراین، این فضیلت، فراتر از ایمان است. نیز از قول سلیمان فرمود: \*... يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ\* (سوره نمل، آیه ۱۶)؛ «ای مردم! زبان و منطق پرندگان را به ما آموخته‌اند و از هر چیزی به ما عطا کرده‌اند. به یقین، این امتیاز و برتری آشکاری است». آیه اخیر نیز مؤیدی دیگر بر فضیلت آن حضرت است. قرآن کریم به جز تصریح به فضیلت سلیمان بر مؤمنان، آشکارا آن حضرت را دارای حکمت و دانشی خدادادی دانسته و فرموده: \*فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَاهَا حُكْمًا وَعِلْمًا...\* (سور انبیاء، آیه ۷۹)؛ «پس آن را به سلیمان فهماندیم و هر یک را حکمت و دانش عطا کردیم...».

سایر محکّمات شخصیتی سلیمان عبارتند از:

۱. جلب رضایت خداوند با انجام دادن عمل صالح که مقدمه‌ای برای صالح بودن ایشان است؛ چنان‌که از قول سلیمان فرمود: \*... وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ\* (سوره نمل، آیه ۱۹)؛ «و گفت: "پروردگارا! به من الهام کن تا شکر نعمتی را که به من و پدر و مادرم عطا کرده‌ای به جای آورم و این‌که کار شایسته‌ای که آن را پسندی انجام دهم و مرا به رحمت در میان بندگان شایسته‌ات درآور!"»

۲. بنده‌ای نیکو و همواره متوجه به پروردگار؛ چنان‌که فرمود: \*وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ\* (سوره ص، آیه ۳۰)؛ «و سلیمان را به داوود بخشیدیم. چه نیکو بنده‌ای بود! به راستی او بسیار رجوع کننده [به خدا] بود.»

۳. دارای مقام و منزلتی ارجمند نزد پروردگار و سرانجامی نیکو؛ چنان‌که فرمود: \*وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَكُرْسِيًّا وَحُسْنَ مَّآبٍ\* (سوره ص، آیه ۴۰)؛ «بی تردید او نزد ما تقرب و منزلتی بلند و سرانجامی نیکو دارد.»



تعلیم و تفضل خاصی که در آیات محکمت فوق بر سلیمان صورت پذیرفته و تمجیدات فراوانی که از شخصیت او شده است، ساحت مقدسش را از انتساب به خطا و گناه، منزّه می‌کند؛ هرچند امکان ترک اولی برای وی محتمل است و با محکمت یادشده -حتی عصمت- تنافی ندارد.

## ۲. محکمت سیاق

سیاق پیشینی آیات مورد بحث، درباره تمجید از داوود نبی (پدر سلیمان) است که با تعبیری هم چون: «ذَا الْأَيْدِي» (سوره ص، آیه ۱۷)؛ «نيرومند» و «أَوَابُ» (سوره ص، آیه ۱۷)؛ «بسیار رجوع کننده به پروردگار» و «إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ...» (سوره ص، آیه ۱۸)؛ «ما کوه‌ها را [برای داوود] رام کردیم» و «شَدَدْنَا مُلْكَهُ» (سوره ص، آیه ۲۰)؛ «حکومتش را محکم و استوار ساختیم» و «آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلَ الْخِطَابِ» (سوره ص، آیه ۲۰)؛ «و به او حکمت و مقام داوری عطا کردیم» و «إِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لُزْفِي وَحُسْنَ مَآبٍ» (سوره ص، آیه ۲۵)؛ «به درستی که نزد ما برای او منزلتی بلند و سرانجامی نیکوست»، جایگاه والای حضرت داوود علیه السلام را به نمایش گذاشته و بزرگداشت آن حضرت را با عبارت «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (سوره ص، آیه ۲۶)؛ «[و گفتیم]: ای داوود! همانا تو را در زمین جانشین [و نماینده خود] قرار دادیم»، به اوج رسانده است. سپس سلیمان را هدیه خدا به داوود دانسته و به تمجید سلیمان پرداخته، می‌فرماید: «وَوَهَبْنَا لِداوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (سوره ص، آیه ۳۰)؛ «و سلیمان را به داوود بخشیدیم. [سلیمان] چه نیکو بنده‌ای بود! به راستی او بسیار رجوع کننده [به خدا] بود». سپس بلافاصله ماجرای اشتغال سلیمان به اسب‌ها را مطرح می‌کند. پس از آن نیز به مدیحه گویی سلیمان ادامه می‌دهد (سوره ص، آیات ۳۴-۳۹) تا این که بالاخره، می‌فرماید: «وإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لُزْفِي وَحُسْنَ مَآبٍ» (سوره ص، آیه ۴۰)؛ «و به درستی که نزد ما برای او [سلیمان] منزلتی بلند و سرانجامی نیکوست». این بدان معناست که ماجرای اسب‌ها، جزو مدایح قرآن از سلیمان است؛ زیرا سیاق پیشینی و پسینی آیات مورد بحث (سوره ص، آیه ۳۳-۳۲)، نشان‌دهنده این است که حضرت سلیمان نیز هم چون والد بزرگوارش، در معرض مدح الهی است؛ بنابراین، معنای آیات مورد بحث نباید در ذم سلیمان باشد و هر چه هست

مدح او به حساب می‌آید. گفتنی است که موضوعاتی مانند «رجوع سلیمان به خدا» و «استغفار» آن حضرت و پدر بزرگوارشان که در سیاق پس‌وپیش آیات مورد بحث آمده‌اند، عادت پیامبران و حتی حضرت خاتم‌الانبیا بوده و نمی‌توان این گونه عبارات را نتیجه گناه کار بودن آن حضرات دانست. در نوشتار پیش رو، ابعاد این عبارات بررسی می‌شوند.

