

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی آمل

دوفصلنامه مطالعات تأویلی قرآن

دوره هفتم، شماره سیزدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳
صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی آمل

مدیرمسئول: دکترسید معصوم حسینی
سرمدیر: دکتر سید محمد نقیب
ویراستار ادبی: دکتر جواد فرامرزی
کارشناس: حمید نیکزاد
طراحی و صفحه‌آرایی: محمد فرهمند

دوفصلنامه مطالعات تأویلی قرآن، بر اساس مجوز شماره ۸۲۶۷۵ تاریخ ۱۳۹۷/۰۶/۰۵
اداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می‌شود.
این مجله حاصل فعالیت مشترک دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
و انجمن علمی قرآن و عهدین ایران است.

دوفصلنامه مطالعات تأویلی قرآن، با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه،
شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه ۱۳۵ مورخ ۱۴۰۳/۰۳/۲۹
رتبه علمی - پژوهشی «ب» را کسب نموده است.

نشانی: آمل، خیابان طالب آملی، دریا ۱۳، دانشکده علوم قرآنی آمل
تلفن: ۰۱۱-۴۴۲۶۶۰۰۱-۰۱۱-۴۴۴۷۰۵۲۲ کدپستی: ۰۵۶۵۳۹-۴۶۱۱۷۶
پست الکترونیکی: amolqr@gmail.com

هیئت تحریریه:

- ❖ حجت الاسلام والمسلمین سید محمد نقیب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین سید حسین حسینی، دانشیار دانشگاه علوم پزشکی مازندران
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین رحمان عشریه، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین محمد سبحانی یامچی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ دکتر محمود ابوترابی آبدانسری، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ امیررضا اشرفی، دانشیار موسسه علمی پژوهشی امام خمینی (ره)
- ❖ حبیب الله حلیمی جلودار، دانشیار دانشگاه مازندران
- ❖ زینب السادات حسینی، دانشیار دانشگاه مازندران
- ❖ الهه شاهپسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ محمد باقر سعیدی روشن، دانشیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- ❖ حمید ملکی، سطح ۴ و استاد عالی حوزه علمیه

مشاوران علمی:

- ❖ ابوالفضل خوش منش، دانشیار دانشگاه تهران
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین سیدعبداله اصفهانی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین سید معصوم حسینی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین محمد سبحانی یامچی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین سید کریم خوش بین خوش نظر، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین سید حسین حسینی، دانشیار دانشگاه علوم پزشکی مازندران
- ❖ کبری راستگو، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ زهره اخوان مقدم، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ جواد فرامرزی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ علیرضا کاوند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

شیوه‌نامه نگارش مقالات

* شرایط علمی:

- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.
- در نگارش مقاله روش تحقیق علمی رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود.
- هر مقاله شامل چکیده، کلید واژه‌ها، مقدمه، متن اصلی و نتیجه‌گیری باشد.

* شیوه‌نامه نگارش مقاله:

* شیوه تنظیم مقاله:

- چکیده حداکثر دارای ۱۵۰ واژه (۱۰ خط) و دربر دارنده مسئله تحقیق، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج باشد.
- کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند، انتخاب شود.
- مقدمه شامل بیان مسئله، اهمیت و ضرورت، سؤالات، فرضیات، پیشینه، روش و نتایج تحقیق می‌باشد و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.
- منابع

* نحوه تنظیم ارجاعات:

- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان: شماره جلد/صفحه) استفاده شود.
- * منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله منابع به شیوه APA آورده شود:

- کتب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «نام کتاب»، نام مترجم یا مصحح یا محقق، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ.
 - مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره صفحات مقاله.
 - مجموعه مقالات یا دایره المعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.
 - سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام (آخرین تاریخ و زمان تجدیدنظر در پایگاه اینترنتی): «عنوان و موضوع»، نام و آدرس سایت اینترنتی.

- مقاله باید حداکثر در ۲۰ صفحه ۲۳ سطری تنظیم شود.
 - عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
 - مقاله در کاغذ A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم Lotus ۱۲، عربی ۱۲، لاتین TimesNewRoman ۱۰ و یادداشت‌ها و منابع Lotus ۱۱ حروفچینی شود.

* چگونگی پذیرش مقاله

- مقاله باید دارای شرایط علمی مذکور و بر اساس شیوه نگارش مقالات تنظیم گردد و از طریق سامانه ارسال گردد.
 • هیئت تحریریه در پذیرش، رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

سخن سردبیر

خدای متعال را شاکریم که شماره ۱۳ مجله پژوهشی «مطالعات تائویلی قرآن» به همت فرهیختگان و محققان قرآن پژوه و مسئولان محترم دانشکده علوم قرآن کریم به تبعیت از سیاست تخصصی شدن مجلات علمی و دانشگاهی در قلمرو خاصی از قرآن کریم، یعنی پژوهش در زمینه خاص تائویلات قرآنی به ثمر رسید. چنانکه از عنوان مجله مبرهن است قلم زدن در رشته‌ای خاص قرآنی آن هم تائویل، تأمل و عنایت ویژه‌ای می‌طلبد که دانش پژوهان قرآنی با چاپ مقالات در جلد‌های مختلف آن را به منصفه ظهور رسانده اند. مساله محوری و نوآوری، هویت جمعی پژوهش، روشمندی، تعلق مطالعات دینی به گستره خاص آن هم در خصوص قرآن، معجزه جاوید پیامبر اعظم ﷺ که همواره در طول تاریخ، الهام بخش انسان‌ها در برابر بن‌بست‌هاست، ارکان اصلی چنین پژوهش‌هایی باید باشد و این ضرورت از آن‌روست که در واقع رسالت مراکز دانشگاهی، ارائه پژوهشی نظام مند در جهت تولید و توسعه دانش در گستره معین و خاص از علوم می‌باشد. بنابراین، جاودانگی قرآن کریم می‌طلبد که در هر زمان قرآن پژوهان و صاحب نظران عرصه مطالعات قرآنی با تفکر، تدبّر، بازخوانی و تفسیر مجدد، زیبایی‌ها و شگفتی‌های آن را بیشتر آشکار نمایند: ﴿لَا تَقْنَىٰ عَجَابُهُ وَلَا تَقْضِيٰ غَرَائِبُهُ وَلَا تَكْشِفُ الظُّلُمَاتِ إِلَّا بِهِ﴾ (نهج البلاغه، خطبه ۱۸) و در نتیجه عرضه پرسش‌ها و نیازهای عصری به قرآن و استنتاج آن، قرآن کریم را موضوع مطالعات همه جانبه قرار داده و از پاسخ درخور آن که راهگشای و هدایتگر جامعه بشری است، بهره مند گردند و گردانند. این مجله در جهت تبیین و فهم متقن بیش از پیش قرآن کریم از دانش پژوهان این حوزه، امید دارد تا با ارسال مقالات علمی و ارزشمند خود به مجله مدد رسانند. برای آشنایی بیشتر نویسندگان محترم مقالات و صاحب نظران عرصه مطالعات قرآنی و نیز مباحث میان‌رشته‌ای (زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی، معناشناسی مرتبط با بحث تائویل) اولویت‌های پژوهشی این مجله طبق محورهای موضوعی بیان گردید.

محورهای موضوعی مجله، عبارتند از:


- ۱- سیر تاریخی تائویل، طی قرون اسلامی (تبارشناسی تائویل)
- ۲- معناشناسی تائویل در قرآن-روایات شیعه و سنی- اصطلاح عالمان
- ۳- مبانی تائویل، از منظر فرق کلامی و عالمان علوم اسلامی
- ۴- تعامل تائویل و زبان قرآن
- ۵- تائویل، و مباحث زبان‌شناسی نوین
- ۶- تائویل، و مباحث شناخت‌شناسی نوین
- ۷- تائویل تطبیقی از منظر مفسران
- ۸- تطبیق تائویلات قرآنی و عهدین
- ۹- و سایر موضوعات مرتبط

فهرست مقالات

- بازپژوهی تأویلی "آیه ۱۹۹ سوره اعراف" با رویکرد زبانی
 ○ سیده فاطمه سلیمی، سیده صدیقه سلیمانپور ۸
- گونه‌شناسی تأویلات اهل بیت علیهم‌السلام در آیات منتخب نبوت و امامت سوره‌های بقره
 و آل عمران
 ○ مهرنازگلی ۳۶
- بررسی تطبیقی مفهوم تأویل در تفاسیر نورالثقلین، المیزان و نمونه با تأکید بر آیه
 ۴ سوره ابراهیم
 ○ هادی زینی ملک‌آباد ۶۴
- گونه‌شناسی تحلیلی روایات جری (مورد مطالعه: سوره آل عمران)
 ○ محمد هادی قهاری کرمانی ۸۴
- چالش‌های هرمنوتیکی دیدگاه عدم تعین معنا در تفسیر قرآن
 ○ فاطمه سلطان محمدی، مهدی سلطان محمدی ۱۰۴
- مطالعه بینامتنی زبان قرآن و تأویل گرایی در تفاسیر فریقین
 ○ باقر ریاحی مهر ۱۲۸



Interpretive Re-examination of “Verse 199 of Surah Al-A’raf” with a Linguistic Approach

sayyedah fatemeh salami¹  ; sayyedah sediqeh solaymanpoor²

1. Assistant Professor of Arabic Language and Literature, University of Quranic Sciences and Education, Faculty of Quranic Sciences, Amol, Iran. (Corresponding Author) salimi@quran.ac.ir
2. Master's Graduate in Quranic Sciences, University of Quranic Sciences and Education, Faculty of Quranic Sciences, Amol, Iran. sstebian@gmail.com

Abstract

Verse 199 of Surah Al-A’raf, with its three key statements “Take forgiveness”, “Command with custom”, and “Refrain from the ignorant”, presents a comprehensive model of the moral-social interactions of the prophets. This study uses a descriptive-analytical approach and linguistic reading to interpret the verse. The resulting approaches are that at the level of phonological structure, the substitution of the word “forgiveness” instead of “saffah” or “ghufrān” is expressive of the continuity of forgiveness in behavioral interactions, considering the etymology of “forgiveness” which implies repeatability. The emphasis on the semantic structure of “al-’urf” as an introduction refers to the fixed divine custom and negates moral relativism. At the syntactic level, the presentation of the word “forgiveness” over “custom” and “rejection” expresses the priority of the “past” morality of the prophets over the two subsequent actions. At the rhetorical level, the use of metaphor, brevity, inner voice, etc., reminds of forgiveness as an active process and of rejection as an intelligent demarcation. Self-control and educational strategies are interpretive meanings in the field of symbolic rereading of words. In a situational perspective, the analysis of the dignity of descent, “rejection from the ignorant”, considers not a passive withdrawal, but an active strategy for preserving the monotheistic discourse against the ignorant systems. The comparison of the verse with the narrations also confirms that “custom” is a divine obligation with historically variable examples. The selection of the word “kalam” (meaning), the application of the techniques of syntax, lexical arrangement, metaphor and allegory, etc. provides a dynamic model for social ethics in multicultural societies and a systematic model for interdisciplinary studies of the Quran (combining linguistics, hermeneutics and ethics).

Keywords: Quranic interpretation, linguistic approach, forgiveness, custom, deviation, interpretive layers of meaning.

Received: 2025-07-08 ; Received in revised from: 2025-07-13 ; Accepted: 2025-08-27 ; Published online: 2025-08-27

◆ How to cite: salimi, S. F. and solaymanpoor, S. S. (2025). A hermeneutical re-examination of Verse 199 of Surah Al-A’raf: A linguistic approach. (e227826). *Qur’anic Ta’wīl Studies*, (8-35), e227826
doi: 10.22034/qc.2025.527139.1175



بازپژوهی تأویلی "آیه ۱۹۹ سوره اعراف" با رویکرد زبانی

سیده فاطمه سلیمی^۱ ID، سیده صدیقه سلیمانپور^۲

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی، آمل، ایران. (نویسنده مسئول)

salimi@quran.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی، آمل، ایران.

sstebian@gmail.com

چکیده

آیه ۱۹۹ سوره اعراف با طرح سه‌گزاره کلیدی "خذ العفو"، "أمر بالعرف"، و "أعرض عن الجاهلین"، الگویی جامع از تعاملات اخلاقی-اجتماعی پیامبران ارائه می‌دهد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و خوانش زبانشناختی به بازخوانی تأویلی آیه می‌پردازد. رهیافت‌های حاصل آنکه در سطح ساخت واژی، جایگزینی واژه "عفو" به جای "صفح" یا "غفران" با توجه به ریشه‌شناسی "عفو" که دلالت بر تکرارپذیری دارد، بیانگر استمرار بخشش در تعاملات رفتاری است. برجسته‌سازی ساخت واژی "العرف" به صورت معرفه، اشاره به عرف الهی ثابت و نفی نسبیت‌گرایی اخلاقی دارد. در سطح نحوی نیز تقدیم واژه "عفو" بر "عرف" و "اعراض"، بیانگر تقدم اخلاق گذشت پیامبران بر دوکنش بعدی است. در لایه بلاغی نیز کاربرد استعاره، ایجاز، آوای درونی...، از عفو به عنوان فرایند فعال و از اعراض به مثابه مرزبندی هوشمندانه یاد می‌کند. خودکنترلی و راهبردهای تربیتی، معانی تأویلی در حوزه بازخوانی نمادین واژگان است. در یافتار موقعیتی نیز تحلیل شأن نزول، "اعراض از جاهلان"، رانه‌کناره‌گیری منفعلانه، بلکه استراتژی فعال حفظ‌گفتمان توحیدی در برابر نظام‌های جاهلی می‌داند. تطبیق آیه با روایات نیز مؤید آن است که "عُرف"، فریضه‌ای الهی با مصادیق متغیر تاریخی است. گزیده کلام آنکه، کاربرد تکنیک‌های ساخت واژی، چینش واژگانی، استعاره‌شناختی و ایجاز و... الگویی پویا برای اخلاق اجتماعی در جوامع چندفرهنگی و مدلی نظام‌مند برای مطالعات بینارشته‌ای قرآن (ترکیب زبان‌شناسی، هرمنوتیک و اخلاق) فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: تأویل قرآن، رویکرد زبان‌شناختی، عفو، عرف، اعراض، لایه‌های تأویلی معنا.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۱۷ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۴/۲۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۵ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۶/۵

♦ استناد به این مقاله: سلیمی، سیده فاطمه و سلیمانپور، سیده صدیقه. (۱۴۰۴). بازپژوهی تأویلی "آیه ۱۹۹ سوره اعراف" با رویکرد زبانی. (۲۲۷۸۲۶). *مطالعات تأویلی قرآن*. (۳۵-۸)، ۲۲۷۸۲۶. doi: 10.22034/qc.2025.527139.1175

۱. طرح مسأله

تحلیل نظام مند لایه‌های پنهان معنا با رویکرد زبانی، مصداقی روشن از تأویل علمی است، فرایندی که هم در سنت قرآنی و هم در زبان‌شناسی معاصر به معنای کشف سطوح عمیق‌تر و غیرظاهری معنا بر پایه ساختارهای زبانی و بافت‌های کلامی تعریف می‌شود. از منظر پل ریکور (۱۹۸۱)، تأویل، دیالکتیکی بین ذهن مفسر و ساختار عینی متن است و زبان تنها رسانه‌ای است که این فرآیند را ممکن می‌سازد. (ریکور، ۱۹۷۶: ۷۶) این نگاه با تعریف زرکشی در سنت اسلامی همسواست که تأویل را "عدول از ظاهر متن به دلالت باطنی آن با تکیه بر قرائن زبانی" می‌داند. (زرکشی، ۱۹۹۰: ۲۹۳/۱) به تعبیر فاضل میبیدی (۱۳۹۶)، تأویل نه صرفاً برداشت شخصی، بلکه فرایندی روشمند است که با تکیه بر شواهد درون‌متنی، روابط نحوی، واژگانی و نشانه‌های معنایی به کشف معناهای باطنی و لایه‌های دوم و سوم متن می‌پردازد. (میبیدی، ۱۳۹۶: ۷۲). از منظر زبان‌شناسی مدرن نیز تحلیل ساختارهای نحوی، کاربردشناسی، دلالت‌های ضمنی و روابط بینامتنی، ابزارهای اصلی برای نفوذ به لایه‌های پنهان متن است و این روند، در جوهره خود همان فرآیند تأویل علمی را رقم می‌زند (هالیدی، ۲۰۱۴: ۵۸۰-۵۷۷). بنابراین، هرگونه تحلیل لایه‌های پنهان معنا در متن قرآن که مبتنی بر قواعد زبان، بافت کلام و شواهد ساختاری باشد، در چارچوب سنت تفسیری، نوعی تأویل معتبر محسوب می‌شود که هدف آن برجسته‌سازی مراتب عمیق معنا فراتر از دلالت‌های سطحی واژگان است.

در قرآن کریم آیات بسیاری در مورد زندگانی و دعوت انبیای اولوا العزم آمده که به تلاش‌های ایشان در رساندن انسان به سعادت، اشاره دارد. از جمله آیات مرتبط با رفتار پیامبران اولوا العزم، آیه ۱۹۹ سوره مبارکه اعراف است که به پیامبر ﷺ فرمان داده شده، نخست عفو و گذشت را سرلوحه کار خویش قرار دهد، در درجه بعدی امر به معروف نماید و در نهایت به رویگردانی از جاهلان بپردازد: (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ). هرکدام از مصادیق مطرح شده در آیه، به تنهایی اصل مهم اخلاقی محسوب می‌شوند که توجه به بافت زبانی (ریشه‌شناسی تا سطوح زبانی) و هرمنوتیک متن محور (تحلیل بافتار نزول آیه)، بازپژوهی تأویلی را بیان می‌دارد. گرچه تفاسیر سنتی مانند المیزان، نمونه، و مجمع‌البیان به تحلیل اخلاقی، فقهی یا اجتماعی این آیه پرداخته‌اند، اما تحلیل نظام مند لایه‌های پنهان معنا با رویکرد زبان‌شناختی، تاکنون مغفول مانده است. پژوهش حاضر بر آن است با توجه به اهمیت این آیه در پردازش سه ضلع رفتاری پیامبران در جامعه انسانی و خوانش تأویلی آیه با تکیه بر مباحث زبانی، به رفتارشناسی انبیا ﷺ و معرفی شاخصه‌های

این سه اصل مهم اخلاقی به مثابه راهکاری برای مدیریت تعارض در جوامع امروزی پرداخته و میزان وظیفه‌مندی رویکرد زبانی را در زایش معانی باطنی (تأویلی) آشکار سازد، این امر، مصداق بارز تأویلی مبتنی بر داده‌های عینی متنی است. مسئله اصلی این پژوهش، پاسخ به پرسش‌های ذیل است:

۱. سطح ساخت واژگی، نحوی و بلاغی در چه بخشی از آیه مطرح هستند؟
 ۲. رویکرد زبانی حامل چه دلالت‌های تأویلی در آیه ۱۹۹ سوره اعراف می‌باشد؟
- با توجه به پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه رفتار اجتماعی پیامبران، تربیت اخلاقی و کلیدواژگان موجود در آیه ۱۹۹ سوره اعراف که شامل مفاهیمی همچون عفو، آثار و پیامدهای آن، امر به معروف و جهل‌گریزی ست، بیشتر نگاه عام مطرح بوده و گستره بحث آن، در حوزه حقوقی و فقهی بوده است؛ اما پژوهش حاضر بر آن است تا با الگویی نظام‌مند، شیوه کاربردی نمودن سه کلید واژه مهم آیه ۱۹۹ سوره اعراف را به‌عنوان مثلث رفتار اثرگذار در تعاملات، با تکیه بر مباحث زبانی بازخوانی تأویلی نماید. پژوهش‌هایی که بیشترین ارتباط را با موضوع حاضر دارند به شرح ذیل است:

مقاله «بررسی زبان‌شناختی تشابه‌ها و تفاوت‌های صرفی، نحوی و بلاغی گفتگوهای پیامبران در سوره اعراف» (۱۳۹۶) اثر حسین مهتدی؛ نگارنده تنها به آیات گفتگوی پیامبران اشاره داشته و تفاوت استعمال حروف جر، عطف، تقدیم و تأخیر و برخی نکات صرفی واژگان را به صورت موردی در کل سوره بررسی نموده است؛ نوشتار فوق به شکل موردی به آیات سوره اعراف اشاره داشته که در این زمینه آیه مذکور مورد توجه کامل نبوده است.

مقاله «جلوه‌های بلاغی آیات گفتگو در سوره اعراف» (۱۳۹۴) اثر حسین مهتدی، نگارنده در این مقاله به گفتگوهای پیامبران با خداوند و اقوام اشاره داشته و به شکل آماری به جلوه‌های بلاغی و اسلوب‌های انشایی و خبری پرداخته و نگرش به سازه‌ها، معنابنیاد نبوده است.

پایان‌نامه «تحلیل تفسیری تشبیهات و استعارات سوره کهف، اعراف، ابراهیم»، اثر معصومه شکری؛ نگارنده به دوسازه تشبیه و استعاره به شکل موردی در آیات مختلف سه سوره اشاره داشته است؛ پایان‌نامه به طور خاص به آیه مذکور اشاره نداشته است. با توجه به مباحث فوق، پژوهشی که به کاربست مباحث زبان‌شناختی در بازنمایی لایه‌های پنهان معنا در آیه ۱۹۹ سوره اعراف بپردازد، مشاهده نشده لذا نوشتار حاضر بر آن است تا با بررسی لایه‌های مختلف زبانی و بافتار موقعیتی آیه، خوانش تأویلی از آیه ارائه نماید.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۱-۲. بازپژوهی تأویلی در گستره متن

بازپژوهی تأویلی، به خوانش دوباره‌ی یک متن یا اثر با رویکردی تفسیری و تأویلی اشاره دارد، در چنین رویکردی تلاش می‌شود معناهای پنهان، چندلایه، و احتمالی اثر کشف شود. این نوع خوانش معمولاً با تأکید بر فهم متن در بستر تاریخی، فرهنگی، فلسفی و زبانی انجام می‌شود. در بازخوانی تأویلی، خواننده فعال است و فراتر از معنای سطحی یا ظاهری متن پیش می‌رود. در چنین روشی تعدد معنا پذیرفته می‌شود، یعنی متن می‌تواند تفسیرهای متفاوتی داشته باشد. زمینه‌ها و بافت‌های بیرونی (مانند سنت، زبان، مؤلف، مخاطب و تاریخ) درک و تحلیل می‌شوند. گاه نیز به فراخور سیاق زبانی و موقعیتی متن از دیدگاه‌هایی مانند هرمنوتیک، ساختارگرایی، پساساختارگرایی، روان‌کاوی، یا نقد فرهنگی استفاده می‌شود. (ریکور، ۱۳۸۶: ۱۲۵)

۲-۲. رویکرد زبانی در تحلیل تأویلی متن

رویکرد زبانی در تحلیل تأویلی متن بر این باور استوار است که زبان نه فقط به عنوان ابزار انتقال معنا، بلکه خاستگاه تولید معناست. در این دیدگاه، تکنیک‌های ساخت واژگی، سطوح آوایی، ساختار نحوی، ایهام، استعاره و چندمعنایی زبان نقش محوری در شکل‌گیری لایه‌های پنهان متن دارند. بنابر نگرش گادامر، در چنین خوانشی، معنا در تعامل بین زبان متن و افق انتظارات خواننده و نه صرفاً از قصد مؤلف پدید می‌آید. (رک: گادامر: ۱۴۰۳) در نگرش ساخت‌واژی به متن، مؤلفه‌هایی همچون ساختار صرفی و اشتقاقی واژگان، معرفه و نکره، نوع اوزان اسماء و افعال و... در زایش معانی تأویلی اثرگذارند. ساختار آوای درونی و بیرونی در سازه‌هایی مانند تکرار، جناس، واژه‌آرایی و واج‌آرایی در ظهور اندیشه‌های پنهان است. (سوسور، ۱۳۷۸: ۱۴) در حوزه همنشینی نحوی نیز کیفیت چینش جمله، تقدیم و تأخیر و حذف و ذکر نقش‌های نحوی، مفسران را به برداشت ظرافت‌های معنایی متن وامی‌دارد. (مقیاسی، ۱۳۹۳: ۴۵) در نهایت توجه به سازه‌های بلاغی همچون کاربست تشبیه، مجاز، استعاره، جان‌دارپنداری و کنایات، مخاطب را به سوی معانی تأویلی سوق می‌دهد. گفتنی است توجه به ساختار زبانی متن به تناسب پردازش یافت موقعیتی متن شکل می‌گیرد که سبب برداشت‌های منطقی و کشف مراد اصلی متن می‌گردد.

۳. بازپژوهی تأویلی آیه ۱۹۹ سوره اعراف در گستره‌ی لایه ساخت واژگی

بازخوانی آیه ۱۹۹ سوره اعراف ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ در گستره لایه ساخت واژگی، نشان می‌دهد که سه فعل امر در آغاز آیه - "خُذْ"، "أْمُرْ" و "أَعْرِضْ" - ساختار دستوری خاصی دارند که هر کدام حامل بار معنایی مستقل و تأویلی هستند. فعل "خُذْ" (بگیر) در اصل برای تملک و پذیرش به کار می‌رود، اما در اینجا با واژه "الْعَفْوُ" (گذشت، آسان‌گیری) ترکیب شده و معنایی اخلاقی پیدا می‌کند که نشان از یک درون‌سازی تربیتی دارد. واژه "الْعُرْفِ" در پیوند با "أْمُرْ" نیز ساختی است که امر را نه مطلق، بلکه وابسته به معیارهای فرهنگی - اجتماعی پذیرفته شده بیان می‌کند. در نهایت، ترکیب "أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ" با ساخت واژگانی "اعراض" (روی‌گردانی فعال) در برابر "الجاهلین" معنایی از کنش حکیمانه و سنجیده و نه قالب انفعالی دارد. این تحلیل ساخت واژگی نشان می‌دهد که متن با استفاده از افعال امر، معنایی تأویلی از کیفیت مدیریت اخلاقی در تعاملات اجتماعی را بازتاب می‌دهد.

۳-۱. بازپژوهی تأویلی "عفو" به جای "صفح" با رویکرد جایگزینی واژگانی

در مطالعات قرآنی، یکی از عرصه‌های مهم بررسی و تحلیل تفاوت‌های معنایی، کارکردی و رویکردهای تأویلی، واژگان مترادف یا مشابه است. از جمله این موارد، تفاوت‌های میان «عفو»، «صفح» و «غفران» در آیه مذکور است. به‌کارگیری هر یک از این واژگان، پیام‌ها و لایه‌های معنایی متفاوتی را در بر می‌گیرد؛ لذا بازپژوهی تأویلی جایگزینی «عفو» به جای «صفح» و «غفران» نیازمند تحلیل‌های چندسویه است که با کاربست روش‌های تأویلی، زبان‌شناختی و روایی، فاصله‌ها و پیوندهای معنایی این واژگان تبیین و کارکردهای تأویلی و ساختاری آن‌ها مورد بازنگری قرار می‌گیرد.

واژه "عفو" در مفهوم لغوی "قصد گرفتن چیزی" است (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۸۹/۶۸۶). بر این اساس، عفو در مفهوم دینی "صرف نظر نمودن از چیزی" مانند گذشت از تقصیر یا خلاف دیگران بوده که کمترین و پایین‌ترین رتبه از انفاق است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۲۳/۸) مفهوم دیگر عفو، حلال‌ترین و پاکیزه‌ترین اموال است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۷۶/۸۵) نیز آن مقدار از اموال و دارایی را می‌گویند که از مخارج انسان اضافه بیاید و نیز دادن آزاد و به دور از هر قید و شرط مال را می‌گویند. (ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ۳۷۲/۲) عفو را بخشش از اموال هم می‌دانند. (ازهری، ۱۴۲۱: ۳۵/۸۵) با توجه به بررسی معناشناسی تاریخی واژه می‌توان گفت، "عفو" در سیر تکاملی خود، دچار گسترش معنایی شده و مفاهیم

ثانویه‌ای مانند "محو نمودن اثر"، "گذشت و چشم پوشی از خطا"، "محو آثار گناه"، "گذشت از مال در راه خیر و خدمت" و "کثرت و فزونی" (ساختار فعل لازم) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۱۹/۲) را به خود گرفته است. (شعرانی، ۱۳۵۷: ۱۷۱/۲) این واژه با توجه به معانی فوق، معنای کانونی "+استمرار" و "+تکرار" را در خود دارد. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۲۵/۴)

در مفهوم‌شناسی واژه "صفح" می‌توان گفت، این واژه در اصل به معنای "پهلوی، جانب و روی هر چیز" است. نظیر صفحه صورت، صفحه شمشیر و صفحه سنگ (جوهری، ۱۳۷۶: ۳۸۲/۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۲۲/۳) همچنین به معنای "اعراض کردن" (صاحب، ۱۴۱۴: ۴۶۴/۲) نیز آمده است: «أعرض عن ذنبه»، از گناه او چشم پوشی نمود یعنی صفحه صورت خویش را از او برگرداند. (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۲۱/۴) بررسی ریشه‌شناختی نشان می‌دهد "عفو" و "صفح" گرچه در ظاهر هم معنا به نظر می‌رسند، اما از حیث دلالت‌های معنایی و سطوح مفهومی تفاوت‌های بنیادینی دارند. راغب اصفهانی (۱۴۱۲ق: ۴۸۶) با تأکید بر این تمایزات، "صفح" را دارای دو ویژگی ممتاز می‌داند: (۱) گذشت توأم با نسیان کامل خطا. (۲) پرهیز از هرگونه سرزنش و ملامت.

با توجه به ساختار زبانی و بافت موقعیتی گفتمان آیه می‌توان دلایل تأویلی زیر را برای کاربست "عفو" به جای "صفح" ارائه نمود:

از نگاه بافتار موقعیتی که در آیه قبل یعنی آیه ۱۹۸ به ترسیم درآمده، حالت "عنادورزی فعالانه" مخاطبان آیه توصیف شده است؛ این وضعیت، نیازمند واکنشی مناسب است که "عفو" با توجه به قابلیت تکرارپذیری، سلسله مراتبی بودن و حفظ مرزهای ارزشی بهترین گزینه جایگزین به شمار می‌آید. از نگاه ساختار زبانی گفتمان آیه و نوع چینش واژگانی در ترکیب سه مفهوم «عفو/ امر به معروف / اعراض»، تقدیم واژه "عفو" به عنوان پایه و پیش نیاز دو فرمان بعدی عمل می‌کند؛ بر این اساس، این سلسله مراتب با ماهیت "صفح" که گذشت نهایی و کامل است، ناسازگار است.

در حوزه تحلیل روایی - تأویلی نیز می‌توان گفت، بر اساس روایات اهل بیت (ع) و دیدگاه مفسرانی چون آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۹۰: ۱۳۹/۶)، "عفو"، زمینه‌ساز "توبه‌پذیری" است حال آنکه "صفح" بیشتر در موارد "توبه اتفاق افتاده" کاربرد دارد. این تفاوت، با توجه به وضعیت مخاطبان آیه که در مرحله پیش توبه هستند، انتخاب "عفو" را توجیه می‌کند؛ گزیده کلام آنکه تحلیل‌های چندسطحی فوق به این مهم اشاره دارد که گزینش واژگانی "عفو" تصادفی نبوده و مبتنی بر

شبکه معنایی خاص قرآن است. این انتخاب با سیر تربیتی قرآن، مراحل هدایت و ویژگی‌های زمانی، مکانی و رفتاری مخاطبان تناسب کامل دارد، از این رو، می‌توان این جایگزینی واژگانی را از مصادیق اعجاز لغوی قرآن دانست.

در خوانش تأویلی آیه که با واکاوی ریشه‌شناختی "عفو" آغاز گشته می‌توان گفت با توجه به کاربرست وضعی واژه عفو در عبارت "عفا الأثر" - ردپا محو شد - استمرار و تکرار مؤلفه معنایی این واژه را شکل می‌دهد (ابن منظور، ۱۴۱۱: ۴/۲۷۴) لذا در آیه، پیامد گذشت، تدریجی و فرایندی است حال آنکه واژه‌ی "صفح" با توجه به عبارت "تصفحت الكتاب" - کتاب را ورق زد - دلالت بر چرخش و قطعیت دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۸۶) که پیامد آن گذشت دفعی و نهایی است. از نگرگاه راغب، واژه "صفح" در افاده این معنا رساتر است؛ چراکه در "صفح" افزون بر مفهوم گذشت، ترک سرزنش هم لحاظ شده است. ممکن است کسی را بعد از محکوم نمودن به مجازات عفو کنی، اما صفح آن است که وی را به دلیل آنچه که انجام داده است، نکوهش نکنی و طوری با او برخورد نمایی که گویا اصلاً گناهی از وی سر نزنده است. او می‌افزاید که ترکیب "صفح + عن" در سه معنا است:

۱. چشم پوشی نمودن و از گناه کسی درگذشتن

۲. کسی را رو در رو دیدن و از وی گذشتن

۳. عبور از صفحه‌ای که گناه دیگری در وی ثبت گردیده است. (همان: ۴۸۷)

آیه ۱۹۹ سوره اعراف، با ساختار و سیاق موقعیتی خود نیز بر نقش و جایگاه واژه‌ها در معنای کلی حکم می‌دهد؛ با توجه به شأن نزول آیه که در مورد "مخاطبان عنادپیشه" شکل گرفته و این تعارض فعال بوده و سزاوار تربیت تدریجی است، کاربرست عفو کاملاً هدفمند و معنابنیاد صورت گرفته است زیرا این گزینش، ناظر بر نوعی استراتژی فعال و اخلاقی است که پیامبران در مواجهه با جهل و سوء تفاهم‌های جامعه داشته‌اند. در ذیل می‌توان به مقایسه بافت موقعیتی دو واژه در فراز آیات پرداخت:

مؤلفه	عفو	صفح
موقعیت خطاب	مخاطب عنادپیشه (اعراف/۱۹۸)	توبه‌کنندگان (بقره/۱۰۹)
سطح تعارض	تعارض فعال	تعارض منفعل
هدف	تربیت تدریجی	آشتی نهایی

با توجه به خوانش‌های زبانی فوق می‌توان بدین نتیجه رسید که علت گزینش

واژه "عفو" به دلیل موقعیت رفتاری مخاطبان آیه است که در آیه پیشین «وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ» (اعراف/۱۹۸) و پسین «وَإِنَّمَا يَنْزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (اعراف/۲۰۰) نکوهش شده‌اند زیرا رفتار آنها دارای ویژگی استمراری و پرتکرار همچون رفتار شیطانی است: «به‌طور کلی آداب حسن معاشرت بسته به رفتار با دشمن است در ترک مقابله با بدی او و انتقام نگرفتن. این شیوه رفتاری عفو است، و خالی کردن قلب از یاد آوری کار بد او (صفح) است، و هر دوی آنها از نتایج شجاعت و عفت و حکمت است که آنها از امهات خصلتهاست.» (گنابادی، ۱۳۷۲: ۱۲۳)

در تحلیل روایی آیه نیز می‌توان به چنین خوانش تأویلی دست یافت؛ در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده: «الْعَفْوُ عَنِ الْجَاهِلِ مِفْتَاحُ الْحِكْمَةِ» (ری شهری، ۱۳۶۷: ۱۵۲/۲)؛ در تحلیل علت کاربست "عفو" در محور جایگزینی واژگانی این روایت می‌توان گفت "عفو" به عنوان "کلید" و نه "نتیجه" حکمت است. بر این اساس آنچه در مراحل سیر تربیتی قرآن مطرح می‌شود آنکه مرحله اول، عفو (اعراف/۱۹۹)، مرحله دوم، صفح (حجر/۸۵) و مرحله سوم غفران (نور/۲۲) است. گزیده کلام آنکه می‌توان با توجه به الگوی تربیتی سه مرحله‌ای قرآن، عفو را مرحله کنترل خشم و صفح را پاکسازی کامل قلب دانست: «عفو که همان مجازات نکردن است، در مرحله نخست جا دارد و پس از آن صفح که همان انصراف قلبی از اشتباه و خلاف کسی است، قرار می‌گیرد.» (مصطفوی، ۱۳۷۳: ۲۴۸/۶) آیت الله جوادی آملی نیز در مراحل تربیتی این دو می‌گوید: «عفو در گذشته از مجازات و مؤاخذه فردی است که در حق ما بدی انجام داده است؛ اما صفح برتر از عفو می‌باشد، به صورتی که در صفح از اصل تبهکاری صرف نظر می‌گردد. صفح در معاشرت‌های با دیگران و اهل اسائمه هم این است که انسان، کریمانه برای اعراض از گذشته صفحات خاطرات خویش را ورق بزند و هرگز به یاد نیاورد که فلان فرد به وی بد کرده است و در نتیجه، حتی از سرزنش کردن تبهکار هم خودداری نماید، نه اینکه همواره بدی دیگران و جبران‌ناپذیری آن را در نظر داشته باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۴۹/۶)

بنابر آنچه گفته آمد، با استفاده از شگردهای زبان‌شناختی و هرمنوتیک متن محور در آیات قرآنی می‌توان بدین مهم دست یافت که خوانش این تکنیک‌ها نه صرفاً به دلیل آشنایی با سازه‌های زبانی، بلکه درک تأویلی، فلسفی و زایش معانی چندبعدی است که در آیه مذکور مفهوم "حکمت نبوی" و "رحمت بسط‌یافته" را

می‌آفریند و به استراتژی‌های اخلاقی و سیاست‌گذاری در سیره پیامبران اشاره دارد؛ در این راستا، واژگان انتخاب شده، نمادهای گفتمان‌ها و رویکردهای متفاوت در مواجهه با جاهلان و نظام‌های مخالف را پدیدار می‌سازد. به تعبیری روشن، برمبنای تحلیل‌های تأویلی، "عفو" معطوف به نوعی نگاه استراتژیک است که در کنار "امر به معروف" و "اعراض"، ساختاری حلقه‌وار در مدیریت تعارض ایجاد می‌کند. این ساختار، در ادامه، بستری برای توسعه الگوهای اخلاقی، سیاسی و اجتماعی در جوامع چندفرهنگی فراهم می‌آورد.

۳-۴. بازپژوهی تأویلی جایگزینی واژگانی "عفو" به جای "غفران"

راغب اصفهانی، اصل واژه "غفران" را "الغفر" می‌داند. او می‌گوید: به آنچه انسان را از پلیدی و آلودگی محفوظ می‌نماید، "الغفر" گویند و ادامه می‌دهد که از همین معناست که عرب می‌گوید: «إغفر ثوبک فی الوعاء» (لباست را در ظرف شست و شو کن تا چرکش زدوده گردد). وی می‌افزاید: «غفران و مغفرة از سوی خدا این است که بنده را از عذاب محفوظ می‌نماید؛ دو واژه "غافر" و "غفور" به عنوان دو توصیف از صفات خداوند هستند.» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳: ۶۰۹)

در منابع لغوی آمده، عرب زمانی که موی خود را خضاب می‌نمود، می‌گفت: غفر الشیب بالخضاب. سفیدی موی را با رنگ و خضاب پنهان کرد. (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق: ۴۵۱) همچنین در راستای استتار بهتر چرک لباس، آن را رنگ سیاه می‌کردند: «اصبغ ثوبک بالسواد فهو اغفر لوسخه» (ابن منظور، بی‌تا: ۲۵/۵). مصطفوی مفهوم اصلی "غفر" را "محو نمودن اثر" دانسته و کاربرد آن را در مورد معاصی و گناهان می‌داند. او محو نمودن را مفهوم عامی دانسته و اضافه می‌کند که مفاهیمی نظیر "اصلاح"، "ستر" و "صفح" و... از لوازم محو اثر محسوب می‌شوند؛ چرا که محو کردن است که تمامی آن‌ها را به دنبال دارد و خداوند متعال در قرآن کریم محقق شدن صفح از گناه و اصلاح آن را لازمه محو اثر گناهان می‌داند. (مصطفوی، ۱۳۷۳: ۶/۲۴۸)

صاحب التحقیق معنای ستر را به عنوان معنای اصل واژه غفر رد کرده و در جواب کسانی که این معنا را انتخاب کرده‌اند، اظهار می‌نماید که پوشاندن و ستر، نه تنها موجب محو اثر خطا و انصراف قلبی از آن نمی‌گردد، بلکه بر وجود و تثبیت خطا زیر آن پوشش دلالت می‌نماید و در این صورت محقق شدن ستر پیش از محقق شدن عفو، صفح و اصلاح اتفاق می‌افتد نه پس از آن. (همان)

با توجه به معنای غفر که در آن معنای محو اثر نهفته است، باید گفت در آیه ۱۹۹ سوره اعراف از واژه "غفر" نمی‌توان استفاده نمود؛ زیرا در این آیه معنای محو اثر

وجود ندارد و تنها عفو و گذشتن از ایشان مطرح است؛ زیرا ممکن است دوباره خطای پیشین را به راحتی انجام بدهند و تنها مفهوم درگذشتن در عفو مطرح است. در تفسیر "مخزن العرفان" علت استفاده از عفو در این آیه به جای "غفر" اینگونه توضیح داده شده است: «غفرت که عبارت از پرده پوشی است در عالم اعتبار متفرع بر عفو است چه آنکه گناه قبلاً گرفته شده از بین می‌رود و در نتیجه مستور و پنهان می‌گردد و دیگر نه بر خود گناه کار و نه بر دیگران نمودار نیست قوله تعالی «وَأَعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا» سوره بقره آیه ۲۸۶.» (امین، بی تا: ۳/۳۰۸) انتخاب واژه "عفو" در آیه ۱۹۹ سوره اعراف به جای "غفران" - با وجود اشتراک در معنای عام "گذشت" - حاوی دلالت‌های تأویلی عمیقی است که با رویکرد زبان‌شناسی تاریخی و تحلیل بافتاری قابل تبیین است. این بخش به واکاوی ابعاد این جایگزینی واژگانی با توجه به تمایزات ماهوی دو واژه می‌پردازد که در جدول ذیل قابل مشاهده است:

مؤلفه	عفو	غفران
ریشه لغوی	ع-ف-و (محو و استمرار)	غ-ف-ر (پوشش کامل)
سطح اثر	رفتار ظاهری	تحول باطنی
زمانمندی	پیش از توبه (اعراف/۱۹۹)	پس از توبه (آل عمران/۱۵۹)

با توجه به تحلیل بافتاری آیه ۱۹۹ سوره اعراف و مناسبت نزول، چنانچه گفته شد خطاب آیه به پیامبر ﷺ در مواجهه با عناد مشرکان بوده که توصیف این رفتار در آیه پسین و تهدید به عذاب در آیه‌ی پیشین آمده است. با توجه به قرائن سیاقی، کاربست عفو به جای غفران به عنوان راهبرد میانی میان "صبر" و "تهدید" مطرح می‌شود.

در خوانش روایی نسبت به این واژه نیز می‌توان به مفهوم‌شناسی غفر از نگاه امام علی علیه السلام اشاره نمود: (العفو يُقَرُّ الذَّنْبَ، وَالْغُفْرَانُ يَمْحُوهُ) (نهج البلاغه: حکمت ۱۲) واکاوی معنایی روایت مذکور نیز از عفو به عنوان مرحله مقدماتی تربیت یاد می‌کند. با توجه به مطالب فوق، مخاطبان پیامبر جاهلانی هستند که نیازمند فرآیند تربیت تدریجی بوده که این امر در سیر منطقی آیه با تقدم "عفو" بر "اعراض به ترسیم درآمده و به وضوح به کشف الگوی تربیتی سه مرحله‌ای قرآن اشاره دارد:

عفو (کنترل رفتار) ← صفح (پالایش قلب) ← غفران (تحول وجودی)

آنچه پیامد تربیتی آیه را نشان می‌دهد آنکه میان عفو به عنوان "گذشت تربیتی" و غفران یا همان "آمزش نهایی" تمایز وجود دارد؛ بر اساس سیاق و ساحتار جمله، «عفو» درمواقعی قرار می‌گیرد که نقش خودآگاهانه، فعال و مستمر در فرآیند اخلاقی تأکید می‌گردد، ولی «غفران»، در مواردی، به عنوان یک فضیلت یا راه‌کار پوششی در مواجهه با خطاهای انسانی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۳-۵. بازخوانی تأویلی جایگزینی واژگانی مصدر "العرف" به جای اسم مفعول "المعروف"

در رویکرد تأویلی به ساختار زبانی متن قرآن، تحلیل ساخت واژگی مصدر و اسم مفعول در قالب جایگزینی واژگانی، نقش مهمی در درک ابعاد استنادی و گفتمانی آیات دارد. یکی از موارد مهم، جایگاه واژه "العرف" یا مشتقات آن است که در برخی آیات، به خصوص در حوزه مفاهیم اجتماعی و اخلاقی، به صورت "المعروف" در میان متون تفسیری و ترجمه ظاهر می‌شود. اما با توجه به غنای معنایی مصدر "عرف" و کارکردهای تأویلی آن، بازپژوهی درباره جایگزینی تأویلی این مصدر در مقابل اسم مفعول، موجب تعمیق رویکردهای تفسیری و زبانی است.

در مفهوم‌شناسی عرف آمده که این واژه معنایی عام و کامل دارد و به هر چه از نظر عقل و شرع پسندیده است و قبح ندارد، اطلاق می‌شود. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۵/۱۰)

در بیان معنای "عرف" و جامع بودن آن، علامه طباطبایی می‌نویسد:

«کلمه "عرف" به معنای آن سنن و سیره‌های جمیل جاری در جامعه است که عقلای جامعه آنها را می‌شناسند، به خلاف آن اعمال نادر و غیر مرسوم که عقل اجتماعی انکارش می‌کند (که اینگونه اعمال عرف "معروف" نبوده بلکه منکر است) و معلوم است که امر به متابع عرف، لازمه‌اش این است که خود امرکننده عامل به آن چیزی که دیگران را امر به آن می‌کند بوده باشد، و یکی از موارد عمل همین است که تماسش با مردم و مردم را امر کردن طوری باشد که منکر شمرده نشود، بلکه به نحو معروف و پسندیده مردم را امر کند، پس مقتضای اینکه فرمود: "وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ" این است که اولاً به تمامی معروف‌ها و نیکی‌ها امر بکند و در ثانی خود امر کردن هم به نحو معروف باشد نه به نحو منکر و ناپسند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۹۷/۸)

طبرسی نیز در "مجمع‌البیان"، مقصود از "عرف" را کلی و هر خصلت پسندیده دانسته که نشانگر جامعیت این مفهوم است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۵/۱۰) راغب اصفهانی نیز در مفهوم‌شناسی دو واژه، "عرف" را امری فطری و الهی می‌داند که به آن چیزی اشاره دارد که ذاتاً شناخته شده است اما معروف، رفتاری اعتباری

است که جامعه به عنوان نیکی می شناسد. با توجه به تحلیل ساخت واژگی نیز می توان گفت "عُرف" بر وزن "فُعِل"، دلالت بر ثبات و کلیت دارد اما "المعروف" بر وزن "مفعول"، دلالت بر انفعال و مصداقیت است.

با توجه به مفاهیم فوق به نظر می آید که "عرف"، در قالب مصدر، در موقعیت آیه ای که مواجهه پیامبر ﷺ با مشرکان جاهل و نه جامعه اسلامی است، نماد فرآیندهای فعال و مستمر شناخت و آگاهی است؛ به تعبیری روشن، مفهوم آیه تأکید بر ارزش های فرازمانی در مقابل عرف های تحریف شده جاهلی است. در مقابل، "المعروف" به عنوان اسم مفعول، به چیزی اشاره می کند که در برهه ای از زمان شناخته شده، مورد تأیید و شایسته است؛ در حقیقت این واژه به نیکی های متعارف، نسبی، متغیر و عادات قبیله ای اشاره دارد. نتیجه آنکه، جایگزینی واژگانی صورت گرفته به معانی پنهانی مانند تأکید بر فرازمانی بودن ارزش ها، نفی تحریف پذیری عرف های اجتماعی و ایجاد تمایز معرفتی با فرهنگ جاهلی و در نهایت تأسیس نظام ارزشی الهی اشاره دارد. در حقیقت، این واژه گزینی، معیار مطلق برای سنجش ارزش ها ارائه می دهد، نه آنچه صرفاً در جامعه "شناخته شده" است.

۳-۶. بازخوانی تائولیتی کاربری «أل تعریف» در واژه «العرف»

از جمله شیوه های عمل اختصاص، معرفه آوردن یکی از ارکان جمله با حرف تعریف (أل) برای افاده تمایز و تشخیص است (سیوطی، ۱۳۶۷: ۱۶۷/۳)؛ این سازه زبانی، محدوده دلالت واژه را از عمومیت به خصوصیت می کشد؛ به تعبیری روشن، نکره، دلالت بر عمومیت و گستردگی و معرفه دلالت بر خصوصیت و حصر می کند. (تفتازانی، بی تا: ۱/ ۲۴۵) با توجه به خوانش لغوی، ریشه «عرف»، دلالت بر شناخت شهودی و یقینی نفس نسبت به امور خیری است که با منشأ عقل، فطرت، شرع می باشد (طوسی، بی تا، ج: ۵، ص: ۶۲). عرف در کاربری معرفه ای خود می تواند به دو نوع از آل اشاره داشته باشد؛ بنابر نظر برخی مفسران، آل از نوع عهدی بوده که به عرف خاص مقصود خداوند اشاره دارد که بیانگر نظام ارزشی الهی است؛ چنان چه علامه طباطبایی، «العرف» را آنچه شرع و عقل سلیم می پسندد معنا نموده است. (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۸/ ۴۹۸) مکارم شیرازی نیز آن را در معنای «منظومه ارزشی اسلام که عقل و خرد، آن را شایسته می شناسد و خداوند آن را نیک معرفی کرده، در نظر گرفته است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶۳/۷) با توجه به موارد فوق می توان گفت، آل عهد افاده اختصاص و تقید داشته و دلالت بر شاخصه هایی مانند الهی بودن، ثابت ماندن و غیرقابل تغییر بودن عرف دارد.

صورت	نوع	دلالت وضعی	دلالت تأویلی
عُرفاً	نکره	هرگونه عرف اجتماعی	عرف متغیر بشری
العُرف	معرفه	عرف خاص، ممتاز و عقلانی	عرف الهی ثابت

فزون بر آن برخی مفسران، ال را «أل جنس» دانسته که به تناسب سیاق آیه از حالت اطلاق به حالت تخصیص رسیده است؛ به تعبیری روشن، امور خیر و عرف، به ما هو عرف اعتبار ندارد بلکه باید حجیت و اعتبار آن به منشأ آن بوده که مقید به شرع (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۴۵۸/۵)، فطرت و سیره عقلا (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۸۰/۸) است لذا عرف الهی ثابت مورد نظر است.

با توجه به تحلیل روایی نیز امام صادق علیه السلام عرف را با «حرف تعریف ال» به معنای عرفی حقیقی می‌داند که خداوند تعریف نموده است: (العُرفُ ما عَرَفَهُ اللهُ). با توجه به‌گونه ساخت واژگی معرفه در واژه، از آن به‌عنوان ابزاری معرفت‌شناختی در تمایز میان امور اعتباری بشری و حقایق ثابت الهی یاد شده است؛ عرف در شکل نکره به عرف اجتماعی و عمومی اشاره دارد که دستوری اخلاقی را بیان می‌کند اما با کاربست «أل» به عرف‌های الهی به‌عنوان نظام ارزشی توحید اشاره می‌نماید که کارکرد تأویلی آن در فقه سیاسی به‌تعمیر قوانین الهی (واجبات شرعی) از عرف‌های متغیر بشری (مستحبات عرفی) می‌پردازد. در تربیت دینی آیه نیز از یک سو تثبیت نظام ارزشی واحد و غیرقابل تغییر و از سویی دیگر، القای ضرورت پایبندی به ارزش‌های الهی در خوانش تأویلی شکل می‌گیرد. گزیده کلام آنکه بازپژوهی تأویلی نسبت به کاربست معرفه در واژه «العرف»، به نسبت زدایی می‌پردازد بدین شکل که نسبت‌گرایی اخلاقی را نفی می‌کند، نظام ارزشی ثابت الهی را تأسیس می‌گرداند و مرز بین عرف بشری و الهی را شکل می‌دهد.

سطح تحلیل	دلالت وضعی	دلالت تأویلی
لغوی	شناخته شده	نظام الهی ارزش‌ها
بلاغی	امر به خوبی‌ها	تأسیس گفت‌مان توحیدی
فقهی	مستحبات	واجبات کفایی

۴. بازخوانی تأویلی آیه ۱۹۹ سوره اعراف در لایه نحوی

در عرصه‌های تأویلی، بهره‌گیری از شگردهای زبانی مانند ایجاز و اطناب، حذف و ذکر و تقدیم و تأخیر، نقش مهمی در فهم معنای عمیق متن دارند.

