

معنای «نجد» و «نجدین»

و مراد آیه ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾*

□ عباس اسماعیلی زاده^۱

چکیده

درباره معنا و مراد آیه ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (بلد / ۱۰)، قریب به اتفاق دانشمندان اسلامی اعم از مفسران، مترجمان قرآن، قرآن‌پژوهان و محدثان بر آن‌اند که «نجدین» به معنای راه خیر و راه شر بوده مراد آیه این است که خداوند متعال انسان را با سرمایه شناخت خوبی‌ها و بدی‌ها آفریده و به او قدرت تشخیص این دو را از یکدیگر داده است. دلایل قرآنی و روایی و تبیین و توجیه‌هایی نیز در تأیید این تفسیر ارائه شده است. در این میان دو دیدگاه شاذ وجود دارد: یکی اینکه مراد آیه هدایت غریزی طفل به دو پستان مادر در بدو تولد است که واژه «نجد» در زبان عربی به این معنا نیز به کار رفته است. دیگر آنکه مقصود از «نجدین» راه سعادت دنیا و راه سعادت آخرت است. دقت نظر در ادله هر یک از این دیدگاه‌ها و بررسی سیاق آیات سوره نشان می‌دهد که چون از یک سو ادله روایی دیدگاه نخست علی‌رغم شهرت ضعف سندی دارند و حمل آیه بر این معنا

از جهاتی با تکلف همراه است و از سوی دیگر، دیدگاه دوم با ظاهر الفاظ آیه تناسب و هماهنگی بیشتری دارد بنابراین ترجیح با همین دیدگاه است.

واژگان کلیدی: سوره بلد، نجد، نجدین، خیر و شر، هدایت به نجدین.

طرح مسئله

در باره معنای «نجدین» و مراد از هدایت انسان به سوی آن در آیه ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (بلد/ ۱۰) میان قرآن‌پژوهان و مفسران قرآن کریم گفتگوست. قریب به اتفاق دانشمندان اسلامی مراد آیه را هدایت انسان به راه خیر و راه شر دانسته‌اند، هرچند نسبت به چگونگی این هدایت، با توجه به سؤالات متعددی که در صورت ارائه چنین تفسیری از آیه مطرح شده یا به ذهن می‌رسد، توجیه‌های مختلفی را بیان کرده‌اند. سؤال‌ها و اشکال‌هایی چون: چگونگی اطلاق نجد که در لغت به معنای بلندی و مکان مرتفع است، بر راه خیر و راه شر، به ویژه اطلاق آن بر شر که هیچ بلندی‌ای ندارد؛ سرّ تشبیه «نجدین» با وجود هم‌سنخ نبودن خیر و شر؛ مقصود از هدایت خدا به راه خیر و راه شر که آیا به معنای الهام است یا هدایت تکوینی و یا هدایت تشریحی؟ این دانشمندان در تأیید تفسیر پیش گفته به آیات دیگر و روایات استناد کرده‌اند، برای نمونه این آیه شبیه سخن خداوند در سوره انسان است: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان / ۳) یا مانند این آیه سوره شمس است: ﴿فَالْحَمْدُ فَجْورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس / ۸). نیز روایاتی را ذکر کرده‌اند که در ادامه ملاحظه خواهند شد.

در این میان در بیان و بنان تمام کسانی که متعرض تفسیر این آیه شده و به ویژه دیدگاه پیش گفته را ارائه کرده‌اند، تفسیر دیگری نیز آمده است و آن اینکه مراد آیه، هدایت غریزی طفل به دو پستان مادر در بدو تولد برای مکیدن شیر است. هرچند برخی تنها آن را به عنوان یک نظر بیان کرده و از کنار آن گذشته‌اند، ولی بیشتر این تفسیر را بعید دانسته و رد کرده‌اند.

شهرت دیدگاه نخست و کثرت مدافعان آن به گونه‌ای است که به سختی می‌توان در میان مفسران، مفسری را یافت که دیدگاه دوم را برگزیده باشد و احتمال قبول چنین دیدگاهی از جانب مفسران مشهور قرآن به صفر می‌رسد. همین مطلب نسبت به مترجمان قرآن نیز صادق است، چه در ۵۳ ترجمه مورد مراجعه نگارنده تنها در یک یا

دو ترجمه، آیه مورد بحث بر اساس دیدگاه دوم ترجمه شده است. کاوش در آیه مذکور و دیدگاه‌های مختلف مطرح در تفسیر آن یا دیدگاه‌های دیگری که ممکن است دربارهٔ مراد آیه مطرح شده باشد یا طرح شود و اعتبارسنجی دلایل هر یک در جهت تعیین جایگاه هر دیدگاه و دیدگاه مختار، موضوع این نوشتار است که در سه بخش: ۱. دیدگاه‌ها و دلایل هر یک، ۲. اعتبارسنجی دلایل و ۳. دیدگاه مختار و دلایل آن از نظر می‌گذرد.

بخش اول: دیدگاه‌ها و دلایل هر یک

پیش از بیان آرای مختلف دربارهٔ تفسیر این آیه شایسته است که اشاره‌ای به معنای «نجد» داشته باشیم. «نجد» که مفرد کلمه «نجدین» در آیه ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ است، در لغت به معنای بلندی و ارتفاع (ابن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴: ۳۹۱/۵) و خلاف پستی و فرورفتگی (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸۳/۶) است. از این رو به مکان و راه بلند، «نجد» گفته می‌شود که مقابلش «تهامه» به معنای زمین پست و فرورفته است (جوهری، ۱۴۰۷: ۵۴۲/۲). برخی علاوه بر بلندی، ویژگی‌هایی دیگری چون: وضوح و روشنی (فیروزآبادی، بی‌تا: ۳۴۰/۱)، سفت و سخت و مسطح بودن (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۴۱۳/۳؛ حسینی زبیدی، بی‌تا: ۲۶۸/۵) و شدت و غلظت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۷۹۱) را نیز در معنای این واژه مد نظر قرار داده‌اند که باید گفت بیشتر از لوازم اصل معنای «نجد» (بلندی و ارتفاع) هستند، چنان که مرحوم مصطفوی نیز همچون ابن فارس معنای بلندی را تنها اصل معنای این ماده ذکر کرده است (ابن فارس بن زکریا، ۱۳۶۰: ۳۵/۱۲).

دیدگاه‌های مطرح شده یا آنچه ممکن است در تبیین مراد این آیه گفته شود، به ترتیب اهمیت و کثرت قائلان آن‌ها از این قرارند:

۱. راه خیر و راه شر

الف) معتقدان: ملاحظه آثار مختلف و متعدد نگاشته شده، اعم از تفاسیر، ترجمه‌ها و تک‌نگاری‌ها، برای به دست آوردن معنا و مراد آیه ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ نشان می‌دهند که در قریب به اتفاق آن‌ها، «نجدین» به معنای «راه خیر و راه شر» دانسته شده است. در

ترجمه‌های قرآن کریم مانند مانند الهی قمش‌های، فیض الاسلام، رضایی، مجتبیوی، فولادوند، مشکینی، مکارم، صفارزاده جز یک مورد که ذیل دیدگاه دوم می‌آید، «نجدین» این‌گونه ترجمه شده است. البته بعضی آن را به مطلق «دو راه» معنا کرده‌اند، مثل *روض الجنان و روح الجنان*، پاینده، آیتی، بهرام‌پور. همین گونه است ترجمه آن به «دو جای بلند» (شعرانی و صفی‌علی‌شاه) که در آن بیشتر معنای لغوی مد نظر قرار گرفته است. در یک مورد نیز به «راه راست» معنا شده (کاویان‌پور) که ناروا به نظر می‌رسد؛ زیرا دست کم هیئت تثنیه واژه نادیده گرفته شده است.^۱ به طور طبیعی با توجه به اقتضای ترجمه، دلیل خاصی برای این نحوه ترجمه آیه نمی‌توان یافت، جز آنچه در تفاسیر آمده و مورد توجه مترجمان نیز بوده است.

