

مروری بر التفسیر الحدیث

مریم قبادی^۱

چکیده

محمد عزت دروزه یکی از مفسران معاصر است که قرآن کریم را بر حسب ترتیب نزول، تفسیر کرده است. التفسیر الحدیث از جمله تفاسیر اجتهادی - عقلانی به شمار می‌آید که مؤلف بر پایه منابع و مصادر و بیشتر با تکیه بر سیاق و توجه به نظم آیات و دقت در نکات و دقایق نحوی و بیانی و به خصوص توجه به مقتضیات نزول و ... به تفسیر آیات پرداخته است. مفسر در یک نگاه کلی، سوره‌ها را به دو بخش کلی - مکی و مدنی - تقسیم می‌کند و پس از آن، براساس روش اجتهادی خود از روایات در تفسیر بهره می‌گیرد. این تفسیر، نخستین تفسیری است که بر این سبک نگارش یافته است. این نوشتار به بررسی این تفسیر و تحلیل شیوه تفسیری آن پرداخته است.

کلید واژه‌ها تفسیر، روش تفسیری، آیات مکی و مدنی، ترتیب نزول، التفسیر الحدیث.

طرح مسأله

محمد عزت دروزه، از اندیشمندان معاصر سرزمین فلسطین، در ۱۳۰۵/م/۱۸۸۸ ق در شهر نابلس در خانواده‌ای اهل تجارت متولد شد. مراحل آموزشی را تا حدی که در این شهر ممکن بود، پشت سر گذاشت. به دلیل عدم امکان ادامه تحصیلات عالی، به خدمت سربازی رفت. اما شوق او به دانستن سببی بود که از هر شرایطی به بهترین نحو ممکن

۱. مربی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بهره گیرد، بدین لحاظ پیوسته در حال مطالعه و بررسی آثار بزرگان و عالمانی بود که بعدها در جهت دهی ذهن و فکر او تأثیراتی غیر قابل انکار داشتند. به دیگر بیان، عدم امکان حضور مستمر و مستقیم در محضر اساتید، نه تنها مانع از شکوفایی استعداد او در وادی علم نشد، بلکه زمینه و بستری شد تا با جدیت و تلاش بیشتر در تمام زمینه‌های ادب، تاریخ و فرهنگ به رشدی چشمگیر نائل شود.

البته شرایط و اوضاع حاکم بر سرزمین فلسطین، سببی بود تا محور فعالیتهای او بدون هیچ مقتدا یا آموزش ویژه‌ای، سمت و سویی سیاسی بیابد؛ هر چند در دوران میانی حیاتش، حدود ۱۲ سال به ایفای نقش در عرصه‌های مدیریتی - مدارس، اداره برق، پست، اوقاف و - مشغول بود، واقع امر اینست که جان مایه تمام این فعالیتهای همان حضور و مشارکت او در عرصه‌های سیاسی از طریق عضویت یا راه‌اندازی نهضتها و حرکت‌های کوچک و بزرگ بود و همین نیز عاملی جهت دستگیر شدن، زندان رفتن یا تبعید شدن او در مقاطع و مواقع مختلف شد. گفتنی است به رغم ضرورتها و نیازها، مشکلاتی مثل انجام عمل جراحی و از دست دادن شنوایی در ۴۳ سالگی، در میزان و نوع فعالیتهای او اثر گذاشت و رفته رفته او را از صحنه‌های پر فراز و فرود سیاست به سوی جریان‌های فرهنگی کشاند.

یکی از نقاط عطف در زندگی دروزه، آشنایی وی با عالمان و خردورزانی چون رشید رضا و سید محب‌الدین خطیب بود. همچنانکه آشنایی او با اندیشمندانی مثل سعدالله جابری، ساطع حصری و زرکلی در بارورتر شدن و عمق یافتن آگاهی‌های او تأثیری غیر قابل انکار داشت.

دروزه در زندانهای مره و قلعه دمشق^۱ سیرة الرسول، الدستور القرآنی و عصر النبی (ص) و بیئته قبل البعثه را تدوین کرد و پس از آن در دوران تبعید در ترکیه، با بهره‌گیری از نتایج مطالعات قبلی، اساس نگارش تفسیر را بنیان نهاد. بعد از نگارش اولیه تفسیر، بر آن شد تا کتابی درباره مسائل مختلف علوم قرآن از قبیل «نزول قرآن»، «جمع و تدوین»، «قراءات»، «محکم و متشابه»، «قصص»، «شيوه‌های تفسیری» و ... بنویسد و

۱. در جریان انقلاب فلسطین در سالهای ۱۹۳۷-۱۹۳۹م دروزه را به تحریک انگلیس زندانی کردند و مدت

۱۶ ماه در زندان بود (نک: دروزه، ۶/۱).

آن را با عنوان «القرآن المجید» مقدمه تفسیرش قرار دهد. این کتاب در ۱۹۵۲م به چاپ رسید و چاپ اجزای تفسیر هم در ۱۹۶۳م تحقق یافت.

این نوشتار که با هدف معرفی شیوه تفسیری دروزه فراهم آمده، نخست ساختار التفسیر الحدیث را به لحاظ مطالب و موضوعات تبیین و گزارش کرده است و آنگاه ضمن اشاره به انگیزه مفسر در گزینش شیوه خاص، به تحلیل و ارزیابی آن می پردازد.

ساختار التفسیر الحدیث

مفسر «القرآن المجید» را بر دو مقدمه چاپ اول و دوم مشتمل کرده، آنگاه در چهار فصل و یک خاتمه، ارائه مطالبی کلی درباره قرآن را به پایان برده است. در فصل نخست، دروزه به بیان پاره‌ای مسائل درباره شخصیت نبی اکرم (ص)، چگونگی دعوت وی، شرایط و فضای نزول، اقسام وحی که وی آنها را ربانی و قرآنی می نامد، نقش و تأثیر قرآن در کسب پیروزیها، بلاغت و نظم قرآن، گونه گونی رفتار نبی اکرم در شرایط و موقعیتهای مختلف می پردازد. در فصل دوم بیشتر با طرح مباحثی در علوم قرآنی مثل: جمع و تدوین، قرائات، نگارش - نقط و اعجام - و ... روایات موجود در این موارد را تجزیه و تحلیل می کند و در نهایت اسامی سور، دلیل جدایی آنها با بسم الله و ثبت و ضبط ترتیب نزول آیات را پی گرفته است.

فصل سوم، با عنوان «شیوه نمونه در فهم و تفسیر قرآن» به بررسی مسائل متنوع و پراکنده‌ای چون قصص، جن، ملائکه، زبان قرآن، حیات اخروی، ذات حضرت حق، پیوستگی فصول قرآنی - تناسب آیات و سور - تفسیر قرآن به قرآن، محیط مکه و مدینه و قوانین و نوامیس هستی در قرآن پرداخته است. در فصل چهارم، با آوردن روایات اسباب نزول و روایات تفسیری دیدگاههای مختلف درباره شیوه‌های تفسیری مفسران، نوع مجادلات در هر شیوه، تمایل شدید به فهم اسرار قرآن، تقسیم موضوعات، تأثیر روایات نزول دفعی، روایات ناظر بر نزول بر معنا، آثار اختلاف در حادث بودن قرآن و نهی از تفسیر به رأی را دنبال کرده است.

