



A Comparative Exegesis of “you shall come back into our religion” (Ibrahim: 13) with Emphasis on the Infallibility of the Prophets*

Ziaoddin Olyanasab



Associate Professor, Quran and Hadith Department, Hazrat-e Masoumeh University, Qom, Iran.

Email: z.olyanasab@hmu.ac.ir

Abstract

The infallibility of prophets is one of the basic beliefs of Muslims, but its scope is a matter of dispute. One of the disputed verses in this regard is Prophet Shoaib’s threat in the verse “or else you shall come back into our religion” (Ibrahim: 13), the interpretation of which to mean return to the religion of the disbelievers is a challenge to Shiite beliefs and requires serious analysis because the general Shiites believe that the prophets were infallible in all periods of their lives. In this study, the exegetive viewpoints have been examined through a comparative method and it becomes clear that in the analysis and justification of the aforementioned challenge, the exegetes have said that the meaning of return (*’owd*) in the verse in question is Prophet Shoaib entering the religion of the disbelievers and agreeing with them, is an explanation of the illusion of the disbelievers, and the domination and generalization of the ruling of the majority for the general and transformation. *’Owd*, meaning transformation, can be acceptable despite some caveats. Most of the exegetes have taken *’owd* to mean return, however, they have refused to accept such a meaning. From the point of view of this article, *’owd* is acceptable in the sense of return, with the explanation that Prophet Shoaib followed the religion of the previous Prophet along with his people in the period before his prophethood. Only Ibn Taymiyyah, in contrast to Sunni and Shiite exegetes, has insisted on the committing of sins by the prophets without citing the text of the verse.

Keywords: verse thirteen of the Ibrahim Chapter, verse eighty-eight of the al-A’ raaf Chapter, doubts about the infallibility of the prophets, the infallibility of the prophets, the meaning of *’owd*

* Received 6 February 2024; Received in revised form 8 April 2024; Accepted 11 April 2024; Published online 29 April 2024

Cite this article: Olyanasab, Z. (2024). A Comparative Exegesis of “you shall come back into our religion” (Ibrahim: 13) with Emphasis on the Infallibility of the Prophets. *Comparative Interpretation Research*, 10(1), 95-114. <https://doi.org/10.22091/PTT.2024.5663.1779>

Publisher: University of Qom



© The Author(s)

Introduction

The disbelievers and the arrogant, after being unable to respond to the strong arguments of the divine prophets, tried to threaten them, which is expressed in several verses, including verse thirteen of the Ibrahim Chapter: *“And those who disbelieved said to their apostles: We will most certainly drive you forth from our land, or else you shall come back into our religion. So their Lord revealed to them: Most certainly We will destroy the unjust.”* The phrase *“you shall come back into our religion”* in the verse has given rise to the question of whether the prophets believed in the religion of polytheists before prophethood that the disbelievers should seek to return the prophets to that same religion. Didn't the prophets possess *“infallibility?”* In order to clear this doubt, the explanation and interpretation of the phrase *“you shall come back into our religion”* will be examined in three parts, a) authentic Shiite exegeses, b) famous Sunni exegeses, and c) Ibn Taymiyyah's view. Due to the similarity of this phrase with a part of verse eighty-eight of the al-A'raaf Chapter – *“The chiefs, those who were proud from among his people said: We will most certainly turn you out, O Shu'aib, and (also;) those who believe with you, from our town, or you shall come back to our faith.”* – in some instances, the interpretation of this verse will be used to complement this matter. The method of this study is comparative exegesis.

Examining and analyzing the views of Shiite and Sunni commentators regarding the phrase *“you shall come back into our religion”*

Similarities in the meaning of *‘owd*

Many of the Shiite and Sunni exegetes agree that the meaning of *‘owd* in the verse in question is to enter, return, and change. The criticism and analysis of each of these interpretations is explained in its own place.

Similarities in the exegesis of the phrase *“you shall come back into our religion”*

The commentators of the two sides agree on three analyses:

- In the analysis of the threat of the disbelievers due to psychological issues, in two instances: the disbelievers' illusion that the prophets are of the same religion as them and the assumption that the prophets are of the same religion as themselves in order to develop and shape the character of the prophets through them.
- Both groups share the interpretation of change (*şeyrūrah*), with the difference that it seems that the interpretation of *şeyrūrah* was presented by Kashani from among the Shiite exegetes in the tenth century, but among Sunni exegetes by Zamakhshari in the sixth century.
- In the interpretation to dominate and extend the ruling of the majority to the general.

Differences in the meaning of *'owd*

The meaning of *'owd* is mentioned in Shiite exegeses as entering into the religion of the infidels and agreeing with them in their religion. The criticism of these two expressions has been mentioned in its own place that these two meanings have no suitability with the literal meaning of *'owd*. Similarly, in the views of the Sunnis, it has been mentioned that *'owd* refers to the silence of the prophets before the actions of the unbelievers, heedlessness of them, and not demanding faith, which is inconsistent with the purpose of sending messengers and with the responsibility of guidance of the divine prophets.

Differences in the interpretation of the phrase “you shall come back into our religion”

There are four expressions in the views of the Sunnis which are not found in the Shiite exegeses. From the psychological analyses in the Sunni interpretations, three cases (a) the disbelievers are forceful and coercive, (b) their helplessness in the face of the proofs of the prophets, (c) the difficulty of the answers of the prophets for them is due to the particular spirit of the Sunnis in seeking domination and avoiding what is right, but not having much knowledge. However, the interpretation of abrogating the previous religion and the rigidity of the disbelievers in staying on that religion and forcing the prophet to adopt the same previous religion can be acceptable and does not conflict with the purpose of sending prophets and guiding people and their infallibility. In other words, the interpretation of *'owd* to mean return is not deterred by this statement, that is, until the time of their prophethood, the prophets adhered to the religion of the previous prophets and shared the religion of their people; however, after being appointed as prophets, they were commanded to the new religion and invited their people to this religion and the people opposed them and invited the prophets to return to their original and previous religion along with their people. This interpretation preserves the apparent meaning of *'owd* and is not caught up in figurativeness and unjustified justifications, and also resolves the question of the polytheism, idolatry, and sinning of the prophets in the period before prophethood. Thus, in fact, there is no difference between the views of the two groups in believing in the infallibility of the prophets, or at least in this verse, they have not presented an argument against the infallibility of the prophets in the period before prophethood. Only Ibn Taymiyyah, by being single-minded in his opinions, interpretations, and jurisprudential views, has opposed Sunni and Shiite exegetes and theologians and some contemporary Salafists also follow his opinions.

Conclusions

The findings of this research indicate the presentation of five views on the meaning of *'owd* in Shiite exegeses: (a) *'owd* refers to Prophet Shoaib's agreement with the religion of the disbelievers, (b) an explanation of the illusion of the disbelievers, (c) the domination

and extension of the ruling of the majority to everyone, (d) referring to the religion of the disbelievers, and (e) return in the sense of transformation.

Sunni exegeses have also referred to *‘owd* as follows: (a) Prophet Shoaib entering the religion of the disbelievers, (b) Prophet Shoaib’s silence and neglect and not demanding faith from the disbelievers, (c) allocating the address of “*you shall return*” to the followers of Prophet Shoaib and not to the Prophet himself, (d) Prophet Shoaib’s return to the faith of the disbelievers, and (e) transformation.

The meaning of *‘owd* as transformation has been mentioned in Sunni and Shiite exegeses in accordance with the context of the verse and the context of the position and infallibility of the prophets before prophethood, and this meaning can answer the doubt regarding infallibility. The interpretation of *‘owd* as the abrogation of the previous religion and the rigidity of the disbelievers regarding that religion and the efforts of the disbelievers to return the prophets to the previous religion does not require belief in the non-infallibility of the prophets before prophethood, and the insistence of the people on the previous religion and asking Prophet Shoaib to return to it is not related to the sinning of the prophets or history of their disbelief. Therefore, the infallibility of the prophets includes all times, it was eternal, and included the time before prophethood, during prophethood, and after prophethood, and at no point in time, is there any flaw in their monotheism and infallibility.