### تبیین تطبیقی آرا

مفسران متقدم، دیدگاه‌هایی درباره آیات مورد بحث داشته‌اند که با توجه به اشاره علامه طباطبایی به آراء برخی از ایشان و برای پرهیز از اطناب در کلام و نیز به جهت راستی آزمایشی انتقادهای علامه فضل‌الله بر علامه طباطبایی، مقاله حاضر از ذکر یکایک آن آرا عبور می‌کند و به تشریح آراء علامه طباطبایی و سپس نقدهای علامه فضل‌الله به ایشان و تحلیل آراء این دو مفسر شیعی به شرح زیر می‌پردازد:

#### ۱. تبیین آراء علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۳۲ سوره ص، پس از تبیین واژه «خیر» به گروه یا سپاه اسب‌ها و اشتغال واژه «احبیت» بر معنای اینار (أحبیت عن: آثرت علی)، ضمیر موجود در «تَوَارَتْ» را به دلیل وجود واژه «عشی»، به واژه مقدر «شمس» برگردانده و احتمال بازگشت آن به «اسب‌ها» را به دلیل تأیید کلمه «عشی» بر بازگشت ضمیر به «شمس» و نیز به جهت نبود دلیل در لفظ آیه و روایات، رد کرده است. سپس «ذکر» را به معنای نمازی دانسته که با غروب خورشید، از آن حضرت فوت شد. هم‌چنین علاقه سلیمان به اسب‌ها را - که برای جهاد در راه خدا تربیت شده بودند- الهی و بلکه نوعی عبادت می‌داند و با این حساب معتقد است: عبادتی، سلیمان را از عبادتی دیگر بازداشت؛ هرچند نماز، نزد سلیمان مهم‌تر از عبادت دیگر (محبت به اسب‌های جنگی) بوده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۲-۲۰۳)

ایشان در تفسیر آیه ۳۳ سوره ص، سه قول متفاوت را از مفسران متقدم نقل کرده و خود، قول اول - و با شرایطی خاص، قول دوم - را به قول سوم ترجیح داده است:

قول اول، ضمیر در عبارت «ردوها»، به «شمس» بازگشته که ملائکه، به دستور سلیمان آن را به موضع قبل بازگرداندند تا آن حضرت، نماز فوت‌شده را ادا نماید و مسح نیز کشیدن دست سلیمان و یارانش بر پا و گردن خویش بوده که وضوی آن‌ها به حساب می‌آمده است. قول دوم، ضمیر «ردوها» به «سپاه اسبان» برگشته و سلیمان پس از بازگشت اسب‌ها، به ساق و گردنشان دست کشیده و آنان را در راه خدا آزاد کرده است تا کفاره‌ای باشد برای سرگرمی‌اش با اسب‌ها.

قول سوم، مانند قول دوم است با این تفاوت که مراد از مسح، بریدن دست و گردن اسب‌ها با شمشیر و کشتن آن‌هاست تا بدین ترتیب، خشم سلیمان از فوت نمازش، فروکش کند. ایشان معنای سوم را منافی عقل و مصداق «اتلاف مال محترم» می‌داند و استناد برخی از مفسران به روایت «ابی بن کعب» و پذیرش قربانی کردن اسب‌ها را نیز مردود می‌سازد؛ زیرا در روایت کعب، سخنی از قربانی کردن اسب‌ها نیست. ایشان در پایان، قول اول را به شرط مساعدت جمله «فطفق مسحاً بالسوق والاعناق» با معنا، معنای مرجح دانسته و در صورت عدم آن مساعدت، قول دوم را بهترین قول می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۳-۲۰۴). هم‌چنین در بخش «بحث روایتی» و در تأیید قول نخست، روایاتی از شیعه آورده و سپس روایات اهل سنت - که مشابه آن در تفسیر قمی نیز آمده است - درباره کشتن اسب‌ها را به دلیل نقل از «کعب الاحبار»، قابل اعتنا نمی‌داند و شواهدی از اغراق‌گویی برخی از روایات مشابه در مورد سلیمان در منابع اهل سنت نیز می‌آورد. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۶-۲۰۷)

## ۲. تبیین و تحلیل آراء علامه فضل‌الله

علامه فضل‌الله، ضمن تبعید عبادی بودن محبت به اسب‌ها به جهت نبود حجت و دلیلی قوی بر آن، قول سوم مروی علامه طباطبایی - و مردود از نظر ایشان - مبنی بر کشتن اسب‌ها را اختیار کرده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۹، ص ۲۶۱-۲۶۲). ایشان اشاره‌ای به آراء علامه طباطبایی در پذیرش قول اول و دوم داشته و در نقد آن، معتقد است که ظاهر آیه، تفکر زدن گردن و ساق اسب‌ها توسط حضرت سلیمان را تأکید می‌کند؛ زیرا اولاً آزاد کردن آن‌ها در

راه خدا (قول دوم مروی علامه طباطبایی) متوقف بر برگرداندن اسب‌ها به سلیمان نیست؛ ثانیاً مسح کردن پیشانی اسب، متعارف و معمول است نه مسح کردن و ساق پای آن و ثالثاً روایاتی که مورد پذیرش علامه طباطبایی قرار نگرفته‌اند، با ظاهر آیه منطبق است؛ زیرا روایات، آن عملی را نهی کرده‌اند که در ازای مشغول بودن به اسب‌ها از سلیمان فوت شد؛ سپس اضافه می‌کند که سلیمان با کشتن اسب‌ها، در مقام خلاصی از آن عمل منهی (پرداختن به اسب‌ها) و نیز در مقام مجازات خود برای فوت نماز بود و نیازی نیست که کشتن اسب‌ها، بر انتقام حضرت سلیمان از آن حیوانات یا اتلاف مال محترم که فعلی حرام است حمل شود، بلکه کشتن اسب‌ها می‌تواند به مثابه این باشد که ایشان خود را در تنگنا قرار داده، به نفس خود آسیب رسانده و بر آن سخت‌گیری کرده است؛ زیرا سلیمان اسب‌ها را بسیار دوست داشت و با قربانی کردن آن‌ها، خود را از بند محبت به آن‌ها جدا می‌ساخت و کشتن اسب‌ها در شریعت ایشان، مانند ذبح چهارپایان برای طعام، حلال بوده است. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۹، ص ۲۶۲)

با توجه به دیدگاه علامه فضل‌الله، انتقادات وارد بر ایشان عبارتند از:

