

تأملاتی در مطالعات تفسیر پژوهی با تأکید بر ماهیت رسانه‌ای تفسیر*

محمدحسن احمدی^۱

چکیده

اساساً نوع نگاه حاکم بر تاریخ تفسیر در فضای مطالعات بومی، درگیر ادبیات و اصطلاحاتی نارسا و نامفهوم است. این ادبیات نارسا و سنتی، آسیب‌های روش‌شناختی فراوانی به همراه دارد. این آسیب‌ها در سه محور کلی: «عدم تمایز کاربردهای ثانوی از تفسیر»، «تلقی‌های انتزاعی از ماهیت تفسیر» و «عدم ایجاد تمایز تفسیر با فقه» قابل تبیین است. بررسی دقیق فرآیند «اقتباس تفاسیر از یکدیگر» در قالب ماهیت «ساختار پیوسته» میراث اسلامی، مفهوم ویژه ای می‌یابد و این نتیجه را به دنبال دارد که ماهیت تفسیر، در ساختار تمدنی اسلام به مثابه یک رسانه قوی عمل می‌کرده است و می‌کند. این رویکرد به «تفسیر قرآن»، هم در نگاه واقع بینانه‌تر به این پدیده، اثرگذار است و هم بسیاری از ابهامات و چالش‌ها در فهم ادبیات میراث تفسیری را می‌زداید. تفسیر در پرتو نگاه مورد تأکید این مقاله، قبل از آن که شاخه‌ای از علوم اسلامی باشد؛ روشی فراگیر و منحصر به فرد در منظومه تاریخ علوم است. محوریت متن قرآن به عنوان یک متن کانونی و شکل‌گیری تمام شاخه‌های علوم اسلامی در طول تاریخ تمدنی اسلام بر محور این متن، ایده قابل توجهی است که موجب می‌شود از سویی در پرتو این متن محوری و پیوسته، ادعای کم و کاست متن قرآن رنگ بازو و سویی دیگر، تکراری بودن محتوای تفاسیر نسبت به تفاسیر پیش از خود، کمتر از منظر آسیب و نقد نگریسته شود. واژگان کلیدی: تفسیر روایی، تفسیر قرآن، حجیت، رسانه، روش شناسی.

* تاریخ ارسال: ۱۳۹۹/۰۱/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۲۴ (مقاله پژوهشی)

۱. دانشیار دانشگاه تهران / ahmadi_mh@ut.ac.ir

۱- مقدمه

تاریخ تفسیر قرآن کریم، در خوانش معاصر آن و در ادبیات رسمی خود در محافل دانشگاهی، به صورت کلی به دو موضوع می‌پردازد. موضوع اول، همان مرور شرح حالی مفسران و شرح توصیفی منابع تفسیری در دو طبقه بندی کلی شیعه و اهل سنت است. این قسمت، بیشترین حجم محتوایی را به خود اختصاص داده است؛ بی‌آنکه کمتر تحلیلی به همراه داشته باشد. موضوع دوم، طرح مسائلی چون تفاوت تفسیر و تأویل و ترجمه، ویژگی‌های تفسیر عهد صحابه و تابعان، اولین نگاه‌های تفسیری، حجم تفسیر در عهد نبوی، تفسیر به مأثور و آسیب‌های آن چون جعل و اسرائیلیات و یا تفسیر عقلی و آسیب‌های آن چون تفسیر به رأی است (جلالیان، ۱۳۹۰، سرتاسر اثر). گذشته از تمرکز اغلب مباحث بر قرون متقدم و صرف نظر از اختصاص حجم قابل توجهی از این مباحث به شرح حال نویسی، در همان اندک مباحث نظری، ضعف‌های جدی مبنایی وجود دارد. برای آنکه به صورت ملموس و جزئی‌تر به مسأله این مقاله نزدیک شویم، از مصحف امیرالمومنین (ع)، به عنوان یکی از نخستین موارد تفسیری و یکی از موضوعات مطرح در تاریخ تفسیر یاد می‌کنیم. آیت الله خویی (ره) در مورد شبهه تغایر این مصحف با قرآن، به شدت از مبتنی کردن بحث بر اصطلاحات جدید پرهیز داده و می‌نویسد: این شبهه، مبتنی بر آن است که لفظ تأویل و تنزیل به کار رفته در مورد این مصحف، به همان معنای اصطلاحی در میان متأخران حمل می‌شود. تنزیل در اصطلاح متأخران، ناظر به قرآن نازل شده و تأویل، ناظر به معنای خلاف ظاهر است، اما هیچ اثری از این اصطلاحات جدید در لغت یا روایات نیست که بتوان تنزیل و تأویل به کار رفته در روایات اهل بیت (ع) را بر آن‌ها حمل کرد (خویی، ۱۴۳۰، ص ۲۴۳).

از این رو، به واقع باید گفت که رویکرد به تعریف تفسیر و بررسی پیشینه آن بسان غالب پژوهش‌های تاریخی، از فقدان نوعی نگاه تاریخی رنج می‌برد. نگاه ثابت به تفسیر در تمام ادوار تاریخی و آن هم صرفاً با یک رویکرد دانشی، عملاً خروجی دانش تاریخ تفسیر را - با ادبیات فعلی - حداکثر از نوعی شرح حال نویسی، به یک سری مباحث صرف ذهنی و انتزاعی مانند طبقه بندی تفسیر به تفسیر روایی و عقلی یا تعاریف غیرقابل دفاعی از اصطلاح «روایت تفسیری» سوق داده است. صرف نظر از مشکل رایج در تعریف مفاهیم در علوم انسانی، تعاریفی هم که از اصطلاح «تفسیر» شده است، مشکلات عدیده‌ای دارند. از «شرح الاسمی بودن»، «عدم اختصاص به قرآن کریم»، «عدم توجه به ماهیت تفسیر» به عنوان یک فرآیند و روش، «یکسان دیده شدن تفسیر در همه قرون» و «عدم توجه به امتزاج تفسیر و حدیث و قرانت در قرون اولیه»، می‌توان به عنوان مهمترین آسیب‌های مبنایی این نوع تعاریف نگریست.

بنابراین، مسأله اصلی این مقاله آن است که در تقریر صحیح مسائل تاریخ تفسیر، چه پالایش‌هایی در حوزه مبنایی و روش باید صورت گیرد؟ بهترین ایده‌ای که این مقاله دنبال کرده است، تلقی رسانه‌ای از تفسیر در تاریخ تمدن اسلامی می‌باشد. پیش فرض اصلی این مقاله، مبتنی بر لزوم تغییر نگاه به مقوله «تفسیر» و تلقی از آن به مثابه یک رسانه در بخش قابل توجهی از تاریخ و پیشینه خود است. در این راستا ابتدا به تقریر آسیب‌هایی که زمینه روش شناختی نادرست را ایجاد کرده، خواهیم پرداخت و سپس، فرضیه مقاله یعنی ماهیت رسانه‌ای تفسیر را در پرتو قرانتی، مستدل خواهیم کرد.

۲- آسیب شناسی

مطالعات تاریخی در فضای علوم قرآن و حدیث، با آسیب‌های چندی روبروست. اگر از عنوان الهیات تاریخی برای این نوع مطالعات یاد کنیم، باید بپذیریم که الهیات تاریخی به صورت کلی و در موضوع مورد بحث به صورت ویژه و جدی، نیازمند به نوعی روش شناسی است. از این رو و به صورت مشخص، در مباحث تاریخ تفسیر قرآن، این آسیب شناسی مورد توجه این مقاله است. بر این اساس، سه آسیب عمده متوجه مباحث مطالعات تفسیر پژوهی است:

۱. «عدم تمایز بخشی کاربردهای ثانوی از تفسیر»؛

۲. «تلقی‌های انتزاعی از ماهیت تفسیر»؛

۳. «عدم ایجاد تمایز تفسیر با فقه».

در ادامه، به تبیین هر کدام از این آسیب‌ها خواهیم پرداخت.

۲-۱- عدم تمایز بخشی «کاربردهای ثانوی» از «تفسیر»

اصطلاح روایات تفسیری، توجه جدی پژوهشگران تفسیر در سده اخیر را به خود جلب کرده است. این توجه بایسته در عین اهمیت آن، از یک جهت کلی قابل نقد است. طبقه‌بندی کردن هر روایتی - به صرف ارتباط با آیه‌ای از آیات قرآن - در ذیل عنوان کلی تفسیر و حداکثر تحلیل آن در یکی از دو طریق: «تفسیر» و «تأویل»، موجب شده است تا مجموعه قابل توجه این دست از روایات، بدون هیچ تمایزی و صرفاً تحت عنوان «روایات تفسیری» دیده شوند. ابتکار علامه طباطبایی (ره) در تأسیس اصطلاح «جری» گامی مهم در اصلاح نگاه به روایات تفسیری بود. تعبیر «من قبیل الجری» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۱ و ج ۲، ص ۳۴۷ و ج ۵، صص ۹۴، ۱۴۶، ۳۳۳ و ج ۷، ص ۱۰۶) در تفسیر «المیزان» نشان می‌دهد که «جری» از نظر علامه، تطبیق دادن آیه بر مصادیق است.