در تفاسیر فریقین نیز تا حدود زیادی وضع همین گونه است و قریب به اتفاق مفسران مراد آن را هدایت انسان به سوی خیر و شر دانسته‌اند. البته در بیان‌هایی شبیه به هم توجیه‌هایی برای تبیین بیشتر این معنا ارائه کرده‌اند.

در شماری از تفاسیر تنها، چیزی شبیه آنچه در بیشتر ترجمه‌های قرآن آمده، مشاهده می‌شود که آیه *﴿وَهَدَيْنَاهُ الْجَدَيْنِ﴾* را بدون ذکر دلیلی خاص، فقط معنا کرده‌اند که او را به راه خیر و راه شر راهنمایی کردیم (قمی، ۱۳۶۷: ۴۲۳/۲؛ زمخشری، ۱۳۸۵: ۷۵۶/۴؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹: ۶۰۰/۱؛ عاملی، ۱۳۶۰: ۴۶۶/۳؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۵۹۴/۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۵۶۸/۷).

ب) دلایل: آنچه را که دیگر صاحبان این دیدگاه در تأیید و دفاع از رأی خویش ارائه کرده‌اند، در دو دسته آیات و روایات می‌توان جای داد:

آیات: بعضی مفسران این آیه را با آیه *﴿فَأَلَّمَهُمَا الْجُورَ هَا وَتَقْوَاهَا﴾* (شمس/۸) که از الهام فجور و تقوا به انسان سخن گفته است، هم معنا دانسته‌اند (راوندی، ۱۴۰۵: ۲۸۱/۲؛ شاذلی، ۱۴۱۲: ۳۹۱۱/۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۲/۲۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۲۷/۳۰؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۲۳۵/۱۲) و این گونه این آیه را مؤید معنای ارائه‌شده برای آیه سوره بلد دانسته‌اند. جمعی دیگر آن را همسنگ آیات *﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾* (انسان/۳-۲) دانسته‌اند که در کنار اشاره به شنوا و بینا ساختن

۱. آمار ارائه‌شده بر اساس ۵۴ ترجمه فارسی موجود در نرم‌افزار جامع التفاسیر (۲) است.

انسان، بر هدایت الهی او نیز تأکید کرده است (طبری، ۱۴۱۵: ۱۲۷/۳۰؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۲۰۹/۱۰؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۲۵۶/۵؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۶۸/۳۱؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ۹۴/۴؛ ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۳۱۴/۳۰)، چنان که پیش از آیه مورد بحث سوره بلد نیز به اعطای چشم و زبان به انسان اشاره شده است: ﴿الرَّجُلُ لَهِ عَيْنَيْنِ* وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ (بلد / ۸-۹). آیه الله جوادی آملی در بیانی این سه آیه را در کنار هم یاد کرده‌اند:

خدای سبحان نفس انسان را با سرمایه شناخت فجور و تقوا آفرید: ﴿فَلَهُمَا جُورُهَا وَتَقْوَاهَا﴾ و او را به هر دو «نجد» و طریق خیر و شر آشنا کرد: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾، ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (۱۳۷۹: ۲۸۸/۲).

روایات: در شماری از تفاسیر شیعه روایتی به نقل از کتاب شریف کافی آمده که در آن امام صادق علیه السلام آیه را بر طبق این دیدگاه تفسیر کرده است:

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألتُه عن قول الله عزَّ وجلَّ ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ قال: نجد الخير والشَّرَّ (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۳۱/۵؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵۸۱/۵؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۶۶۳/۵؛ مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۸۷/۱۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۵/۲۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۲۷/۳۰).

سند این روایت در نقل کلینی چنین است: «علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس بن عبد الرحمن عن ابن بکیر عن حمزة بن محمد عن ابي عبد الله عليه السلام» (۱۳۸۸: ۱۶۳/۱). شیخ صدوق عین همین روایت را از طریق احمد، پسر علی بن ابراهیم و با همین سلسله سند نقل کرده است (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۱).

شیخ طوسی نیز سخن امام صادق علیه السلام را با سند دیگری این گونه آورده است: أخبرنا أبو عبد الله الحسين بن إبراهيم القزويني، قال: أخبرنا أبو عبد الله محمد بن وهبان الهنائي البصري، قال: حدثني أحمد بن إبراهيم بن أحمد، قال: أخبرني أبو محمد الحسن بن علي بن عبد الكريم الزعفراني، قال: حدثني أحمد بن محمد بن خالد البرقي أبو جعفر، قال: حدثني أبي، عن محمد بن أبي عمير، عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ قال: نجد الخير والشَّرَّ (۱۴۱۴: ۶۶۰).

صاحب تفسیر البرهان نیز نقل شیخ طوسی را ذکر کرده است (بحرانی، ۱۴۱۶: ۶۶۳/۵). شایان ذکر است که در تفاسیر اهل سنت نیز این تفسیر از آیه با همین تعبیر «نجد الخیر

والشَّرِّ) به شماری از صحابه و تابعان نسبت داده شده است (طبری، ۱۴۱۵: ۱۲۷/۳۰: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۳۳۳۴/۱۰: بغوی، ۱۴۲۰: ۲۵۶/۵: ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۹۴/۸: ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۴۴۸/۴: سیوطی، ۱۳۶۵: ۳۵۳/۶: اوسى، بی تا، ۳۵۲/۱۵)، چنان که شیخ طوسی آن را دیدگاه ابن عباس، ابن مسعود، حسن بصری، مجاهد، ضحاک و قتاده دانسته است (۱۴۰۹: ۳۵۲/۱۰). صاحب مجمع البیان روایت دیگری از علی عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل کرده است که حضرت در آن، ضمن نفی نظر تفسیری دیگر تأکید دارد که مراد از «نجدین» راه خیر و شر است:

فِي رِوَايَةِ أُخْرَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَوَى أَنَّهُ قِيلَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ نَاسًا يَقُولُونَ فِي قَوْلِهِ «وَهَدَيْتَنَا النَّجْدَيْنِ»: إِنَّهُمَا التَّجْدِيَانِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا هُمَا الْخَيْرُ وَالشَّرُّ (طبرسی، ۱۴۱۵: ۷۴۹-۷۴۸/۱۰).

برخی مفسران شیعه و سنی همین نقل طبرسی را مستند به خود او آورده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۳۱/۵: عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵۸۱/۵: اوسى، بی تا: ۳۵۲/۱۵: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶/۲۷: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۵/۲۰). سیوطی نیز این سؤال را از حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل کرده که البته در آن حرف نفی «لا» نیامده است:

أَخْرَجَ الْفَرِيَابِيُّ وَعَبْدُ بْنُ حَمِيدٍ عَنْ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قِيلَ لَهُ: إِنَّ نَاسًا يَقُولُونَ: إِنَّ النَّجْدَيْنِ التَّجْدِيَيْنِ. قَالَ: الْخَيْرُ وَالشَّرُّ (۱۳۶۵: ۳۵۳/۳).

در این میان بعضی این نظر را به طور مطلق و بدون هیچ استنادی به حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ نسبت داده‌اند (ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۴۴۸/۴).

سومین روایت مورد استناد مدافعان دیدگاه نخست، این نقل از پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ! هُمَا نَجْدَانِ: نَجْدُ الْخَيْرِ وَنَجْدُ الشَّرِّ، فَمَا جَعَلَ نَجْدَ الشَّرِّ أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ نَجْدِ الْخَيْرِ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳/۲۷).

این روایت در تحف العقول به صورت مرسل ضمن نصایح امام کاظم عَلَيْهِ السَّلَامُ به فضل بن یونس آمده که امام عَلَيْهِ السَّلَامُ آن را از پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل کرده است (حزّانی، ۱۴۰۴: ۴۱۳). شیخ مفید همین روایت را به صورت مسند نقل کرده که سندش چنین است:

حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ الْقَمِّيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يُونُسَ عَنِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ (۱۴۱۳: ۲۱۱).

بعضی مفسران این سخن را به نقل از حسن بصری از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۷۴۹/۱۰؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵۸۱/۵). سیوطی از افراد دیگری چون انس، ابوهریره، ابوامامه و قتاده نیز ذکر کرده است (۱۳۶۵: ۳۵۴-۳۵۳/۶).

