

Typology of Interpretative Narrations: From Theory to Implementation

Omid Qorbankhani *

Received: 06/04/2024
Accepted: 21/08/2024

Abstract

Typology is a field of study that has garnered increased attention in the contemporary era due to the expansion of science. Despite the numerous works written in recent decades on the typology of interpretative narrations, there has been no independent research that has approached such narrations from this perspective. This research adopts a deductive-inductive approach to investigate interpretative narration and aims to present a model based on typological principles to categorize these narrations. The model classifies narrations into six types based on the type of referencing: "Reference to the conceptual origin," "Reference to the conceptual end," "Reference to the conceptual example," "Reference to the external origin," "Reference to the external end," and "Reference to the external example." The research demonstrates the functional validity of the proposed model by providing examples for each type. Furthermore, by scrutinizing and critiquing prominent views on the interpretation of the Qur'an, it establishes that the presented model offers a more comprehensive and explanatory framework for describing and analyzing interpretative narrations.

Keywords: *Typology of Narrations, Qur'an Interpretation, Narrative Interpretation, Interpretative Narrations, Esoteric Narrations.*

* Assistant Professor of Theology, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.
o.qorbankhani@basu.ac.ir



دانشگاه اصفهان



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۱، پیاپی ۳۵

پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۳۰۹-۳۳۸

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2025.246130.3942

گونه شناسی روایات تأویلی؛ از نظریه تا تطبیق

امید قربانخانی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۳۱

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۷ روز نزد نویسنده بوده است.

چکیده

گونه شناسی از مطالعاتی است که در دوره معاصر با گسترش علوم بیش از گذشته مورد توجه قرار گرفته است. با وجود آثار متعددی که در دهه های اخیر درباره گونه شناسی روایات تفسیری نگاشته شده است، تاکنون پژوهش مستقلی از این زاویه به مطالعه روایات تأویلی نپرداخته است. از این رو جستار حاضر با اتخاذ رویکرد قیاسی-استقرائی به بررسی روایات تأویلی پرداخته و تلاش کرده است الگویی مبتنی بر اصول گونه شناسی برای دسته بندی این روایات ارائه نماید. در این الگو روایات به لحاظ نوع ارجاع دهی به شش گونه تقسیم می شوند: «ارجاع به منشأ مفهومی»، «ارجاع به غایت مفهومی»، «ارجاع به مصداق مفهومی»، «ارجاع به منشأ خارجی»، «ارجاع به غایت خارجی» و «ارجاع به مصداق خارجی». پژوهش پس از ارائه الگوی خود، با ذکر مثال هایی برای هر کدام از گونه های فوق، اعتبار کارکردی الگوی پیشنهادی را نشان می دهد و در نهایت با بررسی و نقد آرای شاخص درباره تأویل قرآن اثبات می کند که دیدگاه ارائه شده از جامعیت و قدرت تبیینی بیشتری در توصیف و تحلیل روایات تأویلی برخوردار است.

واژگان کلیدی

گونه شناسی روایات، تأویل قرآن، تفسیر روایی، احادیث تأویلی، احادیث باطنی.

* استادیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. o.qorbankhani@basu.ac.ir

طرح مسئله

در میان احادیث تفسیری، روایات تأویلی و باطنی حجم قابل توجهی دارند و اهمیت آن‌ها بنا به سخن امام صادق (ع) در رتبه روایات ناظر به ظاهر قرآن است (صفر، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳۶)، از این رو می‌بایست این روایات به میزان روایات ظاهری مورد توجه، بررسی، تأمل و موشکافی علمی قرار بگیرند. با این حال پژوهش‌های این حوزه بسیار کم حجم است و به طور خاص با رویکرد گونه‌پژوهی اثر قابل توجهی یافت نمی‌شود. این در حالی است که بر گونه‌شناسی روایات تأویلی ثمرات زیادی می‌تواند مترتب باشد، از جمله: شناخت اقسام تأویل و وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها، کشف روش تأویلی اهل بیت (ع)، ضابطه‌مند شدن تأویل، تعمیق معرفت قرآنی، توانایی تحلیل ارتباط معانی تأویلی با معانی ظاهری، رفع تعارض ظاهری روایات و... (برای مشاهده فوائد گونه‌شناسی در روایات تفسیری ر.ک: شکرانی و سید ناری، ۱۳۹۷ش، ص ۷۱-۷۳).

با توجه به اهمیت گونه‌شناسی روایات تأویلی از یکسو و فقدان آثار درخور در این حوزه، پژوهش حاضر چگونگی دسته‌بندی این روایات را مسئله پیشروی خود قرار داده است و در این راستا ابتدا به سابقه گونه‌شناسی در روایات تفسیری می‌پردازد و جایگاه روایات تأویلی در آثار پیشین را بررسی می‌کند، سپس اصول و رویکردهای گونه‌شناسی را بیان کرده و براساس آن‌ها دیدگاه خود را ارائه می‌نماید. در مرحله بعد، نمونه‌ها و مثال‌هایی برای الگوی پیشنهادی ارائه می‌شوند و در آخر با بررسی و نقد برخی نظریات شاخص درباره تأویل، برتری دیدگاه ارائه شده در مقاله نسبت به دیدگاه‌های دیگر نشان داده می‌شود.

پیشینه پژوهش

عالمان مسلمان از صدر اسلام تاکنون برای ثبت و ضبط، پیرایش و پالایش، تنظیم و تبویب، تبیین و تفسیر روایات تفسیری زحمات بسیاری متحمل شده‌اند. هر چند در سده‌های نخستین نیز تفاوت میان گونه‌های مختلف روایات تفسیری مورد توجه مفسران و محدثان بوده و این امر در تفاسیری چون التبیان و مجمع البیان قابل مشاهده است، اما بررسی محققان نشان می‌دهد که تا عصر حاضر نگاهشسته مهمی که به گونه‌شناسی روایات تفسیری پرداخته باشد وجود ندارد (ر.ک: راد، ۱۳۹۳ش، ص ۸).



به احتمال زیاد نخستین اثر در این زمینه مقاله «اهل بیت و تفسیر قرآن» است که توسط جمعی از محققان بنیاد فرهنگی باقر العلوم نگاشته شد. در این مقاله روش‌های متعددی برای تفسیر اهل بیت (ع) معرفی گردید و به طور ضمنی به گونه‌های مختلف روایات تفسیری اشاره شد (ر.ک: مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات، ۱۳۷۳ش، ص ۲۱۲-۲۴۵). مهدوی‌راد از نخستین کسانی است که بحث گونه‌های تفسیر پیامبر (ص) را مطرح کرد. او در «دانشنامه جهان اسلام» ذیل مدخل «تفسیر پیامبر» روایات نبوی را به لحاظ کارکردهای تفسیری و تبیینی تقسیم‌بندی کرد (مهدوی‌راد، ۱۳۸۲ش (الف)، ص ۶۲۸-۶۲۹). او سپس در کتاب «آفاق تفسیر» ضمن ارائه مصادیق برای هر یک از گونه‌ها به تبیین و توضیح آن‌ها پرداخت (مهدوی‌راد، ۱۳۸۲ش (ب)، ص ۳۴-۴۷).

در همین زمان قاسم‌پور در مقاله «نگاهی به روش‌شناسی تفسیر امامان (ع)»، بحث گونه‌های تفسیری اهل بیت (ع) را مطرح کرد و روایات را براساس روش اتخاذ شده در آن‌ها دسته‌بندی کرد (ر.ک: قاسم‌پور، ۱۳۸۲ش، ص ۲۳۹-۲۴۴). پس از آن، معارف و اوجاقلو در مقاله «گونه‌شناسی تبیین واژگان دینی در روایات معصومان (ع)»، احادیث را به انواع تفسیری، توصیفی، توسیعی، تمثیلی، غایی، تصویری، مصداقی و تأویلی تقسیم کردند. شاید این اولین باری بود که در پژوهش‌های مربوط به گونه‌شناسی احادیث، روایات تأویلی به عنوان یک گونه مجزا مورد توجه قرار گرفت. معارف و اوجاقلو در پژوهش خود، «بیان تأویلی» را معادل «بیان باطنی» معرفی کردند و آن را ناظر به مفاهیم و مصادیقی از قرآن دانستند که بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره قابل فهم نیستند (ر.ک: معارف و اوجاقلو، ۱۳۸۵ش، ص ۱۴۹-۱۶۵).

روایات تفسیری را نه از یک جهت بلکه به اعتبارات مختلفی از جمله موقعیت‌های گوناگون ائمه (ع) (همچون مقام استدلال، احتجاج، اقتناع، اقتباس و...) و روش بیانی (همچون بهره‌گیری از تمثیل، استعاره و...) می‌توان دسته‌بندی کرد. رستم‌نژاد در مقاله «گونه‌شناسی روایات تفسیری» بر این نکته تأکید کرد و خود براساس روش معصومان (ع) در تبیین آیات، احادیث را دسته‌بندی کرد. در کار او روایات تأویلی ذیل دو عنوان بهره‌گیری از بطون و بهره‌گیری از قاعده جری و تطبیق قرار گرفتند (ر.ک: رستم‌نژاد، ۱۳۸۸ش، ص ۱۶-۳۵).

مهریزی در مقاله «روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی و حجیت» از اولین کسانی است که با تنقیح اصطلاح «روایات تفسیری» به تفکیک این روایات از روایات قرآن‌شناسی پرداخت. او

روایات باطنی را ذیل دو عنوان بیان مصداق و لایه‌های معنایی قرار داد (ر.ک: مهریزی، ۱۳۸۹ش، ص ۴-۳۴). همزمان با این پژوهش، محمدی ری شهری در کتاب «درآمدی بر تفسیر جامع روایی»، یک فصل را به گونه‌شناسی روایات تفسیری اختصاص داد. او ابتدا در یک دسته‌بندی کلی احادیث را به سه دسته تقسیم کرد، سپس با بیان این که اقسام مذکور هر کدام انواعی دارند، روایات تفسیری را به طور کلی به بیست گونه از جمله تفسیر باطنی تقسیم نمود و مراتبی از این تفسیر را ویژه اولیای الهی دانست (ر.ک: محمدی ری شهری، ۱۳۹۰ش، ص ۱۱۳-۱۳۲).

وحدتی شبیری در مقاله «تحلیل گونه‌شناسی روایات تفسیری معصومین»، ابتدا همچون مهریزی روایات مرتبط با قرآن را به دو دسته قرآن‌شناسی و تفسیری تقسیم کرد، سپس به تفکیک روایات تفسیری براساس سه رویکرد نقلی، تحلیلی و تأویلی پرداخت و رویکرد تأویلی را شامل روایات جری و تطبیق و روایات باطنی معرفی کرد. او روایاتی را حائز رویکرد تأویلی دانست که بیانگر مفاهیمی باشند که تنها راسخان در علم در پرتوی ارتباط با عالم غیب از آن آگاه هستند (ر.ک: وحدتی شبیری، ۱۳۹۲ش، ص ۱۷۷-۱۹۲).

