

سبک‌شناسی تفسیر امامان؛ مناظره امام جواد علیه السلام پیرامون تعیین موضع حدّ سرقت با استناد به آیه (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ)

محمد مهدی حق‌گویان (دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث)

mm.haghgouyan@gmail.com

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۹)

چکیده:

برخی از اندیش‌وران شیعی با استناد به روایات تفسیری ذیل آیه ۱۸ سوره جن و خصوصاً روایت مناظره امام جواد علیه السلام در مجلس معتصم عباسی، نظریات گوناگونی درباره «سبک‌شناسی تفسیری امامان» ارائه داده و آنها را مستند دیدگاه خویش قرار داده‌اند. از جمله این نظریات می‌توان به تفسیر باطنی، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر تقطیعی (معتدل یا حداکثری)، استفاده خارج از سیاق و یا شاهی بر استعمال لفظ در اکثر از معنا اشاره نمود. در مقاله حاضر با بررسی شواهد تاریخی، لغوی و تفسیری، روشن می‌شود که تفسیر «مساجد» به اعضای سجود، نه تفسیری باطنی است و نه تقطیعی و نه خارج از سیاق و نه شاهی بر استعمال لفظ در اکثر از معنا. ممکن است با کمی تسامح آن را نمونه‌ای از تفسیر قرآن به قرآن- نه به معنای قرآن‌بستگی آن- دانست؛ هرچند همین هم قابل مناقشه است. در این میان، برای تبیین کامل مسأله، انواع قرائن تفسیری همراه با تحلیل‌های متنی و سندی پیرامون مفاد آیه ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: سبک‌شناسی تفسیری امامان، آیه مساجد، حدّ سرقت، استعمال لفظ در اکثر از معنا، تفسیر تقطیعی، تفسیر باطنی، تفسیر خارج از سیاق.

۱- درآمد

قرآن کریم به مثابه سرچشمه اصلی معارف اسلامی، همواره در کانون توجه عالمان دین و اسلام‌شناسان قرار داشته است. یکی از مسائل مهم از دیدگاه شیعه در باب تفسیر قرآن، نوع استناد اوصیاء پیامبر صلی الله علیه و آله به آیات قرآن کریم در ارائه معارف اسلامی است. بررسی این مسأله، دو مرحله کلیدی دارد:

توصیف دقیق از نوع استناد اوصیاء علیهم السلام به آیات قرآن کریم (مرحله توصیف)؛
جواز کاربری این شیوه‌ها از جانب عموم عالمان دین (مرحله توصیه).



تحقیق حاضر، ناظر به یکی از شواهدی است که بر جنبه توصیفی این مسأله اقامه شده است؛ بنابراین تحقیق حاضر را می‌توان ذیل مبحث گسترده «سبک‌شناسی تفسیری اوصیای پیامبر ﷺ» طبقه‌بندی کرد. در این زمینه، دیدگاه‌های گوناگونی از جانب دانشوران ارائه شده و احیاناً سبک تفسیری امامان را به مثابه شاهد یا دلیلی بر تجویز روش‌هایی در باب تفسیر قرآن کریم نیز دانسته‌اند. محور بررسی‌های تحقیق حاضر نیز روایات تفسیری ذیل آیه (وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) (جن: ۱۸) است. دلیل این انتخاب این است که پاره‌ای از اندیشمندان حوزوی، روایات تفسیری ذیل این آیه را برای نظریه‌پردازی در باب «سبک‌شناسی تفسیری اوصیا» مورد استناد قرار داده‌اند. از جمله این نقل‌ها، روایتی است که از مناظره امام جواد علیه السلام با احمد بن ابی دؤاد الإیادی المعتزلی (۲۴۰ ق) در مجلس معتصم عباسی نقل شده است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۱۹/۱-۳۲۰). مطابق این نقل، امام علیه السلام با استناد به آیه (وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ) آن را ناظر به اعضای سجود دانسته و سپس، از اختصاص آن‌ها به خداوند عزّ و جلّ، محدوده قطع دست سارق را تبیین کرده‌اند. البته خواهیم دید که روایات تفسیری ذیل این آیه منحصر به این روایت نیست و در روایات متعددی، (الْمَسَاجِد) به اعضای سجود تفسیر شده است.

رویکردهای دانشوران به روایت امام جواد علیه السلام

دانشوران درباره روایت مناظره امام جواد علیه السلام تحلیل‌های مختلفی ارائه کرده‌اند که پاره‌ای از این تحلیل‌ها به سبک‌شناسی تفسیری امامان علیه السلام مربوط می‌شود.

برخی، روایت مذکور را شاهی بر «استعمال لفظ در اکثر از معنا» گرفته‌اند (مشکینی، ۱۳۹۶ق: ۳۶). یعنی عبارت واحد می‌تواند واجد معانی متعددی باشد که همه آن معانی، مقصود گوینده است. گروهی دیگر، روایت مذکور را شاهی بر نظریه «تفسیر قرآن به قرآن» دانسته‌اند (سبحانی، ۱۳۸۴: ۱۴۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۶۹/۱). مقصود این افراد از تفسیر قرآن به قرآن، روشن کردن اجمال‌های برخی آیات با استفاده از آیات دیگر است و مقصود آنان

۱. در سرتاسر مقاله، تاریخ‌های ذکر شده پس از نام اعلام، تاریخ وفات است. در ضبط تاریخ وفیات، بعضاً اختلاف دیدگاه‌هایی وجود دارد ولی از آنجا که مقصود ما تنها بازنمایی تقریبی دوره زندگی آنهاست، در این زمینه به ذکر یکی از اقوال و بدون ارجاع به مصادر آن بسنده شده است.

ظاهراً قرآن‌بسنده‌گی در تفسیر قرآن کریم نیست. برخی از محققان، روایت را تأویلی و مربوط به باطن قرآن دانسته‌اند (عبادی و مرتضوی و روشن‌ضمیر، ۱۳۹۷: ۱۷۹-۱۸۰). برخی دیگر، روایت مذکور را شاهی بر «استفاده‌های خارج از سیاق» دانسته‌اند (ایازی، ۱۳۸۰: ۴۸۱) که یکی از دیدگاه‌ها در زمینه «تفسیر تقطیعی» به شمار می‌رود.

گفتنی است درباره روایت مناظره امام جواد علیه السلام تحلیل‌های دیگری نیز ارائه شده است. از جمله: برخی آن را استدلالی در مقام اسکات خصم و مبتنی بر شیوه‌های تفسیری رایج بین عامّه تلقی کرده‌اند (ن.ک: خمینی، ۱۴۱۸: ۳۱۴/۶ و ۲۷۵/۸؛ لنگرودی، ۱۴۱۲: ۱/۹۹-۱۰۰)؛

برخی با توجه به ضعف سندی حدیث، آن را غیر قابل استناد دانسته‌اند (خویی، ۱۴۱۸: ج ۱۵: ص ۱۲۴؛ روحانی، ۱۴۱۲: ۳۵/۵) و برخی علاوه بر آن، اعراض اصحاب از این حدیث را یادآور شده‌اند.^۱ (اراکي، ۱۴۲۱: ۲/۲۴۸).

درباره اشکالاتی که پیرامون این حدیث وجود دارد و پاسخ به آن‌ها در قسمت پایانی مقاله بحث شده است.

پیش از این، برخی محققان به بخشی از مقصود مقاله حاضر پرداخته‌اند (ن.ک: عبادی و مرتضوی و روشن‌ضمیر، ۱۳۹۷)، اما پاره‌ای از اظهارات و نتایج آنان در مقاله حاضر نقد خواهد شد. در بخش نخست مقاله حاضر، به واژه‌شناسی تاریخی «مَسْجِد» و «مَسَاجِد» و دیدگاه مفسران پیرامون آیه پرداخته شده است. در بخش دوم، به قرائن تفسیری مسأله من جمله احادیث مصادر شیعی در این باب پرداخته می‌شود. در بخش سوم، به جمع‌بندی و تحلیل و بررسی برخی از پیامدهای نظری اختصاص دارد.

۳- تاریخچه تفسیری (الْمَسَاجِد)

برای آشنایی با تاریخچه تفسیری واژه «المساجد» لازم است این واژه از دیدگاه لغت‌شناسان و مفسران سده‌های نخست هجری مورد بررسی قرار گیرد.

۱. به نظر می‌رسد اعراض اصحاب به این باز می‌گردد که بنا بر مشهور، در سرقت دوم، پای چپ سارق، که مشتمل بر یکی از اعضای سجود است، قطع می‌شود.

۱-۳ دیدگاه لغت‌شناسان عرب درباره «مَسْجِد» و «مَسْجَد» در قرون نخستین

برای واژه «مَسَاجِد» در آیه شریفه، سه احتمال وجود دارد:

جمع «مَسْجِد»،

جمع «مَسْجَد»، به معنای موضع سجود از جسد انسان یا از زمین،

جمع «مَسْجَد»، به معنای مصدر میمی سجود.

معنای «مَسْجِد» همان بنایی است که عبادت‌گاه متعارف مسلمانان برای نماز است. اما

«مَسْجَد» به مواضع سجود - از جسد انسان یا از زمین - دلالت می‌کند. در این جا برخی از

دیدگاه‌های لغت‌شناسان مطرح و کهن مورد اشاره قرار می‌گیرد:

- محمد بن احمد الأزهري (۳۷۰ ق) در تهذیب اللّغة:

«وَقَالَ اللَّيْثُ فِي قَوْلِ اللَّهِ: (وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ) قَالَ: السُّجُودُ مَوَاضِعُهُ مِنَ الْجَسَدِ، وَالْأَرْضِ: مَسَاجِدُ، وَاحِدُهَا: مَسْجَدٌ... وَالْمَسَاجِدُ أَيْضًا: الْأَرَابُ الَّتِي يُسْجَدُ عَلَيْهَا، ... وَقَالَ الزَّجَّاجُ: قِيلَ الْمَسَاجِدُ: مَوَاضِعُ السُّجُودِ مِنَ الْإِنْسَانِ... وَنَحْوُ ذَلِكَ قَالَ الْفَرَّاءُ.» (۱۴۲۱: ۳۰۱/۱۰).