ج) تبیین و توجیه: صاحبان این دیدگاه دربارهٔ اینکه چرا بر راه خیر و شرّ «نجد» اطلاق شده، به ویژه «نجد» خواندن شر که بلندی و رفعتی ندارد و نیز سرّ تشبیه آن دو و مراد خداوند متعال از هدایت انسان به آن‌ها تبیین‌هایی ارائه و توجیهاتی ذکر کرده‌اند: «نجد» خواندن راه خیر و راه شر، به دلیل ظهور و بروز و آشکار بودن راه خیر و شر به هدایت الهی برای عقل انسان است؛ همان‌گونه که یک سرزمین مرتفع (نجد) کاملاً نمایان است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۷۴۹/۱۰؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۵۳/۴) یا به جهت دشواری و سختی طی کردن آن‌هاست، همان‌طور که راه رفتن بر زمین‌های بلند (نجد)، سخت و پرزحمت است. البته راه خیر سلوکش و راه شر عواقبش سخت است (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۳۱۳/۳۰). نیز گفته شده که اطلاق آن بر راه خیر برای نشان دادن عظمت و بهتری آن است، آن‌طور که زمین‌های مرتفع هوای بهتری دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷/۲۷).

در هر صورت، اطلاق «نجد» بر راه شر که در آن بلندی و رفعتی نیست، بیشتر سؤال‌برانگیز است و این مطلب مورد توجه مدافعان این دیدگاه نیز بوده و به تعبیر بعضی روشن است که در راه شر، انسان از ذروه و بلندای فطرت به حسیض و پستی ذلت قدم می‌گذارد (آلوسی، بی‌تا: ۳۵۲/۱۵) و هدایت به چنین چیزی قابل منت‌گذاری نیست (عاملی، ۱۴۰۵: ۳۷۴-۳۷۵) که این آیه در سیاق امتنان آمده است: ﴿أَلَمْ نُجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ* وَلِسَانًا وَشَفْتَيْنِ* وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾. آلوسی خود برای رفع این اشکال «نجد» نامیدن راه شر را از باب تغلیب یا توهم و تخیل صعود در ذهن روندهٔ راه شر می‌داند (بی‌تا: ۳۵۲/۱۵)، چنان‌که شیخ بهایی با توجه به ارائهٔ طریق بودن معنای هدایت در این آیه، این اشکال را تنها زمانی روا می‌داند که «هدینا» به معنای رساندن به مطلوب باشد: «لا امتنان فی الإیصال إلی طریق الشرّ» و از این رو «هدینا» را به معنای نصب دلایل عقلی جداکنندهٔ حق و باطل و صلاح و فساد می‌داند (عاملی، ۱۴۰۵: ۳۷۴-۳۷۵). نیز ممکن است که نامیده شدن راه شر به «نجد» بدین سبب باشد که از اجتناب سلوک آن بزرگی و شرف در انسان ایجاد می‌شود، همان‌طور که سلوک راه خیر چنین نتیجه‌ای دارد (طبرسی، ۱۴۱۵: ۷۴۹/۱۰).

مقصود از تغلیبِ پیش گفته که بعضی دیگر نیز اطلاق نجد بر شر را از همین باب می‌دانند (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۳۱۳/۳۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴/۲۷) به بیان برخی، عادت عرب در تشبیه دو چیز متفق با هم از یک یا چند جهت است که لفظ یکی را بر دیگری جاری ساخته از آن مثنی می‌سازد، مانند کاربرد «قمرین» برای شمس و قمر (طبرسی، ۱۴۱۵: ۷۴۹/۱۰؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷: ۱۵۱/۱۲) «حسنین» برای حسن و حسین علیهما السلام و «عمرین» برای ابوبکر و عمر (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۸۶/۲۰).

همچنین مطابق نظر صاحبان این دیدگاه مراد از هدایت انسان به راه خیر و شر در ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ این است که خداوند انسان را به نشانه‌های خیر و شر (انصاری قرطبی، بی‌تا: ۶۵/۲۱) یا خود خیر و شر آگاه کرد (ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۴۴۸/۴) و این به مسئله وجود عقل و هدایت عقلانی و فطری اشاره دارد (قاسمی، ۱۴۱۸: ۴۷۸/۹؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۲۵۴/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶/۲۷ و ۲۳) و اینکه انسان قدرت تشخیص خیر و شر، هدایت و ضلالت و حق و باطل را دارد (شاذلی، ۱۴۱۲: ۳۹۱۰/۶). به تعبیر بعضی هدایت در اینجا به معنای الهامی است که خداوند به انسان کرده و انسان با آن خوب و بد و مضرّ و مفید را می‌شناسد و همین، اساس تمدن انسانی و اصل همه علوم است (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۳۱۳/۳۰).

وجه جامع این احتمال‌ها، هدایت تکوینی انسان است. اما برخی شمول این آیه را نسبت به هدایت تشریحی نیز جایز می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷/۲۷) و حتی برخی تنها آن را به هدایت تشریحی معنا کرده‌اند: «بَيْنَاهُمَا لَهُ بِمَا أَرْسَلْنَا مِنَ الرِّسَالِ» (انصاری قرطبی، بی‌تا: ۶۵/۲۱).

۲. دو پستان مادر

دومین دیدگاه این است که مراد از «نجدین»، دو پستان مادر و معنای ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ این است که انسان در بدو تولد به هدایت الهی برای شیر خوردن و ارتزاق به سمت پستان مادر می‌رود و آن‌ها را می‌مکد. ملاحظه مطالب گفته شده تا بدینجا نشان می‌دهد که این دیدگاه چندان مورد توجه قرآن پژوهان، مفسران و دانشمندان اسلامی نیست؛ چرا که جمعی بدون هیچ رد یا تأییدی تنها آن را به عنوان یک نظریه مطرح کرده‌اند (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ۲۸۸/۲؛ زمخشری، ۱۳۸۵: ۷۵۶/۴؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۴۳۷/۱۰؛ شیرازی، ۱۳۸۳:

۳۵۳/۴). بعضی دیگر این گونه با تردید درباره آن سخن گفته‌اند:

اگر این تفسیر و تطبیق، اصل و سندی داشته باشد، گویا برای نشان دادن اولین کوشش اختیاری انسان در آغاز زندگی است (طالقانی، ۱۳۶۲: ۹۳/۴).

برخی نیز به صراحت آن را بعید دانسته‌اند:

- اینکه بعضی آن را به دو پستان مادر که برآمدگی سینه‌هاست، تفسیر کرده‌اند بسیار بعید است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶/۲۷).
- وفسراً بتدی الأم وهو بعید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۲/۲۰).

در این میان بلاغی بدون اشاره به دیدگاه مشهور پیش گفته، آیه را بر اساس این نظر

چنین تفسیر کرده است:

«وَهَدَيْتَاهُ النَّجْدَيْنِ» طریقی الثدیین لأنهما طریقان مرتفعان لنزول اللبن، سببان لحیة المولود. مصّ الثدی وما یشبهها، سبب لحیة المولود (۱۳۸۶: ۲۳۲/۷).

در ترجمه انتشار یافته از این تفسیر نیز آیه، همین گونه ترجمه شده است: «و پس از اینکه [به دنیا آمد] مکیدن از دو پستان را به او راهنمایی کردیم». چه بسا بتوان گفت کسانی که «نجدین» را به «دو جای بلند» ترجمه کرده‌اند (شعرانی و صفی‌علی‌شاه) نیز به همین معنا نظر داشته‌اند. در شماری از تفاسیر این دیدگاه به برخی از صحابه و تابعان نیز نسبت داده شده است، افرادی چون ابن عباس، ضحاک (طبری، ۱۴۱۵: ۱۲۹/۳۰)، قتاده و سعید بن مسیب (ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۴۴۸/۴). در این میان روایت ابن عباس دارای چند طریق دانسته شده است (سیوطی، ۱۳۶۵: ۳۵۴/۶). این قول به حضرت علی علیه السلام نیز نسبت داده شده است (آلوسی، بی‌تا: ۳۵۲/۱۵؛ انصاری قرطبی، بی‌تا: ۶۵/۲۱).

