

رابرت گلیو از خاورشناسان معاصر در مقاله «هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه» با رهیافت توصیفی تبیینی به بررسی اخبار تفسیری متعلق به دوره هرمنوتیک مرجعیت مطلق امام در تفسیر قرآن پرداخته است. نتایج تثبیت این هرمنوتیک در سه قرن نخست هجری تاریخ شیعه عبارت است از: عدم ارائه توجیه معناشناسی از سوی امام، عدم استناد به نظریه تفسیری خاص، ترجیح معنای ارائه شده از سوی امام در فرض تعارض. برابر مبنای این هرمنوتیک با وجود امام، هرگونه نظریه هرمنوتیکی بی فایده بوده است و اعتقاد به معصوم بودن امام نیاز به هرگونه نظریه تفسیری را که فرایند رسیدن به یک معنای خاص از طریق آن طرح ریزی می شود، برطرف می سازند. گلیو این نتایج را از طریق تحلیل روایات تفسیری موجود در منابع روایی متقدم شیعه به دست آورده است. وی تلاش دارد با روش های سبک شناسی و تحلیل متن، فنون تفسیری به کار رفته در احادیث تفسیری را بکاود تا فرضیه وجود یک نظریه هرمنوتیک نزد امامان شیعه را به آزمون بسپارد. برآیند مقاله وی فقدان شواهد کافی برای اثبات انسجام در هرمنوتیک قرآنی امامان شیعه است. نویسنده در نوشتار حاضر به نقد و ارزیابی دیدگاه های رابرت گلیو در مقاله مذکور همت گمارده است. رهیافت وی در نوشتار، تحلیلی انتقادی بوده و ابتدا آرای رابرت گلیو را تقریر و سپس آنها را در سه بخش محتوایی، شکلی و روشی در بوته نقد و ارزیابی قرار می دهد.

کلیدواژه:

«هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه»، احادیث تفسیری، تفسیر امامیه، خاورشناسی، رابرت گلیو، هرمنوتیک قرآن، هرمنوتیک روایی شیعه، خاورشناسان، تفسیر قرآن، امامان شیعه، فنون تفسیر، روایات تفسیری، نقد دیدگاه، نقد محتوایی، نقد شکلی، نقد روشی.

خاورشناسان و هرمنوتیک امامان در تفسیر قرآن

مطالعه موردی دیدگاه رابرت گلیو

علی راد

دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

درآمد

از نگاه برخی از خاورشناسان این فرضیه که امامان شیعه با یک نظریه هرمنوتیکی منسجم و روشمند به تفسیر قرآن پرداخته باشند، در حاله ای از ابهام بوده، مدارک و شواهد کافی برای اثبات آن وجود ندارد. از نگاه آنان این پدیده دارای ابعاد اعتقادی، تاریخی و تراثی است. از جنبه اعتقادی باور شیعیان متقدم به جایگاه الهی امامان و خاستگاه وحیانی علم آنان، اصل نیازمندی امام به یک نظریه هرمنوتیکی در مقام تفسیر قرآن را برطرف می سازد و لزومی ندارد که امام سخنان خود را به اصول و قواعد خاص معناشناسی متون مستندسازی نماید. از جنبه تاریخی نیز دلیل این ابهام به وضعیت تاریخی دانش تفسیر در دوره امامان شیعه برمی گردد. آقای گلدفیلد در مقاله خود بر این نکته اصرار دارد که نظریه و روش تفسیر اسلامی، در سه قرن نخست هجری را، وامدار و اقتباسی از شیوه تفسیری مفسران مسیحی - یهودی معرفی کنند و فرایندی اقتباسی - تکاملی بر آن قائل شوند.^۱ بر پایه این فرضیه دانش تفسیر در بستر اسلامی - شیعی آن نیز فرایندی تکاملی داشته است که برخی از مفسران نخستین قرن دوم هجری آن را با اقتباس از سنت تفسیری یهودی - مسیحی کتاب مقدس وارد جهان اسلام کردند و به مرور بعدها سایر مفسران آن را بسط و توسعه داده اند، پس نباید انتظار داشت که در دوره صدور روایات و تدوین جوامع روایی نخستین، قواعد و اصول هرمنوتیکی منقح و پذیرفته شده ای درباره معناشناسی قرآن میان مفسران - امامان - رایج بوده باشد. از جنبه تراث شناسی نیز پذیرش اعتبار تاریخی روایات برابر اسناد آنان چندان ساده نیست، مگر اینکه قرائن و شواهد معتبری داشته باشیم که اعتبار تاریخی آن را اثبات نماید. این مهم با تاریخ گذاری احادیث اسلامی قابل سنجش است.^۲ نتیجه این فرضیه، پذیرش نوعی ادخال تاریخی و برجسب زدن روایات از سوی متأخرین به دوره های نخستین اسلامی در جوامع حدیثی مسلمین خواهد بود، بنابراین در روایات اگر از اصطلاحات و قواعد دوره متأخر استفاده شده باشد، قرینه ای است بر اینکه این روایت متعلق به دوره امامان نیست و بعدها پدید آمده است. این فرضیه ها همواره در مطالعات حدیثی و تفسیری خاورشناسان مورد توجه بوده است و کمتر خاورشناسی را سراغ داریم که پژوهش خود را پیراسته از آنها به فرجام رسانیده باشد.

1. Yeshayahu Goldfeld, The Development of Theory on Qur'anic Exegesis in Islamic scholarship, Studie Islamica, No. 67, 1988.

چکیده فارسی مقاله را بنگرید: بولتن مرجع مقالات مستشرقان و حدیث ۱۱، قرآن پژوهی، به کوشش: علی راد، دارالحدیث، قم، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۴۱.

۲. رک به: آقایی، سیدعلی، تاریخ گذاری حدیث روش ها و نمونه ها.

به امامان شیعه^۴ بازتابیده است. نظربه درون مایه مشترک این دو مقاله، هرمنوتیک روایی قرآن در تفاسیر روایی متقدم شیعه را می توان عنوانی جامع برای آن دو نهاد که با ترکیب آن دو تا حدودی رویکرد خاورشناسان معاصر به هرمنوتیک روایی شیعه قابل دستیابی است. در این میان میسر بر - آشرنیز در پژوهش دیگری با عنوان «روش های تفسیری در تفاسیر امامی نخستین»^۵ تا حدودی به این مسئله نزدیک شده است، اما رویکرد کشف هرمنوتیک شیعی در آن در تراز دو مقاله پیشین نبود و نقد و بررسی آن را به پژوهش دیگری و انهادیم. مقاله لاوسن را نیز در پژوهش «خاورشناسان و تطورات هرمنوتیک تفسیری شیعه؛ مطالعه موردی آرای تاود لاوسن» به نقد سپردیم. از این رو در این پژوهش تنها به نقد و ارزیابی دیدگاه رابرت گلیو در مقاله مذکور پرداخته ایم.

روشن است که پژوهش های خاورشناسان، فارغ از نتایج آنها که در جای خود از اهمیت زیادی برخوردارند، در نمایاندن رهیافت و روش آنان در بررسی روایات تفسیری به هدف اکتشاف گفتمان، ادوار و تطورات تاریخ تفسیر شیعه و نقش پیش فرض های مؤلفان جوامع روایی متقدم امامیه در گزینش احادیث از اهمیت دو چندان برخوردار است. موضوعی که تا کنون چندان در پژوهش های شیعی مورد توجه نبوده است و به قطع می توان گفت که هنوز پژوهشیان شیعی از گستره و روش پژوهش خاورشناسان در نقد تفسیر روایی و اجتهادی شیعه آگاهی های چندان پربرگ و باری ندارند. این پژوهش آغازی بر ورود به این عرصه می نماید و امید است بارقه ای برای مطالعات جدید را در این عرصه برای محققان به شمار آید. از این رو رهیافت مقاله تحلیلی - انتقادی بوده است. ابتدا آرای رابرت گلیو تقریر و سپس ارزیابی و جمع بندی شده است. ارزیابی در سه بخش محتوایی، شکلی و روشی انجام شده است.

۱. ارزیابی محتوایی

محتوای هر پژوهش مهم ترین بخش آن به شمار می آید؛ زیرا مسئله، فرضیه و نتایج تحقیق را در خود جای داده است و در ارزیابی تحقیق از جایگاه مهمی برخوردار است و دقت لازم در تقریر و نقد را می طلبد. گلیو عناصر اصلی و لازم برای کشف نظر خود را در بخش محتوایی مقاله به خوبی نمایانده است. از این رو خواننده با ابهام چندان در فهم دیدگاه وی روبرو نیست. برآیند بررسی محتوای مقاله ایشان نشان داد که وی مسئله جزئی و مشخصی را کاویده است و البته فرضیه های

در این میان با اوج گیری توجه به تشیع در مطالعات اخیر غربیان، شماری از خاورشناسان شیعه پژوه چون مئیر برasher، تاود لاوسن، رابرت گلیو و... تفاسیر روایی و اجتهادی امامیه را با هدف کشف هرمنوتیک قرآن از نگاه روایات و مفسران مطالعه و بررسی کرده اند. مقصود از هرمنوتیک قرآن، اصول و قواعد کارآمد در کشف مدالیل و مقاصد آیات قرآن است که از سوی امامان شیعه در تفسیر قرآن به کار رفته و در احادیث منسوب به آنان در تفاسیر روایی امامیه گزارش شده است. چگونگی پدیداری این اصول هرمنوتیکی در دوره امامان و پیوند آنها با آموزه های شیعه بنیان امامیه در تحلیل هرمنوتیک مذکور حائز اهمیت است و از این رو توجه به تطورات تاریخی آن ضروری است. به نظر می آید که دو تلقی متفاوت و در عین حال قابل جمع از اصطلاح هرمنوتیک در این پژوهش ها وجود دارد که ناظر به دو بُعد از مباحث هرمنوتیک بوده است. برخی از خاورشناسان چون رابرت گلیو بیشتر به بُعد کاربردی و عملی هرمنوتیک در مقام تبیین و تفسیر متن نظر دارد، بنابراین بیشتر دنبال قواعد و فنون هرمنوتیکی به کار رفته در اخبار تفسیری است و می توان آن را هرمنوتیک کاربردی نام نهاد. وی برای این هدف به باریک بینی های متن شناسانه و نکته سنجی های معنا شناسانه در تحلیل متن روایات دست زده و دستاوردهای خوبی به ارمغان آورده است. برآیند تلاش وی اکتشاف و تحلیل نظریه هرمنوتیک ادبی و معنا شناسانه از اخبار تفسیری است که در نگاه وی این نظریه محتمل بوده و شواهد کافی برای اثبات انسجام و روشمندی و فراگیری آن وجود ندارد. تاود لاوسن به بنیان های اعتقادی - تاریخی هرمنوتیک شیعی توجه دارد و تحلیل تاریخی - جامعه شناختی از تطورات آن ارائه می دهد که تفاسیر روایی، نماینده گونه خاصی از آن هستند و به سان گلیو وارد بازایی و تحلیل قواعد و فنون هرمنوتیکی در این تفاسیر نشده است. تلاش لاوسن قابل توصیف به هرمنوتیک تاریخی یا نظری است.

حال پرسش این است که از نگاه خاورشناسان و برپایه جوامع روایی متقدم امامیه، ویژگی های هرمنوتیک امامان در تبیین قرآن چیست؟ اصول و قواعد هرمنوتیکی قابل بازایی از این جوامع کدام است؟ چه نقدهایی بر رویکرد خاورشناسان در بازایی و تحلیل هرمنوتیک امامان شیعه قابل طرح است؟ برای یافتن پاسخ این پرسش ها لازم بود که مهم ترین نگاه های خاورشناسان درباره هرمنوتیک روایی شیعه ابتدا بازشناسی و سپس نقادی شود. بعد از بررسی های لازم روشن شد که تاود لاوسن و رابرت گلیو از جمله خاورشناسانی هستند که در دو نگاه شده خود به این مسائل پرداخته اند. تا حدود زیادی اهداف و دغدغه های آنان در عنوانین مقالات آن دو «هرمنوتیک تفسیر پیشامدرن اسلامی و شیعی»^۳ و «هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب

4. Robert Gleave, "Early Shi'i Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shi'i Imams," in: Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th - 9th/15th c.)*, Oxford University Press, 2013, pp. 141-172.

ترجمه فارسی این مقاله توسط خانم مریم ولایتی در کتاب تفسیر امامیه در پژوهش های غربی، پژوهشگاه قرآن و حدیث، دارالحدیث، ۱۳۹۵ ش، ص ۲۵۷ - ۲۹۵ نشر یافته است. در این پژوهش ارجاعات نگارنده به شماره صفحات مقاله گلیو برپایه همین ترجمه بوده است.

5. Meir M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmi Shiism*, (Brill: Leiden, Boston, Köln), 1999, pp. 101-24 ("Methods of Exegesis").

3. B. Todd Lawson, *Hermeneutics of pre-modern Islamic and Shi'ite exegesis*, adopted from <http://www.iranicaonline.org/articles/hermeneutics>, Last Updated: March 22, 2012, available in print Vol. XII, Fasc. 3, pp. 235-239.

حدیث‌شناسی شیعه است ناگزیر می‌بایست نسبت به هر یک دارای فرضیه متناسب باشد. جالب اینکه هر دو مسئله پیش از ایشان در پژوهش‌های خاورشناسانی چون براشرو لائوسن تا حدودی کاویده شده و رهاوردهایی را در اذهان خاورشناسان به تثبیت رسانده است و ممکن است پژوهش‌های جدید را مرعوب خود بنمایاند. گلیو با آگاهی از دستاوردهای پژوهش‌های پیشین و آسیب محتمل آنها ابتدا دو فرضیه کلان خود را در پژوهش خود تبیین کرده است که به نوعی سنجش و نقد دستاوردهای خاورشناسان پیشین نیز هست. نفی نیازمندی امام به نظریه تفسیری و فقدان ادله کافی برای مجعول دانستن احادیث اولیه، دو فرضیه کلی وی در این پژوهش است که به نظریه آید از پیش فرض‌های وی در پژوهش‌های مشابه نیز باشد. در ادامه هر یک از این دو فرضیه را تقریر و ارزیابی می‌کنیم.

فرضیه اول: نفی نیازمندی امام به نظریه تفسیری

از نظر گلیو اساساً «با وجود امام که از نگاه شیعه مفسران خطاناپذیر قرآن و برخوردار از هدایت الاهی‌اند، هرگونه نظریه هرمنوتیکی بی‌فایده است و این اعتقاد نیاز به هرگونه «نظریه تفسیری» را که فرایند رسیدن به یک معنای خاص از طریق آن طرح‌ریزی می‌شود برطرف می‌سازد. روشن است که این نگره جزمی تنها میان شیعیان مقبول است و در مقابل مذاهب دیگر قابل استناد نیست». (گلیو، ص ۲۵۷-۲۵۸). وی در بخش دیگری از مقاله به این فرضیه چنین اشاره دارد که «هر چند باورمندی به اصول اعتقادی امامیه، پذیرش هر نوع نظریه هرمنوتیکی را برای امام در مقام تفسیر قرآن بی‌فایده و غیر لازم می‌کند، ولی بررسی اخبار تفسیری نشان می‌دهد که برخی از فنون تفسیری از سوی امامان در تفسیر قرآن به کار رفته است» (گلیو، ص ۲۵۸)، اما به نظر می‌آید که از نگاه ایشان شیوع این فنون تفسیری تا حدی نیست که بتواند نوعی روشمند و انسجام را در نظریه هرمنوتیکی امامان را اثبات نماید.

ارزیابی

گلیو در این فرضیه خواسته یا ناخواسته از مقالات پیش‌گفته به‌ویژه از نوشتار لائوسن تأثیر پذیرفته است. هر چند استفاده وی از پژوهش‌های پیشین فاقد اشکال است، اما مناقشات وارده بر نتایج مقاله لائوسن در مقاله وی نیز قابل طرح است. لائوسن در مقاله خود هرمنوتیک شیعه را به چهار دوره تاریخی تقسیم کرده و دوره نخست را هرمنوتیک ولایت محور نامیده است که بر پایه آن رأی امام در میان شیعیان اعتبار مطلق

خاص پژوهش‌های خاورشناسی را در تبیین و پاسخ به آن داشته و متأثر از این فرضیه‌ها به پاسخ‌های خاصی برای مسئله‌های مدنظر خود دست یافته است. در این بخش ابتدا مسئله‌ها، فرضیه‌ها و سپس آرای وی را می‌بینیم.

۱-۱. مسئله‌ها

بررسی مقاله «هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه» نشان می‌دهد که نویسنده آن پاسخ به مسائل ذیل را به طور جدی دنبال نموده است:

(الف) شاخص انسجام در نظریه هرمنوتیکی امامان

(ب) اعتبار و کارکرد اخبار تفسیری در اکتشاف هرمنوتیک امامان

هر چند این مسئله‌ها در مقام تحلیل جدای از همدیگر قابل طرح هستند، اما پاسخ به هر یک از آنها در گرو پاسخ به دیگری است. از این رو در واقع امر مرتبط و متداخل در همدیگر هستند. البته برای گلیو مسئله نخست از اولویت برخوردار بوده است؛ زیرا هدف اصلی وی بررسی مؤلفه روشمندی و انسجام در نظریه هرمنوتیکی امامان شیعه بوده است، پس مسئله دوم جنبه فرعی یا مقدماتی برای پاسخ به مسئله اصلی را دارد. با توجه به این اولویت بندی از مسائل تحقیق وی، می‌توان گفت که بررسی فنون تفسیری نقش ابزاری یا منبعی را در ارزیابی مؤلفه انسجام در نظریه هرمنوتیک امامان ایفا می‌کنند. دسته بندی، تحلیل گستره و فراوانی کاربرد این فنون در اخبار تفسیری، مقدمه‌ای برای دستیابی گلیو به پاسخ سؤال اصلی تحقیق وی بوده است. وی با تمرکز بر یک گونه از هرمنوتیک روایی شیعی (هرمنوتیک مرجعیت مطلق امام) و با رهیافت توصیفی - تبیینی به بررسی اخبار تفسیری - به تعبیر خودش و نه تفسیر اخباری - پرداخته است و تلاش دارد با روش‌های تحلیل متن فنون معنایی به کار رفته در این اخبار را بکاود تا فرضیه نظریه هرمنوتیک روایی شیعه را به آزمون بسپارد. همچنین از اعتبار و کارکرد اخبار تفسیری نیز به عنوان مقدمه علمی، بحث مختصری نموده است، هر چند جا داشت در این مورد نیز به دلیل مبنایی بودن آن در تحقیق وی اندکی بحث را بسط بیشتری می‌داد یا به پژوهش متقن دیگر خود یا خاورشناسان پیشین ارجاع می‌داد. البته در همین حد مختصر نیز دیدگاه وی روشن است و در ادامه مقاله (بند ۲، ۳، ۱)، مقصود گلیو را از اخبار تفسیری و تمایزات آن با تفاسیر اخباری بیان خواهیم کرد.

۱-۲. فرضیه‌ها

روشن است که فرضیه‌ها در گردآوری اسناد و داده‌های پژوهش، نوع تحلیل مواد پژوهش، استنتاج و ارائه نظریه نهایی در هر پژوهشی نقش جدی را بر عهده دارند. از آنجا که پژوهش گلیو از یک حیث مبتنی بر هرمنوتیک‌شناسی امامان شیعه و از حیث دیگر استوار بر

6. B. Todd Lawson, *Hermeneutics of pre-modern Islamic and Shi'ite exegesis*, adopted from <http://www.iranicaonline.org/articles/hermeneutics>. Last Updated: March 22, 2012, available in print Vol. XII, Fasc. 3, pp. 235-239.

ترجمه فارسی این مقاله توسط محمد حقانی فضل در کتاب تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی، پژوهشگاه قرآن و حدیث، دارالحدیث، ۱۳۹۵ ش، ص ۸۵-۹۹ نشر یافته است. در این پژوهش ارجاعات نگارنده به شماره صفحات مقاله لائوسن بر پایه همین ترجمه بوده است. نقدی از نگارنده بر مقاله لائوسن در شماره جدید پژوهشنامه تفسیر پردیس فارابی دانشگاه تهران در حال نشر است.

