



A Critical Re-examination of Contemporary Quranic Scholars' View on the Non-Ijtihādī Nature of Shi'ī Narrative Exegeses

Mahdi Pichan¹ | Nosrat Nilsaz²

1. PhD Graduate in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: mehdi_pichan@modares.ac.ir
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: nilsaz@modares.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 8 April 2025

Revised: 29 May 2025

Accepted: 9 June 2025

Available Online: 23 June 2025

Keywords:

Shi'ī Narrative Exegeses, Ijtihād, Authorial Agency, Contextual Role, Exegetical Methods and Trends.



Abstract

Most authors in the field of Shi'ī exegetical methods and trends have classified narrative (riwāyī) exegeses as non-ijtihādī, viewing them as mere compilations of traditions that directly address the wording of Quranic verses, assembled without any authorial reasoning or intellectual engagement. This article challenges and refutes this view, arguing that the authors of Shi'ī narrative exegeses, like other interpreters, exercised ijtihād in their quest to understand the verses. They applied their intellectual judgment through the deliberate selection, organization, and prioritization of sources and narrations, thereby expressing their own exegetical stances. The most effective method to demonstrate this is a comparative analysis of these exegeses, focusing on their points of divergence—differences that reveal the distinct perspectives and concerns of their authors. A comparative study of early and later Shi'ī exegeses—namely *Tafsīr al-Qummī* (attributed to 'Alī ibn Ibrāhīm al-Qummī), *Tafsīr al-'Ayyāshī*, *Tafsīr Furāt al-Kūfī* (all from the late 3rd/early 4th century AH), *al-Šāfi* by Fayḍ al-Kāshānī (d. 1091 AH), *al-Burhān* by Sayyid Hāshim al-Bahrānī (d. 1107 AH), and *Nūr al-Thaqalayn* by 'Abd 'Alī al-Ḥuwayzī (d. 1112 AH)—in the domains of jurisprudence, theology, and Quranic sciences reveals significant divergence on eleven fundamental issues. These include: the permissibility of interacting with the ruling authority, the Friday prayer, land tax (kharāj), the one-fifth levy (khums), the infallibility of prophets, the inimitability of the Quran, Meccan and Medinan revelations, abrogation, textual corruption of the Quran, variant readings, and occasions of revelation.

Cite this article: Pichan, M.; Nilsaz, N. (2025). A Critical Re-examination of Contemporary Quranic Scholars' View on the Non-Ijtihādī Nature of Shi'ī Narrative Exegeses. *Quranic Doctrines*, 22(42), 223-258. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6928.2533>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

The study of exegetical currents shows that during certain historical periods, the primary focus of Quran commentators shifted towards collecting interpretive narrations and compiling narrative-based exegetical works. A fundamental driver of this approach was the rational and scriptural prohibition against *tafsīr bi'l-rāy* (interpretation based on personal opinion). Influenced by this prohibition, some early Shi'i exegetes came to regard any interpretation outside the framework of transmitted reports as falling under *tafsīr bi'l-rāy*. Other factors contributing to this trend include the sensitive era of the Minor Occultation, which limited access to the Imam; the compilation of Sunni hadith collections; and the urgent need to preserve the narrative heritage of the Ahl al-Bayt and defend Shi'i doctrines through Quranic exegesis in polemical encounters with other sects.

Most scholars of Shi'i exegetical methods have consequently classified narrative exegeses as non-*ijtihādī*, viewing them as uncritical compilations where authors merely gathered narrations—often those directly explaining specific words or phrases—without engaging in personal reasoning. This article refutes that view, proposing instead that the distinguishing features of these exegeses in matters of jurisprudence, theology, and Quranic sciences are, in fact, manifestations of their authors' *ijtihād*. While numerous studies exist on Shi'i narrative exegesis, few have substantiated this claim through a systematic comparative analysis of the exegeses themselves, highlighting their points of divergence. The present study contends that such a comparative approach is the most effective way to demonstrate their *ijtihādī* character.

Method

Given the plurality of Shi'i narrative exegeses, this study focuses on six prominent works: three early exegeses from the late 3rd/early 4th century AH—*Tafsīr al-Qummī* (attributed to 'Alī ibn Ibrāhīm al-Qummī), *Tafsīr al-'Ayyāshī*, and *Tafsīr Furāt al-Kūfī*—and three later works—*al-Ṣāfi* by Mullā Muḥsin Fayḍ al-Kāshānī (d. 1091 AH), *al-Burhān* by Sayyid Hāshim al-Bahrānī (d. 1107 AH), and *Nūr al-Thaqalayn* by 'Abd 'Alī al-Ḥuwayzī (d. 1112 AH). By comparing these texts and identifying their points of substantive divergence, the study elucidates how their authors exercised *ijtihād* in jurisprudential, theological, and Quranic matters. Only cases representing significant differences in perspective or approach are presented.

Results

The comparative analysis reveals clear divergences among these six exegeses across eleven key issues:



■ **Jurisprudence: 1) Interaction with Rulers:** Later exegeses show a more nuanced approach, citing narrations that permit such interaction under certain conditions, unlike earlier works which primarily cited prohibitions. **2) Friday Prayer:** Later authors detail the conditions for its obligation, an aspect absent in early exegeses. **3) Land Tax (Kharāj):** Later exegetes, especially Fayḍ al-Kāshānī, treat this topic more extensively. **4) Khums:** Al-Baḥrānī provides detailed lists of items subject to khums, reflecting the maritime context of his region.

■ **Theology: 5) Prophetic Infallibility:** *Tafsīr al-Qummī* includes narrations seemingly challenging infallibility, while later exegetes critically engage with or omit such reports. **6) Quranic Inimitability (I'jāz):** Early exegeses are silent on the Quran's challenge (*taḥaddī*) to opponents, while later works discuss it extensively.

■ **Quranic Sciences: 7) Meccan/Medinan Classification:** Al-Ṣāfi cites more exceptions than *Tafsīr al-Qummī*. **8) Abrogation (Naskh):** Al-'Ayyāshī's treatment of abrogation in verses concerning peace and war differs markedly from others. **9) Textual Integrity:** Fayḍ al-Kāshānī stands alone in explicitly rejecting the notion of textual corruption (*taḥrīf*). **10) Variant Readings (Qirā'āt):** Early exegeses link variant readings to claims of corruption, whereas later ones (notably al-Ḥuwayzī and Fayḍ al-Kāshānī) treat *qirā'āt* as an independent discipline, citing the canonical seven and fourteen readings. **11) Occasions of Revelation (Asbāb al-Nuzūl):** Al-Baḥrānī demonstrates a clear selectivity, favoring narrations that highlight the virtues of Imam 'Alī and critique his opponents.

Conclusions

The comparison demonstrates that early and later Shi'i narrative exegeses diverge significantly on eleven fundamental issues across three domains. These divergences are not accidental but are evidence of authorial *ijtihād*. Three major contextual factors explain these differences: 1) The rise of the Safavid dynasty, which transformed Shi'i political jurisprudence and attitudes toward state interaction. 2) The development of Shi'i theological thought, particularly before and after the rationalist Baghdad School. 3) The adoption of al-Ṭabrisī's *Majma' al-Bayān* as a key source by later exegetes like al-Ḥuwayzī and Fayḍ al-Kāshānī, which influenced their methodological and substantive approaches to Quranic sciences.

Author Contributions

All authors contributed equally to the conceptualization, drafting, and revision of this work.

Data Availability Statement

The data underlying this study are available from the corresponding author upon reasonable request.



Acknowledgments

The authors thank all those who contributed to the development of this article.

Ethical Considerations

The authors adhered to strict ethical standards, avoiding data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct.

Funding

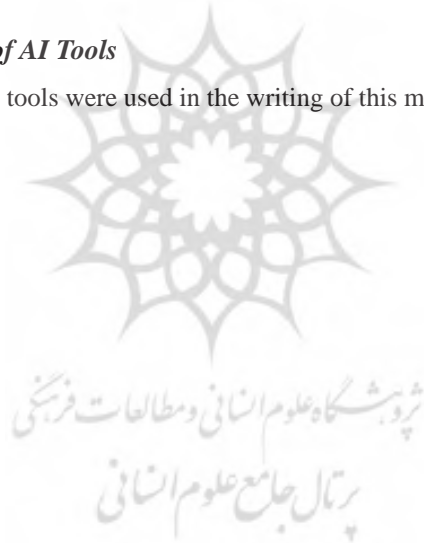
This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare no conflicts of interest.

Declaration on the Use of AI Tools

No artificial intelligence tools were used in the writing of this manuscript.





بازخوانی انتقادی دیدگاه قرآن پژوهان معاصر درباره غیراجتهادی بودن تفاسیر روایی شیعه

مهدی پیمان^۱ | نصرت نیل ساز^۲

۱. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: mehdi_pichan@modares.ac.ir

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

چکیده

بیشتر مؤلفان در حوزه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری شیعه، تفاسیر روایی را تفاسیری غیراجتهادی دانسته‌اند که مؤلفان آن‌ها بدون هیچ ضرورتی، صرفاً به گردآوری روایات، که غالباً به‌طور مستقیم به بخشی از الفاظ و عبارات آیات اشاره دارد، پرداخته‌اند. در این مقاله برآنیم تا با رد 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 داشته و در قالب‌گزینش 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 دغدغه صاحبان این تفاسیر دارد. رهاورد تطبیق تفاسیر متقدم و متأخر شیعی (قمی، عیاشی، فرات کوفی، صافی فیض کاشانی، البرهان بحرانی و نورالثقلین حویزی) در حوزه مسائل فقهی، کلامی و علوم قرآنی حاکی از تمایز این تفاسیر در یازده مسئله اساسی است: جواز یا عدم جواز تعامل با سلطان، نماز جمعه، خراج، خمس، عصمت انبیا، اعجاز قرآن، مکی و مدنی، ناسخ و منسوخ، تحریف قرآن، اختلاف قرائات و اسباب نزول.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۱۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۳/۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۴/۲

کلیدواژه‌ها

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



استناد: پیمان، مهدی؛ نیل ساز، نصرت. (۱۴۰۴). بازخوانی انتقادی دیدگاه قرآن پژوهان معاصر درباره غیراجتهادی بودن تفاسیر روایی شیعه. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۲)، ۲۲۳-۲۵۸. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6928.2533>



مقدمه

بیان مسئله: واکاوی جریان‌های تفسیری نشان می‌دهد که در مقاطعی از زمان، عمده توجه مفسران قرآن در 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 آگاهی دادن از مراد و مقصود متکلم است، از این رو اگر این آگاه نمودن صادقانه نباشد، به‌گونه‌ای کلام نسبت کذب و افترا داده می‌شود و چنین فعلی از منظر عقل، قبیح و ناپسند است. از طرفی، روش و منش عقلاحاکی از آن است که تفسیر به رأی و تحمیل آرا و نظرات شخصی، بدون ارائه شواهد و قراین اطمینان‌آور به جای 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 شواهد نقلی ممنوعیت تفسیر به رأی برشمرد (نک: انعام/۲۱؛ اعراف/۱۶۹؛ نساء/۴۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۶۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۱۰۷).

