

تحلیل پیوند تاریخ و تفسیر ادبی (فرهنگی) معاصر

fpishvaei@gmail.com

tayebh@rihu.ac.ir

mahdi.pishvaei@gmail.com

فریده پیشوایی / سطح چهار تفسیر تطبیقی مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه قم

سید محمود طیب حسینی / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

مهدی پیشوایی / مدیر گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۹۹/۰۷/۲۶ - پذیرش: ۹۹/۱۱/۲۹

چکیده

تفسیر ادبی (فرهنگی) از رویکردهای معاصر و نوین، تفسیری است که از سوی امین الخولی نواندیش مصری نظریه پردازی شد و توسط شاگردان و قرآن پژوهان بعدی ادامه و توسعه یافت. در تفسیر ادبی معاصر، تبارشناسی مفردات قرآنی و گزارش‌های تاریخی ناظر به عصر جاهلی و زمان نزول، رکن اصلی به‌شمار می‌آید و نتایج آن در دو محور «تبارشناسی تاریخ عصر جاهلی» و «تفسیر دقیق تر آیات» قابل پیگیری است. این مقاله به روش کتابخانه‌ای و رویکرد تحلیلی - تبیینی و با تمرکز بر آثار قرآن پژوهان مکتب تفسیر ادبی معاصر تلاش کرده تا گونه‌های پیوند تاریخ و فرهنگ عصر نزول و تفسیر ادبی معاصر را در محور دوم نشان دهد. حاصل اینکه معنایابی تاریخی واژگان قرآن، تصحیح تفسیر برخی آیات، بازتفسیر قصص قرآن و نقد کاربست گزارش‌های تاریخی نادرست در تفسیر، از آثار پیوند تاریخ با تفسیر ادبی است که می‌تواند به صورت الگویی به کار گرفته شود. در عین حال انحصار معنای قرآن در بافت تاریخی نزول و متأثر، دانستن قرآن از فرهنگ زمانه و تمسک به گزارش‌های ضعیف تاریخی، از انحرافات تفسیر ادبی در بهره‌مندی از تاریخ است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر ادبی، تفسیر فرهنگی، تاریخ جاهلی، قواعد تفسیر.

پیگیری روشمندی در تفسیر قرآن از ضروریات مطالعات قرآنی معاصر به‌شمار می‌آید. در این میان توجه به ظرفیت‌های جهان عرب و نزدیک کردن افق‌های فکری اندیشمندان دنیای اسلام، از جمله مصر، می‌تواند یاری‌رسان باشد. یکی از نظریات معاصر تفسیری، روش تفسیر ادبی است که در پی نهضت مصلحان مصری و به دنبال رهیافت ادبی نوین که متأثر از مطالعات عهدینی و غربی بود، با نظریه‌پردازی / امین الخولوی سامان داده شد و توسط شاگردانش و دیگر قرآن‌پژوهان ادامه یافت و تأثیر قابل‌توجهی در رهیافت‌های تفسیری متأخر برجاس گذاشت. در سال‌های اخیر در ایران نیز مطالعاتی با رویکرد زبان‌شناختی - تاریخی درباره قرآن انجام گرفته است. صرف‌نظر از برخی چالش‌های این نظریه، مانند فروکاهش قرآن به متنی ادبی و لوازم آن، از محورهای قابل توجه این رهیافت تفسیری، توجه به گزارش‌های تاریخی در فهم قرآن است. خولوی به‌عنوان نظریه‌پرداز این نظریه، جایگاه خاصی برای علم تاریخ قائل است. وی قرآن را عظیم‌ترین اثر ادبی زبان عربی می‌داند که باید زمینه تاریخی و شرایط پیدایش آن را بررسی و معنای عبارات را آن‌گونه که مخاطبان نخستین می‌فهمیدند، معلوم کرد.^۱ از نظر او، از یک‌سو گذشت زمان موجب تطور معانی زبان عربی از جمله معانی واژگان گشته است. از سوی دیگر، دخالت پیش‌فرض‌های کلامی و فقهی گاه سبب تحمیل معانی تکلف‌آور بر قرآن شده که بیش از هر چیز، یک متن ادبی - هنری است و مفسران از زیبایی‌های ادبی قرآن که مهم‌ترین عامل در کشف معانی است، غافل شده‌اند؛ امری که باعث ایمان آوردن قوم عرب به قرآن و رسالت پیامبر ﷺ بوده؛ بنابراین لازم است مفسر بدون داشتن پیش‌فرض‌های خاص و با تمرکز بر واژه‌شناسی همسان با فهم مخاطبان اولیه قرآن و به‌کارگیری حس زیباشناختی و توجه به ویژگی‌های روحی قوم عرب و مؤلفه‌های فرهنگی آن زمان، دل به قرآن بسپارد و فارغ از هر پیش‌داوری به معانی قرآن دست یابد. از این منظر، تحلیل «جایگاه تاریخ» در این نظریه و تبیین نوآوری‌های این بعد از نظریه تفسیری ادبی و نیز آسیب‌های احتمالی آن مبتنی بر شواهد و مصادیق، حائز اهمیت می‌شود؛ بخصوص اینکه این ویژگی در تفسیر ادبی موجب بازیابی بخش‌هایی از تاریخ جاهلی و صدر اسلام، بازتفسیر و خوانشی جدید از برخی آیات و رفع برخی شبهات در قصص قرآنی شده است. اساساً توجه به تاریخ در تفسیر، ذهن مفسر و قرآن‌پژوه را با فضای تاریخی و فرهنگی نزول قرآن و در نتیجه مدلول آنها آشنا می‌کند و راه را بر تفسیر به رأی و فهم قرآن براساس عقاید و پیش‌فرض‌های تحمیلی می‌بندد. همچنین نزول تدریجی قرآن در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و نیز وجود آیاتی که انسان را به مطالعه تاریخ فرامی‌خواند، دال بر اهتمام ویژه قرآن به تاریخ است و به دلیل این پیوند قوی است که برخی روش «تفسیر تاریخی» را به‌عنوان روشی مستقل پیشنهاد داده‌اند. همچنین توجه به مؤلفه‌هایی مانند مختصات جزیره العرب از حیث اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و دینی در قرن هفتم میلادی، اهمیت فراوان مکه در راه تجاری میان شام و یمن، اوضاع و احوال دینی در جزیره العرب، موقعیت اقتصادی قریش و رقابت

بین دو تیره اصلی آن، لزوم پرداختن به نقش تاریخ در تفسیر ادبی را بیش از پیش روشن می‌سازد. لذا نوشتار حاضر در پی پاسخ به این سؤال هاست که گونه‌های پیوند تفسیر ادبی (فرهنگی) با تاریخ کدام است؟ نوآوری‌های نظریه تفسیر ادبی در تعامل با تاریخ چیست؟ و در این میان چه لغزش‌هایی برای مفسر ادبی ممکن‌الوقوع است؟

درباره پیشینه مطالعاتی این بحث گفتنی است که ارتباط تاریخ و تفسیر قدمت زیادی دارد و بیشترین تعامل را می‌توان در بیان شأن نزول‌ها در تفاسیر از گذشته تا کنون مشاهده کرد. در دوره معاصر نیز این موضوع محل بحث بوده است که از جمله می‌توان به مقاله‌های «نقش تاریخ صدر اسلام در تفسیر قرآن کریم» (گلاب‌بخش و دیگران، ۱۳۹۱)؛ «بررسی انتقادی روش مفسران قرآن کریم در بیان تاریخ» (شجاعی و رجبیان، ۱۳۹۶) اشاره کرد. در مقاله اول نقش تاریخ در حل تناقض ظاهری آیات، تعیین مصداق، دفع توهم حصر، اعتباربخشی به سیاق آیات و... تبیین شده است. در مقاله دوم نویسندگان با منظری انتقادی به دنبال بررسی نقاط قوت و ضعف در روش‌های تاریخی مفسران بوده‌اند. در برخی مقالات، مانند مقاله «تفسیر تاریخی قرآن کریم» (رضایی اصفهانی و دیگران، ۱۳۹۴) منتشر شده، نیز برداشت‌های مختلف از رابطه قرآن و تاریخ طرح و روش‌شناسی تفسیر تاریخی قرآن بررسی شده است.

تمایز مقاله حاضر از آثار پیشین، تمرکز بر آرای قرآن‌پژوهان ادبی معاصر، تأکید بر ویژگی‌های رهیافت تفسیر ادبی و بیان زوایا و نمونه‌های جدید از پیوند تاریخ با تفسیر است که در پژوهش‌های پیشین بدان پرداخته نشده و در آثار قرآنی - ادبی معاصر قابل مشاهده است.