در تبیین قرآن داشته است. این هرمنوتیک از وفات پیامبر(ص) تا آغاز غیبت کبرا در میان شیعیان رایج بوده است. بنیان اعتقادی این‌گونه هرمنوتیکی، انتقال وحی تنزیلی و وحی تبیینی از پیامبر به امامان شیعه و امکان تحدیث آنان با فرشتگان است. به دنبال این اعتقاد، امامان به مفسران راستین قرآن و قرآن ناطق در جامعه شیعی معرفی شدند. وی ویژگی بازه زمانی پدیداری این هرمنوتیک را دوره شکل‌گیری نزاع‌های داخلی جهان اسلام (دوره فتنه) بیان کرده است که شامل سه قرن نخست هجری است. در این دوره پُرتنش بود که نقش امام در تشیع، راهنمای ربانی تعریف شد و سخنان وی به طور مطلق در تبیین متن قرآن مقبول واقع شد. بازتاب این هرمنوتیک را تعدادی از آثار اولیه تفسیر شیعی و جوامع اولیه حدیثی چون الکافی تأیید می‌کنند. (لاوسن، ص ۸۹-۹۰) در حقیقت از نگاه لاوسن، طراحان این هرمنوتیک، محدثان شیعی هستند که در جوامع روایی خود آن را ترسیم کردند. هر چند گلیواز عنوان مقاله لاوسن در نام‌گذاری هرمنوتیک شیعی این دوره استفاده نمی‌کند، ولی با تحلیل و نتایج مقاله لاوسن تا حدود زیادی موافق است؛ زیرا وی نتایج هرمنوتیک مرجعیت مطلق امام را چنین بیان می‌کند: عدم ارائه توجیه معناشناسی از سوی امام، عدم استناد به نظریه تفسیری خاص، ترجیح معنای ارائه شده از سوی امام در فرض تعارض. (گلیو، ص ۲۵۷-۲۵۸) اما در ارزیابی تحلیل فرضیه گلیواز هرمنوتیک رایج در دوره نخست باید به نکات ذیل نیز توجه داشت:

یک) این فرضیه اگر به معنای عدم نیازمندی امام به اعمال قواعد هرمنوتیکی مرسوم نزد عالمان در تبیین قرآن باشد تا حدودی موجه می‌نماید؛ زیرا برابر مبانی کلامی شیعه، امام به تنزیل، تبیین و تأویل نبوی از قرآن دسترسی دارد و اساساً زمینه‌ای برای نیاز وی به کاربرت این قواعد پدید نمی‌آید و امام همان معنا و مراد یادشده در سنت نبوی را بیان می‌کند. از این رو نباید جایگاه امام را با عالمان عادی در فهم و تبیین قرآن یکسان پنداشت که ناگزیرند در سایه سار قواعد اندیشیده و اظهار نظر نمایند و ممکن است گاهی رأی آنان مطابق با واقع نیز نباشد. اما اگر فرضیه گلیو و رأی لاوسن به معنای عدم اعتبار قواعد هرمنوتیکی نزد امام و شیعیان باشد، ادعای نادرستی است. زیرا به بی‌منطقی و عدم ضابطه در تبیین قرآن منجر خواهد شد. بطلان این پنداره بسیار روشن از این است که برای نقض نیاز به ارائه دلیل باشد؛ چراکه قرآن متن ادبی فاخری است و حداقل قواعد فهم متون ادبی و اصول محاوره باید در تبیین آن رعایت گردد و امامان نیز بدان التزام داشته‌اند و در کم‌مایگی آن همین بس که گفته شود امامان خلاف این قواعد و اصول، قرآن را تفسیر می‌کردند. در نتیجه این ادعا نادرست است که گفته شود بیانات تفسیری امامان مستند به نظریه تفسیری نبوده است، بلکه برعکس امامان با استناد به سنت تبیینی و تعلیمی حضرت محمد(ص) و قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره و فهم به تبیین قرآن می‌پرداختند. همچنین این برداشت با واقعیت جاری در روایات و میراث تفسیری امامیه که به فراگیری اصول و قواعد فهم قرآن تأکید دارند نیز مخالفت دارد. تلاش‌های عالمان امامیه در مباحث علوم قرآن، اصول و مقدمات تفسیر، اصول فقه و... را می‌توان بر ضرورت فراگیری قواعد فهم قرآن حمل نمود که ریشه در تأکیدات امامان دارد. خلاصه آنکه مقوله اعتبار تبیین امام از قرآن، از مقوله عدم کاربرت قواعد هرمنوتیکی از سوی امام متمایز بوده و در مقام بحث باید مراقب خلط آن دو با یکدیگر بود. به بیان دیگر شیعیان اعتقاد دارند که چون امام دارای فهم خطاناپذیر است، فهم و تبیین وی از قرآن مطابق با واقع و مراد خداوند است. امامان به دلیل دسترسی درست و کامل به سنت نبوی در تبیین و تعلیم قرآن نیازی به علوم مرسوم نزد سایر عالمان ندارند و از طریق وراثت این دانش به همه آنها منتقل می‌شود. تبیین امامان از قرآن منطبق بر قواعد هرمنوتیکی بوده و قابل توجیه و دفاع علمی است که با درنگ در روایات آنان قابل بازبینی است. البته کشف این قواعد دقت و تخصص ویژه را در شناخت زبان حدیث و قرآن را می‌طلبد. از سوی دیگر اگر از امام پرسیده شود که وجه دلالت آیه بر تبیین شما چگونه است، به طور قطع امام فرایند دلالت آن را برابر قواعد هرمنوتیک ادب عربی بیان خواهد نمود. (دو) باید توجه داشت که در دوره نخست هرمنوتیک شیعی، اساساً قواعد تفسیری قرآن به سان دوره‌های

از نگاه برخی از خاورشناسان این فرضیه که امامان شیعه با یک نظریه هرمنوتیکی منسجم و روشمند به تفسیر قرآن پرداخته باشند، در هاله‌ای از ابهام بوده، مدارک و شواهد کافی برای اثبات آن وجود ندارد. از نگاه آنان این پدیده دارای ابعاد اعتقادی، تاریخی و تراثی است.

حال پرسش این است که از نگاه خاورشناسان و بر پایه جوامع روایی متقدم امامیه، ویژگی‌های هرمنوتیک امامان در تبیین قرآن چیست؟ اصول و قواعد هرمنوتیکی قابل بازبینی از این جوامع کدام است؟ چه نقدهایی بر رویکرد خاورشناسان در بازبینی و تحلیل هرمنوتیک امامان شیعه قابل طرح است؟

پسین هنوز میان عالمان رواج نداشته است و ادبیات بسیاری ساده‌ای بر تفسیر قرآن حاکم بوده است. این سادگی در روایات تفسیری صحابه و تابعان نیز مشهود است و ما سبک هرمنوتیکی پیچیده‌ای را به هیچ روی چه در میان امامان و چه صحابه و تابعان مشاهده نمی‌کنیم. بنابراین انتظار هرمنوتیک دارای قواعد و روش منقح شده در این دوره دور از واقعیت تاریخی است و این درست نیست که با الگوهای هرمنوتیک دوره‌های بعدی به ارزیابی هرمنوتیک کاربردی دوره امامان یا صحابه پردازیم.

سه) جامعیت فنون کاویده شده از سوی آقای گلیو محل مناقشه است؛ زیرا سایر فنون معنایی چون تأویل و جری و تطبیق که بیشترین شیوع را در اخباری تفسیر امامان را دارد بررسی نکرده است. اساساً گلیو بر اساس گرایش و تخصص خود در مباحث فقهی - که از سایر مقالات و کتاب‌های وی نیز پیداست - در این مقاله بیشتر آیات فقهی را از منظر اخبار تفسیری بررسی کرده است و این سبب شده است که وی از عمده روایات تفسیری امامان ذیل آیات غیر فقهی غفلت نماید.

چهار) نویسنده محترم در عبارت «به رغم این واقعیت که اصول اعتقادی امامیه نظریه هرمنوتیکی را بی‌فایده و غیر لازم می‌کند، در منابع موجود می‌بینیم که امامان طیفی از فنون تفسیری را به کار گرفته‌اند»، میان باورمندی به آموزه امامت و کاربست فنون هرمنوتیکی در تفسیر قرآن در اندیشه شیعی، نوعی تنافی تصور کرده است. به نظر می‌آید که برداشت ایشان نادرست باشد؛ زیرا اولاً چنین ملازمه‌ای را از عالمان سرشناس امامیه سراغ نداریم که به چنین اعتقادی تصریح داشته باشند و بهتر بود نویسنده این حدس خود را در صورت وجود قائل به آن، به آثار کلامی یا تفسیری امامیه مستندسازی می‌کرد. ثانیاً همان طوری که خود نویسنده اذعان نموده است اساساً آئمه معارف مستنبط از قرآن را بر پایه اصول محاوره و عقلایی فهم و تبیین عرضه نمودند تا قابل فهم برای مخاطبان باشند، حال چگونه ممکن است که اعتقاد به امامت آنان نافی این اصول باشد؟ میان فرایند تبیین و ارائه معارف قرآنی از سوی امامان با سایر معارف دینی مأخوذ از آنان تفاوت وجود دارد. به طور قطع استنباط امامان از قرآن بر پایه معیارهای هرمنوتیکی خاص زبان قرآن در فهم است و امامت آنان به معنای نادیده گرفتن این اصول نیست؛ زیرا قرآن متن ادبی فاخری است و شرط اعتبار هر معنایی انطباق آن با قواعد مفاهمه و محاوره عربی است. بداهت اعتبار و لزوم رعایت آن تا حدی روشن است که مخاطبان عصر نزول قرآن و دوره حضور امامان نیز در آن هیچ تردیدی نداشتند و به طور قطع رسول خدا و امامان در تفسیر قرآن بر پایه این سیره عقلا عمل می‌کردند، وگرنه نقض همین سیره استوارترین دلیل نقض علیه آنان به کار می‌رفت. اما در سایر عرصه‌های معرفتی منشأ معارف عرضه شده از سوی آنان می‌تواند از فرایند خاص دیگری غیر از فرایند تفسیر متن باشد که اساساً نیازی به اعمال قواعد هرمنوتیکی در آنها لازم نیست و به شکل اعلامی از طریق وحی تسدید می‌یابد یا میراث نبوی قابل عرضه است. در نتیجه پیش فرض آقای گلیو در نفی و اثبات روشمندی هرمنوتیک امامان شیعه همچنان جای تأمل را دارد.

پنج) گلیو در بخش پایانی فرضیه نخست خود مدعی است معانی مستند به هرمنوتیک ولایت محور تنها در درون شیعه اعتبار دارد و در مناسبات بینامذهبی شیعه با سایر فرقه‌ها ناکارآمد است. به بیان دیگری برای تفاسیر امامان تنها در جامعه شیعی اعتبار قائل است و نمی‌توان آن را برای مذاهب دیگر تعمیم داد یا معتبر دانست. عبارت وی چنین است: «این تصور که یک برداشت خاص از آیات قرآنی معتبر است، تنها به این دلیل که معناگر به گونه‌ای برخوردار از هدایت الهی است (که پاسخ جزمی شیعه در مواقع لزوم است)، در جلد های کلامی و فقهی با مکاتب دیگر ناکارآمد است؛ گرچه در میان خود شیعیان می‌توانسته مؤثر باشد». (گلیو، ص ۲۵۸) در پاسخ به این ادعا می‌توان گفت برخوردار از هدایت الهی یکی از دلایل کلامی شیعه است و تنها دلیل نیست و برای اعتبار آن از ادله دیگری چون حدیث ثقلین که مقبول اهل سنت و دیگر فرق اسلامی نیز است می‌توان اقامه دلیل نمود. پس در میان غیر شیعه نیز به لحاظ

هر چند گلیو از عنوان مقاله لاوسن در نام گذاری هرمنوتیک شیعی این دوره استفاده نمی‌کند، ولی با تحلیل و نتایج مقاله لاوسن تا حدود زیادی موافق است؛ زیرا وی نتایج هرمنوتیک مرجعیت مطلق امام را چنین بیان می‌کند: عدم ارائه توجیه معناشناسی از سوی امام، عدم استناد به نظریه تفسیری خاص، ترجیح معنای ارائه شده از سوی امام در فرض تعارض.

مخالف آن چنین نتیجه‌ای را نخواهد داشت. پس بهتر بود نویسنده به خوانندگان غربی این نکته را تذکر می‌داد تا شیعه متهم به نفی مطلق دیگر مذاهب تفسیری متهم نگردد و مناسبات میان شیعه با سایر مذاهب چالشگون و تنش‌زا تصور نشود.

فرضیه دوم: فقدان ادله کافی برای مجعول دانستن احادیث اولیه

دومین فرضیه آقای گلیو فقدان ادله کافی برای مجعول دانستن احادیث اولیه شیعه است. وی بر این باور است که «اخبار تفسیری موجود در آثار متقدم امامیه پیش از قرن پنجم هجری پیش از تدوین منابعی حدیثی اولیه متداول بوده‌اند و پیش از گردآوری شدن در این مجموعه‌های حدیثی، زیستی شفاهی (از طریق نقل اسناد) یا مکتوب (از طریق آنچه به اصول یا «منابع» چهارصدگانه نام بردار شده‌اند) داشته‌اند و بعدها با کمترین دخل و تصرفی در این منابع تنظیم، ترتیب و گزارش شده‌اند، پس ادله کافی برای جعل این احادیث از سوی نویسندگان این آثار وجود ندارد». (گلیو، ص ۲۵۸)

ارزیابی

انصاف علمی و عدم تقلید از پیش فرض‌های تعمیم‌گرایانه جعل در احادیث اسلامی سایر خاورشناسان پیشین چون گلتسیهر و شاخت در این فرضیه آقای گلیو قابل درنگ و تحسین است؛ زیرا حداقل مجعول بودن این اخبار را تا احراز شواهد و ادله کافی به تعلیق درآورده است که از منش اجتهادی وی در پژوهش و رعایت اخلاق پژوهش در مقام داوری حکایت دارد. البته زیست مکتوب این اخبار به عنوان یک رویه ثابت و مشهور در شیعه رواج داشته است و امامان بیشتر به این سبک نقل تأکید داشته‌اند. از این رو سنت کتابت حدیث در شیعه پیش از نقل شفاهی آن رواج داشته است.^{۱۰} همچنین پیش از تدوین جوامع اولیه حدیثی، شماری از اصحاب امامان آثار مکتوب روایی داشتند که اثبات آنها فارغ از ایده اصول چهارصدگانه، بر پایه داده‌های موجود در کتب فهارس، رجال و جوامع روایی قابل اثبات است. به هر روی این فرضیه ایشان استوار و فاقد ایراد می‌باشد و نوعی همسویی با مبانی حدیثی شیعه در آن دیده می‌شود که از نگاه یک خاورشناس بازتابیده است.

۱.۳. آراء و انظار

برآیند مقاله آقای گلیو را می‌توان در آراء و نتایج تحقیق وی دانست که در طول مقاله و ذیل هریک از مسائل و موضوعات ریز به آنها اشاره کرده است. پیش‌ترشایان ذکر است که بیشتر آرای وی درباره ماهیت و ویژگی‌های اخبار تفسیری و تفاوت‌های آنها با تفاسیر اخباری، تحلیل فنون تفسیری در اخبار تفسیری و داوری درباره مؤلفه انسجام در تفسیر

نظری تبیین عترت نبوی از قرآن باید حجیت داشته باشد، در غیر این صورت مانع محتمل جنبه علمی یا کلامی ندارد و از روی تعصب یا سیاست ورزی در حذف امامان از مرجعیت علمی در تبیین قرآن خواهد بود. البته گلیو از این مهم غفلت ورزیده است که بزرگان اهل سنت خود را و مدار حدیث امامان شیعه دانسته و در مواضع اختلاف به سیره و حدیث آنان استناد جسته‌اند. برای نمونه فخر رازی در مسئله جهرو اخفات بسمله در نماز چنین به سیره علوی استناد می‌جوید: «أن الدلائل العقلية موافقة لنا، وعمل علي بن أبي طالب عليه السلام معنا، ومن اتخذ علياً إماماً لدینه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دینه ونفسه».^۷ و این خود مثال نقضی برای نادرستی ادعای گلیو می‌باشد. در این میان به طور خاص نقش حدیث امام علی (ع) در نگاه مذاهب اسلامی ویژگی خاص خود را دارد؛ زیرا برابر مبانی اهل سنت در تنزیه و عدالت صحابه و همچنین حجیت سیره خلفا، حدیث و سیره وی از نگاه آنان دارای اعتبار خواهد بود؛ زیرا از شمار صحابه برجسته و خلیفه چهارم مسلمین بوده است. بر پایه همین اعتقاد به شخصیت و منزلت امام علی (ع) است که عالمان اهل سنت به ایشان به دیده تکریم نگریسته و گاه آثار وی چون نهج البلاغه را شرح نمودند که می‌توان به ابن ابی الحدید و محمد عبده اشاره کرد. همچنین است جایگاه امام باقر (ع) در حدیث اهل سنت و استادی وی برائمه مذاهب آنان که آرزینا لالانی به خوبی از این حقیقت پرده برداشته است.^۸

همچنین از سوی دیگر، ادعای گلیو در عدم اعتبار معانی بیان شده برای آیات از سوی امامان نزد دیگر فرق اسلامی نباید به عنوان ایراد یا نقض علیه شیعه استفاده شود؛ زیرا از یک سو این جزم‌گرایی میان فرق اسلامی امری عادی و طبیعی است و تفاوت مبانی و منابع نظریه‌های هرمنوتیک فرق اسلامی در قبول یا رد آرای تفسیری همدیگر مؤثر است. در نتیجه اگر این جزم‌گرایی و اعتبار درون‌فرقه‌ای آرای تفسیری شیعه، به عنوان یک آسیب و نقد علیه هرمنوتیک شیعه تلقی شود، سایر فرق اسلامی نیز از آن مصون نیستند و شیعه در این امر استثناء تلقی نمی‌شود. از سوی دیگر جزم‌گرایی شیعی به معنای شکاف وسیع و گسترده میان هرمنوتیک شیعی با سایر فرق اسلامی نیست به گونه‌ای که منجر به پلورالیزم هرمنوتیکی گردد، بلکه صحابه و عالمان بزرگ اهل سنت همواره به جایگاه برجسته امام علی (ع) در فهم قرآن اذعان داشته و آرای وی را عیاری برای سنجش در موارد اختلاف دانسته‌اند.^۹ هر چند برون داد تفاسیر روایی شیعه ممکن است این‌گونه تلقی شود، اما واقعیت این است که نظریه تفاوت مبانی و منابع نظریه‌های تفسیری با یکدیگر هر مبنای کلامی در تفسیر نتایجی به دنبال دارد که مبنای

۷. بنگرید: تفسیر مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۲۰۷.

8. Arzina R. Lalani, Early Shi'i Thought: The Teachings of Imam Muhammad al-Bāqir (London, 2000).

۹. بنگرید: مهدوی راد، محمد علی، «علی (ع) پیشوای مفسران».

۱۰. بنگرید: مهدوی راد، محمد علی؛ تدوین الحدیث عند الشيعة الإمامية؛ لبنان: نشر دار الهادی، بیروت، ۱۳۸۸ ش و معارف، مجید؛ مباحثی در تاریخ حدیث؛ سیر تدوین - شناخت منابع؛ تهران: انتشارات نیا، ۱۳۸۷ ش، ص ۳۷.

امامان است. همان طور که در ادامه خواهد آمد برخی از آرای وی جنبه مبنایی و برخی نظری در تحلیل اخبار تفسیری است. در این بخش مجموع دیدگاه‌های وی تقریر و ارزیابی می‌شود.

