

رسالة
الشيخ
عبدالله
بن
عبدالله
بن
عبدالله

جریان‌شناسی تفسیر روایی

حجت‌الاسلام دکتر محمد اسعدی
دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
بهار ۱۳۹۷

اسعدی، محمد، ۱۳۵۰ -

جریان‌شناسی تفسیر روایی / مؤلف محمد اسعدی؛ ویراستار سعیدرضا علی‌عسگری. - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷. سیزده، ۲۴۲ص. - (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۴۳۸: قرآن‌پژوهی؛ ۴۴)

ISBN: 978-600-298-194-3

بها: ۱۴۰۰۰۰ ریال

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه. ص. [۲۱۳] - ۲۲۷؛ همچنین به صورت زیرنویس. نمایه.

۱. تفاسیر - تاریخ و نقد. ۲. Qur'an - Commentaries - History and criticism. ۳. قرآن - مسائل لغوی.

۴. Qur'an - Language, Style. الف. علی‌عسگری، سعیدرضا، ویراستار. ب. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ج. عنوان.

۲۹۷/۱۹

۱۳۹۶ ۵۷الف/ BP۹۲

۵۰۶۵۶۰۴

شماره کتابشناسی ملی



جریان‌شناسی تفسیر روایی

مؤلف: حجت‌الاسلام دکتر محمد اسعدی

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

ویراستار: سعیدرضا علی‌عسگری

صفحه‌آرایی: اعتصام

چاپ اول: بهار ۱۳۹۷

تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم-سبحان

قیمت: ۱۴۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۱۱۰۰ (انتشارات ۰۲۵-۳۲۱۱۱۳۰۰)

نمابر: ۰۳۲۸۰۳۰۹۰، ص. پ. ۳۱۵۱-۳۷۱۸۵

تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، کوی اُسکو، پلاک ۴، تلفن: ۰۶۶۴۰۲۶۰۰

www.rihu.ac.ir

info@rihu.ac.ir

www.ketab.ir/rihu: فروش اینترنتی



جمهوری اسلامی ایران

شورای عالی علوم، تحقیقات و فناوری

این کتاب در ذیل طرح کلان ملی تقدیر و بررسی جریان‌های تفسیری قرآن کریم در سیزدهمین جلسه شورای عالی علوم، تحقیقات و فناوری، مورخ ۱۳۹۲/۴/۲۴ به تصویب رسیده است.

سخن نخست

در جهان امروز، پیشرفت و توسعه بر مبنای علم و فناوری استوار شده و پژوهش از مهم‌ترین پیشران‌های توسعه در حوزه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی به حساب می‌آید و توفیق پایدار در این زمینه‌ها در صورتی محقق می‌شود که در برنامه‌ریزی‌های هدفمند و کلان، توجه مناسبی به امر پژوهش و توسعه بر مبنای علم و فناوری صورت پذیرد.

در این میان اما حوزه علوم انسانی به دلیل نقش کلیدی و تأثیرگذار آن در زیرساخت‌های فکری فرهنگی جامعه اهمیتی درخور دارد؛ این اهمیت در نظام متکی بر اندیشه اسلامی به دلیل غنا و عمق آموزه‌های دینی نسبت به نیازهای گوناگون انسانی مضاعف به نظر می‌رسد. از سوی دیگر قرآن کریم به مثابه کتاب هدایت الهی انسان و جامعه و منبع نخست معرفت دینی، همواره برای اندیشمندان دین‌باور و جستجوگر گنج‌نامه‌ای سرشار بوده و جریان‌های گونه‌گون تفسیری در جغرافیای عالم اسلام، هر یک از منظری به دنبال کشف و ارائه ابعاد هدایتی آن بوده‌اند. مجموعه این تجربه‌های تفسیری به‌رغم اختلافات، امروزه به مثابه رنگین‌کمانی ارزشمند از شیوه‌های فهم و شناخت ابعاد هدایت قرآنی رخ می‌نماید. شکی نیست که در پاسخ به نیازها و پرسش‌های عصری و به دلیل ماهیت فزاینده معرفت و هدایت قرآنی، می‌توان و باید مستند به منطق اجتهادی و قابل دفاع تفسیر، تجربه‌های گذشته را بازخوانی کرد. طبعاً تفسیر ضابطه‌مند قرآن کریم نرم‌افزاری ارزنده برای تولید علوم انسانی اسلامی خواهد بود.

در این راستا شورای عالی علوم، تحقیقات و فناوری پروژه های علمی خاصی را مورد حمایت قرار داده است که طرح کلان نقد و بررسی جریان های تفسیری با اجرای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه از آن جمله بوده است. محصول این طرح اکنون پس از سال ها پژوهش از سوی جمعی از محققان قرآن پژوه به جامعه علمی تقدیم می شود که در اینجا از عموم دست اندرکاران تولید آن در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دیگر استادان ارجمند که در تألیف و ارزیابی آن نقش داشته اند، قدردانی می شود.

دبیر کل شورای عالی علوم، تحقیقات و فناوری

سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی [به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و مهار پدیده‌های انسانی] در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع، شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک‌سو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی رحمته‌الله بنیانگذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را در سال ۱۳۶۱ فراهم ساخت و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت اساتید حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و در سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جوامع علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار ده‌ها کتاب و نشریه علمی اشاره کرد.

این اثر به عنوان منبع درسی در زمینه مکاتب و جریان‌های تفسیری برای دانشجویان رشته علوم قرآن و تفسیر در مقاطع تحصیلات تکمیلی قابل استفاده است.

از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می‌داند از تلاش‌های مؤلف محترم اثر جناب حجت‌الاسلام دکتر محمد اسعدی و ارزیابان محترم حجت‌الاسلام والمسلمین علی‌اکبر بابائی، حجت‌الاسلام والمسلمین سیدمحمدعلی ایازی و حجت‌الاسلام والمسلمین محمدعلی مهدوی راد سپاسگزاری کند.

همچنین از نقش حمایتی شورای عالی عتف به‌ویژه سروران معزز کمیسیون علوم انسانی، معارف اسلامی و هنر از این پروژه در قالب طرح کلان ملی نقد و بررسی جریان‌های تفسیری و نیز پیگیری‌های مجدّانه مدیران محترم گروه قرآن‌پژوهی در طول سال‌های اخیر، حضرات آقایان دکتر محمدباقر سعیدی روشن، دکتر محمد اسعدی و دکتر سید محمود طیب حسینی قدردانی می‌شود.

فهرست مطالب

مقدمه ۱

فصل اول: مفاهیم و کلیات

۱-۱	مفهوم جریان تفسیری	۹
۲-۱	روایت‌گروی و جریان تفسیر روایی	۱۰
۳-۱	مشکلات روایات تفسیری	۱۴
۱-۳-۱	مناقشه‌پذیری اسناد روایات و منابع روایی تفسیر	۱۴
۲-۳-۱	عدم کفایت روایات نسبت به همه آیات و معارف قرآنی	۱۵
۳-۳-۱	اشتمال روایات بر ابعاد مختلف زبانی و معنایی و ضرورت تفکیک آنها	۱۵
۴-۱	روش تفسیر اجتهادی به‌مثابه روش معیار	۱۵
۵-۱	اصول روش تفسیر اجتهادی با رویکرد روایی	۲۰
الف	اصول نظری (مبنایی)	۲۱
۱-۵-۱	امکان و ضرورت اعتبارسنجی سندی روایات تفسیری و دستیابی به روایات معتبر	۲۱
۲-۵-۱	حجیت خبر واحد معتبر در تفسیر آیات و نظریه‌پردازی علمی مربوط به آنها	۲۳
	تحلیل و بررسی	۳۹
۳-۵-۱	گسترده‌گی دامنه روایات تفسیری و تفاوت زبانی آنها	۴۷
۴-۵-۱	نقش و نسبت دلالت‌های روایی با تفسیر قرآن	۴۸
۵-۵-۱	روش‌مندی و روش‌آموزی روایات تفسیری	۴۹
۶-۵-۱	نقش روایات تفسیری در افق‌گشایی از علوم یا تعامل علم و دین	۶۱
ب	اصول عملی (روشی)	۶۶
۷-۵-۱	استقصای منابع روایی فریقین	۶۶
۸-۵-۱	بررسی‌های سندی و صدور	۶۷
۹-۵-۱	بررسی‌های دلالتی	۷۰
۷۱	جمع‌بندی فصل اول	۷۱

فصل دوم: بررسی توصیفی جریان تفسیر روایی

درآمد.....	۷۳
۱-۲. ریشه‌ها و پیشینه‌های روایت‌گرویی در معرفت دینی.....	۷۳
۲-۲. ریشه‌ها و پیشینه‌های جریان تفسیر روایی.....	۷۶
۱-۲-۲. گرایش سلبی.....	۷۹
۲-۲-۲. گرایش ایجابی.....	۸۷
۳-۲. شاخه‌ها و گونه‌های جریان افراطی روایت‌گرا.....	۸۹
۱-۳-۲. حوزه سنی.....	۹۰
۲-۳-۲. حوزه شیعی.....	۹۶
جمع‌بندی فصل دوم.....	۱۱۲

فصل سوم: بررسی انتقادی جریان تفسیر روایی

درآمد.....	۱۱۵
۱-۳. نقد و بررسی مبنایی.....	۱۱۶
۱-۱-۳. در حوزه قرآنی: انکار مرجعیت و محوریت معرفتی قرآن.....	۱۱۷
نقد و بررسی ریشه‌های انکار حجیت ظواهر قرآنی.....	۱۲۴
الف) اختصاصی بودن خطاب قرآن و نفی تفسیر به رأی.....	۱۲۹
تحلیلی از مفهوم «رأی» در مسئله تفسیر به رأی.....	۱۳۱
ب) پیچیدگی و تشابه زبان قرآن.....	۱۳۴
بررسی سه ادعای یاد شده.....	۱۳۵
ج) ظنی و نامعتبر دانستن تفسیر ظواهر قرآن.....	۱۳۹
۱-۳-۲. در حوزه حدیثی.....	۱۴۲
۱-۲-۱-۳. توسعه و تساهل در ملاک‌های اعتبار احادیث تفسیری در معارف نظری.....	۱۴۳
۲-۲-۱-۳. تعمیم حجیت حدیث مرفوع نبوی به حدیث موقوف یا مقطوع صحابی و تابعی.....	۱۵۰
۳-۲-۱-۳. تلقی بسیط و قطعی از دلالت روایات و متمایز دانستن آن از دلالت قرآن... ..	۱۵۱
۴-۲-۱-۳. انکار روش‌آموزی روایات تفسیری.....	۱۵۳
۳-۱-۳. در حوزه عقلی: نفی نقش عقل برهانی در تفسیر.....	۱۵۶
الف) مفهوم و جایگاه عقل در قرآن.....	۱۵۸
ب) مفهوم و جایگاه عقل در روایات.....	۱۶۱
ج) مفهوم و جایگاه عقل در میان اندیشمندان اسلامی.....	۱۶۴
د) بررسی آرای روایت‌گرایان در تحلیل ادله عقلی در حوزه تفسیر.....	۱۶۷
میانی مخالفت با بهره‌گیری از عقل.....	۱۷۱
نقد میانی مخالفت با عقل.....	۱۷۲
مدعای مکتب تفکیک پیرامون اصیل نبودن نظام عقلی.....	۱۷۵

۱۷۸	هـ) بررسی نمونه‌ای از کارکرد نقش ادله عقلی در تفسیر.....
۱۸۲	نقد موارد تفسیرهای ظاهرگرایانه روایات.....
۱۸۷	تقریرهای مختلف از عالم دَر.....
۱۸۹	۲-۳. نقد و بررسی روشی.....
۱۹۰	۱-۲-۳. توجه نکردن به اسناد روایات.....
۱۹۱	۲-۲-۳. بررسی نکردن متن روایات.....
۱۹۳	۳-۲-۳. تحلیل نکردن دلالت روایات.....
۱۹۴	۱-۳-۲-۳. تطبیق غیردقیق روایات بر آیات.....
۱۹۶	۲-۳-۲-۳. خلط حوزه‌های مختلف زبانی قرآن.....
۱۹۷	تفسیر «أَهْلُ الذِّكْرِ» در آیه ۴۳ سوره نحل به اهل بیت پیامبر (علیهم السلام).....
۱۹۸	تفسیر «قضای تَفَث» در آیه ۲۹ سوره حج به لقای امام (علیه السلام).....
۱۹۹	۴-۲-۳. سطحی‌نگری در گزینش احادیث تفسیری در حد رابطه لفظی.....
۲۰۲	۳-۳. نقد و بررسی غائی.....
۲۰۳	۱-۳-۳. دور شدن تفسیر از روح هدایت‌بخش و سازنده قرآن.....
۲۰۶	۲-۳-۳. غربت و مهجوریت قرآن در حوزه‌های علوم دینی.....
۲۰۷	۳-۳-۳. خلأفرینی و بسترسازی برای رأی‌گروی.....
۲۰۸	۴-۳-۳. دوری تفسیر قرآن از حوزه هدایت‌های علمی تخصصی.....
۲۰۹	جمع‌بندی فصل سوم.....
۲۱۰	نتایج.....
۲۱۳	منابع و مأخذ.....

