

بازخوانی انتقادی دیدگاه قرآن‌پژوهان معاصر درباره غیراجتهادی بودن تفاسیر روایی شیعه^۱

مهدی پیچان^۲

نصرت نیلساز^۳

چکیده

بیشتر مؤلفان در حوزه‌ی روش‌ها و گرایش‌های تفسیری شیعه، تفاسیر روایی را تفاسیری غیراجتهادی دانسته‌اند که مؤلفان آنها بدون هیچ‌نظروری، صرفاً به گردآوری روایات که غالباً به‌طور مستقیم به بخشی از الفاظ و عبارات آیات اشاره دارد پرداخته‌اند. در این مقاله برآنیم تا با ردّ دیدگاه یادشده نشان دهیم که مؤلفان تفاسیر روایی شیعه هم‌چون سایر مفسران در راستای فهم آیات، اجتهاد خویش را در بهره‌جستن از عقل منبعی و ابزاری مصروف داشته‌اند و در قالب گزینش منابع و روایات به بیان دیدگاه‌های تفسیری خود پرداخته‌اند. بهترین روش برای نیل به این هدف، تطبیق این تفاسیر با یکدیگر و توجه به مواضع تمایز آنهاست. تمایزاتی که نشان از تفاوت دیدگاه یا دغدغه‌ی صاحبان این تفاسیر دارد. ره‌آورد تطبیق تفاسیر متقدم و متأخر شیعی؛ قمی، عیاشی، فرات کوفی، صافی فیض‌کاشانی، البرهان بحرانی و نورالتقلین حویزی در حوزه‌ی مسائل فقهی، کلامی و علوم قرآنی حاکی از تمایز این تفاسیر در یازده مسئله‌ی اساسی است. این مسائل از این قرارند: جواز یا عدم جواز تعامل با سلطان، نماز جمعه، خراج، خمس، عصمت انبیاء، اعجاز قرآن، مکی و مدنی، ناسخ و منسوخ، تحریف قرآن، اختلاف قرائات و اسباب نزول.

کلیدواژه‌ها: تفاسیر روایی شیعه، اجتهاد، نقش مؤلف، نقش زمینه، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، جریان‌های تفسیری.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری دانشجو مهدی پیچان می‌باشد.

۲. دانش‌آموخته‌ی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. mehdi_pichan@modares.ac.ir

۳. نویسنده مسئول، دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. nilsaz@modares.ac.ir

مقدمه

بیان مسئله: واکاوی جریان‌های تفسیری نشان می‌دهد که در مقاطعی از زمان عمده توجه مفسران قرآن در راستای تفسیر آیات الهی معطوف به گردآوری روایات تفسیری و تدوین و تألیف مجموعه‌های تفاسیر روایی بوده است. از اساسی‌ترین علل گرایش به چنین رویکردی، دلایل عقلی، عقلایی و نقلی حاکی از ممنوعیت تفسیر به رأی است. از نظر عقلی، تفسیر یک کلام به نوعی آگاهی‌دادن از مراد و مقصود متکلم است، از این رو اگر این آگاه‌نمودن صادقانه نباشد نسبت کذب و افتراء به گوینده کلام داده شده و چنین فعلی از منظر عقل، قبیح و ناپسند شمرده می‌شود. از طرفی روش و منش عقلا حاکی از آن است که تفسیر به رأی و تحمیل آراء و نظرات شخصی بدون ارائه شواهد و قرائن اطمینان‌آور بجای مراد و مقصود گوینده امری مذموم و غیرقابل قبول می‌باشد (سعیدی روشن، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۳). اما از دیدگاه نقلی می‌توان آیات و روایات متعددی را به عنوان شواهد نقلی ممنوعیت تفسیر به رأی برشمرد (نک. انعام/۲۱؛ اعراف/۱۶۹؛ نساء/۴۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۵۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۶۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۱۰۷).

براساس همین نهی از تفسیر به رأی، در نگرش و نگارش عده‌ای از مفسران متقدم شیعه این امر به چشم می‌آید که هر نوع تفسیری را به جز تفسیر روایی مصداق تفسیر به رأی دانسته و فهم مراد آیات را جز در سایه سار عنایت به نقل احادیث باطل انگاشته‌اند^۱ (نک. طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴؛ حلی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۰۳). نشانه‌های آشکار تفکر یادشده در دوران متأخر را در سخنان ملامحمد امین استرآبادی پیشوای جماعت اخباریان شیعه می‌توان یافت. وی در بخش‌های مختلف *الفوائد المدنیة* از نقش و جایگاه روایات در تفسیر و تبیین آیات قرآن سخن رانده و به صراحت فهم معتبر قرآن را منوط به راهنمایی‌های اهل بیت (ع) دانسته است. وی خطابات قرآنی را برای غیر ائمه در حکم

۱. این سنخ باور در خصوص فهم و تفسیر قرآن که روایات تفسیری را یگانه راه ارتباط با مدلول‌ها و معارف قرآنی بر می‌شمارد هم در میان عالمان اهل سنت و هم در میان عالمان شیعه با توجه به تفاوت مبانی در نوع نظرکرد به جایگاه دینی و علمی امامان معصوم، صحابه و تابعین وجود دارد و فقط مختص به شیعه نمی‌باشد (برای تفصیل نک. اسعدی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۴۱). مطلب دیگر آنکه، اقدام یک مؤلف برای گردآوری روایات تفسیری و تألیف تفسیری روایی همیشه به معنای باور آن مؤلف به انحصاری دانستن فهم و تفسیر آیات در پرتو عنایت به روایات نباید تلقی شود چراکه ممکن است مؤلف مذکور به سبب دلایل و انگیزه‌های دیگری بدین امر روی آورده باشد. به عنوان نمونه، علامه طباطبایی پیش از تألیف *تفسیر المیزان*، اقدام به نگارش تفسیری روایی با عنوان *البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن* نموده است. هم‌چنانکه برخی از محققان اذعان داشته‌اند و از عنوان این اثر هم آشکار است، علامه بنا بر موقعیت‌شناسی و درک نیازهای روز، آن هنگام که هجمه شدید دشمنان برای نشان دادن مخالفت قرآن و احادیث را مشاهده کرد، درصدد پاسخگویی به منظور تبیین مبانی قرآنی روایات اهل بیت (ع) برآمد و دست به نگارش این تفسیر زد (نک. فقیه ایمانی و مصلایی‌پور، ۱۳۹۳، ص ۱۳۱-۱۵۲؛ نیل‌ساز و جلیلیان، ۱۳۹۴، ص ۵۳-۸۴).

ابهام‌افکنی و سربسته‌گویی شمرده و با استناد به حدیث «إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوطِبَ بِهِ» معصومان را مخاطب اصلی قرآن می‌داند (استرآبادی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷۸ و ۲۷۰).

احتراز از تفسیر به رأی، عرفی ندانستن زبان قرآن و خاص دانستن مخاطبان آن تنها علل روی آوردن به تفاسیر روایی نبوده و نیست. توجه به دوران حساس غیبت صغری امام عصر (عج) و عدم دسترسی به امام و دغدغه‌ها و چالش‌های مهمی که عالمان شیعه با آن مواجه بودند، زوایای دیگری از این عوامل را آشکار می‌سازد. در این دوران مراجعه به امام به عنوان مرجع نهایی و فصل الخطاب در امور دین و دنیا جای خود را به برداشت‌ها و اجتهادات فردی از آیات و روایات داد. اینجا بود که خوانش‌های گوناگون از عقاید شیعه و نزاع‌ها بالا گرفت. در چنین شرایطی آنچه برای عموم اطمینان‌بخش‌تر می‌نمود روی آوردن به نقلیات، پرهیز از اندیشه‌ورزی در عقاید و اجتناب از اجتهاد در فقه و دوری از قواعد عقلی بود. عالمان شیعی که از وجود امام محروم شده بودند تنها راه اتصال خود با امامان را تمسک به احادیث و اقوال به جا مانده از ائمه (ع) می‌دیدند (یاکتچی، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۱۶۷ و ۱۶۸؛ برآشر، ۱۳۹۹، ص ۳۹). از سوی دیگر می‌توان به تدوین جوامع روایی اهل سنت و تلاش برای حفظ میراث روایی اهل بیت (ع) و دفاع و صیانت از باورهای شیعی از طریق تفسیر آیات قرآن و از رهگذر گردآوری این روایات در مواجهه با فرق و مذاهب غیرشیعی اشاره داشت (اسعدی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۳۴).

در نگاه سطحی و ابتدایی این چنین به نظر می‌آید که مفسران در تفاسیر روایی بدون هیچ تلاش عقلی و اجتهادی، صرفاً به گردآوری روایات که غالباً به‌طور مستقیم به بخشی از الفاظ و عبارات آیات اشاره دارد پرداخته‌اند. عاملی که به این نوع نگرش دامن می‌زند تقسیم‌بندی برخی از مؤلفان حوزه‌ی مکاتب و جریان‌های تفسیری و قرآن‌پژوهانی است که تفسیر روایی را یا به‌گونه‌ی مستقل و یا ذیل تفسیر نقلی در مقابل تفسیر اجتهادی قرار داده‌اند حال آنکه شواهد نشان می‌دهد که مؤلفان تفاسیر روایی هم‌چون سایر مفسران، در راستای کشف مراد و مقصود آیات، اجتهاد خویش را در بهره‌جستن از عقل منبعی و ابزاری مصروف داشته‌اند. در این مقاله با این مبنای نظری که شرایط زمینه‌ای در نوع عملکرد مؤلفان تفاسیر روایی شیعه در تدوین و تألیف تفاسیرشان اثرگذار بوده است، در پی آن هستیم که با ردّ دیدگاه قرآن‌پژوهان مبنی بر غیراجتهادی بودن تفاسیر روایی شیعه، بهترین طریق ممکن برای آشکار ساختن اجتهاد در این تفاسیر را نشان داده و مصادیق اجتهادورزی مؤلفان تفاسیر روایی شیعه را در حوزه‌ی مسائل فقهی، کلامی و علوم

قرآنی تشریح کنیم. تعدد و تنوع تفاسیر روایی شیعی موجب شد تا شش اثر مشهور در این زمینه یعنی؛ تفسیر قمی منسوب به علی بن ابراهیم قمی، کتاب التفسیر عیاشی، تفسیر فرات کوفی؛ هر سه متعلق به اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم، الصافی ملامحسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱)، البرهان سیدهاشم بحرانی (۱۰۵۰-۱۱۰۷) و نورالتقلین حویزی (م ۱۱۱۲) را به عنوان دامنه تحقیق برگزینیم.