۱. وثاقت تاریخی اخبار تفسیری

یکی از مهم‌ترین آرای آقای گلیو در این مقاله اعتبار، سلامت اخبار تفسیری امامیه نخستین برای کشف هرمنوتیک امامان در مقایسه با تفاسیر روایی است. دلیل اقبال وی به این اخبار و اعراض از تفاسیر روایی منسوب به امامان موضوعی مهم و درخور درنگ است. گلیو بر این باور است که تفاسیر روایی متأخر شیعه متأثر از نظریه‌های هرمنوتیک عرفانی و الهیاتی خاص بودند و این تأثیر و تأثر در شکل‌گیری روایات گزارش شده در آنها اثر گذاشته است. به نظر می‌آید وی تلویحاً این ادعا را دارد که به لحاظ تاریخی روایات موجود در تفاسیر روایی متأخر شیعه دچار آسیب‌گزینش الهیاتی و ادخال تاریخی است و در انتساب آنها به امامان تردیدهایی وجود دارد و باید با احتیاط با آنها برخورد نمود؛ برخلاف اخبار تفسیری که فاقد این ادخال و ادراج تاریخی بوده و از سلامت و اعتبار لازم برای بازشناسی روش امامان در معناشناسی قرآن برخوردار هستند و از نظریه‌های الهیاتی یا عرفانی اثر نپذیرفته‌اند. وی این رأی خود را در توجیه محدوده پژوهش خود چنین بیان می‌کند: «دامنه شواهد مورد استناد من محدود به اخبار منسوب به امامان در آثار متقدم امامیه پیش از قرن پنجم هجری است که شامل نگاشته‌های تفسیری، مجموعه‌های حدیثی و آثار فقهی متقدم می‌شود. فرض اصلی من این است که این اخبار پیش از تدوین منابعی که من در اینجا استفاده کرده‌ام متداول بوده‌اند.»^{۱۱} این اخبار را می‌توان فقرات تفسیری جداگانه‌ای در نظر گرفت که پیش از گردآوری شدن در آثار به جامانده، زیستی شفاهی (از طریق نقل اسناد) یا مکتوب (از طریق آنچه به اصول یا «منابع» چهارصدگانه نام بردار شده‌اند) داشته‌اند، بنابراین این مسئله که یک گزارش واحد یا مستخرج از آثار تفسیری است یا فقهی از اهمیت کمتری برخوردار است. نقش (نه کمتر خلاقانه) مؤلفان این آثار، گردآوری، مرتب‌سازی و سازماندهی مطالب آنها بوده است. شواهدی موردی از ادخال [چیزی در متن] و سایر دستکاری‌ها [در متن] وجود دارد که البته به نظر من برای آنکه جعل اخبار را، به‌ویژه توسط نویسندگان، اثبات کند ناکافی است. اینکه من خود را محدود به اخبار تفسیری کرده‌ام، نه فقط برای راحتی خودم، بلکه به این سبب نیز هست که من آگاهانه از ارجاع به آثار تفسیری گوناگون منسوب به امامان اجتناب می‌کنم. آثار تفسیری برجامانده که تمام متن قرآن یا بیشتر آن را پوشش می‌دهند، منسوب

به امامان جعفر صادق (م. ۱۴۸) و حسن عسکری (م. ۲۶۰) هستند. تفسیرهای منسوب به امامان در این آثار اغلب بازتاب‌دهنده توسعه‌های بعدی در علم الهیات و عرفان است و این نشان می‌دهد که بعید است این‌گونه تفسیرها معتبر باشند. یک تفسیر منسوب به امام محمد باقر (م. ۷۳۲/۱۱۴ و ۷۴۳/۱۲۶) هم بوده که دیگر در قالب یک اثر مستقل موجود نیست و تنها نویسندگان بعدی هر از چندی چیزی از آن نقل کرده‌اند. اگر من مجبور بودم از این بحث می‌کردم که آثار تفسیری فعلی که منسوب به امامان‌اند، ریشه‌هایی کاملاً مجزا از اخبار [منقول] در سایر ژانرهای ادبیات متقدم امامیه دارند و سازماندهی جداگانه‌اند.» (گلیو، ص ۲۵۹-۲۶۰)

وی در بخش دیگری از مقاله دو ایراد محتمل به روش خود در گزینش این اخبار برای دامنه پژوهش خویش ارائه کرده و هر دو را پاسخ داده است. این سبک طرح اشکال احتمالی و پاسخ به آن در اصل به دفاع گلیو از رأی خود در این پژوهش برمی‌گردد و از این روش برای دفاع از دیدگاه خود بهره برده است. ایراد نخست نامناسب بودن مبنای وی در تحدید منابع پژوهش اوست که به تنهایی می‌تواند به نفی انسجام از تفسیر امامان منجر شود؛ زیرا از جامعیت لازم برای بازکاوری مؤلفه انسجام را ندارند. شکل‌گیری اخبار تفسیری در فضای فرقه‌ای دومین ایراد محتمل است که گلیو در پاسخ فرقه‌گرایانه بودن، همه این اخبار را مردود دانسته است. وی در پاسخ به ایراد اول نامناسب بودن مبنای گزینش خود را می‌پذیرد، ولی تلاش دارد آن را به فرضیه پژوهش خود سودمند نشان دهد. عبارت وی در تقریر این ایرادات و پاسخ به آنها چنین است: «گزینش اخبار تفسیری به عنوان نمونه داده می‌تواند این ایراد را پدید آورد که این نمونه مبنای نامناسبی برای تصمیم‌گیری درباره این مسئله است که آیا امامان یک تفسیر منسجم داشته‌اند یا خیر؛ چون (به دلایل ارائه شده در بالا) این اخبار به دلایل آشکارا فرقه‌ای و در جایی که فعالیت‌های تفسیری خاصی در حال رخ دادن است شکل گرفته‌اند. از سوی دیگر نخستین پاسخی که می‌توان به آن اشاره کرد این است که همه گزارش‌های تفسیری امامان آشکارا فرقه‌ای نیستند (در ادامه به مثال‌هایی از این مورد اشاره خواهم کرد). پاسخ دوم (و مهم‌تر) برای من این است که احتمال نامناسب بودن داده‌ها برای این کار را بپذیریم. [به این جهت که] این اخبار تفسیری اغلب نمونه‌هایی از تحمیلی‌ترین تلاش‌های تفسیری هستند؛ چون قرائت‌های قطعات قرآنی به‌زور در خدمت اهداف شیعی درآمده‌اند، [پس] به سختی می‌توان آنها را بهترین نمونه برای ارزیابی انسجام هرگونه نظریه تفسیری‌ای دانست. با این همه می‌توان پاسخ داد دقیقاً در همین گزارش‌هاست که مفسران (در این مورد، فرضاً امامان) می‌خواهند اثبات کنند که معنی متن چیزی که در ظاهر می‌گوید نیست و در چنین شرایطی می‌توان مجموعه روش‌های تفسیری را بررسی و مذاقه

۱۱. این منابع عبارتند از: تفسیر القمی (قم، ۱۴۰۴/۱۹۸۴) ابوالحسن علی بن ابراهیم القمی (ز. قرن چهارم هجری / دهم میلادی)، کتاب المحاسن احمد بن محمد البرقی (م. ۲۷۴/۸۸۷-۲۸۰/۸۹۳)، بصائر الدرجات محمد بن حسن الصفار القمی (م. ۲۹۰-۹۰۲/۹۰۳)، الکافی ابو جعفر محمد بن یعقوب الکلینی (م. ۳۲۹/۹۴۱)، عیون اخبار الرضا، من لایحضره الفقیه و معانی الاخبار ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه القمی معروف به شیخ صدوق (م. ۳۸۰/۹۹۱) و تهذیب الاحکام ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسی معروف به شیخ الطائفة (م. ۴۶۰/۱۰۶۷).

ویژه‌ای کرد. شناخت سازوکار تفسیرگری در اخبار تفسیری فرقه‌گرایانه بسیار آسان است؛ زیرا در آنها تلاشی همه‌جانبه برای همراه‌کردن و متقاعدکردن مخاطب نسبت به هدف شیعه وجود دارد». (گلیو، ص ۲۳۶-۲۶۴) روشن است که گلیو ابتدا تسلیم اشکال‌ها شده است، ولی بر فرض درستی اشکالات آنها را به نفع فرضیه خود توجیه کرده است؛ هر چند که وی اصل فرقه‌گرایانه بودن این اخبار را قبول ندارد و به دلیل اثرپذیری تفاسیر روایی متأخر از نظریه‌های هرمنوتیکی هوشمندانه از ارجاع به آنها در بازیابی نظریه هرمنوتیکی امامان خودداری نموده است.

ارزیابی

- عمده منابع مورد استناد آقای گلیو محصول دوره دوم از هرمنوتیک شیعی - به تعبیر لاوسن دوره هرمنوتیک سازش با اهل سنت - است، بنابراین همه این آثار متأثر از نوعی هرمنوتیک شیعی هستند. آثار شیخ صدوق در این دوره نمونه روشنی برای هرمنوتیک نص‌گرای ولایت‌محور است. همچنین بصائر الدرجات نماینده همین هرمنوتیک بوده، مینا و مستند استواری بر شیوع هرمنوتیک ولایت‌محور است. در آثار فقهی این دوره نیز نوعی گرایش به هرمنوتیک ولایت‌محور دیده می‌شود؛ زیرا به شکل فقه ماثور گزارش شده است. از این رو پیش فرض گلیو در دلیل امتناع از ارجاع به تفاسیر اخباریان یا همان تفاسیر منسوب به امامان به دلیل اثرپذیری آنها از هرمنوتیک عرفانی - الهیاتی در مورد منابع مقاله وی نیز صادق است.

- همه اخبار موجود در تفاسیر اخباری متأخر یک دست نیستند و نباید همه آنها را به لحاظ اعتبار یکی دانست. شماری از این اخبار در جوامع روایی متقدم امامیه قابل اثبات هستند و این‌گونه نیستند که همه روایات آنها قابل ارجاع به منابع روایی نخستین امامیه نباشند.

- اسناد و اعتبار محتوایی تفسیر قمی موجود با مشکلاتی روبرو است و اگر مقصود آقای گلیو تفسیر قمی موجود باشد، ارجاع به آن برای اخبار تفسیری کهن امامیه مناقشه‌برانگیز است، به‌ویژه اینکه لایه‌شناسی این تفسیر نشان می‌دهد که بخشی از آن همان تفسیر ابو جارد بوده است. ارزیابی متنی نیز نشان می‌دهد که برخی از روایات آن به دلیل تعارض با مبانی امامیه نمی‌تواند منقول از علی بن ابراهیم قمی باشد.

- در انتساب تفاسیر منسوب به امام صادق (ع) و امام عسکری (ع) حق با گلیو است. محققان امامیه نیز تردیدهای جدی دارند و نقش صوفیه در این انتساب برای اعتبار بخشی به انگاره‌های صوفیانه محتمل است. به همین سان دقت نظری در ارزیابی تفسیر امام حسن عسکری (ع) نیز قابل تقدیر است. هر چند بخش‌هایی از تفاسیر منسوب به امامان در میان خود محققان شیعی نیز مردود است، ولی این بدین معنا نیست که تمامی روایات موجود در آنها نادرست و بر ساخته باشد، بلکه بایستی با هر روایتی مستقل از روایات دیگر برخورد نمود و ضعف و فساد برخی از متون روایت‌نما در این تفاسیر را نباید به همه آنها تعمیم داد.

- استدلال به «به ترتیب مصحف بودن و پوشش دادن کل قرآن» در عبارت «آثار تفسیری برجامانده که تمام متن قرآن یا بیشتر آن را پوشش می‌دهند»، دلیل نقض مناسبی برای تردید در اعتبار این تفاسیر نیست. ما دلیلی نداریم که مستند به آن نفی کنیم که سبک تفاسیر عصر امامان ترتیبی نبوده است، بلکه می‌توان به دلیل عرف حدس زد که سبک همان ترتیب مصحف بوده است؛ همان طوری که سبک تلاوت و قرائت نیز این‌گونه بوده است. وانگهی بر فرض که درستی این نقض را بپذیریم، نقد گلیو بر صورت بندی این تفاسیر وارد خواهد بود، نه محتوا و مضامین روایات آنها. از این رو از نقد صوری نمی‌توان دلیلی برای نقد محتوایی این تفاسیر بهره برد.

- تفاسیر روایی مفقود امامیه از دوره متقدم و به‌ویژه عصر حضور معصومان بیش از این مواردی است که گلیو به آنها در نقد خود اشاره کرده است. در کتاب‌های رجال و تراجم امامیه ردپای وجود این تفاسیر قابل اثبات است و محققان امامیه شماری از آنها را چون تفسیر ابن ماهیار، تفسیر ابو جارد، تفسیر بطائنی،

انصاف علمی و عدم تقلید از پیش فرض‌های تعمیم‌گرایانه جعل در احادیث اسلامی سایر خاورشناسان پیشین چون گلتسیهر و شاختر در این فرضیه آقای گلیو قابل درنگ و تحسین است؛ زیرا حداقل معقول بودن این اخبار را تا احراز شواهد و ادله کافی به تعلیق در آورده است که از منش اجتهادی وی در پژوهش و رعایت اخلاق پژوهش در مقام داوری حکایت دارد.

تفسیر یونس بن عبد الرحمن و ... را بازیابی و اعتبارسنجی کرده‌اند.

با این حال رأی دوم گلیو در اعتبار اخبار تفسیری برای بازیابی هرمنوتیک امامان شیعه درست است، ولی در محدوده منتخب برای این اخبار نقدهایی بردیدگاه وی وارد است که مهم‌ترین آنها بیان شد. همچنین مناقشات وی بر تفاسیر روایی منسوب به امامان تام نیست و نیازمند بازنگری است.

ب) اخبار تفسیری کارآمد در شناخت هرمنوتیک امامان

از نظر آقای گلیو اخبار تفسیری در مقایسه با تفاسیر اخباری دارای ویژگی‌های خاصی است که به آنها اهمیت و کارآمدی ویژه‌ای در بازشناسی نظریه هرمنوتیک امامیه می‌بخشد. ویژگی‌هایی چون «قدمت زیست شفاهی و مکتوب قبل از تدوین جوامع حدیثی» و «فقدان نشانه‌های کافی برای اثبات مجعول بودن آنها» گویای باورمندی وی به وثاقت تاریخی و متنی این اخبار است. البته از نگاه وی تنها اخبار تفسیری محدودی کارآمدی لازم را در بازشناسی هرمنوتیک امامان دارا هستند و از هر حدیثی نمی‌توان چنین استفاده‌ای را برد. وی در توصیف خود از اخبار تفسیری، ذکر آیه در متن حدیث و ارجاع روشن به آن را یکی از شرایط این اخبار دانسته است: «منظور من در اینجا فقط آن دسته از گزارش‌های منسوب به امامان است که در آنها معنا، تعلیقه یا تفسیری از یک عبارت مشخص قرآنی آمده و آن عبارت قرآنی دقیقاً کلمه به کلمه در آن گزارش نقل شده است ... برخی روایات که در آثار تفاسیر اخباری با آیات قرآنی هم‌نشین شده‌اند، «تفسیری» (به آن معنایی که من در اینجا این اصطلاح را استفاده می‌کنم) هستند و برخی دیگر خیر. اینجا تفاوت در این است که آیا تمرکز اخبار بر خود آیات قرآنی است یا بر موضوع آنها (طبق برداشت سنت). در گونه‌شناسی من، تنها اولی اخبار تفسیری به شمار می‌آید». (گلیو، ص ۲۶۰-۲۶۱) وی در ادامه یک نمونه را برای نشان دادن این ویژگی بحث کرده است که در تفاسیر اخباری متأخر - خارج از محدوده پژوهش گلیو - انعکاس یافته است: «با این همه مفسران اخباری هنگام بحث درباره سائر آیات با کمبود اخبار تفسیری برای استفاده مواجه نیستند. حویزی عبارت قرآنی «شما بهترین مردمان هستید» (آل عمران (۳): ۱۱۰) را از طریق نقل چهار گزارش (یکی از محمد باقر (ع) و سه‌تای دیگر از جعفر صادق (ع)) مورد بحث قرار داده است. همه این روایات به [خود] آیه، بحث درباره قرائت صحیح آن، به این معنا که خیر ائمه بخوانیم یا خیر ائمه و نیز مصداق آن (ائمه یا امامان) اشاره می‌کنند. بنابراین این‌گونه موارد طبق طرح من اخبار تفسیری قلمداد می‌شوند؛ چون تلاش‌هایی آشکار برای فهم کلمات آیه هستند (نه اینکه صرفاً درباره موضوع فرضی آیه سخن بگویند). البته توجه امام به خود آیه در مثال اخیر با توجه به اهمیت محتوای محتمل آن [از این جهت که] «شما بهترین امامان هستید»، یک گزاره فرقه‌گرایانه قوی است) طبیعی بوده و دور از انتظار نیست». (گلیو، ص ۲۳۲)

روشن است که وی ذکر آیه در متن حدیث را شرط تفسیری بودن آن دانسته است و هم‌نشینی روایات با آیات در تفاسیر اخباری را الزاماً به معنای تفسیری بودن آنها ندانسته است. وی تفاسیر اخباری را سرشار از اجتهاد مؤلفان آنها دانسته است که در گزینش و ترتیب روایات نهفته است. گلیو تفاوت اخبار تفسیری با تفاسیر بالمأثور یا اخباری را چنین بیان می‌کند: «این توصیف بر همه اخباری که در آثار متأخر شیعه با عنوان تفسیر بالمأثور (که تاد لاویسن اصطلاح تفسیر اخباری را برای آن برگزیده است) برای ارائه تفسیر نقل شده‌اند قابل تطبیق نیست. در آن آثار روال معیار برای ارائه، ذکر آیه قرآن و به دنبال آن فهرستی از اخبار است که مفسران آنها را با آن آیه مناسب دیده است، به علاوه اظهار نظری کمی صریح. البته همان‌طور که شمار فراوانی از محققان دریافته و تصدیق کرده‌اند، شرح، تفسیر و استدلال هم می‌تواند در نوع گزینش حدیث و هم در چینش قطعات نهفته و رمزگذاری شده باشد. از طریق این دو فرایند، دریافت خاصی از عبارت قرآنی به خواننده القا می‌شود. معمولاً در چنین آثاری (که در سنت هرمنوتیکی مسلمانان اصطلاح تفسیر بالمأثور را برایش برگزیده‌اند) فراوانی اظهار نظر صریح بر معنی متن قرآنی کم است. این مسئله موجب این

یکی از مهم‌ترین آرای آقای گلیو در این مقاله اعتبار، سلامت اخبار تفسیری امامیه نخستین برای کشف هرمنوتیک امامان در مقایسه با تفاسیر روایی است. دلیل اقبال وی به این اخبار و اعراض از تفاسیر روایی منسوب به امامان موضوعی مهم و درخور درنگ است.