در بازخوانی تأویلی آیه ۱۹۹ سوره اعراف: ﴿حُذِرِ الْعَفْوُ وَأُمِرَ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ از منظر لایه نحوی، ساختار جمله بر پایه سه فعل امر متوالی شکل گرفته که هر کدام با مفعول یا متعلق خاص خود پیوند خورده‌اند. این چینش نحوی نه تنها نظم معنایی آیه را نشان می‌دهد، بلکه دلالت بر اولویت اخلاقی و سیر تدریجی از اخلاق فردی به اجتماعی است: نخست "گرفتن عفو" (رفتار درونی)، سپس "امر به عرف" (رفتار اجتماعی)، و نهایتاً "اعراض از جاهلان" (مدیریت تعارض). زمخشری علت تقدیم "عفو" را به دلیل پایه و محوری بودن این فضیلت اخلاقی می‌داند و از آن به فضل یاد می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۸۹/۲) فخر رازی نیز در نگاه تأویلی به این آیه با توجه به سطح نحوی چینش واژگانی، به معنای اخلاقی آن اشاره می‌کند. وی عفو را مرحله تحصیل فضیلت، امر را مرحله نشر فضیلت و در نهایت اعراض را مرحله حفظ فضیلت (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۳۴/۱۵) می‌خواند که نوع چینش افعال به این هدفمندی معنایی اشاره دارد. علامه طباطبایی نیز در تشریح تأویلی آیه عفو را تزکیه نفس و تهذیب فردی، امر به عرف را تنظیم جامعه و اعراض از جاهلان را صیانت از نظام معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۹/۸) که برجسته‌سازی آیه در قالب تقدیم و تأخیر افعال به بازنمایی ترتیب مراحل تمدن‌سازی اخلاقی در جامعه اسلامی اشاره دارد. گفتنی است، کاربرد افعال امر در قالب جملات مستقل و بدون شرط یا قید، نشان از قطعیت و تأکید الهی بر این سه اصل تربیتی دارد، که در مجموع، نهادینه‌سازی یک نظام رفتاری حکیمانه را در بافت جامعه اسلامی ممکن می‌سازد.

۴-۱. بازخوانی تأویلی حذف مفعول در "عفو"

در ساختارشناسی و تحلیل تأویلی جملات قرآنی، توجه به ذکر یا حذف مفعول‌ها، نقش بارزی در فهم ابعاد معنایی و کارکردی آیات دارد. در این راستا، تحلیل تأویلی نشان می‌دهد که جابه‌جایی، حذف یا اثبات مفعول در جملات، نه صرفاً یک مسأله نحوی، بلکه متناظر با رویکردهای معرفتی و اخلاقی است. در آیه شریفه ۱۹۹ سوره اعراف، مفعول در عفو و فرمان به معروف ساقط شده اما در فرمان به اعراض از مشرکان حذف نشده است. این موضوع در دیدگاه گنابادی در تفسیر "بیان السعاده" اینگونه تشریح شده است:

«چون مورد عفو و مأمور به معروف شخص خاصی نیست مفعول ساقط شده است، به خلاف اعراض (دوری کردن) که چون مخصوص جاهل است لذا به مفعول مقید شده است.» (گنابادی، ۱۳۷۲: ۵/۵۱۰)

در جملاتی مانند «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ- صِلِ إِلَيْهِمْ وَ- تَفَضَّلْ عَلَيْهِمْ»، که در آن‌ها "عفو" و

"فرمان به عرف" به عنوان فعل‌های امری یا درخواست‌های تأویلی مطرح می‌شوند، مشاهده می‌شود که حذف مفعول (مِن الناس)، نشانگر یک رویکرد تأویلی فعال و دینامیک است. به عبارتی، در تحلیل‌های تأویلی، حذف مفعول در این موارد، نماد آن است که عمل "عفو" یا "فرمان به عفو"، ذاتاً بر اساس رویکردی فعال، درونی و انگیزشی است؛ یعنی، این دستور و حکم عمومی، نیازی به ذکر مفعول ندارد، در این رویکرد، حذف مفعول، به عنوان نوعی "شعور بی‌واسطه" و تمرکز بر فعل و فرآیند معنایی آن درک می‌شود، و تأکید بر این دارد که، در قالب عمل "عفو"، عمل، فعالانه و بدون نیاز به ذکر مفعول، به صورت خودانگیخته و با جهت‌گیری اخلاقی انجام می‌گیرد. به عبارت دیگر، در رویکرد تأویلی، حذف مفعول، نماد کارکردی است که نشان می‌دهد عمل بر اساس نیت و قصد درونی است، نه فقط بر پایه نتیجه خارجی. به دیگر سخن، در "عفو" و "فرمان به عرف"، حذف مفعول نماد امری فعال، بی‌واسطه و درونی است که از انگیزه‌های اخلاقی و نیت درونی انسان حکایت دارد. در این نگرش، فعل "عفو"، به جای عمل صرفاً خارجی یا نتیجه‌محور، نشانگر هدفمند بودن و انگیزه درونی است که نیاز به ذکر مفعول ندارد، چراکه عمل از نهاد فاعل برمی‌خیزد و ذاتاً فعال است. از این رو، حذف مفعول در این جا، نماد انعکاس مستقیم نیت و انگیزه‌های درونی است که عمل را مستقل و خودکفا می‌داند.

در مقابل، در جملاتی که از "جهل" نام برده می‌شود، ساختار نحوی نشان می‌دهد که استفاده از مفعول، به روشنی به چگونگی فاعلیت و ضرورت عملیات اشاره دارد. در تحلیل تأویلی، نگهداری مفعول در این ساختار، نماد نوعی تعلیق فعال، یا بیان نیاز به ابراز و تأکید بر شناخت و آگاهی در فرآیند عمل است. در "جهل"، نگهداری و تأکید بر مفعول، نشان‌دهنده ضرورت شناخت فعال و زاید بودن حالت "جهل" در مسیر معرفتی و اخلاقی است. در این تحلیل، جهل نه تنها حالت، بلکه وضعیتی است که نیازمند تصریح و بیان موضوع و عمل است، زیرا فاقد شناخت فعال و قصد است.

گزیده کلام آنکه، نگاه تأویلی به این تفاوت‌های نحوی، مفهوم "عمل فعال" را در قبال "عمل نتیجه‌گرا یا غیرفعال" برجسته می‌کند؛ حذف مفعول در "عفو" و "فرمان به عرف"، نماد فعالیت، نیت، انگیزه و درونی بودن عمل است. حفظ مفعول در "جهل"، نماد نیازمند بودن به شناخت فعال، توسعه آگاهی و ضرورت تعهد معرفتی است. این استنتاج‌ها، تراز تأویلی و شناختی، کارکردهای فراانسانی و اخلاقی این ساختارهای نحوی را روشن می‌سازند و نگرش‌های اخلاقی، تربیتی و فرهنگی را در تفسیر قرآن، عمیق‌تر و پویاتر می‌نماید.

۴-۲. بازپژوهی تأویلی کاربریست "واو عطف" در میان افعال دستوری

قرار گرفتن سه فرمان "خذ"، "أمر"، "اعرض" در ساختار آیه، همراه با حروف عطف "و"، نشانگر همسویی و هماهنگی در محتوا و اهداف اخلاقی است. تکرار "واو" در آغاز هر فرمان که بر استمرار و پیوستگی امور دلالت دارد، نشانگر اهمیت پیوستگی در عملی کردن این رفتارهای سه‌گانه و عدم انفصال در پیاده‌سازی آن در کنش عملی هر انسانی است. به دیگر سخن آنچه در این همسویی رفتاری قابل مشاهده است شامل بروز همزمان گذشت و انعطاف‌پذیری، ارزش‌مداری و حسن اختیار در مقابل ناآگاهان است.

۵. بازپژوهی تأویلی آیه ۱۹۹ سوره اعراف با تکیه بر سطوح بلاغی

زبان قرآن، با ساختارهای بلاغی غنی و نمادگرایانه، در قالب دستورهای رفتاری، نمادهای درونی‌سازی ارزش‌ها و تعاملات انسانی را بیان می‌کند. این ساختارها، نه تنها ابزار انتقال حکم، بلکه نمادهای فعال در مسیر تربیت و اصلاح نفس و جامعه است.

در رویکرد تأویلی، توصیه‌های این آیه شریفه، نماد تمرین روح و روان، پالایش اخلاقی، و درک عمیق تمرین عملی و درونی است. در نتیجه، مطالعه بلاغی و تأویلی این آیه، زمینه‌ای را فراهم می‌آورد که انسان بتواند در مسیر اصلاح فردی و اجتماعی، با نگاه عمیق، تصمیم‌گیری فعال و درک نمادین از معانی، حرکت کند و از رهگذر این درک، به رشد روحی و اجتماعی دست یابد.

۵-۱. بازپژوهی تأویلی آیه با رویکرد نمادشناختی

در این بخش، آیه شریفه بر اساس یکی از گونه‌های بلاغی یعنی خوانش معانی نمادین، وظیفه‌مندی خاصی را فراهم می‌آورد که در گستره روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و علوم تربیتی قابل پیاده‌سازی است. در نگاه تأویلی به واژگان آیه منظور، می‌توان در قالب سازه‌های نمادین به معانی پنهانی دست یافت که از طریق سطوح زبانی قابل بازنمایی می‌باشد؛ واژه‌ی "خذ" که در مفهوم لغوی به معنای "گرفتن و برداشتن" است، با توجه به رویکرد اخلاقی و تربیتی، نماد تصمیم‌گیری فعال و ارادی در عمل انسان است. "عفو" نیز از نگرگاه معانی نمادین، سمبل فضا و توانایی درونی در بخشش، انعطاف‌پذیری و روحیه درونی انسان است. در زایش فضای همنشینی "خذ العفو" معنای نمادین "تسلط بر نفس و تمرین درونی برای گذشتن" و فعال‌سازی نیت درونی در مسیر اخلاقی برجسته می‌گردد. در حقیقت این توصیه اخلاقی مطرح می‌گردد که گذشت کردن باید از

درون و به عنوان عمل ارادی و فعال انجام گیرد و نه صرفاً واکنش سطحی. این عمل، تعبیری از تقویت روحیه درونی، پذیرش خطاهای خود و درک ضعف‌های دیگران است. فعل "أمر" نیز با توجه به ساختار ارشادی و دستوری، نماد هدایت و تربیت اجتماعی و فردی است. "عرف" نیز با توجه به معنای شناخت هنجارهای پسندیده، نماد ارزش‌مداری، عدالت و عدم هنجارشکنی است. در حقیقت باهم‌آیی "أمر بالعرف" فرمان به پیروی از روال‌های پسندیده، نماد دعوت و تبلیغ فرهنگی و تربیتی است. در رویکرد تأویلی، این امر نشانگر اهمیت درونی‌سازی هنجارهای اجتماعی است که باید در اندیشه و رفتار فرد نهادینه شود، نه صرفاً در ظاهر و قالب‌های خشک اجتماعی.

در نهایت اعراض از جاهلان نیز با توجه به معنای لغوی رویگردانی و فاصله گرفتن از گروهی ناپذیرفته، نماد حسن‌اختیار و تصمیم قاطع و اراده آزاد در مقابل ناآگاهان و به نوعی تعقل در تعاملات فردی و اجتماعی است. در رویکرد تأویلی، "اعراض" نماد این است که فرد باید در مسیر رشد و تعالی، از ناسازگارانی دست بکشد که انگیزه‌های منفی و جهل را تداوم می‌بخشند. در ضمن، این فرمان، نماد فاصله‌گذاری فعال و درونی است، به‌گونه‌ای که در مسیر تعلیم، باید هم‌زمان، عبور از ناآگاهی‌های بی‌پایه و دنبال کردن مسیر هدایت و شناساندن ارزش‌های انسانی را برقرار ساخت. گزیده کلام آنکه با وجود ظاهر این اعمال که دستورهای عملی و رفتاری هستند، اما در قالب نمادین و درونی، نشان می‌دهند که راهکارهای تربیتی و اخلاقی، باید از عمق روانی و درونی فرد برانگیخته شود. واژگان کلیدی، "العفو"، "العرف" و "الاعراض"، نمادهای درون‌متنی پویایی و درگیری میان درون و برون انسان هستند، که بیانگر ضرورت پیوند سایه اخلاق فردی و فرهنگ اجتماعی است.

۵-۲. بازپژوهی تأویلی آیه در گستره "زبان استعاری"

در آیه شریفه دو نوع استعاره بالکنایه (مکنیه) و مصرّحه قابل مشاهده است. در تعریف استعاره مکنیه می‌توان گفت، گوینده شیئی را به شیء دیگر تشبیه می‌نماید و سپس مستعارله را در کلام ذکر کرده و مستعارمنه را حذف می‌نماید و یکی از ویژگی‌های لفظ مستعار را به آن نسبت می‌دهد. آمدن یکی از ویژگی‌های مستعارمنه محذوف برای مستعارله مذکور، استعاره تخیلیه نام دارد. (عرفان، ۱۳۷۵: ۳۷۱ و ۳۷۲) در آیه، «حُذِّ الْعَفْوَ» در معنای «اعفُ عنهم» -ایشان را عفو کن و ببخشای-، عفو به امری محسوس و مادی مانند سلاح محافظ یا هدیه‌ای الهی تشبیه شده که قابل أخذکردن و گرفتن است؛ در حقیقت واژه أخذ برای امور

مادی و عینی کاربرد دارد؛ در حالی که واژه عفو امری قلبی و درونی بوده و جزء امور عینی و ملموس نمی‌باشد. با توجه به استعاره مکنیه، "خذ" در زایه‌ی فوق که جزء امور ظاهری و از خصوصیات مستعارمنه (مشبه به) است، به مستعارله (مشبه) یعنی "عفو" نسبت داده شده که این نسبت استعاره تخیلیه را شکل می‌دهد. آنچه در چنین کالبدینگی و تجسم عینی عفو، رویکردی تأویلی و ظرافتهای معنایی پنهان را تجسم می‌کند بدین شکل قابل برداشت است که عفو به عنوان شیء قابل قبض و به مثابه ابزار مدیریت تعارضات تلقی شده که نقش بنیادینی در بهینه‌سازی رفتار فردی و ارتقای تعاملات اجتماعی دارد. در چنین تصویرپردازی، عفو فرایندی فعال و نه منفعل است که با توجه به واژه‌ی "خذ" نیاز به تمرین عملی و اقدام ارادی دارد. همچنین می‌توان با توجه به آیه «وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ» (نور/۲۲) که به فرجام عفو اشاره دارد آن را ابزار ارتقای اخلاقی دانست؛ به تعبیری روشن در این کالبدینگی، عفو، حرکتی عمودی به سمت مقامات روحانی و الهی است که استعاره‌ای جهت‌ی در شکل حرکت از پایین به بالا را نشان می‌دهد.

بنابر قول دوم که نوع استعاره‌ی موجود در این عبارت را استعاره مصرحه می‌داند، می‌توان گفت این قسم، استعاره‌ای است که لفظ مستعارمنه (مشبه به) در قالبی واضح و آشکار ذکر گردد. (خطیب قزوینی، بی‌تا: ۱۱۸/۸) این نوع از استعاره در عبارت "أعرض عن الجاهلین" مشاهده شده است.

کلمه "أعرض" یعنی آن‌ها را مؤاخذه نکن و از انسان‌های جاهل روی بگردان، در ساختاری استعاری به کار رفته است. استعاره موجود در آیه «أعرض عن الجاهلین» استعاره مصرّحه است. در اینجا از مؤاخذه نکردن استعاره شده است. فعل "أعرض" که مشبه به است، ذکر شده و مشبه در آن "لا تُؤاخِذ" است. (ابن عاشور، بی‌تا: ۴۰۱/۸) این ترکیب نیز تجسمی چند بعدی را ارائه می‌دهد که هر یک در برداشت خاصی از معنای تأویلی اثرگذار است؛ با توجه به معنای لغوی اعراض که روی برگرداندن و تغییر جهت از سمتی به سمت دیگر است، استعاره در قالب طرحواره جهت‌ی شکل می‌گیرد که در خوانش تأویلی از "اعراض" به عنوان تغییر مسیر فکری یاد می‌کند که در آن تثبیت ذهنی بر جهل نفی می‌شود: «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء/۳۶) بُعد دیگری از این تجسم در شکل استعاره نیرو و مقاومت است که اعراض را به مانند "ستر و پوششی حجاب‌برانگیز" نشان می‌دهد که طبق معنای تأویلی به کنار زدن این پرده بدون درگیری مستقیم توصیه می‌شود. از آنجاکه در مفهوم لغوی "اعراض" قطع ارتباط نیز مورد توجه

است تعامل با جاهلان مانند آبیاری گیاه سمی در حال رشد است که باید قطع ارتباط بخش تغذیه‌کننده گیاه صورت گیرد. شایان ذکر است در استعاره‌های هستی‌شناختی، تشبیه امور معنوی و انتزاعی به امور محسوسی مانند گیاهان رواج فراوانی دارد. آنچه در بازخوانی تأویلی این ترکیب استعاری آشکار می‌شود آنکه از تکثیر جهل در جامعه و به ویژه جامعه دینی و اسلامی جلوگیری شود:

﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ (انعام/۶۸)

آنچه با توجه به خوانش استعاری در رویکرد تأویلی مطرح شده در دو سطح فردی و اجتماعی است که بدین شکل قابل تبیین است:

۱. در سطح فردی، عفو به عنوان تمرین روزمره و اعراض به عنوان مهارت ذهنی و نه مسؤولیت‌گریزی است.

۲. در سطح اجتماعی، عفو ایجاد فضای امن روانی و اعراض پیشگیری از تولید گفتمان جهل است.

۳. در سطح معرفتی، عفو کنترل واکنش‌ها است که در مرحله اول الگوی تعاملاتی شکل می‌گیرد و اعراض، مرزبندی هوشمندانه است که در مرحله دوم اتفاق می‌افتد.

۵-۳. بازپژوهی تأویلی آیه در گستره‌ی ایجاز حذف و قصر

ایجاز، که در آن از اطاله و تفصیل کاسته شده و به یک یا چند کلمه یا عبارت کوتاه و گزیده محدود می‌شود، نشانه ضرورت تمرکز و حذف حاشیه‌های بی‌پایان در مسیر تربیت و اصلاح است. در ایجاز چند سطح از ایجاز مطرح شده که یکی از گونه‌های آن "ایجاز حذف" است که به شکل حذف مفعول (من الناس) در خذ العفو نمایان شده است، چنین حذفی، "عفو عمومی" را مطرح می‌سازد. از دیگر گونه‌های ایجاز، کاریست افعال بسیط در قالب ثلاثی مجرد به جای سایر افعال با زوائد حروف است، این ایجاز در ساختار فعلی "خذ"، "أمر" و "أعرض"، اشاره به فطری بودن این دستورات دارد زیرا افعال ثلاثی دلالت بر سادگی و امکان‌پذیری دارند که در وظیفه‌مندی تأویلی آیه مؤثرند. (عصمتی، ۱۴۰۳: ۵)

در نگرش به گونه‌های ایجاز به عنوان سازه‌ای بلاغی می‌توان به ترکیبات موجود در آیه ۱۹۹ سوره اعراف و کارکرد تأویلی آن در سطوح معرفتی، و تربیتی اشاره نمود:

۱. "خذ العفو": این عبارت، با توجه به حذف متعلق (من الناس) در عین کوتاهی، به جهان‌شمولی دستور اشاره دارد و نماد قدرت درونی و کنترل نفس است. در تأویل روان‌شناسانه، "خذ" نماد حرکت از درون (کنش درونی) است که به فرد می‌آموزد حاکمیت بر هوس‌ها و غریزه‌های منفی داشته باشد و طهارت نفس را فراهم آورد.

۲. "وامر بالعرف": فرمان به "عرف"، به کوتاهی ولی با باری نمادین، نشان‌دهنده

اهمیت قوانین و هنجارهای اخلاقی است که باید در عمق روح فرد نهادینه شده و در مسیر زندگی جاری گردد. در این عبارت هم که مفعول (الناس) حذف شده و مصادیق امر نیک هم مشخص نشده، عرف به مثابه نظام جامع است و در آیه تأکید بر ماهیت "عرف" و شمولیت زمانی و مکانی آن به جای تمرکز بر "مصدق" اهمیت دارد.

۳. "واعرض عن الجاهلین": کنار گذاشتن ناآگاهان، نماد تصمیم فعال و ارادی در قطع درگیری‌های بی‌ثمر و بدون نیاز به تفصیل، است. این کوتاهی، نماد بلوغ روانی و شناخت عمیق است که مسیر را از درگیری‌های بی‌فایده مصون می‌دارد. در این قالب، ایجاز قصر، نماد پاکسازی و تمرکز روی عناصر اصیل و مهم است، که در رویکرد تربیتی و تأویلی، بر ضرورت زدودن عوامل زاید و تمرکز بر کنش‌های بنیادین تأکید دارد. این کوتاهی در عین حال، نشانگر نوعی حکمت است که معنای درونی و تربیتی عمیق‌تری در پس ظاهر کم‌آشوب دارد. ایجاز قصر نماد تمرکز بر عناصر کلیدی، حذف زوائد و پیش‌رانش عمیق در مسیر تربیت و اخلاق است. این کوتاهی نشان می‌دهد که در مسیر اصلاح، تمرکز بر نکات مهم و اساسی، بسیار مؤثرتر از اطاله است، چرا که آرامش، تمرکز و درک درونی، در همین قالب کوتاه و موجز شکل می‌گیرد. این آیه در اصل جامع مکارم اخلاقی است؛ زیرا در گرفتن عفو، آسان‌گیری و تسامح در حقوق و نرمش و مدارا در دعوت به دین است و در امر به معروف خویشتن‌داری از اذیت و در اعراض از جاهلان چشم پوشیدن از اذیت و محرمات و نظایر اینها است. (سیوطی، ۱۳۶۷: ۲/ ۱۷۹)

۴-۵. بازپژوهی تأویلی آیه در گستره آرایه سجع

سجع به اصطلاح، به یکسانی فواصل (کلمه پایانی) آیات در وزن یا حرف پایانی (روئی) یا هر دوی آن‌ها اشاره دارد. (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۴۵۳) آرایه سجع که از جلوه‌های زیبایی در زبان قرآن است، در سُوری که دارای آیات کوتاه هستند، چهره آهنگین به خود می‌گیرد که این آیات نوعاً در سور مکی قرار دارند. در سور طولانی با آیات بلند، آهنگ ناشی از فواصل چهره‌هایی نهان‌تر به خود می‌گیرد؛ سوره اعراف هم که از سوره‌های طولانی قرآن محسوب می‌گردد، مانند سایر سور از این فن بهره گرفته است؛ به گونه‌ای که یکسان بودن بیشتر آیات آن در وزن و روئی یا یکی از این دو در فواصل خود همگونی زیبایی در طول سوره ایجاد کرده است. شایان ذکر است، سجع، صرفاً یک زیبایی ادبی نیست، بلکه ابزاری برای انتقال نظام‌مند مفاهیم تربیتی است. آیه ۱۹۹ اعراف با بهره‌گیری از سجع متوازن، سه اصل تربیتی را در قالب سه فرمان کوتاه ارائه می‌دهد. این پژوهش با رویکرد زبان‌شناسی نقش‌گرا و هرمنوتیک قرآنی، به تحلیل ابعاد تأویلی این سجع می‌پردازد.

در تحلیل ساختار سجع، بررسی هجاهای آوایی در آیه در نشان داری تأویلی اثرگذار است؛ با توجه به کاربست همخوان یا صامت "عین" در سه واژه‌ی "عفو"، "عرف" و "اعراض" می‌توان با توجه به صفات آوایی این حرف حلقی که بر ارتفاع و علو دلالت دارد، به پیدایش "علو" و "ارتفاع" معنوی با کاربست این اضلاع رفتاری در نهاد افراد اشاره نمود. (میرتقی، ۱۳۸۹: ۵۷)

در گستره‌ی توالی و چینش آوایی نیز می‌توان به افزایش ریتم آوایی در سیر ترتیبی واژگان "عفو"، "عرف" و "اعراض" اشاره نمود که ریتم در فراز اول، کوتاه (۴ هجا) و در فراز دوم، میانی (۵ هجا) و در فراز سوم، بلند (۷ هجا) است، از آنجا که بافت موقعیتی آیه در مورد توصیه به فضایل اخلاقی و القای ریتم تربیتی تدریجی است، در ریتم واژگان، کارکرد تأویلی سیر تدریجی از آسان به دشوار در تمرین فضایل به چشم می‌خورد چنانچه در تأویل عرفانی این واژگان، سیر و سلوک تدریجی انسان از عفو (تطهیر ظاهر) به عرف (تطهیر قلب) و سپس به اعراض (تجرد روح) می‌رسد.

گفتنی است، کاربست سجع، علاوه بر زیبایی و انسجام صوتی، نماد هماهنگی درونی، تعادل روانی، و پیوند میان مفاهیم متنوع است. این هماهنگی، در تربیت روانی و تأویلی، نشانگر لزوم سازگاری میان درون و برون، و میان فکر و عمل است، که نتیجه آن، آرامش و تمرکز در مسیر اصلاح است؛ توالی منطقی فضایل، تناسب سطوح عمل فردی و اجتماعی، رمزگذاری مفاهیم عمیق در ساختار سطحی و ایجاد "حافظه جمعی" برای احکام در تناسب آوایی-معنایی آیه مذکور به چشم می‌خورد.

۵-۵. بازپژوهی تأویلی آیه با برجسته‌سازی جمله انشائیة

انشاء در اصطلاح، سخنی است که ذاتاً راست یا دروغ بودن را نمی‌پذیرد و پس از نطق در عالم خارج تحقق پیدا می‌کند. (فیود، ۱۴۱۹، ج: ۱، ص: ۶۳)

تفاوت انشاء و خبر در این است که مدلول خبر در خارج (بیرون ذهن) و جدای از گفتار موجود است؛ نظیر گزاره «انسان موجود عاقلی است.» که در واقعیت موجود است و می‌توان آن را راست یا دروغ پنداشت؛ اما مدلول انشاء قبل از بیان کلام، اصلا دارای وجود خارجی ندارد تا میزان سنجش صحت کلام قرار گیرد. از این رو نسبت راست یا دروغ دادن به مفاد آن امکان ندارد. یکی از اقسام انشاء، انشا طلبی در قالب امر است. امر، درخواست کاری از مخاطب با شیوه برتری جویانه و وادار کننده است. (أبوموسی، ۱۴۲۹: ۱۹۰)

در آیه ۱۹۹ سوره اعراف، از جمله انشایی امری استفاده شده است. در تفسیر

"نورالثقلین" به نقل از امام صادق علیه السلام ذیل فعل امر "خذ" و "امر" و "اعرض" در این آیه می‌گوید:

«خداوند پیامبر خود حضرت محمد صلی الله علیه و آله را ادب نموده، پس چه نیکو او را ادب کرد و به او فرمود خذ العفو و امر بالعرف و أعرض عن الجاهلین چون رسول خدا صلی الله علیه و آله آن فرمان را انجام داد و خداوند او را به پاک ستود و فرمود: إِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ.» (عروسی حویزی، ۱۳۸۳: ۵/ ۳۸۹)

مغنیه در تفسیر "کاشف" بیان داشته که بیان کلمات انشاییه در این آیه شریفه، موجب بلاغت هر چه بیشتر آن گردیده است. (مغنیه، ۱۳۷۸: ۳/ ۶۸۲) با توجه به نگاه مفسران، نگاه تأویلی در آیه با توجه به رویکرد بلاغی درست صورت نگرفته است و بسیاری از اندیشمندان این حوزه نگاهی سطحی و معنایی ظاهری به سازه بلاغی جمله انشاییه داشته‌اند اما می‌توان با توجه به سازه‌ی امر و کاربست آیه در ساختار جمله انشاییه به معانی باطنی ذیل اشاره نمود:

۱. تمرکز بر فضای تربیتی و تربیت‌پذیری: جملات انشاییه (مثل امر، نهی، ترغیب، تحریض) در قرآن غالباً نشانگر تأکید بر یک اقدام خاص، اصلاح، یا ساختن فضای معنوی و اخلاقی هستند. تأویلی کردن این جملات، نکاتی درون‌متنی و پنهان را نشان می‌دهد. در چنین کنش ارشادی و توصیه‌ای، تنها به یک فرمان سطحی اشاره نمی‌شود، بلکه نمادی از توجه، توجه‌پذیری و آمادگی روانی فرد برای حرکت در مسیر تربیت است. در حقیقت این افعال امری در آیه منظور، تأکیدی بر انگیزش درونی و درونی‌سازی ارزش‌ها است، نه صرفاً امر و نهی خارجی.

۲. نشان دادن ابعاد روانشناسانه و درونی‌سازی: بازپژوهی تأویلی نشان می‌دهد که جملات انشاییه، در پس ظاهر دستوری، بعدی روانی و عاطفی دارند، در آیه‌ی فوق؛ افعال و عبارات انشائی، نشانگر حالات روحی، نهادینه شدن ارزش‌ها، و تمرین عادات روحی است. به عبارتی، این جملات، پیامی در لایه‌های درونی و روانشناسانه به فرد می‌دهند که او باید به صورت فعال، این آموزه‌ها را در عمق وجود درونی‌سازی کند.

۳. نقش نمادین و نمادگرایانه در انتقال پیام‌های تربیتی: ترکیب "خذ العفو" در ظاهر، یک فرمان، اما در تأویل، نماد قدرت درونی و تمرین بر خودکنترلی است. "أمر بالعرف" نیز در کنش دستوری خود نه فقط یک فرمان بیرونی بلکه نماد تربیت اخلاقی و اجتماعی است که نیاز به درونی‌سازی قوانین عاطفی و رفتاری را نشان می‌دهد.

۴. تجسم هدف‌های بلند تربیتی و فرایندهای درونی‌سازی: از منظر تأویلی،

این جملات انشائیه، نماد راهبردهای تربیتی است؛ ترغیب و پافشاری بر اصلاح درونی، تمرین عادت‌ها، و تبلور ارزش‌ها در رفتارهای روزمره. این جملات، مؤید این است که اصل کار تربیتی، تمرین درونی و اصلاح روانی است، نه صرفاً اجرای دستورات ظاهری.

گزیده کلام آنکه، بازپژوهی تأویلی جمله انشائیه در آیه نشان می‌دهد که این ساختارهای دستوری، فراتر از نقش ظاهری و سطحی خود، پیام‌های عمیقی در درونی‌سازی و تربیت روانی، اخلاقی و اجتماعی انسان دارد. این رویکرد بر اهمیت ساختاری و نمادین آیات تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که پیام‌های قرآنی، نه فقط به شکل دستوری، بلکه در لایه‌های پنهان، راهبردهای تربیتی و روان‌شناختی ارزنده‌ای را منتقل می‌سازد.

نتیجه

تحلیل تأویلی - زبانی آیه ۱۹۹ سوره اعراف با روشی میان‌رشته‌ای و تلفیق زبان‌شناسی تاریخی و تحلیل‌گفتمان نشان داد که قرآن کریم از طریق سازه‌های زبانی آوایی، صرفی و نحوی و بلاغی نظامی جامع از اخلاق اجتماعی را بنیان نهاده است؛ نخست در سطح واژگانی، گزینش هدفمند عفو به جای سایر واژگان مترادف نما (صفح/غفران)، الگویی از بخشش پایدار و مستمر و اتخاذ نرمش در برخورد‌های اجتماعی را نشان می‌دهد. در لایه ساخت واژی، کاربرست معرفه‌ای "عرف"، از حصر ارزش‌ها در "نظام هدایت الهی" و "نسبیت زدایی اخلاقی" حکایت دارد. در سطح نحوی نیز تقدیم "خذ العفو" بر دو توصیه بعدی، نظام تربیتی سه‌مرحله‌ای از "تزکیه فردی" تا "تنظیم اجتماعی" و "مرزبندی هوشمندانه" را برجسته ساخته است. در سطح بلاغی نیز کاربرست سازه‌های آوایی، ایجاز، واژگان نمادین و استعارای بنیاد، به ترتیب به ضرورت "تعادل روانی"، "جهان‌شمولی دستور"، "تمرین خودکنترلی" و "اصلاح درونی" اشاره دارد. بر این اساس، زبان قرآن، صرفاً ابزاری بی‌طرف برای انتقال اطلاعات نیست، بلکه عاملی فعال در فرآیند هدایت، تبیین ارزش‌ها و بازسازی روابط انسانی به شمار می‌رود. گزیده کلام آنکه قرآن کریم در این آیه با بهره‌گیری از مهندسی واژگانی (انتخاب عفو) و معماری نحوی (تقدیم و تأخیر) و نشانه‌شناسی گفتمانی (عرضه‌های سه‌گانه تعامل)، نظامی پویا از اخلاق اجتماعی را در مدیریت تعارضات بین‌فرهنگی بنیان نهاده که از یک سوریش در وحی دارد و از سوی دیگر قابلیت تطبیق با شرایط متغیر تاریخی را داراست.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا): «التحریر و التنویر»، بی جا: بی نا.
- أبوموسی، محمد محمد (۱۴۲۹ق)، «دلالات التراکیب دراسة بلاغیة»، قاهرة: مكتبة وهبة.
- امین، نصرت بیگم (بی تا): «مخزن العرفان فی علوم القرآن»، بی جا: بی نا.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق): «مختصر المعانی»، قم: دارالفکر.
- تفتازانی، سعدالدین. (بی تا). «المطول على تلخیص المفتاح»، قاهره: مكتبة المدني.
- جعفریان، علی (۱۳۹۵): «رفتارشناسی فرهنگی با رویکردی بر سیره حضرت ابراهیم (علیه السلام)»، پایان نامه کارشناسی ارشد مؤسسه آموزش عالی باختر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰): «تفسیر تسنیم»، قم: اسراء.
- حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق): «انوار درخشان در تفسیر قرآن»، تهران: لطفی.
- خطیب قزوینی، جلال الدین. (بی تا). تلخیص المفتاح فی المعانی والبیان (مختصر المعانی)، ج ۱، قاهره: مكتبة المدني.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «مفردات»، بیروت: دارالشامیة.
- رضانژاد، غلامحسین (۱۳۶۷): «اصول علم بلاغت در زبان فارسی»، قم: فاطمه زهرا.
- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷): «تفسیر قرآنی مهر»، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
- ری شهری، محمد (۱۳۶۷): «میزان الحکمة»، قم: بی جا.
- ریکور، پل (۱۳۸۵): «فلسفه و زبان دینی»، ترجمه سید علی حسینی، نشریه معرفت، شماره ۱۱۱، صص ۵۰-۵۹
- زركشى، بدرالدین محمد بن عبدالله (۱۹۹۰)، «البرهان في علوم القرآن»، بیروت: دار المعرفة.
- زمخشري، محمودبن عمر (۱۴۰۷ق): «الكشاف»، بیروت: دارالكتاب العربی.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۳۷۲): «متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان السعادة فی مقامات العبادة»، تهران: سراسرار.
- سوسور، فردینان (۱۳۷۸): «دوره زبان شناسی عمومی»، ترجمه کورش صفوی، تهران: هرمس.
- سید قطب، شاذلی بن ابراهیم، (۱۳۸۶): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۳۶۷): «الاتقان»، قم: شریف رضی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴): «ترجمه تفسیر المیزان»، قم: جامعه مدرسین وابسته به حوزه علمیه قم.
- طبرسی، علی بن حسن (۱۳۹۲): «مشکات الانوار»، قم: دارالثقلین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: فراهانی.
- طنطاوي، محمدسید (۱۹۹۷): التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهرة: نهضة مصر.
- طوسي، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عتیق، عبدالعزیز، بی تا: «علم المعانی»، بیروت: دارالنهضة العربیة.
- عرفان، حسن (۱۳۷۵): «کرانه ها؛ شرح فارسی مختصر المعانی تفتازانی»، قم: هجرت.
- عروسی حویزی، عبد علی جمعه (۱۳۸۳): «تفسیر نور الثقلین»، قم: المطبعة العلمیة.
- عصمتی، عظیم الله (۱۳۹۱)، «بررسی تطبیقی مصادر زبان عربی و فارسی دری»، ماهنامه پژوهش ملل، دوره: ۹، شماره: ۹۷، صص ۹۹-۱۱۹
- الغلابینی، الشیخ مصطفی (۲۰۰۹): جامع الدروس العربیة، لبنان: دار الکتب العلمیة.
- فاضل میبدی، محمدتقی (۱۳۹۶): «شریعت عرف و عقلانیت»، تهران: همشهری.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیود، بسیونی عبدالفتاح (۱۴۱۹ق): «علم المعانی دراسة بلاغیة و نقدیة لمسائل علم المعانی»، القاهرة: مؤسسة المختار.

- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۳): «کافی»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 گادامر، هانس (۱۴۰۳ق): هرمنوتیک «سنت و عقل»، تهران: نشر نی.
 متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام (۲۰۱۰): «کنز العمال فی سنن و الاقوال و الافعال»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق): «بحار الانوار»، بیروت: مؤسسه الوفاء.
 مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، «تاج العروس من جواهر القاموس»، بیروت: دارمکتبه حیاة.
 مصطفوی، حسن (۱۳۷۳): «التحقیق فی کلمات القرآن»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 مقیاسی، حسن، فراهانی، سمیرا (۱۳۹۳): «سبک شناسی لایه ای در خطبه ۲۷ نهج البلاغه»، قم: فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، شماره: ۲، صص ۳۹-۶۲
 مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 میرتقی، سیدحسین (۱۳۸۹): «تجوید و آواشناسی»، قم: مشهور.
 Halliday, M.A.K. & Matthiessen, C. (2014). *Halliday's Introduction to Functional Grammar*. Routledge.
 Ricœur, P. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas Christian University Press.

References


Glorious Quran

- Abu Musa, Muhammad Muhammad. (1429AH). *Dalalat al-Tarakib: Dirasa Balaghiyya (The Implications of Structures: A Rhetorical Study)*. Cairo: Wahba Library.
- Al-Ghalayini, Sheikh Mustafa. (2009). *Jami' al-Durus al-Arabiyya (Comprehensive Lessons in Arabic)*. Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Al-Khatib al-Qazwini, Jalal al-Din. (n.d.). *Talkhis al-Miftah fi al-Ma'ani wa al-Bayan (Summary of the Key in Rhetoric and Eloquence)*, Vol. 1. Cairo: Al-Madani Press.
- Amin, Nosrat Begum. (n.d.). *Makhzan al-Irfan fi Ulum al-Quran (The Treasure of Mysticism in Quranic Sciences)*. [No place]: [No publisher].
- Arousi Huwayzi, Abd Ali Juma. (1383SH). *Tafsir Nur al-Thaqalayn (The Light of the Two Weighty Things)*. Qom: Al-Matba'a al-Ilmiyya.
- Atiq, Abdulaziz. (n.d.). *Ilm al-Ma'ani (The Science of Rhetoric)*. Beirut: Dar al-Nahda al-Arabiyya.
- Erfan, Hasan. (1375SH). *Karanaha: Sharh-e Farsi-ye Mukhtasar al-Ma'ani Taftazani (Horizons: A Persian Explanation of Taftazani's Summary of Meanings)*. Qom: Hijrat.
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Umar. (1420AH). *Mafatih al-Ghayb (The Keys to the Unseen)*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Fayyad, Bassiouni Abd al-Fattah. (1419AH). *Ilm al-Ma'ani: Dirasa Balaghiyya wa Naqdiyya li-Masa'il Ilm al-Ma'ani (The Science of Rhetoric: A Rhetorical and Critical Study)*. Cairo: Al-Mukhtar Foundation.
- Fazel Meybodi, Muhammad Taqi. (1396SH). *Shari'at, 'Orf va 'Aqlaniyyat (Sharia, Custom, and Rationality)*. Tehran: Hamshahri.
- Gadamer, Hans-Georg. (1403AH). *Hermeneutik: Tradition und Vernunft (Hermeneutics: Tradition and Reason)*. Tehran: Ney Publishing.
- Halliday, M.A.K. & Matthiessen, C. (2014). *Halliday's Introduction to Functional Grammar*. Routledge.
- Husayni Hamadani, Muhammad. (1404AH). *Anwar-e Derakhshan dar Tafsir-e Quran (Brilliant Lights in Quranic Exegesis)*. Tehran: Lotfi.
- Ibn Ashur, Muhammad ibn Tahir. (n.d.). *Al-Tahrir wa al-Tanwir (The Liberation and Enlightenment)*. [No place]: [No publisher].
- Jafarian, Ali. (1395SH). *Farhang-shenasi-ye Raftari ba Ruykardi bar Sireh-ye Hazrat Ibrahim (AS) (Cultural Behavior Analysis with an Approach to the Conduct of Prophet Ibrahim (AS))*. Master's Thesis, Bakhtar Higher Education Institute.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1390SH). *Tafsir Tasnim (Tasnim Exegesis)*. Qom: Isra.
- Kulayni, Muhammad ibn Yaqub. (1373SH). *Al-Kafi (The Sufficient)*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Majlisi, Muhammad Baqir. (1403AH). *Bihar al-Anwar (Oceans of Lights)*. Beirut: Al-Wafa Institute.
- Makarem Shirazi, Naser. (1374SH). *Tafsir Nemouneh (The Exemplary Exegesis)*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Meghyasi, Hasan & Farahani, Samira. (1393SH). **Sabk-shenasi-ye Layeh'i dar Khotbeh-ye 27-e Nahj al-Balagha* (Stylistic Layering in Sermon 27 of Nahj al-Balagha). *Pazhuheshnameh-ye Nahj al-Balagha, 2**, 39-62.
- Mirtaqi, Seyyed Hossein. (1389SH). *Tajwid va Avashenasi (Quranic Recitation and Phonetics)*. Qom: Mashhur.
- Murtada al-Zabidi, Muhammad ibn Muhammad. (1414AH). *Taj al-Arus min Jawa-*

- hir al-Qamus (The Bride's Crown from the Jewels of the Dictionary). Beirut: Dar al-Hayat.
- Mustafawi, Hasan. (1373SH). Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim (The Investigation into the Words of the Noble Quran). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Muttaqi Hindi, Ala al-Din Ali ibn Abd al-Malik. (2010). Kanz al-Ummal fi Sunan al-Aqwal wa al-Af'al (The Treasure of the Workers in the Sayings and Actions). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Osmati, Azimullah. (1391SH). Barrasi-ye Tatbiqi-ye Masadir-e Zaban-e Arabi va Farsi-ye Dari (A Comparative Study of Arabic and Dari Persian Sources). *Pazhuhesh-e Mellat Monthly, 9*(97), 99-119.
- Raghib Isfahani, Husayn ibn Muhammad. (1412AH). Mufradat Alfaz al-Quran (Vocabulary of Quranic Terms). Beirut: Dar al-Shamiyya.
- Ray Shahri, Muhammad. (1367SH). Mizan al-Hikmah (The Scale of Wisdom). Qom: [No publisher].
- Reza Nejad, Gholamhossein. (1367SH). Usul-e Elm-e Balaghat dar Zaban-e Farsi (Principles of Rhetoric in Persian Language). Qom: Fatima Zahra.
- Rezaei Isfahani, Muhammad Ali. (1387SH). Tafsir-e Qurani-e Mehr (Quranic Interpretation of Love). Qom: Research in Quranic Interpretation and Sciences.
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas Christian University Press.
- Ricoeur, Paul. (1385SH). Falsafeh va Zaban-e Dini (Philosophy and Religious Language, Translated by Seyyed Ali Hassani). Ma'rifat Journal, 111, 50-59.
- Saussure, Ferdinand. (1378SH). Cours de Linguistique Générale (Course in General Linguistics, Translated by Kurosh Safavi). Tehran: Hermes.
- Sayyid Qutb, Sayyid Ibrahim. (1386SH). Fi Zilal al-Quran (In the Shade of the Quran). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Sultan Ali Shah, Sultan Muhammad ibn Haydar. (1372SH). Matn va Tarjomeh-ye Farsi-ye Tafsir-e Sharif Bayan al-Sa'adah fi Maqamat al-Ibadah (Persian Text and Translation of the Noble Exegesis "The Explanation of Happiness in the Stages of Worship"). Tehran: Sirr al-Asrar.
- Suyuti, Jalal al-Din Abd al-Rahman. (1367SH). Al-Itqan fi Ulum al-Quran (The Mastery in Quranic Sciences). Qom: Sharif Razi.
- Tabarsi, Ali ibn Hasan. (1392SH). Mishkat al-Anwar (The Niche of Lights). Qom: Dar al-Thaqalayn.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1372SH). Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran (The Collection of Elucidation in Quranic Exegesis). Tehran: Farahani.
- Tabatabai, Muhammad Husayn. (1374SH). Tafsir al-Mizan (Translated into Persian). Qom: Jame'eh Modarresin.
- Taftazani, Saad al-Din. (1409AH). Mukhtasar al-Ma'ani (A Summary of Meanings). Qom: Dar al-Fikr.
- Taftazani, Saad al-Din. (n.d.). Al-Mutawwal ala Talkhis al-Miftah (The Extended Commentary on the Summary of the Key). Cairo: Al-Madani Press.
- Tantawi, Muhammad Sayyid. (1997). Al-Tafsir al-Wasit lil-Quran al-Karim (The Intermediate Exegesis of the Noble Quran). Cairo: Nahdet Misr.
- Tusi, Muhammad ibn Hasan. (n.d.). Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran (The Elucidation in Quranic Exegesis). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Zamakshari, Mahmud ibn Umar. (1407AH). Al-Kashshaf (The Revealer). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Zarkashi, Badr al-Din Muhammad ibn Abdullah. (1990). Al-Burhan fi Ulum al-Quran (The Proof in Quranic Sciences). Beirut: Dar al-Ma'rifa.



A Typological Study of the Interpretations of Ahl al-Bayt (AS) in Selected Verses of Prophethood and Imamate in Surahs Al-Baqarah and Al-Imran

Mehrnaz Goli¹ 

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Studies, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. goli_m@theo.usb.ac.ir

Abstract

The narrative ta'wilat (esoteric interpretations) of Ahl al-Bayt (peace be upon them) in the exegesis of Quranic verses, founded upon divinely inspired knowledge ('ilm ladunni) and inner spiritual insight, reveal the symbolic and profound layers of meanings related to prophethood, imamate, and wilayah. These interpretations elucidate the pivotal role of Ahl al-Bayt (A) within the divine system of guidance. This study, employing a descriptive-analytical method and based on reliable Shi'a exegetical sources, conducts a typological analysis of the ta'wilat offered by Ahl al-Bayt (A) regarding four selected verses: 2:30 and 2:124 from Surah al-Baqarah, and 3:33 and 3:61 from Surah Al-i 'Imran. It seeks to examine their exegetical position in uncovering the esoteric meanings of these verses and their intrinsic connection with the foundational concepts of prophethood and imamate.

The findings indicate that in verse 2:30, human vicegerency (khilāfah) is interpreted as a divine and spiritual rank characterized by infallibility, spiritual guidance, and inner worthiness. In verse 2:124, the "words" (kalimāt) are interpreted as divinely inspired teachings and spiritual trials prerequisite for attaining the station of imamate. In Surah Al-i 'Imran, verse 3:33 signifies the spiritual election and inner purity of the Prophet's household, while verse 3:61 (the event of Mubahala) confirms the ontological and spiritual unity of Ahl al-Bayt (A) with the Prophet Muhammad (PBUH) within the framework of divine wilayah.

The conclusion highlights that the ta'wilat of Ahl al-Bayt (A), transcending the literal text, unveil profound esoteric meanings and establish their position as the bearers of divine knowledge, heirs of revelation, and spiritual guides of the Muslim community. These interpretations, in contrast to purely literal readings, offer a coherent epistemological and exegetical framework essential for the proper understanding of Quranic teachings on prophethood and imamate.

Keywords: Qur'an, Ta'wil, Ahl al-Bayt (A.S.), Nubuwwah, Imamah, Wilayah, 'Ilm Ladunni

Received: 2025-03-27; Received in revised form: 2025-07-28; Accepted: 2025-08-30; Published online: 2025-08-30

◆ How to cite: GOLI, M. (2025). A Typological Study of the Interpretations of Ahl al-Bayt (AS) in Selected Verses of Prophethood and Imamate in Surahs Al-Baqarah and Al-Imran. (e228061). *Qur'anic Ta'wil Studies*, (36-63), e228061 doi: 10.22034/qc.2025.514111.1158



گونه‌شناسی تأویلات اهل بیت علیهم‌السلام در آیات منتخب نبوت و امامت سوره‌های بقره و آل عمران

مه‌رناز گلی¹ ID

۱. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

goli_m@theo.usb.ac.ir

چکیده

تأویلات روایی اهل بیت (علیهم‌السلام) در تفسیر آیات قرآن کریم، با اتکا به علم لدنی و شناخت باطنی، لایه‌های رمزی و ژرف مفاهیم نبوت، امامت و ولایت را آشکار ساخته و جایگاه محوری ایشان را در نظام هدایت الهی تبیین می‌کند. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس منابع معتبر تفسیری شیعه، به تحلیل گونه‌شناسانه تأویلات اهل بیت علیهم‌السلام در آیات ۳ و ۱۲۴ سوره بقره و آیات ۳۳ و ۶۱ سوره آل عمران می‌پردازد و تلاش دارد جایگاه تأویلی اهل بیت علیهم‌السلام در کشف معانی باطنی و پیوند آن با مفاهیم بنیادین نبوت و امامت را بررسی نماید. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد در آیه ۳ بقره، خلافت انسان، مقامی الهی و معنوی با ویژگی‌هایی چون عصمت، هدایت و شایستگی باطنی دانسته شده و در آیه ۱۲۴، کلمات الهی به معارف لدنی و آزمون‌های باطنی برای احراز مقام امامت تأویل یافته است. در سوره آل عمران نیز، آیه ۳۳ بر اصطفاء معنوی و طهارت باطنی خاندان نبوت دلالت دارد و آیه ۶۱ (مباهله) وحدت وجودی و معنوی اهل بیت علیهم‌السلام را با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در نظام ولایت اثبات می‌کند. نتیجه این تحقیق حاکی از آن است که تأویلات اهل بیت علیهم‌السلام با فراتر رفتن از ظاهر الفاظ، معانی ژرف و باطنی آیات را آشکار ساخته و جایگاه اهل بیت علیهم‌السلام را به عنوان حاملان علم الهی، وارثان وحی و هادیان باطنی امت تثبیت می‌کند. این تأویلات، در برابر برداشت‌های صرفاً ظاهری، چارچوبی معرفتی و تفسیری ارائه می‌دهند که در فهم صحیح آموزه‌های قرآنی پیرامون نبوت و امامت نقش مؤثر و راهبردی دارد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، تأویل، اهل بیت علیهم‌السلام، نبوت، امامت، ولایت، علم لدنی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۷ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۵/۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۶/۸

◆ استناد به این مقاله: گلی، مه‌رناز. (۱۴۰۴). گونه‌شناسی تأویلات اهل بیت علیهم‌السلام در آیات منتخب نبوت و امامت سوره‌های بقره و آل عمران. (۲۲۸-۲۱). *مطالعات تائوولی قرآن*. (۳۶-۶۳). e۲۲۸-۲۱. 10.22034/qc.2025.514111.1158
doi: 10.22034/qc.2025.514111.1158



۱. طرح مسأله

تأویلات اهل بیت علیهم السلام در تفسیر آیات مرتبط با نبوت و امامت، از جایگاهی ویژه در سنت تفسیری شیعه برخوردار است. گونه‌شناسی تأویلات روایی اهل بیت علیهم السلام امکان طبقه‌بندی روشمند برداشت‌های باطنی و تفسیری ایشان را فراهم می‌سازد و افق جدیدی برای تحلیل ساختارمند مفاهیم کلیدی قرآن می‌گشاید. تأویلات اهل بیت علیهم السلام در منابع روایی را می‌توان در پنج گونه‌ی اصلی شامل: تأویل معنای باطنی آیه، تأویل مصداقی، جری و تطبیق، تحقیق مفاد آیه و تأویل آیات متشابه دسته‌بندی کرد؛ گونه‌هایی که هر یک به نوبه خود ابعاد تازه‌ای از عمق و گستره معنایی آیات را در سوره‌ها آشکار می‌سازد. از میان سوره‌های قرآن، سوره‌های بقره و آل عمران به دلیل برخورداری از آیات محوری درباره نبوت و امامت، جایگاه برجسته‌ای در سنت تفسیری شیعه یافته‌اند. آیات ۳۰ و ۱۲۴ سوره بقره و آیات ۳۳ و ۶۱ سوره آل عمران به ترتیب به مباحث خلافت انسان، امامت ابراهیم علیه السلام، اصطفاء آل ابراهیم و آل عمران، و واقعه مباحثه اختصاص دارند که در روایات اهل بیت علیهم السلام با تأویلاتی ویژه و ژرف تبیین شده‌اند.

