

دوفصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ نگری و تاریخ نگاری دانشگاه الزهرا

سال بیستم، دوره جدید، شماره ۵، پیاپی ۸۴، بهار و تابستان ۱۳۸۹

قرائتی تاریخی از تفسیر به رأی و مقایسه‌ی آن با دیدگاه مفسر المیزان

سید محمدهادی گرامی^۱

تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۱۵

تاریخ تصویب: ۹۱/۷/۲۹

چکیده

یکی از راه‌های درک گزاره‌های تاریخی شناخت دقیق گفتمانی است که این گزاره‌ها در آن تولید شده‌اند؛ به تعبیر بهتر، فهم گزاره‌ها در افق تاریخی آن‌ها. از مشهورترین گزاره‌های تاریخی‌ای که همواره معنای آن‌ها محل مناقشه بوده است، حدیث‌ها درباره‌ی تفسیر به رأی است.

این مقاله، در ابتدا، دیدگاه علامه طباطبایی را درباره‌ی تفسیر به رأی بررسی می‌کند، سپس با خوانشی تاریخی از مفهوم تفسیر به رأی، که با واکاوی گفتمان مسلمانان سده‌های نخست هجری انجام شده است، برای فهم معنای رأی تفسیری در افق تاریخی آن تلاش می‌کند. پس از آن، نویسنده این خوانش تاریخی را با دیدگاه علامه طباطبایی درباره‌ی تفسیر به رأی مقایسه می‌کند و نشان می‌دهد که دیدگاه ایشان با خوانش تاریخی از

۱. دانشجوی دکتری الهیات، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام m. h. gerami@hotmail. com

تفسیر به رأی چندان سنخیت ندارد. به نظر می‌رسد دیدگاه ایشان درباره‌ی مقوله‌ی رأی تفسیری بیشتر از اندیشه‌ی محوری ایشان درباره‌ی تفسیر قرآن به قرآن متأثر است.

برای دستیابی به هدف مقاله گزارش‌ها درباره‌ی تفسیر به رأی در منابع اسلامی، اعم از شیعه و سنی، و همچنین دیدگاه علامه طباطبایی بر اساس آثار وی بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر به رأی، خوانش تاریخی، اثر سلف صالح، علامه طباطبایی، سده‌های نخست هجری.

مقدمه

مؤلفه‌های زیادی در تشکیل و تکوین سنت تفسیری مسلمانان در طول تاریخ نقش داشته‌اند. از میان این مؤلفه‌ها توجه به جایگاه تفسیر به رأی در سنت تفسیری بسیار اهمیت داشته است، البته تفسیر به رأی به منزله‌ی یک عامل بازدارنده از انحراف، هیچ‌گاه در سنت تفسیری مسلمانان جایگاه شایسته‌ی خود را نیافته است، و در نهایت، مفسران عملاً بر اساس گرایش‌های خود تفسیر کرده‌اند. با این همه، دست کم، تفسیر به رأی آن‌قدر اهمیت داشته است که عده‌ای را برای توجیه روش تفسیری خود به چالش کشیده است و همواره یکی از عناصر اصلی ادبیات نظری تفسیر در دوره‌های مختلف تاریخی بوده است.

علاوه بر آن، در سال‌های اخیر، ضرورت داشتن یک رویکرد تاریخی و مبتنی بر تحلیل گفتمان‌های تاریخی در زمینه‌ی مطالعات اسلامی و قرآنی به‌خوبی نمایان شده است. به نظر می‌رسد گفت‌وگو درباره‌ی رأی تفسیری بر اساس این رویکرد، با وجود دشواری‌هایش، ضروری است. پوشیده نیست که مقایسه‌ی این خوانش تاریخی با قرائت علامه طباطبایی از رأی تفسیری به تبیین بهتر ابعاد مختلف این رویکرد مطالعاتی کمک خواهد کرد.

احادیث درباره‌ی تفسیر به رأی - با اختلاف‌هایی که در نقل آن‌ها وجود دارد - در منابع کهن تفسیری و روایی امامیه به‌طور گسترده‌ای نقل شده است (نک. التفسیر المنسوب الی العسکری (ع)، ۱۴۰۹: ۱۴ و ۱۵؛ عیاشی، بی تا: ۱۷/۱؛ ابن بابویه، ۱۴۰۵: ۲۵۷؛ همو، بی تا: ۶۸). این احادیث در منابع اهل سنت نیز آمده است (نک. ترمذی، ۱۴۰۳: ۴/۲۶۸؛ نسایی، ۱۹۳۰: ۵/۳۱؛ ابویعلی موصلی، ۱۴۰۸: ۳/۹۰؛ طبری، ۱۴۱۵: ۱/۵۴).

بیان مسئله

یکی از مسائلی که در بررسی روایات درباره‌ی تفسیر به رأی همواره به آن توجه می‌شده است، معنای رأی در اخبار مربوط است. به نظر می‌رسد در طول تاریخ بیش از تلاش برای فهم این روایت‌ها در افق تاریخی خود، سعی شده است خوانشی از این روایت‌ها داده شود که سنت تفسیری رایج را کمتر به چالش بکشد.

یکی از راه‌های درک مفهوم متون تاریخی، مانند نصوص احادیث تفسیر به رأی، بررسی دریافت مخاطبان این متون از آن‌هاست. این مقاله در گام نخست قصد دارد زمینه‌ی دستیابی به معنا و مقصود اصلی احادیث تفسیر به رأی را بر اساس یک درک تاریخی هموارتر کند، و سپس، در پی آن است که نشان دهد این خوانش تاریخی از تفسیر به رأی تا چه حد با دیدگاه علامه طباطبایی تطابق دارد. لازم است یادآوری شود که این مقاله قصد ندارد به سبک مطالعات کلاسیک، به دسته‌بندی روایات مربوط به تفسیر به رأی، معناشناسی آن‌ها، و سپس طرح، و رد آن‌ها با رویکردهای کلامی و رجالی بپردازد، بلکه هدف اصلی این پژوهش نشان دادن دیدگاه مسلمانان سده‌های نخست و دیدگاه علامه طباطبایی درباره‌ی تفسیر به رأی است.^۲

۱. پیش‌تر نیز پژوهشی با مشارکت این نویسنده درباره‌ی تاریخ اندیشه‌ی مسلمانان سده‌های نخست درباره‌ی تفسیر به رأی منتشر شده است که برای نوشتن این مقاله از آن استفاده شده است (نک. مطایبی پور و گرامی).

مروری بر دیدگاه علامه درباره‌ی تفسیر به رأی

رویکرد تفسیر قرآن به قرآن یکی از پرطرفدارترین، و در واقع، بدیع‌ترین روش‌های تفسیری است که جای خود را در سنت تفسیری معاصر شیعه باز کرده است. شخصیت اصلی این مکتب در قرن حاضر علامه طباطبایی (د ۱۴۱۲ ق) بود. ایشان تفسیر قرآن به قرآن را تنها روش مطلوب در تفسیر قرآن می‌دانست (طباطبایی، ۱۳۶۰ (الف): ۶۹ و ۷۰). به گفته‌ی علامه، روش تفسیر قرآن به قرآن از دیرباز در میان اندیشمندانی همچون زمخشری و ابن تیمیه رواج داشته است و حتی زرکشی نیز در *البرهان* روش تفسیر قرآن به قرآن را بهترین روش تفسیری دانسته است (همو، ۱۳۹۰: ۳/ ۸۶ و ۸۷؛ همو، ۱۳۶۰ (الف): ۴۶ و ۴۷).

می‌توان گفت آنچه دیدگاه علامه طباطبایی را از پیشینیان متمایز می‌کند، تأکید ایشان بر این نکته است که قرآن، خود، ظرفیت برطرف کردن همه‌ی ابهام‌هایش را دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/ ۱۱). علامه طباطبایی در مقدمه‌ی *المیزان* می‌گوید که قرآن در صورتی که به نور دیگری نیاز داشته باشد، چگونه خودش می‌تواند نور باشد و همچنین چگونه می‌تواند هدایت باشد، در صورتی که برای تبیین آن به هدایت دیگری نیاز باشد و چگونه می‌تواند روشنگر باشد، اگر برای فهم آن به روشنگر دیگری محتاج باشد (همان: ۵ و ۶).

صرف نظر از موضوع تفسیر قرآن به قرآن که تا کنون درباره‌ی آن بسیار بحث و گفت‌وگو شده است - و در این نوشتار مجال پرداختن به آن نیست - به نظر می‌رسد تا کنون دیدگاه علامه طباطبایی درباره‌ی تفسیر به رأی به اندازه‌ی کافی تدقیق نشده است. با توجه به دیدگاه محوری علامه به تفسیر قرآن به قرآن فرضیه آن است که دیدگاه ایشان درباره‌ی مقوله‌ی رأی تفسیری نیز با سایر مفسران متمایز باشد.

علامه طباطبایی بحث خود درباره‌ی تفسیر به رأی را به طور تفصیلی در مجلد سوم تفسیر *المیزان* ذیل تفسیر آیه‌ی ۷ سوره‌ی «آل عمران» مطرح کرده است. ایشان در آغاز بحث اشاره کرده است که احادیث تفسیر به رأی را هم شیعه و هم سنی نقل کرده‌اند. وی سپس این احادیث را به اسناد و الفاظ مختلف از علمای امامیه و اندیشمندان اهل سنت نقل کرده است (همان: ۳/ ۷۵).

علامه طباطبایی در خصوص نقل مشهور این روایت از رسول خدا -صلی الله علیه و آله- بر این باور است که رأی را در این روایت به دو معنا می توان گرفت: نخست، به معنای اعتقاد از روی اجتهاد؛ دوم، رأی به معنای نظر از روی هوی و هوس. وی تأکید می کند که در این حدیث مقصود رسول خدا -صلی الله علیه و آله- این نبوده است که مردم را از مطلق هر نوع رأی و اجتهادی درباره قرآن، آن طور که اصحاب حدیث تصور کرده اند، نهی کند. بنابراین، رأی را به این معنا نمی توان دانست.

