

معنا، زبان و هرمنوتیک :

تفسیرشناسی تفسیرهای قرآنی

فرهاد ساسانی

یکی از مباحث زیربنایی هنر در مکتب‌های پساساختگرا و پست مدرن، مبحث هرمنوتیک است؛ از این رو شناخت پیشینه‌های مذهبی و فرهنگی گرایش هرمنوتیک و تأویل متن که در عین حال از ابزارهای مهم نقد ادبی معاصر است، ضروری به نظر می‌رسد.

اغلب تحت تأثیر نگرش و رویکرد اندیشمندان و نویسندگان غربی، غرب مدار و «یونان زده» و تحت تأثیر نگرایی (مدرنیسم)، تاریخ علم و معرفت را از دل غرب و یونان آغاز می‌کنند. به علاوه، در بررسی علوم و معارف و متون دین نیز - تحت تأثیر اصطلاحات غربی - روند و سنت علم و معرفت در غیر غرب از نظر دور می‌ماند، حال آن که با ژرف‌نگری و نگاهی فراخ‌تر به منابع و مطالبی مشابه و پویا، و حتی گاه عمیق‌تر، در دیگر سنت‌های بشری - خاورمیانه، خاور دور، افریقا و بومیان امریکا - برمی‌خوریم. یکی از معرفت‌هایی که به تازگی بیشتر در کانون توجه قرار گرفته است، علم تفسیر، تفسیرگری یا هرمنوتیک است. از این رو، جستار حاضر می‌کوشد تا تنها طرحی اولیه از تفسیرگری در میان مسلمانان و ایرانیان ارائه دهد و نقش زبان و زبان‌شناسی را در آن بررسی کند. از این جهت، پس از نگاهی گذرا به تاریخ تفسیرگری در غرب و جهان مسیحیت، به تفسیرگری در میان مسلمانان و ایرانیان - البته صرفاً تفسیرهای قرآنی - می‌پردازیم. گفتنی است در این جستار مجالی برای بررسی تفسیرگری در میان دیگر سنت‌های بشری - ایران باستان، هندوستان، چین ... - نیست. به علاوه، شایسته است بررسی تفسیرگری مسلمانان و ایرانیان در زمینه ادبیات یا دیگر علوم و معارف به جستاری با مجال بیشتر واگذار شود.

گفتنی است تفسیرگری را به معنای هرمنوتیک به کار می‌بریم و درباره آن در بحث از تفسیرگری در میان مسلمانان و ایرانیان سخن خواهیم گفت. اما، پیش از بررسی تفسیر قرآن، به سنت تفسیرگری غربی اشاره

می‌کنیم. باید گفت که هدف، تبیین تفسیرهای غربی نیست بلکه صرفاً یک آشنایی مختصری برای مقایسه است.

۱- تفسیرگری در غرب و جهان مسیحیت

هرمنوتیک در یونانی از کلمه مترجم و سپس تفسیر کردن گرفته شده است و به انگلیسی راه یافته است. همتی (۱۵۵: ۷۷-۱۳۷۶) می‌گوید هرمنوتیک از خدای یونان، هرِمِس پیام‌آور خدایان و تفسیرگر آن پیام گرفته شده است. منشاء تفسیر را در غرب می‌توان تاویل تمثیلی هومر در سده ششم پیش از میلاد، میدراش یا تفسیر ربانی یهودیان بر تورات و سپس تفسیر انجیل یا کتاب مقدس نزد مسیحیان دانست. (دانشنامه بریتانیکا، ۱۹۸۸، ج ۵، صص ۵-۸۷۴) تفسیر کتاب مقدس را به دو نوع کلی لفظی - که براساس معنای روشن و ساختار دستوری و بافت تاریخی انجام می‌گیرد و مطابق با مقصود نگارنده است - و معنوی تقسیم می‌کند. تفسیر معنوی خود به تفسیر اخلاقی، تفسیر تمثیلی - سطح دومی از ارجاع‌ها و رای نص صریح متن - و تفسیر عرفانی تقسیم می‌شود. واینشایمر (۱۹۹۱: ۱-۲) تفسیر کتاب مقدس را به سلسله مراتب چهارگانه معنا در سده پنجم میلادی و تاویل‌های رده‌شناختی، اخلاقی و عرفانی تقسیم می‌کند که هدفشان کشف نه فقط واقعیت بلکه حقیقت است. با این حال، مشکلاتی که در نحوه تفسیرهای مسیحی وجود داشت، باعث پیدایش تفسیرگری نوین غرب شد. یثربی (۲۰۱: ۷۷-۱۳۷۶) این مشکلات را چنین ذکر می‌کند: الف) اصول سطحی مسیحیت و ابهام لفظی، ب) گزارشی بودن متون دینی مسیحیت از زبان راویان گوناگون، نه زبان خود خداوند، ج) ناسازگاری با دستاوردهای علوم جدید، د) کمیابی دستورات شرعی برای مسائل دینی و دنیوی در دریافت مسیحیت و در نتیجه تلاش روحانیان برای وضع قوانین و تفسیر شریعت.

استفاده از تفسیرگری در غیر متون دینی را در غرب می‌توان به اواخر قرن هجدهم و سخنان فردریش اشلایرماخر نسبت داد. او کوشید تا تفسیرگری را به هنر فهم و نظریه‌ای فراگیر تبدیل کند چرا که معتقد بود فهم خود دچار مشکل شده است و به کمک نیاز دارد. «تاویل درست و در نتیجه فهم، به نظر اشلایرماخر، بازآفرینی قاعده‌مند آفرینش یا متن آفریده است و چون آفریننده ناخودآگاه آفرینشی انجام نمی‌دهد، بازآفریننده، که متن را بر مبنای قواعد تلویحی آن بازسازی می‌کند، آن را بهتر از نگارنده‌اش می‌فهمد» (واینشایمر ۴-۳: ۱۹۹۱). برای اشلایرماخر موضوع بازسازی متن دو نوع است: ۱- بافتی (دستوری، تاریخی یا تطبیفی)، ۲- غیب‌گویانه. او معتقد است حتی اگر معنای یک اثر از آنجایی که به طور نامحدودی بافت‌پذیر است نامحدود باشد، با این حال معین است زیرا آفریده یک نگارنده خاص و در موقعیتی خاص است (همان‌جا). در حقیقت، اشلایرماخر تفسیرگری را حول محور دو اصل «تفسیر دستوری» و «تفسیر فنی» از وضعیت خاص به قواعد عام تبدیل کرد (خسرو پناه ۱۸: ۷۷-۱۳۷۶).

در ادامه، ویلهلم دیلتای می‌کوشد تا علوم فرهنگی را عینی سازد و علوم انسانی را به ضابطه‌هایی شبیه آنچه بر علوم طبیعی حاکم است نزدیک سازد (رحیم‌پور ازغدی ۴۷: ۷۷-۱۳۷۶). دیلتای پیش از اشلایرماخر را بسط می‌دهد تا تمام پدیده‌های تاریخی را نیز در گستره آن قرار دهد (واینشایمر ۵: ۱۹۹۱).

مارتین هایدگر نیز تلاش‌های پیشینیان خود را در زمینه هستی‌شناسی و پدیدارشناسی وجود (دازاین) و

تبیین وجود به کار می‌بندد. او می‌کوشد تا پرده از روی معنا بردارد و این پرده‌برداری را کارکرد تأویل می‌داند (همان‌جا، ص ۵) در دیدگاه هایدگر مسئله هرمنوتیک در پیوند با وجود یا هستی قرار دارد. مسائل مربوط به درک و تفسیر، زمانی رخ می‌دهد که درصدد آشکار ساختن ویژگی‌های بنیادین جهان هستی خود برآیم (نوذری ۱۹۰: ۷۷ - ۱۳۷۶) هایدگر می‌گوید زبان خانه وجود است و انسان چوپان زبان^۱. البته باید افزود هایدگر، که خود از آموزش مذهبی برخوردار بوده است، اساساً مطرح‌کننده پرسش‌هایی در زمینه وجود است نه پاسخ‌گوینده آنها (دانشنامه کامپتون ۱۹۹۵، ج ۱۰، ص ۱۱۶).

رودولف بولتمان می‌کوشد تا تفسیرگری را برای تفسیر کتاب مقدس و «اسطوره‌زدایی» از پیام به کار برد (همتی ۱۵۷: ۷۷ - ۱۳۷۶). او بر مناسبت وجودی معنای متن کتاب مقدس تأکید می‌کند و در نتیجه از تحلیل هایدگر از فهم بهره می‌برد. بولتمان معتقد است چون متن «عهد جدید» خود کلام خدا نیست، پس خود تأویل اولیه کلام خداست که به زبانی اسطوره‌ای که مناسب مخاطب اولیه‌اش بوده است بیان شده است (واینشایمر ۱۱ - ۱۹۹۱). در تأیید این موضوع می‌توان، به نقل از جووانی بانستا ویکو (رک هاگز / ۱۲: ۱۹۹۱)، افزود که «به نظر می‌رسد نخستین دانشی که باید فرا گرفت دانش اسطوره‌شناسی یا تأویل افسانه‌هاست». همه اسطوره‌ها در تجربه‌های تعمیم یافته واقعی مردم باستان ریشه دارد و تلاش آنان را برای تحمیل شکلی مطلوب، قابل درک و انسانی بر آن باز می‌نماید (همان، ص ۱۳).

