

Email:  
[isqt@sku.ac.ir](mailto:isqt@sku.ac.ir)

website:  
<https://isqt.sku.ac.ir>

# Interdisciplinary Studies of the Quran and Theology



## The conceptual evolution of ijtiḥād in interpretation under the influence of theological discourses of the second and third centuries AH

Amineh Firouzsangari<sup>1</sup>, Mohammad Mahdi Ajilian Mafogh<sup>2\*</sup>

<sup>1</sup> Master's degree in Quran and Hadith Sciences, Shiraz, Iran.

<sup>2</sup> Assistant Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran.

### Article information

Article type:  
Research Paper

#### KEYWORDS:

interpretive ijtiḥād,  
conceptual evolution of  
ijtiḥād, theological  
schools, second and third  
centuries AH, interaction  
of reason and narration.

Received: 2026/06/02

Accepted: 2026/07/20

\*Corresponding author:

[majilian@shirazu.ac.ir](mailto:majilian@shirazu.ac.ir)

#### How to cite this paper:

Firouzsangari, A., Ajilian  
Mafogh, M.M. (2026). The  
conceptual evolution of  
ijtiḥād in interpretation  
under the influence of  
theological discourses of  
the second and third  
centuries AH.  
Interdisciplinary Studies of  
the Quran and Theology.  
3(2): 109-132.

### ABSTRACT

The present study uses a descriptive-analytical method to examine the conceptual evolution of ijtiḥād in the interpretation of the Quran in the second and third centuries AH, influenced by theological discourses. In the first century, ijtiḥād was a personal and non-institutional process based on direct understanding of the text and tradition. In the second and third centuries, the Mu'tazilite (extreme rationalism), Ahle Hadith (textualism), Imamiyyah (Imam-centered), and Sufi (esotericism) theological schools, respectively, caused fundamental changes in the epistemological frameworks, methodology, and goal of interpretation. These developments occurred in four main axes: a change in the goal of ijtiḥād from discovering the divine intention to confirming scholastic principles, a change in epistemological sources with the independence of reason alongside narration, a methodological change with the formation of interpretive rules and externalism, and the transfer of interpretive authority from individuals to schools. The consequence of these changes was, on the one hand, the methodological enrichment and institutionalization of interpretation, and, on the other hand, the deviation of ijtiḥād from the main path and its transformation into a tool for consolidating theological assumptions. Thus, this period left behind a complex legacy of the confrontation between reason and tradition, which included both valuable methodological achievements and such disasters as interpretation by opinion and the imposition of scholastic prejudices on the text of the Quran.

DOI: [10.22034/isqt.2026.15090.1040](https://doi.org/10.22034/isqt.2026.15090.1040)

## تحول مفهومی اجتهاد در تفسیر تحت تأثیر گفتمان‌های کلامی سده‌های دوم و سوم هجری

امینه فیروزسنگری<sup>۱</sup>، محمد مهدی آجیلیان مافوق<sup>۲\*</sup>

۱- کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، شیراز، ایران.

۲- استادیار بخش علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

### چکیده

### اطلاعات مقاله

پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به تحول مفهومی اجتهاد در تفسیر قرآن در سده‌های دوم و سوم هجری، متأثر از گفتمان‌های کلامی، می‌پردازد. در سده نخست، اجتهاد فرآیندی شخصی و غیرنهادی مبتنی بر فهم مستقیم نص و سنت بود. در سده‌های دوم و سوم، مکاتب کلامی معتزله (عقل‌گرایی افراطی)، اهل حدیث (نص‌گرایی)، امامیه (امام‌محوری) و متصوفه (باطن‌گرایی) به ترتیب موجب دگرگونی بنیادین در چهارچوب‌های معرفت‌شناختی، روش‌شناسی و غایت تفسیر شدند. این تحولات در چهار محور اصلی رخ داد: تغییر غایت اجتهاد از کشف مراد الهی به تأیید اصول مکتبی، تحول در منابع معرفت‌شناختی با استقلال عقل در کنار نقل، دگرگونی روش‌شناختی با شکل‌گیری قواعد تأویلی و ظاهر‌گرایی و انتقال مرجعیت تفسیری از افراد به مکاتب. پیامد این دگرگونی‌ها از یک‌سو غنای روش‌شناختی و نهادینه‌شدن تفسیر و از سوی دیگر انحراف اجتهاد از مسیر اصلی و تبدیل آن به ابزاری برای تحکیم پیش‌فرض‌های کلامی بود. بدین ترتیب این دوره میراثی پیچیده از تقابل عقل و نقل به جای نهاد که هم دستاوردهای روش‌شناختی ارزشمند و هم آفت‌هایی چون تفسیر به‌رأی و تحمیل پیش‌داوری‌های مکتبی بر نص قرآن را دربردارد.

نوع مقاله: علمی پژوهشی

### واژگان کلیدی:

اجتهاد تفسیری، تحول مفهومی اجتهاد، مکاتب کلامی، سده دوم و سوم هجری، تعامل عقل و نقل.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۹

\* پست الکترونیکی نویسنده  
مسئول:

[majilian@shirazu.ac.ir](mailto:majilian@shirazu.ac.ir)

ارجاع: فیروزسنگری، ا.، آجیلیان مافوق، م.م.، ۱۴۰۵، تحول مفهومی اجتهاد در تفسیر تحت تأثیر گفتمان‌های کلامی سده‌های دوم و سوم هجری، دوفصلنامه بین رشته‌ای قرآن و الهیات، ۳(۲)، ۱۰۹-۱۳۲.

## مقدمه

سده‌های دوم و سوم هجری به عنوان عصر طلایی شکل‌گیری و توسعه‌ی علوم اسلامی، شاهد ظهور و تکامل مکاتب متعدد کلامی و فقهی بود. در این دو قرن سرنوشت‌ساز، جریان‌های فکری متنوعی پدید آمد که هر یک با اصول و مبانی خاص خود، منظومه‌های فکری مستقل و گاه متقابلی را بنیان نهادند. در حوزه‌ی کلام، مکاتب مهمی چون معتزله، خوارج، مرجئه، غلات و متصوفه ظهور کردند و در عرصه‌ی فقه نیز این دوره شاهد حضور ائمه‌ی مذاهب اربعه و توسعه نظام‌های استنباطی پیچیده بود.

این تحولات عمیق فکری، تأثیری ژرف و ماندگار بر حوزه‌ی تفسیر قرآن و به ویژه بر مفهوم اجتهاد تفسیری نهاد. در الگوی فکری تفسیری سده‌ی نخست، اجتهاد عمدتاً در چارچوب سنت و با محوریت کشف مراد الهی صورت می‌گرفت. مفسران این دوره اگرچه از ابزارهای عقلی و ادبی بهره می‌جستند، اما غایت نهایی آنان فهم نص در چهارچوب سنت بود، نه تأسیس مکتب فکری مستقل. با این حال، در سده‌های دوم و سوم این رویکرد دچار تحولی اساسی شد.

پژوهش‌های پیشین در این زمینه عمدتاً در دو رویکرد کلی قابل دسته‌بندی هستند: دسته‌ای از آن‌ها به بررسی تاریخی سیر تحول تفسیر و مکاتب کلامی پرداخته‌اند و دسته‌ای دیگر، رابطه عقل و نقل در روش‌های تفسیری را کانون توجه خود قرار داده‌اند. از جمله این آثار، کتاب «تاریخ تفسیر قرآن» (احمدی، ۱۳۹۵) با رویکردی تاریخی-روایی، سیر تحول روش‌های تفسیری را از عصر صحابه تا قرون متأخر دنبال کرده و با تأکید بر نقش روایات در شکل‌گیری تفاسیر نخستین، تصویری کلی از جریان‌های تفسیری ارائه داده است. همچنین «مکاتب کلامی اسلام» (خاکور، ۱۳۹۷) با روشی توصیفی-تحلیلی به تبیین مبانی و اصول مکاتب گوناگون کلامی پرداخته و تأثیر هر یک از این مکاتب بر سایر علوم اسلامی را بررسی کرده است. پژوهش «تعامل عقل و نقل در تفسیر قرآن» (هاشمی، ۱۳۹۸) نیز با رویکردی مقایسه‌ای، به تحلیل جایگاه عقل و نقل در روش‌های تفسیری دو جریان فکری شاخص پرداخته و نشان داده است که هر یک از این رویکردها، چگونه بر فرآیند فهم و تفسیر قرآن تأثیر گذاشته‌اند. در نهایت، «جریان‌های تفسیری در سده‌های نخستین» (محمدی، ۱۳۹۹) با رویکردی جریان‌شناسانه، به طبقه‌بندی و تحلیل روش‌های تفسیری در دو قرن نخست هجری پرداخته و تأثیر عواملی چون فرهنگ، زبان و رخدادهای سیاسی-اجتماعی را بر شکل‌گیری این جریان‌ها واکاوی کرده است.

علاوه بر این، پژوهش‌های دیگری نیز به زوایای تخصصی‌تری از این موضوع پرداخته‌اند. به طور مثال، مقاله «بررسی تأثیر دیدگاه‌های کلامی بر تفسیر قرآن» با رویکردی تطبیقی و با انتخاب مسئله رؤیت الهی به عنوان مطالعه موردی، نگرش‌های تفسیری سه تفسیر تبیان، نماینده مبانی کلامی شیعه، کشاف، نماینده معتزله، و مفاتیح الغیب، نماینده اشاعره، را مورد کنکاش قرار داده و اثبات کرده است که پیش‌فرض‌های کلامی هر مفسر، به طور مستقیم در تفسیر آیات مرتبط با رؤیت الهی دخالت داشته است (شیخ، ۱۴۰۲). پایان‌نامه دکتری «مبانی کلامی امامیه در تفسیر» نیز به روش توصیفی-تحلیلی به تبیین نظریه تفسیر اجتهادی امامیه پرداخته و نشان داده که نخستین بار مفسران کهن امامیه در حوزه بغداد با تکیه بر اجتهاد و نقل معتبر، نظریه تفسیر اجتهادی این مکتب را طراحی

کرده‌اند. یافته اصلی این پایان‌نامه آن است که مبانی کلامی از مهم‌ترین مؤلفه‌های نظریه تفسیری امامیه به شمار می‌آید (راد، ۱۳۸۹). مقاله «روند شکل‌گیری حرکت‌های تفسیری قرآن کریم در ایران از قرن سوم تا پایان قرن چهاردهم هجری» نیز با رویکردی تاریخی-تحلیلی، هرچند دامنه زمانی گسترده‌تری دارد، اما در بخش‌های آغازین خود به زمینه‌های شکل‌گیری روش‌های تفسیری در قرون نخستین پرداخته است (فتح‌الهی، ۱۳۹۷). در این میان، برخی پژوهش‌ها نیز به تقابل‌های درون‌مکتبی توجه داشته‌اند. برای نمونه، مقاله «نسبت دو گفتمان تفسیری شیعی در اواسط سده دوم هجری طیف مفضل و غالیان رادیکال» با رویکردی گفتمان‌شناختی، چگونگی تأثیر اختلافات کلامی درون یک مکتب بر شکل‌گیری روش‌های تفسیری متباین را بررسی کرده است (گرامی). همچنین مقاله «قرائتی تاریخی از تفسیر به رأی و مقایسه آن با دیدگاه مفسر» با رویکردی تاریخی نشان داده است که تفسیر به رأی تا ربع سوم قرن نخست هجری، به عنوان یک هنجار در گروه‌هایی مشخص از جامعه دیده می‌شده است (گرامی، ۱۳۸۹).

