



Reflections on the Narrative Interpretation Method*

Muhammad Hasan Ahmadi¹

Abstract

Some reflections can be made about the common term in exegetical studies, namely the Narrative Interpretation Method. Since this method is usually mentioned in contrast to the discretionary (ijtihādī) method, the incorrect enunciation of the relationship between reason and narration, along with the confusion of the wāqī'a (a hadith directly heard from the Infallible) and maḥkiyya (a hadith received through chain of transmitters) tradition has established an untenable version of this method. In the present article, the term narrative interpretation method has been fundamentally criticized on three axes. The proponents of this method have no acceptable justification for these three axes. Finally, the author reached the conclusion that a significant part of the conventional interpretive efforts in the method known as the ijtihādī interpretation method are concerned with analyzing the weakened evidence due to the gradual distance from the time of the issuance of the text. Therefore, it is neither correct to describe the method of the interpreters of the earlier period as being far from ijtihad, nor to place every narration under the general heading of interpretation simply because of its connection with a verse of the Qur'an; as merely expressing narrations under the verses cannot create a method called the narrative interpretation method.

Keywords: narrative interpretation, interpretive narration, interpretive method, isolated tradition (*khabar al-wāḥid*).





تأملاتی در روش تفسیر روایی*

محمدحسن احمدی^۱

چکیده:

در مورد اصطلاح رایج در مطالعات تفسیری یعنی روش تفسیر روایی می‌توان تأملاتی را مطرح کرد. از آن‌جا که از این روش معمولاً در مقابل روش اجتهادی یاد می‌شود؛ تبیین نادرست رابطه عقل و نقل - در کنار خلط سنت واقع و محکیه - تقریری غیرقابل دفاع از این روش را سامان داده است. در مقاله پیش‌رو، اصطلاح روش تفسیر روایی، در سه محور به‌طور اساسی نقد شده است. قائلان به این روش، هیچ توجیه قابل‌قبولی برای این سه محور ندارند. در نهایت نویسنده به این نتیجه دست یافت که بخش قابل‌توجهی از تلاش‌های معهود تفسیری در روش موسوم به روش تفسیر اجتهادی، ناظر به واکاوی قراین ضعیف‌شده به دلیل دوری تدریجی از دوران صدور نص است. از این‌رو نه صحیح است که روش مفسران دوران متقدم را به دوری از اجتهاد توصیف کنیم و نه اینکه هر روایتی را - به صرف ارتباط با آیه‌ای از آیات قرآن - ذیل عنوان کلی تفسیر، جای دهیم؛ چنانکه بیان صرف روایات ذیل آیات، نمی‌تواند روشی به نام روش تفسیر روایی پدید آورد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر روایی، روایت تفسیری، روش تفسیری، خبر واحد.



* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۶، تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۰۱/۳۱.

10.22081/jqr.2025.70049.4104

mhahmadi23@gmail.com

شناسه دیجیتال (DOI):

۱. دانشیار دانشگاه تهران،

قرآن کریم از زمان نزول پیوسته مورد توجه عالمان مسلمان و غیر آن قرار داشته است. این توجه چنان فزاینده بوده است که می‌توان قرآن کریم را محور اصلی فعالیت‌های علمی در تاریخ تمدن اسلامی دانست. کمتر محدث و متکلم و فیلسوف و مورخ و ادیب و حتی دانشمند علوم تجربی است که در حاشیه قرآن کریم؛ خواه در قالب اصطلاح تفسیر یا غیر آن سخنی نگفته باشد. پررنگ و جدی شدن آسیب تفسیر به رأی به‌ویژه در قرون متقدم نیز با برجسته بودن بحث تفسیر قرآن و محوریت قرآن در اثربخشی به ایده‌ها و دیدگاه‌های علمی مؤثر بوده است. از این رو برخی کارکرد اصلی تفسیر را به مثابه رسانه‌ای قوی در انعکاس رویدادهای علمی برشمرده‌اند.

جدا از مشکل رایج تعریف در علوم انسانی، تعاریف اصطلاح تفسیر نیز مشکلات مختلفی دارند که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان از این موارد نام برد: شرح الاسمی بودن، عدم اختصاصی شدن آن به قرآن کریم، عدم توجه به ماهیت تفسیر به عنوان یک فرآیند و روش، یکسان دیده شدن تفسیر در همه قرون و عدم توجه به امتزاج تفسیر و حدیث و قرائت در قرون اولیه. بر اساس مبانی قابل تأمل در تعریف تفسیر، اصطلاح دیگری با عنوان تفسیر روایی و روایت تفسیری بروز و ظهور یافته است که موضوع اصلی این مقاله است.

اصطلاح روایات تفسیری، توجه جدی پژوهشگران تفسیر در سده اخیر را به خود جلب کرده است. این توجه بایسته در عین اهمیت آن، از یک جهت کلی قابل نقد است. گنجاندن هر روایتی به صرف ارتباط با آیه‌ای از آیات قرآن، ذیل عنوان کلی تفسیر و تحلیل آن به یکی از دو روش تفسیر و تأویل، موجب شده است مجموعه‌ای قابل توجه از این دست روایات، بدون هیچ تمایزی و تنها تحت عنوان روایات تفسیری در نظر گرفته شوند. ابتکار علامه طباطبایی در تأسیس اصطلاح جری و تطبیق، گامی مهم در برون رفت از این دگم‌گرایی بود. به‌ویژه با در نظر گرفتن این نکته که تعریف اصطلاح تفسیر به کشف مراد جدی کلام بر اساس اصول عقلایی محاوره، بر بسیاری از این روایات تطبیق ندارد.