وی در بحث خاتمه، ویژگیهای دهگانه برترین شیوه تفسیر قرآن را مورد بررسی قرار

داده است. مهمترین ویژگیها عبارتند از:

- توجه به نظم آیات در سوره‌ها و سوره‌ها با یکدیگر
 - بررسی معنای آیات با توجه به سیاق (نگاه مجموعه‌ای به آیات)
 - ملاحظه دقیق نحوی، بلاغی و بیانی و تبیین واژه‌های پیچیده
 - دقت در گزینش روایات و توضیح آنها در صورت لزوم
 - توجه به شرایط و مقتضیات نزول و نمونه‌هایی از سیره نبوی
 - تفکیک آیات محکم و متشابه
 - رعایت ایجاز
- در بخش اصلی تفسیر، مفسر، سوره‌های مکی را در بخشی مستقل و سوره‌های مدنی را در بخشی دیگر می‌آورد.^۱
- پردازش این تفسیر به لحاظ قالب و محتوی، با تفاسیر موجود و متعارف، متفاوت است، بدین معنا که این تفسیر براساس ترتیب نزول سوره‌ها تنظیم گشته است و باید گفت که تفسیر دروزه، اولین تفسیر کاملی است که با این شیوه نگاشته شده است.
- برجسته‌ترین ویژگی این تفسیر، شیوه تنظیمی آن براساس ترتیب نزول است که در شمار تفاسیر اجتهادی - عقلانی^۲ قرار داده است.
- واقع امر اینست که کار دروزه به لحاظ نوع پردازش و... کاملاً بدیع است. مفسر ابتدا آیات را در یک نگاه کلی به آیات مکی و مدنی تقسیم می‌نماید و در این تقسیم بیشتر و بیشتر از نصوص روایی به اجتهاد خود متکی است. بدین معنا که ابتدا با کندوکاو در محتوای آیات و سپس بررسی روایاتی که به مکی و مدنی بودن آیات اشاره دارند و به

۱. دروزه در نحوه تقسیم سوره‌ها از ملاحویش تأثیر گرفته است. سید عبدالقادر ملاحویش آل غازی عانی از عالمان، مفسران و مؤلفان عراقی قرن ۱۴ق است. تنها اثری که برای او یاد شده است، تفسیر او با عنوان بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول است؛ وی کتاب را به دو بخش مکی و مدنی تقسیم کرده و هر قسم را در مجلداتی سامان داده است و در آغاز ضمن مقدمه‌ای مفصل از مباحث مرتبط با قرآن از جمله نزول آن، سخن گفته و کوشیده است ضرورت تفسیری بر اساس نزول را روشن نماید (نک: حویش. عواد، ۳۰۳/۲، کحالة، ۲/۲۰۱).

۲. روش تفسیر اجتهادی ناظر به عمل تفسیر و فرایند تفسیری است که با تلاش و اجتهاد در منابع معتبر - از نظر عقل - شرع و عرف - تفسیر صورت گیرد. برخی از مفسران و قرآن پژوهان معاصر این نام را در این معنی به کار برده‌اند (نک: ملکی میانجی، ۱/۱۵).

خصوص ملاحظه پیوند آیات با فضای نزول، این ترتیب خاص را برای سوره‌ها برگزیده است.

گفتنی است که این نوآوری در تفسیر نیز همانند بسیاری از امور نوپدید، از جانب برخی صاحب نظران مورد انتقاد قرار گرفت، مهمترین نکته در نظر این منتقدان، خدشه دار شدن تقدس ترتیب موجود قرآن است.

اما دروزه ضمن برشمردن مزایا و فواید این روش^۱ در دفاع از این گزینش می‌گوید: اولاً - این روش کاملاً عقلانی است زیرا ما دیدگاههای موجود در خصوص این شیوه را دقیقاً مورد بررسی قرار دادیم و از هر آنچه با قداست مصحف متداول در ارتباط بود، جویا شدیم. حاصل این بررسی، این بود که تفسیر قرآن با قرآن متلو، یعنی خاص تلاوت، تفاوت دارد، بدین معنا که تفسیر یک فرآیند تخصصی و علمی است، تفسیر هر سوره به عنوان واحدی مستقل، امری حتمی و یقینی است و از این روی هیچ ارتباط و پیوندی با قداست قرآن موجود ندارد. ضمن اینکه اساساً تفسیر در جایگاهی نیست که قداست قرآن را خدشه دار سازد (۹/۱).

ثانیاً - در تاریخ تفسیر، تفاسیری از عالمان متقدم و متأخر وجود دارد که در آنها به تفسیر سوره‌هایی از قرآن به طور گزینشی و مستقل پرداخته‌اند^۲ بنابراین این امر نه شاذ

۱. این مزایا از این قرارند:

- برتری این شیوه در فهم قرآن و خدمت به ساحت مقدس آن

- سهولت پیروی گام به گام از سیره نبوی

- انعکاس شفافتر و دقیقتر گونه گونی و تنوع نزول

- قرار گرفتن خواننده در حال و هوای نزول

- دریافت صریحتر و روشنتر حکمت نزول قرآن کریم

۲. به عنوان نمونه از قدما، هشام کلبی است که این ندیم در الفهرست گفته است که کتاب تفسیر آیات دارد مراد، تفسیر آیاتی است که در اقوام خاصی نازل شده است و از متأخران، ابن تیمیه است که برای سوره‌های **اخلاص، اعلی، شمس، لیل، علق، تین، بینه و کافرون** تفسیرهایی نگاشته است و از معاصران، محمد فوزی - مفتی آدرنه و قاضی بیت المقدس - دو رساله دارد: یکی تفسیر سوره **انشراح**، دیگری تفسیر سوره **نجم**، و محمد عبده که تفسیر سوره **عصر** و جزء سی‌ام قرآن را تفسیر کرده است. محمد مصطفی مراغی نیز تفسیری منتشر کرده است که آیه‌های خاصی از قرآن کریم را در آن تفسیر کرده است.

است و نه انحراف؛ به خصوص که هدف، صرفاً خدمت به اسلام، به طریقی مفیدتر و مؤثرتر است.

ثالثاً - این روش در نگاه برخی از اندیشوران معاصر نیز کاملاً مورد تأیید است. این معنا را در پاسخ استفتاء مفسر - دروزه - از ابو الیسر عابدین مفتی سوریه می توان به روشنی دریافت.^۱

عبدالفتاح ابو غده^۲ با شرحی مبسوط از نمونه های مشابه در میان متقدمان و متأخران این شیوه را در تفسیر بلامانع می شمارد.^۳

در نهایت دروزه بحث نسبتاً مبسوطی در خصوص ترتیب سوره ها ارائه می کند. وی با استناد به الاتقان سیوطی و سایر کتب تفسیری برای ترتیب سوره های مکی و مدنی، هفت ترتیب را برمی شمرد؛ وی نیز معتقد است که در خصوص ترتیب سوره های قرآن، نمی توان سخنی به قطعیت گفت زیرا هیچ یک از آنها بر سندهای قوی و موثق استوار نیستند. از این رو گونه های متفاوتی از ترتیب برای سوره های مکی و مدنی دیده می شود

۱. وی در پاسخ استفتاء دروزه می گوید: هر تألیفی تابع مقصد و هدف مؤلف است. از طرفی تفسیر، با قرآنی که تلاوت می شود، متفاوت است و از این رو لازم نیست ترتیب آیات و سوره در آن رعایت گردد. مفسر گاه براساس آنچه به ذهنش می رسد آیه ای را تفسیر می کند و آیه بعد از آن را به دلیل روشن بودن و می نهد؛ بر همین اساس گاهی سوره ای را تفسیر می کند و تفسیر سوره بعد از آن را با اتکا و اعتماد به فهم و درک خواننده، و می گذارد. در پردازش تفسیر بدین ترتیب، هیچگونه اشکالی وارد نیست (نک: دروزه، ۹/۱).

۲. از عالمان و محدثان بزرگ حلب؛ وی اخیراً زندگی را بدرود گفته است.

۳. «امروز خاستگاه نهی از این شیوه تفسیری، مغایرت آن با ترتیب قرآن موجود است. (ترتیبی که مورد اتفاق و اجماع همگان است و تواتر آن نسل به نسل اثبات شده است.) [اما] این سخن مردود است زیرا این امر زمانی می تواند ممنوع باشد که ادعای مفسر، یکی بودن ترتیب تفسیر او با ترتیب قرآن متلو باشد یا تلاش او این باشد که مردم را به آن مسیری که در تفسیر پیموده، بکشاند. اما واقع امر اینست که هدف مفسر، هرگز چنین نیست؛ از این رو گام نهادن در این مسیر هیچگونه مانعی ندارد. دیگر جواز این شیوه، اعتماد آشکاری است که در نگاهته های پیشگامانی از عالمان این فن، مشهود^۴ است. از جمله ابن قتیبه (۲۷۶ق) که در تأویل مشکل القرآن نه ترتیب نزول را مورد نظر قرار داده است و نه ترتیب رایج در قرآنهاي مکتوب را» (نک: دروزه، ۱۰/۱-۱۱).