با این حال، آنچه در مجموع این پژوهش‌ها به چشم می‌خورد، نگاه تاریخی-توصیفی یا تحلیل پراکنده و غیرنظام‌مند تأثیر مکاتب کلامی بر تفسیر است. به عبارت دیگر، کمتر پژوهشی به‌طور نظام‌مند به بررسی چگونگی و سازوکارهای تحول مفهومی اجتهاد، در نسبت با گفتمان‌های کلامی این دوره پرداخته است. از همین رو، ضرورت پژوهش کنونی در پر کردن این خلأ روش‌شناختی و ارائه تحلیلی منسجم از راهکارهای تأثیرگذاری جریان‌های کلامی بر مفهوم اجتهاد تفسیری احساس می‌شود.

پرسش اصلی این پژوهش آن است که گفتمان‌های کلامی سده‌های دوم و سوم هجری چگونه و از چه راهکارهایی بر تحول مفهوم اجتهاد در تفسیر تأثیر نهادند و این تحولات چگونه ماهیت اجتهادات تفسیری را از فعالیتی فهم‌محور به ابزاری برای دفاع از اصول مکتبی تبدیل کرد؟

برای پاسخ به این پرسش، پژوهش حاضر در سه بخش اصلی به بررسی مسئله می‌پردازد. در بخش نخست، به تحلیل مفهوم اجتهاد در الگوی فکری تفسیری سده نخست پرداخته می‌شود تا زمینه مقایسه با دوره مورد بحث فراهم گردد. در بخش دوم، راهکارهای تأثیر گفتمان‌های کلامی در چهار محور اصلی تحول در غایت و کارکرد اجتهاد با گذار از کشف مراد الهی به تأیید اصول مکتبی؛ تحول در منابع و مبانی معرفت‌شناختی با جایگاه یافتن عقل به عنوان منبع مستقل؛ تحول در روش‌شناسی و قواعد استنباط با شکل‌گیری قواعد تأویلی و ظاهرگرایی؛ و تحول در مرجعیت تفسیری با گذار از مرجعیت فردی به مرجعیت مکتبی، بررسی می‌گردد. در بخش سوم، تحلیل تطبیقی گفتمان‌های شاخص شامل عقل‌گرایی معتزله، نص‌گرایی اهل حدیث، امام‌محوری امامیه، باطن‌گرایی متصوفه، پیش‌فرض‌گرایی، تطبیق‌گرایی و وعظ‌گرایی ارائه می‌شود. وجه تمایز و نوآوری پژوهش حاضر در رویکرد نظام‌مند و همه‌جانبه به تحول مفهومی اجتهاد در بستر گفتمان‌های کلامی است. در این پژوهش، نه تنها به بررسی تأثیر مکاتب مختلف بر تفسیر پرداخته شده، بلکه راهکارهای این تأثیر در چهار محور اصلی به دقت تحلیل گردیده است. همچنین، استفاده از منابع دست اول و کهن و توجه به بستر تاریخی-اجتماعی هر مکتب، از دیگر وجوه تمایز این تحقیق به شمار می‌رود.

این پژوهش می‌کوشد با ارائه تحلیلی جامع، درکی عمیق‌تر از ریشه‌های تاریخی بسیاری از جریان‌های تفسیری معاصر ارائه دهد و نشان دهد که چگونه تقابل‌های الگوی فکری در سده‌های دوم و سوم هجری، میراثی پیچیده از تقابل عقل و نقل را در تاریخ تفسیر به جای گذاشته که هم شامل دستاوردهای ارزشمند روش‌شناختی بوده و هم آفت‌هایی چون تفسیر به رأی و تحمیل پیش‌داوری‌های مکتبی بر نص قرآن را در پی داشته است.

### ۱. مفهوم اجتهاد در الگوی فکری تفسیری سده نخست

پیش از ورود به تحلیل تحولات مفهوم اجتهاد در سده‌های دوم و سوم، لازم است معنای لغوی و اصطلاحی این مفهوم تبیین گردد. واژه «اجتهاد» در لغت از ریشه (جهد) به معنای به کارگیری نهایت توان و طاقت در انجام کاری است. ابن منظور در مقام ارائه ترجمه این واژه می‌نویسد: «الْجُهْدُ وَالْجُهُدُ: الطَّاقَةُ وَالْوُسْعُ، وَقِيلَ: الْجَهْدُ الْمَشَقَّةُ وَالْجُهُدُ الطَّاقَةُ؛ جهد به معنای توانایی و وسعت است و گفته شده که جهد» به معنای مشقت و جهد به معنای توانایی است» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/ ۱۳۳). ابن فارس نیز اصل ماده جهد را به معنای مشقت می‌داند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/ ۴۸۷).

در اصطلاح علوم اسلامی، به ویژه در دانش اصول فقه، اجتهاد به به کارگیری تمام توان فکری برای استنباط احکام شرعی از منابع دینی اطلاق می‌شود علامه حلی بر این باورند که مراد از اجتهاد در اصطلاح، به کارگیری نهایت توانایی فقیه برای به دست آوردن گمان به حکم شرعی است<sup>۱</sup> (حلی، ۱۴۰۹: ۲۸۳). شهید مطهری نیز در این باره می‌گویند: اجتهاد به معنای صحیح و منطقی، به کار بردن تدبیر و تعقل در فهم ادله شرعی است (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۵). اما در حوزه تفسیر، اجتهاد در معنایی عام‌تر به کار رفته و عبارت است از «کوشش فکری نظام‌مند برای فهم و کشف مراد خداوند از آیات قرآن کریم» (معرفت، ۱۳۸۷: ۱/ ۱۷). این تعریف، چارچوب اصلی بحث ما را تشکیل می‌دهد.

بی‌تردید، فهم ژرف و تحلیل تحولات مفهوم اجتهاد در تفسیر در سده‌های دوم و سوم هجری، مستلزم درک دقیق الگوی فکری تفسیری حاکم بر سده نخست و تبیین تعریف بنیادین، مؤلفه‌ها و بسترهای تاریخی این مفهوم در دوران تکوین خود است. بررسی‌های تاریخی بر پایه متون کهن نشان می‌دهد که گفتمان تفسیری سده نخست، عرصه تقابل و تعامل دو جریان اصلی تقدس‌گرایی سنت‌محوری نقلی و اجتهاد‌گرایی محدود عقل‌گرایی در حاشیه بود که ماهیت و قلمرو اجتهاد در تفسیر را در چارچوبی کاملاً متفاوت از ادوار بعد تعریف می‌کرد.

در گفتمان مسلط تقدس‌گرایی تفسیری، مجموعه‌ای از عوامل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، مانع از شکوفایی اجتهاد به معنای یک فرآیند نظام‌مند و مستدل می‌شد. در عصر رسالت، عدم رواج پرسش‌گری از پیامبر (ص) به دلیل سطح پایین فهم اعراب جاهلی و نگاه تبرک‌آمیز و هاله‌وار به قرآن، فضایی ایجاد کرده بود که در آن، عموم مردم نه به عنوان افرادی کنشگر در فرآیند فهم، بلکه به عنوان دریافت‌کنندگان منفعل معارف تلقی می‌شدند. این فضا به گونه‌ای بود که حتی صحابه، منتظر می‌ماندند تا بادیه‌نشینان از راه برسند و از پیامبر (ص) سؤال کنند تا آنان نیز

۱. «استفراغ الوسع من الفقه لتحصيل ظن بحکم شرعی»

از پاسخ ایشان بهره‌مند گردند» (اسکافی، بی تا: ۱/ ۳۰۴).

این رویکرد منفعلانه با ممنوعیت شدید و صریح تفسیر به رأی از سوی پیامبر اکرم (ص) تقویت می‌شد، چنان‌که ایشان به کرات فرمودند: «مَنْ فُسِّرَ الْقُرْآنُ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَوَّءْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ؛ کسی که قرآن را به رأی و نظر خود تفسیر کند، جایگاهش آتش جهنم است» (ابن حبان، ۱۴۰۰: ۶۶/ ۱۸۱). این حدیث، به وضوح هر گونه تفسیر مستقل و غیرمستند به سنت را طرد می‌کرد.

این الگوی فکری در عصر خلفای راشدین نه تنها تداوم یافت، بلکه با شدت و حدت بیشتری و با پشتوانه حکومتی دنبال شد. سیاست‌هایی همچون منع تدوین و نقل حدیث که توسط ابوبکر آغاز گردید، آن‌جا که گفت: «لَا تُحَدِّثُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئاً فَكَفَى بِكِتَابِ اللَّهِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» (دارمی، ۱۴۱۲: ۶۴/ ۱؛ ابن ماجه، ۱۴۰۰: ۲۱/ ۱) و نیز تأکید قاطع عمر بر شعار «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» (مسلم، ۱۴۲۱: ۳/ ۱۲۵۹؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۵۵/ ۲؛ ابن طاووس، ۱۴۲۰: ۲۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۶) و نهی صریح او از تفسیر قرآن، خالص نگهداشتن آن و عدم نگارش و نقل حدیث، عملاً عرصه را بر هر گونه کنش اجتهادی نظام‌مند و مستقل تنگ کرد. نمونه بارز این سیاست، برخورد خشن عمر با صبیغ بن عسل تمیمی به جرم تفسیر قرآن بود که به شلاق وی انجامید (دارمی، ۱۴۱۲: ۱/ ۲۵۴). نتیجه طبیعی این سیاست‌ها، تشدید روایت‌گرایی محض و ایجاد رعبی عمومی بود، به گونه‌ای که حتی صحابه بزرگی مانند عبدالله بن عباس، از ترس خلیفه دوم، گاه تا دو سال برای پرسش سؤالات تفسیری خود درنگ می‌کردند (ذهبی، ۱۴۱۴: ۲/ ۲۲۹؛ بخاری، ۱۴۱۰: ۸/ ۱۸۱). این فضای رعب‌آور به حدی بود که ابوهریره اعتراف می‌کند اگر در زمان عمر مانند دوران پس از او حدیث نقل می‌کرد، مورد شلاق قرار می‌گرفت (ابن شاذان، ۱۴۰۲: ۳۳).

در برابر این نگرش مسلط، جریان اجتهادگرایی محدود و شخصی به صورت جریانی نوپا و در حاشیه حضور داشت. در این الگوی فکری، اجتهاد صحیح نه به معنای یک روش مستقل، بلکه به مثابه به کار بستن توان فکری برای فهم آیات و سپس عرضه نظر بر پیامبر (ص) یا امام علی (ع) برای اطمینان از صحت آن تعریف می‌شد. نمونه بارز این نوع اجتهاد، اقدام عدی بن حاتم در تفسیر آیه «خِطِطِ الْأَبْيَضِ مِنَ الْخِطِطِ الْأَسْوَدِ» (بقره/ ۱۸۷) بود که پس از عرضه نظر خود بر پیامبر (ص)، خطای اجتهادش را دریافت (طبری، ۱۴۱۲: ۲/ ۹۹). در عصر خلفا، شخصیت‌هایی استثنایی و دانش‌مند مانند امام علی (ع)، عبدالله بن مسعود و عبدالله بن عباس، با وجود فضای خفقان‌آور حاکم، به اجتهاداتی مبتنی بر لغت، فرهنگ عرب، اشعار جاهلی و قراین عقلی دست می‌زدند. برای نمونه، در تفسیر ارائه شده از سوی علی (ع) نسبت به برخی از واژگان آیه (بقره/ ۱۴۳)، آمده است که ایشان ضمن استفاده از فرهنگ و قواعد عرب چنین اجتهاد نموده‌اند: واژه لنعلم به معنای لتری است، چرا که عرب در بعضی موارد با وجود عوامل و قواعدی به جای ماده علم از ماده‌ی رویت استفاده می‌کند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲/ ۱۵۶). یا ابن عباس برای تبیین واژه «العزین» در آیه «عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِّينَ» (معارج/ ۳۷) به شعر عبید بن الأبرص استناد می‌جست و آن را حلقه‌ی دوستان ترجمه می‌نمود (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/ ۳۹۰).<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> - سیوطی ذیل نوع سی و هشتم مثال‌های بسیاری در این باره از قول ابن عباس ذکر کرده است.