شیوه نگارش مزجی در دوره متقدم به همراه اتکا آن بر سماع، امکان تمایز میان سطوح اصلی و فرعی متن را ممکن می‌ساخت. ادعای تحریف قرآن مستند به پاره‌ای از گزارش‌ها، از عدم درک تمایز میان وحی قرآنی، وحی بیانی و عبارت توضیحی تفسیری ناشی شده است. بنابراین اینکه ادعا شود این اضافات در مصاحف، از نوع زیادت کردن قرآن برای تأیید مذاهب فقهی است و بالاتر از آن نشان از جمع قرآن پس از پیامبر دارد، از عدم توجه





به ساختار نشأت می‌گیرد. سبک «تفسیر توضیحی» را می‌توان سبک غالب تفاسیر دوران متقدم برشمرد. در توضیح این سبک گفته شده است:

تفسیرهایی در توضیح مختصر واژگان قرآن... این مطالب به احتمال زیاد توضیحاتی شفاهی بر متن تلاوت شده (نه مکتوب) بوده‌اند. در تأیید این نتیجه باید گفت افزون بر این که یکی از القاب «مجاهد» (صاحب تفسیر)، مقری است؛ این نکته دقیقاً برداشت ما از روایاتی است که قرائت و تفسیر در آن‌ها همراه باهم ذکر شده‌اند. احتمالاً افرادی مانند ابن عباس و مجاهد که خود را وقف تلاوت قرآن کرده‌بودند؛ دغدغه‌هایی درباره فهم درست این متن تلاوت شده داشتند. عبارات و واژگان مبهم بلافاصله پس از تلاوت توضیح داده می‌شدند. این موضوع در برخی روایات انعکاس یافته است: «وقتی ده آیه را فرامی‌گرفتیم تا معنای آن را نمی‌فهمیدیم به سراغ آیات دیگر نمی‌رفتیم.» برخی از این توضیحات شفاهی، به‌عنوان قرائات مختلف، به حوزه قرائت قرآن راه یافت (ریپین، ۱۳۹۲، ص ۵۵-۵۷).

از این رو بسیاری از گزارش‌هایی که آن‌ها را دلیلی بر اختلاف قرائت متن قرآن دانسته‌اند؛ در عمل با مسئله اختلاف قرائت ارتباطی ندارند. آدرین براکت، می‌نویسد: «محققان معتقدند که خاستگاه برخی اختلاف‌ها در قرائات، تفسیری است نه متنی» (ریپین، ۱۳۹۲، ص ۶۹).

با چشم‌پوشی از روایات اسباب نزول، بخش بسیاری از روایات موسوم به «روایات تفسیری»، از باب تطبیق بر یک مورد ثانوی است. به تعبیر بهتر، عنوان روایات تفسیری، عنوانی پسینی است و این روایات، ناظر به موضوعات دیگری چون مسئله امامت صادر شده‌اند. این تصور که هر بیان صادره از امام معصوم: ذیل آیه‌ای از آیات قرآن، لزوماً باید بر تفسیر آن آیه حمل شود؛ پیش‌فرضی است که موجب شده است همه این روایات با عنوان مشترک «روایات تفسیری» دیده شوند و احیاناً سوء تفاهات بسیاری را پدید آورده است. با اصلاح این پیش‌فرض، دغدغه لزوم تطابق روایت با سیاق و هم‌اهنگی مدلول روایت با ظاهر لفظ قرآنی، وجود نخواهد داشت و بیان آیه در کلام معصوم، می‌تواند چیزی همچون «تضمین» و «تلمیح»^۱ باشد. در بحث اسباب نزول نیز اصطلاح «... ثم نزلت الآیه»،

۱. تضمین، از صنایع ادبی و به معنی آوردن آیه، حدیث، یا سخن مشهور در بین سخن است. مثلاً در بیت «چشم حافظ زیر بام قصر آن حوری سرشت / شیوه جنات تجری تحتها الانهار داشت»؛ حافظ بخشی از آیه هشتم سوره بینه را تضمین کرده است یا سعدی در بیت: «چه خوش گفت فردوسی پاک‌زاد که رحمت بر آن



ضرورتاً به معنای سبب نزول بودن واقعهٔ مربوطه نیست، بلکه به معنای تطبیق آیه بر موردی غیر از سبب نزول است. همان‌طور که^۱ این مسئله، بر تعدد نزول حمل نمی‌شود؛ اشاره به آیه در ضمن یک روایت، ضرورتاً روایت را در زمرهٔ روایات تفسیری قرار نمی‌دهد و این روایات می‌توانند ذیل مقوله‌ای به نام ارتباط معنایی - و نه ضرورتاً تفسیر، تأویل و یا حتی جری و تطبیق - بگنجند.

در مورد امکان اقتباس قرآنی، برخی بر استفاده از آیات قرآن در تکلم عادی خود اصرار داشته‌اند، بنابراین مثلاً می‌توان آیه «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» (بقره/۸۹) را خارج از بافت تاریخی آیه، بر معرفی اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان «ابواب»، به کار بست. به‌طور کلی می‌توان گفت همان‌طور که فلسفهٔ ضرب‌المثل‌ها، کاربرست یک عبارت شناخته‌شده در کاربردهای مختلف دیگر (غیر از کاربرد اولیهٔ آن ضرب‌المثل) است؛ در مباحث تفسیری نیز می‌توان با فاصله گرفتن از کاربرد قرآنی لفظ، آن را در معنای دیگری به کار برد.

