

## بررسی نظریه تفسیری ابن عربی در مورد تکرر معنای قصدی، مبانی فلسفی و اثرات فقهی آن\*

اعظم ایرجی نیا<sup>۱</sup>

علی رضا عابدی سرآسیا (نویسنده مسؤول)<sup>۲</sup>

### چکیده:

کلام الهی اصلی‌ترین منبع فهم آموزه‌های اسلامی است که در تفسیر آن، دستیابی به نیت صاحب متن اهمیت دارد. اما آیا معانی مقصود خدای متعال می‌توانند متعدد باشند؟ در این راستا، نظریه تفسیری ابن عربی قابل توجه است. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی و نقد وحدت و کثرت معانی مقصود در آثار ابن عربی، تحلیل مبانی فلسفی مقصود نبودن معانی نادرست الفاظ و مقصود دانستن تمامی احتمالات معنایی درست می‌پردازد و در نتیجه اثبات می‌کند تمامی معانی محتمل درست واژگان، مقصود خدای متعال هستند. سپس برخی از پیامدهای این نظریه در تفسیر قرآن کریم و استنباطات فقهی از آن را بررسی نموده و در پرتو آن آشکار می‌سازد که تکرر معنای قصدی در تفسیر کلام الهی، راه را برای دریافت معارف بیشتری از قرآن و سنت می‌گشاید. همچنین در این نوشتار نظریه تکرر معنای ابن عربی با نظریه برخی از اندیشمندان هرمنوتیک مقایسه شده است.

### کلیدواژه‌ها:

نظریه تفسیری / ابن عربی / قصدی‌گرایی / تکرر معانی / هرمنوتیک

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۵/۱۱، تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۹/۱.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2017.48158.1630

airajinia@um.ac.ir

۱- استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

a-abedi@um.ac.ir

۲- استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

## بیان مسأله

هدایت، دغدغه‌ای که اذهان بشر را در طول تاریخ به خود مشغول داشته است، در عصر حاضر با قرآن و فهم آن میسر است. قرآن نیز با وجود الفاظ متشابه و غیر متشابه و اختلاف بر سر وحدت یا تکثر معانی الفاظ آن در گستره اندیشه دانشوران، زمینه تضارب آراء گوناگونی را فراهم آورده است.

در مورد تکثر و تعدد معنا در متون دینی، و به‌طور خاص‌تر در قرآن کریم، به‌طور نظری می‌توان سه دیدگاه را مطرح کرد:

۱- این متون تنها یک معنای صحیح دارند که همان معنای مقصود صاحب متن می‌باشد.

۲- این متون معانی متعدّد و متکثری دارند و تمام معانی متن، بالجمله مقصود صاحب متن می‌باشند و هر معنایی که مخاطبان و خوانندگان این متون برداشت می‌کنند، معنای صحیح آن متن است.

۳- نظر سوم نظری میانه است؛ به این معنا که متون دینی لزوماً معنای واحدی ندارند، اما تمام معانی متنی آن نیز ضرورتاً مقصود صاحب متن نبوده یا معنای صحیح نمی‌باشند. پس در سایه عوامل و ضوابط فهم باید به آن دسته از معانی که مقصود صاحب متن بوده یا صحیح‌اند، دست یافت و از معانی دیگر پرهیز کرد (عابدی سرآسیا، هرمنوتیک و اصول فقه، ۸۷).

عباراتی که از ابن عربی نقل شده، حاکی از این است که وی از یک سو نظر اول را نمی‌پذیرد و قائل به تکثر معنای قصدی است و از سوی دیگر، علم خدای متعال به احتمالات معنایی را دلیل بر مقصود بودن آن معانی می‌داند؛ و این هر دو ادعایی است که نیاز به تحلیل و بررسی دارد.

نویسندگان این مقاله بر آن هستند تا با جست‌وجو در کتب ابن عربی، به بررسی و نقد معانی مقصود و وحدت و کثرت آنها در آثار او، تحلیل مبانی فلسفی مقصود نبودن معانی نادرست الفاظ و مقصود دانستن تمامی احتمالات معنایی درست بپردازند که در نتیجه به این رهیافت دست می‌یابند: «تمامی معانی محتمل درست واژگان، مقصود خدای متعال هستند» که نظر دقیق او در این زمینه است و تحلیلی



فلسفی از این مبنا ارائه کرده و در نهایت، تأثیر این نظریه در عالم تفسیر و استنباطات فقهی را مورد کنکاش قرار می‌دهند.

### ابن عربی و تکثر معنای قصدی

با بررسی کتاب‌های مختلفی که از ابن عربی در دست است، با سه نوع اظهار نظر به‌ظاهر مختلف از وی در مورد معانی مقصود و وحدت و کثرت آن مواجه می‌شویم:

۱- مقصود بودن معانی تأویلی به‌جای معانی ظاهری: ابن عربی آیات متشابه در قرآن را مصداق این نوع عبارات می‌داند؛ چراکه در برخی آیات قرآن، استعمال معنای ظاهری آنها موجب تجسیم خداوند می‌شود. او راه برون‌رفت از تجسیم را تأویل دانسته و معنای و رای معنای ظاهری کلام را همچون بسیاری از متکلمان و مفسران جایز می‌شمارد.

او از گروهی به‌نام مشبهه یاد می‌کند که برای خداوند صفات جسمانی در نظر می‌گیرند. وی این دیدگاه را برنتافته و با این اندیشه‌ی سطحی مقابله می‌کند و معتقد است فلسفه‌ی نزول آیات متشابه آن است که خداوند سبحان به‌وسیله آنها بندگان را آزمایش کند و از آنها خواسته است تا تأویل آنها را از راسخان در علم دریافت کنند (ابن عربی، فتوحات مکیه، ۱/۱۹۵). در واقع این آیات می‌تواند میزان پیروی بندگان از دستورات الهی و تواضع آنان برای رجوع به عالمان خاص دینی را در بوته آزمایش نهد.

ابن عربی در مقابل این گروه، از عده‌ای یاد می‌کند که برخلاف مشبهه، نه تنها اجازه‌ی اسناد صفات جسمانی به خداوند را نمی‌دهند، بلکه معنای آنها را به‌معنایی و رای معنای ظاهری هم تأویل نمی‌کنند و تنها به آنچه خداوند در قرآن فرموده، ایمان آورده و بدون اینکه تأویل نمایند، درک معنای آیات متشابه را به خداوند ارجاع می‌دهند. او این گروه را به «لا ادریون» نام‌بردار می‌نماید. این افراد خداوند را تنزیه صرف می‌نمایند و به‌هیچ‌وجه اسناد صفات با کاستن معنای جسمانی از آنها را به خداوند جایز نمی‌شمارند (همان، ۸۹).

۲- مقصود بودن برخی از معانی محتمل لفظ: ابن عربی در برخی عبارات معتقد است لفظ دارای معانی متعدد بالقوه‌ای است و تنها متکلم معنای خاصی از آن را اراده کرده است و عارف می‌تواند به معنای مقصود خداوند به صورت احتمالی و یا قطعی دست یابد. وی در مقابل مشبهه و تنزیهیه صرف، به افرادی اشاره می‌کند که معتقدند می‌توان صفات را به خداوند آن‌گونه که شایسته است، همراه با تنزیه از کاستی‌هایی که عقل آن را مجاز نمی‌شمرد، نسبت داد (همان). این گروه را می‌توان تنزیهیه معتدل نام برد که گاه با توجه به دریافت علم الهی، معنای مقصود خداوند از کلام الهی را قطعی ارائه می‌دهند و گاهی به دلیل آگاهی ناکافی از علم حق تعالی، با احتمال از معنای مقصود کلام الهی سخن می‌گویند.

درک معنای احتمالی مقصود خداوند توسط عارف: مفسرانی از این دست برای یک لفظ معنای متکثر قائل‌اند، اما معتقدند متکلم، معنای معینی را قصد کرده است. از دیدگاه ابن عربی، آنها شکی ندارند که لفظ بالقوه دارای معانی متعددی است که برای آنها وضع شده است، اما در واقع، همه آن معانی مقصود متکلم نیست. هنگامی که عارف کلام الهی را تبیین می‌کند، ابتدا تمامی احتمالات معنایی را در ذهن خود حاضر می‌کند که از جمله آنها، معنایی است که گمان می‌کند مقصود حق تعالی بوده است، اما این بدان معنا نیست که خداوند دقیقاً همان معنا را اراده کرده باشد؛ زیرا عارف از علم خدا آگاهی ندارد، از این رو با احتمال و اجمال بیان می‌کند که مقصود حق تعالی می‌تواند این معنا باشد. علت این احتمال و ابهام مفسر آن است که ممکن است زمانی دیگر، معنایی برتر از این معنا در نفس عارف واقع شده و آشکار گردد (همان، ۲۸/۲).

درک معنای قطعی مقصود خداوند توسط عارف: او در عباراتی دیگر احتمال درک معنای معین از میان معانی متعدد لفظ را که مقصود خداوند بوده، توسط عارف قطعی می‌داند. ابن عربی می‌گوید:

«مخاطبی که الفاظ را از متکلمی می‌شنود، یا اهل الله است؛ یعنی اولیاء الله، و یا افراد عادی. کسانی که اولیاء الله هستند و علم را از جانب خداوند دریافت کرده‌اند، همان معنای مورد نظر و مقصود از لفظ را دریافت می‌کنند و سایر



احتمالات معنایی را منتفی می‌دانند. اما سایر انسان‌ها یا معنای مقصود متکلم را دریافت می‌کنند، و یا سایر معانی بالقوه لفظ را که مقصود متکلم نبوده، درک می‌کنند که در صورت دوم، کلام متکلم را به چیزی که مدنظر او در نفس الامر بوده است، تفسیر نموده‌اند.» (همان، ۱/۱۲۳)

البته وی در شیوه تفسیری خود، علاوه بر علم لدنی و شهود باطنی، راه دیگری را نیز برای تعیین معانی مقصود از میان معانی محتمل به رسمیت می‌شناسد که عبارت است از کمک گرفتن از شواهد و قراین (رک: همان، ۱۳۶).