نبود اصطلاحی بهتر) یا خوانش سنی غالب. بنابراین نکته در اینجا این است که نمونه محدود شده من (اخبار تفسیری شیعه) ریشه در انگیزه‌های معمول برای تفسیر (یعنی فهم متن قرآن به طور کلی) ندارد. اساساً گردآورندگان مجموعه‌های اخبار این گزارش‌ها را تنها به این هدف که نمونه‌هایی از مجموعه روش‌ها یا سبک کلی تفسیر امامان را نشان دهند گزینش نکرده‌اند، بلکه اینها فقرات تفسیری‌ای هستند که به طور خاص با یک هدف فرقه‌ای در تناسب‌اند. به تعبیر دقیق‌تر هدف آنها تثبیت برداشت (در این فضا، «ناواضح») شیعی از متن قرآنی است. این نتیجه‌گیری ابتدایی دست‌کم تا اندازه‌ای از این راه تأیید می‌شود که می‌بینیم مفسران اخباری اغلب در مواجهه با آیاتی که محل نزاع‌های شیعی-سنی نیستند، به طور خاص اخبار «تفسیری» را نقل نمی‌کنند. (گلیو، ص ۲۶۳)

ارزیابی

- از عبارات گلیو چنین برمی‌آید که روایت تفسیری در نگاه وی تنها بر روایاتی صدق می‌کند که در متن آنها آیه ذکر شده و معناشناسی صریحی از کلمات آن به عمل آمده باشد. این دیدگاه در تعریف روایت تفسیری نگاه ضیق و محدودی است و شمار زیادی از روایات موجود در محدوده منابع تحقیق گلیو و همچنین تفاسیر ماثور متأخر را از گردونه بررسی خارج می‌کند. این در حالی است که روایات معناشناسی مفردات آیات یا متن‌شناسانه تنها یک قسم از احادیث تفسیری را پوشش می‌دهند و گونه‌های دیگری نیز ذیل حدیث تفسیری قرار می‌گیرند که گلیو به آنها نپرداخته است. به هر روی تعریف گلیو از روایت تفسیری تام نبوده و جامعیت لازم را ندارد و نیازمند بازنگری است. شایان ذکر است در مطالعات جدید تفسیر پژوهی به چیستی روایت تفسیری و گونه‌های آن توجه جدی شده و مرزبندی دقیق‌تری از انواع آن ارائه شده است.^{۱۳}

- توجه گلیو به اجتهاد پنهان و روشمند در تفاسیر ماثور قابل تحسین است و جالب اینکه همین رویکرد به تفاسیر ماثور در نگاه برخی از محققان معاصر امامیه رایج بوده و در مقام عمل نیز به اثبات رسیده است. تا جایی که نگارنده اطلاع دارم نخستین بار این ایده را قرآن پژوه معاصر، استاد محمدعلی مهدوی راد در مطالعات شیعی - ایرانی مطرح کرد و به بازخوانی لایه‌های اجتهاد در تفاسیر ماثور شیعه و سنی تأکید نمود. وی در مقاله تفسیر ماثور خود تصریح دارد که تفاسیری چون جامع البیان طبری به واقع جزء تفاسیر اجتهادی هستند.^{۱۴} بعدها ایشان این ایده را در رساله یکی از دانشجویان دکتری خود پروارند و

توهم می‌شود که [گویا] نویسنده در روند تفسیر مداخله نمی‌کند، بلکه میدان را به سنت می‌سپارد تا بدون هیچ واسطه‌ای قرآن را تفسیر کند. این سبک تفسیر (ظاهراً) واکنشی به سیطره تفسیر بر مبنای رأی و نظر (تفسیر بالرأی) در ژانرهای تفسیری هر دو گروه شیعه و سنی بوده است. در حاشیه می‌شد از این بحث کرد که طرح معنی برای یک آیه در آثار طبقه‌بندی شده ذیل عنوان تفسیر بالمأثور، کمتر از تفسیرهای جسورانه مُفسِّران در تفسیر بالرأی نیست، [در تفسیر بالمأثور] تفسیر صرفاً در خلال [چگونگی] گزینش و چینش قطعات حدیثی پنهان شده است. (گلیو، ص ۲۶۱) وی یک نمونه را برای تلاش مفسر در ایجاد رابطه میان روایت با آیه مثال می‌زند. نمونه نخست وی مربوط به حکم سنگسار زناکار است: «در برخی موارد امام به صراحت به آیه مورد بررسی ارجاع می‌دهد و در موارد دیگر مفسر است که ارتباط میان گزارش و آیه را ایجاد می‌کند. برای نمونه این حکم که «زناکاران، زن یا مرد، هر یک از آنها را صد ضربه شلاق بزنید» (نور (۲۴): ۲) در تفسیر اخباری متعلق به عبدالعلی بن جمعه حویزی (م. ۱۱۱۲) آمده است و او به دنبال آن چهارده گزارش از امامان آورده است.^{۱۵} این گزارش‌ها درباره حکم امامان راجع به مضمون این قانون و روای که امامان، [به طور خاص] امام علی بن ابی طالب (ع. م. ۴۰)، در مجازات زناکاران اجرا می‌کردند سخن می‌گویند. محوریت برخی گزارش‌ها بحث بر سر مجازات سنگسار برای زناکاران است. (به این معنا که آیا این حکم با یک آیه گم شده از قرآن ایجاد شده است یا به واسطه سنت) تمرکز سایر گزارش‌ها بر تمایز میان زناکاران آزاد و بردگان است. با این همه هیچ کدام از آنها را نمی‌توان اخبار تفسیری در نظر گرفت؛ چون در هیچ یک از آنها این آیه قرآن با نظریه فهم معنی یا دلالت فقهی آن، نه نقل شده و نه [حتی] بدان ارجاع داده نشده است. در یک حدیث یادی از آنچه آیه گمشده الشَّيْخَةُ وَالشَّيْخ... نامیده می‌شود وجود دارد و اینکه چگونه این آیه جواز مجازات سنگسار را برای زناکاران ایجاد کرده است، اما این ارجاعی به یک متن قرآنی «ادعایی» و معنی‌نمایی آن است، نه به متن خود قرآن. ارتباط میان آیه دوم سوره ۲۴ (نور) و اخباری که حویزی فهرست کرده، به وسیله هم‌مکانی آنها تقویت شده، نه به واسطه شرحی صریح بر این آیات توسط امامان. (گلیو، ص ۲۳۲)

وی در ادامه مسئله ربط روایات با آیات در تفاسیر ماثور را مطرح و آن را چنین نقد کرده است که ضابطه خاصی میان مؤلفان حاکم نبوده است: «اخبار تفسیری ثبت و ضبط شده منسوب به امامان به طرز بی‌تناسبی به آیاتی مرتبط شده‌اند که ارائه قرائت فرقه‌ای خاص از آنها بدون تطبیق یا توضیح ممکن نیست. این خوانش یا برداشت همواره با یکی از این دو مورد در تضاد است: خوانش «واضح» (به دلیل

۱۳. راد، علی؛ «گونه‌شناسی احادیث تفسیری از نظریه تا تطبیق»؛ دو فصلنامه تفسیر اهل بیت (ع)، شماره سوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ ش.

۱۴. محمدعلی مهدوی راد، «تفسیر ماثور»، تفسیر قرآن، چاپ دوم، نشر کتاب مرجع، تهران، ۱۳۸۹ ش.

۱۵. عبدالعلی بن جمعه الحویزی، نور الثقلین، تصحیح هاشم الرسولی المحلاتی (قم)، ج ۳، ص ۵۶۹-۵۷۱.

وجود اجتهاد در تفاسیر روایی امامیه را به اثبات رساند.^{۱۵}

دیدگاه گلیودر تحلیل روایات ذیل آیه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» مناقشه برانگیز است. ابتدا باید به یاد داشته باشیم که پیش از گلیو براشدر مقاله خود این آیه را دال بر تحریف قرآن از نگاه شیعه تلقی کرده است، پس توجه به مثال گلیودر اینجا مهم و شایسته بررسی است. براشدر در بخش «تفسیر مبتنی بر دستبردهای متنی در قرآن» از مقاله خود به روایت «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» به عنوان نمونه نخست استناد کرده و آن را بر نقصان قرآن تحلیل کرده است. وی در این باره می نویسد: «تفسیرهای مبتنی بر دستبردهای متنی بر این فرض امامی پایه گذاری شده اند که متن قرآن معیوب و ناقص است و این وظیفه مفسر است که از متن «درست» پرده بردارد و مراد «اصلی» آن را آشکار سازد. از این قبیل موارد می توان به عنوان نمونه از دگرخوانش متنی ائمه (امامان) به جای ائمه (جامعه) یا خوانش های دیگری یاد کرد که در آنها تغییرات اندکی در خود کلمه امام داده شده است. این دگرخوانش ها چنین القامی کنند که نهاد امامت و دیگر اصول مرتبط با آن ریشه در قرآن دارند». اینکه چرا گلیو این مثال را برای تبیین روایت تفسیری انتخاب کرده است، شاید اثرپذیری وی از مقاله براشدر را برساند. حال فارغ از انتخاب و اثرپذیری گلیو از براشدر، در نقد برداشت های این دو خاورشناس باید گفت که این روایت جنبه تفسیری داشته و دلالتی بر تغییر یا کاستی در متن قرآن ندارد و ادعای هر دو نادرست است. توجه به اینکه سودمند است که کاربرد کلمه ائمه در قرآن برای انبیا به عنوان هادیان جامعه انسانی رایج است. نمونه روشن آن آیه «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» درباره ابراهیم (ع) از پیامبران اولوالعزم است. هر چند ابراهیم (ع) یک شخص بیشتر نبوده است، اما قرآن وی را به امت توصیف کرده است. مفسران شیعه و سنی در معناشناسی این کاربرد بر این رأی اتفاق نظر دارند که وجه اطلاق امت بر ابراهیم (ع) به دلیل نقش برجسته وی در دوران خود بوده است و تبیین های متنوعی از این برجستگی شخصیت وی صورت گرفته است. ابراهیم (ع) به تنهایی واجد تمامی صفات کمالی است که در یک امت جمع می شود. ابراهیم امت است، یعنی اینکه معلم است به سان امامی که دیگران به وی اقتدا می کنند. این کهن ترین دیدگاه تفسیری است که شافعی^{۱۶} و صنعانی^{۱۷} آن را گزارش کرده است. برابر این رأی که در میان صحابه و تابعان رایج بوده است، مراد از امت بودن ابراهیم امامت وی بر دیگران در هدایت آنان می باشد. شیخ طوسی این دیدگاه و مشابه آن را چنین از مفسران تابعی گزارش می کند: «فقال ابن مسعود: معناه إنه معلم الخیر قَدوة «قانتا لله» مطيعاً. قال بعضهم: كان

ذاتمة «قانتا لله». وقال قتادة: معناه إنه امام هدى... وقيل: جعل «أمة» لقيام الامة به». ^{۱۸} این روایت بر فرض صحت سندی و عدم تصحیف می تواند بدین معنا حمل شود که ترکیب «خیرامت» را به دلیل علاقه مشابهت به مقام امامت تفسیر و بر مصادیق خارجی آن تطبیق نموده است؛ همان طوری که مفسران صحابه و تابعان امت بودن ابراهیم (ع) را بر امامت وی در هدایت دیگران تبیین نموده اند. این روایت و مشابه آنها را می توان از طریق اسلوب های ادبی چون عطف بیانی یا بدل معنوی یا استعاره مفهومی و مجاز توجه پذیر دانست. برای نمونه معمر بن مثنی امت در همین آیه را مجاز از امام دانسته و چنین معنا کرده است: «أما قوله: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا» (۱۶ / ۱۲۰) أي كان إماماً مطيعاً، ويقال أنت أمة في هذا الأمر، أي يؤتم بك». ^{۱۹} متأسفانه براشدر و گلیو از روی سهوی غفلت روایت را از مسیر اصلی خود منحرف نموده و بر غیر مراد گوینده تأویل کردند.

هر چند تحلیل گلیو از تفسیری نبودن همه روایات رجم ذیل آیه مجازات زنا بنا بر مبنای وی در تعریف روایت تفسیری درست می باشد، اما باید به این نکته توجه داشت که حویزی و دیگر مؤلفان جوامع تفاسیر روایی خود به این مهم آگاه بودند و هدف آنان از گزارش این دست از روایات تفسیر موضوعی - روایی یا ارائه فواید تاریخی و فقهی مرتبط به موضوع آیه بوده است. به بیان دیگر رویکرد آنان در گزینش و گزارش روایات ذیل آیات، اعم از تفسیر به معنای معناشناسی مصطلح بوده است. بهتر بود گلیو به جای فرافکنی فرقه گرایی علیه این تفاسیر، بدون هیچ پیش داوری ارزشی به تبیین مبانی و رویکرد حویزی در تفسیر وی می پرداخت. تلاش وی بر فرقه گرایی نشان دادن تفاسیر ماثور شیعه داوری منصفانه ای از این تفاسیر نیست؛ زیرا این امر کاملاً طبیعی است که مؤلفان این تفاسیر حسب مبانی کلامی شیعه به آیاتی که بنیان های اعتقادی شیعی به شمار می آیند توجه بیشتری مبذول کرده باشند. از تعبیر آقای گلیو در فرقه گرایی خواندن این روایات ممکن است به ذهن مخاطب چنین تداعی شود که این روایات چندان اعتبار ندارند و اصل دلالت آیات بر اعتقادات شیعه محل تردید است.

ج) شیوع فن معادل معنایی در اخبار تفسیری امامان

معادل معنایی نخستین هرمنوتیکی است که گلیو به آن در رتبه نخست از فنون تفسیری به کار رفته در روایات تفسیری امامان پرداخته است که به نظر می آید تقدم آن به دلیل فراوانی این گونه و سادگی بحث از آن بوده است. برابر تحلیل گلیو در این فن امام بدون هیچ گونه توضیح یا توجیه درباره معنای آیه در قالب گزاره ای ساده اظهار نظر می کند. همچنین از معانی محتمل دیگر و استدلال های اقناعی برای معنای ارائه شده نیز در این روایات رد پایی دیده نمی شود. از نگاه گلیو فن بیان

۱۵. بنگرید: فهیمی تبار، حمیدرضا؛ اجتهاد در تفاسیر روایی امامیه؛ دانشگاه امام صادق (ع)، تهران: ۱۳۹۰ ش.

۱۶. شافعی، احکام القرآن، ج ۱، ص ۴۲.

۱۷. صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، ج ۲، ص ۳۶۰.

۱۸. طوسی، محمد، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۴۳۷.

۱۹. معمر بن مثنی، مجاز القرآن، ج ۱، ص ۹۹.

معادل معنایی در اخبار تفسیری امامان از معدود مواردی است که تحت سیطره مضامین فرقه‌ای شیعه قرار نگرفته است و از گستره موضوعی و فراوانی خاص برخوردار است. (گلیو، ص ۲۶۴) از نگاه گلیوادوات دال بر این فن عبارتند از: «یعنی، آی و معنی» و البته گاهی ادوات این فن در بیشتر موارد حذف شده‌اند. (گلیو، ص ۲۷۰) از نگاه گلیو صرف بیان معنی یا مصداق، خواه با اداتی همچون *أَي* یا *يَعْنِي* یا بدون آن، حجم عمده سخنان تفسیری منسوب به امامان را در آثار حدیثی امامیه تشکیل می‌دهد. «معنی» آیات [از این طریق] بیان می‌شوند و هر چند این، به خودی خود، آشکارکننده برخی مواضع کلامی و فقهی است که ظاهراً امامان از آنها دفاع می‌کرده‌اند، پذیرش آنها تماماً متکی بر پذیرش وثاقت و اعتبار مفسر (امام) است. این یک فن رایج در تفسیر اولیه قرآن بوده است، بنابراین در اینجا به طور ویژه مطلب قابل توجه زیادی وجود ندارد. (گلیو، ص ۲۷۱) از نظر گلیو از این فن برای دو هدف بیان معنای متن آیات و بیان مقصود خداوند استفاده شده است. کلیدواژه‌های مشترک این فن «أَي»، «یعنی» و «معنی»... است که امام در ابتدای بیان معنای آیه از آنها استفاده کرده است. وی نمونه‌های متعددی از کاربرد این فن در اخبار تفسیری را مثال زده است. از جمله آنها تفسیر کلمه آب در آیه «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره / ۲۲) به باران و تفسیر تعمیم‌گرایانه ثمرات از میوه به هر رستنی از زمین است که وی ساده بودن این اقدام امام را چنین توجیه کرده است: «نخست این عبارت ساده ادبی: «آب از آسمان»، با عبارت «بدین معناست» (یعنی) به «باران» تفسیر شده است. در اینجا فرایند، در گام نخست یک عبارت پردازی مجدد برای یک عبارت شاید غیرمعمول یا جایگزینی آن با یک واژه یا عبارت پیش‌پافتاده‌تر و معمولی‌تر است. با این حال جا دارد کسی بیندیشد این عبارت که کاملاً صریح و بدون ابهام است (آبی از آسمان چه چیزی جز «باران» می‌تواند باشد؟ ضمناً تفسیر لفظی امام هیچ تفاوتی با معنی خود عبارت ندارد (ی. باران عملاً همان آبی است که از آسمان فرود می‌آید). اگر عبارت «آب از آسمان»، آن طور که من گمان می‌کنم، بدون ابهام باشد، جا دارد کسی پرسد چه نیازی به تعلیقه امام (یعنی «باران») بوده است؟ ممکن است این عبارت [قرآنی] هر چند گویا و صریح، اما بد ترکیب و غیرمعمول بوده باشد. شاید هم به این دلیل باشد که روال کار امامان این بوده است که هر واژه یا فقره‌ای را تفسیر کنند (تعلیقه بزنند) نیز ممکن است در واکنش به یک برداشت دیگر (شاید ادبی) از این فقره باشد که یکی از مخالفان ارائه کرده است». (گلیو، ص ۲۶۵) کاربرد دوم یعنی - بیان مقصود خداوند - در تبیین معنای ثمرات در این آیه به کار رفته است که در حقیقت مراد خداوند فقط میوه‌ها نبوده است، بلکه آنچه که از زمین در اثر باران می‌روید به کار رفته است. وی در این باره می‌نویسد: «در قسمت دوم چیزی بیش از اشاره به استعاره (یعنی مجاز به آن مفهومی که در تفاسیر متأخر فهمیده شده) وجود دارد. میوه‌ها برآیند که [منبع] تغذیه شما باشند؛ یعنی: نه تنها میوه‌ها (الثمار) به معنی دقیق کلمه، بلکه هر آنچه باران سبب رویش آن از زمین می‌شود (مِمَّا يُخْرِجُهَا مِنَ الْأَرْضِ). برخلاف مثال نخست (که در آن [کلمه] «یعنی» تعلیقه‌ای بر یک عبارت بالقوه بد ساخت را پیش رو می‌نهد)، نقش تفسیر در اینجا تعمیم مصداق یک لفظ کنایی است - میوه «به معنی» همه چیزهایی است که باران از زمین «بیرون می‌آورد» - (یک کاربرد مجازی دیگر؟). گرچه امام احتمالاً این دو پدیده متنی را متفاوت می‌بیند (تعلیقه و کنایه)، در هر دو مورد برای ارائه معنای تفسیری از عبارت «یعنی» استفاده می‌کند. ممکن است یعنی در اینجا صرفاً به معنی «آنچه گوینده می‌خواسته انتقال دهد» باشد». (گلیو، ص ۲۶۵-۲۶۶)

البته گلیوگاه کاربرد «یعنی» را مبهم دانسته است که به هر دو کاربرد بیان معنا و بیان مقصود می‌تواند باشد. مثال وی تبیین معنای فعل فاء در آیه «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ» (حجرات / ۹) است. وی در تحلیل روایت امام صادق (ع) در تفسیر این آیه می‌نویسد: «امام از بیان بالقوه ابهام‌آلود یعنی استفاده می‌کند (که هم زمان می‌تواند به هر یک از این دو معنی باشد: «متن بدین معنی است که...» و «منظور خدا این است که...»)

از نظر آقای گلیو اخبار تفسیری در مقایسه با تفاسیر اخباری دارای ویژگی‌های خاصی است که به آنها اهمیت و کارآمدی ویژه‌ای در بازشناسی نظریه هرمنوتیک امامیه می‌بخشد. ویژگی‌هایی چون «قدمت زیست شفاهی و مکتوب قبل از تدوین جوامع حدیثی» و «فقدان نشانه‌های کافی برای اثبات مجعول بودن آنها» گویای باورمندی وی به وثاقت تاریخی و متنی این اخبار است.

