

نادرستی انتساب عدم پذیرش ظواهر قرآن به اخباریان

محمد رضا آرمیون*

چکیده

مشهور است که اخباریان ظواهر قرآن را نمی‌پذیرند و از تفسیر آن خودداری می‌کنند. این پژوهش، نادرستی این انتساب را با دو عامل مربوط می‌داند: اول این که غفلت از شناسائی جریان‌های هم عصر اخباریان، سبب شده که جهت تندی سخن آنان در باره فهم قرآن، دانسته نشود. آنان به دلیل شیوع رویکردهای عقلی و عرفانی در آن روزگار، به خطر استقلال فهم قرآن بدون روایات معصومان هشدار داده‌اند. دوم این که بین اظهارات بزرگان این گروه در فقه و تفسیر و اقتضانات مقامی هر یک از آن دو، تفکیک صورت نگرفته است. بر این اساس ادعا این است که اخباریان در رابطه با قرآن دو دغدغه داشته‌اند؛ اول این که در فقه نباید آیات الأحکام را با صرف اتکا به عقل، بدون در نظر گرفتن روایات، مطرح ساخت. دوم این که در تفسیر نیز نباید به تأویلات عرفانی با تکیه بر کشف درونی، وارد شد.

کلیدواژه‌ها: اخباریان، ظواهر قرآن، تفسیر.

درآمد

اخباری‌ها را نمی‌توان یک جریان منسجم و یکپارچه دانست؛ چرا که در بین دانشمندان این جریان فکری مراتب مختلفی وجود دارد. هر چند نگاه عمومی نسبت به آنان به شکل کلان انجام می‌شود، ولی تأثیرگذاری بزرگان این جریان نسبت به تفسیر قرآن متفاوت بوده است. آنچه که از ظاهر برخی از تعبیرات علمای اخباری بر می‌آید، آیات قرآن را جز با روایت معصومان علیهم‌السلام قابل فهم و تفسیر نمی‌دانند. برخی دیگر، علاوه بر آن، تلاش مفسر را تنها در محدوده تفسیر واژگان قابل انجام می‌دانند و برخی از معروفین به اخباری‌گری حتی تأویل آیات را نیز جایز می‌دانند. هر یک از این سطوح را باید بر اساس واقعیت عینی - که در آثار معروفین و بزرگان اخباری‌گری به نمایش در آمده است - ارزیابی نمود؛ بویژه این که لازم است مواضعی که نسبت به دیدگاه تند این جریان،

* دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث.

گرفته شده است، مورد بررسی قرار داد که تا چه اندازه مورد قبول است. در این مقاله تنها فرصت بازخوانی و تحلیل کلمات و سخنان استرآبادی در خصوص تفسیر قرآن فراهم شده است. کاربرد واژه اخباری‌گری در ادبیات امروز، به گونه‌ای است که بار معنایی این واژه را در اذهان، منفی گردانیده است و با شنیدن آن، نوعی جمودگرایی و خمودی در اندیشه و تعقل به ذهن خطور می‌کند. از این نگاه، اخباری‌عالمی است که با هر گونه تحلیل و توجیه مخالف است؛ چرا که او به عقل بدبین است و هر فرآیندی که از بعد اندیشه بشری سرزند، تراوشی غیر قابل اعتماد است (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۱، ص ۱۰۷). چرایی چنین کاربردی - که از این واژه صورت می‌گیرد - به برخوردهای تندی که با گروه اخباریان صورت گرفت، بی ارتباط نیست. در مقابل این نگاه، برخی با خوش بینی اخباری و اصولی را فرقه واحدی انگاشته‌اند (الأصولیون و الأخباریون فرقة واحدة، ص ۳۲). برخی نیز با تفکیک بین حامیان این تفکر، از واژه اخبارگرایی را در مواردی به کار برده‌اند که منش اخباری یا اصولی شخص روشن نباشد و یا حالت بینابینی داشته باشد (تاریخ حدیث شیعه، ج ۲، ص ۲۳۲ - ۲۴۱). حقیقت، این است که اخباریان، در حدود دو بیست سال، عرصه علمی را بر اصولیان، رقیب دیرینه‌شان تنگ نمودند، ولی کشمکش‌هایی که برای انتقال مدیریت علمی در آن دوره از دوره‌های اصول^۱ شکل گرفت، خاطره نامناسبی را از این جریان به جای گذاشت. با گذشت این دوره پر تلاطم، نقد اصولی از اخباری‌گری، رایج شد و هرگز تصویر روشنی از زوایای این جریان در آثار اصولیان دیده نشد. ما در این نوشته، ضمن اذعان به دشواری ارائه تعریف یکسان از این جریان، از کلیات مرتبط به این موضوع صرف نظر می‌کنیم.

اخباریان و ظواهر قرآن

باید دانست که رویارویی که بین اخباری و اصولی در تاریخ حدیث شیعه رخ داده است، با پذیرش دخالت عقل در مسیر استنباط گزاره‌های اعتباری و نقلی، مرتبط بوده است. این در حالی است که بازخورد تقسیم اخباری و اصولی در حیطه علوم تحلیلی - نقلی، نظیر تفسیر، به درستی ارزیابی نشده است و همان برآیندی که در تفسیر گزاره‌های فقهی - حقوقی دین، از این دو جریان حدیثی وجود دارد، بر جای مانده است. ولی واقعیت این است که عمده اختلافات بین اخباری و اصولی، بر سر برداشت‌های تحلیلی از آیات قرآن نبوده است، بلکه اختلاف بر سر استنباطات اعتباری و تشریحی از آیات و روایات بوده است. برخی از مستشرقان - که متوجه خاستگاه تقسیم اخباری و اصولی، به عنوان دو قسیم در حیطه حقوق و فقه شده‌اند - در این باره نوشته‌اند:

۱. دوره‌ای که عصر جدید استنباط نامیده و وحید بهبهانی مؤسس آن خوانده می‌شود (تاریخ فقه و فقها، ص ۲۴۱).

دغدغه اصلی اخباریان و اصولیان (مخالف) آنها تفسیر متون مقدس نبود، بلکه رشته پدیده‌تر حقوق و حیطه کاری آن (فقه) بود («رویکردهای اخباریان شیعه به تفسیر»، ص ۲).

به هر جهت، می‌توان گفت که به این نکته کمتر توجه شده است که اخباری در خصوص تفسیر قرآن چه می‌گوید و آیا می‌توان بین دیدگاه‌های او در دو حوزه فقه و تفسیر، تفکیک قایل شد؟ چنان که برخی با اعتراف به این که موضوع سخنان تند استرآبادی در باره تفسیر قرآن نیست، آنان را به چنین دیدگاهی متهم کرده‌اند (مکاتب تفسیری، ج ۱، ص ۲۷۱).

از آنجا که انتساب عدم پذیرش ظواهر قرآن از سوی اخباریان به عنوان سدی، مانع از ورود به دیدگاه آنان در باره تفسیر قرآن است، لازم است دیدگاه‌های متفاوتی که در این باره به اخباریان نسبت داده شده است، مورد بازشناسی قرار گیرد. با در نظر گرفتن دیدگاه‌هایی که از سوی برخی از مفسران و خود اخباریان وجود دارد، سه دیدگاه را در این زمینه می‌توان برشمرد: دیدگاه اصولیان، برخی از مفسران و اخباریان.

وحید بهبهانی، که مؤسس و مجدد (مقدمة الرسائل الفقهیة، ص ۱۸) اصول نیز قلمداد می‌شود، در فایده ۲۸ کتاب الفوائد الحائریة قول به عدم حجیت قرآن را به صراحت به اخباریان نسبت داده و این را در نهایت غرابت و بسیار دور می‌خواند:

الفائدة الثامنة والعشرون [في حجة القرآن] الأخباريون: منعوا عنها مطلقا، و هو في غاية الغرابة (الفوائد الحائریة، ص ۲۸۳).