پیشینه پژوهش: تاکنون تألیفات متعددی از زوایای گوناگون به تحقیق درباره تفاسیر روایی شیعه پرداخته‌اند. اما برخی از مهم‌ترین آثار که به‌طور مشخص با مسئله این مقاله در ارتباط باشند به ترتیب زمانی عبارتند از: سیر تطور تفاسیر شیعه (محمدعلی ایازی، ۱۳۷۳)، اجتهاد در تفسیر روایی امامیه (حمیدرضا فهیمی‌تبار، ۱۳۹۰)، تفاسیر شیعی و تحولات تاریخ ایران (فروغ پارسا، ۱۳۹۳)، قرآن و نخستین ادوار تفسیری شیعه امامیه (مئیر برادر، ۱۳۹۹)، «سیر تاریخی تدوین تفاسیر روایی شیعه» (اسدالله جمشیدی، ۱۳۸۲)، «چهار پارادایم تفسیری شیعه» (مرتضی کریمی‌نیا، ۱۳۹۰)، «هرمنوتیک متقدم شیعی؛ برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه» (رابرت گلیو، ۱۳۹۵) و «تحولات تفسیر قرآن در مذهب شیعه در عصر صفوی» (محمد مولوی و محمدحسن شاطری، ۱۳۹۷). در برخی از این آثار اساساً به مصادیق اجتهادورزی مؤلفان تفاسیر روایی شیعه پرداخته نشده و در برخی دیگر، هرچند به این مسئله پرداخته شده اما این امر از طریق تطبیق این تفاسیر با یکدیگر و توجه به مواضع تمایز آنها صورت نگرفته است حال آنکه به عقیده نگارندگان، بهترین طریق برای اثبات اجتهادی بودن تفاسیر روایی شیعه، تطبیق آنها با یکدیگر و توجه به تفاوت عملکرد مؤلفان آنها در مواجهه با موضوعات گوناگون است.

۱. تبیین دیدگاه قرآن‌پژوهان درباره تفاسیر روایی شیعه

تحقیق و تألیف درخصوص روش‌ها و گرایش‌های تفسیری مفسران و بررسی سیر تحول تاریخ تفسیر، از برجسته‌ترین تلاش‌های قرآن‌پژوهان در راستای مطالعات تفسیری بوده و هست. اگرچه در سنت اسلامی توجه به تبیین اصول و قواعد تفسیر قرآن در قالب مقدمه کتب تفسیری و یا در آثاری مستقل و نیز معرفی مفسران و تفاسیر در قالب نگاه‌هایی نظیر طبقات المفسرین سابقه داشته است، اما باید اذعان داشت انتشار کتاب مذاهب التفسیر الاسلامی نوشته‌ی ایگناتس گلدتسیهر فصل جدیدی را در پژوهش‌های علمی و آکادمیک پیرامون تفاسیر و مفسران قرآن گشود. پس از این کتاب آثار متعددی بگونه‌ای مبسوط پیرامون سیر تحول و تطور تفسیر قرآن، روش‌ها و گرایش‌های مفسران

و مکاتب تفسیری مختلف از صدر اسلام تا دوران معاصر به رشته تحریر درآمد (نک. پیچان و نیلساز، ۱۴۰۱، ص ۸۷-۶۹). یکی از مباحث مطروحه در آثار شیعی حوزه مکاتب و جریان‌های تفسیری که مشخصاً محل بحث و نظر این مقاله است، مبحث تفاسیر روایی و مآثور است. باور برخی از مؤلفان آثار در این حوزه بر آن است که مؤلفان تفاسیر روایی بدون هیچ اجتهادی صرفاً به گردآوری روایات که غالباً به‌طور مستقیم به بخشی از الفاظ و عبارات آیات اشاره دارد پرداخته‌اند.

عمید زنجانی در تقسیم‌بندی خود از روش‌های تفسیری از دو روش تفسیر نقلی و مآثور و تفسیر عقلی اجتهادی در کنار سایر روش‌ها نام می‌برد. از منظر وی مفسران تفاسیر نقلی و مآثور در فهم و بیان معانی و مقاصد قرآنی هرگونه اعمال فکر، رأی و اجتهاد شخصی را به دلیل تلقی خاصی که از روایات نهی از تفسیر به رأی داشتند به گوشه‌ای نهاده و تنها کلید فهم آن را اخبار وارد شده از سرچشمه وحی دانستند (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۲). از منظر ایازی ویژگی تفسیر از زمان رسول خدا (ص) تا اواخر سده‌ی سوم هجری، نقل روایت بوده به‌گونه‌ای که مفسران تنها به شرح اجمالی سبب نزول و تبیین الفاظ بسنده کرده و قرآن را با ضوابط اجتهادی تفسیر نمی‌کردند. پس از این دوران بود که عنصر اجتهاد و بهره‌گیری از عقل در نگارش تفسیر رخ نمایان کرد و در تفاسیری چون تبیان شیخ طوسی، مجمع البیان طبرسی و روض الجنان ابوالفتوح رازی بروز و ظهور یافت. چنانکه پیداست ایازی در این اثر، تفاسیر روایی و مآثور را در مقابل با تفاسیر اجتهادی قرار داده است (ایازی، ۱۳۷۳، ص ۱۰). فاکر میبیدی با اذعان به اینکه در سده‌ی یازدهم شیوه عقلی و اجتهادی در تفسیر قرآن دچار رکود و کندی گردید، آثار تفسیری این سده را بازگشتی به دوران تفاسیر روایی متقدم می‌داند. وی راز این رویکرد به گذشته را ورود افکار تازه‌ی محمدامین استرآبادی به عرصه دانش و پایه‌گذاری اخباری‌گری می‌داند. در این اثر نیز تفسیر روایی در مقابل با تفسیر عقلی و اجتهادی قرار گرفته و مؤلف از اجتهاد در تفاسیر روایی و جنبه‌های تمایز این تفاسیر با یکدیگر سخنی به میان نیاورده است (فاکر میبیدی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۸-۲۶۲). محمد هادی معرفت با تفکیک میان تفسیر اجتهادی و تفسیر نقلی، تفسیر اجتهادی را بیشتر بر درایت و عقل متکی دانسته تا روایت و نقل و معیار سنجش در آن را اندیشه و تدبر معرفی کرده به‌گونه‌ای که به طور مطلق بر آثار و اخبار نقل شده اعتماد نمی‌شود (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۲۵). رستمی در تبیین سیر تاریخی تفسیرنگاری و سرآغاز تدوین تفسیر، از دو روش تفسیر روایی و تفسیر اجتهادی در سده‌های سوم و چهارم نام می‌برد و به‌نوعی تفاسیر روایی را مقابل تفاسیر اجتهادی قرار می‌دهد (رستمی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱). علوی‌مهر بر مبنای صحیح‌ترین

منابع فهم متون دینی؛ قرآن، روایات، عقل سالم و فطری، روش‌های تفسیری را شامل تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به روایات، تفسیر عقلی و تفسیر اجتهادی می‌داند. وی تفسیر قرآن به روایات را منفک از تفسیر اجتهادی و قسیم آن برشمرده است (علوی مهر، ۱۳۸۱، ص ۹). طبق دیدگاه جمشیدی، تاریخ تفاسیر روایی شیعه را می‌توان در سه مقطع پی‌گیری نمود: عصر نبوی، عصر حضور امامان معصوم و عصر غیبت امام معصوم. در عصر نبوی روایات تفسیری در کنار سایر روایات جمع‌آوری شدند اما تألیف مستقل تفسیری بوجود نیامد. در عصر حضور امامان معصوم شاهد تفکیک روایات فقهی، تاریخی و... هستیم و می‌توان حدس زد که روایات تفسیری نیز به سمت استقلال پیش رفتند و در نهایت در عصر غیبت، روایات تفسیری براساس سوره‌ها و آیات درون هر سوره منظم گشت. وی با تفکیک تفاسیر روایی به دو گونه روایی محض و روایی اجتهادی به معرفی تفاسیر روایی شیعه به ترتیب تاریخ تدوین می‌پردازد (جمشیدی، ۱۳۸۲، ص ۸۶-۹۷). رضایی اصفهانی روش‌های تفسیری را به دو قسم عمده‌ی روش‌های تفسیری ناقص و روش تفسیر کامل و سپس به اقسام فرعی‌تری تقسیم نموده است. از منظر او، روش‌های تفسیری ناقص شامل روش تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر روایی، تفسیر علمی، تفسیر اشاری، تفسیر عقلی اجتهادی و تفسیر به رأی می‌شود. همانگونه که پیداست وی تفسیر روایی و نیز روش‌های دیگر را قسیم تفسیر اجتهادی قرار داده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۳۲ و ۳۳). بابایی با تقسیم تفاسیر روایی به دو گونه روایی محض و روایی اجتهادی، تفسیر روایی محض را نظریه و روشی در تفسیر دانسته که هیچ‌گونه اجتهادی را در فهم و تفسیر معنای آیات قرآن روا نمی‌داند و هیچ تفسیری را برای آیات جز تفسیری که در روایات بیان شده معتبر نمی‌داند به گونه‌ای که باورمندان به آن براین باورند که در تفسیری که برای قرآن نوشته می‌شود تنها باید به ذکر روایات اکتفا کرد (بابایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶۹). اسعدی در بررسی خود در خصوص جریان روایت‌گروی تفسیر، جریان تفسیر در دوران پس از عصر نزول را به دو رویکرد اصلی تقسیم می‌کند. رویکرد نخست که از جریان روایت‌گرا بیگانه تلقی می‌شود، تفسیر را به مثابه دانشی مستقل پی گرفته و حدیث را تنها به عنوان یکی از منابع آن می‌داند. از منظر او، در کنار این رویکرد، رویکردی دیگر در تاریخ تفسیر پس از عصر نزول مشاهده می‌شود که تفسیر را صرفاً در بستر علم حدیث و در قالب روایی دنبال کرده و باب نظروری و اجتهاد را در حوزه‌های معانی قرآن مسدود دیده است (اسعدی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۲۶).

۲. تحلیل دیدگاه قرآن‌پژوهان درباره تفاسیر روایی شیعه

برخلاف دیدگاه قرآن پژوهان یادشده مبنی بر غیراجتهادی بودن تفاسیر روایی شیعه، شواهد و قرائن حاکی از آن است که مؤلفان این تفاسیر به مانند سایر مفسران اجتهاد خویش را در بهره‌جستن از عقل در راستای کشف معانی و مفاهیم آیات مصروف داشته‌اند. کاربرد عقل در تفسیر در یک نگاه کلی نگر به دو قسم منبعی و ابزاری منقسم می‌گردد. مراد از عقل منبعی، عقلی است که به عنوان یک مصدر برای تفسیر آیات در عرض منابع دیگر تفسیر به کار می‌رود و مقصود از عقل ابزاری، قوه‌ی مُدرکه‌ای است در طول کتاب و سنت و نوری است که وسیله‌ی دیدن اشیاء است و خود چیزی به آنها نمی‌افزاید و تنها به جمع‌بندی شواهد متنی و فرامتنی می‌پردازد (اویسی و مؤدب، ۱۳۹۷، ص ۹۱-۹۳؛ علی‌تبار، ۱۴۰۰، ص ۱۳۵-۱۴۷). در برخی از تفاسیر روایی مانند تفسیر قمی و صافی فیض کاشانی، مفسر در مواردی به طرح آراء و نظرات شخصی خویش بدون استناد به روایات و با اتکای به عقل منبعی پرداخته و در دیگر تفاسیر این حوزه هرچند مفسر از بیان نظرات خویش امتناع ورزیده و تنها به بیان روایت بسنده کرده اما یقیناً در گزینش منابع و روایات از عقل ابزاری بهره‌جسته و اجتهاد کرده است. به دیگر سخن باید توجه داشت که تفاسیر روایی شیعه به مانند سایر تفاسیر در خلأ بوجود نیامده و مؤلفان این تفاسیر تحت تأثیر شرایط زمینه‌ای و در راستای پاسخ‌دهی به نیازها و مسائل ساختاری جامعه‌ی خود به تألیف این تفاسیر اقدام نموده‌اند (برای تفصیل نک. پیچان، ۱۴۰۴، ص ۳۶-۵۴).

به عقیده نگارندگان، بهترین روش برای نمایان ساختن مصادیق اجتهادورزی مؤلفان تفاسیر روایی شیعه تحت تأثیر شرایط زمینه‌ای، تطبیق این تفاسیر با یکدیگر و توجه به مواضع تمایز آنها ذیل آیات و موضوعات مشخص است. در میان تحقیقات انجام شده تا کنون، مرتبط‌ترین اثر با مسئله این پژوهش، کتاب *اجتهاد در تفسیر روایی امامیه* از حمیدرضا فهیمی‌تبار است. به‌رغم تلاش ستودنی وی، این اثر در رسیدن به مقصودش با نقصان و کاستی مواجه است. فهیمی‌تبار بدون تطبیق تفاسیر روایی امامیه و به‌گونه‌ای مستقل و مجزا درباره اجتهاد در این تفاسیر سخن گفته است. عمده توجه وی معطوف به تفسیر قمی و صافی و مواردی است که مؤلفان این دو تفسیر در قالب الفاظ و عبارات خود و بدون ذکر روایتی به بیان دیدگاه‌های تفسیری خود پرداخته‌اند و توجه چندانی به نحوه‌ی اجتهادورزی مؤلفان این دو تفسیر در گزینش روایات نداشته است. در خصوص سه تفسیر دیگر؛ تفسیر عیاشی، نورالانقلین حویزی و البرهان بحرانی نیز بیش از هرچیزی، تمرکز وی بر نشان دادن گزینش منابع از سوی این مفسران بدون تحلیل و ارزیابی است (فهیمی‌تبار، ۱۳۹۰، سراسر کتاب). وی در مقدمه اثر خویش بیان می‌دارد: «جست و جوی نگارنده در دو تفسیر

البرهان و نورالثقلین نشان می‌دهد موارد اجتهاد در این دو تفسیر نسبت به سه تفسیر دیگر کمتر است، بنابراین این دو تفسیر مجموعاً در یک بخش قرار داده شده است» (فهیمی تبار، ۱۳۹۰، ص ۱۱). این در حالی است که با تطبیق این تفاسیر و دقت در وجوه تمایز آنها مشخص می‌گردد موارد اجتهاد در این دو تفسیر اگر بیشتر از تفاسیر دیگر نباشد کمتر نیست.

۳. وجوه تمایز و مصادیق اجتهاد در تفاسیر روایی شیعه

در این بخش برآنیم تا با تبیین وجوه تمایز تفاسیر روایی شش‌گانه در حوزه‌ی مسائل فقهی، کلامی و علوم قرآنی، مصادیق اجتهادورزی مؤلفان آنها را نمایان سازیم. لازم به ذکر است، در تبیین وجوه تمایز، تنها مواردی آورده شده که تمایز و تفاوت جدی در نوع نگرش و دیدگاه‌های این تفاسیر وجود داشته باشد. لذا در مواردی که دیدگاه مفسران ذیل آیات و موضوعات، مشابه یکدیگر بوده و تنها تفاوت موجود، تعداد روایات وارده و یا تفاوت در گزینش منابع و چینش روایات باشد از محل بحث این پژوهش خارج است. به عنوان مثال در مسئله کیفیت رؤیت خداوند، به‌رغم آنکه مؤلفان تفاسیر یادشده در نوع منبعی که از آن روایات موردنظر خویش را آورده‌اند، تعداد روایات و چینش روایات تفاوت‌هایی دارند اما تمامی آنها بر عدم رؤیت خداوند با چشم سر و تنزیه جسمانی خداوند متعال اتفاق نظر دارند و از این منظر تمایزی میان دیدگاه و نگرش این مفسران دیده نمی‌شود (نک. تفاسیر یادشده ذیل آیات ۱۰۳ انعام؛ ۱۴۳ اعراف؛ ۱۱۰ طه؛ ۲۲ و ۲۳ قیامت). لذا تنها به مواردی که تعداد روایات وارده، نحوه‌ی چینش روایات و گزینش منابع به نوعی حاکی از تمایز و تفاوت جدی دیدگاه یا دغدغه‌ی مؤلفان این تفاسیر باشد، توجه شده است.

۳-۱. تبیین و تحلیل وجوه تمایز تفاسیر روایی شیعه در حوزه‌ی مسائل فقهی

تطبیق تفاسیر روایی شیعه حاکی از آن است که این تفاسیر در حوزه‌ی مباحث فقهی در چهار مسئله‌ی جواز یا عدم جواز تعامل با سلطان، نماز جمعه، خراج و خمس متمایز از یکدیگر هستند. در مسئله جواز یا عدم جواز تعامل با سلطان، آنچه به‌طور خاص‌تری این تفاسیر را متمایز از یکدیگر کرده نوع رویکرد تفاسیر متأخر درباره‌ی این مسئله

است به گونه‌ای که برخلاف مفسران متقدم (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۷۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳۸ و ۲۵۴، ج ۲، ص ۱۶۲)، این مفسران علاوه بر ذکر روایاتی که از تعامل با سلطان و دربار سلطنت برحذر می‌دارد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۶۶، ج ۲، ص ۳۷ و ۴۷۵؛ جویری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۹۱ و ۵۰۸، ج ۲، ص ۴۰۰ و ۴۰۳؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۱۶ و ۳۰۳، ج ۳، ص ۱۳۷ و ۱۴۴)، به ذکر روایاتی روی آورده‌اند که با قیود و شروطی و طبق مصالحی جواز تعامل با سلطان در آن مطرح شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۳۰؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۱۲؛ جویری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۷۹ و ۱۸۰، ج ۳، ص ۲۵۹). در موضع یادشده و از میان عوامل مختلف، شرایط سیاسی اجتماعی حاکم بر زمان زندگی مفسران نقش شاخص‌تری را در تمایز تفاسیر یادشده ایفا می‌کند. برخلاف برخی از سلاطین که بر مذهب تشیع جز در فترتی کوتاه تکیه و تأکید نداشتند یا حکومت آنان نوعی حکومت منطقه‌ای و محلی بود (نک).

۱. و حدثني أبي قال حدثني هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة قال سألت رجلاً أبا عبد الله ع عن قوم من الشيعة يدخلون في أعمال السلطان ويعملون لهم و يحبونهم و يولونهم قال ليس هم من الشيعة و لكنهم من أولئك ثم قرأ أبو عبد الله ع هذه الآية لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود و عيسى ابن مريم إلى قوله و لكن كثيراً منهم فاسقون.
۲. عن سليمان الجعفری قال قلت لأبي الحسن الرضا ما تقول في أعمال السلطان فقال يا سليمان الدخول في أعمالهم و العون لهم و السعي في حوائجهم عدیل الكفر و النظر إليهم على العمدة من الكبائر التي يستحق به النار.
۳. عن يونس مولى على عن أبي عبد الله ع قال من كانت بينه و بين أخيه منازعة فدعاه إلى رجل من أصحابه يحكم بينهما فأبى إلا أن يرافعه إلى السلطان فهو كمن حاكم إلى الجبت و الطاغوت و قد قال الله: «يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ» إلى قوله «بَعِيداً».
۴. عن سماعة بن مهران قال سألت أبا عبد الله ع رجل من أهل الجبال عن رجل أصاب مالا من أعمال السلطان فهو يتصدق منه و يصل قرابته و يحج ليغفر له ما اكتسب و هو يقول: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» فقال أبو عبد الله: إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة و لكن الحسنه تكفر الخطيئة ثم قال أبو عبد الله ع: إن كان خلط الحلال حراماً فاختلط جميعاً فلم يعرف الحلال من الحرام فلا بأس.
۵. في المجالس عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال طاعة السلطان واجبة و من ترك طاعة السلطان فقد ترك طاعة الله و دخل في نهيه ان الله يقول: «و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة و أحسنوا إن الله يحب المحسنين».
۶. في عيون الاخبار في باب ذكر مولد الرضا (ع) ملك عبد الله المأمون عشرين سنة و ثلثة و عشرين يوماً فأخذ البيعة في ملكه لعلى بن موسى الرضا (ع) بعهد المسلمين من غير رضاء و ذلك بعد ان يهدده بالقتل و ألح مرة بعد أخرى في كلها يأبى عليه حتى أشرف من تأييه على الهلاك فقال (ع): «اللهم انك قد نهيتني عن الإلقاء بيدي إلى التهلكة و قد أكرهت و اضطرت كما أشرفت من قبل عبد الله المأمون على القتل متى لم أقبل ولاية عهده و قد أكرهت و اضطرت كما اضطر يوسف و دانيال عليهما السلام إذ قبل كل واحد منهما الولاية من طاغية زمانه. اللهم لا عهد الا عهدك و لا ولاية الا من قبلك، فوقفتي لاقامة دينك و احياء سنة نبيك فانك أنت المولى و النصير و نعم المولى أنت و نعم النصير» ثم قبل ولاية العهد من المأمون و هو باك حزين على ان لا يولي أحداً و لا يعزل أحداً و لا يغير رسماً و لا سنة و ان يكون في الأمر مشيراً من بعيد.