نمایه‌ها

۲۲۹	نمایه آیات.....
۲۳۳	نمایه روایات.....
۲۳۹	نمایه اشخاص.....
۲۴۱	نمایه اصطلاحات.....

مقدمه

دانش تفسیر، به مثابه ارجمندترین دانش‌ها که با گرامی‌ترین منبع معرفت دینی، یعنی آیات نورانی قرآن پیوند خورده، همواره مایه دل‌مشغولی دانشمندان اسلامی بوده است. روش‌ها و گرایش‌ها و مبانی فکری آنان در کار فهم و تفسیر، بسترساز جریان‌های گوناگون تفسیری شده که جریان روایی از کهن‌ترین و دامنه‌دارترین آنهاست. این جریان به معنایی عام می‌تواند طیفی گسترده از باورمندان به نقش روایات در تفسیر را شامل شود که طبعاً در تاریخ تفسیر قرآن و اندیشه‌های قرآنی کم‌وبیش نقشی درخور توجه ایفا کرده‌اند. امروزه که نقش قرآن در تحولات اجتماعی و علمی، کانون توجه و بررسی اندیشمندان بوده و دانش تفسیر قرآن و تجربه‌های تفسیری در گرایش‌های گوناگون، در معرض داوری و بهره‌گیری است، بی‌تردید بازنگری در جریان مزبور نیز اهمیت خواهد داشت.

جریان تفسیر روایی در تاریخ حیات خود شاخه‌های متفاوتی را شاهد بوده و طیف متنوعی از دیدگاه‌ها و رویکردهای افراطی و غیرافراطی را تجربه کرده است. در این میان، نگاه انتقادی بیشتر به رویکردی افراطی از این جریان معطوف است که فهم و تفسیر قرآن را از منظری صرفاً روایی، بدون کاربست منابع و ابزارهای اجتهادی در تحلیل دلالت آیات دنبال کرده و روایات تفسیری را یگانه راه ارتباط با مدلول‌ها و معارف قرآنی می‌شمارد؛ ضمن آنکه در روایات نیز به تحلیل و بررسی‌های سندی و دلالتی اهمیت چندانی نمی‌دهد و از نگرش ضابطه‌مند اجتهادی مبتنی بر ضوابط حجیت روایات برکنار است. طبعاً این نگاه انتقادی نباید از ظرفیت‌های مهم میراث روایی در حوزه تفسیر برای گشودن آفاق هدایت قرآنی غافل باشد. از این‌رو، لازم است در کنار نقد و آسیب‌شناسی وضعیت موجود در شاخه‌های افراطی، به نقش مثبت و سازنده

روایات تفسیری و رویکرد اعتدالی در جریان تفسیر روایی نیز توجه داده و به نتایج پربار آن در خدمت تحولات علمی و اجتماعی بر پایه اندیشه‌های قرآنی اشاره شود. از این منظر، در میان آثار منسوب به کلیت این جریان، به لحاظ روشی تفسیرهای روایی با رویکرد اجتهادی الگوی مطلوب و قابل دفاعی از آثار این جریان دیده می‌شود که شایسته است در نهضت تازه تفسیرنگاری با دغدغه‌های روایت‌گرایانه بدانها توجه شود.

به باور ما، شناخت معارف قرآن قلمرو وسیعی داشته و از فهم مدلول‌های ظاهری تا آگاهی از راز و رمزها و اشارات و تفصیلات مرتبط با آن را شامل است که این حوزه وسیع با ظرفیت‌های محدود معرفتی آحاد مفسران - جز آنان که با مبدأ وحی ارتباط ویژه‌ای دارند - همسان نیست و در بسیاری از زوایا و ابعاد این حوزه وسیع تنها به راهنمایی‌ها و تعالیم وحیانی می‌توان دل بست. حجیت و اعتبار سخنان پیشوایان دین به‌عنوان معلّمان قرآن و در رأس ایشان، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز در این حوزه ناشی از همان رسالتی است که به دلالت و هدایت خود قرآن بر دوش آنها نهاده شده است.^۱ اما پیش از آنکه از این هدایت خاص قرآنی بهره‌مند شویم، نباید از دو نکته راهبردی غفلت کنیم:

نکته اول، آنکه باید راه مراجعه به قرآن و استنطاق پیام‌های هدایت‌بخش عام آن را پیش از عزم ورود به قلمرو هدایت‌های خاص قرآن به روی خود گشوده بیابیم؛
نکته دوم، آنکه میراث روایی موجود را شایسته بررسی و تحلیل سندی و دلالتی بدانیم.
این دو نکته در جریان محل بحث، با تردید در اصالت و محوریت قرآن در معرفت دینی و اهتمام و علقه خاص به روایات کم‌و بیش مغفول مانده است.

به نظر می‌رسد رویکردی که می‌تواند محور و پایه استواری برای حرکت پویای تفسیر قرآن و قوام معرفت دینی باشد، به لحاظ روشی همان روش تفسیر اجتهادی و تنظیم و مهندسی مناسب مؤلفه‌ها و منابع تفسیر در خدمت معرفت دینی است. بی‌تردید در این روش، سهم روایات و افق‌گشایی‌های روایی به‌عنوان بخشی از منابع معرفت دینی در کنار دلالت‌های ظاهری قرآن برجسته و بی‌بدیل است. نوشتار حاضر بر این پایه و از منظر تفسیر اجتهادی به بررسی و نقد

۱. ر.ک: نحل، ۴۴: «بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»؛ جمعه، ۲: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»؛ در این باره ر.ک: طباطبایی، المیزان، ج ۱۲، ص ۲۶۱.

جریان روایی در تفسیر می‌پردازد و ضمن آن نوع و ظرفیت حضور این جریان را در جریان‌های فکری و اجتماعی مورد توجه قرار می‌دهد.

موضوع حاضر بی‌شک موضوعی تازه و بی‌سابقه نیست و محققان دیگری نیز کم‌وبیش با عنوان‌های گوناگون به آن پرداخته‌اند که بر این اثر، فضل تقدّم دارند و این اثر نیز به‌نوعی وامدار آنهاست. در این میان آثار فراوانی با نگاهی عام درصدد بررسی روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن بوده‌اند که برای نمونه، چهار اثر ذیل دارای اهمیت بیشتری هستند:

مذاهب التفسیر الاسلامی، اثر گلدزیهر، ترجمه عبدالحلم نجار، بخش دوم؛ التفسیر والمفسرون، اثر محمدحسین ذهبی، ج ۱؛ التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشیب، اثر محمدهادی معرفت، ج ۲؛ مکاتب تفسیری، ج ۱، اثر علی اکبر بابایی. به این آثار می‌توان کتاب آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، در دو جلد، اثر پیشین نگارنده و جمعی از نویسندگان را افزود که بخش دوم آن در جلد نخست به جریان روایی در تفسیر پرداخته است.

برخی دیگر از آثار که رابطه نزدیک‌تری با اثر حاضر دارند، کتاب‌هایی هستند که محور آنها نقد و بررسی رویکرد روایی در تفسیر بوده است. از نمونه‌های مهم این دسته می‌توان به کتاب‌های ذیل اشاره کرد:

المنهج الأثری فی تفسیر القرآن الکریم، اثر هدی جاسم محمد ابوطبره؛ آسیب‌شناسی و روش‌شناسی تفسیر معصومان (علیهم‌السلام)، اثر علی اکبر رستمی؛ پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر، اثر محمدتقی دیاری بیدگلی؛ مبانی تفسیر روایی، اثر محمد فاکر میدی. با وجود این، به نظر می‌رسد نکاتی چند می‌تواند مایه تمایز اثر حاضر از دیگر آثار مشابه تلقی شود:

نکته اول: این اثر برخلاف آثاری که تنها معطوف به یک فرقه یا بخش خاصی از روایات هستند، به کلیت جریان تفسیر روایی در دو شاخه شیعی و سنی پرداخته است؛

نکته دوم: این اثر در کنار نگاه توصیفی و ایجابی به نتایج علمی این جریان، با توجه به برخی رویکردها و شاخه‌های افراطی آن، اعم از دو حوزه شیعی و سنی، به صورتی تفصیلی نگاهی انتقادی و آسیب‌شناختی به آنها دارد و مبنای این نگاه انتقادی را نیز بر تفسیر اجتهادی در مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) و آموزه‌های روشمند آن قرار داده است؛

نکته سوم: این اثر روایت‌گروی را به‌عنوان جریانی پرفراز و فرود و قابل توجه در تاریخ تفسیر

و معرفت دینی و نه صرفاً روش و مکتب تفسیری به معنایی بسیط، تلقی کرده و در جستجوی پیشینه‌ها، گونه‌ها و فراز و فرودهای آن است و نقد و بررسی‌ها را نیز در همین بستر دنبال می‌کند. در واقع، آنگاه که با نگاه غیرتاریخی و صرفاً ناظر به مبانی و ویژگی‌های روشی غالب بر آثار و اندیشه‌های روایت‌گرایان نگریسته می‌شود، «مکتب تفسیر روایی» اطلاق می‌شود؛ آن‌گونه که در کتاب مکاتب تفسیری در جلد اول و سوم، با دو عنوان مکتب روایی محض و مکتب اجتهادی روایی آمده است. اما آنچه نگاه این اثر را به این رویکرد به‌عنوان «جریان تفسیری» متمایز می‌کند، نگرشی است که افزون‌بر بررسی و تحلیل و نقد اصول مبانی و روشی این رویکرد، با نگاهی جریان‌شناختی به سیر تطور تاریخی آن در بستر اندیشه‌های تفسیری و دینی و فراز و فرودهای آن معطوف است و به بررسی پیامدهای مختلف آن نیز می‌پردازد. از این‌رو، جریان تفسیری در این اصطلاح، مفهومی گسترده‌تر از مکتب تفسیری داشته و دامنه مباحث این اثر گسترده‌تر و در مواردی کاملاً متفاوت خواهد بود؛^۱

نکته چهارم: تمایز این اثر از دیگر آثار مشابه، ساختار ویژه آن در تفکیک بررسی‌های توصیفی از بررسی‌های انتقادی از یک سو و تفکیک نقد و بررسی‌ها در سه محور مبانی، روشی و غائی از سوی دیگر است که در جریان‌شناسی ساختاری درخور دفاع دیده می‌شود؛

نکته پنجم: نیز در وجه تمایز این اثر با برخی از آثار دیگر، بررسی مباحث نظری مرتبط با نقش و ظرفیت و قابلیت روایات تفسیری در نظریه‌پردازی علمی است. بی‌شک آیات قرآن به‌عنوان مرجع نخست معرفت دین و منبع اساسی هدایت‌های دینی برای عموم دغدغه‌مندان علوم انسانی با رویکرد اسلامی، دارای اهمیت ویژه است. اینکه هر جریان تفسیری از جمله

۱. در خصوص کتاب مکاتب تفسیری این نکته نیز گفتنی است که همان نگاه مکتب‌محور در آن کتاب سبب شده تا مؤلف محترم با تفکیک علمی میان دو شاخه مزبور از مکتب تفسیر روایی، هریک را جداگانه تحلیل و گزارش کرده و مبانی و ادله هریک را بررسی کند. البته به‌رغم آنکه مباحث توصیفی و انتقادی این اثر دارای غنای خوبی هستند، اما به نظر می‌رسد به دلیل تفکیک کامل میان دو شاخه این مکتب و نگاه مکتبی و نه جریانی به آنها، نویسنده به ناچار در برخی تحلیل و بررسی‌های انتقادی مربوط به این دو شاخه از مکتب تفسیر روایی به تداخل و تکرار مباحث کشیده شده است. در حالی که مطالعه این شاخه‌ها با نگاه جریانی و بررسی سیر تطوری این تفسیرها تفکیک مزبور و پیرو آن تداخل و تکرار یاد شده را برنمی‌تابد. برای نمونه، مقایسه کنید: ادله مکتب تفسیر روایی محض، در جلد نخست مکاتب تفسیری، ص ۲۸۹-۲۹۰ و جلد سوم ص ۹؛ مؤلف محترم خود نیز به این تداخل ادله اشاره کرده است (ر.ک: بابایی، مکاتب تفسیری، ج ۳، ص ۱۱).