که با دقت در مضامین و محتوا و سبک و سیاق آیات، می‌توان ترتیب آنها را بازشناخت. از مضمون سوره‌های متعدد مکی و مدنی چنان مستفاد می‌شود که بسیاری از روایات ترتیب نزول، صحیح یا قریب به صحت است... و در نهایت، امکان ندارد برای ترتیب نزول سوره‌ها سخن قاطع و مأخذ استواری ارائه کرد (۱/۱۳).

بدین ترتیب، مفسر ترتیب مصحف خطاط قدروغلی^۱ را به دلیل معتبرتر بودن آن برمی‌گزیند. این ترتیب با روایت حفص بن سلیمان بن مغیره اسدی کوفی از قرائت عاصم بن ابی نجرود کوفی از ابوعبدالرحمن بن سلمی از عثمان، علی بن ابی طالب (ع)، زید بن ثابت و ابی بن کعب از نبی اکرم (ص) نقل شده است. این ترتیب از این قرار است:

۱. قابل ذکر است که دروزه در جریان تفسیر، عملاً اندکی از ترتیب قدروغلی تخطی کرده است. از جمله در خصوص سوره حمد استدلال کرده است که چرا به رغم اینکه این سوره نخستین سوره نازل شده نیست اما وی در تفسیرش آن را در ابتدا آورده است. به علاوه چهار سوره طبق نظر قدروغلی مدینند: زلزله، انسان، رحمن، رعد، در حالی که مضمون و سبک و سیاق آن حاکی از مکی بودن آنهاست. ضمن اینکه روایاتی مکی بودن آنها را یادآور می‌شوند. از این رو دروزه آنها را در خلال سور مکی تفسیر کرده است. البته در مقدمه چاپ دوم، سوره حج را هم بر این چهار سوره افزوده است، ضمن اینکه عدم پابندی خود را به حفظ ترتیب در آن مصحف اعلام کرده است و همین معنا - عدم رعایت ترتیب - در مورد برخی از سوره‌های مدنی نیز مطرح شده و مفسر در ابتدای تفسیر هر سوره به دلایل این تغییرات - که مبتنی به روایات و شواهدی بوده - اشاره کرده است. همچنانکه به احتمال جابجایی - در تقدیم و تأخیر - بخشهایی از آیات یک سوره به خصوص سوره‌های بلند اشاره کرده است و آن را مستند به حکمت الهی شمرده است. گرچه هیچگونه دلیلی بر این امر ارائه نمی‌کند. حال یا باید در عدم صحت روایاتی که بیانگر تقدیم یا تأخیر آن فصول از آیاتند تردید کرد یا جابجایی این فصلها در یک سوره را نمی‌توان به حکمت الهی مستند ساخت!!

السور المكية

رقم ترتيبها في المصحف	رقم ترتيب نزولها	اسم السورة	رقم ترتيبها في المصحف	رقم ترتيب نزولها	اسم السورة
١١٢	٢٢	الإخلاص	٩٦	١	العلق
٥٣	٢٣	النجم	٦٨	٢	القلم
٨٠	٢٤	عبس	٧٣	٣	المزمل
٩٧	٢٥	القدر	٧٤	٤	المدثر
٩١	٢٦	الشمس	١	٥	القاتحة
٨٥	٢٧	البروج	١٠١	٦	المسد
٩٥	٢٨	التين	٨١	٧	التكوير
١٠٦	٢٩	قريش	٨٧	٨	الأعلى
١٠١	٣٠	القارعة	٩٢	٩	الليل
٧٥	٣١	القيامة	٨٩	١٠	الفجر
١٠٤	٣٢	الهمزة	٩٣	١١	الضحى
٧٧	٣٣	المرسلات	٩٤	١٢	الشرح
٥٠	٣٤	ق	١٠٣	١٣	العصر
٩٠	٣٥	البلد	١٠٠	١٤	العاديات
٨٦	٣٦	الطارق	١٠٨	١٥	الكوثر
٥٤	٣٧	القمر	١٠٢	١٦	التكاثف
٣٨	٣٨	ص	١٠٧	١٧	الماعون
٧	٣٩	الأعراف	١٠٩	١٨	الكافرون
٧٢	٤٠	الجن	١٠٥	١٩	الفيل
٣٦	٤١	يس	١١٣	٢٠	الفلق
٢٥	٤٢	الفرقان	١١٤	٢١	الناس

رقم ترتيبها في المصحف	رقم ترتيب نزولها	اسم السورة	رقم ترتيبها في المصحف	رقم ترتيب نزولها	اسم السورة
٤٥	٦٥	الجاثية	٣٥	٤٣	فاطر
٤٦	٦٦	الأحقاف	١٩	٤٤	مريم
٥١	٦٧	الذاريات	٢٠	٤٥	طه
٨٨	٦٨	الغاشية	٥٦	٤٦	الواقعة
١٨	٦٩	الكهف	٢٦	٤٧	الشعراء
١٦	٧٠	النحل	٢٧	٤٨	النمل
٧١	٧١	نوح	٢٨	٤٩	القصص
١٤	٧٢	إبراهيم	١٧	٥٠	الإسراء
٢١	٧٣	الأنبياء	١٠	٥١	يونس
٢٣	٧٤	المؤمنون	١١	٥٢	هود
٣٢	٧٥	السجدة	١٢	٥٣	يوسف
٥٢	٧٦	الطور	١٥	٥٤	الحجر
٦٧	٧٧	الملك	٦	٥٥	الأنعام
٦٩	٧٨	الحاقة	٣٧	٥٦	الصفافات
٧٠	٧٩	المعارج	٣١	٥٧	لقمان
٧٨	٨٠	النبأ	٣٤	٥٨	سبا
٧٩	٨١	النازعات	٣٩	٥٩	الزمر
٨٢	٨٢	الانفطار	٤٠	٦٠	غافر
٨٤	٨٣	الانشقاق	٤١	٦١	فصلت
٣٠	٨٤	الروم	٤٢	٦٢	الشورى
٢٩	٨٥	العنكبوت	٤٣	٦٣	الزخرف
٨٣	٨٦	المطفون	٤٤	٦٤	الدخان

رقم ترتيبها في المصحف	رقم ترتيب نزولها	اسم السورة	رقم ترتيبها في المصحف	رقم ترتيب نزولها	اسم السورة
٦١	١٠٩	الصف	٢	٨٧	البقرة
٦٢	١١٠	الجمعة	٨	٨٨	الأنفال
٤٨	١١١	الفتح	٣	٨٩	آل عمران
٥	١١٢	المائدة	٣٣	٩٠	الأحزاب
٩	١١٣	التوبة	٦٠	٩١	الممتحنة
١١٠	١١٤	النصر	٤	٩٢	النساء
			٩٩	٩٣	الزلزلة
			٥٧	٩٤	الحديد
			٤٧	٩٥	محمد
			١٣	٩٦	الرعد
			٥٥	٩٧	الرحمن
			٧٦	٩٨	الانسان
			٦٥	٩٩	الطلاق
			٩٨	١٠٠	البينة
			٥٩	١٠١	الحشر
			٢٤	١٠٢	النور
			٢٢	١٠٣	الحج
			٦٣	١٠٤	المنافقون
			٥٨	١٠٥	المجادلة
			٤٩	١٠٦	الحجرات
			٦٦	١٠٧	التحريم
			٦٤	١٠٨	التغابن

نگاه مفسر به برخی عناوین علوم قرآنی

محمد عزت دروزه در مقدمه التفسیر الحدیث و در آستانه پرده برگرفتن از رازها و رمزهای این کتاب الهی، به شرح و بسط برخی عناوین علوم قرآنی پرداخته است. در این مقدمه، او نحوه نگرش و نوع جهت‌گیری خود را در این راه خطیر اعلام می‌کند. خواننده با مطالعه قرآن مجید، علت اختلاف دروزه را با دیگر مفسران به روشنی درمی‌یابد. در واقع صرف نظر از شیوه تفسیری، نوع نگاه دروزه به مسائلی نظیر آیات مکی و مدنی، روایات تفسیری جمع قرآن، جایگاه عقل و ... است که تفسیر او را تا حد نسبتاً قابل توجهی از سایر تفاسیر متفاوت ساخته است.

