

ارزیابی آرای انتقادی ژلیو نسبت به مشروعیت تفسیر اجتهادی

حسن رضایی هفتادر*

دانشیار علوم و قرآن و حدیث دانشگاه تهران، تهران، ایران

صفر نصیریان**

دانش آموخته مدرسی معارف اسلامی پردیس فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران

حسین علوی مهر***

دانشیار تفسیر و علوم قرآنی جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۰۹)

چکیده

یکی از مباحث دیرین و مهم اندیشه‌وران قرآنی مسلمان، بحث روش‌های تفسیری است. از دیدگاه آنان، اصلی‌ترین روش‌های تفسیری سه روش «قرآن به قرآن»، «روایی» و «عقلی» است. «تفسیر اجتهادی» نیز ترکیبی از این سه روش اصلی است. خاورپژوهان معاصر نیز به بحث روش‌های تفسیری توجه ویژه‌ای داشته‌اند. ژلیو از جمله همین خاورپژوهان، ضمن تألیف آثار متنوعی در حوزه قرآن، به صورت ویژه به بحث مشروعیت روش تفسیر اجتهادی پرداخته و انتقاداتی را در این باره مطرح کرده است. انتقادات ژلیو در چهار محور است: ۱- شکل‌گیری تفسیر اجتهادی به اواخر سده دوم مربوط است. ۲- در همین زمان، اندیشمندان اسلامی با تفسیر اجتهادی مخالفت کردند. ۳- روایات با تفسیر اجتهادی مخالف‌اند. ۴- قرآن موافقتی با تفسیر اجتهادی نکرده است. اما پاسخ‌های اجمالی این انتقادات، به این ترتیب است: ۱- شکل‌گیری روش تفسیر اجتهادی، مربوط به سال‌های آغازین سده نخست است. ۲- مخالفت با این روش تفسیری نیز از همان سده نخست آغاز شده است. ۳- بسیاری از روایات موافق روش تفسیر اجتهادی هستند. ۴- آیاتی از قرآن به صراحت موافق این روش تفسیری هستند.

واژگان کلیدی: تفسیر قرآن، تفسیر اجتهادی، تفسیر به رأی، مشروعیت تفسیر، ژلیو.

* E-mail: hrezaii@ut.ac.ir (نویسنده مسئول)

** E-mail: s.nasirian@ut.ac.ir

*** E-mail: halavimehr5@gmail.com

مقدمه

علم تفسیر قرآن از مهم ترین علمی است که دچار تحولات گوناگونی شده است و دانشمندان مسلمان از صدر اسلام همواره برای پیشبرد آن تلاش فراوانی کرده اند. البته این تلاش ها تفاوت هایی نیز با یکدیگر دارند. یکی از انواع تفاوت ها، تفاوت در روش ها و گرایش های تفسیری است که در این تلاش ها نمایان شده است (ر.ک؛ مؤدب، ۱۳۸۰: ۲۱).

از آنجا که صحیح ترین منابع فهم متون دینی قرآن، روایات و عقل سلیم است، روش های تفسیری نیز شامل سه روش اصلی «تفسیر قرآن به قرآن»^۱، «تفسیر قرآن به روایات»^۲ و «تفسیر عقلی»^۳ است و «تفسیر اجتهادی»^۴ نیز ترکیبی از این سه روش اصلی است. روش تفسیر اجتهادی با آنکه به طور عمده بر ابزار عقل تکیه دارد، ولی از آن رو که استفاده از ابزارهای دیگر از جمله قرآن و روایات را نیز مد نظر دارد، تفسیری جامع تر از همه اقسام پیشین است.

یکی از مباحث دیرین و مهم اندیشه وران قرآنی بحث مشروعیت هر یک از روش های تفسیری است. طرفداران هر یک از روش های تفسیری برای مشروع نشان دادن روش تفسیری خود استدلال هایی آورده اند و گاهی نیز آسیب های روش های تفسیری خود و یا دیگران را متذکر شده اند و انتقادهایی را مطرح کرده اند (ر.ک؛ استرآبادی، بی تا: ۱۲۸؛ حرّ عاملی، بی تا، ج ۱۸: ۱۲۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۵ق.:. ۹۳ - ۹۴؛ عک، ۱۴۱۴ق.:. ۱۶۸-۱۷۱؛ دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰: ۴۵-۸۴؛ چراغی، ۱۳۸۳: ۴۱-۵۲ و Gilliot, (2002, Vol. 2: 101-102).

امروزه با مطالعات خاورشناسی، بحث مشروعیت روش های تفسیری اهمیتی مضاعف یافته است. برخی از خاورپژوهان مانند لیمهاوس، گولت تسیئر، آرتور جفری، بیرکلند، اندرو ریپین، ونزبرو و ژیلیو، در موضوع مشروعیت هر یک از روش های تفسیری، انتقادات جدیدی را مطرح کرده اند. در این میان، ژیلیو آرای انتقادی جدی و جدیدی

درباره مشروعیت تفسیر اجتهادی دارد (Ibid) که ضرورت ارزیابی و نقد آن را ایجاب کرده است.

شایسته است قبل از ورود به متن اصلی مقاله، توضیح مختصری در ارتباط با ژیلیو و آثار او ارائه کنیم. کلود ژیلیو (Claude Gilliot) فرانسوی در سال ۱۹۴۰ زاده شد. وی پایان‌نامه دکتری خود را به بررسی تفسیر طبری اختصاص داد. او از زمره چهارتنی است که اعضای اصلی ویراستاران دایرةالمعارف قرآن (EQ) را تشکیل می‌دادند و خانم مک اولیف را در راه تدوین دایرةالمعارف مذکور یاری می‌کردند. ژیلیو در زمینه تاریخ متن قرآن و تحولات آن در چهار قرن نخست هجری و تاریخچه و تحولات تفسیرنویسی قرآن در دوره کلاسیک اسلامی، آثاری را به رشته تحریر درآورد. مهم‌ترین آثار او در این زمینه بدین قرارند:

- Schmidtke, Creeds. (1989). "Textes". *MIDEO 19*. Vol. 1. P. 485.
«نصوص»
- Gilliot, Claude. (2002). "Exegesis of the Qurān: Classical and Medieval". *Encyclopaedia of The Qurān*. Vol. 2. Leiden: Brill. Pp. 99-121.
«تفسیر قرآن: دوران صدر اسلام و سده‌های میانه».
- "Informants". (2002). *Encyclopaedia of The Qurān*. Vol. 2. Leiden: Brill. Pp. 512-517.
«تعلیم‌دهندگان پیامبر (ص)».
- "Language and Style of the Qurān". (2002). *Encyclopaedia of The Qurān*. Vol. 3. Leiden: Brill. Pp. 109-132.
«زبان و سبک قرآن».
- "Mosque of the Dissension". (2003). *Encyclopaedia of The Qurān*. Vol.3. Leiden: Brill. Pp. 438-439.
«مسجد ضرار»
- "Narratives". (2003). *Encyclopaedia of The Qurān*. Vol.3. Leiden: Brill. Pp. 516-526
«قصص قرآن»
- "Traditional Disciplines of Qurānic Studies". (2006). *Encyclopaedia of The Qurān*. Vol.5. Leiden: Brill. Pp. 318-336
«علوم قرآنی»

علاوه بر آثار یادشده، ژیلیو در مقاله‌ای با عنوان «آغاز علم تفسیر قرآن» که در *دائرةالمعارف قرآن (EQ)* به چاپ رسیده، به بررسی وثاقت متون تفسیری قرون نخستین اسلامی و بررسی مشروعیت روش‌های تفسیری پرداخته‌است و انتقاداتی را نیز در هر دو زمینه وارد کرده‌است. موضوع مورد بحث مقاله حاضر، بررسی موضوع دوم از همین مقاله او، یعنی مشروعیت تفسیر اجتهادی است و در همین راستا، تلاش دارد تا به دو پرسش زیر پاسخ دهد:

