

## درآمدی بر مبانی معناشناسی ساختارهای چندوجهی قرآن از منظر علامه طباطبایی

دکتر محمد اسعدی<sup>۱</sup>

دریافت: ۱۳۹۲/۷/۹ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۱

### چکیده

مقاله حاضر به نظریه‌ای از علامه طباطبایی معطوف است که بخشی از آیات قرآن را مورد بحث و بررسی معناشناسانه قرار می‌دهد که به دلیل ساختار ویژه، نگاه‌های چندسویه‌ای را برتافته و به برداشت وجهی از معانی انجامیده است. در این مقاله پشتوانه‌های هرمنوتیکی، زبان شناختی و معناشناختی مرتبط با حوزه فهم قرآن در نظریه یاد شده، بحث و بررسی شده. از منظر هرمنوتیکی از یک سو دیدگاه سنتی و کلاسیک و از سوی دیگر دیدگاه نوین می‌تواند در این نظریه مورد توجه باشد. از منظر زبان شناختی افزون بر قواعد عمومی و عرفی زبان به عنوان پایگاه دلالت‌های قرآنی، توجه به ویژگی‌های زبان و فرهنگ قرآن می‌تواند به توسعه و تعمیق دلالت‌های آن بینجامد. از منظر معناشناختی نیز عناصر مهمی چون ذوجوه بودن، ظاهر و باطن داشتن و تنزیل و تأویل داشتن در معناشناسی قرآن اهمیت دارد.

**کلید واژه‌ها:** معناشناسی قرآن، ساختارهای چندوجهی قرآن، ذوجوه بودن قرآن، علامه طباطبایی.

۱. دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

از دیرباز تفسیر پژوهان و عالمان علوم قرآنی با تأکید بر نظریه اصولی لزوم استعمال لفظ در معنای واحد و التزام به سیاق واحد در سراسر بخش‌های متصل در یک متن، در جست و جوی نظام معنایی رایجی در آیات بوده‌اند که وجه واحدی از معنا و مقصود متن را حکایت کند؛ گویانکه دیگر معانی و وجوه قابل برداشت از متن به عنوان معانی توسعه‌ای یا تأویلی و یا باطنی، کم و بیش مورد اذعان بوده است. آنچه دیدگاه علامه طباطبایی را در این میان برجسته و متمایز می‌کند، آن است که ایشان به امکان برداشت وجوه مستقل و متنوع از بخش‌های به ظاهر به هم پیوسته آیات توجه یافته است. این پیوستگی ممکن است در ساختار لفظی یک یا چند آیه متصل به هم باشد و یا در قالب اصول رایجی چون اطلاق و تقیید و عموم و خصوص در آیات پراکنده دیده شود. در این دیدگاه ممکن است برای پاره‌ای از آیه معنایی مستقل از پاره دیگر دریافت شود و یا برای عبارت عام و مطلق فارغ از معنایی که در کنار عبارت خاص و مقید دارد، معنای درست و قابل قبولی در نظر آید. این تعدد معنایی البته از حوزه تأویل و باطن در نگاه علامه کاملاً متمایز است و در واقع به زاویه‌ای دیگر از همان سطح تنزیل و تفسیر ظاهری مربوط می‌شود. شاید بتوان با توجه به تحلیلی که ایشان در برخی مباحث روایی دارند،<sup>۱</sup> این مسئله را به مراتب ظهورات قرآن تعبیر کرد. طبعاً چنین نگاهی به آیات نیازمند تحلیل‌های متقن زبان شناختی و معناشناختی و نیز شواهد گوناگون قرآنی است.<sup>۲</sup> این

۱. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، ص ۷۳.

۲. پیشتر نویسنده در رساله دکتری خود با عنوان «معناشناسی مستقل فرازهای قرآنی در پرتو روایات تفسیری» تا حدودی در این مسیر گام برداشته است. قبل از آن نیز همین قلم مقاله‌ای تحت نام «ساختارهای چندوجهی قرآن از منظر علامه طباطبایی» در پژوهشنامه قرآن و حدیث دانشگاه قم، سال اول، شماره ۲ به سال ۱۳۸۲ به چاپ رسانده است. البته پیش از آن نیز در کتاب *فقه پژوهی قرآنی*، اثر سید محمد علی ایازی و در مقاله‌ای با عنوان حجیت فرازهای قرآنی اثر آقای عابدینی در

مقاله عهده دار درآمدی بر تحلیل های هرمنوتیکی، زبان شناختی و معناشناختی مرتبط با حوزه فهم قرآن است و تفصیل شواهد قرآنی را به فرصتی دیگر وامی نهد.<sup>۱</sup> منشأ بحث حاضر عبارت عالمانه ای است که علامه طباطبایی ذیل بحثی روایی در تفسیر آیه ۱۱۵ بقره آورده است:

«وَاعْلَمَ أَنَّكَ إِذَا تَصَفَّحْتَ أَخْبَارَ أَيْمَةِ أَهْلِ الْبَيْتِ عليهم السلام حَقَّ التَّصَفُّحِ فِي مَوَارِدِ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ وَالْمُطْلَقِ وَالْمُقَيَّدِ مِنَ الْقُرْآنِ، وَجَدْتَهَا كَثِيرًا مَا تَسْتَفِيدُ مِنَ الْعَامِّ حُكْمًا، وَمِنَ الْخَاصِّ أَعْنَى الْعَامِّ مَعَ الْمُخَصَّصِ حُكْمًا آخَرَ، فَمِنَ الْعَامِّ مَثَلًا الْأَسْتِحْبَابَ كَمَا هُوَ الْغَالِبُ وَمِنَ الْخَاصِّ التُّجُوبِ، وَكَذَلِكَ الْحَالُ فِي الْكِرَاهَةِ وَالْحُرْمَةِ، وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ...»<sup>۲</sup>.