به هر حال تفسیر در دورهٔ اولیه در قالب نقل روایی، بروز یافته است. البته این مسئله به تفسیر اختصاص ندارد و بیشتر علوم اسلامی چون تاریخ و کلام، روایی بوده‌اند. برخی از این مسئله، با عنوان روشی خاص در تفسیر، تعبیر کرده‌اند و آن را در نقطهٔ مقابل «روش تفسیری عقلی» قرار داده‌اند، سپس به نقد روش روایی و تفاسیر روایی متقدم و تمجید عقل‌گرایی تفسیر در دوره‌های متأخر پرداخته‌اند. از سوی دیگر روشن است که هرچه زمان بیشتری از صدور متن می‌گذرد، نیاز به تبیین بیشتر می‌شود. به همین خاطر است که مثلاً صرف تلاوت در عصر رسالت، با تبیین همزاد بوده است و در واقع تبیین من تلاوت تحقق می‌یابد. («وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (النحل/۴۴) و «يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه/۴) و «يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ» (آل عمران/۶۴))

تربت پاک باد / میازار موری که دانه کش است که جان دارد و جان شیرین، خوش است»، سرودهٔ فردوسی را تضمین کرده است. در تلمیح به‌عنوان یکی دیگر از صنایع معنوی، نویسنده ضمن مطلب خود، به آیه، حدیث، داستان، یا مثل معروفی اشاره می‌کند. مثلاً سعدی می‌سراید: بوی پیراهن گم‌گشتهٔ خود می‌شنوم. / گر بگویم همه گویند ضلالی است قدیم.

۱. دو اصل باطل، یکی در تاریخ قرآن و یکی در تاریخ تفسیر، مشهور است: در تاریخ قرآن اینکه هر جا پیامبر، آیه‌ای را خوانده است به معنای سبب نزول می‌گیریم و در تاریخ تفسیر اینکه هر جا معصوم علیه‌السلام ذیل آیه، سخنی را گفته به معنای تفسیر مصطلح می‌گیریم؛ مثلاً آیا عمل به یک آیه بر اساس استخاره یا خواندن آیه‌ای خاص هنگام زلزله به معنای تفسیر آیه است؟



این مسئله ضمن گزارش هایی نیز بروز یافته است. ابوعبدالرحمان سلمی می گوید: «آنان که به ما قرآن را تعلیم دادند، می گفتند، ما از پیامبر ﷺ می خواستیم آیات الهی را بر ما بخواند و چون ده آیه فرا می گرفتیم، بدان عمل می کردیم و آن گاه آیات دیگر... بدین سان ما قرآن را با عمل يك جا آموختیم» (طبری، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۶؛ قرطبی، بی تا، ج ۱، ص ۳۹).

به نظر می رسد اثرپذیری ناخواسته از الگوی طبقه بندی گلدزیهر (در تفکیک تفسیر به روایی، عقلی و...) در رسیدن به این رویکرد، نقش جدی داشته است. همین تصور ناقص تحت عنوان تفسیر روایی است که برخی را به جعل اصطلاحاتی چون «روش تفسیری جامع»، «تفسیر اجتهادی جامع»، «تفسیر روایی جامع» و غیره کشانده است، ضمن این که اساساً قرار نیست تفسیر تنها در قالب الفاظ رسیده از معصوم، جلوه یابد. از این رو قضاوت بر سر مقدار تفسیر شده قرآن در عهد نبوی بر اساس تعداد روایت رسیده نیز قابل تأمل است.

شاید انگیزه برخی از روی آوردن به چنین اصطلاحی، اصطلاح ریشه دارتر «تفسیر قرآن به قرآن» باشد. اما باید توجه داشت که تفسیر روایی به هیچ وجه نمی تواند قسیم «تفسیر قرآن به قرآن» قرار گیرد. - به باور نگارنده - منشأ اهمیت یافتن تفسیر قرآن به قرآن، رویکردهای تفسیری مبتنی بر تفسیر به رأی است^۱ و از همین رو قرآن در اصطلاح قرآن به قرآن، در بردارنده روایت نیز هست؛ چنانچه عقل را نیز در برمی گیرد. عدم توجه به این امر، موجب تفسیرهای غلط از مفهوم تفسیر قرآن به قرآن و طرح بحث هایی چون جایگاه روایت در آن شده است.

به طور کلی در رسیدن به دریافت صحیح در تأملات جدی نسبت به اصطلاح تفسیر روایی، مبانی ذیل قابل دقت است: تفکیک برداشت توسعه ای از تاریخی، تفکیک سنت واقعه از محکیه و رابطه عقل و نقل.

۱. تفکیک برداشت توسعه ای از تاریخی

هر گزارش تاریخی، از دو جهت «توسعه ای» و «تاریخی» می تواند مبنای یک استدلال باشد.

الف: مفهوم برداشت تاریخی

برداشت از متن تنها بر اساس مقام بیان آن و تحلیل متن از جهت «فضای صدور» آن، یک

۱. همین معنا از مقدمه تفسیر (قرآن به قرآن) المیزان که بر نفی تفسیر به رأی متمرکز است؛ قابل استحسان است.



«برداشت تاریخی» است. در برداشت تاریخی، توجه خوانش گر متن به زمینه متن^۱ و خاستگاه صدور کلام است. تفسیر تاریخی قرآن و شناخت بافت تاریخی و سبب نزول آیات تاریخی، نمونه برداشت تاریخی است. برداشت تاریخی از آیه قرآن نیز تابع شناخت سبب نزول است. شناخت سبب نزول، مقوم فهم تاریخی آیه است و بدون توجه به سبب نزول، ظهوری محقق نمی شود.