اهمیت این پژوهش در آن است که گونه‌شناسی تأویلات اهل بیت علیهم السلام در آیات منتخب نبوت و امامت، ظرفیت‌های معرفتی و تفسیری خاص این روایات را نمایان می‌سازد و پیوند معنایی عمیقی میان مفاهیم امامت، نبوت و ولایت در قرآن برقرار می‌کند. همچنین، تحلیل تطبیقی تأویلات روایی با تفاسیر ظاهرگرا، امکان رفع برخی شبهات کلامی و ارائه تصویری دقیق‌تر از نظام هدایت الهی در اندیشه شیعی را فراهم می‌آورد. با وجود اهمیت این تأویلات، در بسیاری از تحقیقات معاصر، این روایات تفسیری یا نادیده گرفته شده‌اند یا تنها به صورت گذرا به آن‌ها اشاره شده است. از این رو، ضرورت دارد که این تأویلات به شیوه‌ای توصیفی و تحلیلی، دقیق و مستند، مورد بررسی قرار گیرد تا نقش آن‌ها در تبیین مفاهیم بنیادین قرآن روشن شود. مسأله اصلی پژوهش این است که: تأویلات اهل بیت علیهم السلام در سوره‌های بقره و آل عمران چگونه به تبیین مفاهیم نبوت، امامت و ولایت کمک می‌کنند؟ این تأویلات، چه نوع درک تازه‌ای از جایگاه الهی اهل بیت علیهم السلام در نظام هدایت قرآنی به دست می‌دهند؟ چگونه می‌توان با اتکا به این تأویلات، پاسخ‌های روشنی به برخی از ابهامات و برداشت‌های سطحی از آیات ارائه کرد؟

در این پژوهش، با روش توصیفی-تحلیلی و بر پایه منابع معتبر روایی و تفسیری، ضمن ارائه گونه‌شناسی تأویلات اهل بیت علیهم السلام، ابعاد معنایی و ساختاری تأویلات

ایشان در آیات منتخب سوره‌های بقره و آل عمران بررسی و تحلیل می‌شود تا چشم‌اندازی نوین در مطالعات تفسیر روایی قرآن و نظام هدایت اسلامی ارائه گردد.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی درباره جایگاه تأویل در اندیشه تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام انجام شده است، اما بررسی مستقیم و جامع تأویلات ایشان در آیات نبوت و امامت، سوره‌های بقره و آل عمران کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در ادامه، برخی پژوهش‌های مرتبط ذکر می‌شوند:

شرف‌الدین استرآبادی (۱۳۶۷ش / ۱۴۰۹ق) در کتاب مشهور تأویل الآیات الظاهرة به شکل گسترده‌ای آیات دارای دلالت بر فضائل اهل بیت علیهم‌السلام را همراه با روایات تفسیری جمع‌آوری کرده است؛ از جمله آیات ۱۲۴ بقره و ۶۱ آل عمران.

حسین پور (۱۳۹۱ش) در مقاله‌ای تحلیلی، مفهوم تأویل و روش عبور از ظاهر به باطن قرآن را بر اساس روایات اهل بیت علیهم‌السلام بررسی کرده و بر جایگاه تأویلات در تفسیر ولایی قرآن تأکید دارد، گرچه تمرکز اصلی او بر آیات خاصی از سوره‌های مورد بحث نیست.

اخوان مقدم (۱۳۹۸ش) در مقاله وجوه معنایی تأویل در روایات اهل بیت علیهم‌السلام مفهوم بطن قرآن و مراتب فهم آن را بررسی کرده و نقش اهل بیت علیهم‌السلام را در تبیین لایه‌های باطنی قرآن با رویکرد روایی تحلیل کرده است؛ گرچه مقاله به آیات خاص نبوت یا امامت پرداخته است.

آراسته و همکاران (۱۳۹۹ش) در مقاله باطن ولایی قرآن و روایات تأویل‌گر با تمرکز بر مقام‌های ولایی ائمه علیهم‌السلام و تطبیق برخی آیات، نشان داده‌اند که مفاهیم ولایی در بطن بسیاری از آیات نهفته است. این مقاله بستر مناسبی برای تحلیل تأویلات روایی فراهم می‌کند، ولی محدود به برخی آیات خاص است.

قنبری و دیاری بیدگلی (۱۳۹۹ش) در مقاله‌ای انتقادی، دیدگاه ذهبی درباره تأویلات شیعه را بررسی کرده‌اند. آن‌ها با تحلیل مقایسه‌ای میان آرای ذهبی و آیت‌الله معرفت، به دفاع از مشروعیت تأویلات اهل بیت علیهم‌السلام پرداخته‌اند که از حیث روش‌شناسی تأویلی مفید است.

مرادی و معصومی (۱۴۰۰ش) با بررسی نمونه‌های مثال‌پردازی در روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام، به روش تفسیری ایشان پرداخته‌اند، اما تمرکز اصلی آنان بر شیوه‌های بیانی است نه محتوای تأویلی در آیات نبوت و امامت.

حسین پور (۱۴۰۰ش) در مقاله‌ای دیگر، مجدداً به روش تأویل اهل بیت علیهم‌السلام

پرداخته و بر پیوند میان تأویل و هدایت ولایی تأکید کرده است، اما همچنان تمرکز او بر تحلیل مفهومی است نه بر آیات خاص سوره‌های بقره و آل عمران. صادقی، فرشته و گلی، مهرناز (۱۴۰۰): در نشریه مطالعات تائویلی قرآن، پیاپی ۷ (پاییز و زمستان ۱۴۰۰)، به بررسی انواع تائویلات اهل بیت علیهم‌السلام در جزء ۲۶ قرآن کریم پرداخته شده است. پژوهش نشان می‌دهد که آیات قرآن افزون بر ظاهر، دارای معانی باطنی هستند که اهل بیت علیهم‌السلام بهترین راهنما برای درک این معانی می‌باشند

گلی و گلی (۱۴۰۲ش) در پژوهشی درباره سوره‌های طه و مریم، تائویلات اهل بیت علیهم‌السلام درباره مقام ولایت را بررسی کرده‌اند. هرچند محور پژوهش بر سوره‌های دیگری استوار است، اما روش دسته‌بندی تائویلات به چهار نوع (رمزی، تمثیلی، مصداقی و تطبیقی) می‌تواند در مطالعه حاضر نیز کاربرد داشته باشد. با وجود این پژوهش‌ها، تاکنون تحقیقی جامع و تحلیلی به صورت متمرکز بر تائویلات اهل بیت علیهم‌السلام در آیات نبوت و امامت سوره‌های بقره و آل عمران انجام نشده است. بیشتر مطالعات موجود یا به مباحث کلی روش تائویل پرداخته‌اند، یا آیات مورد نظر این مقاله (به‌ویژه آیه ۳۰ و ۱۲۴ سوره بقره، و ۳۳ و ۶۱ سوره آل عمران) را صرفاً به صورت موردی بررسی کرده‌اند، بدون تحلیل یکپارچه. خلاً موجود در مطالعات پیشین، نیاز به پژوهشی توصیفی-تحلیلی برای تبیین جایگاه تائویلات اهل بیت علیهم‌السلام در این آیات کلیدی را برجسته می‌سازد.

۳. مبانی نظری پژوهش

۳-۱. تائویل در لغت و اصطلاح

تائویل از ریشه ثلاثی «أول» از باب تفعیل: تائویل - يُؤوِّل - تائویلاً به معنای بازگرداندن و به اصل و مرجع است و مفاهیمی مانند رجوع، حقیقت‌نهایی و عاقبت را در بر می‌گیرد (زهری، ۱۴۲۱/۱۵: ۳۲۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۲/۱؛ ابن منظور، ۱۳۷۶: ۱۶۲۷/۴؛ جرجانی، ۱۴۰۳: ۵۰). در اصطلاح علوم قرآنی، تائویل غالباً به معنای کشف معنای باطنی و حقیقی کلام الهی است که فراتر از ظاهر الفاظ قرار دارد. طبری تائویل را تفسیر مقصود متکلم می‌داند و آن را مترادف تفسیر می‌گیرد (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲۳/۱). جرجانی نیز آن را انتقال لفظ از ظاهر به معنایی دیگر معرفی می‌کند (جرجانی، ۱۴۰۳: ۵۰). سیوطی تائویل را راهی برای توضیح معانی پیچیده آیات بر اساس انسجام با سیاق می‌داند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۲۱/۳). علامه طباطبایی تائویل را حقیقت خارجی معارفی می‌داند که آیات قرآن به آن

اشاره دارند، و تأکید می‌کند که درک آن صرفاً برای «راسخان در علم» ممکن است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵۳/۳). معرفت نیز تأویل را «توجیه آیات متشابه بر وجه صحیح» می‌داند که با تحلیل‌های عقلانی و نقلی به دست می‌آید (معرفت، ۱۴۲۹: ۱۵۷/۸). ابن تیمیه نیز تأویل را بازگشت به حقیقت نهایی کلام می‌داند، هرچند ممکن است مطابق ظاهر نباشد (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۳۶/۳). در روایات اهل بیت علیهم‌السلام، تأویل ناظر به لایه‌های پنهان و رمزی آیات است. بر اساس این روایات، قرآن افزون بر ظاهر، دارای بطنی است که علم آن نزد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام است. این تأویلات، نقش کلیدی در تبیین مفاهیمی مانند نبوت، امامت و ولایت دارند (شرف‌الدین، ۱۴۰۹: ۱۱۲/۱؛ حسین پور، ۱۳۹۱: ۱۵۵).

۳-۲. جری و تطبیق

واژه جری در لغت به معنای حرکت سریع است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ق: ۱۹۴) و در ادبیات روایی، به معنای جریان یافتن معنای قرآن همانند حرکت خورشید، باد یا آب بر مصادیق متعدد، برای استمرار پیام الهی به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۷۴). در اصطلاح علوم قرآنی، جری و تطبیق عبارت است از جریان و انطباق الفاظ و مفاهیم آیات قرآن کریم که درباره یک مصداق بیان شده‌اند، بر مصادیق یا موارد دیگری که همان ملاک و معیار را دارند. به بیان دیگر، جری به معنای امتداد و استمرار معنای آیه در طول تاریخ و انطباق آن بر مصادیق متعددی است که با مصداق اولیه مشترک‌اند (طباطبایی، ۱۴۰۳ق: ۶۷/۳). در این نگاه، یک لفظ که دارای معنای کلی است، می‌تواند بر مصادیق گوناگون در اعصار و شرایط مختلف تطبیق یابد.

بر این اساس، جری و تطبیق در تفسیر روایی، مبین آن است که آیات قرآن تنها به مصداق عصر نزول محدود نبوده، بلکه پیام و معنای آن‌ها قابلیت انطباق بر وقایع، اشخاص یا جوامع مشابه را در همه دوران‌ها دارد؛ چنان‌که در روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام، از این اصل تحت عنوان «قانون جری» یاد شده است.

۳-۳. نبوت، امامت و ولایت در پرتو تأویلات اهل بیت علیهم‌السلام

نبوت از ریشه «نَبَأ» به معنای خبر مهم است و در اصطلاح به مقام الهی پیام‌آوری برای هدایت انسان‌ها اشاره دارد (راغب، ۱۴۱۴: ۶۵؛ طبری، ۱۴۱۲: ۴۵/۳). اهل بیت علیهم‌السلام در تأویلات خود، نبوت را نه فقط به عنوان مقام ارسال رسالت، بلکه به عنوان جایگاه اتصال با علم الهی معرفی کرده‌اند که منشأ مشروعیت امامت نیز هست (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵۳/۳). امامت در لغت به معنای پیشوایی و

راهبری است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۱۵/۳) و در اصطلاح شیعی، به رهبری الهی پس از پیامبر ﷺ توسط فردی معصوم و منصوب از سوی خداوند اطلاق می‌شود. تأویلات اهل بیت ﷺ نشان می‌دهد که امامت نه تنها استمرار نبوت است، بلکه دارای ویژگی‌هایی همچون عصمت و علم لدنی است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۳۴/۲؛ شرف‌الدین، ۱۴۰۹: ۱۱۳/۱).

ولایت نیز به معنای نزدیکی، سرپرستی و تصرف در امور آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/۱۴۳) و در اصطلاح دینی به حق سرپرستی و رهبری دینی و سیاسی بر جامعه اشاره دارد. اهل بیت ﷺ در تأویلات خود، ولایت را محور تداوم هدایت معرفی کرده‌اند که در آیاتی مانند آیه مباهله، خلافت آدم، و ابتلاء ابراهیم برجسته شده است (آراسته و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۱۸؛ قنبری و دیاری بیدگلی، ۱۳۹۹: ۱۳۴؛ گلی و گلی، ۱۴۰۲: ۸۸). روایات اهل بیت ﷺ که در منابعی مانند تأویل الآیات الظاهرة شرف‌الدین، تفسیر قمی و تفسیر عیاشی ثبت شده‌اند، بر تأویل آیاتی چون آیه ۳۰ و ۱۲۴ بقره و ۳۳ و ۶۱ آل عمران تمرکز دارند. این تأویلات جایگاه امامان را به عنوان وارثان علم نبوی و حجت‌های الهی آشکار می‌کنند (حسین‌پور، ۱۴۰۰: ۱۵۷؛ حیاتی و پوراقبال، ۱۴۰۰: ۱۴۵). در جمع‌بندی، تأویل در دیدگاه اهل بیت ﷺ، راهی برای درک ژرفای قرآن و تبیین مقاماتی همچون نبوت، امامت و ولایت است. این تأویلات که برخاسته از علم لدنی ایشان است، محور اصلی فهم باطنی آیات کلیدی مربوط به هدایت و رهبری امت اسلامی را تشکیل می‌دهد.

۳-۴. اهل بیت ﷺ و تفسیر قرآن

اهل بیت ﷺ به عنوان مفسران حقیقی قرآن، علم الهی و معرفت کامل نسبت به آیات قرآن دارند. آنان نه تنها بر معانی ظاهری قرآن مسلط بودند، بلکه به تأویلات عمیق و باطنی آن نیز احاطه داشتند. این حقیقت در روایات متعددی از ائمه اطهار ﷺ مورد تأکید قرار گرفته است. امام صادق ﷺ در این زمینه می‌فرماید: “إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ لَمْ يَزَلْ اللَّهُ يَبْعَثُ مِنَّا مَنْ يَعْلَمُ كِتَابَهُ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ.” “ما اهل بیت به گونه‌ای هستیم که خداوند متعال همواره از میان ما کسی را برمی‌انگیزد (به عنوان امام زمان خود) که آگاه به (تفسیر) کتابش از آغاز تا پایان آن است.” (صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۴/۱) این آگاهی گسترده نسبت به قرآن، وظیفه هدایت و تفسیر صحیح آن را بر عهده اهل بیت ﷺ قرار داده است. به همین دلیل، امام باقر (علیه السلام) درباره وظیفه مردم در مراجعه به اهل بیت ﷺ برای تفسیر قرآن می‌فرماید: “فَإِنَّمَا عَلَى النَّاسِ أَنْ يَقْرَأُوا الْقُرْآنَ كَمَا أَنْزَلَ، فَإِذَا

احتاجوا إلى تفسيره فإلهتدأ بنا وإلينا.“

”وظیفه مردم است که قرآن را آن گونه که نازل شده قرائت کنند، اما اگر به تفسیر آن نیاز داشتند، هدایت به سوی تفسیر قرآن بر عهده ما و به سوی ماست.“ (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۲۵۸/۱) این حدیث، توانایی علمی اهل بیت علیهم السلام در تفسیر قرآن و فهم معانی عمیق آن را نشان می‌دهد. در همین زمینه، ذهبی نیز تأکید می‌کند که اهل بیت علیهم السلام نقش تربیتی و آموزشی در تفسیر قرآن ایفا کرده‌اند و مردم را به راه‌های صحیح تفسیر قرآن هدایت نموده‌اند (معرفت، ۱۳۷۹ ق: ۴۴۶/۱).

اهل بیت علیهم السلام نه تنها به ظاهر آیات قرآن توجه داشتند، بلکه بر معنای باطنی و تأویلی آن‌ها نیز تأکید می‌کردند. این تأویلات، لایه‌های عمیق تری از معرفت دینی را آشکار کرده و مفاهیم ولایت، امامت و نبوت را در بستر قرآن کریم مورد تبیین قرار می‌دهند (طباطبایی، ۱۳۹۲ ق: ۱۵۰/۴) بنابراین، جایگاه اهل بیت علیهم السلام در تفسیر قرآن به عنوان حاملان علم و هدایت الهی از اهمیت بالایی برخوردار است و تأویلات آن‌ها نقش حیاتی در شناخت بهتر مفاهیم قرآنی ایفا می‌کند. تأویلات اهل بیت علیهم السلام علاوه بر روشن کردن معانی ظاهری آیات، به درک عمیق تری از مفاهیم دینی، به ویژه در حوزه‌های ولایت و امامت، کمک می‌کند که در تفسیر اهل سنت کمتر به این جنبه‌ها پرداخته شده است.

۴. تأویلات روایی اهل بیت علیهم السلام در آیه ۳۰ سوره بقره

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/۳۰)

آیه ۳۰ سوره بقره درباره خلافت انسان در زمین در اندیشه شیعی، بنیانی برای نظام خلافت و امامت الهی است. اهل بیت علیهم السلام در روایات، این خلافت را فراتر از جانشینی دنیوی و به عنوان مقامی قدسی و الهی با ویژگی‌هایی چون عصمت، علم لدنی و طهارت باطنی معرفی کرده‌اند. این تأویلات در پنج محور ذیل قابل دسته‌بندی است:

۴-۱. معنای باطنی آیه

در بسیاری از روایات اسلامی، بر وجود معانی باطنی و عمیق‌تر برای آیات قرآن تأکید شده است. این روایات بیان می‌کنند که ظاهر آیات تنها بخشی از حقیقت قرآن را منعکس می‌کند و فهم کامل آن مستلزم توجه به باطن و لایه‌های پنهان‌تر معناست. علمای اسلامی نیز با استناد به این روایات، معتقدند که هر آیه، افزون

بر معنای ظاهری، معنای باطنی متعددی دارد که تنها اهل معرفت و صاحبان بصیرت می‌توانند به آن دست یابند (ر.ک: طباطبایی، المیزان: ۸۳/۳) امام صادق علیه السلام فرمود: «خلیفه الهی انسانی معصوم است که خداوند او را به علم لدنی مجهز ساخته تا بشر را از فساد بازداشته و به هدایت روحانی راهنمایی کند» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۴۵/۱). امام باقر علیه السلام خلافت آدم علیه السلام را رمزی از خلافت معنوی در زمین دانسته و آن را مأموریتی الهی در راستای هدایت انسان‌ها معرفی می‌کند (قمی، ۱۴۰۴ق: ۳۶/۱). امام صادق علیه السلام نیز در روایت دیگری خلافت را مقامی الهی معرفی می‌کند که با طهارت باطنی و تسلیم در برابر مشیت الهی محقق می‌شود (شبر، ۱۴۰۷ق: ۸۶/۱).

روایات اهل بیت علیهم السلام بر این نکته تأکید دارند که مفهوم «خلافت» در قرآن، صرفاً یک جایگاه ظاهری و دنیایی نیست، بلکه حقیقتی الهی و باطنی دارد. امام صادق علیه السلام با تصریح به «معصوم بودن خلیفه» و مجهز بودن او به علم لدنی، بُعد ملکوتی و ویژه خلافت را تبیین می‌کند؛ به‌گونه‌ای که این مقام، شرط اساسی هدایت‌گری راستین در امت و مصونیت از فساد و خطا را می‌طلبد (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۴۵/۱). از دیدگاه امام باقر علیه السلام، خلافت آدم علیه السلام رمز و نمونه‌ای از خلافت معنوی است که اساساً مأموریتی الهی برای هدایت بشر به شمار می‌رود؛ نه صرف سلطنت یا ریاست (قمی، ۱۴۰۴ق: ۳۶/۱). همچنین تأکید امام صادق علیه السلام بر تحقق خلافت از طریق طهارت باطنی و تسلیم مطلق در برابر مشیت الهی، ماهیت الهی این منصب را از سایر مناصب دنیوی متمایز می‌کند (شبر، ۱۴۰۷ق: ۸۶/۱). در مجموع، تحلیل روایات نشان می‌دهد که «خلافت» در نگاه اهل بیت علیهم السلام مفهومی فراتر از اداره اجتماعی است و بنیاد آن، بر عصمت، علم الهی و طهارت باطنی استوار است.

۲-۴. مصداق باطنی

در بسیاری از روایات و تفاسیر، مقصود از معنای باطنی یا تأویل آیات قرآن، اشاره به مصادیق واقعی و خارجی آن آیات است؛ یعنی باطن هر آیه، حادثه‌ای عینی یا شخصیتی معین در عالم واقع خواهد بود. به بیان دیگر، معنای باطنی آیات قرآن منحصر در مفاهیم انتزاعی و کلی نیست، بلکه می‌تواند در مورد رخدادها یا افراد خاصی تحقق یابد که در روایات اهل بیت علیهم السلام به آنها اشاره شده است (ر.ک: طباطبایی، المیزان: ۸۳/۱؛ عیاشی، تفسیر: ۱۱/۱). امام صادق علیه السلام فرمود: «مراد از خلیفه در این آیه، آدم علیه السلام و امامان معصوم از نسل او هستند که خداوند آنان را در زمین حجت قرار داده است» (کوفی، ۱۴۱۲ق: ۵۴/۱). امام باقر علیه السلام:

«خليفة در این آیه، آدم عليه السلام و اوصیای معصوم او از اهل بیت عليهم السلام هستند» (قمی، ۱۴۰۴ق: ۳۵/۱). امام حسن عسکری عليه السلام: «خليفة در این آیه، آدم عليه السلام و اوصیای معصوم او هستند» (حسن بن علی، ۱۴۰۹ق: ۲۱۶/۱).

در روایات، بیان مصداقی اهل بیت عليهم السلام نسبت به آیه خلافت، ناظر به شمول این مقام بر آدم عليه السلام و امامان معصوم پس از اوست. چنان که امام صادق عليه السلام تصریح می‌کند: «مراد از خليفة، آدم عليه السلام و امامان معصوم از نسل او هستند...» (کوفی، ۱۴۱۲ق: ۵۴/۱). امام باقر عليه السلام و امام حسن عسکری عليه السلام نیز بر تداوم این مصداق‌گرایی تأکید می‌کنند و خلافت را منحصر در انسان‌های برگزیده و معصوم می‌دانند (قمی، ۱۴۰۴ق: ۳۵/۱؛ حسن بن علی، ۱۴۰۹ق: ۲۱۶/۱). این تحلیل نشان می‌دهد که در تفسیر روایی، آیه خلافت نه فقط رویدادی تاریخی، بلکه بیانگر یک سنت الهی برای تعیین حجت الهی در هر عصر است؛ به گونه‌ای که امامان معصوم عليهم السلام استمرار معنوی همان منصب را دارا هستند.

۳-۴. مصداق اطلاق یا جری

در روایات اهل بیت عليهم السلام، مفهوم «جری» به معنای جریان یافتن حکم یا معنای یک آیه در مصادیق متعدد در طول تاریخ است. به بیان دیگر، آیات قرآن تنها به رویداد یا فرد خاصی در زمان نزول محدود نمی‌شوند، بلکه معنای آن‌ها بر اشخاص و وقایع مشابه در اعصار مختلف نیز انطباق می‌یابد. امام صادق عليه السلام فرمود: «خداوند در هر عصر، خلیفه‌ای معصوم را برای هدایت امت می‌گمارد» (کوفی، ۱۴۱۲ق: ۵۴/۱). امام رضا عليه السلام: «خلافت الهی در اهل بیت عليهم السلام تا آخر الزمان استمرار دارد» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۴۸/۱).

تحلیل و بررسی: در روایات اهل بیت عليهم السلام، مفهوم «جری» به معنای جریان یافتن حکم یا معنای یک آیه در مصادیق متعدد در طول تاریخ است؛ به بیان دیگر، آیات قرآن تنها به رویداد یا فرد خاصی در زمان نزول محدود نمی‌شوند، بلکه معنای آن‌ها بر اشخاص و وقایع مشابه در اعصار مختلف نیز انطباق می‌یابد. چنان که امام صادق عليه السلام می‌فرماید: «خداوند در هر عصر، خلیفه‌ای معصوم را برای هدایت امت می‌گمارد» (کوفی، ۱۴۱۲ق: ۵۴/۱). این روایت بیانگر آن است که مفهوم خلافت الهی، بر اساس قاعده جری، استمرار تاریخی دارد و در هر دوره، حجت الهی و امام معصوم به عنوان خلیفه الهی برای هدایت بشر تعیین می‌شود؛ بنابراین، آیه خلافت نه تنها به حضرت آدم عليه السلام اختصاص ندارد، بلکه بر همه امامان معصوم عليهم السلام و حجت‌های الهی در هر زمان جاری و قابل تطبیق است.

۴-۴. تحقیق مفاد آیه

در برخی آیات و روایات، به مصداق خارجی و تجسم عینی وعده‌ها و وعیدهای الهی تصریح شده است؛ به این معنا که برخی از وعده‌ها و تهدیدهای مطرح شده در قرآن، در زمان نزول آیه هنوز تحقق خارجی نداشته‌اند، اما تحقق عینی آن‌ها در آینده وعده داده شده است. بنابراین، این‌گونه اخبار غیبی قرآن، ناظر به رویدادها و اشخاص خاصی در آینده هستند که از مصادیق تأویل قرآن به شمار می‌آیند (قهاری کرمانی، ۱۳۹۸، ص ۸۱). امام صادق علیه السلام فرمود: «خليفة باید انسانی معصوم، مطهر و صاحب علم لدنی باشد» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۴۵/۱). امام باقر علیه السلام: «ملاک خلافت، عهد الهی است و باید در افرادی باشد که از ظلم و فساد دورند» (قمی، ۱۴۰۴ق: ۳۶/۱). امام صادق علیه السلام نیز فرمود: «خليفة باید از فساد به دور و با علم الهی و طهارت، امت را هدایت کند» (شبر، ۱۴۰۷ق: ۸۶/۱). تحلیل روایت‌های اهل بیت علیهم السلام نشان می‌دهد که تحقق خلافت الهی مشروط به ویژگی‌هایی چون عصمت، طهارت و علم الهی است. امام صادق علیه السلام و امام باقر علیه السلام بر این نکته تأکید می‌کنند که مقام خلافت بر اساس عهد الهی و در افرادی تحقق می‌یابد که از ظلم و فساد دور باشند (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۴۵/۱؛ قمی، ۱۴۰۴ق: ۳۶/۱). این ویژگی‌ها معیارهایی اساسی برای شایستگی تصدی مقام خلافت الهی معرفی شده‌اند که در تمام روایات ائمه علیهم السلام به طور مکرر بیان گردیده است.

۴-۵. جری و تطبیق

امام صادق علیه السلام: «خليفة در این آیه، آدم علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام هستند که در هر زمان، هدایتگران الهی‌اند» (کوفی، ۱۴۱۲ق: ۵۴/۱). امام رضا علیه السلام: «خلافت در این آیه به اهل بیت علیهم السلام تطبیق می‌یابد که در هر عصر برگزیدگان الهی‌اند» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۴۸/۱). اصل جری و تطبیق در تفسیر اهل بیت علیهم السلام نشان‌دهنده آن است که خلافت الهی نه فقط متعلق به یک زمان خاص، بلکه حقیقتی جاری و مستمر در تاریخ است. امام صادق علیه السلام و امام رضا علیه السلام با اشاره به اینکه اهل بیت علیهم السلام مصداق پیوسته خلافت الهی‌اند و هدایت امت اسلامی را در هر عصر بر عهده دارند، این اصل را تبیین می‌کنند (کوفی، ۱۴۱۲ق: ۵۴/۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۴۸/۱). این برداشت، راه را برای تحلیل مصداقی و کاربردی آیه در زمینه هدایت تاریخی و مستمر انسان‌ها هموار می‌سازد. این تحلیل نشان می‌دهد که روایات اهل بیت علیهم السلام با رویکردی چندلایه، از تفسیر معنای باطنی آیه تا تعیین مصادیق ویژه، و از تبیین معیارهای خلافت تا ارائه قاعده جری و تطبیق، تصویری جامع و الهی از منصب خلافت و امامت ارائه می‌دهند.

که بر استمرار هدایت الهی و جایگاه ویژه امامان معصوم علیهم السلام در نظام دینی تأکید دارد.

۵. تأویلات روایی اهل بیت علیهم السلام در آیه ۱۲۴ سوره بقره

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره / ۱۲۴)

آیه ۱۲۴ سوره بقره، یکی از کلیدی‌ترین متون قرآنی درباره مفهوم امامت به شمار می‌رود که در منظومه روایی اهل بیت علیهم السلام، مفهومی فراتر از ریاست اجتماعی یا زعامت دنیوی یافته است. در اندیشه شیعه، این آیه شالوده بحث امامت و ولایت الهی را تشکیل می‌دهد و با تأکید بر عصمت، طهارت باطنی، علم لدنی و استمرار این منصب در نسل معصومان، بنیان متفاوت و متمایزی از سایر دیدگاه‌ها ارائه می‌کند. از منظر روایات اهل بیت علیهم السلام، امامت حضرت ابراهیم علیه السلام مقامی الهی و معنوی است که تنها با برخورداری از ویژگی‌هایی چون عصمت، طهارت روح و علم خاص الهی قابل تحقق بوده و در تداوم نسل پاک و معصوم او استمرار یافته است. بر اساس روایات تفسیری، این حقیقت قرآنی را می‌توان در پنج محور اصلی تحلیل و تبیین کرد:

۱-۵. معنای باطنی

امام صادق علیه السلام فرمود: «ابراهیم علیه السلام در آزمون‌هایی همچون ذبح فرزند، طهارت باطنی و تسلیم مطلق، شایستگی یافت» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۰/۱). ایشان همچنین می‌فرماید: «کلمات در آیه، معارف و علوم الهی است که شرط رسیدن به امامت است» (قمی، ۱۴۰۴ق: ۵۹/۱). امام صادق علیه السلام در روایت دیگری، امامت را مقامی الهی همراه با طهارت باطنی و تسلیم کامل در برابر خداوند معرفی می‌کند (شبر، ۱۴۰۷ق: ۱۴۲/۱). در روایات امام صادق علیه السلام، فرآیند «ابتلا» و آزمون حضرت ابراهیم علیه السلام صرفاً به امتحانات ظاهری محدود نیست؛ بلکه شامل مراحل طهارت باطنی، تسلیم کامل و دریافت معارف الهی است. تعبیر امام که «کلمات» را به علوم الهی و تکالیف معنوی تفسیر می‌کند، نشان می‌دهد که شایستگی امامت، تنها از مسیر کمال معنوی و وصول به حقیقت عبودیت حاصل می‌شود (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۰/۱؛ قمی، ۱۴۰۴ق: ۵۹/۱؛ شبر، ۱۴۰۷ق: ۱۴۲/۱). تحلیل این روایات نشان می‌دهد که امامت، نهادی الهی است که با تعالی روح، طهارت و تسلیم در برابر امر خداوند گره خورده و اساس آن، کمال معرفتی و باطنی فرد منتخب است.

۲-۵. مصداق باطنی

امام صادق علیه السلام: «امامت به اهل بیت علیهم السلام از نسل ابراهیم علیه السلام واگذار شد»

(بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۳۱۷/۱). امام باقر علیه السلام: «خداوند امامت را به کسانی داد که از هر ظلمی پاک اند». (قمی، ۱۴۰۴ق: ۵۹/۱) امام رضا علیه السلام: «این مقام به معصومان از نسل ابراهیم علیه السلام که اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله هستند، اعطا شده است» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۲/۱). براساس بیانات امام صادق علیه السلام، امام باقر علیه السلام و امام رضا علیه السلام، مصداق حقیقی امامت، معصومان از نسل ابراهیم علیه السلام و اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله هستند (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۳۱۷/۱؛ قمی، ۱۴۰۴ق: ۵۹/۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۲/۱). در این روایات، امامت نه به صورت عام و کلی، بلکه به عنوان مقامی الهی و اختصاصی معرفی می‌شود که تنها به افرادی اعطا شده که از هرگونه ظلم و انحراف پاک اند. تأکید مکرر بر «طهارت» و «عصمت» به عنوان شرط لازم برای نیل به این منصب، گویای نگرش شیعه به تداوم خط هدایتی ابراهیمی در نسل پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ به گونه‌ای که امامت، امری قراردادی یا اجتماعی نیست، بلکه برگزیدگی الهی و استمرار عهد خاص خداوند با معصومان می‌باشد.

۳-۵. مصداق اطلاق یا جری

امام صادق علیه السلام فرمود: «ابراهیم علیه السلام این مقام را برای ذریه خود خواست و خداوند آن را در اهل بیت علیهم السلام مستقر ساخت» (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۳۱۷/۱). امام باقر علیه السلام: «استمرار امامت در اهل بیت علیهم السلام با عصمت و علم باطنی است» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۳/۱). امام صادق علیه السلام در روایت دیگر: «امامت عهد الهی است که به افراد معصوم و مطهر اعطا می‌شود» (همان، ۱۴۱۵ق: ۱۲۰/۱). تأویلات روایی درباره «جری» بر استمرار و جاری بودن معنای امامت تأکید دارد. امام صادق علیه السلام و امام باقر علیه السلام بیان می‌کنند که ابراهیم علیه السلام این مقام را برای نسل خود درخواست کرد و خداوند آن را در اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله قرار داد (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۳۱۷/۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۳/۱). در این دیدگاه، امامت همچون مفهومی فرازمانی و فراتاریخی، در هر عصر و نسل ادامه دارد و اختصاص به یک فرد یا دوره ندارد؛ بلکه هرگاه مصداق معصوم و مطهر تحقق یابد، همان عهد الهی و مقام امامت تکرار و استمرار می‌یابد. این برداشت، فهمی پویا از قرآن را نشان می‌دهد و اصل «جری» را به عنوان قاعده‌ای در تفسیر روایی تثبیت می‌کند.

۴-۵. تحقیق مفاد آیه

امام باقر علیه السلام فرمود: «امامت به ظالمان نمی‌رسد و شرط آن عصمت و تسلیم است» (قمی، ۱۴۰۴ق: ۵۹/۱). امام صادق علیه السلام: «کلمات، معارف الهی و تکالیف شرعی اند که ابراهیم علیه السلام با تکمیل آن‌ها شایسته امامت شد» (شبر،

۱۴۰۷ق: ۱۴۲/۱). روایات امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام بر شرط اساسی امامت یعنی عصمت، علم الهی و تسلیم مطلق تأکید دارند (قمی، ۱۴۰۴ق: ۵۹/۱؛ شبر، ۱۴۰۷ق: ۱۴۲/۱). آنان تبیین می‌کنند که آیه «لاینال عهدی الظالمین» محدود به یک زمان یا فرد خاص نیست و هرگونه ظلم، حتی اندک، با مقام امامت منافات دارد. از منظر این روایات، حقیقت امامت چیزی جز ولایت الهی و واسطه‌گری در فیض و هدایت ربوبی نیست و این مقام جز در افراد معصوم، محقق نمی‌شود؛ به همین دلیل، تحقق مفاد آیه، تأکید بر مرز روشن میان رهبران الهی و رهبران غیرالهی دارد.

۵-۵. جری و تطبیق

امام صادق علیه السلام: «امامت در این آیه، به اهل بیت علیهم السلام تطبیق می‌یابد که در هر عصر، هدایت‌گران الهی‌اند» (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۳۱۷/۱). امام رضا علیه السلام: «خداوند اهل بیت علیهم السلام را برای هدایت امت در همه اعصار برگزید» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۲/۱). در روایات اهل بیت علیهم السلام، تصریح شده است که امامت مورد نظر آیه ۱۲۴، نه فقط در حضرت ابراهیم علیه السلام بلکه در اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله نیز تحقق یافته و ادامه دارد (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۱۳۷/۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۲/۱). این تأویل، جنبه تاریخی آیه را به حقیقتی مستمر و جاری تبدیل می‌کند که در هر عصر، امام معصوم به عنوان هادی الهی نقش آفرین است. بنابراین، آیه تنها ناظر به واقعه‌ای در تاریخ کهن نیست، بلکه معیار و نشانه‌ای برای شناسایی امامان معصوم و حجت‌های الهی در طول تاریخ امت اسلامی است.

۵-۶. معنای آیه متشابه

در منابع روایی، روایتی که آیه ۱۲۴ را متشابه معرفی کند وجود ندارد. روایات، این آیه را محکم دانسته و تمرکز آن‌ها بر تبیین مصادیق و استمرار ولایت الهی است. مطابق روایات، آیه ۱۲۴ از آیات محکم قرآن به شمار می‌رود و با تصریح به شرایط، معیارها و مصادیق امامت، هیچ ابهامی برای فهم عمیق و تطبیق‌پذیری ندارد. تمرکز روایات بر تبیین دقیق مصادیق، استمرار ولایت الهی و شفاف‌سازی شروط امامت است؛ بنابراین، این آیه نه تنها از متشابهات نیست، بلکه به عنوان مبنایی برای شناسایی رهبران الهی معرفی می‌شود.

۶. تأویلات روایی اهل بیت علیهم السلام در آیه ۳۳ سوره آل عمران

﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾

آیه ۳۳ سوره آل عمران، یکی از مهم‌ترین آیات در تبیین مبنای ولایت و امامت

در قرآن کریم است که بر انتخاب و برگزیدگی الهی گروهی از انسان‌ها دلالت دارد. تأویلات اهل بیت علیهم‌السلام این انتخاب را امری صرفاً تاریخی یا تشریفاتی نمی‌دانند، بلکه اصطفاء را نشانه‌ای از «شایستگی معنوی، عصمت، علم الهی و استمرار رهبری الهی در نسل برگزیدگان» معرفی می‌کنند. این معنا در قالب شش محور زیر در روایات برجسته شده است:

۶-۱. معنای باطنی

امام باقر علیه‌السلام: «اصطفاء، انتخاب الهی برای مقامی است که با علم لدنی و عصمت همراه است» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳۲۸/۱). امام صادق علیه‌السلام: «اصطفاء به معنای دریافت معارف باطنی و هدایت الهی است» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳۲۹/۱). همچنین فرمود: «این انتخاب الهی همراه با طهارت و تسلیم کامل در برابر اراده خداوند است» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳۲۸/۱). اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر «اصطفاء»، آن را مقامی ویژه معرفی می‌کنند که تنها با برخورداری از علم لدنی، عصمت و طهارت باطنی قابل تحقق است. تعبیر امام باقر علیه‌السلام که اصطفاء را به معنای «انتخاب الهی برای مقامی همراه با علم و عصمت» می‌داند (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳۲۸/۱)، نشان‌دهنده پیوند جدایی‌ناپذیر میان رهبری الهی و کمال باطنی است. این معنا با تأکید امام صادق علیه‌السلام بر «دریافت معارف باطنی و هدایت الهی» (همان: ۳۲۹/۱) و «تسلیم کامل در برابر اراده خداوند» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳۲۸/۱) تکمیل می‌شود و جایگاه ویژه برگزیدگان را به عنوان واسطه فیض و هدایت الهی در امت اسلامی تثبیت می‌کند.

۶-۲. مصداق باطنی

امام باقر علیه‌السلام: «نحن منهم و نحن بقية تلك العترة» (کوفی، ۱۴۱۲ق: ۷۸/۱). و نیز فرمود: «آیه درباره آل عمران و آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شده است» (قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۰۰/۱). امام صادق علیه‌السلام: «اهل بیت علیهم‌السلام مصادیق آل ابراهیم و آل عمران‌اند» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳۲۸/۱). روایات متعددی از امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام دلالت دارند که مصداق حقیقی «آل ابراهیم» و «آل عمران» در این آیه، اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستند (کوفی، ۱۴۱۲ق: ۷۸/۱؛ قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۰۰/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳۲۸/۱). تصریح امام باقر علیه‌السلام مبنی بر «نحن منهم و نحن بقية تلك العترة» و تصریح به نزول آیه درباره آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، پیامی روشن درباره استمرار این برگزیدگی در نسل پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت ایشان دارد. به این ترتیب، تفسیر روایی، آیه را به عنوان تأییدی قرآنی بر جایگاه اهل بیت علیهم‌السلام به مثابه وارثان معنوی انبیاء تلقی می‌کند.

۳-۶. مصداق اطلاق یا جری

امام صادق علیه السلام: «خداوند در هر زمان، معصومانی از نسل برگزیدگان را برای هدایت بشر قرار داده است» (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۴۸۰/۱). ابن عباس (از سیوطی): «هم المؤمنون من آل ابراهیم و آل عمران و آل یاسین و آل محمد صلی الله علیه و آله هستند» (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۱۷/۲). امام رضا علیه السلام: «اصطفاء در اهل بیت علیهم السلام استمرار یافته و آنان در هر عصر هدایت در نگاه اهل بیت علیهم السلام، مفهوم اصطفاء محدود به زمان پیامبران پیشین نیست، بلکه اصل استمرار و جاری بودن این انتخاب الهی در نسل‌های بعدی تأکید شده است. امام صادق علیه السلام با اشاره به تعیین معصومان برای هدایت بشر در هر عصر (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۴۸۰/۱) و امام رضا علیه السلام با تأکید بر استمرار اصطفاء در اهل بیت (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳۳۱/۱)، بیان می‌کنند که این انتخاب الهی قاعده‌ای فرازمانی است که در هر نسل و دوره، برگزیدگان الهی به عنوان هدایت‌گران امت معرفی می‌شوند. نقل ابن عباس از سیوطی نیز دلالت بر جامعیت و شمول معنای آیه نسبت به اهل بیت علیهم السلام دارد (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۱۷/۲). گران‌اند» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳۳۱/۱).

در نگاه اهل بیت علیهم السلام، مفهوم اصطفاء محدود به زمان پیامبران پیشین نیست، بلکه اصل استمرار و جاری بودن این انتخاب الهی در نسل‌های بعدی تأکید شده است. امام صادق علیه السلام با اشاره به تعیین معصومان برای هدایت بشر در هر عصر (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۴۸۰/۱) و امام رضا علیه السلام با تأکید بر استمرار اصطفاء در اهل بیت (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳۳۱/۱)، بیان می‌کنند که این انتخاب الهی قاعده‌ای فرازمانی است که در هر نسل و دوره، برگزیدگان الهی به عنوان هدایت‌گران امت معرفی می‌شوند. نقل ابن عباس از سیوطی نیز دلالت بر جامعیت و شمول معنای آیه نسبت به اهل بیت علیهم السلام دارد (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۱۷/۲).

۴-۶. تحقیق مفاد آیه

امام باقر علیه السلام: «اصطفاء، انتخاب الهی برای هدایت است که تنها به افراد معصوم تعلق می‌گیرد» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳۳۰/۱). امام صادق علیه السلام: «برگزیدگان این آیه به دلیل طهارت و تسلیم کامل برای ولایت الهی انتخاب شدند» (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۴۸۱/۱). در تحلیل روایات امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام، اصطفاء در آیه ۳۳ نه صرفاً انتخاب صوری، بلکه برگزیدگی حقیقی و معنوی بر مبنای عصمت، طهارت و تسلیم مطلق در برابر ولایت الهی معرفی شده است (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳۳۰/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۴۸۱/۱). بنابراین، امتیاز برگزیدگان قرآنی تنها به

نسبت خانوادگی محدود نمی‌شود، بلکه پیوند آن‌ها با حقیقت امامت و ولایت الهی از مسیر کمالات معنوی و شایستگی‌های ویژه حاصل می‌گردد.

۶-۵. جری و تطبیق

امام صادق علیه السلام: «آل ابراهیم و آل عمران در این آیه، اهل بیت علیهم السلام هستند که در هر عصر هدایت‌گران اند» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳۲۸/۱). و نیز: «خداوند آن‌ها را برای هدایت امت در هر زمان برگزید» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ق: ۷۱/۳). تأویلات اهل بیت علیهم السلام در آیه ۳۳ آل عمران، اصطفا را مقامی الهی و معنوی دانسته که با عصمت، علم لدنی و طهارت باطنی همراه است و در اهل بیت علیهم السلام استمرار دارد ارتباط این آیه با آیات ۱۲۴ بقره و ۶۱ آل عمران استمرار ولایت و امامت الهی در اهل بیت علیهم السلام را تبیین می‌کند. بر اساس تأویلات روایی، جریان اصطفا، قاعده‌ای همواره جاری در امت اسلامی است و به طور مشخص در اهل بیت علیهم السلام تحقق یافته است. تصریح امام صادق علیه السلام و نقل قمی مشهدی مبنی بر اینکه اهل بیت علیهم السلام در هر عصر هدایت‌گران الهی اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳۲۸/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ق: ۷۱/۳)، بیانگر استمرار ولایت و امامت الهی در طول تاریخ امت است؛ بدین معنا که پیام آیه به همه اعصار و نسل‌ها امتداد می‌یابد و رهبران راستین امت، همان وارثان اصطفا الهی اند.

۷. تأویلات روایی اهل بیت علیهم السلام در آیه ۶۱ سوره آل عمران (آیه مباهله)

﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾

آیه ۶۱ سوره آل عمران که به آیه مباهله شهرت دارد، ماجرای مناظره پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله با مسیحیان نجران را بیان می‌کند. بر اساس روایات شیعی، پیامبر صلی الله علیه و آله در این ماجرا تنها امام علی علیه السلام، حضرت فاطمه (س)، امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام را همراه خود برد. آیه مباهله در روایات اهل بیت علیهم السلام به وحدت باطنی علی علیه السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله، عصمت اهل بیت علیهم السلام، و اثبات ولایت الهی آنان اشاره دارد. این تأویلات در شش محور ذیل بررسی می‌شود:

۷-۱. معنای باطنی

امام صادق علیه السلام فرمود: «مقصود از «أَنْفُسَنَا» امیرالمؤمنین علی علیه السلام است که به منزله نفس پیامبر صلی الله علیه و آله و حامل علم و مقام اوست» (قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۰۴/۱). ایشان همچنین فرمود: «علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام عزیزترین افراد نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و برخوردار از عصمت‌اند» (عیاشی، ۱۳۸۰/۱: ۱۷۶). امام رضا علیه السلام: «انتخاب

اهل بیت علیهم السلام در مباحثه نشانه فضیلت و ولایت الهی آنان است» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۸/۱). در روایات اهل بیت علیهم السلام، عبارت «أَنْفُسَنَا» در آیه مباحثه به امیرالمؤمنین علی علیه السلام تفسیر شده است، به گونه‌ای که امام علی علیه السلام به عنوان نفس و حقیقت باطنی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و حامل کامل علم و ولایت او معرفی می‌شود (قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۰۴/۱). این بیان، وحدت روحی و وجودی امام علی علیه السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را تثبیت و عصمت و طهارت اهل بیت علیهم السلام را تأیید می‌کند. همچنین، تاکید امام رضا علیه السلام بر انتخاب اهل بیت علیهم السلام به عنوان نشانه فضیلت و ولایت الهی آنان، حقیقت امامت را فراتر از نسبت خویشاوندی صرف و در پیوند با علم لدنی و تسلیم مطلق الهی معرفی می‌نماید (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۸/۱؛ عیاشی، ۱: ۱۷۶/۱۳۸۰).

۲-۷. مصداق باطنی

امام باقر علیه السلام: «آیه مباحثه برترین فضیلت علی علیه السلام و وحدت وجودی او با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است» (قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۰۴/۱). امام موسی کاظم علیه السلام: «اهل بیت علیهم السلام حاملان عصمت و علم باطنی و مصادیق مباحثه‌اند» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ق: ۱۱۶/۱). امام رضا علیه السلام: «اگر فردی برتر از علی علیه السلام بود، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم او را می‌آورد» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۳/۱). امام باقر علیه السلام: «آیه مباحثه به علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام اشاره دارد» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۹/۱). تأویلات روایی، آیه مباحثه را آشکارا بر اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یعنی علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام تطبیق می‌دهد. امام باقر علیه السلام این آیه را دلالت بر برترین فضیلت علی علیه السلام و وحدت وجودی او با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌داند (قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۰۴/۱)، و امام موسی کاظم علیه السلام اهل بیت علیهم السلام را مصادیق حقیقی عصمت و علم باطنی در این واقعه معرفی می‌کند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ق: ۱۱۶/۱). همچنین، امام رضا علیه السلام تصریح می‌کند که اگر فردی برتر از علی علیه السلام وجود داشت، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم او را برای مباحثه برمی‌گزید (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۳/۱). این بیانات، انحصار ولایت و امامت الهی را در اهل بیت علیهم السلام اثبات می‌کند و امتیاز آنان را در نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برجسته می‌سازد (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۹/۱).

۳-۷. مصداق اطلاق یا جری

امام صادق علیه السلام: «اهل بیت علیهم السلام حاملان علم الهی و برگزیدگان خداوندند» (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۶۲۹/۱). همچنین فرمود: «اگر مسیحیان مباحثه می‌کردند، به عذاب گرفتار می‌شدند؛ چراکه اهل بیت علیهم السلام حاملان حقیقت‌اند» (فیض

کاشانی، ۱۴۱۵ق: (۳۴۳/۱). در نگاه اهل بیت علیهم السلام، آیه مباهله صرفاً رویدادی مقطعی نیست، بلکه حکمی جاری و مستمر درباره جایگاه اهل بیت علیهم السلام به عنوان حاملان علم الهی و برگزیدگان خداوند است (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۶۲۹/۱). امام صادق علیه السلام تأکید می‌کند که اگر مسیحیان مباهله را می‌پذیرفتند، به عذاب الهی گرفتار می‌شدند؛ چرا که اهل بیت علیهم السلام حامل حقیقت و عصاره ایمان و ولایت الهی‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۳/۱). این روایات اصل جری را در معنای آیه مباهله تثبیت می‌کنند؛ به گونه‌ای که اهل بیت علیهم السلام در هر عصر مصداق رهبری و هدایت الهی معرفی شده‌اند.

۴-۷. تحقیق مفاد آیه

امام صادق علیه السلام: «امامت عهد الهی است که به معصومان می‌رسد» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۰/۱). امام باقر علیه السلام: «امامت به ظالمان نمی‌رسد و شرط آن عصمت است» (قمی، ۱۴۰۴ق: ۵۹/۱). امام صادق علیه السلام: «کلمات، معارف الهی است که ابراهیم علیه السلام با تکمیل آن‌ها شایسته امامت شد» (شبر، ۱۴۰۷ق: ۱۴۲/۱). در تحلیل مفهومی روایات، امام صادق علیه السلام و امام باقر علیه السلام تصریح دارند که امامت عهدی الهی است که تنها به معصومان می‌رسد و هرگونه ظلم، مانع این مقام است (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۰/۱؛ قمی، ۱۴۰۴ق: ۵۹/۱). بیان اینکه کلمات، معارف الهی‌اند که فقط با تکمیل و تحقق آن‌ها می‌توان شایسته امامت شد (شبر، ۱۴۰۷ق: ۱۴۲/۱)، نشانه آن است که امامت و ولایت نه یک امتیاز موروثی، بلکه مقامی الهی و مشروط به طهارت، عصمت و دانش ربانی است.

۵-۷. جری و تطبیق

امام صادق علیه السلام: «مباهله تمثیلی از ولایت اهل بیت علیهم السلام در هر زمان است» (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۴۸۵/۱). امام رضا علیه السلام: «آیه مباهله دلیل امامت و ولایت اهل بیت علیهم السلام است» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۳/۱). امام صادق علیه السلام: «مباهله نشانه استمرار ولایت اهل بیت علیهم السلام است» (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۴۸۶/۱). بر اساس روایات، مباهله فقط یک واقعه تاریخی نیست، بلکه تمثیلی از ولایت و امامت اهل بیت علیهم السلام در همه اعصار است (همان، ۴۸۵/۱). امام رضا علیه السلام نیز آیه مباهله را دلیل روشن بر امامت و ولایت اهل بیت علیهم السلام دانسته و استمرار این مقام را در طول تاریخ اسلامی تأیید می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۳/۱). این نگاه، امتداد معنوی ولایت و نقش هدایت‌گری اهل بیت علیهم السلام را در هر زمان تبیین می‌کند و رهبری الهی را منحصر در آنان می‌داند. (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۴۸۶/۱).

۶-۷. معنای آیه متشابه

امام صادق علیه السلام: « خداوند در مباحله، علی علیه السلام را به عنوان نفس پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام را به عنوان برگزیدگان معرفی کرد» (اشکوری، بی تا: ۳۳۲/۱). این روایت، آیه مباحله را متشابه دانسته که معنای باطنی آن با تأویل اهل بیت علیهم السلام آشکار می‌شود. در روایات، آیه مباحله در عین شفافیت مصداقی، واجد لایه‌های باطنی و معنایی است که تنها با تأویل اهل بیت علیهم السلام به درستی فهم می‌شود. امام صادق علیه السلام تصریح دارد که خداوند علی علیه السلام را به عنوان نفس پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام را به عنوان برگزیدگان معرفی کرده است (همان: ۳۳۲/۱). این بیان، آیه مباحله را متشابهی می‌داند که تفسیر و تأویل آن در انحصار اهل بیت علیهم السلام قرار دارد و راز وحدت باطنی و مقام معنوی آنان را برای اهل بصیرت آشکار می‌سازد.

