Qur'ān ShināKht _____ **2026, Vol. 18, No. 2, 7-27**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
10.22034/qoranshenakht.2026.5003997
20.1001.1.20081987.1404.18.2.1.3

The Absoluteness of Textual Understanding

Mostafa Karimi / Associate Professor, Department of Exegesis and Qur'anic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute karimi@iki.ac.ir
Received: 2026/06/28 - **Accepted:** 2026/10/18

Abstract

One of the fundamental challenges in Qur'anic exegesis is the question of whether understanding a text is absolute or relative. The central question is whether an absolute understanding, independent of the exegete's presuppositions, can be attained. Employing a descriptive-analytical approach and a library-based method, this study examines the possibility of an absolute understanding of the Qur'an. Its aim is to provide a basis for adjudicating among different interpretations of the Qur'an and for benefiting from its guidance by demonstrating the possibility of access to the divine intent. The findings indicate that, on the basis of arguments such as the determinacy of word meaning through linguistic convention, the rule-governed nature of understanding, the possibility of certain understanding, and the Qur'an's guiding purpose, absolute understanding is possible. Verses indicating reflection (tadabbur) and challenge (taḥaddī), as well as traditions prohibiting exegesis by personal opinion, also support this view. Consequently, the meaning of the text is fixed and determinate, and different understandings can be evaluated according to the criterion of attaining this final meaning. This principle plays an essential role in validating interpretations and preventing unregulated readings of the Qur'an.

Keywords: absoluteness of textual understanding, Qur'anic exegesis, determinacy of textual meaning, God's serious intent, reflection on the Qur'an, Qur'anic guidance, validation of interpretations.

قرآن‌شناخت ——— سال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ص ۷-۲۷
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/qoranshenakht.2026.5003997
dor 20.1001.1.20081987.1404.18.2.1.3

نوع مقاله: پژوهشی

مطلق بودن فهم متن

مصطفی کریمی / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ karimi@iki.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۷/۲۶

چکیده

یکی از چالش‌های بنیادین در تفسیر قرآن، مسئلهٔ «مطلق یا نسبی بودن فهم متن» است. پرسش اصلی آن است که آیا می‌توان به فهمی مطلق، فارغ از پیش‌فرض‌های مفسر دست یافت یا خیر؟ این پژوهش با رویکرد توصیفی ـ تحلیلی و روش کتابخانه‌ای، امکان وقوعی فهم مطلق از قرآن را بررسی می‌کند. هدف، زمینه‌سازی برای داوری میان تفاسیر مختلف قرآن و بهره‌مندی از هدایتگری آن، با اثبات امکان دستیابی به مراد الهی است. یافته‌ها نشان می‌دهد بر اساس ادله‌ای چون تعین معنای الفاظ در اثر وضع، ضابطه‌مندی فهم، امکان فهم یقینی و هدف هدایت‌گری قرآن، فهم مطلق امکان‌پذیر است. آیات دال بر تدبر و تحدی و روایات نهی‌کننده از تفسیر به رأی نیز مؤید این دیدگاه هستند. درنتیجه، معنای متن ثابت و متعین است و فهم‌های مختلف بر اساس معیار دستیابی به این معنای نهایی قابل داوری‌اند. این مبنا در اعتبارسنجی تفاسیر و جلوگیری از قرائت‌های بی‌ضابطه از قرآن نقش اساسی دارد.

کلیدواژه‌ها: مطلق بودن فهم متن، تفسیر قرآن، تعین معنای متن، مراد جدی خداوند، تدبر در قرآن، هدایت‌گری قرآن، اعتبارسنجی تفاسیر.

مقدمه

یکی از مسائل شایان توجه در حوزهٔ تفسیر قرآن کریم، مسئلهٔ «مطلق بودن فهم» است. مراد از مطلق بودن فهم قرآن آن است که فهم آیات متأثر از پیش‌فرض‌ها و انتظارات مفسر نبوده و نسبت به حالات یک مفسر یا چند مفسر متفاوت نیست. در مقابلِ مطلق بودن، «نسبی بودن فهم قرآن» قرار دارد و مراد از آن این است که فهم مفسران به تناسب پیش‌فرض‌ها و انتظارات آنها متفاوت بوده و این فهم‌ها در عرض یکدیگر قرار دارند و هیچ‌یک بر دیگری ترجیح ندارد.