جریان تفسیر روایی با توجه به شأن و ظرفیت ویژه روایات تفسیری چگونه می‌تواند به برداشت‌های تفسیری در علوم انسانی اسلامی مدد رساند و به چه میزان قابل اعتماد است و تجربه‌های گذشته در چه سطحی قابل اعتنا و بررسی‌اند، همه در آثار مرتبط با جریان تفسیر روایی قابل بررسی دیده می‌شوند. به‌طور خاص، نوع رویارویی اصحاب این جریان با مسئله نقش روایات در فهم و تفسیر و میزان و دامنه اعتبار و حجیت اخبار آحاد تفسیری و آثار آن، از مسائل پر دامنه‌ای هستند که برای برداشت‌های علمی از قرآن به مدد روایات، اهمیت بالایی دارند و در اثر حاضر نیز با همان دغدغه پیش‌گفته دنبال می‌شوند.

در میان آثار گذشته، برخی چون مذاهب التفسیر، از گلدزیهر، به‌رغم اهمیت از جهت فضل تقدّم در این حوزه، اساساً با رویکرد استشراقی و از منظری غیراسلامی و صرفاً به روش نقد تاریخی نگاشته شده و قلمرو تحقیق آن نیز بسیاری از آثار تفسیر روایی شیعه را دربر نگرفته است. کتاب ذهبی با نام التفسیر و المفسرون نیز هرچند در نوع خود دارای اهمیت بوده و در جامعه علمی اهل سنت جایگاه برجسته‌ای یافته است، اما اولاً، براساس باورها و اندیشه‌های اهل سنت و به‌طور خاص دیدگاه‌های سلفیان نگاشته شده و ثانیاً، هم در گزارش و بررسی و هم در نقد و ارزیابی شاخه‌های غیرسلفی این جریان، جانب انصاف و تحقیق را رعایت نکرده و اصولاً تفسیرهای روایی شیعه را در بخش تفسیر به رأی‌های مذموم جای داده است.^۱ کتاب استاد معرفت نیز هرچند با نگاهی انتقادی و اصلاحی به کتاب ذهبی تدوین شده و به‌ویژه در ارتباط با گزارش منصفانه آثار تفسیر روایی شیعه، ضعف آن را تدارک کرده است، اما به دلیل آنکه براساس الگوی آن کتاب و سرفصل‌های آن نگارش یافته و از آغاز به ساختار مستقلی تکیه نداشته، از بررسی‌های انتقادی تفصیلی در بخش مبانی و روش و پیامدهای جریان خالی است؛ ضمن آنکه هدف نگارش آن نیز با کتاب حاضر متفاوت است.

پیشتر تجربه تدوین کتاب آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، در دو جلد در گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه با همکاری عالمانه جمعی از قرآن‌پژوهان حوزه و دانشگاه، با استقبال نسبی فرهیختگان جامعه علمی قرآنی مواجه شد و در دوره‌های مختلف تحصیلات تکمیلی در جایگاه منبع اصلی آموزشی نشست و محور نشست‌های علمی بسیاری قرار گرفت؛ با این حال، به دلیل اهمیت

۱. مرحوم آیت‌الله معرفت با همین دغدغه به تألیف کتاب ارزشمند التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب پرداخته است (ر.ک: مقدمه کتاب).

موضوع و ضرورت توسعه قلمرو بحث و اصلاح و تکمیل پژوهش، با نظر مساعد شورای علمی گروه قرآن‌پژوهی و حمایت شورای عالی عتف در قالب طرح‌های کلان ملی، طرح تدوین آثاری با محوریت نقد و بررسی هر یک از جریان‌های تفسیری به صورت تک‌نگاشت در دستور کار قرار گرفت که کتاب پیش‌رو در همین راستا جریان‌روایی را به بررسی و نقد می‌گذارد. ویژگی‌های طرح حاضر نسبت به طرح گذشته بدین قرارند:

۱. اختصاص فصل مستقلی به مباحث کلیات و مفاهیم؛

۲. بازنگری و اصلاح و تکمیل مطالب گذشته در ساختاری جدید؛

۳. تقویت نگاه ایجابی و مثبت به جریان تفسیری و آثار و اندیشه‌های آن در کنار نقد، برای معرفی مدل مطلوب از روش تفسیری سازگار با دغدغه‌های اصلی این جریان یا گزینش شاخه مثبت و شایسته دفاع از میان شاخه‌های جریان. به نظر می‌رسد شاخه تفسیر اجتهادی روایی می‌تواند الگوی مطلوبی از تفسیر روایی باشد که ضمن تأکید و رعایت دغدغه‌های روایت‌گرایان، از آسیب‌های این جریان نیز دور باشد؛

۴. بررسی ظرفیت آرا و اندیشه‌های جریان در برداشت‌های تفسیری در نظریه‌پردازی علمی. این هدف هرچند بسیار بلند بوده و نیازمند تدوین آثار مستقل است، اما در این اثر بیشتر ناظر به بررسی مسائلی است که در ارتباط با نقش‌آفرینی روایات موجود و اعتبار آنها در نظریه‌پردازی‌های علمی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی مطرح می‌شود. امروزه مباحث اعتبار و حجیت خبر واحد در غیرحوزه فقه و استنباط احکام شرعی و شرایط آن در ذیل همین هدف قرار می‌گیرند.

ساختار اصلی این نوشتار از سه فصل تشکیل یافته است؛ فصل نخست، با نام مفاهیم و کلیات، به شرح مفاهیم اصلی کتاب و مباحث کلی مربوط به این پژوهش می‌پردازد؛ فصل دوم، با نام بررسی توصیفی جریان تفسیر روایی، به شناخت جریان و پیشینه‌ها و گونه‌های آن به‌ویژه شاخه‌های افراطی اختصاص یافته و در فصل سوم نیز در جهت رعایت نقش مناسب و ضابطه‌مند روایات در تفسیر قرآن و استنباط مفاهیم قرآنی و تأکید بر نقش اساسی و محوری دلالت‌های خود قرآن، به نقد و بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌های شاخه‌های افراطی جریان با تأکید بر سه حوزه: مبنایی، روشی و غائی پرداخته می‌شود. در پایان نیز نتایج بحث با اشاره به نقاط منفی و مثبت اندیشه‌های جریان، خواهند آمد.

در تهیه این اثر به صورت مستقیم، یا غیرمستقیم سرورانی از جامعه علمی کشور به ویژه اعضای مکرم هیئت علمی و شورای علمی گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و کارشناس محترم گروه جناب حجت الاسلام محسن یوسفی ایفای نقش کرده اند که از همه آنها سپاسگزارم. به طور ویژه نقش محقق گرانقدر جناب حجت الاسلام دکتر محمدباقر سعیدی روشن که در زمان تصدی ریاست پژوهشگاه و مدیریت گروه، از این طرح حمایت جدی داشته اند، شایسته قدردانی است. همچنین استادان محترم حجت الاسلام والمسلمین علی اکبر بابایی، حجت الاسلام والمسلمین سیدمحمدعلی ایازی و حجت الاسلام والمسلمین محمدعلی مهدوی راد، در ارزیابی محتوای اثر و اشارات راهبردی به نویسنده نقش داشته اند که شایسته قدردانی و امتنان اند.

فصل اول

مفاهیم و کلیات

این فصل به عنوان درآمدی بر مباحث اصلی کتاب، مشتمل بر شرح مفاهیم کلیدی و مباحثی مرتبط با اصول نظری و عملی روش اجتهادی در تفسیر روایی، به مثابه روش معیار و مطلوب در تفسیر روایی است.

۱-۱. مفهوم جریان تفسیری

در ادبیات علوم قرآنی و تفسیری به زبان عربی، مفاهیمی چون مناهج، اتجاهات، مذاهب، مدارس و الوان برای گزارش اندیشه‌ها و گروه‌های مشخصی از اندیشمندان حوزه تفسیر به کار می‌رود. البته در معنای دقیق هر یک از این مفاهیم و وجه تمایز آنها با هم چندان اتفاق نظر دیده نمی‌شود و معمولاً نویسندگان به تبیین و توضیح خود تکیه می‌کنند.^۱ این مسئله در زبان فارسی نیز که امروزه دامنه وسیعی از پژوهش‌های قرآنی را دربر می‌گیرد، مطرح است؛ مفاهیمی چون روش‌ها، گرایش‌ها، مکاتب، رویکردها، سبک‌ها و جریان‌های تفسیری، در این باره قابل توجه است.^۲ طبعاً انتخاب مفهوم جریان‌های تفسیری در قبال دیگر مفاهیم در این اثر نیازمند توضیح و توجیه است.

به نظر می‌رسد در اصطلاح زبان فارسی دو مفهوم روش و گرایش تفسیری را می‌توان مفاهیم کلیدی در بحث یاد شده تلقی کرد و دیگر مفاهیم را در ارتباط با آنها مورد توجه قرار داد. همچنین در اصطلاح زبان عربی، مفهوم «منهج» معادل روش و نیز مفهوم «اتجاه» معادل

۱. در این باره ر.ک: شریف، اتجاهات التجديد، ص ۶۷؛ بابایی، مکاتب تفسیری، ج ۱، ص ۱۳؛ طیب حسینی، تفسیر / گرایش‌ها و روش‌های تفسیر، دائرة المعارف قرآن کریم، ج ۸، ص ۳۶.

۲. ر.ک: شاکر، ترمینولوژی مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۷۲، ۱۳۸۱ش؛ اسعدی و شاکر، تحلیل انتقادی طبقه‌بندی تفاسیر و ارائه مدل مطلوب، پژوهش‌های قرآنی، پاییز ۹۴، شماره ۷۶.

گرایش تلقی می‌شود. روش تفسیری ناظر به چگونه تفسیر کردن قرآن و خط‌مشی مفسر در تفسیر است. از این‌رو، مبانی و قواعد و اصول فهم و تفسیر، ملاک شناخت روش تفسیری است. اما گرایش تفسیری بیانگر علاقه‌های فکری و شخصیتی مفسر است که اهتمام او را به قلمرو خاصی از آموزه‌های قرآنی سوق داده است. البته در هر گرایش تفسیری نیز می‌توان از روش تفسیری حاکم بر مفسران دارای آن گرایش سراغ گرفت. به دیگر سخن، گرایش‌های تفسیری به روش‌های تفسیری مختلفی بروز یافته‌اند.