- ژیلیو چه آرای انتقادی درباره مشروعیت تفسیر اجتهادی ارائه کرده‌است؟

- به آرای انتقادی ژیلیو درباره مشروعیت تفسیر اجتهادی چه پاسخی می‌توان داد و چگونه می‌توان از مشروعیت تفسیر اجتهادی در برابر آرای او دفاع کرد؟

۱. معنای تفسیر اجتهادی

اجتهاد از ریشه «جهد» به معنای کوشش و بذل تمام توانایی در انجام کاری است (ر.ک؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۳۸۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۰۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۱۳۳؛ کبیرمدنی شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۵: ۳۰۱). بنابراین، مقصود از تفسیر اجتهادی هر گونه کوشش فکری و به کار بردن نیروی عقل و بهره‌گیری از نقل در فهم آیات قرآن و مقاصد آن است. بنابراین، تفسیر اجتهادی، از جهتی در برابر تفسیر نقلی است؛ چراکه تفسیر نقلی، صرفاً نقل روایات است، بدون آنکه از نیروی عقل کمک گرفته باشد و از جهتی دیگر، اعم از تفسیر عقلی و نقلی است؛ چراکه تفسیر اجتهادی در کنار همه ابزارهای اجتهاد، از نقل هم به عنوان قراین فهم آیات کمک می‌گیرد.

با تمام اوصافی که برای تفسیر اجتهادی و عمومیت آن بیان کردیم، مشروعیت این نوع تفسیر مشروط به آن است که منطبق با موازین عقل رشید باشد. بر همین اساس، آیت‌الله معرفت در تعریف آن می‌نویسد: «تفسیر اجتهادی بر عقل و نظر تکیه می‌کند، بیشتر از آنکه بر نقل و آثار تکیه کند تا معیار نقد و پالایش، دلالت عقل رشید و رأی درست باشد» (معرفت، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۳۴۹). نکته اول در این تعریف آن است که ضمن

تأکید بر جنبه عقلی تفسیر اجتهادی، جنبه نقلی آن نفی نشده است. نکته مهم دیگری که در تعریف مذکور به چشم می خورد، آن است که مقصود از عقل در تفسیر اجتهادی، عقلی است که مقید به رشید بودن و مطابق بودن با رأی درست است.

بر اساس این دو قیدی که آیت الله معرفت برای ابزار عقل در تفسیر اجتهادی بیان کرده است، معلوم می شود که از دیدگاه وی، تفسیر اجتهادی غیر از تفسیر به رأی است که شخص مفسر بدون توجه به فراین عقلی درست و بر اساس سلیقه و نظر شخصی که توأم با تأملات ظنی است، اقدام به تفسیر قرآن می کند. بر همین اساس، تفسیر به رأی در نقطه مقابل تفسیر اجتهادی است. بنابراین، تقسیم نمودن تفسیر به رأی به دو قسم ممدوح و مذموم که برخی از اندیشمندان علوم قرآنی مطرح کرده اند، معنایی نخواهد داشت (ر.ک؛ ذهبی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۵۵، ۲۸۴-۲۸۵ و ۲۸۸-۲۸۹؛ عک، ۱۴۱۴ق: ۱۶۷-۱۷۱ و ایازی، ۱۴۱۴ق: ۴۰).

۲. شکل گیری تفسیر اجتهادی در اواخر سده دوم

یکی از اشکالات ژیلیو درباره مشروعیت تفسیر اجتهادی، آن است که تفسیر اجتهادی صرفاً از اواخر سده دوم شروع شده است و مستند به سیره پیامبر^(ص)، صحابه، تابعان و سایر اندیشمندان اسلامی تا قبل از زمان مذکور نبوده است، اگرچه تفسیر روایی حداقل در حوزه شفاهی به این سیره مستند است (Gilliot, 2002, Vol. 2).

برای پاسخ به این دیدگاه، لازم است تا آغاز تفسیر اجتهادی را از نظر تاریخی به دقت بررسی کنیم. بی شک «تفسیر روایی» از آغاز تا اواخر سده سوم هجری، تفسیر رایج قرآن بوده است (ر.ک؛ ایازی، ۱۳۸۱: ۲۰۰-۲۰۱ و اسعدی، ۱۳۹۰: ۱۳۰-۱۳۱)؛ به طور مثال، در همین دوره، تفاسیر مهمی مانند تفسیر قمی، تفسیر فرات کوفی، تفسیر عیاشی، از شیعه و تفسیر ابن ابی حاتم و طبری از اهل سنت، به طور کامل و یا غالب به نقل روایات می پردازند. به این ترتیب، دیدگاه ژیلیو مبنی بر اینکه تفسیر روایی پیشینه دیرین دارد، دیدگاه درستی است، ولی باید به یک نکته هم توجه کرد که تفسیر در سده نخست و

اوائل سده دوم از اجتهاد به دور نبوده است؛ چنان که ذهبی یکی از ویژگی‌های تفسیر در عصر صحابی‌ان را در کنار روایت گروهی، استنباط و اجتهاد در تفسیر دانسته است (ر.ک؛ ذهبی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۷ و ۹۸).

برخی از پژوهشگران نیز معتقدند که پیامبر^(ص) خود به اصحاب خویش کیفیت اجتهاد در فهم نصوص شرعی - از قرآن یا سنت - را تعلیم داده است (ر.ک؛ عبدالحمید، بی تا: ۹۸ و ایازی، ۱۴۱۴ق.:. ۴۰). همچنین، نمونه‌هایی از تفسیر اجتهادی را می‌توان در احادیث تفسیری اهل بیت^(ع) یافت؛ چنان که درباره «شیء بودن خدا»، «عرش»، «کرسی»، «مکان داشتن خدا» و مانند آن تفاسیری عقلی از اهل بیت^(ع) به ما رسیده است (ر.ک؛ حویزی، ۱۴۱۵ق.، ج ۱: ۴۹۴، ۶۵۰ و ۷۰۶؛ همان، ج ۳: ۳۸۳ و همان، ج ۴: ۶۰۸).

تفسیر اجتهادی در دوره تابعیان رسمیت بیشتری یافت. یکی از ویژگی‌های تفسیر تابعیان اجتهاد در تفسیر بر پایه عقل است، به طوری که آنان در مسائل قرآنی که به معانی صفات، اسرار خلقت، احوال پیامبران و مانند آن‌ها بازمی‌گشت، اعمال نظر می‌کردند. در این دوره، مدارس تفسیری به وجود آمد. مدرسه مکه ابن عباس و مدرسه کوفه ابن مسعود بر اساس همین روش تفسیر اجتهادی شکل گرفتند (ر.ک؛ معرفت، ۱۴۰۹ق.، ج ۱: ۴۳-۴۴ و ۴۳۵ و همان، ج ۲: ۳۵۰).

به این ترتیب، برخلاف نظر ژیلیو، سیره اندیشمندان اسلامی از همان سده نخست هجری بر مشروعیت تفسیر اجتهادی تکیه داشته است. صحابه پیامبر^(ص) قرآن را تفسیر اجتهادی کرده‌اند با آنکه همه مطالب را از پیامبر^(ص) نشنیده بودند. تابعان هم تفسیر را بر اساس سیره صحابه پیش بردند. بنابراین، اگر تفسیر اجتهادی جایز نبود، با مخالفت بسیاری از آنان مواجه می‌شد، در حالی که دست کم در سده نخست، کسی مخالفتی مبنایی و مستدل با آن نداشته است.

در ادامه، تفسیر اجتهادی از سوی دانشوران مسلمان، به‌ویژه معتزله به اوج رسید. ابن ندیم اولین تفسیر عقل‌گرای معتزلی را مربوط به اوایل سده سوم هجری دانسته است و می‌گوید: «از بزرگان این فرقه که کتابی در تفسیر تألیف کرده‌اند، ابوبکر عبدالرحمن بن

کیسان اصم (د. ۲۴۰ ق.) است» (ابن ندیم، ۱۳۹۸: ۵۰-۵۱؛ ابن اَبی الخیر، بی تا، ج ۱۴: ۴۲۱ و رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۴۹۶). به این ترتیب، شروع شکل گیری تفسیر اجتهادی مربوط به زمان خود پیامبر^(ص) و رواج آن مرتبط با ابتدای سده سوم است.

