



The Method of Interpreting Qur'an with the Qur'an; Criteria for Verifying Interpretive Probabilities Based on the Principles of Discourse Analysis

Fahimeh Jamali Rad* | Soheila Pirouzfard**

Received: 2021/8/8 | Correction: 2022/1/24 | Accepted: 2022/1/24

Abstract

In short, an examination of the exegeses made by the method of interpreting the Qur'an with the Qur'an shows that their exegetes have acted differently in selecting the interpreter verses. When there is a conflict between interpretive possibilities, it is observed hence that they sometimes suffer from different interpretive slips or perceptions due to the lack of verification criteria. This research article, which has been done by descriptive-analytical method, while trying to adapt and integrate discourse analysis with the principles and rules of Qur'anic interpretation, has identified some criteria for the verification of the method of interpreting Qur'an with the Qur'an, and has recommended criteria for its evaluation as well. It becomes clear by combining the Qur'anic verses that sometimes, due to historical evidence, the criterion for the validity of the interpreter verses and determining the preferred meaning of the word in question is the semantic resemblance within the text, not just the similarity of the literal context. The criteria for verifying interpretive probabilities are therefore obtained by combining the principles of textual semantics and the rules of understanding the Qur'an according to the lexical context and the systematic attitude of the exegete to the Qur'anic text. In this particular case, the most important criteria based on the principles of the textual discourse analysis seem to be considering theological context, attention to the basic meanings, the custom and semantic system of Qur'anic words, regarding all semantic resemblances, heeding to historical semantics of common terms at the time of Qur'anic revelation and its application in the sentences context as well.



Keywords: Interpreting Qur'an with the Qur'an, vocabulary semantics, lexical context, verification, interpretive probabilities

* Ph.D. Graduated, Department of Qur'anic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran | f.jamali.rad@cfu.ac.ir

** Associate Professor, Department of Qur'anic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran | spirouzfard@um.ac.ir

□ Jamali Rad, F; Pirouzfard, S. (2022) The Method of Interpreting Qur'an with the Qur'an; Criteria for Verifying Interpretive Probabilities Based on the Principles of Discourse Analysis. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 8 (15) 309-335 . Doi: 10.22091/PTT.2022.4957.1666.





سنجه‌های درستی آزمایی احتمالات تفسیری در روش تفسیر قرآن با قرآن بر اساس اصول تحلیل گفتمان

فهیمة جمالی راد* | سهیلا پیروزفر**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۷ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۱۱/۰۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۰۴

چکیده

بررسی تفاسیر با روش قرآن با قرآن، نشان می‌دهد مفسران در گزینش آیات مفسر، متفاوت عمل کرده‌اند و هنگام تعارض احتمالات تفسیری، به دلیل فقدان سنجه‌ها و معیارهای اعتبار، گاه دچار لغزش یا برداشت‌های تفسیری متفاوتی شده‌اند. این پژوهش، با روش توصیفی-تحلیلی، اصول تحلیل گفتمان را با اصول و قواعد تفسیر قرآن، تلفیق و تطبیق نموده و برخی از ملاک‌های صحت و سقم را شناسایی و معیارهایی را برای ارزیابی روش تفسیر قرآن با قرآن، توصیه کرده است. با تجمیع آیات، روشن می‌شود سنجه اعتبار آیات مفسر و معنای ترجیحی واژه هم‌خانواده معنایی، گاهی به دلیل شواهد تاریخی در متن است نه صرف شباهت سیاق لفظی. سنجه‌های درستی آزمایی احتمالات تفسیری، با تلفیق اصول معناشناسی متن و قواعد فهم قرآن، با توجه به بافت کلامی متن (سیاق لفظی) و نگرش سیستمی مفسر به متن قرآن به دست می‌آید. مهم‌ترین سنجه‌ها بر اساس اصول تحلیل گفتمان متن عبارتند از: سیاق کلامی، توجه به معنای پایه، عرف و نظام معنایی واژگان قرآنی، توجه به هم‌خانواده‌های معنایی، توجه به معناشناسی تاریخی اصطلاحات رایج زمان نزول و کاربرد آن در بافت جمله.

واژگان کلیدی: تفسیر قرآن با قرآن، معناشناسی واژگان، سیاق لفظی، اعتبارسنجی، احتمالات تفسیری.



* دانش‌آموخته دانشگاه فردوسی مشهد و عضو هیات علمی دانشگاه فرهنگیان مشهد (نویسنده مسئول) | f.jamali.rad@cfu.ac.ir

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد | spirouzfara@um.ac.ir

جمالی راد، ف؛ پیروزفر، س. (۱۴۰۱). سنجه‌های درستی آزمایی احتمالات تفسیری در روش تفسیر قرآن با قرآن بر اساس

اصول تحلیل گفتمان، دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیری تطبیقی. ۸ (۱۵)، ۳۰۹-۳۳۵. Doi: 10.22091/PTT.2022.4957.1666

مقدمه

قرآن به عنوان مهم‌ترین منبع تفسیری، مبین، شاهد و شارح خویش است. اکثر صاحب‌نظران بر این باورند که روش تفسیری قرآن باقرآن، در میان دیگر روش‌های تفسیری از اتقان و احکام برخوردار است. با آن که ارکان این روش تفسیر در میان فریقین، مدلل شده و بر اهمیت آن هم‌داستانند، در مقام عمل با کاستی‌ها و تعارضاتی مواجهیم. از جمله تفاسیر مشهور فریقین که به تفسیر قرآن باقرآن شهرت یافته‌اند می‌توان به *المیزان فی تفسیر القرآن علامه طباطبایی* (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش) و *اضواءالبیان فی ایضاح القرآن بالقرآن* محمد امین شنقیطی^۱ (۱۳۹۳-۱۳۲۵ ق) از مفسران اهل سنت، اشاره کرد. علامه طباطبایی تنها این روش را حق می‌داند و بقیه روش‌ها را ناروا می‌خواند (طباطبایی، ۱۳۵۳ ش، ص ۸۷). شنقیطی نیز در برتری روش تفسیر قرآن باقرآن می‌گوید:

«تبیین قرآن باقرآن به اجماع عالمان، شریف‌ترین و والاترین نوع تفسیر است که تفسیر کتاب خدا به کمک کتاب خداست؛ زیرا هیچ کس به کتاب خداوند متعال، دانای‌تر از خود خداوند نیست». (شنقیطی، بی تا، ج ۱، ص ۸)

سیوطی چنین شیوه‌ای را دیدگاه عالمان دانسته، می‌گوید:

«هر کس تفسیر خدا را می‌خواهد، نخست باید آن را از خود قرآن بجوید».

(سیوطی، ۱۳۸۷ ق، ج ۲، ص ۴۳۴)

هر دو مفسر، التزام به این شیوه تفسیری را ضروری می‌دانند؛ اما مقایسه این دو تفسیر، اختلاف‌هایی را در تبیین آیات و این که مستند این تفسیر کدام آیه از قرآن است، نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد بی‌توجهی به اصول تحلیل و قواعد فهم متن قرآن، به ویژه سنجه‌ها و معیارهای اعتبار احتمالات تفسیری در حوزه واژگان، باعث اختلاف در گزینش آیات مفسر و مبین شده است.

نوشتار حاضر، با بهره‌گیری از برخی اصول تحلیل گفتمان و تلفیق آن با قواعد تفسیری، در پی پاسخ‌گویی به این سؤال است که تا چه اندازه ارتباط‌هایی که مفسر بین آیات هم‌مضمون برقرار کرده، درست و متناسب است و بر اساس چه معیاری پیوند معنایی بین

۱. تفسیر قرآن تا سوره حشر به قلم محمد امین شنقیطی بوده و ادامه تفسیر را شاگردش عطیه محمد سالم با توجه به درس‌های استاد تکمیل کرده است.

آیات ایجاد می‌کند؟ در پاسخ به این سؤال، ابتدا به بعضی از مباحث نظری و سپس به اصول و قواعد فهم متن قرآن که اساس آن معناشناسی واژگان و سیاق لفظی است، اشاره می‌شود و با ارائه نمونه‌ها، برخی از سنجه‌ها و معیارهای درستی ارتباط آیات بررسی می‌گردد.

مقالات بسیار و بخش‌های مفصلی از کتب روش‌ها، مکاتب و گرایش‌های تفسیری، به بحث مبانی و اصول روش تفسیر قرآن با قرآن پرداخته‌اند، اما هیچ‌کدام، سنجه و معیاری را برای گزینش آیه یا آیات مفسّر و مبین و تعیین درستی دیدگاه‌های متعارض در تعیین آیه مفسّر و مبین ذکر نکرده‌اند. این پژوهش با ارائه سنجه‌هایی، اعتبار و مقبولیت هرچه بیش‌تر این روش تفسیر را با استفاده از اصول تحلیل گفتمان متن به‌عنوان راه‌کاری برای فهم عمیق‌تر قرآن در امتداد روش‌های سنتی فراهم می‌آورد.

بررسی سنجه‌های درستی آزمایی احتمالات تفسیری در روش تفسیر قرآن با قرآن، پژوهش‌گر را به‌سوی متن محوری سوق می‌دهد. شناخت و فهم متن هم‌منوط به فهم انواع سیاق از جمله سیاق لفظی (بافت کلامی متن) است که آن نیز در حیطه دانش معناشناسی قرار دارد و بر اساس اصول تحلیل گفتمان و اصول و قواعد فهم قرآن به‌صورت میان‌رشته‌ای ارزیابی می‌گردد.

در حوزه اعتبارسنجی تفسیر قرآن با قرآن، به مسائل مهمی نظیر بینش، نگرش و گرایش مفسر در گزینش آیات مبین می‌توان اشاره نمود؛ اما آنچه بیش‌تر از این موارد در اولویت قرار دارد، متن محوری است. از این‌رو، برای رسیدن به فرآیند درست این روش تفسیری، افزون بر اثربخشی دیدگاه مفسر در گزینش آیات، باید نقش سیاق کلامی یا بافت کلامی متن را به‌دقت بررسی کرد که زیرساخت این روش تفسیر است.

مفاهیم نظری

۱. تحلیل گفتمان

این پژوهش با بهره‌گیری از اصول و قواعد و روش تحلیل گفتمان سامان یافته است؛ روش جدیدی که در آغاز تا حد زیادی وام‌دار زبان‌شناسی بوده و برای پژوهش در متن‌های ارتباطی و شناخت پیام و معنا به‌کاررفته در پیام‌های ارتباطی کاربرد یافته است. منظور از گفتمان، مجموعه‌ای از شرایط زمینه‌ساز فهم متون یا سخن و رابطه ساختار و واژه‌ها در آن

است. تحلیل گفتمان یعنی شناخت رابطه جمله‌ها با یک دیگر و نگریستن به کل آن چیزی که نتیجه این روابط است (نک. فرکلاف، ۱۳۷۹، ش، ص ۶). مطابق این تعریف، تحلیل گفتمان برخلاف تحلیل‌های سنتی زبان‌شناسانه، نه تنها با عناصر نحوی و لغوی تشکیل‌دهنده جمله به‌عنوان عمده‌ترین مبنای تشریح معنا، یعنی زمینه متن توجه دارد، بلکه با عوامل بیرون از متن، یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی، اجتماعی و غیره سروکار دارد. تحلیل در این روش، در سه سطح اصلی واژه، دستور، بیان و مفهوم انجام می‌گیرد. در سطح واژه‌ها، به این نکته توجه می‌شود که باوجود آن‌که واژگان مفهوم خاص خود را دارند، در اذهان و موقعیت‌های مختلف، معانی و تأثیر متفاوتی می‌یابند. (فرکلاف، ۱۳۷۹، ش، ص ۸)

در سطح بیانی، به تحلیل مؤلفه‌های مؤثر بر فهم از منظر درونی و بیرونی می‌پردازد تا بتواند در سطح مفهوم‌شناسی، داده‌های حاصل‌شده را به کارگیرد. این به کارگیری نیز دوباره از تحلیل روساختی الفاظ آغاز شده، در لایه بعدی یعنی ترکیبات آیه گسترش می‌یابد. سرانجام در وجه پایانی فرآیند فهم قرآن، یعنی لایه مفهوم‌شناسی آیه، ابتدا تمامی داده‌های حاصل از سطوح پیشین تحلیل بطنی شده، در قالب الفاظ تفسیر تبلور خواهند یافت؛ بنابراین، تحلیل گفتمان «چگونگی تبلور و شکل‌گیری معنا و پیام واحدهای زبانی را در ارتباط عوامل درون زبانی - زمینه متن - واحدهای زبانی (محیط بلافصل زبانی مربوطه و نیز کل نظام زبانی) و عوامل برون زبانی [زمینه اجتماعی، فرهنگی و موقعیتی] بررسی می‌کند». (فرکلاف، ۱۳۷۹، ش، ص ۸)

ازجمله اصول مطرح در تحلیل گفتمان، توجه به بافت متن یا سیاق کلامی، ضرورت نگرش سیستمی به واژگان، توجه به معناشناسی تاریخی اصطلاحات رایج زمان تولید متن و کاربرد آن در بافت جمله و... است. در نتیجه، به نظر می‌رسد برای مطالعات معناشناختی در قرآن کریم و بازبانی معیار صحت و سقم، گریزی نیست جز تحلیل متن و بافت زبانی و تبیین معنا از طریق تحلیل کاربرد واژه‌ها در سیاق و بافت و متن قرآن و سایر متون عربی در آستانه نزول قرآن». (احمد مختار، ۱۳۸۵، ش، ص ۲۵ - ۳۰)

۲. تفسیر قرآن با قرآن

مراد از تفسیر قرآن با قرآن، قرار دادن قرآن به عنوان مهم‌ترین قرینه و منبع فهم متن است. منبع بودن قرآن در استفاده از روش تفسیر قرآن با قرآن، به این معنا نیست که در فرآیند این روش مفسر از مجموعه ضوابط، قواعد و اصول تفسیر و قراین درون‌متنی و برون‌متنی که برخاسته از مبانی عقلی، نقلی و عقلایی مانند دانش هرمنوتیک، زبان‌شناسی، معناشناسی و تحلیل گفتمانی و... است، بی‌نیاز باشد، بلکه رعایت آن‌ها، فرآیند این شیوه تفسیری را در مسیر درست پیش می‌برد و به آن عینیت می‌بخشد و از وقوع انحراف و تفسیر به رأی پیشگیری می‌کند.

برخی تفسیر آیات قرآن با آیات دیگر را قسمی از تفسیر مأثور دانسته‌اند (معرفت، ۱۴۱۸ ق)، اما برخی دیگر بر این باورند که با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی اثر، این گونه تفسیر جزو تفسیر اثری یا مأثور به شمار نمی‌آید (ایازی، ۱۴۱۴ ق، ص ۴۱). به نظر می‌رسد این روش را در طیفی از روش تفسیر مأثور تا روش تفسیر اجتهادی می‌توان ملاحظه نمود. در شیوه مأثور، تقید افراطی به ظاهر کتاب، جمود بر ظاهر آیات بدون به کارگیری عقل و اندیشه در فهم معارف و حیانی و فراتر رفتن از معنای ابتدایی آیات است؛ اما در شیوه اجتهادی، مفسر با توجه به توانایی خویش از عقل ابزاری و منبعی به میزان حداکثری آن در تحلیل و استدلال به آیات مفسر و گزینش آن‌ها بهره برده است؛ برای نمونه، در طیف روش تفسیر قرآن با قرآن از مأثور تا اجتهادی، سطح تفسیری شیخ شنقیطی را نسبت به علامه طباطبائی، می‌توان در سطح مأثور قرار داد (نک. شنقیطی، بی‌تا، سراسر اثر)؛ زیرا وی غالباً هیچ‌گونه اجتهاد و استدلالی را در فهم و تفسیر معنای آیه جز از طریق مشابَهت یا مماثلتی که بین آیه مفسر و مفسر است جایز نمی‌داند. (شنقیطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸-۲۵)

۳. تأثیر دیدگاه مفسر در گزینش آیات مبین

مفسر به عنوان یک انسان دارای هوش و قدرت تحلیل، نقشی واسطه‌ای و البته کلیدی در حوزه تفسیر دارد. دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌های مفسران، در گزینش پیوند تفسیری آیات تأثیرگذار است و بین‌نگرش مفسران پای‌بند به شیوه تفسیر قرآن با قرآن، تفاوت معناداری

در فهم متن وجود دارد. برخی با نگرش ساختاری، در پی گزینش آیات تفسیری هستند و برخی با نگاه غیر ساختاری در کل سوره‌ها، آیات مفسر را پی‌جویی می‌کنند.

قرآن در نگرش ساختاری و کل‌نگر، به صورت متنی منسجم، پیوسته و دارای بافتی هماهنگ است که واژگان در جملات و جملات در آیات و آیات در دسته‌ها و فقره‌ها آمده و فقره‌ها با کل بافت کلامی سوره درهم‌تنیده شده است. فهم بسیاری از نکات آیات و سوره‌ها، در گرو توجه به جایگاه هریک از واژگان در آیه و نیز جایگاه آیه در مجموعه‌ای از آیات قبل و بعد و چگونگی ترتیب و توالی آن‌ها و به تعبیری همان سیاق است و در نتیجه مفسر، عنصر سیاق کلامی را به‌عنوان مهم‌ترین اصل در تفسیر، فراروی خود قرار می‌دهد. (پیروزفر، ۱۳۹۲ ش، ص ۸۷)

اما در نگاه غیرساختاری و جزءنگر، مفسر-به وحدت موضوعی سوره‌ها بی‌توجه است؛ هماهنگی و پیوستگی آیات یک سوره را به شکل مطلق نفی کرده، برای بندها و دسته‌های آیات در یک سوره پیوستگی موضوعی قائل نیست (پیروزفر، ۱۳۹۲ ش، ص ۸۷). در این دیدگاه، مفسر تناسب و ارتباط آیات با یکدیگر و پیوستگی دسته‌های آیات در یک سوره را واکاوی نمی‌کند و سیاق آیات را به‌عنوان قرینه و اصل مهم در تفسیر به‌حساب نمی‌آورد. با پذیرش اهمیت هر دو نوع نگرش در تفسیر که به نگرش سیستمی خواهد انجامید، شناخت گستره دلالت‌های معنایی واژگان بر اساس این دو رویکرد ضروری است و «صرف این نکته که تفسیر ارائه‌شده در زمره معانی محتمل است، برای حجیت و اعتبار آن فهم، بر حق مفسر و پرهیز از تفسیر به رأی بودن کفایت می‌کند و اصراری نیست که از میان معانی محتمل آیه، به دنبال اظهار احتمالات باشیم؛ زیرا همه آن‌چه در زمره معانی محتمله آیه می‌گنجد، مراد خداوند متعال است». (نک. واعظی ۱۳۹۰ ش، ص ۱۳۶)

توجه به این نکته ضروری است که از محتوای آن دسته از روایات اهل بیت (ع) که درباره وجوه مختلف معنایی آیات رسیده، «این نکته استناد می‌شود که وجوه معنایی، ناظر به معناهای گوناگون در عرض هم است نه معنای طولی که روایات ظهر و بطن متکفل آن است» (سعیدی روشن، ۱۳۸۳ ش، ص ۳۰۱)؛ برای نمونه، در آیه *وَ الَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَ

أَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّمَا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُضْلِحِينَ» (اعراف/۱۷۰)، علامه طباطبایی با دید مجموعی و ساختاری به آیه، می‌فرماید:

«اگرچه این آیه فی‌نفسه و با صرف نظر از آیات قبل و بعدش عام و مستقل است، اما از آن جا که در سیاق گفتار درباره بنی اسرائیل قرار گرفته، آن ظهور در عمومیت را از دست داده و تنها مربوط به بنی اسرائیل شده، بنابراین مقصود از کتابی که در آن نام برده شده نیز فقط تورات و یا تورات و انجیل خواهد بود.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۲۰۹)

اما مفسرانی چون: عبدالکریم خطیب و محمدصادق تهرانی که سنگ بنای تفسیر خویش را شیوه قرآن با قرآن نهاده‌اند، با دیدگاه جزءنگر و غیرساختاری به آیه نظر دارند و بدون توجه به موقعیت واژه در بافت و سیاق آیات قبل و بعد، مفهوم کتاب را عام و مستقل گرفته‌اند. در این جا مراد از کتاب، همان کتاب شریعت الهی است، هر کدام و در هر زمان که باشد (صادق تهرانی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱۲، ص ۸). بر اساس ساختار قرآن کریم، معنا و مدلول آیه به اعتبار دو نگرش، صحیح می‌نماید. مفسران ساختارگرا، معنا و مصداق واژه را در سیاق و بافت آیات هم‌جوار تبیین می‌کنند و مفسران غیر ساختارگرا، به سیاق آیات هم‌جوار واژه بی‌توجهند و معنای واژه را در آیات هم‌مضمون سوره‌های دیگر می‌جویند. بدین ترتیب نگارندگان بر این باورند که نگرش سیستمی، به‌عنوان رویکردی برای حل مسأله تعریف شده است که تلاش می‌کند تعادلی بین نگرش کل‌نگر و جزءنگر برقرار کند. در نگرش سیستمی برخلاف روش‌های سنتی، اجزای سیستم جداگانه بررسی نمی‌شوند، بلکه چگونگی تعامل اجزا با یکدیگر بررسی می‌گردد و به همین دلیل نتایج بهتر و متفاوت‌تری به دست می‌آید. منظور از تحلیل در سطح واژگانی، این است که با وجود آن‌که واژگان در مفهوم خاصی وضع شده‌اند، در اذهان و بافت و موقعیت‌های مختلف معانی و تأثیر متفاوتی می‌یابند (نک. فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۸). در سطح بیانی نیز به تحلیل و بررسی عوامل و قراین مؤثر بر فهم از منظر درونی و بیرونی می‌پردازد و سپس در سطح مفهوم‌شناسی، داده‌ها به کار گرفته می‌شوند.

قرآن کریم به‌عنوان یک سیستم، از اجزای مختلفی تشکیل شده و فرض بر این است که این اجزا، همواره باهم در ارتباط و تعامل هستند و هدف مشترکی را تبیین می‌کنند؛

بنابراین در حوزه اعتبارسنجی تفسیر قرآن با قرآن، محور متن در اولویت است؛ اما چنان‌که در مباحث تحلیل گفتمان بیان شد بینش، نگرش و گرایش مفسر در گزینش آیات مبین نیز مؤثر است؛ از این رو، برای رسیدن به فرآیند درست این روش تفسیری، ابتدا به اثربخشی دیدگاه مفسر در گزینش آیات هم مضمون توجه کرده، سپس به معیارهای درستی احتمالات تفسیری پرداخته و به نقش سیاق کلامی یا بافت کلامی متن که زیرساخت روش تفسیر قرآن با قرآن است توجه نشان داده‌ایم.

سنجه‌های اعتبار درستی احتمالات تفسیری در روش تفسیر قرآن با قرآن

۱. اصل توجه به بافت متن یا سیاق کلامی

در تحلیل گفتمان در سطح واژگانی، به این نکته توجه می‌شود که با وجود آن‌که واژگان مفهوم خاصی دارند، در اذهان و بافت و موقعیت‌های مختلف معانی و تأثیر متفاوتی می‌یابند (نک. فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۸). توجه به اصل سیاق، یکی از اصول و قواعد تفسیر قرآن است. در سیاق نوعی ویژگی برای واژگان یا عبارت و یا یک سخن است که بر اثر همراه بودن آن‌ها با کلمه‌ها و جمله‌های دیگر به وجود می‌آید (بابایی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰). صدر و ذیل آیات، آهنگ و فضای عمومی حاکم بر آن‌ها و قراین پیوسته و درون‌متنی در کشف مراد آیه و ارتباط آن با آیات دیگر، نقش بسزایی دارد. در این صورت سیاق، همان قراین لفظی متصل به کلام یا بافت متنی خواهد بود که در تعیین معنای واژه‌ها و مفاد جمله‌ها و مدلول دسته‌ای از آیات که به آن فقره گفته می‌شود، تأثیر دارد. اعتبار سیاق لفظی یا بافت متنی، بر اصول عقلایی دانش زبان‌شناسی و معناشناسی مبتنی است که در همه زبان‌ها به آن ترتیب اثر داده می‌شود.

اصالت سیاق کلامی متن، قاعده کلی در ترتیب آیه‌ها، ارتباط جمله‌ها و آیه‌ها باهم و قرینه بودن هریک برای دیگری به لحاظ ساختار محتوایی با یک دیگر است؛ بنابراین در مواردی که به ارتباط و پیوستگی موضوعی جمله‌ها و آیه‌هایی که در پی هم آمده‌اند، تردید شود و هر یک معنای مستقلی را افاده نماید، باید اصل را بر ارتباط و وجود سیاق در آن‌ها قرار داد و بر اساس آن، آیات را تفسیر کرد و نبود ارتباط آیات با یک دیگر و استقلال سیاقی در مواردی پذیرفته می‌شود که قرینه قوی‌تری بر نفی سیاق پیوسته وجود داشته باشد.

سیاق، ملاک قوی برای رفع تعارض‌های معنایی است، ولی به این معنا نیست که مفهوم و مدلول آیه فقط در سیاق خود حبس شود. قرآن دارای سبک ویژه و ساختاری خاص است و ماهیت چندوجهی دارد و با «وجود سطح‌ها و ساحت‌ها برای قرآن» (نजारزادگان، ۱۳۸۳ ش، ص ۵۲)، نمی‌توان آیات را به زاویه‌ای خاص و معنای معین محدود کرد و معارف و مضامین عالی آن را اسیر بافت کلامی متن نمود و راه را بر هر نوع احتمال تفسیری دیگر مسدود کرد.

برای نمونه، برخی مفسران در تفسیر آیه ۲۴ سوره یوسف، درباره عبارت «و هم بها»، هم یوسف به همسر عزیز مصر و هم او به یوسف را یکسان دانسته‌اند (نک. مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، ج ۲، ص ۳۲۸-۳۲۹؛ زمخشری ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۴۵۵؛ خطیب، ۱۴۰۳ ق، ج ۶، ص ۱۲۵۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۳، ص ۳۵۵؛ سیوطی، ۱۳۰۶ ق، ج ۴، ص ۱)؛ درحالی که توجه به سیاق این نکته را رد می‌کند؛ زیرا اولاً در آیه ۲۲ همین سوره، از دادن حکم و علم به حضرت یوسف (ع) به عنوان پاداشی برای محسنین یاد شده: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (یوسف/۲۲) که منظور نبوت است (فخر رازی، ۱۳۷۹، ج ۱۸، ص ۴۳۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۰، ص ۱۶۲؛ گنابادی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۳۵۱؛ بغوی، ج ۲، ص ۴۸۳؛ میدی، ۱۳۷۱ ش، ج ۵، ص ۳۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۵، ص ۳۳۹). حال چگونه ممکن است پیامبری دچار چنین لغزشی شود؟ نکته دوم توجه به جمله بعد است؛ زیرا یوسف علیه‌السلام در برابر خواسته نامشروع همسر عزیز مصر، بلافاصله جواب رد داده و به خدا پناه برده است: «قال معاذ الله...». (یوسف/۲۳)

از سوی دیگر، برخی مفسران «رب» را در «أَنَّهُ رَبِّي»، بر عزیز مصر منطبق کرده‌اند (فخر رازی، ۱۳۷۹ ق، ج ۱۸، ص ۴۳۸؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، ج ۲، ص ۳۲۷؛ صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۱ ش، ص ۶۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۳، ص ۱۳؛ میدی، ۱۳۷۱ ق، ج ۵، ص ۴۰؛ سید قطب، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۱۹۸۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱۱، ص ۴۶)؛ اما توجه به سیاق لفظی، نشان می‌دهد مرجع ضمیر "إِنَّهُ رَبِّي" واژه «الله» در «قال معاذ الله» است که نزدیک‌ترین محل برای ارجاع ضمیر است (نک. حسن، ۱۹۹۶ م، ج ۱، ص ۲۳۱) و در آیه موردنظر، ذکری از عزیز مصر نشده تا ضمیر به او برگردد. علامه طباطبایی می‌نویسد:

«ضمیر هاء در "انه"، به عزیز مصر بر نمی‌گردد؛ چرا که در این صورت شایسته بود در ادامه آیه بفرماید: "انه لا یفلح الخائون" (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱، ص ۱۲۵) به علاوه اگر یوسف مانند زن عزیز مصر، هم بر سوء و فحشا می‌کرد، باید در ادامه آیه می‌فرمود: «کذلک لنصرفه عن السوء و الفحشاء»؛ در حالی که در آخر همین آیه، با تأکید بر پاکی یوسف می‌فرماید: «انه من عبادنا الْمُخْلِصِينَ» (یوسف/۲۴)؛ بنابراین با توجه به قاعده ارجاع ضمیر به نزدیک‌ترین لفظ خود و دقت در آیات قبل و بعد، معنای آیه مشخص می‌شود و با صرف ارجاع به آیه «وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا...» (یوسف/۲۱)، نمی‌توان منظور از «انه ربی احسن مثنوی...» را عزیز مصر دانست.

۲. توجه به معنای پایه و معنای سیاقی

هر واژه‌ای به صورت منفرد از دیگر واژگان، معنای اساسی و پایه دارد که خارج از بافت و سیاق قرآنی، آن معنا را برای خود حفظ کرده است. معنای لغوی یا اساسی این کلمه، چیزی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که غالباً در هر جا واقع شود، با آن انتقال می‌یابد؛ اما معنای نسبی کلمه در نتیجه پیدا شدن وضع خاصی برای آن کلمه، در زمینه خاص به معنای اساسی، پیوسته و افزوده می‌شود و در شبکه معنایی قرآن نسبت به کلمات دیگر و روابط گوناگون دیگر، معنای نسبی یا به عبارتی معنای سیاقی و تضمینی پیدا می‌کند. در تحلیل گفتمان، به این نکته توجه می‌شود که واژگان، بافت و موقعیت‌های مختلف، معانی و تأثیر متفاوتی را ایجاد می‌کنند (فرکلان، ۱۳۷۹ ش، ص ۸)؛ مثل واژه "رحمه" مصدر «رَحِمَ، يَرْحَمُ» که در ساختار لغوی، به معنای مهر ورزیدن، شفقت و رقت قلب است:

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ. (فتح/۲۹)

رقت قلب در خداوند راه ندارد، بلکه مراد احسان و تفضل و عطوفت و انعام است:

قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ. (انعام/۱۲)

معنای لغوی یا اساسی این کلمه، چیزی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که غالباً در هر جا واقع شود، با آن انتقال می‌یابد؛ اما معنای نسبی کلمه، در نتیجه پیدا شدن وضع خاصی برای آن کلمه، در زمینه خاص به معنای اساسی، پیوسته و افزوده می‌شود و در شبکه

معنایی قرآن نسبت به کلمات دیگر و روابط گوناگون دیگر، معنای نسبی و یا به عبارتی معنای سیاقی و تضمینی پیدا می‌کند.

در شبکه معنایی قرآن، میدان‌های معنایی هر یک از واژگان، ارتباط چندجانبه‌ای با دیگر دوایر معنایی واژگان دارند (ایزوتسو، ۱۳۶۱ ش، ص ۲۴). در مثال فوق، مفهوم واژه «رحمه» در بافت کلامی متن قرآن، به معنای خویشاوندان: *وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ* (انفال/۷) و به معنای محل تکون و رشد فرزند آمده است: *هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ* (آل عمران/۶) و مصادیق آن در سیاق متنی فراوان است:

- نبوت، انزال کتب و ارسال رسل؛ (آل عمران/۷۴)

- ثواب، بهشت؛ (آل عمران/۱۰۷)

- باران، نزولات آسمانی؛ (اعراف/۵۷)

- پیروزی، عزت، یابوری؛ (احزاب/۱۷)

- تسهیل و فراخی؛ (بقره/۱۸۷)

- مال، رزق و روزی. (اسراء/۱۰۰)

بر این اساس، توجه به معنای سیاقی و یا بافت کلامی الفاظ، از جمله قواعد مهم تفسیر قرآن با قرآن است که از واژگان و آیات هم‌جوار گرفته می‌شود؛ لذا مفسر پای بند به این شیوه تفسیری، در تفسیر آیه و واژگان، در درجه نخست باید آیات هم‌جوار را گزینش کند، سپس در پی گزینش آیات دیگر باشد.

۳. لزوم نگرش سیستمی به واژگان قرآن

نگرش سیستمی به متن قرآن، زیرساخت نظریه تفسیر قرآن با قرآن است. تجمیع آیات هم‌سو و پیوند معنایی آن‌ها، از مهم‌ترین اصول این شیوه است. خواه آیات به یک دیگر پیوسته و خواه در سراسر قرآن پراکنده باشند، همه آیاتی که به شکلی درباره واژه‌ای خاص سخن گفته‌اند، گردآوری می‌شوند. آیات هم‌جوار، آیات هم‌موضوع در سوره و آیات هم‌موضوع در کل قرآن عرضه می‌گردد و سنجش آن‌ها با یک دیگر به منظور آشکار نمودن دیدگاه قرآن و روشن شدن معارف پنهان برخی از آیات توسط برخی دیگر، در این روش صورت می‌پذیرد که در نتیجه آن، به دایره واژگانی قرآن و شبکه معنایی آن توجه شده، به

دیدگاهی جامع درباره واژگان قرآنی منتهی می‌شود و غفلت از آن موجب انحراف از تفسیر و برداشت نادرست از قرآن می‌گردد. قرآن به‌عنوان یک سیستم، از اجزای مختلفی تشکیل شده است که این اجزا همواره باهم در ارتباط و تعامل هستند و هدف مشترکی را تبیین می‌کنند. نگرش سیستمی تلاش می‌کند بین نگرش کل‌نگر و جزء‌نگر تعادل برقرار کند (پیروزفر ۱۳۹۲ ش، ص ۸۵). در نگرش سیستمی برخلاف روش‌های سنتی، اجزای سیستم جداگانه بررسی نمی‌شوند، بلکه چگونگی تعامل اجزا با یکدیگر بررسی می‌گردد و به همین دلیل نتایج بهتر و متفاوت‌تری به دست می‌آید.

۴. توجه به عرف و نظام معنایی واژگان قرآنی

در تحلیل گفتمان، به معنای کلمات و کاربرد اهل زبان در متن توجه می‌شود. این نکته یعنی دقت در معنا و ریشه کلمات در قرآن، از جمله قواعد عمومی برای تفسیر قرآن است که باید به معنای این الفاظ پیش از ظهور قرآن و کاربرد آن در قرآن و تطوراتی که این الفاظ در حین نزول و پس از ظهور قرآن داشته‌اند توجه شود. بر این اساس، برای تفسیر مفاهیم قرآن و کشف مقصود آن‌ها و رسیدن به معنای نهایی، نمی‌توان تنها به فهم لغوی واژه‌ها و فهم دستوری جمله‌ها اکتفا نمود و باید از تطور کلمات در دوران پس از نزول آگاه شد. مفاهیم متطور و نوظهور، امروزه در توسعه معنایی قرآن اثرگذار است.

از سوی دیگر، معنای کلمه مورد نظر را در خلال کل متن قرآن می‌بایست جست‌وجو کرد. قرآن یک متن منسجم است که تمامی اجزای آن با یکدیگر هم‌گرایی و پیوند معنایی دارند؛ از این رو مفاهیم قرآن در پرتو نگاه سیستمی شناخته می‌شود؛ چنان‌که مفسران درباره معنای "امامهم" در آیه «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ يَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظَلَمُونَ فَتِيلًا» (اسراء/۷۱)، احتمالات معنایی متفاوتی را بیان نموده و با استفاده از روش تفسیر قرآن با قرآن، هریک برای اثبات ادعای خویش به آیاتی استناد جست‌وجو می‌کنند. ابن کثیر در تفسیر *اصواءالبیان* نقل کرده که مراد از "امامهم" نامه اعمال است. وی آیاتی نظیر «كُلُّ شَيْءٍ أَخْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس/۱۲) و آیات ۲۸ سوره جاثیه، ۴۹ سوره کهف و ۱۳ سوره اسراء را گزینش نموده که واژه امام در سیاقی مشابه قرار گرفته است (شنقیطی، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۲۸)؛ اما علامه طباطبایی با استناد به مضمون آیات دیگر این نظر را درست نمی‌داند و می‌گوید:

«این وجه باطل است و معنا ندارد نامه اعمال و پرونده زندگی افراد را پیشوا و امام بنامند؛ چون نامه تابع اعمال آدمی است، نه این که انسان تابع آن باشد. پس اگر آن را تابع بنامیم، مناسب تر است تا متبوع؛ و اما این توجیه که مردم تابع حکم آن کتابند، آن نیز صحیح نیست؛ زیرا آن چه اطاعت و پیروی می شود، حکمی است که خداوند بعد از پخش نامه‌ها و پس از سؤال و سنجیدن اعمال و شهادت شهود می کند، نه حکم کتاب؛ چون کتاب، حکم بهشت و دوزخ ندارد- تنها مشتمل بر متن اعمال از خیر و شر است. ثانیاً وقتی از ظاهر آیه استفاده می شود که برای هر طایفه‌ای از مردم امامی است غیر از امام طایفه دیگر؛ چون امام را به جمعیت‌ها نسبت داده و فرموده: "امامهم"، از این رو نمی شود مراد از امام همان امام در آیه لوح باشد؛ برای این که در آن جا لوح محفوظ را یک امام نامیده که دومی ندارد و مخصوص به طایفه معینی نیست». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۳، ص ۱۶۷)

شنقیطی نیز ذیل آیه ۷۱ سوره اسراء، نظر مجاهد و قتاده را نپذیرفته، اما سخن آنان را نقل کرده که مراد از "امامهم" پیامبرشان است. او برای اثبات ادعای خویش به این آیات استناد نموده است: *وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُوْلُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ* (یونس / ۴۷) و آیات ۴۱ سوره نساء، ۸۹ سوره نحل و ۶۹ سوره زمر. (شنقیطی، بی تا، ج ۳، ص ۷۲۸)

اما علامه در نقد این نظر می فرماید:

«اولاً قرآن امام حق را کسی دانسته که خداوند سبحان او را در هر زمانی برای هدایت اهل آن زمان برگزیده است. حال چه این که پیغمبر بوده باشد؛ مانند ابراهیم (ع) و محمد (ص) و یا غیر پیغمبر؛ علاوه بر این، کلمه "بامامهم" مطلق است و مقید به امام حق که خدا او را هادی به امر خود قرارش داده باشد، نشده و مقتدای ضلالت عین مقتدای هدایت، امام خوانده شده و سیاق ذیل آیه ۷۱ اسراء و آیه دوم (انبیاء/ ۷۳) هم مشعر بر این است که امامی که روز قیامت خوانده می شود، آن کسی است که مردم او را امام خود گرفته باشند و به او اقتدا کرده باشند؛ نه آن کس که خداوند به امامتش برگزیده باشد و برای هدایت به امرش انتخاب کرده باشد- چه مردم هم او را پیروی کرده باشند و یا کنارش زده باشند. پس ظاهر این است که مراد از امام هر طایفه، آن کسی است که مردم به پیشوایی اش تن در داده باشند- چه امام حق باشد و چه امام باطل». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۶۵)

طبری در تفسیرش، بعد از نقل اقوال مختلف و رد آن‌ها، به قرینه برون‌متنی استناد جسته و در معنای واژه امام، به گفتمان عرب مخاطب زمان نزول توجه نموده، می‌گوید:

«مراد از "امامهم" کسی است که افراد به او اقتدا می‌کنند و در دنیا از او پیروی می‌نمایند؛ به دلیل این که عرب‌زبانان غالباً امام را به این معنا به کار می‌برند و طبق قاعده، کلام خدا را باید به مشهور حمل نمود نه بر شاذ و قلیل». (طبری، ۱۴۱۲، ق، ج ۱۵، ص ۸۶)

علامه طباطبایی و شنیطی این نظر را برگزیده و به این آیات استدلال نموده‌اند:

«وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا...» (انبیاء/۷۳)

«وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصُرُونَ...» (قصص/۴۱)

علامه دلیل‌گزینش آیات مبین در تفسیر واژه «امام» را چنین توضیح می‌دهد:

«امام به معنای مقتداست و خداوند افرادی از بشر را به این نام نامیده که جامع آنان این است که مردم را به امر الهی هدایت می‌کنند؛ هم چنان که درباره ابراهیم (ع) فرمود: *إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...» (بقره/۱۲۴) و درباره سایرین فرموده: *...وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا...» (انبیاء/۷۳) و افراد دیگر را که مقتدا و رهبر گمراهانند، "ائمه کفر" خوانده و فرموده:

*...فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ...» (توبه/۱). (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۳، ص ۱۶۸)

وی به نظام معنایی واژگان قرآن توجه کرده، می‌نویسد:

«کلمه امام در عرف قرآن، معنای مخصوصی دارد و از این رو هر جا اطلاق شود، به آن معنا حمل می‌شود و آن عبارت است از کسی که به امر خدا هدایت می‌کند و یا در گمراهی به وی اقتدا می‌شود». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۳، ص ۱۶۹) تعبیر علامه از عرف قرآنی، نظام معنایی واژگان قرآن است. وی با نگرش ساختاری میان واژه امام و کاربردهای آن در بین محاورات مخاطبان زمان نزول و بافت آیاتی که این واژه در آن آمده است، پیوند و ارتباط می‌دهد تا بر پایه آن، رهنمودی قرآنی را بنا نهد و از مفاهیم این واژه و بافت کاربردهای آن، آموزه‌های قرآنی را دریابد که در نتیجه آن، واژه در چارچوب واژه شناختی مفرد خود نمی‌ماند؛ بنابراین به صرف اشتراک لفظی و یا معنوی در آیات مبین، نمی‌توان اطمینان خاطر پیدا کرد که برداشت و ادعای مفسر درست است؛ بلکه معیار و سنجه اعتبار روش تفسیر قرآن باقرآن این است که در هنگام تعارض آیات مفسر در معنای واژگان، ترجیح آیه یا آیات

مفسر به وسیله معنای مأخوذ از عرف و نظام واژگانی قرآن است که مبتنی بر کاربرد اهل زبان و عرب مخاطب زمان نزول، حاصل می‌شود.

۵. توجه به هم‌خانواده‌های معنایی و ترجیح معنای اثبات‌شده با قراین نسبت به معنای سیاقی مشابه

در دانش معناشناسی، مراد از واژگان هم‌خانواده معنایی، واژگانی هستند که معنای آن‌ها به یک دیگر نزدیک است که گاه از روی تسامح، از آن به "ترادف" یاد می‌شود، «درحالی که وجود دو واژه با معنای کاملاً یکسان در دانش زبان امری حشو خواهد بود و از ساحت قرآن کریم به دور است» (جعفری، ۱۳۷۶ ش، ج ۴، ص ۱۵۸-۱۶۳)؛ بنابراین در مواردی که واژه، معنای مشترک داشته باشد و سیاق لفظی پیوسته به تنهایی، معنای واژه را معین نسازد، در این صورت، قرینه‌ای قطعی که در جای دیگر متن قرآن به اثبات رسیده، در ظهور معنای واژه تأثیر می‌گذارد و معنای صحیح آن را تعیین می‌کند؛ برای نمونه، برخی از عالمان اهل سنت (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۳۹)، بر این عقیده‌اند که "آب" در آیات مربوط به ابراهیم (ع)، به معنای والد صلیب ایشان است و به شباهت سیاقی بین دو آیه ۷۴ سوره انعام ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزر﴾ و ۴۲ سوره مریم ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ با آیه ۴ سوره یوسف ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ﴾ استناد کرده‌اند، همان‌طور که یوسف به پدرش خطاب می‌کند: "یا اَبَتِ"، حضرت ابراهیم هم در سوره مریم به پدرش می‌گوید: "یا اَبَتِ" و این آیات با یک دیگر وحدت سیاقی دارند؛ پس "آب" در هر دو آیه، به معنای پدر است. در مقابل، مفسران شیعه استدلال نموده‌اند که "آب" در آیات مربوط به ابراهیم (ع)، به معنای عمو یا سرپرست بوده و آزر پدر ایشان نیست؛ زیرا:

- "آب" از الفاظ مشترک است که در زبان عربی و کاربرد قرآن به معانی مختلفی آمده که در آثار وجوه و نظایر به آن اشاره شده است؛

- مقتدا و پدر دینی: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾؛ (حج/۷۸)

- دانایان و بزرگان اقوام: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم

مُهْتَدُونَ﴾؛ (زخرف/۲۲)

- معنای جد و عمو: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي

قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾؛ (بقره/

۱۳۳). در این آیه، قرآن از ابراهیم که جدّ یعقوب است و هم‌چنین از اسماعیل که عموی اوست، به "آب" تعبیر کرده است.

- شواهد تاریخی متن در داستان حضرت ابراهیم، حاکی از آن است که آزر پدر حقیقی ایشان نبوده و بلکه با استفاده از آیات ۱۱۳ و ۱۱۴ سوره توبه از نزدیکان او بوده است:

* مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ*؛ (توبه/۱۱۳-۱۱۴)

«خداوند ابتدا دعای ابراهیم را حکایت و سپس بیزاری خود را از پدر ابراز می‌کند و این دعا و تبری هر دو، در دنیا و قبل از مهاجرت به سرزمین بیت المقدس بوده است. در همین سیاق از خدا درخواست حکم کرده و می‌خواهد که خداوند او را به صالحان ملحق و فرزندان صالحی روزی اش کند. آن‌گاه دعایی را که ابراهیم بعد از مهاجرت به ارض مقدس در آخر عمر کرده بود را یاد آور شده، از زبان ابراهیم می‌فرماید: *الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ* (ابراهیم/۳۹) ... *رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ* (ابراهیم/۴۱)

توجه به روال و سیاق آیات مذکور و قرآینی که همراه آن است، از جمله کاربرد لفظ «والدی» که اشاره صریح به پدر صلبی دارد، گواه آن است که پدری که این جا با عبارت "والدی" در حقیقت دعا می‌کند، غیر آن شخصی است که در آیه مورد بحث، از آن با "آب" و به نام آزر یاد کرده است؛ چرا که آیات مورد بحث، بیان می‌کند استغفار ابراهیم برای آزر، به منظور وفای به عهد بوده و وقتی متوجه شد که وی دشمن خداست، از او برائت و بیزاری جست؛ بنابراین چگونه ممکن است در آخر عمر و در آخرین دعا بار دیگر از تبری قبلی اش چشم پوشیده و برای او مغفرت طلب کرده باشد؟ بنابراین آزر پدر صلبی ابراهیم که در این آیه، به همراه مادرش مورد دعا قرار گرفته، نیست». (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۷، ص ۱۶۹)

بنابراین با تجمیع آیات، روشن می‌شود که سنجه اعتبار آیات مفسر و معنای ترجیحی واژه هم‌خانواده معنایی، به دلیل شواهد تاریخی در متن است نه صرف شباهت سیاق لفظی.

۶. توجه به معناشناسی تاریخی اصطلاحات رایج زمان نزول و کاربرد آن در بافت جمله

مقصود از بافت جمله‌ها، این است که یک جمله قرینه‌ای برای جمله دیگر در همان آیه قرار گیرد و در تعیین مراد و مفهوم جمله‌های دیگر و واژه‌ها مؤثر واقع شود. این نوع سیاق، در عین این که قرآن پژوهان و مفسران قرینه بودن آن را پذیرفته‌اند و در اعتبار آن تردیدی نیست (بابایی، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۲۷)، ولی تحقق آن منوط به یک شرط اساسی است و آن پیوستگی موضوعی بین جمله‌هاست؛ یعنی ارتباط در موضوع، نوع بیان و یکسانی در لحن، خطاب، مقام کلام و غیره را دارا باشند. در غیر این صورت، این جمله‌ها با سیاق جملات هم‌جوار خود مرتبط نیستند و سیاقی مستقل دارند. در چنین مواردی که جمله یا آیه‌ای سیاق مستقل داشته و با قراین دیگر نظیر روایت قطعی، استقلال معنایی آن محرز گردد، در این صورت سیاق جمله‌های هم‌جوار در مدلول آن تأثیر و نقشی ندارد. البته در همه این موارد، «آیات و جملات، ارتباط صریح و روشنی با غرض اصلی و موضوع محوری سوره دارند و در یک نظم شگفت‌انگیز، خط اصلی سوره را پی می‌گیرند؛ بنابراین به‌طور کامل سیاق سوره را رعایت کرده‌اند». (نک، خامه گر، ۱۳۸۲ ش، ص ۳۸)

تعریف شهید صدر از سیاق، بر اساس قراین پیوسته لفظی و لبی است. با این مبنا، هر نوع دلیلی که به فهم الفاظ مورد پژوهش گره بخورد - خواه از گونه قراین لفظی باشد و یا قراین حالی که در تبیین مفاد و موضوع لفظ مورد بحث نقش دارد - از مقوله سیاق است. (صدر، ۱۹۷۸ م، ص ۱۳)

برای نمونه، مصداق اصطلاح "اهل‌البیت"، در آیه تطهیر و بافت کلامی پیوسته، بررسی می‌شود. این اصطلاح، به‌صورت معرفه به "ال" در دو آیه قرآن به کار رفته است: یکی در آیه ۷۳ سوره هود که مربوط به ابراهیم (ع) و همسر اوست. فرشتگان، خطاب به همسر ابراهیم گفتند: *قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ* و دوم در آیه ۳۳ سوره احزاب که به «آیه تطهیر» معروف است. خداوند خطاب به پیامبر (ص) و خاندان او فرموده است: *إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا*.
در این قسم گرچه آیات مفسر و مفسر به هم مرتبط است، پیوند آن‌ها از قبیل اتصال لفظی نیست. سیاق آیه تطهیر نشان می‌دهد که محتوای آن، مخصوص گروهی معین است و زنان پیامبر مشمول و مندرج در آن نیستند؛ زیرا آیات ۲۸ تا ۳۴ سوره احزاب، همگی مشتمل بر

ضمایر جمع مؤنث است و تنها جمله‌ای که پیام تطهیر را به همراه دارد، مشتمل بر دو ضمیر جمع مذکر است که چنین ضمیری با سیاق قبل و بعد جمله مزبور هماهنگ نیست. هم‌چنین لحن آن آیات، عتاب‌آمیز است؛ خداوند به تندی با زنان پیامبر سخن گفته و در واقع در مقام تهدید و سرزنش آن‌هاست؛ در حالی که در آیه تطهیر، گروهی خاص را می‌ستاید و با لحنی از عنایت و محبت صحبت می‌کند. از این تغییر ضمیر و دگرگونی تعبیر می‌توان استنباط کرد که مراد از اصطلاح "اهل البیت"، زنان رسول اکرم (ص) نیستند و گرنه از آنان چنین تعبیر می‌شد: "عَنْكَتَ وَ لِيَطْهَرَكَتَ". چنان‌که بیش از بیست بار از آنان، در قبل و بعد از جمله یادشده، با ضمیر جمع مؤنث تعبیر شده است.

به علاوه تعبیر به "انما" در آیه انحصار، خواست خدا را می‌رساند و دلیل بر این است که این موهبت، ویژه افراد خاصی است. در حقیقت دو قصر و انحصار در آیه شریفه به کاررفته: یکی انحصار اراده و خواست خدا و دور کردن پلیدی و تطهیر؛ دوم انحصار این عصمت و دوری پلیدی از اهل‌بیت؛ در نتیجه، «آن‌چه درباره آیه تطهیر بیان شد، ناظر به این است که از سیاق آیات قبل و بعد از جمله "انما یرید الله...» استفاده می‌شود که جمله مزبور گسسته از آن‌ها و مستقل است - خواه جداگانه نازل شده باشد و خواه به‌عنوان جمله معترضه فرود آمده باشد». (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ش، ج ۱، ص ۱۱۳)

از سوی دیگر مطالعات تاریخی، از طریق اخبار وارده نشان می‌دهد که آیه شریفه، در شأن رسول خدا (ص)، علی و فاطمه و حسن و حسین (ع) نازل شده و هیچ‌کس در این فضیلت با آنان شرکت ندارد. (سیوطی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۱۵؛ ترمذی ۱۹۹۹، ج ۵، ص ۴۵۵-۴۵۶ و ۴۷۱؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۶۱؛ مسلم، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۷۱)

بنابراین در بین احتمالات تفسیری مختلف و متضاد از یک آیه که استقلال سیاقی آن اثبات شده، سنجه اعتبار تفسیر، با قرینه تأیید روایات صورت می‌پذیرد؛ اما برخی استقلال آیه را نپذیرفته‌اند و برآنند که با توجه به سیاق، آیه تطهیر اختصاص به پیامبر اکرم، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم‌السلام ندارد و علاوه بر آنان، زنان پیامبر را نیز شامل می‌شود و با استناد به آیه «قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ* (هود/۷۳)، دخول

همسران پیامبر در کلمه «اهل‌البیت» را جایز می‌دانند (شنقیطی، بی‌تا، ج ۶، ص ۶۳۷) و از این رو اشکالی که در نبود تناسب ضمیر "عنکم" و "یطهرکم" با عبارات قبل و بعد که خطاب به زنان پیامبر به صورت جمع مؤنث آمده است، رفع می‌شود. از سوی دیگر طهارت مانند مفهوم ایمان و تقوا ذومراتب است و با توجه به روایات رسیده، مرتبه عالی آن را پنج‌تن آل عبا و مادون آن را زنان پیامبر به عنوان امّ المؤمنین دارا هستند (نک. قاسمی، بی‌تا، ج ۸، ص ۶۹؛ سید قطب، ۱۴۰۲ ق، ج ۵، ص ۲۸۵۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۱، ص ۱۹۹؛ بیضاوی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۳۱)؛ گرچه ایشان خطاهایی مرتکب شده‌اند، قابل احترامند و از طهارت نسبی نیز برخوردارند و با این که پنج‌تن آل عبا، در اوج و قله طهارت و معصوم از گناه و خطا هستند، مغایرتی ندارد. این نظر به دلایل ذیل محدودش است:

- در آیه ۷۳ هود، همان‌طور که شمول همسران پیامبران را در اهل‌بیت جایز می‌داند، با استناد به آیه *أَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ* (اعراف/۸۳)، خروج آنان نیز از اهل‌بیت ممکن است.

- واژه "اهل‌البیت" در معنای لغوی و اساسی، به زن و فرزند اطلاق می‌شود، ولی اهل‌بیت پیامبر در قرآن، از معنای عموم خارج شده و به یک معنا تخصیص یافته که «آیه مباحله و آیه مودت ناظر و مفسّر آن است» (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳، ص ۱۸۸)؛ لذا اصطلاح "اهل‌البیت" از نظر مفهومی و مصداقی، در شبکه معنایی قرآن با واژه "ذی‌القربی" و واژه‌های آیه مباحله و واژه آیه تطهیر و... تبیین و تخصیص می‌یابد.

- در تحلیل گفتمان، به مطالعات معناشناختی تاریخی که مطالعه تغییرات معنا را در طول زمان نشان می‌دهد (پالمر ۱۳۷۳، ص ۲۹)، توجه کرده است. این روش به عنوان عمده‌ترین مبنای تشریح معنا، نشان می‌دهد باید به عوامل بیرون از متن، یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی، اجتماعی و غیره توجه نمود. بر این اساس یکی دیگر از سنججه‌های درستی آزمایی، توجه به مفاهیم واژه‌ها و اصطلاحات رایج در میان مخاطبان اولیه قرآن در زمان نزول است که از طریق اخبار وارده، به دست می‌آید.

علامه طباطبایی می‌نویسد:

«این روایات بسیار زیاد و بیش از هفتاد حدیث است که بیش تر آن‌ها از طرف اهل سنت است». (طباطبایی ۱۴۱۷ ق، ج ۱۶، ص ۳۱۱)

طبری در جامع‌البیان، دیدگاه اختصاص "اهل‌البیت" به خمسه طیبه را با چهارده روایت ذکر کرده، سپس قول اختصاص به همسران را آورده، اما حتی یک روایت برای تأیید آن نیاورده است. نظریه اشتراک "اهل‌البیت" به خمسه طیبه و همسران پیامبر در تفسیر طبری دیده نمی‌شود. در دسته‌ای از روایات، پیامبر اکرم (ص) اهل‌بیت خویش را معرفی کرده مانند حدیث ایستادن روزانه ایشان بر در خانه حضرت علی و فاطمه و صدا زدن آنان برای معرفی مداوم اهل‌بیت خویش (سیوطی، بی تا، ج ۴، ص ۳۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۲۲ ج، ص ۱۱۵؛ ترمذی ۱۹۹۹ م، ج ۵، ص ۴۵۵-۴۵۶ و ۴۷۱؛ حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۳، ص ۳۶۱؛ مسلم، بی تا، ج ۵، ص ۱۷۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ م، ج ۱، ص ۳۶۳). می‌توان نتیجه گرفت، پیامبر اکرم (ص) تأکید داشتند معنای آیه تنها بر همین عده برگزیده تطبیق کند.

بنابراین عبارت «اهل‌البیت» از یک رویداد تاریخی معینی به وجود آمده که همان سبب نزول آیه تطهیر است و این لقب بر اثر کثرت استعمال، اسم علم برای خمسه طیبه شده است؛ بنابراین، در بین احتمالات تفسیری مختلف از یک آیه که استقلال سیاقی آن اثبات شده است، سنجه اعتبار تفسیر، با قرینه روایات مؤید و مطالعات تاریخی صورت می‌پذیرد. این قراین و هرآنچه خارج از متن قرآن و روایات برای فهم متن قرآن کریم استفاده می‌شوند، به‌عنوان ابزاری برای فهم به‌شمار می‌آیند. (نک. پیروفر ۱۳۹۰ ش، سراسر اثر)

نتیجه

نتایجی که از نوشتار حاضر به دست می‌آید عبارتند از:

۱. کشف سنجه‌های درستی آزمایی احتمالات تفسیری، به روش تفسیر قرآن با قرآن، عینیت و مقبولیت می‌بخشد و این مهم با تلفیق اصول معناشناسی متن و قواعد فهم قرآن به دست می‌آید؛ در این میان نقش بافت کلامی متن (سیاق لفظی) و نگرش سیستمی مفسر به متن قرآن بی‌بدیل است.

۲. یکی از مهم‌ترین اصولی که شیوه تفسیر قرآن با قرآن بر آن مبتنی است، تجمیع آیات همسو و پیوند معنایی آن‌هاست - خواه آیات به یک دیگر پیوسته باشند و خواه در

سراسر قرآن پراکنده باشند. گردآوری همه آیاتی که به شکلی درباره واژه خاص سخن گفته‌اند، عرضه و سنجش آن‌ها با یک دیگر به منظور آشکار نمودن دیدگاه قرآن و روشن شدن معارف پنهان برخی از آیات توسط برخی دیگر، همان روش تفسیر قرآن با قرآن است. نگرش سیستمی به متن قرآن با تجمیع آیات همسو و پیوند معنایی آن‌ها، از مباحث مهم در این نوع تفسیر است.

۳. در هنگام تعارض آیات مفسر در معنای واژگان، ترجیح آیه یا آیات مفسر به وسیله معنای مأخوذ از عرف و نظام واژگانی قرآن است که مبتنی بر کاربرد اهل زبان و عرب مخاطب زمان نزول، حاصل می‌شود.

۴. در بین احتمالات تفسیری مختلف و متضاد از یک آیه که استقلال سیاقی آن اثبات شده است، سنجه اعتبار آن، با تأیید روایات متواتر و قطعی صورت می‌پذیرد.

۵. با بهره‌گیری از اصول تحلیل گفتمان از سنجه‌های اعتبارسنجی احتمالات مختلف تفسیری عبارتند از:

۵-۱- توجه به عرف و نظام معنایی واژگان قرآنی که در نتیجه آن، به دایره واژگانی قرآن و شبکه معنایی آن توجه شده و به نگاهی درست و دیدگاهی جامع درباره واژگان قرآنی منتهی می‌شود و غفلت از آن، انحراف از تفسیر و برداشت نادرست از قرآن را موجب می‌گردد.

۵-۲- دقت در هم‌خانواده‌های معنایی و ترجیح معنای اثبات شده با قراین، نسبت به معنای سیاقی مشابه، با تجمیع آیات روشن می‌شود که سنجه اعتبار آیات مفسر و معنای ترجیحی واژه هم‌خانواده معنایی، گاهی به دلیل شواهد تاریخی در متن است نه صرف شباهت سیاق لفظی.

۵-۳- توجه به معنانشناسی تاریخی اصطلاحات رایج زمان نزول و کاربرد آن در بافت جمله و آگاهی از قراین تاریخی در ذیل آیات که بر معنا تأثیر گذارند، مانند روایات سبب نزول و ...

منابع

قرآن کریم.

- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق)، *البحر المحیط*، بیروت: دارالفکر.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۳۶۵ ق)، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی، به کوشش و تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح.
- احمد مختار، عمر (۱۳۸۵ ش)، *معناشناسی*، مترجم: سید حسین سیدی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- ایازی، محمدعلی (۱۴۱۱ ق)، *مبانی و روش‌های تفسیری*، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱ ش)، *خدا و انسان در قرآن؛ معناشناسی جهان‌بینی قرآنی*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بابایی، علی اکبر (۱۳۸۸ ش)، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (بی‌تا)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- پالمر، فرانک (۱۳۷۴ ش)، *نگاهی تازه به معناشناسی*، مترجم: کورش صفوی، تهران: کتاب‌ماد.
- پیروزفر، سهیلا و فهیمه جمالی راد (۱۳۹۲ ش)، «سازگاری تفسیر آیات باد و رویکرد مجموعی و تفکیکی»؛ پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، سال اول، شماره دوم.
- پیروزفر، سهیلا (۱۳۹۰ ش)، *نقش اسباب نزول در تفسیر قرآن*، مشهد: انتشارات به نشر.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۹۶ م)، *سنن ترمذی (الجامع الکبیر)*، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- جعفری مراغی، یعقوب (۱۳۷۶ ش)، *تفسیر کوثر*، قم: نشر هجرت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ ش)، *تفسیر تسنیم*، قم: نشر اسراء.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله (بی‌تا)، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت: دارالمعرفه.
- حسن، عباس (۱۹۹۶ م)، *النحو الوافی*، مصر: دارالمعارف.
- خامه‌گر، محمد (۱۳۸۲ ش)، *ساختار هندسی سوره‌های قرآن*، تهران: امیرکبیر.
- خطیب، عبدالکریم (بی‌تا)، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بی‌جا، بی‌نا.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی.
- سعیدی روشن، محمداقرا (۱۳۸۳ ش)، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قطب شاذلی، محمد (۱۴۰۲ ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمان (۱۳۸۷ ش)، *الاتقان فی علوم القرآن*، القاهرة: دارالتراث.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمان (۱۳۰۶ ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، القاهرة: المطبعه المیمنه.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمان (بی‌تا)، *لباب التمثول فی اسباب النزول*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شقیطی، محمدامین (بی‌تا)، *اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن*، جدّه: دارالعلم الفوائد.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ ش)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: فرهنگ اسلامی.

- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۸۱ ق)، *جمال انسانیت*، تهران: بنیاد قرآن.
- صدر، محمدباقر (۱۹۷۸ م)، *دروس فی علم الاصول*، بیروت: دارالکتب اللبنانی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: منشورات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۵۳ ش)، *قرآن در اسلام*، چاپ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۳۷۹ ش)، *مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹ ش)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، مترجم: فاطمه شایسته پیران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قاسمی، محمد (بی‌تا)، *محاسن التأویل*، بیروت: دارالفکر.
- قرطبی، محمد (۱۳۸۷ ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، القاهرة: دارالکتب العربی.
- کاشانی، ملافتح‌الله (۱۴۲۳ ق)، *زبدة التفاسیر*، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، *بحارالانوارالجامعه لدرر الاخبار*، چاپ دوم، بیروت: احیاء التراث العربی.
- مسلم بن حجاج القشیری نیشابوری (بی‌تا)، *صحیح مسلم*، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ ق)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب*، مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه، منشورات ذوی القربی.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۳ ش)، *تناسب آیات، ترجمه عزت‌الله مولائی نیا همدانی*، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق)، *التفسیر*، بیروت: دار احیاء التراث.
- میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱ ق)، *کشف الاسرار و عده الابرار*، تهران: امیرکبیر.
- نجاززادگان، فتح‌الله (۱۳۸۳ ش)، *تفسیر تطبیقی مبانی تفسیر قرآن و معارفی از آیات در دیدگاه فریقین*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- واعظی، احمد (۱۳۹۰ ش)، *نظریه تفسیر متن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Bibliography

The Holy Qur'an;

Abū-Hayyān, Muḥammad b. Yūsuf (1999), *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Fikr.

Abul-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī (1986), *Rawḍ ul-Jinān wa Rūḥ-ul-Janān fī Tafsīr-il-Qur'ān*, edited by Muḥammad-Ja'far Yāḥaqqī & Muḥammad-Mahdī Nāshih. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Āstān-i Quds-i Rażawī.

Aḥmad Mukhtār, 'Umar (2006), *Ma'nāshināsī*, translated by Sayyid Ḥusayn Sayyidī, Mashhad: Dānishgāh-i Firdawsī.

- Ālūsī, Maḥmūd b. ‘Abdullāh (1994), *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafṣīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm*, edited by ‘Alī ‘Abdul-Bārī ‘Aṭīyya, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
- Ayāzī, Muḥammad-‘Alī (1991), *Mabānī va Ravish-hā-yi Tafāsīrī*, Tehran: Dānishgāh-i Āzād-i Islāmī.
- Bābā’ī, ‘Alī-Akbar (et al.)(2000), *Ravish-shināsī-i Tafṣīr-i Qur‘ān*, Qum: Pazhūhishgāh-i Ḥawza va Dānishgāh.
- Balkhī, Muqātil b. Sulaymān (2002), *Tafṣīr Muqātil b. Sulaymān*, edited by ‘Abdullāh Maḥmūd Shaḥḥāta, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Bayḍāwī, ‘Abdullāh b. ‘Umar (1997), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, edited by Muḥammad ‘Abdul-Raḥmān al-Mar‘ashlī, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Fairclough, Norman (2000), *Tahlīl-i Intiqādī-i Guftmān*, translated by Fātima Shāyisti Pīrān, Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī.
- Fakhr-al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar (1999), *Maḥfūḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ḥakīm Nayshābūrī, Abū ‘Abd-allāh (n.d.), *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*, Beirut: Dār al-Ma‘rifā.
- Ḥasan, ‘Abbās (1996), *al-Naḥw al-Wāfī*, Cairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Izutsu, Toshihiko (1982), *Khudā va Insān dar Qur‘ān*, translated by Aḥmad Ārām, Tehran: Shirkat-i Sahāmī-i Intishār.
- Ja‘farī, Ya‘qūb (n.d), *Tafṣīr Kawthar*, Qum: *Hijra*.
- Jawādī-Āmulī, ‘Abdullāh (1985), *Tafṣīr-i Tasnūm*, Qum: Isrā’.
- Kāshānī, Faṭḥullāh b. Shukrullāh (2003), *Zubda al-Tafāsīr*, Qum: Bunyād-i Ma‘ārif-i Islāmī.
- Khāmīgar, Muḥammad (2003), *Sākhtār-I Hindīsī-i Sūra-hā-yi Qur‘ān*, Tehran: Amīr Kabīr.
- Khaṭīb, ‘Abd al-Karīm (n.d), *al-Tafṣīr al-Qur‘ānī līl-al-Qur‘ān*, Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Majlisī, Muḥammad-Bāqir (1983), *Bihār al-Anwār*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ma‘rifat, Muḥammad-Hādī (1994), *Tanūsab-i Āyāt*, translated by ‘Izzatullāh Mawlā’inīā, Qum: Bunyād-i Ma‘ārif-i Islāmī.
- Ma‘rifat, Muḥammad-Hādī (1998), *al-Tafṣīr wa al-Mufasssīrūn fī Yhawbih al-Qashīb*, Mashhad: al-Jāmi‘a al-Raḍawīyya lil ‘Ulūm al-Islāmīyya and Manshūrāt Dhawil-Qurbā.
- Maybudī, Aḥmad b. Muḥammad (1952-60), *Kashf-ul-Asrār wa ‘Uddat-ul-Abrār*, edited by ‘Alī-Aṣghar Ḥikmat, Tehran: Amīr kabīr.
- Muslim, Abul-Ḥusayn b. Ḥajjāj (n.d.), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Muṣṭafawī, Ḥasan (2009), *al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qur‘ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
- Najjār-zādīgān, Faṭḥullāh (2004), *Tafṣīr-i Ṭaṭbīqī*, Qum: *Markaz-i Jahānī-i ‘Ulūm-i Islāmī*.
- Palmer, Frank (1995), *Nigāh-i Tāzi bi Ma‘nīshināsī*, translated by Kūrūsh Ṣafavī, Tehran: Mād.

- Pīrūzfar, Suhaylā (2011), Naqsh-i *Asbāb-i Nuzūl* dar Taf̄sīr-i Qur'ān, Mashhad: Bih Nashr.
- Pīrūzfar, Suhaylā and Fahīma Jamālī *Rād* (2013), "Sāzgarī-i Taf̄sīr-i Āyāt bā Du Rūykardi Majmū'ī va Taf̄kīkī" in: *Pazhūhish-nāmi-yi Taf̄sīr va Zabān-i Qur'ān*, vol. 1, no. 2.
- Qāsimī, Muḥammad Jamāl alDīn (n.d.), *Maḥāsīn* al-Ta'wīl, Beirut: Dār alFikr.
- Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad (2008), *al-Jāmi'* li-Aḥkām al-Qur'ān, Cairo: Dār al-Kutub al-'Arabī.
- Šādiqī Tihirānī, Muḥammad (1998), *al-Furqān fī Taf̄sīr al-Qur'ān*, Qum: Farhang-i Islāmī.
- Šadr, Muḥammad-Bāqir (1978), *Durūs fī 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
- Sa'īdī Rawshan, Muḥammad-Bāqir (2004), *Taḥlīl-i Zabān-i Qur'ān va Ravish-shināsī-i Fahm-i Ān*, Qum: Pazhūhishgāh-i Ḥawza va Dānishgāh.
- Šāliḥī Najafābādī, Ni' matullāh (2002), *Jamāl-i Insāniyyat*, Tehran: Bunydi Qur'ān.
- Shādhilī, Sayyid b. Quṭb b. Ibrāhīm (1992), *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Beirut and Cairo: Dār al-Shurūq.
- Shanqīṭī, Muḥammad (2010), *Aḍwā' al-Bayān fī Iḍāḥ al-Qur'ān bi* al-Qur'ān, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Suyūṭī, 'Abdul-Raḥmān b. Abī-Bakr (n.d.), *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Suyūṭī, 'Abdul-Raḥmān b. Abī-Bakr (1986), *al-Durr al-Manthūr fī Taf̄sīr al-Manthūr*, Cairo: al-Maṭba'a al-Maymana.
- Suyūṭī, 'Abdul-Raḥmān b. Abī-Bakr (2008), *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Cairo: Dār al-Turāth.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1991), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn (1995), *al-Mizān fī Taf̄sīr al-Qur'ān*, Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī-i Jāmi'a-yi Mudarrisīn-i Ḥawza-yi 'Ilmiyyah-yi Qum.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn (1974), *Qur'ān dar* Islām, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan (1994), *Majma' al-Bayān fī Taf̄sīr al-Qur'ān*, edited by Sayyid Faḍlullāh Ṭabāṭabā'ī Yazdī and Sayyid Hāshim Rasūlī-Maḥallātī, Tehran: Nāšir Khusruw.
- Tirmidhī, Muḥammad b. 'Isā (1996), *Sunan al-Tirmidhī*, edited by Bashār 'Awwād Ma'rūf, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. 'Alī (1999), *al-Tibyān fī Taf̄sīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Wā'izī, Aḥmad (2018)*, Nazārīyya-yi Taf̄sīr-i Matn, Qum: Pazhūhishgāh-i Ḥawza va Dānishgāh.
- Zamaksharī, Maḥmūd (1987), *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Ta'wīl wa Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.