

کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی (مطالعات تطبیقی عربی - فارسی)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه

سال هشتم، شماره ۳۱، پاییز ۱۳۹۷ هـ ش / ۱۴۴۰ هـ ق / ۲۰۱۸ م، صص ۱۰۷-۱۲۷

## رویکردی تطبیقی به پدیده چندگانگی معنایی در متون فارسی و عربی (رویکرد نظری پژوهش: نظریه کثرت‌گرایی در فهم متن ریکور)<sup>۱</sup>

ثمانه علوی<sup>۲</sup>

دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

علیرضا عابدی سرآسیا<sup>۳</sup>

استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

مهیار علوی مقدم<sup>۴</sup>

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

### چکیده

پژوهش حاضر می‌کوشد براساس نظریه کثرت‌گرایی در فهم متن پل ریکور ثابت کند که در متون عربی و فارسی، در کنار نظریه «قصدی‌گرایی انحصاری» که امروزه مورد پذیرش جمهور مفسران است، برای متن می‌توان معانی متعدد صحیحی که فراتر از قصد مؤلف هستند در نظر گرفت که امکان اخص بودن معانی مقصود از معانی احتمالی متن نیز مهیا و با استفاده از «ضوابط تأیید تفسیر» نظیر «تبین»، «مشروعیت»، «مطابقت»، «تناسب» و «سازگاری» امکان دارد. از این رو، با به کارگیری «ضوابط تأیید تفسیر» می‌توان تفاسیر متعدد عرضی (تفاسیر متفاوت نه متناقض) از متون داشت و در سایه آن از نسبیّت، آنارشسیسم و اجتهاد به رأی محفوظ ماند؛ بنابراین، نوشتار حاضر که به شیوه توصیفی - تحلیلی همراه با گردآوری اطلاعات اسنادی و کتابخانه‌ای انجام گرفته است به این نتیجه می‌رسد که نظریه کثرت‌گرایی در فهم متن پل ریکور با عنایت هم‌زمان به ظرفیت‌های متنی و ظرفیت‌های ذهنی مفسران، راه را به منظور رسیدن به فرضیه «قصدی‌گرایی شمولی و ذهنی‌گرایی معتدل» که در پی نفی توأمان «قصدی‌گرایی انحصاری» و «ذهنی‌گرایی افراطی» در باب تفسیر متون است و نظری میانه را برمی‌تابد هموار ساخته است.

**واژگان کلیدی:** ادبیات تطبیقی، هرمنوتیک، چندگانگی معنایی، ریکور، قصدی‌گرایی شمولی، ذهنی‌گرایی معتدل.

تاریخ پذیرش:

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۳۰

۲. رایانامه: s.alavi5892@mail.um.ac.ir

۳. رایانامه نویسنده مسئول: a-abedi@um.ac.ir

۴. رایانامه: m.alavi2007@yahoo.com

## ۱. پیشگفتار

### ۱-۱. تعریف موضوع

اگرچه نظریه پردازان هرمنوتیک<sup>۱</sup> پس از مارتین هایدگر<sup>۲</sup> به نوعی متأثر از او بودند، اما تابعیت کاملی از دیدگاه‌های او صورت نپذیرفت. حتی برخی نظیر اریک هرش<sup>۳</sup> و امیلیو بتی<sup>۴</sup>، آشکارا به نقد دیدگاه‌های هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر<sup>۵</sup> پرداختند. در این میان، نظریه پرداز پرآوازه و معاصر فرانسوی، پل ریکور<sup>۶</sup>، نقش و جایگاه ویژه‌ای در حوزه هرمنوتیک دارد. پل ریکور، گرچه از هرمنوتیک فلسفی بسیار تأثیر پذیرفته است، اما برخلاف این نحله از امکان دستیابی به فهم عینی در متن و به‌طور کلی در علوم انسانی دفاع می‌کند (حسنی، ۱۳۹۳: ۶). دیدگاه ریکور در باب فهم متن بر آن است که مفسر در پی کشف قصد و نیت نویسنده ضمنی<sup>(۱)</sup> است. (ریکور، ۱۹۸۱: ۲۱۰-۲۱۷) وجود این باور، مستلزم آن است که متن، دارای یک معنای واحد باشد و تنها یک تفسیر از هر متن از حیث انتساب به نویسنده ضمنی متن از اعتبار و حجیت برخوردار باشد؛ اما این در حالی است که ریکور با گادامر در این مطلب، هم‌رأی است که متن می‌تواند از فهم‌ها و تفاسیر متکثر و در عین حال، معتبری برخوردار باشد. به‌روشنی پیداست که قول به وجود فهم‌ها، تفاسیر و قرائت‌های متکثر و در عین حال معتبر، مستلزم پذیرش نویسنده‌های ضمنی متکثر برای متن است. به بیان دیگر، اگر هر قرائتی از متن، حاصل تحلیل ساختار زبانی متن توسط مفسر است، در این صورت نیازی به مطرح کردن مفهوم نویسنده ضمنی و وجود نیت وی در متن، وجود ندارد. از نظر پل ریکور که بیشتر به متن محوری گرایش پیدا کرده، هرمنوتیک نویسنده محور، تفسیر را به روان‌شناسی فرومی‌کاهد (حسنی، ۱۳۹۳: ۱۰). او در سخنرانی خود در هم‌اندیشی‌های پرنستون، در ماه مه ۱۹۷۳، با تحلیل مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر<sup>۷</sup> و ديلتای<sup>۸</sup> که بعداً به صورت یک مقاله با عنوان «رسالت هرمنوتیک»<sup>۹</sup> منتشر شد، به این مسئله پرداخت که در هرمنوتیک نویسنده محور، انسان باید در ساختار روانی نویسنده نفوذ کند و باید فهم متن از طریق انتقال به ذهنیت روانی شخص نویسنده صورت پذیرد، بنابراین تفسیر به این شیوه «عبارت است از فهم تجلیات زندگی که نوشتار، ساکن و جامدشان کرده است...» (هوی<sup>۱۰</sup>، ۱۳۸۵: ۲۰) وی معتقد است که «باید گره‌های متن را گشود اما نه با عقب‌گرد به سوی نویسنده آن، بلکه

1. Hermeneutics
2. Martin Heidegger
3. Eric Donald Hirsch
4. Emilio Betty
5. Hans Georg Gadamer
6. Paul Ricœur
7. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher
8. Wilhelm Dilthey
9. Hermeneutic mission
10. David Couzens Hoy

با پیش رفتن به سوی معنای درونی و دنیایی که متن کشفش می‌کند و درهایش را می‌گشاید» (همان، ۱۳۸۵: ۲۰) این امر محقق می‌گردد.

## ۱-۲. ضرورت، اهمیت و هدف

از آنجا که برداشت‌ها و تفاسیر جدید از متون، همراه با پیشرفت جوامع، امروزه بیش از پیش ضروری به نظر می‌رسد؛ مقاله حاضر می‌کوشد ضمن طرح نظریه تفسیری پل ریکور در باب امکان کثرت‌گرایی در فهم متن، به امکان و وقوع طرح این نظریه در متون فارسی و عربی پرداخته تا به تبع آن شاهد برداشت‌های جدیدی از متون باشد.

## ۱-۳. پرسش‌های پژوهش

آنچه مقاله حاضر در پی آن است حاصل امکان‌سنجی طرح نظریه کثرت‌گرایی در فهم متن ریکور در متون فارسی و عربی است تا به کمک آن در پی نفی توأمان دو نظریه «قصده‌گرایی انحصاری» و «ذهنی‌گرایی افراطی» و نیل به فرضیه «قصده‌گرایی شمولی و ذهنی‌گرایی معتدل» در تفسیر مطلق متون برآید؛ از این رو، پرسش اصلی پژوهش، چگونگی امکان طرح فرضیه «قصده‌گرایی شمولی و ذهنی‌گرایی معتدل» با عنایت به طرح نظریه کثرت‌گرایی در فهم متن ریکور در تفاسیر متون است.

## ۱-۴. پیشینه پژوهش

در زمینه مورد بحث، به طور پراکنده کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالاتی، انجام شده است که به طور مجزاً چندگانگی معنایی را در متون عربی و فارسی بررسی کرده‌اند، ولی براساس بررسی‌های انجام شده، هیچ‌کدام به مقوله چندگانگی معنایی براساس نظریه ریکور نپرداخته‌اند.