۳. مخالفت اندیشمندان اسلامی با تفسیر اجتهادی

اشکال دوم ژلیو درباره مشروعیت تفسیر اجتهادی آن است که پس از شکل گیری تفسیر اجتهادی در اواخر سده دوم، مخالفت هایی از سوی اندیشمندان اسلامی در تقابل با آن شکل گرفت و علت این مخالفت، استفاده از رأی شخصی در تفسیر اجتهادی بود (Gilliot, 2002, vol. 2). بنابراین، از دیدگاه او، تفسیر اجتهادی همان تفسیر به رأی است که اندیشمندان اسلامی سده دوم با آن مخالف هستند.

مخالفت با تفسیر اجتهادی پیشینه ای دیرین دارد و با شروع تفسیر اجتهادی، یعنی سال های آغازین سده نخست همزاد است. بر اساس نقل راغب، نخستین سخن در این زمینه از ابوبکر - خلیفه اول - نقل شده است، چون درباره تفسیر حرفی از کتاب خدا از او پرسیدند، وی گفت: «کدامین آسمان بر من سایه افکند و کدام زمین مرا در بر گیرد، وقتی در کتاب خدا سخنی با رأی خود بگویم؟» (طبری، ۱۴۱۲ ق.)، ج ۱: ۲۷ و راغب اصفهانی، ۱۴۰۵ ق.: ۹۳-۹۴)^۵. طبری نیز افرادی از تابعان و غیر آنان را که در تفسیر احتیاط می کردند، نام می برد؛ کسانی مانند: «سعید بن مسیب، عامر شعبی، سالم بن عبدالله، قاسم بن محمد، نافع و عبیده سلمانی» (طبری، ۱۴۱۲ ق.)، ج ۱: ۲۸-۲۹. با این اوصاف، مخالفت با تفسیر اجتهادی از همان سال های آغازین تفسیر وجود داشته است و علت آن را نباید صرفاً شکل گیری تفسیر به رأی در دوره های بعدی دانست.

اولین نزاع رسمی بین رأی و روایت در حوزه تفسیر نیز در اواخر سده سوم هجری، درست بعد از زمانی که تفسیر اجتهادی پررونق شد، شکل گرفت (ر.ک؛ ایازی، ۱۳۸۱: ۲۰۰-۲۰۱ و اسعدی، ۱۳۹۰: ۱۳۰-۱۳۱)؛ زیرا تفسیر اجتهادی، به ویژه در حوزه مکتب تفسیری معتزله، از آسیب به دور نبوده است و کسانی بودند که همواره عقل را بر ظواهر

نقلی مقدم می‌شمردند و آیات قرآن را به رأی خود تأویل می‌کردند؛ چنان که آیت‌الله معرفت ابومسلم محمدبن بحر اصفهانی (د. ۳۴۴ ق.) را در زمره تأویل‌گرایان افراطی نام می‌برد (ر.ک؛ معرفت، ۱۴۰۹ ق.، ج ۱: ۴۴۰). با شکل‌گیری این نزاع‌ها، روایت‌گرایان با تفسیر اجتهادی مخالفت کردند. همچنین، از اینکه اولین گزارش درباره مخالفت جدی با تفسیر اجتهادی را طبری (د. ۳۱۰ ق.) داده، معلوم می‌شود که مخالفت با تفسیر اجتهادی نزدیک به زمان طبری، یعنی اواخر سده سوم هجری رونق گرفته است. البته طبری خود از موافقان تفسیر اجتهادی است و به سخن مخالفان جواب گفته است (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ ق.، ج ۱: ۶۱ و اسعدی، ۱۳۹۰: ۱۳۱).

بنابراین، اینکه ژلیو گفته است زمان مخالفت با تفسیر اجتهادی اواخر سده دوم است، اگر منظورش زمان رسمی مخالفت است، این زمان یک سده عقب‌تر از زمان مورد ادعای ژلیو؛ یعنی اواخر سده سوم است و اگر منظورش زمان شکل‌گیری ابتدایی مخالفت‌هاست، زمان آن همان زمان شکل‌گیری تفسیر اجتهادی، یعنی سده نخست است، نه اواخر سده دوم.

به فرض قبول ادعای ژلیو درباره زمان مخالفت با تفسیر اجتهادی، یعنی اواخر سده نخست، بر اساس مستندات تاریخی مخالفت با روش تفسیر روایی نیز در همین زمان وجود داشته است و تنها علت مخالفت با تفسیر در این زمان، تفسیر به رأی نبوده است؛ چنان که خود او سه احتمال دیگری را به عنوان علت مخالفت با تفسیر در کنار تفسیر به رأی مطرح کرده است که حداقل دو مورد از این علت‌ها با روش تفسیر اجتهادی به طور کامل بیگانه هستند. این سه علت عبارتند از:

الف) مخالفت با تفسیر مبتنی بر افسانه‌های تاریخی و داستان‌های مربوط به آخرت یا ملاحم (آخر الزمان) بوده است.

از دیدگاه ژلیو این علت به سخن احمدبن حنبل مستند است. احمدبن حنبل سه چیز را بدون اصل و ریشه می‌داند:

«ثَلَاثُ كُتُبٍ لَا أَسْلَ لَهَا: الْمَعَاذِي وَالْمَلَأِحْمِ وَالْتَفْسِيرِ». از دیدگاه وی، مقصود از ملاحم، یعنی اخبار مربوط به آخرت.

ب) مخالفت مربوط به سده دوم هجری است و در پس این مخالفت، قواعد خاصی برای نقل روایات تفسیری به وجود آمد تا روایات جعلی از روایات صحیح پیراسته شود. این علت دوم را خاورپژوه غربی، بیرکلند^۶ مطرح کرده است.

ج) مخالفت با تفسیر به دسته‌ای خاص از آیات؛ یعنی متشابهات قرآن محدود بوده است که ممنوعیت تفسیر (تأویل) دارند. این دیدگاه هم مربوط به خاورپژوه دیگر غربی به نام "عبود"^۷ است (Gilliot, 2002, vol. 2: 101-102).

علت اخیر همان علتی است که در اواخر سده سوم رخ داد و در نقد پیش گفته توضیح آن داده شد. البته این علت به نوعی با علت مورد اشاره ژیلیو تداخل دارد؛ چراکه تأویل گرایی بی ضابطه، خود قسمی از تفسیر به رأی است. اما دو علت دیگر که هر دو به طور مشترک بر آسیب‌شناسی تفسیر روایی دلالت دارند، در ادامه به توضیح آن می‌پردازیم.

به گفته ژیلیو، احمد بن حنبل گفته است: «ثَلَاثُ كُتُبٍ لَا أَسْلَ لَهَا: الْمَعَاذِي وَالْمَلَأِحْمِ وَالْتَفْسِيرِ» (Ibid). این سخن بدین معناست که سه نوع کتاب، اصل و ریشه ندارند: کتاب‌های مربوط به جنگ‌ها، کتاب‌های مربوط به اخبار غیبی آخر الزمان و کتاب‌های تفسیری. ژیلیو در فهم این عبارت ابن حنبل دچار چند اشکال شده است:

الف) مقصود ابن حنبل از «ملاحم» در این سخن، اخبار مربوط به آخر الزمان و وقایع آینده است، ولی ژیلیو آن را داستان‌های مربوط به آخرت معنا کرده است.