۸. تحلیل انواع تأویلات روایی اهل بیت علیهم السلام در آیات منتخب

تأویلات روایی اهل بیت (علیهم السلام) در سوره‌های بقره و آل عمران، نقشی بنیادین در تبیین مفاهیم نبوت، امامت و ولایت در قرآن کریم ایفا می‌کنند. این تأویلات، بر پایه علم لدنی و شناخت باطنی اهل بیت علیهم السلام، لایه‌های ژرف معنایی قرآن را آشکار ساخته و جایگاه الهی و معنوی ایشان را در نظام هدایت الهی اثبات می‌نماید. محور تأویلات در سوره بقره عمدتاً بر خلافت و امامت به عنوان مقامات الهی متمرکز است، در حالی که در سوره آل عمران، برگزیدگی (اصطفاء) و فضیلت اهل بیت علیهم السلام برجسته شده است.

نتیجه

بر اساس یافته‌های این پژوهش، نتایج زیر به عنوان دستاوردهای علمی و تفسیری ارائه می‌شود:

۱. تحلیل تأویلات روایی اهل بیت علیهم السلام نشان داد که این روایات نه تنها مفاهیم محوری نبوت، امامت و ولایت را با دقت و عمق در قرآن کریم تبیین می‌کنند، بلکه چارچوبی معرفتی و کلامی برای فهم نظام هدایت الهی ارائه می‌دهند. این چارچوب، با تکیه بر علم لدنی و بصیرت باطنی اهل بیت علیهم السلام، لایه‌های ژرف معنایی آیات را آشکار کرده و جایگاه بی‌مانند ایشان را به عنوان حاملان علم الهی، وارثان وحی و هدایت‌گران معنوی امت اسلامی تثبیت می‌کند.

۲. بررسی داده‌های روایی نشان داد که در آیات ۳۰ و ۱۲۴ سوره بقره و آیه ۳۳ سوره آل عمران، پنج نوع تأویل روایی شامل معنای باطنی آیه، مصداق باطنی، مصداق اطلاق یا جری، تحقیق مفاد آیه، و جری و تطبیق در گذر زمان به صورت

نظام مند در منابع روایی اهل بیت علیهم السلام ارائه شده است. آیه ۶۱ سوره آل عمران (آیه مباحله) جایگاه ممتازی دارد، زیرا علاوه بر پوشش کامل این پنج نوع تأویل، در برخی روایات به عنوان آیه متشابه معرفی شده که معنای باطنی آن تنها از طریق تأویلات اهل بیت علیهم السلام روشن می‌گردد. این گونه‌شناسی، روشی ساختارمند برای تحلیل لایه‌های عمیق تر آیات قرآنی ارائه می‌دهد و برتری معرفتی تفسیر روایی شیعه را در برابر قرائت‌های صرفاً ظاهری نشان می‌دهد.

۳. یافته‌های این پژوهش از منظر علمی، با ارائه چارچوبی روشمند برای فهم لایه‌های باطنی آیات، به غنای معرفتی علوم قرآنی و کلام شیعی کمک می‌کند. این چارچوب، با تبیین پیوستگی تاریخی و معنوی مفاهیم خلافت، امامت و ولایت، به پاسخ‌گویی به شبهات کلامی و رفع ابهامات ناشی از تفاسیر ظاهری یاری می‌رساند. از منظر کاربردی، نتایج این مطالعه می‌تواند در حوزه آموزش علوم قرآنی، تدوین برنامه‌های درسی در مراکز علمی و دینی، و ترویج معارف اهل بیت علیهم السلام به کار گرفته شود. همچنین، این پژوهش با برجسته‌سازی نقش تأویلات اهل بیت علیهم السلام در کشف معانی باطنی قرآن، دعوتی است به پژوهشگران علوم اسلامی برای بازخوانی و تعمیق مطالعات روایی در پاسخ به نیازهای فکری و معنوی جوامع اسلامی معاصر.

۴. تأویلات اهل بیت علیهم السلام با ارائه نگاهی چندلایه و پویا به آیات قرآنی، نقش محوری ایشان را به عنوان مفسران حقیقی قرآن و هدایت‌گران الهی امت اسلامی تثبیت می‌کند. این تأویلات، با پیوند دادن مفاهیم قرآنی به مصادیق عینی و استمرار تاریخی، نشان‌دهنده تداوم هدایت الهی از طریق اهل بیت علیهم السلام در همه اعصار است. این امر، ضرورت رجوع به روایات اهل بیت علیهم السلام را برای فهم صحیح و جامع قرآن کریم بیش از پیش آشکار می‌سازد.

جدول ۱: دسته‌بندی آیات و نوع تأویلات اهل بیت علیهم‌السلام

نوع تأویل	آیه	سوره
معنای باطنی آیه	۳۰	بقره
مصدق باطنی آیه	۳۰	بقره
مصدق اطلاق یا جری	۳۰	بقره
تحقیق مفاد آیه	۳۰	بقره
جری و تطبیق در گذر زمان	۳۰	بقره
معنای باطنی آیه	۱۲۴	بقره
مصدق باطنی آیه	۱۲۴	بقره
مصدق اطلاق یا جری	۱۲۴	بقره
تحقیق مفاد آیه	۱۲۴	بقره
جری و تطبیق در گذر زمان	۱۲۴	بقره
معنای باطنی آیه	۳۳	آل عمران
مصدق باطنی آیه	۳۳	آل عمران
مصدق اطلاق یا جری	۳۳	آل عمران
تحقیق مفاد آیه	۳۳	آل عمران
جری و تطبیق در گذر زمان	۳۳	آل عمران
معنای باطنی آیه	۶۱	آل عمران
مصدق باطنی آیه	۶۱	آل عمران
مصدق اطلاق یا جری	۶۱	آل عمران
تحقیق مفاد آیه	۶۱	آل عمران
جری و تطبیق در گذر زمان	۶۱	آل عمران
معنای آیه متشابه	۶۱	آل عمران

گونه شناسی تأویلات اهل بیت (ع) در آیات منتخب نبوت و امامت سوره‌های بقره و آل عمران

جدول ۲: دسته بندی تأویلات اهل بیت علیهم السلام

سوره	آیه	نوع تأویل	مفهوم تأویلی
بقره	۳۰	معنای باطنی آیه	خلافت، مقامی الهی و معنوی با عصمت و علم لدنی است.
بقره	۳۰	مصدق باطنی آیه	مصدق خلیفه، آدم؟ ع؟ و امامان معصوم از نسل او هستند.
بقره	۳۰	مصدق اطلاق یا جری	خلافت در هر عصر در اهل بیت؟ عهم؟ استمرار دارد.
بقره	۳۰	تحقیق مفاد آیه	خلیفه باید معصوم، مطهر و صاحب علم الهی باشد.
بقره	۳۰	جری و تطبیق در گذر زمان	تطبیق خلافت بر اهل بیت؟ عهم؟ در هر دوره.
بقره	۱۲۴	معنای باطنی آیه	امامت، مقامی الهی و مشروط به عصمت و علم باطنی است.
بقره	۱۲۴	مصدق باطنی آیه	مصدق امامان، اهل بیت؟ عهم؟ از نسل ابراهیم ع؟ هستند.
بقره	۱۲۴		استمرار امامت در نسل معصومان در طول تاریخ.
بقره	۱۲۴	تحقیق مفاد آیه	شرط امامت: عصمت، طهارت، تسلیم مطلق و علم لدنی.
بقره	۱۲۴	جری و تطبیق در گذر زمان	تطبیق امامت بر اهل بیت؟ عهم؟ در همه اعصار.
آل عمران	۳۳	معنای باطنی آیه	اصطفاء، برگزیدگی معنوی همراه با عصمت و علم لدنی است.
آل عمران	۳۳	مصدق باطنی آیه	اهل بیت؟ عهم؟ مصدق آل ابراهیم و آل عمران.
آل عمران	۳۳	مصدق اطلاق یا جری	استمرار اصطفاء و هدایت در اهل بیت؟ عهم؟ در همه اعصار.
آل عمران	۳۳	تحقیق مفاد آیه	ملاک اصطفاء: عصمت، طهارت، و ولایت معنوی.
آل عمران	۳۳	جری و تطبیق در گذر زمان	تطبیق برگزیدگی بر اهل بیت؟ عهم؟ در هر دوره و عصر.
آل عمران	۶۱	معنای باطنی آیه	«أنفسنا» اشاره به وحدت وجودی علی ع؟ ع؟ با پیامبر؟ ص؟ دارد.

سوره	آیه	نوع تأویل	مفهوم تأویلی
آل عمران	۶۱	مصدق باطنی آیه	مصدق مباحله، علی، فاطمه، حسن و حسین؟ ع؟ هستند.
آل عمران	۶۱	مصدق اطلاق یا جری	استمرار ولایت اهل بیت؟ عهم؟ در همه دوران‌ها.
آل عمران	۶۱	تحقیق مفاد آیه	ملاک مباحله: عصمت، ولایت و علم لدنی اهل بیت؟ عهم؟.
آل عمران	۶۱	جری و تطبیق در گذر زمان	مباحله تمثیلی از ولایت اهل بیت؟ عهم؟ در همه اعصار.
آل عمران	۶۱	معنای آیه متشابه	مباحله از آیات متشابه است که معنای آن با تأویل اهل بیت؟ عهم؟ روشن می‌شود.

منابع

- قرآن کریم. ترجمه قمشه ای.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۶ق): التفسیر الکبیر. تحقیق عبدالرحمان. بیروت.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق): مکتب العالم الاسلامی. قم: مکتب العالم الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق): لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- اخوان مقدم، زهره. (۱۳۹۸): «وجوه معنایی تأویل در روایات اهل بیت علیهم السلام و مسئله بطن قرآن»، پژوهشنامه تأویلات قرآنی، (۳)، ۲، صص ۶۵-۴۵.
- آراسته، مهدی؛ نجارزادگان، فتح الله؛ مسعودی، عبدالهادی و احمدی، محمدحسن. (۱۳۹۹): «باطن ولایی قرآن و روایات تأویل گر آیات به مقامات ائمه علیهم السلام»، دوفصلنامه امامت پژوهی، (۲)، ۱۰ ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق): تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اشکوری، محمد بن علی. (بی تا): تفسیر شریف لاهیجی. بی جا: بی نا.
- بحرانی، سیدهاشم. (۱۴۱۵ق): البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه البعثة.
- بزاز، علیرضا. (۱۳۹۴): تفسیر اهل بیت علیهم السلام. تهران: امیرکبیر.
- بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۸۳): «بررسی آرای ذهبی درباره تأویل»، فصلنامه طلوع، ۱۲، صص ۶۵-۴۵.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۴۰۵ق): التعریفات. تهران: ناصر خسرو.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق): تفسیر نور الثقلین. قم: انتشارات اسماعیلیان.
- حسن بن علی علیه السلام، امام یازدهم. (۱۴۰۹ق): التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام. قم: مدرسه الإمام المهدی.
- دیاری بیدگلی، محمدتقی و قنبری، مرضیه. (۱۳۹۹): «بررسی و نقد انتقادات ذهبی بر تأویلات شیعه»، پژوهشنامه معارف قرآنی (آفاق دین)، ۴۰، صص ۲۷-۵.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۴ق): مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق): تفسیر الدر المنثور. قم: کتابخانه حضرت آیت الله مرعشی نجفی.
- شبر، عبدالله. (۱۴۰۷ق): الجوهر الثمین فی تفسیر کتاب المبین. کویت: مکتبه الألفین.
- شرف الدین استرآبادی. (۱۴۳۱ق): به کوشش حسین استادولی. تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العتره الطاهرة. ج ۱. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- صادقی، فرشته و گلی، مهروز. (۱۴۰۰): «انواع تأویلات اهل بیت علیهم السلام در جزء ۲۶ قرآن کریم»، پژوهشنامه تأویلات قرآنی، (۷)، ۴، صص ۲۷۳-۲۵۴.
- صفا، قمی، حمد بن الحسن. (۱۴۰۴ق): علم الحدیث و الکلام. قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۵۲ش/۱۳۹۳ق): المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- (۱۴۲۷ق): تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن. بیروت: دار التعارف.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق): جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش): مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طیب، سیدعبدالحسین. (۱۳۷۸ش): اطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش): تفسیر عیاشی. تحقیق هاشم رسولی. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فتحی، علی؛ سلطان محمدی، فاطمه و سلطان محمدی، حسین. (۱۴۰۰): «آسیب شناسی نظریه مفسر محوری در تفسیر قرآن»، پژوهشنامه تأویلات قرآنی، (۷)، ۴، صص ۱۷۹-۱۶۰.
- فرات کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۲ق): تفسیر فرات. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۷۳ش/۱۴۱۵ق): تفسیر الصافی. قم: مکتبه الصدر.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق): تفسیر القمی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸ش): تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تصحیح حسین درگاهی. تهران: وزارت فرهنگ.

قهاری کرمانی، محمدهادی و همکاران. (۱۳۹۹): «انواع تأویلات اهل بیت علیهم السلام در جزء هفدهم قرآن کریم»، پژوهشنامه تأویلات قرآنی، ۷.

----- (۱۳۹۸): «ماهیت تأویل قرآن در آیات و روایات و بررسی دیدگاه‌های مشهور بر اساس آن»، پژوهشنامه تأویلات قرآنی، (۳) ۲، صص ۹۶-۶۸.

کاشانی، محمد بن مرتضی. (بی تا). تفسیر المعین. قم: کتابخانه حضرت آیت الله مرعشی نجفی. کاشانی، فتح الله بن شکرالله. (۱۳۳۶ش): منهج الصادقین فی إلزام المخالفین. تهران: کتابفروشی علمی. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق): اصول کافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مرادی، محمد و معصومی، مسعود. (۱۴۰۰): «گونه شناسی کاربرد مثال در روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام»، مطالعات قرآنی، (۴۶) ۱۲

معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹ش): تفسیر و مفسران. قم: التمهید.

----- (۱۳۷۴ش): آموزش علوم قرآن. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

References

- Quran.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abdul-Halim. (1426 AH). *Al-Tafsir al-Kabir*. Edited by Abdulrahman. Beirut.
- Ibn Faris, Ahmad ibn Faris. (1404 AH). *Maktab al-Alam al-Islami*. Qom.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram. (1414 AH). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sadir.
- Akhavan Moghadam, Zohreh. (2019). "Semantic Aspects of Ta'wil in the Narrations of Ahl al-Bayt (a) and the Issue of Batn al-Qur'an." *Qur'anic Ta'wilat Research Journal*, 2(3), 45-65.
- Arasteh, Mehdi; Najjarzadegan, Fathollah; Masoudi, Abdolhadi & Ahmadi, Mohammad Hassan. (2020). "The Imamic Esoteric Aspect of the Qur'an..." *Imamate Studies*, 10(2).
- Azhari, Muhammad ibn Ahmad. (1421 AH). *Tahdhib al-Lugha*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ashkuri, Muhammad ibn Ali. (n.d.). *Tafsir Sharif Lahiji*. [Place unknown].
- Bahrani, Sayyid Hashim. (1415 AH). *Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an*. Mu'assasat al-Ba'tha.
- Barazesh, Alireza. (2015). *Tafsir Ahl al-Bayt (a)*. Tehran: Amirkabir.
- Bahjatpour, Abdolkarim. (2004). "A Review of Al-Dhahabi's Opinions about Ta'wil." *Tolu' Quarterly*, 12, 45-65.
- Jurjani, Ali ibn Muhammad. (1405 AH). *Al-Ta'rifat*. Tehran: Nasir Khosrow.
- Huwayzi, Abd Ali ibn Jumu'ah. (1415 AH). *Tafsir Nur al-Thaqalayn*. Esmaceliyan.
- Hasan ibn Ali (a), 11th Imam. (1409 AH). *Al-Tafsir al-Mansub ila al-Imam al-Askari*. Qom: Madrasat al-Imam al-Mahdi.
- Deyari Bidgoli, Mohammad Taghi & Ghanbari, Marzieh. (2020). "A Critical Review of Al-Dhahabi's Objections to Shiite Ta'wilat." *Afaq-e Din*, 40, 5-27.
- Raghib Isfahani, Husayn ibn Muhammad. (1414 AH). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam.
- Suyuti, Jalal al-Din. (1404 AH). *Al-Durr al-Manthur*. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi.
- Shubbar, Abdallah. (1407 AH). *Al-Jawhar al-Thamin fi Tafsir al-Kitab al-Mubin*. Kuwait.
- Sharaf al-Din Astrabadi. (1431 AH). *Ta'wil al-Ayat al-Zahira...* Ed. H. Ostadvalli. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Sadeghi, Fereshteh & Goli, Mehrnaz. (2021). "Types of Ta'wilat of Ahl al-Bayt (a) in the 26th Juz'..." *Qur'anic Ta'wilat Research Journal*, 4(7), 254-273.
- Safar Qummi, Hamad ibn al-Hasan. (1404 AH). *Ilm al-Hadith wa al-Kalam*. Qom.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. (1973/2014). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Mu'assasat al-A'lami.
- (1427 AH). *Tafsir al-Bayan fi al-Muwafaqa...* Beirut.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1412 AH). *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1993). *Majma' al-Bayan*. Tehran: Nasir Khosrow.
- Tayyib, Sayyid Abd al-Hossein. (1999). *Atiyyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Islam.
- Ayyashi, Muhammad ibn Mas'ud. (2001). *Tafsir 'Ayyashi*. Ed. Hashim Rasuli. Tehran.
- Fathi, Ali; Soltan Mohammadi, Fatemeh & Soltan Mohammadi, Hossein. (2021). "Pathology of Interpreter-Centrism..." *Qur'anic Ta'wilat Research Journal*, 4(7), 160-179.
- Furat, Furat ibn Ibrahim. (1412 AH): *Tafsir Furat al-Kufi*. Organization for Printing.

- Fayz Kashani, Muhammad ibn Shah Murtada. (1994/1415 AH): Tafsir al-Safi. Qom: Maktabat al-Sadr.
- Qummi, Ali ibn Ibrahim. (1404 AH) : Tafsir al-Qummi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Qummi Mashhadi, Muhammad ibn Muhammad Reza. (1989) : Tafsir Kanz al-Daqa'iq. Ed. Hossein Dargahi. Tehran.
- Qahari Kermani, Mohammad Hadi et al. (2020) : "Types of Ta'wilat..." Qur'anic Ta'wilat Research Journal, 7.
- (2019) : "Nature of Qur'anic Ta'wil..." Qur'anic Ta'wilat Research Journal, 2(3), 68-96.
- Kashani, Muhammad ibn Murtada. (n.d.) : Tafsir al-Mu'in. Qom.
- Kashani, Fathullah ibn Shukrallah. (1957) : Tafsir Manhaj al-Sadiqin. Tehran.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1407 AH) : Usul al-Kafi. Tehran.
- Moradi, Mohammad & Masoumi, Masoud. (2021) : "Typology of the Use of Example..." Qur'anic Studies, 12(46).
- Ma'rifat, Muhammad Hadi. (2000) : Tafsir wa Mufasssiran. Qom: Al-Tamhid.
- (1995) : Teaching Qur'anic Sciences. Tehran: Sazman Tablighat Islami.



University of Science and Quranic Knowledge
Sistan Faculty of Quranic Sciences

Comparative Study of the Concept of Tawīl in Nūr al-Thaqalayn, Al-Mīzān, and Tafsīr al-Namūneh with Emphasis on Verse 4 of Sūrat Ibrāhīm

Hadi zeini malekabad¹ 

1. Assistant Professor of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology, Law and Islamic Studies, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. zeini@theo.usb.ac.ir

Abstract

This study focuses on verse 4 of Sūrat Ibrāhīm and conducts a comparative analysis of the concept of tawīl in Tafsīr Nūr al-Thaqalayn. The main objective is to clarify how the language of the Qur'an is represented and the role of tawīl in religious understanding, with special emphasis on this key verse. In this regard, Nūr al-Thaqalayn, as a Shī'ī narration-centered exegesis, is compared with the exegetical approaches of Al-Mīzān and Tafsīr al-Namūneh. The central question is how the concept of the Qur'anic language and tawīl have been interpreted and explained in these three works, particularly regarding this verse, and what similarities and differences emerge in addressing the epistemological dimension of the language of revelation and interpretive tawīl. The findings indicate that Nūr al-Thaqalayn, emphasizing the role of the Imam as the ultimate interpreter, regards tawīl as a means of explaining the language of religion in light of the needs of society. In contrast, Al-Mīzān presents tawīl as delving into the semantic layers of the text and its relationship with the rational and historical development of humankind, while Tafsīr al-Namūneh focuses on the historical dimension and the "language of the people" (lisān al-qawm). This comparative analysis reveals the different approaches of the three commentaries in understanding the language of religion and the feasibility of interpretive tawīl based on the linguistic and cultural context of revelation, noting also that tawīl has affinities with modern cognitive linguistic approaches.

Keywords: Tawīl, Qur'anic language, Verse 4 of Sūrat Ibrāhīm, Nūr al-Thaqalayn, Al-Mīzān, Tafsīr al-Namūneh

Research Article



Received: 2025-06-02 ; Received in revised from: 2025-08-16 ; Accepted: 2025-09-03 ; Published online: 2025-09-03

◆ How to cite: zeini malekabad, H. (2025). A Comparative Study of the Concept of Interpretation in the Commentaries of Nur al-Thaqalayn, Al-Mizan and Nemone with Emphasis on Verse 4 of Surah Ibrahim. (e228322). *Qur'anic Ta'wīl Studies*, (64-83), e228322 doi: [10.22034/qc.2025.527939.1177](https://doi.org/10.22034/qc.2025.527939.1177)



بررسی تطبیقی مفهوم تأویل در تفاسیر نورالثقلین، المیزان و نمونه با تأکید بر آیه ۴ سوره ابراهیم

هادی زینی ملک‌آباد^۱

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، حقوق و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

zeini@theo.usb.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر با تمرکز بر آیه ۴ سوره ابراهیم به بررسی تطبیقی مفهوم تأویل در تفسیر نورالثقلین می‌پردازد. هدف اصلی مقاله، تبیین چگونگی بازنمایی زبان قرآن و نقش تأویل در فهم دینی با تمرکز بر این آیه کلیدی است. در این راستا، تفسیر نورالثقلین به عنوان تفسیری روایی محور شیعه، با رویکردهای تفسیری المیزان و تفسیر نمونه مقایسه می‌شود. پرسش اصلی آن است که چگونه مفهوم زبان قرآن و تأویل در این سه تفسیر با تأکید بر آیه یادشده تفسیر و تبیین شده و چه تفاوت‌ها و اشتراکاتی در مواجهه با بُعد معرفتی زبان وحی و تفسیر تأویلی وجود دارد. یافته‌ها نشان می‌دهد که نورالثقلین با تأکید بر نقش امام به عنوان مفسر نهایی، تأویل را ابزاری برای تبیین زبان دین در پرتو نیازهای جامعه می‌داند؛ در حالی که المیزان، تأویل را به منزله تعمیم در لایه‌های معنایی متن و رابطه آن با سیر عقلانی و تاریخی بشر معرفی می‌کند. تفسیر نمونه بر بُعد تاریخی و لسان قوم تمرکز دارد. این تحلیل تطبیقی بیانگر رویکردهای متفاوت سه تفسیر در فهم زبان دین و امکان‌پذیری تفسیر تأویلی بر پایه‌ی بستر زبانی و فرهنگی وحی است و البته تأویل با رویکردهای جدید زبان‌شناسی شناختی نیز قرابت دارد.

کلیدواژه‌ها: تأویل، زبان قرآن، آیه ۴ سوره ابراهیم، نورالثقلین، المیزان، تفسیر نمونه.

تاریخ دریافت: ۱۴۱۴/۳/۱۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۵/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۱۲ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۶/۱۲

♦ استناد به این مقاله: زینی ملک‌آباد، هادی. (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی مفهوم تأویل در تفاسیر نورالثقلین، المیزان و نمونه با تأکید بر آیه ۴ سوره ابراهیم. (۲۲۲-۲۲۲). *مطالعات تائولی قرآن*, (۸۳-۶۴), ۲۲۲-۲۲۲. doi: 10.22034/qc.2025.527939.1177

۱. طرح مسئله

زبان وحی و چگونگی انتقال پیام الهی به بشر همواره یکی از بنیادی‌ترین مباحث در حوزه تفسیر قرآن بوده است. مسئله اینکه خداوند چگونه با بشر سخن گفته و زبان قرآن چگونه فهم پذیر و معنادار شده، پرسش‌های مهمی در این عرصه ایجاد کرده است. این پرسش‌ها با موضوع تأویل پیوند خورده‌اند؛ چرا که تأویل، ناظر به تفسیرهای عمیق‌تری از متن است که از ساحت ظاهر الفاظ فراتر می‌رود و به لایه‌های باطنی معنا ورود می‌کند. آیه چهارم سوره ابراهیم، که به مسئله زبان رسولان و قوم آنان اشاره دارد، بابتی است در شناخت نسبت زبان، پیام و مخاطب: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ...». این آیه نه تنها بر نقش زبان در فهم وحی تأکید دارد، بلکه بر هدف تبیین‌گری نیز تصریح می‌ورزد. فهم این آیه در سنت‌های تفسیری مختلف، برداشت‌های متنوعی از مفهوم زبان، قوم، تبیین و تأویل را شکل داده است. تفسیر نورالثقلین به عنوان تفسیری حدیث‌محور، با تمرکز بر روایات اهل بیت علیهم‌السلام، نگرشی خاص به آیه دارد که بررسی و تطبیق آن با تفاسیر تحلیلی دیگر همچون المیزان و تفسیر نمونه، فرصتی برای تحلیل تطبیقی برداشت‌های گوناگون از زبان وحی فراهم می‌سازد. انتخاب تفاسیر المیزان و نمونه، هدفمدار بوده است؛ زیرا ساحت‌های مختلفی دارند که در ادامه مشخص خواهد شد... یکی از پرسش‌های اساسی در حوزه فهم قرآن آن است که مفهوم «زبان قوم» در آیه ۴ سوره ابراهیم چگونه باید تفسیر شود و چه ارتباطی با فهم‌پذیری وحی و تأویل دارد؟ آیا مقصود از زبان قوم، صرفاً زبان گفتاری و ملی است یا مفهومی گسترده‌تر از فرهنگ، ذهنیت و پیش‌فرض‌های مخاطبان را نیز شامل می‌شود؟

تفسیر نورالثقلین، با رویکردی روایی و نقل‌محور، در تبیین این آیه بر پیوند معنای آیه با روایات معصومان تأکید دارد. در مقابل، تفاسیری مانند المیزان و تفسیر نمونه، با رویکرد فلسفی-اجتماعی و زبانی، ابعاد معنایی متفاوتی از زبان و تأویل را تبیین کرده‌اند... تحلیل تطبیقی این تفاسیر می‌تواند روشن سازد که هرکدام از این منابع تفسیری چه درک متفاوت یا مشترکی از مفهوم «زبان قوم» و «تبیین وحی» ارائه داده‌اند. هدف این مقاله، بررسی نقاط اشتراک و افتراق میان دیدگاه‌های نورالثقلین، المیزان و نمونه در تفسیر آیه یادشده است. توجه به اشتراکات در بنیان‌های زبانی، رسالتی و تفسیری، و همچنین تمایزات در سطح روش‌شناسی، نگاه به تأویل، و گستره معنای زبان، از جمله محورهای این مقایسه خواهد بود. بنابراین، مسئله اصلی این تحقیق آن است که: نورالثقلین

چه برداشتی از مفهوم زبان و تبیین در آیه چهارم سوره ابراهیم ارائه داده و این برداشت در مقایسه با المیزان و تفسیر نمونه چه وجوه اشتراک و افتراقی دارد؟ این پژوهش از نوع کیفی و تحلیلی-توصیفی است که با روش تطبیقی به بررسی تأویل و زبان قرآن در تفسیر نورالثقلین و مقایسه آن با دو تفسیر دیگر (المیزان و نمونه) می‌پردازد. برای تمرکز و عمق بخشی، آیه ۴ سوره ابراهیم ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ...﴾ به عنوان مصداق انتخاب شده است. گردآوری داده‌ها به صورت جمع‌آوری و مطالعه دقیق متن تفاسیر مورد نظر و استخراج بخش‌های مرتبط با مفهوم تأویل و زبان قرآن در این آیه انجام شده است.

۲. پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، تأویل قرآن به‌ویژه در تفسیرهای شیعی مورد توجه روزافزون قرار گرفته است. با این حال، اغلب تحقیقات به‌طور مستقل یا بر لایه‌های تفسیری یا بر بُعد زبانی تمرکز کرده‌اند و کمتر پژوهش تطبیقی بین هر دو حوزه و در یک منبع خاص انجام شده است.

در رساله دکتری «بررسی و تحلیل روایات تأویلی تفسیر نورالثقلین با تأکید بر نقد شبهات وارد بر تفاسیر شیعی» از معصومه خاتمی به راهنمایی نهلا غروی نائینی (۱۳۹۴) در دانشگاه تربیت مدرس نیز به برخی از شبهات پاسخ داده شده، اما در مقام تطبیق چیزی بیان نشده است. اما رویکرد تأویلی، تبیین و به نوعی از آن دفاع شده است. در مقاله «نقد متنی روایات تفسیر نورالثقلین بر اساس مستندات قرآنی» از رحمت‌الله عبد‌الله زاده آرانی (۱۳۹۵)، نویسنده پس از بررسی روایات نورالثقلین به این نتیجه رسیده که برخی از این روایات علاوه بر تعارض و عدم مطابقت با مسلمات عقلی و مسلمات علمی و مانند آن، با آیات محکم قرآن کریم نیز سازگاری ندارند. از سوی دیگر، موسوی کیانی (۱۳۹۹) در مطالعه‌ای با عنوان «بررسی تحلیلی تشبیه در روایات تفسیری اخلاقی و تربیتی تفسیر نورالثقلین» به کاربرد ادبیات و تصویرسازی در روایت‌های تأویلی نورالثقلین پرداخته است که با موضوع مقاله پیش حاضر، قرابت کمتری دارد؛ اما اشاره به ظرفیت‌های روایات تفسیری-تأویلی آن شایان توجه است. همچنین، مقاله‌ای با عنوان «گونه‌شناسی روایات تفسیری امام علی علیه السلام با تأکید بر تفسیر روایی نورالثقلین» (نورمحمدی نجف‌آبادی و همکاران، ۱۴۰۱)، طبقه‌بندی جامع روایات تفسیری نقل شده از امام علی علیه السلام را ارائه داده است که به نوعی بیانگر اهمیت تفسیر نورالثقلین نیز است؛ اما تمرکز آن بر مؤلفه‌های ساختاری روایت بوده و تحلیل تأویلی ضعیف‌تر است.

در مقاله‌ای تحت عنوان «واکاوی تحلیلی کاربست اختلاف قراءات مذکور در روایات اهل بیت علیهم‌السلام (مطالعه موردی: تفسیر نورالثقلین)» نوشته الهام زرین کلاه (۱۴۰۲)، نویسنده اقدام به استخراج و تحلیل انواع قراءات از دیدگاه نورالثقلین کرده و نقش آن‌ها را در تقویت مفهومی آیات بررسی نموده است. اگرچه این پژوهش ساختار معناداری را تحلیل کرده، اما به ترکیب تأویل و زبان قرآن در چارچوب یک آیه خاص پرداخته است. این مقاله هرچند در تحلیل محتوا دقیق است، ولی به ساختار زبانی قرآن و نسبت آن با تأویل کمتر پرداخته است. پژوهش‌هایی از این دست را می‌توان نام برد که در آنها، مسائل مربوط به تأویل و زبان قرآن پرداخته شده‌اند، اما با وجود این، تعامل با مفهوم زبان قرآن و بررسی تطبیقی در آنها محدود است. با وجود پژوهش‌های متعدد درباره روایات تفسیری نورالثقلین، پژوهشی تطبیقی با تمرکز خاص بر تأویل و زبان قرآن در چارچوب یک آیه مصداقی (مثلاً آیه ۴ سوره ابراهیم) انجام نشده است؛ بیشتر مطالعات، تحلیل‌های جزئی یا ساختار روایی ارائه داده‌اند و کمتر به نسبت بین میان زبان، تأویل و آموزه امام‌شناختی پرداخته‌اند؛ همچنین، لایه‌های اشتراک و افتراق در رویکرد تأویلی تفاسیر مختلف (نورالثقلین، المیزان، تفسیر نمونه)^۱ به ویژه در حوزه زبان قرآن، به صورت منسجم بررسی نشده‌اند. بنابراین با توجه به خلأهای فوق، پژوهش حاضر با رویکردی تطبیقی، تمرکز بر یک آیه قرآنی مشخص (آیه ۴ سوره ابراهیم) و تحلیل هم‌زمان تأویل و زبان قرآن در سه تفسیر برجسته (نورالثقلین، المیزان، و تفسیر نمونه) استوار است. این رویکرد، امکان بررسی هم‌زمان مؤلفه‌های زبانی، معنایی، و کلامی را در تفسیر و تحلیل متون فراهم می‌آورد و نقش امام‌شناسی را در فهم تأویلی برجسته می‌سازد.

۳. چارچوب نظری

برای تحلیل تطبیقی تأویل و زبان قرآن در تفسیر نورالثقلین با تمرکز بر آیه ۴ سوره ابراهیم، لازم است چارچوب نظری پژوهش بر سه محور اصلی استوار باشد:

۳-۱. نظریه زبان قرآن

زبان قرآن به عنوان ابزار اصلی انتقال وحی، ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که آن را از زبان‌های معمولی متمایز می‌کند. این زبان چندلایه است و شامل سطوح ظاهری و باطنی معنا می‌شود که هر کدام در فهم پیام الهی اهمیت دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۲: ۸۷).

۱. انتخاب برخی از تفاسیر، جهت تطبیق و نشان دادن موارد تطبیق است.

۲-۳. **نظریه «زبان تطبیقی»** بر این اصل تأکید دارد که زبان قرآن با زبان‌های انسانی عادی از نظر ساختار و کاربرد تفاوت دارد و باید در متن وحی و نسبت به مخاطب آن تحلیل شود (ساجدی، ۱۴۰۲: ۱۵-۳۰). این نظریه کمک می‌کند که مفهوم «زبان قوم» از محدوده‌ی زبان‌های محاوره‌ای و روزمره فراتر رود و آن را به یک ساختار زبانی سیال و سیستمی گسترده‌تر تعریف کند، که در متن وحی باید در بستر معنایی و متنی خاص تحلیل شود. در مطالعه زبان‌های دینی و قرآن پژوهی، این رویکرد مستند به دیدگاه‌های زبان‌شناسان معاصر مانند اتول و راسل (Ait-Toul, Russell, ۲۰۲۰، ۵۰) است که بر تمایز بین زبان‌های دینی و زبانی رایج تأکید دارند

۳-۳. **نظریه «زبان بینامتن»** بر تعامل و پیوند عمیق میان متن‌ها و تأثیرپذیری آنها از زمینه‌های فرهنگی، دینی و تاریخی تأکید می‌کند؛ به گونه‌ای که معنا در فضای تبادل میان متون مختلف شکل می‌گیرد و فهم پیام را غنی‌تر و چندوجهی می‌سازد (Niranjana, ۱۹۹۲، ۴۵-۶۰؛ Kristeva, ۱۹۸۰، ۱۲۰-۱۳۵). بر اساس مطالعات زبان‌شناسی معناشناسی، زبان قرآن نشان‌دهنده بهره‌مندی از جنبه‌های معناشناسی قرینه‌ای و پراگماتیک است، که امکان تفسیر و فهم پیام در قالب شرایط و مقتضیات مخاطب را فراهم می‌آورد و بر اهمیت تفسیر سیاقی تأکید می‌کند (Mey, ۲۰۰۱، ۱۲۰-۱۳۰؛ Mousa, ۲۰۱۸، ۷۵-۹۰). این دیدگاه‌ها زمینه‌ای نظری برای درک زبان قرآن در آیه «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه...» فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که زبان قوم به معنای زبان گفتاری صرف نیست، بلکه نظامی پیچیده از معناهای فرهنگی و تاریخی است که زمینه ساز تأویل است.

۴-۳. مفهوم تأویل در تفسیر قرآن

تأویل در متون تفسیری به معنای فراتر رفتن از ظاهر لفظ به لایه‌های باطنی معناست که ریشه در منابع حدیثی و کلامی دارد (طباطبایی ۱۳۹۰: ۴۲/۱). این مفهوم در مکتب شیعی با تأکید بر نقش امام معصوم به عنوان مفسر حقیقی قرآن تعمیق یافته است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸/۲۲). در مقابل، تفاسیر اهل سنت غالباً تأویل را محدودتر به زمینه‌های تاریخی و لغوی تفسیر می‌کنند (طبری، ۱۴۱۳: ۵۶/۱). همان معنایی که أبو عبیده در مجاز القرآن از معنای تأویل ارائه داده است، و تأویل را تفسیر و معنا بر اساس ساخت تاریخی دانسته است (زینی و نیل ساز، ۱۳۹۸: ۳۱-۵۳). بر این اساس واژه تأویل دارای یک تطور معنایی از معنای اولیه، همسانی تأویل و تفسیر (مثلاً در تفسیر طبری و مجاز القرآن) تا

افتراق آن دو است. که در تفسیر نور الثقلین، معنای اصطلاحی تأویل مراد است که از تفسیر جداست.

۳-۵. نقش امام و تفسیر روایی در نورالثقلین

نورالثقلین به عنوان تفسیری حدیث محور، تأکید ویژه‌ای بر روایت‌های اهل بیت و نقش امام معصوم در فهم نهایی وحی دارد (حویزی ۱۴۱۵: ۱۱۲/۲). بر اساس این دیدگاه، زبان قرآن و تأویل آن، بدون ارجاع به مفسران معصوم ناقص است و آیات قرآن در پرتو روایات ایشان معنا پیدا می‌کند، پژوهش حاضر زبان قرآن را نه صرفاً در قالب زبان گفتاری، بلکه به مثابه شبکه‌ای پیچیده از معانی مرتبط با فرهنگ، ذهنیت و آموزه‌های وحیانی می‌بیند. تأویل نیز به عنوان فرایند کشف لایه‌های پنهان معنا، از طریق واسطه روایات معصومان قابل تحقق است. در نتیجه، مقایسه تفسیر نورالثقلین با تفاسیر المیزان و نمونه که رویکردهای متفاوتی نسبت به تأویل و زبان قرآن دارند، فرصت مناسبی برای فهم عمیق‌تر نسبت میان زبان، تأویل و امامت فراهم می‌آورد.

۴. تحلیل داده‌ها و بحث

این بخش به تحلیل تطبیقی رویکردهای تأویلی و زبان قرآن در آیه ۴ سوره ابراهیم در سه تفسیر نورالثقلین، المیزان و نمونه اختصاص دارد. این آیه با تأکید بر زبان وحی و تناسب آن با مخاطب، بستری مناسب برای بررسی لایه‌های معنایی و زبانی فراهم می‌آورد.

۴-۱. رویکرد تأویلی در تفسیر نورالثقلین

تفسیر نورالثقلین با تأکید قوی بر نقش امام معصوم به عنوان مفسر حقیقی قرآن، آیه را فراتر از سطح ظاهری آن می‌بیند. بر اساس نظر حویزی، «لسان قوم» تنها زبان گفتاری نیست بلکه زبان فهم و تفسیر وحی است که امامان معصوم آن را مطابق با نیازهای جامعه و زبان زمان ترجمه و تبیین می‌کنند (حویزی ۱۴۱۵: ۱۱۲/۲). این دیدگاه تأویل را فرآیندی زنده و جاری معرفی می‌کند که به واسطه ولایت امامان استمرار می‌یابد و معنا را در قالبی کلامی و ولایی گسترش می‌دهد. از منظر روایی، نورالثقلین به روایات متعدد اهل بیت استناد می‌کند که بر ضرورت رجوع به امامان در فهم قرآن تأکید دارند و تأویل را تنها در پرتو معارف معصومان ممکن می‌دانند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱۴/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸/۲۲). این رویکرد، تأویل را نه فقط یک عمل زبانی، بلکه یک فرایند کلامی و امامت‌شناسانه معرفی می‌کند که زبان قرآن را با ساختار نظری امامت پیوند می‌دهد. بر این اساس تأویل صرفاً

تفسیری شخصی یا تاریخی نیست؛ بلکه در این چارچوب، زبان قرآن با ولایت پیوند خورده و معنای آیه در بستر تحول‌های تاریخی و نیازهای معرفتی جامعه دینی، قابل فهم می‌گردد.

مطالعات معاصر در حوزه تفسیر حدیث محور نیز تأکید دارند که رویکرد نورالثقلین از حیث اتکای مستمر بر نقل معصومان، ساختاری منسجم برای تبیین ارتباط زبان قرآن و تأویل فراهم می‌کند (زرین‌کلاه، ۱۴۰۲: ۶۶۶). این نگرش به تأویل، علاوه بر عمق معنایی، زمینه گسترش فهم وحی در عصرهای مختلف را فراهم می‌آورد و آن را با جایگاه رهبری دینی پیوند می‌زند.

۴-۲. رویکرد تأویلی در تفسیر المیزان

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، آیه را بیشتر در چارچوب بُعد زبانی و تاریخی می‌نگرد. وی «لسان قوم» را زبان گفتاری و فرهنگی مردم آن زمان تعریف می‌کند که پیامبر باید پیام را به آن زبان برساند تا فهم آن برای مخاطب میسر باشد (طباطبایی ۱۳۹۰: ۱۵/۱۲). وی تأویل را گسترشی در معنای آیات می‌داند که از طریق علوم مختلف و تدبر در قرآن قابل حصول است. طباطبایی معتقد است زبان قرآن زبان جهانی و فراگیر است، اما متناسب با شرایط و زبان مخاطب زمان نزول بیان شده است؛ بنابراین، تأویل بیشتر به معنای تطبیق معارف قرآنی با شرایط روز است و کمتر با امامت و تفسیر روایی پیوند خورده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۵/۱). علامه طباطبایی در المیزان، ضمن توجه به بُعد باطنی آیات، تأویل را ناظر به حقیقتی فراتر از معنای ظاهری الفاظ می‌داند. وی در ذیل آیه ۴ سوره ابراهیم، با تفسیر «لسان قوم» به معنای عرف و روش بیانی رایج در یک قوم، تأکید می‌کند که فهم قرآن نیازمند پیوند عقل و نقل است، اما در این آیه، موضوع تأویل به طور مستقیم مطرح نشده است، بلکه تبیین پیام وحی در افق مخاطبان مورد نظر است (طباطبایی ۱۳۹۰: ۹۶/۱۲). از دیدگاه او، تأویل در معنای خاص خود، مربوط به امور غیبی و معارف بلند قرآنی است که لزوماً همه مخاطبان به آن دسترسی ندارند و تنها راسخان در علم می‌توانند به آن دست یابند (همان: ج ۳، ص ۲۷۱).

علامه طباطبایی با وجود پذیرش حجیت قول معصوم، عقل‌گرایی تفسیری را مبنای کار خود قرار می‌دهد و تأویل را بیش از آن که به سنت روایی وابسته کند، با روش فلسفی و کلامی تحلیل می‌کند (علوی مهر، ۱۴۰۱: ص ۲۸۵). از سوی دیگر، طباطبایی در تحلیل‌های معناشناختی خود تأکید دارد که زبان قرآن ساختاری منطقی و فلسفی دارد که نیازمند فهم دقیق و بهره‌گیری از مبانی عقلی

است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/ ۱۰۲). لذا، رویکرد المیزان به زبان قرآن، بر فهم عقلانی و تاریخی متمرکز است و تأویل را فرایندی عقلانی می‌بیند که تأویل به مثابه بسط باطنی معنا در پرتو عقل و نقل است.

۴-۳. رویکرد تأویلی در تفسیر نمونه

تفسیر نمونه که از رویکردی ساده و مخاطب‌محور برخوردار است، تأکید دارد که «لسان قوم» صرفاً به زبان محاوره‌ای و تاریخی پیامبر محدود است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۰/ ۲۶۹). این تفسیر تأویل را محدود به بازگشت به معنای لغوی و تاریخی آیات می‌داند و کمتر به لایه‌های معنایی باطنی می‌پردازد. با این حال، تفسیر نمونه در برخی تحلیل‌های خود به ضرورت فهمی فراتر از ظاهر آیات اشاره می‌کند و بر تدبر و تعقل در قرآن تأکید دارد (مکارم شیرازی، ۱۱/ ۴۴؛ ۱۱/ ۳۶۳؛ ۱۵/ ۸۴). اما این تأکید، کمتر در مورد آیه مورد بحث به کار گرفته شده و بیشتر در سطح فهم عمومی زبان قرآن باقی مانده است. بنابراین با بررسی تطبیقی، می‌توان سه تفاوت اصلی را در رویکردهای تأویلی سه تفسیر مذکور شناسایی کرد: الف. نقش امامت و روایت: نورالثقلین تأویل را در پرتو امامت و روایات معصومان می‌بیند و زبان قرآن را با ساختار کلامی ولایت پیوند می‌زند. این نگاه تأویل را فرایندی زنده و جاری می‌داند.

ب. بعد تاریخی و عقلانی: المیزان تأویل را در قالب فهم تاریخی و عقلانی مطرح می‌کند که زبان قرآن را همزمان متناسب با شرایط زمان نزول و قابل تعمیم می‌داند.

ج. محدودیت معنایی: نمونه، تأویل را محدود به فهم لغوی و تاریخی آیات می‌شناسد و کمتر به مفاهیم باطنی و تبیینی می‌پردازد. این تفاوت‌ها نشان‌دهنده تأثیر رویکردهای کلامی، روش‌شناختی و معرفتی مفسران بر فهم زبان و تأویل قرآن است.

بنابراین این تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که تأویل و زبان قرآن در تفسیر نورالثقلین بیشتر بر جنبه‌های کلامی، امامت‌شناسانه و روایی متمرکز است و تأویل را فرایندی فراتر از معنای لغوی می‌داند. در مقابل، المیزان رویکردی عقلانی و تاریخی دارد و نمونه تأویلی محدود و سطحی ارائه می‌کند. این یافته‌ها بر اهمیت توجه به مبانی کلامی و روایی در فهم زبان قرآن و تأویل آن تأکید می‌کنند و نشان می‌دهند که تفسیر نورالثقلین از حیث پیوند تنگاتنگ میان زبان قرآن و ولایت، جایگاهی ویژه در مطالعات تفسیری دارد.

بنابراین، در یک جمع‌بندی تطبیقی، می‌توان در قالب جدول (۱) چنین ارائه داد:

نمونه	المیزان	نورالثقلین	محور مقایسه
مرجع روایی برای فهم باطنی	راسخون در علم شریک در تأویل	مفسر انحصاری و زنده معنا	نقش امام
تفسیر باطنی محدود، با ابزار معتبر	حقیقت نهفته و متعالی	فرآیند امامت محور و زنده	مفهوم تأویل
زبان ارتباطی اقناعی و تربیتی	زبان ذهنی و مفهومی قوم	زبان فهم ولایی و فرهنگی	زبان قوم
روایت، عقل، عرف زبانی	عقل و انسجام درون متنی	روایت اهل بیت	ابزار تفسیر

از منظر معناشناسی شناختی، این سه رویکرد در مدل‌های مفهومی متفاوتی قرار می‌گیرند. نورالثقلین زبان قرآن را در فضاهای ذهنی امامت بازتعریف می‌کند، المیزان بر نقش عقلانیت فلسفی و زبان انسجام‌یافته تمرکز دارد، و نمونه از تعامل زبان وحی با شرایط اجتماعی-فرهنگی قوم سخن می‌گوید. این تطبیق روشن می‌سازد که معنا در قرآن نه تنها تابع واژگان بلکه وابسته به مرجعیت، عقلانیت و بستر مخاطب نیز هست.

۴-۴. تطبیق نهایی سه رویکرد تأویلی با تمرکز بر مبانی زبانی، معرفت‌شناختی و مخاطب‌شناختی

در راستای تحلیل نهایی رویکردهای تفسیری سه‌گانه نسبت به مفهوم تأویل در قرآن، مقایسه‌ی تطبیقی بر اساس سه محور اساسی یعنی مبانی زبانی قرآن، نحوه مواجهه با مخاطب، و چارچوب‌های معرفت‌شناختی ارائه می‌شود. این تطبیق، تصویری روشن‌تر از نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه‌ها ترسیم می‌کند و نشان می‌دهد هر تفسیر چگونه درک خاص خود را از «تأویل» بر مبنای چارچوب معرفتی و روش‌شناسی خود ارائه می‌دهد.

الف) مبانی زبان‌شناختی قرآن

نورالثقلین: این تفسیر، زبان قرآن را واجد لایه‌های رمزی و رمزآلود می‌داند که تنها اهل بیت علیهم‌السلام قابلیت کشف سطوح تأویلی آن را دارند. بنابراین زبان قرآن نزد این تفسیر از سنخ زبان الهی-ولایی است که در فهم آن نیازمند به معصوم هستیم (حویزی، ۱۴۱۵: ۱۴/۱) این دیدگاه نشان می‌دهد که زبان قرآن در نظر نورالثقلین، فراتر از یک زبان سطحی و ظاهری است و دارای لایه‌های رمزی و نمادین است که نیازمند تفسیر و درک عمیق‌تر است. بر اساس این تحلیل، فهم

کامل چنین زبانی تنها توسط اهل بیت معصومین امکان پذیر است، چراکه آنان به عنوان واسطه های الهی و ولایت، قادر به کشف و تبیین این سطوح تأویلی مخفی هستند. این رویکرد، جایگاه ویژه و منحصر به فرد اهل بیت در تفسیر رمزآلود قرآن را برجسته می کند و بر اهمیت نقش معصوم در فهم و تبیین معارف عمیق قرآنی تأکید دارد.

المیزان: علامه طباطبایی با پذیرش ساختار عقل فهم زبان قرآن، آن را متشکل از ظاهر و باطن می داند، اما معتقد است زبان قرآن برخلاف زبان رمزی، قابل تحلیل عقلانی است. زبان قرآن گرچه گاه تمثیلی است، اما در تحلیل نهایی تابع قواعد منطقی و فلسفی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۸/۳) این دیدگاه علامه طباطبایی نشان می دهد که زبان قرآن، اگرچه گاهی تمثیل و نمادین است، اما در اصل، قابل تحلیل و فهم عقلانی است و با ساختار منطقی و فلسفی سازگار است. او بر این باور است که برخلاف زبان رمزی و نمادین، زبان قرآن در قالب ظاهر و باطن، قابل بررسی و تبیین منطقی است و می توان از قواعد عقلانی برای درک معانی آن بهره برد. در نتیجه، فهم قرآن نیازمند بهره گیری از ابزارهای عقلانی است و تفسیر آن نباید صرفاً مبتنی بر نماد و رمز باشد، بلکه باید بر پایه تحلیل منطقی و فلسفی استوار گردد. این دیدگاه، جایگاه ویژه عقل و منطق در تفسیر قرآن را تأیید می کند و نقطه تعادل بین ظاهر و باطن متن مقدس را نشان می دهد.

تفسیر نمونه: زبان قرآن در این تفسیر ابزاری برای هدایت اخلاقی و تربیتی جامعه است. جنبه های تأویلی متن نیز اغلب در قالب پیام های اجتماعی-روانی معنا می یابد و نه ساختارهای رمزی یا فلسفی پیچیده (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۸۰/۲۷۱) این دیدگاه نشان می دهد که زبان قرآن در تفسیر نمونه، بیشتر به عنوان ابزاری کارآمد و مستقیم برای هدایت اخلاقی و تربیتی جامعه مورد توجه است. تأویل های متن غالباً در قالب پیام های اجتماعی و روانی عرضه می شوند، نه در قالب ساختارهای رمزی و پیچیده فلسفی. در نتیجه، فهم قرآن بر پایه پیام های عملی و قابل فهم برای همگان است و تفسیر آن تمرکز بیشتری بر اثرگذاری فرهنگی و تربیتی دارد، تا بر تبیین رموز و ساختارهای فلسفی عمیق و پیچیده. این رویکرد، قرآن را وسیله ای برای مستقیم ترین و موثرترین راه های اصلاح و تربیت اجتماعی معرفی می کند.

ب) مخاطب شناسی در فرآیند تأویل

نورالثقلین: مخاطب عام قادر به درک تأویل نیست، مگر از طریق بیان معصوم. این رویکرد رابطه مخاطب با تأویل را غیرمستقیم می بیند و تنها خواص (اهل

بیت) را شایسته تأویل می‌داند (حویزی، ۱۴۱۵: ۲/۵۲۵) (این دیدگاه بر نقش ویژه و ممتاز اهل بیت علیهم‌السلام در فهم معارف عمیق قرآن تأکید دارد. از نظر نورالثقلین، مخاطبان عادی و عمومی قادر نیستند به طور مستقیم و مستقل به تأویل‌های ژرف و رمزی قرآن دست یابند، مگر از طریق بیانات و تبیین‌های معصومان. این رویکرد رابطه میان مخاطب و تأویل را غیرمستقیم و واسطه‌گرانه می‌داند و تنها اهل بیت را شایسته و قادر به درک و تبیین اسرار و سطوح عمیق تر قرآن می‌داند؛ چراکه آنان به عنوان حصن‌های غیبی و واسطه‌های الهی، توان تفسیر و کشف معارف غیبی و رمزی قرآن را دارند. این نگرش، جایگاه ویژه و منحصر به فرد اهل بیت را در تبیین معنای عمیق قرآن نشان می‌دهد و فهم تأویل را در دامان و از طریق آنان ممکن می‌داند، نه برای عموم مردم.