References

- Abbad, I. (1993). *Al-Muhit fi al-lughah* (M. H. Aal Yasin, Ed.). Aalam al-Kutub. [In Arabic].
- Ahmad, K. (1989). *Al-‘Ayn*. Hejrat Publications. [In Arabic].
- Ibn Duraid, M. (1988). *Jamharat al-lughah*. Dar al-Ilm li-l Malayin. [In Arabic].
- Ibn Taymiyyah, A. (1984). *Daqa’iq al-tafsir*. Muassasat Ulum al-Quran. [In Arabic].
- Iji, A. D. (n.d.). *Al-Mawaqif*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsir namunah*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Mustafawi, H. (2009). *Al-Tahqiq fi kalimat al-Qur’an al-Karim*. Markaz-i Nashr-i Aathar-i Allamah Mustafawi. [In Arabic].
- Rashid Reda, M. (1993). *Al-Qur’an al-Hakim al-shahir bi-tafsir al-manar*. Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1993). *Majma’ al-bayan fi tafsir al-Qur’an*. Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur’an*. Muassasat al-Aalami li-l Matubuaat. [In Arabic].



تفسیر تطبیقی «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» (ابراهیم: ۱۳) با تأکید بر عصمت انبیا*

سید ضیاءالدین علیانسیب 

دانشیار، گروه قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه، قم. رایانامه: z.olyanasab@hmu.ac.ir

چکیده

عصمت انبیا از باورهای مبنایی مسلمانان است، ولی گستره آن محل اختلاف است. یکی از آیات مورد اختلاف در این باره تهدید شعیب در آیه «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» (ابراهیم: ۱۳) است، که تفسیر عود به معنای بازگشت بر دین کافران، چالشی برای عقیده شیعه است و نیاز به تحلیل جدی دارد، زیرا عموم شیعیان بر این باورند که پیامبران در تمام دوران زندگی خود معصوم بوده‌اند. در این مطالعه، دیدگاه‌های تفسیری، به‌شبهه تطبیقی، بررسی و روشن شده که مفسران، در تحلیل و توجیه چالش پیش گفته، آورده‌اند که مقصود از عود در آیه مورد بحث داخل شدن شعیب در دین کافران و موافقت با آن‌ها، بیان توهم کافران، تغلیب و تسری حکم اکثریت به عموم و صیوروت است. عود به معنای صیوروت، با وجود محذوراتی می‌تواند پذیرفتنی باشد. اکثر مفسران عود به معنای رجوع را آورده‌اند، ولی از پذیرش چنین معنایی خودداری کرده‌اند. از دیدگاه این مقاله، عود به معنای رجوع، با این بیان پذیرفتنی است که شعیب در دوره پیش از بعثت، همراه قومش از دین پیامبر پیشین تبعیت می‌کرده است. تنها این تیمیه، برخلاف مفسران فریقین، بدون استدلال به متن آیه، بر ارتکاب گناه توسط انبیا اصرار ورزیده است.



کلیدواژگان: آیه ۲۳ سوره ابراهیم، آیه ۸۸ سوره اعراف، شبهات عصمت انبیا، عصمت پیامبران، معنای عود

* دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۷ | بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۲۰ | پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۳ | انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰

استناد به این مقاله: علیانسیب، سید ضیاءالدین. (۱۴۰۳). تفسیر تطبیقی «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» (ابراهیم: ۱۳) با تأکید بر عصمت انبیا. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۰(۱)، ۹۵-۱۱۴. <https://doi.org/10.22091/PTT.2024.5663.1779>

© نویسنده(ها)



ناشر: دانشگاه قم

مقدمه

یکی از موضوع‌های بحث‌برانگیز میان مفسران، متکلمان و مستشرقان مسئله عصمت است که در سه حوزه عصمت انبیا از گناه و عصیان، عصمت از سهو و نسیان، و عصمت در دریافت و ابلاغ وحی مطرح می‌شود. درباره گستره زمانی عصمت، انبیا، از دیدگاه دانشمندان شیعی، در همه دوران زندگی خود معصوم‌اند، اما برخی متکلمان اهل سنت، گستره زمانی عصمت پیامبران را محدود به دوره نبوت و وحی دانسته و ارتکاب گناه در دوره قبل از بعثت را جایز دانسته‌اند، چنان‌که عضدالدین ایجی (بی تا) صدور گناه کبیره در دوره قبل از وحی را به عموم اشاعره نسبت می‌دهد (ص ۹۰۵).

یکی از خاستگاه‌های این اختلافات نحوه برداشت مفسران از برخی آیات قرآن کریم است. بررسی عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» (ابراهیم: ۱۳) می‌تواند یکی از آیات مورد بررسی باشد که سخن قوم شعیب در مخالفت و تهدید آن حضرت است. بدین گونه که اگر معنای لتعودن برگشتن به موضع و حالت قبلی باشد، حکایت از سابقه بت پرستی و گناه شعیب و تدین این پیامبر به دین قوم خود در دوره قبل از نبوت اوست، که چالشی جدی برای مفسران و متکلمان خواهد بود.

این نوشتار در صدد بررسی مفهوم و مقصود از عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا»، با تأکید بر عصمت انبیا، و پاسخ به این سؤال است که دیدگاه مفسران فریقین در تفسیر عبارت بالا چیست؟ چالش اندیشه شیعی درباره عصمت انبیا در تمام ادوار زندگی، با عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا»، با چه تفسیری رفع می‌شود؟ آیا این آیه با عصمت انبیا در تمام ادوار سازگار است؟ از این رو، برای تبیین و تحلیل این مسئله، مقصود از عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا»، در تفاسیر فریقین بررسی می‌شود. بدین صورت که شرح و تفسیر عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» پس از تحلیل مفاهیم لغوی و کاربردهای قرآنی کلمه عود و ملت، در سه قسمت (الف) تفاسیر مهم شیعی، (ب) تفاسیر معروف اهل سنت، (ج) نظر ابن تیمیه خواهد آمد.

اهمیت بحث از این جهت است که با اعتقاد به عدم عصمت انبیا بر حجیت قول، فعل و تقریر پیامبران خدشه وارد خواهد شد. هدف از نوشتار حاضر تبیین و شفاف‌سازی دیدگاه قرآن و حل شبهات مطرح در تفسیر آیه و تحلیل ناسازگاری ظاهر آیه «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» با عصمت انبیا در تمام ادوار زندگی است. روش این مطالعه تفسیر تطبیقی است.

پیشینه پژوهش

پارسا و پریمی (۱۳۹۴) «گستره عصمت انبیا از دیدگاه فخررازی» را بررسی کرده‌اند. فرقانی و عباس‌زاده جهرمی (۱۴۰۰) خوانشی انتقادی از باور برخی دانشوران غیرشیعه از عصمت انبیا با تطبیق بر نصوص قرآن کریم داشته‌اند. رجب‌زاده و سلطانی (۱۴۰۱) «گستره عصمت انبیا از دیدگاه مذاهب اسلامی» را تبیین کرده‌اند. اما پژوهشی که به طور خاص به آیه ۲۳ سوره ابراهیم پرداخته باشد یافت نشد.

مفهوم‌شناسی

در عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» مفهوم دو کلمه «لَتَعُوذُنَّ» (از ماده عود) و «مِلَّتِنَا» به قرار زیر است:

۱. ماده عود

۱.۱. ماده عود در لغت

از مطالعه منابع لغت‌شناسی زبان عربی پنج معنا برای ماده عود به دست می‌آید:

- کاری را دوباره کردن یا شروع دوم است (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۱۷).
 - بازگشت؛ این معنا مورد قبول همه منابع لغوی است (برای نمونه، نک ابن‌درید، ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص ۶۶۶؛ صاحب بن عباد، ج ۲، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۲۶).
 - بازگشتن به چیزی بعد از انصراف از آن (که گاهی دور شدن از ذات چیزی و گاهی انصراف از سخن و یا از قصد و عزیمت) است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۵۹۳).
 - صیوروت (زمخشری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۴۸؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۱۶).
 - موجودات عینی، مانند ابزار و اشیا، اعم از ایل (شتر) یا جمل (شتر نر و مسن) یا گوسفند پیر (خلیل ابن احمد، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۱۸؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص ۶۶۷) یا راه قدیمی (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۱۹؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۱۴) یا چوب است (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۱۸؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص ۶۶۷).
- مصطفوی (۱۴۰۳ ق) یک اصل معنایی برای این ماده قائل است: رجوع به عمل در مرتبه دوم، به این معنی که آن اقدام ثانوی بعد از مرتبه اول است (ج ۸، ص ۳۰۷). به نظر می‌رسد مفهوم صیوروت و رجوع در تفسیر این

آیه قابل بررسی است، با این تفاوت که «رجع» بازگشت به مکان، صفت، حالت، عمل یا سخنی معنا شده که پیش‌تر بوده است، ولی عود رجوع بعد از انصراف از چیزی و اقدام در مرتبه ثانی در مقابل بدء (=شروع) معنا شده است (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۴، ص ۶۶).