ویژگی‌های این اجتهادات اولیه را می‌توان در سه محور اصلی تحلیل کرد: نخست آن‌که شخصی و غیرنهادی بود و به افراد خاصی با دانش و جایگاه ویژه محدود می‌شد. دوم آن‌که فاقد روش‌شناسی مدون و قواعد اصولی بود و بیشتر متکی بر ذوق ادبی، دانش لغوی و درک مستقیم مفسر از بافت نزول بود. سوم و مهم‌تر آن‌که غایت نهایی آن، کشف مراد الهی در چارچوب سنت و بدون جهت‌گیری عقیدتی از پیش تعیین شده بود، نه دفاع از اصول مکتب کلامی خاص.

در عصر تابعین، مفهوم اجتهاد با گذر از مرحله ابتدایی خود، در قالب‌های متنوع و پیچیده‌تری ظهور یافت. در این دوره، مفسرانی چون مجاهد، عطاء بن ابی رباح و قتاده با بهره‌گیری از منابع متنوع، به اجتهاداتی دست زدند که نشان‌دهنده تحول تدریجی این مفهوم بود. در بعد ادبی، شاهد اجتهاداتی مبتنی بر صنایع بلاغی هستیم؛ برای نمونه، مجاهد در تفسیر آیه در تفسیر آیه «يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا» (مریم/۷)، بدون ذکر قرینه، واژه سَمِيًّا را بر خلاف معنای حقیقی و ظاهری آن که (هم‌نام) است، معنا کرده و می‌گوید: «لم نجعل له من قبل مثلاً؛ پیش از آن برای او مانندی قرار ندادیم» (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۰۹) و این خود نمونه‌ای از حمل کلام بر مجاز است (طوسی، بی‌تا: ۱۰۹/۷). در حوزه لغوی و واژه‌شناسی، مفسران با تکیه بر نزدیکی عصر خود به دوره نزول و آشنایی با فرهنگ اصیل عرب، به اجتهادات گسترده‌ای دست می‌زدند. هنگامی که نافع بن اُزق از ابن عباس درباره معنای العزین در آیه «عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ» (معارج/۳۷) پرسید، وی با استناد به شعر عبید بن الأبرص، آن را به حلقه‌های دوستان تفسیر کرد (سیوطی، ۱۴۲۱: ۳۹۰/۱).

وجه عقلی - کلامی اجتهادات این دوره، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مجاهد در تفسیر آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت/ ۲۲-۲۳) با تکیه بر قراین عقلی، نظر را به انتظار ثواب تأویل می‌برد و تصریح می‌کند که هیچ مخلوقی او را نخواهد دید (طبری، ۱۴۱۲: ۲۹/۱۲۰). این تأویل عقل‌گرایانه، زمینه‌ساز مباحث کلامی گسترده در سده‌های بعد شد. در بعد فقهی، مفسران به استنباط احکام از آیات می‌پرداختند. برای مثال، قتاده در تفسیر آیه «فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ» (مائده/ ۸۹) به تبیین جزئیات حکم کفاره یمین می‌پردازد و مصادیق آن را مشخص می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۶۸).

نکته حائز اهمیت در تحلیل این وجوه گوناگون، تعامل آنها با بستر تاریخی عصر تابعین است. از سویی، توسعه فتوحات اسلامی و مواجهه مسلمانان با فرهنگ‌های مختلف، پرسش‌های جدیدی را مطرح می‌کرد که پاسخ به آن‌ها مستلزم اجتهادات گسترده‌تر بود. از سوی دیگر، تضعیف تدریجی سیاست منع تدوین حدیث، فضای نسبتاً بازتری برای فعالیت‌های تفسیری پدید آورده بود. با این همه، این اجتهادات هنوز در چارچوب سنت و با محوریت نص حرکت می‌کرد. به عبارت دیگر، اگرچه مفسران این دوره از ابزارهای گوناگون عقلی و ادبی بهره می‌جستند، اما غایت نهایی آن‌ها کشف مراد الهی در چهارچوب سنت بود، نه تأسیس مکتب فکری مستقل. ویژگی، تمایز اساسی اجتهاد در این دوره با دوره‌های بعدی است که در آن‌ها اجتهاد به ابزاری برای دفاع از اصول مکاتب کلامی تبدیل شد.

این تحول تدریجی، بستر لازم برای گذار به سده‌های دوم و سوم را فراهم آورد. در آن دوره، با ظهور مکاتب

کلامی و فقهی منسجم، مفهوم اجتهاد دچار دگرگونی‌های بنیادین شد و به تدریج از چارچوب سنتی خود خارج گردید.

## ۲. سازکارهای تأثیر گفتمان‌های کلامی بر تحول مفهوم اجتهاد

تحول مفهوم اجتهاد در تفسیر در سده‌های دوم و سوم هجری، صرفاً در نتیجه تغییرات سطحی یا گسست‌های تاریخی رخ نداد، بلکه محصول سازوکارهای عمیق معرفت‌شناختی و روش‌شناختی بود که گفتمان‌های کلامی در دل خود پروراندند. این گفتمان‌ها با ارائه مبانی جدید در باب حجیت عقل، تعریف نوین از مرجعیت تفسیری، تغییر در غایت فهم متن، و تدوین قواعد استنباطی ویژه، عملاً اجتهاد را از یک فعالیت منفعلانه برای کشف مراد الهی به فرآیندی فعال برای تأیید اصول مکتبی تبدیل کردند.

در ادامه، با تکیه بر شواهد تاریخی و نمونه‌های عینی، چهار سازوکار اصلی این تأثیرگذاری در محورهای تحول در غایت و کارکرد اجتهاد، تحول در منابع و مبانی معرفت‌شناختی، تحول در روش‌شناسی و قواعد استنباط، و تحول در مرجعیت تفسیری، به صورت نظام‌مند تحلیل می‌شود تا روشن گردد که چگونه هر یک از گفتمان‌های کلامی با تکیه بر اصول خود، مرزهای فهم قرآن را بازتعریف کردند و اجتهاد را از ابزاری برای فهم متن، به ابزاری برای تحکیم پیش‌داری‌های کلامی بدل ساختند.

### ۱.۲. تحول در غایت و کارکرد اجتهاد

در سده‌های دوم و سوم هجری، شاهد تحولی بنیادین در غایت و کارکرد اجتهاد تفسیری هستیم. این تحول را می‌توان در سه محور اصلی قابل تحلیل است: نخست، گذار از اجتهاد معطوف به کشف مراد الهی به اجتهادی که در خدمت تأیید اصول مکتب کلامی قرار می‌گیرد؛ دوم، بروز نمونه‌های تطبیق‌گرایی افراطی که در آن آیات، بر اساس پیش‌فرض‌های مکتبی تفسیر می‌شوند؛ و سوم، تبدیل تفسیر از فعالیتی فهم‌محور به ابزاری برای دفاع از عقاید از پیش تعیین‌شده.

در گفتمان تفسیری سده نخست، اجتهاد عمدتاً معطوف به کشف مراد الهی و فهم دلالت‌های نص بود، اما با شکل‌گیری مکاتب کلامی، این روند دگرگون شد. اکنون مفسران و متکلمان، پیش از مواجهه با نص، دارای منظومه‌ای از عقاید کلامی بودند و اجتهاد را در خدمت اثبات این پیش‌فرض‌ها به کار می‌بستند. این تحول ماهیت تفسیر را از یک فعالیت فهم‌محور به یک ابزار دفاع عقیدتی تغییر داد. برای نمونه، خوارج با پیش‌فرض «تخطئه حکمیت» و این باور که «در جایی که حکم خداوند است، جایز نیست مردمان حکم شوند»، به سراغ آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف / ۴۰) رفته و آن را مؤید عقیده خود یافتند (رستمی، ۱۳۸۸: ۴۰۹). همین پیش‌فرض‌گرایی را در تفسیر آیه ناامیدی از رحمت خداوند (یوسف / ۸۷) نیز به کار بستند.<sup>۱</sup>

جالب آن‌که تضاد درونی میان خوارج نیز ناشی از همین پیش‌فرض‌های متفاوت بود؛ آن‌گاه که نجده بن عامر در

<sup>۱</sup> - می‌گفتند: «از آن‌جایی که ناامیدی از رحمت خداوند، از مصادیق معصیت‌ها به شمار می‌رود، فرد ناامید کافر است» (معروف الحسینی، ۱۳۷۹: ۶۸).

مقام سرزنش نافع بن ازرق مبنی بر عقیده جواز قتل کودکان مخالفانش به آیه پانزده سوره اسراء استناد کرد و قتل کودکان دارای والدین مشرک را جایز نمی‌دانست<sup>۱</sup> (مبرد، ۱۴۱۷: ۳/ ۲۰۹) و نافع در رد این سخن وی با خوانشی دیگر از آیات ۲۶ و ۲۷، بیان می‌کند: براساس این آیات خداوند کسانی را از قوم نوح کافر نامید که که کودک بوده و هنوز به دنیا نیامده بودند. بنابراین چون این امر برای قوم نوح روا می‌باشد، درباره‌ی قوم ما نیز صدق می‌کند و تو نمی‌توانی آن را قبول نداشته باشی (همان). این نمونه‌ها به وضوح نشان می‌دهد که چگونه یک متن واحد، بسته به پیش‌فرض مفسر، به برداشت‌های کاملاً متقابل می‌انجامد.

در تطبیق‌گرایی افراطی، شاهد تحمیل تفسیری از سوی فرق و مذاهب بر آیاتی هستیم که ظاهر آن‌ها کوچک‌ترین سنخیتی با عقیده مورد نظر ندارد. نمونه افراطی این رویکرد را در تفسیر غلات مشاهده می‌کنیم. آنان برای توجیه ترک واجبات شرعی، آیه «... فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ...» (مجادله/ ۱۳) را بر نجوا با امام حمل کرده و ادعا کردند که با شناخت امام، تکالیف شرعی ساقط می‌شود (رستمی، ۱۳۸۸: ۴۲۳). این در حالی است که آیه به صراحت در مورد تشریح حکم نجوا با پیامبر (ص) بوده و هیچ ارتباطی به موضوع امامت ندارد.

همچنین، برای اثبات عقیده تناسخ، آیه «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَالُكُمْ» (انعام/ ۳۸) را بر این معنا حمل کردند که حیوانات، انسان‌های مسخ‌شده هستند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۴۵)، حال آن‌که آیه به وضوح بر تمثیل و تشابه در نظام آفرینش دلالت دارد نه بر تحول ارواح.

این روند، به وضوح نشان می‌دهد که چگونه مفهوم اجتهاد در این دوره از مسیر اصلی خود منحرف شد و از ابزاری برای فهم متن، به ابزاری برای تحکیم پیش‌داروی‌های کلامی تبدیل گردید. در این فرآیند، مفسر نه به دنبال فهم قرآن، بلکه در پی یافتن توجیهی نقلی برای باورهای کلامی خویش بود. مرجئه نیز با ارائه خوانشی خاص از مفاهیم دینی، دست به تحول بنیادین در مفهوم اجتهاد تفسیری زدند.