شیخ اعظم، مرتضی انصاری، همچون وحید عقیده دارد که اخباریان، ظاهر قرآن را نمی‌پذیرند. وی اختلاف آنها در ظواهر قرآن را به فهم لغوی و عرفی کلمات قرآن نمی‌داند و اختلاف آنها را این گونه تبیین می‌کند:

اختلاف آنها در این است که مقصود از خطاب‌هایی که در قرآن آمده، استفاده از مراد برخاسته از خودشان نیست، بلکه با ضمیمه سخنان أهل ذکر مقصود و مرادشان روشن می‌گردد و یا این که این خطاب‌ها ظاهر نمی‌توانند باشند... (الفرائد الأصول، ج ۱، ص ۶۴).

استاد معرفت از زمره مفسرانی است که این انتساب را ناشی از بی‌اطلاعی سخنان آنان می‌داند و در این باره این گونه می‌نویسد:

در دوران متأخر به فقهای اخباری نسبت داده شده که حجیت ظواهر قرآن را قبول ندارند و استناد به قرآن و استنباط احکام از آن را نادرست می‌شمرند؛ این نسبت اساساً نادرست است... (التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، ج ۱، ص ۸۹).

ایشان در ادامه این سخنان تصریح می‌کنند با مطالعه و دقتی که در بین نوشته‌های آنان صورت گرفت، اثری از چنین نظری نمی‌توان یافت.

شیخ یوسف بحرانی - که خود از اخباریان اهل اعتدال و میانه‌رو است - بر خلاف ادعایی که بر بی‌ثمره بودن اختلافات دارد، به تفاوت بین حامیان تفکر خود تصریح می‌کند:

اما علمای اخباری در این مسأله در بین افراط و تفریط قرار می‌گیرند؛ برخی از آنان فهم مطلق از قرآن را ممنوع می‌دانند؛ حتی مانند آیه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»، مگر این که از سوی اهل عصمت علیهم‌السلام تفسیری رسیده باشد. و برخی از آنان این استفاده را جایز می‌دانند تا آنجا که گویی می‌خواهند در تأویل مشکلات قرآن و حل مبهمات و بیان مجملات آن، ادعای مشارکت را با اهل عصمت علیهم‌السلام ممکن بشمارند (الدررالتجفیه من الملتقطات البیوسفیه، ج ۲، ص ۳۳۹ - ۳۴۰).

ایشان با بیان گزارشی از سید نعمت الله جزائری (الأنوار النعمانیة، ج ۱، ص ۳۰۸) صاحب جوامع الکلم را در جانب افراط و فیض کاشانی را در مقابل آن، اهل تفریط معرفی می‌کند و در نهایت، به دنبال دستیابی به دیدگاه میانه است. ما در این پژوهش برآنیم که ابتدا با بررسی تاریخی جریان اخباری‌گری، خود را به فهم بار معنایی کلمات و اصطلاحات اخباریان نزدیک کنیم تا به مقصود آنان دست یابیم و در قسمت دوم، دست نوشته‌های اخباریان را مورد بازخوانی قرار دهیم و با تفکیک حوزه فقه و تفسیر در خصوص آنچه به آنان نسبت داده شده، به ارزیابی صحیح برسیم.

تاریخچه اخباری‌گری

بر خلاف تصور برخی که ظهور اخباری‌گری و سنت‌مداری را به سدهٔ دهم و یازدهم باز می‌گردانند (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۰، ص ۱۶۸؛ دایرة المعارف الشیعیة، ج ۲، ص ۳۵)، برخی نیز بر اصالت و سلفی بودن آن تأکید دارند و آن را برخاسته از تفکر ناب اسلام می‌دانند (الفکر السلفی عند الشیعة الاثنا عشریة، ص ۹). بحث در باره این نکته - که اخباری‌ها دارای اصالت تاریخی هستند، یا چنین منشی در تاریخ حدیث شیعه بی سابقه بوده است - مجالی وسیع می‌طلبد که فعلاً در صدد آن نیستیم، ولی آنچه که در این مختصر می‌توان به آن پرداخت، اشاره‌ای است به وجود چنین گرایشی در بین بزرگان و بیان رویکردهایی که سبب تولد دو بارهٔ اخباری‌گری شد.

در مباحث مربوط به مکاتب حدیثی، شاخصه‌هایی در تفاوت مدارس حدیثی مختلف بازگو می‌شود که آنها را از هم بازشناسی می‌کند (حوزه‌ها و مکاتب حدیثی، ص ۱۴ - ۴۸). از جمله ویژگی‌هایی که در مدرسهٔ حدیثی قم، در قبال خصوصیات مدارس دیگر بیان می‌شود، گرایش به

نص و روش نقلی است که آن را از مدرسه بغداد عقل‌گرا ممتاز می‌کند. سخن در باره چرایی شکل‌گیری این روش‌ها و گرایش‌ها، جای افزونی می‌طلبید، ولی شاید مهم‌ترین عاملی که اخباری‌ها را در این اعتقاد، یعنی دیرینگی رویکردشان مصمم می‌گرداند، روش مدرسه حدیثی قم است؛ برای نمونه در خصوص قرآن - که محور بحث ما نیز هست - دیدگاه این مدرسه حدیثی، با نظر اخباریان بسیار مشابه است و رایحه احتیاط در تفسیر قرآن از سخنان آنان نیز احساس می‌شود. شیخ صدوق در بیان علت عصمت امام علیه السلام نیازمندی کتاب و سنت، به تبیین و تفسیر را معیار آن معرفی می‌کند و در توضیح آن این گونه بازگو می‌کند:

دلیل بر عصمت امام این است که چون هر سخنی که از گوینده آن نقل می‌شود، شکل‌های مختلفی از تأویل دارد. حتی در بیشتر آیات قرآن و روایاتی که از سود فرقه‌های مختلف، اجماع وجود دارد که صحیح هستند و تغییر و تبدیل و زیاده و نقصانی در آنها صورت نگرفته است، وجوه زیادی از تأویل در آنها احتمال می‌رود و لازم است همراه قرآن و سنت، مخبری راست‌گو و کسی که معصوم از دروغ و غلط عمده است و از منظور خدا و رسولش در کتاب و سنت به حق و درست خبر می‌دهد، باشد (معانی الأخبار، ص ۱۳۳).

وی در ادامه تأویل الفاظ قرآن و سنت اجماعی را ممکن می‌داند، ولی اکتفا به آن را عامل بروز اختلاف و حجت نمی‌داند. این کلام، زمانی که در کنار سخن استرآبادی دیده شود، تقارن فکری آن دو را نتیجه می‌دهد:

روش صحیح نزد من، راه و روش اخباریان کهن است. نظر آنان این بوده است که: ... و بسیاری از احکام و متعلقات کتاب خدا و سنت پیامبرش صلی الله علیه و آله مانند نسخ و تقیید و تخصیص و تأویل، نزد عترت پاکش خزینه‌داری می‌شود... (الفوائد المدنیه، ص ۱۰۴).

از اینجاست که اخباریان رئیس و قائد خود را صدوق می‌دانند؛ به ویژه روش حدیثی او را در کتاب من لایحضره الفقیه، از بزرگ‌ترین دلایل و جاهت مکتب خود می‌دانند (الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ۱، ص ۱۶۹). البته بررسی ادعای این انتساب و اخباری بودن شیخ، خود نیازمند مقالاتی دیگر است که در برخی از کتاب‌ها^۱ و مقالات («عقل‌گرایی شیخ صدوق و متکلم بودن او») به شکل موافق و مخالف بازتاب داشته است.

نکته مهمی که لازم است به آن اشاره کنیم، تعامل سازنده بزرگان مدارس حدیثی کوفه و قم و بغداد است. در سایه این حرکت بود که نبوغ شیخ مفید و نهضت علمی او و شاگردانش موجباتی را

۱. در فصل سوم از بخش اول کتاب/خبارگیری، با بررسی تطبیقی برخی از نظریات این دو جریان، ادعای اخباریان در این باره درست دانسته شده است. بر این اساس، می‌توان این منش را به دو بخش قدیم و جدید تقسیم نمود (خبارگیری، ص ۹۱-۱۱۶).

