

اجتهاد در تفسیر روایی قمی

دکتر حمیدرضا فهیمی تبار

(استادیار دانشگاه کاشان)

چکیده: تفسیر منسوب به قمی از جمله تفاسیر امامیه است که در قرن چهارم تألیف شده است، در طبقه بندی تفاسیر آن را جزء تفسیرهای روایی و نقلی می‌آورند اما در مباحث تفسیر مؤلف در موارد پر شماری برای رسیدن به فهم آیات اجتهاد کرده است، پس وی با تکیه بر دسته‌های غیر نقلی کوشیده است مراد آیات را بیابد. در قسمت اول این جستار قمی و جایگاه تفسیر منسوب به وی را بررسی می‌کنیم و در قسمت دوم به زمینه‌های اجتهاد در این تفسیر می‌پردازیم و قسمت سوم را به عوامل مؤثر در اجتهاد مؤلف اختصاص داده‌ایم. بر اساس این تحقیق هیچ تفسیری حتی تفاسیر مشهور به روایی و نقلی از اجتهاد مفسران خالی نیست.

کلیدواژه‌ها: علی بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، اجتهاد در تفسیر.

مقدمه

یکی از شیوه‌های تفسیر قرآن شیوه روایی نقلی است، در این شیوه تفسیری کلید مهم قرآن سماع و اخبار وارده از معصومین است. مفسران تفاسیر روایی مباحثی و شیوه‌های روشمندی برای رسیدن به فهم آیات دارند.

این مباحثی و شیوه‌ها از رهگذر تلاشی ذهنی به دست آمده است. تفسیر قمی همچون دیگر تفاسیر بر شیوه علمی روشمندی تألیف شده است. از آنجا که معرفی قمی و تفسیر منسوب به او و بررسی جایگاه تفسیر قمی نزد قرآن پژوهان و مفسران و آگاهی بر

باورها و دانسته‌های مؤلف راه برای فهم زمینه‌های اجتهاد و عوامل مؤثر بر آن راهسوار می‌سازد. در این تحقیق با ابزار کتابخانه‌ای و با روش توصیفی و تحلیلی و تاریخی نخست به معرفی تفسیر منسوب به قمی می‌پردازیم. سپس زمینه‌های اجتهاد در این تفسیر و در پایان عوامل مؤثر بر اجتهاد مؤلف را بررسی می‌کنیم.

۱. قمی و تفسیر منسوب به او

۱. علی بن ابراهیم بن هاشم قمی، فقیه، محدث و مفسر امامی قرون سوم و چهارم است. گرچه تاریخ دقیق تولد و وفات او نامعلوم است، وی تا سال ۳۰۷ هجری زنده بوده است. بنا بر قول شیخ آقا بزرگ طهرانی، شیخ صدوق روایتی از قول حمزه بن احمد بن جعفر در عیون اخبار الرضا آورده است که در آن حمزه بن احمد بن جعفر می‌گوید: من این روایت را به سال ۲۰۷ هجری از علی بن ابراهیم بن هاشم شنیدم. صدوق همچنین در امالی آورده است:

حدثنا حمزة بن محمد الی قوله یقم می رجب ۲۳۹ قال اخبرنا علی بن ابراهیم بن هاشم فیما کتبه الی فی سه سبع و ثلاث منه (طهرانی، ۱۴۰۳: ج ۴، ۳۰۲؛ شیخ صدوق ۱۴۱۰: ۲۱۰؛ شیخ صدوق: ۱۴۰۴، ج ۱، ۱۷۰)

در سال ۳۰۷ هجری درست ۴۷ سال از شهادت امام عسکری علیه السلام و ۵۳ سال از شهادت امام هادی علیه السلام گذشته بود. و شیخ طوسی علی بن ابراهیم را از اصحاب امام هادی علیه السلام معرفی کرده است (طوسی ۱۳۸۱: ۴۲۰). بنا بر این، پیش از امام عسکری علیه السلام، علی بن ابراهیم سنی درخور راوی بودن داشته است، با توجه به عمر طبیعی. علی بن ابراهیم پس از ۳۰۷ هجری چندان طولانی در قید حیات نبوده اما به یقین اغلب دوره غیبت صغری را زنده بوده و فوت او در نیمه اول قرن چهارم اتفاق افتاده است. (حیستانی ۱۴۲۵: ۵۴۳).

تنوع آثار علمی، کثرت روایات و شهادت برخی علمای رجال بر تقه بودن وی از قمی شخصیت ممتازی در تاریخ حدیث امامیه ساخته است. چنان که نجاشی درباره او گفته است: «تفه فی الحدیث، ثبت، معتمد، صحیح المذهب سمع فاکثر و صنف کتبا و أضره فی وسط عمره» (نجاشی ۱۴۰۸: ج ۲، ۸۶؛ نوشتری ۱۴۱۵: ج ۷، ۲۶۲ و مک).

حلی ۱۲۰۲: ۱۰۰). تنوع آثار او نشان می‌دهد قمی گرایش‌های علمی مختلفی داشته و شخصیتی ذواب‌ماد بوده است. کتاب‌های همچون التوحید و الشرك، قرب الاساده، الحیض، الشرایع، التفسیر، النسخ و المنسوخ، المناقب، الاتیاه المغازی، الشکر، فضائل امیرالمؤمنین، رساله فی معنی هشام و یونس، جوابات مسائل ساله عنها محمد بن یحیی بن یونس، در منابع رجالی آمده است (طوسی [بی‌تا]: ۸۹، خوئی [بی‌تا]: ج ۱۱، ۱۱۹۴ نجاشی ۱۲۰۸، ۱۴۱۳: ۲۶۰).

حجم روایات منقول از قمی نیز حاکی از اعتماد محدثان به او و نشانه پرکار بودن اوست. براساس معجم رجال الحدیث علی بن ابراهیم در سلسله سند ۷۱۴۰ روایت قرار گرفته است که ۶۲۱۴ را از پدرش ابراهیم بن هاشم نقل کرده است (خوئی [بی‌تا]: ج ۱۱، ۱۱۹۵). آیت‌الله معرفت تعداد روایات از قمی در کتب اربعه را ۶۲۱۴ روایت می‌داند و می‌گوید تمام آنها را قمی از پدرش نقل کرده است (معرفت ۱۴۱۸: ج ۲، ۱۸۴) همان گونه که گفته شد از جمله آثار قمی تفسیر قرآن، اختیار قرآن و ناسخ و منسوخ بوده است. نجاشی (متوفی ۲۵۰ ق) با عبارت «له کتاب التفسیر» (نجاشی ۱۴۰۸: ۱۱۷) و شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰) با جمله «له کتب منها کتاب التفسیر» بر وجود کتابی به نام تفسیر قمی گواهی داده‌اند (شیخ طوسی ۱۳۸۰: ۱۱۵)، و ابن ندیم نیز کتاب «اختیار القرآن» را به او نسبت داده است (ابن ندیم ۱۴۱۵: ۲۲۱). ذهبی و ابن حجر نیز از تفسیر او نام برده‌اند (ابن حجر ۱۳۹۰: ج ۴، ۱۹۱ و ذهبی ۱۳۸۲: ج ۳، ۱۱۱) سید بن طاووس (متوفی ۶۶۴ ق) در معد السعود للنفس روایات تفسیری متعددی را از تفسیر قمی نقل کرده است (ابن طاووس ۱۳۶۳: ۸۰-۷۵) و کمال الدین (متوفی ۶۷۶ ق) تفسیر قمی را خلاصه کرده و نام آن را محصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی نهاده و کفعمی (متوفی ۹۰۵ ق) هم آن را خلاصه کرده و نام آن را احصار تفسیر علی بن ابراهیم گذاشته است. شرف الدین استرآبادی از علمای سده دهم هجری در تاریل الایات الطاهره فی فضائل العتره الطاهره از این تفسیر استفاده کرده است (استادی ۱۳۸۲: ۱۲۷ و سیستانی ۱۴۲۵: ۵۴۴).

تفسیر قمی تا ۱۳۱۲ هجری به صورت نسخ خطی در کتابخانه‌ها موجود بوده اما در ۱۳۱۳ برای اولین بار در نجف به صورت چاپ سنگی و پس از آن در ایران از روی چاپ سنگی نجف افست شده است و در ۱۳۱۵ هجری برای سومین بار در ایران چاپ

شده و تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام هم در حاشیه آن به چاپ رسیده است و در ۱۳۶۷ شمسی مؤسسه دارالکتاب در قم این تفسیر را با مقدمه و تصحیح و یاورقی سید طیب موسوی جزائری در دو جلد وزیری و در ۸۸۶ صفحه چاپ و منتشر کرده. (شرفی و مبلغ ۱۳۷۵: ۴۲۵) و در ۱۳۲۶ هجری بار دیگر انتشارات دارالحججه در قم تفسیر قمی را در دو جلد با قطع وزیری همراه با یاورقی به چاپ رسانده است.

بی تردید علی ابن ابراهیم قمی صاحب تفسیر بوده است اما در این که تفسیر مشهور به تفسیر قمی که هم اکنون در دسترس همگان است همان تفسیر علی بن ابراهیم است یا نه محل تردید است.

در نظر برخی همچون شیخ حر عاملی و آیت الله خوئی تفسیر موجود از آن قمی و تمام آن چه در آن آمده است معتبر است، حُرّ عاملی جمله موجود در دیباچه تفسیر را شهادت قمی بر تفه بودن راویان این تفسیر می داند (حُرّ عاملی ۱۳۶۷: ۶۸). در دیباچه تفسیر قمی آمده است «و نحن ذاکرون مخبرون بما ینتهی الینا من مشایخنا و نقاتنا عن الذین فرض الله طاعتهم»، آیت الله خوئی همین نظر حُرّ عاملی را تأیید می کند و می گوید لزومی ندارد قمی راویان تفسیر خود را تک تک توثیق کند بلکه توثیق کلی او کافی است (خوئی [بی تا] ج ۱، ۵۰).

در نگاه برخی دیگر از قرآن پژوهان این تفسیر ترکیبی از تفسیر علی بن ابراهیم قمی و ابوالجارود و دیگران است که شاگرد قمی، یعنی ابوالفضل العباس بن محمد بن قاسم بن حمزه بن موسی بن جعفر علیه السلام آن را تألیف کرده است (سبحانی ۱۴۱۰: ۳۱۳؛ تهرانی ۱۴۰۳: ۳۰۴ و ۳۰۷؛ معرفت ۱۳۸۴: ۷۵۷)، در حالی که برخی تفسیر مورد بحث را از علی بن حاتم قزوینی می دانند (شیری ۱۳۷۶: ۴۸؛ بهبودی ۱۳۶۳: ۱۷۴). قرائن نشان می دهد که تمامی تفسیر موجود از قمی نیست بلکه مؤلف بخشی را با واسطه از قمی نقل کرده است (سیستانی ۱۳۴۵: ۵۷۰) این قرائن عبارت است از:

۱. مفسر در تفسیر بسمله آورده است: «بسم الله الرحمن الرحیم حدیثی ابوالفضل العباس بن محمد بن قاسم بن حمزه بن موسی بن جعفر علیه السلام قال حدثنا ابوالحسن علی بن ابراهیم حدیثی ابی (رحمه الله) عن محمد بن ابی عمیر...» (قمی، ج ۱، ۳۹) این عبارت نشان می دهد مؤلف از طریق ابوالفضل العباس از قمی نقل کرده است.

۲. مفسر پس از نقل روایت ابی الجارود برای تمییز آنها از روایات قمی از عبارات‌های زیر بهره می‌گیرد و این بدان معناست که مفسر و گوینده غیر از علی بن ابراهیم است.

عبارات‌های مفسر چنین است: رجوع الی تفسیر علی ابن ابراهیم، رجوع الی روایه علی بن ابراهیم، رجوع الی حدیث علی بن ابراهیم، رجوع الحدیث الی علی بن ابراهیم، رجوع الی تفسیر علی بن ابراهیم فی قوله (همان: ۲۷۸، ۲۷۰، ۲۷۱ و ۳۱۴).

۳. در برخی کتب همچون سعد السعرد سید بن طاووس روایات‌های تفسیری که از قمی نقل شده با آنچه در تفسیر قمی امروزی وجود دارد تفاوت‌هایی دیده می‌شود (ابن طاووس ۱۴۲۲: ۱۷۳ - ۱۷۹ و قمی ۱۳۸۳: ح ۱، ۳۰، ۱۴۰، ۳۰۱، ۳۰۶) یا در برخی تفاسیر روایات‌هایی سراغ داریم که در تفسیر مشهور به قمی به چشم نمی‌خورد ولی از قمی نقل شده است (بحرانی ۱۲۹۵: ج ۱، ۲۲، ۲۶، ۵۵، ۵۷، ۷۷، ۶۰، ۸۲).