در این بخش، با اشاره کوتاهی به مقولات یاد شده از منظر عالمان علوم قرآنی، به تحلیل دیدگاه دروزه در آن موارد خواهیم پرداخت.

آیات مکی و مدنی

عالمان علوم قرآنی، آیات الهی را به دو گروه مکی و مدنی تقسیم می‌کنند. آنان برای تعریف و تحدید آیات مکی و مدنی، معیارهایی برمی‌شمارند.

۱- مکان، براساس این معیار، هر آیه‌ای که در سرزمین مکه نازل شده - حتی بعد از هجرت به مدینه و ... - مکی، و هر آیه‌ای که در مدینه نازل شده، مدنی است (نک- سیوطی، ۱/۳۷؛ زرکشی، ۱/۲۳۹؛ زرقانی، ۱/۱۹۳؛ معرفت، ۱/۱۶۱؛ حکیم، ۷۲؛ حجتی، ۷۶؛ صالحی کرمانی، ۱۰۷).

این تقسیم‌بندی در عمل، عالمان را با مشکلاتی مواجه ساخت، زیرا آیاتی که نه در مکه و نه در مدینه نازل شده بودند در این تقسیم جایی نداشتند. به همین جهت ناگزیر به برشمردن موارد مستثنای از این قاعده و افزودن آن موارد به صورت فروع، به این معیار شدند. از جمله سوره‌ها یا آیاتی که بخشی از آنها مکی و بخشی مدنیند؛ یا آیاتی که نه مکیند و نه مدنی؛ آیات سفری و حضری، آیات سماوی و ارضی و ... (سیوطی، ۴۶). به علاوه گستره آیات مکی با این معیار به طور دقیق محدود و مشخص نمی‌شود، به خصوص که مقایسه این آیات به لحاظ ساختار و محتوا چندان یکنواختی را گزارش نمی‌کرد (نصر ابوزید، ۱۴۷). شاید به دلیل همین نارسایی‌هاست که عالمان علوم قرآنی

جویای معیار دیگری برای این نوع آیات گردیدند.

۲- نوع مخاطب، آیاتی که مخاطب آنها مردم مکه باشند، مکی، و آیاتی که روی سخن در آنها با مردم مدینه باشد، مدنی است. به تعبیری، هر سوره‌ای که در آن عبارت یا ایها الناس باشد و یا ایها الذین آمنوا نباشد، مکی است - غیر از آیه‌ای در سوره حج که مورد اختلاف عالمان است - (زرکشی، ۱۸۷-۱۸۸؛ سیوطی، ۶۸، زرقانی؛ حکیم؛ معرفت، همانجاها؛ حجتی، ۷۵؛ صالحی کرمانی، ۱۰۷). دلیل این امر را اینگونه گفته‌اند که غالب اهل مکه کافر بودند و بیشتر اهل مدینه را مؤمنان تشکیل می‌داده‌اند. این تعریف نیز از ابتدای طرح، مورد انتقاد واقع شد. زیرا اولاً معیاری فراگیر نبود، به عنوان مثال آیاتی که نبی اکرم (ص) را مخاطب ساخته بود، در این میان جایی ندارد. ثانیاً این ملاک، ملاکی ناکارآمد بود چون برخی آیات مدنی هست که در آنها، یا ایها الناس آمده و برعکس در برخی از آیات مکی عبارت یا ایها الذین آمنوا آمده است (نک: زرقانی، ۱۸۶).

به علاوه نمی‌توان پذیرفت که آیاتی که خطابشان به اهل مکه است، تنها همان مردم را مخاطب ساخته، به عبارت دیگر خطابه‌های قرآن، عام است و همه افرادی را که آن شرایط، موقعیت و ویژگیها را دارند، شامل می‌شود (حکیم، ۷۳).

۳- زمان، از مهمترین معیارهای تفکیک آیات مکی و مدنی، معیار زمانی است. زمان هم تنها با جریان هجرت تعریف می‌شود، یعنی آیاتی که قبل از هجرت نازل شده‌اند مکی و آیاتی که بعد از هجرت نازل شدند، مدینند، خواه در مکه نازل شده باشد یا در مدینه، خواه در سال حجة الوداع باشد یا در سال فتح مکه (زرکشی، ۱۹۷؛ صالحی کرمانی؛ حجتی، همانجاها؛ سیوطی، ۳۷؛ معرفت، ۱/۱۶۰؛ زرقانی، ۱/۱۸۸).

این معیار، محدودیت و ضعفهای تعاریف دیگر را ندارد و می‌تواند به دو مرحله خاص که هر مرحله پیام و لوازم خاص خود را داراست متوجه باشد (نصر ابوزید، ۱۴۸). دروزه مهمترین ملاک تمایز و شناخت آیات مکی و مدنی را، سبک و سیاق و تناسب و انسجام آیات می‌داند و براساس همین معیار، در ارزیابی، قبول یا رد روایاتی که ناظر به سبب نزول آیاتند، داوری می‌کند. همچنانکه در داوری جهت ترتیب سوره‌ها نیز همین ملاک را معتبر می‌شناسد. به عنوان نمونه، به رغم وجود برخی روایات مبنی بر مدنی

بودن آیات ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۵۷، ۷۳ و ۸۰ سوره اسراء، دروزه با استناد به مضامین، سبک، سیاق و آیات قبلی و بعدی آنها در صحت اینگونه روایات تشکیک می‌کند و آنگاه مکی بودن آیات یاد شده را ترجیح می‌دهد (۳/۳۵۱). یا موردی که در خصوص سوره‌های زلزال، رعد، انسان، رحمن و حج در ابتدای این مقال آمد نیز شاهد دیگری بر این سخن به شمار می‌آید (۱/۱۹-۲۰، ۳۷۹).

حروف مقطعه

یکی از مباحث جنجالی و مورد مناقشه در علوم قرآنی حروف مقطعه و معنا و مراد آنست. تا آنجا که بسیاری از عالمان را بر آن داشته است تا این حروف را از سنخ آیات متشابه برشمارند که کسی جز خدا تأویل آن را نمی‌داند (زرکشی، ۱/۲۲۱؛ سیوطی، ۲/۲۸-۳۷).

دلیل پیچیدگی این حروف را تنوع آرای طرح شده در این زمینه دانسته‌اند (زنجانی، ۱۰۴). این آراء به بیش از ده مورد می‌رسد (سیوطی، همانجا؛ زرکشی، ۱/۲۱۴-۲۲۸؛ زرقانی، ۱/۲۲۸-۲۳۶؛ حکیم، ۴۶۱-۴۷۳؛ حجتی، ۱۱۷-۱۳۶؛ بلاشر، ۱۶۴-۱۷۱). تنها به ذکر یک مورد از این اقوال که تا حدی قابل تأمل است اشاره می‌شود. باقلانی در بیان این معنا به حکمت اعجاز اشاره دارد؛ عالمان این قول و همچنین قول زمخشری را اینگونه گزارش می‌کنند: حروف مقطعه همان حروف تهجی عربی است که قرآن از ترکیب آنها به سامان رسیده است. همان حروفی که در اختیار بشر بوده است و در نوشتارهای خود از آن بهره می‌گیرند. به این معنا که حروف زبان عربی و تعداد سوره‌هایی که حروف مقطعه در آغاز آنهاست، تقریباً یکسان است. از طرف دیگر مجموع حروف به کار رفته، در حروف مقطعه، چهارده حرف است^۱ تا مخاطبان قرآن بدانند که این کلام از همان حروفی ترکیب و تنظیم شده است که ایشان سخن خود را با آن می‌پردازند (زرکشی، ۱/۱۷۶؛ سیوطی، ۲/۲۸؛ طبرسی، ۱/۳۳).

