

چگونگی بهره‌گیری مفسران معاصر از روایات تفسیری در تفسیرنگاری

زهره شریعت ناصری*

دکتری مدرسی معارف اسلامی گرایش قرآن و متون اسلامی، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران

نسرین کردنژاد

استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده هدی، جامعه الزهراء قم، قم، ایران
(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰)

چکیده

مطالعه تفاسیر دوره‌های مختلف نشان می‌دهد که مفسران در حیطه کاربرد منابع تفسیری عملکردی متفاوتی داشته‌اند. سوال مقاله چگونگی بهره‌گیری از روایت به عنوان یکی از منابع تفسیری را در تفسیرنگاری دوره معاصر مطرح نظر قرار داده و به نتایجی دست یافته‌است. این مطالعه که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شد مدار بحث را تفاسیر دوره معاصر قرار داده‌است. حاصل این مطالعه نشان داد که روش مفسران معاصر در بهره‌گیری از روایات، گاه نقطه مقابل مفسران پیشین بوده‌است به گونه‌ای که معاصران برخی روایات را یا بیان نکرده‌اند، یا در مواجهه روایت با سیاق (دلیل لبی و لفظی) با بیان روایت به نقد سندی و دلالتی آن پرداخته و بر رد و طرح روایت نظر داده‌اند. در موارد اندکی نیز روایت را بر سیاق مقدم داشته‌اند.

واژگان کلیدی: منابع تفسیر، تفاسیر دوره معاصر، سیاق، روایت.

* نویسنده مسئول) Email: z.shariatnaseri@yahoo.com

۱. مقدمه

تفسیر قرآن را می‌توان بر دو نوع تفسیر بالمأثور (نقلی) و تفسیر اجتهادی تقسیم کرد. تفسیر نقلی نیز تفسیر قرآن با قرآن و تفسیر قرآن با روایت را شامل می‌شود؛ اما تفسیر اجتهادی تفسیری متکی به علوم می‌باشد که یکی از آن علوم می‌تواند روایت باشد.

اعتبار هر یک از منابع معرفتی مفسر متفاوت است. حجیت قرآن نزد همگان ثابت و واضح و در غیر آن تشکیکی است؛ چون حجیت آن همانند حجیت قطع، ذاتی است. هر چند حجیت بیانات قرآن بنا بر چندگونه بودن آیات - اعم از نص (صریح) و ظاهر - دو گونه قطعی و ظنی دارد؛ زیرا بخشی از قرآن به صورت نصوص و قطعی است و بخشی به صورت ظواهر و ظنی. به بخش نخست حجیت قطعی و به بخش دوم حجیت ظنی نام می‌نهند (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۶۴/۱-۶۳).

در دوره معاصر غالب مفسران بر تفسیر قرآن با قرآن تأکید و اصرار دارند و غالباً می‌پذیرند که محصول تفسیر قرآن به قرآن به ضنائمی همچون روایت و عقل نیاز دارد تا حجیت آن به فعلیت برسد. به این معنا که اگر ظهور حاصل از تفسیر آیه‌ای با آیه‌ای دیگر قوی باشد و بتوان با اطمینان کامل به خداوند مستند کرد و گفت قطعاً مراد الهی چنین بوده، حجت خواهد بود؛ ولی اگر ظهور حاصل از تفسیر آیه با آیه دیگر، ضعیف باشد (همچون برداشت یکی از معانی التزامی بعید) در استناد آن به خداوند و قطع به مراد الهی بودن آن اطمینان حاصل نمی‌شود، لذا به منابع معرفتی دیگری همچون روایت و عقل نیازمندیم. پس تفسیر قرآن با قرآن به معنای عدم بهره‌مندی از روایت و عقل نیست. عقل در پیوند استنادی جملات و عبارات قرآن به یکدیگر (سیاق) مهم‌ترین و برترین ابزار است و اگر بهره‌مندی از عقل نباشد چه بسا مفسر در بهره‌گیری از آیه یا روایت نیز دچار خطا شود و دلالت آیه‌ای بر معنای آیه‌ای دیگر یا روایت ذیل آیه‌ای را بپذیرد و حال آنکه عبارت مدنظر، اصلاً در صدد بیان آن معنا و دلالت نبوده باشد. بنابراین در تشخیص تفسیر به علم از تفسیر به رأی، عقل هم منبع و ملاک است؛ زیرا عقل حجیت ذاتی است و اثبات حجیت بهره‌گیری از منابع

معرفتی دیگر در تفسیر در گرو به کارگیری از عقل است و این در حالی است که در دوره ای، تفسیر به غیر از بهره‌گیری از روایت، روا نبود. بنا بر یکی از مهم‌ترین قواعد معنایابی عبارات قرآن، تفسیر باید بر اساس دلایل و مستندات صورت گیرد که قطعی و یقینی و یا در حکم امور یقینی و به اصطلاح علم اصول، «علم» یا «علمی» باشد (ر.ک؛ مظفر، ۱۴۳۰: ۳/۲۸، ۱۸ و ۲۹). اگر دلایل و مستندات، ظنی باشد نمی‌توان بر اساس آن، مفاد آیات را کشف کرد و به خداوند نسبت داد. در دوره معاصر در مستندات مفسران در دلالت‌یابی آیات تغییراتی مشاهده می‌شود و همین تغییرات زمینه دلالت‌یابی متفاوتی را موجب شده است. این تغییرات و تحولات مورد بحث مقاله حاضر است.

۲. روش پژوهش

این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی منبع بودن روایت را در تفاسیر دوره معاصر با قبل از آن مقایسه می‌کند تا به تغییراتی که طی دو قرن اخیر در حوزه تفسیر رخ داد پردازد و در این باره به سوال زیر پاسخ می‌دهد: مفسران معاصر برای بهره‌گیری از روایت در دلالت‌یابی آیات چه تحولاتی را رقم زدند؟

۳. پیشینه پژوهش

تفسیر قرآن به حدیث از سابقه‌ای طولانی برخوردار است و اصولاً تا زمان شیخ مفید، به طور عمده، شیوه تفسیری نیز همین بوده است، سپس شیخ طوسی در روش و ملاکات تفسیری تحولی رو به جلو ایجاد کرد و در تفسیر قرآن علاوه بر خود قرآن و حدیث از عقل نیز بهره گرفت و به رویکردی اجتهادی روی آورد. وی در بسیاری موارد به نقد و بررسی احادیث نیز پرداخت. در قرن‌ها بعد (حدود قرن ۱۱-۱۲) با غالب شدن تفکر اخباری، ملاکات تفسیر قرآن دچار دگرگونی شگرف شد و بهره‌مندی از قرآن در تبیین معانی اش به حاشیه رفت و کاربرد روایت در تفسیر، توجه

ویژه یافت؛ اما در دو قرن اخیر (دوره معاصر) این رویکرد تغییر کرد تا جایی که حتی گاه در تعامل قرآن با روایت، قرآن گوی سبقت را ربود. بررسی کاربرد روایات در تفاسیر دوره معاصر نسبت به دوره متقدم که سؤال اساسی مقاله است در میان منابع مکتوب پیشینه مستقلی ندارد؛ اما به شکل تک‌نگاری‌هایی در موضوعات مرتبط، مقالاتی یافت شد که هرکدام به تغییرات و تحولات ناظر به تفاسیر دوره معاصر اشاراتی کوتاه در حیطه‌ای خاص داشته‌اند. همچون: تحلیل تحول آراء تفسیری مفسران بر اساس مفهوم گفتمان: جعفر نکونام و سجاد محمدفام، پژوهش دینی، شماره ۳۴؛ رویکردهای قرآن‌شناسان معاصر به اسباب نزول: پژمان قاسمی، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، پیاپی ۶۴ (پاییز و زمستان ۱۳۹۷)؛ تحلیل تحول آراء تفسیری مفسران با تکیه بر مولفه ایدئولوژی: سجاد محمدفام، جعفر نکونام، سید رضا مودب، کتاب قیم، پیاپی ۱۶ (بهار و تابستان ۱۳۹۶)؛ نوگرایی در دانش تفسیر و بررسی دلایل آن: محمدرضا حاجی اسماعیلی، مطالعات قرآن و حدیث، سال دوم شماره ۲ (پیاپی ۴، بهار و تابستان ۱۳۸۸)؛ جایگاه روایات سبب نزول، کارکردها و معیارهای نقد آنها در تفسیر «فی ظلال القرآن»: محمدعلی رضایی کرمانی، محمد مولوی، کتاب قیم، پیاپی ۸ (بهار و تابستان ۱۳۹۲)؛ تحولات سیاسی اجتماعی جهان اسلام در سده‌های سیزدهم و چهاردهم هجری و تاثیر آن بر شکل‌گیری رویکردهای نوین به تفسیر قرآن، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۲۰؛ جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر: رتراود ویلانت، ترجمه مهرداد عباسی، آینه پژوهش، شماره ۸۶ (خرداد و تیر ۱۳۸۳). با توجه به هدف مقاله حاضر در پیشینه مذکور، نتایج این مقاله مشاهده نمی‌شود.