۲.۱. کاربردهای قرآنی عود

این ماده در اصطلاح قرآنی نیز در معانی رجوع، دخول، تحول و صبرورت معنا شده و به طور عمده اعاده خلق در مقابل بدء خلق است، مانند: «إِنَّهُ هُوَ يُبْدِيهِ وَ يُعِيدُهُ» (بروج: ۱۳؛ نیز یونس: ۳۴؛ نمل: ۶۴؛ عنکبوت: ۱۹؛ روم: ۱۱، ۲۷؛ انبیاء: ۱۰۴؛ سبا: ۴۹؛ طه: ۵۵).

۲. واژه ملت

«ملت» بر وزن «فعله» از ماده «م ل ل» است. واژه ملت در لغت به دو معنای دین و شریعت است. اکثر لغت‌شناسان آن را به معنای دین دانسته‌اند (برای نمونه، نک ابن‌درید، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۱۶۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۲۴۰). از دیدگاه برخی از صاحب‌نظران، ملت در قرآن فقط برای حاملان شریعت مثل «مِلَّةً إِبْرَاهِيمَ» (آل‌عمران: ۹۵) و «اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي» (یوسف: ۳۸) به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۲۴۰). مصطفوی (۱۴۳۰ ق) کاربرد دین را برای مصادیق حق می‌داند، ولی ملت را اعم از موارد حق و باطل می‌انگارد (ج ۱۱، صص ۱۸۹-۱۹۰).

معنای لغوی ملت – یعنی دین، شریعت، راه و روش – در تمام کاربردهای قرآنی این کلمه حفظ شده است (نک بقره: ۱۲۰؛ ۱۳۰؛ ۱۳۵؛ آل‌عمران: ۹۵؛ نساء: ۱۲۵؛ انعام: ۱۶۱؛ أعراف: ۸۸؛ ۸۹؛ یوسف: ۳۷؛ ۳۸؛ ابراهیم: ۱۳؛ نحل: ۱۲۳؛ کهف: ۲۰؛ حج: ۷۸). بر این اساس، «از نظر قرآن، یک مجموعه فکری و عملی و یک روشی که مردم باید طبق آن عمل کنند، ملت نامیده می‌شود» (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۵۳).

بررسی و تحلیل دیدگاه‌های مفسران در عبارت «لَتَعُوذَنَّ فِي مِلَّتِنَا»

کافران و مستکبران، پس از ناتوانی در مقابل احتجاجات محکم انبیای الهی، در صدد تهدید آنان برآمدند که آیات متعددی از جمله آیه ۱۳ سوره ابراهیم بیانگر آن است: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذَنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهَلِكَنَّ الظَّالِمِينَ». عبارت «لَتَعُوذَنَّ فِي مِلَّتِنَا» در آیه، زمینه‌ساز این شبهه شده است که مگر انبیا

پیش از بحث در کیش مشرکان بوده‌اند که کافران بخواهند انبیا را به همان آیین برگردانند؟ مگر پیامبران، از «عصمت» برخوردار نبوده‌اند؟ برای رفع این شبهه، شرح و تفسیر عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» در سه قسمت (الف) تفاسیر معتبر شیعی، (ب) تفاسیر معروف اهل سنت، و (ج) نظر ابن تیمیه بررسی می‌شود. با توجه به یکسان بودن این عبارت با قسمتی از آیه ۸۸ سوره اعراف — «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» — در مواردی برای تکمیل مطلب، از تفسیر این آیه بهره گرفته خواهد شد.

بررسی تفاسیر مهم شیعی

نظر مفسران درباره عود در «لَتَعُوذُنَّ»

مفسران شیعه در تحلیل معنای «لَتَعُوذُنَّ» پنج تعبیر آورده‌اند:

- منظور از عود داخل شدن در دین کافران و موافقت با آن‌هاست (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ص ۴۹؛ طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۲۸۱؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۲۶۰؛ کاشانی ۱۳۳۶، ج ۵، ص ۱۲۷).

این تفسیر می‌تواند درست باشد؛ چراکه اولاً، این سخن از زبان کافران نقل شده و قرآن کریم نیز این سخن کافران را نه تنها تأیید نکرده، بلکه مقابله حق و باطل و مخالفت انبیا با شرک و کفر در آیات قرآن فراوان است. ثانیاً، اگر عود به معنای موافقت و داخل شدن در دین آن‌ها باشد صرفاً درخواست کافران بوده و چالشی برای دیدگاه شیعه در گستره زمانی عصمت انبیا نخواهد بود، چون از این تعبیر استفاده نمی‌شود که شعیب قبلاً در دین آن‌ها بوده، بلکه صرفاً درخواست آن‌ها برای موافقت و همراهی شعیب است.

- برخی از مفسران به توهم کافران تصریح کرده‌اند؛ یعنی چون پیامبران میان کافران بزرگ شده و به بالندگی رسیده بودند، کافران گمان می‌کردند که پیامبران در ملت آنان بوده‌اند — توهمی که حقیقتی نداشت (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۲۸۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۹۱؛ ابن‌دریس، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۹). جوادی آملی (۱۳۹۳) بدون استدلال، در مقام خاستگاه دیدگاهش می‌گوید: «توهم باطل از آن جا نشأت می‌گیرد که حضرت شعیب (علیه السلام)، پیش از طرح رسالتش با رویکرد تقیه، استقلال دینی‌اش را آشکار نمی‌کرد» (ج ۲۹، ص ۴۹۵).

این تفسیر نیز می‌تواند درست باشد، ولی هیچ‌کدام از صاحبان این دیدگاه دلیلی بر نظر خود ارائه نکرده‌اند حتی جوادی آملی نیز بر رویکرد تقیه‌ای شعیب برهانی اقامه نکرده است.