علامه نظر خود را بر اساس دو گواه بیان می کند: نخست آنکه در حدیث «بالرأی» نیامده است، بلکه «برأیه» آمده است که نشان می دهد مطلق رأی مردود نیست، بلکه نوع خاصی از رأی مد نظر است؛ دوم اینکه چنین معنایی از حدیث با بسیاری از آیات که به تدبر در قرآن امر می کنند منافات دارد (همان: ۷۶ / ۳). ایشان در ادامه در توضیح ترکیب اضافی «برأیه» بر این باور است که این اضافه در اینجا به معنی اختصاص است و معنایش این است که مفسر «فقط بر اساس رأی خودش قرآن را تفسیر کند». به تعبیر علامه، در فهم قرآن مفسر باید تنها به اسباب و ابزارهای فهم زبان عربی که در اختیار خودش است اکتفا کند.

علامه تنها اسباب نزد مفسر را قیاس کلام خدا با کلام مخلوق می داند، یعنی اسباب فهم نزد مفسر منحصر است به قیاس کلام خدا با کلام مخلوقات و تلاش برای فهم کلام خدا بر اساس قوانین رایج در کلام مخلوقات. ایشان سپس با اشاره به نادرستی این رهیافت، تأکید می کند که کلام وحی در همه ی ابعادش جاری مجرای کلام مخلوقات نیست و استفاده از قواعد رایج زبانی برای فهم کلام خدا کافی نیست (همان جا).

علامه کمی بعد در توضیح این مطلب می گوید که این نیز معلوم است که فرق بین کلام مخلوق و خالق در نحوه ی استعمال الفاظ و چیدن جمله ها و به کار بردن فنون ادبی و صناعات لفظی نیست، بلکه اختلاف بین آن دو از جهت مراد و مصداق است؛ مصداقی که مفهوم کلی کلام بر آن منطبق است. توضیح اینکه ما انسان ها به علت ارتباطی که با عالم طبیعت داریم و در عالم ماده پدید آمده ایم، در آن زندگی می کنیم و در آخر هم در آن می میریم، ذهنمان با مادیات مأنوس شده است و از هر امر برداشتی مادی داریم و هر مفهومی را بر مصداق جسمانی اش منطبق

می‌سازیم (همان: ۷۸ / ۳ و ۷۹). او سپس با ذکر چند نمونه نشان می‌دهد که چگونه تفسیر کلام خدا بر اساس قوانین رایج در کلام مخلوقات به تفسیر به رأی منجر می‌شود (همان‌جا). علامه در جمله‌ای استنتاجی تأکید می‌کند که نهی از تفسیر به رأی ناظر به مکشوف نیست، بلکه ناظر به طریق کشف است. ایشان تأکید می‌کند که طریق کشف منهی عنه آن است که مفسر تلاش کند کلام خدا را بر اساس ساز و کار رایج در فهم کلام مخلوقات فهم کند، حتی اگر این تلاش در برخی موارد نیز مطابق با واقع شود. وی سپس برای نشان دادن اینکه در تفسیر به رأی طریق کشف موضوعیت دارد، نه مکشوف، به برخی احادیث در این زمینه استناد می‌کند (همان: ۷۶). او برای نشان دادن اینکه نهی در روایات مربوط به طریقه‌ی تفسیر است، نه اصل تفسیر، به آیاتی مانند «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» استناد می‌کند (نک. اسراء: ۳۶). ایشان درباره‌ی روایات تفسیر به رأی تأکید می‌کند که کلام خدا را به طریقی که کلام خلق تفسیر می‌شود، نباید تفسیر کرد (همان: ۷۸ / ۳). ایشان محصل کلام را چنین بیان می‌کند که نهی از تفسیر به رأی بدان معناست که مفسر در تلاش خود تنها به خودش اکتفا کند و سراغ چیزی به غیر از فهم خودش، که مبتنی بر نظام فهم در عالم مخلوقات است، نرود.

علامه از بحث پیشین نتیجه می‌گیرد که مقتضای عمل به این احادیث آن است که مفسر رجوع به غیر کند. غیر یا می‌تواند کتاب باشد یا سنت. غیر قطعاً سنت نیست؛ چون هم با برخی مضمون‌های مطرح‌شده در خود قرآن، مانند «تبیاناً لكل شیء» بودن قرآن منافات دارد و هم با احادیثی که فرموده‌اند سنت را به قرآن عرضه کنید (همان: ۷۷ / ۳). او درباره‌ی تبیان بودن قرآن می‌گوید:

حق آن است که طریق فهم قرآن کریم مسدود نیست و بیان الهی و ذکر حکیم خود راهنمای خود است. یعنی قرآن در تبیین مقاصد خود نیازی به طریق دیگر ندارد. چگونه قابل تصور است کتابی که خداوند آن را هدایت و نور و بیانگر همه چیز معرفی فرموده [است]، خود نیازمند راهنمای دیگر باشد و از روشنایی دیگری فروغ بگیرد و با وسیله‌ای دیگر تبیین شود (همان: ۸۶).

وی درباره‌ی مشکل «منافات تفسیر با سنت با روایات عرضه» می‌گوید که در صورتی که فهم قرآن متوقف بر روایات باشد و اعتبار روایات نیز منوط به عرضه‌ی آن‌ها به قرآن باشد، «دور» لازم می‌آید، که باطل است؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که فهم قرآن متوقف بر روایات نیست. به تعبیر دیگر، هر مطلبی که پیامبر^ص صلی الله علیه و آله - درباره‌ی قرآن فرموده‌اند، امکان استفاده‌ی آن از قرآن به طور مستقل وجود دارد (همان: ۳/ ۸۵). در واقع، ماحصل دیدگاه علامه آن است که هر تفسیری، به جز تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر به رأی است. ایشان اندکی بعد این برداشت را تصریح می‌کند (همان: ۳/ ۸۳). سپس با اشاره به ده وجهی که در معنای احادیث تفسیر به رأی ذکر شده است، برخی از آن‌ها را بدون دلیل، برخی را ظاهرالبطلان و برخی دیگر را قابل جمع با یکدیگر می‌داند (همان: ۳/ ۷۷ و ۷۸).

علامه نتیجه‌ی کل بحث‌های قبلی را این‌گونه بیان می‌کند: «پس تکلم به رأی پیرامون قرآن و قول به غیر علم که در روایات گذشته بود و «ضرب بعض القرآن ببعض» که در روایات آمد، همه می‌خواهند یک چیز را بفهمانند و آن این است که برای درک معنای قرآن از غیر قرآن استمداد نجوید (همان: ۳/ ۸۳).

وی پس از طرح نظریه‌ی خود در خصوص معنای تفسیر به رأی، سعی می‌کند به اولین و مهم‌ترین اشکال وارد شده به این نظریه، یعنی «جایگاه روایات معصومین علیهم السلام» و اقوال صحابه و تابعان در تفسیر قرآن با توجه به این تقریر» پاسخ دهد. ایشان بر این باور است که آیات قرآن عموم همه‌ی افراد بشر، از کافر تا مؤمن را دعوت می‌کند به اینکه پیرامون قرآن تعقل و تأمل کنند. علامه تصریح می‌کند که آیه‌ی «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» دلالت روشنی دارد بر اینکه معارف قرآن معارفی است که هر دانشمندی با تدبر و بحث پیرامون آن می‌تواند آن را درک کند و با توجه به اینکه این آیه در مقام تحدی و بیان اعجاز قرآن است، معنا ندارد که در چنین مقامی مقصود قرآن فهم افراد خاصی از قرآن باشد (همان: ۳/ ۸۴).

از نظر وی، شأن پیامبر جایگاه معلم است و بس. معلمی که ذهن متعلم را به سوی آنچه دریافتنش برای وی دشوار است رهنمون می‌کند، نه اینکه چیزی را به متعلم یاد دهد که بدون

تعلیم آموختن آن محال است. به گفته‌ی علامه، تعلیم پیامبر ^{صلی الله علیه وآله} - تنها جنبه‌ی تسهیل مسیر و نزدیک‌تر کردن متعلم به مقصد را دارد و در واقع معلم مطالب علمی را به نحوی می‌چیند که دریافت آن‌ها برای متعلم آسان‌تر باشد. صاحب المیزان تأکید می‌کند که مفهوم آیاتی همچون «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» و «وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ» چیزی جز این نیست (نک. النحل: ۴۴؛ الجمعة: ۲). علامه تصریح می‌کند که پیامبر فقط چیزی را به مردم می‌آموزاند که قرآن به خودی خود بر آن دلالت دارد و آن‌ها بدون تعلیم پیامبر ^{صلی الله علیه وآله} و آله - نیز بدان دست می‌یابند (همان: ۳/ ۸۵).

پژوهش‌های برخی معاصران درباره‌ی رابطه‌ی علامه طباطبایی با احادیث نیز به خوبی مؤید این نکته است که از دیدگاه علامه روایات صرفاً نقش تسهیل طریق فهم را بازی می‌کنند. علاوه بر آن، از نظر وی، ائمه ^{علیهم السلام} - نیز از شیوه‌ی تفسیر قرآن به قرآن بهره می‌گرفته‌اند و کار مفسر این است که با مطالعه‌ی روایات تفسیری شیوه‌ی تفسیر قرآن به قرآن را بیاموزد و ذوق آن را پیدا کند و آنگاه وارد عرصه‌ی تفسیر شود (نک. نفیسی، ۱۳۸۴: ۱۱۶ و ۱۱۷). با این همه، علامه طباطبایی سه بخش از آیات قرآن را از مباحث پیش گفته مستثنا می‌کند. ایشان بر این باور است که جزئیات احکام چیزی نیست که هر کس بتواند مستقلاً و بدون مراجعه به بیانات رسول خدا ^{صلی الله علیه وآله} - آن را از قرآن کریم استخراج کند، همچنین جزئیات قصص و معارفی مانند مسئله‌ی معاد نیز چنین وضعیتی دارند (همان: ۳/ ۸۴).