۴. کاربرد اعتدالی روایات تفسیری در دلالت‌یابی آیات

مطالعه تفاسیر گذشتگان و مقایسه آنها با تفاسیر دوره معاصر این دیدگاه را به روی پژوهشگر مسلم می‌دارد که در تفاسیر گذشته نقش روایت در معنا‌یابی آیات، محوری بوده و کتاب‌های تفسیر از روایات تفسیری سرشار بوده‌اند حال یا تفاسیر اصالتاً روایی (اثری) بوده‌اند یا در روش اولیه و

اصیل مفسر، مهم‌ترین منبع قلمداد می‌شده‌اند. از قرن دوم تا سیزدهم با تفاسیر متنوعی مواجهیم که ذیل آیات مشحون هستند از روایات و در تفسیر قرآن بدون روایت نظری ارائه نمی‌کنند؛ ولی نقطه اشتراک همه آنها بهره‌مندی کامل از روایات و منبعیت تام و تمام آن در تفسیر قرآن است.

در قرن چهارده و پانزده تفاسیر روایی کمتری به نگارش در آمد و مفسران روش دلالت‌یابی را منحصر در روایت ندانستند. بیشتر نگارش‌های تفسیری در این دوره به خاطر ارزشمندی عقل و رونق روش اجتهاد، به نقد و بررسی روایات معطوف بوده‌است. در این دوره به روایت نه به عنوان اصیل‌ترین منبع دلالت‌یابی، بلکه به عنوان یکی از عناصر دخیل و خصوصاً موید معنا نگریسته‌اند. حتی برخی از تفاسیر این دوره با یادکرد روایات در تفسیر آیات بدان وقعی ننهادند و یا در برخی موارد همچون فضایل سور، گاه شان نزول یا تایید برداشت از آن بهره برده‌اند. به این علت که نمی‌توان با وجود بی‌مهری‌هایی که در نگارش حدیث ایجاد شد و چالش‌هایی که فراروی حدیث وجود دارد، حدیث را یکی از منابع اصیل نامید (ر.ک؛ مراغی، بی‌تا: ۱۹/۱).

یکی از قرآن‌پژوهان معاصر، مهم‌ترین عوامل پیدایش این تفکر در میان مفسران دوره معاصر را رشد عقل‌گرایی و اهمیت یافتن روش تفسیر قرآن با قرآن قلمداد می‌کند و این دو علت را عامل اصلی کم‌اهمیت جلوه دادن نقش روایات در تفسیر می‌داند (ذهبی، ۱۳۹۶: ۲ / ۵۶۷-۵۷۵). طبیعت روش عقلی اقتضا دارد که برداشت‌ها با محک عقل سنجش شود و هرگونه فهمی (چه بر اساس روایت یا غیر روایت) تا زمانی صحیح اطلاق شود که خلاف عقل و برهان عقلی نباشد. از این رو در این عصر با قوت‌گیری گرایش عقلی، مجال برای تفسیر نقلی (روایی) تنگ می‌گردد به گونه‌ای که حتی کسانی که در تفسیر قرآن به قرآن از روایت بهره برده‌اند به محض عدم سازگاری روایت با سیاق، روایت را کناری می‌زنند و سیاق را می‌پذیرند. چنانکه صادقی تهرانی در کتاب الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه می‌نویسد: احادیث و روایات، چیزی جز حواشی مختلف بر متن کتاب الهی نیست. آنچه با متن سازگار باشد پذیرفته می‌شود و آنچه با متن ناسازگار باشد به دیوار زده می‌شود و آنچه مشکوک باشد به گوینده و راوی آن حواله داده می‌شود (ر.ک؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۵/۱). برخی از مفسران عصر بیداری و بازگشت به قرآن نیز تنها در صورتی روایت

را در شناخت معنای لغوی و عمل مسلمانان صدر اسلام حجت می‌دانند که یا صحیح یا مرفوع به صحابه و تابعان باشد، حتی روایت مرفوع به پیامبر (ص) را هر چند که در تمام زمینه‌های تفسیری حجت می‌شمارند، اندک ارزیابی می‌کنند و معتقدند روایات بسیاری از راویان زندیق یهود، مجوس و مسلمانان اهل کتاب به روایات ما سرایت کرده (ر.ک؛ رشید رضا، ۱۹۹۰: ۱/۷-۸ و ۹/۶۵-۶۷) و خصوصاً اینکه برخی از راویانی چون کعب‌الاحبار نیز معلوم الحال‌اند. در این میان مفسرانی چون علامه طباطبائی با وجود نقدهایی که به برخی از روایات وارد می‌کنند؛ ولی بر به حاشیه راندن کامل آنها نیز اعتقادی ندارند و منتقد دو گروه افراطیون و تفریطیون هستند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱/۲۴۰-۲۴۲). آنچه این گروه از مفسران را در بهره‌گیری یا عدم بهره‌گیری از روایات در تفسیر قرآن مصمم می‌کند، تحقیق و بررسی ضابطه مند روایات است.

مهم‌ترین ملاک چنین مفسرانی در پذیرش یا عدم پذیرش روایت، سازگاری یا عدم سازگاری معنایی و محتوایی با مفاد و محتوای قرآن است. حتی صحت سند یا عدم آن، نقطه اتکا نیست؛ چنانکه اگر حتی روایتی ذیل آیه بیابند که با کتاب خدا مخالفت قطعی داشته باشد به کناری انداخته می‌شود و در تفسیر بی‌کاربرد می‌ماند (ر.ک؛ همان، ۳۸۳/۹؛ ۱۱۳/۱۷؛ ۱۹۹/۲۰ و ...).

۵. کم‌توجهی به روایات اسباب نزول

سبب نزول در اصطلاح مفسران و قرآن‌پژوهان رویداد یا پرسشی است که به اقتضای آن، قسمتی از قرآن کریم هم‌زمان یا در پی آن نازل شده باشد، به مجموعه آن رویدادها و پرسش‌ها اسباب النزول گفته می‌شود (ر.ک؛ رجیبی، ۱۳۸۷: ۱۲۱)، البته این رویدادها و پرسش‌ها سبب تام نزول آیات نیستند؛ ولی به جهت آنکه زمینه نزول آیات را فراهم می‌آورند آنها را اسباب‌النزول نامیده‌اند.

از دوران گذشته اسباب‌النزول یکی از قرائن کشف معنا به شمار می‌آمده است؛ ولی از قرن سوم هجری به شکل مستقل به عنوان یکی از مداخل علوم قرآنی در قالب عنوان اسباب‌النزول به

نگارش‌ها افزوده شد. بسیاری بر این نظرند که اولین کتاب مستقل در این موضوع به علی بن عبدالله جعفر مدینی با عنوان اسباب النزول اختصاص دارد (ر.ک؛ حجتی، ۱۳۹۳: ۲۱؛ رامیار، ۱۳۷۹: ۶۲۵؛ مهدوی راد، ۱۳۷۹: ۳۲). برخی نیز اسباب النزول واحدی نیشابوری را در این زمینه پیشگام می‌دانند (ر.ک؛ الجمل، ۱۳۸۹: ۸۰-۸۷) پس از واحدی نیشابوری جعبری (۷۳۲ق) زرکشی (۷۹۴ق) ابن حجر (۸۵۲ق) سیوطی (۹۱۱ق) و ... ضمن مباحثی از علوم قرآنی یا به شکلی مستقل از این عنوان بحث کرده‌اند.

در دوره معاصر نیز قرآن پژوهانی چون الزرقانی در مناهل العرفان فی علوم القرآن، صبحی صالح در مباحث فی علوم القرآن، دروزه در التفسیر الحدیث، حجتی در کاوشی در اسباب النزول، معرفت در التمهید فی علوم القرآن، رامیار در تاریخ قرآن و علامه طباطبائی در لابه لای تفسیر المیزان به این مدخل علوم قرآنی اهتمام داشته‌اند و برای در نظر گرفتن سبب نزول در تفسیر، فوایدی ذکر کرده‌اند یا به دلایلی به آن اهمیت چندانی نداده‌اند. برخی مهم‌ترین فایده‌های اسباب النزول را آگاه شدن بر معنا و اساسا فهم در نظر آورده‌اند (ر.ک؛ به نقل از الزرقانی، ۱۴۰۹: ۱۰۲/۱)، برخی علاوه بر فهم معنا، رفع اشکال و شبهه از آیه را نیز متذکر شده‌اند. علامه طباطبائی اسباب النزول را زمینه‌ای می‌داند که موجب نزول سوره یا آیه می‌شود و تا حد بسیار محدودی قرینیت آن را در کشف معنا می‌پذیرد؛ اما در عین حال در مقایسه با سیاق چندان مهم تلقی نمی‌کند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۸: ۱۱۸ و ۱۲۰).