۳. ماده عود در «لَتَعُوذُنَّ» حاکی از تغلیب، یعنی سرایت دادن حکم اکثریت به عموم، است — به این معنا که چون مؤمنان قوم پیشینه و سابقه شرک داشتند، کافران در خطابشان پیامبران را با آنان در یک ردیف قرار دادند. به نظر می‌رسد این استدلال در میان مفسران شیعه نخست از کاشانی (۱۳۳۶) آورده شده است (ج ۵، ص ۱۲۷). جوادی آملی (۱۳۹۶) آورده است: «اگر عود در آیه به معنای رجوع باشد، از روی تغلیب مؤمنان بر پیامبرشان است، زیرا ایمان‌آوردگان پیشینه کفر داشتند» (ج ۴۳، ص ۴۱۴).
- به نظر می‌رسد برخی از بیانات مفسران در سه دیدگاه بالا، هرچند وجیه و نوعی فرار از شبهه است، از وجاهت علمی چندانی برخوردار نبوده و هیچ استدلالی از جانب صاحبان آن ذکر نشده، بلکه مربوط به بعد روان‌شناختی و نگرشی کافران و حس خودبرتربینی آنان است، تا جایی که حتی زمین الهی را نیز متعلق به خود دانسته و تعبیر «أرضنا» را در مقابل پیامبران به کار برده‌اند؛ از این رو، کافران نه توهم داشتند که پیامبران مثل آن‌ها کافر بوده‌اند و نه گمان می‌کرده‌اند که پیامبران در جمع آن‌ها بزرگ شده و هم کیش آنان بوده‌اند، بلکه تنها خوی عصیان‌گری، لجبازی، جباری و ستم‌ورزی آنان بوده که در همه عصرها و مصرها به صورت یک قاعده عمومی بر دل آنان حاکم بوده و آن‌ها برای پیشبرد اهداف پلید و عصیان و ظلم بر توده مظلوم و مجبور جامعه، نه تنها خود را ملزم به اطاعت از رهبران الهی نمی‌دیدند، بلکه مانع ایمان آوردن دیگران نیز می‌شده‌اند: «فَمِنْهُمْ مَّنْ ءَامَنَ بِهِ وَ مِّنْهُمْ مَّنْ صَدَّ عَنْهُ» (نساء: ۵۵). علاوه بر آیه ۱۳ سوره ابراهیم و آیه ۸۸ سوره اعراف، در آیات زیر نیز بر آزار مشرکان نسبت به فرستادگان الهی تصریح شده است: مانند اخراج — «أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ» (نمل: ۵۶)، «لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا» (اسراء: ۷۶) — رجم انبیا — «إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ» (کهف: ۲۰) — و توطئه‌های دیگر — «وَ إِذْ يَمَكُزُ بِكَ الَّذِينَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَ يَمْكُرُونَ وَ يَمْكُرُ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (انفال: ۳۰).
۴. منظور از عود رجوع به دین و مذهب کافران است (طوسی، بی تا، ص ۲۴۳). رجوع به معنای عود به مکان، صفت، حالت، عمل یا سخنی است که پیش‌تر در آن بوده، رجوع اعم از توبه و انابه و ایاب است (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۴، ص ۶۶). اگر عود رجوع معنا شود، نمی‌توان به عصمت پیامبران در دوره پیش از بعثت معتقد بود، مگر با صرف نظر از ظاهر و استناد به آیاتی که در اثبات عصمت پیامبران اطلاق دارند؛ چراکه معنای لغوی رجوع این است که شخص با اقدام ثانوی به آنچه که پیش‌تر بوده بازگردد و با این برداشت، عصمت انبیا زیر سؤال می‌رود.

این تفسیر محل اصلی مناقشه است و اگر این قول پذیرفته شود، با اعتقاد شیعه بر عمومیت عصمت انبیا در پیش از بعثت ناسازگار خواهد بود. ولی این معنا با تحلیلی که در قسمت پایانی مقاله خواهد آمد نظر پذیرفتنی و بدون محذور می‌نماید.

۵. منظور از عود صیوروت (برگشتن از حالی به حال دیگر) است (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵، ص ۱۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۱۹۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۴۳، ص ۴۲۰).
مصطفوی (۱۴۳۰ ق) با بیان تفاوت دو تعبیر «صار» و «عاد» می‌گوید:

«صار» و «مصیر» به معنای رجوع به نقیض «ما کان فیه» بوده و عود به معنای رجوع پس از انصراف با اقدام بعدی و در مرتبه دوم است که مقابل «بدء» قرار دارد. «صار» از مصادیق «رجوع» نیست و اگر هم گفته شود که از مصادیق «رجوع» است از روی مسامحه و سهل‌انگاری است. «صار» تحوّل به نقیض آنچه بوده هست. (ترجمه نویسنده این مقاله، ج ۴، ص ۶۶)
پس اگر عود در آیه به رجوع معنا شود، نمی‌توان به وسیله آن بر عصمت انبیا معتقد شد؛ ولی اگر به معنای صار و صیوروت باشد، منافاتی با عصمت انبیا نخواهد داشت — با این بیان که پیامبران پیش از رسیدن به نبوت، معصوم و موحد بوده‌اند، پس از رسیدن به نبوت، کافران می‌خواستند آن‌ها را بازگردانند به نقیض آنچه پیش‌تر بوده‌اند؛ از این روی، چون معنای صار تحوّل به نقیض آنچه بوده هست، معنای آیه درست خواهد بود.

برخی از مفسران، برای رفع تفسیر بحث‌برانگیز ماده عود با تمسک به دلایل ادبی، در صدد تحلیل آیه برآمده و آیه را به صیوروت تفسیر کرده‌اند، با این بیان که ماده عود در «لَتَعُوذُنَّ» بر صیوروت دلالت دارد؛ یعنی انتظار کافران این بود که اگر پیامبران مثل آن‌ها کافر شوند و تسلیم دین و آیین آن‌ها گردند، آزاد هستند، وگرنه باید به تهدید کفار گردن نهند و تبعید شوند.

طبق بررسی صورت‌گرفته، به نظر می‌رسد کاشانی (۱۳۳۶) نخستین مفسر شیعی است که این استدلال را در قرن دهم بیان نمود (ج ۵، ص ۱۲۷). منظور از صیوروت برگشتن از حالی به حال دیگر است، چه اینکه حال دوم را پیش‌تر داشته باشد و چه نداشته باشد؛ یعنی «لَتَعُوذُنَّ» جزء افعال ناقصه است و کلمه عود در این آیه دلیل بر این نیست که انبیا پیشینه بت‌پرستی داشته و در ملت کفر بوده‌اند، و حال به حکم کفار باید دوباره به آن آیین برگردند و آن را بپذیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۲، ص ۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۴۳، ص ۴۲۰).

طباطبایی (۱۴۱۷ ق) در توضیح این مطلب به کاربرد حرف جرّ «فی» با «لَتَعُوذَنَّ» متمرکز شده و گفته عود در «لَتَعُوذَنَّ» به معنای «رجوع» نیست و اگر به معنای رجوع بود، باید با حرف جرّ «إلی» به کار می‌رفت، در حالی که چنین نیست (ج ۱۲، ص ۳۴). از نظر جوادی آملی (۱۳۹۶)، واژه عود در قرآن کریم با «فی» یا «لام» به کار رفته، ولی با «إلی» نیامده است و در این گونه موارد، به معنای صیوروت است نه بازگشت (ج ۴۳، ص ۴۲۰). مکارم شیرازی با تعریض به سخن طباطبایی می‌نویسد مراجعه به آیاتی مانند «كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا» (سجده: ۲۰) و بعضی دیگر از آیات قرآن نشان می‌دهد که عود حتی زمانی که با «فی» متعدی می‌شود، به معنای بازگشت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۳۰۱). بررسی‌ها حاکی از این است که ماده عود با حرف جرّ فی به معنای بازگشت است. در ادامه، آیاتی که در آن عود با حرف فی به کار رفته را از نظر می‌گذرانیم.

- آیه ۸۸ سوره اعراف: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا». طباطبایی (۱۴۱۷ ق) عود را با تعبیر «الا ان يرجعوا إلى ملتهم بالارتداد عن دين التوحيد» بازگشتن و رجوع تفسیر کرده است (ج ۸، ص ۱۹۰).
- آیه ۸۹ سوره اعراف: «إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا». در تفسیر این آیه اصلاً لفظ رجوع به کار نرفته و طباطبایی (۱۴۱۷ ق) قول به بازگشتن بر شرک را سخیف شمرده است (ج ۸، ص ۱۹۱).
- آیه ۶۹ سوره اِسْرَاء: «أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى». عود إعاده تفسیر شده نه رجوع (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۳ ص ۱۵۵).
- آیه ۲۰ سوره كهف: «إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ». طباطبایی (۱۴۱۷ ق) آورده است اینکه فرمود «أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ» ظاهرش این است که کلمه «إعاده» متضمن معنای إدخال باشد؛ از همین رو، کلمه مذکور با لفظ فی متعدی شده است، با اینکه این کلمه همواره باید با «إلی» متعدی شود (ج ۱۳، ص ۲۶۱).
- آیه ۲۲ سوره حج: «كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ عَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ». طباطبایی در تفسیر این آیه چیزی از بازگشتن یا صیوروت مطرح نکرده است.

