

---

# آسیب‌شناسی روشی جریان روایت‌گرا در تفسیر

---

محمد اسعدی\*

---

## چکیده:

در مقاله حاضر، روش استفاده اصحاب جریان تفسیری روایت‌گرا از روایات نقد و بررسی می‌شود. از نگاه نگارنده، آسیب‌های اساسی رویکرد تفسیری این جریان از بعد روشی، به دو امر باز می‌گردد: یکی، پرهیز از بررسی سندی روایات و دیگری پرهیز از تحلیل دلالتی آن‌ها. مهم‌ترین موارد ضعف در موضوع دوم نیز تطبیق غیر دقیق روایات بر آیات، خلط حوزه‌های مختلف زبانی قرآن و سطحی‌نگری در گزینش احادیث تفسیری در حد رابطه لفظی است. ساختار تازه بحث، نوع تحلیل‌ها و نمونه‌های تطبیقی از ویژگی‌های این نوشتار است.

## کلیدواژه‌ها:

آسیب‌شناسی روشی، جریان روایت‌گرا، تفسیر، روایات تفسیری.

---

\* استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه / MASadi@hawzeh.ac.ir

## مقدمه

در میان رویکردها و مکاتب گوناگون تفسیری، نظر به اهمیت نقش روایات در آشنایی با مفاهیم قرآنی و رازگشایی از معانی و مقاصد آیات، نگرش روایی جایگاه ویژه‌ای دارد که در غالب جریان‌های تفسیری به نوعی مورد توجه بوده است. جریان روایت‌گرا در این نوشتار به مثابه یک جریان تفسیری، ناظر به رویکرد ریشه‌دار و دامن‌گستری است که فهم و تفسیر قرآن را از منظری روایی و نقلی، بدون کاربست ابزارهای اجتهادی دنبال کرده و روایات تفسیری را یگانه راه ارتباط با مدالیل و معارف قرآنی شمرده است. این جریان در حوزه شیعی، نگاه خویش را به روایات تفسیری پیامبر (ص) و امامان (ع) معطوف کرده و در حوزه سنی، آثار و اخبار تفسیری پیامبر (ص)، صحابه و تابعان را مورد توجه قرار داده است. البته زمینه‌ها و علل شکل‌گیری این جریان و گستره آن در دو حوزه شیعی و سنی قابل بررسی مستقل است؛ با وجود این، به نظر می‌رسد آسیب‌های روشی آن در این دو حوزه قابل بررسی مشترک است و از این رو در نوشته حاضر ضرورتی به تفکیک این دو حوزه احساس نشده است.

در بیان اهمیت این تحقیق باید گفت، نقش مهم و غیر قابل انکار بیانات پیشوایان دین از یک سو و آشنایان نزدیک فرهنگ عصر نزول از سوی دیگر، در فهم درست قرآن و شناخت تفصیل معارف آن، ایجاب می‌کند تا برای پاسداشت آن، آسیب‌شناسی جریان روایت‌گرا را جدی بگیریم.

### 1. نگاهی به پیشینه و زمینه‌های جریان

می‌توان اذعان کرد که در یکی دو قرن نخستین، رویکرد غالب در تفسیرنگاری، رویکرد روایی بوده است. عواملی چون آشنایی نزدیک با لغت و عرف زبان قرآن، بساطت و صرافت فکری و ذهنی در حوزه اندیشه‌های کلامی، فقهی و ادبی به دلیل عدم شکل‌گیری علوم رسمی مربوط به آن‌ها و روحیه عمل‌گرایی و پرهیز از بحث و مجادله‌های نظری و انتزاعی (ر.ک: ابن خلدون،

1425ق، ص 437/ شوقی ضیفی، بی‌تا، ص 452/ امین خولی، بی‌تا، ج 5، ص 349) باعث شد نگاه محدودی به دانش تفسیر صورت گیرد و این دانش عمدتاً به حوزه‌هایی معطوف باشد که اولاً فهم آن موقوف به بیان نبوی است و ثانیاً در زندگی عملی مؤمنان ایفای نقش می‌کند.

این نگاه به حوزه معنایی «تفسیر»، در قرن‌های بعد هم بر اندیشه بسیاری از مفسران و محققان علوم قرآنی سایه افکنده است. آنان با تفکیک میان «تفسیر» و «تأویل»، تفسیر را به حوزه معانی و علوم توقیفی مربوط به قرآن نظیر اسباب نزول و مراد قطعی و تفصیلی خداوند اختصاص داده و تأویل را به حوزه معانی و علوم استنباطی و اجتهادی نظیر استظهار لغوی و دلالتی بر اساس قواعد عقلایی و منطقی ناظر دانسته‌اند. (ر.ک: ماتریدی، 1425ق، ج 1، ص 1/ راغب اصفهانی، 1405ق، ص 47-48/ بغوی، 1422ق، ج 1، ص 18/ ابوالفتوح رازی، 1366ش، ج 1، ص 24/ نیز ر.ک: زرکشی، 1408ق، ج 2، ص 172/ سیوطی، 1416ق، ج 2، ص 1189-1191/ ذهبی، 1396ق، ج 1، ص 22) این نکته راز دوگانگی ظاهری در آرای برخی از آنان نسبت به امکان یا عدم امکان فهم قرآن منهای دلیل نقلی را روشن می‌کند. فی‌المثل ابوالفتوح رازی به رغم آنکه بر توقف تفسیر بر اخبار و آثار رسول و امامان تصریح دارد (ابوالفتوح رازی، 1366ش، ج 1، ص 5) انواع چهارگانه معانی و وجوه قرآن شامل بخش‌های فهم‌پذیر و عمومی را نیز پذیرفته است. (همان، ج 1، ص 3-4، نیز ر.ک: زرکشی، 1408ق، ج 2، ص 171-172)

به هر حال، با وجود نگاه محدود فوق که نگارش‌هایی تفسیری را در قالب روایی باعث شده، نمی‌توان نوع تفسیر در این عصر را صرفاً در آنچه به طور رسمی به صورت نگاشته‌های تفسیری گزارش شده، جست‌وجو کرد. گزارش‌های پراکنده و در عین حال فراوان تاریخی از این عصر، نشانگر مؤلفه‌های تفسیر اجتهادی و فراتر از شیوه روایی و نقلی است (در این باره بنگرید: بابایی، 1381ش، ج 1، ص 102-120)؛ هر چند زمینه‌های جریان روایت‌گرا را نیز می‌توان در گرایش‌ها و نگرش‌های برخی اصحاب و تابعان در این دوران یافت.

از منظر تاریخی، جریان تفسیر در این دوره را می‌توان در دو رویکرد اصلی مورد بررسی قرار داد: رویکرد نخست که از جریان روایت‌گرا بیگانه تلقی می‌شود، تفسیر را به مثابه دانشی مستقل پی گرفته و در این میان، حدیث را تنها یکی از منابع آن شمرده که در حوزه‌های معنایی خاصی بدان تکیه می‌شود. این رویکرد به گزارش ابن‌عطیه، طیف اکثریت سلف را در بر دارد. (ابن عطیه، 2007م، ج 1، ص 30)

در مکتب تفسیری اهل بیت پیامبر(ع) که افزون بر آگاهی‌های ویژه به باور شیعی(ر.ک: کلینی، 1413ق، ج 1، ص 173 و 221 و 223/ طوسی، 1403 ق، ج 1، ص 86) منابع و ابزارهای متعارف در تفسیر اجتهادی نیز مورد توجه بوده(ر.ک: معرفت، 1413ق، ج 1، ص 429-476 و 486-566) می‌توان این رویکرد را جست‌وجو کرد. طبعاً رتبه علمی آن بزرگواران در این دیدگاه، مقامی متمایز از توده مفسران فراهم ساخته است. از میان صحابه نیز می‌توان عبدالله بن عباس شاگرد مکتب تفسیری امام علی(ع)(ر.ک: حلی، 1402ق، ص 103/ تستری، 1410 ق، ج 6، ص 418-493) و همچنین برخی شاگردان وی چون مجاهد بن جبر(ر.ک: ابن حجر، 1404ق، ج 10، ص 39/ ذهبی، 1417ق، ج 4، ص 451-454) را نیز به همین رویکرد متعلق دانست. (ر.ک: طبری، 1420ق، ج 17، ص 143/ ابن سعد، بی‌تا، ج 2، ص 367/ سیوطی، 1416ق، ج 1، ص 382/ طبری، 1420ق، ج 29، ص 120 و ج 1، ص 263)