آنان با تقلیل مفهوم ایمان به صرف تصدیق قلبی و جداسازی آن از عمل، دست به تطبیق‌های تفسیری مشابهی زدند. در تفسیر آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِّينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا» (بقره/ ۶۲) ادعا می‌کردند که عطف عمل صالح بر ایمان دلیل بر مغایرت این دو است (طوسی، بی‌تا: ۱/ ۲۸۵). در حالی که این ساختار ادبی در زبان عربی برای بیان ترتب و مکمل بودن موضوع به کار می‌رود و هرگز دلالت بر مغایرت ندارد.

## ۲.۲. تحول در منابع و مبانی معرفت‌شناختی

تحول در مبانی معرفت‌شناختی، یکی از کلیدی‌ترین راهکارهای تأثیر گفتمان‌های کلامی بر اجتهاد تفسیری بود.

۱- نجد میگفت: آن وقت تو قتل کودکان را جایز دانستی، در حالی که پیامبر خدا (ص) آن را نهی فرمود و خداوند در آیه (اسراء: ۱۵) می‌فرماید: هر کس هدایت شود، برای خود هدایت یافته و آن کس که گمراه گردد، به زیان خود گمراه شده است و هیچ کس بار گناه دیگری را به دوش نمی‌کشد و ما هرگز (قومی را) مجازات نخواهیم کرد.

این تحول در سه بخش جایگاه یافتن «عقل» به عنوان منبع مستقل در کنار نص، بررسی تقابل «نقل» و «عقل» در منظومه معرفت‌شناسی تفسیری و واکاوی نمونه‌های تأویل‌گرایی معتزله در آیات صفات، مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

معتزله با بنیان‌نهادن نظام فکری خود بر محوریت عقل، نقشی اساسی و تعیین‌کننده برای آن در کشف و استنباط عقاید دینی قائل شدند. اساس مکتب آنان بر این اصل استوار بود که همه معارف اعتقادی معقول است و جایی برای تعبد در عقاید وجود ندارد چنان‌که قاضی عبدالجبار معتزلی بر وجوب معرفت خداوند از طریق عقل تأکید می‌ورزد و عقل را مهم‌ترین منبع معرفت می‌داند که به واسطه آن می‌توان بر صدق معرفت‌های حسی و نقلی حکم کرد (عبدالجبار، بی‌تا: ۱۲/ ۴۰۰-۳۸۷؛ ایجی، بی‌تا: ۳/ ۱۵۲-۱۵۰). پیروان این مکتب در مواجهه با مسائل دینی، همواره با عرضه آن بر خرد و آراء خویش و بافتن توجیهی عقلانی برای آن، مسئله را قابل پذیرش می‌نمودند. اگرچه معتزله همچون دیگر متکلمان به نصوص دینی رجوع می‌کردند، اما محتوای نصوص دینی را تنها در صورت توافق با عقل و عقایدشان می‌پذیرفتند و در غیر این صورت با تکیه بر اجتهادات خویش به تأویل و توجیه نصوص می‌پرداختند.

این تقابل نقل و عقل به وضوح در مواجهه با آیات متشابه، به ویژه آیات صفات الهی، آشکار می‌شود. در یک سو، اهل حدیث با انکار مطلق نقش عقل در فرآیند تفسیر، هرگونه تحلیل یا تأمل عقلی را طرد کردند. برای نمونه، احمد بن حنبل در توصیف صفات الهی می‌گوید: «خداوند تعالی شنواست و شک نمی‌کند، بیناست و تردید نمی‌کند. دل‌های بندگان بین دو انگشت از انگشتان پروردگار قرار دارد... خداوند آدمی را با دست خود آفریده است» (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۴/ ۱۵۲؛ دارمی، ۱۴۱۲: ۱/ ۳۴). این توصیفات که مستقیماً از ظواهر آیات و روایات اخذ شده، بدون کم‌ترین تأویل یا تحلیل عقلی ارائه می‌شود. حتی هنگامی که این عبارات با مفاهیم عقلی مانند تنزیه خداوند از مشابَهت با مخلوقات در تعارض قرار می‌گیرد، اهل حدیث ترجیح می‌دهند به ظاهر نص پایبند بمانند. در سوی دیگر، معتزله با تکیه بر احکام عقلی، به تأویل نظام‌مند آیات صفات دست زدند. برای مثال، در مسئله رؤیت خداوند معتزله با استناد به استحاله عقلی دیدن موجود غیرمادی، به طور قاطع رؤیت خداوند با چشم در آخرت را انکار کردند (بدوی، ۱۳۷۴: ۶۲). این موضع مستقیماً در تقابل با ظاهر برخی آیات و روایات بود، اما آنان به دلیل تعارض با حکم عقل، آن را کنار گذاشتند.

نمونه دیگر، تأویل معتزله در تفسیر آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ» (فرقان / ۳۱) است که در آن فعل جَعَلْنَا را به معنای بَيَّنَّا تفسیر کردند، چراکه پذیرش معنای ظاهری جعل به معنای خلق را با اصل عقلی عدل الهی و نفی خالقیت شر از سوی خداوند، را ناسازگار می‌دانستند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۴/ ۱۶۴). تنها به این دلیل که پذیرش معنای ظاهری جعل با اصل عقلی آنان درباره عدم خالقیت خداوند برای شرور در تعارض بود. تأویل‌گرایی معتزله در آیات صفات، نمونه بارز تحمیل پیش‌فرض‌های عقلانی بر نص بود. آنان برای هماهنگ‌سازی نظریه منزله بین المنزلتین با نص قرآن، به آیاتی مانند آیه ۷ سوره شوری استناد کردند که تنها دو گروه اهل بهشت و دوزخ را معرفی می‌کند و نتیجه گرفتند که فاسقان بدون توبه، اهل دوزخ خواهند بود.

(قاضی عبدالجبار، بی تا: ۱۳۹-۱۴۰؛ بغدادی، ۱۹۷۷: ۹۸؛ شهرستانی، بی تا: ۱/ ۴۷؛ سید مرتضی، بی تا: ۱/ ۱۶۵). این نمونه به وضوح نشان می‌دهد که چگونه معتزله، مفهوم اجتهاد را از تفسیر لفظی نص، به سمت یک ساختار شکنی مفهومی و بازتعریف منطقی سوق دادند که در آن، عقل، چارچوب و مفاهیم را می‌سازد و سپس نص در آن چارچوب گنجانده می‌شود.

### ۳.۲. تحول در روش‌شناسی و قواعد استنباط

گفتمان‌های کلامی با ایجاد تحول در روش‌شناسی تفسیر، قواعد استنباط نوینی را پایه‌گذاری کردند که مبانی فکری آنان را منعکس می‌ساخت. این تحول را می‌توان در سه بخش بررسی کرد: تحلیل شکل‌گیری قواعد تأویلی نزد معتزله و قواعد ظاهرگرایی نزد اهل حدیث، بررسی روش تفسیر قرآن به قرآن با انگیزه‌های کلامی و واکاوی نمونه‌های استفاده‌گزینی از آیات برای اثبات مدعای کلامی.

معتزله با اولویت بخشیدن به عقل در فهم متون دینی، قواعد و روش‌های تأویلی خاصی را توسعه دادند. آنان با استفاده از قیاس و منطق عقلی، به بازتعریف مفاهیم بنیادین دینی پرداختند. نمونه‌ای از این روش، نظریه منزله بین المنزلتین است. واصل بن عطاء، مؤسس مکتب، با تعریف ایمان به عنوان اسم مدح و مجموعه‌ای از خصال پسندیده و فسق به عنوان اسم ذم، استدلال کرد که: «مرتکب گناه کبیره نه مؤمن است، چرا که فاقد برخی صفات پسندیده است و چون به توحید اقرار دارد، کافر نیست» (شهرستانی، بی تا: ۱/ ۴۷). این طبقه‌بندی کاملاً منطقی و برخاسته از تحلیل مفهومی کلمات بود.

در مقابل، اهل حدیث با تمسک به ظواهر نص و انکار نقش مستقل عقل، روش‌شناسی ظاهرگرایانه خاص خود را پایه‌ریزی کردند. ماهیت این ظاهرگرایی را می‌توان در پاسخ مالک بن انس به پرسش درباره کیفیت استواء خداوند بر عرش مشاهده کرد: «الاستواء معلوم، والکیف مجهول، والایمان به واجب، والسؤال عنه بدعه» (بیهقی، ۱۴۰۵: ۲/ ۳۰۶-۳۰۵؛ دارمی، ۱۴۱۲: ۶۹؛ ابن عبد البر، ۱۴۰۰: ۷/ ۱۳۸). این پاسخ، الگویی برای یک اجتهاد ظاهرگرایانه است؛ به این معنا که مفسر تنها به اثبات معنای ظاهری «استواء» بسنده می‌کند و هر گونه تلاش برای فهم چگونگی یا تحلیل عقلی آن را به کل طرد می‌نماید.

این رویکرد با شدت بیشتری توسط احمد بن حنبل دنبال شد، به گونه‌ای که پیروان او در تمسک به ظواهر احادیث، سنت‌گراتر از پیروان مالک بودند، تا جایی که احادیث ضعیف و خبر واحد را بر قیاس و رأی ترجیح می‌دادند (رجبی، ۱۳۸۴: ۴۹).

برخی مکاتب با انگیزه‌های کلامی، از روش تفسیر قرآن به قرآن استفاده می‌کردند، اما این استفاده اغلب گزینی و در جهت اثبات مدعای کلامی بود. برای نمونه، مرجئه با پیش فرض منوط بودن ایمان بر قول نه بر عمل، به آیاتی استناد می‌کردند که بر جمع ایمان با گناهان دلالت داشت. به عنوان مثال پس از اجتهاد در آیه «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَفَاتِلُوا آلَتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ...» (حجرات / ۹)، آیه مربوطه را در راستای تأیید این دیدگاه خود تفسیر می‌نمودند و استدلال می‌کردند که

«خداوند در این آیه مؤمن را بر گروه گناه کار اطلاق کرده، به گونه‌ای که معنای آن این طور می‌شود: پس اگر یکی از دو گروه از مؤمنان بر دیگری تجاوز کرد...؛ بنابراین ایمان جدای از عمل است» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۸/ ۱۰۴؛ سبحانی، بی تا: ۳/ ۹۰).

این روند منجر به استفاده گزینشی و گاه متناقض از آیات برای اثبات مدعای کلامی شد. به طور مثال خوارج برای اثبات خلود گناهکاران در آتش، به آیات «إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ» (زخرف / ۷۴) و «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا» (نساء / ۹۳) تمسک کرده و ادعا می‌نمودند که مجرم، اعم از کافر و مؤمن، فاسق بوده و حکم خلود در آتش علی‌الطلاق روی مجرم رفته است (سبحانی، ۱۳۷۸: ۵/ ۴۱۶). حتی در مسئله اموال یتیمان، با وجوه استناد به آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا» (نساء / ۱۰)، و حرام دانستن خوردن مال یتیم مسلمان، با تکیه بر پیش فرض خود، قتل و گرفتن مال یتیم کافر را جایز می‌شمردند (همان، ۹۴۶).

## ۴.۲. تحول در مرجعیت تفسیری

تحول در مرجعیت تفسیری، یکی دیگر از وجوه تأثیر گفتمان‌های کلامی بر اجتهاد بود. این تحول در سه بخش گذار از مرجعیت فردی به مرجعیت مکتبی، بررسی نقش امام به عنوان مرجع مطلق در تفسیر نزد امامیه و واکاوی تقابل مرجعیت عقل و مرجعیت نص در مکاتب مختلف قابل رویت است.

