

## Genealogy of Superficial Contradictions in the Qurān from the Perspective of Shiite Interpretive Narrations

Omīd Qurbānkāhānī\*  
Fāṭimih Zhiyān\*\*

(Received: 09/02/2020; Accepted: 09/27/2020)

### Abstract

Most Muslims believe that the Holy Qurān is free from any internal differences and inconsistencies. However, the divine word contains seemingly contradictory verses, the understanding and interpretation of which have always been the subject of debate and discussion throughout history.

Despite the valuable works written by Islamic scholars in this field, the superficial contradictions in the Qurān have never been traced back based on the narrations of the Infallibles (AS). Hence, the present study, with the aim of discovering the causes of differences in the Qurān, has examined interpretive narrations with a descriptive-analytical approach and has reached the conclusion that superficial contradictions in the Qurān are rooted in matters such as the difference between literal and figurative meanings, the different meanings of homonyms, the difference between instances of a concept, the difference of stages in an event, the difference between expressive styles, the difference between dependencies of verbs, the difference in perspective and the difference in ascriptions. Also, the return of many explanations given by scholars for resolving the contradiction of verses to the above causes demonstrates their relative comprehensiveness and functional validity.

**Keywords:** Contradictory Verses, Contradiction in the Qurān, Causes of Disagreement, Internal Inconsistency, Interpretive Narrations.

---

\* PhD Graduate in Comparative Interpretation, Qom University, Qom, Iran (Corresponding author), hadithomid@yahoo.com.

\*\* Assistant Professor, Department of Qurān and Hadīth, Hazrat Masoumeh University, Qom, Iran, f.zhian@hmu.ac.ir.

## تبارشناسی تعارضات بدوی در قرآن از منظر روایات تفسیری شیعه

امید قربان‌خانی\*  
فاطمه زیان\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۶]

### چکیده

عموم مسلمانان معتقدند قرآن کریم عاری از هر گونه اختلاف و ناسازگاری درونی است. با این حال، کلام الهی مشتمل بر آیات به‌ظاهر متعارضی است که فهم و تفسیر آنها همواره در طول تاریخ محل بحث و نظر بوده است. علی‌رغم آثار ارزشمندی که عالمان اسلامی در این زمینه نگاشته‌اند، هیچ‌گاه تعارضات بدوی در قرآن بر اساس روایات معصومان علیهم‌السلام تبارشناسی و ریشه‌یابی نشده است. از این‌رو پژوهش حاضر با هدف کشف اسباب اختلاف در قرآن، با رویکردی توصیفی تحلیلی روایات تفسیری را بررسی کرده و به این نتیجه دست یافته است که تعارضات بدوی در قرآن در اموری چون اختلاف معنای حقیقی و غیرحقیقی، اختلاف معانی در مشترک لفظی، اختلاف مصادیق در مشترک معنوی، اختلاف مراحل در یک واقعه، اختلاف اسلوب‌های بیانی، اختلاف متعلقات در افعال، اختلاف در زاویه دید و اختلاف اعتبارات در اسنادها ریشه دارد. همچنین، بازگشت بسیاری از تبیین‌های قرآن‌پژوهان در رفع تعارض آیات به اسباب مذکور، نشان از جامعیت نسبی و اعتبار کارکردی آنها دارد.

**کلیدواژه‌ها:** آیات متعارض، تناقض در قرآن، اسباب اختلاف، ناسازگاری درونی، روایات تفسیری.

\* دانش‌آموخته دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول) hadithomid@yahoo.com

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه علیها‌السلام قم، ایران f.zhian@hmu.ac.ir

## مقدمه

عموم متفکران مسلمان بر اساس آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲) معتقدند قرآن کریم عاری از اختلاف است و حتی برخی فقدان اختلاف را از وجوه اعجاز قرآن برشمرده‌اند (نک: فلسفیان، ۱۳۸۲: ۵۹۲/۳). اگرچه درباره معنای اختلاف و جهت آن در آیه مذکور آرای گوناگونی مطرح شده (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۲۵/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۸۹/۳-۹۰) اما معنای جامع آن جمع‌نشدن دو یا چند آیه به علت تناقض، ضدیت یا تفاوت دلالت‌ها است (فلسفیان، ۱۳۸۲: ۵۹۲/۳) که اصطلاحاً به این تنافی دلالی، «تعارض» گفته‌اند (خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۳۷) و بر این اساس نفی اختلاف در قرآن به معنای نفی تعارض در کلام الاهی دانسته شده است (نک: زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۷۶/۲). عالمان مسلمان با اعتقاد به قدسی بودن قرآن و با هدف تنزیه کلام الاهی از شائبه ناسازگاری درونی، آثار بسیاری در تبیین آیات متعارض نما و پاسخ به شبهات پیرامونی آنها نگاشته‌اند. اما در میان این آثار به دو نکته کمتر توجه شده است؛ یکی ریشه‌یابی تعارضات بدوی در قرآن و کشف اسباب اختلاف که می‌تواند گونه‌های تعارض در قرآن را آشکار، و تفسیر آیات متعارض نما را قاعده‌مند کند؛ و دیگری مبنا قراردادن روایات تفسیری در این مسیر که با توجه به نقش تبیینی آنها، تا حد بسیار مانع از تحلیل‌های ذوقی در استنباط اسباب اختلاف و به تبع تفسیر آیات متعارض نما می‌شود. از این‌رو پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش که «اسباب اختلاف دلالی در قرآن از منظر روایات چیست؟»، به تبارشناسی تعارضات بدوی در آیات می‌پردازد و به منظور نشان دادن اعتبار کارکردی اسباب مستخرج، نمونه‌هایی از حل تعارض آیات در کلام قرآن پژوهان را مطرح می‌کند.

## پیشینه

بنداره تعارض در قرآن، پیشینه‌ای به قدمت نزول این کتاب آسمانی دارد. نهی پیامبر ﷺ از معارض قراردادن آیات (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۱۲/۳۰-۵۱۳)، توضیحات حضرت علی (علیه السلام) به ابن‌الکواء و زندیقی که مانند او آیات قرآن را متناقض تصور کرده بود (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۵۴-۲۶۹؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۴۰/۱-۲۵۸ و ۲۵۹) و همچنین پاسخ‌های ابن‌عباس به فردی که در سازگاری میان آیات قرآن دچار تردید شده بود (بخاری، ۱۴۰۷: ۴۹۹/۳-۵۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳:

۲۲۳/۵۴) شواهدی است که نشان از وجود پنداره تعارض در صدر اسلام دارد. در سده‌های بعد نیز بسیاری از شبهات مطرح شده درباره قرآن به متعارض‌پنداری آیات بازمی‌گشته‌اند. از این‌رو عالمان مسلمان آثار متعددی در پاسخ به شبهات مزبور نگاشته و آیات متعارض‌نما را تبیین کرده‌اند. در کتاب‌هایی مانند *شبهات و ردود* (معرفت، ۱۴۲۳: ۲۴۶-۲۴۸)، *مستشرقان و قرآن* (زمانی، ۱۳۸۵: ۳۴۳-۳۴۴) و مقالاتی همچون «بررسی سیر تاریخی و عوامل ادعای موهوم تناقض در قرآن کریم» (دهقان‌مگابادی، ۱۳۸۲: ۱۵۴-۱۵۶)، «مسئله عدم تناقض در قرآن: خاستگاه، سیر تاریخی و روش‌های عالمان مسلمان در اثبات آن» (دیانی و عباسی، ۱۳۸۹: ۱۴۱-۱۶۰) سیر تاریخی تألیفات اندیشمندان اسلامی در حوزه آیات متعارض گزارش شده که مبتنی بر آنها می‌توان کتاب *الرد علی الملحدین فی تشابه القرآن* نوشته ابوعلی محمد بن مستنیر بصری، معروف به *قطرب نحوی*، را اولین اثر و کتاب‌هایی همچون *تأویل مشکل القرآن* نوشته ابن قتیبه دینوری، *تنزیه القرآن عن المطاعن* نوشته قاضی عبدالجبار و *متشابهات القرآن و مختلفه* نوشته ابن شهر آشوب را از مهم‌ترین آثار نگاشته‌شده در این زمینه دانست. در این میان، اثری که جداگانه و نسبتاً مبسوط به بحث از اسباب اختلاف دلالتی در قرآن پرداخته کتاب *البرهان فی علوم القرآن* (نک: زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۸۳/۲-۱۹۲) است که دیدگاه‌های آن در دو کتاب *الاتقان* (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۰/۲-۱۲) و *شبهات و ردود* (معرفت، ۱۴۲۳: ۲۴۹-۲۵۱) نیز منعکس شده است.

علی‌رغم تلاش‌های ارزشمند قرآن‌پژوهان در باب تعارضات دلالتی در قرآن، بر اساس بررسی صورت‌گرفته، تاکنون در هیچ اثری اسباب اختلاف دلالتی آیات قرآن، از منظر روایات تفسیری معصومان علیهم‌السلام کاویده نشده است. از این‌رو پژوهش حاضر از نخستین گام‌ها در این مسیر است.