۴. مؤلف از بیش از ۲۰ نفر از مشایخ خود حدیث نقل کرده است که قمی از آنها در هیچ کتاب حدیثی همچون کتب مدروق و اصول کافی نقل نکرده است چرا که آنها همگی بعد از علی بن ابراهیم بوده‌اند و نمی‌توانند از مشایخ خود قمی باشند (نهرانی ۱۴۰۳: ج ۴، ۳۰۲ و سیستانی، ۵۵۲) گاهی فاصله زمانی آنها با قمی به سی سال می‌رسد در این میان افرادی همچون ابن عقده (متوفی ۳۳۳ ق)، محدث زیدی مذهب وجود دارد که یکی از راویان تفسیر ابوالجارود است، دیگری محمد بن همام اسکافی بغدادی (متوفی ۳۲۶ یا ۳۳۲ ق) و احمد بن ادریس (متوفی ۳۳۰ ق) که از مشایخ کلینی و از مشایخ معروف مفسر است، اینان پس از علی بن ابراهیم بوده‌اند کسانی مثل آیت الله خوئی که تفسیر مورد گفتگو را همان تفسیر اصلی علی بن ابراهیم می‌دانند به اشتباه از علی بن همام و احمد بن ادریس به عنوان مشایخ قمی یاد کرده‌اند (موسوی ۱۳۶۹: ۸۸).

۵. در تفسیر موجود حدود ۷۰۰ روایت آمده است که ۶۰ درصد آن از قمی و ۲۰ درصد از ابوالجارود و ۱۰ درصد بقیه از دیگران است (شریمی و میلخ ۱۳۷۵: ۳۵۱) مفسر پس از ذکر آیات قول قمی را با عبارت «قال علی بن ابراهیم فی قوله» یا «قال فانه حدیثی ابی» می‌آورد (قمی ۱۴۲۶: ح ۱، ۳۷۱؛ ج ۲، ۲۳۷، ۲۳۶). به دنبال بعضی آیات هم عبارت «حدیثی ابی» آورده شده که احتمال دارد کلمه قال از آن افتاده باشد (همان:

ح ۱، ۱۱۶، ۱۱۷، ۳۷۰، ۱۳۳، ح ۲، ۸۲، ۱۲۸). مفسر در هیچ مورد عبارت «حدیثی علی بن ابراهیم» ندارد. ولی وقتی از مشایخ خود نقل می‌کند از جمله «حدیثنا» یا از «آخرنا» بهره می‌گیرد و از کلمه قال استفاده نمی‌کند (همان: ج ۲، ۲۳۲، ۲۷۶، ۳۰۹، ۳۵۴، ۳۸۶، ۴۰۲). کاربرد تعابیر حدیثنا و اخیرنا در کتاب حاضر بیانگر آن است که مفسر از مشایخ خود به صورت مستقیم نقل می‌کند ولی کاربرد قال نشان می‌دهد مفسر با واسطه از علی بن ابراهیم نقل کرده است.

۴ گاهی مؤلف با دو واسطه از ابراهیم ابن هاشم روایت می‌کند (همان: ح ۲، ۳۲۹) از این رو، مؤلف غیر از علی ابن ابراهیم است زیرا روایت علی ابن ابراهیم با دو واسطه از پدرش معنا ندارد.

حدیثنا ابوالعباس قال، حدیثنا محمد بن احمد، قال، حدیثنا ابراهیم بن هاشم عن الربیع عن السکونی...

۷. در این تفسیر روایاتی از مشایخ مهم علی بن ابراهیم همچون احمد بن محمد بن عیسی و محمد بن عیسی بن عبید و احمد بن ابی عبدالله برقی با واسطه معاصران علی بن ابراهیم نقل شده است یا از ابراهیم بن هاشم قمی پدر علی بن ابراهیم با دو واسطه روایت شده است و از معاصران او مثل محمد بن یحیی و سعد بن عبدالله با واسطه نقل شده است که نشان می‌دهد تمام تفسیر از علی بن ابراهیم نیست (همان: ۳۲۹، ۳۴۴) بلکه مؤلف روایات و اقوالی را از تفاسیر مختلف گزینش کرده و تفسیر خود را شکل داده است.

۲. زمینه‌های اجتهاد در تفسیر قمی

در اینجا زمینه‌های اجتهاد در تفسیر قمی را بررسی می‌کنیم:

۱-۲. اجتهاد در گزینش منابع و مصادر

آنچه مؤلف کتاب به منزله روایت به آن تصریح کرده است شامل سه بخش است.

۱. روایات علی بن ابراهیم قمی

۲. روایات ابوالجارود

۳. روایات متفرقه از معصومین

۱-۱-۲. روایات علی بن ابراهیم قمی: تاکنون روایات قمی در کل تفسیر موجود دقیقاً شمارش نشده است یا اگر شمارش صورت گرفته است به سبب آمیختگی روایات راویان مختلف و آمیختگی روایات با غیر روایات، اختلاف در شمارش روایات قمی زیاد است چنان که برخی ۷۵ درصد روایات تفسیر موجود را از قمی (موسوی ۱۳۶۹) و بعضی دیگر ۶۰ درصد آن را از وی می‌دانند (شریفی و مبلغ ۱۳۷۵: ۳۴۹).

اکثر روایات قمی از پدرش ابراهیم بن هاشم و از ابن ابی عمیر با ذکر سلسله سند ذکر شده است (قمی ۱۴۲۶: ح ۱، ۱۴۸). در پاره‌ای از موارد روایات نقل شده از قمی به صورت مرسله‌اند (همان: ۵۹، ۱۶۰: ۳۰۶) در روایات نقل شده از قمی روایات مرفوع هم به چشم می‌خورد (همان: ۵۳ و ۷۵).

۲-۱-۲. روایات ابوالجارود: ابوالجارود زیاد بن منذر عبیدی از اصحاب امام زین‌العابدین علیه السلام امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام است ابوالجارود هفت سال پس از رحلت امام باقر علیه السلام، یعنی در زمان قیام زید بن علی تغییر عقیده و به امامت او (زیدیه) معتقد شد و فرقه جارودیه که از فرقی زیدیه است به او منسوب شده است. ابوالجارود از علمای زیدیه و اهل خراسان بود که امام صادق علیه السلام او را نفرین کرد و فرمود او هم کور بود و هم کور دل.

تفسیری یا عنوان تفسیر ابی‌الجارود در منابع تفسیری آمده است که منابع رجالی از آن نام برده‌اند، نجاشی پس از شرح حال او می‌گوید:

له کتاب تفسیر القرآن، رواه عن (ابی جعفر ۷ قمی ۱۳۸۲: ۴۰۲؛ تهرانی، ۱۴۰۳: ج ۴ ۳۰۸؛ نجاشی ۱۴۱۳: ۱۷۰).

شیخ طوسی نیز پس از شرح حال او می‌نویسد:

زیاد بن منذر یکی ابوالجارود زیدی المذهب و الیه تنسب الزیدیه الجارودیه له اصل

له کتاب التفسیر عن ابی جعفر الباقر علیه السلام (طوسی ۱۳۵۶: ۷۲).

طریق مؤلف به ابی الجارود چنین است:

حدثنا احمد بن محمد الهمداس، قال حدثني جعفر بن عبدالله، قال حدثنا كثير بن عياش، عن زياد بن المنذر ابی الجارود، عن ابی جعفر محمد بن علی علیه السلام فی قوله (همان: ج ۱، ۱۱۰).

مفسر در مواردی هم از طریق علی بن ابراهیم از ابوالجارود به نقل حدیث پرداخته است مانند: فانه حدثني ابی، عن صفوان بن يحيى عن ابی الجارود، عن عمران بن هيثم، عن مالك بن ضره عن ابی ذر... (همان: ج ۱، ۱۱۷).

۳-۱-۲. روایات متفرقه از معصومین (علیهم السلام) منظور روایاتی است که نه از علی بن ابراهیم و نه از ابوالجارود نقل شده است اما به صورت پراکنده در سراسر تفسیر دیده می‌شود. این روایات دو نوع است نوع اول: روایاتی است که برای آنها هیچ سندی ارائه نشده و نام هیچ راوی ذکر نشده است ولی به یکی از معصومان نسبت داده شده است (قمی ۱۴۲۶: ج ۱، ۲۸۲، ۲۱۴ و ۲۵۰).

نوع دوم روایاتی است که مفسران از طریق مشایخ خود با ذکر سلسله سند نقل می‌کند (همان: ۲۳۱، ۲۷۷، ۲۰۶).

بر مبنای مطالب پیشگفته مؤلف تفسیر قمی نخست این که روایاتی را از تفسیر علی بن ابراهیم قمی و از تفسیر ابوالجارود برگزیده است دوم این که او از مشایخ خود که نام آنها ذکر شد روایت‌هایی را نقل کرده است؛ از این رو، مفسر فقط در پی جمع آوری روایات تفسیر نبوده است، بلکه او از تفسیر علی بن ابراهیم قمی، ابوالجارود، ابو حمزه ثمالی، فرات کوفی، نوادر احمد بن محمد بن عیسی، محاسن احمد بن ابی عبدالله برقی، نوادر الحکمه، محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری، تفسیر علی بن مهزیار، تفسیر معلی بن محمد، تفسیر گننام عبدالغنی بن سعید تقنی که به تفسیر ابن عباس ختم می‌شود و تفسیر الباطن علی بن حسان هاشمی که از غالیان بوده و تضعیف شده است و تفسیر حسن بن علی بن ابی حمزه که خود او و پدرش از سران واقفه است و از کتاب

طلحه بن زید از تفسیر ابن عباس به طریق عطا و ضحاک بن مزاحم و از حسن بن علی بن مهزیار (از مشایخ ابن قولویه) روایات را انتخاب کرده است، زیرا برخی از منابع اصلی که منبع مؤلف قرار گرفته همچون تفسیر فرات کوفی هم اکنون در دسترس است. با مقایسه روایات منقول از آن با اصل تفسیر معلوم می‌شود که مصنف تمام روایات تفسیر فرات کوفی را در تفسیر خود نیاورده است بلکه از آن انتخاب کرده است (موسوی ۱۳۶۹ قمی، [بی تا] ج ۲، ۴۰، ۲۳۴، ۲۴۵، ۲۸۶، ۲۹۲، ۳۵۱، ۴۲۲؛ شبیری ۱۳۷۶: ۷۰۲؛ عسقلانی ۱۴۱۵: ج ۲، ۲۹۱، ۳؛ نجاشی ۱۴۰۸: ۱۲۵؛ کشی ۱۳۲۲: حلی [بی تا] ۲۶۱).

به عبارت دیگر، حجم تفسیر قمی نشان می‌دهد که مؤلف، آن چه در تفسیر آورده تمام روایاتی نیست که در تفاسیر فرات کوفی - ابوالجارود و قمی - بطاتی و حمزه ثمالی آمده است. مثلاً تعداد روایات تفسیر کوفی ۷۷۵ روایت است (فرات کوفی ۱۴۱۰: ۶۲۱) و حال آنکه تمام روایات نقل شده در تفسیر منسوب به قمی به ۷۰۰ روایت می‌رسد و این نشان می‌دهد که مؤلف تفسیر از تفسیر کوفی گزینش کرده است.

از سوی دیگر، مؤلف به ندرت روایات مختلف المعنی را ذیل آیات آورده است برای اغلب آیات فقط به ذکر یک روایت تفسیری از یک تفسیر بسنده کرده است و حال آنکه اگر بنای او در تفسیر فقط بر جمع روایات تفسیری بود باید تمامی روایات موجود در تفاسیر را در تفسیر خود می‌آورد. آن چه در تفسیر موجود از تفسیر قمی نقل شده است، نشان می‌دهد تعیر قمی ترکیبی از روایات و نظریات اجتهادی قمی بوده است و مؤلف هم روایات در تفسیر قمی و هم اقوال او را که بر شماری از آن اقوال تأویلات خود قمی است بر پایه گرایش‌ها و باورهای خود انتخاب کرده است (قاضی زاده ۱۳۷۵: ۱۲۵ و، نک. قمی ۱۳۸۲: ج ۱، ۴۸، ۵۰، ۷۷، ۸۲، ۱۴۰، ۱۴۵).

