



## **An Evaluation of Claude Gilliot's Article "The Beginning of Quranic Exegesis" \***

Seyyed Mohammad Mousavi Moqaddam <sup>1</sup> and Zahra Ghasemi Zarandi <sup>2</sup>

### **Abstract**



Claude Gilliot, a professor at the University of Provence and senior editor of the Encyclopedia of the Quran, Leiden, is well-versed in the field of the history of exegesis and has authored numerous works. This present article evaluates Claude Gilliot's perspectives in his article "The Beginning of Quranic Exegesis." In this particular article, the author explores matters related to the period of the formation of Quranic exegesis and its scholarly phase. According to him, history and literature contribute to the solidity and scientific credibility of the interpreted knowledge. He delves into topics such as the commencement of exegesis from the perspectives of Muslims and Orientalists, the prohibition of interpretation, and the position of Ibn Abbas and the leading Islamic exegetes from the standpoint of Orientalists. This research attempts to analyze the content, methodology, and sources of the aforementioned article using a descriptive-analytical approach. This study demonstrates that due to intervening presuppositions, methodological flaws, and the reliability of sources, the author has encountered strategic errors in his works compared to other Orientalists.

**Keywords:** History of Exegesis, Claude Gilliot, The Beginning of Quranic Exegesis, Historiography, Literary Sciences.

---

\*. **Date of receiving:** 06/02/2023 ; **Date of correction:** 11/05/2023; **Date of approval:** 12/08/2023.

1. Associate Professor at the Departments of Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran (Corresponding Author):  
Sm.mmoqaddam@ut.ac.ir.

2. Master Student of Quran and Hadith Sciences at the Departments of Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran:  
za.ghasemi1996@gmail.com.



## ارزیابی مقاله «آغاز تفسیر قرآن» کلود ژیلیو \*

سید محمد موسوی مقدم<sup>۱</sup> و زهرا قاسمی زرنندی<sup>۲</sup>



### چکیده

کلود ژیلیو استاد دانشگاه پروونس و ویراستار ارشد دایرةالمعارف قرآن لیدن است. وی در زمینه تاریخ تفسیر صاحب تألیفات بسیار است. نوشتار حاضر به ارزیابی آراء کلود ژیلیو در مقاله «آغاز تفسیر قرآن» می‌پردازد. در مقاله مذکور نویسنده مباحث مرتبط با دوره شکل‌گیری تفسیر قرآن و مرحله علمی شدن آن را واکاوی کرده است. از نظر او، تاریخ و ادبیات موجب وثاقت و اعتبار علمی دانش تفسیر شده است. وی در این راستا به موضوعاتی مانند آغاز تفسیر از دیدگاه مسلمانان و خاورشناسان، ممنوعیت تفسیر و جایگاه ابن عباس و مفسران صدر اسلام از دیدگاه خاورشناسان می‌پردازد. در این پژوهش سعی شده است تا با روش توصیفی - تحلیلی به ارزیابی محتوایی، روشی و منبعی مقاله مذکور پرداخته شود. این پژوهش نشان می‌دهد که نویسنده بر اثر دخالت دادن پیش فرض‌ها، اشکالات روشی و منبع‌بستگی به آثار دیگر خاورشناسان، دچار خطاهای راهبردی شده است.

واژگان کلیدی: تاریخ تفسیر، کلود ژیلیو، آغاز تفسیر قرآن، علم تاریخ، علوم ادبی.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۶؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۲/۲۰ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۵/۲۱.

۱. دانشیار دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول): Sm.mmoqaddam@ut.ac.ir.

۲. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران: za.ghasemi1996@gmail.com.



## مقدمه

امروزه مطالعه آرا و اندیشه‌های خاورشناسان قرآن پژوهی که تحقیقات و مطالعات گسترده‌ای در باب قرآن و دانش‌های برخاسته از آن انجام داده‌اند، امری مهم و ضروری است. از آنجاکه تحقیقات ایشان منجر به افزودن مفاهیم، اطلاعات، روش‌ها و زیرشاخه‌های جدید علمی همچون پیدایش تاریخ قرآن و تاریخ تفسیر شده است؛ لذا رصد و واکاوی اندیشه‌های ایشان از سوی اندیشمندان جهان اسلام ضروری می‌نماید. برای نمونه، تاریخ تفسیر را که مسئله اصلی این پژوهش است، ابتدا خاورشناسان پایه‌گذاری کرده‌اند، سپس مسلمانان در ادامه پژوهش‌های تاریخ تفسیر خود از خطوط کلی ایشان پیروی کرده، و گاه در محتوای آن تغییراتی اعمال کرده‌اند. این درحالی است که اعمال خطوط کلی پژوهش‌های ایشان، اعم از تقسیم‌بندی‌ها و مفاهیم، سبب دوری فهم ما از واقعیت تاریخ تفسیر و میراث تمدنی مان شده است.

کلود ژیلیو، استاد دانشگاه پروونس فرانسه و ویراستار ارشد دائرةالمعارف قرآن لیدن (معارف و دیگران)، «بررسی دیدگاه کلود ژیلیو درباره تعلیم‌دهندگان پیامبر ﷺ»، (۱۳۹۴: ۳۲)، یکی از خاورشناسان پرتألیف و دقیق‌النظر در این ماجراست که به نظر می‌رسد با مطالعه مقاله «آغاز تفسیر قرآن» که در کتاب قرآن، شکل‌گیری تفسیر با سرویراستاری اندرو ریپین تدوین شده است و مبتنی بر ارجاعات فراوان به اندیشه‌های دیگر خاورشناسان مهم است، به دیدگاه او و هم‌فکرانش درباره کلیت شکل‌گیری و تدوین تفسیر قرآن پی برد؛ البته در باب دیدگاه‌های کلود ژیلیو درباره تاریخ تفسیر و مفسران، تألیفاتی همچون کتاب «ارزیابی دیدگاه‌های خاورشناسان در تاریخ تفسیر و مفسران» از علوی‌مهر و رضایی‌هفتادر و مقالاتی همچون «تفسیر قرآن در دوره کلاسیک و ادوار میانه» از موسوی‌مقدم، «بازخوانی انتقادی آرای ژیلیو در اعتبارسنجی تفسیر روایی سده نخست هجری» و «ارزیابی آرای انتقادی ژیلیو نسبت به مشروعیت تفسیر اجتهادی» از رضایی‌هفتادر نگاشته شده است؛ اما هریک به بخش‌های دیگری از تاریخ علم تفسیر پرداخته‌اند. برای مثال، در مقاله «تفسیر قرآن در دوره کلاسیک و ادوار میانه» بیشتر به مکاتب تفسیری پرداخته شده است. لازم به ذکر است که در کتاب «ارزیابی دیدگاه‌های خاورشناسان در تاریخ تفسیر و مفسران» نیز اغلب با توجه به مقاله کلود ژیلیو در دائرةالمعارف قرآن لیدن، «تفسیر قرآن در دوره نخستین و ادوار میانه» نگاشته شده است؛ اما در مقاله «آغاز تفسیر قرآن» به مسائل جدیدی همچون اعتبار علمی دانش تفسیر پرداخته شده است که لازم است به صورت جداگانه به آن پرداخته شود.

## ارزیابی مقاله آغاز تفسیر قرآن

در ارزیابی متون علمی می‌بایست نقاط قوت و نقاط ضعف، هر دو مورد توجه قرار گیرند و از یک‌جانبه‌گرایی پرهیز شود؛ لذا ارزیابی مقاله «آغاز تفسیر قرآن» در دو بخش انجام می‌شود: بخش اول، نکات قوت و بخش دوم، نکات ضعف و نقدهایی که بر محتوای آن وارد است.

### ۱. بررسی نکات قوت

از آنجاکه یکی از اهداف این پژوهش، استفاده از ابتکارات کلود ژیلیو است، باید گفت ژیلیو در بررسی‌های خود نکات مفیدی را رعایت کرده است که عبارت است از:

یک. نظم و چینش منطقی مباحث در تبیین مسئله.

دو. توصیف و بیان صحیح اقوال و گزارش‌های تاریخی، پرهیز از اظهار نظر غیرکارشناسی در موضوعات، طرح بحث با ارجاع به صاحب نظران آن.

سه. برخورداری از نثری علمی و قلمی روان و توانا.

چهار. توجه به ایجاز و گزیده‌نویسی.

پنج. شرح ماهیت ارتباط علوم با تفسیر و پیگیری گرایش تفسیر ادبی در تاریخ، که می‌تواند مسئله‌ای مورد توجه دیگر پژوهشگران نیز باشد.