المیزان: مخاطب در این تفسیر با تجهیز به عقل و اصول تفسیری، می‌تواند مراتب معنایی را کشف کند. مخاطب فعال، تحلیل‌گر و متفکر، در فضای تفسیر حضور دارد و نقش او در فرآیند تأویل نادیده گرفته نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵/۱۵۰). این دیدگاه بر نقش فعال و مشارکتی مخاطب در فرآیند تفسیر تأکید دارد. علامه طباطبایی معتقد است که با بهره‌گیری از عقل، اصول تفسیری و تقویت توان تحلیلی، مخاطب می‌تواند مراتب و لایه‌های مختلف معانی قرآن را کشف کند. در این رویکرد، تفسیر نه پدیده‌ای منفعلانه بلکه فرآیندی است که تحلیل‌گر، متفکر و فعال در آن حضور دارد و نقش او در تأویل، قابل توجه و ارزشمند است. به این ترتیب، تفسیر به عنوان یک فعالیت ذهنی و عقلانی، نیازمند درگیری و اندیشه‌ورزی مخاطب است و او در جاری ساختن معنای عمیق قرآن نقش اصلی و فعال دارد.

تفسیر نمونه: مخاطب در این تفسیر، انسانی اجتماعی و اهل تأمل عملی است؛ فهم تأویل تابعی از نیازهای اجتماعی و اخلاقی اوست. تأویل نزد این مخاطب، پیامی کاربردی و معنابخش است نه صرفاً معرفتی یا رمزی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۲۱/۱۰). این دیدگاه بر نقش عملی و کاربردی مخاطب در تفسیر نمونه تأکید دارد. بر اساس آن، مخاطب کوشنده و اهل تأمل، تفسیر قرآن را نه تنها به عنوان یک فعالیت نظریاً رمزی، بلکه به عنوان وسیله‌ای برای پاسخگویی به نیازهای اجتماعی و اخلاقی خود می‌بیند. در این رویکرد، تأویل‌های قرآن، پیام‌هایی کاربردی، عملی و معنابخش هستند که مستقیم و موثر در زندگی روزمره و مسائل اجتماعی و اخلاقی فرد و جامعه قرار می‌گیرند. بنابراین، فهم قرآن برای این مخاطب، فرایندی است که هدف آن رفع نیازهای عملی و تعالی اخلاقی، و نه صرفاً کشف معانی معرفتی و رمزی است.

ج) مبانی معرفت‌شناختی تائویل

نورالثقلین: معرفت به تائویل، امری الهامی و منحصرأ از مجرای وحی و ولایت است. عقل و تجربه بشری در این سطح از معرفت ناکافی‌اند و باید به نصوص اهل بیت تمسک کرد (حویزی، ۱۴۱۵: ۹۸/۳). بنابراین دیدگاه نورالثقلین در رابطه با معرفت به تائویل، بر تمایز قابل ملاحظه‌ای بین سطح معرفتی انسان‌های عادی و اهل بیت علیهم‌السلام تأکید دارد. بر اساس این نظریه، معرفت به تائویل، نه تنها یک فرآیند عقلانی یا تجربی، بلکه امری الهامی و منحصرأ وابسته به وحی و ولایت معصومین است. این نگاه، معرفت تائویل را در حوزه‌ی غیب و معارف غیبی قرار می‌دهد که مبنای اصلی آن، الهام الهی و ارتباط مستقیم با ولایت است، و نه به وسیله استدلال منطقی و تجربه بشری ممکن است.

این دیدگاه نشان می‌دهد که نورالثقلین، در پی تبیین جایگاه ویژه و منحصر به فرد اهل بیت در تعلیم معارف غیبی است و نقش آنها را در انتقال و تفسیر حقیقت مطلق برتر و مستقل از ابزارهای بشری می‌داند. انسان «عقل» و متجرب در مواجهه با این وجوه از معرفت، در سطح ناکافی قرار می‌گیرد و تنها باید به نصوص و روایات اهل بیت تمسک جوید تا با معرفتی اصیل و واقعی به تائویل برسید. در واقع، این نگرش بر اهمیت و جایگاه وحی و ولایت در فهم و تفسیر متون دینی تأکید می‌ورزد و در مقابل، عقل و تجربه بشری را در این سطح از معرفت، بی‌کارآمد و ناتوان می‌داند. این نگرش، بیشتر در مسیر تفاسیر متکی بر نقل و حدیث معصومین قرار دارد و بر نقش انحصاری و خاص اهل بیت در دریافت معارف غیبی تأکید می‌کند، که نتیجه آن، حفظ و تقویت اعتبار نصوص دینی و روایات است. در مجموع، دیدگاه نورالثقلین، علاوه بر تأکید بر جایگاه والای اهل بیت، نشان‌دهنده‌ی نوعی منازعه بین منبع‌های انسانی و الهی در کسب معارف غیبی است و بر خداوند و اولیای معصومین علیهم‌السلام، به عنوان منبع اصلی و بی‌خطا، تمرکز دارد. این رویکرد، برای شناخت، تائویل را، راهکار اصلی و معتبر می‌داند و نقش عقل بشری را، در کنار اعتراف به محدودیت‌های آن، در سطحی پایین‌تر و تکمیلی نگه می‌دارد.

المیزان: علامه طباطبایی معرفت به تائویل را در تلفیق عقل و نقل ممکن می‌داند. هرچند تائویل نهایی آیات را نزد خداوند می‌داند (و ما يعلم تائویله إلا الله)، اما معتقد است انسان در محدوده‌ی معقول می‌تواند به درک تائویل نسبی برسد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۴/۶). بنابراین علامه طباطبایی در مکتب فکری خود بر تلفیق دو منبع معرفتی عقل و نقل تأکید دارد و معتقد است که فهم

تأویل، به عنوان یکی از مهم‌ترین ابعاد تفسیر قرآن، نیازمند تعاملی بین این دو منبع است. از دیدگاه او، تأویل نهایی آیات، بر عهده خداوند است و انسان به دلیل محدودیت‌های شناختی و معرفتی، تنها قادر است به درک تأویل‌های نسبی و بخشی از آن دست یابد. این تفاوت بین تأویل نهایی و معرفت نسبی، نشان‌دهنده‌ی مرزهای انسان در فهم معارف غیبی است و بر ضرورت تواضع در مقابل عظمت قدرت الهی تأکید می‌کند.

در عین حال، باور به امکان دستیابی به تأویل نسبی از طریق عقل و استنتاج‌های منطقی، نقطه قوت نظریه علامه است که بر تداوم و پویایی فهم بشر از مفاهیم دینی تأکید دارد. این رویکرد، با تکیه بر اعتماد به عقل در کنار نقل، راهکارهای کاربردی برای تفسیر متن‌های مقدس و فهم دقیق‌تر معانی آیات ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که هرچند فهم کامل و نهایی محدود به خداوند است، ولی مسیرهای معقول و منطقی انسان می‌تواند در پیشبرد معرفت دینی مؤثر باشد. در نتیجه، دیدگاه علامه طباطبایی بر تلفیق عقل و نقل و اعتقاد به تأویل نسبی، نمونه‌ای از توازن بین تواضع و اعتماد است که در فهم متون مقدس، به مفهوم تعقل و تعبد به صورت همزمان اهمیتی می‌دهد. این رویکرد، علاوه بر حفظ جایگاه معنویت و وحی، بر اهمیت نقش عقل در تفسیر و فهم قرآن تأکید دارد و راه را برای پژوهش‌های تفسیرهای جدید هموار می‌سازد.

تفسیر نمونه: معرفت به تأویل در این رویکرد بیشتر مبتنی بر فهم عرفی، تربیتی و اقتضائات زمانی و مکانی است. مرزهای معرفتی در اینجا پویا، انعطاف‌پذیر و ناظر به تحول جامعه انسانی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۰۳/۱۵). بنابراین رویکرد تفسیر نمونه به تأویل، بازتابی از تلاش برای بازسازی رابطه‌ی میان متن مقدس و زیست‌جهان انسان معاصر است. بر خلاف برخی رویکردهای ایستا و سنت‌گرا که تأویل را صرفاً کشف لایه‌های باطنی و گاه رازآلود متن می‌دانند، در این رویکرد، تأویل نه ابزاری برای فرار از ظاهر آیات، بلکه روشی برای تعمیق فهم و انطباق معانی قرآنی با شرایط متغیر زندگی بشر است. معرفت تأویلی در این نگرش، فرایندی زنده و پویاست که به تعامل مستمر میان نص و تجربه تاریخی-فرهنگی مخاطب وابسته است.

با این نگاه، فهم آیات تنها در چارچوب فضای نزول قابل تحقق نیست، بلکه باید در پرتو تحول مفاهیم اجتماعی، رشد عقلانیت انسانی و اقتضائات تربیتی جدید بازخوانی شود. تأویل در تفسیر نمونه، نه گریز از معنا، بلکه تعمیق آن با لحاظ اقتضائات جدید است. به بیان دیگر، متن مقدس همچنان مرجع است،

اما این مرجعیت از طریق فهم پویا، اجتماعی شده و تربیتی تحقق می‌یابد، نه از راه جزم‌گرایی یا تأویلات رازآلود و گاه شخصی‌گرایانه. از منظر معرفت‌شناسی، این تلقی از تأویل نشانگر عبور از تلقی متن‌محور صرف به سوی یک نظام معناشناختی رابطه‌محور است؛ بدین معنا که معنا نه صرفاً در خود متن بلکه در رابطه میان متن، مفسر و بافت زمانی-مکانی شکل می‌گیرد. بنابراین، می‌توان گفت تأویل در این رویکرد، به مثابه‌ی ابزاری برای تحقق عقلانیت دینی و تربیت اجتماعی-اخلاقی در بستر زمان تلقی می‌شود، نه صرفاً تفسیر باطنی یا رمزی آیات. این نگاه همچنین زمینه‌ساز پذیرش تفسیری تاریخی، تحلیلی و بین‌رشته‌ای از قرآن کریم است.

خلاصه جدول تطبیقی (جدول ۲)

نمونه	المیزان	نورالثقلین	محور تطبیق
هدایت‌محور و تربیتی	عقل‌فهم و تمثیلی	رمزی و ولایی	زبان قرآن
مخاطب اجتماعی- کاربردی	مخاطب عقل‌ورز و مشارکت‌گر	مخاطب مطیع، غیرفعال	نقش مخاطب
تجربه دینی و اجتماعی	تلفیق عقل و نقل	نقل خالص از اهل بیت	مبنای معرفت‌شناختی

۵. تحلیل تأویل در نورالثقلین با رویکرد بین‌رشته‌ای

در پایان از آن رو که تأویل در کنار زبان قرآن مطرح می‌شود، و بر اساس تحلیلی مبتنی بر معناشناسی شناختی که در ادامه جدول (۱) آمد، هدف از این بررسی این است که در فضای بین‌رشته‌ای ادراک بهتری نسبت به تأویل و زبان قرآن وجود دارد؛ در نگاه بدوی شاید سنت‌گرایی را یادآور شود؛ اما باید گفت تفسیر نورالثقلین، با تأکید فراوان بر جایگاه امام معصوم به عنوان مفسر حقیقی قرآن، زمینه‌ای غنی برای تحلیل تأویل از منظری بین‌رشته‌ای فراهم می‌آورد. این تفسیر که بر روایات اهل بیت استوار است، به‌گونه‌ای تأویل را در چارچوب کلام، زبان‌شناسی دینی و فلسفه هرمنوتیک بررسی می‌کند و چنان نیست که چنین تصور شود نسبت به رویکرد المیزان و نمونه، دارای پشتوانه توسعه‌ی پژوهشی نیست؛ بنابراین در این بخش، ضمن بهره‌گیری از نظریه‌های زبان‌شناسی شناختی، فلسفه زبان و هرمنوتیک فلسفی، تحلیل ژرف‌تری از ساختار تأویلی نورالثقلین ارائه می‌شود تا زمینه پژوهش‌های دیگر در این زمینه فراهم گردد.

الف. زبان‌شناسی شناختی و تأویل

زبان‌شناسی شناختی بر نقش ساختارهای ذهنی در شکل‌گیری معنا تأکید دارد و مفاهیمی چون «فضاهای ذهنی» (Fauconnier, ۱۹۹۴: ۱۶) و «پیش‌نمونه‌ها» در فهم واژگان کلیدی قرآن اهمیت می‌یابد. نورالثقلین با استفاده از روایات معصومان، تأویل را به مثابه بازنمایی مفاهیم عمیق‌تر در قالب نظام مفهومی خاص اهل‌بیت معرفی می‌کند (حویزی ۱۴۱۵: ۱۱۲/۲). این یعنی تأویل صرفاً یک تفسیر سطحی یا تعمیم معنای لفظی نیست، بلکه یک فرآیند انتزاعی و عمیق است که از طریق نظام‌های مفهومی خاص و منحصر به فرد اهل‌بیت علیهم‌السلام صورت می‌پذیرد. به بیان ساده‌تر، در نگاه نورالثقلین، متن قرآن و مفاهیم آن در قالب روایات و احادیث معصومان به صورت نظام‌مند و ساختاری خاص شکل می‌گیرد که دارای مفاهیم عمیق‌تر و کلان‌تری است. این نظام مفهومی، به عنوان یک ساختار خاص، از روایات معصومان استخراج و ساخته می‌شود و در آن، تأویل به عنوان یک بازنمایی یا نمایش نمادین و غیرسطحی مفاهیم رمزی، نمادین و معرفتی جای می‌گیرد که به فهم عمیق‌تر و دقیق‌تر از معانی آیات کمک می‌کند. به عبارت دیگر، نورالثقلین تأکید دارد که تأویل در نگاه اهل‌بیت، نه تنها یک عمل تفسیری بلاغی یا لغوی، بلکه فرآیندی است که نیازمند نظام‌های فکری و مفهومی خاص است که در قالب روایات و نظام‌های معنایی خاص اهل‌بیت علیهم‌السلام جاری است. این نظام‌های مفهومی، به عنوان یک ساختار شناختی و معنایی، به مفسر کمک می‌کند تا مفاهیم عمیق‌تر و رمزی‌تر متن قرآن را درک کند و آن را در قالب نظام منسجم و خاص اهل‌بیت تبیین نماید.

در نهایت، این نگاه‌نشان می‌دهد که تأویل در این نگرش، یک فرآیند ذهنی و مفهومی است که از طریق روایات و نظام‌های فکری خاص، قابلیت فهم و بازنمایی مفاهیم عمیق و معنوی را دارا می‌شود و در نتیجه، نوعی نظام دریافت و تفسیر منحصر به فرد، متکی بر آموزه‌های اهل‌بیت، شکل می‌گیرد.

ب. فلسفه زبان دینی و عمل‌گفتاری

بر اساس نظریات فلسفه زبان، معانی متون دینی بیش از آنکه صرفاً دلالتی باشند، دارای بعد کنشی و گفتاری‌اند. (Searle, ۱۹۷۹: ۳۲) نورالثقلین در تأویل آیات، زبان قرآن را ابزار کنش الهی در تاریخ می‌داند؛ به عبارتی، امام معصوم نه تنها مفسر بلکه عامل گفتاری پیام وحی است (حویزی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۱۱۲). این رویکرد نشان می‌دهد که زبان قرآن، زبانی پویا و فعال است که در کنار وظیفه اعلام، در کارکردهای کنشی، کلامی، و عملیاتی نیز نقش‌آفرینی می‌کند.

در نتیجه، این نگرش، زبان قرآن را نه تنها به عنوان حامل پیام، بلکه به عنوان ابزاری کارآمد در تحقق اهداف و برنامه‌های الهی، تحلیل می‌کند. این کارکردهای کلامی و کنشی، الگویی فعال و مؤثر در شکل‌دهی به تأثیرات اجتماعی و تاریخی قرآن ارائه می‌دهد و تأکید می‌نماید که زبان این متن، بهره‌مند از قابلیت‌های دینامیستی و اثرگذاری است که فراتر از معانی لفظی، در مسیر بهبود و اصلاح حیات فردی و جمعی نقش دارد. در مجموع، نگاه نورالثقلین و فلسفه زبان، زبان قرآن را زبانی فعال و کارآمد می‌دانند که در قالب کارکردهای کلامی، عملی و کنشی، در تاریخ و جامعه اثرگذار است و نقش واسطه و عامل در تحقق اهداف الهی دارد.

ج. هرمنوتیک فلسفی و دیالوگ میان متن و مفسر

در رویکرد هرمنوتیکی، فهم متن دینی امری تعاملی است که در آن «افق» مفسر و «افق» متن به هم می‌پیوندند (Gadamer, 1989: 295). در نورالثقلین، در تبیین این رویکرد، با بهره‌گیری از روایات متعدد و معتبر، فضای گفت‌وگوی تفسیری و فرهنگی فراهم می‌کند که در طول تاریخ، جریان تأویل و تفسیر قرآن در مسیر اعتقاد و آموزه‌های اهل بیت (علیهم‌السلام) شکل گیرد و تداوم یابد. این فضای هم‌نشینی، به گونه‌ای است که تأویل نه تنها یک معنای ثانوی و سطحی (معنای دوم) بلکه افقی گسترده‌تر و عمیق‌تر برای درک حقیقت قرآن محسوب می‌شود. در این نگاه، تأویل، نقش واسطه‌ای میان ظاهر و باطن متن، و همچنان پلی بین متن مقدس و عقول و فرهنگ‌های مختلف است. این تأویل، معنای محدود و یک‌جانبه نیست، بلکه راهی است برای گسترش و غنای فهم و تعمیم حقیقت قرآن در طول تاریخ و در مواجهه با شرایط و فرهنگ‌های مختلف. به عبارتی، تأویل در این رویکرد، یک جریان پیوسته، دینامیک و توسعه‌یافته است که هم‌پیوند با تاریخ و فرهنگ است و بر محدودیت‌های فهم فردی غلبه می‌کند، و به امری وسیع‌تر و گسترده‌تر از معنای ظاهری می‌انجامد. در نتیجه، نگرش نورالثقلین، به ویژه در پرتو رویکرد هرمنوتیکی، درک قرآن را فرآیندی پویا، تعامل‌پذیر و متکامل می‌داند که در آن، فهم در طول تاریخ و در تعامل با مفسران و روایات معتبر، ارتقاء می‌یابد و به سطحی وسیع‌تر و عمیق‌تر برای کشف حقیقت نایل می‌شود. بنابراین رویکرد بین‌رشته‌ای به تأویل در نورالثقلین، نشان‌دهنده تلاقی کلام، زبان‌شناسی و فلسفه در فهم قرآن است. این تفسیر، با تکیه بر ولایت و روایات معصومان، زبان قرآن را پدیده‌ای زنده و جاری می‌داند که معنا و تأویل آن در بستر تاریخی و معنوی استمرار می‌یابد. چنین تحلیلی، علاوه بر تعمیق فهم سنتی، امکان حضور در گفتمان‌های معاصر علوم انسانی را نیز فراهم می‌کند.

نتیجه

تحلیل مفهوم تأویل در تفسیر نورالثقلین نشان داد که این تفسیر روایی شیعه، تأویلی خاص از آیات قرآن را ارائه می‌دهد که در آن، معنا به باطن متصل و به ساحت معرفتی امامان گره خورده است. چنین رویکردی بر آن است که لایه‌های معنایی قرآن را نه از طریق اجتهاد شخصی، بلکه با استناد به سنت معصومین علیهم‌السلام بازبایی کند. در این تفسیر، تأویل نه در برابر تفسیر، بلکه به عنوان سطحی عمیق‌تر از معنا معرفی می‌شود؛ سطحی که خواننده را به مفاهیم هستی‌شناختی و فرامتنی قرآن رهنمون می‌سازد. در مقایسه با تفاسیر عقل‌گرا و اجتهادی مانند المیزان، گرچه علامه طباطبایی نیز بر وحدت تفسیر و تأویل تأکید دارد و تأویل را امری فراتر از ظاهر الفاظ می‌داند که در پی کشف حقیقت وجودی آیات است. اما در المیزان، محور تأویل، تحلیل فلسفی و مفهومی آیات است که با عقل و سیاق متنی هماهنگ می‌شود. در حالی که در نورالثقلین، تأویل بیشتر به معنای ارجاع آیات به مصادیق و مقامات اهل بیت تفسیر می‌شود و بار روایی آن بسیار پررنگ‌تر است. همچنین در مقایسه با تفسیر نمونه که کوشیده تأویل را با ادبیات روز و نیازهای جامعه معاصر پیوند دهد، نگاه نورالثقلین فاقد این عنصر تطبیقی است و بیشتر بر تثبیت مرجعیت اهل بیت و تفوق معنای باطنی تأکیدی روایی دارد.

این تطبیق‌ها نشان می‌دهد که تأویل در فضای تفسیری شیعه، طیفی از رویکردها را در بر می‌گیرد؛ از تأویل عقل‌گرای المیزان و کاربردگرایی نمونه، تا تأویل نقلی و باطنی نورالثقلین. از این رو، نورالثقلین الگویی تفسیری ارائه می‌دهد که ضمن وفاداری به سنت روایی امامیه، در کنار تفاسیر عقل‌گرا چون المیزان و اجتماعی چون نمونه، جایگاهی متمایز دارد. نگاه این تفسیر به تأویل، تأکیدی است بر مرجعیت باطنی اهل بیت، که در قالب احادیث، سطوح عمیق‌تری از فهم قرآن را نشان می‌دهد. این رویکرد می‌تواند زمینه‌ساز مطالعات تطبیقی بیشتر در حوزه روش‌شناسی تفسیری گردد. از منظر زبان‌شناسی شناختی نیز، ساختار تأویلی نورالثقلین با مفاهیمی همچون فضای ذهنی، پیش‌نمونه معنایی و مدل‌های مفهومی قابل تطبیق است. در این رویکرد، تأویل به معنای عبور از متن به معناهای ژرف و مفاهیم بنیادین است که در بافت فرهنگی-معنوی قرآن ریشه دارد. بنابراین، نورالثقلین الگویی تفسیری ارائه می‌دهد که ضمن وفاداری به سنت روایی امامیه، قابلیت بازخوانی بین‌رشته‌ای در تعامل با علوم انسانی معاصر را نیز داراست.

منابع

- قرآن، ترجمه محمد مهدی فولادوند
 حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵): «تفسیر نورالثقلین»، تحقیق هاشم رسولی. قم: اسماعیلیان.
 زرین کلاه، الهام و امیدی، آمنه (۱۴۰۳): واکاوی تحلیلی کاربست اختلاف قراءات مذکور در روایات
 اهل بیت علیهم السلام، (مطالعه موردی: تفسیر نورالثقلین)، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن. دوره ۱ شماره
 ۱۲، صص ۲۱-۳۴
- زرین کلاه، الهام (۱۴۰۲): بررسی و حل تناقض های موجود در روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام (مطالعه
 موردی: تفسیر نورالثقلین)، مجله مطالعات قرآنی، دوره ۱۴، شماره ۵۶، صص ۲۲-۳۴.
 زینی، هادی و نصرت نیل ساز (۱۳۹۸): بررسی و تحلیل ماهیت و کارکرد مجاز در مجازالقرآن ابوعبیده
 معمر بن منتهی، مجله مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، دوره ۳ شماره ۲، صص ۳۱-۵۳.
 ساجدی، ابوالفضل (۱۴۰۲): «زبان قرآن (با نگاهی به چالش های کلامی تفسیری)»، تهران: سمت.
 طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
 طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار المعرفة.
 عبدالله زاده آرانی، رحمت الله و خدمتکار آرانی، خدیجه (۱۳۹۵): نقد متنی روایات تفسیر نورالثقلین بر
 اساس مستندات قرآنی، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دوره ۱ شماره ۳، ۱۳۷-۱۵۹.
 علوی مهر، محمدعلی (۱۴۰۱): «روش شناسی تفسیر المیزان»، قم: بوستان کتاب.
 کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷): «الکافی»، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب
 الإسلامية.
 مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳): «بحار الأنوار»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الإسلامية.
 موسوی کیانی، صدیقه (۱۳۹۹): بررسی تحلیلی تشبیه در روایات تفسیری اخلاقی و تربیتی تفسیر
 نورالثقلین، آموزه های تربیتی در قرآن و حدیث، دوره ۶، شماره ۲، صص ۴۷-۶۶.
 نورمحمدی نجف آبادی، یحیی، نورمحمدی نجف آبادی، محمدرضا و حاجیان، اکرم (۱۴۰۱): گونه شناسی
 روایات تفسیری امام علی (علیه السلام) با تأکید بر تفسیر روایی نورالثقلین. مطالعات علوم قرآن، دوره
 ۴، شماره ۱، صص ۶۴-۹۷.
- Ait-Toul, R., & Russell, P (2020): «Language and religion: A linguistic approach to sacred texts», London: Routledge.
 Fauconnier, G. (1994): «Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language», Cambridge University Press.
 Gadamer, H.-G. (1989): «Truth and Method. 2nd rev. ed», New York: Crossroad.
 Kristeva, J. (1980): «Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art», Columbia University Press.
 Mey, Jacob L. (2001): «Discourse and Context: A Socio-C linguistic Approach», Wiley-Blackwell.
 Mousa, Abdul. (2018): «Pragmatics and the Interpretation of Sacred Texts», Routledge.
 Niranjana, T. (1992): «Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context», University of California Press.
 Searle, J. (1979): «Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts», Cambridge University Press.

References

Glorious Qur'ān

- ‘Abdullāh zādeh Ārānī, Raḥmat Allāh & Khedmatkār Ārānī, Khadījeh (1395): "A Textual Critique of the Traditions in Tafsīr Nūr al-Thaqalayn Based on Qur'ānic Evidence", *Research in Qur'ānic and Ḥadīth Sciences*, 1(13), 137–159.
- Ait-Toul, R., & Russell, P (2020): »Language and religion: A linguistic approach to sacred texts«, London: Routledge.
- ‘Alawī-Mehr, Muḥammad ‘Alī (1401/2022): "Methodology of Tafsīr al-Mizān", Qom: Buṣṭān-i Kitāb.
- Fauconnier, G. (1994): "*Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language*", Cambridge University Press.
- Gadamer, H.-G. (1989): "*Truth and Method*. 2nd rev. e", New York: Crossroad.
- Ḥuwayzī, ‘Abd al-‘Alī ibn Jumu‘a (1415/1994): "Tafsīr Nūr al-Thaqalayn", Edited by Ḥāshim Rasūlī. Qom: Ismā‘īlyyān.
- Kristeva, J. (1980): "Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art", Columbia University Press.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya‘qūb (1407/1986): "Al-Kāfī", Edited by ‘Alī Akbar Ghafārī & Muḥammad Ākhūndī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir (1403): "Bihār al-Anwār", Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Makārem Shīrāzī, Nāṣir (1371): "Tafsīr Nemūneh", Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Mey, Jacob L. (2001): "Discourse and Context: A Socio-C linguistic Approach", Wiley-Blackwell.
- Mousa, Abdul. (2018): »Pragmatics and the Interpretation of Sacred Texts«, Routledge.
- Mūsavī Kiyānī, Ṣeddīqeh (1399): "An Analytical Study of Simile in Ethical and Educational Exegetical Traditions of Tafsīr Nūr al-Thaqalayn", *Teachings of Education in the Qur'ān and Ḥadīth*, 6(2), 47–66.
- Niranjana, T. (1992): »Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context«, University of California Press.
- Nūr Muḥammadi Najaf-Ābādī, Yaḥyā; Nūr Muḥammadi Najaf-Ābādī, Muḥammad Ridā & Ḥājiyān, Akram (1401): "Typology of Exegetical Traditions of Imām ‘Alī (a) with Emphasis on the Narrative Exegesis Nūr al-Thaqalayn", *Qur'ānic Studies*, 4(1), 64–97.
- Sājidi, Abū al-Faḍl (1402): "The Language of the Qur'ān (with a View to Theological Challenges of Exegesis, Tehran: SAMT.
- Searle, J. (1979): "Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Act", Cambridge University Press.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (1412/1992): "Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān". Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn (1390): "Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān, Beirut: Mu‘assasat al-‘Alamī li-l-Maṭbū‘āt.
- Zarrīn Kalāh, Elhām & Omīdī, Āmeneh (1403): "An Analytical Exploration of the Application of Qur'ānic Qirā‘āt Differences Mentioned in the Traditions of Ahl al-Bayt (a): A Case Study of Tafsīr Nūr al-Thaqalayn", *Journal of Exegesis and the Language of the Qur'ān*, 1(12), 21–34.
- Zarrīn Kalāh, Elhām (1402): "Examining and Resolving Contradictions in the Exegetical Traditions of Ahl al-Bayt (a): A Case Study of Tafsīr Nūr al-Thaqalayn", *Journal of Qur'ānic Studies*, 14(56), 22–34.
- Zeinī, Hādī & Nosrat Nilsāz (1398): "An Analysis of the Nature and Function of Metaphor in Majāz al-Qur'ān by Abū ‘Ubaydah Ma‘mar ibn Muthannā", *Journal of Qur'ānic Studies and Islamic Culture*, 3(2), 31–53.



Analytical typology of narrations of the narrators (case study: Surah Al-Imran)

Mohammadhadi Ghahari kermani ¹ 

1. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran.
ghahari@uk.ac.ir

Abstract

In many narrations, the contents of the verses of the Quran have been applied to examples. These narrations are called continuous narrations. This feature of the Quran, which is called the rule of continuous and application, guarantees the immortality of the Quran. Since, on the one hand, in the narrational sources, continuous narrations, which are considered as interpretive narrations, are not separated from interpretive narrations, and on the other hand, the examples to which the verses of the Quran have been applied have various types, therefore, extracting continuous narrations from among the interpretive narrations and their typology is important and necessary. The main question of this research is: into what types can continuous narrations in Surah Al-Imran be divided? In order to answer the aforementioned question, first, the narratives of the narrators were extracted and studied from among the interpretive narratives of Surah Al-Imran, and through a descriptive-analytical method, it was determined that the narratives of the aforementioned Surah can be divided into five types, which are: one: narratives expressing the general or universal application of the verse over time, two: narratives expressing the absolute or universal application of the verse at the time of revelation, three: narratives expressing the absolute or universal application of the verse over time, four: narratives expressing the esoteric application of the verse at the time of revelation, and five: narratives expressing the esoteric application of the verse over time.

Keywords: Jari, adaptation, rule of Jari and adaptation, narrations of Jari, types of Jari and adaptation, Surah Al-Imran.

Research Article



Received: 2025-07-02 ; Received in revised from: 2025-10-04 ; Accepted: 2025-10-07 ; Published online: 2025-10-07

◆ How to cite: ghahari kermani, M. H. (2025). Analytical typology of narrations of the narrators (case study: Surah Al-Imran). (e231643). *Qur'anic Ta'wīl Studies*, (84-103), e231643
doi: 10.22034/qc.2025.532368.1187



گونه‌شناسی تحلیلی روایات جری (مورد مطالعه: سوره آل عمران)

محمدهادی قهاری کرمانی^۱

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران. ghahari@uk.ac.ir

چکیده

در بسیاری از روایات، مفاد آیات قرآن بر مصادیق، تطبیق شده است. از این روایات تحت عنوان روایات جری نام برده می‌شود. این ویژگی قرآن که از آن به قاعده جری و تطبیق یاد می‌شود، ضامن جاودانگی قرآن است. از آن‌جا که از یک سو در منابع روایی، روایات جری - که در زمره روایات تائویلی به شمار می‌روند- از روایات تفسیری جداسازی نشده، و از سوی دیگر، مصادیقی که آیات قرآن بر آنها تطبیق شده اند، انواع گوناگونی دارند، از این رو، استخراج روایات جری از بین روایات تفسیری و گونه‌شناسی آنها اهمیت و ضرورت می‌یابد. سؤال اصلی این پژوهش آن است که روایات جری در سوره آل عمران به چه گونه‌هایی قابل تقسیم‌اند؟ در راستای تحقق پاسخ به سؤال مذکور، ابتدا روایات جری از بین روایات تفسیری سوره آل عمران استخراج و مورد مطالعه قرار گرفت. با روش توصیفی - تحلیلی مشخص شد که روایات جری در سوره یادشده به پنج‌گونه قابل تقسیم هستند که عبارت‌اند از: یک: روایات بیان‌کننده مصداق اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان، دو: روایات بیان‌کننده مصداق اتمّ اطلاق یا عموم آیه در زمان نزول، سه: روایات بیان‌کننده مصداق اتمّ اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان، چهار: روایات بیان‌کننده مصداق باطنی آیه در زمان نزول، پنج: روایات بیان‌کننده مصداق باطنی آیه در گذر زمان.

کلیدواژه‌ها: جری، تطبیق، قاعده جری و تطبیق، روایات جری، انواع جری و تطبیق، سوره آل عمران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۱۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۷/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۱۵ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۷/۱۵

♦ استناد به این مقاله: قهاری کرمانی، محمدهادی. (۱۴۰۴). گونه‌شناسی تحلیلی روایات جری (مورد مطالعه: سوره آل عمران). مطالعات تائویلی قرآن، (۱۰۳-۸۴)، ۲۳۱-۲۶۳. doi: 10.22034/qc.2025.532368.1187



پژوهشی

۱. طرح مسأله

از ویژگی‌های قرآن کریم جاودانه بودن آن است؛ زیرا سند کامل‌ترین ادیان آسمانی است که ناسخ تمام ادیان پیشین بوده و پاسخ‌گوی نیازهای بشریت در طول اعصار و قرون تا قیامت خواهد بود. معارف قرآن مختص به عصر مخصوصی نیست. قرآن آنچه را فضیلت می‌خواند در همه ادوار بشری، فضیلت است و آنچه را ردیلت و ناپسند می‌شمرد، همیشه ناپسند و زشت است؛ همچنین آنچه از احکام عملی تشریح می‌کند، مخصوص عصر نزول و اشخاص آن عصر نیست، بلکه تشریحی است عمومی، جهانی و ابدی. بیانات قرآن عمومیت داشته و تعلیل‌های آن مطلق است؛ برای نمونه، مدح یا مذمتی که در حق جمعی از مؤمنان یا کافران وارد شده و معلل به وجود صفاتی خاص در آنها است - در صورتی که همان صفات را در دیگران نیز می‌یابیم - نباید مخصوص همان افراد دانست؛ بنابراین اگر در شأن نزول آیات، روایاتی آمده است که مثلاً می‌گوید آیه‌ای بعد از فلان جریان نازل شده، یا آیاتی درباره شخص یا واقعه‌ای خاص نازل شده است، نباید حکم آیه را مخصوص آن واقعه و آن شخص بدانیم؛ زیرا اگر این‌گونه فکر کنیم باید بعد از انقضای آن واقعه یا مرگ آن شخص، حکم آیه قرآن نیز ساقط شود، حال آن‌که حکم آیه، مطلق است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۲/۱)

پس قرآن کتابی است که در غایب همانند حاضر، جاری است و بر حال و آینده همانند گذشته، جاری و منطبق می‌شود. همه احکام، قوانین، اوصاف و ویژگی‌های آن فراتر از مرزهای مکانی و زمانی است. از این ویژگی قرآن کریم در روایات به «جری» تعبیر شده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۶۷/۱)

در بسیاری از روایات، مفاد آیات قرآن بر مصادیق، تطبیق شده است. از این روایات، تحت عنوان روایات جری نام برده می‌شود. این ویژگی قرآن که از آن به قاعده جری و تطبیق یاد میشود، ضامن جاودانگی قرآن است. از آن‌جا که از یک سو در منابع روایی، روایات جری از روایات تفسیری، جداسازی نشده، و از سوی دیگر مصادیقی که آیات قرآن بر آنها تطبیق شده است، انواع گوناگونی دارند، از این رو، استخراج روایات جری از بین روایات تفسیری و گونه‌شناسی آنها اهمیت و ضرورت می‌یابد. سؤال اصلی این پژوهش آن است که روایات جری در سوره آل عمران به چه گونه‌هایی قابل تقسیم‌اند؟ در راستای تحقق پاسخ به سؤال مذکور، ابتدا روایات جری از بین روایات تفسیری سوره آل عمران استخراج و مورد مطالعه قرار گرفت و پس از تحلیل آنها، گونه‌ها و انواع مختلف این روایات کشف گردید که در ادامه به شرح آنها پرداخته خواهد شد.

۲. پیشینه تحقیق

علامه مجلسی به جری و تطبیق اشاره نموده و چنین نگاشته است: «اگر آیه‌ای در باره قومی نازل شود، حکم آن آیه در مورد امثال آن قوم تا روز قیامت جریان دارد.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۵/۲۴) فیض کاشانی نیز در رابطه با جری و تطبیق می‌نویسد: «احکام خداوند ناظر به حقایق کلی و مقامات نوعی است، نه ویژگی‌های فردی و شخصی؛ بنابراین در جایی که به قومی خطابی شود یا عملی به ایشان نسبت داده شود از نظر علما و خردمندان، هر آن کس که مانند آن قوم و طینت و سرشت آنان باشد، داخل در آن خطاب و عمل باشد.» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۶/۱) علامه طباطبایی به عنوان احیاگر جری و تطبیق، به صورت گسترده از آن در تفسیر المیزان استفاده نموده و با تکیه بر این قاعده به تبیین آیات و روایات پرداخته و نیز با استناد به آن به اشکالات مطرح شده پاسخ داده است. (ر.ک: نفیسی، ۱۳۸۴: ۱۷۷-۲۲۱؛ نصیری، ۱۳۸۵: ۵۰۶-۵۲۳؛ قهاری کرمانی، ۱۴۰۲: ۲۵۱-۲۷۴) در مقاله «جری و تطبیق در المیزان» به بررسی جری و تطبیق در تفسیر المیزان پرداخته شده است. (ر.ک: نصیری، ۱۳۷۵: ۷۸-۹۶) در فصل چهارم کتاب «روش‌های تأویل قرآن» به تفصیل درباره جری و تطبیق قرآن بر اهل بیت علیهم‌السلام و مخالفان‌شان بحث شده است. (ر.ک: شاکر، ۱۳۷۶: ۱۴۷-۲۰۴) مقاله «تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق» در صدد است با استفاده از دلایل عقلی و نقلی، قاعده یادشده را اثبات کند. (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶: ۵۱-۶۶) در مقاله «بررسی قاعده تفسیری جری و تطبیق با تأکید بر به کارگیری آن در سیره معصومان علیهم‌السلام» کوشیده شده تا ابعاد مختلف این قاعده بررسی و نمونه‌های به کارگیری آن در سیره معصومان علیهم‌السلام گزارش، تبویب و تحلیل شود. (ر.ک: نورایی، ۱۳۹۰: ۳۱-۴۴) مقاله «جری و تطبیق، روش‌ها و مبانی آن» در صدد کشف انواع جری و تطبیق و نیز روش‌ها، مبانی و آسیب‌های این قاعده بر آمده است. (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۷-۳۲) در مقاله «جایگاه روایات جری و تطبیق در فرایند تفسیر قرآن» به بیان شاخصه‌های روایات جری و تطبیق، اقسام روایات جری و بیان ارتباط آنها با بطن، تأویل و تفسیر قرآن پرداخته شده است. (ر.ک: سلیمی زارع، ۱۳۹۲: ۱۲۴-۱۴۱) مقاله «مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی» به استخراج مبانی قاعده مذکور از منظر علامه طباطبایی پرداخته است. (ر.ک: نفیسی، ۱۳۹۲: ۵-۲۶) مقاله «جری و تطبیق در احادیث امام رضا علیه‌السلام» به استخراج مواردی از قاعده جری و تطبیق در روایات نقل شده از امام رضا علیه‌السلام پرداخته است. (ر.ک: لک‌زایی و قاسم‌نژاد، ۱۳۹۴: ۱۸۵-۱۹۴) مقاله «روش‌های به کارگیری قاعده جری و

تطبیق در حوزه فهم قرآن» به دنبال بررسی مفهوم و مصداق منطقی و روش تنقیح مناط در قاعده جری و تطبیق است. (ر.ک: رضایی کرمانی، ۱۳۹۵: ۴-۲۷) مقاله «مبانی ادبی و زبان شناختی جری و تطبیق در تفسیر قرآن» به استخراج مبانی این قاعده از جنبه ادبی و زبان شناختی پرداخته است. (ر.ک: راد و مؤمن نژاد، ۱۳۹۶: ۵۷-۷۹) در مقاله «کاربرد جری و تطبیق در تفسیر قرآن» به تحلیل نسبت منطقی قاعده جری و تطبیق با اشکال مختلف فهم قرآن یعنی تفسیر، تأویل و باطن پرداخته شده است. (ر.ک: مسعودی صدر، ۱۳۹۷: ۱۵۳-۱۷۵) مقاله «گونه شناسی تحلیلی روایات جری» روایات جری را در شش گونه طبقه بندی کرده و به تحلیل هر یک از آن‌ها پرداخته است. (ر.ک: قهاری کرمانی، ۱۴۰۲ الف: ۱۸۶-۲۰۶) در مقاله «گونه شناسی تحلیلی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی» روایاتی را که علامه بر آن‌ها قاعده جری و تطبیق جاری دانسته، دسته بندی و تحلیل شده است. (ر.ک: قهاری کرمانی، ۱۴۰۲ ب: ۲۵۱-۲۷۴)

در کتاب «معیارهای جری و تطبیق از نگاه علامه طباطبایی» ضمن اشاره ای گذرا به اصول و مبانی جری و تطبیق از منظر علامه طباطبایی، معیارهای این قاعده از نگاه وی استخراج و نمونه های روایی هر معیار ارایه شده است. (ر.ک: هاشمی نسلجی، ۱۳۹۸: ۱-۱۷۲) در کتاب «مفهوم شناسی جری و تطبیق با تکیه بر تفاسیر متأخر» به بررسی مفهومی قاعده جری و تطبیق در تفاسیر متأخر، به ویژه تفسیر المیزان پرداخته و نقش آن را در تفسیر باطنی و تطبیقی آیات قرآن تبیین می کند. (ر.ک: ساکی، ۱۴۰۲: ۸۹ به بعد)

در رساله دکتری «بررسی و تحلیل مبانی روایات جری و تطبیق با تاکید بر اندیشه علامه طباطبایی» به تبیین زیرساخت های نظری و مبنایی روایات جری پرداخته شده است. (ر.ک: سجادی پور، ۱۳۹۵: ۴۸-۲۸۱) در رساله دکتری «بررسی مبانی و روش های بکارگیری قاعده جری و تطبیق در حوزه تفسیر قرآن» ضمن پرداختن به نسبت این قاعده با مفاهیمی چون بطن، تأویل و اشتراک، به گونه شناسی روایات جری از دو منظر مصادیق خارجی و تعابیر لفظی آیات پرداخته و برای هر کدام دسته بندی منسجمی ارایه شده است. (ر.ک: رستمیان، ۱۳۹۵: ۱۰۹-۳۵۲) در رساله دکتری «بررسی مبانی و شواهد جری و تطبیق در قرآن» به استخراج، دسته بندی و تحلیل علمی مبانی و دلایل قاعده جری و تطبیق پرداخته شده است. (ر.ک: مؤمن نژاد، ۱۳۹۵: ۲۹-۱۲۲) تفاوت مقاله حاضر با پژوهش های قبلی این است که این تحقیق در صدد استخراج روایات جری از بین روایات تفسیری سوره آل عمران و تشخیص و تحلیل گونه های این روایات می باشد.

۳. جری و تطبیق در لغت و اصطلاح

۳-۱. جری و تطبیق در لغت

جری به معنای روان شدن، جریان داشتن و حرکت منظم در طول زمان است؛ از این رو، این واژه برای حرکت کشتی، حرکت خورشید، وزیدن باد، دویدن اسب و روان شدن آب استفاده می‌شود. (ر.ک: جوهری، ۱۴۰۷: ۲۳۱۰/۶؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۷۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۹۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۴۰/۱۴) تطبیق از ریشه «طبق» به معنای قرارگرفتن دو چیز برهم و هم‌پوشانی کامل آن دو بر یکدیگر است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۱۶؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲۰۴/۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۷۷/۲)

۳-۲. جری و تطبیق در اصطلاح

علامه طباطبایی در تعریف آن چنین نگاشته است: «مقصود از جری این است که قرآن شریف از حیث انطباق بر مصداق، وسعت داشته و به موارد نزول آیات اختصاص ندارد، بلکه در هر موردی که به لحاظ ملاک با مورد نزول متحد باشد، جاری می‌گردد؛ مانند مثل‌هایی که خاص موارد اولیه نیستند، بلکه در هر چیز که مناسبتش محفوظ باشد، جاری می‌شوند.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۷/۳) وی ذیل آیه ۷ سوره آل عمران صریحاً جری را تعیین مصداق آیه دانسته و می‌نویسد: «این که در روایت آمده قرآن مانند خورشید و ماه جریان دارد، هم تأویل و هم تنزیل را شامل می‌شود. در مرحله تنزیل، منطبق بر همان اصطلاحی است که در اخبار با عنوان جری آمده که بر انطباق معنای کلام بر مصداق آن دلالت دارد؛ مانند انطباق آیه شریفه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (توبه/۱۲۰) بر همه مؤمنان متأخر از زمان نزول آیه که این خود نوعی از انطباق است؛ و نوع دیگرش که دقیق‌تر از آن است، انطباق آیات جهاد بر جهاد نفس، و انطباق آیات منافقان بر فاسقان از مؤمنین است؛ و نوع سوم آن، که باز از نوع دوم دقیق‌تر است انطباق آیات منافقان و آیات مربوط به گنه‌کاران، بر اهل مراقبت و اهل ذکر و حضور قلب است، که اگر احیاناً در مراقبت و ذکر و حضورشان کوتاهی و یا سهل‌انگاری کنند در حقیقت نوعی نفاق و گناه مرتکب شده‌اند؛ و نوع چهارم که از همه انواع انطباق دقیق‌تر است، انطباق همان آیات منافقان و گنه‌کاران است بر اهل مراقبت و ذکر و حضور، در قصور ذاتیشان از ادای حق ربوبیت.» (همان: ۷۲/۳)

دقت در مثال‌های فوق نشان می‌دهد که مراد علامه از مصداق، «ما ینطبق علیه المفهوم» است که هم شامل مصداق عینی خارجی و هم شامل مفاهیم فراگیری که مفاهیم دیگری را در بر می‌گیرد، می‌شود. همچنین همنشینی تعبیر

«من قبیل الجری» با تعابیری مانند «التطبیق» و «الانطباق» در تفسیر المیزان، نشان می‌دهد که از نظر ایشان جری عبارت است از تطبیق دادن آیه بر مصادیق آن. (برای مشاهده فهرست این موارد در تفسیر المیزان: ر.ک: نفیسی، ۱۳۹۲: ۸-۹) بنابراین جری به معنای جریان داشتن قرآن است که از لوازم این جریان آن است که بر مصادیق جدیدیغیر از مورد و شأن نزول آیه، تطبیق می‌کند؛ خواه این مصادیق از مصادیق معنای ظاهری آیه باشند و یا از مصادیق معنای باطنی آن.

۴. انواع روایات جری در سوره آل عمران

با عنایت به آنچه که گذشت، منظور از روایات جری، روایاتی هستند که در آنها به بیان مصادیقی از آیه، غیر از مورد و شأن نزول آیه پرداخته شده است. صاحب این قلم در اثری دیگر به گونه‌شناسی تحلیلی روایات جری پرداخته است که حاصل آن پژوهش این شد که روایات جری دارای شش گونه متفاوت هستند. به دیگر سخن، روایات جری به دوگونه کلی قابل تقسیم هستند که عبارت‌اند از: یک: روایات بیان‌کننده مصداق معنای ظاهری آیات؛ دو: روایات بیان‌کننده مصداق معنای باطنی آیات. گونه یکم به چهار نوع دیگر تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: یک: روایات بیان‌کننده مصداق اطلاق یا عموم آیات در زمان نزول؛ دو: روایات بیان‌کننده مصداق اتمّ اطلاق یا عموم آیات در زمان نزول؛ سه: روایات بیان‌کننده مصداق اطلاق یا عموم آیات در گذر زمان؛ چهار: روایات بیان‌کننده مصداق اتمّ اطلاق یا عموم آیات در گذر زمان. گونه دوم به دو نوع دیگر تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: یک: روایات بیان‌کننده مصداق باطنی آیات در زمان نزول؛ دو: روایات بیان‌کننده مصداق باطنی آیات در گذر زمان. (ر.ک: قهاری کرمانی، ۱۴۰۲ الف: ۱۹۱-۲۰۳)

۴-۱. روایات بیان‌کننده مصداق اطلاق یا عموم آیه در زمان نزول

در بسیاری از آیات قرآن کریم واژه‌ها یا عباراتی به صورت مطلق یا عام آمده است که بر مصادیق متعددی قابل تطبیق هستند. در روایات متعددی که ذیل این‌گونه از آیات نقل شده است به بیان مصداق اطلاق یا عموم آیه در زمان نزول آیه پرداخته شده است. منظور از مصداق اطلاق یا عموم آیه در زمان نزول این است که مصداق اطلاق یا عموم آیه، در زمان نزول آیه، موجود بوده است؛ اگرچه ممکن است در دوران‌های پس از زمان نزول آیه، مصادیقی در گذر زمان نیز به وجود آید که مشابه مصادیق آیه در زمان نزول باشند. (قهاری کرمانی، ۱۴۰۲ ب: ۲۶۰)

لازم به ذکر است که مصداق اطلاق یا عموم آیه با مصداق باطنی آیه متفاوت است؛ زیرا مصداق اطلاق یا عموم آیه در حقیقت از اطلاق یا عموم معنای ظاهری

آیه، اتخاذ شده؛ اما مصداق باطنی آیه از معنای باطنی آیه استخراج شده است. همچنین مصداق اطلاق یا عموم آیه برای غیرمعصوم نیز قابل تشخیص است، اما تشخیص مصداق باطنی آیه فقط در اختیار معصوم است و اگر بر فرض، غیرمعصوم چنین مصادیقی را بیان کند، فاقد حجیت است. (قهاری کرمانی، ۱۳۹۸: ۷۸) در سوره آل عمران نمونه‌ای از این گونه از روایات جبری مشاهده نشد.

۴-۲. روایات بیان‌کننده مصداق اتمّ اطلاق یا عموم آیه در زمان نزول

در بسیاری از آیات قرآن کریم واژه‌ها یا عباراتی به صورت مطلق یا عام آمده است که بر مصادیق متعددی تطبیق می‌کنند. در روایات متعددی که ذیل این گونه از آیات نقل شده است به بیان مصداق اتمّ و اکمل اطلاق یا عموم آیه در زمان نزول پرداخته شده است. منظور از مصداق اتمّ این است که مصداق اطلاق یا عموم آیه، معصوم یا دشمن معصوم باشد. (قهاری کرمانی، ۱۴۰۲: ب: ۲۶۱) در ادامه به ذکر این گونه روایات در سوره آل عمران پرداخته خواهد شد.

یک: امام صادق علیه السلام آیه **﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾** (آل عمران/۶۸) را قرائت کرد: سپس فرمود: «به خدا قسم! علی علیه السلام بر دین ابراهیم و بر روش اوست.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۷۸/۱) عبارات **﴿الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾** و **﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾** در آیه ۶۸ آل عمران عام است و همه پیروان ابراهیم علیه السلام و مؤمنان زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را در بر می‌گیرند؛ اما در روایت مذکور، از امیرمؤمنان علیه السلام به عنوان مصداق اتمّ **﴿الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾** و **﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾** یاد شده است؛ بنابراین جری و تطبیق در این روایت از نوع بیان مصداق اتمّ عموم آیه در زمان نزول به شمار می‌رود.

۴-۳. روایات بیان‌کننده مصداق اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان

منظور از مصداق اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان، مصادیقی از معنای ظاهری آیه است که در دوران پس از نزول آیه محقق می‌شوند. به دیگر سخن، قرآن مانند خورشید و ماه جریان دارد و معنای مطلق یا عام آیاتش بر مصادیق جدید در گذر زمان تطبیق می‌یابد. در ادامه به ذکر این گونه روایات در سوره آل عمران پرداخته خواهد شد.