۱. تعاریف

در مقاله حاضر لازم است دو مفهوم تبیین شود:

۱-۱. تفسیر ادبی

در رهیافت جدید تفسیر ادبی، قرآن متنی ادبی - هنری است.^۱ ثمره این دیدگاه آنجا ظاهر می‌شود که چون قرآن بزرگ‌ترین اثر ادبی - عربی است، روش‌های مناسب برای مطالعه آن به‌عنوان اثری هنری - ادبی تفاوتی با روش‌های مورد استفاده برای دیگر آثار ادبی ندارد و گام اساسی مقدماتی برای هر اثر ادبی، مطالعه پیشینه تاریخی و شرایط پیدایش آن است. بدین منظور، آنچه در تفسیر ادبی باید مورد مطالعه قرار گیرد، عبارت است از: آداب و سنن فرهنگی و موقعیت اجتماعی عرب عصر نزول زبان و دستاوردهای ادبی پیشین آنان. سپس بر مبنای این داده‌ها باید معنای صحیح آیات، واژه‌به‌واژه، همان‌گونه که نخستین مخاطبان قرآن آن را می‌فهمیدند، تعیین گردد. از این منظر، تفسیر ادبی یعنی نگاه مفسر به قرآن به‌عنوان یک کتاب ادبی عربی که طبعاً متأثر از فرهنگ و ادبیات عصر خود است. شاید با نوعی مسامحه بتوان گفت که واژه «ادبی» در نظریه خولی به‌نوعی معادل یا لازمه واژه «فرهنگی» است، نه دستور

زبان و ادبیات عرب. به عبارت دقیق‌تر، می‌توان تفسیر ادبی را همسو با معنای لغوی ادب، معادل تفسیر فرهنگی در نظر گرفت؛ تفسیری که ناظر و برگرفته از عناصر خاص و برجسته فرهنگ زمان نزول است.^۱ از این‌روست که در تفسیر ادبی چندان به دستور زبان عرب اعتنا نمی‌شود؛ بلکه منظور ادب و فرهنگ عرب است که به شکل عمده در زبان عربی آن زمان متبلور بود و قرآن نیز به همان زبان قوم نازل شده است. در مطالعات زبان‌شناسی، اصل مسلم این است که درک زبان، بدون درک فرهنگ امکان‌پذیر نیست و زبان و فرهنگ رابطه درهم‌تنیده‌ای با یکدیگر دارند و برای آشنایی با زبان یک ملت، باید با فرهنگ آن ملت نیز آشنا شد.^۲ بنابراین، تفسیر ادبی را باید تفسیر بر پایه علوم ادبی و فرهنگ عصر نزول معرفی کرد که عمدتاً در شعر، نثر و تاریخ عصر نزول تجلی یافته است.

۱-۲. تاریخ

«تاریخ» عنوان بخشی از معارف بشری است که در تحدید و تعریف آن تلاش بسیاری شده است. ابن‌خلدون (۸۰۸ق) تاریخ را دانشی سرچشمه گرفته از حکمت و بیانگر سرگذشت ملت‌ها، سیرت پیامبران و سیاست پادشاهان می‌داند. او تاریخ را دانشی به‌شمار می‌آورد که در ظاهر، اخبار روزگار و سرگذشت دولت‌ها و آموشد آنهاست؛ اما در باطن، علمی است درباره کیفیت وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها؛ و به همین سبب تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد.^۳ هرچند واژه تاریخ به معنای مرزبندی زمان وقوع حوادث به کار رفته، ولی مفهوم متعارف آن، سرگذشت یک شیء یا یک موضوع است. بنابراین، موضوع علم تاریخ و علوم مربوط به آن، حوادث زمان گذشته است؛ چه در سطح گزارش آن حوادث، چه در سطح ریشه‌یابی آن.^۴ مراد از تاریخ در این مقاله، وقایع صدر اسلام و فرهنگ، آداب و رسوم رایج در آن زمان است.

۲. ضرورت بهره‌گیری از تاریخ در تفسیر ادبی (فرهنگی)

تفسیر ادبی بر ویژگی‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی مخاطبان زمان نزول قرآن تأکید دارد که نقطه پیوند تفسیر ادبی با تاریخ است. شناخت کامل جوانب مادی و فرهنگی - اجتماعی عرب در آن زمان، از جمله ابزارهای ضروری در فهم قرآن عربی، که در گام اول اثری ادبی - هنری است، به‌شمار می‌آید.

استفن گرینبلت، معروف‌ترین منتقد تاریخ‌گرایی نو، درباره ارتباط اثر هنری و شرایط محیط خلق اثر می‌نویسد: «اثر هنری محصول تعاملات آفریننده یا طبقه یا آفرینندگان است که مجموعه‌ای پیچیده از قراردادهای، نهادها و کردارهای

۱. محمدعلی رضایی اصفهانی، منطق تفسیر، ص ۳۷۳-۳۷۵.

۲. احمد پاکتچی، تاریخ تفسیر قرآن کریم، ص ۳۳۲.

۳. عبدالرحمن ابن‌خلدون، مقدمه ابن‌خلدون، ص ۱۳.

۴. تاریخ مفهومی انتزاعی است که دو معنا از آن استفاده می‌گردد: گاه ناظر به وقایع گذشته و گاه معطوف به مطالعه و بررسی وقایع

است (حسین مفتخری، مبانی علم تاریخ، ص ۱۳).

مشترک دارند». بنابراین، متن ادبی همواره بخشی از نظام وسیع‌تر فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است. متن ادبی علاوه بر اینکه با لحظه تاریخی آفرینشش مرتبط است، مستقیماً با تاریخ نیز سروکار دارد.^۱

عبدتفسیر برتر قرآن را در گرو چند امر می‌داند که یکی از آنها علم به احوال بشر است که علم تاریخ عهده‌دار آن می‌باشد. او معتقد است که علم به اوضاع و احوال بشر، طبایع و سنت‌های الهی بین آنها، دگرگونی‌های رخ داده از حیث ضعف و قوت، برای دستیابی به این مرحله از تفسیر ضروری است.^۲

خولی نیز معتقد است، مادام که ججر، احقاف، آیکه، مدین، ثمود و عاد را نشناسیم، مراد قرآن را از آنها نخواهیم دانست و حکمت و هدایت موردنظر را دریافت نخواهیم کرد.^۳ به کارگیری تحلیل‌های جامعه‌شناختی در فهم قرآن توسط خولی^۴ نیز در این راستاست؛ چراکه در نظریه‌های جدید از ویژگی‌های متون ادبی، اثرپذیری آن از واقعیت‌های جامعه زمان خود یا گزاره‌های اجتماعی است که امروزه از آن به علم جامعه‌شناسی یاد می‌شود. خولی در نظریه تفسیری خود در تأکید بر لزوم فهم شرایط فرهنگی - جغرافیایی محیط نزول قرآن که به صورت گزاره‌های تاریخی برای ما نقل شده است، به تحقیق در «علوم حول القرآن» اشاره می‌کند؛^۵ چیزی که مفسر کتاب مقدس، *ژوهان سملمر آلمانی* (۱۹۲۵-۱۹۷۱) در فهم انجیل توسط انسان معاصر بر آن تأکید کرده بود.^۶ برای مثال در سوره قریش، با توجه به اینکه مخاطب آیات در مرحله اول قریش است، اگر اطلاعات کافی درباره چگونگی تجارت عربستان در عصر نزول نداشته باشیم و ندانیم مسدود شدن جاده ابریشم در زمان *انوشیروان* و به وجود آمدن راه ابریشم فرعی از طریق عدن به بندر ایله^۷ و نقشی که حجاز در این مورد بازی می‌کرد و اینکه چطور در این جاده ابریشم تازه‌تأسیس شده، قریش اصلی‌ترین عامل انتقال کالاهای موردنیاز روم از طریق عدن به ایله بوده به فهم کامل و جامعی از این سوره نخواهیم رسید.^۸ همچنین معنای دقیق «أَنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» با توجه به نظام قبیلگی حاکم بر جزیره‌العرب فهمیده می‌شود. در این نظام، تنها به سبب پیوندهای قبیلگی از فرد خطاکار حمایت می‌شد و انتساب به فلان قبیله موجب برتری بود. آشنایی با فرهنگ عرب جاهلی در الزامات و ویژگی‌های انتساب افراد به قبایل، مفهوم آیه را روشن‌تر می‌سازد.

۱. هانس برتنس، مبانی نظریه ادبی، ص ۲۰۵.

۲. محمد رشیدرضا، المنار، ج ۱، ص ۲۲-۲۳.

۳. امین خولی، مناہج تجدید، ص ۳۱۰-۳۱۱.

۴. همان، ص ۳۱۶-۳۱۷.

۵. همان، ص ۳۰۸-۳۰۹.

۶. عمرحسن قیام، ادبیه النص القرآنی، ص ۵۲.

۷. ابن بندر از مراکز مهم تلافی راه‌های تجاری عراق و مصر و شام و جزیره‌العرب در سده‌های اولیه اسلامی بود. حجاج شام، مصر و مغرب برای وارد شدن به عربستان باید از این منطقه عبور می‌کردند.

۸. احمد پاکتچی، تاریخ تفسیر قرآن کریم، ص ۳۳۳.