۱. این تعداد از حروف تهجی شامل تمام انواع صفات حروف مثل - همس، جهر، شدت، رخوت، انفتاح و اطباق - یا از تقسیم دیگر حروف حلقی و غیرحلقی است. بدین معنا که از هر یک از اقسام حروف، نیمی از آنها در قالب حروف مقطعه آورده شده‌اند.

اما دروزه با قبول سخن ابن عباس، حروف مقطعه را در ابتدای برخی سوره‌ها، اداتی همانند هلا، آلا و ... برای تنبیه و جلب توجه مخاطب برای شنیدن آنچه بعد از این حروف می‌آید، می‌داند. آنچه باعث تقویت این دیدگاه می‌شود، اینست که مطلب بعد این حروف با جمله‌های قسم، تأکید می‌شود (۱/۳۵۹-۳۶۲). وی آرای دیگر را رد می‌کند و معتقد است که این نظرات، لغزشهایی است که برخی مفسران بدان گرفتار آمده‌اند.

مفسر، همچنان سخن برخی از نویسندگان معاصر را که به گمانه‌زنی‌هایی در زمینه معانی این حروف پرداخته‌اند با قاطعیت رد می‌کند، گرچه صحت این سخن را که این حروف "قسم"‌هایی ربانی باشند که حکمت و علم آن‌تها و تنها به خدا برمی‌گردد، تأیید می‌کند، اما این روش را روش کسانی از گذشتگان می‌داند که از هرگونه تأمل، گمانه‌زنی و مراء در عبارات قرآنی - که فهم آنها مشکل است - پرهیز دارند (همو، ۱/۳۶۲).

جمع قرآن

یکی از موضوعهای اساسی علوم قرآنی که نقشی محوری در نوع این مباحث ایفا می‌کند، بحث «جمع قرآن کریم» است که در بستری از آمیختگی‌ها و آشفتگی‌ها طرح می‌شود.

حاصل مطالعه در روایات مربوط به جمع قرآن را می‌توان در دو نگاه کلی خلاصه کرد و ناگفته پیداست که قبول هر یک از این دو نگرش در نوع فهم از آیات تأثیر مهمی دارد.

دیدگاه اجتهادی

قرآن کریم به دلیل تداوم نزول، تا اندکی قبل از رحلت رسول اکرم (ص)، جمع نشد. تا آن زمان، صرفاً در نوشت‌افزارهایی ناهمگون و پراکنده و بدون هیچگونه نظم و نظامی، نگارش یافت. آنچه بیشتر بدان تکیه می‌شد، حافظهٔ حافظان قرآن کریم بود که تعداد آنها نیز در قیاس با اهمیت موضوع، چندان چشمگیر و قابل ملاحظه نبوده، ضمن اینکه اقوال هم در این زمینه بسیار مختلف است. از آنجا که در جنگ یمامه جمعی از حافظان قرآن به شهادت رسیدند، برخی از دلسوزان بر آن شدند تا تدبیری بیندیشند؛ نهایت این امر

بدانجا رسید که نخستین جمع قرآن در زمان ابوبکر و به اشاره و ارشاد عمر بن خطاب و در قالب هیئتی از کاتبان و با ترکیبی خاص و دستورالعملی مشخص و ماجراهایی در نحوه و شکل اجراء، صورت پذیرفت.

اما بعدها با توجه به فتوحات اسلامی و گسترش اسلام و ورود نوآئین‌ها و ... اختلاف قرائات قرآن رو به فزونی نهاد. ... و دوباره چاره‌ای دیگر، و این بار قرآن با شیوه‌ای دیگر با جهت‌گیری توحید قرائات، جمع و دیگر مصاحف صحابیان، در آتش سوزانده شد. در نگاه اینان، جمع قرآن، امری اجتهادی است که به تشخیص اعضای هیئت تدوین، و به ارشاد و اشاره خلیفه وقت و احياناً - در موارد محدود و معدودی - بنا به دستور نبی اکرم (ص) - صورت گرفت (سیوطی، ۲۰۵؛ زرکشی، ۲۹۵-۳۰۳؛ زرقانی، ۲۴۸/۱؛ معرفت، ۲۸۵/۱).

دیدگاه توفیقی

اکثر عالمان متأخر^۱ علوم قرآنی بر این باورند که جمع قرآن، در زمان حیات پیامبر اکرم (ص) هم به اشاره برخی آیات قرآن و هم بنا به دلالتی عقلی و هم بنا به شواهد نقلی امری تردیدناپذیر و بلکه حتمی و یقینی است (خوبی، ۳۵۴؛ حکیم، ۱۰۶؛ صغیر، ۶۸). دروزه در مقدمه التفسیر الحدیث به طور گسترده و عمیق به مسأله جمع قرآن می‌پردازد (۱/۶۷-۱۱۹). وی روایات جمع قرآن را بر سه گروه قابل تقسیم می‌داند:

۱- بخشی از روایات به جمع قرآن بعد از رحلت حضرت رسول اشاره دارند. ۲- برخی از روایات، تعداد مصاحف صحابیان را منعکس می‌سازند. ۳- دسته‌ای دیگر از روایات، ناظر به جمع قرآن در زمان حیات نبی اکرمند.

روایات گروه اول و دوم را با تعابیر نامعتبر - به لحاظ سند - متعارض و خلاصه روایاتی که برخاسته از گرایشات حزیند، توصیف می‌کند و در نهایت روایات دسته سوم را نسبتاً معتبرتر، سازگارتر - هم با طبیعت موضوع و هم با شرایط و اوضاع - می‌شمارد. نبی اکرم (ص) در امر تدوین قرآن با تمام توان تلاش کرد و در نتیجه این اهتمام ترتیب

۱. لازم به ذکر است که برخی از عالمان متأخر، به رغم وجود برخی قرائن بر توفیقی بودن جمع قرآن، هنوز به دلیل پایبندی به ظاهر برخی روایات، از پذیرفتن این امر سرباز می‌زنند.

آیات در هر سوره و چه بسا ترتیب برخی سوره‌ها در قرآن، قبل از وفات ایشان کاملاً معین و مشخص شده بود. نگارش و کتابت قرآن تنها بر سنگ و چوب و استخوان نبوده، بلکه بنا به دلائلی تاریخی و شواهدی عینی و عقلی باید پذیرفت که علاوه بر آن، بر نوشت افزارهایی از نوع کاغذ و سایر اوراق از حریر و غیر آن نیز قرآن نگارش می‌شده است.

محور جمع قرآن در زمان ابوبکر، قرار دادن مصحف مابین الدفتین بود و در زمان عثمان یکی کردن و توحید قرائات و نه چیزی بیش از این (همو، ۹۳/۱) و هر سخنی غیر این، برخاسته از گمانه‌زنی‌های متأخران است که در قالب روایات درآمده است (همو، ۹۲/۱).

بی‌تردید، این مصحف متداول تمام قرآن را - که بعد از وفات نبی اکرم (ص) برجای مانده است - در بردارد و آن از نظر نص و ترتیب همان قرآن ثابت است و هر روایتی که این معنا را برنتابد، بر ساخته نیت سوء یا لااقل خطا و اشتباه است.

دروزه و روایات

مهمترین و در واقع تنها منبع مورد اعتماد دروزه در این تفسیر، ظاهرأ التاج الجامع للاصول من احادیث الرسول است و کتابهای حدیثی دیگر که به ندرت مورد استفاده او قرار می‌گیرد، شاید در تمام طول تفسیر از ده مورد تجاوز نکند؛ در حالی که تنها در یکی از مجلدات این تفسیر بیش از صد روایت از کتاب مذکور نقل شده است. اعتماد او به این کتاب تا آنجاست که اگر روایتی را در آن نیابد به دیده تردید و گاه ضعف بدان می‌نگرد. اما نکته قابل تأمل و شایان ذکر، ردّ برخی احادیث است. ملاک‌گزینش و قبول روایت نزد دروزه، همخوانی و تناسب روایت با سبک، سیاق، اسلوب و مضامین و محتوای آیات است. نمونه این معنا را در تفسیر آیه ۸۴ از سوره توبه می‌توان دید (۵۱۰/۹).

