



Journal Researches of Quran and Hadith Sciences, Vol.20, No.1, Serial. 57, Spring 2023
http://tqh.alzahra.ac.ir/ Alzahra University

Re-reading the Interpretation of the Verse “Wa Thīyābaka Faṭah-hir” in Accordance with Exegetical Trends

Ensiyeh Asgari¹

Received:01/07/2022

Accepted: 06/09/2022

Doi: 10.22051/TQH.2022.40917.3643

Dor: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.7.5

Abstract

The difference in interpretative views is the result of several factors, which the examination of the process of interpretation may reveal the effect of these factors. This research aims to reread the exegetical process of the verse “wa thīyābaka faṭah-hir” in accordance with one of these important factors, i.e., exegetical trends. The research method is analytical and based on description and explanation: description of primary sayings and interpretation products, then explaining the variety of views through analyzing the way by which the commentator interacts with primary sayings in the light of trends. Findings show that the interpretive products include two types of apparent interpretations: real purification and virtual purification. Commentaries in the light of jurisprudential approaches have accepted the real purification by hiding or not giving priority to the opposing sayings and emphasizing the purification of clothes with water and even the requirement to prepare for prayer. The theological trend influences the process of this verse in only one exegesis. Other trends have created different products in their process. Some have considered purification figurative, and some have considered both purification and clothing figurative and the meaning of the verse is to avoid inner pollution. Some others, in an incremental view, have given the esoteric interpretation. The result of the analysis of the interpretation process shows that to what extent this process is unique for each exegetic text and how much it is necessary to conduct more detailed investigations in the interpretation process.

Keywords: Exegetical Process, Exegetical Trends, Exegetical Difference, Muddathir: 4, Exegetical Sayings

¹. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Hazrat Ma'soumah (AS), Qom, Iran. Email: e.asgari@hmu.ac.ir

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال بیستم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، پیاپی ۵۷

مقاله علمی-پژوهشی، صص ۱۸۱-۱۳۱

بازخوانی تفسیر آیه «و ثيابك فطهر» در همخوانی با گرایش‌های تفسیری

انسیه عسگری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

10.22051/TQH.2022.40917.3643:Doi

20.1001.1.20082681.1402.20.1.7.5:DOR

چکیده

اختلاف دیدگاه‌های تفسیری معلول عوامل متعددی است که بررسی فرآیند تفسیر می‌تواند نحوه اثرگذاری این عوامل را آشکار کند. هدف تحقیق حاضر، بازخوانی فرآیند تفسیر آیه «و ثيابك فطهر» در همخوانی با یکی از این عوامل مهم یعنی گرایش‌های تفسیری است. روش پژوهش، تحلیلی و مبتنی بر توصیف و تبیین است: توصیف اقوال اولیه و فرآورده‌های تفسیری، سپس تبیین تنوع دیدگاه‌ها از طریق تحلیل نحوه تعامل مفسر با اقوال اولیه در پرتو گرایش‌ها. یافته‌های تحقیق نشان داد فرآورده‌های تفسیری در آیه چهارم المدثر، شامل دو گونه تفسیر ظاهری است: تطهیر حقیقی؛ تطهیر مجازی. تفاسیر در پرتو گرایش فقهی با پنهان کردن یا اولویت ندادن به طرح اقوال مخالف، تطهیر حقیقی را پذیرفته و بر تطهیر لباس با آب و حتی قید برای آمادگی نماز تأکید کرده‌اند در حالی که گرایش کلامی تنها در یک تفسیر بر فرآیند این آیه اثرگذار بوده است. گرایش‌های دیگر (متنی و تاریخی) نتایج متفاوتی را در تعامل با اقوال پدید آورده‌اند. برخی تطهیر را مجازی (کوتاه کردن، بالاگرفتن) و بعضی هم تطهیر و هم ثياب را مجازی و مراد آیه را دوری از آلودگی‌های باطنی دانسته‌اند. عده‌ای دیگر در دیدگاهی افزایشی، ثياب را به «نساء» تأویل کرده‌اند. نتیجه نهایی تحلیلی فرآیند تفسیر نشان داد تا چه حد این فرآیند برای هر متن تفسیری منحصر به فرد است و چقدر ضرورت دارد بررسی‌های جزئی‌تر در فرآیند تفسیر صورت پذیرد.

کلیدواژه‌ها: فرآیند تفسیر، گرایش‌های تفسیر، اختلاف تفسیر، آیه چهارم سوره مدثر، اقوال تفسیری

۱. بیان مسئله

مقوله تفسیر را می‌توان از دو منظر فرآورده تفسیری و فرآیند تفسیر بررسی کرد. وقتی از منظر نخست، به تفاسیر می‌نگریم، اختلاف دیدگاه‌های تفسیری در آیات قرآن کریم مسئله‌ای قابل تأمل است. سوای اینکه تفاوت دیدگاه‌های تفسیری در چه سطحی (روبنایی یا زیربنایی) است، پرسشی که ذهن هر محقق را به خود مشغول می‌کند، علت این اختلافات است. برای تبیین علل پیدایش تفاسیر متعدد، باید از منظر دوم به تفسیر نگریم؛ یعنی تفسیر را به مثابه یک فرآیند در نظر گرفت و عوامل مؤثر این فرآیند را یافت. در تحقیق حاضر، تفسیر آیه "وَ ثِيَابَكَ فَطَهَّرْ" (المدثر: ۴) از منظر دوم بازخوانی می‌شود و از میان علل ممکن، به نقش گرایش‌های تفسیری پرداخته می‌شود. پرسش اصلی آن است که فرآیند تفسیر آیه چگونه تحت تأثیر گرایش‌های مفسران قرار گرفته و موجب پدید آمدن دیدگاه‌های متفاوت شده است؟

برای پاسخ بدین پرسش، از روش توصیف و تحلیل استفاده شده است. بر اساس تعریف مشخصه‌های تفسیر به مثابه «فرآیند» که در متن تحقیق گفته خواهد شد، ابتدا آرای اولیه تفسیری که قبل از تدوین علوم اسلامی و از جمله تفسیر وجود داشته، معرفی می‌شود. آنگاه انواع دیدگاه‌ها و تطور آن‌ها از دوره تدوین تفسیر به بعد، توصیف می‌گردد. در بخش پایانی، تعامل مفسران با آن اقوال تفسیری اولیه برای رسیدن به دیدگاه‌هایی که بیان شد در پرتو تعامل با گرایش‌های تفسیری بازخوانی خواهد شد.

۲. پیشینه تحقیق

در خصوص آیه "وَ ثِيَابَكَ فَطَهَّرْ" که موضوع تحقیق حاضر هست، اثر مستقلی چه در ساحت تفسیر و چه تفسیرپژوهی یافت نشد. لیکن در خصوص مسئله تحقیق که تأثیر گرایش‌های مفسر بر فرآیند تفسیر است، مقاله «تفسیر از طبری تا ابن کثیر: معضلات توصیف گونه ادبی با استناد به داستان ابراهیم» اثر نورمن کالدِر، پیشینه این تحقیق به شمار می‌آید. این مقاله حدود ۳۰ سال قبل نگاشته و ترجمه آن به قلم مهرداد عباسی در سال ۱۳۸۹ چاپ شده است و یکی از آثار کلاسیک در بررسی‌های فرآیندمحور تفسیر است. کالدِر در این اثر دو بررسی موازی در فرآیند تفسیر را پیش می‌برد: بررسی تاریخی و بررسی روش‌شناختی. وی به محدودیت‌های سنت تفسیری در تقابل با رشته‌های مدرسی می‌پردازد و نشان می‌دهد گونه ادبی تفسیر چگونه در همراهی با معیارهای عقل، اجماع و متن، به گزینش و ترجیح اقوال می‌پردازد. او آیات و سوره متعددی که همگی مربوط به داستان ابراهیم^(ع) است را موضوع بررسی خود قرار داده است. تمرکز کالدِر بر سیر تاریخی و حیطه وسیع آیات، بررسی روش‌شناختی او را مجمل و دشوارفهم کرده است. به خصوص که وی از مستشرقان

تجدید ظرطلب و هم‌عقیده با ونزوبرو است و لازمه این رهیافت، آن است که مخاطب مسلمان نسبت بدان هشیار باشد و با دیدی انتقادی اثر وی را مطالعه کند.^۲

تحقیق حاضر از رهیافت کلی کالدِر در توصیف فرآیند تفسیر، الهام گرفته است. نگارنده با تمرکز بر آیه‌ای مشخص و بررسی تفاسیر بیشتر، سیر تاریخی را ساده‌تر نشان داده و دخیل بودن گرایش‌های تفسیری (تا حدودی معادل آنچه کالدِر رشته‌های مدرسی می‌خواند) در فرآیند تفسیر را با قرائتی بومی تحلیل کرده است تا درک درستی از فرآیند تفسیر آیه‌ای درخور اهمیت ارائه دهد.

۳. مفهوم‌شناسی

در بخش حاضر، مراد از دو اصطلاح "تفسیر" و "گرایش"، همچنین دو واژه به کار رفته در آیه چهارم سوره مدثر روشن خواهد شد.