در میان نگاه‌های مرتبط با گونه‌شناسی روایات تفسیری، برخی پژوهش‌ها با محدود کردن حوزه مطالعاتی خود تنها به دسته‌بندی احادیثی پرداختند که بیانگر معنای واژگان قرآنی هستند. به عنوان نمونه مقاله «روش‌شناسی معصومان (ع) در تفسیر لغوی قرآن کریم» و مقاله «گونه‌شناسی روایات معناشناخت واژگان قرآنی» با محور قرار دادن روایات تفسیر واژگانی، دسته‌بندی‌های تقریباً مشابهی ارائه کردند و روایات تأویلی را ذیل توسعه معنایی و بیان مصداقی قرار دادند (به ترتیب ر.ک: مهدوی‌راد و حسینی کوهی، ۱۳۹۱ش، ص ۲۶-۶۹؛ کوهی، حجت و فراتی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۲۰-۱۴۸).

از مهمترین ضعف‌ها در پژوهش‌های یاد شده، عدم ارائه تعریفی مشخص از گونه‌شناسی، ضابطه‌مند نبودن گونه‌بندی‌ها و بی‌توجهی به اصول و قواعد این سنخ مطالعات است. راد در مقاله «گونه‌شناسی احادیث تفسیری؛ از نظریه تا تطبیق» برای اولین بار به این کاستی‌ها اشاره کرد و تلاش نمود الگویی معیار و جامع و مانع ارائه کند. در نظر او روایات موجود در جوامع تفسیری به دو دسته قرآن‌شناسی و قرآن‌تبیینی قابل تقسیم هستند که اولی شامل گونه‌های کتاب‌شناسی، اسم‌شناسی، متن‌شناسی، تاریخ‌شناسی، روش‌شناسی و آسیب‌شناسی است و دومی گونه‌های معناشناسی، تفسیری، تأویلی، جری و تطبیق، و مستفاد را در بر می‌گیرد (ر.ک: راد،



۱۳۹۳ش، کل اثر). راد پژوهش خود را در کتابی که سال‌ها بعد با عنوان «گونه‌شناسی احادیث قرآنی امامیه از نظریه تا تطبیق» منتشر کرد تکمیل‌تر نمود و نمونه‌های بیشتری را مورد بررسی قرار داد (ر.ک: راد، ۱۳۹۷ش، کل اثر).

در تمام مطالعاتی که اشاره شد، گونه‌شناسی براساس تقسیم استقرائی (برای اطلاع بیشتر ر.ک: مظفر، ۱۳۶۶ش، ص ۱۳۳) صورت گرفته است، از این رو همواره این احتمال وجود دارد که بتوان نوع جدیدی از روایات را در هر یک از دسته‌بندی‌ها شناسایی کرد که از نظر پژوهشگران مغفول بوده است. اما شکرانی و سید ناری در مقاله «پژوهشی نو در گونه‌شناسی مدالیل روایات تفسیری و فواید آن» برای اولین بار سعی کردند روایات تفسیری را براساس تقسیم عقلی (ثنایی) دسته‌بندی کنند. با این حال مدل ارائه شده نتوانست جامعیت لازم را داشته باشد و همه احادیث تفسیری را در بر بگیرد (ر.ک: شکرانی و سید ناری، ۱۳۹۷ش، ص ۴۵-۷۶).

آثار فوق از مهمترین نگاه‌ها در حوزه گونه‌شناسی روایات تفسیری هستند و چنان که مشخص شد این سنخ مطالعات هم به لحاظ فراوانی و هم به لحاظ دقت، روندی رو به رشد داشته است. در حوزه تأویل نیز گذشته از پژوهش‌هایی که درباره مفهوم تأویل، معانی مختلف مصدری و وصفی آن، استعمال‌های قرآنی و روایی تأویل، تطوّر این واژه در طول تاریخ و روش‌های تأویل انجام شده (برای نمونه ر.ک: معرفت، ۱۳۸۸ش، ج ۳، ص ۲۵-۳۱؛ رجبی و همکاران، ۱۳۷۹ش، ص ۲۵-۳۴؛ طارمی، ۱۳۸۰ش، ص ۳۱۳-۳۲۳؛ شاکر، ۱۳۸۱ش، ص ۲۳-۲۰۱؛ پاکتچی، ۱۳۸۵ش، ج ۱۴، ص ۳۷۱-۳۸۰)، آثاری درباره انواع و اقسام روایات تأویلی به نگارش درآمده است؛ از جمله در یک رساله دکتری با عنوان «تأویل در روایت‌های تفسیری» به قلم محمد مرادی، فصلی به گونه‌های روایات تأویلی اختصاص داده شده است. در این فصل برای تأویل انواعی همچون تأویل به مثابه تنزیل، تأویل به معنای تطبیق مصادیق، جری و تطبیق، تأویل متشابهات، تأویل اصولی و کلامی، تأویل به معنای تداعی معانی و... در نظر گرفته شده است. از آنجا که این دسته‌بندی بیشتر ناظر به معانی مختلف لغوی و اصطلاحی برای واژه تأویل است و فاقد معیار واحد می‌باشد، از این رو نمی‌توان آن را یک مطالعه گونه‌شناسانه قلمداد کرد (ر.ک: مرادی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۰۳-۲۰۵).

در همین راستا، قهاری کرمانی در مقاله «ماهیت تأویل قرآن در آیات و روایات و بررسی دیدگاه‌های مشهور بر اساس آن»، هشت معنا برای تأویل بیان نموده و براساس آن، روایات

تأویلی را به هشت قسم تقسیم کرده است؛ معنای ظاهری، مصداق ظاهری، معنای باطنی، مصداق باطنی، مصداق آیه در گذر زمان، مصداق عموم یا اطلاق آیه، تحقق مفاد آیه و معنای آیه متشابه (ر.ک: قهاری کرمانی، ۱۳۹۸ش، ص ۷۱-۸۳). به رغم تلاش صورت گرفته، در این اثر کاستی-هایی چون فقدان معیار مشخص در تقسیم گونه‌ها، مشخص نبودن مرز میان باطن و تأویل، تداخل اقسام با یکدیگر و عدم جامعیت گونه‌ها مشاهده می‌شود. مؤلف محترم براساس دیدگاه خود درباره اقسام روایات تأویلی به گونه‌شناسی این روایات ذیل سوره‌ها و موضوعات مختلف پرداخته است و آثار متعددی را به نگارش درآورده است که کاستی‌های مورد اشاره در آن‌ها نیز وجود دارد، از جمله این آثار می‌توان به «گونه‌شناسی روایات تأویلی سوره نحل درباره امیرمؤمنان(ع)» (ر.ک: قهاری کرمانی، ۱۴۰۰ش (الف)، ص ۲۷۸-۲۹۷)، «گونه‌شناسی روایات تأویلی سوره توبه درباره امام امیرالمؤمنین(ع)» (ر.ک: قهاری کرمانی، ۱۴۰۰ش (ب)، ۱۲۶-۱۲۹)، «گونه‌شناسی تحلیلی روایات تأویلی سوره نمل» (ر.ک: قهاری کرمانی، ۱۴۰۰ش (ج)، ص ۲۹-۵۷) و «گونه‌شناسی تحلیلی روایات تأویلی مرتبط با آیات حج» (ر.ک: قهاری کرمانی، ۱۴۰۱ش، ص ۷-۳۶) اشاره کرد.

از دیگر مطالعات مرتبط با گونه‌شناسی روایات تأویلی، مقاله‌ای است با عنوان «گونه‌های تأویل در روایات با تأکید بر روایات تفسیری صادقین(ع)» که اقسامی همچون تأویل طولی، عرضی، باطنی، ادبی-نحوی، خبری، انشائی و... را برای دسته‌بندی روایات تأویلی معرفی می‌کند (ر.ک: حسن‌زاده، راستگوفر، خوش‌فر، ۱۳۹۹ش، ص ۳۳۹-۳۶۲). ولی این اثر نیز از مشکلاتی مانند فقدان ملاک مشخص برای گونه‌بندی، تداخل گونه‌ها و مبهم بودن تعاریف رنج می‌برد. با بررسی آثار پیشین مشخص گردید که گونه‌شناسی روایات تأویلی از سنخ مطالعات جدید در حوزه قرآن و حدیث است که در حال ارتقاء و تدقیق می‌باشد. از این رو اثر حاضر از اولین گام‌ها در این مسیر است که تلاش می‌کند با فاصله گرفتن از کاستی‌های تحقیقات گذشته و توجه به نقاط قوت آن‌ها، مبتنی بر اصول و قواعد گونه‌شناسی به دسته‌بندی روایات تأویلی بپردازد.

۱. گونه‌شناسی

«گونه‌شناسی» از واژه‌های نسبتاً نوپدید در زبان فارسی است که در پی تلاش مترجمان به منظور معادل‌یابی برای اصطلاحات علوم انسانی و اجتماعی، در میان پارسی‌زبانان رواج یافته است.



فرهنگنامه‌های تخصصی علوم اجتماعی این واژه را معادل **Typology** در زبان انگلیسی و **Typologie** در زبان فرانسوی قرار داده‌اند (بیرو، ۱۳۶۶ش، ص ۴۳۵؛ شکاری و معصوم، ۱۳۹۰ش، ص ۵۷۰). البته برخی فرهنگ‌ها **Typology** را سنخ‌شناسی معنا کرده‌اند (آشوری، ۱۳۹۲ش، ص ۴۶۶؛ میرزایی، ۱۴۰۱ش، ص ۶۹۱) و برخی دیگر به فراخور کاربرد آن در دانش‌های مختلف همچون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، معناشناسی، رسانه، و... معانی تیپ‌شناسی، ریخت‌شناسی، شناخت انواع و نوع‌شناسی را نیز علاوه بر سنخ‌شناسی و گونه‌شناسی پیشنهاد داده‌اند (بريجانيان، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۹۲۲؛ شکاری و معصوم، ۱۳۹۰ش، ص ۵۷۰). بررسی فرهنگنامه‌های تخصصی به ویژه فرهنگ‌های توصیفی و دایره‌المعارف‌های علوم اجتماعی نشان می‌دهد که «گونه‌شناسی» به عنوان معادل **Typology** فراوانی بیشتری دارد و این بدین معنا است که فرهنگ‌نویسان انتقال مفهومی از طریق این واژه را بهتر از سایر واژگان دانسته‌اند.