۱-۲- عبادی بودن محبت به اسب‌ها، برخلاف نظر علامه فضل‌الله، حجج و دلایلی دارند: اولاً برخی از محققان متقدم مانند سید مرتضی، این را که محبت اسب‌ها به اذن و امر پروردگار و موجب تذکیر سلیمان بوده، اقتضای ظاهر کلام در آیات مورد بحث دانسته و آن را با فرمان پروردگار به مسلمانان مبنی بر ارتباط با اسب‌ها و تربیت نظامی آن‌ها برای محاربه با دشمنان اسلام، تقویت کرده است (سید مرتضی، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۳۲). سید مرتضی سپس دو معنا را برای عبارت «أحببت خیر» در نظر گرفته: اول، «أنه أراد أحببت حباً ثم أضاف الحب إلى الخیر» و دوم، «أنه أراد أحببت إتخاذ الخیر، فجعل بدل قوله إتخاذ الخیر حب الخیر» (سید مرتضی، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۳۳) که اتصال هر دو معنا با الهی بودن محبت سلیمان به اسب‌ها سازگار است. برخی از دانشیان مانند علامه مجلسی، قول سید مرتضی را پذیرفته و الهی دانستن محبت اسب‌ها را اقتضای ظاهر کلام دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۴، ص ۱۰۲). فخر رازی نیز عبادی دانستن محبت به اسب‌ها را بهترین وجه معنای عبارت مورد بحث می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶، ص ۳۹۰). ثانیاً چنان‌چه طبق نظر فضل‌الله، محبت اسب‌ها غیر

الهی و غیر عبادی فرض شوند، می‌بایست خطای سلیمان را در اولویت عملی غیر الهی به عملی الهی (نماز، دعا یا هر چیزی که ذکر خدا بوده است) دانست و این با محکمت سه‌گانه (محکمت عام انبیا، محکمت خاص سلیمان و محکمت سیاق) که پیش‌تر مطرح شد، ناسازگار است.

۲-۲- با این حساب، ادعای دیگر علامه فضل‌الله به این که سلیمان با کشتن اسب‌ها، در مقام خلاصی از آن عمل منهی (پرداختن به اسب‌ها) بوده است نیز باطل می‌شود؛ زیرا پرداختن به اسب‌ها در اساس، منهی نبوده و در راستای اوامر خدای تعالی بوده است.

۲-۳- کشتن اسب‌ها توسط سلیمان را که علامه فضل‌الله پذیرفته، خود با هر سه گروه از محکمت یادشده در تضاد است. این ادعا، انتساب گناه کشتن حیوانات بی‌گناه را از سلیمان می‌زداید و هرگز به معنای تنزیه کامل انبیا نبوده و گزارش‌هایی که از «ترک اولی» توسط برخی از پیامبران آمده باید در جای خود بررسی شوند.

۲-۴- به باور فضل‌الله، ظاهر آیه (واژه مسح)، بدون این که وجه دیگری داشته باشد، حاکی از قطع کردن و پای اسب‌هاست؛ حال این که این معنا هرگز به عنوان معنای قطعی از ظاهر آیه استنباط نشده و نهایتاً می‌توان گفت که یکی از وجوه معنایی از منظر لغت است که با سایر قراین -چنان که در ادامه به تفصیل، بررسی می‌شوند- باطل می‌شود. چنانچه ظاهر واژه «مسح» به «قطع» معنا شود، در آیه وضو (سوره مائده، آیه ۶) نیز حکم به قطع «رئوس» و «ارجل» داده و فرموده: \*وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ\*، درحالی که بطلان چنین معنایی آشکار است؛ مخصوصاً این که در ادامه آیه وضو، درباره تیمم فرموده: \*فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ\* که کلمه «منه»، معنای مسح را از قطع برداشته و بر دست کشیدن مستقر کرده است.

۲-۵- به اعتقاد علامه فضل‌الله، آزاد کردن اسب‌ها در راه خدا متوقف بر بازگرداندن آن‌ها به سلیمان نیست که باید گفت: اولاً عبارت آیه شریفه و معنای دوم از آراء علامه نیز آزاد کردن را متوقف بر برگرداندن ندانسته و چه‌بسا ایشان دیگر بار آن‌ها را دیده و سپس آزاد

کرده است و ثانیاً ایراد اخیر تنها به قول دوم وارد است و معنای اول (دست کشیدن سلیمان و اصحاب، به پا و گردن خود در قالب وضو) را شامل نمی‌شود که معنای مرجح علامه است.

۲-۶- ایشان هم‌چنین تنها مسح پیشانی اسب را متعارف و معمول دانسته نه مسح گردن و ساق پای آن را؛ در حالی که معمولاً برای قدردانی و ابراز محبت به حیوانی چون اسب، بر سروصورت و یال و گردنش دست می‌کشند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۹، ص ۲۷۳) و بین اسب‌سواران و یا مالکان اسب‌ها، مسح و نوازش گردن، شکم و پای اسب، امری متداول بوده که در زبان فارسی، به «تیمار کردن» اسب معروف است. برای تیمار اسب با شال و قشو، بدن اسب را مالش می‌دهند یا گرد و موی زاید بدن آن حیوان را می‌گیرند. (دهخدا، ۱۳۷۷ ش، ج ۵، ص ۷۲۴۰)

