



# گونه‌شناسی دلالتی روایات تفسیری در ساحت ظاهر و باطن

دکتر سید محمود طیب حسینی

دکتر امید قربانخانی



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

زمستان ۱۴۰۴

طیب‌حسینی، محمود، ۱۳۴۶ -  
 گونه‌شناسی دلالتی روایات تفسیری در ساحت ظاهر و باطن / سیدمحمود طیب‌حسینی، امید قربانخانی؛ - قم: پژوهشگاه حوزه و  
 دانشگاه، ۱۴۰۴.  
 هشت، ۲۰۸ص. - (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه: ۸۰۲؛ قرآن‌پژوهی: ۹۵)  
 ISBN: 978-600-298-581-1  
 بها: ۲۷۳۰۰۰۰ ریال  
 فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.  
 ۱. تفاسیر ماثوره. ۲. Qur'an -- Traditional hermeneutics. ۳. تفاسیر ماثوره--شیعه امامیه. ۴. Qur'an -- Traditional  
 hermeneutics -- Imaamite Shiite. الف. قربانخانی، امید، ۱۳۶۴. ب. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.  
 BP۹۱/۵ ۲۹۷/۱۷۹  
 شماره کتابشناسی ملی  
 ۱۰۲۳۴۷۲۲



## گونه‌شناسی دلالتی روایات تفسیری در ساحت ظاهر و باطن

مؤلفان: دکتر سیدمحمود طیب‌حسینی (عضو هیئت‌علمی پژوهشگاه)، دکتر امید قربانخانی (عضو هیئت‌علمی  
 دانشگاه بوعلی سینا)

ناظر: حجت‌الاسلام والمسلمین علی‌اکبر بابایی

ویراستار: سلمان احمدوند

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

صفحه‌آرایی: تحریر اندیشه

چاپ اول: زمستان ۱۴۰۴

تعداد: ۱۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم-سبحان

قیمت: ۲۷۳۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۹۸-۵۸۱-۱

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، نبش میدان علوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۱۱۰۰

(انتشارات ۳۲۱۱۱۳۰۰) نمابر: ۳۲۸۰۳۰۹۰، ص. پ. ۳۱۵۱-۳۷۱۸۵

تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، کوی اُسکو، پلاک ۴، تلفن: ۶۶۴۰۲۶۰۰

www.rihu.ac.ir info@rihu.ac.ir

https://shop.rihu.ac.ir فروشگاه اینترنتی:

مرکز پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه همکف، پلاک ۲۷، تلفن: ۰۲۵-۳۷۸۴۲۶۳۵-۶

## سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و هدایت پدیده‌های انسانی در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر است و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی، فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک‌سو و اسلام به‌عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی رحمه‌الله، بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری «دفتر همکاری حوزه و دانشگاه» را در سال ۱۳۶۱ فراهم کرد و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت استادان حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و در سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه حوزه و دانشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جامعه علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار بیش از ۸۰۰ عنوان کتاب و ۹ نشریه علمی اشاره کرد.

این اثر اگرچه به عنوان یک پژوهش بنیادی، به منظور ضابطه‌مند کردن برداشت‌ها از روایات تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) نوشته شده است و می‌تواند در پژوهش‌های با روش تحلیل محتوای کیفی، در موضوعات قرآنی، و علوم انسانی قرآن‌بنیان، یاریگر پژوهشگران باشد، اما به عنوان یک منبع برای درس «شناخت روایات تفسیری» در مقطع کارشناسی رشته علوم قرآن و حدیث، درس «مبانی و روش تفسیر روایی» برای دانشجویان رشته علوم قرآن و حدیث، گرایش تفسیر روایی، و درس «جایگاه و کارکرد روایات در تفسیر امامیه»، در رشته علوم قرآن و حدیث، گرایش تفسیر امامیه، و سایر دروس مرتبط با تفسیر اهل بیت (علیهم‌السلام) و تفسیر روایی، در مقاطع کارشناسی ارشد و دکتری قابل استفاده است.

از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار موردنیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می‌داند از تلاش‌های مؤلفان محترم اثر، حجت‌الاسلام دکتر سید محمود طیب حسینی و دکتر امید قربانخانی، نیز از ناظر محترم، حجت‌الاسلام والمسلمین علی اکبر بابایی و ارزیاب محترم، حجت‌الاسلام دکتر غلامعلی عزیزی‌کیا، سپاسگزاری کند.

## فهرست مطالب

### فصل اول: کلیات

|                                                                  |    |
|------------------------------------------------------------------|----|
| ۱-۱. مقدمه.....                                                  | ۱  |
| ۲-۱. مفاهیم.....                                                 | ۲  |
| ۱-۲-۱. گونه‌شناسی.....                                           | ۳  |
| ۱-۱-۲-۱. اصول گونه‌شناسی.....                                    | ۴  |
| ۲-۱-۲-۱. گونه‌شناسی و مفاهیم هم‌سو.....                          | ۶  |
| ۳-۱-۲-۱. رویکردها در گونه‌شناسی.....                             | ۹  |
| ۲-۲-۱. روایت تفسیری.....                                         | ۱۰ |
| ۱-۲-۲-۱. تعداد روایات تفسیری.....                                | ۱۲ |
| ۲-۲-۲-۱. منابع روایات تفسیری.....                                | ۱۵ |
| ۳-۲-۱. مدلول، معنا و مفهوم.....                                  | ۱۷ |
| ۳-۱. پیشینه پژوهش.....                                           | ۱۸ |
| ۴-۱. اهمیت پژوهش.....                                            | ۲۵ |
| ۵-۱. مبانی.....                                                  | ۲۷ |
| ۱-۵-۱. علم جامع معصومان <small>علیهم‌السلام</small> به قرآن..... | ۲۸ |
| ۲-۵-۱. ملاک اعتبار روایات.....                                   | ۳۱ |
| ۳-۵-۱. گستره معانی قرآن.....                                     | ۳۳ |

### فصل دوم: ماهیت‌شناسی ظاهر و باطن قرآن

|                                                  |    |
|--------------------------------------------------|----|
| ۱-۲. مقدمه.....                                  | ۳۵ |
| ۲-۲. مفهوم‌شناسی ظاهر و باطن و مفاهیم مرتبط..... | ۳۶ |
| ۱-۲-۲. معنای ظاهری و باطنی.....                  | ۳۷ |
| ۱-۱-۲-۲. گستره ظاهر و باطن.....                  | ۳۷ |
| ۲-۱-۲-۲. ظاهر و باطن زیرمجموعه تفسیر.....        | ۳۸ |

|     |                                                                           |
|-----|---------------------------------------------------------------------------|
| ۴۰  | ..... ۳-۱-۲-۲. ظاهر و باطن از جنس معنا.                                   |
| ۴۱  | ..... ۴-۱-۲-۲. ظاهر و باطن معنای قصد شده.                                 |
| ۴۲  | ..... ۵-۱-۲-۲. ظاهر و باطن حاوی معنای مفهومی و معنای مصداقی.              |
| ۴۳  | ..... ۶-۱-۲-۲. ظاهر و باطن دارای وجوه و مراتب.                            |
| ۴۶  | ..... ۷-۱-۲-۲. ظاهر و باطن دو لایه دلالتی متفاوت.                         |
| ۴۷  | ..... ۸-۱-۲-۲. ظاهر اولیه محدود به سیاق، ظواهر بعدی و باطن فراتر از سیاق. |
| ۴۹  | ..... ۲-۲-۲. معنای تنزیلی.                                                |
| ۵۰  | ..... ۱-۲-۲-۲. فضای نزول ظرف معانی تنزیلی.                                |
| ۵۲  | ..... ۲-۲-۲-۲. معانی تنزیلی فراتر از فهم معاصران نزول.                    |
| ۵۵  | ..... ۳-۲-۲-۲. معانی تنزیلی مشتمل بر اصطلاحات خاص.                        |
| ۵۷  | ..... ۴-۲-۲-۲. اصطلاحات تنزیلی متضمن معانی مختلف.                         |
| ۵۸  | ..... ۳-۲-۲. معنای تأویلی.                                                |
| ۵۹  | ..... ۱-۳-۲-۲. گستره تأویل.                                               |
| ۶۱  | ..... ۲-۳-۲-۲. تأویل دارای وجوه و مراتب.                                  |
| ۶۴  | ..... ۳-۳-۲-۲. آگاهی از تأویل.                                            |
| ۶۷  | ..... ۴-۳-۲-۲. تأویل مشتمل بر ارجاع به منشأ و ارجاع به غایت.              |
| ۶۹  | ..... ۵-۳-۲-۲. تأویل اعم از مفهومی و خارجی.                               |
| ۷۱  | ..... ۱-۵-۳-۲-۲. اقسام و نمونه‌های تأویل مفهومی.                          |
| ۷۳  | ..... ۲-۵-۳-۲-۲. اقسام و نمونه‌های تأویل خارجی.                           |
| ۷۷  | ..... ۶-۳-۲-۲. بررسی چند دیدگاه درباره تأویل.                             |
| ۸۰  | ..... ۷-۳-۲-۲. جریان داشتن تأویل.                                         |
| ۸۳  | ..... ۸-۳-۲-۲. روابط دلالتی در تأویل.                                     |
| ۹۰  | ..... ۴-۲-۲. نسبت سنجی ظاهر، باطن، تنزیل و تأویل.                         |
| ۹۰  | ..... ۱-۴-۲-۲. ظاهر و تنزیل.                                              |
| ۹۳  | ..... ۲-۴-۲-۲. تنزیل و تأویل.                                             |
| ۹۶  | ..... ۳-۴-۲-۲. تأویل و باطن.                                              |
| ۱۰۰ | ..... ۴-۴-۲-۲. ظاهر و باطن.                                               |
| ۱۰۲ | ..... ۳-۲. رابطه بین معانی ظاهری و باطنی.                                 |
| ۱۰۲ | ..... ۱-۳-۲. سازگاری ظاهر و باطن.                                         |
| ۱۰۳ | ..... ۲-۳-۲. ظاهر و باطن مکمل یکدیگر.                                     |
| ۱۰۴ | ..... ۳-۳-۲. پیوستگی معنایی ظاهر و باطن.                                  |