در علوم انسانی و اجتماعی گونه‌شناسی را تقسیم‌بندی و تنظیم داده‌ها با توجه به مشخصات آن‌ها و بر پایه معیار یا معیارهایی خاص دانسته‌اند که این معیارها می‌توانند عینی، ساده و غیرمتعدد (نظیر جنس، سن، نژاد) یا ذهنی (نظیر ایدئولوژی، عقیده‌ای خاص و...) باشند (ساروخانی، ۱۳۷۰ش، ص ۸۲۶). در این تعریف چند نکته قابل توجه وجود دارد. اول آن‌که گونه‌شناسی نوعی تقسیم‌بندی است و از آنجا که تقسیم بحث مستقلی در منطق اسلامی است که درباره اهمیت، شرایط، انواع و روش‌های آن به تفصیل سخن گفته شده است (ر.ک: حلی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۲۳-۲۲۵؛ مظفر، ۱۳۶۶ش، ص ۱۲۳-۱۳۴) ما می‌توانیم از آن مباحث در تنقیح و تبیین مراد خویش از گونه‌شناسی استفاده کنیم. دوم آن‌که گونه‌شناسی باید بر پایه معیار مشخص و با لحاظ مشخصات گونه‌ها (اعم از مشترک و اختصاصی) صورت بگیرد، که این موارد در حقیقت مؤلفه‌های مفهومی گونه‌شناسی هستند. در تعریف دیگری گفته شده است گونه‌شناسی فن یا هنری است که امکان تعیین گونه‌ها را فراهم می‌سازد، به طوری که وقتی ما به تعدادی از واقعیات که دارای ماهیتی یکسانند ولی تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند می‌نگریم، تعبیه گونه‌ها شامل جمع‌آوری ویژگی‌های خاص و تمایزبخش بعضی از آنان است، آنچنان که نوعی تصور مفهومی یا مدل عقلانی به دست آید و امکان تشخیص صفات مشخصه هر نوع به طور نظری فراهم شود (بیرو، ۱۳۶۶ش، ص ۴۳۵). در این تعریف نیز به چند مورد از مؤلفه‌های گونه‌شناسی اشاره شده است. اول آن‌که گونه‌شناسی نسبت به اموری صورت می‌گیرد که از یک طرف دارای

ماهیت مشترک هستند و از طرف دیگر تفاوت‌هایی با هم دارند. دوم آن‌که هر گونه دارای ویژگی‌های اختصاصی و متمایزکننده از دیگر گونه‌ها است. سوم آن‌که محصول گونه‌شناسی مدلی ذهنی و مفهومی است. این مؤلفه‌ها ما در را ترسیم اصول و شرایط گونه‌شناسی یاری می‌کنند.

۱-۱. اصول گونه‌شناسی

گونه‌شناسی مانند هر نوع مطالعه دیگری تابع ضوابط و اصول کلی است که رعایت آن‌ها شرط تقسیم‌بندی صحیح گونه‌ها است. برخی از این اصول در فرهنگ‌های علوم اجتماعی مورد تصریح قرار گرفته و برخی دیگر از لابه‌لای نوشته‌های محققان این رشته قابل استخراج است. بر این اساس، در پژوهش به سبک گونه‌شناسی می‌بایست ضوابط و شرایط زیر رعایت شود:

۱. معیارمندی: گونه‌شناسی باید بر پایه یک معیار مشخص صورت بگیرد و این معیار در تمام گونه‌ها لحاظ شود. منطق دانان در بحث تقسیم از این اصل با عنوان اساس تقسیم یاد می‌کنند. ایشان معتقدند تقسیم باید اساس واحدی داشته باشد یعنی در مقسم تنها یک جهت واحد لحاظ شود.
۲. ثمربخشی: از اصول مهمی که منطق دانان در بحث تقسیم بر آن تأکید می‌کنند و در گونه‌شناسی نیز باید مورد توجه قرار گیرد فایده داشتن و ثمربخش بودن تقسیم است. تقسیم تنها در صورتی نیکو است که در راستای برآوردن هدف کسی که تقسیم می‌کند سودمند و نافع باشد. به همین صورت گونه‌شناسی نیز باید ثمربخش باشد و زمانی این امر محقق می‌شود که اولاً هدف گونه‌شناسی ارزش علمی داشته و مفید باشد و ثانیاً معیاری که برای تقسیم گونه‌ها اتخاذ می‌شود در راستای این هدف باشد.
۳. برخورداری از وجه اشتراک و وجه افتراق: این اصل در واقع از لوازم اصل معیارمندی است. این که بتوان معیار واحدی را برای گونه‌شناسی یک سلسله امور به کار گرفت مستلزم آن است که آن امور اولاً دارای یک جنبه مشترک باشند و ثانیاً در ضمن آن وجه اشتراک از جهت یا جهاتی با یکدیگر تفاوت داشته باشند. زیرا اموری که کاملاً بی ارتباط با یکدیگرند و هیچ وجه اشتراکی ندارند اساساً معیار واحدی برای تقسیم میانشان یافت نمی‌شود. از طرف دیگر در میان اموری که کاملاً شبیه به هم هستند نیز وجه تفاوتی که بتوان براساس آن تقسیمی ثمربخش از آن‌ها ارائه نمود یافت نمی‌شود.



۴. جامعیت: دو نوع جامعیت در گونه‌شناسی باید وجود داشته باشد؛ یکی جامعیت هر گونه نسبت به عناصر مربوط به خود (ساروخانی، ۱۳۷۰ش، ص ۸۲۶) و دیگری جامعیت مجموع گونه‌ها نسبت به اموری که درصدد گونه‌شناسی آن‌ها هستیم، به طوری که تمام عناصر گونه‌بندی شوند و هیچ عنصری بدون جایگیری تحت یک گونه باقی نماند.
۵. مانعیت: همانند جامعیت، مانعیت مدنظر در گونه‌شناسی نیز دو نوع است؛ یکی مانعیتی که لازمه تساوی بین اقسام و مقسم است و در منطق بر آن تأکید می‌شود (مظفر، ۱۳۶۶ش، ص ۱۲۷). براساس این معنا از مانعیت، در گونه‌شناسی نباید ذیل گونه‌ها عناصری را قرار داد که اساساً از موضوع مطالعه گونه‌ها خارج هستند. مثلاً اگر درصدد گونه‌شناسی روایات تأویلی هستیم نباید در ذیل گونه‌ها روایاتی که در مورد آیات قرآن نیستند (مانند بسیاری از روایات طبی) قرار داده شود. نوع دیگری از مانعیت در گونه‌شناسی شرط است که ناظر به ارتباط بین عناصر یک گونه با گونه دیگر است. این مانعیت که از آن به مانعیت متقابل نیز تعبیر می‌شود بدین معنا است که داده‌های مربوط به هر گونه نباید در هیچ گونه دیگری قرار بگیرند (ساروخانی، ۱۳۷۰ش، ص ۸۲۷) و یا به تعبیر منطقی اقسام و گونه‌ها باید از یکدیگر متباین باشند (مظفر، ۱۳۶۶ش، ص ۱۲۵-۱۲۶).

۲-۱. رویکردها در گونه‌شناسی

در گونه‌شناسی سه رویکرد اصلی وجود دارد که می‌توان براساس هر یک از آن‌ها به دسته‌بندی عناصر مورد مطالعه پرداخت. اتخاذ هر یک از این رویکردها، نقطه شروع و روند تحقیق را تعیین می‌کند.

۱. رویکرد قیاسی: در این رویکرد روند حرکت از کلی به جزئی است، بدین معنا که محقق ابتدا براساس پیش‌فرض‌ها و تحلیل‌های ذهنی، گونه‌ها را در ذهن خود سامان می‌دهد و سپس به عناصر مورد مطالعه مراجعه کرده و تلاش می‌کند هر یک را در ذیل گونه متناسب با خود جای دهد. اگرچه این رویکرد امکان ارائه تقسیم عقلی منطقی را فراهم می‌کند و می‌تواند حصر عقلی گونه‌ها را در پی داشته باشد (ر.ک: مظفر، ۱۳۶۶ش، ص ۱۳۳) و از این رو به لحاظ نظری قابل توجه و ارزشمند است، اما چون این تقسیمات بدون توجه به مابه‌ازای خارجی صورت می‌گیرند، گاه در مرحله تطبیق، برای برخی گونه‌ها مصداقی یافت نمی‌شود.

۲. رویکرد استقرائی: در این رویکرد روند حرکت از جزئی به کلی است و محقق ابتدا به مشاهده مصادیق عینی و عناصر خارجی می‌پردازد. او با بررسی اشتراکات و تمایزات تلاش می‌کند براساس اصول گونه‌شناسی که پیشتر ارائه شد، دسته‌بندی جامعی ارائه کند که تمام عناصر را تحت پوشش قرار دهد. برخلاف رویکرد قیاسی که اگر طبق تقسیم عقلی انجام گیرد می‌توان در آن یقین داشت که هیچ عنصری فاقد گونه باقی نمی‌ماند، در رویکرد استقرائی احتمال این که عناصری یافت شوند که برایشان گونه‌ای پیش‌بینی نشده باشد همواره وجود دارد.

۳. رویکرد قیاسی-استقرائی: هر کدام از دو رویکرد پیشین نقطه ضعف و قوتی دارند. در رویکرد قیاسی هیچ عنصری بی‌گونه نخواهد بود هرچند ممکن است گونه‌ای بدون عضو بماند. برعکس در رویکرد استقرائی هیچ گونه‌ای بدون عضو نیست هرچند ممکن است عنصری بی‌گونه یافت شود. به منظور اجتناب از نقاط ضعف این دو رویکرد و بهره‌مندی از نقاط قوت آن‌ها، یک رویکرد ترکیبی پیشنهاد شده است که مبتنی بر رفت و برگشت میان مدل ذهنی و عناصر خارجی است. در این رویکرد، محقق تقسیم‌بندی اولیه‌ای در نظر می‌گیرد و تلاش می‌کند با بررسی مصادیق خارجی به اصلاح و تکمیل آن بپردازد. طی این فرآیند در نهایت مدلی بدست می‌آید که در عین منطقی بودن برآمده از مشاهدات و مصادیق عینی است (لطیفی، ۱۳۹۷ش، ص ۳۶-۳۷، با تغییر و بازنویسی).

براساس توضیحات بیان شده، رویکرد اتخاذ شده در این پژوهش قیاسی-استقرائی است.

۲. شاخصه‌های تأویل در روایات

تأویل، مصدر ثلاثی مزید از باب تفعیل و اشتقاق یافته از ماده «أ و ل» به معنای «رجوع به اصل» است. کتب لغت فعل ثلاثی مجرد این ماده را «أَلَّ يَأُولُ» معادل «رَجَعَ» به معنای «بازگشتن» بیان کرده‌اند (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۳۲۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۹؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۹). از این رو لغت شناسان با لحاظ معنای تعدیه در باب تفعیل، تأویل را «برگرداندن چیزی به غایتی که از آن اراده شده است» دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۹) و تأویل کلام را برگرداندن لفظ از معنای ظاهر به معنای پنهان (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۳۱۲) یا انتقال ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی که محتاج دلیل است (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۸۰) تعریف کرده‌اند. بررسی کاربردهای روایی تأویل نشان می‌دهد که از میان دیدگاه‌های لغت شناسان، نظر



ابن‌فارس که تأویل را دارای دو مفهوم متضاد «ابتدای امر» و «انتهای امر» می‌داند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵۸) با روایات هماهنگی بیشتری دارد. در ادامه شواهد این امر ارائه می‌شود.

۲-۱. تأویل مشتمل بر ارجاع به منشأ و ارجاع به غایت

بنابر دیدگاهی که تأویل را از کلمات اضداد می‌داند، تأویل کلام یعنی بازگرداندن سخن به «مبدأ و منشأ» یا «غایت و فرجام» آن، که هر دو مورد در سخنان ائمه (ع) مصادیق متعددی دارد. از نمونه‌های تأویل به معنای بازگرداندن سخن به مبدأ و منشأ آن، روایت جابر جعفی از امام باقر (ع) در مورد وجه تسمیه جمعه است. جابر نقل می‌کند که امام (ص) از من دلیل نامگذاری جمعه را پرسیدند و وقتی من اظهار بی‌اطلاعی کردم فرمودند: «أَفَلَا أُخْبِرُكَ بِتَأْوِيلِهِ الْأَعْظَمِ؛ آیا تو را از تأویل اعظم آن مطلع کنم؟»، من عرض کردم: بله، سپس حضرت بیان داشتند: خدای متعال جمعه را جمعه نامید زیرا در آن روز تمام خلائق از اولین و آخرین، جن و انس، تمام اهل آسمان و زمین و ساکنان بهشت و جهنم را گرد آورد و از ایشان بر ربوبیت خود، نبوت پیامبر (ص) و ولایت علی (ع) عهد گرفت. پس خدای متعال جمعه را به خاطر اجتماع اولین و آخرین جمعه نامید (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۹). تأویل در این روایت ناظر به منشأ نامگذاری روز جمعه است.