فراهم آورد که به بهترین شکل، از پتانسیل‌های هر دو گرایش نص‌گرایی و عقل‌گرایی بهره‌برداری شود. این ادعا در شخصیت بزرگ شیخ طوسی - که خود یکی از نگارنده‌های جوامع چهارگانه حدیثی است - جلوه‌نمایی می‌کند؛ به گونه‌ای که جامعیت او در به کارگیری نص و عقل در تولید علوم اسلامی منحصر به فرد بود. ولی بعد از این دوره، در حدود پنج قرن، صدایی از نص‌گرایی بلند نبود و این گرایش به شکل پنهان و در حاشیه به سر می‌برد. رکود نسبی حدیث‌نگاری (روش فهم حدیث، ص ۳۴) در طی این دوره خود بزرگ‌ترین شاهد این واقعیت تاریخی است.

در این بخش، سه عامل را می‌توان از جمله مهم‌ترین رویکردها و عملکردهایی نام برد که تأثیر بسزایی در ظهور دوباره جریان نص‌گرایی، داشتند. «عقل‌گرایی افراطی»، «تربیع احادیث» و «صوفی‌گری» سه شاخصه مهمی هستند که هر یک به سهم خود، اثر شگرفی در بازگشت و پیدایش دوباره این منش فکری ایفا نمودند. بررسی تفصیلی هر یک از این مؤلفه‌ها، نیازمند پژوهشی مستقل است که در این مختصر مجال برای ورود به آنها نیست. به شکل گذرا در خصوص عامل اول^۱ لازم به ذکر است که منبع و دلیل بودن عقل به دوران شیخ مفید باز نمی‌گردد. دقت در کلمات وی حاکی از این نکته است که وی هیچ‌گاه عقل را در کنار دیگر «ادله» و «منابع» دین، قرار نداد.^۲ در این باره مرحوم مظفر، می‌گوید:

من، اولین اصولی را که به دلیل عقلی تصریح نموده است، ابن ادریس حلی یافتم
(اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۰۲).

از مقدمه السرائر استفاده می‌شود، ابن ادریس با اتکا به نگاشته منسوب به سید مرتضی چنین دیدگاهی را اظهار داشته است و بر این اساس، باید گفت که به کارگیری از واژه‌ها در عبارت‌های سید، بسان تعابیر دقیق استادش، مفید(ره) نیست و این ممکن است ابن ادریس را دچار سوء برداشت نموده باشد (السرائر، ج ۱، ص ۴۶).

این روند بعد از ابن ادریس، در قرن هفتم با ظهور محقق حلی و شاگردش علامه حلی، ادامه یافت و گستردگی قواعد و اصطلاحات اصولی، بر دشواری امر اجتهاد افزود. اخباریان نیز با اجتهاد

۱. به این عامل در برخی نوشته‌ها تصریح شده است (ادوار اجتهاد، ص ۳۲۴؛ الحاشیه علی کفایة الاصول، ص ۳۶).

۲. از دیدگاه ایشان، عقل، نقل و شناخت قواعد محاوره عربی، سه «طریق» کشف گزاره‌های دین هستند که در قبال «کتاب خدای سبحان» و «سنت پیامبر» و «سخنان معصومین» سه «اصل» احکام شرعی شمرده شده‌اند (مختصر التذکره، ص ۲۸). باید دقت کرد نقلی که در کنار عقل از طرق قرار داده شده، با خود سخنان در تفاوت است؛ چرا که خود سخنان هر چه باشند، از اصول احکام شریعت‌اند؛ ولی در نقل همچون عقل، احتمال وقوع خلاف دارد. با این توضیح اشتباهی که برخی («درنگی در روش فقهی شیخ مفید») در تفسیر این عبارت مفید دچار شده‌اند، برطرف می‌گردد.

به این روش مخالف بودند (الفوائد المدنیة، ص ۳۰۵). تطوراتی که در این دوره حول حجیت خبر واحد رخ داد، شاهد گویایی بر شاخصه دوم است. همان طور که از نوشته‌های اصولی قرون ششم تا نهم بر می‌آید، حجیت خبر واحد مفروض بود و تنها سخن از دلایل حجیت و تنظیم ویژگی‌ها و تقسیمات این خبر گفته می‌شد («مراحل تطور الاجتهاد»). در این باره نکته مهمی که از جمله دلایل تدوین علم درایه نیز محسوب می‌شود، مخفی شدن قرآینی است که همراه حدیث بوده است (أدوار الاجتهاد، ص ۱۴۵). بدین جهت، تربیع روایات به چهار نوع صحیح و حسن و موثق و ضعیف، دستاورد این دوره از جریان حدیث پژوهی است. این اقدامات تا آنجا ادامه پیدا کرد که استاد امین استرآبادی، صاحب معالم، شهادت عدلین را در تزکیه راوی شرط دانست (منتقى الجمّان، ج ۱، ص ۱۶). استرآبادی در تحلیل این دو عامل این گونه می‌نویسد:

خلاصه آن که دین دو بار تخریب شد، یکی روزی رحلت پیامبر ﷺ و دیگری روزی که قواعد اصولی و اصطلاحاتی که عامه در کتاب‌های اصولی شان و در کتاب‌های درایه الحدیث نام برده‌اند، در بین احکام و احادیث ما رواج پیدا کرد (الفوائد المدنیة، ص ۳۶۸).

جریان دیگری که در کنار دو جریان اصیل نص‌گرا و عقل‌گرا همواره به شکل رادیکالی، در مواقعی که شکاف بین این دو گروه ایجاد می‌شد، خود را نمایان می‌ساخت، صوفیان و باطن‌گرایان بوده‌اند.^۱ به اذعان برخی از نویسندگان، در این دوره عالمانی - که بیشتر مشرب اخباری داشتند - در مبارزه با تصوف شدت بیشتری به خرج می‌دادند («برخورد دو تفکر در عصر صوفی»). صوفیان و قزلباشان با وجود فراز و نشیب‌های مختلفی که در این دوره وجود داشت («پژوهشی در باره قزلباش»)، به عنوان یک عامل فرهنگی قدرتمند، در دوران ظهور و تداوم اخباریان، حضور داشته‌اند. در این دوران، به دلیل اوج و بالندگی گرایش به عقل (مقدمه البرهان، ص ۱۷) چنین جریاناتی از این فرصت برای ارائه تراوشات خود بهره بردند.

نادرستی انتساب عدم پذیرش ظواهر قرآن به اخباریان

همان طور که اشاره شد، وحید بهبهانی، وضعیت بحرانی بین دو گروه اخباری و اصولی را به گونه‌ای مدیریت نمود که چهره موجهی از اخباریان بر جا نماند. نقدهای تند وی بر آنان، به ویژه در خصوص قرآن، به قدری مبهم و تاریک است که نمی‌توان از چنین شخصیتی پذیرفت که بدون مراجعه به متن عبارات آنان، این گونه اخباریان را متهم به وهم آلودگی و درک نکردن

۱. البته برخی از بزرگان تلاش در سازگاری مبانی دینی و شیعی با دیدگاه صوفیان داشته‌اند (جامع الأسرار، ۱۳۶۹، ص ۶۱).

بدیهی، چه رسد به نظری، نموده باشد! ولی به هر حال، ما برای صحت این انتساب لازم است به کلمات و سخنان خود اخباریان مراجعه کنیم.

قبل از ورود به نقد، دیگر بار بر این نکته تأکید می‌کنیم که تفکیک بین نظریات فقهی و تفسیری اخباریان کلید طلایی و دست مایه مهمی در به دست آوردن دستاوردهای این مقاله بوده است. نکته دیگر، آن که ما معتقدیم دیدگاه‌های اخباریان در دو بخش جداگانه، «تعامل با قرآن» و «تعامل با روایات» باید دید که سطوح آنها در هر بخش نیز، تفاوت چشم‌گیری دارد؛ به طوری که می‌توان آنها را در سه سطح تند و میانه^۲ و اخبارگرا^۳ قرار داد. شایان توجه است که ما در اینجا تنها فرصت بررسی نظریات جنجال برانگیز مؤسس مکتب اخباری، استرآبادی را در حیطه تفسیر ظواهر قرآن به دست آورده‌ایم و این نقد را در دو بخش (نقد حلی و نقد نقضی) به نمایش می‌گذاریم. در بخش نقد حلی درصدد فهم دقیق از سخنان وی و نمایش نقاط ضعف هستیم و بخش نقضی از سویی نقض بر منسوبات به وی قلمداد می‌شود و از سوی دیگر، قرینه مناسبی بر فهم بهتر مقصود ایشان محسوب می‌گردد.

