

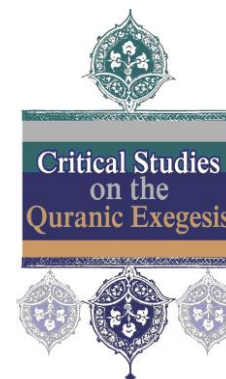
Q. 4:24 (the Mut'a Verse) in Shiite Exegesis A Critique of Robert Gleave's Historical Reading

Zahra Darvish 

PhD Student of *Qur'ān* and Hadith Sciences,
Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology,
Alzahra University, Tehran, Iran (Email: z.darvish@alzahra.ac.ir).

Soheila Jalali Kondori 

Associate Professor, Department of Quranic Studies and Hadith,
Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran
(Corresponding author: s.jalali@alzahra.ac.ir).



Original research

Received: 5/ 7/ 2026

Revised: 29/ 8/ 2026

Accepted: 29/ 8/ 2026

published: 21/ 9/ 2026

Pages: 341-366.

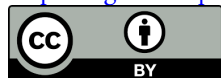
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



Cite this article:

Darvish, Zahra and Jalali Kondori, Soheila, "Q. 4:24 (the Mut'a Verse) in Shiite Exegesis: A Critique of Robert Gleave's Historical Reading", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026, p. 341-366.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.589638.1410> 

Abstract

This study critically evaluates Robert Gleave's 1998 article "Shiite Exegesis & the Interpretation of Quran 4: 24," which examines the historical development of Shiite commentary on the mut'a verse. Gleave argues that the variable presence of the interpretive addition "ilā ajal musammā" in Shiite sources reflects the community's oscillating attitude toward the Quranic text, driven by polemical needs in disputes with Sunnism. The present article acknowledges Gleave's contribution in offering a historically oriented survey and in distancing himself from earlier Orientalist claims of textual corruption. However, it identifies significant methodological weaknesses: unwarranted generalization from a limited sample of approximately eighteen commentaries to the entire Shiite exegetical tradition; failure to distinguish between inherited exegetical reports, written compilations, and mature exegetical schools; reliance on secondary Orientalist sources at the expense of direct engagement with primary texts; mistranslation of key passages, including Faḍlallāh's *Min Waḥy al-Qur'ān*; and misattribution of the "ilā ajal musammā" addition to commentaries that do not discuss the verse. The study argues that variation in the citation of this phrase is better explained by the exegetes' careful terminological distinction between revelation and interpretation than by textual instability. The critique is offered from within an Imami Shiite theological framework and calls for a more granular approach to the history of Shiite tafsīr.

Keywords: Orientalist Methodology, Imami Exegesis, Qirā'āt Traditions, Historiography of Exegesis, Critique of Orientalists.

Extended Abstract

Robert Gleave's article "Shiite Exegesis & the Interpretation of *Qur'ān* 4: 24," published in 1998, represents one of the more sustained attempts by a Western scholar to trace the historical development of Shiite exegetical approaches to a single Quranic verse of considerable legal and theological significance. The present study offers a critical assessment of Gleave's methodology and conclusions. It proceeds from an acknowledgment that engagement with Orientalist scholarship, when conducted critically, can open new horizons for research and contribute to the refinement of Islamic self-understanding. The critique here is not aimed at rejecting Gleave's work wholesale but at evaluating the soundness of its methodological foundations and the adequacy of its evidentiary basis.

Gleave's article focuses on Q. 4:24, a verse that Shiite jurists have long cited as a proof-text for the legitimacy of temporary marriage (*mut'a*). His analysis centers on the exegetical addition "*ilā ajal musammā*" ("for a specified term"), which appears in certain Shiite traditions as an interpretive gloss on the phrase "*fa-mā stamta'tum bihi minhunna*." Gleave examines how this addition has been handled in Shiite exegetical literature from the third/ninth century onward, drawing on both tradition-based commentaries (such as those attributed to al-Qummī and al-'Ayyāshī) and rational-ijtihādī works (such as al-Ṭūsī's *Al-Tibyān* and al-Ṭabarsī's *Majma' al-Bayān*). He argues that the variable presence of this addition in Shiite sources reflects a broader pattern of "oscillation" in Shiite attitudes toward the Quranic text, which he connects to the community's polemical needs in its theological disputes with Sunnism.

The study identifies several strengths in Gleave's work. He offers a historically oriented survey of Shiite commentaries and attempts to trace methodological shifts across different periods. He distinguishes his position from that of earlier Orientalists such as Schacht, who treated such additions as evidence of textual corruption, and he acknowledges that the "*ilā ajal musammā*" phrase is an interpretive accretion rather than a Quranic reading. This more nuanced stance reflects a willingness to engage Shiite sources on their own terms.

However, the study finds that Gleave's analysis suffers from several methodological shortcomings. First, he generalizes from a limited sample of exegetical texts to sweeping conclusions about the entire Shiite exegetical tradition. The article examines roughly eighteen commentaries, whereas the corpus of Shiite tafsīr comprises well over a hundred works spanning diverse genres, periods, and purposes. The claim that Shiite exegesis is fundamentally shaped by "sectarian polemic" cannot be sustained on such a narrow evidentiary base. A more adequate approach would require comparative analysis across a wider range of commentaries, attending to variations in genre, audience, and historical context.

Second, Gleave does not adequately distinguish between the inherited exegetical tradition (the

reports and interpretations transmitted from the Prophet, the Imams, and early authorities), the compilation of written commentaries (which began in the first and second centuries), and the emergence of mature exegetical schools with distinct methodological orientations. By locating the origins of Shiite exegesis in the third/ninth century, he overlooks earlier evidence of exegetical activity and attributes the tradition's formation to the polemical needs of that later period. The historical record, however, indicates that Shiite engagement with Quranic interpretation began much earlier and developed through multiple stages, shaped by factors beyond inter-sectarian controversy.

Third, Gleave's reliance on secondary Orientalist scholarship—particularly works by Gribetz, Wansbrough, and Burton—leads him to reproduce certain assumptions about the Quranic text and early Islamic history that are not adequately tested against primary Islamic sources. In several instances, he cites claims about textual variants or interpretive positions without documenting them from the original Arabic sources. This reliance on secondary literature, combined with limited direct engagement with the commentaries themselves, produces errors of interpretation. For example, he mistranslates a passage from Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh's *Min Wahy al-Qur'ān*, reading it as an attempt to respond to those who deny mut'a's legitimacy, whereas the original text explicitly states that social considerations are merely corroborative and not the juridical basis for the ruling. Similarly, he claims that the addition "ilā ajal musammā" appears in the commentaries of Furāt al-Kūfī and the Tafsīr attributed to Imam al-ʿAskarī, when in fact neither work contains a commentary on this verse.

Fourth, Gleave interprets the variable appearance of the "ilā ajal musammā" phrase in Shiite sources as evidence of instability in Shiite attitudes toward the Quranic text. The study argues that this variation is better explained by differences in the citation practices of exegetes, who distinguish carefully between the Quranic text (introduced by terms such as "nazalat") and interpretive glosses or variant readings (introduced by terms such as "qara'ū" or "yuqra"). The sources themselves demonstrate a clear awareness of the distinction between revelation and interpretation. Gleave's failure to attend to these terminological markers leads him to misread the evidence.

The study concludes that while Gleave's article represents a serious and in some respects sympathetic engagement with Shiite exegesis, its central historical claim—that Shiite interpretation of Q. 4:24 is fundamentally driven by sectarian polemic—rests on an inadequate evidentiary foundation and insufficient attention to the complexity of the exegetical tradition. The critique offered here is not intended to deny that polemical elements appear in certain Shiite commentaries, particularly on legally contested verses. Rather, it argues that such elements must be understood within a broader framework that recognizes the diversity of exegetical motivations,

the impact of historical and intellectual developments, and the methodological self-awareness of Shiite exegetes. The study thus calls for a more granular approach to the history of Shiite tafsīr, one that distinguishes carefully between different genres, periods, and functions of exegetical writing. The author's perspective is that of a researcher working within the framework of Islamic theological commitments, specifically Imami Shiite Islam, and the critique is offered in a spirit of scholarly engagement rather than polemical refutation. The aim is to contribute to a more accurate and nuanced understanding of the Shiite exegetical tradition, both for Muslim scholars and for the wider academic community.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*, Original Arabic; Also, Persian translation by Muḥammad Mahdī Fulādvand, Tehran, Daftar-e Muṭālī'āt-e Tārīkh va Ma'ārif-e Islāmī, 1376 SAH [Persian].
2. 'Alavī Mihr, Ḥusayn, *Ravish-bā va Girāyish-bā-yi Tafsīrī*, Tehran, Uswah, 1391 SAH [Persian].
3. Ālūsī, Sayyid Maḥmūd, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH [Arabic].
4. 'Āmilī, Sayyid Javād, *Miftāḥ al-Karāmah*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1419 AH [Arabic].
5. Amīn, Muḥsin, *A'yān al-Shī'ah*, Beirut, Dār al-Ma'ārif li-l-Maṭbū'āt [Arabic].
6. Āqā Buzurg Tihrānī, Muḥammad Muḥsin, *Al-Dharī'ah*, Qom, Ismā'īliyyān, 1408 AH [Arabic].
7. Ardabīlī, Aḥmad b. Muḥammad, *Majma' al-Fā'idah wa al-Burbān*, Qom, Enteshārāt-e Islāmī, 1403 AH [Arabic].
8. 'Arūsī Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī b. Jum'ah, *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Intishārāt-e Ismā'īliyyān, 1415 AH [Arabic].
9. Ayāzī, Muḥammad 'Alī, *Sayr-e Taṭawwur-e Tafāsīr-e Shī'ah*, Rasht, Nashr-e Mobīn, 1381 SAH [Persian].
10. 'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd, *Al-Tafsīr*, ed. Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī, Tehran, Chāpkhānah-yi 'Ilmiyyah, 1380 SAH [Arabic].
11. Baghawī, Ḥusayn b. Mas'ūd, *Ma'ālim al-Tanzīl*, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH [Arabic].
12. Baghdādī, 'Alā' al-Dīn, *Lubāb al-Ta'wīl*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH [Arabic].
13. Baḥrānī, Sayyid Hāshim, *Al-Burbān*, Tehran, Bunyād-e Bi'that, 1416 AH [Arabic].
14. Burton, *Sources of Islamic Law*, Edinburgh, 1990.
15. Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī [Arabic].
16. Deymah Kār Garrāb, Muḥsin and Irvānī Najafī, Murtadā, "Ravesh-e 'Allāmah Ṭabāṭabā'i dar Muwājihah bā Ikhtilāf-e Qirā'āt dar *Al-Mizān*", *Ṭahqīqāt-e 'Ulūm-e Qur'ān va Ḥadīth*, vol. 12, no. 27, Autumn 1394 SAH [Persian].

<https://doi.org/10.22051/tqh.2015.2042>

17. Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Min Waḥy al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Malāk li-l-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1419 AH [Arabic].
18. Fakhr Rāzī, Abū 'Abd Allāh, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH [Arabic].
19. Fākir Maybudī, Muḥammad, "Ikhtilāf-e Qirā'āt va Naqsh-e Ān dar Tafsīr az Dīdgāh-e 'Allāmah Ṭabāṭabā'i", *Qur'ān Shinākht*, vol. 4, no. 8, Winter 1390 SAH, 93-120 [Persian].
20. Fayḍ Kāshānī, Muḥammad Muḥsin, *Al-Ṣāfi*, Tehran, Intishārāt-e Ṣadr, 1415 AH [Arabic].
21. Furāt Kūfī, Abū al-Qāsim, *Al-Tafsīr*, ed. Muḥammad Kāzīm Maḥmūdī, Tehran, Sāzmān-e Chāp va Intishārāt-e Vizārat-e Irshād-e Islāmī, 1410 AH [Arabic].
22. Gleave, R., "Early Shī'i Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shī'i Imams", *Aims, Methods & Contexts of Quranic Exegesis*, Oxford University Press, 2013.
23. Gleave, R., "Shiite Exegesis & the Interpretation of Qur'ān 4: 24", *University Lectures in Islamic Studies*, vol. 2, 1998, 79-112. Reprinted in: Paul Luft & Colin Turner (eds.), *Shiism: Critical Concepts in Islamic Studies*, London & New York, Routledge, vol. 3, 303-330.
24. Ḥurr 'Āmilī, Muḥammad b. Ḥasan, *Wasā'il al-Shi'ah*, Qom, Āl al-Bayt, 1409 AH [Arabic].
25. Ḥusaynī Shāh 'Abd al-'Aẓīmī, Ḥusayn b. Aḥmad, *Tafsīr-e Itbnā 'Asharī*, Tehran, Intishārāt-e Miqāt, 1363 SAH [Persian].
26. Ibn Abī Jumhūr, Muḥammad b. Zayn al-'Ābidīn, *Ghawālī al-La'ālī*, Qom, Dār Sayyid al-Shuhadā' li-l-Nashr, 1405 AH [Arabic].
27. Ibn Qutaybah, 'Abd Allāh b. Muslim, *Gharīb al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Ṣaqr, Beirut, 1978 [Arabic].
28. Jeffrey, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Quran*, Leiden, Brill, 1937.
29. Karīmīyān, Maḥmūd, "Maḥmūd Shināsī-yi Tarkīb-hā-yi Ham-sū bā Hakadhā Nazalat va Shubḥah-yi Taḥrīf-e Qur'ān", *Ulūm-e Ḥadīth*, vol. 19, no. 74, Winter 1393 SAH, 75-98 [Persian].
30. Kāshānī, Mullā Faṭḥ Allāh, *Manhaj al-Ṣādiqīn fī Ilzām al-Mukbālīfīn*, Tehran, Kitābfurūshī-yi Muḥammad Ḥasan 'Ilmī, 1366 SAH [Arabic].
31. Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1403 AH [Arabic].
32. Ma'rifat, Muḥammad Hādī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Mashhad, Dāneshgāh-e 'Ulūm-e Islāmī-yi Raḍawī, 1418 AH [Arabic].
33. Ma'rifat, Muḥammad Hādī, *Al-Tambīd*, Qom, Mu'assasah-yi al-Nashr al-Islāmī, 1415 AH [Arabic].
34. Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418 AH [Arabic].
35. Qummī Mashhadī, Muḥammad, *Kanz al-Daqā'iq*, Tehran, Sāzmān-e Chāp va Intishārāt-i Vezārat-e Ershād-e Islāmī, 1368 SAH [Arabic].

36. Qurashī, Sayyid ‘Alī Akbar, *Aḥsan al-Ḥadīth*, Tehran, Bunyād-e Bi‘that, 1377 SAH [Persian].
37. Šāfi Iṣfahānī, ‘Alī Akbar; Sutūdah Niyā, Muḥammad Riḍā, “Ṭabaqah-bandī va Taḥlīl-e Ārā’-e Faqīhān-e Shī‘ah dar Ḥawzah-yi Ikhtilāf-e Qirā’āt”, *Kitāb-e Qayyim*, vol. 7, no. 17, Winter 1396 SAH, 29-54 [Persian].
38. Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1950.
39. Shahidī Šāleḥī, ‘Abd al-Ḥusayn, *Tafsīr va Tafāsīr-e Shī‘ah*, Qazvīn, Ḥadīth-e Emrūz, 1381 SAH [Persian].
40. Shākir, Muḥammad Kāzīm, *Mabānī va Ravish-bā-yi Tafsīrī*, Qom, Markaz-e Bayn al-Milālī-yi Tarjumah va Nashr-e al-Muṣṭafā, 1389 SAH [Persian].
41. Shaykh Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr ‘Āmilī, Najaf, Maṭba‘at al-Nu‘mān, 1383 AH/1964 [Arabic].
42. Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Itqān*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1421 AH [Arabic].
43. Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad ‘Alī, et al., *Tafsīr-e Imāmiyyah dar Pizbūbish-bā-yi Gharbī*, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1395 SAH [Persian].
44. Ṭabāṭabā‘ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Qom, Jāmi‘ah-yi Mudarrisīn, 1417 AH [Arabic].
45. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Tehran, Nāṣir Khusraw, 1372 SAH [Arabic].
46. Tajār, Shīvā and Pūyāzādah, A‘zam, “Barrisi-yi Taḥlīlī-yi Taḥawwul-e Tārīkhī-yi Pizhūhish-hā-yi Gharbiyān Dar Bārah-yi Tafsīr-e Shī‘ah 1900-2016”, *Muṭālī‘āt-e Qur’ānī va Farhang-e Islāmī*, vol. 3, no. 1, Spring 1398 SAH, 49-72 [Persian].
47. Zamakhsharī, Maḥmūd, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].



آیه متعه (نساء/ ۲۴) در سنت تفسیری شیعه نقد خوانش تاریخی رابرت گلیو

زهرا درویش ^{ID}

دانش جوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات،

دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران (ایمیل: z.darvish@alzahra.ac.ir).

سهیلا جلالی کندری ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات،

دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (نویسنده مسئول: s.jalali@alzahra.ac.ir).

چکیده

آگاهی از دست‌آوردهای علمی خاورشناسان و ارزیابی آن‌ها، سبب گشودن افق‌های جدید علمی در پژوهش می‌شود و نقد اشکال‌های مطالعات ایشان، زمینه پوشش علمی و اصلاح دیدگاه در باب معارف اسلامی را فراهم می‌آورد. براین اساس، پژوهش حاضر با روش تحلیلی-انتقادی، درصدد ارزیابی مقاله «سنت تفسیری شیعه و تفسیر آیه ۲۴ سورة نساء» از رابرت گلیو، برآمده است تا از این رهیافت، نقاط قوت و ضعف روی‌کرد خاورشناس مطرح شده به میراث تفسیری شیعه، شناسایی شود. یافته‌ها نشان می‌دهد که تمرکز گلیو، جهت بررسی سنت تفسیری شیعه بر آیه ۲۴ سورة نساء بوده و با وجود امتیازهایی هم‌چون ارائه گزارشی تاریخی از شماری از تفاسیر شیعه، در برخی مبانی روش‌شناختی با کاستی‌هایی روبه‌رو است. مهم‌ترین این کاستی‌ها عبارت‌اند از: تعمیم نتایج حاصل از بررسی یک آیه و نمونه محدود از تفاسیر به کل سنت تفسیری شیعه (تعمیم ناروا)، اتکا به منابع استشراقی در تحلیل، نادیده گرفتن مراحل تطور تاریخی سنت تفسیری شیعه و نیز برخی بی‌دقتی‌ها که در ترجمه و تحلیل متون تفسیری رخ داده است. نتایج پژوهش حاضر با پذیرش بروز تحول در سبک سنت تفسیر شیعی، بر شناسایی این تحول بر اساس شواهد گسترده‌تر و تفکیک دقیق‌تر میان گونه‌های مختلف تفسیر و زمینه‌های تاریخی آن‌ها تأکید دارد.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی استشراق، تفسیر امامیه، روایات قرائات، تاریخ‌نگاری تفسیر، نقد خاورشناسان.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۵/۵/۴ ش

بازنگری: ۱۴۰۵/۶/۷ ش

پذیرش: ۱۴۰۵/۶/۷ ش

نشر: ۱۴۰۵/۶/۳۰ ش

صفحه ۳۴۱-۳۶۶.

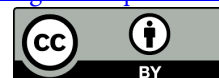
ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۶ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

<http://naghddeara.quran.ac.ir>



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

درویش، زهرا و جلالی کندری، سهیلا، «آیه متعه (نساء/ ۲۴) در سنت تفسیری شیعه: نقد خوانش تاریخی رابرت گلیو»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، سال هفتم، دوره اول، شماره پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ ش، ص ۳۴۱-۳۶۶.

<http://doi.org/10.22034/naghddeara.2026.589638.1410>

درآمد

مستشرقان در دهه‌های اخیر در مطالعه و بررسی منابع اسلامی از جمله شیعه، بسیار کوشیده‌اند و خاورشناسان شیعه‌پژوه هم‌چون میثربراشر، تاود لاوسن، هانری گربن، رابرت گلیو و ... به بررسی تفاسیر شیعه و امامیه پرداخته‌اند. هم‌چنین در پی کشف روش تفسیر و هرمنوتیک قرآن از منظر روایات امامان شیعه و مفسران بوده‌اند. یکی از عرصه‌های مهم در مطالعات قرآنی، توجه خاورشناسان به سنت تفسیری شیعه و کارکرد آن در فهم آیات احکام است.

از خاورشناسان معاصر، رابرت گلیو، بیش‌تر مطالعات استشرافی خود را بر محور تفسیر شیعی و مبانی آن قرار داده است. وی در مقاله «هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه»^۱، به بررسی هرمنوتیک با هدف دستیابی به اصول آن در عصر امامان شیعه اثناعشری پرداخته و به پیوند روایات با اصول تفسیر شیعی امامیه توجه کرده است.

طرح مسئله

گلیو در مقاله دیگری با عنوان «سنت تفسیری شیعه و تفسیر آیه ۲۴ سوره نساء»^۲ با تمرکز بر آیه یادشده که یکی از آیات محوری در مباحث فقه نکاح و ازدواج موقت (متعّه) به شمار می‌رود، می‌کوشد تفسیر شیعی از این آیه را در بستری تاریخی-کلامی و فقهی بازسازی و تحلیل کند. او در مقاله مورد بحث، آیه ۲۴ سوره نساء را برگزیده که محور اصلی نزاع‌های فقهی درباره مشروعیت متعه است.

وی بر اساس منابع تفسیری امامیه هم‌چون تفاسیر روایی، از جمله: تفاسیر قمی و عیاشی و تفاسیر عقلی-اجتهادی مانند: تبیان طوسی و مجمع البیان طبرسی، سیر تطور تفسیر شیعی را در خصوص آوردن عبارت «إلى أجل مُسمًّى» بررسی کرده است. باین حال ماهیت خاص موضوع-یعنی آیه‌ای با بار فقهی و اجتماعی بالا- سبب شده است که تحلیل گلیو، نه تنها در سطح تفسیر قرآنی، بلکه در نسبت با مبانی فقهی و حتی سیاست مذهبی شیعه ارزیابی شود.

در بررسی آراء پژوهشگران، توجه به مبانی روش‌شناختی آنان ضرورتی اساسی است؛ زیرا اعتبار و جهت‌گیری نتایج پژوهش تا حد زیادی متأثر از پیش‌فرض‌های معرفتی و روش‌های به‌کاررفته در تحلیل داده‌هاست. از این رو

1. Robert Gleave, "Early shī'ī Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shīi Imams".

2. Robert Gleave, "Shiite Exegesis & the interpretation of Quran 4: 24".

نقد روشمند آثار خاورشناختی، نه صرفاً با هدف رد یا تأیید نتایج، بل که برای سنجش مبانی، اعتبار شواهد و میزان انسجام استدلال‌های آنان، مسئله‌ای علمی و شایسته پژوهش مستقل است.

تاکنون نقدهای بسیاری به آثار مستشرقان و مطالعات آنان از سوی اندیشمندان اسلامی و برخی خاورشناسان وارد شده است. البته به موضوع بررسی و نقد پژوهش‌های مستشرقان در زمینه مطالعات شیعی، شاید به دلیل کمی آثار در این زمینه، چندان توجه نشده است. چه بسا بتوان درخصوص آگاهی پژوهشگران از روش و مطالعات خاورشناسان در زمینه تفاسیر شیعی، اولین اثر را مقاله «هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه» از علی راد دانست.

در ارزیابی آثار علمی رابرت گلیو، مقاله‌های «جانشینی امام علی^(ع) و رخداد غدیر: بررسی و نقد دیدگاه رابرت گلیو» از سعادت غضنفری و شهاب‌الدین وحیدی و «خاورشناسان و هرمنوتیک امامان در تفسیر قرآن: مطالعه موردی دیدگاه رابرت گلیو» از علی راد انجام گرفته است.

با توجه به پیشینه پژوهش، تاکنون نقدی بر مقاله یادشده در این نوشتار انجام نشده است. در مطالعه حاضر، با روش تحلیلی-انتقادی، پس از تقریر گزارشی از مقاله «سنت تفسیری شیعه و تفسیر آیه ۲۴ سوره نساء» از رابرت گلیو، در پی ارزیابی و نقد مبانی روش‌شناختی و تحلیل تاریخی-انتقادی گلیو در بررسی سیر تحول تاریخی تفاسیر شیعه برآمده است و پاسخگوی این پرسش‌هاست که روش پژوهش و تحلیل تاریخی-انتقادی گلیو در این مقاله چگونه بوده است؟ میزان اتکای او به منابع اصیل تفسیری شیعه تا چه میزان بوده است؟ چه اشکالاتی در بازتاب دیدگاه‌های فقها و مفسران امامیه در مقاله او مطرح است؟ از سوی دیگر، بررسی میزان هم‌خوانی یا ناهم‌هنگی این مقاله با یافته‌های موجود در منابع اسلامی در این زمینه، می‌تواند بر غنای نقد علمی آن بیفزاید.

شایان ذکر است که ترجمه این مقاله از محمدرضا امین، در کتاب *تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی* (قم، دارالحدیث، ۱۳۹۵ ش، صفحات ۳۴۷-۳۸۵) انتشار یافته است. نوشتار حاضر ضمن مراجعه به اصل مقاله گلیو، براساس ترجمه مقاله در کتاب یادشده به صفحات مقاله گلیو ارجاع داده است. هم‌چنین صحت‌سنجی منابع محل مراجعه گلیو و میزان درستی دریافت او از منابع، با مراجعه مستقیم نگارندگان نوشتار حاضر به همان منابع، بررسی شده است.

۱. تقریر مقاله گلیو: ساختار، مبانی و یافته‌ها

رابرت گلیو، رئیس بخش مطالعات عربی دانشگاه اکستر انگلستان است که درباره آراء و عقاید اسلامی، بخصوص اصول فقه، شیعه تخصص دارد و آثار بسیاری درباره آموزه‌های شیعه منتشر کرده است.

۱-۱) پیشینه پژوهش و جایگاه گلیو در مطالعات شیعی

بررسی‌های پژوهشگران غربی درباره مبانی دینی اسلام، در منابع فهرست‌وار نظیر ایندکس اسلامیکوس مستند شده است، اما تمرکز ویژه آنان بر مکتب تفسیر شیعه، از نیمه قرن بیستم میلادی آغاز و در سده بیست و یکم، شتابی مضاعف گرفت. شواهد نشان می‌دهد که در بازه زمانی ۲۰۱۰-۲۰۱۶ م، پژوهشگرانی چون آندرو ریپین و رابرت گلیو، با واکاوی سیر تحول تفسیر شیعی و تبیین روش‌شناسی آن، به غنای این حوزه افزودند. به‌ویژه گلیو در این دوران، بر تحلیل هرمنوتیک پیشین شیعه و استنباط فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه^(ع) متمرکز شد (بنگرید به: تجار و پویازاده، «بررسی تحلیلی تحول...»، ۴۹-۷۲).

مقاله «سنت تفسیری شیعه و تفسیر آیه ۲۴ سوره نساء» در کتاب مجموعه سخنرانی‌های دانشگاه در مطالعات اسلامی، سال ۱۹۹۸ به چاپ رسید. این مقاله، تمرکز خویش را بر بخش دوم آیه ۲۴ سوره نساء و مدلول اصلی عبارت «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» قرار داده است. بخش یادشده آیه، مورد استناد فقهای شیعه اثنی‌عشری در جواز نکاح متعه است. گلیو در این مقاله، به تفسیر شیعه دوازده امامی بر موضوع مورد اشاره در آیه از طریق بررسی تحولات تاریخی تفاسیر شیعی از قرن سوم هجری تا امروز توجه دارد. هم‌چنین وی، تحلیل‌های خویش از تفاسیر شیعی را در دو بخش مطرح و سپس نتیجه‌گیری کرده است.

۲-۱) بخش نخست مقاله: دگرخوانش «إلى أجلٍ مُّسمًى» در تفاسیر شیعی

گلیو در بخش نخست مقاله، درخصوص ادعاء مطرح شده درباره وجود عبارت «إلى أجلٍ مُّسمًى» در برخی تفاسیر شیعی، بحث کرده است. وی تفاسیر شیعی متقدم را متوجه این دگرخوانش دانسته است؛ زیرا عبارت «تامدتی معین» مدلول آیه را در نکاح متعه به روشنی تعیین می‌کند. گلیو، نظرات برخی مستشرقان درخصوص این دگرخوانش‌ها را مطرح کرده است. پژوهشگرانی هم‌چون جفری^۱، این دگرخوانش‌ها را سرنخ‌های فهم تاریخ اولیه متن **قرآن** دانسته و نتیجه گرفته‌اند که در زمان درگذشت پیامبر^(ص) چندین تحریر از وحی متداول بوده است. شاخت^۲، این افزوده را نوعی دگرخوانش در نص **قرآن** و دال بر تحریف آن می‌داند و استنباط می‌کند که این آیه به همراه افزوده، تحریری کامل‌تر و بی‌ابهام‌تر بوده است؛ ولی عالمان عراق و مدینه با آن مخالفت کردند و بعدها از طریق ابزار نسخ، به طور کامل باطل شمرده شده و کنار گذاشته شد (جفری، **تاریخ متن قرآن**، ۱-۱۸؛ شاخت،

1. Jeffery, A.

2. Schacht, J.

3. Jeffery, *Materials for the history of the text of the Quran*.

خاستگاه‌های فقه اسلامی^۱، (226-227).

البته خاورشناسانی چون ونزبرو و برتن، با نظر شاخت مخالفت کرده‌اند. آنان، این افزوده‌ها را اولاً؛ زیاده‌ای تفسیری و ثانیاً؛ جانبداری از تفسیری خاص دانسته‌اند. آراء فکری این دو مستشرق در زمان تاریخی تدوین **قرآن** و تفاسیر، متفاوت است. به نظر برتن، هر تلاشی برای افزودن عبارتی به متن **قرآن** ناکام مانده است؛ زیرا مصحف محمد از همان ادوار نخستین انتشار یافته بود؛ ولی ونزبرو، پدیدآمدن این دگرخوانش‌ها را پس از تهیه یک متن معتبر در حدود سال ۲۰۰ هجری دانسته و دلیل عدم وضوح مضامین مندرج در **قرآن** را فقدان یک نسخه رسمی از **قرآن** تا آن زمان مطرح کرده است (برتن، **منابع فقه اسلامی**^۲، (226-227).

گلیو، عبارت «إلى أجل مُسمًى» را زیاده تفسیری دانسته و این دگرخوانش را بر تفسیر شیعیان از عبارت «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» مؤثر دانسته است. سپس گلیو، نمونه‌هایی از توجه مفسران متقدم و متأخر به این افزوده را در تأیید نظر خود ارائه داده است (گلیو، «سنت تفسیری شیعه ...»، (306-307).

۳-۱) بخش دوم مقاله: تنوع سبک‌ها و نتیجه‌گیری گلیو

رابرت گلیو در بخش دوم مقاله خود، با روی‌کردی تحلیلی و تطبیقی، تفاوت‌های سبک‌شناختی تفاسیر شیعی را طی ادوار مختلف تاریخی بررسی کرده است. وی تأکید می‌کند که با وجود اجماع نسبی مفسران شیعه بر مدلول آیه «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» در باب مشروعیت متعه، این اتفاق‌نظر به همسانی سبک و اسلوب تفسیری منجر نشده است. مفسران شیعه در دوره‌های گوناگون، از روش‌های متفاوتی برای تبیین این عبارت بهره برده‌اند؛ برخی بر استدلال‌های کلامی و روایی تأکید ورزیده‌اند، گروهی دیگر به تحلیل‌های لغوی و سیاقی پرداخته‌اند و شماری نیز از روی‌کردهای فلسفی و عرفانی استفاده کرده‌اند.

گلیو در نهایت سه نتیجه کلیدی را استخراج می‌کند. نخست آن‌که تفاسیر امروزین شیعه، معجونی التقاطی از سبک‌های تفسیری متقدم به شمار می‌روند و مرزهای روش‌شناختی روشنی میان آن‌ها وجود ندارد. دوم، تنوع این سبک‌ها را تا اندازه‌ای ناشی از گسترش مخاطبان تفسیر و تلاش مفسران برای دسترس‌پذیر کردن معنا برای عموم می‌داند؛ از این‌رو، برخی تفاسیر ساده و روایی محور و برخی دیگر استدلالی به تأمل عمیق نیاز دارد. سوم، تفسیر در شیعه، تنها وسیله‌ای برای نیل به اهداف فرقه‌گرایانه است که به انگیزه جدلی نوشته می‌شود (گلیو، «سنت تفسیری شیعه...»، (323).

1. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*.

2. Burton, *Sources of Islamic law*.

۴-۱) روی‌کرد علمی و نگاه تاریخی مقاله به تفاسیر شیعه

آن‌چه بیش از هر چیز در پژوهش گلیو، به چشم می‌آید، غلبه روی‌کرد علمی و واقع‌گرایانه اوست. برخلاف برخی جریان‌های خاورشناسی که با پیش‌فرض‌های کلامی یا انگیزه‌های جدلی به مطالعه میراث تفسیری مسلمانان روی آورده‌اند، گلیو می‌کوشد با رجوع مستقیم به متون اصیل شیعی و تحلیل آن‌ها در بستر تاریخی‌شان، تصویری منصفانه‌تر ارائه دهد.

نمونه بارز این روی‌کرد، تحلیل او از فقره «إلی أجل مسمى» در روایات و تفاسیر شیعی است. گلیو با اذعان به این‌که این عبارت، افزوده‌ای تفسیری است و نه جزء متن قرآنی، از این نسبت که متن *قرآن* در طی زمان دستخوش تغییر شده است، خودداری می‌کند (گلیو، «سنت تفسیری شیعه...»، 308-305)؛ روی‌کردی که او را از مستشرقان پیشین — که هر گونه افزوده تفسیری را شاهی بر تحریف می‌انگاشتند — ازجمله (بنگرید به: ساخت، *خاستگاه‌های فقه محمدی*، 225-226) متمایز می‌سازد.

این واقع‌بینی، نشانگر تمایل گلیو به فهم پدیده‌های تفسیری در چارچوب منطق درونی سنت اسلامی است. باین‌حال این دقت در تحلیل برخی شواهد، لزوماً به معنای صحت همه استنتاج‌های کلان وی درباره مبانی تفسیر شیعه نیست؛ زیرا بخشی از نتایج او متأثر از تعمیم داده‌های محدود و تفسیر آن‌ها بر اساس چارچوب‌های نظری خاص است.

دست‌آورد مهم دیگر مقاله گلیو، سعی او برای بررسی سیر تاریخی تفسیر شیعی و ترسیم طیفی از روش‌های تفسیری در ادوار مختلف است. وی با بهره‌گیری از روشی تاریخی-تحلیلی، آثار مفسران شیعه را در یک چارچوب زمانی منسجم و پیوسته دسته‌بندی کرده است. این طبقه‌بندی زمانی، به محقق اجازه می‌دهد تا دگردیسی‌های ظریف و ساختاری در روش‌های تفسیری را به‌وضوح رصد کند.

این نگاه تاریخی، ضمن معرفی دقیق‌تر سنت تفسیری شیعه، امکان مقایسه تطور روش‌ها و نیز پیوند آن با تحولات فکری و اجتماعی جهان شیعه را فراهم می‌سازد و نشان می‌دهد که هر عصر، با توجه به نیازهای معرفتی خود، چگونه روی‌کردهای تفسیری خاصی را پرورش داده است. بدین ترتیب، سنت تفسیری شیعه، نه به عنوان مجموعه‌ای ایستا، بل که به مثابه پدیده‌ای پویا و زنده معرفی می‌شود که همواره در تعامل با مقتضیات زمان و مکان، در حال بازتعریف و نوسازی است.

۲. نادیدانگاری‌های مؤلف

برپایه آن‌چه گفته شد، پژوهش گلیو سهم قابل‌توجهی در معرفی تاریخ تفسیر شیعه به مخاطبان خود داشته و

اعتبار توصیفی مقاله را افزایش داده است. با وجود این، اعتبار این بازسازی تاریخی به معنای کفایت تحلیل‌های تفسیری و نتیجه‌گیری‌های نهایی وی نیست؛ زیرا گلیو در برخی موارد، از یک طبقه‌بندی تاریخی صحیح، نتایجی درباره ماهیت و مبانی تفسیر شیعه استخراج می‌کند که همه شواهد تاریخی و درون‌متنی از آن‌ها پشتیبانی نمی‌کند. هرچند توصیف تاریخی او درخور توجه است، استنتاج‌های نظری مبتنی بر آن، نیازمند بازنگری و نقد است.

۱-۲) نادیده انگاشتن تأثیر تحولات تاریخی بر تفسیر

گفته شد که یکی از مبانی استدلال رابرت گلیو آن است که تنوع روش‌ها و سبک‌های تفسیر شیعه، عمدتاً از انگیزه‌ای واحد، یعنی جدال با دیدگاه‌های اهل سنت، سرچشمه گرفته است. این تبیین، زمانی قابل‌پذیرش خواهد بود که بتوان نشان داد، تحولات روش‌شناختی تفسیر شیعه، مستقل از شرایط تاریخی و تحولات معرفتی، همواره تابع همین انگیزه بوده است؛ در حالی که بررسی تاریخ تفسیر شیعه، تصویر متفاوتی ارائه می‌دهد.

توجه به سرگذشت تاریخ تفاسیر شیعه نشان می‌دهد که تحولات تاریخی و فرهنگی در هر عصر، برسبک تفسیرها و اسلوبی که مفسر برای تفسیرش در نظر گرفته، اثرگذار بوده است. تفسیرهای قرون نخست، از عصر رسول خدا (ص) تا اواخر سده سوم هجری، بیش‌تر از محدوده نقل روایت و تبیین مختصر واژگان و استشهاد به اشعار فراتر نمی‌رفتند و آنچه به نگارش درمی‌آمد، سخنان رسول اکرم (ص)، صحابه و ائمه اطهار (ع) بود که به‌عنوان تفسیر مأثور از آن یاد می‌شود؛ به همین دلیل اختلاف مفسران در تفسیر آیات این دوره اندک است (ایازی، سیر تطور تفاسیر شیعه، ۵۶). این وضعیت نشان می‌دهد که در دوره شکل‌گیری تفسیر شیعه، تنوع روش‌های تفسیری هنوز پدید نیامده بود و بنابراین نمی‌توان منشأ همه تحولات تفاسیر را انگیزه جدلی دانست.

در پی نهضت ترجمه و ورود فلسفه یونان به حوزه‌های اسلام در سده پنجم، پرسش‌های بسیاری پیرامون مباحث فلسفی-کلامی، در میان مسلمانان شکل گرفت؛ بنابراین در این سده، افرادی مانند سیدمرتضی، شیخ مفید و شیخ طوسی، دانش تفسیر را بر پایه روش اجتهادی و عقلی بنا کردند و تألیفات تفسیری، از حالت اتکا به نقل حدیث خارج شد و تفسیر شیعی در این قرن به شکوفایی و بالندگی علمی رسید. در این دوره نیز تغییر روش تفسیری، بیش از آن‌که ناشی از تغییر انگیزه مفسران باشد، نتیجه تحول در فضای علمی و نیاز به پاسخ‌گویی به مسائل جدید معرفتی بود. بر این اساس این تحول، مقدمه استدلال گلیو را مبنی بر این‌که تنوع روش‌های تفسیری صرفاً برای تقویت جدال مذهبی پدید آمده است، تضعیف می‌کند.

هم‌زمان با گسترش مباحث فلسفی، صوفی‌گری و گرایش به تفسیر باطنی نیز توسعه یافت. بالندگی روش

اجتهادی در قرن ششم تثبیت شد و در این عصر، تفاسیری هم‌چون **مجمع‌البیان** و **روض‌الجنان** شکل گرفت. تنوع گرایش‌های ادبی، عقلی و عرفانی در این دوره نشان می‌دهد که عوامل مؤثر بر تحول تفسیر، بسیار متکثرتر از یک انگیزه فرقه‌ای بوده است و نمی‌توان همه آن‌ها را ذیل کارکرد جدلی تفسیر تبیین کرد. بعد از این دوره، به دلیل حمله مغول در قرن هفتم، بالندگی در تفسیر دچار افول شد. در سده هشتم نیز بیش‌تر علما، به شرح‌نویسی و حاشیه‌نویسی پرداختند (بنگرید به: علوی‌مهر، **روش‌ها و گرایش‌های تفسیری**، ۶۰-۶۱؛ ایازی، **سیر تطور تفاسیر شیعه**، ۵۷-۹۰).

این سیر نشان می‌دهد فراز و فرود سنت تفسیری، تابع متغیرهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بوده است. اگر انگیزه اصلی تفسیر، چنان‌که گلیو ادعاء می‌کند، جدال فرقه‌ای بود، انتظار می‌رفت این روند، فارغ از این تحولات تاریخی، استمرار یابد؛ در حالی که تاریخ تفسیر، وابستگی آشکار آن به شرایط اجتماعی و علمی هر عصر را نشان می‌دهد.

در این راستا، آن‌چه که سبب سبک‌های متفاوت در تفسیر شیعه شده است، محصول تعامل سنت تفسیری با نیازهای معرفتی، تحولات فرهنگی و شرایط اجتماعی هر دوره است. به دیگر سخن، اگر در برهه‌ای از زمان یا در برخی آیات کلامی قرآن، تفسیر شیعی برای اثبات یا دفاع از عقاید مکتبش جنبه جدلی به خود گرفته، این جدل در ذات تفسیر شیعه نبوده است و از نظر روش‌شناختی، برای اثبات این‌که ذات یا انگیزه غالب تفسیر شیعه جدال فرقه‌ای بوده است کفایت نمی‌کند. از این‌رو تحلیل گلیو از تنوع سنت تفسیری شیعه، به دلیل فروکاستن مجموعه‌ای از عوامل تاریخی و معرفتی به یک عامل واحد، با نوعی تقلیل‌گرایی تاریخی مواجه است؛ نتیجه‌ای که با شواهد موجود از سیر تطور تفسیر شیعه سازگار نیست. از جمله (بنگرید به: امین، **اعیان الشیعه**، ۱/ ۱۲۰-۱۲۲؛ ایازی، **سیر تطور تفاسیر شیعه**، سراسر کتاب؛ شهیدی صالحی، **تفسیر و تفاسیر شیعه**، سراسر کتاب).

۲-۲) نادیده گرفتن مراحل شکل‌گیری سنت تفسیری شیعه

از دیگر کاستی‌های مقاله گلیو، عدم تفکیک میان مراحل مختلف شکل‌گیری تفسیر شیعه و در نتیجه، محدود کردن آغاز سنت تفسیری شیعه به قرن سوم هجری است. وی سیر تاریخی تفسیر شیعه را از همین قرن بررسی می‌کند (گلیو، «سنت تفسیری شیعه...»، ۳۰۸) و پیدایش نگارش‌های تفسیری را پی‌آمد نیازهای کلامی و فقهی این دوره برای دفاع از آموزه‌های مذهبی می‌داند (گلیو، «سنت تفسیری شیعه...»، ۳۱۵). تحلیل درست آن است که میان میراث تفسیری، تدوین آثار تفسیری و شکل‌گیری سنت تفسیری تمایز روشنی برقرار شود که گلیو بدان چندان توجه نکرده است.

با توجه به گزارش‌های تاریخ تفسیر، می‌توان میان سه مرحله در تطور تفسیر تمایز قایل شد: نخست، میراث تفسیری که شامل روایات و گزارش‌های تفسیری عصر نبوی، صحابه و تابعان است؛ دوم، تدوین تفسیر که به ثبت مکتوب این میراث در قالب آثار تفسیری مستقل یا نیمه‌مستقل اشاره دارد؛ سوم، سنت تفسیری که استمرار و تکامل این میراث را در یک مکتب تفسیری نشان می‌دهد (ذهبی، *التفسیر والمفسرون*، ۱/ ۱۴۰-۱۴۲).

براساس گزارش‌های تاریخی، شواهدی از هر دو مرحله نخست، یعنی میراث تفسیری و نگارش آثار تفسیری، در قرون نخست هجری وجود دارد. منابع فهرست‌نگاری، از وجود تفاسیری هم‌چون تفسیر امیرالمؤمنین (ع)، تفسیر میثم تمار، علقمه، جابر بن عبدالله انصاری، ابوالعالیه رفیع و ابوصالح در سده نخست هجری، گزارش می‌دهد (بنگرید به: سیوطی، *الاتقان*، ۲/ ۴۶۶؛ آقابزرگ تهرانی، *الذریعة*، ۴/ ۲۳۳؛ امین، *اعیان الشیعه*، ۳/ ۳۳۳). گرچه دلیلی وجود ندارد که این نوشته‌ها، شامل تفسیر همه آیات باشد. آنچه به‌عنوان تفسیر امام علی (ع) یاد می‌شود، درحقیقت همان *مصحف علی بن ابی‌طالب (ع)* است که به نقل روایات تاریخی، این کتاب تنها مدون کل آیات قرآن نبوده، بل که مباحث تفسیری و تأویلی درخود داشته و به سبب نزول آیات، ناسخ و منسوخ، احکام فقهی و ... نیز اشاره کرده است (مجلسی، *بحارالانوار*، ۸۹/ ۴۱؛ معرفت، *التمهید*، ۱/ ۲۹۲). این گزارش‌ها نشان نمی‌دهد که تفسیری جامع هم‌چون تفاسیر متأخر در آن دوران وجود داشته است، بل که سندی بر فرآیند ثبت و انتقال میراث تفسیری شیعه از همان دوران نخستین اسلامی است.

هم‌چنین از اواسط سده دوم، نگارش مجموعه‌های مستقل از روایات تفسیری گسترش یافت و اولین مجلد تفسیری از مجاهد بن جبر بود (معرفت، *التفسیر والمفسرون*، ۲/ ۱۱). ردّ پای روایات تفسیری مفسران قرن دوم، در تفسیرهای شیعه و سنی بسیار مشهود است؛ هم‌چون تفسیر عکرمه، مجاهد، سعید مخزومی، طاووس یمانی، قتاده، جابر جعفی، عاصم، سدی (آقابزرگ تهرانی، *الذریعة*، ۴/ ۲۳۹، ۲۵۱-۲۵۲، ۲۶۹).

به تدریج تفسیر در قرن سوم به بعد با گرایش‌های مختلف علمی، متنوع شد و توسعه یافت (معرفت، *التفسیر والمفسرون*، ۲/ ۱۴)؛ بنابراین تدوین تفسیر شیعه از همان سده نخست آغاز شده و گرچه امروزه، تفسیری مدون از علی (ع) و شاگردان ایشان هم‌چون ابن عباس و ... در دست نیست، تفاسیر ایشان از طرق نقل حدیث در تفاسیر دوره‌های بعد، به دست می‌آید.

بنابراین، قرن سوم هجری را باید مرحله گسترش و تنوع‌یافتگی سنت تفسیری شیعه دانست، نه نقطه آغاز آن؛ ازاین‌رو نقد وارد بر تحلیل گلیو آن نیست که چرا آغاز تفاسیر جامع را در قرن سوم دانسته، بل که آن است که وی

میان پیدایش میراث تفسیری، آغاز تدوین آثار تفسیری و مرحله بلوغ و توسعه سنت تفسیری تمایز قائل نشده و بر همین اساس، شکل‌گیری سنت تفسیری شیعه را صرفاً محصول نیازهای کلامی و جدلی قرن سوم معرفی کرده است؛ درحالی‌که شواهد تاریخی از استمرار فعالیت‌های تفسیری شیعه از قرون نخست حکایت دارد و نشان می‌دهد که آثار قرن سوم بر بستری از میراث و نگارش‌های تفسیری پیشین شکل گرفته است.

۲-۳) نادیدانگاری روایات اختلاف قرائات در منابع شیعی

گلیو، با بررسی سیر تاریخی تفاسیر شیعه، وجود اختلاف در ذکر فقره «إلى أجل مسمى» در میان تفاسیر شیعی را حاکی از روی‌کرد متغیر و دمدمی شیعیان به متن قرآن در تفسیر دانسته و آن را از صفات ممیزه شیعه برمی‌شمرد (گلیو، «سنت تفسیری شیعه...»، 309). وی این اختلاف را با مسئله روایات ناظر به قرائت مرتبط می‌سازد و تفاوت منابع شیعی در نقل این عبارت را مؤید دیدگاه خود تلقی می‌کند.

تفاوت تفاسیر شیعه در نقل این افزوده در روایات تفسیری، می‌تواند ناشی از اختلاف در ارزیابی و گزینش روایات قرائتی و تفسیری باشد؛ بنابراین برای اثبات ادعای گلیو، صرف استناد به تفاوت تفاسیر در ذکر «إلى أجل مسمى» کافی نیست و باید شواهد مستقلى برای اثبات تغییر موضع شیعه در استفاده از این روایات با هدف جدل با رقیب کلامی ارائه شود.

برای ارزیابی این ادعا، نخست باید ماهیت اختلاف موجود در منابع شیعی مشخص شود. گزاره «إلى أجل مسمى» در شماری از روایات مرتبط با آیه متعه گزارش شده است و در برخی منابع، این گزارش در چارچوب روایات ناظر به نحوه قرائت آیه مطرح شده است. وجود تعبیر «قراءوا» یا تعبیر ناظر به نحوه قرائت آیات در برخی از این روایات نشان می‌دهد که دست‌کم بخشی از اختلاف موجود، به نحوه گزارش روایات قرائتی مربوط است و نمی‌توان بدون بررسی سند، متن و سیاق هر روایت، آن را مستقیماً به اختلاف در پذیرش یا رد عباراتی در متن **قرآن** نسبت داد. از این‌رو تفاوت میان منابع تفسیری در نقل این فقره، لزوماً به معنای اختلاف در اعتقاد به متن **قرآن** یا تغییر موضع مفسران شیعه نسبت به **قرآن** نیست؛ بل که می‌تواند ناشی از تفاوت در روایات مورد استفاده، میزان اعتماد به روایات قرائتی و روش مفسر در انتخاب و گزارش آن روایات باشد.

این نکته با توجه به اختلاف عالمان شیعه درباره حجیت یا عدم حجیت برخی قرائات نیز اهمیت بیشتری می‌یابد. مفسران امامیه از شیخ طوسی به بعد، عمدتاً نظریه تواتر و حجیت قرائات سبع و عشر مشهور را پذیرفته و به عنوان نظریه اصلی مطرح می‌کردند. از این‌رو از بیان روایاتی که دال بر اختلاف قرائات بود، ابایی نداشتند. عالمان متأخر، بر نفی قرائات سبع و انحصار حجیت بر قرائت حفص از عاصم یا حجیت قرائتی که ثابت شود در

زمان امامان شیعه رایج بوده، پافشاری می‌کردند.

براین پایه این اختلاف در نظرات و مبانی مفسر در توسعه یا تضییق برداشت‌های تفسیری ایشان اثرگذار بود (بنگرید به: صافی اصفهانی، «طبقه‌بندی و تحلیل آراء...»). هم‌چنین در میان علما و مفسران، ملاک‌های پذیرش اعتبار قرائات متفاوت است، برخی انطباق قرائات با قواعد زبان عربی یا رواج بین مسلمانان را ملاک حجیت دانسته‌اند (شیخ طوسی، **التبیان**، ۷/۱؛ طبرسی، **مجمع‌البیان**، ۱/۳۶)؛ و در تفسیر ایشان، روایاتی از اصحاب هم‌چون ابن عباس و ابن مسعود در تأیید قرائت ایشان وارد شده است.

برخی از مفسران، با نفی انحصار قرائت صحیح در قرائت‌های مشهور، هر قرائتی که برطبق قرائن درونی و بیرونی مرجح باشد، صحیح می‌دانند و براین اساس تفسیر خویش را به تحریر درآورده‌اند. (بنگرید به: دیمه‌کار گراب و ایروانی، «روش علامه طباطبایی...»، ۴۹-۷۸؛ فاکر میدی، «اختلاف قرائات و نقش...»، ۹۳-۱۲۰). برخی نیز به تواتر قرائات سبع یا عشر معتقد بوده و به همین سبب در تفاسیر ایشان، به قرائات مختلف آیه نیز اشاره داشته‌اند (طبرسی، **مجمع‌البیان**، ۱/۳۶). افزون بر آن، رسم مصاحف براساس قرائات و تدوین کتاب‌هایی در موضوع قرائات (اردبیلی، **مجمع الفائدة والبرهان**، ۲/۲۱۷-۲۱۹) و انگیزه مسلمانان بر نقل همه تفاسیل **قرآن** (عاملی، **مفتاح الکرامه**، ۷/۲۰۹-۲۱۲) را از جمله دلایل تواتر این قرائات می‌دانند.

جهت تبیین بهتر علت آوردن افزوده یا نیاوردن آن، به تفسیر **مجمع‌البیان** اشاره می‌شود. ذیل آیه ۲۴ سورة نساء، چنین متن روایت را نقل شده است: «قد روی عن جماعة من الصحابة منهم أبي بن كعب و عبد الله بن عباس و عبد الله بن مسعود أنهم قرءوا فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فأتوهن أجورهن و في ذلك تصريح بأن المراد به عقد المتعة» (طبرسی، **مجمع‌البیان**، ۳/۵۲). نکته شایان توجه در متن تفسیر، آوردن لفظ «قرءوا» است که نشان از بحث قرائت آیه دارد. این موضوع در تفسیر شیعی دیگر نیز، مورد بررسی واقع شد. هنگامی که نظر مفسر بر متن تنزیلی **قرآن** باشد، از لفظ «نزل» پیش از متن روایت استفاده می‌کند. به عنوان نمونه، ذیل این آیه چنین آمده است: «عن أبي بصير عن أبي جعفر في المتعة قال: نزلت هذه الآية «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ» قال: لا بأس بأن تزيدا و تزيدا إذا انقطع الأجل فيما بينكما يقول: استحللتك بأجل آخر برضى منها و لا تحل لغيرك حتى تنقضى عدتها و عدتها حيضتان» (عیاشی، **التفسير**، ۱/۲۳۳).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، در این تفسیر قبل از آوردن متن روایت واژه «نزلت» وارد شده و سپس متن

و حیانی آیه از قول امام بیان شده است. در اینجا دیگر از آن افزوده خبری نیست؛ زیرا به متن **قرآن** اشاره دارد و نه تفسیر آن، ولی همین مفسر در روایت دیگری بلافاصله پس از این روایت، با آوردن لفظ «یقرأ» متن آیه را به همراه افزوده موردنظر مطرح می‌کند. «عن ابی بصیر عن ابی جعفر^(ع) قال کان یقرأ «فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فأتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة» فقال: هو أن يتزوجها إلى أجل مسمى ثم يحدث شيئاً بعد الأجل» (عیاشی، **التفسیر**، ۱/ ۲۳۴).

گلیو به دلیل بی‌دقتی در متن تفسیر عیاشی، به ابهام تفاسیر متقدم شیعی در بیان این افزوده اشاره کرده و آن را ناشی از روی‌کرد دمدمی شیعیان در تفسیر می‌داند (گلیو، «سنت تفسیری شیعه...»، 309)، درحالی‌که تفاسیر روایی شیعه با نهایت دقت، با آوردن لفظ نزل یا قرء، مرز بین تفسیر و تنزیل را مشخص کرده است. طبق پژوهش‌های صورت‌گرفته، واژه نزل در هم‌آیی با آیه در متن روایات، بر نزول وحی قرآنی به همراه وحی بیانی یعنی تفسیر و تبیین آیات بر پیامبر دلالت دارد (بنگرید به: کریمیان، «مفهوم‌شناسی ترکیب‌های...»، ۷۵-۹۸). هم‌چون روایت «علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن ابی عمیر، عن ذکره، عن أبی عبد الله^(ع) قال: إنما نزلت: فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فأتوهن أجورهن فريضة» (قمی مشهدی، **کنزالدقائق**، ۳/ ۳۷۴)؛ در واقع وجود این افزوده در روایت علاوه بر اختلاف قرائت، به فهم تفسیری آیه اشاره دارد.

۳. مفروضات و ذهنیات نامستند مؤلف

مقاله یادشده گلیو، هرچند از جنبه‌های مثبت برخوردار است، کاستی‌های قابل‌توجهی در شیوه تحلیل و برداشت نویسنده از منابع تفسیری شیعه دارد. به نظر می‌رسد این کاستی‌ها، ناشی از دقت نداشتن در فهم صحیح متون تفسیری و تکیه بر پیش‌فرض‌های برخاسته از مطالعات جریان‌های هم‌سنخ در حوزه آغازین تاریخ تدوین متون اسلامی باشد که به بروز ضعف‌هایی در نتایج پژوهش انجامیده است. در ادامه به واکاوی این نارسایی‌ها پرداخته می‌شود.

۱-۳) تعمیم ناروای وجود انگیزه جدل

رابرت گلیو در ارزیابی نهایی خویش، مفسران شیعی را به داشتن انگیزه جدل در تدوین تفاسیر متهم کرده است و آن را انگیزه اصلی تدوین تفسیر می‌شمرد. او استفاده از سبک‌های متفاوت تفسیری را تنها برای اغنای مخاطبان متنوع تفسیر مطرح کرده و از سویی تدوین تفسیر در شیعه را با هدف جدال با نظرات گروه مقابل شیعه، یعنی اهل سنت می‌داند و معتقد است تفسیر شیعی، تنها برای اهداف فرقه‌گرایانه مدون شده است (گلیو، «سنت تفسیری شیعه...»، 326).

این جمع‌بندی، بیش از آن‌که بر تحلیل جامع تاریخ تفسیر شیعه استوار باشد، حاصل تعمیم شواهد محدود به کل این سنت است. وجود مباحث کلامی و مناظره‌ای در بخشی از تفاسیر، به‌ویژه در دوره‌هایی که منازعات اعتقادی میان مذاهب اسلامی شدت یافته بود، به‌خودی‌خود اثبات نمی‌کند که انگیزه اصلی یا کارکرد غالب تألیف همه تفاسیر شیعه، جدال فرقه‌ای بوده است. برای اثبات چنین مدعایی، لازم است همه گونه‌های تفسیری، دوره‌های مختلف تاریخی و کارکردهای متنوع تفاسیر به‌صورت مقایسه‌ای بررسی شود؛ در حالی که مقاله گلیو، شواهد کافی برای این تعمیم فراگیر ارائه نمی‌کند.

گلیو در نوشتارش، بر آیه ۲۴ سوره نساء تمرکز کرده که مفاد فقهی‌اش، ازجمله گزاره‌های اختلافی در بین مذاهب فقهی اسلامی است؛ بنابراین تلاش مفسر برای دفاع از رأی فقهی و کلامی مذهب خویش طبیعی است. مفسران اهل سنت نیز در مواجهه با این آیه، چنین واکنشی داشته‌اند و این تفاسیر با مطرح کردن مسائلی هم‌چون نسخ این آیه با آیات ارث و روایت عمر بن خطاب مبنی بر تحریم متعه ازجمله (بنگرید به: فخررازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۰/ ۴۱-۴۵) یا نسخ آیه با روایتی از رسول اکرم (ص) درنهی متعه ازجمله (بنگرید به: بغوی، *معالم التنزیل*، ۱/ ۵۹۵؛ قاسمی؛ *محاسن التأویل*، ۳/ ۷۴-۷۷) رأی فقهی خود را اعلام و از آن دفاع کرده‌اند، خصوصاً در تفسیر *روح المعانی*، این حالت جدل به وضوح به چشم می‌خورد (بنگرید به: آلوسی، *روح المعانی*، ۳/ ۸)؛ نتیجه آن که حالت جدل، به اقتضای فحوای آیه مورد بحث در تفاسیر دیده شده و مختص به تفاسیر شیعه نیست.

حضور مباحث اعتقادی در این آثار، متناسب با شرایط فکری و اجتماعی هر دوره، یکی از کارکردهای تفسیر بوده است، ولی نه لزوماً انگیزه انحصاری یا غایت اصلی آن، این ادعاء به دلایل کاملاً متقن و تفحص گسترده نیاز دارد، درحالی که گلیو چنین دلایلی ارائه نکرده است. ازاین‌رو فروکاستن سنت تاریخ تفسیر شیعه به کارکردی صرفاً جدلی، تصویری تقلیل‌گرایانه از این سنت تفسیری ارائه می‌دهد و پیچیدگی‌های تاریخی و معرفتی آن را نادیده می‌گیرد. هم‌چنین کارکرد جدل در تفاسیر عامه ذیل برخی آیات هم‌چون آیه متعه مشهود است و مختص به شیعه نیست.

بنابراین، گلیو در نتیجه‌گیری نهایی خویش دچار تعمیم ناروا شده است؛ زیرا اولاً وی تمامی متن تفاسیر مورد نظرش را مطالعه نکرده و ثانیاً به تمامی یا اکثر تفاسیر مدون شیعی در طی ادوار تاریخی مراجعه نکرده است. براین‌پایه چنین ادعایی بدون بررسی دقیق علمی مطرح شده و فاقد اعتبار است. وی تنها ۱۸ تفسیر را بررسی کرده، درحالی که تعداد تفاسیر شیعی تدوین شده در طی این سالیان، قریب به بیش از ۱۰۰ تفسیر از مفسران مختلف

است که قریب به اتفاق آن‌ها عیناً [به صورت خطی و چاپی] موجود یا در متن کتاب‌ها و تفسیرهای دیگر مندرج است. (بنگرید به: شهیدی صالحی، **تفسیر و تفاسیر شیعه**، سراسر کتاب).

افزون بر این، تاریخ تفسیر شیعه نشان می‌دهد که آثار تفسیری، افزون بر پاسخ‌گویی به چالش‌های کلامی، اهداف گوناگونی هم‌چون تبیین معارف قرآن، آموزش مفاهیم دینی، استنباط احکام، ترویج آموزه‌های اخلاقی و معنوی و پاسخ به نیازهای علمی جامعه شیعی را دنبال کرده است. اکثر مفسران شیعی با هدف روشنگری آیات الهی برای مخاطبان خویش و دستیابی به فهم درست آیات **قرآن** با بهره‌گیری از فنون و اصول دانش تفسیر، به تفسیر کتاب خدا پرداخته‌اند و به این مسئله در مقدمه کتاب تفسیر خود اذعان کرده‌اند.

برای نمونه فضل‌الله، در مقدمه تفسیر، انگیزه خود را تعمیق و توسعه مفاهیم عالی **قرآن** و توجه به ابعاد لغوی و بلاغی و فلسفی آیات بیان کرده است (فضل‌الله، **من وحی القرآن**، ۱/ ۲۴). وی در طی تفسیر، تمام تلاش خود را برای محقق کردن این امر به کار گرفته است. هم‌چنین در مقدمه کتاب **منهج الصادقین**، تدوین تفسیری جامع مشتمل بر توجه به تمام فنون ادبی و بلاغی و عنایت به احادیث معصومان^(ع) در جهت تبیین احکام الهی به عنوان انگیزه مفسر بیان شده است (کاشانی، **منهج الصادقین**، ۱/ ۵). تصریح بر انگیزه غیرجدلی مفسر و هم‌چنین تلاش بر تحقق آن در طی تفسیر، حداقل نشان می‌دهد که این مفسران، کوشیده‌اند انگیزه جدلی نداشته باشند و استنباط گلیو نادرست بوده است.

از سویی، تأکید مفسران شیعه بر پرهیز از تفسیر به رأی والتزام به قواعد فهم **قرآن** نیز مؤید آن است که آنان، دست‌کم در سطح روش‌شناسی تفسیری، تفسیر را تابع ضوابط علمی می‌دانسته‌اند. براین‌پایه جدل در ذات تفسیر شیعه نیست (شاکر، **مبانی و روش‌های تفسیری**، ۸۹-۹۰). روایات نیز تفسیر به رأی را نهی کرده است. ازجمله (بنگرید به: ابن ابی جمهور، **غوالی اللئالی**، ۴/ ۱۰۴؛ حرعاملی، **وسائل الشیعه**، ۲۷/ ۱۹۰؛ مجلسی، **بحارالانوار**، ۳۰/ ۵۱۲). به همین سبب مفسران شیعی همواره به این مسئله توجه کرده و کوشیده‌اند، خویشان را از افتادن در ورطه تفسیر به رأی حفظ کنند. ازجمله (بنگرید به: عیاشی، **التفسیر**، ۱/ ۱۷؛ بحرانی، **البرهان**، ۱/ ۳۹-۴۲؛ فیض کاشانی، **الصافی**، ۱/ ۸-۳۵).

۲-۳) خطاهای ترجمه‌ای و پی‌آمدهای آن در تحلیل تفسیری گلیو

گلیو در ترجمه متون تفسیری خطاهایی دارد که برخی نشان بی‌دقتی یا کم‌دقتی اوست. البته ترجمه ناصحیح

برخی واژگان، عبارات و متون تفسیری، به کاهش دقت گزارش می‌انجامد، اما لزوماً در نتیجه‌گیری اصلی مقاله نقش تعیین‌کننده‌ای ندارد. برای نمونه، وی در ابتدای مقاله، عبارت «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» را قاضی حکیم^۱ ترجمه کرده است (گلیو، «سنت تفسیری شیعه...»، 303)؛ درحالی‌که این عبارت، به معنای دانای حکیم است. نمونه دیگر، ترجمه روایت منقول درباره گفت‌وگوی ابوحنیفه با امام صادق^(ع) است (بحرانی، البرهان، ۵۸ / ۲؛ عروسی حویزی، نورالثقلین، ۴۶۷ / ۱). گلیو در این روایت، عبارت «و الله لكانها آية لم أقرأها قط» را «قسم به خدا، این آیه‌ای است که هرگز آن را نخواندم» ترجمه کرده است (گلیو، «سنت تفسیری شیعه...»، 322)؛ درحالی‌که ترجمه دقیق آن «سوگند به خدا، گویی هرگز این آیه را نخوانده بودم» است. تفاوت این دو ترجمه، نه در اصل محتوای آیه، بل که در انتقال لحن اغراق‌آمیز و تعجب‌آلود گوینده است.

در مقابل، برخی خطاهای گلیو صرفاً ترجمه نادقیق نیست، بل که موجب برداشت نادرست وی از منابع تفسیری و در نهایت سبب تحلیل ناصحیح وی در پژوهش شده است. از جمله، واژه «محصنین» در آیه ۲۴ سوره نساء را در مقاله خود ترجمه نکرده است. وی علت آن را ابهام معنایی آن در سیاق قرآن و اختلاف مفسران دانسته است. درحالی‌که مفسران مورد استناد گلیو، اصل احصان را به معنای منع و واژه «مُحَصَّنَات» را به معنای زنان شوهردار و واژه «مُحَصِّنِينَ» را به معنای زنان عفیف تفسیر کرده‌اند (فیض کاشانی، الصافی، ۴۳۸ / ۱؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، تفسیر اثنا عشری، ۳۹۲ / ۲؛ طباطبایی، المیزان، ۲۶۶-۲۶۹؛ فضل‌الله، من وحی القرآن، ۷ / ۱۷۹؛ قرشی، احسن الحديث، ۳۳۷ / ۲).

همین معنا در شماری از تفاسیر اهل سنت نیز آمده است (فخررازی، مفاتیح الغیب، ۳۳ / ۱۰؛ زمخشری، الکشاف، ۴۹۷ / ۱؛ بغدادی، لباب التأویل، ۳۶۲ / ۱؛ ابن قتیبه، غریب القرآن، ۱۰۹ / ۱). از این رو ادعاء نبود معنای روشن برای این واژه، با شواهد تفسیری مورد استناد خود گلیو سازگار نیست و مبنای بخشی از تحلیل وی را تضعیف می‌کند.

نمونه مهم‌تر، ترجمه و تفسیر نادرست عبارت مفسر من وحی القرآن است. فضل‌الله، تصریح می‌کند که ملاحظات اجتماعی مربوط به متعه، دلیل فقهی اثبات حکم نیست، بل که صرفاً مؤیدی برای حکمی است که پیش‌تر با ادله کتاب و سنت اثبات شده است. فضل‌الله، متعه را از حیث روابط اجتماعی و مسائل جنسی بررسی می‌کند و می‌نویسد: «.... إنها تستطيع أن تعطى الوجه الإيجابي للرأى الذى يقدم الإثباتات الشرعية لهذا الحكم، ليكون ذلك مؤيداً لما ثبت بالدليل لا دليلاً عليه...» (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۱۸۷ / ۷). گلیو این عبارت را به

1. A wise judge.

گونه‌ای ترجمه کرده که گویا هدف فضل‌الله، صرفاً پاسخ به دیدگاه قائلان به نسخ متعه است. «اما تمامی آنچه که در پی بیان آن هستیم این است که متعه، می‌تواند ابزاری برای پاسخ به دیدگاه نسخ متعه به دست دهد» (گلیو، «سنت تفسیری شیعه...»، ۳۲۵).

عبارت «للرأی الذی یقدّم الإثباتات الشرعیة لهذا الحکم» به این مسئله اشاره دارد که شیعه حکم شرعی را از طریق استنباط از کتاب و سنت اثبات می‌کند، برخلاف ترجمه گلیو که القا می‌کند، مفسر این بحث را برای مقابله با جریان نسخ متعه مطرح کرده است. افزون بر این، فضل‌الله به صراحت می‌گوید: «لا نريد أن نعتبر مثل هذه الملاحظات أساساً فقهياً... فی مواجهة المنکرین له»؛ یعنی این استدلال‌های اجتماعی اساساً با انگیزه جدال با مخالفان مطرح نشده است. بنابراین، ترجمه و فهم گلیو موجب تغییر مقصود مفسر و تقویت این برداشت در مقاله شده است که تفسیر شیعی اساساً ماهیتی جدلی دارد؛ درحالی‌که متن تفسیر خلاف این معنا را بیان می‌کند. از این رو این مورد صرفاً یک خطای ترجمه نیست، بل که در شکل‌گیری نتیجه‌گیری نویسنده درباره ماهیت تفاسیر شیعی نقش مستقیم دارد.

از دیگر موارد مؤثر بر اعتبار تحلیل گلیو، عدم دقت در محتوای دو تفسیر فرات کوفی و تفسیر منسوب به امام عسکری^(ع) در اشاره به افزوده «إلى أجل مسمى»، است. در حالی که در تفسیر فرات کوفی، اصلاً این آیه نیامده است و متن تفسیر منسوب به امام عسکری^(ع) نیز فقط تا پایان آیه ۲۸۲ سوره بقره موجود است؛ بنابراین به هیچ وجه، این آیه در این دو کتاب تفسیر نشده است و باید توجه کرد که بحث اختلاف آوردن یا نیاوردن افزوده مورد نظر در این تفاسیر، اصلاً جایگاهی ندارد تا نشانی از رویکرد دمدمی مفسران متقدم شیعی باشد که گلیو بدان استناد کرده است.

۳-۲) اتکا به منابع استشراقی و پی‌آمدهای آن در تحلیل تاریخی

گلیو با اتکا به دیدگاه‌های سایر مستشرقان و هم‌فکران خویش و بی‌توجهی به منابع اصیل اسلامی در تحلیل خود از سیر تاریخی سبک تفسیر، به خطا رفته است. مسئله اصلی، استناد گلیو به پژوهش‌های استشراقی نیست؛ بل که پی‌آمدهای روش‌شناختی این رویکرد است. اتکا وی به منابع استشراقی و مراجعه محدود به منابع اولیه اسلامی، در مواردی به تکرار پیش‌فرض‌های مستشرقان پیشین انجامیده است. پی‌آمد این کاستی، شکل‌گیری برخی تحلیل‌های تاریخی و تفسیری نادقیق در این مقاله است.

برای نمونه، وی در پاره‌ای از عبارات مقاله‌اش که به تفسیرهای مختلف فرق اسلامی از آیه مذکور درباره نکاح متعه اشاره دارد، تنها با ذکر مختصر نظرات، از تنها مرجع استنادی‌اش، کتاب *متعة النساء و متعة الحج* از

گریتز^۱ یاد کرده و هیچ اشاره‌ای به منابع اسلامی به طور مستقیم نداشته‌است. این شیوه سبب شده است اختلاف‌های درون‌مذهبی، زمینه‌های تاریخی نقل دیدگاه‌ها و نحوه استدلال مفسران، که تنها از رهگذر مراجعه به منابع اولیه قابل ارزیابی است، در تحلیل وی بازتاب نیابد. هم‌چنین درخصوص عبارت «إلى أجل مسمى» در جایی اشاره دارد که این افزوده در برخی مصحف‌های صحابه موجود است (گلیو، «سنت تفسیری شیعه...»)، (305). لیکن این ادعاء را نیز بدون هیچ استنادی به منابع معتبر اسلامی، رها کرده است.

ازجمله آثار مورد توجه وی، کتاب *متعة النساء و متعة الحج در منابع تفسیری شیعه و سنی، حدیث و فقه* از گریتز، کتاب *مطالعات قرآنی* از ونزبرو و کتاب *جمع قرآن* از برتن، *روی‌کرده‌های اخباری شیعی به تفسیر در روی‌کردها به قرآن* از لاوسن است. براین‌پایه می‌توان نتیجه گرفت که نتایج تحلیلی وی، تا حدودی برگرفته از آراء سایر مستشرقان است.

پی‌آمد این روی‌کرد روش‌شناختی را می‌توان در برخی نتایج مقاله مشاهده کرد؛ از جمله محدود دانستن آغاز سنت تفسیری شیعه به قرن سوم هجری، برداشت نادقیق از دیدگاه برخی مفسران درباره‌ی واژه *مُحْصِنِينَ*، تفسیر نادرست عبارت فضل‌الله در *من وحی القرآن* و استناد به دو تفسیری که اساساً آیه مورد بحث را تفسیر نکرده است. این موارد نشان می‌دهد که اگر گلیو به منابع اسلامی مراجعه مستقیم می‌کرد، می‌توانست تحلیل تاریخی و تفسیری دقیقی به دست آورد.

نتیجه

پژوهش حاضر با تمرکز بر مبانی روش‌شناختی رابرت گلیو در مقاله «سنت تفسیری شیعه و تفسیر آیه ۲۴ سوره نساء»، الگوی وی در تبیین تحول تاریخی تفسیر امامیه را ارزیابی کرد. گلیو، شکل‌گیری تفسیر شیعه از قرن سوم هجری را عمدتاً واکنشی به منازعات کلامی با اهل سنت و متأثر از انگیزه‌های جدلی دانسته و تحول بعدی آن را در جهت بهره‌گیری از روش‌های اجتهادی برای اقناع مخاطبان تبیین کرده است. یافته‌های پژوهش نشان داد که مسئله اصلی این تحلیل، تعمیم شواهد محدود تفسیری به یک الگوی کلان تاریخ‌نگارانه است.

بررسی شواهد نشان داد که گلیو در مواردی میان کارکرد جدلی تفسیر، روش تفسیری مفسر و ویژگی غالب سنت تفسیری تمایز کافی برقرار نکرده است. ازاین‌رو وجود مؤلفه‌های جدلی در تفسیر برخی آیات، به‌تنهایی اثبات‌کننده غلبه روی‌کرد جدلی بر کل سنت تفسیری امامیه نیست. بر این مبنا، مسئله اساسی در خوانش گلیو،

1. Gribetz, *Mut'at al- nisa and Mut'at al-Hajj...*

فاصله میان شاهد تفسیری و ادعاء تاریخ‌نگارانه است.

هرچه دامنه ادعاء از سطح یک متن یا مفسر به سطح یک سنت تاریخی گسترش می‌یابد، ضرورت تنوع‌بخشی به شواهد و کنترل تعمیم نیز افزایش می‌یابد. از این منظر، نقد روش‌شناختی گلیو، نه به معنای انکار وجود تحول در روش‌های تفسیری امامیه، بل که به معنای ضرورت شناسایی این تحول بر اساس شواهد گسترده‌تر و تفکیک دقیق‌تر میان گونه‌های مختلف تفسیر و زمینه‌های تاریخی آن‌ها است.

منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی محمد مهدی فولادوند (تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۶ ش).
- ۲- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، *الذریعة*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
- ۳- آلوسی، سید محمود، *روح المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- ۴- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *غریب القرآن*، به کوشش احمد صقر، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م.
- ۵- ابن ابی جمهور، محمد بن زین العابدین، *غوالی اللئالی*، قم، دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ق.
- ۶- اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفوائد والبرهان*، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- ۷- امین، محسن، *اعیان الشیعه*، بیروت، دارالمعارف للمطبوعات.
- ۸- ایازی، محمد علی، *سیر تطور تفاسیر شیعه*، رشت، نشر مبین، ۱۳۸۱ ش.
- ۹- بحرانی، سید هاشم، *البرهان*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
- ۱۰- بغدادی، علاء الدین، *لباب التأویل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۱- بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۱۲- تجار، شیوا و پویازاده، اعظم، «بررسی تحلیلی تحول تاریخی پژوهش‌های غربیان درباره تفسیر شیعه ۲۰۱۶-۱۹۰۰»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، سال سوم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۸ ش.
- ۱۳- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم، آل‌البیت، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۴- حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد، *تفسیر اثنا عشری*، تهران، انتشارات میقات، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۵- دیمه‌کارگراب، محسن و ایروانی نجفی، مرتضی، «روش علامه طباطبایی در مواجهه با اختلاف قرائات در

المیزان»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال دوازدهم، شماره ۲۷، پاییز ۱۳۹۴ ش.

<https://doi.org/10.22051/tqh.2015.2042>

- ۱۶- ذهبی، محمدحسین، *التفسیر والمفسرون*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۱۷- زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۱۸- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الاتقان*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۱ق.
- ۱۹- شاکر، محمدکاظم، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۸۹ش.
- ۲۰- شهیدی صالحی، عبدالحسین، *تفسیر و تفاسیر شیعه*، قزوین، حدیث امروز، ۱۳۸۱ش.
- ۲۱- صافی اصفهانی، علی اکبر؛ ستوده‌نیا، محمدرضا، «طبقه‌بندی و تحلیل آراء فقیهان شیعه در حوزه اختلاف قرائات»، *کتاب قیم*، سال هفتم، شماره ۱۷، زمستان ۱۳۹۶، ۲۹-۵۴.
- ۲۲- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۳ق.
- ۲۳- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- ۲۴- طباطبایی، محمدعلی و دیگران، *تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی*، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۵ش.
- ۲۵- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۲۶- عاملی، سیدجواد، *مفتاح الکرامه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.
- ۲۷- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، *تفسیر نورالثقلین*، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۲۸- علوی مهر، حسین، *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، تهران، اسوه، ۱۳۹۱ش.
- ۲۹- عیاشی، محمدبن مسعود، *التفسیر*، به کوشش سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپ‌خانه علمیه، ۱۳۸۰ش.
- ۳۰- فاکرمیبدی، محمد، «اختلاف قرائات و نقش آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی»، *قرآن‌شناخت*، سال چهارم، شماره ۸، زمستان ۱۳۹۰ ش.
- ۳۱- فخررازی، ابوعبدالله، *مفاتیح الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

- ۳۲- فرات کوفی، ابوالقاسم، *التفسیر*، به کوشش محمدکاظم محمودی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
- ۳۳- فضل‌الله، سیدمحمدحسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة والنشر، ۱۴۱۹ ق.
- ۳۴- فیض کاشانی، محمدمحسن، *الصافی*، تهران، انتشارات صدر، ۱۴۱۵ ق.
- ۳۵- قاسمی، محمدجمال‌الدین، *محاسن التأویل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
- ۳۶- قرشی، سیدعلی‌اکبر، *احسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
- ۳۷- قمی مشهدی، محمد، *کنزالدقائق*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
- ۳۸- کاشانی، ملافتح‌الله، *منهج الصادقین*، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۶۶ ش.
- ۳۹- کریمیان، محمود، «مفهوم‌شناسی ترکیب‌های همسو با هکذا نزلت و شبهه تحریف قرآن»، *علوم حدیث*، سال نوزدهم، شماره ۷۴، زمستان ۱۳۹۳ ش.
- ۴۰- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- ۴۱- معرفت، محمدهادی، *التفسیر والمفسرون*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ ق.
- ۴۲- معرفت، محمدهادی، *التمهید*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ ق.
- 43- Burton, John, *Sources of Islamic Law*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990.
- 44- Gleave, R. "Earlyshii Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shii Imams", *Aims, Methods & Contexts of Quranic Exegesis*, Oxford, Oxford University press, 2013.
- 45- Gleave, R. "Shiite Exegesis & the interpretation of Quran 4: 24", *University lectures in Islamic Studies*, vol. 2, 1998.
- 46- Jeffrey, Arthur, *Materials for the history of the text of the Quran*, Leiden, Brill, 1937.
- 47- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1950.