از جمله پژوهش‌هایی که در این زمینه نگاشته شده است می‌توان به این عنوان‌ها اشاره کرد: کتاب *چندمعنایی در قرآن کریم* اثر سید محمود طیب حسینی؛ پایان‌نامه‌های «چندمعنایی در غزلیات شمس» نوشته طاهری ماه زمینی (۱۳۸۸)؛ «بررسی و نقد نظریه چندمعنایی بودن قرآن کریم» نوشته سپه‌وند (۱۳۸۹)؛ «تحلیل واژگان چندمعنایی نهج البلاغه (۵۰ خطبه اول)» نوشته پورعلی قراچه (۱۳۹۲)؛ «چندمعنایی در قرآن کریم از دیدگاه علامه طباطبایی» اثر حسن زاده (۱۳۹۱)؛ و مقالات «تک‌معنایی و چندمعنایی در خوانش شعر معاصر عربی» نوشته ترکاشوند (۱۳۹۳: ۱-۲۸)؛ «نگاهی تازه به مسئله چندمعنایی واژگانی» نوشته صفوی (۱۳۸۰: ۵۰-۶۷)؛ «بررسی مبانی فرامتنی چندمعنایی در قرآن کریم» اثر طیب حسینی (۱۳۸۷: ۸۰-۱۱۳)؛ «پدیده چندمعنایی در زبان عربی» نیازی و حاجی‌زاده (۱۳۸۵: ۷۷-۹۶)؛ «تفسیر نگاره‌های دیوان حافظ (سام‌میرزا تبریز) با تأکید بر هرمنوتیک متن محور ریکور» نوشته ضرغام و عادل (۱۳۹۴: ۲۳-۳۸)؛ «بررسی هرمنوتیک

پل ریکور و تأویل مخاطب از اثر هنری با تکیه بر عنوان» نوشته رجبی نژاد و حسامی (۱۳۹۳: ۱۹-۲۶). هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به نظریه کثرت‌گرایی در فهم متن پل ریکور با توجه به ظرفیت‌های متنی و ذهنی مفسران، بر پایه فرضیه «قصدهی گرای شمولی و ذهنی‌گرایی معتدل» نپرداخته‌اند و نبود چنین پژوهشی، ضرورت نگارش در این زمینه را دوچندان می‌سازد.

## ۱-۵. روش پژوهش و چارچوب نظری

روش این پژوهش توصیفی - تحلیلی و همراه با گردآوری اطلاعات اسنادی و کتابخانه‌ای است. چارچوب نظری پژوهش نیز براساس نظریه کثرت‌گرایی پل ریکور در فهم متن است که در ادامه به تفصیل بیان می‌شود.

## ۲. پردازش تحلیلی موضوع

### ۱-۲. کثرت‌گرایی در فهم متن در نظریه تفسیری پل ریکور

همان‌طور که گفته شد، ریکور با گادامر در این مطلب، هم‌رأی است که متن می‌تواند از فهم‌ها و تفاسیر و قرائت‌های متکثر و در عین حال معتبری برخوردار باشد که این امر مستلزم پذیرش مؤلف‌های ضمنی متکثری برای متن است و سراین مطلب در این نکته نهفته است که وی متن را به‌مثابه یک کل مدّ نظر قرار می‌دهد (ر.ک: حسنی، ۱۳۹۳: ۲۱۷). از دیدگاه وی، متن تنها ترکیبی از جمله‌ها نیست، بلکه یک کل واحد است که منظر خاص مفسر، وحدت و چگونگی آن را به متن می‌بخشد؛ برای مثال، در یک متن، مفسری برخی از جمله‌ها را اصلی و مهم قلمداد کرده و برخی دیگر را فرعی به حساب می‌آورد و مفسری دیگر به شیوه‌ای دیگر اهمیت جمله‌ها را اولویت‌بندی می‌کند. براساس این نگره کل‌گرایی به متن، به هر متنی مانند هر شیء برجسته دیگری می‌توان از ابعاد و زوایای مختلف نگریست. متن به‌مثابه یک کل را می‌توان به شیوه‌های مختلفی خواند و تجزیه و ترکیب کرد و معنای آن را حدس زد؛ زیرا معنای متن، حاصل جمع جبری معانی جملات و اجزای آن نیست، بلکه حاصل نگاه کل‌گرایی مفسر به متن است (ر.ک: ریکور، ۱۹۸۱: ۲۱۱-۲۱۲).

درواقع، در فهم متن، ریکور فرایند تفسیری را کشف ساختاری از اجزا می‌داند که متن را به‌صورت یک کل درمی‌آورد؛ بنابراین، می‌توان گفت که با سازمان‌دادن به اجزاء، کل ساخته می‌شود؛ از این رو، وجود نمادها و تعابیر چندمعنا و قابلیت تکثر معنایی موجود در متن، در کنار نگاه هر خواننده‌ای به آن، به‌مثابه یک کل، امکان انجام تجزیه و ترکیب‌های متکثری را برای خوانندگان مختلف فراهم می‌سازد. ریکور، فهم معنای یک متن را به‌مثابه فهم استعاره می‌داند که در آن برای مفسر، شأن معنایی قائل است؛ زیرا روابط بین

اجزای تشکیل‌دهنده متن، نیازمند داوری و فهم اولیه خواننده است. امکان این داوری‌های متفاوت، مقتضی وجود منظرها و چشم‌اندازهای متکثر و متفاوت از متن است؛ درست همان‌گونه که به یک شیء برجسته و سه‌بعدی از زاویه‌های مختلف می‌توان نگرینست (ر.ک: همان: ۲۱۱).

به نظر ریکور، وجود یک خالق و پدیدآورنده و منبع واحد برای متن که در واقع همان مؤلف ضمنی متن است، امکان این پرسپکتیوها و منظرهای متفاوت از متن را فراهم می‌آورد، به گونه‌ای که می‌توان وحدت‌بخش این منظرها و پرسپکتیوهای متکثر از متن را همان مؤلف ضمنی دانست. به بیان دیگر و از باب تشبیه می‌توان گفت که گویی مؤلف ضمنی، متن را به سان یک شیء برجسته و سه‌بعدی خلق کرده که این امر، امکان عکس‌برداری سه‌بعدی از آن و نگرینستن از منظرها و پرسپکتیوهای متکثر و در عین حال صحیح را نسبت به متن فراهم آورده است؛ همان‌طور که امکان عکس‌برداری سه‌بعدی از یک جسم امکان‌پذیر است. گویی هر مفسری از منظری خاص به آن نگرینسته و زاویه دید خاص خود را داشته است و متن در عین اینکه معنای واحدی دارد، اما این معنای واحد به دلیل برخورداری از ابعاد و زوایای مختلف، تحمل پذیرش تفاسیر و فهم‌های متفاوت و احتمالی را دارد (ر.ک: بونتکنو، ۱۹۹۶: ۱۴۵).

از این رو، از دیدگاه ریکور، قول به وجود یک مؤلف برای متن که اندیشه‌ها و نیات او شکل‌دهنده متن بوده و هدف از تفسیر، کشف قصد اوست، با قول به امکان وجود فهم‌های متعدّد و در عین حال صحیح از متن، ناسازگاری ندارد. با این بیان، ریکور بین دیدگاه شلایرماخر که قائل به وجود یک معنای نهایی، اصلی و قطعی برای متن است و آن را معنای بنیادین متن می‌خواند و دیدگاه گادامر که معتقد به کثرت‌گرایی معنایی برای متن است، تلفیقی به وجود می‌آورد، گرچه هیچ‌یک از آن دو نظریه را به‌تمامی نمی‌پذیرد (ر.ک: حسنی، ۱۳۹۳: ۲۱۷).

از دیدگاه ریکور، استقلال معنایی متن، مقتضی حدس‌زدن معنای متن است؛ زیرا با نگارش و تولد متن، تطابق ضروری بین معنای لفظی متن و مراد و نیت ذهنی مؤلف از بین می‌رود و در واقع، می‌توان گفت که قصد و مراد مؤلف، هم می‌تواند همان معنایی باشد که در متن تحقق یافته و هم اینکه متن به دلیل ویژگی فاصله‌مندی از مؤلف، ممکن است آن معنا را الغا و زایل کند. بدین رو، به دلیل عدم دسترسی به نیت ذهنی و روان‌شناختی مؤلف، مفسر مجبور است در گام ابتدایی تفسیر، معنا را حدس بزند. با ایجاد چنین فضایی برای معنا و رفع محدودیت‌های پیش‌گفته، زمینه برای ایجاد حالت چندمعنایی فراهم می‌شود و عرصه برای انجام تفسیر باز می‌گردد.

