

سیر تحول خوانش تفسیر به رأی در پنج سده نخست هجری

عباس مصلائی پور یزدی^۱

سید محمد هادی گرامی^۲

چکیده:

یکی از راه‌های درک مفهوم متون تاریخی از جمله نصوص احادیث تفسیر به رأی، بررسی دریافت مخاطبان این متون از آنها می‌باشد. این مقاله قصد دارد با استخراج نوع نگاه مسلمانان سده‌های نخست به مقوله تفسیر به رأی و ارائه یک سیر تاریخی از روند تحول آن، زمینه دستیابی به معنا و مقصود اصلی احادیث تفسیر به رأی را هموارتر کند.

در سده نخست هجری، صحابه و تابعان هر نوع بیان قرآنی را که بر اساس اثر سلف صالح نباشد تفسیر به رأی می‌دانستند و با اعتقاد به اینکه فعالیت تفسیری آنها بر اساس رأی نیست عملاً به شکل گسترده‌ای قرآن را تفسیر کردند. در سده دوم هجری، با تردید در آلوده نبودن میراث تفسیری سده نخست به رأی‌گرایی، جنبه‌گیری‌ها و اتهامات آغاز می‌شود. این روند در سده سوم هجری تقویت می‌شود. در سده چهارم هجری، نخستین تلاش‌ها برای ارائه خوانشی جدید از تفسیر به رأی شکل می‌گیرد و پس از مستدل شدن آن در قرن پنجم، در اواخر همین سده خوانش جدید به عنوان یک تلقی جدید از تفسیر به رأی در سنت تفسیری جامعه مسلمانان نهادینه می‌شود.

کلید واژه‌ها: تفسیر، تفسیر به رأی، سنت تفسیری، رأی تفسیری، اثر سلف صالح.

1- amusallai@yahoo.com

1- استادیار دانشگاه امام صادق علیه السلام.

2- فارغ‌التحصیل دانشجوی کارشناسی ارشد رشته قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق علیه السلام.

hadigerami@gmail.com

طرح مسأله

گفتگو از سنت تفسیری در دهه‌های صدر اسلام و دوره‌های پس از آن گرچه تا حدی دشوار می‌نماید، اما تلاش در این عرصه و گام برداشتن برای پی بردن به حدود و ثغور این سنت در میان نخستینان، بی‌ثمر نخواهد بود. مؤلفه‌های زیادی در تشکیل و تکوین سنت تفسیری نخستینان نقش دارد که در این میان بررسی جایگاه تلقی آنان از تفسیر به رأی، برای روشن کردن زوایای این سنت تفسیری مفید خواهد بود. گرچه تفسیر به رأی به عنوان یک عامل بازدارنده از انحراف، در سنت تفسیری مسلمانان هیچگاه جایگاه خود را باز نکرده است، اما دست‌کم عده‌ای را برای توجیه سیره تفسیری خود به چالش کشیده است و همواره یکی از عناصر اصلی در ادبیات نظری تفسیر در دوره‌های مختلف تاریخی بوده است. احادیث تفسیر به رأی با اختلافی که در الفاظ نقل آن وجود دارد در منابع کهن تفسیری و روایی امامیه (برای نمونه نک: التفسیر المنسوب الی العسکری (ع)، ۱۴-۱۵؛ عیاشی، ۱۷؛ ابن بابویه، ۲۵۷؛ ابن بابویه، ۶۸) و همچنین اهل سنت (ترمذی، ۲۶۸؛ نسایی، ۳۱؛ ابویعلی موصلی، ۹۰/۳؛ طبری، ۵۴/۱) نقل شده است. شایان ذکر است که این مقاله قصد ندارد به معنانشناسی «تفسیر به رأی» در روایات فریقین بپردازد، بلکه هدف اصلی آن مشخص ساختن سیر تحول نگاه جامعه مسلمانان به مقوله تفسیر به رأی است که از آن تعبیر به «سیر تحول خوانش تفسیر به رأی» شده است. برای دستیابی به این مهم گزارش‌های تفسیر به رأی در معنای جامع آن در منابع اسلامی اعم از شیعه و سنی مورد بررسی و تدقیق قرار می‌گیرد.

ویژگی‌های خوانش تفسیر به رأی در سده نخست

۱-۱- موضع صحابه در قبال تفسیر پس از رحلت رسول مکرم اسلام (ص)

در یک نگاه کلی به دوره صحابه و تابعان، می‌توان آنان را به دو گروه کلی اهل تفسیر و متوقفان در آن تقسیم بندی کرد.

گزارش‌های موجود نشان می‌دهد اکثریت صحابه و تابعان که در میان آنان شخصیت‌هایی چون امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام)، ابن عباس، مجاهد و قتاده به چشم می‌خورد وارد عرصه تفسیر شدند و از سوی دیگر گروهی همچون سعید بن مسیب و عامر شعبی که در اقلیت قرار داشتند پا به عرصه تفسیر نگذاشتند. (ابن عطیه، ۴۱/۱؛ غرناطی، ۹/۱)

درباره انگیزه رویگردانی برخی صحابه و تابعان از تفسیر علل مختلفی بیان شده است. (نک: معارف، ۳۲) برای نمونه طبری (د ۳۱۰ق) در خصوص گزارش‌هایی که از دوری برخی صحابه و تابعان از تفسیر خبر می‌دهد تأکید می‌کند که این دوری از روی احتیاط و از هراس عدم دستیابی به حق بوده است. (طبری، ۶۱/۱)

بررسی دقیق و هوشمندانه برخی پژوهشگران معاصر نشان می‌دهد که سیاست ستیزه با تفسیر قرآن و به اصطلاح تجرید قرآن از تفسیر در راستای سیاست دستگاه خلافت در زمینه منع نگارش و نقل حدیث‌نبوی بوده و آن را تقویت می‌کرده است. چراکه گسترش تفسیر قرآن به معنی ترویج احادیث نبوی بوده است و در نهایت به کشف برخی حقایق علیه سردمداران دستگاه خلافت منجر می‌شده است. (نک، ۳۳-۴۲)

به نظر می‌رسد در کنار دو جریان مزبور، از نخستین روزهای پس از رحلت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) مسأله تمسک به رأی در میان مسلمانان دست کم به یک دغدغه تبدیل شده بود. گرچه شکل‌گیری اصحاب رأی به عنوان یک نهاد شناخته شده در جامعه به اواخر سده نخست هجری باز می‌گردد، (نک، ادامه مقاله) اما شدت نگرانی‌ها در باره خلأ ایجاد شده پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از یک سو و برخی گزارش‌های نخستینی که در آن تعبیر «اصحاب الرأی» به کار رفته است. (برای نمونه نک، التفسیر المنسوب الی العسکری (ع)، ۵۳؛ ابن حزم، الاحکام، ۶/۷۸۰) احتمال شکل‌گیری رأی گرایان را از نخستین روزهای پس از رحلت یا دست کم از زمان خلیفه دوم تقویت می‌کند.

۲-۱- رأی در برابر کتاب و سنت

یکی از مسائلی که در بررسی روایات تفسیر به رأی همواره مد نظر بوده است معنای رأی در این اخبار است. به نظر می‌رسد در طول تاریخ بیشتر از آنکه تلاش شود این روایات در معنای تاریخی آن فهمیده شود، سعی شده خوانشی از این روایات ارائه شود که سنت تفسیری رایج کمتر به چالش کشیده شود.