در باب مطلق بودن فهم، پرسش‌های زیر مطرح می‌شود:

۱. آیا می‌توان از متن، فهمی مطلق داشت؟

۲. آیا از میان فهم‌های متفاوتی که از یک متن صورت می‌گیرد، تنها یکی از آنها درست است؟

مطلق بودن فهم از دو حیث قابل بررسی است: یکی از جهت امکان ذاتی و دیگری از جهت امکان وقوعی. در این تحقیق، امکان وقوعی فهم مطلق متن (ازجمله قرآن کریم) مد نظر است؛ یعنی پرسش اصلی آن است که آیا فهم مطلق از قرآن کریم در عالم خارج تحقق می‌یابد یا خیر؟

یادآور می‌شویم که در این بخش تنها به این پرسش پاسخ داده می‌شود که آیا هویت فهم قرآن کریم مطلق است. به دلیل محدودیت حجم مقاله، بررسی ادله باورمندان به نسبی بودن فهم متن که به نوعی نقد مطلق بودن نیز محسوب می‌شود، به مجال دیگری موکول می‌گردد که ان‌شاءالله با توفیق الهی به انجام خواهد رسید.

مسئلهٔ مطلق بودن فهم، دست‌کم یکی از مهم‌ترین مبانی تفسیر قرآن به‌شمار می‌آید؛ زیرا تنها در صورتی می‌توان از هدایت قرآن که هدف اصلی نزول آن است، بهره‌ای درست برد و هدایت یافت که پیام آن را به شکل صحیح دریافت و بدان عمل کرد. دستیابی به پیام الهی در قرآن کریم منوط به این است که باور داشته باشیم می‌توان به مراد الهی در آیات دست یافت و از میان فهم‌های متناقض، یکی مراد الهی است و سعادت انسان را در پی دارد.

۱. پیشینه

الف. پیشینهٔ مسئله

از گذشتهٔ دور، مسئلهٔ انطباق ادراکات انسان بر حقایق بیرونی در میان اندیشمندان مطرح بوده است. در پاسخ به این سؤال، دو مکتب عمده در تاریخ علم و معرفت‌شناسی شکل گرفته است: یکی مکتب واقع‌گرایی و دیگری مکتب شک‌گرایی. واقع‌گرایان خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی مطلق‌گرا و دسته‌ای نسبی‌گرا. بر خلاف نسبی‌گرایان، مطلق‌گرایان معتقدند که واقعیات خارجی را می‌توان به همان‌سان که هستند درک کرد (مطهری، ۱۳۷۲، ج۶، ص۱۰۰–۱۰۱؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۵، ص۲۵–۲۷).

ب. پیشینهٔ تحقیق

بحث و تحقیق از مطلق بودن فهم، یکی از قدیمی‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث معرفت‌شناسی است که از دوران یونان باستان تا امروز ادامه داشته است. مطلق‌گرایان بر امکان دستیابی به معرفت مطلق و فراتاریخی ادله و شواهد آورده‌اند (ر.ک. عارفی، ۱۳۸۳، ص۴۲-۶۱؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۱، ص۸۵-۱۱۷ و ۱۶۷-۴۱۳).

در جامعهٔ علمی مسلمانان، گویی پیشینیان مطلق بودن فهم را مسلم انگاشته و بر مبنای آن به فهم آیات و روایات اقدام کرده‌اند؛ ازاین‌رو در منابع مربوط به تفسیر و علوم قرآن و مبانی تفسیر، مسئلهٔ مطلق بودن فهم قرآن کریم به صورت مستقل مطرح نشده است.

در دهه‌های اخیر، درباره فهم متن به شکل عمومی و در باب فهم قرآن به شکل خاص، منابعی سامان یافته است که برخی در پی اثبات مطلق بودن فهم بوده‌اند. بااین‌حال، منبعی یافت نشد که مطلق بودن فهم را به‌طور مستقل و جامع بررسی کرده و ادله و شواهد آن را به‌صورت کامل ارائه دهد. برخی منابع به شکل ضمنی از این مسئله سخن گفته‌اند که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. *پاسخ استاد به سؤالات جوانان پرسشگر* (مصباح یزدی، ۱۳۹۴)؛ در صفحات ۳۱۲ـ۳۱۳، به این سؤال پاسخ داده شده که آیا فهم دین و قرآن مطلق است یا خیر. گرچه این اثر از قوت خوبی برخوردار است، ولی همهٔ ادله را بررسی نمی‌کند.