۲-۷- علامه فضل‌الله در ایراد بعدی، به روایاتی اشاره کرده است که علامه طباطبایی آن‌ها را نپذیرفته اما با ظاهر آیه در نهی پرداختن به اسب‌ها که موجب فوت عبادتی از سلیمان شد، منطبق است. اولاً در مقابل روایاتی که فضل‌الله به آن‌ها اشاره کرده، روایاتی وجود دارند که علامه طباطبایی نیز آن‌ها را پذیرفته و آن روایات، معنای اول (مسح پا و گردن در قالب وضو) را تأیید می‌کنند. ثانیاً در تقابل این دو گروه از روایات، پذیرش روایاتی که با محکمت سه گانه‌ای که گذشت، ناسازگار باشند، امری دشوار و بلکه محال است. ثالثاً شیخ صدوق قول کشتن اسب‌ها را اعتقاد جاهلان اهل خلاف دانسته و آشکارا روایات امام صادق (ع) مبنی بر مسح پا و گردن در قالب وضو را معنای صحیح می‌داند (صدوق، ۱۴۰۱ ق، ج ۱، ص ۱۲۹). رابعاً در معنای مختار فضل‌الله، دو روایت در شیعه آمده: یکی روایتی است که در تفسیر قمی آمده (قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۲۳۵) و علامه نیز بدان اشاره کرده، ولی آن روایت دارای چهار ایراد است: اول، موافقت با اخبار عامه (نک. طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳، ص ۱۰۰-۹۹) چنان که مصحح تفسیر قمی در پاورقی به آن اشاره کرده و روایت قمی را از باب تقیه دانسته است (الموسوی الجزایری، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۲۳۵). دوم، مخالفت با سایر روایات امامیه؛ سوم، مخالفت با محکمت سه گانه‌ای که پیش‌تر تشریح آن گذشت و چهارم، دلایلی که انتساب تمام روایات تفسیر قمی به علی بن ابراهیم را رد می‌کنند (نک. فتاحی‌زاده،

۱۳۸۷ ش، ص ۱۴۳ و ۱۵۸). روایت دیگر، در تفسیر نورالثقلین از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است (حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۴۵۶) که اولاً بدون سند بوده، ثانیاً آشکارا با محکمت سه‌گانه در تضاد است و ثالثاً، با دیگر حدیث از آن حضرت که مورد پذیرش صدوق بود، متضاد است و همین تضاد، چنان‌چه جعلی بودن روایت نورالثقلین را نرساند، صدور آن را از روی تقیه ثابت می‌کند؛ بنابراین، معنای مورد نظر علامه فضل‌الله، نه تنها از تأیید روایی برخوردار نیست، بلکه مخالف روایات امامیه است. در عامه نیز طبری، علی‌رغم نقل معنای کشتن اسب‌ها با روایاتی از قتاده و حسن، معنای دست کشیدن به آن‌ها را از ابن عباس نقل کرده و نظر خود را این‌گونه بیان نموده که قول ابن عباس (نوازش اسب‌ها) به دلیل نهی پیامبر از آزار حیوانات، قبیح از بین بردن بیهوده مال و قبیح اذیت حیوانات بی‌گناه به خاطر گناه خود، بهترین تفسیر است. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳، ص ۱۰۰)

۲-۸- در تقریر علامه فضل‌الله، این‌گونه آمده که سلیمان با کشتن اسب‌ها، خود را عقوبت کرد؛ زیرا اسب‌ها را بسیار دوست داشت. نیز با قربانی کردن اسب‌ها، خود را از بند محبت به آن‌ها جدا ساخت. اولاً- چنان‌که در آراء علامه طباطبایی گذشت- دلیلی بر قربانی کردن در دست نیست و ثانیاً کشتن اسب‌ها نه تنها عقوبت سلیمان نبوده، بلکه مقدمات شکست نظامی او در مقابل دشمنان خدا را رقم می‌زده و چگونگی ممکن است پیامبری به دستور خدا مأمور به مقابله با دشمنان خدا باشد و سپس برای عقوبت اشتباه خود -به‌زعم علامه فضل‌الله- حیوانات بی‌گناه را بکشد و مقدمات شکست سپاه موحدان را فراهم آورد؟ مگر به روایاتی توجه شود که تعداد اسب‌ها را چهارده تا دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۸، ص ۷۴۱) که در این صورت، تأثیر چندانی بر شکست سپاه ندارند، ولی اولاً بیش‌تر تفاسیری که اشاره‌ای به تعداد اسب‌ها داشته‌اند، تعداد را از هزار (کاشانی، ۱۳۳۶ ش، ج ۸، ص ۵۱) تا بیست هزار اسب (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، ص ۳۲۴۱؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳، ص ۹۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۳۰۹) گزارش کرده‌اند و ثانیاً در روایت طبرسی (۱۴ اسب) ابن عباس کلام کعب را به امیرالمؤمنین (ع) عرضه کرده که ضمن آن، تعداد اسب‌ها چهارده اسب بوده است و در ادامه، آن حضرت گفته‌های کعب را تکذیب کرده و البته اشاره‌ای به

تعداد اسب‌ها نفرموده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۸، ص ۷۴۱) و این خود، تضعیفی است بر چهارده دانستن تعداد اسب‌ها. ثالثاً برای کشتن اسب‌ها، قطع کردن (اعناق) آن‌ها کافی است و دلیلی بر قطع پا (سوق) وجود ندارد مگر این که اراده سلیمان بر شکنجه آن حیوانات بی‌گناه فرض شود که آن نیز با هر هدفی که باشد حرام و با محکمت سه‌گانه در تضاد است.

۲-۹- با آن‌چه گذشت، ادعای دیگر فضل‌الله مبنی بر این که کشتن اسب‌ها، بر انتقام حضرت سلیمان از آن حیوانات یا اتلاف مال محترم حمل نمی‌شود نیز مردود می‌شود و کشتن اسب‌ها حتی اگر در شریعت ایشان مباح و حلال بوده، از چندین منظر قبیح است: اول این که کشتن آن‌همه حیوان بیش از طعام لازم برای سیر شدن گرسنگان بوده و دست‌کم، از منظر اسراف، از پیامبر خدا پذیرفتنی نیست و دوم، از بین بردن اسب‌ها به‌عنوان نیرویی از قوای نظامی و زمینه‌سازی شکست سپاهیان خدا، قطعاً اتلاف مال محترم به حساب می‌آید. سوم، علاوه بر علامه طباطبایی، برخی از دیگر محققان نیز معتقدند برفرض محال سر زدن گناه از سلیمان، خود او گناه کار و مستحق عقوبت بوده، نه اسب‌ها (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۷ ش، ج ۱۹، ص ۲۷۶) و بعید است که گناه کار -مخصوصاً اگر حکیم باشد- گناه محبت غیر خدا را با اتلاف آن -مخصوصاً اگر محترم باشد- جبران نماید! و برخلاف نظر فضل‌الله، چنین اتلافی نمی‌تواند چیزی جز انتقام‌جویی باشد. گفتنی است درباره مباح بودن حیوان‌آزاری در شریعت سلیمان و حرام بودن آن در اسلام، برخی از مفسران به قول سلیمان راجع به هدهد در آیه \*لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ\* (سوره نمل، آیه ۲۱)؛ «قطعاً او را کیفر شدیدی خواهیم داد یا او را ذبح می‌کنم مگر این که دلیل روشن برآیم بیاورد»، اشاره و استناد کرده‌اند (ماتریدی، ۱۴۲۶ ق، ج ۸، ص ۶۲۵) که استنادی باطل است؛ زیرا در همان آیه، تأدیب یادشده، به اثبات گناه‌کاری هدهد و عدم آوردن دلیلی موجه برای غیبت آن حیوان، مشروط شده درحالی که بی‌گناهی اسب‌ها در ماجرای موردبحث، مسلم است.