بر اساس این تفسیر ارتباط میان معنای لغوی (ارتفاع و بلندی) با اصطلاحی «نجد» (پستان مادر) روشن است؛ زیرا بدن در زیر آن دو، فرورفتگی به حساب می‌آید: «الارتفاع فیهما ظاهر والبطن تحتها کالغور» (آلوسی، بی‌تا: ۳۵۲/۱۵).

۳. سعادت دنیوی و سعادت اخروی

صاحب کتاب *التحقیق فی کلمات القرآن* ضمن بیان معنای «نجد»، دیدگاهی تازه درباره مراد این آیه ارائه کرده است. وی معتقد است که این آیه و آیات هم‌سیاق آن:

﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ* وَلِسَانًا وَشَفْتَيْنِ* وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ* فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾. در صدد بیان این معنایند که خداوند برای انسان همه وسایل زندگی و رفاه و سیر را در بدنش قرار داده و همه اسباب خیر و سعادت را برای او خلق کرده است. بر پایه این سخن، «نجدین» را به دو مقام رفیع در دنیا و آخرت معنا کرده است؛ به این بیان که سعادت اخروی بر تحقق سعادت دنیوی در دنیا متوقف است و این دو ملازم یکدیگر بوده، همان دو مقامی‌اند که مؤمنان آن‌ها را از خداوند درخواست می‌کنند: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (بقره / ۲۰۱). سپس با این توجیه که سعادت دنیوی و اخروی (نجدان) در معنا به یک حقیقت بازمی‌گردند، مقصود از «عقبه» را که انسان در آیه بعدی به درنوردیدن آن فراخوانده شده: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾، همان راه سعادت دانسته که در قبل «نجدین» خوانده شد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۶-۳۵/۱۲).

بخش دوم: اعتبارسنجی دلایل

دیدگاه نخست

دلایل قرآنی: مشابهت میان آیه ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ با آیه ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس / ۸) زمانی برقرار است که آیه سوره بلد را به هدایت تکوینی انسان مربوط بدانیم، چنان که بیشتر معتقدان به این دیدگاه نیز بر آن بودند؛ زیرا آیه سوره شمس تنها به معنای هدایت تکوینی انسان است و به هیچ وجه به هدایت تشریحی از طریق ارسال رسولان و کتاب‌های آسمانی اشاره ندارد. اما مشابهت این آیه با آیه ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان / ۳) از جهاتی محل تأمل است: آیه سوره انسان تنها به هدایت انسان به یک راه اشاره دارد: ﴿هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ﴾، لکن در سوره بلد سخن از هدایت به دو راه است: ﴿هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ و به طور قطع نمی‌توان «سبیل» و «نجدین» را به یک معنا دانست. اینکه مطابق آیه سوره انسان، پس از هدایت الهی به راه فطرت، انسان‌ها به دو دسته شاکر و کافر تقسیم می‌شوند: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ غیر از آن است که به دو راه، هدایت شده باشند. ملاحظه عبارات صاحبان این دیدگاه ذیل آیه مورد اشاره سوره انسان که «سبیل» را به معنای راه حق دانسته‌اند، شاهد گویایی است بر عدم مشابهت میان این

دو آیه، چنان که علامه طباطبایی چنین فرموده است:

والمراد بالسیل السبیل بحقیقة معنی الكلمة وهو المؤدی إلى الغایة المطلوبة وهو سبیل الحق (۱۴۱۷: ۱۲۲/۲۰).

بنابراین صرف اینکه پیش از هر دو آیه مورد بحث، به اعطای اعضا و جوارح به انسان اشاره شده است: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (انسان / ۲) و «أَلَمْ نُجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ* وَلِسَانًا وَشَفْتَيْنِ» (بلد / ۸-۹) نمی تواند دلیل مشابهت خود این دو آیه باشد. دلایل روایی: سند روایت نخست، در نقل مرحوم کلینی: «علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس بن عبد الرحمن عن ابن بکیر عن حمزة بن محمد عن ابي عبد الله (ع)»، در ارزیابی مرحوم مجلسی «حسن موثق» معرفی شده است (۱۴۰۴: ۲۲۶/۲). مجلسی پدر نیز در شرح من لا یحضره الفقیه به مناسبت بحثی به همین روایت اشاره کرده و آن را موثق کالصحیح دانسته است (۱۴۰۶: ۱۳/۱۸۷). سند روایت در نقل شیخ صدوق نیز با توجه به مشابهت پیش گفته همین گونه است.

با وجود این ارزیابی ها، بررسی دقیق تر رجالی راویان سند نشان می دهد که همه آنها به جز «حمزة بن محمد»، امامی و موثق اند. البته ابن بکیر با وجود فطحی مذهب بودن، موثق بوده و از اصحاب اجماع است. در رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی، نام «حمزة بن محمد» نیامده که ظاهراً به جهت صاحب کتاب نبودن وی است. در رجال شیخ طوسی نام او در زمره اصحاب امام صادق (ع) آمده و تنها به کوفی بودن وی اشاره شده است (۱۴۱۵: ۱۹۰). البته در اصحاب امام باقر (ع) نیز نام «حمزة الطیار» را آورده است (همان: ۱۳۲). کسّی تحت عنوان «ما روی فی الطیار و آیه» شش روایت آورده که دو روایت آن سخن امام صادق (ع) هنگام آگاه شدن از وفات حمزه است:

- حمدویه و ابراهیم قالا: حدّثنا محمد بن عیسی عن ابن ابي عمیر عن هشام بن الحكم قال: قال لی أبو عبد الله (ع): ما فعل ابن الطیار؟ قال: قلت: مات. قال: رحمه الله ولقاه نضرة وسرورا. فقد كان شديد الخصومة عتاً أهل البيت.

- حمدویه و ابراهیم قالا: حدّثنا محمد بن عیسی عن یونس عن ابي جعفر الأحول عن ابي عبد الله (ع) فقال: ما فعل ابن الطیار؟ فقلت: توفي. فقال: رحمه الله أدخل الله عليه الرحمة ونضرة، فإنه كان يخاصم عتاً أهل البيت (۱۳۴۸: ۳۴۹).

ترصّی و ترحم امام صادق علیه السلام و تأکید ایشان بر اینکه ابن طیار از مدافعان اهل بیت علیهم السلام بوده بر جلالت و حسن حال حمزه دلالت می‌کند، چنان که علامه حلی (۱۴۱۱: ۱۲۰)، ابن داود (۱۳۸۳: ۱۳۵/۱) و صاحب معالم (عاملی، ۱۴۱۱: ۱۵۹) نیز بدان روایات اشاره و استناد کرده‌اند. مرحوم آیه‌الله خویی در تحقیقی جامع درباره «حمزه بن محمد»، ضمن ذکر دو روایت پیشین کَشّی و تأیید قوی بودن آن‌ها، روایت دیگری نیز از رجال کَشّی بیان می‌کند که متضمن مدح ابن طیار است. این روایت گفتگویی است میان او و امام صادق علیه السلام که در آن امام، سخنان او در مخاصمه با مخالفان اهل بیت علیهم السلام را مطلوب و محبوب خود دانسته است:

عن الطیار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بلغني أنك كرهت مناظرة الناس وكرهت الخصومة. فقال عليه السلام: أما كلام مثلك للناس فلا نكرهه. من إذا طار أحسن أن يقع وإن وقع يحسن أن يطير، فمن كان هكذا فلا نكره كلامه (كشي، ۱۳۴۸: ۳۴۹-۳۴۸).

ایشان به روایات دیگر کَشّی توجه داده است که خلاف روایات مدح است، یکی از آن‌ها چند سؤال امام صادق علیه السلام از حمزه و پاسخ‌های اوست:

عن حمزة بن الطيار قال: سألتني أبو عبد الله عليه السلام عن قراءة القرآن؟ فقلت: ما أنا بذلك. قال: لكن أبوك. قال: فسألني عن الفرائض؟ فقلت: أنا و ما أنا بذلك. فقال: لكن أبوك. قال: ثم قال: إن رجلاً من قريش كان لي صديقاً وكان عالماً قارئاً فاجتمع هو وأبوك عند أبي جعفر عليه السلام وقال: ليقبل كل واحد منكما على صاحبه ويسأل كل واحد منكما صاحبه. ففعلا. فقال القرشي لأبي جعفر عليه السلام: قد علمت ما أردت. أردت أن تُعلمني أنّ في أصحابك مثل هذا. قال: هو ذاك كيف رأيت؟ (همان: ۳۴۷-۳۴۸).