مفسّر در فرایند تبیینی، شبکه‌ای از ارتباطات را در محیط خواندن به هم سامان داده، به آن شکلی منحصر به فرد می‌بخشد و در واقع، ویژگی «واقع‌بودن» را به متن برمی‌گرداند. در این ساختار تبیینی است که معنا شکل می‌گیرد. لزوم وجود این حدسِ اولیّه معنا، به جهت پیچیدگی و ابهامی است که شکل و ساختار متن از آن برخوردار است. این ابهام و پیچیدگی، تنها ناشی از وجود «چندگانگی معنایی» و اشتراک لفظی در کلمات و ابهام و ابهام در تک‌تک جمله‌ها نیست، بلکه از آن نیز می‌تواند فراتر رود (ر.ک: ریکور، ۱۹۸۱: ۲۱۳)؛ به دیگر بیان، وجود نمادها و تعابیر چندمعنا و قابلیت تکثر معنایی موجود در متن، در کنار نگاه هر خواننده‌ای به متن به مثابه یک کل، امکان انجام تجزیه و ترکیب‌های متکثری را برای خوانندگان مختلف فراهم می‌آورد و با حدس زدن معنای متن، فهم اولیّه مفسّر از متن و اولین گام او در فهم متن به مثابه یک کل، شکل می‌گیرد. از دیدگاه ریکور، متن تنها ترکیبی از جمله‌ها نیست، بلکه یک کل واحد است که مفسّر، این وحدت و چگونگی آن را به متن می‌بخشد. به نظر ریکور، وجود این امر، مستلزم مطرح شدن بحث از حجّیت و اعتبار معانی به دست آمده از متن خواهد بود؛ زیرا به تعبیر هرش، روش و قاعده‌ای برای درست حدس زدن وجود ندارد، از این رو، ریکور تبیین<sup>(۱)</sup> را به عنوان روشی برای اعتباربخشیدن به حدس‌های اولیّه معنا در نظر گرفته است (ر.ک: ریکور، ۱۹۷۶: ۸۰؛ به نقل از حسنی، ۱۳۹۳: ۲۱۷-۲۱۹).

## ۲-۱-۱. بحث و بررسی

با توجه به تعریفی که از نظریّه کثرت‌گرایی در فهم متن ریکور مطرح شد، آنچه توضیح آن ضروری به نظر می‌رسد این مطلب است که طرح این نظریّه به معنای پایان ناپذیری معنا یا نامحدود بودن عمل تفسیر که برخی گرایش‌ها نظیر گرایش هرمنسی<sup>۱</sup> در صدد آن هستند و به عدم دستیابی به معنای نهایی می‌انجامد، نیست. گرایش هرمنسی، بر آن است که هر کلمه و هر جمله‌ای رازی است که به رازی دیگر اشاره می‌کند و رازها سلسله‌ای به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند؛ بدین معنا که هر رازی به رازی دیگر منتهی می‌شود. بی‌تردید، این گرایش به این ادعا می‌انجامد که تفسیر تابی نهایت پیش می‌رود و پایانی ندارد؛ در نتیجه هر تفسیری مستلزم تفسیر دیگری است و در واقع هیچ فهمی تحقق نمی‌یابد. نظریاتی مانند گرایش هرمنسی را نباید به صورت مطلق پذیرفت.

خواننده در تفسیر با مجهولاتی روبه‌رو می‌شود، اما او به معلوماتی هم دسترسی دارد و به کمک آن‌ها تعدادی از آن مجهولات را حل می‌کند. به نظر می‌رسد که دور هرمنوتیکی که ریکور در نظریّه تفسیری خود مطرح می‌کند به نوعی کمک به حل مجهولات به وسیله معلومات و یافتن مقاصد احتمالی متن است. از

این رو، نفی معنای واحد در تفسیر متون و در مقاله حاضر به معنای پذیرفتن بی‌پایانی معنا نیست و میان این دو تفاوت وجود دارد و اثبات بی‌پایانی معنا با نفی معنای واحد از نظر منطقی نوعی مغالطه است (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۵۰۷-۵۰۹).

## ۲-۲. چندگانگی معنایی

دگرگونی و پویایی هر زبان، موجبات تحول معانی الفاظ را فراهم می‌آورد. این دگرگونی که بی‌تأثیر از عواملی چون «عامل اجتماعی - فرهنگی، عامل روحی - روانی و عامل زبانی» نیست، گاه بر دایره معنایی یک واژه افزوده و ابعاد معنایی آن را گسترده می‌سازد تا پدیده‌ای تازه با عنوان «چندگانگی معنایی» گام به عرصه نهد. به گفته پالمر<sup>۱</sup> «ما در دنیای زبان‌ها، تنها با واژه‌های مختلف که دارای معانی گوناگون هستند، سروکار نداریم، بلکه به بعضی واژه‌ها برمی‌خوریم که به خودی خود، از چند معنا برخوردار هستند. این مسئله را «چندگانگی معنایی» و چنین کلماتی را واژه‌های «چندمعنا» می‌نامیم» و به دیگر سخن، «چندگانگی معنایی» آن است که یک واژه، در بردارنده معانی و دلالت‌های مختلفی باشد. چندمعنایی از محاسن و ظرایف زبان ادبی به شمار می‌آید؛ «زیرا زبان شعر و ادب زبان خبر نیست، بلکه زبان زیبایی‌آفرینی و عاطفی است؛ لذا دو یا چندمعنایی بودن نه تنها ایجاد اخلال نمی‌کند، بلکه هر چه معناها و ابعاد آن بیشتر باشد، بدیع‌تر و شگفت‌انگیزتر است» (وحیدیان کامیار، ۱۳۹۰: ۱۲۲).

از نظر ادبی، وجود صنایع ادبی و بدیعی چون ایهام یا توریه، استخدام، توجیه و... راه را برای امکان و جواز چندگانگی معنایی در متون هموار می‌سازد. در ادامه با ذکر شاهد مثال‌هایی، کاربرد هر مورد در بحث چندگانگی معنایی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

در تعریف توریه آمده است؛ توریه، آن است که کلمه‌ای دارای دو معنا باشد و گوینده با به کار بردن آن در جمله‌ای هر دو معنایش را قصد کند. نمونه‌های توریه را می‌توان در شعرهای زیر مشاهده کرد؛ شاعری در مدح رسول خدا (ص) چنین سروده است:

۱. الْمُرْجَى فِي دُجَى الْمُبْتَلَى بِعَمَى  
يَأْتُونَ سُذَّاتَهُ مِنْ كَلِّ نَاحِيَةٍ  
۲. وَالْمُشْتَكِي ظَمًا وَالْمُبْتَغِي دِينًا  
وَيَسْتَفِيدُونَ مِنْ نِعْمَائِهِ عَيْنًا

(ترجمه: ۱. کسی که در تاریکی‌ها بیمناک شده و آنکه به نایبایی مبتلا گشته، از هر سوایی به درگاه او می‌شتابد. ۲. و آن کس که از تشنگی شاکمی است و آنکه خواهان دینی است از نعمت‌های او «عین» استفاده می‌برد.)  
در مصراع دوم از بیت دوم، کلمه «عین» در چهار معنا به کاررفته است. بیت اول مشتمل بر قرینه هر چهار

معناست. در اینجا شاعر می‌گوید: چهار گروه یا چهار نفر با چهار نیاز مختلف به‌سوی او می‌آیند و هر کدام نیاز خود را استفاده می‌برند. «عین» مناسب با نیاز شخص مبتلا به تاریکی، شمس است و مناسب با نیاز نابینا، چشم است و مناسب با شخص تشنه، چشمه آب است و مناسب با نیاز وام‌خواه طلا یا نقره است (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۴۷).

در تعریف استخدام، آمده است که لفظی که در جمله به کار می‌رود دارای دو یا چند معناست که از خود لفظ یک معنایش و از ضمیری که به آن برمی‌گردد، معنای دیگرش اراده شود؛ مانند این شعر:

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَاباً

(ترجمه: هنگامی که باران در سرزمین قومی فروبارد و به دنبال آن مراتع سرسبز بروید، ما در آن مراتع به گردش و تفریح می‌پردازیم، هر چند آن قوم خشمگین باشند).

در این بیت، واژه «سَمَاء» به کار رفته که دارای دو معنای حقیقی و مجازی است و شاعر از خود واژه «سَمَاء» باران و از ضمیر «رَعَيْنَاهُ» که به «سَمَاء» بازمی‌گردد، دیگر معنای «سَمَاء» یعنی گیاه را - که معنای مجازی آن است - قصد کرده است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۲۲: ۶۵۳؛ الهاشمی، ۱۴۱۴: ۳۶۴).