نکته حائز اهمیت در تفسیر ادبی، اصالت نداشتن روایات شأن نزول است. بانوی دانشمند مصری، بنت الشاطی در روایات شأن نزول درنگ نمی‌کند و تنها به روایاتی که در چارچوب تحلیل ادبی مؤثرند، تمسک می‌جوید؛ لذا ملاک تفسیر را فهم مخاطبان عصر نزول قرآن قرار می‌دهد که با مطالعه فرهنگ آنان به دست می‌آید. شکرعیاد، دیگر شاگرد خولی، در نگاهی کلی‌تر معتقد است، صرف‌نظر از صحت سند روایات تفسیری که خود متقدمان هم در آن اشکال دارند، این روایات در حوزه‌ی واژه‌شناسی تنها به‌عنوان یک قرینه در کنار فرهنگ عرب معاصر قرآن یا اشعار اسلامی یا جاهلی می‌توانند یاری رسانند.^۱

در مواردی بنت الشاطی از اوضاع اجتماعی زمان نزول، در تفسیر سوره استفاده کرده که قابل توجه است. برای مثال، وی در تفسیر سوره «علق» از وضعیت آشفته دینی آن زمان، از جمله رواج پرستش بت‌ها و الهه‌ها در میان قبایل آن زمان و محل رجوع بودن آتشیخانه‌های مجوس به‌عنوان مکانی مقدس، اختلاقات میان مسیحیان شام و نجران و اتحاد اقوام در شمال حجاز، بهره می‌گیرد و با ترسیم شمول ظلمت و کفر، نیاز شدید به بعثت پیامبر ﷺ و مطالبه اجتماعی همگانی به منجی را به خوبی به تصویر می‌کشد.^۲

۳. گونه‌های پیوند تاریخ با تفسیر ادبی (فرهنگی)

گونه‌های پیوند تاریخ با تفسیر ادبی در دو بخش قابل پیگیری است:

۳-۱. بازشناسی و بازسازی بخش‌هایی از تاریخ عصر نزول

برخی معتقدند که با تحلیل ادبی از آیات می‌توان به تاریخ عصر نزول دست یافت. طه حسین در این باره می‌نویسد: اگر قصد داری زندگانی در زمان جاهلیت را بررسی کنی، به دنبال مسیر امراء القیس و نابغه و اعشی و زهیر نباش چون من به آنچه به آنها نسبت داده شده، اطمینان ندارم. در این باره در جست‌وجوی نصی باش که هیچ شکی در آن راه ندارد؛ یعنی در قرآن بررسی کن. قرآن صادق‌ترین آینه است برای بازنمایی دوران جاهلیت. گرچه این سخن برای اولین بار که شنیده می‌شود، غریب به نظر می‌آید؛ اما با اندکی درنگ بدهات آن ثابت می‌شود. قطعاً هنگامی که قرآن بر آنها تلاوت می‌شد، آن را فهمیده و با آن ارتباط برقرار می‌کردند؛ والا امکان نداشت که برخی ایمان بیاورند و برخی دیگر به مبارزه با آن برخیزند. نمی‌توان پذیرفت کل قرآن برای مخاطبانش جدید بوده باشد.^۳

طه حسین معتقد است که آنچه از قرآن درباره تاریخ و فرهنگ عصر جاهلیت به دست می‌آید، با آنچه شعر جاهلی ترسیم کرده، بسیار متفاوت است. از نظر او، اینکه قرآن بت‌پرستان، یهودیان، نصارا، مجوس و صابئین از عرب را رد

۱. شکرعیاد، من وصف القرآن الکریم، ص ۱۶-۱۷.

۲. بنت الشاطی، التفسیر البیانی للقرآن الکریم، ج ۲، ص ۱۵-۱۶.

۳. طه حسین، فی الشعر الجاهلی، ص ۷۸-۸۰.

می‌کند، نشان می‌دهد که در آن زمان این ادیان در جزیره‌العرب وجود داشته‌اند. همچنین گزارش قرآن حاکی از عقاید دینی قوی در قریش است تا آنجا که در راه آن، انواع سختی را تحمل کردند و حتی جنگیدند. از قرآن به دست می‌آید که برخی مردمان آن زمان دارای حیات عقلانی و قوت در جدال بودند و از آنها با تعبیر «بجادلون النبی» یاد می‌شود؛ آن هم در مباحثی همچون خلقت و برانگیخته شدن پس از مرگ. همچنین طه حسین معتقد است، از قرآن به دست می‌آید که مردم آن زمان قابل تقسیم به دو دسته بودند: گروه ثروتمند روشنفکر و دارای زکاوت و علم؛ و گروهی که بهره‌ای از این مواهب نداشتند، خشن و بدون رأی و نظر بودند: «قَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَّرَنَا فَأَلْزَمْنَا السَّبِيلَا» (احزاب: ۶۷).

طه حسین بر این عقیده است که عرب عصر جاهلی منزوی و بی‌خبر از عالم بیرون خود نبوده است و برای اثبات این موضوع، به سوره قریش و سفر آنان به شام و روم و اقتصاد پررونق آنان اشاره دارد؛ درحالی که شعر جاهلی، آنان را بریده از جهان خارج و نیز مردمانی فقیر و تهی دست معرفی می‌کند. قرآن مردم آن زمان را مرتبط با امت‌های دیگر می‌داند؛ تا جایی که به جنگ بین روم و فارس اشاره می‌کند که عرب در آن به دو دسته تقسیم می‌شدند و هریک از یکی از طرفین جنگ حمایت می‌کردند: «غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ». ^۱ مسلمانان برخلاف کفار قریش، به حکم اینکه رومی‌ها خداپرست و مسیحی بودند، مایل بودند در جنگ ایران و روم مسیحیان پیروز شوند. همچنین هجرت مسلمان در اوایل بعثت به حبشه، نشان‌دهنده ارتباط مردم عصر جاهلی با کشورهای همسایه است.

نمونه دیگر که می‌تواند به کشف مراسم دینی جاهلی رهنمون باشد، آیات دال بر سوت و کف زدن مشرکان به‌عنوان نماز در مسجدالحرام است: «وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مَكَاءً وَتَصَدِيَةً» (انفال: ۳۵)؛ آنها (که مدعی‌اند ما هم نماز داریم) نمازشان نزد خانه (خدا) چیزی جز سوت کشیدن و کف زدن نبود. از این آیه می‌توان دریافت که آن زمان، «مکاء» و «تصدیه» در کنار بیت‌الله برای مشرکان حکم نماز داشته است؛ زیرا واژه «صلاه»، اضافه به ضمیر «هم» شده است و از رفتار عبادی خاص مشرکان حکایت دارد. در برخی اشعار صدر اسلام نیز شواهدی برای مدعای یادشده وجود دارد؛ چنان که حسان بن ثابت در یک بیت به مقایسه نماز اسلامی و نماز شرک‌آلود پرداخته است: «نقوم الى الصلاة اذا دعينا *** و همكم التصدي و المكا»، ما آن‌گاه که به نماز فراخوانده شویم، برای انجام آن برمی‌خیزیم؛ درحالی که همت شما جز کف زدن و سوت کشیدن نیست».^۲

نقد

در اینکه با دقت در قرآن زمینه و بافت اجتماعی - اقتصادی عصر نزول به دست می‌آید، شکی نیست؛ ولی به نظر می‌رسد که تعبیرات طه حسین در این باره و نیز در نقش شعر جاهلی در دستیابی به تاریخ عصر نزول، غلوآمیز باشد

۱. طه حسین، فی الادب الجاهلی، ص ۷۳-۷۷.

۲. ر.ک: محمدرضا جباری، عبادت‌های جاهلی از منظر قرآن، ص ۱۱۵-۱۱۶.

و گزارش‌های قرآن می‌تواند بخشی از تاریخ عصر نزول را بازنمایی کند. همچنین باید توجه داشت که اظهارنظر برخی مورخان در اثرپذیری عرب از تمدن‌های مجاور، خالی از مبالغه نیست؛^۱ زیرا رفت‌وآمدهای بازرگانان حجاز به کشورهای مجاور تأثیر چشمگیری در رشد فرهنگ و تعالی فکری عرب نداشته است؛ چون شعاع این تمدن‌ها از کانال تنگی عبور می‌کرد و گاه آنچه از دیگران نقل می‌شد، همراه با تحریف بود. همچنین موانع طبیعی، فاصله زیاد زندگی اجتماعی و تفاوت درجه عقلی و فکری عرب با ایرانیان و رومیان آن زمان و رواج بی‌سوادی میان عرب موجب شده بود که عرب نتواند علم را به صورت منظم از همسایگانش بیذیرد.^۲

البته تبیین دقیق این بحث و شناسایی اشکالات احتمالی آن، مطالعه مستقلی می‌طلبد و از مجال نوشتار حاضر خارج است؛ لذا در ادامه به تبیین تفصیلی محور دوم می‌پردازیم:

۲-۳. بهره‌گیری از تاریخ در تفسیر دقیق‌تر

بخش دوم و حائز اهمیت در آثار بهره‌مندی از تاریخ در تفسیر، ارائه تفسیر دقیق‌تر از آیات است. این بخش در چهار محور زیر قابل پیگیری است:

۱-۲-۳. تبارشناسی تاریخی واژگان قرآن

واکوی و تبارشناسی تاریخی واژگان قرآن از ارکان تفسیر ادبی است. در تفسیر ادبی تأکید بر این است که الفاظ در طول زمان در معانی مختلف به‌کار گرفته شده‌اند؛ لذا فهم معانی آنان در عصر نزول بسیار مهم است.^۳ برای مثال، عبده کلمه «تأویل» را مثال می‌زند که در گفتار مفسران به معنای مطلق تفسیر یا معنای خاصی از تفسیر یاد می‌شود؛ درحالی‌که در قرآن به معنای دیگر آمده است. وی تأکید می‌کند که بسیاری از مفسرانی که اصطلاحات قرآنی را با معنای‌ای که بعد از گذشت سه قرن ایجاد شده‌اند، معنا می‌کنند.^۴ در تفسیر ادبی، گام نخست در بررسی متن، بررسی واژگان است و آن نیز تنها با در نظر گرفتن ترتیب زمانی برای تغییر تدریجی دلالت واژگان، امکان‌پذیر است تا معنای یک واژه در هنگام نزول قرآن و پس از رواج میان نژادهای گوناگون، شناخته شده، در نتیجه معنای لغوی و قرآنی از یکدیگر تفکیک شوند. خولی طبق الگوی زبان‌شناسی تاریخی^۵ که در پی بررسی و توصیف روش‌های تغییر ساختار زبان طی زمان است، معتقد بود که زبان در طول زمان دگرگونی داشته است و محیط‌های مختلف بر زبان اثرگذار

۱. حسن ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۳۴.