- صاحب بن عبّاد (۳۸۵ ق) در المحيط فی اللّغة:

«وَالْمَسَاجِدُ: السُّجُودُ وَ مَوَاضِعُهُ مِنَ الْجَسَدِ وَالْأَرْضِ، الْوَاحِدُ: مَسْجَدٌ.» (۱۴۱۴: ۶/۷).

- اسماعیل بن حماد الجوهري (۳۹۳ ق) لغت‌شناس شهیر در الصّحاح:

«وَالْمَسْجِدُ بِالْفَتْحِ: جِهَةُ الرَّجْلِ حَيْثُ يَصِيبُهُ نَذْبُ السُّجُودِ. وَالْأَرَابُ السَّبْعَةُ مَسَاجِدُ.» (۱۳۷۶: ۴۸۵/۲).

در میان لغت‌شناسان نسل‌های بعدی نیز ذکر آیه (وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ) به عنوان شاهد استعمالی واژه «مَسْجَد» به معنای اعضای سجده دست‌کم به مثابه احتمال امری شائع است (ن.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۹۷؛ ازدی، ۱۳۸۷: ۶۱۳/۲).

گروهی از لغت‌شناسان، مواضع حنوط برای میت را به عنوان کاربرد واژه «مَسْجَد» مثال زده‌اند (ن.ک: زمخشری، ۱۹۷۹: ۲۸۵؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۲۹۷۴/۵). این استعمال برای مَسْجَد در روایات اسلامی نیز وارد شده است: کلینی (۳۲۹ ق) به اسنادش از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحَنُوطِ لِلْمَيِّتِ قَالَ اجْعَلْهُ فِي مَسَاجِدِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۶/۳) و شیخ طوسی (۴۶۰ ق) در تهذیب چنین نقل می‌کند: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: ...

وَتَجْعَلُ شَيْئًا مِّنَ الْحَنُوطِ عَلَى مَسَامِعِهِ وَ مَسَاجِدِهِ ...» (طوسی، ۱۴۰۷: الف، ۴۳۵/۱).

۲-۳ دیدگاه مفسران در سده‌های نخست هجری

در میان مفسران، دیدگاه‌های مختلفی درباره «المساجد» در آیه شریفه طرح شده است. مهم‌ترین این دیدگاه‌ها عبارتند از:

جمع «مَسْجِد» به معنای عبادتگاه مسلمانان برای نماز (مسجد بنایی)؛

جمع «مَسْجِد» به معنای اعضای سجده (مسجد عضوی)؛

جمع «مَسْجِد» به معنای مصدری، که دلالت بر نماز نیز خواهد داشت (مسجد مصدری)؛

جمع «مَسْجِد» به معنای هر جا که سجده در آن گزارده شود (مسجد موضعی).

بسیاری از مفسران مشهور از سده ششم به بعد، به همه این احتمالات، از جمله احتمال مسجد عضوی، اشاره کرده‌اند.

اما در قرن‌های پیش از این، برخی از مفسرین قول به مسجد عضوی را به مثابه قول مختار و نظریه درست در تفسیر آیه مساجد ارائه کرده‌اند.

سعید بن جبیر بن هشام الاسدی (۹۵ ق) از اصحاب خاص امام سجاد علیه السلام کهن‌ترین مفسری است که دیدگاه مَسْجِد عضوی در تفسیر آیه را به او نسبت داده‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۵۴/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۶۰/۱۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲۵۷/۸).

اما توجه به این نکته هم لازم است که در یکی از روایات تفسیری، با سندی ضعیف به سعید به جبیر، نقل شأن نزولی نسبت داده می‌شود که در نگاه بدوی بر دیدگاه مسجد بنایی منطبق است (طبری، ۱۴۱۲: ۷۴/۲۹). این نقل را از نظر سند و دلالت در بخش بررسی شأن نزول بررسی خواهیم نمود.

از دیگران قائلان به دیدگاه مسجد عضوی در قرن نخست هجری، می‌توان به طلق بن حبیب العنزی (قبل از ۱۰۰ ق) نام برد. همچنین این دیدگاه به ابوالعباس احمد بن محمد بن سهل الآدمی (۳۰۹ ق) معروف به ابن عطاء نیز نسبت داده شده است (سلمی، ۱۳۶۹، ص: ۲۰۹).

ابن جوزی (۵۹۷ ق) و فخر رازی (۶۰۶ ق)، اختیار این دیدگاه را به ابن الأنباری نسبت می‌دهند (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج: ۴؛ ص: ۳۴۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ج: ۳۰؛ ص: ۶۷۳). که



مقصود، ابوبکر ابن الأنباری محمد بن القاسم بن محمد بن بشار (۳۲۸ ق)، لغت‌شناس برجسته، مفسّر، محدّث و از بزرگان نحویان مکتب کوفه است.

بنا بر آنچه گذشت، فهرست زیر را می‌توان از برخی قائلان به این دیدگاه تا پایان قرن پنجم ارائه نمود: سعید بن جبیر (۹۵ ق)، طلق بن حبيب (قبل از ۱۰۰ ق)، ابن عطاء (۳۰۹ ق) و ابوبکر ابن الانباری (۳۲۸ ق)

۴- ترجیحات تفسیری

پس از بیان دیدگاه مفسران، توجه به مرجحات تفسیری برای پذیرش دیدگاه‌های صحیح‌تر ضروری است. در ادامه این مرجحات ارائه می‌شود.

۱- ۴ فهم آیه از منظر مشافهان و مخاطبان نخستین آن

در میان مفسران و قرآن‌پژوهان، درباره مکی بودن سوره جن، هیچ اختلافی نقل نشده است (سیوطی، ۱۴۱۵: ۲۲/۱-۲۷). و برای مکی بودن، به محتوا و سیاق سوره استدلال شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۸/۲۰). مطابق نقل برخی سیره‌نویسان، گروهی از جن با شنیدن صوت تلاوت قرآن پیامبر ﷺ در نماز شب، در بازگشت ایشان از سفر طائف به مکه به ایشان ایمان آورده‌اند (ابن هشام، بی‌تا: ۴۲۱/۱-۴۲۲). اگر این نقل درست باشد، می‌توان تاریخ نزول سوره را بازه زمانی سه سال منتهی به هجرت ارزیابی کرد. با توجه به این مجموعه از قرائن، تردیدی در مکی بودن سوره باقی نمی‌ماند.

اکنون باید توجه داشت که پیش از هجرت، اصولاً «مسجد بنایی» پدیده رایجی نبوده است. ظاهراً مسجد قبا، نخستین مسجدی است که پیامبر ﷺ بنا کرده است (مقدس، بی‌تا: ۸۵/۴). بنابراین بین شنوندگان نخستین سوره جن، کلمه (المساجِد) با صورت جمعی آن، تبادر و انسباقی به مساجد بنایی نداشته است. می‌توان گفت که تا پیش از هجرت پیامبر ﷺ تعداد بسیار اندکی مسجد در سراسر جهان وجود داشته است، که تنها دو مورد آن برای مسلمانان نخستین شناخته شده بوده است: «المسجد الحرام» در مکه، که در کنار آن می‌زیستند و «المسجد الاقصی»، که به سوی آن نماز می‌گزاردند. در نقل تفسیری ابن عباس چنین اظهار می‌شود که در زمان نزول این آیه، تنها دو مسجد در سراسر جهان وجود داشت. (ن.ک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۳۳۷۸/۱۰).

به نظر می‌رسد دقیق‌تر این است که بگوییم تنها دو مسجد بین عموم مؤمنان شناخته شده بود. با این حال، پس از هجرت، ساخت مساجد بنایی از جانب پیامبر ﷺ و یاران او گسترش یافت. آیه ۱۸ سوره جن، تنها موردی از وحی الهی است که در آن واژه «مساجد» در سور مکی و پیش از هجرت به کار می‌رود.^۱ نتیجه اینکه هیچ استبعادی ندارد که مخاطبان نخستین قرآن، بدون نیاز به قرینه، واژه مساجد را ظاهر در مسجد عضوی بدانند. خصوصاً که آنان با نماز، سجده و وضع اعضای سجود بر زمین، روزانه در ارتباط بوده‌اند و سوره جن، دست‌کم بعد از گذشت شش یا هفت سال از آغاز دعوت علنی پیامبر ﷺ نازل شده است.

در حقیقت ادعای نگارنده این است که زبان، از مؤلفه‌های تاریخی و فرهنگی تأثیر می‌پذیرد و واژه‌ای که در یک دوره کم‌کاربرد و دارای مصادیق محدودی است ممکن است در دوره‌های بعد تبدیل به یکی از واژه‌های فرهنگی پرکاربرد و پرمصادق گردد. تبادرها و انسباق‌های زبانی از این تحولات فرهنگی تأثیر می‌پذیرند و راه شناخت درست قرآن، تلاش برای کشف تبادرها و انسباق‌های مخاطبان و مشافهان قرآن است؛ در غیر این صورت، در تفسیر قرآن، گرفتار مغالطه زمان‌پریشی (Anachronisme) می‌شویم. به نظر نگارنده، اینکه پاره‌ای از مفسران در سده‌های بعدی، مساجد را ظاهر در مسجد بنایی دانسته‌اند (مثل: قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۱/۲۰) با همین توضیح قابل تبیین و درک است. البته این نکات برای اثبات دیدگاه «مسجد عضوی» کافی نیست ولی می‌توان از آن برای «رفع استبعاد از دیدگاه مسجد عضوی» و «تبیین و توضیح برخی ظهورگیری‌های مفسران سده‌های بعد» استفاده نمود.