امیلیو بتی، در راستای نظرات دیلتای و اشلا برماخر، تلاش می‌کند تا به نظریه‌ای عام برسد تا چگونگی «عینیت یافتگی‌ها»ی تجربه انسان را تأویل کند (پالمر ۵۵: ۱۳۷۷). او بر این باور است که برای فهم رخدادی از گذشته باید آن را در قالب افق فکری خود در چارچوب تجربه‌های خود درآوریم. هدف تأویل، عینی‌سازی یک ذهن است نه ذهن خودمان؛ هدف تأویل فهم چیزی است که دیگری انجام داده، فکر کرده یا نوشته است نه آنچه ما کرده‌ایم (واینشایمر ۱۲: ۱۹۹۱).

هانس گئورگ گادامر از پیروان و شاگردان هایدگر، همانند لودویک ویتگنشتاین یکی از اهداف هرمنوتیک را رابطه میان «فهم» و «کاربرد» یا «پراکسیس» می‌داند. فهم و کاربرد را نمی‌توان به طور قطع از یکدیگر جدا کرد (خسروپناه ۹۸: ۷۷ - ۱۳۷۶). آنچه برای مفسر مهم است هم‌زبانی است. فهم، فهم زبانی است و در هرمنوتیک زبان در مرکز فهم قرار دارد. ولی هرمنوتیک زبان‌شناسی نیست، تفهم است و زبان تفهم زمان‌مند است.^۲ پس هرمنوتیک نه اختصاص به فلسفه دارد و نه تفکری متعلق به عصر معینی است (بهشتی ۵۸: ۷۷ - ۱۳۷۶). تأویل فرآیندی است که طی آن افق زبان یک فرد با افق زبان دیگری پیوند می‌خورد و گسترش می‌یابد. به اعتقاد گادامر، زبان را نمی‌توان به عینیت درآورد چون زبان خود شرط عینی‌سازی است. آن وجودی که می‌توان فهمید زبان است و دامنه فهم تفسیرگرانه نیز گستره آن وجود است (واینشایمر ۱۶ - ۱۵: ۱۹۹۱).

یورگن هابرماس، با استفاده از بینش‌های نشانه‌شناسی چارلز ساندرز پیرس، زبان‌شناسی چامسکی و نظرات پیازه اظهار می‌کند که مادامی که هر زبانی خود شیوه‌ای برای سرکوب باشد، صرفاً فهمیدن، سخن گفتن و گوش دادن به آن نمی‌تواند موجب رهیدن شود. در عوض، تحلیل‌گر نیز باید بتواند کارکرد نظام‌مند زبان را توضیح دهد، و در همین مورد، یعنی جایی که فهم به تنهایی باز می‌ماند، عینی‌سازی زبان‌شناسی ضرورت پیدا می‌کند (همان، ص ۱۷). «از نظر هابرماس، توصیف هرمنوتیکی علوم فقط برای رشته‌های اجتماعی - تاریخی

مناسب است و برخلاف نظر گادامر و سایر اندیشمندان هرمنوتیک، برای دیگر حوزه‌های علوم کاربرد و قطعیت ندارد. به عبارت بهتر، عرصه هرمنوتیک عرصه عام و فراگیری نیست» (نوذری ۱۹۲: ۷۷-۱۳۷۶).

زبان‌شناسی ساختاری نیز در دهه‌های ۱۳۴۰ / ۱۹۶۰ و ۱۳۵۰ / ۱۹۷۰ نه تنها مکمل یا رقیب تفسیرگری بلکه به برنهاد یا آنتی‌تز آن تبدیل می‌شود. جاناتان کالر اظهار می‌کند که زبان‌شناسی تفسیرگری نیست. زبان‌شناسی معنای یک زنجیره را کشف نمی‌کند یا تأویلی از آن را ارائه نمی‌دهد بلکه می‌کوشد تا ماهیت زیربنایی این رخداد [گفتار] را تعیین کند^۳ (کالر ۱۹۹۱: ۳۱).

ژاک دریدا می‌گوید تحلیل ساخت‌شکنا / شالوده‌شکنا فراتر از نشان دادن امکان رمزگشایی یکپارچه رمز و راز متن می‌رود و این امکان بیانگر آن است که در واقع ممکن است متن رمز و رازی نداشته باشد و تنها وانمود کند که حقیقتی نهفته در پوشش خود را برمی‌انگیزد. به اعتقاد دریدا طرح هرمنوتیکی یا تفسیرگرانه‌ای که مفهومی حقیقی از متن را مفروض می‌دارد مناسب نیست (واینشایمر ۱۸: ۱۹۹۱). دریدا اصلاً وجود معنا در هیچ ذهنی را نمی‌پذیرد. معنای معنا استلزام نامتناهی است، ارجاع بی‌پایان دالی به دال دیگر. نیرویش نوعی ابهام ناب و بی‌پایان است که به لحظه سکون و معنای مدلول نمی‌رسد، بلکه بی‌وقفه آن را در نظام خود درگیر می‌کند، به ترتیبی که در همه حال باز دلالت می‌کند و باز به تعوین می‌افتد. دریدا با حذف مدلول، آخرین کنترل انسانی بر زبان را کناری می‌گذارد. در غیاب همه مدلول‌ها، زبان در خود نوعی انرژی و خلاقیت می‌یابد، که کاملاً از انرژی و خلاقیت ذهنی نویسندگان و یا خوانندگان منفرد متمایز است (هارلند ۶-۹۵: ۱۹۹۱).

پل ریکور بین تمام این نظرات ترازنی ایجاد می‌کند و دو لحظه متمایز شک و ایمان را از هم تمیز می‌دهد. به باور او، تفسیرگری شک و تردید هم دربرگیرنده نقد ایدئولوژی، فلسفه متعارف مارکسیستی و روانکاوی فرویدی است، و هم دربرگیرنده تحویل مثالی هوسرل و برخی جنبه‌های زبان‌شناسی ساختاری و مردم‌شناسی. به اعتقاد او، لحظه تفسیر از نوع تصمیم‌گیری وجودی نیست بلکه از نوع معنایی است که فرگه، هوسرل و بتی گفته‌اند؛ لحظه‌ای عینی و حتی «آرمانی» است. آرزوی ریکور نشان دادن جایگاه تبدیل نظام زبان به رخداد گفتار است، یعنی تقاطع چند بعدی گفتار و زبان، ساختار و تاریخ، اجماع و خلاقیت، عینیت و ذهنیت، واقعیت و ارزش، توضیح و فهم، دورسازی و از خودسازی، شک و ایمان. او نماد را به عنوان محل این تقاطع در نظر می‌گیرد و مفهوم «توضیح» و «فهم» را به عنوان دو موضع‌گیری مفروض، به ترتیب در ساختارگرایی و تفسیرگری ارائه می‌کند. ریکور معتقد است که توضیح متن براساس روابط درونی اش (ساختارگرایی) را باید با صورتی از فهم که در متن نهفته است همراه کرد چون با تحلیل ساختاری صرف به فهم متن نمی‌رسیم (تامپسون ۱۵/۱۹۹۲).

ریکور دو نوع تفسیر را باز می‌شناسد: تفسیری که معنای کهن دوران کودکی بشر را احیا می‌کند و دیگری که صورت‌هایی را بروز می‌دهد که ماجراجویی معنایی ما را پیش‌بینی می‌کنند. بنابراین هر نماد دارای دو بُردار است: پس‌گرا و پیش‌گرا؛ تفسیر باستان‌شناسانه عینی است و به دنبال سرچشمه می‌گردد و بنابراین زمینه ایمان ساده‌انگارانه است (واینشایمر ۲۳-۱۹: ۱۹۹۱). او معتقد است هرگاه متن از بافت جدا شود، چندمعنایی رخ می‌دهد، و نوشتار از این بابت از مؤلف خود جدا خواهد شد و مفسر یا خواننده متن آن را «تصاحب» می‌کند

(ریکور ۴۴ - ۳۷: ۱۹۹۲).

حال که با تفسیرگری در غرب آشنا شدیم، به نوع دیگری از تفسیرگری می‌پردازیم که لزوماً در منشاء و تحول خود با تفسیرگری غربی ارتباط مستقیم نداشته است و شاید به لحاظ تاریخی متقدم‌تر از آن باشد.

۲- تفسیرگری در میان مسلمانان و ایرانیان

پیش از پرداختن به بحث، لازم است تا ابتدا در رابطه با واژه‌های تفسیر و تأویل توضیح مختصری بدهیم.

۱-۲- تفسیر^۵ و تأویل^۶

تفسیر در لغت به معنای ایضاح و تبیین و توضیح و رفع ابهام و آشکار کردن و پرده بردای از پوشیده است؛ در زبان عربی کشف مراد و مقصود گوینده است از لفظ مشکل (دایرة المعارف تشیع، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۴۶۸). لغتنامه دهخدا نیز تفسیر را پیدا و آشکار کردن و بیان نمودن معنی سخن، آنچه معنی را روشن کند و واگردن خبر پوشیده بیان کرده است. (رحیمی نژاد ۳۶: ۱۳۷۶) می‌گوید: «با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی، عموماً تفسیر وقتی مصداق پیدا می‌کند که لفظی مجمل و مبهم بوده و حداقل تاب دو معنا را داشته باشد... حمل الفاظ بر معنای صریح و ظاهری خودشان تفسیر گفته نمی‌شود.» در واقع تفسیر معناشناسی نیست. براین اساس او تفسیر را صرفاً در مورد چند معنایی به کار می‌گیرد.

«تأویل» را لغتنامه دهخدا چنین تعریف می‌کند: چیزی را به چیزی بازگرداندن؛ تأویل سخن، تدبیر و تقدیر و تفسیر آن است و تأویل کلام بیان کردن آنچه بدان بازمی‌گردد و بیان کلمه یا کلام به طوری که غیر از ظاهرشان باشد.