۲-۱۰- دلیلی قابل‌پذیرش، برای حلیت و عدم حرمت ذبح اسب‌ها برای قربانی یا اطعام فقرا مخصوصاً اسب‌های جنگی، در شریعت حضرت سلیمان، در دست نیست.



### انتقادات وارد بر نظر علامه طباطبایی

با آنچه گذشت، بطلان انتقادات علامه فضل‌الله بر علامه طباطبایی در تفسیر آیات مورد بحث، واضح است، ولی این به معنای صحیح‌انگاری تمام مفاد تفسیری المیزان در آیات مورد بحث نیست؛ زیرا ایراداتی به آن تفسیر محترم نیز وارد است، از جمله:

۱. نمازپنداری عبادت فوت شده از سلیمان، مؤیدی جز روایات ندارد و استناد به اخبار آحاد در تفسیر آیات غیر فقهی، حتی اگر درست باشد، خلاف روش تفسیری علامه طباطبایی در المیزان است (نک. طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۴، ص ۲۵). از ظاهر آیات برمی‌آید که عبادتی از حضرت سلیمان فوت شده، ولی ماهیت آن عبادت، دارای سه احتمال است: اول، نماز واجب عصر که دلیلی در سیاق برای آن وجود ندارد، مخصوصاً این که قطعیت تطابق شریعت سلیمان در واجبات عبادی مانند نماز، با شریعت خاتم‌الانبیا معلوم نیست؛ مخصوصاً این که روایاتی در عامه از امیر مؤمنان، قتاده و سدی در این معنا آمده است (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳، ص ۹۹) که محققان شیعه آن‌ها را به فوت فضیلت نماز عصر تعبیر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۸، ص ۷۴۰؛ مجلسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۴، ص ۱۰۲). دوم، نماز مستحب عصرگاهی که آن نیز محتمل بوده و بنا بر روش صاحب‌المیزان (تفسیر قرآن به قرآن)، برای آن دلیل متقنی در متن قرآن وجود ندارد. سوم، نوعی تسبیح یا دعا که سلیمان عصرگاهان به جای می‌آورده، هر چند ماهیت دقیق آن مشخص نباشد. هر چند علامه طباطبایی این احتمال را مطرح نکرده، هم‌راستا با روش المیزان است و مؤیدی در سیاق دارد بدین ترتیب که در آیات پیشین، درباره داوود نبی آمده است: «إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ» (سوره ص، آیه ۱۸)؛ «همانا ما کوه‌ها را مسخّر و رام کردیم که با او [داوود] عصرگاهان و هنگام برآمدن آفتاب تسبیح می‌گفتند». آیه اخیر، آشکارا بیان‌گر تسبیح عصرگاهی حضرت داوود است. قرابت زمانی پدر و پسر از یک‌سو و پیاپی بودن این دو ماجرا با الفاظ مشترک در سوره ص از سوی دیگر، احتمال وجود آن عبادت برای سلیمان را تقویت می‌کند؛ مخصوصاً لفظ «عشی» که در آیه ۱۸ درباره داوود با واژه «تسبیح» و در آیه ۳۱ درباره سلیمان با عبارت «ذکر ربه» هم‌نشین شده است. چنان‌چه ماهیت عبادت سلیمان، نه بر نماز بلکه بر تسبیح یا هر دعای مستحب دیگری مستقر شود، پذیرش ادعای صاحب‌المیزان در این که عبادتی جایگزین

عبادت دیگر شده، تسهیل می‌شود؛ زیرا عبادت ترک شده در حد مستحبات بوده نه واجب شرعی که با محکومات سه‌گانه در تضاد باشد.

۲. تفسیر مسح پا و گردن به وضوی سلیمان و اصحاب ایشان نیز خالی از ایراد نیست؛ زیرا چنانچه عبادت سلیمان، نماز عصرگاهی پنداشته شود، ایراد عدم اثبات تطابق شریعت سلیمانی با شریعت محمدی علیه و آله السلام در وجود وضو برای نماز وارد می‌شود و چنانچه عبادت مذکور تسبیح یا نوعی دعا باشد، انجام دادن وضو برای آن ضرورتی ندارد؛ مگر در شریعت سلیمان، وضو ساختن برای آن تسبیح، لازم بوده که آن نیز ثابت نیست؛ اما تطبیق معنای مسح بر وضو، با توجه به آیه وضو، مطابق با روش تفسیری المیزان است و مؤید روایی نیز دارد؛ هر چند استناد به روایات، خارج از روش المیزان است. برخی از محققان، ایراد استناد علامه به تک‌روایتی بدون سند را برای استقرار معنای وضو بر واژه مسح در آیات مورد بحث، به تفسیر المیزان وارد کرده‌اند (برومند و دژآباد، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۱۵) که این ایراد، از منظر اصول علم تفسیر، درست نیست؛ زیرا آن روایت چنانچه پیش‌تر گذشت - مورد تأیید و تصحیح متقدمانی مانند شیخ صدوق قرار گرفته است. هر چند به گفته آن محققان، شیخ طوسی و شیخ طبرسی به آن معنا اشاره نکرده باشند (برومند و دژآباد، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۱۵-۱۱۶)، ایراد عدم تطابق استناد به خبر واحد در تفسیر آیات غیر فقهی با روش تفسیری المیزان، به معنای وضو گرفتن آن حضرت و یارانش وارد است.