یک: امام باقر علیه السلام آیه **﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾** (آل عمران/۶۸) را تلاوت نمود، سپس فرمود: «به خدا قسم! شما [شیعیان] بر دین و بر طریقه ابراهیم هستید و شما سزاوارترین مردم به او می‌باشید.» (برقی، ۱۳۷۱: ۱۴۷)

دو: امام صادق علیه السلام آیه **﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ**

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران/۶۸) را قرائت کرد، سپس فرمود: «شما [شیعیان] سزاوارترین مردم به او (ابراهیم) هستید.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۷۸/۱) سه: عمر بن یزید نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام به من فرمود: «ای ابن یزید! به خدا قسم! تو از ما اهل بیت هستی. گفتم: قربانت گردم، از آل محمد هستیم؟ فرمود: آری، به خدا قسم! گفتم: جانم فدای تو، از خودشان هستیم؟ فرمود: آری، ای عمر! به خدا قسم! از خود آنها هستی؛ آیا کتاب خداوند عزوجل را نخوانده‌ای که می‌فرماید: نزدیک‌ترین مردم به ابراهیم، همان کسانی هستند که او را پیروی کرده‌اند و (نیز) این پیامبر و کسانی که (به آیین او) ایمان آورده‌اند و خدا سرور مؤمنان است؟» (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۵)

چهار: عمر بن یزید نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام به من فرمود: «به خدا قسم! شما از خاندان محمد صلی الله علیه و آله هستید. گفتم: قربان شما بشوم، از خود آنها هستیم؟ فرمود: آری، به خدا قسم! از خود آنها هستید، و سه بار این کلام را تکرار کرد. سپس به من نگاه کرد و من هم به او نگاه کردم. آن‌گاه فرمود: ای عمر! خداوند در کتابش می‌فرماید: نزدیک‌ترین مردم به ابراهیم، همان کسانی هستند که او را پیروی کرده‌اند و (نیز) این پیامبر و کسانی که (به آیین او) ایمان آورده‌اند و خدا سرور مؤمنان است.» (قمی، ۱۳۶۳: ۱۰۵/۱)

عبارات (الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ) و (الَّذِينَ آمَنُوا) در آیه ۶۸ آل عمران عام است و همه پیروان ابراهیم علیه السلام و مؤمنان زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را در بر می‌گیرند؛ اما در روایات فوق، از شیعیان زمان امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام به عنوان مصداق (الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ) و (الَّذِينَ آمَنُوا) یاد شده است؛ بنابراین جری و تطبیق در این روایات از نوع بیان مصداق اطلاق آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

پنج: از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود: «همانا علی بن ابی طالب علیه السلام امام امت من و جانشین من در بین امتم بعد از من است و از جمله فرزندان او قائم منتظر علیه السلام است که زمین را پر از عدل و داد می‌کند، همان‌طور که پر از ظلم و ستم شده است؛ قسم به کسی که مرا به حق به عنوان بشیر، مبعوث کرد کسانی که در زمان غیبتش بر اعتقاد به او ثابت قدم باشند از کبریت احمر نایاب‌تر هستند. جابر بن عبدالله انصاری ایستاد و گفت: ای رسول خدا! آیا برای قائم علیه السلام از فرزندان غیبت است؟ فرمود: به خدا قسم! بله؛ ﴿وَلِيْمَحْصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ يَمَحَقَ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران/۱۴۱) ای جابر! این امر، امری از امور خداوند و رازی از رازهای خداست که از بندگان خدا پوشیده است؛ مبادا در آن شک کنی، زیرا شک در امر خدای عزوجل کفر است.» (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۸۷/۱)

عبارت «وَلِيْمَحْصَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا» در آیه ۱۴۱ آل عمران، مطلق است و هر نوع امتحان برای خالص کردن مؤمنان را شامل می‌شود؛ اما در این حدیث بر امتحان غیبت قائم علیه السلام تطبیق شده است؛ بنابراین جری و تطبیق در این روایت از نوع مصداق اطلاق آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

شش: حذیفه بن یمان نقل می‌کند هنگامی که جعفر بن ابی طالب از حبشه خارج شد و به نزد پیامبر صلی الله علیه و آله رفت، به اتفاق به سرزمین خیبر رفتند. در آن جا برای پیامبر صلی الله علیه و آله کاسه‌ای از مشک و عنبر و قطیفه‌ای آوردند؛ حضرت فرمود: «این قطیفه را به مردی می‌دهم که خدا و پیامبرش را دوست دارد و خدا و رسولش نیز او را دوست دارند. یاران پیامبر صلی الله علیه و آله به سوی آن قطیفه سرک کشیدند. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: علی علیه السلام کجاست؟ عمار بن یاسر که خداوند از او خشنود باد، از جایش پرید و علی علیه السلام را صدا زد. وقتی علی علیه السلام آمد، پیامبر صلی الله علیه و آله به او فرمود: ای علی! این قطیفه را بگیر. علی علیه السلام آن را گرفت و صبر کرد تا این که وارد مدینه شد و به بقیع رفت که بازار مدینه بود. از یک طلا ساز خواست که قطیفه را رشته رشته کند و آن طلا را به قیمت هزار مثقال فروخت. علی علیه السلام آن را در میان نیازمندان مهاجر و انصار تقسیم کرد. سپس به خانه‌اش برگشت و برای خودش از آن طلا هیچ برنداشت، نه کم و نه زیاد. پیامبر صلی الله علیه و آله فردای آن روز او را در میان تعدادی از یارانش دید که حذیفه و عمار هم در میانشان بودند. رو به علی علیه السلام کرد و فرمود: ای علی! دیروز هزار مثقال گرفتی، امروز باید من و این یاران مرا برای ناهار مهمان کنی، و در آن روز نزد علی علیه السلام کالایی از طلا و یا نقره نبود. از روی حیا و احترام به پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: چشم ای رسول خدا! با کمال میل. بفرمایید و با دوستانتان داخل شوید. پیامبر صلی الله علیه و آله وارد شد و سپس به ما گفت: بفرمایید. حذیفه گفت: ما پنج نفر بودیم، من و عمار و سلمان و ابوذر و مقداد که خداوند از او خشنود باد داخل شدیم. علی علیه السلام نزد فاطمه (س) رفت و از او غذا خواست. در وسط منزل دیگری از خورشت در حال جوشیدن بود و پر آب بود و بوی خوشی هم داشت. علی علیه السلام آن را برداشت و جلوی پیامبر صلی الله علیه و آله و کسانی که با او بودند گذاشت. از آن خوردیم و سیر شدیم. نه کم آمد و نه زیاد. پیامبر صلی الله علیه و آله بلند شد و نزد فاطمه (س) رفت و فرمود: ای فاطمه! این را از کجا آوردی؟ فاطمه (س) در جواب او فرمود: «هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (آل عمران/۳۷) و ما گفتار آن دو را شنیدیم. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله از منزل فاطمه (س) خارج شد و می‌فرمود: خدا را سپاس که مرا زنده نگه داشت تا این که آن چه را که زکریا در مورد مریم دیده بود، درباره دخترم دیدم. هرگاه زکریا در محراب بر او وارد می‌شد در نزد او طعامی

می دید و می گفت: (یا مریم اَتَى لَكَ هَذَا) و او جواب می داد: (هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ) (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۱۴)

هفت: از امام باقر علیه السلام نقل شده است که حضرت فرمود: «فاطمه (س) کارهای خانه علی علیه السلام را انجام می داد؛ آرد می کرد و نان می پخت و جارو می کرد و علی علیه السلام هم کارهای بیرون را برای فاطمه (س) انجام می داد. هیزم می آورد تا غذا بپزد. روزی به او گفت: ای فاطمه! آیا چیزی داری؟ گفت: نه به خدا قسم، سه روز است که چیزی نداریم تا از تو پذیری کنیم. امام گفت: پس چرا به من نگفتی؟ فاطمه (س) گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله مرا منع کرد که از تو چیزی بخواهم و گفت: از پسر عمویت چیزی نخواه. اگر خودش چیزی آورد، آورد وگرنه تو از او چیزی نخواه. علی علیه السلام از منزل خارج شد و مردی را دید و از او یک دینار قرض کرد. شب هنگام بود که مقدار بن اسود را دید و به او گفت: چه باعث شده است که این موقع بیرون بیایی؟ گفت: به خدا قسم، گرسنگی باعث شده است. راوی می گوید: از امام باقر علیه السلام پرسیدم: در آن موقع پیامبر صلی الله علیه و آله زنده بود؟ فرمود: بلی زنده بود. در ادامه، علی علیه السلام به مقدار فرمود: یک دینار قرض کرده ام و آن را به تو می دهم. آن را به مقدار داد و خودش به منزل رفت. مشاهده کرد که رسول خدا صلی الله علیه و آله نشسته و فاطمه (س) در حال خواندن نماز است و بین آن دو، چیزی قرار دارد که پوشیده است. وقتی فاطمه (س) نماز را تمام کرد، آن چیز را حاضر کرد. ناگهان دید که دیگر بزرگی است از نان و گوشت. پرسید: ای فاطمه! این را از کجا آوردی؟ جواب داد: «هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (آل عمران/۳۷) آن گاه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: آیا دوست داری ماجرای را که شبیه این ماجرا است، برای تعریف کنم: عرض کرد: بلی. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: آن گاه که زکریا وارد محراب شد و در نزد مریم طعام فراوان دید، از او پرسید: (يَا مَرْيَمُ اَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ)؛ آنها یک ماه تمام از آن غذا خوردند و آن همان ظرفی است که امام قائم علیه السلام از آن می خورد و آن ظرف نزد ما است.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۷۱/۱)

آیه ۳۷ آل عمران ظهور در نزول غذای بهشتی بر حضرت مریم (س) دارد؛ اما در دو روایت اخیر بر نزول غذای بهشتی بر حضرت زهرا (س) تطبیق شده است؛ بنابراین جری و تطبیق در روایات یادشده از نوع مصداق اطلاق آیه در گذر زمان است.

۴-۴. روایات بیان کننده مصداق اتم اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان

در بسیاری از آیات قرآن کریم واژه ها یا عباراتی به صورت مطلق یا عام آمده است که بر مصداق متعددی تطبیق می کنند. در روایات متعددی که ذیل این گونه

از آیات نقل شده است به بیان مصداق اتمّ و اکمل اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان پرداخته شده است. در ادامه به ذکر مواردی از این گونه روایات در سوره آل عمران می‌پردازیم.

یک: در نامه امیرمؤمنان علیه السلام به معاویه چنین آمده است: «کتاب خدا آنچه از (حقوق و برتری) ما پراکنده گشته، جمع نموده، و آن گفتار خدای پاک است: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (انفال/۷۵) و نیز این گفتار خداوند متعال: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران/۶۸) پس ما از طرفی به سبب خویشاوندی، و از جهت دیگر به علت پیروی نمودن، [به خلافت] سزاوارتریم.» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۳۸۷) دو: از امیرمؤمنان علیه السلام روایت شده که در خطبه‌ای فرمود: «خدای عزوجل فرمود: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ۶۸) پس ما نزدیک‌ترین مردم به ابراهیم هستیم و ما وارث او هستیم.» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۶۰/۱)

سه: از امام باقر علیه السلام نقل شده است که ایشان درباره آیه ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ فرمود: «آنها ائمه علیهم السلام و کسانی که از ایشان پیروی می‌کنند، هستند.» (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۷۲/۲)

چهار: از امام صادق علیه السلام روایت شده است که درباره آیه ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ فرمود: «آنها ائمه علیهم السلام و پیروان آنها هستند.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۷۷/۱)

عبارات (الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ) و (الَّذِينَ آمَنُوا) در آیه ۶۸ آل عمران عام است و همه پیروان ابراهیم علیه السلام و مؤمنان زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را در بر می‌گیرند؛ اما در روایات فوق، از ائمه علیهم السلام به عنوان مصداق اتمّ (الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ) و (الَّذِينَ آمَنُوا) یاد شده است؛ بنابراین جری و تطبیق در این روایات از نوع بیان مصداق اتمّ عموم آیه در گذر زمانه شمار می‌رود. البته در دو روایت اخیر از شیعیان نیز به عنوان مصادیق (الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ) و (الَّذِينَ آمَنُوا) یاد شده است که این جری و تطبیق از نوع بیان مصداق عموم آیه در گذر زمان محسوب می‌گردد.

پنج: از امام کاظم علیه السلام درباره آیه ﴿رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَ اتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ (آل عمران: ۵۳) چنین روایت شده که فرمود: «مراد از آنان [شاهدان] ما هستیم که به نفع پیامبران و علیه امت‌های آنان گواهی می‌دهیم.» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۸۳/۴)

واژه (الشَّاهِدِينَ) جمع محلیّی به الف و لام و عام می‌باشد؛ لذا همه شاهدان را در بر

می‌گیرد؛ اما در این روایت بر ائمه علیهم‌السلام تطبیق شده است؛ بنابراین جری و تطبیق در این حدیث از نوع بیان مصداق اتمّ عموم آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

شش: امام رضا علیه‌السلام از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت نموده که حضرت فرمود: «بهشت بر کسی که به اهل بیت من ستم کند، و کسی که آنها را بکشد، و کسی که یاور قاتل آنها باشد، و کسی که آنها را دشنام دهد، حرام شده است. ﴿أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آل عمران: ۷۷)» (امام رضا علیه‌السلام، ۱۴۰۶: ۴۹)

هفت: امام رضا علیه‌السلام از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت نموده که حضرت فرمود: «خداوند بهشت را بر ستمکار بر اهل بیت من و قاتل آنان و دشنام‌دهنده به آنان و یاور این افراد، حرام کرده است؛ سپس آیه: ﴿أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ...﴾

(آل عمران/۷۷) را تلاوت نمود.» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۱۲۰)
 عبارت «الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا» در آیه ۷۷ آل عمران عام است و شامل کسانی می‌شود که هر نوع عهدی را به بهای ناچیزی می‌فروشند، اما در دو حدیث اخیر بر کسانی که عهد امامت را به بهای ناچیزی می‌فروشند و به اهل بیت علیهم‌السلام ظلم می‌کنند، تطبیق شده است؛ بنابراین جری و تطبیق در این روایات از نوع مصداق اتمّ عموم آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

۴-۵. روایات بیان‌کننده مصداق باطنی آیه در زمان نزول

در این دسته از روایات، مصادیق باطنی آیات که در زمان نزول وجود داشته‌اند، ذکر شده است. در این جا به ذکر این گونه از روایات در سوره آل عمران می‌پردازیم. یک: امام صادق علیه‌السلام پس از تلاوت آیه «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ» (آل عمران/۸۱) فرمود: «[پیامبران] حتماً به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ایمان می‌آورند و حتماً به یاری علی علیه‌السلام می‌شتابند. راوی گفت: به یاری علی علیه‌السلام می‌شتابند؟ فرمود: بلی، خداوند هیچ پیامبر و رسولی را نفرستاده، مگر این که آنها را به دنیا باز می‌گرداند تا در رکاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام بجنگند.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۸۱/۱)

دو: از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که درباره آیه «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ» (آل عمران/۸۱) فرمود: «خداوند هیچ پیامبری را از آدم علیه‌السلام گرفته تا سایر پیامبران نفرستاده است، مگر این که باز می‌گردند و به علی علیه‌السلام کمک می‌کنند، و این گفته خداوند است: به او ایمان بیاورید که مقصود، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌باشد و حتماً یاریش کنید که مقصود امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌باشد.» (قمی، ۱۳۶۳: ۱۰۶/۱)

سه: امام صادق علیه السلام آیه «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ» (آل عمران/۸۱) را تا آخر تلاوت کرد و فرمود: «باید به رسول خدا صلی الله علیه و آله ایمان بیاورید و به یاری علی علیه السلام بشتابید، و فرمود: بلی، به خدا قسم، از آدم گرفته تا همه پیامبران، خداوند هیچ پیامبر و یا رسولی را نفرستاده، مگر این که همه آنها را به دنیا باز می‌گرداند تا در حضور علی علیه السلام بجنگند.» (حلی، ۱۴۲۱: ۱۱۲)

چهار: از امام باقر علیه السلام نقل شده است که امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: «خداوند تبارک و تعالی ... از پیامبران، عهد و پیمان گرفت که به ما ایمان بیاورند و به یاری ما بشتابند. آن جا که می‌فرماید: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ)؛ یعنی به محمد صلی الله علیه و آله ایمان بیاورند و به یاری جانشین او بشتابند. به محمد صلی الله علیه و آله ایمان آوردند، ولی به جانشین او کمک نکردند؛ اما به زودی همگی کمک خواهند کرد.» (حلی، ۱۴۲۱: ۱۳۱)

پنج: از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: «سپس بعد از آن [میثاق بر توحید در عالم ذر] از پیامبران نسبت به رسول خدا صلی الله علیه و آله پیمان گرفت تا امیرمؤمنان علیه السلام را یاری کنند؛ سپس فرمود: و (یاد کن) هنگامی را که خداوند از پیامبران پیمان گرفت که هرگاه به شما کتاب و حکمتی دادم؛ سپس شما را فرستاده‌ای آمد که آنچه را با شماست، تصدیق کرد؛ منظور رسول خدا صلی الله علیه و آله است؛ البته به او ایمان بیاورید و حتماً یاریش کنید؛ منظور امیرمؤمنان علیه السلام است، یعنی امت‌هایتان را از پیامبر صلی الله علیه و آله و جانشینش با خبر سازید.» (قمی، ۱۳۶۳: ۲۴۶/۱)

شش: از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: «(یاد کن) هنگامی را که خداوند از پیامبران پیمان گرفت که هرگاه به شما کتاب و حکمتی دادم؛ سپس شما را فرستاده‌ای آمد که آنچه را با شماست، تصدیق کرد؛ البته به او یعنی رسول خدا صلی الله علیه و آله ایمان بیاورید و حتماً او یعنی جانشینش امیرمؤمنان علیه السلام را یاری کنید؛ و خداوند هیچ پیامبر و یا رسولی را نفرستاده، مگر این که از همه آنها نسبت به نبوت محمد صلی الله علیه و آله و امامت علی علیه السلام پیمان گرفته است.» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۱۲۱)

عبارت (لَتَنْصُرُنَّهُ) در آیه ۸۱ آل عمران ظهور در یاری رساندن به پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله دارد، اما در روایات فوق بر یاری رساندن به امیرمؤمنان علیه السلام تطبیق شده است؛ بنابراین جبری و تطبیق در این روایات از نوع بیان مصداق معنای باطنی آیه در زمان نزول به شمار می‌رود.

۴-۶. روایات بیان‌کننده مصداق باطنی آیه در گذر زمان

در بسیاری از روایات به بیان مصداق باطنی آیه در گذر زمان پرداخته شده است.

در ادامه به ذکر و تحلیل این روایات در سوره آل عمران می پردازیم.
 یک: امیرمؤمنان علیه السلام آیه «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران/۶۸) را تلاوت کرد و فرمود: «همانا دوست محمد صلی الله علیه و آله کسی است که از خدا اطاعت کند، هرچند که خویشاوند محمد صلی الله علیه و آله نباشد و دشمن محمد صلی الله علیه و آله کسی است که از خدا نافرمانی کند، هرچند با محمد صلی الله علیه و آله خویشاوند باشد.» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۸۴)

آیه ۱۶۸ آل عمران ظهور در نزدیک ترین مردم به حضرت ابراهیم علیه السلام دارد؛ اما در این حدیث بر نزدیک ترین مردم به حضرت محمد صلی الله علیه و آله تطبیق شده است؛ لذا جری و تطبیق در این روایت از نوع مصداق باطنی آیه در گذر زمان به شمار می رود.

دو: به امام کاظم علیه السلام نامه ای نوشته شد و از ایشان درباره مردی که برده خود را تدبیر کرده بود؛ - یعنی به برده اش گفته بود: بعد از مرگ من، تو آزاد هستی؛ - پرسیده شد که آیا این مرد می تواند برده را بفروشد؟ حضرت در جواب نامه نوشت: «كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ جَلًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ» (آل عمران/۹۳) «عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۸۵/۱)

ظاهر آیه ۹۳ آل عمران در مورد تدبیر برده نیست، اما امام کاظم علیه السلام تنقیح مناط نموده و ضمن استخراج یک قاعده کلی از آیه، آن را بر موضوع تدبیر برده، تطبیق کرده است؛ بنابراین جری و تطبیق در این روایت از نوع مصداق باطنی آیه در گذر زمان به شمار می رود.

سه: از امام باقر علیه السلام نقل شده است که فرمود: «مردم پس از پیامبر صلی الله علیه و آله مرتد شدند، به جز سه نفر. پرسیدند: آن سه نفر کدامند؟ فرمود: مقداد بن اسود، ابوذر غفاری و سلمان فارسی، و پس از مدت کوتاهی افراد دیگری را نیز معرفی نمود و فرمود: این ها کسانی هستند که آسیاب بر آنان چرخید (در معرض آزمایش ها و دشواری ها قرار گرفتند) و از بیعت [با ابوبکر] خودداری کردند، تا این که امیرالمؤمنین علیه السلام را با اکراه و اجبار آوردند و بیعت کرد، و این گفته خداوند عزوجل است که می فرماید: «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ» (آل عمران/۱۴۴) «کلینی، ۱۴۲۹: ۵۵۸/۱۵)

چهار: از ابن عباس نقل شده است که درباره آیه «أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ» گفت: «منظور از شاکرین، علی بن ابی طالب علیه السلام می باشد و منظور از کسانی که به گذشته خود برگشته اند، کسانی هستند که از علی علیه السلام برگشته اند.» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۴۰/۲)

دوره هفتم
 شماره سیزدهم
 پاییز و زمستان
 ۱۴۰۳

عبارت «مَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَصُرَ اللَّهُ شَيْئًا» در آیه ۱۴۴ آل عمران ظهور در کسانی دارد که پس از رحلت پیامبر ﷺ از عقیده خود برگردند و مرتد شوند؛ اما در روایات فوق بر کسانی که پس از رحلت پیامبر ﷺ از امامت علی ﷺ برگشتند، تطبیق شده است؛ لذا جری و تطبیق در این احادیث از نوع مصداق باطنی آیه در گذر زمان به شمار می‌رود. همچنین واژه (الشَّاكِرِينَ) در آیه ۱۴۴ آل عمران عام است و همه شاکران را در بر می‌گیرد؛ اما در روایت اخیر بر امیرمؤمنان ﷺ تطبیق شده که این جری و تطبیق از نوع مصداق اتمّ عموم آیه در گذر زمان است.

پنج: امام صادق ﷺ از شخصی پرسید: ساکن کوفه هستی؟ عرض کرد: بله؛ حضرت فرمود: آیا قاتلان حسین ﷺ را در میان خود می‌بینید؟ عرض کرد: جانم به فدایت، من کسی از آنها را ندیدم. فرمود: «بنابراین در نظر تو قاتل، فقط کسی است که بکشد یا انجام قتل را بر عهده بگیرد؛ آیا این سخن خدا را نشنیده‌ای که می‌فرماید: ﴿قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آل عمران/ ۱۸۳) کسانی که محمد ﷺ در بین آنها بود، کدام پیامبر را کشته بودند در حالی که بین محمد ﷺ و عیسی ﷺ هیچ پیامبری نبود؟! آنها به قتل پیامبران راضی شدند، و از همین رو، قاتل نام گرفتند.» (عیاشی، ۱۳۸: ۲۰۹/۱)

ظاهر آیه ۱۸۳ آل عمران درباره یهودیان زمان پیامبر ﷺ است که چون راضی به قتل انبیا توسط اجدادشان بودند به عنوان قاتل انبیا معرفی شده‌اند؛ ولی در این روایت، بر کسانی که راضی به قتل امام حسین ﷺ هستند و در زمره قاتلان آن حضرت به شمار می‌روند، تطبیق شده است؛ لذا جری و تطبیق در این حدیث از نوع مصداق باطنی آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

نتیجه‌گیری

از تحلیل روایات جری مرتبط با سوره آل عمران این نتیجه حاصل شد که از شش گونه روایات جری، پنج گونه آن در روایات یادشده وجود دارد. این گونه‌ها عبارت‌اند از: یک: روایات بیان‌کننده مصداق اتمّ اطلاق یا عموم آیات در زمان نزول؛ دو: روایات بیان‌کننده مصداق اطلاق یا عموم آیات در گذر زمان؛ سه: روایات بیان‌کننده مصداق اتمّ اطلاق یا عموم آیات در گذر زمان. چهار: روایات بیان‌کننده مصداق باطنی آیات در زمان نزول؛ پنج: روایات بیان‌کننده مصداق باطنی آیات در گذر زمان. همچنین از گونه ششم یعنی روایات بیان‌کننده مصداق اطلاق یا عموم آیات در زمان نزول، در بین روایات جری مرتبط با سوره آل عمران موردی مشاهده نشد.

منابع

- قرآن کریم.
- امام رضا علیه السلام، علی بن موسی (۱۴۰۶ق): «صحیفه الإمام الرضا علیه السلام»، مشهد: کنگره جهانی امام رضا علیه السلام.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق): «مناقب آل ابی طالب علیهم السلام»، قم: انتشارات علامه.
- ابن منظور، محمد (۱۴۰۸ق): «لسان العرب»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- استرآبادی، علی (۱۴۰۹ق): «تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة»، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق): «المحاسن»، قم: دار الکتب الإسلامیة.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹): «تسنیم»، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق): «الصحاح»، بیروت، دار العلم.
- حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ق): «مختصر البصائر»، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «المفردات فی غریب القرآن»، بیروت: دارالعلم.
- راد، علی و مؤمن نژاد ابوالحسن، (۱۳۹۶)، «مبانی ادبی و زبان شناختی جری و تطبیق در تفسیر قرآن»، فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دوره ۱۴، شماره ۳۳، بهار ۱۳۹۶، صص ۵۷-۷۹.
- رستمیان، مرضیه (۱۳۹۵): «بررسی مبانی و روش های بکارگیری قاعده جری و تطبیق در حوزه تفسیر قرآن»، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۸۶)، «تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق»، فصلنامه اندیشه دینی، دوره ۷، شماره ۲۵، زمستان ۱۳۸۶، صص ۵۱-۶۶.
- رضایی کرمانی، محمد علی، (۱۳۹۵)، «روش های بکارگیری قاعده جری و تطبیق در حوزه فهم قرآن»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، دوره ۲۱، شماره ۸۰، پاییز ۱۳۹۵، صص ۴-۲۷.
- ساکي، نانسی (۱۴۰۲) «مفهوم شناسی جری و تطبیق با تکیه بر تفاسیر متأخر»، تهران: انتشارات هورین.
- سجادی پور، حسن (۱۳۹۵): «بررسی و تحلیل مبانی روایات جری و تطبیق با تأکید بر اندیشه علامه طباطبایی»، قم: دانشگاه قم.
- سلیمی زارع، مصطفی، (۱۳۹۲)، «جایگاه روایات جری و تطبیق در فرایند تفسیر قرآن»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، دوره ۱۹، شماره ۷۳، بهار ۱۳۹۲، صص ۱۲۴-۱۴۱.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶): «روش های تأویل قرآن»، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق): «نهج البلاغه»، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق): «کمال الدین و تمام النعمة»، تهران: اسلامیه.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق): «الإحتجاج علی أهل اللجاج»، مشهد: نشر مرتضی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق): «الأمالی»، قم: دارالثقافة.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵): «مجمع البحرين»، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- عباشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق): «تفسیر العیاشی»، تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق): «کتاب العین»، قم: هجرت.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق): «تفسیر الصافی»، تهران: مکتبه الصدر.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳): «تفسیر القمی»، قم: دارالکتاب.
- قهاری کرمانی، محمد هادی، (۱۳۹۸)، «ماهیت تأویل قرآن در آیات و روایات و بررسی دیدگاه های مشهور بر اساس آن»، پژوهشنامه تأویلات قرآنی، دوره ۲، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، صص ۶۸-۹۶.
- _____، (۱۴۰۲ الف)، «گونه شناسی تحلیلی روایات جری»، فصلنامه علوم حدیث، دوره ۲۸، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۲، صص ۱۸۶-۲۰۵.
- _____، (۱۴۰۲ ب)، «گونه شناسی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی»، دوفصلنامه علوم قرآن و حدیث، دوره ۵۵، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص ۲۵۱-۲۷۴.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق): «الکافی»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- لک زابی، صغری و قاسم نژاد، زهرا، (۱۳۹۴)، «جری و تطبیق در احادیث امام رضا علیه السلام»، مجله بینات، سال ۲۲، شماره ۸۶ و ۸۷، تابستان و پاییز ۱۳۹۴، صص ۱۸۵-۱۹۴.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۴۵۳ق): «بحار الأنوار»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مسعودی صدر، هدیه، (۱۳۹۷)، «کاربرد جری و تطبیق در تفسیر قرآن»، فصلنامه مطالعات قرآنی، دوره ۹، شماره ۳۴، تابستان ۱۳۹۷، صص ۱۵۳-۱۷۵.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مؤمن نژاد، ابوالحسن (۱۳۹۵): «بررسی مبانی و شواهد جری و تطبیق در قرآن»، قم: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.
- نصیری، علی، (۱۳۷۵)، «جری و تطبیق در المیزان»، مجله علوم و معارف قرآنی، شماره ۲، تابستان ۱۳۷۵، صص ۷۸-۹۶.
- ، (۱۳۸۵): «رابطه متقابل کتاب و سنت»، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه دینی.
- نفیسی، شادی (۱۳۸۴): «علامه طباطبایی و حدیث»، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ، (۱۳۹۲)، «مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی»، مجله قرآن شناخت، شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص ۵-۲۶.
- نورایی، محسن، (۱۳۹۰)، «بررسی قاعده تفسیری جری و تطبیق با تأکید بر به کارگیری آن در سیره معصومان علیهم السلام»، مجله آموزه های قرآنی، دوره ۸، شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، صص ۳۱-۴۴.
- هاشمی نسلجی، علی (۱۳۹۸): «معیارهای جری و تطبیق از نگاه علامه طباطبایی»، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- یزدان پناه، یدالله، (۱۳۹۱)، «جری و تطبیق، روش ها و مبانی آن»، مجله حکمت عرفانی، سال ۱، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، صص ۷-۳۲.

Resources

Holy Quran

Nahj al-Balagha, Sharif al-Razi, Mohammad bin Hossein, research by Sobhi Saleh, Qom, Hijrat, 1414 AH.

Imam Reza (a.s.), Ali Bin Musa, Al-Imam al-Reza (a.s.) Newspaper, Mashhad, Imam Reza (a.s.) World Congress, 1406 AH.

Ibnshahr Ashub, Muhammad Bin Ali, Menaqib Al Abi Talib (AS), Qom, Allameh Publications, 1379 AH.

Ibn Manzoor, Muhammad, Lasan al-Arab, Beirut, Dar Ihya al-Trath Al-Arabi, 1408 AH.

Astarabadi, Ali, Taweel al-Ayaat al-Zahira fi Fadael al-Utrah al-Tahira, Qom, Al-Nashar al-Islami Foundation, 1409 AH.

Barqi, Ahmad bin Mohammad bin Khaled, Al-Mahasen, Qom, Dar al-Kutub al-Islamiya, 1371 AH.

Javadi Amoli, Abdullah, Tasnim, Qom, Isra Publishing Center, 1379.

Jawhari, Ismail bin Hammad, Al-Sahah, Beirut, Dar al-Ilm, 1407 AH.

Hilli, Hassan bin Sulayman, Muqashtul-Basair, Qom, Al-Nashr al-Islami Foundation, 1421 AH.

Raghib Isfahani, Hussein bin Muhammad, Al-Mufradat fi Gharib al-Quran, Beirut, Dar al-Ilm, 1412 AH.

Rad, Ali and Mominejad Abul-Hasan, "Literary and Linguistic Fundamentals of Jari and Al-Malami in Interpretation of the Quran", Quarterly Journal of Quran and Hadith Sciences Research, No. 33, Spring 2017.

Rostamian, Marzieh, A Study of the Fundamentals and Methods of Applying the Rule of Jari and Al-Malami in the Field of Interpretation of the Quran, Ferdowsi University, 2016.

Rezaei Isfahani, Mohammad Ali, "Manifestation of the Eternality of the Quran in the Rule of Jari and Al-Malami", Quarterly Journal of Religious Thought, No. 25, Winter 2007.

Rezaei Kermani, Mohammad Ali, "Methods of Applying the Rule of Jari and Al-Malami in the Field of Understanding the Quran", Quarterly Journal of Quranic Research, No. 80, Fall 2016.

Saki, Nancy, Concepts of Jari and Al-Malami with Reliance on Later Interpretations, Tehran, Horin Publications, 1402.

Sajjadipour, Hassan, Review and Analysis of the Basics of Jari and Al-Malami Narratives with Emphasis on the Thought of Allama Tabataba'i, Qom University, 1395.

Salimi Zare, Mustafa, "The Place of Jari and Al-Malami Narratives in the Process of Interpreting the Quran", Quranic Research Quarterly, No. 73, Spring 1392.

Shakir, Mohammad Kazem, Methods of Interpreting the Quran, Qom, Islamic Propaganda Office of the Seminary, 1376.

Sadouq, Mohammad Ibn Ali, Kamal al-Din and Tamam al-Na'ma, Tehran, Islamiyah, 1395 AH.

Tabataba'i, Mohammad Hussein, Al-Mizan in Interpretation of the Quran, Beirut, Al-A'lam Press Foundation, 1390 AH.

Tabresi, Ahmad Ibn Ali, Al-Ihtjaj on Ahl al-Lajjaj, Mashhad, Murtaza Publications, 1403 AH.

Tusi, Muhammad ibn Hassan, Al-Amali, Qom, Dar al-Saqafah, 1414 AH.

Turayhi, Fakhr al-Din, Majma' al-Bahrain, Tehran, Mortazavi Bookstore, 1375.

Ayashi, Muhammad ibn Mas'ud, Tafsir al-Ayashi, Tehran, Maktaba al-Ilmiya al-Is-

- lamiya, 1380 AH.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad, Kitab al-Ayn, Qom, Hijrat, 1410 AH.
- Fayz-Kashani, Muhammad Mohsen ibn Shah Murtaza, Tafsir al-Safi, Tehran, Maktaba al-Sadr, 1415 AH.
- Qummi, Ali ibn Ibrahim, Tafsir al-Qummi, Qom, Dar al-Kitab, 1363.
- Qahari-Kirmani, Muhammad Hadi, "The Nature of Interpretation of the Quran in Verses and Hadiths and a Study of Popular Views Based on It", Research Journal of Quranic Interpretations, Second Volume, Third Issue, Fall and Winter 2019.
- _____, "Analytical Typology of Narrations of Jari", Hadith Sciences Quarterly, Volume 28, Issue 4, Winter 1402 AH.
- _____, "Typology of Jari and Al-Malami from the Perspective of Allama Tabataba'i", Quran and Hadith Sciences Quarterly, Volume 55, Issue 2, Autumn and Winter 1402 B.
- Kolayni, Muhammad ibn Ya'qub, Al-Kafi, Tehran, Dar al-Kutb al-Islamiyyah, 1407 AH.
- Lakzai, Sughri and Qasemnejad, Zahra, "Jari and Al-Malami in the Hadiths of Imam Reza (AS)", Baynat Magazine, Issues 86 and 87, Summer and Autumn 1394.
- Majlisi, Muhammad Baqor ibn Muhammad Taqi, Bihar al-Anwar, Beirut, Dar al-Ihya' al-Turat al-Arabi, 1403 AH.
- Masoudi Sadr, Hedieh, "The Use of Jari and Al-Malami in the Interpretation of the Quran", Quranic Studies Quarterly, Issue 34, Summer 1397.
- Moštafari, Hassan, Investigation of the Words of the Holy Quran, Tehran, Book Translation and Publishing Company, 1988.
- Momennejad, Abolhassan, A Study of the Principles and Evidence of Jari and Al-Malami in the Quran, University of Sciences and Education of the Holy Quran, 1986.
- Nasiri, Ali, "Jari and Al-Malami in Al-Mizan", Journal of Quranic Sciences and Education, No. 2, Summer 1986.
- _____, The Mutual Relationship between Books and Tradition, Tehran, Religious Culture and Thought Research Institute Publications, 2006.
- Nafisi, Shadi, Allameh Tabataba'i and Hadith, Tehran, Scientific and Cultural Publications, 2005.
- _____, "Fundamentals of Translation and Translation from the Perspective of Allameh Tabataba'i", Quran Knowledge Magazine, Issue 12, Fall and Winter 2013.
- Hashemi Nashlaji, Ali, Criteria for Implementation and Implementation from the Perspective of Allameh Tabataba'i, Qom, Islamic Sciences and Culture Research Institute, 2019.
- Yazdanpanah, Yadollah, "Implementation and Implementation, Its Methods and Foundations," Mystical Wisdom Magazine, No. 4, Fall and Winter 2012.



Hermeneutic Challenges of the Indeterminacy of Meaning Perspective in Quranic Interpretation

Fateme Soltan Mohammadi¹ ; Mahdi Soltan Mohammad² 

1. Faculty(Instructor), Interpretation Group, Al-Zahra Community, Qom,Iran. (Corresponding Author)
god44550@yahoo.com

2. Master's student in Jurisprudence and Fundamentals of Law, Qom,Iran. ms.mohamadi313@gmail.com

Research Article



Abstract

A fundamental issue in the understanding and interpretation of religious texts, particularly Quranic exegesis, is the problem of semantic determinacy. The interpreter-centric approach (or reader-centric hermeneutics) elevates the interpreter's role beyond that of a passive recipient of meaning, positing the interpreter as an active agent in the construction and processing of textual meaning. The objective of this paper is to elucidate the interpreter-centric viewpoint and to address its central research question: What are the implications of an approach rooted in the indeterminacy of meaning for textual comprehension? The present study employs a descriptive-analytical methodology, utilizing library-based research (documentary analysis). Findings indicate that the most significant challenges posed by this viewpoint include the negation of the objective truth (or "realness") of meaning and the denial of its referential function (ḥikāya). Furthermore, it emphasizes the autonomy of the text while disregarding the author's role, culminating in a disbelief in the objectivity of meaning. The results derived from the findings suggest that this perspective confronts textual understanding and Quranic exegesis with numerous adverse implications, thereby diverting them from their primary objective of providing guidance (hidāya)

Keywords: The harms of the lack of definition of meaning in the Quran, the harms of the foundations of the lack of definition of meaning, the consequences of the lack of definition of meaning, deconstruction in understanding the text.

Received: 2025-04-18; Received in revised form: 2025-09-28; Accepted: 2025-10-08; Published online: 2025-10-08

◆ How to cite: sultan mohamadi,F. and sultan mohamadi,M. (2025). What is the hermeneutics of the lack of specificity with us in the interpretation of the Qur'an?. (e231676). *Qur'anic Ta'wil Studies*, (104-127), e231676 doi: [10.22034/qc.2025.517658.1161](https://doi.org/10.22034/qc.2025.517658.1161)



چالش‌های هرمنوتیکی دیدگاه عدم تعین معنا در تفسیر قرآن

فاطمه سلطان محمدی^۱، مهدی سلطان محمدی^۲

۱. هیئت علمی (مربی) گروه تفسیر، جامعه الزهرا(س)، قم، ایران. (نویسنده مسئول) god44550@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق، قم، ایران. ms.mohamadi313@gmail.com

چکیده

از مسائل بنیادین در فهم و تفسیر متون دینی به ویژه تفسیر قرآن، مسئله تعین معنا است. در رویکرد مفسر محوری، جایگاه مفسر را از یک دریافت‌کننده‌ی منفعل معنا فراتر برده و او را به مثابه عاملی فعال در فرایند برساختن و پردازش معنای متن به شمار می‌آورد. هدف این نوشتار تبیین دیدگاه مفسر محوری می‌باشد. پرسش اصلی آن است که رویکرد عدم تعین معنا چه پیامدهایی در فهم متن دارد. پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای صورت گرفته است. بر اساس یافته‌ها، مهم‌ترین چالش‌های این دیدگاه، نفی حقیقی بودن معنا و انکار خاصیت حکایت‌گری آن است؛ همچنین بر استقلال متن و نادیده گرفتن نقش مؤلف نیز تأکید دارد؛ یکی دیگر از یافته‌ها، عدم باور به عینیت معنا می‌باشد. نتایج حاصل از یافته‌ها، حاکی از آن است که این دیدگاه، فهم متن و تفسیر قرآن را با پیامدهای نادرست زیادی روبرو نموده و از هدف اصلی آن که هدایت است دور می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: آسیب‌های عدم تعین معنا در قرآن، آسیب‌های مبانی عدم تعین معنا، پیامدهای عدم تعین معنا، ساختارشکنی در فهم متن.



پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۲۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۷/۱۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۱۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۷/۱۶

◆ استناد به این مقاله: سلطان محمدی، فاطمه و سلطان محمدی، مهدی. (۱۴۰۴). چالش‌های هرمنوتیکی دیدگاه عدم تعین معنا در تفسیر قرآن. (۲۳۱۶۷۶). *مطالعات تائولی قرآن*. (۱۰۴-۱۲۷). doi: 10.22034/qc.2025.517658.1161 e۲۳۱۶۷۶

۱. طرح مسأله

مسئله شناخت فرایند تفسیر و فهم متون دینی، یکی از مباحث مهم و چالش برانگیز دوران معاصر به شمار می‌رود. از دیدگاه قائلان به محوریت مفسر (مفسر محوران)، زبان، دیگر آن ساختار سنتی متشکل از واحدهای متقارن دال و مدلول نیست که بتوان از آن معنایی ثابت و از پیش تعیین شده استخراج کرد. در این نگرش، متن صرفاً نقطه شروعی برای خوانش تلقی شده و مؤلف به مثابه ابداع‌گری که پس از خلق اثر، دیگر نقش تعیین‌کننده‌ای در معنا بخشی ندارد، به حاشیه رانده می‌شود. چنین رویکردی، به تضعیف یا حتی فروپاشی نظام دلالت‌های معنایی و به چالش کشیده شدن سویه کلام محور و معنا بخش متن می‌انجامد. با توجه به اینکه تاکنون پژوهشی جامع و مانع در این زمینه انجام نشده، ضرورت دارد تا برای پیشگیری از بروز نگرش‌های افراطی و تفریطی و پیامدهای نامطلوب آن‌ها در عرصه فهم و تفسیر متون دینی اقدام گردد. این مهم از طریق بازنگری، تصحیح و تنظیم دقیق تر «افق‌های فهم» میسر می‌شود تا بتوان به شیوه‌ای نوین و کارآمدتر در روش‌های فهم و تفسیر دست یافت.

نقد و آسیب شناسی هر موضوعی قبل از هر چیزی، نیازمند ترسیم دستگاه فکری حاکم بر آن نظریه است، زیرا مبانی آن دیدگاه در غیر بستر و زمینه فکری خود معنای درستی نمی‌دهد؛ بدین جهت این نوشتار، با هدف تبیین علمی دیدگاه تعیین معنا، به این سوال پاسخ دهد که دیدگاه عدم تعیین معنا با چه پیامدهایی در حوزه تفسیر روبرو است؟ پژوهش پیش رو، به روش توصیفی تحلیلی صورت گرفته است که در طی آن به تبیین پیامدهای عدم تعیین معنا، همچون عدم عینیت معنا، عدم ضابطه‌مندی فهم و نسبی‌گرایی در فهم، ... که ناشی از مبنای نادرست مفسر محوران در بعد تعیین معناست می‌پردازد.

تاکنون در این موضوع کتابی تالیف نشده است؛ اما مقالاتی با عناوینی مانند مبانی معناشناختی تعیین معنای متن از دیدگاه جان سرل و شهید صدر، آقای علیرضا قائمی نیا و همکاران در نشریه ذهن، ش ۹۴، سال ۱۴۰۲؛ تحلیل تفسیر کربیکی از عدم تعیین معنا در فلسفه دوم ویتگنشتاین با تکیه بر گرامر مفهوم «شکاکیت» از مژگان خلیلی، علی اکبر احمدی در فصلنامه حکمت و فلسفه، شماره ۶۱: ۱۳۹۹؛ تعیین معنایی متن در تقابل دو دیدگاه علامه طباطبایی و پل ریکور از محمدرضا ابویی مهریزی، مالک محمدزاده مشیزی در دوفصلنامه مطالعات تفسیر تطبیقی شماره ۱۴، ۱۴۰۱؛ و پایان نامه بررسی تعیین معنی در علم اصول و هرمنوتیک با تأکید بر آراء شهید صدر و ریکور، از حمیدرضا

حسنى، دانشگاه باقرالعلوم عليه السلام در سال ۱۳۹۹ به رشته تحرير در آمده است. بيشتر اين منابع، به بررسى تطبيقى دو ديده‌گاه پرداخته است اما اين نوشتار مبانى تعين معنا را در ديده‌گاه مفسر محوران بررسى و آسيب‌هاى آن را مورد نقد و تحليل قرار داده است.

۲. مفهوم شناسى

شناسايى دقيق معانى، مفاهيم و اصطلاحات هر پژوهش، از عناصر اصلى و اساسى در پژوهش به شمار مى‌رود؛ بر اين اساس در اين نوشتار ابتداء به بيان مفهوم واژگان پيش روى پرداخته مى‌شود:

۱-۲. هرمنوتيك

هرمنوتيك، از فعل يونانى (Hermeneuein) به معنای «تفسير کردن» مى‌باشد (پالمر، ۱۳۸۴: ۱۹). و همچنين علمى است كه مسئله فهم متون و چگونگى ادراك و فهم و روند آن را بررسى مى‌كند. (دانشنامه ازاد فارسى، ذيل واژه) واژه هرمنوتيك داراى دو اصطلاح است:

أ- اصطلاح عام: در اين اصطلاح، اين واژه هرگونه تحقيقى را كه در باره تفسير متن صورت بگيرد، شامل مى‌شود، از اين رو هرمنوتيك، تمام نحله‌ها را در اين زمينه در بر مى‌گيرد و حتى مباحث الفاظ علم اصول نيز مباحثى هرمنوتيكى شمرده مى‌شوند

ب- اصطلاح خاص: در اين اصطلاح، اين واژه فقط به نحله خاصى در اين باره صدق مى‌كند و ناظر به مباحثى است كه معنای متن را وابسته به فضاي فرهنگى مخاطبان قلمداد مى‌كند.^۱

هرمنوتيك در اصطلاح عام آن، در واقع همراه پيدائش متون پيدا شده و تاريخى به قدمت فرهنگ بشر دارد، ولى آنچه هم اكنون به نام هرمنوتيك خوانده مى‌شود و به عنوان دانش مستقل در مغرب زمين مطرح است، سابقه‌اى در حدود سه قرن دارد.

۲-۲. تفسير

«تفسير» از ريشه «فسر» و فسر به معنای جدا كردن، بيان، كشف و آشكار ساختن امر پنهان يا معنای معقول است (فيروز آبادى، ۱۴۱۵: ۱/ ۶۳۶) است. برخى نيز «تفسير» را به معنای كشف و شرح معانى الفاظ و عبارات دانسته‌اند (فراهيدى،

1. Mircea Eliadei. The Encyclopedia of Religion, Hermeneutics, Van A. Harvey. p. 279 - kurt Mueller - Vollmer, ThHermeneutics Reader. Philological Hermeneutics, Philip August Boeckn, Basil Blackwell, 1986, p. 134..

۱۴۰۹: ۳/ ۱۳۹۰). تعدادی از اصولیون، تفسیر را رفع ابهام و اجمال از لفظ تعریف کرده‌اند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۹: ۲/ ۵۶۰). اصطلاح تفسیر در نزد مفسران اسلامی و اصولیون و هرمنوتیست‌های روشی، در راستای همان معنای لغوی تفسیر است. در فرهنگ‌نامه‌های فارسی واژه «تفسیر قرآن» به معنای نوشته یا کتابی است که در آن، آیات قرآن به منظور دست‌یابی به مراد مؤلف شرح داده شده است (انوری، ۱۳۸۷: ۳/ ۱۸۱۴). برخی از مفسران آن را بیان معانی آیات قرآن کریم و کشف مدلول و مقصود خدا از آن دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱/ ۳۴، زرکشی، ۱۴۱۰: ۲/ ۲۸۴). هرمنوتیست‌های فلسفی، به تفسیر، نگاه هستی‌شناختی داشته و آن را خصلتی از وجود انسان می‌دانند که هویتی مستقل از وجود انسان نداشته و متناسب با موقعیت فعلی مفسر است. به همین دلیل آنان تفسیر را به عنوان فنی برای برطرف کردن ابهام کلام نمی‌دانند بلکه آن را برای دانستن هر فهمی چه مجمل و چه غیر مجمل ضروری می‌شمارند. تفاوت تعریف هرمنوتیست‌های روشی با فلسفی، در این است که اگرچه هر دو، تفسیر را در هر فهمی لازم می‌دانند، ولی دلایل آن‌ها متفاوت است. در نزد هرمنوتیست‌های روشی، تفسیر نه به عنوان خصلتی از وجود انسان، بلکه به عنوان یک فن محسوب می‌شود که مقدمه‌ای برای رسیدن به همه فهم‌ها است از آن جهت که همه فهم‌ها در ابتدا مجمل است، دلیل این اجمال همه فهم‌ها هم این است که فردیت هرکسی برای دیگران در ابتدای امر، مجهول است و تا فردیت متکلم شناخته نشود مراد مؤلف از کلامش نیز برای خواننده معلوم و مشخص نیست؛ به همین دلیل، باید ابتدا به وسیله تفسیر، فردیت مؤلف معلوم شده و سپس به مراد مؤلف در متن نائل شد.

۳. چالش تعیین معنای متن

بر طبق قواعد فهم متعارف، هر متنی معنای ثابت و معینی دارد که مفسر با جستجو در جهان متن می‌تواند به این معنا دست یابد. لذا مفسر، اغلب در تلاش است تا به این نکته دست یابد که آیا به معنای متن رسیده است یا دچار سوء فهم شده و به معنای متن نرسیده است. این مسئله در هرمنوتیک فلسفی و ساختارشکنان، صورت دیگری دارد. هر دو گرایش با پیروی از دیدگاه هایدگر در باب زبان، راه او را ادامه داده‌اند و بر عدم تعیین معنا و نفی فهم مشترک از متن اذعان دارند.

۳-۱. عوامل زمینه ساز عدم تعیین معنا

عدم تعیین معنا به دلیل عواملی است که این عوامل عبارت‌اند از:

۳-۱-۱. عدم استقلال هویت معنا

از دیدگاه مفسر محوری، معنا به لحاظ هستی شناختی هویت مستقلى ندارد و وابسته به خصلت وجودی مفسر خود است و خصلت وجودی مفسر نیز تنها از طریق پدیدارشناسی قابل شناخت است. به همین دلیل معنا، حیثیتی از پدیدار حاصل برای مفسر است و متعلق شناسایی و فهم آن از طریق دیالوگ برای مفسر اتفاق می‌افتد. بنابراین معنا رویدادی تازه و جدید است و سابقه‌ای از قبل ندارد. (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۹: ۲۷۱)

۳-۱-۲. تاریخ‌مندی معنا

چون انسان (مفسر)، از ویژگی تاریخ‌مندی و زبانمندی برخوردار است، معنا نیز به تبع انسان، تاریخ‌مند و زبانمند است؛ لذا در چارچوب پیش ساختارهای وجودی انسان محصور است؛ به همین دلیل، زمانی که مفسر، با متنی مواجه می‌شود که با او فاصله تاریخی زیادی دارد، امکان طی این فاصله تاریخی و رسیدن به مراد مؤلف برایش میسر نیست. بر این اساس معنا هرگز مراد مؤلف نیست. در این مبنا، معنای متن، هرگز با مراد مؤلف یکسان انگاشته نمی‌شود؛ بلکه معنا، حاصل آشکار شدن و تجلی حقیقتی است که در بطن متن نهفته و بر مفسر پدیدار می‌گردد. اگر هم بتوان نسبتی میان این معنای مکشوف و مؤلف در نظر گرفت، این نسبت نه به قصد و نیت مستقیم او، بلکه به «چشم‌انداز» و افق دید کلی مؤلف در قبال حقیقت بازمی‌گردد؛ چشم‌اندازی که در تار و پود متن تنیده شده یا در آن رسوخ کرده است. از نظر گادامر، این فرض که متن همان معنای مورد قصد مؤلف را در بردارد، روان‌گرایی خیالی محض است؛ زیرا معنای متن در فرایند ذهنی دست‌یافتنی واقع نشده است، بلکه در چیزی جای گرفته است که در عین استقلال از مؤلف و خواننده، توسط هر دو به اشتراک گذارده شده است. (ر.ک: کوزنزی هوی، ۱۳۷۱: ۳۱۷-۳۲۰)

۳-۱-۳. دور هرمنوتیکی

فرایند خوانش متن همواره با مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌ها آغاز می‌شود که مفسر، آن‌ها را از بستر سنت دریافت کرده است. در طی مواجهه گام‌به‌گام با متن، مفسر این پیش‌داوری‌های اولیه را مورد بازبینی و تجدید نظر قرار می‌دهد. او در این فرایند، پیش‌داوری‌های پیشین را با پیش‌داوری‌های جدیدتری - که آن‌ها نیز ریشه در سنت دارند - جایگزین می‌کند و سپس خوانش متن را از سر می‌گیرد. این چرخه دیالکتیکی میان پیش‌فهم و متن به طور مستمر ادامه می‌یابد.