ب) وی گمان کرده است که مقصود از تفسیر در این سخن، تفسیر مبتنی بر افسانه‌های تاریخی و یا داستان‌های مربوط به آخرت است (Ibid)، در حالی که مقصود ابن حنبل از «تفسیر»، گونه مستقلی از سخنان بی ریشه در کنار دو قسم دیگر است. بنابراین، سخن ابن حنبل ناظر به تمام روایات تفسیری نامعتبر است؛ زیرا در روایات تفسیری، مانند دیگر

روایات، روایات بدون سند صحیح، جعلی و اسرائیلی فراوان یافت می‌شود؛ چنان‌که محققان از شاگردان ابن حنبل نیز گفته‌اند که مراد وی از این سخن آن است که غالباً روایات تفسیری، سندهای صحیح و متصل ندارند (ر.ک؛ سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۸۰).

بر همین اساس است که ذهبی روایات تفسیری صحابه و تابعان را شایسته اعتماد نمی‌داند. وی می‌گوید که اسباب ضعف و سُستی در حجم زیادی از روایات منسوب به صحابه و تابعین آن‌قدر زیاد است که روایات صحیح و ضعیف با هم مخلوط، و حقیقت پوشیده شده‌است (ر.ک؛ ذهبی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۵۹-۱۶۰). سیوطی نیز در *الایتنان* به این نوع ضعف اشاره کرده‌است (ر.ک؛ سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۲۰۹).

به این ترتیب، به رغم آنکه وجه مشترکی میان مغازی، ملاحم و تفسیر، در پذیرش وضع و جعل وجود دارد، برخلاف نظر ژلیو، تفسیر روایی خود حوزه جداگانه‌ای در جعل حدیث محسوب می‌شود. روشن است که ابن حنبل به عنوان یک محدث به دنبال آسیب‌شناسی روایات است و در این زمینه سه حوزه پیش‌گفته را مورد دقت نظر قرار داده‌است و با تفسیر روایی بی‌ضابطه مخالفت کرده‌است. بنابراین، برخلاف نظر ژلیو، یکی دیگر از علل مخالفت با تفسیر، تفسیر روایی مجعول است، به طوری که از مهم‌ترین موانع تفسیر قرآن، ضعف سند، نقل روایات جعلی با عنوان اسرائیلیات^۴ است که بسیاری از آن‌ها در ضمن داستان‌های قرآن پدید آمده‌اند که خود تبدیل به افسانه شده‌اند (ر.ک؛ معرفت، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۳۰-۳۱).

اساساً بی‌اعتمادی به تفسیر از زمانی آغاز شد که مشکل وضع و جعل در روایات تفسیری ظهور کرد و مبداء وضع و جعل در روایات بنا به دیدگاه ذهبی، سال ۴۱ هجری، بعد از شهادت امیرالمؤمنین^(ع) است (ر.ک؛ ذهبی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۵۹) و ابن‌ابی‌الحدید تزویر و کذب در تفسیر و حدیث را در زمان معاویه و به دست او می‌داند؛ زیرا وی جاعلان حدیث را به سبب سیاست‌های حاکمانه خود بر امور دینی مسلط کرد (ر.ک؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج ۴: ۶۳). شیخ محمد عبده نیز بر همین عقیده است (ر.ک؛ عبده، بی‌تا: ۴۵).

آیت‌الله معرفت نیز آن را از زمان معاویه دانسته‌است و از همان زمان، وضعیت جعل احادیث در تفسیر ادامه یافته‌است و در دوران حکومت امویان و عباسیان وسعت و گسترش یافت (ر.ک؛ معرفت، ۱۴۰۹ق.، ج ۲: ۳۴). اما ابوریه حتی زمان آن را پیش‌تر نیز دانسته‌است و آن را به اواخر عهد عثمان نسبت می‌دهد (ر.ک؛ ابوریه، ۱۴۰۶ق.، ۱۱۸).

بدین ترتیب، مخالفتی که ژیلیو برای بازه زمانی اواخر سده دوم هجری در نظر گرفته‌است، از نظر تاریخی بر تفسیر اجتهادی منطبق نیست، بلکه این مخالفت ناظر به تفسیر روایی است (ر.ک؛ ابن‌قیم، ۱۹۷۷م.، ج ۳: ۳۷؛ قطان، ۱۴۲۱ق.، ۲۸۹-۲۹۴ و اسعدی، ۱۳۹۰: ۱۳۱). در این زمان، تفسیر روایی تحت تأثیر ظهور تفسیر اجتهادی به تشدید مبانی خود پرداخته‌است. اواخر سده دوم هجری همگام با دوره گذر از خلافت امویان به عباسیان، با شروع تحول در عرصه‌های فکری جامعه اسلامی، این تحول به عرصه تفسیر نیز رسید و موجب شد تا روایت‌گرایان به تبیین مبانی تفسیر روایی پردازند؛ چنان‌که خود ژیلیو هم از تنقیح روایات در این زمان سخن گفته‌است (Gilliot, 2002, (Vol. 2: 101-102).

بدین ترتیب، با این فرض که مخالفت با روش تفسیر اجتهادی و نیز روش تفسیر روایی، همزمان در سده دوم رخ داده باشد، باز این اشکال به ژیلیو وارد است که همه اندیشمندان سده دوم مخالف تفسیر اجتهادی نبوده‌اند، بلکه به یقین مخالفت برخی از آن‌ها ناظر به روش تفسیری روایی است. بنابراین، اشکال ژیلیو بر نداشتن مشروعیت تفسیر اجتهادی در این بخش، مثل اشکال وی در بخش اول مخدوش است.

مخالفت روایات با تفسیر اجتهادی

یکی دیگر از اشکالات ژیلیو بر مشروعیت تفسیر اجتهادی، مخالفت روایات با تفسیر به رأی است که از دیدگاه وی، همان تفسیر اجتهادی است (Ibid). در توضیح این مطلب باید گفت روایاتی در ممنوعیت و مذمت تفسیر به رأی وارد شده که به طور متواتر از شیعه و سنی نقل شده‌اند. برخی از این روایات عبارتند از:

۱- امام صادق^(ع) می فرماید: «کسی که یک آیه از قرآن را تفسیر به رأی کند، حتماً کافر است» (عیاشی، بی تا، ج ۱: ۱۸).

۲- پیامبر^(ص) فرمود: کسی که بدون علم و دانش قرآن را تفسیر کند، جایگاهش آتش جهنم است» (ابن باویه، بی تا: ۶)^۹.

۳- از امام باقر^(ع) روایت است که آن حضرت به قتاده - مفسر معروف - فرمود: «وای بر تو ای قتاده! اگر از جانب خود قرآن را تفسیر می کنی (بدون اینکه از پیشوایان بگیری)، هم خودت هلاک شده ای، هم دیگران را هلاک کرده ای. همچنین است اگر تفسیر قرآن را از اندیشه های دیگران بگیری» (حرّ عاملی، بی تا، ج ۱۸: ۱۳۶).

۴- عبدالرحمن سلمی می گوید: «علی^(ع) از یکی از قاضیان پرسید: (ای قاضی!) آیا آیات ناسخ و منسوخ را می شناسی؟ قاضی گفت: نه. حضرت فرمود: هم خود هلاک شده ای و هم دیگران را هلاک کرده ای؛ چرا که تاویل هر حرف از قرآن و جوهری دارد» (عیاشی، بی تا، ج ۱: ۱۲)^{۱۰}.

اندیشه وران مسلمان دیدگاه های مختلفی را در مفهوم تفسیر به رأی ارائه داده اند که به دوازده دیدگاه می رسد (ر.ک؛ سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۴۸۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۹، ج ۱: ۲۲-۲۳؛ مکارم شیرازی، بی تا: ۲۳-۲۶ و طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۷۶-۷۸). از مجموع دیدگاه هایی که اندیشه وران مسلمان بر اساس مفاد این روایات ارائه کرده اند، می توان پی برد که ممنوعیت تفسیر به رأی بر اساس شرایطی است که این شرایط در تفسیر اجتهادی وجود ندارند. این شرایط عبارتند از:

الف) کوتاهی در بهره گیری از اخبار و آثار امامان معصوم^(ع).