ب: مفهوم برداشت «برداشت توسعه ای»

در مقابل برداشت تاریخی، «برداشت توسعه ای» قرار دارد که به تفسیر آیه در فراتر از فضای نزول ناظر است. در برداشت توسعه ای، اگرچه متن در ارتباط با زمینه متن معنا می یابد، اما محل نزاع، خود متن (نه زمینه متن) است. تفسیر رایج قرآن که به معانی گسترده آیات قرآن ناظر است؛ از نمونه های برداشت های توسعه ای است. حتی از آیات تاریخی قرآن نیز می توان برداشت توسعه ای کرد. برداشت توسعه ای و تاریخی را می توان معادل تفسیر تأویلی و تنزیلی در قرون متقدم دانست. از این رو میان تفسیر تاریخی و توسعه ای، نوعی هم عرضی وجود دارد. مثلاً تفسیر «عَهْدَ اللَّهِ» (بقره/۲۷)، در ارتباط با اهل کتاب، تفسیری در سطح تاریخی است و نمی تواند هم عرض دیگر اقوال تفسیری (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۹۶) قرار گیرد تا احیاناً قبول آن موجب طرد دیگر اقوال (در سطح توسعه ای) گردد.

بیشتر اصول لفظی مورد توجه در اصول فقه از جمله «اصل حقیقت»، «اصل اطلاق»، «اصل اشتراک»، «اصل ظهور»، از نمونه اصل های مورد توجه در برداشت های توسعه ای است. در برداشت های تاریخی، با اصل هایی چون «اصل تغایر» و «اصل تقييد» مواجهیم. «تعمیم» به عنوان یک اصل، از جمله قواعدی است که در برداشت توسعه ای قابل اجراست و اجرای آن در برداشت تاریخی، موانعی دارد. تعمیم در برداشت تاریخی، بر احراز مقام بیان متوقف بوده و نیازمند دلیل است. از این رو در برداشت های تاریخی با «اصل تقييد» و عدم تعمیم گزارش تاریخی مواجه هستیم. تعمیم مقام بیان، بر احراز در مقام بیان خاص نبودن متوقف است؛ یعنی زمانی می توان مقام بیان را تعمیم داد که مطمئن باشیم گزارش مورد نظر، در مقام بیان موضوع خاصی نیست. عدم جواز تعمیم در سطح تفسیری تاریخی آیه، امری بسیار مهم است که چه بسا بی توجهی به آن مفسر را دچار نوعی تفسیر به رأی سازد.

نمونه این بی توجهی را می توان در تفسیر آیاتی دید که به مسئله تحریف مرتبط با اهل

کتاب می‌پردازد.^۱ در تفسیر این آیات، نمی‌توان تفسیر تاریخی آیه را تعمیم داد و معانی متعددی فراتر از واقعیت تاریخی را برای اصطلاح تحریف در نظر گرفت. این آیات، در عین صراحت تعبیر تحریف، نیازمند تفسیر دقیقی در تعیین مصداق یا مصادیق آن هستند. این روایات هستند که به تفسیر مراد از تحریف می‌پردازند. توضیح آنکه اصطلاح تحریف به تصریح طبری، به یهودیان عصر نزول مربوط است (طبری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۱۰۰). مفسران در تفسیر اصطلاح قرآنی تحریف، بدون بیان مصداقی خاص، به آن را به دو قسم لفظی و معنوی تقسیم کرده‌اند و به توضیح آنها پرداخته‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۷۰، طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۲۴۱). باید گفت هیچ مصداقی به‌روشنی گزارش‌هایی که به تحریف به معنای کتمان نام پیامبر اشاره داشته‌اند، مبین اصطلاح قرآنی «تحریف» نیست.

چنان که اشاره شد؛ به‌صورت کلی هر گزارشی را می‌توان هم به صورت تاریخی و هم توسعه‌ای تحلیل کرد. مثلاً آیه شریفه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» (کوثر) یا این حدیث از امام عسکری (علیه السلام) که «علائم المومن خمس، صلوات احدى و خمسين...» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۳۷۳) هم در تحلیل توسعه‌ای و هم در تحلیل تاریخی، مورد توجه واقع شده‌اند، اما در برخی موارد، شدت تاریخی بودن کلام به گونه‌ای است که تحلیل آن جز در یک رویکرد تاریخی ممکن نیست. به‌عنوان نمونه، توجه به این‌که مراد از «الناس» در روایت امام صادق (علیه السلام): «لابد لكم من الناس...»، «مردم» به معنای مصطلح عرفی امروزه نیست (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۴۴۸)^۲، از اهمیت توجه به برداشت تاریخی نشان دارد. همچنین تفسیر «الناس» در آیه تبلیغ: «وَاللّٰهُ يَعْصِيْكُمْ مِنَ النَّاسِ» (مائده/۶۷) به معنای «توده مردم»، نوعی فارسی‌سازی ترجمه، بی‌توجهی به لزوم تفسیر این آیه در سطح تاریخی و به اجماع مرکب، بی‌اساس است؛ چه‌آن‌که در یک برداشت تاریخی، مراد از الناس، منافقان (از نظر شیعه) یا یهود (از نظر اهل سنت) است.

به‌عنوان نمونه‌ای دیگر، این حدیث رضوی که «هَذَا الْمَوْلُودُ الَّذِي لَمْ يُولَدْ فِي الْإِسْلَامِ مِثْلُهُ مَوْلُودٌ أَكْثَمُ بَرَكَةً عَلَى شِيعَتِنَا مِنْهُ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۲۱) در مورد ولادت امام جواد (علیه السلام) است که برداشت توسعه‌ای از آن یعنی با برکت‌تر بودن امام جواد (علیه السلام) از همه امامان، مورد پذیرش محققان واقع نشده است و مفهوم این روایت تنها مبتنی بر رویکرد تاریخی و با

۱. بقره/۷۵ و نسا/۴۶ و مائده/۱۳ و ۴۱ با تعبیر: «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ».

۲. تعبیر «خُلَاطَاؤُنَا مِنَ النَّاسِ مِمَّنْ لَيْسُوا عَلَى أَمْرِنَا» در روایات مشابه، مؤید این ادعاست.