بازیابی ویژگی‌های گفتمان «تفسیر به رأی» در سده‌های نخست هجری

الف. واگرایی در تلقی از رأی تفسیری در سه سده‌ی نخست هجری

در قرون اخیر اهتمام به نوع دریافت از تفسیر به رأی و معنای آن حتی برای اصولیان نیز اهمیت پیدا کرده است (انصاری، ۱۴۱۹: ۱/ ۱۴۲). چنین دغدغه‌ای دست کم در اندیشمندان اسلامی سده‌ی نخست هجری مشاهده می‌شود. این حقیقت بیانگر آن است که معنای تفسیر به رأی، دست کم در آن زمان، چنان آشکار بوده است که در آن دوره هیچ‌گاه دغدغه‌ی معنا و مفهوم آن وجود نداشته است، بنابراین به نظر می‌رسد بررسی نوع دریافت صحابه و تابعان از رأی بر اساس تحلیل گفتمانی

متون کهن مربوط، یکی از بهترین راهها برای درک مفهوم احادیث تفسیر به رأی باشد. با نیم‌نگاهی به سنت تفسیری مسلمانان در طول ۱۴ قرن گذشته، می‌توان همه‌ی دیدگاه‌ها درباره‌ی معنای تفسیر به رأی را ذیل دو خوانش اصلی طبقه‌بندی کرد: ۱. رأی به معنای اعم؛ ۲. رأی به معنای اخص.

رأی در معنای اعم بدون در نظر گرفتن هیچ نوع قیدی (مانند صحت و سقم یا مستدل بودن و مستدل نبودن)، به معنای مطلق نظر و اعتقاد شخصی هر فرد است؛ به این معنا، رأی در تقابل با کتاب و سنت قرار دارد و هر چیزی جز کتاب و سنت در واقع رأی است، اما رأی در معنای اخص، تنها شامل نظرها و اعتقادات شخصی است که بدون اتکا به مستندات و فقط بر اساس سلیقه و میل نفس افراد شکل گرفته است. به این معنا، هر چیزی که خارج از کتاب و سنت باشد، ضرورتاً رأی نیست، بلکه تنها مواردی که مستند منطقی نداشته باشد، رأی است. نکته‌ی دیگر آنکه رأی در معنای اعم آن هم می‌تواند ممدوح باشد و هم مذموم، ولی رأی در معنای اخص آن کلاً مذموم است.

تحلیل گفتمانی گزارش‌های موجود درباره‌ی تفسیر به رأی نشان می‌دهد که نخستینان، دست‌کم تا اواخر سده‌ی سوم و اوایل سده‌ی چهارم هجری، رأی را در معنای اعم آن به کار می‌برده‌اند. چنین تحلیلی به‌خوبی از بررسی گزارش‌هایی که در آن‌ها از رأی سخن به میان رفته است، برداشت می‌شود.

در روایت مشهوری که بخاری و دیگران درباره‌ی نهی عمر از متعه نقل کرده‌اند، عبارت «فقال رجل برأيه ما شاء» در تقابل با سیره‌ی پیامبر ^{صلی الله علیه و آله} - و نزول قرآن به کار رفته است (نک. ابن حنبل، بی تا: ۴/ ۴۲۹؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۵/ ۱۵۸). در گزارش دیگری از عایشه نقل شده است که پیامبر ^{صلی الله علیه و آله} - هیچ یک از آیات را با رأی خودشان تفسیر نمی‌کردند؛ مگر آن آیاتی که جبرئیل [تفسیر] آنان را به پیامبر - ^{صلی الله علیه و آله} - آموخته بود: «عن عائشه ان النبي كان لا يفسر شيئاً من القرآن برأيه الا آيات بعدد علمه اياهن جبريل» (هیشمی، ۱۴۰۸: ۶/ ۳۰۳). در این صورت، اگر رأی به معنای اخص آن، یعنی قول مبتنی بر هوی و میل شخصی باشد، نسبت دادن آن به پیامبر نادرست و حتی توهین‌آمیز خواهد بود.

در روایت دیگری امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) تفسیر به رأی را در برابر تفسیر بر اساس اطلاعات دریافت‌شده از عالمان قرآن به کار برده‌اند (ابن بابویه، بی تا: ۲۶۴). ابن مسعود (د ۳۲ ق) یکی از علل فضیلت عمر را سبقت او در بیعت با ابوبکر می‌داند و می‌گوید: «و برأیه فی بکر کان أول من بايعه» (ابن ابی‌الحدید، بی تا: ۵۷/۱۲). در صورتی که این رأی به معنای منفی آن و معنای اخص باشد، این عبارت نه تنها برای عمر فضیلت نیست، بلکه ردیلت است.

می‌توان دید که از اواخر قرن نخست هجری، در محافل رأی‌گرایان نوحاسته از عراق ترکیب اسنادی «أرأیت» کاملاً شناخته‌شده بوده است و این ترکیب به‌مثابه‌ی نشانه‌ای برای این شناخت گفتمان قلمداد می‌شده است (نک. کلینی، ۱۳۶۷: ۵۸/۱). پوشیده نیست که موضوعیت چنین ترکیبی در این دوره جز با مینا قراردادن معنای اعم رأی محقق نمی‌شود (درباره‌ی اصحاب أرأیت، پاکتچی، ۱۳۷۹ (ب): ۹/۱۲۸).

رهیافت پیش‌گفته درباره‌ی معنای رأی در این دوره، از گزارش‌های تکرار شده در منابع سده‌ی دوم هجری نیز اصطیاد کردنی است. در گزارشی از حضرت صادق-علیه‌السلام- آمده است: «عن أبی الربیع الشامی قال: قلت لأبی عبدالله (علیه‌السلام): ما أدنی ما یخرج العبد من الایمان؟ فقال: الرأی، یراه مخالفاً للحق فقیم علیه» (برقی، ۱۳۳۰: ۲۱۱/۱). در این خبر به خوبی مشخص است که رأی به معنای اعتقاد و نظر است. بر اساس این گزارش رأی ممدوح و صحیح نیز تواند وجود داشته باشد، در حالی که معنای اخص رأی مطلقاً مذموم است.

در گزارش دیگری آمده است: «عن محمد بن حکیم، قال: قلت لأبی عبدالله (علیه‌السلام): إن قوما من أصحابنا قد تفقهوا و أصابوا علما و رووا أحادیث فیرد علیهم الشئ فیقولون فیه برأیهم؟ فقال: لا، و هل هلک من مضی إلا بهذا و أشباهه؟» (همان: ۲۱۲). وقتی راوی درباره‌ی گروهی از شیعیان، که بر اساس دانش فقه و دانستن احادیث در برخی مسائل رأی را به کار می‌گیرند، می‌پرسد، حضرت از آن نهی می‌کند. مبادرت راوی به پرسیدن این سؤال و تأکید او بر اینکه این افراد بر اساس مبانی آموخته‌شده به سراغ رأی رفته‌اند، نشان می‌دهد که راوی رأی را در معنای اعم آن به کار برده است؛ در صورتی که تلقی راوی از رأی معنای مذموم آن باشد، اولاً طرح این پرسش و ثانیاً اشاره به مستند بودن رأی بی‌معنی است.

چنین در کی از گفتمان «رأی» را از گزارش‌های نقل شده در سده‌ی سوم هجری نیز به خوبی می‌توان برداشت کرد. در گزارشی هنگامی که در مجلس مأمون، علی بن محمد بن الجهم از امام رضا -علیه السلام- درباره‌ی مفاد ظاهری برخی آیات نفی کننده‌ی عصمت انبیا می‌پرسد، امام رضا -علیه السلام- در پاسخ او می‌فرماید: «ویحکک یا علی، اتق الله و لا تنسب إلی أنبیاء الله الفواحش و لا تتأول کتاب الله برأیک فإن الله عزوجل. قد قال: و لا یعلم تأویلہ الا الله و الراسخون» (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۱۷۰/۲). در این خبر تفسیر به رأی در مقابل تفسیر خداوند و راسخان در علم قرار گرفته است. این تقابل قرینه‌ای است که نشان می‌دهد رأی در معنای عام آن به کار گرفته شده است. به تعبیر دیگر، حضرت تأکید می‌کنند که با رأی و نظر شخصی تفسیر نکن، بلکه تفسیر آن باید از جانب خداوند باشد.

همچنین در گزارش‌های متعدد دیگری از این دوره از تعبیر «اجتهاد در رأی» استفاده شده است (ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹: ۵/۳۸۵؛ برقی، ۱۳۳۰: ۲۱۰/۱). این گزارش‌ها در معنای اعم رأی ظهور دارد، زیرا اگر رأی به معنای خواسته و میل غیرمستند باشد، دیگر اجتهاد و تلاش در آن بی‌معنی است. به تعبیر دیگر، اجتهاد برای مستند کردن و برهانی کردن رأی به معنای اعم آن معنا دارد. آنچه را می‌توان در کنار بررسی گزارش‌های پیشین مؤیدی مهم تلقی کرد، آن است که در قدیم‌ترین کتاب‌های لغت عربی مربوط به سده‌ی دوم هجری، همچون العین فراهیدی، ریشه‌ی کلمه‌ی «الرأی» فعل «رأی» دانسته شده است. خلیل بن احمد فراهیدی (د ۱۷۵ ق)، پیش از آنکه معنای «رأی البصر» را بیان کند، در درجه‌ی نخست، به معنای «رأی القلب» اشاره می‌کند و در توضیح آن فعل «ارتئیت»، به معنای «قلبم بدان اعتقاد یافت» را به کار می‌گیرد (۱۴۰۹: ۸/۳۰۶). کاربرد رأی به معنای اعتقاد یافتن در برخی آیه‌های قرآنی، همچون «ما کذب الفؤاد ما رأی» نیز دیده می‌شود (نک. النجم: ۱۱). در اخبار و گزارش‌هایی که درباره‌ی رأی به طور عام و تفسیر به رأی به طور خاص وارد شده است، در بسیاری از موارد بحث رأی با مشتقات فعلی آن، همچون «أری» یا «رأیت» قرین شده است که حتی امروز نیز از آن‌ها تعبیر به افعال قلوب می‌کنیم و آن را در معنای اعتقاد یافتن به کار می‌بریم (نک. ابوداود، ۱۴۱۰: ۱/۴۴).