به علاوه او احتمال بروز تغییر، زیادت، نقصان و ... در روایات را به هیچ وجه بعید نمی‌داند زیرا مدار روایات برای مدت‌های مدیدی حفظ در سینه‌ها بود.

شیوه دروزه در مورد احادیث، نقد محتوایی و تاریخی روایات و تأمل در معنا و مقصود حدیث است و هیچگاه روایتی را به دلیل اعتبار ناقل (۲/ ۲۸۷-۲۸۸) یا منبع نقل

آن نپذیرفته است، بلکه در نهایت دقت، درایت و امانت هر روایت را مورد بررسی قرار می‌دهد. به همین دلیل است که گاه حدیثی را که بر مبنای علم درایه، صحیح تلقی می‌شود، نمی‌پذیرد (۲/۲۷۵-۲۷۶).

نوع نگاه مفسر به تاریخ

نگاه تاریخی دروزه به کتابها و منابع اسلامی محدود و منحصر نیست، بلکه در گزارش برخی از قضایای تاریخی از استناد یا اشاره به منابع دیگر، از جمله تورات و انجیل^۱ یا کتابهای تاریخی برخی از مستشرقان^۲ مانعی نمی‌بیند. هرچند وی در توجیه این نوع برخورد با مسائل تاریخی، استدلالی نمی‌کند اما با توجه به زاویه و جهت دید او می‌توان گفت که مقتضای نگرش وسیع و عمیق وی به امور چنین است که در طرح مسائل علمی استناد به منابع غیرمسلمانان را نه تنها غلط نبیند بلکه امری ضروری و مایه قوت موضوع به شمار آورد. دروزه در تبیین آیات از موضعی استوار و محکم برخوردار است و در نتیجه این اشارات و استنادها مایه ضعف و وهن او و مواضع او نخواهد بود. به خصوص که او از استناد به کتب تاریخ اسلام نیز غافل نبوده، از جمله از سیره حلبیه، فتوح البلدان بلاذری، سیره ابن هشام، طبقات ابن سعد، اسدالغابه، تاریخ طبری و ... بارها بهره برده است.

اما اینگونه نیست که تمام روایات این کتب را پذیرفته باشد، بلکه گاه در صحت برخی از آنها تشکیک می‌کند (۷/۲۹۰) و گاه نسبت به برخی تناقضها در این زمینه هشدار می‌دهد (۷/۲۹۲).

۱. به عنوان مثال در ماجرای سوره مائده، به نقل ماجرا از انجیل مبادرت کرده است (۹/۲۶۱). این در حالی است که در مناسبتهای دیگر نسبت به این کتب (انجیل) نقدهایی را آورده است (نک: ۹/۸۲؛ ۷/۱۵۰-۱۵۱).

۲. در نقل ماجرای اصحاب کهف بعد از استناد به قول مفسران، و اشاره به روایاتی که به تعیین و تحدید منطقه مذکور ناظرند، به ضرورت ایمان و قدرت لایزال الهی تصریح نموده، آنگاه در بخش تحلیل تاریخی، به ذکر مطالبی از تاریخ المطران الدیس می‌پردازد (نک: ۵/۵۹).

اعجاز

از جمله مباحث کلامی علوم قرآنی، بحث «اعجاز قرآن» است. دانشمندان از قرن ۳ ق به بعد، به مباحثی از این دست پرداختند، اما این مباحث از ابتدا چندان گسترده نبود بلکه در دورانهای بعد به مرور بر عمق و گستره آن افزوده شد.

عالمان متأخر بعد از اشاراتی به معانی لغوی واژه‌های «اعجاز»، «معجزه» و گاه معانی اصطلاحاتی آنها (نک: سیوطی، ۳۶۷/۲؛ میرمحمدی، ۲۳۴؛ حکیم، ۱۳۰؛ صالحی کرمانی، ۲۶۶)، قرآن را به عنوان مهمترین معجزه نبی اکرم (ص) معرفی می‌نمایند. مسائلی چون دلائل اعجاز (حکیم، ۱۳۰-۱۳۶؛ میر محمدی، ۲۳۸-۲۴۰) و وجوه اعجاز قرآن کریم (باقلانی، ۷۲ به بعد؛ سیوطی، ۳۷۲-۳۸۲؛ زرقانی، ۴۱۲-۴۱۳؛ زرکشی، ۱۰۴-۱۱۵)، از مهمترین مباحث مطرح در موضوع اعجاز است که گاه در قالب یک کتاب مستقل یا در خلال تفاسیر آیات تحدی یا در خلال مباحث علوم قرآنی بدانها پرداخته می‌شود. از آنجا که این بحث به گونه‌ای بوده است که معارضان و مخالفانی داشته، برخی از عالمان صرفاً به شبهات وارده به این موضوع، پاسخ گفته‌اند (خوبی، ۱۳۱-۱۵۲).

یکی از مباحث اختلافی در این موضوع، بحث وجوه اعجاز است که برخی مثل سیوطی و دیگران این وجوه را تا ۱۲ وجه برشمرده‌اند. عمده‌ترین آنها از نظر عالمان علوم قرآنی، وجه بیاض، و فصاحت و بلاغت آنست تا آنجا که کسی نیست که به این معنا اشاره نکرده باشد.

اما دروزه بیش از آن، بر جنبه هدایتی قرآن یعنی اصول، احکام و تعالیم هدایتگر آن عنایت دارد، بلکه تا حدودی تلاش می‌کند، از اعتبار اعجاز بلاغی و بیانی بکاهد (۳/۴۳۰). دلیل او اینست که اصطلاحات زبان قرآن، اسلوبها، امثال، تشبیه، استعاره و ... همان قالبهای رایج در محیط نزول را دارند و مردم اکثراً با آنها مأنوس بودند، بنابراین، باید اعجاز قرآن را بیشتر از سبک و اسلوب آن در هدایتگری و روحانیت قوی و نافذ آن دانست (۳/۴۳۱).

موضع دروزه در مقابل شیعه

به رغم تفاوت عمده‌ای که التفسیر الحدیث با تفاسیر مشابهنش در میان مفسران اهل سنت

دارد، اما وجود برخی سطحی‌نگری‌ها و یا به تعبیر صحیح‌تر، نوعی نگاه جانبدارانه و متعصبانه در تفسیر برخی آیات، آزاد اندیشی و ژرف‌نگری او را مورد تردید قرار می‌دهد.

به بیان دیگر، او که در سراسر تفسیر، متن روایات را به چالش می‌کشد، عجیب است که ناگاه به سست‌ترین و بی‌اساس‌ترین روایات استناد می‌کند و براساس همان، شیعه را مورد نقد و گاه تهاجم شدید قرار می‌دهد. از جمله لغزشگاههای او، در برخورد با روایاتی است که نه تنها به‌طور صریح و روشن بلکه به‌گونه‌ای گسترده و فراگیر در شأن اهل بیت (ع) در تفسیر برخی از آیات، آمده است.

تصلب و تعصب، او را به آنجا رسانده است که حتی روایاتی که در برخی از کتب صحاح و منابع معتبر اهل سنت (مسلم، ۱۷۶/۱۵؛ ترمذی، ۱۷۲/۱۳؛ ابن‌حنبل، ۱۸۵/۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۵۰/۳؛ ابن‌حجر، ۵۳۴/۴) آمده را نیز نتیجه تلاشهای شیعه می‌دانند!! از این رو، در تفسیر آیه ۶۱ سوره آل عمران به رغم وجود روایات فراوان و برخلاف شیوه تحلیلش در نقد روایات، یکسره به نفی و طرد آن می‌پردازد و با این پیشداوری که این روایات بر ساخته‌های شیعه است، از نقد محتوایی و تأمل در معنا و مقصود حدیث و حتی نقد تاریخی آن چشم می‌پوشد و اگر هم اشاره‌ای به تاریخ دارد تمام جنبه‌های آن را نمی‌کاود (۱۶۰-۱۵۹/۷). در حالی که اگر بر فرض، روایات هم دستخوش افکار و عقاید خاصی باشند، در صحت منابع تاریخی کمتر می‌توان تردید نمود.