۲-۲. اجتهاد ادبی

زمینه دیگر اجتهاد در تفسیر قمی اجتهاد ادبی است و منظور از اجتهاد ادبی کلیه مواردی است که مفسر بر اساس دانسته‌های خود از ادبیات عرب، آیات را بدون استفاده از روایت تفسیر کرده است. بدین ترتیب، اجتهاد ادبی مفسر شامل معنای واژه‌ها به طور مطلق یا معنای آنها بر اساس بافت و سیاق، تقدیم یا تأخیر دانستن آیات یا جملات

مرجع‌یابی ضمایر، تحلیل و اجتهاد در ترکیبات ادبی می‌شود که برای هر یک از موارد نمونه‌هایی را از متن تفسیر استخراج و لراشه می‌کنیم.

۲-۲-۱. تفسیر بر پایه معنای واژه:

۱. «عَثَلٌ يُعَدُّ ذَلِكَ زَنِيمًا» (قلم: ۱۲) قال: العثل عظیم الکفر و الزنیم الدعی و قال الشاعر:

زَنِيمٌ تَدَاعَاهُ الرِّجَالُ تَدَاعِيًا كَمَا زَيْدٌ فِي عَرَضِ الْأَكَاكِرِ

(قصی ۱۴۲۶؛ ج ۲، ۳۶۷). زنیم کسی است که مردان او را به خود نسبت می‌دهند و از

هر سو می‌کشند مانند چرمی را از هر طرف می‌کشند.

۲. «زُ مِرَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ» (المطففين: ۲۷) «هو مصدر سَنَمَه اِذَا رَفَعَهُ اِنَّهُ اَرْفَعُ شَرَابٍ

اهل الجنة اولاته ياتيه من فوق قال اشرف شراب اهل الجنة ياتيه من عالي تسنيم و

هي عين يشرب بها المقربون و آل محمد عليهم السلام» (همان: ۴۰۵).

(و آمیزه آن از تسنیم است) و تسنیم مصدر سَنَمَه به معنای بالا بردن است، این

شراب بهترین شراب بهشتیان است و یا چون از بالا می‌آید تسنیم نام گرفته است گفته

است بهترین شراب بهشتیان است که برای آنها از بالا می‌آید و مقربون (آل محمد) از آن

می‌نوشند.

۳. «وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ» (الرحمن: ۲۴) «كما قالت الخنساء ترثي

اخاها صخرًا:

و ان صخرًا المولانا و سيدنا و ان صخرًا اذا يستوقد نارًا

و ان صخرًا لتأتهم الهداه به كانه علم و في راسه نار

(همان: ۲۰۹)

صخر مولی و سید ماست آن‌گاه که او روشنایی بر می‌افروزد. صخر همان کسی

است که پیشاهنگان به او افتد می‌کنند صخر مانند کوهی است که بر قله خود آتش دارد.

۴. «فَتَنَّا اللَّهَ عَلَيْنَا وَ قَامَا عَذَابِ السَّمُومِ» (طور: ۲۷) «قال السمووم الحر الشديد»

(همان، ۳۰۹). «سپی خداوند بر ما مست نهاد و (نعمت داد) و ما را از عذاب جهنم در

امان داشت» سمووم یعنی بسیار داغ - نمونه‌های دیگر را در جلد ۱ صفحه‌های ۴۷ - ۶۰

۷۳- ۷۴- ۸۲- ۹۹- ۱۵۱- ۱۷۷- ۱۷۸- ۲۱۲- ۲۲۰- ۲۳۱- ۲۵۰- ۲۹۳ این تفسیر می‌توان مشاهده کرد.

۲-۲-۲. تفسیر بر پایه سیاق

در زبان‌شناسی جدید، بر اساس معناشناسی ساختاری، هیچ واژه‌ای خارج از زنجیر گفتار، معنای دقیقی ندارد و معنای هر واژه و نقش دستوری آن تابع واژه‌های پیرامونی است (باقری ۱۳۷۰؛ ۲۲۱، ۲۵۱، ۲۴۷).

در تعریف اصولیون سیاق یعنی «کل ما یکشف اللفظ الذی نرید فهمه من دوال اخری سواء کانت لعطیه کالکلمات الی تشکل مع اللفظ الذی نرید فهمه کلاما واحدا مترابطا حالیه کالظروف و الملايسات الی تحیط بالكلام و تكون ذات دلالة فی الموضوع» هر آن چه معنای لفظ را آشکار می‌کند و یا هر آن چه معنای لفظ از آن فهمیده می‌شود چه لفظی باشد یا حالیه سیاق نام دارد (صدر ۱۴۰۸؛ ۱۳۰).

در کلیه آثاری که به نام «وجوه و نظایر» از هرون اولیه تاکنون به وجود آمده است تلاش شده است واژگان قرآنی همنام (چند معنایی) را که معنای آنها از بافتی به بافت دیگر تغییر می‌کند شناسایی کند، این آثار همگی بر این مبنا نوشته شده است که معنای واژه تابع سیاق است. در تفسیر منسوب به قسمی نمونه‌های فراوانی از اجتهاد مفسر دیده می‌شود که در آنها سیاق در شکل دادن به معنا در نظر مفسر اهمیت بسیاری دارد در پاره‌ای از نمونه‌ها، مفسر از میان معنای متعدد یک واژه، معنایی را براساس سیاق برگزیده است که خود به آن صراحت دارد یا از فحوای کلام او فهمیده می‌شود مثال: ﴿اِنَّ لَكَ حَبِیْرًا نَزَلًا اَمْ شَجَرَةً الرُّومِ اِنَّا جَعَلْنَاهَا نِتْنَةً لِّلطَّالِبِیْنَ﴾ (صافات: ۳۸ و ۶۳) یعنی بالفتنه‌هاها المذاب - آیا این بیشکش بهتر است یا درخت زقوم ما آن را مایه «فتنه» عذاب ستمکاران قرار دادیم. مفسر گفته است فتنه در اینجا، یعنی عذاب در حالی که همین واژه در آیه ﴿... اَسَا اَمْرًا لَّكُمْ وَاَوْلَادُكُمْ فِتْنَةً﴾ (الانفال: ۲۸؛ التغابن: ۱۵) به حب و در ﴿تَزُوْمُ هُمْ عَلٰی النَّارِ یُقْتَلُوْنَ﴾ (الذاریات: ۱۳) و در آیه ﴿فَوَقُوا فِتْنَتَهُمْ﴾ (الذاریات ۱۳) به عذاب ولی در آیه ﴿وَلَا یُرَوْنَ اَنْهَمْ یُقْتَلُوْنَ فِی كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً اَوْ مَرَّتَیْنِ...﴾ (التوبه

۱۲۶) یفتون را به بمرضون تفسیر کرده است (قصی ۱۳۸۲: ج ۲، ۳۰۸، ۱۹۶، ۳۵۵، ۳۰۴، ۲۷۶).

۲. «... وَ مَا يُؤْتِكُمَا إِلَّا اللَّهُ - الی قوله - يُطْرَنُ) (الجایه: ۲۴)، فهنا ظن شک مفسر وازه ظن در این آیه را به «شک» تفسیر کرده است و با کلمه «فهذا» نشان داده است که مراد از ظن (در این سیاق) شک است.

نمونه‌های دیگری از تفسیر آیات که بر پایه سیاق سامان یافته است در جلد ۱ صفحه‌های ۳۰۴ و ۴۷ و ۷۹ و ۶۰ و ۶۸ و ۷۳ و ۷۴ و ۸۱ به چشم می‌خورد.

نوع دیگری از گزینش معنا بر پایه سیاق می‌بینیم که با نمونه‌های پیشین متفاوت است، در نمونه‌های پیشین مفسر از میان چند معنا فقط یک معنی را برگزیده بود، اما گاهی مفسر معنای یک وازه را با توجه به سیاق محدود یا توسعه داده و به قبض و بسط معنا قائل شده است. مفسر در این نمونه‌ها از عناوین مختلف همچون لفظ عام با معنای خاص و لفظ خاص با معنای عام، لفظ مجرد با معنای جمع و لفظ جمع با معنای مجرد و لفظ خبر یا معنای حکایت استفاده می‌کند که نمونه‌هایی از آن عبارت‌اند از:

۱. «یا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنْسُوا قِسْطَ ظُلْمِ الْعَالَمِينَ» (بقره: ۴۷) قال لفظ العالمین عام و معناه -خاص و انما فضلهم علی عالمی زمانهم باشیاء خصهم بها مثل المن و السلوی و الحجر الذی انفجر منه اثنتا عشر سینا (قصی ۱۳۸۲: ج ۱، ۵۷).

مفسر لفظ عالمین را که به معنای همه مردم در همه زمان‌هاست محدود به مردم عصری کرده است که بنی اسرائیل در چند چیز نسبت به آنها برتری یافتند - یعنی بنی اسرائیل یا دریافت من و سلوی و دوازده چشمه آب از سنگ بر مردم زمان خود برتری پیدا کردند. برخلاف نظر مفسر اگر لفظ عالمین را عام تلقی کنیم باز هم مردم بنی اسرائیل در این موارد بر تمامی امت‌ها ممتاز بوده‌اند، زیرا برای هیچ امتی این معجزات آشکار نشده است.

۲. «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ بَيْنَ كُلِّ شَيْءٍ» (نمل: ۲۳) وهذا مع لفظه عام و معناه خاص آنها لم توت اشياء كثيره منها الذكر و اللحيه، من زنى یافتیم که بر آنان

فرمانروایی می‌کرد و از همه چیز برخوردار بوده. لفظ کل شی عام است ولی معنای آن خاص، زیرا به او (بلقیس) بسیاری از چیزها داده نشده بود از جمله نشانه سردی و محاسن.

در موارد پیشگفته مفسر با توجه به قرائن درون متنی یا قرائن برون متنی معنی را بوسه داده یا محدود کرده است. در آیه ۲۷ انفال و آیه یک ممتحنه و ۱۷۳ آل عمران و ۶۱ توبه و ۲۲ سوره فجر و ۱۸ سوره حج و ۲۵ و ۲۶ سوره کهف و آیه سوم سوره زمر نمونه‌های دیگر - این نوع اجتهاد آمده است.

ترتیب سوره‌ها در مصحف با ترتیب نزول آنها متفاوت است. این اختلاف در ترتیب پژوهنده قرآنی را به برای دست یابی به مراد آیات و ادار می‌کند تا ترتیب نزول را جستجو کند. دیدگاه‌ها در تقدیم یا تأخیر نزول آیات و سوره‌ها یکسان نیست. پاره‌ای از اختلاف تفسیر به اختلاف دیدگاه‌ها در تقدیم و تأخیر آیات و سوره‌ها بر می‌گردد. آگاهی از مکان و زمان نزول آیه یا سوره قرینه مهمی در دست یابی به مراد آیات است، و معمولاً دآوری در مکان و زمان نزول آیات و سوره‌ها و تقدیم و تأخیر آنها پانوعی اجتهاد همراه است در تفسیر قمی آنچه مورد توجه بیشتری قرار گرفته تقدم و تأخر واژه‌هاست. مفسر بعضی واژه‌ها را بر برخی دیگر مقدم می‌داند، البته از عبارات او بر نمی‌آید که منظور از مقدم بودن بعضی واژه‌ها بر بعضی دیگر این است که هنگام جمع آوری قرآن در تقدیم و تأخیر واژه‌ها تحریف صورت گرفته است. گفتمی است که مقدم و مؤخر اصطلاحی در علوم قرآنی است (سیوطی ۱۳۸۰: ح ۲، ۳۰) لذا می‌توان با بررسی در این تفسیر نظر مؤلف را در علوم قرآنی جویا شد. در اینجا فقط به دو نمونه که در آنها مفسر بر اساس اجتهاد خود به تقدم و تأخر واژه‌ها قائل شده است می‌پردازیم.

۱. (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا) (کهف. ۲-۱) قال. هذا مقدم و مؤخر، لان معناه الذي انزل على عبده الكتاب قیما و لم يجعل له عوجا فقد قدم حرف علی حرف (قمی ج ۲، ۵)

سیاس خداوندی را که بر بنده خویش کتاب آسمانی را که در آنها هیچ گونه کژی و کاستی نگذارد. نازل کرده است کتابی استوار که...

مفسر قیما را بر عوج مقدم می‌داند، زیرا پندار او این است که قیما بودن چیزی اصل

عوج نبودن مرع آن برخلاف بعضی مفسران که می‌گویند از آنجا که در قرآن کجی و انحراف از حق وجود ندارد پس قرآن قیّم انسان در هدایت و رساندن او به سر منزل مقصود است (طباطبایی ۱۳۶۴: ج ۱۳، ۳۹۳).

۲. (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا) (البقره: ۲۴) و هذا مقدم و مؤخر لان الدهريه لم يقرأوا بالبعث و لا بالشور بعد الموت، و انما قالوا. نحيا و نموت... (قمی ۱۴۲۶: ج ۲، ۲۷۰).

مفسر بر این باور است چون دهریه قائل به بعث و نشور نیستند پس نموت و نحیا در حقیقت نحیا و نموت است زیرا دهریه می‌گویند ما هم اکنون زندگی می‌کنیم و سپس می‌میریم و حیاتی پس از مرگ وجود ندارد. (قمی ۱۴۲۶: ج ۱، ۱۱۰)

این اجتهاد آشکار مفسر است، بسا مفسر دیگری بگوید: نموت و نحیا تفسیر ماهی الا حیاتنا الدنیا است دهریه می‌گویند دنیا «یعنی مرگ و زندگی» گروهی می‌میریم گروهی زنده می‌شویم، ما می‌میریم، نسل پس از ما زنده می‌شوند. از این رو لازم نیست بگوئیم نموت و نحیا در حقیقت نحیا و نموت است.

۲-۲-۳. اجتهاد بر پایه تحلیل ترکیب‌های ادبی

منظور از این نوع اجتهاد ادبی ترکیب عبارت‌هایی است که مفسر بر اساس آن به تفسیر پرداخته است نمونه‌های زیر از این مواردند:

۱. (وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ) (الصافات: ۳۷) یعنی، الحور العین بقصر الطرف عن النظر إليها من صفاتها، «برای آنان زنانی خواهند بود که چشمانشان را خرسند، همسرانشان ساخته‌اند» مفسر به خلاف دیدگاه تفسیری مشهور «قاصرات الطرف» را به «قاصرات الطرف ایاهم» تفسیر کرده است، یعنی، زنانی که از شدت زیبایی چشم‌ها را محو دیدار خود می‌کنند اکثر مفسران قاصرات الطرف را صفت برای چشمان زنان گرفته‌اند (زمخشری ۱۳۶۶: ج ۴، ۴۵۳؛ سیوطی ۱۴۳۰: ج ۷، ۸۹ و ۷۱) در حالی که مفسر ما آن را صفت پیشتندگان زنان می‌داند، در آیات زیر نیز چنین تفسیری به دست داده است (فیهن قاصرات الطرف...) (الرحمن: ۵۶) قال: الحور العین تقصر عنها من ضوء نورها... و هذا ذکر وان للفتن کعش من آب... الی قوله... قاصرات الطرف اثراب (۲۸)

و ۵۲) «و حُرِّمَتْ مَقْصُورَاتُ فِی الْغِیَامِ» (الرحمن: ۷۲). نوع دیگری از این اجتهاد را در مواردی می‌بینیم که مفسر حرمی را به جای حرف دیگری می‌داند... «و حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوُكِّلُوا بِحِفْظِهَا لِيَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ» (بقره: ۱۵۰). «یعنی و لا الذین ظلموا منهم (و الا) فی موضع لا لیست هی استثناء».

هر جا که بودید روی خود را به سوی مسجد الحرام آورید تا مردم از شما بهانه‌ای نداشته باشند مگر ستمگران (که از آنان مترسید و از من بترسید).

مفسر الا را استثناء نمی‌داند در حالی که دیگران «الا» را استثناء منقطع می‌دانند و در تفسیر آیه می‌گویند.

یهود از کتب خود دریافته بودند که قبله پیامبر موعود کعبه است از این رو، وقتی دیدند مسلمانان به سوی بیت المقدس نماز می‌خوانند بهانه آوردند که شما بر حق نیستید چون از نشانه‌های حقانیت پیامبر موعود نماز به سوی کعبه است در این آیه می‌فرماید شما به سوی کعبه نماز بگذارید تا بهانه را از دست آنها بگیرید مگر ستمکاران. آنها حتی با روی کردن شما به کعبه هرگز از بهانه جویی دست بر نخواهند داشت (طاطبایی ۱۳۶۲: ج ۱، ۲۵۸). ولی بر اساس تفسیر منسوب به قمی که «الا» را «لا» گرفته است معنا چنین می‌شود شما هر کجا بودید به کعبه روی آورید تا نه بهانه به دست مردم دهید و نه بهانه به دست ستمکاران (قمی ۱۴۲۶: ج ۱، ۱۵۵ و ۳۰۵: ج ۲، ۱۰۲).

۲-۲-۴. تفسیر بر پایه شناسایی مرجع ضمیر

در هر زبانی واژه‌هایی وجود دارد که فهم و توضیح آنها به فهم دیگر واژه‌ها تیارمند است، یعنی با فهم مرجع می‌توان آن واژه‌ها را فهمید، بدین سبب آگاهی از فرآیند ارجاع و رابطه معنایی واژه‌ها شرط فهم یک متن است - تفاوت در شناخت مرجع یک ضمیر تفاوت تفسیر را در پی دارد و تفاوت در مرجع یابی از دانسته‌های پیشین مفسر مایا می‌گیرد. نمونه‌هایی از این اجتهاد در تفسیر قمی وجود دارد.

۱. «رَبَّنَا وَابْتِغْ فِیهِمْ رَشْرًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَیْهِمْ آيَاتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ»

يُرَكِّبُهُمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْغَزِيُّ الْحَكِيمُ) (بقره: ۱۲۹) «فاته، یسی من ولداسماعیل فلذالک قال رسول ﷺ انا دعوه ابی ابراهیم» (قمی ۱۳۲۶: ج ۱، ۷۱).

مفسر مرجع ضمیر در «مهم» را ولداسماعیل گرفته است بر این اساس معنای آیه چنین می‌شود: خدایا در میان مردم مکه رسولی از فرزندان اسماعیل برانگیز و... قمی روایت «انا دعوه ابی ابراهیم» را در تأیید خود آورده است ولی اگر مرجع ضمیر را مردم مکه بگیریم معنا چنین خواهد بود: خدایا در میان مردم مکه رسولی از جنس خود آن مردم برانگیز... (طباطبایی ۱۳۶۴: ج ۱، ۵۲۴).

۲. (فُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَ مِثَّةُ شَجَرٍ فِيهِ تُسْمِنُونَ) (نحل: ۱۰) «ای تررعون» (قمی ۱۳۲۶: ج ۱، ۳۸۵) مفسر در اینجا هم ضمیر در فیه تسمیون را به ماء ارجاع داده است، تسمیون را به معنای چرانیدن تگرفته بلکه به معنای زراعت گرفته است. لذا معنی چنین می‌شود او کسی است که از آسمان آبی فرو فرستاد که آشامیدنی شما از آن است و از همان گیاهان می‌روید و در آن آب شما زراعت می‌کند و حال آنکه اگر ضمیر را به نزدیک‌ترین مرجع برگردانیم (یعنی شجر) و تسمیون را به معنای چرانیدن بگیریم - معنی چنین خواهد شد او کسی است که از آسمان آبی فرو فرستاد که آشامیدنی شما از آن است و از همان گیاهان می‌روید و شما در آن گیاهان چارپایانان را می‌چرانید (طباطبایی ۱۳۶۴: ج ۱۲، ۳۱۳).

۳. (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا... (الانشقاق: ۶) یعنی «تقدم خیرا او شرا (فملاقیه) ما قدم من شرا و حیر» (قمی ۱۴۲۶: ج ۲، ۴۰۷).

مفسر مرجع ضمیر در ملاقیه را به کدح برگردانده، یعنی ای انسان تو نتیجه کدح و کوشش و رنج و تعب خود را خواهی دید اما بعضی مرجع ضمیر را به خداوند برگردانده‌اند «فملاقی ربک» یعنی، پروردگارت را خواهی داد یا جزا پروردگارت را خواهی دید (زمخشری [بی تا] ج ۲، ۷۲۸؛ طبرسی ۱۳۹۰: ج ۱۰، ۴۶۰).

هدف از طرح اجتهاد ادبی در تفسیر قمی این است که نشان دهیم مفسر در موارد فراوانی بدون استفاده از روایات بر اساس دانسته‌های ادبی به اجتهاد در تفسیر آیات پرداخته است.

۲-۳. اجتهاد در تفسیر قرآن با قرآن

گاهی مفسر فقط بخشی از یک آیه را می‌آورد و به تفسیر همان می‌پردازد و گاهی تمام آیه را، اما به تفسیر بخشی از آن می‌پردازد و در تفسیر یک آیه یا بخشی از آن از خود قرآن بهره برده است که در اصطلاح این نوع تفسیر را تفسیر قرآن به قرآن گویند. نمونه‌هایی از تفسیر قرآن به قرآن در تفسیر قس عبارت‌اند:

۱. ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (حمد: ۲) مفسر به نقل از قس یوم الدین را به یوم الحساب تفسیر کرده است و دلیل آن را آیه ﴿وَقَالُوا وَيَنْتَظِرُنَا هَذَا يَوْمَ الدِّينِ﴾ (صافات: ۲۰) می‌داند (قس: ۱۲۲۶، ج ۱، ۲۱).

آیه سوره صافات نقل سخن کسانی است که در دنیا وجود معاد را انکار می‌کردند ولی زمانی که با صحیحۀ اسرافیل زنده شدند می‌گویند: «وای بر ما این روز جزای اعمال است». ﴿هَذَا يَوْمُ الْقَضَاءِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ (صافات: ۲۱) قرینه‌ای است بر این که یوم الدین، یعنی یوم الحساب، زیرا یوم الدین در سوره صافات به یوم الفصل تفسیر شده و یوم الفصل یعنی روزی که خیر و شر از یکدیگر جدا می‌شود.

۲. ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَشْرَاقًا فَأَخِيكُمُ ثُمَّ يَمِيَّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ أُولَئِكَ تُنَجُّونَ﴾ (بقره: ۲۸) اموات، یعنی همان نطفه بدون حیات و علقه‌ای که خداوند در آن روح دمید و آن را زنده کرد و منظور از یمیتکم مردن بعد از حیات اول و منظور از «یحییکم» زنده شدن در قیامت است و حیات در قرآن انواع مختلفی است. نوعی از حیات مربوط به ابتدای خلقت انسان است که آیه: ﴿فَإِنَّا نَسُفُّهُ نَبْأَةً وَنَقَعْتُهُ فَبِهِ مِنْ رُوحِي فَتَقُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ۱۵) به آن اشاره دارد روح در «نفحت من روحی» روحی است که خداوند خلق می‌کند و آن را در انسان جاری می‌سازد و نوع دوم حیات، همان رویش زمین به صورت گیاه است که آیه: ﴿... يُخْضِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا...﴾ (الروم: ۱۹) به آن پرداخته است و زمین پیش از آن مرده بوده، یعنی گیاهی نداشت خداوند آن زمین و خاک را با رویش گیاهان حیات بخشید و نوع سوم حیات ورود به بهشت و حلول در آن است و آیه: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الانفال: ۲۴) به این نوع حیات پرداخته و دلیل این که در جهان آخرت حیات وجود دارد آیه: ﴿إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ﴾ (است غنکبوت: ۶۴)، بنابراین تم یحییکم در آیه ۲۸ سوره بقره همان حیات نوع سوم است.

حیات در قیامت و ورود به بهشت است.

۲. (الَّذِينَ يَنْظُرُونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) (بقره: ۴۶) مؤلف به نقل از قمی مفسر ظن در قرآن را بر دو وجه می‌داند: ظن به معنای یقین و ظن به معنای شک. ظن در آیه مورد بحث را ظن به معنای یقین دانست و می‌گوید ظن در آیه... «أَنْ نَنْظُرَ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُشْتَبِقِينَ» (الجاثیه: ۳۲) به معنای شک است (قمی ۱۴۲۶: ج ۲، ۲۷۰). بدین سان با دو آیه سوره بقره و جاثیه قائل بر وجوه و نظایر در مورد واژه ظن شده است. به نظر می‌آید ظن در سوره جاثیه به قرینه «و ما نحن بمشتیقین» ظن شک تلقی شده، اما ظن در سوره بقره به قرینه آیه قبل از آن (بقره: ۴۵) به معنای یقین گرفته شده چرا که خشوع نتیجه یقین به لقای الهی است (ونیز نک. قمی ۱۴۲۶: ج ۱، ۴۸، ۷۲، ۸۸، ۵۹، ۱۱۴، ۱۱۵، ۲۴۳، ۲۴۰، ۲۵۵، ۱۳۸، ح ۲، ۳۷۱، ۴۰۱، ۲۳۴، ۲۱۳، ۴۴۱).

۲ - ۴. اجتهاد بر پایه دانسته‌های عصری

نوع دیگری از اجتهاد در تفسیر منسوب به قمی سراج داریم که با کمی مسامحه آن را اجتهاد عصری می‌نامیم. زیرا مفسر از دانسته‌های عصری خود هر چند که امروزه بطلان آنها آشکار است برای تفسیر قرآن سود جست است که چند نمونه از آن را می‌آوریم:

۱. «ثُمَّ لَقَطْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (الحاقه: ۴۶) قال «عرق في الظهر يكون منه الولد» (قمی ۱۴۲۶: ج ۲، ۳۷۲) «سپس شاهرگش را قطع می‌کردیم» - مفسر در این آیه وتین را به رنگی تفسیر کرده که در پشت انسان قرار دارد و فرزند از آن به وجود می‌آید - به وجود آمدن فرزند در بین قدما اولاً وابستگی تمام به مرد دارد و زن صرفاً جنین کوچک را تحویل و پرورش می‌دهد (میثمی و استیلابی ۱۳۷۱: ۲۲۴). ثانیاً اعتقاد بر این بوده است که فرزند از رگ پشت مرد به وجود می‌آید مفسر همین را مبنا برای تفسیر آیه قرار داده است و وتین را به رگ پشت تفسیر کرده حال آنکه در معنای وتین گفته‌اند: «الوتین یناط القلب و اذا انقطع مات الانسان»، یسی وتین رگی در قلب است که اگر قطع شود انسان می‌میرد (طبرسی ۱۳۹۰: ج ۱، ۳۴۹) مفسر همین اعتقاد خود در مورد حلقه انسان در صلب مرد و تصویر او در رحم زن را دلیل آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ» (الاعراف: ۱۱) بیان داشته است.

۲. ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَنَعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ...﴾ (طلاق: ۱۲)
 «... دلیل علی آن تحت کل سماء ارض ... خداوند کسی است که هفت آسمان را
 آفریده است و از زمین تیر همتند آن را» (قمری ۱۴۲۶: ح ۲، ۳۵۹).

مفسر ضمیر در «مثلن» را به سمع سموات ارجاع می دهد که دیگر مفسران نیز چنین کرده اند، اما در این که تفسیر آیه چیست اختلاف نظر وجود دارد. مفسر ما آیه را در جهت دانسته های نجومی زمان خود تفسیر می کند که بر این باور بودند زمین مرکز عالم است و هفت آسمان وجود دارد و هر آسمانی نسبت به آسمان بالاتر زمین به حساب می آید پس هفت آسمان هفت زمین دارد. مفسر همین آموزه نجومی عصر خویش را با این آیه مستند سازی می کند و آیه را هم ناظر بر این نظریه می داند و حال آنکه اغلب مفسران امروزی گرچه ضمیر مثلن را به هفت آسمان ارجاع می دهند ولی مثلن را به لایه های هفتگانه زمین یا به قطعات هفتگانه زمین تفسیر می کنند یا این که من الارض مثلن را ناظر بر خلقت انسان می دانند و می گویند من الارض، یعنی موجودی را مثل آسمان ها از زمین آورده است (طباطبایی ۱۳۴۶: ج ۱۹، ۵۷؛ مکارم [بی تا]: ح ۲۴، ۲۷۲).

۳. ﴿تَحْرُهَا عَلَيْهِمْ سَنَعَ لَيْلٍ وَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا...﴾ (الحاقه: ۷) «كان القمر منحوسا بزحل سبع ليلا و ثمانيا اياما حتى هلکوا» (قمری ۱۴۲۶: ح ۲، ۳۱۷).
 بر اساس اعتقاد نجومی قدیم حوادث تلخ و شیرین زمین تابع وضعیت ماه در آسمان بوده است، مثلاً اگر ماه در برابر زحل قرار گیرد سبب حوادث تلخ در زمین می شود - قوم ثمود که با وزیدن باد سرد در هفت شب و هشت روز نابود شدند در زمانی بود که ماه در برابر زحل قرار گرفته بود.

۴. ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا...﴾ (الاتعام: ۱۲۵) «والحرج الذي لا مدخل له فيه، والضيق ما يكون له المدخل الضيق (كانما يصعد في السماء) قال: يكون مثل شجرة حولها اشجاره كثيرة فلا يقدر ان تلقى اعضانها يمنه و يسره فتمر في السماء و تسمى حرجه فصر بها مثلاً» (قمری ۱۴۲۶: ح ۱، ۲۲۲).

در آیه چنین آمده است: هر که را خداوند بخواهد هدایت کند سینه اش را برای

پذیرفتن اسلام بگشاید و هر که را بخواهد گمراه کند سینه‌اش را تنگ و سخت نموده گویی می‌خواهد به آسمان بالا رود.

مفسر حرح را چیزی می‌داند که هیچ گریزگاهی ندارد و ضیق را چیزی می‌داند که گریزگاه کوچکی دارد و در تفسیر کانما یصعد فی السماء می‌گوید شاخه‌های درختانی که اطراف آن را درختان زیاد فرا گرفته نمی‌توانند به چپ و راست حرکت کنند از این رو، مجبورند روزنه‌ای به سوی آسمان یافته به طرف بالا بروند این حالت «حرجه» نام دارد و این ضرب‌المثل شده برای هر که از اطراف خود تحت فشار است.

اگر مفسر «حرج» را چنین معنی کرده تفسیر او بر می‌گردد به دانسته‌هایی که معمول بوده است گرچه فهم مفسر با این مثال چندان به خطا نرفته است اما اگر مفسر از شرایط صعود به آسمان و شرایط تنفس در خارج از جو زمین آن گونه که امروز معلوم شده است شناختی می‌داشت به طور طبیعی تفسیر را به گونه دیگر ارائه می‌کرد، ولی مفسر حرح و ضیق صدر را با استفاده از اصطلاح رایج روزگار خود معنا کرده است.

۵. «مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُنْفِی» (النجم: ۲۶) قال «تتحول النطفه إلى الدم فتكون أولا دما تم تصیر النطفه و تكون فی الدماغ فی عرق یقال له الوريد و تمر فی فقار الظهر فلا تنزل تجور فقرا فقرا حتی تصیر فی العالین (فتصیر ابیض) و اما نطفه المرأ فانها تنزل من صدرها» (قمی ۱۳۲۶: ج ۲، ۳۱۶).

مفسر بر اساس آن چه در نگاه قدما مطرح بوده است جایگاه نطفه را ورید و مکان ورید را معز انسان می‌داند و می‌گوید که نطفه در داخل فقرات کمر حرکت می‌کند و به مرور به دو لوله منتقل شده به رنگ سفید در می‌آید، اما نطفه زن از سینه او خارج می‌شود بر این اساس یا پایه با استفاده از دانسته عصری نطفه را تفسیر می‌کند.

۲-۵. اجتهاد عقلی

عقل گاهی به قره و ابرار فهم گفته می‌شود و زمانی به مجموعی از علوم خاص که همان معرفت بدیهی و فطری عقل است (ملاصدرا ۱۳۸۳: ۲۵۳، طباطبایی ۱۳۱۷: ۱۳۴، حلی ۱۳۱۹: ج ۱، ۲۲۶ طوسی [بی تا] ۱۶۹).

گاهی مفسر با جمع آوری شواهد داخلی و خارجی و مقدماتی همچون ادبیات، علم

حدهت، کیفیت تزییل و اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، مبین و مجمل و... به جمع‌بندی می‌پردازد در این صورت تفسیر او را می‌توان اجتهادی عقلی نامید ولی چون در این تفسیر از منابع تقلی استفاده شده بعضی قرآن پژوهان تفسیر را به ماثور نامیده‌اند. در این صورت روایت و سنت از ارکان ضروری تفسیر خواهد بود (عمید زنجانی ۱۳۷۹: ۳۳۱). اجتهاد در اینجا همان کوشش مگری و به کارگرفتن نیروی عقل در فهم آیات است این نوع اجتهاد غیر از اجتهاد مصطلح در فقه و اصول است اجتهاد به این معنا در همه آیات اعم از آیات احکام یا غیر آن اعمال می‌شود (رصایی ۱۳۸۲: ۱۷۸). بدین ترتیب، تمامی روش‌های تفسیر اعم از روایی، قرآن به قرآن و ادبی و... روش عقلی اجتهادی محسوب می‌شوند و اصطلاح «عقل مصباح» که در کلام برخی قرآن پژوهان آمده است ناظر به همین نقش عقل است (جوادی آملی ۱۳۷۹: ج ۱، ۱۶۹). حرکت عقل از طریق قواعد ارتکاری و استفاده از اشکال بدیهی الانتاح بالذات در تمام روش‌های تفسیری وجود دارد، هیچ مفسری بدون گزینش مقدمات و عبور از آنها به طرف نتیجه راهی دیگر در پیش روندارد گزینش مقدمات او مپتی بر پیش دانسته‌ها و مبانی و معیارهای مقبول اوست. و بعضی این نقش عقل را نتوانسته‌اند انکار کنند و از سویی تعریف صحیحی از تفسیر به رای ندارند، از این رو، برای تفسیر اجتهادی عقلی اصطلاح «تفسیر بالرأی المحمود» را وضع کرده‌اند. (رومی ۱۴۱۹: ۷۹).

گاهی منظور از تفسیر عقلی تفسیری است که مفسر ابرون بر استفاده از نیروی فکر در انتخاب مقدمات از قواعد و قرائن عقلی به عنوان مقدمه ضروری تفسیر بهره می‌گیرد در اینجا از عقل به عنوان منبع صدور یک حکم قطعی استفاده می‌شود اصطلاح «عقل منبع» ناظر به همین نقش عقل است. (جوادی آملی: ۱۳۷۹، ۱۷۰) و در این بخش به نمونه‌هایی پرداخته می‌شود که مؤلف تفسیر قمی در آنها از عقل به منزله منبع استمداد، کرده است. همان گونه که در بخش‌های پیشین مفسر از عقل مصباح سود جسته بود.

مؤلف از قرائن و برهان‌های قطعی عقلی در تفسیر بسیاری از آیات بهره جسته است در آیات فراوانی از ظاهر آیه و معنای ظاهری یک واژه دست می‌شوید تا تعارض معنای ظاهری را با قرائن عقلی رفع کند. نمونه‌هایی از این نوع تفسیر را مستدکم می‌شویم. در تمامی نمونه‌های ارائه شده مفسر از هیچ روایتی استفاده نکرده است.

۱. (وَلَمْ يَرَوْا أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِنَّا عَمَلًا مِّثْلَ مَا عَمِلُوا... (یس: ۷۱) «ای خالقانها بقوتنا» (قصی ۱۴۲۶: ج ۱، ۱۹۲) آیا نمی‌دانند که ما با دستمان خود (با قدرت خود) برای آنها چارهایان خلق کرده‌ایم.

مفسر داستان (ایدی) را به قوت تفسیر کرده است، زیرا اگر معنای ظاهری «ایدی» اراده شود و به خدا نسبت داده شود جسم بودن خداوند و در نتیجه محدودیت او لازم می‌آید و این خلاف قواعد عقلی است از این رو، مفسر ایدیا را به قوتنا تفسیر کرده است.

۲. (سُ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبِيضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ... (الرمر: ۶۷) «ای بقوتنا». تمامی زمین در روز قیامت در اختیار اوست و آسمان به دست راست او (با قدرت مطلق او) اوست.

مفسر یمین را که به معنای دست راست است به قوت تفسیر کرده تا با قواعد عقلی تعارض پیدا نکند (۱۴۲۶: ج ۲، ۲۲۲)

۳. (وَالسَّمَاءَ بَنِينَهَا بِأَيْدِينَا) (الذاریات: ۴۷) قال: بقوه (همان، ۳۰۶) آسمان را با دست خود برافراشتیم. مفسر اید را به «قوت» تفسیر کرده است.

۴. (سَدَقْنَا فَبِهِ مِنْ رُوحِنَا) (الترحیم: ۱۲) «ای روح مخلوقه»، از آن جا که روح به ضمیر «نا» اضافه شده و احتمال می‌رود تصور شود که خداوند دارای روح است مفسر برای رفع این شبه روحنا را به روحی تفسیر کرده که خداوند آن را خلق می‌کند و اضافه شدن روح را به ضمیر «نا» اضافه تشریفی گرفته است (همان: ۳۶۲).

۵. (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) (القصص: ۲۲ و ۲۳) «بنظرون الی وجه الله، الی رحمة الله و نعمته». چهره‌هایی در آن روز نورانی و شاد هستند چون به پروردگارشان می‌نگرند مفسر «الی ربها ناظره» را الی وجه الله و وجه الله را به رحمت و نعمت تفسیر کرده است (قصی ۱۴۲۶: ج ۱، ۲۱۷).

چهره‌هایی در آن روز نورانی و شادند تفسیر «الی ربها ناظره» یا تاویل آن به الی نعمة الله برای رفع تعارضی است که ظاهر آیه با قواعد عقلی پیدا می‌کند.

۶. (فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ) (النجم: ۹) «كان من الله كما بين مقبض القوس الی راس السیه (اوادنی) ای من نعمته ورحمته...» (همان: ج ۲، ۳۱۱)

مفسر در تفسیر با افزودن «کما» نشان داده است که نزدیک شدن پیامبر ﷺ به خداوند در شب معراج مانند نزدیک بودن نوک هر قوس به تیرگاه کمان است - اضافه کردن کما برای رفع شبهه است و (اوادنی) را به نزدیک تر شدن رسول خدا ﷺ به نعمت و رحمت خداوند تفسیر کرده است تا محدودیت خداوند به مکان که خلاف قواعد عقلی مرتفع شود.

۱. ﴿زَمَنٌ تُعَمَّرُهُ تُنَكِّسُهُ فِى الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ (یس: ۶۸) «وانه رد على الرنادقه الذين يظنون التوحيد، و يقولون: ان الرجل اذا نكح المراه و صارت الطفه فى رحمها تلتفته الاشكال من الغذاء، و دار عليه العلك، و مر عليه الليل و النهار، فيولد الانسان بالطباع من الغذاء، و مرور الليل و النهار، فتقص الله عليهم قولهم فى حرف واحد، فقال او من نعمه نكسه فى الخلق افلا يعقلون) قال: لو كان هذا كما يقولون، كان ينبغي ان يزيد الانسان ايدا ما دامت الاشكال قائمه و الليل و النهار قائمين، و الفلك يدور، فكيف يرجع الى التقصان، كلما ازداد فى الكبر، الى حد الطفولىه و نقصان السمع و البصر و النفوه و العلم و المنطق حتى يتكس و لاكن ذلك من خلق العزيز العليم و تقدير» (قمی ۱۴۲۶: ح ۱، ۱۹۱).

هر که را طول عمر دهیم [آفرینش او را واگونه می‌کنیم] این آیه سخن زناده که توحید را منکر می‌شوند رد می‌کند آنها می‌گویند وقتی مردی یا زنی ازدواج می‌کند و نطفه او در رحم قرار می‌گیرد نطفه از غذا و گردش فلک شکل می‌گیرد، یعنی انسان نتیجه غذا و گردش روز و شب است. خداوند در یک جمله سخن آنان را نقض می‌کند و می‌فرماید هر که را ما طول عمر دهیم واگونه می‌کنیم [گفت] اگر سخن زناده صحیح باشد باید انسان دائماً در حال آفرینش (کمی و کیفی) باشد زیرا علت آفرینش انسان از نطفه همچنان وجود دارد پس سیر نطفه به انسان همچنان باید ادامه یابد ولی به رغم وجود علت چرا انسان که معلول است به نقصان می‌گراید و سمع و بصر و علم و قدرت و منطق را از دست می‌دهد - پس معلوم می‌شود علت آفرینش انسان گردش زمین و آسمان نیست.

مفسر بر اساس این قاعده عقلی که «تخلف علت و معلول از یکدیگر محال است» قیاس استثنائی بنا کرده و سپس از نفی تالی نفی مقدمه را نتیجه گرفته است.

لوکان هذا كما يقولون لكان ينبغي ان يزيد الانسان اهدا... و لاكن لايزيد الانسان
 فما كان يقولون غير صحيح بدين معنى كه لوكان الملك و العنا على لخلق الانسان
 من النطفه... لما تتغير وضع الانسان و يزيد الانسان اهدا
 و لاكن تتغير وضع الانسان و لايزيد الانسان اهدا
 ما كان الملك و العنا على لخلق الانسان من النطفه.

۲. ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ﴾ (يس: ۷۸) فقال الله
 عزوجل، قل يا محمد ﴿قل يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ۷۹).
 قال «فلران الانسان تفكر في خلقه نفسه لدله ذلك على خالقه لانه يعلم كل انسان
 انه ليس بقديم لانه يرى نفسه و غيره مخلوقا محدثا و يعلم انه لم يخلق نفسه لان كل
 خالق قبل خلقه و لو خلق نفسه لدفع عنها الافات و الاوجاع و الامراض و الموت فيشت
 عند ذلك ان لها خالقا مدبرا هو الله الواحد القهار» (قمي ۱۴۲۶: ح ۲، ۱۹۲).

برای ما مثلی زد و گفتم این استخوان های پوسیده را چه کسی دوباره زنده می کند
 خداوند فرمود ای محمد بگو همان کسی که اول بار آنها را حیات بخشید او بر این کار
 دانا و قادر است.

[گفتم] اگر انسان در خلقت خود بیدیشد خواهد فهمید که خالق او خداوند است،
 زیرا انسان می داند که قدیم (ازلی) نیست، زیرا خود و دیگری را آفریده می داند و نیز
 می داند که خودش آفریده خویش نیست، زیرا هر خالقی قبل از مخلوق خود وجود
 دارد و اگر خالق خودش باشد باید آفات و بیماری ها و دردها و مرگ را از خود دور کند
 پس در این حالت ثابت می شود که خالق مدبر خداوند یگانه و قهار است.

مفسر هم از چند قاعده پدیهی عقلی برای ارائه برهان کمک گرفته است.
 ۱. کل خالق قبل مخلوق؛ ۲. کل انسان لیس بقدم؛ ۳. یری نفسه و غیره مخلوقا
 محدثا؛ ۴. يعلم انه لم یخلق لنفسه (تقدم شی بر نفس محال است) و هم از اصطلاحات
 کلامی همچون قدیم و محدث و از قیاس استثنایی بهره گرفته است.

«لو خلق نفسه لدفع عنها الافات و... لکن لم يدفع عنها الافات

فما خلق نفسه»

۳. ثم رد علی التویه الذین قالوا بالهین: فقال الله تعالی: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَكَيْلٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِبْنٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ أُمَّةٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَقَدْ أَنزَلْنَا مِنْهُمْ عَلَيَّ بَعْضًا﴾ (المومنون: ۶۱) قال: «لو كان الهین كما زعمتم لكانا مختلفان فیخلق هذا ولا یخلق هذا، و یرید هذا ولا یرید هذا، و یطلب کل واحد منهما و اذا اراد احدهما خلق انسان اراد الاخر خلق بهیسه فیكون انسانا و بهیسه فی حاله واحده و هذا غیر موجود فلما بطل هذا ثبت التدبیر و الصنع الواحد و دل ایضا التدبیر و تباته و قوامه بعضه ببعض علی ان الصانع واحد» (قمی ۱۴۲۶: ح ۶۸، ۲).

آیه در رد تنویه است که معتقدند دو اله وجود دارد (اگر با خداوند شریکی بود باید هر خدایی به سوی مخلوق خود روی می‌کرد و بعضی از خدایان بر بعضی دیگر علو و برتری می‌جستند...) [گفت: اگر آن گونه که می‌پندارید دو خدا وجود داشت باید هر دو مختلف باشند و هر یک مخلوق خاص خود را داشته باشد و اراده هر یک باید غیر از اراده دیگری باشد و به حکم خدا بودن هر یک خواهان غلبه بر دیگری خواهند بود، پس هر گاه یکی از آفرینش انسان را اراده کند دیگری آفرینش حیوان را اراده خواهد کرد اگر اراده هر دو محقق شود نه حیوان موجود می‌شود و نه انسان. در این صورت تدبیر و آفریدگار نمی‌توان بیشتر از یکی باشد، از طرفی این که بعضی موجودات بر بعضی دیگر قائم‌اند نشان می‌دهد که صانع یکی است.
مؤلف در اینجا از قواعد عقلی ذیل کمک گرفته است:

الف) لوکان الهین لکانا مختلفین زیرا اگر دو خدا وجود داشته باشد یا هر دو عین یکدیگرند که در این حال یکی بیشتر نیستند و یا هر دو هیچ وجه اشتراکی ندارد که در این صورت اطلاق خدا بر آنها معنا ندارد.

ب) اگر دو علت وجود داشته باشد دو اراده متفاوت موجود خواهد شد. در این حال اگر اراده هر دو خدا محقق شود اجتماع نقیض است و اگر اراده هیچ کدام محقق نشود ارتفاع نقیضین است و اگر اراده یکی واقع شود بدون هیچ مرجعی، این ترجیح بلا مرجع است و ترجیح بلا مرجع یعنی علت بدون معلول یا معلول بدون علت.

ح) هماهنگی در معلول نشانه علت واحد است.

۴. ﴿لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ سَخِرَاتٍ وَرَحْمَتٌ وَرَيْكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْتُمُونَ﴾ (الزخرف: ۳۲) «فهنذا من اعظم دلالة الله على التوحيد لانه خالف بين هياتهم و تشابههم و اراداتهم و اهوائهم ليستعين بعضهم على بعض، لان احد لا يقوم بنفسه لفسه و الملوك و الخلفاء لا يستغنون عن الناس و بهذا قامت الدنيا و الخلق المأمورون المنهجون المكلفون و لو احتاج كل انسان ان يكون بناء لفسه و خياط لفسه و حجاجا لفسه و جميع الصاعات التي يحتاج اليها لما قام العالم طرفه عين لانه لو طلب كل انسان العلم ما قامت الدنيا و لانه عزوجل خالف بينهم و بين هياتهم و فالك من اعظم الدلالة على التوحيد» (قسي ۱۴۲۶: ح ۲، ۲۵۷).

«تا بعضی دیگر را به کار گیرند و رحمت پروردگار تو از آن چه آنها جمع می کنند برتر است» این آیه از بزرگ ترین دلایل بر یگانگی خداوند است. خداوند اراده و گرایش و شکل آدمیان را مختلف آفریده تا بعضی از بعضی دیگر یاری گیرند زیرا هیچ کس به تنهایی از عهده خود بر نمی آید حتی پادشاهان و حاکمان از مردم عادی بی نیاز نیستند و با این نیازها است که دنیا سرپا ایستاده و مردم مکلف شده اند اگر هر فردی خودش بنا و طیب و خياط خویش بود جهان لحظه ای سرپا نبود اگر تمام انسان ها به دنبال علم و دانش بودند که جهان سرپا نبود این که خداوند مردم را مختلف آفریده از بزرگ ترین دلایل توحید است.

۱. الانسان على اختلافه يساعده غيره و كل ما كان كذلك منسجم مع غيره

فكل انسان منسجم مع الغير

۲. الانسان منسجم و كل منسجم معلول لواحد

فلا انسان معلول لواحد

مؤلف اغلب اجتهادات خود را پس از «ای تفسیریه» یا پس از واژه «یعنی» آورده است. تعداد واژه «یعنی» و «ای» از میزان گرایش اجتهادی این تفسیر حکایت کند برای نمونه در ده جزء اول (سوره ۹) واژه «ای» ۱۹۴ مرتبه و واژه «یعنی» ۱۹۲ مرتبه تکرار شده است.

۱۰ جزء اول

ردیف	نام سوره	واژه‌های «تفسیری»	واژه «یعنی»	تعداد روایات
۱	حمد	۰	۰	۶
۲	بقره	۴۲	۲۱	۴۶
۳	آل عمران	۲۲	۲۳	۳۴
۴	نساء	۲۴	۲۸	۲۷
۵	مائده	۸	۱۴	۱۶
۶	انعام	۴۷	۵۵	۲۹
۷	اعراف	۲۲	۲۸	۲۱
۸	انفال	۵	۸	۸
۹	توبه	۱۴	۵	۲۷
	جمع	۱۹۴	۱۹۲	۲۱۵

۳. زمینه‌ها و عوامل مؤثر بر اجتهاد در تفسیر قمی

در قسمت دوم مقاله اجتهاد مؤلف را در تفسیر نشان دادیم انتخاب و گزینش منابع و روایات از میان منابع حدیثی و تفسیری گونه‌گون، تفسیر اجتهادی مبتنی بر دانسته‌های ادبی و عصری و تفسیر اجتهادی آیات بر پایه قواعد مستقل عقلی موضوع محوری قسمت دوم جستار و در پاسخ به این پرسش بود که چگونه تفسیر قمی که در نگاه اول نقلی و روایی است می‌تواند اجتهادی باشد، مراد ما از اجتهادی بودن این تفسیر این بود که مؤلف اتفاقی به جمع‌آوری روایات تیرداخته بلکه دست به انتخاب زده و از این گزینش می‌توان از انگیزه او در سامان دادن به چنین تفسیری آگاه شد و تا حدودی تعلق خاطر او به جریان‌های فکری آن دوره را فهم کرد. برای دست‌یابی به زمینه‌های فکری مؤلف بازشناسی جریان‌های فکری عصر او ضروری است که در اینجا فقط به دو عامل از عوامل مؤثر در اجتهاد مفسر می‌پردازیم.

۳-۱. باورها و دانسته‌های فردی مفسر

منظور از باورهای اعتقادی، باورهای مذهبی مفسر و مقصود از دانسته‌های فردی تخصص خاص و دانسته‌های مفسر از علوم خاص است. امامی بودن مؤلف در جای جای تفسیر آشکار است نقل کلام ائمه علیهم‌السلام در ذیل آیات، یعنی حجیت دانستن روایات برای رسیدن به مراد آیات.

مؤلف اطاعت ائمه را واجب و عمل بدون ولایت آنها را مردود و پرستی و گرفتن علوم را از ایشان امری واجب می‌داند او ائمه را شاهد بر مردم و علوم قرآن را نزد آنها و دینی را که خداوند بنان راضی است فقط از جانب ائمه می‌داند (قمی ۱۴۲۶: ح ۱، ۱۶ و ۱۱۷).

باور مذهبی او استفاده از روایات را جهت داده است مقصر امامی مذهب است بنابراین روایات رسیده از ائمه علیهم‌السلام را حجیت دانسته آنها را انتخاب کرده است. اجتهاد او برای گزینش روایات تفسیری متأثر از باور مذهبی اوست. دانسته‌های مفسر در ادبیات و نجوم قدیم و طب در فهم آیات نیز کاربرد داشته است همان گونه که نقل او از تفاسیر مختلف ساینسگر شناخت او از تفاسیر زمان خود است و نشان می‌دهد که وی بر تاریخ، اسباب نزول اشرف دارد و این که حدیث را با ذکر سلسله سند نقل می‌کند و از این رهگذر از اصطلاحات علم حدیثی مثل ثقات، اخیرنا - اخیرنی، حدیثی، مشایخ سود می‌جوید نشانگر این است که مؤلف به علوم حدیث نیز واقف بوده است.

مؤلف گرچه در استفاده از مباحث ادبی برای تفسیر آیات اعتدال را رعایت کرده، ولی در بسیاری از موارد تفسیر آیات را با تکیه بر معنای لغت به دست داده است و به سیاق توجه و توجه خاصی داشته است دانسته‌های کلامی مفسر از به کارگیری هناوینی همچون مجبره، معتزله، حروریه و خوارج آشکار است و افزون بر این، استفاده از قیاس استنباطی و نتیجه‌گیری در مباحث کلامی نشان از آگاهی مفسر از چریامات کلامی و نحوه استدلال آنها دارد که نمونه‌های هر یک از این موارد را پیش از این گفتیم.

۳-۲. گرایش عصری

مراد از گرایش عصری، جریان‌های فرقه‌ای یا مذهبی یا گرایش‌های علمی است که در قرون سوم و چهارم ظهور داشته است. سده‌های سوم و چهارم هجری نقطه عطف در تحولات علم کلام و عقاید اسلامی است، جدا شدن علم کلام از فقه و اوج‌گیری ردیه‌نویسی (آدام متر ۱۳۶۴: ۲۱۹) تبیین و گسترش موضوعی این علم (جبرئیلی ۱۳۸۴: ۱۴۶) سبب شده تا از این دوره با عنوان عصر گذار و حساس تاریخ کلام نام برده شود (پاکتچی ۱۳۸۰: ۱۶۵).

تألیفات پرشمار کلامی در دو سده سوم و چهارم نشان از رونق این علم و عنوان‌های این آثار نشان از بسا گرفتن نزاع‌های کلامی دارد. سزگین از ۱۳۲ اثر کلامی متعلق به امامیه اثنا عشریه، اسما عیلیه، زیدیه، اهل سنت معتزله نام می‌برد که عنوان‌های این آثار چنین است: الاراء، النقیه، الاعتقادات، حل العقائد، التوحید، العقیده، البداه، الرجعة: الامامة (سزگین ۱۳۸۰: ۹۱۳-۸۷۳) در عنوان بسیاری از آثار کلامی این دوره جمله: «الرد علی...» به چشم می‌خورد (جعفریان ۱۳۶۸: ۴) و این عنوان‌ها گفتمان آن دوره و کیفیت آن را می‌نمایاند.

با توجه به این که تفسیر قمی متعلق به قرن چهارم است پرداختن به موضوع‌های کلامی در این تفسیر معنادار است مؤلف کوشیده روایاتی را برگزیند که به نحوی دفاع قرآنی از معتقدات امامیه باشد می‌دانیم که سنت رایج و غالب در علم کلام تا زمان صدوق روایی نقلی است (جبرئیلی ۱۳۸۴: ۱۴۶) مؤلف تفسیر قمی نیز متأثر از این سنت رایج به کلام نقلی و مستند به قرآن پرداخته است.

بر پایه شمارش نگارنده در ۱۰ (جزء اول تفسیر قمی ۱۳۸ بار) به «موضوع امامت» پرداخته شده است که فراوانی آن به تکنیک ۹ سوره در جدول زیر آمد، است (قمی ۱۳۲۶: ج ۲، ۳۰۴، ۳۲۴، ۳۶۰، ج ۲، ۱۰۸، ۱۷۲، ۲۲۶، ۲۶۴ ۳۲۸).

ردیف	نام سوره	تعداد کل روایات	تعداد روایات نقل قول تفسیر مؤلف	مربوط به امامت
۱	حمد	۶	۱	۱
۲	بقره	۴۲	۳	۳
۳	آل عمران	۲۴	۲	۲
۴	نساء	۲۷	۸	۱۳
۵	مائده	۱۶	۱	۴
۶	انعام	۲۹	۳	۱۹
۷	اعراف	۲۱	—	۱۱
۸	انفال	۸	۳	—
۹	توبه	۲۷	—	۱۱
	جمع	۲۱۰	۲۹	۲۰

مؤلف به موضوع‌های کلامی رجعت (قمی ۱۳۲۶: ج ۱، ۲۸۷، وح ۲، ۵۰) و تنقیه (همان: ج ۱، ۱۰۸، ۱) و ظهور (همان: ج ۲، ۳۴۶، ۵۹) و بنیاد (همان: ج ۱، ۱۷۸، وح ۱۸۳، ۲، ۳۰۶) توجه ویژه نشان می‌دهد و در موارد پرشماری از عبارات «الرد علی المسجیره» (همان: ج ۲، ۱۲۷، ۲۳۵) و «الرد علی المعتزله» (همان: ج ۱، ۲۰۶، ۴۵، ۲۳۲) و «الرد علی من وصف الله» (همان: ج ۱، ۳۰) و «الرد علی الزنادقه» (همان: ج ۱، ۳۵) سود جسته است.

انتخاب روایات تأویلی منقول از علی ابن ابراهیم یا از ابوالجارود و دیگران و تأویلات شخص مؤلف و تأویلات منقول از علی ابن ابراهیم که اغلب به شأن معصومین یا به دشمنان آنان باز می‌گردد (قاضی زاده ۱۳۷۵: ۱۲۸) در راستای دفاع قرآنی از معتقدات امامیه است. از این رو، تفسیر قمی با روشی نقلی و یا گرایشی کلامی در پاسخ به زمان سامان یافته است و تأویلات در این تفسیر که به معنای بیان «واقعیت خارجی» (همان: ۱۲۵) است رنگ و بوی کلامی دارد. با اوج‌گیری و غلبه نص‌گرایان و وجود جریان‌های مختلف فکری در محافل امامیه اجتهاد در تفسیر قمی چه توجیهی دارد؟

برای پاسخ به این پرسش ناگزیر به بیان مقدمه‌ای هستیم
 سال‌های پایانی قرن سوم به منزله‌ی زمینه‌ی تفسیر قمی و تیمه‌ی اول قرن چهارم سال ظهور
 این تفسیر است این دوره که شامل دوره‌ی غیبت است سال‌های غلبه‌ی نص‌گرایی بر حوزه
 حدیثی و فقهی شیعه است و قم پایگاه نص‌گرایان امامیه در آن دوره است. قم از دوره‌ی
 غیبت صغری به بعد به سرعت به مرجعیت علمی تبدیل شد. به طوری که حسین بن
 روح نویختی کتابی را برای ارزیابی و نظردهی به قم می‌فرستد (طوسی [بی‌تا]: ۲۴۰)
 گشتی نزد محمد بن قولویه و مفید نزد جعفر بن محمد بن قولویه و نزد صدوق تستلمند
 می‌کند و می‌داندیم که محمد بن قولویه و جعفر بن محمد بن قولویه و صدوق از استادان
 حدیثی این عصر بوده‌اند. همچنین مهاجرت شخصیت‌های حدیثی همچون حسین بن
 سعید اهوازی و حسن بن سعید اهوازی به قم و صدور اجازه‌ی روایت توسط محدثان قمی
 (جباری ۱۳۸۲: ۶۷) نشان از موقعیت ممتاز علمی قم دارد. تا آنجا که مادولونگ معتقد
 است شیعه‌ی امامیه بدون قم هرگز یاری نمی‌گرفته است (مادولونگ ۱۳۷۲: ۱۵۳)
 گرچه نص‌گرایی جریان غالب بر پایگاه‌های علمی امامیه بوده است، اما این
 نص‌گرایی طیف‌های گوناگون داشته است و در این دوره اجتهادگرایی نیز به چشم
 می‌خورد شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد که در محافل امامیه سه جریان وجود
 داشته است.

۱-۲۳. جریان طرفدار بی‌چون‌چرای احادیث: این جریان شبیه حشویه در اهل سنت
 بوده (ابن جوزی ۱۹۷۹: ۲۰۵) و پیروان این جریان هر حدیثی را بدون قید و شرط
 می‌پذیرفتند و یا اجتهاد و کوشش فکری و استنباط عقلی میانه‌ای نداشتند افرادی مثل
 علی بن عبیدالله ابن وصیف (متوفی ۳۶۶ق) و ابوالحسن الباشی (متوفی ۳۶۶ق) به این
 جریان تعلق دارند (جباری ۱۳۸۲: ۶۹) و بیس از این دو احمد ابن عبیدالله برقی
 (متوفی ۲۸۰) است وی صاحب مصابیح الظلم از مجموعه‌ی محاسن است که غریب‌ترین
 حدیث را رد نمی‌کرد و نظریه‌ی او «خذ الحق ممن عنده و لا تنظر الی عمله» معروف است
 (پاکتچی ۱۳۷۵: ۲۰). تسامح برقی در نقل روایات سبب شد احمد بن محمد بن عیسی
 محدث نامی قم که به نقد رجال اعتقاد داشت، برقی را از قم اخراج و البته پس از مدتی

او را به شهر یازگرداند (همان جا). نص گرای آن چنان بالا گرفته بود که در اواخر سده سوم فقه‌های حدیث گرا در متون حدیثی خود باین راه به عنوان «رد بر اجتهاد» گشودند (صفا ۱۴۰۴: ۳۱۹؛ مجلسی ۱۴۰۳: ج ۹۰، ۹۱).

۲-۲۳. جریان نص گرای نقاد: این جریان احادیث را با اصول علم الرجال و علم الحدیث نقادی می‌کردند ولی هرگز فقه را جدای از حدیث تدوین نکردند و رسائل فقهی ایشان مجموعه روایاتی بود که به صورت موضوعی تدوین شده بود. افرادی همچون کلینی (متوفی ۲۲۹ ق) و محمد بن ولید (متوفی ۲۴۲ ق) و ابن بابویه (متوفی ۲۸۱ ق) به این جریان تعلق دارند.

روح نص‌گرایی و جمود بر ظاهر حدیث سبب شد تا قسی‌ها نسبت دادن علم غیب را برای ائمه نوعی غالی‌گری تلقی کنند و قائلان به آنها را غلام یا مقوضه بمانند، و با آنها برخورد قهرآمیز داشته باشند (مدرسی طباطبایی ۱۳۷۴: ۵۰) در مقابل کسانی که علم غیب و صفات غیر بشری برای ائمه قائل بودند قسی‌ها را مستصره می‌نامیدند و این کشمکش تا پایان سده چهارم ادامه یافت (صدوق ۱۳۷۰: ۱۰۱).

دو طیف نص‌گرای قم با مکتب عقل‌گرای بغداد در عقیده به عالم ذر و آفرینش ارواح و در عدد و رؤیت و حجیت خیر واحد اختلاف داشته بنابراین، نص‌گرایان قم با دو جریان درگیر بودند یکی جریانی که برای ائمه علم غیب قائل بودند و دیگری جریان عقل‌گرای در بغداد (جعفری ۱۳۸۲: نش ۳ و ۴).

در زمینه حدیث جریان نص‌گرای قم، بر شرط سماع و قرائت حدیث تأکید می‌کرد (معارف ۱۳۸۵: ۳۳۱) و نقل روایت را به منزله ادای شهادت می‌دانست و عقل‌گرایان در فهم روایات را بر نمی‌تافت به همین دلیل، روایات یونس بن عبدالرحمن که به مکتب عقل‌گرای هشام بن حکم تعلق داشت (پاکتچی ۱۳۷۵: ۲۱) و واسطه بین هشام و فضل بن شاذان بود در قم تحریم شد اگر سخت‌گیری‌های قسی‌ها در حدیث ادامه می‌یافت باید حدود ۳۰۰ روایت در کُتب اربعه که راوی آنها یونس است به کناری نهاده می‌شد (بهبودی ۱۳۶۳: ۲۵). یونس سماع مستقیم را در حدیث شرط نمی‌دانست و قیاس در استنباط را تجویز و عمل به اخبار آحاد را محدود می‌نمود اما احمد بن محمد بن عیسی

اشعری سماع را شرط می‌دانست (کنشی [بی تا]، ۹۸۹) البته اختلافات کلامی دو جریان در این تقابل بی تأثیر بود. تحریم روایات یونس را بعدها ابراهیم بن هاشم کوفی شکست. ابراهیم بن هاشم با مهاجرت از کوفه به قم یونس را به قمی‌ها شناساند و وثاقت او را برای آنها اثبات کرد (نجاشی ۱۴۰۸: ۸۸ و معارف ۱۳۸۵: ۳۳۲).

۳۲۴. جریان استنباط‌گرا (یونسی) قمی‌ها برخی افراد را یونسی می‌نامیدند از جمله آنها علی بن ابراهیم بود که به یونسی شهرت گرفت (شوشتری ۱۴۱۵: ۸۱) و دیگری محمد بن عیسی بن عبید یقطینی که چون روایاتی از یونس بن عبدالرحمن نقل کرده از جانب ابن ولید تحریم شد (شرف قریشی ۱۳۷۸: ۱۰۵) این امر نشان می‌دهد که در قم جریان سومی نیز در برابر دو جریان دیگر وجود داشته که می‌توان آن را جریان یونسی عقل‌گرا و اجتهادگرا نامید.

رسالة علی بن ابراهیم به نام «فی معنا هشام و یونس» که در تأیید روش یونس و هشام بن حکم است (نجاشی ۱۴۰۸: ۱۷۸) گویا ردیقای است بر مثالب هشام و یونس نوشته سعد بن عبدالله از معاصرین علی بن ابراهیم، (پاکتچی ۱۳۷۵: ۱۹) و این قرینه دیگری بر یونسی بودن علی بن ابراهیم است. می‌دانیم که یکی از احصافات هشام بن حکم با هشام بن سالم (بر اساس آن چه از عنوان کتاب عبدالله جعفر حمیری کتاب مابین هشام بن الحکم و هشام بن سالم عالم معاصر علی بن ابراهیم برمی‌آید) اختلاف دریر خورد با دو حدیث مختلف است هشام بن حکم کتابی در نقد حدیث به نام الاحبار کیف تصح دارد و یونس بن عبدالرحمن هم کتابی به نام اختلاف الحدیث دارد، به نظر می‌آید هر دو نفر به صورت نقد حدیث باور داشته‌اند همان گونه که هشام بن حکم بر این که حدیث باید موافق ظاهر کتاب باشد تأکید داشته است (پاکتچی ۱۳۷۵: ۱۸) از این رو اختلاف جریان یونسی موافق با نقد حدیث با دیگر جریان‌های فقهی کلامی حوزه قم مشخص می‌شود (بهبودی ۱۳۶۳: ۲۲۴).

با توجه به آن چه گفته شد می‌توان حدس زد که مؤلف تفسیر قمی به جریان سوم نزدیک است، زیرا مؤلف ابرون بر این که بر شماری از آیات را واضح و تفسیر نکرده است از اجتهاد عقلی و قرائن بدیهی عقلی برای تفسیر آیات بهره جسته است، در بخش

تفسیر عقلی دیدیم که پاره‌ای از آن چه به منزله تفسیر عقلی مطرح کردیم مؤلف از قول قمی آورده است و معنای آن این است که مؤلف به جریان فکری قمی که در پایگاه حدیث قم به یونسی مشهور بوده تعلق دارد.

نتیجه

تفسیر مشهور به تفسیر قمی، تفسیری ترکیبی از تفسیر علی ابن ابراهیم قمی و دیگران است که مؤلف آنها را از منابع حدیثی و تفسیری برگزیده است این تفسیر پیوسته است، اما مؤلف بسیاری از آیات را بدون تفسیر رها کرده است. وی در تفسیر آیات افزون بر این که از روایات استفاده می‌کند از ادبیات، احکام عقلی و دانسته‌های عصری نیز بهره می‌برد، از این رو، تفسیر وی از تفسیر روایی محض فاصله گرفته و به تفسیری اجتهادی نزدیک شده است، اجتهاد در این تفسیر از باورها و گرایش‌های فردی مؤلف (مبانی معرفتی) و از جریان‌های فکری معاصر او (مبانی غیر معرفتی) متأثر بوده است به طوری که وی در پاسخ به نزاع‌های کلامی عصر خود از معتقدات امامیه اثنا عشریه دفاع قرآنی کرده است.

منابع و مأخذ

- ابن جوزی (۱۹۷۹)، مناقب الامام، احمد بن حنبل، قاهره.
- ابن طاووس، ابوالقاسم علی بن موسی (۱۲۲۲)، سعد السعود، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۴۱۵)، الفهرست، بیروت، دارالمعرفه.
- استادی، رضا (۱۳۸۳)، آشنایی با تفاسیر، قم، نشر قدس.
- اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۸۲)، تاریخ عقاید و مذاهب شیعه، ترجمه فضایی، تهران، آشیانه کتاب.
- — (۱۳۶۲) المقالات و الفرق - تحقیق محمد جواد مشکور تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- باقری، مهزی (۱۳۷۰)، مقدمات زبان‌شناسی، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور.
- بهبودی، محمد باقر (۱۳۶۳)، معرفة الحدیث، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- بحرانی، سید هانم (۱۲۹۵)، البرهان فی تفسیر القرآن، ط حجره.

- پاکتچی، احمد (۱۳۷۵)، «گرایش فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری قمری»، نامه فرهنگستان علوم، شماره ۲، سال سوم.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۰)، «امامیه»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- تهرانی، آقا بزرگ تهرانی (۱۴۰۳)، الذریعة... دارالاضواء، بیروت.
- جباری، محمد رضا (۱۳۸۲)، «نگاهی به مکاتب حدیثی شیعه در سده‌های اولیه»، فصلنامه شیعه‌شناسی، شماره ۳ و ۴.
- جبرئیلی، محمد صفر (۱۳۸۴)، «فلسفه علم کلام»، نشریه قیاسات شماره ۳۹ و ۴۰.
- جعفریان، رسول (۱۳۶۸)، «شخصیت علمی فرهنگی طبری، کیهان اندیشه»، شماره ۲۵، مرداد و شهریور ماه.
- جعفری، یعقوب، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید (شماره ۶۹).
- جعفری، محمد رضا (۱۳۸۲)، «نگاهی به مکتب‌های حدیثی در سده‌های اولیه»، فصلنامه شیعه‌شناسی، شماره ۳ و ۴.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، «تسیم»، قم، نشر اسراء.
- حسین زاده، علی (۱۳۷۵)، «بررسی تفسیر ابوالجارود»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵ و ۶.
- حلی، ابن داوود (۱۴۰۲)، الرجال، قم، منشورات الرضی.
- حلی، محمد بن حسن (۱۴۱۹)، المرام فی علم الکلام، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- حرّ عاملی، محمد بن حسین (۱۳۶۷)، وسائل الشیعة، تهران، المكتبة الإسلامية.
- حوثی، ابوالقاسم [بنی‌تأ]، معجم رجال الحدیث، قم، مدیة العلم.
- ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان (۱۳۸۲)، میزان الاعتدال، بیروت، دار احیاء الکتب العربیة.
- رضایی، محمد علی (۱۳۸۲)، روش و گرایش‌های تفسیر القرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- رومی، مهد بن عبدالرحمن بن سلیمان (۱۴۱۹)، بحوث فی اصول التفسیر و مناهج، مکتب التریة، الریاض.
- زمخشری، جابر... (۱۳۶۶)، تفسیر الکشاف، بیروت، دارالفکر.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۰)، کلیات فی علم الرجال، دارالمیزان، بیروت.

- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۲)، بیروت، دارالمکر.
- شبیری، محمد جواد (۱۳۷۶)، «در حاشیه دو مقاله آیه پژوهش، شماره ۴۸، سال هشتم، شماره ششم، قم.
- — (۱۳۷۵) «تفسیر قمی» علی بن ابراهیم، دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- شریف قریشی، محمد باقر (۱۳۷۸)، تحلیلی از زندگانی امام حسن عکرمی علیه السلام، مشهد، استان قدس رضوی.
- شریفی، حسن و میلغ، محمد حسین (۱۳۷۵)، «تفسیر قمی در ترازوی نقد»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵ و ۶، قم.
- ملاصدرا، محمد شیرازی، (۱۳۸۲)، «الحکمة المتعالیه فی الاسعار الاربعه»، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، ص ۱۰۰.
- شوشتری، محمد تقی (۱۴۱۵)، قاموس الرجال، مؤسسه النشر الاسلامی.
- صدر، محمد باقر (۱۴۰۸)، «دروس فی علم الاصول»، قم، مجمع الشهدا آیه - الصدر للعلمی.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی (۱۴۰۴)، «عیون اخبار الرضا»، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات
- — (۱۳۷۰)، «مسائل الاعتقادات»، تهران، کتاب مروشی بوذرجمهری.
- صمدی (۱۴۰۴)، «بصائر النوجات»، تهران.
- شیخ صدوق، (۱۴۱۰)، الامالی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۴)، تفسیر المیزان، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- — (۱۴۱۷)، «بداية الحکمة»، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۹۰)، مجمع البیان، تهران، کتاب فروشی اسلامی.
- طوسی، ابو جعفر [بنی تا]، تهذیب الاصول، تهران، دانشگاه تهران.
- — (۱۳۵۶)، «التفهیمت»، قم، مشورات للشریفة المرضی.
- — (۱۳۸۱)، رجال طوسی، نجف اشرف، نشر حیدریه.
- — [بنی تا]، الغیة [بنی تا]
- عقلائی، ابن حجر (۱۴۱۵)، لسان المیزان، بیروت، می تا.

- عميد زنجاني، عاسملى (۱۳۷۹)، مياي و روش هاى تفسير قرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى.
- فرات كرمى، ابوالقاسم (۱۳۱۰)، تفسير فرات كناعوى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى.
- قاضى راده، كاظم (۱۳۷۵)، فصلنامهٔ بينات، شماره ۱۰.
- قمى، سعد بن عبدالله (۱۳۸۲)، تاريخ عقايد و مذاهب شيعة، تهران، آشيانه كتاب.
- قمى، على بن فراهيم (۱۳۳۶)، تفسير القمى، قم، مؤسسه دارالرحمة للثقافة.
- مادولونگ، ويلفرد (۱۳۷۲)، «تشيع لمامى و زيدى در ايران»، ترجمهٔ رسول جعفرمان، كيهان انديشه، شماره ۵۲ بهمن و اسفند.
- مجلسى، محمد باقر (۱۳۰۳)، بهار الانوار، «تفسير منسوب به نعمانى» بيروت، بي.تد.
- مدرس طباطبايى، سيد حسين (۱۳۷۲)، مكب در مرآيد تكامل، ترجمهٔ هاشم ايزدپناه، پنوجرمى، آسريكا، نشر داروين.
- — (۱۳۶۸)، مقدمه اى بر فقه شيعة، مشهد، نشر آستان قدس.
- مدير شانه چى، كاظم (۱۳۸۲)، تاريخ حديث، تهران، سمت.
- معارف، مجيد (۱۳۸۵)، تاريخ عمومى حديث، تهران، انتشارات كوير.
- معرفت، محمد مادي (۱۴۱۸)، التفسير و المسفرون فى ثوبه القشيب، مشهد، الجامعة الرضويه للعلوم الاسلاميه.
- مكارم، ناصر [بى تا]، تفسير نمونه، تهران، دارالكتب الاسلاميه.
- موسوى، سيد على (۱۳۶۹)، پژوهشى پيرامون تفسير قمى، تهران، كيهان انديشه، شماره ۳۲.
- ميمى، اسماعيل و استيلايى (۱۳۷۱)، زمستانى جاتورى، تهران، شركت امست.
- نحاسى، احمد بن على بن احمد بن العباس (۱۴۰۸)، الرجال، تحقيق محمد جواد ثابتنى، بيروت، دارالاصواء.
- — (۱۴۱۳)، الرجال، قم، مؤسسه نشر اسلامى.