در کنار این رویکرد، رویکردی دیگر را در تاریخ تفسیر پس از عصر نزول شاهدیم که تفسیر را صرفاً در بستر دانش حدیث و در قالب روایی دنبال کرده و باب نظورری و اجتهاد را در حوزه‌های معانی قرآن مسدود می‌دیده است. در این رویکرد، دو گرایش سلبی و ایجابی قابل توجه است که به طور جدی زمینه‌ساز جریان روایت‌گرا شده است:

### 1-1. گرایش سلبی

گرایش سلبی، متعلق به کسانی است که تحت عواملی چون بضاعت علمی اندک و عدم اهتمام به کسب ابزارهای زبان شناختی تفسیر(ر.ک: ابن‌عبدالبر،

1424ق، ج 2، ص 280/ قرطبی، 1408ق، ج 10، ص 110)، یا تورع و خویشتن‌داری از در افتادن به دام تفسیر به رأی (ر.ک: ابن عطیه، 2007 م، ج 1، ص 29/ ابو عبید، 1427 ق، ص 375/ ابن عبدالبر، 1424ق، ج 2، ص 109-116) و یا تأویل ناروای متشابهات (ر.ک: سیوطی، 1416ق، ج 1، ص 650) از تفسیر قرآن اکراه داشتند. در سخن مشهور ابوبکر در پاسخ به سؤالی تفسیری از معنای واژه «أب» در آیه 31 سوره عبس که به حوزه معانی عمومی و فهم‌پذیر قرآنی مربوط است، همین گرایش به نوعی منعکس شده است. (ر.ک: ابن عبدالبر، 1424ق، ج 2، ص 111، رقم 825/ طبری، 1420ق، ج 1، ص 58/ قرطبی، 1408ق، ج 19، ص 223) از عمر بن خطاب نیز گزارش شده که وقتی از فهم معنای همان واژه درماند، بر فراز منبر، جست‌وجو از آن را تکلف شمرد و خود و دیگران را از تحقیق پیرامون آن بازداشت. (ر.ک: طبری، 1420ق، ج 30، ص 59/ قرطبی، 1408ق، ج 19، ص 223/ سیوطی، 1421 ق، ج 6، ص 317/ نیز ر.ک: محمد رشید رضا، بی‌تا، ج 6، ص 107) نیز از وی گزارش شده که در ایام خلافتش، پرسش‌های قرآنی عبدالله صبیغ را با تنبیه و کتک پاسخ گفته و او را منع و نهایتاً به تبعید و محکومیتش حکم کرد. (ر.ک: سیوطی، 1416ق، ج 1، ص 644/ زبیدی، 1406ق، ج 6، ص 20 و نیز: محمد رشید رضا، بی‌تا، ج 8، ص 651) از برخی تابعان چون سعید بن مسیب و عامر شعبی و عطاء بن ابی رباح و سعید بن جبیر (ر.ک: طبری، 1420ق، ج 1، ص 28/ بغوی، 1403ق، ج 1، ص 265/ قرطبی، 1408ق، ج 1، ص 334/ طوسی، بی‌تا، ج 1، ص 4) و نیز قاسم بن محمد بن ابی‌بکر و سالم بن عبدالله بن عمر و ابووائل شقیق بن سلمه (ر.ک: ابن سعد، بی‌تا، ج 5، ص 187، 200 و ج 6، ص 100)، این گرایش گزارش شده است (در این باره ر.ک: خضیری، 1420ق، ج 1، ص 123 و 184 و 318)<sup>1</sup>

1. تفسیرگریزی و پرسش‌ستیزی در این گرایش مقایسه شود با جمله مشهور امام علی (ع) در مصادر شیعی و سنی: «سلونی قبل ان تفقدونی...» ابن سعد، بی‌تا، ج 2، ص 338/ بلاذری، 1959م، ج 2، ص 99.

مشکلی که در این گزارش‌ها دیده می‌شود، آن است که در بسیاری از آن‌ها تصریح نشده که تفسیر مورد اکراه آنان درباره چه حوزه‌ای از معانی قرآن بوده است. برخی چون فقیهان حنبلی، پرسش‌های عبدالله بن صبیغ از عمر را به حوزه متشابهات غیر قابل اجتهاد ناظر دانسته‌اند (ر.ک: محمد سید جلیند، 1398، ج 1، مقدمه، ص 129/ سیوطی، 1316، ج 1، ص 644) هر چند این سخن ظاهراً شاهدی جز حمل به صحت و درستی رفتار عمر در مبنای آنان ندارد. درباره برخی چون عبیده بن قیس نیز آمده است که مراد از تفسیر را بیان شأن نزول می‌دانستند (ر.ک: ابن سعد، بی تا، ج 6، ص 94 - 95) که طبعاً از آگاهی‌های توقیفی و غیر اجتهادی است.

با وجود این، در مواردی دیده می‌شود که به صراحت در حوزه‌های اجتهادپذیر معانی قرآن، تکیه بر نقل و روایت مورد انتظار بوده است؛ فی‌المثل ابن عاشور از سفیان بن عیینه نقل کرده که درباره آیه 42، ابراهیم: «وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ» گفته است: این آیه تسلیت و دلداری مظلوم و تهدید ظالم است. شخصی به او می‌گوید: چه کسی این را گفته؟! وی با ناراحتی پاسخ می‌دهد: کسی که آن را می‌داند (یعنی خودم). (ابن عاشور، 1420ق، ج 1، ص 29)

دلالت آیه مزبور بر پیام درستی که سفیان به دست آورده با تدبر در آیه قابل نیل است، ولی وی به خاطر عدم تکیه به روایت تفسیری مورد انتقاد قرار گرفته است. نکته قابل توجه آن است که این گرایش در حوزه تفسیر، به رغم آن است که بسیاری از آنان در حوزه فقه و قضا، باب اجتهاد به رأی را گشوده می‌دیدند و از آن اکراه نداشتند، چنان‌که از ابوبکر، عمر و زید بن ثابت از صحابه، و بسیاری از مشاهیر مکاتب تفسیری فقهی کوفه و مدینه که از تدبرهای اجتهادی در تفسیر پرهیز داشتند (ر.ک: شاطبی، بی تا، ج 3، ص 423) اجتهادات مبتنی بر رأی در حوزه فقه احکام شرعی گزارش شده است. (ر.ک: ابن عبدالبر، همان، ج 2، ص 126 و 280)<sup>1</sup>

1. خاطر نشان می‌شود که رویکرد فوق در میان تابعان نمود روشن‌تری دارد؛ فی‌المثل سعید بن مسیب، ابراهیم نخعی، عطاء بن ابی‌ریاح، عامر شعبی و قاسم بن محمد بن ابی‌بکر که اهل تورج در تفسیر

این نکته را می‌توان با سخن ابوالعباس احمد بن خلیل مهلبی خوئی (م 637 هـ) (ر.ک: ابن عماد، بی‌تا، ج 5، ص 183/ صفدی، 1974م، ج 6، ص 375/ ابن کثیر، 1408ق، ج 13، ص 155) در تفکیک میان قطع یا علم به مراد الهی مقایسه کرد. وی تصریح کرده است که هر چند قطع به مراد الهی موقوف به سماع از رسول است، اما علم به مراد از امارات و دلایل استنباط شده و خداوند نیز خواسته است که بندگان با تدبّر و تفکّر بدان نایل آیند. (ر.ک: سیوطی، 1416ق، ج 2، ص 1193، نوع 77)

به نظر می‌رسد رویکرد متورّعانه سلف در تفسیر از این منظر تصویر روشن‌تری یافته و آن را از جریان روایت‌گرای متأخر متمایز می‌کند؛ هر چند زمینه‌سازی آن رویکرد برای این جریان قابل توجه است.

در واقع، رویکرد متورّعانه سلف در تفسیر به مثابه فهم قطعی مراد الهی به رغم اقدام به اجتهاد در احکام شرعی توسط آنان ناشی از این است که آن‌ها در حوزه احکام عملی، قطع به مراد الهی را لازم نمی‌شمردند و به علم حاصل از ادله و امارات اجتهادی اعتماد داشتند؛ امری که در میان عالمان اصول فقه اجمالاً مورد پذیرش است. با وجود این، در میان مذاهب فقهی اهل سنت، احمد بن حنبل و پیروان او که به اهل حدیث شهرت یافته‌اند به استدلال قرآنی مستقل از حدیث حتی در حوزه فقهی چندان توجهی نداشته در این حوزه اثر قابل توجهی عرضه نکرده‌اند. (در این باره بنگرید: صرّامی، 1378ش، ص 71-72 و 63)

رویکرد روایی ابن حنبل در حوزه تفسیر نیز از مجموعه آثار تفسیری او که اخیراً در اثری به نام «مرویات الامام احمد بن حنبل» به همت حکمت بشیر یاسین جمع‌آوری شده، به خوبی پیداست.

