

امکان‌سنجی طرح تفسیر زیبایی‌شناختی قرآن کریم

نمانه علوی^۱، علیرضا عابدی سرآسیا^{۲*}، مهیار علوی مقدم^۳

۱- دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

s.alavi5892@mail.um.ac.ir

۲- استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

a-abedi@um.ac.ir

۳- دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

m.alavi2007@yahoo.com

چکیده

در این جستار کوشش شده است، تا نظریه ارزش زیبایی‌شناختی تحلیلی و بررسی شود. این نظریه نمونه‌ای از روش‌ها و مکاتب گوناگون در زمینه تفسیر قرآن است و غایت و کمال قرائت متن را در به حداکثر رساندن وجوه معنایی آن می‌داند. ضرورت بحث فوق را می‌توان در امکان تعدد و تکرار معانی برداشت شده از قرآن با عنایت به ظرفیت‌ها و ویژگی‌های خاص متن و مانند آن دانست. با وجود اینکه مهمترین اشکال طرح شده بر این نظریه بی‌اعتنایی به قصد مؤلف و بازی آزاد نشانه‌ای با متن است. از این‌رو نظریه ارزش زیبایی‌شناختی به‌طور مطلق امکان طرح در قرآن را نخواهد داشت؛ بنابراین در پژوهش فوق که به شیوه توصیفی — تحلیلی همراه با گردآوری اطلاعات اسنادی و کتابخانه‌ای انجام گرفته، کوشش شده است، با طرح فرضیه «قصدی‌گرایی شمولی و ذهنی‌گرایی معتدل» با توجه به ظرفیت‌ها، اقتضائات زبانی متن و ویژگی‌های خاص ماتن قرآن امکان تعدد معانی برداشت شده از قرآن با وجود ملتزم‌بودن به قصد مؤلف اثبات شود.

واژه‌های کلیدی

قرآن کریم، ارزش زیبایی‌شناختی، چندمعنایی، قصدی‌گرایی شمولی، ذهنی‌گرایی معتدل.

بیان مسئله

زیبایی شناختی نمونه‌ای از روش‌ها و مکاتب گوناگون در تفسیر قرآن است که بر طبق این نظریه، غایت و کمال قرائت متن در به حداکثر رساندن وجوه معنایی اثر است. در مقابل فواید مترتبی نظیر چندمعنایی، مشکل عمده چنین رویکردی در هرمنوتیک پسامدرن، بی‌اعتنایی به قصد مؤلف و بازی آزاد نشانه‌ای با متن است. از آنجایی که رویکرد عامه به تفسیر قرآن مؤید «قصدی‌گرایی انحصاری» است و عموماً روش‌هایی نظیر «تفسیر زیبایی شناختی» که منجر به چندمعنایی و تعدد فهم‌های طولی و عرضی از قرآن می‌شود، به دلیل شبهاتی نظیر آنارشسیسم و نسبیّت در تفاسیر پذیرفته شده نیست.

در پژوهش حاضر سعی شده است، با توجه به پیش‌فرض‌ها و ظرفیت‌های خاص متن قرآن نظیر هندسه چند ضلعی زبان، امکان و وقوع کاربرد لفظ در میش از یک معنا، مشابه دلالی و وگیزی بی‌محدود به فرد مابن قرآن نظیر علم مطلق خداوند به جمیع وجوه معنایی کلمات خویش، فرضیه «قصدی‌گرایی شمولی و ذهنی‌گرایی معتدل» مطرح شود.

بنابراین پژوهش فوق با طرح فرضیه «قصدی‌گرایی شمولی و ذهنی‌گرایی معتدل» درصدد پاسخگویی به پرسش‌های ذیل است:

۱- آیا در قرآن با وجود اعتقاد به قصد مؤلف، برای متن می‌توان معانی متعدد صحیحی را در نظر گرفت، در عین اینکه امکان اخص بودن معانی مقصود از معانی محتمله متن نیز وجود داشته باشد؟

۲- در فرض پذیرش فرضیه فوق از کدام ظرفیت‌ها در راستای این نظریه می‌توان استفاده کرد؟

۳- در پی تجویز دامنه‌ای از تفاسیر چگونه می‌توان برای شبهاتی نظیر آنارشسیسم، شکاکیت و نسبیّت پاسخی مناسب ارائه کرد؟

پیشینه تحقیق

با توجه به تتبع صورت‌گرفته تألیفاتی در همین راستا انجام شده است که به آنها اشاره می‌شود:

طیب حسینی (۱۳۸۸ و ۱۳۸۷) در کتاب و مقاله خود تقریباً به‌طور مبسوط به مسئله کاربرد لفظ در بیش از معنای واحد، ادله قایلان و بررسی نمونه‌هایی از چندمعنایی الفاظ در روایات معصومان و قرآن پرداخته است. اسعدی (۱۳۸۵) در کتاب خود که موضوع این نوشتار معناشناسی مستقل بخش‌های قرآنی در پرتو روایات تفسیری است، منظور از معناشناسی مستقل را شناخت آن بخش از معانی و مدلول‌ها می‌داند که با نگاهی مستقل و جدا از پیوندهای مختلف متنی و فرامتنی حاصل می‌آید.

رضایی (۱۳۸۲) در مقاله خود به مبانی قرائت‌پذیری دین از جمله قرآن پرداخته و سعی کرده است به پرسش‌هایی از جمله اینکه: آیا می‌توانیم قرائت‌های مختلف از قرآن داشته باشیم، پاسخ بدهد. در ضمن به مراتب فهم طولی و عرضی قرآن، مبنای هرمنوتیکی فهم قرآن، مبنای زبانی قرائت‌های گوناگون از قرآن می‌پردازد و نظرات شلایر ماخر، هایدگر و گادامر را بررسی می‌کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که مبنای اختلاف تفسیر مفسران با آنچه امروزه به نام مبانی قرائت‌های گوناگون مطرح است، کاملاً تفاوت دارد.

شاکر (۱۳۸۷) در مقاله خود به وجود بیش از یک معنا برای واژه‌ها یا گزاره‌های متن در کتاب مقدس اشاره می‌کند و ضمن اشاره به انواع مدل‌های

شعاعی، در معناشناسی قرآن را بررسی می‌کند و با ذکر مثال‌هایی از قرآن، چگونگی استفاده از شبکه‌های شعاعی معنا را در آن تبیین می‌کند.

با توجه به این مطلب که اغلب یا قریب به اتفاق پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه معانی در طول هم، یا ظهر و بطن قرآن را بررسی می‌کند، در مقاله فوق علاوه بر تکرر معنای طولی با طرح «امکان تفاسیر معتبر» و «ضوابط تأیید تفسیر» قایل به تکرر معنای عرضی (معانی متفاوت نه متناقض) بدون ترس از مواجهه با آنارشیسم هستیم؛ بنابراین سعی می‌شود به جمیع جهات تکرر معنایی در متون به صورت ضابطه‌مند پرداخته شود. در نتیجه در پژوهش فوق بر پایه اعجاز قرآن، درصد معرفی پتانسیل‌های جدیدی در زمینه فهم و استنباط آیات قرآن و در پی آن، گشودن عرصه‌ای گسترده و ضابطه‌مند در زمینه تفسیر قرآن هستیم.

۱. تفسیر زیبایی‌شناختی

نظریه ارزش زیباشناختی امروزه یکی از اهداف فهم متن است و در کنار نظریه قصدی‌گرایی که مدت‌های مدیدی تنها هدف فهم شناخته می‌شد، قرار دارد. بر طبق این نظریه غایت و کمال قرائت متن در به حداکثر رساندن وجوه معنایی آن خواهد بود و پیش‌فرض اصلی این رویکرد و هدف تفسیری آن است و کثرت و تنوع اجزای معنی‌کی، شدت و غنا و پرمایگی ظرفیت زیباشناختی آن است.

مهم‌ترین قایلان نظریه ارزش زیبایی‌شناختی، نظریه‌پردازان مکتب کنستانس، ولفانگ آیزر و هانس روبرت یاس هستند که مبانی اندیشه‌های خود را با نام کلی «زیبایی‌شناسی دریافت» ارائه کرده‌اند که در تقابل با تاریخ سنت ادبی است. دیدگاه غالب در سنت ادبی

چندمعنایی در حوزه‌های مختلف از جمله: منطق، اصول فقه، ادبیات، روایات و متون تفسیری، مدل‌های به‌کاررفته را در تفسیر قرآن و دیگر کتب مقدس ارزیابی می‌کند.

فدکی (۱۳۹۰) درباره چندمعنایی بحث کرده و چهار نظریه مطرح در این زمینه را نقل کرده است، از جمله: ۱- امکان نداشتن کاربرد لفظ در چند معنا؛ ۲- امکان وقوع چندمعنایی در زبان عرب و نبودن آن در قرآن؛ ۳- امکان وقوع چندمعنایی در قرآن و امکان نداشتن آن در غیر قرآن؛ ۴- امکان وقوع چندمعنایی در زبان عرب و قرآن که نظریه اخیر با طرح دل‌یلی از جمله: ظرفیت تعدد معنایی زبان و وقوع آن در لغت عرب و ویژگی‌های خاص گوینده و مخاطب، آیات قرآن و روایات پذیرفته و بقیه نظرات رد می‌شود.

راد (۱۳۸۸) از روش‌های نوین در تفسیر قرآن از جمله: ۱- روش‌های اسلامی اصیل (تفسیر موضوعی و تفسیر ساختاری)؛ ۲- روش مستشرقان (روش زبان‌شناسی و روش هرمنوتیک)؛ ۳- روش‌های مختلط (روش تاریخی و روش تفسیر بیانی) نام می‌برد و بیان می‌دارد، همان‌گونه که تجربیات علمی جدید پرده از عظمت اعجاز قرآن بر می‌دارد، این شیوه‌های نوین نیز به‌نوعی نشان‌دهنده اعجاز قرآن هستند؛ اما تطبیق کلام و حیانی قرآن با این داده‌ها راه را برای ابراز نظر شخصی باز می‌کند و چه‌بسا مفسر را در ورطه تفسیر به رأی می‌اندازد.

قائم‌نیا نیز درصدد پاسخگویی به این پرسش است که چرا متون دینی، ذویطون و اسرارآمیزند و به عناصری از قبیل بحث تعین و تعین‌نداشتن معنا و تصمیم‌پذیری پرداخته و سپس با اختیار تعین نسبی معنا و تصمیم‌پذیری نسبی، مسئله بحث شده را تبیین کرده است. در مقاله‌ای دیگر (۱۳۸۸) تأثیر نظریه شبکه

آن است که از منظر مؤلف به متون ادبی نگریسته می‌شود. حال آنکه زیبایی‌شناسی دریافت، ادبیات را بر اساس به رسمیت شناختن منظر مصرف‌کننده و خواننده این متون فهم می‌کند. بر اساس «زیبایی‌شناسی دریافت» ارزش زیبایی‌شناختی یک اثر به میزان فراتر رفتن آن از افق انتظارات خواننده بستگی دارد و چنانچه اثری بر انتظارات معمول خواننده تعدی نکند، ارزش زیبایی‌شناختی کمتری دارد. مبنای نظر آیزر در کتاب «کنش خواندن» چنین است که تأویل‌کنندگان دگرگون می‌شوند و همپای آنان نیز اثر متفاوت می‌شود. خواندن، هر بار زاینده معنایی تازه است و هر متن در خود چیزی تعریف‌ناپذیر و ناشناخته دارد که خواننده به گمان خود آن را کشف می‌کند (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۶۸۵).

به لحاظ نظری می‌توان نظریه دریافت را به دو شکل افراطی و معتدل ترسیم کرد که در شکل افراطی، معنا صرفاً محصول کنش خواندن و عمل خواننده است و مؤلف یا متن، نقشی در معنا ندارد. نتیجه این دیدگاه آزادی کامل خواننده است و اصطلاح مفسر محوری می‌تواند ناظر به این دیدگاه باشد؛ اما در شکل معتدل، معنا محصول مشترک مؤلف با متن از یک سو و مفسر از سوی دیگر است. در این دیدگاه مفسر آزادی کامل ندارد و محدود به چارچوب و ساختار متن است (هوی، ۱۳۸۵، صص ۳۱۷-۳۱۶).

۱-۱. بحث و بررسی

با عنایت به تعریفی که از نظریه ارزش زیباشناختی و نظریه دریافت ارائه شد، اهمّ پیش‌فرض‌های این رویکرد و هدف تفسیری را می‌توان در سه دسته خلاصه کرد:

۱. کثرت و تنوع لحظه‌ها معناییک متن، نشانگر غنا و پرمایگی ظرفیت زیباشناختی آن است؛ بنابراین نظریه ارزش زیبایی‌شناختی در فضای تکثر معنا مطرح می‌شود. تکثر در این نظریه به این معنا که لزوماً الفاظ معنای واحدی ندارند؛ اما تمامی معانی متنیان نیز ضرورتاً مقصود صاحب متن یا معنای صحیح نیست.

۲. همه مراتب هستی واجد زیبایی‌اند، عیناً و آدمی مدرک زیبایی است ذهناً. ازسویی دیگر زیبایی در دریافت نامتعیّن است و همه به زیبایی به یک شکل نمی‌نگرند؛ بنابراین میزان فهم زیبایی با هنر دیدن ناظر زیبایی ارتباط مستقیم دارد (مطیع، ۱۳۹۱، صص ۳۱۳-۳۱۲). در نتیجه این نوع زیبایی دو قطبی و آمیزه‌ای از ذهنی و عینی است و در به وجود آمدن آن ویژگی‌های شیئی و ذهنیت دریافت‌کننده آن مهم است. از این رو نسبی است و با توجه به ذهنیت‌های گوناگون برداشت‌های گوناگونی از آن پدید می‌آید.

۳. در ذهنی‌گرایی افراطی اعتقادداشتن به نیت مؤلف پیش‌فرض اصلی چنین رویکردی است. گادامر در مقاله «شالوده‌های فلسفی قرن بیستم» تأکید می‌کند که اگرچه فهم سخن مؤلف مهم است؛ اما این باعث نمی‌شود که محدود به آنچه او قصد کرده است، بمانیم؛ بلکه می‌توان به ورای مقصود و نیت مؤلف سفر کرد. (Gadamer, 2008, p122)

با عنایت به پیش‌فرض‌هایی عامی که برای این نظریه بیان شد، درصدد طرح این نظریه با عنایت به پیش‌فرض‌ها و ظرفیت‌های خاص آن در قرآن هستیم:

۱. پیش‌فرض اول اینکه بر اساس این نظریه تعین و وحدت معنایی متن بر محوریت قصد مؤلف (به فرض پذیرش) مخصوص کلام غیرالهی و سخنان انسان‌هاست؛ اما پویایی تفسیر در قرآن بدین معناست که دایره معنای مقصود در کلام الهی وسیع و متنوع

در پاسخ به این پرسش که آیا امکان دارد که مؤلف را نادیده گرفت و با متن وارد بازی آزاد معنایی شد، جواب این است که این امکان وجود دارد؛ یعنی چنانچه یک بیت شعر حافظ را بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های شخصیتی وی نظیر: حافظ قرآن، اهل سلوک، عرفان و فلسفه بودن تفسیر کنیم، در این صورت این امکان وجود دارد که زلف و خطّ و خال در شعر حافظ را بر معشوق و محبوب زمینی و می و شراب را بر شراب دنیوی تعبیر کرد. لکن سخن در مطلوب بودن، روابودن یا ناروابودن چنین تفسیرهایی است که در رابطه با متون دینی با عنایت به اقتضائات خاص متون و حیانی امری که مسلّم و بدیهی به نظر می‌رسد، این است که مفسر به دنبال تفسیر آزاد از متون نیست؛ بلکه در جستجوی کشف مراد و مقصود ماتن است. بنابراین در امکان قرائت‌های مختلف از متون جای بحثی نیست؛ لکن در مطلوب بودن چنین پیش فرضی در همه متن‌ها به‌ویژه متون دینی جای بسی تأمل است. از این رو نظریه مقبول و پذیرفتنی در باب ذهنی‌گرایی و مفسر‌محوری در مقاله حاضر دیدگاه معتدل در نظریه ارزش زیبایی‌شناختی خواهد بود.

با عنایت به پیش فرض‌های عام و خاصی که مطرح شد، می‌توان به این جمع‌بندی رسید که امکان طرح نظریه «ارزش زیبایی‌شناختی» به مفهوم عام و به‌طور مطلق آن به دلیل بی‌اعتنایی به قصد مؤلف که در متون دینی مهم‌ترین هدف تفسیری است، وجود نخواهد داشت، از طرفی نظریه عامه نیز مبنی بر «قصدی‌گرایی انحصاری» در تفسیر قرآن به دلیل ویژگی خاص و منحصر به فرد ملق که دلالت بر علم امتناهم فی ولد خ دارد نیز مقبول نیست؛ اما به نظر می‌رسد برخی از مؤلف‌های نظریه «ارزش زیبایی‌شناختی» قابلیت جمع با نظریه قصدی‌گرایی را دارد و امکان طرح فرضیه

است. مبنای این نظریه نیز آن است که خداوند به علم مطلق خویش به جمیع وجوه معنایی کلمات به‌کاررفته در عبارات خویش احاطه دارد، برخلاف انسان زمانی که از عباراتی برای مقصود خویش سود می‌جوید، بر تمامی احتمالات معنایی آن عبارات اشراف و احاطه ندارد.

از این رو معنای مقصود او محدودتر از معنای محتمله الفاظ وی است؛ اما درباره خداوند چنین نیست و به سبب اشراف علمی او به جمیع ظرفیت معنایی متن، هر آنچه مفسران از متن می‌فهمند، به شرط برخورداری از ضوابط تفسیری (نظیر آنکه مطابق با قواعد زبان است و الفاظ متن، متحمل آن معنا باشند و خالی از تناقض درونی است و با سایر آموزه‌های معتبر شرعی معارض نباشند)، همگی مراد و مقصود پروردگار خواهند بود. قاضی ابوبکر بن العربی در التقریب به این نظر گرایش دارد که اگر گوینده خدای عزوجل باشد، امکان دارد که لفظی از سوی او در آن واحد در دو یا چند معنا به کار رود؛ زیرا خدای تعالی می‌تواند با یک اراده همه آن معانی را قصد کند؛ ولی دیگران از چنین توانایی بی‌بهره‌اند (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۴، ج ۲، صص ۱۲۹-۱۳۰).

۲. بر اساس پیش فرض دوم تکثر معنا و $\text{وَلَدٌ یُّجِی بِنِ، مَوْزِیْدٌ مِثْلِ تَبْوَنٍ وَهَذَا یُرْوَى خ لَهْدٌ ق}$ بود؛ زیرا اساساً قرآن که دارای واژگان محدودی است، زمانی می‌تواند «تبیان کل شیء» باشد که بتواند با کمترین الفاظ، بیشترین معانی را بیان و ابلاغ کند.

۳. لزوم کشف نیت مؤلف در متون دینی نیز یکی دیگر از پیش فرض‌های مهم هرگونه مکتب تفسیری قرآن است. مرگ مؤلف نیز از دو جنبه امکان و مطلوب بودن بحث می‌شود:

روشن، ۱۳۸۹، ص ۲۳). علامه طباطبایی درباره این ویژگی قرآن، با ذکر مثالی می‌فرماید: از آیه شریفه «قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ» چهار معنا استفاده می‌شود: معنای اول از جمله «قل الله» و معنای دوم از جمله قُلِ ثُمَّ ذَرْهُمْ و معنای سوم از جمله قُلِ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ و معنای چهارم از جمله «قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ» و می‌توان این مسئله را تا آنجا که ممکن است همه‌جا رعایت کرد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۰).

در روایات امامان معصوم (ع) به این ویژگی ساختاری قرآن با تعبیر «جوه قرآن» اشاره شده است. پیامبر (ص) می‌فرماید: «يَكُونُ الرَّجُلُ فُقِيهًا كُلَّ الْفَقْهَةِ حَتَّى يَرَى لِلْقُرْآنِ وَجُوهًا كَثِيرَةً» (سیوطی، ۱۹۹۶، ص ۳۹). از محتوای این گروه از روایات استفاده می‌شود که جوه معنایی ناظر به معانی گوناگون در عرض هم است نه صرفاً معانی طولی که روایات ظهر و بطن عهده‌دار بیان آن است (سعیدی روشن، ۱۳۸۹، ص ۲۹۹).

مؤیدهایی برای ساختار چندمعنایی آیات که مقصود از چندوجهی بودن قرآن است، در روایات آمده است: «الْقُرْآنُ ذَلُولٌ ذُو وَجُوهِ، فَاحْمَلُوهُ عَلَى أَحْسَنِ وَجُوهِ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۰)، قرآن رام و دارای معانی چندوجهی و انعطاف‌پذیر است، پس آن را بر بهترین وجه حمل کنید. در روایت دیگری نیز که از علی (ع) آمده است، ایشان درباره محاجه با خوارج، به ابن عباس می‌فرماید: «لَا تُخَاصِمُهُمُ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وَجُوهِ» (نهج البلاغه، نامه ۷۷) با آنان به‌خاطر قرآن مخاصمه نکن؛ زیرا قرآن تحمل معانی فراوانی را دارد و دارای جوه معنایی است (مؤدب، ۱۳۸۸، ص ۱۶۵).

«قصدهای گرای شمولی و ذهنی‌گرایی معتدل» وجود داشته باشد. در ادامه برخی ظرفیت‌ها و اقتضائات خاص زبانی موجود در قرآن به‌منظور نیل به فرضیه فوق، طرح و بحث و بررسی خواهد شد.

۲. ظرفیت‌های زبانی موجود در قرآن کریم

قرآن مجید مجموعه‌ای از آیات معنایی و پتانسیل‌های زبانی است که دارا بودن این ویژگی‌ها، زمینه را برای استفاده از روش‌های گوناگون در مطالعات قرآنی فراهم می‌سازد. ظرفیت‌های موجود، ساحت‌های جدید را کشف می‌کند و راه‌های تازه‌ای فراروی پژوهشگران این عرصه برای ارائه تفاسیر متعدد (نه متناقض) قرار می‌دهد. در ادامه به نمونه‌ای از این ظرفیت‌ها اشاره می‌شود:

۲-۱. هندسه چندضلعی زبان

پتانسیل هندسه چندضلعی زبان به این معنا که در عین اقرار به زبان ظاهری، قایل به زبان تأویل‌پذیر و چندبعدی برای قرآن باشیم. همچنان‌که برخی از زبان‌شناسان معاصر، مانند آستین اظهار داشته‌اند این حقیقت را نمی‌توان انکار کرد که یک متن و یک گزاره ممکن است از این خصوصیت برخوردار باشد که همزمان دارای کارکردهای متعددی باشد. به نظر می‌رسد متن قرآن کریم از این لحاظ دارای ویژگی‌های چند ساحتی است؛ یعنی گزاره‌های اخباری قرآن کریم با وجود توصیفی بودن، واجد خصوصیت برانگیزندگی و تحریک، همچنان‌که گزاره‌های انشائی قرآن در عین تأثیرآفرینی روانی، واجد خصیصه حکایت‌گری از واقع است و ساختار متن و محتوای آن در عین بیان حقایق، اقناع عقل و قلب آدمی را نیز نشانه می‌رود (سعیدی

همچنین در آیه ن ن و ملائکته یصلون علی النبی» (احزاب: ۵۶) کلمه «یصلون» در آیه یک لفظ است و به دو معنا به کار رفته است: یکی صلوة خداوند است که به معنای مغفرت و رحمت است و دیگری صلوة ملائکه است که به معنای استغفار و طلب مغفرت است (محمدی، بی تا، ج ۱، ص ۲۱۶).

همین‌طور معنای «مساجد» در آیه شریفه: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن، ۱۸) بر دو وجه است: معنای اولی آیه شریفه این است که مساجد (عبادتگاه‌ها) از آن خداست، پس در عبادت کسی را برای خدا شریک نگردانید؛ اما در روایتی از امام جواد (ع) مساجد در آیه شریفه به مواضع سجده تفسیر شده است و بر اساس آن محل قطع دست دزد در اجرای حد سرقت چهار انگشت تعیین شده است. براین اساس، معنای جمله اول آیه شریفه چنین خواهد بود: و مواضع سجده از آن خداست که باید با آن پرستش خدا شود (پس از آن دزد نیست که در مقابل جرمش از او ستانده و قطع شود)، این تفسیر امام برای آیه شریفه برداشت دیگری است که در کنار معنای اول قرار گرفته، هر دو مقصود آیه شمرده می‌شود و نشان‌دهندهٔ دلت چندمعنایی آیه است (طیب حسینی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۸).

«طیغه» (لَیْضٌ) ر د و رایوب و شَهْضَةٌ اکیه (بقره، ۲۸۲) نیز نمونه‌ای دیگر از چندمعنایی در قرآن است، فعل مضارع «یضار» در این آیه شریفه می‌تواند صورت ادغام‌شده‌ای از فعل معلوم «یضار» به معنای نباید ضرر بزند، باشد. در این صورت کاتب و شهید از نظر قواعد نحوی فاعل مخاطب خدای تعالی به شمار می‌آیند. افزون بر این «یضار» می‌تواند صورت ادغام‌شده فعل مجهول «یضار» تلقی شود، به معنای

۲-۲. امکان و وقوع کاربرد لفظ در بیش از یک معنا

یکی از اساسی‌ترین مبانی تکثر معنا در متون مبتنی بر این است که کاربرد لفظ را در بیش از یک معنا صحیح بدانیم. به این معنا که متکلم بتواند یک لفظ را در یک کاربرد در چند معنای مستقل که در عرض یکدیگرند، به کار برد. دومین پیش‌فرض خاص ما در کثرت معنا و چگونگی بل زه مؤ کید متب و تها و دن اب قرآن خواهد بود، بر مبنای کاربرد لفظ در بیش از یک معنا استوار است؛ زیرا اساساً قرآن که دارای واژگان محدودی است، تنها زمانی می‌تواند «تبیان کل شیء» باشد که بتواند با کمترین الفاظ، بیشترین معانی را بیان و ابلاغ کند.

تکثر معنای متنی می‌تواند به دلیل دلت حروف بر چند معنا، تعدد مرجع ضمیر، اسم اشاره یا موصول و یا مشترک لفظی بودن برخی الفاظ و کلمات باشد، برای مثال در آیه «فی تلب مکونن کسسه یملا المطهرون» (واقعه، ۷۸/۷۹) اگر ضمیر مفعولی در «یمسه» به قرآن برگردد، حکم فقهی را بیان کرده است؛ یعنی بدون طهارت نمی‌توان به این کتاب دست زد (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۵۱۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱۰، ص ۱۰۹). به عبارت دیگر جمله «یمسه الا المطهرون»، صفت سوم برای قرآن است (طباطبایی، بی تا، ج ۱۹، ص ۱۳۷). در این صورت، نفی به معنای نهی است و لا کلب لازم می‌آید (شاهی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۸)؛ زیرا چنین نیست که شخص غیرمطهر آن را مس نکند. اما اگر ضمیر مفعولی در «یمسه» به «کتاب مکنون» برگردد؛ یعنی صفت برای «کتاب مکنون» باشد، حکم معرفتی است و سخن از تماس با اعضا نیست؛ بلکه مراد این است که برای درک آن، جانی پاک از معاصی یا پاک از تعلق به غیر خدا لازم است (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۳۳۹).

۲-۱-۱. مخالفت تعدد معانی با فصاحت و بلاغت

قرآن

یکی از دلیل‌های مخالفان توسعه معنایی قرآن آن است که توسعه معنایی برخلاف فت و بلاغت و شرط بلاغت، رعایت اقتضای حال مخاطب است (نکونام، ۱۳۹۰، ص ۷۴). از طرفی قرآن زمه حکمت خداوند این است که متکلم با کلامی فهم‌پذیر با مخاطبانش سخن بگوید، وگرنه لوازم باطلی به دنبال خواهد داشت، به مقتضای این دلیل باید قرآن به زبان مخاطبانش یعنی عرب حجاز عصر نزول بوده باشد (نکونام، ۱۳۹۰، ص ۸۰).

به نظر می‌رسد که نظریه فوق به چندین جهت ژارای شکوک و تردید است: اول آنکه ابهام الهی مفهومی معنایی بزرگ‌اند و هرچه معنایی بزرگ‌تر و بیکرانه‌تر باشد، زمینه هنری‌تری برای خلق ابهام در متن فراهم می‌آید؛ بنابراین ابهام هنری ناشی از چندمعنایی که جوهره ادبیات ماندگار است، با غلاق و دشواری متفاوت است و چنین ابهامی برای متن ادبی ارزش و فضیلت به شمار می‌آید. ذوق اهل بلاغت نیز چیزی را که در ابهام می‌یابد، در روشنی و وضوح نمی‌یابد؛ زیرا در چنین وضعی فسر به دست معنی می‌بخشد و می‌اندیشد. برخی دانشمندان علم اصول فقه نیز وجود سطوح معنایی را از امتیازهای کلام خداوند و اولیای وی دانسته‌اند (صدر، ۱۴۰۶، ج ۱، صص ۱۵۰-۱۵۵؛ حسن بن زین الدین، بی‌تا، ص ۳۹؛ خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۶۹؛ بهجت، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۲).

دوم آنکه در علوم بلاغت نیز این بحث مطرح است که گاهی هدف متکلم، ایحا، یعنی پنهانی و رمزی سخن گفتن است و طبعاً در نمونه‌های هیه معانی و معانی در قرآن، تنوع و شمول هستند که بعضی یا همه آنها موجب ملالت و خستگی مخاطب یا کاهش تأثیر

نباید ضرر زده شود و در این صورت هرکدام از کاتب و شهید نایب فاعل خواهند بود؛ اما مخاطب خدای تعالی نخواهند بود؛ بلکه طرفین معامله مخاطب هستند. مسلم است که قائل شدن به هرکدام از دو معنا می‌تواند منشاء احکام فقهی متفاوتی از آیه باشد (طیب حسینی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۱).

در لسان اهل بیت (ع) نیز روایاتی وارد شده است که آیات قرآن را بر چند معنا حمل کرده‌اند، مثل آیه ۲ سوره کوثر: «فصل لربک وانحر». در این آیه خداوند به پیامبر (ص) خطاب می‌کند: حال که ما به تو کوثر را عطا کردیم هم نماز بخوان و هم نحر کن.

کلمه «وانحر» معنای مشهوری دارد که اکثر مفسران آن را بیان کرده‌اند: «وانحر» یعنی قربانی کردن شتر، مضمون آیه این است که هم عبادت بدنی (نماز) و هم عبادت مالی یعنی زکات را باید انجام دهی.

اما اهل بیت (ع) یک معنای اضافه‌تری نیز بیان کرده‌اند، مثلاً حضرت امیرالمؤمنین (ع)، امام باقر (ع) و امام صادق (ع) می‌فرمایند که: «وانحر» یعنی موقع گفتن تکبیر در نماز، دست راست را تا مقلان دهان بگردان (آورده م (و) در شده چه بحر «وم» به معنای قربانی کردن شتر و هم به معنای دیگر دست‌ها را تا مقلان گردان آورده است (النعمانی، بلی ت ۲، ص ۲۲۰).

۲-۲-۱. بحث و بررسی

همواره نقدهایی بر نظریه چندمعنایی وارد است که آنها را طرح و بررسی می‌کنیم:

می‌شود، به‌ویژه که خدای تعالی در مقام تشریح و قانون‌گذاری است و مقام تشریح اقتضا دارد کلام شفاف و عاری از هرگونه دوپهلویی باشد. از سوی دیگر، چندمعنایی به‌طورکلی در زبان غیرادبی جایی ندارد و اگر گاهی در زبان عرف مردم نیز نمونه‌هایی از آن یافت می‌شود، از باب بذله‌گویی است و هرگز مراد گوینده نیستند؛ از این رو با قاعده اصلی تفهیم و تفاهم نیز ناسازگار است (طیب حسینی، ۱۳۸۸، صص ۷۹-۷۸ به نقل از: خمینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۶).

این دیدگاه نیز در تفسیر آیات قرآن پذیرفته نیست؛ زیرا و...: همه ارفظ یت هلام الهی حکم و الهودن... نظام آیات رجعت توسعه در... لت لادهن مد نظر قرار نگرفته است، ثانیاً: ضعف‌ها و نقایصی همچون محدود شدن به تفنن ادبی به جهت ضعف گویندگان کلام است و عمومیت ندارد، ثالثاً: متون قانون‌گذار نیز همواره در یک معنا صریح نیستند و چه بسا قانون‌گذار به عمد متن قانون را به گونه‌ای انعطاف‌پذیر تنظیم می‌کند تا از ماندگاری و استمرار بیشتری برخوردار شود.

۲-۲-۲. شاهد مثالی از تفسیر آیات فقهی

این نظریه در تمامی آیات و حتی آیات فقهی جاری است. در ذیل قصد داریم ترکیب «اقامه صلاة» را که در آیات متعددی از قرآن مطرح شده «یُقِيمُونَ الصَّلَاةَ» (بقره: ۳)، «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (بقره: ۴۳)، «قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» (مائده: ۶)، «أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ» (مائده: ۱۲)، «أَقَامُوا الصَّلَاةَ» (بقره: ۲۲۷) و... و نص در وجوب نماز است، تفسیر زیبایی‌شناسانه کنیم و نشان دهیم که چگونه می‌توان از این ترکیب دو واژه‌ای، معانی متفاوت (نه متناقض) که فی‌نفسه درست و تأییدشده شریعت هستند، را استنباط کرد.

کلام وی باشد و یا همه مخاطبان به جهت اختلاف در ظرفیت‌ها، توانایی درک همه مراتب آن را نداشته باشند، متکلم از ایحا و سخن رمزی استفاده می‌کند تا مخاطبان هریک به فراخور استعداد و ظرفیت خود، معانی را از آن استنباط کنند. شیخ الرئیس ابن سینا نیز با مطرح کردن زبان رمزی در زبان قرآن و تکیه بر سطوح متنوع مخاطبان، چندمعنایی‌های قرآن را به نوعی رمزگردانی برای طبقه‌بندی مخاطبان تأویل کرده است (ابن سینا، ۱۹۰۸، صص ۱۲۴-۱۲۵).

سوم آنکه مفاهیم کلام الهی دارای مراتب و درجاتی است و چه بسا مرتبه‌ای از فهم برای عرب عصر نزول درک‌شدنی است؛ ولی درک مراتب و سطوح دیگر معنا با گذشت زمان برای مخاطبان عصرهای بعد میسر شود. بنابراین باید تعریف دیگری از بلاغت و رسائی ارائه داد که با فهم اجمالی عده‌ای و درک گسترده‌تر عده دیگر در مراتب معنایی تضاد نداشته باشد؛ زیرا با توجه به تغییر نسل‌ها و پیشرفت صریح لوم و تحولات روزافزون جوامع، تفاوت مراتب فهم انسان‌ها امری اجتناب‌ناپذیر به حساب می‌آید.

۲-۱-۲-۲. کثر معنا دلالتی بر تفنن‌های ادبی و

صوری

برخی معتقدند همان‌گونه که ویژگی‌های گوینده می‌تواند به او این توانمندی را بدهد که یک کاربرد، لفظی را به استخدام معانی متعدد درآورد، همین‌گونه می‌تواند مانعی برای این نوع کاربرد باشد. توضیح اینکه از نظر صاحبان این دیدگاه، ایجاد چندمعنایی عقلاً و عادتاً امکان‌پذیر است؛ ولی غالباً غرض از آن تفنن‌های ادبی بوده است. از این رو وجود چنین تفنن‌های صوری، موجب تنزل کلام الهی از اوج حکمت و بلاغت

۷- گویند: «أقامت السوق إذا نفقت، وأقامتها إذا جعلتها نافقة» (طریحی، ۱۳۶۷، ج ۶، ص ۱۴۱)، پس نماز را به گونه‌ای بخوانید که بازدهی داشته باشد؛ یعنی ثمراتش نظیر بازدارندگی از بدی‌ها، بر آن مترتب شود، دعا را به گونه‌ای بخوانید که بازدهی داشته باشد و ثمراتش بر آن مترتب شود، مساجد را به گونه‌ای بسازید که بازدهی داشته باشد.

۸- گویند: «قام بالأمر: إذا جدَّ فيه وتجدَّد، وضدُّه قعدَ فيه وتقاعدَ» (طریحی، ۱۳۶۷، ج ۶، ص ۱۴۱)، پس در نماز جدیت داشته باشید، در دعا جدی باشید، در امور مسجد جدیت داشته باشید (عابدی سرآسیا، ۱۳۹۴، صص ۴۹۲-۴۹۰).

۲-۲-۱. بحث و بررسی

اما به منظور دسترسی به معانی مراد و مقصود ماتن از میان معانی محتمله متن می‌توان راهکارهایی را برشمرد:

۲-۲-۱-۱. استفاده از سیاق و قرینه

به نظر می‌رسد در نمونه‌های فوق سیاق و قرینه می‌توانند نقش مهمی را در تعیین مراد و مقاصد ماتن ایفا کند. همان‌طور که بیان شد، واژه صلاة در قرآن کریم در سیاق‌ها و بافت‌های مختلفی به کار رفته است که برخی از آن نمونه‌ها عبارتند از: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (بقره، ۴۳)، «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ» (احزاب، ۵۶)، «وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ» (توبه، ۱۰۳)، «وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً» (انفال، ۳۵).

در این چهار آیه، با چهار یا پنج معنا از صلاة مواجه هستیم که اگر هریک را معنای حقیقی در نظر بگیریم، باز همه آیات فوق به قرینه نیازمندند. در آیه

اللازب مقلد مه □□□م است ذکر شود که تعبیر ؤص در قرآن، دست کم به سه معنا به کار رفته است: (۱) نماز؛ (۲) دعا؛ (۳) جایگاه نماز (مصلی، مسجد) (راغب، ۱۴۱۲، ص ۴۹۰). اکنون به برخی از معانی مستفاد از عبارت «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» اشاره می‌کنیم:

۱- تعطیل نکردن نماز: گویند: «أقام القومُ سوقهم»، یعنی بازار را تعطیل نکردند و امور مربوط بدان را درست انجام دادند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۲۱) پس نماز را تعطیل نکنید و آنچه را مربوط بدان است به درستی انجام دهید، مسجد را تعطیل نکنید، دعا را تعطیل نکنید.

۲- مداومت بر دعا، مداومت بر رفتن به مسجد.

۳- نماز را مایه قوام زندگی خود و اصل در آن قرار دهید (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۷۵)، دعا را مایه قوام زندگی، مسجد را مایه قوام زندگی قرار دهید.

۴- حق نماز را ادا کنید، گویند «قام بالأمر وأقام الأمر، إذا جاء به معطى حقوقه» (طریحی، ۱۳۶۷، ج ۶، ص ۱۴۳). پس اقامه نماز این است که حقوق آن را همانگونه که خدا □□□م دانسته است، به جا آورند، حق دعا را ادا کنید، حق مسجد را ادا کنید.

۵- گویند: «قام بالأمر إذا أحكمه وحافظَ عليه» (ماوردی، ج ۱، ص ۶۹)، پس نماز را به طور مستحکم و بی‌اشکال انجام دهید، دعا را به طور مستحکم و بی‌اشکال انجام دهید.

۶- گویند «أقام دراه: أزال عوجه (زیبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۷، ص ۵۹۳). پس همواره سعی کنید نقایص و عیوب دعاها را برطرف کنید، نقایص و عیوب مساجد را برطرف کنید.

چراکه در جماعت گویی یکی به دیگری متصل است» (ابن فارس، ۱۹۹۹، ج ۲، ص ۱۸۴).

نگارنده «کشاف» نیز می‌نویسد: «مراد از «اعناق» مردم، سران و پیشوایان آنان است و همان‌گونه که پیشوایان به رؤوس {سرها}، نواصی {موی پیشانی} و صدور {سینه‌ها} همانند می‌شوند، در اینجا هم به «اعناق» تشبیه شده‌اند. برخی هم آن را گروه‌های مردم دانسته‌اند، چنانکه به فوجی از مردم می‌گویند: «جاءنا عنق من الناس» (زمخشری، ۲۰۰۸، ج ۳، صص ۳۰۵-۳۰۶). حال با این توضیح می‌توان در ترجمه این واژه در آیه شریفه دو معنا را پیشنهاد کرد:

الف: اگر بخواهیم از آسمان نشانه‌ای بر آنان فرو فرستیم، آنگاه گردن مردم در برابر آن نشانه خم می‌شود. در این معنا «اعناق» معنای حقیقی دارد.

ب: اگر بخواهیم از آسمان نشانه‌ای بر آنان فرو فرستیم، آنگاه بزرگان قوم در برابر آن خشوع می‌کنند (تا چه رسد به خود مردم)، در این معنا «اعناق» معنای مجازی دارد.

۲-۲-۱-۳. ساختار هندسی زبان

زیبایی‌شناسی قرآن کریم مبتنی بر اصل دیگری است که برخاسته از ساختار ویژه زبان قرآن است. این ساختار، نشان‌دهنده نظم و پیوند میان موضوعات در شکل سازواره‌شده‌ای از مفاهیم است. براین اساس مفاهیم قرآن کریم در یک نظام معناشناختی قرار دارند. از این رو برای کشف معنا، افزون بر روشن‌ساختن جایگاه واژه در فرهنگ لغت و قرآن باید واژه را در حوزه‌ای از واژه‌های دیگر و در ترکیب میان کلمات جستجو کرد و ساختار هندسی آن را به دست آورد. در این صورت شناخت‌شناسی زیبایی قرآن در سایه ساختار هندسی با ارائه موضوع منسجم و سیستمی در

اول هم‌نشینی واژه اقیمو با صلاة، معنای مصطلح شرعی از صلاة یعنی نماز را به ذهن می‌آورد. در آیه دوم اینکه فعل یصلون به خدا و فرشتگان نسبت داده شده است، معنای خاصی از این واژه را به ذهن متبادر می‌کند که آن معنا می‌تواند درخواست رحمت فرشتگان برای پیامبر از خداوند باشد. در آیه سوم نیز نسبت‌دادن صلاة به پیامبر معنای دیگری که طلب رحمت پیامبر در حق پرداخت‌کنندگان زکات است را به دست می‌دهد، در آیه چهارم نسبت‌دادن صلاة به مشرکان مکه و نیز ذکر دو واژه «مکاء» و «تصدیه» معنای دیگری را که این معنا می‌تواند نوعی عبادت و تعظیم همراه با سوت و کف‌زدن باشد، به ذهن متبادر می‌سازد. (طیب حسینی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱).

۲-۲-۲-۲. تحلیل و ریشه‌شناسی واژگان

در این روش، مترجم با تبارشناسی واژه، یعنی بررسی ریشه، ماده اصلی و سیر تاریخی آن، به معنای حقیقی و مجازی آن پی می‌برد و تأمل در مسیر معنا وی را به اینکه یک واژه در کاربرد قرآنی آن، چه باری از مفاهیم را بر دوش می‌کشد، رهنمون می‌سازد (شهبازی، ۱۳۹۳، ص ۶۲). برای نمونه در آیه شریفه «إِنْ نَشَأْ نُزَلِّ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ» (شعراء، ۴)، در کلمه «اعناق» می‌توان دو معنای حقیقی یعنی «گردن» و مجازی آن یعنی «سران و پیشوایان» را در ترجمه بازتاب داد. چنانکه از بررسی ریشه‌شناختی واژه برمی‌آید «اعناق» جمع «عنق» و «عُنُق» محل اتصال سر و بدن {گردن} است (ابن فارس، ۱۹۹۹، ج ۲، ص ۱۸۴). «رجل اعنق» یعنی مرد گردن‌بلند، به بزرگان قوم نیز «اعناق» گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۳، ص ۵۹۱). ابن فارس می‌گوید: «این که به جماعت «عنق» گفته می‌شود، صحیح است؛

الف) از چارچوب زبان فراتر نرود، یعنی: «الف» با ساختار نحوی زبان متن مطابق باشند؛ ثانیاً از حوزه معنایی مقبول لغات و اصطلاحات آن زبان بیرون نباشند. ب) اینکه این تفاسیر با خود متناقض نباشند، به عبارت دیگر تناقض درونی نداشته باشند (علمی سو، ۱۳۸۵، ص ۷۱).

کارکرد «امکان تفاسیر معتبر» جنبه سلبی دارد و دربارهٔ اینکه کدام تفسیر و فهم از اصول و الزامات تفسیری عدول کرده است، داوری می‌کند و شاخص‌ها و معیارهای لازم برای تشخیص تفسیر غیرمضبوط را در اختیار می‌نهد. به همین دلیل در فرض تکثر دعاوی نسبت به ظهور نوعی با اعمال «امکان تفاسیر معتبر» لزوماً به یک تفسیر معتبر نمی‌رسیم؛ بلکه با کنارزدن تفاسیر نامعتبر و غیرروشمند ممکن است بیش از یک تفسیر، مشمول تفسیر معتبر قرار گیرد و این در ظرف و شرطی تکافؤ دلالت؛ یعنی هر تفسیر دلیلی تأییدی و قرائن و شواهد خاص خود را داشته باشد و رجحان و برتری آن بر دیگر تفاسیر معتبر احراز نشود و در اینکه همگی به ضوابط عام و اصول و قواعد عقلایی فهم و تفسیر ملتزم بوده‌اند، تردیدی وجود نداشته باشد (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۵).

یکی از نظریات مطرح‌شده در این زمینه، مدل تفسیری ریکور است که مفسر ابتدا با یک حدس از معنای متن آغاز می‌کند. آنگاه از طریق تبیین ساختارگرایانه متن به فهم معناشناختی آن نایل می‌آید و چون امکان وجود تفسیرهای متعدد و در عین حال معتبر از متن وجود دارد؛ از این رو مفسر به اعتبارسنجی فهم خود می‌پردازد که وی این مرحله اعتبارسنجی را «تبیین» می‌نامد. بنابراین در فرایند بررسی اعتبار تفاسیر به دنبال بررسی این نکته نیست که حدس اولیه، صحیح

به معنای «الی» و «مستقر» نیز اسم مکان تلقی شود. در نتیجه معنای آن اینگونه خواهد شد: خورشید به طرف قرارگاهی که برای او در نظر گرفته شده در حرکت است. بدین ترتیب با هر کشف علمی و مقایسه آن با آیه بحث‌شده، معنای آیه نیز متناسب با آن کشف علمی تغییر خواهد کرد.

۳. امکان تفاسیر معتبر

در پژوهش حاضر سعی شد با رویکردی ادبی به قرآن نگرسته و ضمن معرفی امکان‌های معنایی و ظرفیت‌های متنی و زبانی، به امکان‌سنجی طرح نظریه فوق پرداخته شود؛ اما از آنجایی که در شرایط و فضاهای خاصی نظیر «فهم متون وحیانی و دینی» محوریت قصد مؤلف یک ضرورت به حساب می‌آید، سخن گفتن از بی‌اعتنایی به قصد مؤلف و بازی آزاد نشانه‌ای یا فهم خواننده محور افراطی، از این قبیل متون به معنای خروج از اقتضائات ایمانی و مواجهه‌نشدن مؤمنانه با متن وحیانی به حساب می‌آید (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۹).

از جهتی دیگر از آنجایی که دو مفهوم «اعتبار» و «حقیقت» نیز از مفاهیم اساسی نظریه فوق هستند، باید به طریقی درصدد ممانعت از سقوط این نظریه به وادینسبیت و آنارشسیسم بود که با طرح فرضیه «امکان تفاسیر معتبر» در پی تجویز دامنه‌ای از تفاسیر، درصدد اعتبارسنجی آن هستیم. منظور از «امکان تفاسیر معتبر» را در این فرضیه می‌توان علاوه بر پذیرفتن قصد مؤلف که منبع تعیین‌بخش معنای متن است، در اثبات امکان وجود معنایی متعدد صحیح برای متن دانست؛ به این معنا که متن می‌تواند بی‌نهایت «معنای صحیح» و به تعبیر دیگر بی‌نهایت «تفسیر صحیح» داشته باشد، به شرط آنکه این تفاسیر:

شریعت است؛ یعنی کتاب و سنت معتبر که به منزله متن واحدی محسوب می‌شوند.

در نتیجه با به‌کارگیری «ضوابط تأیید تفسیر» می‌توان فرضیه «امکان تفاسیر معتبر» را اثبات و تفاسیر متعدّد طولی و عرضی از متون داشت و در سایه آن از شکاکیت، نسبیّت و آنارشیزم محفوظ ماند.

نتیجه‌گیری

در مقاله فوق سعی شد نظریه ارزش زیبایی‌شناختی که نمونه‌ای از روش‌ها و مکاتب گوناگون در تفسیر قرآن است، با توجه به ظرفیت‌ها و پیش‌فرض‌های آن در متن مقدس قرآن بررسی شود. از آنجایی که در مقابل فواید مترتبی نظیر چندمعنایی، مشکل عمده چنین رویکردی در هرمنوتیک پسامدرن بی‌اعتنایی به قصد مؤلف و بازی آزاد نشانه‌ای با متن است، به نظر می‌رسد امکان طرح این نظریه به‌طور مطلق در متن قرآن وجود ندارد؛ اما امکان نظریه «قصدی‌گرایی شمولی و ذهنی‌گرایی معتدل» با عنایت به یافته‌های ذیل اثبات خواهد شد.

۱- درباره بحث ظرفیت‌های متنی نظیر زبان چندوجهی قرآن، هندسه چندضلعی زبان، استفاده از پتانسیل امکان و وقوع کاربرد لفظ در بیش از یک معنا و شکب دلالی، با ذکر شاهد مثال‌هایی از قرآن و روایات سعی شد، هدف اصلی این نظریه را که غایت و کمال قرائت متن را در به حداکثر رساندن وجوه معنایی آن (معانی متفاوت نه متناقض) می‌دانست، ثابت شود. از این رو به این نتیجه می‌رسیم که تکرر معنا در خود نشانه‌های زبانی و پدیده‌دلالیت ریشه دارد و تکرر معانی متنی سبب‌ساز تکرر فهم‌ها از متن می‌شود.

است یا نه؛ بلکه در پی بررسی آن است که مشخص سازد، با استفاده از اطلاعات و پیش‌فرض‌های موجود کدام تفسیر نسبت به تفاسیر دیگر احتمال بیشتری برخوردار هستند (Ricoeur, 1981, pp210-217).

اریک هرش نیز در پاسخ به این پرسش که با تجویز دامنه‌ای از تفاسیر، کدام تفسیر معتبر خواهد بود، ضمن طرح «ضوابط تأیید تفسیر»، محتمل‌تر بودن یک تفسیر نسبت به دیگر تفاسیرها را اثبات می‌کند و آن را دارای چهار ضابطه می‌داند. وی اولین ضابطه تأییدی یک تفسیر را مشروعیت می‌داند؛ به این معنا که باید قرائت از متن با توجه به هنجارها و معیارهای زبانی، امری ممکن و محتمل باشد و از نظر آن معیارهای زبانی، فهم و قرائتی مجاز محسوب شود. ضابطه دوم برخورداری از مطابقت است، به این معنا که آن فهم و قرائت با اجزای متن منطبق باشد و چنین نباشد که بخشی از متن را نادیده گرفته باشد. ضابطه تأییدی سوم آن است که با تیپ معنایی و ژانر ذاتی متن «تناسب از نظر جنس» داشته باشد، مثلاً اگر از متنی علمی، تفسیری رمزی عرضه کنیم، ضابطه تناسب در جنس را نادیده گرفته‌ایم. ضابطه چهارم: رعایت مطلوبیت یا سازگاری است؛ بنابراین قرائتی مقدم بر دیگر قرائت‌های متن است که از عنصر سازگاری بیشتری با متن برخوردار باشد (Hirsch, 1976, pp 172-183, 237-238). نظر هرش را می‌توان با تنقیح مناظ و الغای خصوصیت به نظریه «قصدی‌گرایی شمولی و ذهنی‌گرایی معتدل» تعمیم داد و محتمل‌بودن چندین تفسیر را نسبت به دیگر تفاسیرها در نظر گرفت. البته با این پیش‌فرض که در متون دینی مقصود از ضابطه دوم که برخورداری از مطابقت است، مطابقت با تمامی

در نتیجه بر اساس نظریه دریافت می‌توان قایل به «ذهنی‌گرایی معتدل» شد.

۲- در بحث ویژگی‌های ماتن نیز با پیش‌فرض لزوم قصدی‌گرایی و مؤلف‌محوری در متون مقدس، با عنایت به این نکته که در باب چندمعنایی در قرآن علم بی‌نهایت صاحب شریعت، موجب وسعت و عمق معانی کلام او شده و اطلاع او از تمام سویه‌های معنایی کلام خویش، امکان و زمینه مقصودبودن تمامی این معانی را فراهم آورده است، به این نتیجه می‌رسیم که متون دینی لزوماً یک معنای درست ندارند و می‌توان برای یک عبارت یا متن، معانی درست بی‌شماری را سراغ گرفت. البته این سخن بدان معنا نیست که تمامی معانی، لزوماً مقصود و درست باشند. در نتیجه می‌توان قایل به «قصدی‌گرایی شمولی» شد.

۳- در نهایت نیز در پاسخ به شبهه آنارشسیسم، شکاکیت و نسبیت که ماهیت ذهن را سیال می‌داند و قایل است که همواره یک ابژه با سلاقی متفاوتی ملاحظه می‌شود و در نتیجه آن فهم‌های نسبی، نسبت به یک شیء، فعلیت پیدا می‌کند، با طرح دیدگاه‌هایی از هرش و ریکور در باب اعتبارسنجی، «امکان تفاسیر معتبر» را مطرح و بر این نکته تأکید می‌کند که یک قصدی‌گرا وقتی بر پیوند معنای متن با قصد مؤلف تأکید می‌کند، مقصودش این نیست که نمی‌توان متن را به گونه‌ای دیگر خواند؛ بلکه درصدد بیان این نکته است که تنها خوانش معتبر خوانشی است که متن را در پیوند با قصد مؤلف می‌داند؛ بنابراین ذهنی‌گرایی معتدل منافاتی با نظریه قصدی‌گرایی نخواهد داشت؛ بلکه قابلیت جمع‌شدن با یکدیگر و طرح نظریه «قصدی‌گرایی شمولی و ذهنی‌گرایی معتدل» وجود خواهد داشت.

از این‌رو در این مقاله سعی شده است، دیدگاه هرمنوتیکی خاصی ارائه شود که با توجه به اقتضائات خاص هرمنوتیکی متون وحیانی، از جهتی به رویکرد کلاسیک و از جهتی دیگر با برخی دیدگاه‌ها در رویکرد پسامدرن همسو است. اگرچه هیچ‌یک از آن دو نظریه به تمامی پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا که بر محوریت متن و امکان فهم قصد مؤلف، در پرتو مدلول متن تکیه می‌شود و میان فهم معتبر و نامعتبر تفکیک قایل و به رویکرد سنتی نزدیک می‌شود و از آنجایی که به ظرفیت‌های ذهنی و فکری مخاطبان و مفسران در دستیابی به وجوه گوناگون بخش‌های قرآنی توجه می‌شود و فهم و تفسیر صحیح به سطح خاصی نظیر مخاطبان اولیه محدود نمی‌شود، از دیدگاه نوین بهره‌مند است. از این‌رو از منظر مقاله فوق، دیدگاهی که هدف پدیدآورنده متن قرآنی را لحاظ می‌کند و اقتضائات زبانی و دیگر ظرفیت‌های متن را که پایه تفهیم و تفهّم عقلایی است نیز در نظر می‌گیرد، دیدگاهی دفاع‌شدنی است.

پی‌نوشت‌ها

۱- رابطه «شمول» یک رابطه جایگزینی است که می‌توان آن را چنین توصیف کرد: واژه‌های شامل Q خواهد بود، اگر تمام مشخصه‌های Q در مشخصه‌های P وجود داشته باشد (کمپسون، ۸۶) برای مثال واژه‌های قرآنی رطب، رمان، عنب و تین زیرشمول واژه شامل فاکه هستند (پهلوان‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۱۷).

منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۹۱)، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران: مؤسسه قاصدک شهرک.

۲. نهج البلاغه (۱۳۵۱)، به قلم سید علینقی (فیض
سلام)، تهران: مطبعه الصدوق.
۳. ابن سینا (۱۹۰۸)، رسائل، قاهره: المطبعة الهندیه.
۴. ابن الشهید ثانی، حسن بن زین الدین (بی‌تا)،
معالم الدین و ملاذالمجتهدین، قم: مؤسسه النشر
سلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۱۵)، معجم المتعاریس فی
اللغه، بیروت: دارالفکر.
۶. احمدی، بابک (۱۳۸۸)، ساختار و تأویل متن،
تهران: نشر مرکز.
۷. اسعدی، محمد (۱۳۸۵)، سایه‌ها و راه‌های
معنایی، قم: بوستان کتاب.
۸. ایروانی، میرزاعلی (۱۳۷۰)، نهاییه‌النهاییه فی شرح
الکفایه‌قم: مکتبه علام سلامی.
۹. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۴)، قواعد تفسیر قرآن، قم:
پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۰. بهجت، محمد تقی (۱۳۷۸)، مبحث اصول، قم:
شفق.
۱۱. پهلوان نژاد، محمدرضا؛ شراره، سرسرابی
(۱۳۹۰)، «معادلیابی واژگان قرآنی در پرتو روابط
موجود در نظریه شبکه معنایی»، مطالعات اسلامی
فردوسی مشهد، بهار و تابستان، شماره ۸۶.
۱۲. حسینی جرجانی، سید میر ابوالفتح (۱۴۰۴)،
آیات حکام (تفسیر شاهی)، تهران: منشورات
نوید.
۱۳. خمینی، روح ... (۱۳۷۳)، تهذیب اصول، قم:
مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۴. خمینی، سیدمصطفی (۱۴۰۷)، تحریرات اصول،
تحقیق سید محمد سجادی، بی‌جا: مؤسسه‌ی
الطبع و النشر.
۱۵. راد، علیرضا (۱۳۸۸)، «روش‌های نوین در عرصه
تفسیر»، پژوهش دینی، پاییز و زمستان، شماره ۱۹.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)،
مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالعلم.
۱۷. زبیدی، محمد مرتضی بن محمد (۱۴۱۴)، تاج
العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
۱۸. زرکشی، بدرالدین (۱۴۱۴)، البحرالمحیط، تحقیق
بعضی علماء زهر، بیروت: دارالکتب.
۱۹. سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۸۹)، زبان قرآن و
مسائل آن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۰. سوسور، فردیناند (۱۹۱۶)، دوره عمومی
زبان‌شناسی، ترجمه کورش صفری، تهران:
هرمس.
۲۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۹۹۶)، تقان
فی علوم القرآن، لبنان: دارالفکر.
۲۲. شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۷)، «مدل‌های چندمعنایی
در تفسیر قرآن و کتاب مقدس»، پژوهش‌های
فلسفی-کلامی، زمستان، شماره ۳۸.
۲۳. شهبازی، محمود؛ علی اصغر، شهبازی (۱۳۹۳)،
«واژگان چندمعنا و اهمیت آن در ترجمه قرآن
کریم»، علوم قرآن و حدیث: مطالعات ترجمه
قرآن و حدیث: بهار و تابستان-شماره ۱.
۲۴. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، الفرقان فی تفسیر
القرآن بالقرآن و السنه، قم: فرهنگ اسلامی.
۲۵. صادقی فدکی، سید جعفر (۱۳۹۰)، «بررسی و نقد
دیدگاه‌های چند معنایی آیات قرآن کریم»، اندیشه
نوین دینی، بهار، شماره ۲۴.
۲۶. صدر، محمد باقر (۱۴۰۶)، دروس فی علم
اصول (حلقات)، بیروت: مکتبه المدرسه.
۲۷. طباطبایی، محمد حسین (بی‌تا)، المیزان فی تفسیر
القرآن، قم: منشورات جماعه المدرسین فی
الحوزه العلمیه.
۲۸. طبرسی، فضل بن الحسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان،
بیروت: مؤسسه علمی للمطبوعات.

۲۹. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۶۷)، مجمع البحرین، قم: الثقافه اسلامیة.
۳۰. طوسی، محمدبن الحسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۱. طیب حسینی، سید محمود (۱۳۸۸)، چند معنایی در قرآن کریم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۲. --- (۱۳۹۳)، درآمدی بر دانش مفردات قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۳. --- (۱۳۸۷)، «بررسی مبانی فرامتنی چندمعنایی در قرآن کریم»، پژوهش و حوزه، بهار، شماره ۳۳.
۳۴. عابدی سرآسیا، علیرضا (۱۳۹۴)، «زبان قرآن و امکان‌سنجی طرح نظریه ارزش‌افزایی در تفسیر قرآن»، سومین همایش ملی زبان‌شناسی و آموزش زبان فارسی، چشم انداز پژوهش در قرن ۲۱، اسفند.
۳۵. عراقی، آقا ضیاءالدین (۱۴۱۴)، نه‌پایه تفکر، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۶. علمی‌سوسو، محمد کاظم (۱۳۸۵)، «هرمنوتیک مدرن و دلیل امکان فهم متن بهتر از ماتن»، مطالعات اسلامی فردوسی مشهد، بهار، شماره ۷۱.
۳۷. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۳)، بیولوژی نص: نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن، قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۸. --- (۱۳۷۹)، «راز متن (هرمنوتیک، ساخت‌شکنی و راز متون دینی)»، هفت آسمان، زمستان شماره ۸.
۳۹. ماوردی، علی بن محمد (بی‌تا)، النکت و العیون، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۰. محمدی، علی (بی‌تا)، شرح اصول استنباط، قم: نسخه نرم افزار کتابخانه اهل بیت علیهم السلام).
۴۱. مطیع، مهدی (۱۳۹۱)، معنای زیربایی در قرآن کریم، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۹)، تفسیر نمونه، قم: دل‌لکتب اسلامیة.
۴۳. ملا صدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق: محمد خواجوی، قم: بیدار.
۴۴. مؤدب، رضا (۱۳۸۸)، مبانی تفسیر قرآن، قم: دانشگاه قم.
۴۵. النعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۹)، الغیبه للنعمانی، طهران: مکتبه الصدوق.
۴۶. واعظی، احمد (۱۳۹۰)، نظریه تفسیر متن، تهران: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۷. --- (۱۳۸۹)، «دفاع از قصدگرایی تفسیری»، علوم قرآن و حدیث، قرآن‌شناخت، بهار و تابستان شماره ۵.
۴۸. هوی، دیوید کوزنز (۱۳۸۵)، حلقه انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: نشر روشنگران و مطالعات زنان.
49. Gadamer, Hans-Georg (2008), *Aesthetics and Hermeneutics in: Philosophical Hermeneutics* Translated by David E.L inge berrkeley los Angles & London, university of California press paperbackprinting.
50. Hirsch, Eric Donald (1976), *Validity in interpretation*, Yale University
51. Ricoeur, paul (1981), *Hermeneutic and the Human Sciences*, (HHS), Cambridge University.