۳-۱. تفسیر

واژه «تفسیر» مصدر (باب ثلاثی مزید «تفعیل») است؛ بنابراین بر وقوع فعل (فرآیند تفسیر) دلالت دارد. منتهی این اصطلاح در ساحت دانش تفسیر، بر فرآورده‌ها و ماحصل فعل تفسیر نیز اطلاق شده است. هر فرآورده تفسیری که به صورت متن ادبی ارائه می‌شود، از متون دیگر اسلامی (فقه، کلام و ...) که دربردارنده شرح-پاره‌هایی بر قرآن است، با ویژگی‌هایی متمایز می‌شود: ۱. حضور همه یا بخشی از قرآن در متن؛ ۲. نقل اقوال مراجع مشهور؛ ۳. مقایسه قرآن با ساختارهای ابزاری و ایدئولوژیک (کالدِر، ۱۳۸۹، ص ۱۶۳). این سه ویژگی قدرت تمایز متن ادبی تفسیر را به درستی در اختیار قرار می‌دهند. اما چه چیز خود متون تفسیری را از هم متمایز می‌کند؟ پاسخ، فرآیند است. گزینش اقوال، چیدمان آن‌ها و افزودن‌های یک مفسر به متن که برای هر مفسری تا حدود زیادی وابسته به دانش‌ها، علایق و دل‌بستگی‌های اوست، فرآیند تفسیر را شکل می‌دهد (نک. همان، ۱۶۷). بر این اساس، در بررسی هر فرآیند، ابتدا اقوال اولیه تفسیری پیش از دوره تدوین، یعنی روایات تفسیری معصومان^(ع)، صحابه و تابعین باید مشخص شود، سپس دیدگاه‌هایی که در متون تفسیری وجود دارد معلوم و طبقه‌بندی گردد، آن‌گاه چگونگی تعامل مفسران با این اقوال، مبتنی بر عوامل دخیل و اثرگذار بر فرآیند تفسیر تبیین گردد.

۳-۲. گرایش تفسیری

در ترمینولوژی دانش تفسیر، اصطلاحاتی وجود دارد که فرازبان این دانش را شکل داده‌اند. این اصطلاحات هرچند بیشتر در طبقه‌بندی فرآورده‌ها به کار گرفته می‌شوند ولی تا حدود زیادی توانایی توصیف بخشی از

۲. اثر کالدِر ده سال بعد از ترجمه فارسی در برخی مدعیات و نتایج، مورد نقد قرار گرفته است (نک. پویازاده و قهرمانی، ۱۳۹۸، سراسر اثر).

فرآیند تفسیر را نیز ممکن می‌کنند. کاستی، ناهمسانی و ضعف تعاریف این اصطلاحات - به ویژه وقتی مصداق-یابی فرآورده محور بر اساس آن‌ها صورت می‌گیرد - بر اهل فن پوشیده نیست و در پژوهش‌های مجزا بررسی شده است (نک. جلیلی، ۱۳۹۰، سراسر اثر). با این حال، یکی از کم‌نقص‌ترین و کاربردی‌ترین این اصطلاحات، «گرایش» است. مراد از گرایش، دانش‌ها، علایق و دلبستگی‌های مفسر است (شاگرد، ۱۳۸۲، ص ۴۸؛ مؤدب، ۱۳۸۸، ص ۳۸).

تفسیر پیش از آنکه به صورت یک دانش مستقل شکل گیرد، علمی بود که محدثان، متکلمان، فقها و ادیبان از آن برای مقاصد خود استفاده می‌کردند (پاکتچی، ۱۳۹۰، ص ۷۳). بدین نحو که علمای آن علوم تفسیر هم می‌گفتند. پس به نحو مشخص، تفسیر آن‌ها در بردارنده تمایلات و مهارت‌های ایشان بود. گرایش‌های تفسیری اولیه در طول زمان تداوم یافتند و بر تعداد آن‌ها به مقتضای هر عصر افزوده شد. در این تحقیق، بر اساس دیدگاه‌های تفسیری مطرح درباره آیه مورد بحث، نقش گرایش‌هایی که بر فرآیند و شکل‌گیری آن دیدگاه‌ها مؤثر بوده‌اند مشخص شده است.

۳-۳. واژه «ثیاب»

«ثیاب» اسم جمع یا جمع مکسر «ثوب» به معنای پوشش است. ثوب در اصل، به معنای بازگشت به حالت اولیه است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۴۶؛ ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۲۶۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۹۳). در وجه تسمیه آن برای جامه گفته‌اند که چون بافنده و سازنده‌ی لباس در ذهن خود داشته که از نخ و الیاف پوششی تهیه کند، وقتی آن پوشش آماده می‌شود بازگشت به آن فکر و مقصود اولیه حاصل شده است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۱۷۸). محققان دیگر بر این باورند که نوع پوشش همانند نوع صورت و زینت معرف آدمی است؛ یعنی به شخص معینی بازگشت می‌کند و در واقع، رابطه با معنای اصلی و ریشه واژه را بدین وجه برقرار کرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۲، ص ۳).

از ماده ثوب، شش واژه (مثوبه، مثابه، ثواب، أثاب، ثیاب، ثوب)، در ۲۵ آیه از قرآن به کار رفته است (نک. عبدالباقی، ۱۳۸۵ش، ص ۲۲۱-۲۲۲). در همه این کاربردها، معنای اصلی بازگشتن به حال اولیه قابل مشاهده است.

• ثیاب در قرآن

واژه ثیاب هشت بار در قرآن به کار رفته و در همه کاربردها، معنای این واژه، پوشش ظاهری بوده است (نک. هود: ۵؛ کهف: ۳۱؛ نوح: ۷؛ نور: ۵۸ و ۶۰؛ حج: ۱۹؛ انسان: ۲۱؛ مدثر: ۴). تنها در آیه ۴ مدثر، مراد از «ثیاب» موضوع اختلاف است. اهل لغت در معناشناسی «ثیاب» معمولاً بدین اختلاف اشاره کرده‌اند. ایشان با ذکر آیه مورد بحث، متذکر شده‌اند که ثوب در معنای مجازی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۹۵) یا کنایه «نفس»

(راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۱۷۹) نیز در ادبیات عرب کاربرد داشته است. بعضی با ذکر حدیثی منسوب به پیامبر (ص): «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُبْعَثُ فِي ثِيَابِهِ»، بحث کرده‌اند که در این حدیث، «ثیاب» بر کدام معنا (حقیقی یا مجازی) دلالت دارد (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۲۲۷-۲۲۸؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۶). در این میان، برخی نیز جز معنای لباس، معنای دیگری برای ثیاب ذکر نکرده‌اند (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۲).

اختلاف دیگر در نوع پوشش ثیاب است؛ چون برخی معتقدند کاربردهای قرآنی «ثیاب» بر نوعی از پوشش دلالت دارند که انسان آن را نزد دیگران می‌پوشد. پوششی روی لباس اصلی، نه آنکه پوشش اصلی یا زیرین باشد. برای مثال، در مراد از «ثیاب» در آیه «أَنْ يَضَعَنَّ ثِيَابَهُنَّ» (النور: ۶۰) گفته‌اند که پوششی چون عبا و شبیه آن است که روی لباس قرار می‌گیرد (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۱۹). به نظر می‌رسد این معنا می‌تواند گونه‌ای از تفاوت با واژه «لباس» باشد که تن را می‌پوشاند و زیر آن پوشاک دیگری نیست. چنانکه فرمود: «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ!» ای فرزندان آدم، در حقیقت، ما برای شما لباسی فرو فرستادیم که عورت‌های شما را پوشیده می‌دارد و لباس تقوا بهتر است» (الأعراف: ۲۶) و از واژه «ثیاب» استفاده نشده است.

۳-۴. واژه «طَهَّرَ»

«طَهَّرَ» فعل امر از باب تفعیل است. معنای ریشه این کلمه بر مطلق پاکی دلالت دارد. اهل لغت کاربرد این واژه را هم برای پاکی از آلودگی ظاهر و هم پلیدی باطن در فرهنگ عرب، دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۸-۱۹؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۹۹؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۳۱ و ...).

• تطهیر در قرآن

واژه «تطهیر» در قرآن نیز بر هر دو معنای تطهیر ظاهری (البقرة: ۲۲۲؛ المائدة: ۶؛ التوبة: ۱۰۸؛ الفرقان: ۴۸ و ...) و باطنی (البقرة: ۱۲۵؛ الأعراف: ۸۲؛ الواقعة: ۷۹ و ...) استفاده شده است.

۴. اقوال صحابه و تابعین

در تفسیر آیه «وَ ثِيَابَكَ فَطَهَّرْ» با اسناد متعدد از ابن عباس (م. ۶۸) روایت شده که وی با استناد به شعری^۳ از غیلان بن سلمه، آیه را چنین تفسیر کرده است: «لاتلبس ثيابك على المعصية و الغدرة» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۹۱-۹۲). همین دیدگاه به ابی بن کعب (م. ۳۲) و در نقلی مرسل (نک. ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۶۸) نسبت داده شده است. تفسیر دیگری نیز از طریق محمد بن سعد به نقل از پدرانیش از ابن عباس وجود دارد که

۳. و إني بحمد الله لا ثوب فاجر لبست و لا من غدر أتقنع

ترجمه: سپاس خداوند که مرا لباس گناهی نیست که بپوشم. همچنین خیانتی نکردم که از شرمندگی سرم را پوشیده دارم.

بر اساس آن، آیه بر «نهی از پوشیدن لباسی که از کسب طیب و نیکو حاصل نشده» دلالت دارد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۹۲).

در تفسیر تابعین، اقوالی از عکرمه (م. ۱۰۷)، قتاده (م. ۱۱۷)، ابراهیم نخعی (م. ۷۲)، عطاء (م. ۱۱۴) و عامر (م. ۱۰۹) بر معنای «لاتلبس ثيابك على المعصية و الغدرة» دلالت دارند (همان، ص ۹۱-۹۲). همین دیدگاه در عصر تابع تابعین از ضحاک نقل شده است (همان، ص ۹۲).

مجاهد (م. ۱۰۴) که شاگرد ابن عباس و پیرو مدرسه تفسیری مکه است؛ بر اساس نقل ابن ابی نجیح، آیه را چنین تفسیر کرده است: «کاهن و ساحر نیستی پس از آنچه می‌گویند روی بگردان» (همان). این معنا با اقوال صحابه و تابعین دیگر تفاوت محسوسی دارد. نقل دیگری از مجاهد که نزدیک‌تر به تفسیر ابن عباس محسوب می‌شود معنای آیه را «أصلح عملك» دانسته است (همان). معنایی که منصور از ابورزین هم نقل کرده است (همان). از حسن بصری (م. ۱۱۰) معنای «خُلقت را نیکو کن» نقل شده است (ثعلبی، ۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۶۹). در میان صحابه و تابعین تنها تفسیری که ثياب و تطهیر را حقیقی معنا کرده، به ابن سیرین (م. ۱۱۰) نسبت داده شده است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲۹، ص ۹۳). البته این قول از عبدالرحمن بن زید بن اسلم (م. ۱۸۲) که یک نسل پس از ابن سیرین بوده و جزو صاحبان تفسیر طبقه‌بندی می‌شود (داودی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۷۱) نیز نقل شده است (طبری، ج ۲۹، ص ۹۳).