به نظر می‌رسد تلقی جامعه‌ی مسلمانان از رأی تفسیری، دست کم تا اواخر قرن سوم هجری، همان معنای اعم آن بوده است، اما گویا از اوایل اواخر سده‌ی سوم و اوایل سده‌ی چهارم، برخی تلاش‌ها برای بازفهمی رأی تفسیری آغاز شده باشد. به نظر می‌رسد طبری (د ۳۱۰ ق) نخستین کسی است که برای بازفهم تفسیر به رأی و بازخوانی آن به معنای اخص حرکت کرده است. وی تلاش کرده است رأی تفسیری را در ساختار و نظامی بازفهم کند که برای منابع تفسیر طرح‌ریزی می‌کند.

طبری بر این باور است که مطالب تفسیری بر سه دسته‌اند: برخی مطالب، همچون ساعت قیامت را تنها خدا می‌داند و حتی پیامبرش را نیز از آن آگاه نکرده است؛ بخش دیگری از مطالب تفسیری را که مردم به آن‌ها نیاز دارند، خداوند تنها بر پیامبرش آشکار کرده است و تأویل آن‌ها تنها از طریق بیان پیامبر امکان‌پذیر است؛ گروه سوم از آیات تفسیری را هرکس که به لغت عربی قرآن آشنا باشد می‌فهمد، مثل دانستن معنای کلمات «اصلاح» و «افساد» که فرد حتی اگر مصداق‌های آن‌ها را نداند، معنی صلاح و فساد را می‌داند (۱۴۱۵: ۱/ ۵۳ و ۶۳). به اعتقاد طبری، احادیث نهی از تفسیر به رأی، و اظهار نظر ناآگاهانه درباره‌ی قرآن مربوط به آن بخش از آیات قرآن است که تأویل آن‌ها جز با بیان رسول خدا مشخص نمی‌شود (همان: ۵۵).

دیدگاه طبری دو ویژگی عمده دارد: نخست، وی علاوه بر اخبار و آثار سلف صالح، لغت و زبان عرب را به شرطی که با تعالیم تفسیری سلف صالح در تضاد نباشد، مستندی برای تفسیر می‌داند (همان: ۶۴). دوم، سعی می‌کند با تفکیک راه‌های دستیابی به اطلاعات تفسیری، احادیث تفسیر به رأی را به بخشی از آیات محدود کند که تفسیر آن جز با بیان رسول خدا ^{صلی الله علیه و آله} - مشخص نمی‌شود. علاوه بر این، به نظر می‌رسد طبری نخستین کسی است که در رأی تفسیری به دیدهی طریقی مردود، صرف نظر از نتیجه‌ی آن، درنگ‌ریسته است. وی تلاش کرده است این حدیث ابن‌جندب، یعنی «من قال فی القرآن برأیه فأصاب فقد اخطأ» را که برخی پیشینیان آن را به دلیل نداشتن درکی درست غریب دانسته‌اند، توضیح دهد (نک. ترمذی، ۱۴۰۳: ۴/ ۲۶۹). گویا طبری به این یافته‌ی خود که تفسیر به رأی به دلیل ناآگاهی فی‌نفسه مذمت شده است، می‌بالد (طبری، ۱۴۱۵: ۱/ ۵۶).

پس از طبری، اظهارات ابن‌الانباری نحوی (د ۳۲۸ ق) حاکی از آن است که در دوره وی تلاش‌های جدی‌تری برای از نو فهمیدن رأی تفسیری و خلاصی از رأی به معنای اعم آن آغاز شده است. وی برای رأی تفسیری دو معنا ذکر می‌کند و قول ارجح را این می‌داند: تفسیر به رأی کلامی است که مفسر علم دارد که حق غیر آن است. وی همچنین از برخی اهل علم در آن دوره یاد می‌کند که آنان معنای رأی در حدیث ابن‌جندب را هوای نفس می‌دانند (قرطبی، بی‌تا: ۱/ ۳۲). دیدگاه ابن‌انباری نیز به نحوی حرکت در مسیر محدود کردن معنای تفسیر به رأی و تلاش برای فاصله گرفتن از معنای اعم آن است. پس از وی، ابو منصور ماتریدی (د ۳۳۳ ق) تفسیر قرآن بر اساس دلیل غیرمقطوع را تفسیر به رأی می‌داند. ماتریدی از نخستین کسانی است که به شکل دقیقی رأی را در معنای اخص آن به کار گرفته است (سیوطی، ۱۴۱۶: ۲/ ۴۶۰). در ادامه‌ی همین جریان بازفهمی، جصاص (د ۳۷۰ ق)، در نیمه‌ی دوم قرن چهارم، می‌گوید که رأی قول فرد بدون هیچ مبنا و استدلالی است، اما کسی که برای رأی خود بر پایه‌ی اصول استدلال کند و آن را به محکومات بازگرداند، مأجور است (جصاص، ۱۴۰۵: ۲/ ۱۱۲).

اگر قرن چهارم را نقطه عطفی در خوانش احادیث تفسیر به رأی بدانیم، قرن پنجم را باید عصر تلاش برای نهادینه کردن دریافت و تلقی جدید از رأی تفسیری دانست. در اوایل قرن پنجم، ما شاهد تمسک مفسران به معنای جدید از رأی تفسیری هستیم. شیخ مفید (د ۴۱۳ ق) اعتقاد برخی مفسران را مبنی بر اینکه آیه‌ی استضعاف (قصص: ۵)، «و نريد ان نممن...»، مربوط به خلفای راشدین است، تفسیر به رأی می‌داند (۱۴۱۴: ۹۱). وی در جای دیگری تصریح می‌کند که تفسیر کتاب خدا با «ادله الرأی» جایز نیست و نباید معانی آن را بر میل و هوی و هوس شخصی حمل کرد (همان: ۱۶۴). عبارت شیخ مفید معنای دوم از رأی، یعنی اعتقاد مبتنی بر هوی و میل شخصی را به ذهن متبادر می‌کند.

پس از شیخ مفید، از اواسط قرن پنجم، پدیده‌ای نوظهور در برخورد با احادیث تفسیر به رأی دیده می‌شود. تا پیش از این در سده‌ی چهارم، برخی مدعی شده بودند که رأی تفسیری به معنای اعتقاد بدون دلیل و مبناست، اما آن‌ها هیچ توجیهی برای خروج از معنای ظاهری لفظ و عدول از معنایی که حدود سه قرن شناخته شده بود، ذکر نکرده بودند. در اواسط قرن پنجم، ما شاهدیم که

مفسرانی همچون شیخ طوسی، که معنای رأی را عام می‌دانند، تلاش می‌کنند با توجه به ادله‌ی دیگر ظاهر این روایات را ترک، و آن‌ها را تأویل کنند. عبارت شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق) در مقدمه‌ی تفسیر تبیان به خوبی نشان می‌دهد که تلقی وی از تفسیر به رأی، تفسیر در برابر تفسیر مأثور و نقلی است. وی التزام به ظهور اولیه‌ی احادیث تفسیر به رأی را رد می‌کند، اما بدون انکار عام بودن معنای رأی تأکید می‌کند که با توجه به ادله و نصوص دیگر، ظاهر این حدیث باید ترک، و تأویل شود (۱۴۰۹: ۴/۱ و ۵).

شیخ طوسی بر این باور است که نباید میان کلمات خدا تناقض و تضاد باشد. به گفته‌ی شیخ الطائفه تضاد احادیث تفسیر به رأی با سایر نصوص دینی در چهار محور بررسی می‌شود: ۱. تضاد این احادیث با بیان بودن و تبیان بودن قرآن؛ ۲. تضاد این احادیث با مدح متفکران و متدبران در قرآن؛ ۳. تضاد این احادیث با جایگاه مصدریت قرآن و حجت بودن آن در کنار سنت که عملاً استخراج از کتاب‌الله را تعطیل می‌کند؛ ۴. تضاد این احادیث با اخبار ضرورت عرضه‌ی روایات به قرآن. شیخ طوسی پس از بیان این نکات تأکید می‌کند که به این دلایل نمی‌توان به ظهور اولیه‌ی روایات تفسیر به رأی اتکا و اعتماد کرد. وی در ادامه با شیوه‌ای مشابه طبری، راه‌های دریافت قرآن را تقسیم می‌کند و تفسیر به رأی را عملاً مربوط به بخشی از آن‌ها اعلام می‌کند (طوسی، ۱۴۰۹: ۴/۱ و ۵).

نکته‌ی بسیار مهم که از عبارات شیخ طوسی برداشت می‌شود، آن است که به اذعان شیخ طوسی، فی الواقع پیش از وی، رأی غالباً در معنای عام آن فهمیده می‌شده است و هر نوع تفسیری خارج از کتاب و سنت، با دلیل یا بدون دلیل، رأی شناخته می‌شده است. به خوبی نمایان است که تضاد احادیث تفسیر به رأی با سایر نصوص دینی در چهار محور پیش گفته نیز تنها و تنها زمانی معنا پیدا می‌کند که ما رأی را به معنای عام آن بگیریم، در غیر این صورت، اصولاً تضادی وجود ندارد.