۷. في تهذيب الأحكام محمد بن يعقوب عن الحسين بن الحسن الهاشمي عن صالح بن أبي حماد عن محمد بن خالد عن زياد بن سلمة قال: دخلت على أبي الحسن موسى عليه السلام فقال لي: يا زياد انك تعمل عمل السلطان؟ قال: قلت: أجل، قال لي: و لم؟ قلت: أنا رجل لي مروءة و على عيال، و ليس وراء ظهري شيء فقال لي: يا زياد لئن أسقط من حالي فأقطع قطعة قطعة أحب الي من أن أتولى لأحد منهم عملاً و أطأ بساط رجل منهم الا لماذا؟ قلت: لا أدري، قال: الا لتفريج كربة عن مؤمن أو فك أسره أو قضاء دينه، يا زياد ان أهون ما يصنع الله عز و جل بمن تولى لهم عملاً ان يضرب عليه سراح من نار الى أن يفرغ الله عز و جل من حساب الخلايق.

ابن مسکویه، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۲۶۴؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۵۲۷؛ خالقی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۶)، با پیدایش حکومت صفویه به مثابه نخستین حکومت تمام عیار و مستقل شیعی و هم‌زمان با تألیف تفاسیر روایی شیعی متأخر، مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور معرفی و از آن پس تلاش وافری در راستای تحکیم مبانی تشیع صورت پذیرفت. روی کار آمدن حکومت صفویه با داعیه‌های شیعی در حالی بود که پیش از آن شیعیان همواره به عنوان اقلیتی مذهبی در شرایطی نا به هنجار تحت سلطه‌ی سلاطین سنی مذهب گذران عمر می‌کردند. به همین سبب، عالمان شیعی با عنایت به اوضاع اسفبار شیعیان در گذر ایام و بدان جهت که سلاطین صفوی داعیه‌ی ترویج مذهب تشیع را داشتند، به همیاری نظری و عملی نسبت به حکومت صفویه روی آوردند و در جهت تحکیم ارکان آن گام برداشتند (نک. جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۶۵؛ ورهرام، ۱۳۸۵، ص ۱۳۲؛ صفت گل، ۱۳۸۱، ص ۴۵۲؛ رفیعی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۱). وجود همین شرایط، زمینه‌ای شده تا مؤلفان تفاسیر روایی متأخر برخلاف همگنان متقدم‌شان علاوه بر ذکر روایات نهی‌کننده از تعامل با سلاطین، به آوردن روایات دلالت‌کننده بر جواز این عمل با رعایت قیود و شروطی نیز مبادرت بورزند (برای تفصیل نک. پیچان، ۱۴۰۴، ص ۴۶-۶۶).

از دیگر وجوه تمایز این تفاسیر در مباحث فقهی می‌توان به تمایز این تفاسیر ذیل آیات مرتبط با مسئله نماز جمعه اشاره داشت. در موضع یادشده آنچه به‌طور خاص‌تری این تفاسیر را متمایز از یکدیگر کرده نوع رویکرد تفاسیر متأخر درباره‌ی بیان شرایط وجوب نماز جمعه است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۷۴-۱۷۶؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۲۵-۳۳۰)؛ امری که در تفاسیر متقدم به چشم نمی‌آید (نک. قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۶۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۸؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۴۸۳ و ۴۸۴) و می‌توان آن را نشأت گرفته از دغدغه‌های متفاوت مؤلفان این

۱. فی الکافی عن الباقر علیه السلام قال فرض الله علی الناس من الجمعة الی الجمعة خمساً و ثلاثین صلاةً منها صلاةً واحدةً فرضها الله فی جماعة و هی الجمعة و وضعها عن تسعة عن الصغیر و الکبیر و المجنون و المسافر و العبد و المرأة و المریض و الأعمی و من کان علی رأس فرسخین. و فی التهذیب و الفقیه عن الصادق علیه السلام انه سئل علی من تجب الجمعة قال تجب علی سبعة نفر من المسلمین و لا جمعة لأقل من خمسة من المسلمین أحدهم الإمام فإذا اجتمع سبعة و لم یخافوا أهمهم بعضهم و خطبهم. أقول: لعل المراد انها تجب علی سبعة حتماً و عزيمةً و من دون رخصةً فی ترکها و تجب لخمسةً تخیراً و علی الأفضل مع الرخصة فی ترکها و بهذا تتوافق الأخبار المختلفة فی الخمسة و السبعة و یؤیده تعدیه الوجوب باللام فی الخمسة و بعلى فی السبعة و اما إذا كانوا اقل من خمسة فليس علیهم و لا لهم جمعة بل علیهم حتماً ان يصلوا اربعا و الاخبار فی وجوب الجمعة اکثر من ان تحصی.

۲. فی مجمع البیان و فرض الجمعة لازم جمیع مکلفین الا أصحاب الاعذار من السفر أو المرض أو العمی أو العرج أو ان یکون امرأةً أو شیخاً لا حراک به أو عبداً أو یکون علی رأس أكثر من فرسخین من الجامع و عند حصول هذه الشرائط لا تجب الا عند حضور السلطان العادل أو من نصبه السلطان للصلوة و العدد یتکامل عند أهل البيت علیهم السلام بسبعة و الاختلاف بین الفقهاء فی مسائل الجمعة کثیر موضعه کتب الفقه.

تفسیر برحسب شرایط سیاسی و اجتماعی عصر و زمانه آنها قلمداد کرد. تا پیش از روی کار آمدن حکومت صفوی، مسائل مرتبط با چگونگی برخورد عملی فقها با حاکمان و محدوده اختیارات فقیه و لزوم اجرای برخی از احکام اجتماعی، قضایی و اقتصادی هم چون اقامه نماز جمعه به دلیل عدم ابتلا در فقه شیعه چندان موضوعیت طرح نیافتند (فرهانی منفرد، ۱۳۷۷، ص ۱۱۸-۱۲۱؛ صفت گل، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳). توجه محقق کرکی به عنوان نخستین فقیه برجسته موافق با دربار صفوی به امر نماز جمعه و نگارش آثار متعدد مستقل و مبسوط درباره نماز جمعه در این دوران، نشانگر مطرح شدن هم زمان مسئله نماز جمعه با پیدایش دولت صفوی است (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۹۰). چرایی پرداختن حویزی و فیض کاشانی به مسئله نماز جمعه با تأکید بر شرایط وجوب در زمان سلطان عادل یا کسی که سلطان او را نصب کرده را می توان با توجه به این شرایط زمانی درک نمود. (برای تفصیل نک. پیچان و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۷۶-۹۶).

در مسئله ی خراج نیز آنچه به طور خاص تری جلوه می نماید، برجسته تر بودن پرداخت مؤلفان تفاسیر متأخر (نک. فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۲۸، ۲۶۱، ج ۳، ص ۲۶۲؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۱۱ و ۲۶۰؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۲۶، ۶۹۴، ۷۱۳، ۸۳۶، ج ۵، ص ۲۹۶) به مسئله خراج از زوایای مختلف نسبت به مؤلفان تفاسیر متقدم (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵ و ۶۱) است. امری که به طور مشخص تری در عملکرد فیض نسبت به سایر مفسران قابل مشاهده است و برجسته ترین نمونه آن روایتی است که وی در خصوص کسانی که انفال به آنها اختصاص می یابد آورده که در آن به جای تعبیر «للامام» عبارت «لمن قام مقامه بعده» آمده که فیض مراد از آن را فقها به عنوان نائبان امام در دوران غیبت دانسته است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۶۷). این تفاوت عملکرد را می توان در پرتو هم زمانی دوران تألیف و تدوین تفاسیر روایی متأخر با روی کار آمدن حکومت صفویه به عنوان حکومتی شیعه و بالاگرفتن مباحثات و منازعات در میان علمای شیعه درباره چگونگی اجرای احکام و حدود مرتبط با شئون حکومت از جمله موضوع خراج تحلیل نمود (نک. مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۲؛ سروش، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸۲-۱۸۷؛ برای تفصیل نک. پیچان، ۱۴۰۴، ص ۸۶-۱۰۴).

در مسئله خمس از دیگر مباحث فقهی، مقایسه ی تفاسیر یادشده نشان می دهد که در میان مفسران متقدم، عیاشی (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۱-۶۴) نسبت به مؤلف تفسیر قمی و فرات کوفی (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۵۵ و ۲۷۸؛ فرات

کوفی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۱ و ۱۵۳) به گونه‌ای برجسته‌تر به طرح روایات در این باره اقدام نموده است. این تفاوت عملکرد با عنایت به تعلق خاطر و گرایش علمی وی به مباحث فقهی که شواهد آن را می‌توان در عناوین آثار نگاشته شده توسط وی مشاهده نمود، قابل تحلیل است (نک. نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۵۰-۳۵۳؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۳۹۶-۳۹۹). تفاوت اساسی‌تر در این مبحث در عملکرد بحرانی نسبت به سایر مفسران قابل مشاهده است. وی به گونه‌ای مبسوط در قالب روایات به ذکر مواردی پرداخته که خمس به آنها تعلق می‌گیرد؛ مواردی از قبیل آنچه که از غواصی به دست می‌آید هم‌چون مروارید، یاقوت و زبرجد، گوگرد و نفتی که از زمین استخراج می‌شود و زمین‌های شوره‌زار و معادن نمک، که به نوعی با شرایط جغرافیایی محل زندگی وی و نزدیکی آن به دریا ارتباط دارد (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۸۹-۷۰۰). علاوه بر تفاوت مذکور، تفاوت شاخص دیگری نیز در روایات گزینشی وی در این موضع قابل رصد است. وی براساس علاقه و دغدغه‌خاطری که دارد (نک. خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۸۱-۱۸۳)، در این موضع نیز بیشتر از سایر مفسران به ذکر روایاتی پرداخته که مضمون آنها درباره مرتبت و منزلت ائمه اطهار (ع) و دوستان ایشان و در مقابل در مذمت و مذلت دشمنان ائمه (ع) و جایگاه آنهاست. نامشروع دانستن اولاد اشخاصی که از پرداخت خمس امتناع می‌ورزند و تأکید بر لزوم ستاندن خمس نواصب و تحویل آن به ائمه (ع)، شاهدهایی بر همین تعلق خاطر بحرانی می‌باشد که زمینه‌ساز آن شده تا در این موضع نیز هم‌چون سایر مواضع به گونه‌ای متفاوت عمل کند.

۳-۲. تبیین و تحلیل وجوه تمایز تفاسیر روایی شیعه در حوزه‌ی مسائل کلامی

در حوزه‌ی مباحث کلامی، تطبیق تفاسیر روایی یادشده نمایانگر وجه تمایز این تفاسیر در دو مسئله عصمت انبیاء و اعجاز قرآن است. وجه تمایز این تفاسیر در مسئله عصمت انبیاء خود را به صورت نقل روایات منافی با عصمت انبیاء در تفسیر قمی (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۴۲ و ۳۵۶، ج ۲، ص ۱۷۲ و ۱۹۷، ۱۷۳، ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۳۹-۲۴۲) و در

۱. قال علی بن ابراهیم فقامت امرأه العزیز و غلقت الأبواب فلما هما رأى یوسف صورة یعقوب فی ناحیه البیت عاضا علی إصبغیه یقول یا یوسف! أنت فی السماء مکتوب فی التبین و ترید أن تکتب فی الأرض من الزناء- فعلم أنه قد أخطأ و تعدی.

۲. عن أبی یعقوب عن أبی عبد الله ع قال سألتنه عن قول الله «و لو لا أن ثبتناک لقد کدت ترکن إلیهم شیئا قليلا» قال: لما کان یوم الفتح أخرج رسول الله ص أصناما من المسجد و کان منها صنم علی المروة و طلبت إلیه قریش أن یترکه و کان مستحیا فهم بترکه ثم أمر بکسره، فنزلت هذه الآية.

۳. قال فإنه حدثنی أبی عن ابن أبی عمیر عن جمیل عن أبی عبد الله ع قال کان سبب نزول ذلك أن رسول الله ص لما تزوج بخدیجة بنت خویلد خرج إلی سوق عکاظ فی تجارة لها و رأى زیدا یباع و رآه غلاما کیسا حسیفا فاشتره فلما نبأ رسول الله ص دعاه إلی الإسلام فأسلم و کان یدعی زید مولی محمد ص فلما بلغ

مقابل رویکرد انتقادی سایر مفسران به خصوص مؤلفان تفاسیر روایی متأخر شیعه؛ حویزی، بحرانی و فیض کاشانی در مواجهه با این روایات (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۳، ۴۹، ۳۵۱، ج ۴، ص ۱۶۳-۱۶۴، ۱۹۱-۱۹۲، ۲۹۵-۲۹۶، ۳۰۱-۳۰۵؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۵، ج ۴، ص ۴۱۱، ۴۷۱-۴۷۳، ۶۴۶-۶۴۹؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۱۹ و ۴۲۰، ج ۳، ص ۴۴۷-۴۴۹، ج ۴، ص ۲۸۱-۲۸۳، ۴۴۶-۴۴۸، ۴۶۳-۴۶۶)^{۲۱} نشان داده است. منظم‌ترین رویه در این مقوله در شیوه حویزی قابل مشاهده است. رویه‌ی وی در تمامی موارد بر این روال است که ابتدا به بیان روایات مؤید عصمت انبیاء درباره ماجرای آیات مورد بحث پرداخته و در ادامه روایات مخالف با عصمت انبیاء را بیان می‌دارد که گاه بلافاصله بعد از آن نیز مجدداً با ذکر روایات نافی آن مضمون ناصواب، به نقد و رد آن اهتمام می‌ورزد. از زمینه‌های اثرگذار بر نقل روایات منافی عصمت انبیاء از سوی برخی از مؤلفان تفاسیر روایی می‌توان به تکیه آنان بر اخبار آحاد بدون لحاظ نمودن ضوابط عالمانه‌ی ارزیابی احادیث اشاره داشت. امری که به خصوص موجب شده تا ایشان در غیر حوزه احکام شرعی و حلال و حرام الهی و در تبیین معارف عمومی هم‌چون امور مرتبط با خلقت و آفرینش جهان و بیان سرگذشت انبیاء پیشین و امت‌های آنان، واریسی صحت روایات را چندان ضروری نپندارند (اسعدی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۵۸). احتمال دیگر در تحلیل چرایی تمایز تفسیر قسمی با تفاسیر متأخر روایی

حارثة بن شراحیل الکلبی خبر ولده زید قدم مکه و کان رجلاً جلیلاً ... فلما هاجر رسول الله ص إلى المدينة زوجه زينب بنت جحش وأبطأ عنه يوماً فأتى رسول الله ص منزله يسأل عنه فإذا زينب جالسة وسط حجرتها تسحق طيباً بفهر فنظر إليها وكانت جميلة حسنة فقال سبحانه الله خالق النور وتبارك الله أحسن الخالقين ثم رجع رسول الله ص إلى منزله و وقعت زينب في قلبه موقعا عجبيا وجاء زيد إلى منزله فأخبرته زينب بما قال رسول الله ص فقال لها زيد: هل لك أن أطلقك حتى يتزوجك رسول الله ص فلعلك قد وقعت في قلبه...

۱. فی عیون الاخبار فی باب مجلس الرضا علیه السلام عند المأمون مع أهل الملل والمقالات و ما أجاب به علی بن الجهم فی عصمة الأنبياء صلوات الله عليهم حديث طويل وفيه يقول عليه السلام: و اما قوله في يوسف عليه السلام: و لقد همت به و هم بها فانها همت بالمعصية و هم يوسف بقتلها ان أجبرته لعظم ما تدخله، فصرف الله عنه قتلها و الفاحشة، و هو قوله: كذلك لنصرف عنه السوء و الفحشاء يعني القتل و الزنا.

۲. فی عیون الاخبار فی باب ذکر مجلس الرضا علیه السلام عند المأمون فی عصمة الأنبياء عليهم السلام حديث طويل يقول فيه المأمون للرضا عليه السلام: فأخبرني عن قول الله تعالى: «عفا الله عنك لم أذنت لهم» قال الرضا عليه السلام: هذا مما نزل بإياك اعني و اسمعي يا جاره خاطب الله تعالى بذلك نبيه صلى الله عليه و آله و أراد به أمته و كذلك قوله عز و جل: «لئن أشركت ليحبطن عملك و لتكونن من الخاسرين» و قوله تعالى: و لو لا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا قال: صدقت يا بن رسول الله.

۳. فی عیون الاخبار فی باب مجلس الرضا علیه السلام عند المأمون مع أصحاب الملل و المقالات و ما أجاب به علی بن جهم فی عصمة الأنبياء صلوات الله عليهم حديث طويل وفيه يقوله عليه السلام: و اما محمد صلى الله عليه و آله و قول الله عز و جل: «و تخفى في نفسك ما الله مبديه و تخشى الناس و الله أحق أن تخشاه» فان الله تعالى عرف نبيه صلى الله عليه و آله أسماء أزواجه في دار الدنيا و أسماء أزواجه في الآخرة و انهن أمهات المؤمنين، و احدثن سمي له زينب بنت جحش و هي يومئذ تحت زيد بن حارثة، فأخفى صلى الله عليه و آله اسمها في نفسه و لم يبده لكيلا يقول أحد من المنافقين: انه قال في امرأة في بيت رجل انها أحد أزواجه من أمهات المؤمنين...

شیعی در نقل روایات منافی با عصمت انبیاء، با عنایت به سیر تحول کلام شیعه قابل تبیین است. در دوران تدوین تفسیر قمی کلام شیعه هنوز شکلی منسجم و نظام‌مند پیدا نکرده بود. همچنین تألیفات کلامی این دوران عمدتاً موضوع‌محور بوده و کمتر تألیفی جامع به چشم می‌آید. شاخص‌ترین موضوع مورد بحث این دوران مسئله امامت و حواشی پیرامون آن بوده است (جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۵۱). امری که با دقت در سرتاسر تفاسیر روایی شیعی این دوران؛ تفسیر قمی، تفسیر عیاشی و تفسیر فرات قابل مشاهده است به گونه‌ای که هم و غم اساسی مؤلفان این تفاسیر پرداختن به جنبه‌های تفسیری و تأویلی آیات مرتبط با مسئله امامت بوده است. مطلبی که برخی از محققان نیز به آن اذعان داشته‌اند و یکی از خصوصیات اساسی مکتب تفسیری امامیه پیش از آل‌بویه را علاقه اندک مفسران به طرح مسائل کلامی هم‌چون عصمت انبیاء دانسته‌اند؛ امری که در دوران پس از آل‌بویه و در آثار تفسیری عالمان امامی نظیر سید مرتضی و شیخ طوسی خلاف آن دیده می‌شود (نک. براشر، ۱۳۹۹، ص ۱۲۴ و ۱۲۵). فلذا می‌توان احتمال داد که عصمت انبیاء، از مسائل مورد دغدغه و اهتمام مؤلف تفسیر قمی مانند مسائل مرتبط با امامت نبوده باشد (برای تفصیل نک. پیچان، ۱۴۰۴، ص ۱۲۲-۱۶۴).

تطبیق تفاسیر روایی مشهور متقدم و متأخر شیعی ذیل آیات تحدی و دیگر آیات مرتبط با مسئله اعجاز قرآن از دیگر مسائل مرتبط با مباحث کلامی، نشانگر تفاوت رویکرد مؤلفان تفاسیر متأخر نسبت به تفاسیر متقدم است که خود نمایانگر یکی دیگر از مصادیق اجتهادورزی صاحبان این تفاسیر می‌باشد. مؤلفان تفاسیر روایی متقدم شیعی ذیل آیات یادشده سخنی از تحدی به قرآن و هم‌آوردطلبی با آن و ایراد بهانه‌جویان درباره نسبت دادن قرآن به پیامبر و بشری دانستن آن به میان نیاورده و تنها از افترای معاندان درباره انتساب امر ولایت علی (ع) به شخص پیامبر و الهی دانستن آن سخن گفته‌اند (نک. قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۴، ۳۱۲، ۳۲۴؛ ج ۲، ص ۲۷، ۱۴۱، ۳۳۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۲ و ۱۴۱؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۱۸۷). توجه عمده این مفسران به جنبه‌های تأویلی و بطنی این آیات معطوف بوده که الهی دانستن امر ولایت علی (ع) نقطه مشترک آن است. در سوی مقابل، مؤلفان تفاسیر روایی متأخر شیعی هستند که با شرح و بسط فراوان درباره اعجاز قرآن و نیز سایر معجزات پیامبر اسلام سخن گفته‌اند (نک. فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۵، ۱۰۲ و ۱۰۳، ج ۲، ص ۴۰۳، ج ۳، ص ۲۱۶-۲۲۳؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۷، ج ۳، ص ۸۵-۸۷، ۵۸۴-۵۹۳؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۳، ج ۲، ص ۳۰۴، ۳۴۳-۳۴۴، ج ۳، ص ۲۲۱-۲۲۶). این مفسران در موارد فراوانی با ذکر روایاتی که در آنها صریحاً لفظ «المعجزة» و «المعجزات» آمده در این باب سخن

گفته‌اند. روایاتی از منابعی متقدم چون تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) و منابع متأخری نظیر احتجاج طبرسی و خرائج و جرائع قطب راوندی که نمونه‌های متعدد آن در بحار/الانوار مجلسی نیز دیده می‌شود. این در حالی است که در روایات آمده در منابع کهن و اصیل شیعی این الفاظ دیده نمی‌شود و الفاظی نظیر «حجت»، «آیه» و «برهان» برای قرآن به کار رفته و در تنها موردی که لفظ معجزه در روایتی از عیون صدوق نقل شد (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۰)، لفظ معجزه نه در کلام امام بلکه در کلام راوی در روایت آورده شده است. توجه به ریشه‌های تکوین نظریه اعجاز قرآن (نک. کریمی نیا، ۱۳۹۲، ص ۱۱۳-۱۴۴) و دقت در سیر تحول و تطور مباحث کلام شیعه به عنوان زمینه‌های اثرگذار در این تفاوت رویکرد، به درک بهتر این وجه تمایز کمک می‌کند (برای تفصیل نک. پیچان، ۱۴۰۴، ص ۱۶۴-۱۸۵).

۳-۳. تبیین و تحلیل وجوه تمایز تفاسیر روایی شیعه در حوزه‌ی مسائل علوم قرآنی

در حوزه‌ی مباحث علوم قرآنی، تطبیق تفاسیر روایی شیعه یادشده نمایانگر آن است که این تفاسیر در مسائل مکی و مدنی، ناسخ و منسوخ، تحریف قرآن، اختلاف قرائات و اسباب نزول متمایز از یکدیگر هستند. مقایسه‌ی تفاسیر یادشده در مبحث مکی و مدنی نشان می‌دهد که مؤلفان این تفاسیر در موارد گوناگونی هم‌چون روش‌هایی که از طریق آن درباره‌ی مکی یا مدنی بودن سور و آیات اظهار نظر کرده‌اند و اختلاف در مکی یا مدنی شمردن کل سوره نسبت به یکدیگر متفاوت عمل کرده‌اند. اما تفاوت دیگری که به‌طور خاص و مشخص در مقایسه تفسیر قمی با تفسیر صافی در این مقوله قابل رصد است، نحوه‌ی مواجهه‌ی مؤلفان آنها با آیات مستثنیات است. در میان تفاسیر یادشده، تنها مؤلفان تفسیر قمی و تفسیر صافی هستند که در ابتدای هر سوره به مکی یا مدنی بودن آن اشاره داشته‌اند. در سایر تفاسیر یا مؤلفان اساساً در این خصوص مطلبی نیاورده‌اند و یا به‌گونه‌ای منسجم و منظم بدین امر اقدام ننموده‌اند. بنابراین به‌طور خاص و مشخص پی‌گیری آیات مستثنیات تنها در این دو تفسیر امکان‌پذیر است زیرا تا هنگامی که دیدگاه مفسر درباره‌ی کلیت سوره از حیث نزول مشخص نباشد، جایی برای سخن گفتن درباره‌ی آیات استثناء آن باقی نمی‌ماند. مقایسه‌ی این دو تفسیر در موضوع یادشده حاکی از افزایش تعداد آیات مستثنیات در تفسیر صافی به عنوان تفسیری متأخر نسبت به تفسیر قمی به عنوان تفسیری متقدم است. افزایش تعداد آیات مستثنیات در تفسیر صافی نسبت به تفسیر قمی خود مصداقی از افزایش تعداد مستثنیات در تألیفات قرآن‌پژوهان اسلامی در گذر زمان

است و در پرتو همین جریان قابل ارزیابی می‌باشد. جریانی که در سده‌ی دوم توسط مقاتل بن سلیمان آغاز گشت، در سده‌ی سوم تا حد کمی ادامه پیدا کرد، در سده‌ی چهارم و پنجم رو به فزونی نهاد و در قرن ششم و هفتم کاملاً ثبات یافت و فراگیر شد (فائز، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹). شاهی بر این فراگیری مجمع‌البیان طبرسی است؛ تفسیری که فیض با اقتباس و الهام از آن به ذکر مستثنیات روی آورده است. از برجسته‌ترین زمینه‌های مؤثر بر این وجه تمایز می‌توان به این امور اشاره داشت: خلط میان معیار مکان و زمان در تعیین سور مکی و مدنی (نک. قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴۳، ۱۷۶، ج ۲، ص ۴۴۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۰۵)، پیش‌فرض‌های نادرست قرآن‌پروهان هم‌چون عدم مواجهه پیامبر (ص) با اهل کتاب پیش از هجرت (نک. فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۶، ۷۷؛ کلباسی و احمدنژاد، ۱۳۹۳، ص ۱۷۵-۲۰۱) و ذکر اسباب نزولی که پذیرش صحت آنها محل تردید می‌باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۲۶؛ برای تفصیل نک. غفارزاده و پیچان، ۱۴۰۳، ص ۱-۲۶).

تطبیق تفاسیر روایی شیعه در مسئله‌ی ناسخ و منسوخ بیانگر تفاوت عملکرد مؤلفان آنها از زوایای گوناگون است. از جمله برجسته‌ترین مواضع نمایانگر این تفاوت عملکرد، نحوه‌ی مواجهه‌ی آنها با نسخ آیات صلح با آیات قتال می‌باشد. از میان شش مفسر یادشده، تنها فرات کوفی است که در این باره روایتی نیاورده است. سبب این امر را می‌توان در روش تفسیری فرات کوفی جستجو کرد (نک. قبادی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷-۱۵۲). وی طبق رویه‌ی همیشگی خود در تفسیرش (فرات کوفی، ۱۴۱۰، سراسر کتاب) در مقوله‌ی نسخ نیز تنها به ذکر مواردی پرداخته که به نوعی بیانگر فضائل و مناقب ائمه خاصه امیرالمؤمنین علی (ع) باشد (فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۴۷۰). تفاوت دیگر در میزان پرداخت مفسران به مسئله نسخ آیات صلح با آیات قتال مشاهده می‌شود. با کنار نهادن فرات کوفی که در این خصوص روایتی نیاورده، از میان سایر مفسران در این مقوله، عیاشی به‌گونه‌ای متفاوت‌تر عمل کرده است. برخلاف عیاشی که تنها یک مرتبه به ذکر روایت در این باره پرداخته (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۸)، مؤلف تفسیر قمی و فیض کاشانی هفت مرتبه (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۱، ۱۴۳، ۱۶۱، ۱۶۴، ۲۱۲، ۲۷۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۵۰، ۲۲۸، ج ۲، ص ۶، ۲۱، ۳۱۲، ۴۶۶)، حویزی چهار مرتبه (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۷۸، ۶۰۱، ج ۲، ص ۱۶۵) و بحرانی سه مرتبه (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۱۷، ۲۶۳، ۴۶۶) به ذکر روایت در این باره اقدام نموده‌اند. گزینش منبع و مرجعی که مفسر با ارجاع به آن به گزینش روایات پرداخته، یکی از زمینه‌های اثرگذار بر میزان پرداخت مفسران یادشده به مقوله‌ی نسخ آیات صلح با آیات قتال است. مؤلفان تفاسیر نورالثقلین، البرهان و الصافی با گزینش مجمع‌البیان به عنوان منبع

مورد استفاده‌ی خود، به گونه‌ای غیرمستقیم تحت تأثیر نظرات منابع و مراجع اهل سنت به ذکر روایاتی پرداخته‌اند که در آن آیات صلح و سازش با آیات قتال منسوخ گردیده‌اند (نک. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۶۸، ج ۴، ص ۵۳۶، ۸۵۳). زمینه‌ی محتمل دیگری که بر این تفاوت عملکرد می‌تواند اثر داشته باشد و به طور مشخص درباره تفسیر قمی مطرح است، ارتباط پدیده‌ی نسخ آیات صلح و سازش با آیات جنگ و قتال با اندیشه‌ی «قیام به سیف» از شاخص‌ترین آموزه‌های فکری زیدیه و پیوند آن با دیدگاه آقابزرگ طهرانی درباره مؤلف احتمالی تفسیر قمی است (طهرانی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۰۳). طبق بررسی‌های انجام شده وجود آموزه‌هایی از قبیل «تقیه» و «مهدویت» که برخلاف باورهای اساسی زیدیه بوده (نشار، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۵۳؛ ولوی، ۱۳۶۷، ص ۵۳) و در جای جای تفسیر قمی بدان تصریح شده (نک. قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۶، ۴۷، ۱۰۰، ۱۷۶، ۳۱۲، ۳۸۵، ج ۲، ص ۳۶، ۷۶، ۱۳۰، ۱۴۷، ۲۵۶، ۲۶۱) با ترویج آن در منطقه زیدی مذهب طبرستان چندان سازگاری ندارد. فلذا قول آقابزرگ طهرانی در این باره قابل خدشه است و بالطبع ارتباط میان طرح نسخ آیات صلح و سازش با آیات جنگ و قتال با اندیشه قیام به سیف زیدیه در تفسیر قمی چندان قابل پذیرش نیست. شاهد دیگری بر این امر آنکه در تمامی هفت موردی که آیات قتال به عنوان ناسخ آیات صلح معرفی شده، مؤلف تفسیر قمی آن را به نقل از علی بن ابراهیم آورده و در هیچ یک از موارد از ابوالجارود زیدی مذهب سخنی به میان نیاورده است. در دو موردی نیز که وی به نقل از ابوالجارود به ذکر آیات ناسخ و منسوخ اقدام نموده، موضوع نسخ امری غیر از صلح و جنگ است (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۰۲ و ۳۹۲).

افزون بر مبحث نسخ آیات صلح با آیات قتال، یکی دیگر از وجوه تمایز رویکرد مؤلفان تفاسیر روایی شیعه در مواجهه با روایات ناسخ و منسوخ در ارزیابی یا عدم ارزیابی این روایات از سوی مفسران قابل رصد است. از میان مؤلفان تفاسیر شش‌گانه، تنها مؤلف تفسیر قمی و فیض کاشانی هستند که علاوه بر بیان دیدگاه‌های تفسیری خود در قالب گزینش روایات، در مواضع گوناگونی نیز در قالب الفاظ و عبارات خویش به این امر مبادرت ورزیده‌اند. مقایسه‌ی این دو تفسیر نشان‌دهنده‌ی تلاش فیض به منظور ارزیابی و کاستن موارد وقوع نسخ است (نک. فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۵۲، ۴۲۵، ۴۳۷، ۴۴۷) در حالی که در روش تفسیری مؤلف تفسیر قمی چنین امری دیده نمی‌شود. عملکرد فیض به عنوان مفسری متأخر نسبت به مؤلف تفسیر قمی به عنوان مفسری متقدم در این باره را می‌توان در رویه‌ی کلی عالمان اسلامی در مواجهه با پدیده‌ی نسخ در گذر زمان نیز مشاهده کرد (نک. سیوطی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۷۳-۷۹؛ خوئی، ۱۴۰۳، ص ۲۷۳-۳۷۷). جنبه‌ای دیگر از وجوه تمایز مواجهه‌ی مؤلفان تفاسیر روایی شیعه با موضوع

نسخ، در عملکرد حویزی نسبت به سایر مفسران قابل مشاهده است. وی برخلاف دیگر مفسران به ذکر روایتی اقدام نموده که در آن سنت نبوی هم‌چون آیات قرآن دارای ناسخ و منسوخ معرفی شده است^۱ (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۱۹، ج ۵، ص ۲۸۴). با توجه به شواهد و قرائن ذکر این روایت توسط حویزی برخلاف سایر مفسران را می‌توان در پرتو تعلق خاطر وی به طرح مباحث فقهی در تفسیرش دنبال کرد. امری که در مواضع متعددی از تفسیر وی هویداست و با مقایسه آن با دو تفسیر معاصرش قابل مشاهده است (برای تفصیل نک. پیچان و نیلساز، ۱۴۰۳، ص ۵۶-۷۷).

از دیگر وجوه تمایز این تفاسیر ذیل مباحث علوم قرآنی می‌توان به تفاوت رویکرد مؤلفان آنها نسبت به مسئله تحریف قرآن اشاره داشت. تمایز موجود در این تفاسیر در مسئله تحریف قرآن از این قرار است که فیض‌کاشانی برخلاف پنج مفسر دیگر^۲ قائل به عدم تحریف قرآن است (فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۰-۵۶). از زمینه‌های اثرگذار در باورمندی این مفسران به جز فیض به وقوع تحریف در قرآن می‌توان به مجادلات کلامی میان عالمان شیعه و اهل سنت (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ص ۴۱-۷۸) و رویکرد تقابلی ضدسنی در میان تفاسیر روایی متقدم و وجود گرایش اخباری در میان مؤلفان تفاسیر روایی متأخر که از شاخصه‌های آن تساهل و تسامح در قبول روایات می‌باشد (اسعدی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۶۰)، اشاره داشت. در سوی مقابل، وجه عقل‌گرایانه‌ی اندیشه فیض‌کاشانی متأثر از تفکر فلسفی وی (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۰) زمینه‌ای شده تا وی برخلاف سایرین، باور به تحریف قرآن را به مثابه باوری غیرعقلانی و خلاف حکمت رد کند. این در حالی است که تعلق خاطر وی به اندیشه اخباری منجر به آن شده که وی روایات موهم تحریف را از اساس کنار نگذارد بلکه با توجیه و تأویلی که در مقدمه تفسیرش آورده به ذکر آنها در مواضع متعدد نیز بپردازد (نک. فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۳۰، ۳۶۵، ج ۲، ص ۳۴۴، ۳۸۳، ج ۳، ص ۱۵۲، ۲۴۱، ج ۴، ص ۵۷، ۲۰۶، ج ۵، ص ۲۱، ۲۲۴؛ برای تفصیل نک. پیچان، ۱۴۰۴، ص ۲۴۳-۲۶۷).

۱. فی کتاب الخصال عن سلیم بن قیس الهلالی عن أمیر المؤمنین علیه السلام حدیث طویل یقول فیہ: و ان أمر رسول الله صلی الله علیه و آله مثل القرآن ناسخ و منسوخ و خاص و عام و محکم و متشابه و قد یكون من رسول الله صلی الله علیه و آله الکلام له و جهان کلام عام و کلام خاص مثل القرآن و قد قال الله تعالی فی کتابه: «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا» فیشته علی من لم یعرف و لم یدر ما عنی الله به و رسوله.

۲. لازم به ذکر است که قاطبه‌ی علمای شیعه در گذر زمان به مصونیت قرآن از هرگونه تحریف به زیادت و نقصان باور داشته و دارند. کاظم استادی در مقاله‌ی خود با عنوان «کتاب‌شناسی عدم تحریف قرآن»، آثار بی‌شمار نگاشته شده در این زمینه را از سوی عالمان متقدم و متأخر شیعه فهرست کرده است. تألیفات و تحقیقاتی که نمایانگر باور شیعه مبنی بر مصونیت قرآن از هرگونه تحریف است.

مسئله اختلاف قرائات یکی دیگر از مسائل ذیل مبحث علوم قرآنی است که می‌توان در آن تفاوت رویکرد مؤلفان تفاسیر متأخر نسبت به تفاسیر متقدم را مشاهده کرد. هرچند در تفاسیر روایی متقدم روایاتی وجود دارد که به نوعی با مسئله اختلاف قرائات گره خورده اما هدف مؤلفان این تفاسیر از آوردن چنین روایاتی اثبات وقوع تحریف و تبدیل در آیات قرآن است نه طرح مبحثی با عنوان اختلاف قرائات (نک. قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۹۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۷۹). امری که برخلاف دیدگاه قاطبه‌ی علمای شیعه مبنی بر مصونیت قرآن از هرگونه تحریف است (نک. استادی، ۱۳۹۴، ص ۷۷-۱۰۶). اما در سوی مقابل، حویزی و فیض کاشانی از مؤلفان تفاسیر روایی متأخر قرار دارند که اگرچه همانند مفسران متقدم به ذکر روایاتی دالّ بر وقوع تحریف پرداخته‌اند اما به آوردن روایات حوزه‌ی اختلاف قرائات نیز با ارجاع به مجمع‌البیان و جوامع الجامع طبرسی نظر داشته‌اند (نک. فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۷۸، ۲۲۰، ۲۵۲، ج ۲، ص ۱۱۶، ۲۰۱، ۲۶۶، ج ۳، ص ۲۳، ۱۷۸، ۲۶۶، ۲۷۴؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۴۳، ۱۹۴، ۲۱۷، ۲۴۱، ج ۳، ص ۵۵، ۹۰، ۱۳۸، ۳۲۳، ج ۴، ص ۹۹، ۲۱۶). روایاتی که در آنها برخلاف همگنان متقدم‌شان، نه تنها قرائات منسوب به اهل بیت (ع) و صحابه رسول خدا (ص) بلکه قرائات سایر قاریان هفت‌گانه و چهارده‌گانه نیز نقل شده است. توجه به نقش اساسی شیخ طوسی و روش او در تفسیر تبیان در مواجهه با روایات اختلاف قرائات و اثرگذاری آن بر تفاسیر بعدی خود از جمله مجمع‌البیان به درک بهتر چرایی این تفاوت رویکرد مدد می‌رساند (کریمی‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۳-۲۱). گزینش مجمع‌البیان به عنوان منبع و کناره‌نهادن تبیان از جانب حویزی و فیض زمینه‌ای شده تا آنان برخلاف شیخ که از این روایات بیشتر کارکردی تفسیری مدنظر دارد، هم‌چون طبرسی از منظر اختلاف قرائات به ذکر این روایات روی آورند. البته با این توضیح که طبرسی روایات مرتبط با این حوزه که به نوعی دلالت بر وقوع تحریف در قرآن را دارد را در تفسیرش نیاورده اما حویزی و فیض علاوه بر ذکر روایات اختلاف قرائات، روایات دلالت‌کننده بر وقوع تحریف را نیز آورده‌اند (برای تفصیل نک. پیچان، ۱۴۰۴، ص ۲۶۷-۲۸۲).

از دیگر وجوه تمایز این تفاسیر ذیل مباحث علوم قرآنی می‌توان به تفاوت عملکرد مؤلفان آنها نسبت به مسئله اسباب نزول اشاره داشت. مقایسه‌ی تفاسیر یادشده در مسئله اسباب نزول حاکی از آن است که در این مقوله مؤلف تفسیر قمی و سیدهاشم بحرانی به‌گونه‌ای خاص‌تر نسبت به سایر مفسران متفاوت عمل کرده‌اند. همانگونه که در بخش مباحث کلامی آمد، مؤلف تفسیر قمی برخلاف سایر مفسران به نقل روایاتی اقدام نموده که دلالت بر عدم عصمت انبیاء دارد. بخشی از این روایات به عنوان بیان اسباب نزول آیات از جانب وی آورده شده هم‌چون روایاتی که وی ذیل

آیات ۴ و ۳۷ سوره احزاب بیان داشته است (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۷۲ و ۱۷۳). در خصوص زمینه‌های مؤثر بر چرایی این تفاوت عملکرد ذیل مباحث کلامی سخن گفته شد. اما آن چیزی که بحرانی را در گزینش روایات مرتبط با اسباب نزول آیات متمایز از سایر مفسران کرده و در مواضع دیگری در سرتاسر تفسیر البرهان نیز مشاهده می‌شود، تأکید و اصرار وی به گزینش روایاتی در راستای بیان فضائل و مناقب امام علی (ع) و توجه ویژه به مسئله خلافت و جانشینی حضرت و در مقابل مذمت مخالفان ایشان خاصه خلفای سه‌گانه و دختران خلیفه اول و دوم؛ عایشه و حفصه می‌باشد. مطلبی که با عنایت به عناوین و مضامین آثار و تألیفات بحرانی (نک. خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۸۱-۱۸۳) و تعلقات خاطر وی به سخن‌پردازی در باب مناقب و مثالب قابل تحلیل و تبیین است. گزینش منبعی که مفسر با ارجاع به آن به ذکر روایات موردنظر خود پرداخته، از دیگر زمینه‌های اثرگذار بر تفاوت عملکرد مؤلفان تفاسیر روایی در تألیف تفاسیرشان از جمله در مسئله اسباب نزول و عملکرد بحرانی می‌باشد. در این مقوله، بحرانی غالباً با ارجاع به تأویل آیات شرف‌الدین استرآبادی (نک. بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۸۹۲، ج ۴، ص ۸۶-۸۸، ج ۵، ص ۷۰) و در موارد معدودی با استفاده از روضة‌الواعظین ابن‌فارسی و هدیة‌الکبری خُصیبی (نک. بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۸۰۴-۸۰۶، ج ۴، ص ۵۲-۵۵) به ذکر روایات در خصوص اسباب نزول آیات پرداخته است؛ منابعی که فیض کاشانی و حویزی دو مفسر هم‌عصر وی، در تألیف تفاسیر خود از آن استفاده‌ای نکرده‌اند (برای تفصیل نک. پیچان، ۱۴۰۴، ص ۲۸۲-۳۰۰).