۳- مقصود بودن تمامی معانی محتمل: ابن عربی در پاره‌ای دیگر از عبارات بیان می‌کند که گاهی همه معانی محتمل، مقصود متکلم است (همان، ۱۲۳) و آن را منحصر در کلام خداوند متعال می‌داند. وی در موارد متعددی تصریح می‌کند که در کلام الهی (و نه سایر متون)، تمامی احتمالات معنایی، مقصود خدایند و نمی‌توان مفسر را به خاطر اعتقاد به چنین معنایی، تخطئه کرد (همو، رحمة من الرحمن، ۱۱/۱). استدلال وی این است که خداوندی که این عبارات را نازل کرده، از یک سو دارای علمی است که محیط بر همه چیز است و بنابراین از تمامی احتمالات معنایی کلام خود باخبر بوده است، و از سوی دیگر می‌داند که بندگان او از نظر فهم دارای مراتب متفاوتی هستند. بنابراین هر معنایی که در چارچوب قواعد زبانی و محاوره‌ای باشد، مقصود خداست.

از نظر او، مقصود بودن تمامی احتمالات معنایی تنها در کلام الهی است و آن هم به جهت علم محیط خدا بر تمامی این احتمالات است و بنابراین، در سایر متون که مؤلف به تمامی احتمالات معنایی کلام خویش واقف نیست، راه ندارد، مگر نزد عارفی که هر کلامی را کلام خدا خطاب به خودش بداند و اساساً بر این باور باشد که متکلمی جز خدا وجود ندارد (همو، فتوحات مکیه، ۲/۵۶۷).

### نقد و بررسی

همان‌طور که مشاهده شد، ابن عربی در مواردی، تمامی احتمالات کلام را مقصود می‌داند، در مواردی تصریح می‌کند که احتمالات معنایی ممکن است

مقصود نباشند و ای بسا مفسر به خطا برود، و در مواردی نظیر متشابهات نیز تصریح می‌کند که معنای ظاهری آنها مقصود نیستند. برای حل این تنافی ظاهری سه راه حل به نظر می‌رسد.

#### راه حل نخست: تعدد معنای قصد و اراده

**الف) اراده به معنای اعم:** هر آنچه در عالم تکوین است، با اراده الهی محقق شده و بدون اراده او، هیچ چیزی ممکن نیست.

**ب) اراده به معنای اخص:** اراده در این کاربرد به معنای دوست داشتن چیزی و رضایت بدان است. برخی حکما نیز اراده خدا را محبت، رضایت و ابتهاج معنا کرده‌اند (ملاصدرا، ۳۵۵/۶؛ سبحانی، الهیات، ۱/۱۷۱). برای نمونه خداوند قتل امام حسین علیه السلام را اراده کرده، اما رضایت بدان نداشته است؛ یعنی اراده به معنای اعم داشته، اما به معنای اخص، خیر. طبق این تفسیر، تمامی احتمالات معنایی - حتی معانی ظاهری متشابهات - مقصود و مراد خدای متعال هستند؛ البته به قصد و اراده به معنای اعم.

توضیح آنکه با توجه به مطالب پیش گفته، می‌توان گفت خداوند از ازل به همه آنچه در عالم رخ خواهد داد، علم دارد. می‌داند که در افکار بشر چه می‌گذرد و همه آنها را اراده و قصد کرده و همه آن معانی را در کلام خویش قرار داده، اما رضایت ندارد که همه آن معانی از کلام او برداشت شود. بنابراین مقصودهای خداوند دو نوع است: یکی به معنای اعم است که بر اساس آن، همه چیز حتی معانی متشابه مثل جسمیت حق تعالی اراده شده است، و دیگری اراده به معنای اخص است؛ یعنی خداوند به کاربرد همه معانی محتمل از کلام خویش رضایت ندارد، بلکه فقط معانی صحیحی که موجب هدایت بشر است، مرضی خداوند است، از این رو در آیات متشابه می‌بایست با آیه یا روایتی، انصراف از آن معنا را بیان کرده باشد. نظیر این موضوع در آیات قرآن وجود دارد؛ آیاتی که ظاهر آنها دلالت بر جسمیت حق تعالی می‌کند، با آیه شریفه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری/۱۱) از ظاهر آن انصراف یافته و به معنای باطنی آن تأویل برده می‌شود.



با این توضیح، تمامی احتمالات معنایی کلام الهی - حتی معانی ظاهری مشابهات - را می‌توان مراد حق تعالی - البته به معنای اعم آن - دانست. اما این توجیه مناسب به نظر نمی‌رسد؛ زیرا این معانی مراد به معنای اعم، اهمیتی در تفسیر ندارند؛ چرا که در تفسیر به دنبال معنایی هستیم که بتوانیم از آنها تبعیت کرده و آنها را ملاک اعتقاد و عمل قرار دهیم، در حالی که این معانی اگر مقصود به معنای خاص و مرضی خدای متعال نباشند، قابلیت پی‌جویی ندارند. بدون شک تمامی مفسران از جمله ابن عربی، به حکم صریح قرآن، تبعیت از مشابهات را ناروا می‌دانند.

#### راه حل دوم: اعتقاد به تخصیص در مشابهات

راه حل دیگر این است که معتقد باشیم از نظر ابن عربی، تمامی احتمالات معنایی در کلام الهی مقصود باری تعالی هستند، به جز مشابهات که معنای ظاهری آنها مقصود نمی‌باشد. اما این احتمال نیز بعید به نظر می‌رسد؛ زیرا خود وی در غیر مشابهات نیز تصریح می‌کند که برخی معانی، مقصود خدای متعال نیستند؛ نظیر معانی مختلف ظلم به جز شرک در آیه ۱۳ سوره لقمان (ابن عربی، فتوحات مکیه، ۱۳۶/۱). پس نمی‌توان مقصود نبودن معانی را مختص مشابهات دانست.

#### راه حل سوم: حمل احتمالات معنایی مقصود بر احتمالات درست

به نظر می‌رسد بهترین راه حل این است که احتمالات معنایی در عبارت «تمامی احتمالات معنایی در کلام الهی مقصودند» را حمل بر احتمالات درست کنیم؛ زیرا همان گونه که اشاره شد، خود وی در موارد متعددی خاطرنشان کرده که برخی احتمالات نادرست بوده و مقصود باری تعالی نیستند. بنابراین آنجا که می‌گوید تمامی احتمالات معنایی مقصودند، به طور طبیعی باید احتمالات درست منظور وی بوده باشد. با این توضیح تعارض ظاهری بین عبارات سه‌گانه وی مرتفع می‌گردد؛ زیرا هر عبارتی لزوماً برخوردار از احتمالات متعدد درست نمی‌باشد. ممکن است عبارتی تنها یک احتمال درست داشته باشد، پس همان یک معنا مقصود خداوند است. بسا عبارتی ده معنای درست داشته باشد که در این صورت، تمامی آن معانی مقصودند. و بسا عبارتی بی‌نهایت معنای درست داشته باشد که تمامی آنها مقصودند. مشابهات

نیز از این قاعده مستثنا نیستند؛ زیرا معنای ظاهری آنها نادرست است، ولی ممکن است چندین معنای تأویلی درست داشته باشند. پس در مورد آنها نیز می‌توان گفت تمامی احتمالات معنایی (که در واقع درست هستند)، مقصودند.

آنچه برای مفسر مهم است، این است که بدانند در میان احتمالات معنایی، کدام دسته درست‌اند و کدام دسته نادرست. ابن عربی در این رابطه دو راه را معرفی کرد: ۱- شهود باطنی ۲- شواهد و قراین (که از جمله آنها می‌توان به آیات و روایات معتبر اشاره کرد) (همان). با توجه به این دو راه، احتمالات نادرست کنار گذاشته می‌شوند و تمامی احتمالات درست را می‌توان مقصود باری تعالی دانست. در مباحث بعدی به تحلیل این مطلب خواهیم پرداخت که چگونه تمامی احتمالات درست، مقصود خداوند هستند و برخی احتمالات مقصود نیستند.