۲. «اسلام و تکثر قرائت‌ها» (قدردان قراملکی، ۱۳۷۹)؛ در صفحات ۸۵ـ۸۷، به ناطق بودن شریعت پرداخته شده است. با عنایت به اینکه قرآن کریم منبع اصلی دین اسلام است، بخشی از مطالب آن به مطلق بودن فهم قرآن مربوط می‌شود و قوت لازم را دارد؛ اما همهٔ ادله و شواهد برون‌متنی و درون‌متنی مربوط در آن نیامده است.

بنابراین، نه‌تنها همهٔ مسائل مرتبط با مطلق بودن فهم، در هیچ‌یک از این منابع بررسی نشده است، بلکه مجموع این منابع از تحقیق جدید کفایت نمی‌کنند و این مسئله همچنان نیازمند پژوهش است.

برخی ویژگی‌های این تحقیق که آن را از تحقیقات مشابه متمایز می‌کند، عبارتند از:

اولاً مدعا توضیح داده شده و در حد توان، تمام ادلهٔ عقلی و نقلی و شواهد معناشناختی و تفسیری بیان می‌شود. همچنین چگونگی دلالت ادله و شواهد بر مدعا تبیین می‌گردد.

ثانیاً مبنا بودن این مسئله برای فهم متن و تفسیر قرآن کریم و نقش نظریهٔ مطلق بودن فهم متن در تفسیر قرآن کریم نشان داده شده است.

۲. تبیین مبنا بودن مطلق بودن فهم

مطلق بودن فهم از مبانی فهم قرآن کریم به‌شمار می‌آید؛ زیرا باور به این امر در عملِ فهم مؤثر است. مفسر باورمند به مطلق بودن فهم، معنای مقصود از آیات را متعین می‌داند و سعی می‌کند به‌معنای متعین از متن دست یابد؛ زیرا

مراد استعمالی همان مراد جدی است و اگر غیر از این باشد، متکلم قرینه‌ای بر خلاف می‌آورد. وی رسیدن به مراد الهی را معیار صحت و سقم فهم قرار داده و فهم خود و دیگران از قرآن را با آن می‌سنجد. فهم مطابق با مراد الهی را صحیح و فهم در تنافی با آن را نادرست می‌داند. این مفسر اگر فهم خود را با مراد الهی هم‌راستا نیافت، باید در فرایند فهم خود تجدیدنظر کرده و بار دیگر مسیر آن را به‌درستی طی کند تا به فهم صحیح برسد. همچنین اگر فهم مفسر دیگر را نیز چنین یافت، آن را نقد می‌کند.

۳. مفاهیم

«مطلق» اسم مفعول از ماده «طلق» بوده و در لغت به‌معنای رها و آزاد است (ابن‌فارس، ۱۴۱۱ق، ج۳، ص۴۱۰). مطلق بودن فهم به این معناست که انسان بتواند فهمی جزمی به دست آورد که در شرایط مختلف تغییر نکند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج۱، ص۱۵۹–۱۶۰). مراد از مطلق بودن فهم متن این است که فهم آن از وابستگی به پیش‌فرض‌ها و انتظارات مفسر رها و آزاد بوده و از آنها تأثیر نمی‌پذیرد؛ معنای متن مستقل از مفسر بوده و ریشه در قصد مؤلف دارد (واعظی، ۱۳۹۰، ص۴۳۳–۴۳۴). درنتیجه، هر فرد بهره‌مند از شرایط لازم با رعایت ضوابط درست، به فهمی از قرآن کریم دست خواهد یافت که دیگر مفسران نیز به آن دست می‌یابند. مطلق بودن فهم متن هم برای همهٔ افراد و هم برای یک فرد در حالات گوناگون وی مطرح است.

یکی از مفاهیم همسو با مطلق بودن فهم، «عینی بودن فهم» است. مراد از فهم عینی، درکی مطابق با واقع است (حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص۱۸۸–۱۹۰). لازمهٔ باور به عینی بودن فهم آن است که ورای ذهن مفسر، معنا وجود دارد؛ زیرا مطابقت درک با واقع را مطرح می‌کند و از این جهت با مطلق بودن فهم همسو است. تفاوت این مفهوم با مطلق بودن فهم در آن است که در مطلق بودن فهم، عدم تغییر فهم در شرایط متفاوت نیز مطرح است.