ب) دخالت پیش فرض و عقیده پیشین انسان و تطبیق آیات بر آن.

ج) عدم مطابقت با ظاهر آیه.

د) پشتیبانی نکردن روایات و عقل از تفسیر.

ه) دخالت دادن تعصب مذهبی.

و) ارتکاب تحریف در ارائه نمونه و مصداق.

ز) حمل الفاظ بر معانی مجازی، کنایی، استعاری بدون شاهد و دلیل.

ح) نداشتن اطلاع از علوم و شرایط صحیح تفسیر.

ط) تفسیر بر اساس هوای نفس و استحسان شخصی.

به این ترتیب، چگونه ژیلو به رغم وجود چنین توجیحات معقول درباره مذمت تفسیر به رأی، آن را بر تفسیر اجتهادی منطبق دانسته است! از این روست که می‌بینیم هیچ یک از اندیشه‌وران اسلامی، روایات تفسیر به رأی را دلیل بر نداشتن مشروعیت تفسیر اجتهادی ندانسته است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۷۶؛ معرفت، ۱۴۰۹، ج ۲: ۳۴۹؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۳۳۱؛ ذهبی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۵۵، ۲۸۴-۲۸۵ و ۲۸۸-۲۸۹؛ عک، ۱۴۱۴ق: ۱۶۷-۱۷۱ و ایازی، ۱۴۱۴ق: ۴۰) و به رغم آنکه برخی از آنان تفسیر به رأی را از نظر مفهومی منطبق بر معنای تفسیر اجتهادی دانسته‌اند، ولی از نظر مصداقی آن را به ممدوح و مذموم تقسیم کرده‌اند (ر.ک؛ ذهبی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۵۵، ۲۸۴-۲۸۵ و ۲۸۸-۲۸۹؛ عک، ۱۴۱۴ق: ۱۶۷-۱۷۱ و ایازی، ۱۴۱۴ق: ۴۰).

اما نکته پایانی در برابر روایاتی که به حسب ظاهر تفسیر اجتهادی را مذمت می‌کنند، این است که روایات زیادی وجود دارند که بر مشروعیت تفسیر اجتهادی دلالت می‌کنند. این نوع روایات تمسک به ظواهر کتاب را جایز معرفی می‌کنند که به سه نمونه از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) حدیث ثقلین: پیامبر^(ص) فرمود: «من در میان شما دو چیز گرانبها به جای می‌گذارم، یکی کتاب (قرآن) و دیگری عترت که اگر به آن دو چنگ بزنید، هرگز گمراه نمی‌شوید». این روایت از معتبرترین روایات و متواتر است که بیش از بیست صحابی آن را نقل کرده‌اند (ر.ک؛ مسلم، بی تا، ج ۷: ۱۲۳؛ ترمذی، بی تا، ج ۷: ۶۶۵؛ دارمی، بی تا، ج ۲: ۴۳۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۰۹ و ابن حجر هیثمی، بی تا:

۷۵ و ۱۳۶). علامه امینی در این زمینه می‌نویسد: «این حدیث مورد اتفاق تمام مسلمانان است» (امینی، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۳۳۰). این روایت دلالت می‌کند بر اینکه ظاهر کتاب خدا شایسته فهم و تفسیر است و می‌توان به آن تمسک کرد و به آیات آن استناد جست و به آن عمل نمود.

ب) روایات فراوانی نیز دلالت می‌کنند که اخبار را بر کتاب (قرآن) عرضه نمایند. اگر موافق کتاب بود، آن را بپذیرید و اگر مخالف کتاب آسمانی بود، آن را کنار بگذارید (ر.ک؛ حرّ عاملی، بی‌تا، ج ۱۸: ۸۲). این روایات دلالت می‌کنند که ظواهر کتاب حجّت است و کسانی که آگاه به زبان عربی فصیح هستند، آن را می‌فهمند (ر.ک؛ خویی، ۱۴۰۸ق: ۲۶۵) و به تبع آن، تفسیر آیات نیز ممکن است؛ زیرا اگر قرآن قابل فهم نبود و تفسیر آن امکان نداشت، عرضه روایات بر قرآن معنایی نداشت.

ج) در روایتی نیز پیامبر^(ص) چنین در حق ابن عباس دعا کرد: «اللَّهُمَّ فَفِّهْهُ فِي الدِّينِ وَ عِلْمُهُ التَّوِيلَ» (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۶۱۵). جمله دوم این روایت به روشنی بیانگر آن است که می‌توان قرآن را تفسیر نمود؛ زیرا تأویل بر اساس رابطه‌ای که با تفسیر داشت و آن را در مباحث قبلی بیان کردیم، مرتبه بالاتری از آن است. بنابراین، درخواست مقام تأویل برای ابن عباس از خداوند، درخواست مقام تفسیر برای او نیز می‌باشد. ضمن اینکه این جمله دلالت بر مرتبه بالاتری از تفسیر ظاهر قرآن؛ یعنی تفسیر باطن آن نیز دارد. همچنین، بر اساس جمله اول این روایت هم تفسیر امکان‌پذیر است؛ زیرا مقام فقهت در دین که در این روایت برای ابن عباس از خداوند درخواست شده، نسبت به شناخت همه ابعاد دین که تفسیر هم در زمره آن است، اطلاق دارد.

۵. موافقت نداشتن قرآن با تفسیر اجتهادی

آخرین انتقادی که ژلیو درباره مشروعیت تفسیر اجتهادی ارائه کرده، این است که قرآن به طور مشخص و صریح از مشروعیت تفسیر اجتهادی سخنی نگفته است. همچنین، وی بیان می‌کند که آیه هفتم سوره آل عمران از آیاتی است که مفسران برای مشروعیت

دادن به تفسیر اجتهادی به آن استناد کرده‌اند، ولی آیه مورد استناد در این زمینه، از نظر استدلال مخدوش است (Gilliot, 2002, Vol. 2: 101-102). ژیلیو معتقد است برخی این آیه را به گونه‌ای معنا کرده‌اند که در سایه آن، مجوزی برای تفسیر اجتهادی ترتیب دهند (Ibid). بر این اساس، بخش نخست از آخرین فقره، یعنی ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ را این گونه معنا کرده‌اند: «کسی تأویل آن را نمی‌داند، جز خداوند و راسخان در علم». بر پایه این فهم، هم برای آیات متشابه مجوز فهم وجود دارد و هم برای آیات محکم (Ibid)؛ یعنی تفسیر اجتهادی به طور مطلق چه در حوزه معنای ظاهری و چه معنای تأویلی آیات جایز است. اما خود ژیلیو آیه ۷ سوره آل عمران را چنین ترجمه می‌کند: «کسی تأویل آن را نمی‌داند، جز خداوند، و راسخان در علم می‌گویند: ما به آن ایمان آوردیم، همه از جانب پروردگار ماست و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود» (آل عمران / ۷؛ Ibid). وی معتقد است که بر اساس این معنا از آیه، نمی‌توان تفسیر اجتهادی را چه در اکتشاف معنای ظاهری و چه تأویلی جایز شمرد؛ چراکه تأویل (تفسیر) آیات، صرفاً مختص خداوند است و راسخان در علم به تأویل (تفسیر) دسترسی ندارند (Ibid).

اشکال اول به این بخش از سخنان ژیلیو آن است که آیه ۷ سوره آل عمران نه تنها دلیل موافقان تفسیر اجتهادی نیست، بلکه دلیل مخالفان آن است و تنها فردی که پیش از ژیلیو ادعا کرده این آیه از ادله موافقان تفسیر اجتهادی بوده، ونزیرو، خاورپژوه دیگر غربی است (Ibid).