سپس آیه‌الله خویی تصریح می‌کند که مطابق این روایت، حمزه قرائت قرآن و احکام را نمی‌دانسته است و آنگاه نظر خویش را درباره او چنین بیان می‌کند: «إذن لا دليل على حسن الرجل فضلاً عن وثاقته» (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲۷۹/۶).

نسبت به روایات مادحه نیز نظر آیه‌الله خویی این است که آن روایات، درباره پدر حمزه، محمد بن طیار است نه خود حمزه. به بیان ایشان، «الطيار» لقب عبدالله، پدر محمد است که هم بر محمد و هم بر پسرش حمزه اطلاق می‌شده است (همان: ۲۸۰/۶). ایشان در تأیید این سخن، به روایاتی در مجامع مختلف روایی و غیر آن‌ها

ارجاع داده است که در آنها «الطیّار» هم بر حمزه و هم بر محمد اطلاق شده است (همان). بنابراین باید دقت داشت که در سه روایت پیش گفته مدح، «الطیّار» و «ابن الطیّار» آمده که مراد از آن می‌تواند محمد، پدر حمزه باشد، اما در روایت جرح، گفتگوی امام صادق علیه السلام با «حمزة بن طیّار» گزارش شده است. نیز ذیل همین روایت، جلالت والد را نزد امام باقر علیه السلام نشان می‌دهد که با روایات مدح نیز هماهنگ است. صاحب *قاموس الرجال* نیز بر آن است که روایات مدح، درباره محمد است و نه پسرش حمزه، آن گونه که برخی پنداشته‌اند: «والمراد بهما هذا لا ابنه كما توهمه القهپائی وتبعه المصنّف» (شوشتری، ۱۴۱۹: ۳۴۶/۹). مراجعه به تنقیح مرحوم مامقانی نشان می‌دهد که ایشان نیز روایات مدح را مربوط به حمزه می‌داند (۱۴۲۷: ۲۴/۲۲۰-۲۲۶)، همان‌طور که شوشتری بدان اشاره کرده است.

آیه‌الله خوبی در تأیید نظر خویش نکاتی را بیان می‌کند که ورود روایات مدح را درباره حمزه نقض می‌کنند: یکی اینکه مطابق این روایات ابن طیار در زمان امام صادق علیه السلام از دنیا رفته است، حال آنکه حمزه از امام کاظم علیه السلام نیز روایت کرده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸: ۱۹۴/۸). همچنین محمد بنسنان از جمله کسانی است که از حمزه روایت کرده‌اند (ر.ک: همان: ۱۶۸/۲) و ابن سنان اصلاً امام صادق را درک نکرده است، پس اگر حمزه در زمان امام صادق علیه السلام از دنیا رفته باشد، ابن سنان نمی‌تواند از او روایت کرده باشد. جمع‌بندی ایشان در خصوص روایات مدح چنین است:

فکیف یمکن أن تنطبق الروایات المادحة علی حمزة بل هی واردة فی آیهه جزءاً (همان: ۲۸۰/۶).

بر پایه این تحلیل، دیگر نمی‌توان نظر مجلسی پدر و پسر را در ارزیابی سند روایت نخست پذیرفت و باید این سند را به دلیل حمزه ضعیف دانست. چه بسا بتوان گفت که اشتباه رخ داده درباره ممدوح بودن حمزه، موجب صدور چنین نظری از سوی محمدتقی و محمدباقر مجلسی شده است.

تذکر این نکته لازم است که چنانچه وقوع راوی در سند اصحاب اجماع را در صورت صحیح بودن سند تا اصحاب اجماع بپذیریم که از توثیقات عام محسوب می‌شود (موسوی خوبی، ۱۴۱۰: ۵۹/۱)، روایت مورد بحث ضعیف نبوده، صحیح خواهد بود،

چه یونس بن عبدالرحمن و عبدالله بن بکیر دو تن از اصحاب اجماع‌اند که در این سند قرار دارند و راویان پیش از آن‌ها نیز هم در طریق کلینی و هم در طریق صدوق، امامی و ثقه‌اند. شیخ حرّ عاملی از جمله کسانی است که این توثیق عام را پذیرفته است: فیحصل بوجودهم فی السند قرینة توجب ثبوت النقل والوثوق، وإن رووا بواسطة (۱۴۰۹: ۲۲۱/۳۰).

از این رو از نظر ایشان سند مورد بحث، ضعیف به شمار نمی‌آید، اما در صورتی که همچون آیه‌الله خویی این توثیق عام را معتبر ندانیم (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۶۱/۱)، سند مورد بحث همچنان ضعیف خواهد بود.

نیز باید توجه داشت که هرچند آیه‌الله خویی مدح «حمزة بن محمد» را نپذیرفته است، سند روایت بر اساس دیدگاه ایشان ضعیف نخواهد بود؛ زیرا در جای دیگری ایشان، «حمزه» را از راویان اسناد تفسیر علی بن ابراهیم ذکر کرده (همان: ۲۰۵/۲۳) که چون در دیدگاه ایشان وقوع راوی در سلسله سند راویان تفسیر علی بن ابراهیم در روایات متصل به معصوم از توثیقات عام محسوب می‌شود (همان: ۵۰-۴۹/۱)، باید او را ثقه دانست. روایت امام صادق علیه السلام که شیخ طوسی آن را در *امالی* خود ذکر کرده نیز به دلیل مجهول العین (مهمل) بودن «حسن بن علی بن عبد الکریم زعفرانی» ضعیف محسوب می‌شود. نام او در هیچ یک از کتاب‌های رجالی ذکر نشده است. آیه‌الله خویی نیز تنها به نام او و تک‌روایتی از او در تهذیب شیخ اشاره کرده است (همان: ۶۶/۵).

روایت صاحب *مجمع البیان* از امیرالمؤمنین علی علیه السلام مرسل است و از جمله *مرسلات* راویان قابل اعتنا در علم رجال هم نیست تا بیشتر درباره آن سخن بگوییم. در نقل سیوطی نیز همین گونه است.

ارزیابی راویان روایت سوم که تنها در نقل شیخ مفید مسند است، نشان می‌دهد که به جز احمد بن محمد، بقیه راویان از سوی برخی رجالیان توثیق شده‌اند: ابن ولید (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۸۳/۱)، صفّار (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۵۴/۱)، ابن معروف (همان: ۲۸۱/۱ و ۳۶۱)، ابن مهزیار (همان: ۲۵۳/۱)، ابن محبوب (طوسی، ۱۳۸۱: ۱۲۳، ۳۳۵ و ۳۵۵: کشی، ۱۳۴۸: ۵۵۶)، فضل بن یونس (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۰۹).

آیه‌الله خویی در بررسی احمد پسر محمد بن حسن بن ولید که از مشایخ شیخ مفید

است، ضمن اشاره به توثیق عالمانی چون: علامه، شیخ بهایی، شهید ثانی و برخی دیگر، در آن‌ها مناقشه کرده و با توجه عدم ذکر نام او در کتاب‌های رجالی متقدم چون کتب نجاشی و شیخ و حتی رجال خود علامه و در نتیجه فاصله زمانی زیاد چند صدساله میان موثقان و احمد بن محمد، توثیق یادشده را اجتهادی و حدسی و نه حسی و سماعی و در نتیجه قابل اعتماد ندانسته است. سخن پایانی ایشان درباره احمد نیز عدم اثبات وثاقت وی است: «فحصل أنه لم تثبت وثاقة الرجل بوجه» (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲۵۶/۲-۲۵۷). در این مورد نیز باید در نظر داشت که چنانچه از مشایخ اجازه بودن راوی از توثیقات عام را دلیل بر وثاقت بدانیم، احمد نیز موثق خواهد بود؛ ولی در صورتی که همچون آیه‌الله خویی آن را نه دلیل وثاقت و نه دلیل حسن حال بدانیم: «والصحيح أن شيخوخة الإجازة لا تكشف عن وثاقة الشيخ كما لا تكشف عن حسنه» (همان: ۷۷/۱) چنین نخواهد بود.