۲. احمد امین، فجرالاسلام، ص ۲۹.

۳. عمر حسن قیام، ادبیه النص القرآنی، ص ۲۹.

۴. محمد رشیدرضا، المنار، ج ۱، ص ۲۱-۲۲.

۵. زبان‌شناسی تاریخی در مقابل زبان‌شناسی توصیفی، زمان را به‌عنوان یک عامل مرتبط کاملاً نادیده می‌گیرد و دغدغه آن، بررسی

بوده‌اند^۱ و چون تطورات معنایی واژگان در معاجم لغت بررسی نشده‌اند، وی این مهم را بر عهده مفسر می‌گذارد و توصیه می‌کند که مفسر در ماده لفظ تأمل نماید؛ سپس به تدرج معنایی دقت کند تا به معنایی که نزد عرب آن زمان شناخته شده بود، برسد. همچنین مفسر باید ببیند کلمه مدنظر، واژه اصیل عربی است یا دخیل؟ و معنای اولیه آن چه بوده است؟ زیرا گذشت زمان و تغییر تدریجی دلالت الفاظ، بین مفسر و فهم الفاظ قرآن فاصله می‌اندازد و عدم توجه به این مسئله، گاه موجب می‌شود الفاظ را دال بر معنایی در نظر بگیریم که واژه قرآنی در آن معنا استفاده نشده است؛ و اگر هم این واژه در معنای جدید به کار رفته، بعد از نزول قرآن و در نسل‌های بعدی بوده است. برای مثال، «سبیئه» در آیه «كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهٌ» (اسراء: ۳۸)، به معنای کراهت فقهی به‌عنوان یکی از احکام پنج‌گانه نیست؛ چون در آیات قبل سخن از اعمالی است که انجام آنها حرام است و محتمل است در عصرهای بعدی «مکروه» به معنای امور ناپسند و غیرحرام به کار رفته باشد.^۲ برخی نمونه‌های بهره‌مندی از تاریخ در این محور عبارت‌اند:

الف) محاسبه، یحسب و یحسب

بنت الشاطی ذیل آیه «يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَةٌ» (همزه: ۳) یادآوری می‌کند که عرب واژه حساب و محاسبه را در معنای حسی شمردن و به شماره درآوردن سال‌ها به کار می‌برد؛ همان‌طور که قرآن می‌فرماید: «لَتَعْلَمُوا عَدَدَ السَّيِّئِينَ وَالْحِسَابِ» (اسراء: ۱۲) همچنان که این دو را در معنای غیرمادی معادل تدبیر و مسئولیت و مواخذه استعمال می‌کرده و «حسب» را رقیب یا همان محاسبه‌کننده می‌دانست؛ اما بیشترین کاربرد برای حسابرسی عمل انسان از سوی خداوند در روز حساب به‌عنوان مصطلح دینی، واژه محاسبه است. همچنین در فعل مضارع از واژه حساب، عرب «یحسب» با کسر سین را برای شمارش عددی و «یحسب» به فتح سین را در معنای اندازه‌گیری و تدبیر به کار می‌برد و بدین جهت بیشترین استعمال قرآنی حساب، در سیاق نهی و تحذیر با فتح سین در نفی تصورات باطل و توهمات ذهنی مانند رها شدن انسان (قیامت: ۳۶)، جادوان شدن به واسطه مال (همزه: ۳) و... بوده است.^۳

ب) نذر

فاصله‌های تاریخی - گفتمانی موجب شده که لغویان و مفسران معنای انگاره قرآنی «نذر» را به معنای مشهور آن در دانش فقه تفسیر کنند؛ درحالی که زبان‌شناسی تاریخی و مطالعات بین‌الادیانی نشان می‌دهد که برخلاف تصور رایج میان مفسران، «نذر» در عصر نزول بر دو گونه متفاوت از مناسک دینی اطلاق می‌شد: بخشی از کاربردهای «نذر» در آیاتی مانند ۲۷۰ بقره و ۲۶ مریم در معنای «عهد کردن» و ناظر به مطلق پیمان‌های نذرکننده با خدا بوده که

۱. امین خولی، مناهج تجدید، ص ۳۱۳-۳۱۴.

۲. عباس یوسف تازه‌کندی و دیگران، جایگاه فاصله فرهنگی بین متن و مفسر در تفسیر قرآن، ص ۱۸-۱۹.

۳. بنت الشاطی، التفسیر الیانی، ج ۲، ص ۱۷۲-۱۷۳.

نظیرش در آیین «نذر» یهود قابل مشاهده است. بخش دیگر به معنای «وقف شدن (برای انجام کاری)» و ناظر به مناسکی خاص همراه با دوره موقت یا دائمی از امساک بوده است؛ مانند ۳۵ آل عمران و ۲۹ حج. شواهد نشان می‌دهند که هر دو گونه نذر در میان عرب پیش از اسلام رایج بوده؛ اما گونه دوم در عصر صحابه و تابعان رو به فراموشی گذاشته و بکلی مهجور شده است.^۱

ج) ربا

مفهوم ربا با توجه به آیات ۲۷۵ تا ۲۷۸ بقره و ۳۹ روم و دیگر آیات، دستیابی به جامع معنایی برای این انگاره را با دشواری روبه‌رو ساخته است. در این میان، تحلیلی تاریخی - ادبی از کاربردهای ربا در قرآن در کنار تحلیل روابط همنشینی و جانشینی واژگان، نتایج قابل توجهی به دست می‌دهد. ربا برای امیون در آیات ۱۳۰ آل عمران و ۲۷۵ بقره با کلمات «اکل» و «تحریم» استعمال شده است و درباره اهل کتاب در آیه ۱۶۱ نساء با واژگان «اخذ» و «نهی». مطالعه تاریخی جامعه آن زمان و توجه به رابطه قدرت اقتصادی با قدرت سیاسی در جزیره العرب نشان می‌دهد که میان امیون، بخشندگی رئیس قبیله به طریق هدیه باعث افزایش نفوذ اجتماعی و در نتیجه کنترل سیاسی قبیله می‌شد و نیت این بخشش جلب رضای الهی نبود. در قرآن نیز این نوع ربا صریحاً تحریم نشده و در مقام انتقاد، تنها به عدم نمو آن نزد خدا بسنده شده است (روم: ۳۹). این نوع ربا را می‌توان هدیه‌ای متقدم نامید؛ چون بعد از گذشت زمان‌های طولانی، نوعی بخشش دیگر از سوی رئیس قبیله انجام می‌شد که ارزش مالی آن بسیار بود و قرآن از آن به «ضاعفاً مضاعفة» (آل عمران: ۱۳۰) یاد می‌کند. از این طریق، رئیس قبیله بر اساس الگوی قدرت ثروت‌بنیان، اعضای قبیله را مدیون خود می‌کرده است. این نوع ربای هدیه‌ای به دلیل تأخر زمانی، ربای متأخر نامیده می‌شود. همچنین بر پایه گزارش‌های تاریخی، جواز اخذ ربا از غیریهودیان موجب شد یکی از مهم‌ترین فعالیت‌های اقتصادی یهودیان شبه‌جزیره در عصر نزول، اعطای قرض ربوی به اهل جزیره العرب باشد؛ حال آنکه گرفتن ربا از خودشان مجاز نبود که مورد نهی قرآن قرار گرفت.^۲

د) وحی

نمونه دیگر واژه «وحی» است که با نظر به اشعار زمان جاهلی معنای آن به خوبی روشن می‌شود. *علقمه بن نعمان* در شعرش آواز شترمرغ نری را که پس از باران و توفان سهمگین، هراسان نزد جفت و فرزندش بازگشته، با یوحی توصیف

۱. برای آگاهی تفصیلی درباره نقش تبارشناسی تاریخی واژگان در تفسیر، رک: احمد پاکتچی و دیگران، تحلیل زبان‌شناختی بین‌الادیانی از انگاره نذر در قرآن کریم (تلخیص).

۲. برای آگاهی از جایگاه ربا در عصر جاهلی و نقش آن در تفسیر صحیح آیات ربا، رک: احمد پاکتچی و دیگران، بازخوانی انگاره ربا در قرآن کریم با تکیه بر الگوهای انسان‌شناختی اقتصادی (تلخیص).