همچنین از طاووس یمانی^۴ (م. ۱۰۶) که از نسل تابعین می‌باشد، معنای «تقصیر ثياب؛ کوتاه کردن لباس» نقل شده است (ثعلبی، ۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۶۹؛ ماوردی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۱۳۷؛ ابن جوزی، ۴۲۲ق، ج ۴، ص ۳۶۰).

۵. روایات اهل بیت^(ع)

در تفسیر آیه مورد بحث، آنچه از اهل بیت^(ع) نقل شده است با اقوال صحابه و تابعین کاملاً تفاوت دارد. در منقولات ائمه^(ع) بالاتفاق مراد از تطهیر، معنای مجازی «تقصیر؛ کوتاه کردن» یا «تشمیر؛ بالا گرفتن» دانسته شده است. روایتی از امام علی^(ع) (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۶۲۳)، امام باقر^(ع) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۵۷-۴۵۸؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۵۲۳)، دو روایت از امام صادق^(ع) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۵۵-۴۵۶؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۵۲۳) و یک روایت از امام کاظم^(ع) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۵۶) در منابع حدیثی و پس از آن در منابع تفسیری نقل شده که حکایت از این دیدگاه دارد. از امام کاظم^(ع) نقل شده که لباس پیامبر^(ص)

۴. طاووس بن کیسان، ابوعبدالرحمن الفارسی: برخی وی را در شمار مفسران تابعی (حاجی خلیفه، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳۰) و بعضی جزء اعلام ایشان (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۴۳) دانسته‌اند. دیگران او را جزء مفسران شیعی طبقه‌بندی کرده‌اند (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۹). این دیدگاه‌ها مخالفانی دارد؛ چون هم معتقدند از وی آرای تفسیری چندانی بر جای نمانده (بابایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۵) و او از تفسیر اکراه داشته (خضیری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۳۷) و هم مذهب او نامعلوم است (بابایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۵).

پاک بود و مقصود آیه امر به بالاگرفتن (جمع کردن) لباس ایشان بوده است. همچنین راوی کلام امام باقر^(ع) نقل می‌کند آن حضرت از امام صادق^(ع) که ظاهراً در سن کودکی است می‌خواهد لباسش را تطهیر کند. طبق نقل راوی، پس از مدتی کوتاه، امام صادق^(ع) برگشت در حالی که لباسش کوتاه شده بود. همگان تعجب کردند. حضرت فرمود: آری، مرادم از تطهیر، کوتاه کردن لباس بود (همان، ج ۶، ص ۴۵۸؛ بحرانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۵، ص ۵۲۳).

۶. دیدگاه‌های تفسیری

دیدگاه‌های تفسیری در خصوص آیه چهارم سوره مدثر تنوع قابل ملاحظه‌ای دارد. در بخش پیش رو، این دیدگاه‌ها به صورت دسته‌بندی شده توصیف می‌شود تا بتوان فرآیند تفسیر را از مبدأ اقوال اولیه تا مقصد یعنی صدور رأی مفسر بهتر تبیین کرد. این توصیف در بستر تاریخی انجام شده است؛ لذا تطور زمانی دیدگاه‌ها قابل مشاهده است. فهرست اقوال و دیدگاه‌ها در جدول ۱ آمده است.

۶-۱. تطهیر حقیقی

دینوری (م. ۳۰۸) تطهیر را حقیقی ولی از مطلق چرک و آلودگی بدون اشاره به آب یا نماز بیان می‌کند (دینوری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۴۵۱)، اما طبری (م. ۳۱۰) پس از تقسیم اقوال صحابه و تابعین به پنج گروه، در نهایت خود طهارت ظاهری از نجاست به وسیله آب را می‌پذیرد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۹۲). چند دهه پس از طبری، طبرانی (م. ۳۶۰) و جصاص (م. ۳۷۰)، نخستین بار تطهیر از نجاست را برای نماز ذکر می‌کنند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۶، ص ۳۸۰؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۳۶۹).

مفسران شیعی سده‌های میانی نیز تطهیر را حقیقی دانسته‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۴۲۲؛ طوسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۱۷۲-۱۷۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۵۸۰-۵۸۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ج ۲، ص ۱۵۸).

در دوره معاصر هم تفاسیری چه از شیعه و چه اهل سنت هستند که تنها معنای حقیقی آیه را پذیرفته‌اند (سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۲۶۴؛ طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۱۵، ص ۱۷۵).

۶-۲. تطهیر مجازی

در تطهیر مجازی دو حالت برای ثیاب در نظر گرفته شده است. در حالت اول مراد از ثیاب، حقیقی است.

۶-۲-۱. تطهیر مجازی؛ ثیاب حقیقی

از تفاسیر متقدم شیعی، تنها مفسری که آیه را معنا کرده، قمی است. این مفسر بدون استناد به روایتی یا تصریح به بودن روایت دال بر این معنا، تنها می‌نویسد: «تطهیرها تقصیرها ... شیعتنا یطهرون» (قمی، ۱۳۶۳ش،

ج ۲، ص ۳۹۳) چنانکه این معنا در تفاسیر شیعی متأخر به عنوان دیدگاه و اجتهاد قمی نقل شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۴۶؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۵۴؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۵۲۳).
در میان مفسران متقدم اهل سنت، تفسیر فراء اقوال متعدد می‌آورد. خصوصیتی که احتمالاً موجب شده برخی این تفسیر را نسخه تکامل یافته تفاسیر ادبی و فقهی در دوره تدوین تفسیر بدانند (Gilliot, ۲۰۰۲, ۱۰۴، ۲). فراء (م. ۲۰۷) در نظری تردیدآمیز اشاره می‌کند که برخی مراد از تطهیر را «تقصیر؛ کوتاه کردن» می‌دانند (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۳، ص ۲۰۰). بعضی تفاسیر به زجاج (م. ۳۱۱) نیز همین دیدگاه را نسبت داده‌اند (قرطبی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۹، ص ۶۵). این دیدگاه کم و بیش در تفسیرهای متأخر اهل سنت نیز مطرح هست ولی چندان مورد اعتنای جدی ایشان واقع نشده است.

۶- ۲- ۲. تطهیر مجازی؛ ثياب مجازی

در حالت دوم استعمال ثياب مجازی می‌باشد که کنایه از نفس و ضمائم آن همچون قلب، عمل، اخلاق و ... باشد. اقوال تفسیری صحابه و تابعین، به ویژه قول نخست ابن عباس (نهی از معصیت و خیانت) و قول دوم مجاهد (اصلاح عمل) مستند اصلی مفسران اهل تسنن در سده‌های دوم و سوم هستند. به رغم شباهت‌های دو قول «نهی از ارتکاب معصیت و خیانت» و «اصلاح عمل»، اولی دلالت واضحی بر اتصاف مخاطب به عمل ندارد، در حالی که معنای ضمنی دومی خبر از وجود نوعی انحراف هست که به اصلاح دستور داده می‌شود. از قائلان نظر دوم زیدبن علی (م. ۱۲۱ق) را می‌توان نام برد (زید بن علی، ۱۴۱۲ق، ۳۵۴). همچنین مقاتل (م. ۱۵۰) آیه را به صراحت توبه از معصیت معنا کرده است بدین دلیل که عرب به گناهکار، «دنس الثياب» و وقتی اهل تقوا باشد، «طاهر الثياب» گویند (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۴۹۰؛ صنعانی (م. ۲۱۱)، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۶۲؛ یزیدی (م. ۲۳۷)، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۸).

فراء (م. ۲۰۷) نیز تفسیر «خائن مباش» را پذیرفته و قول «اصلاح عمل» را هم ذکر کرده است (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۳، ص ۲۰۰). تُستری (م. ۲۸۳) همانند تفاسیر پیشین، به معنای نپوشیدن لباس معصیت باور دارد. منتهی گناهی که پیامبر (ص) از آن نهی شده را تنها خواطر ذهنی می‌داند (تستری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۸۱).
بعضی تفاسیر اهل سنت با گسترش متعلق تطهیر بر حمایت از این معنای مجازی برای آیه اثرگذار بوده‌اند. از آن جمله باید از ابن قتیبه (م. ۲۷۶) نام برد. وی که در *مشکل القرآن* تنها از «ذنب» سخن می‌گوید (ابن قتیبه، ۱۴۲۳ق، ص ۹۲)، در دیگر اثر خود، تفسیر غریب القرآن، متعلق تطهیر را «کذب»، «خیانت»، «فجور» و «اثم» می‌داند (ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۳ نیز نک. تفاسیر بعدی از جمله سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۵۱۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۹، ص ۶۲).

• تأویل آیه

معانی‌ای که در بخش‌های پیش ذکر شد، همگی برگرفته از اقوال اولیه تفسیری بود. معنای دیگری که مفسران خود آن را تأویل خوانده‌اند^۵ و نخستین بار در سده چهارم به آرای تفسیری افزوده شده، «نساء» است. از ابومسلم (م. ۳۲۲) نقل شده که وی تأویل آیه را بر دو وجه می‌دانسته است: تطهیر به معنای تخییر یعنی با زنان مؤمن ازدواج کن؛ استمتاع از زنان از راه درست و در زمان پاکی ایشان (ماوردی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۱۳۷). در هر دو وجه، مراد از ثیاب، زنان است.

سیدرضی (م. ۴۰۶) با استناد به آیه "هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ" و بدین استدلال که ثیاب و لباس یکی هستند، تأویل نساء را برای ثیاب روا می‌دارد (شریف رضی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۵۴) در حالی که برخی برای معنای نساء تنها به عرف عرب استناد کرده‌اند که اهل و عیال مرد را ثیاب او می‌خوانند (نک. فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۹۹).