۲-۴ تناسب با سیاق

درباره تناسب معنای (وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ) با سیاق، نخست باید به تناسب آن با فقره (فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) اشاره کرد، که از آن با عنوان سیاق درونی آیه یاد می‌شود. در این باره دو دیدگاه طرح شده است:

۱. و بنابراین این استدلال که با استناد به استعمال «مساجد» در سور مدنی، آیه ۱۸ سوره جن نیز بر مسجد بنایی حمل شود قابل تأمل است (قس: با استدلال عبادی و مرتضوی و روشن‌ضمیر، ۱۳۹۷: ۱۷۸، مورد ۳).

دیدگاه اول: فقره (فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) با «مسجد بنایی» تلائم دارد (عبادی و مرتضوی و روشن ضمیر، ۱۳۹۷: ۱۷۷).

دیدگاه دوم: فقره (فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) با «مسجد عضوی» تلائم دارد (ملکی میانجی، ۱۴۰۰: ۲۱۵ و پاورقی ۱ در مجلسی، ۱۴۱۰: ۱۹۶/۸۱).

از نکات مشترک بین هر دو دیدگاه این است که هر دو قائلند که فقره نخست آیه، تعلیلی بر فقره دوم آیه است و گویا حاصل کلام چنین است: «لا تدعوا مع الله احداً لأنّ المساجد لله». قائلان به دیدگاه نخست اشاره کرده‌اند که معنای ذیل این است که عبادت صرفاً باید برای خداوند باشد. سپس اظهار داشته‌اند که:

«حال بر فرض که مصداق کامل دعوت خدا (عبادت خدا) را سجده و نماز بگیریم، اشکالی ندارد، اما این سجده باید در محل مخصوص خودش واقع شود که مسجد است. پس اینکه برخی مفسران معنای مساجد را سجده یا اعضای سجده گرفته‌اند صحیح نیست و در واقع، ایشان معنای دعوت را با مسجد یکی کرده و نتوانسته‌اند بین آن دو تفکیک مفهومی و مصداقی انجام دهند.» (عبادی و مرتضوی و روشن ضمیر، ۱۳۹۷: ۱۷۷).

فهم نگارنده از درک استدلال و حدّ وسط مندرج در این عبارات قاصر است و به همین جهت برای حفظ امانت، عین متن منتقل شد.

قائلان به دیدگاه دوم به اموری استدلال کرده‌اند. نخست اینکه اگر بخواهیم (المساجد) را به معنای مسجد بنایی بگیریم، لازم است یک «فیها» در تقدیر بگیریم: «فلا تدعوا فيها مع الله أحداً»، و از آنجا که عدم التقدير نسبت به تقدیر اولویت دارد، دیدگاه «مسجد عضوی» ترجیح دارد (ملکی میانجی، ۱۴۰۰: ۲۱۵). در نتیجه معنا این می‌شود که از آنجا که اعضای سجده به نحو اختصاصی از آن خداوند است، بر هیچ کس غیر از خداوند سجده نکنید.

استدلال دیگری که ارائه شده است به این صورت است که ذیل آیه از «شُرک عبادی» نهی می‌کند، اما قبح شرک عبادی اختصاصی به «مساجد بنایی» ندارد و همه جا قبیح است و بنابراین تفریع «نهی از شرک» بر «اختصاص مساجد بنایی به خداوند» به نحو کاملی شکل نمی‌گیرد (مجلسی، ۱۴۱۰: ۱۹۶/۸۱، پاورقی ۱). اما در نقطه مقابل، اگر «مسجد عضوی» در

نظر گرفته شود، تفریع کامل می‌شود: به جهت اختصاص خاصی که اعضای سجده به خداوند دارد، بر غیر خداوند سجده نباید کرد. از کلمات مرحوم طباطبایی (۱۴۰۲ ق) در المیزان نیز چنین بر می‌آید که با استناد به همین این نکته، قول به مسجّد عضوی را مناسب‌تر دانسته‌اند: «و الأنسب علی هذا أن يكون المراد بكون مواضع السجود من الإنسان لله اختصاصها به اختصاصاً تشريعياً، و المراد بالدعاء السجدة لكونها أظهر مصاديق العبادة أو الصلاة بما أنها تتضمن السجود لله سبحانه» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۰/۲۰).

همچنین نحوه اتصال صدر و ذیل آیه به نحوی که در دیدگاه دوم بیان می‌شود، عیناً در روایت جعفریات و نوادر راوندی نیز مطرح شده است که در ادامه خواهد آمد. بنابراین نمی‌توان چنین روایاتی را «برداشت خارج از سیاق» دانست.

به نظر نگارنده، دو دلیل مذکور (یعنی ترجیح عدم تقدیر «فیها» و عدم اختصاص نهی از شرک به مساجد بنایی) دلایلی قاطع برای کنار گذاشتن نظریه رقیب نیستند. اولاً، مطابق دیدگاه «مسجّد عضوی» هم لازم است یک جار و مجرور، مثل «بها»، در تقدیر گرفت: «فلا تدعوا بها مع الله أحدا»، زیرا بالاخره دو جمله صدر و ذیل نیازمند رابط معنایی هستند. ثانیاً، چنین تقدیرهایی، چه درباره «فیها» و چه درباره «بها»، مؤونه اثباتی چندانی ندارد و خالی از تکلف است. ثالثاً، درباره اینکه چرا مساجد بنایی به عنوان ظرف «نهی از شرک» طرح شده‌اند، می‌توان توجیهات خالی از تکلفی ارائه داد: اولاً، اینکه ممکن است بگوییم تحقق شرک عبادی هرچند همه‌جا قبیح است اما در مساجد خداوند اقبیح است. ثانیاً، می‌توان عبارت (فَلا تَدْعُوا) را به معنای حقیقی‌اش یعنی «خواندن» حمل نمود و آنگاه نتیجه گرفت که خواندن غیر خدا در مساجد صحیح نیست؛ هرچند در مواضع دیگر، مثل زیارت امامان علیهم‌السلام، صحیح و مطلوب باشد. «مساجد بنایی» ویژگی خاصی دارند و آن اینکه مختص خواندن خداوند هستند، هرچند خواندن غیر خداوند «شرک» نباشد. بنابراین آیه بر وزان این جمله می‌شود که: «نماز برای خداست، پس در نماز با غیر خدا تخاطب نکنید». معنای این جمله این نیست که تخاطب با غیر خدا اصولاً شرک است، بلکه ظرف نماز با ظرف غیر نماز متفاوت است. بنابراین هیچ یک از دو استدلال تمام نیستند.

تا جایی که فهم ناقص نگارنده یاری می کند، سیاق درونی و بیرونی آیه، با هر چهار معنا تلائم دارد و هیچ یک از این معانی مستلزم ناملائمت با سیاق نیست. بنابراین نمی توان صرفاً با استناد به سیاق، یکی از این دیدگاه ها را اثبات یا ابطال نمود و برای این منظور باید به سایر قرائن تفسیری تمسک جست.

۳-۴ شأن نزول

از جمله استدلال هایی که به سود «مسجد بنایی» ارائه شده، استدلال به نقلی درباره شأن نزول آیه است (عبادی و مرتضوی و روشن ضمیر، ۱۳۹۷: ۱۷۷). نقل مذکور چنین است:

«حَدَّثَنَا ابْنُ حُمَيْدٍ، قَالَ: ثنا مِهْرَانُ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ: (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ) قَالَ: قَالَتِ الْجَنُّ لِنَبِيِّ اللَّهِ: كَيْفَ لَنَا نَأْتِي الْمَسْجِدَ، وَنَحْنُ نَأْوُونَ عَنْكَ؟ أَوْ: كَيْفَ نَشْهَدُ مَعَكَ الصَّلَاةَ وَنَحْنُ نَأْوُونَ عَنْكَ؟ فَتَزَلَّتْ: (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا)» (طبری، ۱۴۲۲: ۳۴۱/۲۳).

در این باره نکاتی قابل ذکر است:

سند نقل فوق حتی با مبانی رجالی عامه جداً ضعیف است؛

پیش از این گذشت که برخی تفاسیر، سعید بن جبیر را قائل به مسجد عضوی برشمرده اند (از جمله: ثعلبی، ۱۴۲۲: ۵۴/۱۰؛ واحدی، ۱۴۱۵: ۳۶۷/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۶۰/۱۰)؛

مفاد این نقل، بیش از آنکه بر مسجد بنایی دلالت داشته باشد، بر مسجد موضعی دلالت دارد و مفاد آیه چنین می شود که «هرجا سجده کنید آنجا برای خداست». با توجه به نکات یادشده، احتجاج به این نقل قابل پذیرش نیست.

۴-۴ روایات مصادر شیعی

در تراش حدیثی امامیه، روایات متعددی وجود دارد که معنای «مساجد» در آیه شریفه را «مسجد عضوی» می داند و این نکته در بافتار بیان احکام فقهی و ظاهری بیان می شود. به نظر می رسد که این روایات، در مقام بیان معنای فقهی و ظاهری آیه، و نه تأویل و باطن آیه، هستند.