با این حال، در مورد تفاوت تفسیر و تأویل نظرات متفاوتی وجود دارد که لغتنامه دهخدا به برخی از آنها اشاره می‌کند، از جمله: تأویل نزد علمای عموم اصول مترادف تفسیر است و به عبارتی تأویل ظنی به مراد و تفسیر قطع بدان است؛ چنان که هرگاه جمله مجملی را به دلیل ظنی چون خبر واحد بیان کند آن را مؤول خوانند و هرگاه آن را به دلیل قطعی بیان کند مفسر. تأویل بیان یکی از احتمالات لفظ و تفسیر بیان مراد متکلم است؛ تفسیر بیان حقیقت و تأویل بیان مقصود است؛ تفسیر کشف ظاهر قرآن است و تأویل کشف باطن؛ تفسیر به روایت تعلق دارد و تأویل به درایت؛ تفسیر محکومات^۷ را شامل می‌شود و تأویل تشابهات را؛ هر چه ادراک بشر به معانی و حقایقش برسد، تفسیر است و هر چه نرسد تأویل؛ در عین حال، دهخدا اظهار می‌کند که دانشمندان اصول و فقه درباره این دو اصطلاح اختلاف نظر دارند. به عنوان مثالی دیگر، ابو عبیده و گروهی دیگر هر دو را دارای یک معنا می‌انگارند؛ راغب می‌گوید تفسیر اعم از تأویل است و اکثر استعمال تفسیر در الفاظ و مفردات آن است و اما استعمال تأویل بیشتر در معانی و جمله‌هاست و اغلب درباره کتب آسمانی، تأویل به کار می‌رود، در صورتی که تفسیر در همه موارد، خواه کتب آسمانی و خواه جز آنها، استعمال می‌شود. ابوطالب ثعلبی تفسیر را بیان وضع براساس حقیقت یا مجاز می‌داند مانند تفسیر کلامی «صراط» به «راه»؛ او تأویل را معنی باطنی لفظ می‌داند که از «اول» به معنی رجوع به عاقبت امر مأخوذ است.

یثربی (۸ - ۲۰۷: ۷۷ - ۱۳۷۶) تفسیر را بیان دلالت الفاظ و عبارات، معنی لغت، شأن نزول و بحث ادبی و اشاره به حادثه مربوطه می‌داند؛ اما تأویل و تطبیق را نه به این معنا، بلکه تطبیق متن با آنچه از جای دیگر

گرفته‌ایم می‌داند و می‌گوید که «تأویل» یک برداشت ثابت و طبیعی نیست و لذا چنین مهمی با متن رابطه‌ای ضروری و ثابت ندارد بلکه بیشتر به نظر برداشت‌کننده مربوط و با او قائم است و برای دیگران الزام‌آور نیست. اما باید گفت آنچه یثربی تحت عنوان تفسیر بیان می‌کند معنانشناسی و منظورشناسی یا کاربردشناسی است نه تفسیر، و آنچه تحت عنوان تأویل بیان می‌کند، همان تطبیق است نه تأویل. به هر حال واژه‌هایی چون تعبیر، تبیین، شرح و تشریح، تحشیه، حاشیه‌نویسی، برداشت، تفسیر، تأویل و غیره هر کدام، به نوعی به شکافتن مطلب و فهم موضوع دارای ظاهر کلام اشاره دارد. تفسیر طبری یکی از نمونه‌هایی است که تفسیر و تأویل را یکی می‌انگارد (نگارنده آن بیان خود را مأخوذ از ابن عباس می‌داند) (رک. شوشتری ۱۹-۱۶: ۷۵-۱۳۷۴).

با تمام این تفصیلات، بسیاری از کتاب‌های مربوط به تفسیر قرآن هر دو لفظ را تقریباً به یک معنی به کار برده‌اند و یا اساساً سخنی در بیان تفاوت آنها نگفته‌اند. به علاوه، اصطلاحاتی چون تفسیر عرفانی، تفسیر فلسفی و غیره که در آنها عمق تأویل و تفسیر بسیار زیاد است و بسیار دورتر از معانی لفظی است، بیانگر این است که میان تفسیر و تأویل تفاوت چندانی نمی‌توان یافت و در تفسیر یا تأویل عمق فهم مهم است که به صورت یک پیوستار و طیف از لفظ تا فهم عمیق و عمیق‌تر گسترده می‌شود. در میان پیوستاری بودن تفسیر می‌توان برای نمونه به قول قیصری (رک یثربی ۷-۲۰۶: ۷۷-۱۳۷۶)، یکی از شارحان مکتب ابن عربی و از جمله اهل تصوف اشاره کرد که می‌گوید تفسیر در عرفان اسلامی طولی و دارای درجات است و کتاب، سنت و احادیث قدسی دارای چهار درجه است: (۱) «ظهر»، که معنی متبادر و عرفی لفظ است و همگانی است، (۲) «باطن»، که بیان مفاهیم دیگری است که از لوازم مفهوم پیشین است (مثل لوازم کنایی یک تعبیر، (۳) «حدّه»، معنایی عمیق و دقیق، و (۴) «مطلع»، حقایقی که نیازمند کشف و شهود است و با عقل و اندیشه به دست نمی‌آید. این سه مورد آخر مربوط به اصل آنهاست و همگانی نیست.

در این جا تفسیرگری را معادل هرمنوتیک و تفسیر و تأویل را کمابیش معادل در نظر می‌گیریم، با این فرض که تفسیر و تأویل پیوستاری بوده و از فهم ظاهری تا عمیق‌ترین معناها پیش می‌رود.

۲-۲- تفسیر قرآن

پیش از بحث در رابطه با تفسیر قرآن، باید اذعان داشت که در میان مسلمانان، و بخصوص ایرانیان، تفسیر و تأویل در ارتباط با متون آسمانی، دینی، علوم مختلف، ادبیات و به ویژه شعر کاربرد فراوان داشته است، گرچه درباره روش و نگرش تفسیرگری مطالب کمی نوشته شده است. گواه این مطلب فراوانی وجود حاشیه‌نویسی و تحشیه، و شرح و ایضاح‌های فراوانی است که در مورد کتاب‌های گوناگون و نیز شعر و ادب نگاشته‌اند. اما، از آن جایی که جستار حاضر قصد بررسی تفسیر قرآن را دارد، بررسی این تفاسیر و روش و نگرش آنها را به فرصتی دیگر وامی‌گذارد. بنابراین، در ذیل معنای اصطلاحی تفسیر قرآن را بررسی می‌کنیم، و سپس به تفسیر قرآن به لحاظ تاریخ، نگرش و روش می‌پردازیم.

تفسیر در معنای خاص آن، یعنی تفسیر قرآن، یکی از لوازم فقیه برای فهم دقیق و استنباط ژرف مقررات عملی اسلامی از منابع و مدارک مربوط به آنهاست که در کنار دیگر لوازمی چون ادبیات عرب (شامل صرف، نحو، لغت، واژگان، معناها یا معنانشناسی، بیان، بدیع یا سبک‌شناسی ادبی)، منطق، علم حدیث، علم رجال یا

راوی شناسی و علم اصول فقه (یعنی فن دستور استنباط و گونه صحیح مراجعه به منابع و مدارک فقه و استخراج و استنباط احکام اسلامی قرار دارد (مطهری ۱۶: ۱۳۷۷) در تفسیر قرآن، علاوه بر استفاده از علوم زبانی، یعنی صرف، نحو، واژگان، معناشناسی و متون ادبی، از احادیث پیامبر (ص) و اهل بیت (س)، سنت نبوی و نیز گاه از اجماع یا رجوع به تفسیر دیگران و گاه اجتهاد و ارائه تفسیری از خود بهره می‌برند. البته، این مفسران در مورد منابع و روش کار اختلاف نظر بسیار دارند، به عنوان مثال برخی از اهل تسنن تنها به کتاب و سنت تکیه می‌کنند و اهل تشیع، اجتهاد را نیز به آن می‌افزایند. برخی از فرقه‌های سنتی از قیاس و استحسان نیز سود می‌برند، در حالی که شیعه این کار را روا نمی‌دارد.

شیخ محمد عبده تشریح آیات را بیان آنها از لفظی، اعراب، بیان نکته‌های بلاغی، روایات مناسب با آنها و به ویژه بیان مسائل اجتماعی و تمثیلی می‌داند (خرمشاهی ۸۷: ۱۳۶۴). تفسیر قرآن از نگاه علامه طباطبایی (رک مقدمه المیزان) توضیح لغوی، ادبی و بیان مراد به شیوه قرآن به قرآن، بحث روایی و نقل و استناد به روایات پیامبر و امامان و بیان شأن نزول و بحث مناسب کلامی، فلسفی یا علمی است، مانند محکّمات و متشابهات. همچنین می‌گوید: تفسیر معنای آیات قرآنی است و کشف از مدالیل آنها کشفی متداول اهل لسان و معمول با شرایط تفسیر، نه کشف ادعایی که با ظواهر قرآن مغایر باشد. بر طبق مذهب اثنا عشریه، علم تفسیر یا تفسیر قرآن یا تفسیر همان تفهیم مرادا... است از قرآن مجید در حد توانایی بشر، مستند به قواعد لسان العرب و اسلوب آن، غیر معارض با کتاب و سنت اجماع». دائرة المعارف تشیع (۱۳۷۳، ج ۴، ص ۴۶۸) تفسیر را علمی می‌داند که کتاب منزل بر پیغمبر اسلام با آن فهمیده می‌شود، و می‌گوید تفسیر علی‌رغم گمان برخی، نه تنها مربوط به معانی الفاظ نیست بلکه مراد از آن فهم محتوای کلام است و معلوم است که یک لفظ گنجایش محتوا را ندارد. شیخ طوسی (مقدمه تبیان) مراد از تفسیر قرآن را دانستن معانی و مقاصد آن و اغراض گوناگون آن می‌داند (دائرة المعارف تشیع، همانجا).