در سده‌های نخست هجری پی بردن به معنای تفسیر به رأی به عنوان یک دغدغه برای اندیشمندان اسلامی مطرح نیست، اما در قرون اخیر اهتمام به نوع دریافت از تفسیر به رأی و معنای آن حتی برای اصولیان نیز قابل توجه است. (انصاری، ۱/۱۴۲)

حقیقت بیانگر آن است که معنای تفسیر به رأی دست کم در قرن نخست هجری چنان آشکار و نمایان بوده که هیچگاه در این دوره نگاه دغدغه‌آمیز به معنا و مفهوم آن نشده است، از این رو تنها راه برای پی بردن به نوع دریافت صحابه و تابعان از رأی، تحلیل ساختاری متون کهن مربوطه است.

براساس سنت تفسیری که در ۱۴ قرن گذشته جریان داشته است معنای تفسیر به رأی در دو خوانش اصلی قابل پی‌جویی است: ۱- رأی به معنای اعم ۲- رأی به معنای اخص. رأی در معنای اعم خود بدون در نظر گرفتن هیچ نوع قیدی (مانند صحت و سقم یا مستدل بودن و مستدل نبودن) به معنای مطلق نظر و اعتقاد شخصی است. اما رأی در معنای اخص آن تنها نظرات و اعتقادات شخصی را شامل می‌شود که بدون اتکا به مستندات و تنها براساس میل و هوای نفس شکل گرفته‌اند. این نوع رأی به اعتبار نادرستی راه دستیابی به آن حتی اگر به حسب اتفاق، صحیح هم باشد مذموم است.

تحلیل ساختاری گزارش‌های موجود درباره تفسیر به رأی نشان می‌دهد که نخستینان، رأی را در معنای اعم آن به کار می‌برده‌اند و تحدید معنای رأی و پرهیز از واگرایی در تلقی از مفهوم آن در خوانش‌های متأخرتر ارائه شده است. در گزارشی از حضرت صادق (علیه‌السلام) آمده: «عن أبي الربيع الشامي قال: قلت لأبي عبدالله (عليه‌السلام): ما أدنى ما يخرج العبد من الايمان؟ فقال: الرأى، يراه مخالفا للحق فيقيم عليه». (برقی، ۲۱۱/۱) این خبر تنها با اتکا به معنای اعم رأی قابل پذیرش است، چرا که براساس این گزارش رأی ممدوح و صحیح می‌تواند وجود داشته باشد و از سوی دیگر انسان می‌تواند به اختیار خود از رأی نادرست دوری کند. در خبر دیگری آمده: «عن محمد بن حكيم، قال: قلت لأبي عبدالله (عليه‌السلام): إن قوما من أصحابنا قد تفقهوا و أصابوا علما و رووا أحاديث فيرد عليهم الشيء فيقولون فيه برأيهم؟ فقال: لا، و هل هلك من مضى إلا بهذا و أشباهه؟!». (همانجا، ۲۱۲/۱) وقتی راوی درباره گروهی از شیعیان که مبتنی بر 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 از یک سو و تأکید او بر اینکه این افراد مبتنی بر مبانی که آموخته‌اند به سراغ رأی رفته‌اند نشان می‌دهد که وی رأی را در معنای اعم آن به کار گرفته است، چرا که در صورتی که تلقی راوی از رأی معنای مذموم آن باشد طرح این پرسش و اشاره به مستند بودن رأی بی‌معنی است. در

روایت مشهوری که بخاری (د ۲۴۱ق) و دیگران درباره نهی عمر از متعه نقل کرده‌اند عبارت «فقال رجل برأيه ماشاء» (ابن حنبل، ۴/۲۹؛ بخاری، ۵/۱۵۸) در برابر سیره پیامبر و نزول قرآن به کار رفته است. در گزارش دیگری از عایشه نقل شده که پیامبر (صلی الله علیه و آله) هیچ کدام از آیات را با رأی خودشان تفسیر نمی‌کردند مگر آن آیاتی که جبرئیل [تفسیر] آنان را به پیامبر آموخته بود (عن عائشه ان النبي (صلی الله علیه و آله) كان لا يفسر شيئاً من القرآن برأيه الا آيا بعدد علمه اياهن جبريل). (هیشمی، ۳۰۳/۶) در این صورت اگر رأی به معنای اخص آن یعنی قول مبتنی بر هوا و میل شخصی باشد کاربرد آن درباره پیامبر نادرست و حتی توهین آمیز خواهد بود. در روایت دیگری امیرالمؤمنین (علیه السلام) تفسیر به رأی را در برابر تفسیر براساس اطلاعات دریافت شده از عالمان به قرآن به کار برده‌اند. (ابن بابویه، ۲۶۴) ابن مسعود (د ۳۲ق) یکی از علل فضیلت عمر را سبقت او در بیعت با ابوبکر می‌داند و می‌گوید «و برأيه في أبي بكر كان أول من بايعه» (ابن ابی الحدید، ۱۲/۵۷)، در صورتی که این رأی به معنای منفی آن و معنای اخص باشد این عبارت نه تنها برای عمر فضیلت نیست بلکه یک رذیلت است.

در گزارش دیگری هنگامی که در مجلس مأمون، علی بن محمد بن الجهم، از امام رضا (علیه السلام) درباره مفاد ظاهری برخی آیات که عصمت انبیاء را نفی می‌کند پرسش می‌کند، امام رضا (علیه السلام) در پاسخ او می‌فرماید: «ويحك يا علي، اتق الله و لا تنسب إلى أنبياء الله الفواحش و لا تتأول كتاب الله برأيك فإن الله عزوجل قد قال: و لا يعلم تأويله الا الله و الراسخون». (ابن بابویه، ۲/۱۷۰) در این خبر تفسیر به رأی در مقابل تفسیر خداوند و راسخان در علم قرار گرفته است. این تقابل قرینه ای است که نشان می‌دهد، رأی در معنای عام آن به کار گرفته شده است. به تعبیر دیگر حضرت تأکید می‌کنند که با رأی و اعتقاد شخصی تفسیر نکن، بلکه تفسیر آن باید از جانب خداوند باشد.

مشاهده می‌شود که در بسیاری از گزارش‌ها از تعبیر اجتهاد در رأی استفاده شده است. (ابن ابی شیبیه، ۵/۳۸۵؛ برقی، ۱/۲۱۰) این گزارش‌ها در معنای اعم رأی ظهور دارد، چراکه 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 صورت می‌گیرد.

از لحاظ ریشه‌شناسی کلمه «الرأی» از «رأی» می‌باشد. خلیل فراهیدی (د ۱۷۵ق) پیش از آنکه معنای رأی البصر را بیان کند، در درجه نخست به «رأی القلب» اشاره می‌کند و برای بیان آن فعل «ارتئیت» به معنای اینکه قلبم بدان اعتقاد یافت را به کار می‌گیرد. (خلیل فراهیدی، ۳۰۶/۸) رأی به معنای اعتقاد یافتن در برخی کاربردهای قرآنی نیز همچون: «ما کذب الفؤاد ما رأی» (النجم، ۱۱) دیده می‌شود. در اخبار و گزارش‌هایی که درباره رأی به طور عام و تفسیر به رأی به طور خاص وارد شده است (برای نمونه نک: ابوداود، ۴۴/۱) 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. همچنین از اواخر قرن نخست هجری برای گرایش‌های رأی‌گرایانه نوحاسته از عراق ترکیب اسنادی «أرأیت» به کار گرفته می‌شود (نک، کلینی، ۵۸/۱) که ناگزیر شکل‌گیری آن بر مبنای معنای اعم رأی است. (درباره اصحاب رأیت نک: پاکتچی، ۱۲۸/۹)

۱-۳- فراگیری تلقی منفی از تفسیر به رأی در قرن نخست

گزارش‌هایی که از قرن نخست هجری درباره محافل تفسیری در دست است نشان می‌دهد که جایگاه منفی و ضد ارزشی تفسیر به رأی در میان عموم مسلمانان آن دوره فراگیر شده است. در گزارشی از این دوره نزد عبدالله بن مسعود درباره فردی که در مسجد آیه «فارتقب یوم تأتی السماء بدخان مبین» (الدخان، ۱۰) را تفسیر به رأی می‌کند شکایت می‌شود. (ابن حنبل، ۳۸۰/۱) این خبر بیانگر عمومی شدن تلقی منفی از تفسیر به رأی تا بدان حد است که مفسران به رأی در جامعه قابل شناسایی و در معرض اتهام بوده‌اند. برخی روایات نقل شده در این دوره مثل روایت وجوب اعاده وضو در صورت تفسیر کردن قرآن با رأی (ذهبی، ۵۴/۳) حاکی از شرایط ویژه این دوره است؛ گرچه برخی این روایت را موضوع دانسته‌اند (فتنی، ۸۴) اما به هر حال اقدام به جعل چنین اخباری نیز حکایت از شرایط مساعد آن دوره و فراگیری تلقی منفی از تفسیر به رأی برای اقدام به چنین جعل‌هایی دارد.