در سده‌های نخست، تفسیر عمدتاً بر اساس فهم فردی صحابه و تابعین صورت می‌گرفت. اما با شکل‌گیری مکاتب کلامی، مرجعیت تفسیری از فرد به مکتب منتقل شد. هر فرقه، اصول و چارچوب‌های تفسیری خاص خود را داشت که مفسران پیرو آن مکتب ملزم به رعایت آن بودند. برای نمونه، در مکتب اهل حدیث، مرجعیت با ظواهر نص بود و هرگونه تفسیر خارج از این چارچوب طرد می‌شد. در مقابل، در مکتب معتزله، مرجع نهایی عقل بود و نص تنها در صورتی قابل پذیرش بود که با احکام عقلی سازگار می‌نمود.

جریان امامیه با محوریت بخشیدن به نقش ائمه (ع) در تبیین معارف دینی، تأثیر بنیادینی بر مفهوم اجتهاد در تفسیر گذاشت و آن را به سمت امام‌محوری سوق داد. ویژگی متمایز روش امامیه، الگوگیری از ائمه (ع) در اصول عقاید و روش بحث اعتقادی بود (ربانی گلیا پگانی، ۱۳۸۱: ۱۴۷). این امر در حوزه تفسیر به معنای آن بود که فهم صحیح متون دینی، منحصرأ در پرتو تعالیم ائمه (ع) ممکن است.

موضع قاطع امام صادق (ع) در برابر ابوالخطاب، نمونه‌ای روشن از این رویکرد است. هنگامی که امام (ع) ابوالخطاب را لعن کرد و برخی کوشیدند این لعن را به قتاده بن دعامة نسبت دهند، امام صریحاً فرمود: «محمد بن مقلاص همان ابوالخطاب است. خدا لعنت کند او، یارانش، تردید کنندگان در او، و کسانی که در لعن و یزاری از او درنگ ورزند» (طوسی، ۱۴۲۰: ۲/ ۷۹۴). این سخن نشان می‌دهد که تعیین مصداق آیاتی چون «تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ» (شعراء / ۲۲۲)، تنها در اختیار امام است و هر تفسیر مستقل از او مردود و گمراه‌کننده است. امام صادق (ع) خود مصداق این آیه را هفت تن از غالیان، از جمله ابوالخطاب، معرفی کرد (مفید، ۱۴۱۳: ۲۵۴).

تقابل مرجعیت عقل و نقل در روش‌شناسی مکاتب مختلف به خوبی نمایان است؛ در نظام اهل حدیث، اجتهاد به

فعالیتی نقلی محض تنزل یافت و عقل از فهم متن طرد شد. این امر در مواجهه با آیات متشابه، که در آن‌ها صفاتی چون دست، وجه و استواء برای خداوند ذکر شده، به اوج می‌رسد؛ آن‌جا که اهل حدیث به قاعده تفویض، ظاهر آیات را بدون تأویل و کیفیت‌پذیری پذیرفتند (واحد تدوین کتب درسی، ۱۳۸۶: ۵۳) و بدین‌سان هرگونه تعمق روش‌مند در فهم متون دینی را مسدود ساختند.

در مقابل، در نظام فکری معتزله، عقل به عنوان معیار نهایی فهم دین، تأثیر بسزایی بر مفهوم اجتهاد در تفسیر گذاشت و آن را به سمت عقل‌گرایی افراطی سوق داد. این میزان فکری، شالوده روش تفسیری امامیه را تشکیل داد و آن را از روش‌های تفسیری دیگر مکاتب کلامی همانند معتزله و اهل حدیث متمایز ساخت. در این الگوی فکری، عقل و نقل زمانی معتبر شمرده می‌شوند که در ذیل هدایت و تفسیر امام قرار گیرند. تفسیر صحیح، منحصر به فهمی است که امام به عنوان مرجع بی‌بدیل ارائه می‌دهد و هرگونه فهم مستقل، حتی اگر مبتنی بر عقل یا نقل باشد، در صورت تعارض با کلام امام، باطل محسوب می‌شود.

### ۳. تحلیل تطبیقی گفتمان‌های شاخص اجتهاد در تفسیر سده‌ی دوم و سوم هجری

پس از تبیین سازوکارهای کلی تأثیر گفتمان‌های کلامی بر تحول مفهوم اجتهاد، اکنون نوبت به تحلیل تطبیقی هر یک از این گفتمان‌ها می‌رسد. در این بخش، پنج جریان فکری تأثیرگذار سده‌های دوم و سوم هجری، اعم از عقل‌گرایی معتزله، باطن‌گرایی متصوفه، امام‌محوری امامیه، نص‌گرایی اهل حدیث و وعظ‌گرایی، به‌طور جداگانه بررسی می‌شوند تا روشن گردد که هر یک با تکیه بر کدام مبانی معرفت‌شناختی و با بهره‌گیری از کدام روش‌شناسی تفسیری، مفهوم اجتهاد در تفسیر را به سویی خاص سوق داده‌اند. این بررسی تطبیقی، نه تنها تصویری جامع از تکرر روش‌های تفسیری در این دوره ارائه می‌دهد، بلکه نشان می‌دهد که چگونه هر گفتمان، با بازتعریف غایت، منابع، قواعد و مرجعیت اجتهاد، مرزهای فهم قرآن را به نفع نظام فکری خود جابه‌جا کرده است. در ادامه، با استناد به نمونه‌های عینی از تفاسیر و آرای هر مکتب، تأثیرات عملی این گفتمان‌ها بر فرآیند استنباط و تفسیر به‌روشنی ترسیم خواهد شد.

#### ۱.۳. عقل‌گرایی افراطی معتزله

تحلیل تطبیقی گفتمان‌های شاخص اجتهاد در تفسیر سده‌ی دوم و سوم هجری نشان می‌دهد که معتزله به عنوان جریان کلامی پیشرو، با بنیان‌نهادن نظام فکری مبتنی بر حاکمیت عقل، تحولی بنیادین در مفهوم اجتهاد تفسیری پدید آوردند. این تحول، برخلاف اجتهادات محدود و شخصی عصر صحابه و تابعین که در چارچوب سنت و برای رفع ابهامات موردی صورت می‌گرفت، نخستین تلاش نظام‌مند برای تبدیل عقل به یک اصل معرفت‌شناختی فراگیر و روشی نهادی‌شده در فرآیند تفسیر بود. در سده نخست، اجتهاد عقلی امری استثنایی و حاشیه‌ای بود که همواره در ذیل نقل تعریف می‌شد؛ اما معتزله با شعار «تقدیم العقل علی النقل»، عقل را به عنوان معیار سنجش اعتبار نصوص دینی و داوری نهایی در فرآیند اجتهاد تفسیری معرفی کردند (برنجکار، ۱۳۷۸: ۱۱۳). این مکتب با

نهادینه کردن روش تأویل عقلی، تفسیر را از فعالیتی مبتنی بر کشف مراد الهی از نص، به فرآیندی تبدیل کرد که در آن عقل، چارچوب و مفاهیم را می‌ساخت و سپس نص در آن چارچوب گنجانده می‌شد؛ امری که در سده نخست سابقه‌ای نداشت و نشان‌دهنده تحولی کیفی در مفهوم اجتهاد تفسیری است.

نمونه بارز این تحول را در مواجهه معتزله با مسئله رؤیت خداوند مشاهده می‌کنیم. آنان با استناد به استحاله عقلی رؤیت موجود غیرمادی، به صراحت امکان رؤیت خداوند را در آخرت انکار کردند. قاضی عبدالجبار معتزلی با استدلال عقلی بر این نکته تأکید می‌ورزد که رؤیت خداوند مستلزم جسمانیت یا جهت‌دار بودن اوست و این امر با اصل تنزیه الهی در تعارض است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۴/ ۵-۳). این موضوع‌گیری در حالی اتخاذ شد که ظاهر آیاتی چون «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت/ ۲۳-۲۲) بر امکان رؤیت دلالت داشت. همچنین، عضدالدین ایجی گزارش می‌کند که معتزله با تکیه بر اصل عقلی امتناع رؤیت غیرمادی به انکار رؤیت خداوند پرداخته‌اند (ایجی، بی‌تا: ۳/ ۱۶۶-۱۶۵). تفتازانی نیز به تفصیل به این موضع‌گیری عقلی معتزله اشاره کرده و آن را مبتنی بر اصل استحاله رؤیت مالمیس بجسم و لافی جهه دانسته است (تفتازانی، بی‌تا: ۲/ ۱۰۳-۱۰۰). این نمونه به وضوح نشان می‌دهد که چگونه عقل به عنوان داور نهایی در اجتهادات تفسیری و فهم نص قرار گرفت و هرگونه فهمی که با احکام قطعی عقلی در تعارض بود، کنار گذاشته شد.

در حوزه صفات الهی نیز معتزله با تکیه بر اصل تنزیه، به تأویل نظام‌مند آیات پرداختند. برای نمونه، در تفسیر آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)، معنای ظاهری استواء را به استیلا و تسلط تأویل کردند. همچنین در مورد آیات مربوط به یدالله و وجه الله، با تأکید بر غیرمادی بودن ذات الهی، این حالت را به قدرت و ذات تفسیر نمودند (برنجکار، ۱۳۷۸: ۱۲۱). این تأویلات نشان‌دهنده آن است که چگونه پیش‌فرض‌های کلامی دامنه اجتهاد را تا مرز تغییر معنای الفاظ گسترش داد.

نظریه منزله بین المنزلتین به عنوان یکی از اصول پنجگانه معتزله، نمونه‌ای از تحمیل چارچوب عقلی بر نص است. واصل بن عطا، بنیانگذار این مکتب، با تعریف ایمان به عنوان مجموعه‌ای از اعمال صالح و تفکیک آن از تصدیق قلبی، مرتکب کبیره را در مرتبه‌ای بین ایمان و کفر قرار داد. برای توجیه این نظریه، معتزله به آیاتی مانند «أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ النَّارِ» (شوری/ ۷) استناد کردند و استدلال نمودند که با توجه به این آیات، نمی‌توان فاسق را در زمره مؤمنان قرار داد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۱۳۹-۱۴۰). این نمونه به وضوح نشان می‌دهد که چگونه معتزله مفهوم اجتهاد را از تفسیر لفظی نص به سمت ساختارشکنی مفهومی و بازتعریف منطقی سوق دادند.

تأویل معتزله از آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ» (فرقان/ ۳۱) نمونه‌ای بارز از روش اجتهادی این مکتب است. آنان فعل «جَعَلْنَا» را به معنای بینا تفسیر کردند (جلالیان، ۱۳۷۲: ۱۶۴؛ کمالی دزفولی، بی‌تا: ۱۱۶-۱۱۵)؛ چراکه پذیرش معنای ظاهری آن خلق دشمنان توسط خداوند را با اصل عقلی «عدل الهی» و «نفی خالفت شر از سوی خدا» ناسازگار می‌دانستند. این نمونه اجتهاد تفسیری نشان‌دهنده آن است که چگونه پیش‌فرض‌های کلامی می‌تواند تا مرز تغییر کامل معنای الفاظ پیش رود.

تمایز این رویکرد با اجتهادات سده نخست در این نکته نهفته است که در عصر صحابه و تابعین، اجتهادات عقلی

عمدتاً پاسخی به ابهامات موردی و در چارچوب سنت بود و هرگز به اصل روش شناختی نظام‌داری تبدیل نشد که پیش‌فرض‌های کلامی را بر نص تحمیل کند. اما آن‌چه در سده‌های دوم و سوم رخ داد، نهادینه‌سازی این روش بود؛ بدین معنا که عقل به عنوان مرجع نهایی تفسیر معرفی شد و تأویل عقلی، از یک اقدام استثنایی، به یک قاعده‌ی فراگیر و روشی نظام‌مند در مواجهه با تمام آیات صفات و متشابهات تبدیل گردید.