نتیجه آنکه هرچند سند این روایت در زمره روایات صحیح قرار نمی‌گیرد، به دلیل نبود جرحی درباره «احمد بن محمد»، نمی‌توان آن را ضعیف نیز دانست. البته نباید مورد فراموش کرد که این روایت لزوماً تفسیر آیه مورد بحث در سوره بلد محسوب نمی‌شود، زیرا در آن پیامبر ﷺ هیچ اشاره‌ای به آیه «هُدَيْنَاهُ الْجَبْدَيْنِ» ندارد و صرف سخن گفتن درباره دو نجد باعث شده که برخی آن را تفسیر آیه بدانند، هرچند این سخن با تفسیر ارائه شده از آیه هماهنگ است.

توجیه و تبیین: ملاحظه توجیه‌ها و تبیین‌های ارائه شده پیش گفته نشان می‌دهد که در صورت تفسیر آیه بر اساس این دیدگاه چند سؤال و اشکال وجود خواهد داشت که مورد توجه صاحبان آن بوده است و البته پاسخ‌ها و توجیه‌هایشان تا حدودی محل تأمل است: اولین اشکال، چگونگی اطلاق «نجد» بر شر است که هیچ بلندی و رفعتی در آن نیست. به نظر می‌رسد که در گفتن توجیهاتی چون: بلند بودن بودن راه شر به جهت نمایان بودن آن در اثر اعلام و اخبار الهی همچون وضوح راه مرتفع یا دشواری و سختی پیمودن آن مثل طی کردن راه واقع در بلندی یا ایجاد بزرگی و شرف در انسان در اثر اجتناب از سلوک آن، به لوازم معنای بلندی و رفعت تمسک شده است؛ یعنی وضوح و روشنی، دشواری و سختی، بزرگی و شرف از لوازم معنای بلندی و رفعت‌اند نه خود آن و هیچ کدام از این‌ها موجب نمی‌شود که در خود شر بلندی و رفعتی وجود داشته باشد تا دلیلی بر اطلاق «نجد»

بر آن باشد. همچنین باید توجه داشت که بر اساس این توجیه باید بتوان به هر امر روشن و آشکار یا دشوار و سخت «نجد» گفت و بطلان چنین اطلاقی بدیهی است.

به بیان دیگر، در صورتی می‌توان واژه «نجد» را بر «راه شر» نیز اطلاق کرد که در آن، معنای بلندی و رفعت وجود داشته باشد، نه لوازم آن معنا؛ یعنی تنها در صورت اشتراک در معنای بلندی و رفعت است که می‌توان به چیزی «نجد» گفت، مثل راه واقع در ارتفاع و بلندی یا سرزمین بلند و مرتفع یا پستان زن که نسبت به شکم ارتفاع دارد و چنان که در بحث‌های گذشته ملاحظه شد در زبان عربی به همه این‌ها «نجد» گفته می‌شود. بنابراین این توجیه را نمی‌توان پذیرفت که چون به راه واقع در ارتفاع، «نجد» گفته می‌شود به راه شر نیز می‌توان «نجد» گفت؛ بلکه باید گفت که چون به راه واقع در ارتفاع یا مکان مرتفع به جهت بلندی‌شان «نجد» گفته می‌شود، به راه شر نیز به جهت بلندی‌اش «نجد» باید گفت؛ حال آنکه چنین سخنی روا نیست. چنانچه به مطلق راه، «نجد» گفته می‌شد، آنگاه می‌توانستیم آن را بر راه شر نیز اطلاق کنیم.

اشکال دیگر این تفسیر، توجیه تغلیب است و شرایط تغلیب در اینجا وجود ندارد؛ زیرا در عادت عرب، تغلیب زمانی به کار می‌رود که میان دو چیز از یک یا چند جهت سنخیت وجود داشته باشد، همان طور که شمس و قمر ستاره‌اند و بدین جهت «قمرین» یا «شمسین» خوانده می‌شوند و دیگر موارد. اما میان خیر و شر نه تنها سنخیت و مجانستی نیست که ضدین محسوب می‌شوند و بر اساس برخی تعبیر گذشته «روشن است که در راه شر، انسان از ذروه و بلندای فطرت به حسیض و پستی ذلت قدم می‌گذارد» (آلوسی، بی‌تا: ۳۵۲/۱۵)، پس نمی‌توان آن‌ها را «نجدین» خواند، چنان که مورد مشابهی در زبان عربی نمی‌توان سراغ داد که دو ضد تثنیه بسته شده باشند.

دیدگاه دوم

از آنجا که این دیدگاه چندان مورد توجه مفسران نیست و تنها در یک تفسیر به عنوان نظر مختار در تفسیر آیه آمده است، ارزیابی خاصی نسبت به آن نمی‌توان داشت؛ چون در بیان پیشین بلاغی، دلیل قرآنی، روایی‌ای برای ترجیح این دیدگاه ذکر نشده است. انتساب این دیدگاه به بعضی از صحابه و تابعان و حتی نسبت دادن آن به امیرالمؤمنین

علی‌علیه‌السلام به جهت ارسال و داشتن روایات معارض چندان قابل اعتنا نیست. البته تناسب میان معنای لغوی «نجد» و پستان مادر را که مورد توجه صاحب *حجة التفاسیر* نیز بوده: «طریق الثدیین لأنّهما طریقان مرتفعان»، نباید از نظر دور داشت و باید این امر را به عنوان نقطه قوت این دیدگاه نسبت به دیدگاه نخست دانست. استعمال کلمه «نجد» به معنای پستان زن در زبان عربی نیز شایع است و آن گونه که آلوسی گفته است، عرب‌ها در مواردی به پستان مادرشان قسم یاد می‌کنند: «والعرب تقسم بشدی الأم فتقول: أما ونجدیها ما فعلت» (بی‌تا: ۳۵۲/۱۵).

نباید از انصاف دور داشت که در بیانات صاحبان و مدافعان دیدگاه نخست نیز نکته خاصی در ردّ این تفسیر ذکر نشده است و صرف بعید دانستن آن یا تردید در اصل و سند آن در این قبیل بحث‌های علمی کافی نبوده و بی‌اعتبار است؛ مگر آنکه گفته شود که این قبیل سخنان با نظر به روایت مرسل طبرسی از حضرت علی‌علیه‌السلام مطرح شده است که امام‌علیه‌السلام این تفسیر را رد کرده است: «فقال علی‌علیه‌السلام: لا هما الخیر والشر» (۱۴۱۵: ۷۴۹/۱۰)، هرچند در برخی نقل‌ها مثل نقل سیوطی، این سخن امام‌علیه‌السلام بدون حرف «لا» نقل شده است: «قال: الخیر والشر» (۱۳۶۵: ۳۵۳/۳).

دیدگاه سوم

آنچه در بیان مصطفوی آمده است از این جهت که نجدین را دو امر مثبت دانسته با چالش اطلاق «نجد» بر شر به مثل دیدگاه نخست مواجه نیست؛ زیرا بلندی و رفعت معنوی سعادت دنیوی و اخروی مجوز چنین استعمالی است و تشبیه آن‌ها نیز مانعی ندارد. اما در این سخن که مراد از «عقبه» در آیه «فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ» همان «نجدین» است، به این دلیل که معنایشان به یک چیز بازگشت دارد، به صواب نرفته است؛ زیرا در ادامه آیات سوره، «عقبه» آزاد کردن بنده و اطعام یتیم و مسکین معرفی شده است: «وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكَّرْ رَجَبَةً * وَأَطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْجَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ» (بلد/ ۱۲-۱۶). البته مرجع واحد معنای سعادت دنیوی و سعادت اخروی، تلازم آن‌ها با هم و مترتب بودن سعادت اخروی بر سعادت دنیوی پذیرفته است، ولی با وجود آیات بعد هیچ کدام از این‌ها دلیل ارائه آن تفسیر از آیه نمی‌شوند. بنابراین هرچند سخن اخیر او در ارتباط

«عقبه» با «نجدین» صحیح به نظر نمی‌رسد، این امر دلیلی بر ردّ نظر وی در تفسیر «نجدین» به راه سعادت دنیوی و راه سعادت اخروی نیست.