از آنجا که معنای «نساء» در آرای سلف (صحابه و تابعین) وجود نداشته، قاعدتا بایستی از سوی اهل سنت، بدعت محسوب می‌شده (نک. سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۴۲) ولی تحت تأثیر عوامل متعدد که خود بحثی جداگانه می‌طلبد به ساحت تفسیر راه یافته است و مفسران متأخر با فرض معنای نساء برای ثیاب، تأویل‌های متعددی از آیه بیان کرده‌اند (نک. طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۵۸۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۹۹؛ قرطبی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۹، ص ۶۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۳۱ و ...).

جدول ۱. اقوال و دیدگاه‌های تفسیری

| نوع دیدگاه تفسیری | صاحب قول | قول تفسیری |
|--------------------------|---|-------------------|
| تطهیر مجازی / ثیاب مجازی | صحابه: ابن عباس (۶) طریق / ابی بن کعب (مرسل) تابعین: عکرمه، قتاده، ابراهیم نخعی، عطاء و عامر تابعین: ضحاک | معصیت و خیانت نکن |
| | صحابه: --- | عملت را اصلاح کن |

۵. درخصوص مرز جدایی تفسیر از تأویل قرآن اتفاق نظر وجود ندارد (نک. سیوطی، ۱۴۲۱ق، ص ۴۲۶-۴۲۸). در آیه مورد بحث، چون مفسران معنای نساء را در زمره تأویل آیه دانسته بودند، این دیدگاه ذیل عنوان تأویل ذکر شد.

| | | | |
|---|---|-----------------------------|--|
| | تابعین: مجاهد | | |
| ۳ | خلقت را نیکو کن صحابه: --- تابعین: حسن بصری | | |
| ۴ | کاهن و ساحر نیستی، پس از ایشان روی بگردان صحابه: --- تابعین: مجاهد، ابورزین | | |
| ۵ | کوتاه کردن یا بالا گرفتن لباس ائمہ: امام علی ^(ع) ، امام باقر ^(ع) ، امام صادق ^(ع) ، امام کاظم ^(ع) صحابه: --- تابعین: طاووس یمانی | تطهیر مجازی / ثياب حقیقی | |
| ۶ | لباسی که از کسب نیکو نیست نپوش صحابه: ابن عباس | تطهیر مجازی / ثياب حقیقی | |
| ۷ | لباست را پاک کن صحابه: --- تابعین: ابن سیرین | تطهیر حقیقی / ثياب حقیقی | |
| ۸ | تطهیر زنان در اقوال اولیه سابقه ندارد | تأویل | |

۷. گزینش، نقل و چینش اقوال

همان‌طور که گفته شد فرآیند تفسیر یعنی نحوه گزینش اقوال و طرح و چینش آن‌ها که از عواملی مانند گرایش اثر می‌پذیرد. رفتارهای متفاوت مفسران با اقوال اولیه، در آیه چهارم سوره مدثر قابل توجه است. در روایات شیعی تنها معنای مطرح برای آیه، «تقصیر» و «تشمیر» ثياب - کوتاه کردن و بالا زدن - است. در حالی که در میان انبوهی از روایات صحابه و تابعین، تنها به طاووس (م. ۱۰۶) تفسیری مشابه روایات ائمه^(ع) نسبت داده شده است.^۶ بر این اساس، مضمون روایات تفسیری شیعه و اهل سنت از هم منفک و متمایز است.

۶. به نظر می‌رسد معنای «تقصیر» از شیعه به اهل سنت منتقل شده باشد. قرائتی بر این ادعا وجود دارد که اولی مربوط به طاووس و دومی مربوط به فراء است: ۱. طاووس جزو راویان امام سجاد^(ع) است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۱۶). او تا دو دهه امام صادق^(ع) را درک کرده است. حتی تفسیر شیعی منهج/الصادقین، قول طاووس را نقل وی از امام صادق^(ع) دانسته است (کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۱۰، ص ۶۰). فراء (۱۴۰-۲۰۷) هم‌عصر با امام کاظم^(ع) (۱۲۸-۱۸۳) و امام رضا^(ع) (۱۵۳-۲۰۳) می‌زیسته است. درباره گرایشات مذهبی فراء اظهاراتی وجود دارد. گفته شده او همیشه مخالف و در موضعی متفاوت با دیگران بوده است (پاکتچی، ۱۳۹۰، ص ۷۷). برخی او را در عداد

به رغم یکدستی آموزه روایات اهل بیت^(ع) و تقابل آن با روایات اهل سنت، احادیث ائمه^(ع) در تفاسیر شیعه با اقبال مواجه نیست. روایات ایشان ذیل آیه یا به صورت کمرنگ مطرح شده یا در ترجیح و گزینش میان اقوال، اولویت ندارند و نهایتاً در عداد اقوال دیگران ذکر می‌شوند.

شریف رضی (م. ۴۰۶) با اینکه رویکرد مجاز را در تفسیر آیه پذیرفته و همه اقوال مجازی را نقل کرده، از «تشمیر» و «تقصیر» سخن نگفته است (شریف رضی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۵۳-۳۵۴). سیدمرتضی (م. ۴۳۶) اصلاً تطهیر مجازی را پیش نکشیده و مراد آیه را تطهیر از نجاست دانسته است (شریف مرتضی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۴۲۲). شیخ طوسی (م. ۴۶۰) طهارت را در معنای حقیقی به دو گونه محتمل می‌داند: از گرد و غبار و چرک؛ از نجاست. وی معنای دوم را بدون هیچ توضیحی برمی‌گزیند و پس از آن، اقوال صحابه و تابعین که دال بر معنای مجازی است را آورده و سپس از قول «تشمیر» نیز - بی تصریح بر قائل آن - یاد کرده است (طوسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۱۷۲-۱۷۳).

طبرسی (م. ۵۴۸) نیز طهارت را حقیقی و برای نماز می‌داند ولی برخلاف شیخ طوسی تصریح می‌کند، معنای «تقصیر» و «تشمیر» در روایات ائمه^(ع) آمده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۵۸۰-۵۸۱). ابن-شهر آشوب (م. ۵۸۸) نیز معنای حقیقی را برای تطهیر صحیح می‌داند و بی‌یادکرد روایات می‌گوید قرینه‌ای بر معنای مجازی وجود ندارد (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ج ۲، ص ۱۵۸).

در سوی مقابل، تفاسیر اهل سنت، به شیوه‌های متفاوت به اقوال صحابه و تابعین اهمیت داده‌اند. عده‌ای با معیار قرار دادن قول جمهور - نقل اول ابن‌عباس - از آن حمایت کرده‌اند (ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۵۰۹). دیگران با نقل همه اقوال بدین روایات اعتبار بخشیده‌اند (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۷۳؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۳۸۶؛ سعدی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۰۷۷ و ...) چنانکه عده‌ای با اینکه یک قول را می‌پذیرند اقوال دیگر را هم رد نمی‌کنند و به نحوی آن‌ها را توجیه می‌کنند (نک. بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۸، ص ۲۲۲؛ مراغی، [بی‌تا]، ج ۲۹، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۹، ص ۳۵۰). حتی برخی تفاسیر شیعی در تعامل با روایات اهل سنت، بدین سیر توجیه ملحق می‌شوند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۴۵۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۳، ص ۲۰۲-۲۰۳). مسلماً باور اهل سنت بر صواب بودن تفسیر صحابه و تابعین (ابن‌تیمیه، بی‌تا، ص ۳۸-۳۹)، مهم‌ترین دلیل در استمرار نقل اقوال ایشان است.

مفسران شیعه طبقه‌بندی کرده‌اند (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۹). بعضی با اذعان به جایگاه والای وی در دربار مأمون، او را دارای گرایش‌های معتزلی دانسته‌اند (حموی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۸۱۳؛ Gilliot, 2002, 2, 109). محققان دیگر معتقدند وی شیعه بود و در لوای معتزله تبلیغ عقاید شیعی می‌کرد (طهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۹).

۸. همخوانی فرآیند تفسیر با گرایش‌ها

در این بخش، فرآیند تفسیر در پرتو مهم‌ترین گرایش‌های دخیل در تفسیر آیه چهارم سوره مدثر (گرایش کلامی، فقهی، تاریخی، متنی) بررسی می‌شود.

۸ - ۱. تفسیر کلامی

پذیرش معنای کنایی برای تطهیر ثياب، یعنی تطهیر از گناه مستلزم این فرض است که پیامبر (ص) معصوم نیست و ممکن است مرتکب گناه، ضعف خلق، صفات قلبی مذموم و مواردی مشابه شود. حتی اگر متعلق تطهیر صرفاً خواطر ذهنی باشد (تستری، ۱۴۲۳ق، ص ۲۸۱) باز هم با ساحت عصمت ناسازگار است. شاید به همین جهت باشد که فخر رازی اظهار داشته که مراد آیه، تطهیر از برخی گناهان دوره پیش از نبوت است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۹۹).

از طرفی در روایات شیعی گفته شده دستور تطهیر نه برای رفع ناپاکی بلکه کوتاه کردن لباس برای جلوگیری از آلودگی احتمالی بوده است. در حالی که این روایات حتی آلودگی ظاهری را نمی‌پذیرند، با این حال، به جز فخر رازی، مفسران دیگر به لوازم پذیرش معنای کنایی دقت نکرده‌اند. این در حالی است که دست‌کم بر مبنای باور کلامی شیعیان، عصمت نه تنها از گناه بلکه از خطا هم فرض است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۹). در تفاسیر شیعی تنها یک مفسر، آن هم در دوره معاصر - تفسیر *اطیب البیان* - به لوازم کلامی پذیرش قول کنایی برای آیه توجه کرده است:

« بعضی گفتند: تطهیر قلب است از اخلاق رذیله و صفات خبیثه. بعضی گفتند: تطهیر قلب است از لوث شرك و كفر و ضلالت و تمام اینها مزخرف و بسا موجب كفر است نظر به اینکه پیغمبر اکرم (ص) معصوم بود کوچکترین خیال معصیت در قلب مطهرش راه نداشته در تمام عمر حتی ترك اولی که بسا از انبیاء صادر شده از این بزرگوار صادر نشده و متخلق بجمیع اخلاق حمیده بوده که می‌فرماید: " وَ إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ " (قلم: ۴) « (طیب، ۱۳۶۹ش، ج ۱۳، ص ۲۶۵).