تا تعریف زبان شناختی یک عبارت قرآنی را ارائه دهد که همین به نوبه خود، رسیدن امام به یک هدف تفسیری (ازپیش انتخاب شده) را مقدور می‌سازد. هدف امام در اینجا این است که نشان دهد تعریف لغوی فعل فاء نه تنها مفهوم تبعیت (از دستور خداوند) را دربردارد، بلکه شامل «بازگشت» به یک تبعیت مورد توافق از قبل نیز هست. البته چنان‌که امام اظهار می‌کند، گوینده (خدا) وقتی از این فعل استفاده کرده، همین معنی را قصد کرده است. با این همه نحوه به‌کارگیری مفهوم «معنی» توسط امام در اینجا (یعنی استفاده از واژه یعنی) تنها برای تعیین چیزی که گوینده قصد کرده (همچون نمونه‌های باران / میوه که در بالا ذکر شد) نیست، بلکه برای آن است که یک تعریف زبانی ویژه (و به طور خاص سودمند) از این فعل را بیوراند. با این کار، تفسیر امام با گزاره‌ای علمی پیوند می‌خورد که [می‌گوید] یک فعل خاص، در زبان یک معنی خاص دارد. این مهم است که تشخیص دهیم، صرف تأکید امام بر اینکه متن قرآنی «به معنی» چیزی است، در همه موارد ناظر به آنچه خداوند قصد کرده منتقل سازد نیست، بلکه می‌تواند ناظر به این باشد که چگونه عبارت مورد بررسی در چهارچوبی از معانی لغوی (احتمالاً معادل «معانی حقیقی» یا حقیقت در اصول فقه متأخر) قرار می‌گیرد. این معنی لغوی ممکن است با معنی مراد خدا تطابق داشته باشد، اما عبارت یعنی منحصرأ برای مواردی که معنی لغوی و معنی مورد نظر امام برهم منطبق اند استفاده نمی‌شود». (گلیو، ص ۲۶۶)

معادل معنایی نخستین فن هرمنوتیکی است که گلیو به آن در رتبه نخست از فنون تفسیری به کاررفته در روایات تفسیری امامان پرداخته است که به نظر می‌آید تقدم آن به دلیل فراوانی این گونه و سادگی بحث از آن بوده است. برابر تحلیل گلیو در این فن امام بدون هیچ‌گونه توضیح یا توجیه درباره معنای آیه در قالب گزاره‌ای ساده اظهار نظر می‌کند.

گلیو در بخش پایانی بحث از فن معادل معنایی تقریباً می‌پذیرد که از کلمه «یعنی» گاهی در تطبیق آموزه‌های شیعی برواژگان مبهم قرآنی نیز استفاده شده است که به نوعی نگاه فرقه‌گرایانه در آنها حاکم بوده است. بنابراین در چنین روایاتی که رویکرد فرقه‌گرایانه دارند کاربرد کلمه یعنی تنها از باب تطبیق فقرات قرآنی با آموزه‌های شیعی اهمیت دارد، نه از باب مذاقه‌های عالمانه برای یافتن معانی واژگان. وی تطبیق کلمه ذکری در آیه «وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا * الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا» بر ولایت امام علی (ع) را نمونه روشنی از کاربرد یعنی در این روایات دانسته است. گلیو تصریح دارد که تفسیر ارائه شده «فرقه‌گرایانه است و از طریق بسط یک خوانش استعاری از آیه حاصل شده است». (گلیو، ص ۲۶۷ - ۲۶۸)

گاهی از کلمه «یعنی» برای تقریب به ذهن تعاریف صفات الهی نیز استفاده شده است که به طور معمول در آیات کلامی به کار رفته است. نمونه آن روایت هشام الجوالیقی است که نقل می‌کند «من از امام جعفر درباره سخن خداوند، سبحانه الله (شکوه‌مند باد خدا)، پرسیدم: «منظور از آن چیست (ما یعنی به)؟» او گفت: «تَنزِيهٍ او». «تَنزِيهٍ او» ناظر به خلّو او از صفات انسانی است. در اینجا این تأکید ضد تجسیمی در حدیث متقدم شیعه، تفسیری ساده از عبارت قرآنی با واژه یعنی است. (گلیو، ص ۲۶۸) در یک جمع‌بندی نقش تفسیری کلمه یعنی در اخبار تفسیری شامل تعلیقه ساده «آبی از آسمان» یعنی «باران»، تعیین لغوی و تعریفی (فاء صرفاً به معنی «بازگشت» نیست، بلکه بازگشت به تبعیت از یک امر مورد توافق قبلی است)، واضح‌سازی فقرات استعاری «میوه» به معنی همه محصولات است که از زمین به دست می‌آید) و اشارات کلامی و فرقه‌گرایانه است. (ذکری به معنی ولایت علی). کاربرد یعنی عموماً بر آشکار کردن معنی [مورد نظر] گوینده تمرکز یافته، در عین حال در برخی مواقع برای یک تعریف معین [که مفسر از پیش در نظر گرفته است] استفاده می‌شود که اتفاقاً از معنی [مورد نظر] گوینده هم تبعیت می‌کند. (گلیو، ص ۲۶۹)

همچنین از نگاه گلیو مفهوم و کاربردهای معنی و آی نیز مشابه یعنی است: (کاربرد واژه معنی نیز مشابه یعنی است. از امام موسی کاظم سؤال شد: منظور خدا چیست (مَا مَعْنَى قَوْلِ اللَّهِ) که می‌گوید: یگانگی مهربان

۲۰. این فقره در مواضع پرشماری از قرآن یافت می‌شود، از جمله: ۲۳ (مؤمنون): ۲۸، ۹۱، ۲۸ (قصص): ۶۸، ۳۷ (صافات): ۱۵۹، ۵۲ (طور): ۴۳، ۵۹ (حشر): ۲۳.

۲۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۸.

تصرف و تغییری از سوی راویان یا شارحان در تفاسیر روایی گزارش شده‌اند؛ زیرا احتمال ادراج راوی و نقل به معنا همچنان مطرح است که در صورت اثبات، فرضیه کاربرد عین این کلمات از سوی شخص امام را متزلزل خواهد نمود که متأسفانه نویسنده در این باره بحث نکرده است و این پیش فرض سبب داوری‌های خاصی از سوی ایشان نسبت به شأن تفسیری این روایات منجر شده است. البته شاید بتوان از ایشان چنین دفاع کرد که وی اصل را بر عدم ادراج یا عدم نقل به معنا قرار داده است که در این صورت ضرورت داشت وی روایات مشابه هر یک از این متون را با استفاده از روش خانواده حدیث و دقت‌های سندشناسی و رجالی گردآوری می‌کرد تا روشن می‌شد که آیا در متن معیار نیز چنین واژگانی به کار رفته است یا اینکه تنها در برخی از نقل‌ها این کلمات وجود دارد؟

- در تطبیق ذکر بر ولایت امام علی (ع) شایسته بود که تصریح شود این موارد از باب معناشناسی مفسرانه آیات نیستند، بلکه از باب جری و تطبیق می‌باشند، ولی نویسنده این نمونه را بر خلاف نمونه‌های پیشین در شماره معادل معنایی آورده است. هر چند قصد گلیواشاره به کاربرد کلمه «یعنی» در آموزه‌های فرقه‌گرایانه شیعی بوده است، اما باید توجه داشت که محدوده بحث وی تفسیر بوده است و نه تأویل یا جبری و تطبیق آیات. اگر چنین قصدی را از اول داشت لازم بود در ابتدای مقاله به روشنی بیان می‌کرد، حال آنکه برابر تعریف وی از روایت تفسیری این‌گونه احادیث از شمول بحث وی خارج هستند؛ زیرا هیچ تبیین معناشناسی از کلمات آیه ارائه نمی‌کند.

- در مجموع دقت نظر گلیو در تحلیل گستره و کارکردهای ادوات فن معادل معنایی در اخبار تفسیری امامان تحسین‌برانگیز و قابل تقدیر است. به نظر می‌آید چنین توجه و دقت نظری بدیع و بی‌سابقه باشد. بر حدیث پژوهان شیعی سازماندست که این التفات و دقت نظر ایشان در واکاوی ادوات تفسیری در روایات را الگو قرار داده و روایات تفسیری را از این منظر بررسی نمایند.

د) فن تعلیقه‌های توضیحی

تعلیقه‌های توضیحی دومین فنی است که از نگاه گلیو در اخبار تفسیری امامان قابل بازیابی است. مقصود وی از این فن روایاتی «هستند که در آنها امامان از صرف بیان معنی آیات فراتر می‌روند و توضیح می‌دهند که چرا این آیه به این معنی است. این توضیحات هر چند از منظر کلام امامی تکامل یافته و احتمالاً بی‌فایده به نظر می‌رسد، نشان‌دهنده بافت احتمالی‌ای هستند که این گزارش‌ها در آن شیوع یافته‌اند». (گلیو، ص ۲۷۱) وی اهداف امامان از کاربردی این فن در تفسیر قرآن را در جمع‌بندی خود از مثال‌های بررسی شده چنین تقریر می‌کند: «به نظر می‌رسد که امامان نمی‌خواستند صرفاً حکم را بیان کنند، بلکه گذشته از آن مایل هم بوده‌اند که توضیح دهند چرا این

برآورنگ نشسته است (طه ۲۰: ۵)؟ موسی پاسخ داد: «او بزرگ و کوچک تسلط دارد».^{۲۲} همچون یعنی، واژه معنی (= معنی مورد نظر گوینده / مصداق، اما شاید هم دلالت کلامی) نیز چیزی کاملاً متمایز از معنی لغوی تعبیر شده است. (این تمایز، در هر صورت، یک فرض مبنایی در تفسیر تمثیلی است) وقتی استفاده امام از حرف «بَدین» (معنی که) را بررسی قرار می‌کنم، می‌بینم که طیف کاربردها برای یعنی در اینجا هم تا اندازه‌ای منعکس شده است. کاربرد مناسب [آن] ارائه یک تعلیقه به همان شیوه کاربرد یعنی است. برای نمونه [در باره آیه] و او یافت تو را در خطا و هدایت کرد [تورا] [۹۳ [ضحی]: ۷] از امام [علی] رضا نقل شده است: «و او یافت تو را در خطا بدین معنی است (یعنی): با مردم و هدایت کرد [تورا] بدین معنی است (آی) که آنها را به دانش تو هدایت کرد».^{۲۳} در کاربرد هر دو واژه آی و یعنی، اطلاعات مکمل ارائه شده است تا مصداق و نهایتاً معنی عبارات قرآنی به ظاهر مبهم وضوح یابند. در برخی موارد آی بیانگر توضیحی برای معنی آیه است که از معنی ظاهری آن جداست: «در فاصله طول دو کمان یا نزدیک تریب» (نجم ۵۳: ۹). از [جعفر] صادق نقل شده است: «بدین معنی است که (آی)، بلکه نزدیک تریب».^{۲۴} (گلیو، ص ۲۶۹-۲۷۰)

ارزیابی

- دقت نویسنده در تبیین چرایی اقدام امامان در ارائه بیان‌های ساده از آیات به ویژه در تفسیر آب آسمان به باران قابل تقدیر است، اما درنگ در متن خود روایت نشان می‌دهد که قصد امام در تبیین باران توجه دادن مخاطب به نوع مفید باران بوده است، نه تکرار امری واضح که نویسنده پنداشته است. به سخن دیگر قصد امام تعیین نوع باران بوده است، نه تبیین معنای آب فروستاده از آسمان به باران. البته احتمال دوم نویسنده هم که ناظر به رأی مخالفی در تفسیر باران در این آیه باشد، هر چند محتمل است، اما قرینه برون‌متنی می‌خواهد که باید بررسی می‌شد.

- به نظر می‌آید که تحلیل نویسنده از تبیین ثمرات دقیق نباشد؛ زیرا معناشناسی ثمرات به قرینه سیاق آیه به رستنی‌های زمین مستلزم هیچ کنایه‌ای نیست. از باهم آبی ثمرات و ارض آنچه به ذهن متبادر می‌شود، مجموعه رستنی‌هایی است که در اثر باران پدید می‌آیند. شکل‌گیری میوه‌ها نیازمند فرایندی طولانی است که نمی‌تواند مصداق حقیقی این آیه باشد.

- همه تحلیل‌های نویسنده از کاربرد ادوات فن معادل معنایی در این روایات بر اثبات این پیش فرض مبتنی خواهد بود که این واژه از باب ادراج راوی نباشد و آن را شخص امام به کار برده باشد و بدون هیچ‌گونه

۲۲. احمد بن محمد البرقی؛ کتاب المحاسن؛ تصحیح جلال‌الدین الحسینی؛ تهران: ۱۳۷۰/۱۹۵۱، ج ۱، ص ۲۳۷.

۲۳. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۷۷، (ش ۱ که از ص ۱۷۴ آغاز می‌شود).

۲۴. قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۴۶-۲۴۷.

حکم چنین است. هدف ایشان از انجام این کار را دست‌کم به دو شیوه می‌توان تفسیر کرد. از یک سو چهره آنها این‌گونه ترسیم می‌شود که می‌دانند کارکرد سخنانشان فراتر از افتاء‌های ساده آموزه‌های فقهی است که می‌تواند برای شیعیان منبع قانون باشد. در این گزارش‌ها فرد امامان را چنین می‌یابد که در یک بحث عقلانی رایج شرکت می‌کنند یا (به گونه‌ای مستقیم‌تر) به چالشی فکری پاسخ می‌دهند. اگر قضیه هیچ یک از اینها نباشد، پس دست‌کم آنان در حال تدارک راه‌هایی هستند که پیروانشان به وسیله آنها نتوانند به نمایندگی از امامان [در مباحث] شرکت کنند و [به ایرادها] پاسخ دهند. از سوی دیگر امامان با پرده‌برداری از چگونگی اجرای عمل تفسیر، نه تنها استدلال‌هایی جداگانه برای آیات خاص در اختیار پیروانشان می‌گذارند، بلکه به آنان روشی آموزش می‌دهند که بتوانند در هر جای دیگری نیز آن را بر متون وحیانی و الهام‌گونه (که احتمالاً [علاوه بر قرآن] شامل اقوال خود امامان هم می‌شود) اعمال کنند. سخنانی همچون مواردی که در بالا به آن اشاره شد، می‌تواند در خدمت تجهیز جامعه به هرمنوتیکی برای کوشش‌های تفسیری آینده باشد. در اذهان مفسران [مقیم در] سنت شیعی (متأخر)، کشف یک شیوه تفسیری به این سخن جعفر صادق (ع) گره خورده است: «ما تنها موظفیم که ریشه‌ها (أصول) را به شما بدهیم. وظیفه شماست که شاخه‌ها (فروع) را استنباط کنید».^{۲۵} از نگاه فقیهان متأخرین خبر نه تنها جواز پیروی از تفاسیر امامان را صادر می‌کند، بلکه این اجازه را نیز می‌دهد که بر اساس یک شیوه تأیید شده، برای موقعیت‌های نوظهور به استخراج معانی جدید از متون بپردازند (یعنی این سخن مبنایی برای اصولیان فراهم می‌آورد تا استدلال مستقل فقهی یا اجتهاد را موجه سازند). (گلیو، ص ۲۷۷)

وی از روایاتی که برای مثال این فن استفاده کرده است، تحلیل‌های جالب و چندوجهی ارائه می‌کند که به لحاظ بافت‌شناسی و روش‌شناختی حائز اهمیت است. از نگاه بافت‌شناسی این روایات در فضایی جدلی میان امامیه با سایر جریان‌ها پدید آمده است و حتی ممکن است ناظر به جریان‌های درون شیعی نیز باشند، پس می‌توان گفت که از نگاه گلیو بافت پدیداری این روایات نزاع درونی و بیرونی امامیه بوده است. به طور معمول از این روش در مناظرات و نزاع‌های علمی استفاده می‌شود تا استدلال خود را برای رقیب استوار بنماید. در این روایات معمولاً با استدلال امامان در توجیه معنای آیات مواجه می‌شویم. از نگاه گلیو از این روش معمولاً «برای غلبه بر حریف در یک بحث علمی صورت می‌گیرد، این شیوه که کسی رهبر خود را

برخوردار از اعتباری منحصر به فرد اعلام کند، غالباً ناکارآمد است. فرد باید برتری تفسیرش را به اثبات برساند و این از طریق نشان دادن اینکه چگونه دیدگاه‌های فردی او بر مبنای یک ساختار نظری و عملی منسجم بنا شده‌اند قابل انجام است. این ضرورت نظری می‌تواند این مسئله را توضیح دهد که چرا گزارش شده که امامان برای دیدگاهشان استدلال می‌آوردند (یا به تعبیر دقیق‌تر، استدلالی را که در ورای دیدگاهشان هست بیان می‌کردند). پس در متون فقهی امامان این‌گونه ترسیم شده‌اند که نه فقط حکم، بلکه همچنین شیوه استخراج حکم از متون موجود، از جمله (و پیش از همه) قرآن را ارائه می‌کنند. (گلیو، ص ۲۷۱) بنابراین این‌گونه از روایات که امامان به آشکارسازی استدلال و روش استخراج حکم از آیات پرداخته‌اند در فقه متأخر امامیه بسیار کارآمد بود و دانش اصول و قواعد فقه را سامان داد که بیشتر به دنبال ارائه قواعد استنباط احکام از آیات و روایات بودند. همچنین روایات این فن، نوعی آگاهی از نظریه هرمنوتیکی در تفسیر قرآن میان امامان نیز می‌تواند تلقی شود، البته به شرطی که دچار تناقض تفسیری و تاریخی نشده باشند. گلیو در این باره چنین تصریح دارد: «تمرکز من در اینجا بر گزارش‌های فقهی منسوب به امامان است که بر نوعی آگاهی از نظریه تفسیر قرآن دلالت دارند. طبیعی است که معقول بودن انتساب گزارش‌ها به امامان (و شاید با نگاهی خوش‌بینانه‌تر) احتمال وجود یک نظریه تفسیری منسجم از امامان، دغدغه اصلی چنین پژوهشی باشد. اگر نظریه‌های تفسیری متعارضی ذیل بیانات منسوب به امامان وجود داشته باشد یا اگر بتوان نوعی آگاهی و توانایی در فنون [تفسیری] یافت که خیلی بعدتر در علم هرمنوتیک مسلمانان گسترش پیدا کرده‌اند، آنگاه صحت این انتساب‌ها زیر سؤال خواهد رفت». (گلیو، ص ۲۷۲)

نمونه استهدادی گلیو برای اثبات وجود تعلیقه توضیحی از نوع استدلال در روایات فقهی، مسئله وجوب قصر نماز مسافر با استناد به آیه «وَإِذَا صَرُّنَا فِي الْأَرْضِ فَلْيَسْ عَلَيْنَا جُنَاحٌ أَنْ نَقْضُوا مِنَ الصَّلَاةِ» است. در روایت منسوب به امام باقر (ع) با استناد به تمثیل عبارت «فَلْيَسْ عَلَيْنَا جُنَاحٌ» به «لا جُنَاحَ عَلَيْهِ» در سعی میان صفا و مروه و سیره نبوی تأیید شده از سوی قرآن، وجوب قصر نماز مسافر تبیین شده است. بر این روایت حکم قصر نماز مسافر، واجب مفروض بیان شده است؛ زیرا وجوب آن مستند به وحی قرآنی است.^{۲۶} گلیو با استناد به برخی از پژوهش‌های خاورشناسان پیش از خود شبهه معقول بودن این روایت را به دلیل کاربرد اصطلاح «واجب مفروض» که بعدها در

۲۵. نقل شده در: مستطرفات السرائر ابن ادریس الجلی، ضمیمه السرائر ابن ادریس الجلی (قم، ۱۴۱۱/۱۹۹۰) ج ۳، ص ۵۷۵. این حدیث متأخر شیعی از مجموعه هشام بن سالم (که دیگر برجای نیست) نقل شده است. یک حدیث مشابه از علی الرضا نقل شده است: «بر ماست که اصول را به شما بدهیم و شما شاخه‌ها را برآوردید (تفرعوا)» (ابن ادریس، السرائر، ص ۵۷۵، به نقل از کتاب گمشده الجامع احمد بن محمد البرزنجی (م. ۲۲۱/۸۳۶-۸۳۷) صحابی علی الرضا).

۲۶. زوی عن زرارَةَ وَمُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ أَنَّهُمَا قَالَا فَلَمَّا لَاجِيَ جَعْفَرُ مَا تَقُولُ فِي الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ كَيْفَ هِيَ وَكَيْفَ هِيَ؟ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ وَإِذَا صَرُّنَا فِي الْأَرْضِ فَلْيَسْ عَلَيْنَا جُنَاحٌ أَنْ نَقْضُوا مِنَ الصَّلَاةِ فَصَارَ التَّقْصِيرُ فِي السَّفَرِ وَاجِبًا كَوَجوبِ النَّمَامِ فِي الْحَضَرِ. قَالَا قُلْنَا: إِنَّمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَلْيَسْ عَلَيْنَا جُنَاحٌ وَلَمْ يَقُلْ أَفْعَلُوا، فَكَيْفَ أَوْجِبَ ذَلِكَ كَمَا أَوْجِبَ النَّمَامَ فِي الْحَضَرِ؟ فَقَالَ ع: أَوْلَيْسَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ «فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا»؟ أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ الطَّوَّافَ بِهِمَا وَاجِبٌ مَفْرُوضٌ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ ذَكَرَهُ فِي كِتَابِهِ وَصَّغَهُ نَبِيُّهِ ع؟ وَكَذَلِكَ التَّقْصِيرُ فِي السَّفَرِ شَيْءٌ صَنَّعَهُ النَّبِيُّ ص وَذَكَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى ذَكَرَهُ فِي كِتَابِهِ. بَنُكَرِيد: ابْن بَاتُوِيَه، مِنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه، تَصْحِيحِ عَلِيِّ الْكَبْرِ الْعِفَارِيِّ (قم، بی تا)، ج ۱، ص ۴۳۴.