بخش سوم: دیدگاه مختار و دلایل آن

پیش از بیان نتایج حاصل از ارزیابی‌های گذشته برای روشن‌تر شدن جایگاه هر یک از دیدگاه‌های پیش‌گفته ضروری است که نگاهی به سیاق آیات سوره و به ویژه آیه مورد بحث داشته باشیم تا هماهنگی یا عدم هماهنگی هر یک از اقوال با فهم سیاقی آیه و در نتیجه تفسیر صحیح یا صحیح‌ترین تفسیر آیه بهتر روشن شود.

فضای کلی آیات سوره بلد بدین گونه است که خداوند متعال ابتدا در سیاق قسم و جواب به این حقیقت اشاره می‌کند که انسان را در رنج و سختی آفریده است: ﴿لَأُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَالْوَالِدِ وَمَا وُلِدَ * قَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ (بلد / ۱-۴). از آن پس با اسلوب استفهام، نخست خط بطلانی می‌کشد بر دو اعتقاد برخی انسان‌ها که نه کسی بر آن‌ها سخت می‌گیرد و نه کسی بر اعمال آن‌ها ناظر است: ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ * يَقُولُ أَهْلَكَ مَا لَأُبَدَا * أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ﴾ (بلد / ۵-۷) و سپس نعمت‌هایی را که به انسان ارزانی داشته، یادآوری می‌کند: ﴿أَلَمْ نُجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفْتَيْنِ * وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (بلد / ۸-۱۰). بعد از بیان مقدمه قبلی می‌پرسد که با وجود این مطالب، چرا این انسان بر گردنۀ سخت‌انفاق گام نهاده است: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُ رَقَبَةً * أَوِ اطَّاعِمٍ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ (بلد / ۱۱-۱۶). در ادامه در تکمیل مباحث پیشین می‌فرماید که انفاق به تنهایی کافی نیست، بلکه باید ریشه در ایمان فردی و اجتماعی داشته باشد: ﴿مَنْ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ﴾ (بلد / ۱۷) که در این صورت انسان جزء نیک‌بختان می‌شود: ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ﴾ (بلد / ۱۸) و در مقابل، کسانی که به نشانه‌های خدا کافر شدند جزء شوم‌بختان‌اند و مستحق عذاب: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الشَّأْمَةِ * عَلَيْهِمْ نَارٌ مُؤَصَّلَةٌ﴾ (بلد / ۱۹-۲۰).

ملاحظه ساختار کلی سوره نشان می‌دهد که آیه نهم مورد بحث، در فضای برشمردن نعمت‌های خداوند برای انسانی است که با تمسک به این اعتقاد نادرست که خدا هرگز بر او سخت نخواهد گرفت و بر او مسلط نیست، جاهلانه به دنبال تأمین سعادت مطلق در

این دنیای فانی است و به خاطر همین نگرش مادی، چنین می‌پندارد که اگر چیزی از اموالش را انفاق کند مالش تباہ خواهد شد. از این رو به رغم توانگری، نه بنده‌ای را از بندگی رهانیده و نه یتیم و مسکین را در روز نیاز شدیدشان دستگیری می‌کند.

بر این اساس، دست کم باید آیه نهم را در کنار دو آیه پیش از آن دید که در مقام برشمردن نعمت‌هایی‌اند که خداوند به انسان ارزانی داشته است: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَهُ عَيْنَيْنِ* وَلسَانًا وَشَفَتَيْنِ* وَهَدَيْنَاهُ الْجَدِينَ﴾. بر اساس دیدگاه اول و سوم، دو آیه نخست به موهبت‌های مادی و جسمانی و آیه سوم به موهبت معنوی و روحانی خداوند به انسان اشاره دارند. اما بر اساس دیدگاه دوم، هر سه آیه در یک راستا قرار دارند و به موهبت مادی خداوند به انسان از دادن اعضا و جوارح تا هدایت غریزی وی در بدو تولد به ارتزاق از پستان مادر اشاره می‌کنند. در این میان به نظر می‌رسد که در صورت پذیرفتن دیدگاه دوم، هماهنگی و تناسب بیشتر و بهتری میان عبارات سه آیه علاوه بر قرار داشتن آن‌ها در یک جهت، وجود خواهد داشت؛ چون ذکر دادن زبان و بعد از آن دو لب به انسان در آیه قبلی: ﴿وَلسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ با توجه به اینکه طفل با بهره‌گیری از دو لب و زبان پستان مادر را می‌مکد با آمدن آیه ﴿وَهَدَيْنَاهُ الْجَدِينَ﴾ پس از آن کاملاً هماهنگ است، اما بنا بر دو دیدگاه دیگر، این هماهنگی و تناسب میان دو آیه نهم و دهم وجود نخواهد داشت. در واقع نمی‌توان گفت که این سه آیه در دو جهت قرار دارند و دو آیه اول نعمت‌های مادی و آیه سوم نعمت معنوی خداوند به انسان را خاطر نشان می‌سازد؛ زیرا در این صورت تناسب ظاهری میان الفاظ سه آیه در نظر گرفته نشده است.

برخی از معتقدان به تفسیر نخست، به این سیاق توجه داشته و در برقراری ارتباط میان این آیات کوشیده و توجیهاتی ارائه کرده‌اند. در تفسیر نمونه ابتدا به دو جهت داشتن این سه آیه اشاره شده است:

در این چند جمله کوتاه به سه نعمت مهم مادی و یک نعمت بزرگ معنوی که همه از عظیم‌ترین نعمت‌های الهی است اشاره نموده است: نعمت چشم‌ها و زبان و لب‌ها از یک سو و نعمت هدایت و معرفت خیر و شر از سوی دیگر.

سپس به تفصیل به بیان اهمیت این نعمت‌ها پرداخته که برخی از آن‌ها چنین است:

- چشم مهم‌ترین وسیله ارتباط انسان با جهان خارج است...

- زبان مهم‌ترین وسیله ارتباط انسان با انسان‌های دیگر... است.
- لب‌ها اولاً نقش مؤثری در تکلم دارند، چرا که بسیاری از مقاطع حروف به وسیله لب‌ها ادا می‌شود... .

در پایان این بحث نیز درباره ارتباط این دو آیه با آیه نهم چنین می‌نگارد:
و از آنجا که درک حقایق در درجه اول با چشم و زبان است و به دنبال این‌ها به مسئله وجود عقل و هدایت عقلانی و فطری اشاره می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶/۲۷-۱۷).

ابن عاشور نیز ارتباط این آیات را همین‌گونه برقرار کرده است:
فاستكمل الكلام أصول التعلّم والتعليم: فإنّ الإنسان خلق محبباً للمعرفة محبباً للتعريف فبمشاعر الإدراك يكتسب المشاهدات وهي أصول المعلومات اليقينيّة وبالنطق يفيد ما يعلمه لغيره وبالهدى إلى الخير والشرّ يميّز بين معلوماته ويمحصّها.

در این بیان وی تنها به نعمت چشم و زبان اشاره و ارتباط آن‌ها با هدایت به نجدین بیان شده است. البته خود او در ادامه با بیان مزایای لب همچون تعبیر تفسیر نمونه ارتباط آن را با زبان دانسته است:

والشفتان هما الجلدتان اللتان تستران الفم وأسنانه وبهما يمتصّ الماء ومن انفتاحهما وانغلاقهما تتكيّف أصوات الحروف التي بها النطق وهو المقصود هنا (۱۹۹۷: ۳۰/۳۱۳).

عزت دروزه، این ارتباط را به گونه‌ای دیگر توجیه کرده است. وی بر آن است که بیان ایجاد جوارح در دو آیه نخست یا برای اشاره به شاهد بودن آن‌ها بر اعمال انسان است یا اینکه انسان با آن‌ها می‌تواند خیر را از شر تمیز دهد:
هذه الجوارح أوجدها الله في الإنسان لتشهد على أفعاله أو تجعله يميّز بين الخير والشرّ (۲۵۷-۲۵۶/۲: ۳۸۳).