۱-۴-۴ نسخه کافی و تهذیب از حدیث حماد بن عیسی

صحیح حماد از امام صادق (ع) یکی از مشهورترین احادیث در «کتاب الصلاة» درباره

تعلیم نماز است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳/ ۳۱۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲/ ۸۱)

«وَسَجَدَ عَلَى ثَمَانِيَةِ أَعْظَمِ الْكَفَّيْنِ وَالرُّكْبَتَيْنِ وَأَتَمَّلِ إِبْهَامِي الرَّجْلَيْنِ وَالْجَبْهَةَ وَالْأَنْفَ وَقَالَ سَبْعَةً مِنْهَا فَرَضُ يُسَجَّدُ عَلَيْهَا وَهِيَ الَّتِي ذَكَرَهَا اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) وَهِيَ الْجَبْهَةُ وَالْكَفَّانِ وَالرُّكْبَتَانِ وَالْإِبْهَامَانِ وَوَضَعَ الْأَنْفَ عَلَى الْأَرْضِ سُنَّةً».

در این روایت برای اعضای واجب سجده دقیقاً به آیه شریفه استناد می‌شود.

۴-۴-۲ روایت جعفریات و نوادر راوندی

مطابق حدیث مذکور در جعفریات (ابن اشعث، بی‌تا: ۱۵۵) و تلخیصی که فضل‌الله راوندی (۵۷۰ ق) از آن کتاب به دست داده (بی‌تا: ۳۰)، از امیرالمؤمنین علی علیه السلام چنین نقل می‌شود:

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) فِي قَوْلِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) يَقُولُ مَا سَجَدْتُ بِهِ مِنْ جَوَارِحِكَ فَلَهُ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا».

می‌دانیم که نسخه مطبوع جعفریات، وجاده است. با این حال، وجود این حدیث در تلخیص راوندی، مشکل وجاده نسخه را درباره این حدیث حل می‌کند.

۴-۴-۳ وصیت امیرالمؤمنین علیه السلام به محمد حنفیه

شیخ صدوق (۳۸۱ ق) بخشی از وصیت امیرالمؤمنین علیه السلام به محمد حنفیه را ذیل عنوان «باب الفروض علی الجوارح» در فقیه نقل می‌کند (۱۴۱۳: ۲/ ۶۲۶-۶۲۸). فقره مورد نظر در این حدیث، چنین است:

«وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) يَعْنِي بِالْمَسَاجِدِ الْوُجْهَ وَالْيَدَيْنِ وَالرُّكْبَتَيْنِ وَالْإِبْهَامَيْنِ».

طریق صدوق در مشیخه به این وصیت، تا حماد بن عیسی خوب است، و سپس با ارسال از امام صادق علیه السلام نقل شده است.

۴-۴-۴ مناظره امام جواد علیه السلام با ابن ابی دؤاد معتزلی

خبر این مناظره مطابق نقل عیاشی (۳۲۰ ق) چنین است:



«عن زرقان صاحب ابن أبي داود و صديقه بشدة قال: إني أقول إنهم أخطئوا فيه السنة- فإن القطع يجب أن يكون من مفصل أصول الأصابع- فترك الكف قال: و ما الحجة في ذلك قال: قول رسول الله (ص) السجود على سبعة أعضاء- الوجه و اليدين و الركبتين و الرجلين، فإذا قطعت يده من الكر سوع أو المرفق- لم يبق له يد يسجد عليها، وقال الله تبارك و تعالى: (وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ) يعني به هذه الأعضاء السبعة التي يسجد عليها (فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا)، و ما كان لله لم يقطع- قال: فأعجب المعتصم ذلك- و أمر بقطع يد السارق من مفصل الأصابع دون الكف- قال ابن أبي داود: قامت قيامتي- و تمنيت أني لم أك حياً.» (عياشي، ۱۳۸۰: ۳۱۸/۱-۳۱۹)

نکات زیر درباره حدیث قابل ملاحظه است:

پیش از استدلال امام علیه السلام، سایر فقیهان حاضر در مجلس، سبک استدلالی مشابهی در استناد به آیات الأحکام ارائه کرده‌اند.

امام علیه السلام در بیان استدلال خویش، قرآن بسنده نبوده است و حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله را نیز از مقدمات استدلال خود قرار داده است.

عياشي نام شخص را «ابن ابی داود» ذکر کرده است، هر چند محققان اشاره کرده‌اند که «ابن ابی دؤاد» صحیح است (ن.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۵/۵۰، پاورقی یکم).

با توجه به رایج بودن دیدگاه «مسجد عضوی» بین مفسران درباره آیه (وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ)، استدلال امام علیه السلام در مقایسه با سایر استدلال‌هایی که ارائه شده و توجه دادن به اختصاص اعضای سجود به خداوند، استدلالی دقیق‌تر محسوب می‌شود و همین معتصم عباسی را خوش آمده و موجب عمل به نظر امام علیه السلام در اجرای حد، بر خلاف پیش نهاد قاضی القضاة بغداد شده است.

۵- بخش سوم: تحلیل‌ها

در این بخش دیدگاه‌های مهم‌تر تحلیل و بررسی می‌شود که عبارتند از: دیدگاه شیخ بهایی، استعمال لفظ در بیش از یک معنا، و دیدگاه مسجد بنایی.

۵-۱ دیدگاه تک‌معنایی شیخ بهایی علیه السلام درباره آیه

مطابق دیدگاه شیخ بهایی (۱۰۳۰ ق) با توجه به روایات اوصیا علیهم السلام درباره معنای مساجد،

دیگر نمی‌توان آیه را ناظر به مساجد بنایی در نظر گرفت و باید آن را منحصرراً مسجد عضوی در نظر گرفت:

«و اما ما في بعض التفسير من ان المراد بالمساجد الأماكن المعروفة التي يتصلّى فيها فيما لا تعويل عليه بعد هذا التفسير المنقول عن أصحاب العصمة سلام الله عليهم أجمعين» (بهای، ۱۳۹۰: ۲۱۴).

مطابق این دیدگاه، استناد به این آیه درباره مساجد بنایی نادرست است و تنها دیدگاه مسجد عضوی درباره آیه پذیرفته است. این دیدگاه تفسیری شیخ بهایی در بین برخی شارحین حدیثی بعد از او نیز مورد قبول گرفته است. از جمله:

- ملا محمد صالح مازندرانی (۱۰۸۱ ق) (۱۳۸۲: ۱۰۹/۸)،
- محمد باقر مجلسی (۱۱۱۰ ق) (۱۴۰۴: ۲۳۸/۷ و ۱۰۴/۱۵)،

۵-۲ معیار اثباتی استعمال لفظ در اکثر از معنا

گفته شد که درباره آیه شریفه، این ادعا وجود دارد که روایات تفسیری ذیل آن، شاهدی بر «استعمال لفظ در اکثر از معنا» هستند.

در این جا یک بحث کلی روش‌شناختی وجود دارد که اختصاصی به آیه محل بحث هم ندارد و آن اینکه اصولاً چگونه روایت یا مجموعه‌ای از روایات می‌توانند شاهدی بر «استعمال در اکثر از معنا» باشند؟

مفروضات این مسأله بدین شرح است:
فرض بر این است که آیه‌ای، تاب معنایی دو معنای A و B را دارد.

هر شاهد تفسیری مثل S درباره ترجیح بین دو معنای A و B، سه وضعیتی ممکن است داشته باشد:

ترجیحی به نفع معنای A ایجاد نماید؛

ترجیحی به نفع معنای B ایجاد نماید؛

ترجیحی بین معنای A و B ایجاد نکند.

مجموعه شواهد معنایی به نفع معنای A را با S_A و مجموعه شواهد معنایی به نفع معنای



B را با S_B نشان می‌دهیم. مقصود از شواهد تفسیری عبارت است از: «ظهور بدوی»، «سیاق»، «مضامین مرتبط در کتاب‌الله»، «شان نزول»، «روایات تفسیری»، «روایات موضوعی»، «قرائن علمی و تاریخی» و یا هر قرینه تفسیری مرتبط دیگر.

سؤال این است که اگر چه شرایطی درباره S_A و S_B برقرار باشد می‌توان قائل به این شد که شواهد، نظریه «استعمال لفظ در اکثر از معنا» را تأیید کرده‌اند؟

پاسخ بدوی که به ذهن می‌رسد، پُر بودن هر دو مجموعه S_A و S_B است. مقصود از وصف «پُر بودن» برای مجموعه‌ای از شواهد این است که آن مجموعه شواهد، وضعیتی داشته باشند که در مجموع، ارزش معرفتی درخور و قابل توجهی ایجاد نمایند و در فرض نبود شواهد بر خلاف، اثبات‌کننده معنای مدنظر باشند.

حال اگر هم S_A پُر باشد و هم S_B ، می‌توان ادعا کرد که:

ادعای یکم: S_A ، اثبات‌کننده استعمال لفظ در معنای A است و S_B ، اثبات‌کننده استعمال لفظ در معنای B است. پس در مجموع می‌توان استعمال لفظ در هر دو معنا را اثبات نمود (رویکرد استعمال در اکثر از معنا).

اما در این بین، ادعای دیگری هم ممکن است طرح شود:

ادعای دوم: S_A ، در فرض نبود قرائن، بر خلاف اثبات‌گر معنای A است و با فرض پُر بودن S_B دیگر نمی‌توان الزاماً آن را اثبات‌کننده دانست. در حقیقت، در اینجا با تعارض شواهد تفسیری مواجه هستیم (رویکرد تعارض تفسیری).