اما «جریان تفسیری» در این اثر، به معنای حرکت و روند علمی اجتماعی با مجموعه‌ای از آثار و شخصیت‌های تفسیری با روش یا گرایش خاصی است که در گذر زمان و تحت تأثیر شرایط و زمینه‌های قابل تحقیق، به صورتی اثرگذار در حوزه اندیشه‌های دینی قرآنی تبدیل شده است. اما تحلیل جریان تفسیری از حیث روش یا گرایش خاص تفسیری، متکی به تحلیل علمی ما از هر یک از جریان‌هاست و در بحث حاضر متکی به تحلیل ما از روایت‌گروی است و بسته به تعریفی که از روایت‌گروی در تفسیر داشته باشیم، می‌توانیم از روش یا گرایش تفسیری پیروان آن سخن بگوییم. همچنین این نکته نیز دارای اهمیت است که روش تحقیق در یک جریان تفسیری با روش تحقیق در یک روش و مکتب تفسیری به معنای بسیط آن، تفاوت‌های جدی دارد. تحقیق در جریان تفسیری به مثابه یک جریان نظام‌مند تاریخی در حوزه فهم و تبیین قرآن، نیازمند توجه به مؤلفه‌های مختلف هر جریان و گونه‌ها و نقش و نسبت‌های آن با دیگر جریان‌های دینی و تاریخی است. از این‌رو، افزون بر نیاز این تحقیق به منابع و روش‌های علمی مربوط به حوزه تفسیر قرآن و زبان‌شناسی و معناشناسی آن، منابع و روش‌های تاریخی هم نیازمند بررسی‌اند. اما واژه تفسیر در اینجا و در مقام توصیف و جریان‌شناسی، به معنای کلی پرده‌برداری و رمزگشایی از آیات قرآن بوده و معنایی عام دربر دارد که شامل تفسیر ظاهری و تفسیر باطنی قرآن می‌شود و در نقد و بررسی جریان‌های مدعی تفسیر قرآن و در مقام توصیه، از تعریف خاصی از آن دفاع خواهد شد.

۱-۲. روایت‌گروی و جریان تفسیر روایی

روایت‌گروی در این اثر از اصطلاح خاص حوزه ادبیات داستانی متمایز بوده و تنها ناظر به یکی از رویکردهای تفسیری است که بر اخبار و احادیث دینی تکیه دارد. مفهوم روایت در اینجا، در نگاهی عام و فارغ از برخی دقت نظرهای علوم حدیثی، شامل هر نوع گزارش قولی، فعلی یا تقریری از

پیامبر ﷺ (و امامان معصوم در نگاه شیعی و صحابه و تابعان در نگاه سنی) است و مفاهیمی چون حدیث، خبر و اثر را دربر می‌گیرد. طبعاً قلمرو بحث روایاتی است که در حوزه تفسیر قرآن نقل شده‌اند. از این منظر عام، جریان تفسیر روایی با مفاهیمی چون جریان تفسیر مآثور یا اثری؛ تفسیر منقول یا نقلی و تفسیر حدیثی هم‌پوشی خواهد داشت؛ گو اینکه سعه و ضیق هریک از این مفاهیم به حسب مبانی و باورهای مذهبی نیز درخور توجه‌اند. آنچه در اینجا به نظر می‌رسد، آن است که می‌توان با تکیه بر تفاوت میان «روایت» و «حدیث»، از تفاوت اعتبار علمی آنها سخن گفت. آنچه در منابع روایی و مآثور می‌بینیم در واقع روایت به معنای نقل و گزارش دیگران از سخنان پیشوایان دین یا صحابه و تابعان است، نه عین سخنان آنها؛ در حالی که در اصطلاح دقیق‌تر، می‌توان «حدیث» به معنای سخن تازه را تنها بر خود سخنان صادر شده از ایشان اطلاق کرد، نه آنچه با واسطه بیانگر سخن ایشان باشد^۱ و طبعاً به علل مختلف ممکن است نسبت و اسنادی غیرقطعی داشته باشد. بی‌شک حدیث پیشوایان دین به معنای یاد شده منبعی معتبر و دست اول در فهم درست کلام الهی است. در این میان آنچه بیشتر در معرض نقد و بررسی است، روایات تفسیری در منابع واسطه‌اند که هم به لحاظ صدور و هم به لحاظ دلالتی و تفسیری نیازمند ارزیابی‌اند. افزون بر این، احادیث قطعی به معنای سخنان صادر شده از پیشوایان دین و پیرو آن روایات و نقل‌های معتبر و درخور وثوق در منابع واسطه، از جهت دلالت قابل بررسی‌اند و فهم و تفسیر آنها در میان مخاطبان و در منابع تفسیری می‌تواند مورد بحث قرار گیرد.

اما روایت‌گروی در اثر حاضر، هرچند معنایی عام از جریان تفسیر روایی را دربر می‌گیرد که به منبع روایی در تفسیر اهتمام داشته است، اما نگاه انتقادی آن بیشتر به شاخه‌ای از این جریان عام معطوف است که با دو مؤلفه ذیل شناخته می‌شود: یکی، تأکید بر منابع نقلی و روایی در تفسیر قرآن و نادیده انگاشتن دیگر منابع و دوم، فقدان نگاه تحلیلی انتقادی به روایات.

پیرو آنچه در بند گذشته در باب روش یا گرایش تفسیری در میان جریان‌های تفسیری گذشت، به نظر می‌رسد در این جریان، هم روش تفسیری و هم گرایش تفسیری قابل جستجو هستند. البته معمولاً محققان میان گرایش و روش تفسیری در معرفی تفسیرها تفکیک کرده و

۱. گواه این نکته آن است که در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) واژه روایت به معنای نقل و گزارش حدیث است و بدون معرفت و درایت و فقه و فهم، معمولاً ارزش خاصی ندارد (ر.ک: صدوق، معانی الاخبار، ص ۱-۲؛ بحار، ج ۲، ص ۱۴۵-۱۴۸)

دسته‌ای از رویکردهای تفسیری را به‌عنوان گرایش تفسیری و دسته‌ای دیگر را به‌عنوان روش تفسیری معرفی می‌کنند. این تفکیک از جهتی قابل دفاع است. برای مثال، درباره تفاسیرهای کلامی که اهتمام و رویکرد کلی مفسر، پرداختن به مفاهیم اعتقادی و مباحث کلامی قرآن است، گرایش کلامی در تفسیر ناظر به جنبه روش تفسیری نیست. تفسیرها با گرایش کلامی از حیث روشی به تقسیم دیگری نیازمندند. برای مثال، روش عقلی یا نقلی.

اما در خصوص تفسیرهای روایی این پرسش مطرح است که در جریان روایت‌گرا، تفسیر روایی در حکم گرایشی تفسیری است یا روشی تفسیری؟ بی‌شک گرایش تفسیری به معنای اهتمام و جهت‌گیری غالبی مفسر روایت‌گرا، فارغ از نقش روشمندی که او برای روایات در فرایند تفسیر باور دارد، در این تفسیرها صادق است. معمولاً محدثانی که به حوزه تفسیر روی آورده‌اند، دارای این گرایش‌اند. اما به نظر می‌رسد، از آن‌رو که اساساً روایات تفسیری در عمل تفسیر فقط جنبه رویکردی و جهت‌گیرانه ندارند، بلکه ماهیتی روشی داشته و در روش تفسیر و اصول و مبانی او حضور پیدا می‌کنند، نمی‌توان گرایش تفسیر روایی را از روش تفسیری به کلی تفکیک کرد. عموم مفسرانی که از روی علاقه و تخصص در دانش‌های حدیثی، رویکرد غالب آنها اهتمام به روایات تفسیری بوده است، در واقع به گرایش تفسیر روایی تعلق دارند، اما تفسیر روایی ایشان از حیث روشی نیز بر نظریه تفسیری خاصی نسبت به نقش روایات در تفسیر تکیه دارد. از این‌رو، روش تفسیر روایی براساس تفاوت مبانی تفسیر، خود شاخه‌هایی دارد؛ برای مثال، مبانی تفسیری برخی، ضرورت تکیه بر روایات، منهای دیگر منابع است و محور و ملاک اصلی تفسیر را در مضمون‌های روایی آن هم بدون تحلیل‌های انتقادی جستجو می‌کنند (روش روایی محض). برخی نیز براساس روش تفسیر اجتهادی، تفسیر روایی را به‌عنوان گامی کلیدی در تفسیر تلقی کرده و از این منظر به تفسیر روایی می‌پردازند (روش اجتهادی روایی).

در اینجا این نکته شایان توجه است که گاه مفسری نظریه تفسیری خاص خود را در اثر تفسیری‌اش لحاظ نمی‌کند و در واقع تفسیر او آینه تمام‌نمایی از نظریه تفسیری او نیست. نمونه این را می‌توان در تفسیر نورالثقلین، اثر عروسی حویزی و الدر المنثور، اثر سیوطی یافت که به‌رغم آنکه خود ظاهراً به روش اجتهادی در تفسیر اذعان دارند،^۱ اما تفسیرشان را صرفاً با نقل ساده متون

۱. ر.ک: بحرانی، البرهان، ج ۱، ص ۳ و ۴؛ حویزی، نورالثقلین، ج ۱، ص ۲؛ نیز در این باره ر.ک: بابایی، مکاتب تفسیری، ج ۱، ص ۳۶۱ و ۳۷۸.

روایات تفسیری تدوین کرده و از این جهت متن تفسیرهای ایشان با آثار مفسران روایت‌گرایی چون بحرانی، در البرهان که از اساس نظریه تفسیری‌اش روایت‌گروی محض است، تفاوتی ندارد.^۱ با این حال، اصرار و تأکید برخی محدثان همچون بحرانی بر تفسیر نامیدن اثر خود و در عین حال اکتفای ایشان به متن روایات تفسیری در واقع ریشه در این مبنا و نظریه در روش تفسیر دارد که گویا در تفسیر تنها باید پای‌بند روایات تفسیری بود و نمی‌توان فراتر از آن سخن گفت.

افزون بر آنچه گذشت، تفسیر روایی خود در طیف وسیعش، به معنایی دیگر، شاهد گرایش‌های تفسیری متعددی بوده است. از این منظر، هر مفسر روایت‌گرا متأثر از گرایش و تعلق مذهبی و فکری خاصی به گزینش روایات تفسیری و تدوین تفسیر پرداخته است. بر این اساس هریک از شاخه‌های جریان تفسیر روایی (چه آنها که تحت عنوان گرایش روایی در تفسیر تعریف می‌شوند و چه آنها که با روش روایی در تفسیر شناخته می‌شوند) بسته به تعلقات مذهبی و فکری گوناگون، قابل تقسیم به گرایش‌های مختلف خواهد بود؛ برای مثال، تفسیر روایی با گرایش شیعی یا سنی یا سلفی. طبعاً این گرایش خاص حتی برای مفسر روایت‌گرایی که تنها به گزارش روایات بسنده کرده و نگاهی روشمند به نقش روایات در تفسیر ندارد، می‌تواند تأثیرگذار باشد؛ برای نمونه، مفسر شیعی بخش خاصی از روایات را انتخاب می‌کند که مفسر سنی به آنها نمی‌پردازد و به عکس.

نکته دیگری که در معرفی جریان تفسیر روایی اهمیت دارد آن است که جریان تفسیری روایی از آن‌رو که بر پایه یکی از منابع مهم فهم و تفسیر قرآن شکل گرفته است، در تاریخ تفسیر نقش و جایگاه ویژه‌ای یافته و فراتر از یک حادثه و پدیده تفسیری حضور داشته است؛ به گونه‌ای که بیشتر جریان‌های تفسیری، همچون جریان‌های ادبی، کلامی، فلسفی، باطنی و... به گونه‌ای با این جریان نقش و نسبت یافته‌اند. فراتر از این، از آن‌رو که در کل معرفت دینی، اعم از حوزه تفسیر، روایات

۱. البته می‌توان از نگاهی دقیق‌تر ادعا کرد که نه البرهان نه نورالثقلین، کتابی تفسیری از مؤلفان آنها نیستند؛ چراکه نقل روایات تفسیری بدون به کار بردن عملی روایات در فهم و تفسیر، اساساً از قلمرو تفسیر بیگانه است و این قبیل آثار تنها منابعی برای تفسیر هستند، نه آثاری تفسیری. البته مبنا و باور مفسر بحث دیگری است؛ درست است که برای مثال، بحرانی به لحاظ فکری روایت‌گرا و مخالف تفسیر غیرروایی است، اما کتاب البرهان او مجموعه روایات است، نه یک تفسیر بر پایه روایات و به روش روایی. اما در آثاری مثل نورالثقلین که مؤلف آن مبنای اجتهادی در تفسیر را پذیرفته است، این نکته با وضوح بیشتری قابل اذعان بوده و ظاهر عبارت مؤلف در مقدمه اثر نیز گواه آن است که هدف او تهیه منبعی برای تفسیر بوده، نه تفسیری قرآنی (ر.ک: حویزی، نورالثقلین، ج ۱، ص ۲).

نقشی انکارناپذیر داشته و به لحاظ تاریخی نیز بیشتر اندیشمندان برای متون روایی اهمیت قائل بوده‌اند، می‌توان به رابطه جریان تفسیر روایی با دیگر جریان‌ها در اندیشه دینی مسلمانان نیز اذعان کرد. هریک از جریان‌های ادبی، کلامی، فلسفی و باطنی به موازات نقش و نسبتی که با قرآن داشته‌اند و حتی گاه بیش از آن، از تفسیرهای روایی و روایات تفسیری نیز تأثیر پذیرفته‌اند. طبعاً بحث این نوشتار درباره جریانی است که رویکرد تفسیری غالب در آن، رویکردی روایی بوده است.

۱-۳. مشکلات روایات تفسیری

روایات، به‌ویژه روایات تفسیری، به دلیل ماهیت نقلی تاریخی آنها از یک سو و ابعاد زبان‌شناختی و معناشناختی آنها از سوی دیگر، همواره در میان محققان با مشکلاتی همراه بوده‌اند که کار مراجعه به آنها را دشوار ساخته است. مشکل جدی‌تر آن است که در معرفت دینی و به‌طور خاص حوزه تفسیر قرآن‌گزینی از این مراجعه نیست و نمی‌توان نقش مهم آنها را نادیده انگاشت. این مشکلات طبعاً در میان رویکردهای روایت‌گرا و ظاهرگرا جدی دیده نشده است، اما از منظر تحقیق و اجتهاد علمی، قابل اغماض نیست. مهم‌ترین این مشکلات را در دو طیف صدوری و دلالی می‌توان چنین برشمرد:

۱-۳-۱. مناقشه‌پذیری اسناد روایات و منابع روایی تفسیر

واقعیت آن است که برخلاف روایات حوزه فقه، اسناد این روایات در میان محققان فریقین به علل گوناگون، چندان به بحث و بررسی علمی گذاشته نشده و مسامحه‌های بسیاری در نقل آنها رخ داده‌اند. بسیاری از روایات تفسیری بر اثر همین تسامح یا از ابتدا فاقد اسناد بوده، یا بعدها با حذف سند نقل شده‌اند. چنان‌که، برای نمونه، در حوزه منابع شیعی، روایات بسیاری از تفسیر عیاشی به‌رغم اهمیت تاریخی و قدمت این کتاب و ارزش محتوایی آنها، با حذف سند به ما رسیده‌اند. افزون بر این، تفسیرهایی چون تفسیر قمی، تفسیر فرات کوفی، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام)، هریک به‌گونه‌ای با مناقشه‌های منبع‌شناختی و صدوری مواجه‌اند.^۱

۱. ر.ک: معرفت، التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۲۶.

۱-۳-۲. عدم کفایت روایات نسبت به همه آیات و معارف قرآنی

بی‌شک همه آیات با روایتی تفسیری همراه نیستند و روایات موجود به‌رغم انبوهی ظاهری، اولاً همه آیات را پوشش نمی‌دهند و ثانیاً در هر آیه نیز به همه بخش‌های آیه و معارف آن نپرداخته‌اند.^۱

۱-۳-۳. اشتمال روایات بر ابعاد مختلف زبانی و معنایی و ضرورت تفکیک آنها

از مشکلات جدی فراوی محققان در مراجعه به روایات تفسیری آن است که همه روایات از منطبق و ادبیات واحدی در شرح آیات پیروی نمی‌کنند. برخی ناظر به شرح لفظی آیات‌اند، برخی به بیان مصداق‌ها و تطبیق‌های خارجی مفاهیم آن می‌پردازند و برخی به معانی باطنی و تأویلی آن نظر دارند.^۲ طبعاً این ویژگی‌ها کار مراجعه به آنها را برای ناآشنایان با مبانی اجتهادی و روش‌های علمی فقه الحدیث دشوار می‌سازند.

۱-۴. روش تفسیر اجتهادی به‌مثابه روش معیار

بررسی جریان تفسیر روایت‌گرا همچون دیگر جریان‌های تفسیری نیازمند معیاری قابل قبول است که در واقع روش معیار به شمار می‌آید. به نظر می‌رسد بتوان از روش تفسیر اجتهادی به‌عنوان روش معیار سخن گفت. از این‌رو، لازم است درباره این روش توضیحی داده شود. «اجتهاد» از ماده لغوی جهد به معنای کوشش و تلاش توان‌گیر و طاقت‌فرساست.^۳ اما در اصطلاح فقهی به «تلاش و صرف توان ممکن برای دستیابی به ظن یا حجت بر حکم شرعی» تعریف شده،^۴ که

۱. ر.ک: بابایی، بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری، ج ۱، ص ۱۳۸.

۲. درباره این مشکلات و آثار آن در تفاسیر روایی، در فصل آخر این اثر به تفصیل بحث شده است.

۳. ر.ک: ابن‌اثیر، النهایه، ج ۱، ص ۳۱۸؛ برخی میان واژه جهد به فتح یا ضم جیم تفکیک کرده و جهد را به معنای وسع و طاقت و توان و جهد را به معنای مشقت دانسته‌اند. به نظر می‌رسد این دو معنا اصولاً ملازم هم بوده و در صرف تمام توان در طلب چیزی معمولاً مشقت و دشواری هم هست؛ چه اینکه هر دو معنا در بیان برخی لغویان و دانشمندان برای این واژه گزارش شده‌اند (ر.ک: تهانوی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۱۰۱؛ غزالی، المستصفی، ج ۲، ص ۳۵۰؛ انیس ابراهیم و... المعجم الوسیط، ص ۱۴۲). در قرآن کریم نیز واژه جهد لزوماً به معنای مشقت بدون صرف طاقت و توان نیست: «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ...» (فاطر، ۴۲) نیز ر.ک: معین، فرهنگ فارسی، ج ۱، ص ۱۴۷.

۴. تعاریف مشهور از اجتهاد بدین شرح‌اند: «استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحکم الشرعی» یا «بذل الجهد فی استخراج الاحکام الشرعیة» یا «استفراغ الوسع فی تحصيل الحجة علی الحکم الشرعی» (ر.ک: محقق حلی، معارج الاصول، ص ۱۷۹؛ خراسانی، کفایة الاصول، ص ۴۶۳-۴۶۴؛ ابراهیم انیس و... المعجم الوسیط، ص ۱۴۲).

البته ضوابط و شرط‌های آن در دانش اصول فقه متناسب با مبانی فریقین مقرر شده است. در نگاهی به مذاهب اصولی فقهی، در می‌یابیم که در عرف فقیهان متقدم اهل سنت، اجتهاد به معنای تکیه بر «رأی» و نظر به جای «روایت» و نقل در کشف حکم شرعی در مسائل فاقد نص شرعی آمده و پیرو آن، در پیوند با ابزارها و منابعی چون قیاس، استحسان، مصالح مرسله و... ذکر شده است.^۱ این معنا از اجتهاد که با رأی‌گرایی منهای نص شرعی همراه بوده و به روش‌های قیاسی و استحسانی متکی است، همواره با انتقاد عالمان مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) مواجه بوده و دو طیف اصولیان و اخباریان شیعی آن را باطل شمرده‌اند.^۲ اما معنایی دیگر از اجتهاد را می‌توان در میان طیف غالبی از اصولیان شیعه سراغ گرفت. با توسعه دانش فقه و اصول در حوزه شیعی، به‌ویژه در روزگار غیبت امام معصوم (علیه‌السلام) و فقدان نصوص روایی متناسب با حجم نیازها و مسائل شرعی به تدریج ضرورت نگرش اجتهادی برای کشف احکام دین احساس شد و اجتهاد با تعریفی متفاوت از اجتهاد به رأی با تلقی سنی، در ادبیات عالمان شیعه شیوع یافت و در تعریف آن برای مثال، چنین گفته شد: «الاجتهاد بذل الجهد فی استخراج الاحکام الشرعية».^۳ این تعریف، به‌رغم تشابه و اشتراک با تعریف اصولیان سنی، به روش خاصی معطوف است که رأی و اجتهادی را در طول دلالت نصوص مطرح ساخته و نصوص را به مثابه اصولی کلی و قابل تحلیل و تفریع به مسائل و فروع جزئی می‌بیند که در پرتو آن می‌توان به مدد اصول عقلایی و اعتبارات نظری به حجت‌های الهی در احکام شرعی راه یافت که هرچند بسیاری از آنها از سنخ ظنون‌اند، اما ظنونی معتبر و قابل استناد به شرع هستند. در همین راستا می‌توان به تعریف‌های دیگر اصولیان شیعه توجه کرد که با تأکید بر قید تحصیل ظن یا حجت بر حکم شرعی پیشتر گذشت.^۴

حال به دلیل مشابهت حوزه تفسیر قرآن با حوزه فقه که هر دو به‌نوعی در جستجوی معانی و

۱. ر.ک: شافعی، الرساله، ص ۴۷۷؛ نیز: صدر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولى، ص ۴۳.

۲. ر.ک: شریف مرتضی، الذریعة، ج ۲، ص ۶۳۶ و ۶۴۶؛ طوسی، عدة الاصول، ج ۱، ص ۳۹؛ ابن‌ادریس، السرائر، ج ۲، ص ۱۷۰؛ استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص ۹۰-۱۲۷؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۳۵؛ گفتنی است که مفهوم اجتهاد در تاریخ اندیشه اسلامی با تطور و تحول معنایی مواجه بوده است. در این باره ر.ک: بابایی، مکاتب تفسیری، ج ۲، ص ۱۰۵-۱۰۸؛ رحیمی، «تطور اجتهاد»، دو فصلنامه علمی تخصصی علامه، شماره ۲۹، ۱۳۸۹ش.

۳. حلی، معارج الاصول، ص ۱۷۹.

۴. در این باره ر.ک: بابایی، مکاتب تفسیری، ج ۲، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ علی‌پور و حسنی، پارادایم اجتهادی دانش دینی، ص ۵۵-۶۲.

مقاصد الهی هستند، می‌توان همگون با حوزه فقه، در حوزه تفسیر نیز از اصطلاح اجتهاد سراغ گرفت. چه اینکه هم‌پای فقه احکام شرعی، حوزه تفسیر نیز در میان فریقین سرگذشت مشابهی داشته و دورویکرد رأی‌گرا و روایت‌گرا و پیرو آنها دورویکرد ظاهری و اجتهادی در این حوزه قابل پیگیری است. اینک این سؤال مطرح است که: روش اجتهادی در حوزه تفسیر چگونه تعریف می‌شود؟

در ادبیات نویسندگان اهل سنت، گویا عنوان «تفسیر به رأی» بر همان عنوان تفسیر اجتهادی قابل انطباق است. تقسیم «تفسیر به رأی» به دو نوع ممدوح و مذموم در همین راستا صورت گرفته است. ذهبی تصریح می‌کند: مراد از رأی در اینجا همان اجتهاد است و تفسیر به رأی یعنی تفسیر اجتهادی قرآن پس از آگاهی از زبان عربی و جوانب لغوی و دلالتی آن و عموم ابزارهای لازم همچون اسباب نزول و شناخت ناسخ و منسوخ و نیز با موافقت کتاب و سنت و مراعات دیگر شرط‌های تفسیر.^۱

تفسیر به رأی ممدوح در این دیدگاه همان تفسیر اجتهادی با مراعات شرایط یاد شده است. در برابر تفسیر به رأی مذموم که تفسیر بدون مراعات قوانین عربی و ادله شرعی و دیگر شرایط تفسیر است. استاد معرفت به درستی این اصطلاح از تفسیر اجتهادی را به انتقاد می‌گیرد و می‌نویسد: تفسیر به رأی به معنای اجتهاد در برابر تفسیر متأثر نیست، بلکه روشی نکوهیده است.^۲ این نکوهیدگی در واقع ریشه در متونی دارد که مفهوم «رأی» را در حوزه معرفت دینی و به‌طور خاص حوزه احکام شرعی و نیز تفسیر به رأی را در حوزه تفسیر قرآن نکوهش می‌کند.^۳ بر این اساس اصطلاح تفسیر اجتهادی از تفسیر به رأی متمایز بوده و تعریفی دیگر می‌طلبد.

در حوزه شیعی، استاد معرفت در مقام تقسیم مناهج تفسیری از دو منهج نقلی و اجتهادی یاد کرده و تفسیر اجتهادی را به معنای تفسیری که بیشتر بر درایت و عقل متکی است تا روایت و نقل، تعریف کرده است؛ روشی که پیشینه تاریخی آن به برخی تابعان باز می‌گردد که باب اجتهاد و اظهار نظر در تفسیر را گشوده و به نقد و بررسی آثار منقول پرداخته‌اند.^۴ طبعاً در این تعریف اجتهاد در برابر تکیه بر صرفاً نقل و روایت آمده و در بیان شاخه‌های تفسیر اجتهادی نیز متناسب با تخصص و رشته علمی مفسر از شاخه‌های ادبی و لغوی، کلامی و فلسفی و عرفانی،

۱. ر.ک: ذهبی، التفسیر والمفسرون، ج ۱، ص ۲۵۵.

۲. معرفت، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، ج ۱، ص ۸۱-۸۲.

۳. ر.ک: طباطبایی، المیزان، ج ۳، ص ۷۵-۸۷؛ بابایی و دیگران، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ص ۵۶-۵۸.

۴. ر.ک: معرفت، التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب، ج ۲، ص ۳۴۹.

اجتماعی، علمی و جامع یاد شده است.^۱ ضمن آنکه واژه «اجتهاد» در این تعریف به همان معنای لغوی آن اراده شده است.

به نظر می‌رسد این تعریف از تفسیر اجتهادی ابهام داشته و نسبت به منابع تفسیری در تفسیر اجتهادی جامع دارای وضوح نیست. برخی شاخه‌های تفسیر اجتهادی در این دیدگاه همچون شاخه ادبی لغوی براساس تعریف گذشته بر نقل تکیه بیشتری دارند تا عقل و درایت؛ هرچند مفسر ادبی بر پایه نکات و منابع نقلی در کتاب‌های لغت و ادبیات، غالباً نیازمند تحلیل لغوی ادبی آیات نیز هست؛ چنان‌که در تفسیر روایی نیز منبع روایی در واقع مفسر را به فهم و تحلیل آیات بر پایه مفاد روایات می‌رساند. همچنین تنوع تفسیرهای روایی و نقلی نیز در این تعریف مورد توجه قرار نگرفته است. برخی تفسیرهای روایی، تنها نقل روایات تفسیری‌اند، نه تفسیر قرآن براساس روایات و برخی دیگر نیز افزون بر روایات، مشتمل بر نگاه اجتهادی و تحلیلی‌اند؛ اولاً، به خود روایات و ثانیاً، به آیات در ضمن روایات.

در تعریف و تحلیل دیگری از تفسیر اجتهادی که از سوی برخی قرآن‌پژوهان شیعی معاصر ارائه شده، بیان نسبتاً متفاوت و دقیق‌تری را می‌بینیم. استاد عمید زنجانی بر همین اساس، تفسیر اجتهادی را حد وسط میان دو نوع تفسیر دیگر، یعنی تفسیر به رأی و تفسیر نقلی دانسته و تصریح کرده است که این روش به تدبّر و عقل و روایات تفسیری تکیه دارد و در کنار روایات به‌عنوان یکی از ارکان ضروری تفسیر، شرایط و مقدمات دیگری را نیز لازم می‌داند.^۲

برخی دیگر از محققان نیز با تکیه بر مفهومی از اجتهاد که با تفکر اصولی مکتب شیعه همخوان است، هم‌سو با تعریف گذشته چنین نوشته‌اند: «اجتهاد در تفسیر، تلاش برای فهم و تبیین معانی و مقاصد آیات براساس شواهد و قرائن معتبر است.»^۳ بر پایه بیان اخیر، اجتهاد تفسیری شامل طیفی از روش‌های رایج تفسیری با تفاوت مراتب و درجات خواهد بود. این تعریف هرچند در نظام فکری محقق و متکی به مبانی ایشان قابل توجیه است، اما فارغ از آن، به دلیل نامعین بودن شواهد و قرائن معتبر در این تعریف، کلی و مبهم به نظر می‌رسد که پیروان هر روش و گرایش تفسیری می‌توانند آن را بر روش و گرایش خود تطبیق دهند؛ تا آنجا که حتی تفسیرهای روایی را که به لحاظ مبنای خاص تفسیری تنها به ظاهر روایات به‌عنوان منبع درست تفسیر تکیه دارند، شامل می‌شود.

۱. همان، ص ۳۵۳.

۲. ر.ک: عمید زنجانی، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، ص ۳۳۱-۳۳۲.

۳. بابایی، مکاتب تفسیری، ج ۲، ص ۱۰۸.

به نظر می‌رسد آنچه تا حدودی به تبیین این تعریف در مباحث روش‌شناسی تفسیر کمک می‌کند، ارتباط آن با مفهوم اصطلاحی اجتهاد در تطور تاریخی آن در نزاع اخباریان و اصولیان است. چنان‌که گذشت، در عرف و اصطلاح فقیهان، روش اجتهادی در فقه احکام شرعی به لحاظ تاریخی در برابر روش روایت‌گرایان و اخباریان قرار گرفته است. اخباریان به روش‌ها و قواعد اصولی و عقلانی غیر منصوص در استنباط احکام از کتاب و سنت التزام نداشته و تحلیل ظاهری روایات فقهی را ملاک و معیار اصلی در کشف احکام تلقی کرده‌اند. آنان ظواهر قرآن را منهای دلالت روایی، منبعی معتبر برای استنباط احکام ندانسته‌اند؛^۱ در مقابل فقیهان اصولی که اجتهاد را به معنای کوشش در حد توان برای به دست آوردن احکام شرعی به‌گونه‌ای تفصیلی از منابع و ادله معتبر آن (اعم از کتاب، سنت، اجماع و عقل) تعریف کرده‌اند.^۲ از این منظر در تعریف تفسیر اجتهادی نیز منابع و ادله معتبر در کشف معانی و مقاصد آیات، فراتر از ظواهر و نصوص روایی بوده و گستره وسیعی از ادله و شواهد نقلی و عقلی را متناسب با مفاد آیات دربر خواهد گرفت. از این زاویه می‌توان تعریف تفسیر اجتهادی را بر پایه تعریفی عام از اجتهاد در روش و ابزارهای معرفت‌دینی دنبال کرد. مؤلفه‌های عام اجتهاد را در دو حوزه متعلق (قلمرو) و روش می‌توان چنین برشمرد: در حوزه متعلق اجتهاد و قلمرو آن، طیفی از ادله و شواهد نقلی و عقلی قابل توجه است. در حوزه روش اجتهادی نیز به جای استناد سطحی و تعبدی به ادله و شواهد مزبور، تحلیل و بررسی سندی و دلالتی شواهد نقلی از یک سو تحقیق و بررسی دیگر شواهد از سوی دیگر دنبال می‌شود.

بر این اساس، «روش تفسیر اجتهادی، روشی تفسیری است که برای فهم و تبیین معانی و مقاصد آیات، گستره وسیعی از منابع، ادله و شواهد معتبر نقلی و عقلی را با نگاه تحلیلی متناسب با مفاد آیات در حد توان انسانی به مدد می‌گیرد». نگاه تحلیلی در این تعریف ناظر به استناد همراه با تحلیل و تحقیق و بررسی شواهد و قرائن در ارتباط با آیات است.

حال، روش اجتهادی، گاه با رویکردی جامع در تفسیر مورد توجه قرار می‌گیرد و به همه ادله و شواهد تفسیری که در کشف معانی قرآن مؤثرند، و نیز همه رویکردها و گرایش‌ها که افق‌های معنایی مختلف قرآنی را نشان می‌دهند، نظر دارد و گاه با رویکردی معطوف به روش و گرایش خاص تفسیری صورت می‌گیرد. از این منظر، می‌توان شاخه‌ای از تفسیر اجتهادی را تفسیر اجتهادی روایی

۱. ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۳۵؛ نیز ر.ک: بهشتی، اخباریگری تاریخ و عقاید، ص ۲۸-۳۱.

۲. ر.ک: خراسانی، کفایة الاصول، ص ۴۶۴.

دانست که ضمن اهتمام به دلالت‌های روایی در تفسیر در تلاش است تا روایات را از حیث سند و متن و دلالت ارزیابی علمی کرده و نسبت آن را با مدلول آیات قرآن براساس شواهد و قرائن بررسی و تحلیل کند.^۱ این شاخه می‌تواند مدل معیاری در نقد و بررسی جریان روایت‌گرا در تفسیر تلقی شود؛ گو اینکه این مدل تفسیری از مدل جامع اجتهادی فاصله دارد و تنها به‌عنوان یکی از مراحل و گام‌های رسیدن به مدلول آیات قرآن و مراد الهی تلقی می‌شود که در جای خود، چه بسا با آسیب‌هایی همراه شود. البته اگر ما به اصل حدیث و سخن معصومان علیهم‌السلام در تفسیر آیه‌ای دست یابیم، بی‌شک به دلیل اعتمادی که به ایشان داریم، از تفسیری ناب و استوار بهره‌مند شده‌ایم، اما از آنجا که بحث ما بر سر روایات تفسیری به‌عنوان گزارش‌هایی تاریخی از سخنان منسوب به معصومان و پیشوایان است، تفسیر جامع از آیات نیازمند توجه به همه قرائن و شواهد مرتبط با آیات است، و روایات تنها بخشی از این شواهد و قرائن را تأمین می‌کنند. با وجود این، به نظر می‌رسد اگر رویکرد اجتهادی به روایات تفسیری با تحلیل جامعی در دو بخش سند و دلالت صورت گیرد، در عمل تفسیر روایی اجتهادی به تفسیر جامع رسیده و قابل انتساب به مراد الهی نیز خواهد بود؛ چراکه اولاً، با تحلیل سندی انتساب روایت به منبع اصلی جستجو می‌شود و ثانیاً، با تحلیل دلالتی نسبت معنای روایت و به تبع آن مدلول قرآنی مورد نظر، با دیگر ادله و شواهد و قرائن مربوط به معنای آیه روشن می‌گردد و وثوق و اطمینان عقلانی در فهم مراد الهی به دست می‌آید.