• آیه ۲۰ سوره سجده: «وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا». در این آیه نیز طباطبایی اظهار نظری نکرده است؛ پس تعریض مکارم شیرازی مبنی بر تفسیر طباطبایی در ماده عود به بازگشت در آیه ۲۰ سوره سجده درست نمی‌نماید، اگرچه مترجم المیزان، با سلیقه خودش معنای رجوع را به طباطبایی نسبت داده است، هرچند در تفسیر آیه ۸۸ سوره اعراف درست و بجاست.

پس منظور طباطبایی و جوادی آملی از این‌که اگر ماده عود با حرف جرّ فی به کار برده شود، به معنای صیوروت است به احتمال فقط با ملاحظه سیاق و قرینه مقام در آیات حل‌شدنی باشد، به‌ویژه که در تفسیر آیه ۱۱ سوره روم — «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» — که هر دو ماده عود و رجوع به کار رفته، طباطبایی (۱۴۱۷ ق) هرکدام را درست هم‌ریشه واژه عربی‌اش تفسیر کرده و چیز زایدی مطرح ننموده است (ج ۱۶، ص ۱۵۹).

از میان شش مورد استعمال ماده عود با حرف جرّ فی فقط یک مورد تفسیر به «رجوع» شده است. پس منظور طباطبایی و جوادی آملی از این‌که اگر ماده عود با حرف جرّ «فی» به کار برده شود به معنای صیوروت است به‌عنوان یک احتمال با ملاحظه سیاق و قرینه مقام در آیات می‌تواند حل‌شدنی باشد، ولی متعدی شدن عود با حرف الی به معنای رجوع در منابع لغوی پیشین — مانند العین، معجم مقاییس اللغة و المحيط — یافت نشد و شاید طباطبایی چنین معنایی را از آیه «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ» (قصص: ۸۵) اصطیاد کرده است.

بررسی تفاسیر مهم اهل سنت

منظور مفسران از عود در «لَتَعُوذُنَّ»

دیدگاه مفسران اهل سنت در تفسیر «لَتَعُوذُنَّ» را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد، اگرچه برخی از نظرات ممکن است، به دلیل عدم شفافیت و یا پراکندگی مباحث آنان، تداخل داشته باشد:

۱. منظور از عود ابتدای داخل شدن در دین کافران است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۴، ص ۳۱۶؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳ م، ج ۳، ص ۲۴۸). ابن‌ملقن به نقل از نظام الاعرج (۱۴۱۶ ق)، «عاد» ذیل آیه ۸۸ اعراف را «ابتدا» معنا کرده است (ج ۳، ص ۲۸۶). گویا چون کافران اهل کبر بودند خودشان را مسلط بر انبیا می‌انگاشتند (ماتریدی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۷۴) و به صورت آمرانه انبیا را برای دخول در مسلک خود فرامی‌خواندند.

مراجعه به منابع لغوی روشن می‌سازد که معنای عاد مترادف داخل شدن نیست و قید ابتدا بر سر داخل شدن تعبیری استحسانی و بدون مبنای ادبی و برهانی است، چراکه واژه عود در برخی آیات در مقابل «بدء» به کار رفته است (بروج: ۱۳؛ یونس: ۳۴؛ نمل: ۶۴؛ عنکبوت: ۱۹؛ روم: ۱۱ و ۲۷؛ انبیاء: ۱۰۴؛ سبا: ۴۹؛ طه: ۵۵).

۲. عود در لَتَعُوذُنَّ سکوت و غفلت انبیا از کفار و مطالبه نکردن ایمان از آنان است (ابن عطیه، ۱۴۲۲ ق، ج ۳، ص ۳۳۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۶، ص ۴۱۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۷، ص ۱۸۹)؛ یعنی همان‌گونه که قبل از ادعای رسالت، از ما عیب‌جویی نکرده و با طعنه و سرزنش متعرض ما نمی‌شدید، اکنون هم نسبت به ما همان موضع را داشته باشید (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۷۷). انبیا از آن بلاد نشئت گرفته و در همان قبایل بودند. در ابتدای امر مخالفت با کافران را اظهار نمی‌کردند، بلکه در ظاهر امر با آنان بودند، بدون اینکه اظهار مخالفتی کنند و قوم آنان به همین سبب گمان می‌کردند که پیامبران در ابتدا بر دین آنان بودند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۷۷) و یا توهم داشتند که پیامبران پیش از بعثت بر دین آنان بودند (نظام الأعرج، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۲۸۶) و این آیه حکایت کلام کافران است و واجب نیست آنان در همه آنچه می‌گویند صادق باشند؛ شاید در آن توهمی کرده‌اند با اینکه امر آن‌چنان‌که آنان توهم می‌کردند نبود (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۷۷).

به نظر می‌رسد مطالبه سکوت از پیامبران و غفلت نسبت به اعمال کافران و ترک دعوت آن‌ها به ایمان، نمی‌تواند معنای کلمه عود باشد و این دیدگاه بیشتر جنبه استحسانی دارد تا تفسیر برهانی. نیز چنین دیدگاهی نقض غرض از ارسال پیامبران است؛ و اگر پیامبران ترک دعوت کنند، اطاعت امر الهی را نکرده و بعثتشان نیز لغو خواهد بود. از این روی، با تعمق می‌توان دریافت که منظور کافران ترک تبلیغ دین است و انتظار کافران از پیامبران همین بود. چنان که رفتارهای قریش در برابر دعوت رسول خدا (ص) گواه این سخن است (علیانسب، ۱۳۹۶، صص ۱۲۱-۱۲۷).

۳. اگرچه خطاب قوم شعیب در ظاهر با رسولان است، اما شاید مقصود از خطاب پیروان و اصحاب رسولان باشد و پیروان پیامبران قبل از آن در دین کافران بوده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۵۴۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۷۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۱۹۵).

به نظر می‌رسد این دیدگاه اگرچه ظاهری عامه‌پسند دارد و چالش و شبهه را دفع می‌کند، اما حمل خطاب صریح کافران به شعیب نبی بر معنای مجازی و اراده پیروان شعیب بدون قرینه است. شاید بتوان دیدگاه ناظر به

تغلیب، یعنی سرایت دادن حکم اکثریت به عموم، را نیز در این گروه قرار داد، که تحلیل این تفسیر در بررسی استدلال‌ات شیعه گذشت و تنها در صورتی پذیرفتنی است که ماده عود با حرف جرّ فی تفسیر به رجوع شود، ولی از شش مورد استعمال آن با «فی» فقط یک مورد، تفسیر به رجوع شده است.

آلوسی (۱۴۱۵ ق) گفته است:

برخی معتقدند که متبادر از خطاب پیامبران و مؤمنان هستند و برخی نیز معتقدند که اصلاً تغلیبی در میان نیست و خطاب فقط مخصوص پیامبران است. کافران می‌پنداشتند که پیامبران پیش از نبوت در واقع جزء ملت آنان بودند، مانند قول فرعون به حضرت موسی (علیه السلام) در آیه ۱۹ سورة شعراء: «وَفَعَلْتَ فَعَلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَ أَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ». (ترجمه نویسنده این مقاله، ج ۷، ص ۱۸۹)

۴. منظور از عود رجوع به دین و مذهب کافران است (بغوی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳، ص ۳۲). شاید انبیا قبل از بعثشان بر ملتی از ملل بودند، سپس خداوند نسخ آن ملت (دین) را بر آنان اظهار نموده و آنان را به شریعت دیگری امر کرده و اقوام بر آن شریعت منسوخ باقی مانده بودند، در حالی که بر راه کفر اصرار داشتند و به این ترتیب بعید نیست از انبیا بخواهند که به آن ملت برگردند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۷۷).

نظر فخر رازی بر نسخ شریعت پیشین و پایبندی کافران بر آن شریعت و دعوت کافران از پیامبران بر التزام به آن شریعت از جهتی درست می‌نماید و از جهتی دارای ایراد است؛ جهت درست آن این است که چون شارع در مسیر کمال و عبودیت فقط خداوند است معلوم می‌شود که هر نوع شریعتی که پیش تر هم وجود داشته از طرف خدا بوده و مضامین کلی آن همسو با مضامین شریعت پیامبر جدید است، مگر اینکه کسی معتقد شود شریعت پیشین جامعه جزء شرایع قراردادی و اعتباری بوده که در این صورت هم، قیاس آن با شریعت الهی، که از مجرای نبوت در جامعه عرضه شده، قیاس مع الفارق خواهد بود.