۱. نقد حلی

استرآبادی به عنوان نمادی کامل از رویکرد سنت محوری در ارتباط با قرآن، معرفی می‌شود (رابطه متقابل کتاب و سنت، ص ۲۳۱) که از برخی تعابیرش، چنین برداشت می‌شود که وی حتی

۱. هر چند می‌توان احتمال داد که وحید بهبهانی (م ۱۲۰۴ یا ۱۲۰۵ ق) برای شکستن ابهت و جایگاه اخباری‌گری و باز پس‌گیری عرصه اجتهاد، به دنبال ایجاد سدی در برابر گسترش چنین تفکراتی بوده است (الفوائد الحائریه، ص ۸۸)، ولی طغیان قلم در عبارت‌های ایشان نمایان است. همان‌طور که در ابتدای مقاله اشاره شد، ایشان در فایده ۲۸ کتاب الفوائد الحائریه، ضمن پاسخ‌گویی به مستندات روایی آنان در باره عدم حجیت قرآن، تعبیراتش دور از انتظار است و تصریح می‌کند که کافر نیز به چنین نظری رضایت نمی‌دهد، چه رسد به مسلمان. و به دنبال آن، با تشبیهی نابرابر، فهم برخی از ظواهر قرآن را از سوی اطفال نیز ممکن می‌داند و در نهایت، نیز نیازی به استدلال در این باره نمی‌بیند (همان، ص ۲۸۳-۲۸۵).

۲. تقسیم رایج از این گروه، اخباری تندرو و میانه رو و یا نظیر آن است (مقدمه کشف اللثام، ص ۳۱؛ اخباری‌گری، ص ۱۱۷). البته لازم به یادآوری است که در کتاب اخباری‌گری، در فصل سوم از بخش دوم کتاب (ص ۲۲۱-۲۲۳) در بررسی دیدگاه اخباریان در باره «استنباط از ظواهر قرآن»، آنها را در خصوص این موضوع به سه دسته تقسیم نموده است؛ ولی با مطالبی که در این نوشتار مطرح شده، می‌توان گفت که وجه تعبیر به «احکام نظری» در کلمات اخباریان از سوی مؤلف تبیین نگردیده است.

۳. همان‌طور که از محدث بحرانی نقل شد، فیض کاشانی از جمله اخباریانی است که در این دو گروه جای نمی‌گیرد و به عقیده ما او در بخش تعامل با قرآن، روش مستقلی دارد که شواهد آن نیز در جای خود قابل ارائه است. به همین دلیل، ما آن را اخبارگرا می‌دانیم.

به فهم ترکیب واژگان قرآن - که بر اساس قواعد علم معانی و بیان شکل می‌گیرد - نیز اعتمادی ندارد. ما به دلیل دقت در تعابیر ایشان، عبارت‌های خود او را با هم مرور می‌کنیم:

... و قاعده‌های ظنی عربی - که در فنّ معانی و بیان و یا غیر آن دو ذکر شده است - هم نزد اخباریان از اصحاب، بسیار کم فایده است و این به دلیل آن است که آنان در فتاوا و احکامشان جز به ادله روشنی که با کمک قرینه‌های حالی و مقالی، قطعی می‌شدند، تکیه نمی‌کردند و این قرینه‌ها در سخنان اهل بیت علیهم‌السلام هم به وفور یافت می‌شود، نه در کتاب خدا و نه در کلام رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (الفوائد المدنیة، ص ۹۲).

صرف نظر از اشکال و نقضی که به ناهماهنگی سخنش نسبت به سخن معصومان علیهم‌السلام مبنی بر وجود قراین در کلام اهل بیت علیهم‌السلام نه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وارد است،^۱ ابتدا باید رویکرد این سخنان را شناسایی کنیم و نباید به ظاهر این عبارات بسنده کنیم. بر خلاف ظاهری که در این عبارت به چشم می‌خورد - که به شکل مطلق، بر نبود دلالات روشن و قراین حالی و مقالی در کتاب خدای متعال و سنت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اصرار دارد - اگر در دلیلی که برای ادعای فوق آورده، به خوبی دقت کنیم، موضوع سخن او، تکیه و اعتماد بر فتاوا و احکام است. بنا بر این، این عبارت به روشنی حکایت از این دارد که وی در فضای فقهی سخن می‌گوید. قرینه دیگری که به روشنی، رویکرد فقهی ایشان را در این فایده نشان می‌دهد، عبارت‌های صدر و ذیل همین فایده و تعابیری است که در آن وجود دارد. نوک پیکان حملاتی که ایشان در این فایده و یا فواید دیگری که در این زمینه بیان نموده، ناظر به احکام نظری و خود بافته فقهی است که از راه رأی و قیاس به دست آمده‌اند؛ چنان که خود او در بخش آغازین این فایده این گونه بیان می‌دارند:

هیچ مدرکی برای احکام شرعی نظری فرعی یا اصلی جز سخنان عترت پاک پیامبر، وجود ندارد (همان، ص ۹۲).

بنا بر این، ظهور ابتدایی و مبالغه گونه‌ای که ایشان نسبت به نبود قرینه‌های مناسب با هدف فهم کتاب و سنت، مطرح نموده‌اند، نباید ما را دچار اشتباه در فهم مبنای تفسیری وی کند. ممکن است در رد چنین احتمالی، به ذهن برسد که این تحلیل دچار ضعف در تحقیق است؛ چرا که وی با صراحت بیان قرآن و حدیث را معماگونه می‌داند. در اینجا لازم است تعابیر خود ایشان را با دقت ببینیم:

فائدة: الصواب عندی مذهب قدمائنا الأخباریین و طریقتهم، أما مذهبهم فهو أن کل ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة علیه دلالة قطعية من قبله تعالی حتی أُرش الخدش، وأن

۱. در برخی از روایات، کلام اهل بیت علیهم‌السلام نیز همانند کلام خدا دانسته شده است (وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۵، باب نهم، ح ۳۳۵۵).

کثیراً مما جاء به النبي ﷺ من الأحكام ومما يتعلق بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ من نسخ وتقييد وتخصيص وتأويل مخزون عند العترة الطاهرة ﷺ وأن القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية، وكذلك كثير من السنن النبوية ﷺ وأنه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام الشرعية النظرية أصلية كانت أو فرعية إلا السماع من الصادقين ﷺ وأنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا من ظواهر السنن النبوية ﷺ ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر ﷺ بل يجب التوقف والاحتياط فيهما؛

روش صحیح نزد من، راه و روش اخباریان کهن است. نظر آنان این بوده است که هر آنچه امت (اسلام) تا روز قیامت به آن نیاز دارد، حتی دیه کوچک‌ترین جراحت (ارش) از جانب خداوند بر آن دلیل قطعی وجود دارد و بسیاری از احکام و متعلقات کتاب خدا و سنت پیامبرش ﷺ مانند نسخ و تقييد و تخصيص و تأويل، نزد عترت پاکش خزینه داری می‌شود و بسیاری از احکام و متعلقات کتاب خدا و سنت پیامبرش ﷺ مانند نسخ و تقييد و تخصيص و تأويل، نزد عترت پاکش خزینه داری می‌شود و این که قرآن و سنت نبوی، در بیشتر موارد به صورت تعمیمه (معمّاگویی) نسبت به اذهان مردم آمده است و ما نسبت به احکام شرعیه نظریه فرعی یا اصلی راهی جز شنیدن از صادقین ﷺ نداریم و اجتهاد و استنباط در احکام نظری دین از ظواهر کتاب خدا و سنت نبوی ﷺ تا زمانی که از سوی اهل ذکر ﷺ دانسته نشود، جایز نیست؛ بلکه در آن دو باید توقف و احتیاط نمود (همان، ص ۱۰۴).

نسبت به این عبارت چند نکته باید دقت کرد:

اول، آن که این عبارت نیز نظیر عبارت گذشته در فضای فقهی و استنباط حکم شرعی بیان شده است و تعبیر گوناگونی مانند «من الأحكام»، «من الأحكام الشرعية النظرية أصلية كانت أو فرعية» و «استنباط الأحكام النظرية» حاکی از آن است.