به نظر می‌رسد، در نگاه اول پذیرفتن فراگیر بودن جایگاه ضد ارزشی تفسیر به رأی در سده نخست هجری با توجه به اینکه بزرگانی چون ابن عباس و دیگران عملاً وارد

حیطه تفسیر شده‌اند و آراء تفسیری زیادی را بیان کرده‌اند دشوار باشد، این مسأله وقتی جدی‌تر می‌شود که می‌بینیم راوی برخی اخبار تفسیر به رأی (برای نمونه نک، نسائی، ۳۱/۵) خود ابن عباس است.

واقعیت این است که گرچه امروزه، ما برخی بیانات تفسیری صحابه و تابعان را رأی تفسیری تلقی می‌کنیم، اما آنان هیچگاه چنین اتهامی را بر نمی‌تافتند و تفسیر خود را بر اساس «اثر سلف صالح» می‌دانستند. (نک، ادامه مقاله) در سنت اسلامی سده‌های نخستین، اصطلاح «اثر» اعم از حدیث بوده است و افزون بر احادیث نبوی، اخباری را که حاکی از گفتار و کردار صحابه و تابعان بوده شامل می‌شده است؛ حتی در دوره اتباع تابعان، علاوه بر حدیث نبوی، گفتار و کردار صحابه و تابعان شناخته شده نیز به سان آیین‌های از سنت نبوی مقبولیت یافته بوده، و در کنار سایر معارف و اخبار پیامبر (صلی الله علیه و آله) مورد توجه قرار می‌گرفت. (نک، پاکتچی، ۱۱۴/۹) از این روست که حتی برخی تفاسیر صحابه هم ارز با احادیث مسند نبوی دانسته شده است، (حاکم نیشابوری، ۲۰) چرا که صحابی شاهد وحی و تنزیل بوده است.

براساس نگاه سنتی که به نظر می‌رسد از سده‌های میانی هجری شکل گرفته است، تفسیر غیر مأثور و مبتنی بر آراء شخصی در میان بزرگانی از صحابه همچون ابن عباس رواج داشته است. (نک، نیشابوری، ۶۱/۱؛ آملی، ۳۳۱/۲) اما گزارش‌های دوره مربوطه نشان می‌دهد گرچه تفسیر به رأی به عنوان یک واقعه تاریخی انکارنشده در روند سنت تفسیری صحابه و تابعان رخ داده است، اما آنان هیچگاه مدعی جواز تفسیر به رأی نبوده‌اند و تلاش می‌کردند دامن خود را از این اتهام پاک کنند و در واقع تفسیر خود را براساس اثر سلف صالح و نه رأی می‌دانستند.

ترمذی (۲۷۹د) پس از نقل شماری از روایات تفسیر به رأی این مسأله را اینگونه حل می‌کند: «از اهل علم اصحاب نبی (صلی الله علیه و آله) و غیر آنان نقل شده 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 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». (ترمذی، ۲۶۹/۴)

قتاده (۱۱۸دق) مفسر و فقیه اهل بصره می‌گوید: «در قرآن هیچ آیه‌ای نیست مگر اینکه من درباره آن نقلی شنیده‌ام». (ترمذی، ۲۶۹/۴) قتاده با اینکه قرآن تدریس می‌کرده است تصریح می‌کند که در طول عمر علمی خود براساس رأی نظر نداده است. (ابن سعد، ۲۲۹/۷؛ ذهبی، ۲۷۳/۵) وی در گفتگویی که با امام صادق (علیه‌السلام) دارد (نک، کلینی، ۳۱۱/۸) مدعی است که قرآن را بدون علم تفسیر نمی‌کند. همچنین ترمذی از مجاهد بن جبر مکی (د۱۰۴ق) نقل می‌کند که وی بسیاری از اطلاعات تفسیری خود را از ابن عباس دریافت کرده است. (ترمذی، ۲۶۹/۴) مجاهد در مقام رفع اتهام تفسیر به رأی از خود تصریح می‌کند که علم تفسیر را از «بضعه عشر رجلا من اصحاب النبی» (کمتر از ۲۰ صحابی پیامبر) دریافت کرده است و براساس رأی و عقیده شخصی خود سخن نمی‌گوید بلکه حامل علم تفسیر است. (نک، سمرقندی، ۳۶/۱) عکرمه (د۱۰۵ق) از مفسران تابعی مدینه نیز مدعی شده است به جز در سه مسأله هیچگاه براساس رأی فتوا نداده است. (ابن عبدالبر، ۲۷۲/۷)

در کنار گروه مزبور که فعالیت تفسیری خود را مبتنی بر رأی شخصی نمی‌دانستند گروه اقلیت دیگری همچون قاسم بن محمد بن ابی بکر (د۱۰۷ق)، به علت شدت احتیاط و هراس از گرفتار شدن در دام تفسیر به رأی، از تفسیر رویگردان بودند. (ذهبی، ۵۹/۵) عبیده بن عمرو سلمانی تابعی (د۷۲ق) هنگامی که از وی درباره تفسیر آیه‌ای پرسیده شد، گفت: کسانی که شأن نزول آیات را می‌دانستند دیگر از دنیا رفته‌اند. (نک: ابن ابی شیبه، ۱۷۹/۷) براساس گزارشی فقهای مدینه همچون سالم بن عبدالله (د۱۰۶ق)، سعید بن مسیب (د۹۴ق)، ابو عبدالله نافع (د۱۱۷ق) و قاسم بن محمد بن ابی بکر گفتگو در تفسیر قرآن را بزرگ می‌انگاشتند و وارد آن نمی‌شدند. (نک: طبری، ۵۹/۱) در گزارش دیگری نقل شده که سعید بن مسیب هرگاه از او درباره حلال و حرام پرسش می‌شد، جواب می‌داد و هرگاه از او درباره تفسیر پرسش می‌شد پاسخی نمی‌داد، گویا که چیزی نشنیده است. (نک: طبری، ۵۹/۱) در واقع رویکرد اصلی بسیاری از تابعان و فقهای اهل مدینه مثل سعید بن مسیب خوش نداشتن تفسیر به رأی بوده است. (طوسی، ۴/۱)

عامر شعبی (د۱۰۳ق) می‌گوید: «اصحاب امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) و اصحاب ابن مسعود (د۳۲ق) هیچ علمی را به اندازه تفسیر قرآن خوش نمی‌داشتند». (ابن ابی شیبه،

۱۷۹/۷) همچنين ابوالفضل کوفی (د۸۲ق) - از تابعیان شاگرد امیرالمؤمنین (علیه السلام) - هیچگاه درباره قرآن اظهار نظری نمی کرده است. (ابن ابی شیبہ، ۱۸۰/۷) ابراهیم نخعی (۹۶دق) از فقهای تابعی کوفه نیز تفسیر قرآن نمی کرده است. (ابن ابی شیبہ، ۱۷۹/۷)

۱-۴- تفاوت نگرش به رأی در تفسیر و احکام

گرچه شاید از لحاظ مبانی، اعمال رأی در حوزه تفسیر و حوزه احکام تفاوت چندانی با یکدیگر نکند، اما در بررسی دیدگاه نخستینان در می یابیم که تلقی آنان از اعمال رأی در این دو حوزه یکسان نبوده است.