از جمله موارد ابهام نیز در این شعر حافظ است که:

ز گریه، مردم چشم نشسته در خون است	حکایت لب شیرین کلام فرهاد است
بین که در طلبت حال مردمان چون است	شکنج طره لیلی مقام مجنون است

این دو بیت از جمله موارد نغزی است که در آن چند مورد ابهام به کار رفته است. در بیت اول کلمه «مردم» به دو معنا به کار رفته: یکی نوع انسان و آدمی و دیگری مردمک چشم که به آن «انسان عین» نیز گفته می‌شود؛ همچنین کلمه «شیرین» در مصراع دوم به دو معناست: یکی مزه شیرین در مقابل تلخ و شور و دیگری نام معشوق خسرو و فرهاد است. کلمه «لیلی» نیز در دو معنا به کار رفته است: یکی نام معشوق مجنون و دیگری منسوب به لیل؛ یعنی شب است که طره و گیسو را در سیاهی بدن تشبیه کنند (ر.ک: طیب حسینی، ۱۳۹۳: ۱۹۰). به دلیل وجود صناعات زیاد دیگر در بحث چندگانگی معنایی نظیر کنایه، استعاره، ابهام، اتساع و... که ذکر تمامی آن‌ها به دلیل حجم کم مقاله میسر نیست، به ذکر چند نمونه بالا اکتفا کرده و ضمن طرح بحث اقسام چندگانگی معنایی، به ارائه نمونه‌هایی در مطلق متون پرداخته می‌شود:

## ۲-۱. اقسام چندگانگی معنایی

با تمرکز روی رابطه میان چندگانگی معنایی با اصل زبان و موقعیت تکلم، می‌توان سه قسم چندگانگی معنایی را از یکدیگر متمایز ساخت:



## ۲-۱-۱. چندگانگی معنایی برآمده از محدودیت‌های زبانی

مانند اینکه در زبان عربی واژه «عَبْرَة» به‌عنوان یک لفظ مشترک، هم به‌عنوان جمع مکسر «عِبْرَة» به‌معنای عبرت و پند و هم به‌عنوان جمع مکسر «عَبْرَة» به‌معنای اشک به کار می‌رود و در کلمه کوتاه زیر از امام علی (ع) احتمال هر دو معنا وجود دارد و بر مبنای هر دو خوانش، معنای محصلی در عبارت وجود دارد: عن الإمام علي (ع): ما أكثر العِبْرَ وأقلّ الاعتبار (نَحْبُ البلاغ، حکمت ۲۹۷؛ ابن حمدون، ۱۴۱۷، ج ۱: ۷۷؛ آمدی، ۱۴۰۲: ۲۳۸) ترجمه آن به فارسی می‌تواند این باشد: (چه بسیارند مایه‌های عبرت و چه اندک‌اند عبرت‌گیران.) یا: (چه بسیارند اشک‌ها و چه اندک‌اند عبرت‌گیران.) (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۴: ۱۶۳)

از طرف دیگر، چندگانگی معنایی می‌تواند به‌دلیل دلالت حروف بر چندمعنا، تعدد مرجع ضمیر، اسم اشاره، یا موصول باشد؛ به‌عنوان مثال، در آیه «فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۷۸-۷۹) جمله «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» صفت «کتاب مکنون» و «لوح محفوظ» است (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۹: ۱۳۷)؛ البته این احتمال نیز هست که صفت سومی برای قرآن باشد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱۷: ۴۹۸)؛ بنابراین اینکه حرف «لا» در آن لای نافی باشد برگشت هر دو احتمال به یک معناست و معنایش این است که: آن کتاب مکنون که قرآن در آن است و یا قرآنی که در آن کتاب است، از دسترس اغیار و ناپاکان محفوظ است و به‌جز پاکان کسی با آن تماس ندارد (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۹: ۱۳۷). برخی (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۴: ۱۵۳) هم کلمه «لا» در جمله «لَا يَمَسُّهُ» را لای ناهیه گرفته و گفته‌اند: مراد از مس، دست کشیدن به قرآن است (ر.ک: طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ۴۰۸) و مراد از طهارت هم طهارت از حدث و خبث (ر.ک: زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۷: ۲۸۰) و یا تنها از حدث است (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۱۲۶۰) و کلمه «مُطَهَّرُونَ» را هم با دو تشدید قرائت کرده‌اند، یعنی تشدید طاء و تشدید هاء و کسره هاء که در اصل «مُطَهَّرُونَ» بوده است و این امر از باب همراهی با برخی روایاتی است که از ائمه معصومین در خصوص این باب وارد شده است. به‌طور خلاصه، آیه شریفه می‌خواهد بفرماید: کسی نباید دست به خطوط قرآن بکشد، مگر آنکه وضو گرفته باشد و یا هم با وضو باشد و هم بدنش پاک باشد (ر.ک: طیب، ۱۳۷۸، ج ۲: ۴۰۸). آیه را با فرض اینکه «لا» نافی باشد نیز می‌توان حمل بر این معنا کرد و گفت که: جمله یادشده، جمله‌ای است خبری (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱۷: ۴۹۸) که منظور از آن، انشاء است و این مسلم است که انشاء به‌صورت اخبار بلیغ تر است (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: ۱۳۸)؛ بنابراین، اگر ضمیر مفعولی در «لَا يَمَسُّهُ» به قرآن برگردد، حکم فقهی را بیان کرده؛ یعنی بدون طهارت نمی‌توان به این کتاب دست زد (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۵۱۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱۰: ۱۰۹) به عبارت دیگر، جمله «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»، صفت سوم برای قرآن است (ر.ک:

طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۹: ۱۳۷). در این صورت، نفی به معنای نهی است و الا کذب لازم می‌آید (ر.ک: شاهی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۵۸)، زیرا چنین نیست که شخص غیر مطهر آن را مس نکند؛ اما اگر ضمیر مفعولی در «لَا يَمْسُهُ» به «کتاب مکتون» برگردد؛ یعنی صفت برای «کتاب مکتون» باشد، حکم معرفتی است و سخن از تماس با اعضا نیست، بلکه مراد این است که برای درک آن، جانی پاک از معاصی، یا پاک از تعلق به غیر خدا لازم است (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۰: ۳۳۹). مفسرین از جمله آداب تلاوت قرآن را نیز طهارت می‌دانند، چه طهارت باطنی و چه طهارت ظاهری و آیه بالا را اشاره به این دو نوع از طهارت قلمداد می‌کنند و همچنین در آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ (احزاب: ۵۶). کلمه «يُصَلُّونَ» در آیه یک لفظ است و به دو معنا استعمال شده که یکی «صلوة» خداوند است که به معنای مغفرت و رحمت است و دیگری «صلوة» ملائکه است که به معنای استغفار و طلب مغفرت است (ر.ک: محمدی، بی‌تا، ج ۱: ۲۱۶).

همین‌طور معنای «مساجد» در آیه شریفه ﴿أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ (جن: ۱۸) بر دو وجه است؛ معنای اول آیه شریفه این است که مساجد (عبادت‌گاه‌ها) از آن خداست؛ پس در عبادت کسی را برای خدا شریک نگردانید؛ اما در روایتی از امام جواد (ع) مساجد در آیه شریفه به مواضع سجده تفسیر شده است که فرمودند: سجده بر اعضای هفت‌گانه: پیشانی، دو کف دست، سر زانو‌ها و نوک انگشت شست پاها واجب است؛ بنابراین، اگر دست از مچ قطع شود جایی برای سجده باقی نمی‌ماند و خدای متعال می‌فرماید: «أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ» سجده‌گاه‌ها از آن خدا هستند و آنچه به خدا اختصاص دارد، قطع نمی‌شود (ر.ک: شاهی، ۱۴۰۴: ۳۲۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۳۴) و براساس آن، محل قطع دست دزد در اجرای حد سرقه، چهار انگشت تعیین شده است. بر این اساس، معنای جمله اول آیه شریفه چنین خواهد بود؛ و مواضع سجده از آن خداست که باید با آن پرستش خدا شود (پس از آن دزد نیست که در مقابل جرمش از او ستانده و قطع شود) این تفسیر امام برای آیه شریفه برداشت دیگری است که در کنار معنای اول قرار گرفته، هر دو مقصود آیه شمرده می‌شود و بیانگر دلالت چندمعنایی آیه است (ر.ک: طیب حسینی، ۱۳۸۸: ۱۴۸).

صیغه «لَا يُضَارَّ» در ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ (بقره: ۲۸۲) نیز نمونه‌ای دیگر از چندگانگی معنایی در قرآن است؛ فعل مضارع «لَا يُضَارَّ» در این آیه شریفه می‌تواند صورت ادغام‌شده‌ای از فعل معلوم «لَا يُضَارُّ» باشد؛ به معنای نباید ضرر بزند. در این صورت، «کاتب» و «شهِید» از نظر قواعد نحوی فاعل مورد خطاب خدای تعالی به‌شمار می‌آیند. افزون بر این، «لَا يُضَارَّ» می‌تواند صورت ادغام‌شده فعل مجهول «لَا يُضَارُّ» تلقی شود؛ به معنای نباید ضرر زده شود و در این صورت، هر کدام از «کاتب» و «شهِید» نائب فاعل خواهند بود؛ اما مورد خطاب خدای تعالی نخواهند بود، بلکه طرفین معامله مورد خطاب هستند. مسلم است که قائل شدن

به هر کدام از دو معنا می‌تواند منشأ حکم فقهی متفاوتی از آیه باشد (ر.ک: طیب حسینی، ۱۳۸۸: ۲۴۱).

از این رو، به نظر می‌رسد که اگر گوینده، قرینه را برای تعیین معانی مقصود در کلام خود نداشته باشد یا بلیغ نیست یا اگر بلیغ است، هر دو معنا را با هم اراده کرده که در متن مقدس قرآن چنین امری فراوان است. اگر آیه‌ای چندین معنا داشته باشد و نتوان قرینه‌ای بر نفی آن معانی به دست آورد باید بدانیم که بدون شک همه آن‌ها با عنایت به ویژگی‌های خاصّ ماتن قرآن، مراد خدای سبحان بوده است. به‌عنوان نمونه در ذیل آیه شریفه ﴿يُدَبِّرُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ﴾ (بقره: ۴۹) می‌فرمایند کلمه «يَسْتَحْيُونَ» از دو ریشه «حیات» و «حیاء» گرفته می‌شود و هر ریشه آن نیز دو معنای متضاد دارد که در قرآن با در نظر گرفتن صدر و ذیل آیات، معنایش به دست می‌آید. «يَسْتَحْيُونَ» از ریشه «حیات» به دو معنای زنده نگه‌داشتن و گرفتن حیات (کشتن) است و نیز از ریشه «حیاء» بوده و به دو معنای «طلب حیاء» (باحیایی) (مانند آیه ۲۵ سوره قصص که همین واژه، تنها به معنای حیا کردن و شرم‌داشتن است: «فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ» (ترجمه: پس یکی از آن دو دختر شعیب - حال آنکه با آرم گام برمی‌داشت - نزد وی (موسی (ع)) آمد) و نیز آیه ۵۳ سوره احزاب نیز تنها در همین معنا به کاررفته است: «وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ» (ترجمه: و خدا از بیان حق شرم نمی‌دارد)، «سلب حیاء» است؛ بنابراین «يَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ» اولاً با توجه به قرینه «يُدَبِّرُونَ أَبْنَاءَكُمْ» که کشتار فرزندان بنی‌اسرائیل بوده و در ثانی با قرینه افساد فرعونیان که از نگهداری زنان سوءاستفاده می‌کردند؛ یک معنای منفی از «حیات» و یک معنای منفی از «حیاء» را با هم دربردارد و معنای مثبت این دو ریشه را ندارد و معنای آن می‌شود: «زنانتان را زنده نگه می‌داشتند و از آنان سلب حیاء می‌کردند»؛ پس در اینجا از چهار معنای محتمل دو معنا با قرینه حذف شد و دو معنا برای آن باقی ماند که هر دو صحیح و مراد آیه شریفه هستند.

## ۲-۱-۲-۲. چندگانگی معنایی برآمده از اغراض متکلم در سطح‌بندی مخاطبان

در این قسم اختلاف در فهم بیش از آنکه لغوی باشد، از سنخ اختلاف در تأویل و مصداق‌یابی است، مانند چندمعنایی که در تعبیر تفأل در حدیث زیر وجود دارد: «محمد بن عیسی عن بعض رجال عن الصادق (ع): لا تفأل بالقرآن» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۶۲۹). از این حدیث یک معنای نخستین برمی‌آید و آن نهی از تفأل به قرآن و دیگری نهی از پیشگویی و وقوع اشیا در آینده و استخراج امور خفیه از قرآن کریم است که برخی شارحان مانند فیض کاشانی و حرّ عاملی و علامه مجلسی بدان معنا گرفته‌اند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۶۵، ج ۹: ۴۱۷؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۶: ۲۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۸: ۲۴۴) و این چالش در معنای روایت به کتب فقهی نیز راه یافته است (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۹، ج ۹: ۲۵۷؛ صاحب جواهر، ۱۳۹۴، ج ۱۲: ۱۷۰-۱۷۱؛ صدر، ۱۴۲۷، ج ۳: ۲۱۵). درباره قرآن کریم، عقیده‌ای وجود دارد بر این پایه که به چندمعنایی به‌عنوان نوعی شگرد در

ارتباط میان خدا و انسان نگرسته می‌شود (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۴: ۱۶۲)؛ برخی از متفکران جهان اسلام مانند شیخ‌الرئیس ابن سینا، با مطرح کردن زبان رمزی در زبان قرآن و تکیه بر سطوح متنوع مخاطبان، چندمعنایی‌های قرآن را به‌نوعی رمزگردانی برای طبقه‌بندی مخاطبان تأویل کرده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۹۰۸: ۱۲۴-۱۲۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱-۲).

### ۲-۱-۳. چندگانگی معنایی مرتبط با موضوع هم‌نویسی<sup>۱</sup>

در این قسم چنانچه به‌صورت آوایی کلام دسترسی بود، ابهامی وجود نداشت (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۴: ۱۶۵). نمونه این قسم در حدیث زیر دیده می‌شود: «یزید بن خلیفه قال: قلت لأبي عبدالله (ع): إنَّ عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت، فقال ابو عبدالله (ع): إذا لا يكذب علينا، قلت: ذكر أنك قلت: إنَّ أولَ صلاً افترضها الله على نبيه (ع) الظهر...» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۲۵۶-۲۵۷، طوسی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۱-۳۲). واژه‌ای که به‌صورت «إذاً» مکتوب شده است، اگر «إذاً» خوانده شود، ظرف متضمّن شرط به معنای «آنگاه که» و «چنانچه» است و کتابت متعارف خود را دارد، اما این امکان هم وجود دارد که «إذاً» خوانده شود که کتابتی ثانوی برای «إذن»، حرف جواب به معنای «اکنون» و «در این صورت» است. برخی چون شهید ثانی، آن را به قرائت دوم - یعنی حرف جواب - خوانده‌اند (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۴۴)؛ اما قرائتی قوی بر ترجیح خوانش اول هم وجود دارد.

### ۲-۳. بحث و بررسی

با استناد به مواردی که در اقسام چندگانگی معنایی مطرح شد، می‌توان اذعان نمود آنچه مطلوب نظر از این بحث در مقاله حاضر و واژگان «چندمعنا» در نظریه کثرت‌گرایی در فهم متن ریکور است، همان مورد اول و دوم از اقسام چندگانگی معنایی با وجود نبودن قرائن<sup>(۳)</sup> و دیگر شواهد تفسیری نظیر سیاق، شأن نزول در مورد آیات قرآن و... است که زمینه‌ساز برداشت‌های متفاوت (نه متناقض) از متن می‌شوند که این معانی متکثّر برداشت‌شده در عین حال که صحیح هستند، می‌توانند مراد و مقصود نیز باشند. ظرفیت چنین رویکردی در متن قرآن که به لسان عربی مبین نازل شده است با توجه به ظرفیت‌های خاص متن و ماتن قرآن می‌تواند بسیار بیشتر مورد توجه قرار گیرد؛ به‌عنوان مثال، با پذیرش نظریه «کاربرد لفظ در بیش از یک معنا» و اشتغال یک جمله بر مدلول‌های متعدّد در عرض هم که خود یکی از بسترهای مساعد قائل شدن به سطوح معنایی گوناگون در متون محسوب می‌شود می‌توان کاربرد نظریه کثرت‌گرایی در فهم متن ریکور را بیشتر مشاهده کرد. در ادامه با ارائه شاهد مثالی از قرآن کریم به تبیین موضوع پرداخته می‌شود:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ، حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ، فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا، فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ (نساء: ۴۳)

واژه «سکر» به چند معنی آمده است: ۱. نوشیدنی مست کننده؛ ۲. خوردنی، چنانکه گفته می شود: «جعلت عیب الأکرمین سکرًا» (ترجمه: عیب جویری و سرزنش بزرگان را خوراک خویشتن ساخته‌ای!) ۳. سکون، در برابر متحرک و آزاد، «ولیس بطلق ولا ساکر» (ترجمه: نه آزاد و رهاست و نه در بند و ساکن)؛ ۴. به مفهوم مصدری آمده است که بهت زدگی و حیرانی و سرگردانی را نشان می دهد؛ چنانکه قرآن می فرماید: ﴿لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ﴾ (ترجمه: باز {هم} می گفتند: جز این نیست که دیدگان ما بسته شده است، {نه} بلکه ما گروهی افسون شده هستیم). (ر.ک: کرمی فریدنی، ۱۳۸۱: ۳۰۸).

برخی معتقدند که کلمه «واو» در جمله «وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ»، واو حالیه و بیانگر حالت فرد است و همچنین علامت نصب در «وَلَا جُنُبًا» بیانگر حالت است. در نتیجه، مقصود آیه چنین است: «به نماز نزدیک نشوید در حالی که از شراب و غیر آن، مست باشید تا بدانید آنچه را که می گوئید». برخی گفته اند: نهی و منع «لا تَقْرَبُوا» متوجه شخصی است که مست کرده و لکن عقلش زائل نشده است. گفته اند منظور کسی است که در حال خماری (چرت) است. برخی دیگر گفته اند: منظور از آیه، نهی و منع نمودن از خود مستی است به این معنی: در حالی که شما مورد خطاب اقامه نماز هستید، مست نکنید.

قولی که قائل است مراد از ناعس - چرت زنده - باشد از حقیقت معنای سُكَارَى، خارج است، چه آنکه معنای حقیقی سُكَارَى، حالت مستی است و ناعس (حالت خماری و چرت) غیر از آن است، اما اگر منظور از قول دیگر منع از خود مستی و مست کردن، باشد و کاری به نماز نداشته باشد، ناصحیح است به دلیل آنکه مفسرین فرموده اند: آیه یاد شده پس از تحریم خمر (شراب) نازل شده است؛ بنابراین، منع از خصوص حالت مستی بی اساس است، همچنین در آیه به صراحت از نزدیک شدن به نماز نهی شده است نه از سکر و مستی.

برخی گفته اند: منظور این است در حال مستی به مساجد که محل برگزاری نماز است نزدیک نشوید و این قول از امام باقر (ع) نیز روایت شده است و این قول، حق است و مؤید آن فرمایش خداوند که می فرماید؛ ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ (ترجمه: مگر اینکه در حال راه رفتن باشید). وجه تأیید آن این است که عابر از ماده عبور است و عبور، به معنای مکانی و سیر و حرکت در مکان است.

بنا بر قول اول (منع از نزدیک شدن به نماز) معنای آیه چنین است: در حالی که جنب هستید به نماز نزدیک نشوید مگر اینکه مسافر باشید که در حال سفر اگر جنب بودید بدل از غسل تیمم کنید و نماز را با

تیمم بخوانید ... و بنا بر قول دوم (منع از نزدیک شدن به مساجد) معنا چنین است: در حال جنب بودن به مسجد نزدیک نشوید مگر در صورتی که از مسجد فقط عبور کنید یعنی در حال جنابت توقّف در مسجد ممنوع است و عبور از مسجد منعی ندارد. این مطلب، مطابق مذهب شیعه و شافعی است. مذهب حنفی عبور از داخل مسجد را برای جنب ممنوع می‌داند مگر در صورت اضطرار که در داخل مسجد آب موجود باشد و یا از داخل مسجد، راه رفت و آمد بوده باشد (ر.ک: طیب حسینی و کوهی بشیر، ۱۳۹۵: ۱۴).

همچنین از بررسی یادشده معلوم می‌شود که از آیه استفاده می‌شود توقّف جنب در مساجد جایز نیست و عدم جواز توقّف و جواز عبور، از وجود استثنائی که در آیه موجود است به دست می‌آید: «لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ» نزدیک مساجد نشوید برای نماز و غیر نماز مگر آنکه عبور کنید راهی را که از داخل مسجد می‌گذرد، اما در مسجد الحرام و مسجد النبی، حتی عبور و گذر جنب، جایز نیست. در نتیجه می‌توان ۱۳ مورد از احکام فقهی را از بخش اول آیه استنباط کرد:

- ۱- سُکر و مستی حرام است به دلیل اینکه با واجب (نماز) منافات دارد. ۲- سُکر و مستی وضو را باطل می‌سازد. ۳- مستی، نماز را باطل می‌نماید. ۴- اعاده نمازی که در حال مستی انجام شده است واجب است.
- ۵- حالت بی‌عقلی و بی‌شعوری طهارت را به ابطال می‌کشاند و لذا خواب، بی‌هوشی و دیوانگی از مصداق‌های بی‌عقلی است و هر کدام باطل کننده طهارت هستند. ۶- بی‌عقلی و مصداق‌های آن نماز را باطل می‌کند. ۷- جنابت وضو را از بین می‌برد. ۸- جنابت باطل کننده نماز است. ۹- جنابت باعث وجوب غسل می‌شود. ۱۰- نگهداری حرمت مساجد، واجب است. ۱۱- ورود شخص مست و مانند آن در مساجد ممنوع است. ۱۲- شخص جنب نمی‌تواند در مساجد توقّف کند. ۱۳- عبور و گذر از مساجد، برای جنب تجویز شده است (ر.ک: فاضل مقداد، بی‌تا، ج ۱: ۳۴).

«مطهری نیز در مباحث تفسیری خود، در موارد متعددی تصریح می‌کند که آیات قرآن با عنایت به علم محاطی‌ماتن می‌توانند چندین معنای صحیح داشته باشند و تمامی این وجوه نیز مقصودند. از نظر ایشان، کلیت این مسئله به قرآن اختصاص ندارد و در متون دیگر نیز ممکن است یافت شود. برای نمونه، گاهی شاعری شعری می‌گوید که چند جور قابل معنی است و چه بسا از خودش هم پیرسید می‌گوید هر طور که بخواهید بخوانید همان درست است. این شعر سعدی که در اول بدایع است معروف است و آن را چند جور می‌توان خواند:

از در بخشندگی و بنده‌نوازی      مرغِ هوارا نصیب و ماهیِ دریا

یعنی خدای بخشنده و بنده‌نواز، هم مرغِ هوارا نصیب انسان کرده و هم ماهیِ دریا را.

ولی این شعر را هفت یا هشت جور دیگر هم می‌شود خواند، از جمله اینکه:

از درِ بخش‌سندگی و بن‌سده‌نوازی      مرغ، هوا را نصیب و ماهی، دریا  
یعنی هوا را نصیب مرغ کرده و دریا را نصیب ماهی.  
از درِ بخش‌سندگی و بن‌سده‌نوازی      مرغ هوا را نصیب، ماهی دریا  
یعنی ماهی دریا را نصیب مرغ هوا کرده.

اگر این‌ها را تملیق کنید چند جور دیگر هم می‌شود خواند، البته با این تفاوت که اینجا در خواندن باید تغییری بدهیم، یک‌دفعه می‌گوییم «مرغ، هوا را نصیب و ماهی دریا» و یک‌وقت می‌گوییم «مرغ، هوا را نصیب و ماهی، دریا». ولی آیات قرآن را هیچ لزومی ندارد که چند جور بخوانیم، یک‌جور هم که می‌خوانیم چند جور معنی می‌دهد» (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۴: ۱۳۴-۱۳۵؛ به نقل از عابدی سرآسیا، ۱۳۹۴: ۴۸۴).

با توجه به توضیحات و شاهد مثال‌های ارائه‌شده سعی در اثبات پدیده چندگانگی معنایی در متون فارسی و عربی براساس نظریه کثرت‌گرایی در فهم متن ریکور شد؛ اما بحث مهمی که مورد نقد بسیاری از مخالفان قرار می‌گیرد، بحث از «ضوابط تأیید تفسیر» است. بدین معنا که براساس این نظریه، بسیاری از متون با قرائات و تفاسیر متعدد مواجه‌اند، از این رو، همواره این پرسش مطرح است که آیا معیار و ضابطه‌ای برای سنجش معانی معتبر از معانی نامعتبر وجود دارد؟ طرح بحث اینجا است که چنانچه دلایل و شواهد و قراینی برای تعیین معانی مقصود در کار نبود، چگونه باید از بین معانی احتمالی به دست آمده برطبق نظریه ریکور که از همان ابتدا با فاکتور حدس و براساس دور هرمنوتیکی شکل می‌گرفت، به معانی معتبر رسید؟ (فرض بر این است که معانی احتمالی به دست آمده در عین متفاوت بودن همگی صحیح هستند و با یکدیگر تعارضی ندارند، در نتیجه آنارشسیسم، بی‌ضابطگی و تفسیر به رأی مذموم نیز مطرح نیست).

براساس نظریه پل ریکور «تیین» می‌تواند گره‌گشای این مشکل باشد. تییین یا برخی از پیش‌فهم‌های اولیه را تأیید و آن‌ها را شرح و تفصیل می‌دهد و ابعاد مختلف و مجمل آن را روشن می‌سازد و یا اینکه برخی از حدس‌ها و پیش‌فهم‌های ابتدایی را تأیید نکرده و مورد نقادی قرار می‌دهد. از این رو باید به دنبال روش ارزیابی حدس‌های اولیه معنای متن بود که در عین حال برخوردار از حجیت و اعتبار هم باشند. مراد ریکور از «تیین» در اینجا همان اعتبارسنجی<sup>۱</sup> حدس‌های اولیه است. در تییین متن به معنای اعتبارسنجی حدس‌های اولیه خود را به سنجش و ارزیابی می‌گذاریم. به نظر ریکور، اعتبارسنجی بیشتر چیزی شبیه منطق

احتمالات است تا شبیه منطق تأیید تجربی. با این حساب، مراد از اعتبارسنجی، تأیید تجربی به معنای پوزیتیویستی<sup>۱</sup> آن نیست؛ یعنی در فرایند بررسی اعتبار تفاسیر، به دنبال بررسی این نکته نیستیم که حدس اولیه، صحیح است یا نه، بلکه در پی بررسی آنیم که مشخص کنیم با استفاده از اطلاعات و پیش‌فرض‌های موجود، کدام تفسیر نسبت به تفاسیر دیگر از احتمال بالاتری برخوردار است (ریکور، ۱۹۸۱: ۲۱۲).

اریک هرش در پاسخ به این پرسش که با تجویز دامنه‌ای از تفاسیر، کدام تفسیر معتبر خواهد بود، ضمن طرح «ضوابط تأیید تفسیر»، محتمل‌تر بودن یک تفسیر نسبت به دیگر تفاسیرها را اثبات می‌کند و آن را دارای چهار ضابطه می‌داند، وی اولین ضابطه تأییدی یک تفسیر را مشروعیت<sup>۲</sup> می‌داند، به این معنا که باید قرائت از متن با توجه به هنجارها و معیارهای زبانی، امری ممکن و محتمل باشد و از نظر آن معیارهای زبانی، فهم و قرائتی مجاز محسوب شود. ضابطه دوم، برخورداری از مطابقت است، به این معنا که آن فهم و قرائت با اجزای متن منطبق باشد و چنین نباشد که بخشی از متن را نادیده گرفته باشد. ضابطه تأییدی سوم آن است که با تیب معنایی و ژانر ذاتی متن «تناسب از نظر جنس» داشته باشد؛ به‌طور مثال، اگر از متنی علمی، تفسیری رمزی عرضه شود، ضابطه تناسب در جنس نادیده گرفته می‌شود. ضابطه چهارم، رعایت مطلوبیت یا سازگاری<sup>۳</sup> است. قرائتی مقدم بر دیگر قرائت‌های متن است که از عنصر سازگاری بیشتری با متن برخوردار باشد (ر.ک: هرش، ۱۹۷۶: ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۰-۱۸۳، ۲۳۷-۲۳۸).

نظر هرش را می‌توان با تنقیح مناط و الغای خصوصیت به نظریه کثرت‌گرایی در فهم متن ریکور نیز تعمیم داد و محتمل‌بودن چندین تفسیر را نسبت به دیگر تفاسیرها در نظر گرفت؛ بنابراین، بر پایه «ضوابط تأیید تفسیر» انتظار از اعتبارسنجی این نیست که در میان تفاسیر متکثر از یک متن، ایجاباً ظهور نوعی را مشخص کند و داوری قطعی و نهایی نماید. کارکرد اعتبارسنجی جنبه سلبی داشته و درباره اینکه کدام تفسیر و فهم از اصول و الزامات تفسیری عدول کرده است، داوری می‌کند و شاخص‌ها و معیارهای لازم برای تشخیص تفسیر غیر روشمند و غیر مضبوط را در اختیار می‌نهد؛ به همین دلیل، در فرض تکثر دعاوی نسبت به ظهور نوعی با اعمال ضوابط اعتبارسنجی لزوماً به یک تفسیر معتبر نمی‌رسیم، بلکه با کنار زدن تفاسیر نامعتبر و غیر روشمند، ممکن است بیش از یک تفسیر مشمول عنوان تفسیر معتبر قرار گیرد به این معنا که چندین معنای معتبر داشته باشیم و این در صورت رعایت ضوابط اعتبارسنجی است؛ یعنی هر تفسیر دلایل تأییدی و شواهد خاص خود را داشته باشد و رجحان و برتری آن بر دیگر تفاسیر احراز نشود و در

---

1. Positivist  
2. Legitimacy  
3. Coherency



اینکه همگی به ضوابط عام و اصول و قواعد عقلایی فهم و تفسیر ملتزم بوده‌اند، تردیدی وجود نداشته باشد (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۰: ۱۸۵)؛ بنابراین، با به‌کارگیری «ضوابط تأیید تفسیر» می‌توان تفاسیر متعدّد عرضی از متون داشت و در سایه آن از شکاکیت، نسبیّت، آناشسیسم و اجتهاد به رأی در تفاسیر محفوظ ماند.

### ۳. نتیجه

از مجموع مطالب طرح‌شده در پژوهش حاضر می‌توان به این جمع‌بندی رسید که به‌طور کلی منظرهای موجود در باب فهم را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: دسته اول، دیدگاه‌هایی هستند که با وجود اختلاف نظرهایی که دارند متن را دارای معنایی بنیادین، یگانه، متعین و کاشف از قصد و نیت و مراد مؤلف می‌دانند (رویکرد کلاسیک یا قصدی‌گرایی انحصاری). دومین دسته، قائل به عدم تعین معنا در متن بوده و برآنند که متن، معنای بنیادی، ثابت، معین و یگانه‌ای ندارد و حامل بی‌نهایت معنا است (رویکرد نوین یا ذهنی‌گرایی افراطی) و بالاخره سومین دیدگاه بر آن است که معنای متن نه کاملاً متعین و نه به‌طور کلی غیرمتعین است، یعنی با وجود اینکه متن، معنای یگانه‌ای ندارد، اما این‌گونه هم نیست که از قابلیت پذیرش معنایی بی‌نهایت برخوردار باشد. می‌توان ادعا کرد دیدگاه هرمنوتیکی خاصی که بر پایه نظریه کثرت‌گرایی در فهم متن پل ریکور در مقاله حاضر بیان شد، از جهتی به رویکرد کلاسیک و از جهتی دیگر با برخی دیدگاه‌ها در رویکرد نوین هم‌سو است. اگرچه هیچ‌یک از آن دو نظریه را به‌تمامی نمی‌پذیرد. از آن رو که بر محوریت متن و امکان فهم قصد مؤلف ضمنی، در پرتو مدلول متن تکیه می‌کند و میان فهم معتبر و نامعتبر تفکیک می‌کند، به رویکرد سنتی نزدیک می‌شود و از آنجا که به ظرفیت‌های ذهنی و فکری مخاطبان و مفسران در دستیابی به وجوه معنایی گوناگون متون توجه می‌کند، از دیدگاه نوین بهره‌مند است؛ بنابراین، از منظر پژوهش حاضر، در تفسیر متون رویکردی که قائل به «قصدی‌گرایی شمولی و ذهنی‌گرایی معتدل» و به دیدگاه سوم نزدیک است، رویکردی قابل دفاع تلقی می‌گردد و نظریه کثرت‌گرایی در فهم متن پل ریکور نیز به دلیل توجه هم‌زمان به ظرفیت‌های متن و ظرفیت‌های ذهنی مفسران، با در نظر گرفتن مؤلف ضمنی راه را بر آناشسیسم و بی‌ضابطگی در تفاسیر متون می‌بندد و آن را به‌منظور رسیدن به فرضیه «قصدی‌گرایی شمولی و ذهنی‌گرایی معتدل» هموار می‌سازد.

### ۴. پی‌نوشت‌ها

(۱) مراد ریکور از مؤلف ضمنی، مؤلفی است که در متن وجود دارد. مؤلف ضمنی مانند مؤلف واقعی از سنخ بشر نیست، به این معنا که ما در تفسیر متن به دنبال حالات روان‌شناختی او و جایگزین کردن خود به‌جای او نیستیم. در واقع، مؤلف ضمنی همان قصد مؤلف است که در قالب متن نوشتاری ریخته شده است و با تحلیل ساختار زبانی متن می‌توان به‌قصد این مؤلف و در حقیقت به معنای متن دست یافت (ر.ک: ریکور، ۱۹۸۱: ۳۹۱).

(۲) لازم به توضیح است که مدل تفسیری ریکور به این نحو است که مفسر ابتدا با یک حدس و فهم خامی از معنای متن آغاز می‌کند. آنگاه از طریق تبیین ساختار گرایانه متن به فهم معناشناختی آن دست می‌یابد و چون امکان وجود تفسیرهای متعدّد و در

عین حال معتبر از متن وجود دارد، از این رو مفسر به اعتبارسنجی فهم خود می‌پردازد که وی این مرحله اعتبارسنجی را نیز تبیین می‌نامد و به این روش، دور هرمنوتیکی را شکل می‌دهد (ر.ک: حسنی، ۱۳۹۳: ۲۱۷-۲۲۰).

(۳) در مواردی در متون فارسی و عربی، شواهد تفسیری نظیر سیاق و قرینه می‌توانند نقش مهمی را در تعیین معانی مراد و مقصود ماتن ایفا کنند؛ به عنوان مثال، واژه «صلاة» که در قرآن کریم در سیاق‌ها و بافت‌های مختلفی به کار رفته است و برخی از آن موارد عبارت‌اند از: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (بقره: ۴۳) ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ (احزاب: ۵۶)، ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ (توبه: ۱۰۳)، ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً﴾ (انفال: ۳۵) در این چهار آیه، با چهار یا پنج معنا از «صلاة» مواجه هستیم که اگر هر یک معنای حقیقی در نظر گرفته شود، باز همه آیات بالا به قرینه نیازمندند. در آیه اول، همنشینی واژه «أَقِيمُوا» با «صلاة»، معنای مصطلح شرعی از صلاة یعنی نماز را به ذهن می‌آورد. در آیه دوم، اینکه فعل «يُصَلُّونَ» به خدا و فرشتگان نسبت داده شده، معنای خاصی از این واژه را متفاوت با معنای اول به ذهن متبادر می‌کند که آن معنا، می‌تواند فرستادن رحمت از جانب خداوند و درخواست رحمت برای پیامبر از خداوند از سوی فرشتگان باشد. در آیه سوم نیز نسبت دادن صلاة به پیامبر معنای دیگری از این واژه را به دست می‌دهد و آن معنا، دعا کردن پیامبر و طلب رحمت او در حق پرداخت کنندگان زکات است، بالاخره در آیه چهارم، نسبت دادن صلاة به مشرکان مکه و نیز ذکر دو واژه «مُكَاءً» و «تَصَدِيَةً» معنای دیگری از صلاة را که همراه با سوت و کف‌زدن است، به ذهن می‌آورد. این معنا، می‌تواند نوعی عبادت و تعظیم باشد که همراه با سوت و کف‌زدن است. شاید به دلیل نیازمندی دریافت معنای هر واژه به قرینه بوده است که برخی پژوهشگران همچون تفتازانی به صراحت گفته‌اند که واژگان و کلمات را تا هنگامی که استعمال نشده باشند، یعنی در جمله و بافت خاصی قرار نگرفته باشند را نمی‌توان حقیقت یا مجاز معرفی کرد و تنها زمانی وصف حقیقت و مجاز به خود می‌گیرند که در بافت خاصی به کار رفته باشند (ر.ک: تفتازانی، ۵۷۲؛ به نقل از طیب حسینی، ۱۳۸۳: ۱۱۱).

## کتابنامه

### الف: کتاب‌ها

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی (۱۳۹۱)؛ تهران: مؤسسه قاصدک شهرک.
- نهج البلاغه، به قلم علی نقی فیض الاسلام (۱۳۵۱)؛ تهران: مطبعه الصدوق.
- ۱. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵)؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ۲. آمدی، علی بن محمد (۱۴۰۲)؛ الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت: المکتب الاسلامی.
- ۳. ابن حمدون، محمد بن حسن (۱۴۱۷)؛ التذکرة الحمدونیه، ترجمه: احسان عباس و بکر عباس، بیروت: دار صادر.
- ۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۰۸)؛ رسایل ابن سینا، القاهرة: المطبعة الهندیة.
- ۵. پاکتچی، احمد (۱۳۹۴)؛ فقه الحدیث مباحث نقل به معنا، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.
- ۶. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۲۲)؛ المطول شرح تلخیص مفتاح العلوم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)؛ وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل‌البتیة لاحتیاء التراث.
- ۸. حسنی، حمیدرضا (۱۳۹۳)؛ عوامل فهم متن در دانش هرمنوتیک و علم اصول استنباط از دیدگاه پل ریکور و محقق اصفهانی، تهران: هرمس.

۹. زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸)؛ التفسیر المنیر فی العقیدة والشريعة والمنهج، بیروت: دار الفکر.
۱۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۸)؛ الرعايه فی علم الدرایة، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۱. صاحب جواهر، محمدحسن (۱۳۹۴)؛ جواهر الکلام، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۱۲. صدر، سید محمد (۱۴۲۷)؛ ماوراء الفقه، قم: دار المحبین.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۰)؛ اسرار الآیات، ترجمه محمد خواجهوی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین (بی تا)؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم: منشورات جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیة.
۱۵. طوسی، محمد بن حسین (۱۳۶۵)؛ تهذیب الأحکام، تصحیح سید حسن موسوی خراسانی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۱۶. طبیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸)؛ أطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام.
۱۷. طبیب حسینی، سید محمود (۱۳۸۸)؛ چندمعنایی در قرآن کریم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۸. ----- (۱۳۹۳)؛ درآمدی بر دانش مفردات قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۹. عاملی، محمدجواد (۱۴۱۹)؛ مفتاح التکرامه، ترجمه محمدباقر خالصی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۰. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (بی تا)؛ کنز العرفان فی فقه القرآن، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم: بی نا.
۲۱. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۳۶۵)؛ الوافی، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین.
۲۲. ----- (۱۴۱۸)؛ الأصفی فی تفسیر القرآن، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. قائمی نیا، علی رضا (۱۳۹۳)، بیولوژی نص: نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن، قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. کریمی فریدنی، علی (۱۳۸۱)؛ شرح واژه‌های قرآن در ترجمه تفسیر عظیم مجمع البیان، تهران: فراهانی.
۲۵. کلینی، محمد (۱۳۶۵)؛ الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۲۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)؛ بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۷. محمدی، علی (بی تا)؛ شرح اصول استنباط، قم: نسخه نرم‌افزاری کتابخانه اهل بیت علیهم السلام).
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)؛ آشنایی با قرآن، تهران: صدرا.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱)؛ الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب.
۳۰. ----- (۱۴۱۶)؛ أنوار الأصول، تصحیح: احمد القدسی، قم: نسل جوان.
۳۱. واعظی، احمد (۱۳۹۰)؛ نظریه تفسیر متن، تهران: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۲. وحیدیان کامیار، تقی (۱۳۹۰)؛ بدیع از دیدگاه زیباشناسی، تهران: سمت.
۳۳. الهاشمی، السید احمد (۱۴۱۴)؛ جواهر البلاغه، بیروت: دار الفکر.
۳۴. هوی، دیوید کونز (۱۳۸۵)؛ حلقه انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: نشر روشنگران و مطالعات زنان.

### ب: مجلات

۳۵. طیب حسینی، سید محمود، کوهی بشیر، سجاد (۱۳۹۵)؛ «آثار فقهی نظریه جواز استعمال لفظ در یش از یک معنا در قرآن مجید»، *مطالعات فقه امامیه*، سال چهارم، شماره ۷، صص ۸۷-۵۱.
۳۶. عابدی سرآسیا، علیرضا (۱۳۹۴)؛ «زبان قرآن و امکان‌سنجی طرح نظریه ارزش‌افزایی در تفسیر قرآن»، *سومین همایش ملی زبان‌شناسی و آموزش زبان فارسی*، چشم‌انداز پژوهش در قرن ۲۱، مشهد مقدس، صص ۴۷۵-۴۹۶.

### References

37. Bontekoe, Ronald (1996); **D imensions of the Hermeneutics Circle**, New Jersey, Humanity Press.
38. Hirsch, Eric Donald (1976); **Validity in interpretation**, Yale University.
39. Ricoeur, Paul (1976); **Interpretation Theory Discourse and the Surplus of Meaning**, **Fopt Worth**, Texas: Christian University Press.
40. ----- (1981); **Hermeneutic and the Human Sciences (HHS)**, Cambridge University Press.

بحوث في الأدب المقارن (فصلية علمية - محكمة)

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة رازي، کرمانشاه

السنة الثامنة، العدد ٣١، خريف ١٣٩٧ هـ. ش / ١٤٤٠ هـ. ق / ٢٠١٨ م، صص ١٠٧-١٢٧

## دراسة مقارنة لفهم التصوص الفارسية والعربية (في ضوء نظرية التعددية لـ «ريكور»)<sup>١</sup>

ثمّانه علوي<sup>٢</sup>

طالبة الدكتوراه في فرع الفقه والشريعة الإسلامية، جامعة فردوسي مشهد، إيران

عليرضا عابدي سرآسيا<sup>٣</sup>

أستاذ مساعد في قسم الفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية، جامعة فردوسي مشهد، إيران

مهيار علوي مقدّم<sup>٤</sup>

أستاذ مشارك في قسم اللغة الفارسية وآدابها، جامعة حكيم سبزواري، إيران

### الملخص

تحاول هذه الدراسة إثبات، وفقاً لنظرية التعددية في فهم النصّ بول ريكور، وذلك في التصوص العربية والفارسية، جنباً إلى جنب مع نظرية «النّية القصريّة»، التي قبلت في الوقت الحاضر من قبل المعلقين، للاطلاع على النصّ هناك العديد من المعاني الصحيحة التي تتجاوز نية المؤلف؛ ومن الممكن أيضاً استخدام «معايير التحقّق من التعليق» مثل «شرح» و«شريعة» و«تطابق» و«صالح» و«توافق» لإمكانية تحديد معنى ذي معنى للنصّ. وبالتالي، وذلك باستخدام «معايير للتحقّق من تفسير»، يمكن أن يكون هناك تدوين متعدّد من التفسيرات (لا تتعارض والتفسيرات) التصوص، وفي ظلّ ذلك، كان الحفاظ عليه من النسبية، فوضوية. لذلك وتحتّم هذه المادة، والتي تنفذ بطريقة وصفية - تحليلية في عملية جمع الوثائق والأوراق، أنّ نظرية التعددية في فهم النصّ بول ريكور، ونظراً للاهتمام في وقت واحد إلى القدرات النصّية والقدرات الفكرية للمعلقين، يؤدي إلى فرضية «نظرية النّية الشمولية ونظرية الدّاتية معتدل»، والتي في مواجهة نفس النفي، هو «نظرية النّية القصريّة ونظرية الدّاتية الراديكالي» وتحوّل التفسير النظري المركزي.

الكلمات الدلّيلية: الأدب المقارن، هرمونيطيقيا، التعدّد الدلّالي، ريكور، نظرية النّية الشمولية، نظرية الدّات المعتدلة.

١. تاريخ القبول: ١٤٤٠/١/١١

٢. تاريخ الوصول: ١٤٣٩/١١/٨

٣. العنوان الإلكتروني: s.alavi5892@stu.um.ac.ir

٤. العنوان الإلكتروني للكاتب المسؤول: a- Abedi@um.ac.ir

٥. العنوان الإلكتروني: m.alavi2007@yahoo.com