### فصل سوم: گونه‌شناسی روایات ظاهری و باطنی

|     |                                       |
|-----|---------------------------------------|
| ۱۰۹ | ..... ۱-۳. مقدمه.                     |
| ۱۱۰ | ..... ۲-۳. روایات بیانگر مدلول ظاهری. |

|     |                                     |
|-----|-------------------------------------|
| ۱۱۲ | ..... مدلول کلمه ۱-۲-۳              |
| ۱۱۳ | ..... مدلول مطابقی ۱-۱-۲-۳          |
| ۱۱۴ | ..... مدلول التزامی اخص ۲-۱-۲-۳     |
| ۱۱۶ | ..... مدلول التزامی اعم ۳-۱-۲-۳     |
| ۱۱۶ | ..... مدلول مجازی ۱-۳-۱-۲-۳         |
| ۱۱۹ | ..... مدلول کنایی ۲-۳-۱-۲-۳         |
| ۱۲۱ | ..... مدلول مصداقی ۳-۳-۱-۲-۳        |
| ۱۲۳ | ..... مدلول کلام ۲-۲-۳              |
| ۱۲۴ | ..... مدلول منطوقی ۱-۲-۲-۳          |
| ۱۲۴ | ..... مدلول حقیقی ۱-۱-۲-۲-۳         |
| ۱۲۵ | ..... مدلول مجازی ۲-۱-۲-۲-۳         |
| ۱۲۷ | ..... مدلول کنایی ۳-۱-۲-۲-۳         |
| ۱۲۹ | ..... مدلول ایهامی ۴-۱-۲-۲-۳        |
| ۱۳۱ | ..... مدلول التزامی اخص ۲-۲-۲-۳     |
| ۱۳۲ | ..... مدلول اقتضایی ۱-۲-۲-۲-۳       |
| ۱۳۲ | ..... مدلول تقدیری ۱-۱-۲-۲-۲-۳      |
| ۱۳۵ | ..... مدلول پیش‌انگاری ۲-۱-۲-۲-۲-۳  |
| ۱۳۸ | ..... مدلول تعریضی ۳-۱-۲-۲-۲-۳      |
| ۱۴۰ | ..... مدلول تنبیهی ۲-۲-۲-۲-۳        |
| ۱۴۱ | ..... مدلول مفهومی ۱-۲-۲-۲-۲-۳      |
| ۱۴۵ | ..... مدلول استلزامی ۲-۲-۲-۲-۲-۳    |
| ۱۴۹ | ..... مدلول التزامی اعم ۳-۲-۲-۳     |
| ۱۴۹ | ..... مدلول تلویحی ۱-۳-۲-۲-۳        |
| ۱۵۱ | ..... مدلول مصداقی ۲-۳-۲-۲-۳        |
| ۱۵۳ | ..... مدلول اشاری ۳-۳-۲-۲-۳         |
| ۱۵۶ | ..... مدلول تقریری ۴-۳-۲-۲-۳        |
| ۱۵۸ | ..... روایات بیانگر مدلول باطنی ۳-۳ |
| ۱۶۰ | ..... مدلول قیاسی ۱-۳-۳             |
| ۱۶۰ | ..... مدلول تعمیمی                  |
| ۱۶۳ | ..... مدلول تطبیقی ۲-۱-۳-۳          |
| ۱۶۶ | ..... مدلول اثری ۲-۳-۳              |
| ۱۶۷ | ..... مدلول رمزی ۱-۲-۳-۳            |
| ۱۶۹ | ..... مدلول توسیعی ۲-۲-۳-۳          |
| ۱۷۲ | ..... مدلول استعاری ۳-۲-۳-۳         |
| ۱۷۵ | ..... مدلول نمادین ۴-۲-۳-۳          |

|     |                              |
|-----|------------------------------|
| ۱۷۷ | .....مدلول تمثیلی. ۵-۲-۳-۳   |
| ۱۸۰ | .....مدلول حدوثی. ۶-۲-۳-۳    |
| ۱۸۱ | .....مدلول دگرساختی. ۷-۲-۳-۳ |
| ۱۸۵ | .....جمع بندی                |

### کتابنامه

|     |                    |
|-----|--------------------|
| ۱۸۹ | .....منابع فارسی   |
| ۲۰۱ | .....منابع انگلیسی |



## فصل اول

### کلیات

#### ۱-۱. مقدمه

روایات تفسیری حجم گسترده‌ای از میراث حدیثی شیعه را تشکیل می‌دهند. این روایات که خاستگاه آنها علوم اختصاصی پیامبر ﷺ و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) است نقش بی‌بدیلی در فهم کلام الهی دارند. از آنجاکه به تصریح معصومان (علیهم‌السلام) قرآن کریم دارای ظهر و بطن است، روایات تفسیری نیز بسته به اینکه مدلول بیان شده در آنها به کدام یک از این دو ساحت تعلق دارد، به روایات ظاهری و باطنی تقسیم می‌شوند. در این میان، روایات باطنی به لحاظ اشتغال بر آموزه‌های متعالی و معارف ناب، از امتیازات حدیث شیعه نسبت به اهل سنت به شمار می‌آیند، که البته به خاطر دلالت‌های غیرظاهرشان، گاه آماج طعن قرآن‌پژوهان سنی و مستشرقان بوده‌اند.<sup>۱</sup> گرچه در روایات اهل سنت نیز با تعبیر مختلف به باطن قرآن اشاره شده است، این اشارات غالباً وجود بطن را به طور کلی برای آیات اثبات کرده‌اند و کمتر به شکل موردی معنای باطنی برای الفاظ و عبارات قرآنی ارائه می‌کنند. این درحالی است که در روایات شیعه برای آیات متعددی از قرآن معانی باطنی بیان شده است.

آنچه درباره مدلول‌های ظاهری و باطنی قرآن اهمیت بسیار دارد، توجه توأمان به آن‌هاست. امام صادق (علیه‌السلام) در این باره می‌فرماید: «إِنَّ قَوْمًا آمَنُوا بِالظَّاهِرِ وَكَفَرُوا بِالْبَاطِنِ فَلَمْ يَنْفَعَهُمْ شَيْءٌ وَجَاءَ

---

۱. برای نمونه ذهبی شیعه اثناعشری را متهم می‌کند که چون قرآن را با عقاید و اغراضشان مساعد نیافته‌اند، ادعا می‌کنند قرآن ظاهر و باطن بلکه باطن‌های فراوانی دارد و عقل‌ها را تعطیل و مردم را از سخن گفتن در تفسیر قرآن بدون شنیدن از امامانشان منع کرده‌اند (ذهبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲)، این اتهام را باراشر خاورشناس نیز در دائرةالمعارف قرآن تکرار کرده است. (Bar-Asher, 2004, vol. 4, p. 595).

قَوْمٌ مِنْ بَعْدِهِمْ فَأَمَّنُوا بِالْبَاطِنِ وَ كَفَرُوا بِالظَّاهِرِ فَلَمْ يَنْفَعَهُمْ ذَلِكَ شَيْئاً وَ لَا إِيْمَانٌ بِظَاهِرٍ إِلَّا بِبَاطِنٍ إِلَّا بِظَاهِرٍ؛ گروهی ایمان به ظاهر آوردند و به باطن کافر شدند، در نتیجه ایمانشان سودی برای ایشان نداشت. پس از آن، گروهی به باطن ایمان آوردند و کفر به ظاهر ورزیدند، ایشان نیز نفعی از ایمان خود نبردند. ایمان به ظاهر بدون ایمان به باطن، و ایمان به باطن بدون ایمان به ظاهر ثمره‌ای ندارد» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳۶-۵۳۷). مقصود حضرت از اینکه نفعی عاید این دو گروه نشد، بی‌شک نفع و بهره در راستای هدف قرآن یعنی هدایت است. از این رو کسب هدایت قرآن در گرو ایمان هم‌زمان به ظاهر و باطن آن است که متوقف بر فهم مدلول‌های ظاهری و باطنی در تناسب با یکدیگر است.

از طرفی مهم‌ترین منبع فهم ظاهر و باطن قرآن، روایات نقل‌شده از معصومان (علیهم‌السلام) است. بنابراین در اثر حاضر به گونه‌شناسی دلالتی روایات تفسیری در دو ساحت ظاهر و باطن پرداخته شده است تا اولاً دلالت‌های مشروع کلام الهی در این دو ساحت شناسایی و تفکیک شوند و ثانیاً زمینه فهم هماهنگ از ظاهر و باطن قرآن فراهم گردد.

## ۲-۱. مفاهیم

هر اثر علمی از مفاهیم و اصطلاحاتی تشکیل شده است که در انتقال اندیشه نگارنده نقش محوری دارند و آگاهی از آنها خواننده را در فهم چهارچوب نظری پژوهش و رویکرد نویسنده یاری می‌رساند. غفلت از این موضوع مانع شکل‌گیری زبان مشترک می‌شود و عموماً برداشت‌های ناصواب را در پی خواهد داشت. از این رو بر هر پژوهشگری لازم است ابتدا مفاهیم و اصطلاحات کلیدی پژوهش را تبیین کند، تا خواننده بتواند برداشت خود را از متن بر مبنای دستگاه مفهومی نویسنده سامان دهد و افق معنایی خویش را به افق معنایی او نزدیک کند. اهمیت امتزاج افق‌های معنایی به حدی است که فیلسوفان زبان تحقق فهم را در گرو آن می‌دانند (Gadamer, 1994, p. 388). بدین جهت، در اولین گام مفاهیم اصلی پژوهش را توضیح می‌دهیم.