ابن عباس میانه خوبی با بحث رأی در قرآن ندارد و راوی برخی از اخبار آن است، (برای نمونه نک، نسائی، ۳۱/۵)، اما براساس گزارش های در دست او در خصوص احکام و سؤالات دیگر در صورتی که در قرآن و پس از آن در سنت پیامبر و صحابه چیزی برای پاسخ به پرسش نمی یافته است در رتبه بعدی به سرغ رأی می رفته است. (نک، ابن ابی شیبہ، ۳۵۹/۵؛ متقی هندی، ۳۷۰/۱)

ابن قتیبہ دینوری (د۲۷۶ق) بر این باور است که ابوبکر گرچه به گفته خود از تفسیر به رأی رویگردان بود، (طبری، ۵۵/۱) اما در اموری مثل کلاله که جزء احتیاجات مردم در بحث ارث بود به رأی خود نظر داده است. (ابن قتیبہ، ۲۹)

البته در این تقسیم بندی باید آیات الأحکام را در حوزه فقه دسته بندی کرد، چرا که گرچه برخی تأکید کرده اند که روایات تفسیر به رأی تنها ناظر به تفسیر آیات الاحکام است، (سرخسی، ۱۲۱/۲) اما از آن رو که آیات الأحکام نقطه اشتراک تفسیر و فقه است باید در عمل میزان رواج اعمال رأی در حوزه آیات الاحکام و فقه را همسان دانست.

علت تفاوت نگاه به رأی گرایی در حوزه فقه و تفسیر را باید در دو امر جستجو کرد: نخست آنکه قرآن در درجه اول به عنوان یک متن مقروء - نه یک دستورالعمل - تلقی می شد و در صورتی که تبیین و تفهیم برخی عبارات آن فروگذار می شد خللی در زندگی اجتماعی مردم روی نمی داد، اما در حوزه فقه به ویژه احکامی نظیر ارث، حدود و دیات و بیع که مستقیماً مربوط به زندگی اجتماعی مردم است امکان فرار از پاسخ به مسائل مستحدثه نبود چرا که زندگی اجتماعی مردم را با چالش جدی مواجه می کرد. دوم آن که نباید فراموش کرد که ادبیات دینی مربوط به تفسیر به رأی گریزناپذیر است

چرا که روایات صریحی در این خصوص از زبان پیامبر (صلی الله علیه و آله) صادر شده که در دوره صحابه شناخته شده و رایج بوده است؛ اما در خصوص اعمال رأی در حوزه احکام علاوه بر اینکه روایات صریحی در نهی از آن از دوره پیامبر و صحابه در دست نیست، از نیمه دوم قرن نخست هجری شاهد برخی روایات هستیم که جایگاه رأی را پس از قرآن، سنت و اثر سلف صالح تثبیت می‌کند. (برای نمونه نک، ابن‌شاذان، ۵۵؛ نسائی، ۲۳۰/۸-۲۳۱)

نکته دیگری که در تفاوت رأی فقهی و رأی تفسیری نباید از آن غافل شد این است که گرچه در اواخر سده دوم هجری تلاش‌هایی برای جداکردن اقوال صحابه و تابعان از دایره سنت نبوی آغاز شد، اما این تلاش‌ها هیچگاه آنگونه که در حوزه فقه توفیق یافت در حوزه تفسیر به توفیق دست نیافت. (نک، ادامه همین مقاله)

۲- سده دوم: نفی تفسیر به رأی به معنی نفی جریان منحرف

در نیمه نخست قرن دوم هجری، گروهی که از آنها به عنوان اصحاب الرأی و القیاس یاد می‌شود نظام یافته بودند. امام صادق (علیه‌السلام) در نامه‌ای که در رد آنان نگاشته‌اند رأی و قیاس را نفی کرده‌اند. (برقی، ۲۰۹/۱)

در این دوره بسیاری از قضات عراق همچون ابن شبرمه (د۱۴۴ق) در مسائل بدون نص، براساس رأی داوری می‌کرده‌اند. (برقی، ۲۱۰/۱) در واقع در عهد صادقین (علیهما السلام) مکتب مستقلی با عنوان مکتب رأی و قیاس شکل گرفت که پیروان آن عمدتاً در عراق و به ویژه در کوفه و بصره بودند. (معارف، ۱۱۸) در نهایت در اواسط قرن دوم هجری که شاهد فعالیت چشمگیر ابوحنیفه نعمان بن ثابت (د۱۵۰ق) هستیم، قدرت جریان رأی‌گرایی به اوج خود رسید.

گرچه تا پیش از این در نیمه نخست سده اول هجری شاهد فراگیری تلقی منفی از تفسیر به رأی هستیم، اما از اواخر سده نخست هجری نفی تفسیر به رأی به معنی نفی وابستگی به جریان رأی‌گرایی در تفسیر است و از سوی دیگر به معنی متهم کردن طرف مقابل به وابستگی به جریان منحرف است. تا پیش از اواخر قرن نخست هجری نفی تفسیر به رأی بدان معنی بود که تفسیر من براساس علم و آگاهی است نه براساس رأی شخصی و حداکثر برخی از اهل احتیاط بر این مبنا اصلاً وارد وادی تفسیر

نمی‌شدند، اما به نظر می‌رسد از اواخر سده نخست هجری نفی تفسیر به رأی به معنای جبهه‌گیری و نفی وابستگی به جریان‌های منحرف است.

گزارش‌هایی از عصر تابعان در دست است که نشان می‌دهد شکل‌گیری مناقشات جدی درباره تفسیر به رأی و اتهام یکدیگر به آن در این دوره گسترش یافته است، حقیقتی که تا پیش از این نه در قالب یک جبهه‌گیری بلکه در قالب سلوک عملی تفسیرکردن براساس اثر سلف صالح نمایان بوده است. در واقع تفسیر به رأی، تا ربع سوم قرن نخست هجری تنها به عنوان یک هنجار منفی در جامعه شناخته شده بوده است، اما از اواخر قرن نخست این هنجار در جریان شناخته شده‌ای در جامعه تبلور یافته است.

خبری که در آن امام سجاد (علیه‌السلام) (د۹۴ق) اهل بصره را به شدت از تفسیر به رأی نهی می‌کند (نک، ابن بابویه، ۹۱) نشان می‌دهد که در اواخر قرن نخست تفسیر به رأی و اظهار نظر بدون آگاهی درخصوص قرآن در عراق به ویژه در میان اهل بصره گسترش یافته است. در همین دوره امام باقر (علیه‌السلام) (د۱۱۴ق) از گروهی سخن می‌گوید که قرآن را تفسیر به رأی می‌کنند. (نک، کلینی، ۲/۲۸) در همین عصر، عکرمه مفسر تابعی ساکن مدینه توسط همشهری خود سعید بن مسیب (د۹۴ق) متهم به تفسیر به رأی می‌شود. (ابن‌ابی‌شیبه، ۷/۱۷۹) همچنین برخی گزارش‌ها حاکی از آن است که مجاهد بن جبر (د۱۰۴ق) مفسر تابعی ساکن مکه در معرض اتهام تفسیر به رأی بوده است. (سمرقندی، ۱/۳۶)