اصول فقه در تقسیمات واجب رواج یافت را مردود دانسته است: «نویسندگان بعدی اصول الفقه راجع به یک مقوله خاص از وجوب با عنوان واجب مفروض گمانه زنی کرده اند، گرچه آنها درباره تعریف آن بحث کرده اند و در هر صورت [دیگری] اصلاً قانع کننده نیست که کسی بگوید ما در اینجا یک پیش آگاهی دهی از اصطلاحات اصولی (خیلی متأخر) داریم». (گلیو، ص ۲۷۳) اما به روشنی وجود این اصطلاح در روایتی از کتاب فقه الرضا در بیان حکم شست و شوی های واجب را نوعی ادخال متأخر دانسته است: «در فقه الرضا منسوب که به امام علی الرضا (م. ۲۰۳) است، آنجا که یک مجموعه سه گانه شست و شوی (اغسال) واجب با عبارت واجب مفروض توصیف شده است، هر چند در اینجا تقابل با شست و شوی های دیگری است که سُنَّة یا مُباح (جایز) هستند، همین نشان می دهد میان واجب مفروض و مقوله عام تر واجب تمایز آشکاری وجود ندارد. وارد کردن اصطلاح واجب مفروض به خوبی می تواند یک ادخال متأخر در این خبر باشد تا همخوانی پیشینی آن را با احکام تضمین کند». (گلیو، ص ۲۷۴) به همین سان وی وجود فعل امر اقصروا در روایت دوم دعائم الاسلام از امام باقر (ع) در بیان حکم وجوب قصر نماز مسافران نوعی نفوذ اصطلاحات اصول فقهی متأخر در احادیث دانسته است. (گلیو، ص ۲۷۵) وی در ادامه تذکر داده است که در این روایات امام از فن مفهوم مخالف آیه در تعبیر لاجنح علیکم نیز در تبیین وجوب بهره برده است. این فن بعدها در اصول فقه یکی از شیوه های اکتشاف معنا به کار رفته است: «با این حال این عبارت می تواند از یک فن تفسیری دیگر که ظاهراً امامان به کار گرفته اند پرده بردارد؛ «دلالت ضمنی منفی» (که در نگاه شده های اصولی متأخر با عنوان مفهوم المُخَالَفَةُ شناخته می شود). استدلال این گونه به پیش می رود که وقتی خدا می گوید: اگر به دور صفا و مروه بچرخید گناهی بر شما نیست، پس تلویحاً اشاره به این دارد که اگر به دور آن دو بچرخید، گناه کرده اید».

ارزیابی

- تحلیل گلیو از زمینه ها، اهداف و کارکرد روایات فن دوم نشانگر دقت نظری در شناخت گفتمان تاریخی این روایات است. به واقع وی در تحلیل زمینه های تاریخی و کلامی صدور این روایات توفیق یافته است که اصل تاریخی نگری را در فهم و تبیین آنها به درستی به کار بندد و به نتایج درستی نیز دست یابد؛ از این رو کاستی چندانی در کلان مباحث وی دیده نمی شود.

- ناکارآمدی سبک جدلی در روایات که گلیو آن را برای توجیه روی آوردن امامان به ارائه استدلال و شیوه استنباط معنا از آیات بیان کرده است، چندان دقیق نیست؛ زیرا گاهی این سبک پرسش و پاسخ ناظر به ادبیات رایج در دوره خاص یا پرسشگری های راویان نخبه ای باشد که امام را ناگزیر به اتخاذ این تکنیک تفسیری کرده است.

- واقعیت این است که ادعای گلیو «در متون فقهی، امامان این گونه ترسیم شده اند که نه فقط حکم، بلکه همچنین شیوه استخراج حکم از متون موجود، از جمله (و پیش از همه) قرآن را ارائه می کنند» عمومیت ندارد که امامان همه اصول و قواعد رایج در فقه متأخر امامیه را بیان کرده باشند. بلکه عالمان این اصول را از روایت و سیره تفسیری آنان اکتشاف کرده اند، هر چند که در مواردی اشاره به قواعد استنباط در روایات امامان نیز دیده می شود. نزاع اخباریان با اصول در اعتبار برخی از قواعد و تحلیل های اصول فقه نمونه نقض این ادعاست.

- مقصود گلیو از موانع فراروی اعتبار نظریه هرمنوتیکی امامان، وجود نظریه تفسیری متعارض ذیل آیه مورد بحث و اثبات پدیداری متأخر این فن در هرمنوتیک اصول فقهی مسلمانان است که می تواند نشانه ای بر ادخال تاریخی این قواعد فقهی در این روایات به شمار آید. البته هر چند تردیدهای گلیو محتمل به نظر می آید، اما قابل نقد نیز هستند؛ زیرا به نظر می آید که پیش فرض وی در طرح این احتمالات فرضیه رشد وارونه اسناد و تمایل به پذیرش ایده ساخت در تشخیص روایات مجعول می باشد. برابر فرضیه نخست

گلیو در بخش پایانی بحث از فن معادل معنایی تقریباً می پذیرد که از کلمه «یعنی» گاهی در تطبیق آموزه های شیعی بر واژگان مبهم قرآنی نیز استفاده شده است که به نوعی نگاه فرقه گرایانه در آنها حاکم بوده است. بنابراین در چنین روایاتی که رویکرد فرقه گرایانه دارند کاربرد کلمه یعنی تنها از باب تطبیق فقرات قرآنی با آموزه های شیعی اهمیت دارد، نه از باب مذاقه های عالمانه برای یافتن معانی واژگان.

اساساً اصل مذهب و منابع آن در یک فرایند تکاملی معکوس شکل پذیرفته است و الزاماً روایات متعلق به تاریخی که اسناد آنها ادعا دارند نیستند و محتمل است که پسینیان آنها را بر ساخته و به امامان نسبت داده‌اند. فرضیه دوم نیز بر این شاخص تأکید دارد که وجود نزاع و اختلاف در یک مسئله، قرینه‌ای بر مجعول بودن آن است و به طور معمول نزاعی بودن مسئله بستری برای جعل می‌باشد. تعارض هم در فرضی می‌تواند دلیل نقض صحت روایت باشد که قابل رفع نباشد.

- استفاده از اسلوب بیانی «لا جناح علیکم» یکی از فنون تشریح قرآنی در مواردی است که حکم موضوع دارای پیشینه‌ای مشکوک و غیر معتبر نزد مخاطب است و قرآن بطلان آن را اعلام می‌دارد. همان طوری که در سبب نزول کاربرد این اسلوب در آیات مربوط به حج گزارش شده است، نزول این آیه با این تعبیر برای زدودن انگاره جاهلی بوده است که توهم منع در سعی بین صفا و مروه را به دنبال داشت. بهتر بود نویسنده به زمینه‌های تاریخی نزول این آیه در روایات تاریخی و کتب اسباب نزول می‌پرداخت.

- روشن است که روایات در فرایند تحمل و نقل از سوی راویان و همچنین از سوی محدثان در مقام گزارش در کتاب‌های حدیثی به ویژه کتاب‌هایی چون دعائم الإسلام که به سبک فقه روایی تدوین شده‌اند، دچار نقل معنا، اختصار و دگرگونی‌های متن‌ی شده‌اند. ادله گلیو در عدم شیوع یا رواج اصطلاحات صیغه امر، مفهوم مخالف و همانند آن دو در عهد امامان چندان اقناع‌کننده نیست و از اثبات آن در کتب اصول فقه دوره متأخر سلب آن در دوره صدور روایات به دست نمی‌آید. به نظر می‌آید که قواعد معناشناختی و زبان‌شناسی همواره از ابتدا رایج بوده است و فقط به صورت مکتوب تدوین نشده بودند. چنین نیست که وجود برخی از قواعد معناشناختی در کتب اصول فقه الزاماً به مفهوم فقدان آن در دوره‌های پیشین باشد. همچنین اثرپذیری اصول فقه شیعه از اهل سنت را در طرح برخی از این قواعد نیز نباید از نظر دور داشت.

ه) فن تفسیر لغوی

از نگاه گلیو توجه به مباحث لغت‌شناسی و زبان‌شناسانه متن قرآن در اخبار تفسیری منسوب به امامان بسیار اندک و گاه مبهم است. از این کمترین توجه به زبان قرآن را در این روایات شاهد هستیم و شواهد ناکافی برای کاربرد روش لغوی در تفسیر امامان وجود دارد، هر چند نمونه‌های پراکنده‌ای هستند که می‌توان برای اصل کاربرد این فن به آنها استشهد کرد. (گلیو، ص ۲۷۸) وی سه نمونه از کاربرد مباحث لغوی از سوی امامان در تفسیر قرآن را یادآور شده است که یکی از آنها اسلوب نحوی به کار رفته در آیه تطهیر است که افعال آن به جای مؤنث به شکل مذکر آمده است و این نشان می‌دهد که رأی شیعه در انحصار اصطلاح اهل بیت بر پنج تن و نه همسران رسول خدا، افزون بر روایات دارای دلیل لغوی نیز هست. وی این نمونه را مرهون برآشربوده است که به وی یادآور شده است، ولی به ذکر آن در پانویشت بسنده کرده و چندان آن را محور تحلیل وی قرار نداده است. (گلیو، ص ۲۷۹، پانویشت ش ۳۴) دو نمونه دیگر وی مباحث ادبی آیه وضوء «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» است که شامل اعراب ارجلکم و مفهوم عطف حرف واو در عبارت «وَأَرْجُلَكُمْ» و تعیین متعلق آن از میان دو فعل شستن و مسح نمودن در آیه است. از نگاه گلیو اختلاف نظر در تحلیل ادبی ساختار نحوی این آیه که در معانی حروف برخی از این کلمات و پیوند بخش‌های آن با یکدیگر رخ‌نمایی کرده است، علت اصلی اختلاف عمیق شیعه و اهل سنت در چگونگی انجام وضوء می‌باشد. البته وی یادآور شده است که شستن پا در وضوء نیز میان فقهای امامیه توصیه شده است و برخی از اهل سنت نیز بر ارجح بودن مسح پا بر شستن دلیل آورده‌اند. وی در ادامه روایاتی را گزارش می‌کند که در پرسش و پاسخ‌هایی که میان راویان و امامان مطرح شده است، چگونگی دلالت آیه وضوء بر وضوی شیعه تبیین شده است. برابر این روایات امام باقر (ع) تصریح دارد که اعراب ارجلکم مجرور است و از تعبیر خفص یا جرّ برای اشاره به اعراب این کلمه در آیه وضوء استفاده می‌کند. گلیو با استفاده از برخی پژوهش‌های

در مجموع دقت نظر گلیو در تحلیل گستره و کارکردهای ادوات فن معادل معنایی در اخبار تفسیری امامان تحسین‌برانگیز و قابل تقدیر است. به نظر می‌آید چنین توجه و دقت نظری بدیع و بی‌سابقه باشد.

بر حدیث‌پژوهان شیعی سازماندست که این التفات و دقت نظر ایشان در واکاوی ادوات تفسیری در روایات را الگو قرار داده و روایات تفسیری را از این منظر بررسی نمایند.

باشند.^{۳۰} با این حال تمام اینها کمابیش حدسی است. به همین اندازه اگر نگوئیم بیشتر، محتمل به نظر می‌رسد که این خبر محصول فضای کوفی متأخر باشد که در آن کاربرد خفص برای اعراب حالت اضافی (یا مجروری) طبیعی و رایج بود.^{۳۱} (گلیو، ص ۲۸۰-۲۸۱)

وی همچنین کاربرد حرف واو به معنای عطف و اشتراک اعراب معطوف و معطوف علیه را در عهد روایات امام صادق (ع) نمی‌پذیرد و تردید خود را چنین ابراز می‌دارد: «به نظر می‌رسد آگاهی از قاعده معطوف / معطوف علیه یا به‌کارگیری آن به عنوان یک فن تفسیری در تفسیرهای متقدم نویسندگان دیگر، خیلی کم است یا اصلاً نیست. البته [نوعی آگاهی از این مفهوم که واو می‌تواند چونان یک حرف ربط هم پایه عمل کند هست، اما این قاعده مشخص که المعطوف و المعطوف علیه باید اعراب یکسان داشته باشند تا اندازه‌ای که من می‌توانم بگویم، در تفسیرهای پیش از زمان جعفر صادق (ع)^{۳۲} دیده نمی‌شود. ضرورت اعراب یکسان در مثال‌هایی که سیبویه نقل کرده به شکل پنهانی وجود دارد،^{۳۳} اما کهن‌ترین عبارت صریح درباره آن خیلی متأخرتر به نظر می‌رسد. در هر صورت این قاعده آن قدر به کرات نقض شده که نمی‌تواند استدلالی قاطع در تعیین اعراب‌ها حتی در سند قرآنی باشد». (گلیو، ص ۲۸۳)

ارزیابی

- مطالعات جدید تفسیرروایی از شیوع تفسیر لغوی در روایات امامان شیعه حکایت دارند. هر چند دامنه تحقیق گلیووی را در یافتن نمونه‌های محدود کرده است، اما این به معنای عدم کاربست فنون ادبی و لغوی در روایات تفسیری امامیه نیست. امروز در برخی از پژوهش‌های جدید دانشگاهی نمونه‌های فراوانی از تفسیر لغوی امامان بازایی و تحلیل شده است.^{۳۴} ادعای گلیوهر چند در مقایسه با کثرت روایات لغوی اهل سنت می‌تواند درست باشد، اما به معنای کم‌توجهی به مباحث زبان‌شناسی قرآن و معناشناسی مفردات و اصطلاحات آن در روایات اهل بیت نیست. تحقیقات انجام‌شده در این باره حکایتگر

نحوشناسی خاورشناسان چنین نتیجه می‌گیرد: «رواج یافتن مجموعه اصطلاحات مربوط به اعراب‌های آخر کلمات در نظریه دستوری عربی مدتی زمان برده است و همین خود می‌تواند نشانه‌ای برای [شناسایی] مکتب‌های جغرافیایی و دوره‌بندی آنها باشد. خفص یک اصطلاح متمایز مربوط به مکتب دستوری کوفیان متأخر است که از [موج غالب در] پذیرش گسترده مجموعه اصطلاحات دستوری بصریان جان سالم به در برد تا کاربرد محدودی در آثار دستوری متأخر داشته باشد. برای مثال ابویشر عمرو بن عثمان سیبویه (م. ۷۹۷/۱۸۰) برای حالت صرفی - نحوی اضافی، از همان اصطلاح رایج تر جَرِ استفاده می‌کند. با این همه کاربرد خفص را زودتر از سیبویه نیز می‌توان یافت: این اصطلاح در تفسیر منسوب به محمد گلبی (م. ۷۶۳/۱۴۶) یکی از اصطلاحاتی است که برای حالت اضافی به کار می‌رود^{۳۵} و برای استاد سیبویه، خلیل بن احمد (م. ۷۸۶/۱۷۰) نیز شناخته شده بود، اگرچه به طور نامنسجم از آن استفاده کرده است.^{۳۶} با این همه فقط نزد ابوزکریا یحیی الفراء کوفی (م. ۸۲۲/۲۰۷) است که ما کاربرد منسجم خفص را برای نشانه‌های اعرابی وضع شده در هر دو بُعد صرفی - نحوی و لغوی می‌بینیم. اکنون در اینجا مشاهده می‌کنیم که محمد باقر (ع) (که باید در زمانی بسیار زودتر در سال ۷۳۲/۱۱۴ از دنیا رفته باشد) ساکن مدینه، از مجموعه اصطلاحات مرتبط با مکتب متأخر کوفی استفاده می‌کند. این به خودی خود ممکن است در آغاز غیرمعمول به نظر برسد، در عین حال می‌توان آن را با [توجه به] استفاده فراء از مجموعه اصطلاحات «قدیمی»^{۳۷} که پیش از سلطه مکتب [نحوی] بصره وجود داشت و توسط محمد باقر (ع) به کار گرفته می‌شد توضیح داد. این مجموعه اصطلاحات «قدیمی» بنا به فرض رافائل ظلمن، باید در «مکتب» دستوری مدینه و در همان زمان محمد باقر (ع) رایج بوده

27. Cornelis [Kees] H. M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam* (Leiden, 1993), p. 125.

[کرنلیس [کیس] اچ. ام. فرستیخ، دستور زبان عربی و تفسیر قرآن در اسلام اولیه]. درباره انتساب این تفسیر، بنگرید:

On the attribution of this tafsir, see Michael Pregill's article in Chapter Thirteen of this volume [Michael E. Pregill, 'Methodologies for the Dating of Exegetical Works and Traditions: Can the Lost *Tafsir* of *Kalbī* be Recovered from *Tafsir Ibn 'Abbās* (also known as *al-Wādhī*)?' Karen Bauer, *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th Centuries)*, (Oxford, 2013), p. 393].

[مایکل پرجیل، «روش‌های تاریخ‌گذاری آثار تفسیری و احادیث: آیا می‌توان تفسیر گمشده کلبی را از تفسیر ابن عباس (معروف به الواضح) بازایی کرد؟» در: کارن باور، اهداف، روش‌ها و یافتن‌های تفسیر قرآن (قرون دوم هجری / هشتم میلادی تا نهم هجری / پانزدهم میلادی) ۲۸. کاربرد اصطلاح خفص توسط خلیل در الجمل فی النحو یافت می‌شود و انکار آن توسط سیبویه و ترجیح واژه جز توسط او را ولفدیتریک فیشر در منبع زیر متذکر شده است:

Wolfdietrich Fischer, 'The Chapter on Grammar in *Kitāb Mafāhīh al-'ulūm*', *Zeitschrift für arabische Linguistik* 5 (1985), p. 99.

[ولفدیتریک فیشر، «فصلی درباره نحو در کتاب مفاتیح العلوم»].

29. See Jonathan Owens, 'Case and Proto-Arabic, Part I', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61, no. 1 (1998), p. 62, n. 22.

[جانان اوتز، «حالت‌های دستور و عربی اولیه، بخش ۱»].

30. Rafael Talman, 'An Eighth-Century Grammatical School in Medina: The Collection and Evaluation of the Available Material', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48, no. 2 (1985), pp. 224-36.

[رافائل ظلمن، «یک مکتب نحوی قرن هشتمی در مدینه: گردآوری و ارزیابی مطالب در دسترس»] ۳۱. در اینجا منظور من عمدتاً تفسیرهای مجاهد بن جبر (م. ۷۲۲/۱۰۴)، مقال بن سُلیمان (م. ۷۶۷/۱۵۰) و محمد کلبی است.

۳۲. بنگرید: ابویشر عمرو بن عثمان سیبویه، الکتاب، همراه با یادداشت‌های محمد هارون (قاهره، ۱۹۶۶)، ج ۱، صص ۳۹۹ و ۴۲۹ و ج ۳، ص ۴۲.

۳۳. بنگرید: مقاله «گونه‌شناسی روایات معناشناخت وازگان قرآنی» نشر یافته در مجله تفسیر اهل بیت (ع)، شماره چهار، صص ۱۲۰-۱۴۹. در چندین پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه قرآن و حدیث قم و تهران تفسیر لغوی در روایات معصومان به راهنمایی پژوهشگر ارجمند جناب استاد مهدوی راد دفاع شده است. همچنین در پایان‌نامه‌هایی با عنوان تفسیر روایی سوره‌های قرآن با دورویکرد محض اهل بیت و تطبیقی با اهل سنت این ایده بررسی شده است. نسخه‌هایی از این پایان‌نامه‌ها در کتابخانه دار الحدیث قم موجود است.