در دوره معاصر با اندیشمندانی مواجهیم که بر بافت و زمینه فرهنگی، اجتماعی و تاریخی متن قرآن تأکید کرده‌اند و به بازاندیشی اسباب النزول به عنوان اصل مهم در شکل‌گیری و تکون قرآن و همچنین دلالت‌یابی آن توجه خاصی مبذول داشته‌اند. متفکرانی چون امین الخولی و به تبع او عایشه بنت شاطی که بر مطالعه سنت‌های مذهبی و فرهنگی و موقعیت اجتماعی و حتی نگرشی مردم روزگار نزول تأکید کرده‌اند از این قبیل‌اند. عایشه بنت شاطی در کتاب التفسیر البنایی للقرآن الکریم با بهره‌گیری از روش استادش، کوشید بخشی از خطوط کلی زمینه تاریخی برخی از سوره‌ها را کشف و تبیین کند. یا فضل الرحمن که در بسیاری از آثار خود بر تعامل متن قرآن با شرایط

تاریخی دوره نزول تاکید می‌کند و شاگردان و هم مسلکان او که تا حد زیادی در دلالت‌یابی آیات بر این مقوله پای می‌فشرند.

در همین دوران قرآن پژوهان، قرآن را محصول دو زمینه تاریخی تلقی می‌کنند: زمینه الهی و بشری. زمینه الهی که همان وحی و نوع پیام‌رسانی به پیامبر قلمداد می‌شود و زمینه جامعه و شرایط عصر نزول که موجب نزول آیات گردید. این متفکران حتی به بازنگری در تعریف و تحویل وحی و چگونگی آن رو می‌آورند و قرآن را محصول تقابل دو زمینه می‌پندارند: جهان غیر مخلوق (وحی) و جهان مخلوق (جامعه عصر پیامبر) (ر.ک؛ سعید، ۱۳۸۵: ۷۳). در همین عصر است که درباره اسباب النزول سه دید متفاوت شکل می‌گیرد:

الف. دیدگاه عدم تأثیر اسباب النزول در معنایابی.

ب. دیدگاه تأثیر حداقلی که اسباب النزول را کمتر در معنایابی موثر می‌داند.

ج. دیدگاه حداکثری که بدون در نظر گرفتن زمینه اجتماعی - فرهنگی عصر نزول در تفسیر آیه، کاری از مفسر بر نمی‌آید.

فضل الرحمن و نصر حامد ابوزید اساساً وحی را بدون زمینه نزول در نظر نمی‌آورند و بر آن پایه‌ای نمی‌کوبند. نصر حامد ابوزید در کتاب مفهوم النص فراوان بر این نظر تکیه می‌کند که متن قرآن همچون همه متون، پدیده‌ای فرهنگی و محصول تعامل با واقعیت زنده تاریخی است. او اسباب النزول را چیزی جز بافت اجتماعی آیات نمی‌انگارد و قرآن را عبارت می‌داند از «جریان متن همراه با واقعیت». به نظر او قرآن «پاسخ و واکنشی است در رد یا قبول واقعیت خارجی» (ابوزید، ۱۹۹۴: ۱۴۴). در این تلقی، تمام متن با سبب نزول مرتبط است؛ بر خلاف عقیده رایج در میان متقدمان که همه آیات را با واقعیت فرهنگی - تاریخی - اجتماعی مرتبط نمی‌دانست و معتقد نبود که تمام آیات زمینه نزول دارد. آنها با وجود اینکه بر اصل وجود اسباب النزول و تأثیر آن بر معنایابی تأکید داشتند این نظر آنان، تنها ۱۴ درصد آیات را شامل می‌شود (ر.ک؛ الجمل، ۱۳۸۹: ۱۱۸). در حالی که در عصر حاضر برخی تأکید دارند که تمام آیات قرآن دارای

اسباب النزول است در عین حال هستند محققانی که متن قرآن را بدون اسباب النزول می‌دانند و معتقدند قرآن هیچ اسباب النزولی ندارد (ر.ک؛ حنفی، ۲۰۱۰: ۱۳۵).

برخی بر منبعیت اسباب النزول مشکوک‌اند و برای آن دلایلی اقامه کرده‌اند. از طرفی حتی کسانی که همه قرآن را داری اسباب النزول می‌دانند در معنایابی بدان توجهی نمی‌کنند و تنها در مقام تکوّن و نزول می‌پذیرند که نزول آیات بر پایه حادثه یا سوالی بوده‌است تا با این نظریه بتوانند به زمینه تاریخی و کیفیت زندگی مردم عصر نزول نزدیک شوند. نمونه چنین مفسرانی می‌توان از امین الخولی و همسرش بنت شاطی نام برد. محمد رشید رضا نیز حتی اگر روایتی از اسباب النزول را جزء روایات صحیح ببیند در دلالت‌یابی آیات بهره آن را ناچیز یا حتی مخل معنا می‌پندارد. چه اینکه به تعبیر او سبب نزول موجب گسستگی آیات از یکدیگر می‌گردد و زمینه انسجام و پیوند عبارات را در هم می‌ریزد. او حتی از کار روایان اسباب النزول ابراز شگفتی می‌کند؛ چون در نظر او آنان مجموعه‌ای به هم پیوسته از آیات کلام الهی را گسسته و قرآن را قطعه قطعه و آیه‌ها را جدا کرده و برای هر جمله، سبب نزول جداگانه قائل شده‌اند (ر.ک؛ رشید رضا، ۱۹۹۰: ۱/۱۱ و ۳۲۱). علامه طباطبائی و برخی از معاصران او نیز در زمره کسانی هستند که در دلالت‌یابی آیات قرآن بر سبب نزول تکیه نمی‌کنند چه اینکه به نظر آنها سبب نزولی که در قالب روایات تفسیری یا تاریخی در دست است اشکالاتی دارد و لذا در معنایابی عبارات غالباً از سبب نزول صرف نظر می‌کنند.

اشکالات علامه بر روایات اسباب‌النزول و علت کم توجهی بدان را می‌توان از لابه‌لای دیدگاه‌های تفسیری او در المیزان و قرآن در اسلام به دست آورد:

الف. تعدد سبب نزول یک آیه؛ به نظر علامه طباطبائی چون یک آیه ممکن است سبب نزول متعدد داشته باشد و به دست آوردن یک سبب نزول موجب محدود کردن معنای آیه می‌شود از این رو اسباب‌النزول در دلالت‌یابی تأثیر کمی دارد.

ب. دخالت آرا شخصی روایان و تأثیر اختلاف مذاهب در نقل روایات اسباب‌النزول؛ البته این آسیب به روایات اسباب‌النزول اختصاص ندارد چه اینکه روایاتی که از زمینه تاریخی

برخوردارند چنین اند. به نظر علامه طباطبائی آسیب تاثیر اختلاف مذاهب در نقل روایات ممکن است به قطعه قطعه شدن آیه بینجامد.^۱ علاوه بر اینکه جوهای سیاسی و انگیزه‌هایی که در هر زمانی حاکم بوده اثری جدی در حقایق و معارف داشته و نگذاشته که حقایق، آن طور که بوده باقی بماند، بلکه در حاله‌ای از ابهام و اخفا نمود یافته‌است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۴/۶۶، ۶۵ و ۷۴). او در این باره می‌نویسد: آنچه در روایات اسباب نزول آمده، اگر نگوئیم همه‌اش، حداقل بیشترش نظریه شخصی راویان است، به این معنا که راویان آن احادیث غالباً حوادث تاریخی را نقل می‌کنند، آن گاه یکی از آیات کریمه قرآن را که با آن حادثه مناسبتی دارد ضمیمه نقل خود می‌سازند و مردم خیال می‌کنند که آیه نامبرده اصلاً در باره همان حادثه نازل شده‌است و چه بسا همین عمل باعث شده که یک آیه قطعه قطعه شود و یا چند آیه که در یک سیاق قرار دارند، تکه تکه گردند و هر تکه‌اش را دارای تنزیلی مستقل بپندارند و در باره چند آیه‌ای که پشت سر هم نازل شده بگویند آن آیه‌اش در باره فلان حادثه و آیه دومش در باره آن حادثه دیگر و سومش در باره آن حادثه دیگر نازل شده‌است و در نتیجه نظم چنین آیاتی به هم خورده، سیاقش به کلی از بین برود و این خود یکی از اسباب سستی و بی‌اعتباری اینگونه روایات است.

ج. ضعف سند؛ به نظر علامه طباطبائی غالب روایات اسباب النزول فاقد سند یا دارای سند ضعیف‌اند (ر.ک؛ طباطبائی، همان: ۵/۳۷۰).