۳. بازگرداندن ضمیر «ردّوها» به «شمس» که به معنای بازگشت خورشید به موضع پیشین به دستور سلیمان است، نیز ایراداتی دارد: اول، تنها مؤید آن معنا، دلیل روایی است که مغایر با روش تفسیری المیزان است و دوم این که علامه درباره اثبات امکان اعجاز پیامبران و امامان بحث کرده (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۶) که از اساس، محل بحث نیست؛ بلکه اثبات وقوع اعجاز سلیمان - آن هم اعجازی در حد «ردالشمس» - محل بحث هست که از قلم علامه، بازمانده است. سوم این که اعجازهای پیامبران در قرآن همواره برای یاری مؤمنان و اتمام حجت برای منکران و معمولاً در مقابل نگاه هردو گروه بوده است؛ اما اعجاز ردالشمس برای اعاده امری مستحب از سوی پیامبر، وجه محکمی برای اثبات نخواهد داشت

مخصوصاً این که قرآن، اعجازی را گزارش نکرده است که عوایدش متوجه پیامبری از پیامبران باشد. چهارم، نظر برخی از محققان است که معتقدند اگر چنین معجزه‌ای رخ می‌داد و خورشید پس از تاریکی شب دوباره به موضع نوردهی، بازمی‌گشت و مردم دیگر سرزمین‌ها نیز آن را مشاهده می‌کردند، دواعی نقل آن طبعاً بیش از وضعیت موجود بود (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۲، ص ۱۸۶؛ برومند و دژآباد، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۲۲). پنجم این که مفسران بزرگ فریقین، چنین معنایی را نپذیرفته‌اند. در جهان تشیع، به‌جز شیخ صدوق که روایت امام صادق (ع) (مشمول بر معنای ردالشمس) را پذیرفته است، مفسران بزرگ امامیه چنان روایاتی را معتبر ندانسته‌اند؛ برای نمونه، شیخ طبرسی ابتدا «ردوها» را به «بازگشت اسب‌ها» معنا کرده و آن را به اکثریت مفسران نسبت داده و سپس با واژه «قیل» که نشان از استضعاف دارد، ماجرای ردالشمس را از زبان روایتی از امیر مؤمنان طرح کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۸، ص ۷۴۱). شیخ طوسی نیز بدون اشاره به ردالشمس، به بازگرداندن اسب‌ها معتقد است (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۵۶۱). هم‌چنین ردالشمس در تفاسیر برجسته اهل سنت معنای قابل‌قبولی نداشته است؛ طبری تنها یک روایت درباره معنای «ردّوها علی» آورده و آن هم از قول «سدی» است که معنا را نه به بازگشت خورشید، بلکه به بازگشت اسب‌ها مستقر می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳، ص ۱۰۰)؛ درحالی‌که اگر روایتی ولو ضعیف از ردالشمس به طبری می‌رسید، به‌یقین آن را ذکر می‌کرد؛ زیرا برخی محققان معاصر اهل سنت، طبری را به «جنون جمع حدیث» متهم کرده‌اند (رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۲۹۸-۲۹۹) و بسیار بعید است از روایتی این‌چنینی، عبور کند. فخر رازی نیز آشکارا احتمال ردالشمس را تبعید کرده و ضمیر را به اسب‌ها بازگردانده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶، ص ۳۹۰)

۴. آزاد کردن اسب‌ها در راه خدا، سه ایراد دارد: اول، دلیلی برای آن نیست؛ نه در کتاب (بنا بر روش تفسیری المیزان) و نه در سنت (روایات). دوم، آزاد کردن اسب‌های جنگی که برای جنگ تربیت شده‌اند، مقدمات شکست نظامی سپاه سلیمان را فراهم می‌کرده و بسیار بعید و بلکه محال است که ایشان به چنین مخاطره‌ای تن دردهد. سوم، پذیرش آزاد کردن اسب‌ها به‌عنوان کفاره، مستلزم پذیرش گناه سلیمان است که با محکمت سه‌گانه در

تضاد است و علامه خود نیز ابتدا چنین نسبت خطایی به سلیمان نبی را نپذیرفته (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۳) و بسی جای تعجب است که ایشان با آن وقادیت ستودنی، در ادامه، چنین معنایی را به عنوان یکی از دو معنای قابل قبول، عنوان کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۴)؛ مگر این که کفاره نه برای گناه سلیمان، بلکه برای «ترک اولی» از سوی آن حضرت فرض شود که در این صورت نیز آزاد کردن اسب‌ها هم چنان دو مشکل نخست (فقدان دلیل و ازدست دادن بخشی از قوای سپاه) را دارند.

### گفتاری درباره معنای آیات مورد بحث

از جمع آنچه گذشت و نیز چیدمان منطقی برخی از آراء دانشیان متقدم مانند سید مرتضی و شیخین طبرسی و طوسی در تشیع و افرادی مانند طبری و فخر رازی در تسنن، می‌توان بیانی درست و سازگار با محکومات سه گانه (محکومات عام انبیا، محکومات خاص سلیمان و محکومات سیاق) از آیات مورد بحث استخراج کرد؛ همان گونه که برخی از محققان معاصر نیز با استناد به آراء مفسران یادشده، به بخشی از آن دست یافته‌اند (برومند و دژآباد، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۱۸-۱۲۴) ولی آن تقریر نیز نیاز به ویرایش دارد. بیان محققان معاصر این گونه است: ضمیر فعل «توارت» به «شمس» و ضمیر فعل «ردوها»، به «صافنات: سپاه اسبان» بازمی‌گردد. به این ترتیب، سلیمان عصر گاهان (عشی) مشغول سان دیدن - یا بازدید - از اسب‌هایی شد که به دستور خدا و برای جهاد با دشمنان خدا تربیت شده بودند و بدین جهت، با غروب خورشید هم سان دیدن از اسب‌ها ناتمام ماند و هم سلیمان از انجام دادن تسییح یا دعایی مستحب که عصر گاهان انجام می‌داد غافل شد و چون دعا و یاد خدای تعالی را بر حب اسب‌ها - که آن نیز الهی بوده است - مقدم می‌داشت، خود را نه گناه کار بلکه دچار «ترک اولی» یافت و از روی عبودیتی که داشت (نعم العبد)، باب اعتراف و توبیخ خویش را گشود (اواب). سپس در زمانی دیگر، به سربازان دستور داد اسب‌ها را برگردانند تا سان دیدن از آن‌ها را به اتمام رساند. آن‌ها چنین کردند و سلیمان در حالی که از روی محبتی که الهی بود، گردن و پای اسب‌ها را نوازش می‌کرد، سان دیدن از آن‌ها را به پایان رساند. (برومند و دژآباد، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۱۸-۱۱۹)