حال، سؤال این است که چه ترجیحی به سود ادعای یکم در مقابل ادعای دوم وجود دارد؟ پدیده تعارض در اسلام‌شناسی، پدیده نادر و کم‌یابی نیست و در ابواب گوناگون اعتقادی، اخلاقی، فقهی، علمی، تاریخی، پدیده‌ای پربسامد و پرتکرار محسوب می‌شود. بنابراین، اینکه رویکرد تعارض تفسیری را در این مقام، انتخاب کنیم چندان دور از ذهن و نامتعارف نیست.

نمی‌توان برای رویکرد استعمال لفظ در اکثر از معنا چنین استدلال کرد که «الجمع مهماً ممکن أولى من الطرح»، زیرا قاعده مزبور در فرض تمامیت، ناظر به جمع‌های خالی از تکلف و متعارف است نه جمع‌های متکلفانه یا نامتعارف. پس با این قاعده نمی‌توان جمع‌های

غیرعرفی، مثل جمع‌های تبرّعی، را تقریر کرد. جمع‌های دلّالی مبتنی بر استعمال لفظ در اکثر از معنا هم عرفی و متعارف نیست.

ممکن است ادعا شود که جمع‌های دلّالی مبتنی بر استعمال لفظ در اکثر از معنا در عرف روایات اهل بیت علیهم‌السلام متعارف است. اما باید به این اندیشید که این متعارف بودن، چگونه کشف شده است؟ با ارجاع به مجموعه‌ای از مفردات تفسیری که هر یک از آن مفردات می‌تواند با رویکرد تعارض تفسیری هم به نحو معقول و خردپسند بررسی شود؟ از اینجا مشخص می‌شود که ادعای مذکور بر یک دور معرفتی استوار است و راهی برای بیرون راندن تئوری رقیب، یعنی رویکرد تعارض تفسیری، ندارد.

به نظر نگارنده، سه راه حل واقعی برای اثبات استعمال لفظ در اکثر از معنا وجود دارد: تعارض S_A و S_B تعارضی نامتعارف باشد. به عنوان مثال، اگر S_A و S_B اکیداً پر باشند و معنای A و B هم متنافر نباشند، پُر بودن اکید S_A و S_B مثنوی اثباتی جمع‌های نامتعارف را فراهم می‌آورد و می‌توانیم دو مجموعه S_A و S_B را در کنار هم، اثبات‌کننده استعمال لفظ در اکثر از معنا دانست. مقصود از قید «اکیداً پُر» این است که این مجموعه شواهد، آن قدر قوی باشند که نتوان از آن‌ها چشم‌پوشی کرد.

یک شاهد تفسیری، مستقیماً دلالت بر استعمال لفظ در هر دو معنای A و B داشته باشد. مثلاً روایت تفسیری بیان کند که هر دو معنای A و B در آیه جاری است.

دلایل دیگری، مثلاً دلایلی کلامی در باب اوصاف قرآن کریم، ارائه شوند که نشان بدهند صرف اینکه آیه تاب تفسیری دو معنا را دارد برای استعمال در اکثر از معنا کافی است.

بررسی و نقد راه حل سوم، موضوع مقاله حاضر نیست. در مقاله حاضر مسأله این است که آیا روایات تفسیری ذیل آیه شریفه ۱۸ سوره جن، دلالتی بر استعمال لفظ در اکثر از معنا دارند یا خیر؟ بنابراین، این راه حتی اگر درست هم باشد ارتباطی با مسأله پژوهش حاضر ندارد. راه حل دوم نیز در این جا کارآمد نیست. زیرا هیچ یک از روایات محل بحث، مستقیماً دلالت بر استعمال لفظ در اکثر از معنا ندارد. تنها راهی که باقی می‌ماند راه حل اول است. اما استفاده از راه حل نخست، مشروط به شروطی است. از جمله اینکه لازم است شواهد تفسیری هر دو

دیدگاه، اکیداً پُر باشند. به همین مناسبت، لازم است قرائنی را بررسی کنیم که به سود تفسیر مساجد بنایی در آیه شریفه در دست است.

۳-۵ قرائنی به سود دیدگاه مسجد بنایی

درباره قرائن دیدگاه مسجد بنایی، به مواردی می توان اشاره کرد:

۱-۳-۵ روایت کنزالفوائد کراجکی

ابوالفتح محمد بن علی الکراجکی الطرابلسی (۴۴۹ ق) در کتاب کنز الفوائد ضمن حدیثی با مضامین اخلاق و مواعظ، به سند متصل تا یونس بن یعقوب از امام صادق علیه السلام چنین نقل می کند:

«مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ لَمْ يُوقِّرِ الْمَسْجِدَ، أَتَدْرِي يَا يُونُسُ لِمَ عَظَّمَ اللَّهُ تَعَالَى حَقَّ الْمَسَاجِدِ وَ أَنْزَلَ هَذِهِ الْآيَةَ (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) كَانَتْ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى إِذَا دَخَلُوا كَنَائِسَهُمْ أَشْرَكُوا بِاللَّهِ تَعَالَى فَأَمَرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ نَبِيَّهُ أَنْ يُوحِدَ اللَّهَ فِيهَا وَيَعْبُدَهُ» (۱۴۱۰: ۱/ ۱۵۰-۱۵۱).

حدیث فوق از نظر سندی با مجموعه ای از ملاحظات قابل پذیرش است و دلالت آن بر مسجد بنایی نیز روشن است و عبارت مذکور در حدیث، الفاظی نزدیک به عبارت مقاتل بن سلیمان (۱۵۰ ق) (۱۴۲۳: ۴/ ۶۶۴) و دیدگاه نقل شده از قتاده بن دعامة السدوسی (۱۱۸ ق) (طبری، ۱۴۱۲: ۷۴/ ۲۹) در این باره دارد که احتمالاً منشأ واحدی داشته باشند.

۲-۳-۵ دعای ورود به مسجد

محمد بن احمد قرطبی (۶۷۱ ق) در تفسیرش، چنین نقل می کند:

«رَوَى الضَّحَّاكُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَانَ إِذَا دَخَلَ الْمَسْجِدَ قَدَّمَ رِجْلَهُ الْيُمْنَى. وَقَالَ: (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) اللَّهُمَّ أَنَا عَبْدُكَ وَرَايُكَ.» (۱۳۶۴: ۲۰/ ۲۲)

جستجوهای نگارنده در کتب حدیثی، فقهی و تفسیری عامه و خاصه برای یافتن این نقل در منابع قدیمی تر به نتیجه نرسید. بنابراین مشخص نیست قرطبی این دعا را از کجا و کدام مصدر نقل می کند.

همچنین ابوبکر محمد بن الحسن بن فورک (۴۰۶ ق) از فقیهان بزرگ شافعی مذهب در تفسیر چنین نقل می‌کند:

«قال الحسن: من السنة إذا دخل أحد المسجد أن يقول لا إله إلا الله لا ادعوا مع الله أحدا.» (ابن فورک، ۱۴۳۰: ۶۳/۳).

شیخ طوسی (۴۶۰ ق) در تبیان، همین عبارت را نقل می‌کند (طوسی، بی‌تا: ۱۵۵/۱۰) و ترتیب مطالب او در این مطلب و مطالب قبل از آن، تداعی می‌کند که او این مطالب را از تفسیر ابن فورک اخذ کرده است، با این حال، نقل دیگری از این عبارت را فخر رازی ذکر می‌کند که دیگر دالالتی بر مقصود ندارد:

«قال الحسن: من السنة إذا دخل الرجل المسجد أن يقول لا إله إلا الله لأن قوله: (فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) فِي ضَمْنِهِ أَمْرٌ بِذِكْرِ اللَّهِ وَبِدَعَائِهِ.» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۷۴/۳۰).

بنا بر این نقل، تنها گفتن «لا إله إلا الله» هنگام ورود به مسجد سنت است و فقره (فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) دلیلی است که قائل به آن تمسک جسته است. در مجموع، این دعا هم به جهت سند و هم به جهت نسخه محل تردید است.

۶- مشکلاتی پیش‌روی روایت مناظره امام جواد علیه السلام

درباره روایت مناظره، اشکالاتی قابل طرح است. در این جا ابتدا به طرح چهار اشکال پرداخته و سپس تلاش خواهیم نمود پاسخی برای این اشکال‌ها ارائه کنیم:

۱-۶ اشکال حدّ دوم

مهم‌ترین اشکالی که درباره روایت مناظره می‌توان طرح کرد این است که مطابق اجماع امامیه (نجفی، ۱۴۰۴: ۵۳۳/۴۱) و اجماع تقریبی اهل سنت^۱ (ابن قدامه، ۱۳۸۸: ۱۲۱/۹)، و اتفاق روایات امامیه (ن.ک: باب ۴ و ۵ از ابواب حدّ سرقت در: حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵۱/۲۸-۲۶۰)، در حدّ سرقت دوم (سرقت مجدد پس از قطع دست)، پای سارق قطع می‌گردد و

۱. تنها کسی که به عنوان مخالف این حکم ذکر شده است، عطاء است که قائل به قطع دست چپ در سرقت دوم است. ن.ک: ابن قدامه، ۱۳۸۸: ۱۲۱/۹.

انگشت شست پا هم در این میان از بین می‌رود. این در تنافی با حد وسط استدلال مطرح شده در روایت مناظره: «ما کان لله لم یقطع» است، زیرا انگشت شست پا از مساجد عضوی است. این اشکال را «اشکال حدّ دوم» می‌نامیم.

در واکنش به این اشکال، دانشوران رویکردهای مختلفی ارائه کرده‌اند:

برخی روایت مناظره را از نظر سند ضعیف و آن را غیر قابل استناد دانسته‌اند.^۱ (خویی، ۱۴۱۸: ۱۲۴/۱۵؛ روحانی، ۱۴۱۲: ۳۵/۵)، و گاهی علاوه بر ضعف سند، به اعراض اصحاب نیز اشاره شده است، که به منزله پذیرش اشکال است (اراکي، ۱۴۲۱: ۲۴۸/۲).