دوم، آن که امور متعلق به قرآن را «نسخ، تقييد، تخصيص، تأويل» معرفی می‌کند که شکی در این نکته نیست که اگر قرینه‌های مبنی بر نسخ و یا تقييد و تأويل نسبت به قرآن در کار باشد، علم این امور، همان طور که ایشان فرموده‌اند، «مخزون عند العترة الطاهرة»؛ ولی روشن است که ایشان نظر به قبل از انجام عملیات تفسیری و قبل از پرداختن به این امور و قراین دیگر متنی و عقلی، برای به نتیجه رسیدن مقصود کلام الهی، سخن می‌گوید و این تنافی ندارد که بعد از این بررسی‌ها قرآن و سنت از تعمیمه بیرون بیایند.

سوم، آن که بر اساس صدر و ذیل این کلام، منظور از استنباط احکام نظری از قرآن، قوانین فقهی و شرعی است، نه هر ظاهری و برداشتی از آیات مختلف که منجر به رسیدن به منظور خدا گردد.

چهارم، آن که ایشان بین کلام خدا و کلام بشر (سنت) در اینجا جمع کرده است؛ در حالی که بر اساس روایات، هیچ کلامی با کلام خدا نباید مقایسه شود (التوحید، ص ۲۲۶). بنا بر این، همان گونه که وی سخن رسول خدا ﷺ را در کنار سخن خدا قرار داده است، این ممنوعیت مأخوذ از روایات نسبی است؛ چرا که اهل بیت علیهم السلام سخنان خود را نظیر سخن خدا، دارای محکم و متشابه معرفی نموده‌اند (وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۵).

البته ناگفته نماند که استفاده از تعبیر «التعمیه» نسبت به قرآن و سنت پیامبر در دو جای دیگر *الفوائد المدنیة* به کار رفته است. در صفحه ۲۷۰، همچون اینجا، بر اساس مقتضای بحث - که عنوانش استنباطات احکام نظری از ظواهر کتاب است و با قرآینی نظیر آنچه گفته شد - موضوع سخن فقهی است. در صفحه ۱۷۸ نیز بر اساس مباحث آن فایده، ایشان در مقام پاسخگویی به شبهات مربوط به مرجعیت احادیث در گستره شریعت، به ویژه اشکال قطعی الصدور نبودن روایات و احتمال سهو در آنها، ضمن بیان قرآین علم آور برای اعتماد به روایات، باز احتمال نسخ در روایات نبوی صلی الله علیه و آله را مطرح می‌کنند که با احتمال مطرح شده سازگاری دارد و حکایت از گرایش فقهی ایشان در سراسر این کتاب می‌کند.

با این توضیحات، تا حدودی، وجه تعبیری که از ایشان نسبت به تعمیم و معماگویی قرآن بیان شده است، نیز روشن می‌گردد که ایشان در صدد این نیست که کلام خدا را از فهم مطلق بیاندازد؛ اما صرف نظر از این که در تقلیل غلظت کلمات او می‌توان این گونه بیان نمود که تعبیر به تعمیم، مستند روایی نیز دارد (*المحاسن*، ج ۱، ص ۴۱۸)، در به کارگیری وی از این گونه تعابیر، دو جهت به ذهن می‌رسد:

اول، این که این سخن به دلیل حساسیتی که نسبت به برداشت نظری احکام فقهی با کمک از رأی و قیاس، در نظرش بوده، در مقام رد چنین کسانی که با کتاب و سنت مشغول استنباط شرعی می‌شوند، بیان شده است.

دوم، این که چنان که در تاریخچه اشاره کردیم، ممکن است، معما دانستن وی ناظر به رویارویی اش با جریان صوفی‌گری و تأویلات خود ساخته و بی مبنا (تائیه / ابن فارض، ص ۴۳۷) در باره تفسیر بوده که در برابر آنان به تندی موضع‌گیری نموده است.

اما این احتمالات دلیل بر این نمی‌شود که استرآبادی در زمینه تفسیر قرآن، رویکردی معتدل داشته و تمامی سخنان او به این شکل توجیه می‌گردد. باید دید که ایشان زمانی که در خصوص تفسیر و فهم قرآن سخن می‌راند، در این زمینه، چه دیدگاهی دارد. وی در فصل هشتم از کتاب *الفوائد المدنیة* - که با عنوان جواب الأسئلة، پرسش‌های مختلفی را پاسخ گفته است - دیدگاه خود را در باره تفسیر قرآن بیان می‌دارد. در سؤال هیجدهم، سخن مقدس اردبیلی را در رد کسانی که

تفسیر قرآن را جز با نص و روایت روا نمی‌دانند، نقل می‌کند. وی این بحث را بر سر برداشتی که از سخن ابوعلی طبرسی، نادرست می‌داند، با اردبیلی پیش کشیده است و هدفش این است که توضیحی را که اردبیلی از سخن ابوعلی، در باره تفسیر به رأی داده، غفلت از احادیث مربوط به جایگاه اهل ذکر در تفسیر قرآن قلمداد کند. در این زمینه، وی بعد از نقل عبارات طبرسی از سخنان اردبیلی، بار دیگر تعابیر طبرسی را مرور نموده و قرآینی را در تأیید نظر خود بیان کرده که غیر قابل خدشه نیست، ولی صرف نظر از اشکالاتی که در اخذ به این قرآین وجود دارد، جملاتی که در این بحث مطرح شده است، نگرش او را در باره تفسیر روشن می‌سازد:

و این احادیث شریف با وجود تواتری معنوی که دارند، صراحت دارند در این که استنباط احکام نظری از کتاب خدا و از سنت نبوی ﷺ، مورد اشتغال اهل بیت علیهم‌السلام بوده است، نه اشتغال مردم؛ به این دلیل که پیامبر به امر خدا تنها امیر المؤمنین و فرزندان پاکش علیهم‌السلام را به تعلیم ناسخ و منسوخ قرآن و یادگیری منظور خدا از آن و آموختن این که کدام آیه از قرآن بر ظاهرش باقی مانده است و کدامین از آنها بر ظاهرش باقی نمانده است، مخصوص گردانید و دلیل دیگر آن که بسیاری از این موارد نزد اهل بیت علیهم‌السلام مخفی مانده (و مجالی برای بیان نبوده است) (*الفوائد المدنیة*، ص ۳۵۴ - ۳۵۵).

در این عبارت نیز گرایش فقهی او در باره احکام نظری آشکار است و گویی نمی‌تواند حساسیت خود را نسبت به آزادی عقل نسبت به استنباط احکام، در بخش‌های مختلف این کتاب کتمان کند؛ ولی بر اساس دو شاهد در عبارت بالا، می‌توان به نظرش در باره پذیرش مبنای تفسیری ظواهر قرآن نزدیک شد:

شاهد اول، این که بر اساس ادامه روند سخنش - که امیر المؤمنین و فرزندان علیهم‌السلام نسبت به تک تک آیات و این که بر ظهور خود باقی‌اند و یا این که باقی نمانده‌اند، علم دارند - روشن است که ایشان در باره فهم مجموع آیات سخن می‌گویند و تمامی آیات الهی که فقهی نیستند. پس ایشان، در این استدلال، از رویکرد فقهی خارج شده‌اند؛ به ویژه این که در این سؤال، ایشان در زمینه روش مجمع‌البیان وارد بحث شده است.