ابوالحسن ماوردی (د ۴۵۰ ق) نیز با اشاره به اینکه برخی از اهل احتیاط با تمسک به ظاهر احادیث تفسیر به رأی هر نوع اظهار نظر درباره‌ی قرآن و تفسیر آن را رد کرده‌اند، راهی مانند راه شیخ طوسی را طی می‌کند. وی تأکید می‌کند که ظهور اولیه‌ی این احادیث با سیره و سنت

تفسیری رایج در تضاد است و باید تأویل شود (سیوطی، ۱۴۱۶: ۲/۴۷۵). ابوبکر بیهقی شافعی (د ۴۵۸ ق) نیز در همین مسیر گام برمی‌دارد. وی بر این باور است که معنای صحیحی که می‌توان برای رأی تفسیری در نظر گرفت، تفسیری است که بدون پایه‌ی برهانی و بدون دلیل باشد (زرکشی، ۱۹۵۷: ۲/۱۶۲). گزارش راغب اصفهانی (د ۵۰۲ ق) نشان می‌دهد که تلقی جدید از تفسیر به رأی، دست کم از اواخر قرن پنجم هجری، به‌منزله یک دیدگاه جدید در این خصوص در جامعه‌ی مسلمانان و سنت تفسیری آنان نهادینه شده بوده است. راغب اصفهانی تصریح می‌کند که درباره‌ی تفسیر قرآن دو نظر کلی وجود دارد: عده‌ای تفسیر را فقط با توجه به میراث سلف صالح (پیامبر، صحابه و تابعان) روا می‌دانند و گروه دیگری بدان قائل نیستند (همان: ۲/۱۶۴).

ب. نقش آفرینی جدی «تفسیر به رأی» در مناقشات تفسیری سده‌های نخست

نتیجه‌ای که از بررسی گزارش‌های متعدد سده‌های نخست هجری به دست می‌آید، این است که دغدغه‌ی مقوله‌ی تفسیر به رأی در عصر نزدیک به پیامبر^ص صلی‌الله‌علیه‌وآله- در اوج بوده است و این نگرانی در شکل‌دهی سنت تفسیری مسلمانان تأثیرگذار بوده است، اما هر چه از عصر پیامبر (ص) فاصله می‌گیریم و چند قرن اول را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذاریم، می‌بینیم که تفسیر به رأی عملاً جایگاه خود را در سنت تفسیری مسلمانان از دست می‌دهد و تنها جای خود را در ادبیات نظری مباحث تفسیری حفظ می‌کند. در واقع، حرکت در مسیر محدود کردن دایره‌ی شمول رأی تفسیری، که پیش‌تر بدان اشاره شد، همسو با همین حرکت بوده است.

ما در این بخش از این مقاله بر آنیم که یک ایده را به‌منزله‌ی رهیافتی مهم مطرح کنیم و آن این است که گرچه در سده‌های چهارم و پنجم هجری تقابل در گفتمان تفسیر به رأی میان دو معنای اعم و اخص رأی بوده است^۱، در سده‌ی نخست و حتی سده‌ی دوم هجری، دغدغه‌ی این

۱. یعنی عده‌ای در پی آن بودند که با اتکا به درک عامی که از مفهوم رأی تفسیری داشتند، تفسیر صحیح را منحصر در تفسیر با کتاب و سنت کنند؛ اما عده‌ی دیگری با تمسک به معنای اخص رأی تفسیری، می‌خواستند دایره‌ی شمول تفسیر به رأی را بسیار محدودتر کنند و تفسیر صحیح را به مطالب برگرفته از کتاب و سنت منحصر نکنند.

مسئله به حدی جدی بوده است که دو طرف مقابل توقف در تفسیر و تفسیر بر اساس کتاب و سنت بودند.

گزارش‌های موجود از قرن نخست هجری درباره‌ی محافل تفسیری نشان می‌دهد که جایگاه منفی و ضد ارزشی تفسیر به رأی میان عموم مسلمانان آن دوره فراگیر بوده است. طبق گزارشی، نزد عبدالله بن مسعود از فردی که در مسجد آیه‌ی دهم سوره‌ی دخان، «فارتقب یوم تأتی السماء بدخان مبین»، را تفسیر به رأی می‌کند شکایت می‌شود (نک. ابن حنبل، بی تا: ۱ / ۳۸۰). این خبر بیانگر آن است که مفسران به رأی در جامعه بسیار در معرض اتهام بوده‌اند. برخی روایات نقل شده در این دوره، مثل روایت وجوب اعاده‌ی وضو در صورت تفسیر کردن قرآن با رأی، شاهد دیگری بر شرایط ویژه‌ی این دوره است (نک. ذهبی، بی تا: ۳ / ۵۴). گرچه برخی این روایت را موضوع دانسته‌اند، اقدام به جعل چنین اخباری نشان‌دهنده‌ی شرایط مساعد آن دوره برای چنین کاری است (نک. فتنی، بی تا: ۸۴).

بر اساس همین تلقی منفی فراگیر بود که گروهی از صحابه و تابعان، به ویژه اهل مدینه، به علت هراس از گرفتار شدن در دام تفسیر به رأی اصولاً از تفسیر رویگردان شدند. طبری تأکید می‌کند که این گروه از صحابه و تابعان به علت هراس از دست‌نیافتن به واقع از تفسیر رویگردان بودند (۱۴۱۵: ۱ / ۶۱). بر اساس گزارشی، فقهای مدینه، همچون سالم بن عبدالله (د ۱۰۶ق)، سعید بن مسیب (د ۹۴ق)، ابو عبدالله نافع (د ۱۱۷ق) و قاسم بن محمد بن ابی بکر گفت‌وگو در تفسیر قرآن را بزرگ می‌انگاشتند و وارد آن نمی‌شدند (نک. همان: ۱ / ۵۹). شخصیتی همچون قاسم بن محمد بن ابی بکر (د ۱۰۷ق)، به علت احتیاط فراوان و هراس از گرفتار شدن در دام تفسیر به رأی، از تفسیر رویگردان بود (ذهبی، ۱۴۱۳: ۵ / ۵۹). طبق گزارش دیگری، هرگاه از سعید بن مسیب درباره‌ی حلال و حرام پرسیده می‌شد، جواب می‌داد و هرگاه از او درباره‌ی تفسیر پرسش می‌شد، پاسخی نمی‌داد؛ انگار که چیزی نشنیده است (نک. طبری، ۱۴۱۵: ۱ / ۵۹). عبیده بن عمرو سلمانی تابعی (د ۷۲ق) نیز هنگامی که از وی درباره‌ی تفسیر آیه‌ای پرسیده شد، گفت: «کسانی که شأن نزول آیات را می‌دانستند دیگر از دنیا رفته‌اند» (نک. ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹: ۷ / ۱۷۹). به نظر می‌رسد رویگردانی از تفسیر قرآن رویکرد اصلی بسیاری از تابعان و فقهای اهل مدینه بوده است (طوسی، ۱۴۰۹: ۴ / ۱).

جریان رویگردانی از تفسیر قرآن در مکتب کوفه و میان برخی شاگردان امیرالمؤمنین (ع) نیز طرفدار داشته است. عامر شعبی (د ۱۰۳ ق) می‌گوید: «اصحاب امیرالمؤمنین - علیه‌السلام - و اصحاب ابن مسعود (د ۳۲ ق) از هیچ دانشی به اندازه‌ی تفسیر قرآن رویگردان نبودند» (ابن‌ابی‌شیه، ۱۴۰۹: ۱۷ / ۱۷۹). بر اساس گزارشی، ابوالفضل کوفی (د ۸۲ ق)، از تابعیان شاگرد امیرالمؤمنین (ع)، هیچ‌گاه درباره‌ی قرآن اظهارنظر نمی‌کرده است (ابن‌ابی‌شیه، ۱۴۰۹: ۱۷ / ۱۸۰). بر اساس برخی گزارش‌های دیگر ابراهیم نخعی (د ۹۶ ق) از فقهای تابعی کوفه نیز تفسیر قرآن نمی‌کرده است (ابن‌ابی‌شیه، ۱۴۰۹: ۱۷ / ۱۷۹).

البته برای رویگردانی برخی صحابه و تابعان از تفسیر علل دیگری نیز ذکر شده است. به نظر می‌رسد از میان علل ذکرشده، پس از عامل هراس از تفسیر به رأی، زمینه‌های سیاسی مهم‌ترین و واقعی‌ترین آن‌هاست. برخی پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد که سیاست ستیزه با تفسیر قرآن و به اصطلاح تجرید قرآن از تفسیر همسو با سیاست دستگاه خلافت در زمینه‌ی منع نگارش و نقل حدیث نبوی بوده است؛ زیرا گسترش تفسیر قرآن معنایی جز رواج نقل و نگارش حدیث نبوی نداشته است (نک. معارف، ۱۳۷۶: ۳۲-۴۲). لذا سیاست رویگردانی از تفسیر گرچه در اصل خاستگاهی ایدئولوژیک داشته است، به نظر می‌رسد همسویی آن با سیاست‌های دستگاه حاکم، در نهایت، به نشر و گسترش آن کمک کرد.

در کنار این جریان گروهی از صحابه و تابعان نیز به عرصه‌ی تفسیر پای نهادند و به طرح مباحث تفسیری اقدام کردند. گزارش‌های موجود نشان می‌دهد شخصیت‌های مهمی از میان صحابه و تابعان همچون امیرالمؤمنین (ع)، ابن عباس، مجاهد و قتاده وارد عرصه‌ی تفسیر شدند (ابن‌عطیه، ۱۴۱۳: ۱ / ۴۱؛ غرناطی، ۱۴۰۳: ۱ / ۹).

