

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۵
پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۱۶۴-۱۳۹

تکثر معنا در متون دینی*

دکتر علیرضا عابدی سرآسیا

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: abedi@um.ac.ir

چکیده

یکی از پرسش‌های مهمی که در هر نظریه تفسیری مطرح است پرسش از وحدت یا کثرت معنای درست متن است. در این نوشتار، که یک پژوهش توصیفی-انتقادی و با ابزار گردآوری اطلاعات اسنادی و کتابخانه‌ای است، سعی شده است تا با کمک گرفتن از مبانی برگرفته از علوم نظیر زبان‌شناسی، هرمنوتیک و اصول فقه نشان داده شود که تکثر معانی درست در متون دینی امری ممکن، مطلوب و متحقق است و دچار مشکلاتی نظیر نسبیّت نمی‌گردد. برای بررسی این مسأله ابتدا به مبانی عمومی تکثر معنایی متن توجه شده، سپس کثرت معنا در متون غیر دینی بررسی گشته و در نهایت کثرت معنا در متون دینی مورد مطالعه قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: تعدد/تکثر معنا، تعدد قرائت‌ها، نظریه معنا، کارکرد زبان، نظریه شمول‌گرایی، استعمال لفظ در بیش از یک معنا.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۱۱/۱۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۰۲/۰۲.

مقدمه

یکی از پرسش‌های مهمی که در هر نظریه تفسیری مطرح است پرسش از وحدت یا کثرت معناست: آیا هر متن، لزوماً یک معنای صحیح دارد؛ یا می‌تواند چندین معنای صحیح داشته باشد؛ و یا لزوماً چندین معنای صحیح دارد؟ بر اساس نظریه قصدی‌ستیزی^۱ در هرمنوتیک که اساساً باوری به نیت مولف و نقش آن در معنا یا تفسیر متن ندارد راه برای پذیرش تکثر معنایی متن هموار است؛ اما پذیرش این نظریه در متون دینی با اشکالات متعددی مواجه است. بر اساس نظریه قصدی‌گرایی در هرمنوتیک و نیز نظریه اصولیان شیعه در مورد هدف فهم که خود نوعی قصدی‌گرایی محسوب می‌شود (نگ: عابدی سرآسیا)، نیت صاحب متن، نقش مهمی در محدود کردن معنای متن دارد و از این رو پذیرش تکثر معنایی در متون به طور مطلق، و در متون دینی به طور خاص، دشوار به نظر می‌رسد. برای بررسی این مسأله ضروری است تا ابتدا نگاهی به مبانی تکثر معنایی متن داشته باشیم، سپس کثرت معنا در متون غیر دینی را بررسی کنیم و در نهایت کثرت معنا در متون دینی را مورد مطالعه قرار دهیم.

مبانی کثرت معنایی متن

ممکن است تصور شود مسأله وحدت یا کثرت معنا، با مسئله وحدت یا کثرت فهم ملازمه دارد و کثرت فهم می‌تواند دلیل کثرت معنا باشد. اما باید به نکته ظریفی در این بحث توجه داشت. آیا مقصود از فهم یا معنا در این بحث، هر نوع فهمی، اعم از درست و نادرست است؛ و یا تنها شامل فهم یا معنای صحیح می‌شود؟ اگر مقصود از تکثر معنا یا فهم، تکثر معانی یا فهم‌ها، اعم از درست و نادرست باشد، گمان می‌رود این مسأله، امری بدیهی و وجدانی باشد و نیاز به اثبات و تطویل بحث ندارد؛ حتی برای یک کلمه مستقل که بنا به فرض، از نظر علم لغت تنها دارای یک معناست، می‌توان بی‌نهایت معنای نادرست فرض کرد. پس مقصود از معنا، معنای صحیح است؛ و مراد از فهم، فهم درست می‌باشد.

کسانی که برای اثبات تعدد و تکثر معنا، به امری واقعی و وجدانی، یعنی تعدد فهم‌ها یا دخالت اجتناب‌ناپذیر پیش‌فرض‌ها استناد می‌کنند، دچار نوعی مغالطه گشته‌اند؛ زیرا آنچه واقعاً در جریان فهم و تفسیر اتفاق می‌افتد، تعدد فهم‌ها، اعم از صحیح و نادرست است و آنچه در صدد اثبات آن هستند، تعدد معانی صحیح متن است؛ و بین آن دو هیچ تلازمی منطقی دیده نمی‌شود.

۱- Anti-intentionalism.

اما با صرف نظر از مطلب فوق، دو بحث مهمی که به طور عمومی می‌تواند مبنای کثرت معنایی متن باشد بحث نظریه‌های معنا و بحث کارکردهای زبان است. برای روشن شدن این بحث ضروری است تا این دو مبنا را به طور مختصر بررسی نماییم.

۱- نظریه‌های معنا و نقش آن در وحدت یا کثرت معنا

می‌توان نظریه معنا را به صورت تقریبی چنین تعریف کرد: مجموعه‌ای از گزاره‌های تئوریک که در صدد تبیین واقعیت‌های مربوط به معناست (مروارید، بخش ۱، ذیل عنوان «نظریه‌ی معنا چیست؟»); یعنی تبیین اموری از قبیل: ملاک معناداری، و هم معنایی (ترادف). نظریه‌های معنا بیان‌گر این مسئله‌اند که یک متن یا نشانه‌ی زبانی فی‌الجمله توان ابراز و اظهار چه چیزهایی را دارد.

در شمار نظریات معنا معمولاً به پنج یا شش مورد اشاره می‌شود؛ اما نظریات جدیدتری نیز (نظیر نظریه‌های دریافت، مجموعه تفاسیر و بینامتنی) وجود دارند که اگر چه اصالتاً مربوط به نظریات معنا نیستند اما این قابلیت را دارند که در پاسخ به پرسش از ماهیت معنا قرار گرفته و عنوان یک نظریه معنا را به خود بگیرند. اینک نگاهی گذرا به اهم این نظریه‌ها خواهیم داشت.

نظریه ارجاعی یا اشاره‌ای: از این نظریه با عناوینی همچون: حکایی و ارجاعی^۱، مصداقی، یا اشاره‌ای^۲ یاد می‌شود و بر اساس آن، «معنای یک عبارت، همان چیزی است که عبارت بدان اشاره دارد؛ مثلاً سگ، یعنی مجموعه جانوران موسوم به این نام یا آن وصف جوهری که مشترک میان همه اعضای آن مجموعه است» (رک: لاینز، ۶۹-۶۸؛ آلستون، ۴۵-۴۴، ۴۶، و ۶۱-۶۰؛ ملکیان، ذیل عنوان «اهم مباحث فلسفه زبان»).

نظریه تصویری یا ذهنی: از این نظریه با عناوینی همچون مفهومی و تصویری^۳، ایده‌انگاران، و ذهنی^۴ یاد می‌شود. نظریه «تصویری» معنای یک لفظ را با تصوّراتی که از آن لفظ در ذهن تداعی می‌شود تعریف می‌کند (آلستون، ۴۵-۴۴ و ۶۱-۶۰؛ و نیز: ملکیان، پیشین). به عبارت دیگر، معنای یک عبارت، مفهومی است که در ذهن اشخاصی که با آن آشنایند همراه آن است (لاینز، ۶۹-۶۸).

۱- Referential.

۲-Denotational.

۳- Ideational.

۴- Mentalistic.

نظریه شروط صدقی: بر اساس نظریه شروط صدقی^۱، «معنای هر عبارتی همان سهمی است که آن عبارت در شرایط صدق جمله‌های حاوی آن ایفا می‌کند» (لاینز، ۶۸-۶۹؛ و نیز رک: Ignace, op. cit., under the title of: "Meaning and Truth"); پس دانستن معنای جمله یعنی دانستن شرایطی که تحت آن شرایط، جمله (یا بیانی که به وسیله اظهار جمله انجام شده) صادق یا کاذب تواند بود (لاینز، ۲۰۲).

نظریه استعمالی یا بازی‌های زبانی: دیدگاهی که از فلسفه اخیر ویتگنشتاین^۲ نشأت می‌گیرد آن است که: معنای یک عبارت را کاربرد آن در زبان تعریف می‌کند؛ یا اساساً معنای عبارت، معادل کاربرد آن در زبان است (لاینز، ۶۸-۶۹؛ نصری، ۲۹-۲۸؛ و نیز رک: علی زمانی، ۲۲۰؛ احمدی حسین آبادی، ذیل عنوان «دیدگاه‌های غیر معرفت بخش در زبان دین»^۳).

نظریه رفتاری: در نظریه رفتاری^۴ معنای یک عبارت، محرکی است که بر می‌انگیزد یا پاسخی که بر می‌انگیزد یا هم محرک و هم پاسخی که با ادا شدن آن عبارت در هر موقعیت خاص، بر انگیزته می‌شود (لاینز، ۶۸-۶۹؛ و نیز رک: آلتون، ۴۵-۴۴ و ۶۱-۶۰؛ ملکیان، پیشین).

نظریه دریافت: در نظریه دریافت^۵، نقش مفسر در معنای یک لفظ، عبارت یا جمله، نقشی فعال و سازنده است؛ و اساساً معنا در فرایند دریافت آن توسط مخاطب و مفسر ساخته می‌شود. در این نظریه، مفاهیمی همچون: خواندن، تأثیر، واکنش، و پاسخ، اهمیت می‌یابند و مفاهیمی نظیر منشأ متن و یا قصد مؤلف، بی‌اهمیت تلقی می‌شوند. هرمنوتیک هایدگر^۶ و گادامر^۷، تأثیر زیادی در پیدایش نظریه دریافت داشته است (رک: هوی، ۳۱۷-۳۱۶).

افرادی همچون میشل ریفاتر و استانلی فیش، به «فرایند خواندن به منزله یک عامل اساسی در تعیین معنای متن ادبی» نگاه می‌کنند (همان، ۳۲۱). یاس نوشته است که میان فیلسوفان گذشته، کانت تنها کسی بود که تأثیر اثر ادبی بر مخاطب را در جهان معنایی اثر مهم دانست

۱ - Truth- conditional.

۲ - Ludwig Josef Johann Wittgenstein.

۳ - برای مطالعه بیش‌تر در این زمینه رک: سونسون، «ویتگنشتاین فیلسوف و منتقد فرهنگی»؛ سالاری راد، «نظریه‌های شناختاری و غیر شناختاری زبان دینی»؛ و نیز:

Ignace, op. cit.; Smith, Barry C., "Meaning and Rule-following".

۴ - Behavioral.

۵ - Reception theory.

۶ - Martin Heidegger

۷ - Hans-Georg Gadamer.

(احمدی، ۶۹۰).

نظریه‌ی بینامتنی: نظریه بینامتنی^۱ استدلال می‌کند که متن‌ها و نشانه‌ها نه به جهان یا حتی بدو^۲ به مفاهیم، بلکه به دیگر متن‌ها و دیگر نشانه‌ها رجوع می‌کنند (Allen, 115).

بینامتنیت^۲ یکی از رایج‌ترین واژگانی است که به طور درست یا غلط، در واژگان نقد ادبی معاصر به کار می‌رود (Ibid., 2). باختین^۳ از عمده نظریه پردازان بینامتنیت است (Ibid., 16) و رولان بارت^۴؛ درخشان‌ترین نویسنده بینامتنیت محسوب می‌گردد (Ibid., 61).

بر اساس نظریه بینامتنی: روی هم رفته، آثار ادبی از سیستم‌ها، رمزگان، و سنت‌هایی که توسط آثار ادبی پیشین بنا شده‌اند، ساخته می‌شوند. سیستم‌ها، رمزگان، و سنت‌های دیگر آشکال هنری نیز در تعیین معنای اثر ادبی نقش دارند. کنش خواندن متون، ما را به شبکه‌ای از مناسبات متنی می‌کشاند. تفسیر یک متن، و کشف معنا یا معانی آن، ردیابی همین مناسبات است. خواندن آن‌ها به یک فرایند حرکت میان متون تبدیل می‌گردد. معنا نیز چیزی می‌شود که بین یک متن و تمامی متونی که به آن‌ها برمی‌گردد و با آن‌ها مرتبط است وجود دارد؛ برون رفتی از متن مستقل^۵ به شبکه‌ای از مناسبات متنی. متن تبدیل به بینامتن می‌گردد (Allen, 1).

نظریه بینامتنی، صرفاً متون پیشین را سازنده معنای اثر نمی‌داند؛ بلکه متون و دریافت‌های بعدی را نیز داخل در افق معنایی اثر می‌داند و از این رو پیوندی ناگسستنی با نظریه دریافت دارد (و به تعبیری خود یکی از آشکال این نظریه محسوب می‌شود). بر این اساس در نظریه بینامتنی، معنا وابسته به گفته‌های پیشین و دریافت‌های بعدی است (Ibid., 19).

نظریه قصدی‌گرایی: قصدی‌گرایی یعنی گرایش به معنای قصدی؛ و معنای قصدی همان معنایی است که مد نظر مولف بوده و قصد انتقال آن به مخاطب را داشته است. نظریه مشهور و پرسابقه در زمینه معنای متن، این است که معنای یک متن آن چیزی است که نویسنده آن، قصد بیان آن را داشته است؛ به عبارت دیگر، مؤلف، منبع و منشأ معنای اثر بوده و حدود آن را تعیین می‌نماید و یا دست کم، یکی از عوامل تشکیل دهنده معنای متن است.

این نظریه، در قلمرو تفسیر نیز وارد شده است که بر اساس آن، هدف مطلوب و دست‌یافتنی از فهم و تفسیر متون، رسیدن به نیت و مقصود مؤلفان آن‌هاست^۵. این نظریه

۱- Intertextual theory.

۲- Intertextuality.

۳- Mikhail Bakhtin.

۴- Roland Barthes.

۵- برای مشاهده تعاریف مختلف قصدی‌گرایی و اقسام آن ببینید: عابدی سرآسیا، پیشین. و نیز:

معمولاً با عنوان: «قصدی گرایی»^۱ و احیاناً: «ایدئولوژی مؤلف»^۲ و در اصطلاح معناشناسی، نظریه «قطعیت به نیت مؤلف» (فضیلت، ۱۶۵) نامیده می‌شود. از این نظریه در فارسی معمولاً با عنوان «مؤلف محوری» یاد می‌گردد.

قصدی گرایی، نظریه قریب به اتفاق اندیشمندان قبل از قرن بیستم میلادی، محسوب می‌گردد.

در تبیین و توجیه نظریه قصدی گرایی گفته شده است که: «واژگان به کار می‌روند نه برای این که با یک سری قوانین ثابت، تشکیل یک بازی دهند؛ بلکه تا عقاید، قضاوت‌ها، نیات و علائق را آشکار نمایند... گفتن یک چیز، مشتمل است بر رمزدار کردن یک اندیشه؛ و فهم گفتار دیگران، مشتمل است بر رمزگشایی و بازیابی اندیشه‌ای مشابه. معنای یک جمله بر وابستگی‌اش با اندیشه‌ای که برای رمزدار کردن آن به کار رفته مبتنی است» (Ignace, under (the title of: "Meaning and Thought").

همان‌گونه که از توضیح قصدی گرایی پیداست، قصدی گرایی دارای دو شکل و یا دو تفسیر است که یکی مربوط به نظریه معنا و دیگری مربوط به نظریه تفسیری و هدف فهم است. می‌توان شکل اول قصدی گرایی را «قصدی گرایی معنایی» و شکل دوم آن را «قصدی گرایی تفسیری» خواند.

ارزیابی بحث نظریات معنا و تاثیر آن در کثرت و وحدت معنای متن

نقد و بررسی نظرات فوق مجال گسترده‌تری را می‌طلبد اما به نظر می‌رسد تذکر سه نکته در این بحث ضروری است:

نکته اول: هر یک از نظریه‌های مزبور در مورد معنا، اگر چه به خودی خود ممکن است پذیرفته شود اما توجه به این نکته ضروری است که آن دسته از معانی مورد توجه آن‌ها، تمام معنای متن نیستند و در عین حال ممکن است یک متن، دارای چندین معنا باشد: معنایی که مد نظر مؤلف آن بوده؛ معنایی که متن در راستای ارجاع به واقعیات خارجی می‌تواند داشته باشد؛ معنایی که متن نسبت به مفسر دارد؛ معنایی که متن در مناسبتش با متون پیش از خود داشته؛ معنایی که متن در مناسبتش با متون پس از خود خواهد یافت و... آنچه مهم است این است

See: Mantzavinos, Chrysostomos, *Naturalistic Hermeneutics*, p.147; Noël, Carroll, "Interpretation and Intention: The Debate between Hypothetical and Actual Intentionalism", p.75.

۱- Intentionalism.

۲-The ideology of the author. See Allen, op. cit., p.72.

که حدود و مرزهای این معانی باید همچنان جدا از هم باقی بمانند و اثبات یکی، منجر به نفی دیگری نشود.

بر این مبنا، هر چیزی که متن توان ابراز و نمایش‌گری آن را داشته باشد و یا بر اساس یک دلالت عرفی و صحیح و بر مبنای قواعد استعمال، از لفظ فهمیده شود، می‌تواند معنای آن باشد. می‌توان این نظریه را «نظریه شمول‌گرایی معنایی» نامید.

نکته دوم: اکثر نظریات جدید در مورد معنا، مبتنی بر نوعی توسعه در مفهوم معنا می‌باشد، به گونه‌ای که معانی جدیدی را که متن می‌تواند در مناسبت با اموری خارجی همچون ذهنیت خوانندگان و واکنش‌های آنان، یا در مناسبت با سایر متون پیدا کند نیز در حیطه معنایی اثر گنجانده شده‌اند. اریک دونالد هرش^۱ بین دو دسته از معانی تفاوت گذاشته و هر یک را به اصطلاحی خوانده است. از نظر او متن یک «معنای لفظی»^۲ دارد (که گاهی به اختصار، معنا گفته می‌شود) و یک «دلالت»^۳؛ اوّلی «معنای فی نفسه» است و دوّمی «معنای نسبت به» (واعظی، درآمده بر هرمنوتیک، ۴۵۸ - ۴۶۸). مورد نخست «معنای لفظی» متن است که مرتبط با قصد گوینده است و مورد دوّم، «معنا برای دیگری» است که مربوط است به رابطه متن با ذهنیت خوانندگان و مفسران و هر زمینه‌ای که ماورای متن باشد^۴. می‌توان گفت اوّلی «معنای اصلی» متن است و دوّمی «معنای اضافی (نسبی)» آن.

نکته سوم: طبیعتاً کسانی که معنا را با امور متغیّر و متکثّری همچون پاسخ و دریافت مخاطبان، پیش‌فرض‌های مفسران، و دلالت معنایی سایر متون و نشانه‌های زبانی پیوند می‌دهند معتقد به کثرت معنایی متن هستند. همچنین کسانی که برای متن، «معنای اصلی» و «معنای اضافی» قائل‌اند، به راحتی می‌توانند معتقد به تکثر معنای اضافی و نسبی متن باشند. اما معنای اصلی و به تعبیری معنای قصدی متن (معنای مؤلفانه) چگونه؟ در مباحث بعدی به بررسی این مطلب می‌پردازیم.

۲- کارکردهای زبان و نقش آن در وحدت و کثرت معنا

یکی از مباحثی که تاثیر مهمی بر بحث کثرت و وحدت معنا دارد، بحث از کارکردهای

۱ - E.D.Hirsch.

۲ - Verbal meaning

۳ - Significance

نگ: هرش، اعتبار در تفسیر، ۱۳۵، به نقل از: احمدی، ۵۹۸؛ و نیز: بهرامی، ۷؛ کربای، ۱۶؛ حسنی، ۶۱.
 ۴- هرش، اریک دونالد، اهداف تفسیر، ۲. به نقل از: پالمر، ۷۱.

زیان^۱ است.

آ- نگاهی به تنوع کارکردها

زبان‌شناسان بحث کارکردهای زبان را به اشکال مختلفی مطرح نموده و دسته بندی‌های متفاوتی را ارائه کرده‌اند. برای نمونه: بُهلر^۲، سه کارکرد ارجاعی^۳، عاطفی^۴، و ترغیبی^۵، را کرد؛ و یاکوبسن^۶ سه کارکرد همدلی^۷، فرازبانی^۸ و ادبی یا شعری^۹ را نیز بدان افزود (Meadina, 9). از طرفی، همان گونه که اشاره خواهد شد، برخی کارکرد ادبی را در مقابل سایر کارکردها قرار داده و عنوان کارکرد عادی را برای آن‌ها در نظر گرفتند. اینک به توضیح مختصری در مورد این شش کارکرد اشاره می‌کنیم و در گفتار بعدی تمایز کارکرد عادی و ادبی را مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱) کارکرد ارجاعی که در آن، آنچه مرکزیت می‌یابد چیزی است که در مورد آن سخن گفته شده است؛ یعنی محتوا یا موضوع ارتباط^۲. کارکرد عاطفی که نگرش احساسی و ذهنی فرد را نسبت به موضوع پیام ابراز می‌کند؛ مثل این که آیا فلان چیز خوب است یا بد؟ زشت است یا زیبا؟^۳ کارکرد ترغیبی که واکنش گیرنده پیام را از حیث عقلی یا احساسی بر می‌انگیزد. ۴) کارکرد همدلی که هدف آن، برقراری، حفظ و یا قطع ارتباط میان گوینده یا مخاطب پیام است. ۵) کارکرد فرازبانی^۸ یا فرازبان‌شناختی^{۱۱} که هدف آن مشخص کردن پیام‌هایی است که ممکن است گیرنده به آن توجه نداشته باشد. برای مثال در یک متن نوشتاری، کلمه‌ای در گیومه قرار می‌گیرد یا در اثر، توضیح داده می‌شود تا به این وسیله،

۱- Functions of language.

۲- Karl Buhler.

۳- Referential.

۴- Emotive.

۵- Conative.

۶- Jacobson.

۷- Phatic.

۸- Metalingual.

۹- Poetic.

۱۰- Meta-Language or Metalingual. See Meadina, 9.

۱۱- Metalinguistic. See Ricoeur, 262.

خواننده، منظور پوشیده را به صورت دقیق درک کند.^۱ کارکرد ادبی و هنری یا شعری^۲ که در این جا تأکید بر خود پیام است و پیام، موضوع ارتباط است نه ابزار آن.^۳

ب- کارکرد معمولی و کارکرد ادبی

در میان کارکردهای زبان، میان کارکرد ادبی (شعری/ هنری) و سایر کارکردها، تمایزی ماهوی وجود دارد. از آن جا که کارکرد ادبی، «کارکردی نامتعارف و نابهنجار است» (Simms, 264) در تقابل با کارکرد معمولی زبان قرار دارد.

کارکرد معمولی زبان، مشتمل بر کارکردهای ارجاعی، ترغیبی، عاطفی، همدلی، و فرازبانی است. در همین راستا هدف متکلم نیز می تواند ایجاد کلام عادی یا ایجاد کلام ادبی باشد. نکته مهم در کارکرد معمولی زبان، که حتی قصدی ستیزان نیز بدان معترف اند، پیوند عمیقی است که معنا با مقصود خطاب کننده و گوینده دارد؛ به طوری که می توان گفت هدف اصلی در کارکرد عادی و معمولی، اظهار و انتقال معنای مقصود است.^۴

در این موارد، متکلم در صدد است تا با به کارگیری قراین و شواهد متعدده، مقصود خود را اظهار نماید و در این راستا به **تقلیل ابهام** و **تحدید معنا** می پردازد؛ نقطه اوج این هدف، در متون حقوقی است که قانون گذاران به آرمان «حذف ابهام و رسیدن به تک معنایی» (ر.ک: احمدی، ۶۲۵) می اندیشند.

اما در کلام ادبی، معمولاً خطاب کننده در صدد آشکار کردن ایده‌ی خاص خود نیست (ر.ک: احمدی، ۶۹، ۱۳۲، ۲۲۷، ۳۶۹-۳۶۸ و ۴۶۷)؛ بلکه در صدد است تا با ایجاد ابهام بیش تر، به معنای عبارت خود، توسعه دهد؛ یعنی **تکثیر ابهام** و **توسیع معنا**. هدف در این جا بیش تر، توجه دادن به گوهر زبان و امکانات معنایی بی نهایت آن است. معمولاً در متون ادبی، سوییچ ارتباطی کم رنگ می شود (ر.ک: احمدی، ۶۹، ۷۱ و ۱۱۵)، ارجاع منسوخ می گردد (See: Ricoeur, 262)، گزاره‌های عادی به حالت تعلیق در می آیند (ر.ک: هوی، ۱۸۱-۱۸۲ و ۱۸۸-۱۸۷)، از مفاهیم آشنا و مأنوس، «آشنایی زدایی» می شود (ر.ک: احمدی، ۴۸)، جمله

۱- برای مطالعه بیش تر در مورد این کارکردها ر.ک: فالک، ۳۶۹-۳۶۸؛ احمدی، ۶۹-۶۵؛ نصری، ۱۹-۱۸. و نیز: Meadina, 2-9; Simms, 74; Ricoeur, 263.

۲ - poetic.

۳- از آن جا که این کارکرد اختصاص به شعر ندارد (Simms, 74) شاید بهتر باشد که آن را کارکرد ادبی یا هنری بنامیم. در کتاب **ساختار و تأویل متن** (احمدی، ۶۷-۶۶) نیز، این کارکرد به «ادبی» ترجمه شده است.

۴- ر.ک: هوی، ۹۹. و نیز نگ:

Hoy, 26-27; W. K. Wimsatt Jr. and M. C. Beardsley, 471; Mueller-Vollmer, 55&56; Ignace, under the title of: "Meaning and Thought"

بی‌پشتیبانی وقایع خارجی و دال‌های از پیش موجود رها می‌گردد، و به مخاطب حسن آفرینندگی القا می‌شود تا بتواند - به فراخور استعداد و توانایی‌های خود - واقعیت را باز توصیف کرده و تبیین مجددی از آن ارائه کند (رک: احمدی، ۶۲۵).

همان‌گونه که موکاروفسکی در مورد شعر گفته است، «متن ادبی انتقال معنا نیست» (احمدی، ۱۲۵)؛ انتقال لفظ است. متن ادبی، همچنان که فیلیپ سولر^۱ در مورد رمان گفته است «در حکم آفریدن و سازمان دادن به نشانه‌هاست، نه به سودای تولید معنا، بل به هدف آفرینش جهانی انسانی که با معنا باشد»^۲.

در کارکرد ادبی، بیان به هدف بیان است؛ و واژگان، خود، هدف خویش‌اند. بنابراین، هدف در متون عادی، انتقال معناست و در متون ادبی، انتقال لفظ؛ در اولی، اظهار معنا و ابلاغ مقصود است، و در دومی اخفای معنا و کتمان مقصود؛ در یکی هدف، بیان معنایی خاص است و در دیگری بیان لفظی است که می‌تواند معانی محتمل بسیاری داشته باشد. در اولی متکلم از معنای مقصود خویش خبر می‌دهد، و در دومی از توان‌های زبانی و امکانات معنایی. در اولی متکلم در پی دست‌یابی به بیانی روشن و به دور از ابهام است، و در دومی در پی سخن گفتن با ابهام و ابهام. یکی به تقلیل و تحدید معنا می‌اندیشد و دیگری به تکثیر و توسیع آن. کلام عادی زمانی موفق است که بتواند با کم‌ترین ابهام، معنای مقصود را ابلاغ نماید؛ اما کلام ادبی هنگامی موفق است که بتواند با بیش‌ترین ابهام، بیش‌ترین معانی را به مخاطب انتقال دهد.

ارزیابی بحث کارکردهای زبان و تاثیر آن در کثرت و وحدت معنای متن

بدون شک در این مجال اندک نمی‌توان مطالب فوق را بررسی تفصیلی کرد اما بدیهی است که پذیرش تحقق کلام ادبی به معنای مزبور، مساوی با پذیرش تکثر معنایی متن، دست کم در برخی متون، است. با این حال نکاتی که باید مورد توجه قرار گیرد آن است که: اولاً: از آنچه در مورد حضور قصد در کلام عادی و کمرنگ شدن آن در کلام ادبی گفته شد نباید این گونه برداشت شود که «اساساً قصد، در متن ادبی حضور ندارد و خالق یک متن ادبی، ضرورتاً فاقد قصد پیشینی است». اگر این گونه باشد، تعداد متونی که حقیقتاً «کارکرد ادبی» داشته باشند شاید از شمار انگشتان دست هم کم‌تر باشد (اگر نگوئیم متن ادبی به معنای واقعی وجود نخواهد داشت)؛ و در این صورت، باید قریب به اتفاق متونی را که امروزه با

۱- P.Sollers.

۲- P. Sollers, *Logiques*, Paris, 1968, p.228.

عنوان متون ادبی شناخته شده‌اند، در شمار متون عادی و غیر ادبی آورد. لازمه کارکرد ادبی، فقدان قصد پیشینی نیست اما یک متن ادبی ممکن است با هدف «بیان هنرمندانه اندیشه‌ها» یا «تفهیم معانی متعددی که همگی (فی الجمله یا بالجمله) مقصود صاحب اثرند» ایجاد شده باشد و تلفیقی از کارکردهای مختلف زبانی باشد.^۱

ثانیاً: در یک متن ادبی، ممکن است تمامی ویژگی‌هایی که برای کارکرد ادبی برشمردیم، حضور نداشته باشند و یا به یکسان وجود نداشته و دارای شدت و ضعف باشند. ثالثاً: در یک متن، ممکن است هر دو کارکرد معمولی و ادبی وجود داشته باشد. یک متن در حالی که به موضوعی خارجی و عینی ارجاع دارد، می‌تواند به شکل ایحائی و یا غیر ارجاعی، معانی دیگری نیز در ارتباط با خود متن، یا سایر متون و یا زبان داشته باشد.

مبانی کثرت معنایی در نظریه‌ی قصدی‌گرایی (تکثر معنای قصدی)

کسانی که در بحث نظریه معنا، نظریه قصدی‌گرایی را پذیرفته‌اند، آیا می‌توانند معتقد به تکثر معنای متن باشند؟ همچنین در نگاه شمول‌گرایی معنایی، آیا سوبه قصدی معنا، می‌تواند متکثر باشد؟

آنچه در ابتدا به ذهن می‌آید آن است که بنابر نظریه قصدی‌گرایی، به خاطر حضور قصد و نقش تعیین کننده و تحدید کننده آن در معنای متن، اعتقاد به تکثر معنایی متن ناممکن یا دشوار است؛ اما با این حال، بنا بر چندین مبنا در نظریه قصدی‌گرایی نیز، می‌توان معتقد به تکثر معنایی متن بود؛ که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۱- فقدان قصد پیشینی

این که صاحب یک اثر در خلق آن اثر، معنای خاصی را قصد نکرده باشد، حتی از نگاه یک قصدی‌گرا نیز می‌تواند از اسباب تکثر معنایی متن باشد. مسئله فقدان قصد پیشینی یا به تعبیری فقدان قصد معنایی ماتن همان گونه که قبلاً اشاره شد، به طور نادر در متون ادبی اتفاق می‌افتد اما آنچه در این جا بیشتر مد نظر ماست، نظریه شیخ مفید است.

۱- تمایز این قسم از متون ادبی با سایر کلام‌ها در این است که در این متون، خیال انگیزی و ایجاد ابهام و سردرگمی در مخاطب و سپس هدایت او به پیام اصلی، و به تعبیری بیان هنرمندانه، نقشی اساسی دارد (همچنان که معمولاً این متون از کثرت معنایی برخوردارند)؛ اما کلام محاوره‌ای و علمی معمولاً صریح و بی‌پرده است و با هدف تک‌معنایی و گریز از تکثر معنایی ایجاد می‌شود.

ظاهر عبارت شیخ مفید آن است که در متون الهی چیزی به نام قصد و اراده وجود ندارد و از این رو، در تفسیر این متون، قصدی‌گرایی معنا ندارد و مفسر باید متن محور باشد و نه مولف محور.

مبنای این نظر، تفسیر خاصی است که از اراده الهی مطرح شده است. در نظریه کلامی شیخ مفید، تحقق اراده به آن معنایی که در بشر وجود دارد^۱ در مورد خداوند محال است و از این رو اراده خداوند، چیزی جز فعل او نمی‌باشد؛ و افعال خدا، مسبوق به چیزی به نام اراده، قصد، عزم و نیت نیست و نمی‌تواند باشد؛ چرا که این امور، مستلزم وجود قلب و ذهن (و به تبع علم تصویری) برای خدا بوده، و موجب تحقق نقص و عیب در اویند. بر این مبنا، هنگامی که گفته می‌شود، مراد از این کلام خداوند، این معناست و نه آن معنا؛ عموم است و نه خصوص، منظور این است که خداوند، کلامی آفریده که این معنا از آن فهمیده می‌شود نه آن معنا (نه این که خدا حقیقتاً این معنا را اراده کرده و نه آن معنا را) (رک: مفید، ۱۳-۱۱).

می‌توان این سخن را این گونه توجیه کرد که خدای متعال، آیه‌ای را نازل کرده، نه با این هدف که معنای خاصی را به مخاطب بفهماند؛ بلکه با این هدف که این آیه، معانی متعددی را به فراخور ظرفیت مخاطبان، تفهیم نماید تا مخاطبان به کمک عوامل و ضوابط فهم، معانی درست را برگزینند و از معانی نادرست پرهیز نمایند.

بررسی دقیق این نظریه، بحث کلامی مفصلی را می‌طلبد که از حوصله این مقال بیرون است. اما در هر صورت، پذیرش این مبنا، راه را برای تکثیر معنایی متن هموار می‌سازد.

۲- خلق اثر با هدف ایحاء و تکثیر معنا

در بحث از کارکردهای زبان اشاره شد که در کارکرد ادبی، هدف صاحب اثر، ایحاء و تکثیر معناست. همچنین بیان شد که در یک متن، ممکن است هر دو کارکرد معمولی و ادبی وجود داشته باشد. یک متن در حالی که به موضوعی خارجی و عینی ارجاع دارد، می‌تواند به شکل ایحائی و یا غیر ارجاعی، معانی دیگری نیز در ارتباط با خود متن، یا سایر متون و یا زبان داشته باشد.

نکته مهم آن است که این مسأله در مورد متون دینی نیز صادق است و علم بی‌نهایت صاحب این متون، زمینه مقصود بودن تمامی این معانی را فراهم می‌آورد (هرچند لزوماً تمام آن‌ها مقصود وی نیستند). یک عبارت دینی ممکن است در حالی که کارکرد معمولی دارد، از

۱- که مترادف با قصد، عزم و نیت است و برگرفته از تصور شیء و سودمندی آن و سپس شوق و رغبت بدان است. همچنین است اگر مراد ماتن را «معنایی که ماتن در ذهن خود دارد» معنا کنیم.

کارکرد ادبی نیز برخوردار باشد. ممکن است در عین ارجاع به موضوعی خارجی و عینی، دارای معانی باطنی و رمزگونه‌ای باشد که سطوح مختلف فهم را مورد خطاب قرار می‌دهد و هر کسی به فراخور معلومات و استعداد خود می‌تواند بخش یا مرتبه‌ای از این معانی باطنی را درک نماید. ممکن است در مرتبه‌ای دیگر، دارای خودسامانی بوده و صرفاً در ارجاع به خود متن (و نه جهان خارج از متن) معنا یا معانی دیگری داشته باشد. برای نمونه، ممکن است آیه یا دسته‌ای از آیات قرآن، که مثلاً به اشخاص یا موضوعات خاصی اشاره دارند، مثل آباتی که داستان موسی (ع) و خضر (ع) (کهف: ۸۳-۶۰)، یا داستان عیسی (ع) و حواریون و مائده‌ی آسمانی (مائده: ۱۱۵-۱۱۲) و یا قضیه آدم و حوا و شیطان و شجره‌ی ممنوعه (اعراف: ۱۹-۲۲) را بیان می‌کنند، کارکرد ارجاعی داشته باشند و به همان موضوعات خارجی اشاره نمایند، اما در عین حال، در رتبه‌ای دیگر، معنای رمزی و تمثیلی نیز داشته و به امور دیگری، غیر از آنچه در ظاهر بدان ارجاع دارند، اشاره داشته باشند.

در علوم بلاغت نیز این بحث مطرح است که گاهی هدف متکلم، ایحا، یعنی پنهانی و رمزی سخن گفتن است. در رمز، واژه یا عبارتی جایگزین واژه یا عبارتی محذوف می‌گردد به گونه‌ای که مورد مذکور، اشاره بر مورد یا موارد محذوف داشته باشد. در چنین مواردی، عبارت مذکور، مشتمل بر ایحاهای متعددی است و از این رو موجب تعمیق و تنوع دلالت می‌گردد. به این سبب است که رمز، در ادبیات معاصر، به «تعبیری محدود از امور نامحدود» (بستانی، ۲۰۵) تعریف می‌شود؛ برای نمونه، هر یک از ظلمات و نور در آیه‌ی «يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»^۱ می‌تواند اشاره و رمز بر چیزهای متفاوتی باشد؛ مثلاً نور (که تعبیری محدود است: یک کلمه)، از معانی و دلالت‌های متنوع و نامحدودی نظیر ایمان، خیر، بخشش، بشارت، نعمت، دوستی و... تعبیر می‌کند. اصولاً در مواردی که معانی و دلالات، دارای عمق، تنوع و شمولی باشند که بیان همه‌ی آنها موجب ملالت و خستگی مخاطب، یا کاهش تأثیر کلام باشد و یا همه‌ی مخاطبان -به جهت اختلاف در معلومات، تجربیات و ظرفیت‌ها- توانایی درک همه‌ی مراتب آن را نداشته باشند، متکلم از ایحا و سخن رمزی استفاده می‌کند تا مخاطبان هر یک به فراخور استعداد، تجربه، ظرفیت و خبرویت خود، معانی را از آن استنباط کنند.

۱- خدا مومنان را از ظلمت‌ها، به سوی نور بیرون می‌برد (بقره: ۲۵۵).

۳- تعدد نیات صاحب اثر

در نظریه قصدی گرای، اگر صاحب متن را دارای مرادهای متعدّد بدانیم، باز هم با کثرت معنا مواجه خواهیم شد. البته این مورد مبتنی بر این است که استعمال لفظ در بیش از یک معنا را صحیح بدانیم؛ یعنی متکلم بتواند یک لفظ را در یک استعمال، در چند معنای مستقلّ که در عرض یکدیگرند، به کار برد. این بحث از مباحث اختلافی در اصول فقه محسوب می‌شود ولی تعداد قابل توجهی از اصولیان برجسته، معتقد به جواز چنین استعمالی می‌باشند.^۱ کسانی که استعمال لفظ در چند معنا را نمی‌پذیرند، به راحتی می‌توانند یکی از مبانی بعدی را قبول نمایند.

۴- برخورداری نیت از عمق و ژرفا

گاهی مقصود صاحب اثر، دارای عمق زیادی است به گونه‌ای که می‌تواند معانی متعدّدی را که مترتب بر یکدیگر و در طول یکدیگراند، در برگیرد. تصوّر معانی مترتبه، به دو شکل ممکن است: اوّل این که این معانی از نوع لوازم، و لوازم لوازم باشند (لوازم مترتبه). یعنی معنای مطابقی، لوازمی دارد، و این لوازم، به نوبه خود، لوازم دیگری دارند و همین طور. در این مورد، متکلم تنها یک معنا را قصد کرده است؛ اما از آنجا که خواستن یک چیز، خواستن لوازم آن نیز می‌باشد، تمامی این لوازم می‌توانند مطلوب او باشند؛ هر چند ممکن است متکلم، به ظاهر، متوجه تمامی این لوازم نباشد یا برخی از آن لوازم را استثنا کند.

شکل دوم آن است که این معانی از نوع معنای ظاهری و باطنی باشند (ترتّب ظاهر و باطن)؛ یعنی معنای ظاهری، دارای معنایی باطنی باشد، و آن معنای باطنی خود باطن دیگری داشته باشد و همین طور. در این مورد نیز متکلم یک چیز را اراده کرده است؛ اما همان یک چیز، عیناً معانی باطنی را نیز در بر می‌گیرد؛ مثلاً طلب سقایت، بعینه، طلب سیراب شدن است؛ همان طور که طلب رفع نیاز است؛ در عین این که طلب نوعی کمال است. یک چیز خواسته شده که متضمّن چند چیز است؛ اما چند چیزی که در طول یکدیگرند و یکی در باطن دیگری است (رک: طباطبائی، ۳/۴۵-۴۴).

در این موارد با کثرت طولی معنا مواجه می‌باشیم.

۱- نظریه بزرگان و محققانی همچون صاحب معالم (ابن الشهید ثانی، ۳۹)، خوئی (فیاض، ۱/۲۲۱-۲۱۶)، صدر (۱/۱۵۵-۱۵۰)، به نقل از: انصاری، ۲/۴۶۱، امام خمینی (سبحانی تبریزی، تهذیب الأصول، ۱/۶۹)، سیستانی (منیر، ۲۲ و ۸۵)، سبحانی (سبحانی تبریزی، الموجز، ۱/۳۵) و بهجت (۱/۱۷۲ به بعد).

۵- برخورداری نیت از وسعت و فراگیری

گاهی مقصود صاحب اثر، دارای وسعت زیادی است به گونه‌ای که می‌تواند معانی گسترده و متفاوتی را در برگیرد.

در این مورد، نیت صاحب متن، لزوماً دارای عمق و معانی مترتب بر یکدیگر نیست؛ بلکه به نوعی دارای وسعت و فراگیری می‌باشد؛ یعنی خود، مشتمل بر معانی متعدّد و متفاوتی است که بین آن‌ها، نوعی وحدت در نظر گرفته شده است و ماتن، عبارت را در همان معنای واحد، که در بردارنده‌ی معانی متعدّد است، به کار برده است؛ مثل این‌که لفظ در معنای جامع، یا عنوان معانی و یا مجموع معانی به کار رود. استعمال لفظ در «معنای جامع» در جایی است که چند معنای مختلف، دارای یک معنای جامع و کلی باشند که تمام آن معانی را در بر بگیرد و متکلم هنگامی که آن لفظ را به کار می‌برد آن معنای جامع را در نظر آورد.^۱ استعمال لفظ در «عنوان معانی» بدین شکل است که لفظ را به کار ببریم و منظور ما چیزی باشد که با آن نام و عنوان، نامیده می‌شود؛ مثلاً منظور ما از لفظ «عین»، مسمای عین باشد، که در این صورت، تمام چیزهایی را که در عرف عرب زبان‌ها «عین» نامیده می‌شوند در بر می‌گیرد. استعمال لفظ در «مجموع معانی» آن‌جاست که چند معنای مختلف را در کنار هم به عنوان یک پیکر واحد، اعتبار کرده و یک «کلّ ترکیبی و اعتباری» بسازیم که هر یک از معانی، جزئی از آن معنا محسوب گردد، و سپس لفظ را در آن کلّ ترکیبی به کار ببریم (رک: منیر، ۱۸۷) به این نحو که مجموع معانی را، به عنوان یک معنای واحد، اراده کنیم.^۲

در این موارد، اگر چه می‌توان تمامی معانی مراد را به یک نوع وحدت باز گرداند و با این ارجاع، مشکل استعمال لفظ را حل کرد، به این معنا که با این شیوه، دچار استعمال لفظ در چند معنا نمی‌شویم اما از نگاه عرفی، لفظ در چند معنا به کار رفته و می‌توان از آن لفظ، برداشت‌های متعدّد، متفاوت و صحیح داشت.

۶- اعتقاد به لزوم فهم عصری مؤلف محور

راه دیگر برای اثبات امکان فهم‌های متعدّد و صحیح، استناد به عملیات تصاحب و فهم عصری در فرایند فهم است. یک مفسر باید دریابد یک اثر برای ما و در حال حاضر چه معنایی

۱- مثلاً در آیه شریفه: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ» (احزاب: ۵۶) واژه صلی در یک استعمال، هم به خدا و هم به ملائکه نسبت داده شده است. در این جا اگر بگوییم صلاة خدا رحمت او، و صلاة ملائکه دعای خیر آن‌هاست، لفظ صلاة را در دو معنا به کار برده‌ایم؛ اما اگر بگوییم صلاة در اینجا در معنایی جامع بین صلاة ملائکه و صلاة خدا، که مثلاً منعطف شدن باشد، به کار رفته است لفظ صلاة را در یک معنای واحد به کار برده‌ایم نه در چند معنا؛ و یا مثلاً واژه یا صیغهی امر را در معنای طلب، که وجه مشترک بین وجوب (طلب الزامی) و استحباب (طلب غیر الزامی) است، به کار ببریم.

۲- مثل اینکه لفظ «قرء» که هم برای ایام عادت ماهیانه‌ی زنان و هم برای ایام پاکی آنان وضع شده، در «دوره‌ی ماهانه مشتمل بر ایام عادت و ایام پاکی» استعمال گردد؛ همان طور که مثلاً یوم در مجموع روز و شب، یعنی شبانه‌روز به کار رود.

دارد. هر چند که این امر بدان معنا نیست که ما هرکاری که بخواهیم می‌توانیم با اثر بکنیم. از آن‌جا که ممکن است عبارت صحیحی، با عوض شدن برخی شرایط، دیگر صادق نباشد، مفسر باید بداند که آیا معنایی که متن در گذشته داشته، در شرایط امروز نیز صادق است و اساساً شرایط صدق آن کدامند. مفسر باید بفهمد، متن در شرایط امروزی، «چه معنای درستی دارد» و به عبارتی، برای مخاطبان امروزی‌اش «چه پیامی دارد». این معنا، منافاتی با قصدی‌گرایی ندارد و مفسر می‌تواند در پی این باشد که این عبارت، در شرایط کنونی، «از نظر مؤلف» چه معنا می‌دهد و نظر مؤلف در شرایط کنونی چیست. در حقیقت در این وضعیت، مفسر می‌خواهد با مؤلف، در مورد شرایط کنونی به توافق برسد و نظر وی را در مورد شرایط کنونی بداند. می‌خواهد بداند اگر مؤلف در شرایط کنونی قرار داشت چه نظری ابراز می‌کرد. به نظر می‌رسد این هدف فهم، در متون شرعی، نه تنها جایز، که ضروری است و هدف مفسر در این متون، صرفاً نباید این باشد که صاحب متن، در شرایط گذشته چه خواسته است؛ بلکه باید بداند در زمان حال چه می‌خواهد. در حقیقت یکی از معانی درست تأثیر زمان و مکان در اجتهاد همین است و توجه به مقتضیات زمان در اجتهادات فقهی، بیان دیگری از فهم عصری است.

با این توضیح، می‌توان برای هر متنی در شرایط متفاوت، در عین وحدت پیام، معانی متعدّد و درستی را در نظر گرفت. آنچه موجب فرار از نسبت معنا و جلوگیری از راه یافتن هرگونه معنایی به متن می‌باشد، همان وحدت پیام اصلی متن است. البته در این مورد، شاید بتوان از معنای واحد، سخن گفت؛ زیرا در این صورت، تمامی معانی متعدّدی که نسبت به مخاطبان متفاوت و در شرایط مختلف وجود دارند، در حقیقت دارای وحدت محتوایی بوده و در زیر چتر پیام واحد متن قرار می‌گیرند^۱ اما در هر صورت، از نگاه عرف، عبارت دارای معانی متعدّد صحیح است.

کثرت معنا در متون دینی

آن‌چه تاکنون بیان شد در مورد مطلق متون بود. اما آیا در مورد متون دینی، و به طور خاص تر کتب مقدّس^۲، و به طور اخص قرآن کریم می‌توان معتقد به تکثر و تعدّد معنا بود؟

۱- این وحدت، سبب می‌گردد که عبارت در یک معنا استعمال شده باشد و از این رو، موجبات مقصود بودن معنا را، حتی از نگاه کسانی که استعمال لفظ در بیش از یک معنا را جایز نمی‌دانند، فراهم می‌آورد.

۲- این مقاله در صدد بیان تفاوت‌های آنچه امروزه به عنوان کتاب مقدّس نامیده می‌شود با یکدیگر یا با قرآن کریم نمی‌باشد ولی ذکر این نکته خالی از فایده نیست که برخی استدلال‌های مربوط به تکثر معنایی در متون مقدّس، تنها در مورد متونی

به طور نظری، می‌توان سه نظر را در این جا مطرح کرد:

نظر اول این که این متون تنها یک معنای صحیح دارند که همان معنای مقصود صاحب متن می‌باشد. در بحث قبلی نشان داده شد که معنای قصدی متن نیز می‌تواند متعدّد و متکثر باشد و از این رو، نظر اول، مورد قبول نیست.

نظر دوم این است که این متون معانی متعدّد و متکثری دارند، و تمامی معانی متن، بالجمله مقصود صاحب متن می‌باشند و هر معنایی که مخاطبان و خوانندگان این متون برداشت می‌کنند، معنای صحیح آن متن است. ظاهر برخی عبارات ابن عربی (و نیز افرادی نظیر سروش) موافق با این نظریه است.

ابن عربی در موارد متعددی تصریح می‌کند که در کلام الهی (و نه سایر متون)^۱، تمامی احتمالات معنایی، مقصود خدایند و نمی‌توان مفسّر را به خاطر اعتقاد به چنین معنایی، تخطئه کرد. استدلال ابن عربی این است که خداوندی که این عبارات را نازل کرده، از یک سو، دارای علمی است که محیط بر همه چیز است و بنابراین، از تمامی احتمالات معنایی کلام خودش باخبر بوده است؛ و از سوی دیگر، می‌داند که بندگان او از نظر فهم دارای مراتب متفاوتی هستند. بنابراین هر معنایی که در چارچوب قواعد زبانی و محاوره‌ای باشد، مقصود خداست (رک: ابن عربی، ۱۱۹ و ۵۶۷).

سروش نیز می‌نویسد:

«در متون مقدّس، باید بگوییم که معنای متن و مراد مؤلف یا گوینده بر هم منطبق می‌شود؛ یعنی معانی بالقوه‌ی کثیره‌ی متن بالجمله مراد باری‌اند. خداوند می‌دانسته است که بندگان او بهره‌های متفاوت از آن خواهند برد و لذا، باید بگوییم همه آن‌ها مراد باری است»^۲.

این نظریه را در اعتقاد به تکثر معنایی متن، باید صادق دانست؛ اما این که لزوماً تمامی احتمالات معنایی متن، یا برداشت‌های مخاطبان و مفسّران را مراد صاحب متن و صحیح بدانیم، حرف درستی نیست و دلیل روشنی نیز ندارد. از طرفی صرف علم خدای متعال به معانی مختلف یا برداشت‌های مخاطبان، نمی‌تواند دلیل بر این باشد که او تمامی این معانی را اراده

است که کلام مستقیم خدای متعال باشد و از این رو شامل متون مقدّسی که ماتن آن بشر است (برای نمونه انجیل‌هایی که توسط شاگردان مسیح (ع) نگاشته شده‌اند) نمی‌شود.

۱- ابن عربی تصریح می‌کند که مقصود بودن تمامی احتمالات معنایی، تنها در کلام الهی است و آن هم به جهت علم محیط خدا بر تمامی این احتمالات است؛ و بنابراین، در سایر متون، که مؤلف به تمامی احتمالات معنایی کلام خویش واقف نیست، راه ندارد (مگر در نزد عارفی که هر کلامی را کلام خدا خطاب به خودش بداند و اساساً بر این باور باشد که متکلمی جز خدا وجود ندارد (ببینید: ابن عربی، ۵۶۷/۲).

۲- سروش، عبدالکریم، کیان، شماره ۴۰، ۱۷. به نقل از: واعظی، احمد، «معنا و تفسیر»، ۱.

کرده و این معانی و برداشت‌ها صحیح‌اند. وجود متشابهات در قرآن (و حتی در سایر متون دینی) دلیل واضحی بر بطلان این سخن است؛ زیرا معانی ظاهری عبارات متشابه، اگر چه در چارچوب صرفاً قواعد زبانی و محاوره‌ای، قابل برداشت از کلام‌اند اما قطعاً معانی نادرستی می‌باشند که خود قرآن از تبعیت آن‌ها، بر حذر داشته است (آل عمران: ۷). بنابراین، علم احاطی خدای متعال به تمامی احتمالات معنایی، صرفاً امکان مقصود بودن این احتمالات را ثابت می‌کند و نه ضرورت آن را^۱.

البته محتمل است که منظور طرفداران نظریه دوّم، همان مفاد نظریه سوّم باشد؛ زیرا بعید است که افراد فوق، لزوماً تمامی تفاسیر را با هر شرایطی صحیح بدانند و اساساً اعتقاد به تفسیر و فهم نادرست نداشته باشند.

حتی این عربی نیز در مواردی در کلام الهی، به معنایی اشاره می‌کند که اگر چه در چارچوب قواعد زبانی می‌گنجند اما مقصود خدا نیستند؛ و از این رو، وی در شیوه‌ی تفسیری خود، دو راه را برای تعیین معانی مقصود از میان معانی محتمل، به رسمیت می‌شناسد: کمک گرفتن از شواهد و قراین؛ و علم لدنی و شهود باطنی (ابن عربی، ۱۳۵/۱-۱۳۶).

نظر سوّم نظری میانه است؛ به این معنا که متون دینی لزوماً معنای واحدی ندارند، اما تمامی معانی متنی آن نیز ضرورتاً مقصود صاحب متن نبوده یا معنای صحیح نمی‌باشند؛ پس در سایه عوامل و ضوابط فهم^۲ باید به آن دسته از معانی که مقصود صاحب متن بوده یا صحیح‌اند، دست یافت و از معانی دیگر پرهیز کرد.

نظریه صحیح و قابل دفاع، همین نظریه سوّم است و اثبات تکثر معنای قصدی از یک سو، و مسلم بودن این نکته که برخی از معانی محتمل واژگان، مقصود صاحب متن نبوده و قطعاً معانی نادرستی‌اند (متشابهات متون دینی) از دیگر سو، این نظریه را به اثبات می‌رساند.

۱- به عبارت دیگر، این که خداوند به تمامی احتمالات معنایی کلام خویش در چارچوب زبان، آگاه است، اثبات می‌کند که در حقّ خداوند این امکان وجود دارد که تمامی این احتمالات را قصد نماید و از این جهت، هیچ محذوری برای او وجود ندارد؛ اما این که تمام این احتمالات لزوماً مقصود او نباشند، مطلب دی‌گاری است که از این دلیلی به دست نمی‌آید. مگر این که، همین علم احاطی خدا را به معنای قصد او تلقی نماییم و «مقصود بودن» را به معنای «معلوم بودن» بدانیم. اما در این تفسیر وسیع از قصد، به واقع مفهومی سطحی را در نظر گرفته‌ایم به طوری که حتی معانی نادرست نیز مقصود خداوند و یا اساساً معنای نادرستی وجود ندارد.

۲- توجه به ضوابط فهم از مهم‌ترین نکاتی است که باید مورد توجه مفسر قرار گیرد و بدون آن، نه تنها هیچ فهمی ارزش تفسیری ندارد بلکه در متون دینی باید چنین فهم‌هایی طرد شود تا منجر به انحراف نگردد. این که این ضوابط چه اموری هستند خود بحث مستقل و مفصلی را می‌طلبد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: مشروعیت (مطابقت با هنجارهای زبانی)، مطابقت با نیت مولف در متونی که کارکرد عادی دارند، تناسب با ژانرها و انواع ادبی، انسجام درونی و سازگاری با تمامیت متن (که قلمرو این متن در اسلام به تمام قرآن و سنت معتبر توسعه می‌یابد و از این رو تفسیری از یک آیه که با آیه دیگر یا سنت معتبر در تضاد باشد پذیرفته نیست) و ...

تکثر عرضی و طولی معنا

در بحث پیشین اشاره شد که معنای قصدی، بنا بر چندین مبنا، و به عبارتی به چند شکل، می‌تواند متعدّد و متکثر باشد. برخی از آن موارد، ناظر به تکثر طولی معنا بودند (عمق معنا)؛ و برخی دیگر ناظر به تکثر عرضی آن (وسعت و فراگیری معنا بر اثر استعمال لفظ در معنای جامع، یا عنوان معانی و یا مجموع معانی). به نظر می‌رسد وجود تکثر طولی در معانی قرآن، امری بدیهی و مقبول باشد. همان‌گونه که علامه طباطبائی به درستی اشاره کرده است «اشتمال آیات قرآنی بر معانی مترتب‌های که برخی فوق برخی دیگر، و بعضی تحت بعضی دیگر باشند، امری است که احدی منکر آن نیست؛ مگر کسی که از نعمت تدبّر محروم باشد (و با قرآن آشنا نباشد)» (طباطبائی، ۴۸/۳).

اعتقاد به وجود معانی طولی در کتب مقدّس، اختصاص به اندیشمندان مسلمان ندارد و در کلام مسیحی نیز سابقه دارد. برای نمونه، سوئدنبورگ معتقد است که سه تأویل از کلام مقدّس وجود دارد: معنای قدسی، معنوی و طبیعی. معنای طبیعی همان معنای ظاهری است که به آن، معنای ادبی متن می‌گوییم؛ معنای معنوی، مفهوم و معنای باطن متن است که درک آن کاری است دشوار اما ممکن. معنای قدسی فهم باطن باطن است که درک آن برای ما آدمیان فانی، ناممکن است.^۱

اما برخی از محققان تکثر عرضی معانی را نمی‌پذیرند. از نگاه این افراد، «باید میان تنوع و کثرت معنایی طولی و کثرت معنایی عرضی تفکیک قایل شد. کثرت معنایی طولی قابل پذیرش است؛ ... اما تکثر عرضی معنای قرآن - به این معنا که در مرتبه‌ای (مثلاً، مرتبه ظاهر و فهم عمومی از کلمات) معانی متنوع و متکثر و بعضاً متضاد و ناسازگار را قصد کرده باشد - مطلبی غیر قابل پذیرش است» (واعظی، «معنا و تفسیر»، ۱).

از کلمات این دسته از محققان، سه استدلال در مورد نفی تکثر عرضی معنا، به دست می‌آید که آن‌ها را بررسی می‌نماییم:

۱. قصد کردن معانی متنوع، متکثر، و بعضاً متضاد و ناسازگار، با غرض الهی که قرآن را «بیان» و «بلاغ» و «تبیان کل شیء» می‌خواند، ناسازگار است (رک: همان).

۱- H. Corbin, *En Islam Iranien*, Paris, 1978, vol.1, pp.139-140.

به نقل از: احمدی، ۵۰۳.

این دلیل پذیرفته نیست؛ زیرا اولاً، سخن در مورد تعدد و تکثر معنا است و نه معانی متضاد و متناقض. وجود سازگاری و نفی تناقض درونی می‌تواند یکی از ضوابط فهم (رک: علمی، ۱۳۴-۱۳۳)، و معیارهای معنای درست متن باشد. ثانیاً، تکثر معنا نه تنها منافاتی با بیان و تبیان بودن قرآن ندارد، بلکه مؤید و مثبت آن است؛ زیرا اساساً قرآن، که دارای واژگانی محدود است، تنها زمانی می‌تواند «تبیان کل شیء» باشد که بتواند با کم‌ترین الفاظ، بیش‌ترین معانی را «بیان» نماید و «بلاغ» کند. اعتقاد به «الفاظ محدود» قرآن، در عین «معانی نامحدود»^۱، و «عجایب بی‌پایان»^۲ تنها در صورت اعتقاد به تکثر معنایی آن، درست می‌نماید.^۳ اما اگر مقصود از این استدلال این باشد که منظور از بیان و بلاغ بودن قرآن، این است که عبارات قرآنی خالی از ابهام‌اند و معنایی واضح را ارائه می‌نمایند و از طرفی، تکثر عرضی معنا، موجب ابهام در معانی قرآن می‌شود و با بیان و بلاغ بودن منافات دارد؛ در جواب باید گفت که این استدلال نیز صحیح نیست؛ زیرا اولاً، بسیاری از آیات قرآنی، از جمله متشابهات، مبهم‌اند، پس صرف ابهام، منافاتی با بیان و بلاغ بودن ندارد؛ ثانیاً، این مطلب، یعنی ابهام‌زایی، در مورد تکثر طولی نیز پیش می‌آید و اگر گفته شود، در تکثر طولی، صرفاً برخی از مراتب معنا، یعنی مراتب باطنی، مبهم‌اند اما مراتب ظاهری آن واضح است، عین این مطلب در مورد کثرت عرضی نیز صادق است؛ زیرا در کثرت عرضی نیز معانی ظاهری عبارات، خالی از ابهام‌اند. ثالثاً، تکثر معنایی، اگر چه به خودی خود، ممکن است موجب ابهام برخی از مراتب یا سویه‌های معنایی باشد اما با کمک گرفتن از خود قرآن، و روش متن به متن، و به حکم این که «القرآن یفسر بعضه بعضاً» (مکارم شیرازی، ۱/۶ و ۳۳۰/۶) و نیز با کمک گرفتن از سایر عوامل و راه‌های فهم، می‌توان تا حد امکان، پرده از معانی پنهان آن برداشت و اساساً سرّ تازگی قرآن در هر عصر و زمانی، در همین نکته نهفته است.

۲. این نظریه موجب می‌گردد که هر مفسری را مصیب و واصل به معنای مقصود خداوند بدانیم و این غیر قابل قبول است (واعظی، «معنا و تفسیر»، ۱).

۱- زرکشی می‌نویسد: «و قد قال بعض العلماء: لكل آية ستون الف فهم و ما بقي من فهمها اكثر... علی ان فهم كلام الله لا غاية له، كما لانهاية للمتكلم به، فاما الاستقصاء فلا مطمع فيه للبشر» (زرکشی، ۱۵۵/۲-۱۵۴).

۲- «و ان القرآن ظاهره انيق، و باطنه عميق؛ لاتقنی عجائبه، و لاتنقضی غرائب» (شریف رضی، ۵۵/۱، خطبه ۱۸).

۳- البته این بیان، تنها لزوم کثرت معنایی قرآن را ثابت می‌کند (اعم از کثرت طولی یا عرضی) و خصوص کثرت عرضی را اثبات نمی‌کند؛ اما دلیل فوق را رد می‌کند و نشان می‌دهد که اعتقاد به کثرت عرضی نه تنها منافاتی با بیان و تبیان بودن قرآن ندارد که مؤید آن نیز می‌باشد.

این اشکال به نظریه دوّم وارد است که ضمن اعتقاد به تکثر معنایی متن، تمامی معانی را صحیح و مقصود می‌داند؛ اما بنا بر نظریه مورد قبول، لزوماً تمام معانی متن صحیح نیستند و مفسّر باید با کمک گرفتن از عوامل و روش‌های معتبر، به معانی صحیح دست یابد.

۳. این که صاحب متن بخواهد با یک استعمال، چندین معنای هم عرض را قصد و اراده نماید، منجر به استعمال لفظ در چند معنا می‌گردد که جائز نیست (طباطبائی، ۴۵/۳-۴۴).

این استدلال نیز ناتمام است؛ زیرا همان‌گونه که در مباحث قبلی اشاره شد اولاً، باطل بودن استعمال لفظ در چند معنا، امری مسلّم و مورد توافق نیست و شمار قابل توجهی از بزرگان اصول فقه، معتقد به جواز چنین استعمالی می‌باشند. ثانیاً، تکثر عرضی معانی، لزوماً منجر به استعمال لفظ در چند معنا نیست؛ چراکه ممکن است صاحب متن، قصد معنای خاصی را نداشته باشد و یا هدف او تکثیر معنا باشد، و یا ممکن است بین چندین معنای هم عرض، نوعی وحدت حقیقی یا اعتباری لحاظ کند و لفظ را در آن معنای واحد، که متضمن معانی متکثر و متعدّد است، به کار گیرد.

بنابراین، بدون هیچ محذوری می‌توان برای قرآن، معانی متعددی را در نظر گرفت که همگی صحیح بوده و مقصود خدای متعال می‌باشند. استاد مطهری در این زمینه اظهار می‌دارد: «معنا ندارد که ما آیات قرآن را همیشه به یک معنای خاص حمل کنیم. یک جا که می‌بینیم آیه، در آن واحد، دو معنای درست را تحمّل می‌کند، هر دو مقصود است. این از خصایص و جزء معجزات قرآن است که گاهی تعبیرات خودش را طوری می‌آورد که آن را چند جور می‌توان معنا کرد و هر چند جورش هم درست است.» (مطهری، ۱۳۴/۴).

لازم به تذکر است که داشتن معانی متکثر، منحصر به قرآن نیست و روایات معصومان (ع) نیز همان‌گونه که محکم و متشابه دارند، دارای ظاهر و باطن نیز می‌باشند.^۱

نتیجه‌گیری

برای بررسی این پرسش مهم که آیا متون شرعی، لزوماً یک معنای صحیح دارند؛ یا می‌توانند چندین معنای صحیح داشته باشند؛ و یا لزوماً چندین معنای صحیح دارند، ابتدا باید مبانی عمومی تکثر معنایی متن، سپس کثرت معنا در متون غیر دینی و در نهایت کثرت معنا در متون دینی را مورد مطالعه قرار گیرد. اما قبل از این بررسی‌ها باید توجه داشت که مقصود از

۱- برای نمونه کلام صدرالدین شیرازی در مورد این که کلام معصومان (ع) نیز همچون کلام خدا دارای ظاهر و باطن است، رک: صدرالدین شیرازی، ۱۷۰/۱.

تکثر معنا در این نوشتار تکثر معانی صحیح است و نه معنا اعم از صحیح و باطل و از این رو تعدد فهم‌های مفسران نمی‌تواند شاهد مناسبی بر این مسأله باشد.

یکی از مبانی اثرگذار بر بحث تکثر معنا بحث نظریه‌های معناست. کسانی که معنا را با امور متغیر و متکثری همچون پاسخ و دریافت مخاطبان، پیش‌فرض‌های مفسران، و دلالت معنایی سایر متون و نشانه‌های زبانی پیوند می‌دهند معتقد به کثرت معنایی متن هستند. همچنین کسانی که برای متن، «معنای اصلی» و «معنای نسبی» قائل‌اند، به راحتی می‌توانند معتقد به تکثر معنای نسبی متن باشند.

مبنای دومی که بر بحث تکثر معنا اثرگذار است بحث کارکردهای زبان است. در کاربرد ادبی، بر خلاف کاربرد عادی، صاحب اثر در پی انتقال لفظ است: لفظی که می‌تواند معانی محتمل بسیاری داشته باشد؛ به دنبال تکثیر و توسیع معنا است از طریق سخن گفتن با ایحاء و ایهام. بدیهی است که پذیرش تحقق کلام ادبی به معنای مزبور، مساوی با پذیرش تکثر معنایی متن، دست کم در برخی متون، است.

اما گذشته از دو مبنای فوق، به طور خاص‌تر می‌توان چندین مبنا برای تکثر معنای قصدی در نظر گرفت: اول: فقدان قصد پیشینی یا به عبارتی فقدان قصد معنایی ماتن به این معنا که اساساً ماتن در ورای الفاظی که به کار می‌برد قصد معنای خاصی را نداشته باشد آن گونه که در برخی متون ادبی این گونه است و یا آن گونه که شیخ مفید در مورد کلام الهی معتقد است. دوم: خلق اثر با هدف ایحاء و تکثیر معنا. سوم: تعدد نیت صاحب اثر در صورت اعتقاد به جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا. چهارم: برخورداری نیت از عمق و ژرفا (نظیر ترتب ظاهر و باطن). پنجم: برخورداری نیت از وسعت و فراگیری (نظیر به کاربرد لفظ در جامع یا مجموع یا عنوان معانی). و ششم: اعتقاد به لزوم فهم عصری مولف محور.

اگرچه ممکن است در برخی از مبانی فوق تشکیک شود اما به نظر می‌رسد پذیرش سه مبناي اخير در متون ديني امري ضروري باشد و از اين رو تکثر معنایی در متون دینی خصوصاً قرآن، امری ضروری است و پذیرش آن اجتناب ناپذیر می‌نماید اما باید توجه داشت که تکثر معنایی بدین معنا نیست که تمامی معنای فهمیده شده از متن درست هستند بلکه بدون شک برخی از معانی، معانی نادرستی هستند که به کمک ضوابط فهم باید آن‌ها را تشخیص داده و از آن‌ها اجتناب کرد. اعتقاد به وجود برخی معانی نادرست و تفسیرهای غلط از یک سو، و لزوم توجه به ضوابط فهم از دیگر سو، باعث گشته است تا این نظریه‌ی تفسیری از درغلطیدن به وادی نسبیت محفوظ بماند.

منابع

قرآن کریم

آلستون، ویلیام پی، *فلسفه زبان*، ترجمه: احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیلی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.

ابن الشهید ثانی، حسن بن زین الدین، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین، بی تا. (نسخه نرم افزار کتابخانه اهل البیت علیهم السلام).

ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

احمدی، بابک، *ساختار و تأویل متن*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۸.

احمدی حسین آبادی، حسین، «گزاره‌های قرآن و معناداری و معرفت بخشی»، *فصلنامه معرفت*، سال هفدهم، شماره ۱۳۲، آذر ۱۳۸۷.

انصاری، محمد علی، *الموسوعة الفقهية المیسرة*، قم، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۲۰ ق.

بستانی، محمود، *القواعد البلاغیة فی ضوء المنهج الاسلامی*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة (آستان قدس رضوی)، ۱۴۱۴ ق.

بهجت، محمد تقی، *مباحث الأصول*، قم، شفق، ۱۳۷۸.

بهرامی، محمد، «هرمنوتیک هرش و دانش تفسیر»، *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی، شماره ۲۱ - ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۷۹، صص ۱۷۷-۱۳۰.

پالمر، ریچارد، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، چاپ سوّم، ۱۳۸۴.

حسنی، حمید رضا، «تعین معنای متن از نگاه هرمنوتیک و علم اصول»، *پژوهش حوزه*، سال هفتم، شماره ۲۷ و ۲۸، صص ۱۰۰-۵۴.

زرکشی، محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، بی جا، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۶ ق.

سالاری راد، معصومه، «نظریه‌های شناختاری و غیر شناختاری زبان دینی»، *فصلنامه معرفت*، ۱۱۱، سال پانزدهم، شماره دوازدهم، اسفند ۱۳۸۵.

سبحانی تبریزی، جعفر، *تهذیب الأصول*، تقریر بحث امام خمینی، قم، دار الفکر، ۱۳۶۷.

_____، *الموجز فی اصول الفقه*، قم، نشر موسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق.

_____، *الوسیط فی اصول الفقه*، قم، نشر موسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۹ ق.

سونسون، گونار (سخنران)، «ویتگشتاین فیلسوف و منتقد فرهنگی»، ترجمه حمید غفاری، *فصلنامه معرفت*، شماره ۱۳.

شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، قم، دار الذخائر، ۱۳۷۰.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، بی تا، (نسخه نرم افزار کتابخانه اهل بیت علیهم السلام).
- عابدی سرآسیا، علیرضا؛ «هرمنوتیک و اصول فقه: نگاهی به انواع قصدی گرایبی در غرب و مقایسه آن با دیدگاه تفسیری اصولیان شیعه»، *مطالعات اسلامی (فقه و اصول)*، شماره ۸۵/۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، صص ۶۷ - ۸۵.
- علمی، محمد کاظم، «هرمنوتیک مدرن و دلایل امکان فهم متن بهتر از ماتن»، *تشریح مطالعات اسلامی (الهیات و معارف اسلامی)*، دانشگاه فردوسی، شماره ۷۱ (پوست)، بهار ۱۳۸۵.
- علیزمانی، امیرعباس، *زبان دین*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- فالک، جولیا اس.، *زبان شناسی و زبان: بررسی مفاهیم بنیادی زبان شناسی*، ترجمه خسرو غلامعلی زاده، مشهد، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.
- فضیلت، محمود، *معناشناسی و معانی در زبان و ادبیات*، کرمانشاه، انتشارات دانشگاه رازی، چاپ و نشر انتشارات طاق بستان، ۱۳۸۵.
- فیاض، محمد اسحاق، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریر بحث ابوالقاسم خویی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۹ ق.
- کربای، آنتونی، «درآمدی بر هرمنوتیک»، نیچه... (و دیگران)، *هرمنوتیک مدرن: گزینهای جستارها*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶، صص ۱۸-۹.
- لاینز، جان، *مقدمهای بر معناشناسی زبان شناختی*، ترجمه حسین واله، تهران، گام نو، ۱۳۸۳.
- مروارید، محمود، «نظریات شیء انگارانه معنا در فلسفه تحلیلی و علم اصول»، *نقد و نظر*، شماره ۳۹-۴۰.
- مطهری، مرتضی، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.
- مفید، محمدبن محمد، *مسئله فی الارادة*، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، بی جا، بی نا، بی تا. (نسخه نرم افزار کتابخانه اهل بیت علیهم السلام).
- منیر، عدنان القطیفی، *الرافد فی علم الأصول*، تقریر بحث علی سیستانی، قم، مهر، ۱۴۱۴ ق.
- نصری، عبدالله، *راز متن (هرمنوتیک، قرائت پذیری متن و منطق فهم دین)*، تهران، نشر مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه، ۱۳۸۱.
- واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، نشر مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

_____، «درآمدی بر هرمنوتیک»، کتاب نقد، شماره ۲۳.

هوی، دیوید کوزنز، *حلقه انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران، نشر روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۵.

Allen, Graham, *Intertextuality, New Critical Idiom*, Taylor & Francis Routledge, London & New York, 2000.

Hoy, David Couzens, *The critical circle: literature, history, and philosophical hermeneutics*, University of California Press, 1982.

Ignace, J. Gelb (ed.), "Semantics", in: *Encyclopædia Britannica, Student and Home Edition*, Chicago: Encyclopædia Britannica, 2009.

Mantzavinos, Chrysostomos, *Naturalistic Hermeneutics*, Translated from German by Darrell Arnold, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore & São Paulo, cambridge university press, 2005.

Meadina, Jose, *Language: key Concepts in Philosophy*, New York, Continuum, 2005.

Mueller-Vollmer, Kurt, *The Hermeneutics Reader, Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Oxford: Basil Blackwell, 1985; New York: Continuum, 2000.

Noël, Carroll, "Interpretation and Intention: The Debate between Hypothetical and Actual Intentionalism", in Journal: *Metaphilosophy*, Vol. 31, Issue 1&2, 2000, pp. 75 – 95.

Ricoeur, Paul, *The Rule of Metaphor*, Translated by Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, SJ, London and New York, Routledge, 2003.

Smith, Barry C., "Meaning and Rule-following", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.

Smith, Nicholas H., *Strong Hermeneutics, Contingency and moral identity*, USA & Canada, Routledge, 2002.

W. K. Wimsatt Jr. and M. C. Beardsley, "The Intentional Fallacy", in: *The Sewanee Review*, The Johns Hopkins University Press, Vol. 54, No. 3, pp.

468-488, Jul. - Sep. 1946. Available in: Stable URL:
<http://www.jstor.org/stable/27537676>