بدین ترتیب، مخالفان تفسیر اجتهادی و نیز ژیلیو که به تفسیر اجتهادی انتقاد دارند، هر دو هدف یکسانی را دنبال کرده‌اند، با این تفاوت که اولاً روش استدلال آن‌ها متفاوت است. ثانیاً مخالفت مخالفان تفسیر اجتهادی، راسخان علم (معصومان^(۴)) را در بر نمی‌گیرد، ولی مخالفت ژیلیو به طور مطلق شامل همه افراد است. مخالفان تفسیر اجتهادی معتقدند بر اساس این آیه، تأویل قرآن را که منطبق بر تفسیر یا همان تبیین مراد الهی است، کسی جز خدا و راسخان در علم نمی‌داند (ر.ک؛ عاملی نباطی، ۱۹۹۹م: مقدمه و شاکر، ۱۳۸۲: ۸۲)؛ چراکه مخالفان بر اساس روایات مفسر این آیه، راسخان در علم را هم

پیامبر^(ص) و امامان معصوم^(ع) می‌دانند (ر.ک؛ کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج ۱: ۲۱۳-۲۱۴) و بر اساس آن، تفسیر قرآن را صرفاً برای پیامبر^(ص) و امامان معصوم^(ع) جایز می‌شمارند. بنابراین، از دیدگاه آن‌ها، این آیه از افراد دیگری که مجوز تفسیر داشته باشند، سخنی به میان نیاورده‌است.

در هر حال، اشکال مهمی که به این استدلال مخالفان تفسیر اجتهادی وارد است، اینکه دلیل قاطعی وجود ندارد که فقط پیامبر^(ص) و امامان^(ع) راسخان در علم هستند، بلکه همان طور که در برخی روایات آمده‌است، آنان افضل راسخان در علم هستند. دعای پیامبر^(ص) در حقّ عبدالله بن عباس که فرمود: «پروردگارا، او را فقیه در دین و آشنا به تأویل قرار ده!»، به روشنی گویای این امر است که غیر معصومان نیز می‌توانند در صف راسخان در علم قرار گیرند (ر.ک؛ شاکر، ۱۳۸۲: ۸۳). در نتیجه، قادر به تأویل برخی از متشابهات باشند.

اشکال دوم در این زمینه، نسبت به مخالفان در نحوه استدلال به آیه است و آن اینکه آنان بر فرض انطباق مفهوم تأویل با تفسیر، استدلال خود را سامان داده‌اند و از آن رو که «راسخان در علم» اصطلاح خاصی در باب معصومان^(ع) باشد، احتمال عطف را ترجیح داده‌است تا تفسیر اجتهادی برای غیر معصومان^(ع) را ممنوع بداند. ژلیو نیز دقیقاً همین اشتباه را مرتکب شده‌است و با این فرض که تأویل همان تفسیر است و از این نظر که می‌دید در صورت عطف دو فقره مذکور در آیه، راسخان در علم عالم به هر نوع تفسیری هستند و خود این مطلب برابر با جواز تفسیر اجتهادی حداقل برای راسخان در علم است، احتمال وقف بین دو فقره را ترجیح داده‌است. اما سخن در این است که اگر بگوییم تأویل نوع خاصی از تفسیر است، استدلال مخالفان به آیه و نیز استدلال ژلیو به آن مخدوش است. توضیح این مطلب آنکه تفسیر در اصطلاح به گونه‌های مختلفی تعریف شده‌است. مهم‌ترین نکته تعریف‌ها، کشف، اظهار و پرده‌برداری از مدلول لفظ و استفاده معنایی بیشتر از آن است. در نتیجه، معنای ظاهری که از متن قرآن به دست می‌آید، تفسیر خوانده نمی‌شود، بلکه در تفسیر باید مقاصد خداوند متعال از آیات کشف شود

(ر.ک؛ زرکشی، ۱۴۱۰ق.، ج ۱: ۱۳؛ طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴ و ایازی، ۱۳۸۱: ۱۹۰-۱۹۱).

اما دیدگاه‌های گوناگونی در باب اصطلاح «تأویل» وجود دارد. چهار دیدگاه مهم در این زمینه عبارت است از:

۱- تأویل، مرادف با تفسیر و به معنای بیان آیات قرآن است. این دیدگاه دانشوران و مفسران متقدم است (ر.ک؛ فخر رازی ۱۴۲۰ق.، ج ۴: ۱۶۷ و قرطبی، ۱۴۲۰ق.، ج ۴: ۱۵).
 ۲- این گروه بر این باورند که تأویل همان اعیان خارجی محسوس و دیدنی است (ر.ک؛ ابن تیمیه، بی تا، ج ۲: ۱۸-۱۷).
 ۳- گروه سوم بر این اعتقادند که تأویل، «بطن قرآن» است؛ به این معنا که برداشت از ظاهر قرآن، «تفسیر» و فهم باطن قرآن، «تأویل» آن به شمار می‌آید. این دیدگاه در بین صاحب‌نظران جدید معروف و مشهور شده است (ر.ک؛ معرفت، بی تا، ج ۳: ۲۸).
 ۴- معتقدان این نظریه تأویل را حقایق و واقعیت‌های پشت پرده‌ای می‌دانند که بیانات قرآن حاکی از آن‌هاست و مآلاً به آن‌ها رجوع می‌کنند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۴۷).

به این ترتیب، تنها بر اساس یک دیدگاه، یعنی دیدگاه اول، تفسیر و تأویل از نظر معنا، منطبق بر هم هستند و بنا بر بقیه دیدگاه‌ها، آن دو معنای متفاوتی دارند. بنا بر سه دیدگاه بعدی، رابطه منطقی بین دو واژه، عموم و خصوص مطلق است، نه رابطه انطباق و تساوی؛ یعنی هر تأویلی تفسیر است، ولی هر تفسیری تأویل نیست. بنابراین، مقصود از تأویل در آیه، تفسیر آیات متشابه است، نه آیات محکم؛ چنان‌که مرجع ضمیر در «تأویله» نیز کتاب نیست، بلکه «مَا تَشَابَهَ مِنْهُ» است؛ یعنی تأویل آیات متشابه را فقط خدا و راسخان در علم می‌دانند. از این رو، هیچ کس مجاز نیست از پیش خود و بدون مراجعه به آیات محکم قرآن و بیانات پیامبر (ص) و امامان (ع) به تفسیر آیات متشابه بپردازد. بدین ترتیب، آیه مذکور با تفسیر آیات محکم مخالفتی ندارد و یا حداقل درباره جواز تفسیر آن ساکت است. بنابراین، استدلال مخالفان تفسیر اجتهادی به آیه مذکور، در باب تفسیر آیات محکم و اینکه بدون مراجعه به روایات معصومان (ع) تفسیر آن جایز نباشد، دچار اشکال

می‌شود؛ چنان‌که ژیلو دیگر نمی‌تواند بر اساس این آیه ادعا کند که تفسیر آیات قرآن مانند تأویل آن مختص خداوند است؛ چراکه نفی تأویل آیات مساوی با نفی تفسیر آن‌ها به طور مطلق نیست.

اشکال نهایی به دیدگاه ژیلو با صرف نظر از اشکالات قبلی، آن است که برخلاف نظر ژیلو که معتقد است تنها دلیل مشروعیت تفسیر اجتهادی، آیه مذکور است، در قرآن آیات فراوانی داریم که مشروعیت تفسیر اجتهادی را اثبات می‌کنند. این آیات در چند دسته زیر جای می‌گیرند:

الف) آیاتی که فرمان به تدبیر داده‌اند و تدبیر نکردن در قرآن را سرزنش کرده‌اند (ر.ک؛ طوسی، ۱۴۳۱ق.، ج ۱: ۴ و خویی، ۱۴۰۸ق.، ۲۶۴)؛ مانند این آیه که می‌فرماید: «آیا در قرآن اندیشه نمی‌کنند. اگر این کتاب از جانب غیر خدا می‌بود، اختلاف فراوانی در آن می‌یافتید» (النساء / ۸۲). در واقع، آیات تدبیر تأکید دارد که در قرآن مطالبی هست که می‌توان با تدبیر و استنباط آن را استخراج نمود و صاحبان علم با اجتهاد به آن نائل می‌شوند.