نیز گفته شود درخواست کافران از شعیب درخواست همراهی اعتقادی بوده است نه همراهی عملی، بدین سان که آموزه‌های اعتقادی پیامبر پیشین هم بر اساس توحید بوده، ولی مردم عوام و ناآگاه عقاید دینی را با امور شرک آمیز خلط کرده بودند، ولی متوجه التقاط فکری خود نبودند، در حالی که حضرت شعیب، هم آموزه‌های شرک آلود و هم رگه‌های شرک را می‌شناخت و از لحاظ اخلاقی و امانت‌داری فردی قابل اعتماد برای مردم در طول زندگی بوده است؛ از این روی، دعوت کافران از شعیب برای بازگشت به دین آنان با این تحلیل صحیح خواهد بود.

به نظر می‌رسد این دیدگاه می‌تواند جامع دیدگاه‌های دیگر هم باشد — هم نظر کسانی که عود را به معنای داخل شدن در دین آنان دانسته، هم نظر کسانی که این درخواست را توهم آنان تلقی کرده و هم نظر کسانی که عود را به معنای صیروت گرفته‌اند و هم استبعاد برگشت به کفر را توجیه می‌نماید که از ساحت انبیا دور است و ارتکاب گناه و شرک توسط انبیا در دوره پیش از نبوت را حل می‌کند.

شاید دیدگاه رشیدرضا در تفسیر آیه ۸۸ اعراف نیز ناظر به همین باشد که عود را متضمن معنای ظرفیت دانسته که با لام و الی و فی متعدی می‌شود، همان‌طور که در آیه ۶۹ سوره اسراء — «أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ» — منظور از فی بحر و در آیه ۵۵ سوره طه — «وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ» — ارض است. رشیدرضا (۱۴۱۴ ق) معتقد است:

در عبارت موردنظر، که کافران قسم خورده‌اند یکی از دو امر اخراج یا عود را در حق پیامبران روا دارند، تعبیر به عود در این آیه اقتضا می‌کند که پیامبران پیش‌تر در ملت آن‌ها بوده، سپس از آن خارج شده‌اند — با این توضیح که حضرت شعیب قبل از نبوت در آیین دیگری نبود غیر از آیین قومش، ولی با مردم در شرکشان موافقت نمی‌کرد و از این جهت کافران او را خارج از خویش‌نمی‌دانستند و قول راغب، که عود را «الرجوع الی الشیء بعد الانصراف عنه إما انصرافاً بالذات أو بالقول والعزيمة»، دانسته مقتضی بودن یا نبودن حضرت در آن ملت پیش از نبوت نیست. طبق این تحلیل نیازی نیست عود به «صیروت» تفسیر شود، ضمن اینکه در آن تکلفی که در قول به تغلیب هست وجود ندارد. (ترجمه نویسنده این مقاله، ج ۹، ص ۲)

بر این اساس، حضرت شعیب با آن ملت بود، ولی کارهای خلاف آن‌ها را تأیید نمی‌کرد و به عقیده باطلشان پایبند نبود و کافران پس از نبوت از پیامبر می‌خواهند که داخل در ملت آنان شود.

به نظر می‌رسد بر فرض که حضرت شعیب به ملت آنان باز می‌گشت، کافران پیش از نبوت ایشان هم شاهد بودند که آن حضرت در آن جامعه شرک‌آلود در مقابل رفتار ناشایست آنان موضع خاصی داشته و آنان را همراهی نمی‌کرد و بر این اساس، پس از نبوت هم برایشان آشکار بود که اگر حضرت شعیب به ملت آنان برگردد، باز در خط فکری و عملی آنان نخواهد بود؛ پس مسئله سالبه به انتفاء موضوع خواهد شد.

به‌علاوه، اگر فرض شود که منظور رشیدرضا این است که حضرت شعیب، پیش از نبوت با اینکه در ملت کافران بود، ولی تقیه اختیار می‌کرده و در ظاهر بر اعمال خلاف آنان صحنه می‌گذاشته، این فرض با مبنای فکری رشیدرضا که منکر اصل تقیه است منافات دارد و رد می‌شود. اگر به صورت مجازی فرض شود که طرف ملت به منزله

بستر فیزیکی جامعه بوده و دربرگیرنده مطروف عقاید است و می‌تواند عقاید خداشناسانه و غیر را در خود جا دهد، در این صورت می‌توان گفت بله، وقتی که کافران پیامبران را به عود تهدید می‌کردند، طبق نظر رشیدرضا تنها حضور فیزیکی آن حضرت، منهای پذیرفتن عقاید باطل آنان، صحیح می‌بود، ولی این فقط احتمال و مجاز است و حجت و برهانی بر آن وجود ندارد.

نیز ممکن است گفته شود نزول آموزه‌های دینی در اسلام، تدریجی بوده و آیات سال‌های آغازین بعثت تا زمان هجرت غالباً اعتقادی است و دستورات عملی و فقهی غالباً در دوره مدینه نازل شده است؛ از این روی، می‌توان گفت شاید حضرت شعیب هم در آغاز نبوتش فقط پیام‌های اعتقادی را بیان می‌داشته و هنوز مرحله پیام‌های عملی نرسیده بود؛ لذا درخواست کافران، به معنای همراهی عملی شعیب با آنان نبوده است.

عود به معنای صیوررت در کلام عرب کاربرد فراوانی دارد (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۵۴۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۷۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۱۹۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۷، ص ۱۸۹). آلوسی (۱۴۱۵ ق) استعمال عود به معنای صیوررت را فراوان دانسته و دیدگاه‌های دیگر را نقد کرده است (ج ۷ ص ۱۸۹).

نظر ابن تیمیه

از آنجا که نظام تفسیری ابن تیمیه مطابق با سایر تفاسیر نیست و دیدگاه او هم با تمامی یا عمده مفسران شیعه و سنی مخالفت دارد، شایسته است جدا مطرح شود. ابن تیمیه تنها مفسری است که در تفسیر عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» از زاویه دیگر وارد شده و مستقیم در صدد تفسیر عود و عبارت فوق برنیامده است.

ابن تیمیه (۱۴۰۴ ق) پس از آن که عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» را در دو سوره اعراف و ابراهیم یک‌جا آورده، گریزی به شفاعت زده و با تمسک به روایتی از کتب معتبر اهل سنت (بخاری، ۱۴۰۱ ق، ج ۵، ص ۲۲۶؛ ابن حبان، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۴، ص ۳۸۰) — که حاکی از اختصاص شفاعت و مقام محمود به پیامبر اکرم (ص) و بی‌بهره بودن سایر پیامبران از آدم، نوح، ابراهیم، موسی و عیسی (ع) است — می‌نویسد خداوند در آیات ۱۸ تا ۲۱ سوره شعراء، فرعون را مورد مذمت قرار داده است. دلیل این مذمت چیزی نیست جز توبه حضرت موسی (ع) به درگاه خداوند که در آیات ۱۵-۱۶ سوره قصص آمده است. ابن تیمیه معتقد است حضرت موسی (ع) گناهی مرتکب شده بود که به خاطر آن، از مقام شفاعت روز قیامت محروم شد، ولی چون زود توبه کرد، مقام و درجه‌اش نزد خداوند بالا رفت،

چراکه توبه از کمالِ فضل، خوف، عبودیت و تواضع پیامبران است. از نظر ایشان، تنها پیامبری که خداوند گناهان ما تقدّم و ما تأخّر او را بخشیده با استناد به روایات شفاعت، که در بالا به آن اشاره شد، پیامبر خاتم (ص) است. بر این اساس، از نظر این تیمیه، وجود عصیان در پیامبران چه پس از نبوت و چه پیش از نبوت امری آشکار است. تنها فرق پیامبران با سایر مردم در این است که آن‌ها توبه را به تأخیر نمی‌اندازند (ج ۲، ص ۱۲۰).