معتزله با این روش، ضمن نفی هرگونه تفسیر مستقل از چارچوب عقلی خود، عملاً تفسیر را از فرآیند کشف مراد الهی به فرآیند تأیید اصول عقلی از پیش تعیین شده تبدیل کردند. این تحول، اگرچه از سویی به غنای روش شناختی تفسیر و تدوین قواعد تأویلی نظام‌مند انجامید، از سوی دیگر زمینه‌ساز تقابل جدی میان دو جریان عقل‌گرا و نص‌گرا گردید که برای قرن‌ها بر تاریخ تفسیر قرآن سایه افکند.

### ۲.۳. باطن‌گرایی متصوفه

در بررسی جریان‌های تفسیری سده‌های دوم و سوم هجری، تصوف به مثابه الگوی فکری بدیل در عرصه تفسیر قرآن ظهور یافت که با نگرشی نوین به مفهوم اجتهاد، مسیری کاملاً متمایز از عقل‌گرایی معتزله و نص‌گرایی اهل حدیث پیمود. این مکتب فکری که در سده دوم هجری صورتی نهادینه یافت، با تکیه بر اشراق باطنی و سلوک روحانی، بنیان‌های معرفت‌شناختی تازه‌ای در عرصه تفسیر بنیان نهاد.

بر مبنای اسناد تاریخی، تصوف در این دوره با گذر از زهدگرایی محض، به سمت اندیشه‌ورزی عرفانی حرکت کرد و ریاضت و زهد به تدریج در مرحله دوم اهمیت قرار گرفت (اسعدی، ۱۳۹۷: ۱/ ۳۰۶). این تحول فکری، بستر مناسبی برای ظهور خوانش‌های باطنی از قرآن فراهم آورد. پل نویا<sup>۱</sup> بر این باور است که در قرن دوم هجری، تجربه عرفانی صوفیه صورتی کاملاً متفاوت از گذشته یافت. از آنجا که این تجربه در ظاهر قرآن یافت نمی‌شد، زبانی اشاری و رمزی پدید آمد که به هر پدیده‌ای از منظر تأویلی می‌نگریست (همان، ۴۳). این نگرش، فهم حقایق قرآنی را منوط به تطهیر درون و تزکیه نفس می‌دانست، نه صرفاً برخورداری از دانش لغوی و ادبی.

در مرکز این تحول تفسیری، شخصیت‌هایی چون سهل بن عبدالله تستری (۲۸۳ق) قرار داشتند که با ارائه الگویی نوین از اجتهاد، مرزهای فهم قرآن را گسترش دادند. تستری در مقدمه تفسیر خود تصریح می‌کند که معانی قرآن را از طریق الهام قلبی و کشف باطنی دریافت می‌دارد، نه صرفاً از مجرای دانش لغوی و ادبی (تستری، ۱۴۲۳: ۱۶). این ادعا در واقع اعلام تحولی بنیادین در مفهوم اجتهاد تفسیری بود که در آن، کشف و الهام به عنوان منابع مستقل فهم قرآن معرفی می‌شدند.

نمونه‌های بارز این نگرش را در تفسیر تستری از آیات مختلف می‌توان مشاهده کرد. وی در تفسیر آیه «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف/ ۱۰۶) با عبور از معنای ظاهری، به باطن آیه می‌پردازد و می‌گوید: «مراد

۱. پل نویا (۱۹۲۵-۱۹۸۰)، خاورشناس و عرفان‌پژوه فرانسوی-عراقی، شاگرد لویی ماسینیون و استاد دانشگاه سنت ژوزف بیروت و سپس EPHE پاریس بود. مهم‌ترین اثرش، «تفسیر قرآنی و زبان عرفانی» (۱۹۷۰) است که در آن نشان داد ریشه‌ی اصطلاحات عرفانی در قرآن و روش تأویلی عارفان اولیه نهفته است. به باور او، تجربه‌ی عرفانی زبانی نو با تکیه بر اشارت و رمز آفرید و تفسیر صوفیانه را بازی آینه‌ها میان باطن سالک و باطن کتاب دانست. او همچنین تفاسیر منسوب به امام صادق (ع) و عارفانی چون حلاج، نوری، شقیق بلخی و نغری را بازخوانی کرد.

از این آیه، شرکِ نفس امر کننده به بدی است... این باطن آیه است، اما در ظاهر آیه مراد مشرکان عرب هستند» (یوسف / ۸۳). این تفسیر دو لایه‌ای نشان می‌دهد که چگونه متصوفه با حفظ ظاهر آیات، به کشف معانی باطنی آن همت می‌گماردند و در واقع، مفهوم اجتهاد را از حیطه الفاظ به عرصه معانی باطنی سوق می‌دادند. روش اجتهادات باطن گرایانه تستری در تفسیر آیه «وَأَتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا» (اعراف / ۱۴۸) نیز از همین منظر قابل تحلیل است. وی در این تفسیر اعلام می‌کند: «گوساله هر انسانی، آن چیزی است که او به آن روی می‌آورد و با آن از خدا روی گردان می‌شود، مانند همسر و فرزند» (اعراف / ۶۷). این تفسیر انفسی، حوادث تاریخی را به حقایق درونی انسان منتقل می‌کند و در واقع، اجتهاد در تفسیر را از فهم تاریخی به کشف حقیقت وجودی انسان سوق می‌دهد.

گاه این نگرش باطنی به تأویلاتی انجامیده که از دیدگاه ظاهر گرایان قابل پذیرش نبوده است. برای نمونه، تستری در تفسیر آیه «وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى» (لیل / ۳) ادعا می‌کند: «کسی که خوف و رجاء را آفرید، پس خوف مذکر و رجاء مؤنث است» (لیل، ۱۹۶). همچنین در تفسیر عبارت الحمد لله با نگاهی باطنی می‌گوید: «حمد خدا، شکر اوست، شکر خدا اطاعت اوست، طاعت خداوند ولایت از جانب او است و ولایت به کمال و تمام نمی‌رسد مگر به تبری جستن از هر آن چه غیر اوست» (لیل، ۲۳).

این گونه تأویلات، از سویی نشان از جسارت متصوفه در عبور از ظواهر الفاظ داشت و از سوی دیگر، بیانگر تحولی عمیق در مفهوم اجتهاد تفسیری بود. بر این اساس، فهم قرآن منحصر به دانش لغوی نبود، بلکه مطهر بودن باطن و تزکیه نفس به عنوان شرط لازم برای درک معارف قرآن مطرح شد. این نگرش، در واقع مفهوم اجتهاد را از حیطه نص به عرصه معانی باطنی و اسرار روحانی سوق داد و گفتمان تفسیری نوینی را بنیان نهاد که هم در تقابل با عقل گرایی معتزله قرار داشت و هم با نص گرایی اهل حدیث متفاوت بود.

### ۳.۳. امام‌محوری امامیه

در منظومه فکری سده‌های دوم و سوم هجری، جریان امامیه با ارائه الگویی منحصربه‌فرد در عرصه اجتهادات تفسیری در آیات قرآن، مسیری میانه و متعادل در برابر افراط‌های عقل‌گرایانه معتزله و تفریط‌های نص‌گرایانه اهل حدیث گشود. این مکتب که پیروان علی (ع) و فرزندان معصومش را در بر می‌گرفت (مشکور، ۱۳۸۴: ۶۷). با اتخاذ روشی مبتنی بر طریق اعتدال (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۱۴۷)، تفسیر قرآن را در چارچوب نظام معرفتی جامعی تعریف کرد که محوریت آن با ائمه معصومین (ع) به عنوان مفسران راستین قرآن بود.

این نگرش که از سده دوم هجری صورتی نهادینه یافت (فضایی، بی تا: ۲۱۷)، تأثیری بنیادین بر مفهوم اجتهاد در تفسیر نهاد. در الگوی فکری تفسیری امامیه، اجتهاد نه فعالیتی مستقل و مبتنی بر رأی شخصی، بلکه فرآیندی هدایت‌شده تحت نظارت امام معصوم تعریف می‌شد. این موضوع به روشنی در سخن امام صادق (ع) متجلی است که فرمودند: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ؛ هر کس قرآن را به رأی خود تفسیر کند، جایگاه خود را در آتش فراهم ساخته است» (کلینی، ۵۵۹ / ۲).

نمونه بارز این نگرش را در موضع قاطع امام صادق (ع) در قبال ابوالخطاب می‌توان مشاهده کرد. هنگامی که برخی پیروان، لعن ابوالخطاب را به شخص دیگری نسبت دادند، امام به صراحت فرمودند: «محمد بن مقلاص، ابوالخطاب است. خدا بر او، اصحابش، شک کنندگان در او و کسی که بگوید مرا از لعن ابوالخطاب، غیر از اوست و همچنین کسی که در لعن و بیزاری از او توقف کند، لعنت فرستد» (طوسی، ۱۴۲۰: ۲/ ۷۹۴). این موضوع‌گیری نشان می‌دهد که تشخیص مصادیق آیات، حتی آیاتی مانند «تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ» (شعراء: ۲۲۲) که به نزول شیاطین اشاره دارد، در انحصار امام است و هرگونه تفسیر مستقل از وی، مردود محسوب می‌شود. امام صادق (ع) شخصاً مصادیق این آیه را هفت نفر از غلات، از جمله ابوالخطاب، معرفی کردند (مفید، ۱۴۱۳: ۲۵۴).

در این میان آن‌چه الگوی امامیه را در تاریخ تفسیر متمایز می‌سازد، نه صرفاً تأکید بر نقش ائمه (ع) در فهم قرآن است که در سده نخست نیز به صورت محدود وجود داشت، بلکه نهاده‌سازی مرجعیت تفسیری امام به عنوان یک اصل معرفت‌شناختی فراگیر می‌باشد. در این الگوی نوین، برخلاف سده نخست که اجتهادات صحابه و تابعین به عنوان فعالیت‌هایی شخصی و مستقل از یکدیگر صورت می‌گرفت، امامیه همه‌ی فرآیند فهم قرآن را در چارچوب هدایت امام تعریف کرده و هرگونه تفسیر مستقل از وی را فاقد اعتبار دانسته است. این تحول، در واقع انتقال مرجعیت تفسیری از فرد و نص صرف، به شخص امام به عنوان مرجع بی‌بدیل فهم دین بود؛ امری که نه در گفتمان عقل‌گرای معتزله و نه در ظاهرگرایی اهل حدیث سابقه‌ای نداشت و الگویی کاملاً نوین در عرصه‌ی اجتهاد تفسیری پدید آورد.

در مواجهه با مفاهیم به ظاهر مشکل‌ساز قرآن، امامیه با بهره‌گیری از بیانات ائمه (ع) به بازتعریف این مفاهیم در چارچوب نظام معرفتی جامع می‌پرداختند. نمونه درخشان این روش، پاسخ امام رضا (ع) به شبهه عصمت حضرت آدم است. هنگامی که علی بن جهم با استناد به آیه «وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» (طه/ ۱۲۱) در صدد انکار عصمت انبیاء برآمد، امام رضا (ع) با ارائه تحلیلی مبتنی بر سیر تدریجی مقامات نبوی فرمودند: «خداوند آدم را حجت در زمینش و جانشین خود قرار داده بود... معصیت آدم در بهشت بود نه در زمین تا تقدیرات امر الهی کامل شود. هنگامی که به زمین فرستاده شد و حجت و خلیفه الهی شد، مقام عصمت پیدا کرده بود» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۹۲-۱۹۳).