اما شاهد دیگری که نظر او را در این باره نمایان می‌سازد، این است که با توجه به این که روی سخن را به باقی ماندن بر ظاهر و یا نماندن، آن کشانده است، معلوم می‌شود که ایشان ظاهر قرآن را قابل فهم می‌دانند، و گر نه باقی ماندن یا نماندن بر ظاهر نسبت به ما - که هیچ فهمی از قرآن نداریم - تقسیمی بی‌اثر خواهد بود؛ ولی این به معنای این نیست که ایشان با دیدگاه رایج مبنی بر حجیت ظواهر موافق است؛ زیرا جمله آخری که از وی نقل شد، بیان‌گر عدم حجیت این ظاهر از قرآن است که ممکن است روایاتی به عنوان قرینه بر خلاف ظاهر آیه بوده باشد و به دست ما

نرسیده باشد. همین احتمال مانع از تمسک به ظاهر آیات الهی خواهد بود. البته باز نباید از این عبارت، توهم این نکته برآید که ایشان با هر گونه فهمی از قرآن مخالف است. این ادعا نیز با دو قرینه در کلام وی روشن می شود:

ابتدا، این که بعد از نقل دوباره سخن طبرسی، نقطه ثقل نگاهش در این است که صریح کلام طبرسی، بیان گر این نکته است که «مراد خدا را از عمومات و غیر آن از اموری که قابلیت دارند که از ظاهرش صرف نظر کرد و ناسخ و منسوخ تعیین کرد، تنها با اشاره اهل بیت علیهم السلام می توان تعیین کرد» (همان، ص ۳۵۷). بنا بر این، تمامی آیات قرآن مورد نظر او نیست، بلکه در باره آیاتی که قابلیت اراده خلاف ظاهر دارند، سخن گفته است. شاهد بر این مطلب نیز این است که ایشان بعد از نقل کلام طبرسی و روایتی که او از ابن عباس ذکر نموده که آیات را در تفسیر، چهار قسم می کند، در باره دو قسم آن - که برای همگان و آشنایان به لغت عرب لازم و ممکن دانسته شده است - موضعی اتخاذ نموده است، ولی در باره قسم سوم که در باره تأویل و فروع احکام (فقهی) مربوط به علماست - که آنها را اهل بیت علیهم السلام می داند - اظهار نظر و تطبیق بر مدعای خود نموده است و در مورد قسم چهارم - که علمش مخصوص خداست و تکلیفش روشن است - سخنی بیان نکرده است. بنا بر این می توان احتمال داد احتیاطی که در عدم حجیت ظواهر معتقد شد، در باره ظاهری است که بدون روایت و به صرف احتمال، در چارچوب تأویل و تخصیص آیات - که مخصوص اهل بیت علیهم السلام است - بیان گردد.

دیگر، این که باید دانست که تفسیر قرآن از دیدگاه او، فراتر از نگاه رایج به آن است و به فعلیتی که در کشف ظاهر قرآن بعد از بررسی تمامی قراین و ادله صورت می گیرد، تفسیر نمی گوید؛ چنان که شیخ انصاری نیز در مقام اشکال به اخباریان از همین نکته ای که خود معتقدند، استفاده نموده و فحوص از مخصصات در رسیدن به مقصود خدای متعال را تفسیر ندانسته است (فرآند *الأصول*، ج ۱، ص ۵۷). این معنا از سخنان وی - که در انتهای این پرسش مطرح شده - به دست می آید:

و همچنین از کتاب *الاحتجاج* طبرسی فهمیده می شود که ایشان همچون روش قدمای از علما را پیش گرفته است و به همین جهت است که در تفاسیری که ارائه می دهد، هیچ گاه در هیچ موضوعی که در آن روایتی از معصومین نیست، مراد خدای متعال را معین نمی کند، بلکه نقل های مفسران عامه را بیان می کند (*الفوائد المدنیة*، ص ۳۵۷).

این سخن وی، اگر حاکی از پذیرش روش تفسیری طبرسی باشد - چنان که ظاهر سخنش این است که آنچه که به عنوان کار تفسیری از طبرسی جای مانده صحیح است - وی با مطلق تفسیر مخالف نیست، بلکه این را از ضروریات کار یک مفسر می داند که نسبت قطعی به مراد

خداوند متعال ندهد. مستند این سخن او نیز احادیثی است که به منع تفسیر به رأی حکم می‌کنند (تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۷). این در حالی است که همان گونه که برخی از اخباریان احتمال داده‌اند، این روایات یا ناظر بر تطبیق نظر پیشین خود بر قرآن است و یا منظور این است که کسی در فهم قرآن، به مجرد دانستن لغت، بدون در نظر گرفتن سخن معلمان آن، سرعت بگیرد (الصفی، ج ۱، ص ۳۷).

ما تا اینجا تمام تلاش خود را در فهم سخنان استرآبادی به کار بستیم، ولی در این قسمت از تهافتی که در سخنان ایشان وجود دارد، نمی‌توان صرف نظر کرد. ایشان ابتدا در باره دو قسم از چهار قسم آیات خدا سکوت می‌کند و اظهار نظر نمی‌نماید که ما خوش بینانه این سکوت را مبنی بر پذیرش سخن طبرسی دانستیم. معنای این برخورد، مصادره سخن به نفع مبنای پذیرفته شده نزد خود اوست. نقدی که ما در اینجا به ایشان وارد می‌دانیم، این است که اگر شما خود، به صاحب مجمع البیان امکان فهم و تفسیر دو قسم از آیات را نسبت می‌دهید، چگونه کشف نمودید که ایشان در تفسیر آیاتی که در ذیل آن روایتی وجود ندارد، مراد خدا را تعیین نمی‌کند و چرا نقل روایات تفسیر عامه را دلیل بر گذر از تفسیر و تفسیر احتمالی آیات الهی تلقی می‌کنید؟ و در این خصوص باید گفت همان طور که شیوه مفسران است، آنها از این نقل‌ها به منظور تأیید فهم تفسیری شان از ظواهر قرآن استفاده می‌کنند و در این موارد، خود آیه را بدون روایت معتبر مکفی در فهم و قابل استناد به ظاهرش می‌دانند.

بنا بر این، استرآبادی بر اساس احتیاطی که در فهم و تفسیر آیات الهی دارد، از طرفی نمی‌خواهد کار مفسران پیشین را رد کند و در مقابل آنها بایستد و از طرفی دیگر، به دلیل دغدغه‌ای که نسبت به تفسیر بدون روایت دارد، به ویژه در مواردی که تفسیر بر ظاهر آیه منطبق نیست و تنها احتمالی است، روش تفسیری معتبر را اکتفا به بیان احتمالات در ذیل آیات الهی قلمداد می‌کند. البته ما در ذیل اولین مورد از نقدهای نقضی احتمالی دیگری را در باره این نظر تفسیری او بیان خواهیم کرد.

۲. نقد نقضی

مورد اول

بعد از این که مراد ایشان از مجموع سخنانش دانسته شد، گاهی در کلماتش دیده می‌شود که وی، احتیاط چندانی نیز در نقل آیات الهی ندارد، بلکه به سادگی در ذیل مباحث به ظاهر آیات تمسک و آنها را با هدف تأیید سخن خود به کار می‌گیرد. وی در بیان گرایشی که برخی از علما به علم اصول و کلام و رجال عامه پیدا نمودند، انگیزه‌های آنان را مثبت می‌خواند، ولی آن را ناشی از

غفلت از نارسازگاری اصطلاحات عامه با مذهب و بی‌نیازی ما از آنها می‌داند. در ادامه می‌نویسد که چگونه این توجه را نداشته‌اند؟ در حالی خداوند متعال فرموده است:

آنان می‌خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش سازند، ولی خدا نور خود را کامل می‌کند؛ هر چند کافران خوش نداشته باشند (صف/ ۸) (الفوائد المدنیه، ص ۱۲۳).

این استشهاد به این منظور است که شما چطور متوجه این توطئه نشدید، در حالی که خداوند در قرآن این مطلب را بیان نموده است که آنان به دنبال خاموش کردن نور خدا با کمک از دهان خود هستند.

اگر خوب دقت کنیم، ایشان در اینجا با تطبیقی که از این آیه بر مخالفان و عامه نموده است، به یکی از روشن‌ترین نمونه‌های تفسیر قرآن، یعنی بحث جری و تطبیق استناد کرده است.^۱ این به کارگیری از آیه، با سخن او مبنی بر بیان احتمال، در معنای آیه سازگار نیست، در حالی که او در اینجا آیه را شاهد بر مدعای خود آورده است. بنا بر این، نباید احتیاط در کلام ایشان را بر ممنوعیت مطلق در استفاده از آیات قرآن تفسیر نمود، بلکه منظور او از عدم حجیت ظواهر، ناظر به آیاتی است که در آنها قابلیت استفاده خلاف ظاهر و تعیین ناسخ از منسوخ وجود دارد. بنا بر این، می‌توان در مورد این مبنای او احتمال داد که او نیز به نکته‌ای توجه دارد که در برخی از روایات مورد گوشزد واقع شده است.^۲ بر اساس این روایات، گاهی با بررسی تمامی قراین در آیه احتمالی وجود دارد که مانع از اتقان ما به نتیجه‌ای که از آیه به دست آورده‌ایم می‌شود؛ چنان که فیض نیز در امکان به دست آوردن روح و تأویل آیات، چنین احتیاطی را لازم می‌داند (الصافی، ج ۱، ص ۳۳ - ۳۴).