شش. معناشناسی بسط و کاربرد برای ردیابی جریان تفسیر در تاریخ؛ براساس مقاله «تفسیر قرآن در دوره کلاسیک و ادوار میانه»، از نظر ژیلیو، واژگان تفسیر، تأویل و وجه، بر دانش تفسیر منطبق بوده و تفسیر به معنای شرح به کار رفته است ( Gilliot, "Exegesis of the Qur'an: Classical and Medieval", 2002, p100). این نظر کلود ژیلیو در کتاب العین نیز تا حدی تأیید شده است: «التفسیر و هو بیان و تفصیل للکتاب» (فراهیدی، العین، ۱۴۰۹: ۷/ ۲۴۷). به نظر می‌رسد، هنگامی که سخن از تدوین تاریخ یک علم به میان می‌آید، بن‌مایه و شالوده اصلی آن علم و الفاظی که به‌عنوان یکی از ابزارهای جست‌وجوی آن انتخاب شده‌اند، باید در نظر گرفته شوند. برای مثال، در نگارش تاریخ فلسفه نیز این‌طور عمل شده است و مفهوم جامع و کاربردی «اندیشه‌ورزی عقلانی» را به‌عنوان بن‌مایه اصلی که قابلیت انطباق بر تمامی جریان‌های فلسفی را دارد، همراه با برخی الفاظ که در هر برهه زمانی و موقعیت جغرافیایی، متفاوت می‌شوند، برگزیده‌اند. بحث الفاظ و بن‌مایه اصلی یک علم را نباید با یکدیگر خلط کرد؛ چراکه با تغییر زمان و مکان، الفاظ نیز تغییر می‌کنند؛ اما شالوده اصلی علم ثابت می‌ماند. همان‌طور که شاهد حضور علم فلسفه در ادوار مختلف تاریخ و جغرافیای پنهان آن، از یونان و



ایران باستان تا تمدن اسلامی و پس از آن هستیم. درباره شالوده اصلی علم تفسیر، به نظر می‌رسد، بایستی مفهومی از دانش تفسیر را در نظر بگیریم که بتواند دربردارنده تمامی جریان‌های علمی در طول تاریخ باشد. این مفهوم همان اصل و اساس علم تفسیر و وجه مشترک در همه اقسام و انواع تفاسیر است. صرفاً مراجعه به کتب لغت و انتخاب یک یا چند واژه برای یافتن یک واقعیت در طول تاریخ، مؤثر نیست؛ چراکه در نگارش تاریخ علم، به دنبال یک واقعیت خارجی رخ داده در گذشته هستیم و الفاظ و اصطلاحات تنها یکی از ابزارهای مورد استفاده ما برای این جست‌وجو هستند. برای مثال، دکتر پاکتچی در پژوهش خود به جای آغاز بحث با الفاظ، سراغ حقیقت خارجی بسیط رفته است. در ابتدا، ایشان به دو پدیده خوانش و تفسیر اشاره، و مراد خود از هر دو پدیده را بیان می‌کند. سپس، به تعریف پدیده تفسیر و انواع آن می‌پردازد (پاکتچی، مجموعه درس‌گفتارهایی درباره تاریخ تفسیر قرآن کریم، ۱۳۹۲: ۴۹). ژیلیو نیز تا حدی این‌گونه عمل کرده و معنایی که برای واژه «تفسیر» برگزیده، قابلیت دارد که در تاریخ تفسیر به‌عنوان شالوده اصلی این علم مورد واکاوی قرار گیرد.

هفت- تعمق و ژرف‌اندیشی در عناصری که به دانش تفسیر اعتبار بخشیده و صورت علمی بدان داده‌اند. هرچند به نحوه تحلیل ژیلیو اشکال وارد است؛ اما نفس این کار برای تاریخ تفسیر توصیه می‌شود و می‌تواند مورد پیگیری و تحقیق دیگر پژوهشگران عرصه تاریخ تفسیر باشد.

هشت- در پژوهش ژیلیو، تقسیم‌بندی‌های کارآمدتری به جای تقسیم‌بندی‌هایی چون تقسیم تفاسیر به عقلی و نقلی، ارائه شده است. برای نمونه، ژیلیو تفاسیر دوره شکل‌گیری را به سه دسته تفسیر تبیینی، داستانی و فقهی، و تفسیر در دوره تابعین را به تفسیر روایی و تأویلی تقسیم‌بندی می‌کند.

نه- ژیلیو به این نکته توجه دارد که نباید با قواعد و تقسیم‌بندی‌هایی که بعداً صورت گرفته است، درباره عالمان و مفسران متقدم اظهار نظر کرد. این نکته در کتاب‌های تاریخ تفسیر، گاه رعایت نشده است. برای نمونه، مقاتل بن سلیمان در زمره معتقدان به تجسیم و تشبیه تلقی می‌گردد و یا به برخی از صحابیان همچون انس بن مالک برچسب ظاهرگرا زده می‌شود و تفسیر برخی تابعین مانند مجاهد، اجتهادی انگاشته می‌شود. اما ژیلیو در پژوهش‌های خود مانند مقاله «مقاتل، مفسر بزرگ، محدث و متکلم مطروود»، اتهام تجسیم به مقاتل بن سلیمان را بررسی کرده است. او دیدگاه مقاتل در ذیل آیات مشابه که برداشت تجسیم از آن‌ها می‌شود، را ارزیابی کرده و به این نتیجه رسیده که مقاتل همانند معاصران خود عمل کرده و هر جا که درباره آیه به معنای خاصی نرسیده، به تفسیر ظاهری آیه اکتفا کرده است.

ده- بررسی جریان تفسیر به تفکیکِ مراحلِ رشد تفسیر، از دیگر اقدامات سودمند و شایسته کلود ژیلیو است. وی در آثار خود، دو دوره شکل‌گیری و میانی (تعیین‌کننده) برای تفسیر قرآن در صدر اسلام قائل است و ورود علوم ادبی به تفسیر را مرحله‌ای تعیین‌کننده برای تفسیر اسلامی می‌داند. صاحب‌نظران و اندیشمندان جهان اسلام می‌توانند در خصوص رشد و گسترش تفسیر، مراحل دیگری را با توجه به فهم و جهان بینی اسلامی خود ارائه نمایند.

## ۲. بررسی نکات ضعف

پژوهش‌های کلود ژیلیو درباره آغاز تفسیر قرآن با وجود نقاط قوت و امتیازاتی که ذکر شد، دارای نقاط ضعف و کاستی‌هایی است که در ادامه، از چهار منظر، بدان پرداخته خواهد شد.

### الف. اشکالات محتوایی

یک. صحابه مفسر از منظر کلود ژیلیو: کلود ژیلیو چهار خلیفه اول و به‌ویژه امام علی (علیه السلام)، ابن مسعود، ابن عباس، ابی‌بن‌کعب، زیدبن‌ثابت، ابو موسی اشعری و عبدالله بن‌زبیر را مفسران صحابی می‌داند؛ اما در نهایت، به امام علی (علیه السلام)، ابن مسعود، ابی‌بن‌کعب و ابن عباس بسنده می‌کند (Gilliot, "Beginnings of the Qur'anic Exegesis", 1999, p7).

طبق نظر آیت‌الله معرفت نیز چهار تن از صحابیان پیامبر (ص) به تفسیر قرآن شهره‌اند و پنجمی هم ندارند؛ اینان عبارتند از: امیر مؤمنان امام علی بن‌ابی‌طالب (علیه السلام) که سرآمد و داناترین آنان است، عبدالله بن مسعود، ابی‌بن‌کعب و عبدالله بن‌عباس که از نظر سن کوچک‌ترین آنان است. از دیگر صحابیان، جز اندکی آثار تفسیری، چیزی بر جای نمانده است. روایات تفسیری از این چهار نفر فراوان است؛ به گونه‌ای که در طول تاریخ، مدارس تفسیری شهرهای مختلف را به‌رغم تعدد و کثرت، اشباع ساخته است (معرفت، تفسیر و مفسران، ۱۳۹۵: ۱/ ۲۰۵-۲۰۶). امام بدرالدین زرکشی می‌گوید: سرآمد مفسران، علی (علیه السلام) است و سپس ابن‌عباس که حیات خود را وقف تفسیر کرده بود. لذا، تفسیر به‌جای مانده از وی، افزون از تفسیر به‌جای مانده از علی (علیه السلام) است (زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۱۹۵۷: ۱۹۵۷/۲).

پژوهش‌های اخیر نشان داده که تعداد صحابی مفسر بیش از این تعداد بوده و رد پای تفسیر صحابی‌ای چون عایشه و زیدبن‌ثابت در فرهنگ تفسیری ادوار بعدی اثرگذار بوده است. دست‌کم نگاهی گذرا به کتاب «المفسرون من الصحابه» نگاه حداقلی به تعداد صحابی مفسر را رد می‌کند.



دو. ارزیابی اصالت تفسیر مجاهد: ژیلیو درباره تفسیر مجاهد معتقد است که سنت شفاهی رایج در قرن اول هجری مانع از تدوین یک کتاب کامل و واحد تفسیری بوده است. وی احتمال می‌دهد، کتاب‌هایی که روایات تفسیری مجاهد را نقل کرده‌اند، باید مربوط به اواسط قرن دوم هجری باشند. ژیلیو در این نظر خود از طبری و اسنادش بهره برده است ( Gilliot, "Beginnings of the Qur'anic Exegesis", 1999, p 13). در ادامه، درباره صاحب اثر بودن یا نبودن مجاهد و وضعیت تفسیر طبری نسبت به تفسیر مجاهد مطالبی ارائه می‌شود. با توجه به بررسی‌هایی که صورت گرفته، معلوم می‌شود که مجاهد صاحب تفسیر بوده است؛ زیرا در زمینه تفسیر، شاگردانش به طرق گوناگون از وی روایت کرده‌اند. شواهد روایی چندی هم این مطلب را که مجاهد صاحب تفسیر بوده، تأیید می‌کند. برای نمونه، ابن ابی ملیکه می‌گوید: مجاهد را دیدم که تفسیر قرآن را از ابن عباس می‌پرسید و الواحی به همراه داشت که بر آن می‌نگاشت. ابن عباس به او می‌گفت: بنویس تا اینکه مجاهد تمام تفسیر قرآن را از او فراگرفت. هم چنین، قطعاً هسته اولیه این تفسیر از مجاهد است؛ زیرا طبق بررسی صورت گرفته، از مجموعه ۲۱۳۰ روایت این نسخه، ۱۷۳۱ مورد آن به مجاهد ختم می‌شود (نیل‌ساز و دیگران، «تفسیر مجاهد، بررسی اصالت، سند، متن و بیان مبانی آن»، ۱۳۹۲: ۹/۹۳). آدم بن ابی ایاس مدون نسخه خطی موجود از تفسیر مجاهد بن جبر است؛ چراکه چنان‌که همه طرق نسخه خطی تفسیر مجاهد مورد بررسی قرار گیرد، در تمام روایات به جز چهار مورد، نام وی به‌عنوان راوی تفسیر آمده است و علاوه بر ۱۷۳۱ روایتی که به مجاهد ختم می‌شود، در اسناد روایات باقی مانده هم که به مجاهد ختم نمی‌شود، نام آدم آمده است (همان: ۴۲).

و اما لازم است تکمله‌ای در باب عدم تشابه نسخه مستقل مجاهد و طبری که مورد اشاره ژیلیو نیز بود، مبنی بر اصالت تفسیر مجاهد ذکر شود:

در بررسی نقل‌های مختلف روایات تفسیری مجاهد در تفسیر طبری و نقل‌های مختلف روایات تفسیری در تفسیر مستقل مجاهد، بدین نتیجه می‌رسیم که محتوای آن‌ها به هم شبیه هستند و تفاوت اساسی و بنیادین ندارند. تشابه این نقل‌های مختلف تفسیری را می‌توان دلیلی بر وجود منبعی مشترک دانست و البته این نقل‌ها اختلافات جزئی - مثلاً در استناد به اشعار - دارند. از این رو، می‌توان گفت که منبع اصلی، بزرگ‌تر و گسترده‌تر از این نقل‌های باقی مانده بوده و راویان به دلخواه از آن گزینش و نقل می‌کردند و منبع اصلی تفسیر مجاهد از سال ۱۲۰ هجری وجود داشته است.

طبری در مجموع، از نه طریق متفاوت از ورقاء روایت نقل کرده؛ اما در همه جا به میزان یکسان از این طریق بهره نبرده است، یعنی در برخی بخش‌ها بیشتر از یک طریق استفاده کرده است؛ مثلاً تا جلد

سیزده، اکثر روایات را به سه طریق از ورقاء آورده و از جلد پانزدهم به بعد تقریباً همه روایات به طریق حسن اشیب از ورقاء است. از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که طبری تفسیرهای کاملی از قرآن از منابع قدیمی، از جمله تفسیر مجاهد در اختیار داشته و در هر بخش، از طریقی که خود به منابع مکتوب دسترسی داشته، یعنی در مجلس درس مشایخ آن را دریافت می‌کرده، استفاده کرده که این مسئله موجب پراکندگی اسناد آن در طی تفسیر شده است (همان: ۹۷).

حتی بدون در نظر گرفتن تفسیر طبری و بررسی ارتباط این دو تفسیر با یکدیگر، باز هم می‌توان اصالت نسخه خطی تفسیر مجاهد را اثبات کرد. با توجه به اینکه از مجموع ۱۷۳۱ روایتی که به مجاهد ختم می‌شود، ۱۱۰۰ روایت به تبیین لغوی اختصاص دارد، می‌توان نتیجه گرفت که این تفسیر مربوط به ادوار قبل از تفسیر طبری بوده است؛ زیرا نخستین گونه تفسیر کهن، تفاسیر لغوی بوده‌اند (همان: ۹۸).

سه. ارزیابی دیدگاه ژیلیو درباره تفسیر سفیان ثوری: تفسیر سفیان ثوری که به دلیل تفسیر مفردات و نه سوره‌ها و آیه‌ها، بیشتر به یک غریب القرآن شبیه است، توسط امتیازعلی عرشی احیاء شده است. ژیلیو به سند نسخه موجود از تفسیر سفیان ثوری اشکالاتی وارد کرده است (Gilliot, "Beginnings of the Qur'anic Exegesis", 1999, p 14) که با توجه به اینکه سفیان ثوری در زمان حیات خود یک مرتبه اقدام به از بین بردن آثارش کرده و هم‌چنین قبل از مرگش وصیت کرده بود تا کتاب‌هایش را از بین ببرند و پس از مرگش کتاب‌هایش را آتش زدند و از بین بردند، از سفیان ثوری هیچ کتاب کاملی به جا نمانده است؛ آن‌چه از او باقی مانده، بخش‌هایی از تفسیر اوست که با عنوان «تفسیر سفیان الثوری» در بیروت توسط نشر دار الکتب العلمیه در سال ۱۴۰۳ ق منتشر شده است. بخش‌هایی از تفسیر سفیان ثوری را ابوالفتوح رازی در تفسیر روض الجنان و میبیدی در کشف الاسرار نقل کرده‌اند و از این طریق برخی از مطالب تفسیری او به این دوره رسیده است. بعضی از دیدگاه‌های تفسیری او باقی مانده و این حجر عسقلانی نسخه‌ای از تفسیرش را در سه جزء به سند متصل در اختیار داشته است. تحریری از تفسیر سفیان ثوری به روایت ابوحنیفه نه‌دی در دست است که با عنوان «تفسیر سفیان الثوری» به اهتمام امتیازعلی عرشی منتشر شده؛ اما سخنانی از سفیان در کتاب‌های تفسیری نقل شده که در آن نیامده است (ر.ک: باغستانی، دانشنامه جهان اسلام، سفیان ثوری، ۱۳۹۶ ش: ۷۰۱-۷۰۳). بنابراین، طبیعی می‌نماید که به سند نسخه فعلی اشکالاتی وارد باشد.

چهار. ممنوعیت تفسیر: طبق دیدگاه ژیلیو، دلیلی ندارد تصور کنیم مسلمانان صدر اسلام با شرح و تفسیر قرآن مخالف بوده‌اند. مخالفت با تفسیر عملاً در طول قرن اول هجری وجود نداشته و نقل‌هایی مانند برخورد عمر بن خطاب با صبیغ بن عسل ارتباطی با منع تفسیر نداشته است. در ادامه، بدین بحث پرداخته می‌شود (Gilliot, "Beginnings of the Qur'anic Exegesis", 1999, p 4-6).





شواهد تاریخی نشان می‌دهد تلاش برای فهم قرآن با زندگی مسلمانان عجین بوده و تفسیرگریزی و تفسیر محوری هیچ‌گاه خاستگاهی در تمدن اسلامی نداشته است. از نتایج نهضت پروتستان در قرن شانزدهم میلادی، تفسیرگریزی (the scripture alone) بوده است. یکی از مهم‌ترین محورهای اختلاف میان پروتستان با دو شاخه دیگر، مسئله «حجیت کلیسا» است. پروتستان‌ها معتقدند که «کتاب مقدس و تنها کتاب مقدس، حجت است»؛ در حالی که کلیسای کاتولیک معتقد است که «مرجع تشخیص عقاید صحیح و واسطه فیض، کلیسای است که سلسله مراتب اسقف‌هایش، به رسولان و در نهایت، به مسیح (علیه السلام) برسد». طبق سخن کاتولیک‌ها، کتاب مقدس باید به وسیله کلیسا و پاپ تفسیر گردد، در حالی که از نظر پروتستان‌ها کتاب مقدس به هیچ مفسری نیاز ندارد و هر شخص مسیحی می‌تواند خود به کتاب مقدس مراجعه، و آموزه‌های عقیدتی و احکام عملی را از آن استنباط کند (ر.ک: الامیرکانی، نظام التعليم فی علم اللاهوت القويم، ۱۸۹۰: ۱/۴۶ - ۶۰). تفسیرگریزی تأکید می‌کند، اینکه تنها پاپ قادر به تفسیر کتاب مقدس طبق نظر خودش است و هیچ‌کس اجازه ندارد متفاوت از تفسیر پاپ، تفسیری ارائه دهد، خطاست.

بنابراین، اساساً طرح تفسیر محوری و تفسیرگریزی از سوی خاورشناسان در تاریخ تفسیر قرآن کریم جایی ندارد. در طول تاریخ، مسلمانان هیچ‌گاه این دوگانگی را تصور نکرده‌اند و تفسیر حتی آن قدر پیوند وثیقی با متن داشته که در کتب منسوب به صحابه شاهد گونه‌ای از تفسیر مزجی در قرن اول هجری هستیم؛ اما خلفا رفتار متفاوتی را اتخاذ کردند که عجیب‌تر از داستان صبیغ رفتار خلفا با احادیث مکتوب است که در تاریخ آمده است: در شرح احوال قاسم بن محمد بن ابی بکر در طبقات ابن سعد داریم که: عمر بالای منبر، اصحاب پیامبر را قسم داد هر که حدیث از پیامبر نوشته بیاورد. اصحاب نمی‌دانستند که چه کاری می‌خواهد بکند. وقتی آوردند همه را در آتش سوزانید. منع نقل حدیث و از بین بردن آن در سیره خلفا دیده می‌شود. برای نمونه، این نقل تاریخی که در تذکره الحفاظ ذهبی نیز آمده است: زمانی که خلیفه (ابوبکر) بر اریکه خلافت تکیه زد و دید مسلمانان احادیث پیامبر (ص) را با هم مرور می‌کنند و به یکدیگر درس می‌دهند، مردم را جمع کرد و گفت: شما از رسول خدا (ص) روایاتی را نقل می‌کنید که در آن‌ها اختلاف دارید و مردم بعد از شما، بیش از شما در آن‌ها اختلاف خواهند داشت. پس، از رسول خدا (ص) چیزی نگوئید. هر کس از شما سؤال کرد، بگوئید: بین ما و بین شما کتاب خدا است. هر آن‌چه از حلال در آن یافتیم، حلال می‌دانیم و هر آن‌چه از حرام در آن یافتیم، حرام می‌دانیم (ذهبی، تذکره الحفاظ، ۱۹۹۸: ۱/۱۱-۱۹؛ احمدی میانجی، مکاتیب الرسول (ص)، ۱۴۱۹: ۱/۶۳۳).

در ادامه، به سیره حکومتی عمر بن خطاب می‌پردازیم تا مطمئن شویم مسئله صبیغ بن عسل امری شخصی نبوده است.

- طبری در شرح سیره حکومتی عمر آورده است: هرگاه، عمر حاکمی برای شهری انتخاب می‌کرد، وی را بدرقه کرده و در ضمن توصیه‌های خود می‌گفت: قرآن را از هر مطلب غیرقرآنی تجرید کنید و نقل حدیث از محمد ﷺ را کم نماید و من با شما (در ثواب آن) شریکم (طبری، تاریخ الطبری، ۱۸۷۹: ۲۷۳/۳).

- آن‌گاه که عمر، قرظه بن کعب را به کوفه اعزام کرد تا نقطه صرار (خارج از مدینه) به مشایعت وی و همراهان او رفت و سپس پرسید: می‌دانید چرا به مشایعت شما آمده‌ام؟ گفتند: از جهت احترام و تکریم آمده‌ای. عمر گفت: علاوه بر آن می‌خواهم به شما یاد آور شوم که شما به شهری می‌روید که طنین قرآن اهل آن، همچون آوای زنبوران عسل به گوش می‌رسد، مبادا با نقل حدیث، ایشان را از قرآن منصرف کنید. قرآن را از هر چیزی تجرید کنید و نقل حدیث از پیامبر را کم کنید و من شریک شما هستم. چون قرظه بن کعب به کوفه آمد، مردم به او گفتند: حدیثی برای ما بازگو، او گفت که عمر ما را نهی کرده است (حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ۱۴۱۱: ۱/۱۸۳).

- عمر همه را از تفسیر قرآن منع کرد، به غیر از چند نفر همانند عایشه و کعب الاحبار یهودی (عسکری، «بررسی تطبیقی حدیث شیعه و اهل سنت»، ۱۳۷۸: ۱۴).

- عبدالرحمن پسر ابن مسعود، کتابی نشان داد و سوگند یاد کرد که به خط عبدالله بن مسعود است. گزارش دیگری نیز نشان می‌دهد که در نزد وی، نسخه‌هایی از حدیث بوده است. شاگردان وی نیز بر تدوین و نشر علم و جستجوی دانش، همت می‌ورزیدند؛ اما موضع خلیفه دوم در برابر اوست که وی را با گروهی دیگر، به سبب نشر و گستراندن حدیث، سیاست کرد و به زندان افکند (مهدوی‌راد، «تدوین حدیث ۳؛ صحابیان و کتابت حدیث»، ۱۳۷۶ ش: ۳۳).

عمر از تفسیر قرآن نیز منع می‌کرد. علامه عسکری، داستان صبیغ بن عسل تمیمی را که ژیلیو به آن استناد کرده است، این‌گونه آورده است:

وی از اشراف قبیله تمیم بود که در اسکندریه قرآن تفسیر می‌کرد و از اصحاب پیامبر ﷺ که در آن جا بودند، تفسیر قرآن می‌پرسید و عمروعاص، عمر را خبر کرد. عمر گفت: او را نزد من بفرستید. عمر او را نشاناد و با عذق (خوشه خرمایی که خرمایش را کنده باشند) که نزدش بود آن‌قدر بر سر او زد که وقتی بلند شد خون از دامن پیراهن عربی‌اش به زمین می‌چکید. برای بار دوم هم عمر او را طلبید. این دفعه او را روی زمین خوابانیده، صد تازیانه به پشت او زد که وقتی بلند شد، از پیشش خون جاری شده بود.



دفعه سوم که او را آوردند، گفت: این کنت قاتلی ققتلا جمیلاً! یا امیرالمؤمنین! می خواهی مرا بکشی، خوب، آرام بکش. عمر او را به بصره نزد ابوموسی اشعری فرستاد و منع کرد که کسی با او حرف بزند. به مسجد که وارد می شد، از گردش پراکنده می شدند و جایی که در مسجد می ایستاد، کسی پهلوی او نمی ایستاد. نزد ابوموسی رفت و شکایت کرد. ابوموسی وساطت کرد و آزاد شد. بنابراین، باید گفت که مسلمانان مخالفتی با تفسیر نداشتند؛ اما خلفا رفتار متفاوتی را اتخاذ کردند.

شش. جایگاه علوم ادبی در گسترش تفسیر: در دیدگاه کلود ژیلیو، علوم ادبی در اعطای ماهیت علمی به تفسیر نقش مهمی را ایفا کرده اند (Gilliot, "Beginnings of the Qur'anic Exegesis", 1999, p1)

به نظر می رسد در این جا سه نکته مغفول مانده است:

- نقش قرآن کریم در شکل گیری علوم ادبی

- عدم انفکاک و جدایی علم (اعم از علوم ادبی و غیره) از وحی

- حضور سبک های گوناگون تفسیری در کنار تفاسیر ادبی

حقیقتی که بسیاری از لغویان و زبان شناسان به آن اذعان کرده اند، آن است که اگر قرآن نبود، زبان عربی نابود می شد. این تعبیر حقیقت دارد و پژوهش پیرامون زبان عربی نشان می دهد که با نزول قرآن، نگارش کتابها شروع شد و قرآن، محوری بود که بسیاری از علوم گرد آن پدید آمدند؛ از جمله: کتابهای لغتی که پیرامون قرآن تدوین، یا کتابهایی که در زمینه قرائات قرآن تألیف، و یا آثاری که درباره ادبیات قرآن نگاشته شده اند (ربانی، بن مابه های قرآنی ادب عرب «قرآن و مدرسه های نحو») و «تاریخ ادبیات عرب»، (۱۳۹۴: ۵۹).

علامه طباطبایی در کتاب قرآن در اسلام این گونه نوشته است: «علم صرف و نحو و معانی و بیان و بدیع و لغت و فقه اللغه و اشتقاق، اگرچه مورد بحث آنها مطلق کلام عربی است، ولی بی تردید آنچه مردم را وادار به تتبع و ضبط و تنقیح اصول و قوانین علوم کرد، همان شاهکار خدایی (قرآن) بود که مردم را مجذوب بیان شیرین و شیوا و اسلوب زیبای خود ساخته بود و مردم برای آگاهی از بنای کلمات و ترکیب جمل و معانی الفاظ و فصاحت و بلاغت بیانات و صنعت های لفظی ظریف آن، نیاز داشتند که قوانین کلی آنها را به دست آورند و به کمک آنها به اهداف خود برسند و بدین ترتیب، علوم صرف و نحو و لغت و فنون سه گانه بلاغت تنقیح و تنظیم شد» (طباطبایی، قرآن در اسلام، ۱۳۸۸: ۱۲۸).

به نظر می رسد، نقش قرآن کریم و تفسیر آن در حفظ اشعار عرب و نگارش لغت نامه های عربی انکارناپذیر است. البته در این راستا شیعیانی چون خلیل بن احمد بصری، نگارنده العین و واضع علم عروض (همان: ۱۲۸) نقش مهمی را ایفا کرده اند.

چنانچه به واقعیت تاریخ بنگریم، متوجه می‌شویم که تفسیر قرآن کریم آغازگر شکل‌گیری و رشد علوم ادبی بوده است. دکتر رمضان عبدالتواب در کتاب فقه اللغه می‌گوید: تفسیر قرآن کریم توسط ابن عباس را می‌توان هسته اصلی پیدایش لغت‌نامه زبان عربی به شمار آورد. بحث و تحقیق درباره این رشته از زبان، با بحث و بررسی پیرامون معانی الفاظ غریب قرآن آغاز شد. از این رو، نخستین لغت‌نامه‌ها، عنوان غریب القرآن را با خود به همراه دارند. قدیمی‌ترین کتاب با این عنوان از ابوسعید ابان بن تغلب است. یاقوت حموی در معجم الادباء درباره او این‌گونه می‌نگارد: «ابان برای توضیح معانی الفاظ قرآن کریم به نمونه‌هایی از اشعار عربی استشهد کرده است» (یاقوت حموی، معجم الادباء، ۱۹۹۳: ۳۸/۱).

البته طبق نظر برخی علما، با توجه به تاریخ شهادت زید بن علی نسبت به ابان بن تغلب، اولین کسی که در باب غریب القرآن کتاب نوشت، زید بن علی، فرزند امام سجاد علیه السلام بود که کتاب غریب القرآن او نشان‌دهنده وجود مکتبی بسیار قوی در مدینه بود که استاد آن امام علی بن الحسین علیه السلام بود (ربانی، بن‌مایه‌های قرآنی ادب عرب «قرآن و مدرسه‌های نحو» و «تاریخ ادبیات عرب»، ۱۳۹۴: ۵۳-۵۴). در هر صورت، غریب القرآن‌های زید بن علی و ابان بن تغلب حکایت از سبقت علمای شیعه در تألیف کتب غریب القرآن دارد (همان: ۷۰).

البته این پیشتازی تنها به شاخه علم لغت از علوم ادبی بر نمی‌گردد و در سایر زیرشاخه‌ها نیز تسری یافته و آغازین جرقه‌ها با محوریت قرآن کریم زده شده است. برای نمونه، درباره علم نحو، علما نوشته‌اند که جرقه اصلی علم نحو به وسیله امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه السلام زده شد. سیوطی در شرح الفیه، وقتی شعر ابن مالک را توضیح می‌دهد، می‌گوید: «این تقسیم ثلاثی برای کلمه (اسم، حرف و فعل)، از کلام امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام گرفته شده که مبتکر فن نحو و ادب بوده است. حضرت علی علیه السلام در کلام خود به ابوالاسود دونلی از این سه قسم یاد کرده است» (سیوطی، البهجة المرضیة علی ألفیة ابن مالک، ۱۴۳۰: ۱۱).

تمام مترجمان و نویسندگان که درباره ابوالاسود دونلی نگاشته‌اند، تصریح کرده‌اند که نحو را علی بن ابی‌طالب علیه السلام به او آموخت. ابوالاسود دونلی خود از بزرگان اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام بود. راغب اصفهانی درباره او گفته است: «او از کامل‌ترین مردان در عقل و رأی، و شیعه، شاعری سریع الجواب و ثقه در حدیث بود» (ربانی، بن‌مایه‌های قرآنی ادب عرب «قرآن و مدرسه‌های نحو» و «تاریخ ادبیات عرب»، ۱۳۹۴: ۱۶۱). وی شخصیت برجسته و دانشمندی بود که حضرت علی علیه السلام او را برای تدوین علم نحو تشویق کرد و هسته اصلی علم نحو را به او تعلیم داد. از شخصیت‌هایی که به این حقیقت



تصریح کرده‌اند، می‌توان به ابوجعفر رستم بن طبری، ابوالعباس نجاشی، ابن ندیم، محمد بن اسحاق دمیری در حیاة الحیوان، بغدادی در خزانه الأدب، یافعی در مرآة الجنان، جلال الدین سیوطی در بغیة الوعاه و المزهر و اشباه و نظائر، ابن خلکان در وفيات الاعیان، ابن سیده در المحکم، سید مرتضی حسینی زبیدی در تاج العروس و سالم بن مکرم بن منظور در لسان الغیب، عبد الحمید بن ابی الحدید معتزلی در مقدمه شرح نهج البلاغه، حافظ شهاب الدین احمد بن حجر عسقلانی در العصابة، علامه شمس الدین محمد ذهبی در مختصر التهذیب، حسین بن محمد راغب اصفهانی در المحاضرات، محمد بن قتیبه دینوری در المعارف و احمد بن فارس قزوینی در فقه اللغة یاد کرد (صدر)، تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام، ۱۳۷۵: ۴۰-۴۲).

یکی از حوزه‌هایی که ارتباط متقابل قرآن کریم و علوم ادبی را نشان می‌دهد، تمسک به قرآن در لغت و نحو است. برای نمونه، فیومی در کتاب «المصباح المنیر» گفته است: «ودع» به معنای ترک است و در مضارع آن واو حذف شده و نحویان گفته‌اند: عرب ماضی "یدع" را استعمال نکرده و مصدر و اسم فاعل آن نیز استعمال نشده است؛ در حالی که برخی قاریان "ما ودعک" را به تخفیف عین الفعل قرائت کرده‌اند و در حدیث رسول خدا ﷺ نیز مصدر استعمال شده است. لذا فیومی گفته است: ضرورتی ندارد که قائل شویم که ماضی و مصدر آن ترک و فراموش شده؛ بلکه در پاره‌ای از اشعار شعرای عرب نیز استعمال شده است» (فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ۱۴۱۴: ۶۵۳).

درباره علم بدیع و بیان نیز باید گفت، در قرن اول هجری پایه و اساس رشد علوم بلاغت و فصاحت، اشعار شاعران برجسته دوره جاهلیت و شعرای سرشناس دوره مخضرمین است؛ اما قرآن شعر عرب را زیر سؤال برد. وقتی آیات قرآن کریم را مشرکان عرب شنیدند، در مقابل بلاغت و فصاحت آن سر تعظیم فرود آوردند. قرآن در سه میدان معانی و بیان و بدیع، نمونه‌های متعدد جالب و روشنی داشت که علمای بلاغت و فصاحت بر اساس آن به تدوین قواعد بلاغت و فصاحت پرداختند.

همچنین، بیانات پیشوایان شیعه نیز از مظاهر فصاحت و بلاغت در کلام بود. برای نمونه، از علی که سید رضی به گردآوری نهج البلاغه روی آورد، همان برجستگی فصاحت و بلاغت عبارات حضرت علی (علیه السلام) بود. آن چه ابن ابی الحدید معتزلی در مقدمه شرح خود بر نهج البلاغه می‌نویسد، بیش تر به همین جهات است. او می‌گوید: «وَ أَمَّا الْفَصَاحَةُ فَهِيَ لِلْإِمَامِ الْفُصْحَاءِ وَ سَيِّدِ الْبُلْغَاءِ وَ فِي كَلَامِهِ قِيلٌ: دُونَ كَلَامِ الْخَالِقِ وَ فَوْقَ كَلَامِ الْمَخْلُوقِينَ وَ مِنْهُ تَعَلَّمَ النَّاسُ الْخُطَابَةَ وَ الْكُتَابَةَ»؛ «کلام علی بن ابی طالب (علیه السلام) فوق کلام مخلوق و دون کلام خالق است» (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، بی تا: ۲۴/۱).

به هر جهت، به نظر می‌رسد در پیدایش علوم ادبی، شعر عرب، قرآن، کلمات رسول خدا ﷺ و امیرالمؤمنین (علیه السلام) زمینه‌ساز تدوین قواعد فصاحت و بلاغت بودند (ربانی، بن‌مایه‌های قرآنی ادب عرب «قرآن و مدرسه‌های نحو» و «تاریخ ادبیات عرب»، ۱۳۹۴: ۴۱۸ و ۴۱۹) و ما شاهد ارتباطی دوسویه که آغازگر آن قرآن کریم و تفسیر بوده، هستیم.

بنابراین، برخلاف نظر کلود ژیلیو، علوم ادبی مقوم و هویت‌دهنده به تفسیر نبوده‌اند؛ بلکه تفسیر از ابتدا دارای ماهیتی درست و اصیل و قوام‌بخش این علوم بوده است.

درباره تفکیک صورت‌گرفته در کلام ژیلیو، یعنی تفکیک حدیث، سنت، وحی و تفسیر از علوم ادبی، باید به این نکته توجه داشت که روش‌های آموزش از همان اوایل رواج اسلام در مکتب‌خانه‌ها، مساجد، اجتماعات و بعد از آن در مدارس سازمان‌یافته دوره بعد همواره آمیزه‌ای از معارف دینی و زبانی بوده است. به همین دلیل، اغلب زبان‌شناسان، عالم دین نیز بوده‌اند.

هر کدام از لغویان پیشین را در نظر بگیریم، می‌بینیم یا قاری قرآن بوده‌اند یا مفسر، محدث، متکلم و فقیه، و بسیاری از علمای ادب در زمره محدثان و راویان حدیث نیز بوده‌اند (همان: ۵۹-۶۰). برای نمونه، همان‌طور که گذشت ابوالاسود دؤنلی ثقه در حدیث دانسته شده است (صدر، تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام، ۱۳۷۵: ۴۰-۴۲؛ رحیمی و میرزایی، «تاسیس نقطه الاعراب توسط شیعه و نقش آن در صحت قرآن»، ۱۳۹۶: ۱۹).

از طرفی، در احادیث پیشوایان شیعه درباره اهمیت و توصیه به فراگیری علوم زبانی، روایاتی وجود دارد و این دقیقاً از نقاط امتیاز ماهیت علم در تمدن اسلامی نسبت به تمدن غرب است که علم و وحی در ذیل یک نظام معرفتی قرار دارند. برای نمونه، رسول خدا ﷺ فرمود: «الْعُلُومُ أَرْبَعَةٌ: الْفِقْهُ لِلْأَدْيَانِ، وَ الطَّبُّ لِلْأَبْدَانِ، وَ النَّحْوُ لِلْسَّانِ، وَ النَّجْمُ لِمَعْرِفَةِ الْأَزْمَانِ»؛ علوم چهار دسته‌اند: فقه که برای ادیان است، و طب که برای بدن‌هاست، و نحو که متعلق به زبان، و نجوم که برای شناخت زبان است (محمدری‌شهری، دانش‌نامه احادیث پزشکی، ۱۳۸۵: ۳۲/۱).

هفت. نقطه آغاز تفسیر ادبی: از نظر ژیلیو، کسانی اولین فرد مؤثر در ارائه تفسیر قاعده‌مند و دارای شاکله، یعنی تفسیر مشتمل بر علوم ادبی است (Gilliot, "Beginnings of the Qur'anic Exegesis", 1999, p1).

کلود ژیلیو «تفسیر» را همان «شرح» تعریف کرده است؛ اما زمانی که به «معانی القرآن» کسانی می‌نگریم، اثری از تعریف ارائه شده درباره تفسیر، یعنی شرح عبارات قرآن، را مشاهده نمی‌کنیم. لذا بیشتر می‌توان این اثر را ترکیب عبارات قرآن دانست که در حوزه تفسیر جای نمی‌گیرد؛ بلکه در مقدمات تفسیر می‌گنجد.



به نظر می‌رسد انتخاب کسائی توسط ژیلیو انتخاب دقیقی نیست؛ چراکه پیش از اثر کسائی ما شاهد اثر تک‌جلدی استاد کسائی، یعنی شیخ ابوجعفر محمد بن حسن بن ابی‌ساره رواسی کوفی نیلی هستیم. وی حدود سال ۱۷۰ هجری درگذشته است. ابوجعفر محمد بن حسن بن ابی‌ساره رواسی کوفی از مشهورترین چهره‌های خاندان آل ابی‌ساره و از اصحاب مورد وثوق امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام و عالمی صالح و از راویان معروف شیعه است (موسوی مقدم، «شاگردان قرآن‌پژوه امام صادق علیه السلام»، ۱۳۹۱: ۲۰۵). سیوطی درباره او می‌گوید: «او استاد کسائی و فزّاء است؛ خلیل بن احمد کتاب او را خواست و از آن بهره برد. سیویه هر جا در کتابش عنوان «قال الکوفی» می‌آورد، مقصود اوست» (معرفت، تفسیر و مفسران، ۱۳۹۵: ۳۲۹/۲). وی از عالمان برجسته نحو و در زمان خود بزرگ‌ترین استاد این علم در کوفه و اولین کسی بوده که در این شهر در باب نحو کتاب نوشته است. آثار وی بدین شرح است: معانی القرآن، التصغیر، الوقف و الابتداء الکبیر، الوقف و الابتداء الصغیر، کتاب الهمزه و اعراب القرآن (موسوی مقدم، «شاگردان قرآن‌پژوه امام صادق علیه السلام»، ۱۳۹۱: ۲۰۵).

#### ب. اشکالات روشی

برای انجام پژوهش، روش‌های متعددی وجود دارد که باید در هر تحقیقی از روش مناسب آن سود جست. نمی‌توان روش واحدی را برگزید که تمامی پژوهش‌ها از آن پیروی نمایند. یک بی‌توجهی به مذهب مفسران: در برخی از آثار کلود ژیلیو به شاگردان تفسیری ابن‌عباس اشاره شده، که شیعه بودن اکثر آنها نظیر سعید بن جبیر، عکرمه، مجاهد بن جبر، ابوصالح باذام، مولی‌ام‌هانی، ابوالعالیه ریاحی، ضحاک و علی بن ابی‌طلحه هاشمی نکته قابل توجه‌ای است که از بررسی مذهب شاگردان ابن‌عباس به دست می‌آید و نشان‌دهنده تأثیر پیشوایان و عالمان شیعه در رشد علم تفسیر است که با کمال تعجب در پژوهش کلود ژیلیو نه تنها به آن اشاره‌ای نشده؛ بلکه مکتب تفسیری شیعه را متأثر از اهل سنت می‌داند.

دو. القای تصویر ذهنی بر واقعیت تاریخی: کلود ژیلیو مانند گذشتگان خود چون اشپرنگر و نولدکه، ابن‌عباس را دروغگو نمی‌داند؛ اما معتقد است به دلیل فرهنگ جامعه در قرون بعدی، جایگاهی اسطوره‌ای و غیر واقعی در تفسیر به او داده شده است. در ادامه، به ارزیابی این دیدگاه پرداخته می‌شود. بین خاورشناسان، نظریه‌ای تقریباً رایج وجود دارد، مبنی بر اینکه افراد یک فرهنگ هنگام بنای دانش و ارائه نظریات جدید، آن را به نیاکان پاک‌دست خود منتسب می‌کنند که در فرهنگ اسلامی به سنت اسلامی و سردمداران سنت اسلامی منتسب می‌شود. این مسئله را گلدفلد «رواج سنت‌گرایی در جامعه» می‌نامد (نیل‌ساز، خاورشناسان و ابن‌عباس: تحلیل انتقادی دیدگاه‌های

خاورشناسان درباره آثار تفسیری منسوب به ابن عباس، علمی و فرهنگی، (۱۳۹۳: ۱۰۳). اینکه کلود ژیلیو با مبنا قرار دادن این نظریه - نظریه‌ای که میزان صدق و کذب آن مشخص نیست - به سمت تعمیم آن به جامعه اسلامی رفته، گویا یک سلسله داده‌ها و مطالب را بررسی و از نو مرتب کرده و تصویر ذهنی جدیدی را ارائه داده است که در مجموع بر تصویر ذهنی خود خاورشناس دلالت دارد، نه بر واقعیت جامعه اسلامی. اگر به خود شرق، به‌ویژه جامعه اسلامی بنگریم، نه تصویری که خاورشناس ارائه داده است، واقعیت جامعه اسلامی از زاویه‌ای دیگر نمایان می‌شود. تعمیم کلی با نظریه‌ای توخالی، انتخاب جزئی نامربوط از یک سیستم خاص و منحصر به فرد و نتیجه‌گیری از آن، از اشتباهات فاحش در امر پژوهش است. در حقیقت، خاورشناس می‌بایست این را بجوید که گرایش مسلمانان به تکیه بر احادیث و روایان به چه دلیلی بوده است؟

در واقع، در جامعه اسلامی شخص ابن عباس مطرح نبود؛ بلکه روایان وحی و سنت نبوی، محور بودند و فردی چون ابن عباس به علت تلاش‌های بسیاری که در استنباط دانش از صحابه پیامبر ﷺ، به‌ویژه امام علی (علیه السلام) داشت، دارای منزلت بود. بنابراین، نتیجه می‌گیریم که اصالت با نیاکان پاک‌دست نبوده؛ بلکه اصالت با وحی بوده است. محوریت دین و اعتبار علمی وحی در جامعه اسلامی، سبب این اهمیت و در برخی موارد محل سوء استفاده از جایگاه این اشخاص برای منافع و مقاصد شخصی و گروهی بود. البته، سوء استفاده از اعتبار آنچه جامعه محور قرار داده، در غرب نیز رخ داده است. در تمدن غرب نیز به سبب اعتبار و محوریت علوم تجربی در جامعه، افرادی بوده‌اند که اقوال و نظریات خود را به تجربه و علم تجربی منتسب کرده‌اند. دکتر صاوی می‌گوید: «شاید فزونی احادیث دروغین و جعلی که به ابن عباس نسبت داده شده، را بتوان نشانه‌ای بر ارج و بزرگواری وی در دید جعل‌کنندگان دانست که تمایل فراوان داشتند کالای خود را با نام و نشان فردی که جایگاه علمی دارد، عرضه کنند (معرفت، تفسیر و مفسران، ۱۳۹۵: ۱/۲۲۷)؛ اما درباره این ادعا که گفته می‌شود مسلمانان بعدها به ابن عباس جایگاه اسطوره‌ای و اغراق‌آمیزی در تفسیر داده‌اند، باید گفت در میان هم‌عصران ابن عباس، بزرگانی چون ابن مسعود، طاووس یمانی، عبدالله بن عمر و مجاهد به مقام علمی والای او اشاراتی کرده‌اند. پیشوایان شیعه نیز به غایت او را دوست، و قدر و منزلت او را پاس می‌داشتند و از او به نیکی یاد می‌کردند. شیخ مفید در کتاب «الاختصاص» از امام صادق (علیه السلام) روایت می‌کند که فرمود: «پدرم - امام باقر (علیه السلام) - او را سخت دوست می‌داشت». (مفید، الاختصاص، ۱۴۱۳: ۷۱) عبدالله بن مسعود، صحابی بزرگ و مفسر قرآن می‌گفت: «عبدالله بن عباس عجب مفسر خوبی برای قرآن است».





ابوالخیر در «طبقات المفسرین» او را «ترجمان القرآن و حبر الأمة و رئیس المفسرین» لقب داده است (امین، اعیان الشیعة، ۱۳۵۴: ۵۶/۳۸؛ ربیعی، «آستانه ابن عباس و مقام بلند وی در تفسیر»، ۱۳۸۴: ۱۹۲/۴۴؛ معرفت، تفسیر و مفسران، ۱۳۹۵: ۱/۲۲۳).

در میان شیعه، نقل اقوال ابن عباس، بسیار و اعتبار ایشان، والاست؛ اما اعطاء جایگاه اغراق آمیز و اسطوره‌ای به او، آن گونه که خاورشناسان معتقدند، وجود نداشته است. شاهد صدق این گفتار وجود مذمت‌هایی درباره او در میان برخی عالمان شیعه مانند کشتی است. (کشتی، اختیار معرفة الرجال، ۱۴۰۹: ۱/۲۷۴)

سه. واژه‌سازی: همان‌طور که ادوارد سعید با نمونه‌های بسیار در کتاب «شرق‌شناسی» خود این مطلب را بسط داده است، باید اذعان کرد درباره شرق، یک سلسله تعابیر و اصطلاحات ویژه در میان خاورشناسان رواج پیدا کرد. این تعابیر در کرسی‌های درس و گفتمان اروپاییان جایگاه مستحکمی به دست آورد، و این امر از خلال تجربیات متعدد بسیاری از اروپاییان در رابطه با شرق به وجود آمده بود، تجربیاتی که همگی بر جنبه‌های اساسی از مشرق‌زمین نظیر کاراکتر شرقی، استبداد شرقی، احساس‌گرایی و شهوت‌رانی شرقی متمرکز بود (سعید، شرق‌شناسی، ۱۳۹۵: ۳۶۵).

واژه‌سازی در نگاشته‌ها و پژوهش‌های کلود ژیلیو دیده می‌شود. هرچند ژیلیو به سادگی می‌توانست معادل واژگان عربی را در زبان انگلیسی به کار ببرد؛ اما با نگاهی به آثار او نیز می‌توان شاهد واژه‌سازی‌هایی چون موارد زیر بود:

- واژه ضامن معادلِ راوی حدیث استعمال شده است.

- سلسله ضامنان معادلِ واژه اسناد به کار رفته است.

- ژیلیو واژه تفسیر را شامل شرح‌های مکتوب نمی‌داند.

- ژیلیو بدون توجه به ساختار انتقال علم در تمدن اسلامی، بین تفاسیر مکتوب و منقول فرق قائل شده و برای تفاسیر مکتوب واژه شرح (Commentary) را به کار برده است. اگرچه خط و نگارش در پاره‌ای از مواقع، سبب سلامت و مصونیت متن در طول زمان شده است؛ اما باید اذعان کرد، درحالی‌که اساس ساختار آموزش در جامعه اسلامی، شفاهی بوده، نگرش افراطی خاورشناسان به مسئله مکتوبات و ظنین بودن ایشان به تاریخ و میراث ملت‌ها منجر به تقسیم‌بندی‌های کم‌فایده‌ای مانند تقسیم آثار تفسیری به شفاهی و مکتوب و اصل قرار دادن مکتوبات شده است.

چهار. ظنین بودن خاورشناسان به اسناد احادیث: چگونگی شکل‌گیری نظام اسناد در روایات اسلامی و ارزش آن‌ها در تاریخ‌گذاری متن روایات از پرسش‌های مطرح در سند پژوهی نزد

مستشرقان است که سبب علاقه‌مندی برخی از غربیان به این بخش از مطالعات حدیثی شده است؛ لیکن مطلبی که خواننده در مقالات خاورشناسان به طور مکرر با آن مواجه می‌شود تعصب خاص نویسندگان مقالات به ایجاد تردید در مسئله کتابت و غیر اسلامی جلوه دادن نظام اسناد روایات است. روشن است که دوره منع کتابت حدیث در سده های نخستین هجری مستمسک خوبی برای مستشرقان بوده اما به اعتراف خود ایشان این نقد تنها متوجه میراث حدیثی اهل سنت بوده و در میراث شیعی رد پایی از آن نیافته‌اند. خاورشناسان سعی دارند نوعی عدم اصالت در مسئله اسناد را به خواننده ارائه کنند و عالمان مسلمان را در طراحی و بهره‌مندی از اسناد و مدار یهود نشان دهند، از همین رو پیشینه نظام اسنادی یهود را تقویت کرده و قائل به نوعی اقتباس مسلمانان از آن شدند (راد، «حدیث پژوهی در نگاه‌های مستشرقان»، ۱۳۸۹: ۲۳۵ و ۲۲۸).

### ج. اشکالات منبعی

یکی از اقداماتی که در ارزیابی یک اثر علمی باید صورت پذیرد، ارزیابی مستندات علمی آن پژوهش است. در ادامه به دو ایراد پژوهش ژیلیو پرداخته می‌شود:

یک. جایگاه بلامنازع خاورشناسان در آثار کلود ژیلیو: تمامی مراجع علمی مقاله «آغاز تفسیر قرآن» ژیلیو متشکل از خاورشناسان است. جالب است حتی پیرامون کتاب کسائی که در اولین پاراگراف این مقاله مورد اشاره قرار گرفته، به مقدمه مصحح کتاب توجه نشده است! چنان‌که به مقدمه مصحح مراجعه می‌شد، آشکار می‌گردید که مصحح به افراد متقدم‌تر از کسائی در نگارش معانی القرآن‌ها نیز اشاره کرده؛ اما ژیلیو از این مسئله غفلت کرده است. او هنگام بررسی یک موضوع مانند اسناد و سلسه روایان احادیث، آغاز تفسیر، ممنوعیت تفسیر، شخصیت تفسیری ابن عباس و تفاسیر منسوب به ابن عباس و تفاسیر تابعین به آراء خاورشناسان متعدد می‌پردازد؛ اما یک اظهارنظر از مسلمانان ارائه نمی‌شود! در حقیقت، در جای‌جای این مقاله اقدام فوق‌رخ داده است.

دو. بی‌اعتباری منابع معرفتی غیرتجربی: اگرچه ژیلیو پیدایش تفسیر در دوره متقدم را می‌پذیرد؛ اما به‌طور ضمنی نقل تاریخ تفسیر از اولین مفسران را منقطع از زمان رسول خدا ﷺ پی گرفته است و حتی پیامبر اکرم ﷺ را در این گروه محاسبه نمی‌کند و به نقش ایشان نمی‌پردازد (Gilliot, "Beginnings of the Qur'anic Exegesis", 1999, p 2). این انقطاع تفسیر از رسول خدا ﷺ با دیدگاه شیعه، تفاوت مبنایی دارد. شیعه اگرچه عقل را به‌عنوان ابزاری برای دانش تفسیر تحت شرایطی معتبر می‌شمارد؛ اما وحی را اولین و خالص‌ترین منبع تفسیر، و عقل تحت چارچوب وحی را معتبر می‌داند. در نتیجه،



اولین مفسر را پیامبر اکرم ﷺ می‌داند که محل دریافت وحی است. تعلیم کتاب الهی که جزو وظایف ایشان است، در قرآن نیز آمده است. ایشان محیط درگیر جنگ و فقر جامعه آن روز را که ظرفیت پرداختن به این مسائل را نداشت، متوجه تفسیر قرآن کرد.

## نتیجه

پژوهش کلود ژیلیو با وجود آن که دارای نقاط قوتی همچون نظم و چینش منطقی، ارجاع‌دهی به صاحبان نظر، گزیده‌نویسی، ادبیات علمی، استفاده از تقسیم‌بندی‌های کارآمد و توجه به مسائل مهمی چون گرایش‌های تفسیری، مراحل رشد دانش تفسیر و علوم مقوم تفسیر است؛ اما دارای ضعف‌های محتوایی، روشی و منبعی است. از جمله ایرادات محتوایی وی اشتباه در تعیین صحابه مفسر، ارزیابی اصالت تفسیر مجاهد و سفیان ثوری و اعطاء جایگاه اغراق‌آمیز به علوم ادبی است. از جمله ایرادات روشی او که منجر به اشکالات محتوایی نیز شده است می‌توان به در نظر نگرفتن مذهب مفسران، واژه‌سازی و ظنین بودن به اسناد احادیث اشاره کرد. از جمله ایرادات منبعی که به نظر می‌رسد ریشه دیگر اشکالات پژوهشی او باشند نیز می‌توان به جایگاه بلامنازع خاورشناسان در ارجاعات ژیلیو و بی‌اعتباری منابع معرفتی غیر تجربی اشاره کرد.

## منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی رحمته، بی جا: بی تا.
۲. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول صلی الله علیه و آله، دارالحديث، قم: ۱۴۱۹ ق.
۳. الاميرکاني، جيمز انس، نظام التعليم في علم اللاهوت القويم، مطبعة الاميركان، بيروت: ۱۸۹۰ م.
۴. امين، محسن، أعيان الشيعة، مطبعة ابن زيدون، دمشق: ۱۳۵۴ ق.
۵. پاکتچی، احمد، مجموعه درس گفتارهايی درباره تاريخ تفسير قرآن كريم، انتشارات دانشگاه امام صادق عليه السلام، تهران: ۱۳۹۲ ش.
۶. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۱۱ ق.
۷. باغستانی، اسماعیل، دانشنامه جهان اسلام: سفیان ثوری، بنیاد دائره المعارف اسلامي، تهران: بی تا.
۸. ذهبی، شمس الدین، تذکره الحفاظ، دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۹۹۸ م.
۹. ربیعی، مسعود، «آستانه ابن عباس و مقام بلند وی در تفسیر»، پژوهش های قرآنی، شماره ۴۴، ۱۹۲-۲۰۱، ۱۳۸۴.
۱۰. راد، علی، «حدیث پژوهی در نگاشته های مستشرقان»، علوم حدیث، شماره ۵۸، ۲۰۴-۲۴۰، ۱۳۸۹.
۱۱. ربانی، محمدحسن، بن مایه های قرآنی ادب عرب «قرآن و مدرسه های نحو» و «تاریخ ادبیات عرب»، انتشارات نور معارف، مشهد: ۱۳۹۴.
۱۲. رحیمی، سعید؛ میرزایی، مژگان، «تاسیس نقطه الاعراب توسط شیعه و نقش آن در صحت قرائت»، مطالعات قرائت قرآن، شماره ۹، ۱۱-۳۱، ۱۳۹۶.
۱۳. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، دار احیاء الکتب العربیه عیسی البابی الحلبي و شرکائه، بیروت: ۱۹۵۷.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین، قرآن در اسلام، بوستان کتاب، قم: ۱۳۸۸.
۱۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، البهجة المرضیة علی ألفیة ابن مالک، محقق: حسینی دشتی، مصطفی، اسماعیلیان، قم: ۱۴۳۰.
۱۶. سعید، ادوارد دبلیو، شرق شناسی، مترجم: گواهی، عبدالرحیم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران: ۱۳۹۵.



۱۷. طبری، ابن جریر، تاریخ الطبری، بریل، لیدن: ۱۸۷۹.
۱۸. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، مشهد: ۱۴۰۹.
۱۹. صدر، حسن، تأسیس الشيعة لعلوم الاسلام، اعلمی، بی جا: ۱۳۷۵.
۲۰. عسکری، سیدمرتضی، «بررسی تطبیقی حدیث شیعه و اهل سنت»، مجله علوم حدیث، شماره ۱۲، ۲-۲۵، ۱۳۷۸.
۲۱. فراهیدی، عبدالرحمن خلیل بن احمد، العین، انتشارات هجرت، قم: ۱۴۰۹.
۲۲. فیومی، احمد بن حمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، مؤسسه دار الهجره، قم: ۱۴۱۴.
۲۳. مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، محقق/ مصحح: غفاری، علی اکبر و محرمی زرنندی، محمود، الموتر العالمی لالفیه الشیخ المفید، قم: ۱۴۱۳.
۲۴. معارف، مجید، و خلیلی آشتیانی، سمیه، «بررسی دیدگاه کلود ژیلیو درباره تعلیم دهندگان پیامبر ﷺ»، دو فصلنامه علمی قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۱۹، ۳۱-۴۵، ۱۳۹۴.
۲۵. معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، التمهید، قم: ۱۳۹۵.
۲۶. محمدی شهری، محمد، دانش نامه احادیث پزشکی، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، قم: ۱۳۸۵.
۲۷. موسوی مقدم، محمد، «شاگردان قرآن پژوه امام صادق (علیه السلام)»، بینات، شماره ۷۶، ۱۹۵-۲۱۰: ۱۳۹۱.
۲۸. مهدوی راد، محمدعلی، «تدوین حدیث ۳: صحابیان و کتابت حدیث»، مجله علوم حدیث، شماره ۳، ۱۰-۴۰، ۱۳۷۶.
۲۹. نیل ساز، نصرت، خاورشناسان و ابن عباس: تحلیل انتقادی دیدگاه های خاورشناسان درباره آثار تفسیری منسوب به ابن عباس، علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۹۳.
۳۰. نیل ساز، نصرت؛ غروی نائینی، نهله؛ زرین کلاه، الهام، «تفسیر مجاهد، بررسی اصالت، سند، متن و بیان مبانی آن». مجله کتاب قیم. شماره ۹. ۸۹-۱۱۶، ۱۳۹۲.
۳۱. یاقوت حموی، معجم الادباء، تحقیق: احسان عباس، دار الغرب الإسلامی، بیروت: ۱۹۹۳.
32. Gilliot, Claude, "Beginnings of the Qur'anic Exegesis", in the Book The Qur'an: Formative Interpretation, London: Routledge, 1999.
33. Gilliot, Claude, "Exegesis of the Qur'an: Classical and Medieval", in the Book Encyclopaedia of the Quran, ed. McAuliffe, Jane Dammen, Leiden-Boston: Brill, 2002.

## Resources

1. Ahmadi Miyanaji, Ali, *Makatib al-Rasul (SAW) (The Letters of the Prophet)*, Dar al-Hadith, Qom: 1419 AH (1998 CE).
2. Al-Amirkanee, James Ens, *Nizam al-Ta'lim fi 'Ilm al-Lahut al-Qawim (The Educational System in Theology)*, Matba'at al-Amirkan, Beirut: 1890 CE.
3. Amin, Mohsen, *A'yan al-Shi'a (The Notables of Shi'ism)*, Matba'ah Ibn Zaydun, Damascus: 1354 AH (1935 CE).
4. Askari, Seyyed Morteza, "Barresi Tatbiqi Hadith-e Shia va Ahl-e Sunnat" (*A Comparative Study of Shia and Sunni Hadiths*), Majalleh-e 'Olum Hadith, No. 12, 2-25, 1378 SH (1999 CE).
5. Baghestani, Ismail, *Daneshnameh-e Jahan-e Islam: Sufyan Thawri (Encyclopedia of the Islamic World: Sufyan Thawri)*, Boniad Da'ireh-ye Ma'arif-e Islami, Tehran: n.d.
6. Dhahabi, Shams al-Din, *Tadhkirat al-Huffaz (Biographical Encyclopedia of Quraic Memorizers)*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut: 1998 CE.
7. Farahidi, Abdul Rahman Khalil Bin Ahmad, *Al-Ain (The Fountain)*, Entesharat Hejrat, Qom: 1409 AH (1988 CE).
8. Fiyumi, Ahmad Bin Hamad, *Al-Misbah al-Munir fi Ghareeb al-Sharh al-Kabir (The Illuminated Lantern in the Explanation of Not-Famous Narrations)*, Moasseseh Dar al-Hijrah, Qom: 1414 AH (1993 CE).
9. Gilliot, Claude, "Beginnings of the Qur'anic Exegesis", in the Book *The Qur'an: Formative Interpretation*, London: Routledge, 1999.
10. Gilliot, Claude, "Exegesis of the Qur'an: Classical and Medieval", in the Book *Encyclopaedia of the Quran*, ed. McAuliffe, Jane Dammen, Leiden-Boston: Brill, 2002.
11. Hakim Nishapuri, Abu Abdullah, *Al-Mustadrak ala al-Sahihain (The Authentication Book on the Two Authentic Hadiths)*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut: 1411 AH (1990 CE).
12. Ibn Abi al-Hadid, Abdul Hamid Bin Habibullah, *Sharh Nahj al-Balaghah (Commentary on the Peak of Eloquence)*, Maktabah Ayatollah al-Uzma al-Marashi al-Najafi (RA), N.p: n.d.
13. Kashi, Mohammad Bin Umar, *Iktiar Ma'rifat al-Rijal (The Selection for Narrators)*, Mo'asseseh Nashr-e Daneshgah-e Mashhad, Mashhad: 1409 AH (1989 CE).



14. Ma'aref, Majid; Khalili Ashtiani, Samieh, "Barresi Didgah-e Claude Gilliot darbareh Taelem-e Dehandedegan-e Payambar (SAW)" (*Examining Claude Gilliot's Perspective on Teachers of the Prophet*), Bi-Annual Journal for the Orientalists' Quranic Studies, No. 19, 31-45, 1394 SH (2015 CE).
15. Ma'refat, Mohammad Hadi, *Tafsir va Mofassiran (Exegesis and Exegetes)*, Al-Tamhid, Qom: 1395 SH (2016 CE).
16. Mahdavi Rad, Mohammad Ali, "Tadwin-e Hadith 3; Sahabiyane va Ketabat-e Hadith" (*Compilation of Hadith 3; The Companions and Writing of Hadith*), Journal of Olum Hadith, No. 3, 10-40, 1376 SH (1997 CE).
17. Mohammadi Reyshahri, Mohammad, *Daneshnameh-e Ahadis-e Pezeshki (Encyclopedia of Medical Hadiths)*, Moasseseh Ilmi Farhangi Dar al-Hadith, Sazman-e Chap va Nashr, Qom: 1385 SH (2006 CE).
18. Mousavi Moqaddam, Mohammad, "Shagerdan-e Quranpezouh Imam Sadiq (AS)" (*The Quranic Scholar-Students of Imam Sadiq*), Bayyenat, No. 76, pp. 195-210, 1391 SH (2012 CE).
19. Mufid, Mohammad Bin Mohammad, *Al-Ikhtisas (The Specialization)*, Edited by Ghaffari, Ali Akbar and Mahrami Zandi, Mahmoud, Al-Mu'tamar al-Alami li Alfiyat al-Sheikh al-Mufid, Qom: 1413 AH (1992 CE).
20. Neelsaz, Nosrat, *Khavorsheenasan va Ibn Abbas: Tahlel-e Enteqadi Didegan darbareh Asar-e Tafsiri Mansub be Ibn Abbas (Orientalists and Ibn Abbas: A Critical Analysis of Scholars' Perspectives on Works Attributed to Ibn Abbas)*, 'Elmi va Farhangi, Tehran: 1393 SH (2014 CE).
21. Neelsaz, Nosrat; Ghoravynaini, Nahlah; Zarin Kalah, Elham, "Tafsir-e Mujahid, Barresi Asalat, Sand, Matn va Bayan Mobanaye An" (*Mujahid's Exegesis, Investigation of Authenticity, Chain of Transmission, Text, and Explanation of Its Fundamentals*), Majalleh-e Ketab Gheim, No. 9, 89-116, 1392 SH (2013 CE).
22. Pakatchi, Ahmad, *Majmueh Darsgoftahaye darbareh Tarikh Tafsir-e Quran-e Karim (A Collection of Lectures on the History of Quranic Exegesis)*, Entesharat Daneshgah Imam Sadiq (AS), Tehran: 1392 SH (2013 CE).
23. Rabbani, Mohammad Hassan, *Bonamaye Quran-i Adab-e Arab "Quran va Madreseha-ye Nahv" va "Tarikh Adabiyat-e Arab"* (*The Foundations of Quran in Arabic Literature: Quran and Arabic Grammar Schools, and*

- History of Arabic Literature*), Nashre Noor Ma'aref, Mashhad: 1394 SH (2015 CE).
24. Rabee'i, Masoud, "*Astanah Ibn Abbas va Maqame Bolande Vaye Dar Tafsir*" (*The State of Ibn Abbas and His High Position in Exegesis*), Pazhuheshha-ye Quran, No. 44, 192-201, 1384 SH (2005 CE).
  25. Rad, Ali, "*Hadithpejouhi dar Negaheshe Masteshreqan*" (*Critical Review of Orientalists' Writings on Hadith*), 'Olum Hadith, No. 58, 204-240, 1389 SH (2010 CE).
  26. Rahimi, Saeed; Mirzaei, Mozghan, "*Tasis-e Noqt-e I'rab Tavassote Shia va Naghsh-e An dar Sahhat-e Qira'at*" (*Putting Arabic Points by the Shia and Its Role in Correct Recitation*), Motale'at-e Qira'at-e Quran, No. 9, 11-31, 1396 SH (2017 CE).
  27. Sadr, Hasan, *Ta'sis al-Shi'a li 'Ulum al-Islam (The Establishment of Islamic Sciences by Shi'a)*, A'lmi, N.p.: 1375 AH (1955 CE).
  28. Saeed, Edward W., *Sharqshenasi (Orientalism)*, Translated by Gavahi, Abdul Rahim, Daftar Nashr-e Farhang-e Islami, Tehran: 1395 SH (2016 CE).
  29. Suyuti, Abdul Rahman Bin Abi Bakr, *Al-Bahjah al-Marziyyah ala Alfyyat Ibn Malik (The Brilliant Moon over the Millenary Commentary of Ibn Malik)*, Edited by Hosseini Dashti, Mustafa, Ismailian, Qom: 1430 AH (2009 CE).
  30. Tabari, Ibn Jarir, *Tarikh al-Tabari (The History of al-Tabari)*, Brill, Leiden: 1879 CE.
  31. Tabatabai, Sayyid Mohammad Hossein, *Quran dar Islam (The Quran in Islam)*, Bostan-e Ketab, Qom: 1388 SH (2009 CE).
  32. Yaqut Hamawi, *Mu'jam al-Udaba (The Dictionary of Litterateurs)*, Researched by Ehsan Abbas, Dar al-Gharb al-Islami, Beirut: 1993 CE.
  33. Zarkashi, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Quran (The Clear Evidence in the Sciences of the Quran)*, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah Eas Albabi al-Halabi and Hist Partners, Beirut: 1957 CE.