نتیجه‌گیری

اگرچه عده‌ی کثیری از مؤلفان در حوزه‌ی روش‌ها و گرایش‌های تفسیری شیعه، تفاسیر روایی را تفاسیری غیراجتهادی معرفی کرده‌اند اما شواهد گویای آن است که صاحبان این تفاسیر به جهت کشف مراد آیات دست به اجتهاد زده و در قالب گزینش منابع و روایات به طرح نظرات تفسیری خود اقدام نموده‌اند. بهترین طریق برای فهم این حقیقت، تطبیق این تفاسیر با یکدیگر و توجه به وجوه تمایز آنهاست. تمایزاتی که نشانگر تفاوت دیدگاه یا دغدغه‌ی این مفسران است. در این پژوهش با تطبیق شش تفسیر روایی مشهور متقدم و متأخر شیعه مشخص شد که این تفاسیر در یازده مسئله اساسی در حوزه‌ی مباحث فقهی، کلامی و علوم قرآنی متمایز از یکدیگر هستند. با در نظر گرفتن مجموع زمینه‌های اثرگذار بر وجوه تمایز تفاسیر روایی شیعه می‌توان دریافت که اگرچه علل و عوامل گوناگونی در این امر

دخیل بوده‌اند اما نقش سه عامل در چرایی تمایز این تفاسیر پررنگ‌تر و اساسی‌تر است. پیدایش حکومت صفویه به عنوان نقطه عطفی در تاریخ فقه سیاسی شیعه، سیر تطور و تحول اندیشه کلامی شیعه پیش و پس از مکتب عقل‌گرایانه‌ی بغداد و گزینش مجمع‌البیان طبرسی به عنوان منبع از سوی مؤلفان تفاسیر روایی متأخر شیعه خاصه حویزی و فیض کاشانی، سه عامل شاخص و برجسته‌ای هستند که به ترتیب در چرایی تمایز تفاسیر روایی شیعه در حوزه مسائل فقهی، کلامی و علوم قرآنی نقش جدی‌تری ایفا کرده‌اند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون اخبار الرضا (ع)، تحقیق مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۰۸ق). دیوان المبتدأ. بیروت: دارالفکر.
۵. ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۸۹ش). تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی. تهران: سروش.
۶. استادی، کاظم. (۱۳۹۴ش). «کتاب‌شناسی عدم تحریف قرآن». آینه پژوهش، ۲۶(۲)، ۷۷-۱۰۶.
۷. استرآبادی، محمدامین. (۱۴۲۶ق). الفوائد المدنیة، تحقیق رحمتی اراکی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۸. اسعدی، محمد. (۱۳۸۹ش). «جریان روایت‌گروی». آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. اویسی، کامران؛ مؤدب، رضا. (۱۳۹۷ش). «کاربست‌های عقل تفسیری با تأکید بر محدوده آن». عقل و دین، ۱۰(۲)، ۸۹-۱۱۰.
۱۰. ایازی، محمدعلی. (۱۳۷۳ش). سیر تطور تفاسیر شیعه. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. بابایی، علی‌اکبر. (۱۳۸۶ش). مکاتب تفسیری. تهران: سمت - پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۱۲. بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان. (۱۳۷۴ش). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه بعثه.
۱۳. برآشر، مئیر. (۱۳۹۹ش). *قرآن و نخستین ادوار تفسیری شیعه امامیه*، ترجمه نصرت نیل‌ساز و پریسا عسکری. تهران: حکمت.
۱۴. پاکتچی، احمد. (۱۳۸۰ش). «امامیه». *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۵. پیچان، مهدی؛ نیل‌ساز، نصرت. (۱۴۰۱ش). «پیش و پس از گلدتسیهر: واکاوی سیر تحولات مطالعات تفسیری». *آینه پژوهش*، ۳۳(۳)، ۶۹-۸۷. 10.22081/JAP.2022.74026
۱۶. پیچان، مهدی؛ نیل‌ساز، نصرت. (۱۴۰۳ش). «تحلیل تطبیقی مواجهه‌ی مؤلفان تفاسیر روایی شیعه با مسأله نسخ آیات صلح با آیات قتال». *مطالعات تفسیر تطبیقی*، ۹(۱۷)، ۵۶-۷۷. 10.22034/csqa.2024.435668.1387
۱۷. پیچان، مهدی؛ نیل‌ساز، نصرت؛ یارسا، فروغ. (۱۴۰۲ش). «واکاوی بازتاب شرایط زمینه‌ای در تدوین تفاسیر روایی شیعی؛ مطالعه موردی مسئله نماز جمعه». *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، ۲۹(۷۵)، ۷۶-۹۶. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.17358701.1402.29.75.5.8>
۱۸. پیچان، مهدی. (۱۴۰۴ش). *هرمنوتیک تفاسیر روایی شیعه*. تهران: انتشارات انجمن مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی.
۱۹. جبرئیلی، محمدصفر. (۱۳۸۹ش). *سیر تطور کلام شیعه*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. جعفریان، رسول. (۱۳۷۹ش). *صفویه در عرصه دین و فرهنگ و سیاست*. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۱. جمشیدی، اسدالله. (۱۳۸۲ش). «سیر تاریخی تدوین تفاسیر روایی شیعه». *نشریه معرفت*، ۱۲(۷۰)، ۸۶-۹۷.
۲۲. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۳ش). *نهایة الوصول الی علم الاصول*، تحقیق ابراهیم بهادری. قم: مؤسسه امام صادق.
۲۳. حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). *نورالتقلین*، تحقیق رسولی محلاتی. قم: اسماعیلیان.

۲۴. خالقی، علی. (۱۳۹۲ش). «تحلیلی بر تفکر سیاسی فقهای شیعه در عصر ایلخانان». سیاست متعالیه، ۱(۳)، ۹۹-۱۲۰.
۲۵. خوانساری، محمدباقر. (۱۳۹۰ش). *روضات الجنات*. قم: اسماعیلیان.
۲۶. خوئی، سیدابوالقاسم. (۱۴۰۳ق). *البیان*. بیروت: دارالزهراء.
۲۹. رستمی، علی اکبر. (۱۳۸۰ش). *آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان*. بی جا: کتاب مبین.
۳۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۲ش). *درسنامه روش ها و گرایش های تفسیری قرآن*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۱. رفیعی، علی. (۱۳۸۲ش). *اندیشه های سیاسی مسلمانان*. تهران: نشر یاقوت.
۳۲. سروش، محمد. (۱۳۷۵ش). «محقق اردبیلی و مسأله حکومت در عصر غیبت». مجموعه مقالات کنگره محقق اردبیلی. قم: دفتر کنگره بزرگداشت مقدس اردبیلی.
۳۳. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۹ش). «منطق تفسیر قرآن». *آسیب شناسی جریان های تفسیری*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۳۹۵ش). *الاتقان*، ترجمه مهدی حائری قزوینی. تهران: امیرکبیر.
۳۵. صفت گل، منصور. (۱۳۸۱ش). *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی*. تهران: خدمات فرهنگی رسا.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان*. تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق قصیرعاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. طهرانی، شیخ آقابزرگ. (۱۴۰۸ق). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*. قم و تهران: اسماعیلیان و کتابخانه اسلامی.
۳۹. علوی مهر، حسین. (۱۳۸۱ش). *روش ها و گرایش های تفسیری*. قم: اسوه.

۴۰. علی تبار، رمضان. (۱۴۰۰ش). «ظرفیت‌های منبعی و ایزاری عقل در تولید علم دینی با تأکید بر آیات قرآن». *قرآن‌پژوهی*. ۱۱(۲)، ۱۳۰-۱۵۰.
۴۱. عمیدزنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۳ش). *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۲. عیاشی، محمدبن مسعود. (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران: المطبعة العلمية.
۴۳. غفارزاده، علی؛ پیچان، مهدی. (۱۴۰۳ش). «تحلیل تطبیقی تفسیر قمی و تفسیر صافی در مسأله‌ی آیات مستثنیات». *پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*، ۱۰(۱)، ۱-۲۶. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.10179.2297>
۴۴. فاکر میبدی، محمد. (۱۳۷۶ش). «تفاسیر روایی قرن یازدهم هجری؛ رویکردی دوباره به تفاسیر روایی». *علوم حدیث*، ۲(۳)، ۲۳۸-۲۶۲.
۴۵. فائز، قاسم. (۱۳۹۰ش). «بررسی نظریه آیات مستثنیات سور مکی و مدنی». *مطالعات تفسیری*، ۲(۸)، ۱۲۷-۱۵۲.
۴۶. فرات کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). *تفسیر فرات کوفی*. تهران: انتشارات وزارت ارشاد.
۴۷. فرهانی منفرد، مهدی. (۱۳۷۷ش). *مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی*. تهران: امیرکبیر.
۴۸. فقیه ایمانی، محمدرضا؛ مصلاهی‌پور، عباس. (۱۳۹۳ش). «روش علامه طباطبائی در تفسیر البیان در مقایسه با تفسیر المیزان». *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، ۴۷(۱)، ۱۳۱-۱۵۲. 10.22059/JQST.2014.51936
۴۹. فهیمی تبار، حمیدرضا. (۱۳۹۰ش). *اجتهاد در تفسیر روایی امامیه*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۵۰. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی. تهران: مکتبه الصدر.
۵۱. قبادی، مریم. (۱۳۸۹ش). «تفسیر فرات کوفی». *فصلنامه اسراء*، ۲(۴)، ۱۲۷-۱۵۲.
۵۲. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*، تحقیق طیب موسوی جزائری. قم: دارالکتاب.

۵۳. کریمی‌نیا، مرتضی. (۱۳۸۵ش). «اختلاف قرائت یا تحریف قرآن؛ نگاهی به نقل روایات شیعه در تفسیر التبیان». علوم حدیث، ۱۱(۲)، ۳-۲۱.
۵۴. کریمی‌نیا، مرتضی. (۱۳۹۲ش). «ریشه‌های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست». پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۴۶(۱)، ۱۱۳-۱۴۴. 10.22059/JQST.2013.35014
۵۵. کلباسی، زهرا؛ احمدنژاد، امیر. (۱۳۹۳ش). «نقد دیدگاه مفسران معاصر درباره تعامل پیامبر با اهل کتاب در مکه». پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۴۷(۲)، ۱۷۵-۲۰۱. 10.22059/JQST.2014.54275
۵۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۷. مدرسی طباطبایی، حسین. (۱۳۸۰ش). «بررسی ستیزه‌های دیرین درباره تحریف قرآن»؛ ترجمه محمدکاظم رحمتی، هفت آسمان، ۳(۱۱)، ۴۱-۷۸.
۵۸. مدرسی طباطبایی، حسین. (۱۳۶۲ش). زمین در فقه اسلامی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵۹. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹ش). تفسیر و مفسران. قم: انتشارات تمهید.
۶۰. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶۱. نشار، علی سامی. (۱۴۲۹ق). نشأه الفكر الفلسفی الاسلامی. قاهره: دارالسلام.
۶۲. نیل‌ساز، نصرت؛ جلیلیان، سعید. (۱۳۹۴ش). «علامه طباطبایی و تفسیر البیان فی الموافقة بین الحديث والقرآن». اندیشه علامه طباطبایی، ۲(۳)، ۵۳-۸۴. 10.22054/TAT.2018.9506.16
۶۳. وره‌رام، غلامرضا. (۱۳۸۵ش). نظام سیاسی و سازمان‌های اجتماعی ایران در عصر قاجار. تهران: معین.
۶۴. ولوی، علی محمد. (۱۳۶۷ش). تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی. تهران: بعثت.