## اسباب تعارض

هر بخشی از قرآن با نظر داشت سایر بخش‌هایش انشا شده است. لذا آیات قرآن متناظر و هماهنگ با یکدیگر، و فاقد تعارض است. نقل است که حضرت علی علیه‌السلام خطاب به ابن‌الکواء، که آیات قرآن را متناقض تصور می‌کرد، فرمودند: «کتاب الاهی بخشی از آن بخشی دیگر را نقض نمی‌کند» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۵۹/۱). در روایت دیگری امام علیه‌السلام قرآن را فاقد هر گونه اختلاف معرفی کرده‌اند: «به‌درستی که در قرآن اختلافی نیست» *(نهج‌البلاغه،*

خطبه ۱۸). روشن است که نفی اختلاف به طور مطلق به معنای وجود هماهنگی کامل میان آیات است. از این رو مفاد این روایات همان مدلول التزامی آیه ۸۲ سوره نساء است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا». با وجود شهادت کتاب و سنت بر فقدان اختلاف در قرآن، ظاهر برخی آیات با برخی دیگر ناهماهنگ به نظر می‌آید. ائمه علیهم‌السلام برخی از این آیات را تبیین کرده و تعارض ظاهری میانشان را رفع کرده‌اند. بررسی روایات ایشان در این زمینه نشان می‌دهد که ناسازگارپنداری آیات در اموری چند ریشه دارد که مهم‌ترین آنها در ادامه معرفی می‌شود.

### ۱. اختلاف معنای حقیقی و غیر حقیقی

تعارض بدوی میان آیات، بعضاً ناشی از آن است که گمان می‌شود در هر دو سوی تعارض، معانی حقیقی اراده شده است. این در حالی است که از جمله روش‌های بیانی قرآن استعمال معنای حقیقی در مقابل معنای غیر حقیقی است. یعنی قرآن کریم در یک طرف تعارضات بدوی معنای حقیقی و در طرف دیگر معنای غیر حقیقی را قصد کرده است. نقل است که وقتی از حضرت علی علیه‌السلام درباره چگونگی قابل جمع بودن آیات «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ» (بقره: ۴۶)، «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ» (احزاب: ۴۴)، «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ» (عنکبوت: ۵)، «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ» (کهف: ۱۱۰)، که دلالت بر رؤیت پروردگار و علم یافتن به او دارند، با آیات «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳) و «لَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰) که رؤیت و علم به خدا را نفی می‌کنند، پرسیدند (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۵۸)، حضرت در پاسخ، مراد از لقای الهی را مبعوث شدن دانستند و فرمودند: «خدای متعال مبعوث شدن را لقای خود نامیده است» (همان: ۲۶۷). سپس امام علیه‌السلام آیات مذکور را تبیین کردند و در نهایت به شخص پرسشگر فرمودند: «فَأَفْهَمَ جَمِيعَ مَا فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنْ لِقَائِهِ فَإِنَّهُ يَعْنِي بِذَلِكَ الْبُعْثُ؛ بدان، معنای تمام کاربردهای لقای الهی در قرآن، مبعوث شدن است» (همان). در این روایت حضرت علی علیه‌السلام با بیان معنایی مجازی برای «لقای الهی» نشان می‌دهند که برخلاف تصور شخص پرسشگر، آیات دسته اول همچون آیات دسته دوم در معنای حقیقی به کار نرفته‌اند، بلکه در دسته اول معنای مجازی مراد بوده است.

در نمونه دیگری، از حضرت علی (علیه السلام) درباره تعارض آیات «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» (توبه: ۶۷) و «فَالْيَوْمَ نُنَاسُهُمْ» (اعراف: ۵۱) که دلالت بر فراموش کردن خدا دارد، با آیه «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (مریم: ۶۴)، که وقوع فراموشی را از پروردگار سلب می‌کند، پرسیدند. امام (علیه السلام) در پاسخ، با استناد به زبان عرفی عرب، معنایی کنایی برای دو آیه اول ذکر کردند و ساحت حق تعالی را از فراموشی منزّه دانستند: «مراد از نسیان آن است که خداوند ایشان را چنان‌که به اولیایش پاداش عنایت می‌کند، پاداش نمی‌دهد ... گاهی عرب در باب فراموشی می‌گوید: فلانی ما را فراموش کرده و ما را یاد نمی‌کند و منظورش آن است که آن شخص از برای ما به خیر و خوبی فرمان نمی‌دهد و ما را مشمول خیر نمی‌کند» (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۵۹). پس فراموش کردن خداوند، کنایه از آن است که برخورد با آنها به گونه‌ای است که گویا فراموش شده‌اند. لذا به نتیجه نسیان، که محرومیت از خیرات الهی است، دچار می‌شوند. امام رضا (علیه السلام) ذیل آیه ۶۴ سوره مریم از این حالت به متروک و مطرود شدن تعبیر کرده و فرموده‌اند «نُنَاسُهُمْ» به معنای «نُتْرَكُهُمْ» است (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۲۵/۱).

همچنین، حضرت علی (علیه السلام) درباره «إِتْيَان» و «مَجِيء» که در برخی آیات به خدا نسبت داده شده («يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ» (بقره: ۲۱۰)، «يَأْتِي رَبُّكَ» (انعام: ۱۵۸)، «جَاءَ رَبُّكَ» (فجر: ۲۲)) و از یک طرف شائبه جسمانیت دارد و از طرف دیگر با آیاتی همچون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) در تعارض است، می‌فرمایند آمدن خداوند مانند آمدن خلق نیست و تعبیر «يَأْتِي رَبُّكَ» (انعام: ۱۵۸) به معنای فرارسیدن امر پروردگار است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۵۰/۱). در این نمونه نیز حضرت با تبیین معنای مجازی در یک طرف تعارض، تعارض بدوی را برطرف می‌کنند. برخی قرآن‌پژوهان نیز بر همین مبنا، در تبیین فقدان تنافی میان نفی و اثبات سکر در آیه «تَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَ مَا هُمْ بِسُكَارَىٰ» (حج: ۲) نفی آن را از باب حقیقت و اثباتش را از باب مجاز دانسته‌اند (طوفی، ۱۴۲۶: ۴۴۴؛ ابن‌عادل، ۱۴۱۹: ۱۰/۱۴). همچنان که درباره نفی و اثبات «ایمان» و «سمع» در آیات «يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» (بقره: ۸) و «قَالُوا سَمِعْنَا وَ هُمْ لَا يَسْمَعُونَ» (انفال: ۲۱) نیز نفی را از باب حقیقت و اثبات را از باب مجاز برشمرده‌اند (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۸۹/۲).

## ۲. اختلاف معانی در مشترک لفظی

در زبان عربی همچون بسیاری از زبان‌ها واژگانی یافت می‌شوند که مشترک لفظی هستند.

یعنی بیش از یک معنا دارند (خوانساری، ۱۳۸۹: ۸۶/۱). چنین واژگانی همواره لغزشگاه فهم صحیح متون به شمار می‌آیند، زیرا افراد با بی‌توجهی یا ناآگاهی از معانی مختلف آنها، معنایی ناصحیح برایشان در نظر می‌گیرند. بررسی روایات تفسیری نشان می‌دهد تصور ناسازگاری میان برخی آیات، به معانی مختلف الفاظ مشترک برمی‌گردد. نقل است که از حضرت علی علیه السلام درباره تعارض دلالت آیه «رَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاعِقُوهَا» (کهف: ۵۳) و آیه «يَوْمَئِذٍ يُوقِفِيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور: ۲۵) پرسیدند که چگونه قرآن یک بار از حالت مجرمان در قیامت با عنوان «ظن» و بار دیگر با عنوان «علم» یاد می‌کند، در حالی که «ظن» به استناد آیه «وَ تَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا» (احزاب: ۱۰) به معنای شک است و با علم جمع نمی‌شود (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۵۸). حضرت در پاسخ به مشترک لفظی بودن واژه «ظن» توجه داده‌اند و می‌فرمایند: «ظن دو گونه است: ظن شک و ظن یقین، آنجا که ظن درباره امری از امور معاد به کار رفته باشد به معنای یقین است و آنجا که درباره امری از امور دنیا به کار رفته باشد به معنای شک است» (همان: ۲۶۷).