مردم مدینه نیز به رغم اینکه زید بن اسلم (د۱۳۶ق) را در کلیه مناسک دینی تأیید می‌کردند او را متهم به تفسیر به رأی می‌کردند. (ابن عدی، ۳/۲۰۸)

این نوع جبهه‌گیری‌ها تنها ناشی از ابراز تردید در سنت تفسیری پیشینیان و پی‌بردن به رواج اعمال رأی در آن نیست، بلکه به نظر می‌رسد در طرف مقابل جبهه‌ای باشد که علاوه بر اینکه در روش خود رأی را اعمال می‌کند به آن می‌بالد و به عنوان یک سبک و روش بر آن تأکید می‌کند، چیزی که در اوایل سده نخست هجری تقریباً بی‌سابقه است و حداکثر اگر عده‌ای با آگاهی و اختیار تفسیر به رأی می‌کرده‌اند از تفوه به آن هراس داشته‌اند. گزارش‌های در دست نشان می‌دهد ربعه‌الرأی (د۱۳۶ق) علاوه بر اینکه مبادرت به تفسیر به رأی می‌کرده است، از این اقدام خود دفاع کرده و بر آن تأکید

داشته است. عبارات او نشان می‌دهد که وی از اعلام این موضع خود باکی نداشته و به آن می‌بالیده است، (نک، کلینی، ۸۷/۶ و ۸۹)، چیزی که در فضای تفسیری صحابه و تابعان نسل اول کمتر دیده می‌شود. همچنین تمسک حسن بصری (د۱۱۰ق) تابعی بزرگ اهل بصره به رأی در تفسیر قرآن و جبهه گیری او در برابر ابن سیرین مشهور است. (نک، نابیسی، ۷۶/۱)

از سوی دیگر گزارش‌های فوق حاکی از آن است که با شکل گیری جبهه رأی گرایی علنی در تفسیر، زمینه مناسبی فراهم شد تا اعمال رأی در تفسیر دست کم در میان عده‌ای به جای ضد ارزش یک ارزش شناخته شود و گرچه تا پیش از این جایگاه ضد ارزشی تفسیر به رأی در سده نخست فراگیر بود (نک:همین مقاله) اما در شرایط کنونی گروهی شکل گرفته‌اند که اعمال رأی در تفسیر برای آنان ارزش شناخته می‌شود.

پس از نیمه نخست سده دوم، افرادی چون مالک بن انس (د۱۷۹ق) که وابستگی به جبهه اصحاب حدیث دارند همچنان علیه مفسران قرآن موضع می‌گیرند (ذهبی، ۹۷/۸) و در نهایت در اواخر سده دوم هجری با فعالیت گسترده اصحاب حدیث برای تولید موجی از آثار تفسیری مآثور (نک، پاکتچی، ۷۰۴-۷۰۳/۱۵) عملاً زمینه ای برای رأی گرایی در حوزه تفسیر باقی نماند.

۳- سده سوم: گسترش تفاسیر مآثور، تلاشی برای پالایش سنت تفسیری گذشته
باید اذعان کرد که تلاش‌های گسترده محمد بن ادریس شافعی (د۲۰۴ق) فقیه نامدار مکی، در اوایل قرن سوم برای محدود کردن دایره معنایی سنت، تأثیر مستقیمی بر سنت تفسیری رایج در این دوره داشت. وی در برخورد با آثار صحابه و تابعان، با محدود کردن معنای سنت، تنها احادیث مستند به پیامبر را نماینده سنت شمرد. شافعی از شیوه فقهای گذشته در تقلید صحابه و گاه ترجیح دادن اقوال منقول آنان بر احادیث مرفوع نبوی و همچنین ترجیح سیره شیخین به شدت انتقاد کرد. این برداشت شافعی از سنت، در واقع نقط عطف مهمی در محافل سنت‌گرای و حدیث‌گرای سده سوم از جمله محافل تفسیری محسوب می‌شود چرا که اقدام وی نخستین گام برای بازگرداندن سنت از معنای اثر سلف صالح به معنای سنت نبوی محض می‌باشد. (نک، پاکتچی، ۱۱۸/۹)
در دیدگاه شافعی (د۲۰۴ق) حتی محتاط‌ترین فقهای مدینه همچون سعید بن مسیب

(د۹۴ق) نیز در کنار روایات از رأی خود بهره جستند. (شافعی، ۲۷۵/۷) پوشیده نیست که این تحدید معنایی بیشتر در فضای گفتمان دینی اهل سنت مصداق پیدا کرد چرا که در فضای اعتقادی شیعیان سنت نبوی همواره سنت شخصی ایشان بوده است و آثار صحابه و تابعان به عنوان سنت نبوی و یا حتی آئینه‌ای از سنت نبوی جایگاهی نداشته است. در اعتقاد شیعیان در میان صحابه و تابعان تنها سنت ائمه دوازده‌گانه (علیهم السلام) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است و در واقع همان سنت نبوی تلقی می‌شده است. (نک، معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شعیه، ۲۳۵)

البته باید اذعان کرد که دیدگاه مضیق شافعی درباره سنت به طور کامل نتوانست آثار صحابه و تابعان را از روایات تفسیری در تفاسیر جدا کند و تنها توانست توجه عمومی به جایگاه ویژه احادیث نبوی در تفسیر را جلب کند. (پاکتچی، ۷۰۳/۱۵) چرا که در واقع نگاه به اقوال تفسیری صحابه و تابعان به عنوان آئینه‌ای از سنت نبوی نه تنها در این عصر بلکه در سده‌های بعدی نیز از بین نرفت و حتی در دوره‌های بعدی هم ارز دانستن تفاسیر صحابه با احادیث مسند نبوی به یکی از اصول علم الحدیث مبدل گشت. (حاکم نیشابوری، ۲۰)

گفته شد که در سده نخست هجری تفسیر به رأی به عنوان یک هنجار منفی در سطح جامعه مسلمانان فراگیر بود و گرچه وقوع تفسیر به رأی در سنت تفسیری سده نخست دور از انتظار نبود، اما از یکسو کسی در خصوص به کارگیری رأی به خود نمی‌بالید و از سوی دیگر هنوز تردیدهای جدی در میزان اعمال رأی در سنت تفسیری رایج شکل نگرفته بود. با گذار به سده دوم از یکسو تردیدهای جدی درباره سنت تفسیری رایج از لحاظ آلودگی به رأی شکل گرفت و از سوی دیگر جبهه تفسیری رأی‌گرا تشکل یافت و نوعی تقابل آغاز شد.

سده سوم را باید در حقیقت دوره به ثمرنشستن تلاش‌های اثرگرایان برای پالایش سنت تفسیری آلوده به رأی دانست و در واقع تقابلی که در اوایل سده دوم آغاز شده بود باغلبه و گسترش تفاسیر حدیث‌گرا در سده سوم به نفع رأی‌ستیزان به ثمر نشست. در این دوره شاهد تأکید جدی و شدید بر آثار تفسیری سلف صالح برای فهم قرآن هستیم. گزارش‌هایی از این دوره در دست است که به خوبی نشان می‌دهد تلقی از تفسیر به رأی به معنای سخن گفتن درباره قرآن بدون نقل و اثر سلف صالح است، به

طوری که حتی برداشت مستقیم از معنای ظاهری آیه بدون تکیه بر اقوال سلف تفسیر بدون علم شناخته می شده است. در گزارشی عبدالله بن طاهر خزاعی (د ۲۳۰ق) امیر خراسان در خصوص آیه «و ثيابک فطهر» (المدثر، ۴) برداشت وجوب تطهیر ثوب را تفسیر بدون علم می داند و تفسیر ثياب به قلب یا عمل را براساس قول ابن عباس یا قتاده صحیح می داند. (ذهبی، ۳۶۷/۱۱) همچنین ابو عبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق) تفسیر به رأی را هر نوع تفسیری که براساس قول سلف صالح نباشد می داند به طوری که قائل شدن به استئناف کلام در آیه «ولقد همت به و هم بها» (یوسف، ۲۴) را تفسیر به رأی می داند و تأکید می کند که ابن عباس و سایر صحابه در عدم استئناف شکی ندارند. (نحاس، ۴۱۳/۳)