معلوم نیست چرا مفسر از بررسی کتابهای *اسدالغابة* (نک: ابن اثیر، ۲۶/۴)، تاریخ *المدينة المنورة* (ابن شبه، ۵۸۲/۲-۵۸۳)، تاریخ ابن خلدون (ابن خلدون، ۸۳۶/۴)، مختصر تاریخ دمشق (ابن منظور، ۳۰۰/۱۷) و ... صرف نظر کرده و تنها به این نکته بسنده کرده است که ابن هشام این مطلب را در نقل ماجرای وفد نجران ذکر نکرده است. باید از او پرسید آیا شیوه ابن هشام در نقل اخبار چیست؟ بعید است که درزوه نداند که ابن هشام در بسیاری از موارد، نقل حوادث را به اختصار برگزار می‌کند و اگر بنا بود که به‌طور مفصل به طرح ماجرا بپردازد، همانند بسیاری از همگنانش، ناگزیر از بیان این واقعیت می‌شد. ضمن اینکه مسکوت‌گذاردن موضوع غیر از ردّ و عدم قبول آنست. به

علاوه، کثرت نقل راویان به حدی است که جای هیچگونه تردیدی را باقی نمی‌گذارد^۱ که در این ماجرا، نبی اکرم (ص) در صدد معرفی اهل بیت خویش برآمد و این نیز از جمله موارد متعددی بود که حضرت از هر موقعیتی بهره می‌جست تا این امر را به‌طور خاص به جامعه اسلامی معرفی نماید.

به عنوان مثال دیگر، در تفسیر آیه ۲۰۷ بقره، بدون هیچگونه تحلیل و ارزیابی، مصداق آیه را صهیب بن سنان می‌داند و در اینجا نیز هیچ اثری از تحلیل محتوایی روایت یا تحلیل تاریخی آن نیست (۶/۲۶۳-۲۶۴). برخورد دیگر مفسر در خصوص آیه سوم سوره توبه است. به رغم اشاره به نقل روایات معتناهی در تفاسیر مختلف - عمدتاً تفاسیر اهل سنت - که به کیفیت و کمیت اعلان آیات موردنظر در حج اکبر ناظرند و به رغم اینکه خود او نیز ده روایت در این مورد نقل می‌کند - از جمله روایتی از بخاری - باز اینگونه روایات را به دلیل تصریح به گزینش علی (ع) از طرف پیامبر اکرم (ص)، بر ساخته شیعه می‌داند که در پی اثبات پیوند خاصی بین علی (ع) و پیامبر (ص) است! (۹/۳۴۵-۳۴۸).

در خصوص آیه مودت، دروزه همانند سایر آیاتی که در شأن اهل بیت (ع) است، برخوردی تهاجمی ندارد، ولی با تأکید بر دیدگاه خودش، سعی در نفی روایات محکم و متقن در این باب دارد. بدین معنا که آیه را بیانگر ترغیب و واداشتن به اجابت فرمان الهی و دعوت به عمل صالح و بشارتی به شکور و غفور بودن حضرت حق می‌داند. بدین ترتیب، او معتقد است که مراد از مودت قربی، امری عام و فراگیر است که متوجه هدایت امت و عدم ممانعت از تبلیغ رسالت حضرت و ... خواهد بود و این امور است که موجب قرابت بین او و ایشان است (۴/۴۵۷) و هر امر دیگری غیر از این، دون شأن نبوت حضرت خواهد بود (۴/۴۶۰).

اما در بحث حاشیه‌ای او بر آیه مودت، ضمن ارائه روایات متعدد در زمینه بیان سبب نزول و تأویل آیه، تمام آنها را به تیغ نقد می‌کشد. اساس استدلال او در این میان، مدنی

۱. بیش از پنجاه تن از بزرگان تفسیر و حدیث در روایت حدیث مباحله درباره اهل بیت (ع) اتفاق نظر دارند از جمله مسلم بن حجاج، طبری، حاکم نیشابوری، بیهقی، ثعلبی، فخر رازی، زمخشری، بغوی، سیوطی، شوکانی و آلوسی ... (نک: حسینی میلانی، ۲۲۰-۲۲۲).

نبودن آیه موردنظر و دو آیه بعد از آنست و در نهایت با اشاره به سخن طبری، بر آنست که اگر مراد از این قرابت، قرابت رسول اکرم (ص) بود، باید بدون حرف جرّ «فی» می آمد و در پایان به رغم تمام مطالبی که آورده، احترام و تکریم به اهل بیت (ع) را به دلیل شرافت و طهارت آنان، غیرقابل انکار می داند (۴/۴۶۱).

در حالی که نبی اکرم (ص) - که همه مسلمانان مأمور به تبعیت از قول و فعل و تقریر ایشانند - صریحاً و بارها مراد از «القربی» در این آیه شریفه را تعیین و تبیین نموده اند که آنان - علی (ع)، زهرا (س) و دو فرزندشان - خویشان اویند. این نکته را بسیاری از صحابیان و تابعیان یادآور شده اند و در قالب بیان سبب نزول آیه بدان اشاره کرده اند (حسینی میلانی، ۱۱۷-۱۲۱).

دروزه در تردیدی که نسبت به مودت قربای رسول اکرم درافکنده، به ابن تیمیه تأسی جسته است. اما باید در پاسخ به وی و دیگر مفسرانی که هم رأی اویند (ابن حجر، ۴۳۳/۸؛ ابن کثیر، ۴/۱۲۲؛ قسطلانی، ۱۱/۴۹؛ شوکانی، ۴/۵۳۴-۵۳۷) بیان شود که در مکی بودن سوره شوری اختلافی نیست، اما بسیاری از مفسران و محدثان - اعم از آنانی که قربای بیان شده در آیه را اهل بیت (ع) دانسته اند و چه غیر آنان - به این نکته اشاره کرده اند که چند آیه از این سوره مدنی است (نک: قرطبی، ۱/۱۶؛ ابو حیان، ۹/۳۳۴؛ شوکانی، ۴/۵۲۴؛ آلوسی، ۲۵/۱۰). این امر بدیعی نبوده است و در دیگر سوره ها نیز چنین مطلبی یا عکس آن را شاهدیم.

اما در خصوص حرف «فی» در «فی القربی»، دیدگاه دروزه را با ارجاع به زمخشری می توان نقد کرد که «قربی» به عنوان مکان و مقروی برای مودت قرار داده شده و در واقع «فی» متعلق به ظرف محذوف است که تقدیر آن از این قرار است: الا المودة ثابتة «فی» القربی و متمکنه فیها (زمخشری، ۳/۴۶۷).

تنها موردی را که مفسر توان انکار، رد و یا لا اقل توجیه آن را نداشته، در خصوص آیه ۱۳ سوره مجادله است که صریحاً روایتی را آورده است که تنها کسی که به فرمان آن آیه عمل کرد، امام علی (ع) بوده، ضمن اینکه هیچگونه اشاره ای به ارزش این کار ندارد و بسیار آرام از کنار آن می گذرد (دروزه، ۸/۴۹۰).

اما وی در آیه ۴۳ رعد، گرچه منکر این شده است که مصداق من عنده علم الكتاب،

عبدالله بن سلام باشد، لکن روایتی را هم که مصداق آیه را علی (ع) برشمرده، تابع هواهای حزبی و نوعی تکلف و تجوز برشمرده است (همو، ۵/۵۵۳).