به این ترتیب، تعریف اصطلاح «تفسیر» به «بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن بر اساس ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره» (رجبی، ۱۳۷۹، ص ۲۳)، بر بسیاری از روایات موسوم به «روایات تفسیری» تطبیق ندارد. اساساً خارج کردن برخی روایات از مقام بیان اصلی خود و قرار دادن آن ذیل عنوان روایات تفسیری باید همراه با این دقت باشد که عنوان یکسان روایت تفسیری بر همه آن‌ها بدون هیچ تمایزی، می‌تواند زمینه‌ساز سوء تفاهمات جدی در حوزه تفسیر قرآن باشد. با این دقت، چه بسا حجم قابل توجهی از روایات موسوم به روایات شیعی، از دامنه اصطلاح روایات تفسیری بیرون باشند. اساساً و به طور کلی دو اصل باطل، یکی در تاریخ قرآن و یکی در تاریخ تفسیر، مشهود است: در تاریخ قرآن اینکه هر جا پیامبر (ص) آیه‌ای را خوانده به معنای سبب نزول می‌گیریم و در تاریخ تفسیر اینکه هر جا معصوم (ع) ذیل آیه، سخنی را گفته به معنای تفسیر مصطلح می‌گیریم.

از این رو، در میان انبوه روایات موسوم به روایات تفسیری، مخصوصاً روایات مکتب اهل بیت (ع)، بخش قابل توجهی تحت عنوان تعریف شده از تفسیر نمی‌گنجد. صرف نظر از روایات اسباب نزول، بخش قابل توجهی از روایات موسوم به «روایات تفسیری»، از باب تطبیق بر یک مورد ثانوی است. به تعبیر بهتر، عنوان

روایات تفسیری، عنوانی پسینی است و این روایات، ناظر به موضوعات دیگری چون مسأله امامت صادر شده‌اند. این تصور که هر بیان صادره از امام معصوم (ع) در ذیل آیه‌ای از آیات قرآن، لزوماً باید بر تفسیر آن آیه حمل شود، پیش فرضی است که موجب شده تا همه این روایات با عنوان مشترک «روایات تفسیری» دیده شود و احیاناً سوء تفاهات زیادی را پیش آورد. با اصلاح این پیش فرض، نه دغدغه لزوم تطابق روایت با سیاق و نه هماهنگی مدلول روایت با ظاهر لفظ قرآنی وجود نخواهد داشت^۱ و ذکر آیه در بیان معصوم (ع)، می‌تواند چیزی از قبیل «تضمین» و «تلمیح» باشد. در بحث اسباب نزول نیز اصطلاح «... ثم نزلت الآیة»، ضرورتاً به معنای سبب نزول بودن واقعه مربوطه نیست، بلکه به معنای تطبیق آیه بر موردی غیر از سبب نزول است. همانطور که این مسأله، بر تعدد نزول حمل نمی‌شود، اشاره به آیه در ضمن یک روایت، ضرورتاً روایت را توصیف به روایت تفسیری نمی‌کند و این روایات می‌توانند ذیل مقوله‌ای به نام «ارتباط معنایی» - و نه ضرورتاً تفسیر، تأویل و یا حتی جری و تطبیق - بگنجد. در مورد امکان تلمیح قرآنی همین بس که برخی، آیات قرآن را در کلام و سخن خود به کار می‌گرفته‌اند.^۲ بنابراین، مثلاً می‌توان آیه ﴿وَأَتُوا النُّبُوتَ مِنْ آبَائِهِمْ﴾ (بقره: ۱۸۹/۲) را خارج از بافت تاریخی آیه، بر معرفی اهل بیت (ع) به عنوان «ابواب» به کار بست. به طور کلی می‌توان گفت، اساساً همانطور که فلسفه ضرب‌المثل‌ها، کاربست یک عبارت شناخته شده در کاربردهای مختلف دیگر (غیر از کاربرد اولیه آن ضرب‌المثل) است، در مباحث تفسیری نیز می‌توان با فاصله گرفتن از کاربرد قرآنی لفظ، آن را در معنای دیگری به کار برد. بنابراین، در تحلیل روایات، علاوه بر تطبیق، می‌توان کاربست ثانوی را نیز در کنار تفسیر، دید و به جای دو گانه «تفسیر و تطبیق»، از سه گانه: «تفسیر، تطبیق و کاربست ثانوی» سخن گفت. بسیاری از آنچه ذیل عنوان «لایه‌های معنایی متن» از آن یاد می‌شود، در واقع، کاربردهای ثانوی متن است. تضمین عبارات قرآنی در حدیث و غیر آن، نباید مقهور این نگاه کلی شود که هر استعمال عبارت قرآنی در ضمن حدیث و غیر آن، ضرورتاً ناظر به تفسیر مصطلح است. از این رو، بررسی و تحلیل رابطه ذیل و صدر روایات مصطلح به روایات تفسیری، بسیار مهم است. به عنوان نمونه، روایت صحیح مهزیار: «فَأَمَّا الْغَنَائِمُ وَالْفَوَائِدُ فَهِيَ وَاجِبَةٌ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ عَامٍ - قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ» (شیخ حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۹، ص ۵۰۱) در صورتی که به عنوان یک روایت تفسیری مورد دقت قرار گیرد، لازم است تا نوع ارتباط صدر و ذیل روایت (آیه خمس) دقیقاً روشن گردد و به این سؤالات پاسخ داده شود که آیا صدر روایت، تفسیر ذیل است؟ تأویل آن است؟ یا کاربست ثانوی است؟ یا ...

در واقع، بخش مهمی از دعوای تفسیری یا تأویلی خواندن روایات تفسیری و کارزار بین سیاق و روایات (موسوم به) سبب نزول، مثلاً در آیه: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ (نحل: ۴۳/۱۶) در میانه غفلت از دقت به لزوم «تفکیک بین صدور متن و کاربرد ثانویه آن»، به محل نزاع تبدیل شده است و اقوال مختلفی در بیان مراد از

۱. به عنوان نمونه، می‌توان به روایت امامیه ذیل آیه ﴿وَ أَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ (جن: ۱۸/۷۲) در مورد محدوده قطع دست سارق اشاره کرد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲۰).

۲. به عنوان نمونه، این بیت از حافظ شیرازی که: شب وصل است و طی شد نامه هجر/ سلام فیه حتی مطلع الفجر.

«اهل الذکر» اعم از: اهل کتاب، اهل بیت و اهل علم مطرح شده است (بحرانی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۲۴/ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۲۷/ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۴۲۸).

بنابراین، دیده شدن هر روایتی به صرف ارتباط با آیه‌ای از آیات قرآن، در ذیل عنوان کلی تفسیر، منطقی نیست. اساساً خارج کردن برخی روایات از مقام بیان اصلی خود و قرار دادن آن ذیل عنوان روایات تفسیری باید همراه با این دقت باشد که عنوان یکسان روایت تفسیری بر همه آن‌ها بدون هیچ تمایزی، می‌تواند زمینه‌ساز سوء تفاهمات جدی در حوزه تفسیر قرآن باشد.

۲-۲- تلقی‌های انتزاعی از ماهیت تفسیر

تلقی‌های صرف انتزاعی، آسیب جدی پژوهش‌های حوزه تاریخ تفسیر است. احياناً عناوین و اصطلاحاتی جعل می‌شوند که قابل دفاع نیستند. عناوینی چون «تفسیر روایی»، «تفسیر روایی محض»، «تفسیر عقلی»، «تفسیر اجتهادی»، «تفسیر اشاری»، «روش تفسیری جامع»، «تفسیر اجتهادی جامع»، «تفسیر روایی جامع» از جمله این عناوین انتزاعی هستند که فضای این دست مطالعات را به جای مباحث جدی، به لفاظی‌های مکرر و غیر مفید کشانده است. به عنوان نمونه، تعریف اصطلاح «روش تفسیر روایی» یا «روش روایی محض» به عنوان: «روشی در تفسیر که هیچگونه اجتهادی را در فهم و تفسیر آیات قرآن روا نمی‌داند و هیچ تفسیری را برای آیات جز تفسیری که در روایات بیان شده، معتبر نمی‌داند» (بابایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۹۶)، صرف نظر از اینکه تعریفی بی‌مبنا و پایه است، اساساً هیچ سنخیتی با توصیفی که از شخصیت‌های صاحب اندیشه‌ای چون عیاشی و فرات کوفی که به این روش منتسب می‌شوند (بابایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۱۲)، ندارد.

