

بسم الله الرحمن الرحيم

ساحت‌های تفسیر متن

### چکیده:

دقت در فرایند تفسیر متن نشان می‌دهد که ما در تفسیر معنای متن، مراحل متعددی را طی می‌کنیم که توجه به این مراحل و این ساحت‌ها از سویی بسیاری از سؤالات ما را حل می‌کند و از سویی دیگر بسیاری از مغالطات را نیز آشکار می‌کند. در واقع تأمل در کلام مفسرین متون نشان می‌دهد که آنها چندین کار را انجام می‌دهد که به همه آنها تفسیر گفته می‌شود و معمولاً محصول تمامی این کارها به صورت ممزوج به عنوان «تفسیر متن» ارائه می‌شود.

به طور کلی در این مقاله نشان داده‌ایم که تفسیر متن دارای ساحت‌های زیر است:

۱. کشف معانی محتمل معنوی عبارت: در این مقاله نشان می‌دهیم که چرا این مرحله یک فرایند صرفاً لفظی است و چرا هیچ نوع پیش‌فرضی به جز پیش‌فرضهای زبان‌شناسانه در این مرحله تأثیرگذار نیست.

۲. کشف معنای مراد عبارت: در این مرحله تأثیر انواع علوم و پیش‌فرضهای متکلم و مفسر را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۳. تبیین و تحلیل متن: انواع ملازمات

۴. مصداق‌شناسی

در این رهگذر روشن خواهد شد که مسائلی مثل «تفسیر به رأی» و «انواع پیش‌فرضها» و «انواع علوم مفسر» و «قرائن متصله و منفصله» هر یک چه جایگاهی در تفسیر متن دارند.

همچنین روشن خواهد شد که اموری مثل «الغاء خصوصیت» و «تفقیح مناط» و «سیاق» چه جایگاهی در تفسیر متن دارد.

همچنین روشن خواهد شد که بسیاری از امور از قبیل «ضرورت شناخت افق فکری متکلم» و نیز «ضرورت شناخت فهم کل متن برای فهم جز متن» و امثال آن چه جایگاهی در فرآیند تفسیر متن دارد.

همچنین روشن خواهد شد که «اجمال معنای الفاظ زبان عمومی» و مسائلی مثل «مجاز» و «کنایه» چه تأثیری بر فهم متن دارد و در واقع می‌توان این نوشتار را تبیینی جامع برای چیستی «ظهور» و «مناشئ ظهور» دانست.

### متن مقاله

#### مبانی ساحت‌های چهارگانه تفسیر متن

نوشتاری که در اینجا تنظیم کرده‌ایم اولاً بر پایه یک مبنای معرفت‌شناسانه و همچنین یک مبنای زبان‌شناسانه تنظیم شده است و خلاصه این دو مبنا از این قرار است:

الف. خارج مجمع حیثیات و جهات گوناگون است. مثلاً یک درخت در خارج، دارای حیثیات متعددی از جمله «رنگ» و «حجم» و «دما» و «شکل» و «مکان» و «زمان» و «چیستی» و «هستی» و سائر حیثیات قابل تصور است.<sup>۱</sup>

ب. ذهن ما پنجره‌ای به خارج است که برخی از این حیثیات را درک می‌کند. مثلاً ممکن است ذهن من در ارتباط با خارج به کمک ابزارهایی گوناگون، حیثیت رنگ و شکل درخت خارجی را درک کند. البته ممکن است بعد از مدتی ابزاری جدید ساخته شود که حیثیت دیگری مثل «اشعه ساطع از آن درخت» یا «دمای درخت» را نیز برای ما معلوم کند.

در واقع ذهن ما از حیثیتهای متعددی که در خارج وجود دارد، تنها برخی از حیثیات را درک می‌کند و به مرور زمان با پیشرفت علم و ابزارها ممکن است حیثیات بیشتری از حقائق خارجی را درک کنیم.

لذا تصویر ذهنی صرفاً حاکی از حیثیات معینی از شیء خارجی است. شبیه یک تصویر تار نسبت به تصویر واضح. تصویر تار، آنچه را که حکایت می‌کند، دقیقاً حکایت می‌کند. مشکل تصویر تار این است که جزئیات و حیثیاتی که تصویر واضح نشان می‌دهد، تبیین نمی‌کند.<sup>۲</sup>

ج. زبان پنجره‌ای برای تبیین مدرکات ذهنی ماست. یعنی بعد از اینکه ما در ذهنمان یک درخت با تعداد زیادی از حیثیات را درک کردیم مثلاً در جمله‌ای می‌گوییم: «درختی در ذهن من است»

همانطور که واضح است جمله «درختی در ذهن من است» تنها حیثیات معینی از تصویر درخت به وجود آمده در ذهن متکلم ناشی از مشاهده حسی را داراست. لذا اگر متکلم بخواهد دقیقاً تصویر ذهنی خود را به ما بفهماند باید یک متن مفصل در مورد درخت ذهنی خود بنویسد تا ما به تصویر ذهنی او نزدیک شویم. البته عادتاً چنین است که تصویر ذهنی درخت به قدری ظرافت دارد که با ساعتها صحبت هم ممکن است دقیقاً آنچه در ذهن متکلم است، به ذهن مخاطب نیاید بلکه صرفاً به آن نزدیک شود.

### تبیین کلیات ساحت‌های چهارگانه متن

با توجه به مطلب پیش گفته، می‌توان گفت که هر متنی با صرف نظر از اراده متکلم و حتی تصویر ذهنی متکلم، معانی متعددی را محتمل است. مثلاً ممکن است جمله‌ای به دلیل داشتن «مشترک لفظی» یا «ساختار مشترک نحوی» معانی متعددی داشته باشد. مثلاً ممکن است کلمه‌ای در جمله هم بتواند فاعل باشد و هم بتواند مفعول باشد یا به دلیل وجود ضمیری که ممکن است مراجع متعددی داشته باشد، معانی عبارت متعدد شود.

اگر مراد متکلم با هیچ یک از این معانی محتمل، سازگار نباشد، کلام او غلط است. یعنی او کلامی گفته است که نمی‌تواند مراد او را برساند. لذا مثلاً در توره، هم معنای قریب و هم معنای بعید عبارت، محتمل معنوی عبارت است و عبارت تاب تحمل هر دو معنا را دارد ولی مخاطب به اشتباه ذهنش به معنای بعید منتقل نمی‌شود و تنها به معنای قریب توجه می‌کند ولی بعد از روشن شدن

---

<sup>۱</sup> همانگونه که در ادامه خواهد آمد درخواهید یافت که در جهتی که مورد استفاده ماست، فرقی نیست که اصالت ماهوی باشیم یا اصالت وجودی و فرقی نیست که چه قرائتی از اصالت وجود را بپذیریم، زیرا حتی اصالت وجود با غلیظترین قرائت که هیچ واقعیتی برای ماهیت در خارج قائل نیست، برای وجود خارجی، «نحوه وجود» قائل است و سخن ما بر سر همان حیثیت خارجی است. حال می‌خواهد آن حیثیت خارجی ماهیت باشد یا نحوه وجود.

<sup>۲</sup> البته تصویر تار صرفاً یک مثال است و ممکن است از جهات مبعده باشد. اصل منظور این است که تصویر ذهنی در مقدار حکایت خود دقیق است ولی این مقدار حکایت، صرفاً حیثیاتی خاص در حد و مرزی خاص از شیء خارجی است.

وجه توریه یا توجه مخاطب، معلوم می‌شود که کلامی که از ابتدا تک وجهی پنداشته می‌شد در واقع دو احتمال معنوی داشته است که مخاطب با عجله، تنها به یکی از آن دو احتمال معنوی توجه کرده است.

در مرحله بعد از کشف احتمالات معنوی عبارت، به سراغ کشف مراد متکلم می‌رویم. یعنی سعی می‌کنیم بفهمیم کدام یک از این احتمالات معنوی مراد متکلم بوده است.

بعد از کشف مراد متکلم از معنای عبارت، نوبت به این می‌رسد که در مراحل بعد ببینیم این کلام چه لوازمی دارد و یا از چه میانی‌ای در نظر متکلم شکل گرفته است. مثلاً ملازمات عقلی عبارت را بررسی کنیم و دریابیم که کسی که مثلاً می‌گوید: «درختی را میبینم» لازم عقلی آن این است که «بینا باشد».

همچنین ممکن است بیا بررسی‌های بعد مصداق کلام او را نیز درک کنیم. مثلاً بفهمیم که مراد او از درختی که در کلامش آمده، درخت داخل حیات آنهاست.

بدیهی است که دو مرحله اخیر مدلول خود کلام نیستند و با بررسی‌های «فرا متنی» به آنها دست پیدا کرده‌ایم. حال ممکن است آن بررسی‌ها عقلی یا عرفی یا شواهد تجربی یا ... باشد.

این فرآیند دقائق بسیاری دارد که برای تبیین آنها لازم است تک تک مراحل این ساحت‌های تفسیر متن را به صورت جداگانه مورد مذاقه و بررسی قرار دهیم.

### تبیین تک تک ساحت‌های تفسیر متن

#### ساحت اول: کشف معانی محتمل متن

مهمترین مسأله در این مرحله این است که نشان دهیم این مرحله صرفاً وابسته به «علوم ادبی» است و هیچ ارتباطی به سائر دانسته‌های بشر ندارد و پیشرفت در سائر علوم تا زمانی که سبب تغییر علوم ادبی نشود، تأثیری در این مرحله نخواهد داشت. بلکه بالاتر اینکه می‌توانیم نشان دهیم که تغییر بسیاری از علوم ادبی نیز سبب تغییر این مرحله نخواهد شد و به عبارتی دیگر این مرحله معمولاً بر پایه نوعی از دانسته‌های ادبی است که قطعیت بالایی دارد و معمولاً تغییر ناپذیر است.

در این مرحله یک سری اموری مطرح می‌شود که ابتداء ممکن است تصور شود که این مسائل سبب خواهد شد که این مرحله صرفاً لفظی و وابسته به قواعد علوم ادبی نباشد و مسائل دیگر نیز در این مرحله تأثیرگذار باشد و نشان خواهیم داد که چرا هیچ یک از این مسائل توانایی اثبات چنین مطلبی را ندارد.

#### الف. مجاز و کنایه

ابتداء ممکن است برداشت شود که این دو سبب می‌شود که کشف احتمالات معنوی عبارت منحصر در فرآیند زبانی و علوم ادبی نیست، به این تبیین که «مجاز استعمال لفظ در غیر معنای وضع شده برای آن است»<sup>۳</sup> و «کنایه گفتن کلامی و اراده ملازم‌های دور یا نزدیک آن است»<sup>۴</sup> و با مطرح شدن این دو در یک عبارت دو اتفاق رخ می‌دهد.

<sup>۳</sup> المطول شرح تلخیص المفتاح، ص ۵۷۱.

<sup>۴</sup> همان، ص ۶۳۹ و ۶۴۰.

اول اینکه در مورد تک تک مفردات کلام احتمال مجاز مطرح می‌شود و اینکه این کلمه مجازا در چه معنایی استعمال شده باشد بستگی تامی دارد به دانسته‌های ما. مثلا اگر ما شهودات عرفانی داشته باشیم ممکن است بفهمیم که این لفظ شایستگی مجاز واقع شدن از فلان معانی عالم بالا را دارد. همچنین اگر ما دانسته‌های طبیعی زیادی داشته باشیم ممکن است دریابیم که این لفظ شایستگی مجاز واقع شدن از بسیاری از آن معانی را دارد. همچنین لوازم یک کلام در کنایه نیز، بستگی تامی به دانسته‌های ما دارد و هر چه دانسته‌های ما بیشتر شود لوازم بیشتری را از کلام درک می‌کنیم که هر یک از آنها ممکن است مراد متکلم باشد.

دوم اینکه سبب می‌شود که کلام بی‌شمار محتمل معنوی داشته باشد، زیرا از طرفی تک تک مفردات ممکن است در بی‌شمار محتمل معنوی به کار رود و از طرفی ممکن است از هر کلام بی‌شمار لازم مختلف اراده شود و در هر صورت بی‌شمار شدن معانی محتمل سبب می‌شود که عملا مرحله کشف محتملات معنوی از استقصاء خارج شود و به نوعی نسبی‌گرایی در فهم متن منجر شود.

اما پاسخ ما این است که هر دو اتفاق به نوعی کم‌دقتی و توجه نکردن به حد و مرز ساحت‌های مختلف تفسیر متن است و نیز تفسیر دقیق کنایه و مجاز است.

اما در مورد مجاز دو تفسیر معروف وجود دارد که یکی همین تفسیر گفته شده در متن است که به نظر درست نمی‌رسد و تفسیر دیگر همان مجاز عقلی یا مجاز سکاکی<sup>۵</sup> است که خلاصه آن این است که متکلم کلامی را بگوید و از آن معنای حقیقی آن را اراده کند و صرفا مجاز در مرحله تطبیق بر مصداق رخ بدهد. مثلا وقتی متکلم می‌گوید «علی شیر است»، از تک تک الفاظ معنای حقیقی آن را اراده کرده است. از شیر حیوان خاص و از علی، فرد خاص را اراده کرده است ولی در این کلام ادعا می‌کند که «علی» در واقع مصداقی از «شیر» است. البته مصداق ادعایی. یعنی عرف عام علی را مصداق شیر نمیدانند ولی متکلم علی را مصداق شیر ادعا می‌کند. متکلم نیز میدانند که علی حقیقتا مصداق شیر نیست ولی ادعا می‌کند که چنین است.<sup>۶</sup> هدف او نیز معمولا مبالغه است. یعنی با این کلام مثلا در شجاعت علی، مبالغه کند و اوج شجاعت او را بیان کند. البته گاهی این ادعا (مجاز) اهداف دیگری نیز دارد مثل اینکه متکلم بخواهد ادعا کند که ولو عرف عام این فرد را مصداق حقیقتی شیر نمیدانند ولی من مصداق حقیقی شیر می‌دانم و عرف عام را در این زمینه تخطئه می‌کنم.<sup>۷</sup> گاهی نیز مسأله به این صورت است که متکلم نیز علی را مصداق شیر نمیدانند ولی با این کلام میخواهد اصطلاح جدیدی وضع کند. اما همانطور که عرض کردیم معمولا غرض از این نوع مجاز، مبالغه است.<sup>۸</sup>

در هر صورت، مجازی که توسط ادبا گفته می‌شود و مقبولیت عرفی دارد، همین مجاز است و استعمال لفظ در غیر معنای وضع شده بر آن هیچ لطافت و زیبایی ادبی ویژه‌ای ندارد بلکه بیشتر نابود کردن زیبایی کلام است! فرض کنید زمانی که متکلم میگفت

<sup>۵</sup> تفسیر مطرح شده در اینجا از مجاز سکاکی آن چیزی است که در کتب اصولیین شیعه رواج دارد و تفتازانی در مطول مطرح کرده است و همین تفسیر از مجاز است که با ذوق ادبی سازگار است، هر چند که با مراجعه به خود کتاب سکاکی روشن می‌شود که ادعای او چیز دیگری بوده است که چون آن تفسیر، با ذوق ادبی سازگاری چندانی ندارد و نکته خاصی علاوه بر آنچه در این بخش از متن گفته شد، ندارد، به بررسی آن تفسیر نمی‌پردازیم.

<sup>۶</sup> همان، ص ۵۸۲.

<sup>۷</sup> به عنوان نمونه رک: منتهی الاصول، ج ۲، ص ۴۰۲. البته آنچه در این آدرس آمده است، تخطئه عرف در مصداق است که البته خود از نمونه‌های مجاز عقلی و اغراض آن است ولی آنچه ما در متن به آن اشاره کردیم، تخطئه عرف در جعل اصطلاح است که در کلمات جناب استاد آیت الله سید احمد مددی شفاها از ایشان شنیده‌ام.

<sup>۸</sup> رک: بدائع الافکار، ص ۷۲.

«علی شیر است» منظورش، «علی شجاع است» بود! آیا زیبایی برای کلامش باقی می ماند؟! همه زیبایی مجاز به این است که مراد از شیر، خود شیر باشد و الا اگر مراد از آن شجاع باشد، که دیگر این کلام لطافتی نداشت!<sup>۹</sup>

بر طبق این مبنا، مجاز در واقع متعلق به ساحت چهارم از ساحت‌های تفسیر متن، یعنی مصداق شناسی است و اینکه بینیم که کلام گفته شده دقیقاً چه مصداقی دارد و آیا مصداق آن عرفی است یا مصداق آن ادعائی است.

مثلاً زمانی که متکلمی بگوید «شیری را دیدم»، کلام او تنها یک محتمل معنوی دارد. بحث صرفاً در این است که مراد او از این کلام، مصداق عرفی شیر است یا مصداق ادعائی. لذا معانی این عبارت متعدد نشد بلکه با احتمال مجاز مصادیق تطبیق شده بر عبارت متعدد می شود.

در مورد کنایه هم اگر چه کنایه در اصل اراده لازم معنوی کلام است ولی در واقع نزاع به دو مرحله دیگر از ساحت‌های تفسیر متن بر می گردد و نه تعداد احتمالات معنوی عبارت.

وقتی متکلمی می گوید «روی ما را سیاه کردی»، احتمالات معنوی عبارت مثلاً یک معناست و آن اینکه مخاطب شما چهره شما را سیاه کرده است. اما در مرحله کشف مراد متکلم باید بحث شود از اینکه آیا خود این مدلول بالاصاله مراد متکلم بوده است یا اینکه لازم این معنا مراد او بوده است. آیا واقعا منظور متکلم این بوده است که این فرد مثلاً روی این فرد را سیاه کاری کرده است یا اینکه مراد او این نیست و صرفاً لازمه این معنا که بی آبرویی است، مراد متکلم است.

لذا باید چنین گفت که کنایه یا به مرحله کشف مراد متکلم بر می گردد و یا به مرحله سوم از ساحت‌های تفسیر که همان مرحله تبیین و تحلیل باشد که در واقع از انواع ملازمات ناشی می شود.

لذا هیچ یک از این دو پدیده، سبب نمی شود که احتمالات معنوی عبارت زیاد شود و همچنین به چیزی بیش از علوم ادبی در این مرحله نیاز نیست

### ب. اجمال معنای الفاظ

مسأله دیگری که ابتداء سبب می شود که انسان تصور کند که کشف احتمالات معنوی یک عبارت به امری خارج از زبان بستگی دارد، مسأله اجمال معنوی الفاظ است.

توضیح اینکه در هر جامعه علمی جایی وجود دارد که حد و مرز دقیق اصطلاحات آن علم را روشن می کند. مثلاً در علم حقوق یا فلسفه یا فیزیک بر اساس منابع دسته اول یا بر اساس تصمیم گیری مراکزی که به منظور نظم بخشیدن به اصطلاحات آن علم شکل گرفته اند، حد و مرز دقیق اصطلاحات آن علم تعیین می شود تا وقتی که کسی اصطلاحی از اصطلاحات آن علم را به کار برد، مراد دقیق او برای سایر پژوهشگران و اهل آن علم روشن شود.

اگر برای اصل زبان در جامعه ای چنین چیزی مثل فرهنگستان علوم ادبیات فارسی، وجود داشته باشد، الفاظ متعارف زبان عمومی نیز دقیقاً دارای حد و مرز روشن خواهند بود ولی واقعیت زبان چیز دیگری است.

<sup>۹</sup> تعابیر تقریباً نقل به مضمون فرمایشات آیت الله بروجردی به حسب آنچه در تقریرات ایشان آمده است، می باشد. رک: نهاية الاصول، ص ۲۹.

معمولا واضحتین الفاظ زبان عرف، حد و مرز دقیقا روشنی ندارد. مثلا لفظ آب با تمام وضوح در بسیاری از مصادیق مشتبه خواهد بود. مثلا فرض کنید که یک لیوان آب رو بروی شماست. واضح است که الآن به آن آب می‌گویند. شخصی شروع می‌کند به ریختن خاک در داخل آب. کمی خاک که به آن اضافه می‌شود، از شما می‌پرسند به آن آب می‌گویند یا خیر؟ شما می‌گویید: هنوز بله. کمی بیشتر که می‌ریزند، به یک جایی می‌رسد که برای شما مشتبه می‌شود که آیا واقعا هنوز هم به این ماده داخل لیوان آب می‌گویند یا خیر. همچنان به خاک ریختن ادامه می‌دهند. به جایی می‌رسد که شما یقین می‌کنید که دیگر به این ماده داخل لیوان، آب گفته نمی‌شود بلکه مثلا به آن «گل» می‌گویند.

همانطور که در این مثال مشاهده کردید، تا محدوده‌ای قطعا آب است و محدوده‌ای مشکوک و محدوده‌ای قطعا آب نیست. از این مسأله به اجمال معنوی الفاظ زبان متعارف یا وجود ناحیه خاکستری برای الفاظ یاد می‌کنیم. یعنی حد و مرز الفاظ عرف چه در دایره مفهوم و چه در دایره مصداق معمولا با حد و مرز کاملا روشن نیست، بلکه قسمت‌هایی روشن است و قسمت‌هایی روشن نیست.

این عدم روشنایی و وضوح حد و مرز هم ناشی از جهل ما نیست. یعنی این طور نیست که زبان در واقع، حد و مرز روشنی دارد و مثلا به آن آبی که ما شک داشتیم آب بگوئیم یا گل، در واقع زبان، چیز خاصی می‌گویند و ما جاهل هستیم. چنین نیست. بلکه خود زبان در این محدوده وضوح ندارد. یعنی اگر شما بین مردم اهل زبان پرسشنامه توزیع کنید و از آنها پرسید که به این مایع مشکوک آب می‌گویند یا گل، پرسشنامه‌ها هم وضعیت واضحی نخواهد داشت. عده‌ای می‌گویند نمی‌دانیم. عده‌ای می‌گویند آب می‌گویند و عده‌ای هم می‌گویند گل می‌گویند!

بر این اساس ممکن است تصور شود که ماهیت الفاظ زبان عمومی سبب می‌شود که فهم احتمالات معنوی زبان، وابسته به امری و رازبانی است و آن امر تصورات متفاوتی است که افراد اهل زبان از الفاظ دارند و باید افراد و تصورات آن‌ها از الفاظ را شناخت تا کلام هر کس را بر پایه تصورات خودش تفسیر کرد.

پاسخ ما به این تصور این است که یک مفسر برای فهم مفردات یک متن باید به قدرِ جامعی که از محدوده مشخص زبان است مراجعه کند و نه جزئیات معنایی که در ذهن متکلم وجود دارد. فهم احتمالات معنوی مرحله‌ای قبل از کشف مراد است. شاید متکلمی به دلیل بی‌دقتی در این مسأله زبان شناسانه در مراد خود، جزئیاتی برای لفظ به کار برده شده لحاظ کرده باشد که از قضا جزو ناحیه خاکستری لفظ است. ولی باید توجه داشت که این جزئیات مدلول کلام او نیست. کلام او صرفا بر ناحیه مسلم و دارای حد و مرز روشن لفظ یعنی دقیقا به آنجایی که مسلما آب می‌گویند، دلالت می‌کند. لذا این مسأله هم نمی‌تواند سبب شود که احتمالات معنوی عبارت، خارج از نکات لفظی شود و در واقع در این مرحله خلطی بین دو مرحله کشف مراد واقعی متکلم و احتمالات معنوی لفظ صورت گرفته است.

### ج. تأثیر آگاهی از پیش‌فرض‌های متکلم در فهم متن او

مشابه مسأله قبل، پیش‌فرض‌های متکلم و آگاهی مفسر از آن‌ها نیز، در فهم متن مهم انگاشته شده است. حتی یکی از دوره‌های معروف هرمنوتیکی که از شلایر ماخر به بعد مطرح شده است، بر همین است که فهم متن متوقف بر شناخت عمیق از ماتن است و شناخت عمیق از ماتن خود متوقف بر شناخت متون او، از جمله همین متن است.<sup>۱۰</sup>

<sup>۱۰</sup> درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۸۶-۹۸.

اما باید توجه داشت که اولاً اصل دور مطرح شده دارای مغالطه‌ای است که ناشی از خلط ساحت‌های تفسیر متن است و هم اینکه در بحث احتمالات معنوی به طریق اولی نمی‌توان به سبب چنین چیزی، قائل به تأثیر امری و رازبانی مثل پیش‌فرضهای متکلم در احتمالات معنوی عبارت او، شد.

توضیح اینکه در تبیین این دور هرمنوتیکی و توقف شناخت متن بر پیش‌فرضهای متکلم گفته می‌شود که مثلاً وقتی متکلم می‌گوید: «درختی را دیدم» در ذهن او تصویری از درخت وجود دارد که شما تنها زمانی به آن آگاه می‌شوی که در افق دانش‌های متکلم قرار بگیری و الا برداشت شما از جمله «درختی را دیدم» بسیار ناقص خواهد بود. همچنین بسیاری از منظوره‌های متکلم از کلام وقتی فهمیده می‌شود که دقیقاً در افق ذهنی او قرار بگیریم.

در پاسخ می‌گوییم که معنای جمله «درختی را دیدم»، دقیقاً تصویر ذهنی مخاطب نیست! بلکه همانطور که در قسمت «مبانی» در ابتدای مقاله عرض کردیم، جملات ما صرفاً حاکی از حیثیات معینی از تصاویر ذهنی ما هستند. دقیقاً مشابه وضعیتی که تصاویر ذهنی ما نسبت به خارج دارند که صرفاً حاکی از حیثیات بسیار زیاد اشیاء خارجی هستند.

لذا بنا نیست که این جمله تمام آنچه را که در ذهن متکلم حضور دارد، برای ما مجسم کند بلکه این جمله صرفاً از یک حیثیت خاص تصویر ذهنی متکلم که همان حیثیت درخت بودن آن باشد، حکایت می‌کند.

همچنین اگرچه فهم افق فکری مخاطب و شناخت دقیق او می‌تواند برای ما به منزله قرائن منفصله برای کشف معنای کلام او نقش ایفا کنند ولی همانطور که در آینده خواهد آمد، قرائن متصله و منفصله هیچ یک در مرحله کشف احتمالات معنوی عبارت نقشی ندارند بلکه صرفاً در مرحله کشف مراد تأثیرگذار هستند. یعنی بعد از اینکه کلامی دارای مثلاً ۵ محتمل معنوی بود و تاب تحمل ۵ معنا را داشت، قرینه می‌تواند یکی را معین کند یا اینکه تعدادی را باطل کند ولی هیچ‌گاه یک قرینه قدرت این را ندارد که احتمالی جدید به احتمالات معنوی عبارت بیافزاید و کاری کند که معنایی را که متن فی نفسه تاب تحمل آن را ندارد، به معانی آن بیافزاید!

لذا در واقع دور هرمنوتیکی گفته شده، در واقع خلطی بین چند مرحله است. آنچه این دور در آن نقشی ندارد، کشف احتمالات معنوی عبارت است. آنچه در آن نقش دارد، کشف مراد متکلم و نیز ملازمات کلام او و احیاناً مصادیق کلام اوست که همگی خارج از مرحله اول هستند.

توجه دارید که برخی از هرمنوتیستها از این دور به نسبی‌گرایی در فهم متن قائل شده‌اند و حال اینکه اگر این دور نقشی در مرحله اول ایفا نکند، هیچگاه منجر به نسبی‌گرایی نخواهد شد چون احتمالات معنوی عبارت فارق از شناخت متکلم، محدود است و بالاخره معنای متن چیزی خارج از این معانی نیست و اگر توانستیم به کمک مجموعه شواهد و قرائن از جمله شناخت متکلم به معنای متعینی از معانی محتمل دست پیدا کنیم، که مراد متعین را دریافته‌ایم و اگر نه، کلام مجمل است و دایره بین دو یا چند معنای محدود است و در هر صورت مسأله ربطی به نسبی‌گرایی فهم متن نخواهد داشت.

#### د. تأثیر آگاهی از کل متون متکلم در فهم متن او

این مسأله نیز دقیقاً مشابه مسأله بالا تقریر می‌شود و یکی دیگر از دوره‌های هرمنوتیکی معروف است که فهم کل متن متوقف بر فهم جزء متن است و فهم جزء متن متوقف بر فهم کل متن است.<sup>۱۱</sup> بحث سیاق نیز چندان بی‌ربط به این مسأله نیست هر چند که

<sup>۱۱</sup> همان.

می‌توان طبق یک کاربرد، سیاق را اخص از «کل متن» در اینجا دانست، زیرا مدعی در اینجا این است که تمام متون ماتن و نه صرفاً سیاقی که این متن در آن به کار رفته است، در فهم این جزء متن تأثیرگذار است.

اما باز باید دانست که سیاق و همچنین سائر متن‌های ماتن، هیچگاه احتمالات معنوی یک متن را تغییر نمی‌دهند بلکه صرفاً مانند قرائن منفصل یا متصل هستند که می‌توانند به کشف مراد نهایی عبارت از میان احتمالات معنوی کمک کنند.

آیا معقول است که یک عبارتی که تاب تحمل معنایی را ندارد، بعد از گفته شدن چیز دیگری تاب تحمل آن معنا را پیدا کند؟!

تمامی مثال‌هایی که برای این بحث مطرح شده است خلط بین احتمالات معنوی و کشف مراد است. در ابتدا عبارتی ۳ محتمل معنوی دارد ولی معنا ظاهر ابتدایی آن معنای شماره ۱ است مثلاً. در واقع مفسر با عجله به همین معنای شماره یک توجه می‌کند و توجه نمی‌کند که اگر دقت می‌کرد در می‌یافت که متن از همان ابتدا تاب تحمل معنای شماره ۲ یا ۳ را نیز داشت. بعد از اینکه قرائن منفصله از قبیل سیاق و متون دیگر متکلم به میان می‌آید، انسان حواسش به محتمل معنوی شماره ۲ یا ۳ عبارت نیز جمع می‌شود و می‌گوید این شواهد منفصله، مؤید این محتمل معنوی است. در حالی که از ابتدا این متن امرش بین سه محتمل معنوی دائر بود و نباید شخص شتاب زده به معنای مسبوق به ذهن توجه می‌کرد بلکه باید با حوصله و با توجه به ابعاد مختلف کلام، مجموعه احتمالات معنوی را مورد بررسی قرار می‌داد و در نهایت به کمک قرائن مختلف از جمله متون دیگر مؤلف و سیاق، پی به مراد او می‌برد و البته ممکن بود که به مراد او نرسد و در نتیجه کلام بین چند معنا مجمل باقی می‌ماند.

#### هـ. تأثیر تاریخ و مطالعات تاریخی در فهم معنای متن

مطالعات تاریخی از جهتی که مطالعات ادبی محسوب می‌شوند در فهم متن تأثیرگذار هستند و مثلاً اگر نتایج مطالعات تاریخی نشان داد که لفظی که ابتداء تصور می‌شد یک معنا بیشتر ندارد، دائر بین چند معناست، طبیعتاً در احتمالات معنوی عبارت تأثیرگذار خواهد بود و از این حیث این مطالعات، داخل در علوم ادبی هستند. البته طبیعی است که این سنخ مطالعات تنها در الفاظ کم کاربرد و شاذ تأثیرگذار هستند و الا غالب الفاظ زبان که کاربرد وسیعی دارند عادتاً تحت تأثیر این مطالعات نیستند.

باید توجه داشت که در مطالعات تاریخی زبانی فرقی بین مطالعات زبانی که ناظر به تغییرات زبان در طول تاریخ است و برخی دیگر از اقسام مطالعات تاریخی از قبیل ریشه‌شناسی با رویکرد تاریخی و امثال آن وجود دارد و آن اینکه صرفاً آن دسته از مطالعات تاریخی زبانی در احتمالات معنوی تأثیرگذار است که معنای واژه در بستر زمانی استعمال را تحت تأثیر قرار دهد اما مطالعاتی که ناظر به ریشه این واژه و مثلاً استعمال آن در زمانی ۵۰۰ سال قبل از استعمال خاص، است، معمولاً تأثیری بر معانی محتمل عبارت ندارد.

اما سائر گونه‌های مطالعات تاریخی که غیر زبانی هستند، مثل علوم دیگر، هرگز در مرحله احتمالات معنوی تأثیرگذار نخواهد بود بلکه تأثیرات آن در محدوده ملازمات عرفی کلام یا تبیین و تحلیل یا مصداق‌شناسی یا گاهی کشف مراد است که در ساحت‌های بعدی به شرح آن‌ها خواهیم پرداخت.

بر این اساس مکتب معنا شناسی تاریخی - لغوی و مباحث آنها در صورتی که شرایط بالا را داشته باشد، ارزشمند و در ساحت اول تفسیر قرار می‌گیرد.



## و. قرائن متصله و منفصله

همانطور که قبلاً اشاره کردیم ممکن است تصور شود که قرائن متصله و منفصله سبب می‌شود که ما از متن معانی را بفهمیم که بدون توجه به آنها آن معانی را در نمی‌یابیم و حال اینکه این کلام دقیق نیست.

اگر منظور از مبنای فوق، مرحله کشف احتمالات معنوی عبارت باشد، هیچ‌گاه قرائن سبب نمی‌شود که عبارتی که محتمل معنوی خاصی را ندارد و تاب تحمل آن معنا را ندارد، بتواند دلالتی بر آن معنا داشته باشد.

بلکه اتفاقی که می‌افتد این است که معمولاً مفسر عجول، به صورت سطحی با کلام مواجه می‌شود و به طور کامل به جهات مختلف کلام دقت نمی‌کند و لذا در ناخودآگاهش فکر می‌کند که لفظ یک محتمل معنوی بیشتر ندارد. بعد از شواهد و قرائن متوجه می‌شود که معنای دیگری از متن مراد است و لذا تصور می‌کند که احتمالات معنوی یک عبارت وابسته به قرائن است و حال اینکه اگر دقت می‌کرد در می‌یافت که این لفظ از ابتدا تاب تحمل هر دو معنا را داشت و اگر این فرد عجله نمی‌کرد از ابتدا به هر دو محتمل آگاه می‌شد و بعد در مرحله قرائن، متذکر به معنای مراد می‌شد و قرائن تنها او را به معنای مراد راهنمایی می‌کردند.

البته گاهی قرائن برای مجاز و امثال آن هستند و توضیح آن در قسمت مجاز و کنایه گذشت و آنجا نشان دادیم که چرا مجاز و کنایه تأثیری در کشف احتمالات معنوی عبارت ندارند.

## ز. پیش‌فرض‌های پرسشی مفسر

گاهی مؤلف بدون پرسش به سراغ متنی می‌آید و معنایی را درک نمی‌کند ولی وقتی با پرسش به سراغ متن می‌آید، پاسخ خود را از متن می‌گیرد. این مسأله سبب شده است که برخی تصور کنند که معنای متن متأثر از پیش‌فرض‌های پرسشی نیز هست.

اما به نظر می‌رسد که همانطور که قرائن نمی‌توانند معنای جدیدی به احتمالات معنوی متن اضافه کنند، به طریق اولی پرسش‌های مفسر نمی‌توانند معنای جدیدی را اضافه کنند.

در واقع آنچه در پیش‌فرض‌های پرسشی و در تحلیل بالا رخ می‌دهد این است که متن از ابتدا تاب تحمل معنایی را داشت که به دلیل عدم توجه مفسر به آن معنا، آن معنا را از احتمالات معنوی عبارت دریافت نمی‌کرد. البته گاهی هم این طور است که مفسر به اینکه معنای دریافت شده از عبارت یکی از مصادیق آن پرسش خاص است، توجه نکرده بود و بعد از توجه به پرسش، یا ملتفت به آن محتمل معنوی می‌شود و یا اینکه متوجه می‌شود که معنای برداشت شده از متن، یکی از مصادیق پرسش او نیز هست و به این سبب پاسخ پرسش خود را در می‌یابد. در این زمینه در ساحت دوم مفصلتر صحبت خواهیم کرد.

در ساحت دوم توضیح خواهیم داد که یکی از خواستگاه‌های اساسی تفسیر به رأی به این مسأله مربوط است. گاهی مفسر با پرسشی خاص به سراغ متنی می‌آید و به این سبب متوجه یکی از احتمالات معنوی خاص عبارت می‌شود که پاسخ پرسش او در آن نهفته است ولی توجه نمی‌کند که این متن احتمالات معنوی دیگری هم ممکن است داشته باشد و تا زمانی که روشن نشود که این معنای خاص برداشت شده، مراد است، نمی‌توان این متن را پاسخی برای آن پرسش دانست.

### ح. ارتباط شبکه‌ای اجزای زبان در تفکر ساختارگرا و نو ساختارگرا

در مکاتب معناشناسی ساختارگرا اعم از معناشناسی میدانی و نسبتی و سازه‌ای، همگی در این ویژگی مشترک هستند که در تحلیل واژگان زبان به دنبال ارتباط شبکه‌ای واژگان با یکدیگر هستند<sup>۱۲</sup> و معنای یک واژه بر اساس ارتباطش با واژگان دیگر زبان روشن می‌شود. بر اساس این مبنا امری و رای قواعد ادبی در فهم احتمالات معنوی کلام مؤثر است و آن تفکر و جهان بینی مردمی است که از زبان استفاده می‌کنند که به سبب این جهان بینی، استعمالات به صورتی در زبان یافت می‌شوند که معناشناسی میدانی یا نسبتی یا سازه‌ای بر اساس روش‌هایی که دارند، پی به معنای واژگان می‌برند.

در واقع گوهر مکاتب معناشناسی ساختارگرا، تعیین نسبت معنایی درون یک زبان است و اینکه چه نسبت‌های معنایی وجود دارد و یک واژه با چه واژه‌هایی نسبت برقرار می‌کند و با چه واژگانی می‌تواند جانشین شود و جریان‌های بعدی به نوعی این دیدگاه را نقد و تکمیل کرده‌اند. در واقع حتی معناشناسی نو ساختارگرا نیز از این قاعده مستثنی نیست.

پاسخ ما به این تصورات این است که در زبان شناسی ساختارگرا خلطی بین ساحت اول تفسیر و ساحت سوم آن یعنی مرحله تبیین و تحلیل رخ داده است. قطعاً ملازم‌گیری از معانی واژگان (ساحت سوم) وابسته به جهان بینی اهل زبان و امثال آن دارد و بر اساس تحلیل استعمالات می‌توان به چنین نکاتی دست یافت و لوازم کلامی و لوازم معنای واژگان را بهتر درک کرد ولی اصل معنای واژه با صرف نظر از جهان بینی اهل زبان، حالت متعینی مخصوص به خود را دارد.

فرض کنید در جامعه‌ای گاو، مقدس باشد و مظهر برکت و امثال آن باشد. معنای واژه «گاو» در چنین جامعه‌ای هیچ فرقی با معنای همین واژه در جامعه‌ای که گاو را مقدس نمی‌داند، ندارد. بلکه صرفاً ملازمات معنایی گاو است که در دو جامعه متفاوت است.

لذا در واقع به خلاف معناشناسی شناختی و برخی دیگر از مکاتب معناشناسی که معنا را سیاق‌مند می‌دانند، در واقع ما چنین تصویری نداریم. سیاق‌مندی معنا نیز دقیقاً خلطی بین ساحت اول و ساحت سوم تفسیر است، دقیقاً به تقریری که در مورد تأثیر جهان بینی عرض کردیم؛ یعنی اصل معنای واژه «گاو» در هر دو سیاقی که مثلاً یک معتقد به گاو و یکی غیر معتقد به گاو به کار برده باشند، معنای گاو یک چیز بیشتر نیست بلکه ملازمات معنایی آن‌ها متفاوت است و به طریق اولی در دو سیاق مختلف کلامی یک متکلم نیز چنین است.

به طریق اولی کاربردی بودن معنا نیز چنین است. و رای از کاربرد، معنای واژه روشن است. آنچه در کاربرد تغییر می‌کند تنها مصداق معنا و یا ملازمات معنایی آن است. جمله «این درخت است» در کاربرد بر درخت شماره یک و درخت شماره دو، دقیقاً به یک معناست و صرفاً آنچه در این دو کاربرد فرق می‌کند موردی است که این جمله با معنای واحد برای آن به کار رفته است. این کلام از یک حیثیت شیء خارجی در مورد دو درخت حکایت می‌کند که دقیقاً در دو درخت مشترک است، لذا ما نباید در تفسیر متن، بین ذهن متکلم و تصویر ذهنی او و کلام او خلط کنیم. آنچه این جمله به ما می‌فهماند، اخبار از وجود یک درخت مشار الیه است و بس. هیچ یک از حیثیت‌های کاربرد و مورد استفاده کلام، نمی‌تواند به کلام سرایت کند.

<sup>۱۲</sup> رک به مقاله: آشنایی با مکاتب معناشناسی معاصر، نوشته احمد پاکتچی، نامه پژوهش پاییز ۱۳۸۷، شماره ۱۳ و نیز کتاب: میدان‌های معنایی در کاربردی قرآنی، صص ۳۱-۴۵.

البته باید توجه کرد که تصورات ساختارگرایانه نسبت به زبان، در مرحله دوم تفسیر نیز می‌تواند تأثیراتی داشته باشد؛ یعنی بعد از کشف احتمالات معنوی یک کلام، برای کشف مراد متکلم جهان بینی او و سائر استعمالات او و سیاق کلام او و امثال این نکات می‌تواند در حکم قرائن منفصله‌ای برای کشف مراد متکلم باشد.

بر اساس مطالبی که عرض شد روشن می‌شد که تصورات ساختارگرایانه نسبت به زبان هر چند که در ساخت سوم و چهارم و حتی دوم تفسیر، دخیل هستند ولی در مرحله اول هیچ دخالتی ندارد.

### خ. حکومت و حقیقت شرعی

یکی از اموری که ممکن است سبب این تصور شود که علاوه بر علوم ادبی، علوم دیگری نیز در کشف معانی محتمل عبارت تأثیر گذار است، حقیقت شرعی و مسأله حکومت است. البته توجه دارید که این مسأله بر فرض تأثیر تنها در کلمات متکلمینی که از این امور استفاده می‌کنند، قابل طرح است.

توضیح اینکه مثلاً در شریعت اسلام، خداوند و معصومین علیهم‌السلام گاهی در معانی عرفی تصرفاتی می‌کند و عملاً معانی الفاظ با آنچه در لسان عرف متعارف بود تغییر می‌کند. مثلاً می‌فرمایند: «کسی که به علمش عمل نکند، عالم نیست و عالم تنها کسی است که به علمش عمل می‌کند.»<sup>۱۳</sup> واضح است که در نظر عرف علم و عمل دو مفهوم جداگانه هستند که ملازمه‌ای با یکدیگر ندارند. این مثال، کاربرد حکومت در ادبیات شرعی است که در آن یک مفهوم عرفی در ادبیات شرعی تنگتر یا وسیعتر می‌شود.

اما گاهی مسأله از این هم جدی‌تر می‌شود و شارع تنها به تنگ کردن یا توسعه مفهوم نمی‌پردازد بلکه لفظ را در معنایی جدید به کار می‌برد. مثل الفاظی چون صلاة و زکاة که به حسب ظاهر با معنای عرفی عربی<sup>۱۴</sup> آن بسیار متفاوت هستند.

اگر مسأله را به صورت کلی بررسی کنیم، طبیعی است که معنای این مسأله این است که اگر متکلمی جعل اصطلاح کند، صرف علوم ادبی برای فهم کلام او کافی نیست و باید به کلمات خود او رجوع کرد و این امری بدیهی و واضح است.

اما در مورد خصوص شریعت اسلام و اینکه آیا کاربرد حکومت و حقیقت شرعی در شریعت اسلام از قبیل جعل اصطلاح است یا از قبیل تعیین یک مصداق خاص آن و یا تنبه به برخی از مصادیق خفی و یا تذکر دادن به عرف در غلط بودن اصطلاحات، مسأله دیگری است که در محل خود باید به صورت مصداقی مورد بحث قرار بگیرد و در هر یک از موارد سه گانه بالا در واقع از قبیل مرحله تعیین مصداق می‌باشد و نه مرحله کشف احتمالات معنوی و تصرف در معنای عرفی.

مطالبی که در این قسمت مطرح کردیم از جمله مهمترین مسائلی است که در این ساحت از تفسیر قابل طرح است و ممکن است سبب شود که کسی تصور کند که ساحت اول، صرفاً متأثر از امور زبانی نیست و همانطور که روشن شد به جز امر اخیر که معنای آن تأثیر جعل اصطلاح توسط متکلم است، بقیه موارد هیچ ربطی به این مرحله ندارد که این مسأله هم مربوط به علوم زبانی است که متکلم بر اساس آن سخن می‌گوید و نه چیزی ورای علوم زبانی.

### ساحت دوم: کشف معنای مراد

این مرحله شواهد مخصوص به خود را دارد. بر اساس مطالبی که در ساحت اول بیان کردیم روشن شد که بسیاری از امور از جمله قرائن متصله و منفصله و شناخت مؤلف و سیاق و متون دیگر مؤلف بر این مرحله تأثیرگذار هستند.

<sup>۱۳</sup> کافی، ج ۱، ص ۳۶، ح ۲.

<sup>۱۴</sup> اما اگر گفتیم که این کلمات حقائق شرعی ادیان سابق است که در زبان عبری مشابه همین معنای متعارف امروز آنهاست، طبیعتاً مثال صلاة و زکاة مثال خوبی نخواهد بود. رک: الالفاظ السریانیة فی المعاجم العربیة، مار اغناطیوس افرام، ماده «ص» و «ز».

در این مرحله چند مسأله حائز اهمیت هستند که باید به صورت مستقل مورد بررسی قرار بگیرند.

### معنای ظاهر

اصطلاح ظهور یکی از اصطلاحات متعارف در علم اصول است که آن را به معنای منسب به ذهن در نزد عرف از یک عبارت تعریف می‌کنند.<sup>۱۵</sup> گاهی نیز چنین گفته می‌شود که معنای ظاهر، آن معنایی است که از میان احتمالات معنوی عبارت، ظن غالب یا وثوق به اراده آن توسط متکلم داریم به خلاف نص که در آن احتمال خلاف نمی‌دهیم.<sup>۱۶</sup>

در واقع معنای ظاهر عبارت از نظر اصولین، معنایی است که در جایی که کلام احتمالات معنوی متعددی دارد، آن مورد اراده واقع می‌شود و یک متکلم متعارف و سالم از این کلام آن معنا را اراده می‌کند. البته باید توجه کرد که اصولین در تعریف «معنای ظاهر» دلالاتی که به نحو لازم بین با منطوق کلام است، داخل می‌کنند<sup>۱۷</sup> اما ما در این نوشتار آن را در ساخت بعد از کشف مراد مطرح می‌کنیم و مراد ما از ظاهر تا قبل از مرحله ملازمات کلام است.

ضمن تأیید اجمالی این مبنا لازم است به آن حاشیه مختصری نیز زده شود و آن اینکه نباید به ظاهر کلام اصولین که در تعریف ظهور بیان کرده‌اند، اکتفا کرد.

توضیح اینکه وقتی کلامی احتمالات معنوی متعددی دارد ممکن است در بدو مواجهه با آن کلام، معنایی از آن برداشت شود ولی بعد از تأمل و تدقیق در شواهد منفصله و متصله دریابیم که اتفاقاً آن معنایی که ابتداء مسبوق به ذهن نبود، بعد از اقامه شواهد همان معنا به نظر مراد می‌آید. در چنین جایی که برای آن مثالهای بسیاری در فقه می‌توان یافت، تمام اصولیین آن معنایی را که ابتداء از عبارت به ذهن میرسید کنار می‌گذارند و به سراغ معنای دیر یاب که شواهد بر آن اقامه شده است می‌روند و می‌گویند بر اساس قرائن منفصله همین مراد است و شاهد بر این عمل فقها عملکرد متعارف آنها در مسأله‌ای است که در آن روایت متعارض وجود دارد و به سبب روایت متعارض دست از ظاهر ابتدایی روایت می‌کشند و معنایی غیر ظاهر را از آن مراد می‌دانند.<sup>۱۸</sup>

این عملکرد فقها کاشف از این است که ولو در توضیح معنای ظاهر عباراتی منافی با این برداشت وجود دارد ولی در صحنه عمل، این ارتکاز آنان چنین است که ظاهر معنایی از احتمالات معنوی عبارت است که بر آن شواهد به قدری قائم شده است که انسان به آن معنا وثوق پیدا می‌کند.

این تعریف به ظاهر جدید از «ظهور» سبب می‌شود که بتوان مسأله ظاهر یابی عبارت را روشن‌تر کرد. یکی از مشکلات اصلی ظهور در فضای بحثهای فقهی این است که معمولاً به صورت دلیل وجدانی مطرح می‌شود و کمتر به سراغ روشن‌تر کردن آن می‌روند.

<sup>۱۵</sup> بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۹۱.

<sup>۱۶</sup> اصول الفقه، ص ۴۸.

<sup>۱۷</sup> به عنوان نمونه رک: اصول الفقه، ص ۱۴۹.

<sup>۱۸</sup> نکته خود توریه هم همین است. بعد از اینکه متکلمی توریه می‌کند، ولو ابتداء معنایی خاص که غیر مراد است از آن کلام متبادر می‌شود ولی بعد از اینکه متوجه می‌شوند که متکلم معنای بعید را اراده کرده است، می‌گویند توریه کننده دروغگو نیست. البته شاید به او به خاطر اقامه نکردن شواهد بر معنای مرادش خورده بگیرند ولی او را دروغگو نمی‌نامند.

ولی بر اساس تحلیلی که از عملکرد عقلانی در فرآیند فهم متن برای تبیین ظهور داشتیم، روشن می‌شود که می‌توان فرآیند فهم متن را کاملاً روشمند کرد. مرحله اول کشف معانی محتمل عبارت است که باید به ابعاد مختلف لفظی عبارت توجه شود. مرحله دوم هم مرحله کشف مراد است که شواهد و قرائن مخصوص به خود را دارد. در فصل چهارم نوشتار «فرآیند استنباط معنی از متن» به صورت الگوریتمی تقریباً ۷۰ مرحله‌ای به ریز مباحث مطرح در این الگوریتم روشمند برای کشف معنای ظاهر پرداخته‌ایم.

در واقع بر اساس تبیینی که انجام دادیم می‌توان گفت که مسأله مناشئ ظهور، نیز بر این اساس تبیین شده است. یعنی الگوریتم دو مرحله با ریز مرحله‌های گفته شده، در واقع مناشئ ظهور را روشن می‌کنند، چون ظهور به معنای «صرف مسبوق به ذهن بودن معنا» حجت نیست بلکه معنایی از معانی محتمل که شواهد کافی بر اراده متکلم بر آن وجود دارد، معنای ظاهری است که حجت است و مجموعه اموری که ما را به این مسأله برسانند، مناشئ ظهور است، خصوصاً شواهد کشف مراد که در سر فصل بعدی مهمترین آن‌ها را که توسط مفسرین قرآن استفاده می‌شود، ذکر خواهیم کرد.

### تأثیر علوم مفسر و نیز پرسش‌های او بر فهم متن

با دقت در آنچه گفتیم روشن می‌شود که علوم مفسر به جز علوم ادبی مثل ریاضی و فیزیک و شیمی و عرفان و فلسفه و زیست، هیچ یک در کشف معانی محتمل متن تأثیر ندارند ولی در کشف مراد می‌توانند مؤثر باشند.

توضیح اینکه اگر متکلمی مثل خدا که آگاه به همه چیز است، کلامی بگوید، کلام او مطابق با واقع است. بر این اساس هر علم قطعی که نشان بدهد که فلان تصویر از واقع صحیح است یا فلان تصویر از واقع صحیح نیست، می‌تواند در کشف مراد مؤثر باشد.

مثلاً عبارتی را در نظر بگیرید که ده محتمل معنوی دارد. از طرفی گوینده آن خداست که مطابق با واقع حرف می‌زند.

حال اگر ما علمی قطعی داشتیم که مثلاً فلان مطلب فلسفی درست است، اگر برخی از احتمالات معنوی عبارت با آن دانش قطعی در تعارض باشد، قطعاً مراد خدا آن معنای محتمل نخواهد بود. همچنین اگر دانش قطعی بگوید که برخی از آن احتمالات معنوی مطابق با واقع است، می‌توان گفت که شاید آن محتمل معنوی مراد باشد.

البته توجه دارید که هیچ‌گاه مطابق با واقع بودن یک محتمل معنوی سبب نمی‌شود که بگوییم مراد متکلم نیز همان است مگر اینکه از بین احتمالات معنوی همه احتمالات معنوی دیگر باطل شود و تنها یک احتمال مطابق با واقع باشد که در این صورت به وضوح می‌توان چنین ادعایی کرد.

مثلاً اگر از بین چهار محتمل معنوی عبارت، فلسفه بگوید محتمل شماره یک باطل است و عرفان بگوید محتمل شماره ۲ مطابق با واقع است و فیزیک بگوید محتمل شماره ۳ باطل است و محتمل شماره چهار هم توسط هیچ دانش نفی یا اثبات نشود، نمی‌توان به صرف اینکه محتمل شماره ۲ مطابق با واقع است، نمی‌توان گفت مراد همان است زیرا ممکن است آیه مبارکه در صدد بیان معنای محتمل شماره ۴ باشد.

البته این تنها در متکلمینی است که مطابق با واقع حرف می‌زنند اما متکلمی مثل یک شاعر که تعهدی ندارد مطابق با واقع حرف بزند یا متکلم جاهلی که ممکن است بسیاری از سخن‌های او جاهلانه باشد، استفاده از دانش‌ها ممکن نیست.

از اینجا روشن می‌شود که اگر متکلمی در مقام جدل یا خطابه باشد، طبیعی است که با محدودیت‌هایی در مقام استفاده از علوم خواهیم داشت، زیرا متکلم حسب فرض در جدل بنا ندارد که مطابق با واقع سخن بگوید بلکه در صدد استفاده از مسلمات طرف مقابل برای اسکات اوست و همچنین در مقام خطابه در مقام اقناع او ولو به کمک مشهورات است.

البته توجه دارید که در تفسیر کلام خداوند متعال و معصومین علیهم‌السلام باید ابتداء بررسی کرد که آیا چنین سنخ از کلماتی در فرمایشات ایشان موجود است یا خیر و اگر بر اساس ادله دریافتیم که جدل و خطابه به معنایی که در علم منطق بحث می‌شود در کلام ایشان راه ندارد و ایشان همواره مطابق واقع سخن می‌گویند<sup>۱۹</sup>، بحث این قسمت سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود.

### نمونه‌هایی از مسائلی که در فهم قرآن کریم توسط مفسرین قرآن برای کشف معنای مراد استفاده شده است

در میان مفسرین قرآن، اموری از قبیل شأن نزول و تلقیات صحابه و تابعین از رسول خدا و در زمان بعد ائمه علیهم‌السلام به عنوان عالم به مراد خدا در قرآن و نیز قرائن متصله و منفصله آیات دیگر و روایات استفاده می‌شود.

بر اساس نکاتی که گفته شد، معنای روایت مخالف قرآن نیز کم و بیش روشن می‌شود. روایت مخالف معنای ظاهری آیه، مخالف قرآن نیست مگر اینکه با هیچ یک از احتمالات معنوی آیه سازگاری نداشته باشد. اگر روایتی با یکی از احتمالات معنوی آیه سازگار باشد، آن روایت در صورتی که شواهد بر صدور آن کافی باشد، قابل قبول است. لذا اکثر اصولیین روایت مخالف با نص قرآن را مخالف قرآن پنداشته‌اند و نه روایت مخالف با ظاهر قرآن را؛ و لذا مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید:

«و از امور معلوم از ضروریات مذهب ما تقدیم نص امام بر ظاهر قرآن است»<sup>۲۰</sup>

زیرا هیچ بعید نیست که آیه‌ای در ابتدا به گونه‌ای باشد که افراد از آن برداشت خاصی بکنند ولی ائمه علیهم‌السلام یا خود نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بیان کنند که مراد آیه چیز دیگری است.

اصولاً منشأ اصلی آیات متشابه در قرآن همین است. آیات متشابه طبق این مبنا آیاتی هستند که ابتدا از آنها برداشتی مخالف با حق می‌شود ولی بعد از تأمل و مجموعه شواهد در می‌یابیم که محتمل معنوی دیگری غیر از برداشت ابتدائی مراد است.<sup>۲۱</sup>

### خواستگاه‌های تفسیر به رأی

تفسیر به رأی نیز در این ساختار جایگاهش کاملاً روشن می‌شود. اگر مفسری بر اساس رأی خود، یعنی دانش‌های پیشین خود، معنایی را به آیه تحمیل کند، تفسیر به رأی کرده است؛ زیرا این آیه احتمالات معنوی متعددی دارد.

<sup>۱۹</sup> کافی، ج ۱، ص ۱۷۳ که سخن از بدی رد باطل به باطل آمده است و فرموده‌اند حق قلیل بهتر است از باطل بسیار و نیز آیه ۴۲ سوره بقره که از آمیختن حق و باطل به یکدیگر نهی می‌کند. ادعای واقع‌نمایی تمام کلمات شارع مقدس در اسلام، ادعایی است که چندان بعید به نظر نمی‌رسد هر چند که گاهی در برخی از مصادیق اثبات آن مشکل است ولی به نظر می‌رسد که غالب آن مصادیق یا توجیه پذیر هستند یا از نظر سندی مشکل دارند و عموماتی که نشان می‌دهد، که شارع مقدس خود را ملزم به سخن واقعی کرده است، بسیار است.

همچنین توجه داریم که اقتناعی بودن کلام ملازمه‌ای با واقع نما نبودن آن ندارد بلکه کلماتی اقتناعی گاهی تنها به بیان بخشی از واقع می‌پردازند هر چند که آن بخش به تنهایی برای اثبات مدعی به نحو قطعی کافی نباشد و به نظر می‌رسد تنها نوع کلام خطابی که در مورد شریعت مقدس قابل تصور است، همین نوع است.

همچنین جدل نیز هر چند بر پایه مسلمات است ولی اگر مسلمات حق باشند، هر چند که به حسب عقل قابل درک قطعی نباشند، استفاده از آن در کلمات شریعت مانعی نداشته باشد.

<sup>۲۰</sup> فرآند الاصول، ج ۱، ص ۱۰۳.

<sup>۲۱</sup> تفصیل این بحث را در نوشتار «فرآیند استنباط معنی از متن» در فصل سوم مورد بحث و بررسی قرار داده ایم و مبانی مخالف آن را نیز تبیین کرده ایم.

اگر دانشی از دانش‌های قطعی مفسر، موافق یک محتمل معنوی آیه باشد، سبب نمی‌شود که آن معنا مراد باشد مگر هنگامی که تمامی احتمالات معنوی دیگر باطل شوند و ثابت شود که مراد نیستند.

علوم مفسر صرفاً در باطل کردن احتمالات معنوی تأثیرگذار است و نه در ثابت کردن محتمل معنوی. پیشتر توضیح دادیم که صرف صحت یک محتمل معنوی، سبب نمی‌شود که حتماً آن معنا اراده شده باشد. چه بسا معنای محتمل دیگری که آن نیز مطابق با واقع است، اراده شده باشد.

لذا از این مسأله روشن می‌شود که تفسیرهایی با رویکرد عرفانی یا رویکرد کلامی یا رویکرد فلسفی یا رویکرد علوم طبیعی، تنها زمانی تفسیر به رأی نیستند که دانش‌های کلامی یا فلسفی یا عرفانی یا طبیعی صرفاً در چارچوب معین شده استفاده کنند؛ یعنی یا در مرحله کشف مراد، برای ابطال معانی به کار روند یا در مرحله مصداق شناسی یا ملازم گیری از آنها استفاده شود. در ساحت سوم تا حدی به این مسأله خواهیم پرداخت.

در ساحت اول اشاره کردیم که پیش فرض‌های پرسشی معمولاً توجه مفسر عجول را به برخی از احتمالات معنوی می‌دهند که اگر اتفاقاً به این پیش فرض‌های پرسشی توجهی نمی‌کردیم بلکه صرفاً به ابعاد لفظی مختلف کلام توجه می‌کردیم به آن احتمالات متذکر می‌شدیم، لذا پیش فرض‌های پرسشی و سؤالات ما از متن، هیچ‌گاه به معانی محتمل متن چیزی را اضافه نمی‌کند بلکه صرفاً برای مفسر عجول که به همه ابعاد متن توجه نکرده است کاربرد دارد.

همچنین عرض کردیم که پیش فرض‌های پرسشی تنها در جایی اثر اساسی دارد که ما را متذکر این می‌کند که پرسش ما مصداقی از معنای مراد نیز هست. مثل اینکه کلامی از متکلمی حکیم و آگاه به ما بفهماند که هر حیوانی که موی آن قرمز است، حیوان وحشی است. حال اگر کسی سؤالی داشته باشد و آن اینکه مثلاً روباه سرخ مو، اهلی است یا نه، طبیعتاً جواب خود را از جمله متکلم درخواهد یافت و متوجه خواهد شد که روباه سرخ مو نیز وحشی است. اما اگر به این پرسش توجه نداشته باشد، شاید هیچ‌گاه به صورت تفصیلی متوجه این نشود که از این کلام، تکلیف روباه سرخ مو نیز روشن می‌شود.

### ساحت سوم: تبیین و تحلیل و انواع ملازمات

تا اینجا اصل فرآیند تفسیر متن به معنای واقعی کلمه تمام می‌شود، زیرا در واقع آنچه که حقیقتاً تفسیر «متن» محسوب می‌شود همین کشف معنای مراد از آن است. اما بسیاری اوقات در کلمات مفسرین قرآن یا مفسرین دیگر مشاهده می‌کنیم که از یک کلام استنتاجاتی دارند و نتیجه می‌گیرند که مثلاً این کلام بر پایه این مبناست یا اینکه این لوازم را دارد.

این سنخ کلمات در واقع استنتاجات و تحلیل‌هایی است که به دنبال کشف مراد می‌توان به سراغ آنها رفت و در صورتی که متکلم به رعایت آن ملازمات ملتزم باشد، کلام او را مورد بررسی قرار داد.

مثلاً اگر متکلمی مثل خدا از واقع گزارش دهد و در محل خود نشان دهیم که لوازم عقلی یک مطلب از آن قابل انفکاک نیستند، می‌توانیم به لوازم عقلی آن گزارش واقعی ملتزم شویم و آنها را به خدا نسبت دهیم.

اما اگر متکلمی به لوازم کلامش متوجه نباشد و مثلاً متکلم حکیمی هم نباشد، نمی‌توانیم آن لوازم را به او نسبت بدهیم بلکه صرفاً می‌توانیم بگوییم اگر گزارش او واقعی باشد، این لوازم را اعم از صحیح یا فاسد دارد.

یکی از دغدغه‌های فیلسوفان مسلمان معمولاً همین بوده است؛ یعنی فیلسوف مسلمان اگر با آیه شریفه «اللهم الصمد» مواجه شود و دریابد که «صمد» به معنای «لا خوف له» (غیر تو خالی)، هست، طبیعتاً به فکر تحلیل آن می‌افتد تا اینکه دریابد این کلام با چه مبانی سازگار است و چه لوازم عقلی دارد و چه طور قابل تحلیل است.

البته ملازمات کلام همیشه عقلی نیست. بسیاری از ملازمات عرفی است. دلالت اقتضاء و تنبیه و اشاره که در اصول فقه بحث می‌شود به جز یک نوع از دلالت اقتضاء، همگی خارج از ملازمات عقلی هستند و به نوعی داخل در ملازمات عرفی یا شخصی هستند.

این ملازمات در جایی قابل تمسک هستند که متکلم به نحوی خود را ملزم به رعایت آن عرف یا آن قرارداد شخصی کرده باشد و الا نمی‌توان نتیجه این ملازمات را به متکلم نسبت داد.

دقت در برخی از انواع اصطلاحات علم اصول نشان می‌دهد که همگی ناظر به این ساحت از ساحت‌های تفسیر هستند.

تقیح مناط و الغاء خصوصیت دقیقاً از این سنخ هستند. آنچه در میان اصولیین معروف است اینکه تقیح مناط و الغاء خصوصیت اگر به ظهور و فهم عرفی برگردند، حجت هستند و الا قیاس محسوب می‌شوند و باطل خواهند بود.<sup>۲۲</sup>

اگر بخواهیم با زبان علم‌پسندی سخن بگوییم می‌توان گفت که الغاء خصوصیت و تقیح مناط یا از سنخ ملازمات عرفی هستند یا از سنخ ملازمات عقلی همراه با استدلالی که نشان دهد که خصوصیت دخلی در مسأله ندارد.

اگر متکلم خود را ملتزم به فهم عرف کرده باشد، در جایی که ظاهر کلام چنین چیزی باشد، معنایش این است که ملازمه عرفیه برقرار است و چون متکلم خود را به آن ملتزم کرده است، می‌توان لوازم را به متکلم نسبت داد. همچنین در جایی که دلیل قاطع عقلی هم بر ملازمه وجود داشته باشد نیز با تقریر پیش گفته می‌توان مفاد آن را به متکلم نسبت داد.

### رویکردها و گرایش‌های تفسیری

اگرچه شرح دادیم که علوم مختلف در جایی که قطعی باشند، می‌توانند در مرحله دوم یعنی مرحله کشف مراد تأثیرگذار باشند و البته شرح دادیم که صرفاً به صورت ابطال معانی در متکلم واقعگو کاربرد دارند ولی تأثیر اصلی گرایش‌های تفسیری در اینجاست. یعنی یک متکلم معمولاً به ملازمات کلامی یک محتوای قرآنی و پاسخ پرسش‌های کلامی برآمده از آن معنای مراد توجه دارد و همین طور دانشمند رشته‌های دیگر.

لذا در تفاسیر عرفانی یا کلامی یا فلسفی مطالب بسیاری می‌بینیم که تنها ربط آنها به آیه به نحو ملازمات آن است.

البته گاهی در تفاسیر این چنینی به اشتباه، به صرف مطابق بودن یکی از احتمالات معنوی آیه بر اساس مثلاً علم کلام، آن معنا را مراد در نظر می‌گیرند که همانطور که عرض شد این یک اشتباه است که باید از آن پرهیز کرد.

### ساحت چهارم: مصداق شناسی

به آیه شریفه \* (فَلَنَسْتَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْتَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ)\*<sup>۲۳</sup> دقت کنید. معنای آیه مبارکه چیست؟

<sup>۲۲</sup> به عنوان نمونه رک: اصول الفقه المقارن فیما لا نص فیہ، ص ۱۰۶.



« پس به تحقیق از کسانی که به سوی آنها ارسال شدند خواهیم پرسید و به تحقیق از فرستاده شدگان خواهیم پرسید. »

در این آیه مبارکه، نه در مرحله احتمالات معنوی پیچیدگی خاصی وجود دارد و نه در کشف مراد. اما با این مقدار هنوز گویا منظور آیه را درک نکرده‌ایم. مراد از ارسال شدگان کیست؟ انبیاء یا ملائکه؟ مراد از کسانی که به سوی آنها ارسال شد، کیست؟ مردم یا انبیاء که به سوی آنها فرشتگان ارسال شدند؟

در واقع دقت در مصادیق گاهی برخی از ابعاد را برای ما روشن می‌کند.

البته همیشه این طور نیست. گاهی منظور اجمالاً روشن است. مثلاً در آیه مبارکه \* (وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرًّا السَّحَابِ) <sup>۲۴\*</sup> منظور روشن است که کوه‌ها هم حرکتی دارند که ابتداء ما با حواس ظاهری درک نمی‌کنیم و لذا گمان می‌کنیم که ساکن هستند. اما اینکه مصداق این حرکت چیست؟ آیا مراد خدا زمانی که این کلام را فرموده حرکت وضعی زمین بوده است یا حرکت انتقالی زمین یا حرکت زمین در کهکشان راه شیری یا مثلاً حرکت جوهری که ملاصدرا می‌گوید یا حرکتی دیگر که هنوز کشف نشده است یا مجموعه این حرکات، روشن نیست.

البته معنای آیه بدون توجه به این مصادیق اجمالاً روشن است ولی توجه به مصادیق دقائق بیشتری را روشن می‌کند.

بسیاری از رویکردهای تفسیری دقیقاً ناظر به همین مرحله است. ملاصدرا با رویکرد تفسیری فلسفی، وقتی در فلسفه حرکت جوهری را ثابت می‌کند، سریعاً این آیه را مصداق آن می‌داند <sup>۲۵</sup> و بالعکس یک طبیعیدان و منجم به محض مشاهده این آیه، آن را دلیلی بر حرکت انتقالی یا وضعی زمین می‌پندارد. البته هر دو برداشت درست نیست بلکه ممکن است مصداق این حرکتی باشد که ما کشف کردیم و ممکن است حرکات بسیاری دیگری باشد که هنوز ما کشف نکردیم.

### جایگاه تأویل قرآن در ساحت‌های چهارگانه

اگر تأویل را طبق مبنای علامه طباطبائی و ظاهر برخی از روایات صرفاً از مقوله مصداق بدانیم <sup>۲۶</sup>، طبیعتاً تأویل قرآن نوعی مصداق شناسی است البته با لحاظ زمان آینده. در واقع شأن نزول مصداق محقق آیه در زمان نزول است و تأویل مصادیق آینده است.

اما اگر تأویل را مثل بسیاری از روایات دیگر منحصر در مقوله مصادیق آینده ندانیم و آن را از قبیل روح معنی بدانیم، در واقع روح معنا نوعی القاء خصوصیت است که شرح آن گذشت.

اگر هم تأویل را شامل معانی غیر متعارف که تحت قاعده‌ای خاص در نمی‌آید بدانیم، طبیعتاً تأویل از ملازمات غیر متعارفی می‌شود که فقط اهل قرآن به آن آگاه هستند. البته حتی طبق دو مبنای قبل نیز نمی‌توان تأویل را از شؤون غیر اهل بیت علیهم السلام دانست که شرح این بحث از هدف این نوشتار خارج است. <sup>۲۷</sup>

<sup>۲۳</sup> سوره اعراف، آیه ۶.

<sup>۲۴</sup> سوره نمل، آیه ۸۸.

<sup>۲۵</sup> تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۴۱۹.

<sup>۲۶</sup> المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۷.

<sup>۲۷</sup> در فصل سوم کتاب «فرآیند استنباط معنی از متن» به این بحث پرداخته‌ایم.

## جایگاه مبانی اخص زبان در ساحت‌های تفسیر

به مجموعه قواعدی که متکلم از جهت اینکه متکلم است، آن‌ها را رعایت می‌کند قواعد عام زبان می‌گویند، مثل بسیاری از قواعد الفاظ علم اصول فقه.

به مجموعه قواعدی که متکلم از جهت تکلم به زبانی خاص مثل عربی، مقید به رعایت آن است، قواعد خاص زبان می‌گویند، مثل قواعد صرف و نحو عربی.

به مجموعه قواعدی که متکلم خاص مقید به رعایت آنهاست نه از دو جهت سابق، قواعد اخص می‌گویند. مثل اینکه متکلمی مقید باشد به صورت محاوره‌ای صحبت کند. محاوره‌ای صحبت کردن، یک مطلبی است که متکلم در صدد رعایت آن است ولی از جهت کلام و نه زبان، هیچ ضرورتی ندارد.

بر اساس نکاتی که عرض شد قواعد خاص زبان در مرحله کشف معانی محتمل بسیار کاربرد دارد بلکه تمام این مرحله به عهده این علوم از قبیل صرف و نحو و بلاغت و لغت است و قواعد عام زبان نیز در همه مراحل حضور دارند.

اما قواعد اخص زبان در مرحله سوم جایگاه خود را پیدا می‌کنند، در جایی که متکلم خود را ملزم به رعایت یک سری ملازمات می‌کند که بر اساس آنها بتوانیم مدلول آن ملازمات را به او نسبت دهیم.

## خلاصه و جمع بندی

بر اساس آنچه گفته شد می‌توان تمام نکات روش شناسی تفسیر را در قالب گفته شده ریخت و ارزیابی کرد که دقیقاً هر کلام هر مفسر و هر نکته روشی او دقیقاً ناظر به کدام مرحله است و آیا در جای خود و به درستی استفاده کرده است یا اینکه به اشتباه افتاده است.

نشان دادیم که توجه به این ساحت‌ها برخی از مهمترین شبهات که منجر به نسبی‌گرایی برداشت از متن می‌شود مثل دوره‌های هرمنوتیک و مسائلی دیگری را چه طور می‌توان به خوبی تحلیل کرد و نشان داد که چنین نتایجی از آنها بر نمی‌آید بلکه جایگاه اصلی آنها را در جای خود نشان داد.

همچنین بر اساس این مطلب نشان دادیم که می‌توان فرآیند دریافت معنای ظاهر عبارت را روشن‌تر کرد.

## منابع

### قرآن کریم

بجنوردی، حسن، منتهی الاصول، ۱ جلد، ناشر کتابفروشی بصیرتی، قم، چاپ دوم، بی تا.

پاکتچی، احمد، آشنایی با مکاتب معناشناسی معاصر، نامه پژوهش پاییز ۱۳۸۷، شماره ۱۳.

رشتی، حبیب الله بن محمدعلی، بدائع الافکار، ۱ جلد، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، قم، چاپ اول، بی تا.

رکعی، محمد و نصرتی، شعبان، میدان‌های معنایی در کاربست قرآنی، ۱ جلد، دار الحدیث، قم، اول، ۱۳۹۶ ش.

سبحاني، جعفر، اصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه، ١ جلد، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم، اول، ١٣٨٣ ش.

صدر، محمدباقر، بحوث في علم الاصول، ٧ جلد، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت عليهم السلام، قم، چاپ: سوم، ١٤١٧ ق.

طباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ٢٠ جلد، ناشر: مؤسسة الأعلمي للطبوعات، لبنان- بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٠ هـ. ق.

مار اغناطيوس افرام، الالفاظ السريانية في المعاجم العربية، مجلة المجمع العلمي العربي، الجزء الثاني من المجلد الثالث و العشرون الى الجزء الثاني من المجلد الخامس و العشرون، ٢٢ جمادى الاولى سنة ١٣٦٧ ق الى ١٢ جمادى الآخرة سنة ١٣٦٩ ق.

محمد بن ابراهيم، صدر الدين شيرازي، تفسير القرآن الكريم، مصحح: خواجه، محمد، ٧ جلد، بيدار، قم - ايران، ١٣٦٦ ش.

محمد بن يعقوب، كليني، كافي، ٨ ج، دار الكتب الاسلامية، تهران، چاپ: چهارم، ١٤٠٧ ق.

مرتضى بن محمد امين، انصاري، فرائد الاصول، ٤ جلد، مجمع الفكر الاسلامي، قم، چاپ نهم، ١٤٢٨ ق.

مسعود بن عمر، تفتازاني، المطول شرح تلخيص المفتاح، ١ جلد، دار احياء التراث العربي للطباعة و النشر و التوزيع، لبنان- بيروت، الطبعة الاولى، بي تا.

مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ١ جلد، بوستان كتاب، قم، چاپ: پنجم، ١٣٨٧ ش.

منتظري، حسين علي، نهاية الاصول، ٢ جلد، نشر تفكر، تهران، چاپ اول، ١٤١٥ ق.

ميرزائي، احمد، فرآيند استنباط معنی از متن، ١ جلد، مؤسسه مطالعات راهبري علوم اسلام، قم، چاپ اول، ١٣٩٧ ش.

واعظي، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، ١ جلد، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، تهران، چاپ هفتم، ١٣٩٣ ش.