می‌بخشد. از این رو دستور اکید پیامبر بر شستن پاها، با هدف زدودن نجاست از پاها بوده است، نه از باب وجوب آن در وضو. شیخ بهایی پس از ارائه این تحلیل تاریخی اشاره می‌کند که در هیچ روایتی از مسح پاها در وضو نهی نشده است و تنها بر شستن پاها تأکید شده است و تخصیص شستن پشت پاها در روایات و سکوت حضرت از مسح پاها پیش از شستن، مؤید دیدگاه شیعه در مسئله وضو است.^{۳۷}

- از نگاه شیعه، سیره و سنت قطعی معصوم حاکم بر تحلیل ادبی است؛ زیرا اولاً خیلی از این قواعد نحوی و بلاغی بعد از نزول قرآن و صدور سیره و روایات پدید آمده و متأثر از بلاغت قرآنی هستند. ثانیاً شماری از آنها میان مکاتب ادبی کهن و معاصر اختلافی است. از این رو در فرض تعارض با سنت و سیره معتبر، این قواعد است که اعتبار خود را از دست می‌دهد. البته بیان امامان شیعه در تحلیل ادبی آیات افزون بر موافقت با قواعد نحوی و بلاغی عرب اصیل، مستند به سیره نبوی نیز هست و سیره هر نوع تحلیل محتمل مخالف با خود را از اعتبار ساقط می‌کند. به بیان دیگر وجود سیره کاشف از اعتبار تحلیل ادبی امامان می‌باشد و نباید بلاغت یا لغت را فقط معیار کشف معنای آیات قرآن قرار داد. در وضو نیز امامان افزون بر حفظ سیره نبوی در عمل به تحلیل ادبی موافق با قواعد نحوی نیز استناد جسته‌اند. در نتیجه تحلیل امامان شیعه دارای ترجیح است. در غیر این صورت لازم می‌آید که وضو هر دو مذهب باطل باشد که چنین رأیی قائل ندارد.^{۳۸}

- مستندات و ادله گلیو در باره قاعده عطف قابل مناقشه است. عمده دلیل وی عدم تصریح به این قاعده در پیش از سیبویه و نقض مکرر آن در نصوص است. در پاسخ به دلیل اول می‌توان گفت که عدم وجدان دلیل فقدان نیست، به ویژه اینکه قواعد زبان در دوره قبل از تدوین دانش‌های نحوی و صرفی به شکل شفاهی در میان مردم رایج بوده است و این امر را خود گلیو می‌پذیرد.

- او موارد نقض را مصداق ارائه نکرده است و به طور قطع این موارد که جنبه استثنایی دارند، خود تابع شرایط و قواعد خاصی هستند.

- هر چند ادعای وی در حدسی خواندن نتایج پژوهش‌های نحوشناسی خاورشناسان پیش از گلیو دلیل چندان علمی نیست، ولی نشانگر جسورانه بودن وی در نظریه پردازی است. به نظر می‌آید ضمن پذیرش نتایج این نوع پژوهش‌ها، کاربرد این اصطلاحات در روایات امام باقر(ع) را چنین توجیه پذیر دانست که این روایات می‌توانند تقریر راویان از بیان امام برابر ادبیات رایج در کوفه باشد که معمولاً در فرایند نقل به

اهتمام خاص امامان به این مقوله بوده است. شایان ذکر است قلت نسبی و مقایسه‌ای روایات تفسیر لغوی با شأن امامان در تفسیر قرآن نیز پیوند دارد. به طور معمول مراجعات تفسیری به امامان از جنس مباحث ساده لغت‌شناسی نبوده است، بلکه مسائل پیچیده تر تفسیری از آنها پرسش شده است. اما برای خیلی از صحابه و تابعان همین معانی مفردات مسئله‌ای پیچیده بوده و خود اقدام به نقل و گردآوری روایات مرتبط نموده‌اند.

- ادعای گلیو بر وجود شکاف عمیق میان شیعه و سنتی در مسئله وضو چندان با واقعیت جاری در فقه هر دو مذهب منطبق نیست؛ زیرا خود وی نیز اشاره کرده است که اقوال مخالف رأی مشهور نیز در میان هر دو مذهب رایج است. متأسفانه گلیو به این آرای غیر مشهور چندان توجه نشان نداده و حتی ادعاهای خود را به منابع فقهی یا روایی شیعه و اهل سنت مستندسازی نکرده است. به نظر شکاف مد نظری همان رأی مشهور و عرف رایج میان مسلمانان است که چنین تداعی می‌کند که وضوی این دو مذهب قابل جمع نیست. در اینجا به دلیل ضیق مجال تنها به تحلیل شیخ بهایی از فقهای امامیه در وجه جمع روایات نبوی در وجوب شستن پاها با مسح آنها در وضو بسنده می‌کنم. از نظر شیخ بهایی در کتاب مشرق الشمسین شیعه قائل به وجوب مسح دو پا بوده و اهل سنت شستن آن دو را واجب می‌دانند. گروه اخیر به دلیل تأثیر پذیری از روایات صحابه، ظهور آیه وضو^{۳۴} را - که ناظر به رأی شیعه است - به گونه‌ای تأویل کرده‌اند. در این میان شیخ بهایی تأکید دارد که ظاهر آیه وضو روایات اهل بیت دلالت بر وجوب مسح پاها دارد و دلیل فقهای اهل سنت بر شستن دو پا، برداشت‌های نادرست آنان از برخی روایات صحابه است که فعل و قول پیامبر(ع) را در وضو گزارش کرده‌اند. روایات ذیل، عمده مستند اهل سنت در مسئله شستن پاها است: عبدالله بن عمر می‌گوید: در مسافرتی همراه پیامبر(ع) بودیم و نزدیک نماز عصر بود که پیامبر اندکی تأخیر کرد و ما شروع به وضو گرفتن نمودیم، بر پاها مسح کشیدیم که پیامبر ندا زد: بر پشت پاها خود از آتش جهنم بترسید.^{۳۵} ابن عباس می‌گوید: پیامبر(ع) وضو خود را به شستن دو پا ختم می‌کرد.^{۳۶} شیخ بهایی در حل این تعارض برای عقیده است که تأکید و دستور پیامبر بر شستن پاها، نه از باب وضو، بلکه به دلیل نجس بودن آنها بوده است. اعراب حجاز - که بیشتر در بیابان‌ها و صحراهای گرم و خشک رفت و آمد داشتند - بیشتر اوقات پشت پاهایشان شکاف برمی‌داشت (همان‌طور که امروزه نیز احوال آنان چنین است) و کمتر دهانه زخم‌های پشت پا، از ته مانده خون پاک بود. در تاریخ مشهور است که آنان روی شکاف زخم‌ها بول می‌کردند و می‌پنداشتند که بول شکاف زخم را بهبود

۳۴. مانند: ۶.

۳۵. مشرق الشمسین، ص ۱۳۲، به نقل از صحیح البخاری، ج ۱، ص ۴۹.

۳۶. همان، ص ۱۳۲، به نقل از سنن الکبری، ج ۱، ص ۶۷.

۳۷. مشرق الشمسین، ص ۱۳۳.

۳۸. برای آگاهی بیشتر از دیدگاه فریقین درباره احکام مسح در وضو بنگرید: آمدی، محمد حسن، المسح فی وضوء الرسول (ص)؛ شهرستانی، علی، وضوء النبی (ص)؛ حسینی میلانی، سید علی، المسح علی الرجلین فی الوضوء.

معنا این امر رخ می‌دهد و امامان خود آن را به شرط عدم تغییر معنا روا شمرده بودند؛ حتی می‌توان ادعا کرد که امام با پیش‌آگاهی خود این اصطلاحات را برای مخاطبان کوفی بیان کرده باشد.

و فن محکم و متشابه

فن چهارم که گلیو به کاربرد آن در اخبار تفسیری پرداخته است، دسته‌بندی‌های دوتایی از آیات قرآن است که در شماری از روایات به‌ویژه احادیث فقهی کلاسیک شیوع دارد. برابر این روایات برخی از آیات ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، مطلق و مقید و... هستند. وی از این تقسیم آیات به دسته‌بندی دوتایی یاد کرده است که نوعی کاربرد تفسیری دارند. یکی از طرفین این دوتایی‌ها می‌تواند در قرآن و دیگری در حدیث باشد یا هر دو در قرآن یا هر دو در حدیث وجود داشته باشند و فهم هر کدام در توجه به دیگری است. برابر روایات موجود امامان شیعه از این دسته‌بندی دوتایی آیات آگاهی داشتند و در تفسیر قرآن و اغلب در مقام احتجاج در برابر آرای عامه آنها را به کار می‌بردند. گلیو با استناد به نهج البلاغه این آگاهی از دسته‌بندی دوتایی آیات را عهده‌علوی تاریخ‌گذاری کرده است. در ادامه به برخی از روایات امام صادق (ع) ارجاع می‌دهد که برابر محتوای آنها حتی رسول خدا نیز از این دسته‌بندی آیات قرآن آگاه بوده است. (گلیو، ص ۲۸۳-۲۸۴) وی ضمن تردید در تاریخ‌گذاری دقیق رواج این مقولات در تفاسیر متقدم اسلامی این مهم را می‌پذیرد که پدیداری آنها دفعی نبوده، بلکه پدیداری آنها فرایندی تکاملی و تاریخی داشته است، هر چند که وی آگاهی امام باقر (ع) و صادق (ع) از این مقولات را شگفت‌انگیز خوانده است. (گلیو، ص ۲۸۴-۲۸۵) در میان این دسته‌بندی، دوتایی محکم و متشابه چون در آیه هفتم آل عمران از آن یاد شده است، زودتر از سایر مقولات دوتایی در دانش‌های قرآنی مطرح شده است. گلیو در ادامه با گزارش برخی از روایات ذیل آیه هفتم آل عمران، به تبیین مصداق محکم و متشابه از نگاه روایات پرداخته است که تفاوت‌های جدی با یکدیگر دارند و این تفاوت در مصداق سبب شده است که معادل‌های ترجمانی آنها نیز دچار نارسایی بشود. در روایات، مصادیق متشابه گاهی دشمنان امامان، گاهی حروف مقطعه و گاهی آیات منسوخ دانسته شده است. (گلیو، ص ۲۸۵-۲۸۷) وی در ادامه بحث خود را بیشتر بر واکاوی مفهوم نسخ در روایات و رابطه منسوخ با متشابه بنا نهاده است و به تحلیل‌ها و نتایج جالبی نیز رسیده است. وی در پایان این بخش چنین نتیجه‌گیری کرده است: «انسجام کمی میان این اقوال وجود دارد و از همین رو شواهد کمی از یک ساختار هرمنوتیکی واحد نیز موجود است که مقوله‌های مُحکَم و مُتَشَابِه بتوانند در آن بگنجند. با این‌همه، ارتباط با نسخ نشان از وجود یک نوع اعتقاد و اتکا به دوتایی‌سازی رایج ناسخ/منسوخ (و یک فهم نسبتاً مبنایی از آن) در اقوال امامان دارد، گرچه حتی در اینجا روشن نیست که طرز استفاده امامان از نسخ همیشه ناظر به اصول اعتقادی، به همین شکلی که از نظریه تفسیری و فقهی برمی‌آید باشد». (گلیو، ص ۲۹۰)

ارزیابی

- تعجب گلیو از توجه به محکم و متشابه و همچنین ناسخ و منسوخ در روایات شیعه خود مایه تعجب است؛ زیرا این اصطلاحات نه در روایات شیعی، بلکه در متون روایی اهل سنت نیز از قدمت برخوردار است و به اعتراف خود ایشان دارای خاستگاه قرآنی هستند. از این رو جای شگفت‌انگیزی ندارد، مگر اینکه ایشان پیش‌فرضی داشته باشند که با تاریخ این روایات چندان سازگار نباشد. گلیو تصور کرده است که این اصطلاحات ابتکاری و ابداع اصولیان متأخر می‌باشد و در دوره نزول قرآن و صدور روایات از این قواعد معناشناسی و دلالت‌شناسی متون خبری نبوده است. به نظر می‌آید مباحث ناظر به تشخیص رابطه گزاره‌ها و تقسیم دلالت‌های کلامی امری فراتر از تاریخ نزول قرآن و صدور روایات باشد و اساساً اختصاص به زبان عربی ندارد و مشترک میان همه زبان‌هاست. هر چند ضابطه مندی و اصطلاح‌سازی برای آنها ممکن است با تأخیر در میان عالمان اصول فقه رخ داده باشد، ولی این به معنای فقدان پیشینه آنها نیست. بدون هیچ پیش‌فرضی کاربرد این اصطلاحات در قرآن و روایات نبوی نشانگر نوعی پیش‌آگاهی از آنها

وی از روایاتی که برای مثال این فن استفاده کرده است، تحلیل‌های جالب و چندوجهی ارائه می‌کند که به لحاظ بافت‌شناسی و روش‌شناختی حائز اهمیت است. از نگاه بافت‌شناسی این روایات در فضایی جدلی میان امامیه با سایر جریان‌ها پدید آمده است و حتی ممکن است ناظر به جریان‌های درون شیعی نیز باشند، پس می‌توان گفت که از نگاه گلیو بافت پدیداری این روایات نزاع درونی و بیرونی امامیه بوده است.

نزد عرب‌های مخاطبان قرآن است. این گلیواست که باید برای استبعاد خود ادله استواری ارائه نماید و ادعای طرح این دسته‌بندی دوتایی در آثار اصولیان متأخر، دلیل استواری برنرفی اصالت تاریخی آنها در دوره امامان و نزول قرآن نیست.

- ورود گلیوبه بحث نسخ و ارتباط آن با متشابه بسیار شتاب زده بوده است، از این‌رو تحلیل دقیق و جامعی از ماهیت نسخ در نگاه روایات و عالمان امامیه به عمل نیامده است. مسئله نسخ در قرآن دارای اهمیت و ارزش حیاتی در حوزه فقه، اصول فقه، کلام و تفسیر است و بدون این علم، استنباط احکام و فهم مقاصد خداوندی در قرآن امکان‌پذیر نخواهد بود، به‌ویژه آنکه این مسئله از دیرباز چه در جهان اسلام و چه خارج از آن با شبهاتی روبرو بوده است. شرق‌شناسان توجیه تناقض‌ها در قرآن، اختلاف میان قرآن و سنت و اختلاف فتاوی فقها را زمینه‌های موجود اندیشه نسخ در میان مسلمانان می‌دانند.^{۳۹} در تاریخ تفسیر هم عده‌ای قائل به وقوع نسخ در قرآن و برخی هم همانند ابومسلم اصفهانی از قدما و از معاصران عالمانی چون و شیخ ولی‌الله اشراقی، علامه عسکری، عبدالمعال جبری منکران بوده و فقیهانی چون آیت‌الله خوئی و استاد معرفت مصداق نادری بر آن در قرآن قائل‌اند. تأثیر این مقوله در کارآمدی گزاره‌های منسوخ قرآن در تبیین گستره آموزه‌های تشریحی آن بسیار تأثیرگذار خواهد بود. نسخ آن‌گونه که در مباحث علوم قرآنی مورد بحث قرار می‌گیرد و در اصطلاح فقها مطرح است عبارت است از: برداشته شدن حکم ثابت شرعی از روی موضوع آن در مرحله تشریح و انشا.^{۴۰} این تعریف تقریباً مورد اتفاق است، گرچه برخی تعبیرات قیدهایی را به تعریف یادشده اضافه می‌کند، اما این قیده‌ها در حقیقت از لوازم نسخ است، نه حقیقت نسخ. با توجه به تعریف یادشده به وضوح می‌توان دریافت که نسخ در آیات الاحکام یکی از مؤثرترین عوامل در استنباط و استخراج حکم است؛ زیرا فقیه همواره در پی حکمی است که هم اکنون حجت بوده و قابل عمل باشد و اما حکمی که به واسطه حکم دیگر از ارزش افتاده و دیگر اعتبار شرعی ندارد، نمی‌تواند مورد توجه او قرار گیرد. بنابراین نسخ حکم به عنوان یک پدیده در عالم تشریح از نظر واقع و مقام ثبوت تأثیر مستقیم در استنباط از آیات دارد، اما نکته مهم در این زمینه وجود نسخ در قرآن است. آیا در موردی از احکام قرآنی نسخ واقع شده است؟ بعضی از دانشمندان ادعا کرده‌اند که در بیشتر قریب به اتفاق مواردی که تصور می‌شود نسخ صورت گرفته است، نسخ به معنی واقعی کلمه نیست، بلکه گونه‌ای دیگر از تقابل مثل تخصیص و تقیید و همانند آن دو است.^{۴۱} از جمله موارد حائز اهمیت این است که بایستی میان مفهوم و گستره کاربرد نسخ در عصر امامان با آنچه در دوره‌های پسین میان اصولیان و فقیهان مطرح شد تفاوت قائل شویم. به نظر می‌آید نسخ در روایات اعم از معنای تخصصی رایج آن در فقه دارد و ناظر به ارتباط میان دو گزاره است. همچنین نسخ در گستره احکام بوده و در عرصه معارف اعتقادی شیعه به بداء معتقد است، نه نسخ.

۳) فقدان انسجام در هرمنوتیک تفسیری امامان

پیش‌تر اشاره شد که هدف اصلی گلیواز نگارش این مقاله بررسی شاخص روشمندی و انسجام در هرمنوتیک امامان در مواجهه با قرآن است. بحث ایشان از فنون چهارگانه نیز در اصل جنبه مقدماتی و ابزاری برای داوری درباره این مسئله را داشته است. وی بعد از تبیین این فنون با نمونه‌های اندک بر این باور است که امامان شیعه دارای نظریه تفسیری نبودند. جمع‌بندی وی در پایان مقاله گویای دیدگاه ایشان است: «درواقع هر چند انسجام درونی برای برقراری یک هرمنوتیک ضروری به نظر می‌رسد، این در تشیع امامی

۳۹. رک به: علی شریفی؛ «نقد و بررسی دیدگاه‌های مشهور شرق‌شناسان در مورد نسخ»؛ نشریه پژوهشی، آموزشی و اطلاع‌رسانی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۱۵، تابستان ۸۳.

۴۰. رک به: طبرسی، فضل بن حسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ناصر خسرو، تهران، ص ۱۸۰؛ خوئی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۷۹؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، نشر کتاب، تهران، ص ۴۹۰؛ فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، مؤسسة التشریح الاسلامی، قم، ص ۸۰۲.

۴۱. رک به: خوئی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۳۱۱.

واقعیت این است که ادعای گلیو «در متون فقهی، امامان این‌گونه ترسیم شده‌اند که نه فقط حکم، بلکه همچنین شیوه استخراج حکم از متون موجود، از جمله (و پیش از همه) قرآن را ارائه می‌کنند» عمومیت ندارد که امامان همه اصول و قواعد رایج در فقه متأخر امامیه را بیان کرده باشند. بلکه عالمان این اصول را از روایت و سیره تفسیری آنان اکتشاف کرده‌اند.

مقصود وی از این نظریه و انسجام در آن چیست؟ چندان برای وی اهمیت نداشته است. پرسش این است که الگوی وی در اکتشاف این نظریه تفسیری کدام است؟ این الگو انطباق با شرایط تاریخی و ادبیات تفسیری سه قرن نخست هجری را دارد یا خیر؟ و پرسش‌هایی از این دست که وی آنها را بی پاسخ رها کرده و سبب شده است که نتوان نتایج مقاله وی را ارزیابی دقیقی نمود.