بر اساس دیدگاه کلاسیک، که به نظر می‌رسد از سده‌های میانه‌ی هجری شکل گرفته است، تفسیر غیرمأثور رایج در میان شخصیت‌هایی همچون ابن عباس بر آرای شخصی مبتنی بوده است (نک. نیشابوری، ۱۴۱۶: ۱ / ۶۱؛ آملی، ۱۴۲۲: ۲ / ۳۳۱). گزارش‌های این دوره نشان می‌دهد آنان هیچ‌گاه مدعی جواز تفسیر به رأی نبوده‌اند. آنان تلاش می‌کردند دامن خود را از این اتهام پاک کنند و در واقع تفسیر خود را بر اساس اثر سلف صالح، نه مبتنی بر رأی می‌دانستند. واقعیت این

است که گرچه ممکن است امروزه ما برخی بیانات تفسیری صحابه و تابعان را رأی تفسیری تلقی کنیم، آنان خود هیچ‌گاه چنین اتهامی را بر نمی‌تافتند و تفسیر خود را بر اساس «اثر سلف صالح» می‌دانستند. در سنت اسلامی سده‌های نخستین اصطلاح «اثر» اعم از حدیث بوده است و افزون بر احادیث نبوی، شامل اخباری حاکی از گفتار و کردار صحابه و تابعان هم می‌شده است، حتی در دوره‌ی اتباع تابعان، علاوه بر حدیث نبوی، گفتار و کردار صحابه و تابعان شناخته شده نیز به سان آینه‌ای از سنت نبوی پذیرفته شده بود و در کنار سایر معارف و اخبار پیامبر (ص) به آن توجه می‌شد (نک. پاکتچی، ۱۳۷۹: ۹/۱۱۴). بر همین مناسبت که تفسیرهای صحابه حتی هم‌ارز با احادیث مسند نبوی دانسته شده است، زیرا صحابی شاهد وحی و تنزیل بوده است (نک. حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰: ۲۰).

ترمذی پس از نقل شماری از روایات تفسیر به رأی، در خصوص اقوال تفسیری صحابه و تابعان می‌گوید:

از اهل علم اصحاب نبی (صلی الله علیه و آله) و غیر آنان نقل شده [است] که صحابه در خصوص تفسیر قرآن با رأی و بدون علم و آگاهی بسیار سخت می‌گرفتند و به شدت با آن مخالف بودند، اما آنچه نقل شده [است] که مجاهد، قتاده و غیر آن‌ها تفسیر قرآن می‌کردند، بدان معنی نیست که آنان قرآن را بدون آگاهی و علم یا از جانب خود تفسیر می‌کردند بلکه چیزهایی در این خصوص از آنان نقل شده که نشان می‌دهد آنان از جانب خودشان چیزی را بدون علم و آگاهی بیان نکرده‌اند (۱۴۰۳: ۴/۲۶۹).

در واقع، گرچه «اثر سلف صالح» معنایی عام داشته است و شامل اقوال صحابه نیز می‌شده است، صحابه مدعی بودند که هر چه را می‌گویند، از پیشینیان و از پیامبر دریافت کرده‌اند. قتاده (د ۱۱۸ ق)، مفسر و فقیه اهل بصره، می‌گوید: «در قرآن هیچ آیه‌ای نیست، مگر اینکه من درباره‌ی آن نقلی شنیده‌ام» (نک. همان‌جا). قتاده با اینکه قرآن تدریس می‌کرده است، تصریح می‌کند که در طول عمر علمی خود بر اساس رأی نظر نداده است (ابن سعد، بی‌تا: ۷/۲۲۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۵/۲۷۳). همچنین وی در گفت‌وگو با امام صادق (ع) مدعی است که قرآن را بدون علم تفسیر نمی‌کند (نک. کلینی، ۱۳۶۷: ۸/۳۱۱).

ترمذی از مجاهدبن جبر مکی (د ۱۰۴ ق) نقل می کند که وی بسیاری از اطلاعات تفسیری خود را از ابن عباس دریافت کرده است (۱۴۰۳: ۴ / ۲۶۹). مجاهد در مقام رفع اتهام تفسیر به رأی از خود تصریح می کند که علم تفسیر را از «بضعه عشر رجلا من اصحاب النبی» (کمتر از ۲۰ صحابی پیامبر) دریافت کرده است و بر اساس رأی و عقیده‌ی شخصی خود سخن نمی گوید، بلکه حامل علم تفسیر است (نک. سمرقندی، بی تا: ۱ / ۳۶). عکرمه (د ۱۰۵ ق) از مفسران تابعی مدینه نیز مدعی شده است، به جز در سه مسئله، هیچ گاه بر اساس رأی فتوا نداده است (ابن عبدالبر، بی تا: ۷ / ۲۷۲). تا پیش از نیمه‌ی نخست سده‌ی اول هجری صرفاً شاهد فراگیر بودن تلقی منفی از تفسیر به رأی هستیم، اما از اواخر سده‌ی نخست هجری، نفی رأی تفسیری را در یک تقابل دوطرفه‌ی جدی باید فهمید و بحث متهم کردن صحابه و تابعان به تفسیر به رأی بسیار برجسته است. به تعبیر بهتر، تا پیش از اواخر قرن نخست هجری، نفی تفسیر به رأی غالباً جنبه‌ی دفاعی داشت و بدان معنا بود تلاش مفسر بر اساس اثر سلف صالح باید باشد، نه بر اساس رأی شخصی، و گروهی از اهل احتیاط نیز بر مبنای اصلاً وارد وادی تفسیر نشدند، اما به نظر می رسد از اواخر سده‌ی نخست هجری، نفی تفسیر به رأی به معنای نفی وابستگی به جریان‌های منحرف است و جنبه‌ی تهاجمی و انتقادی دارد.

در واقع، بر اساس گزارش‌های موجود از عصر تابعان، به نظر می رسد شکل گیری مناقشات جدی درباره‌ی تفسیر به رأی و اتهامات در این زمینه در این دوره گسترش یافته است. تفسیر به رأی تا ربع سوم قرن نخست هجری، غالباً فقط به منزله‌ی هنجار - اگرچه منفی - در جامعه شناخته شده بود، اما گویا از اواخر قرن نخست هجری، این هنجار در گروه شناخته شده‌ای در جامعه دیده می شده است. باید توجه داشت که برخی گزارش‌های نخستین در بردارنده‌ی تعبیر «اصحاب الرأی» نشان می دهند که از نخستین روزهای پس از رحلت نبی اکرم (ص) مسئله‌ی تمسک به رأی در تفسیر قرآن در میان مسلمانان محل بحث و گفت و گو بوده است، اما گویا اصحاب رأی به منزله‌ی جریان‌ی شناخته شده در جامعه در اواخر سده‌ی نخست هجری شکل گرفته اند (نک. التفسیر المنسوب الی العسکری، ۱۴۰۹: ۵۳؛ ابن حزم، بی تا: ۶ / ۷۸۰).

خبری که در آن امام سجاد (ع) (د ۹۴ ق) اهل بصره را از تفسیر به رأی سخت نهی می‌کنند، نشان می‌دهد که در اواخر قرن نخست، تفسیر به رأی و اظهار نظر بدون آگاهی در خصوص قرآن در عراق، به‌ویژه در میان اهل بصره، گسترش یافته بوده است (نک. ابن بابویه، بی تا: ۹۱). در همین دوره، امام باقر (ع) از گروهی سخن می‌گوید که قرآن را تفسیر به رأی می‌کنند (نک. کلینی، ۱۳۶۷: ۲۸/۲). به نظر می‌رسد این گروه همان اصحاب الرأی و القیاس باشند. امام صادق (ع) نیز در نامه‌ای که در رد این جریان نگاشته‌اند، رأی و قیاس را نفی کرده‌اند (برقی، ۱۳۳۰: ۱/۲۰۹).

در واقع، در عهد صادقین - علیهما السلام - مکتب مستقلی با عنوان مکتب رأی و قیاس شکل گرفت که پیروان آن عمدتاً در عراق و به‌ویژه در کوفه و بصره بودند (معارف، ۱۳۸۴: ۱۱۸). در خصوص قضات عراقی، همچون ابن شبرمه (د ۱۴۴ ق) تأکید شده است که آن‌ها در مسائل بدون نص بر اساس رأی داوری می‌کردند (برقی، ۱۳۳۰: ۱/۲۱۰). در اواسط قرن دوم هجری که شاهد فعالیت چشمگیر ابوحنیفه نعمان بن ثابت (د ۱۵۰ ق) هستیم، قدرت جریان رأی‌گرایی به اوج خود رسید.

هنوز مشخص نیست که جریان رأی‌گرایی اعمال رأی در تفسیر قرآن را نیز جایز می‌دانسته است، زیرا با توجه به تفاوت جایگاه رأی تفسیری و رأی فقهی در تاریخ اندیشه‌ی مسلمانان - که در ادامه بدان خواهیم پرداخت - به نظر می‌رسد حتی اصحاب رأی نیز دست کم در مقام مباحث نظری منکر رأی تفسیری بوده‌اند و از اعمال رأی به منزله‌ی یک شیوه، بیشتر در فقهیات استفاده می‌کرده‌اند.