### تحلیل مبانی فلسفی ابن عربی در مقصود ندانستن معانی نادرست

در مباحث قبلی نشان داده شد که بهترین توجیه در مورد عبارات متفاوت ابن عربی این است که بگوییم از نظر او، احتمالات نادرستی که از طریق شهود باطنی یا شواهد و قراین، پی به نادرستی آنها می‌بریم، مقصود خدا نیستند، اما تمامی احتمالات درست در کلام الهی، مقصود خدا هستند. البته ممکن است در کلامی تنها با یک احتمال درست مواجه باشیم و در عبارتی دیگر با چند احتمال و در آیه‌ای با بی‌نهایت احتمال. اکنون در صدد تحلیل فلسفی این نکته هستیم که چگونه برخی احتمالات (نظیر معانی ظاهری متشابهات و معانی نادرست غیر متشابهات) مقصود خدای متعال نیستند. برای این مطلب به چندین مبنا می‌توان اشاره کرد:

#### ۱. تمایز میان قصد به معنای اعم و قصد به معنای اخص

همان گونه که پیش از این بیان شد، دو نوع اراده وجود دارد. اراده به معنای اعم ملازم با علم است و بنابراین هر احتمالی که معلوم خداست، مراد خدا نیز هست. اما اشاره شد که در مباحث تفسیری، این مراد اهمیتی ندارد و قابل پی‌جویی نیست. در تفسیر به دنبال مراد به معنای خاص هستیم که به معنای رضایت است و این اراده





ملازم با علم نیست، بنابراین صرف علم داشتن به چیزی موجب آن نیست که مقصود به معنای خاص باشد؛ مانند اینکه خداوند علم به عصیان ابلیس دارد و حتی آن را اراده به معنای اعم نیز کرده است، اما این موجب نمی‌شود که آن را قصد به معنای اخص نموده و راضی بدان بوده باشد.

بنابراین خداوند به همه معانی متترع از کلام خویش علم داشته، آنها را قصد (به معنای اعم) نموده است؛ یعنی همه آن معانی را در کلام خود قرار داده یا در ذهن مخاطبان ایجاد نموده است، اما این معانی لزوماً مقصود وی (به معنای اخص) نیستند؛ یعنی رضایت به اینکه همه آن معانی محتمل از سوی انسان صحیح قلمداد شود، ندارد و به وسیله آیاتی دیگر، عدم رضایت خود را نسبت به برخی معانی بیان نموده است. در حقیقت خدای متعال با این آیات متشابه بندگان را می‌آزماید و منحرفین را از کسانی که در مسیر حق‌اند، متمایز می‌سازد.

## ۲. حکمت خداوند

حکمت از صفات کمال الهی است و چنانچه حق تعالی فاقد صفتی از صفات کمال باشد، ناقص بوده و با سایر مخلوقات که ناقص بوده و دارای فقر و کاستی هستند، تمایزی نخواهد داشت، بنابراین خداوند از کمال حکمت برخوردار است. حکمت خدا اقتضا می‌کند که برای هر فعلی از افعالش غایتی داشته باشد (لاهیجی، ۷۵). از طرفی، هدف فعل الهی از دیدگاه ابن عربی، سعادت و کمال انسان است (ابن عربی، فتوحات مکیه، ۲/۲۷۲) و این هدف، زمانی محقق می‌شود که معنای نادرست از آیات الهی از جانب خداوند مقصود نباشد. به عبارت دیگر، قصد انتقال معانی نادرستی که منجر به امور قبیحی نظیر کفر، شرک، ضلالت و ظلم بندگان می‌شود، خود قبیح بوده، از خدای حکیم به دور است.

## ۳. علم فعلی خدا

حکما و متکلمان دو مرتبه از علم را برای خداوند تعریف می‌کنند: علم ذاتی و علم فعلی (ملاصدرا، ۳/۳۸۲).<sup>۱</sup> تعلق علم فعلی خدا به چیزی به معنای محقق شدن

آن چیز در عالم خارج است و عدم تعلق علم فعلی خدا به معنای عدم تحقق آن. برای نمونه وقتی گفته می‌شود «تا خدا بداند چه کسانی مؤمن هستند و چه کسانی کافر»؛ یعنی تا این کفر و ایمان از (سر اختیار از) بندگان سر بزند، و وقتی گفته می‌شود «خدا شریکی برای خود نمی‌داند»؛ یعنی شریک برای خدا وجود ندارد. با این توضیح می‌توان گفت خدا به معنای ظاهری متشابهات - نظیر جسمانیت خدا - علم فعلی ندارد؛ یعنی چنین چیزی حقیقت ندارد و خدا جسم ندارد. از طرفی اراده خدا نیز منطبق با علم فعلی اوست و بنابراین این امور نه معلوم به علم فعلی برای خداوند هستند و نه مراد او.

### تحلیل مبانی فلسفی ابن عربی در مقصود دانستن تمامی احتمالات معنایی درست

ابن عربی با عباراتی مبنی بر احاطه علم خداوند بر همه آنچه در ذهن بشر است، با قصد همه آن معانی از جانب خداوند سخن می‌گوید، اما در مورد اینکه چه استلزامی میان علم احاطی خدا بر اذهان بشر با قصد همه آن معانی از جانب او وجود دارد، هیچ دلیلی ارائه نمی‌کند. عدم ارائه دلیل از جانب او یا به سبب بدهات این موضوع در نظرگاه او بوده که آن را مستغنی از دلیل می‌دانسته، و یا با مسامحه این مطلب را بیان نموده است. برای تحلیل مقصود بودن تمامی معانی درست در کلام الهی، از برخی عبارات ابن عربی و نیز برخی مبانی حکمت متعالیه می‌توان سود جست.

۱- ابن عربی معتقد است خداوند به ذات خود علم دارد و این علم به ذات، عین علم خداوند به اشیاء است (ابن عربی، مجموعه رسائل، ۴۰۲/۱)، بنابراین خدای متعال به تمامی حقایق، از جمله مقتضای هدایت تکوینی و تشریحی موجودات تا روز قیامت علم دارد. از طرفی می‌دانیم که قرآن آخرین کتاب آسمانی است و هر آنچه مورد نیاز بشر برای هدایت است، در آن وجود دارد. اهمال به معنای درستی که مقتضای این هدایت است و اراده نکردن آنها، موجب نقص خداست؛ زیرا این اهمال یا ناشی از جهل است که خلاف است، یا ناشی از عجز، بخل و یا سایر رذایل اخلاقی که در مورد خدای متعال منتفی هستند.



۲- از دیدگاه ابن عربی، اولین موجود که حقیقت همه موجودات در او موجود است، حقیقت محمدیه و عقل است (همان، ۴۰۶). وی در عباراتی، حقیقت محمدیه را اسم «الله» که جامع تمام اسماء الهی است و فیض از او ناشی می‌شود و عالم را تدبیر می‌کند، می‌داند و انسان کامل را کتاب جامع تمام کتب الهیه و نسخه عالم کبیر معرفی می‌کند (همان، ۴۰۵). بنابراین انسان کامل را تجلی خداوند و قرآن را تجلی انسان کامل می‌داند. از این رو قرآن انعکاس یافته حقیقت محمدیه است و حقیقت محمدیه جامع علم به همه موجودات و حقایق. بنابراین قرآن جامع علم به همه موجودات و حقایق است. از این رو عبارات محدود آن حاوی معانی متکثر درست و مطابق با واقع هستند.

۳- از منظر ابن عربی، عالم دارای ظاهر و باطنی است و او به طور کلی از عوالم ماسوای الهی با نام عالم عقل و عنصر نام برده است (همان، ۴۰۲ و ۴۰۹). افزون بر اینکه عوالم از مراتبی برخوردارند، قرآن نیز - که حاوی حقایق عوالم است - ظاهر و باطنی دارد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: هر آیه‌ای ظهر و بطن و حد و مطلع دارد (همو، فتوحات مکیه، ۹۴/۳). بنابراین انسان به میزان سیر صعودی‌اش در عوالم هستی، از درک نسبت به ظاهر و باطن قرآن نیز بهره‌مند می‌شود. از این رو به میزان سیر صعودی انسان، ادراک او گسترش یافته و بر دایره معانی موجود در ذهن او افزوده می‌شود و از آنجا که علم عالم تکوین در قرآن است و علم انسان نیز جزئی از عالم تکوین می‌باشد، بنابراین معانی درست موجود در ذهن انسان‌ها متناسب با عوالم، در ظاهر و باطن قرآن نیز موجود است.

۴- ابن عربی بر اساس مشرب عرفانی خود معتقد است خداوند تجلیات متعددی دارد که هیچ یک از آنها دوبار تکرار نمی‌شود؛ بدین معنا که دو شخص را به یک صورت و یا اینکه یک صورت را دوبار تکرار نمی‌کند. بنابراین آثار مختلفی در عالم تحقق می‌یابد و هر لحظه موجودات، خلقتی جدید می‌یابند (همان، ۲۶۶/۱). از این رو انسان‌ها، حیوانات و اشیاء در مواجهه با یکدیگر، نسبت‌های بی‌شماری می‌آفرینند و معانی انتزاع شده این نسبت‌ها در قرآن موجود است. تمام

معانی درستی که انسان‌ها در طول زمان ادراک می‌کنند نیز در شمار همین معانی موجود در قرآن هستند.<sup>۲</sup>

### مقایسه دیدگاه تکثر معنایی ابن عربی با صاحب‌نظران هرمنوتیک

دیدگاه تکثر معنایی ابن عربی در جهان اسلام و دیدگاه‌های هم‌پایه آن در غرب، از منظر صاحب‌نظران هرمنوتیک چون دریدا، آیزر و گادامر حائز اهمیت است. پذیرش هر یک از این دیدگاه‌ها که شباهت‌ها و تمایزاتی با یکدیگر دارند، موجب تحول در درک معنای متن شده‌اند که به اختصار بیان می‌گردد.

ژان ژاک دریدا، پدیدآورنده فلسفه و اساسی (شالوده شکنی) معتقد است که این باور ساختارگرایان که معنا در ذات متن است و واژگان حامل و بارور معنایند، پذیرفتنی نیست، بلکه واژگان تنها به واژگان دیگر اشاره دارند. معنا وابسته به داننده است و نه متن، و متن بی‌نهایت معنای ممکن دربر دارد و هیچ یک از این معانی بر دیگری ترجیح ندارد. برای متن می‌توان بی‌نهایت معنای ممکن در نظر گرفت (ریخته‌گران، ۲۲۷).