گسترش تفاسیر اثر گرا از اواخر سده دوم هجری و تأکید بر تفسیر حدیثی را باید معلول مستقیم تلاش های گسترده اصحاب حدیث در اواخر سده دوم و اوایل سده سوم هجری در زمینه تفسیر دانست. به طوری که تفسیر از اولین زمینه های فعالیت اصحاب حدیث در این دوره است. تفسیر عبدالرزاق صنعانی (د ۲۱۱ق)، تفسیر وکیع بن جراح (د ۱۹۷ق)، تفسیر کبیر یحیی بن سلام (د ۲۰۰ق)، تفسیر آدم بن ابی ایاس عسقلانی (د ۲۲۰ق) و تفسیر حسین بن داود مصیصی (د ۲۲۶ق) از نمونه تفسیرهای نسبتاً مهم اصحاب حدیث در این دوره است. (پاکتچی، ۷۰۲/۱۵-۷۰۴)

تأثیر سنت تفسیری اصحاب حدیث در این دوره تا بدان حد است که حتی برخی گونه های تفسیری این دوره همچون معانی القرآن که انتظار می رود تنها حاوی مطالب ادبی و زبان شناختی باشد به شدت از اقوال و آثار تفسیری صحابه و تابعان بهره جسته است. معانی القرآن فراء نحوی (د ۲۰۷ق) یکی از این نمونه ها است. (پاکتچی، ۷۰۰/۱۵) وی در کتاب خود در ذیل آیه «وما ینطق عن الهوی» (الانجم، ۳) رأی را در مقابل وحی و هر آنچه که از جانب خود گفته شود به کار می برد. (فراء، ۹۵/۳) ابو عبید قاسم بن سلام محدث خراسانی تبار وابسته به اصحاب حدیث نیز کتاب معانی القرآن خود را که ارزش محدثانه دارد با تکیه بر آثار پیشینیان به ویژه کتاب ابو عبیده و فراء نگاشته است. (پاکتچی، ۷۰۵/۱۵)

همچنین در این دوره شاهد گزارش هایی هستیم که در آن از شیوه های مجادله ای برای اثبات اتهام تفسیر به رأی و یا رفع اتهام تفسیر به رأی استفاده شده است. ابو عبیده

معمر بن مثنی (د ۲۱۰ق) وقتی شنید اصمعی (د ۲۱۶ق) او را به خاطر تألیف کتاب مجاز القرآن متهم به تفسیر به رأی می‌کند برآشفست و سعی کرد با جدال قرآنی اتهام را به خود اصمعی بازگرداند. (خطیب بغدادی، ۲۵۴/۱۳) همچنین در گزارش دیگری تلاش شده با مجادله براساس آیات قرآن، اتهام تفسیر به رأی برای فردی اثبات شود. (خطیب بغدادی، ۱۵۸/۱۴) استفاده از رأی تفسیری برای متهم کردن از یک سو و تلاش گسترده متهم شدگان برای زدودن این اتهام از سوی دیگر حاکی از جایگاه بسیار منفور تفسیر به رأی در این دوره است.

در اواسط قرن سوم تألیف تفاسیری همچون تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام) و تأکید عالمان شیعی همچون فضل بن شاذان (د ۲۶۰ق) بر به کارگیری رأی در برابر وحی و کتاب و سنت (ابن شاذان، ۶۰) حاکی از ادامه روند پابندی بر تفاسیر مأثوری در این دوره است که بالطبع می‌تواند معلول عدم تغییر جدی در نحوه نگرش جامعه مسلمانان به مقوله رأی تفسیری و تفاسیر ساخت یافته براساس آن باشد.

۴- آغاز تلاش برای بازفهمی تفسیر به رأی در سده چهارم

تلقی جامعه مسلمانان از رأی تفسیری تا اواخر قرن سوم هجری معنای اعم آن بوده است، اما دست کم از اوایل قرن چهارم هجری شاهد برخی تلاش‌ها برای بازفهمی رأی تفسیری هستیم.

طبری (د ۳۱۰ق) را باید نخستین کسی دانست که تلاش کرده است رأی تفسیری را در ساختار و نظامی که برای منابع تفسیر طرح‌ریزی می‌کند بازفهمی کند. طبری بر این باور است که مطالب تفسیری سه دسته هستند: برخی مطالب همچون ساعت قیامت را تنها خدا می‌داند و حتی پیامبرش را نیز از آن آگاه نکرده است. (طبری، ۵۳/۱ و ۶۳) بخش دیگری از مطالب تفسیری را که مورد نیاز و احتیاج مردم است خداوند تنها بر پیامبرش آشکار کرده است و پی بردن به تأویل آنها تنها از طریق بیان پیامبر امکان‌پذیر است. (طبری، ۵۳/۱ و ۶۳) گروه سوم از تفسیر آیات را هرکس که به لغت عربی قرآن آشنا باشد می‌فهمد مثل دانستن معنای کلمات اصلاح و افساد که در قرآن به کار رفته است، گرچه مصادیق آن را نداند اما معنی صلاح و فساد را می‌داند. (طبری،

به اعتقاد طبری، احادیث نهی از تفسیر به رأی و اظهار نظر ناآگاهانه درباره قرآن، مربوط به بخشی از مطالب قرآن است که تأویل آن جز با بیان رسول خدا مشخص نمی‌شود. (طبری، ۵۵/۱)

نگاه طبری دو ویژگی عمده دارد: وی علاوه بر اثر سلف صالح، لغت و زبان عرب را در صورتی که با تعالیم تفسیری سلف صالح در تضاد نباشد مستندی برای تفسیر می‌داند. (طبری، ۶۴/۱) و از سوی دیگر سعی می‌کند با تفکیک میان راه‌های دستیابی به اطلاعات تفسیری، احادیث تفسیر به رأی را تنها مربوط به بخشی از آیات معرفی کند که تفسیر آن جز با بیان رسول خدا مشخص نمی‌شود.

همچنین طبری نخستین کسی است که به رأی تفسیری به عنوان یک طریق غیرقابل قبول صرف نظر از نتیجه آن، نگریسته است؛ وی تلاش کرده است حدیث ابن جنذب: «من قال فی القرآن برأیه فأصاب فقد اخطأ» را که برخی پیشینیان غریب دانسته‌اند. (ترمذی، ۲۶۹/۴) توضیح دهد. گویا طبری به این یافته خود که تفسیر به رأی به خاطر اتکا بر ناآگاهی، فی نفسه مذمت شده است، می‌بالد. (طبری، ۵۶/۱)

پس از طبری اظهارات ابن الانباری نحوی (د۳۲۸ق) حاکی از آن است که در دوره وی تلاش‌های جدی‌تری برای از نو فهمیدن رأی تفسیری و خلاصی از رأی در معنای اعم آن آغاز شده است. وی برای رأی تفسیری دو معنا ذکر می‌کند و بر اساس قول ارجح می‌گوید: تفسیر به رأی کلامی است که مفسر علم دارد حق غیر آن است. او همچنین از برخی اهل علم در آن دوره یاد می‌کند که آنان معنای رأی در حدیث ابن جنذب را هوای نفس می‌دانند. (قرطبی، ۳۲/۱) پس از وی ابومنصور ماتریدی (د۳۳۳ق) تفسیر قرآن براساس دلیل غیرمقطوع را تفسیر به رأی می‌داند؛ ماتریدی از نخستین کسانی است که رأی را در معنای اخص آن به کار گرفته است. (سیوطی، ۴۶۰/۲)