- بهتر بود ایشان اندکی فضای تفسیرنگاری رایج در عصر امامان را برای مخاطب مقاله بحث می‌کرد. به نظر می‌آید با توجه به گفتمان تفسیری رایج در دو قرن نخست هجری اساساً انتظار ارائه تفسیر آیه به آیه از قرآن یا نگارش کتاب تفسیری کامل و منسجم از قرآن چندان انتظار مطابق با واقع نیست؛ زیرا هنوز ادبیات رایج در این دوره تفسیرنگاری منسجم و کامل نبوده است، هر چند تلاش‌های موردی بوده است. همچنین به نظر می‌آید که امامان خود را در شأنی نمی‌دیدند که مثلاً به سان مقاتل بن سلیمان یا دیگران به نگارش یا عرضه تفسیر بپردازند، بلکه بیشتر نقش مرجعیت علمی و دینی را بر عهده داشتند و در مواقع نیاز به ارشاد و هدایت علمی و عملی جامعه می‌پرداختند. همچنین فضای اختناق سیاسی و فرهنگی حاکم در روزگار امامان چنین فرصت و زمینه‌ای را نیز از آنها ستانده بود و ارائه هر دستاورد مکتوب و انتشار آن در جامعه از سوی امامان به شدت با مخالفت و طرد حاکمیت مواجه می‌شد. به نظر می‌آید که نویسندگان محترم از دقت در این امور اندکی غفلت کرده است و لازم است در ویراست بعدی آنها را برطرف نماید.

- جامعیت داده‌ها و دامنه تحقیق گلیو برای بازایی نظریه تفسیری امامان با تردیدهایی روبروست. تحدید خاص وی از منابع مورد مراجعه در این مقاله نتیجه‌ای جز فقدان نظریه تفسیری و عدم انسجام نخواهد داشت. لازم بود ابتدا شایستگی این دامنه را برای اکتشاف نظریه تفسیری امامان بررسی می‌کرد و خواننده را با ارائه شواهد برای کافی بودن آنها اقناع می‌کرد. از کجا معلوم که فنون دیگری نیز در این دامنه بوده است که وی از بازایی آنها غفلت نکرده باشد؟ استقراء وی تا چه حدی اقناع‌کننده و اطمینان‌بخش است؟

- مشروط کردن کشف انسجام نسبی در یک دامنه تحقیق وسیع به تاریخ‌گذاری روایات نکته دقیق و مهم است و این امر برای نظریه تفسیری امام مشخص لازم است، اما برای اکتشاف نظریه تفسیری امامان به عنوان یک کل ضرورتی ندارد و می‌توان از برآیند روایات همگی آنان چنین نظریه‌ای را بازایی کرد.

- تحلیل پایانی وی از احتمال ادخال تاریخی برخی از روایات به دوره امامان از سوی متأخرین و تفکیک گرایش‌های شیعی از نگرش خود امامان در این روایات هر چند مهم و ضروری است، اما نفی و اثبات آنها بسی دشوار است و تقریباً اعتبار هر گونه تحقیق در این مسئله را

تا زمانی متأخر به عنوان یک ضرورت اعتقادی مطرح نبوده و اخبار تفسیری هم این [عدم انسجام] را منعکس می‌کنند. حتی از این نمونه محدود از اقوال تفسیری ثبت شده امامان هیچ نظریه تفسیری منسجم و واضحی پدید نمی‌آید و این احتمالاً دلالت بر این دارد که در امامیه فن تفسیری واحدی وجود نداشته است. اصطلاحات و مقوله‌های هرمنوتیکی به شکل غیرمنسجم و ناهماهنگ استفاده و به کار گرفته شده‌اند. گاهی اوقات اصطلاحات به روش آشنا برای نظریه تفسیری متأخر به کار رفته‌اند، اما اینها اغلب بدون هیچ نشانه روشنی از ارجاع [به آن اصطلاحات] استفاده شده‌اند. در برخی موارد گویی امامان یک اصطلاح را با دلالت‌هایی غیر از آنچه در نظریه تفسیری متأخر نهادینه شده (مانند آنچه در اصول الفقه یافت می‌شود) به کار می‌برند، هر چند بازنمایی دقیق آن ارجاع‌های کهن دیگر ممکن به نظر نمی‌رسد. این بدان معنی نیست که اخبار تفسیری از نبود هرگونه اندیشه هرمنوتیکی خبر می‌دهند، بلکه اقوال نظری به همین صورتی که هستند و در ترکیب با یکدیگر نمی‌توانند تصویری منسجم بسازند. بررسی یک نمونه بزرگ‌تر می‌تواند سطح بالاتری از الگوگذاری درون اخبار تفسیری را نشان دهد. احتمالاً به برخی امامان خاص گرایش‌های تفسیری ویژه‌ای را با انسجامی نسبی نسبت داده‌اند. پذیرش و رد سازوکارهای تفسیری خاص می‌تواند بیانگر سبک‌های فکری در میان شیعه پیش از غیبت در برهه‌های خاصی از زمان باشد. این نیازمند سطح بالاتری از دقت درباره برهه‌ای از زمان است که اخبار در آن شکل گرفته‌اند و این هم به نوبه خود در گرو به کف آوردن آن گنج گمشده اسلام پژوهان - سازوکاری قابل اعتماد برای تاریخ‌گذاری مطالب حدیثی - است. آنچه در اینجا مفتوح می‌ماند این احتمال است که برخی اخبار تفسیری دیرتر از امامانی که اینها بدیشان انتساب دارند پدید آمده باشند. بخشی از شواهد برای مفتوح نگه داشتن این احتمال، آگاهی (نهفته در برخی اخبار) از مقوله‌ها و استدلال‌هایی است که (بر مبنای شواهد موجود) تنها پس از دوره امام مورد بررسی ایجاد شده‌اند. این نیز محتمل است، اما نیازمند اثبات است که اخبار تفسیری امامان منعکس‌کننده رفتارها و گرایش‌های تفسیری درون جامعه شیعی در زمان حضور یک امام باشد، نه انعکاس رفتارهای تفسیری خود امام. در این صورت برخی گزارش‌ها می‌توانند بسیار کهن و در عین حال غیرمعتبر باشند». (گلیو، ص ۲۹۱-۲۹۲)

ارزیابی

- لازم بود گلیو در ابتدای مقاله خود مؤلفه‌های نظریه هرمنوتیکی مد نظر خود و معیارهای کشف انسجام آن را برای مخاطب تبیین می‌کرد. متأسفانه وی به آگاهی مخاطب از مقصود خودش بسنده نموده و هیچ‌گونه توضیحی درباره آنها ارائه نکرده است و در پایان نتیجه گرفته است که نظریه تفسیری در روایات امامان قابل بازایی نیست. اما اینکه

شیعی» بهتر مقصود نویسنده را از نگارش مقاله پوشش خواهد داد.

۳. ارزیابی روش

روش تحقیق گلیو در گردآوری داده‌های متناسب با موضوع مقاله، کتابخانه‌ای - اسنادی و رهیافت وی در بازشناسی هرمنوتیک امامان توصیفی - تبیینی بوده است. همان طوری که پیش‌تر گذشت داده‌های گردآوری شده وی با مشکل جامعیت روبروست که ناشی از محدودیت دامنه تحقیق و استقرای ناقص اوست؛ زیرا معلوم نشده است که آیا وی واقعاً تمامی منابع مذکور در دامنه تحقیق خود را بررسی کرده است یا اینکه در گزارش داده‌ها گزینشی برخورد کرده است؟ واقعیت این است که مجموع آیتانی که گلیو به روایات آنها برای کشف فنون هرمنوتیکی امامان مراجعه کرده است به بیش از ده مورد نمی‌رسد و این موارد نیز عمده فقهی هستند، به جز فن نخست که موضوعات متنوعی را شامل می‌شود. جالب اینکه آیات منتخب وی نیز در مسائل فقهی عمده از موارد اختلافی میان شیعه و سنی است که نوعی جهت‌گیری خاص را در گزینش به خواننده انتقال می‌دهد. پرسش این است که آیا واقعاً این گزینه‌ها جامعیت و شایستگی لازم برای داوری دقیق درباره هرمنوتیک امامان را دارند یا خیر؟ آیا می‌توان با استناد به ده روایت نظریه‌ای کلان را به امامان نسبت داد یا نفی نمود؟ اخلاق پژوهش این داوری را منصفانه نمی‌داند.

از ملاحظات ذکرشده در بخش ارزیابی آرای گلیو می‌توان چنین استفاده کرد که برخی از تبیین‌های وی نیز قابل خدشه است، بنابراین بخشی از نتیجه مقاله وی که استوار بر چنین تحلیل‌هایی باشد قابل درنگ خواهد بود.

نتیجه‌گیری

مقاله رابرت گلیو به ارزیابی و تحلیل فنون تفسیری در اخبار تفسیری متقدم امامیه تمرکز یافته است. وی متأثر از فرضیه‌های رایج در مطالعات خاورشناسان، امکان ادخال تاریخی در برخی از روایات تفسیری را مردود ندانسته و محتمل می‌داند؛ هر چند که معقول دانستن آنها را فاقد شواهد کافی دانسته است. تلاش وی در بازشناسی فنون تفسیری امامان شیعه در عین نوآمدی از ویژگی مسئله محوری نیز برخوردار است. پرداختن به مسئله انسجام در تفسیر امامان یا سبک‌شناسی روایات اصیل تفسیری از موضوعات جدی و شایسته بررسی است که وی به آن دو به خوبی پرداخته است. اطلاعات ریخت‌شناسی متون و آگاهی خوب نویسنده از مباحث اصولی و فقهی تحلیل‌های او را توان مضاعف بخشیده است. این قوت و دقت تا حدی است که احساس می‌شود وی یک محقق آشنای به اصطلاحات و مفاهیم فقهی است، هر چند که میزان دقت وی در مباحث سبک‌شناسی به اندازه دقت‌های وی در تحلیل روایات تفسیری - فقهی نبوده است. هر

نفی و نتایج آن را بی‌ارزش می‌کند. حتی خود مقاله گلیو نیز محکوم به این همین ایرادات پایانی خود خواهد بود؛ زیرا وی به دو شرط مذکور در پژوهش خود نپرداخته است.

۲. ارزیابی شکلی

مقصود ما از ارزیابی شکلی، سنجش صورت‌بندی و ساختاردهی مقاله آقای گلیو است. بررسی نوشتار گلیو نشان داد که با وجود توفیق وی در مدیریت ساختاری مقاله، برخی از بخش‌های آن نیازمند بازنگری است. در این بخش به مهم‌ترین این موارد اشاره می‌شود.

۱-۲. مفاهیم

هر چند گلیو در مقدمه مقاله تلاش کرده است تا حد نیاز مخاطب را با هدف و موضوع مقاله آشنا سازد، اما درآمد مقاله بسیار فشرده و شتاب‌زده نوشته شده است. لازم بود ایشان برخی از مفاهیم بنیادی مقاله را اندکی توضیح می‌داد تا خواننده تصور و تعریف وی از کاربرد آنها را روشن و گویا به دست می‌آورد. برای نمونه نظریه تفسیری، مؤلفه‌ها و چند و چون اکتشاف آن تبیین بیشتری می‌طلبید تا مخاطب با مقصود گلیو از این اصطلاح و مؤلفه‌های این نظریه آشنا شود. مؤلفه روش و فنون یا قواعد تفسیری یکی از مؤلفه‌های نظریه تفسیری است که متأثر از مبانی کلامی مفسر در چگونگی بهره‌وری از منابع تفسیری می‌باشد. همچنین لازم بود فنون تفسیری مقداری بسط بیشتری می‌یافت. هر چند وی اصطلاح اخبار تفسیری را بعدها در بخش اصلی مقاله تبیین نموده است، اما بهتر بود مفاهیم پژوهش خود را در همان بخش ابتدایی مقاله تبیین می‌نمود. شاید این سبک نگارش در مقالات غربیان عادی باشد، ولی اختصاص بخشی از درآمد به مفاهیم، منطقی‌تر از تبیین پراکنده آنها در طول مقاله به نظر می‌رسد. همچنین است شاخص انسجام در نظریه هرمنوتیکی که تحلیل چندان روشنی از آن به عمل نیامده است.

۲-۲. ساختار

ساختار فنی مطلوب از امتیازات مقاله گلیو می‌باشد. نویسنده اصول فنی مقاله‌نگاری علمی را رعایت کرده است. داشتن مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه‌گیری و کتاب‌نامه دقیق به همراه عناوین مناسب در بخش بدنه از امتیازات ساختاری این مقاله است. درباره عنوان مقاله نیز به نظر می‌آید اگر دقت بیشتری می‌شد در انتقال هدف اصلی نویسنده به خواننده کمک می‌کرد. عنوان فعلی مقاله «هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه» چنین تداعی می‌کند که هدف نویسنده پرداختن به فنون تفسیری در اخبار تفسیری امامان است، در حالی که مطالعه دقیق مقاله نشان می‌دهد نویسنده به دنبال سنجش شاخص‌های هرمنوتیک در این روایات بوده است. به نظر می‌آید عنوان «انسجام و روشمندی در هرمنوتیک متقدم

۱۴. طوسی، محمد؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق و تصحیح: احمد حبیب قصیرالعاملی؛ مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
۱۵. فخر رازی؛ تفسیر مفاتیح الغیب؛ چاپ سوم، نرم افزار مکتبه فقهی اهل بیت (ع).
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین؛ مؤسسة التشر الاسلامی، قم، ص ۸۰۲.
۱۷. فهیمی تبار، حمیدرضا؛ اجتهاد در تفاسیر روایی امامیه؛ دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ۱۳۹۰ش.
۱۸. کوهی، عادل؛ «گونه شناسی روایات معناشناخت وازگان قرآنی»؛ تفسیر اهل بیت (ع)، شماره چهار.
۱۹. لاونسن، تاد؛ هرمنوتیک تفسیر پیشامدرن اسلامی و شیعی؛ ترجمه: حقانی فضل، محمد؛ تفسیر امامیه در پژوهش های غربی، قم، پژوهشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۵.
۲۰. معارف، مجید؛ مباحثی در تاریخ حدیث: سیر تدوین - شناخت منابع؛ تهران، انتشارات نیا، ۱۳۸۷ ش، ص ۳۷.
۲۱. معمربن مننی؛ مجاز القرآن؛ تحقیق: الدكتور محمد فؤاد سرگین؛ دار الفکر، ۱۳۹۰ق.
۲۲. مهدوی راد، محمدعلی؛ «تفسیر ماثور»؛ تفسیر قرآن؛ چاپ دوم، نشر کتاب مرجع، تهران، ۱۳۸۹ش.
۲۳. _____، «علی پیشوای مفسران»؛ آفاق تفسیر؛ نشر هستی نما، تهران، ۱۳۸۲ش.
۲۴. _____، تدوین الحدیث عند الشیعة الإمامیه؛ لبنان، نشر دار الهادی، بیروت، ۱۳۸۸ش؛
۲۵. ولایتی، مریم؛ «هرمنوتیک متقدم شیعی»؛ تفسیر امامیه در پژوهش های غربی؛ پژوهشگاه قرآن و حدیث، دار الحدیث، ۱۳۹۵ ش.
26. Arzina R. Lalani- Early Shi'i Thought: The Teachings of Imam Muhammad al-Bāqir (London: 2000).
27. B. Todd Lawson- *Hermeneutics of pre-modern Islamic and Shi'ite exegesis*, adopted from <http://www.iranicaonline.org/articles/hermeneutics>, Last Updated: March 22, 2012, available in print Vol. XII, Fasc. 3, pp. 235-239.
28. M. M. Bar-Asher- *Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism*, Leiden and Jerusalem, 1999.
29. Meir M. Bar-Asher- *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism* (Brill: Leiden, Boston, Köln), 1999, pp. 101-24 ('Methods of Exegesis').
30. Robert Gleave, "Early Shi'i Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shi'i Imams," in: Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th -9th/15th c.)*, Oxford University Press, 2013, pp. 141-172.
31. Yeshayahu Goldfeld- *The Development of Theory on Qur'anic Exegesis in Islamic scholarship*, *Stude Islamica*, No. 67, 1988.

چند برابر فرضیه ها و دامنه تحقیق، نتیجه مقاله گلیو در نفی انسجام در هرمنوتیک امامان مقبول می نماید، ولی کاستی های در روش و تحلیل های وی وجود دارد که می تواند اصل نتیجه وی را تغییر دهد. ۲۲

کتاب نامه

۱. آقایی، سیدعلی؛ تاریخ گذاری حدیث روش ها و نمونه ها؛ تهران، حکمت، ۱۳۹۳ش.
۲. آمدی، محمدحسن؛ المسح فی وضوء الرسول (ص)؛ الاولی، امین، ۱۴۲۰ق.
۳. حسینی میلانی، سیدعلی؛ المسح علی الرجلین فی الوضوء؛ مرکز الأبحاث العقائدية، قم، ۱۴۲۱ق.
۴. خوبی، سیدابوالقاسم؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ قم، مطبعة علمیه، ۱۳۹ ه.ق.
۵. راد، علی؛ «گونه شناسی احادیث تفسیری از نظریه تا تطبیق»؛ دو فصلنامه تفسیر اهل بیت (ع)، شماره سوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ش.
۶. _____، بولتن مرجع مقالات مستشرقان و حدیث ۱/؛ قرآن پژوهی؛ دار الحدیث، قم، ۱۳۸۸ش.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ نشر کتاب، تهران.
۸. شافعی، محمد بن ادریس؛ أحكام القرآن؛ تحقیق: عبد الغنی عبد الخالق؛ بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۰ق.
۹. شریفی، علی؛ نقد و بررسی دیدگاه های مشهور شرق شناسان در مورد نسخ؛ نشریه پژوهشی، آموزشی و اطلاع رسانی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۱۵، تابستان ۸۳.
۱۰. شهرستانی، علی؛ التشریح و ملابسات الأحکام عند المسلمین (۱)؛ وضوء النبوی (ص)؛ مؤلف، ۱۴۱۵ق.
۱۱. شیخ بهائی؛ مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین؛ تعلیقه: علامه محمد اسماعیل خواجهی اصفهانی؛ تحقیق: سیدمهدی رجایی؛ اول، مشهد؛ بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ش.
۱۲. صنعانی، عبدالرزاق؛ المصتف؛ تحقیق: حبیب الله اعظمی؛ بی تا، بی نا.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ناصر خسرو، تهران.

۲۲. شایان ذکر است این مقاله بخشی از طرح پژوهشی کلان خاورشناسان و تفسیر امامیه است که بخش سوم آن در نشریه وزین آینه پژوهش منتشر می شود. پیش تر دو بخش نخست آن در پژوهشنامه تفسیر دانشگاه تهران و فصلنامه نقد کتاب (علوم قرآن و حدیث) خانه کتاب منتشر شده است. فاز اول این طرح که به شناسایی و ترجمه مقالات خاورشناسان درباره تفسیر امامیه اختصاص داشت، در سال نخستین ۱۳۹۲ از سوی نگارنده در پژوهشگاه تفسیر اهل بیت (ع) - وابسته به پژوهشگاه قرآن و حدیث موسسه دار الحدیث - طراحی، مدیریت و با همکاری شماری از مترجمان و ویرایش آقای محمدعلی طباطبایی (دانشجوی کوشای دانشگاه تهران) انجام شد که از همکاری همه این عزیزان تشکر می کنم. همچنین از ریاست محترم پژوهشگاه تفسیر اهل بیت (ع) جناب حجت الاسلام والمسلمین عبدالهادی مسعودی که با فراست و درایت ایده انجام این طرح را از سوی نگارنده پذیرا شدند و حمایت خود را از این طرح تا پایان آن در بیخ نداشتند صمیمانه سپاسگزارم. ترجمه فارسی این مقالات در دو جلد در بهار ۱۳۹۵ش نشر یافت و لازم است خوانندگان برای آگاهی از اصل مقالات به این مجموعه مراجعه نمایند. در مقاله حاضر ارجاعات به متن فارسی ترجمه ها از این مجموعه بوده و صفحات آن به دلیل خودداری از ارجاعات مکرر در پانویست به شکل تکرار «همان»، در متن مقاله مشخص شده است. فاز دوم این طرح نقد تمامی مقالات این مجموعه بود که هم زمان با ترجمه آنها از سوی نگارنده انجام شد و بنا به برخی از ملاحظات فنی در شکل نشر آنها، در حاشیه ترجمه ها توفیق نشر نیافت. از استاد ارجمند جناب حجت الاسلام والمسلمین دکتر مهدوی راد - سردبیر آینه پژوهش - به پاس تشویق برای نشر نقدها در این نشریه بسیار سپاسگزارم.