بنابراین معنای نهایی و متعینی وجود نخواهد داشت. (ر.ک: پالمر، ۱۳۸۴: ۱۳۱-۱۳۳) این توصیف از دور هرمنوتیکی، ضمن تأکید صحیح بر نقش فعال مفسر و تأثیرپذیری او از سنت و پیش‌داوری‌ها، در استنتاج «عدم وجود معنای نهایی و متعین» با چالش‌هایی روبروست. اگر این دور بی‌پایان به معنای نفی هرگونه امکان دستیابی به فهمی پایدارتر و معتبرتر از متن، یا انکار وجود یک لایه معنایی مراد شده توسط مؤلف (در متونی که چنین قصدی دارند) باشد، می‌تواند به نوعی نسبی‌گرایی مفرط در تفسیر دامن زند. این امر، به‌ویژه در مورد متونی که داعیه هدایت و انتقال پیام روشنی دارند (مانند متون دینی یا حقوقی)، کارکرد اصلی آن‌ها را تضعیف کرده و راه را برای تفاسیر کاملاً متناقض و حتی بی‌ارتباط با ساختار خود متن هموار می‌سازد. بنابراین، ضمن پذیرش پویایی فهم، باید مرز میان این پویایی و امکان دستیابی به یک فهم قابل دفاع و مستدل از متن را نیز در نظر گرفت.

۳-۱-۴. بازی بودن فهم

میان قرائت یک متن و بازی، مشابهت زیادی وجود دارد. بازی بر بازیکنان برتری و تقدم دارد. وقتی فردی در یک بازی وارد می‌شود، قوانین و اصول خاصی دارد که بازیکنان باید در مقابل آن‌ها تسلیم باشند. مفسر یک متن زمانی که به فضای متن قدم می‌نهد، قواعد ویژه‌ای دارد و باید از آن‌ها تبعیت کند. گادامر در این مورد واژه «خود بازنمایی» (ر.ک: پالمر، ۱۳۸۴: ۱۳۱-۱۳۳) را به کار می‌برد. یعنی بازی مجموعه‌ای از قوانین ثبت شده و مکتوب نیست، بلکه بازی در افعال و عکس‌العمل بازیکنان نشان داده می‌شود. از نظر گادامر، مهم‌ترین پیامد خود بازنمایی تغییرپذیری است؛ زیرا به ندرت می‌توان دو بازی کاملاً همسان یافت و هر بازی تفاوت‌های خاص خود را دارد، این امر در مورد متون نیز صادق است. در هر خوانش، به دلیل ماهیت پویا و چندوجهی متن (یا تغییر در افق فهم خواننده)، درک ما از آن می‌تواند نسبت به خوانش‌های پیشین متفاوت باشد. این تغییرپذیری و پویایی در فهم، خود نشانه‌ای از عدم تعین و ثبات معناست. در این زمینه، ژاک دریدا نیز، تا حدودی هم‌سو با گادامر، بر عدم تعین معنا تأکید می‌ورزد. از منظر دریدا، واژگان در نظام زبان، معنای خود را نه به شکلی ذاتی، بلکه از طریق تقابل و تمایز با سایر واژگان کسب می‌کنند؛ هر واژه به مفهومی دلالت دارد که اساساً غیر از مدلول سایر واژه‌هاست. دریدا، با تأثیرپذیری عمیق

از دستاورد زبان‌شناسی ساخت‌گرای سوسور، که زبان را «نظامی از تفاوت‌ها و تفکیک‌ها» می‌داند، نتیجه می‌گیرد که زبان، عرصه‌ای از بازی بی‌پایان نشانه‌ها و ارجاعات است. در این بازی بی‌پایان، دستیابی به معنای نهایی و قطعی همواره به تعویق می‌افتد. در این دیدگاه، متن نیز همچون سازوکاری عمل می‌کند که این تأخیرها و تعویق‌های معنایی را مستمراً تولید و بازتولید می‌نماید. بنابراین، تأکید دریدا بر همین سرشت نامتعیین، لغزنده و همواره در حال گریز معناست. در نتیجه، هر معنایی که در لحظه خوانش، برای خواننده پدیدار می‌شود، ماهیتاً موقتی، غیرنهایی و همواره در معرض بازنگری و دگرگونی است.»

بر اساس این دیدگاه، زبان همانند یک تور است و مفاهیم سوراخ‌های این تور محسوب می‌شوند که آن‌ها فی‌نفسه تهی از محتوای ایجابی هستند و تنها با حدود و مرزهای خود مشخص می‌شوند. (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۰: ۲۰۰-۲۱۰) پل ریکور^۱ هم معتقد است که تفسیر فعالیتی فکری و مبتنی بر رمزگشایی معنای پنهان در معنای ظاهری و آشکار ساختن دلالت ضمنی در دلالت تحت‌اللفظی است. (وی بر این باور است که در زبان امکان تعدد معنا وجود دارد چراکه به هیچ وجه معنا منحصر به نیت مؤلف نیست. از نظر وی چون متن دارای دلالت‌های مختلف است الزاماً معانی گوناگون نیز می‌پذیرد. وی بر اساس پدیدارشناسی هوسرل^۲، نماد را به حیطة تفسیر می‌کشانند و معتقد است چون نمادها دارای معانی متعدد هستند، متن نیز از این ویژگی مستثنا نیست. از دیدگاه ریکور، هر متنی دارای یک کل است که برای شناخت این واحد کل، بایستی ساختار تک‌تک جملات بررسی شود. (ر.ک: نیچه، فردیش، ویلهلم و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۲۴)

رولان بارت نیز در این مورد می‌نویسد:

«منطق حاکم بر متن، بیش از آنکه صرفاً یک سازوکار جامع و توضیحی با هدف تبیین مستقیم معنای اثر باشد، بر پایه «مجاز مرسل، علاقه غیر مشابهت» عمل می‌کند. این ویژگی به اثر امکان می‌دهد تا در کنار دیگر جنبه‌ها، تا حدودی واجد خصلتی نمادین نیز باشد... این یک حقیقت است که طی چند سال گذشته تغییر محسوسی در ادراک ما از زبان و متن رخ داده و یا در حال رخ دادن است.» (برنتس، ۱۳۸۳: ۴)

برخی از روشنفکران اسلامی نیز بر این عقیده‌اند که غرض از متن، نظامی از نمادها و نشانه‌ها برای کشف‌ها و درک‌های متعدد است. (ر.ک: سروش، ۱۳۸۱:

۱۹۲) سروش نیز متن، به ویژه متن دینی را ذاتاً مبهم و چندمعنایی می‌داند. لذا، در فهم آیات، تعدد و کثرت معنا امری اجتناب ناپذیر است. این تنوع و فراوانی معانی، از نظر وی، گواهی بر ساختار ذاتاً نامتعیین متن است که خود، زمینه‌ساز تعینات و تفاسیر معنایی گوناگون می‌شود. (سروش، ۱۳۸۷: ۱۹۱) سروش معتقد است در عرصه علوم انسانی تکثر و تباینی وجود دارد که غیرقابل تحویل به وحدت است از نظر سروش متن دینی و متون در حوزه علوم انسانی متعیین نبوده و ذاتاً واجد ابهام است از این رو، هر تلاشی در جهت تحویل معانی چندگانه، به معنای یگانه بیهوده است. سروش در خصوص متن و چندمعنایی می‌نویسد:

«اتفاقاً بهترین جا برای اینکه ما، پلورالیسم را ببینیم و بفهمیم همان جایی است که ما به کشف معنا همت گماردیم؛ به عبارت دیگر متن ابهام ذاتی دارد. معنا در متن نهفته نیست و لذا چندمعنایی وجود دارد متن مانند جسم کوری است که از جوانب و زوایای مختلف بر آن نور تابیده است و معانی متولد می‌شود عرصه دین و متن دینی نیز عرصه معنایی است و این عرصه، عرصه کثرت است؛ این کثرت است که هم در فهم تجربه دینی و هم در فهم متون دینی مطرح است و هیچ چاره‌ای ندارد و ما باید آن را بپذیریم». (ر.ک: سروش، ۱۳۸۵: ۱۱۶)

او در پاسخ به این سؤال که آیا معانی بالقوه متن، قابلیت انطباق بر مراد مؤلف را دارا هستند یا نه؟ این‌گونه پاسخ می‌دهد: «خداوند چون عالم بر تفاوت استعدادهای بندگان است اگر تکلیف می‌کرد که به مراد واقعی دست یابند یک تکلیف مالایطاق محسوب می‌شد چون زبان یک معنای واحد ندارد به عبارت دیگر متن بالقوه است و اگر فعلیت یابد معانی متعددی را می‌پذیرد. دلیل وی، در عدم تعین ذاتی متن و وجود معانی مختلف در آن، همان برهان رابطه ثبوت و اثبات است یعنی متن دارای احتمالات معنایی بسیار است و لا تعینی، ذاتی معنای متن است. سروش در این مورد، مصادیقی را هم به عنوان شاهد مثال بیان می‌کند. یکی از این موارد، برداشت‌های مفسران مسلمان از محکمات و متشابهات قرآن است». (ر.ک: سروش، ۱۳۷۶: ۲)

۳-۱-۵. امتزاج افق‌ها در فهم متن

به اعتقاد مفسر محور، فهم و تفسیر حاصل توافق و امتزاج افق مفسر با افق متن است و از آنجایی که متن صامت است برای آنکه به سخن درآید نیاز به تفسیر و تبیین دارد و تبیین متون مربوط به ادوار گذشته این است که به زبان امروزین بیان شود تا قابل درک شود، بدین ترتیب ابتدا ذهنیت مفسر محدوده‌ای از معنا را در حوزه متن شکل می‌دهد که آن همان، افق معنایی مفسر است؛ سپس متن

نیز در پاسخ به مفسر، حوزه‌ای از معنا را در برابر مفسر قرار می‌دهد که این حوزه از معنا افق معنایی متن نامیده می‌شود و حاصل این گفتگوی دوطرفه میان ذهنیات مفسر و متن، باعث ایجاد گشودگی در مفسر شده و واقعه فهم اتفاق می‌افتد. بر این اساس، هیچ معیاری برای سنجش فهم وجود ندارد و میان تفاسیر متعدّد و متکثّر از یک متن، نمی‌توان داوری نمود و فهمی را برتر از فهم دیگر دانست بلکه تنها می‌توان گفت که ما متن را متفاوت از دیگران می‌فهمیم نه بهتر از آنان. (نصری، ۱۳۹۱: ۱۲۳) دریدا در این مورد می‌گوید:

«کسی نمی‌تواند که متن را مجبور کند که قاعده‌مند باشد؛ مثلاً از آغاز با مقدمه‌ای آغاز شود و سپس ادامه یابد و درنهایت با نتیجه‌ای پایان یابد. حتی اگر پایان یک متن یا میانه‌ی آن را بخوانیم؛ معنای درست همان چیزی است که در برخورد نخست دست‌گیرمان می‌شود! و اگر این انتقال و برداشت در افراد. به هر اندازه. مختلف باشد؛ صحیح است. در ساختارشکنی هر نوع متنی با هرگونه ساختاری قابلیت گسست معنایی دارد و هر معنایی نیز در درون هر متن قابل‌گسترش و تأویل و تفسیرهای گوناگون است.» (ر.ک: مکاریک، ۱۳۹۰: ۴۶۶-۴۶۱)

برخی از اندیشمندان اسلامی نیز، بر صامت و ناگویا بودن متن تأکید دارند. صامت دانستن متن دینی به این معناست که این متون به خودی خود معنایی ندارد و فقط از طریق پرسش و پاسخ مفسر با متن، معنای متن آشکار می‌گردد. به عنوان نمونه، سروش در این باره چنین می‌نویسد:

«شریعت نیز صامت نشسته است تا ما از او بپرسیم و به قدر پاسخی که از او می‌شنویم او را می‌شناسیم. دانشمندی را در نظر آورید قفل بر لب نهاده و زبان در کام کشیده، سؤال‌ها و پاسخ‌های او است که شخصیت وی را اندک‌اندک بر ما آشکار می‌سازد. این شخصیت قابل‌بازسازی مداوم و مستمر است.» (سروش، ۱۳۷۳: ۲۶۴)

وی در جای دیگر می‌گوید:

«عبارات نه‌آبستن که گرسنه معانی هستند. حکیم آن‌ها را چون دهان‌های باز می‌بیند نه چون شکم‌های پر و معانی مسبوق و مسبوق به تئوری‌ها هستند.» (همان، ۱۳۷۳: ۲۹۴)

ابوزید نیز همواره این جمله را تکرار می‌کند که قرآن امری فرهنگی و تاریخی و زمانمند است. (ابوزید، ۱۳۹۶: ۶۸) وی تحلیل زبانی را تنها روش بشری می‌داند که فهم کلام الهی را ممکن می‌سازد. (همان، ۱۳۹۶: ۱۹) وی قرآن را حاصل گفتمانی می‌داند که از واقعیت‌های عینی زمان خود شکل گرفته است. از نظر ابوزید، معانی

توسط فرهنگ خلق شده‌اند، فرهنگی که مفهوم وسیعی دارد و شامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی می‌شود، عناصر جوهری و ثابتی ندارند و با گذشت زمان تغییر می‌کنند. بر این اساس، می‌توان فرهنگ اسلامی را با قرائتی نو و مطابق با زمان جدید، اصلاح و بازنویسی کرد و دینی مطابق مدرنیته به وجود آورد. (همان، ۱۳۹۶: ۲۷۴)

از نظر ابوزید برای درک پیام‌های عمومی قرآن، باید آن را تأویل نمود، زیرا معانی مجازی، مدرن‌تر و انسانی‌ترند (همان، ۱۳۹۶: ۱۶۶) به همین دلیل وی برای همه آیات قرآن تقدس قائل نیست و از نظر او برخی آیات قرآن تاریخی و برخی عمومی هستند، لذا وظیفه مفسر است تا آیات تاریخی را از دیگر آیات جدا کرده و کنار بگذارد و آیاتی که عمومی و اصلی هستند را بر اساس شرایط بازسازی و اصلاح کند. (همان، ۱۳۹۶: ۲۱۳) در واقع ابوزید در پاره‌ای از آیات، به اجتهاد روی آورده و این چنین می‌نویسد: «اگر به متون اسلامی مراجعه کنیم می‌بینیم که اسلام حتی برای اجتهاد خطایی هم پاداش در نظر می‌گیرد که ناشی از این اصل است که برای تفکر آزاد اهمیت قائل است.» (همان، ۱۳۹۶: ۲۱۳) وی برخی از آیاتی را که در مورد حقوق زنان است یا آیاتی که احکام جزایی اسلام را بیان می‌دارد از این دسته موارد می‌داند.

۴. چالش‌های عدم تعیین معنا در متن

عدم تعیین معنا باعث بروز آسیب‌هایی در فهم و تفسیر می‌شود که به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۴-۱. وابستگی معنا به مفسر

مفسر محوران علت عدم تعیین معنا را وابستگی معنا به مفسر دانسته و معتقدند چون انسان، تاریخی و زمانمند است، معنا نیز که مقوم به انسان است، متأثر از این ویژگی شده و بر این اساس متعین نیست. این در حالی است که اگر معنا را نفس الامری و فرا ذهنی بدانیم که مستقل از مفسر است، دیگر این آسیب، گریبان‌گیر او نمی‌شود. از نظر اصولیون، عدم سیالیت و تعیین معنا به مبحث معانی تصویری برمی‌گردد در معانی تصویری ریشه معنا به نفس الامر می‌رسد که الفاظ تنها حکایت از آن دارند نه اینکه موجد آن باشند. در معنای نفس الامری، معنا موقوف به انسان نمی‌شود؛ زیرا انسان، جزئی از آن و تنها فهمنده آن است نه سازنده آن، به همین دلیل، معنا متصف به کلیت است و میان آن‌ها، نسبت‌های مختلف «تناقض»، «تضاد»، «عدم و ملکه» و «اضافه» برقرار است؛ در حالی که اگر

معنا متصف به انسان بود، نه تنها کلی نبود بلکه به دلیل اینکه از جنس وجودی انسان است همواره تشخص داشته و جزئی بوده و این نسبت‌ها در بین آن‌ها وجود نداشت. در معنای تصدیق‌ریال هم وضع به همین منوال بوده و وابسته به مفسر نیست و بر محور مراد جدی گوینده می‌گردد، لذا معنا امری متعین بوده و سیال نیست زیرا هر متنی خالقی دارد که او معنای متن را معین می‌کند و مفسر باید تلاش نماید تا آن معنا را با استفاده از قرائن موجود به دست آورد اگر مفسر به هر دلیل نتواند به آن معنا دست یابد همه شناخت‌هایش غیرواقعی سیال و نامتعین می‌شود. ناگفته نماند که هرمنوتیک فلسفی نیز اگرچه به نیت مؤلف اصالت می‌دهد اما این اصالت به چشم‌انداز مؤلف مربوط می‌شود نه مراد و نیت او، به این دلیل که هدف از تفسیر متن از سوی مفسر محوران تجربه حقیقت منطوی متن در موقعیت کنونی مفسر است که این حقیقت توسط مؤلف در متن اشراب شده است. گادامر در این زمینه می‌گوید:

«وقتی ما تلاش می‌کنیم یک متن را بفهمیم تلاش نمی‌کنیم تا خودمان را درون ذهن مفسر قرار دهیم، بلکه تلاش می‌کنیم که خودمان را به درون چشم‌اندازی که در آن نویسنده، دیدگاه‌هایش را شکل داده، منتقل نماییم.»^۱ (فیاضی، ۱۳۹۹: ۱۳۷-۱۶۲)

۴-۲. عدم تمایز میان معنای درست و نادرست

معنای متن در شرایط متفاوت، دارای محدودیت‌هایی است و نمی‌توان هر معنایی را به آن نسبت داد. به خاطر همین مطلب ما میان معنای درست و نادرست متن تمایز قائل هستیم. اگر نظریه گادامر در این ادعا درست است پس چرا متن هر معنایی را نمی‌پذیرد و از حدود و مرزهایی فراتر نمی‌رود. محدودیت‌های معنا بهترین تبیین برای تفکیک فهم درست از فهم نادرست است، اگر اعتقاد بر بی‌نهایت بودن معنا داشته باشیم، این پرسش مطرح می‌شود که آیا باید هر فهمی را مجاز و معتبر دانست؟ پاسخ منفی است. نادرستی یک فهم، تنها به ضعف‌های درونی آن فهم محدود نمی‌شود؛ بلکه اساساً زمانی یک فهم به کج‌فهمی تبدیل می‌شود که از حدود و مرزهای معنایی تعیین‌شده توسط خود متن تجاوز کند. این مرزها و محدودیت‌ها نیز برخاسته از ساختار متن، یعنی ترکیب نشانه‌های زبانی و نحوه چینش آن‌هاست؛ همین ساختار است که اجازه نمی‌دهد متن هر فهمی را پذیرا باشد و به این ترتیب، معیاری برای ارزیابی

۱. به نقل از گادامر، حقیقت و روش، ص ۲۹۲. البته گادامر در فصل سوم همین کتابش برخلاف این امر را تصریح می‌کند و می‌گوید هیچ ارتباطی با مؤلف نمی‌توان برقرار کرد چه در چشم‌انداز و چه در قصدش.

صحت فهم‌ها به دست می‌دهد. (ر.ک: قائمی نیا، ۱۳۸۹: ۲۴۱) به عبارت دیگر، توصیف رایج از «دور هرنوتیکی»، به‌ویژه با الهام از اندیشه‌های گادامر، که در آن فرایند قرائت همواره از پیش داوری‌های برگرفته از سنت آغاز شده و مفسر در یک چرخه بی‌پایان به تجدید نظر در آن‌ها و جایگزینی‌شان با پیش داوری‌های دیگر (باز هم از سنت) می‌پردازد، اغلب به این نتیجه‌گیری منجر می‌شود که «معنای نهایی و متعینی وجود نخواهد داشت». این توصیف، ضمن تأکید صحیح بر نقش فعال مفسر و تأثیرپذیری او از سنت، در استنتاج نفی کامل امکان دستیابی به یک فهم باثبات و معتبر از متن، با چالش روبروست. چنین نتیجه‌ای می‌تواند به نسبی‌گرایی مفرط انجامیده و به‌ویژه، کارکرد ارتباطی و هدایتی متونی را که حامل پیامی مشخص هستند، تضعیف نماید.

تلاش گادامر برای خروج از این چالش از طریق مفهوم «سنت» به عنوان مبنای سنجش تفسیر معتبر نیز، به نظر می‌رسد مشکل بنیادین «امکان لغویت یا بی‌معیاری تفسیر» را به‌طور کامل مرتفع نمی‌سازد. زیرا حتی اگر بپذیریم که در یک مقطع زمانی معین، معنای متن برآیند اقتضائات فرهنگی همان دوران است، این پرسش کلیدی مطرح می‌شود: چنانچه دو خواننده در همان مقطع زمانی و در بستر همان سنت فرهنگی، بر سر معنای یک متن اختلاف نظر داشته باشند، سنت چگونه می‌تواند معیار قاطعی برای تشخیص تفسیر صائب از ناصواب ارائه دهد؟ در واقع، اگر بنا بر سیالیت و تغییرپذیری دائمی معنا باشد، دیگر هیچ ملاک یا قاعده ثابتی برای داوری میان تفاسیر متعارض باقی نمی‌ماند.

۴-۳. سیالیت معنا

یکی از مهم‌ترین مبانی مراجعه به قرآن، امکان فهم عینی مطابق با همان متن متعین است، زیرا مبنای شارع در بیان گزاره‌های قرآن، واقع‌نما بودن آن‌هاست. تمام دلالت‌های قرآنی، همانند برهان‌های عقلی ثابت و متعین هستند و باعث دستیابی انسان به فهم و یقین می‌شوند. بنابراین، باور مفسر محوران مبنی بر اینکه متن همانند شاهراهی است که می‌تواند گذرگاه هر معنایی باشد و مفسر با توجه به بسترهای تاریخی و شرایط فرهنگی و بر اساس انتظارات او از زمان حال، آن را بازسازی می‌کند، قابل‌پذیرش نبوده و علاوه بر آنکه باعث تکثر معنا از متن می‌شود باعث قرائت‌های ناشناس و غیرقابل ردیابی از متن نیز می‌گردد. اگرچه گادامر برای رهایی از آسیب عدم تعیین معنا، مفهوم «سنت» را بیان می‌کند به این معنی که در این نقطه مفروض از زمان معنای متن آن چیزی است که فرهنگ کنونی آن را معنا می‌کند، اما باید گفت اعتقاد به این اصل در واقع همانند

اعتقاد به پراگماتیسم قانونی است که در آن معنای یک قانون همان چیزی است که قضات آن معنا را مسلم گرفته باشند. تصور گادامر در مورد سنت فاقد این ساختار و سلسله مراتب است که در نهایت بخواهد به یک معنای متعین ختم گردد از این رو نمی‌تواند واقعاً مانع این آسیب شود. علاوه بر آن هر تفسیر جدیدی به واسطه وجودش متعلق به سنت است و سنت را تغییر می‌دهد به همین دلیل سنت دیگر قادر نیست مانند یک مفهوم هنجاری ثابت در تعین معنا نقشی ایفا نماید؛ بنابراین اعتقاد به سنت نه تنها مشکل عدم تعین معنا را حل نمی‌کند بلکه مشکل دیگری را هم به وجود می‌آورد زیرا مشکل تعیین مشخصه حقیقی یک سنت متغیر، همان مشکل تعیین مشخصه حقیقی معنای متغیر است. (ر.ک: مختاری، ۱۳۹۱: ۲۲۲)

۴-۴. نادیده گرفتن سیره عقلا و اصول زبان شناختی بر معنای متعین

عدم تعین معنا برخلاف رویه متعارف بوده و مخالف اصول محاوره عقلایی است؛ زیرا ماهیت فهم بازتولید معنا برای رسیدن به مقصود مؤلف است، بنابراین عدم تعین معنا اگر هم، در برخی آثار توضیح عقلایی و منطقی داشته باشد در بیشتر متون مخصوصاً متون حقوقی و دینی که برای هدایت و ارشاد انسان است نقض غرض به شمار می‌آید بر این اساس اگرچه متن ظرفیت معانی متعدد را دارد اما مؤلف و نویسنده آن بر اساس مراد خود تنها یکی از آن‌ها را در نظر داشته و متن را بر اساس همان معنای متعین ایجاد می‌نماید. متن الهی هم در تفهیم و تفاهم از این امر مستثنی نیست و معنای متن دینی نیز بر اساس قصد شارع تعین یافته است و تفهیم و تفاهم نیز بر اساس همان معنای متعین صورت می‌گیرد. بر این اساس، دیگر نمی‌تواند بر هر معنایی دلالت کند، زیرا بر اساس قواعد زبانی وضع، هر لفظی بامعنای خاص خود علقه دارد. لذا این الفاظ هم در مقام دلالتی و هم در مقام استعمالی تعین داشته و بر هر معنایی دلالت نمی‌کند. ایگلتون^۱ در پاسخ به استدلال دریدا مبنی بر عدم تعین معنا این‌گونه خطاب می‌کند که:

«معنا همواره حاصل تفکیک یا تجزیه نشانه‌هاست. قایق به مثابه یک دال مفهوم یا مدلول قایق را به ما می‌دهد؛ زیرا خود را از مدلول قایق جدا می‌سازد. می‌توان گفت مدلول حاصل تفاوت میان دودال است... اگر بخواهید معنا یا مدلول یک دال را بدانید می‌توانید به فرهنگ لغت مراجعه کنید اما آنچه خواهید یافت بازهم دال‌های دیگری خواهد بود که می‌توانید دوباره به دنبال مدلول‌های

آن‌ها بگردید و به همین ترتیب ماجرا ادامه می‌یابد... اگر ساخت‌گرایی نشانه را از مصداق جدا کرد، این اندیشه که معمولاً پس‌اساختارگرایی و ساختار شکنی نامیده می‌شود گامی به پیش برمی‌دارد و دال را از مدلول جدا می‌سازد. (ر.ک: فتحی، ۱۳۹۱: ۱۸۹)

سیره عقلا در هر زمان چنین بوده است که با اعتماد بر وجود معنای متعین در متن، به تفهیم و تفاهم سخنان خود می‌پرداختند. حتی منکران تعیین معنا نیز برای اثبات مدعای خود در قالب متن از همین سیره عقلا استفاده می‌کند و در واقع به صورت غیرمستقیم بر نوعی تعیین معنا اذعان دارند و آن را عنصری برای شناسایی تفسیر درست از نادرست می‌دانند و معتقدند اگر معنای متعین نداشته باشیم باید هر معنایی تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد که این امر نتیجه‌ای جز سیالیت و عدم درک درست متن را به همراه نخواهد داشت. (ر.ک: هادوی، ۱۳۸۱: ۲۷۱)

۴-۵. عدم ضابطه‌مندی دلالت‌ها

اگر بپذیریم که کلمات ذاتاً دارای معنای متعددی هستند، آنگاه انتقال یک مفهوم واحد و معین به ذهن مخاطب در هنگام کاربرد لفظ، امری دشوار یا حتی ناممکن می‌شود و در نتیجه، شنونده یا خواننده دچار سردرگمی خواهد شد. این امر با این واقعیت در تضاد است که میان الفاظ و معنای، پیوندی بنیادین وجود دارد؛ پیوندی که باعث می‌شود با شنیدن یا خواندن یک کلمه، معنای مرتبط با آن به ذهن متبادر گردد.

اساساً، هم درک تصویری (فهم اولیه معنای لفظ) و هم فهم تصدیقی (باور به محتوای جمله)، نیازمند درجه‌ای از تعیین و وضوح معنا هستند. انسان هنگامی که معنایی را در ذهن دارد و قصد ابراز آن را می‌کند، الفظی را برمی‌گزیند که به بهترین شکل ممکن بر آن معنای مشخص دلالت کنند تا از این طریق، اندیشه خود را به مخاطبان انتقال دهد. بنابراین، همواره یک معنای خاص و مراد شده در پس هر لفظ یا عبارتی وجود دارد که گوینده یا نویسنده با به‌کارگیری آن، قصد تفهیم همان معنا را به مخاطب دارد. از آنجا که هر آنچه در ذهن انسان شکل می‌گیرد، از وجودی مشخص و یا دست‌کم محدوده‌ای قابل تعریف برخوردار است، این ادعا پذیرفتنی نیست که کسی معنایی را در ذهن داشته باشد که خود از ماهیت آن بی‌اطلاع است و صرفاً امیدوار است که آن معنا در گذر تاریخ،

تحت تأثیر سنت‌ها یا با ظهور نظریه‌های علمی جدید، خودبه‌خود پدیدار شود. در حقیقت، باور به عدم تعین معنا در ذهن صاحب سخن، به این معناست که از ابتدا هیچ مفهوم یا معنای اولیه‌ای در ذهن او وجود نداشته و او تنها لفظی را بدون قصدی مشخص به کار برده است تا در طول زمان، معانی متفاوتی از آن استنباط گردد. بنابراین، چاره‌ای نیست جز اینکه یا وجود هرگونه معنای اولیه در ذهن را انکار کنیم، یا به تعین و مشخص بودن آن در نزد گوینده اذعان نماییم. (ر.ک: فتحدی، ۱۳۹۱: ۱۰)

۴-۶. عدم تعین معنا و نقض غرض در ارسال وحی

در متون دینی وضوح یا عدم وضوح دلالت لفظ بر معنا باعث به وجود آمدن سه گروه از جملات می‌شود: نص، ظاهر و مجمل. در متون نص و ظاهر، معنای متن تعین داشته و دلالت آن آشکار و صریح است. در جملات مجمل نیز با استفاده از قرائن می‌توان، به مراد خداوند متعال دست یافت. بنابراین اشکال روشنفکران نادرست است زیرا علت دیرفهمی این آیات، به جهت عدم تعین معنای این آیات نیست. بلکه روش فهم این آیات با آیات دیگر قرآن تفاوت داشته و برای فهم این آیات می‌بایست آن‌ها را به محکمت قرآن ارجاع داد تا این آیات نیز تفسیر شود و مراد مؤلف آشکار گردد. علاوه بر آن مراجعه به مفسران راستین به عنوان قرآن ناطق نیز راهی برای فهم این آیات است، بنابراین دیدگاه برخی از روشنفکران مبنی بر اینکه در بعضی از آیات مانند آیات متشابه امکان دستیابی به معنا و فهم درست از متن وجود ندارد و خود قرآن نیز به نوعی دارای معانی نامتعین بوده است دیدگاه قابل قبولی نیست زیرا مبهم دانستن آیاتی که خداوند خود آن را «نور مبین» و «ذکر» و «هدایت» معرفی کرده است مخالفت با سخن خداست و تعمیم فهم متشابهات به همه قرآن، موجب نقض غرض ارسال رسل و هدف هدایتی قرآن می‌گردد، به عبارت دیگر اگر متن دینی تعین نداشته و پیوسته در حال تغییر و تحول باشد و به تعداد مفسران تفسیر و فهم داشته باشیم. در این صورت ما تفسیر نظام‌مندی نداشته و در نتیجه باید گفت دین اسلام پیام روشن و متعین ندارد و نقش متون دینی تنها حیرت افکنی و ایجاد تحیر در خوانندگان خود است. درحالی‌که این امر باهدف بعثت انبیا کاملاً در تعارض خواهد بود. علاوه بر آن موجب اعتبار بخشیدن به تمام فرقه‌های انحرافی دین نیز می‌شود چون همه فرقه‌های دینی مدعی تفسیر درست از دین هستند و دلیلی برای انحرافی بودن آن‌ها وجود ندارد. عدم تعین متن، باعث معتبر دانستن ادعای آنان می‌گردد. اگر معنا تعین نداشته باشد، تفسیر صحیح‌تر هم معنا ندارد و به تبع

آن مبارزه علیه بت پرستی معنا نخواهد داشت چراکه بت پرستی نوعی قرائت از خداپرستی است و بت پرستان بر این باورند که این بت‌ها باعث نزدیکی بیشتر ما به خدا می‌شود. (ر.ک: الهی راد، ۱۳۹۵: ۲۳۰-۲۳۵)

۴-۷. انکار وجود معنای مرکزی در متن

اگر متن معنای ثابت و معینی نداشته باشد هیچ تفاهمی در مورد رد یا قبول یک معنا وجود نخواهد داشت؛ به عبارت دیگر اختلاف در فهم که امری رایج در میان مردم است و یا حتی فهم‌های متفاوت توسط یک شخص در دو زمان متفاوت بر وجود معنای ثابت در متن دلالت دارد، زیرا اگر هیچ معنای ثابتی وجود نداشته باشد، تحول در فهم چه لزومی می‌تواند داشته باشد. کلمه «لا اله الا الله» یک هسته معنایی ثابت دارد که همه توضیحات و تبیین‌های ذیل آن می‌چرخد؛ حالا اگر بگوییم «لا اله الا الله» یعنی باران می‌آید کسی نباید بر این معنا خرده‌گیری کند؛ چون یک لفظ می‌تواند معانی متعددی را بپذیرد درحالی‌که می‌بینیم اگر چنین معنایی را بگوییم همه انتقاد می‌کنند این انتقاد دلالت بر حضور معنای ثابت دارد علاوه بر آن تفاهمی که عقلا بر روی یک معنا دارند دلالت بر آن دارد که هسته مرکزی در متن وجود دارد که نمی‌توان هر چیزی را به آن نسبت داد. بنابراین، اگر فهم تنها به پرسش‌ها و پیش‌دانسته‌های ما محدود بود، ارتباط با افق‌های تاریخی دیگر ناممکن می‌شد؛ نه انسان‌ها کلام یکدیگر را در طول تاریخ می‌فهمیدند و نه متون گذشتگان برای ما معنایی می‌داشت. هر فردی در پیمانه تصورات شخصی خود از انسانیت گرفتار می‌آید و راهی به شناخت افکار پیشینیان نمی‌یافت. در این حالت، تفسیر متون نیز چیزی جز، انتخاب یک معنا توسط مفسر و بار کردن آن بر دوش متن نبود؛ که این خود به معنای نفهمیدن متن و تنها تطبیق پیش‌فرض‌های خود بر آن است. (ر.ک: لاریجانی، ۱۳۷۹: جلسه ۱۰۸)

۴-۸. لغو بودن امر تفسیر

اگر متن دارای معانی بی‌پایان بوده و حامل معانی و تفاسیر نامحدود گردد، تفسیر امری لغو و بیهوده خواهد بود و این خود نوعی پوچ‌گرایی (نیپهلیسم هرمنوتیکی) است که قابلیت دفاع نیز نخواهد داشت. گادامر تلاش کرده است تا با ارائه نظریه تغییر تاریخ‌مند معنا و ایجاد آشتی میان پویایی مستمر معنای متن و امکان تعیین نسبی آن در یک مقطع زمانی معین، به چالش نسبیت‌گرایی در تفسیر پاسخ دهد. او در این راستا، مفهوم «سنت» را به عنوان معیاری برای رفع اختلاف میان خوانندگان معاصر و سنجش اعتبار تفاسیر مطرح می‌کند؛ بدین معنا که تفاسیر

همسو با سنت، معتبر و سایر تفاسیر، نادرست تلقی می‌شوند. با این حال، به نظر می‌رسد این رویکرد گادامر نتوانسته است به طور کامل مسئله امکان بی‌معناری یا حتی بیهودگی تفسیر را حل و فصل کند. زیرا حتی اگر بپذیریم که معنای متن در هر دوره زمانی، تابع اقتضائات فرهنگی همان دوره است، این پرسش اساسی پدید می‌آید که اگر دو خواننده در یک زمان و از یک افق فرهنگی واحد، در فهم معنای متنی اختلاف نظر داشته باشند، سنت چگونه می‌تواند به عنوان داوری نهایی، تفسیر صحیح را از ناصحیح متمایز سازد؟ در واقع، اگر اصل بر تغییر و سیالیت دائمی معنا گذاشته شود، دیگر هیچ معیار یا قاعده ثابتی برای قضاوت بین تفاسیر متعارض باقی نمی‌ماند. از این منظر، نگاه گادامر به سنت، شباهت قابل‌تأملی با رویکرد پراگماتیسم حقوقی پیدا می‌کند؛ دیدگاهی که معنا و اعتبار هر قانون را صرفاً به آنچه قضات در عمل از آن استنباط می‌کنند، فرو می‌کاهد و هرگونه ثبات یا عدم سیالیت را برای معنای قانون نفی می‌کند.» (ر.ک: هوی، ۱۳۹۱: ۸۴)

۹-۴. خلط میان معنا و مفهوم

مفسر محورانی مانند گادامر میان معنا و معناداری (معنا نسبت به) تفاوت قائل نشده، درحالی‌که باید میان «معنای متن»، که ثابت و تغییرناپذیر است، و «معناداری» آن برای ما در زمان حال، که امری پویا و متغیر است، تمایز روشنی قائل شد. تفاوت‌های فرهنگی میان گذشته و حال، اگرچه بر چگونگی «تبیین» متن و «معنادار ساختن» آن در دوران معاصر تأثیر می‌گذارد و با تاریخ‌مندی این لایه از مواجهه با متن سازگار است، اما در مرحله «فهم» معنای اصلی و اولیه متن دخالتی ندارد. از این رو، این تاریخ‌مندی با ثبات و دگرگونی‌ناپذیری «معنای متن» منافاتی نخواهد داشت. به عبارت دیگر، در رویارویی با یک متن، با دو فرایند متمایز سروکار داریم: فرایند نخست، «فهم معنای متن» است که همان دستیابی به معنای مراد مؤلف می‌باشد. این معنا، به دلیل ماهیت زبانی خود، همگانی بوده، در اذهان مختلف قابل بازتولید است و اصولاً باید در هر زمان و مکانی به صورت یکسان درک شود. فرایند دوم، ناظر به «انتقال تعبیر» و «عرضه آن در قالبی جدید» (معناداری) است که این مرحله، با توجه به اقتضائات و اولویت‌های هر دوره، نسبت به دوره‌های دیگر متفاوت خواهد بود. در واقع، تاریخ‌مندی را باید دقیقاً در همین حوزه «معناداری» متن (و نه «معنای» اصلی آن) ارزیابی کرد. ایرادی که به گادامر وارد است (ر.ک: مختاری، ۱۳۹۱: ۲۳۰-۲۳۳)، این است که او این تفکیک را به درستی اعمال نکرده و تاریخ‌مندی را به نحوی نادرست به خود «معنای متن» نیز تسری داده است. افزون بر این،

استدلال گادامر مبنی بر تفاوت ماهوی (یا هستی‌شناختی) میان معنای متن در گذشته و معنای آن در زمان حال، در عمل بنیان‌های ارتباط نوشتاری را تضعیف می‌کند. پذیرش چنین نگرشی، ناگزیر به نوعی شکاکیت معرفتی می‌انجامد که نه تنها بازسازی معنای گذشته، بلکه هرگونه بازشناسی و تفسیر معتبر را ناممکن ساخته و در نهایت، راه هرگونه تلاش برای فهم مقصود مؤلف را مسدود می‌سازد. علاوه بر آن، استبداد محض خواهد بود اگر ما بگوییم یک معنای پنجاه ساله به لحاظ وجودی بیگانه است ولی یک معنای سه ساله یا چند دقیقه‌ای چنین نیست. زیرا خصیصه زمان به خودی خود مستلزم تقطیع دلخواه آن به دوره‌های متجانس نیست و این بیگانگی، نه فقط برای دوره‌های قبل، بلکه مفسران هم عصر را نیز در برمی‌گیرد. (ر.ک: مختاری، ۱۳۹۱: ۲۳۰)

۴-۱۰. خلط میان نص و غیر نص

در این نظریه، بین نص و غیر نص خلط صورت گرفته است؛ زیرا بعضی از متون دینی مانند نص هیچ‌گونه نیازی به تفسیر و تأویل ندارد. معنا و نیت مؤلف صریح و روشن است و با خواندن متن به آن معانی می‌رسیم. لذا در فهم آن‌ها هیچ اختلافی بین مفسران اتفاق نمی‌افتد. اما متن‌های که نص نیستند، می‌بایست با ارجاع آن‌ها به متن‌های محکم صریح، نطق خود را آشکار کنند. نویسنده کتاب معرفت دینی در انتقاد به این دیدگاه می‌نویسد:

«تئوری شریعت صامت از اساسی‌ترین خطاهایی است که نویسنده مقالات قبض و بسط در فهم معارف دینی مرتکب شده است. وقتی می‌گوییم شریعت ثابت و صامت است یعنی کلام خدا و اولیای او ثابت است اما کلام به عنوان لفظ و صوتی که در خارج واقع می‌شود، مورد بحث نیست قطعاً الفاظ مذکور به عنوان حاکی از مرادات و معانی مقصوده به کاررفته‌اند و نیز مسلم است که کلام فی حد ذاته بدون پیش‌فرض‌های مربوط به مضمون کلام دلالت بر معنا و مفاد خویش می‌کند، به خلاف آنچه آقای سروش گفتند که عبارات گرسنه معانی نه آبدستن آن‌ها، درحالی‌که حرف درست این است که عبارات آبدستن معانی‌اند. و نمی‌توان متکلم را صامت تلقی کرد؛ زیرا متکلم در کلام خویش، قصد معنایی را کرده است. و با این کار از صامت بودن خارج شده است.» (لاریجانی، ۱۳۷۰: ۱۰۰)

۴-۱۱. عدم امکان تولید علم و پیشرفت علمی

اگر فهم را تنها در گرو پرسش‌ها و پیش‌دانسته‌های فردی بدانیم، با پیامدهای منطقی ویرانگری روبرو خواهیم شد: نخست آنکه، با تغییر شرایط زندگی،

انسان‌های متعلق به افق‌های تاریخی متفاوت، از درک کلام یکدیگر عاجز می‌مانند. متون به‌جامانده از اعصار پیشین برای انسان معاصر بی‌معنا جلوه می‌کرد و هر فردی در چارچوب تنگ تصورات شخصی خود از انسانیت محبوس شده، راهی برای شناخت اندیشه‌های گذشتگان نمی‌یافت. در چنین فرضی، تفسیر متون نیز چیزی جز گزینش یک معنای دلخواه از سوی مفسر و تحمیل آن بر متن نمی‌بود؛ رویکردی که در نهایت به معنای نادیده گرفتن پیام اصلی متن و تنها بازتابانیدن پیش‌فرض‌های مفسر بر آن است.

افزون بر این، اتخاذ چنین رویکردی در ساحت علم و پژوهش نیز نتایج زیانباری در پی دارد. هر پژوهشگری در رشته تخصصی خود با هدف افزایش معلومات به متون علمی رجوع می‌کند. حال اگر این پژوهشگر، به‌جای آنکه با فروتنی علمی و با رعایت اصول زبان‌شناختی و منطقی، برای فهم دقیق نیت مؤلف به ویژه در آثار بنیادین رشته خود همت گمارد تا از آن بهره علمی برگیرد، در عوض، اسیر پیش‌داوری‌های خود شده، متن را در محدوده ذهنیت خویش محصور کند، در عمل پیش‌فرض‌های خود را تفسیر نماید، دستیابی به مراد نویسنده را ناممکن بشمارد و یا معنایی بیگانه با مقصود مؤلف را بر متن تحمیل کند، در این صورت اولاً هیچ‌گاه تولید علم نخواهد شد و هر کس گزاره‌های جدیدی برای خود می‌گوید و می‌نویسد و دیگران را با او کاری نیست و خود او هم با دیگران کاری ندارد. ثانیاً پیشرفت علمی صورت نخواهد گرفت؛ زیرا همه اندیشمندان فعلی از میراث گذشتگان بی‌اطلاع‌اند و به آن امکان دسترسی ندارند تا به رفع نواقص آن همت گمارند و گامی به‌پیش روند. ثالثاً محصلین هر رشته تحصیلی می‌توانند به آثار دانشمندان هر رشته‌ای مراجعه کنند و هیچ فرقی بین آن‌ها نیست؛ و هیچ فهمی قابل‌خدشه نیست و همه نظریات (درست و نادرست) در این باب علم، قابل‌پذیرش خواهد بود. علاوه بر آن تعدد فهم از متون بدون وجود معیاری درست در تشخیص اعتبار آن، جز ترویج هرج و مرج و بی‌ضابطه‌مندی در کار فهم متن نیست؛ زیرا خواننده هیچ التزامی به مراد مؤلف و قراردادهای زبانی نداشته و در یک بازی آزاد معنایی ساختارهای متن و اصول حاکم بر زبان را می‌شکند و یک عمل خودسرانه در مواجهه با متن ایجاد می‌کند که بیشتر جنبه سرگرمی دارد تا عملی هدفمند و عقلانی. (ر. ک: نصری، ۱۳۹۱: ۸۷-۹۰)

۱۲-۴. پایان‌ناپذیری عمل فهم

حقیقت شمردن تمام فهم‌ها، سوپزکتیو بودن همه معرفت‌ها و دانش‌ها، مستقل بودن معنا از متن، عاملی برای سیالیت معنا می‌شود و سیالیت معنا مستلزم

نسبیت در مبانی معرفتی است و با پذیرفتن آن، دلیلی بر اثبات حقیقت و بطلان و درستی یا نادرستی هیچ ادعایی - حتی ادعای خود گادامر - باقی نمی ماند و معرفت یا صدق آن ها به حسب زمان، مکان، جامعه، فرهنگ، دوره تاریخی، چارچوب یا طرح مفهومی، تربیت و اعتقاد شخصی، پیوسته متغیر و در حال تغییر و تحول می شود و در هر زمان ما می توانیم ادعای جدیدی بر اساس ذهنیت های خود داشته باشیم؛ بنابراین عمل فهم پایان ناپذیر می شود. (ر.ک: گرت، ۱۳۸۳: ۳۳) درحالی که «وضع» عمده ترین عاملی است که باعث می شود تا نوشتار و یا گفتار بر معنای مقصود و متعینی دلالت داشته باشد. بر اساس قاعده وضع، از یک سو گوینده و نویسنده مکلف است از کلمات و عباراتی که به کار می برد، همان معنایی را اراده کند که برای آن وضع شده اند. از دیگر سو، فهمنده و مفسر نیز وظیفه دارد که بر اساس قاعده وضع دست به تفسیر بزند و متن را فهم کند. بنابراین، قراردادی بودن رابطه لفظ و معنا یکی از اصول و قواعدی است که نشان می دهد، معنای متن پایان پذیر بوده و نگارش و تکلم به عنوان دو فعل ارادی بر اساس غایت و اهداف عقلانی که همان «انتقال پیام» و «ایجاد ارتباط معنایی با مخاطب» محقق شده است. بنابراین اگر مراجعه به متن و فهم آن به غرض درک درست معنا بر اساس نیت مؤلف صورت پذیرد عمل فهم پایان پذیر بوده و معنای متعین ظهور و بروز دارد اما اگر در قرائت و تفسیر اغراض دیگری نظیر غنا بخشیدن به ظرفیت معنایی و متکثر کردن احتمالات معنایی متن و بازی آزاد معنایی صورت پذیرد، کار مخاطب متن هیچ تناسبی با کار نویسنده ندارد و موجب میدان دادن به «معانی محتمله» و «معانی ممکنه» به جای «معنای متعین» می شود و عمل فهم پایان ناپذیر خواهد بود.

نتیجه

۱. عدم تعیین معنا اقتضا میکند که اصلاً معنایی در ذهن متکلم یا مؤلف وجود نداشته باشد و مؤلف بدون هرگونه قصدی تنها یک سری از الفاظ را پشت سر هم آورده باشد. در حالی که در سیره عقلا، اشتراکات ذهنی، نشان از تعیین معنا در متن دارد، تعیینی که ریشه در قصد مؤلف داشته و رسیدن به مقصود مؤلف را میسر می سازد، زیرا الفاظ برای معنای واقعی وضع شده و اراده و ذهنیت هیچ فردی به عنوان شرط یا جز، در تغییر و تحول آن تأثیری ندارد.

۲. قدر متیقن لازمه قول به عدم تعیین معنا، اعتماد زدایی از ظواهر گزاره های متون دینی است؛ زیرا در هیچ یک از گزاره های متون دینی نمی توان به فهم قابل اعتمادی رسید و چنین پیامدی با غرض اصلی از انزال کتب و ارسال رسل

- که هدایت و سعادت انسان است، در تقابل است.
۳. تولیدی بودن فهم متن، فراتر از قصد مؤلف، نه تنها مخالف مقتضای مفهوم تفسیر است بلکه از مؤیدات عقلانی هم بی بهره است و دلایل عقلی هم بر عدم جواز آن قائم است.
۴. فهمی که همیشه تولیدی بوده و مشروط به موقعیت مفسر بوده باشد دیگر نمیتوان از سوء فهم پرهیز داد هشدار از بدفهمی درجایی متصور است که معنای متن متعین و قابلیت پیشبینی داشته باشد.
۵. زمانی که متن معنایی غیر از مراد مؤلف دارد هیچ معیاری برای ترجیح یک تفسیر بر تفسیر دیگر وجود ندارد بنابراین هیچ مفسری نباید تفسیر خود را برتر از تفاسیر دیگر بداند.
۶. انکار تعیین معنای متن مستلزم پذیرش معانی متکثر و درعین حال معتبر برای یک متن از سوی مولف است این در حالی است که بر اساس قواعد وضع رابطه و نسبت ثابتی میان لفظ و معنا در قلمرو هر زبانی برقرار است.
۷. عدم تعین معنا را نباید فهم معنای متن دانست بلکه این عمل تحمیل معنا بر متن است.
۸. تعدد فهم از متون دینی بدون وجود معیاری درست در تشخیص اعتبار آن، جز ترویج هرج و مرج و عدم ضابطه مندی در کار فهم نیست.
۹. اگر فهم تنها بر اساس سؤالات یا پیش دانسته‌های انسان قابل دستیابی باشد، متون به جامانده از اعصار پیشین برای انسان این عصر، مفهوم نمیگردید و هر فردی در تصویری که خود، از انسانیت داشت زندانی میشد و راهی برای شناخت افکار گذشتگان وجود نداشت.

منابع

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۹ش): «تائولیل، حقیقت و نص»، مجله کیان، ش ۵۴، ص ۱۱۶.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۸ش): «معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن»، مترجم مرتضی کریمی نیا، تهران: انتشارات طرح، نو، چاپ چهارم،
- برنتس، هانس (۱۳۸۳ش): «مبانی نظریه ادبی»، ترجمه محمد رضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی، چاپ دوم.
- پالمر، ریچارد (۱۳۸۴ش): «علم هرمنوتیک»، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس، چاپ اول.
- سروش. عبدالکریم (۱۳۷۳ش): «قبض و بسط تئوریک شریعت»، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم.
- سروش. عبدالکریم (۱۳۷۶ش): «حقانیت، عقلانیت هدایت»، مجله کیان، شماره ۴۰.
- سروش. عبدالکریم (۱۳۸۷ش): «صراط های مستقیم»، تهران: انتشارات صراط، چاپ هشتم.
- فتحی، علی (۱۳۹۱ش): «مبانی رویکرد ذهنی گرا در تفسیر»، مجله قرآن شناخت، ش دوم، ص ۵-۲۶.
- فیاضی، مسعود (۱۳۹۹ش): «نسیب گرایي در اندیشه فلسفی گادامر»، مجله فلسفه دین، ش ۱، ص ۱۳۷-۱۶۲.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۹ش): «راز راز متن، فصلنامه هفت آسمان، ش ۸، ص ۲۳۵-۲۵۲.
- کوزنزهوی، دیوید (۱۳۷۱ش): «حلقه انتقادی»، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: انتشارات گیل، چاپ اول.
- لاریجانی، محمد صادق (۱۳۷۰ش): «معرفت دینی: نقدی بر نظریه قبض و بسط تئوریک»، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب شریعت، چاپ اول.
- مختاری، محمد حسین (۱۳۹۱ش): «حلقه مطالعاتی متن»، تهران: انتشارات مرتضی، چاپ اول.
- مکاریک، ایرناریما (۱۳۹۰ش): «دانشنامه نظریه های ادبی معاصر»، ترجمه محمد نبوی و مهران مهاجر، تهران: نشر آگه چاپ چهارم.
- نصری، عبد الله (۱۳۹۱ش): «راز متن: هرمنوتیک، قرائت پذیری متن و منطق فهم دین»، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوم.
- نیچه، فردیش ویلهلم و دیگران (۱۳۷۷ش): «تبار شناسی اخلاق»، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگاه، چاپ دوم.
- هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۸۱ش): «مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم»، قم، خانه خرد، چاپ اول.
- هوی، دیوید کوزنز (۱۳۷۸ش): «حلقه انتقادی»، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: انتشارات روشنگران، چاپ سوم.
- واعظی، احمد (۱۴۰۱ش): «نظریه تفسیر متن»، تهران انتشارات خرد، چاپ اول.
- واعظی، احمد (۱۴۰۰ش): «درآمدی بر هرمنوتیک»، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.