شرایط زمانی تولد حضرت، پیوند داده شده است (پیشوایی، سیره پیشوایان، ص ۵۳۱). آیاتی چون «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ...» (بقره/ ۶۲)، نیز می‌توانند مصداق دیگری بر این مسئله به شمار آیند. این آیه برخلاف برداشت توسعه‌ای آن که شبهه ایجاد می‌کند، در یک رویکرد تاریخی در مقام بیان تبیین و ارائه ملاک ارزش و نه مقایسه میان ادیان مختلف است. بر این اساس، مفاد آیه این است که واقعیت و حقیقت، ارزش دارد نه تظاهر و ظاهر سازی. در مورد برخی روایات طبری نیز توجه به تاریخی بودن روایت و نظارت آن به فضای جغرافیایی خاص نباید از نظر دور بماند.

۲. تفکیک سنت واقعه از محکیه

اساساً مهمترین نقد آن است که کسانی که در این حوزه قلم می‌زنند، میان سنت واقعه و محکیه خلط کرده‌اند. آن‌گاه که سخن از تبیین و تأیید روش روایی است، به ادله‌ای از فضای سنت واقعه استدلال می‌شود، ولی واقعیت بحث تفسیر روایی، در فضای سنت محکیه شکل گرفته است.

یکی از نتایج عدم تفکیک سنت واقعه از محکیه، پررنگ شدن تحلیل‌های کمی در حدی است که اعداد و ارقام، مفهوم می‌یابند و پایه تحلیل‌های توسعه‌ای (نه تاریخی) قرار می‌گیرند. مفهوم داشتن عدد در سنت واقعه، ضرورتاً به معنای مفهوم داشتن عدد در سنت محکیه نسبت به دلالت توسعه‌ای نیست. این مسئله، مبتنی بر ماهیت تمام‌نما نبودن حکایت نسبت به عالم واقع در «سطح اول» استدلال و در معرض آسیب «مسئله‌ساز» بودن عدد و رقم (به جای واقع‌نما بودن) است. از این‌رو ارزش‌گذاری‌های کمی، بستری برای مسئله‌سازی است.

ابعاد کمی احادیث از جمله تعداد آنها، ضرورتاً قابلیت تفسیر دلالت‌های توسعه‌ای در سنت واقعه را ندارد و باید از تسری لوازم کمی تحلیل‌های تاریخی به دلالت‌های توسعه‌ای، با احتیاط بیشتری برخورد کرد. تحلیل بر اساس رویکرد کمی، نوعی اخباری‌گری است. در این رویکرد، تکرار، نوعی تعلیل است. تحلیل میزان تفسیر در عهد نبوی تنها بر اساس تعداد دوستان و اندی روایت^۱، می‌تواند نمونه‌هایی از تحلیل بر اساس سنت محکیه تلقی گردد. اما اساساً باید پرسید آیا طرح این پرسش درست است؟ لازمه پذیرش این پرسش، قبول برخی پیش‌فرض‌هاست؛ از جمله آنکه بسیاری از مردم آیات را نمی‌فهمیدند، چون

۱. به عنوان نمونه ر.ک. سیوطی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۹۶-۱۹۷.



روایات تفسیری آن از پیامبر صادر نشده است! در واقع «تفسیر» از نگاه سیوطی، یک اصطلاح خاص مبتنی بر روایات تفسیری است و نگاه مبتنی بر خبر واحد بر تحلیل میراث نبوی سایه افکنده است. میز کار سیوطی تنها روایات آحاد تفسیری است که به دست او رسیده است. وی تفسیر آیات را در همان ۲۵۰ روایت می بیند. به همین خاطر این پرسش برای وی مطرح می شود که پیامبر چه مقدار از آیات قرآن را تفسیر کرده است. در واقع بخش مهمی که سیوطی به آن توجه نکرده است، تفسیر عملی پیامبر است که ضرورتاً در قالب اخبار آحاد منتقل نشده است. رفتار پیامبر، تفسیر عملی قرآن بود. زمانی که آیات قرآن نازل می شد، پیامبر براساس آیات عمل می کردند و صحابه را نسبت به این که چقدر آیات قرآن در جامعه عملی شده، مورد ارزیابی قرار می دادند. از همین رو مثلاً اینکه «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ خَلْفَهُ الْقُرْآنُ» (ورام، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۸۹) (اخلاق پیغمبر، قرآن مجسم بود)، بهترین تفسیر برای آیه شریفه «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (فلم/۴) است. قابل توجه آنکه همان تعداد روایتی که سیوطی به آنها استناد می کند نیز می تواند در فرامقام بیان، معنای دیگری داشته باشد. از جمله اینکه با توجه به اینکه سبک غالب این روایات، سؤالی است، اتفاقاً به این معناست که کل قرآن - در قالبی غیر از روایات موردنظر- تفسیر شده بود، جز برخی آیات که با پرسش صحابه، آنها نیز روشن می شد.

تکرار، یکی از پدیده های رایج در منابع حدیثی است. به عنوان نمونه کتاب کافی را اگر با اسقاط مکررات به شمار آوریم، بسیار کمتر از شانزده هزار روایت را دربردارد یا روایات صحیح مسلم دربردارنده ۷۲۷۵ حدیث است که با حذف مکررات، بالغ بر چهارهزار روایت می گردد. یا مثلاً سنن نسائی در میان صحاح سته، به کثرت تکرار احادیث معروف است به نحوی که یک حدیث (حدیث نیت) را شانزده بار تکرار کرده است (مدیر شانه چی، ۱۳۷۷، ص ۴۴ و ۱۲۳). تعداد روایات یک موضوع در جوامع حدیثی به ویژه جوامع متقدم، بر اساس آن چه که در مورد ساختار نقل روایی گفته شد، کارکرد خاصی داشته است. مهم این است که این تکرار، ضرورتاً دربردارنده مفهوم تواتر نیست.

تحلیل روایات تحریف نما، از سوی قائلان به تحریف، مصداق بروز مغالطه تحلیل کمی و ایجاد تلازم میان تواتر و تکرار است. برداشت ناقص ناشی از مقایسه دوران کم حکومت ائمه با دیگر دوران ائمه و ادعای اصلی نبودن حکومت از نگاه ایشان نیز نتیجه مغالطه تحلیل کمی است، چنان که انتساب دوره ای از تاریخ حدیث به دوره رکود و تحلیل آن به دل آسودگی از ناحیه جمع احادیث، بیشتر مبتنی بر نوعی تحلیل کمی و بدون توجه به

تفاوت ساختار، صورت گرفته است.

۳. رابطه عقل و نقل در تفسیر

واکاوی هم‌نشینی عقل و نقل از دو جهت اهمیت دارد. نخست اینکه در فضاهای مختلف، نوع این هم‌نشینی تغییر می‌یابد. در فضای عرفی، از «علم»، به‌عنوان هم‌نشینی تقابلی «جهل» و در منابع حدیثی، از «عقل» به‌عنوان هم‌نشینی آن نام برده شده است. از این‌رو واکاوی تاریخی هم‌نشینی عقل و نقل نیز قابل توجه است. دوم اینکه رابطه عقل و نقل پیوسته مسئله ایجاد می‌کرده است و گروه‌های فکری مختلفی چون اهل حدیث و رأی، اشعری و معتزلی، اخباری و اصولی، تفکیکی و غیره را پدید می‌آورده است. عدم تقریر صحیح نسبت هم‌نشینی عقل و نقل، موجب ناستواری تحلیل‌های مربوط این گروه‌های فکری و دچار شدن آنها به تحلیل‌های صرف ذهنی گشته است. باید توجه داشت که مسئله شدن این هم‌نشینی در دوره‌های مختلف، خاستگاه تاریخی خاص خود را دارد.

پیش‌فرض تقسیم تاریخ حدیث به دو دوره متقدم نقلی و متأخر اجتهادی، دربردارنده پیش‌فرض‌هایی چون تقابل عقل و نقل و برداشت مذموم از نقل (به خاطر عدم ابتناء غالبی آن بر عقل!) است؛ حال آن که نه تنها عقل مجزا از نقل قابل تصور نیست، بلکه مهمترین اختلافات ویرانگر در طول تاریخ اسلام، بیشتر از آن که معلول تفسیر (مسمای به) اجتهادی باشد، معلول تفسیر (مسمای به) نقلی است. نگاهی گذرا به آن چه که در دوران متقدم (خاستگاه تفسیر نقلی) از اختلافات سیاسی و فقهی و کلامی به‌ویژه در قرون اولیه پیش آمده است، گواه بطلان ادعای بالابودن آسیب تفسیر اجتهادی نسبت به نقلی (به خاطر امکان تفسیر به رأی) است. این مسئله به خاطر این نیست که اساساً به تمایز تاریخ حدیث به دو دوره قائل نباشیم، بلکه نکته آن است که رصد کردن این تمایز بر اساس معیار ظاهری عقلی - نقلی و آن‌گاه تلاش برای ارائه تعریفی غیرقابل دفاع برای آنها، بیشتر از آن که مسیر را برای تحلیل دقیق تاریخ استوار سازد، مبانی ناستوار و نتایج غیرقابل دفاعی را برجای خواهد گذاشت.

نتیجه تصویر ناصحیح از هم‌نشینی عقل و نقل، شکل‌گیری این پرسش است که هنگام تعارض عقل و نص قطعی، کدام یک را برگزینیم؟ این در حالی است که اساساً نظام معرفتی - نه فقهی - مبتنی بر شبکه‌ای معادله‌ای است و هم‌نشینی تقابلی «عقل» و «نقل» ضمن طبقه‌بندی منابع فهم و تصور رابطه انضمامی این دو^۱ نیز مفهوم روشنی ندارد. در رویکرد

۱. در ترکیب اتحادی برخلاف انضمامی، اجزای ترکیب، وجود مستقل از کل ندارند و هیچ یک بدون دیگری





غیرفقهی با توجه به اتحادی بودن رابطه عقل و وحی، نمی توان میان منابعی چون عقل و نقل ارزش گذاری کرد. تفسیر اتحادی این رابطه، موجب تولید امارات شش گانه و تفسیر انضمامی آن، موجب تولید منابع چهارگانه عقل و کتاب و سنت و اجماع شده است. در توجیه ماهیت انضمامی، احیاناً منبعیت عقل به مستقلات عقلی، تفسیر می شود که تفسیری بدون توجه به پشتوانه تاریخی این هم نشینی است. همان طور که خاستگاه هم نشینی اجماع در کنار دیگر منابع، به هم سویی با جریان غالب و خاستگاه هم نشینی علم و دین، در ارتباط با رابطه مسیحیت و تمدن غربی، تفسیر شده است.