۱-۵. اصول روش تفسیر اجتهادی با رویکرد روایی

اساساً در مقوله نقد و بررسی یک جریان تفسیری، تحلیل درست و ضابطه‌مند از این جریان و بازیابی قوت‌ها و ضعف‌ها مورد انتظار است. در این میان، افزون بر شناخت و تحلیل ضابطه‌مند جریان آنچه در نگاه انتقادی اهمیت دارد، تکیه بر اصول قابل دفاع در حوزه تفسیر قرآن است. بی‌شک مدافعان هر نظریه تفسیری به اصول خاصی پای‌بندند که ممکن است با اصول نظریات دیگر متفاوت باشند. این اصول نیز خود دو دسته‌اند: دسته اول، اصول کلی و عام تفسیر و دسته دوم، اصول خاص یک جریان تفسیری مانند جریان روایی. طبعاً روایت‌گرایان ممکن است از اصول کلی و عام تفسیر نیز قرائن و برداشت خاصی متفاوت از دیگر جریان‌های تفسیری داشته باشند که می‌توان این اصول را نقد و بررسی کرد.

۱. درباره تعریف تفسیر اجتهادی و تطبیق آن بر برخی تفاسیر روایی ر.ک: بابایی، مکاتب تفسیری، ج ۲، ص ۱۰۸.

به نظر می‌رسد بتوان با تکیه بر اصول روش اجتهادی در تفسیر قرآن کریم و براساس منطق قابل دفاع در فهم کلام الهی، به نقد و بررسی جریان تفسیر روایی پرداخت.^۱ این نقد و بررسی نیز به دلیل تکیه بر منطق و روش تفسیر اجتهادی در واقع با رویکردی توصیه‌ای برای رسیدن به تفسیر مطلوبی از قرآن همراه است. از این منظر، اصول کلی و عامی که در روش تفسیر اجتهادی قابل دفاع‌اند و منطق نقد و بررسی جریان‌های تفسیری و حل و فصل آسیب‌ها و موارد ضعف آنها به شمار می‌آیند، در سه حوزه نظری، عملی و غائی شایسته توجه‌اند.

افزون بر این، در خصوص رویکرد تفسیر روایی نیز به نظر می‌رسد می‌توان اصولی را بر پایه روش اجتهادی قابل توجه دانست، یا از اصول کلی و عام مربوط به تفسیر اجتهادی تقریر و تبیینی دقیق‌تر به دست داد. این اصول در واقع رویکردی قابل دفاع از روایت‌گرایی را در تفسیر قرآن پشتیبانی می‌کنند. اهم این اصول در دو دسته اصول نظری و اصول عملی قابل توجه‌اند که به دلیل ارتباط مستقیم با موضوع خاص این اثر با تفصیل بیشتری مطرح می‌شوند.

الف) اصول نظری (مبنایی)

مراد از اصول نظری در اینجا، مبانی و زیرساخت‌های فکری خاصی هستند که روش تفسیر اجتهادی روایی بر آنها متکی است. این اصول از سنخ هست‌ها و نیست‌ها بوده و متناسب با آنها، می‌توان از اصول روشی و بایدها و نبایدهایی نیز به‌عنوان اصول عملی تعریف کرد. اصول نظری تفسیر اجتهادی روایی با توجه به دو حوزه صدور و دلالتی از این قرارند:

۱-۵-۱. امکان و ضرورت اعتبارسنجی سندی روایات تفسیری و دستیابی به روایات معتبر

به نظر می‌رسد به پشتوانه برخی مبانی کلامی و نیز بسیاری از شواهد تاریخ حدیثی، می‌توان از امکان دستیابی به مقدار درخور توجهی از روایات معتبر سخن گفت. از یک منظر کلامی می‌توان با تکیه بر برخی آیات قرآن که از وعده تضمین الهی نسبت به حفظ و صیانت این کتاب سترگ و استوار سخن به میان آمده،^۲ چنین استدلال کرد که اساساً حفظ قرآن کریم تنها به حفظ لفظی نیست. اگر لفظ قرآن

۱. اسعدی، محمد و همکاران، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ج ۱، بخش اول: سعیدی روشن، محمدباقر، منطق تفسیر قرآن.

۲. ر. ک: حجر، ۹: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»؛ فصلت، ۴۲: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ».

حفظ شود، اما حریم معانی آیات در معرض خطر انحراف و خطا باشد و فهم درست آن از دسترس دور ماند، وعده الهی محقق نشده است. از سوی دیگر، از آنجا که یکی از رسالت‌های پیشوایان دین جلوگیری از تحریف معنوی در قرآن و تعالیم دین است^۱ تضمین حفظ و سلامت معنوی قرآن در گرو تضمین حفظ و سلامت حد و نصاب لازمی از روایات تفسیری به معنایی عام و گسترده است.^۲

افزون بر این، تاریخ حدیث، به‌ویژه در حوزه شیعی و میراث حدیثی اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام گواه آن است که دقت نظر عالمان حدیث‌شناس در سه دانش رجال، درایه و فهرست و سنت‌های عالمانه‌ای چون اجازات علمی و سخت‌گیری‌های نقل حدیث و پالایش مستمر منابع حدیثی، امکان دستیابی و وثوق به حد نصاب لازمی از روایات معتبر را میسر کرده و بسیاری از دغدغه‌های ناقدان حدیث را برطرف کرده است. گو اینکه این نکته به برکت مجاهدت علمی فقیهان اسلامی در حوزه روایات فقهی بیشتر قابل اذعان بوده، ولی حوزه روایات معارفی و تفسیری، به بازخوانی و دقت نظر فزون‌تری نیازمندند.

با توجه به آنچه گذشت، اعتبارسنجی سندی روایات تفسیری از زاویه دیگری در معرض دو پرسش جدی است: پرسش اول، آنکه به لحاظ مبنایی، آیا ملاک نیاز به اعتبارسنجی سندی در روایات حوزه‌های مختلف علمی اعم از احکام فقهی و معارف نظری مانند تفسیر آیات قرآن

۱. شیخ کلینی در روایتی چنین آورده است: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْبُحْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرِثَةَ الْأَنْبِيَاءِ وَذَاكَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يورثُوا دَرَاهِمًا وَلَا دِينَارًا وَ إِنَّمَا أَوْرَثُوا أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْءٍ مِنْهَا فَقَدْ أَخَذَ حَظًّا وَافِرًا فَانظُرُوا عَلِمَكُمْ هَذَا عَمَّنْ تَأْخُذُونَهُ فَإِنَّ فِيْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فِي كُلِّ خَلْفٍ عُذُولًا يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْعَالِيْنَ وَ ائْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ وَ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ (الكافي، ج ۱، ص ۳۲، ح ۲؛ مضمون این روایت با تفاوت متن در منابع دیگر نیز مشهور و قابل جستجو است؛ ر.ک: صفار، بصائر الدرجات، ص ۱۱؛ قاضی نعمان، دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۸۱؛ نعمانی، الغيبة، ص ۶۷).

۲. نگارنده در مباحث علوم قرآنی معتقد است با همان منطق کلامی و اعتقادی که قرآن به لحاظ لفظی تحریف‌ناپذیر دیده می‌شود، به لحاظ معنوی نیز باید تحریف‌ناپذیر تلقی شود. از این منظر، غالب محققانی که میان تحریف لفظی و معنوی تفکیک کرده‌اند، قابل نقد به نظر می‌رسند؛ توضیح اینکه اگر مراد از تحریف، تحریف جزئی و مقطعی باشد، به‌گونه‌ای که در هر عصری به‌رغم رخداد تحریف، برای مخاطبان دستیابی به قرآن معتبر ممکن باشد، بی‌شک در طول تاریخ به این معنا هم تحریف لفظی رخ داده و هم تحریف معنوی. اما اگر مراد تحریف فراگیر و کلی باشد، بدین معنا که قرآن یا بخشی از آن به‌گونه‌ای آسیب ببیند که به‌طور کلی از دسترس دور ماند و راهی برای رسیدن به آن؛ هرچند با دشواری فراهم نباشد، امتناع این فرض اختصاص به تحریف لفظی نداشته و تحریف معنوی نیز به این معنا پذیرفته نیست. البته می‌توان گفت با اذعان به سلامت متن قرآن، عملاً راه فهم درست آن نیز برای مخاطبان، با توجه به میزان فهم و ظرفیت ایشان، باز است و تحریف معنوی به معنای کلان و کلی قابل اذعان نیست.

یکسان است؟ پرسش دوم، آنکه به لحاظ روشی اعتبارسنجی سندی در هر یک از حوزه‌های علمی از چه روش و شیوه‌ای پیروی می‌کند؟ در مباحث آینده، بند فرعی دوم (از اصول نظری)، پاسخ پرسش نخست را دربر دارد و بند فرعی هشتم (از اصول عملی)، به پاسخ به پرسش دوم می‌پردازد.

۱-۵-۲. حجیت خبر واحد معتبر در تفسیر آیات و نظریه‌پردازی علمی مربوط به آنها

از دیگر اصول مبنایی در تفسیر اجتهادی روایی، حجیت خبر واحد معتبر در تفسیر قرآن است. نظر به اهمیت ویژه‌ای که بحث پر دامنه حجیت خبر واحد داشته و به خصوص، در دو حوزه فقه و تفسیر محققان را به خود مشغول ساخته، شرح بیشتری از این مسئله و آرای پیرامون آن ضروری دیده می‌شود. ضمن آنکه برداشت‌های تفسیری در حوزه علوم نیز با تکیه بر روایات، نیازمند تنقیح و بررسی این مسئله است.

خبر واحد روایتی است که نقل آن نه با تواتر یقین‌آور همراه باشد و نه با قرائن و شواهد اطمینان‌آور. از نگاه مشهور عالمان اصول فقه، چنین خبری هر چند راویان موثقی داشته باشد، به دلیل ظنی بودن، به خودی خود حجیت و اعتباری ندارد و مانند دیگر ظنون برای حجیت و اعتبارش به دلیل خاصی نیاز دارد.

حجیت نیز معانی و تعریف‌های مختلفی دارد. این واژه در لغت از ماده «حجج» به معنای قصد آمده است. حجت نیز از این ماده، به معنای دلیلی است که قصد می‌شود، یا حقی مطلوب به واسطه آن دنبال می‌شود. ظاهراً حجیت از همین واژه به معنای قابلیت قصد و احتجاج است.^۱ چنان‌که اساساً برخی لغویان یکی از معانی حجت را دلیل و برهان دانسته‌اند.^۲ ظاهراً در کاربردهای قرآنی^۳ و روایی^۴ این واژه نیز همین معنا اراده شده است؛ اما در اصطلاح منطقی و پیرو آن اصطلاح کلامی، حجت گاه بر مجموعه‌ای از قضایای مرتبط که با تألیف و چیش و مرتبط ساختن آنها با یکدیگر مجهولی برای ما معلوم می‌شود، اطلاق شده و در سه قسم از انواع دلیل، یعنی قیاس، استقرا و تمثیل، مورد بررسی قرار می‌گیرد که در علم منطق، درباره اصل اعتبار و شرایط اعتبار این راه‌ها به تفصیل بحث شده است. گاه نیز به حدّ وسط در

۱. ر.ک: ابن فارس، ترتیب مقایس اللغة، ص ۲۰۹؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۵۴.

۲. ر.ک: فیومی، المصباح المنیر، ص ۶۶۱ و جوهری، الصحاح، ج ۱، ص ۳۰۴.

۳. نساء، ۱۶۵.

۴. برای نمونه: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۶: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةَ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةَ...».