وی پس از طرح و ردّ اقوال صحابه و تابعین، ثياب را در معنایی افزایشی یا اشاره به حضرت خدیجه دانسته یا آیه را در راستای رفع همّ و غمّ حضرت به‌خاطر گمراهی خویشان و گرایش شدید به دعوت ایشان می‌داند (همان).

نکته جالب توجه آن است که در تفسیر *اطیب البیان* نیز روایات ائمه^(ع) محور اصلی تفسیر نیست. او کاملاً در پرتو گرایش عقلی آیه را تفسیر می‌کند، سپس دو معنا بر اقوال اولیه می‌افزاید. وی تنها برای تأیید معنای دوم خود می‌نویسد: «بر طبق این معنی حدیثی از ابوبصیر از حضرت صادق^(ع) از امیرالمؤمنین^(ع) رسیده و

تعبیر به تشمیر فرموده یعنی فشمّر و تشمیر، تسریع در دعوت است هذا ما عندنا» (همان، ص ۲۶۶) / طیب
 البیان حتی از نقل حدیثی که بدان استشهاد کرده نیز خودداری می‌کند. از آنجا که وی بین رفع حزن پیامبر (ص)
 و تطهیر لباس ارتباط برقرار کرده، احتمالاً مرادش این حدیث بوده است: «روي ابو بصير عن ابعبد الله^(ع) قال:
 قال اميرالمؤمنين^(ع) غسل الثياب يذهب الهم والحزن وهو طهور للصلوة و تشمير الثياب طهور لها و قد قال
 الله سبحانه و ثيابك فطهر» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۴۱).

۸ - ۲. تفسیر فقهی

کهن‌ترین اقوال که دالّ بر طهارت از نجاست با آب است، از ابن‌سیرین (م. ۱۱۰) و سپس ابن‌زید (م. ۱۸۲) نقل
 شده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹، ص ۹۲). ابن‌سیرین جزو فقهای عصر خود بود. تفسیر او از آیه و تأکید وی
 بر طهارت با آب، به احتمال زیاد برای انجام فریضه نماز بوده است. اگر شرایط حاکم بر تاریخ تفسیر در عصر
 ابن‌سیرین در نظر گرفته شود هنوز تفسیر به مثابه علم مستقل شکل نگرفته است ولی میان دو جناح مفسران
 و قرآء در عصر او درگیری‌هایی وجود دارد (نک. پاکتچی، ۱۳۹۰، ص ۵۹-۶۶). او هم‌عصر حسن بصری است
 و رتبه و شأن علمی و اخلاقی این دو فرد در موارد بسیاری مقایسه شده است (نک. ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۶۲
 به بعد) که نشان از گونه‌ای همترازی این دو فرد در بصره دارد. لیکن حسن اهل تفسیرشناخته می‌شود و
 ابن‌سیرین در سوی مقابل، آرای تفسیری چندانی ندارد (نک. خضیری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۴۱) و بیشتر به
 فقیه و قاری مشهور بود تا آنکه مفسر محسوب شود.

«ثیاب» در تفسیر ابن‌سیرین، معنای حقیقی دارد. طاووس نیز ثیاب را در معنای حقیقی به کار گرفته و
 معنای آیه را کوتاه کردن لباس دانسته بود. این در حالی است که طاووس از راویان ابن‌عباس است و چنین
 معنایی از ابن‌عباس نقل نشده بود. پس هم طاووس و هم ابن‌سیرین معنای مفسران هم عصرشان را مبنی بر
 مجاز بودن لفظ ثیاب، نپذیرفته و هر دو آن را حقیقی دانسته‌اند. یکی تطهیر را به سبب علاقه سببیت، مجازی
 معنا کرده و دیگری آن را در معنای ظاهری و حقیقی به کار برده است که کاربرد فقهی صریح‌تری دارد.
 طاووس نیز همچون ابن‌سیرین بیشتر به قاری و فقیه شهرت داشت (همان، ج ۱، ص ۵۳۷) حال آنکه باقی
 ماندن اثر تفسیری یا حتی آرای تفسیری قابل توجه از وی قابل دفاع نیست (همان؛ بابایی، ۱۳۹۰، ج ۱،
 ص ۱۷۵). افزون بر آن، از قیس‌بن‌سعد نقل شده طاووس در میان اهل مکه مانند ابن‌سیرین در میان مردم
 بصره است (ابن‌سعد، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۵۴۱).

این شواهد نشان می‌دهد گرایش‌های فقهی از همان سده نخست بر تفسیر آیه اثرگذار بوده است. همان
 گونه که در دوره‌های بعد تفاسیر با گرایش‌های فقهی آشکارتری وجود دارند که آیه را مستند حکم طهارت
 فرض کرده‌اند (نک. ابن‌العربی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۸۸۸؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۴؛ شوکانی،

۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۸۹) حتی تفاسیری که مشهور به تفاسیر فقهی نیستند همچون تفاسیر سده‌های میانی شیعه، از آیه حکمی فقهی استخراج کرده‌اند که در بخش پیشین از آن‌ها یاد شد.

۸-۳. تفسیر تاریخی

تفسیر تاریخی تعاریف متعدد و نزدیک به هم دارد (نک. انصاری، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۶۴۳؛ نکونام، ۱۳۸۸ش، ص ۴۱-۴۲). نقطه ثقل و اشتراک این تعاریف، توجه به فضای نزول در فهم مراد خداوند است. در توضیح فضای نزول آیات ابتدایی سوره مدثر گفته شده این سوره چهارمین سوره قرآن است که اهداف کلی پیامبر^(ص) را در دعوت مشخص می‌کند (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۴۲). همچنین باورمندان به تفسیر تاریخی گفته‌اند غرض این سوره ایجاب می‌کند معنای آیه تنها در تطهیر لباس خلاصه نشود بلکه پیامبر آمادگی همه جانبه از خلق نیکو با مردم، صبر بر آزار ایشان، تطهیر از هرگونه اثم و ... داشته باشد؛ بنابراین تنها تطهیر لباس مراد نیست (همان). بعضی دیگر گفته‌اند که معنای جامع (شامل همه مصادیق) با جو رسالت سازگارتر است (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۳، ص ۲۰۴).

در برخی از تفاسیر، از گوینده‌ای نامشخص داستانی نقل شده است که مشرکان بر سر پیامبر شکمبه گوسفند انداختند. پیامبر^(ص) رنجیده خاطر شد و آیات سوره مدثر به دنبال این ماجرا نازل شد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۹۸؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۳۸۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۳۲). در این تفاسیر متناسب با همین ماجرا، تطهیر از آلودگی‌های مذکور یکی از معانی محتمل دانسته شده است (همان).

به نظر می‌رسد بیشتر دیدگاه‌ها، چه بر فضای نزول تصریح کرده و چه اشاره نکرده باشند با شرایط تاریخی زمان نزول سازگاری دارند. حتی معنای «طهارت لباس برای ادای نماز» نیز از آن جمله است؛ زیرا گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که پیامبر^(ص) از ابتدای بعثت نماز می‌خواند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۵۳) حتی اگر این نماز، واجب نبوده یا با جزئیات و اجزای کامل نبوده باشد امر به تطهیر لباس به عنوان مقدمه نماز امری شایسته و مقبول است به خصوص که در هیچ آیه دیگری به تطهیر لباس اشاره نشده است. مسلماً روایاتی که اولین نماز پیامبر^(ص) را در معراج می‌داند (برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۲۳۲-۳۲۴) یا باور مشهوری که تشریح نماز را در شب معراج می‌داند، قابل جمع با این تفسیر تاریخی است (نک. عزیزی‌کیا، ۱۳۸۴ش، ص ۲۱۹-۲۳۶). در *المیزان* با اشاره بدین جمع است که قول طهارت از نجاست پذیرفته شده است (نک. طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۸۱).

از میان اقوال، تنها معنای نساء است که با شرایط تاریخی سازگار نیست؛ زیرا در زمان نزول آیه، پیامبر^(ص) تنها یک همسر داشت مگر نظر *اطیب البیان* که مراد از ثیاب را فقط خدیجه می‌دانست و پیش‌تر ذکر شد.

حتی ابوزید که اجماع مفسران بر «پاکیزگی نفس از افعال و عادات ناپسند» و اهمیت دادن به قول مشهور را مورد نقد قرار می‌دهد نیز مبتنی بر تاریخ است. وی دستور به پاک‌ی جامه را در محیط بیابان نشین و کم‌آب مکه، امری حقیقی شمرده؛ زیرا در آن شرایط، پاکیزگی لباس نشانه شرافت و فضیلت ظاهری بود و اقبال مردم را به پیامبر^(ص) افزون می‌کرد. ابوزید برخلاف نظر مشهور، اشعار مورد استناد مفسران را هم دالّ بر معنای نظافت ظاهری می‌داند و معتقد است تنها وقتی اعراب به سرزمین‌های پرآب قدم نهادند برای این آیه معنای مجازی پدیدار شد^۷ (ابوزید، ۱۳۸۰ش، ص ۱۴۲).