در روایت دیگری حضرت با بیان معانی مختلف «ضلالت» به مشترک لفظی بودن این واژه تنبیه داده و برخی از آیاتی را که مشتمل بر مشتقات «ضلالت» است تبیین می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳/۹۰). چهار معنای فراموشی، ناشناختگی، بیان نشدن و گمراهی، معنای ای هستند که برای واژه «ضلالت» از کلام حضرت استفاده می‌شود. ایشان برای معنای فراموشی، آیه «أَمْرَاتَانِ مَمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى» (بقره: ۲۸۲) را مثال می‌زنند و برای معنای ناشناختگی آیه «وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى» (ضحی: ۷) را ذکر می‌کنند و آن را اشاره به ناشناخته بودن پیامبر صلی الله علیه و آله میان قومشان می‌دانند. برای معنای بیان نشدن، امام علیه السلام آیه «وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ» (توبه: ۱۱۵) را مثال می‌زنند و با بیان اینکه «ضلالت»، ضد «هدایت» است و «هدایت» به معنای «بیان» است، در تمام آیاتی که ضلالت منسوب به خدا شده است، ضلالت را به معنای بیان نشدن می‌دانند. ایشان همچنین در آیات «وَ أَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ» (طه: ۸۵) و «وَ أَضَلَّ فِرْعَوْنَ قَوْمَهُ وَ مَا هَدَى» (طه: ۷۹) معنای «ضلالت» را مذموم برمی‌شمرند که به نظر می‌رسد معنای مد نظرشان همان معنای مشهور ضلالت، یعنی گمراهی، است.

در روایت دیگری از حضرت علی علیه السلام نقل شده است که «أَمَّت» در قرآن در دو معنای «جماعت» و «وقت» به کار رفته است. حضرت در آیات «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» (بقره: ۲۱۳)،

«وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ» (قصص: ۲۳) و «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّةٌ أُمَّثَلَكُمْ» (انعام: ۳۸)، «أُمَّتٌ» را به معنای جماعت و در آیات «وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ» (یوسف: ۴۵) و «وَلَكِنَّ أُخْرُنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ» (هود: ۸) به معنای وقت دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۹۰). در نتیجه با توجه به آنکه قرآن کریم از الفاظ مشترک بهره برده است، غفلت از کاربست این الفاظ در معانی مختلف می‌تواند به ناسازگاری آیات منجر شود. خوبی اختلاف تعبیر در دو آیه «قَالَ آيَتِكَ إِلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ» (مریم: ۱۰) و «قَالَ آيَتِكَ إِلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ» (آل عمران: ۴۱) را متعارض نمی‌داند و می‌گوید عرب «یوم» را هم برای روز و هم برای مجموع شب و روز به کار می‌برد، همچنان که «لیل» را نیز برای شب و برای مجموع شب و روز استعمال می‌کند. ایشان برای معنای متباین این دو واژه آیه «سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا» (حاقه: ۷) و برای معنای مشترک آنها آیات «تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ» (هود: ۶۵) و «وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً» (بقره: ۵۱) را مثال می‌زند (خوبی، ۱۴۱۱: ۴۴؛ همو، بی تا: ۸۵-۸۶).

### ۳. اختلاف مصادیق در مشترک معنوی

در نظام زبان، الفاظی وجود دارند که علی‌رغم معنای واحد، دارای مصادیق متعدّدند و اصطلاحاً بدانها مشترک معنوی می‌گویند (خوانساری، ۱۳۸۹: ۸۵/۱). در قرآن کریم الفاظ مشترک معنوی بسیاری به کار رفته و در آیات مختلف مصادیق متفاوتی از آنها اراده شده است. بی‌توجهی به تنوع مصادیق در این واژگان می‌تواند منجر به ناسازگار قلمداد کردن برخی آیات شود. مثلاً از حضرت علی (علیه السلام) اقسام متعددی برای «وحی» در کاربست قرآنی اش نقل شده است، از جمله وحی رسالت، وحی الهام، وحی اشاره، وحی تقدیر و ... که حضرت برای هر یک شاهی بیان کرده‌اند. مثلاً برای وحی رسالت آیه «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ» (نساء: ۱۶۳)، برای وحی الهام آیه «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ» (نحل: ۶۸) و «وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ» (قصص: ۷)، برای وحی اشاره آیه «فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» (مریم: ۱۱) و برای وحی تقدیر آیه «وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» (فصلت: ۱۲) را ذکر کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶/۹۰). با توجه به معنای لغوی این واژه که القای پنهانی دانش و غیر آن است (ابن فارس،



بی‌تا: ۹۳/۶)، مشخص می‌شود که تمام معانی مذکور مصادیقی از وحی هستند و این واژه در این استعمالات، مشترک معنوی است.

در نمونه دیگری حضرت ده مصادق برای واژه «قضاء» ذکر می‌کند. ایشان «قضاء» را در آیه «فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصَبُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ» (احقاف: ۲۹) قضای فراغ، در آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» (اسراء: ۲۳) و «وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعُرْبِ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ الْأَمْرَ» (قصص: ۴۴) قضای عهد، در آیه «وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنْ دَابَّرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُّصْحِحِينَ» (حجر: ۶۶) و «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ» (اسراء: ۴) قضای اعلام، در آیه «فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ» (طه: ۷۲) و «لَيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا» (انفال: ۴۲ و ۴۴) قضای فعل، در آیه «قَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ» (ابراهيم: ۲۲) قضای وجوب عذاب، در آیه «كَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا» (مریم: ۲۱) قضای حتم، در آیه «فَلَمَّا قُضِيَ مُوسَىٰ الْأَجَلَ» (قصص: ۲۹) و «أَيُّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ» (قصص: ۲۸) قضای اتمام، در آیه «قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ» (زمر: ۷۵) و «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ» (غافر: ۲۰) و «قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ» (يونس: ۴۷ و ۵۴) قضای حکم، در آیه «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ» (فصلت: ۱۲) قضای خلق، در آیه «وَنَادُوا يَا مَلِكُ لَبِّقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ» (زخرف: ۷۷) و «وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يَقْضِي عَلَيْهِمْ» (فاطر: ۳۶) و «فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ» (سبا: ۱۴) قضای نزول موت دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸/۹۰). اینها نیز با نظر به آنکه واژه «قضاء» در لغت به معنای اتمام و انقطاع چیزی است (ازهری، بی‌تا: ۱۶۹/۹۰)، مصادیق یک لفظ مشترک معنوی به شمار می‌آید.

در روایت دیگری از حضرت علی (علیه السلام) نقل است که کفر در کتاب خدا بر پنج قسم است. این اقسام، چنان‌که از کلام حضرت استفاده می‌شود، عبارت‌اند از کفر ترک، کفر برائت، کفر نعمت، کفر انکار، که کفر انکار خود دو قسم دارد؛ یکی انکار بدون دلیل و معرفت و دیگری انکار با شناخت و معرفت (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۰/۹۰-۶۱). حضرت برای انکار بی‌دلیل و معرفت، آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ» (بقره: ۶)، برای انکار توأم با معرفت، آیه «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ» (بقره: ۸۹)، برای کفر ترک، آیه «أَفْتَوْمُنُونَ بَعْضُ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ» (بقره: ۸۵)، برای کفر برائت، آیه «كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ» (ممتحنه: ۴) و برای کفر نعمت، آیات «هَذَا مِنْ فَضْلِ

رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَمْ شُكْرٌ أَمْ كُفْرٌ» (نمل: ۴۰)، «لَنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم: ۷) و «وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ» (بقره: ۱۵۲) را مثال می‌زنند.

بر اساس این نمونه‌ها، قرآن کریم از الفاظ مشترک معنوی بهره برده و در آیات مختلف مصادیق متفاوتی از آنها قصد کرده است. از همین نمونه است حل تعارض میان آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» (اعراف: ۲۸) و «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا» (اسراء: ۱۶) در نزد کسانی که امر در آیه اول را امر تشریعی، و امر در آیه دوم را امر تکوینی به معنای قضا و قدر می‌دانند (نهاوندی، ۱۳۸۶: ۱۲۶/۱).

#### ۴. اختلاف مراحل در یک واقعه

از جمله روش‌های بیانی قرآن کریم آن است که در نقل رخدادها، مراحل مختلف یک واقعه را عموماً یکجا گزارش نکرده، بلکه آنها را به طور پراکنده در آیات و سوره‌ها گوناگون نقل می‌کند. بی‌توجهی به اینکه ممکن است آیات راجع به داستان یا رخدادی، ناظر به مراحل مختلف آن باشد، از عواملی است که تصور ناهماهنگی آیات را در پی دارد. نقل است که از حضرت علی (علیه السلام) درباره تعارض دو دسته آیات می‌پرسند؛ یک دسته آیات «ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتَنَّهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ» (انعام: ۲۳)، «ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا» (عنکبوت: ۲۵)، «إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ» (ص: ۶۴)، «قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدِيَ» (ق: ۲۸) که دلالت بر تکلم و تخاصم مجرمان در قیامت دارند و دسته دیگر، آیات «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ» (یس: ۶۵) و «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أُذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ» (نبا: ۳۸) که تکلم را از مجرمان در آن روز نفی می‌کنند (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۵۵-۲۵۶). حضرت در پاسخ می‌فرماید: «فَإِنَّ ذَلِكَ فِي مَوَاطِنٍ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ مَوَاطِنِ ذَلِكَ الْيَوْمِ الَّذِي كَانَ مَقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ يَجْمَعُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْخَلَائِقَ يَوْمَئِذٍ فِي مَوَاطِنٍ يَتَفَرَّقُونَ؛ هَرِ يَكُ مِنْهَا مِنْ جَايِغَاهَايَ گوناگون از جایگاه‌های آن روزی است که مقدارش پنجاه هزار سال است. در آن روز خداوند آفریدگان را در جایگاه‌های گوناگون گرد می‌آورد» (همان: ۲۶۰).