---

شمرده شده‌اند، در حوزه آیات الاحکام به اجتهاد گرایش داشته و اصولاً صبغه فقهی آنان پررنگ بوده است. (ر.ک: ابن سعد، بی‌تا، ج 5، ص 194، نیز در این باره بنگرید: خضیری، 1420ق، ج 1، ص 184، 188، 250، 592، 585، 579، 581، 585 و ج 2، ص 733، 846 و 726)

**1-2. گرایش ایجابی**

این گرایش به رویکرد کسانی ناظر است که به رغم تنگ‌نظری در روش تفسیر روایی، با توسعه قلمرو روایات به گسترش آثار تفسیری خود مدد رسانده‌اند. در این گرایش که عمدتاً از عصر تابعان به این سو پدید آمد، از یک سو تحت عواملی چون تقدیس و تعظیم صحابه و نگاه تبدی به آرای آنان که بعدها در مسئله کلامی عدالت صحابه مطرح شد (ر.ک: خضیری، 1420ق، ج 1، ص 550 و ج 2، ص 672) و از سوی دیگر، در پی حوادث زیانباری چون ماجرای منع حدیث در سیره خلفا تا پایان قرن اول هجری که خلأ جدی در یکی از منابع معرفت دینی پدید آورده بود، نقل و تدوین احادیث، از جمله احادیث تفسیری با تساهل و بی‌دقتی همراه شد و به راهیابی آثار ضعیف و مجعول و بعضاً غیر اسلامی - اسرائیلیات - در نگاشته‌های تفسیری منجر گردید. (ر.ک: بغدادی، 1949م، ص 108/ ابن عبدالبر، 1424ق، ج 1، ص 88) آثار حدیثی تفسیری در قرن دوم و سوم هجری که به مصنفانی چون یزید بن هارون سلمی (م 117ه)، شعبه بن حجاج (م 160ه)، وکیع بن جراح (م 197ه)، سفیان بن عیینه (م 198ه)، عبدالرزاق بن همام (م 211ه) و اسحق بن راهویه (م 238ه) منسوب است (ر.ک: زرکشی، 1408ق، ج 2، ص 159/ نیز بنگرید: مقدمه تفسیر ثعالبی، ج 1، ص 84 و مقدمه تفسیر الکشف و البیان، ج 1، ص 74) در جریان فوق‌الذکر تحلیل می‌شوند.

قابل ذکر است که در رویکرد روایی اصحاب اهل بیت (ع)، نظر به باور خاصی که نسبت به منزلت ایشان داشته‌اند، به جای توسعه قلمرو احادیث به اخبار صحابه و تابعان و توسعه ملاک‌های حدیثی، محور اصلی بر احادیث خود اهل بیت استوار بود که به مثابه سخنان پیامبر پذیرفته می‌شد؛ طبعاً چالش‌های نقل حدیث که دیگران در ارتباط با احادیث نبوی با آن درگیر بودند، در این حوزه، به دلیل امتداد حضور اهل بیت تا نیمه قرن سوم، چندان جدی نبود و اصحاب آنان آثار حدیثی خود را در معرض نظر ایشان قرار داده و از صحت آن‌ها اطمینان می‌یافتند. (ر.ک: حر عاملی، بی‌تا، ج 27، ص 84، رقم 27-36 و



ص 100، رقم 74-81) از جمله این آثار می‌توان به تفسیر میثم تمّار (م 60 ه) از اصحاب امام علی (ع) و تفاسیر سه تن از اصحاب امام سجاد (ع) و امام باقر (ع) و امام صادق (ع)، ابان بن تغلب (م 41 ه)، محمد بن سائب کلبی (م 146 ه) و ابو حمزه ثمالی (م 148 ه) (ر.ک: نجاشی، 1407 ق، ص 10 و 115-116/ ابن طاووس، 1412 ق، ص 337-345 و 348) اشاره کرد.<sup>1</sup>

با وجود این، تفسیرنگاری روایی در حوزه شیعی هم در سال‌های پس از حضور امامان از قرن سوم به این سو، از چالش‌های نقل حدیث بی‌آسیب نمانده، که تفاسیر قمی، فرات کوفی، عیاشی و در قرن‌های متأخر البرهان و نور الثقلین از آن قبیل است. این تفاسیر پشتوانه شاخه شیعی جریان تفسیری روایت‌گرا واقع شده است؛ هرچند به لحاظ روش‌شناختی لزوماً مؤلفان این آثار را نمی‌توان متعلق به مفسران روایت‌گرا تلقی کرد.

## 2. آسیب‌شناسی روشی

آسیب‌شناسی جریان روایت‌گرا از زوایای مختلفی چون آسیب‌شناسی مبنایی، روشی و غایی قابل پیگیری است. (در این باره بنگرید: اسعدی، 1389 ش، ج 1، بخش دوم) این نوشتار با صرف نظر از آسیب‌های مبنایی که به طور جدی در نگاه صرفاً روایی به فهم قرآن و جریان‌های متکی بدان دیده می‌شود و نیز با صرف‌نظر از آسیب‌های غایی که به پیامدهای سوء این جریان و نگاه تفسیری آن اختصاص دارد، به خلل‌ها و آسیب‌هایی توجه دارد که در روش اصحاب این جریان در استفاده از روایات تفسیری قابل توجه است. این آسیب‌ها آن‌گونه که در تفاسیر موجود روایت‌گرا قابل جست‌وجوست، همه به نوعی به نگرش تبعدی و غیر تحلیلی به روایات باز می‌گردد، با این حال، ضرورت دارد با نگاهی تفصیلی، نمونه‌های مهمی را یادآور شویم که از چنین نگرشی ناشی می‌شود.

---

1. بررسی اجمالی و مستندی از تفاسیر کهن شیعی از قرن اول به بعد را بنگرید: تهرانی، بی‌تا، ج 4، ص 233-323.

## 2-1. پرهیز از بررسی سندی احادیث

روایت‌گروری در تفسیر می‌تواند به مثابه یکی از شیوه‌های مفید تفسیری و به عبارتی یکی از مراحل تفسیر در نظر گرفته شود، مشروط به آنکه با انعکاس دقیق روایات تفسیری به مثابه «روایت» و «نقل قول» و نه عین سخن پیشوایان، امکان بررسی آن‌ها به مدد قراین و ضوابط فراهم باشد. ویژگی مثبتی که در برخی آثار کهن تفسیری روایی، همچون تفسیر ابن ابی حاتم رازی و طبری به چشم می‌خورد، آن است که به‌رغم گزارش بی‌حد و ضابطه آثار تفسیری، از اسناد آن‌ها هم یاد شده است.

اما مشکل روشی بیشتر مفسران روایت‌گرا در دوران پس از طبری و رازی، حذف اسناد یا اهتمام نداشتن به سندشناسی روایات است، که گویا ناظر به مقبولیت آن‌ها نزد مؤلف و بی‌نیازی از اسناد در نظرگاه او بوده است. (درباره دیدگاه‌های گوناگون در اعتماد به احادیث ضعیف در تفسیر بنگرید: طاهر محمود محمد یعقوب، 1425ق، ج 1، ص 124-135) این مشکل را در آثار تفسیری اهل سنت، نظیر بحر العلوم، نوشته ابواللیث سمرقندی و الدر المنثور، اثر سیوطی به وضوح می‌یابیم؛ البته در حوزه شیعی، در آثار چون تفسیر عیاشی و فرات کوفی و تفسیر البرهان بحرانی و نور الثقلین حویزی، مؤلفان به گزارش سند اهتمام داشته‌اند.