در عین حال، گزارش‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهند شخصیت‌هایی همچون ربیعہ الرأی (د ۱۳۶ ق) علاوه بر اینکه به تفسیر به رأی مبادرت می‌کرده‌اند، از این اقدام خود دفاع و بر آن تأکید می‌کرده‌اند. عبارات نقل شده از او نشان می‌دهد که وی در مقام نظر نیز از اعلام موضع خود باکی نداشته و حتی بدان می‌بالیده است (نک. کلینی، ۱۳۶: ۱۳۶/۶ و ۸۹). همچنین نظر حسن بصری (د ۱۱۰ ق)، تابعی بزرگ اهل بصره، درباره‌ی رأی در تفسیر قرآن و جبهه‌گیری او در برابر ابن سیرین مشهور است (نک. نابلسی، بی تا: ۱/۷۶).

در ظاهر، به نظر می‌رسد که در این دوره تقابل اصلی میان اصحاب رأی و سایر صحابه و تابعان است، اما گزارش‌های موجود نشان می‌دهد که فقهای اهل احتیاط مدینه، که غالباً از متوقفان در تفسیر بودند، باورمندان به جواز تفسیر را متهم به تفسیر به رأی کرده‌اند. این مسئله از تشدید جنبه‌ی تقابلی گفتمان تفسیر به رأی در اواخر سده‌ی نخست و اوایل سده‌ی دوم هجری حکایت دارد. بر اساس برخی گزارش‌ها، سعید بن مسیب (د ۹۴ ق)، همشهری خود عکرمه، مفسر تابعی ساکن مدینه را متهم به تفسیر به رأی کرد (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹: ۱۷۹ / ۷). همچنین برخی گزارش‌ها نشان می‌دهد که مجاهد بن جبر (د ۱۰۴ ق)، مفسر تابعی ساکن مکه، در مظان اتهام تفسیر به رأی بوده است (سمرقندی، بی تا: ۱ / ۳۶). در گزارش‌های دیگر نیز آمده است که مردم مدینه با اینکه زید بن اسلم (د ۱۳۶ ق) را در کل مناسک دینی تأیید می‌کردند، او را به تفسیر به رأی متهم می‌کردند (ابن عدی، ۱۴۰۹: ۳ / ۲۰۸).

پس از نیمه‌ی سده‌ی دوم هجری، مسئله‌ی اتهام تفسیر به رأی همچنان مسئله‌ای جدی بود. گزارش‌های نقل شده از این دوره نشان می‌دهد که افرادی همچون مالک بن انس (د ۱۷۹ ق)، از شخصیت‌های برجسته‌ی اصحاب حدیث در مدینه، همچنان علیه مفسران قرآن موضع می‌گرفتند (ذهبی، ۱۴۱۳: ۸ / ۹۷). به نظر می‌رسد در اواخر سده‌ی دوم هجری، با فعالیت گسترده‌ی اصحاب حدیث برای تولید موجی از آثار تفسیری مأثور، عملاً جریان رأی‌گرایی در حوزه‌ی تفسیر نیز به حاشیه رانده شد (نک. پاکتچی، ۱۳۸۷: ۱۵ / ۷۰۳ و ۷۰۴).

ج. تفاوت نگرش به رأی تفسیری و رأی فقهی در سده‌های نخست هجری

گرچه شاید از لحاظ مبانی، اعمال رأی در حوزه‌های تفسیر و احکام چندان با یکدیگر تفاوت نکند، در بررسی سلوک نخستینان درمی‌یابیم که اعمال رأی در این دو حوزه، دست کم در عمل یکسان نبوده است. البته در این تقسیم‌بندی باید آیات الأحکام را نیز در حوزه‌ی فقه دسته‌بندی کرد، زیرا آیات الأحکام نقطه‌ی اشتراک تفسیر و فقه است و در عمل میزان رواج اعمال رأی در حوزه‌ی آیات الاحکام و فقه را باید همسان دانست.

پوشیده نیست که ابن عباس میانه‌ی خوبی با بحث رأی در قرآن ندارد و حتی راوی برخی از اخبار تفسیر به رأی است (نک. نسائی، ۱۳۴۸: ۵/ ۳۱). با این همه، بر اساس برخی گزارش‌های موجود، او در خصوص احکام و سؤالات دیگر، تنها اگر در قرآن و پس از آن در سنت پیامبر و صحابه پاسخی برای پرسش خود نمی‌یافته است، در رتبه‌ی بعد، به سراغ رأی می‌رفته است (نک. ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹: ۵/ ۳۵۹؛ متقی هندی، ۱۴۰۹: ۱/ ۳۷۰). ابن قتیبه‌ی دینوری (د ۲۷۶ ق) بر این باور است که ابوبکر گرچه به گفته‌ی خود از تفسیر به رأی رویگردان بود، در اموری مثل کلاله که جزء احتیاجات مردم در بحث ارث بود، به رأی خود نظر داده است (نک. طبری، ۱۴۱۵: ۱/ ۵۵؛ ابن قتیبه، بی تا: ۲۹).

علت تفاوت دیدگاه درباره‌ی رأی‌گرایی در حوزه‌ی فقه و تفسیر را باید در دو امر جست‌وجو کرد: نخست آنکه قرآن در درجه‌ی اول متن مقروء - نه یک دستورالعمل - تلقی می‌شد و اگر از تبیین و تفهیم برخی عبارات آن فروگذار می‌شد، خللی در زندگی اجتماعی مردم روی نمی‌داد، اما در حوزه‌ی فقه، به‌ویژه احکامی نظیر ارث، حدود و دیات و بیع، که مستقیماً مربوط به زندگی اجتماعی مردم بود، امکان فرار از پاسخ به مسائل مستحدثه نبود؛ زیرا زندگی اجتماعی مردم را با چالش جدی مواجه می‌کرد. دوم آنکه نباید فراموش کرد که پیشینه‌ی دینی مربوط به تفسیر به رأی گریزناپذیر است؛ زیرا روایات صریحی در این خصوص از زبان پیامبر ^{صلی‌الله‌علیه‌وآله} - صادر شده است که در دوره‌ی صحابه شناخته‌شده و رایج بوده است، اما در خصوص اعمال رأی در حوزه‌ی احکام، علاوه بر اینکه روایات صریحی در نهی از آن از دوره‌ی پیامبر (ص) و صحابه در دست نیست، از نیمه‌ی دوم قرن نخست هجری روایت‌هایی دیده می‌شود که جایگاه رأی را پس از قرآن، سنت و اثر سلف صالح تثبیت می‌کند (نک. ابن شاذان، ۱۴۰۲: ۵۵؛ نسائی، ۱۳۴۸: ۸/ ۲۳۰ و ۲۳۱).

میزان سنخیت دیدگاه علامه با رویکرد تاریخی به تفسیر به رأی

پس از بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره‌ی تفسیر به رأی و خوانش تاریخی این مقوله، به‌خوبی مشخص شد که فاصله‌ی بسیار زیادی میان این دو قرائت وجود دارد. حتی به نظر می‌رسد

دیدگاه علامه نسبت به سایر مفسران نیز فاصله‌ی بیشتری با خوانش تاریخی مقوله‌ی رأی تفسیری دارد.

روشن است که دیدگاه ویژه‌ی علامه طباطبایی درباره‌ی مقوله رأی تفسیری بیشتر متأثر از دیدگاه ایشان درباره‌ی تفسیر قرآن به قرآن و گرایش ایشان به این رویکرد است. در گفتمان تفسیری علامه طباطبایی آنچه بیش از پیش دغدغه‌ی ایشان است، تبیین جایگاه و شأن تفسیری خود قرآن است، و پس از آن، معرفی و سازمان‌دهی شیوه‌ی تفسیری جدیدی با عنوان تفسیر قرآن به قرآن. به اعتقاد نویسنده به‌خوبی هویدا است که مقدمه‌چینی و استنتاج‌های علامه در خصوص مقوله‌ی رأی تفسیری بسیار متأثر از دیدگاه ایشان درباره‌ی جایگاه محوری روش تفسیری قرآن به قرآن است.

این تحقیق در پی آن نیست که دیدگاه علامه و همچنین رویکرد تاریخی درباره‌ی تفسیر به رأی را با رویکردی کلامی مقایسه و بررسی کند، بلکه تنها مروری گزارشوار بر این دو رویکرد دارد. ذکر این نکته ضروری است که علامه طباطبایی از ابتدا تلاش کرده است رأی را از دایره‌ی معنای فراگیر آن خارج کند؛ ولی کاربردهای تاریخی و لغوی رأی، و به تعبیر بهتر، فهم رأی در افق تاریخی آن به‌خوبی نشان می‌دهد که تلقی مسلمانان از رأی، دست کم در دو سده‌ی نخست هجری، مفهوم عام آن بوده است.

البته گفتنی است روشی که علامه عملاً در تفسیر *المیزان* در پیش گرفته است، با دیدگاهش درباره‌ی تفسیر به رأی اندکی فاصله دارد. اگر بپذیریم که علامه دیدگاه خود درباره‌ی تفسیر به رأی و روایات تفسیری را در *المیزان* نیز حفظ کرده است، باید در تفسیر هر جا به روایات استناد می‌کند - به جز سه مورد مستثنا شده - تنها از آن به‌منزله‌ی شاهدی بر دریافت خود از آیه استفاده کنند؛ در غیر این صورت، بنا بر گفته‌ی خود ایشان، دچار تفسیر به رأی شده است. واقعیت این است که علامه در عمل کاربرد اخبار در تفسیر را تا بدین حد محدود نکرده است و گویا همان‌گونه که یکی از پژوهشگران معاصر گفته است، وی در مرحله‌ی عمل، بی‌آنکه کاربرد اخبار در تفسیر را انکار کند، قرآن را نخستین منبع تفسیر می‌شناسد (نک. پاکتچی، ۱۳۸۷: ۷۳۴). علاوه بر آن، تعبیر علامه در مجلد چهاردهم تفسیر *المیزان* به طور صریحی با دیدگاه مشهور ایشان درباره‌ی

تفسیر به رأی و نفی روایات در تفسیر، که پیش‌تر بدان اشاره شد، تضاد دارد. ایشان می‌گویند: «اگر خواننده به خاطر داشته باشد، در مباحث محکم و متشابه گفتیم که تفسیر کتاب عزیز به غیر خود کتاب و سنت قطعی، تفسیر به رأی است و کتاب و سنت آن را منع کرده است» (۱۳۹۰: ۴/۱۳۳). مباحثی که علامه بدان اشاره می‌کند، مباحثی است که در ذیل آیه‌ی هفتم سوره‌ی آل‌عمران مطرح شد، ولی همان‌طور که ملاحظه شد، ایشان در آنجا تفسیر قرآن به سنت را نیز تفسیر به رأی دانسته است.