بدانکه اگر روایات امامان اهل بیت عليهم السلام را به دقت در موارد عام و خاص و مطلق و مقید قرآن، کاوش و بررسی کنی، بسیار خواهی یافت که از عام، حکمی و از خاص (عام همراه مخصّص) حکمی دیگر استفاده می شود؛ مثلاً غالباً از عام، حکم استحباب و از خاص، وجوب به دست می آید و همین گونه در کراهت و حرمت ... به نظر می رسد ایشان بر مسئله ای دقیق و حساس انگشت نهاده که شایسته تأمل و تحقیق است. همان گونه که ایشان بیان می کند، اساس این مطلب برگرفته از روایات تفسیری اهل بیت عليهم السلام است و قضاوت درباره آن نیز در گرو ملاحظه و بررسی آنهاست؛ ضمن آنکه شواهد درونی آیات قرآن نیز باید در این بررسی در نظر گرفته شود. از شواهد مربوط می توان دریافت که مسئله یاد شده تنها در حوزه عام و خاص و مطلق و مقید، به مفهوم رایج آن در علم اصول فقه مطرح نیست و قلمروی گسترده دارد. بر همین اساس، به حوزه احکام شرعی و آیات معارف عملی قرآن اختصاص نخواهد داشت و اصولاً برخی شواهد آن در آیاتی است که تحت مسئله نسخ به مفهوم روایی و

مجله بینات شماره ۱۴ به ابعدی از این موضوع تا حدی پرداخته شده است.

۱. نمونه هایی از این شواهد را بنگرید در *سایه ها و ولایه های معنایی*، ص ۲۱۹ به بعد، از همین نگارنده.

۲. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ص ۲۶۰.

عام آن می‌گنجد و افزون بر شواهدی که درباره آیات معارف عملی و احکام شرعی قرآن مطرح است، درباره آیات معارف نظری نیز می‌توان آنها را جست و جو کرد. گفتنی است علامه طباطبایی نیز بیان مزبور را ذیل آیه‌ای مطرح ساخته است که مفهوم عام و خاص و مطلق و مقید، به معنای رایج آن، در آن صادق نیست.<sup>۱</sup> افزون بر این، نتایجی که از آن مطلب ارائه می‌کند، گواه عمومیت مسئله در دیدگاه ایشان است.<sup>۲</sup> به هر حال، به نظر می‌رسد این مسئله را می‌توان با ماهیتی تفسیری و نه صرفاً فقهی و اصولی (به معنای رایج) بررسی و نتایج آن را جست و جو کرد. با این نگاه، مسئله شامل همه مواردی است که در بخشی مفاد عامی وجود داشته و خصوصیت و محدودیت و قیدی در آن نباشد و در بخش دیگر، خصوصیت، محدودیت یا قیدی برای آن مفاد در نظر گرفته شود. حتی آنجا که خصوصیت مزبور از دلیل سیاق و قراین مربوط به دست آید، می‌تواند در قلمرو این مسئله باشد.

اکنون سخن در این است که آیا می‌توان در بیانات قرآن از بخش عام، مستقل از خصوصیات که در بخش‌های دیگر مرتبط با آن دیده می‌شود، حکم و پیامی را گرفت که در معارف عملی، از بایدها و نبایدهای شرعی در مراتب مختلف (همچون وجوب و استحباب یا حرمت و کراهت) حکایت کند و در معارف نظری، به حقایق دینی یا

---

۱. ایشان ذیل آیه ۱۱۵ سوره بقره ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ...﴾ پس از نقل روایاتی که بخش اخیر را درباره جهت قبله در نماز نافله و استحبابی یا خطا در جهت قبله دانسته، از مطلب فوق یاد کرده است. بخش مزبور در دیدگاه مفسران و از جمله خود ایشان مشتمل بر عموم یا اطلاق به معنای اصولی نیست که در آیه دیگر، تخصیص یا تقیید خورده باشد و از این باب، تحت قاعده مورد اشاره ایشان قرار گیرد. آیه دیگری که در قرآن مطرح است، یعنی آیه وجوب استقبال به مسجد الحرام، به عنوان قبله نیز مانند این آیه، از عمومیت و اطلاق برخوردار است (بقره، آیه ۱۴۴، ۱۴۸ و ۱۴۹) و قرینه و شواهدی در قرآن، از رابطه تخصیص میان آن دو آیه حکایت نمی‌کند.

۲. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ص ۲۶۰؛ همچنین ایشان ذیل آیات ۶۲-۶۴ یونس از این بحث البته در حوزه معارف نظری یاد کرده است. بنگرید به: همان، ج ۱۰، ص ۹۹-۱۰۰.

خارجی ناظر باشد؟

در علم اصول فقه، به تفصیل از انواع بیانات عام و خاص و مطلق و مقید و رابطه آنها با یکدیگر و چگونگی تقدم بیان خاص و مقید بر عام و مطلق یاد شده است<sup>۱</sup> که می‌تواند در این مسئله تفسیری نیز مفید باشد، هر چند این مسئله، فراتر از مباحث اصولی رایج است.

در این مسئله، مدعا آن است که از ویژگی‌های بیان قرآن آن است که بیان عام قرآن، جدای از خصوصیات و قیودی که در بخش دیگر برای آن شمرده شده، ممکن است شامل مراتب معنایی ویژه‌ای باشد که پیام عام مستقلاً را افاده کند.

مراد از عمومیت بیان در اینجا، عمومیت معنایی است که فراتر از مصطلح رایج اصولی، شامل مواردی است که بیان، قابلیت تقييد و تحديد معنایی را چه از لحاظ افراد و احوال موضوع و حکم و چه از لحاظ زمان و تاریخ اعتبار آن، دارد. بر این اساس، بیانات مطلق و منسوخ قرآن نیز مشمول بحث خواهند بود.

از تخصیص و تقييد و نسخ هم در اینجا انواع تصرفاتی مد نظر است که بیان دیگری را محدود و مقید می‌سازد و به ظاهر، گستره مفاد آن را تنگ می‌کند.

همچنین مدعای مزبور در جایی است که امکان در نظر گرفتن مراتب معنایی گوناگونی برای حکم یا موضوع بیان عام فراهم باشد. این نکته در آنجا که بیان عام، حوزه محدودی داشته و امکان تصور مراتب گسترده برای آن فراهم نباشد و دلیل خاص، در همان حوزه تصرف کند و تخصیص یا تقييد یا نسخ روا دارد، مفقود خواهد بود و از بحث ما خارج است؛ مثلاً در آیه شریفه: «الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ» (زخرف / ۶۷) نخست می‌فرماید: دوستی‌های دنیا، در قیامت به عداوت تبدیل می‌شود و آن‌گاه دوستی اهل تقوا را استثنا می‌کند. در اینجا دوستی در برابر عداوت و دشمنی

۱. غزالی، محمد بن محمد، *المستصفی*، ص ۲۳۵-۲۵۲.

است و نمی توان فارغ از استثنای مزبور، مرتبه‌ای معنایی برای عمومیت حکم نخست در نظر گرفت که با آن استثنا هم جمع شود. در مواردی نیز که خصوصیت حکم و موضوع یک بخش، پیش از انعقاد کلام و در ضمن آن مطرح شود، مانند آنکه غایت خاصی برای اصل حکم شرعی بیان گردد، بحث حاضر جایگاهی ندارد؛ مثلاً در آیه: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ...﴾ (بقره / ۱۸۷) نمی توان از پیام و حکم عام و مستقلى فارغ از غایت مزبور سراغ گرفت.

تبیین مسئله یاد شده طبعاً نیازمند مباحث گسترده نظری و کاربردی است. در این نوشتار برآنیم تا به مهمترین پشتوانه‌های نظری این مسئله در حوزه‌های هرمنوتیکی، زبان شناختی و معناشناختی معطوف به حوزه فهم قرآن نگاهی بیفکنیم.

## ۲. نگاهی به پشتوانه هرمنوتیکی دیدگاه علامه

از آن رو که قرآن کریم را صورت مکتوب و تثبیت شده وحی الهی می دانیم که به زبان معناداری بروز یافته است، همچون هر متن دیگری، تفسیر و فهم آن، روشی را می طلبد که به علت ویژگی‌های خاص آن، نیازمند رازگشایی و پرده برداری ضابطه مند از مقاصد و مراداش است.

در میان فیلسوفان زبان، دانشی که عهده دار بیان مسائل مربوط به اصول، راهکارها و دشواری‌های فهم و تفسیر متون است، با عنوان «هرمنوتیک» شهرت یافته است.<sup>۱</sup> البته از یک منظر، دانش هرمنوتیک را می توان همزاد هرمتنی در طول تاریخ دانست که به ویژه درباره کتب آسمانی، به خصوص قرآن کریم، به عصر نزول و پیدایش آنها برمی گردد؛ اما از منظری دیگر که به حوزه دانش‌ها و علوم طبقه بندی شده انسانی مربوط است، در آغاز تدوین، برای بیان قواعد تفسیر انجیل مطرح بود و نخستین بار در کتاب هرمنوتیک مقدس (Hermeneutica sacra) اثر جی سی دانهوسر، در سال ۱۶۵۴م بدان

۱. هوی، دیوید کونز، *حلقه انتقادی*، ص ۵۵.

پرداخته شد.<sup>۱</sup>

در تاریخ تطوراين دانش، به رغم تنوع و گوناگونی رویکردها و آراء می‌توانیم از دو دیدگاه اساسی یاد کنیم که یکی به دیدگاه سنتی و کلاسیک معروف است و دیگری به دیدگاه مدرن و نوین. دیدگاه سنتی به صورتی بسیط و فارغ از دشواری‌های گسترده مربوط به تفسیر و زمینه‌ها و روش‌های فهم بشری، فهم متون را با جست و جواز مقاصد و نیات واقعی مؤلفان و گویندگان آنها روا می‌دارد. این دیدگاه، با تبیینات تازه و تأملات معناشناختی شلایر ماخر متفکر آلمانی، زمینه بروز دیدگاه مدرن و نوین هرمنوتیک را فراهم آورد و در پی آن، برخی به تفسیر روان‌شناختی متون روی آوردند و با کم‌رنگ کردن جانب زبان شناختی تفسیر، به جای پرداختن به متن و روابط درونی آن، به شرایط روانی و تاریخی مؤلف پرداختند. برخی دیگر نیز با رویکردی افراطی، به طرد کامل مؤلف، در تفسیر متن معتقد شدند، تا آنجا که در هرمنوتیک فلسفی گادامر، هیچ تأویل قطعی و نهایی برای متن، پذیرفته نیست و اصولاً متن، تجلی ذهنیت مؤلف تلقی نمی‌شود. براین اساس درستی و نادرستی یک فهم، در مقایسه با مقصود مؤلف سنجیده نمی‌شود و ترجیحی برای قرائت و فهم مؤلف در برابر دیگر قرائت‌ها و فهم‌ها نیست و چه بسا دیگران متن را بهتر و کامل‌تر از خود مؤلف درک کنند.<sup>۲</sup>

دیدگاه اخیر، هرچند امروزه در میان برخی نظریه‌پردازان حوزه دین‌پژوهی و قرآن‌پژوهی، مورد توجه واقع شده است،<sup>۳</sup> از سوی بسیاری از محققان حوزه‌های فلسفی و

---

1. Ricard E. Palmer, P34.

۲. هوی، دیوید کونز، *حلقه انتقادی*، همان، ص ۳۱۵ و ۳۲۸؛ احمدی، بابک، *ساختار تأویل، متن، ج ۱*، ص ۴۳؛ بیات، عبدالرسول، *فرهنگ واژه‌ها*، ص ۵۵۸-۵۸۶.

۳. سروش، عبدالکریم، *قبض و بسط تنوریک شریعت*، ص ۲۹۴؛ همو، *صراط‌های مستقیم*،

ص ۲-۶؛ مجتهد شبستری، محمد، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، ص ۱۷؛ همو، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، ص ۱۱۴.

معرفت شناختی و دین پژوهی، با انتقادات جدی روبرو شده است.<sup>۱</sup>  
در اینجا مناسب است نکاتی را درباره پستوانه هرمنوتیکی دیدگاه معناشناختی  
علامه یاد کنیم.

### نکته یکم

دانش هرمنوتیک، آن گونه که گذشت، به رویکرد ویژه‌ای اختصاص ندارد و شامل  
حوزه وسیعی با محوریت مسئله روش شناسی فهم متون و آثار می‌شود. از این رو، طبیعی  
است که این نوشتار، که به نوعی در پی تبیین معانی و مدلول‌های متن قرآنی است، با  
مسائل اساسی آن درگیر باشد و در چارچوب خاصی به لحاظ هرمنوتیکی قرار گیرد.  
به نظر می‌رسد در موضوع حاضر، که خود در جست و جوی روش ضابطه‌مندی برای  
فهم معانی بخش‌های قرآنی است، پیش از پژوهش کافی، تعیین چارچوب خاص و بسته  
هرمنوتیکی، چندان منطقی نیست. اما آنچه در اینجا بیان می‌شود، دورنمایی از نوع نگاه  
ما به متن قرآنی و راهکار فهم آن است که طبعاً بسته به ویژگی متن و صاحب آن، مبانی و  
شواهد خاص خود را می‌طلبد.

### نکته دوم

در دیدگاه برخی نظریه‌پردازان، مباحث هرمنوتیک، همواره مباحثی برون‌متنی و از  
نوع دانش‌های پیشینی نسبت به فهم متون شمرده شده است؛<sup>۲</sup> به این معنا که از افقی  
بیرون از خود متن و با نگاهی فارغ از مفاد متن، به تفاسیر مفسران نگریسته می‌شود و  
دامنه تأثیر عوامل گوناگون در فهم متون و دشواری‌های فراروی آن، بررسی می‌گردد و

---

۱. احمدی، بابک، *ساختار تأویل متن*، ج ۱، ص ۵۹۱؛ واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*،  
ص ۴۳۵-۴۳۶.

۲. سروش، عبدالکریم، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، ص ۱۴۱-۱۴۲.



سپس با اتخاذ موضع معینی نوبت به نگاه درونی و فهم خود متون می‌رسد. به نظر می‌رسد به رغم اهمیت مسائل و دغدغه‌های این دانش درباره متون و آثار گوناگون بشری، در باب متون دینی به ویژه قرآن کریم، قضاوت‌های پیشینی درباره چارچوب فهم و تفسیر، بدون توجه به ویژگی‌های این اثر و گوینده آن، شایسته نیست. توضیح آنکه در باب فهم و تفسیر متن مقدسی چون قرآن، فارغ از مسئله «ایمان» نمی‌توان به نتیجه رسید. مراد از اهمیت ایمان در تنقیح روش فهم و تفسیر، لزوماً داشتن باورهای مؤمنانه و التزام و تعهد عملی به دین و آموزه‌های دینی نیست، بلکه منظور نوعی تسلیم و تعهد نظری و معرفتی در برابر این متن و گوینده آن است، به گونه‌ای که بدون هرگونه پیش‌داوری، انتظارات خود را با نگرشی محققانه، در خود قرآن تنقیح کنیم. به دیگر سخن، پیش از آنکه بر تعین یا عدم تعین وحدت و یا کثرت مدلول‌ها و معانی آیات تأکید کنیم، یا بر محوریت مفسر یا متن یا مؤلف آن، در فهم و تفسیر اصرار ورزیم، باید با ایمان و دل‌دادگی و گشودگی ذهن و ادراک و با سعه صدری عالمانه و محققانه، به سراغ قرآن برویم و در پرتو آن، به تنقیح، تعدیل و اصلاح انتظارات و ذهنیت‌های خود پردازیم.

### نکته سوم

با توجه به نکته گذشته، شاید بتوان اساسی‌ترین اصل هرمنوتیکی مورد نظر را درباره فهم قرآن، در نوع نگاه خود به این متن دینی تعریف کرد که در پرتو آن، نگاه صرفاً بیرون‌متنی و بیرون‌دینی، ناکارآمد دانسته شده، ضرورت توجه به ابعاد و جنبه‌های مختلف این متن، با سه ویژگی زیر مورد توجه است:

اولاً قرآن یک متن عربی است؛ ثانیاً قرآن یک متن ویژه قدسی و الهی است؛ ثالثاً قرآن یک متن دینی است.

هریک از این ویژگی‌ها، که خود بر شواهد گوناگونی متکی است، اقتضائات ویژه‌ای دارد که در تبیین دیدگاه هرمنوتیک قرآن نقش آفرین خواهد بود. ویژگی نخست، توجه به ضوابط معناشناختی متون عربی را می‌طلبد. ویژگی دوم، ژرف‌اندیشی در عرصه‌ها و

افق‌های معنایی و معرفتی کلام الهی را باعث می‌شود که در پرتو آن، بسیاری از کاستی‌ها و محدودیت‌های متون غیر قدسی درباره متن قرآن، ناموجه انگاشته می‌شود. از آن جمله می‌توان به مسئله استعمال لفظ در معانی متعدد اشاره کرد که برخی اصولیان با توجه به محدودیت‌های متکلم انسانی آن را ناممکن تلقی کرده‌اند.<sup>۱</sup> در حالی که این محدودیت در کلام الهی نخواهد بود. ویژگی سوم نیز امکان فهم این متن را در نظام معرفتی دین، که شامل سنت پیشوایان دینی است، طلب می‌کند.

به هر حال، دیدگاه هرمنوتیکی خاصی که درباره قرآن، در این نظریه دنبال می‌شود و پایه اساسی آن بیان شد، در مقایسه با رویکردهای رایج در هرمنوتیک، از جهتی به رویکرد سنتی و کلاسیک نزدیک می‌شود و از جهتی دیگر، با برخی دیدگاه‌ها در رویکرد نوین هم سواست. از آن رو که بر محوریت متن و امکان فهم مقاصد گوینده در پرتو مدلول متن تکیه می‌کند و میان فهم‌ها و برداشت‌های معتبر و غیر معتبر تفکیک می‌کند و در جستجوی ضوابط این تفکیک است، به رویکرد سنتی نزدیک می‌شود؛ اما از آن رو که بر مراتب متکثر مدلول و مفاد آیات و بخش‌های قرآنی و وجوه گوناگون آن تأکید می‌کند و به ظرفیت‌های ذهنی و فکری مخاطبان و مفسران، در دستیابی به وجوه گوناگون بخش‌های قرآنی توجه می‌کند و فهم و تفسیر صحیح را به مرتبه و سطح خاصی محدود نمی‌کند و در کشف قلمرو معنایی آیات، به ویژگی‌ها و امتیازات مؤلف و گوینده این متن توجه دارد، از دیدگاه‌های نوین نیز بهره‌مند است.

### ۳. نگاهی به پشتوانه زبان شناختی قرآنی دیدگاه علامه

بی‌تردید نقش قواعد زبان و ادبیات عرب، به عنوان پایگاه دلالت‌های قرآنی

---

۱. بنگرید به: فخر رازی، محمد بن عمر، *المحصول*، ج ۱ ص ۱۰۲؛ خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، ج ۱، ص ۵۴-۵۵؛ درباره گونه‌های این دیدگاه بنگرید به: طیب حسینی، محمود، *چند معنایی در قرآن کریم*، ص ۱۵۳.

انکارناپذیر است و در نتیجه، لحاظ قواعد دستوری و ادبی و مصادر لغت شناسی و اصول لفظی، شرط لازم برای فهم زبان قرآن تلقی می‌شود، اما آنچه به طور خاص باید بر آن تأکید داشت، آن است که این شرط کافی نیست و توجه به نوع خاص زبان و فرهنگ قرآن و ویژگی‌های مربوط بدان نیز نیاز است.

این پرسش که آیا فهم قرآن، تنها از رهگذر قواعد متعارف زبان و ادبیات عرب حاصل می‌شود یا باید به مؤلفه‌های دیگری هم در این باره توجه شود، از پرسش‌های اساسی و مهم مباحث تفسیری است. این پرسش، خود مسبوق به این سؤال هرمنوتیکی درباره ماهیت متن قرآنی است که آیا متن قرآنی کلام و سخنی بشری است و طبعاً محکوم به قواعد متعارف آن، یا سخنی ویژه از متکلمی ممتاز و یگانه، که فهم آن در گرو آگاهی از نیات و مقاصد گوینده و قابلیت‌ها و ویژگی‌های زبان آن است؟

بحث از عرفی و عام یا ویژه و خاص بودن زبان قرآن، بحثی است که به گونه‌ای درباره هر متن و سخنی به حسب مقاصد و اهداف و کارکردها و گوینده آن، مطرح می‌شود. متن و سخنی که در گفت‌وگوهای عمومی و عامیانه ابراز می‌شود، با متن و سخنی که در حوزه‌های خاص علمی بیان می‌شود، متفاوت است. متخصصان هر دانشی هم گاه با مخاطبان ویژه گفت‌وگوهای تخصصی دارند و گاه با عموم مردم سخن می‌گویند و مثلاً از توصیه‌های ایمنی یا موعظه‌های عام سخن می‌رانند. از سوی دیگر، سخن گوینده‌ای که عامی است و از فنون سخن بلیغ و معارف دقیق آگاهی ندارد، با سخن ادیب و سخن‌دان متفاوت است.

چنان‌که پیشتر در بحث از پشتوانه‌های هرمنوتیکی به اشاره گذشت، شواهدی در دست است که وجود امتیاز زبان قرآن را حکایت می‌کنند. اساسی‌ترین خصوصیت و امتیاز قرآن، که از لحاظ زبان شناختی نیز مهم است، این است که قرآن زبان و سخن خداست. اصولاً همان گونه که در این حکمت علوی اشاره شده که «المرء مخبوءٌ تحت

لسانه»،<sup>۱</sup> هرگونه‌ای در لابه لای زبان و سخن خود نهفته است و سخن الهی قرآن نیز مشمول این اصل است.

گاه به خطا با کنار هم نهادن اصل مزبور و آیه ۴ سوره ابراهیم - «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ...»؛ ما هیچ پیامبری را، جز به زبان قومش نفرستادیم - شتاب زده چنین نتیجه گرفته می شود که قرآن تجلی و انعکاس فرهنگ و اندیشه و باورهای عرف عرب هاست و قالب و محتوایی قومی دارد، حال آنکه اصل زبان شناختی مزبور، درباره سخن و صاحب سخن است، نه صرفاً قالب ظاهری. سخن قرآن، هر چند عربی و به لغت قوم پیامبر است، سخن خداست و اگر زبان و سخن، آئینه تمام نمای فرهنگ و اندیشه و عرف صاحب سخن است، قرآن هم آئینه و جلوه گاه خداست؛ چنان که حضرت علی علیه السلام نیز به این حقیقت تصریح می کند:

«فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ»<sup>۲</sup>؛

خداوند سبحان به گونه‌ای نامرئی در کتاب خود، تجلی کرده و خود را نشان داده است.

قرآن در آیات مختلف، خود را «کلام الله» و «کتاب الله» معرفی می کند<sup>۳</sup> و اولیاء و پیشوایان دینی نیز به این نکته تصریح دارند و آن را به عنوان «کلام الله»، «قول الله»، «کتاب الله»، «وحی الله» و «تنزیل الله» ستوده اند.<sup>۴</sup>

به لحاظ زبان شناختی باید گفت: قرآن در عین تنزل به زبان متعارف عربی، از آن رو

۱. شریف رضی، نهج البلاغه، خطبه ۱۴۸.

۲. همان، خطبه ۱۴۷.

۳. توبه / ۶: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ...»؛ نیز فتح / ۱۵؛ بقره / ۱۰۱؛

آل عمران / ۲۳، ۷۰ و ۹۸.

۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۹۲، ص ۲۰۷ و ۲۱۷؛ متقی هندی، کنز العمال، ج ۲، ص ۴۰۲۹

وج ۷، ص ۶۷۵.

که به عنوان سخن خدا مطرح است،<sup>۱</sup> در تحلیل ماهیت زبانی آن نمی توان به طور کامل از تحلیل های زبان متعارف بشری قیاس و الگو گرفت.

قرآن، کلام و آیه خداست که تا سطح فهم انسان، ساده شده و تنزل یافته است، اما ارتباطش با متکلم آن باقی است. از این رو، تأکید قرآن همواره بر این است که همین صورت تنزل یافته و آسان شده و تفصیلی آن، منسوب به خداست، همان که «قرآن» نامیده می شود:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف / ۲)؛ ما آن را قرآنی عربی فرودستادیم، باشد که بیندیشید.

﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ...﴾ (اعراف / ۵۲)؛ کتابی به آنان ارزانی داشته ایم که آگاهانه تفصیل یافته است.

﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ...﴾ (قمر / ۱۷)؛ قرآن را برای یادآوری آسان ساخته ایم. این آیات و دیگر آیات همگون، به روشنی گواه آن است که در جریان نزول، ماهیت الهی بودن قرآن عربی باقی مانده است و نور الهی را در همین صورت تنزیلی کلام خدا می توان جست و جو کرد؛ حقیقتی که در روایات معصومین علیهم السلام نیز به صورتی زیبا انعکاس یافته است؛ از جمله، در ذیل حدیث مشهور و معتبر ثقلین آمده است:

«كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ».<sup>۲</sup>

در این بیان نبوی، قرآن رشته ای آویخته از آسمان و ملکوت اعلاهی الهی تا پهنه زمین و عالم ملک معرفی شده است، بی آنکه زمینی شدنش، اتصال و امتداد آن را تا ملکوت الهی منقطع سازد. اکنون با توجه به این دو نکته؛ یعنی زمینی شدن و تنزل یافتن قرآن، در

---

۱. زخرف / ۳ و ۴: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ \* وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ؛ نیز شعراء / ۱۹۲.

۲. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن، ج ۵، ص ۶۶۳، ح ۳۷۸۸؛ احمد بن حنبل، مسند، ج ۳، ص ۱۴؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۱۳.

کنار ماهیت آسمانی و الهی آن، می‌توان نتیجه گرفت که معنای مطلب نخست نباید بعد عمیق و الهی قرآن را به عنوان آئینه خدا نادیده انگارد و به قرآن صبغه‌ای کاملاً بشری و محکوم به حدود بشری بدهد؛ چنان که معنای مطلب دوم نیز نباید همه ماهیت قرآن را ماهیتی فراطبیعی و نافهمیدنی نشان دهد و مخاطبان را از دستیابی به معارف آن ناکام بداند.

#### ۴. نگاهی به پشتوانه معناشناختی قرآنی دیدگاه علامه

به استناد فرهنگ دینی برگرفته از روایات اسلامی، معناشناسی قرآن با عناصر مهمی پیوند می‌خورد که هر یک در خور تحقیق مستقل است. عناصری چون ذووجه بودن قرآن، ظهرو بطن داشتن قرآن، تنزیل و تأویل داشتن قرآن و جری و تطبیق قرآن، هر یک به نوعی در بحث معناشناسی مستقل ساختارهای چند وجهی دخیل است. به نظر می‌رسد عنصر نخست، یعنی ذووجه بودن قرآن، که اعم از دیگر عناصر است می‌تواند نقش محوری در پشتیبانی دیدگاه مزبور ایفا کند.

ذووجه بودن قرآن، مسئله‌ای برگرفته از متون روایات اسلامی در منابع گوناگون فریقین است.<sup>۱</sup>

در گزارشی اجمالی از این روایات می‌توان متون زیر را مورد توجه قرار داد:

الف. از پیامبرگرمی اسلام روایت شده است:

«الْقُرْآنُ ذُلُوفٌ ذُو وُجُوهِ فَأَحْمَلُوهُ عَلٰی أَحْسَنِ وُجُوهِهِ»<sup>۲</sup>؛ قرآن انعطاف‌پذیر و چندگونه

---

۱. برای بررسی روایات مزبور بنگرید به: اسعدی، محمد، *سایه‌ها و ولایه‌های معنایی*، ص ۶۹-۹۸؛ همچنین درباره این احادیث بنگرید به: قاسم بستانی، «تبارشناسی و اریایی احادیث و جوهیه»، *مجله علوم حدیث*، ش ۵۶، ۱۳۹۰.

۲. دارقطنی، علی بن عمر، *سنن، الدارقطنی*، ج ۴، ص ۱۴۴، ح ۸؛ دیلمی، *فردوس الاخبار*، ج ۳، ص ۲۸۰، ح ۴۷۰۷ (بدون ذلول)؛ زبیدی، *اتحاف السادة المتقین*، ج ۴، ص ۵۴۰؛ احسائی، *عوالی*

است. پس آن را بر بهترین وجوه و گونه‌هایش حمل کنید.

ب. از پیامبرگرمی اسلام ﷺ چنین روایت شده است:

«لَا يَكُونُ الرَّجُلُ فَقِيهًا كُلَّ الْفِقْهِ حَتَّى يَرَى لِلْقُرْآنِ وُجُوهاً كَثِيرَةً»<sup>۱</sup>.

انسان، فقیه کامل نمی‌شود، مگر آن‌گاه که برای قرآن، وجوه فراوانی بیابد.

سیوطی ذیل این نقل به منابع دیگری اشاره می‌کند که روایت را به نحو موقوف و بدون

نقل از پیامبر اکرم ﷺ، از صحابه ایشان گزارش کرده‌اند. وی می‌نویسد:

این حدیث را ابن سعد و دیگران از ابی الدرداء به این لفظ گزارش کرده‌اند:

«لَا يَفْقَهُ الرَّجُلُ كُلَّ الْفِقْهِ».

نیز ابن عساکر در تاریخ خود، از طریق حماد بن زید، از ایوب از ابی الدرداء

چنین آورده است:

«إِنَّكَ لَنْ تَفْقَهُ كُلَّ الْفِقْهِ حَتَّى تَرَى لِلْقُرْآنِ وُجُوهاً»<sup>۲</sup>.

همچنین زبیدی در *اتحاف السادة المتقين*، افزون بر نقل حدیث ابوالدرداء<sup>۳</sup> از

صحابی دیگر پیامبر، شداد بن اوس، چنین گزارش کرده است:

«لَا يَفْقَهُ الْعَبْدُ كُلَّ الْفِقْهِ حَتَّى يَرَى لِلْقُرْآنِ وُجُوهاً كَثِيرَةً»<sup>۴</sup>.

ج. از امیرمؤمنان، حضرت علی عليه السلام نقل شده که ابن عباس را در گفت‌وگو و محاجه

با خوارج نهروان، چنین سفارش کرده است:

---

النسائی، ج ۴، ص ۱۰۴ (أحسن الوجوه)؛ طبرسی، *مجمع البيان*، ج ۱، المقدمه، الفن الثالث،

ص ۸۱؛ فیض کاشانی، *تفسیر الصافی*، ج ۱، مقدمه پنجم؛ سیوطی، *الاتقان*، ج ۱، نوع ۳۹.

۱. سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، ج ۱، نوع ۳۹؛ ج ۲، نوع ۷۸؛ زبیدی، *اتحاف السادة*

*المتقين*، ج ۴، ص ۵۴۹؛ ج ۴، ص ۵۲۷؛ زرکشی، *البرهان*، ج ۱، ص ۱۹۰.

۲. سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، ج ۱، نوع ۳۹؛ ج ۲، نوع ۷۸.

۳. زبیدی، محمد بن محمد، *اتحاف السادة المتقين*، ج ۴، ص ۵۲۷ و ۵۴۹.

۴. همان، ج ۴، ص ۵۲۷.

«إِذْهَبْ إِلَيْهِمْ فَخَاصِمَهُمْ وَلَا تُحَاجِّهِمْ بِالْقُرْآنِ، فَإِنَّهُ ذُو وُجُوهِ وَلَكِنْ خَاصِمَهُمْ  
بِالسُّنَّةِ»؛

نزد آنان برو و با آنان گفت و گو کن و با قرآن با آنها گفت و گو و محاجه نکن؛ زیرا قرآن  
ذو وجوه و چند گونه است، بلکه با سنت، با ایشان استدلال کن.

این متن را سیوطی به نقل از ابن سعد، از طریق عکرمه آورده است.<sup>۱</sup> ابن سعد  
به صورت دیگری نیز گزارش کرده است که براساس آن، ابن عباس به حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ  
عرض می کند: ای امیرمؤمنان! من از آنان به کتاب خدا داناتم؛ زیرا که در خانه های ما  
نازل شده است. حضرت در پاسخ می فرماید:

«صَدَقْتُ وَلَكِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ تَقُولُ وَيَقُولُونَ، وَلَكِنْ خَاصِمَهُمْ بِالسُّنَنِ فَإِنَّهُمْ  
لَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا»؛

درست گفتمی؛ ولی قرآن تحمل پذیر و گونه گون است؛ تو چیزی می گویی و آنان چیزی  
می گویند؛ ولی اگر از راه سنت با آنان استدلال کنی، چاره ای نخواهند داشت.<sup>۲</sup>

این حدیث را سید رضی در *نهج البلاغه* گزارش کرده است.<sup>۳</sup>  
ابن اثیر در *نهایه* چنین آورده است:

«وَفِي حَدِيثِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تُتَنَاطَرُوهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ».<sup>۴</sup>

زمخشری نیز در *ربيع الابرار* از آن یاد کرده است.<sup>۵</sup> ابن ابی الحدید آن گاه که در شرح  
این بخش از بیانات حضرت تأمل می کند، چنین می گوید:

۱. سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، ج ۱، نوع ۳۹.

۲. بنگرید به: همان.

۳. شریف رضی، *نهج البلاغه*، نامه ۷۷.

۴. ابن اثیر، *النهایه فی غریب الحدیث والاثار*، ج ۱، ص ۴۴۴.

۵. زمخشری، *ربيع الابرار*، ج ۲، ص ۶۶، رقم ۸۶.



«هذا الكلام لا نظير له في شرفه وعلو معناه»؛

این سخن، در شرافت و بلندی معنا، بی نظیر است.

د. از جابر بن یزید نقل شده است که وی از امام باقر علیه السلام تفسیر آیه ای را پرسید و پاسخی از امام شنید و دوباره آن را پرسید و از امام پاسخی متفاوت دریافت کرد. علت را که جو یا شد امام فرمود:

«ای جابر! قرآن را باطنی است (و آن باطن را باطنی)، و آن را ظاهری است و آن ظاهر را ظاهری. ای جابر! از تفسیر قرآن چیزی دورتر از آنرا و اندیشه های مردمان نیست؛ یک آیه آغازش درباره چیزی و پایانش درباره چیزی دیگری است، با آنکه سخنی پیوسته و پذیرای چند وجه است».

متن روایت چنین است:

احمد بن محمد بن خالد البرقی عن أبيه عن علي بن الحكم عن محمد بن الفضيل عن بشر الوابشي (شريس الوابشي) عن جابر بن يزيد، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التفسير. فأجابني. ثم سألت عنه ثانية. فأجابني بجواب آخر. فقلت: كنت أجبتي في هذه المسألة بجواب غير هذا. فقال:

«يا جابر إن للقرآن بطناً (والبطن بطناً) وله ظهر وللظهر ظهر. يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل متصرف على وجوه».<sup>۲</sup>

از این متن برمی آید که آیات قرآن، سخنانی پیوسته و متصل و با وجود این، دارای ابعاد گوناگون و انعطاف پذیر به معانی متعدد است که هر وجهی از آنها با توجه به بخشی

۱. ابن ابی الحدید، محمود بن عمر، شرح نهج البلاغه، ج ۱۷ و ۱۸، ص ۷۱.

۲. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، ص ۳۰۰، ح ۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۹۱، ح ۳۷؛ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۹۲، ح ۴۱ نیز ح ۷۴؛ بنگرید به: عیاشی، التفسیر، ج ۱، ص ۱۲، ح ۸ و ج ۱، ص ۱۱، ح ۲.

از آیه، درخور توجه است؛ گاه با تکیه بر بخش نخست آیه می‌توان معنایی را از آن برداشت کرد و با تکیه بر بخش دیگری از همان آیه، برداشت دیگری کرد.

در حقیقت، آیه تاب وجوه معتبر و متعددی را دارد که این وجوه، هر یک نسبت به دیگری ممکن است وضوح یا خفای بیشتری داشته باشد. همین وضوح یا خفای معنایی، تعبیر ظهري یا بطن را توجیه می‌کند. آیه‌ای که معنا و مفهومی واضح و ظاهری دارد، با نگاهی عمیق‌تر و دقیق‌تر می‌تواند معنا و مفهومی را افاده کند که نسبت به معنای نخست، معنای مخفی و باطنی به حساب می‌آید؛ چنانکه این سطوح معنایی می‌توانند تعدد یابند و معنای باطنی و مخفی، معنای دیگر و دقیق‌تری نیز که از خفای بیشتری برخوردار است، در خود پنهان داشته باشد که البته معنای باطنی نخست، نسبت به معنای باطنی دوم، ظاهر به حساب می‌آید.<sup>۱</sup>

هـ. روایت دیگری که وجوه متعدد معانی قرآن را بیان می‌کند، روایت ذیل است که صفار در *بصائر الدرجات* چنین گزارش کرده است:

الفضل عن موسى بن القاسم عن أبان عن ابن أبي عمير أو غيره عن جميل بن درّاج عن زارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «تفسير القرآن على سبعة أحرف (أوجه)، منه ما كان ومنه ما لم يكن بعد، ذلك تعرفه الأئمة»<sup>۲</sup>؛ تفسیر قرآن بر هفت حرف (وجه) است، برخی گذشته و برخی هنوز نیامده است که امامان، آنها را می‌شناسند.

ظاهراً این حدیث، به وجوه و ابعادی از معنای آیات قرآن اشاره دارد که در بستر زمان و مکان و مصادیق گوناگون، صادق می‌افتد. پاره‌ای از وجوه و ابعاد، که در بستر نزول تحقق یافته، برای مخاطبان روشن است؛ اما پاره‌ای دیگر، مصداق‌هایی و مواردی است

۱. بنگرید به: طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، ص ۷۳.

۲. صفار قمی، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، ص ۱۹۶؛ مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۹۲، ص ۹۸، ح ۶۵.

که در آینده، درباره آیه تحقق می‌یابد. از آن رو که علم به این بخش از وجوه آیات، منوط به آگاهی‌های غیبی به آینده است، از عهده درک عموم خارج است؛ گوا اینکه در زمان صدق و تحقق مفهوم آیه، ژرف اندیشان محقق می‌توانند به تطبیق درست مفهوم آیه بر مصداق خارجی آن همت گمارند.

بنا بر آنچه گذشت، می‌توان گفت ذو وجوه بودن قرآن، تنها به معنای لغزان و خطیر بودن فهم قرآن برای غیر شایستگان و انعطاف پذیری تعبیر قرآنی به وجوه و معانی غیر مقصود نیست، بلکه می‌تواند همچنین ناظر به وجوه معتبر تعبیر قرآنی و اهمیت احاطه علمی مفسران بر آن وجوه باشد. به بیان دیگر، این عنوان، علاوه بر آنکه حاکی از امری سلبی و هشدار آمیز است، به امری ایجابی و همراه با ترغیب مفسران به سوی کشف آن وجوه نیز نظر دارد.

### جمع‌بندی و نتایج

دیدگاه علامه طباطبایی در امکان برداشت وجوه معنایی از ساختارهای چند وجهی قرآن به لحاظ هرمنوتیکی قابل استناد به برخی دیدگاه‌های سنتی و نیز ابعدی از دیدگاه‌های نوین در فهم و تأویل متون دینی است. از آنجا که بر محوریت متن و امکان فهم مقاصد گوینده در پرتو مدلول متن و ضوابط عمومی دلالت تکیه دارد به دیدگاه‌های سنتی و کلاسیک نزدیک می‌شود و از آنجا که بر مراتب متنوع مدلول و مفاد آیات و امکان دستیابی به وجوه مختلف معنایی بر حسب ظرفیت‌های فکری مخاطبان و مفسران تأکید می‌کند و در کشف قلمرو معنایی آیات به ویژگی‌های گوینده و مؤلف متن توجه دارد با برخی دیدگاه‌های نوین و مدرن همگون است.

این دیدگاه به لحاظ زبان شناختی اولاً نقش قواعد زبان و ادبیات عرب را به عنوان پایگاه و بستر دلالت‌های قرآنی می‌پذیرد و آن را شرط لازم، ولی ناکافی فهم قرآن می‌شمارد و ثانیاً نوع خاص زبان و فرهنگ قرآن را با قابلیت‌های ویژه زمینه ساز کشف لایه‌ها و وجوه متنوعی از معانی آیات می‌داند.

به لحاظ معناشناختی نیز عنصر محوری «ذووجه بودن قرآن» که عناصر فرعی چون ظهور و بطن داشتن و تنزیل و تأویل داشتن قرآن را پوشش می‌دهد، در متون روایی متعددی از منابع کهن فریقین ریشه دارد. ذووجه بودن قرآن با دو جنبه سلبی و ایجابی در متون روایی قابل تحلیل است. از جنبه سلبی تأکید این متون بر خطیرو لغزان بودن مسیر فهم قرآن برای مخاطبانی است که چه بسا از تعهدها و شایستگی‌های لازم در فهم ابعاد درست معانی آیات برخوردار نباشند. از جنبه ایجابی نیز که به بحث حاضر ارتباط دارد نقطه توجه این متون بر وجوه معتبر و متنوع معنایی است که برای اهل تفقه و شناخت قرآنی قابل دریافت است.

## منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن اثیر، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، المكتبة العلمية، بيروت، بی تا.
۳. ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغه*، دار احیاء الکتب العربیه، بیروت، ۱۳۸۵ق.
۴. ابن ابی جمهور بن زین الدین، *عوالی اللالی*، مطبعة سید الشهداء، قم، ۱۴۰۵ق.
۵. ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند احمد بن حنبل*، دار الفکر، بیروت، بی تا.
۶. احمدی، بابک، *ساختار تأویل متن*، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۰ش.
۷. اسعدی، محمد، *سایه‌ها و لایه‌های معنایی*، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵ش.
۸. برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، تحقیق سید مهدی رجایی، المجمع العالمی لاهل البيت علیهم‌السلام، قم، ۱۴۱۲ق.
۹. بستانی، قاسم، «تبارشناسی و ارزیابی احادیث وجوهیه»، *مجله علوم حدیث*، ش ۵۶، ۱۳۹۰ش.
۱۰. بیات، عبدالرسول، *فرهنگ واژه‌ها*، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، قم، ۱۳۸۱ش.
۱۱. ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، دار عمران، بیروت، بی تا.
۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، مؤسسه آل بیت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۲ق.
۱۳. خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الأصول*، مؤسسه آل بیت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۲ق.
۱۴. دار قطنی، علی بن عمر، *سنن الدارقطنی*، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۱۳ق.
۱۵. دیلمی، شیرویه بن شهردار، *فردوس الأخبار*، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.

۱۶. زییدی، محمد بن محمد، *اتحاف السادة المتقين*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۱۷. زركشى، بدر الدين، *البرهان في علوم القرآن*، دار المعرفه، بیروت، بی تا.
۱۸. زمخشری، محمود بن عمره، *ربيع الأبرار ونصوص الأخبار*، مؤسسة الاعلمی، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۱۹. سروش، عبدالکریم، *صراط های مستقیم*، مؤسسه فرهنگی صراط، بیروت، ۱۳۷۷ش.
۲۰. \_\_\_\_\_، *قبض و بسط تفویک شریعت*، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۰ش.
۲۱. سیوطی، جلال الدین، *الاتقان في علوم القرآن*، المكتبة الثقافية، بیروت، ۱۹۷۳م.
۲۲. شریف رضی، *نهج البلاغه*، دار الهجره، قم، ۱۴۱۲ق.
۲۳. صفار قمی، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ۱۴۰۴ق.
۲۴. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان*، مؤسسه الاعلمی، بیروت، ۱۳۹۰ق.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۲۶. طیب حسینی، محمود، *چند معنایی در قرآن کریم*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۸ش.
۲۷. عیاشی، محمد بن مسعود بن عیاش، *تفسیر العیاشی*، المكتبة الاسلامیه، تهران، بی تا.
۲۸. غزالی، محمد بن محمد، *المستصفی فی علم الأصول*، دار صادر، بیروت، بی تا.
۲۹. فخر رازی، محمد بن عمر، *المحصول فی علم أصول الفقه*، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۳۰. فیض کاشانی، محسن، *تفسیر الصافی*، انتشارات اسلامیه، تهران، بی تا.
۳۱. متقی هندی، علی بن حسام الدین، *کنز العمال*، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۰۹ق.
۳۲. مجتهد شبستری، محمد، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۹ش.
۳۳. \_\_\_\_\_، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۰ش.
۳۴. مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار*، المكتبة الاسلامیه، تهران، بی تا.
۳۵. واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران، ۱۳۸۰ش.
۳۶. هوی، دیوید کونز، *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور، انتشارات گیل، تهران، ۱۳۷۱ش.
37. Ricard E. Palmer, *Hermeneutics*, North western university press, 1969.