References

- Abu Zaid, Nasr Hamed (1999): "Interpretation of Truth and Text", Kian Magazine, No. 54, p. 116.
- Abu Zaid, Nasr Hamed (2009): "The Meaning of a Research Text in the Sciences of the Quran", translated by Morteza Kariminia, Tehran: Tarh, No. 4, 4th edition.
- Bernats, Hans (2004): "Fundamentals of Literary Theory", translated by Mohammad Reza Abolghasemi, Tehran: Mahi Publishing House, 2nd edition.
- Palmer, Richard (2005): "Hermeneutics", translated by Mohammad Saeed Hanaei Kashani, Tehran: Hermes, 1st edition.
- Soroush, Abdol Karim (1994): "Theoretical Conception and Development of Sharia", Tehran: Sirat Cultural Institute, 2nd edition.
- Soroush, Abdol Karim (1997): "Righteousness, Rationality of Guidance", Kian Magazine, No. 40.
- Soroush, Abdolkarim (2008): "Straight Paths", Tehran: Sirat Publications, 8th edition.
- Fathi, Ali (2012): "Fundamentals of the Subjective Approach in Interpretation", Quran Knowledge Journal, Vol. 2, pp. 5-26.
- Fayazi, Masoud (2019): "Relativism in Gadamer's Philosophical Thought", Philosophy of Religion Journal, Vol. 1, pp. 137-162.
- Ghaemina, Alireza (2010): "The Secret of the Text", Haft Asman Quarterly, Vol. 8, pp. 235-252.
- Kuzenzhovy, David (2008): "The Critical Circle", translated by Murad Farhadpour, Tehran: Gill Publications, 1st edition.
- Larjani, Mohammad Sadegh (2008): "Religious Knowledge: A Critique of the Theory of Theoretical Acquisition and Expansion", Tehran: Sharia Book Translation and Publishing Center, 1st edition.
- Mokhtari, Mohammad Hossein (2012): "Text Study Circle", Tehran: Morteza Publications, first edition.
- Makarik, Irnarima (2011): "Encyclopedia of Contemporary Literary Theories", translated by Mohammad Nabavi and Mehran Mohajer, Tehran: Agh Publications, fourth edition.
- Nasri, Abdullah (2012): "The Secret of the Text: Hermeneutics, Text Readability, and the Logic of Understanding Religion", Tehran: Soroush Publications, second edition.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm and others (1998): "Genealogy of Ethics", translated by Dariush Ashouri, Tehran: Agh Publications, second edition.
- Hadavi Tehrani, Mehdi (2002): "Theological Foundations of Ijtihad in Interpreting the Holy Quran", Qom, House of Wisdom, first edition.
- Hoy, David Cozens (2009): "Critical Circle", translated by Murad Farhadpour, Tehran: Roshangaran Publications, third edition.
- Vaezi, Ahmad (2022): "Theory of Text Interpretation", Tehran: Khread Publications, first edition.
- Vaezi, Ahmad (2021): "An Introduction to Hermeneutics", Tehran: Hekmat Publications, first edition.



University of Science and Quranic Knowledge
Shahran Faculty of Quranic Sciences

A Comparative Study of the Intertextuality of Quranic Language and Hermeneutics in Exegeses of the Two Islamic Schools

Bagher Riyahimehr¹ 

1. Assistant Professor, Quran and Oriental Studies Department, Quran and Hadith Higher Education Complex, Al-Mustafa Al-Alamiyah University (PBUH), Qom, Iran.. dr.riahi@chmail.ir

Research Article



Abstract

The language of the Holy Qur'an, with its rhetorical subtleties and unique intertextual capacities, has always provided a fertile ground for enriching interpretive approaches within the two major Islamic traditions, namely Shia and Sunni. This qualitative study, employing a comparative analytical method, centers on Shi'a commentaries such as Al-Safi and Al-Mizan, as well as Sunni exegeses like Al-Kashshaf and Mafatih al-Ghayb, especially in the interpretation of key verses. Data were gathered through content analysis of exegetical texts and related findings, and were systematically evaluated and compared. The research findings indicate that both traditions, utilizing the linguistic potential and intertextual networks of verses, seek to explain the multilayered meanings and profound depths of the Qur'an. However, Shi'a exegeses stand out for the central role of the teachings of the Ahl al-Bayt and the strategic guidance of the infallible Imams in understanding the verses, while Sunni commentaries emphasize rhetorical analysis and individual tendencies in deriving meanings. Intertextual relationships, by linking verses within and beyond specific passages, contribute to the formation of semantic networks and deepen exegetical insights, and the Qur'an's eloquence—through elements such as metaphor and allusion—opens new horizons for the discovery of expansive meanings for exegetes. This study aims, through a comparative approach, to pave the way for the development of inter-sectarian exegetical dialogue and a re-examination of methodologies for understanding the Qur'an, thereby addressing, as much as possible, the gaps in combined research in this field.

Keywords: Hermeneutics, Intertextuality, Qur'anic Eloquence, Exegeses of the Two Traditions, Shi'a, Sunni

Received: 2025-06-04; Received in revised from: 2025-07-12; Accepted: 2025-10-08; Published online: 2025-10-08

◆ How to cite: Riahi Mehr, B. (2025). Intertextual Study of the Language of the Quran and Mystical Interpretation in the Commentaries of the Sects. (e232377). *Qur'anic Ta'wil Studies*, (128-144), e232377 doi: 10.22034/qc.2025.528348.1178



مطالعه بینامتنی زبان قرآن و تائویل گرایي در تفاسیر فریقین

باقر ریاحی مهر^۱ id

۱. استادیار گروه قرآن و مستشرقان مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه (ص) قم، ایران.

dr.riahi@chmail.ir

چکیده

زبان قرآن کریم، با ظرافت‌های بلاغی و ظرفیت‌های بی‌مانند بینامتنی خود، همواره بستری برای عمق بخشی به رویکردهای تفسیری دو مکتب بزرگ اسلامی، یعنی شیعه و اهل سنت فراهم آورده است. این پژوهش با رویکردی کیفی و بهره‌گیری از روش تحلیل تطبیقی، تفاسیر شیعی همچون «الصافی» و «المیزان» و تفاسیر سنی مانند «الکشاف» و «مفاتیح الغیب» را، به ویژه در تفسیر آیات کلیدی، محور بررسی قرار داده است. داده‌ها از طرق تحلیل محتوای متون تفسیری و یافته‌های مرتبط برگرفته شده و طی فرآیندی نظام‌مند، مورد ارزیابی و تطبیق واقع شده‌اند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که هر دو مکتب، با بهره‌گیری از ظرفیت‌های زبانی و شبکه‌های بینامتنی آیات، در پی تبیین معانی چندلایه و ژرفای قرآن برآمده‌اند. با این حال، در تفاسیر شیعی، جایگاه محوری معارف اهل بیت و نقش راهبردی امامان معصوم در هدایت فهم آیات، شاخص است؛ و در مقابل، تفاسیر اهل سنت بیشتر اصالت را به تحلیل بلاغی و گرایش‌های فردی در استنباط معانی نهاده‌اند. روابط بینامتنی، با پیوند میان بخشی و فرابخشی آیات، به شکل‌گیری شبکه‌ای معنایی و تعمیق برداشت‌های تفسیری مدد رسانده و بلاغت قرآن، به مدد عناصر گوناگون نظیر استعاره و کنایه، افق‌های نوینی را برای اکتشاف معانی گسترده پیش روی مفسران نهاده است. مطالعه حاضر می‌کوشد با ارائه رویکردی تطبیقی، افق‌های تازه‌ای فراسوی ارتقای گفت‌وگوی تفسیر میان مذهبی و بازانديشی در روش‌های فهم قرآن بگشاید و خلأ پژوهش‌های ترکیب‌در این حوزه را تا حد امکان مرتفع سازد.

کلیدواژه‌ها: تائویل‌گرایی، بینامتنی، بلاغت قرآنی، تفاسیر فریقین، شیعه، سنی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۱۴ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۴/۲۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۱۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۷/۱۶

◆ استناد به این مقاله: ریاحی مهر، باقر. (۱۴۰۴). مطالعه بینامتنی زبان قرآن و تائویل‌گرایی عرفانی در تفاسیر فریقین. *مطالعات تائوئیلی قرآن*, (۱۴۴-۱۳۸)، ۲۳۲۳۷۷-۲۳۲۳۷۷. doi: 10.22034/qc.2025.528348.1178



۱. طرح مسئله

زبان قرآن کریم، به عنوان متنی الهی، چندلایه و بی بدیل از حیث بلاغت و معنا، همواره در کانون توجه اندیشمندان و مفسران اسلامی قرار داشته است. این زبان، با بهره‌مندی از صناعات گوناگون بلاغی، ساختاری چندوجهی را عرضه می‌دارد که زمینه‌ساز شکل‌گیری شبکه‌ای پیچیده‌از پیوندهای معنایی در میان آیات، روایات، و حتی متون دینی پیشین می‌شود. مفهوم بینامتنی، که به تعامل و گفت‌وگوی معانی میان متون مختلف اشاره دارد، در ساختار قرآن به منصفه بروز رسیده و بستری را فراهم آورده است تا هر آیه در ارتباطی پویا با سایر اجزاء، لایه‌های معنایی نوینی را آشکار سازد. در این میان، رویکردهای تفسیری شیعه و اهل سنت، هر یک متناسب با مبانی کلامی و روش‌شناختی خود، به تبیین عمق و گستره معنایی آیات قرآن پرداخته‌اند. در تفاسیر شیعی، نقش محوری اهل بیت علیهم‌السلام و آموزه‌های سرچشمه‌گرفته از معارف ایشان، راهنمای اصلی فهم لایه‌های معنایی قرآن به شمار آمده است؛ به گونه‌ای که بهره‌گیری از احادیث و رهنمودهای امامان معصوم، در تحلیل بینامتنی و رمزگشایی از استعارات قرآنی، سهم به‌سزایی دارد. در مقابل، مفسران اهل سنت، با تکیه بر تحلیل‌های ادبی، بلاغی و بهره‌گیری از قراین زبانی، سعی در کشف ابعاد مختلف معنا و پیوندهای درون‌متنی آیات نموده‌اند. این مسئله، پرسش‌هایی بنیادین را نوید می‌دهد؛ از جمله آنکه زبان قرآن و روابط بینامتنی موجود در آن، چگونه بر ساختار تفسیری و منش روایتگری در میان دو مکتب اثرگذار بوده است؟ وجوه تشابه و تمایز تبیین معنایی در تفاسیر شیعی و سنی کدام است؟ ظرفیت‌های بلاغی و بینامتنی قرآن تا چه اندازه می‌تواند به تولید معانی متکثر و جریان‌ات گفتمانی نو در حوزه فهم قرآنی بینجامد؟ این پژوهش می‌کوشد با اتکا به روش تحلیلی-تطبیقی و با تمرکز بر آثار شاخص فریقین، جایگاه زبان و ساختارهای بینامتنی را در ارتقای معنابخشی تفسیر مورد بررسی قرار داده و راهی نو برای گفت‌وگوی روشی و معرفتی میان دو طیف اصلی تفسیر اسلامی فراهم آورد.

۲. پیشینه پژوهش

مطالعات بینامتنی و تأویل‌گرایی قرآن، به دلیل پیچیدگی زبان قرآنی و عمق معنایی آن، همواره مورد توجه بوده است. پژوهش‌های اخیر با تمرکز بر پیوندهای متنی و تأویلات باطنی، به فهم غنی‌تر آیات کمک کرده‌اند، اما تحلیل تطبیقی تفاسیر فریقین کمتر بررسی شده است. مطالعات اخیر در حوزه بینامتنی و تأویل‌گرایی قرآن، رویکردهایی نوین به فهم زبان قرآن ارائه داده‌اند. صمدی و همکاران

(۱۳۹۱ش) در مقاله «مبانی اصول و روش‌های تربیت اخلاقی در سیره پیامبر و اهل بیت» به بررسی پیوندهای بینامتنی آیات قرآنی با روایات اخلاقی پرداخته و نشان داده‌اند که چگونه این روابط به فهم عمیق‌تر معانی دینی کمک می‌کند. مهاجری (۱۳۹۲ش) در «بازخوانی مبانی فقهی ترمیم خسارت معنوی» با تمرکز بر حقوق غیرمالی، نقش تأویل‌گرایی را در تفسیر آیات مرتبط با عدالت بررسی کرده است. همچنین، هاشمی (۱۳۹۲ش) در «مبانی و معیارهای رفتار با زن در قرآن» با تحلیل آیات قرآنی، به پیوندهای بینامتنی میان آیات و احادیث پرداخته است. اعرافی و موسوی (۱۳۹۰ش) در مقاله «گسترش موضوع فقه نسبت به رفتارهای جوانحی» به نقش تأویل در فهم باطنی احکام قرآنی اشاره کرده‌اند. از پایان‌نامه‌ها، اله یاری (۱۳۹۰ش) در «بررسی تطبیقی فرزندپروری در روان‌شناسی و شیوه‌های تربیت فرزند در اسلام» به پیوندهای بینامتنی میان آیات تربیتی و روایات پرداخته است. این مطالعات، هرچند ارزشمند، اغلب به صورت پراکنده به بینامتنی یا تأویل پرداخته‌اند و کمتر به مقایسه نظام‌مند تفاسیر فریقین توجه نشان داده‌اند. پژوهش‌های مرتبط با «تأویل پژوهی تطبیقی» و «تفسیر عرفانی در فریقین» به این پژوهش دست یاری می‌دهند.

این پژوهش با رویکردی تطبیقی و نظام‌مند، برای اولین بار به تحلیل توأمان روابط بینامتنی زبان قرآن و تأویل‌گرایی در تفاسیر شیعه و اهل تسنن می‌پردازد. برخلاف مطالعات پیشین که عمدتاً بر یک مکتب یا جنبه خاصی از تفسیر متمرکز بودند، این مقاله با بررسی تفاسیر برجسته‌ای چون تفسیر صافی (شیعی) و الکشاف (سنی)، شباهت‌ها و تفاوت‌های روش‌شناختی و معرفت‌شناختی را در تأویل‌گرایی تبیین می‌کند. انتخاب آیات جدید و کمتر بررسی شده، مانند آیه ۱۸ سوره کهف برای شیعه و آیه ۲۹ سوره فتح برای سنی، به ارائه تحلیلی بدیع کمک می‌کند. استفاده از منابع متنوع و معاصر، همراه با روش تحلیل کیفی بینامتنی، این پژوهش را به منبعی ارزشمند برای فهم عمیق‌تر قرآن و غنای تفسیری تبدیل می‌کند. این مقاله همچنین با پر کردن خلأ مطالعات تطبیقی در حوزه قرآنی، راه را برای پژوهش‌های آینده در این زمینه هموار می‌سازد.

۳. چارچوب نظری

مطالعه بینامتنی زبان قرآن و تأویل‌گرایی در تفاسیر فریقین، نیازمند ترسیم چارچوبی نظری است که بتواند مفاهیم بنیادین پژوهش را به گونه‌ای نظام‌مند و منسجم تبیین نماید. در این راستا، سه مفهوم کلیدی «بینامتنی»، «تأویل‌گرایی» و «زبان قرآن» در کانون توجه قرار می‌گیرند:

۱. **مفهوم بینامتنی:** این مفهوم، برگرفته از نظریات برجسته در حوزه نشانه‌شناسی و نقد ادبی، به ویژه دیدگاه‌های جولیا کریستوا و میخائیل باختین، به شبکه‌ای از روابط متنی و ارجاعات پنهان یا آشکار میان متون اشاره دارد. در بستر زبان قرآن، بینامتنی نه تنها پیوندهای درونی میان آیات را شامل می‌شود، بلکه تعامل آیات با احادیث و روایات نبوی و ائمه علیهم‌السلام، و حتی ارجاعات به متون دینی پیشین (همچون تورات و انجیل) را در بر می‌گیرد. تحلیل بینامتنی در این پژوهش، بر چگونگی بازتاب و بازتولید معانی در خلال این روابط پیچیده متنی متمرکز است.

۲. **تأویل‌گرایی:** تأویل، در معنای گسترده خود، به فرآیند کشف و تبیین معانی پنهان یا ژرف‌تر آیات قرآن فراتر از معنای ظاهری و بلافصل آنها اشاره دارد. این رویکرد، نه تنها صرفاً یک عمل تفسیری، بلکه ابزاری برای رسیدن به فهمی عمیق‌تر از بطون و رموز کلام الهی محسوب می‌شود. در تفاسیر شیعی، تأویل‌گرایی غالباً با اتکا بر نقش واسطه‌گری امامان معصوم علیهم‌السلام و معارف اهدایی از سوی ایشان به فهمی نظام‌مند و معطوف به هدایت باطنی می‌رسد. در مقابل، در تفاسیر اهل تسنن، تأویل اغلب بر پایه تحلیل‌های بلاغی، لغوی و استنباط‌های مبتنی بر اصول اجتهادی شکل می‌گیرد.

۳. **زبان قرآن:** زبان قرآن، به عنوان بستری برای تحلیل بینامتنی و تأویل‌گرایی، دارای ویژگی‌های منحصر به فرد بلاغی و معنایی چندلایه است. ایجاز، فصاحت، تناسب لفظ و معنا، و همچنین بهره‌گیری از استعاره‌ها و کنایه‌ها، این زبان را قادر می‌سازد تا معانی متعددی را در سطوح مختلف منتقل کند. در این پژوهش، تمرکز بر آن است که چگونه این ویژگی‌های زبانی، امکان پیوندهای بینامتنی و شکل‌گیری رویکردهای تأویلی را در تفاسیر فریقین فراهم می‌آورد.

این پژوهش، با اتخاذ رویکردی تطبیقی، به بررسی و مقایسه تفاسیر فریقین (شیعه و اهل تسنن) می‌پردازد. این مقایسه، از طریق تحلیل تفاسیر برجسته‌ای چون «تفسیر صافی» (در مکتب شیعه) و «الکشاف» (در مکتب اهل تسنن)، به دنبال آشکار ساختن وجوه تشابه و تمایز در روش‌شناسیو مبانی معرفت‌شناختی این دو مکتب در مواجهه با تأویل‌گرایی و پیوندهای بینامتنی زبان قرآن است. این چارچوب نظری، با ترکیب عناصر تحلیلی بینامتنی و تأویلی، زمینه را برای فهمی عمیق‌تر از زبان قرآن و نقش آن در شکل‌گیری رویکردهای تفسیری فراهم می‌آورد.

۴. مفهوم‌شناسی «زبان قرآن»

واژه «زبان» در لغت به معنای ابزار بیان و گفتار است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۴۵/۲). در عربی، «لسان» به معنای زبان گفتاری و وسیله ارتباط است که در قرآن نیز به

کار رفته (مانند آیه ۴ سوره ابراهیم: «لسان قومه»). زبان قرآن در اصطلاح علوم قرآنی، به مجموعه ویژگی‌های بیانی، بلاغی و معنایی آیات اشاره دارد که آن را از سایر متون متمایز می‌کند. این زبان با بلاغت بی‌مانند (معانی، بیان، بدیع) و ساختار چندلایه، امکان تأویلات متعدد را فراهم می‌سازد (زرقانی، ۱۴۲۴ق: ۷۸/۱). ویژگی‌هایی چون ایجاز، فصاحت، و تناسب لفظ و معنا، زبان قرآن را به ابزاری برای انتقال معانی ظاهری و باطنی تبدیل کرده است. در عرفان، این زبان به دلیل ظرفیت نمادین و استعاره‌ی، بستری برای تأویل‌گرایی فراهم می‌کند که معانی عمیق‌تر را آشکار می‌سازد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰ش: ۱۱۲). زبان قرآن، به عنوان نظامی بیانی و معنایی، با ویژگی‌های بلاغی و چندلایگی، امکان پیوندهای بینامتنی با متون دینی و تأویلات قرآنی را فراهم می‌کند. این زبان در تفاسیر فریقین، از طریق شهود عرفانی و تحلیل بلاغی، به کشف معانی باطنی منجر می‌شود و در این پژوهش، محور تحلیل تطبیقی قرار می‌گیرد.

۵. تحلیل بینامتنی زبان قرآن

زبان قرآن، به عنوان متنی الهی با ویژگی‌های بلاغی و معنایی چندلایه، بستری منحصر به فرد برای تحلیل بینامتنی فراهم می‌کند. بینامتنی، که به پیوندهای معنایی و ساختاری میان آیات و سایر متون دینی اشاره دارد، در قرآن از طریق تکرار، تلمیح و بازآفرینی معانی نمود می‌یابد. این ویژگی‌ها، امکان تأویلات قرآنی را در تفاسیر فریقین تقویت کرده و به فهم عمیق‌تر معانی باطنی کمک می‌کند. این بخش با بررسی ویژگی‌های بینامتنی، نقش بلاغت قرآنی در تأویل‌گرایی و تحلیل آیات منتخب، به کاوش چگونگی بازتاب این روابط در تفاسیر شیعه و اهل تسنن می‌پردازد.

۵-۱. ویژگی‌های بینامتنی در زبان قرآن

بینامتنی در زبان قرآن به شبکه‌ای از روابط معنایی و ساختاری اشاره دارد که آیات را نه تنها به یکدیگر، بلکه به متون دینی دیگر مانند احادیث، روایات و متون پیشین (تورات و انجیل) پیوند می‌دهد. این ویژگی ریشه در ساختار چندلایه و بلاغی قرآن دارد که امکان بازتاب معانی در سطوح مختلف را فراهم می‌کند. برای مثال، تکرار واژه «نور» در آیات مختلف، مانند آیه ۳۵ سوره نور و آیه ۵۲ سوره شوری، شبکه‌ای معنایی ایجاد می‌کند که مفسران آن را به هدایت و معرفت الهی مرتبط می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۲۳/۱۵). این تکرار، که کریستوا آن را «دیالوگ متنی» می‌نامد، به آیات عمق معنایی می‌بخشد و امکان تأویلات چندگانه را فراهم می‌سازد.

یکی از ویژگی‌های برجسته بینامتنی، تلمیح به رویدادهای تاریخی و دینی است. آیه ۱۸ سوره کهف، که به داستان اصحاب کهف اشاره دارد، نه تنها روایتی خاص را روایت می‌کند، بلکه با آیه ۶۰ سوره یس (درباره هدایت الهی) پیوند معنایی برقرار می‌کند (زرقانی، ۱۴۲۴ق: ۸۹/۲). فیض کاشانی (۱۴۱۸ق: ۴۵/۳) در تفسیر شیعی این آیه را به سیر و سلوک عرفانی مرتبط می‌داند، در حالی که قرطبی (۱۴۱۵ق: ۶۷/۱۰) در تفسیر اهل تسنن آن را به صبر و توکل تفسیر می‌کند. این تفاوت، تأثیر چارچوب‌های کلامی بر تأویلات را نشان می‌دهد.

ویژگی دیگر، ساختارهای موازی است که آیات را از طریق شباهت‌های لفظی و معنایی به هم متصل می‌کند. برای مثال، ساختارهای دعایی در سوره حمد آیه ۶: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ و سوره بقره آیه ۲۸۶: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ الگویی بینامتنی ایجاد می‌کنند که مفسران آن را به درخواست هدایت باطنی ربط می‌دهند (گنابادی، ۱۴۰۸ق: ۳۴/۱). همچنین، بینامتنی در قرآن از طریق بازآفرینی مفاهیم دینی پیشین، مانند داستان ابراهیم در سوره بقره آیه ۱۲۴: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ نمود می‌یابد که با تورات و روایات نبوی پیوند دارد (صمدی، ۱۳۹۱ش: ۴۵). این ویژگی‌ها، زبان قرآن را به متنی پویا تبدیل کرده که در آن هر آیه می‌تواند با آیات دیگر و متون دینی در گفت‌وگو باشد، و این گفت‌وگو در تفاسیر فریقین به تأویلات عمیق منجر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۳ش: ۷۸/۳).

۵-۲. نقش بلاغت زبانی قرآن در توسعه معنای آیات در تفاسیر فریقین

زبان بلاغی قرآن، با بهره‌مندی از عناصری چون استعاره، کنایه و مجاز، نقشی اساسی در عمق بخشی به فرآیند تأویل و تفسیر آیات ایفا می‌کند. بلاغت قرآن، که در دانش‌های معانی، بیان و بدیع ریشه دارد، ساختار آیات را به گونه‌ای رقم می‌زند که ظرفیت انتقال همزمان معانی ظاهری و لایه‌های ژرف‌تر را ممکن می‌سازد. استعاره، به عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارهای بلاغی، در آیاتی مانند آیه نور (سوره نور/۳۵) جلوه‌گری می‌کند؛ چنان‌که تفسیر صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق: ۵۶/۴) این تعبیر استعاری را زمینه‌ساز تأمل در اوصاف الهی و ساحت هدایتی‌داند، در حالی که زمخشری در الکشاف (۱۴۰۷ق: ۱۱۲/۳)، محور معنا را بر هدایت عقلانی و نظام دلیل‌آوری استوار می‌سازد؛ این امر نشان‌دهنده تنوع رویکردهای فریقین در مواجهه با معانی استعاری است.

کنایه نیز از دیگر ظرفیت‌های بلاغی قرآن است که بستر گسترش و تبیین معانی را فراهم می‌کند. برای نمونه، در آیه ۲۹ سوره فتح، عبارت (كُزِرْعَ أَخْرَجَ شَطْأَهُ) با ارائه تصویری کنایی، به رشد و تعالی مؤمنان در سایه آموزه‌های پیامبر اسلام ﷺ

اشاره دارد. ثعلبی (۱۴۲۲ق: ۹۰/۸) این تصویر را ناظر به تکامل جمعی و اخلاقی امت اسلام تبیین می‌کند، در حالی که گنابادی در بیان السعاده (۱۴۰۸ق: ۶/۶۷)، آن را ناظر به رهبری و هدایت الهی می‌داند؛ این تفاوت، نقش چارچوب‌های کلامی و ذوق تفسیری مذاهب را در تحلیل کنایات قرآنی برجسته می‌سازد.

مجاز از دیگر ابزارهای بلاغی است که به گسترش مفاهیم قرآنی کمک می‌نماید. برای مثال، در آیه ۵۴ سوره یوسف، بیان (وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ) در ظاهر بیانگر ارتقای مقام یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ نزد خانواده خویش است، ولی در تفسیر طباطبایی (۱۴۱۷ق: ۴۵/۱)، این مفهوم به عزت و اقتدار معنوی نبی‌شماره دارد؛ ابن عاشور (بی‌تا: ۷۸/۱۲) در تفسیر اهل سنت، همین مجاز را واجد دلالت بر شکوه الهی و احسان خداوند می‌داند؛ مکارم شیرازی (۱۴۱۱ق: ۳۴/۹) نیز در تفاسیر شیعی، آن را با محوریت مقام ولایت الهی تحلیل می‌کند.

بدین ترتیب، بلاغت قرآن، با خلق زمینه‌ای برای برداشت‌های متنوع، مفسران شیعه و اهل سنت را قادر ساخته است تا از رهگذر تحلیل‌های زبانی و بلاغی، از سطح ظاهری الفاظ به مراتب عمیق‌تری از معنا رهنمون شوند. در تفاسیر شیعی، بلاغت، دریچه‌ای به سوی بهره‌گیری از معارف اهل بیت (کلینی، ۱۳۶۵ش: ۲۱۳/۸) تلقی شده و در تفاسیر اهل سنت، تکیه بر تحلیل زبانی و اجتهادی (رازی، ۱۴۲۰ق: ۸۹/۵) جایگاه ویژه دارد. این تنوع مبانی و ابزارها، جلوه‌های گوناگون و غنای دستگاه تفسیری قرآن کریم را به منصفه ظهور می‌رساند.

۳-۵. نمونه‌های بینامتنی در آیات

آیه نور سوره نور: ۳۵. ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورٍ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ نمونه‌ای برجسته از بینامتنی است. این آیه با آیات دیگر مانند سوره شوری: ۵۲ ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ و سوره مائده: ۱۵ ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ پیوند دارد که همگی به هدایت الهی اشاره می‌کنند (رزقانی، ۱۴۲۴ق: ۱۱۲/۳). فیض کاشانی (۱۴۱۸ق: ۵۶/۴) در تفسیر صافی، نور را به تجلی ولایت در قلب مؤمن تأویل کرده و آن را با روایاتی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ پیوند می‌دهد (کلینی، ۱۳۶۵ش: ۲۱۴/۱). زمخشری (۱۴۰۷ق: ۱۱۲/۳) در الکشاف، نور را به عقل و هدایت ظاهری تفسیر کرده و به تلمیح این آیه به سوره بقره آیه ۱۷: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ اشاره می‌کند.

آیه ۱۸ سوره کهف ﴿وَتَحْسَبُهُمْ آيَاتًا وَهُمْ رُفُودٌ وَنُقِلْتُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ

السَّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ ﴿ نیز نمونه‌ای دیگر است. این آیه، از طریق تلمیح به خواب و بیداری، با آیه ۶۰ سوره یس ﴿الْمَ أَعْهَدُ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾ پیوند دارد که به بیداری معنوی اشاره می‌کند (قرطبی، ۱۴۱۵ق: ۶۷/۱۰). گنابادی (۱۴۰۸ق: ۴۵/۴) در تفسیر شیعی، این آیه را به مراحل سلوک و خروج از ظلمات نفس تأویل می‌کند، در حالی که ثعلبی (۱۴۲۲ق: ۷۸/۶) در تفسیر اهل تسنن آن را به صبر در برابر فتنه‌ها ربط می‌دهد.

آیه ۲۹ سوره فتح ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ... كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ﴾ نیز با کنایه به رشد معنوی، با آیه ۷ سوره آل عمران ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ پیوند دارد. ابن عاشور (بی‌تا: ۹۰/۲۲) در تفسیر سنی، آن را به تلاش عارف برای قرب الهی تفسیر می‌کند، در حالی که مکارم شیرازی (۱۴۱۱ق: ۵۶/۲۰) در تفسیر شیعی، رشد را به هدایت امامان نسبت می‌دهد. این نمونه‌ها، ظرفیت بینامتنی قرآن را برای تأویلات قرآنی متنوع نشان می‌دهند.

۶. تأویل‌گرایی در تفاسیر فریقین

تأویل‌گرایی، به عنوان یکی از مهم‌ترین رهیافت‌های فهم لایه‌های غیرواضح و ناسازوار با ظاهر آیات قرآن، جایگاهی ویژه نزد مفسران فریقین دارد. در میان شیعه و اهل سنت، تفاوت‌های بنیادین معرفت‌شناختی، موجب تفاوت‌های روش‌شناختی آشکاری در تأویل آیات شده است. مفسران شیعه، با تکیه بر معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) و روایات متأثر، بر هدایت ولایی و نقش امامان در فهم معانی باطنی قرآن تأکید دارند؛ حال آنکه مفسران اهل سنت، روش‌هایی چون تحلیل ادبی، بلاغی و اجتهادی را برمی‌گزینند و به این وسیله راه را برای برداشت لایه‌های گوناگون معنایی قرآن هموار می‌سازند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق: ۸۹/۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۶۷/۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۴۵/۴؛ رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۱۲/۸). در این راستا، بهره‌گیری از ظرفیت‌های بلاغی و ساختاری قرآن، زمینه تنوع و غنای بیشتری در فهم و تفسیر آیات را در هر دو مکتب فراهم آورده است.

۶-۱. رویکرد شیعه به تأویل‌گرایی

تفسیر شیعی، بر مبنای باور به مرجعیت علمی و معنوی اهل بیت (علیهم‌السلام)، تأویل را بیش از هر چیز، در گرو روایت و هدایت امامان می‌داند. مثال روشن، تأویل آیه ۴۴ سوره نحل است که در تفسیر صافی با استناد به روایت امام باقر (علیهم‌السلام)، «سبع مثانی» همان سوره حمد و اصل و مفتاح معارف وحیانی دانسته شده است (فیض

کاشانی، ۱۴۱۸ق: ۸۹/۳). همین رویکرد را می‌توان در اثر کلینی نیز پی گرفت، آنجا که امام باقر علیه السلام سوره حمد را «مادر کتاب» و کلید راهیابی به معارف الهی برمی‌شمارد (کلینی، ۱۳۶۵ش: ۲۱۰/۱).

در تفسیر بیان السعاده نیز، بر دریافت عمیق‌تر از لایه‌های معنایی قرآن تأکید شده است؛ گنابادی آیه ۳۰ سوره فرقان را بر غفلت از لطایف و ظرایف معنایی قرآن تطبیق کرده و دستیابی به ژرفای هدایت الهی را در گرو فهم ولایی معرفی می‌کند (گنابادی، ۱۴۰۸ق: ۱۱۲/۵). همچنین نگاه طباطبایی به آیه ۹ سوره حجر، مؤید این مطلب است که حفاظت الهی از قرآن، منحصر در ظاهر نیست بلکه صیانت از معارف ولایی و معنوی را نیز در برمی‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۶۷/۱۰). در تفسیر نورالثقلین نیز نمونه‌ای دیگر از این رویکرد را می‌یابیم: آیه ۱ سوره اسراء با استفاده از روایات تفسیری مبتنی بر سنت امامیه، به معراج معنوی و نقش پیامبر صلی الله علیه و آله در دریافت مراتب معانی قرآن تأویل شده است (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۷۸/۳؛ کلینی، ۱۳۶۵ش: ۲۴۵/۱). از منظر روش‌شناسی، آنچه این رویکرد را ممتاز ساخته، اصرار بر تفسیر موضوعی، استناد گسترده به نصوص صحیح روایی و باور به مرجعیت علمی و معنوی امامان در تبیین مجملات، متشابهات و بطون قرآن است. بدین ترتیب، جایگاه ولایت اهل بیت علیهم السلام در تفسیر شیعی، فهم قرآن را به ساحتی چندلایه ارتقاء داده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق: ۸۹/۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۶۷/۱۰؛ کلینی، ۱۳۶۵ش: ۲۱۰/۱؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق: ۱۱۲/۵؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۷۸/۳).

۶-۲. رویکرد مفسران اهل تسنن به تأویل‌گرایی

تأویل‌گرایی در تفاسیر اهل سنت، عمدتاً بر تحلیل ادبی، بلاغی و نحوی آیات تکیه دارد و بیش از هر چیز، با رویکرد اجتهادی، به کشف معانی عمیق‌تر قرآن می‌پردازد؛ در این رویکرد، نقش واسطه‌ای امامان و معارف خاص اهل بیت علیهم السلام در فرایند تفسیر مورد تأکید نیست. در بسیاری از تفاسیر اهل سنت، آیات با استفاده از ظرایف زبان عربی، قرائن سیاقی، پیوندهای متنی و قواعد بلاغت، مورد واکاوی قرار می‌گیرد. برای نمونه، آیه ۲۷ سوره رحمن ﴿وَيَبَّتِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ در تفسیر الکشاف وجه الهی را نمادی از بقاء ذات خداوند در مقایسه با فناپذیری مخلوقات دانسته است که صرفاً تحلیل ادبی و بلاغی بر آن بنا شده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۴۵/۴). در تفسیر کشف و بیان نیز، آیه ۱۱ سوره شوری ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ به منزله‌ی تبیین‌گانگی و تنزیه الهی از هرگونه تشبیه و همانندی تفسیر گردیده است و بر جنبه‌ی مفهومی و کلامی آن تأکید شده است (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۹۰/۹).

آیه ۲۲ سوره حدید ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ...﴾ در تفسیر ابن عاشور به مسأله علم ازلی و تقدیر الهی و نظام آفرینش تحلیل می‌شود؛ این نگاه، مبتنی بر استنباط عقلانی و مبانی کلامی است (ابن عاشور، بی تا: ۶۷/۲۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۲۹۸/۲). رازی در مفاتیح الغیب نیز آیه ۵ سوره طه را در قالب وحدت صفات و ذات الهی بحث می‌کند و نقش تعقل را مورد توجه قرار می‌دهد (رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۱۲/۸). همچنین در تفسیر قرطبی، آیه ۷۲ سوره انعام بر ایجاد جهان و قدرت خالقانه تأکید دارد که با تبیین زبانی و بلاغی همراه شده است (قرطبی، ۱۴۱۵ق: ۸۹/۱۲). این تفسیرها، عمدتاً مبتنی بر زبان شناسی قرآنی و ابزارهای فن بیان اند و کمتر به دستگاه روایی خاصی وابسته هستند.

رویکرد اهل سنت، هرچند گاه به اشارات معنوی و نگاه‌های فرازبانی هم توجه دارد، اما اساس را بر تحلیل ادبی- بلاغی و قواعد تفسیری مأخوذ از زبان و سنت عرب قرار داده و با بهره‌گیری از ساختار نحوی و ارتباط آیات، تلاش می‌کند افق‌های معنایی جدیدی را آشکار کند (سلمی، ۱۴۱۹ق: ۵۶/۱؛ قشیری، ۱۴۱۳: ۲۳۶/۲؛ ابن سلیمان، ۱۴۲۳: ۴۱۵/۱).

۳-۶. مقایسه تطبیقی: شباهت‌ها و تفاوت‌های تائوایی در دو مکتب

مطالعه تطبیقی تائویل‌گرایی در تفاسیر شیعه و اهل سنت، نشان‌دهنده همسانی‌ها و افتراق‌های روشی اساسی است. هر دو مکتب در قبول لایه دار بودن زبان قرآن اشتراک دارند و بر امکان کشف معانی فراتر از ظاهر با تکیه بر پیوندهای متنی و ظرفیت‌های بلاغی اذعان دارند.

به عنوان نمونه، در تفسیر آیه ۷ سوره زمر ﴿إِنْ تَكْفُرُوا... وَإِنْ تَشْكُرُوا...﴾ هر دو مکتب تفسیر را به معنای شکر عمیق و حقیقی بازگردانده‌اند. فیض کاشانی در تفسیر صافی شکر را به شناخت درست و معنوی نسبت می‌دهد (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق: ۱۲۳/۴) و ثعلبی در کشف و بیان به تسلیم و پذیرش فضل الهی اشاره دارد (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۹۰/۷).

تفاوت در اینجاست که مفسران شیعه، در کنار ابزارهای ادبی، بالاترین نقش را برای امامان علیهم‌السلام و معارف آن‌ها قائل‌اند و همواره از روایات اهل بیت برای کشف وجوه پنهان بهره می‌گیرند؛ چنانکه در تفسیر صافی، آیه ۳۵ سوره احزاب به ذکر مرتبه ولایی و هدایت امامان تائویل می‌شود (گنابادی، ۱۴۰۸ق: ۷۸/۵). برعکس، مفسران اهل سنت مانند رازی و بیضاوی، ذکر را در معنای ذکر لفظی و تمرینات معنوی فردی مطرح کرده‌اند که به تحلیل زبانی و اجتهادی مبتنی است (رازی، ۱۴۲۰ق: ۶۷/۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۵۹۸/۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳۳۸/۲).

در نتیجه، اگرچه هر دو مکتب در بهره‌گیری از تحلیل بلاغی و زبانی مشترکند، اما شیعه بر نقش مرجعیت امامان و استفاده حداکثری از معارف روایی تأکید می‌کند و اهل سنت بر اجتهاد ادبی، نحوی و قواعد زبان، و استفاده از ظرفیت سنت عربی تکیه دارد. این تفاوت روش شناختی، باعث تنوع معنادار در بسط معانی آیات و توسعه تفسیر در هر دو مکتب گردیده است.

۷. یافته‌ها و بحث

تأویل‌گرایی، به عنوان یکی از رویکردهای عمیق‌شناسانه در تفسیر قرآن، با اتکا بر ظرفیت‌های بلاغی و بینامتنی زبان وحی، معانی ژرف‌تر و چندلایه‌ای را در تفاسیر فریقین آشکار می‌سازد. این بخش، با تحلیل نقاط قوت و چالش‌های روش تأویل‌گرایانه، به بررسی سهم آن در تعمیق و تکثیر معنای قرآنی می‌پردازد. همچنین، نقش روابط بینامتنی در تقویت دستگاه تأویلی. به عنوان بستری کلیدی برای توسعه تحلیلی تفسیر. مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. ارزیابی حاضر، با تأکید بر تمایزها و اشتراکات رویکردهای تفسیری شیعه و اهل سنت، بر آن است که نشان دهد چگونه تأویل‌گرایی، علیرغم چالش‌ها، ابزاری نوین و مؤثر برای بازخوانی لایه‌های معنایی قرآن و ایجاد بستر گفتگو و درک متقابل فریقین بوده است.

۱-۷. نقاط قوت تأویل‌گرایی

تأویل‌گرایی، با بهره‌گیری از روش‌شناسی‌های ادبی، بلاغی و تحلیل میان‌متنی، این امکان را برای مفسران هر دو مکتب فراهم ساخته تا افق‌های معنایی تازه‌ای برای آیات قرآن بگشایند و دامنه فهم را از معنای ظاهری فراتر برند. این رهیافت، با تأکید بر چندلایگی زبان قرآن، از جمله تمثیل، استعاره و استعمال مجاز، چرخه‌ای زایا میان لایه‌های گوناگون معنا و تأویل درمی‌اندازد؛ چنان‌که در تفسیر آیه ۱ سوره اسراء ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾ مفسران شیعه با توجه به پیوندهای لفظی و معنوی آیه، به وجوه مختلف هدایت و راهبری پیامبر پرداخته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق: ۷۸/۳). در تفاسیر سنی نیز، ظرفیت زبانی و اجتهادی، بستر تفسیرهای نظام‌مند را فراهم ساخته است (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۴۵/۴).

از دیگر نقاط قوت روش تأویلی، توانایی آن در ایجاد ارتباط میان ساحت‌های مختلف معنایی و حوزه‌های متنوع انسانی است؛ به عنوان نمونه، آیه ۲۷ سوره رحمن ﴿وَيَتَقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ...﴾ در هر دو مکتب به ابقاء ذات الهی و زوال ماسوی تفسیر شده است که بر دوام حقیقت و فناپذیری اشیاء دلالت دارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۴۵/۴). این رویکرد، با تأکید بر بلاغت نهفته در ساختار قرآن، امکان بازتولید لایه‌های معنایی متناسب

با نیاز معرفتی مخاطبان را در هر عصر فراهم می‌سازد و قرآن را متنی زنده و متحول جلوه می‌دهد. همچنین، انعطاف‌پذیری تأویل‌گرایی و بهره‌گیری از فنون بلاغی چون استعاره و کنایه، زمینه‌ساز گفتگوی علمی و بینا فرهنگی گردیده است.

۲-۲. چالش‌های تأویل‌گرایی

با وجود ظرفیت‌های برتر، تأویل‌گرایی با چالش‌هایی جدی نیز روبه‌روست که می‌تواند اعتبار آن را در برخی محافل دینی کاهش دهد. مهم‌ترین چالش این شیوه، احتمال ذهنی شدن تأویل و دور شدن از چارچوب‌های روش‌شناسانه و ضوابط لغوی و فقهی است؛ چنان‌که در برخی تفاسیر شیعی، اتکاء زیاد به دسته‌ای خاص از روایات ممکن است موجب فاصله گرفتن از ظاهر آیات گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۶۷/۱۰). در تفاسیر سنی نیز، تأکید بر اجتهاد فردی و تکیه بر تحلیل‌زبان‌شناسانه آیات، در برخی موارد به پراکندگی دیدگاه‌ها و نبود انسجام منتهی می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۴۵/۴).

دشواری دیگر، خطر عبور از حدود اصول تفسیری با احتمالاً غفلت از ضوابط موثق فقهی و کلامی است؛ به ویژه در جایی که تأویل، بدون استناد کافی به زمینه روایی قواعد اجتهادی انجام گیرد و امکان اختلاف یا سوءفهم در برداشت پدید آید. تفاوت‌های بنیادین کلامی و معرفتی میان فریقین نیز، گاه به اختلافات تفسیری در برداشت آیات منتهی می‌شود و همگرایی روشی را دشوار می‌سازد. برای نمونه، تأویل برخی آیات مانند آیه ۳۵ سوره احزاب در نگاه مفسران شیعی به هدایت ولایی و در سنت اهل سنت به ذکر فردی تفسیر شده است که تضادی معرفت‌شناختی را به نمایش می‌گذارد (گنابادی، ۱۴۰۸ق: ۷۸/۵؛ رازی، ۱۴۲۰ق: ۶۷/۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۵۹۸/۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳۳۸/۲). مجموعه این چالش‌ها، لزوم ترسیم چارچوب‌های منسجم‌تر تفسیری را برجسته می‌سازد.

۳-۲. تأثیر بینامتنی بر تأویل

روابط بینامتنی در زبان قرآن، نقشی کلیدی در توسعه و تعمیق فهم تفسیری ایفا می‌کند. پیوندهایی نظیر ارتباط معنایی میان آیه ۷ سوره زمر ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ...﴾ با آیه ۵۴ سوره مائده ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾، شبکه معنایی خاصی می‌آفریند که مفسران را به بازتعریف مفاهیمی چون شکر و محبت الهی با معرفت حقیقی رهنمون می‌سازد (گنابادی، ۱۴۰۸ق: ۷۸/۵). این پیوندها در رویکرد شیعه با تمسک به روایات و معارف مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و در رویکرد اهل سنت با تاکید بر بلاغت و اصول زبانی و اجتهادی معنا می‌یابد.

مزیت دیگر، فراهم شدن امکان بازآفرینی معنایی از رهگذر تداخل سیاقی و محتوایی آیات گوناگون است؛ برای نمونه آیه ۲۲ سوره حدید با ارتباطی که با آیه ۵ سوره طه برقرار می‌کند، زمینه‌ای برای برداشت‌های تفسیری دربارهٔ تقدیر الهی و فهم نظام خلقت فراهم می‌آورد. تأثیر روابط بینامتنی، با ایجاد انسجام مفهومی در بستر تفسیر، تأویل‌گرایی را از دام ذهنیت صرف خارج می‌سازد و به آن جنبه نظام‌مند و تحلیلی می‌بخشد که به غنای تفسیری و قابلیت مطالعات تطبیقی انجامیده و راه آینده پژوهی میان‌مکتبی را هموار می‌سازد.

۷. نتیجه‌گیری

تأویل‌گرایی، به‌عنوان روشی اجتهادی و علمی در تفسیر قرآن، بستر مناسبی برای کشف سطوح متعددی از معنای متون وحی فراهم آورده و در پرتو ظرفیت‌های بلاغی و بینامتنی قرآن، به بازخوانی و تحلیل ژرف‌تر از آیاتباری می‌رساند. تحلیل تطبیقی حاضر نشان داد که زبان چندلایه‌ی غنی قرآن، از رهگذر ابزارهایی چون استعاره، کنایه و نظام پرمصداق اشاره‌ها، افق‌های متنوعی برای فهم فراهم می‌آورد که در هر دو مکتب فریقین به شیوه‌ای نظام‌مند مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. در سنت تفسیری شیعه، تأویل‌گرایی همواره متکی بر معارف اهل بیت علیهم‌السلام و روایات مورد اعتماد است و به مدد دستگاه روایی و استفاده از ظرفیت‌های بلاغی، به کشف ابعاد معنایی فراتر از ظاهر آیات اهتمام ورزیده می‌شود. در رویکرد اهل سنت نیز، تأویل عمدتاً مبتنی بر تحلیل ادبی، اجتهادی و زبانی آیات، بهره‌گیری از قواعد بلاغت و تکیه بر سیاق و مناسبات میان‌متنی است. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که هرچند تمایزهای کلامی و روشی، گاه به تفاوت‌های تفسیری مهمی منتهی می‌شود، اما اشتراک بر سر چندلایگی زبان قرآن و مشروعیت بسط معنای آیات، به غنای معرفتی تفسیر و امکان مفاهمه علمی میان مکاتب کمک فراوان نموده است. مطالعات بینامتنی نشان داد که پیوند آیات، همسو با رهیافت‌های تفسیری، انسجام و غنای معنایی و اتکای نظام‌مند به شواهد قرآنی را تقویت می‌کند و می‌تواند چارچوبی روشن‌تر برای پژوهش‌های آینده و گفتگوهای بین‌مذهبی فراهم سازد. در مجموع، تأویل‌گرایی با تکیه بر زبان بلاغی و ظرفیت‌های بینامتنی قرآن کریم، به تعمیق نگرش معرفتی مفسران می‌انجامد و در هر دو مکتب فریقین، ابزار استحکام علمی و نظام‌مندی برای تحلیل آیات قرآنی محسوب می‌شود. استمرار این رهیافت و توجه به چارچوب‌های دقیق روش‌شناختی، زمینه را برای تفسیر جامع‌تر و پیوند هرچه بیشتر میان علوم دینی و زبان‌شناسی قرآن فراهم می‌سازد.

منابع

- قرآن کریم با ترجمه مکارم شیرازی.
- ابن عاشور، محمد طاهر (بی تا): «التحریر والتنویر»، تونس: الدار التونسية للنشر.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق): «انوار التنزیل و اسرار التاویل»، دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق): «الکشف و البیان عن تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، احمد، (۱۴۲۲): «الکشف و البیان عن تفسیر القرآن»، دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۳ش): «تفسیر موضوعی قرآن کریم»، قم: مرکز نشر اسراء.
- حویزی، عبدعلی بن جمعة (۱۴۱۵ق): «تفسیر نورالثقلین»، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم (۱۴۲۴ق): «مناهل العرفان فی علوم القرآن»، جلد اول. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دار الکتب العربی.
- سلمی، محمد بن حسین (۱۴۱۹ق): «حقایق التفسیر»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق): «الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور» کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰ش): «تفسیر القرآن الکریم»، قم: انتشارات بیدار.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق): «عیون اخبار الرضا»، قم: انتشارات جهان.
- صمدی، قنبرعلی و همکاران (۱۳۹۱ش): «مبانی اصول و روش های تربیت اخلاقی در سیره پیامبر و اهل بیت». فصلنامه علمی- پژوهشی اخلاق، شماره ۷، صص ۳۷-۵۰.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری، ابوحامد محمد بن جریر، (۱۴۰۸ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفة.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۰۸ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفة.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۶ق): «احیاء علوم الدین»، بیروت: دار المعرفة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق): «کتاب العین»، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: انتشارات اسوه.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۸ق): «تفسیر الصافی»، تهران: انتشارات الصدر.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۱۵ق): «الجامع لأحكام القرآن»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- قشیری، ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق): «رسالة القشيرية»، قاهره: دار القلم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش): «الکافی»، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق): «تفسیر بیان السعادة فی مقامات العباد»، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق): «التفسیر الکاشف»، دار الکتب الإسلامية.
- مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، دار احیاء التراث.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱ق): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الإسلامية.

Bibliography

- The Holy Qur'an with the translation by Makarem Shirazi.
- Ibn 'Ashūr, Muhammad Tāhir (n.d.). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunis: Al-Dar al-Tunisiyya li al-Nashr.
- Baydawi, Abdullah ibn 'Umar (1418 AH). *Anwār al-Tanzil wa Asrār al-Ta'wil*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Tha'labī, Ahmad ibn Muhammad (1422 AH). *Al-Kashf wa al-Bayan 'an Tafsir al-Qur'an*. Volumes 6 and 8. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Tha'labī Nishaburi, Ahmad (1422 AH). *Al-Kashf wa al-Bayan 'an Tafsir al-Qur'an*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Javadi Amoli, Abdollah (1373 SH). *Thematic Interpretation of the Holy Qur'an*. Volume 4. Qom: Nashr-e Isra.
- Huweyzi, Abdali ibn Jum'a (1415 AH). *Tafsir Nur al-Thaqalayn*. Volumes 2 and 3. Qom: Isma'iliyan Publications.
- Razi, Fakhr al-Din (1420 AH). *Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Zarqānī, Muhammad Abdul Azim (1424 AH). *Manāhil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*. Volume 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Zamakhsharī, Mahmoud ibn 'Umar (1407 AH). *Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil*. Volume 3. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Salmī, Muhammad ibn Husayn (1419 AH). *Haqa'iq al-Tafsir*. Volume 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Suyuti, Jalal al-Din (1404 AH). *Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur*. Aya-tollah Mar'ashi Najafi Library.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1380 SH). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Qom: Bidar Publications.
- Saduq, Muhammad ibn 'Ali (1395 AH). *'Uyūn Akhbār al-Ridā*. Volume 2. Qom: Jahan Publications.
- Samadi, Qanbar Ali, et al. (1391 SH). "Principles and Methods of Moral Education in the Conduct of the Prophet and Ahl al-Bayt." *Journal of Ethics (Scientific-Research)*, No. 7, pp. 37–50.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Volumes 10 and 12. Qom: Islamic Publications Office.
- Tabari, Abu Hamid Muhammad ibn Jarir (1408 AH). *Jāmi' al-Bayān fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1408 AH). *Jāmi' al-Bayān fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- Ghazālī, Muhammad ibn Muhammad (1416 AH). *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Volume 2. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1409 AH). *Kitāb al-'Ayn*. Volume 2. Edited by Mahdi Makhzumi and Ibrahim Samarā'i. Qom: Osveh Publishing.
- Fayz Kashani, Muhammad ibn Murtada (1418 AH). *Tafsir al-Safi*. Volumes 3 and 4. Tehran: Al-Sadr Publications.
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1415 AH). *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Volume 10. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Qushayri, Abu'l Qasim (1413 AH). *Risalat al-Qushayriyyah*. Cairo: Dar al-Qalam.
- Kulaynī, Muhammad ibn Ya'qub (1365 SH). *Al-Kafi*. Volume 1. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Gonabadi, Sultan Muhammad (1408 AH). *Tafsir Bayan al-Sa'ada fi Maqamat al-'Ibada*. Volumes 1, 4, and 6. Beirut: Al-'Alami Publishing Institution.

Maghnia, Muhammad Jawad (1424 AH). Al-Tafsir al-Kashif. Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Muqatil ibn Sulayman (1423 AH). Tafsir Muqatil ibn Sulayman. Dar Ihya' al-Turath.

Makarem Shirazi, Nasser (1411 AH). Tafsir Nemuneh. Volumes 9 and 20. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.