مقدمات، استدلال گفته می‌شود.^۱ از این منظر حجیت منطقی به کشف واقع مربوط می‌شود. اما در علم اصول تعریف‌های گوناگونی از آن دیده می‌شود.^۲ در این میان، اصطلاح مشهوری از حجیت را باید در تعریف اصولیان متأخر دنبال کرد که آن را در خصوص دلیل ظنی و به معنای معذّر و منجّز بودن دلیل ظنی معتبر می‌دانند که طبعاً برخلاف اصطلاح منطقی آن به حوزه کشف واقع مربوط نیست، بلکه کاربرد آن حوزه حکمت عملی و آثار فقهی حقوقی است.^۳ توضیح این مطلب آن است که اگر دلیلی که حجت شرعی در این اصطلاح است، با واقع مطابقت داشت، باعث تنجّز و فعلیت حکم واقعی و رفع تکلیف است و اگر برخلاف واقع بود، دست‌کم معذور بودن مکلف را به همراه دارد. حجیت به معنای یاد شده با تقریرهای مختلفی بیان شده که یکی از تقریرهای مشهور آنست که شارع دلیل ظنی را به منزله دلیل علمی دانسته و برای آن جعل اعتبار کرده و تعبداً کاشف از واقع شمرده است.^۴ طبعاً اگر حجیت و اعتبار خبر، تابع دلیل و جعل شرعی و تعبدی خاص باشد، تنها در حد دلالت آن دلیل می‌توان به حجیت خبر پای‌بند بود. ضمن آنکه مضمون خبر هم باید قابل جعل و اعتبار و تعبد باشد و به سخن دیگر، از اموری باشد که به حوزه اختیارات شارع و جعل شرعی او مربوط بوده و از سنخ امور جعلی و اعتباری باشد، نه از سنخ امور تکوینی و حقیقی.

از این منظر اساساً کاربرد مفهوم اصولی فقهی «حجیت» در این اصطلاح در حوزه معارف نظری، به‌ویژه تفسیر قرآن، قابل بررسی و تأمل است. در تفسیر به دنبال واقعیت مدلول آیات قرآن و معنا و مراد الهی از آنها هستیم و روایات تفسیری را نیز با همین هدف به کمک می‌گیریم. به دیگر سخن، وقتی از حجیت خبر در تفسیر یاد می‌شود، در واقع دو نگاه و انتظار وجود دارد؛ نخست، آنکه می‌خواهیم بدانیم آیا خبر در علم تفسیر و فهم و شناخت مدلول و مراد الهی از آیات قرآن مفید است یا خیر؟ دوم، آنکه بدانیم اگر خبر به دلیل ظنی بودن ظهور و ظنی بودن صدور، مفید علم و یقینی در این حوزه نباشد، آیا می‌توان به آن ملتزم بود و به‌عنوان تفسیر کلام الهی از آن یاد کرد؟

۱. ر.ک: مظفر، المنطق، ص ۲۰۸ و ۲۱۶.

۲. ر.ک: مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۴۶-۲۴۷؛ حکیم، الاصول العامة للفقهاء المقارن، ج ۱، ص ۳۳؛ نیز ر.ک: آهنگران، «بررسی اصطلاح حجت یا حجیت در علم اصول»، پژوهش‌های فقهی، شماره ۵، ص ۱۳۷-۱۵۲.

۳. ر.ک: جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۱۲-۱۱۴.

۴. اصفهانی (کمپانی)، نه‌ایة الدراية فی شرح الکفایه، ج ۲، ص ۵؛ هاشمی، بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۷؛ خوئی، مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۱۵ و ۲۳۸؛ خوئی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۳۹۸؛ خراسانی، کفایة الاصول، ص ۴۰۵؛ بروجردی، لمحات الاصول، ص ۴۱۰؛ خمینی، تحریرات فی الاصول، ج ۶، ص ۲۲؛ صدر، دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۵.

ظاهراً موافقان حجیت اخبار تفسیری (مانند خوئی و فاضل لنکرانی)^۱ بیشتر رویکرد اصولی فقهی داشته‌اند تا تفسیری؛ در حالی که مخالفان (مانند سیدمرتضی و علامه طباطبایی) که غالباً به‌رغم تعلق خاطر به مباحث اصولی، بیشتر رویکردی کلامی یا فلسفی داشته‌اند، از منظر نخست به این بحث وارد شده و اساساً دغدغه معرفت‌شناختی داشته‌اند.

با این توضیح، به نظر می‌رسد به‌رغم آنکه مباحثات علمی معاصر در این حوزه معمولاً با همان ادبیات اصولی فقهی مطرح شده‌اند، پیوند زدن آنها با تعریف اصولی یاد شده جای تأمل دارد و این دیدگاه در واقع یکی از دو انتظاری را که در این مسئله می‌توان دنبال کرد، بر می‌آورد و آن هم جواز شرعی التزام به ظهور ظنی خاصی از آیات به مدد روایات تفسیری است. اما مسئله معرفت‌بخشی و علم‌آفرینی این ظهورات تنها با معنای کلامی و منطقی حجیت قابل انتظار است. قبل از تحلیل و بررسی دیدگاه‌ها در این نزاع، ذکر این نکته شایسته است که مسئله حجیت خبر که در ذیل بحث حجیت سنت قرار می‌گیرد، با دو ماهیت متفاوت قابل بررسی است؛ ماهیت نخست ماهیت کلامی است و ماهیت دوم ماهیت اصول فقهی و معرفت‌شناختی. این بحث آنگاه که بر نقش سنت مستقیم پیشوایان معصوم دین در معرفت دینی، اعم از تفسیر و غیر آن متمرکز است، ماهیتی کلامی دارد و حجیت و اعتبار آن مورد بحث و تردید نیست. اما آنگاه که سنت را به مثابه حدیث و روایت حاکمی از فعل و قول و تقریر پیشوای معصوم دین تلقی می‌کنیم، طبعاً میزان اعتبار و حجیت آن مورد بحث بوده و تابع قواعد خاصی است.^۲

مسئله حجیت خبر واحد از منظری عام با سه پرسش اساسی همراه است:

۱. ر.ک: خوئی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۲۲-۴۲۳؛ نیز خوئی، مصباح الاصول، ج ۱، ص ۱۴۹؛ فاضل لنکرانی، مدخل التفسیر، ص ۱۷۳-۱۷۶.

۲. علامه طباطبایی با همین تفکیک میان دو ماهیت متفاوت بحث در ذیل آیه ۴۴ سوره نحل: «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»، چنین می‌نویسد: «وفی الآیة دلالة علی حجیة قول النبی ﷺ فی بیان الآیات القرآنیة، وأما ما ذكره بعضهم أن ذلك فی غیر النص والظاهر من المتشابهات أو فیما يرجع إلى أسرار كلام الله وما فیہ من التاویل فمما لا ینبغی أن یصغی إلیه. هذا فی نفس بیانه ﷺ ویلحق به بیان أهل بیته لحديث الثقلین المتواتر وغیره وأما سائر الأمة من الصحابة أو التابعین أو العلماء فلا حجیة لیانهم لعدم شمول الآیة وعدم نص معتمد علیه یعطى حجیة بیانهم علی الإطلاق ... هذا كله فی نفس بیانهم المتلقى بالمشافهة، وأما الخبر الحاکمی له فما كان منه بیاناً متواتراً أو محفوظاً بقرینة قطعیة وما یلحق به فهو حجة لكونه بیانهم، وأما ما كان مخالفاً للكتاب أو غیر مخالف لكنه لیس بمتواتر ولا محفوظاً بالقرینة فلا حجیة فیہ لعدم كونه بیاناً فی الأول وعدم إحراز البیانیه فی الثانی وللتفصیل محل آخر» (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۲۶۱-۲۶۲).

پرسش نخست آن است که: آیا خبر واحد، علم و یقین به بار می آورد؟

مشهور محققان فریقین در این باره پاسخی منفی داشته و جز جمعی از ظاهریان و اهل حدیث^۱ کسی خبر واحد را به خودی خود مفید علم قطعی ندانسته اند؛ زیرا معمولاً در نقل

۱. ابن حزم، الاحکام، ج ۱، ص ۹۸-۱۰۲: «قال أبو سليمان، والحسين بن علي الكرابيسي، والحارث بن أسد المحاسبي وغيرهم: إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله ﷺ يوجب العلم والعمل معاً وبهذا نقول». نیز ر. ک: شیرازی، النبصرة في أصول الفقه، ص ۲۹۸؛ بصری، المعتمد في أصول الفقه، ج ۲، ص ۹۲؛ تیمی اصفهانی، الحجة في بيان المحجة، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۷ (به نقل از سمعانی): «فصل ونشتغل الآن بالجواب عن قولهم فيما سبق إن أخبار الآحاد لا تقبل فيما طريقه العلم، وهذا رأس شغب المبتدعة في رد الأخبار، وطلب الدليل من النظر، والاعتبار فنقول وبالله التوفيق: إن الخبر إذا صحَّ عن رسول الله ﷺ ورواه الثقات والأئمة، وأسندوه خلفهم عن سلفهم إلى رسول الله ﷺ وتلقته الأمة بالقبول، فأنه يوجب العلم فيما سبيله العلم. هذا قول عامة أهل الحديث والمتقنين من القائمين على السنة، وإنما هذا القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال، ولا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به شيء اخترعته القدرية والمعتزلة، وكان قصدهم منه ردّ الأخبار وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول، ولو أنصف الفرق من الأمة لأقروا بأن خبر الواحد يوجب العلم، فإنهم تراهم مع اختلافهم في طرائقهم وعقائدهم يستدل كل فريق منهم على صحّة ما يذهب إليه بالخبر الواحد» (ابن القيم، مختصر الصواعق المرسله، ج ۱، ص ۳۳۲). «ومعلوم مشهور استدلال أهل السنة بالأحاديث ورجوعهم إليها، فهذا إجماع منهم على القبول بأخبار الآحاد، وكذلك أجمع أهل الإسلام متقدموهم ومتأخروهم على رواية الأحاديث في صفات الله تعالى ومسائل القدر والرؤية وأصول الإيمان والشفاعة وإخراج الموحدين من المذنبين من النار... وهذه الأشياء، علمية لا عملية، وإنما تروى لوقوع العلم للسامع بها، فإذا قلنا خبر الواحد لا يجوز أن يوجب العلم حملنا أمر الأمة في نقل هذه الأخبار على الخطأ، وجعلناهم لاغين هازلين مشتغلين بما لا يفيد أحداً شيئاً ولا ينفعه، ويصير كأنهم قد دونوا في أمور الدين ما لا يجوز الرجوع إليه والاعتماد عليه» (ابن القيم، الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعتزلة، ج ۲، ص ۳۶۲): «ومن له أدنى إمام بالسنة والتفات إليها يعلم ذلك ولولا وضوح الأمر في ذلك لذكرنا أكثر من مئة موضع فهذا الذي اعتمده نفاة العلم عن أخبار رسول الله ﷺ خرقوا به إجماع الصحابة المعلوم بالضرورة وإجماع التابعين وإجماع أئمة الإسلام ووافقوا به المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج الذين انتهكوا هذه الحرمة وتبعهم بعض الأصوليين والفقهاء وإلا فلا يعرف لهم سلف من الأئمة بذلك بل صرح الأئمة بخلاف قولهم، فمن نص على أن خبر الواحد يفيد العلم مالک والشافعي وأصحاب أبي حنيفة وداوود بن علي وأصحابه كأبي محمد بن حزم ونص عليه الحسين بن علي الكرابيسي والحارث بن أسد المحاسبي قال ابن خوارزمنداد في كتاب أصول الفقه: وقد ذكر خبر الواحد الذي لم يروه إلا الواحد والاثنتان: ويقع بهذا الضرب أيضاً العلم الضروري نصّ على مالک، وقال أحمد في حديث الرؤية: نعلم أنها حق ونقطع على العلم بها وكذلك روى عن المروزي قال: قلت لأبي عبد الله هاهنا اثنان يقولان أن الخبر يوجب عملاً ولا يوجب علماً فعابه، وقال: لا أدري ما هذا، وقال القاضي: وظاهر هذا أنه يسوى بين العلم والعمل، وقال القاضي في «أول المخبر»: خبر الواحد يوجب العلم إذا صحّ سنده ولم تختلف الرواية فيه وتلقته الأمة بالقبول وأصحابنا يطلقون القول وإن لم تتلقه بالقبول» (همان، ص ۳۹۴-۴۰۵).