از این روی استقلال عقل در کنار نقل به عنوان منابع استنباط در غیر از مستقلات عقلیه - که هر دو مقدمه قیاس آن، عقلی است (سبحانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ۲۹۸) - غیرموجه است. نه تنها عدم دخالت عقل حتی در صورت نقلی بودن هر دو مقدمه، غیرمتصور است، بلکه دفاع از روش عقلی به معنای عقلی بودن همه مقدمات، در محل نزاع (علوم متن محور) سالبه به انتفای موضوع است. این ادعا از آن رو مطرح می شود که نقلی بودن مقدمه نیز به صرف قراردادن گزارش نقلی محقق نمی شود، بلکه نوع برداشت از نقل، در استدلال تأثیر می گذارد. این برداشت که امری عقلی است، البته در دوران دورتر از زمان صدور، فرآیند پیچیده تری دارد. به طور کلی، نقلی ترین استدلال، از حضور عقل در فرآیند آن و نقل قطعی نیز از برداشت عقلی بی نیاز نیست. چنین نگاهی رویکرد مقبولی از مفهوم «اسلامی شدن» علوم نیز در پی خواهد داشت. یکی از معاصران می نویسد:

«آن چه از پیشوایان معصوم رسیده «علینا لقاء الاصول الیکم و علیکم التفرع» ناظر به اجتهاد در تمام رشته های علوم اسلامی است نه فقط فقه، بلکه باید گفت اصول و کلمات جامعی که قرآن و حدیث درباره جهان و عالم و آدم و نیز ترسیم خطوط اصلی جهان بینی در بردارند؛ هرگز کمتر از روایات فقهی نیست و همان طور که با استفاده از قواعد عقلی و قوانین عقلایی، بعضی از نصوص دینی مورد بحث اصولی قرار گرفت تا کلید فهم متون فقهی شود؛ لازم است تا با همان ابزار، برخی نصوص دینی دیگر که به عنوان ابزار شناخت عالم و آدم صادر شده اند؛ محور بحث و فحص قرار گرفته و ابزار مناسب شناخت مجتهدانه علوم و

مستقل نیست.

۱. مستقلات عقلیه، به احکامی گفته می شود که صغری و کبرای قیاس آن، هر دو عقلی هستند؛ مانند حسن و قبح عقلی.



فنون دیگر تبیین شود و آن گاه به نصوص وارد درباره جهان بینی، تاریخ، سیره و اخلاق، صنعت و مانند آن پرداخته شود. هرگز نباید توقع داشت که معنای اسلامی بودن مثلاً علم طب آن باشد که تمام فرمول های ریز و درشت آن چون نماز و روزه در احادیث آمده باشد؛ چنان که معنای اسلامی بودن علم اصول فقه، هم این نبوده و نیست» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۹۷).

این نکته را به ویژه باید در نظر گرفت که محصول دلیل عقلی نیز ضرورتاً امری قطعی نیست و در اصول فقه نیز از دلیل عقلی در کنار دیگر امارات یاد می شود. بنابراین هم نشینی عقل و نقل نمی تواند به مفهوم قطعی بودن یکی در مقابل ظنی بودن دیگری تفسیر گردد. دلیل عقلی حتی نسبت به آن چه ما از آن ها به عنوان امور تعبدی یاد می کنیم، تسری می یابد. یعنی عقل حکم می کند که ما نسبت به آن چه که توان درک آن را نداریم، متعبد باشیم. در تفسیر نیز باید به حکم عقل مبنی بر بیان احتمالی معانی در مواردی که به نتیجه قطعی نمی رسیم، ملتزم باشیم. اعتقاد به معاد جسمانی با فرض عدم امکان اثبات برهانی آن از این موارد است.

اساساً ارزش گذاری روایت به صورت سلبی و ایجابی و منوط کردن نتیجه به این ارزش یابی، رویکردی فقهی و رایج در مواجهه با حدیث است. اما نظام حصول معرفت، نظامی شبکه ای - نه تک ضلعی - است. حدیث به مفهوم خبر واحد، شرط لازم و مقدمه ای برای رسیدن به معرفت است، اما معرفتی که بر پایه خبر واحد استوار شده باشد، حتی اگر آن خبر صحیح باشد، راه استواری برای تحصیل معرفت نیست. از این جهت، اثبات حدیث بودن یک گزارش، تنها از جهت آماده شدن منبع معرفت اطمینان ساز است؛ زیرا فهم بر اساس خبر واحد ایجاد نمی شود. علامه طباطبایی (ره) نیز بر اساس همین مبنا و بر اساس این نگاه به روایات در تفسیر قرآن کریم، روایات را در ضمن بحثی مستقل با عنوان «بحث روایی»، جمع آورده است و خبر واحد را مبنای تفسیر قرار نداده است. عدم توجه به ظرافت این مبنا، موجب شده است در تحلیل روش علامه، برخی وی را به بی اعتنایی نسبت به روایات متهم کنند. ترکیب های انضمامی و معرفت های مبتنی بر خبر واحد، در تواتر تاریخی رنگ می بازد. برداشت ابتدای اسلامی بودن علوم بر حدیث (به مفهوم فقهی آن) یا جواز انتساب دینی بودن یک علم، بسته به مبتنی بودن آن بر حدیث، نیازمند واکاوی است. جدا از مسئله «حجیت»، باید دید که حدیث در حوزه فهم چه تفاوتی با دیگر گزارش ها دارد؟ در واقع چه تفاوتی میان حدیث و دیگر منابع معرفت مانند عقل، طبیعت و دل

وجود دارد؟ نوع پاسخ به این پرسش یعنی نوع رابطه معرفت عقلی و حدیثی، مبنای شکل گیری هریک از دو نحله اخباری گری و اصولی گری را شکل می دهد. به عنوان نمونه نوع اعتبار گزاره های مربوط به مستقلات عقلیه (مثلاً این که کذب، قبیح است.) چه تفاوتی با نوع اعتبار یک گزارش حدیثی دارد؟