در نمونه دیگر امیرالمؤمنین علی (ع) هنگامی که به تبیین اقسام آیات قرآن براساس تأویل می‌پردازند، یک قسم را با عنوان «مَا تَأْوِيلُهُ قَبْلَ تَنْزِيلِهِ» معرفی می‌کنند و می‌فرمایند: این آیات درباره حوادثی از عصر پیامبر (ص) هستند که خداوند پیشتر حکمی در مورد آنها نازل نکرده بود. سپس امام (ع) آیات متعددی همچون آیات ظهار (مجادله: ۱-۴)، لعان (نور: ۶-۹)، نقض قسم (مائده: ۸۹) و افک (نور: ۱۱) را مثال می‌زنند و سبب نزول هر کدام را توضیح می‌دهند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۶۹-۷۷). دقت در کلام حضرت نشان می‌دهد که ایشان شأن و سبب نزول آیات مزبور را تأویل آن‌ها دانسته‌اند.

از نمونه‌های تأویل به معنای بازگرداندن سخن به غایت و فرجام آن، سخن امام علی (ع) درباره آیه استرجاع (بقره: ۱۵۶) است. هنگامی که اشعث بن قیس در مصیبت برادرش این آیه را به زبان آورد، حضرت از او پرسیدند: آیا تأویل آن را می‌دانی؟ او اظهار علاقه به دانستن کرد و امام (ع) فرمودند: «إِنَّا لِلَّهِ» اقرار به مملوک بودن و «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» اقرار به فانی بودن است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۶۱). آن چه در این روایت به عنوان تأویل بیان شده است معنای غایی و

نهایی آیه است که برخی قرآن‌پژوهان تحت عنوان مدلول التزامی از آن یاد کرده‌اند (شاکر، ۱۳۹۴ش، ج ۲، ص ۱۹۲).

در نمونه‌ای دیگر نقل شده است که فردی از امیرالمؤمنین (ع) سؤال کرد: چطور با وجود این که گاهی انسان‌ها به سمیع (شنوا)، بصیر (بینا)، مَلِک (پادشاه) و رب (پرورنده) مَتَّصِف می‌شوند، خداوند می‌فرماید: «هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا؛ آیا برای او هم‌نامی می‌شناسی؟» (مریم: ۶۵). حضرت در پاسخ فرمودند: «إِنَّ تَأْوِيلَهُ هَلْ تَعْلَمُ أَحَدًا اسْمُهُ اللَّهُ غَيْرَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى؛ تأویل آیه این است که آیا احدی را غیر خدای متعال می‌شناسی که نامش الله باشد؟ (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۵۶، ۲۶۴). تأویل در این روایت نیز ناظر به معنای غایی آیه است. در حقیقت اشکال پرسشگر این بوده است که دیگران نیز گاهی به اسامی خداوند مَتَّصِف می‌شوند پس آیه فوق که در مقام انکار تشابه اسمی میان خدا و بندگانش است درست نمی‌باشد. حضرت در پاسخ به این اشکال، معنای نهایی آیه را نفی هم‌نامی میان خدا و بندگانش در اسم الله بیان کردند.

۲-۲. تأویل اعم از مفهومی و خارجی

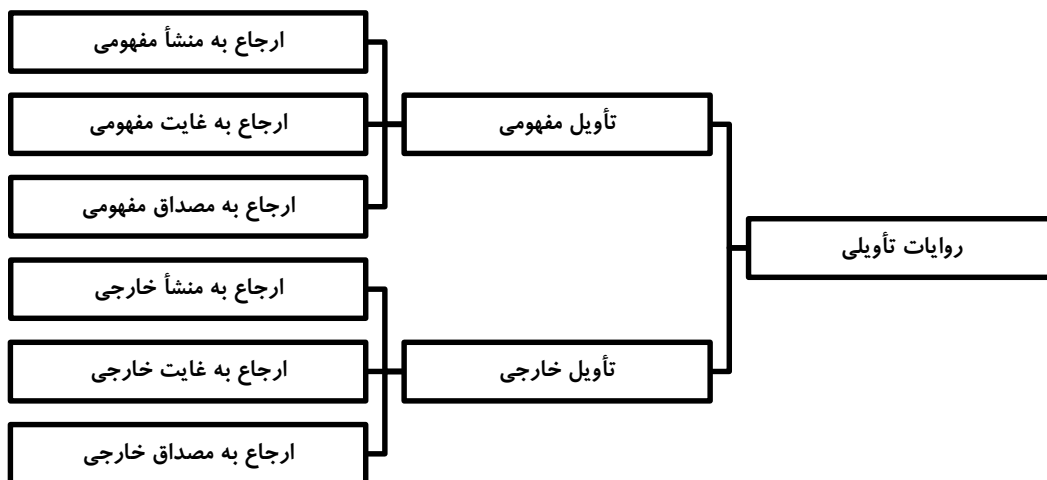
واکوی روایات تفسیری بیانگر آن است که معصومان (ع) در مقام تأویل، الفاظ و عبارات قرآن را گاه به عالم مفاهیم و گاه به عالم خارج ارجاع داده‌اند که می‌توان اولی را تأویل مفهومی و دومی را تأویل خارجی نامید (ر.ک: طارمی، ۱۳۸۰ش، ص ۳۱۸-۳۲۰). معمولاً در روایات هرگاه واژه «تأویل» همنشین با واژگانی همچون «جاء»، «أتی»، «وَقَعَ» و مشتقات و مترادفات آن‌ها شود منظور از تأویل، تأویل خارجی کلام است. اما هر وقت همراه تأویل، واژگانی همچون «عَرَفَ»، «عَلِمَ» و مشتقات و مترادفات آن‌ها به کار رود، می‌تواند منظور آگاهی از تأویل مفهومی یا تأویل خارجی باشد و اختصاص به هیچ کدام ندارد. به عنوان مثال اسحاق بن‌عمار نقل می‌کند که امام صادق (ع) درباره تأویل قرآن فرمودند: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ تَأْوِيلًا فَمِنْهُ مَا قَدْ جَاءَ وَمِنْهُ مَا لَمْ يَجِيءْ فإِذَا وَقَعَ التَّأْوِيلُ فِي زَمَانِ إِمَامٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ عَرَفَهُ إِمَامٌ ذَلِكَ الزَّمَانِ؛ قرآن تأویلی دارد که بخشی از آن گذشته و بخشی هنوز فرانسیده است، هرگاه تأویلی در زمان یکی از ائمه (ع) فرابرسد، امام (ع) آن دوره، تأویل مزبور را می‌داند (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۵). در این روایت بخاطر همنشینی تأویل با واژه‌های «يَجِيءُ» و «وَقَعَ»، منظور از تأویل، تأویل خارجی است. اما در روایتی که امیرالمؤمنین (ع) ویژگی آگاهان از تأویل را بیان کرده و می‌فرماید: «أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ إِلَّا مَنْ لَطُفَ حِسُّهُ وَ صَفَا ذَهْنُهُ وَ صَحَّ تَمَيُّزُهُ؛ فقط کسی که حسّی لطیف، ذهنی پاک و قدرت تشخیص دارد از



تأویل آگاه است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۵۳)، مقصود از تأویل اعم از تأویل مفهومی و مصداقی است.

با توجه به آن که تأویل مشتمل بر ارجاع به منشأ و غایت است، در تأویل مفهومی گاهی واژه به منشأ مفهومی و گاهی به غایت مفهومی بازگردانده می‌شود. البته گاهی نیز بجای ارجاع به غایت مفهومی به یک مفهوم کلی که اخص از مفهوم مطابقی آیه و به نوعی مصداق آن است ارجاع داده می‌شود، مانند: ارجاع «امر به معروف» در آیه ۱۱۴ سوره نساء به «امر به قرض دادن» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۴). روشن است که مفاهیم متعدد دیگری نیز می‌توانند مصداق امر به معروف باشند همچون: امر به نماز، روزه، زکات، حسن خلق، جهاد و... که ارجاع به هر یک از آنها، ارجاع به مصداق به شمار می‌آید. اما چون این مصداق امور خارجی نبوده بلکه مفهومی اخص از مفهوم مطابقی کلام هستند، چنین تأویلاتی نیز در زمره تأویل مفهومی قرار می‌گیرند. از این رو تأویل مفهومی دارای سه قسم است: «ارجاع به منشأ مفهومی»، «ارجاع به غایت مفهومی» و «ارجاع به مصداق مفهومی».

به همین صورت در تأویل خارجی ممکن است کلام به هر یک از سبب خارجی، فرجام خارجی یا تحقق خارجی بازگردانده شود. بر این اساس، تأویل خارجی نیز مشتمل بر سه قسم است: «ارجاع به منشأ خارجی»، «ارجاع به غایت خارجی» و «ارجاع به مصداق خارجی». بنابراین تأویل به طور کلی براساس نوع ارجاعی که در آن اتفاق می‌افتد به دو نوع مفهومی و خارجی قابل تقسیم است که هر کدام مشتمل بر سه قسم هستند. در ادامه با ارائه نمونه به توضیح بیشتر این اقسام می‌پردازیم.



۳. اقسام و نمونه‌های تأویل مفهومی

تتبع در روایات تأویلی که الفاظ و عبارات قرآن را به مفاهیم ذهنی ارجاع می‌دهند نشان می‌دهد که می‌توان این روایات را در سه قسم کلی دسته‌بندی کرد:

۳-۱. ارجاع به منشأ مفهومی

از موارد ارجاع به منشأ مفهومی، روایاتی است که معصومان(ع) به بیان وجه تسمیه واژگان می‌پردازند. امام باقر(ع) در توضیح وجه تسمیه جمعه، چنان که گذشت دلیل نامگذاری جمعه را گردآوردن تمام خلایق در آن روز (پیش از عالم دنیا) و پیمان گرفتن از ایشان بر ربوبیت پروردگار، نبوت پیامبر(ص) و ولایت علی(ع) بیان کردند و آن را تأویل آیه برشمردند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۹). همچنین در روایت دیگری از امام باقر(ع) نقل است که در مورد نام‌های رسول خدا(ص) در کتب آسمانی پیشین فرمودند: نام پیامبر(ص) در صحف ابراهیم(ع) «الماحی»، در تورات موسی(ع) «الْحَادُّ»، در انجیل عیسی(ع) «احمد» و در قرآن، «محمد» است. سپس امام(ع) در پاسخ به چستی تأویل این اسامی، به بیان دلیل نامگذاری آن‌ها بر پیامبر(ص) پرداخته و فرمودند: تأویل «ماحی»، محو کننده صورت بت‌ها و هر معبودی به غیر از خداوند است، تأویل «الْحَادُّ» این است که او ستیزه‌کننده با هر کسی است که با خدا و دینش ستیز کند، تأویل «احمد» نیکو بودن ثنای الهی بر او در کتب آسمانی است و تأویل «محمد» این است که خداوند و فرشتگان و پیامبران(ع) او را می‌ستایند و بر او درود می‌فرستند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۷۷-۱۷۸).