۸ - ۴. تفسیر متنی (پیوسته)

پیوستگی آیات در یک سوره مبنایی برای تفسیر است. برخی معتقدند این مبنا چندان توجه نشده و تا سده بیستم نتیجه عینی چندان در فرآورده‌های تفسیری نداشت^۸ (میر، ۱۳۸۷ش، ص ۱۴). در نخستین آیه سوره مدثر، پیامبر بدین نام خوانده شده است: "یا ایها المدثر". چون خطاب در این آیه به پیامبر^(ص) است، نوع پوشش دثار مورد توجه اهل لغت قرار دارد. بر سر این معنا که دثار لباسی است که روی لباس‌های دیگر پوشیده می‌شود، اتفاق نظر هست (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۶۵۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۲۸) حتی برخی اهل لغت بر خاصیت گرم‌کنندگی آن تأکید کرده‌اند (زهري، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۶۳). ایشان حدیث‌هایی با این مضمون که «کان إذا نزل علیه الوحی یقول دَثْرُونِي دَثْرُونِي» را دال بر قید گرم‌کنندگی در معنای دثار دانسته‌اند (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۱۰۰). قید پوشانندگی در خواب، توضیح دیگری در نوع پوشش دثار است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۷۶). در این میان، برخی دثار را به صراحت، کساء، ملحفه یا مشابه آن و پوششی در همین حد دانسته‌اند (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۴۱۹؛ زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۱۸۳؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۸۹).

کاربرد کم فاصله ثياب و دثار در سیاق آیات ابتدایی سوره المدثر مورد توجه برخی مفسران واقع شده است. تفسیر *مفاتیح الغیب* از آن جمله است. این تفسیر مبتنی بر نوعی پیوستگی آیات است (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳۰). هرچند این پیوستگی صرفاً خطی و جزئی‌نگر است (میر، ۱۳۸۷ش، ص ۱۵). این تفسیر، دثار را نوعی ثياب معنا می‌کند و چون دثار را بر وجه مجاز، دثار نبوت دانسته از این معنا نتیجه می‌گیرد مراد از «ثيابک فطهر» آن است که مقام نبوت شایسته تطهیر از جزع و کم صبری و ... است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق،

۷. این در حالی است که شعری که از زمان ابن عباس بدان استناد شده از غیلان بن سلمه است. وی عزیز و بزرگ و حاکم شهر پرآبی همچون

طائف بوده است (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۲۵۶)؛ پس بر مبنای استدلال ابوزید می‌تواند مراد او پاکیزگی باطن هم بوده باشد.

۸. امروزه تحقیقات گسترده‌ای حتی به صورت موردی درخصوص کاربرد تفسیر پیوسته قرآن کریم منتشر شده است (برای مثال نک. محمدزاده ارشد و دیگران، ۱۴۰۱).

ج ۳۰، ص ۶۹۹).^۹ همچنین فخر رازی تأویل آیه به نساء را بر اساس ناپیوسته بودن معنا مردود می‌داند؛ چون این تأویل ربط آیه به ماقبل را مخدوش می‌کند (همان).

از طرفی درخصوص دلائل پوشیدگی پیامبر (تدثر)، روایاتی نقل شده است. مضمون این روایات یکدست نیست.^{۱۰} برخی از آن‌ها خبر از ناراحتی پیامبر (ص) از رفتار قریش دارد. برای مثال، روایتی از جابر بن عبدالله نقل شده است:

«قریش در دارالندوة گرد آمدند تا برای آنکه مردم از اطراف حضرت محمد (ص) دور شوند به نامی او را بخوانند. یکی گفت کاهن، دیگری گفت مجنون و سومی گفت ساحر بخوانیم. آنکه میان حبیب و محبوب فاصله می‌اندازد. خبر این شورا به پیامبر (ص) رسید. [اندوهگین شد و] جامه را به خود پیچید. [به همین جهت] جبرئیل او را با خطاب مزمل و مدثر فراخواند» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۷۶).

همین مضمون از ابن عباس نیز نقل شده است (همان، ص ۲۸۱). به نظر می‌رسد برخی دیدگاه‌های تفسیری که به پیوستگی آیات ابتدایی سوره باور داشته‌اند، این روایات را در تفسیر آیه لحاظ کرده‌اند. چنانکه مجمع البیان در تفسیر آیه "قم فأنذر" گفته است: «برخیز. موضوعی برای ترسیدن از شیطان نیست» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۵۷۹). از میان اقوال، معنای «کاهن و ساحر نیستی پس از آنچه می‌گویند رو برگردان» نیز با سبب نزول فوق‌الذکر، تطبیق دارد. همچنین معانی نیک‌خلقی و صبوری نیز بدین سبب نزول نزدیک هستند. بنابراین باید گفت حتی اگر مفسران بر پیوستگی میان آیات تصریح نکرده‌اند ولی بر تفسیر ایشان در این آیه اثرگذار بوده است.

نتیجه

درباره آیه "وتیابک فطهر"، روایات و اقوال متعددی از ائمه (ع)، صحابه و تابعین نقل شده است که شمار آن‌ها به هفت قول می‌رسد. پس از دوره تدوین تفسیر، این اقوال دستمایه مفسران برای فرآیند تفسیر شده است. ایشان در یک فرآیند گزینش و چینش اقوال اولیه و همچنین افزایش آن‌ها با ارائه دیدگاه جدید و نیز بسط متعلقات آن اقوال، به تفسیر آیه پرداخته‌اند. در مجموع، بیشتر دیدگاه‌های تفسیری برگرفته از اقوال اولیه هستند به جز دیدگاهی که در سده چهارم عرضه شده (معنای نساء) که در اقوال اولیه سابقه نداشته است و صاحبانش نیز آن را تأویل آیه تلقی کرده‌اند.

۹. همان‌طور که در بخش معنای لغوی گفته شد، برخی ثياب را نیز پوششی روی پوشش اصلی دانسته‌اند، ولی در تفاسیر کمتر موضوع بحث بوده است و بدین معنا در تفسیر آیه توجه نشده است.

۱۰. برخی مستشرقان مضامین این روایات را به سه گونه خنثی، ستایشی و مذمتی تقسیم کرده‌اند (ربین، ۱۳۷۹، ص ۱۶-۲۸) که البته مورد نقد محققان قرار گرفته است (نک. سبحانی یامچی و دیگران، ۱۳۹۸).

به رغم اقوال تفسیری اولیه متفاوت از سوی مراجع شیعی و سنی که تلویحا خاستگاه اعتقادی دارد، نقش گرایش کلامی در فرآیند تفسیر این آیه کمرنگ و ناچیز است. گرایش کلامی تنها در دوره معاصر و آن هم صرفاً در یک تفسیر شیعی خود را نشان داده است. بر این اساس باید گفت همه آیات قرآن که زمینه‌های بحث کلامی دارند از سوی مفسران برجسته نشده‌اند و بحث‌های کلامی موجود در میراث تفسیری، محدود به آیات معینی - بیشتر آیات امامت - می‌باشد.

در جامعه‌ای که مسلمانان بیشترین تکلیف را در انجام عبادات شرعی می‌دانند، مفسر بدین نیاز پاسخ گفته و ارتباط خود با مراجع و متون دینی را برای تحقق این هدف پیش می‌برد. از همین رو گرایش فقهی برخی مفسران فقیه یا فقیهان مفسر، از نخستین ادوار تفسیر، آیه مورد بحث را دال بر طهارت از نجاست و گاه به صراحت آن را مقدمه نماز دانسته‌اند. این مفسران اقوال دیگر را یا مطرح نکرده یا اعتبار کمتری برای آن قائل شده‌اند.

مفسران معمولاً اقوال را به سنجه دانش‌های تاریخی خود از فضای نزول آیه گذارده‌اند. چه تصریحاً، چه تلویحاً. منتهی نتیجه‌ای که حاصل کرده‌اند متفاوت است. یکی همچون ابوزید مبتنی بر همین گرایش، کاملاً اقوال اولیه را از حیز اعتبار خارج کرده است. دیگران آن دانش‌ها را وسیله دفاع از اقوال مرجح خود ساخته‌اند که نشان می‌دهد تا چه حد گرایش‌های مشابه ممکن است نتایج تفسیری متفاوت پدید آورند.

تفسیر متنی چندان که انتظار می‌رفت نقش پررنگی در فرآیند تفسیر ندارد. توجه و گرایش به متن تنها در چند مورد برای ردّ اقوال مخالف (عمدتاً قول تأویل آیه به نساء) حضور دارد ولی چنین نیست که مفسر به سیاق و متن بیش از اقوال تفسیری بها دهد. به ندرت مفسری حتی برای تأیید دیدگاه خود به متن استشهاد کرده است، چنانکه در این آیه، سیطره اقوال بر ساحت تفسیر بیش از توجه و گرایش به خود متن است.

نتایج فوق‌الذکر نشان می‌دهند که تبیین فرآیند تفسیر بر اساس گرایش‌های تفسیری در تفسیر موردی آیات، کارآمدتر از توصیف یک متن تفسیری از قرآن با یک گرایش خاص است؛ لذا به نظر می‌رسد وقت آن رسیده که از تلاش برای قرار دادن متون تفسیری زیر چتر گرایش‌های خاص دست برداشته و بر فرآیند تفسیر و عوامل دخیل در آن پرداخته و تأکید شود.