۲-۲-۱- تفسیر قرآن به لحاظ تاریخی

به لحاظ تاریخی دوره‌های مختلفی را می‌توان برشمرد در صدر اسلام تفسیر نگاری به صورت کتابی مدون نبود، بلکه به صورت احادیث پراکنده‌ای بوده، چنان که در صورت نیاز مردم سؤال می‌کردند و پاسخ آن را می‌شنیدند. گاه نیز حضرت علی (ع) و ائمه (س) در ضمن خطبه‌ها و موعظه‌هایشان به بیان آیات مبادرت می‌ورزیدند (همان، ص ۴۶۹). شوشتری (۱۴-۱۳: ۷۵-۱۳۷۴) می‌گوید، «تا اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری تفاسیر متعددی تصنیف یافت که تنها جنبه روایی داشته و بعضاً مشتمل بر بخشی از قرآن بوده‌اند که از بیشتر آنها جز نامی در کتب رجال و تراجم احوال و مآخذ و منابع کتاب‌شناسی چیزی برجای نمانده است».

محمد حسین ذهبی، نگارنده التفسیر و المفسرون، تفاسیر را براساس مقاطع زمانی به، عهد النبوی، عهد التابعین و مصوراتدوین (از عصر عباسی تا عصر کنونی) تقسیم می‌کند و سپس تفاسیر عصر التدوین را در هفت دسته جای می‌دهد: تفسیر مأثور، تفسیر به رأی (اعم از جائز و غیرجائز)، تفسیر صوفیه، تفسیر فلاسفه، تفسیر فقها، تفسیر علمی و بالاخره تفسیر در عصر حاضر.

بحث ما تاریخ‌نگاری تفسیر قرآن نیست، بنابراین از پرداختن بیشتر به بحث تاریخی می‌پرهیزیم. به علاوه، همان‌طور که خرّمشاهی (۱۰: ۱۳۶۴) می‌گوید، تفسیر‌نگاری در قرن چهارم از هر قرن دیگری در تاریخ اسلام متفاوت و ممتاز است. این امتیاز صرفاً مربوط به فراوانی و انبوه تفاسیر در هر مشرب و مکتبی نیست، بلکه مربوط به تحول دیدگاه و تفسیر‌نویسی نیز هست: تحول از دیدگاه فردی و اخروی به دیدگاه عرفی و اجتماعی ... چنین به نظر می‌رسد که بازگشت به قرآن و نهضت عظیم تفسیر‌نویسی در قرن چهاردهم، بارزترین مختصه و مشخصه انقلاب اصلاحی فراگیر یا رنسانس اسلامی است؛ این تفسیر‌گران نوین اسلامی را می‌توان در شبه قاره هند، مصر، تونس، سوریه و ایران دید (برای توضیح بیشتر درباره تفسیر قرآن به لحاظ تاریخی و تفسیر در قرن چهاردهم، به تربیت، رک شوشتری و خرّمشاهی، در منابع یاد شده و نیز دائرةالمعارف تشیع، جلد چهارم).
طبقه‌بندی تفسیرها انواع گوناگونی دارد و هر یک فواید و نقایص خود را داراست (برای توضیح بیشتر، رک جلیلی ۱۳۷۲). ما در این جا، برای پرهیز از تشتت و پراکندگی، تفسیر را به دو نوع کلی تقسیم می‌کنیم؛ تفسیر به لحاظ گرایش و تفسیر به لحاظ روش.

۲-۲-۲- تفسیر قرآن به لحاظ گرایش

در ذیل این عنوان، گونه‌های مختلفی از تفسیر را می‌توان جای داد، چنان که هر گونه یک یا چند جنبه محدود از تفسیر قرآن را کانون توجه خود قرار می‌دهد. به عنوان مثال، می‌توان تفسیرهای ذیل را نام برد: ادبی و بلاغی، فلسفی، علمی (و حتی تجربی و ریاضی)، عرفانی یا اشراقی یا صوفیانه، کلامی و غیره. از آن جایی که بحث این مقاله بیشتر در رابطه با روش تفسیر قرآنی و تفسیر‌گری قرآنی است، و نیز از آن جایی که در هر روشی می‌توان با نگرش یا نگرش‌هایی خاص نیز به موضوع پرداخت، چنان که معمولاً مفسران چنین می‌کنند، خیلی به این موضوع نخواهیم پرداخت. تنها گفتنی است درباره تفسیر ادبی قرآن تفاسیر متعددی نوشته شده است و در هر گونه تفسیر نیز به مواردی از زیبایی‌های ادبی قرآن اشاره شده است. به علاوه، درباره شیوایی و زیبایی کلام قرآن مطالب بسیاری نوشته‌اند که البته بحث در این رابطه نیاز به نوشتن زبان عربی و نیز بحثی سبک‌شناختی دارد.

ناصر ایرانی^۸ در بیان تفاوت ساختار ادبی قرآن با دیگر ساختارهای ادبی آن را «ساختار آفتاب گونه» می‌نامد، چنان که قصد یا اندیشه‌ای مرکزی به صورت پنهان با آشکار وجود دارد و پیرامون آن موارد زیادی قصد یا اندیشه پیرامونی بیان می‌شود. او اذعان می‌کند که نخست خرّمشاهی (۱۳۶۱) در کتاب ذهن و زبان حافظ به این موضوع اشاره کرده است و علی محمد حق‌شناس (۱۹۱ - ۱۶۹: ۱۳۷۱) نیز در نقد این کتاب به این موضوع با عبارت «دو ساخت گسسته» و «ژرف ساخت دوری / دایره‌ای» اشاره کرده است.

شایان ذکر است قرآن در زمینه تمثیل، بسیار غنی است تا آن جا که برخی از مفسران تفسیری تمثیل‌گرانه از قرآن ارائه کرده‌اند؛ از آن جمله است سید احمدخان در تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان (در تفسیر ۱۶ سوره اول قرآن تا سوره نحل). او در تفسیر آیه ۲۵ از سوره بقره، که بهشت و دوزخ را توصیف می‌کند، اظهار می‌کند که خداوند بهشت را به کیفیت یک رشته ملایمات و لذایذ طبیعی نفسانی بیان فرموده و آلام دوزخ را به سوختن در آتش، نوشیدن حمیم، خوردن زقوم، و مانند آن تمثیل نموده تا در دل انسان این خیال پیدا شود و بداند که در آن

جا لذات و حظی بس عالی و نیز عذابی بس شدید و سخت وجود دارد، و لذت الهی که در آخرت هست ابداً طرف نسبت با لذت و الم دنیا نیست، و این مختص آن است که در انسان خاطره یک لذت خیلی شدید پیدا شود (رک خرمشاهی ۱۳۶۴: ۶۹).

تفسیر علمی قرآن نیز با برخوردهای متفاوتی روبه‌رو شده است. برخی چون علامه طباطبایی آن را رد می‌کنند (رک مقدمه المیزان)؛ برخی چون آیت‌الله طالقانی (رک پرتوی از قرآن) در لابلای کار خود به مواردی از آن اشاره می‌نمایند؛ برخی نیز در این راه افراط می‌کنند، از آن جمله‌اند: سید احمدخان (هندی)، و نیز طنطاوی در تفسیر الجواهر فی تفسیر قرآن، که ۷۵۰ آیه از قرآن را مربوط به علم می‌داند و قائل به تساوی بین وحی (کلام الهی) و طبیعت (فعل الهی) است، و بر آن است که در عالم جانداران این کتاب (تدوینی و تکوینی) با یکدیگر التقا یافته‌اند (رک خرمشاهی ۹-۱۰۸: ۱۳۶۴ و بالجون / ۵۲: ۱۹۶۸) ذهبی نیز در التفسیر و المفسرون (۱۳۹۶ هـ.ق، ج ۲، صص ۱۱-۵۱۰) از فراروان‌شناسی برای تعبیر زنده شدن چهار پرنده‌ای که حضرت ابراهیم (ع) ذبح کرده و درهم آمیخته بود استفاده می‌کند و حمل به احضار ارواح می‌نماید. به هر حال، بحث درباره نگرش‌های عرفانی، فلسفی، علمی و ادبی قرآن مجال و دانش بیشتری می‌طلبد که از حوصله این بحث نیز خارج است.

۲-۲-۳- تفسیر قرآن به لحاظ روش

الف) تفسیر به رأی

تفسیر به رأی را به دو نوع مذموم و مقبول (پذیرفته) یا ممدوح (ستوده) تقسیم کرده‌اند. در تفسیر به رأی به مذموم تفسیرگر رأی یا مذهب فقهی، کلامی، فلسفی یا عرفانی خود را اصل قرار می‌دهد و قرآن را فرع، و در تفسیر به رأی پذیرفته و ستوده، رعایت دو نکته مهم است: (۱) بعضی آیات قرآن روشن‌کننده آیات دیگر است، و (۲) باید با اعتقاد به احادیث از آنها یاری جست (رک خرمشاهی ۱۱۹: ۱۳۶۴). درباره تفسیر به رأی در ادامه نیز سخن خواهیم گفت، و بحث خواهیم کرد که آیا تفسیر به رأی در دیگر موارد تفسیر نیز انجام می‌گیرد یا خیر.

ب) تفسیر ترتیبی

در تفسیر ترتیبی، تفسیرگر یک یا چند آیه را به ترتیب موجود در قرآن می‌آورد، سپس، با توجه به زبان مقصد که برای ما فارسی است، آنها را ترجمه می‌کند. این ترجمه باید تطبیقی باشد چنان که از حدود و معانی صحیح لغات خارج نشود. به عبارت دیگر، باید تنها در حوزه معنائشناسی، نحو و واژگان انجام گیرد. سپس مفردات، یعنی تک تک کلمات، را معنا و تبیین می‌کند، معانی مترادف و موارد استعمال و ریشه‌ای لغات را بیان می‌نماید. همچنین، با توجه به نگرش تفسیرگر، جنبه‌های ادبی، عرفانی، فلسفی و علمی آیات بیان می‌شود. سپس آیات در پرتو احادیث و روایات و سخنان مفسران پیشین و شأن نزول آیه‌ها، آیات تفسیر و تأویل و تشریح می‌شود، و به بیان آیت‌الله طالقانی (مقدمه پرتوی از قرآن)، «آنچه به فکر نگارنده رسیده و بر ذهنش پرتو افکنده» بیان می‌گردد.

او در تاکید بر توجه به ساخت زبان قرآن چنین می‌گوید: «... هیچ قالب و ترکیب دیگری چنان که باید معانی و رموز و اشارات را نمی‌رساند، تا آن جا که اگر حرف و کلمه‌ای تغییر یا تبدیل یابد، آهنگ و مقاصد و

اشارات و معانی آن دگرگون می‌شود».

بنابراین، هر ترجمه‌ای از قرآن نارسای به مقصود قرآنی است مگر آن که توضیح و تفسیر باشد [یادآور این که هیچ ترجمه کاملاً آرمانی و برابر وجود ندارد]... نه تنها لغات قرآن هر یک در جای خود باید به کار رود و مترادف آنها نمی‌تواند جانشین گردد و تنها ترکیب کلمات به منظور رسانیدن معانی و مفاهیم خاصی در قرآن به کار رفته است [یادآور این نکته که هیچ دو واژه‌ای کاملاً مترادفی وجود ندارد زیرا حوزة‌های معنایی هر کلمه‌ای ممکن است کاملاً با هم همپوشی نداشته باشند، چون به لحاظ سبکی، کاربردی، معناهای ضمنی، استعاری، فرهنگی، تاریخی و غیره، لزوماً تفاوت وجود دارد]، بلکه آهنگ و صدای حروف وسط و آخر آیات نیز هدف معینی را دنبال می‌کند و معانی و مقاصد خاصی را می‌سازد [توجه به نقش معنی‌دار عناصر واجی و زیر زنجیری به لحاظ معناشناختی، منظورشناختی و گفتمانی]. و همین ترکیب و هماهنگی کلمات با یکدیگر و یا معانی و نمایاندن صورت و واقعیت مقصود است که قرآن را مانند وجود و ترکیب موجودات و نمودار شدن در صور گوناگون در آفرینش، معجزه ساخته چنان که مانند ترکیب عناصر طبیعی دیگر کلمه‌ای را تبدیل به کلمه‌ای مرادف آن نمایم یا حرفی [همخوان/صامت] را از جای خود برداریم، یا فصل و وصل و وقف [درنگ] و حرکت [واکه/مصوت] و اوج و حسیض و ایتاع کلمات رعایت نشود در نظم و هماهنگی و رسانیدن معنا و مقصود اختلال پیش می‌آید» (مقدمه پرتوی از قرآن).

تفسیر طبری، موسوم به جامع البیان عن تأویل آی القرآن، از تفسیرهای سده سوم است که شیوه متمایزی نسبت به هم‌عصران خود و نیز برخی از تفسیرهای کنونی دارد - به این خاطر، شیوه کار او را که نوعی جمع‌بندی شیوه‌های دیگران است به طور خلاصه مرور می‌کنیم. او تفسیر و تأویل را کار خود خداوند، پیامبر و هر دانشمند آشنا به زبان عربی و «واقف وافی» با ادبیات عرب می‌داند. او در تفسیر به نکات ذیل می‌پردازد: (۱) به روایات و قول‌های مأثور از اهل تأویل یعنی صحابه و تابعین توجه می‌کند. در صورت اختلاف نیز آنها را جرح و تعدیل و نقد و بررسی کرده و رأی خود را اتخاذ کرده است. در این راه از عواملی چون سیاق آیات و پیوستگی آنها، اجماع علما و اهل تأویل، شیوه معمول بیان عرب و استعمال معروف کلام آنها، تعمیم بخشیدن به معانی و پرهیز از تخصیص بدون دلیل، وجود خبر صحیح از پیامبر (ص) در جهت یکی از تأویل‌ها بهره می‌گیرد؛ (۲) تفسیر را همراه با بررسی و نقد و نه صرفاً نقل گفته‌های دیگران انجام داده است و گاه در تفسیر، تفسیر به رأی کرده است. گرچه روایت را بر درایت ترجیح داده است؛ (۳) به تفسیر آیات با آیات نیز توجه داشته است؛ (۴) قرائت‌های گوناگون آیات را نیز مدنظر قرار داده است؛ (۵) به معیارهای تاریخی مبتنی بر الهام گرفتن از رویدادهای تاریخی و تمسک جستن بدان‌ها برای گزینش تأویلی مناسب پرداخته است؛ (۶) مسائل بلاغی، نظم و بدیع، آرایش‌های کلامی و تفاوت زبان قرآن با زبان عربی را مدنظر قرار داده است؛ (۷) به لغات و لهجه‌های مختلف در مباحث لغوی و شواهدی از نثر و شعر عربی اشاره کرده است؛ (۸) نظرات علمای لغوی و نحوی را در معنای واژه‌ها و مباحث نحوی، مثل گفته‌های کوفیان و بصریان و آثار ادبی پیشینیان، بیان کرده است؛ (۹) آیات محکم و منشابه، ناسخ و منسوخ و غیره را ذکر نموده است؛ و (۱۰) از اسرائیلیات و نصرانیات و گفته‌های گوناگون رسیده از اهل کتاب استفاده کرده است (برای توضیح بیشتر، رک شوشتری ۱۳۷۵) چنان که می‌بینیم طبری بسیاری از مسائل تفسیرگری یا هرمنوتیک، زبان‌شناسی، جامعه‌شناسی، ادبیات، تاریخ و غیره را

مدنظر داشته است. اما توجه او به تفسیر آیات با آیات ما را به نوع دیگری از روش های تفسیری قرآن می رساند.

ج) تفسیر قرآن با قرآن

گرچه این روش را در کارهای افرادی چون طبری نیز می بینیم، اما به طور اخص این شیوه را به علامه طباطبایی نسبت می دهند چون او اصولاً معتقد به تفسیر قرآن با قرآن است (رک مقدمه تفسیر المیزان). منظور ایشان استفاده از آیات «مشترک المضمون» (نظیره) است که تماماً حول فهم آیه مورد تفسیر متمرکز است تا معانی بیشتر و عمیق تر از آیه به دست آید (جلیلی ۹۳: ۱۳۷۲). علامه در تأیید کار خود به خبر «القرآن تفسیر بعضه بعضاً» و نیز آیه ۸۹ سوره نحل استفاده می کند، «... و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لیکل شیء...» (... و ما قرآن را که بیان کننده هر چیز است ... بر تو نازل کردیم).

برای روشن شدن این روش به مسئله ای که معمولاً جنجال برانگیز بوده است توجه می کنیم، زبان عربی قرآن. بسیاری، عربی بودن قرآن را به قدرت زبان عربی نسبت می دهند. به لحاظ علمی نمی توان بر این مسئله مهر تأیید نهاد چون هر زبانی می تواند در صورت لزوم، حداکثر با پرورش یافتن، نیازهای گویشوران خود را برآورده سازد و در این راه هر زبانی از ابزار خاص خود استفاده می کند که لزوماً برتر از دیگر ابزار زبانی نیست؛ مثلاً استفاده از وند در زبان ترکی لزوماً بر استفاده از واژه های آزاد در زبان های هند اروپایی با معنایی معادل برتری ندارد. حال چند آیه را که درباره زبان قرآن مطالبی دربردارد بیان می کنیم:

سوره فصّلت، آیه ۴۴، «اگر قرآن را به زبان عجم می فرستادیم، می گفتند چرا آیاتش به روشنی بیان نشده است؟ کتابی به زبان عجم و پیامبری عرب...»

سوره نحل، آیه ۱۰۳، «می دانیم که می گویند این قرآن را بشری به او می آموزد. زبان کسی که به او نسبت می دهند عجمی است، حال آن که این زبان عربی روشن (مبین) است.»

در مورد فردی که قرآن به او اشاره می کند، تفسیر نمونه (ج ۱۱، ص ۲۳۸) انتساب او را به سه کس به نام های بلعام نصرانی اهل روم، غلامی رومی به نام یعیش یا عائش و سلمان فارسی محتمل می داند. عاملی در تفسیر عاملی نیز او را، با استناد به طبری، آهنگری مسیحی به نام بلعام و یا مکرمه، غلامی از بنی مغیره و اعجمی زبان، سلمان فارسی و نیز مردی می داند که حین نزول آیات بر پیامبر آنها را می نوشته است. اعجمی کسی است که لکنت زبان دارد و یا کسی که چون عرب عربی را خوب حرف نمی زند.

الشعراء، آیات ۱۹۹ - ۱۹۵، «و این کتاب نازل شده از جانب پروردگار جهانیان است، آن را روح الامین نازل کرده است بر دل تو تا از بیم دهندگان باشی، به زبان عربی روشن و آن در نوشته های پیشینیان نیز هست. آیا این نشانه بر ایشان بسنده نیست که علمای بنی اسرائیل از آن آگاهند؟ اگر قرآن را بر یکی از عجمان نازل کرده بودیم و بهر ایشان می خواندش، بدان ایمان نمی آوردند. بدین سان قرآن را در دل های مجرمان راه دادیم.»

در تفسیر نمونه (ج ۱۱، صص ۱۱ - ۶۱۰) آمده است که «بدون شک زبان عربی از غنی ترین و پرمایه ترین زبان های دنیاست، اما با این حال عظمت قرآن از این نظر نیست که به زبان عربی است، که عربی بودن آن به خاطر این است که خداوند هر پیامبری را به زبان قوم می فرستد تا در درجه اول آنها ایمان بیاورند و بعد دامنه آیین او به دیگران گسترش پیدا کند.» (ایازی ۵۸ - ۳۱: ۱۳۷۶)، ضمن بحث مبسوطی نشان می دهد که قرآن

زبان قوم است. (سوره ابراهیم، آیه ۴) «ما پیامبران را نفرستادیم، مگر این که با زبان قوم خودشان سخن بگویند.» علامه طباطبایی در تفسیر این آیه «بلسان عربی مبین» (شعراء، ۱۹۵) و «هذا لسان عربی مبین» (نحل، ۱۰۳) استناد می‌کند و منظور از لسان قوم را همان لغت یا زبان قوم می‌داند و منظور از قوم را همان جماعتی می‌داند که پیامبر در میان آنان زندگی می‌کردند و با آنان حشر و نشر و سر و کار داشتند، اما بر این نکته تأکید دارد که خداوند اگر پیامبری می‌فرستد، با زبان عادی آن جماعت سخن می‌گوید و محاورات و مکالمات او متناسب با فهم توده‌ای مردم است تا بتواند وحی را به خوبی بیان کند (دربارۀ بحث بیشتر درباره زبان قوم بودن قرآن، رک ایازی ۱۳۷۶).

«حقیقت این است که هر زبانی که تاکنون بررسی شده است، فارغ از این که جامعه‌ای که آن را به کار می‌برد از جنبه‌های دیگر تا چه حد برای ما بدوی و نامدن به نظر می‌رسد، در نتیجه کاوش‌ها نشان داده است که نظام ارتباطی پیچیده و بسیار پیشرفته است... آنچه [زبان شناس] می‌تواند بگوید این است که هیچ ارتباطی تاکنون بین مراحل متفاوت توسعه فرهنگی که جوامع آنها را طی می‌کنند و نوع زبانی که در این مراحل توسعه فرهنگی صحبت می‌شود وجود ندارد» (لاینز/ Lyons ۸-۲۷ : ۱۹۸۱).

آنچه در این روش، به طور اخص، و در روش‌های دیگر، به طور اعم، مشهود است توجه به متن، بافت و گفتمان و کلام به طور کل است.

(د) تفسیر موضوعی قرآن

جلیلی (۴۰-۳۸ : ۱۳۷۲) این گونه تفسیر را به شیخ محمود شلتوت از مصر در من هدی القرآن (صص ۳۲۳-۳۲۲) و آیتا... سید محمد باقر صدر، در المدرسة القرآنیة (صص ۹-۸) نسبت می‌دهد. آیتا... صدر به این روش، روش توحیدی در مقابل روش تجزیه‌ای (تک تک و تسلسلی به ترتیب قرآن) نیز اطلاق می‌کند. در این روش، بر اساس تئوری ارتباطی، آیات نظیره و مرتبط با یک موضوع را در کنار هم قرار و آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهند. این روش یافتن نظر قرآن حول یک موضوع علمی یا عملی است نه فهم دقیق‌تر یک آیه که روش تفسیر قرآن با قرآن است. در حقیقت، در این روش تفسیرگر نخست با یک موضوع به قرآن رجوع می‌کند و درباره آن از قرآن نظر می‌خواهد، اما در روش تفسیر قرآن با قرآن در تفسیر یک آیه به آیات نظیره نیز مراجعه می‌شود. در واقع، در بررسی بخش قبل، اگر به صورت نظرخواهی از قرآن در مورد زبان عربی عمل کنیم، تفسیر موضوعی انجام داده‌ایم؛ ولی اگر در تأیید آیه اولیه‌ای که بررسی شد آیات دیگری را بررسی نماییم، تفسیر قرآن با قرآن را به اجرا گذاشته‌ایم. موضوعات تفسیر موضوعی برگرفته از نیازهای جامعه بشری است و حول مسائل حیات، ایدئولوژی، هستی و غیره متمرکز است (همان، ص ۹۰) تفسیر نمونه نیز، هر چند به صورت ترتیبی چند آیه را با هم بررسی می‌کند، در اصل بر اساس روش موضوعی از پیش موضوعانی را انتخاب می‌کند و تحت عنوان آن موضوعات آیات را بررسی می‌نماید.

۳- پسگفتار

همان‌طور که گفته شد، تفسیر مسیحی با تفسیر قرآنی ماهیتاً متفاوت است زیرا متون کتاب مقدس گزارشی

است. همان طور که بولتمان اشاره می‌کند، کتاب مقدس خود تأویل اولیه راویان از کلام خداست و باید نگرش و فهم راویان را نیز مدنظر داشت. اما قرآن زبان وحی‌کننده اصلی خداوند است و نگرش و دیدگاه دیگران در ساخت زبانی‌اش تأثیرگذار نبوده است. بنابراین، نوع تفسیر این کتاب‌های مقدس اساساً با هم متفاوت است. در حقیقت، در تفسیر قرآن پدیده «مرگ مؤلف» رولان بارت یا پل ریکور رخ نمی‌دهد چون صاحب سخن همواره باید در نگاه تفسیرگر زنده بماند و تفسیرگر سعی در رسیدن به معنای او کند زیرا مفسر همچون خواننده متون ادبی صرفاً قصد لذت‌جویی از خواندن متن را ندارد.

تفاسیر اسلامی، اگرچه به گونه‌های متفاوت تفسیم می‌شود، اما این گونه‌ها هر یک کانونی از یک کیهان تفسیری را تشکیل می‌دهند که پیوستاری چندگانه را با دیگر تفسیرهای مختلف به وجود می‌آورند؛ هر تفسیر، در عمل، آمیزه‌ای است از این گونه‌های کانونی تفسیری مثلاً یک تفسیر می‌تواند در عین حال که ترتیبی است، موضوعی و قرآن با قرآن باشد، و همچنین با نگرش‌های متفاوت نیز به قرآن بپردازد. در این میان، در تفسیرگری (هرمنوتیک) آن‌چه در ارتباط با تفسیر متون مطرح می‌شود، پذیرش تفسیر تاریخی براساس پیش‌فهم‌های مفسر است که سؤال را مطرح می‌کند و فهمی را از طریق تفسیر طلب می‌نماید. در تفسیرگری می‌توانیم چند تفسیر مختلف را براساس پیش‌فهم‌های متفاوت داشته باشیم. لذا تفسیر تا حدودی بیرونی و تاریخی است. اما در تفسیر قرآن، ادعای برخی بر این است که باید با ذهن خالی به تفسیر پرداخت و نباید برای پیش‌فهم‌ها خود تأیید گرفت. به عبارت دیگر، «تطبیق» و «تفسیر به رأی»^۹ به این شکل نارواست، یعنی تفسیر دینی درونی است، از درون قرآن است نه از بیرون که جنبه تاریخی داشته باشد و فرض پیش‌فهم بر آن حاکم باشد.^{۱۰} در تفسیر هرمنوتیکی دور تفسیری با هرمنوتیکی مشهود است، یعنی آغاز کردن یک سؤال یا پیش‌فهم و پیش‌دانسته، بررسی آن مسئله و رسیدن به فهمی تازه.

اما مسئله این جاست که آیا می‌توان با ذهن خالی و بدون پیش‌فهم به تفسیر نشست. مجتهد شبستری (به ویژه فصل یک، ۱۳۷۵) معتقد است که در تفسیر، فراتر از معناشناسی^{۱۱} می‌رویم و به جایگاه متن در زندگی اشاره می‌کنیم و در این راه نگرشی انتقادی داریم. به عبارت دیگر، نه به دنبال مطلق‌انگاری و جزمیتیم و نه دنبال نسبی‌انگاری و عدم تعین. ممکن است متن حالت چندوجهی داشته باشد، به دنبال معنای واقعی می‌گردیم و از آن دفاع می‌کنیم. البته مجتهد شبستری (همان، صص ۴ - ۳۳) اذعان می‌کند که در مورد متون دینی پیرایش پیش‌دانسته‌ها و سئوالات و علایق و انتظارات برای تفسیر درست اهمیتی بیش از تفسیر متون دیگر دارد، چرا که متون دینی درباره معنای هستی و سرنوشت انسان سخن می‌گویند و «تنقیح پیش‌دانسته‌ها و سئوالات و علایق و انتظارات مربوط به تفسیر این اسرار هزار تو و پیچیده کاری بسیار صعب و طاقت‌فرساست و استعداد ویژه‌ای لازم دارد. مفسر متون دینی شدن مشکل‌تر از فیلسوف شدن و متاله شدن است».

یاکوبسن فرآیند ارتباط کلامی را در نمودار ذیل خلاصه می‌کند (رک فالر و دیگران ۱۳۶۹: ۷۷ و صفوی ۳۵

نمودار (۱)	موضوع (نقش ارجاعی)
	پیام (نقش ادبی)
مخاطب	گوینده
(نقش ترغیبی)	مجرای ارتباطی (نقش معمولی)
	رمز (نقش فرازبانی)

این نشان می‌دهد که برای فهم نیاز به برقراری ارتباط است و این ارتباط در تفسیر قرآن شامل عناصر ذیل می‌شود: گوینده (خدا)، مخاطب (تفسیرگر)، موضوع پیام (توجه به بافت و شأن نزول و معنای قرآن)، پیام (توجه به ویژگی‌های ادبی و زیبایی‌آفرینی قرآن)، رمز (توجه خود زبان قرآن و اسراری چون حروف مقطعه)، و مجرای ارتباطی (توجه قرآن به نقش همدلی با به کارگیری کلامی که نشان می‌دهد ارتباط با مخاطب قطع نشده است، «یا ایها الذین آمنوا...»). چنان که می‌بینیم در تفسیر نیز باید به تمام این عناصر توجه شود.

آیت ۱... طالقانی (مقدمه پرتوی از قرآن، ص ۲۵) اظهار می‌کند: «هر انسانی به تناسب گرایش‌ها، باورها و دانش‌ها، خواست‌ها و هدفی که دنبال می‌کند از زاویه خاصی این حقیقت مطلوب را درمی‌یابد، آنان که همان مقدار و همان شکل از حقیقت دریافتی را همه حقیقت می‌دانند، فکر و دریافت محدود و خاص را بر ذهن حقیقت‌جویان همه زمان‌ها و مکان‌ها تحمیل می‌کنند. با آن که قرآن برای هدایت و بهره‌همه مردم در هر زمان تا روز قیامت می‌باشد، پس اعماق حقایق آن نمی‌تواند در ظرف ذهن مردم یک زمان درآید، اگر چنین باشد تمام می‌شود و پشت سر سیر تکاملی می‌ماند، و بهره‌ای برای آیندگان نمی‌ماند. این پیشرفت زمان و علم است که می‌تواند اندک اندک از روی بواطن و اسرار قرآن پرده بردارد.»

در کل، آنچه روی هم رفته، در تفسیرهای قرآن مشهود است عبارت است از توجه به زبان - آواها، ساخت آوایی و عناصر زبرزنجیری؛ صرف / تجزیه یا به عبارت دیگر تکواژها، واژه‌ها، عبارات و ریشه‌شناسی، نحوی ترکیب، در سطح یک یا چند آیه و یا به عبارتی جمله، معناشناسی در سطح تکواژها، واژه‌ها، جمله‌ها (آیه‌ها) و حتی متن‌ها (سوره‌ها) یا بخش‌هایی از سوره‌ها، عناصر زیبایی‌شناختی و ادبی در ساخت و معنا به خصوص صنایعی چون تمثیل و تلمیح - توجه به متن مجاور و کل متن (قرآن یا قرآن)، بافت و گفتمان (شأن نزول، مسائل تاریخی، فرهنگی، جامعه‌شناختی، مردم‌شناختی و روان‌شناختی)، توجه به تفسیر خود متن، یعنی قرآن، نظرات تفسیرگران اصلی، یعنی پیامبر (ص) و امامان (ع) و برداشت‌های دیگر مفسران.

نتیجه‌ای که شاید از بحث پیرامون تفسیرگری و تفسیر قرآن بتوان در زمینه‌های زبان‌شناسی به دست آورد این است که گویا زبان یا به عبارتی معناشناسی زبان فراتر از آن چیزی است که تنها شامل مسائلی چون مؤلفه‌های معنایی، معنای قاموسی یا واژگانی، امتزاج، هم‌معنایی، شمول معنایی گزاره‌ها، کنش زبانی و یا حتی کاربردشناسی یا منظورشناسی، به معنای خاص آن، باشد. در حقیقت، معناشناسی عبارت است از رسیدن به «فهم» زبانی، یعنی فهمیدن آنچه گویشوری می‌گوید یا می‌نویسد همراه با تمام معناها، منظورها و غرض‌های پیرامونی مفروض او، چه در واژه‌ها و جمله‌ها و متن‌ها، چه در بافت و چه در ذهن دو طرف کلام، و چه در فرهنگ زبان و جامعه. راه رسیدن به این معنا و فهم نه صرفاً معناشناسی، به مفهوم خاص و محدودش، بلکه

معناشناسی به مفهوم عامش، یعنی تفسیرگری است. تفسیر «شکافتن و آشکارسازی» و «فهمیدن» و در واقع «فهم‌شناسی» است. تفسیری عملی چند رشته‌ای است و باید از تمام ابزارهای زبانی و غیر زبانی، و حتی علمی چون جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، تاریخ، الهیات، و نیز اجماع و اجتهاد، و یا در کل هر وسیله‌ای که به تفسیر در «فهم» زبان کمک کند سود جوید، چرا که زبان و یا معنای زبان چیزی نیست جز «آن روی سکه اندیشه». به عبارت دیگر، اندیشه یا معنا، که اقیانوسی شناور و سیال است در قالب‌های آوایی، صرفی و نحوی زبان در می‌آید و شکل می‌گیرد و از طریق این ابزار نشانه‌ای اندیشه و معنا انتقال می‌یابد. همین شناوری و سیالی معناست که مورد تفسیر قرار می‌گیرد و باعث بروز فهم‌ها و تفسیرهای متفاوت می‌شود. اندیشه و معنا ساخت زبان را به سمت کارایی بهتر در امر ارتباط می‌سازد، ساخت زبانی نیز در مقابل معنا و اندیشه را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

در واقع، آنچه در درجه اول مهم است معنا و اندیشه است، و ساخت زبان در خدمت آن است، همچون دیگر ابزار نشانه‌شناختی مانند نقاشی در هنر که دیگر همانند زبان قابل تجزیه به لایه‌های مختلفی نیست و در واقع به طور کلی و یکپارچه بیانگر یک اندیشه و معناست. در نتیجه، سطوح مختلف زبانی، اعم از فهم، معنا، نحو، صرف و آواها، گرچه کانون‌هایی آرمانی را تشکیل می‌دهند، اما به صورت پیوستاری به هم پیوسته‌اند و یکدیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهند.

پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت

- ۱- رادیو جوان، ۷۷/۹/۲۶.
- ۲- البته این که زبان‌شناسی به دنبال فهم می‌گردد یا نه جای بحث دارد، چرا که زبان ابزار انتقال معنا و منظور و ابزار ارتباط است. و طبیعی است که در این اثنا فهم لازمه ارتباط است. پس ناگزیر در حیطه زبان‌شناسی می‌گنجد.
- ۳- گرچه این گفته در قالب مکتب ساختارگرایی دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی تا حدی، نه کاملاً، صدق می‌کند، اما زبان‌شناسی رویکردهای متفاوتی دارد که برخی از آنها چون دستورهای نقش‌گرایانه، زبان‌شناسی متن، تحلیل گفتمان و غیره اساساً به معنا و تفسیر متن می‌پردازند.

۴- پدیدارشناسی هوسرل، و به خصوص مفهوم از نشانه و معنا، در واقع مبنای زبان‌شناسی و ساختارگرایی سده بیستم بوده است. هوسرل معتقد است صورت ناب در قالب مفهوم معنایی فرار دارد که به رابطه‌اش با موضوع واقعی بستگی دارد (کریستوا / ۳- ۲۲۱: ۱۹۸۹). هوسرل اظهار می‌کند که دستوری بودن، اگرچه بیانگر معنا نیست، اما همیشه معنایی را دربر می‌گیرد (همان، ص ۲۵۴). در مورد فرگه، به عنوان مثال، رک مهرگان (۹- ۳۸: ۱۳۷۷).

۵- لفظ تفسیر در قرآن به صورت «تفسیراً» تنها در یک جا آمده است: سوره فرقان (۲۵)، آیه ۲۳.

۶- لفظ تأویل در قرآن چندین جا به کار رفته است: به صورت «تأویل»، در سوره یوسف (۱۲)، آیات ۶، ۲۱، ۴۴، ۱۰۰ و ۱۰۱، سوره کهف (۸)، آیات ۷۸ و ۸۲، به صورت تأویلاً، در سوره نساء (۴)، آیه ۵۹، سوره اسراء (۱۷)، آیه ۳۵، سوره آل عمران (۳)، آیه ۱۷ به صورت «تأویله»، در سوره آل عمران (۳)، آیه ۷، سوره اعراف (۷)، آیه ۵۳، سوره یونس (۷)، آیه ۳۹، و سوره یوسف (۱۲)، آیات ۳۶، ۳۷ و ۲۵.

۷- فاضل تونی می‌گوید عبارتی که ظاهر مفصود باشد «محکم» است و اگر غیرظاهر مراد باشد «متشابه» است. غزالی عباراتی را که دارای ظاهر باشد «محکم» و آن که دارای ظاهر نیست «متشابه» می‌داند. چنانچه نیز عباراتی را که در معنای آن بیش از یک احتمال مفصود نباشد «محکم» و عباراتی را که در معنی بیش از یک احتمال داشته باشد «متشابه» می‌داند (ولایی ۸- ۳۰۷: ۱۳۷۲).

ولایی خود (همان، ص ۳۰۴) متشابه را کلمه یا کلامی می‌داند که معنای آن روشن نباشد و یا گوینده معنای روشنی از مفصود خود را بیان نکرده است.

۸- سخنرانی ۷۶/۱۱/۱۲، از مجموعه سلسله مباحث فرهنگی: بازیابی عناصر داستانی ایرانی در پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی و حوزه هنری، با عنوان «دو ساختار عمده ادبی ایرانی - اسلامی».

۹- به بیان اعتماد (۱۷: ۱۳۶۹)، «تفسیر به رأی» در مسیحیت قرن شانزدهم در برابر «تفسیر بنا بر سنت» بود، یعنی شکاکیت انعکاسی نسبت به عقل و عقل‌گرایی چون لوتر که به نظریه جزمی کلیسا شک پیدا کرده بودند. اما به نظر می‌رسد در فقه اسلامی به خصوص شیعه، «تفسیر به رأی» به معنای مذموم آن یعنی تفسیر خود محورانه و نه لزوماً خردگرایانه، در برابر «تفسیر اجتهادی» که ممکن است خود گاه در برابر «تفسیر بنا بر سنت» فرار گیرد نمی‌ایستد.

۱۰- این مطالب را ضمن بحث با آقای علی ارجمندی آموختم.

۱۱- همان‌طور که گفته شد، به اعتقاد همگان معناشناسی صرفاً بررسی معنای قاموسی و واژگانی کلمات نیست، بلکه معنای جمله، متن و گفتمان را نیز در بر می‌گیرد.

۱۲- رک استفتائات آیت ا... خامنه‌ای و آیت ا... سیستانی.

۱۲- رک محمدحسن نجفی (۱۳۷۵)، صص ۱۷۱ - ۱۳۲.

۱۴- رک ایران، س ۴، ش ۱۰۲۷، ۱۳۷۷/۶/۲، ص ۱۰.

۱۵- رک حسین مهرپور (۱۳۷۷).

کتابنامه

اعتماد، شاپور (۱۳۶۹)، «نوآم چامسکی: مسئله افلاطون، مسئله آرول، مسئله دکارت»، فرهنگ، کتاب ششم، بهار ۱۳۶۹، صص ۶۳ - ۱۱.

ایازی، سید محمدعلی (۱۳۷۶)، «پژوهشی در زبان قوم در قرآن»، نامه مفید، بهار ۱۳۷۶، ج ۳، ش ۱، پیاپی ۹ صص ۵۸ - ۳۵.

ایزدپناه، عباس (۱۳۷۵)، «نقش قرآن و حدیث در گسترش زبان و ادبیات فارسی»، نامه مفید، بهار ۱۳۷۵، ج ۲، ش ۱، پیاپی ۵، صص ۶۸ - ۵۱.

بهشتی، احمد (۱۳۷۶ - ۷۷)، «هرمنوتیک، لوازم و آثار»، کتاب نقد، زمستان ۱۳۷۶ و بهار ۱۳۷۷، ج ۲، ش پیاپی ۵ و ۶ صص ۸۶ - ۵۵.

پالمر، ریچارد (۱۳۷۷)، علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های اشلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی،

تهران: انتشارات هرمس.

تفسیر نمونه، به قلم ناصر مکارم شیرازی و دیگران (ج ۱۱، ۱۳۶۰)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

جلیلی، سید هدایت (۱۳۷۲)، روش‌شناسی تفاسیر موضوعی قرآن، تهران: انتشارات کورن.

خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۱)، ذهن و زبان حافظ، تهران: نشر نو.

_____ (۱۳۶۴)، تفسیر و تفاسیر جدید، تهران: سازمان انتشارات کیهان.

- خسرو پناه، عبدالحسین (۷۷ - ۱۳۷۶) نظریه تأویل و رویکردهای آن، کتاب نقد، زمستان ۱۳۷۶ و بهار ۱۳۷۷، ج ۲، ش پایب ۵ و ۶، صص ۱۱۶ - ۸۷.
- دائرة المعارف تشیع (ج ۴، ۱۳۷۳)، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران. تهران: نشر سعید محبی.
- _____ (ج ۵، ۱۳۷۵).
- دهخدا، علی اکبر (ج ۱۴، ۱۳۳۵)، لغتنامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات، سازمان لغت نامه.
- _____ (ج ۱۶، ۱۳۲۵).
- ذهبی، محمد حسین (ج ۲، ۱۳۹۶ ه. ق.) التفسیر و المنسرون، قاهره: دارالکتب الحدیثه.
- رحیم پورازغدی، حسن (۷۷ - ۱۳۷۶): «هرمنوتیک معاصر در غرب»، کتاب نقد، زمستان ۱۳۷۶، بهار ۱۳۷۷، ج ۲، ش پایب ۱۲، صص ۳۵ - ۵۰.
- ساسانی، فرهاد (۱۳۷۶). بررسی مقوله صفت در زبان فارسی. پایان نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- شوشتری، سید محمد تقی (۱۳۷۵)، «سیر تکامل تفسیرنگاری»، ۴، اندیشه حوزه، بهار ۱۳۷۵، ج ۲، ش ۴، صص ۲۱ - ۱۰.
- صفوی، کورش (۱۳۷۳). از زبان شناسی به ادبیات، جلد اول: نظم. تهران: نشر چشمه.
- طالقانی، سید محمود (ج ۱، ۱۳۲۶، ج دوم)، بر توی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طاهری، سید صدرالدین (۷۷ - ۱۳۷۶)، «هرمنوتیک، کتاب و سنت»، کتاب نقد، زمستان ۱۳۷۶، بهار ۱۳۷۷، ج ۲، ش پایب ۵ و ۶، صص ۱۶ - ۱۸۷.
- طباطبایی، سید محمد حسین (ج ۱۷، ۱۳۶۷، چاپ ۱۳)، تفسیر العیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- عاملی، ابراهیم (بی تا)، قرآن کریم: تفسیر عاملی. تهران: کتاب فروشی صدوق، جلد پنجم.
- فالر، راجر و دیگران (۱۳۶۹). زبان شناسی و نقد ادبی، ترجمه مریم خوزان و حسین پاینده. تهران: نشر نی.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵). هرمنوتیک، کتاب و سنت. تهران: طرح نو.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷، چاپ ۱۹). آشنایی با علوم اسلامی، ج ۳: اصول فقه - فقه. تهران: انتشارات صدرا.
- نامه مفید، تابستان ۱۳۷۷، ج ۴، ش ۲، پایب ۱۲، صص ۱۴ - ۲.
- مهرپور، حسین (۱۳۷۷) «بررسی تفاوت اجرای حکم قصاص در مورد زن و مرد» نامه مفید، تابستان ۱۳۷۷، ج ۴، ش ۲، پایب ۱۴، صص ۴ - ۱۴.
- مهرگان، آروین (۱۳۷۷)، دیالکتیک مفاهیم. اصفهان: نشر فردا.
- نجفی، محمد حسن (۱۳۷۵)، «ورود کافران به مسجدها و مکان های مقدس»: فقه، س ۳، زمستان ۱۳۷۵، ش ۱۰، صص ۱۷۱ - ۱۳۲.
- نوذری، حسین علی (۷۷ - ۱۳۷۶)، «معابرها سلسله و هرمنوتیک»، کتاب نقد، زمستان ۱۳۷۶، بهار ۱۳۷۷، ج ۲، ش پایب ۵ و ۶، صص ۱۹۸ - ۱۸۸.
- ولایی، عیسی (۱۳۷۴)، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول. تهران: نشر نی.
- همتی، همایون (۷۷ - ۱۳۷۶)، «اشلابر ماخر و هرمنوتیک»، کتاب نقد، زمستان ۱۳۷۶، بهار ۱۳۷۷، ج ۲، ش پایب ۵ و ۶، صص ۱۶۱ - ۱۵۴.
- بشیری، یحیی (۷۷ - ۱۳۷۶)، «نگاهی به نظریه تفسیر متون اسلامی»، کتاب نقد، زمستان ۱۳۷۶، بهار ۱۳۷۷، ج ۲، ش پایب ۵ و ۶، صص ۲۱۹ - ۱۹۹.
- Baljon, J. M.S. (1968). *Modern Muslim Koran interpretation*. leiden: Brill Compton's Encyclopedia & Fact. Index (1995). Chicago: Compton.
- Culler, Jonathan (1975). *Structuralist poetics: structuralism, linguistics and the study of literature*. Ithaca: Cornell Univ. Pr.
- Encyclopedia Britanica* (1988), 15th ed.), vol. 5, editor in chief: Philip W. Goete, Chicago, etc: Encyclopedia Britanica, Inc.
- Harland, Richard (1987). *Superstructuralism: the philosophy of structuralism and post - structuralism*,

London & New York: Routledge.

Hawkes, Terence (1991). *Structuralism and semiotics*. London Routledge (1977 by Methuen & Co. Ltd.).

Kristeva, Julie (1989). *Language: He unknown*, translated by Anne M. Menke. Columbia Univ. Pr. (in French, Edition) du Seuil, 1981).

Lgons, John (1981). *Language and linguistics: an introduction*. Cambridge, etc: Cambridge Univ Pr.

Ricoeur, Paul (1992). *Paul Ricoeur: hermeneutics and the human sciences*, edited & translated by John B. Thompson. Cambridge). Cambridge Univ. Pr. & Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme. (1952). "A response by Paul Ricoeur:", in Ricoeur (1992), Ps. 32-40. (1992). "The task of hermeneutics", in Ricoeur (1992), Ps. 43-62.

Thompson, B John (1992). "Editor's introduction", in Ricoeur (1992), Ps 1 - 26 .

Wemsejo, er. Kpe; (1991). *Philosophical hermeneutics and literary theory*. New Haven & London: Yale Univ. Pr.

ژورنال مطالعات انسانی و مطالعات فرهنگی
 ژورنال جامع علوم انسانی