ب) آیاتی که به تعقل در قرآن دعوت می‌کنند؛ مانند این آیه که می‌فرماید: «ماقرآن را به لغت عربی قرار دادیم، شاید شما در آن اندیشه کنید» (الزخرف / ۳ و طوسی، ۱۴۳۱ق.، ج ۱: ۴). بهترین مصداق تعقل نیز اندیشه در قرآن است که انسان با آن می‌تواند به فهم و تفسیر دست یابد.

ج) آیات تحدی که به هم‌اوردی با قرآن دعوت می‌کنند؛ مانند این آیه: «یا می‌گویند که قرآن را دروغ بسته‌است! بگو: پس سوره‌ای مانند آن بیاورید!» (یونس / ۳۸). این آیات به صورت مطلق دیگران را نسبت به آوردن مانند قرآن در محتوا و در شکل به مبارزه طلبیده‌اند. آوردن همانند آن (همه قرآن یا سوره‌ای از آن) مستلزم فهم محتوا (یا ابعاد آن) و نیز ساختمان تعبیری آن است، و گرنه تحدی لغو خواهد بود (ر.ک؛ نجارزادگان، ۱۳۸۹: ۳۰).

د) آیاتی از قرآن که دلالت می‌کنند ظاهر قرآن فهمیدنی است. این آیات چند دسته‌اند که عبارتند از:

۱- آیات آسان قرآن؛ مانند: «به‌راستی ما قرآن را برای یادآوری (مردم) آسان کردیم» (القمر/ ۱۷، ۲۲، ۳۲ و ۴۰).

۲- آیات بیان، تبیان و تبیین؛ مانند: «این (قرآن) بیانی است برای عموم مردم» (آل عمران/ ۱۳۸).

به این ترتیب، دست کم مرتبه‌ای از تفسیر که مربوط به فهم ظاهر قرآن است، امکان پذیر است.

فارغ از آیات قرآن که بر مشروعیت تفسیر اجتهادی دلالت دارند، دلیل عقلی نیز حاکی از مشروعیت این نوع تفسیر است. عقل که کارآمدترین ابزار درونی وجود آدمی است؛ همچنان که داور انسان در اصل پذیرش وحی است، در ساحت فهم وحی نیز حاکم و یاریگر اوست (ر.ک؛ سعیدی روشن، ۱۳۷۹: ۲۳۸-۲۳۹). بنابراین، انسان صاحب ابزار فهم و درک عقلی است و قوه‌ای در اختیار دارد که اگر متنی اصول و قواعد لفظی داشت، می‌تواند متن را با آن تفسیر نماید. این یک نوع امکان عقلی است. بنابراین، عقل حکم می‌کند که انسان ذاتاً قدرت و توانایی تفسیر متون را دارد.

اما تفسیر اجتهادی مستلزم امر محالی نیست، بلکه موجب رفع نیازمندی‌هاست و ممنوع شدن آن مفسده دارد؛ زیرا در این صورت، بسیاری از احکام تعطیل خواهد شد. از این رو، عقلاً هر نصی از جمله قرآن را که اصول و قواعد لفظی و ادبی داشته باشد، فهمیدنی می‌دانند. این هم نوع دیگری از امکان عقلی به شمار می‌آید که به امکان وقوعی تفسیر ناظر است.

دلیل دیگر بر مشروعیت تفسیر اجتهادی، شیوه عقلا است. شیوه عقلا همواره بر این بوده است که آنچه از ظاهر کلمات می‌فهمیدند، به آن عمل می‌کردند و به دنبال قرینه، مخصص، معنای مجازی و... نمی‌گشتند. پیامبر^(ص) نیز شیوه خاصی برای تفهیم و تفهم

آیات الهی اختصاص نداد، بلکه از همان شیوه‌ای که در میان مردم رایج بود، استفاده کرده، با آن‌ها مانند خودشان سخن می‌گفت، قرآن را بر مردم می‌خواند و اوامر و نواهی خداوند را به مردم می‌فهماند و مردم نیز ظاهر سخنان پیامبر^(ص) را حجت می‌دانستند و به آن عمل می‌کردند.

از همین رو، در میان طرفداران دانش هرمنوتیک نیز این توافق وجود دارد که متون و نصوص از نظر عقلی، فهمیدنی است. با آنکه روش دستیابی آنان به تفسیر متن، از نظر مفسران اسلامی اعتباری ندارد؛ به عنوان مثال، طرفداران هرمنوتیک مدرن مانند شلایر ماخر (Schleiermacher؛ د. ۱۸۳۴ م.) فهم را مبتنی بر دستیابی به نیت مؤلف می‌دانند و طرفداران هرمنوتیک فلسفی از جمله مارتین هایدگر (Martin Heidegger؛ د. ۱۹۷۶ م.) و گادامر (Gadamer؛ متولد ۱۹۰۱ م.) لهستانی شاگرد و پیروش، امتزاج افق معنایی متن با افق معنایی مفسر را شرط تفسیر می‌دانند که بر اساس آن می‌توان قرائت‌های مختلفی از یک متن داشت (ر.ک؛ واعظی، ۱۳۸۰: ۲۹۶-۳۱۳).

نتیجه‌گیری

انتقادات ژیلو نسبت به مشروعیت تفسیر اجتهادی، در چهار محور است:

۱- شکل‌گیری تفسیر اجتهادی به اواخر سده دوم مربوط است. ۲- در همین زمان، اندیشمندان اسلامی با تفسیر اجتهادی مخالفت کرده‌اند. ۳- روایات با تفسیر اجتهادی مخالف هستند. ۴- قرآن با تفسیر اجتهادی موافقتی نکرده است.

پاسخ‌هایی که می‌توان به این انتقادات وی دارد، عبارتند از:

انتقاد اول و دوم ژیلو به این صورت پاسخ داده می‌شود:

الف) اینکه شکل‌گیری تفسیر اجتهادی و مخالفت با آن در اواخر سده دوم هجری باشد، نادرست است؛ زیرا هم موافقت و هم مخالفت با این روش تفسیری از همان

سال‌های آغازین تفسیر وجود داشته‌است. ضمن اینکه مخالفت مورد ادعای ژیلو از نظر زمانی منطبق بر مخالفت با تفسیر روایی است، نه تفسیر اجتهادی.

ارتباط مخالفت صرفاً با تفسیر به رأی که به زعم او منطبق بر تفسیر اجتهادی است، مخدوش است؛ زیرا مخالفت با تفسیر ناشی از مشکلات تفسیری متعددی است. موارد چهارگانه‌ای هم که ژیلو به عنوان علت مخالفت برشمرده؛ یعنی قصص قرآن، جعل حدیث، تأویل گرای و تفسیر به رأی، اشاره به همین نوع مشکلات دارند.

به انتقاد سوم او نیز این گونه می‌توان پاسخ داد:

مقصود از تفسیر به رأی در روایات که مذمت شده‌است، تفسیر اجتهادی نیست، بلکه مقصود تفسیر بی‌ضابطه‌ای است که بر هیچ دلیل یقینی استوار نیست. ضمن آنکه روایات زیادی وجود دارند که دلیل بر مشروعیت تفسیر اجتهادی هستند.

پاسخ انتقاد چهارم ژیلو نیز به این صورت است:

آیه‌ای از قرآن که ژیلو ادعا کرده از ادله موافقان تفسیر اجتهادی است، به عکس از ادله مخالفان تفسیر به شمار می‌آید. استدلال مخالفان نیز بر اساس این آیه بر مشروعیت نداشتن تفسیر اجتهادی، نادرست است؛ زیرا رابطه تفسیر با تأویل، رابطه انطباق نیست، بلکه از نوع عموم و خصوص مطلق است. معنای تأویل در آیه نوع دقیقی از تفسیر خواهد بود که تفسیر متشابهات قرآن است. بنابراین، با آنکه بر اساس آیه مورد بحث در صورتی که دو فقره مذکور در آن به هم عطف شده باشند، تأویل اختصاص به معصومان^(ع) دارد، ولی این به آن معنا نیست که تفسیر هم مختص آنان است.