بخش مهمی از این تلقی‌های انتزاعی، معلول خلط سنت واقعه و محکمه است. چه آنکه طرفداران این گونه بحث‌ها، در مقام سخن از تبیین و تأیید روش روایی، به ادله‌ای از فضای سنت واقعه استدلال می‌کنند، درحالی‌که آنچه در عالم واقع، با آن مواجهند، ناظر به سنت محکمه است. به عنوان نمونه، آن گاه که در مقام استدلال بر این روش‌اند، به امثال حدیث ثقلین استناد می‌کنند، ولی واقعیت آن است که واقعیت بحث تفسیر روایی، در فضای سنت محکمه شکل گرفته است.

یکی از نتایج عدم تفکیک سنت واقعه از محکمه، پر رنگ شدن تحلیل‌های کمی در حدی است که اعداد و ارقام، دارای مفهوم می‌شوند و پایه تحلیل‌های توسعه‌ای (نه تاریخی) قرار می‌گیرند. مفهوم داشتن عدد در سنت واقعه، ضرورتاً به معنای مفهوم داشتن عدد در سنت محکمه نسبت به دلالت توسعه‌ای نیست. این مسأله، مبتنی بر ماهیت تمام‌نما نبودن حکایت نسبت به عالم واقع در «سطح اول» استدلال و در معرض آسیب «مسأله ساز» بودن عدد و رقم، به جای واقع‌نما بودن است. از این رو، ارزش‌گذاری‌های کمی، بستری برای مسأله‌سازی است و نباید بین کم و زیاد بودن روایات در مورد یک موضوع خاص و اهمیت آن موضوع، ضرورتاً یک ارتباط مستقیم برقرار کرد.

ابعاد کمی احادیث از جمله تعداد آن‌ها، ضرورتاً قابلیت تفسیر دلالت‌های توسعه‌ای در سنت واقعه را ندارد و باید از تسری لوازم کمی تحلیل‌های تاریخی به دلالت‌های توسعه‌ای، با احتیاط بیشتری برخوردار کرد.

تحلیل بر اساس رویکرد کمی، نوعی اخباری‌گری است. در این رویکرد، تکرار نوعی تعلیل است. تحلیل میزان تفسیر در عهد نبوی صرفاً بر اساس تعداد دویست و اندی روایت رسیده (سیوطی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۹۶)، می‌تواند نمونه‌هایی از تحلیل بر اساس سنت محکمه تلقی گردد. بخش مهمی از تفسیر نبوی، تفسیر عملی و رفتاری است که ضرورتاً در قالب اخبار آحاد منتقل نشده است.^۱ ضمن آنکه وجود همان تعداد روایت محدود تفسیری، می‌تواند این گونه تفسیر شود که کل قرآن در عهد نبوی تفسیر شده بود، جز برخی آیات که مراد آن‌ها نیز، به دنبال پرسش صحابه و در قالب روایات محدود مذکور، روشن می‌شد. به طور کلی، نمی‌توان نادیده گرفت که از میان ارکان سه گانه در تعریف حدیث (حکایت قول، فعل و تقریر)، توجه به رکن اول (حکایت قول) - هم در میان حکایت گران (راویان) و هم در میان مخاطبان - بیشتر مشهود است. از این رو، ضروری است تا با دقت در میراث روایی، موارد فعلی و تقریری روایات نیز استخراج شود. یکی از تلقی‌های انتزاعی ساده انگارانه، تلقی رابطه تقابلی دو روش تفسیر موسوم به روش تفسیر نقلی و عقلی است. این تقابل وقتی جالب‌تر می‌شود که دوره متقدم با روش غالب تفسیر نقلی، نسبت به دوره متأخر با روش تفسیر عقلی، متمایز می‌شود. آیا قائلان به این تمایز، احیاناً اصرار دارند که این مسأله (اختصاص تفسیر نقلی به دوره متقدم) مختص تفسیر است و سایر علوم اسلامی چون تاریخ و کلام، چنین تمایزی ندارند؟ به واقع باید گفت که ذکر صرف روایات در تفسیر، نمی‌تواند ایجاد کننده تلقی یک روش موسوم به روش تفسیر روایی باشد. این در حالی است که برخی از وجود صرف روایت در متن تفسیری، با عنوان روشی خاص در تفسیر با عنوان روش روایی تعبیر کرده و آن را در نقطه مقابل «روش تفسیری عقلی» قرار داده‌اند (بابایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۹۶).

به نظر می‌رسد، تأثیر پذیری ناخواسته از الگوی طبقه‌بندی گلدزیهر (در تفکیک تفسیر به روایی، عقلی و...) در رسیدن به این رویکرد، قابل توجه است (گلدزیهر، ۱۳۷۴، ص ۴۵). شاید هم انگیزه برخی از روی‌آوری به چنین اصطلاحی، متأثر از اصطلاح «تفسیر قرآن به قرآن» (در مقابل تفسیر قرآن به روایت) باشد. اما باید توجه داشت که خاستگاه اهمیت یافتن تفسیر قرآن به قرآن، رویکردهای تفسیری مبتنی بر تفسیر به رأی است و از همین رو، تبیین اصطلاح روش «تفسیر قرآن به قرآن» به «وانهادن روایات» مردود است چنانچه این روش با استفاده از عقل در تفسیر نیز منافات ندارد. عدم توجه به این امر، موجب تفسیرهای غلط از مفهوم «تفسیر قرآن به قرآن» شده است.

پر واضح است، هرچه زمان بیشتری از صدور متن می‌گذرد، نیاز متن به تبیین بیشتر می‌شود و تفسیر این «تبیین بیشتر» به عقل‌گرایی، توهمی بیش نیست. در واقع، بخش قابل توجهی از تلاش‌های معهود تفسیری، ناظر به واکاوی قرائن ضعیف شده به دلیل دوری تدریجی از دوران صدور نص است. از این روست که مثلاً، صرف تلاوت در عصر رسالت، با تبیین همزاد بوده است و در واقع، تبیین در ضمن تلاوت تحقق می‌یابد (نحل: ۱۶/۴۳؛ جمعه: ۲/۶۲؛ آل عمران: ۳/۱۶۴). این مسأله در ضمن گزارش‌هایی نیز بروز یافته است. ابو عبد الرحمن سلمی می‌گوید: «آنان که به ما قرآن را تعلیم دادند، می‌گفتند، ما از پیامبر (ص) می‌خواستیم

۱. به عنوان نمونه: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) خُلِقَ الْقُرْآنَ» (وزام، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۸۹)؛ قرآن، تجسم اخلاق پیامبر (ص) بود.

که آیات الهی را بر ما بخواند و چون ده آیه فرا می‌گرفتیم، بدان عمل می‌کردیم و آنگاه، آیات دیگر... بدین سان، ما قرآن را با عمل یکجا آموختیم» (طبری، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۶).

نتیجه تصویر ناصحیح از هم‌نشینی عقل و نقل، شکل‌گیری این سؤال است که در هنگام تعارض عقل و نص قطعی، کدام یک را برگزینیم؟ این در حالی است که اساساً نظام معرفتی، مبتنی بر ساختاری شبکه‌ای و متشکل از متغیرهای مختلف است و در این ساختار، هم‌نشینی تقابلی «عقل» و «نقل» و تصور رابطه انضمامی این دو^۱ نیز مفهوم روشنی ندارد. در رویکرد غیرفقهی با توجه به اتحادی بودن رابطه عقل و وحی، نمی‌توان بین منابعی چون عقل و نقل ارزش‌گذاری کرد. تفسیر اتحادی این رابطه، موجب تولید امارات شش‌گانه (ظواهر کتاب، شهرت فتوایی، خبر واحد، اجماع منقول، قول لغوی و عرف) (سبحانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۶۷) و تفسیر انضمامی آن، موجب تولید منابع چهارگانه عقل و کتاب و سنت و اجماع شده است.

از همین روی، استقلال عقل در کنار نقل، به عنوان منابع استنباط در غیر از مستقلات عقلیه که هر دو مقدمه قیاس آن عقلی است (سبحانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۹۸)، غیرموجه است. نه تنها عدم دخالت عقل، حتی در صورت نقلی بودن هر دو مقدمه، غیرمتصور است، بلکه دفاع از روش عقلی به معنای عقلی بودن همه مقدمات، در محل نزاع (علوم متن محور) سالبه به انتفاء موضوع است. این ادعا از آن روست که نقلی بودن مقدمه نیز به صرف قرار دادن گزارش نقلی محقق نمی‌شود، بلکه نوع برداشت از نقل، در استدلال اثر می‌گذارد. این برداشت که امری عقلی است، البته، در دوران دورتر از زمان صدور، فرآیند پیچیده‌تری دارد. به‌طور کلی، نقلی‌ترین استدلال، از حضور عقل در فرآیند آن و نقل قطعی نیز، از برداشت عقلی بی‌نیاز نیست. چنین نگاهی رویکرد مقبولی از مفهوم «اسلامی شدن» علوم نیز به دنبال خواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۹۷).

۲-۳- عدم ایجاد تمایز تفسیر با فقه

روش‌مندی علم فقه در مقایسه با سایر علوم اسلامی، بسیار قابل توجه و به وضوح قابل درک است. دو اصطلاح «حجیت» و «خبر واحد» و ترکیب رایج این دو با عنوان «حجیت خبر واحد»، اصطلاحاتی فقهی اند (سبحانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۷۵) که به علوم دیگری مانند تاریخ و تفسیر نیز سرایت کرده است. به عنوان نمونه، مقاله «بررسی ادله حجیت خبر واحد در تفسیر با تکیه بر آرای آیت الله معرفت» از سید محمدعلی ایازی، یکی از نمونه پژوهش‌ها در مورد بررسی این تسری است (نصیری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۸۳)؛ اما در عین حال می‌توان رویکرد فقهی را آسیبی برای حوزه غیر فقه دانست. به عنوان نمونه، به دلیل تمایز ساحت فقه و تاریخ، کشاندن مفهوم «اصل» به مفهوم فقهی آن، که مجرای آن شک است و ماهیت رفتاری دارد (سبحانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۱۰)، به فضای استدلال غیر فقهی، صحیح نیست.

رویکرد غالب محدثان در طول تاریخ، توجه به روایات فقهی بوده، به نوعی که امروزه نیز ما عملاً وارث روش‌های فقیهانه در تحلیل روایات تفسیری و روایات تاریخی هستیم درحالی‌که نمی‌توان با مفاهیمی

۱. در ترکیب اتحادی برخلاف انضمامی، اجزاء ترکیب، وجود مستقل از کل ندارند و هیچ یک بدون دیگری مستقل نیست.

همچون حجیت یا خبر واحد به دنبال تحلیل روایات تفسیری رفت. به عنوان نمونه، نمی‌توان در جرح و تعدیل روایات متعارض در خصوص اخبار منع تدوین، به تساقط روی آورد، زیرا تساقط مربوط به تعیین فعل مکلف است و در فرض بحث، باید به دنبال یک توجیه دلالتی روشن بر فرض صحت سند باشیم.

از جمله نشانه‌های تسری روش تحلیل احادیث فقهی به حوزه روایات تفسیری، مسأله «حجیت» است. مفهوم حجیت را می‌توان در ضمن تعبیر «منجزیت و معذرت» جمع کرد. «منجزیت»، به این صورت که اگر دلیل ظنی معتبر مطابق با واقع بود، تکلیف بر مکلف منجز شده و با انجام آن، تکلیف ساقط می‌شود و «معذرت»، به این صورت که اگر مخالف با واقع بود، مکلف در پیروی از حجیت معذور بوده و استحقاق عذاب ندارد (شیخ انصاری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۳).

واقعیت آن است که نظام حصول معرفت، نظامی شبکه‌ای است که از طریق یک دستگاه معادله، قابل دسترسی است. در این دستگاه، هریک از متغیرها بسته به میزان درجه تأثیر، سهمی در نتیجه معادله به عهده دارند. آنچه مهم است، اینکه هیچ متغیری به دنبال یک ارزش‌گذاری سلبی و ایجابی، از حضور در معادله حذف نمی‌شود. معرفت، پدیده‌ای تک ضلعی نیست. نتیجه نقد متن روایت و سازگاری یا تنافی آن با قواعد عقلی و نقلی و قرآن کریم، به اثبات جعلی بودن یا نبودن روایت می‌انجامد، نه اینکه یک روایت به صورت مستقل و در فرآیندی غیر معادله‌ای، به حصول معرفت منجر گردد و این کار تنها برای کسی میسر است که با حدیث خو گرفته باشد و با این شبکه معنایی آشنا باشد.

حدیث به مفهوم خبر واحد، شرط لازم و مقدمه‌ای برای رسیدن به معرفت است، اما معرفتی که بر پایه خبر واحد استوار شده باشد، حتی اگر آن خبر صحیح باشد، راه استواری برای تحصیل معرفت نیست. از این جهت، اثبات حدیث بودن یک گزارش، تنها اطمینان‌ساز از جهت آماده‌شدن منبع معرفت است، زیرا فهم بر اساس خبر واحد ایجاد نمی‌شود. علامه طباطبایی (ره) نیز بر اساس همین مبنا و بر اساس این نگاه به روایات در تفسیر قرآن کریم، خبر واحد را مبنای تفسیر قرار نداده است. وی می‌نویسد: «خبر واحد (در مقابل متواتر) نزد ما حجیتی ندارند مگر آن که همراه با قرائنی باشد که موجب علم به صدور آن از معصوم شود، یعنی اطمینان کامل شخصی چه در اصول دین یا تاریخ یا فضایل اخلاقی یا غیر اینها مگر در فقه که حجیت موثق آن‌ها ثابت است. ... جعل حجیت برای خبر واحد در غیر احکام شرعی، هیچ توجیهی ندارد؛ چراکه حقیقت جعل تشریحی، اعتبار و ترتیب اثر دادن بر حجیت ظاهری است که چنین چیزی متوقف بر آن است که حجیت، اثر عملی داشته باشد. در غیر احکام، اثری وجود ندارد که مترتب بر جعل حجیت باشد.» (آنّ الأحاد من الروایات لا تكون حجة عندنا، إلا إذا كانت محفوفة بالقرائن المفيدة للعلم، أعمى الوثوق التام الشخصي، سواء كانت في أصول الدين أو التاريخ أو الفضائل أو غيرها، إلا في الفقه، فإنّ الوثوق النوعی كاف في حجية الرواية، كل ذلك بعد عدم مخالفة الكتاب و التفصیل موكول إلى فنّ أصول الفقه؛ ... لا معنى لجعل حجة أخبار الأحاد في غير الأحكام الشرعية، فإن حقيقة الجعل التشريعی إيجاب ترتیب أثر الواقع على الحجة الظاهرية و هو متوقف على وجود أثر عملي للحجة كما في الأحكام، و أما غيرها فلا أثر فيه حتى يترتب على جعل الحجية) (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۴، ص ۲۰۳).

ترکیب‌های انضمامی و معرفت‌های مبتنی بر خبر واحد، در تواتر تاریخی رنگ می‌بازد. تلقی ابتناء اسلامی بودن علوم بر حدیث (به مفهوم فقهی آن) یا جواز انتساب دینی بودن یک علم منوط به مبتنی بودن آن بر حدیث، نیازمند واکاوی است. صرف‌نظر از مسأله «حجیت»، باید دید که حدیث در حوزه فهم چه تفاوتی با سایر گزارش‌ها دارد؟ در واقع، چه تفاوتی بین حدیث و سایر منابع معرفت مانند عقل، طبیعت و دل وجود دارد؟ نوع پاسخ به این سؤال، یعنی نوع رابطه معرفت عقلی و حدیثی، مبنای شکل‌گیری هریک از دو نحله اخباری‌گری و اصولی‌گری را شکل می‌دهد. به عنوان نمونه، نوع اعتبار گزاره‌های مربوط به مستقلات عقلیه (مثلاً اینکه کذب، قبیح است)، چه تفاوتی با نوع اعتبار یک گزارش حدیثی دارد؟

در بررسی سندی و محتوایی روایت باید توجه داشت که به همان میزان که اثبات انتساب به معصوم (ع) نیازمند دلیل است، نفی انتساب یک حدیث به معصوم (ع) نیز، به سادگی ممکن نیست. اتفاقاً چه بسا اثبات نفی، مؤونه بیشتری نسبت به اثبات انتساب، طلب کند. همه آنچه که با عنوان معیارهای نقد محتوایی حدیث از قبیل قرآن، سنت، تاریخ و... گفته می‌شود، هیچ کدام به صورت استقلالی، ایجاد معرفت نمی‌کنند. در واقع، مجموعه قرائن و در ضمن یک معادله کلی با محوریت عقل، مخاطب را به نتیجه دلخواه می‌رسانند. بر این اساس، به نتیجه نرسیدن ضرورتاً، به معنای رد چیزی نیست، بلکه باید نسبت به رد یا قبول آن سکوت اختیار کرد و توقف کرد. در روایت است که: «حدیث آل محمد سخت و دشوار است و تنها فرشته مقرب یا پیامبر مرسل و یا بنده‌ای که خدا دلش را به ایمان آزموده است، بدان ایمان می‌آورد. پس هر حدیثی که از آل محمد (ص) به شما رسید و دل شما نسبت به آن آرام گرفت و آن را با دل خویش آشنا یافتید، بپذیرید و هر حدیثی که دل شما از آن رمید و ناآشنایش دید، به خدا و رسول او و عالم آل محمد (ص) باز گردانید؛ زیرا بینواست کسی که حدیثی را که نمی‌فهمد، برایش بازگویند و او بگوید: به خدا چنین نیست، به خدا چنین نیست در حالی که انکار او حق پوشی است»^۱ (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۰۱).

از همین روست که تشکیل خانواده حدیث برای فهم یک حدیث، ضرورت دارد. تمام راه حل‌های متنی که در فهم یک حدیث ارائه می‌شود، ناظر به ملاکیت عقل است، مثلاً، تصحیف در یک روایت (خبر واحد) و حتی تفسیر وارونه آن، هیچ دخالتی در فهم کلی که باید منبعث از مجموع برآیند منابع معرفتی باشد، ندارد. در همان مواردی که ما به تصحیف یک حدیث پی می‌بریم، راهنمای ما به سوی این تصحیف چیزی جز ارشاد عقل نیست. مجموع قرآن، روایات و عقل می‌توانند معرف محتوای اسلام باشند. چه بسا فهمی از کتاب و سنت با برهان عقلی یا معرفتی علمی و تجربی، معارض باشد یا مفاد یک روایت، به وسیله دلیل عقلی، تخصیص خورد یا تقیید یابد. در واقع، در بیشتر مواردی که ما کار فقه الحدیثی می‌کنیم، عملاً به دنبال تطبیق دیدگاه مفروض خود بر یک روایت هستیم و از آن جهت که روایت، با مبانی متواتر ما و خانواده حدیث در تضاد است، به فکر علاج آن افتاده‌ایم. در روایت آمده است: «إِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تَعْرِفُهُ

۱. «إِنَّ حَدِيثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يُؤْمِنُ بِهِ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ ائْتَمَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِإِيْمَانٍ فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَدِيثِ آلِ مُحَمَّدٍ صَ فَلَا تَنْتَ لَهُ فُلُوبُكُمْ وَعَرَفْتُمُوهُ فَاقْبَلُوهُ وَ مَا اسْمَأَزَّتْ مِنْهُ فُلُوبُكُمْ وَ أَنْكَرْتُمُوهُ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى الْعَالِمِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَ إِنَّمَا الْأَهْلِيكُ أَنْ يُحَدِّثَ أَحَدُكُمْ بَشِيءٍ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُهُ فَيَقُولَ وَ اللَّهُ مَا كَانَ هَذَا وَ اللَّهُ مَا كَانَ هَذَا وَ الْإِنكَارُ هُوَ الْكُفْرُ».

قُلُوبِكُمْ وَ تَلَيْنَ لَهُ أَشْعَارَكُمْ وَ أَبْشَارَكُمْ وَ تَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْكُمْ قَرِيبٌ فَأَنَا أَوْلَاكُمْ بِهِ وَإِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تُنْكِرُوهُ قُلُوبَكُمْ وَ تَنْفِرُ أَشْعَارَكُمْ وَ أَبْشَارَكُمْ وَ تَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْكُمْ بَعِيدٌ فَأَنَا أْبَعْدُكُمْ مِنْهُ» (ابن حنبل، ۲۰۰۵، ج ۳، ص ۴۹۷)؛ «هرگاه سخنی از من شنیدید که دل‌هایتان آن را می‌شناسد و پوست و خونتان نسبت به آن نرم (پذیرا) می‌شود و می‌بینید که به شما نزدیک است، پس من به آن سخن، سزاوارترم؛ و هرگاه حدیثی از من شنیدید که دل‌هایتان آن را نمی‌پذیرد و خون و پوستتان از آن می‌رمد و آن را از خودتان دور می‌یابید، پس من از آن، دورترم». ملاصدرا در شرح حدیث هبوط جبرئیل می‌نویسد: این حدیث، اگرچه سندش ضعیف است، اما این مسأله زیانی به درستی مضمون آن وارد نمی‌آورد، زیرا به وسیله برهان عقلی تأیید می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۲۰) و یا اینکه ملا صالح مازندرانی می‌گوید: ضعف سندی این روایت، منافاتی با یقین به درستی محتوای آن ندارد، زیرا به وسیله عقل و نقل تأیید می‌شود (ملا صالح مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۲۳). بنابراین، حتی نتیجه غیرفقهی اگر شخصی باشد و قابل عرضه و استدلال علمی نباشد، برای دیگران قابل قبول نیست.^۱

اگر ملاک قبول خبر واحد، سیره عقلاست، سیره عقلا شامل روایات تفسیری نیست، زیرا در تفسیر، در صدد کسب معرفت هستیم و به دنبال آنیم که مراد و مقصود خداوند را بدانیم، نه اینکه در صدد تعیین وظیفه عملی یا رفع تحیر در رفتار باشیم. ضمن آنکه با وجود جعل و وضع‌های بسیار در روایات تفسیری، عقلا در چنین مواردی، سیره‌ای بر حُجَّت ندارند. در تفسیر، بحث‌بایدها و نبایدها نیست. بحث کلام، ذهن و اعتقادات است. ادله حجیت خبر واحد نیز صرفاً ناظر به کارکرد خاصی از خبر واحد هستند. به عنوان نمونه، شیخ انصاری (ره) در مورد استناد به «آیه نبأ» در بحث حجیت «اجماع منقول» معتقد است که خبر فاسق، نگرانی‌هایی را از جهت احتمال «کذب، مزاح، تجوز، نسیان و...» برای ما به وجود می‌آورد و آیه نبأ تنها یک نگرانی و آن هم «احتمال تعمد کذب» را برمی‌دارد، اما سایر نگرانی‌ها در جای خود باقی است (شیخ انصاری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۸۱).

بنابراین، نه تنها توسعه کارکرد خبر واحد، هم به خارج از محدوده فقهی آن و هم به خارج از حوزه فقه، با تأمل روبروست، بلکه حتی می‌توان در سطح بالاتری ادعا کرد که اصطلاح «حجیت»، به معنای «معذرت» و «منجّزیت»، کاملاً، یک اصطلاح فقهی و از مقوله عمل است که وارد فضای تاریخی و تفسیری شده است.

یکی از نمونه‌های مهم «تمایز تفسیر با فقه»، مسأله حجیت «قول صحابه و تابعین» است. اصطلاح «حجیت» - که در میان شیعه در ارتباط با اقوال معصومان (ع) و در بین اهل سنت در ارتباط با قول نبی (ص) و اقوال صحابه و تابعین مطرح است - متأثر از رویکردی فقهی است. از همین روست که کتاب‌های حدیثی غیر فقهی با وجود تبادر شیعی آن، شامل احادیث اهل سنت نیز می‌باشند. اساساً طرح عنوان «قول صحابه و تابعین»، با عنایت به اصطلاح فقهی «حجیت» و مرجعیت فتوایی نشان‌دار شده است. بنابراین، سخن از

۱. از شرایط مهم یک نظریه، جامع بودن و ارتباط آن با مجموعه است. آسیب برخی نظریه‌پردازی‌ها آن است که یک مشکل را حل می‌کنند، ولی در حوزه‌های دیگر، تولید ده‌ها مشکل می‌کنند!

«حجیت اقوال صحابه و تابعین» در ضمن مباحث «تاریخ حدیث»، نوعی خروج از بحث و ناشی از عدم توجه به فضای شکل‌گیری این اصطلاح است.

در همین راستا، برداشت فقهی از حجیت و عدم حجیت قول صحابه و تابعین نباید با تسری به حوزه غیر فقه، به مفهوم ارزش‌زدایی تاریخی از این گزارش‌ها تفسیر شود، با این توضیح که چون اقوال صحابه و تابعین از نظر شیعه، حجیت ندارند^۱، پس، اصلاً قابل استناد تاریخی نیز نیستند و هیچ نقشی در شناخت فضای صدور نیز ندارند. این در حالی است که محل نزاع شیعه و اهل سنت در مسأله حجیت قول صحابه و تابعین و حکم به عدم حجیت، ناظر به مواردی فقهی و رفتاری است که ناشی از اجتهاد خود آن‌ها بدون انتساب یا اشاره داشتن به قول معصوم باشد. بنابراین، در مواردی که احراز شود، آن‌ها واسطه نقل از پیامبراند یا قول آن‌ها - با تصریح یا بدون تصریح - ناظر به قول پیامبر اکرم (ص) است، نزاعی نمی‌تواند وجود داشته باشد. بدون توجه به این نکته، این سؤال پیش خواهد آمد که اساساً، چه تفاوتی میان قول صحابه با حدیث موقوف (حدیث منقول از صحابه، بدون اینکه به پیامبر (ص) اسناد داده شود (ابن حجر، بی‌تا، ص ۴) وجود دارد؟ پاسخ آن است که اصطلاح قول صحابی ناظر به فضای فقهی - اصولی است. چنانچه مراد از قول صحابه، فتوا یا مذهب فقی صحابه (جمعه، ۱۴۲۵، ص ۴۰/ زحیلی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۵۰) یا رأی صحابه (الجار، ۱۴۲۵، ص ۳۳۸) دانسته شده است. از این رو، گزارش‌هایی از ایشان که که غالباً نقل وقایع و رخدادهایی است که به نوعی نقل فعل معصوم محسوب می‌شود و انعکاس وقایع تاریخی یا حتی انعکاس برداشت آن‌ها از آیات قرآن است، محل نزاع نبوده و در مقام عمل هم مورد توجه عموم مفسران و مورخان واقع شده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۳، سرتاسر اثر).

اساساً طرح همه اقوال مختلف از جمله قول صحابه، ذیل یک آیه، در دستور کار مفسر است. از این رو، طرح مسأله حجیت (غالباً به معنای پذیرش) و عدم حجیت، امری بی‌معناست، زیرا در مباحث معرفتی، مفاد یک گزارش یا خبر واحد، تنها، شرط لازم است. پرداختن به نقد مسأله عدالت صحابه در نقد حجیت قول صحابه به عنوان راوی حدیث نیز قیاسی مع الفارق است. اولی، ناظر به رفتار و عمل و یا بیان موضوعی است که به عمل ختم می‌شود و دومی، دایره بسیار وسیعی است که شامل حکایت همه اقوال، رفتارها و تقریرهای معصوم است. اینکه عنوان عدالت صحابه را جایگزین عنوان انتزاعی جایگاه صحابه به عنوان راوی کنیم، چیزی جز خلط بحث و تسری مباحث حوزه فقه به کل مجموعه حدیث نیست. همین تقریر در مورد حجیت صحابه (در دو مرحله حداقلی تمایز حجیت در تفسیر و حداکثری فقه و عدم ورود حجیت به مرحله فهم) در موضوع حجیت کلام اهل بیت (ع) نیز عیناً قابل طرح است.

۱. خلط بین عدالت ناظر به عمل و حجیت قول و اساساً خلط بین نقل ناظر به قول و حجیت ناظر به عمل (تمایز فقه و تفسیر) و بالاتر، خلط بین مقام ثبوت (نفس قول صحابه) و مقام اثبات (قول حکایت شده) نمونه خلط بحث‌هایی است که در بررسی حجیت قول صحابی صورت می‌گیرد.

صرفنظر از بی‌مفهومی کاربرد حجیت در فروض پیش‌گفته، حتی در فرض اصرار بر این کاربرد، باید توجه داشت که اصل طرف مقایسه قرار دادن روایات - در مباحث تفسیر تطبیقی یا مجادلات کلامی بین شیعه و اهل سنت - خود به معنای پذیرش حجیت طرفین است، چرا که حتی در روایات فقهی، هیچگاه حجت و لاجبت در طرفین تعارض بحث قرار نمی‌گیرند. از این روست که شیخ انصاری، این نظر که حجیت اماره را ناظر به خلو آن از معارض است، توهمی بیش نمی‌داند: «غرض، رد کردن شبهه برخی است که ادعا کرده‌اند قدرمتیقن از ادله حجیت امارات - غیر مبتنی بر عموم لفظ - اثبات این است که حجیت این امارات، مشروط به نبودن معارض است» (شیخ انصاری، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۳۵). بنابراین، پیش‌فرض اعتنای به گزارش‌های اهل سنت در بحث‌های کلامی، پذیرش حجیت آن‌هاست.

۳- ماهیت رسانه‌ای تفسیر

در علم ارتباطات، رسانه وسیله یا ابزاری برای رساندن اطلاعات و در واقع، ابزار ارتباط با جامعه است. رسانه در تمدن اسلامی نیز در قالب‌های قابل توجهی، بروز و ظهور پیدا کرده است. به عنوان نمونه، مسجد و نماز جماعت را می‌توان یک رسانه مهم در ساختار تمدنی اسلام معرفی کرد. مناسبات دینی و آنچه که با عنوان شعائر دینی از آن یاد می‌شود نیز، در تمدن اسلامی به خصوص، آئین تشیع، بروز ویژه‌ای دارد. در همین راستا، می‌توان از متن قرآن کریم به عنوان یک رسانه قدرتمند یاد کرد، متنی که محور اصلی تحولات علمی دانشمندان مسلمان بوده است و دانش «تفسیر قرآن» پیرامون آن شکل گرفته است. از این جهت، «تفسیر قرآن» را می‌توان به مثابه رسانه‌ای ساختاری و قدرتمند دید.

از سوی دیگر و از نگاه ساختاری، نمی‌توان از حضور نامحسوس ساختار پیوسته روایی در بستر علم و آموزش در جهان اسلام غافل شد. انسجام و پیوستگی انتقال علوم به صورت سینه به سینه، هنوز هم حاکم بر فضاهای آموزشی اسلامی است. در این فضا، حتی اگر عالمی دارای اثر مکتوبی هم نباشد، حلقه وصل این ساختار است.^۱ در دوره رکود یا مقلده نیز حتی با وجود کاهش میراث مکتوب فقهی، نمی‌توان از انقطاع این ساختار سخن گفت. عالمان مسلمان معمولاً، محور تدریس و پژوهش علمی خود را یکی از کتاب‌های پیشینیان قرار می‌دادند. مثلاً کتاب «تصحیح الاعتقاد» شیخ مفید، در واقع، شرح رساله اعتقادات استادش، شیخ صدوق است (گرجی، ۱۳۹۷، ص ۲۴۴). در شرح حال عالمان مسلمان، معمولاً به استادان و شاگردان آن‌ها اشاره می‌گردد. مثلاً، در مورد استادان و شاگردان شیخ کلینی (م. ۳۲۹ ق) نام ده‌ها نفر به چشم می‌خورد (گرجی، ۱۳۹۷، صص ۱۳۱-۱۳۳) که این افراد عملاً حلقه وصل دوران قبل و بعد کلینی محسوب می‌شوند. سنت اجازه، به خوبی اصرار عالمان مسلمان بر حفظ پیوستگی ساختار را نشان می‌دهد. به عنوان نمونه، ابن ندیم در مورد ابن بابویه (پدر شیخ صدوق م. ۳۲۹ ق) می‌نویسد که در پشت صفحه‌ای به خط فرزندش ابو

۱. مثلاً میرزای شیرازی (م. ۱۳۱۲ ق)، مرجعیت شیعه و صاحب فتوای معروف تحریم تنباکو که از مهمترین شاگردان شیخ

انصاری است، هیچ اثر مکتوبی از ایشان به جا نمانده است.

جعفر دیده است که به فلان کس اجازه دادم، کتب پدرم را که دوپست کتاب است، روایت کند (گرچی، ۱۳۹۷، ص ۱۳۴).

در فقه نیز شرح‌نویسی، حاشیه‌نویسی و محوربودن یک متن برای دوره‌های متعدد تاریخی، حکایت از لزوم حفظ این پیوستگی در ساختار آموزش در جهان اسلام دارد. شرح شهید ثانی (م. ۹۶۵ ق) بر «شرایع الإسلام» محقق حلی (م. ۶۷۶ ق) با عنوان «مسالك الأفهام»، شرح صاحب مدارک (م. ۱۰۰۹ ق) بر آن و همینطور شرح شیخ محمدحسن نجفی (م. ۱۲۶۱ ق) با عنوان «جواهر الکلام»، حکایت از محوریت یک متن در طول چند سده است چنانچه محقق کرکی (م. ۹۴۰ ق) پس از دو سده، «جامع المقاصد» را در شرح «قواعد» علامه حلی (م. ۷۲۶ ق) می‌نویسد. شرح شهید ثانی (م. ۹۶۵ ق) بر «لمعه» شهید اول (م. ۷۸۶ ق) و همینطور شرح صاحب مدارک (م. ۱۰۰۹ ق) بر شرح لمعه، در کنار شرح صاحب معالم (حسن بن زین الدین م. ۱۰۱۱ ق) (گرچی، ۱۳۹۷، ص ۲۳۵) و حاشیه ملا صالح مازندرانی (م. ۱۰۸۰ ق) بر شرح لمعه، به عنوان بخشی از یکصد شرح و حاشیه بر این کتاب، به خوبی حکایت از محوریت یک کتاب در چندین سده متمادی دارد. حاشیه بر «مکاسب» شیخ انصاری (م. ۱۲۸۱ ق) توسط آخوند خراسانی (م. ۱۳۲۹ ق) (گرچی، ۱۳۹۷، ص ۲۸۸) سیدمحمد کاظم یزدی (م. ۱۳۳۷ ق)، شیخ محمدحسین اصفهانی معروف به کمپانی (م. ۱۳۶۱ ق) و... حاکی از محوریت این کتاب در دوره‌ای طولانی است. وجود همین ساختار پیوسته است که زمینه را برای بروز نظریات فقهی بی‌مبنا و بی‌ضابطه سد می‌کند.

پدیده «اقتباس»، یکی از مسائل مهم در تحلیل تاریخ تفسیر به ویژه، تفسیر موسوم به تفسیر روایی است. اقتباس به مفهوم «وام‌گیری محتوایی یک کتاب از کتاب پیشین»، موضوع مهمی در مباحث متن‌پژوهی اسلامی به حساب می‌آید. برخی در مورد تفاسیر چنین گفته‌اند: (کتب) تفاسیر از قرن سوم به بعد رواج یافته، ولی عمدتاً تکراری هستند. تفاسیر از یکدیگر اخذ کرده‌اند، مانند اینکه «مجمع البیان» از «تبیان» گرفته، در حالی که یکی از امتیازات بارز «المیزان» این است که تکراری نیست... (البته،) نباید تصور کنیم که چون تفاسیر گذشته تکراری است، در نتیجه، کاری انجام نداده‌اند. این مفسران، افراد مسلطی بوده‌اند و دیدگاه گذشتگان را نقل و در برخی موارد چیزی بر آن افزوده و یا تصحیح کرده‌اند. لذا عیب و خلاف رسم نبود و کسی هم توقع نداشته که مؤلف همه مطالب را از خود بگوید (استادی، ۱۳۹۸، دارالقرآن علامه طباطبایی). وجود تفاسیر متعدد در طول تاریخ که بسیاری از آن‌ها تضمین تفاسیر پیش از خودند، حکایت از پیوستگی این ساختار دارد. به‌عنوان نمونه، در مورد تفسیر ابن‌ابی‌حاتم رازی (م. ۳۲۷ ق) گفتنی است که مفسران متأخر از او چون بغوی (م. ۵۱۶ ق) و ابن‌کثیر (م. ۷۷۴ ق) و دیگران، از وی فراوان بهره برده‌اند و حتی سیوطی (م. ۹۱۱ ق) می‌گوید: تفسیر او را در «الدر المنثور» تلخیص کرده‌ام (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۳۰). «تفسیر سدی» نیز با بیرون کشیدن از متون تفاسیر ناقل از وی چون الدر المنثور، ابن‌کثیر، قرطبی و شوکانی، صورت گرفته است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۴۳). تفسیر بغوی (م. ۵۱۰ ق)، تلخیصی از تفسیر «الکشف و البیان» ثعلبی (م. ۴۲۷ ق) است و تفسیر خازن (م. ۷۲۵) مشهور به «لباب التأویل»، تلخیصی از تفسیر بغوی «معالم التنزیل» است. (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۹۴)، در حالی که بغوی هم تفسیر خود را بر اساس تفسیر ثعلبی، «الکشف و البیان» نوشته است. تفسیر ابن‌کثیر نیز خلاصه‌ای از تفسیر

طبری است و هر کس به آن دسترسی ندارد، تفسیر ابن کثیر او را بی‌نیاز می‌سازد (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۹۴) یا اینکه تفسیر ثعالبی (م. ۸۷۶ ق) موسوم به «الجواهر الحسان»، خلاصه تفسیر «المحرر الوجیز» از ابن عطیه اندلسی (م. ۴۸۱ ق) است و از این جهت که خلاصه‌ای از عمده‌ترین تفاسیر سلف است، مفید و در حد خود ارزشمند است. (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۰۲). امام فخر رازی، «تفسیر کبیر» خود را بر اساس تفسیر ابوالفتح رازی (م. ۵۵۲ ق) بنا نهاده است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۶۴). تفسیر بیضاوی (م. ۶۵۸ ق) بر اساس «کشاف» زمخشری (م. ۵۳۸ ق) نوشته شده و از آن اقتباسات فراوانی کرده است و مختصر و خلاصه آن است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۹۶). تفسیر «غرائب القرآن» نیشابوری، چنانچه خود او در مقدمه و خاتمه تفسیرش یادآور شده، اقتباسی از تفسیر فخر رازی و «الکشاف» است. تفسیر نسفی (م. ۷۰۱ ق) اختصاری از تفسیر بیضاوی و کشاف است. بیضاوی (م. ۶۸۵ ق) نیز خود از تفسیر «الکشاف» زمخشری و «تفسیر کبیر» فخر رازی و تفسیر راغب اصفهانی (م. ۵۰۲ ق) اقتباس کرده است. تنها بر تفسیر بیضاوی، بیش از سی حاشیه نوشته شده است و بسیاری از متأخران مبنای تفاسیر خود را بر تفسیر بیضاوی نهاده‌اند، از جمله «تفسیر صافی» و «کنز الدقائق» مشهدی (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۲۲).

از تفاسیر شیعه، «تفسیر عیاشی»، تنها تا پایان سوره کهف موجود است، اما بخش مفقود شده را می‌توان از منقولات حاکم حسکانی نیشابوری که در کتاب «شواهد التنزیل»، به وفور از تفسیر عیاشی نقل می‌کند، به دست آورد. علامه طبرسی نیز با یک واسطه از حسکانی روایات زیادی را آورده است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۷۷). طبرسی (م. ۵۴۸ ق) در «مجمع البیان»، خود می‌گوید: مبنای تفسیرم را بر «تبیان» شیخ الطائفه ابو جعفر طوسی نهاده‌ام. «جوامع الجامع» وی نیز اقتباسی از «الکشاف» زمخشری است. تفسیر «منهج الصادقین» ملافتح الله کاشانی (م. ۹۸۸ ق) به زبان فارسی است که بیشتر نظریات تفسیری بیضاوی و زواره‌ای و مباحث ادبی «الکشاف» زمخشری را آورده و از تفسیر «مجمع البیان» در باب قصص و تواریخ بهره جسته و از «تبیان» شیخ طوسی و تفسیر ابوالفتح رازی و گازر نیز مطالبی برگزیده است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۰۶). «تفسیر صافی» از فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱ ق) نیز در بیان عبارات خود به تفسیر بیضاوی عنایت ویژه داشته و اغلب عبارات خود را از آن برگزیده و سپس، روایات اهل بیت (ع) را نقل کرده است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۰۷). تفسیر «الاصفی» نیز تلخیصی از تفسیر «صافی» و تفسیر «المصنّفی» نیز تلخیصی از تفسیر «الاصفی» به قلم خود مؤلف است. تفسیر «کنز الدقائق» از مشهدی (م. ۱۱۲۵ ق) در حقیقت، چکیده مهم‌ترین تفاسیر شیعه امامیه است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۱۶). تفسیر «صفوة التفاسیر» از شبر (م. ۱۲۴۲ ق) همانگونه که از نامش پیداست، گزیده‌ای از تفاسیر پیشین است که به «تفسیر کبیر» مشهور است و «تفسیر وسیط» و «وجیز» نیز، گزیده‌نگاری از همان تفسیر توسط خود مؤلف است.

از نگاه برخی، می‌توان بین اقتباس‌های فاقد هرگونه ابتکار و سایر اقتباس‌ها تفاوت قائل شد (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۴۴). در نوع اول، حالت تقلیدگونه به گونه‌ای بر آنها حاکم است که نمی‌توان جز استنساخ نوشته‌های پیشینان، نامی دیگر بر آنها نهاد، مانند تفسیر حجیم آلوسی که اقتباسی از تفسیر فخر رازی، بلکه

نسخه دومی از آن است. همچنین، تفسیر «البصائر» (در ۶۰ مجلد و بیش از پنجاه هزار صفحه)، تنها انباشته‌ای از نقل آراء و گفته‌های مفسران گذشته است؛ اما در نوع دوم، این اقتباس با ذوق لطیف و اضافه کردن نکات ظریف انجام گرفته که حاکی از حسن انتخاب مؤلفان آنهاست و آن را از حد اقتباس فراتر برده است. تفسیر «مجمع البیان» و تفسیر «ابن کثیر» (م. ۷۷۴ ق)، نمونه‌ای از این نوع است. به طور کلی، از نگاه این دسته از صاحب‌نظران، متقدمان جایی برای تفسیر متأخران باقی نگذاشتند و عملاً موجب رکود شدند. نتیجه این رکود هم شرح‌نویسی، اقتباس و تلخیص است. در دوره رکود، فضای نوشته‌های تفسیری را خلاصه‌ها، خلاصه خلاصه‌ها و با شرح و حاشیه‌ها تشکیل می‌دهد (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۴۴)؛ اما در یک جمع‌بندی باید گفت، نگاه حاکم بر روایات تفسیری باید نگاه به روایت در ساختاری پیوسته باشد. در غیر این صورت، تحلیل میراث در ساختاری غیر پیوسته، ابهامات زیادی را متوجه این میراث خواهد کرد. نتیجه اصرار بر این رویکرد ناصحیح، به شمارش آوردن و تحلیل کمی این میراث در قالب تفاسیری چون تفاسیر متقدم شیعه، مانند «تفسیر قمی» یا «تفسیر ابو الجارود» یا «تفسیر فرات» یا «تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)» است که البته، غالب این تفاسیر نیز از نقد و تشکیک در امان نمانده‌اند. این درحالی است که میراث روایی تفسیری، لزوماً در ساختاری پیوسته قابل تحلیل است.

ماهیت رسانه‌ای تفسیر اقتضا می‌کند تا هر عالم مسلمان، با استفاده از فضای تفسیر، دیدگاه و مبانی خود را در قالب تفسیر مطرح کند و آیه را وسیله‌ای برای ارائه نظر خود قرار دهد. به عنوان نمونه، آیات مربوط به امامت و ولایت، یکی از مواضع بیان دیدگاه‌های کلامی مفسران بوده است. مثلاً فخر رازی ذیل تفسیر آیه مودت، حدیث معروف: «مَنْ مَاتَ عَلَيَّ حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ شَهِيداً» را نقل می‌کند و بعد از نقل این روایت می‌نویسد: آل محمد کسانی هستند که امر آن‌ها به ایشان بر می‌گردد. پس، کسانی که امرشان به پیامبر (ص) شدیدتر و کامل‌تر باشد، همان‌ها مصداق «آل» هستند و شکی نیست که تعلق بین فاطمه و علی و حسن و حسین و بین پیامبر، شدیدترین تعلقات است و این مسأله با نقل متواتر معلوم شده است. پس، لازم است که این‌ها مصداق «آل» باشند (فخر رازی، بی تا، ج ۲۷، ص ۱۶۵).

ماهیت رسانه‌ای تفسیر به گونه‌ای است که مفسر از تریبون تفسیر، از هر آیه‌ای با کمترین مناسبت اقدام به بیان موضع کلامی خود می‌کند. مثلاً ابوالفتوح رازی ذیل آیه ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً﴾ (بقره: ۶۷/۲) دیدگاه معتزله را در خصوص بحث اصولی «تأخیر بیان از وقت حاجت» مطرح می‌کند (ابوالفتوح، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۲۰) و یا ذیل آیه ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (بقره: ۳۴/۲) به بحث موجبات کفر و ایمان و دیدگاه مذهب اعتزال در این باره پرداخته (ابوالفتوح، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۸) و حتی به مناسبت همین آیه به مباحث فقهی سجده و بیان موضع شیعه در این خصوص می‌پردازد (همان، ص ۱۳۵).

نتیجه‌گیری

نگاه به تفسیر قرآن در رویکردی تمدنی نیازمند اصلاح و ارتقااست. «تمایزبخشی به کاربردهای ثانوی از تفسیر مصطلح»، «پرهیز از تلقی‌های انتزاعی از ماهیت تفسیر» و «تمایزبخشی میان تفسیر و فقه» از نتایج این اصلاح رویکرد است. در این رویکرد جدید، لزومی ندارد همه روایات ناظر به آیات، ذیل عنوان روایات تفسیری دیده شوند. این رویکرد جدید، طبقه بندی‌های بی‌مبنایی چون تفسیر نقلی دوره متقدم و عقلی دوره متأخر را بر نمی‌تابد. همچنین، لازم است دستگاه فقهی به عنوان دستگاهی متمایز از دستگاه معرفتی و تفسیری دیده شود. محوریت متن قرآن متلو (قرائت شده) و همزادی تفسیر با متن قرآن از مهمترین محورهای شکل‌دهی متن قرآن به عنوان محور ساختار پیوسته تمدن‌ساز اسلام است که عملاً، به مثابه یک رسانه قوی عمل می‌کرده است. ماهیت رسانه‌ای «تفسیر» اقتضا می‌کند تا تفسیر خاستگاه عرضه عالمان مسلمان و فضایی برای بیان دیدگاه‌های عقیدتی و کلامی و موضع‌گیری‌های مذهبی آنان باشد. در واقع، تفسیر بسان فضایی با کارکرد رسانه‌ای بوده که هر عالمی در بستر این فضا، به تبیین دیدگاه‌های تخصصی خود می‌پرداخته است و چه بسا، تنها آیات خاصی بزنگاه بروز این انعکاس علمی اعم از کلامی، اخلاقی، سیاسی، فقهی، فرقه‌ای و ... باشد.

منابع و مأخذ

۱. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی؛ *نخبة الفكر في مصطلح اهل الاثر*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲. ابن حنبل، احمد؛ *المسند*؛ بیروت: بیت الافکار الدولية، ۲۰۰۵ م.
۳. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی؛ *روض الجنان و روح الجنان*؛ مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۴. استادی، رضا؛ *جلسه تفسیر*؛ قم: دارالقرآن علامه طباطبایی (ره). (<https://iqna.ir/fa/news/3804814>). ۱۳۹۸ ش.
۵. اصفهانی، محمدحسین؛ *نهایة الدراية في شرح الكفاية*؛ تهران: انتشارات بوذرجمهری، ۱۳۶۷ ق.
۶. بابایی، علی اکبر؛ *مکاتب تفسیری*؛ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۹۲ ش.
۷. بحرانی، سید هاشم؛ *البرهان في تفسير القرآن*؛ بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۹ ق.
۸. بروجردی، سید حسین؛ *الحاشية على كفاية الاصول*؛ قم: انتشارات انصاریان، ۱۴۱۲ ق.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ *انوار التنزیل و اسرار التأویل*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۰. جار، امل بنت عباس؛ *اجتهاد الرسول و صحابته الكرام*؛ جده: دارالمحمدی، ۱۴۲۵ ق.
۱۱. جلالیان، حبیب الله، *تاریخ تفسیر قرآن کریم*؛ تهران: اسوه، چاپ هشتم، ۱۳۹۰ ش.
۱۲. جمعه، علی؛ *قول الصحابي عند الاصوليين*؛ قاهره: دارالرساله، ۱۴۲۵ ق.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله؛ *شریعت در آینه معرفت*؛ تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲ ش.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن؛ *وسائل الشیعة*؛ تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۷ ش.
۱۵. خویی، سید ابوالقاسم؛ *البيان في تفسير القرآن*؛ موسسه احیاء آثار الامام الخویی، ۱۴۳۰ ق.
۱۶. رجبی، محمود؛ *روش شناسی تفسیر قرآن*؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۷۹ ش.
۱۷. ربین، اندرو؛ *رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن*؛ به کوشش مهرداد عباسی، تهران: حکمت، ۱۳۹۲ ش.
۱۸. زحیلی، وهبه؛ *اصول الفقه الاسلامی*؛ دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۶ ق.
۱۹. سبحانی، جعفر؛ *اصول الحديث و احکامه في علم الدراية*؛ قم: موسسه امام صادق، ۱۴۱۴ ق.
۲۰. _____؛ *الموجز في اصول الفقه*؛ قم: مکتبه التوحید، ۱۴۲۰ ق.
۲۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر؛ *الاتقان في علوم القرآن*؛ بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ ق.
۲۲. شیخ انصاری، مرتضی؛ *کتاب المکاسب*؛ قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۳ ش.
۲۳. _____؛ *فرائد الاصول*؛ قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۳ ش.
۲۴. صالح، صبحی؛ *علوم الحديث و مصطلحه*؛ قم: منشورات رضی، ۱۳۶۳ ش.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد؛ *شرح اصول کافی*؛ موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۲۶. طباطبائی، سید محمدحسین؛ *المیزان في تفسير القرآن*؛ بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ ق.
۲۷. طبرسی، احمد بن علی؛ *الاحتجاج*؛ تهران: دارالاسوة، ۱۴۱۳ ق.
۲۸. طبری، محمد بن جریر؛ *جامع البيان عن تاویل آی القرآن*؛ بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۹۲ ق.
۲۹. عیاشی، محمد بن مسعود؛ *تفسیر عیاشی*؛ تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة، ۱۳۸۰ ش.
۳۰. فخر رازی، محمد بن عمر، *تفسیر مفاتیح الغیب*؛ بیروت: دارالمعرفة، بی تا.
۳۱. کاظمی، محمد علی؛ *فوائد الاصول*؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۰۶ ق.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب؛ *الاصول من الکافی*؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳ ش.

۳۳. گرجی، ابوالقاسم؛ *تاریخ فقه و فقها*؛ تهران: سمت، ۱۳۹۷ش.
۳۴. گلدزیهر، ایگناس؛ *مذاهب التفسیر الاسلامی*؛ قاهره: مکتب الخانجی، ۱۳۷۴ش.
۳۵. مازندرانی، محمد صالح؛ *شرح اصول کافی*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۳۶. مبلغی، احمد؛ *روش شناسی اجتهاد قم و نجف*؛ قم: موسسه فهیم، ۱۳۹۰ش.
۳۷. مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الانوار*؛ بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۳۸. مظفر، محمدرضا؛ *اصول الفقه*؛ قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۳۹. معارف، مجید؛ *تاریخ عمومی حدیث*؛ تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۸ش.
۴۰. معرفت، محمد هادی؛ *التفسیر و المفسرون*؛ قم: موسسه التمهید، ۱۳۷۹ش.
۴۱. _____؛ *التفسیر الاثری الجامع*؛ قم: موسسه التمهید، ۱۳۸۴ش.
۴۲. نصیری، علی؛ *معرفت قرآنی: یادنگارنامه آیت الله معرفت*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ش.
۴۳. ورام، مسعود بن عیسی؛ *مجموعه ورام*؛ ترجمه محمدرضا عطایی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۹ش.
۴۴. هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ *بحوث فی علم الاصول*؛ قم: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۴۵. هاشمی، سید احمد؛ *جواهر البلاغة*؛ قم: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.