بررسی نکردن سندی، هر چند در بسیاری از احادیث تفسیری که به بازیابی افق‌های معنایی آیات بر اساس دلالت‌های آن‌ها مربوط است، چندان مضر نیست، اما در حوزه‌های دیگری چون تفاسیل معارف و احکام سربسته قرآنی مشکل‌زا است؛ برای مثال واردات اندیشه‌های غیر اسلامی (اسرائیلیات) پیرامون برخی معانی آیات و حکایات برساخته‌ای چون افسانه فردی به نام عوج بن عنق با قامتی بیش از 3333 ذرع و حکایت غریب او ذیل آیات 12 و 21-22، مائده (ر.ک: طبری، 1420ق، ج 4، ص 515/ بغوی، 1422ق، ج 2، ص 136/ قرطبی، 1408ق، ج 6، ص 83/ برای بررسی و نقد این اخبار بنگرید: ابن قتیبه، بی‌تا،

ص 187-188 / ابن کثیر، 1415ق، ج 2، ص 40 / ابن شهبه، 1408ق، ص 187) و قصه ساختگی پیرامون حضرت سلیمان(ع) در ذیل آیه 34، ص(ر.ک: طبری، 1420ق، ج 10، ص 580-582 / ابن ابی حاتم رازی، 1417ق، ج 10، ص 3241 - 3243 / بغوی، 1422ق، ج 4، ص 359 - 362 / سیوطی، 1421ق، ج 5، ص 580-584 / نیز ر.ک: بحرانی، 1419ق، ج 6، ص 479 / قمی، 1411ق، ج 2، ص 236-238 / حویزی، 1412ق، ج 4، ص 455 - 457 / برای نگرش انتقادی به این روایات بنگرید: ابن الجوزی، 1407ق، ج 7، ص 133 / قرطبی، 1408ق، ج 15، ص 201 / ابن کثیر، 1415ق، ج 4، ص 40 / شنقیطی، 1417ق، ج 4، ص 77 و ج 7، ص 35 / نیز ر.ک: تعلیقات جزایری بر تفسیر قمی، ج 2، ص 237 / طباطبایی، بی‌تا، ج 17، ص 206-207) و قصه موهن پیرامون حضرت داوود(ع) ذیل آیه 21-26 سوره ص(ر.ک: مقاتل بن سلیمان، 1423ق، ج 3، ص 639 / طبری، 1420ق، ج 10، ص 570-574 / ابن ابی حاتم رازی، 1417ق، ج 10، ص 3238 / بغوی، 1422ق، ج 4، ص 352 / سیوطی، 1421ق، ج 5، ص 564 - 567 / نیز بنگرید: بحرانی، 1419ق، ج 6، ص 469 - 472 / قمی، 1411ق، ج 2، ص 232-235 / حویزی، 1412ق، ج 4، ص 447 / نگرش انتقادی را نیز بنگرید: فخرالدین رازی، بی‌تا، ج 26، ص 189 / ابن کثیر، 1415ق، ج 4، ص 34 و نیز ر.ک: طباطبایی، بی‌تا، ج 17، ص 21 و کاشانی، 1402ق، ج 4، ص 296) از این قبیل است.

به این موارد، می‌توان روایاتی را افزود که عمدتاً در برخی منابع شیعی، به ذکر معانی غریب و غیر قابل تحلیلی از آیات پرداخته و به نام باطن و تأویل و بدون مناسبت منطقی و معناشناختی، معانی مخالف دلالت آیات عرضه کرده‌اند که نیازمند بررسی سندی و دلالتی به نظر می‌رسد. (ر.ک: شاکر، 1381ش، ص 169-193)

## 2-2. پرهیز از تحلیل دلالتی احادیث

تلقی بسیط و قطعی اصحاب این جریان از روایات تفسیری به عنوان یکی از مبانی نظری آن‌ها در حوزه حدیث عملاً به بیگانگی تفاسیر این جریان از بُعد تحلیلی در دلالت احادیث و نحوه انطباق آن‌ها بر مفاهیم آیات انجامیده و روش

تفسیری آنان را با آسیب مواجه ساخته است. بی شک روایات تفسیری نیز چونان سایر روایات، در فضای خاصی صادر شده و شناخت جهت صدور و زبان معنایی آن ضروری است. تحلیل دلالتی احادیث می تواند اولاً میزان ارتباط آن ها را با مفاد آیات روشن سازد و ثانیاً به تفسیر و معنایابی آیات و حوزه های معنایی نظیر تنزیل و تأویل سامان دهد؛ نکاتی که بر اثر فقدان تحلیل دلالتی در این آثار، کمتر دیده شده و عملاً به دو آسیب جدی زیر انجامیده است:

## 2-2-1. تطبیق غیر دقیق روایات بر آیات

کتاب های تفسیری روایت گرا معمولاً گزارشگر مجموعه ای از روایات است که به نوعی با مفاد آیات، مرتبط به نظر آمده است. با این حال، عدم تحلیل معنایی و دلالتی روایات باعث شده که گاه روایاتی صرفاً به دلیل ارتباط ظاهری با آیات بدون ارتباط معنایی و دلالتی، به مثابه تفسیر آیات، ذکر شود. آسیب جدی این نکته زمانی آشکار می شود که دریابیم برخی واژگان قرآنی که در فضای یک آیه، مفهوم و مصداق خاص خود را دارد، به لحاظ اشتراک ظاهری با واژگانی که در برخی احادیث غیر مرتبط با آیات آمده، در حکم تفسیر یا تأویل آنها تلقی شده و مایه پیچیدگی این آثار و توجیه های تکلف آمیز تأویلی شده است. نمونه واضحی را می توان در روایتی ملاحظه کرد که در تفسیر قمی، ذیل آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (بقره: 26) نقل شده است. در این روایت، به نقل از امام صادق (ع) مراد از کلمه «بعوضه» را حضرت علی (ع) و مراد از کلمه «ما فوقها» را پیامبر اکرم (ص) بر شمرده است. (قمی، 1411ق، ج 1، ص 64) همان گونه که برخی محققان آورده اند (ر.ک: بابایی، 1381ش، ج 1، ص 367/ شاکر، 1381ش، ص 179) این مضمون، غیر قابل قبول و بیگانه از آیه گذشته بوده و تأملات جدی در سند نیز بر ضعف آن افزوده است.<sup>1</sup>

1. به لحاظ رجالی، قاسم بن سلیمان و معلی بن خنیس در سند این حدیث مورد تأمل محققان قرار گرفته اند. (در این باره بنگرید: خویی، 1409ق، ج 14، ص 20 و ج 18، ص 237) به لحاظ مصدری نیز

ضمن آنکه در روایات دیگری به صراحت مردود شمرده شده و ریشه آن نیز به دست داده شده است. در این روایت که در تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) آمده، به نقل از امام باقر (ع) بیان شده است که اصل تمثیل امیرمؤمنان علی (ع) به «بعوضه» و تمثیل «ذباب» به پیامبر (ص) به مناسبت دیگری، در بیان خود پیامبر (ص) آمده که ربطی به آیه یادشده ندارد و برخی راویان به غلط آن را در تفسیر آیه جای داده‌اند.<sup>1</sup>

با این حال، نقل بدون بررسی و تحلیل آن در برخی کتب تفسیری روایی، از جمله تفسیر قمی و البرهان و نور الثقلین (ر.ک: حویزی، 1412ق، ج 1، ص 45، رقم 64) حاکی از مشکل جدی در روش تفسیری آن‌هاست؛ البته تفسیر البرهان به جهت نقل روایت منقول از تفسیر امام عسکری (ع) در کنار روایت یادشده، مشکل کمتری دارد، اما نگرش غیر تحلیلی مؤلف آن به روایات، که ظاهراً حاکی از اعتماد اوست، زمینه توجیهات تکلف‌آمیزی را از سوی برخی روایت‌گرایان متأخر برای سازگار نشان دادن دو روایت مزبور فراهم آورده است. (مجلسی، 1403ق، ج 24، ص 393)

نمونه دیگری را در ذیل آیه «وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ» (زخرف: 44) می‌توان یافت. در این آیه خطاب به پیامبر (ص) آمده است که قرآن برای تو و قومت، «ذکر» (مایه تذکر یا شرافت) است. (ر.ک: طبرسی، 1408ق، ج 9، ص 75)

انتساب تفسیر مزبور به علی بن ابراهیم قمی مورد بحث است. (در این باره بنگرید: تهرانی، بی‌تا، ج 4، ص 302.)