تفسیر ابن تیمیه، تنها در صدد تحلیل معنای عود نیست، بلکه مدعی شواهد دیگری بر ارتکاب گناه در دوره پیش از نبوت است. چنین تفسیری در هیچ‌کدام از تفاسیر اهل سنت وجود ندارد، گرچه برخی از فرق کلامی، مانند ازارقه از خوارج، ارتکاب گناه حتی کفر بر پیامبر را جایز می‌دانند (عضدالدین ایجی، بی‌تا، ص ۹۰۵).

مقایسه آرای مفسران شیعه و اهل سنت

شباهت‌ها در معنای عود

بسیاری از مفسران فریقین در اینکه معنای عود در آیه مورد بحث داخل شدن، رجوع کردن و صبرورت است رأی واحدی دارند. نقد و تحلیل هر کدام از این تعبیر در جای خود بیان شد.

شباهت‌ها در تفسیر عبارت «لَتَعُوذَنَّ فِي مَلْتِنَا»

مفسران فریقین در سه تحلیل هم‌رأی‌اند:

- در تحلیل تهدید کافران به خاطر مسائل روان‌شناختی در دو مورد توهم کافران به هم‌ملت بودن پیامبران با آنان و گمان هم‌کیش بودن پیامبران با خودشان به جهت رشد و شکل‌گیری شخصیت پیامبران با ایشان؛
- در تفسیر به صبرورت نیز هر دو گروه مشترک‌اند، با این تفاوت که به نظر می‌رسد تفسیر به صبرورت در میان مفسران شیعه در قرن دهم از سوی کاشانی ارائه شده، ولی در میان مفسران اهل سنت توسط زمخشری در قرن ششم مطرح شده است؛
- در تفسیر به تغلیب و تسری حکم اکثریت به عموم.

تفاوت‌ها در معنای عود

معنای عود در تفاسیر شیعه آمدن در دین کافران و موافقت با آن‌ها در دینشان ذکر شده است. نقد این دو عبارت در جای خود گذشت که این دو معنا هیچ سنخیتی با معنای لغوی عود ندارد. در آرای اهل سنت نیز عود به سکوت کردن پیامبران در برابر عملکرد کافران و غفلت نمودن از آن‌ها و عدم مطالبه ایمان آمده است که با هدف ارسال رسل، ناهماهنگ بوده و با مسئولیت هدایت انبیای الهی ناسازگار است.

تفاوت‌ها در تفسیر عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا»

چهار تعبیر در آرای اهل سنت وجود دارد که اثری از آن در تفاسیر شیعی نیست. از تحلیل‌های روان‌شناختی در تفاسیر اهل سنت، سه مورد (الف) اهل زور و جبر بودن کافران، (ب) عجز آن‌ها در قبال براهین پیامبران، (ج) سخت آمدن جواب پیامبران بر آنان به سبب روحیه سلطه‌جویی و حق‌گریزی مختص اهل سنت است، ولی از بار علمی چندانی برخوردار نیست، اما تفسیر به نسخ شریعت پیشین و جمود کافران بر آن شریعت و واداشتن پیامبر برای اتخاذ همان شریعت پیشین می‌تواند وجهی پذیرفتنی باشد و با هدف از بعثت انبیا و هدایت مردم و عصمت آنان، تعارضی ندارد؛ یعنی تفسیر عود به معنای بازگشتن، با این بیان محذوری ندارد؛ یعنی انبیا تا زمان بعثت خود، بر دین انبیای پیشین پایبند بوده و با قوم خود هم‌کیش بوده‌اند، اما پس از بعثت، مأمور به دین جدید شده و مردم را به دین خود فراخوانده‌اند که مردم با آنان مخالفت کرده و پیامبران را دعوت به بازگشت به دین اصلی و سابق همراه با قوم خود کرده‌اند. این تفسیر هم ظاهر معنای عود را حفظ کرده و گرفتار مجازگویی و توجیهاات بی‌دلیل نیست و هم شبهه شرک و بت‌پرستی و گناه انبیا در دوره پیش از بعثت را حل می‌کند. پس در واقع تفاوتی میان آرای دو گروه در اعتقاد به عصمت انبیا وجود ندارد، یا حداقل در این آیه، استدلالی بر عدم عصمت انبیا در دوره پیش از نبوت ارائه نکرده‌اند. تنها ابن تیمیه، با تکیه بر عقاید، تفاسیر و دیدگاه‌های فقهی، با مفسران و متکلمان فریقین مخالفت کرده و برخی از سلفیان معاصر نیز از آرای او تبعیت می‌کنند.

نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر با هدف بررسی مقصود از عود در «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» سامان یافت. منابع لغوی عود را به معنای بازگشت و صیوروت معنا کرده‌اند، ولی عود به این معنا چالشی برای غالب مفسران شده و تلاش کرده‌اند معنایی ارائه دهند تا دامن پیامبر خدا را از بازگشت به دین کافران و شرک و بت پرستی منزّه بدارند.

یافته‌های این تحقیق حاکی از ارائه پنج دیدگاه در معنای عود در تفاسیر شیعی است: (الف) عود به معنای موافقت شعیب با دین کافران، (ب) بیان توهم کافران، (ج) تغلیب و سرایت حکم اکثریت به همه، (د) رجوع به دین کافران، (ه) عود به معنای صیوروت.

تفاسیر اهل سنت نیز عود را در این معانی آورده‌اند: (الف) داخل شدن شعیب در دین کافران، (ب) سکوت و غفلت شعیب و مطالبه نکردن ایمان از کفار، (ج) اختصاص خطاب «لَتَعُوذُنَّ» به پیروان شعیب نه خود پیامبر، (د) بازگشت شعیب به دین کافران، (ه) صیوروت.

عود به معنای صیوروت به تناسب سیاق آیه و قرینه مقام و عصمت انبیا پیش از نبوت، در تفاسیر فریقین آمده است و این معنا می‌تواند شبهه عصمت را پاسخ دهد. تفسیر عود به نسخ شریعت پیشین و جمود کافران در آن شریعت و تلاش کافران بر بازگرداندن پیامبران بر شریعت پیشین مقتضی اعتقاد به عدم عصمت انبیا پیش از نبوت، نیست و جمود مردم بر شریعت پیشین و درخواست از شعیب برای بازگشت به آن تلازمی با ارتکاب گناه یا سابقه کفرورزی برای پیامبران ندارد. پس عصمت انبیا شمول زمانی داشته، همیشگی بوده و مشتمل بر زمان پیش از نبوت، حین نبوت و پس از نبوت بوده و در هیچ برهه زمانی، خدشه‌ای در یگانه پرستی و عصمت آنان وارد نیست. تنها ابن تیمیه با تمسک به اصول بنیادین و باطلی که برای خود درست کرده و آن را در عقیده‌اش رسوخ داده، رأی شاذی ارائه نموده و از لکه‌دار نمودن دامن عصمت انبیا پیش و پس از نبوت ابایی نداشته است.

تعارض منافع

نویسنده هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده است.