این نگرش تفسیری، حوزه درسی امام صادق (ع) را به دژ مستحکم در برابر جریان‌های انحرافی چون زنادقه، دهریون، متکلمان معتزلی، اهل حدیث، غلات و متصوفه تبدیل کرده بود (زرگری‌نژاد، ۱۳۹۱: ۱۷۸). در این میان، مقابله با غلات از اولویت ویژه‌ی برخوردار بود، چرا که تفسیرهای غلوآمیز آنان خطری جدی برای اعتدال عقیدتی شیعه به شمار می‌رفت.

بدین ترتیب، امامیه با محوریت بخشیدن به نقش ائمه (ع) در تبیین دین، مفهومی نوین از اجتهاد در تفسیر ارائه داد. در این الگوی فکری، عقل و نقل زمانی معتبر شمرده می‌شوند که در ذیل هدایت و تفسیر امام قرار گیرند. تفسیر صحیح، منحصر به فهمی است که امام به عنوان مرجع بی‌بدیل ارائه می‌دهد و هرگونه فهم مستقل، حتی اگر مبتنی بر عقل یا نقل باشد، در صورت تعارض با کلام امام، باطل محسوب می‌شود. این میراث فکری، شالوده روش تفسیری امامیه را تشکیل داد و آن را از روش‌های تفسیری دیگر مکاتب کلامی متمایز ساخت.

### ۴.۳. نص‌گرایی اهل حدیث

در میان جریان‌های فکری سده‌های دوم و سوم هجری، اهل حدیث با اتخاذ موضعی سخت‌گیرانه در قبال نص، الگویی کاملاً متمایز از دیگر مکاتب تفسیری ارائه دادند. این جریان که ریشه در سنت صحابه داشت و در عصر تابعین صورتی نهادینه یافت (رجبی، ۱۳۸۴: ۴۹)، با محوریت بخشیدن به نقل و انکار هرگونه نقش برای عقل در فرآیند تفسیر، تحولی بنیادین در مفهوم اجتهاد پدید آورد.

ویژگی اصلی این مکتب که امامت فکری آن ابتدا با مالک بن انس و سپس با شدت بیشتری با احمد بن حنبل پیگیری شد (همان)، مخالفت با هرگونه بحث عقلی پیرامون متون دینی و تقدم دادن مطلق ظواهر نصوص، حتی احادیث ضعیف و خبر واحد، بر قیاس و رأی بود. این موضع‌گیری تأثیری ژرف بر مفهوم و روش تفسیر اجتهادی نهاد و آن را از فرآیندی پویا و تعاملی به فعالیتی ایستا و نقلی محض تقلیل داد.

نمونه بارز این نگرش را در پاسخ مالک بن انس به پرسش از کیفیت استواء خداوند بر عرش می‌توان مشاهده کرد. هنگامی که از مالک پرسیده شد: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، كَيْفَ اسْتَوَى؟»، او در پاسخ فرمود: استواء بر عرش امری ناشناخته نیست، اما چگونگی آن قابل درک با عقل نیست. ایمان به آن واجب است و پرسش از آن، بدعت است (بیهقی، ۱۴۰۵: ۳۰۶/۲-۳۰۵؛ دارمی، ۱۴۱۲: ۶۹؛ ابن عبد البر، ۱۴۰۰: ۱۴۸/۷). این پاسخ که به قاعده تفویض مشهور شد، در واقع الگویی برای اجتهاد ظاهرگرایانه گردید که در آن مفسر تنها به اثبات معنای ظاهری الفاظ بسنده می‌کرد و هرگونه تلاش برای فهم چگونگی یا تحلیل عقلی را طرد می‌نمود.

احمد بن حنبل این رویکرد ظاهرگرایانه را با قوت بیشتری دنبال کرد. وی در برخورد با آیات و روایات مربوط به صفات خبری، بدون هیچ‌گونه تأویل یا تحلیل عقلی، اعضا و جوارحی چون دست، پا، چشم، صورت و انگشتان را برای خداوند اثبات می‌کرد و تنها به همان معنای ظاهری لفظ بسنده می‌نمود. برای نمونه، در تبیین حدیث نبوی «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يُصْرَفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ» (مسلم، ۱۴۲۱: ۴/۲۰۴۸)، به صراحت اعلام می‌داشت که دل‌های بندگان میان دو انگشت از انگشتان خداوند قرار دارد. او در این باره هرگونه پرسش از چگونگی این صفت را مردود می‌شمرد و معتقد بود که باید الفاظ را همان‌گونه که در نقل آمده، بدون تعمق عقلی پذیرفت (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۱۱/۲۲۴).

این نگرش که در میان حشویه<sup>۱</sup>، به‌عنوان شاخه‌ای افراطی از اهل حدیث، تشدید بیشتری یافت (مشکور، ۱۳۸۴: ۱۵۹)، عملاً هرگونه امکان تعمق روش‌مند در فهم متون دینی را مسدود می‌ساخت.

این ظاهرگرایی افراطی در مسئله قضا و قدر به نقطه‌ای عطف خود رسید، جایی که احمد بن حنبل با تکیه بر آیه «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (انبیاء/۲۳)، هرگونه پرسش از چرایی افعال الهی را نه تنها نادرست، بلکه نوعی طغیان در برابر حکمت الهی تلقی می‌کرد (واحد تألیف کتب درسی، ۱۳۸۶: ۴۴). این نگرش، با گسترش دامنه

<sup>۱</sup> حشویه در اسلام لقب تحقیرآمیزی است که بعضی از علمای کلام اسلام مانند معتزله به اصحاب حدیث داده‌اند، چرا که اصحاب حدیث غالباً قائل به

جبر، تجسم و تشبیه خداوند بودند (مشکور، ۱۳۸۴: ۱۵۹).

قضا و قدر تا مرز گناهانی چون زنا و دزدی، عملاً اراده و اختیار انسان را نفی می‌کرد و به نوعی جبرگرایی مبتنی بر ظاهرگرایی محض انجامید. در این دستگاه تفسیری، هرگونه تلاش برای سازگاری عقلانی عدل الهی با مسئله شر، امری بی‌معنا و ناروا شمرده می‌شد و عقل به جای آن که راهنما باشد، مانعی بر سر راه پذیرش بی‌چون و چرای ظواهر نص محسوب می‌گشت. این پیامد کلامی، به روشنی نشان می‌دهد که چگونه انکار هرگونه نقش برای عقل در فرآیند تفسیر، نه تنها به انسداد فهم می‌انجامد، بلکه می‌تواند به برداشت‌هایی انجامد که در تعارض آشکار با اصول بنیادین عدل الهی قرار دارد.

در مواجهه با آیات متشابه، اهل حدیث قائل به تفویض بودند و بدون هیچ گونه تأویلی، ظاهر آیات را می‌پذیرفتند، بی‌آنکه کیفیت آن را مشخص کنند (انبیاء، ۵۳). این نگرش حتی در مسئله رؤیت خداوند نیز تداوم یافت، آنجا که احمد بن حنبل تصریح می‌کرد: «در روز قیامت گروهی را با دست خود از جهنم خارج می‌کند و با صورت خود به اهل بهشت می‌نگرد و آنان نیز او را می‌بینند» (رجبی، ۱۳۸۴: ۴۹).

این رویکرد در واقع مفهوم اجتهاد را از یک فرآیند پویای استنباطی، که دربرگیرنده تعامل عقل و نقل بود، به فعالیتی ایستا و منحصرأمتکی بر ظواهر الفاظ تقلیل داد. در این الگوی فکری، نقش مفسر از مجتهدی فعال در فرآیند فهم به راوی منفعل ظواهر متون تبدیل شد. این تحول، امکان هرگونه نوآوری تفسیری را سلب کرد و در نهایت به ایجاد نوعی انسداد در فهم متون دینی انجامید.

بدین ترتیب، اهل حدیث با تکیه انحصاری بر ظواهر نص، انکار عقل، پرهیز از تأویل و اصالت بخشیدن بی‌قید و شرط به نقل، در عمل مفهوم اجتهاد در تفسیر را دگرگون ساختند. میراث تفسیری این مکتب، با همه پیامدهای مثبت و منفی آن، به عنوان الگویی متمایز در تاریخ تفسیر قرآن باقی ماند که هم در تقابل با عقل‌گرایی معتزله قرار داشت و هم با باطن‌گرایی متصوفه و امام‌محوری امامیه تفاوت اساسی داشت.

### ۵.۳. وعظ‌گرایی

در بستر تحولات فکری سده‌های دوم و سوم هجری، جریان وعظ‌گرایی به عنوان الگوی فکری تأثیرگذار در عرصه تفسیر قرآن ظهور کرد که با اولویت بخشیدن به ابعاد اخلاقی و تربیتی، مسیری نوین در فهم و تبیین آیات گشود. این مکتب تفسیری که خاستگاه اصلی آن شهر بصره بود، تحت تأثیر شرایط اجتماعی خاص این شهر، که از رفاه اقتصادی برخوردار بود اما با مفساد اخلاقی دست به گریبان بود، شکل گرفت (سید مرتضی، بی‌تا: ۱/ ۱۵۴). حسن بصری به عنوان چهره شاخص این جریان، در مواجهه با آیات قرآن همواره در مقام واعظی دلسوز ظاهر می‌شد و با بهره‌گیری از بیانی اثرگذار، مفاهیم قرآنی را به پند و اندرزهای اخلاقی تبدیل می‌کرد. در تفسیر آیه «إِذْ يَتَلَفَّى الْمُتَلَفِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ قَعِيدٌ» (ق/ ۱۷) با لحنی آمیخته به دل‌سوزی خطاب به مخاطبان می‌گفت: «ای پسر آدم! دفتری برای تو گشوده‌اند و دو فرشته بر تو گماشته‌اند. یکی در سمت راست که نیکی‌هایت را می‌نویسد و دیگری در سمت چپ که بدی‌هایت را ثبت می‌کند» (آتش، ۱۳۸۱: ۳۵). این تفسیر که از ظاهر آیه فاصله می‌گرفت، در واقع اجتهاد در تفسیر را از حیطه کشف معانی نظری به عرصه تأثیرگذاری اخلاقی سوق

می‌داد. این گونه تأویلات اخلاقی نشان می‌دهد که چگونه مفهوم اجتهاد در این مکتب، از استنباط مفاهیم نظری به سمت تربیت نفوس و تهذیب اخلاق گرایش یافته بود.

این سبک تفسیری که غایت اصلی آن تأثیرگذاری بر قلوب مردم و تربیت دینی ایشان بود، در واقع مفهوم اجتهاد را از فرآیندی علمی، استنباطی به فعالیتی تبلیغی، تربیتی تبدیل کرد (شاکر، ۱۳۸۲: ۲۶۹). در این الگوی فکری، مفسر نه به عنوان عالمی متخصص در کشف معانی، بلکه به مثابه مصلحی اخلاقی ظاهر می‌شد که اولویت اصلی او نه فهم دقیق مفاهیم نظری، بلکه هدایت مردم به سمت فضایل اخلاقی بود. این تحول در مفهوم اجتهاد، میراثی ماندگار در تاریخ تفسیر قرآن از خود به جای گذاشت که تأثیرات آن در دوره‌های بعد نیز تداوم یافت.