۳-۲. ارجاع به غایت مفهومی

منظور از غایت مفهومی همان مراد نهایی از الفاظ و عبارات قرآن است. نقل است که وقتی معاویه، ابن عباس را از بیان مناقب امیرالمؤمنین(ع) و اهل بیت(ع) نهی کرد، ابن عباس گفت: آیا ما را از قرائت قرآن باز می‌داری؟ معاویه پاسخ داد: خیر. ابن عباس ادامه داد: پس آیا ما را از تأویل آن نهی می‌کنی؟ معاویه جواب داد: بله. ابن عباس پرسید: «فَتَقَرَّوْهُ وَ لَأَ نَسْأَلُ عَنْ مَا عَنِی اللّٰهُ بِهِ؟» پس قرآن را بخوانیم ولی نپرسیم [و نگوئیم] مقصود خداوند از آن چیست؟ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳، ص ۱۷۸). همان طور که از تعبیر (مَا عَنِی اللّٰهُ بِهِ) مشخص است، منظور از تأویل در این خبر، مراد الهی از آیات است. در ارجاع به غایت مفهومی نیز چنین معنایی از مدلول تأویلی مدنظر است.



از موارد این نوع تأویل، ارجاع آیه استرجاع (بقره: ۱۵۴) به مملوک و فانی بودن (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۶۱) در روایت امیرالمؤمنین (ع) است که پیشتر توضیح داده شد. همچنین در یک نمونه غیر قرآنی نقل است که وقتی رسول خدا (ص) در غدیر خم فرمودند: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْهِ مَوْلَاهُ»؛ هرکس من مولای او هستم، پس علی مولای اوست، شخصی پرسید: یا رَسُولَ اللَّهِ مَا تَأْوِيلُ هَذَا؟ ای رسول خدا (ص) تأویل این عبارت چیست؟ حضرت فرمودند: هرکس من پیامبر او هستم پس علی امیر اوست (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۱۶-۵۱۷). با توجه به این که مولویت پیامبر (ص) بر مردم از جهت مقام رسالت ایشان است، احتمالاً این سؤال در ذهن فرد پرسشگر ایجاد شده که وقتی رسول خدا (ص) خاتم پیامبران است چگونه جایگاه مولویت ایشان در دیگری وجود خواهد داشت؟ در مقام رفع این ابهام پیامبر (ص) با تبیین خود، معنای غایی و مراد سخنشان را روشن کردند و مشخص نمودند که مولویت ایشان ناشی از مقام رسالت و مولویت علی (ع) ناشی از مقام امارت آن حضرت است.

لازم به ذکر است که برخی قرآن‌پژوهان معتقدند ابهام سوال کننده در این روایت از جهت معنای «مولی» بوده است، زیرا او نمی‌دانسته که پیامبر (ص) از این واژه کدام یک از دو معنای «دوست» یا «متصدی امور» را قصد کرده است؟ (شاکر، ۱۳۹۴ش، ج ۲، ص ۱۹۲). توجه به سیاق روایت نشان می‌دهد که این دیدگاه نمی‌تواند صحیح باشد چرا که حضرت در فراز قبلی سخن خود، خطاب به مردم بحث اولویت در تصرف که با تصدی امور تناسب دارد را مطرح کردند و فرمودند: «أَيُّهَا النَّاسُ أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَيُّ أَوْلَىٰ بِكُمْ مِنْكُمْ بِأَنْفُسِكُمْ؟» ای مردم آیا من نسب به شما از خودتان اولی [به تدبیر و تصرف] نیستم؟ از این رو به قرینه سیاق کلام، مخاطب عرب زبان کاملاً متوجه می‌شده است که منظور پیامبر (ص) از واژه مولی، نه دوست و مصاحب بلکه متصدی امور بوده است، اما چنان که گذشت از جهت چگونگی ثبوت این مقام بر امام علی (ع) پس از پیامبر (ص) با وجود ختم نبوت دچار ابهام بوده است.

۳-۳. ارجاع به مصداق مفهومی

از موارد ارجاع به مصداق مفهومی، سخن امام باقر (ع) درباره آیه «مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده: ۳۲) است. امام (ع) مقصود آیه را نجات دادن از سوختن و غرق شدن بیان می‌کنند و وقتی راوی سؤال می‌پرسد، کسی که دیگری را هدایت کند چطور؟ حضرت می‌فرماید: «ذَلِكَ تَأْوِيلُهَا الْأَعْظَمُ؛ آن تأویل اعظم آیه است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۱۱). کاربرد تعبیر

«تأویل اعظم» برای نجات دادن از گمراهی در حالی که امام(ع) پیشتر به نجات دادن از سوختن و غرق شدن اشاره کرده بودند نشان می‌دهد که هر سه معنا، تأویل آیه هستند با این تفاوت که نجات از گمراهی در مرتبه بالاتری قرار دارد. در واقع، امام(ع) با توسعه معنای حیات به اعم از حیات مادی و معنوی، مصداق جدیدی از حیات بخشیدن را معرفی کردند. بنابراین، سه معنای مذکور مفاهیم کلی هستند که نسبت به مفهوم «حیات بخشیدن به انسان» در جایگاه مصداق مفهومی قرار دارند و مفاهیم زیرشمول آن به شمار می‌آیند. شاهد این که هر سه معنا تأویل آیه هستند، سخن امیرالمؤمنین(ع) ذیل همین آیه است که در مورد «احیاء» می‌فرماید: «لِلْأَحْيَاءِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ تَأْوِيلٌ فِي الْبَاطِنِ لَيْسَ كَظَاهِرِهِ؛ احیاء در این جایگاه تأویلی دارد که شبیه معنای ظاهری‌اش نمی‌باشد» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۵۱). به اتکای مفهوم این سخن می‌توان گفت «احیاء» تأویل‌هایی نیز دارد که مانند معنای ظاهری از ظاهر آن برداشت می‌شوند که نجات از سوختن و غرق شدن از آن جمله هستند.

مثال دیگری از این نوع تأویل، پاسخ امام باقر(ع) به سؤال از آیه «يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (مائده: ۱۰۹) است. حضرت در مورد این که از پیامبران(ع) در مورد چه چیزی سؤال می‌شود، فرمودند: «إِنَّ هَذَا تَأْوِيلًا يَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ فِي أَوْصِيَاءِكُمْ الَّذِينَ خَلَفْتُمُوهُمْ عَلَى أُمَّكُمْ؛ این آیه تأویلی دارد و آن عبارت است از این که از پیامبران(ع) می‌پرسند: درباره جانشینان خود که در میان امتان باقی گذاشتید، چه پاسخی به شما داده شد؟» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۳۸). با توجه به آن که انبیای الهی(ع) و البته همه انسان‌ها در قیامت از امور متعددی سؤال خواهند شد (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۳۹ و ۲۵۶)، مشخص است که روایت فوق یک مصداق از سؤالاتی که در قیامت از پیامبران پرسیده می‌شود را بازگو می‌کند و از آنجا که سؤال به طور کلی متعلق به عالم ذهن و مفاهیم است تأویل مذکور از موارد مصداق مفهومی به شمار می‌آید.

۴. اقسام و نمونه‌های تأویل خارجی

بررسی آن دسته از روایات تأویلی که الفاظ و عبارات قرآن را به وقایع خارجی و مابه‌ازای بیرونی ارجاع می‌دهند نشان می‌دهد که می‌توان این روایات را در سه قسم کلی قرار داد:



۴-۱. ارجاع به منشأ خارجی

همچون تأویل مفهومی، تأویل خارجی نیز دارای اقسامی است که یکی از انواع آن‌ها ارجاع مفاد آیه به منشأ و سبب خارجی آن است. از نمونه‌های این نوع تأویل، ارجاع آیات ظهار (مجادله: ۱-۴)، لعان (نور: ۶-۹)، نقض قسم (مائده: ۸۹) و افک (نور: ۱۱) در کلام امیرالمؤمنین علی (ع) به سبب نزول آن‌ها است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۶۹-۷۷) که توضیح آن در بحث «تأویل مشتمل بر ارجاع به منشأ» گذشت.

۴-۲. ارجاع به غایت خارجی

نوع دیگری از تأویل خارجی، ارجاع به غایت و فرجام آیه است. محمدبن مسلم نقل می‌کند که امام باقر (ع) در مورد آیه «وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ» (بقره: ۱۹۳) فرمودند: تأویل این آیه هنوز واقع نشده است، پیامبر (ص) به جهت نیازی که خود و اصحابشان داشتند (و ناچار بودند با مشرکان و منحرفان مدارا کنند) بدان‌ها مهلت دادند و روزی که تأویل این آیه برسد دیگر شرک از آن‌ها پذیرفته نشود، بلکه کشته می‌شوند تا آنجا که خداوند به یگانگی پرستش شود و شرکی باقی نماند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۰۱). روشن است که آنچه امام (ع) در این روایت از آن تعبیر به تأویل می‌کنند غایت آیه در عالم خارج است که به هنگام قیام حضرت مهدی (ع) محقق خواهد شد. در نمونه دیگر امام صادق (ع) درباره آیه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳) فرمودند: به خدا قسم تأویل این آیه واقع نشده است و واقع نخواهد شد تا این که حضرت مهدی (ع) قیام کند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۶۷۰). در این روایت نیز فرجام عبارت «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» در عالم خارج، تأویل آیه دانسته شده است.

امیرالمؤمنین علی (ع) در روایت طولانی که به بیان اقسام آیات قرآن پرداختند، موارد متعددی از این نوع تأویل را در ذیل عنوان «مَا تَأْوِيلُهُ بَعْدَ تَنْزِيلِهِ؛ آن چه تأویلش بعد از تنزیل آن است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۷۷) ذکر نمودند که از جمله آن‌ها عبارت است از: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُعَاءٍ فَيَشْعُرُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ» (اعراف: ۵۳) که مربوط به قیامت است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳۶)، «وَ لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵) که ناظر به خاندان پیامبر (ص) و اصحاب حضرت مهدی (ع) در آخرالزمان است (استرآبادی، ۱۴۰۹ق،

ص ۳۲۶-۳۲۷)، «و نُرِيدُ أَنْ نُمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵) که در مورد غلبه حق بر باطل در حکومت حضرت مهدی (ع) (بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۴، ص ۲۵۴) و دوره رجعت است (خصیعی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۷۶) و «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (نور: ۵۵) که ناظر به حضرت حجت (ع) و اصحابشان است (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۴۰).