منابع

- ابن اثير، مبارك بن محمد. (١٣٦٧). النهاية في غريب الحديث و الأثر (محمود محمد طناحي، طاهر أحمد زاوي، ويراستاران). مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان.
- ابن ادريس حلي، محمد بن احمد. (١٤٠٩ ق). المنتخب من تفسير القرآن و النكت المستخرجه من التبيان. كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي.
- ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم. (١٤٠٤ ق). دقائق التفسير. مؤسسة علوم القرآن.
- ابن دريد، محمد بن حسن. (١٩٨٨ م). جمهره اللغه. دارالعلم للملايين.
- ابن عطيه، عبدالحق بن غالب. (١٤٢٢ ق). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. دار الكتب العلمية.
- ابوالسعود، محمد بن محمد. (١٩٨٣ م). ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم. دار إحياء التراث العربي.
- ابوالفتوح رازي، حسين بن علي. (١٤٠٨ ق). روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن. (محمد جعفر ياحقي، محمد مهدي ناصح، محققان). بنياد پژوهش های اسلامي.
- ابوحيان، محمد بن يوسف. (١٤٢٠ ق). البحر المحيط في التفسير. دار الفكر.
- ألوسي، سيد محمود. (١٤١٥ ق). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني. دار الكتب العلمية.
- بخاري، محمد بن اسماعيل. (١٤٠١ ق/ ١٩٨١ م). الصحيح. دار الفكر.
- بغوي، حسين بن مسعود. (١٤٢٠ ق). معالم التنزيل. دار إحياء التراث العربي.
- بيضاوي، ناصرالدين عبدالله. (١٤١٦ ق). أنوار التنزيل و أسرار التأويل. دار إحياء التراث العربي.
- پارسا، عليرضا، و پريمي، علي. (١٣٩٤). گستره عصمت انبيا از دیدگاه فخر رازی. پژوهشنامه فلسفه دین، ١٣(٢)، ٥٢-٢٧. <https://doi.org/10.30497/prr.2016.1764>
- جوادی آملی، عبدالله. (١٣٩٦). تسنيم. نشر إسرائ.
- جوهری، اسماعيل بن حماد. (١٣٧٦ ق). الصحاح تاج اللغه و صحاح العربي (أحمد عبدالغفور عطار، محقق). دارالعلم للملايين.
- خليل بن احمد. (١٤٠٩ ق). العين. نشر هجرت.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). مفردات ألفاظ القرآن. دار العلم. رجب‌زاده، صفدر؛ و سلطانی، مصطفی. (۱۴۰۱). گستره عصمت انبیا از دیدگاه مذاهب اسلامی. پژوهشنامه مذاهب کلامی، ۳۳(۱)، ۷-۳۳.
- رشیدرضا، محمد. (۱۴۱۴ ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. دار المعرفه. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۸۶). مقدمه الأدب. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل (مصطفی حسین أحمد، مصحح). دارالکتب العربی.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ ق). المحيط فی اللغة. (محمد حسن آل یاسین، محقق). عالم الکتب. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسه الأعلمی للمطبوعات. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ناصر خسرو. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. (احمد حبیب عاملی، مصحح). دار احیاء التراث العربی. عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد. (بی تا). المواقف. دار الکتب العلمیة. علیانسیب، سید ضیاء‌الدین. (۱۳۹۶). بازشناسی رویدادهای مهم تاریخ اسلام. نشر مائده. فخر رازی، محمود بن عمر. (۱۴۲۰ ق) مفاتیح الغیب. دار احیاء التراث العربی. فرقانی، محمدهادی؛ و عباس‌زاده جهرمی، محمد. (۱۴۰۱). خوانش انتقادی انگاره عالمان غیرشیعی از عصمت انبیا علیهم السلام با تطبیق بر نصوص قرآن کریم. شبهه‌پژوهی مطالعات قرآنی، ۴(۷)، ۱۱۵-۱۵۱.
- <https://doi.org/10.22034/sdqr.2022.135919>
- کاشانی، ملافتح‌الله بن ملاشکرالله. (۱۳۳۶). منهج الصادقین فی إلیام المخالفین. کتابفروشی محمدحسن علمی. ماتریدی، محمد بن محمد. (بی تا). تأویلات أهل السنة. دار الکتب العلمیة. مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ ق). التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم. مرکز نشر آثار علامه مصطفوی. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲). خدمات متقابل اسلام و ایران. صدرا. مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. دار احیاء التراث العربی.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. دارالکتب الإسلامیه.

نظام الأعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. دار الکتب العلمیه.

References

- Abbad, I. (1993). *Al-Muhit fi al-lughah* (M. H. Aal Yasin, Ed.). Aalam al-Kutub. [In Arabic].
- Abu al-Suood, M. (1983). *Irshad al-'aql al-salim ila mazaya al-Qur'an al-karim*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Abu Hayyan, M. (1999). *Al-Bahr al-muhit fi al-tafsir*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Abul Futuh Razi, H. (1988). *Rawd al-jinan wa ruh al-jinan fi tafsir al-Qur'an*. (M. J. Yaqei & M. M. Naseh, Researchers). Bunyad-i Pazhouheshha-yi Islami. [In Arabic].
- Ahmad al-Farahidi, K. (1989). *Al-'Ayn*. Hejrat Publications. [In Arabic].
- Alusi, M. (1994). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Qur'an al-'azim wa al-sab' al-mathani*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Baghwi, H. (1999). *Ma'alim al-tanzil*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Beydawi, N. D. A. (1995). *Anwar al-tanzil wa asrar al-ta'wil*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Bukhari, M. (1981). *Al-Sahih*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1999). *Mafatih al-ghayb*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Forghani, M. H., & Abas Zadeh Jahromi, M. (2022). Critical reading of the non-shiite scholars' view of the infallibility of the prophets by adapting to the texts of the Holy Quran. *Study of Doubts of Quranic Researches*, 4(7), 115-151. <https://doi.org/10.22034/sdqr.2022.135919> [In Persian].
- Ibn Athir, M. (1988). *Al-Nihayat fi gharib al-hadith wa al-athar*. (M. M. Tanahi & T. A. Zawi, Eds.). Muassasat Matbuati-yi Ismailian. [In Arabic].
- Ibn Atiyyah, A. H. (2001). *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-Kitab al-'aziz*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Duraid, M. (1988). *Jamharat al-lughah*. Dar al-Ilm li-l Malayin. [In Arabic].
- Ibn Idris Hilli, M. (1989). *Al-Muntakhab min tafsir al-Qur'an wa al-nakt al-mustakhrijah min al-tibyan*. Ketabkhane-yi Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic].
- Ibn Taymiyyah, A. (1984). *Daqa'iq al-tafsir*. Muassasat Ulum al-Quran. [In Arabic].
- Iji, A. D. (n.d.). *Al-Mawaqif*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Javadi Amoli, A. (2017). *Tasnim*. Israa Publications. [In Persian].

- Jowhari, I. (1957). *Al-Sihah taj al-lughah wa sihah al-'Arabi* (A. Abdul Ghfur Attar, Ed.). Dar al-Ilm li-l Malayin. [In Arabic].
- Kashani, F. (1957). *Minhaj al-Sadiqayn fi ilzam al-mukhalifin*. Ketabforoshi-yi Muhammad Hasan Ilmi. [In Arabic].
- Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsir namunah*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Maturidi, M. (n.d.). *Ta'wilat Ahl al-Sunnah*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Motahhari, M. (1983). *Khadamat-i mutaqaibil-i Islam va Iran*. Sadra. [In Persian].
- Mustafawi, H. (2009). *Al-Tahqiq fi kalimat al-Qur'an al-Karim*. Markaz-i Nashr-i Aathar-i Allamah Mustafawi. [In Arabic].
- Nizam al-Aaraj, H. (1995). *Tafsir ghara'ib al-Qur'an wa ragha'ib al-furqan*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Olyanasab, Z. (2017). *Bazshenasi-yi ruydadha-yi muhim-i tarikh-i Islam*. Maidah Publications. [In Persian].
- Parsa, A., & Parimi, A. (2015). Fakhr al-Din al-Razi on the Extent of prophets' innocence. *Philosophy of Religion Research*, 13(2), 27-52. <https://doi.org/10.30497/pr.2016.1764> [In Persian].
- Ragheb Isfahani, H. (1992). *Mufradat al-faz al-Qur'an*. Dar al-Ilm. [In Arabic].
- Rajabzadeh, S., & Soltani, M. (2022). The scope of the prophets' infallibility from the Islamic religions' point of view. *The Study of Theological Religions*, 3(1), 7-33. [In Persian].
- Rashid Reda, M. (1993). *Al-Qur'an al-Hakim al-shahir bi-tafsir al-manar*. Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Sulayman, M. (2002). *Tafsir Muqatil b. Sulayman*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Muassasat al-Aalami li-l Matubuaat. [In Arabic].
- Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an*. (A. H. Ameli, Ed.). Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. (1987). *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil wa 'uyun al-aqawil fi wujuh al-ta'wil*. (M. H. Ahmad, Ed.). Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. (2007). *Muqaddamat al-adab*. Muassasa-yi Motaleat-i Islami-yi Daneshgah-i Tehran. [In Arabic].