منابع

• قرآن کریم

۱. ابن اثیر، مبارک‌بن محمد (۱۳۶۷ ش). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، قم: اسماعیلیان.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش). *الخصال*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی تا). *مقدمة فی أصول التفسیر*، بیروت: دارمکتبه الحیاه.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق). *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: دارالکتب العربی.
۵. ابن سعد، محمد (بی تا). *طبقات الکبری*، بیروت: دارصادر.
۶. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹ق). *متشابه القرآن و مختلفه*، قم: بیدار.
۷. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق). *الاستیعاب*، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت: دارالجلیل.
۸. ابن عربی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ق). *احکام القرآن*، بیروت: دارالجلیل.
۹. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ق). *تفسیر غریب القرآن*، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۰. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۲۳ق). *تأویل مشکل القرآن*، تحقیق ابراهیم شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰ش). *مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو.
۱۲. انصاری، مسعود (۱۳۷۷ش). «تفسیر قرآن»، بهاء الدین خرمشاهی، *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*، تهران: دوستان - ناهید.
۱۳. ایازی، محمد علی (۱۳۸۱ش). *سیر تطور تفاسیر شیعه*، رشت: کتاب مبین.
۱۴. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۰ش). *تاریخ تفسیر قرآن*، ج ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۵. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۹ش). *تاریخ تفسیر قرآن*، ج ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۶. بحرانی، سید هاشم (۱۳۷۴ش). *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه بعثت.
۱۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ش). *المحاسن*، تحقیق جلال الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۲۷ق). *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۹. پاکتچی، احمد (۱۳۸۶ش). «احقاف: نمونه‌ای از افزایش وضوح در روند تاریخی تفسیر»، *صحیفه مبین*، ش ۲۸.
۲۰. پویازاده، اعظم و احمد قهرمانی (۱۳۹۸ش). «تحلیل انتقادی مقاله «تفسیر از طبری تا ابن کثیر: معضلات توصیف گونه ادبی با استناد به داستان ابراهیم»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، دوره ۳، شماره ۳.
۲۱. تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق). *تفسیر التستری*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۲. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق). *تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق). *احکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. جلیلی، هدایت (۱۳۹۰ش). *پژوهش در تفسیر پژوهی قرآن*، تهران: سخن.

٢٥. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (بی تا). *کشف الظنون عن اسامی الکتاب و الفنون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٢٦. حر عاملی، محمد بن حسن (١٤٠٩). *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
٢٧. حلی، حسن بن یوسف (١٤١٣ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
٢٨. حموی، یاقوت بن عبدالله (١٤١٤ق). *معجم الأدباء*، تحقیق احسان عباس، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
٢٩. خضیری، محمد بن عبدالله (١٤٢٠ق). *تفسیر التابعین*، ریاض: دار الوطن.
٣٠. داودی، محمد بن علی (بی تا). *طبقات المفسرین*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٣١. دروزه، محمد عزت (١٤٢١ق). *التفسیر الحدیث: ترتیب سور حسب النزول*، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
٣٢. ذهبی، محمد حسین (بی تا). *التفسیر والمفسرون: بحث تفصیلی عن نشأه التفسیر تطوره و ألوانه و مذاهبه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٣٣. ربین، اری (١٣٨٢ش). «رسول پوشانیده: تفسیر کلمات مزمل و مدثر»، ترجمه مرتضی کریمی نیا، *بینات*، سال ١٧م، ش ٢٧.
٣٤. زرکشی، محمد بن عبدالله (١٤١٠ق). *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
٣٥. زمخشری، محمود بن عمر (١٩٧٩م). *أساس البلاغه*، بیروت: دار صادر.
٣٦. زید بن علی (١٤١٢ق). *تفسیر غریب القرآن*، تحقیق حسن بن محمد تقی حکیم، بیروت: الدار الکتب العالمیة.
٣٧. سبحانی یامچی، محمد؛ داوری چلقائی، احد و فاطمه محرمی (١٣٩٨ش). *پژوهش های قرآن و حدیث*، سال ٥٢م، ش ١.
٣٨. سبزواری، محمد (١٤٠٦ق). *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
٣٩. سعدی، عبدالرحمن (١٤٠٨ق). *تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان*، بیروت: مکتبه النهضة العربیة.
٤٠. سمرقندی، نصر بن محمد (١٤١٦ق). *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، بیروت: دارالفکر.
٤١. سید قطب (١٤٢٥ق). *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.
٤٢. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (١٤٠٤ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
٤٣. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (١٤٢١ق). *الإیتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العربی.
٤٤. شاکر، محمد کاظم (١٣٨٢ش). *مبانی و روش های تفسیری*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
٤٥. شریف رضی، محمد بن حسین (١٤٠٦ق)، *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*، بیروت: دارالأضواء.
٤٦. شریف مرتضی، علی بن حسین (١٤٣١ش). *تفسیر الشریف المرتضی المسمی (نفائس التأویل)*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۴۷. شوکانی، محمد (۱۴۱۴ق). *فتح القدير*، دمشق: دارابن کثیر.
۴۸. صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۴۱۱ق). *تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق*، بیروت: دارالمعرفة.
۴۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
۵۰. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م). *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)*، اردن - اربد: دارالکتاب الثقافی.
۵۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۵۲. ابو جعفر محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). *تاریخ الطبری*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.
۵۳. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش). *مجمع البحرین*، تهران: مرتضوی.
۵۴. طنطاوی، محمدسید (۱۹۹۷م). *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره: نهضة مصر.
۵۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳ش). *الرجال*، قم: جامعه مدرسین.
۵۶. طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹ش). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: اسلام.
۵۷. عبدالباقی، فؤاد (۱۳۸۵ش). *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، قم: نوید اسلام.
۵۸. عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم (۱۳۸۷ش). *طبقات مفسرین شیعه*، قم: نوید اسلام.
۵۹. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۷۳ش). *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تهران: مرتضوی.
۶۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۶۱. فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م). *معانی القرآن*، قاهره: هیئة المصرية العامة للكتاب.
۶۲. فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک.
۶۳. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق). *القاموس المحیط*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۶۴. قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸ق). *تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۶۵. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش). *تفسیر القمی*، قم: دارالکتاب.
۶۶. کالدر، نورمن (۱۳۸۹ش). «تفسیر از طبری تا ابن کثیر: معضلات توصیف گونه‌ای ادبی با استناد به داستان ابراهیم»، ترجمه مهرداد عباسی، *رهیافت‌هایی به قرآن*، ۱۶۳-۲۱۷، تهران: حکمت.
۶۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۶۸. ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). *تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۶۹. ماوردی، علی بن محمد (بی تا). *النکت و العیون (تفسیر الماوردی)*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۷۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

۷۱. محمدزاده ارشد، خالد؛ نظری، علیرضا و سیدمحمد میرحسینی (۱۴۰۱ق). «تحلیل دیدگاه‌های متن محورانه و انسجامی ابن‌عاشور تونسسی در تفسیر «التحریر والتنویر»»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۹(۲).
۷۲. مراغی، احمدمصطفی (بی تا). *تفسیر المراغی*، بیروت: دارالفکر.
۷۳. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *التفسیر الکاشف*، قم: دارالکتاب الإسلامی.
۷۴. مقاتل بن سلیمان، ابوالحسن (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۷۵. مؤدب، سیدرضا (۱۳۸۸ش). *مبانی تفسیر قرآن*، قم: دانشگاه قم.
۷۶. نیشابوری، نظام‌الدین حسن (۱۴۱۶ق). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷۷. یزیدی، عبدالله بن یحیی (۱۴۰۵ق). *غریب القرآن و تفسیره*، بیروت: عالم الکتب.
78. Gilliot Claude, 2002, "Exegesis of the quran: classical and dedeval", McAuliffe, Jane Dammen, ed., *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol 2, (p99- 124), Leiden-Boston: Bill

References

- The Holy Qur’an.
- 1. Ibn Athīr, Mubarak bin Mohammad (1988), *Al- Nihāyah fī Ghareeb al-Hadith wa al- Athar*, Qom: Esmailian.
- 2. Ibn Bābiwayh, Muhammad B. Ali (1983), *Al-Khisāl*, [Research by Ali Akbar Ghafari, Qom: Teachers Association.
- 3. Ibn Taymiyyah, ‘Aḥmad B. ‘Abd al-Ḥalīm (nd), *Muqaddimah fi Usul al-Tafsīr*, Beirut: Dar Maktaba al- Hayāt.
- 4. Ibn Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān B. ‘Alī (1422 AH), *Zād al-Masīr fi ‘Ilm al-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabi.
- 5. Ibn Sa‘d, Muhammad (nd), *Aṭ-Tabaqāt al-Kubrā*, Beirut: Dar Sadir.
- 6. Ibn Shahrāshūb, Muḥammad B. ‘Alī (1990), *Motashābih al-Qur’an wa Mokhtalifah*, Qom: Bidar.
- 7. Ibn ‘Abd al-Birr, Yūsuf B. ‘Abdullāh (1412 AH), *Al-Istī‘ab fi ma‘rifat al-Ashab*, [Research by Ali Muhammad Bijavi] Beirut: Dar al-Jail
- 8. Ibn Arabi, Muhammad B. Abdullāh (1408 AH), *Ahkam al-Qur’an*, Beirut: Dar al-Jabal.
- 9. Ibn Qutayba, ‘Abdullāh B. Muslim (1423 AH), *Ta’wīl Muskhil al-Qur’an*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- 10. Ibn Qutayba, ‘Abdullāh B. Muslim (1411 AH), *Gharīb al-Qur'an*, Beirut: al-Hilāl.
- 11. Abu Zayd, Nasr Hamid (1380 AH), *The Concept of the Text: A Study of the Qur'anic Sciences (Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur'an)*, [translated by Mortaza Kariminiya,] Tehran: Tarhe Now.
- 12. ‘Ansari, Masood (1998), “Tafsīr Qur’an” in the Encyclopedia of Qur’an and Qur’anic Research, Tehran: Doustan & Nahid.
- 13. ‘Ayazi, Muhammad Ali (2002), *The Evolutional Chronology of Shiite Exegeses*, Rasht: Ketab Mobin.
- 14. Babaei, Ali Akbar (2011), *The History of the Interpretation of the Qur’an*, vol 1, Qom: Research Institute of Hawzah and University.
- 15. Babaei Ali Akbar et al. (2020), *The History of the Interpretation of the Qur’an*, vol 2, Qom: Research Institute of Hawzah and University.
- 16. Bahranī, Hashim (1995), *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur’an*, Qom: Institute of Bi‘tha.
- 17. Barqī, ‘Aḥmad B. Muhammad B. Khālid (1992), *Al-Mahāsin*, [research by Jalal al-din Muhaddith,] Qom: Dār al-Kutub al-Islamiya.
- 18. Boqā‘ī, Ibrahim B. ‘Umar (1427 AH), *Nazm al-Durar fi Tanāsob al-Āyāt wa al-Suwar*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- 19. Pakatchi, Ahmad (2007), “Ahqaf an example of increasing clarity in the historical process of interpretation”, *Sahife Mobin*, 40: 8-28.