از نمونه‌های دیگری که تفکیک نکردن بین مراحل یک واقعه، فهم آن را مشکل می‌کند ماجرای میقات حضرت موسی (علیه السلام) است. پراکندگی نقل این ماجرا در آیات

مختلف (نک: بقره: ۵۵-۵۶؛ اعراف: ۱۴۲-۱۴۳ و ۱۵۵) منجر به ایجاد شبهه متعارض بودن مقام نبوت حضرت با درخواست رؤیت خداوند شده است. در روایتی نسبتاً طولانی امام رضا علیه السلام با تفکیک و تبیین مراحل این واقعه شبهه مذکور را پاسخ داده‌اند. نقل است که مأمون از امام علیه السلام درباره آیه «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي آفَئُظْرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَانِي» (اعراف: ۱۴۳) می‌پرسد: «چگونه ممکن است موسی کلیم الله نداند که خداوند تبارک و تعالی رؤیت‌پذیر نیست و چنین درخواستی کند؟». حضرت در پاسخ ضمن تأکید بر اینکه موسی علیه السلام می‌دانست خداوند برتر از آن است که با چشم دیده شود این درخواست را ناشی از اصرار بنی اسرائیل می‌داند و پس از نقل آنچه میان موسی علیه السلام و ایشان گذشته بود می‌فرماید:

بنی اسرائیل به موسی علیه السلام گفتند: «اگر تو از خدا درخواست کنی که خود را به تو نشان دهد، خواسته‌ات را اجابت خواهد کرد، آنگاه تو به ما بگو خدا چگونه است». موسی علیه السلام فرمود: «ای مردم! خداوند با چشم دیده نمی‌شود و اصلاً کیفیت ندارد، بلکه با آیات و نشانه‌هایش شناخته می‌شود». اما ایشان گفتند: «سخن تو را قبول نداریم مگر اینکه از خدا چنین درخواستی کنی». خداوند متعال به موسی علیه السلام وحی کرد که ای موسی آنچه از تو خواستند، از من بخواه، من تو را به نادانی آنان مؤاخذه نخواهم کرد. در این موقع موسی علیه السلام گفت: «رَبِّ أَرْنِي آفَئُظْرُ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳) و خداوند فرمود: «لَنْ نَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَانِي» (اعراف: ۱۴۳). وقتی خداوند با آیه‌ای از آیات خود بر کوه تجلی کرد، کوه را خرد نمود و موسی علیه السلام بیهوش بر زمین افتاد. هنگامی که آن حضرت به هوش آمد گفت: «سُبْحَانَكَ تَبَّتْ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۱۴۳)؛ یعنی از جهل قوم خود، به شناخت و معرفتی که نسبت به تو داشتیم، برمی‌گردم و من از بین آنان اولین مؤمن هستم به اینکه تو دیده نمی‌شوی (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۰۰/۱-۲۰۱).

چنان‌که مشخص شد امام رضا علیه السلام با تفکیک مراحل و مشخص کردن جایگاه هر یک، شبهه مذکور را که به تعارض بدوی میان آیه درخواست رؤیت (اعراف: ۱۴۳) با آیات دلالت‌کننده بر عصمت انبیا (نک: هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳: ۴۱۱/۲۰-۴۱۳) برمی‌گردد، برطرف

کردند. از این رو توجه به اینکه آیات مختلف ناظر به یک واقعه، بعضاً صحنه‌های متفاوتی از آن را گزارش می‌کنند، نکته مهمی است که غفلت از آن موجب تصور ناهماهنگی میان آیات می‌شود. زرکشی تعابیر مختلف قرآن درباره منشأ آفرینش انسان همچون «مِنْ تُرَابٍ» (حج: ۵؛ روم: ۲۰؛ فاطر: ۱۱؛ غافر: ۶۷)، «مِنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ» (حجر: ۲۶، ۲۸، ۳۳)، «مِنْ طِينٍ لَّازِبٍ» (صافات: ۱۱) و «مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ» (رحمان: ۱۴) را از همین باب می‌داند (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۸۳/۲). همچنین است تعارض ظاهری میان آیات «وَقَفَّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (صافات: ۲۴) و «فَوَ رَبِّكَ لَنَسْتَلْهُمْ أَجْمَعِينَ» (حجر: ۹۲) با آیه «فَيَوْمَئِذٍ لَا يَسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ» (رحمان: ۳۹) در نزد کسانی که آنها را ناظر به مواقف مختلف قیامت برشمرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۴۱/۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۳/۲۲). برخی نیز در تبیین تعارض ظاهری آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ» (انفال: ۲) و آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ» (رعد: ۲۸) معتقدند این دو آیه ناظر به دو موقعیت مختلف‌اند؛ اولی مربوط به زمانی است که برای مؤمنان کفرها، عقوبت‌ها و تهدیدهای الهی یادآوری می‌شود و دومی ناظر به هنگامی است که ایشان متذکر نعمت‌ها و فضل و احسان و رحمت پروردگار می‌شوند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۹۸/۴؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۱۱۳/۱).

## ۵. اختلاف اسلوب‌های بیانی

در قرآن کریم اسلوب‌های بیانی مختلفی به کار رفته است که ناآگاهی از این اسلوب‌ها موجب می‌شود عبارات قرآنی به درستی فهمیده نشود و دلالت‌های آنها ناسازگار تلقی شود. از جمله این اسلوب‌ها، که برگرفته از زبان عرب است، اسناد یک عمل به غیرفاعل آن به شرط رضایت آن غیر به آن عمل است. مبتنی بر همین اسلوب بیانی، امام سجاد علیه السلام به فقدان تعارض میان برخی آیات تنبیه داده‌اند. در روایتی از امام علیه السلام می‌پرسند چگونه در حالی که قرآن می‌فرماید «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴)، کارهای ناپسندی همچون قتل را به یهودیان زمان پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت می‌دهد، «قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ» (بقره: ۹۱) و ایشان را بر آنها سرزنش می‌کند که نه ایشان، بلکه اجدادشان آنها را مرتکب شده‌اند؟ امام علیه السلام در مقام پاسخ، به اسلوب بیانی مذکور اشاره می‌کنند و می‌گویند: «آیا به شخص تمیمی که قبیله‌اش به جایی شبیخون زده و ساکنان آن را کشته است، نمی‌گویید: به فلان‌جا شبیخون زده‌ای و چنان کرده‌ای؟ همچنین، عرب می‌گوید ما نسبت به فرزندان

فلانی چنان کردیم و خاندان فلانی را به اسارت گرفتیم و فلان جا را ویران کردیم، در حالی که منظور از این عبارات این نیست که آن کارها را شخص مستقیماً خودش انجام داده است، بلکه مراد از سخن اول که خطاب به شخص تمیمی گفته می‌شود، سرزنش کردن او و مقصود عرب از سخن دوم، افتخارکردن به کاری است که قومش انجام داده‌اند. سخن خداوند در این آیات نیز سرزنش کردن یهودیان زمان پیامبر ﷺ بوده است، زیرا ایشان به عملکرد گذشتگان خود راضی بودند. لذا روا است که به ایشان گفته شود: «شما چنان کردید» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۱۲/۲-۳۱۳). در نتیجه یهودیان زمان پیامبر ﷺ با راضی بودن به عمل اجدادشان به حکم قاعده روایی «مَنْ رَضِيَ شَيْئًا كَانَ كَمَنْ أَتَاهُ» (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۷۳/۱) در کارهای ناشایست ایشان شریک شدند و بدین‌رو توبیخ ایشان منافاتی با آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴) ندارد.

از دیگر اسلوب‌های به‌کاررفته در قرآن کریم اسلوب مشهور «إِيَّاكَ أَعْنِي وَأَسْمَعِي يَا جَارَةَ» است. این اسلوب به معنای «به ظاهر تو را قصد می‌کنم ولی ای همسایه تو بشنو» است و در جایی به کار می‌رود که فردی غیر از مخاطب، مقصود اصلی گوینده باشد (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۷۰/۱۱). از این‌رو در فارسی معادل با تعبیر «به در می‌گویم دیوار تو بشنو» دانسته شده است (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۷۲). اهمیت این اسلوب به قدری است که در برخی روایات گفته‌اند تمام قرآن بر این اسلوب نازل شده (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳۰/۲)، یا آنکه پیامبر ﷺ بر این مبنا مبعوث شده‌اند (قمی، ۱۳۶۳: ۱۶/۱). این روایات دلالت بر اهمیت و فراوانی کاریست این اسلوب در قرآن دارد. مبتنی بر همین اسلوب، امام رضا (علیه السلام) در پاسخ به تعارض ظاهری آیه «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ» (توبه: ۴۳) با عصمت پیامبر ﷺ و آیاتی که دلالت بر آن دارند (نک: هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳: ۱۴۶/۲۷-۱۴۷)، می‌فرمایند این آیه از آیاتی است که به اسلوب «إِيَّاكَ أَعْنِي وَأَسْمَعِي يَا جَارَةَ» نازل شده است؛ یعنی خداوند به واسطه این آیه پیامبر ﷺ را مخاطب قرار داده، ولی در حقیقت امت ایشان را اراده کرده است، چنان‌که در آیات «لَنْ أَشْرَكَكَ لِيَجْبَطَنَّ عَمَلُكَ» (زمر: ۶۵) و «وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَنَّاكَ لَقَدُ كَدَتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا» (اسراء: ۷۴) نیز همین اسلوب جاری است (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۰۲/۱). برخی مفسران آیات «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ» (احزاب: ۱)، «يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّ إِلَهِينَ» (مائده: ۱۶۶)، «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ» (يونس: ۹۴) را نیز از این باب برشمرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰:

۳۰۰/۱۷) و برخی دیگر، آیات «یا ایها النبی إذا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ» (طلاق: ۱)، «وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ» (اسراء: ۳۹) و «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ» (حاقة: ۴۴) را بر اساس این اسلوب دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۵/۹۰).

بنابراین، اسلوب بیانی قرآن در تمام آیات یکسان نیست و بعضاً مطالب در قرآن با اسلوب‌های مختلفی بیان شده که بی‌اطلاعی از تفاوت آنها موجب متعارض قلمدادکردن آیات می‌شود. از همین نمونه است سبب تعارض میان سوگندخوردن در آیه «وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ» (تین: ۳) و نفی سوگند در آیه «لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ» (بلد: ۱) در نظر کسانی که معتقدند عرب گاهی حرف «لا» را در اثنای کلام برای تأکید به کار می‌برد ولی معنای آن را اراده نمی‌کند (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۳/۲). همچنین، برخی ناهماهنگی در کاربرد موصول در دو آیه «ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكذِّبُونَ» (سجده: ۲۰) و «ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكذِّبُونَ» (سبأ: ۴۲) را از این باب دانسته‌اند که در کلام عرب جایز است اسم مضاف به مؤنث از مضاف‌الیه خود کسب تأیث کند. از این‌رو گفته‌اند در آیه اول «عذاب» از «نار» کسب تأیث کرده، لذا برای وصفش موصول مؤنث آمده است، ولی در آیه دوم از مضاف‌الیه کسب تأیث نکرده و بنا بر اصلش که مذکر است اراده شده است. بدین‌رو برای توصیف آن، موصول مذکر به کار رفته است (معرفت، ۱۴۲۳: ۲۷۳).

## ۶. اختلاف متعلقات در افعال

در قرآن کریم نمونه‌های بسیاری وجود دارد که در عبارات با موضوع واحد، افعال مشابه به کار رفته است. عموماً به قرینه وحدت موضوع این افعال بر معانی یکسان حمل می‌شوند که بعضاً توهم تعارض دلالتی میان آیات را در پی دارد. بررسی سخنان معصومان علیهم‌السلام در پاسخ به چنین تعارضاتی حاکی از آن است که در اینها متعلقات افعال متفاوت‌اند. نقل است که امام صادق علیه‌السلام درباره تعارض بدوی میان آیه «فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً» (نساء: ۳) که امر به عدالت‌ورزی با همسران می‌کند با آیه «وَلَكِنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ» (نساء: ۱۲۹) که توانایی رعایت عدالت را نفی می‌کند، می‌فرمایند: «منظور از امر به عدالت‌ورزی، عدالت در پرداختن نفقه است و مراد از ناتوانی بر رعایت عدالت، عدالت در محبت‌ورزی است»

(کلینی، ۱۴۰۷: ۳۶۲/۵-۳۶۳). بنابراین، فعل «عدالت‌ورزیدن» در هر یک از دو عبارت، متعلق متفاوتی دارد که بی‌اطلاعی از آن موجب ناسازگارپنداری آیات مذکور شده است.

در نمونه دیگری از امام رضا علیه السلام درباره آیه «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» (یوسف: ۲۴) می‌پرسند: «چگونه ممکن است همان‌گونه که زلیخا قصد یوسف علیه السلام را کرده است، به آن حضرت هم نسبت داده شود که قصد زلیخا را داشته است (هرچند آن قصد به جهت رؤیت برهان الاهی عملی نگردید؟)». امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: «إِنَّهَا هَمَّتْ بِالْمَعْصِيَةِ وَهَمَّ يَوْسُفُ بِقَتْلِهَا إِنْ أُجْبِرَتْهُ؛ زَلِيخَا قَصْدَ يَوْسُفَ رَأَى بِهَ مِنْظُورِ أَنْجَامِ مَعْصِيَةِ وَلِي يَوْسُفَ قَصْدَ زَلِيخَا رَأَى بِهَ مِنْظُورِ كِشْتِنِ أَوْ، إِنْ كَرِهَ زَلِيخَا أَوْ رَأَى مَجْبُورِ بِهَ مَعْصِيَةِ مِي كَرِهَ» (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۹۳/۱). بنابراین، آنچه موجب برداشت ناصواب و در تعارض پنداشتن آیه مذکور با عصمت انبیا و آیات مثبت آن گردید تصور یکسانی معنا در دو فعل «هَمَّتْ بِهِ» و «هَمَّ بِهَا» است. نتیجه آنکه قرآن کریم بعضاً افعال مشابه را با متعلقات متفاوتی به کار می‌برد که غفلت از این نکته، تصور متعارض بودن آیات را در پی دارد.

از این نمونه است تعارض ظاهری میان آیه «وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ» (صافات: ۲۴) با آیات «فَيَوْمَئِذٍ لَا يَسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ» (رحمان: ۳۹) و «وَلَا يَسْئَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ» (قصص: ۷۸) در نزد کسانی که سؤال در آیه اول را درباره خداوند، پیامبران الاهی و ایمان به اجمال دانسته‌اند و سؤال در آیه دوم و سوم را درباره امور (جزئی) که لازمه پذیرش پیامبران و شرایع آسمانی است (حلیمی، ۱۳۹۹: ۳۸۵/۱-۳۸۶). در نمونه‌ای دیگر، محمدحسین طباطبایی در حل تعارض آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» (اعراف: ۲۸) که دلالت دارد خدای متعال به هیچ امر سوئی امر نمی‌کند با آیه «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا» (اسراء: ۱۶) که در ظاهر امر به فسق را به خدا نسبت می‌دهد، یکی از راه‌ها را در نظر گرفتن طاعت به عنوان متعلق فعل «أمرنا» در آیه دوم دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۰/۱۳-۶۲). همچنین، در رفع ناهماهنگی ظاهری آیه «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» (آل عمران: ۱۰۲) و «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (تغابن: ۱۶)، برخی متعلق «اتَّقُوا» را در آیه اول «فِيمَا اسْتَطَعْتُمْ» بیان کرده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۲۶/۱۰، نحاس، ۱۴۲۱: ۲۹۴/۴) و برخی دیگر آیه اول را ناظر به تقوای در توحید و آیه دوم را ناظر به تقوای در اعمال دانسته‌اند (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۸۵/۲).

## ۷. اختلاف زاویه دید

تفاوت توصیف‌ها از یک واقعه همواره به معنای صحیح‌بودن یک توصیف و ناصحیح‌بودن سایر توصیف‌ها نیست. به هر موضوعی می‌توان از ابعاد و زوایای مختلفی نگریست که این تفاوت‌ها، لاجرم توصیفات آن واقعه را نیز متفاوت می‌کند. از این‌رو اختلاف تعبیری که برآمده از اختلاف در زاویه دید است نباید لزوماً به معنای ناسازگاری بین عبارات و تناقض‌گویی حمل شود. قرآن کریم بارها واقعه مشخصی را با تعبیر مختلف توصیف کرده است که این تفاوت‌ها نه از روی ناهماهنگی آیات بلکه از باب اختلاف در زاویه دید است. نقل است که از حضرت علی (علیه السلام) درباره اختلاف تعداد مشرق‌ها و مغرب‌ها در آیات «رَبُّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ» (معارج: ۴۰)، «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» (رحمان: ۱۷) و «رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ» (مزمل: ۹) پرسیدند. حضرت ابتدا با اشاره به جهت شرق و غرب، مراد از مشرق و مغرب واحد را تعیین می‌کنند. سپس با بیان اینکه مشرق و مغرب در فصل تابستان، متفاوت با زمستان است تعبیر دو مشرق و مغرب را ناظر به طلوع و غروب خورشید در این دو فصل می‌دانند. ایشان درباره مشرق‌ها و مغرب‌های متعدد نیز می‌فرمایند خورشید سیصد و شصت برج دارد که هر روز از یک برج طلوع، و در برج دیگر غروب می‌کند و دیگر به آن بازمی‌گردد، مگر در سال آینده همان روز (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۵۹/۱). در نتیجه تعبیر مختلف قرآن از واقعه طلوع و غروب خورشید ناشی از اختلاف در زاویه دید است و عبارات قرآن در این زمینه ناهماهنگ نیست.

در نمونه‌ای دیگر، برخی قرآن‌پژوهان تعبیر مختلف در باب تعداد روزهای خلقت آسمان و زمین را، از طریق تمسک به اختلاف در زاویه دید حل کرده‌اند. ایشان معتقدند خلقت شش‌روزه آسمان و زمین که با تعبیر «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» بارها در قرآن تکرار شده است (اعراف: ۵۴؛ یونس: ۳؛ هود: ۷؛ حدید: ۴) با هشت روزی که در آیات «قُلْ أَإِنكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ... وَ قَدَّرَ فِيهَا أُفُقَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ... فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ» (فصلت: ۹-۱۲) بدان اشاره شده منافاتی ندارد. زیرا چهار روزی که برای تقدیر قوت و خوراک موجودات در زمین ذکر شده است شامل دو روز خلقت زمین نیز می‌شود. لذا خلقت زمین و تقدیر مواد غذایی روی آن چهار روز به طول



انجامیده است که با احتساب دو روز خلقت آسمان، مجموعاً شش روز شده و با مدت زمانی که قرآن برای خلقت آسمان و زمین بر آن تأکید کرده، منطبق است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۸۸/۴؛ شبر، ۱۴۱۰: ۴۴۸/۱؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۹۱/۲). بیان زرکشی در توضیح تفاوت تعبیر درباره عصای حضرت موسی علیه السلام در دو آیه «فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ» (اعراف: ۱۰۷؛ شعراء: ۳۲) و «رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ» (نمل: ۱۰؛ قصص: ۳۱) نیز به اختلاف در زاویه دید برمی‌گردد. او تعبیر اول را ناظر به خلقت و هیئت اژدهاگونه عصا و تعبیر دوم را ناظر به حرکت و سرعت سریع و مارگونه آن می‌داند (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۸۴/۲). درباره عذاب قوم ثمود که با عنوان «طاغیة» (حاقه: ۵)، «رجفة» (اعراف: ۷۸)، «صیحة» (هود: ۶۷) و «صاعقة» (ذاریات: ۴۴) از آن یاد شده است، مفسران آنها را درباره یک واقعه دانسته‌اند (زحیلی، ۱۴۱۱: ۲۷۵/۸) و تفاوتشان را صرفاً اختلاف در تعبیر دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۹۳/۱۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۶۹/۲۳) که ناظر به صاعقه عذاب الهی، توأم با صدای مهیب، لرزش زمین و ویرانگری بوده است (میدانی، ۱۳۶۱: ۳۹۴/۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۳۸/۲۴). لذا عناوین مذکور توصیف آن واقعه از زوایای مختلف است.

## ۸. اختلاف اعتبارات در اسنادها

در عبارات قرآنی که ناظر به موضوع واحدند بعضاً اسنادها به اعتبارات متفاوتی لحاظ شده‌اند که بی‌اطلاعی و بی‌توجهی به این تفاوت‌ها موجب ناسازگارپنداری آیات می‌شود. اسناد مشتقات «توفی» به فاعل‌های مختلف در آیات «تَوَفَّاهُ رُسُلُنَا» (انعام: ۶۱)، «تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ» (نحل: ۲۸)، «يَتَوَفَّاهُمْ مَلَائِكَةُ الْمَوْتِ» (سجده: ۱۱)، «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ» (زمر: ۴۲) و «هُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ» (انعام: ۶۰) تصور متعارض بودن عبارات قرآنی را به همراه داشته است. حضرت علی علیه السلام در پاسخ به پرسش از این مسئله سخنی می‌فرمایند که نشان می‌دهد اسناد «توفی» به ملائکه به جهت آن است که ایشان مباشر قبض روح‌اند و اسنادش به ملک‌الموت از این باب است که ملائکه مباشر، اعوان و یاران او هستند. لذا فعلشان منسوب به او است، چنان‌که حضرت می‌فرمایند: «لَمَلِكِ الْمَوْتِ أَعْوَانٌ مِنْ مَلَائِكَةِ الرَّحْمَةِ وَالنِّقْمَةِ ... وَ فَعَلَهُمْ فَعْلُهُ وَ كُلُّ مَا يَأْتُونَ بِهِ مِّنْسُوبٌ إِلَيْهِ» و از آنجا که همه ملائک به امر الهی عمل می‌کنند، عمل قبض روح منسوب به پروردگار است: «فِعْلٌ رُسُلِهِ وَ

مَلَائِكَتِهِ فَعَلَهُ، لِأَنَّهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۴۷/۱). در نتیجه اسنادها در آیات فوق به اعتبارات مختلف است، همچنان که برخی مفسران نیز به این موضوع اذعان کرده و اسناد به فرشتگان را به اعتبار قبض روح، اسناد به ملک الموت را به اعتبار امر کردن یارانش و فراخواندن ارواح، و اسناد به خداوند را به اعتبار پدید آوردن مرگ بودن دانسته‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۲۹/۷؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۳۱۷/۱۵).

از دیگر آیاتی که به جهت غفلت از تفاوت اعتبارات در اسنادها متعارض شمرده شده‌اند آیه «ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ» (انعام: ۲۳) و «وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا» (نساء: ۴۲) است که اولی بر امکان کتمان و دومی بر ناممکن بودن آن دلالت دارند. از حضرت علی علیه السلام نقل است که در توصیف قیامت فرمودند: «بر دهان‌ها مهر زده می‌شود و دست‌ها سخن می‌گویند و پاها شهادت می‌دهند و پوست‌ها اعمالشان را بازگو می‌کنند و (مجرمان) هیچ سخنی را نمی‌توانند از خداوند پنهان کنند»؛ «وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا» (نساء: ۴۲) (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۴۲/۱). این بیان حضرت نشان می‌دهد که برخلاف آیه اول که امکان کتمان در آن به اعتبار اقوال مجرمان است، ناممکن بودن کتمان در آیه دوم به اعتبار شهادت اعضا و جوارح ایشان است، همچنان که زرکشی نیز در رفع تعارض این دو آیه می‌گوید: «أَنَّ الْكُذْبَ يَكُونُ بِأَقْوَالِهِمْ وَالصِّدْقَ يَكُونُ مِنْ جَوَارِحِهِمْ؛ دروغ‌گویی ایشان با اقوالشان است و صدق‌گویی ایشان با جوارحشان» (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۸۵/۲).

در نمونه‌ای دیگر قرآن پژوهان در رفع تعارض آیه «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» (شوری: ۴۰) و «يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ» (هود: ۲۰) مضاعف شدن عذاب را، به اعتبار آثار اجتماعی اعمال ناپسند (معرفت، ۱۴۲۳: ۲۷۰-۲۷۱) و در نتیجه افزایش جرم مجرمان می‌دانند (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۱۱۶/۲) در حالی که تساوی جرم و مجازات در آیه اول به اعتبار خود اعمال است. همچنین، درباره عبارت «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» (انفال: ۱۷) گفته شده است که ثبوت «قتل» و «رمی» به اعتبار مباشرت، و نفی آنها به اعتبار تأثیر است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۸۸/۲؛ سیوطی، بی‌تا: ۱۰۲/۱). مشابه این سخن درباره تعارض آیه «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان: ۳۰) که ظهور بدوی بر جبر دارد با آیه «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ» (کهف: ۲۹) که دلالت بر اختیار دارد نیز بیان شده است (خویی، بی‌تا: ۸۷-۸۹). در باب اختلاف مدت‌زمان یک روز در دو آیه «يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ

مَقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سجده: ۵) و «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مَقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارج: ۴) نیز برخی اختلاف را به اعتبار تفاوت ملائکه دانسته‌اند (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۱۹۸/۱۰). برخی دیگر آیه اول را ناظر به عروج به آسمان دنیا و آیه دوم را ناظر به عروج به آسمان هفتم (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۱۰/۸) یا سدره‌المتنه (بغوی، ۱۴۲۰: ۵۹۴/۳: خازن، ۱۴۱۵: ۴۰۲/۳) بیان کرده‌اند. عده‌ای هم تفاوت را به اعتبار حال مؤمن و کافر دانسته‌اند (محلّی و سیوطی، ۱۴۱۶: ۴۱۸؛ زین‌الدین رازی، ۱۴۲۳: ۲۵۳) و به آیاتی چون «وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا» (فرقان: ۲۶) استناد کرده (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۹۰/۲) یا به روایت ذیل آیه ۴ سوره معارج تمسک کرده‌اند که می‌گوید پیامبر ﷺ در پاسخ به چرایی طولانی بودن این روز فرمودند: «به خدا سوگند این روز بر مؤمن از نماز واجبی که در دنیا می‌خواند سبک‌تر است» (طوسی، بی‌تا: ۱۱۵/۱۰). سبحانی و مکارم شیرازی بر اساس روایتی منقول از امام صادق (علیه السلام) که موافق قیامت را پنجاه موقوف، و مدت درنگ در هر یک را هزار سال می‌داند (مفید، ۱۴۱۳: ۲۷۴)، معتقدند در آیات مذکور هزار سال به اعتبار مدت زمان یک موقوف و پنجاه هزار سال به اعتبار مدت مجموع موافق است (سبحانی، ۱۴۲۱: ۲۴۴/۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۷۴/۵).

درباره ناهماهنگی استفاده از موصول در دو آیه «ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهِ تَكْذِبُونَ» (سجده: ۲۰) و «ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تَكْذِبُونَ» (سبأ: ۴۲) نیز برخی معتقدند «الذی» در آیه اول، صفت «عذاب» واقع شده است، بدین اعتبار که آیه در حق کسانی است که اقرار به آتش داشته ولی منکر عذاب (در حق خودشان) بوده‌اند و در آیه دوم «الذی» صفت «نار» قرار گرفته است، به اعتبار آنکه آیه ناظر به منکران اصل آتش است (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳۸/۳).

## نتیجه

معصومان علیهم السلام از آن رو که آموزگاران الهی قرآن‌اند بسیاری از آیات متعارض نما را که محل شبهه و سؤال بوده‌اند تبیین کرده‌اند. از جمله ثمرات مراجعه به تبیین‌های ایشان به منظور کشف اسباب تعارض در قرآن، آن است که سوای صیانت قرآن از شبهه تعارض و ناسازگاری و رفع شبهه منشأ بشری داشتن آیات، از تفسیر به رأی آیات نیز جلوگیری می‌کند، و از تحلیل‌های ذوقی در کشف اسباب اختلاف پرهیز می‌شود.

تبارشناسی رفع تعارضات بیان‌شده در روایات، حاکی از آن است که ناسازگاری بدوی آیات قرآن در اموری چند ریشه دارد؛ گاه در آیه‌ای معنای حقیقی یک واژه اراده شده و در آیه دیگر معنای مجازی همان واژه مد نظر بوده است؛ گاه الفاظ قرآنی دارای معانی متعدد یا مصادیق گوناگون‌اند که در آیات مختلف معانی یا مصادیق متفاوتی از آنها قصد شده است؛ گاه آیات مختلف درباره یک رخداد، مراحل مختلفی از آن واقعه را بیان کرده‌اند؛ گاه در آیات مشابه اسلوب‌های بیانی متفاوتی همچون نسبت‌دادن فعل همفکران به یکدیگر و پنددادن غیرمستقیم استفاده شده است؛ گاه در عین مشابه بودن افعال، متعلقات آنها متفاوت است؛ گاه زوایای نگریستن به یک موضوع مختلف است؛ و گاه مراجع ضمیر، اسماء اشاره و ... در آیات مشابه یکسان نیستند.

اسباب اختلاف مستفاد از روایات، مبنای تبیین‌های قرآن‌پژوهان درباره بسیاری از آیات به‌ظاهر متعارض بوده است. از این رو اسباب مذکور گذشته از اعتبار اصولی، از اعتبار کارکردی نیز برخوردارند. هرچند پژوهش صورت‌گرفته ادعای استقرار تامّ اسباب اختلاف را ندارد، اما آنچه استخراج شده جامعیت خوبی دارد و اساس بسیاری از رفع تعارضات است.

## منابع

- قرآن (۱۳۸۹). ترجمه: ابوالفضل بهرام‌پور، قم: حر.
- ألوسی، محمود بن عبد الله (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا (ع)*، تهران: جهان.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸). *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.
- ابن عادل، عمر بن علی (۱۴۱۹). *اللباب فی علوم الكتاب*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن فارس، احمد (بی تا). *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹). *متشابه القرآن و مختلفه*، قم: دار بیدار للنشر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ازهری، محمد بن احمد (بی تا). *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بابایی، علی اکبر؛ عزیزی کیا، غلام‌علی؛ روحانی راد، مجتبی (۱۳۷۹). *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سمت.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷). *صحیح بخاری*، بیروت: دار القلم.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰). *معالم التنزیل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲). *الکشف والبیان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حلیمی، حسین بن حسن (۱۳۹۹). *المنهاج فی شعب الایمان*، بی جا: دار الفکر.
- خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵). *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹). *کفایه الأصول*، قم: مؤسسه آل البیت (علیه السلام).
- خوانساری، محمد (۱۳۸۹). *منطق صوری*، تهران: دیدار.
- خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۱). *نفحات الإعجاز*، بیروت: دار المؤرخ العربی.
- خوئی، ابوالقاسم (بی تا). *البیان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- دهقان منگابادی، بمان علی (۱۳۸۲). «بررسی سیر تاریخی و عوامل ادعای موهوم تناقض در قرآن کریم»، در: *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۷۴، ص ۱۵۳-۱۶۹.
- دیانی، مرضیه؛ عباسی، مهرداد (۱۳۸۹). «مسئله عدم تناقض در قرآن: خاستگاه، سیر تاریخی و روش‌های عالمان مسلمان در اثبات آن»، در: *صحیفه مبین*، ش ۴۸، ص ۱۳۹-۱۷۴.
- زحیلی، وهبه (۱۴۱۱). *التفسیر المنیر فی العقیلة و الشریعة و المنهج*، دمشق: دار الفکر.
- زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۰). *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دار المعرفة.
- زمانی، محمدحسن (۱۳۸۵). *مستشرقان و قرآن*، قم: بوستان کتاب.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). *الکشاف*، بیروت: دار الکتب العربی.
- زین الدین رازی، محمد بن ابی بکر (۱۴۲۳). *اسئلة القرآن المجید و أجوبتها من غرائب آی التنزیل*، بیروت:

المكتبة العصرية.

- سبحانی تیریزی، جعفر (۱۴۲۱). مفاهیم القرآن، قم: مؤسسة الإمام الصادق (علیه السلام).
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶). بحر العلوم، تحقیق: عمر عمروی، بیروت: دار الفکر.
- سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱). الإیتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتب العربی.
- سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر (بی تا). معترك الاقران فی اعجاز القرآن، بیروت: دار الفکر العربی.
- شیر، عبدالله (۱۴۱۰). تفسیر القرآن الکریم، قم: مؤسسة دار الهجرة.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (گردآوری) (۱۴۱۴). نهج البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، قم: هجرت.
- طباطبای، محمد حسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طوفی، سلیمان بن عبد القوی (۱۴۲۶). الإشارات الالهية الى المباحث الاصولية، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). التفسیر، تهران: مكتبة العلمیة الاسلامیة.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). التفسیر الکبیر، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹). من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک.
- فلسفیان، عبدالمجید (۱۳۸۲). «عدم اختلاف در قرآن»، در: دایرةالمعارف قرآن کریم، قم: بوستان کتاب.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی، قم: دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶). تأویلات أهل السنة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲). شرح الکافی: الأصول والروضة، تهران: المكتبة الإسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محلی، محمد بن احمد؛ سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۶). تفسیر الجلالین، بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۲۳). شبهات و ردود حول القرآن الکریم، قم: مؤسسه فرهنگي التمهيد.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). الأملی، قم: کنگره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). پیام قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- میدانی، عبد الرحمن حسن حبیکه (۱۳۶۱). معارج التفکر و دقائق التدبر، دمشق: دار القلم.
- نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱). اعراب القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- نهاوندی، محمد (۱۳۸۶). نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة البعثة.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۳). فرهنگ قرآن، قم: بوستان کتاب.

## References

- The Holy Qurān. 2010. Translated by Abulfadl Bahrāmpūr, Qom: Ḥurr.
- Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abdullāh. 1994. *Rūh al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm (The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qurān)*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. [in Arabic]
- ‘Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas‘ūd. 1960. *Al-Tafsīr (The Exegesis)*, Tehran: Maktabah ‘Ilmīyah Islāmīyah. [in Arabic]
- Abu al-Futūḥ Rāzī, Ḥusīyn ibn ‘Alī, 1987. *Ruḍ al-Janān wa Rūḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qurān (Gardens of Heavens and the Spirit of Heavens in the Interpretation of the Qurān)*, Mashhad: Āstān Quds Razawī (Imam Reza Shrine). [in Arabic]
- Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. n.d. *Tahdhīb al-lughah (Refinement of Language)*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [in Arabic]
- Bābāyī, ‘Alī; ‘Azīzīkīyā, Ghulām ‘Alī; Ruḥānīrād, Muḥtabā. 2000. *Rawishshināsī-yi Tafsīr-i Qurān (Methodology of Qurān Interpretation)*, Qom: Hawzah and University Research Institute and Samt. [in Arabic]
- Baghawī, Ḥusīyn ibn Mas‘ūd. 1999. *Ma‘ālim al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [in Arabic]
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. 1986. *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Beirut: Dār al-Qalam. [in Arabic]
- Dayyānī, Marzīyih; ‘Abbāsī, Mihrdād. 2010. "Mas‘alih-yi Tanāqūz dar Qurān: Khāstgāh, Siy-i Tārīkhī wa Rawish-hāyi ‘Ālimān-i Musalmān dar Ithbāt-i Ān (The Issue of Non-contradiction in the Qur'an: The Origin, Historical Course and Methods of Muslim Scholars in Proving It)". In: *Ṣaḥīfih Mubīn*, no.48, pp.139-174. [in Farsi]
- Dihqān Mungābādī, Bimān ‘Alī. 2003. "Barrisī-yi Siy-i Tārīkhī wa ‘Awāmil-i Iddī‘ayi Muhūm-i Tanāqūz dar Qurān Karīm (Examining the Historical Course and Factors of the Dubious Claim of Contradiction in the Holy Quran)". In: *Maqālāt wa Barrisī-hā (Articles and Reviews)*, no.74, pp.153-169. [in Farsi]
- Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusīyn. 1998. *Min Waḥy al-Qurān (Of the Qurān Revelation)*, Beirut: Dār al-Milāk. [in Arabic]
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. 1999. *Al-Tafsīr al-Kabīr (The Great Exegesis)*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [in Arabic]