ممکن است ایراداتی به سخن فوق وارد شود که صاحبان آن به برخی از آن‌ها پاسخی پذیرفتنی داده‌اند (برومند و دژآباد، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۱۹-۱۲۴)، اما تنها استبعاد معنای سخن فوق، یکی بازگشت اسب‌ها در روزی دیگر است که دلیلی بر آن نیست و دیگری، این است که اگر دست کشیدن بر اسب‌ها از روی محبت بوده، چرا در بازدید اولیه که محبت به اسب‌ها به قدری فراوان بود که تسبیح عصرگاهی را از سلیمان فوت نمود، چنین عملی (نوازش) رخ نداده است؟ اما اگر بازگشت اسب‌ها در همان شب فرض شود، ایرادات اخیر برطرف می‌شوند؛ به این ترتیب که سلیمان علی‌رغم ناراحتی از فوت تسبیح عصرگاهی و ترک اولایی که رخ داده بود، به خاطر پیروزی لشکریان خدا، آن‌قدر اسب‌ها را دوست داشت که تا صبح صبر نکرد و دستور داد بلافاصله پس از رفتن آن‌ها و همان شبانگاهان، دوباره سپاه اسب‌ها را برگردانند و چون به دلیل تاریکی که ناشی از تواری شمس بود، نمی‌توانست مانند روز آن‌ها را بازدید کند، با کشیدن دست بر پا و گردن آن‌ها از وضعیت سلامت و توانمندی شان اطمینان یافت؛ چنان‌که اسب را از گردن و ساق می‌شناسند و اسب نجیب چون به استراحت بایستد، یک پای خود را سر سم نگه می‌دارد که این علامت را در شب با دست کشیدن می‌توان دانست (غفاری، ۱۳۷۰ ش، ص ۲۶۰). مطالعات تحقیق حاضر، بیان اخیر را نه در تفاسیر بلکه تنها در کتاب *تاریخ انبیا* و از سوی مصحح و حاشیه‌نویس آن کتاب (علی‌اکبر غفاری) یافته است. این سخن سه ویژگی مطلوب دارد: اول، بیش‌ترین مطابقت را با عبارات سیاق دارد. دوم، با محکومات سه‌گانه‌ای که تبیین شد، مخالفتی ندارد و سوم، از آسیب ایرادات تقریرهای گذشته، مصون است. با این اوصاف، تنها معنای عاری از ایرادی که از آیات متشابه مورد بحث در راستای موافقت با محکومات سه‌گانه دریافت می‌شود سخنی است که بدان اشاره شد.

## نتیجه

نتایج حاصل از پژوهش پیش رو عبارتند از:

۱. در روش تفسیر قرآن به قرآن، تبیین متشابهات سیره انبیا از راه مراجعه به محکّمات عام انبیا، محکّمات خاص پیامبر مورد بحث و محکّمات سیاق آیات مورد بحث (محکّمات سه‌گانه) و ابراز معنایی مطابق با آن محکّمات، امکان‌پذیر است.
۲. تمام انتقادات علامه فضل‌الله بر مفاد تفسیر المیزان درباره آیات ۳۲ و ۳۳ سوره ص، مردود شد و معنای مورد قبول وی مبنی بر کشتن و قربانی کردن اسب‌ها نیز علاوه بر مغایرت با محکّمات سه‌گانه (محکّمات عام انبیا، محکّمات خاص سلیمان و محکّمات سیاق)، با ادله‌ای چند مورد مناقشه قرار گرفت.
۳. به مفاد تفسیر المیزان درباره آیات مورد بحث نیز انتقاداتی وارد است از جمله: نمازپنداری عبادت فوت‌شده از سلیمان، تفسیر مسح کردن و پا به وضوی سلیمان و اصحاب وی، بازگرداندن ضمیر «ردّوها» به «شمس» و آزاد کردن اسب‌ها به عنوان کفاره. درباره هریک از عناوین یادشده، ایراداتی به مفاد المیزان وارد است، ولی قدر مشترک آن، عدول از روش قرآن به قرآن و استناد به روایاتی است که بعضاً با محکّمات سه‌گانه در تضاد هستند.
۴. سخن درست بر مبنای مطابقت با محکّمات سه‌گانه و رفع ایرادات وارد بر آراء علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله چنین است: سلیمان عصر گاهان (عشی) مشغول بازدید از اسب‌هایی شد که به دستور خدا و برای جهاد با دشمنان خدا تربیت شده بودند و بدین جهت، با غروب خورشید هم بازدید و اطلاع یافتن از وضعیت آمادگی اسب‌ها ناتمام ماند و هم سلیمان از انجام دادن تسبیح یا دعایی مستحب که عصر گاهان انجام می‌داد غافل شد و چون دعا و یاد خدای تعالی را بر پرداختن به آگاهی از وضعیت سپاه و اسب‌ها مقدم می‌داشت، خود را دچار «ترک اولی» یافت و از روی عبودیتی که داشت (نعم العبد)، باب اعتراف و توبیخ خویش را گشود (اواب)؛ سپس از فرط اشتیاق به پیروزی لشکریان خدا و بالتبع، از شدت محبت (الهی و ممدوح) به سپاه اسب‌ها، تا صبح صبر نکرد و شبانگاه، به سربازان دستور داد تا اسب‌ها را برگردانند. سربازان، اسب‌ها را بازگردانند و سلیمان در تاریکی و به جهت نبود نور خورشید، بر گردن و پای اسب‌ها دست می‌کشید تا از وضعیت آمادگی و توانمندی آن‌ها برای جهاد در راه خدا آگاه شود.