با صرف نظر از دلالت آیه بر تفسیر اجتهادی و یا دلالت آن بر نفی این روش تفسیری و برخلاف نظر ژیلو که این آیه را تنها آیه مورد استناد در این زمینه دانسته، آیات فراوانی داریم که بر مشروعیت تفسیر اجتهادی دلالت دارند. همچنین، از آنجا که ادله مشروعیت تفسیر اجتهادی لزوماً نباید درون قرآنی باشند، ادله عقلی و سیره عقلانی حاکمی از مشروعیت این روش تفسیری است.

پی نوشت ها

1. Commentary of Quran by Quran
2. Commentary of Quran by Tradition
3. Commentary of Quran by Rational Method
4. Commentary of Quran by Comprehensive Method
۵. در تفسیر طبری چنین آمده است: «أَيُّ أَرْضٍ تَقَلَّنِي وَ أَيْ سَمَاءٍ تَظَلَّنِي إِذَا قَلَّتْ فِي الْقُرْآنِ مَا لَا أَعْلَمُ».
6. Birkeland
7. Abbott
۸. اسرائیلیات در قالب افسانه‌های تاریخی برگرفته از متون مقدس یهودی- مسیحی ظهور کرده است (ر.ک؛ جاحظ، ۱۳۵۱، ج ۲: ۲۳۲؛ ابن قتیبه، ۱۹۶۰م: ۲۵ و سیوطی، ۱۴۰۲ق: ۳۸۴).
۹. در روایت دیگری، ابن عباس نقل می‌کند که پیامبر (ص) فرمود: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۲۷).
۱۰. روایات در این زمینه فراوان است (ر.ک؛ حرّ عاملی، بی تا، ج ۱۸: باب ۱۳؛ ابواب صفات قاضی).

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید. (۱۳۸۵ق). شرح نهج البلاغه. بی جا: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن ابی الخیر، یحیی. (بی تا). البیان فی مذهب الإمام الشافعی. ریاض: دار المنهاج.
- ابن تیمیه، تقی الدین. (بی تا). مجموعه الرسائل الکبری. بی جا: بی نا.
- ابن حجر هیثمی، احمد بن محمد. (بی تا). الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع و الزندقه. قاهره: المطبعة المیمنیة.

- ابن قتیبه، عبدالله. (۱۹۶۰م). *المعارف*. قاهره: بی نا.
- ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر. (۱۹۷۷م). *أعلام الموقعین*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابن ندیم، محمد بن إسحاق. (۱۳۹۸ق). *الفهرست*. بیروت: دار المعرفة.
- ابوری، محمود. (۱۴۰۶ق). *اضواء علی السنة المحمدیة*. قاهره: دارالمعارف.
- استرآبادی، محمد امین. (بی تا). *الفوائد المدنیة*. بی جا: دارالنشر لأهل البيت.
- اسعدی، محمد و دیگران. (۱۳۹۰). *آسیب شناسی جریان های تفسیری*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- امینی، عبدالحسین. (۱۴۱۰ق). *الغدیر*. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- ایازی، سید محمد علی. (۱۳۸۱). *قرآن اثری جاویدان*. رشت: کتاب مبین.
- _____ (۱۴۱۴ق). *المفسرون حیاتهم و منهجهم*. تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (بی تا). *سنن الترمذی*. بیروت: دارالفکر.
- جاحظ، عمرو. (۱۳۵۱ق). *البيان و التبیین*. قاهره: بی نا.
- چراغی، علی. (۱۳۸۳). «نگاهی دوباره به تفسیر اجتهادی». *صحیفه مبین*. ش ۲۳ و ۲۴. صص ۴۱-۵۲.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۹ق). *المستدرک علی الصحیحین*. بیروت: دارالکتب العربی.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (بی تا). *وسائل الشیعه*. بی جا: دار احیاء التراث العربی.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). *نور الثقلین*. قم: اسماعیلیان.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۸ق). *البيان*. بیروت: دار الزهراء.
- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن. (بی تا). *سنن دارمی*. بی جا: دار احیاء السنة النبویة.

- دیاری بیدگلی، محمد تقی. (١٣٩٠). «آسیب شناسی روایات تفسیری». *مطالعات تفسیری*. ش ٦. صص ٤٥-٨٤.
- ذهبی، محمدحسین. (١٣٨١ق.). *التفسیر و المفسرون*. قاهره: دارالکتب الحدیثه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (١٤٠٥ق.). *جامع التفاسیر*. کویت: دارالدعوة.
- _____ . (١٤١٢ق.). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دارالقلم.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (١٣٨٢). *درسنامه روش ها و گرایش های تفسیری قرآن*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- زرکشی، بدرالدین. (١٤١٠ق.). *البرهان فی علوم القرآن*. تحقیق بوسف عبدالرحمن مرعشلی. بیروت: دارالمعرفة.
- سیوطی، جلال الدین. (١٣٨٠). *الایتقان فی علوم القرآن*. قم: مکتبه فخرالدین.
- _____ . (١٤٠٢ق.). «العرف الوردی». *ضمن مجموعه الإمام المهدي عند اهل السنة*. اصفهان: بی نا.
- سعیدی روشن، محمد باقر. (١٣٧٩). *علوم قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- شاکر، محمد کاظم. (١٣٨٢). *مبانی و روش های تفسیری*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. (بی تا). *الأمالی*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (١٣٩٣ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبری، محمد بن جریر. (١٤١٢ق.). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طوسی، محمد بن حسن. (١٤٣١ق.). *النتیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی. بیروت: انتشارات الأمیره.
- عاملی نباطی، شریف بن محمد طاهر. (١٩٩٩م.). *مرآة الانوار و مشکاة الاسرار*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

- عبد الحمید، محسن. (بی تا). *تطور تفسیر القرآن*. بغداد: جامعة بغداد.
عبد، محمد. (بی تا). *رسالة التوحید*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
عک، خالد عبدالرحمن. (۱۴۱۴ق.). *اصول التفسیر و قواعدہ*. بیروت. دارالفائس.
عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۳). *مبانی و روش های تفسیر قرآن*. بی جا: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
عیاشی، محمدبن مسعود. (بی تا). *تفسیر العیاشی*. تهران: مکتبه العلمیه الإسلامیة.
فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۴۲۰ق.). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فراهیدی، خلیل بن أحمد. (۱۴۰۹ق.). *کتاب العین*. قم: هجرت.
فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۹۹ق.). *تفسیر الصافی*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
قرطبی، محمدبن احمد. (۱۴۲۰ق.). *الجامع لاحکام القرآن*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
قطان، مناع بن خلیل. (۱۴۲۱ق.). *تاریخ التشریع الاسلامی*. بیروت: مؤسسه الرسالہ.
کبیر مدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد. (۱۳۸۴). *الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول*. مشهد: مؤسسه آل البیت^(ع) لإحياء التراث.
کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق.). *الکافی*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
مؤدب، سید رضا. (۱۳۸۰). *روش های تفسیر قرآن*. قم: اشراق.
مطهری، مرتضی. (بی تا). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
معرفت، محمدهادی. (۱۴۰۹ق.). *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*. مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیة.
_____ . (بی تا). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
مکارم شیرازی، ناصر. (بی تا). *تفسیر به رأی*. قم: مؤسسه مطبوعاتی هدف.
نجارزادگان، فتح الله. (۱۳۸۹). *تفسیر تطبیقی*. قم: نشر المصطفی.
نیشابوری، مسلم بن حجاج. (بی تا). *صحیح مسلم*. بیروت: دارالکتب العربی.

واعظی، احمد. (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: مؤسسه فرهنگ دانش و اندیشه معاصر.

Gilliot, Claude. (2002). "Exegesis of the Qurān: Classical and Medieval". *Encyclopadia of the Quran*. Leiden: Brill. Pp. 99-123.