آن چه که معیار پذیرش و عدم پذیرش دلالت روایت است، چیزی جز عقل نیست و تا متن با عقل و نقل قطعی ناسازگاری نداشته باشد، مورد پذیرش است و یا دست کم باید نسبت به رد یا پذیرش آن سکوت اختیار کرد و توقف نمود.^۱ از این رو تشکیل خانواده حدیث برای فهم یک حدیث، ضرورت دارد. تمام راه حل های متنی که در فهم یک حدیث ارائه می شود، به ملاک بودن عقل، ناظر است. مثلاً تصحیف در یک روایت و حتی تفسیر وارونه آن، هیچ دخالتی در فهم که باید منبعث از مجموع برآیند منابع معرفتی باشد، ندارد. در همان مواردی که ما به تصحیف یک حدیث پی می بریم، راهنمای ما به سوی این تصحیف چیزی جز ارشاد عقل نیست. مجموع قرآن، روایات و عقل می توانند معرف محتوای اسلام باشند؛ چه بسا فهمی از کتاب و سنت با برهان عقلی یا معرفتی علمی و تجربی، معارض باشد یا مفاد یک روایت به وسیله دلیل عقلی، تخصیص خورد یا تقیید یابد. در بیشتر مواردی که ما کار فقه الحدیثی می کنیم در عمل به دنبال تطبیق دیدگاه مفروض خود بر یک روایت هستیم و از آن جهت که روایت، با مبانی متواتر ما و خانواده حدیث، در تضاد است، به فکر علاج آن افتاده ایم. در روایت آمده است: «إذا سمعتم الحدیث عنی تعرفه قلوبکم و تلین له اشعارکم... فانا اولاکم به و اذا... تنکره قلوبکم... فانا ابعدم منه» (ابن حنبل، ۲۰۰۵، ج ۳، ۴۹۷) و یا ملاصدرا در شرح حدیث هبوط جبرئیل می نویسد: «این حدیث، اگرچه سندش ضعیف است، اما این مسئله، به درستی مضمون آن زیانی وارد نمی آورد؛ زیرا به وسیله برهان عقلی، تأیید می شود» (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۲۲۰) ملاصالح مازندرانی نیز می نویسد: «ضعف سندی این روایت، منافاتی با یقین به درستی محتوای آن ندارد؛ زیرا به وسیله عقل و نقل تأیید می شود» (مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۲۳). بنابراین حتی نتیجه غیر فقهی اگر شخصی باشد و قابل عرضه و استدلال علمی نباشد، برای دیگران پذیرفتنی نیست.

۱. در مورد توقف ر.ک. کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۰۱.

نتیجه‌گیری

اصطلاح روایات تفسیری، توجه جدی پژوهشگران تفسیر در سده اخیر را به خود جلب کرده است. این توجه بایسته در عین اهمیت، از یک جهت کلی قابل نقد است. دیده شدن هر روایتی که به صرف ارتباط با آیه‌ای از آیات قرآن، ذیل عنوان کلی تفسیر و حداکثر تحلیل آن به یکی از دو روش تفسیر و تأویل، موجب شده است مجموعه‌ای قابل توجه این دست از روایات، بدون هیچ تمایزی و تنها تحت عنوان روایات تفسیری جمع شوند. اصطلاح «جری و تطبیق»، گامی مهم در برون رفت از این دگم‌گرایی است، به‌ویژه با در نظر داشتن این نکته که تعریف اصطلاح تفسیر به کشف مراد جدی کلام بر اساس اصول عقلایی محاوره، بر بسیاری از این روایات، تطبیق ندارد. از سویی دیگر اساساً بیان صرف روایات در تفاسیر موسوم به تفاسیر روایی به معنی روشی به نام روش تفسیر روایی نیست. در واقع، بخشی قابل توجه از تلاش‌های معهود تفسیری، ناظر به واکاوی قراین ضعیف شده به دلیل دوری تدریجی از دوران صدور نص است. این در حالی است که در میان انبوه روایات موسوم به روایات تفسیری، به‌ویژه روایات مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، بخش زیادی تحت عنوان تعریف شده از تفسیر نمی‌گنجند. به‌طور کلی خارج کردن برخی روایات از مقام بیان اصلی خود و قرار دادن آن ذیل عنوان روایات تفسیری باید با این دقت همراه باشد که گذاشتن عنوان یکسان روایت تفسیری بر همه آن‌ها بدون هیچ تمایزی، می‌تواند زمینه‌ساز سوء تفاهات جدی در حوزه تفسیر قرآن باشد.

منابع و مآخذ

۱. ابن حنبل (۲۰۰۵). المسند. بی‌جا. بیت الافکار الدولیه.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). شریعت در آینه معرفت، قم: مؤسسه اسراء، ۱۳۹۰.
۳. ربیین، اندرو (۱۳۹۲). رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن. به کوشش مهرداد عباسی. تهران: حکمت.
۴. سبحانی، جعفر (۱۴۲۰). الموجز فی اصول الفقه. مکتبه التوحید.
۵. سیوطی، عبدالرحمان (۱۳۶۳). الاتقان فی علوم القرآن، قم: افست قم.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۶). شرح اصول کافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.





۷. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۹. طبری، محمد بن جریر (۱۳۹۲ق). جامع البیان عن تاویل آی القرآن، بیروت: دارالمعرفة.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۱۲. قرطبی، محمد بن احمد (بی تا). الجامع لاحکام القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). الاصول من الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۴. گلدزیهر، ایگناس (۱۳۷۴). مذاهب التفسیر الاسلامی. قاهره: مکتب الخانجی.
۱۵. مازندرانی، محمد صالح (۱۴۲۱ق). شرح اصول کافی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسة الوفا.
۱۷. مدیر شانه چی، کاظم (۱۳۷۷). تاریخ حدیث. تهران: سمت.
۱۸. ورام، مسعود بن عیسی (۱۳۶۹). مجموعه ورام. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.