د. نادرستی مقید کردن آیه با قرینه خارجی (اسباب نزول)؛ علامه اصل سبب نزول را انکار نمی‌کند، بلکه به نظر او حادثه خارجی (شان نزول) عمومیت و اطلاق آیات قرآنی را محدود نمی‌سازد. او در این باره می‌نویسد: ما روایات شان نزول را قبول داریم و نمی‌خواهیم بگوئیم چنان حوادثی اصلاً رخ نداده، بلکه همانطور که بارها گفته‌ایم بیشتر روایات وارد در اسباب نزول، علاوه بر ضعفی که در سند آنها هست صرفاً تطبیق‌هایی است که ناقل تاریخ بر آیات قرآنی مناسب آن

^۱. همچون کاری که شیخ طبرسی ذیل آیه ۱۹ سوره نساء انجام داده‌است. او آیه را به چند بخش تقسیم می‌کند و برای هر بخش سبب نزول جداگانه‌ای می‌آورد (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱/۲۴۴).

حوادث کرده‌اند و ما در این نیز حرفی نداریم، حرف ما این است که حوادثی که در روایات آمده، نمی‌تواند عموم آیه‌ای از آیات قرآنی را مقید کند و یا مطلق آن را مقید سازد؛ چون اطلاق و تقیید دو حال از حالات لفظ هستند و حوادث خارجی نمی‌تواند در آن دخالت داشته باشد، ظاهر متفاهم عرفی هم مساعد با آن نیست، اگر بنا باشد که ظاهر آیات قرآنی به خاطر خصوصیت واقعه‌ای که آیه در آن واقعه نازل شده، دگرگون شود و بدون اینکه در لفظ آیه دلیلی بر تخصیص عموم آن یا تقیید اطلاق آن وجود داشته باشد، صرف حادثه خارجی ظهور آیه را از آیه بگیرد و شنونده مجبور و محکوم شود به خاطر آن حادثه دست از آن ظاهر بردارد، اگر عام و یا مطلق است بگوید خاص و مقید منظور بوده، باید قرآن کریم با مردن افراد مربوط به آن حادثه بمیرد و دیگر در هیچ واقعه‌ای که در عصرهای بعد از عصر نزول اتفاق می‌افتد استدلال به آن آیه ممکن نباشد و چنین چیزی نه با کتاب خدا موافق است و نه با سنت و نه با عقل سالم (ر.ک؛ همان: ۳۶۷).

هـ. شیوع نقل به معنا؛ شایع شدن نقل به معنا در حدیث و بی‌مبالاتی در ضبط حدیث این‌گونه اشتباهات را به میان آورده و اعتماد را به این‌گونه احادیث سست نموده‌است. بنابراین، نباید به روایاتی که اسباب نزول را نقل می‌کنند مخصوصاً درباره سوره‌هایی است که یک‌بار نازل شده، اعتماد نمود. این مقدار قابل اعتماد هست که انسان از آنها کشف کند که ارتباط مخصوصی بین آیات و وقایع ایام زندگی رسول خدا وجود دارد.

و. تضاد و تنافی با مکی و مدنی بودن آیات یا سوره‌ها؛ پذیرفتن برخی از روایات اسباب‌النزول راه را بر تنافی مکی و مدنی بودن آیات و سوره‌ها باز نگه می‌دارد و لذا در تفسیر نمی‌توان از آن استفاده نمود. علامه در این باره می‌نویسد: روایات بی‌شماری در اسباب نزول داریم که نزول بسیاری از آیات که در سوره‌های مدنی است در مکه و نزول بسیاری از آیاتی که در سوره‌های مکی است در مدینه معرفی کرده‌است و نیز آیاتی که مثلاً نشان می‌دهد در اواخر عمر رسول خدا نازل شده و حال آنکه می‌بینیم در سوره‌هایی قرار دارد که در اوائل هجرت نازل شده‌است و ما می‌دانیم که از اوایل هجرت تا اواخر عمر آن جناب سوره‌های زیاد دیگری نازل شده‌است، مانند سوره بقره که در سال اول هجرت نازل شد و حال آنکه آیات چندی در آن است که روایات آنها را آخرین سوره

آیات نازل شده بر رسول خدا می‌داند (ر.ک؛ همان: ۷/۱۵۷). از این رو بهره‌گیری از سبب نزول ذیل چنین آیاتی مفسر را به بیراه می‌برد و در دلالت‌یابی با مشکل مواجه می‌کند.

ز. تطبیق جزئی روایات اسباب النزول و تاکید روایت بر مصداق خاص (ر.ک؛ همان: ۱۴/۳۵۳). علامه طباطبائی ذیل آیه سوم سوره حج در نقد ملاک سیوطی در بهره‌گیری از روایات اسباب النزول و تطبیق آیه بر شخصی خاص، متذکر می‌شود که «ظاهراً منظور وی تطبیق نصر بن حارث با عنوان کلی آیه است، همانطور که روش راویانی که متعرض اسباب نزول شده‌اند همین است که به جای اینکه بگویند فلان مورد یکی از مصداق آیه است، می‌گویند آیه در باره فلان مورد نازل شده است (همان).

همچنین یکی دیگر از مواردی که علامه طباطبائی نسبت به سبب نزول با کم‌اهمیتی تمام رد می‌شود عام بودن آیه و خاص بودن سبب نزول است و غالباً در تعارض سیاق آیه با روایت اسباب النزول او جانب سیاق را ترجیح می‌دهد و از روایت اسباب النزول صرف نظر می‌کند.

۶. پرهیز از نقل روایات اسرائیلی یا موضوعات

آغاز کاربرد روایات اسرائیلی را می‌توان از همان سال‌های نخستین صدر اسلام دانست؛ ولی گسترش آن در تفسیر را باید به عصر تابعان رساند. در این دوران بسیاری از اسرائیلیات وارد تفسیر شد؛ زیرا در آن زمان تعداد زیادی از اهل کتاب اسلام آوردند؛ ولی ذهن‌شان هم‌چنان از داستان‌ها و افسانه‌های پیشینیان درباره پیدایش خلقت، اسرار آفرینش، آغاز حیات موجودات، اخبار امت‌های گذشته، سرگذشت پیامبران و قصه‌ها و افسانه‌های بسیاری که در تورات و دیگر کتاب‌ها، انباشته بود. عامه مردم اشتیاق داشتند تا جزئیات آنچه را در قرآن به گونه سربسته مطرح شد را بشنوند؛ خصوصاً اموری که به سرگذشت یهود و نصاری مربوط می‌شد و در کتب عهدین از آن یاد شده بود؛ از این رو، مسلمانان به داستان‌های اینان گوش می‌دادند؛ در نتیجه تعداد زیادی از این اسرائیلیات را بدون پروا و بی‌هیچ بررسی در تفاسیر گنجانده (ر.ک؛ ذهبی، ۱۳۹۶: ۸۰/۲).

اسرائیلیات را به اعتبارهای مختلف می‌توان دسته‌بندی کرد. یکی از این تقسیمات، تقسیم بر اساس صدق و کذب آنهاست:

الف. روایاتی که صحّت و درستی آنها معلوم است و شواهدی بر صدق آنها وجود دارد، مانند: روایت کعب الاحبار که گفته: در آنچه که خداوند به موسی وحی کرده، آمده‌است: ای موسی، کسی که پدر و مادرش یا یکی از این دو، برای او استغفار کنند گناهانش را می‌بخشم» (محدث نوری، ۱۴۰۸: ۱۵/۱۶۹).

ب. روایاتی که کذب و نادرستی آنها به جهت شواهدی که وجود دارد، معلوم است. علامه طباطبائی این موارد را جز مواردی می‌داند که بطلان آنها یا ملحق به بدیهیات است و یا خود بدیهی است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۸/۳۳۸).

ج. روایاتی که دلیلی بر درستی یا کذب آنها در دست نیست. جانب احتیاط در این نوع از روایات ضروری است. تفاسیر قرآن در کیفیت بهره‌برداری از اسرائیلیات نیز چند دسته بوده‌اند و از این دسته‌ها می‌توان به انواعی دیگر از آنها دست یافت:

الف. تفاسیری که اسرائیلیات فراوانی را بدون سند و نیز بدون هرگونه نقد و ارزیابی، آورده‌اند؛ مانند تفسیر مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ق) و الدررالمنثور سیوطی (ر.ک؛ ذهبی، ۱۳۹۶: ۲/۱۴۲).

ب. تفاسیری که اسرائیلیات را با سند نقل کرده و جز در مواردی اندک، به نقد آن پرداخته‌اند؛ مانند جامع البیان طبری (م ۳۱۰ق).

ج. تفاسیری که اسرائیلیات را با سند ذکر کرده و در بیشتر موارد به نقد و بررسی آنها پرداخته‌اند؛ مانند تفسیر القرآن العظیم ابن‌کثیر (م ۷۷۴ق).

د. تفاسیری که اسرائیلیات را بدون سند نقل کرده و بیشتر به نقد آن پرداخته‌اند؛ مانند مجمع البیان فی تفسیر القرآن طبرسی (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷-۸/۱۴۵، ۷۴۲ و ۷۴۶) و روض الجنان ابوالفتوح رازی (ر.ک؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲/۸۲ و ۹/۱۵۸-۱۵۹).

هـ. تفاسیری که ضمن حمله شدید به اسرائیلیات و ناقلان آن‌ها، خود در مواردی گرفتار این روایات شده و بدون نقد، آن‌ها را در تفاسیر خود آورده‌اند؛ مانند الجامع لاحکام القرآن قرطبی (م ۶۷۱ق) و روح المعانی آلوسی (م ۱۲۷۰ق).

و. تفاسیری که از نقل اسرائیلیات احتراز جسته و جز در مواردی اندک همراه با نقد و رد آن‌ها، از ذکر آن‌ها خودداری کرده‌اند؛ مانند المیزان فی تفسیر القرآن علامه طباطبائی (م ۱۴۰۲ق) که گاهی اسرائیلیات را با سند یا بدون سند و با ذکر منبع نقل کرده؛ اما با معیارهای عرضه بر قرآن، سنت قطعی و عقل سلیم به نقد آن‌ها پرداخته‌است (ر ک: طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱/ ۱۴۷، ۲۳۱؛ ۱۳۶/۴؛ ۲۹۱/۵؛ ۳۷۸/۸؛ ۶۴-۷۱ و ...). تفاسیر دوره معاصر بر بی‌اعتباری و عدم کارکرد روایات اسرائیلی در معنایابی عبارات قرآن متفق‌النظرند. محمد عبده استاد رشیدرضا با اشاره به این نکته که «برای پی بردن به مقصدی که خداوند قصد دارد بشر را به آن هدایت کند، مفسران قرآن باید طبق معنایی که برای معاصران پیامبر -اولین مخاطبان وحی- تفسیر شود، اشاره می‌کند مفسران باید از تبیین و توضیح عباراتی که در متن قرآن مبهم است نظیر تعیین نام افرادی که در قرآن نیامده اجتناب کنند و از جبران ناگفته‌های قرآن در نقل برخی داستان‌ها با روایات یهودی برگرفته از کتاب مقدس یا ملحقات آن بپرهیزند چه این روایات از نسل‌های پیشین علما به ارث رسیده و هرگز از مطالب متناقض با عقل و وحی پالایش نشده‌است.» (عباسی، ۱۳۸۳: ۱۳۱).

۷. مثلث تاریخ، تفسیر و حدیث و رویکرد نقادانه به جنبه حدیثی

در میان احادیثی که در تفسیر قرآن کاربرد یافته طیف وسیعی از اطلاعات مفسر که از طریق روایت حاصل می‌شود مربوط به حوزه تاریخ است. همچون سبب نزول یا شأن نزول، مکی و مدنی، قصص، اطلاعات مکان‌ها، جنگ‌ها و اشخاص. با وجود این، مفسر هیچ‌گاه خود را تاریخ‌شناس نمی‌نامد و به طور تخصصی در حیطه تاریخ‌شناسی قدم نمی‌گذارد؛ تنها کار مفسر آگاهی از تاریخی است که در روایت به کار شرح آیه می‌آید.

تاریخ به دست آمده از روایت، تنها به وضوح معانی آیات یاری می‌رساند. پس بین تاریخ، حدیث و تفسیر نسبتی وجود دارد که نتیجه آن، سودمندی تاریخ در شرح عبارات قرآن است. می‌توان گفت نقطه ارتباط تفسیر با تاریخ سنت اسلامی، حدیث است و چون در سنت اسلامی، تاریخ وجهه‌ای منقول و روایت گونه دارد و از طرفی با مفهوم کلی و جزئی عبارات تاریخ نما و تاریخ گوی قرآن، هم خوان و هم ساز است؛ اینکه روایت چه می‌گوید، چگونه می‌گوید، از که می‌گوید و چه کسی آن را می‌گوید و ... اهمیت می‌یابد.

با این توضیح می‌توان فهمید مورخان و محدثان در یک نقطه با هم تلافی می‌کنند و آن اینکه هر دو، محتوا را به یک ساختار ارائه می‌کنند جز اینکه محدثان به روایاتی مشغول می‌شوند که مبادی فقهی یا اخلاقی و ... آن به وضوح روشن است و مورخان روایاتی را ثبت و ضبط می‌کنند که به بیان حوادث و وقایع نظر دارد. در این میان تفسیر عرصه اختلاط این دو روش قرار گرفت. از یک سو نگرش اخلاقی و تربیتی را در بیان تاریخ پی گیر شد و از سوی دیگر به دنبال وقایعی بود که در گذشته رخ داد و در بیان آیات موثر می‌افتاد. تلفیق و اختلاط این دو، باعث به وجود آمدن مشکلاتی برای تفاسیر شد. تا جایی که مفسر گاه جهت پند و اندرز مخاطب از احادیث ناقل از تاریخی استفاده کرده که ریشه در واقعیت نداشت. نمونه چنین اتفاقی را می‌توان در احادیث فضایل سور مشاهده کرد. از سوی دیگر چون روایات تاریخی در آغاز شکل‌گیری خود با جریان‌های حکومتی ارتباط گرفت و روایات تاریخی، جهت دار گردید از این رو به جای نقد و بررسی نقل‌های تاریخی با مدح آراء و انظار راویان تاریخ نویس مواجه شد و امکان تشخیص سره از ناسره به کلی از بین رفت. فلذا در برخورد با روایات تاریخی کتب تفسیری نمی‌توان با خیالی آسوده همه را پذیرفت، بلکه ابتدا باید به نقد و تحلیل آنها پرداخت و سپس در جریان معنایابی از آنها بهره گرفت. بنابر این موجب شد در دوره‌های متاخرتر همچون زمان حال دیدی منفی نگرانه نسبت به روایات تاریخی شکل گیرد. در این میان محدثان زودتر از تاریخ نگاران به پالایش روایات تاریخی از نظر مضمون و محتوا و ... همت گماردند به گونه‌ای که کتاب‌های موضوعات و علل الحدیث توسط محدثان نگارش یافت و این اقدام از سوی مفسران نیز صورت پذیرفت هر چند در دوره معاصر عمیق‌تر و

دقیق تر شد. با وجود چنین رویکردی، تفاسیر دوره معاصر عرصه نقادی روایات تفسیری و تاریخی شد. این نقد به دو صورت شکل گرفت: الف. نقد سندی ب. نقد متنی و محتوایی.

این دو گونه از نقد به مبنای نقادی مفسران باز می‌گردد. به عنوان مثال برخی در این میان به روایات آحاد- که در تفاسیر زمینه نقادی گسترده‌تری دارد- در تفسیر روی خوش نشان می‌دهند و در فرایند تفسیر بدان اعتبار می‌بخشند و معتقدند این دست از اخبار تنها با در نظر گرفتن متنی که ارائه می‌کنند باید ارزش‌گذاری شوند و اساساً سند آنها جایگاه مهمی در پذیرش خبر ندارد. بدین نحو اگر حدیث قابلیت بر طرف نمودن ابهام موجود در آیه را داشته باشد پذیرفته خواهد شد و اگر ابهام را برطرف نکند هر چند از نظر سند صحیح باشد دلیلی بر پذیرش تعبیدی آن نخواهیم داشت (ر.ک؛ معرفت، ۱۳۸۳: ۱/مقدمه) و برخی دیگر همچون علامه طباطبائی و سید قطب در جریان تفسیر بدان روی خوش نشان نمی‌دهند و فقط در تأیید معنای آیه، روایت آحاد را کارساز می‌دانند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۶۷/۷؛ سید قطب، ۱۴۲۵: ۲۲۹۰/۴).

۸. ترجیح سیاق بر روایت

اگر چه قرآن پژوهان در تلاش‌های علمی و فکری خود در زمینه قرآن لفظ سیاق را به کار گرفته‌اند؛ ولی در تعریف آن نظر واحدی نداشته‌اند با این حال همه در این که سیاق بر مقصود متکلم دلالت دارد متفقند؛ ولی اینکه این دلالت از چه نوعی است تعریف را به شعاع خود کشانده‌است. برخی سیاق را قرینه پیوسته لفظی نامیدند و برخی غیر لفظی. در توضیح باید گفت قرینه از جهتی به لفظی و لبی تقسیم می‌شود. در اصول فقه به دلایل و قرائن غیر لفظی همچون بنای عقلا، اجماع، شهرت فتوایی و سیره متشرعه دلیل و قرینه لبی می‌گویند و چون قرینه و دلیل لبی از قبیل الفاظ نیست، عموم و اطلاق ندارد در نتیجه باید از آن دلایل، قدر متیقن اخذ کرد (ر.ک؛ سبحانی، ۱۴۱۰: ۱۳۷/۳) مثلاً عقلا در تعاملات خود خبر واحد را حجت می‌دانند و بدان

ترتیب اثر می‌دهند؛ ولی قدر متیقن از روش آنان حجیت خبری است که گوینده آن مورد وثوق باشد.

دلالت سیاق بر مقصود گوینده از اقسام دلالت وضعی غیر لفظی (لبی) است و قرینه لفظی هم به شمار می‌رود لذا به قدر متیقن نیاز دارد. چه اینکه در این مبنا سیاق ویژگی‌ای است که بر واژه یا جمله بر اثر همنشینی با واژه‌ها یا جملات دیگر به وجود می‌آید. اگر این مبنا را بپذیریم سیاق هر چند بر پایه الفاظ تحقق می‌یابد؛ ولی تحقق یافتن آن با لفظی بودنش مساوی نیست. نمونه این متفکران شهید صدر است که علاوه بر قرائن لفظی قرائن عقلی را در محدوده سیاق معتبر می‌داند هر چند بر قرینه پیوسته بودن آن تاکید می‌کند (ر.ک؛ صدر، ۱۴۱۹: ۹۰/۱).

اینکه در تعامل یا حتی تعارض قرینه سیاق با روایت کدام یک مقدم‌اند بحث‌های پر دامنه‌ای است که نظر مفسران معاصر را به خود معطوف داشته‌است. به طور کلی از بررسی دیدگاه غالب مفسران معاصر به دست می‌آید که مطابق نظر آنها تقدم قرینه سیاق بر روایت مسلم است. چه اینکه به نظر این گروه جایگاه قرآن بر روایت مقدم است؛ چون روایات، چه از نظر سند و چه از نظر متن تابع قرآن کریم است و مفسر تا بحث قرآنی را سامان ندهد و خطوط اصلی معارف آیه را در نیابد و از بحث قرآنی فراغت نیابد، هرگز نمی‌تواند به سراغ روایات برود؛ زیرا اعتبار روایات، پس از عرضه آنها بر قرآن و کشف عدم مخالفت آن با قرآن است (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱/۱۶۲). اعتماد بر سیاق آیه و تکیه بر شواهد درونی خود آیات قرآن بر اساس نطق و شهادت و هم‌آوایی آنها نسبت به یکدیگر مقدم بر حدیث ماثور است (ر.ک؛ همان، ۱۶۵).

کارکرد روایات در تفسیر از قرون متقدم مورد پذیرش مفسران بوده‌است. به گونه‌ای که -چنانکه گذشت- بسیاری حتی به غیر از روایت به منبع دیگری اعتقاد نداشتند. مانند رویکرد تفسیری مفسران روایی قرون متقدم (قرن چهارم) و قرون متاخر (قرن یازدهم). هر چند در میزان بهره‌گیری از روایت و گستردگی به کارگیری آن در تفسیر، متفاوت عمل کرده‌اند.

تفسیر سده معاصر نیز از منبعیت روایت برخوردار است؛ ولی در رویارویی با منابع دیگر دستخوش تغییر شده‌است. یکی از این تغییرات، زمانی است که روایت در رویارویی با سیاق واقع

می‌شود. یعنی سیاق بر معنایی دلالت دارد و روایت معنایی دیگر را دلالت می‌کند. در چنین شرایطی بین سیاق و روایت تعاملاتی به وجود می‌آید. این تعاملات سیاق با روایت، همیشه مطرح بوده؛ ولی متناسب با روش مفسر تفاوت‌هایی داشته‌است. گاه نتیجه تعاملات به پذیرش روایت انجامیده و گاه سیاق بر روایت مقدم شده‌است. مورد اخیر در تفاسیر متقدم سابقه ندارد؛ اما در تفاسیر معاصر به وفور یافت می‌شود. در دو قرن اخیر به کارگیری سیاق به حدی است که حتی در بسیاری موارد بر روایت مقدم می‌شود و یا حتی به رد روایت می‌انجامد. در این روزگار، سیاق چنان اهمیت می‌یابد که حتی «برترین قرینه بر حقیقت لفظ» به شمار می‌آید (رشید رضا، ۱۹۹۰: ۲۲/۱). اساساً در تفاسیر دوره معاصر بدون در نظر گرفتن سیاق، تفسیر ناممکن می‌شود؛ چون طبق مبنای پذیرفته شده مفسران و قرآن‌اندیشان دوره معاصر که بر وحدت موضوعی قرآن نظر دارند، عدم بهره‌گیری از سیاق، مبنای پذیرفته شده را به چالش می‌کشد.

در این میان، تفاسیر نوینی چون تفسیرالبناپی که با شیوه و پایه معماری سوره‌ها بنا شده، جز با قبول سیاق امکان پذیر نیست. محمد عبده نیز معتقد است که تفسیر صحیح یک عبارت غالباً فقط با توجه به بافت آن (سیاق) قابل فهم است و حتی اشاره دارد که در موارد مشکوک، علم معیار قاطع برای معنا کردن عبارات قرآن است (ر.ک؛ عباسی، ۱۳۸۳: ۱۳۴). امین خولی از دیگر صاحب نظران نیز با تأکید بر اهمیت ویژه واحدهای موضوعی قرآن، تأکید می‌کند که لازمه تفسیر صحیح آن است که مفسران به جای آن که توجهشان منحصر در یک آیه یا عبارت باشد همه آیات و عباراتی را که از آن موضوع سخن می‌گویند در نظر بگیرند (همان، ۱۳۷). این مفسران با این ایده به سوره‌ها توجه داشته‌اند که هر سوره از قرآن به منزله یک بناست و از نوعی وحدت برخوردار است که در موضوع، هدف، شکل و صورت و رابطه‌ها خودنمایی می‌کند (ر.ک؛ بستانی، ۱۳۸۰: مقدمه).

در مطالعه نوع تعامل روایت با سیاق می‌توان دو سطح از تعامل را از یکدیگر باز شناخت:
الف) تعامل مجموعی (عام)؛ ب) تعامل جزئی (خاص) (ر.ک؛ شریعت ناصری، ۱۳۹۹: ۷۸-۵۶). در تعامل جزئی محتوای روایت با مجموع قرآن در نظر گرفته می‌شود و بین مفهوم

روایت با مفهوم جامع قرآن و دیدگاه آن تطبیق صورت می‌پذیرد. چه اینکه تمام قرآن همه محتوای خود را تأیید و تأکید می‌کند. تأیید به این معناست که محتوای آیات گوناگون قرآن با وجود فاصله زمانی نزول، یکدیگر را نقض نمی‌کند و از نظر مضمون، ضد معنای یکدیگر نیست. اساسا مبنای اولیه در پذیرش و کاربرد سیاق در تفسیر، قائل شدن به انسجام و پیوستگی مضمونی و ساختاری قرآن است. چنانکه شرط پذیرش سیاق نیز همین بوده‌است و اساسا سیاقِ مجموعی بر همین پایه استوار است.

تحقق سیاق در صورتی امکان‌پذیر می‌گردد که میان اجزاء آن هماهنگی و همگونی حاکم باشد (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۳۹) در غیر این صورت مفسر به تفاسیر غیر واقعی از آیات دست می‌زند و آیه‌ای را ناسخ آیه‌ای دیگر در نظر می‌گیرد^۲ و حال آنکه مراد الهی جز آن بوده‌است. انسجام و هماهنگی محتوا در قرینیت سیاق مانع از تعارض آیات الهی^۳ نیز می‌شود. تعارض به این معناست که هر یک از دو آیه به شرط فراهم بودن مقومات حجیت آنها، دیگری را نقض کند (ر.ک؛ مظفر، ۱۴۳۰: ۲۱/۳).

۲. چنانکه علامه طباطبائی با توجه به سیاق آیات ۱۸۳-۱۸۵ سوره بقره، به آسیب‌شناسی شیوه تفسیری مفسرانی می‌پردازد که بدون در نظر گرفتن وحدت سیاق دو آیه را مطابق رویکرد و اصول تفسیر خاص خود تفسیر کرده‌اند و اتفاقاً به اشتباه افتاده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۴/۲)

۳. تعارض در کلام شارع دو گونه تصور دارد: الف) تعارض حقیقی و باطنی که بدان تعارض مستقر می‌گویند. چنین تعارضی در کلام الهی راه ندارد. ب) تعارض ابتدایی و ظاهری یا غیر مستقر که با تأویل یا تعدیل یکی از دلایل امکان می‌یابد. تعارض نوع دوم در قرآن وجود دارد و از کج فهمی یا بدفهمی یا عدم دقت ناشی می‌شود و مفسر با تعمق و تدبر و البته با جمع عرفی و رعایت قواعد آن (تعمیم و تخصیص، مطلق و مقید، اجمال و تبیین، ارجاع متشابه به محکم و...) مراد گوینده را به درستی درمی‌یابد (صدر، ۱۴۱۹: ۲۱۸/۳) بنابراین، قرینه بودن سیاق در دلالت‌یابی کلام بر این اصل استوار است که در عبارات قرآن تعارض مستقر راه ندارد و اگر تعارضی هست از نوع ظاهری و غیر مستقر است که با جمع عرفی که اساسش قرینگی سیاق است حل و فصل می‌گردد. از این روست که برای فهم مراد و مقصود گوینده گزیری از توجه و رجوع به قرائن کلام وجود ندارد.