ولفگانگ آیزر دیگر اندیشمندی است که مبانی اندیشه‌های خود را با عنوان کلی «زیبایی‌شناسی دریافت» یا «نظریه دریافت»<sup>۳</sup> ارائه کرده است. او معتقد است ارزش زیباشناختی یک اثر به میزان فراتر رفتن آن اثر از افق انتظارات خواننده بستگی دارد. مبناى نظر آیزر چنین است: «خواندن، هر بار زاینده معنایی تازه است و هر متن در خود چیزی تعریف ناپذیر و شناخته ناشدنی دارد که خواننده به‌گمان خود آن را کشف می‌کند. خواننده متن را درک می‌کند و می‌پذیرد؛ یعنی کارکردش را می‌شناسد و معنا نیز چون زیبایی است، یک‌سر با متن یکی نمی‌شود، بلکه همچون توان متن وجود دارد، پس باید فراتر از متن، شرایط تحقق آن را در نظر گرفت؛ شرایطی که همواره دگرگون می‌شود». در نظر آیزر، آفریدن معنای اثر به عهده خواننده است (احمدی، ۶۸۵).



هرچند به ظاهر آیزر خواننده را در خواندن اثر آزاد می‌گذارد، اما با بیان این دستورالعمل که خواننده باید به‌گونه‌ای متن را بخواند که به انسجام درونی متن صدمه‌ای وارد نشود، آزادی خواننده را محدود می‌سازد (Selden, 5).

دیگر نظریه‌پرداز هرمنوتیک، هانس گئورگ گادامر است که برداشت هیدگر از تأویل را به هرمنوتیکی عمومی بسط داد (درایفوس، ۳۳۹). او در نظریه تفسیری و هرمنوتیکی خویش بدین نتیجه رسید که دخالت پیش‌فرض‌ها شرط تحقق فهم است (گادامر، زبان به مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی، ۲۲۳). سنت، تاریخ تأثیرات اثر و پیش‌فرض‌های مفسر، نقشی فعال و مولد دارند و در معنای متن دخیل‌اند (همان، ۲۱۰). معنای متن از قصد و نیت مؤلف فراتر می‌رود و از این رو، هدف فهم نمی‌تواند قصد مؤلف باشد (همان، ۲۱۹) و در نهایت اینکه متن، معنایی قطعی و نهایی ندارد و می‌تواند بی‌نهایت تفسیر صحیح داشته باشد (همان، ۲۲۵).

از دیدگاه وی، معنای اثر را نمی‌توان به نیت نویسنده‌ای مشخص محدود کرد؛ چرا که او نمی‌توانسته پیش‌بینی کند اثرش در اجراها و تفسیرهای بالقوه دوره‌های بعد با چه پاسخی روبه‌رو خواهد شد (رایت، ۲۸۷). در هرمنوتیک گادامر، معنا محصول مشترک ادغام افق‌های مؤلف و مفسر است، نه محصول تعیین مؤلف یا تحمیل مفسر (گادامر، همگانیت مسأله هرمنوتیک، ۲۰۹).

در فرایند تفسیر، اثر هنری که خود را در معرض فهم می‌گذارد، به چیزی متفاوت با آنچه پیش‌تر بود، تبدیل می‌شود و این، به تعبیر فیلسوفان نوافلاطونی، همان افاضه هرمنوتیکی است (فضیلت، ۱۶۶).

از نظر گادامر، اثر، بیانگر حقیقتی است که هرگز به آنچه آفریننده‌اش نیت داشته است، تقلیل نمی‌یابد. شاید خالق یک اثر هنری تنها معاصران خویش را در نظر داشته باشد، اما هستی راستین اثر او، آن چیزهایی است که اثر قادر به گفتن آن است و این هستی، از اساس، به فراسوی تمامی بندها و اسارت‌های تاریخی دست می‌یابد.<sup>۴</sup>

**مقایسه:** اگرچه اعتقاد به تکثر معانی را باید وجه مشترک نظریه تفسیری ابن عربی با اندیشمندان یاد شده دانست، اما قطعاً مبانی و اهداف این دو گروه متفاوت است.

مبنای ابن عربی به‌طور تفصیلی مورد بررسی قرار گرفت که می‌توان عمده‌ترین آن را علم احاطی متکلم (خداوند) به تمامی احتمالات معنایی دانست؛ همان‌طور که هدف وی دستیابی به مقصود متکلم است. در مقابل، اندیشمندان غربی یادشده نه تنها دستیابی به مقصود مؤلف را نامطلوب می‌دانند که هدف قرار دادن آن را سد راه تعالی متن و تفسیر کامل می‌شمارند. همچنین برای اعتقاد به تکرر معنایی، مبانی متعددی را مطرح کرده‌اند که از حوصله این مقاله خارج است. اما شاید یکی از مهم‌ترین این مبانی را بتوان نگاه آنها به زبان، به‌عنوان چیزی که هست‌ها و حقایق از طریق آن آشکار می‌شوند، برشمرد (Allen, 70). در چنین دیدگاهی، نقش مؤلف بسیار فرو کاسته شده و در نهایت محو می‌گردد و ناقوس «مرگ مؤلف» به صدا در می‌آید؛ ناقوسی که این بار نه برای عزا و سوگواری، که برای جشن و شادی به صدا درآمده است؛ شادی در مرگ کسی که همچون یک اسطوره اهریمنی، سدّ راه تعالی و ارزش‌افزایی اثر هنری تلقی می‌شود (Heidegger, 184).

### تأثیر نظریه ابن عربی بر استنباط‌های فقهی

مفسران، فقها و اصولیان شیعه، به‌طور عمده در زمره قصدگرایان محسوب می‌شوند که هدف از فهم و تفسیر را دستیابی به معنای مورد نظر متن می‌دانند (عابدی سرآسیا، هرمنوتیک و اصول فقه، ۸۷). از طرفی تکرر طولی معنا را عموماً (در قالب‌هایی نظیر ظاهر و باطن) پذیرفته‌اند، اما پذیرش تکرر عرضی معنا نزد ایشان با چالش‌هایی نظیر استحاله استعمال لفظ در بیش از یک معنا مواجه است. البته همان‌گونه که در جای خود نشان داده شده (همو، تکرر معنا، ۱۶۲-۱۳۷)، اولاً استحاله چنین استعمالی مسلم نیست، ثانیاً تکرر عرضی، لزوماً مبتنی بر آن نیست و با مبانی دیگری نیز قابل اثبات است.

در هر حال اعتقاد به وحدت معنای عرضی، نقش بسزایی در نوع استدلال‌های اندیشمندان اسلامی ایفا کرده و استناد به بسیاری از ادله مسلم شرعی را به چالش کشیده است. به‌طور خاص می‌توان این تأثیر را در دو حیطة بررسی کرد:



## ۱. قاعده «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»

در کتاب‌های ابن عربی به موارد بسیاری برمی‌خوریم که در مورد یک دلیل، احتمالات متعددی مطرح شده که عموماً صحیح به نظر می‌رسند، اما این احتمالات یکی پس از دیگری کنار گذاشته شده و در نهایت یک احتمال تقویت می‌شود و اگر احیاناً صاحب نظری نتواند یک احتمال را بر دیگران ترجیح دهد، آن دلیل را با استناد به قاعده «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»، مجمل تلقی کرده و کنار می‌گذارد! دلیل اصلی چنین برخوردی با ادله، چیزی نیست جز اعتقاد به وحدت معنای مقصود. اگر نزد این اندیشمندان این باور نهادینه نشده بود که هر عبارتی لزوماً یک معنای درست دارد، بلکه بر عکس، بر این باور بودند که یک عبارت می‌تواند معانی درست متعددی داشته باشد، بدون شک بسیاری از این احتمالات، معانی درستی تلقی شده و مبنای استنباطات شرعی قرار می‌گرفتند.

البته این تذکر بجاست که سخن در مورد این نیست که تمامی احتمالات معنایی، درست و مقصود هستند، بلکه سخن در این است که تمامی احتمالات درست، مقصود هستند یا لااقل ممکن است مقصود باشند. به عبارت دیگر، تفسیر بی‌ضابطه نیست و ضوابطی برای تشخیص معانی درست وجود دارد؛ نظیر عدم مخالفت با قرآن و سنت معتبر، قواعد زبانی و عدم تناقض درونی. اما سخن در این است که اگر در چارچوب این ضوابط چندین معنا جای می‌گیرد، هیچ دلیلی وجود ندارد که برخی احتمالات را به بهانه اینکه مخالف با اموری نظیر شأن نزول یا ظاهر کلام است، مردود دانست.

برای نمونه، اگر در مورد «اقیموا الصلاة» بر اساس قواعد زبانی و استعمالات قرآنی، معانی متعددی نظیر نماز را به‌پا دارید، دعاها را به‌پا دارید، مساجد را به‌پا دارید، بر خواندن نمازها مداومت کنید، بر دعا کردن مداومت کنید، بر رفتن به مساجد مداومت کنید، از نمازها محافظت کنید، بر دعاها محافظت کنید، از مساجد محافظت کنید و ... وجود داشته باشد (عابدی سراسیا، زبان قرآن، ۴۸۹) و این معانی نیز نه تنها مخالف قرآن و سنت نباشند، بلکه موافق با آنها نیز باشند، به چه دلیل باید تمامی این احتمالات را رد کرده و تنها یکی را بپذیریم؟

چه بسیار ادله معتبر شرعی که با استناد به همین مبنا و بر اساس قاعده «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»، از دایره استنباطات کنار گذاشته شده‌اند! اگرچه برخی خواسته‌اند مجرای این قاعده را امور عقلی - که متوقف بر قطع و یقین هستند - بدانند (شیرازی، ۳۱۲؛ خواجویی، ۱۸۴)، اما حق آن است که بزرگان فقه و اصول به این قاعده استناد کرده و استدلال‌های زیادی را به این بهانه عقیم دانسته‌اند (برای نمونه رک: نجفی، ۲۵۲/۱؛ عاملی، ۴۴۴/۹؛ بهبهانی، ۲۱۳؛ مکارم شیرازی، ۴۷/۱). حتی افرادی نظیر مقدس اردبیلی با اینکه مجرای قاعده را امور عقلی دانسته و آن را در شرعیات جاری نمی‌داند و آن را کلامی شعری و جدلی معرفی می‌کند (بحرانی، ۲۴۲/۲)، در جای جای کتاب خود به این قاعده تمسک کرده و استدلال مخالفان را رد نموده است (رک: همان، ۳۳۹/۴، ۲۶۹/۵، ۲۴۹/۶، ۲۰۵/۹).

البته شایان یادآوری است همان گونه که برخی تصریح کرده‌اند، مقصود از احتمال در این قاعده هر نوع احتمالی نیست، بلکه احتمالی است که مساوی باشد و نتوان بین آنها ترجیح قائل شد (مراغی، ۳۵۶/۲؛ کاشف الغطاء، ۴۱۵).

اما بر اساس نظریه تکثر معنای قصدی، نه تنها احتمال مساوی، که حتی احتمال راجح نیز مانع استناد به دلیل نمی‌شود و در حقیقت باید به تمامی احتمالات فی نفسه درست توجه کرد. در ادامه به چند نمونه از این دلایل اشاره می‌کنیم.

**نمونه اول:** برخی برای اثبات قاعده نفی سلطه کفار بر مسلمانان (نفی سبیل)، به روایت «الاسلام یعلو و لا یُعلى علیه» استدلال کرده‌اند (مراغی، ۳۵۵/۲). اما در این روایت احتمالات متعددی وجود دارد؛ از جمله ۱- انشاء حکم شرعی مبنی بر برتری مسلمان بر غیر مسلمان، ۲- بیان برتری دین اسلام از نظر شرافت و عظمت بر سایر ادیان، ۳- بیان برتری اسلام از نظر حجت و استدلال، ۴- خبر از غلبه اسلام بر سایر ادیان (هرچند در زمان حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام)، ۵- بیان اینکه اسلام تا ابد باقی می‌ماند و نسخ نمی‌شود. با توجه به اینکه اثبات قاعده نفی سبیل تنها با احتمال اول ممکن است، در صورتی که نتوانیم آن احتمال را ترجیح دهیم، روایت مجمل گشته و استدلال بدان برای اثبات قاعده صحیح نمی‌باشد (رک: یزدی، ۳۱/۱). اما با توجه به تکثر معنای قصدی باید گفت اگر برای





معصومان نیز علم احاطی به احتمالات معنایی کلام قائل باشیم و احتمالات معنایی ذکرشده نیز فی نفسه خالی از اشکال باشد، دلیلی بر رد آنها وجود ندارد. به نظر می‌رسد در مورد معصومان علیهم‌السلام دست‌کم در عباراتی از ایشان که جنبه قضیه شخصیته ندارد و به صورت کلی و قاعده‌گونه بیان شده‌اند، می‌توان این شأنیت را قائل شد که تمامی احتمالات صحیح آنها مقصود بوده است.

نمونه دوم: برخی برای اثبات نجاست کفار - علاوه بر آیات و روایات دیگر - به آیه ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انعام/۱۲۵) و بیان اینکه مقصود از رجس نجاست است، استدلال کرده‌اند. مرحوم بجنوردی اظهار می‌دارد: «از تفسیر آیه - آن گونه که مفسران بیان کرده‌اند - آشکار می‌شود که مقصود از رجس، عذاب و عقاب است؛ و در هر حال «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»؛ چرا که ظهور منهدم گشته است.» (بجنوردی، ۳۴۲/۵)

اما با توجه به تکرر معنای قصدی باید گفت اگر در حقیقت یکی از معانی رجس، نجس باشد، دلیلی بر رد این احتمال وجود ندارد، مگر اینکه از دلایل دیگری، طهارت کفار به دست آید که در این صورت، آن دلیل دیگر، خود قرینه است بر اینکه این احتمال درست نیست و مقصود نبوده است.

نمونه سوم: در مورد آیه ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (نساء/۱۴۱) احتمالات متعددی مطرح شده است (قرطبی، ۴۲۰/۵؛ طبرسی، ۱۹۶/۳). برخی از احتمالات درست و قابل قبول آن عبارت‌اند از: ۱- غلبه تکوینی مؤمنان بر کفار در آخرت، ۲- غلبه مؤمنان از نظر حجت در دنیا، ۳- برتری تشریحی مؤمنان در دنیا (به این معنا که در اسلام حکمی که منجر به سلطه کفار بر مسلمانان باشد، وجود ندارد)، ۴- نفی غلبه تکوینی کفار در دنیا؛ به گونه‌ای که منجر به نابودی اصل و اساس اسلام و مسلمانان گردد (نه غلبه تکوینی یک شخص یا گروهی از کفار بر شخص یا گروهی از مؤمنان). روشن است که بر مبنای مشهور، استنتاج قاعده‌ای فقهی از این آیه در گرو اثبات احتمال سوم و رد سایر احتمالات و یا اثبات احتمالی است که جامع احتمال سوم و برخی دیگر از احتمالات باشد. اما طبق نظریه تکرر معنای قصدی، نیازی به این امر نمی‌باشد و با وجود چنین احتمالاتی،

استدلال به آیه درست می‌باشد؛ همان طور که سایر احتمالات درست را نیز می‌توان مقصود آیه دانست.

البته در یک صورت می‌توان این قاعده را پذیرفت؛ یعنی جایی که در مورد یک دلیل با احتمالات متناقض مواجه باشیم. در این مورد از آنجا که مقصود بودن هر دو احتمال ممکن نیست، مفسر باید بتواند یکی را بر دیگری ترجیح دهد، و گر نه عبارت مجمل می‌گردد. البته این اجمال تنها در مورد احتمالات متناقض مطرح است، نه سایر احتمالات. در بحث بعدی توضیح بیشتری در این زمینه ارائه می‌شود.

## ۲. کارکرد سیاق

«سیاق» از ریشه «سوق» و در اصل «سواق» بوده که به واسطه کسرۀ سین، «واو» تبدیل به «یاء» شده است و مصدر از «ساق یسوق» می‌باشد (ابن منظور، ۱۶۷/۱۰؛ جزری، ۴۲۴/۲). مشتقات مختلف آن در لغت در معانی مختلفی چون روانه ساختن شتران (ابن منظور، ۱۶۷/۱۰)، مهریه و صداق (ابن فارس، ۱۱۷/۳؛ راغب اصفهانی، ۴۳۶)، از پیش راندن لشکر (واسطی زبیدی، ۲۲۸/۱۳)، حث و برانگیختن بر حرکت از پشت سر با لحاظ نظم و ترتیب در آن (مصطفوی، ۲۷۱/۵)، تعاقب و تتابع (فیومی، ۲۹۶/۲؛ ابن منظور، ۱۶۷/۱۰)، اسلوب گفتار و سخن (ابراهیم مصطفی، ۶۵/۱) و دنباله و پایان یک شیء (زمخشری، ۳۱۴) به کار می‌رود.

در فقه نیز اگرچه به معنای مقارنت و معیت دو خطبه بدون سبق یکی بر دیگری آمده (فیومی، ۲۹۶/۲)، اما رایج‌ترین کاربرد آن در میان قدما، به معنای راندن قربانی به سوی قربانگاه است که با تعبیر «سیاق هدی یا بُدنه» یاد می‌شود (حلبی، ۱۹۱؛ طوسی، ۲۶۴/۲).

در تعریف اصطلاحی سیاق به عنوان یکی از قراین تشخیص معنا، اختلاف نظر زیادی وجود دارد، به طوری که دست‌کم چهار دسته از تعاریف را می‌توان شناسایی کرد:

۱- قرینه پیوسته لفظی لاحق (در مقابل سباق که عبارت است از قرینه پیوسته لفظی سابق<sup>۶</sup>).

۲- هر نوع قرینه پیوسته لفظی (اعم از سابق یا لاحق) (بابایی، ۹۲).<sup>۶</sup>



- ۳- هر نوع قرینه پیوسته (اعم از لفظی و حالی، سابق و لاحق) (صدر، ۱۰۳/۱).
- ۴- هر نوع قرینه محیط بر کلام (اعم از پیوسته و گسسته، لفظی و حالی) (عموش، ۲۵؛ کنعانی، ۲۹).

اکنون در صدد بررسی نظرات بالا نمی‌باشیم، هرچند به نظر می‌رسد کاربرد قرینه سیاق در کنار شواهد تفسیری دیگری نظیر شأن نزول (به‌عنوان یک قرینه حالی پیوسته) و روایات تفسیری (به‌عنوان یک قرینه لفظی گسسته)، مؤید نظر دوم می‌باشد.

در این کاربرد، قرینه سیاق شامل سیاق کلمات (نظیر کلمات قبل و بعد، موصوف و صفت، معطوف و معطوف علیه)، سیاق عبارات (نظیر صدر و ذیل آیه) و سیاق جملات (نظیر آیات قبل و بعد) می‌شود؛ بر عکس نظر چهارم که بر اساس آن، قرینه سیاق شامل تمامی قراین کاشف از اراده جدی می‌گردد و از این رو قراین متصل و منفصل (اعم از قولی و حالی) را دربر می‌گیرد و اعم از تمامی شواهد تفسیری از جمله شأن نزول و روایات تفسیری می‌گردد. این معنا علاوه بر سیاق کلمات، عبارات و جملات، شامل سیاق متن (سیاق قرآن) نیز می‌باشد که تمامیت یک متن را گواه بر معنا دانسته و آن را نیز سیاق تعبیر می‌کند. می‌توان این کاربرد را معنای اعم سیاق دانست. در این مقاله کاربرد خاص آن (قرینه لفظی متصل) مدنظر می‌باشد.

برای سیاق کارکردهای متعددی برشمرده شده که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱- تعیین مکی یا مدنی بودن آیات، ۲- پذیرش یا رد سبب نزول، ۳- توسعه یا ضیق معنا، ۴- پذیرش یا رد روایات تفسیری، ۵- پذیرش یا رد اقوال تفسیری، ۶- ترجیح یا تعیین یکی از قرائات، ۷- تعیین کلمه یا جمله محذوف، ۸- تعیین مرجع ضمیر یا اسم اشاره (رک: غلامعلی تبار، ۳۲؛ ناصری، مروتی، ۶۵؛ کنعانی، ۶۵).

اما نکته مهمی که در این مورد باید توجه شود، این است که بیشتر کارکردهای بالا با پیش‌فرض وحدت معنای متن مطرح شده‌اند. همان‌گونه که در بحث قبلی اشاره شد، در حالت عادی، تنها در فرض وحدت معناست که محتاج تعیین یک

احتمال از میان سایر احتمالات هستیم؛ خواه این احتمال راجع به معنای عبارت باشد، یا مرجع ضمیر و اسم اشاره، یا تعیین محذوف و مانند آن.

در فرض باور به تکثر معانی مقصود، در صورت وجود احتمالات متعدد فی نفسه درست، نه تنها نیازی به ترجیح و تعیین یکی از احتمالات نیست، بلکه اساساً این کار منجر به تحدید ناروای معانی درست گشته و جایز نمی‌باشد.

بنابراین کارکرد سیاق در فرض وحدت معنا، ایجابی سلبی است، اما در فرض تکثر معنا - در حالت عادی - صرفاً ایجابی خواهد بود. به عبارت دیگر، در فرض وحدت، به صرف اینکه یک احتمال توسط سیاق تأیید شود، آن احتمال ثابت گشته (کارکرد ایجابی) و سایر احتمالات خودبه‌خود نفی می‌شوند (کارکرد سلبی)، اما در فرض کثرت معنا، تأیید یک احتمال توسط سیاق به معنای مقصود بودن آن احتمال است (کارکرد ایجابی)، اما به‌خودی خود، دلیلی بر نفی سایر احتمالات و مقصود نبودن آنها (کارکرد سلبی) نمی‌باشد. البته روشن است که صحبت در مورد احتمالات فی نفسه درستی است که با یکدیگر قابل جمع باشند، اما در مورد احتمالاتی که قابل جمع نیستند، نظیر دو امر نقیض یا ضد هم، به‌طور طبیعی، اثبات یک احتمال منجر به نفی احتمال دیگر می‌شود و کارکرد سیاق دوباره، ایجابی سلبی خواهد بود.

برای نمونه اگر در مورد حکم کلی نماز با توجه به «اقیموا الصلاة» با دو احتمال «وجوب» و «استحباب» مواجه باشیم، از آنجا که احکام تکلیفی ضد یکدیگر محسوب می‌شوند، به ناچار باید یکی را بر دیگری ترجیح دهیم و اگر طبق فرض، با قرینه‌ای نظیر عطف به زکات - که امری واجب است - یا ظهور فعل امر «اقیموا» در وجوب، احتمال اول ترجیح داده شود، احتمال دوم خودبه‌خود نفی می‌شود (کارکرد سلبی ایجابی). اما اگر در مورد همین آیه با دو احتمال «نماز خواندن» و «دعا خواندن» مواجه باشیم، چون این دو احتمال قابل جمع هستند، لزومی ندارد که یکی را بر دیگری ترجیح دهیم و هر دو را می‌پذیریم.

در اینجا اگر گفته شود عطف «اقیموا الصلاة» به «أتوا الزکاة»، یا حقیقت شرعی صلاة، نشان می‌دهد که نماز مقصود است (ایجاب) نه دعا (سلب)، در جواب گفته



می‌شود با توجه به اینکه در فرض تکثر معنا این دو احتمال متناقض یکدیگر نیستند، پس سیاق عطف به زکات یا اصل حقیقت، تنها مقصود بودن احتمال اول را ثابت می‌کند، اما توان نفی احتمال دوم را ندارد.

با این توضیح سرّ این مطلب که چرا در بسیاری از روایات، معنایی برای آیات قرآن در نظر گرفته شده که مخالف با سیاق آیات هستند، روشن می‌شود. نظیر استناد امام به آیه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/۷۸) برای حکم غسل و وضوی جبیره (کلینی، ۳۳۳/۳)؛ با اینکه فرازهای قبل و بعد آیه مذکور مربوط به وضو و غسل نیست. و یا نهی از روزه گرفتن تمام ایام و مخالفت با حاکم در روزه و افطار با استناد به آیه «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره/۱۹۵) (صدوق، ۱۲۷/۲)؛ در صورتی که قبل و بعد آیه مربوط به انفاق و احسان و نیکوکاری است. برخی از روایات نیز تصریح می‌کنند که اول و وسط و آخر یک آیه معناهای متفاوتی می‌تواند داشته باشد. برای نمونه وقتی جابر جعفی مطلبی را در دو روز از امام باقر علیه السلام سؤال کرد و از ایشان پاسخ متفاوتی شنید، پرسید که چرا روز قبل در جواب این سؤال، چیز دیگری فرمودید؟ امام با اشاره به بطون و ظهور داشتن قرآن فرمودند: «... إِنَّ الْآيَةَ يَكُونُ أَوْلَاهَا فِي شَيْءٍ وَ آخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَ هُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ مُتَّصِرٌ عَلَى وَجْهِهِ» (مجلسی، ۹۱/۸۲).

شاید به‌خاطر همین مطلب باشد که برخی از فقها اساساً سیاق را در قرآن بی‌اعتبار دانسته‌اند. برای نمونه مرحوم بروجردی مخالفت با سیاق در آیات قرآنی را بیش از حد شمارش اعلام کرده (بروجردی، ۴۹۸)، استقرار روش قرآن را بر عدم توجه به سیاق می‌داند (همان، ۵۰۴). محقق داماد نیز نظریه مختار را عدم اعتداد به سیاق می‌داند (یزدی، ۶۱۱/۳) و مرحوم اراکی، موافقت با سیاق را ظهور ندانسته و آن را صرفاً از مؤیدات برمی‌شمارد که توان معارضه با ظهور را ندارد (اراکی، ۵۴/۲).

## بررسی یک نمونه

برای روشن شدن کارکرد ایجابی سیاق در فرض قابل جمع بودن احتمالات، نمونه‌ای را مورد بررسی قرار می‌دهیم. یکی از ادله حجیت خبر واحد، آیه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (انبیاء/۷) است؛ با این توضیح که راویان حدیث نیز مصداق اهل ذکر هستند و ما مأمور به پرسیدن از آنها گشته‌ایم. رویکرد اندیشمندان اصولی در مواجهه با این استدلال یکسان نیست. بعضی از اصولیان معتقدند اقتضای سیاق آیه این است که «اهل ذکر» را مختص به علمای اهل کتاب بدانیم و از این رو آن را بیگانه با بحث حجیت خبر واحد می‌شمارند (انصاری، ۱۳۲/۱؛ اراکی، ۶۰۷/۱)، و گروهی نیز این سیاق را محدودکننده ندانسته و مفاد آن را قاعده‌ای عقلایی که همان لزوم رجوع جاهل به عالم است، معرفی می‌کنند که مصادیق آن در طول زمان متفاوت خواهد بود (سبحانی، إرشاد العقول الی مباحث الأصول، ۲۵۱/۳؛ روحانی، ۲۴۱/۴). حتی برخی معتقدند روایاتی که اهل بیت علیهم‌السلام را اهل ذکر مورد اشاره در آیه معرفی می‌کند، مبتنی بر مستقل دانستن این فراز قرآنی و عدم ارتباط آن با جملات قبل یا تأویل آیه است. در حالی که مبنای اول (استقلال و بی‌ارتباطی با قبل) خلاف تفریع با «فاء» (در «فاسئلوا») است (اراکي، ۶۰۷/۱) و روشن است که در این فرض، تأویل آیه نیز مخالف با ظهور آن خواهد بود.

برخی نیز برای اثبات عمومیت آیه به قاعده «المورد لا یخصص الوارد» استناد کرده‌اند (خرازی، ۲۲۷/۵)، در حالی که این قاعده مربوط به سیاق لفظی آیات نیست، بلکه در مورد سبب نزول است؛ همان طور که در توضیح این قاعده نیز از عبارت گوایتر «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» استفاده می‌شود (بدری، ۲۱۹).

در هر صورت با توجه به مبنای تکثر آیات، از آنجا که بین احتمالات چندگانه در مورد مقصود از اهل ذکر (احتمالاتی نظیر علمای اهل کتاب، اهل بیت علیهم‌السلام، راوی حدیث و فقها در عصر غیبت) هیچ گونه منافاتی وجود ندارد و همگی را می‌توان مصداقی از اهل ذکر مورد اشاره در آیه دانست، تمامی این موارد می‌توانند مقصود باشند و سیاق در اینجا فقط نقش ایجابی دارد و از این رو روایات ذکر شده



ذیل آیه نیز که اهل بیت علیهم السلام را به عنوان اهل ذکر معرفی می‌کنند، نه تنها نافی سایر احتمالات نیستند، بلکه حتی مخالفتی با آیه نداشته و در راستای بیان ظهور خود عبارت در عموم می‌باشند و نمی‌توان آنها را از سنخ تأویل (به معنای حمل کلام بر خلاف ظاهر) برشمرد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مهم‌ترین دستاوردهای مقاله حاضر را می‌توان به شرح زیر فهرست کرد:

۱- در مورد وحدت یا کثرت معانی مقصود در کلام الهی، عبارات متناقض‌نمایی از ابن عربی وجود دارد، اما پس از بررسی روشن شد که تناقض حقیقی وجود ندارد. بهترین احتمال در جمع بین عبارات وی آن است که هیچ یک از معانی نادرست مقصود خداوند نیستند، اما تمامی معانی درست بالجمله مقصود اویند.

۲- مقصود نبودن معانی نادرست می‌تواند مبتنی بر تمایز میان قصد به معنای اعم و قصد به معنای اخص، حکمت و علم فعلی خداوند باشد.

۳- مبانی مقصود دانستن تمامی احتمالات معنایی درست در کلام الهی عبارت‌اند از عدم نقص خداوند (عدم جهل، عجز، بخل و سایر رذایل اخلاقی)، انطباق قرآن با انسان کامل (حقیقت محمدیه) از نظر تجلی، وجود ظهر و بطن برای قرآن و موجودات، و عدم تکرار تجلی در موجودات و وجود حقیقت همه موجودات در قرآن.

۴- اگرچه اعتقاد به تکثر معانی را باید وجه مشترک نظریه تفسیری ابن عربی با اندیشمندان هرمنوتیک دانست، اما قطعاً مبانی و اهداف این دو گروه متفاوت است.

۵- پذیرش نظریه ابن عربی در مورد مقصود بودن تمامی معانی درست، اثر مهمی بر استنباطات فقهی دارد. دو تأثیر مهم آن را می‌توان در مورد قاعده «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» و «کارکرد سیاق» دانست. در دیدگاه رایج، قاعده اول در تمامی احتمالات (اعم از متفاوت و متناقض) جاری می‌شود و کارکرد سیاق نیز در همه جا، ایجابی سلبی است. اما در فرض تکثر معنا، در مورد احتمالات متفاوت، قاعده اول اجرا نشده و کارکرد سیاق، صرفاً ایجابی خواهد بود. قاعده اول تنها در

مورد احتمالات متناقض کاربرد دارد و اثر آن اجمال دلیل، آن هم تنها نسبت به همان احتمالات متناقض خواهد بود. کارکرد سیاق نیز در مورد این احتمالات، ایجابی سلبی خواهد بود.

۶- در پایان ذکر این نکته نیز مناسب است که آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت، تکثر معنا در کلام الهی بود. اما آیا این نظریه را در مورد سخنان معصومان علیهم السلام نیز می‌توان مطرح کرد یا خیر، بررسی‌های دیگری را می‌طلبد و این مقاله می‌تواند مبنایی برای آن بررسی‌ها قرار گیرد.

۷- همچنین گشودن این پنجره به روی استنباط‌های فقهی، قطعاً تأثیرات زیادی بر برداشت‌های فقیهان خواهد داشت، اما این امر به معنای نسبت فهم و بی‌ضابطگی آن نیست؛ زیرا در این نظریه با اعتقاد به فهم درست و نادرست، و نیز باور به امکان تشخیص این دو از یکدیگر با کمک ضوابط فهم، از غلتیدن به وادی نسبت و شکاکیت در فهم احتراز شده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱- با دقت در مراتب علم الهی، درمی‌یابیم که خداوند متعال دوگونه علم دارد: علم ذاتی که در مرتبه ذات الهی قرار دارد و عین ذات است، و دیگری علم فعلی که در مقام ظهور و فعل است. علم فعلی خارج از ذات الهی بوده و ثبوت آن متوقف بر تحقق متعلقی غیر از ذات الهی است؛ دقیقاً مثل خلق و رزق و احیاء که متوقف بر وجود مخلوق و مرزوق و حی است. این نوع از علم از صفات فعلی خداوند بوده که هنگام تحقق فعل از جانب خداوند تحقق می‌یابد (ر.ک: طباطبایی، المیزان، ۳۰/۷). در حقیقت از آنجا که تمامی موجودات و مخلوقات فعل خداوند هستند، نزد خداوند حاضرند و مراد از علم فعلی همین است (همان، ۱۶۴/۸). در موارد متعددی از قرآن نیز علم به معنای فعلی آن به کار رفته است (ر.ک: بقره/۱۸۷ و ۲۳۵، آل عمران/۱۴۰ و ۱۴۲، مائده/۹۴، انفال/۶۶، توبه/۱۶، فتح/۱۸ و ۲۷، محمد/۳۱ و ...).

۲- حرکت جوهری که از ابداعات ملاصدراست (ملاصدرا، ۱۰۳/۳)، می‌تواند در تحلیل قاعده «لا تکرار فی التجلی» و نیز تبیین مقصود بودن تمامی معانی درست در قرآن مفید واقع شود. بر اساس حرکت جوهری نیز موجودات عالم ماده آن‌به‌آن در حال تغییرند (ملاصدرا،





۱۰۳/۳؛ طباطبایی، نهاية الحکمة، ۸۰۳/۳) و آن قبل آنها با آن بعد آنها متفاوت است و دوباره تکرار نمی‌شود و آن قبل قوه آن بعد است و آن بعد، فعلیت آن قبل است و هیچ گاه تک تک این لحظات و ظهور آنها تکرار نمی‌شود (همان). بنابراین انسان در هر لحظه به تکامل بیشتری نایل می‌شود و یا به مراتب پست‌تری در درون خود سقوط می‌کند.

3- reception theory or aesthetics of reception.

4- The creator of a work of art may intend the public of his own time, but the real being of his work is what it is able to say, and this being reaches fundamentally beyond any historical confinement (Gadamer, Hans-Georg, "Aesthetics and Hermeneutics", p.96).

۵- «سباق» مصدر از باب مفاعله (فیومی، ۲۶۵/۲؛ ابن منظور، ۱۵۱/۱۰)، مأخوذ از «سبق» و در اصل به معنای تقدم در راه رفتن است که در غیر آن به طور مجاز به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۳۹۵) و دلالت بر تقدیم (ابن فارس، ۱۲۹/۳) و پیش افتادن (فراهیدی، ۸۵/۵) در جریان امور می‌کند. اصل این ماده در مقابل «لحوق» و تقدم در مسیر به منظور معین است (مصطفوی، ۴۰/۵). البته برخی نیز سباق را به معنای انساب از باب انفعال و همان تبادر اصولی، یعنی تبادر معنا از لفظ به ذهن معرفی نموده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸).

۶- مستفاد از کلام بعضی اندیشمندان فقه و اصول که سباق را به صدر و ذیل عبارت تفسیر می‌نمایند، همین معناست (برای نمونه رک: کاشف الغطاء، ۷/۱؛ خوبی، ۲۷۵/۸، ۸۹/۶؛ صنفور، ۱۳۵/۱).

### منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محی‌الدین؛ الفتوحات المکیه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۳. \_\_\_\_\_؛ رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، جمع و تألیف محمود محمود غراب، دمشق، مطبعة نضر- هاتف، ۱۴۱۰ق.
۴. \_\_\_\_\_؛ مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت، دارالمحجة البيضاء، ۱۴۲۱ق.
۵. \_\_\_\_\_؛ مجموعه رسائل ابن عربی، ترجمه و شرح گل بابا سعیدی، تهران، شفیع، ۱۳۸۲ش.
۶. ابن منظور، محمدبن مکرم؛ لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۷. ابن فارس، احمدبن زکریا؛ معجم مقاییس اللغة، بیروت، دار الجیل، ۱۴۲۰ق.

۸. احمدی، بابک؛ ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۸ش.
۹. اراکی، محمدعلی؛ أصول الفقه، قم، بی نا، ۱۳۷۵ش.
۱۰. انصاری، مرتضی؛ فرائد الاصول، قم، بی نا، ۱۴۱۶ق.
۱۱. بابایی، علی اکبر و دیگران؛ روش‌شناسی تفسیر قرآن، زیر نظر محمود رجبی، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ش.
۱۲. بجنوردی، حسن بن آقا بزرگ موسوی؛ القواعد الفقهية، تحقیق و تصحیح مهدی مهریزی، محمد حسن درایتی، قم، نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.
۱۳. بحرانی، یوسف بن احمد؛ الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، تحقیق و تصحیح محمد تقی ایروانی، سید عبدالرزاق مقرر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۱۴. بدری، تحسین؛ معجم مفردات أصول الفقه المقارن، تهران، بی نا، ۱۴۲۸ق.
۱۵. بروجردی، حسین؛ نهاية الأصول، تهران، بی نا، ۱۴۱۵ق.
۱۶. بهبهانی، محمدباقر؛ الرسائل الفقهية، قم، مؤسسه علامه وحید بهبهانی، ۱۴۱۹ق.
۱۷. پالمر، ریچارد؛ علم هرموتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴ش.
۱۸. جزری، ابن اثیر؛ النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله؛ درس خارج فقه ۱، مورخ ۸/۹/۸۸، پایگاه اینترنتی مدرسه فقاہت در [www.eshia.ir/feqh/archive/text/javadi/feqh/88/880918](http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/javadi/feqh/88/880918)
۲۰. حسینی شیرازی، محمد؛ الفقه، القانون، بیروت، مرکز الرسول الأعظم ﷺ، ۱۴۱۹ق.
۲۱. حلبی، تقی‌الدین بن نجم‌الدین؛ الکافی فی الفقه، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیؑ، ۱۴۰۳ق.
۲۲. خرازی، محسن؛ عمدة الأصول، قم، بی نا، ۱۴۲۲ق.
۲۳. خواجویی مازندرانی، (محمد) اسماعیل؛ جامع الشتات، تحقیق و تصحیح سید مهدی رجایی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۲۴. خوبی، سید ابوالقاسم؛ موسوعة الامام الخوئی، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ق.



۲۵. درایفوس، هیوبرت؛ «چرا هستی و زمان را مطالعه می‌کنیم؟» در: نیچه ... [و دیگران]؛ هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶ش.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین؛ مفردات الفاظ القرآن، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۷. رایت، کاتلین؛ واینسایمر، جوئل؛ گراندین، جین؛ «هانس گنورگ گادامر»، در: علایی، مشیت؛ جستارهایی در زیبایی‌شناسی: مقالاتی در زیبایی‌شناسی، هرمنوتیک و ساختارشنکی، تهران، اختران، ۱۳۸۷ش.
۲۸. روحانی، محمدصادق؛ زبده الأصول، تهران، بی‌نا، ۱۳۸۲ش.
۲۹. ریخته‌گران، محمدرضا؛ منطق و مبحث علم هرمنوتیک، تهران، کنگره، ۱۳۷۸ش.
۳۰. زمخسری، محمود؛ اساس البلاغه، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۹م.
۳۱. سبحانی، جعفر؛ الهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۳۲. \_\_\_\_\_؛ محاضرات فی الالهیات، قم، نشر موسسه الامام الصادق (ع)، بی‌نا.
۳۳. \_\_\_\_\_؛ جعفر؛ إرشاد العقول الی مباحث الأصول، قم، بی‌نا ۱۴۲۴ق.
۳۴. سیوطی، جلال‌الدین؛ الاتقان فی علوم القرآن، قم، منشورات رضی، بی‌نا.
۳۵. صدر، سید محمدباقر؛ دروس فی علم الأصول، قم، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۲۳ق.
۳۶. صدوق، محمدبن علی؛ من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۳۷. صنقور، محمد؛ المعجم الاصولی، قم، منشورات الطیار، ۱۴۲۸ق.
۳۸. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۳۹. \_\_\_\_\_؛ نه‌ایة الحکمة، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ش.
۴۰. طبرسی، فضل‌بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۴۱. طوسی، محمدبن حسن؛ الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.

۴۲. عابدی سرآسیا، علی‌رضا؛ «تکثر معنا در متون دینی»، مطالعات اسلامی، سال چهل‌وهفتم، شماره ۹۵، ۱۳۹۴، ۱۶۲-۱۳۷.
۴۳. \_\_\_\_\_؛ «زبان قرآن و امکان سنجی طرح نظریه ارزش‌افزایی در تفسیر آن (با تأکید بر آیات فقهی)»، سومین همایش ملی زبان‌شناسی و آموزش زبان فارسی، چشم‌انداز پژوهش‌های زبان در قرن ۲۱، ۱۳۹۶، ۴۹۶-۴۷۵.
۴۴. \_\_\_\_\_؛ «هرمنوتیک و اصول فقه: نگاهی به انواع قصدی‌گرایی در غرب و مقایسه آن با دیدگاه تفسیری اصولیان شیعه»، مطالعات اسلامی، شماره ۸۵، ۱۳۸۹، ۶۷-۸۴.
۴۵. عاملی، جوادبن محمد؛ مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، تحقیق و تصحیح محمد باقر خالصی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۴۶. علوی مقدم، مهیار؛ سعادت، سحر؛ «نقد و تحلیل نگرش هرمنوتیکی عین القضات همدانی»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال هفتم، شماره ۲۷، بهار ۱۳۸۹، ۷۶-۵۹.
۴۷. عموش، خلود؛ الخطاب القرآنی: دراسة فی العلاقة بین النص و السياق (مثل من سورة البقره)، ترجمه سید حسین سیدی، تهران، سخن، ۱۳۸۸ش.
۴۸. غلامعلی تبار، فضل‌الله؛ راد، علی؛ «نقش سیاق در نظریه اصولی شیخ مرتضی انصاری»، پژوهش‌های فقهی، دوره نهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۲، ۴۰-۱۷.
۴۹. فراهیدی، خلیل؛ کتاب العین، قم، نشر هجرت، ۱۴۱۰ق.
۵۰. فضیلت، محمود؛ معاشناسی و معانی در زبان و ادبیات، کرمانشاه، دانشگاه رازی، ۱۳۸۵ش.
۵۱. فقیه ایزدی، مهدی؛ زندیه، نورالدین؛ «سیاق و سیاق در مکتب تفسیری علامه طباطبایی»، مطالعات قرآن و حدیث، سال پنجم، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ۳۳-۵.
۵۲. فیومی، احمد؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم، منشورات دار الرضی، بی‌تا.
۵۳. قرطبی، محمدبن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۵۴. کاشف الغطاء، حسن‌بن جعفر؛ أنوار الفقاهة - کتاب الطهارة، نجف اشرف، مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق.



۵۵. کاشف الغطاء، مهدی؛ مورد الأنام فی شرح شرائع الاسلام، نجف، مؤسسة کاشف الغطاء، بی تا.
۵۶. کنعانی، حسن؛ «پژوهشی در سیاق و سیر تحول کاربرد آن»، فقه و تاریخ تمدن، سال ششم، شماره ۲۴، تابستان ۱۳۸۹، ۴۰-۱۸.
۵۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۵۸. کنعانی، سیدحسین؛ «سیر تحول کاربرد سیاق در تفسیر»، فصلنامه مشکوة، سال نهم، شماره ۸۷، ۱۳۸۴، ۷۰-۵۰.
۵۹. گادامر، هانس گئورگ؛ «زبان به مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی»، در: نیچه ... [و دیگران]؛ هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶ش.
۶۰. \_\_\_\_\_؛ «همگانیت مسئله هرمنوتیک»، در: نیچه ... [و دیگران]؛ هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶ش.
۶۱. لاهیجی، عبدالرزاق؛ رسائل فارسی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۵ش.
۶۲. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار، بیروت، مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق.
۶۳. محقق داماد، محمد؛ کتاب الحج، قم، چاپخانه مهر، ۱۴۰۱ق.
۶۴. مراغی، میرعبدالفتاح؛ العناوین الفقهیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۶۵. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز الكتاب و الترجمة و النشر، ۱۴۰۲ق.
۶۶. مصطفی، ابراهیم؛ الزیات، احمد؛ عبدالقادر، حامد؛ النجار، محمد؛ المعجم الوسیط، بی جا، دارالدعوه، بی تا.
۶۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ کتاب النکاح، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۲۴ق.
۶۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

۶۹. ناصح، علی احمد؛ «کارکردهای سیاق در تفسیر قرآن کریم»، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۵، ۱۰۷-۱۳۰.
۷۰. ناصری کریموند، امان‌الله؛ مروتی، سهراب؛ «قاعده «سیاق» و نقش آن در روش‌های کشف معانی و مفاهیم قرآن در تفسیر المیزان»، معرفت، سال بیست‌ویکم، شماره ۱۷۳، اردیبهشت ۱۳۹۱، ۶۱-۷۶.
۷۱. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۷۲. واسطی زبیدی، محب‌الدین؛ تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۷۳. واعظی، احمد؛ نظریه تفسیر متن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ش.
۷۴. یزدی طباطبایی، محمدکاظم؛ حاشیه المکاسب، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۲۱ق.
75. Allen, Graham; **Intertextuality, New Critical Idiom**, Taylor & Francis Routledge, London & New York, 2000.
76. Lafont, Cristina; **The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy Studies in Contemporary German Social Thought**, Cambridge, Massachusetts, London & England, MIT Press, 1999.
77. Gadamer, Hans-Georg; "Aesthetics and Hermeneutics", in: **Philosophical Hermeneutics**, Translated and Edited by David E. Linge, Berkeley, Los Angeles & London, University Of California Press, second paperbackprinting 2008.
78. \_\_\_\_\_; **Truth and Method**, Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Mar, London & New York, Continuum Publishing Group, 2006.
79. Selden, Raman; Stecker, Robert; **Interpretation and Constraction: Art, Speech, and the law**, The united kingdom, Blackwell, 2003.
80. Stecker, Robert; **Interpretation and Construction: Art, Speech, and the Law**, The united kingdom, Blackwell, 2003.