مورد دوم

سخن استرآبادی در این مورد، با محقق حلی در مصیب یا مخطئ بودن مجتهد است و یکی از چالش‌هایی که در مباحثات بین اخباری‌ها و اصولی‌ها به وجود آمده است، در توجیه این مسأله است که چگونه اجتهاد به خطا رفتن مجتهدان، امکان تصحیح می‌یابد. به همین جهت، مطالب و مسالک گوناگونی در اینجا طرح گردیده که حول محور سه مبنای تصویب، تخطئه و مصححت سلوکیه می‌گردد (فرائد الأصول، ج ۱، ص ۴۴). استرآبادی وجوهی را که حلی در برداشته شدن بار گناه از دوش مجتهد آورده مورد نقد قرار داده، در پاسخ به وجه دوم از وجوه سخن حلی می‌گوید:

۱. چنان که مفسران اخباری نیز با پذیرش این قاعده تفسیری، به روایاتی که مستند آن است، اشاره داشته‌اند (البرهان، ج ۱، ص ۶۵ - ۶۶؛ نور الثقلین، ج ۲، ص ۴۸۴؛ الصافی، ج ۱، ص ۲۹).
۲. مانند روایتی که در آن امام باقر (ع) فتاده را در همین باره مورد تخطئه کرده است (الکافی، ج ۸، ص ۳۱).

وجه دوم نیز مردود است، به دلیلی که محقق خواهیم کرد و هر کس در فرمایش خداوند متعال «و آنها که در راه ما (با خلوص نیت) جهاد کنند، قطعاً به راه‌های خود، هدایتشان خواهیم کرد.» (عنکبوت/۶۹)، و در آیاتی نظیر این دقت کند، به یقین می‌رسد که خدای متعال راهی را فراهم نموده است که هر کس آن را طی کند، از اشتباه و خطا نجات یابد و آن راه تمسک به معصومان علیهم‌السلام در هر آنچه که از عقاید و اعمال به آن احتیاج است و در جایی دستیابی به کلام آنها میسر نشد، توقف کند. و روشن است که کسی که این راه را طی نکند، تمام تلاش خود را عملی به کار نبسته است (الفوائد/المدنیه، ص ۳۲۱).

در این مورد نیز با وجود روایاتی تفسیری که در ذیل آیه وجود دارد، ایشان بدون اشاره به این روایات، از آیه استفاده مورد نظر خود را می‌نمایند. جالب اینجاست که ایشان همانند مفسران استدلال‌کننده به حجیت ظواهر - که به آیاتی که در آن امر به تدبیر و تفکر شده تمسک می‌کنند (الصادق، ج ۱، ص ۳۶؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۹) - توصیه نمود که هر کس در این آیه و آیات نظیرش تأمل نماید، با عمل به روایات به صواب دست خواهد یافت.

ما در مقام ارزیابی مبانی کلامی - فقهی امر اجتهاد نیستیم و در این جهت وارد بحث نمی‌شویم منتهی، در اینجا ممکن است اشکالی به ذهن بیاید که ایشان بر اساس نظیر این روایاتی که در ذیل این آیه آمده است:

عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله - عز وجل - : «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ»، قال: «نزلت فينا» (البرهان، ج ۴، ص ۳۳۰).

در مورد استفاده از این آیه، خود را مجاز می‌دانسته است، لکن در جواب باید گفت که یکی از ساده‌انگاری‌ها و یا بی‌دقتی‌هایی که در فهم سخن اخباریان صورت گرفته است، خود را در همین اشکال نشان می‌دهد. اگر منظور ایشان نسبت به تعمیم و چیستان‌گویی قرآن نسبت به ذهن مردم، این باشد که ما حتی بعد از نقل کلام معصوم نیز نمی‌توانیم قرآن را بفهمیم، این گونه برداشت که از سخن هیچ کس، روا نیست؛ ولی اگر سخن آنها این است که در فهم ظاهری از آیه به دنبال مخصص و ناسخ و یا تأویلات اهل بیت علیهم‌السلام باید باشیم تا اکتفا به ظاهر ما را از غرض آیه دور نکند، در استفاده‌های این چنینی از قرآن نیازمند تصریح به روایت نیست. در این روایات نیز همان گونه که در مورد اول بیان شد، تطبیق یا بطن برای آیه بیان شده است که بعد از بررسی تأثیر آن در تفسیر آیه، می‌توان این گونه آیات را در موارد مشابه تطبیق نمود. در نتیجه، ایشان در این مورد نیز بدون بیان احتمال در آیه، به ظاهر آن تمسک نموده است.

مورد سوم

استرآبادی در ادامه همین بحث از مصیب یا مخطئ بودن مجتهد، با استعانت از توفیق الهی و دستگیری اهل بیت علیهم السلام وارد چالشی که در این بحث وجود دارد، شده است. وی در توجیه اختلاف در فتوا - که امکان صواب یا خطای یکی از مجتهدان را نمایش می دهد - علت آن را یکی از دو قسم معرفی می کند: اول، آن که سبب این اختلاف خود روایات باشند که او با احتمال تقیه ای بودن یکی از آن دو، این اختلاف فتوا را قابل حل می داند و روشن نمی کند که اگر در تقیه ای بودن یکی از آن دو نیز اختلاف در فتوا رخ دهد، چگونه توجیه می شود. ناگفته نماند که در جای دیگر ادعا می کند که هر راهی که به اختلاف منجر شود، به غیر مورد تقیه، مردود و نزد خدا از این که منجر به اختلاف شده، پذیرفته نیست (*الفوائد المدنیة*، ص ۱۹۲).

اما شاهد این مورد، در بیانی است که در دومین قسم آن دارند. دومی از آن دو قسم، این است که سبب اختلاف، غیر روایات، از استنباط های ظنی ناشی شده باشد و معلوم است که اذنی از خدای متعال در این باره وارد نشده است، بلکه احادیث به شکل متواتر از ائمه اطهار علیهم السلام رسیده است که هر مفتی خطا کننده ای ضامن است و سنگینی عمل هر کس که عمل به فتوای او کند نیز به او می رسد و خدای متعال نیز فرموده است: «و آنها که به احکامی که خدا نازل کرده، حکم نمی کنند کافرنده» (مائدة/۴۴).

و روشن است که هر حکمی که امت به آن نیاز داشته اند، خدا در کتابش نازل کرده است؛ ولی اندیشه های انسان ها به آن نمی رسد و پیامبر صلی الله علیه و آله و همچنین امیر المؤمنین علیه السلام آن را برای مردم بیان نموده اند و همان گونه که در گذشته بیان کردیم، اختلافی در آنچه نازل شده است، وجود ندارد. بنا بر این هر اختلاف در فتوی کند و سبب این اختلافش، بناگذاری نمودن یکی از دو قولش بر حدیثی که از باب تقیه آمده، نباشد، در این صورت، او به غیر از «ما أنزل الله» حکم نموده است (*الفوائد المدنیة*، ص ۳۲۱ - ۳۲۲).

روایاتی که در ذیل این آیه شریفه (*تفسیر العیاشی*، ج ۱، ص ۳۲۳) آمده است، بر یکی از مصادیق آیه، یعنی حکم به جور در مورد دو درهم و زورگیری کردن از صاحب آن تطبیق شده است. ایشان نیز این آیه را بر کسانی که در مسیر استنباط، منجر به اختلاف در فتوا می شوند، تطبیق نموده است و هیچ گونه احتیاطی نیز ننموده است.