برخی روایت را در مقام اسکات خصم و احتجاج به شیوه‌های تفسیری - فقهی مخالفین برای اثبات حدّ سرقت اول دانسته‌اند، نه استدلال حقیقی (خمینی، ۱۴۱۸: ۳۱۴/۶ و ۲۷۵/۸؛ لنگرودی، ۱۴۱۲: ۱/۹۹-۱۰۰).

برخی سعی کرده‌اند بین این دو نکته به صورت‌هایی جمع نمایند. مثلاً این احتمال را طرح کرده‌اند که در سرقت اول، حرمت مساجد سارق، نگه داشته می‌شود ولی با تکرار سرقت، سارق این رأفت الهی درباره مساجدش را هتک کرده و بنابراین متقابلاً از باب (وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ) (مأذنه: ۹۵) حق مساجدش در سرقت دوم رعایت نمی‌شود (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۶: ۱۰۱-۱۰۳)، و یا این احتمال را طرح کرده‌اند که مساجد از آن خداست و نمی‌توان به خاطر حق الناس (که در سرقت اول ضایع شده) حق الله را کنار گذاشت؛ اما خداوند در حدّ سرقت دوم از حق خویش چشم پوشیده است (اراکي، ۱۴۲۱: ۲۴۸/۲-۲۴۹).

راه متصور دیگر این است که قائل به عدم قطع انگشت بزرگ پا در حدّ سرقت دوم بشویم. عبارتی غریب از شیخ طوسی در تفسیر تبیان در این زمینه نقل شده است: «وَأَمَّا الرَّجُلُ فَعِنْدَنَا تَقْطَعُ الْأَصَابِعَ الْأَرْبَعَةَ مِنْ مِشْطِ الْقَدَمِ وَيَتْرَكُ الْإِبْهَامَ وَالْعَقَبَ» (طوسی، بی تا، ۵۱۷/۳). با این حال، فتاوی صریح شیخ در سایر کتب او همچون مبسوط (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۵/۸) و خلاف

۱. در نقطه مقابل، برخی صدور چنین مضمونی را از غیر امام علیه السلام محتمل ندانسته و بنابراین تشبیه به ضعف سندی را امکان‌پذیر ندانسته‌اند (خوانساری، ۱۴۰۵: ۳۷۳/۱). گفتنی است ضعف سند روایت، هم به جهت ارسال است و هم مجهول بودن زرقان، که از روایت برمی‌آید دوست نزدیک ابن ابی دؤاد بوده است.

(طوسی، ۱۴۰۷: ب، ۴۳۷/۵) بر خلاف عبارت تبیان است.

به هر روی، هر کس برای سبک‌شناسی تفسیری به روایتِ مناظره استدلال می‌کند، لازم است راه رفع اشکال یادشده را نیز توضیح دهد. در این بین، راه‌های «اول» و «دوم»، امکان استدلال به روایتِ مناظره را برای کشف سبک‌شناسی تفسیری از بین می‌برند.

درباره راه «سوم» نیز مناقشاتی وجود دارد. مناقشه اصلی این است که استدلال به آیه ۱۸ سوره جن را محدود به ضوابطی می‌کند که آن ضوابط از جایی دیگر، غیر از متن آیه، استفاده شده‌اند، به صورتی که اگر ما آن ضوابط دیگر را بدانیم دیگر نیاز به استدلال به این آیه نخواهیم داشت. ضوابط مذکور عبارتند از اینکه خداوند در چه مرحله‌ای از کدام یک از حقوق خویش می‌گذرد و یا اینکه دقیقاً چه درجه‌ای از هتک، مستلزم قطع مَسْجِد می‌شود، زیرا در سرقت اول هم سارق، حرمت مَسْجِد را هتک کرده و با آن دست به سرقت زده است، و خداوند در همین مورد هم می‌تواند از حقوق خویش چشم‌پوشی نماید.

به بیان دیگر، راه حل سوم با هدف ایجاد سازگاری بین «ما کان لله لم یقطع» و حدّ سرقت دوم، سعی در طرح ضوابطی برای استفاده از «ما کان لله لم یقطع» دارد. اما این ضوابط، مثل اینکه چه درجه‌ای از هتک موجب صرف نظر خداوند از حق خویش می‌شود، از علم ما به جواب درست مسأله قطع، در سنت پیامبر ﷺ به دست آمده‌اند و این یعنی ضوابطِ استناد به «ما کان لله لم یقطع» متأخر از علم ما به جواب نهایی مسأله به دست می‌آید، و در فرض علم به جواب نهایی مسأله، اصولاً نیازی به استناد به آیه باقی نمی‌ماند، مگر در مقام ارائه توجیهی محدود برای آنچه از پیش معلوم است.

برای توضیح بیش‌تر، لازم است بین دو گونه از استدلال تفکیک قائل شویم: «استدلال‌های نتیجه‌ساز» و «استدلال‌های توجیه‌ساز».

الف) استدلال‌های نتیجه‌ساز عبارتند از استدلال‌هایی که در خلال آن، یکی از مجهولات ما با استناد به معلوماتی که در مقدمات استدلال ارائه می‌شود، رفع می‌شود. این استدلال‌ها، معرفت‌زا هستند و نتیجه استدلال پیش از استدلال، معلوم و مفروض نیست.

ب) استدلال‌های توجیه‌ساز عبارتند از استدلال‌هایی که نتیجه از پیش معلوم است و نظریه‌پرداز در مقام توضیح و تبیین نظری آن نتیجه از پیش معلوم است. در حقیقت این



استدلال‌ها به ارائه دلایلی می‌پردازند که پس از وقوع یک رخداد، سعی در تبیین آن رخداد دارند. بسیاری از استدلال‌های صرفی و نحوی در ادبیات عرب که سعی در توجیه استعمال‌های واقع شده زبان عربی دارند، از همین سنخ هستند.

در استدلال‌های نتیجه‌ساز، توجیه، نتیجه را می‌سازد و در استدلال‌های توجیه‌ساز، نتیجه، توجیه را می‌سازد.

احتمال‌های مطرح شده در راه سوم، اگر بخواهند ضوابط استناد به آیه ۱۸ سوره جن را شکل دهند، استناد به آیه را به یک استدلال توجیه‌ساز فرو می‌کاهند. در این صورت، راه سوم نیز دیگر نمی‌تواند مستند مناسبی برای سبک‌شناسی تفسیری باشد، و حداکثر چیزی که می‌توان از روایت مناظره استفاده کرد این است که ائمه علیهم‌السلام از قرآن کریم با رویکرد توجیه‌ساز استفاده می‌کرده‌اند، و این یعنی قرآن را در پرتو نتایج مطلوب تفسیر می‌کردند نه اینکه نتایج مطلوب را از تفسیر قرآن بدست بیاورند. در این فرض، نتایج اصولاً از قرآن استفاده نشده‌اند، بلکه این قرآن است که بر نتایج معطوف شده است.

برای فرار از این مناقشه، ممکن است برای توجیه استفاده امام از آیه، به علم ایشان به لایه‌های باطنی قرآن استناد داده شود.

۲-۶ اشکال عدم نظارت

این اشکال، عبارت است از اینکه اصولاً آیه مساجد (جن: ۱۸) ناظر به آیه حدّ سرقت (مائده: ۳۸) نیست. نتیجه آیه مساجد این است که اعضای سجود، اختصاص به خداوند دارند و بنابراین تنها باید خداوند را با این اعضا عبادت نمود. اما اینکه این اعضا نباید به جهت دیگری، مثل کیفر سرقت، قطع شود از این آیه استفاده نمی‌گردد و آیه مساجد، نظارت تفسیری هم به آیه حدّ سرقت ندارد. بنابراین نحوه استنباط گزاره کلی «ما کان لله لم یقطع» از این آیه روشن نیست.

۳-۶ اشکال مسجّدیت انگشتان

مطابق دیدگاه مشهور، تمام کف دست و انگشتان در هنگام سجود واجب است روی زمین قرار بگیرد و با این حساب، انگشتان نیز از مساجد محسوب می‌شوند. بنابراین، قطع انگشتان

نیز همانند قطع کف دست، با «ما کان لله لم یقطع» در تعارض قرار می‌گیرد.

در واکنش به این اشکال، چند موضع‌گیری ممکن است:

مقصود از عبارت «ما کان لله لم یقطع» این است که «ما کان لله لم یقطع کله». بنابراین قطع بخشی از مساجد اشکال ندارد.

اصولاً وضع انگشتان بر زمین در هنگام سجود واجب نیست، و تنها کف دست و شست را می‌باید بر زمین نهاد.

۷- پاسخ به اشکالات یادشده

پیش از هر چیز باید توجه داشت که تمام اشکالات یادشده، به فقره «ما کان لله لم یقطع» باز می‌گردند و سایر فقرات روایت مناظره مشکلی ایجاد نمی‌کنند. مطابق روایت، ماجرا از این قرار بوده که:

در مجلس معتصم، سؤالی درباره محدوده قطع دست طرح شده است. فقیهان حاضر در جلسه تلاش کرده‌اند با تکیه بر سایر استعمال‌های واژه «ید» در قرآن کریم، محدوده قطع را تعیین کنند. مثلاً ابن ابی دؤاد با استناد به استعمال ید در آیه تیمم (فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ) پیش‌نهاد کرده که دست باید از مچ دست قطع شود. دیگرانی با استناد به استعمال ید در آیه (وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) پیش‌نهاد کرده‌اند که دست باید از آرنج قطع شود: «دل ذلك على أن حد اليد هو المرفق». بنابراین موضوع پرسش، معناشناسی «ید» خصوصاً با توجه به استعمالات «ید» در قرآن کریم است.