20. Puyazadeh, Azam; Qahramani, Ahmad (2019), "Critical Analyzing the paper: Tafsīr from Ṭabarī to B. Kathīr: problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham", The Quarterly Journal of Qur'anic Studies and Islamic Culture, 3(3)
21. Tostori, Sahl B. 'Abdullāh (1423 AH), Tafsīr Al- Tostori, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
22. Tha'ālabī, Abd al-Rahman ibn Muhammad (1418 AH), Tafsīr al-Tha'ālabī, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
23. Jaṣṣāṣ, Ahmad B. 'Alī (1405 AH), Ahkām al-Qur'an, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
24. Jalili, Hedayat (2011), Research on Quranic Research, Tehran: Sokhan.
25. Ḥājī Khalīfa, Mustfa B. 'Abdullāh (nd), Kashf al-Zunūn 'an 'Asāmī 'l-Kutub wa'l-Funūn, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
26. Ḥurr 'Āmili, Muhammad B. Ḥassan (1409 AH), Wasā'il al-Shī'a, Qom: Institute Āl al-Bayt (AS).
27. Ḥillī, Ḥasan bin Yūsuf (1413 AH), Kashf al-Murād, [Edited by Ḥasan Ḥasanzadeh Amoli,] Qom: Institute of Nashr Islami.
28. Ḥimawī, Yāqūt B. 'Abdullāh (1414 AH), Mu'jam al-Udabā, [Research by Ihsan Abbas,] Beirut: Dār al-Gharb al- Islami.
29. Khuzayri, Muhammad B. 'Abdullāh (1420 AH), Tafsīr al-Tābi'in, Riyadh: Dār al-Watan.
30. Davudi, Muhammad B. Ali (nd), Tabaqāt al- Mufasssīrīn, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
31. Darwazah, Muhammad Ezzah (1421 AH), Al-Tafsīr al-Hadīth, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
32. Dhahabī, Muhammad Hussain (nd), Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
33. Rubin, Uri (2003), "The Shrouded Messenger: On the Interpretation of al-Muzzammil and al-Muddaththir", [Translated by Mortaza Kariminia,] Bayyenat, 3(27): 16- 28.
34. Zarkashī, Muhammd B. 'Abdullāh (1410 AH), Al-Burhān fī 'Ulum al- Qur'an, Beirut: Dar al-Ma'rafa.
35. Zamakhsharī, Mahmoud ibn 'Umar (1979), Asās Al-Balāghah, Beirut: Dar Sader.
36. Zayd ibn 'Alī (1412 AH), Tafsīr Gharīb al-Qur'an, [Research by Hassan B. Muhammad Taqi Hakim,] Beirut: Al-Dar al-Alamiya.
37. Sobhani Yamechim, Muhammad; Davari Chelaghae, Ahad; Moharrami, Fatemeh (2019), "Critique of Uri Rubin's Interpretation of "al-Muzzammil" and "al- Muddaththir" in His Article: The Shrouded Messenger (On the Interpretation of al- Muzzammil and al-Muddaththir)", Qur'an and Hadith Research, 52(1): 29- 48.
38. Sabzevari, Muhammad (1406 AH), Al-Jadīd fī Tafsīr al-Qur'an al-Majid, Beirut: Dar al-Ta'āruf lil Matbū'āt.
39. Sa'dī, 'Abd al- Rahman (1408 AH), Taisīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān, Beirut: Maktaba al-Nahza al-Arabiya.

40. Samarqandī, Nasr bin Muhammad (1416 AH), Tafsīr al-Samarqandī al-Musammā Bahr al-‘Uloom, Beirut: Dar al-Fikr.
41. Qutb, Sayed (1425 AH), Fi Zilāl al-Qur'an, Beirut: Dar al-Shurūq.
42. Suyuti, Jalal al-Din (1421 AH), Al-Itqān fi ‘Ulum Al-Qur’an, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
43. Suyūti, ‘Abd al-Rahmān bin Abī Bakr (1404 AH), Al-Durr Al-Manthūr fi Al-Tafsīr bil Ma’thūr, Qom: Ayatollah Marashi Najafi’s Library.
44. Shaker, Muhammad Kazem (2003), Foundations and Methods of Exegesis, Qom: Universal Center of Islamic Sciences.
45. Sharīf al-Razī, Muhammad B. Ḥussain (1406 AH), Talkhīs al-Bayān fi Majāzāt al-Qur’an, Beirut: Dar al-Adwā’.
46. Sharīf al-Murtazā, ‘Alī B. Ḥussain (1431 AH), Nafa’is al-Ta’wīl, Institute al-A’lami lil Matbooot.
47. Shawkānī, Muhammad (1414 AH), Fath al-Qādir, Damascuc: Dar B. Kathir.
48. San’ānī, ‘Abd al-Razāq B. Hamam (1411 AH), Tafsīr al-Qur’an, Beirut: Dar al-Ma’rafa.
49. Tabataba’i, Muhammad Hussain (1390 AH), Al-Mīzan fi Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Mu'assisah al-A'lamī lil-Matbuā't.
50. Ṭabarānī, Sulaymān B. Aḥmad, (2008), Al-Tafsīr al-Kabīr, Urdon- Arbad: Dār al-Kitab al-Thaghāfi.
51. Tabarī, Muḥammad B. Jarīr (2008), Ta’rīkh of al-Tabarī, [Research by Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim,] Beirut: Dar al-Turath.
52. Tabrisī, Fadl B. Hassan (1993), Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur’an, [Research by Fazl Allāh Yazdi Tabataba’i and Hashem Rasuli,] Tehran: Nasser Khosrow.
53. Turayhī, Fakhr al-Din B. Muhammad (1996), Majma’ al-Bahrain, Tehran: Mortazawi.
54. Tantawī, Muhammad Sayyad (1997), Al-Tafsīr al-Wasīt, Cairo: Nahzat Misr.
55. Tūsī, Muhammad B. Hassan (1994), Al-Rijāl, Qom: Teachers Association.
56. Tayyeb, Abd al-Hussain (1990), Atyab al-Bayan fi Tafsīr al-Qur’an, Tehran: Isalm.
57. ‘Abd al-Bāqī, Fu’ād (2006), Al-Mu’jam al-Mofāhras li Alfāz al-Qur’an, Qom: Navid-e Islam.
58. ‘Aqīqī Bakhshayeshī, ‘Abd al-Rahim (2008), Tabaqāt Mofassirīn Shī’a, Qom: Navid Islam.
59. Fazel Miqdād, Miqdād B. ‘Abd al-Allah (1994), Kanz al-‘Irfān fi Feqh al-Qur’an, Tehran: Mortazavi.
60. Fakhr Razi, Muhammad b. ‘Umar (1420 AH), Al-Tafsīr Al-Kabīr, Beirut: Dar ‘Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
61. Farrā’, Yahya B. Ziyad (1980), Ma’ānī al-Qur’an, Cairo: al-Hei’at al-Mesrīyya al-‘Āmma lil Kitab.
62. Fazl Allāh, Muhammad Hussain (1419 AH), Min Wahy al-Qur’an, Beirut: Dar al-Malāk.
63. Firooz Abadi, Muhammad B. Yaqub (1415 AH), Al-Qamus al-Muhīt, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.

64. Qāsimī, Jamal al-Din (1418 AH), Tafsīr al-Qāsimī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
65. Qummī, Ali Ibn Ibrahim (1984), Al-Tafsīr al-Qumī, Qom: Dar al-Kitāb.
66. Kalder, Norman (2010), “Tafsīr from Ṭabarī to B. Kathīr: problems in the description of a Genre, illustrated with reference to the story of Abraham”, [translated by Mehrdad Abbasi,] Approches to the Qur’an, 63- 217, Tehran: Hekmat.
67. Kulainī, Muhammad B. Yaqub (1407 AH), Kāfī, [Research by Ali Akbar Ghaffari,] Tehran: Islamic Library.
68. Matirīdī, Muhammad B. Muhammad (1426 AH), Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah (Tafsīr al-Matirīdī), Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
69. Mawardi, Ali B. Muhammad (nd), Al-Nukat wal-‘Uyūn, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
70. Majlisī, Muhammad Baqir (1403 AH), Bihār al-'Anwār, [Research by Yahya Abedi Zanjani and Seyyed Kazem Musawi Miamawi,] Beirut: al-Wafā Foundation.
71. Mohammad Zadeh Arshad, K., Nazari, A., & Mirhoseini, S. M. (2022). “Analysis of text-based and cohesive approaches of Tunisian ibn Āshūr in his exegesis al-Tahrīr wa al-Tanwīr,” Research on Qur’an and Hadith Sciences, 19(2): 183-218.
72. Marāghī, Ahmad Mostafa (nd), Tafsīr al- Marāghī, Beirut: Dar al-Fikr.
73. Mughnīya, Muhammad Jawād (1424 AH), Al-Tafsīr al-Kāshif, Qom: Dar al- Kitab al-Islami.
74. , Muqātil Ibn Suleiman (1423 AH), Tafsīr Muqātil bin Suleiman, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-‘Arabī.
75. Moaadab, Reza (2009), The Foundations of Qur’an Exegesis, Qom: Qom University.
76. Neyshaburi, Hassan B. Muhammad (1416 AH), Tafsīr Gharā’ib al- Qur’an wa Raghā’ib al-Furqān, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
77. Yazidi, ‘Abdullāh B. Yahya (1405 AH), Gharīb al- Qur’an wa Tafsīrih, Beirut: ‘Ālam al-Kutub.
78. Gilliot Claude (2002), “Exegesis of the Qur’an: clasical and dedevial”, McAuliffe, Jane Dammen, ed., in Encyclopaedia of the Qur’an, vol 2, (p. 99- 124), Leiden-Boston: Bill.