1. این روایت ناظر به قضیه‌ای است که پیامبر (ص) و علی (ع) از شخصی شنیدند که می‌گفت: «ما شاء الله و شاء محمد» و از شخص دیگری نیز چنین شنیدند که «ما شاء الله و شاء علی (ع)». پیامبر از مقارنه بین مشیت خود و مشیت علی (ع) با مشیت الهی نهی فرموده و تأکید کردند که مشیت الهی قاهر و غالب بوده و محمد (ص) در برابر خدا و قدرت او در کوچکی همچون مگسی در عرصه‌ای وسیع است و علی (ع) نیز در برابر خدا و قدرتش چون پشه‌ای در عرصه‌ای وسیع است، هر چند آن دو بر همه خلائق فضیلت دارند. (ر.ک: الامام العسکری، 1421ق، ص 171/ بحرانی، 1419ق، ج 1، ص 157)

روایات متعددی همگون با این معنا نقل شده است (ر.ک: بحرانی، 1419ق، ج 7، ص 130، رقم 6 و 131، رقم 10/ حویزی، 1412ق، ج 4، ص 604، رقم 57، 58 و 60) اما در کنار این روایات، در برخی تفاسیر روایی، روایاتی گزارش شده که حاکی از آن است که «ذکر» در این آیه ناظر به خود پیامبر (ص) است (ر.ک: بحرانی، 1419ق، ج 7، ص 131، رقم 9 و 12 و ص 32 رقم 16/ کلینی، 1412ق، ج 1، ص 268، رقم 4/ صفار، 1404ق، ص 51، رقم 5/ استرآبادی، 1407ق، ج 2، ص 561، رقم 25، نیز بنگرید: حویزی، 1412ق، ج 4، ص 604، رقم 56 و ص 605، رقم 61/ مشهدی، 1411ق، ج 12، ص 67 و 68)

هرچند در قرآن کریم، اطلاق «ذکر» بر پیامبر (ص) معهود بوده (ر.ک: طلاق: 10 و 11) و تطبیق درست آن در آیات دیگری از قرآن (ر.ک: نحل: 43 و انبیاء: 7) به مدد شواهد روایی دیگر (ر.ک: کلینی، 1412ق، ج 1، ص 268، رقم 1 و 2) قابل قبول است، با اندکی تأمل در نسبت معنای مذکور با ساختار و خطاب آیه 44 سوره زخرف، نادرستی تطبیق معنای گذشته بر این آیه روشن می شود. افزون بر آن، شواهد روایی دیگر در ذیل آیه که پیش تر اشاره شد از یک سو، و نقل های دیگری که از نسخه های اصلی روایات مورد بحث در اختیار است. (ر.ک: مشهدی، 1411ق، ج 12، ص 66/ کاشانی، 1412ق، ج 3، ص 528/ مجلسی، 1403ق، ج 23، ص 187، رقم 59 و ص 175، رقم 9/ کراچکی، 1410ق، ص 293/ نوری، 1408ق، ج 17، ص 270، رقم 8) از سوی دیگر، وقوع سقط و خطا در نقل مزبور را آشکار می سازد. نکته قابل توجه در اینجا آن است که هر چند وقوع سقط و خطا در نقل روایات امری طبیعی است و اختصاص به جریان روایت گرا ندارد، اما اولاً، نقل بدون تحلیل و بررسی متون مزبور و نسبت آن با آیه، و ثانیاً توجیحات تکلف آمیز برخی نظریه پردازان این جریان، به رغم اذعان به قوت احتمال سقط و خطا در گزارش راویان (ر.ک: شبیر، 1407ق، ج 1، ص 363/ حر عاملی، 1403ق، ص 105)، حاکی از آسیبی جدی در روش تفسیری آنان است.

از دیگر نمونه‌های بی‌دقتی در تطبیق معنا بر آیات با تکیه بر روایات، تفسیری از آیه «سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانُ» (رحمان: 31) است که در منابع تفسیر روایی مورد توجه واقع شده و بر اساس آن، «ثقلان» بر قرآن و اهل بیت (ع) حمل شده است. (ر.ک: استرآبادی، 1407ق، ج 2، ص 637-638/ بحرانی، 1419ق، ج 7، ص 391/ حویزی، 1412ق، ج 5، ص 193/ مجلسی، 1403ق، ج 24، ص 324، رقم 37 و 38/ مشهدی، 1411ق، ج 12، ص 575)

هرچند قرآن و اهل بیت (ع) به مقتضای حدیث معروف «ثقلین»، بی‌تردید دو ثقل و گوهر گران‌بارند، تطبیق آن معنا بر آیه یادشده توجیه قابل قبولی ندارد؛ چراکه آیه در ضمن خطاب‌های عتاب‌آلود به جن و انس، از این نکته یاد می‌کند که به زودی به حساب شما خواهیم پرداخت. این مضمون، حتی اگر از خصوصیات سیاق و مورد هم مستقل تصور شود، با روایت گذشته تناسبی ندارد.

این آسیب اختصاص به تفاسیر روایی حوزه شیعی نداشته و در حوزه سنی هم قابل جست‌وجوست. برای مثال، ذیل آیه «فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (انعام: 96) در کنار روایاتی که «حسبان» بودن خورشید و ماه را به معنای نظم و حساب دقیق آن دو در منزلگاه‌های آسمانی، یا علاماتی برای محاسبه‌گری (ر.ک: طبری، 1420ق، ج 5، ص 279-280/ سیوطی، 1421ق، ج 3، ص 62-63) برشمرده‌اند، از فتاده نقل شده است که «حسبان» به معنای «ضیاء» (نور) است (ر.ک: سیوطی، 1421ق، ص 62)

طبری، این دیدگاه فتاده را ناشی از تطبیق غلط مضمون روایتی از ابن عباس در تفسیر «حسبان» در آیه «فَعَسَى رَبِّي أَن يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِّنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا» (کهف: 40) دانسته، که آن را در آیه یادشده به معنای آتش برشمرده است. (ر.ک: طبری، 1420ق، ج 5، ص 280/ روایت ابن عباس و دیگران را در ذیل آیه 40، کهف بنگرید: سیوطی، 1421ق، ج 4، ص 406-407)

## 2.2.2. خلط حوزه‌های مختلف زبانی قرآن

حوزه‌های زبانی قرآن به ابعاد مختلف معنای آیات ناظر است که جهت‌گیری دلالت آیات را نشان داده و از تفسیری یا تأویلی، ظاهری یا باطنی، مفهومی یا مصداقی، حقیقی یا تمثیلی و کنایی و مجازی و بالاخره جدی یا غیر جدی بودن مفاد آن‌ها سخن می‌گوید.

بر اساس ادله و شواهد گوناگون، زبان قرآن همگون با آنچه در میان خردمندان اهل زبان متعارف است، می‌تواند مشتمل بر هر یک از حوزه‌های مختلف زبانی باشد، مشروط به آنکه به بطلان و ناستواری آیات الهی نینجامد.

پیشوایان دین با وقوف کامل به این ویژگی قرآن، بیانات تفسیری خود را عرضه داشته و گاه به صراحت از باطنی، تأویلی و کنایی بودن معنا یاد کرده‌اند (ر.ک: برقی، بی‌تا، ص 300، رقم 5/ محمد بن مسعود بن عیاش، بی‌تا، ج 1، ص 12، رقم 8/ صدوق، 1413ق، ج 2، ص 485، رقم 3036) و گاه تصریح نکرده‌اند.

طبعاً تفکیک حوزه‌های مختلف زبانی آیات و مراد تفاسیر روایی، کمک زیادی به سامان‌مندی و ضابطه‌واری دانش تفسیر می‌کند؛ امری که در آثار تفسیری جریان روایت‌گرا به ندرت مورد توجه بوده است.

گزارش غیر تحلیلی روایات تفسیری در این جریان باعث شده تا بیانات تفسیری آن‌ها انسجام لازم در ارائه معنای منطقی و پذیرفتنی آیات را نداشته باشد. برای مثال، مرتبه تأویلی و باطنی آیات، گاه در روایاتی کاملاً بیگانه از قراین سیاقی و نزولی با الغای خصوصیت از فرازهای مختلف آیات و کشف ملاک‌ها مورد اشاره است، که گزارش بی‌ضابطه آن روایات سبب آن شده که منتقدان، آن‌ها را با ضوابط و معیارهای حاکم بر حوزه تفسیر ظاهری مورد بررسی قرار داده و در آن تردید کنند. نمونه‌هایی از این موارد به اختصار مطرح می‌شود.



### تفسیر «اهل الذکر» در آیه 43 سوره نحل به اهل بیت پیامبر (ص)

آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: 43) به مدد قراین سیاقی در برابر منکران وحی آسمانی، از پیشینه وحی بر پیامبران گذشته یاد کرده و استبعاد جاهلانۀ آنها را پاسخ می‌گوید و آنها را به «اهل ذکر» که بر عالمان تورات قابل حمل است (توصیف تورات و سایر کتب و معارف آسمانی پیامبران گذشته را به «ذکر» بنگرید: انبیاء: 24، 48 و 105، و نیز اعراف: 63 و 69)، ارجاع می‌دهد. اما روایات متعدد و معتبری، بی‌آنکه به بعد تأویلی تصریح کند، فراز اخیر آیه را ناظر به ضرورت رجوع به اهل بیت پیامبر (ص) دانسته و بر تفسیر «اهل الذکر» به آنان تأکید می‌کند (ر.ک: کلینی، 1413ق، ج 1، ص 267-269، نیز بنگرید: مشهدی، 1411ق، ج 7، ص 211-217) و حتی گاه ارتباط آن را با عالمان اهل کتاب نفی می‌کند (ر.ک: کلینی، 1413ق، ج 1، ص 269، رقم 7) خواننده این روایات که با نگرش غیرتحلیلی، تصویری مخالف قراین سیاقی آیه به دست می‌آورد، یا به انکار روایات مزبور می‌پردازد و یا تعبداً به تفسیری غیر ضابطه‌مند از آنها تن می‌دهد (برای مثال، ر.ک: کاشانی، 1402ق، ج 3، ص 137/ آثار چنین نگرشی حتی در برخی تفاسیر اجتهادی قابل جست‌وجوست، چنان‌که طبرسی در مجمع البیان (ج 6، ص 557) با نقل آرای مختلف، تحلیل روشن و ضابطه‌مندی عرضه نکرده است؛ حال آنکه اگر زبان تأویلی مورد نظر این روایات که به مفاد ماندگار آیه فارغ از خصوصیت مورد آن ناظر است، مورد تحلیل قرار گیرد، روشن خواهد شد که این روایات مخالفتی با سیاق نداشته و کاملاً ضابطه‌مند است. (در این باره بنگرید: طباطبایی، بی‌تا، ج 12، ص 257-258/ معرفت، 1418ق، ج 1، ص 470)

### تفسیر «قضای تفت» در آیه 29 حج به لقای امام

در آیه «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُدُورَهُمْ وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» (حج: 29) در ضمن مناسک عمومی حج، از ضرورت زدودن زوایدی چون ناخن و موی اضافی تحت عنوان «قضای تفت» یاد شده است (ر.ک: صدوق، 1413ق، ج 2، ص 485/

حویزی، 1412ق، ج3، ص492، رقم 95\_97) اما در روایتی از امام صادق(ع) خطاب به یکی از اصحاب خاص ایشان، این امر به لقای امام تفسیر شده است (ر.ک: صدوق، 1413ق، ج2، ص485/ حویزی، 1412ق، ج3، ص491) که انتقاد برخی پژوهشگران را برانگیخته است. (ر.ک: شاکر، 1381ش، ص181/ قابل توجه است که برخلاف این نگرش، در روایت مزبور خود «تفت» به لقای امام تأویل نشده تا غیر قابل قبول باشد، بلکه «قضای تفت» به معنای زدودن و دفع زواید بدن، تأویل شده است) در واقع این انتقاد برآمده از نبودن تحلیل زبان‌شناسانه مفاد روایت در آثار تفسیری روایت‌گرایان است؛ حال آنکه پس از اذعان به استواری مرتبه باطنی و تأویلی آیات در کنار مرتبه ظاهری و تنزیلی آن، می‌توان روایت یادشده را چنین تحلیل کرد که چنان‌که پیرایش بدن از زواید در مناسک ظاهری عمومی حج اهمیت دارد، در مناسک باطنی و معنوی نیز پیرایش باطنی و معنوی مهم است، که آن هم در گرو دیدار با امام(ع) و عرض ارادت به ساحت ایشان است؛ نکته‌ای که در روایات دیگر نیز بر آن تأکید شده است. (ر.ک: حویزی، 1412ق، ج1، ص183، رقم 450 و 452 و نیز کلینی، 1413ق، ج1، ص455)

نمونه‌های دیگر را در تفسیر «صِرَاطُ مُسْتَقِيمٍ» (حمد: 6) به حضرت علی(ع) (ر.ک: حویزی، 1412ق، ج1، ص21/ بحرانی، 1419ق، ج1، ص111/ نیز بنگرید: محمد بن مسعود بن عیاش، بی‌تا، ج1، ص24) و تفسیر «غیب» (بقره: 3) به حجت غائب الهی حضرت مهدی(ع) (ر.ک: حویزی، 1412ق، ج1، ص31/ بحرانی، 1419ق، ج1، ص111) و تفسیر «ماء معین» (ملک: 30) (ر.ک: حویزی، 1412ق، ج5، ص386\_387/ بحرانی، 1419ق، ج8، ص80\_82، نیز بنگرید: قمی، 1411ق، ج2، ص397) به امام معصوم(ع) و تفسیر «مَغْضُوبٍ عَلَیْهِمْ» و «ضَالِّينَ» (حمد: 7) به ناصبی‌ها و جاهلان به مقام امامان(ع) (ر.ک: حویزی، 1412ق، ج1، ص24/ بحرانی، 1419ق، ج1، ص111) نگرش انتقادی را بنگرید: طاهر محمود محمد یعقوب، 1425ق، ج1، ص436\_466)

در کنار این نمونه‌ها، باید از نمونه‌های دیگری یاد کنیم که در روایات تفسیری در شرایط خاصی تنها به بُعد تنزیلی و سیاقی آیات اشاره شده و نبودن تحلیل آن‌ها در تفاسیر روایی، نگرش عام اجتهادی و دریافت وجوه تأویلی و توسعه‌ای آن‌ها را با انتقاد مواجه ساخته است؛ برای مثال، در آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام: 82) روایاتی به نقل از پیامبر اکرم (ص) در منابع اهل سنت (ر.ک: طبری، 1420ق، ج 5، ص 250-254/ سیوطی، 1421ق، ج 3، ص 49-50)، «ظلم» را به مدد شواهد قرآنی، به خصوص شرک تفسیر کرده است. این تفسیر هرچند با سیاق آیه که ناظر به محاجه حضرت ابراهیم (ع) با مشرکان قوم خود است، کاملاً پذیرفتنی است و در برابر نگرانی اصحاب پیامبر اکرم (ص) که تفسیر آیه را جویا بودند، مایه دلگرمی بود، اما فارغ از نگرانی خاص آنان و مفاد سیاقی آیه، نمی‌توان عمومیت معنای «ظلم» را در آیه با توجه به مراتب مختلف ایمان، امنیت و هدایت که در سایر بخش‌های آیه بر ترک ظلم مترتب شده، نادیده گرفت (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا، ج 7، ص 199-204 و 210-212/ نیز بنگرید: صادقی، 1405ق، ج 10، ص 117-120)؛ چه اینکه تفسیر «ظلم» به مراتب پایین آن، شامل عموم گناهان به مثابه ظلم به نفس هم از شواهد قرآنی برخوردار است. (ر.ک: نساء: 64، 153 و 160/ بقره: 35، 229 و 231/ طلاق: 1/ قصص: 16/ اعراف: 23/ انفال: 25)

از دیگر نمونه‌هایی که روایات ناظر به مفاد آیات در فضای نزول، به نگرش محدود روایت‌گرایان منتهی شده، تفسیر «مَغْضُوبٍ عَلَيْهِمْ» و «ضَالِّينَ» (حمد: 7) به یهود و نصارا (ر.ک: مقاتل بن سلیمان، 1423ق، ج 1، ص 36/ صنعانی، 1419ق، ج 1، ص 256/ طبری، 1420ق، ج 1، ص 110-115/ نیز ر.ک: قمی، 1411ق، ج 1، ص 58) و تفسیر «قوه» (انفال: 60) به تیر و زره و شمشیر (ر.ک: طبری، 1420ق، ج 6، ص 274-275/ سمرقندی، 1413ق، ج 2، ص 24/ نیز ر.ک: محمد بن مسعود بن عیاش، بی‌تا، ج 2، ص 66، رقم 73 و 74) است. (تأکید بر حصر معنا در مفاد روایی مزبور را بنگرید: سیوطی، 1416ق، ج 2، ص 1237/ نیز ر.ک: طاهر محمود

محمد یعقوب، 1425ق، ج 1، ص 108-105/ غماری، 1385ق، ص 12/ نیز بنگرید:  
خضیری، 1420ق، ج 2، ص 638-642)

### 3.2.2. سطحی‌نگری در گزینش احادیث تفسیری در حد رابطه لفظی

توجه به محوریت و اصالت قرآن در معرفت دینی به عنوان «تقل اکبر» و رسالت ویژه پیشوایان دین در تبلیغ و تبیین قرآن در قالب گفتار (سنت قولی) و رفتار (سنت و سیره عملی)، ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که تمام گفتارهای پیشوایان، که الگوی زندگی ما معرفی شده‌اند، می‌تواند به نوعی تفسیر آیات الهی تلقی شود. از این رو تفسیر روایی را نباید تنها به احادیثی محدود کرد که مستقیماً در ارتباط با آیات قرآنی و شرح آن‌ها صادر شده است. (ر.ک: خالدی، 2002م، ص 129-131)

تفسیر روایی که با نادیده‌انگاری منابع دیگر معرفت قرآنی، قلمرو بهره‌های خود را از قرآن، به روایات محدود کرده‌اند، با سطحی‌نگری در گزینش احادیث تفسیری در حد رابطه لفظی، گستره محدودتری را در بهره‌مندی قرآنی خود انتخاب کرده‌اند؛ برای مثال، انبوه ادعیه و مناجات‌های پیشوایان، می‌تواند به گونه مستقیم یا غیر مستقیم در خدمت دانش تفسیر و کشف رموز آیاتی از قرآن باشد و در معنانشناسی مفاهیم قرآنی متکی به فرهنگ دینی، مفسران را یاری کند (خاطر نشان می‌شود غفلت از این مضامین، کاستی مشترک جریان روایی با سایر جریان‌هاست اما تأکید بر آن در اینجا از آن رو است که اصحاب جریان مورد بحث در صدد تمرکز و اهتمام به بیانات تفسیری پیشوایان بوده‌اند که طبعاً نادیده انگاری حجم انبوه بیانات غیر مستقیم تفسیری، خلل عمده در کار آنان به شمار می‌آید).

نمونه‌هایی از تفسیر آیات قرآن در مضامین ادعیه، که روایت‌گرایان از آن غفلت ورزیده‌اند، در فرازهای صحیفه سجادیه قابل ردیابی و جست‌وجوست؛ برای مثال در دعای نخست، افزون بر آیات متعددی که به صراحت مورد توجه قرار گرفته (در فراز 6 این دعا از آیه 31 سوره نجم، در فراز 7 از آیه 23 سوره

انبیاء، در فراز 9 از آیه 44 سوره فرقان، در فراز 12 از آیه 22 سوره جاثیه و 41 سوره دخان و در فراز 13 از آیه 19-21 سوره مطففین و... یاد شده است) و چگونگی کاربرد آن‌ها می‌تواند به نوعی مفسران را راهنما باشد، مضامین قرآنی‌ای همچون رؤیت‌ناپذیری خداوند<sup>1</sup>، بی‌نمونه بودن خلقت الهی<sup>2</sup>، رابطه آیه «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (انبیاء: 21) با عدالت الهی، در برابر تفسیر اشعری از عدل، به استناد آیه مزبور (در فراز 6 و 7، پس از تأکید بر نقش عمل در پاداش و جزای الهی و داوری عادلانه خداوند به آیه مزبور اشاره شده که طبعاً برداشت جبرگرایانه اشعریان اهل سنت (ر.ک: فخرالدین رازی، بی‌تا، ج 11، ص 155-156) را نفی می‌کند، انسانیت انسان و ارتباط آن با سپاسگزاری او در برابر خداوند و مرز آن با حیوانیت در آیه 44 سوره فرقان<sup>3</sup>، آثار و علائم حمد و سپاس الهی (ر.ک: فراز 12-17، 29-30)، معناشناسی «شکر» در کنار «حمد»<sup>4</sup>، اصناف و احوال فرشتگان الهی و نقش آن‌ها در پدیده‌های عالم هستی (ر.ک: دعای دوم، فراز 1-24) و تفسیری از آیه 286 سوره بقره و 78 سوره حج (ر.ک: دعای اول، فراز 23/ بنگرید: شرح و ترجمه فیض الاسلام، ص 39) قابل توجه است.

سطحی‌نگری تفاسیر روایت‌گرا را همچنین می‌توان از غفلت آن‌ها از انبوه روایاتی که با شرح مفاهیم و مضامین قرآنی به نوعی در خدمت تفسیر قرار می‌گیرند، پی برد؛ نگاهی به تفسیر گران‌سنگ المیزان و مصادر فراوان روایی آن در تفسیر قرآن (در این باره بنگرید میرزا محمد، 1364ش، ج 3، ص 171-246)، در مقایسه با تفاسیر روایی، نکته یادشده را روشن‌تر می‌کند. (البته می‌توان برخی

1. فراز 2: «الذی قصرت عن رؤیته ابصار الناظرین»

2. فراز 3: «بتدع بقدرته الخلق ابتداءً و اخترعهم علی مشیته اختراعاً»

3. فراز 8 و 9: «والحمد لله الذی لو حبس عن عباده معرفة حمده... لتصرفوا فی مننه فلم یحمدوه... و لو كانوا کذلک لخرجوا من حدود الانسانية الی حد البهیمیه...»

4. فراز 21، «ثم امرنا لیختبر طاعتنا و نهانا لیبتلی شکرنا...» (ر.ک: ترجمه و شرح محققانه فیض الاسلام بر صحیفه سجاده، ص 37)

تفاسیر روایی را که هر چند در نوع بررسی و تحلیل با المیزان قابل مقایسه نیستند اما در جامعیت و توجه به روایات و مضامین متنوع روایی قابل توجه‌اند، استثنا نمود. از آن جمله دو تفسیر کنز العرفان، و بحر العرفان اثر محمد صالح برغانی شایسته ذکر است؛ بنگرید: شهیدی، 1379ش، ص 554)

از باب نمونه در این تفسیر، نقل روایاتی از کتاب‌های کافی، نهج البلاغه، علل الشرایع و خصال، در باب انواع و مراتب عبادت در ذیل آیه 5 سوره حمد (ر.ک: طباطبایی، بی تا، ج 1، ص 37)؛ نقل روایاتی مربوط به رابطه اسلام و ایمان از کتاب‌های کافی، ارشاد القلوب و معانی الاخبار، ذیل آیه 131 سوره بقره (ر.ک: همان، ج 1، ص 306-308)؛ نقل روایاتی در معنای ذکر از کتاب‌های محاسن، دعوات و عده الداعی، ذیل آیه 152 سوره بقره (ر.ک: همان، 340-342)؛ نقل روایاتی از کتاب‌های کافی، من لایحضره الفقیه و عیون اخبار الرضا (ع)، در تبیین و توجیه جاودانگی رباخوار در آتش جهنم، ذیل آیه 275 سوره بقره (ر.ک: همان، ج 2، ص 425) و نیز نقل، تحلیل و بررسی روایتی از کتاب محاسن، ذیل آیه 17-19 سوره لیل، بر خلاف تفسیر مشهور آن در آثار روایی (ر.ک: همان، ج 2، ص 308) قابل توجه است.

### نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، ضمن تقدیر از تلاش ارزنده مفسران روایی و با احترام به اصل رویکرد روایی در تفسیر به مثابه گامی مهم در فرایند فهم درست قرآن، به نظر می‌رسد با توجه به مشکلات فوق، توجه به نکاتی چند در کاربردی استوارتر روش روایی ضروری است:

1. بررسی اصل صدور روایات تفسیری در پرتو اصول فنی دانش‌های حدیثی.
2. تحلیل کافی مفاد روایات و بررسی تناسب آن با مضامین آیات و عدم اکتفا به قرار گرفتن روایت در ذیل آیه در تفاسیر روایی.
3. تفکیک حوزه‌های مختلف زبان‌شناختی قرآن و تحلیل کافی از ارتباط مفاد هر روایت تفسیری با حوزه زبانی خاص آیه.

4. کشف مضامین اصلی آیات و جست‌وجوی روایات مرتبط با آن مضامین فراتر از همگونی صرفاً لفظی و ظاهری و به طور خاص بهره‌گیری از مضامین والای ادعیه ماثور در فهم دقیق‌تر آیات حوزه الهیات و معارف.