از سیاق کلمات و جملات در آیات به سیاق جزئی تعبیر می‌شود. مفسران در برخی از موارد در تعامل سیاق با روایت به رد روایت و ترجیح و پذیرش سیاق نظر داده‌اند؛ ولی در اندک مواردی به پذیرش روایت رسیده‌اند. از مطالعه ملاکات مفسران متقدم و متأخر در تفسیر، تغییر اساسی تعامل روایت با نحوه دلالت‌یابی قرآن به دست می‌آید. این ملاکات و مناطات در دوره معاصر تغییری اساسی داشته و مطابق مبنای تفسیری مفسران دچار تحول گردیده‌است.

۸-۱. به دست آمدن سبب نزول از سیاق

دیدگاه‌ها درباره رابطه نزول قرآن و اسباب‌النزول مختلف است و این خود می‌رساند که در نظر گرفتن اسباب‌النزول برای آیات یا عدم آن به مبانی پذیرفته شده محققان وابستگی تام دارد. کسانی که تمام متن قرآن را یکسره دارای سبب نزول می‌دانند آیا در مقام تفسیر نیز بدان پای بندند یا تنها در مقام تکوّن و شکل‌گیری قرآن و در مقام نظریه پردازی موثر می‌دانند؟

علامه طباطبائی فارغ از هر دو روش مذکور رویه‌ای بینابین دارد. چه اینکه در سخنان او تعبیر «مورد نزول» گویای این نکته است که مراد علامه از مورد نزول به مباحث علوم قرآنی باز می‌گردد همچون شناخت مکی و مدنی و ترتیب سور؛ نه مقام دلالت‌یابی. از همین روست که در دلالت‌یابی (تفسیر) خود قرآن را در رساندن مقصودش کافی می‌داند و این دیدگاه را مردود اعلام می‌کند که «در تفهیم مراد قرآن باید به بیان پیامبر و اهل بیت او رجوع کرد»؛ ولی در مقام یافتن مکی و مدنی یا ترتیب سوره‌ها، اسباب‌النزول را می‌پذیرد. همچنین عامل دیگر، روشی است که در دلالت‌یابی بر می‌گزیند. روش او روش تفسیر قرآن به وسیله خود قرآن است و چنانکه بسیار تاکید می‌کند روشی است برگرفته از روایات و روش اهل بیت چنین بوده و در سخنانشان نیز همین روش را به پیروان می‌آموختند. چنین دیدگاهی است که اثر اسباب‌النزول را در تفهیم دلالات قرآن بی‌تأثیر می‌نامد. وقتی متن قرآن در دلالت خود تمام باشد و در مفهوم‌یابی، به غیر از خود نیازمند

نباشد، حتی به قول پیامبر، مسلم است که از اسباب النزول نیز بی‌نیاز خواهد شد و اگر ذیل آیه‌ای اسباب النزولی نقل نشد و یا به دست ما نرسید در معنایابی آن آیه، توقف معنایی ندارد. مبنای قائلان عدم نیازمندی به اسباب النزول جامعیت و جاودانگی قرآن است. اگر بپذیریم که همه آیات سبب نزول دارد و بدون سبب نزول نمی‌توان به مراد دست یافت می‌توان این دیدگاه را پذیرفت که قرآن به زمانه نزولش اختصاص دارد و قانون‌گذاری و احکام بندی آن به مورد نزول، اجازه فراگیری مخاطبان آتی را نمی‌دهد. پس مردم قرن حاضر نمی‌توانند و نباید بدان گردن نهند؛ دقیقاً نقطه مقابل دیدگاه کسانی که می‌پذیرند قرآن در زمانه و زمینه تاریخی خود نازل شده و پدیده فرهنگی و محصول تعامل با واقعیت زنده تاریخی است. بنابراین می‌توان پذیرفت که دیدگاه علامه طباطبائی نقطه مقابل دو دیدگاه سنتی و جدید است. دیدگاه سنتی متقدم که فهم متن را تنها از دریچه روایات می‌پذیرد و برای تمام آیات سبب نزول قائل است و دوم نظریه ادبی معاصر که با متن قرآن معامله متن بشری می‌کند و طبیعت متن را ایجاد شدن در بستر و زمینه فرهنگی و تاریخی می‌داند. از همین روست که علامه طباطبائی اجمالاً اسباب النزول را در راه یافتن به معنای آیه یاری گر می‌داند و نه حتمی و کارساز صددرصد و لذا به نقد روایات اسباب النزول می‌پردازد. رویارویی علامه با روایات اسباب النزول رویکردی نقادانه و تاحدی سلبی است. او کمتر روایات را بر سیاق ترجیح می‌دهد چه اینکه نقش بهره‌گیری از سیاق با احراز شرایط آن برای علامه پذیرفتنی‌تر است از تکیه بر روایات ظنی اسباب النزول.

با وجود اینکه علامه اجتهاد در تعیین سبب نزول را روا می‌داند و این مجال را فراروی مفسران همه دوره‌ها فراخ می‌بیند؛ اما یکی از مهم‌ترین پیامدهای این رویکرد به مسأله اسباب النزول را فراهم آمدن بستری مناسب برای بروز داستان‌های غیر واقعی و فرضی بر گرفته از ظاهر آیات می‌داند (نفیسی، ۱۳۷۱: ۶۹-۱۰۰) حتی خود علامه با توجه به نص قرآن و جزئیاتی که در آیات و از سیاق استفاده می‌شود به استخراج سبب نزول فرضی دست می‌یازد. بنابراین یکی از تعاملات سیاق با روایت در نگاه علامه کاملاً برعکس دیدگاه گذشتگان، موثر بودن سیاق در به دست آوردن سبب نزول فرضی است. چنانکه با تدبیر و تعمق در مضامین، ساختار و ویژگی‌های دورنی آیات و

سوره‌ها، خود به چنین اقدامی دست زده و ذیل آیات ۸۵ تا ۹۱ سوره نساء چنین عملی را انجام داده است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۹/۵).

کارکرد سیاق در نگاه علامه طباطبائی حتی در تکوّن سبب نزول نیز قابل مشاهده است چیزی که در رویکرد مفسران متقدم بی سابقه بوده است.

۸-۲. تغییر و جابه جایی سبب نزول از آیه‌ای به آیه‌ای دیگر

در نگاه معاصران، یافتن سبب نزول ذیل آیه مشخص به معنای پذیرش حتمی روایت سبب نزول نیست و ای بسا با توجه به سیاق، سبب نزول مذکور به آیه‌ای دیگر اختصاص یابد. علامه طباطبائی گاهی سبب نزول ثبت شده در کتاب‌های تفسیری روایی دوره گذشته که مورد قبول بسیاری از مفسران بوده است را نمی‌پذیرد و مطابق با موضوع آیه به دیدگاه دیگری می‌رسد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۵۴/۴).

۸-۳. عدم پذیرش روایت با استناد به سیاق

این نوع تعامل بین سیاق و اسباب النزول در کتب تفسیری دوره معاصر چون المیزان و تفسیر الحدیث نمود بیشتری یافته است. چنانکه علامه ذیل ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَ لَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ (حجر/۲۴) از دو روایت حکایت می‌کند. روایت اول از مروان بن حکم نقل شده که می‌گوید: عده‌ای از مردان به خاطر زنان در صف‌های متأخر می‌ایستادند (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۹۷/۴) و روایت دوم از ابن عباس که می‌گوید: زن زیبایی پشت سر حضرت رسول نماز می‌خواند و عده‌ای از مردم برای اینکه او را نبینند و به گناه نیفتند در صفوف اول می‌ایستادند و برخی برای نظر انداختن به اندام زن در صفوف بعدی می‌ایستادند- تا او را در حال رکوع از زیر بغل خود تماشا کنند- و این آیه نازل شد (همان). لیکن این آیه با این دو روایت انطباق ندارد، نه از جهت لفظ و نه از جهت سیاقی که در آن قرار گرفته است (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۲/۱۴۹). علامه با در نظر گرفتن

سياق کلمات و محتوای کلی آیه به رد روایت اسباب النزول نظر می‌دهد و سیاق را مبنای دلالت‌یابی از آیه قرار می‌دهد.

نمود این نوع از تعامل جزئی ذیل آیه سی و چهارم سوره نساء ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ نیز مشهود است. مفسران گذشته روایتی را سبب نزول آیه ذکر کرده‌اند (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا: ۱۸۹/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۰۶/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۵۱/۲)؛ ولی مفسران دوره معاصر این سبب نزول را یا ذکر نکرده‌اند (همان) و یا با یادکرد آن به رد آن نظر داده‌اند.