یکی از روشن‌ترین آیاتی که در شأن علی (ع) و فاطمه (س) نازل شده است، بخشی از آیات سوره دهر است که در کمتر تفسیری است که به این معنا اشاره نشده باشد، ضمن اینکه سیاق و سبک و اسلوب به خاص بودن این آیات دلالت دارد. ولی دروزه نه تنها این حقیقت روشن را بر نمی‌تابد، بلکه با قاطعیت درصدد نفی کامل آن برآمده است (۱۰۸/۶).

یکی دیگر از آیاتی که دروزه به رغم شیوه مورد ادعایش در بررسی روایات و اخبار، هیچگونه ارزیابی تاریخی و تحلیل منطقی برای آن ندارد آیه «ولایت» است، هرچند در بدو سخن از تعلیق این بخش از آیات، روایت نسبتاً بلندی از طبرسی با تعبیری ناخوشایند آورده است، در ادامه به تخطئه روایت از قول نیشابوری می‌پردازد. مستند تفسیر در این بخش از آیات برای مفسر بزرگوار، نظم آیات، انسجام و وحدت مضمون آیات ۵۴ تا ۵۸ با آیات ۵۱ تا ۵۳ است. در نتیجه، در نظر ایشان مناسبت‌های مختلف موجب نزول آنها نبوده و هرگونه مناسبت یا سببی جهت نزول آیات تطبیقی بر آیات به شمار خواهد آمد. از آنجاکه آیه ۵۵ را جدای از آیات قبل و بعد آن نمی‌بیند، سخن شیعه را به عنوان سبب نزول آیه صحیح نمی‌شمارد (همو، ۹/۱۵۹).

از طرف دیگر، او این بخش از آیات را به لحاظ صیغه‌های جمع در آن، عام شمرده و تعبیر آنها را مطلق می‌داند. در این مورد نیز ارجاع به تفسیر الکشاف داوری واقع بینانه را به دست می‌دهد (زمخشری، ۱/۶۲۴). ضمن اینکه بسیاری، این نحوه کلام را دال بر تعظیم می‌دانند (طبرسی، ۳/۲۱۱).

از دروزه می‌توان پرسید: واژه «انما» چه معنایی را افاده می‌کند (حسینی میلانی، ۵۱) یا اینکه چگونه می‌توان از انبوه روایانی که روایت صدقه دادن علی (ع) را در نماز مصداق این آیه دانسته‌اند، گذشت؟

نکته دیگر اینکه سیاق، اگرچه نوعاً امری مهم و جدی است، اما آنجا که نصی وجود داشته باشد، جایی برای طرح سیاق باقی نمی‌ماند و این امری است که عالمان محقق بر آن باور دارند. در حالی که بین آیات مورد نظر و آیاتی که مفسر بین آنها و این آیات، قائل

به وحدت است، آیات دیگری فاصله شده است و از این رو این وحدت سیاق، وحدتی موهوم خواهد بود (همو، ۶۵). ضمن اینکه جمع بودن تعابیر آیه و دلالت آن بر موردی خاص، تنها در مورد این آیه نبوده بلکه موارد زیادی در قرآن نمونه دارد. ضمن اینکه هیچگونه محذور ادبی بر این امر مترتب نیست، بلکه اینگونه سخن گفتن برای ایجاد ترغیب در مردم ستوده و متداول است، تا مردم هم بدان تأسی کنند (نک: زمخشری، ۱/۶۴۹؛ شرف الدین، ۲۳۳-۲۳۵).

در نهایت، آنچه باید گفت اینست که مفسر به رغم ادعاهایش مبنی بر تکیه بر مضمون و محتوای روایات، مطابقت با سبک و سیاق و ... به دلیل نگاه خاصی که به شیعه و روایات شیعی دارد، هیچیک از این اصول را در مورد روایات آنها به کار نمی‌گیرد و گاه بدون تأمل هر آنچه را از تفاسیر شیعی نقل شده، مردود و مطرود می‌شمارد.

کتابشناسی

الوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.

ابن اثیر، علی، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۷۷ق.
ابن حجر عسقلانی، احمد، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر، بی تا.

ابن حنبل، احمد، المسند، بیروت، دارصادرالمکتب الاسلامی، بی تا.
ابن خلدون، عبدالرحمن، العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.

ابن شبه نمیری، ابوزید عمر، تاریخ المدینة المنورة، به کوشش فهیم محمد شلتوت، بی جا، ۱۳۹۹ق.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۸ق.
ابن منظور، محمد، مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر، به کوشش احمد راتب حموش و محمد نساجی عمر، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۹ق.

ابو حیان اندلسی، محمد، البحر المحیط فی التفسیر، به کوشش شیخ عرفان عساحسونه، بیروت،

دارالفکر، ۱۴۱۲ق.

ایازی، محمدعلی، کاوشی در تاریخ جمع قرآن، رشت، کتاب مبین، ۱۳۷۸ش.
باقلانی، محمدبن طیب، اعجاز قرآن، به کوشش سید احمد صقر، مصر، دارالمعارف، بی تا.
بلاشر، رژی، در آستانه قرآن، ترجمه محمود رامیار، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹ش.
ترمذی، محمدبن عیسی، صحیح الترمذی، قاهره، المطبعة المصرية، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م.
حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، مکتب المطبوعات
الاسلامیة، بی تا.

حجتی، محمدباقر، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰ش.
حسینی میلانی، سیدعلی، نفحات الازهار فی خلاصة عبقات الانوار، بی جا، نشر مؤلف،
۱۳۷۸ش.

حکیم، سیدمحمدباقر، علوم قرآنی، ترجمه لسانی فشارکی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشارات
تبیان، ۱۳۷۸ش.

خویش، سیدعبدالقادر، بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول، بغداد، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ق.
خویی، ابوالقاسم، بیان در مسائل کلی قرآن، ترجمه صادق نجمی، قم، مجمع ذخائر اسلامی،
۱۳۶۰ش.

دروزه، محمد عزة، التفسیر الحدیث ترتیب السور حسب النزول، بیروت، دارالغرب الاسلامی،
۱۴۲۱ق.

زرکشی، بدرالدین محمد، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر، ۱۴۰۸ق.
زرقانی، محمد، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
زمخشری، جارالله، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، تهران،
آفتاب، بی تا.

زنجانی. ابو عبدالله، تاریخ القرآن، تهران، منظمة الاعلام اسلامی، ۱۴۰۴ق.
سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ترجمه سیدمهدی حائری، تهران، امیرکبیر،
۱۳۶۳ش.

شاهین، عبدالصبور، تاریخ قرآن، ترجمه سیّدی، مشهد، به نشر، ۱۳۸۲ش.
شرف الدین، عبدالحسین، المراجعات، به کوشش حسین راضی، بیروت، الجمعية الاسلامیة،

۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م.

شوکانی، محمدبن علی، فتح القدير الجامع بين فنى الرواية و الدراية من علم التفسیر، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.

صالحی کرمانی، محمدرضا، درآمدی بر علوم قرآنی، تهران، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۶۹ش.

صغیر، محمدحسین علی، تاریخ القرآن، بیروت، دارالمورخ العربی، ۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م.
طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ق.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ق.

عوّاد، کورکیس، معجم المؤلفین العراقيين فی القرن التاسع عشر والعشرين، بغداد، مطبعة الارشاد، ۱۹۶۹م.

قرطبی، محمدبن احمد، الجامع لأحكام القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
قسطلانی، احمد بن محمد، ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۰ق.
کخاله، عمررضا، معجم المؤلفین، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴ق.
مصطفی سلیمان، فرید، محمد عزّة دروزه و تفسیر القرآن الکریم، ریاض، مکتبة الرشد، ۱۴۱۴ق.

ملکی میانجی، محمدباقر، مناهج البیان فی تفسیر القرآن، تهران، مؤسسه الطباعة و النشر، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی، ۱۴۱۷ق.

علی ناصف، منصور، التاج الجامع للاصول فی احادیث الرسول، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.

معرفت، محمد هادی، التمهید، ترجمه ابو محمد وکیللی، تهران، مرکز نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱ش.

میرمحمدی، ابوالفضل، تاریخ و علوم قرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ش.

نصر ابوزید، حامد، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱ش.