

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 طبقه‌بندی تفاسیر آن را جزء تفسیرهای روایی و نقلی می‌آورند، اما بر مبنای متن تفسیر مؤلف در موارد پر شماری برای رسیدن به فهم آیات اجتهاد کرده است، یعنی وی با تکیه بر دانسته‌های 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 فهم قرآن سماع و اخبار وارده از معصومین است. مفسران تفاسیر روایی مبانی و شیوه‌های روشمندی برای رسیدن به فهم آیات دارند.

این مبانی 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 قرآن‌پژوهان و مفسران و آگاهی بر

باورها و دانسته‌های مؤلف راه برای فهم زمینه‌های اجتهاد و عوامل مؤثر بر آن راهموار 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 ۳۰۷ هجری از علی بن ابراهیم بن هاشم شنیدم. صدوق همچنین در امالی آورده است:

حدثنا حمزة بن محمد الی قوله بقم فی رجب ۳۳۹ قال اخبرنا علی بن ابراهیم بن هاشم فیما کتبه الی فی سنه سبع و ثلاث مئه (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). بنابراین، 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. (سیستانی ۱۴۲۵: ۵۴۳).

تنوع آثار علمی، کثرت روایات و شهادت برخی علمای رجال بر ثقه بودن وی از قمی شخصیت ممتازی در تاریخ حدیث امامیه ساخته است. چنان که نجاشی درباره او گفته است: «ثقة فی الحدیث، ثبت، معتمد، صحیح المذهب سمع فاکثر و صنف کتبا و أصره فی وسط عمره» (نجاشی ۱۴۰۸: ج ۲، ۸۶؛ شوشتری ۱۴۱۵: ج ۷، ۲۶۴ و نک.

حلی ۱۴۰۲: ۱۰۰). تنوع آثار او نشان می‌دهد قمی گرایش‌های علمی مختلفی داشته و شخصیتی ذوابعاد بوده است. کتاب‌های همچون التوحید و الشرك، قرب الاسناد، الحیض، الشرایع، التفسیر، الناسخ و المنسوخ، المناقب، الانبیاء المغازی، المشدر، فضائل امیرالمومنین، رساله فی معنی هشام و یونس، جوابات مسائل ساله عنها محمد بن بلال به عنوان آثار او در منابع رجالی آمده است (طوسی [یبی تا]: ۸۹؛ خوئی [یبی تا]: ج ۱۱، ۱۹۴؛ نجاشی ۱۴۰۸، 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 [یبی تا]: ج ۱۱، ۱۹۵). 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 نسخ و منسوخ بوده است، نجاشی (متوفی ۴۵۰ ق) با عبارت «له کتاب التفسیر» (نجاشی ۱۴۰۸: ۱۹۷) 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: ۲۴۱). 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 سعد السعود للنفوس 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 مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی نهاده و کفعمی (متوفی ۹۰۵ ق) هم آن را خلاصه کرده و نام آن را اختصار تفسیر علی بن ابراهیم گذاشته است، شرف الدین استرآبادی از علمای سده دهم هجری در تاویل الایات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره از این تفسیر استفاده کرده است (استادی ۱۳۸۳: ۱۲۷ و سیستانی ۱۴۲۵: ۵۴۴).

تفسیر قمی تا ۱۳۱۳ 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 پاورقی سید طیب موسوی جزائری در دو جلد وزیری و در ۸۸۶ صفحه چاپ و منتشر کرده. (شریفی و مبلغ ۱۳۷۵: ۳۲۵) و در ۱۴۲۶ هجری بار دیگر انتشارات دارالحججه در قم تفسیر قمی را در دو جلد با قطع وزیری همراه با پاورقی 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 ثقه 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 ثقاتنا عن الذین فرض اللّٰه 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 اللّٰه الرحمن الرحیم حدثنی ابوالفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزه بن موسی بن جعفر علیه السلام قال حدثنا ابوالحسن علی بن ابراهیم حدثنی ابی (رحمه اللّٰه) 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 تمیز آنها از روایات قمی از عبارات‌های زیر بهره می‌گیرد و این بدان معنا است که مفسر و گوینده غیر از علی بن ابراهیم است.

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

۳. در برخی کُتب همچون سعد السعود 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: ج 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، ۳۲ - ۳۶، ۵۵ و 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 صدوق و اصول کافی نقل نکرده است چرا که آنها همگی بعد از علی بن ابراهیم بوده‌اند و نمی‌توانند از مشایخ خود قمی باشند (تهرانی ۱۴۰۳: ج ۴، ۳۰۴، 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 ۳۰ درصد از ابوالجارود و ۱۰ درصد بقیه از دیگران است (شریفی و مبلغ 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: ج 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:

ج ۱، ۱۱۶، ۱۱۷، ۳۷۰، ۱۴۳؛ ج ۲، ۸۴، ۱۲۸). مفسر در هیچ مورد عبارت «حدثنی علی بن ابراهیم» ندارد. ولی وقتی از مشایخ خود نقل می‌کند از جمله «حدثنا» یا از «اخبرنا» بهره می‌گیرد و از کلمه قال استفاده نمی‌کند (همان: ج ۲، ۲۳۳، ۲۷۶، ۳۰۹، ۳۵۴، ۳۸۶، ۴۰۲). کاربرد تعابیر حدثنا و اخبرنا 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.

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

حدثنا ابوالعباس قال، حدثنا محمد بن احمد، قال: حدثنا ابراهیم بن هاشم عن النوفلی 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: ۳۳۹، 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

۲-۱-۱. 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: ج 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 عبدی از اصحاب امام زین العابدین 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 فرق 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 با عنوان تفسیر ابی الجارود 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: ۳۰۲؛ تهرانی، ۱۴۰۳: ج ۴، ۳۰۸؛ نجاشی ۱۴۱۳: ۱۷۰).

شیخ طوسی نیز پس از شرح حال او می‌نویسد:

زیاد بن المنذر یکنی ابوالجارود زیدی المذهب و الیه تنسب الزیدیه الجارودیه له اصل و

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

طریق مؤلف به ابی الجارود چنین است:

حدثنا احمد بن محمد الهمدانی، 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 هشيم، عن مالك بن ضميره عن ابی ذر... (همان: ج ۱، ۱۱۷).

۲-۳. 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 می شود. 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 می کند (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 روایت هایی 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 گمنام عبدالغنی بن سعید ثقفی که به تفسیر ابن عباس ختم می شود 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 ۳، ۲۹۱، نجاشی ۱۴۰۸: ۲۵۱؛ کشی ۵۲۲؛ 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 - ابو الجارود و قمی - بطائی 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 تفسیر قمی ترکیبی از روایات و نظریات اجتهادی قمی بوده است و مؤلف هم روایات در تفسیر قمی و هم اقوال او را که پر 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،

مرجع یابی ضمائر، تحلیل و اجتهاد در ترکیبات ادبی می شود که برای هر یک از موارد نمونه هایی را از متن تفسیر استخراج و ارائه می کنیم.

۲-۲-۱. تفسیر بر پایه معنای واژه:

۱. «عَتَلٌ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ» (قلم: ۱۳) قال: العتل عظیم الکفر و الزنیم الدعی و قال الشاعر:

زنیم تداغاه الرجال تداغیا کما زید فی عرض الادیم الاکارع
(قمی ۱۴۲۶: ج ۲، ۳۶۷). زنیم کسی است که مردان او را به خود نسبت می دهند و از هر سو می کشند مانند چرمی را از هر طرف می کشند.

۲. «وَ مِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ» (المطففین: ۲۷) «هو مصدر سنمه اذا رفعه انه ارفع شراب اهل الجنة اولانه یا تیهم من فوق قال اشرف شراب اهل الجنة یا تیهم فی عالی تسنیم و هی عین یشرب بها المقربون و آل محمد ﷺ» (همان: ۴۰۵).

(و آمیزه آن از تسنیم است) و تسنیم مصدر سنمه به معنای بالا بردن است، این شراب بهترین شراب بهشتیان است و یا چون از بالا می آید تسنیم نام گرفته است گفته است بهترین شراب بهشتیان است که برای آنها از بالا می آید و مقربون (آل محمد) از آن می نوشند.

۳. «وَ لَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ» (الرحمن: ۲۴) «كما قالت الخنساء ترثی اخاها صخرا:

و ان صخرا لمولانا و سیدنا

و ان صخرا لتأت الهداه به

و ان صخرا اذا یستوقد نارا

کانه علم و فی راسه نار

(همان: ۲۰۹)

صخر مولی و سید ماست آن گاه که او روشنایی بر می افروزد. صخر همان کسی است که پیشاهنگان به او اقتدا می کنند صخر مانند کوهی است که بر قلعه خود آتش دارد.

۴. «فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْنَا وَ وَقَانَا عَذَابَ السَّمُومِ» (طور: ۲۷) «قال السموم الحر الشدید»

(همان، ۳۰۹). «سپس خداوند بر ما منت نهاد و نعمت داد) و ما را از عذاب جهنم در امان داشت» سموم یعنی بسیار داغ - نمونه های دیگر را در جلد ۱ صفحه های ۴۷ - ۶۰

۷۳- ۷۴- ۸۲- ۹۹- ۱۵۱- ۱۷۷- ۱۷۸- ۲۱۲- ۲۲۰- ۲۳۱- ۲۵۰ و 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، ۲۳۷).

در تعریف اصولیون سیاق یعنی «کل ما یکشف اللفظ الذی نرید فهمه من دوال اخری سواء کانت لفظیه کالکلمات التی تشکل مع اللفظ الذی نرید فهمه کلاما واحدا مترابطا حالیه کالظروف و الملابسات التی 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 قرون 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 کنند، این آثار همگی بر این مبنا نوشته شده است که معنای واژه تابع سیاق است. در تفسیر منسوب به قمی 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: ﴿اذلکَ خَیْرٌ نُّزُلًا اَمْ شَجَرَةُ الزُّقُوْمِ اِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِّلظَّالِمِینَ﴾ (صافات: ۳۸ و ۶۳) یعنی بالفتنه هاهنا العذاب - آیا این پیشکش 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 ﴿... اِنَّمَا اَمْوَالُکُمْ وَاَوْلَادُکُمْ فِتْنَةٌ...﴾ (الانفال: ۲۸؛ التغابن: ۱۵) به حب و در ﴿یَوْمَ هُمْ عَلَی النَّارِ یُقْتَنُونَ﴾ (الذاریات: ۱۳) و در آیه ﴿ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ...﴾ (الذاریات: ۱۳) به عذاب ولی در آیه ﴿وَلَا یُرَوْنَ اَنَّهُمْ یُقْتَنُونَ فِی کُلِّ عَامٍ مَّرَّةً اَوْ مَرَّتَیْنِ...﴾ (التوبه:

۱۲۶) یفتنون را به یمرضون تفسیر کرده است (قمی ۱۳۸۲: ج ۲، ۳۰۸، ۱۹۶، ۳۵۵، ۳۰۴، ۲۷۶).

۲. ﴿... وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ... - الی قوله - يَظُنُّونَ﴾ (الجاثیه: ۲۴)، فهذا 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 مفرد با معنای جمع و لفظ جمع با معنای مفرد و لفظ خبر با معنای حکایت استفاده می‌کند که نمونه‌هایی از آن عبارت‌اند از:

۱. ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَ أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (بقره: ۴۷) قال لفظ العالمين عام و معناه خاص و انما فضلهم على عالمي زمانهم باشياء خصهم بها مثل المن والسلوى والحجر الذى انفجر منه اثنتا عشر عينا (قمی ۱۳۸۲: ج ۱، ۵۷).

مفسر لفظ عالمين 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 با دریافت من و سلوی و دوازده چشمه آب از سنگ بر مردم زمان خود برتری پیدا کردند. برخلاف نظر مفسر اگر لفظ عالمين 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 وَ أَوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ...﴾ (نمل، ۲۳) و هذا مما لفظه عام و معناه خاص آنها لم تؤت اشیاء کثیره منها الذکر و اللحيه، من زنی یافتم که بر آنان

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

در موارد پیشگفته مفسر با توجه به قرائن درون متنی یا قرائن برون متنی معنی را توسعه 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 ادوار می‌کند تا ترتیب نزول را جستجو کند، دیدگاه‌ها در تقدیم یا تأخیر نزول آیات و سوره‌ها یکسان نیست، پاره‌ای از اختلاف تفاسیر 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، معمولاً داوری در مکان و زمان نزول آیات و سوره‌ها و تقدیم و تأخیر آنها بانوعی 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 منظورش از مقدم بودن بعضی واژه‌ها بر بعضی دیگر این است که هنگام جمع آوری قرآن در تقدیم و تأخیر واژه‌ها تحریف صورت گرفته است. گفتنی است که مقدم و مؤخر اصطلاحی در علوم قرآنی است (سیوطی ۱۳۸۰: ج ۲، ۳۰) لذا می‌توان با بررسی در این تفسیر نظر مؤلف را در علوم قرآنی جو یا 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)

سپاس 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 و

عوج نبودن فرع آن برخلاف بعضی مفسران که می‌گویند از آنجا که در قرآن کجی و انحراف از حق وجود ندارد پس قرآن قیم 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...﴾ (الجاثیه: ۲۴) و هذا مقدم و مؤخر لان الدهریه لم یقروا بالبعث و لالانشور بعد الموت، و انما قالوا: نحیا 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 یقصر الطرف عن النظر إليها من صفائها. «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 بینندگان زنان می‌داند. در آیات زیر نیز چنین تفسیری به دست داده است ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ...﴾ (الرحمن: ۵۶) قال: الحور العین تقصر عنها من ضوء نورها... و «هذا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ - الی قوله... قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَثْرَابٍ (۳۸)

و ۵۲) ﴿و حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾ (الرحمن: ۷۲). نوع دیگری از این اجتهاد را در مواردی می‌بینیم که مفسر حرفی را به جای حرف دیگری می‌داند... ﴿وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ 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 (طباطبایی ۱۳۶۴: ج ۱، ۴۵۸). 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 نیازمند 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 مایه می‌گیرد. نمونه‌هایی از این اجتهاد در تفسیر قمی وجود دارد.

۱. ﴿رَبَّنَا وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ

يُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۱۲۹) «فانه، یعنی من ولداسماعیل فلذالک قال رسول ﷺ اناد عوه ابی ابراهیم» (قمی ۱۴۲۶: ج ۱، ۷۱).

مفسر مرجع ضمیر در «منهم» را ولداسماعیل گرفته است بر این اساس معنای آیه چنین می شود: خدایا در میان مردم مکه رسولی از فرزندان اسماعیل برانگیز و... قمی روایت «اناد عوه 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. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ» (نحل: ۱۰) «ای تزرعون» (قمی ۱۴۲۶: ج ۱، ۳۸۵) مفسر در اینجا هم ضمیر در فیه تسیمون را به ماء ارجاع داده است، تسیمون را به معنای چرانیدن نگرفته بلکه به معنای زراعت گرفته است. لذا معنی چنین می شود او کسی است که از آسمان آبی فرو فرستاد که آشامیدنی شما از آن است و از همان گیاهان می روید و در آن آب شما زراعت می کنید و حال آنکه اگر ضمیر را به نزدیک ترین مرجع برگردانیم (یعنی شجر) و تسیمون 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 می روید و شما در آن گیاهان چارپایانان را می چرانید (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 خیر» (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 برگردانده اند «فملاقی ربک» یعنی، پروردگارت را خواهی داد یا جزا پروردگارت را خواهی دید (زمخشری [بی تا]: ج ۴، 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 دانسته های 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 قمی عبارت‌اند:

۱. ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (حمد: ۴) مفسر به نقل از قمی یوم الدین را به یوم الحساب تفسیر کرده است و دلیل آن را آیه ﴿وَقَالُوا وَيَلْنَا هَذَا يَوْمَ الدِّينِ﴾ (صافات: ۲۰) می‌داند (قمی ۱۴۲۶: ج ۱، ۴۱).

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

۲. ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (بقره: ۲۸) اموات، یعنی همان نطفه بدون حیات و علقه‌ای که خداوند در آن روح دمید و آن را زنده کرد و منظور از میمیتکم 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: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ۱۵) به آن اشاره دارد روح در «نفخت 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 ﴿... يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا...﴾ (الروم: ۱۹) به آن پرداخته است و زمین پیش از آن مرده بود، یعنی گیاهی نداشت خداوند آن زمین و خاک را با رویش گیاهان حیات بخشید و نوع سوم حیات ورود به بهشت و خلود 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 لَهِيَ الْحَيَوَانُ...﴾ (عنکبوت: ۶۴). بنابراین تم یحییکم در آیه ۲۸ سوره بقره همان حیات نوع سوم

حیات در قیامت و ورود به بهشت است.

۳. ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُم 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... انْ تَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا و ما نَحْنُ بِمُشْتَقِقِينَ (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 بمستیقین﴾ 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 (و نیز نک. قمی ۱۴۲۶: ج ۱، ۶۸، ۷۲، ۸۸، ۵۹، ۱۱۴، ۱۱۴، ۲۴۳، ۱۴۰، ۲۵۵، ۱۳۸: ج ۲، ۳۷۱، ۴۰۱، ۲۳۴، ۴۱۳، ۴۴۱).

۲ - ۴. اجتهاد بر پایه دانسته‌های عصری

نوع دیگری از اجتهاد در تفسیر منسوب به قمی سراغ 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 جسته است که چند نمونه از آن را می‌آوریم:

۱. ﴿ثُمَّ لَقَطْنَا مِنْهُ الْاُوتِينَ﴾ (الحاقه: ۴۶) قال «عرق فی الظهر یکون منه الولد» (قمی ۱۴۲۶: ج ۲، ۳۷۲). «سپس شاهرگش را قطع می‌کردیم» - مفسر در این آیه و تین را به رگی 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 استیلایی 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 تین را به رگ پشت تفسیر کرده حال آنکه در معنای و تین گفته‌اند: «الوتین یناط القلب و اذا انقطع مات الانسان»، یعنی و تین رگی در قلب است که اگر قطع شود انسان می‌میرد. (طبرسی ۱۳۹۰: ج ۹، ۳۴۹) مفسر همین اعتقاد خود در مورد خلقت انسان در صلب مرد و تصویر او در رحم زن را ذیل آیه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ (الاعراف: ۱۱) بیان داشته است.

۲. ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ 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 نیز همانند آن را» (قمی ۱۴۲۶: ج ۲، ۳۵۹).

مفسر ضمیر در «مثلهن» را به سمع سموات ارجاع می‌دهد که دیگر مفسران نیز چنین کرده‌اند، اما در این که تفسیر آیه چیست اختلاف نظر وجود دارد. مفسر ما آیه را در جهت دانسته‌های نجومی زمان خود تفسیر می‌کند که بر این باور بودند زمین مرکز عالم است و هفت آسمان وجود دارد و هر آسمانی نسبت به آسمان بالاتر زمین به حساب می‌آید پس هفت آسمان هفت زمین دارد. مفسر همین آموزه نجومی عصر خویش را با این آیه مستند سازی می‌کند و آیه را هم ناظر بر این نظریه می‌داند و حال آنکه اغلب مفسران امروزی گرچه ضمیر مثلهن را به هفت آسمان ارجاع می‌دهند ولی مثلهن را به لایه‌های هفتگانه زمین یا به قطعات هفتگانه زمین تفسیر می‌کنند یا این که من الارض مثلهن را ناظر بر خلقت انسان می‌دانند و می‌گویند من الارض، یعنی موجودی را مثل آسمان‌ها از زمین آفریده است (طباطبایی ۱۳۴۶: ج ۱۹، ۶۵۷؛ مکارم [بی‌تا]: ج ۲۴، ۲۷۲).

۳. ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا...﴾ (الحاقه: ۷) «كان القمر منحوسا

بزحل سبع لیلا و ثمانیا ایاما حتی هلکوا» (قمی ۱۴۲۶: ج 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 می‌شود. 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

خَرَجًا..﴾ (الانعام: ۱۲۵) «فالحرج الذي لا مدخل له فيه، و الضيق ما يكون له المدخل الضيق (كانما يصعد في السماء) قال: يكون مثل شجرة حولها اشجاره كثيرة فلا يقدران تلقي اعضانها يمنه و يسره فتمر في السماء و تسمى حرجه ف ضرب بها مثلاً» (قمی ۱۴۲۶: ج ۱، ۲۲۲).

در آیه چنین آمده است: هر که را خداوند بخواهد هدایت کند سینه‌اش 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 حرج 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 «حرج» 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 حرج و ضیق صدر را با استفاده از اصطلاح رایج روزگار خود معنا کرده است.

۵. «مِنْ نُطْقَةٍ إِذَا تُثْمِنُ» (النجم: ۴۶) قال «تتحول النطفة الى الدم فتكون اولاً دماً ثم تصير النطفة و تكون فی الدماغ فی عرق یقال له الوريد و تمر فی فقار الظهر فلا تنزل تجور. فقرا فقرا حتی تصیر فی الحالبین (فتصیر ابیض) و اما نطفه المرأه فانها تنزل من صدرها» (قمی ۱۴۲۶: ج ۲، ۳۱۶).

مفسر بر اساس آن چه در نگاه قدما مطرح بوده است جایگاه نطفه را ورید و مکان ورید را مغز 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 قوه و ابزار فهم گفته می‌شود و زمانی به مجموعه‌ای از علوم خاص که همان معرفت بدیهی و فطری عقل است (ملاصدرا ۱۳۸۳: ۴۵۳؛ طباطبایی ۱۴۱۷: ۱۴۴؛ حلی ۱۴۱۹: ج ۱، ۲۲۶؛ طوسی [بی تا]: ۱۶۹).

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

حدیث، کیفیت تنزیل 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 نقلی 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 فکری و به کار گرفتن 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 (رضایی 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 ارتکازی و استفاده از اشکال بدیهی الانتاج بالذات در تمام روش‌های تفسیری وجود دارد، هیچ مفسری بدون گزینش مقدمات و عبور از آنها به طرف نتیجه راهی دیگر در پیش رو ندارد گزینش مقدمات او مبتنی 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 بالرای المحمود» را وضع کرده‌اند. (رومی ۱۴۱۹: ۷۹).

گاهی منظور از تفسیر عقلی تفسیری است که مفسر افزون 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 استفاده 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 می‌شویید تا تعارض معنای ظاهری را با قرائن عقلی رفع کند. نمونه‌هایی از این نوع تفسیر را متذکر می‌شویم. در تمامی نمونه‌های ارائه شده مفسر از هیچ روایتی استفاده نکرده است.

۱. ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا...﴾ (یس: ۷۱) «ای خلقناها بقوتنا» (قمی ۱۴۲۶: ج ۱، ۱۹۲) آیا نمی دانند که ما با دستان خود (با قدرت خود) برای آنها چارپایان خلق کرده ایم.

مفسر دستان (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 می آید و این خلاف قواعد عقلی است از این رو، مفسر ایدینا را به قوتنا تفسیر کرده است.

۲. ﴿...وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ...﴾ (الزمر: ۶۷) «ای بقوته». 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 بَنِينَا بِأَيْدِي...﴾ (الذاریات: ۴۷) قال: بقوه (همان، ۳۰۶) آسمان را با دست خود برافراشتیم. مفسر اید را به «قوت» تفسیر کرده است.

۴. ﴿...فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوْحِنَا﴾ (الترحیم: ۱۲) «ای روح مخلوقه»، از آن جا که روح به ضمیر «نا» اضافه شده و احتمال می رود تصور شود که خداوند دارای روح است مفسر برای رفع این شبه روحنا را به روحی تفسیر کرده که خداوند آن را خلق می کند و اضافه شدن روح را به ضمیر «نا» اضافه تشریفی گرفته است (همان: ۳۶۲).

۵. ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (القیامه: ۲۲ و ۲۳) «ینظرون الی وجه الله، الی رحمة الله و نعمته». چهره هایی در آن روز نورانی و شاد هستند چون به پروردگارشان می نگرند مفسر ﴿الی ربها ناظره﴾ را الی وجه الله و وجه الله را به رحمت و نعمت تفسیر کرده است (قمی ۱۴۲۶: ج ۱، ۴۱۷).

چهره هایی در آن روز نورانی و شادند تفسیر ﴿الی ربها ناظره﴾ یا تأویل آن به الی نعمة الله برای رفع تعارضی است که ظاهر آیه با قواعد عقلی پیدا می کند.

۶. ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ (النجم: ۹) «كان من الله كما بين مقبض القوس الی راس السیه (اودنی) ای من نعمته و رحمته...» (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. «وَمَنْ تُعَمِّرُهُ نُنَكِّسُهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ» (یس: ۶۸) «فانه رد علی الزنادقه الذین یبطلون التوحید، و یقولون: ان الرجل اذا نکح المراه و صارت النطفه فی رحمها تعلقته الاشکال من الغداء، و دار علیه الفلک، و مر علیه الیل و النهار، فیولد الانسان بالطبائع من الغداء، و مرور الیل و النهار، فتقض الله علیهم قولهم فی حرف واحد، فقال او من نعمره ننکسه فی الخلق افلا یقولون) قال: لو کان هذا کما یقولون، کان ینبغی ان یزید الانسان ابدا ما دامت الاشکال قائمه و الیل و النهار قائمین، و الفلک یدور، فکیف یرجع الی النقصان، کما ازداد فی الکبر، الی حد الطفولیه و نقصان السمع و البصر و القوه و العلم و المنطق حتی ینتکس ولاکن ذلک من خلق العزیز العلیم و تقدیر» (قمی ۱۴۲۶: ج ۱، ۱۹۱).

هر که را طول عمر دهیم (آفرینش او را واژگونه می‌کنیم) این آیه سخن زنادقه که توحید را منکر می‌شوند رد می‌کند آنها می‌گویند وقتی مردی با 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 واژگونه می‌کنیم [گفت] اگر سخن زنادقه صحیح باشد باید انسان دائماً در حال افزایش (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 ابداء... و لاكن لايزيد الانسان
فما كان يقولون غير صحيح بدين معنى که لوکان الفلک و الغذاء عله لخلق الانسان
من النطفه.... لما تغير و وضع الانسان و يزيد الانسان ابداء
و لاكن تغير وضع الانسان و لا يزيد الانسان ابداء
فما كان الفلک و الغذاء عله لخلق الانسان من النطفه.

۲. ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ﴾ (یس: ۷۸) فقال الله عزوجل: قل يا محمد ﴿قل يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (یس: ۷۹).
قال «فلو ان الانسان تفكر في خلقه نفسه لدله ذالك 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 ذالك ان لها خالقا مدبرا هو الله الواحد القهار» (قمي ۱۴۲۶: ج ۲، ۱۹۲).

برای ما مثلی زد و گفت 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.

[گفت] اگر انسان در خلقت خود بیندیشد 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 بدیهی عقلی برای ارائه برهان کمک گرفته است.

۱. کل خالق قبل مخلوق؛ ۲. کل انسان لیس بقديم؛ ۳. یری نفسه و غيره مخلوقا محدثا؛ ۴. يعلم انه لم يخلق 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 الثنویه الذین قالوا بالهین: فقال الله تعالی: ﴿مَا آتَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ...﴾ (المومنون: ۹۱) قال: «لو كان الهین كما زعمتم لكانا یختلفان فیخلق هذا ولا یخلق هذا، ویرید هذا ولا یرید هذا، و یطلب كل واحد منهما و اذا اراد احدهما خلق انسان اراد الاخر خلق بهیمة فیکون انسانا و بهیمة فی حاله واحده و هذا غیر موجود فلما بطل هذا ثبت التدبیر و الصنع الواحد و دل ایضا التدبیر و ثباته و قوامه بعضه ببعض علی ان الصانع واحد» (قمی ۱۴۲۶: ج ۲، ۶۸).

آیه در رد ثنویه 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 مرجحی، این ترجیح بلا مرجع است و ترجیح بلا مرجع یعنی علت بدون معلول یا معلول بدون علت.

ج) هماهنگی در معلول نشانه علت واحد است.

۴. «لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (الزخرف: ۳۲) «فهدا 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 لنفسه و الملوک و الخلفاء لا يستغنون عن الناس و بهذا قامت الدنيا و الخلق المامورون المنهيون المكلفون و لو احتاج كل انسان ان يكون بناء لنفسه و خياط لنفسه و حجاما لنفسه و جميع الصناعات 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 ذالك من اعظم الدلالة على التوحيد» (قمی ۱۴۲۶: ج 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 طبیب 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 غير

فكل انسان منسجم مع الغير

۲. الانسان منسجم و كل منسجم معلول لواحد

فلانسان 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 (۹ سوره) واژه «ای» ۱۹۴ مرتبه و واژه «یعنی» ۱۹۲ مرتبه تکرار شده است.

۱۰ جزء اول

ردیف	نام سوره	واژه‌ای «تفسیریه»	واژه «یعنی»	تعداد روایات
۱	حمد	۰	۰	۶
۲	بقره	۴۲	۲۱	۴۶
۳	آل عمران	۲۲	۲۳	۳۴
۴	نساء	۲۴	۳۸	۲۷
۵	مائده	۸	۱۴	۱۶
۶	انعام	۴۷	۵۵	۲۹
۷	اعراف	۳۲	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 نپرداخته 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 پرسش و گرفتن علوم را از ایشان امری واجب می‌داند و ائمه را شاهد بر مردم و علوم قرآن را نزد آنها و دینی را که خداوند بدان راضی است فقط از جانب ائمه می‌داند (قمی ۱۴۲۶: ج ۱، ۱۶ و ۱۷).

باور مذهبی او استفاده از روایات را جهت داده است مقصر امامی مذهب است بنابراین روایات رسیده از ائمه علیهم‌السلام را حجت 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 نمایشگر شناخت او از تفاسیر زمان خود است و نشان می‌دهد که وی بر تاریخ، اسباب نزول اشراف دارد و این که حدیث را با ذکر سلسله سند نقل می‌کند و از این رهگذر از اصطلاحات علم حدیثی مثل ثقات، اخبرنا - اخبرنی، حدثنی، 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 عناوینی همچون مجبره، معتزله، حروریه و خوارج آشکار است و افزون بر این، استفاده از قیاس استثنایی و نتیجه‌گیری در مباحث کلامی نشان از آگاهی مفسر از جریانات 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 بالا گرفتن نزاع‌های کلامی دارد سزگین از ۱۳۴ اثر کلامی متعلق به امامیه اثنا عشریه، اسما عیلیه، زیدیه، اهل سنت معتزله نام می‌برد که عنوان‌های این آثار چنین است: الراء، الغیبة، الاعتقادات، حل العقائد، التوحید، العقیده، البداء، 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 تفکیک ۹ سوره در جدول زیر آمده است (قمی ۱۴۲۶: 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	۲	۱	۱
۲	بقره	۴۲	۱۶	۳	۳
۳	آل عمران	۳۴	۱۱	۲	۲
۴	نساء	۲۷	۱۱	۸	۱۳
۵	مائده	۱۶	۶	۱	۴
۶	انعام	۲۹	۱۹	۳	۳
۷	اعراف	۲۱	۱۱	—	۱
۸	انفال	۸	۲	۳	—
۹	توبه	۲۷	۱۱	—	۲
	جمع	۲۱۰	۸۹	۲۰	۲۹

مؤلف به موضوع‌های کلامی رجعت (قمی ۱۴۲۶: ج ۱، ۳۸۷، ج ۲، ۵۰) و تقیه (همان، ج ۱، ۱۰۸) و ظهور (همان: ج ۲، ۳۴۶، ۵۹) و بداء (همان: ج ۱، ۱۷۸، ج ۲، ۱۸۳، ۳۰۶) توجه ویژه نشان می‌دهد و در موارد پرشماری از عبارات «الرد علی المجبره» (همان: ج ۲، ۱۲۷، ۲۳۵) و «الرد علی المعتزله» (همان: ج ۱، ۲۰۶، ۶۵، 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 با 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 منزلهٔ زمینهٔ تفسیر قمی و نیمهٔ اول قرن چهارم سال ظهور این تفسیر است این دوره که شامل دورهٔ غیبت است سال‌های غلبه نص‌گرایی بر حوزه حدیثی و فقهی شیعه است و قم پایگاه نص‌گرایان امامیه در آن دوره است. قم از دورهٔ غیبت صغری به بعد به سرعت به مرجعیت علمی تبدیل شد. به طوری که حسین بن روح نوبختی کتابی را برای ارزیابی و نظردهی به قم می‌فرستد (طوسی [بی‌تا]: ۲۴۰) کشتی نزد محمد بن قولویه و مفید نزد جعفر بن محمد بن قولویه و نزد صدوق تستلمذ 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 اجازه روایت توسط محدثان قمی (جباری ۱۳۸۲: ۶۷) نشان از موقعیت ممتاز علمی قم دارد. تا آنجا که مادولونگ معتقد است شیعهٔ امامیه بدون قم هرگز پای نمی‌گرفته است (مادولونگ ۱۳۷۲: ۱۵۳)

گرچه نص‌گرایی جریان غالب بر پایگاه‌های علمی امامیه بوده است، اما این نص‌گرایی طیف‌های گونه‌گون 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.

۳-۲-۱. جریان طرفدار بی چون چرای 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 با اجتهاد و کوشش فکری و استنباط عقلی میانه‌ای نداشتند افرادی مثل علی بن عبیدالله ابن وصیف (متوفی ۳۶۶ق) و ابوالحسن الناشی (متوفی ۳۶۶ق) به این جریان تعلق دارند (جباری ۱۳۸۲: ۶۹) و پیش از این دو احمد ابن عبدالله برقی (متوفی ۲۸۰) است وی صاحب مصابیح الظلم از مجموعهٔ محاسن است که غریب‌ترین حدیث را رد نمی‌کرد و نظریهٔ 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 باز گرداند (همان جا). نص‌گرایی آن چنان بالا گرفته بود که در اواخر سده سوم فقهای حدیث‌گرا در متون حدیثی خود بابتی را به عنوان «رد بر اجتهاد» گشودند (صفا ۱۴۰۴: ۳۱۹؛ مجلسی ۱۴۰۳: ج ۹۰، ۹۱).

۲-۲-۳. جریان نص‌گرای 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 ۳۲۹ ق) و محمد بن ولید (متوفی ۳۴۲ ق) و ابن بابویه (متوفی ۳۸۱ ق) به این جریان تعلق دارند.

روح نص‌گرایی و جمود بر ظاهر حدیث سبب شد تا قمی‌ها نسبت دادن علم غیب را برای ائمه نوعی غالی‌گری تلقی کنند و قائلان به آنها را غلاه یا مفوضه بنامند، 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 قمی‌ها را مقصره 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 خبر واحد اختلاف داشته بنابراین، نص‌گرایان قم با دو جریان درگیر بودند یکی جریانی که برای ائمه علم غیب قائل بودند و دیگری جریان عقل‌گرایی در بغداد (جعفری ۱۳۸۲: ش 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 عقل‌گرایی 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 قمی‌ها در حدیث ادامه می‌یافت باید حدود ۳۰۰ روایت در کتب اربعه که راوی آنها یونس است به کناری نهاده می‌شد (بهبودی ۱۳۶۳: ۳۵). 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 (کشی [بی تا]: ۹۸۹) البته اختلافات کلامی دو جریان در این تقابل بی تأثیر نبود. 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).

۳-۲-۳. 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 یقطنی که چون روایاتی از یونس بن عبدالرحمن نقل کرده از جانب ابن ولید تحریم شد (شریف 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 ردیة‌ای است بر متالب 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 اختلافات هشام بن حکم با هشام بن سالم (بر اساس آنچه از عنوان کتاب عبدالله جعفر حمیری کتاب ما بین هشام بن الحکم و هشام بن سالم عالم معاصر علی بن ابراهیم برمی‌آید) اختلاف در بر خورد با دو حدیث مختلف است هشام بن حکم کتابی در نقد حدیث به نام الاخبار کیف نصح دارد و یونس بن عبدالرحمن هم کتابی به نام اختلاف الحدیث دارد، به نظر می‌آید هر دو نفر به ضرورت نقد حدیث باور داشته‌اند همان‌گونه 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 افزون بر این که پر 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 (۱۴۲۲)، 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، مه‌ری (۱۳۷۰)، مقدمات زبان‌شناسی، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور.
- بهبودی، محمد باقر (۱۳۶۳)، معرفه الحدیث، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- بحرانی، سید هاشم (۱۲۹۵)، البرهان فی تفسیر القرآن، ط حجر.

اجتهاد در تفسیر روای قمی / ۱۱۵

- پاکتچی، احمد (۱۳۷۵)، «گرایش فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری قمری» نامه فرهنگستان علوم، شماره ۴، سال سوم.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۰)، «امامیه»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- تهرانی، آقا بزرگ تهرانی (۱۴۰۳)، الذریعه... 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» نشریة قیسات 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، عبد... (۱۳۷۹)، تسنیم، قم، نشر اسراء.
- حسین زاده، علی (۱۳۷۵)، «بررسی تفسیر ابوالجارود» فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵ و ۶.
- حلّی، ابن داوود (۱۴۰۲)، الرجال، قم، منشورات الرضی.
- حلّی، محمد بن حسن (۱۴۱۹)، المرام فی علم الکلام، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- حرّ عاملی، محمد بن حسین (۱۳۶۷)، وسائل الشیعة، تهران، المكتبة الاسلامیة.
- خوئی، ابوالقاسم [بی‌تا]، معجم رجال الحدیث، قم، مدینه العلم.
- ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان (۱۳۸۲)، میزان الاعتدال، بیروت، داراحیاء الکتبی العربیة.
- رضایی، محمد علی (۱۳۸۲)، روش و گرایش‌های تفسیر القرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- رومی، فهد بن عبدالرحمن بن سلیمان (۱۴۱۹)، بحوث فی اصول التفسیر و مناہجه، مکتبه التوبه، الرياض.
- زمخشری، جار... (۱۳۶۶)، تفسیر الکشاف، بیروت، دارالفکر.
- سبحانی، جعفر، (۱۴۱۰)، کلیات فی علم الرجال، دارالمیزان، بیروت.

۱۱۶ / تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال چهارم، شماره اول، ۱۳۸۶

- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۳)، بیروت، دارالفکر.
- شبیری، محمد جواد (۱۳۷۶)، «در حاشیه دو مقاله» آینه 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 عکسری علیه السلام، مشهد، استان قدس رضوی.
- شریفی، حسن و مبلغ، محمد حسین (۱۳۷۵)، «تفسیر قمی در ترازوی نقد»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵ و ۶، قم.
- ملاصدرا، محمد شیرازی، (۱۳۸۳)، «الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه»، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، صدرا.
- شوشتری، محمد تقی (۱۴۱۵)، قاموس الرجال، مؤسسه النشر الاسلامی.
- صدر، محمد باقر (۱۴۰۸)، درس فی علم الاصول، قم، مجمع الشهد آیه... الصدر العلمی.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی (۱۴۰۴)، عیون اخبار الرضا، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- — (۱۳۷۰)، رساله الاعتقادات، تهران، کتاب فروشی بوذرجمهری.
- صفار (۱۴۰۴)، بصائر الدرجات، تهران.
- شیخ صدوق، (۱۴۱۰)، الامالی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۴)، تفسیر المیزان، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- — (۱۴۱۷)، بداية الحکمه، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۹۰)، مجمع البیان، تهران، کتاب فروشی اسلامیة.
- طوسی، ابو جعفر [بی تا]، تمهید الاصول، تهران، دانشگاه تهران.
- — (۱۳۵۶)، الفهرست، قم، منشورات الشریف الرضی.
- — (۱۳۸۱)، رجال طوسی، نجف اشرف، نشر حیدریه.
- — [بی تا]، الغیة، [بی تا].
- عسقلانی، ابن حجر (۱۴۱۵)، لسان المیزان، بیروت، بی نا.

اجتهاد در تفسیر روایی قمی / ۱۱۷

- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۹)، مبانی و روش های تفسیر قرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فرات کوفی، ابوالقاسم (۱۴۱۰)، تفسیر فرات کوفی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قاضی زاده، کاظم (۱۳۷۵)، فصلنامه بینات، شماره ۱۰.
- قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۸۲)، تاریخ عقاید و مذاهب شیعه، تهران، آشیانه کتاب.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۲۶)، تفسیر القمی، قم، مؤسسه دارالحجّة للثقافة.
- مادولونگ، ویلفرد (۱۳۷۲)، «تشیع امامی و زیدی در ایران»، ترجمه رسول جعفریان، کیهان اندیشه، شماره ۵۲ بهمن و اسفند.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۰۳)، بهار الانوار، «تفسیر منسوب به نعمانی» بیروت، بی نا.
- مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۷۴)، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، ینوجرسی، آمریکا، نشر داروین.
- _____ (۱۳۶۸)، مقدمه ای بر فقه شیعه، مشهد، نشر آستان قدس.
- مدیر شانه چی، کاظم (۱۳۸۲)، تاریخ حدیث، تهران، سمت.
- معارف، مجید (۱۳۸۵)، تاریخ عمومی حدیث، تهران، انتشارات کویر.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸)، التفسیر و المسفرون فی ثوبه القشيب، مشهد، الجامه الرضويه للعلوم الاسلاميه.
- مکارم، ناصر [بی تا]، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی، سید علی (۱۳۶۹)، «پژوهشی پیرامون تفسیر قمی» تهران، کیهان اندیشه، شماره ۳۲.
- میثمی، اسماعیل و استیلتی (۱۳۷۱)، زیست شناسی جانوری، تهران، شرکت افست.
- نجاشی، احمد بن علی بن احمد بن العباس (۱۴۰۸)، الرجال، تحقیق محمد جواد نائینی، بیروت. دارالاضواء.
- _____ (۱۴۱۳)، الرجال، قم، مؤسسه نشر اسلامی.