دقت و نکته‌سنجی در این بیان‌ها به ویژه دو مورد نخست نشان می‌دهد که هرچند در تبیین ویژگی‌های چشم و زبان و لب به نیکویی سخن گفته‌اند، هر دو مفسر به هنگام برقراری ارتباط دو آیه اول با آیه سوم، «شفتین» را نادیده گرفته‌اند: در عبارت تفسیر نمونه بر فرض که بپذیریم که «درک حقایق در درجه اول (!؟) با چشم و زبان است»، جایگاه لب‌ها در این میان لحاظ نشده است. هم ایشان در ادامه تفسیر این

آیات در بیان نکته‌های آنها تحت عنوان «شگفتی‌های چشم» در چهار صفحه دوازده ویژگی و شگفتی ذکر کرده و ذیل عنوان «شگفتی‌های زبان» دربارهٔ زبان سخن گفته است، اما در اینجا نیز دربارهٔ لب‌ها مطلبی نیاورده است.

در توضیحات ابن عاشور هم هرچند ارتباط لب‌ها با زبان تبیین شده است، او نیز هنگام برقراری ارتباط این دو آیه با آیهٔ سوم، یادی از لب‌ها نکرده است.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گفته شد به دست می‌آید که دیدگاه دوم (هدایت انسان به دو پستان مادر هنگام تولد) در تفسیر آیه، نسبت به دو دیدگاه مطرح دیگر برتری دارد؛ چون علاوه بر حفظ هماهنگی و تناسب میان آیات هم‌سیاق آن، تناسب میان معنای اصل مادهٔ «نجد» با استعمال آن در معنای پستان مادر و نیز تشبیهٔ آن به «نجدین» برقرار است و از این جهت تکلف‌های دیدگاه اول در چرایی اطلاق «نجد» بر راه شر و چگونگی تشبیهٔ دو ضد در «نجدین» را ندارد. ترجیح دیدگاه دوم تا زمانی است که هیچ یک از روایات مؤید دیدگاه نخست را معتبر ندانیم و معتقد باشیم که آنچه به عنوان ضعف سندی روایات ذکر شد، موجب سقوط آن‌ها از حجیت می‌شود و نمی‌توان آن‌ها را به عنوان تفسیر آیه پذیرفت. اما چنانچه یکی از احتمال‌های پیش‌گفته را در اعتبار سندی برخی از آن روایات بپذیریم، دیگر به راحتی نمی‌توان از این نظر دست برداشت، بلکه باید به اشکال‌ها و ابهام‌های مطرح‌شدهٔ پیش‌پاسخ داد، البته به گونه‌ای غیر از آنچه از سوی مدافعان این دیدگاه مطرح و پاسخ آن‌ها داده شد.

در هر صورت، نگارنده معتقد است که امتیازها و ویژگی‌های مذکور در دیدگاه دوم از آن جهت که با ظاهر الفاظ آیات سوره هماهنگ و مطابق است، موجب می‌شود که آن را نسبت به دیدگاه مشهور در تفسیر آیه مناسب‌تر بدانیم. همچنین شایان ذکر است که در صورت قبول دیدگاه مشهور، بهتر این است که بگوییم سخن این آیه چیزی فراتر از راهنمایی انسان به راه خیر و راه شر است، بلکه به استناد آیهٔ «فَالْمَهْمُ فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس/ ۸) و نیز آیات دیگر قرآن به این مهم اشاره دارد که خداوند متعال انسان را فطرتاً متمایل به خوبی‌ها و گریزان از شرور آفریده است.

کتاب‌شناسی

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق اسعد محمد طیب، چاپ سوم، عربستان، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ ق.
۳. ابن جوزی، ابوالفرج جمال‌الدین عبدالرحمان بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق محمد بن عبدالرحمان، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ ق.
۴. ابن داود، تقی‌الدین حسن بن علی، *رجال ابن داود*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التتویر*، چاپ دوم، تونس، دار سحنون، ۱۹۹۷ م.
۶. ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۷. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۸. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۹. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۰. انصاری قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، بی تا.
۱۱. بحرانی، سیدهاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۱۲. بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۳. بلاغی، سیدعبدالحجه، *حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر*، قم، حکمت، ۱۳۸۶ ق.
۱۴. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۷۹ ش.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق احمد بن عبدالغفور العطار، چاپ چهارم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. حائری تهرانی، میرسیدعلی، *مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ش.
۱۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، آل‌البت (عجلت)، ۱۴۰۹ ق.
۱۹. حرّانی، حسن بن علی بن شعبه، *تحف العقول*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۲۰. حسینی زبیدی، سیدمحمدمرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، مکتبه الحیاء، بی تا.
۲۱. حقّی بروسوی، اسماعیل، *روح البیان*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۲۲. حلّی، حسن بن زین‌الدین بن علی، *التحریر الطاووسی*، تحقیق فاضل الجواهری، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۱۱ ق.
۲۳. حلّی، حسن بن یوسف، *الخلاصه*، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.
۲۴. دروزه، محمد عزت، *تفسیر الحدیث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.

۲۵. رازی، ابو عبدالله فخرالدین محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دار العلم، بیروت، الدار الشامیه، ۱۴۱۶ ق.
۲۷. رواندی، قطب الدین سعید بن هبة الله، *فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام*، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۲۸. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل*، مصر، شركة و مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، ۱۳۸۵ ق.
۲۹. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، *ارشاد الازهان الی تفسیر القرآن*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ ق.
۳۰. سید مرتضی (علم الهدی)، ابوالقاسم علی بن حسین، *امالی المرتضی*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دار الفكر العربی، ۱۹۹۸ م.
۳۱. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان، *الدرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور*، دار المعرفه، ۱۳۶۵ ق.
۳۲. شوشتری، محمد تقی، *قاموس الرجال*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۳۳. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجه جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۳۴. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۳۵. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *التوحید*، تحقیق سیدهاشم حسینی طهرانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۳۶. طالقانی، سید محمود، *پرتوی از قرآن*، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۳۷. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ق.
۳۸. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی علوم القرآن*، تحقیق لجنة من العلماء و المحققین، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
۳۹. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، تحقیق صدقی جمیل العطار، بیروت، دار الفكر، ۱۴۱۵ ق.
۴۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الامالی*، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.
۴۱. همو، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب نصیر العاملی، بیروت، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۴۲. همو، *رجال الطوسی*، تحقیق جواد القیومی الاصفهانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق. و نجف، حیدریه، ۱۳۸۱ ق.
۴۳. عاملی، ابراهیم، *تفسیر عاملی*، تهران، صدوق، ۱۳۶۰ ش.
۴۴. عاملی، بهاء الدین محمد بن حسین، *مفتاح الفلاح*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۴۵. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، *نور الثقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۴۶. فراهیدی، ابو عبدالله خلیل بن احمد، *العین*، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، چاپ دوم، بی جا، دار الهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۴۷. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، تحقیق شیخ نصر الهورینی، بی تا.

۴۸. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الصافی، تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، صدر، ۱۴۱۵ ق.
۴۹. قاسمی، محمد جمال الدین، محاسن التأویل، تحقیق محمد باسل و عیون السود، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
۵۰. قرشی، سید علی اکبر، احسن الحدیث، چاپ سوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۵۱. ساذلی، سید بن قطب، فی ظلال القرآن، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۵۲. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷ ش.
۵۳. کشتی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ش.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
۵۵. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، تحقیق و استدراک محی الدین مامقانی، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۲۷ ق.
۵۶. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۵۷. مجلسی، محمد تقی، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، تصحیح حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشهرادی، چاپ دوم، قم، کوشانپور، ۱۴۰۶ ق.
۵۸. مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۵۹. مصطفوی، سید حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۶۰. مغنیه، محمد جواد، الکاشف، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۶۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، الامالی، تصحیح حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۶۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۶۳. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ ق.
۶۴. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.