## منابع

### قرآن کریم.

- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۱۹ ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، چاپ سوم، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- بابایی، علی اکبر (۱۳۸۱ ش)، *مکاتب تفسیری*، چاپ اول، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه تهران: سمت.
- برومند، محمدحسین و حامد دژآباد، «بررسی ماجرای سان دیدن حضرت سلیمان (ع) از اسبان در قرآن کریم»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ۶، شماره ۲، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱-۱۲۵.
- حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ ق)، *نورالثقلین*، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ ش)، *لغت نامه*، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ ق)، *المنار (تفسیر القرآن الکریم)*، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم (۱۴۱۷ ق)، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العربی.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۴۰۴ ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، چاپ اول، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۱ ق)، *من لا یحضره الفقیه*، بیروت: دار صعب-دارالتعارف.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- فتاحی زاده، فتحیه (۱۳۸۷)، «اعتبارسنجی روایات تفسیری علی بن ابراهیم در تفسیر قمی»، *الهیات و معارف اسلامی*، شماره ۸۰، ص ۱۴۳-۱۵۹.
- فخر رازی (۱۴۲۰ ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ ق)، *من وحی القرآن*، چاپ اول، بیروت: دارالملاک.
- کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۳۳۶ ش)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ ق)، *تأویلات اهل السنه (تفسیر الماتریدی)*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه-منشورات محمد علی بیضون.

- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۱۲ ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار*، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۱۲ ق)، *تنزیه الأنبياء*، چاپ اول، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۷ ش)، *تفسیر نمونه*، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- غفاری، علی‌اکبر (۱۳۷۷ ش)، *ضمن تاریخ انبیا*، چاپ نهم، تهران: صدوق.
- الموسوی الجزیری، السید طیب (۱۴۰۴ ق)، *ضمن تفسیر القمی*، چاپ سوم، قم: دارالکتب للطباعة و النشر.

## Bibliography

### *The Holy Qur'an;*

- ‘Abduh, Muḥammad (n.d.), *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Shahūr bi-Tafsīr al-Minār*, edited by Muḥammad Rashīd Riḍā, Cairo: n.p.
- Ālūsī, Maḥmūd b. ‘Abdullāh (1994), *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, edited by ‘Alī ‘Abdul-Bārī ‘Aḥḥīya, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
- Ḥuwayzī, ‘Abd-‘Alī b. Jum‘a (1994), *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*, Qum: Ismā‘īlīan.
- Bābā’ī, ‘Alī-Akbar (2002), *Makātib-i Tafsīrī*, Qum and Tehran: Pāzhūhishgāh-i Ḥawza va Dānishgāh and Samt.
- Burūmand, Muḥammad-Ḥusayn and Ḥamid Dizhābād (2009), “Barrasī-i Mājarā-yi Sān-Dīdan-i Ḥadrat-i Sulaymān az Asbān dar Qur’ān-i Karīm”, *Tahqīqātī ‘Ulūm-i Qur’ān va Ḥadīth*, vol. 6, no. 2, pp. 111-25.
- Dihkhudā, ‘Alī-Akbar (1998), *Lughatnāmi*, Tehran: Dānishgāh-i Tihirān.
- Faḍlullāh, Muḥammad-Ḥusayn (1998), *Tafsīr min Waḥy al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Milāk.
- Fakhr-al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar (1999), *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Fattāḥizādi, Fathīyya (2008), “I’tibārsanjī-i Riwayāt-i Tafsīrī-i ‘Alī b. Ibrāhīm Qummī”, *Ilāhiyyat va Ma‘ārif-i Islāmī*, no. 80, pp. 143-59.
- Ghaffārī, ‘Alī-Akbar (1998), *Ẓimn-i Tārīkh-i Anbīā*, Tehran: Ṣadūq.
- Ibn Abī Ḥātam, ‘Abdul-Raḥmān b. Muḥammad (1995), *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, edited by al-Sa‘d Muḥammad Ṭayyib, Riyadh: Maktaba Nazār Muṣṭafā al-Bāz.
- Ibn Bābiwayh, Muḥammad b. ‘Alī (1981), *Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*, Beirut: Dār Ṣa‘b and Dār al-Ta‘āraf.
- Kāshānī, Fathullāh b. Shukrullāh (1999), *Minhaj al-Ṣādīqīn fī Ilzām al-Mukhālifīn*, Tehran: Kitābfurūshī-i Islāmīyya.
- Majlisī, Muḥammad-Bāqir (1983), *Bihār al-Anwār*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Makārim-Shīrāzī, Nāṣir (1972), *Tafsīr-i Nimūni*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1972.
- Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd (2005), *Ta’wīlāt Ahl al-Sunna (Tafsīr Māturīdī)*, edited by Bāslūm Majdī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya and Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn.



- Mūsawī Jazā'irī, Ṭayyib (1984), *Ẓimn Tafṣīr al-Qummī*, Qum: Dār al-Kitāb.
- Sayyid Murtaḍā, 'Alī b. Ḥusayn (1991), *Tanzīh al-Anbīā*, Beirut: A'lamī.
- Suyūfī, 'Abdul-Raḥmān b. Abī-Bakr (1984), *al-Durr al-Manthūr fī Tafṣīr al-Manthūr*, Qum: Kitābkhāni-yi Āyatullāh Mar'ashī-Najafī.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1991), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn (1970), *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, Beirut: A'lamī, 1970.
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan (1994), *Majma' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, edited by Sayyid Faḍlullāh Ṭabāṭabā'ī Yazdī and Sayyid Hāshim Rasūlī-Mahallātī, Tehran: Nāṣir Khusruw.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. 'Alī (n.d.), *al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Zarqānī, Muḥammad 'Abdul-'Aẓīm (1996), *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm il-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.