در نیمه دوم قرن چهارم، جصاص (د۳۷۰ق) می‌گوید: رأی، قول فرد بدون هیچ مبنا و استدلالی می‌باشد، اما کسی که برای رأی خود بر پایه اصول استدلال کند و آن را به محکومات بازگرداند مأجور است. (جصاص، ۱۱۲/۲)

ابواللیث سمرقندی (د۳۷۳ق) نیز علاوه بر اینکه علم احوال تنزیل را برای مفسر ضروری می‌داند از علم لغت نیز به عنوان یک دانش ضروری برای وی یاد می‌کند. بنابر اعتقاد وی در غیر این صورت فرد دچار تفسیر به رأی می‌شود و حداکثر

می‌تواند برای رهایی از آن، نقل‌های تفسیری را حفظ کرده و نقل کند. (سمرقندی، ۳۵/۱-۳۶)

۵- تلاش برای استدلالی کردن و در نهایت نهادینه کردن خوانش جدید در قرن پنجم

گرچه قرن چهارم را باید نقطه عطفی در خوانش احادیث تفسیر به رأی دانست، اما در واقع قرن پنجم را باید عصر تلاش برای نهادینه کردن دریافت و تلقی جدید از رأی تفسیری دانست.

در اوایل قرن پنجم هنوز تحول جدی آغاز نشده است و تنها شاهد تمسک مفسران به معنای جدید از رأی تفسیری هستیم. شیخ مفید (د ۱۳۴ق) اعتقاد برخی مفسران را درباره اینکه آیه استضعاف «و نرید ان نمن...» (قصص، ۵) مربوط به خلفای راشدین است تفسیر به رأی می‌داند. (مفید، 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. (مفید، ۱۶۴) عبارت شیخ معنای دوم از رأی یعنی اعتقاد مبتنی بر هوا و میل شخصی را به ذهن متبادر می‌کند؛ به عبارت دیگر شیخ تفسیر مزبور برای آیه استضعاف را مبتنی بر میل و هوای نفس می‌داند.

پس از شیخ مفید از اواسط قرن پنجم شاهد پدیده نوظهوری در برخورد با احادیث تفسیر به رأی هستیم؛ گرچه تا پیش از این در سده چهارم برخی مدعی شده بودند که رأی تفسیری به معنای اعتقاد بدون دلیل و مبناست، اما 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 چون شیخ طوسی با توجه به اینکه معنای رأی را عام می‌دانند تلاش می‌کنند با توجه به ادله دیگر ظاهر این روایات را ترک و تأویل کنند. عبارت شیخ طوسی (د ۶۱۰ق) در مقدمه تفسیر تبیان به خوبی نشان می‌دهد که تلقی وی از تفسیر به رأی، تفسیر در برابر تفسیر ماثور و غیر نقلی است؛ وی التزام به ظهور اولیه 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. (طوسی، ۵-۴/۱) شیخ طوسی بر این باور است که نباید میان کلمات خدا

تناقض و تضاد باشد، به گفته شیخ الطائفه تضاد احادیث تفسیر به رأی با سایر نصوص دینی در چهار محور قابل بررسی است: 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 مصدريت قرآن و حجت بودن آن در کنار سنت که عملاً استخراج از کتاب الله را تعطیل می کند ۴- تضاد این احادیث با اخبار ضرورت عرضه روایات به قرآن. شیخ طوسی پس از بیان این نکات تأکید می کند که از این رو ظهور اولیه روایات تفسیر به رأی قابل اتکا و اعتماد نیست. وی در ادامه با شیوه ای مشابه طبری، راه های دریافت از قرآن را تقسیم می کند و تفسیر به رأی را عملاً مربوط به بخشی از آنها اعلام می کند. (طوسی، ۵-۴/۱)

ابوالحسن ماوردی (د ۴۵۰ق) نیز با اشاره به اینکه برخی از اهل احتیاط با تمسک به ظاهر احادیث تفسیر به رأی هر نوع اظهار نظر و تفسیر قرآن را رد کرده اند تأکید می کند که ظهور اولیه این احادیث با سیره و سنت تفسیری رایج در تضاد است و باید تأویل شود. (سیوطی، ۴۷۵/۲)

ابوبکر بیهقی شافعی (د ۴۵۸ق) نیز بر این باور است که معنای صحیحی که می توان برای رأی تفسیری در نظر گرفت تفسیری است که بدون پایه برهانی و بدون دلیل باشد. (زرکشی، ۱۶۲/۲)

گزارشی که راغب اصفهانی (د ۵۰۲ق) در اواخر سده پنج ارائه می کند نشان می دهد که تلقی جدید از تفسیر به رأی که از واگرایی در دریافت معنای رأی پرهیز دارد دست کم از اواخر قرن پنجم هجری به عنوان یک نگاه به قرآن در جامعه مسلمانان و سنت تفسیری آنان نهادینه شده است. راغب اصفهانی تصریح می کند که درباره تفسیر قرآن دو نظر کلی وجود دارد عده ای تفسیر را فقط با توجه به میراث سلف صالح (پیامبر، صحابه و تابعان) روا می دانند و گروه دیگری بدان قائل نیستند. (زرکشی، ۱۶۴/۲)

ابوالحسن کیاهراسی (د ۵۰۴ق) نمونه ای از مفسران نواندیش اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم است که به صراحت اعلام می کند مقصود از تفسیر به رأی، استنباط معنا بدون اتکا به اصول متقن و براساس اوهام می باشد. (کیاهراسی، ۳۶۱/۲)

البته در این دوره نیز نباید همچون هر زمان دیگری از برخی نگاه های ویژه و یا نادر غافل ماند؛ دیدگاه عارف نواندیشی همچون ابو حامد غزالی (د ۵۰۵ق) می تواند تأثیر

مستقیمی بر سنت تفسیری آن دوره داشته باشد. غزالی می‌گوید اعتقاد به اینکه اطلاعات تفسیری غیرنقلی، تفسیر به رأی محسوب می‌شود از حجابهای بزرگ است. (غزالی، ۵۱۷/۳) غزالی با اینکه تصریح می‌کند معنای رأی هم شامل رأی صحیح و هم فاسد می‌شود (معنای عام) بر این باور است که رأی به طور کلی گاهی در معنای فاسد آن به کار می‌رود. (همانجا، ۵۲۸/۳)

از سوی دیگر اندیشمندانی همچون ابن حزم اندلسی (د ۵۶۶ق) ظاهری مذهب نیز با تأکید بر دیدگاه سنتی خود تلاش کرده‌اند از میراث پیشینیان براساس دریافت خود از دین دفاع کنند. وی بر مبنای روایاتی که از دوره صحابه درباره نفی عمل به قیاس و رأی نقل شده بر این باور است که صحابه اجماعاً آن را باطل می‌دانسته‌اند و به آن عمل نمی‌کرده‌اند. (ابن حزم، المحلی، ۶۰/۱) ابن حزم وقتی با گزارش‌هایی از رواج عمل به رأی در صحابه رو به رو می‌شود یا آنها را دروغ می‌داند و یا تلاش می‌کند آنها را تأویل کند. نگاهی که در سده پنجم هجری به جز در میان ظاهرانی همچون ابن حزم، کمتر به چشم می‌آید. (همو، الاحکام، ۷۷۶/۶-۷۷۷)

نتیجه مقاله

در سده نخست هجری تلقی مسلمانان از رأی تفسیری، معنای عام آن بوده است که دیدگاهی منفی و کاملاً فراگیر بوده است. با گذار به سده دوم، گرچه تلقی عمومی از عام بودن معنای رأی تفسیری تغییر نمی‌کند اما با پیدایش گرایش‌های رأی‌گرا فراگیر بودن این تلقی منفی شکسته می‌شود و نوعی تقابل و اتهام‌طرفینی آغاز می‌شود. در سده سوم عام بودن تلقی عمومی از معنای رأی تفسیری همچنان به قوت خود باقی است، اما با گسترش تفاسیر اثرگرا حرکت رأی‌گرایی در تفسیر که در سده پیشین آغاز شده کاملاً رو به افول می‌رود. در قرن چهارم نخستین تلاش‌ها برای ارائه خوانش جدید از معنای رأی تفسیری آغاز می‌شود و سرانجام در قرن پنجم این خوانش جدید از رأی تفسیری - معنای اخص تفسیر به رأی - به عنوان یک دیدگاه تفسیری در جامعه مسلمانان نهادینه می‌شود. از این دوره رأی به دو نوع ممدوح و مذموم تقسیم می‌شود و زمینه گسترش تفاسیر اجتهادی که مبتنی بر رأی ممدوح شکل گرفته‌اند فراهم می‌شود.