۳-۴. ارجاع به مصداق خارجی

یکی دیگر از انواع تأویل خارجی، بازگرداندن مفاد آیه به مصداق آن است. این مصداق گاهی مصداق تنزیلی آیه هستند، یعنی مواردی که در مقام نزول مدنظر بوده‌اند. به عنوان مثال امام کاظم (ع) در مقابل هارون الرشید، تأویل آیه مباحله (آل عمران: ۶۱) را اینگونه بیان کردند: «فَكَانَ تَأْوِيلُ أَوْلَادِنَا الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ وَ نِسَاءِنَا فَاطِمَةَ وَ أَنْفُسِنَا عَلِيٍّ بِنِ أَبِي طَالِبٍ؛ تأویل فرزندان ما، حسن (ع) و حسین (ع) و تأویل زنان ما، فاطمه (س) و تأویل جان ما، علی بن ابی طالب (ع) است (ابن بابویه، ج ۱، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۸۴-۸۵). با توجه به شأن نزول آیه و ماجرای مباحله (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۷۶۲-۷۶۳) روشن است که موارد مذکور مصداق تنزیلی و البته منحصر آیه هستند. در مقابل، گاهی مصداق غیرتنزیلی آیه به عنوان تأویل آیه ذکر شده‌اند؛ از این نمونه است سخن امام باقر (ع) درباره عبارت «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ» (حج: ۴۰) که فرمودند: این عبارت ناظر به رسول خدا (ص)، علی (ع)، حمزه و جعفر نازل شد و نسبت به حسین (ع) نیز جریان دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۳۷-۳۳۸) و در نقل دیگری از ایشان آمده است که این عبارت در مورد مهاجران نازل شد و نسبت به خاندان پیامبر (ص) نیز جاری است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۱۳۸). چنان که مشخص است امام حسین (ع) و دیگر افراد خاندان پیامبر (ص) که در زمره مهاجران نبودند جزء مصداق غیرتنزیلی آیه شریفه هستند. دقت در روایت اخیر نشان می‌دهد که مصداق تأویلی بیان شده در آن‌ها (اعم از مصداق تنزیلی و غیرتنزیلی) ناظر به معنای ظاهری آیه هستند. اما گاهی ائمه (ع) ابتدا به تأویل مفهومی آیه می‌پردازند و مفاد آن را به معنای غایی ارجاع می‌دهند و سپس مصداق معنای تأویلی را بیان می‌کنند. به عنوان نمونه امام صادق (ع) در یک حدیث طولانی عبارت «وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (انفال: ۷۵؛ احزاب: ۶) را که ظاهرش ناظر به ارث بردن خویشاوندان از یکدیگر است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۶۷-۱۶۸)، به اولویت داشتن برخی از خاندان



پیامبر(ص) بر برخی دیگر در موضوع امامت تأویل کردند و در بیان مصادیق تأویلی آن فرمودند: «ثُمَّ صَارَتْ حِينَ أَفْضَتْ إِلَى الْحُسَيْنِ (ع) فَجَرَى تَأْوِيلُ هَذِهِ الْآيَةِ ثُمَّ صَارَتْ مِنْ بَعْدِ الْحُسَيْنِ (ع) لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (ع) ثُمَّ صَارَتْ مِنْ بَعْدِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (ع) إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ (ع)؛ سپس [امامت] استمرار یافت تا به امام حسین(ع) رسید و تأویل این آیه جریان پیدا کرد، آن‌گاه پس از امام حسین(ع) به امام سجاد(ع) و سپس به امام باقر(ع) رسید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۸۸). با توجه به تأویل مفهومی صورت گرفته و استمرار جریان امامت تا امام دوازدهم، همگی ائمه(ع) مصادیق تأویلی آیه هستند.

در پایان این بخش ممکن است این سؤال مطرح شود که ارجاع به فرجام و ارجاع به مصداق در حالی که هر دو ناظر به تحقق خارجی هستند، چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟ در پاسخ باید گفت درست است که هر دو ارجاع، ناظر به وقوع و تحقق مفاد آیه در عالم خارج هستند و از این رو چه بسا بتوان ارجاع به فرجام را نیز نوعی ارجاع به مصداق قلمداد کرد، اما در ارجاع به فرجام، تحقق خارجی «مفاد جمله» مدنظر است ولی در ارجاع به مصداق، تحقق خارجی «مفهوم واژه» مورد تأکید است. به عبارت دیگر، با توجه به این که جمله، ساخت یافته از رابطه اسنادی بین مسند و مسندلیه است، در ارجاع به فرجام، واقعیت خارجی یک رابطه اسنادی بازگو می‌شود ولی در ارجاع به مصداق، مفهوم یک واژه بر مابه‌ازای خارجی خود تطبیق می‌گردد.

۵. بررسی چند دیدگاه درباره تأویل

بر پایه اقسامی که توضیح داده شد، در این بخش به ارزیابی چند دیدگاه مهم درباره تأویل قرآن می‌پردازیم و از این رهگذر برتری و جامعیت دیدگاه ارائه شده را نشان می‌دهیم.

۵-۱. دیدگاه راغب اصفهانی

راغب در تعریف تأویل می‌گوید: «هُوَ رَدُّ الشَّيْءِ إِلَى الْعَايَةِ الْمُرَادَةِ مِنْهُ قَوْلًا كَانَ أَوْ فِعْلًا؛ تأویل برگرداندن شیء به غایتی است که از آن اراده شده است، چه قول باشد و چه فعل» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۹). از آنجا که این تعریف اعم از تأویل کلام و غیرکلام است و لذا تأویل قرآن را هم در بر می‌گیرد، می‌توان نتیجه گرفت که راغب، تأویل قرآن را فقط محدود در ارجاع به غایت می‌داند. این در حالی است که با توجه به مباحث پیشین مشخص شد که تأویل قرآن علاوه بر ارجاع به غایت، مشتمل بر ارجاع به منشأ نیز می‌باشد.

۵-۲. دیدگاه ابن تیمیه

ابن تیمیه تأویل آیات قرآن را تحقق خارجی آن‌ها برمی‌شمارد. او عبارات قرآن را به دو قسم انشاء (اوامر و نواهی) و اخبار تقسیم می‌کند و معتقد است: «تأویل الأمر هو نفس الفعل المأمور به ... و أما الإخبار فتأويله عين الأمر المخبر به؛ تأویل امر، تحقق خارجی مأمور به و تأویل خبر، تحقق خارجی مُخبر به است» (ابن تیمیه، بی‌تا، ص ۱۵). مقایسه این دیدگاه با تقسیمات بیان شده نشان می‌دهد که ابن تیمیه تنها به تأویل خارجی توجه کرده و از تأویل مفهومی و اقسام آن غفلت کرده است. علاوه بر این از میان اقسام تأویل خارجی نیز، دیدگاه او فقط شامل ارجاع به فرجام (با توضیحی که گذشت) می‌شود و ارجاع به سبب و مصداق را در بر نمی‌گیرد.

۵-۳. دیدگاه علامه طباطبایی

علامه معتقد است تأویل از سنخ مفاهیم و مدلول الفاظ نیست بلکه حقیقتی عینی و خارجی است که فراتر از شبکه الفاظ می‌باشد و اگر خداوند آن حقیقت را در قالب الفاظ بیان داشته از باب تقریب به ذهن است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۴۹). او همچنین اذعان می‌کند: تأویل در عرف قرآن عبارت است از حقیقتی که حکم، خبر و هر امر ظاهری دیگری بر آن تکیه دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۱۳۵) و آن حقیقت، یک امر عینی است که موجب تشریح حکمی از احکام یا بیان معرفتی از معارف یا وقوع حادثه ای از حوادث می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۵۲). بدین ترتیب علامه تأویل را تنها ارجاع به خارج و امر مؤول را فقط محدود به حقیقت خارجی می‌داند. تبیینی که او از حقیقت خارجی دارد نشان می‌دهد ارجاع به خارج در نظر وی اعم از ارجاع به سبب و فرجام است، زیرا در ذیل آیه ۸۲ سوره کهف می‌گوید:

«أن التأویل فی عرف القرآن هی الحقیقه التي يتضمنها الشیء و يؤول إليها و یبتنی علیها کتابیل الرؤیا و هو تعبیرها، و تأویل الحکم و هو ملاکه و تأویل الفعل و هو مصلحته و غایته الحقیقه، و تأویل الواقعه و هو علتها الواقعیه و هكذا؛ تأویل در عرف قرآن آن حقیقتی است که شیء آن را دربردارد و بر آن مبتنی است و بدان باز می‌گردد مانند تأویل رؤیا که همان تعبیرش است و تأویل حکم که همان ملاک حکم است و تأویل فعل که همان مصلحت و غایت حقیقی است که فعل به خاطر آن تحقق یافته است و تأویل یک واقعه که همان علت واقعی آن است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۳۴۹).



روشن است که تأویل رؤیا به تعبیر آن از نوع ارجاع به فرجام است، همچنان که تأویل حکم به ملاک، فعل به مصلحت و واقعه به علت همگی از موارد ارجاع به سبب هستند. در توضیحات علامه عبارتی که نشان دهد او تطبیق بر مصداق را هم تأویل می‌داند یافت نشد، بلکه برعکس وی در تفسیر المیزان به صراحت مصداق را از حوزه تأویل خارج می‌داند و می‌گوید: «أن المراد بتأویل الآیة لیس مفهوما من المفاهیم ... بل هو من قبیل الأمور الخارجیة و لا کل أمر خارجي حتی یكون المصداق الخارجی للخبر تأویلا له، بل أمر خارجي مخصوص نسبتہ إلى الکلام نسبة الممثل إلى المثل؛ مراد از تأویل آیات قرآن، مفهومی نیست که آیه بر آن دلالت دارد، بلکه تأویل از قبیل امور خارجی است، البته نه هر امر خارجی تا گمان شود که مصداق خارجی یک آیه هم تأویل آن آیه است، بلکه امر خارجی مخصوصی که نسبت آن به کلام نسبت مُمَثَّل به مَثَل باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۴۶-۴۷).

در نتیجه تعریف علامه از تأویل، شامل یک قسم از تأویل خارجی (ارجاع به مصداق) نمی‌شود. همچنین ممکن است به نظر آید، تمام اقسام تأویل مفهومی بیرون از تعریف علامه هستند زیرا که او تأویل را از سنخ مفاهیم نمی‌داند. اما حقیقت آن است که وقتی در تأویل مفهومی، ارجاع به منشأ صورت می‌گیرد اگر آن منشأ به مثابه یک واقعیت خارجی نگریسته شود (مانند وجه تسمیه‌های واژگان در روایات پیشین) این نوع تأویل را می‌توان ذیل تعریف علامه قرار داد. ولی در مورد ارجاع به غایت مفهومی و مصداق مفهومی چون امر مؤول، معنا و مدلول کلام است نه یک واقعیت خارجی، نمی‌توان این دو نوع تأویل را جزء تأویلات مورد نظر علامه قرار داد، مگر آن که در عالم خارج، منشأ و سببی برای رابطه دلالتی در نظر بگیریم و آن را تأویل کلام بدانیم که این خلاف ظاهر روایات است. به عنوان مثال ظاهر روایاتی که آیه استرجاع (بقره: ۱۵۴) را به مملوک و فانی بودن (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۶۱) و ماه‌های سال (توبه: ۳۶) را به دوازده امام (ع) (خصیعی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۷۷) تأویل می‌کنند آن است که الفاظ آیات به مفاهیم مذکور ارجاع داده شده‌اند نه به حقیقت خارجی. در این صورت اگر در این احادیث برای دلالت آیات بر مفاهیم، منشأ و سببی خارجی در نظر بگیریم و آن را تأویل کلام بنامیم، تأویل را بر معنایی خلاف ظاهر روایات حمل کرده‌ایم.

بنابراین هرچند بتوان پذیرفت که تمام تأویلات قرآن به نوعی ریشه در حقایق بیرونی دارند اما نمی‌توان قبول کرد که در تمام روایات، الفاظ و عبارات قرآن به حقیقت خارجی ارجاع داده

شده‌اند. از این رو دیدگاه علامه تمام اقسام تأویل در روایات را در بر نمی‌گیرد. شایان ذکر است که علامه معتقد است: «اتصاف الآيات بكونها ذات تأویل من قبیل الوصف بحال المتعلق؛ اتصاف آیات به تأویل داشتن، از باب توصیف یک شیء به حال متعلق آن شیء است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۷). بنابراین او تأویل را اولاً و بالذات، وصف متعلق آیات و ثانیاً و بالعرض وصف خود آیات می‌داند، یعنی بر این باور است که در اصل، متعلق آیات دارای تأویل هستند نه خود آیات. توضیح آن که آیات قرآن دو دسته هستند: (۱) اخبار و (۲) انشاء؛ اخبار از امور خارجی حکایت می‌کند و انشاء به افعال و امور خارجی تعلق می‌گیرد. از نظر علامه آنچه حقیقتاً تأویل دارد آن امور خارجی است که اخبار از آن حکایت می‌کند و انشاء بدان تعلق می‌گیرد (شاکر، ۱۳۸۱ش، ص ۴۳-۴۴). همان‌طور که مشخص است ادعای علامه مستلزم مجازی دانستن استعمال تأویل در متون دینی است و با این که چنین ادعایی نیازمند دلیل است ولی او برای اثبات آن دلیلی ارائه نکرده است. از این رو تطبیق این دیدگاه بر استعمالات روایی دشوار و همراه با تکلف است و بدین خاطر برخی قرآن‌پژوهان آن را دیدگاهی شاذ و غریب ارزیابی کرده‌اند (معرفت، ۱۳۸۸ش، ج ۳، ص ۳۰).

۴-۵. دیدگاه آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت دو معنا برای تأویل قائل است؛ (۱) بیان وجه صحیح برای قول یا فعل متشابه: اگر کسی کلام یا عملی را که شبهه برانگیز است بر وجه صحیحی حمل کند، به طوری که شک و شبهه از میان برود، آن کلام یا عمل را تأویل کرده است، مانند آن که خضر(ع) وجه صحیح اعمال خود (سوراخ کردن کشتی، کشتن نوجوان و ترمیم دیوار) را برای حضرت موسی(ع) بیان کرد و گفت: «هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف/۷۸) (۲) باطن آیات در مقابل ظاهر: هر آیه دلالتی ظاهری دارد که مستند به وضع، قرائن و اسباب نزول است و ورای آن معنای ظاهری مفهوم عامی وجود دارد که اختصاص به زمان خاصی نداشته بلکه شامل تمام زمان‌ها و دوره‌ها است (معرفت، ۱۳۸۸ش، ج ۳، ص ۲۵-۲۶). معنای اول تأویل اختصاص به آیات متشابه دارد، از این رو با مفهوم روایی این واژه که بیشتر تبیین شد و تمام آیات قرآن را در بر می‌گیرد منافات دارد. معنای دوم تأویل نیز تنها ناظر به تأویل مفهومی است و شامل تأویل مصداقی نمی‌شود. با توجه به آن که آیت‌الله معرفت، تأویل به معنای بطن را



مفهومی عام و مدلول التزامی کلام می‌داند (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۷ق، ص ۳۶-۳۸)، باید گفت دیدگاه او تنها ناظر به ارجاع آیه به غایت مفهومی آن است و بدین جهت فاقد جامعیت می‌باشد.

نتایج تحقیق

مطالعه روایات تأویلی با رویکرد قیاسی-استقرائی و مبتنی بر اصول گونه‌شناسی (معیارمندی، ثمربخشی، برخورداری از وجه اشتراک و وجه افتراق، جامعیت و مانعیت) به الگویی برای گونه‌بندی این روایات منتج گردید. در الگوی ارائه شده، روایات براساس آن که ظاهر قرآن را به عالم مفاهیم یا به عالم خارج ارجاع می‌دهند به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: الف) ارجاع مفهومی و ب) ارجاع خارجی. هر یک از این دو دسته کلی نیز به لحاظ آن که ارجاع در آنها به (۱) منشأ، (۲) غایت و یا (۳) مصداق صورت می‌گیرد، به سه دسته تقسیم می‌گردند. در نتیجه روایات تأویلی به لحاظ نوع ارجاع دهی شش گونه هستند؛ «ارجاع به منشأ مفهومی»، «ارجاع به غایت مفهومی» و «ارجاع به مصداق مفهومی» که ذیل ارجاع مفهومی می‌گنجد و «ارجاع به منشأ خارجی»، «ارجاع به غایت خارجی» و «ارجاع به مصداق خارجی» که ذیل ارجاع خارجی قرار دارند. این الگو گذشته از آن که پایبند به اصول گونه‌شناسی است، نسبت به نظریاتی که دانشمندان برجسته درباره تأویل ارائه کرده‌اند، جامعیت و قدرت تبیینی بیشتری در توصیف و دسته‌بندی روایات تأویلی دارد.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

- آشوری، داریوش، (۱۳۹۲ش)، *فرهنگ علوم انسانی*، تهران: نشر مرکز.
- ابن اثیر، مبارک‌بن محمد، (۱۳۶۷ش)، *النهائیه فی غریب الحدیث و الأثر*، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا*، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.

- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۵ش)، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران: اسلامیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (بی تا)، *الإکلیل فی المتشابه و التأویل*، اسکندریه: دارالایمان.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- استرآبادی، علی، (۱۴۰۹ق)، *تأویل الآیات الظاهره*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- بريجانيان، ماری، (۱۳۷۱ش)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، ویراستار: بهاء الدین خرمشاهی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بیرو، آلن، (۱۳۶۶ش)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه: باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
- پاکتچی، احمد، (۱۳۸۵ش)، «تأویل»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۳ش)، *الجواهر النضید*، بی جا: بیدار.
- خصیبی، حسین بن حمدان، (۱۴۱۹ق)، *الهدایة الکبری*، بیروت: البلاغ.
- راد، علی، (۱۳۹۳ش)، «گونه شناسی احادیث تفسیری؛ از نظریه تا تطبیق»، *تفسیر اهل بیت (ع)*، شماره ۱.
- راد، علی، (۱۳۹۷ش)، *گونه شناسی احادیث قرآنی امامیه از نظریه تا تطبیق*، قم: دارالحدیث.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم.
- رجبی، محمود و همکاران، (۱۳۷۹ش)، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رستم نژاد، مهدی، (۱۳۸۸ش)، «گونه شناسی روایات تفسیری»، *حسنا*، شماره ۱.
- ساروخانی، باقر، (۱۳۷۰ش)، *دایره المعارف علوم اجتماعی*، تهران: کیهان.
- شاکر، محمد کاظم، (۱۳۹۴ش)، *اندیشه های قرآنی*، قم: آیین احمد.
- شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۱ش)، *روش های تأویل قرآن*، قم: بوستان کتاب.

شکاری، شیوا؛ معصوم، وجیهه، (۱۳۹۰ش)، فرهنگ واژگان علوم اجتماعی، چاپ سوم، تهران: جامعه شناسان.

شکرانی، رضا؛ سید ناری، طاهر، (۱۳۹۷ش)، «پژوهشی نو در گونه‌شناسی مدالیل روایات تفسیری و فواید آن»، حدیث پژوهی، شماره ۱۹.

صفار، محمدبن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

طارمی، حسن، (۱۳۸۰ش)، «تأویل»، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، احمدبن علی، (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، نشر مرتضی: مشهد.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.

طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، محقق/مصحح: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.

عیاشی، محمدبن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمیه.

فیومی، أحمدبن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: دار الهجرة.

فیض کاشانی، محمد، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر.

قاسم پور، محسن، (۱۳۸۲ش)، «نگاهی به روش‌شناسی تفسیر امامان(ع)»، قیسات، شماره ۲۹.

قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، تصحیح: طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتب.

قهاری کرمانی، محمدهادی، (۱۳۹۸ش)، «ماهیت تأویل قرآن در آیات و روایات و بررسی

دیدگاههای مشهور بر اساس آن»، پژوهشنامه تأویلات قرآنی، شماره ۳.

قهاری کرمانی، محمدهادی، (۱۴۰۰ش الف)، «گونه‌شناسی روایات تأویلی سوره نحل درباره

امیرمؤمنان(ع)»، پژوهشنامه تأویلات قرآنی، شماره ۷.

قهاری کرمانی، محمدهادی، (۱۴۰۰ش ب)، «گونه‌شناسی روایات تأویلی سوره توبه درباره امام

امیرالمؤمنین(ع)»، سفینه، شماره ۷۳.

قهاری کرمانی، محمدهادی، (۱۴۰۰ش ج)، «گونه‌شناسی تحلیلی روایات تأویلی سورة نمل»،
حدیث حوزه، شماره ۲۲.

قهاری کرمانی، محمدهادی، (۱۴۰۱ش)، «گونه‌شناسی تحلیلی روایات تأویلی مرتبط با آیات
حج»، میقات حج، شماره ۱۱۹.

کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، (۱۴۱۰ق)، تحقیق: محمد کاظم، تهران: مؤسسه
الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.

کوهی، عادل؛ حجت، هادی؛ فراتی، علی اکبر، (۱۳۹۳ش)، «گونه‌شناسی روایات معناشناخت
واژگان قرآنی»، تفسیر اهل بیت (ع)، شماره ۲.

لطیفی، میثم، (۱۳۹۷ش)، «روش‌شناسی گونه‌شناسی: رهنمونی بر نظریه‌پردازی در دانش
مدیریت»، مطالعات مدیریت دولتی ایران، دوره اول، شماره ۲.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)، بیروت: دار
إحياء التراث العربی.

مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات (چهارمین کنفرانس تحقیقاتی علوم و مفاهیم قرآن کریم)،
(۱۳۷۳ش)، قم: دارالقرآن.

محمدی ری‌شهری، محمد، (۱۳۹۰ش)، درآمدی بر تفسیر جامع روایی، قم: دارالحدیث.

مرادی، محمد، (۱۳۹۵ش)، تأویل در روایت‌های تفسیری، رساله دکتری، دانشگاه قرآن و
حدیث.

مظفر، محمدرضا، (۱۳۶۶ش)، المنطق، قم: اسماعیلیان.

معارف، مجید؛ اوجاقلو، ابوالقاسم، (۱۳۸۵ش)، «گونه‌شناسی تبیین واژگان دینی در روایات
معصومان (ع)»، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۷۹.

معرفت، محمدهادی، (۱۴۲۷ق)، التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء، تهران: المجمع العالمی
للتقريب بين المذاهب الإسلامیة.

معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۸ش)، التمهيد فی علوم القرآن، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی
التمهيد.

مفید، محمدبن محمد، (۱۴۱۳ق)، *الاختصاص*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمي لالفيہ الشيخ المفيد.

مهدوی‌راد، محمدعلی، (۱۳۸۲ش الف)، «تفسیر پیامبر»، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.

مهدوی‌راد، محمدعلی، (۱۳۸۲ش ب)، *آفاق تفسیر*، تهران: هستی‌نما.

مهدوی‌راد، محمدعلی؛ فهمیه حسینی کوهی، (۱۳۹۱ش)، «روش‌شناسی معصومان (ع) در تفسیر لغوی قرآن کریم»، *حدیث اندیشه*، شماره ۱۳.