محمد عزت دروزه در کتاب التفسیر الحدیث بعد از ذکر روایت پیش گفته به چند علت آن را رد کرده‌است: اول به جهت اینکه روایت در کتب صحاح وارد نشده و دوم با سیاق سازگاری ندارد. به نظر دروزه چنین سبب نزولی به محتوای آیه و هدفی که خداوند از بیان آن داشته ناسازگار است (ر.ک؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۱۰۴/۸). علامه طباطبائی نیز اعتقادی به سبب نزول بودن روایت مذکور ندارد چه اینکه به اعتقاد وی عبارت ذیل آیه ﴿فَإِنْ أَطَعْتُمْ بَنَاتِكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ با روایت منافات دارد به علاوه ظاهر روایت نیز دارای اشکال است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۴/۳۴۹).

۸-۴. تأکید بر روایت در مواجهه با سیاق

موارد محدودی در تعامل سیاق با روایت، سیاق به موقعیت و قوت خود محفوظ می‌ماند؛ ولی بر روایت تأکید می‌شود. نمونه این دست از تعامل برمی‌گردد به تأدیب زن به شرط خوف نشوز طی مراحل سه‌گانه در آیه ۳۴ سوره نساء. علامه طباطبائی در بحث تفسیری بر مسأله ضرب نظری نمی‌دهد و به ظاهر مفهوم ضرب و اطلاق آن را با شرایط و موقعیت عصری زنان هماهنگ نمی‌بیند؛ ولی در بحث روایی با ذکر چند روایت از موقعیت زنان جانب‌داری می‌کند و دلالت روایت را برجسته می‌نماید. روایاتی چون: زن لعبت است، هر کس او را گرفت مراقب باشد ضایعش نسازد و از قول رسول الله (ص) نقل می‌کند: آیا جای تعجب نیست که کسی همسرش را بزند و آن گاه با

او دست به گردن شود؟ (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۳۵۱/۴-۳۵۰) در نهایت خواننده را به این نتیجه می‌رساند که امثال این بیانات در احادیث بسیار زیاد است، اگر کسی در آنها دقت کند نظریه اسلام در باره زنان را درک می‌کند. به نظر می‌رسد علامه طباطبائی با یادکرد روایات از قول پیامبر (ص) بر سنت نبوی که متضمن مدارا با زنان بود تأکید دارد و هر گونه اعمال آزار به زنان را نمی‌پذیرد.

بحث و نتیجه‌گیری

نص‌گرایی و اجتهادگرایی مهم‌ترین رویکرد مفسران به دلالت‌یابی قرآن کریم است. در رویکرد نص‌گرایی، بر متن قرآن و حدیث تأکید می‌شود و رویکرد اجتهاد گرا نیز عقل را مبنا قرار می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت مهم‌ترین منابع تفسیری مفسران شامل قرآن، حدیث و عقل (روش اجتهادی) بوده‌است. نحوه و کیفیت بهره‌گیری از منابع در دوره‌های مختلف متفاوت بوده‌است. این فرآیند دوره‌های گوناگونی را پشت سر گذرانده‌است. منابع مد نظر مفسران گذشته، بیشتر بر مدار روایت بوده و روایت مهم‌ترین منبع تفسیرنگاری دوره متقدم و به ویژه دوره متاخر بوده‌است به گونه‌ای که برخی از مفسران این دوره غیر از روایت، منبع متقن دیگری را برای دلالت‌یابی عبارات نمی‌شناختند؛ اما معاصران، سیاق عبارات قرآن، عقل و سپس روایت را در تفسیر موثر دانستند. بنابراین روش مفسران معاصر در بهره‌گیری از روایات گاه نقطه مقابل مفسران پیشین قرار گرفته‌است. اساساً کاربری روایت در دوره معاصر شکل دیگری به خود گرفته و تنها روایاتی ذیل آیات نقل می‌شود که در دلالت‌یابی عبارات نقش موثری داشته‌اند. اسباب‌النزول نیز در میان مفسران معاصر اقبال چندانی نداشته‌است بلکه نقش آن بیشتر در نزول آیات مورد پذیرش واقع شده‌است. مفسران معاصر در مواجهه سیاق با روایت نیز غالباً سیاق را ترجیح داده‌اند. به گونه‌ای که با مقایسه تفاسیر دوره‌های متقدم و متاخر برخی از روایات را یا بیان نمی‌کنند، یا با یادکرد روایت به نقد سندی و دلالتی آن می‌پردازند و یا در مواجهه سیاق (دلیل لبی و لفظی) بر رد و طرح روایت نظر می‌دهند.

منابع

۱. ابراهیم انیس و دیگران. (۱۹۷۲م). *المعجم الوسيط*. ط الثانية. استانبول: دارالدعوه.
۲. ابن جوزی، ابی الفرج. (بی تا). *الموضوعات من الاحادیث المرفوعات*. بیروت: دارالعلمیه.
۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد. (۱۹۹ق). *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*. بیروت: المكتبة العلمیه.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. تحقیق محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی. مشهد: آستان قدس رضوی.
۵. ابوحاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد. (بی تا). *علل الحدیث*. تحقیق ابو یعقوب المصری. بی جا: بی نا.
۶. ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۴م). *مفهوم النص: درسه فی علوم القرآن*. بیروت: المركز الثقافی العربی.
۷. بستانی، محمود، (۱۳۸۰). *التفسیر البنایی للقرآن الکریم*. مشهد: آستان قدس رضوی.
۸. الجمل، بسام. (۱۳۸۹). *پژوهشی نو در باب اسباب النزول قرآن*. ترجمه سید حسین سیدی. تهران: نشر سخن.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). *تفسیر تسنیم*. قم: موسسه اسراء.
۱۰. حجتی، سید محمد باقر. (۱۳۹۳ش). *اسباب النزول*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱۱. حنفی، حسن. (۲۰۱۰م). *الوحي والواقع؛ تحليل المضمون*. دمشق: المركز الناقد الثقافی.
۱۲. دروزه، محمد عزت. (۱۳۸۳ق). *التفسير الحديث ترتيب السور حسب النزول*. قاهره: دارالكتب العربيه.
۱۳. الذهبي، محمد حسين. (۱۳۹۶م). *التفسير والمفسرون*. الطبعة الثانية. بيروت: دارالكتب الحديثه.
۱۴. راميار، محمود. (۱۳۷۹ش). *تاريخ قرآن*. تهران: اميركبير.
۱۵. رجبی، محمود. (۱۳۸۷ش). *روش تفسير قرآن*. چاپ سوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۶. رشيد رضا. (۱۹۹۰م). *تفسير القرآن الحكيم (المنازل)*، مصر، نشر الهيئه المصريه العام للكتاب.
۱۷. الزرقاني، محمد عبدالعظيم. (۱۴۰۹ق). *مناهل العرفان في علوم القرآن*. بيروت: دارالكتب العلميه.
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي.
۱۹. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۰ق). *تهذيب الاصول*. قم: دارالفكر.
۲۰. سعيد، عبدالله. (۱۳۸۵). «فضل الرحمن و اندیشه‌های وی در باب فهم و تفسير قرآن». مدرسه. ش ۴. ۷۱-۷۶.
۲۱. شاذلی، سيد بن قطب بن ابراهيم. (۱۴۲۵ق). *في ظلال القرآن*. بيروت: دارالشروق.

۲۲. شریعت ناصری، زهره، (۱۳۹۹). «رویکرد مفسران به مواجهه سیاق با روایت در دلالت‌یابی آیات حوزه زنان (مطالعه موردی سوره نسا)». علوم حدیث. زمستان: پیاپی ۹۸.
۲۳. سیوطی، عبدالرحمن. (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۴. شلتوت، محمد. (۱۳۸۰ش). *تفسیر القرآن الکریم*. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۲۵. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن و بالقرآن و السنه*. بی‌جا: بی‌نا.
۲۶. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۱۹ق). *دروس فی علم الاصول، الطبعة الثانية*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۲۷. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۸. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۸ش). *قرآن در اسلام*. مصحح هادی خسروشاهی. چاپ اول. قم: بوستان کتاب.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ق). *جوامع الجامع*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول. تهران: ناصر خسرو.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۳. محدث نوری، حسین. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت.
۳۴. مراغی، مصطفی. (بی تا). *تفسیر المراغی*. چاپ اول. بیروت: دارالفکر.
۳۵. مظفر، محمد رضا. (۱۴۳۰ق). *اصول الفقه*. تحقیق رحمه الله الرحمتی الیراکی. الطبعة الخامسة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۶. مهدوی راد، محمد علی. (۱۳۷۹ش). *سیر نگارش های علوم قرآنی*. تهران: دبیرخانه نمایشگاه قرآن کریم.
۳۷. نفیسی، شادی. (۱۳۷۱). «علائمه طباطبائی و معیارهای فهم و نقد احادیث اسباب النزول». فصل نامه الهیات و حقوق. ۶۹-۱۰۰.
۳۸. ویلانت، رتراود. (۱۳۸۳). «جریان شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر». مترجم مهرداد عباسی. آینه پژوهش. ش ۵۸. ۱۳۰-۱۴۵.