به نظر می‌رسد این اختلاف دیدگاه دلیلی جز این نداشته است که علامه پس از اینکه عملاً به عرصه‌ی تفسیر وارد شده است، کاربرد اخبار را بسیار گسترده‌تر کرده است و تعبیر ایشان در مجلد چهاردهم، فی‌الواقع، پرده از ارتکاز ذهنی ایشان در آن موقع برمی‌دارد که متأثر از رویکرد عملی ایشان در تفسیر بوده است. حتی برخی بر این باورند که روش تفکیکیان اثرگراترین رویکرد تفسیری عصر حاضر خاستگاه مشترک ایدئولوژیک با روش تفسیری قرآن به قرآن دارد. این خود گواهی دیگر بر امکان تجدیدنظر در برداشت افراطی از دیدگاه علامه درباره‌ی روایات است (نک. گرامی، ۱۳۸۸: ۱۵۵ و ۱۵۶).

نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی، در مقام برجسته‌ترین مفسر شیعی عصر حاضر، بر این باور است که هر تفسیری، جز تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر به رأی است و حتی سنت پیامبر (ص) نیز نقشی فراتر از تسهیل طریق فهم ندارد.

بررسی روایات درباره‌ی تفسیر به رأی در افق تاریخی آن نشان داد که گفت‌وگوهای تفسیر به رأی در میان مسلمانان سده‌های نخست هجری ویژگی‌های خاصی داشته است و تلقی مسلمانان از رأی، دست‌کم تا سده‌ی سوم هجری، مفهومی عام بوده است. از سده‌ی سوم هجری تلاش‌هایی برای بازفهم رأی تفسیری آغاز شده است و سرانجام در اواخر سده‌ی پنجم هجری، خوانش رأی بر اساس معنای اخص آن، که تنها شامل آرای غیرمستند می‌شده است، نهادینه شده است. مقایسه‌ی دیدگاه علامه طباطبایی با خوانش تاریخی از تفسیر به رأی گواه آن است که دیدگاه ایشان با این

رویکرد تاریخی بسیار فاصله دارد و بیشتر از دیدگاه خاص ایشان درباره‌ی روش تفسیری قرآن به قرآن متأثر است. در عین حال، به نظر می‌رسد با توجه به استفاده‌ی عملی علامه از روایات در تفسیر و همچنین برخی تعبیرهای نقل شده از ایشان درباره‌ی جایگاه روایات تفسیری، باید موضع واقع‌بینانه‌تر و معتدل‌تری در برابر دیدگاه علامه در زمینه‌ی نقش روایات در تفسیر اتخاذ کرد.

فهرست منابع و مآخذ

آملی، حیدر بن علی (۱۴۲۲ق). **تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم**. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله (بی تا). **شرح نهج البلاغه**. به کوشش محمد أبو الفضل ابراهیم. قم: مؤسسه‌ی اسماعیلیان.

ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ق). **المصنف**. به کوشش سعید اللحام. بیروت: دارالفکر.

ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا). **التوحید**. به کوشش سید هاشم حسینی تهرانی. قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

_____ (۱۴۰۴ق). **عیون اخبار الرضا**. به کوشش شیخ حسین اعلمی. بیروت: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.

_____ (۱۴۰۵). **کمال الدین و تمام النعمه**. به کوشش علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

ابن حزم، علی بن احمد (بی تا). **الاحکام**. به کوشش أحمد شاکر. قاهره: مطبعه العاصمه.

ابن حنبل، احمد بن محمد (بی تا). **المسند**. بیروت: دارصادر.

ابن شاذان، فضل (۱۴۰۲ق). **الایضاح**. بیروت: مؤسسه‌ی الاعلمی.

ابن سعد، محمد (بی تا). **الطبقات الکبری**. بیروت: دارصادر.

ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (بی تا). **التمهید**. به کوشش مصطفی بن علوی و محمد عبدالکبیر البکری. مغرب: وزارت اوقاف و امور اسلامی.

ابن عدی، عبدالله (۱۴۰۹ق). **الکامل**. بیروت: دارالفکر.

ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۱۳ق). **المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز**. به کوشش عبدالسلام عبدالشافی محمد. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (بی تا). **تأویل مختلف الحدیث**. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابوداود، سلیمان بن اشعث (۱۴۱۰ق). **السنن**. به کوشش سعید محمد اللحام. بیروت: دارالفکر.

أبوعلی موصلی، احمد بن علی (۱۴۰۸ق). **المسند**. به کوشش حسین سلیم أسد. دمشق: دار المأمون للتراث.

انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۹ق). **فرائد الأصول**. قم: مجمع الفکر الإسلامی.

بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق). **صحیح البخاری**. بیروت: دار الفکر.

برقی، أحمد بن محمد (۱۳۳۰). **المحاسن**. به کوشش محدث ارموی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

پاکتچی، احمد (۱۳۷۹، الف). «اصحاب حدیث». **دایره المعارف بزرگ اسلامی**. ج ۹. تهران: انتشارات

دایره المعارف بزرگ اسلامی.

_____ (۱۳۷۹، ب). «اصحاب رأی». **دایره المعارف بزرگ اسلامی**. ج ۹. تهران: انتشارات

دایره المعارف بزرگ اسلامی.

_____ (۱۳۸۷). «تفسیر». **دایره المعارف بزرگ اسلامی**. ج ۱۵. تهران: انتشارات

دایره المعارف بزرگ اسلامی.

ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳ق). **السنن**. به کوشش عبد الرحمن محمد عثمان. بیروت: دارالفکر.

العسکری (علیه السلام) (۱۴۰۹ق). **التفسیر المنسوب الی العسکری**. قم: مدرسه‌ی الإمام المهدی عجل الله

فرجه الشریف.

جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵). **احکام القرآن**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۰۰ق). **معرفه علوم الحدیث**. به کوشش معظم حسین. بیروت:

دارالآفاق.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق). **سیر أعلام النبلاء**. بیروت: مؤسسه‌ی الرساله.

زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۹۵۷م). **البرهان فی علوم القرآن**. به کوشش محمد أبو الفضل ابراهیم.

بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.

سمرقندی، نصر بن محمد (بی تا). **بحر العلوم**. بیروت: دارالفکر.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۶ق). **الإتقان فی علوم القرآن**. به کوشش سعیدالمنذوب. بیروت: دار الفکر.

عیاشی، محمد بن مسعود (بی تا). **التفسیر**. به کوشش سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران: المکتبه العلمیه الإسلامیه.

غرناطی، محمد بن احمد (۱۴۰۳ق). **التسهیل لعلوم التنزیل**. بیروت: دار الکتب العربیه.
فتنی، محمد طاهر بن علی (بی تا). **تذکره الموضوعات**. به کوشش محمد عبدالجلیل السامرودی. چاپ بمبئی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). **العین**. ایران: مؤسسه‌ی دار الهجره.
قرطبی، محمد بن احمد (بی تا). **الجامع لأحكام القرآن**. به کوشش أحمد عبد العلیم البردونی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷ش). **الکافی**. به کوشش علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
گرامی، سید محمد هادی (۱۳۸۸ش). «مناهج البیان؛ تلاشی برای پایه‌گذاری مکتب تفسیری حوزه‌ی خراسان». پژوهش‌نامه‌ی قرآن و حدیث. ش ۶.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۰، الف). **شیعه در اسلام**. ج ۸، قم: بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی.
_____ (۱۳۶۰، ب). **قرآن در اسلام**، قم: مرکز بررسی‌های اسلامی با همکاری انتشارات هجرت.

_____ (۱۳۹۰ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق). **جامع البیان**. به کوشش صدقی جمیل العطار. بیروت: دار الفکر.
طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). **التبیان**. به کوشش أحمد حبیب قصیر العاملی. دار إحياء التراث العربی.

متقی‌هندی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۰۹ق). **کنز العمال**. بیروت: مؤسسه الرساله.
مصلائی‌پور، عباس و سید محمد هادی گرامی. «سیر تحول خوانش تفسیر به رأی در پنج سده‌ی نخست هجری»، پژوهش‌های دینی، ش ۲۰.

معارف، مجید (۱۳۸۴). «تمایز عقل و رأی در مکتب جعفری». مجله‌ی برهان و عرفان. ش ۶.
_____ (۱۳۷۶). «رویگردانی از تفسیر در سده‌ی نخست و انگیزه‌های آن». مجله‌ی مقالات و بررسی‌ها. ش ۶۱.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). **الإفصاح**. قم: مؤسسه البعثة.

نابلسی، عبدالغنی بن اسماعیل (بی تا). **تعطیر الأنام فی تعبیر المنام**. مصر: مکتبه و مطبعه مصطفى البابی الحلبي.

نسائی، احمد بن شعیب (۱۳۴۸ق). **السنن**. بیروت: دار الفکر.

نفسی، شادی (۱۳۸۴). **علامه طباطبائی و حدیث**. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

نیشابوری، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق). **تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان**. بیروت: دار الکتب العلمیه.

هیثمی، علی (۱۴۰۸ق). **مجمع الزوائد**. بیروت: دار الکتب العلمیه.