نتیجه

بازخوانی نوشته‌های بزرگان اخباری، حاکی از این نکته است که آنان خود نیز از به کار بستن ظواهر قرآن ابایی نداشته‌اند و به دغدغه‌های آنان از بیان تعبیر تند نسبت به قرآن بی توجهی شده است. با قرار گرفتن در فضای مفاهمه و همراهی عبارات استرآبادی، بزرگ مؤسس اخباری‌گری، این گونه تلقی نمودیم که اولاً، برخی از تعبیر تند ایشان برخاسته از مضامین روایات است و ثانیاً، این تعبیر ناظر به افراطیان؛ اعم از مجتهدان و مفسران - که رأی خود بر آیات الهی تحمیل می‌نمایند - بوده است و به سادگی نمی‌توان او را مخالف هر گونه فهم و استفاده‌ای از قرآن کریم دانست. برای ره‌آورد چنین انگاره‌ای، ابتدا باید در حوزه نظر، با تفکیک بین دیدگاه فقهی و تفسیری اخباریان، در جست و جوی نظریات تفسیری آنان برآمد و در حوزه عمل نیز به استشهدای قرآنی که در لا به لای استدلال‌هایشان صورت گرفته، توجه کرد.

کتابنامه

- اخباریگری (تاریخ و عقاید)، ابراهیم بهشتی، قم: دارالحدیث، اول، ۱۳۹۰ ش.
- ادوار اجتهاد، محمد ابراهیم جناتی، تهران: کیهان، ۱۳۷۲ ش.
- أدوار الإجتهد عند الشيعة الإثنا عشرية، فرحان عدنان، قم: منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، اول، ۱۴۲۸ ق.
- اصول الفقه، محمد رضا مظفر، قم: مؤسسه اسماعیلیان، دهم، ۱۳۸۰ ش / ۱۴۲۱ ق.
- الاصوليون و الأخباريون فرقة واحدة، فرج العمران، نجف: الحیدریه، ۱۳۷۵ ق.
- الانوار النعمانية، سيد نعمت الله جزائري، بيروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، اول، ۱۴۰۴ ق.
- البرهان في تفسير القرآن، سيد هاشم بحرانی، تصحيح: محمد مهدي آصفی، قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، تهران: بنياد بعثت، اول، ۱۴۱۶ ق.
- تاريخ حديث شيعه (عصر غيبت)، سيد محمد كاظم طباطبائي، قم: دارالحدیث، اول، ۱۳۹۰ ش.
- تاريخ فقه وفقها، ابو القاسم گرگی، تهران: مؤسسه سمت، سوم، ۱۴۲۱ ق.
- تائيه ابن فارض به انضمام شرح محمود قيصري بر تائيه ابن فارض، عمر بن علي ابن فارض، عبدالرحمن بن احمد جامی، تهران: دفتر نشر ميراث مكتوب، ۱۳۷۶ ش.
- تفسير الصافي، محسن فيض كاشاني، تصحيح: حسين اعلم، تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ ق.
- تفسير نور الثقلين، عبد علي بن جمعه عروسی حویزی، تصحيح: سيد هاشم رسولي محلانی، قم: انتشارات اسماعیلیان، چهارم، ۱۴۱۵ ق.
- التفسير و المفسرون في ثوبه القشيب، محمد هادي معرفت، مشهد: الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، اول، ۱۴۱۸ ق.
- التوحيد، محمد بن علي صدوق، تصحيح: سيد هاشم حسینی تهرانى، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، اول، ۱۳۸۹ ق.
- جامع الأسرار، سيد حيدر آملی، تهران: بی نا، ۱۳۶۹ ش.
- الحاشية على كفاية الاصول، محمد حسين بروجردي، تصحيح: محمد جواد علوی، قم: انصاریان، ۱۴۱۲ ق.
- الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف بن احمد بن ابراهيم بحرانی، تصحيح: شيخ محمد تقی ایروانی و سيد عبد الرزاق مقرر، قم: دفتر انتشارات اسلامی، اول، ۱۴۰۵ ق.

- حوزه‌ها و مکاتب حدیثی، مهدی مهریزی، صدیقه فروزنده، تهران: دارالحدیث، اول، ۱۳۸۷ش.
- دایرة المعارف الشیعیة، حسن أمين، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ششم، ۱۴۲۲ق.
- درر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، یوسف بن احمد بن ابراهیم بحرانی، تصحیح: گروه پژوهش دارالمصطفی لإحیاء التراث، بیروت: دارالمصطفی لإحیاء التراث، اول، ۱۴۲۳ق.
- رابطہ متقابل کتاب و سنت، علی نصیری، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول، ۱۳۸۶ش.
- رجال ابن داوود، حسن بن علی حلّی، تصحیح: سید محمد صادق بحر العلوم، قم: منشورات الشریف المرتضی، ۱۳۹۲ق.
- روش فهم حدیث، عبد الهادی مسعودی، تهران: سمت و دانشکده علوم حدیث، سوم، ۱۳۸۶ش.
- السرائر، أبو جعفر محمد بن منصور حلّی، قم: جامعه مدرسین، سوم، ۱۴۱۴ق.
- فرائد الأصول، مرتضی انصاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- الفکر السلفی عند الشیعة الاثنا عشریة، علی حسین الجابری، قم: دار احیاء الأحياء، دوم، ۱۳۶۷ق.
- الفوائد الحائریة، محمد باقر بن اکمل وحید بهبانی، تصحیح: گروهی از محققان، قم: مجمع الفکر الاسلامی، اول، ۱۴۱۵ق.
- الفوائد المدنیة و الشواهد المکیة، محمد أمين إسترآبادی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۲۴ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چهارم، ۱۳۶۵ش.
- کتاب التفسیر، محمد بن مسعود عیاشی، تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: مکتبة العلمیة، اول، ۱۳۸۰ق.
- لغت نامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، محمد استعلامی و دیگران، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه، اول، ۱۳۷۳ش.
- مجمع البیان، ابو علی طبرسی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، اول، ۱۴۱۵ق.
- مجموعه آثار (۲۰)، مرتضی مطهری، تهران: صدرا، دوم، ۱۳۸۱ش.
- مجموعه آثار (۲۱)، مرتضی مطهری، تهران: صدرا، دوم، ۱۳۸۳ش.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، تصحیح: محدث، جلال الدین، قم: دارالکتب الإسلامیة، دوم، ۱۳۷۱ق.
- مختصر التذکره، محمد بن محمد بن نعمان مفید، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، ۱۴۱۳ق.

- معانی الأخبار، محمد بن علی صدوق، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، اول، ۱۴۰۳ق.
- مقدمة الرسائل الفقهية، وحید بهبهانی، تصحیح: میر سید محمد یثربی کاشانی، قم: مؤسسه احیاء الآثار للوحید البهبهانی، ۱۴۱۸ق.
- مکاتب تفسیری، علی اکبر بابایی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، دوم، ۱۳۸۵ش.
- منتقى الجمال، حسن بن زین الدین عاملی، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی، اول، ۱۳۶۲ش.
- وسائل الشیعة، محمد بن حسن بن علی حرّ عاملی، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، اول، ۱۴۰۹ق.
- «برخورد دو تفکر در عصر صفوی»، سید حسن قریشی کرین، ماهنامه درس‌هایی از مکتب اسلام، ش ۹، ۱۳۸۵ش.
- «پژوهشی در باره قزلباش»، فیروز منصوری، بررسی‌های تاریخی، ش ۴، سال دهم، مهر و آبان ۱۳۵۴.
- «درنگی در روش فقهی شیخ مفید»، ابوالفضل شکوری، آیینہ پژوهش، ش ۱۷، ۱۳۷۱ش.
- «رویکردهای اخباریان شیعه به تفسیر»، بی تاد لوسن (B. Todd Lawson)، ترجمه: محمد حسن محمدی مظفر، آیینہ پژوهش، ش ۱۲۵، ۱۳۸۹ش.
- «عقل‌گرایی شیخ صدوق و متکلم بودن او»، رضا برنجکار و سید محسن موسوی، فصلنامه علوم حدیث، ش ۵۷، ۱۳۸۹ش.
- «مراحل تطور الاجتهاد»، سید منذر حکیم، فصلنامه فقه اهل‌البيت، ش ۱۴، ۱۳۷۸ش.