### منابع

1. قرآن کریم.
2. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن؛ الذریعه؛ بیروت: دارالاضواء، بی تا.
3. آلوسی؛ روح المعانی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1405ق.
4. الصحیفة الكاملة السجادیة، شرح و ترجمه فیض الاسلام.
5. امام حسن عسکری (منسوب)، تفسیر الامام العسکری (ع)، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، 1421ق.
6. ابن ابی حاتم رازی؛ تفسیر القرآن العظیم؛ مکه المکرمه: مکتبه نزار الباز، 1417ق.
7. ابن الجوزی؛ زاد المسیر؛ بیروت: المکتب الاسلامی، 1407ق.
8. ابن العماد، ابوالفلاح؛ شذرات الذهب؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
9. ابن حجر؛ تهذیب التهذیب؛ بیروت: دار الفکر، 1404ق.
10. ابن خلدون؛ مقدمه؛ بیروت: دار الکتب العربی، 1425ق.
11. ابن شهبه؛ الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفسیر؛ قاهره: مکتبه السنه، 1408ق.
12. ابن طاووس؛ سعد السعود؛ قم: بوستان کتاب، 1412ق.
13. ابن عاشور؛ تفسیر التحریر و التنویر؛ بیروت: مؤسسه التاریخ، 1420ق.
14. ابن عبدالبر؛ جامع بیان العلم و فضله؛ بیروت: مؤسسه الریان و دار ابن حزم، 1424ق.
15. ابن عطیه؛ المحرر الوجیز؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، 2007م.
16. ابن قتیبه؛ تأویل مختلف الحدیث؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
17. ابن کثیر؛ البدایه و النهایه؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1408ق.
18. ابن کثیر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ بیروت: دار المعرفه، 1415ق.

182 □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان 1389

19. ابن سعد؛ الطبقات الكبرى؛ بیروت: دار صادر، بی تا.
20. ابو عبید؛ فضائل القرآن؛ بیروت: مکتبه العصریه، 1427 ق.
21. استرآبادی، شرف الدین؛ تأویل الآیات الظاهره؛ قم: مدرسه الامام المهدی، 1407 ق.
22. اسعدی، محمد و جمعی از محققان؛ آسیب شناسی جریان های تفسیری؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1389 ش.
23. امین الخولی؛ ماده تأویل، دائرة المعارف الاسلامیه؛ بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
24. اوسی، علی؛ روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان؛ ترجمه سید حسین میرجلیلی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، 1381 ش.
25. بابایی، علی اکبر؛ مکاتب تفسیری؛ قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، 1381 ش.
26. بحرانی، سید هاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی، 1419 ق.
27. برقی؛ المحاسن؛ قم: دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
28. بغدادی؛ تقييد العلم؛ دمشق: المعهد العلمی الفرنسوی للدراسات العربیه، 1949 م.
29. بغوی؛ شرح السنه؛ بیروت: المکتب الاسلامی، 1403 ق.
30. بغوی؛ معالم التنزیل؛ بیروت: دارالفکر، 1422 ق.
31. بلاذری؛ انساب الاشراف؛ مصر: دارالمعارف، 1959 م.
32. تستری؛ قاموس الرجال؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، 1410 ق.
33. ثعالبی؛ تفسیر الثعالبی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی و مؤسسه التاریخ العربی، 1418 ق.
34. ثعلبی؛ الكشف و البیان؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1422 ق.
35. حر عاملی؛ الفوائد الطوسیة؛ قم: المطبعة العلمیه، 1403 ق.
36. حر عاملی؛ وسائل الشیعه؛ قم: مؤسسه آل البيت (ع)، بی تا.
37. حلی، ابن مطهر؛ رجال العلامة الحلی؛ قم: مکتبه الرضی، 1402 ق.
38. حویزی؛ نور الثقلین؛ قم: مؤسسه اسماعیلیان، 1412 ق.
39. خالدی؛ مفاتیح للتعامل مع القرآن؛ دمشق: دارالقلم، 2002 م.
40. خضیری؛ تفسیر التابعین؛ ریاض: دارالوطن، 1420 ق.
41. خویی؛ معجم رجال الحدیث؛ قم: مدینه العلم، 1409 ق.
42. ذهبی، محمد حسین؛ التفسیر و المفسرون؛ مصر: دار الکتب الحدیثه، 1396 ق.



43. ذهبی، شمس‌الدین؛ سیر اعلام النبلاء؛ بیروت: دار الفکر، 1417ق.
44. رازی ابوالفتوح؛ روض الجنان؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، 1366ش.
45. راغب اصفهانی؛ مقدمه جامع التفاسیر؛ کویت: دار الدعوه، 1405ق.
46. زبیدی؛ تاج العروس؛ مصر: المطبعة الخیریه، 1406ق.
47. زرکشی؛ البرهان فی علوم القرآن؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، 1408ق.
48. سمرقندی؛ بحر العلوم؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، 1413ق.
49. سیوطی؛ الدر المنثور؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، 1421ق.
50. سیوطی؛ الاتقان؛ بیروت: دار ابن کثیر، 1416ق.
51. شاطبی؛ الموافقات؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
52. شاکر، محمد کاظم؛ روش‌های تأویل قرآن؛ قم: بوستان کتاب، 1381ش.
53. شبر؛ مصابیح الانوار؛ بیروت: مؤسسه النور، 1407ق.
54. شنقیطی؛ اضواء البیان؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، 1417ق.
55. شوقی ضیفی؛ تاریخ الادب العربی، العصر الاسلامی؛ قاهره: دار المعارف، بی‌تا.
56. شهیدی، عبدالحسین؛ تفسیر و تفاسیر شیعه؛ دائرة المعارف تشیع، تهران: نشر شهید محبی، 1379ش.
57. صادقی، محمد؛ الفرقان؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، 1405ق.
58. صدوق، محمد بن علی؛ من لایحضره الفقیه؛ بیروت: دارالاضواء، 1413ق.
59. صرّامی؛ جایگاه قرآن در استنباط احکام؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، 1378ش.
60. صفار؛ بصائر الدرجات؛ قم: مکتبه آیت الله المرعشی، 1404ق.
61. صفدی؛ الوافی بالوفیات؛ بیروت: دار النشر فرانز شتایز، 1974م.
62. صنعانی؛ تفسیر عبدالرزاق؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، 1419ق.
63. طاهر محمود محمد یعقوب؛ اسباب الخطأ فی التفسیر؛ ریاض: دار ابن الجوزی، 1425ق.
64. طباطبایی؛ المیزان؛ قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه، بی‌تا.
65. طبرسی؛ مجمع البیان؛ بیروت: دارالمعرفة، 1408ق.
66. طبری؛ جامع البیان؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، 1420ق.

184 □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان 1389

67. طوسی؛ *عدة الاصول*؛ قم: مؤسسه آل البيت (ع)، 1403ق.
68. \_\_\_\_\_؛ *التبيان*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
69. غماری؛ *بدع التفاسیر*؛ قاهره: مكتبة القاهرة، 1385ق.
70. فخرالدين الرازی؛ *التفسیر الكبير*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
71. قرطبی؛ *الجامع لاحكام القرآن*؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، 1408ق.
72. قمی، علی بن ابراهیم؛ *تفسیر القمی*؛ بیروت: دارالسرور، 1411ق.
73. کاشانی؛ *الوافی*؛ اصفهان: مكتبة الامام اميرالمؤمنين علی (ع)، 1412ق.
74. \_\_\_\_\_؛ *تفسیر الصافی*؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی، 1402ق.
75. کراجکی، محمد بن علی؛ *کنز الفوائد*؛ قم: دار الذخائر، 1410ق.
76. کلینی؛ *الكافی*؛ بیروت: دار الاضواء، 1413ق.
77. ماتریدی، ابومنصور؛ *تأویلات اهل السنة*؛ بیروت: مؤسسه الريان ناشرون، 1425ق.
78. مجلسی، محمدتقی؛ *بحار الانوار*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1403ق.
79. محمد سید جلیند؛ *دقائق التفسیر الجامع لتفسیر الامام ابن تیمیه*؛ قاهره: دار الانصار، 1398ق.
80. محمد بن مسعود بن عیاش؛ *تفسیر العیاشی*؛ تهران: المكتبة العلمية الاسلاميه، بی تا.
81. محمد رشید رضا؛ *تفسیر المنار*؛ بیروت: دارالمعرفة، بی تا.
82. مشهدی؛ *کنز الدقائق*؛ تهران: مؤسسه الطبع و النشر، 1411ق.
83. معرفت، محمد هادی؛ *التفسیر و المفسرون*؛ مشهد: الجامعة الرضوية للعلوم الاسلاميه، 1418ق.
84. مقاتل بن سلیمان؛ *تفسیر مقاتل بن سلیمان*؛ بیروت: مؤسسه التاريخ العربی، 1423ق.
85. میرزا محمد، علیرضا؛ *مفتاح المیزان*؛ تهران: مرکز نشر فرهنگي رجاء، 1364ش.
86. نجاشی؛ *رجال النجاشی*؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، 1407ق.
87. نوری؛ *مستدرک الوسائل*؛ قم: مؤسسه آل البيت (ع)، 1408ق.