### ۱-۲-۱. گونه‌شناسی

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

در علوم انسانی و اجتماعی گونه‌شناسی را تقسیم‌بندی و تنظیم داده‌ها با توجه به مشخصات آنها و بر پایه معیار یا معیارهای خاصی دانسته‌اند که می‌توانند عینی، ساده و غیرمتعدد (نظیر جنس، سن، نژاد) یا ذهنی (نظیر ایدئولوژی، عقیده‌ای خاص و...) باشند (ساروخانی، ۱۳۷۰ ش، ص ۸۲۶). در این تعریف چند نکته قابل توجه وجود دارد؛ اول اینکه گونه‌شناسی نوعی تقسیم‌بندی است و از آنجاکه تقسیم در منطق اسلامی بحثی مستقل است که درباره اهمیت، شرایط، انواع و روش‌های آن به تفصیل سخن گفته شده است (ر.ک: حلی، ۱۳۶۳ ش، ص ۲۲۳-۲۲۵؛ مظفر، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۲۳-۱۳۴) ما می‌توانیم از آن مباحث در تنقیح و تبیین مراد خویش از گونه‌شناسی استفاده کنیم. دوم اینکه گونه‌شناسی باید بر پایه معیار مشخص و با لحاظ مشخصات گونه‌ها (اعم از مشترک و اختصاصی) صورت گیرد. در تعریف دیگری گفته شده است گونه‌شناسی فن یا هنری است که امکان تعیین گونه‌ها را فراهم می‌سازد، به‌طوری که وقتی ما به تعدادی از واقعیات که دارای ماهیتی یکسان‌اند ولی تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند می‌نگریم، تعبیه گونه‌ها شامل جمع‌آوری ویژگی‌های خاص و تمایزبخش بعضی از آنان است،

چنان‌که نوعی تصور مفهومی یا مدل عقلانی به دست آید و امکان تشخیص صفات مشخصه هر نوع به‌طور نظری فراهم شود (بیرو، ۱۳۶۶ش، ص ۴۳۵). در این تعریف نیز به چند مورد از مؤلفه‌های گونه‌شناسی اشاره شده است. اول اینکه گونه‌شناسی ناظر به اموری است که از یک سو دارای ماهیت مشترک‌اند و ازسوی دیگر تفاوت‌هایی با هم دارند؛ دوم اینکه هر گونه نسبت به گونه‌های دیگر دارای ویژگی‌های اختصاصی و تمایزبخش است. سوم اینکه محصول گونه‌شناسی مدلی ذهنی و مفهومی است. این مؤلفه‌ها ما را در ترسیم اصول و شرایط گونه‌شناسی یاری می‌کنند.

#### ۱-۲-۱-۱. اصول گونه‌شناسی

گونه‌شناسی مانند هر نوع مطالعه دیگری تابع ضوابط و اصول کلی‌ای است که رعایت آنها شرط تقسیم‌بندی صحیح گونه‌هاست. برخی از این اصول در فرهنگ‌های علوم اجتماعی بیان شده است و برخی دیگر از لابه‌لای نوشته‌های محققان این رشته قابل استخراج است. همچنین مؤلفه‌های مفهومی اشاره‌شده در تعریف‌های گونه‌شناسی نیز به‌طور التزامی بر اصول و شرایط این نوع مطالعه دلالت دارند. علاوه‌بر این، از آنجاکه گونه‌شناسی متضمن تقسیم‌بندی است، می‌توان شروط تقسیم را که در مباحث منطق بدان‌ها اشاره شده است نیز در زمره اصول گونه‌شناسی قرار داد. براین‌اساس، در پژوهش به سبک گونه‌شناسی می‌بایست ضوابط و شرایط زیر رعایت شود:

۱. معیارمندی: گونه‌شناسی باید بر پایه معیاری مشخص صورت گیرد و این معیار در تمام گونه‌ها لحاظ شود. منطق‌دانان در بحث تقسیم از این اصل با عنوان اساس تقسیم یاد می‌کنند. ایشان معتقدند تقسیم باید اساس واحدی داشته باشد، یعنی در مقسم فقط یک جهت لحاظ شود و مثلاً کتاب‌های یک کتابخانه یا براساس موضوع یا نام نویسندگان یا سال چاپ تقسیم شوند، نه اینکه برخی براساس موضوع و برخی به حسب نام نویسندگان و برخی به‌لحاظ سال چاپ دسته‌بندی شوند. ازاین‌رو یک مقسم را می‌توان از جهات مختلف تقسیم کرد، ولی در تقسیم واحد نمی‌توان چند جهت را به کار گرفت. به همین ترتیب در گونه‌شناسی نیز یک شیء را می‌توان براساس معیارهای مختلف گونه‌بندی کرد، ولی در یک گونه‌بندی نمی‌توان چندین معیار در نظر گرفت.

۲. **ثمربخشی:** از اصول مهمی که منطق‌دانان در بحث تقسیم بر آن تأکید می‌کنند و در گونه‌شناسی نیز باید مورد توجه باشد، فایده داشتن و ثمربخش بودن تقسیم است. تقسیم در صورتی نیکوست که در راستای برآوردن هدف کسی که تقسیم می‌کند سودمند و نافع باشد. مثلاً عالم نحو وقتی فعل را به ماضی، مضارع و امر تقسیم می‌کند، این تقسیم برای او سودمند است، چراکه علم نحو از احوال آخر کلمه بحث می‌کند و این سه نوع فعل از این جهت با یکدیگر متمایزند. اما تقسیم فعل ماضی به فعل‌هایی که عین‌الفعل آنها مضوم، مفتوح و مکسور است برای نحوی فایده‌ای ندارد، هرچند برای عالم صرف که به دنبال صرف کردن کلمات است سودمند است (مظفر، ۱۳۶۶ش، ص ۱۲۵). بر همین اساس گونه‌شناسی نیز باید ثمربخش باشد. این امر زمانی محقق می‌شود که اولاً هدف گونه‌شناسی دارای ارزش علمی و مفید باشد و ثانیاً معیاری که برای تقسیم گونه‌ها انتخاب می‌شود در راستای این هدف باشد.

۳. **برخورداری از وجه اشتراک و وجه افتراق:** این اصل در واقع از لوازم اصل معیارمندی است. اینکه بتوان معیار واحدی را برای گونه‌شناسی یک سلسله امور به کار گرفت، مستلزم این است که آن امور اولاً دارای یک جنبه مشترک باشند و ثانیاً از جهت یا جهاتی با یکدیگر تفاوت داشته باشند، زیرا در میان اموری که وجه اشتراکی با یکدیگر ندارند، اساساً معیار واحدی برای تقسیم یافت نمی‌شود. از طرف دیگر در میان اموری که کاملاً شبیه به یکدیگرند نیز وجه تفاوتی یافت نمی‌شود که بتوان بر مبنای آن تقسیمی ثمربخش ارائه نمود.

۴. **جامعیت:** دو نوع جامعیت در گونه‌شناسی باید وجود داشته باشد؛ یکی جامعیت هر گونه نسبت به عناصر مربوط به خود (ساروخانی، ۱۳۷۰ش، ص ۸۲۶) و دیگری جامعیت مجموع گونه‌ها نسبت به اموری که درصدد گونه‌شناسی آنها هستیم، به طوری که تمام عناصر، گونه‌بندی شوند و هیچ عنصری بدون جای‌گیری تحت یک گونه باقی نماند. این نوع جامعیت پیش‌تر در دانش منطق مورد توجه بوده است. منطق‌دانان بیان می‌کنند که تقسیم باید جامع باشد، به طوری که مجموع اقسام مساوی با مقسم باشند (مظفر، ۱۳۶۶ش، ص ۱۲۷). گفتنی است که جامعیت مذکور نسبت به عناصر شناخته‌شده و موجود مدنظر است. بنابراین، اگر گونه‌شناسی بر مبنای استقرا باشد و در آینده عناصر جدیدی یافت شود، جامعیت تقسیم پیشین از بین می‌رود و افزودن گونه‌ها یا تجدید گونه‌شناسی ضرورت می‌یابد.

۵. **مانعیت:** همانند جامعیت، مانعیت مدنظر در گونه‌شناسی نیز دو نوع است؛ یکی

مانعیتی که لازمه تساوی بین اقسام و مقسم است و در منطق بر آن تأکید می‌شود (مظفر، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۲۷). بر پایه این معنا از مانعیت، در گونه‌شناسی نباید عناصری را ذیل گونه‌ها قرار داد که اساساً از موضوع مطالعه گونه‌ها خارج‌اند. مثلاً اگر درصدد گونه‌شناسی روایات تأویلی هستیم نباید در ذیل گونه‌ها روایاتی قرار گیرد که درباره آیات قرآن نیستند (مانند بسیاری از روایات طبی). این نوع مانعیت ناظر به نسبت بین عناصر داخل در حوزه مطالعه و عناصر خارجی است. در مقابل، نوع دیگری از مانعیت در گونه‌شناسی شرط است که ناظر به ارتباط بین عناصر یک گونه با گونه دیگر است. این مانعیت که از آن به مانعیت متقابل نیز تعبیر می‌شود بدین معناست که داده‌های مربوط به هر گونه نباید در هیچ گونه دیگری قرار گیرند (ساروخانی، ۱۳۷۰ ش، ص ۸۲۷) یا به تعبیر منطقی اقسام و گونه‌ها باید از یکدیگر متباین باشند (مظفر، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۲۵-۱۲۶).

۶. مدل مفهومی: همان‌طور که در تعاریف گونه‌شناسی اشاره شد، محصول گونه‌شناسی باید مدل ذهنی و مفهومی باشد. در توضیح این مطلب می‌توان از دانش منطق کمک گرفت. تقسیم به لحاظ منطقی دو نوع است: ۱) تقسیم کل به اجزای آن (تقسیم طبیعی)، مانند تقسیم اتومبیل به قطعات آن یا تقسیم خانه به اجزای آن؛ ۲) تقسیم کلی به جزئیات آن (تقسیم منطقی)، مانند تقسیم کلمه به اسم، فعل و حرف یا تقسیم حکم شرعی به وجوب، استحباب، حرمت، کراهت و اباحه. یکی از تفاوت‌های این دو نوع تقسیم این است که در تقسیم کلی به جزئیات آن، باید جهت واحدی در مقسم وجود داشته باشد که اقسام در آن مشترک باشند (مانند اصل کلمه بودن یا حکم شرعی بودن در مثال‌های پیشین) و ازسوی دیگر، در جزئیات آن ویژگی مشترک، اقسام با یکدیگر تفاوت داشته باشند. این شاخصه چنان‌که تحت‌عنوان اصل «وجه اشتراک و افتراق» اشاره شد از شرایط و ضرورت‌های گونه‌شناسی است. ازاین‌رو می‌توان نتیجه گرفت که گونه‌شناسی باید از جنس تقسیم منطقی باشد، یعنی در آن مدلی مفهومی ارائه می‌شود که یک امر کلی به جزئیات آن تقسیم شود، نه اینکه یک کل به اجزای آن تفکیک گردد.

#### ۱-۲-۱. گونه‌شناسی و مفاهیم هم‌سو

چنان‌که آمد گونه‌شناسی معادل Typology در زبان انگلیسی است. ازآنجا که در علوم انسانی و اجتماعی اصطلاحات دیگری نیز مانند Classification, Categorization, Clustering

Taxonomy وجود دارد که نزدیک به همین معنا هستند، لازم است که وجه تفاوت آنها مشخص شود.

Classification: در بسیاری از فرهنگ‌ها این واژه به «رده‌بندی» و «طبقه‌بندی» ترجمه شده است (میرزایی، ۱۴۰۱ش، ص ۱۰۴) و در برخی علاوه بر اینها، معنای «دسته‌بندی» نیز ذکر شده است (بريجانيان، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۲۲؛ شکاری و معصوم، ۱۳۹۰ش، ص ۵۵). «طبقه‌گذاری» و «طبقه‌شناسی» از دیگر معانی‌ای هستند که برای این واژه بیان شده است (آشوری، ۱۳۹۲ش، ص ۷۰).

Categorization: این واژه را معمولاً «مقوله‌بندی» و «طبقه‌بندی» ترجمه کرده‌اند (میرزایی، ۱۴۰۱ش، ص ۹۱؛ بريجانيان، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۰۷)، برخی معنای «رده‌بندی» (شکاری و معصوم، ۱۳۹۰ش، ص ۴۷) را بدان‌ها افزوده‌اند و برخی دیگر علاوه بر این سه معنا، «دسته‌بندی» را نیز ذکر کرده‌اند (آشوری، ۱۳۹۲ش، ص ۶۰).

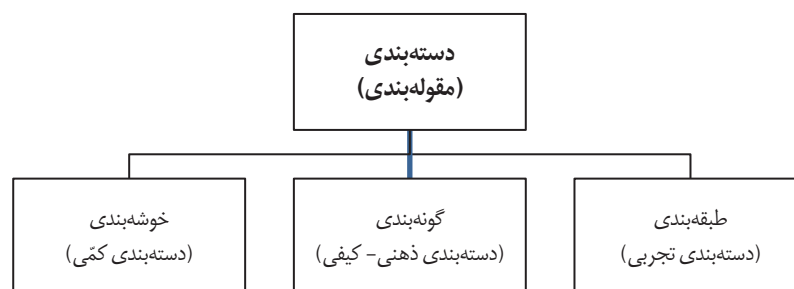
Clustering: معادل این واژه را غالب مترجمان «خوشه‌بندی» بیان کرده‌اند (شکاری و معصوم، ۱۳۹۰ش، ص ۵۶؛ میرزایی، ۱۴۰۱ش، ص ۱۰۷). البته در برخی فرهنگ‌ها این اصطلاح به این صورت (وجه مصدری) به کار نرفته است، بلکه اسم آن (Cluster) ذکر شده و به «خوشه» ترجمه شده است.

Taxonomy: بیشتر فرهنگ‌ها این واژه را «طبقه‌بندی»، «طبقه‌شناسی» و «طبقه‌بندی‌شناسی» ترجمه کرده‌اند (بريجانيان، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۸۸۳؛ شکاری و معصوم، ۱۳۹۰ش، ص ۵۵۲؛ میرزایی، ۱۴۰۱ش، ص ۶۶۳) و برخی دیگر معنای «رده‌گان‌شناسی» را برای آن ذکر کرده‌اند (آشوری، ۱۳۹۲ش، ص ۶۰، ص ۴۴۹).

با توجه به معادل‌های پیشنهادی برای اصطلاحات مذکور و تفاوت‌هایی که در ادامه بدان‌ها خواهیم پرداخت، در این نوشتار واژه «دسته‌بندی» برای Classification، «مقوله‌بندی» برای Categorization، «خوشه‌بندی» برای Clustering و «طبقه‌بندی» برای Taxonomy در نظر گرفته می‌شود. در بیان تمایز این اصطلاحات، محققان علوم اجتماعی معتقدند «دسته‌بندی» عنوان عامی است که به هرگونه گروه‌بندی اشیاء براساس شباهتشان اطلاق می‌شود. در ذیل این مفهوم عام، «گونه‌شناسی» نوعی دسته‌بندی ذهنی (مفهومی) در مقابل دسته‌بندی تجربی است. دسته‌بندی تجربی در «طبقه‌بندی» استفاده می‌شود. ازاین‌رو، «گونه‌شناسی» بیشتر در علوم

اجتماعی و «طبقه‌بندی» بیشتر در علوم زیستی و تجربی که مبتنی بر روابط سلسله مراتبی و تکاملی جمادات، گیاهان، حیوانات و... است کاربرد دارد. ازسوی دیگر «گونه‌شناسی» نوعی دسته‌بندی کیفی است، برخلاف «خوشه‌بندی» که یک دسته‌بندی کمی به شمار می‌رود (Bailey, 1994, p. 4-6). محققان می‌گویند «خوشه‌بندی» به دسته‌بندی آماری داده‌ها براساس معیارهای کمی می‌پردازد و پدیده‌ها را براساس شباهت‌های درون‌گروهی و تمایزهای برون‌گروهی در دسته‌های مجزا قرار می‌دهد، بدون اینکه ترتیبی میان دسته‌ها لحاظ کند (لطیفی، ۱۳۹۷ش، ص ۲۷). اصطلاح «مقوله‌بندی» نیز غالباً مترادف «دسته‌بندی» در نظر گرفته می‌شود، اما برخی معتقدند برخلاف «دسته‌بندی» در «مقوله‌بندی» مانعیت متقابل - که پیش‌تر توضیح داده شد - شرط نیست، ازاین‌رو مقوله‌ها می‌توانند با هم تداخل داشته باشند و یک شیء احیاناً تحت دو مقوله قرار گیرد.<sup>۱</sup>

گفتنی است که آنچه در رتبه مفاهیم مذکور قرار می‌گیرد، مفهوم «گونه‌بندی» است که نوعی «دسته‌بندی» به شمار می‌آید نه مفهوم «گونه‌شناسی» که سنخی از مطالعات علمی است. گونه‌بندی مقدمه گونه‌شناسی است. «گونه‌شناسی» در واقع مطالعه‌ای است که طی آن محقق امکان گونه‌بندی‌های مختلف اشیاء و عناصری را که دارای یک وجه مشترک هستند بررسی می‌کند و سپس یک یا چند گونه‌بندی از آنها ارائه می‌دهد. او در مرحله بعد گونه‌ها را مطالعه و به فراخور هدف خود، آنها را از حیث ویژگی‌ها، آثار، احکام و... بررسی می‌کند.



1. <https://www.lightsondata.com/what-is-the-difference-between-data-classification-and-data-categorization/>



### ۱-۲-۳. رویکردها در گونه‌شناسی

در گونه‌شناسی سه رویکرد اصلی وجود دارد که می‌توان براساس هریک از آن‌ها عناصر مورد مطالعه را دسته‌بندی کرد. اتخاذ هر یک از این رویکردها، نقطه شروع و روند تحقیق را تعیین می‌کند. از این رو لازم است محقق پیش از اقدام به گونه‌شناسی متناسب با عناصر مورد مطالعه و همچنین هدف و معیار گونه‌شناسی، رویکرد خود را انتخاب کند.

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

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

۳. **رویکرد قیاسی - استقرایی:** هرکدام از دو رویکرد پیشین نقطه ضعف و قوتی دارند. در رویکرد قیاسی هیچ عنصری بی‌گونه نخواهد بود، هرچند ممکن است گونه‌ای بدون عضو بماند. برعکس در رویکرد استقرایی هیچ گونه‌ای بدون عضو نیست، هرچند ممکن است عنصری بی‌گونه یافت شود. به منظور رفع نقاط ضعف این دو رویکرد و بهره‌مندی از نقاط قوت آن‌ها، رویکردی ترکیبی پیشنهاد شده است که مبتنی بر رفت و برگشت میان مدل ذهنی و عناصر خارجی است. در این رویکرد، محقق تقسیم‌بندی اولیه‌ای در نظر می‌گیرد و تلاش می‌کند با بررسی مصادیق خارجی آن را اصلاح و تکمیل کند. طی این فرایند در نهایت مدلی بدست می‌آید

که در عین منطقی بودن، برآمده از مشاهدات و مصادیق عینی است (لطیفی، ۱۳۹۷ش، ص ۳۶-۳۷، با تغییر و بازنویسی).  
بر پایه آنچه گفته شد، رویکرد اتخاذشده در این پژوهش، قیاسی- استقرایی است.

## ۱-۲-۲. روایت تفسیری

«روایت» در زبان عربی مصدر فعل «رَوَى، رَوَى» به معنای حمل کردن و نقل کردن است. «رَوَى البعير الماء» یعنی شتر آب را حمل کرد، و «رَوَى الحديث، يرويه، رواية» یعنی حدیث را آموخت و نقل کرد (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۴۶). در اصطلاح علوم حدیث، برای «روایت» تعاریف مختلفی بیان شده است. طریحی می‌نویسد: «روایت» در اصطلاح علمی عبارت است از خبری که از راه نقل از یک ناقل به ناقل دیگری انتقال یابد و سلسله نقل‌ها به پیامبر ﷺ یا امام علی (علیه السلام) منتهی شود (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۱۹۹). در نزد محدثان شیعه «روایت» به همان معنای «حدیث» است (فضلی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳) و «حدیث» کلامی است که قول، فعل یا تقریر معصوم را حکایت می‌کند و اطلاق آن بر سخن غیر معصوم از باب مجاز است (عاملی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴). از آنجاکه معصومان (علیهم السلام) نزد شیعه، چهارده نفر هستند، اصطلاح «حدیث» و «روایت» در مکتوبات شیعه به کلامی اطلاق می‌شود که حاکی از قول، فعل و تقریر پیامبر اکرم ﷺ، حضرت زهرا (علیها السلام) و ائمه دوازده‌گانه باشد.

روایات صادره از معصومان (علیهم السلام) موضوعات مختلفی اعم از فقهی، اخلاقی، اعتقادی، تربیتی، بهداشتی، پزشکی، سیاسی، اجتماعی و... را در بر می‌گیرند و در حقیقت تنوع آن‌ها به میزان تنوع ابعاد زندگی انسان است. با گذر زمان و تخصصی شدن علوم اسلامی هر دسته از روایات، به تناسب موضوع خود در شاخه‌ای از دانش مورد مطالعه قرار گرفتند. در این میان، مفسران و قرآن‌پژوهان نیز نیازمند تعیین روایات مرتبط با حوزه مطالعاتی خود بودند و ناگزیر می‌بایست تعریفی از روایات تفسیری ارائه می‌دادند. به دلیل نبود تعریفی واحد و مورد اتفاق، محققان در پژوهش‌های خود تعریف‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. همسان نبودن تعاریف، ناشی از تطور ارتکاز ذهنی اندیشوران اسلامی نسبت به مفهوم «روایات تفسیری» در طول تاریخ است. بررسی کتب تفسیری متقدم مانند تفسیر قمی، تفسیر فرات کوفی، تفسیر عیاشی و تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام) نشان می‌دهد که مؤلفان این تفاسیر هر روایتی را که به نوعی

با قرآن ارتباط داشته است، اعم از اینکه آیه را تبیین کرده یا فقط اطلاعاتی کلی درباره قرآن و آیات و سوره‌های آن ارائه داده است، در کتب خود آورده‌اند و آن را روایت تفسیری قلمداد کرده‌اند. این دیدگاه تا دوره متأخر (قرن یازده و دوازده) رواج داشته و بر پایه آن تفاسیر روایی بزرگ شیعه مانند البرهان فی تفسیر القرآن، نورالثقلین و کنزالدقائق تألیف شده است.

در دوره معاصر به دنبال تلاش محققان برای تنقیح اصطلاحات قرآن‌پژوهی، تعریف «روایات تفسیری» نیز دستخوش تغییر شده است و علاوه بر معنای عام، معنای خاصی نیز پیدا کرده است. در معنای جدید روایاتی که مواجهه تبیینی با قرآن ندارند و فقط اطلاعاتی کلی درباره آن ارائه می‌دهند، روایات تفسیری محسوب نمی‌شوند و ذیل عنوان روایات قرآن‌شناسی قرار گرفته‌اند (مهریزی، ۱۳۸۹، ص ۴؛ راد، ۱۳۹۳، ص ۱۸). البته در اینکه مواجهه تبیینی روایت با قرآن مستقیم باشد یا غیرمستقیم، نظرات متفاوتی بیان شده است. برخی، روایات تفسیری را شامل احادیثی می‌دانند که به هر نحوی به ایضاح معانی قرآن کمک کنند و از این رو احادیث فضایل و خواص سور و آیات و همچنین روایات اسباب نزول را نیز جزء روایات تفسیری می‌دانند (ر.ک: احسانی فر لنگرودی، ۱۳۸۵، ص ۴۶۵-۴۶۶؛ دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰، ص ۴۴). اما برخی با صرف نظر کردن از احادیثی که مشتمل بر موضوعاتی مانند جایگاه قرآن، فضایل سور، قواعد فهم قرآن، مباحث علوم قرآنی و... هستند، احادیثی را در زمره روایات تفسیری قلمداد می‌کنند که به بیان مراد الهی از آیات می‌پردازند یا زمینه فهم آیات را فراهم می‌کنند. ایشان با قید «ایجاد زمینه فهم آیات»، احادیث اسباب و شأن نزول را نیز جزء روایات تفسیری دانسته‌اند (ر.ک: مهریزی، ۱۳۸۹، ص ۷). در مقابل، برخی دیگر با محدود دانستن دامنه روایات تفسیری، روایاتی را که با آیات مواجهه مستقیم معناشناختی و تبیینی ندارند، روایات قرآن‌شناسی به شمار می‌آورند و احادیثی را که به کتاب‌شناسی، اسم‌شناسی، متن‌شناسی، تاریخ‌شناسی، روش‌شناسی و آسیب‌شناسی قرآن می‌پردازند، جزء روایات تفسیری نمی‌دانند. قائلان این دیدگاه از چهار سطح دلالتی در قرآن سخن می‌گویند: سطح لغوی، ظاهری، باطنی و مصداقی و به تناسب آن‌ها روایات تبیینی را به چهار قسم معناشناسی، تفسیری، تأویلی و جری و تطبیق تقسیم می‌کنند. بدین ترتیب، روایات تفسیری در مقابل روایات معناشناسی، تأویلی و جری و تطبیق قرار دارند (ر.ک: راد، ۱۳۹۳، ص ۱۸-۲۰).

مؤلفان این اثر هرچند با دیدگاه اخیر در خارج کردن اقسام پیش‌گفته از دایره روایات

تفسیری هم‌نظرند، با توجه به اینکه رسالت تفسیر را آشکار کردن مراد الهی از آیات می‌دانند (ر.ک: خویی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۹۷)، معتقدند روایات تفسیری شامل احادیثی است که مقصود الهی از آیات را تبیین می‌کنند؛ اعم از اینکه معنای مقصود، منطبق بر مدلول لغوی باشد یا متفاوت با آن؛ خواه در سطح دلالت‌های ظاهری باشد یا دلالت‌های باطنی؛ و خواه در قالب مفاهیم بیان شود یا در قالب مصادیق. از این‌رو در نوشتار حاضر، روایات تفسیری معادل روایات تبیینی در دیدگاه اخیر است که شامل روایات معناشناختی، ظاهری، باطنی، تأویلی، مصداقی و جری و تطبیق می‌شود و در مقابل روایات قرآن‌شناسی قرار دارد.

#### ۱-۲-۲-۱. تعداد روایات تفسیری

پس از روشن شدن مفهوم روایات تفسیری، موضوع تعداد روایات مطرح می‌شود. اکثر علمای شیعه مبتنی بر مفهوم «روایت» که ناظر به قول و فعل و تقریر معصومان (علیهم‌السلام) است، سخنان صحابه و تابعین را روایت به شمار نیاورده و نامعتبر دانسته‌اند. در این میان برخی علما مانند شیخ طوسی در تفسیر تبیان و شیخ طبرسی در تفسیر مجمع البیان نظرات تفسیری صحابه و تابعین را معتبر دانسته‌اند. در دوره معاصر نیز آیت‌الله معرفت سخنان صحابه را با دو شرط معتبر می‌داند: الف) صحت سند؛ ب) قرار داشتن مفسر در زمره صحابه طراز اول (معرفت، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۹۸). ایشان همچنین بر علامه طباطبایی خرده می‌گیرد که چرا حجیت و اعتبار قول صحابه و تابعین را در تفسیر انکار می‌کند، درحالی‌که این دو گروه به زمان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نزدیک‌تر بوده و تحت تعلیم آن حضرت قرار داشته‌اند (معرفت، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۱۰۱).

براساس دیدگاهی که نظرات تفسیری صحابه و تابعین را معتبر می‌داند، تعداد روایات تفسیری تفاوت چشمگیری با دیدگاه مشهور علمای شیعه خواهد داشت. در کتاب حاضر بر پایه دیدگاه مشهور، با قطع نظر از اعتبار داشتن یا نداشتن روایات تفسیری صحابه و تابعین، اخبار منقول از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و ائمه (علیهم‌السلام) به عنوان روایات تفسیری، موضوع بحث قرار گرفته است و از این‌رو در گونه‌شناسی روایات، دیدگاه‌های تفسیری صحابه و تابعین که در قالب روایات تفسیری به دست ما رسیده، بررسی نشده‌اند.

درباره تعداد روایات تفسیری منقول از معصومان (علیهم‌السلام) دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. سیوطی معتقد است روایات تفسیری صحیح از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) اندک و روایات مرفوعی که به

ایشان نسبت داده شده باشد، بسیار کم است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۴۳). او تمام این روایات را که تعداد آن‌ها به ۲۵۰ مورد می‌رسد<sup>۱</sup> و به نظر وی سند بخشی از آن‌ها ضعیف و مرسل است، در آخرین بخش کتاب الإِتْقَان گرد آورده است.<sup>۲</sup> طبری در همین راستا روایتی را از عایشه نقل کرده است که برطبق آن پیامبر ﷺ فقط چند آیه از قرآن را که جبرئیل به ایشان آموخته بود برای مردم تفسیر کردند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۹). در مقابل، ابن تیمیه با اقامه ادله قرآنی، روایی و عقلی بیان می‌کند که پیامبر ﷺ تمام معانی قرآن را همچون الفاظش به اصحابشان تعلیم داده بودند (ابن تیمیه، ۱۴۹۰ق، ج ۱، ص ۹-۱۰). آیت‌الله معرفت نیز چنین نظری دارد و معتقد است اندک بودن روایات تفسیری پیامبر ﷺ مربوط به مقام نقل است و گر نه در مقام واقع، حضرت برای امت به‌ویژه اصحابشان تمام معانی قرآن و مقاصد آن را تبیین کرده‌اند. شایان ذکر است که ایشان اکثر این تبیین‌ها را غیر صریح می‌داند و با اذعان به فراوانی ابزار فهم قرآن در عصر نزول، موارد سؤال و جواب از پیامبر ﷺ درباره تفسیر قرآن را اندک ارزیابی می‌کند، ولی در عوض معتقد است تمام بیانات شرعی در اصول و فروع دین، تفسیر و تفصیل عبارات مبهم و مجمل قرآن هستند که اگر به سیره و سنت پیامبر ﷺ ضمیمه شوند، حجم تفسیر مأثور از عهد رسالت بسیار زیاد می‌شود. ایشان روایات منقول از ائمه (علیهم‌السلام) در تفصیل شریعت و معانی قرآن را نیز به این مجموعه اضافه می‌کند و در نهایت نتیجه می‌گیرد که همه قرآن تفسیر شده است (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۱). این دیدگاه که پیامبر ﷺ معانی تمام آیات را بیان کرده‌اند، از سوی برخی دیگر از قرآن‌پژوهان نیز پذیرفته شده است (مؤدب، ۱۳۹۲ش، ص ۳۱).

در مقابل دو دیدگاه مذکور، برخی محققان معتقدند پیامبر ﷺ نه همه آیات، بلکه بسیاری از آن‌ها را برای مردم تفسیر کردند، چراکه بعضی آیات به جهت روشن بودن مفهوم آن‌ها از تفسیر بی‌نیاز بوده‌اند و معاصران نزول از طریق زبان عربی متعارف می‌توانستند مراد آن‌ها را درک کنند

۱. این عدد را آیت‌الله معرفت در تخمین تعداد این روایات بیان می‌کند (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۸۰).  
 ۲. سیوطی پس از ذکر این روایات می‌نویسد: «فَهَذَا مَا حَضَرَنِي مِنَ التَّفَاسِيرِ الْمَرْفُوعَةِ الْمُصَرَّحِ بِرُفْعِهَا، وَ صَحِيحِهَا وَ حَسَنِهَا، ضَعِيفِهَا وَ مُرْسَلِهَا وَ مُعْضَلِهَا، وَ لَمْ أَغْوَلْ عَلَى الْمُؤْضُوعَاتِ وَ الْأَبْطَالِ؛ این بود آنچه در دسترس من است از تفاسیری که به رسول خدا ﷺ می‌رسد و به نبوی بودنشان تصریح شده است و شامل روایات صحیح، حسن، ضعیف، مرسل و معضل می‌شود. ضمناً من بر روایات ساختگی و باطل اعتماد نکردم» (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۵۶۷).

(ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۵۳). برخی دیگر از محققان برای حل تعارض میان دیدگاه خداقلی (و این حقیقت که روایات تفسیری اندکی از پیامبر ﷺ نقل شده است) و دیدگاه خداکثری (و این واقعیت که تعلیم و تبیین قرآن بر پیامبر ﷺ واجب بوده است)، دو سطح تفسیری عام و خاص در تعلیم پیامبر ﷺ قائل شده‌اند. در سطح تفسیری عام، رسول خدا ﷺ قرآن را برای عموم مردم به تناسب نیازها و پرسش‌هایشان تبیین می‌کردند، از این رو تفسیر کاملی از قرآن ارائه نشده است، ولی در سطح تفسیری خاص که مخاطب آن علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام بودند، پیامبر ﷺ با این هدف که پس از خود مرجعی برای فهم قرآن و وارثانی برای علوم آن باقی بگذارند، تمام قرآن را تفسیر کردند (حکیم، ۱۴۲۵ق، ص ۲۵۴-۲۵۵؛ صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۲۳). مؤید این دیدگاه روایتی از امام باقر علیه السلام است که در پاسخ به این پرسش که آیا پیامبر ﷺ قرآن را تفسیر کردند یا خیر، فرمودند: «بَلَى قَدْ فَسَّرَهُ لِرَجُلٍ وَاحِدٍ وَ فَسَّرَ لِلْأُمَّةِ شَأْنَ ذَلِكَ الرَّجُلِ وَ هُوَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ» آری، رسول خدا ﷺ قرآن را برای یک نفر تفسیر کردند و منزلت آن فرد را نیز که علی بن ابی طالب علیه السلام باشد برای امت معرفی و آشکار نمودند [تا برای فراگیری تفسیر به او رجوع کنند]» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۰).

مؤلفان این اثر نیز دیدگاه اخیر را مناسب‌تر و نزدیک‌تر به واقع می‌دانند، اما با قرآن‌پژوهانی که براساس آن، تمام روایات پیامبر ﷺ در اصول و فروع به علاوه سنت حضرت و احادیث ائمه اطهار علیهم السلام را در حوزه روایات تفسیری قرار می‌دهند (علوی مهر، ۱۳۷۴ش، ص ۴۱-۴۲) هم‌نظر نیستند. گفتنی است که در برخی از روایات به طور مستقیم و در برخی دیگر به طور غیرمستقیم به شرح و تبیین قرآن پرداخته شده است (مسعودی، ۱۳۹۵ش، ص ۲۴). دسته دوم می‌تواند به کل میراث حدیثی شیعه تعمیم یابد، چنان‌که اندیشوران شیعه سیره و سنت معصومان علیهم السلام اعم از گفتار، رفتار و خلق و خوی ایشان را شرح و تفسیر قرآن می‌دانند (مسعودی، ۱۳۹۵ش، ص ۲۱). آنچه در این پژوهش به عنوان روایات تفسیری بررسی می‌شود، احادیثی است که به طور مستقیم به تبیین معانی و الفاظ قرآن می‌پردازند. تعداد این روایات را برخی محققان حدود دوازده هزار (مؤدب، ۱۳۹۳ش، ص ۲۲۷) و برخی دیگر حدود پانزده هزار حدیث (مهریزی، ۱۳۸۹ش، ص ۴) تخمین زده‌اند. در ادامه منابعی را که با هدف دستیابی به روایات مذکور بررسی شده‌اند، معرفی می‌کنیم.

## ۱-۲-۲. منابع روایات تفسیری

برای دستیابی به روایات تفسیری پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام باید به منابع حدیثی کهن و تفاسیر روایی متقدم و متأخر شیعه مراجعه کرد. از میان منابع مشتمل بر روایات تفسیری به ویژه روایاتی که در آنها الفاظ و عبارات قرآن به طور مستقیم تبیین شده است، کتاب‌های تفسیر روایی متقدم جایگاه ویژه‌ای دارند. مهم‌ترین این تفاسیر - که در این پژوهش از آنها بهره برده‌ایم - عبارت‌اند از:

۱. تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (م ۲۶۰ ق)؛
  ۲. تفسیر قمی از علی بن ابراهیم قمی (م ۳۰۷ ق)؛
  ۳. تفسیر فرات کوفی از ابوالقاسم فرات بن ابراهیم کوفی (م حدود ۳۰۷ ق)؛
  ۴. تفسیر عیاشی از محمد بن مسعود عیاشی (م حدود ۳۲۰ ق).
- علاوه بر تفاسیر روایی، برخی از کتب حدیثی متقدم نیز که مشتمل بر روایات تفسیری‌اند در این پژوهش مورد توجه بوده‌اند که عبارت‌اند از:
۱. بصائر الدرجات از محمد بن حسن صفار (م ۲۹۰ ق)؛
  ۲. الکافی از محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ ق)؛
  ۳. التوحید، عیون أخبار الرضا علیه السلام، معانی الأخبار، الخصال، علل الشرائع، کمال الدین و تمام النعمه، الأمالی از محمد بن علی بن بابویه قمی مشهور به شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق)؛
  ۴. الأمالی از محمد بن حسن طوسی مشهور به شیخ طوسی (م ۳۶۰ ق).
- به جز این منابع که از منابع دست‌اول حدیثی و تفسیری شیعه به شمار می‌آیند، چند جامع روایی - تفسیری در دوره متأخر تألیف شده است که به عنوان کتاب‌های مرجع در تفسیر روایی شیعه مورد توجه هستند. این منابع به شرح زیرند:

۱. تأویل الايات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة از سید شرف‌الدین علی حسینی استرآبادی (م ۹۴۰ ق). این کتاب بیشتر مشتمل بر روایات تأویلی است، یعنی روایاتی که به تأویل آیات شریفه بر اهل بیت (علیهم السلام) یا مخالفان و دشمنان آنان پرداخته‌اند. مؤلف فقط آیاتی را که ذیل آن‌ها روایت تأویلی بوده، ذکر کرده است و در بعضی موارد در پایان روایات توضیحاتی برای روشن شدن معنای آیه یا روایت ارائه نموده است. او همچنین در مواردی که روایات ظاهراً تعارض دارند، وجه جمع‌هایی برای رفع تعارض میان روایات بیان کرده است (برای آگاهی بیشتر ر.ک: خرمشاهی، ۱۳۷۳ ش، ج ۴، ص ۶۱؛ مدنی بجستانی، ۱۳۸۵ ش، ج ۲، ص ۹۰۳-۹۰۸).

۲. تفسیر الصافی از ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق). رویکرد اصلی این تفسیر، روایی است. اگرچه مؤلف غرض خود را از نگارش این کتاب تفسیر آیات براساس روایات تفسیری اعلام کرده است، در موارد زیادی به تبیین معنای آیات شریفه با تکیه بر تفسیر انوار التنزیل بیضاوی نیز پرداخته است. دو ویژگی که این کتاب را از تفاسیر البرهان و نور الثقلین متمایز می‌کند، این است که: ۱. همه روایات تفسیری منسوب به اهل بیت (علیهم السلام) را نقل نمی‌کند، بلکه تنها احادیث معتبرتر را گزینش و گردآوری کرده است؛ ۲. فیض با توانایی و مهارت فقه الحدیثی خود، در موارد فراوانی به شرح و تبیین روایات نیز پرداخته است (برای آگاهی بیشتر ر.ک: معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۳۵-۳۳۸؛ بابایی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۴۵-۱۸۶).

۳. البرهان فی تفسیر القرآن از سید هاشم بحرانی (م ۱۱۰۷ق). در این تفسیر غالباً به ذکر روایات در ذیل آیات بسنده شده و مؤلف از اجتهاد و اظهارنظر خودداری کرده است. این کتاب مشتمل بر روایات تفسیری فراوانی است و از حدود ۵۴ کتاب شیعه روایت نقل کرده است. این ویژگی سبب شده است که با مراجعه به این تفسیر بتوان نگاه مجموعی به احادیث داشت و ابهام برخی روایات را به کمک روایات دیگر برطرف کرد. به‌طور کلی مصادر البرهان بیشتر از نور الثقلین است و از حدود ۳۰ کتابی که از آنها روایت نقل کرده است، در نور الثقلین هیچ روایتی نقل نشده است (برای آگاهی بیشتر ر.ک: معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۳۰-۳۳۲؛ بابایی، ۱۳۹۵ش، ج ۱، ص ۳۵۷-۳۷۵).

۴. تفسیر نور الثقلین از عبدعلی بن جمعه حویزی (م ۱۱۱۲ق). در این تفسیر جز مقدمه‌ای کوتاه و در مواردی نقل سخن برخی مفسران و ندرتاً توضیح احادیث، چیزی غیر از روایات ذکر نشده است. این تفسیر به لحاظ جامعیت همواره مورد توجه اهل تحقیق بوده است. علامه طباطبایی این کتاب را بهترین مجموعه روایی در تفسیر دانسته است و تأکید می‌کند مؤلف آن در ضبط و ترتیب احادیث و اشاره به مصادر و منابع آن‌ها نیکو عمل کرده است. در این کتاب هنگام نقل حدیث نام منبع حدیث نیز ذکر شده است و مانند البرهان به نام مؤلف اکتفا نشده است، از این رو دسترسی به مصادر روایات از طریق این کتاب آسان‌تر است (برای آگاهی بیشتر ر.ک: ایازی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰۰-۵۰۶؛ بابایی، ۱۳۹۵ش، ج ۱، ص ۳۷۵-۳۸۲).

۵. کنز الدقائق و بحر الغرائب از محمد بن محمد رضا قمی مشهدی (م ۱۱۲۵ق). این تفسیر بیش از تفاسیر روایی متعارف به شرح و توضیح کلمات می‌پردازد. از نظر ادبی، از تفسیر



بیضاوی، بهره فراوانی برده است و در باب‌بندی و ترتیب و چینش مباحث، مانند تفسیر مجمع‌البیان است. مؤلف بیش از ۹۰ درصد روایات تفسیر نور الثقلین را با ترتیبی که در آن کتاب آمده، در تفسیر خود آورده است، البته در برخی موارد روایاتی از تفسیر قمی، تفسیر عیاشی، تفسیر فرات کوفی و تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام) نقل کرده است که در نورالثقلین نیامده است (برای آگاهی بیشتر ر.ک: معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۳۸-۳۳۹؛ ایازی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۹۳-۵۹۷).

علاوه بر تفاسیر مذکور که حاوی هر دو قسم روایات ظاهری و باطنی‌اند، تفسیر مرآة الانوار و مشکاة الاسرار تألیف ابوالحسن عاملی اصفهانی (م ۱۱۴۰ق) نیز کتاب ارزشمندی است که به جمع‌آوری روایات باطنی اختصاص یافته است. هرچند تاکنون فقط بخش مقدماتی این کتاب به چاپ رسیده است، همین بخش نیز حاوی روایات باطنی بسیاری است. همچنین برخلاف کتاب‌های تفسیری که روایات را به ترتیب سوره‌ها و آیات قرآن نقل می‌کنند، در مقدمه سوم این کتاب، کلمات قرآن به ترتیب حروف الفبا آمده و ذیل هر کدام، روایات تأویلی متناسب بیان شده است. این نوع دسته‌بندی روایات باطنی، چینش بدیعی است که دسترسی به روایات را از جهتی آسان می‌کند (برای آگاهی بیشتر ر.ک: بابایی، ۱۳۸۳ش، کل اثر) نظر به چنین فوایدی، در پژوهش حاضر از این کتاب نیز استفاده شده است.

### ۱-۲-۳. مدلول، معنا و مفهوم

در اصطلاح دانش منطق دلالت عبارت است از حالت شیء به گونه‌ای که از علم به آن، علم به وجود شیء دیگری حاصل شود. بر این پایه دلالت لفظی این گونه تعریف شده است: حالت لفظ به گونه‌ای که از علم به صدور آن، علم به معنای قصدشده ازسوی متکلم حاصل شود (مظفر، ۱۳۶۶ش، صص ۳۶ و ۳۹). هرچند در اینکه آیا دلالت تابع اراده است یا خیر، میان منطق‌دانان اختلاف است (ر.ک: جمشیدی مهر و کهنسال، ۱۳۹۳ش، ص ۱۹-۳۰)، در نوشتار حاضر براساس تعریف مذکور، مراد از مدلول کلام چیزی است که متکلم از کلام خود قصد کرده است. آن چیز از طریق استعمال الفاظ به ذهن مخاطب منتقل می‌شود و به اعتبار اینکه از جنس صورت ذهنی است بدان «مفهوم» می‌گویند و به لحاظ اینکه ازسوی متکلم قصد شده است، آن را «معنا» می‌نامند (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۶۱۷). بنابراین سه اصطلاح

«مدلول»، «معنا» و «مفهوم» به یک امر از جهات مختلف اشاره دارند. البته «مفهوم» گاه در مقابل منطوق و مصداق نیز به کار می‌رود که این کاربردها با لحاظ قراین قابل تشخیص هستند (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۰ش، ص ۱۲۰).

درباره قرآن کریم، مقصود از مدلول کلام معانی‌ای است که خدای متعال از الفاظ و عبارات قرآن اراده کرده است، اعم از اینکه معانی مزبور ظاهری باشند یا باطنی. براین اساس «گونه‌شناسی دلالتی روایات تفسیری» مطالعه‌ای است که موضوع آن بررسی روایات تفسیری نقل شده از معصومان (علیهم‌السلام) در دو ساحت ظاهر و باطن و تلاش برای گونه‌بندی این روایات بر مبنای اقسام دلالت‌های کلامی است. از آنجاکه روایات تفسیری ناظر به معانی و مقاصد آیات‌اند، به‌طور طبیعی در ضمن این پژوهش، مدلول‌های کلام الهی نیز گونه‌شناسی خواهند شد.

### ۱-۳. پیشینه پژوهش

روایات تفسیری معصومان (علیهم‌السلام) گنجینه بسیار ارزشمندی از میراث حدیثی شیعه است که عالمان مسلمان از صدر اسلام تاکنون برای ثبت و ضبط، پیرایش و پالایش، تنظیم و تبویب، تبیین و تفسیر آن‌ها تلاش بسیاری کرده‌اند. هرچند در سده‌های نخستین نیز تفاوت میان گونه‌های مختلف روایات تفسیری مورد توجه مفسران و محدثان بوده است و نمونه آن را می‌توان در تفاسیری چون التبیان و مجمع البیان مشاهده کرد، بررسی محققان نشان می‌دهد که تا عصر حاضر تألیف مهمی که به گونه‌شناسی روایات تفسیری پرداخته باشد وجود ندارد. در دوره کنونی نیز تحقیقات عربی و استشراقی در خوری در این زمینه انجام نشده است و آنچه در سابقه این نوع پژوهش‌ها قابل ذکر است، به آثاری اختصاص دارد که پس از انقلاب اسلامی تألیف شده است (ر.ک: راد، ۱۳۹۳ش، ص ۸).

به احتمال قوی نخستین اثر در این زمینه مقاله «اهل بیت و تفسیر قرآن» است که توسط جمعی از محققان بنیاد فرهنگی باقرالعلوم تألیف و در چهارمین کنفرانس علوم و مفاهیم قرآن کریم ارائه شد. در این مقاله روش‌های متعددی برای تفسیر اهل بیت (علیهم‌السلام) معرفی و به گونه‌های مختلف روایات تفسیری اشاره شد، این روش‌ها عبارت‌اند از: ۱. تفسیر قرآن به قرآن؛ ۲. تفسیر قرآن با روایت؛ ۳. تفسیر قرآن با لغت و علوم ادبی؛ ۴. تفسیر قرآن با عقل؛ ۵. تفسیر قرآن با

تاریخ؛ ۶. تفسیر قرآن با اخبار غیبی آینده؛ ۷. تفسیر قرآن با تشبیه و تمثیل (ر.ک: مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات، ۱۳۷۳ش، ص ۲۱۲-۲۴۵).

مهدوی راد از نخستین کسانی است که بحث گونه‌های تفسیر پیامبر ﷺ را مطرح کرد. او در «دانشنامه جهان اسلام» ذیل مدخل «تفسیر پیامبر» روایات نبوی را به لحاظ کارکردهای تفسیری و تبیینی به اقسام ذیل تقسیم نمود: تبیین مجمل، تخصیص عام، تقیید اطلاق، توضیح مفاهیم شرعی، تفصیل احکام، بیان ناسخ و منسوخ (مهدوی راد، ۱۳۸۲ش (الف)، ص ۶۲۸-۶۲۹). وی سپس در کتاب آفاق تفسیر، تأکید بر بیان قرآن را نیز به اقسام مذکور اضافه کرد و ضمن ارائه مصادیق برای هریک از گونه‌ها به تبیین و توضیح آن‌ها پرداخت (مهدوی راد، ۱۳۸۲ش (ب)، ص ۳۴-۴۷). در همین زمان قاسم‌پور در مقاله «نگاهی به روش‌شناسی تفسیر امامان (علیهم‌السلام)»، بحث گونه‌های تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) را مطرح کرد و روایات را براساس روش اتخاذشده در آن‌ها به روش قرآن به قرآن، روش تفسیر به مآثور و تفسیر محتوایی (تأویل‌گرایانه) تقسیم کرد و نوع اخیر را مشتمل بر تعیین مصداق و توسعه مفهومی دانست (ر.ک: قاسم‌پور، ۱۳۸۲ش، ص ۲۳۹-۲۴۴).

پس از ایشان، معارف و اوجاقلو در مقاله «گونه‌شناسی تبیین واژگان دینی در روایات معصومان (علیهم‌السلام)»، احادیث را به انواع تفسیری، توصیفی، توسیعی، تمثیلی، غایی، تصویری، مصداقی و تأویلی تقسیم کردند. شاید این اولین بار بود که در پژوهش‌های مربوط به گونه‌شناسی احادیث، روایات تأویلی به عنوان یک گونه مجزا مطرح شد؛ هرچند پیش‌تر علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، با کاربرست اصطلاح «جری و تطبیق»<sup>۱</sup> و استفاده از تعابیر «هو من البطن» و «من بطن القرآن» به تفکیک روایات باطنی از سایر روایات تفسیری پرداخته بود. معارف و اوجاقلو در پژوهش خود، «بیان تأویلی» را معادل «بیان باطنی» معرفی کردند و آن را ناظر به مفاهیم و مصادیقی از قرآن دانستند که بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره قابل فهم نیستند (ر.ک: معارف و اوجاقلو، ۱۳۸۵ش، ص ۱۴۹-۱۶۵).<sup>۲</sup>

۱. علامه طباطبایی چنان که خود تصریح می‌کند این اصطلاح را از سخنان اهل بیت (علیهم‌السلام) اتخاذ کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۱). براساس شمارش یکی از محققان، تعبیر «جری» ۹۴ و تعبیر «تطبیق» ۲۲۶ مرتبه در تفسیر المیزان به کار رفته است (مهریزی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۴).

۲. بعدها این مقاله در یکی از فصول کتاب شناخت حدیث منتشر شد (معارف، ۱۳۸۷ش، ص ۱۸۵-۲۰۵).

روایات تفسیری را نه از یک جهت، بلکه از جهات مختلف از جمله موقعیت‌های گوناگون ائمه (علیهم‌السلام) (مانند مقام استدلال، احتجاج، اقتناع، اقتباس و...) و روش بیانی (مانند بهره‌گیری از تمثیل، استعاره و...) می‌توان دسته‌بندی کرد. رستم‌نژاد در مقاله «گونه‌شناسی روایات تفسیری» بر این نکته تأکید کرد و خود براساس روش معصومان (علیهم‌السلام) در تبیین آیات، احادیث را به‌صورت زیر دسته‌بندی نمود:

تفسیر واژگانی، بهره‌گیری از تمثیل، بهره‌گیری از قواعد ادبی، بهره‌گیری از روش تفسیر قرآن به قرآن، بهره‌گیری از بطون، بهره‌گیری از قاعده جری و تطبیق و بهره‌گیری از بیان مصادیق. در این تقسیم‌بندی، روایات باطنی ذیل دو عنوان بهره‌گیری از بطون و بهره‌گیری از قاعده جری و تطبیق قرار گرفتند. رستم‌نژاد در پژوهش خود، لایه‌های باطنی را فراتر از دلالت‌های سیاقی و آزاد از قید و بندهای لفظی دانست و بر طولی بودن رابطه معانی ظاهری و باطنی تأکید کرد (ر.ک: رستم‌نژاد، ۱۳۸۸ش، ص ۱۶-۳۵).<sup>۱</sup>

مهریزی در مقاله «روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی و حجیت» از اولین کسانی است که با تنقیح اصطلاح «روایات تفسیری» این روایات را از روایات قرآن‌شناسی تفکیک و احادیثی را که درباره جایگاه قرآن، قواعد فهم آن، فضایل سور، علوم قرآن و موضوعات این چنینی هستند از دایره روایات تفسیری خارج کرده است. وی فقط احادیثی را تفسیری می‌داند که مراد آیات را بیان یا زمینه فهم آن‌ها را فراهم کنند. او براین اساس روایات تفسیری را چنین دسته‌بندی کرده است: ترسیم فضای نزول؛ ایضاح لفظی؛ ایضاح مفهومی؛ بیان مصداق؛ بیان لایه‌های معنایی؛ بیان حکمت و علت حکم؛ استناد به قرآن؛ بیان اختلاف قرائت؛ پاسخ‌گویی با قرآن؛ و تعلیم تفسیر. مهریزی روایات باطنی را ذیل دو عنوان بیان مصداق و لایه‌های معنایی قرار داد و در تبیین لایه‌های معنایی و بطن قرآن اذعان کرد که عبارت قرآنی می‌تواند معانی متعدد طولی داشته باشد (ر.ک: مهریزی، ۱۳۸۹ش، ص ۴-۳۴).

برخلاف مهریزی، دیاری بیدگلی در مقاله «نقش و کارکرد روایات تفسیری معصومان (علیهم‌السلام) با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی» گستره روایات تفسیری را شامل همه انواع روایات موجود در جوامع روایی و تفاسیر نقلی در نظر گرفت و آن‌ها را به این صورت گونه‌بندی کرد: فضایل قرآن؛

۱. بعدها این مقاله در یکی از فصول کتاب پژوهشی تطبیقی در روایات تفسیری فریقین منتشر شد (رستم‌نژاد، ۱۳۹۰ش، ص ۱۱۹-۱۴۶).

اختلاف قرائات؛ اسباب نزول؛ چگونگی نزول قرآن؛ تبیین مفردات و وجوه معانی؛ رفع ابهام از ظاهر آیه؛ تبیین احکام فقهی؛ بیان مفاهیم اعتقادی؛ تفسیر تمثیلی؛ جری و تطبیق؛ تأویلات باطنی؛ و تعلیم شیوه تفسیر قرآن. در این دسته‌بندی روایات باطنی ذیل دو عنوان جری و تطبیق و تأویلات باطنی قرار گرفت و مؤلف به تبعیت از آیت‌الله معرفت، معانی باطنی را مصادیقی از معنای عام آیه به شمار آورد (ر.ک: دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰ ش، ص ۴۳-۶۸).

محمدری شهری در کتاب درآمدی بر تفسیر جامع روایی، فصلی مستقل را به گونه‌شناسی روایات تفسیری اختصاص داد. او در یک دسته‌بندی کلی احادیث را به سه دسته تقسیم کرد. دسته اول: احادیثی که به‌وضوح، ناظر به آیات قرآن و تفسیر و تبیین معانی آن‌ها هستند؛ دسته دوم: احادیثی که در نگاه نخست ارتباطی با قرآن ندارند، ولی پژوهشگر توانا می‌تواند با تأمل و تفکر دریابد که این روایات ریشه در آیات قرآن دارند و مفسر و مبیین آن‌ها هستند؛ دسته سوم احادیثی که نسبت به تفسیرهای ناروا هشدار می‌دهند. ری شهری دسته اول را مشتمل بر دو بخش دانست: بخش اول، روایاتی که مفاهیم ظاهری قرآن را تفسیر می‌کنند؛ بخش دوم، روایاتی که مفاهیم باطنی و لایه‌های درونی آن را تبیین می‌کنند. او سپس با بیان این‌که اقسام مذکور هر کدام انواعی دارند، روایات تفسیری را به‌طور کلی به بیست گونه از جمله تفسیر باطنی تقسیم کرد و مراتبی از این تفسیر را ویژه اولیای الهی دانست (ر.ک: محمدی ری شهری، ۱۳۹۰ ش، ص ۱۱۳-۱۳۲).

وحدتی شبیری در مقاله «تحلیل گونه‌شناسی روایات تفسیری معصومین»، ابتدا همچون مهریزی روایات مرتبط با قرآن را به دو دسته قرآن‌شناسی و تفسیری تقسیم کرده و روایات تفسیری را احادیثی دانسته است که زمینه فهم آیات را فراهم می‌کنند. او سپس با تفکیک این روایات براساس سه رویکرد نقلی، تحلیلی و تأویلی، رویکرد نقلی را شامل روایات لغوی، فضای نزول، اخبار غیبی؛ رویکرد تحلیلی را شامل روایات تمثیلی، روایات تبیینی (اعم از تفسیر ظاهر، تبیین مجمل، تخصیص عام و تقیید مطلق) و رویکرد تأویلی را شامل روایات جری و تطبیق و روایات باطنی معرفی کرد. او روایاتی را متضمن رویکرد تأویلی دانست که بیانگر مفاهیمی باشند که تنها راسخان در علم در پرتوی ارتباط با عالم غیب از آن آگاه‌اند (ر.ک: وحدتی شبیری، ۱۳۹۲ ش، ص ۱۷۷-۱۹۲).

در میان تألیفات مرتبط با گونه‌شناسی روایات تفسیری، برخی پژوهش‌ها با محدود کردن

حوزه مطالعاتی خود، به دسته‌بندی احادیثی پرداختند که بیانگر معنای واژگان قرآنی‌اند. برای نمونه در مقاله‌های «روش‌شناسی معصومان (علیهم‌السلام) در تفسیر لغوی قرآن کریم» و «گونه‌شناسی روایات معناشناخت واژگان قرآنی» روایات تفسیر واژگانی محوریت یافت و دسته‌بندی‌های تقریباً مشابهی ارائه شد (به ترتیب ر.ک: مهدوی راد و حسینی کوهی، ۱۳۹۱ش، ص ۲۶-۶۹؛ کوهی، حجت و فراتی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۲۰-۱۴۸). هر دو پژوهش به گونه‌های یکسانی مانند تبیین فروق اللغة، تبیین اصطلاحات، بیان وجه تسمیه، بیان قرائت صحیح، استناد به قرآن، استناد به حدیث، استناد به فهم اهل زبان، توسعه معنایی، بیان تصویری، بیان مصداقی و... دست یافتند و روایات تأویلی را ذیل توسعه معنایی و بیان مصداقی قرار دادند. در مقاله دیگری با عنوان «روش‌های اختصاصی اهل بیت (علیهم‌السلام) در تفسیر مفردات قرآن»، حوزه مطالعاتی محدودتر گردید و روایات براساس روش‌های انحصاری ائمه (علیهم‌السلام) در تبیین واژگان به چهار دسته تقسیم شدند: روش تأویلی؛ روش توسعه یا تضییق؛ روش غایی؛ و روش تصویری. در این اثر، تأویل، حقیقت باطنی و مقصد نهایی آیات قرآن معرفی شد و روایات تأویلی به اعتبار متعلق تأویل در شش دسته کلی جای گرفتند: ۱. مسئله ولایت اهل بیت (علیهم‌السلام)؛ ۲. مسئله امامت اهل بیت (علیهم‌السلام)؛ ۳. معرفت اهل بیت (علیهم‌السلام) و فهم عمیق دین؛ ۴. تأکید بر نزول آیات در شأن اهل بیت (علیهم‌السلام)؛ ۵. بیان معنای حروف مقطعه؛ ۶. اشاره به معانی باطنی مفردات عبارت قرآنی (اصغرپور، معارف و پروینی، ۱۳۹۵ش، ص ۷-۲۶).

از مهم‌ترین ضعف‌ها در پژوهش‌های یادشده، ارائه نشدن تعریفی مشخص از گونه‌شناسی، ضابطه‌مند نبودن گونه‌بندی‌ها و بی‌توجهی به اصول و قواعد این سنخ مطالعات است. راد در مقاله «گونه‌شناسی احادیث تفسیری؛ از نظریه تا تطبیق» برای اولین بار به این کاستی‌ها اشاره و تلاش کرده است الگویی معیار و جامع و مانع ارائه کند. او گونه‌شناسی را «طبقه‌بندی روشمند روایات براساس معیاری منطقی که از جامعیت و مانعیت نسبی برخوردار بوده و قابل توجیه و دفاع علمی باشد» تعریف می‌کند و آن را در مجموعه دانش‌های حدیثی ذیل مباحث فقه‌الحديث قرار می‌دهد. راد رهیافت‌های ممکن در گونه‌شناسی را به سه نوع «استقرایی»، «گزینشی» و «ذهنی» تفکیک می‌کند و رهیافت خود را استقرایی معرفی می‌نماید. در نظر او روایات موجود در جوامع تفسیری به دو دسته قرآن‌شناسی و قرآن‌تبیینی قابل تقسیم‌اند که اولی شامل گونه‌های کتاب‌شناسی، اسم‌شناسی، متن‌شناسی، تاریخ‌شناسی، روش‌شناسی و