مهریزی، مهدی، (۱۳۸۹ش)، «روایات تفسیری شیعه گونه‌شناسی و حجیت»، *علوم حدیث*، شماره ۵۵.

میرزایی، خلیل، (۱۴۰۱ش)، *فرهنگ واژگان تخصصی علوم انسانی-اجتماعی*، تهران: اندیشه احسان.

نعمانی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۹۷ق)، *الغیبه*، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.

وحدتی شبیری، زینب، (۱۳۹۲ش)، «تحلیل گونه‌شناسی روایات تفسیری معصومین»، *حدیث اندیشه*، شماره ۱۵.

Bailey, Kenneth D. *Typologies and Taxonomies: An Introduction to Classification Techniques* (Sage University Paper series on Quantitative Applications in the Social Sciences, series no. 07-102). Thousand Oaks, CA: Sage, 1994.

Bibliography:

The Holy Quran.

Ashuri, Dariyush, (2013), *Farhang Olum Ensani*, Tehran: Nashr Marakaz.

Astar Abadi, Ali, (1988), *Tawil al-Ayat al-Zaherah*, Qom: Al-Nashr al-Islami Institute.

Ayyashi, Mohammad ibn Masud, (1960), *Tafsir al-Ayyashi*, Tehran: Al-Matba al-Elmiyah.

Azhari, Mohamma ibn Ahmad, (2000), *Tahzib al-Loghah*, Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.

Bailey, Kenneth D. *Typologies and Taxonomies: An Introduction to Classification Techniques* (Sage University Paper series on Quantitative Applications in the Social Sciences, series no. 07-102). Thousand Oaks, CA: Sage, 1994.

- Barijanian, Mary, (1992), *Farhang Estelahat Falsafeh wa Olum Ejtemai*, Edited by Baha al-Din Khorramshahi, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Birou, Alain, (1987), *Farhang Olum Ejtemai*, Translated by Baqer Sarukhani, Tehran: Keyhan.
- Fayyumi, Ahmad ibn Mohammad, (1993), *Al-Mesbah al-Monir fi Gharib al-Sharh al-Kabir*, Qom: Dar al-Hejrah.
- Feyz Kashani, Mohammad, (1994), *Tafsir al-Safi*, Tehran: Maktabah al-Sadr.
- Ghasempur, Mohsen, (2003), "Negahi be Raweshshenasi Tafsir Emaman (AS)", *Qabasat*, no. 29.
- Helli, Hasan ibn Yusof, (1984), *Al-Jawhar al-Nazid*, n.p: Bidar.
- Ibn Athir, Mobarak ibn Mohammad, (1988), *Al-Nehayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*, Qom: Ismailian Press Institute.
- Ibn Babewayh, Mohammad ibn Ali, (1958), *Oyun Akhbar al-Reza*, Researched by Mahdi Lajewardi, Tehran: Nashr Jahan.
- Ibn Babewayh, Mohammad ibn Ali, (1977), *Al-Tawhid*, Researched by Hashem Hoseyni, Qom: Society of Seminary Teachers.
- Ibn Babewayh, Mohammad ibn Ali, (1992), *Man La Yahzoroh al-Faghih*, Researched by Ali Akbar Ghaffari, Qom: Islamic Publishing Office Affiliated with the Teachers Community of Qom Seminary.
- Ibn Babewayh, Mohammad ibn Ali, (1997), *Al-Amali*, Tahran: Ketabchi.
- Ibn Babewayh, Mohammad ibn Ali, (2016), *Kamal al-Din wa Tamam al-Nemah*, Tehran: Eslamiyeh.
- Ibn Fars, Ahmad, (1983), *Mojam Maqayis al-Loghah*, Qom: Maktab al-Elam al-Eslami.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim, (n.d.), *Al-Eklil fi al-Motashabah wa al-Tawil*, Alexandria: Dar al-Iman.
- Khasibi, Hoseyn ibn Hamdan, (1998), *Al-Hedayah al-Kobra*, Beirut: al-Balagh.
- Koleyni, Mohammad ibn Yaghub, (1986), *Al-Kafi*, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
- Kufi, Forat ibn Ibrahim, *Tafsir Forat al-Kufi*, (1989), Researched by Mohammad Kazem, Tehran: Moassesah al-Tab wa al-Nashr fi Wezarah al-Ershad al-Islami.
- Kuhi, Adeleh; Hojjat, Hadi; Forati, Ali Akbar, (2014), "Gunehshenasi Rewayat Manashenakht Wajegan Qurani", *Tafsir Ahl Bayt (AS)*, n. 2.
- Latifi, Meytham, (2018), "Raweshshenasi Gunehshenasi: Rahnemuni bar Nazariyehpardazi dar Danesh Modiriyat", *Motaleat Modiriyat Dolati Iran*, First Issue, no. 2.

- Maaref, Majid; Ojaqlu, Abu al-Qasem, (2006), "Gunehshenasi Tabyin Wajegan Dini dar Rewayat Masuman (AS)", *Maghalat wa Barresi-ha*, no. 79.
- Mahdawirad, Mohammad Ali, (2003 a), "Tafsir Payambar", *Daneshnameh Jahan Islam vol. 7*, Tehran: The Encyclopedia Islamica Foundation.
- Mahdawirad, Mohammad Ali, (2003 b), *Afaq Tafsir*, Tehran: Hasti Nama.
- Mahdawirad, Mohammad Ali; Fahimeh Hoseyni Kuhi, (2012), "Raweshshenasi Masuman (AS) dar Tafsir Loghawi Quran Karim", *Hadith Andisheh*, no. 13.
- Majlesi, Mohammad Baqer, (1982), *Behar al-Anwar al-Jameah le Dorar Akhbar al-Aemmah al-Athar (AS)*, Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Majmueh Sokhanrani-ha wa Maqalat (Cheharomin Konferans Tahqiqati Olum wa Mafahim Quran Karim)*, (1994), Qom: Dar al-Quran.
- Marefat, Mohammad Hadi, (2002), *Al-Tamhid fi Olum al-Quran*, Qom: Tamhid Publishing Cultural Institute.
- Marefat, Mohammad Hadi, (2006), *Al-Tawil fi Mokhtalef al-Mazaheb wa al-Ara*, Tehran: Al-Majma al-Alami le al-Taghrib bayn al-Mazaheb al-Islamiyah.
- Mehrzi, Mahdi, (2010), "Rewayat Tafsiri Shia Gunehshenasi wa Hojiyat", *Olum Hadith*, no. 55.
- Mirzayi, Khalil, (2022), *Farhang Wajegan Takhassosi Olum Ensani-Ejtemai*, Tehran: Andisheh Ehsan.
- Mofid, Mohammad ibn Mohammad, (1992), *Al-Ekhtesas*, Researched by Ali Akbar Ghaffari & Mahmud Moharrami Zarandi, Qom: Al-Motamar al-Alami le Alfiyah al-Sheikh al-Mofid.
- Mohammadi Rey Shahri, Mohammad, (2011), *Daramadi bar Tafsir Jame Rewayi*, Qom: Dar al-Hadith.
- Moradi, Mohammad, (2016), *Tawil dar Rewayat-hay Tafsiri*, PhD Thesis, University of Quran and Hadith.
- Mozaffar, Mohammad Reza, (1987), *Al-Manteq*, Qom: Ismailiyan.
- Nomani, Mohammad ibn Ibrahim, (1976), *Al-Ghaybah*, Edited by Ali Akbar Ghaffari, Tehran: Nashr Sadugh.
- Pakatchi, Ahmad, (2006), "Tawil", *Daerah al-Maaref Bozorg Islami*, vol. 14, Tehran: The Center of the Great Islamic Encyclopedia.
- Qahhari Kermani, Mohammad Hadi, (2019), "Mahiyat Tawil Quran dar Ayat wa Rewayat wa Barresi Didgah-hay Mashhur bar Asas An", *Pajuheshnameh Tawilat Qurani*, no. 3.
- Qahhari Kermani, Mohammad Hadi, (2021 a), "Gunehshenasi Rewayat Tawili Sureh Nahl darbarez Amir al-Momenan", *Pajuheshnameh Tawilat Qurani*, no. 7.

- Qahhari Kermani, Mohammad Hadi, (2021 b), "Gunehshenasi Rewayat Tawili Sureh Tobeh darbareh Imam Amir al-Momenan", *Safineh*, no. 73.
- Qahhari Kermani, Mohammad Hadi, (2021 c), "Gunehshenasi Tahlili Rewayat Tawili Sureh Naml", *Hadith Hawzeh*, no. 22.
- Qahhari Kermani, Mohammad Hadi, (2022), "Gunehshenasi Tahlili Rewayat Tawili Mortabet ba Ayat Haj", *Mighat Haj*, no. 119.
- Qomi, Ali ibn Ibrahim, (1983), *Tafsir al-Qomi*, Edited by Tayyeb Musawi Jazaeri, Qom: Dar al-Ketab.
- Rad, Ali, (2014), "Gunehshenasi Ahadith Tafsiri; Az Nazariyeh ta Tatbigh", *Tafsir Ahlbayt (AS)*, no. 1.
- Rad, Ali, (2018), *Gunehshenasi Ahadith Qurani Emamiyeh az Nazariyeh ta Tatbigh*, Qom: Dar al-Hadith.
- Ragheb Esfahani, Hoseyn ibn Mohammad, (1991), *Mofradat Alfaz al-Quran*, Beirut: Dar al-Qalam.
- Rajabi, Mahmud et al, (2000), *Raweshshenasi Tafsir Quran*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University
- Rostamnejad, Mahdi, (2009), "Gunehshenasi Rewayat Tafsiri", *Hosna*, no. 1.
- Saffar, Mohammad ibn Hasan, (1983), *Basaer al-Darajat fi Fazael Al Mohammad (S)*, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
- Sarukhani, Baqer, (1991), *Daerah al-Maaref Olum Ejtemai*, Tehran: Keyhan.
- Shaker, Mohammad Kazem, (2002), *Rawesh-hay Tawil Quran*, Qom: Bustan Ketab.
- Shaker, Mohammad Kazem, (2015), *Andisheh-hay Qurani*, Qom: Ayin Ahmad.
- Shekari, Shiwa; Masum, Wajihah, (2011), *Farhang Wajegan Olum Ejtemai*, Third Edition, Tehran: Jameshenasan.
- Shokrani, Reza; Seyyed Nari, Taher, (2018), "Pajuheshi No dar Gunehshenasi Madalil Rewayat Tafsiri wa Fawayed An", *Hadithpajuhi*, no. 19.
- Tabarsi, Ahmad ibn Ali, (1982), *Al-Ehtejaj ala Ahl al-Lejaj*, Nashr Morteza: Mashhad.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan, (1993), *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, Tehran: Naser Khosro.
- Tabatabayi, Mohammad Hoseyn, (2011), *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, Beirut: Moassesah al-Alami le al-Matbuat.
- Taremi, Hasan, (2001), "Tawil", *Daneshnameh Jahan Islam vol. 6*, Tehran: The Encyclopedia Islamica Foundation.
- Toreyhi, Fakhr al-Din ibn Mohammad, (1996), *Majma al-Bahrayn*, Researched by Ahmad Hoseyni Eshkewari, Tehran: Mortazawi.
- Wahdati Shobeyri, Zeynab, (2013), "Tahlil Gunehshenasi Rewayat Tafsiri Masumin", *Hadith Andisheh*, no. 15.