بر اساس 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 ملا محمد 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. او خطابات قرآنی را برای غیر ائمه در حکم ابهام‌افکنی و سر بسته‌گویی شمرده و با استناد به حدیث «إِنَّمَا

۱. این سنخ باور در خصوص فهم و تفسیر قرآن که روایات تفسیری را یگانه راه ارتباط با مدلول‌ها و معارف قرآنی 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 نیست (برای تفصیل نک: اسعدی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۴۱). مطلب دیگر آن‌که، اقدام یک مؤلف به 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 به این امر روی آورده باشد. برای 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 بنابر 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 مصلحتی‌پور، ۱۳۹۳، ص ۱۳۱-۱۵۲؛ نیل‌ساز و جلیلیان، ۱۳۹۴، ص ۵۳-۸۴).



يعرف القرآن من خطوب به» معصومان (ع) 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 صغرای امام عصر (عج) و عدم دسترسی به امام (ع) و دغدغه‌ها و چالش‌های مهمی که عالمان شیعه با آن مواجه بودند، زوایای دیگری از این علل و عوامل را آشکار می‌سازد. در این دوران، مراجعه به امام (ع) 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 (ع) محروم شده بودند، تنها راه اتصال خود با امامان (ع) را تمسک به احادیث و اقوال به‌جامانده از ائمه (ع) می‌دیدند (پاکتچی، 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، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۳۴).

در نگاه سطحی و ابتدایی، 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 دارند، پرداخته‌اند. عاملی که به این نوع نگرش دامن می‌زند تقسیم‌بندی برخی از مؤلفان حوزه مکاتب و جریان‌های تفسیری و قرآن‌پژوهانی است که تفسیر روایی را یا به‌گونه 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 بار دیدگاه قرآن‌پژوهان مبنی بر غیراجتهادی بودن تفاسیر روایی شیعه، بهترین طریق ممکن برای آشکار ساختن اجتهاد در این تفاسیر را نشان دهیم و مصادیق اجتهادورزی مؤلفان این تفاسیر را در حوزه 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 (۱۰۵۷-۱۰۹۱)، البرهان سید هاشم بحرانی (۱۰۵۰-۱۱۰۷) و نورالثقلین حویزی (م ۱۱۱۲) را به عنوان دامنهٔ تحقیق برگزینیم. از این به بعد در مقالهٔ حاضر، از شش تفسیر مذکور با عنوان «تفاسیر روایی شیعه» یاد می‌کنیم.

پیشینه پژوهش: تاکنون تألیفات متعددی از زوایای گوناگون به تحقیق دربارهٔ تفاسیر روایی شیعه پرداخته‌اند. اما برخی از مهم‌ترین آثار که به طور مشخص با مسئلهٔ این مقاله در ارتباط باشند، به ترتیب زمانی عبارت‌اند از کتاب‌های سیر تطور تفاسیر شیعه (ایازی، ۱۳۷۳)، اجتهاد در تفسیر روایی امامیه (فهیمی تبار، ۱۳۹۰)، تفاسیر شیعی و تحولات تاریخ ایران (پارسا، ۱۳۹۳)، قرآن و نخستین ادوار تفسیری شیعهٔ امامیه (برآشر، ۱۳۹۹)، و مقالات «سیر تاریخی تدوین تفاسیر روایی شیعه» (جمشیدی، ۱۳۸۲)، «چهار پارادایم تفسیری شیعه» (کریمی نیا، ۱۳۹۰)، «هرمنوتیک متقدم شیعی؛ برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه» (رابرت گلیو، ۱۳۹۵) و «تحولات تفسیر قرآن در مذهب شیعه در عصر صفوی» (مولوی و 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 عقیدهٔ نگارندگان، بهترین طریق برای اثبات اجتهادی بودن تفاسیر روایی شیعه، تطبیق آن‌ها با یکدیگر و توجه به تفاوت عملکرد مؤلفانشان در مواجهه با موضوعات گوناگون است.

۱. تبیین دیدگاه قرآن پژوهان دربارهٔ تفاسیر روایی شیعه

تحقیق و تألیف دربارهٔ روش‌ها و گرایش‌های تفسیری مفسران و بررسی سیر تحول تاریخ تفسیر، از برجسته‌ترین تلاش‌های قرآن پژوهان در مطالعات تفسیری بوده و هست. اگرچه در سنت اسلامی توجه به تبیین اصول و قواعد تفسیر قرآن در قالب مقدمهٔ کتب تفسیری و یا در آثاری مستقل و نیز معرفی مفسران و تفاسیر در قالب نگاه‌های نظیر «طبقات المفسرین» سابقه داشته است، اما باید اذعان داشت انتشار کتاب مذاهب التفسیر الاسلامی نوشتهٔ ایگناتس گلدتسیهر فصل



جدیدی را در پژوهش‌های علمی و آکادمیک درباره تفاسیر و مفسران قرآن گشود. پس از این کتاب، آثار متعدد و مبسوطی درباره سیر تحول و تطور تفسیر قرآن، روش‌ها و گرایش‌های مفسران و مکاتب تفسیری مختلف از صدر اسلام تا دوران معاصر، نگاشته شد (نک: پیچان و نیل‌ساز، ۱۴۰۱، ص ۶۹-۸۷). یکی از مباحث مطرح 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 مؤلفان این حوزه آن است که مؤلفان تفاسیر روایی بدون هیچ اجتهادی صرفاً به گردآوری روایات که غالباً به طور 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 دانسته‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۲). از منظر ایازی، ویژگی تفسیر از زمان رسول خدا (ص) تا اواخر سده سوم هجری، نقل روایت بوده است، به گونه‌ای که مفسران به شرح اجمالی سبب نزول و تبیین الفاظ بسنده کرده‌اند 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 (ایازی، ۱۳۷۳، ص ۱۰). چنان‌که پیداست، ایازی در اینجا تفاسیر روایی و مآثور را در مقابل با تفاسیر اجتهادی قرار داده است. فاکر میبیدی با اذعان به این‌که در سده 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 تازه محمدامین استرآبادی به عرصه دانش و پایه‌گذاری اخباری‌گری می‌داند. او در اینجا نیز تفسیر روایی را در مقابل با تفسیر عقلی و اجتهادی می‌نهد و از اجتهاد در تفاسیر روایی و جنبه‌های تمایز این تفاسیر با یکدیگر سخنی نمی‌گوید (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 تدبیر معرفی کرده است، به گونه‌ای 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 به نوعی تفاسیر روایی را مقابل تفاسیر اجتهادی قرار می‌دهد (رستمی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱). علوی مهر 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. او تفسیر قرآن به روایات را منفک از تفسیر اجتهادی و قسم 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 به وجود 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 بر اساس سوره‌ها و آیات درون هر سوره منظم گشت. او با تفکیک تفاسیر روایی به دو گونهٔ 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 عمدهٔ روش تفسیری ناقص و روش تفسیر کامل و سپس به اقسام فرعی‌تر 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، او تفسیر روایی و نیز روش‌های دیگر را قسم تفسیر اجتهادی قرار داده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۳۲ و ۳۳). بابایی با تقسیم تفاسیر روایی به دو گونهٔ روایی محض و روایی اجتهادی، تفسیر روایی محض را نظریه و روشی در تفسیر دانسته است که هیچ اجتهادی را در فهم و تفسیر معنای آیات قرآن روا نمی‌داند و هیچ تفسیری برای آیات جز تفسیر بیان شده در روایات را معتبر نمی‌شمارد، به‌گونه‌ای که باورمندان به آن معتقدند که در تفسیر قرآن باید به ذکر روایات اکتفا کرد (بابایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶۹). اسعدی در خصوص جریان روایت‌گزوی 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 مثابهٔ دانشی مستقل پی می‌گیرد 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 نظرورزی و اجتهاد را در حوزه‌های معانی قرآن مسدود دیده است (اسعدی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۲۶).

۲. تحلیل دیدگاه قرآن پژوهان 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 مانند سایر مفسران، اجتهاد خویش را در بهره‌گیری از عقل در راستای کشف معانی و مفاهیم آیات مصروف داشته‌اند. کاربرد عقل در تفسیر، در نگاهی کلی، به دو قسم منبعی و ابزاری منقسم می‌گردد. مراد از عقل منبعی عقلی است که به‌عنوان مصدری برای تفسیر آیات در عرض منابع دیگر تفسیر به کار می‌رود، و مقصود از عقل ابزاری، قوه مدبرکه‌ای است در طول کتاب و سنت و نوری است که وسیله دیدن اشیاست و خود چیزی به آن‌ها نمی‌افزاید و فقط 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 آرا و نظرات شخصی خویش بدون استناد به روایات و با اتکا به عقل منبعی پرداخته و در دیگر تفاسیر این حوزه، هرچند مفسر از بیان نظرات خویش امتناع ورزیده و به بیان روایت بسنده کرده، اما یقیناً در گزینش منابع و روایات از عقل ابزاری بهره‌جسته و اجتهاد نموده است. به دیگر سخن، باید توجه داشت که تفاسیر روایی شیعه مانند سایر تفاسیر در خلأ به وجود نیامده‌اند و مؤلفان این تفاسیر تحت تأثیر شرایط زمینه‌ای و در راستای پاسخ‌دهی به نیازها و مسائل ساختاری جامعه خود به تألیف این تفاسیر اقدام کرده‌اند (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 انجام‌شده تاکنون، مرتبط‌ترین اثر با مسئله این پژوهش، کتاب اجتهاد در تفسیر روایی امامیه از حمیدرضا فهیمی تبار است. به‌رغم تلاش ستودنی وی، این اثر در رسیدن به مقصودش با نقصان و کاستی مواجه است. فهیمی تبار بدون تطبیق تفاسیر روایی امامیه و به‌گونه‌ای مستقل و مجزا درباره اجتهاد در این تفاسیر سخن گفته است. او توجه عمده خود را به تفسیر قمی و صافی و مواردی معطوف

کرده است که مؤلفان این دو تفسیر در قالب الفاظ و عبارات خود و بدون ذکر روایتی، به بیان دیدگاه‌های تفسیری‌شان پرداخته‌اند. فهمی تبار توجه چندانی به نحوهٔ اجتهادورزی مؤلفان این دو تفسیر در گزینش روایات نداشته است. در خصوص سه تفسیر دیگر یعنی تفسیر عیاشی، نورالثقلین حویزی و البرهان بحرانی نیز بیش از هر چیز، تمرکز فهمی تبار بر نشان دادن گزینش منابع از سوی این مفسران بدون تحلیل و ارزیابی است (فهمی تبار، ۱۳۹۰، سراسر کتاب). او در مقدمهٔ کتابش می‌نویسد: «جست‌وجوی 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» (فهمی تبار، ۱۳۹۰، ص ۱۱). این در حالی است که با تطبیق این تفاسیر و دقت در وجوه تمایز آن‌ها مشخص می‌گردد که 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 بر آن هستیم تا با تبیین وجوه تمایز تفاسیر روایی شش‌گانه (قمی، عیاشی، فرات کوفی، الصافی، البرهان و نورالثقلین) در حوزهٔ مسائل فقهی، کلامی و علوم قرآنی، مصادیق اجتهادورزی مؤلفان آن‌ها را نمایان سازیم. شایان ذکر است که در تبیین وجوه تمایز، مواردی را می‌آوریم که تمایز و تفاوت جدی در نوع نگرش و دیدگاه‌های این شش تفسیر وجود داشته باشد. لذا در مواردی که دیدگاه مفسران ذیل آیات و موضوعات، مشابه یکدیگر است و تنها تفاوت موجود، تعداد روایات یا تفاوت در گزینش منابع و چینش آن‌ها باشد، از بحث این پژوهش خارج است. برای مثال، در مسئلهٔ کیفیت رؤیت خداوند، به‌رغم آن‌که مؤلفان تفاسیر یادشده در نوع منبعی که از آن روایات مدنظرشان را آورده‌اند، تعداد روایات و چینش روایات تفاوت‌هایی دارند، اما تمام آن‌ها بر عدم رؤیت خداوند با چشم سر و تنزیه جسمانی خداوند متعال اتفاق دارند (نک: تفاسیر یادشده ذیل آیات ۱۰۳ انعام؛ ۱۴۳ اعراف؛ ۱۱۰ طه؛ ۲۲ و ۲۳ قیامت). لذا فقط به مواردی که تعداد روایات وارده، نحوهٔ چینش روایات و گزینش منابع به‌نوعی حاکی از تمایز و تفاوت جدی دیدگاه یا دغدغهٔ مؤلفان این تفاسیر باشد، توجه شده است.

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

تطبیق تفاسیر روایی شیعه حاکی از آن است که این تفاسیر در حوزهٔ مباحث فقهی در چهار مسئلهٔ

«جواز یا عدم جواز تعامل با سلطان»، «نماز جمعه»، «خراج» و «خمس»، متمایز از یکدیگرند. در مسئله جواز یا عدم جواز تعامل با سلطان، آنچه به طور خاص تر، این تفاسیر را متمایز از یکدیگر می‌کند، نوع رویکرد تفاسیر متأخر درباره 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؛ حویزی، 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؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۷۹ و ۱۸۰؛ ج ۳، ص ۲۵۹). در موضع یادشده و از میان عوامل مختلف، شرایط سیاسی اجتماعی

۲. «و حدثنی أبی قال: حدثني هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة قال: سألت رجلاً من بني عبد الله (ع) عن قوم من الشيعة يدخلون في أعمال السلطان ويعملون لهم ويحبونهم ويوالونهم. قال: ليس هم من الشيعة ولكتهم من أولئك؛ ثم قرأ أبو عبد الله (ع) هذه الآية: لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم إلى قوله: ولكن كثيراً منهم فاسقون».

۳. «عن سليمان الجعفري قال: قلت لأبي الحسن الرضا ما تقول في أعمال السلطان؟ فقال: يا سليمان، الدخول في أعمالهم والعون لهم والسعي في حوائجهم عدل الكفر والنظر إليهم على العمد من الكبائر التي يستحق به النار».

۴. «عن يونس مولى علي عن أبي عبد الله (ع) قال: من كانت بينه وبين أخيه منازعة فدعاه إلى رجل من أصحابه يحكم بينهما فأبى إلا أن يرافعه إلى السلطان فهو كمن حاكم إلى الجبت والطاغوت وقد قال الله: «يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ» إلى قوله: «تعبداً».

۵. «عن سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله (ع) رجلاً من أهل الجبال عن رجل أصاب مالا من أعمال السلطان فهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج ليعفّر له ما اكتسب وهو يقول: «إِنَّ الْخَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ الشَّيْئَاتِ». فقال أبو عبد الله: إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنه تكفر الخطيئة. ثم قال أبو عبد الله (ع): إن كان خط الحلال حراماً فاختلط جميعاً فلم يعرف الحلال من الحرام فلا بأس».

۶. «في المجالس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: طاعة السلطان واجبة ومن ترك طاعة السلطان فقد ترك طاعة الله و دخل في نهيهِ؛ إنَّ الله يقول: «ولا تلتقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين».

۷. «في عيون الأخبار في باب ذكر مولد الرضا (ع)، ملك عبد الله المأمون عشرين سنة وثلثة و عشرين يوماً فأخذ البيعة في ملكه لعلی بن موسی الرضا (ع) بعهد المسلمين من غير رضی و ذلك بعد أن يهدّده بالقتل و ألخّ مرة بعد أخرى في كلها بأبي عليه حتى أشرف من تأبیه علی الهلاك فقال (ع): «اللهم إنك قد نهيتني عن الإلقاء بيدي إلى التهلكة وقد أكرهت واضطرت كما أشرفت من قبل عبد الله المأمون على القتل متى لم أقبل ولاية عهده و قد أكرهت واضطرت كما اضطّر يوسف و دانيال عليهما السلام إذ قبل كل واحد منهما الولاية من طاغية زمانه. اللهم لا عهد إلا عهدك و لا ولاية إلا من قبلك، فوقفتني لإقامة دينك و إحياء سنة نبيك فإنك أنت المولى و النصير و نعم المولى أنت و نعم النصير». ثم قبل ولاية العهد من المأمون و هو باك حزين على أن لا يولى أحداً و لا يعزل أحداً و لا يغير رسماً و لا سنة و أن يكون في الأمر مشيراً من بعيد».

۸. «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 إنك تعمل عمل السلطان؟ قال: قلت: أجل، قال لي: ولم؟ قلت: أنا رجل لي مروءة و على عيال، و ليس وراء ظهري شيء. فقال لي: يا زياد، لئن أسقط من حلق فأتقطع قطعة قطعة أحبّ الي من أن أتولى لأحد منهم عملاً و أطأ بساط رجل منهم الألمان؟ قلت: لا أدري، قال: الالترفيح كربة عن مؤمن أو فك أسره أو قضاء دينه. يا زياد، إن أهون ما يصنع الله عز و جل بمن تولى لهم عملاً أن يضرب عليه سرادق من نار إلى أن يفرغ الله عز و جل من حساب الخلائق».

حاکم بر زمان زندگی مفسران، نقش شاخص تری را در تمایز تفاسیر یاد شده 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: 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 معرفی شد و پس از آن، تلاش وافر 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 نابهنجار تحت سلطهٔ سلاطین سنی مذهب گذران عمر می‌کردند. به همین سبب، عالمان شیعی با عنایت به اوضاع اسف‌بار شیعیان در گذر ایام و از آن رو که سلاطین صفوی داعیهٔ ترویج مذهب تشیع را داشتند، به همیاری نظری و عملی با حکومت صفویه روی آوردند و در تحکیم ارکان آن گام برداشتند (نک: جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۶۵؛ ورهرام، ۱۳۸۵، ص ۱۳۲؛ صفت‌گل، ۱۳۸۱، ص ۴۵۲؛ رفیعی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۱). وجود این شرایط، زمینه‌ای شد تا مؤلفان تفاسیر روایی متأخر برخلاف همگنان متقدمشان، علاوه بر ذکر روایات نهی‌کننده از تعامل با سلاطین، به ذکر روایات دال 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 آن‌ها ذیل آیات مرتبط با مسئلهٔ نماز جمعه اشاره داشت. در موضع یاد شده، آنچه به طور خاص تری این تفاسیر را متمایز از یکدیگر می‌کند نوع رویکرد تفاسیر متأخر دربارهٔ بیان شرایط وجوب نماز جمعه است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۷۶-۱۷۶؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۲۵-۳۳۰)، امری که در تفاسیر متقدم به چشم نمی‌آید (نک: قسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۶۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۸؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۴۸۳ و ۴۸۴)

۹. «في الكافي عن الباقر عليه السلام قال: فرض الله على الناس من الجمعة الى الجمعة خمسا و ثلاثين صلاة منها صلاة واحدة فرضها الله في جماعة و هي الجمعة و وضعها عن تسعة عن الصغير و الكبير و المجنون و المسافر و العبد و المرأة و المريض و الأعمى و من كان على رأس فرسخين. و في التهذيب و الفقيه عن الصادق عليه السلام إنه سئل على من تجب الجمعة، قال: تجب على سبعة نفر من المسلمين و لأجمعة لأقل من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام فإذا اجتمع سبعة و لم يخافوا أهمهم بعضهم و خطبهم. أقول: لعل المراد إنها تجب على سبعة حتماً و عزيمةً و من دون رخصة في تركها و تجب لخمسة تخييراً و على الأفضل مع الرخصة في تركها و بهذا تتوافق الأخبار المختلفة في الخمسة و السبعة و يؤيده تعدية الوجوب باللام في الخمسة و يعلى في السبعة و أما إذا كانوا أقل من خمسة فليس عليهم و لاهم الجمعة بل عليهم حتماً أن يصلوا أربعاً و الأخبار في وجوب الجمعة أكثر من أن تحصى».

۱۰. «في مجمع البيان: و فرض الجمعة لازم لجميع المكلفين إلا أصحاب الاعذار من السفر أو المرض أو العمى أو العرج أو أن يكون امرأة أو شيخاً لا حراك به أو عبداً أو يكون على رأس أكثر من فرسخين من الجامع و عند حصول هذه الشروط لا تجب إلا عند حضور السلطان العادل أو من نصبه السلطان للصلوة و العدد يتكامل عند أهل البيت عليهم السلام بسبعة و الاختلاف بين الفقهاء في مسائل الجمعة كثير موضعه كتب الفقه».



و می‌توان آن را نشئت‌گرفته از دغدغه‌های متفاوت مؤلفان این تفاسیر 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 همچون اقامه نماز جمعه به دلیل عدم ابتلا در فقه شیعه چندان موضوعیت طرح نیافتند (فرهانی منفرد، ۱۳۷۷، ص ۱۱۸-۱۲۱؛ صفت‌گل، 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 آن در این دوران، نشانگر مطرح شدن هم‌زمان 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 و جوب در زمان سلطان عادل یا کسی که سلطان او را نصب کرده است را می‌توان با توجه به این شرایط زمانی درک نمود (برای تفصیل نک: پیچان و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۷۶-۹۶).

در مسئله خراج نیز آنچه به طور خاص تری جلوه می‌نماید، برجسته‌تر 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 آن از زوایای مختلف نسبت به مؤلفان تفاسیر متقدم (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵ و ۶۱) است. این امر به طور مشخص‌تر در عملکرد فیض نسبت به سایر مفسران قابل مشاهده است و برجسته‌ترین نمونه آن روایتی است که او در خصوص کسانی که انفال به آن‌ها اختصاص می‌یابد آورده است که در آن به جای تعبیر «لِلْإِمَام» عبارت «لمن قام مقامه بعده» دیده می‌شود و فیض مراد از آن را فقها به عنوان نائبان امام در دوران غیبت می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۶۷). این تفاوت عملکرد را می‌توان در پرتو هم‌زمانی دوران تألیف تفاسیر روایی متأخر با روی کار آمدن حکومت صفویه به عنوان حکومتی شیعه و بالا گرفتن مباحثات و منازعات علمای شیعه درباره چگونگی اجرای احکام و حدود مرتبط با شئون حکومت از جمله موضوع خراج تحلیل کرد (نک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۲؛ سروش، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸۲-۱۸۷؛ نیز برای تفصیل نک: پیچان، ۱۴۰۴، ص ۸۶-۱۰۴).

در مسئله فقهی خمس نیز مقایسه تفاسیر مورد بحث نشان می‌دهد که در میان مفسران متقدم، 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 آثارش دید، 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 است. او به‌گونه‌ای مبسوط در قالب روایات به ذکر مواردی می‌پردازد که خمس به آن‌ها تعلق می‌گیرد، مانند آنچه از غواصی به دست می‌آید، مثل مروارید، یاقوت و زبرجد؛ آنچه از زمین استخراج می‌شود، مثل گوگرد و نفت؛ 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 بنابه علاقه و دغدغه‌اش (نک: خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۸۱-۱۸۳)، در این موضع نیز بیشتر از سایر مفسران به ذکر روایاتی می‌پردازد که مضمون آن‌ها دربارهٔ مرتبت و منزلت ائمه اطهار (ع) و دوستداران 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)، شواهدی بر این تعلق خاطر بحرانی است که زمینه‌ساز آن شد تا در این موضع نیز همچون سایر مواضع به‌گونه‌ای متفاوت عمل کند.

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

در حوزهٔ مباحث کلامی، تطبیق تفاسیر روایی یادشده نمایانگر وجه تمایزشان در دو مسئلهٔ «عصمت انبیا» و «عجاز قرآن» است. وجه تمایز این تفاسیر در مسئلهٔ عصمت انبیا خود را به صورت نقل روایات منافی با عصمت انبیا در تفسیر قمی (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۴۲ و ۳۵۶؛ ج ۲، ص ۱۷۲ و ۱۹۷، ۱۷۳، ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۳۹-۲۴۲) و در مقابل رویکرد انتقادی سایر مفسران، به‌ویژه مؤلفان

۱۱. «قال علي بن إبراهيم: فقامت امرأة العزيز و غلقت الأبواب فلما رأى يوسف صورة يعقوب في ناحية البيت عاضاً على إصبعيه يقول يا يوسف! أنت في السماء مكتوب في النبیین و تريد أن تكتب في الأرض من الزناة. فعلم أنه قد أخطأ و تعدى».

۱۲. «عن أبي يعقوب عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن قول الله: «و لولأ ن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً» قال: لما كان يوم الفتح أخرج رسول الله (ص) أصناماً من المسجد و كان منها صنم على المروة و طلبت إليه فريش أن يتركه و كان مستحياً فهم بتركه ثم أمر بكسره، فنزلت هذه الآية».

۱۳. «قال: فإنه حدثني أبي عن ابن أبي عمير عن جميل عن أبي عبد الله (ع) قال: كان سبب نزول ذلك أن رسول الله (ص) لقا تزوج بخديجة بنت خويلد خرج إلى سوق عكاظ في تجارة لها و رأى زيدا يبايع و راه غلاماً كيساً حصيفاً فاشتره فلما نبأ رسول الله (ص) دعاه إلى الإسلام فأسلم و كان يدعى زيد مولى محمد (ص) فلما بلغ حارثة بن سراحبيل الكلبي خبر ولده زيد قدم مكة و كان رجلاً جليلاً... فلما هاجر رسول الله (ص) إلى المدينة زوجه زينب بنت جحش و أبطأ عنه يوماً فأتى رسول الله (ص) منزله



تفاسیر روایی متأخر شیعه (حویزی، بحرانی و فیض کاشانی) در مواجهه با این روایات نشان داده است (نک: 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) ^{۱۴} و ۱۵. منظم‌ترین رویه در این مقوله در شیوه حویزی قابل مشاهده است. او در تمام موارد ابتدا به بیان روایات مؤید عصمت انبیا پرداخته و در ادامه، روایات مخالف با عصمت انبیا 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 بعضی از مؤلفان تفاسیر روایی در نقل روایات منافی عصمت انبیا می‌توان به تکیه آنان بر اخبار آحاد بدون لحاظ نمودن ضوابط عالمانه ارزیابی احادیث اشاره داشت. این امر به خصوص موجب شد تا ایشان در غیر حوزه احکام شرعی و حلال و حرام الهی و در تبیین معارف عمومی همچون امور مرتبط با آفرینش جهان و بیان سرگذشت انبیای پیشین و امت‌های آنان، واریسی صحت روایات را چندان ضروری نپندارند (اسعدی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۵۸). احتمال دیگر در تحلیل چرایی تمایز تفسیر قمی با تفاسیر متأخر روایی شیعی در نقل روایات منافی با عصمت انبیا، با عنایت به سیر تحول کلام شیعه قابل تبیین است. در دوران تدوین تفسیر قمی کلام شیعه هنوز شکلی منسجم و نظام مند پیدا نکرده بود. همچنین تألیفات کلامی این دوران عمدتاً موضوع محور

بِسْأَلِ عَنْهُ فَإِذَا زَيْنَبُ جَالِسَةٌ وَسُطَّ حَجْرَتَهَا تَسْحَقُ طَبِيباً بَفَهْرٍ فَنظَرَ إِلَيْهَا وَكَانَتْ جَمِيلَةً حَسَنَةً فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ خَالِقِ النُّورِ وَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الخَالِقِينَ. ثُمَّ رَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِلَى مَنْزِلِهِ وَوَقَعَتْ زَيْنَبُ فِي قَلْبِهِ مَوْعِظَةً عَجِيبًا وَجَاءَ زَيْدٌ إِلَى مَنْزِلِهِ فَأَخْبَرَتْهُ زَيْنَبُ بِمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَقَالَ لَهَا زَيْدٌ: هَلْ لَكَ أَنْ أَطْلُقَكَ حَتَّى يَتَزَوَّجَكَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَاعْلَمْتُكَ قَدْ وَقَعَتْ فِي قَلْبِهِ...»

۱۴. «في عيون الأخبار في باب مجلس الرضا عليه السلام عند المأمون مع أهل الملل والمقالات وما أجاب به علي بن الجهم في عصمة الأنبياء صلوات الله عليهم حديث طويل وفيه يقول عليه السلام: «وأما قوله في يوسف عليه السلام: "ولقد همت به وهم بها" فإنها همت بالمعصية وهم يوسف بقتلها إن أجبرته لعظم ما تداخله، فصرف الله عنه قتلها والفاحشة، وهو قوله: "كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء" يعني القتل والزنا».

۱۵. «في عيون الأخبار في باب ذكر مجلس الرضا عليه السلام عند المأمون في 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 ممّا نزل بآياتك أعنى واسمعي يا جاره. خاطب الله تعالى بذلك نبيه صلى الله عليه وآله وأراد به أمته وكذلك قوله عز وجل: «لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين» وقوله تعالى: «ولولأ أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً». قال: صدقت يا بن رسول الله».

۱۶. في عيون الأخبار في باب مجلس الرضا عليه السلام عند المأمون مع أصحاب الملل والمقالات وما أجاب به علي بن جهم في عصمة الأنبياء صلوات الله عليهم حديث طويل وفيه يقول عليه السلام: «وأما محمد صلى الله عليه وآله وقول الله عز وجل: «وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه»، فإن الله تعالى عرف نبيه صلى الله عليه وآله أسماء أزواجه في دار الدنيا وأسماء أزواجه في الآخرة وإتهن أمهات المؤمنين، وأحدهن سمى له زينب بنت جحش وهي يومئذ تحت زيد بن حارثة، فأخفى صلى الله عليه وآله اسمها في نفسه ولم يبده لكيلا يقول أحد من المنافقين: إنه قال في امرأة في بيت رجل أنها أحد أزواجه من أمهات المؤمنين...»

بود و تألیفی جامع کمتر به چشم می‌آید. شاخص‌ترین موضوع مورد بحث این دوران، امامت و حواشی آن است (جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۵۱). این امر با دقت در سرتاسر تفاسیر روایی شیعی این دوران (تفسیر قمی، تفسیر عیاشی و تفسیر فرات) قابل دیده می‌شود، چنان‌که هم‌وغم اساسی مؤلفان این تفاسیر پرداختن به جنبه‌های تفسیری و تأویلی آیات مرتبط با مسئله امامت بوده است. برخی از محققان به این مطلب اذعان داشته و یکی از خصوصیات اساسی مکتب تفسیری امامیه پیش از آل بویه را علاقهٔ اندک مفسران به طرح مسائل کلامی همچون عصمت انبیا دانسته‌اند، درحالی‌که در دوران پس از آل بویه و در آثار تفسیری عالمان امامی نظیر سید مرتضی و شیخ طوسی خلاف آن مشهود است (نک: برآشر، ۱۳۹۹، ص ۱۲۴ و ۱۲۵). لذا می‌توان احتمال داد که عصمت انبیا 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 مسئلهٔ اعجاز قرآن از دیگر مسائل مرتبط با مباحث کلامی است که نشان از تفاوت رویکرد مؤلفان تفاسیر متأخر نسبت به تفاسیر متقدم دارد و نمایانگر یکی دیگر از مصادیق اجتهادورزی صاحبان این تفاسیر است. مؤلفان تفاسیر روایی متقدم شیعی ذیل آیات یادشده سخنی از تحدی به قرآن و هم‌اوردطلبی با آن و ایراد بهانه‌جویان دربارهٔ نسبت دادن قرآن به پیامبر و بشری دانستن آن به میان نیاورده و تنها از افترای معاندان در انتساب امر ولایت علی (ع) به شخص پیامبر و الهی ندانستن 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). این مفسران توجه عمدهٔ خود را به جنبه‌های تأویلی و بطنی این آیات معطوف داشته‌اند، که الهی دانستن امر ولایت علی (ع) نقطهٔ مشترک آن است. در سوی مقابل، مؤلفان تفاسیر روایی متأخر شیعی با شرح و بسط فراوان، دربارهٔ 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 ۳۱، 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 است در این باب سخن گفته‌اند. این روایات از منابعی متقدم چون تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) و منابع متأخری نظیر احتجاج طبرسی و خرائج و جرائح قطب راوندی گرفته شده‌اند و نمونه‌های متعدد آن‌ها



در بحارالانوار مجلسی نیز دیده می‌شود. این در حالی است که در روایات منابع کهن و اصیل شیعی این الفاظ دیده نمی‌شوند، بلکه الفاظی نظیر «حجت»، «آیه» و «برهان» برای قرآن به کار رفته و در تنها موردی که لفظ «معجزه» در روایتی از عیون صدوق نقل شده (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۱۳)، نه در کلام امام، بلکه در کلام راوی آمده است. توجه به ریشه‌های تکوین نظریهٔ اعجاز قرآن (نک: کریمی‌نیا، 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 حوزهٔ مسائل علوم قرآنی

در حوزهٔ 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 یکدیگرند. مقایسهٔ این تفاسیر در بحث مکی و مدنی نشان می‌دهد که مؤلفان این تفاسیر در موارد گوناگونی همچون معیار شناخت مکی یا مدنی بودن سوره و آیات و اختلاف در مکی یا مدنی بودن کل سوره، با یکدیگر تفاوت دارند. اما تفاوت دیگری که به‌طور خاص و مشخص در مقایسهٔ تفسیر قمی با تفسیر صافی در این مقوله قابل رصد است، نحوهٔ مواجههٔ مؤلفان آن‌ها با آیات مستثنیات است. در میان تفاسیر یادشده، فقط مؤلفان این دو تفسیر هستند که در ابتدای هر سوره به مکی یا مدنی بودن آن اشاره دارند. در سایر تفاسیر یا مؤلفان اساساً در این خصوص مطلبی نیاورده یا به‌گونه‌ای منسجم و منظم به این امر نپرداخته‌اند. بنابراین به‌طور خاص و مشخص، پیگیری آیات مستثنیات فقط در این دو تفسیر امکان‌پذیر است، زیرا تا هنگامی که دیدگاه مفسر دربارهٔ کلیت سوره از حیث نزول مشخص نباشد، جایی برای سخن از آیات استثنای آن باقی نمی‌ماند. مقایسهٔ 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 قرآن پژوهان اسلامی در گذر زمان است و در پرتو همین جریان، قابل ارزیابی است. این جریان که در سدهٔ دوم با مقاتل بن سلیمان آغاز گشت، در سدهٔ سوم تا حد کمی ادامه پیدا کرد، در سدهٔ چهارم و پنجم رو به فزونی نهاد و در قرن ششم و هفتم کاملاً ثبات یافت و فراگیر شد (فائز، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹). شاهدی بر این فراگیری تفسیر مجمع‌البیان

طبرسی است 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)؛ پیش فرض‌های نادرست قرآن پژوهان 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 تردیدآمیز است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۲۶؛ برای تفصیل نک: غفارزاده و پیچان، ۱۴۰۳، ص ۱-۲۶).

تطبیق تفاسیر روایی شیعه در مسئله ناسخ و منسوخ نشان از تفاوت عملکرد مؤلفان آن‌ها از زوایای گوناگون دارد. از برجسته‌ترین مواضع نمایانگر این تفاوت عملکرد، نحوهٔ مواجهه آن‌ها با نسخ آیات صلح با آیات قتال است. از میان شش مفسر یادشده، تنها فرات کوفی است که در این باره روایتی نیاورده است. سبب این امر را می‌توان در روش تفسیری او جست (نک: قبادی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷-۱۵۲). او بنابه روایتی همیشگی اش در تفسیر خود (فرات کوفی، ۱۴۱۰، سراسر کتاب) در مقولهٔ نسخ نیز به ذکر مواردی پرداخته که به نوعی بیانگر فضائل و مناقب ائمه، به ویژه امیرالمؤمنین علی (ع) باشد (فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۴۷۰). تفاوت دیگر، در میزان پرداخت مفسران به مسئلهٔ نسخ آیات صلح با آیات قتال مشاهده می‌شود. با کنار نهادن فرات کوفی که در این خصوص روایتی نیاورده است، از میان سایر مفسران، عیاشی به گونه‌ای متفاوت‌تر عمل کرده است. برخلاف عیاشی که فقط یک مرتبه به ذکر روایت در این باره پرداخته (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۸)، 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 پرداخته‌اند. گزینش منبع و مرجعی که مفسر با ارجاع به آن به گزینش روایات پرداخته، یکی از زمینه‌های اثرگذار بر میزان پرداخت مفسران یادشده به مقولهٔ نسخ آیات صلح با آیات قتال است. مؤلفان تفاسیر نورالثقلین، البرهان و الصافی با گزینش مجمع‌البیان به عنوان منبع مورد استفادهٔ 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 شده‌اند (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۶۸؛ ج ۴، ص ۵۳۶، ۸۵۳). زمینهٔ محتمل دیگر که بر این تفاوت عملکرد می‌تواند اثر داشته



باشد و به‌طور مشخص درباره تفسیر قمی مطرح است، ارتباط پدیده نسخ آیات صلح و سازش با آیات جنگ و قتال، با اندیشه «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 بررسی‌ها وجود آموزه‌هایی از قبیل «تقیه» و «مهدویت» که برخلاف باورهای اساسی زیدیه است (نشار، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۵۳؛ ولوی، ۱۳۶۷، ص ۵۳) و در جای جای تفسیر قمی به آن تصریح می‌شود (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. لذا قول آقابزرگ طهرانی در این باره خدشه‌پذیر 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 پذیرفتنی نیست. شاهد دیگر بر این امر آن است که در تمام هفت موردی که آیات قتال به‌عنوان ناسخ آیات صلح معرفی شده‌اند، مؤلف تفسیر قمی آن را به نقل از علی بن ابراهیم آورده و در هیچ‌یک از موارد، از ابوالجارود زیدی مذهب سخنی به میان نیاورده است. در دو مورد نیز که او به نقل از ابوالجارود به ذکر آیات ناسخ و منسوخ می‌پردازد، 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 آن‌ها از این روایات است. از میان مؤلفان تفاسیر شش‌گانه، فقط قمی و فیض کاشانی علاوه بر بیان دیدگاه‌های تفسیری خود در قالب گزینش روایات، در مواضع گوناگونی نیز به این امر پرداخته‌اند. مقایسه این دو تفسیر نشان‌دهنده تلاش فیض در ارزیابی و کاستن موارد وقوع نسخ است (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۵۲، ۴۲۵، ۴۳۷، ۴۴۷)، درحالی‌که در روش تفسیری قمی چنین چیزی دیده نمی‌شود. عملکرد فیض به‌عنوان مفسری متأخر نسبت به قمی به‌عنوان مفسری متقدم در این باره را می‌توان در رویه کلی عالمان اسلامی در مواجهه با پدیده نسخ در گذر زمان نیز دید (نک: سیوطی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۷۳-۷۹؛ خویی، ۱۴۰۳، ص ۲۷۳-۳۷۷). جنبه‌ای دیگر از وجوه تمایز مواجهه مؤلفان تفاسیر روایی شیعه با موضوع نسخ، در عملکرد حویزی است. او برخلاف دیگر مفسران روایتی ذکر می‌کند که در آن سنت نبوی مانند قرآن دارای ناسخ و

منسوخ معرفی می شود^{۱۷} (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۱۹؛ ج ۵، ص ۲۸۴). با توجه به شواهد و قراین، ذکر این روایت را می توان در پرتو تعلق خاطر حویزی به مباحث فقهی دنبال کرد، چنان که این امر در مواضع متعددی از تفسیر او هویداست و با مقایسهٔ آن با دو تفسیر معاصرش قابل مشاهده است (برای تفصیل نک: پیچان و نیل ساز، ۱۴۰۳، ص ۵۶-۷۷).

از دیگر وجوه تمایز این تفاسیر ذیل مباحث علوم قرآنی می توان به تفاوت رویکرد مؤلفان آن ها به مسئلهٔ تحریف قرآن اشاره کرد. فیض کاشانی برخلاف پنج مفسر دیگر،^{۱۸} قائل به عدم تحریف قرآن است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۰-۵۶). از زمینه های مؤثر در باور این مفسران، به جز فیض، به وقوع تحریف در قرآن می توان از این زمینه ها یاد کرد: مجادلات کلامی میان عالمان شیعه و اهل سنت (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۴۱-۷۸)؛ رویکرد تقابلی ضد سنی در میان تفاسیر روایی متقدم و وجود گرایش اخباری در میان مؤلفان تفاسیر روایی متأخر که از شاخصه های آن تساهل و تسامح در قبول روایات است (اسعدی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۶۰). در سوی مقابل، وجه عقل گرایانهٔ رویکرد فیض کاشانی که متأثر از تفکر فلسفی او (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۰) بود، زمینه ای شد تا وی برخلاف دیگران، باور به تحریف قرآن را به مثابهٔ باوری غیرعقلانی و خلاف حکمت رد کند. این در حالی است که تعلق خاطر وی به اندیشهٔ اخباری منجر به آن شد که روایات موهوم تحریف را از اساس کنار نگذارد، بلکه با توجیه و تأویلی که در مقدمهٔ تفسیرش آورده است، به ذکر آن ها در مواضع متعدد پردازد (نک: فیض کاشانی، 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).

مسئلهٔ اختلاف قرائات یکی دیگر از مسائل ذیل مبحث علوم قرآنی است که می توان در آن تفاوت رویکرد مؤلفان تفاسیر متأخر نسبت به تفاسیر متقدم را دید. هرچند در تفاسیر روایی متقدم روایاتی وجود دارد که به نوعی با مسئلهٔ اختلاف قرائات گره خورده است، اما هدف مؤلفان این تفاسیر از آوردن چنین روایاتی اثبات وقوع تحریف و تبدیل در آیات قرآن است

۱۷. «في كتاب الخصال عن سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام حديث طويل يقول فيه: وإن أمر رسول الله صلى الله عليه وآله مثل القرآن ناسخ و منسوخ و خاص و عام و محكم و متشابه و قد يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله آله الكلام له وجهان كلام عام و كلام خاص مثل القرآن و قد قال الله تعالى في كتابه: «ما أتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا» فيشتهبه على من لم يعرف و لم يدر ما عني الله به و رسوله».

۱۸. شایان ذکر است که قاطبهٔ علمای شیعه در گذر زمان به مصونیت قرآن از هرگونه تحریف به زیادت و نقصان باور داشته و دارند (برای کتاب شناسی عدم تحریف قرآن در شیعه نک: استادی، ۱۳۹۴).



نه طرح مبحثی با عنوان اختلاف قرائات (نک: قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۹۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۷۹). این امر برخلاف دیدگاه قاطبه 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، اگرچه همانند مفسران متقدم به ذکر روایاتی دال بر وقوع تحریف پرداخته، اما به آوردن روایات حوزه اختلاف قرائات نیز با ارجاع به مجمع البیان 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). این دو در این روایات، برخلاف همگنان متقدمشان، نه تنها قرائات منسوب به اهل بیت (ع) و صحابه رسول خدا (ص)، بلکه قرائات سایر قاریان هفتگانه و چهارده‌گانه را نیز نقل کرده‌اند. توجه به نقش اساسی شیخ طوسی و روش او در تفسیر تبیان در مواجهه با روایات اختلاف قرائات و اثرگذاری آن بر تفاسیر بعدی از جمله مجمع البیان به درک بهتر چرایی این تفاوت رویکرد مدد می‌رساند (کریمی‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۳-۲۱). این‌که حویزی و فیض مجمع البیان را به عنوان منبع برگزیده و تبیان را کنار نهاده‌اند، زمینه‌ای شد تا برخلاف شیخ که از این روایات بیشتر کارکردی تفسیری مدنظر دارد، همچون طبرسی از منظر اختلاف قرائات به ذکر این روایات روی آورند. البته طبرسی روایات مرتبط با این حوزه را که به نوعی دلالت بر وقوع تحریف در قرآن را دارد، در تفسیرش نیاورده است، اما حویزی و فیض علاوه بر ذکر روایات اختلاف قرائات، روایات دال بر وقوع تحریف را نیز آورده‌اند (برای تفصیل نک: پیچان، ۱۴۰۴، ص ۲۶۷-۲۸۲).

از دیگر وجوه تمایز تفاسیر شش‌گانه مورد بحث، ذیل مباحث علوم قرآنی می‌توان به تفاوت عملکرد مؤلفان آن‌ها نسبت به مسئله اسباب نزول اشاره داشت. مقایسه این تفاسیر حاکی از آن است که در این مسئله، قمی و بحرانی به‌گونه‌ای خاص تر نسبت به سایر مفسران متفاوت عمل کرده‌اند. همان‌گونه که در بخش مباحث کلامی آمد، قمی برخلاف سایر مفسران به نقل روایاتی پرداخت که دلالت بر عدم عصمت انبیا دارد. او بخشی از این روایات را به عنوان بیان اسباب نزول آیات آورده است، همچون روایات ذیل آیات ۴ و ۳۷ سوره احزاب (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۷۲ و ۱۷۳). در خصوص زمینه‌های مؤثر بر چرایی این تفاوت عملکرد، ذیل مباحث کلامی سخن گفته شد. اما آنچه بحرانی را در گزینش روایات مرتبط با اسباب نزول، متمایز از سایر مفسران کرده است و در مواضع دیگری در سرتاسر تفسیر البرهان نیز دیده می‌شود،

تأکید و اصرار او به گزینش روایاتی در بیان فضائل و مناقب امام علی (ع) و توجه ویژه به مسئلهٔ خلافت و جانشینی حضرت و در مقابل، مذمت مخالفان ایشان به ویژه خلفای سه‌گانه و دختران خلیفهٔ اول و دوم، عایشه و حفصه، است. این مطلب با توجه 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 مدنظرش می‌پردازد، از دیگر زمینه‌های اثرگذار بر تفاوت عملکرد مؤلفان تفاسیر روایی در مسئلهٔ اسباب نزول و عملکرد بحرانی است. در این مقوله، بحرانی غالباً با ارجاع به تأویل الآیات 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 روضة الواعظین ابن فارسی و هداية الکبریٰ خُصیبی (نک: بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۸۰۴-۸۰۶؛ ج ۴، ص ۵۲-۵۵) به ذکر روایات در خصوص اسباب نزول آیات می‌پردازد، درحالی‌که فیض کاشانی و حویزی، دو مفسر هم‌عصر بحرانی، در تألیف تفاسیرشان از این منابع استفاده‌ای نکردند (برای تفصیل نک: بیجان، ۱۴۰۴، ص ۲۸۲-۳۰۰).

نتیجه‌گیری

اگرچه عدّهٔ کثیری از مؤلفان در حوزهٔ روش‌ها و گرایش‌های تفسیری شیعه، تفاسیر روایی را تفاسیری غیراجتهادی معرفی کرده‌اند، اما شواهد گویای آن است که صاحبان این تفاسیر با هدف 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. این تمایزات نشانگر تفاوت دیدگاه یا دغدغهٔ این مفسران است. در این پژوهش با تطبیق شش تفسیر روایی مشهور متقدم و متأخر شیعه مشخص شد که این تفاسیر در یازده مسئلهٔ اساسی در حوزهٔ مباحث فقهی، کلامی و علوم قرآنی متمایز از یکدیگرند. 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 شاخص زیر به ترتیب در چرایی تمایز این تفاسیر پررنگ‌تر و اساسی‌تر است: پیدایش حکومت صفویه به عنوان نقطهٔ عطفی در تاریخ فقه سیاسی شیعه؛ سیر تطور و تحول اندیشهٔ کلامی شیعه پیش و پس از مکتب



عقل‌گرایانه بغداد؛ گزینش مجمع‌البیان طبرسی به عنوان منبع از سوی مؤلفان تفاسیر روایی متأخر شیعه، به ویژه حویزی و فیض کاشانی.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع را تأیید می‌کنند.

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور برابر در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس و نسخه‌های بعدی آن اعم از نسخه‌های بازبینی شده، ویراسته و ... مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که در نگارش مقاله هیچ گونه تعارض منافی ندارند.

حامی مالی

نویسندگان مقاله هیچ گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده‌اند.

سپاسگزاری

این مقاله مستخرج از رساله دکتری نویسنده اول است. در همین جا از استادان راهنما و مشاور رساله سپاسگزاری می‌شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۸ش). **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). **التوحید**. قم: جامعهٔ مدرسین.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). **عیون أخبار الرضا(ع)**. (تحقیق مهدی لاجوردی). تهران: نشر جهان.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۰۸ق). **دیوان المبتدأ**. بیروت: دار الفکر.
۵. ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۸۹ش). **تجارب الأمم**. (ترجمهٔ ابوالقاسم امامی). تهران: سروش.
۶. استادی، کاظم. (۱۳۹۴ش). **کتاب‌شناسی عدم تحریف قرآن**. **آینهٔ پژوهش**، ۲۶(۲)، ۷۷-۱۰۶.
۷. استرآبادی، محمدامین. (۱۴۲۶ق). **الفوائد المدنیة**. (تحقیق رحمت الله رحمتی اراکی). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۸. اسعدی، محمد. (۱۳۹۹ش). «جریان روایت‌گرایی» در: **آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. اوپسی، کامران؛ مؤدب، رضا. (۱۳۹۷ش). **کاربست‌های عقل تفسیری با تأکید بر محدودهٔ 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 - پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه.
۱۲. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۳۷۴ش). **البرهان فی تفسیر القرآن**. قم: مؤسسه البعثة.
۱۳. تبرآشر، مثیر. (۱۳۹۹ش). **قرآن و نخستین ادوار تفسیری شیعهٔ امامیه**. (ترجمهٔ نصرت نیل ساز و پریسا عسکری). تهران: حکمت.
۱۴. پارسا، فروغ. (۱۳۹۳ش). **تفاسیر شیعی و تحولات تاریخی ایران**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. پاکتچی، احمد. (۱۳۸۰ش). «امامیه»، در: **دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی**. تهران: مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.
۱۶. پیچان، مهدی؛ نیل ساز، نصرت. (۱۴۰۱ش). **پیش و پس از گلدتسیهر؛ واکاوی سیر تحولات مطالعات تفسیری**. **آینهٔ پژوهش**، ۳۳(۳)، ۶۹-۸۷. DOI: 10.22081/JAP.2022.74026
۱۷. پیچان، مهدی؛ نیل ساز، نصرت. (۱۴۰۳ش). **تحلیل تطبیقی مواجههٔ مؤلفان تفاسیر روایی شیعه با مسألهٔ نسخ آیات صلح با آیات قتال**. **مطالعات تفسیر تطبیقی**، ۹(۱۷)، ۵۶-۷۷. <https://doi.org/10.22034/csqs.2024.435668.1387>
۱۸. پیچان، مهدی؛ نیل ساز، نصرت؛ پارسا، 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://dori.net/dor/20.1001.1.17358701.1402.29.75.5.8>
۱۹. پیچان، مهدی. (۱۴۰۴ ش). **هرمنوتیک تفاسیر روایی شیعه**. تهران: انتشارات انجمن مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی.
۲۰. جبرئیلی، محمدصفر. (۱۳۸۹ ش). **سیر تطور کلام شیعه**. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. جعفریان، رسول. (۱۳۷۹ ش). **صوفیه در عرصه دین و فرهنگ و سیاست**. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۲. جمشیدی، اسدالله. (۱۳۸۲ ش). **سیر تاریخی تدوین تفاسیر روایی شیعه**. نشریه معرفت، ۱۲ (۷۰)، ۸۶-۹۷.
۲۳. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۳ ش). **نهاية الوصول إلى علم الأصول**. (تحقیق ابراهیم بهادری). قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۴. حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ ق). **نورالتقلین**. (تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی). قم: اسماعیلیان.
۲۵. خالقی، علی. (۱۳۹۲ ش). **تحلیلی بر تفکر سیاسی فقهای شیعه در عصر ایلخانان**. **سیاست متعالیه**، ۱ (۳)، ۹۹-۱۲۰.
۲۶. خوانساری، محمدباقر. (۱۳۹۰ ش). **روضات الجنات**. قم: اسماعیلیان.
۲۷. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۳ ق). **البيان**. بیروت: دار الزهراء.
۲۸. رستمی، علی اکبر. (۱۳۸۰ ش). **آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان (ع)**. بی جا: کتاب مبین.
۲۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۲ ش). **درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن**. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۰. رفیعی، علی. (۱۳۸۲ ش). **اندیشه‌های سیاسی مسلمانان**. تهران: نشر یاقوت.
۳۱. سروش، محمد. (۱۳۷۵ ش). «**محقق اردبیلی و مسأله حکومت در عصر غیبت**»، در **مجموعه مقالات کنگره محقق اردبیلی**. قم: دفتر کنگره بزرگداشت مقدس اردبیلی.
۳۲. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۹ ش). **منطق تفسیر قرآن**. در: **آسیب شناسی جریان‌های تفسیری**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۳۹۵ ش). **الاتقان**. (ترجمه مهدی حائری قزوینی). تهران: امیرکبیر.
۳۴. صفت گل، منصور. (۱۳۸۱ ش). **ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی**. تهران: خدمات فرهنگی رسا.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). **مجمع البیان**. تهران: ناصرخسرو.

۳۶. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التیان فی تفسیر القرآن**، (تحقیق احمد حبیب قصیر عاملی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). **فهرست**، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۳۸. طهرانی، شیخ آقا بزرگ. (۱۴۰۸ق). **الذریعة إلى تصانیف الشیعة**. قم و تهران: اسماعیلیان و کتابخانه اسلامیة.
۳۹. علوی مهر، حسین. (۱۳۸۱ش). **روش ها و گرایش های تفسیری**. قم: اسوه.
۴۰. علی تبار، رمضان. (۱۴۰۰ش). **ظرفیت های منبعی و ابزاری عقل در تولید علم دینی (با تأکید بر آیات قرآن)**. **قرآن پژوهی**، (۲)، ۱۳۰-۱۵۰.
۴۱. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۳ش). **مبانی و روش های تفسیر قرآن**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۲. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). **تفسیر العیاشی**، (تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی). تهران: المطبعة العلمية.
۴۳. غفارزاده، علی؛ پیچان، مهدی. (۱۴۰۳ش). **تحلیل تطبیقی تفسیر قمی و تفسیر صافی در مسأله آیات مستثنیات پژوهش های تفسیر تطبیقی**، (۱)، ۱۰-۲۶. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.10179.2297>
۴۴. فاکر میدی، محمد. (۱۳۷۶ش). **تفاسیر روایی قرن یازدهم هجری؛ رویکردی دوباره به تفاسیر روایی**. **علوم حدیث**، (۳)، ۲۳۸-۲۶۲.
۴۵. فائز، قاسم. (۱۳۹۰ش). **بررسی نظریه آیات مستثنیات سور مکی و مدنی**. **مطالعات تفسیری**، (۸)، ۱۲۷-۱۵۲.
۴۶. فرات کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). **تفسیر فرات کوفی**. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۷. فرهانی منفرد، مهدی. (۱۳۷۷ش). **مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی**. تهران: امیرکبیر.
۴۸. فقیه ایمانی، محمدرضا؛ مصلائی پور، عباس. (۱۳۹۳ش). **روش علامه طباطبائی در تفسیر «البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن» در مقایسهٔ اجمالی با تفسیر «المیزان»**. **پژوهش های قرآن و حدیث**، (۱)، ۴۷-۱۳۱. <https://doi.org/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**. **حکمت اسراء**، (۴)، ۱۲۷-۱۵۲. <https://dor.isc.ac/> <https://doi.org/10.22059/jqst.2014.51936>
۵۲. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). **تفسیر القمی**، (تحقیق طیب موسوی جزائری). قم: دار الکتاب.



۵۳. کریمی نیا، مرتضی. (۱۳۸۵ش). اختلاف قرائت یا تحریف قرآن؛ نگاهی به نقل روایات شیعه در تفسیر التبیان. علوم حدیث، ۱۱(۲)، ۳-۲۱.
۵۴. کریمینیا، مرتضی. (۱۳۹۰ش). چهار پارادایم تفسیری شیعه: مقدمه‌های در تاریخ تفسیر شیعی بر قرآن کریم؛ مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۵۰(۲)، صص ۱۷۲-۱۹۶. <https://doi.org/10.17358/701.1390.1.17358701.1390.1>
- 7.50.7.6
۵۵. کریمی نیا، مرتضی. (۱۳۹۲ش). ریشه‌های تکوین نظریه‌ی اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۴۶(۱)، ۱۱۳-۱۴۴. <https://doi.org/10.22059/jqst.2013.35014>
۵۶. کلباسی اشتری، زهرا؛ احمدنژاد، امیر. (۱۳۹۳ش). نقد دیدگاه مفسران معاصر درباره‌ی تعامل پیامبر با اهل کتاب در مکه. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۴۷(۲)، ۱۷۵-۲۰۱. <https://doi.org/10.22059/jqst.2014.54275>
۵۷. گلیو، رابرت. (۱۳۹۵ش). هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه، تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی، ترجمه مریم ولایتی، قم: دارالحدیث، صص ۲۵۷-۲۹۴.
۵۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۹. مدرسی طباطبایی، حسین. (۱۳۸۰ش). بررسی ستیزه‌های دیرین درباره‌ی تحریف قرآن، (ترجمه محمدکاظم رحمتی). هفت آسمان، ۳(۱۱)، ۴۱-۷۸. دسترس پذیر در: https://journals.urd.ac.ir/article_73422.html
۶۰. مدرسی طباطبایی، حسین. (۱۳۶۲ش). زمین در فقه اسلامی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶۱. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹ش). تفسیر و مفسران، (ترجمه‌ی علی خیاط و علی نصیری). قم: تمهید.
۶۲. مولوی، محمد و محمدحسن شاطری. (۱۳۹۷ش). تحولات تفسیر قرآن در مذهب شیعه در عصر صفوی، شیعه‌پژوهی، ۴(۱۴)، صص ۱۰۵-۱۲۷.
۶۳. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی. قم: مؤسسه‌ی النشر الإسلامی.
۶۴. نشار، علی سامی. (۱۴۲۹ق). نشأة الفكر الفلسفی الإسلامی. قاهره: دار السلام.
۶۵. نیل ساز، نصرت؛ جلیلیان، سعید. (۱۳۹۴ش). علامه طباطبایی و تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن. اندیشه علامه طباطبایی، ۲(۳)، ۵۳-۸۴. <https://doi.org/10.22054/tat.2018.9506.16>
۶۶. ورهرام، غلامرضا. (۱۳۸۵ش). نظام سیاسی و سازمان‌های اجتماعی ایران در عصر قاجار. تهران: معین.
۶۷. ولوی، علی محمد. (۱۳۶۷ش). تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی. تهران: بعثت.



References

The Holy Qur'an. [In Arabic]

1. Āliṭabar, Riḍā. (2021). Qābiliyat-hā-ye ma'rifatī va abzārī-ye 'aql dar towlīd-e dānesh-e dīnī bā tākīd bar āyāt-e qur'ānī [The Epistemological and Instrumental Capacities of Reason in Producing Religious Knowledge with Emphasis on Quranic Verses]. *Muṭāla'āt-e Qur'ānī* [Quranic Studies], 1(2), 130–150. [in Persian]
2. 'Amīd Zanjānī, 'Abbās 'Alī. (1994). *Mabānī va ravesh-hā-ye tafsīr-e Qur'ān* [Foundations and Methods of Quranic Interpretation]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [in Persian]
3. Aṣādī, Muḥammad. (2010). Garāyish-hā-ye revāyat-meḥvar [Narrative-Oriented Trends]. In *Āsīb-shināsī-ye jaryān-hā-ye tafsīrī* [Pathology of Exegetical Currents]. Qom: Pajūhishgāh-e Ḥawzah va Dānishgāh. [in Persian]
4. Ashtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. (1999). *Gozīdeh-ī az āthār-e ḥukamā-ye elāhī-ye Īrān* [Selections from the Works of Iranian Theosophical Scholars]. Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī. [in Persian]
5. Al-'Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd. (1960). *Tafsīr al-'Ayyāshī* [The Exegesis of al-'Ayyāshī] (Ḥ. R. Maḥallatī, Ed.). Tehran: Al-Maṭba'ah al-'Ilmīyyah. [In Arabic]
6. Āyazī, Muḥammad 'Alī. (1994). *Sayr-e taṭavvor-e tafsīr-e Shī'ah* [The Evolution of Shiite Exegesis]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [in Persian]
7. Bābā'ī, Aḥmad 'Alī. (2007). *Makātab-e tafsīrī* [Exegetical Schools]. Tehran: SAMT – Pajūhishgāh-e Ḥawzah va Dānishgāh. [in Persian]
8. Al-Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān. (1995). *Al-Burhān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Proof in the Interpretation of the Quran]. Qom: Mu'assasat al-Ba'thah. [In Arabic]
9. Bar-Asher, Meir. (2020). *Qur'ān va advār-e nakhustīn-e tafsīr-e Shī'ī* [The Qur'an and the Early Periods of Shiite Exegesis] (N. Nīlsāz & P. 'Askarī, Trans.). Tehran: Ḥikmat. [in Persian]
10. Fahīmī Ṭabār, Ḥusayn Raḍī. (2011). *Ijtihād dar tafāsīr-e revāyī-ye Shī'ah* [Ijtihād in Shiite Narrative Exegeses]. Tehran: Dānishgāh-e Emām Ṣādiq. [in Persian]
11. Fāker Meybadī, Muḥammad. (1997). Tafsīr-e revāyī dar qarn-e yāzdahum-e hijrī: rūykar-dī nūsāzī-shodeh [Narrative Exegesis in the 11th Century AH: A Renewed Approach]. *Muṭāla'āt-e Ḥadīth* [Hadith Studies], 2(3), 238–262. [in Persian]



12. Faqīh Īmānī, Muḥammad Riḍā, & Muṣallā'ī-Pūr, Akbar. (2014). Ravesh-e 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī dar tafsīr al-Bayān dar muqāyiseh bā tafsīr al-Mizān [‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s Method in Tafsīr al-Bayān Compared to Tafsīr al-Mizān]. *Muṭāla’āt-e Qur’ān va Ḥadīth* [Quranic and Hadith Studies], 47(1), 131–152. <https://doi.org/10.22059/JQST.2014.51936> [in Persian]
13. Farāhānī Munfarid, Mahdī. (1998). *Muhājirat-e ‘ulamā-ye Shī’ah az Jabal ‘Āmil bih Irān dar ‘aṣr-e Ṣafavī* [Migration of Shiite Scholars from Jabal ‘Āmil to Iran During the Safavid Era]. Tehran: Amīr Kabīr. [in Persian]
14. Fayḍ, Qāsim. (2011). *Taḥlīl-e naẓariyeh-ye āyāt-e estithnā dar sūrah-hā-ye makkī va madanī* [Analysis of the Theory of Exceptional Verses in Meccan and Medinan Surahs]. *Muṭāla’āt-e Tafsīrī* [Exegetical Studies], 2(8), 127–152. [in Persian]
15. Fayḍ al-Kāshānī, Mullā Muḥsin. (1995). *Al-Tafsīr al-Ṣafī* [The Pure Exegesis] (Ḥ. A’lamī, Ed.). Tehran: Maktabat al-Ṣadr. [In Arabic]
16. Furāt al-Kūfī, Furāt ibn Ibrāhīm. (1990). *Tafsīr Furāt al-Kūfī* [The Exegesis of Furāt al-Kūfī]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
17. Ghaffārzādeh, Aḥmad, & Pīchān, Mahdī. (2024). Taḥlīl-e taṭbīqī-e tafsīr-e Qummī va tafsīr-e Ṣafī dar mas’aleh-ye āyāt-e mustathniyāt [Comparative Analysis of Tafsīr al-Qummī and Tafsīr al-Ṣafī on the Issue of Exceptional Verses]. *Muṭāla’āt-e Tafsīrī Taṭbīqī* [Comparative Exegetical Studies], 10(1), 1–26. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.10179.2297> [in Persian]
18. Gleave, Robert. (2016). Hurmānūtīk-i nakhustīn-i Shī’ī: barkhī ravesh-hā-ye tafsīrī mansūb bih āimmat-i Shī’ah [Early Shiite Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shiite Imams]. In *Tafsīr-e Imāmī dar pazhūheshhā-ye gharbī* [Imamite Exegesis in Western Scholarship] (M. Valāyatī, Trans., pp. 257–294). Qom: Dār al-Ḥadīth. [in Persian]
19. Ḥillī, al-Ḥasan ibn Yūsuf. (2004). *Nihāyat al-uṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl* [The Ultimate in Principles of Jurisprudence] (I. Bahādorī, Ed.). Qom: Mu’assasat Emām Ṣādiq. [In Arabic]
20. Ḥuwayzī, ‘Abd ‘Alī ibn Jum’ah. (1995). *Nūr al-thaqalayn* [The Light of the Two Weighty Things] (Ḥ. R. Maḥallatī, Ed.). Qom: Ismā’īlīyān. [In Arabic]
21. Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. (1958). *Uyūn akhbār al-Riḍā* [The Wellsprings of the Reports of al-Riḍā] (M. Lajvardī, Ed.). Tehran: Nashr-e Jahān. [In Arabic]



22. Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1978). *Al-Tawḥīd* [The Divine Oneness]. Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn. [In Arabic]
23. Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (1988). *Dīwān al-mubtadā* [The Chronicle of Origins]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
24. Ibn Miskawayh, Aḥmad ibn Muḥammad. (2010). *Tajārib al-umam* [The Experiences of Nations] ('A. Emāmī, Trans.). Tehran: Surūsh. [in Persian]
25. Istarābādī, Muḥammad Amīn. (2005). *Al-Fawā'id al-madanīyyah* [The Medinan Benefits] (Raḥmatollāh Raḥmatī 'Arākī, Ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
26. Jabrā'īlī, Muḥammad Ṣādiq. (2010). *Sayr-e taṭavvor-e kalām-e Shī'ah* [The Evolution of Shiite Theology]. Qom: Mu'assasat-e Farhangī va Andīsheh-ye Islāmī. [in Persian]
27. Jafarīyān, Rasūl. (2000). *Ṣafavīyah dar 'araṣeh-ye dīn, farhang va siyāsāt* [Safavids in the Sphere of Religion, Culture, and Politics]. Qom: Pajūhishgāh-e Ḥawzah va Dānīshgāh. [in Persian]
28. Jamshīdī, Asghar. (2003). Taḥavvol-e tārikhī-e tafsīr-e revāyī-ye Shī'ah [Historical Development of Shiite Narrative Exegesis]. *Majallah-ye Ma'rifat* [Ma'rifat Journal], 12(70), 86–97. [in Persian]
29. Karīmīniyā, Muḥsin. (2006). Qirā'āt yā taḥrīf-e Qur'ān: nigāh-ī bih revāyāt-e Shī'ī dar tafsīr al-Tibyān [Variant Readings or Distortion of the Quran: A Look at Shiite Traditions in Tafsīr al-Tibyān]. *Muṭāla'āt-e Ḥadīth* [Hadith Studies], 11(2), 3–21. [in Persian]
30. Karīmīniyā, Muḥsin. (2011). Chahār ulgū-ye tafsīrī-ye Shī'ī: darāmad-ī bar tārikh-e tafsīr-e Shī'ī-ye Qur'ān [Four Shiite Interpretive Paradigms: An Introduction to the History of Shiite Exegesis of the Quran]. *Journal of Historical Studies of the Quran and Hadīth*, 50 (2), 172–196. <https://doi.org/20.1001.1.17358701.1390.17.50.7.6> [in Persian]
31. Karīmīniyā, Muḥsin. (2013). Khāstgāh-e nazāriyeh-ye i'jāz-e Qur'ān va ab'ād-e ān dar sadah-hā-ye nakhust [Origins of the Theory of the Inimitability of the Quran and its Aspects in the Early Centuries]. *Muṭāla'āt-e Qur'ān va Ḥadīth* [Quranic and Hadith Studies], 46(1), 113–144. <https://doi.org/10.22059/JQST.2013.35014> [in Persian]
32. Kalbāsī, Zahrā, & Aḥmadnejād, 'Alī. (2014). Naqd-e dīdgāh-e mufasssīrān-e mu'āshir darbāreh-ye ta'āmol-e payāmbār bā ahl al-kitāb dar Makkah [Critique of Contemporary Exegetes' Views on the Prophet's Interaction with the People of the Book in Mecca].



- Muṭāla'āt-e Qur'ān va Ḥadīth** [Quranic and Hadith Studies], 47(2), 175–201. <https://doi.org/10.22059/JQST.2014.54275> [in Persian]
33. Khālīqī, 'Alī. (2013). Taḥlīl-e andīsheh-ye siyāsī-ye Shī'ah dar 'aṣr-e Ilkhānī [Analysis of Shiite Political Thought in the Ilkhanid Era]. *Siyāsat-e Mut'ālīyah* [Transcendent Politics], 1(3), 99–120. [in Persian]
34. Al-Khuṭī, Abū al-Qāsim ibn 'Alī Akbar. (1983). *Al-Bayān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Exposition in the Interpretation of the Quran]. Beirut: Dār al-Zahrā'. [In Arabic]
35. Al-Khwānsārī, Muḥammad Bāqir. (2011). *Rawḍāt al-jannāt* [The Gardens of Paradise]. Qom: Ismā'īliyān. [In Arabic]
36. Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. (1983). *Biḥār al-anwār* [Seas of Lights]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
37. Ma'rifat, Muḥammad Hādī. (2000). *Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn* [Exegesis and Exegetes] ('A. Khayyāt & 'A. Naṣīrī, Trans.). Qom: Tamhīd Publications. [in Persian]
38. Mīr Lawḥī, Muḥammad, & Shāṭirī, Muḥammad Ḥusayn. (2018). Taḥavvolāt-e tafsīr-e Qur'ān dar Islām-e Shī'ī dar dawrān-e Ṣafavīyah [Developments in Quranic Exegesis in Shiite Islam During the Safavid Era]. *Muṭāla'āt-e Shī'ah-shināsī* [Shiite Studies], 4(14), 105–127. [in Persian]
39. Muḍarrisī Ṭabāṭabā'ī, Ḥusayn. (1983). *Arḍ dar fiqh-e Islāmī* [Land in Islamic Jurisprudence]. Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [in Persian]
40. Muḍarrisī Ṭabāṭabā'ī, Ḥusayn. (2001). Munāqashāt-e dīrīneh darbāreh-ye taḥrīf-e Qur'ān [Ancient Disputes Over Quranic Distortion] (M. K. Raḥmatī, Trans.). *Haft Āsmān* [Haft Asman], 3(11), 41–78. [in Persian]
41. Al-Najāshī, Aḥmad ibn 'Alī. (1986). *Rijāl* [Biographical Dictionary]. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
42. Nashshār, 'Alī Sāmī. (2008). *Nash'at al-fīkr al-falsafī fī al-Islām* [The Emergence of Philosophical Thought in Islam]. Cairo: Dār al-Salām. [In Arabic]
43. Nīlsāz, Nosrat, & Jalīliyān, Suhaylā. (2015). 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī va tafsīr al-Bayān fī al-muwāfaqa bayn al-ḥadīth wa al-Qur'ān ['Allāmah Ṭabāṭabā'ī and Tafsīr al-Bayān fī al-Muwāfaqa bayn al-Ḥadīth wa al-Qur'ān]. *Andīsheh-ye 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī* ['Allāmah Ṭabāṭabā'ī Thought], 2(3), 53–84. <https://doi.org/10.22054/TAT.2018.9506.16> [in Persian]
44. Ūstādī, Rīdā. (2015). Kitāb-shināsī-ye 'adam-e taḥrīf-e Qur'ān [Bibliography on the



- Non-Distortion of the Quran]. *Āyīneh-ye Pazhūhesh* [Ayeneh-ye Pazhuhesh], 26(2), 77–106. [in Persian]
45. Ūvīsī, Karīm, & Mu'addab, Riḏā. (2018). Kārbord-hā-ye tafsīr-e 'aqlī bā tākīd bar qalamraw-e ān [Applications of Rational Exegesis with Emphasis on its Scope]. *'Aql va Dīn* [Reason and Religion], 10(2), 89–110. [in Persian]
46. Pākatchī, Aḥmad. (2001). Imāmīyah [Imamiyyah]. In *Dā'irat al-Ma'ārif-e Buzurg-e Islāmī* [The Great Islamic Encyclopedia]. Tehran: Markaz-e Dā'irat al-Ma'ārif-e Buzurg-e Islāmī. [in Persian]
47. Pārsā, Fāṭimah. (2014). *Tafāsīr-e Shī'ah va dagardīsī-hā-ye tārikhī dar Īrān* [Shiite Exegeses and Historical Transformations in Iran]. Tehran: Pajūhishgāh-e 'Ulūm-e Inṣānī va Muṭāla'āt-e Farhangī. [in Persian]
48. Pīchān, Mahdī. (2025). *Hurmānūtīk-e tafāsīr-e revāyī-ye Shī'ah* [Hermeneutics of Shiite Narrative Exegeses]. Tehran: Anjoman-e Muṭāla'āt-e Qur'ānī va Farhang-e Islāmī. [in Persian]
49. Pīchān, Mahdī, & Nīlsāz, Nosrat. (2022). Pīsh va pas az Guldhītshir: taḥlīl-ī bar muṭāla'āt-e tafasīrī [Before and After Goldziher: An Analysis of Exegetical Studies]. *Āyīneh-ye Pazhūhesh* [Ayeneh-ye Pazhuhesh], 33(3), 69–87. <https://doi.org/10.22081/JAP.2022.74026> [in Persian]
50. Pīchān, Mahdī, & Nīlsāz, Nosrat. (2024). Taḥlīl-e taṭbīqī-ye mufasssīrān-e revāyī-ye Shī'ah darbāreh-ye naskh-e āyāt-e ṣulḥ bā āyāt-e qitāl [Comparative Analysis of Shiite Narrative Exegeses on Abrogation of Verses of Peace by Verses of Combat]. *Muṭāla'āt-e Taṭbīqī-e Qur'ān* [Comparative Quranic Studies], 9 (17), 56–77. <https://doi.org/10.22034/csq.2024.435668.1387> [in Persian]
51. Pīchān, Mahdī, Nīlsāz, Nosrat, & Pārsā, Fāṭimah. (2023). Baztab-e sharāyīṭ-e zāmineh-ī dar tafasīr-e revāyī-ye Shī'ah: muṭāla'eh-ye mūredī namāz-e jum'ah [Reflection of Contextual Conditions in Shiite Narrative Exegesis: Case Study of Friday Prayer]. *Muṭāla'āt-e Tārikhī-e Qur'ān va Ḥadīth* [Historical Studies of Quran and Hadith], 29(75), 76–96. <https://dori.net/dor/20.1001.1.17358701.1402.29.75.5.8> [in Persian]
52. Qubādī, Muḥammad. (2010). Tafsīr-e Furāt-e Kūfī [Tafsīr Furāt al-Kūfī]. *Faṣḥnāmāh-ye Isrā'* [Isra Quarterly], 2(4), 127–152. [in Persian]
53. Al-Qummī, 'Alī ibn Ibrāhīm. (1984). *Tafsīr al-Qummī* [The Exegesis of al-Qummī] (Ṭ. Mūsawī Jazā'irī, Ed.). Qom: Dār al-Kitāb. [In Arabic]



54. Rafi'i, 'Alī. (2003). *Andīsheh-ye siyāsī-ye musalmānān* [Muslim Political Thought]. Tehran: Nashr-e Yāqūt. [in Persian]
55. Reḡā'i Iṣfahānī, Muḥammad 'Alī. (2003). *Darsnāmah-ye ravesh-hā va garāyish-hā-ye tafsīrī-ye Qur'ān* [Textbook of Quranic Exegetical Methods and Approaches]. Qom: Markaz-e Jahānī-ye 'Ulūm-e Islāmī. [in Persian]
56. Rustamī, 'Alī Akbar. (2001). *Āsīb-shināsī va ravesh-shināsī-ye tafsīr-e āimmaḥ* [Pathology and Methodology of the Imams' Exegesis]. [n.p.]: Kitāb-e Mubīn. [in Persian]
57. Šā'idī Rushan, Muḥammad Bāqir. (2010). *Maṅṭiq-e tafsīr-e Qur'ān* [Logic of Quranic Interpretation]. In *Āsīb-shināsī-ye jaryān-hā-ye tafsīrī* [Pathology of Exegetical Currents]. Qom: Pajūhishgāh-e Ḥawzah va Dānīshgāh. [in Persian]
58. Šafātḡul, Maṅšūr. (2002). *Sākhṭār-e nahād-e dīn va andīsheh-ye dīnī dar Īrān-e 'aṣr-e Šafavī* [The Structure of Religious Institutions and Thought in Safavid Iran]. Tehran: Rasā. [in Persian]
59. Surūsh, Muḥammad. (1996). *Muḥaqqiq-e Ardabīlī va mas'aleh-ye ḥukūmat dar 'aṣr-e ghaybat* [Muḥaqqiq Ardabīlī and the Issue of Governance in the Occultation Era]. In *Majmū'ah-ye maqālāt-e Kungrih-ye Muḥaqqiq-e Ardabīlī* [Proceedings of the Congress of Muḥaqqiq Ardabīlī]. Qom: Dabīrkhāneh-ye Kungrih. [in Persian]
60. Al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (2016). *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* [The Perfection in the Sciences of the Quran] (M. H. Qazvīnī, Trans.). Tehran: Amīr Kabīr. [in Persian]
61. Ṭabarsī, Faḡl ibn Ḥasan. (1993). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* [Compendium of Elucidation in the Interpretation of the Quran]. Tehran: Nashr-e Nāṣir Khosrow. [In Arabic]
62. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (n.d.). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Balance in the Interpretation of the Quran]. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī. [In Arabic]
63. Ṭīhrānī, Āghā Buzurg. (1988). *Al-Dharī'ah ilā taṣānīf al-Shī'ah* [The Means to Shiite Writings]. Qom & Tehran: Ismā'īlīyān & Kitābkhāneh-ye Islāmī. [In Arabic]
64. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d.). *Al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Clarification in the Interpretation of the Quran] (Qāṣir 'Āmilī, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
65. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (2000). *Al-Fihrist* [The Catalogue]. Qom: Maktabat al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabā'ī. [In Arabic]



66. 'Alavī Mehr, Ḥusayn. (2002). *Ravesh-hā va garāyish-hā-ye tafsīrī* [Exegetical Methods and Approaches]. Qom: Uswah. [in Persian]
67. Valavī, 'Alī Muḥammad. (1988). *Tārīkh-e kalām va firaq-e Islāmī* [History of Islamic Theology and Sects]. Tehran: Mu'assasat al-Ba'thah. [in Persian]
68. Varhrām, Gholām-'Alī. (2006). *Niẓām-e siyāsī va sāzmānhā-ye ejtemā'ī-e Īrān dar 'ahd-e Qājār* [Political System and Social Institutions in Iran during the Qajar Era]. Tehran: Mu'tin. [in Persian]