کتابشناسی

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آملی، حیدر بن علی، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ هـ.ق.
- ۳- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (بی تا)، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد أبوالفضل إبراهیم، قم، مؤسسه إسماعیلیان.
- ۴- ابن أبی شیبیه، عبدالله بن محمد، المصنف، به کوشش سعید اللحام، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ هـ.ق.
- ۵- ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا)، التوحید، به کوشش سید هاشم حسینی تهرانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۶- همو (۱۴۰۴ ق)، عیون اخبار الرضا، به کوشش شیخ حسین اعلمی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ هـ.ق.
- ۷- همو، کمال الدین و تمام النعمه، به کوشش علی أكبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ هـ.ق.
- ۸- ابن حزم، علی بن احمد (بی تا)، الاحکام، به کوشش أحمد شاکر، قاهره، مطبعة العاصمة.
- ۹- همو (بی تا)، المحلی، به کوشش أحمد محمد شاکر، بیروت، دار الفکر.
- ۱۰- ابن حنبل، احمد بن محمد (بی تا)، المسند، بیروت، دار صادر.
- ۱۱- ابن سعد، محمد بن سعد (بی تا)، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر.
- ۱۲- ابن شاذان، فضل، الايضاح، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۲ هـ.ق.
- ۱۳- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (بی تا)، التمهید، به کوشش مصطفی بن علوی و محمد عبدالکبیر البکری، وزارت اوقاف و امور اسلامی مغرب.
- ۱۴- ابن عدی، عبدالله (۱۴۰۹ ق)، الکامل، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ هـ.ق.
- ۱۵- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، به کوشش عبدالسلام عبد الشافی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۳ هـ.ق.
- ۱۶- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (بی تا)، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ۱۷- ابو داود، سلیمان بن اشعث، السنن، به کوشش سعید محمد اللحام، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۰ هـ.ق.
- ۱۸- أبو یعلی موصلی، احمد بن علی، المسند، به کوشش حسین سلیم أسد، دمشق، دار المأمون للتراث، ۱۴۰۸ هـ.ق.
- ۱۹- التفسیر المنسوب الی العسکری (علیه السلام)، قم، مدرسة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف، ، ۱۴۰۹ هـ.ق.

- ۲۰- انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، قم، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۹ هـ.ق.
- ۲۱- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ هـ.ق.
- ۲۲- برقی، أحمد بن محمد، المحاسن، به کوشش محدث ارموی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۳۰ هـ.ش.
- ۲۳- پاکتچی، احمد، «تفسیر»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۵، تهران، انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ هـ.ش.
- ۲۴- هـو «اصحاب رأی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، تهران، انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ هـ.ش.
- ۲۵- هـو، «اصحاب حدیث»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، تهران، انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ هـ.ش.
- ۲۶- ترمذی، محمد بن عیسی، السنن، به کوشش عبد الرحمن محمد عثمان، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ هـ.ق.
- ۲۷- جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ هـ.ق.
- ۲۸- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، معرفة علوم الحدیث، به کوشش معظم حسین، بیروت، دارالآفاق، ۱۴۰۰ هـ.ق.
- ۲۹- خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، به کوشش مصطفی عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ هـ.ق.
- ۳۰- ذهبی، محمد بن احمد، سیر أعلام النبلاء، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ هـ.ق.
- ۳۱- هـو (بی تا)، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفة.
- ۳۲- زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، به کوشش محمد أبو الفضل إبراهیم، بیروت، دار إحياء الكتب العربية، ۱۹۵۷ م.
- ۳۳- سرخسی، محمد بن احمد، تمهید الفصول (أصول)، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۴ هـ.ق.
- ۳۴- سمرقندی، نصر بن محمد (بی تا)، بحر العلوم، بیروت، دارالفکر.
- ۳۵- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الإیتقان فی علوم القرآن، به کوشش سعیدالمنذوب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ هـ.ق.
- ۳۶- شافعی، محمد بن ادريس، کتاب الأم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ هـ.ق.
- ۳۷- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، به کوشش صدقی جمیل العطار، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ هـ.ق.
- ۳۸- طوسی، محمد بن حسن، التبیان، به کوشش أحمد حبيب قصیر العاملی، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۹ هـ.ق.

- ۳۹- عیاشی، محمد بن مسعود (بی‌تا)، التفسیر، به کوشش سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، المكتبة العلمية الإسلامية.
- ۴۰- غرناطی، محمد بن احمد، التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۳ هـ.ق.
- ۴۱- غزالی، محمد بن محمد (بی‌تا)، إحياء علوم الدين، بیروت، دارالکتب العربی.
- ۴۲- فتنی، محمد طاهر بن علی (بی‌تا)، تذکرة الموضوعات، به کوشش محمد عبدالجلیل السامرودی، چاپ بمبئی.
- ۴۳- خلیل فراهیدی، العین، ایران، مؤسسه دارالهجره،
- ۴۴- فراء، یحیی بن زیاد (بی‌تا)، معانی القرآن، مصر، دارالمصریه للتألیف و الترجمة.
- ۴۵- قرطبی، محمد بن احمد (بی‌تا)، الجامع لأحكام القرآن، به کوشش أحمد عبد العليم البردونی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۴۶- کیهراسی، علی بن محمد، احکام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ هـ.ق.
- ۴۷- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی أكبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۷ هـ.ش.
- ۴۸- متقی هندی، علی بن حسام الدین، کنز العمال، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ هـ.ق.
- ۴۹- معارف، مجید، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، تهران، مؤسسه فرهنگي هنري ضريح، ۱۳۷۶ هـ.ش.
- ۵۰- همو، تمایز عقل و رأی در مکتب جعفری، مجله برهان و عرفان، ش ۶، ۱۳۸۴ هـ.ش.
- ۵۱- همو، رویگردانی از تفسیر در سده نخست و انگیزه‌های آن، مجله مقالات و بررسی‌ها، ش ۶۱، ۱۳۷۶ هـ.ش.
- ۵۲- مفید، محمد بن محمد، الإفصاح، قم، مؤسسه البعثة، ۱۴۱۴ هـ.ق.
- ۵۳- نابلسی، عبدالغنی بن اسماعیل (بی‌تا)، تعطیر الأنام فی تعبیر المنام، مصر، مکتبه و مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- ۵۴- نحاس، احمد بن محمد، معانی القرآن، مکه، انتشارات جامعة ام القرى، ۱۴۰۹ هـ.ق.
- ۵۵- نسائی، احمد بن شعیب، السنن، بیروت، دار الفکر، ۱۳۴۸ هـ.ق.
- ۵۶- نیشابوری، حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ هـ.ق.
- ۵۷- هیثمی، علی، مجمع الزوائد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ هـ.ق.