می‌کند: «یوحی الیها بانقاض و نطقه***»؛ «شترمرغ نر» بانگ‌زنان جفت خویش را اشاره‌ای [وحی] می‌فرستد، [اشاره‌ای زبانی، که مبهم و گنگ است] بسان سخن گفتن رومیان در کاخ‌های خویش.

شاعر در این بیت فعل «یوحی» را به کار می‌برد تا عمل ارتباطی و ارسال پیام سرّی میان شترمرغ نر و جفتش (فرستنده - گیرنده) را که از طریق رمز خاص بانگ شترمرغ صورت می‌گیرد، نشان دهد؛ رمزی که شاعر نیز آن را درک نمی‌کند و به این سبب آن را به سخن پوشیده رومیان در کاخ‌هایشان تشبیه می‌کند. شاعر فقط می‌داند بین این دو پیامی ردوبدل شده است؛ ولی مفهوم پیام را نمی‌داند. علت تشبیه به سخن گفتن رومیان این بوده است که شخص عرب‌زبان می‌داند رومیان با زبان خاص خودشان گفت‌وگو می‌کنند که برای شاعر مفهوم نیست. این همان ارتباطی است که در داستان زکریا و مریم بدان تصریح شده است: «قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تَكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا»؛ بر زکریا مقرر شد که بر قوم خویش درآید و تسبیح گفتن را به آنان تعلیم دهد، بدون آنکه از نظام زبانی طبیعی و عادی، بهره‌گیری، زکریا ناگزیر شد از نظام نشانه‌ای دیگری [زبان بدون کلام] استفاده کند.^۱

همچنین اطلاع از این مسئله که در عصر نزول، کهانت و پیشگویی امر شناخته‌شده‌ای برای مخاطبان قرآن بوده است، ثابت می‌کند که تبیین پدیده وحی و فهماندن آن به مردم آسان بوده است. تاریخ نشان می‌دهد که پدیده وحی مبنایی عمیق در فرهنگ عربی آن زمان داشته است. در منظومه فکری عرب زمان نزول، ارتباط انسان با عوامل غیرمادی، مانند جنیان، شناخته‌شده بود و فیلسوفان و عارفان توانستند از این طریق پدیده نبوت را تبیین کنند.^۲ طبق این بیان، در تفسیر آیه «يَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵) این فرض که قریش و کفار مکه آن زمان در سطحی از رشد عقلی نبودند که بتوانند درباره مسئله روح سؤال کنند و سؤال‌کنندگان به طور قطع از یهود بوده باشند^۳ قابل تردید خواهد بود.

هـ. (امیون

آشنایی با وضعیت دینی در جزیره العرب پیش از اسلام، از جمله رواج دو مفهوم «اهل کتاب» و «امیون»، جایگاه خاص کتاب و متن قرآنی را حائز اهمیت می‌کند. اهل کتاب به یهودیان و مسیحیان، و امیون به مشرکان عرب و بت‌پرستان اطلاق می‌شد. متن قرآن در این دوران به جهت کتاب بودنش خود را از فرهنگ امیون بودن جدا می‌کند و از جهت دیگر تفاوت خود با فرهنگ اهل کتاب را در این می‌داند که «کتابی عربی» و به «زبان عربی» است. این تمایزها فی‌نفسه بسیار مهم‌اند؛ زیرا نقش متن قرآنی را که در چارچوب فرهنگ آن عصر حلقه اتصال بین دو مرحله شفاهی و تدوین به‌شمار می‌آید، نشان می‌دهند.^۴ تفکیک میان «امیون» و «اهل کتاب» تفکیکی اعتقادی و مبتنی

۱. نصر حامد ابوزید، معنای متن، ص ۷۸-۷۷.

۲. همان، ص ۱۱۴.

۳. سید محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۲۰۰.

۴. نصر حامد ابوزید، معنای متن، ص ۱۱۴-۱۱۵.

بر تصورات دینی رایج میان هریک از دو دسته است.^۱ از نظر ابن خلدون، اهل کتاب چندان داناتر از مکیان نبودند.^۲ در واقع، اغلب یهودیان و مسیحیان حجاز اُمّی و عوام بودند؛^۳ چنان که می‌فرماید: «وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٌّ وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَطْنُونَ» (بقره: ۷۸)؛ و بعضی عوام یهود که خواندن و نوشتن هم نمی‌دانند، تورات را جز اُمّال باطل خود نمی‌پندارند و تنها پابست خیالات خام و بیهوده خویش‌اند.

نقد

محمّل است که در این میان برخی از مفسران در معنایابی واژگان دچار لغزش شوند؛ برای مثال، عبده غالب واژه «ولی» در قرآن را یاور و ناصر می‌داند و اولیاءالله را مؤمنان متقی که یاوران دین خداوند. او معتقد است که این لفظ بعدها اصطلاحاً به کسانی اطلاق شده است که امور خارق‌العاده انجام داده‌اند و قدرت تصرف در عالم هستی دارند و صحابه این معنا را نمی‌شناختند؛^۴ درحالی که وجود آیاتی که در آن «ولی» و مشتقات آن برای خدا و رسول و جانشینان حضرت به کار رفته، ناقض مدعای عبده است.^۵

۲-۳. تصحیح تفسیر برخی آیات

این امر عمدتاً مربوط به تاریخ عصر نزول و دوره جاهلی می‌شود و یک رکن در تفسیر ادبی به‌شمار می‌آید. نمونه‌هایی را می‌توان ذکر کرد که اطلاعات تاریخی از عصر نزول و عصر جاهلی ضمن تصحیح تفسیر برخی آیات، ما را به دریافت و تفسیر صحیحی از قرآن راهنمایی می‌کند و مفسرانی که این اطلاعات را نادیده گرفته‌اند، به تفسیر صحیح آیات نرسیده‌اند و اطلاعات نادرست و تأییدنشده تاریخی، موجب سوءبرداشت از آیات شده است.

نمونه اول

نخستین نمونه، تفسیر آیات اولیه سوره «نجم» است: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى» (نجم: ۵-۱۰). در یک دیدگاه تفسیری، آیه مرتبط به معراج است و چنین معنا می‌شود: خداوند شدیدالقولی و پر قدرت، پیامبر ﷺ را تعلیم فرمود؛ درحالی که او به صورت کامل درآمد و در افق اعلی قرار گرفت. سپس نزدیک شد و نزدیک‌تر شد؛ چنان که میان او و پروردگارش به اندازه دو قوس بیشتر نبود؛ و در همین جا بود که آنچه وحی کردنی بود، خداوند به بنده‌اش وحی کرد.^۶ اما آیت/الله معرفت

۱. همان.

۲. رک: عبدالرحمن ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ۲۷۹.

۳. احمد پاکتچی، تاریخ تفسیر قرآن کریم، ص ۷۴.

۴. محمد رشیدرضا، المنار، ج ۱، ص ۲۲-۲۳.

۵. مانده: ۵۵؛ تحریم: ۴ و ...

۶. ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۲۲، ص ۴۹۳.

معتقد است که فاعل در «دَنَا فَتَدَلَّى» جبرئیل است؛ چون ضمیر به مرجع نزدیک، یعنی «ذومرة فاستوی» بازمی‌گردد؛ یعنی فرشته وحی به پیامبر ﷺ نزدیک شد. «فتدلی» یعنی پایین و فرود آمد.^۱ بررسی به‌عمل آمده در کتب تاریخی نشان داد که این آیات در شرح وقایع بعثت حضرت بوده و در مسئله معراج مستند مورخان قرار نگرفته است؛^۲ ضمن اینکه مؤید این معنا، دلالت واژه «فتدلی» است. «فتدلی» از ماده «دلو» به‌معنای فرود آمدن به سوی چیزی و نزدیک شدن به آن^۳ و معادل «قرباً بعد القرب» است.^۴ رجحان می‌نویسد: هرچه از بالا به پایین فرستاده شود، «تدلی» گفته می‌شود؛ مانند پایین فرستادن دلو آب به داخل چاه.^۵ این معنای لغوی نیز تأییدکننده نزول فرشته وحی بر حضرت در ماجرای بعثت و عدم ارتباط آن با واقعه معراج است. ارتباط این آیه با مسئله معراج و بازگشت ضمیر «دنا» به خداوند در منابع اهل سنت، از ابن عباس و انس بن مالک منقول است^۶ که هر دو مرسل‌اند. اساساً محال است خداوند با اوصافی مانند دنو و تدلی و نزدیک بودن به اندازه دو قاب کمان یا کمتر توصیف شود؛^۷ و اینکه برای ارتباط دادن آیات با معراج، دست از ظاهر آیه بکشیم و به تأویلات عرفانی دست زنیم، وجهی ندارد.

نمونه دوم

در تفسیر آیه «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى» (ضحی: ۳) که گاه بحث فترت وحی مطرح شده است، برخی مفسران آورده‌اند که علت تأخیر وحی، وجود سگی متعلق به حسین در خانه پیامبر ﷺ بوده است.^۸ بنت الشاطی پس از طرح این قول می‌گوید: مفسران غفلت کرده‌اند که حسین در سال سوم و چهارم پس از هجرت متولد شده‌اند؛ حال آنکه سوره «ضحی» در اوایل بعثت، یعنی سال‌ها پیش از هجرت در مکه نازل شده است.^۹

نمونه سوم

در تفسیر آیه «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَافِرِينَ» (توبه: ۴۳) دیدگاه‌های متفاوتی بین مفسران وجود دارد. در دیدگاه غالب، نگاه کلامی به آیه شده است و مشهور پیامبر ﷺ را مرتکب ترک

۱. محمدهادی معرفت، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، ص ۱۲۳-۱۲۵.

۲. عبدالملک بن ابن هشام، السیره النبویه، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ محمدبن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۱۱.

۳. حسین بن مسعود بغوی، معالم التنزیل، ج ۴، ص ۳۰۳؛ یحیی بن زیاد فراء، معانی القرآن، ج ۳، ص ۹۵.

۴. سهل بن عبدالله، تفسیر التستری، ص ۱۵۶.

۵. ابراهیم زجاج، اعراب القرآن، ج ۲، ص ۷۲۵.

۶. محمدبن جریر طبری، جامع البیان، ج ۲۷، ص ۲۶.

۷. عبدالجبار بن احمد، مشابه القرآن، ج ۳، ص ۶۳۲.

۸. ر.ک: محمدبن یوسف ابوحنیان، بحرالمحیط، ج ۱، ص ۴۹۶؛ محمدبن عمر فخررازی، مفاتیح‌الغیب، ج ۳۱، ص ۱۹۲.

۹. بنت‌الشاطی، تفسیر بیانی، ج ۱، ص ۷۷.

اولی شمرده‌اند. برخی مانند علامه طباطبائی نیز آیه را از قبیل «ایاک اعنی و اسمعی یا جاره» دانسته‌اند؛ یعنی گرچه ظاهر خطاب پیامبر ﷺ است، ولی عتاب متوجه منافقان است؛ اما تحلیلی تاریخی - اجتماعی از آیه مبتنی بر شناخت فضای نزول و گزارش‌های تاریخی مختلف در ماجرای جنگ تبوک، تفسیر دیگری به دست می‌دهد و ضمن رد تمام دیدگاه‌ها اثبات می‌کند که توبیخ و عفو خداوند، ابدأ در ارتباط با پیامبر ﷺ بوده و ناظر به منافقان نیز نیست؛ زیرا قابل پیش‌بینی بود که منافقان از حضور در جنگ تبوک سرپیچی خواهند کرد و در صورت شرکت نیز موجب اخلال و فساد خواهند بود و مصلحت در اجازه دادن به آنها برای عدم شرکت در جنگ بود. مطابق گزارش‌های تاریخی، هشتاد نفر از بادیه‌نشینان قبیله بنی‌غفار اجازه پیامبر ﷺ به منافقان را بهانه‌ای برای استیذان خود برای تخلف از شرکت در جنگ قرار داده بودند؛^۲ ولی پیامبر ﷺ به آنها اجازه نداد و آیه در مذمت این افراد نازل شد تا هم آنان را به سبب کوتاهی در یاری پیامبر ﷺ سرزنش و تهدید کند و هم خبر دهد که تصمیم پیامبر ﷺ در اجازه دادن به منافقان، تصمیمی کاملاً صحیح و مصلحت‌اندیشانه بوده است.^۳ با این تحلیل، معنای آیه با توجه به حدیث امام رضا علیه السلام که فرمودند: آیه از قبیل مثل «ایاک اعنی و اسمعی یا جاره» است، چنین می‌شود: (درحالی‌که گویا خدا در حضور مسلمانان ضعیف‌الایمان و به طوری که آنان بشنوند، پیامبر ﷺ را چنین خطاب می‌کند): خدای از تو درگذرد! نباید به آن منافقان اجازه تخلف از جنگ می‌دادی تا آنان (که در اجازه گرفتن صادق‌اند) برای تو (مسلمانان بی‌بصیرت) آشکار شود و دروغ‌گویان را نیز بشناسی (بشناسند)؛ یعنی اگر شما مسلمانان بخواهید به بهانه اینکه پیامبر ﷺ به بعضی اجازه مانند داده است، به شما هم اجازه دهد، ما از اجازه آن گروه هم برمی‌گردیم و می‌گوییم که چرا به آنها هم اجازه داده است!! قرار نیست به دلیل اجازه به آنها، به شما هم اجازه مانند در مدینه داده شود. بنابراین از درخواست تخلف از جنگ به بهانه‌های واهی صرف‌نظر کرده، در جنگ شرکت کنید و بگذارید تصمیمی که پیامبر ﷺ در اجازه دادن به منافقان داده و کاملاً به مصلحت بوده است، باقی بماند.

۳-۲-۳. باز تفسیر آیات قصص قرآن

اطلاعات تاریخی مربوط به قصه‌های پیامبران می‌تواند در تفسیر صحیح و ضابطه‌مند این آیات نقش‌آفرین باشد. اولین کاربرد تفسیر ادبی در این زمینه، بی‌توجه به جزئیات غیرمهم و درنگ نکردن در مواردی است که قرآن در مقام بیان آن نیست. عبده می‌گوید: «مفسران باید از توضیح عباراتی که در متن قرآن مبهم رها شده، نظیر تعیین

۱. برای آگاهی بیشتر، رک: سیدمحمود طیب‌حسینی و راضیه مشک‌مسجدی، «تحلیلی درباره عفو الهی از پیامبر بر محور آیه ۴۳ سوره توبه»، ص ۳۵-۴۰.

۲. محمدبن عمر واقدی، المغازی، ج ۳، ص ۹۹۵؛ محمد ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۲، ص ۱۶۵؛ اسماعیل بن عمر ابن کثیر دمشقی، البداية و النهایة، ج ۴، ص ۱۷۳.

۳. رک: سیدمحمود طیب‌حسینی و راضیه مشک‌مسجدی، «تحلیلی درباره عفو الهی از پیامبر بر محور آیه ۴۳ سوره توبه»، ص

نام افرادی که نام آنان در قرآن نیامده، اجتناب کنند»^۱.

بنت الشاطی بیان تفصیلات و جزئیات داستان‌های قرآنی را در زمره اسرائیلیاتی می‌داند که از بهبود برای فهم قرآن نفوذ کرده است؛ مواردی که تاریخ نمی‌شناسد! اساساً یکی از شیوه‌های قرآن این است که در گزارش‌های تاریخی، جزئیات غیردخیل در هدف خود را بیان نکرده؛ مثل اینکه نام شخصیت‌های داستان را نیاورده است؛ زیرا لزومی بر ذکر آن جزئیات نبوده و هدف قرآن بدون ذکر جزئیات نیز تأمین می‌شده است؛ بنابراین، در چنین مواردی که قرآن از بیان چیزی ساکت است، مفسر قرآنی نیز باید سکوت کند و همت خود را در یافتن جزئیات صرف نکند؛ مثلاً لزومی ندارد که نام مادر حضرت موسی علیه السلام را بداند!^۲ همان مفهوم مادر موسی در رساندن پیام تربیتی کافی است. همچنین عبده می‌گوید: ذیل آیه‌ای که بنی اسرائیل موظف به کشتن خود می‌شوند، مهم نیست چه تعداد کشته شدند.^۳

در محور بعدی، یعنی تفسیر صحیح از قصص قرآن به کمک اطلاعات تاریخی، می‌توان به آیه «فَأَسْرَتِ إِيَّاهِ قَالُوا كَيْفَ نَكَلِمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا» (مریم: ۲۹) اشاره کرد. در تفاسیر قول مشهور این است که حضرت مریم علیها السلام پس از به دنیا آمدن فرزندش نزد قومش آمد و هنگامی که با اعتراض روبه‌رو شد، به فرزندش اشاره کرد. آنها در پاسخ گفتند: چگونه با کودکی که در گهواره است، سخن بگوییم؟ اشکال این تفسیر، در ماضی بودن فعل «کان» و ترجمه آن به «یکون» است.

آیت‌الله معرفت در این باره می‌نویسد: از این آیات برمی‌آید که مریم علیها السلام برای عبادت و راز و نیاز جایی ناآشنا و دور از آبادی کسان خود برگزیده بود تا دور از چشم بینندگان با خدای خود خلوت کند. در این اثنا فرشته پروردگار نزد او آمد تا مژده مسیح را بدو بدهد. چون باردار شد، از ترس رسوایی فاصله خویش را با آنان بیشتر کرد و در آنجا (جایگاه دور) درخت خرما و آبی گوارا بود. آنجا دور از همه وضع حمل کرد. فرشته او را فرمود تا با هیچ کسی سخن نگوید؛ به استناد آنکه روزه سکوت گرفته است. او و فرزندش در خلوت خود با آرامش و فراغت، دور از هیاهوی مردمان زیستند: «وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ آيَةً وَ أَوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَ مَعِينٍ» (مؤمنون: ۵۰)؛ و ما پسر مریم و مادرش را آیت و معجزه بزرگ گردانیدیم و هر دو را به سرزمین بلندی که آنجا مکانی هموار و چشمه سار بود (شام و بیت‌المقدس) منزل دادیم. اما اینکه چند سال آن دو در خلوت خود بوده‌اند؛ از این آیات استفاده می‌شود که این مدت دو یا سه سال بوده است؛ زیرا هنگامی که مریم بازگشت، کودک خود را در آغوش داشت و طبعاً کودک دو یا سه ساله می‌تواند سخن بگوید؛ اما اینکه چرا قوم مریم با تعجب گفتند: «چگونه با کسی که در گهواره کودک بوده، سخن بگوییم»!! پاسخ این است که حضرت مریم بدون آنکه ازدواج کرده باشد، فرزند آورده بود. پس ناگزیر باید خود

۱. محمد رشیدرضا، المنار، ج ۱، ص ۱۸.

۲. بنت‌الشاطی، التفسیر البیانی، ج ۲، ص ۱۴۶.

۳. احمد پاکتچی، نقد متن، ص ۱۷۶.

۴. محمد رشیدرضا، المنار، ص ۳۳۰.

پاسخگو باشد، نه کودکی که در این باره اطلاعی ندارد. بنا بر این اصل سخن گفتن عیسی علیه السلام در این ماجرا معجزه نبوده؛ بلکه نوع و موضوع سخن عیسی که خود را بنده خدا معرفی کرده که خداوند به او کتاب بخشیده و او را پیامبر قرار داده، معجزه و نشانه آشکار بر بی گناهی مریم علیها السلام بوده است. این گزارش تاریخی که تفسیری متفاوت از آیه شریفه به دست می‌دهد، از مراجعه به انجیل برنابا به دست می‌آید.^۱

۳-۲-۴. نقد کاربست روایات تاریخی نادرست

از دیگر آثار قابل توجه تاریخ در تفسیر دقیق‌تر، نقد کاربست روایات تاریخی نادرست است که موجب شکل‌گیری تفسیری مشهور از آیه شده است. این نشان می‌دهد که گاهی خود روایات تاریخی نیز نیازمند نقدند و گاه با متن آیه یا روایت تاریخی صحیح می‌توان روایات تاریخی ضعیفی را که مستند تفسیر آیاتی قرار گرفته‌اند و تبدیل به قول مشهور تفسیری شده‌اند، نقد کرد و تفسیری متفاوت و متقن ارائه داد که نمونه‌های آن در ادامه ذکر می‌شود:

نمونه اول

«يُؤْفُونَ بِالَّذِي وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا وَيُطْعَمُونَ الطَّامَّ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» (انسان: ۸۷). در تفسیر این آیه، طبق قول مشهور و در روایتی تاریخی از ابن عباس و مجاهد - که مرسل است - حضرت علی علیه السلام و زهرا علیها السلام برای ادای نذر سه روز روزه خود جهت شفای حسین علیه السلام، به سبب بخشش طعام خود طی سه روز به مسکین و یتیم و اسیر، سه روز پیاپی بدون افطار روزه گرفتند؛^۲ اما در روایت تاریخی دیگر قضیه به شکل دیگری بیان شده است که ضمن دفع اشکالات تفسیر اول، تفسیری خردپذیرتر و معقول‌تر ارائه می‌کند و مؤید آن، روایت امام صادق علیه السلام است که از طریق علی بن ابراهیم قمی نقل شده است.^۳ طبق این روایت، مسکین، یتیم و اسیر در یک روز به خانه حضرت مراجعه کردند. با توجه به اینکه متن آیه دلالتی بر سه روز روزه گرفتن ندارد، به نظر می‌رسد دلیلی بر تکلفات مفسران در توجیه چگونگی سه روز روزه گرفتن پیاپی حضرات بدون خوردن طعام وجود ندارد؛ ضمن اینکه تفسیر دوم، تفسیری معقول و منطقی است.

نمونه دوم

«مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدِّبْيَا» (انفال: ۶۷). در تفسیر این آیه، مفسران قائل‌اند به اینکه مسلمانان بعد از جنگ بدر، اسرا را در قبال فدیة گرفتن آزاد کردند و این عملی خلاف بوده

۱. محمدهادی معرفت، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، ص ۱۲۴-۱۲۵.

۲. علی بن جمعه حویزی، نورالثقلین، ج ۵، ص ۴۷۰.

۳. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۹۹.

و باید همه را می‌کشتند.^۱ منشأ این قول، روایاتی تاریخی از/بوهریره، حسن بصری و قتاده است که به دلیل تعبیر «تریدون عرض الدنيا» گمان کرده‌اند که این کار موجب عذاب عظیم می‌شد و باید همه اسرای جنگ را می‌کشتند. این منقولات قرن اول و دوم که اجتهاد روایان بوده است، به مرور زمان تبدیل به اعتقادی قطعی شد و به قرن‌های بعدی منتقل گشت و مفسران بعدی برای رفع این اتهام از پیامبر ﷺ دست به توجیه و تاویل زده‌اند؛^۲ حال آنکه مفهوم صحیح آیه این است که بر هیچ پیامبری که فرمانده جنگ باشد، روا نیست هنگام جنگ بخشی از نیروی رزمی خود را صرف گرفتن اسیر و نگهداری آن کند؛ چون به همان میزان احتمال شکست بیشتر می‌شود^۳ و می‌فرماید: کسانی که اسیر می‌گیرند، انگیزه‌شان رغبت مالی است؛ ولی خداوند می‌خواهد شما فقط به آخرت بیندیشید و همه نیروی خود را صرف از بین بردن دشمن کنید تا به طور کامل شکست بخورده و از بین برود. این تفسیر ضمن رفع نسبت خطا در تصمیم به پیامبر ﷺ و ارتکاب گناه صغیره، با ظاهر آیه نیز هماهنگ است.

نمونه سوم

«وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا» (طه: ۱۳۲). علامه طباطبائی ذیل این آیه در تفسیری متفاوت با سایر مفسران، با استناد به فضا و زمان نزول این آیه، مقصود از «اهلک» را حضرت خدیجه رضی الله عنها و علی رضی الله عنه و برخی از دختران پیامبر رضی الله عنه می‌داند. دلیل علامه این است که پیامبر رضی الله عنه در مکه و زمان نزول آیه، همسری غیر از حضرت خدیجه رضی الله عنها نداشتند و در خانه حضرت، تنها علی رضی الله عنه و یکی از دخترانش (فاطمه رضی الله عنها) بوده است.^۴

۴. آسیب‌های استفاده از تاریخ در تفسیر ادبی (فرهنگی)

استفاده از تاریخ در تفسیر، با همه اهمیت و فواید سودمندی که در تفسیر دقیق‌تر قرآن دارد، ممکن است آسیب‌هایی هم به همراه داشته باشد که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۴-۱. اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه

یکی از مهم‌ترین آسیب‌های محتمل در بهره‌مندی از تاریخ در تفسیر، قائل شدن به اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه است؛ به این معنا که تمام آیات فقط از منظر فهم مخاطبان اولیه و منحصر در حوادث تاریخی زمان نزول، تحلیل و تفسیر شوند که در این صورت، قرآن محدود به محیط و شرایط نزول می‌گردد و در ادامه متأثر از فرهنگ و آداب

۱. محمدبن جریر طبری، جامع البیان فی تفسیرالقرآن، ج ۱۰، ص ۳۲.

۲. محمدبن حسن طوسی، التبیان فی تفسیرالقرآن، ج ۵، ص ۱۵۶-۱۵۷.

۳. برای آگاهی بیشتر از نقد روایات تاریخی نقل شده ذیل این آیه، ر.ک: نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، قرآن و آزادی اسراء، ص

۳۴-۳۱

۴. سیدمحمدحسین طباطبائی، میزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۲۳۹.

زمان نزول خواهد بود. پیش فرض اساسی تفسیر فرهنگی قرآن این است که مراد خدا از الفاظ و تعبیر قرآن، همان معنایی است که عرب حجاز در عصر نزول می‌فهمیدند. برای مثال، از دیدگاه سروش، «بعضی از جنبه‌های دین به‌طور تاریخی و فرهنگی شکل گرفته اند و امروز دیگر موضوعیت ندارند»^۱. بنابراین از این منظر به برخی از آموزه‌های دین باید ملتزم بود و به بعضی دیگر نه. وی می‌نویسد: «تمام احکام فقهی اسلام موقت‌اند و متعلق به جامعه پیامبر و جوامعی شبیه به آن جامعه هستند؛ مگر اینکه خلافش ثابت شود»^۲. همچنین می‌توان انحرافات ابوزید، از ادامه‌دهندگان مکتب تفسیر ادبی در تاریخی و حتی غیرمقدس دانستن قرآن^۳ را از انحرافات این رهیافت تفسیری دانست که ناشی از ایده «متأثر بودن قرآن از فرهنگ زمانه» و «تاریخمند دانستن قرآن» است که برای قرآن عمومیت و جاودانگی قائل نیست؛ درحالی که مخاطب قرآن فقط قوم عرب عصر نزول نبوده‌اند؛ بلکه همه انسان‌ها از بدو نزول قرآن تا زمانی که دنیا برپاست، مخاطبان قرآن‌اند و نمی‌توان ادعا کرد که چون قرآن به زبان عربی نازل شده است، لزوماً مردم عرب در آن زمان تمام معنای مراد از همه آیات را می‌فهمیدند. علاوه بر اینکه برخی از واژه‌ها در ادبیات قرآنی، دارای معنایی خاص شده‌اند که گرچه بی‌ارتباط به معنای وضعی و کاربردی‌شان در عصر نزول نیستند، اما در فرهنگ قرآن دارای معنای متفاوتی‌اند.^۴

۲-۴. استفاده از گزارش‌های تاریخی ضعیف

استفاده از گزارش‌های تاریخی ضعیف نیز آسیبی پیش‌روی تفسیر ادبی است که نمونه واضح آن استفاده از روایات اسرائیلی ذیل قصه‌های قرآن است که با عصمت پیامبران در تعارض است و نمونه‌هایی از آن را می‌توان ذیل تفسیر آیه ۳۷ احزاب در مجرای ازدواج پیامبر ﷺ با زینب بنت جحش^۵، آیات ۲۱ تا ۲۵ سوره ص و افسانه عاشق شدن حضرت داوود^۶ و آیه ۲۴ یوسف در افسانه قصد سوء یوسف^۷ به زلیخا^۸ مشاهده کرد. آشخور بیشتر روایات تفسیر طبری در این قبیل مباحث، تورات است. از نظر عبده، این‌گونه روایات از نسل‌های پیشین علما به ارث رسیده است و هرگز از مطالب متناقض با عقل و وحی پالایش نشده‌اند.^۹ توجه به پیش‌فرض‌های اعتقادی، مانند عصمت انبیاء، نافی این‌گونه روایات‌اند.

۱. عبدالکریم سروش، محمد آفریننده قرآن است، ص ۱۰.
۲. عبدالکریم سروش، اسلام، وحی و نبوت، ص ۵۷ و ۵۹-۶۰.
۳. نصر حامد ابوزید، معنای متن، ص ۱۵۴-۱۵۵.
۴. محمد کاظم شاکر، تفسیر براساس ترتیب نزول با سه قرائت، ص ۱۲۰.
۵. محمد بن جریر طبری، جامع‌البیان، ج ۲۲، ص ۱۰-۱۱.
۶. همان، ج ۲۳، ص ۹۳-۹۶.
۷. همان، ج ۱۲، ص ۱۰۸-۱۱۰ و ۲۳۹-۲۵۰.
۸. محمد رشیدرضا، المنار، ج ۱، ص ۱۸.

نتیجه‌گیری

برایند مطالعه حاضر نشان می‌دهد:

۱. مکتب تفسیر ادبی (فرهنگی) با رویکرد تحلیلی زبان‌شناختی و تاریخی، ظرفیت مناسبی برای حداقل کردن فاصله گفتمانی ما با عصر نزول دارد که نشئت‌گرفته از فاصله زمانی ما با عصر نزول است.
۲. زبان‌شناسی تاریخی یا شناخت معنای درزمانی واژگان، از ویژگی‌های معنایی واژگان قرآنی در مکتب تفسیر ادبی معاصر است. این شیوه با تبارشناسی واژگان در فرهنگ زمان نزول و آیین‌های ادیبانی مانند یهود، معانی جدیدی از برخی مفاهیم قرآنی به دست می‌دهد که تاکنون سابقه نداشته است.
۳. بهره‌گیری از گزارش‌های تاریخی متقن، مفسر ادبی را در بازتفسیر برخی آیات، تصحیح تفسیر قصص قرآن و نقد روایات تاریخی یاری می‌دهند.

۴. لغزش‌های رخ داده در توجه به تاریخ در تفسیر، ناشی از ضابطه‌مند نبودن مواجهه مفسر ادبی با گزاره‌های تاریخی است و برای جلوگیری از آن باید مبانی و پیش‌فرض‌های خاصی تعریف شود تا نتایج به‌دست‌آمده مفسر را به مقصود برساند. همچنین طراحی قواعد تفسیری، مانند بررسی ارزش علمی منابع گزارش‌دهنده رویدادهای تاریخی، پرهیز از غلبه دادن گزارش‌های تاریخی بر اصول مسلم دینی، پرهیز از خیال‌بافی و اجتهاد شخصی، و محوریت احادیث صحیح‌السند معصومان علیهم‌السلام در تفسیر ادبی، ضروری است.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، بیروت، دار مکتبه الهلال، ۲۰۰۰م.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، البدایه و النهایه، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
- ابن هشام، عبدالملک بن، السیره النبویه، قاهره، مطبعة المصطفی البانی و اولاده بمصر، بی تا.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، بحرال محیط فی التفسیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- ابوزید، نصر حامد، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹.
- امین، احمد، فجر الاسلام، قاهره، مکتبه النهضة المصریه، ۱۹۶۴م.
- برتس، هانس، مبانی نظریه ادبی، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران، ماهی، ۱۳۸۷.
- بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- پاکتچی، احمد، تاریخ تفسیر قرآن کریم، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۱.
- ، نقد متن، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۱.
- و دیگران، «تحلیل زبان شناختی بین‌الادیانی از انگاره نذر در قرآن کریم»، کتاب قیام، ش ۷، ص ۲۸-۲۰.
- و دیگران، «بازخوانی انگاره ربا در قرآن کریم با تکیه بر الگوهای انسان شناختی اقتصادی»، مطالعات قرآن و حدیث، ۱۳۹۷، ش ۲، ص ۹۲-۶۱.
- جباری، محمدرضا، «عبادات‌های جاهلی از منظر قرآن»، تاریخ در آینه پژوهش، ۱۳۸۴، ش ۷، ص ۱۱۳-۱۴۲.
- حسن، ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، جاویدان، ۱۳۶۲.
- حویزی، علی بن جمعه، نورالتقلین، تحقیق علی عاشور، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
- خولی، امین، مناهج تجدید فی النحو و البلاغه و التفسیر و الادب، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۶۱م.
- رشیدرضا، محمد، المنار، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی و ابوالحسن مؤمن نژاد، «تفسیر تاریخی قرآن کریم»، قرآن و علم، ۱۳۹۴، ش ۱۶، ص ۲۹-۴۹.
- ، منطق تفسیر، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۷.
- زجاج، ابراهیم، اعراب القرآن، قم، دارالتفسیر، ۱۴۱۶ق.
- سروش، عبدالکریم، «محمد آفریننده قرآن است»، بازتاب اندیشه، ۱۳۸۶، ش ۹۶، ص ۷-۲۲.
- ، «اسلام، وحی و نبوت»، بازتاب اندیشه، ۱۳۸۱، ش ۲۷، ص ۵۶-۶۷.
- سهل بن عبدالله، تفسیر التستری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ق.
- شاکر، محمدکاظم، «تفسیر براساس ترتیب نزول با سه قرائت»، پژوهش‌های قرآنی، ۱۳۸۹، ش ۶۳ و ۶۴، ص ۹۰-۱۲۳.
- شجاعی، حسین و نقی رجیبیان، «بررسی انتقادی روش مفسران قرآن کریم در بیان تاریخ»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ۱۳۹۶، ش ۱۰، ص ۸۴-۶۱.
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، «قرآن و آزادی اسراء»، کیهان اندیشه، ۱۳۷۰، ش ۳۵، ص ۳۱-۵۲.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۰ق.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، بیروت، دارالقاموس الحدیث.
- ، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد حبیب عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- طه حسین، فی الادب الجاهلی، قاهره، مطبعة فاروق، ۱۹۳۳م.

—، *فی الشعر الجاهلی*، قاهره، رویة للنشر و التوزیع، ۲۰۰۷م.

طیب حسینی، سید محمود و راضیه مشک مسجدی، «تحلیلی درباره عفو الهی از پیامبر بر محور آیه ۴۳ توبه»، *پژوهش‌های قرآنی*، ۱۳۹۴، ش ۴، ص ۲۲-۴۵.

عایشه عبدالرحمن (بنت‌الشاطی)، *تفسیر بیانی*، ترجمه جلد اول، سید محمود طیب حسینی، قم، اصول الدین، ۱۳۹۰.

—، *التفسیر البیانی للقرآن الکریم*، قاهره، دارالمعارف، ۱۴۱۹ق.

عبدالجبار بن احمد، *متشابه القرآن*، قاهره، مکتبه دارالتراث، بی تا.

عیاد، شکر، *من وصف القرآن الکریم، یوم الدین و یوم الحساب*، قاهره، هیئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۱۲م.

فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

فراه، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، تحقیق محمد علی نجار و احمدیوسف نجاتی، قاهره، هیئة العامة للكتاب، ۱۹۸۰م.

قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۳.

قیام، عمر حسن، *ادبیه النص القرآنی*، بیروت، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۴۰۱ق.

گلاب بخش، سعید و دیگران، «نقش تاریخ صدر اسلام در تفسیر قرآن کریم»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، ۱۳۹۱، ش ۱، ص ۱۸۷-۱۶۱.

معرفت، محمد هادی، *نقد شبهات پیرامون قرآن کریم*، ترجمه علی اکبر رستمی، میرزا علیزاده، حسن خرقانی، حسن حکیم‌باشی، قم، التمهید، ۱۳۸۵.

مفتخری، حسین، *مبانی علم تاریخ*، تهران، سمت، ۱۳۹۴.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.

واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، بیروت، الاعمی، ۱۴۰۹ق.

یوسف تازه‌کندی، عباس و دیگران، «جایگاه فاصله فرهنگی بین متن و مفسر در تفسیر قرآن»، *قرآن پژوهی حسنا*، ۱۳۹۷، ش ۳۵، ص ۳۲-۸.

Theodora Bynon, *Historical linguistics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.