- Falsafīyān, ‘Abd al-Majīd. 2003. "Adam-i Ikhtilāf dar Qurān (Non Discrepancy in the Qurān)". In: *Encyclopedia of the Holy Quran*, Qom: Būstān Kitāb. [in Farsi]
- Ḥalīmī, Ḥusiyūn ibn Ḥasan. 1979. *Al-Minhāj fī Shu‘ab al-Īmān (Approaches of the Branches of Faith)*, n.p: Dār al-Fikr. [in Arabic]
- Hāshimī Rafsanjānī, Akbar. 2004. *Farhang-i Qurān (Lexicon of the Qurān)*, Qom: Būstān Kitāb. [in Farsi]
- Ibn ‘Ādil, ‘Umar ibn ‘Alī. 1998. *Al-lubāb fī ‘Ulūm al-Kitāb*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah. [in Arabic]
- Ibn Bābiwayh Qummī (Ṣadūq), Muḥammad ibn ‘Alī. 1999. *‘Uyūn Akhbār al-Riḍā (AS) (Selected Words of Imam Riḍā)*, Tehran: Jahān. [in Arabic]
- Ibn Bābiwayh Qummī (Ṣadūq), Muḥammad ibn ‘Alī. 2019. *Al-Tuḥīd (Oneness)*, Qom: Jāmi‘ah al-Mudarrisīn. [in Arabic]
- Ibn Fāris, Aḥmad. n.d. *Mu‘jam Maqāyīs al-luḡah (Dictionary of Comparative Language)*, Qom: Maktab al-A‘lām al-Islāmī. [in Arabic]
- Ibn Shahr Āshūb, Muḥammad ibn ‘Alī. 1990. *Mutashābih al-Qurān wa Mukhtalifāh (Ambiguous and Contradictory Verses of the Qurān)*, Qom: Dār Bīdār lil Nashr. [in Arabic]
- Khāzin, ‘Alī ibn Muḥammad. 1994. *Lubāb al-Ta‘wīl fī Ma‘ānī al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah. [in Arabic]
- Khurāsānī, Muḥammad Kāzim. 1988. *Kifāyah al-Uṣūl*, Qom: Mu’assisah Āl al-bayt (The Prophet’s Household Institute). [in Arabic]
- Khuyī, Siyyid Abulqāsim. 1990. *Nafahāt al-I‘jāz (Whiffs of Miracles)*, Dār al-Mu’arrikh al-‘Arabī. [in Arabic]
- Khuyī, Siyyid Abulqāsim. n.d. *Al-Bayān fī Tafīr al-Qurān (The Explanation on the Interpretation of the Qur’an)*, Qom: Mu’assisah Iḥyā’ Āthār al-Imām al-Khuyī. [in Arabic]
- Kuliyūnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. 1986. *Al-Kāfī*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [in Arabic]
- Ma‘rifat, Muḥammad Ḥādī. 2002. *Shubahāt wa Rudūd Ḥawl al-Qurān al-Karīm (Doubts and Answers about the Holy Qurān)*, Qom: Mu’assisah Farhangī al-Tamhīd. [in Arabic]
- Maḥallī, Muḥammad ibn Aḥmad; Sīyūtī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. 1995.



- Tafsīr al-Jalālayn*, Beirut: Mu'assisah al-Nūr lil Maṭbū'āt. [in Arabic]
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. 1983. *Biḥār al-Anwār (Seas of Lights)*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [in Arabic]
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. 1992. *Tafsīr-i Nimūnih (Model Interpretation)*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [in Farsi]
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. 2007. *Payām al-Qurān (The Message of the Qurān)*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [in Farsi]
- Mātirīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. 2005. *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah (Interpretations of the Sunnis)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. [in Arabic]
- Māzandarānī, Muḥammad Ṣāliḥ ibn Aḥmad. 2003. *Sharḥ al-Kāfi: Al-Uṣūl wa al-Ruḍah*, Tehran: Maktabah al-Islāmīyah. [in Arabic]
- Miydānī, 'Abd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabankah. 1982. *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqā'iq al-Tadabbur (Ladders of Reflection and Subtleties of Contemplation)*, Damascus: Dār al-Qalam. [in Arabic]
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. 1992. *Al-Amālī*, Qom: Sheikh Mufīd Congress. [in Arabic]
- Nahāwandī, Muḥammad. 2007. *Nafahāt al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qurān (Whiffs of al-Raḥmān in the Interpretation of the Qurān)*, Qom: Mu'assisah al-Bi'thah. [in Arabic]
- Naḥḥās, Aḥmad ibn Muḥammad. 2000. *I'rāb al-Qurān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. [in Arabic]
- Qummī, 'Alī ibn Ibrāhīm. 1983. *Tafsīr al-Qummī*, Qom: Dār al-Kitāb. [in Arabic]
- Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad. 1995. *Baḥr al-'Ulūm (Sea of Sciences)*, Researched by 'Umar 'Amrawī, Beirut: Dār al-Fikr. [in Arabic]
- Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusiyn (Collector). 1993. *Nahj al-Balāghah*, Edited by Ṣubḥī Ṣāliḥ, Qom: Hijrat. [in Arabic]
- Shubbar, 'Abdullāh. 1989. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm (The Interpretation of the Qurān)*, Qom: Mu'assisah Dār al-Hijrah. [in Arabic]
- Sīyūtī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. 2000. *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qurān (Mastery in the Sciences of the Qur'an)*, Beirut, Dār al-Kitāb 'Arabī. [in Arabic]
- Sīyūtī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. n.d. *Mu'tarik al-Aqrān fī I'jāz al-Qurān*

- (*Battlefield of Peers over the Miracle of the Qur'an*), Beirut: Dār al-Kitāb 'Arabī. [in Arabic]
- Subhānī Tabrīzī, Ja'far. 2000. *Maḥāhīm al-Qurān (Qurānic Concepts)*, Qom: Mu'assisah al-Imām Ṣādiq (AS). [in Farsi]
- Ṭabarsī, Aḥmad ibn 'Alī. 1983. *Al-Iḥtijāj 'alā Ahl al-Lijāj (The Argument against the People of Obstinacy)*, Mashhad: Nash Murtiḍā. [in Arabic]
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. 1993. *Majma' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qurān (Collection of Statements in the Interpretation of the Qurān)*, Tehran: Nāṣir Khusru. [in Arabic]
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. 1970. *Al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qurān (The Yardstick of the Interpretation of the Qurān)*, Beirut: Mu'assisah al-A'lamī lil Maṭbū'āt. [in Arabic]
- Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad. 2001. *Al-Kashf wa al-Bayān (Revelation and Explanation)*, Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [in Arabic]
- Ṭūfī, Sulaymān ibn 'Abdullāh ibn 'Abd al-Qawī. 2005. *Al-Ishārāt al-Ilāhīyah ilā al-Mabāhith al-Uṣūliyah (Divine References to the Fundamental Issues)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. [in Arabic]
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. n.d. *Al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qurān (Clarification in the Interpretation of the Qurān)*, Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [in Arabic]
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. 1986. *Al-Kashshāf*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [in Arabic]
- Zamānī, Muḥammad ibn Ḥasan. 2006. *Mustashriqān wa Qurān (Orientalists and the Quran)*, Qom: Būstān Kitāb. [in Farsi]
- Zarkishī, Muḥammad ibn Bahādur. 1989. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qurān (The Argument over Qurānic Sciences)*, Beirut: Dār al-Ma'rifah. [in Arabic]
- Ziyn al-Dīn Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr. 2002. *As'ilah al-Qurān al-Majīd wa Ajwibatihā min Gharā'ib Āy al-Tanzīl (The Issues of the Holy Quran and Their Answers from the Strange Verses)*, Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣṣīyah. [in Arabic]
- Zuhaylī, Wahbah. 1990. *Al-Tafṣīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj (Enlightening Interpretation in the Doctrine, Sharia and Method)*, Damascus: Dār al-Fikr. [in Arabic]