با وجود دستاوردهای روش‌شناختی هر یک از این جریان‌ها، نباید از آفت‌های مشترک آن‌ها غافل شد. تفسیر به رأی که در سده نخست به شدت از سوی پیامبر (ص) و صحابه مورد نکوهش قرار گرفته بود، در این دوره با لباس تازه‌ای ظاهر شد؛ جایی که هر مکتب، پیش‌فرض‌های کلامی خود را بر آیات تحمیل می‌کرد و نص را در قالب چارچوب فکری خویش تفسیر می‌نمود. معتزله با تحمیل پیش‌فرض‌های عقلی، اهل حدیث با اصرار بر ظواهر نقل، امامیه با انحصار فهم در بیانات امام و متصوفه با تأویل‌های باطنی دور از ذهن، هر یک به نوعی مرتکب تحمیل پیش‌داوری‌های مکتبی بر نص قرآن شدند. این آفت مشترک، که ریشه در اولویت‌دهی اصول مکتبی بر کشف مراد الهی داشت، موجب گردید که اجتهاد تفسیری از کارکرد اصلی خود، یعنی فهم بی‌واسطه‌ی کلام خداوند فاصله گرفته و به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به عقاید از پیش تعیین شده تبدیل شود. این آسیب‌شناسی، ضرورت بازگشت به اصل فهم نص در چارچوب خود نص را پیش روی مفسران معاصر قرار می‌دهد.

### نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی گفتمان‌های کلامی سده‌های دوم و سوم هجری نشان می‌دهد که این دوره، نقطه عطفی در تاریخ تفسیر قرآن محسوب می‌شود. تحول مفهومی اجتهاد در این مقطع، تبلور تقابل‌های معرفت‌شناختی عمیقی بود که اساساً ماهیت و کارکرد تفسیر را دگرگون ساخت. در مقایسه با سده نخست که در آن اجتهاد بیشتر جنبه شخصی و غیرنهادی داشت و فاقد روش‌شناسی مدون بود، در این دوره شاهد نهادینه شدن تفسیر در چارچوب مکاتب فکری هستیم.

معتزله با عقل‌گرایی افراطی، تفسیر را به قلمرو استدلال‌های منطقی و تأویل‌های عقلی کشاندند و عقل را به معیار نهایی فهم نص تبدیل کردند. در مقابل، اهل حدیث با نص‌گرایی محض، هرگونه دخالت عقل در فهم نص را انکار کردند و تفسیر را به نقل صرف تقلیل دادند. امامیه با ارائه الگویی متوازن، عقل سلیم را در ذیل هدایت امام معصوم به رسمیت شناختند و تفسیر را در چارچوب منظومه امامت تعریف کردند. متصوفه نیز با باطن‌گرایی، بعد جدیدی از معانی را در تفسیر گشودند و فهم قرآن را منوط به سلوک باطنی دانستند.

این تقابل‌ها موجب تحول در چهار بعد اساسی شد: نخست، غایت اجتهاد از کشف مراد الهی به تأیید اصول مکتبی تبدیل شد. دوم، منابع معرفت‌شناختی دچار تحول گردید و عقل در کنار نقل به منبعی مستقل بدل گشت. سوم،

روش‌شناسی تفسیر دستخوش دگرگونی شد و قواعد تأویلی و ظاهرگرایی شکل گرفت. چهارم، مرجعیت تفسیری از افراد به مکاتب منتقل گردید.

در مقایسه با سده نخست که اجتهاد بیشتر بر اساس فهم فردی و دانش مستقیم مفسر از بافت نزول صورت می‌گرفت، در این دوره شاهد شکل‌گیری روش‌های نظام‌مند و قواعد مدون تفسیری هستیم. این تحول اگرچه از سویی به غنای روش‌شناختی تفسیر انجامید، اما از سوی دیگر موجب شد اجتهاد از مسیر اصلی خود، که کشف مراد الهی بود، منحرف شده و به ابزاری برای تحکیم پیش‌فرض‌های کلامی تبدیل گردد.

این تحولات میراثی پیچیده و چندوجهی از خود به جای گذاشت که هم شامل دستاوردهای ارزشمند روش‌شناختی بود و هم آفت‌های خطرناکی چون تفسیر به رأی و تحمیل پیش‌داوری‌های مکتبی بر نص قرآن. فهم دقیق این تحولات نه تنها کلید درک بسیاری از جریان‌های تفسیری در ادوار بعدی است، بلکه می‌تواند الگویی متوازن برای تفسیر در عصر حاضر ارائه دهد؛ الگویی که در آن عقل و نقل، ظاهر و باطن، و سنت و اجتهاد هر یک در جایگاه شایسته خود قرار گیرند.

## منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. آتش، سلیمان، (۱۳۸۱ش)، مکتب تفسیر اشاری، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴. الإسکافی، ابوجعفر، (بی‌تا)، المعیار والموازنه فی فضائل الامام امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب، بی‌نا: بی‌جا.
۵. ابن ابی‌الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه لابن ابی‌الحدید، قم: انتشارات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تهران: انتشارات اسلامی.
۷. ابن حبان، محمد، (۱۴۰۰ق)، صحیح ابن حبان، بیروت: مؤسسه الرساله.
۸. ابن حنبل، احمد بن محمد، (۱۴۲۱ق)، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت: مؤسسه الرساله.
۹. ابن شاذان، فضل بن شاذان، (۱۴۰۲ق)، الإيضاح، بیروت- لبنان: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۰. ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۴۲۰ق)، طرف من الأنباء و المناقب، مشهد: انتشارات تاسوعا.
۱۱. ابن عبد البر، یوسف بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، التمهید لما فی الموطأ من المعانی و الأسانید، مراکش: وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية.
۱۲. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۳. ابن ماجه، محمد بن یزید القزوینی، (۱۴۰۰ق)، سنن ابن ماجه، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۱۵. اسعدی، محمد. (۱۳۹۷ش). آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۶. اشعری قمی، سعد بن عبدالله ابی‌خلف، (۱۳۶۰ش)، المقالات و الفرق، بی‌جا: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، (بی‌تا)، المواقف فی علم الکلام، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۱۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۰ق)، صحیح بخاری، قاهره - مصر: جمهوری مصر العربیه.
۱۹. بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۷۴ش)، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشار آستان قدس رضوی.
۲۰. برجنکار، رضا، (۱۳۷۸ش)، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۲۱. بغدادی، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبدالله، (۱۹۷۷م)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناحیه، بیروت: انتشارات دار الآفاق الجدیده.
۲۲. بیهقی، احمد بن حسین، (۱۴۰۵ق)، الأسماء و الصفات، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۳. تُستری، أبو محمد سهل بن عبد الله بن یونس بن رفیع، (۱۴۲۳ق)، تفسیر التستری، بیروت: انتشارات دارالکتب العلمیه.
۲۴. تستری، محمد تقی، (۱۴۱۹ق)، قاموس الرجال، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، (بی تا)، شرح المقاصد فی علم الکلام، قم: منشورات الشریف الرضی.
۲۶. جلالیان، حبیب الله، (۱۳۷۲ش)، تاریخ تفسیر قرآن کریم، بی جا: انتشارات اسوه.
۲۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۹ق)، تهذیب الوصول، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۸. خویی، حبیب الله بن محمد، (۱۴۰۰ق)، مناهج البراعه، تهران: انتشارات مکتبه الاسلامیه.
۲۹. دارمی، عثمان بن سعید، (۱۴۱۲ق)، الرد علی الجهمیه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۰. ذهبی، محمد بن احمد، (۱۴۱۴ق)، سیر أعلام النبلاء، بیروت - لبنان: مؤسسه الرساله.
۳۱. رجبی، حسین، (۱۳۸۴ش). چگونگی شکل گیری مذهب اسلامی. قم: انتشارات گلستان معرفت.
۳۲. ربانی گلیایگانی، علی، (۱۳۸۱ش)، فرق و مذاهب کلامی، قم: انتشارات توحید.
۳۳. رستمی، علیرضا، (۱۳۸۸ش)، تأثیر جریان های سیاسی بر تفسیر و مفسران، قم: انتشارات مؤسسه بوستان کتاب.
۳۴. زرگری نژاد، غلامحسین، (۱۳۹۱ش)، تاریخ تحلیلی اسلام از بعثت تا غیبت، تهران: انتشارات سمت.
۳۵. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۸ش)، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم: انتشارات اخلاق.
۳۶. سبحانی، جعفر، (بی تا)، بحوث فی الملل و النحل، بی جا: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۷. سید مرتضی، علی بن حسین، (بی تا)، أمالی المرتضی، بی جا: انتشارات دار الفکر العربی.
۳۸. سید مرتضی، علی بن حسین، (بی تا)، تنزیه الأنبياء، قم: انتشارات الشریف الرضی.
۳۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم: انتشارات کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۴۰. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۱ق)، الإیتقان فی علوم القرآن، بیروت: انتشارات دار الکتب.
۴۱. شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۲ش)، مبانی و روش های تفسیری، قم: انتشارات مرکز جهان علوم اسلامی.
۴۲. شهرستانی، محمد بن عبد الکرم، (۱۳۶۴ش)، الملل و النحل، قم: انتشارات الشریف الرضی.
۴۳. صفری فروشانی، نعمت الله، (۱۳۸۸ش)، غالیان: کاوشی در جریان ها و بر آیندها تا پایان سده سوم، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

۴۴. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۵. طبری، أبو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، بیروت: انتشارات دار المعرفة.
۴۶. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، لبنان- بیروت: انتشارات: دار إحياء التراث العربی.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۲۰ق)، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، قم: مؤسسه آل البيت.
۴۸. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۸۵ش)، روش شناسی تفسیر قرآن مبانی و روش های تفسیر قرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۹. غیری، سامی، (۱۴۲۴ق)، الجذور التاريخية و النفسية للغلو و الغلاة، قم: انتشارات دلیل ما.
۵۰. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، لبنان- بیروت: انتشارات دار إحياء التراث العربی.
۵۱. فضایی، یوسف، (بی تا)، سیر تکاملی تاریخ قرآن و تفسیر، تهران: انتشارات مولفین.
۵۲. قاضی عبدالجبار بن احمد، (۱۴۱۶ق)، شرح الاصول الخمسه، قاهره: انتشارات مکتبه وهبه.
۵۳. قاضی عبدالجبار بن احمد، (بی تا)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، قاهره: الدار المصریة.
۵۴. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۵۵. کمالی دزفولی، علی، (بی تا)، تاریخ تفسیر، تهران: انتشارات کتابخانه صدر.
۵۶. میرد، محمد بن یزید أبو العباس، (۱۴۱۷ق)، الکامل فی اللغة والأدب، القاهرة: انتشارات دار الفكر العربی.
۵۷. مسلم بن حجاج نیشابوری، (۱۴۲۱ق)، صحیح مسلم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۸. مشکور، محمد جواد، (۱۳۸۴ش)، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۵۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.
۶۰. معارف، مجید، (۱۳۹۴ش)، تاریخ عمومی حدیث با رویکرد تحلیلی، تهران: انتشارات کویر.
۶۱. معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۷ش)، التفسیر و المفسرون، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۶۲. معروف الحسنی، هاشم، (۱۳۷۹ش)، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه محمد صادق عارف، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۶۳. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الفصول المختارة من العیون و المحاسن، قم: انتشارات المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
۶۴. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳)، الاختصاص، قم: کنگره شیخ مفید.
۶۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۵ق)، آیات الولاية فی القرآن، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
۶۶. واحد تدوین کتب درسی، (۱۳۸۶ش)، شناخت مذاهب اسلامی، قم: سازمان حوزه ها و مدارس علمیه خارج از کشور.