پس از اصرار معتصم، امام علیه السلام وارد بحث می‌شوند. ایشان بعد از اینکه فتوای صحیح را بیان می‌کنند، نخست به حدیث رسول‌الله صلی الله علیه و آله اشاره می‌کنند: «قال: وما الحجة في ذلك قال: قول رسول الله (ص) السجود على سبعة أعضاء - الوجه واليدين والركبتين والرجلين، فإذا قطعت يده من الكرسوع أو المرفق - لم يبق له يد يسجد عليها». حدّ وسط این استدلال این است که باید دستی برای سجده انسان باقی بماند.

سپس امام علیه السلام اشاره می‌کنند که این اعضای سجود، همان مساجدّی است که در آیه ۱۸ سوره جن ذکر شده است: «وقال الله تبارك و تعالی: (وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ) یعنی به هذه الأعضاء



السبعة التي يسجد عليها (فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا)) و در نهایت آخرین جمله همین است که «و ما كان لله لم يقطع».

در فقره «ما كان لله لم يقطع» یک ظرافت معنایی وجود دارد و آن استفاده از صیغه ماضی «لم يقطع» به جای صیغه مضارع «لا يقطع» است. اگر صیغه مضارع استفاده می‌شد، ظهور عبارت در بیان یک قاعده فقهی بود که در نتیجه آن، هیچ یک از مساجد انسان به جهت اختصاص شان به خداوند نباید قطع شوند. اما استفاده از صیغه ماضی این ظهور را ایجاد می‌کند که «آنچه به خداوند اختصاص دارد، قطع نشده است». گویا امام علیه السلام در مقام اخبار از این نکته هستند که اراده تشریعی خداوند به قطع مساجدی که برای او و عبادت او هستند تعلق نگرفته است و اختصاص این اعضا به خدا و عبادت او را نباید به مثابه علت حکم تلقی کرد، بلکه می‌توان آن را به مثابه حکمت حکم تلقی نمود. بنابراین هم متعارف بودن کلام امام علیه السلام و بلاغت آن محفوظ است و هم مستلزم تخصیص و تعمیم‌های دیگر نمی‌شود. بنابراین احاله دادن به جنبه‌های باطنی در تبیین حدیث ضرورتی ندارد، خصوصاً که مخاطب امام علیه السلام افرادی نیستند که متعبد به بیانات ایشان باشند و اعجاب معتصم هم ناشی از همین درک متعارف در کلام امام علیه السلام است.

همچنین می‌توان گفت امام علیه السلام از یک ارتکاز موجود در ذهن فقیهان استفاده نموده و آن اینکه اجرای حد شرعی بنا نیست اختلالی در عبادات و وظایف شرعی مکلف به وجود آورد. این ارتکاز، نکته درستی است و در روایات فراوانی مورد تصریح نیز قرار گرفته است. مثلاً درباره حکمت اکتفا به قطع چهار انگشت سارق یا قطع نشدن دو دست او در سرقت دوم به امکان تحصیل طهارت برای او اشاره شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۲/۷-۲۲۳، رقم ۳ و ۴؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۵۳۶/۲، رقم ۱ و ۲) و یا درباره قطع نشدن پاشنه پا در حد دوم سرقت گفته شده که «يُتْرَكُ مِنْ قَدَمِهِ مَا يَقُومُ عَلَيْهِ وَيُصَلِّي» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۵/۷، رقم ۱۷؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۶۹/۴، رقم ۵۱۲۷) و یا درباره عدم قطع کف دست در حد اول سرقت گفته شده که «و تُتْرَكُ الْإِبْهَامُ يُعْتَمَدُ عَلَيْهَا فِي الصَّلَاةِ وَيَغْسَلُ بِهَا وَجْهَهُ لِلصَّلَاةِ» (کلینی، همان؛ صدوق، همان). از این روایات استفاده می‌شود که دست کم یکی از حکمت‌های محدود بودن حدود

این است که به وظایف شرعی مکلف اختلال ایجاد نشود و این مطلب موافق با ارتکاز است. بعید نیست که این ارتکاز نیز در پذیرش استدلال امام جواد علیه السلام مؤثر بوده باشد و عبارت «ما کان لله لم یقطع» هم بیانی برای همین حکمت ارتکازی باشد.

نتیجه گیری

از آنچه در مقاله گذشت نتایج حاضر به دست می آید:

دیدگاه «مسجد عضوی»، یکی از دیدگاه‌های کهن تفسیری درباره آیه است که اختیار آن اختصاصی به امامیه ندارد، بلکه شواهد متعددی از کلمات مفسران، لغت‌شناسان و ادیبان در پنج قرن نخست قابل ارائه است که این دیدگاه را به مثابه قول مختار برگزیده‌اند. این دیدگاه، شواهد قابل توجهی در روایات امامیه دارد. روایاتی که در فضای احکام فقهی هستند و از فقهای اصحاب نقل شده‌اند نه از کسانی که روایات باطنی عمدتاً از آنان نقل می‌گردد. در نقطه مقابل، شواهدی نه چندان قوی از دیدگاه «مسجد بنایی» حمایت می‌کنند. با توجه به تحلیل‌ها و شروطی که برای اثبات «استعمال لفظ در اکثر از معنا» گذشت، وضعیتی شواهد مسأله حاضر به نحوی نیست که این شرایط را برآورده نماید. بنابراین دیدگاه تک‌معنایی شیخ بهایی رحمه الله یکی از دیدگاه‌های مهم درباره آیه است.

استدلال امام جواد علیه السلام در مجلس معتصم، اولاً، استدلال به سنت است و ثانیاً، مبتنی بر درک متعارف مخاطبان حاضر در مجلس بوده است. مخاطبان آن هم در موقعیت پذیرش نکات غیبی و تعبدی از امام علیه السلام نبوده‌اند. استدلال امام علیه السلام را می‌توان بدون ارجاع به غیب و باطن، تبیین کرد و توضیح داد. عبارت «ما کان لله لم یقطع» در حدیث به مثابه حکمت حکم مطرح است و در این صورت، مطلبی موافق ارتکاز از آیه استفاده می‌گردد که دیدگاه درست درباره محدوده قطع را تقریب می‌کند. در عین اینکه این حکمت همانند سایر حکمت‌های مذکور در کتاب و سنت، امکان تعمیم و تخصیص ندارد.

این روایت نه مستلزم دیدگاه تفسیر تقطیعی حداکثری است و نه تفسیر تقطیعی معتدل، زیرا اصولاً تقطیعی در استفاده از آیه رخ نداده است. همچنین مستلزم تفسیر خارج از سیاق نیز نیست، کما اینکه شاهی به نفع تفسیر قرآن به قرآن هم نیست. امام علیه السلام در این آیه، اصولاً به



تفسیر آیه حدّ سرقت نپرداخته‌اند، بلکه به یک مسأله فقهی، یعنی حدّ قطع در سرقت، پرداخته‌اند بدون اینکه مدّعی باشند مطالب بیان شده از جانب ایشان، تفسیر آیه حدّ سرقت است. صرف ارتباط موضوعی دو مسأله، استدلال امام علیه السلام را به تفسیر تبدیل نمی‌نماید، زیرا اصولاً ممکن است بگوییم آیه سرقت را از جهت محدوده قطع در مقام بیان نیست. بنابراین این روایت را تفسیر قرآن به قرآن بدانیم، به هیچ وجه نمی‌توان آن را مؤید قرآن‌پسندگی دانست، زیرا نوعی تفسیر قرآن به قرآن بدانیم، به هیچ وجه نمی‌توان آن را مؤید قرآن‌پسندگی دانست، زیرا بخش نخست از استدلال امام علیه السلام متکی به حدیث رسول‌الله صلی الله علیه و آله است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. عربستان سعودی: مکتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى.
۳. ابن اشعث، محمد بن محمد (بی‌تا). الجعفریات. تهران: مکتبة النینوی الحديثة، چاپ اول.
۴. ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۲۴ق). نزهة الألباء فی طبقات الأدباء. بیروت: المکتبة العصرية، الطبعة الأولى.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دارالکتاب العربی، الطبعة الأولى.
۶. ابن دامغانی، حسین بن محمد (بی‌تا). الوجوه و النظائر لألفاظ کتاب الله العزیز. القاهرة: وزارة الأوقاف، لجنة إحياء التراث الإسلامی، الطبعة الأولى.
۷. ابن شهر آشوب (۱۳۷۹ق). مناقب آل أبي طالب علیهم السلام. قم: علامه، چاپ اول.
۸. ابن فورک، محمد بن الحسن (۱۴۳۰ق). تفسیر ابن فورک. سعودی: جامعة أم القرى، الطبعة الأولى.
۹. ابن قدامه، عبدالله بن احمد (۱۳۸۸ق). المغنی. القاهرة: مکتبة القاهرة، الطبعة الأولى.
۱۰. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، الطبعة الأولى.



۱۱. _____ (۱۴۰۷ق). البداية و التّهایة. بیروت: دارالفکر، الطبعة الأولى.
۱۲. ابن هشام، عبدالملک (بی تا). السيرة النبویة. بیروت: دارالمعرفة، الطبعة الأولى.
۱۳. اراکی، محمدعلی (۱۴۲۱ق). کتاب الصلاة. قم: دفتر آية الله اراکی رحمه الله، چاپ اول.
۱۴. ازدی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۷ش). کتاب الماء. تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، چاپ اول.
۱۵. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الأولى.
۱۶. اندلسی، ابن عطیه (۱۴۲۲ق). المحرّر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
۱۷. ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۰ش). فقه پژوهی قرآنی: درآمدی بر مبانی نظری آیات الأحکام. قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
۱۸. بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا «الف»). صحیح البخاری. بیروت: دار ابن کثیر، الإمامة، الطبعة الأولى.
۱۹. _____ (بی تا «ب»). التاریخ الكبير. حیدرآباد-الدکن: دار المعارف العثمانیة، الطبعة الأولى.
۲۰. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). المحاسن. قم: دارالکتب الإسلامیة، چاپ اول.
۲۱. بروجردی، سیدحسین (۱۴۱۶ق). تقریرات بحث السید البروجردی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۲۲. بقاعی، ابراهیم بن عمر (بی تا). نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور. قاهره: دار الکتاب الاسلامی، الطبعة الأولى.
۲۳. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الأولى.
۲۴. بهایی، محمد بن حسین (۱۳۹۰ق). الحبل المتین فی احکام الدین. قم: کتابفروشی بصیرتی، چاپ اول.

۲۵. _____ (۱۴۳۱ق). الأربعون حديثاً. قم: جامعه مدرسين، چاپ اول.
۲۶. تبرائیان، محمدحسن (۱۳۸۰ش). «بازتاب فقه شافعی در کتاب خلاف شیخ طوسی». پژوهش دینی، ش ۱.
۲۷. ثعلبی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الأولى.
۲۸. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۲۴ق). کتاب الحيوان. بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
۲۹. جرجانی، سید میر ابوالفتح (۱۴۰۴ق). تفسیر شاهی. تهران: انتشارات نوید، چاپ اول.
۳۰. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۰ش). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. قم: اسراء، چاپ اول.
۳۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية. بیروت: دارالعلم للملایین، الطبعة الأولى.
۳۲. حفیظی، مینا (۱۳۶۷). ابن عطاء. مندرج در: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، نشر مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۳۳. حاجی خلیفه، مصطفی (بی تا). کشف الظنون عن أسامی الكتب و الفنون. بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الأولى.
۳۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۸ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
۳۵. حریفیش، شعیب بن سعد (۱۳۰۸ق). الروض الفائق فی المواعظ و الرقائق. بی جا: بی نا، الطبعة الأولى.
۳۶. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق). شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم. دمشق: دارالفکر، الطبعة الأولى.
۳۷. خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ق). تحریرات فی الأصول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله، چاپ اول.
۳۸. خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول.
۳۹. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق). موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسه احیاء آثار

الإمام الخوئي رحمته الله، چاپ اول.

۴۰. _____ (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحديث. بی جا: بی نا، چاپ اول.
۴۱. دریاب نجفی، محمود (۱۴۱۳ق). مشیخة النجاشی: توثیقهم و طرقهم إلى الأصول و الكتب. قم: مهر، چاپ اول.
۴۲. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ق). سیر أعلام النبلاء. بی جا: مؤسسه الرسالة، الطبعة الأولى.
۴۳. _____ (۱۳۸۷ق). ذیل دیوان الضعفاء و المتروکین. مکة: مكتبة النهضة الحديثة، الطبعة الأولى.
۴۴. رازی، ابوالفتوح (۱۴۰۸ق). روض الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۴۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱ق). المفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم، الطبعة الأولى.
۴۶. راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۵ق). فقه القرآن فی شرح آیات الأحكام. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله، چاپ اول.
۴۷. راوندی، فضل الله بن علی (بی تا). التّوادر. قم: دارالکتاب، چاپ اول.
۴۸. روحانی، سید صادق (۱۴۱۲ق). فقه الصادق علیه السلام. قم: مدرسة الإمام الصادق علیه السلام، چاپ اول.
۴۹. روشن ضمیر، ابراهیم و عبادی، مهدی (۱۳۸۹ش). «جایگاه سنت در تفسیر المیزان». آموزه های قرآنی، ش ۱۲.
۵۰. زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹م). اساس البلاغة. بیروت: دار صادر، الطبعة الأولى.
۵۱. زیتونی، عبدالغنی (۱۴۱۹ق). الکعبة المشرفة فی الشعر الجاهلی. اللغة العربیة الأردنیة، ش ۵۶.
۵۲. سبحانی، جعفر (۱۳۸۴ش). المناهج التفسیریة فی علوم القرآن. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، چاپ اول.
۵۳. سبکی، عبدالوهاب (۱۴۱۳ق). طبقات الشافعية الكبرى. بی جا: هجر.
۵۴. سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹ش). حقائق التفسیر. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۵۵. سزگین، فؤاد (۱۴۱۲ق). تاریخ التراث العربی. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله

- العظمیٰ مرعشی نجفی رحمته اللہ علیہ، چاپ اول.
۵۶. سیبویه، عمرو بن عثمان (بی تا). کتاب سیبویه. بیروت: مؤسسه الاعلمی، الطبعة الأولى.
۵۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۵ق). الاثنان فی علوم القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
۵۸. شامی عاملی، یوسف بن حاتم (۱۴۲۰ق). الدرّ النظیم فی مناقب الأئمة الهامیم. قم: جامعه مدرّسین، چاپ اول.
۵۹. شبیری زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چاپ اول.
۶۰. شوشتری، نورالله (۱۴۰۹ق). إحقاق الحق و إزهاق الباطل. قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی رحمته اللہ علیہ، چاپ اول.
۶۱. شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۵ق). قاموس الرجال. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ اول.
۶۲. صاحب بن عباد (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الکتب، الطبعة الأولى.
۶۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۷۶). الأمالی. تهران: کتابچی، چاپ اول.
۶۴. _____ (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۶۵. _____ (۱۳۸۵ش). علل الشرائع. قم: کتاب فروشی داوری، چاپ اول.
۶۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۶۷. طباطبایی، سید عبدالعزیز (۱۳۷۴ش). میراث علمی ایران: شخصیت علمی و مشایخ شیخ طوسی. قم: بی نا، چاپ اول.
۶۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول.
۶۹. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة، الطبعة الأولى.
۷۰. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الأولى.

۷۱. _____ (۱۴۰۷ق «الف»). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ اول.
۷۲. _____ (۱۴۰۷ق «ب»). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۷۳. _____ (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیة. تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، الطبعة الأولى.
۷۴. عبادي، مهدي؛ سيّد محمد مرتضوی و محمد ابراهيم روشن ضمير (۱۳۹۷ش). «واکوی تفسیر آیه حدّ سرقت به آیه (و أن المساجد لله)». آموزه‌های قرآنی: ش ۲۷.
۷۵. عسقلانی، احمد بن علی ابن حجر (۲۰۰۲م). لسان المیزان. بی‌جا: دار البشائر الاسلامیة، الطبعة الأولى.
۷۶. علی، جواد (۱۴۲۲ق). المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام. بی‌جا: دار الساقی، الطبعة الأولى.
۷۷. فخر رازی (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الأولى.
۷۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت، چاپ اول.
۷۹. قالی، اسماعیل بن قاسم (۱۹۷۵م). البارع فی اللّغة. بغداد: مكتبة النهضة، الطبعة الأولى.
۸۰. قربانی لاهیجی، زین‌العابدین (۱۳۸۴ش). تفسیر جامع آیات الأحکام. تهران: نشر سایه، چاپ اول.
۸۱. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول.
۸۲. قمی، شیخ عباس (۱۳۶۸ش). الکنی و الالقباب. تهران: مكتبة الصّد، چاپ اول.
۸۳. کاشف‌الغطاء، محمدحسین (۱۴۲۶ق). الفردوس الأعلى. قم: دار أنوار الهدی، چاپ اول.
۸۴. کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق). کنز الفوائد. قم: دار الذّخائر، چاپ اول.
۸۵. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق). رجال الکشی؛ اختیار معرفة الرجال. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چاپ اول.
۸۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ اول.
۸۷. لنگرودی، سیّد محمد حسن (۱۴۱۲ق). الدر النّضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و

- التقليد. قم: مؤسسه انصاریان، چاپ اول.
۸۸. مازندرانی، محمدصالح (۱۳۸۲ق). شرح الكافي. تهران: المكتبة الاسلامية، چاپ اول.
۸۹. مبرد، محمد بن یزید (بی تا). المقتضب. بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
۹۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الأولى.
۹۱. مسلم، مسلم بن حجاج (بی تا). صحيح مسلم. بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الأولى.
۹۲. مشکینی، علی (۱۳۹۶ق). تحرير المعالم فی اصول الفقه. قم: مهر، چاپ اول.
۹۳. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). تفسير مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الأولى.
۹۴. مقدسی، محمد بن احمد (بی تا). أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم. بیروت: دار صادر، الطبعة الأولى.
۹۵. مقدسی، مطهر بن طاهر (بی تا). البدء و التاريخ. بی جا: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى.
۹۶. ملکی میانجی، محمدباقر (۱۴۱۴ق). مناهج البیان فی تفسیر القرآن. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۹۷. _____ (۱۴۰۰ق). بدائع الكلام فی تفسیر آیات الأحكام. بیروت: مؤسسة الوفاء، الطبعة الأولى.
۹۸. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول.
۹۹. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الأولى.
۱۰۰. نعمانی، عمر بن علی (۱۴۱۸ق). الباب فی علوم القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
۱۰۱. واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۵ق). الوسيط فی تفسیر القرآن المجید. بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
۱۰۲. _____ (۱۴۳۰ق). التفسیر البسيط. ریاض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى.