

ترجمه مدخل «تفسیر» از دایرة المعارف اسلام «پاره نخت»

امین خولی

ترجمه: سمانه مرادپور

بازنگری و ویرایش: علی علی محمدی

اشاره

جمع تفسیر «تفاسیر و از فعل» فسرر «اخذ شده و بر شرح نوشته‌های علمی و فلسفی اطلاق می‌شود. این واژه مترادف «شرح» است و به شرح‌های یونانی و عربی بر تألیفات ارسطو اطلاق می‌شود در ذیل مثال‌هایی را در این باب که برگرفته از کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء او تاریخ الفلسفه ابن قفطی است، ذکر می‌کنیم:

تفسیر بنس رومی بر کتاب مجسطی و نیز تفسیر وی بر مقاله دهم کتاب اقلیدس؛ تفسیر ابوالوفا، بوزجانی، منجم مشهور، بر دو کتاب دیوفنطس^۱ و خوارزمی با موضوع جبر؛ محمدبن زکریای رازی نیز بر کتاب فلوطرخس^۲ که تفسیری بر کتاب طیماؤس افلاطون است، نگاشته و کتاب خود را تفسیر التفسیر نام نهاده است؛ حنین بن اسحاق، پزشک مسیحی، در ترجمه و تفسیر صاحب شهرت است. بیشتر تألیفات بنام علوم یونانی، و همچنین برخی آثار تألیف‌شده در علوم عربی شرح شده و این آثار به زبان عربی ترجمه یا نوشته شده است.

واژه تفسیر در اسلام، به طور خاص بر تفاسیر قرآن و بر این علم دلالت دارد که با عنوان «علم قرآن و تفسیر» شناخته شده است. این دانش شاخه‌ای مهم و ویژه از علم حدیث است که در مدارس و دانشگاه‌ها تدریس می‌گردد. تفاسیر عامی هم درباره قرآن وجود دارند که بر شیوه معمول و مرسوم نوشته نشده‌اند؛ اگرچه اکثر آنها طبق سیاقی هماهنگ متن را بند بند و حتی کلمه کلمه مبتنی بر نظام واحدی شرح می‌دهند. این تفسیرها بسیارند که معروف‌ترین‌شان، تفسیرهای طبری و زمخشری و بیضاوی است.

تفسیر طبری، این مورخ بنام (م ۳۱۰ ق.) مفصل و شامل احادیث مسند و صحیح بسیار است. اما زمخشری (م ۵۳۸ ق.) فردی بسیار باهوش و زیرک و دارای طبعی حساس و آگاه به زبان بود. تفسیر وی، کشف، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. برخی از فقهای برجسته، چون تفتازانی (م ۷۹۲ ق.) و سید شریف جرجانی (م ۸۱۶ ق.) بر این تفسیر شرح نوشته‌اند.

تفسیر بیضاوی که مشهورترین تفسیر است و در مدارس تدریس می‌شده، گرایش‌های تفسیری را معرفی می‌کند. بسیاری بر این تفسیر حاشیه نوشته‌اند.

از تفاسیر دیگر می‌توان به تفسیر فخرالدین رازی (م ۶۰۶ ق.) معروف به تفسیر کبیر و تفسیر اسماعیل حقی البروسوی (م ۱۱۲۷ ق.) - که ترکها توجه خاصی بدان دارند - اشاره کرد. بیشتر این علما، ایرانی‌اند.

تفسیر، علمی کهن بوده و تاریخ آن به صدر اسلام باز می‌گردد. نقل شده که ابن عباس (م ۶۸ بعد از هجرت) در این علم صاحب‌نظر بوده و تفسیری هم به وی نسبت داده‌اند (این تفسیر در کتابخانه حمیدیه استانبول نگهداری می‌شود). منتقدان معاصر چون گلدزیهر، لامنس و دیگران، درباره ارزش احادیث وارده در این کتاب‌ها تحقیق کرده و اما به نظری که مؤید صحت این احادیث باشد، دست نیافتند. ظاهراً بیشتر این احادیث، در شمار احادیث موضوعه جای می‌گیرند؛ خواه برای بیان مسائل شرعی باشند، خواه برای مقاصد کلامی، یا فقط برای توضیح مسئله‌ای، یا حتی به منظور سرگرمی مطرح شده باشند. این



منتقدان بر این باورند که در این تفاسیر، بر یافتن اخبار صحیح در باب اسباب نزول قرآن و انتشار آن میان مردم امیدی نخواهد بود.

بنابراین اهمیت این تفاسیر، به دلیل احاطه بر نکات شرعی، دینی، قصص و فقه اللغه است. در دوره معاصر، شیخ طنطاوی، عالم مصری، بر آن بود تا بر مطالعات تفسیری جان تازه‌ای بخشیده و آن را نوسازی کند. وی در حال حاضر تفسیری در دست انتشار دارد که مبتنی بر بسیاری از نظریات فلسفی و دانش جدید است.

منابع

۱. بنگرید به: فهرس الكتب و المخطوطات العربیة، زیر واژه تفسیر
۲. Mohamedanische Studien: Goldziher (هال، ۱۸۹۰، ج ۲، ص ۲۰۶)
۳. Die Richtungen der islamischen Koranaus Legung: Goldziher (لیدن، ۱۹۲۰، الفهرس)
۴. Les Penseurs de L'Islam: Vaux de Carra (ج ۳، باریس ۱۹۲۳، فصل ۱۱)

که راغب اصفهانی از ابن عباس در رساله مقدمه التفسیر آورده است. این رساله همراه با کتاب تنزیه القرآن عن المطاعن به چاپ رسیده^۶ و ابن تیمیه به شرح و تفصیل این مطلب در رساله الاکلیل فی المتشابه و التنزیل^۷ پرداخته است. با اینکه اصل و هسته اولیه این اندیشه به راغب برمی‌گردد، من ندیدم ابن تیمیه به آنچه او از معانی تأویل آورده، اشاره کند.

ب) پیدایش تفسیر

ابن خلدون در مقدمه اش درباره تفسیر می‌نویسد: «قرآن به زبان عرب و بر اسلوب‌های بلاغی ایشان نازل شد. تمام آنان قرآن را فهمیده و معانی آن را در لغات و ترکیب‌های موجود در آن می‌دانستند». این گفته که «تمام آنان قرآن را می‌فهمیدند» به‌طور گسترده تعمیم داده شد که خود قدما هم چندان بر آن اطمینان نداشتند. ابن قتیبه که چند قرن پیش از ابن خلدون می‌زیسته است، در رساله المسائل و الاجوبه (ص ۸) اظهار داشته که عرب در شناخت تمام مطالب قرآن از غریب و متشابه آن، یکسان نیستند؛ بلکه برخی در این شناخت بر دیگران برتری دارند. ابن خلدون این قضیه را چند سطر بعد متوجه شده است. از این رو ذکر می‌کند که برخی مطالب قرآن به تفسیر نیاز دارد. وی می‌گوید: «پیامبر (ص) مفاهیم کلی و مجمل را تبیین می‌کرد، ناسخ را از منسوخ متمایز می‌ساخت و آن را به اصحابش تعلیم می‌داد. آنها نیز این علم را آموخته و از سبب نزول و مقتضای حال آیات به نقل از پیامبر آگاهی می‌یافتند».

این مسائل و نظایر آن به توضیح احتیاج داشته و از صدر اسلام به بیان و تفسیر قرآن نیاز بوده است.

شاید شکوه و زیبایی دینی این دوره، سطح فهم و درک اهل آن زمان، مشخص بودن نیازهای زندگی‌شان و همین احساس نیاز نشان می‌دهد که تفسیر، شهادت و گواهی بر خداست که او از این لفظ، این معنا را اراده کرده است. همه این موارد [اهل آن زمان را] وادار کرد چیزی جز نقل توقیفی که به دستشان رسیده، نگویند. و از

تفسیر^۲

الف) دو ماده: «ف س ر» و «س ف ر» در معنای کشف مشترکند؛ اما «سفر» کشفی مادی و ظاهری است و «فسر» کشفی معنوی و باطنی. تفسیر از باب تفعیل و به معنای کشف و روشن ساختن معناست.

دانش‌هایی چون لغت، زبان و تفسیر، در نظر پیشینیان، همانند علوم عقلی چندان معروف نبودند. لذا دیده می‌شود برای تفسیر و بیان موضوع و مسائل، هیچ حدی را رعایت نمی‌کردند؛ چرا که قواعد آن مانند قواعد دیگر علوم مشابه عقلی، مبتنی بر رعایت و اجرای قواعد نبود؛ بنابراین در توضیح واژه تفسیر به این بسنده می‌شود که بیان کلام خدا یا تبیین الفاظ قرآن و مفاهیم این الفاظ است.^۳ برخی هم در تعریف آن، علوم دیگری چون قرائات، لغت، صرف و نحو، بیان و نظایر آنها را که تا حدی در فهم قرآن ضرورت دارند، وارد می‌کنند. البته روش (معنا) اولی بهتر و از اطناب بدون فائده، به دور است.

تفسیر یکی از علوم (یا مطالعات دینی) است که متقدمین بر ضبط آن طبق عادتشان کوشیده و قائل بودند که هدف این پژوهش‌ها یا تبیین قرآن است که در مجموعه علم قرائات قرار می‌گیرد، یا تبیین الفاظ و نسبت و سندیت احادیث نبوی است که علم حدیث و اصول آن محسوب می‌شود و یا برای تبیین مراد قرآن - که همان تفسیر است - تدوین شده است.

به همین قاعده، انواع علوم شرعی را بیان کرده‌اند.^۵ در این زمینه درباره تأویل می‌گویند که تأویل یا با تفسیر هم معناست یا تفسیر اعم از تأویل است. اظهار نظرهای دیگری نیز شده است که به همین اندازه بسنده می‌کنیم.

به گمان من، منشأ تمام این سخنان، به کار رفتن واژه تأویل در قرآن و سپس روی آوردن اصولی‌ها به اصطلاح خاصی از آن است و رایج شدن این کلمه در میان متکلمین مذهب‌ها و مسلک‌های مختلف. شاید بهترین نوشته درباره مفهوم «تأویل»، همانی است



صاحب این رساله روایت شده اولین تفسیر، تفسیر روایی بوده است و محدثین در این امر پیشقدم بودند. بنابراین می‌بینیم کسانی که درباره اصول و ریشه‌های علوم پژوهش می‌کنند، طبق عادت خود، وقتی می‌خواهند پدیدآورنده هر دانشی را مشخص کنند، واضح دانش تفسیر را - به معنای جامع آن، به تدوینگر آن - مالک بن انس^۱، پیشوای دارالهیجره بر می‌شمارند.

این چنین پیدایش تفسیر با تاریخ تدوین حدیث گره خورده و مالک از متقدمین در تدوین حدیث بود. گرچه کتاب الموطأ وی - چنانکه من دیده‌ام - چندان شامل تفسیر قرآن نمی‌شود و مجموعه‌های حدیثی آن اثر پاره‌های مختلفی از تفسیر را در بر می‌گیرد تا زمان بخاری، که در کتاب صحیح وی دو اثر، کتاب تفسیر القرآن و کتاب فضائل القرآن را می‌بینیم که بخش قابل توجهی از صحیح را به خود اختصاص داده‌اند و چه بسا یک‌هشتم صحیح بخاری، این دو کتاب باشد.

شاید این برداشت از رابطه تفسیر با حدیث، آن چیزی است که از گفته کارا د^۲، نویسنده مدخل تفسیر در دائرةالمعارف اسلامی، فهمیده می‌شود: «تفسیر شاخه مهمی از علم حدیث است که در مدارس و دانشگاه‌ها تدریس می‌شود... و گرنه آنچه اخیراً درباره جایگاه تفسیر میان علوم دینی صورت گرفته، همانی است که قبلاً سخن گفته و اعتباری را که در طبقه‌بندی این علوم ملحوظ کرده‌اند، بیان کردیم و تفسیر در آن، شاخه خاصی از علم حدیث نمی‌شود. و اگر ملاحظه کنیم، تفسیر بعداً در حد روایت متوقف نشد و تفسیر غیر نقلی گسترش یافت و از تلاش و توجه علما تاثیر پذیرفت. اگر این مسئله را لحاظ کنیم، درمی‌یابیم که قلمداد کردن تفسیر از شاخه‌های حدیث، چیزی جز آنچه در پیدایش آن اشاره کردیم و ارتباط آن با روایان و محدثین برای تفسیر پدید نمی‌آورد. برخی از صحابه پیامبر (ص) به روایان تفسیر شهره شدند و از این میان، تفسیری منسوب به ابن عباس توسط فیروزآبادی، صاحب القاموس المحیط گردآوری شد و با نام توبیر المقباس من تفسیر ابن عباس به چاپ رسید.

در این باره به گفته منسوب به امام شافعی بسنده می‌کنیم: «از ابن عباس در تفسیر فقط حدود صد حدیث تأیید شده است»^۳. با اینکه، تفسیر منسوب به او در حدود چهار صد صفحه در قطع عادی چاپ شده است.

بیشتر تابعین، روایان تفسیر بودند که نام برخی از آنان ذکر شده است. داوری‌ها و آرای ناقدان متقدم روایت درباره آنان چیز دیگری بود.

- ضحاک بن مزاحم هلالی (م ۱۰۲ یا ۱۰۵ ق.)، برخی او را تأیید کرده و گفته‌اند شاگرد ابن عباس بوده، حال آنکه وی را ندیده است. پس طریق روایت ابن عباس از او منقطع شده است. گفته‌اند در تمام آنچه روایت کرده، جای تأمل است. وی در تفسیر شهرت داشت.^۴ البته این عبارت بر ارزیابی او در مقام مفسر راوی دلالت ندارد.

- عطیه بن سعد عوفی (م ۱۱۱ ق.)، شاگرد ابن عباس بوده است. او را ضعیف شمرده‌اند.^۵

- اسماعیل بن عبدالرحمن، سدی کبیر. اگرچه کسانی او را تأیید کرده‌اند، برخی نیز او را ضعیف و کذاب و گستاخ خوانده‌اند.^۶ تفسیری را که جمع‌آوری نمود، اسباط بن نصر روایت کرده است. درباره اسباط اتفاق نظری نیست و نسائی او را قوی ندانسته است.^۷

- محمد بن سائب کلبی (م ۱۴۶ ق.)، او نیز یکی از طرق روایت از ابن عباس و در تفسیر شهره بوده است و کتاب تفسیر کسی از او طولانی‌تر و پر حجم‌تر نیست. با این همه برخی هم هستند که بر ترک سخن و عدم وثاقت وی اجماع کرده‌اند. برخی دیگر نیز او را به وضع حدیث متهم نموده‌اند.^۸

- محمد بن مروان سدی صغیر. از ابن کلبی روایت می‌کرد. گفته‌اند او واضح، ذاهب و متروک الحدیث بوده و اگر حدیثی با سلسله سند: سدی صغیر از کلبی و او از ابی صالح و او از ابن عباس بود، سند جعلی است.^۹

- مقاتل بن سلیمان ازدی خراسانی (م ۱۵۰ ق.)، مفسری است که مردم در تفسیر به او مراجعه می‌کردند و این سخن درباره او را به شافعی نسبت می‌دهند. با وجود این می‌بینیم درباره او گفته می‌شود در حالی از مجاهد و ضحاک روایت می‌کرده که از این دو، هیچ نشنیده است؛ چرا که ضحاک چهار سال پیش از تولد مقاتل در گذشته است. او را کذاب خوانده‌اند و هر که تفسیرش را تحسین کرده، او را ضعیف شمرده و گفته است: اگر ثقه بود چقدر تفسیرش خوب می‌شد. نقل می‌کنند که وی از بهبود کتاب‌شناسی می‌آموخت.^{۱۰}

- ابوخلد عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریح. از نخستین کسانی است که حدیث تدوین کرده‌اند. در تفسیر مطالب بسیاری از وی روایت شده است. اما با این حال ناقدان بر این باورند که وی صحت و درستی را در امر تفسیر لحظ نمی‌کرده است. در ذیل هر آیه، درست و نادرست را آورده است.

بدین سان نقد تفصیلی روایان تفسیر نقلی را کم نمی‌یابیم. همان‌طور که نقد اجمالی از این روایات را شاهد هستیم. مثلاً امام احمد بن حنبل سخن معروفی دارد: «سه چیز است که آنها را اصلی نیست: تفسیر، افسانه‌ها و غزوات پیامبر» یعنی اینها بدون مدرک و اسناد هستند؛ چرا که بیشترشان جزء احادیث مرسلند.^{۱۱} ابن تیمیه پس از بیان وضع و جعل حدیث و دلایل محکم بر کذب بودن آنها، می‌گوید: «بخش‌های زیادی از تفسیر، شامل احادیث جعلی است». همچنین می‌گوید: «احادیث جعلی در کتاب‌های تفسیر زیاد است».^{۱۲}

آنگونه که از ناقدان متقدم دوره اول شنیدیم، روایات تفسیری بر پایه قابل اعتماد و استوار تکیه نداشته است. بنابراین اگر ناقدان جدید، درباره ارزش احادیث این کتاب‌ها گردآمده، بحثی داشته باشند، به نظری که مؤید صحت آن باشد، دست نمی‌یابند. کاراد



و می‌گوید: «همان‌طور که می‌بینید، ناقدان جدید در این زمینه چیز زیادی نیاوردند!! [نادرست بودن روایات تفسیری] اتهامی قدیمی است! زیرا روایات از قصص دینی نقل شده در محیط اسلامی که به صورت‌های مختلف به این سرزمین راه می‌یافت، تأثیرپذیر بود. یهود در گذشته بسیار دور خود، چیزهای زیادی از آثار زندگی خود را از مصر به شرق بردند و در جریان اسارتشان، به شرق و بابل تبعید شدند. سپس در حالی که موطن خویش بازگشتند که از دورترین نقطه شرق در بابل و دورترین نقطه غرب در مصر، تأثیراتی پذیرفته بودند. این آمیختگی‌های مشرق و مغرب در کنار آموزه‌های ادیان دیگر که در این جزیره ظهور کرده بودند وارد محیط عربی - اسلامی شد و روایت و قصص دینی القا شده بر خود را بر اهالی این جزیره عرضه و القا کردند. همه اینها در میان قاریان و کسانی که قرآن را درک می‌کردند، ذکر می‌شد. بعد از آنکه سرزمین‌های مجاور جزیره را فتح کردند و با ملت‌های دیگر درآمیختند و با آنان زندگی کردند، از عقاید و باورهای آنان متأثر شدند. اگرچه از میان این اثرپذیری‌ها، آنچه به یهودیت تعلق داشت، به دلیل کثرت آنان و ظهور امر آنان، بیشتر اشتها یافت و آن دسته از افزوده‌هایی که به روایت‌های تفسیر نقلی مرتبط بود، اسرائیلیات نامیده شد.

ابن خلدون در مقدمه خود، از دلایل کثرت این روایات، ملاحظات و شرایط اجتماعی و دینی نام می‌برد که مسلمین را به اخذ و نقل [آنها] ترغیب نمود؛ اخذ و نقلی که کتاب‌های تفسیر روایی از آنها آکنده شد و غث و سمین و روایات پذیرفتنی و مردود را دربرگرفت. ابن خلدون در ادامه برخی از این ملاحظات و شرایط اجتماعی را غلبه بادیه‌نشینی و بی‌سوادی بر امت عرب و تمایل به فراگیری آنچه بشر به شناخت آنها گرایش دارد، می‌داند؛ از قبیل اسباب آفریده‌ها، ابتدای آفرینش، رازهای جهان هستی. آنان این مسائل را از اهل کتاب پیش از خود [مانند یهود و نصاری] می‌پرسیدند. ابن خلدون سپس شرایط و ملاحظات دینی را یادآور می‌شود که دریافت بسیاری از چنین روایات را با تساهل و بدون بررسی صحت آنها تجویز می‌کرد. چنین روایاتی شامل احکام که عمل بدانها واجب است و باید صحت آنها بررسی شود، نمی‌شد. لذا مفسرین در مورد چنین مسائلی، سهل‌انگاری کردند و کتب تفسیر را از روایات پیروان تورات (یهودیان) که در میان اعراب و همانند آنان بادیه‌نشین بودند، پر کردند. کسانی که از آن، چیزی جز دانسته‌های اهل کتاب نمی‌دانستند و آنها را با احکام شرعی‌ای که تهیه کرده بودند، در نمی‌آمیختند.^۲

اگر اینها تمام دلایل و عوامل باشد یا علل دیگری پشت جریان مسئله روایت و عقاید و ضرورت تأثیرپذیری آنها از محیط پیرامونی باشد، به هر حال نقل‌های تفسیری، فزونی یافتند. همانند این روایات که پژوهش نشان می‌دهد آنها آمیخته و ترکیب متنوعی از باقیمانده و میراث ادیان مختلف بود که علم عرب در طلب آن بود.

باید آنچه را که با توجه و اهتمام متقدمین شناخته شد، روشن نماییم که چگونه اثر آن خنثی یا حفظ می‌گردد. اینگونه شد که متقدمین به آن پرداختند و چند مفسر درباره آن سخن گفتند و اگر کسانی از این تأثیرپذیری در امان بوده، یا اندکند یا نادر.

بزرگان الازهر، امروز، یکدیگر را به تهی کردن کتاب‌های تفسیر از این اسرائیلیات فرا می‌خوانند و این کاری است همراه با خطر و شاید سودمندتر از آن، این است که این مجموعه سرشار از تفسیر نقلی، بر طریق قواعد این قوم در نقد روایی و با هدف دوری از اسرائیلیات، از نظر متن و سند، نقد شود تا آنه کتاب‌هایی که شایسته ماندن نیستند، کنار روند و مراجعه‌کنندگان به این کتاب کریم که سعی در فهم آیه دارند، از رویارویی با آن آسوده خاطر باشند و بر چیزی که پایه و اساسی ندارد، درنگ نکنند.

اما بزرگان الازهر وظیفه دیگری در برابر اسرائیلیات در تاریخ ادیان و بررسی پیوندهای آن بر عهده دارند. وظیفه‌ای که نباید کسی پیش از آنان به انجامش اقدام نماید. این وظیفه جمع کردن این قصص و محو و بازگرداندن آنها به اصل و ریشه اولیه‌شان و شناسایی منابع آنهاست تا آن، روش‌های اثرپذیری و اثرگذاری بین ادیان و راه‌های ارتباط با یکدیگر را نشان دهد.

به بحث اولیه بازمی‌گردیم، یعنی تفسیر نقلی که نخستین گونه تفسیر بود که پدید آمد. گروه‌هایی آن را با روایت شفاهی آغاز نمودند و پس از آن به تدوین تدریجی آن پرداختند تا اینکه تألیفات خاصی به آن اختصاص یافت و این امر تا تغییر گرایش‌های زندگی ادامه یافت و تفسیری ظهور کرد که در آن جنبه عقلی بر جنبه نقلی برتری داشت. مؤلفان به این جنبه توجه کرده و اگر در آثارشان اثری از این روایات باقی مانده بود، به این دلیل بود که گاهی به آن باز می‌گشتند تا اینکه اهتمام و عنایت از روی آوردن از تفسیر مأثور به تألیف مستقل کمتر شد.

در اینجا به ذکر سه کتاب تفسیر روایی بسنده می‌کنیم که یکی مربوط به مشرق زمین، دیگری مربوط به مغرب زمین و سومی برخاسته از سرزمین مصر است.

عنوان کتاب مشرق زمین جامع‌البیان فی تفسیر القرآن اثر ابن جریر طبری، محدث، مورخ و فقیه است که در سی جلد چاپ شده است. کار او در مدخل تفسیر دائرةالمعارف اسلامی می‌گوید: «تفسیر مفصل او شامل بسیاری از احادیث مسند و صحیح است».

و گمان بسیار می‌رود که این داوری براساس بررسی خاصی نبوده است. ابن جریر از روایت کسانی که نظرات ناقدان مفسرین را درباره‌اشان آوردیم، در امان نماند و ملاحظه می‌شود مثلاً از طریق سده‌ی روایات بسیار در تفسیرش آورده و وقتی التزام به آوردن صحیح‌ترین روایت است، ابن ابی حاتم روایتی از سده‌ی نیاورده است.^{۱۲} شاید تفسیر ابن جریر، بجز نقد روایات تفسیری که بیان کردیم، به نقدی دقیق نیاز دارد. شخصیت ادبی و علمی ابن جریر، کنابش را به عنوان مرجع و منبعی مهم در نوع دوم تفسیر، یعنی



تفسیر درایی، قرار می‌دهد. گرایش او به مفاهیم مختلف بر نظرات ادبی، لغوی و علمی ارزشمند، فراتر از روایات فراهم آورده در کتابش، استوار است.

اما کتاب مغرب زمین، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز اثر ابو محمد عبدالحق بن ابو بکر غالب بن عطیة غرناطی اندلسی (م ۵۴۱ ق.) است. ابن خلدون در مقدمه درباره آن می‌گوید: «او تمام کتب تفسیری - یعنی تفاسیر نقلی - را در کتابش خلاصه نموده و آنچه را که در این کتاب‌ها به درستی نزدیک‌تر است، جستجو کرده و با قصدی نیکو، در کتابی رایج میان اهل مغرب و اندلس قرار داده است». این کتاب دست‌نویس است و برخی بخش‌های آن در دار الکتب مصر موجود است. در کتابخانه تیموریه به آن مراجعه نموده و برخی از اوصاف یادشده را یافتیم. صاحب کتاب به شواهد ادبی عبارات و علم نحو بدون مبالغه توجه داشته است. مانند علم قراءات به وقف‌ها توجهی نداشته و به اختیار خود و بدور از زیاده‌گویی، از تفسیر منقول آورده؛ همانطور که از طبری نقل می‌کند و گاهی به بررسی روایت‌های وی می‌پردازد.

کتاب سوم از مصر است. بد نیست ضمن سخن از این کتاب، اشاره کنیم که سرزمین مصر در تفسیر منقول از دیرباز سهم داشته است. از احمد بن حنبل نقل کرده‌اند، درباره تفسیر مصحفی در مصر وجود دارد با روایت علی بن ابی طلحه هاشمی که آن طریقه بسیار خوبی در روایت از ابن عباس است. اگر شخصی به قصد آن به مصر رود، ارزشمند است. بخاری در صحیح خود بر آن صحیفه تکیه داشته و هر چه از ابن عباس در این نوشته‌ها هست، بیان نموده است. همین روش را درباره روایات ابن حجر نیز دارد.^{۲۲}

در زمینه تفسیر روایی، جلال‌الدین سیوطی مصری (م ۹۱۱ ق.) کتاب الدر المنثور فی التفسیر المأثور را از خود به جای گذاشته است. این تفسیر چاپ شده است.

این سه کتاب را از این حیث در بحث پیدایش تفسیر ذکر کردم که تفسیری روایی‌اند و این نوع تفسیر اولین گونه از انواع تفسیر است. گرچه به نظرم این کتاب‌ها و ارزش آنها به مرور زمان، یعنی از قرن سوم تا دهم فرق کرد و تفسیرهای مأثور موجود در آن از عوامل و مسائل پیرامون خود تأثیر پذیرفت و هر که به تاریخ تفسیر و نگارش آن پرداخته، این عوامل به وضوح برای او آشکار است.

ج) سیر تکامل تفسیر

در این مبحث تمایل دارم پژوهشگر بداند که قصد نگارش تاریخ تفسیر یا تعیین حدود این تاریخ را ندارم. بلکه اینها اشارهای اجمالی درباره نشانه‌های بزرگی از حیات تفسیر است. چرا که جرئت تفکر درباره نگارش تاریخ تفسیر را نداریم. تاریخی که در صورتی می‌تواند به معنای واقعی تاریخ باشد که بر آثاری در این زمینه که در طول زمان‌های دراز پدید آمده تأمل کنیم؛ آثاری گسترده و با مقاصد و گرایش‌های متنوع؛ و هر چه در وصف و گستردگی آنها و

بزرگی مؤلفانشان بخوانی، تو را متحیر می‌سازد.

در قرن دوم عمرو بن عبید، شیخ معتزله، تفسیر قرآنی از حسن بصری که هر دو صاحب جایگاه رفیعی‌اند، نوشت.^{۳۳} ابو الحسن اشعری متکلم، کتاب المختزن را تألیف نموده و در آن تعلق خود را به هر آیه‌ای که بدعتی وابسته به آن بوده، باطل کرده و آن را حجتی برای اهل حق قرار داده است. یکی از علما ذکر کرده که نکته‌هایی در این زمینه بوده است. وی چون به سوره کهف رسید، تفسیرش به صد کتاب رسید.^{۴۲} علاوه بر این اوصاف، ارزش‌های بسیاری برای این تفسیر ذکر کرده‌اند. امام جوینی و قشیری صاحب تفسیرهای مهمی‌اند. علاوه بر اینان، بزرگان لغت و ادب هستند که از آنها نام می‌بریم:

- ابوطالب مفضل بن سلمه کوفی (ق سوم) صاحب کتاب معانی القرآن.

- ابن انباری (ق چهارم) صد و بیست تفسیر از تفاسیر قرآن را با اسنادهایشان ثبت کرده و کتاب مشکل القرآن را تا سوره طه تألیف کرد و به سرانجام رساند. وی این کتاب را سال‌های بسیاری بر شاگردانش املا کرد.^{۵۲}

- ابوهلال عسکری صاحب کتاب پنج جلدی المحاسن در موضوع تفسیر.^{۶۲}

اگر به بخشی از نکات شگفتی که بزرگان رشته‌های مختلف تفسیری تألیف کرده‌اند، بپردازم، صفحات بسیاری را شامل می‌شود. آیا با من هم‌رأیی که در علم و پژوهش این گستاخی است که گمان کنیم درباره بخشی از تاریخ تفسیر سخن می‌گوییم، پیش از آنکه در جست‌وجو و جمع‌آوری و بررسی این کتاب‌ها قدمی برداریم. گمان می‌کنم که بله.

آیا دوستداران این علم قرآنی و مراکز دینی گسترده و دولت پیش از تفکر درباره مسائل بسیاری که در دانش دینی بی‌تأثیر است. به جمع‌آوری هر نوشته‌ای درباره قرآن یا حداقل تصویری از آن - که برای دنیا آشناست - اقدام می‌کنند؟!

اگر به نشانه‌های بزرگی که در پیشرفت تفسیر وجود دارد، نظری بیفکنیم، در می‌یابیم که ارتباط اسلام با زندگی و جایگاه قرآن - به منزله مرجع مسلمین در امور مختلف - در آن چنان است که موجب شده اثر پیشرفت زندگی در حیات تفسیر نمودار باشد. بعد از اینکه خودداری از اظهار نظر درباره قرآن حتی در تفسیر واژه‌های چون «أب»^{۷۲} و «خبز»^{۸۲} رایج شده بود، کار به گونه‌ای شد که مردم در اینکه آیا هر عالمی می‌تواند در قرآن ورود کند؟ اختلاف پیدا کردند.

بنابراین گروهی عقیده داشتند دست هر ادیب بزرگی برای تفسیر قرآن باز است و گروهی دیگر قائل به عدم جواز ورود برای هر کسی بودند، حتی اگر عالم و ادیب باشد و فقط باید به آنچه از پیامبر و صحابه شاهد نزول قرآن روایت می‌شده، بسنده کرد. مسلماً این دو روش بر افراط و تفریط بود. هر کس که به روایات رسیده



درباره قرآن اکتفا کند، بسیاری از آنچه را بدان نیاز است، وامی گذارد و هرآنکه جواز ورود در قرآن را داشته باشد، دچار اشتباه می شود.^{۹۲} براساس این پژوهش، به تبیین مفاهیم قرآن و علومی که مفسر به آنها نیاز دارد اقدام کردند. شرایط مفسر، از جمله نیاز او به علوم لغوی و عقلی و داشتن استعداد و مهارت را برشمردند. هر که این علوم در او جمع و کامل شود، مفسر برآی می شود، زیرا کسی که رأی خود را اظهار می کند، یعنی اینکه ابزارهایی که او باید از آنها مدد بگیرد، در او جمع شده است. و با حدس و گمان آن را تفسیر کرد.^{۹۳} و آن تفسیر برآی محض است.

اینچنین ناظر بر تفسیر، شاهد دو گرایش مخالف و نیز میانه‌رو یا میانه‌روهایی است که نزدیک بودن آنها به هر یک از این دو گرایش متفاوت است. نخستین گرایش، پرهیز از سخن گفتن درباره قرآن، به روش مسلمانان صدر اسلام و پس از آنان بود. روایت‌های مختلفی در این باره وجود دارد همین بس که مالک بن انس که صاحب نظران می گویند، واضح - تدوینگر - تفسیر است، خود او روایت می کند اگر از سعید بن مسیب تفسیر آیه‌ای پرسیده می شد، در پاسخ می گفت: ما چیزی درباره قرآن نمی گوییم.^{۹۴} اما گرایش دوم و مخالف گرایش اول، همانی است که قبلاً در عبارت راغب مشاهده شد و آن اجازه داشتن هر کس برای ورود در قرآن است. غزالی در احیاء علوم الدین پس از استدلال و احتجاج بر بطلان این گفته که هر کس فقط باید آنچه را که درباره قرآن شنیده، بگوید، می نویسد «باطل است که سماع در تأویل آیات شرط شود و جایز است هر کس به اندازه فهم و عقلش از قرآن استنباط کند» نیز پیش از آن می گوید: «فهم معانی قرآن، میدانی گسترده و وسیع دارد و روایت در ظاهر تفسیر، نهایت درک در تفسیر نیست».^{۹۵}

این دو جهت گیری - همانطور که گفته شد - نقیض یکدیگرند و می توانی در این دو گرایش تغییر و تحول‌های تدریجی متعددی را مشاهده کنی. زیرا در گرایش نخست، بعد از خودداری و پرهیز، درنگ در روایات تفسیری امکان یافت. این روایات ابتدا کم بود. سپس گسترش و افزایش یافت، به گونه‌ای که روایات نامعتبر را نیز در بر گرفت. پس از آن کوشش‌ها و فهم شخصی در روایات راه یافت. ابتدا آنچه را که مرجع آن لغت و مفهوم کلمات بود، می پذیرفتند. سپس این کوشش‌های شخصی افزایش یافت و از دانش‌های مختلف متأثر شد. طوری که در برخی از کتاب‌های تفسیری مسائل بسیار زیادی وارد شد که در تفسیر نیازی به آنها نبود، مانند کاری که رازی در تفسیرش کرده و برخی از علمای افراسی درباره کتاب او گفته‌اند: در آن هر چیزی جز تفسیر وجود دارد.^{۹۶}

راغب اصفهانی که در اوایل قرن پنجم می زیسته، معتقد است غور و تأمل هر فردی در قرآن او را به اشتباه دچار می کند. در حالی که ابوحنیفه که در قرن هشتم می زیسته، می گوید: آنچه رازی و دیگران در تفسیر گفته‌اند، همانند کار عالم نحوی است. در حالی

که درباره الف منقلبه بحث می کند، ناگهان درباره بهشت و جهنم سخن می گوید. ابوحنیفه ادامه می دهد: « هر که در تفسیر بر این روش باشد، در نهایت اشتباه و گمراهی است».^{۹۷} اگرچه سلامت مفسران از این اشتباهات به ندرت پیش می آمد، اما سهم آنان نیز متفاوت بود.

شما بدین گونه شاهد سیر تدریجی تدوین و تألیف در تفسیر هستی؛ در حالی که در مصر یا جای دیگر - همانطور که گذشت - در مورد تفسیر نوشته‌ای یافت می شد، بخش یا بخش‌هایی بود که از صحابه آموخته شده بود. سپس بیشتر از آن، چیزی بود که اقوال صحابه و تابعین را در خود جمع کرده بود.

پس از آن دوره، فهم عقلی با تفسیر نقلی به آهستگی درآمیخت. مانند آنچه مثلاً در تفسیر ابن جریر طبری و کتاب‌های تفسیر روایی که یادآور شدیم، می بینی.

آنگاه این جد و جهد عقای بر این کتاب‌ها غلبه می یابد و بارزترین مسئله در آنها می شود. اگرچه از روایاتی که به اسباب نزول یا غیر آن مربوط می شود، خالی نبود.

برای نمونه زمخشری در تفسیر کشاف به این روش خاص روی می آورد. تفسیری که دقیقاً همان روش را تقویت می کند، اما کنابش را عاری از این روایت نمی گذارد و نوع ضعیفی از این گونه تفسیری است. مانند حدیثی که در فضائل القرآن به صورت سوره سوره به او این اجازه را می دهد و اهل علم در این مسئله اتفاق نظر دارند.^{۹۸} اینچنین این دو گونه به هم گره خوردند و پس از آن، در گرایش‌های مختلف آثاری نوشته شد.

ه) روش‌های تفسیر

دیدیم که گونه دوم تفسیر، یعنی تفسیر درایی - عقلی، در مقابل تفسیر نقلی ظهور کرد و چگونه این دو با یکدیگر پیوند یافته و به هم گره خوردند و اگر این خلدون در مقدمه می گوید: «گونه دوم کمتر پیش می آمد که از گونه نخست جدا شود. زیرا گونه اول مقصود اصلی بوده و گونه دوم زمانی متداول شد که زبان و علوم آن به حرفه تبدیل شده و جنبه تعلیمی یافت. بله؛ شاید در برخی تفاسیر - گونه دوم - [بر گونه اول] غالب باشد».^{۹۹} باید به وی بگوییم گونه دوم، قرآن را با فرهنگ مفسرین آن پیوند محکم و بسیار تأثیر گذاری زد که به درهم آمیختگی که ابوحنیفه از آن نام برده منجر شد. این مسئله گونه‌هایی از تفسیر را پدید آورد که مسئله نقل و روایت در آن آسان شد و این گونه‌ها، روش‌های تفسیری است که شاید محدود ساختن و تبویب آن دشوار باشد، زیرا متأثر از شرایط و ملاحظات متعدد و فراوانی است. وقتی علوم زبان حرفه‌ای شد، به تفسیر روی آورد، علوم عقلی و نقلی، به شیوه‌های مختلف به آن روی آوردند و اهداف و اغراض سیاسی و غیرسیاسی در این رویکرد نقش داشت. این اهداف و اغراض روش‌ها و آثار بسیاری را به جا گذاشت و در مسیر حیات و فرهنگ



اسلامی تأثیر بسزایی داشت.

اگر گولزبهر در کتاب *اتجاهات التفسیر* از تفسیر روایی، اعتقادی، صوفیانه و تفسیر شیعی و تفسیر نوین اسلامی سخن به میان آورده است، بر اصول مهمی احاطه یافته بود که بسیاری از روش‌ها و گرایش‌های تفسیری مبتنی بر آن اصول جمع شده بود. در کنار آن، تفاسیر لغوی و نحوی، ادبی، فقهی، تاریخی و ... است که شاید گنجاندن آنها در این اصول ساده نبوده و به نظرم صحیح نیست که از این گرایش‌ها یکی یکی سخن بگوییم تا اثر آنها را توجیه فهم قرآن یا اثر پیوندشان با قرآن را در بستر حیات خود این علوم و فنون بیان کنیم؛ مگر پس از اینکه امکان دست‌یابی به بیشتر آثار و پژوهش‌هایی در انواع مختلف تفسیر برای ما کاملاً فراهم شده و به صورت روشمند و متقن نظام‌دهی و بررسی شوند که برای همانند این گفتار کامل درباره تفسیر مهیا شود.

اگر در این سخن اجمالی و گذرا، تفسیر صوفیانه و شیعی را رها کرده و برای تبیین افزوده‌های این دو گرایش بر معانی قرآن و ارزیابی روش آنها و روش‌های مشابه‌شان که دارای ویژگی‌های متفاوتی است، درنگ نکردیم، و از ظاهر و باطن و حد و مطلع و مانند آن و آنچه علوم ناشناخته یا خاص از قرآن گرفته‌اند، سخن نرانیدیم.

پوزش ما در این نهایت اختصار و کمبود زمان در نپرداختن به این گرایش‌ها این است که کمتر در زندگی به آنها پرداخته شده و گرفتاری و مصیبت آنها تاکنون پنهان مانده است. همچنین اگر سخن درباره گونه‌های مختلف ادبی و پیوند آن با قرآن به فرصتی فراخ‌تر و مطمئن‌تر در زمینه تاریخ ادبیات واگذاریم، اما به رغم تمام اینها ضرورت سخن درباره پیوند تفسیر با علوم عقلی را احساس می‌کنیم. چرا که گروهی از متقدمین و تمام متأخرین درباره اندیشه تفسیر علمی قرآن و اخذ این علوم از قرآن تلاش کردند. حتی با این گفته استاد کارا د و در پایان مدخل تفسیر در *دائرة المعارف* که معتقد است گنجاندن بسیاری از آراء برگرفته از فلسفه و علوم جدید، اقدامی در مدرن کردن تفسیر پژوهی بوده، موافق نیستیم؛ زیرا پیوند قرآن با فلسفه و علوم علمی، اقدام و کوششی قدیمی است.

و) تفسیر علمی

تفسیری است که درباره اصطلاحات علمی در عبارات قرآن نظر می‌دهد و در استخراج علوم و آراء فلسفی از این اصطلاحات می‌کوشد. برخلاف قواعدی که در حوزه‌های مختلف علمی و اسلامی برای فهم عبارات قرآنی تصویب شده است.

سخن درباره شمولیت قرآن بر تمام علوم، بسط یافت و علاوه بر علوم دینی، چه اعتقادی و عملی، و چه پیدا و پنهان آن، سائر علوم را نیز شامل شد. شاید غزالی - به نظر من - در زمان خود بیش از دیگران درباره این مسئله به کمال سخن گفته است. او در *احیاء علوم الدین* به آن پرداخته و تصریح می‌کند: «فهم آنچه برای

بینندگان غامض و مبهم است و مردم نظرات و دلایل متفاوتی درباره آن مطرح کرده‌اند، در قرآن رمزها و اشاراتی به آنها یافت می‌شود».^{۳۲} قرآن به تمام علوم اشاره می‌کند. غزالی در *جواهر القرآن*^{۳۳} - که ظاهراً پس از *احیاء علوم الدین*^{۳۴} تألیف کرده، در این باره به تفصیل سخن می‌گوید. وی در فصل پنجم این کتاب فقط از چگونگی انشعاب سائر علوم از قرآن سخن می‌گوید. مؤلف پیش از آن در فصل چهارم درباره چگونگی انشعاب تمام علوم دینی از قرآن و تقسیمات و جزئیات آنها بحث می‌کند و ضرورت دانستن علوم لغوی برای فهم آنها. غزالی بعد از ذکر علم طب و نجوم و هیئت، و ساختار بدن حیوان و تشریح اعضای آن و علم سحر و طلسم و جادو و علوم دیگر، اشاره می‌کند که در ورای تمام این علوم، دانش‌های دیگری هست که وی از شرح حال آنها آگاه است و دنیا را عالم به آن تهی نیست و انواع دیگری از علوم وجود دارد که هنوز بروز نیافته، اگرچه آدمی توانایی دست‌یابی به آنها را دارد و نیز علمی وجود داشته که اکنون از بین رفته‌اند و در این دوران کسی نیست که به آنها آگاهی داشته باشد. دسته دیگری علمی هستند که انسان به هیچ‌وجه قدرت دست‌یابی به آنها و درکشان را ندارد و فقط برخی از فرشتگان مقرب این قدرت را دارند. غزالی در ادامه ذکر می‌کند، این علمی که بر شمردیم و علوم دیگری که ذکر نکردیم سرچشمه‌هایشان از قرآن جدا نیست. تمام اینها برگرفته از یک دریا هستند از دریاهای شناخت خدای متعال که دریای افعال خداوندی است که ساحل ندارد. دریایی که «اگر مدادی برای سخنان پروردگار می‌شد، قطعاً دریا پایان می‌یافت پیش از آنکه سخن پروردگار پایان یابد». وی به بیان افعال خدا و نیاز به علوم مختلف برای فهم آن پرداخته، مانند شفا و مرض که جز با علم طب فهمیده نمی‌شود و یا فعل خدا در مقدر ساختن خورشید و ماه و جایگاه این دو با نظامی دقیق، جز با علم نجوم دانسته نمی‌شود. غزالی در پایان به این مطلب اشاره دارد که اگر بخواهد درباره دلالت‌های آیات قرآن بر این فعل خداوند سخن بگوید، سخن به درازا خواهد کشید و فقط می‌توان به کلیت آنها اشاره کرد.^{۳۵}

همانگونه که آثار تصوف به وضوح در تفسیر قرآن پدیدار شد و نشانه‌های نحله‌ها و گرایش‌ها به صورت روشنی در آن بروز یافت، آثار فرهنگ فلسفی و علمی مسلمانان نیز در امر تفسیر نمایان شد. این گرایش در تفسیر علمی ادامه داشت و چنانکه به نظر می‌رسد، وجهی از وجوه تبیین اعجاز قرآن یا بیان قابلیت دین اسلام برای زندگی شد. مانند این تفسیر در کاری که فخر رازی در ضمن تفسیر خود کرده، نمایان است. پس از آن آثار مستقلاً درباره استخراج علوم از قرآن و تتبع آیات خاصی که به علوم مختلف اشاره دارند، نوشته شد و این اندیشه در دوره‌های اخیر رواج یافت. در این زمینه کتاب‌هایی چون *کشف الاسرار النورانیة القرآنیة* از محمدبن احمد اسکندرانی، طبیب قرن سیزدهم، درباره اجرام آسمانی و زمینی، حیوانات، گیاهان و سنگ‌های معدنی تألیف شد. نیز کتاب *تبیین الاسرار الربانیة فی النبات و المعادن و الخواص الحیوانیة* از اوست.



کتاب اول سال ۱۲۹۷ ق. در قاهره و کتاب دوم سال ۱۳۰۰ ق. در سوریه به چاپ رسید. عبدالله فکری پاشا، وزیر سابق معارف مصر، رساله‌ای درباره مقایسه برخی مباحث هیئت با آنچه در این زمینه در متون دینی وارد شده، نوشته که سال ۱۳۱۵ ق. در قاهره به چاپ رسید. سید عبدالرحمن کواکبی از اصلاح‌گران اسلامی نیز به این اندیشه گرایش یافت و کشفیات نوینی از قرآن استخراج کرد.^{۱۴} وی می‌گوید: «از ۱۳ قرن پیش، تصریح یا اشاره به این مباحث در قرآن بوده و بخشی از آن پنهان ماند تا آن زمان که باید، ظهور یابد و معجزه‌ای از قرآن و شهادی بر کلام خداوند باشد...». همانطور که صادق الرفاعی،^{۱۵} ادیب مصری، در اعجاز القرآن به آن پرداخته و فصلی را به «قرآن و علوم» اختصاص می‌دهد و همانند پیشینیان، درباره شمولیت قرآن بر تمام علوم و ریشه‌های آنها بحث کرده و از گذشته و نزدیک اقتباس می‌کند. به طوری که سخن سیوطی را در الاتقان درباره دست‌یابی به علوم از طریق قرآن توسط پژوهشگران، نقل می‌کند و استخراج زمان‌شناسی را از این کتاب الهی شرح داده و می‌گوید: «اگر حساب حروف ابجد در کلمات قرآن مدنظر قرار گیرد، تمام اسرار و شگفتی‌های اعصار و تاریخ کشف می‌شود و اگر این موضوع جزء اهداف کتاب بود، حتما مسائل بسیاری از علوم قدیم و جدید را می‌آوردیم».^{۱۶} همچنین مؤلف به استخراج اختراعات و پیچیدگی‌های علوم طبیعی از قرآن اشاره کرده و شواهدی برای آن می‌آورد و سخن خود را اینگونه به پایان می‌رساند: «و شاید اگر محقق این علوم جدید، در قرآن تدبیر کرده و بینش و نگاه خود را بر آن استوار سازد - به گونه‌ای که به ابزار فهم قرآن نیازی نداشته باشد و امری در این مسیر بر او دشوار نگردد - قطعاً رموزی از قرآن برای او آشکار می‌گردد که به حقائق این علوم اشاره دارد».^{۱۷} گرچه اطلاعات آن اشارات روشن نباشد و چیزی بر آنها دلالت نداشته باشد و آنها شنیده نشده باشد. شاید کسی که بیشتر در تفسیر خود به این موضوع پرداخته و به تفصیل سخن گفته، شیخ طنطاوی جوهری است. درباره این موضوع آثار علمی‌ای پدید آمد که نویسندگان آنها توجه خاصی به این جنبه داشته و در پی این اقدام بودند، مانند سخنرانی‌های استاد محمد توفیق صدقی در سنن الکائنات و مانند آن.

پی نوشت ها

1. Diophantes

2. Plutrach

۱. بهتر دیدیم که برای کامل تر شدن پژوهش، استاد امین خولی تحقیق و تعلیق این مقاله را بنویسد (کمیته دائره‌المعارف).

۲. المبادئ النصريّة، چاپ الخيريّة، ۱۳۲۰ هـ، ص ۲۵ - ۲۶.

۳. الدر النضيد من مجموعة الحفيد، شيخ الاسلام احمد بن يحيى بن الحفيد الهروي، چاپ التقدّم، ۱۳۲۲ هـ، ص ۲.

۴. رسالة الراغب، المطبعة الازهرية، ۱۳۲۹ هـ، ص ۴۲.
 ۵. این رساله در ضمن مجموعه الرسائل الكبرى ابن تيميه در المطبعة الشرقية به سال ۱۳۲۳ به چاپ رسیده است.
 ۶. المبادئ النصريّة، ص ۲۶.

9. Carra de Vaux

۱. شذرات الذهب، ابن عماد ج ۱؛ خلاصة تذهيب الكمال في اسماء الرجال، چاپ الخيريّة ۱۳۲۳ هـ، ص ۱۵۰؛ الاتقان، ج ۲، ص ۲۲۴.

۲. الاتقان، ج ۲، ص ۲۲۴؛ التذهيب، ص ۱۳۶؛ الشذرات، ج ۱.

۳. التذهيب و حاشية آن، ص ۳۰.

۴. الاتقان، همانجا؛ التذهيب، ص ۲۲.

۵. الاتقان، همانجا؛ التذهيب و حاشية آن، ص ۲۷۸.

۶. الاتقان، همانجا؛ التذهيب، ص ۳۰۶.

۷. الاتقان، همانجا؛ التذهيب و حاشية آن، ص ۳۳۱.

۸. الاتقان، همانجا.

۹. مقدمة في اصول التفسير، ابن تيميه، چاپ دمشق، ص ۴.

۱۰. همان، ص ۱۹.

۱۱. مقدمة ابن خلدون، ص ۳۸۳ - ۳۸۴ (با تصرف).

۱۲. الاتقان، ج ۲، ص ۲۲۴.

۱۳. همان، ج ۲، ص ۲۲۳. بعد از این روایت، در آن آمده است: «ابن ابی طلحه از ابن عباس تفسیر نشنیده است. بلکه شاگرد مجاهد یا سعید بن جبیر بوده است. ابن حجر می‌گوید: «این واسطه ثقه است و ضرر و زیانی در آن نیست».

۱۴. وفيات الاعيان، ابن خلکان، چاپ بولاق، ج ۱، ص ۴۸۶.

۱۵. تبیین کذب المفتري، چاپ شام، ص ۱۳۳.

۱۶. طبقات الادباء، ابن الأثير، ص ۳۳۲.

۱۷. شرح حال او از مقدمة کتابش ديوان المعاني است.

۱۸. داستان عمر بن خطاب در تفسیر کلمة «الأب».

۱۹. داستان ابو عبیده و اصمعی در تفسیر کلمة «الخيز».

۲۰. مقدمة تفسير راغب اصفهاني، ص ۴۲۲ - ۴۲۳، در این عبارت بریشانی وجود دارد که می‌توان احتمال داد که برخی از الفاظ آن تحریف شده است و بر خلاف آن از این عبارت اخذ شده است.

۲۱. همانجا، ص ۴۲۵.

۲۲. اصول التفسير، ابن تيميه، ص ۳۱.

۲۳. البحر المحيط، ابوحيان، ج ۱، ص ۳۴۱.

۲۴. ج ۱، ص ۲۶۱.

۲۵. البحر المحيط، همانجا.

۲۶. اصول التفسير، ابن تيميه، ص ۱۹.

۲۷. المقدمة، ص ۳۸۴.

۲۸. در باب چهارم کتاب في فهم القرآن و تفسيره بالرأى چنین نقل شده است: ج ۱، ص ۲۵۹ - ۲۶۴.

۲۹. چاپ مطبعة كردستان العلمية در مصر، ۱۳۲۹.

۳۰. جواهر القرآن، الغزالي، ص ۲۸ - ۲۹.

۳۱. جواهر القرآن، ص ۳۱ - ۳۴.

۳۲. طبائع الاستنباد، ص ۲۶ - ۲۸.

۳۳. اعجاز القرآن، ص ۱۴۵ - ۱۶۶.

۳۴. همان، ص ۱۵۹.

۳۵. همان، ص ۱۶۴.