۴. ادله و شواهد

میان اندیشمندان مسلمان و متفکران هرمنوتیست پیشامدرن، نظریهٔ رایج، مطلق‌گرایی در فهم است. ایشان بر این باورند که مفسر از آن جهت که خوانندهٔ متن است و دنیای ذهنی و ویژگی‌های فردی دارد، نقشی در معناسازی ایفا نمی‌کند. در این نگاه، مفسر فهم را مدیریت می‌کند و پس از تلاش‌های لغوی، ادبی و بلاغی، به فهمی عینی، ثابت و فراتاریخی از مدلول تصدیقی و مراد جدی دست می‌یابد. بنابراین، می‌توان معنا و مراد جدی الهی از آیات را با روشی درست کشف کرد.

یکی از مفسران در این‌باره می‌فرماید: «نه همهٔ معارف غیردینی در سیلان است، به‌طوری‌که معرفت مطلق و ثابت وجود نداشته باشد و نه همهٔ معارف دینی در رهن معارف متغیر غیردینی است تا با دگرگونی یک معرفت غیردینی، معارف دینی نیز متحول گردد، به‌نحوی‌که فهم دینی عصری و نسبی شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص۸۲).

امیلیو بتی (۱۸۹۰–۱۹۶۸م)، نماینده هرمنوتیست‌های عینی‌گرا و اریک دونالد هرش (۱۹۲۸) از مدافعان سرسخت

عینی‌گرایی در فهم متن است. هرش با دفاع از تعین معنایی متن، لزوم توجه به قصد مؤلف و امکان طرح بحث اعتبار در تفسیر، خود را در موضعی انتقادی نسبت به گرایش‌های غالب قرن بیستم در حوزهٔ هرمنوتیک و نقد ادبی قرار داده است. او بر آن است که استقلال معنایی متن سخنی ناصواب است؛ زیرا معنای متن امری قصدی است و بدون در نظر گرفتن قصد صاحب سخن نمی‌توان از معنای متن سخن گفت. وی تعین معنای متن و ثبات آن و امکان دستیابی به فهم عینی از متن را با نیت مؤلف گره می‌زند. از نظر وی، معنای لفظی محصول واژگان نیست، بلکه به آگاهی و قصد مؤلف وابسته است و این وابستگی موجب تعین آن می‌شود (هرش، ۱۳۹۵، ص۷۴). در حقیقت، هرش با این سخن، افزون بر نقد نسبی‌گرایی، تعین معنای متن و مطلق‌گرایی و عینی‌گرایی در فهم را نیز اثبات می‌کند.

برخی از مبانی هرمنوتیک عینی‌گرا عبارت است از:

۱. معنای متن مستقل از فاعل شناسایی و مفسر است؛

۲. معیار فهم درست از نادرست، برابری آن با مقصود صاحب سخن است؛

۳. رسالت مفسر درک صحیح متن است، نه امتزاج ذهنیت و خواست او با اثر و محتوای آن (واعظی، ۱۳۸۹، ص۴۳۳-۴۳۴).

باورمندان به مطلق بودن فهم ادله و شواهد متعددی بیان کرده‌اند که در ذیل مجموعهٔ ادله و شواهد را جداگانه بررسی می‌کنیم:

۱ـ۴. ادله

ادلهٔ اثبات مطلق بودن فهم به دو دسته تقسیم می‌شوند: ادله برون‌متنی و ادله درون‌متنی.

الف) ادلهٔ برون‌متنی

در این بخش، دلایلی ارائه می‌شود که در آنها از آیات و روایات بهره گرفته نشده است.

دلیل اول. معناداری لفظ در اثر وضع (آبستن شدن الفاظ بر معنا در اثر وضع)

در مقابل نظریهٔ نسبیت که معنا را مفسرمحور دانسته و نقش اساسی در معناسازی را به مفسر می‌دهد، دیدگاه‌های دیگری مطرح است که عوامل دیگری را معناساز می‌دانند. ازجملهٔ آنها، دیدگاه متن‌محور است که بر اساس آن، موضوع‌له الفاظ و هیأت‌های به‌کاررفته در جملات، همان چیزی است که توسط متن نشان داده می‌شود (هرش، ۱۳۹۵، ص۳۰-۳۳).

میان کلمات و معانی، نوعی ارتباط ویژه وجود دارد که موجب می‌شود با تصور کلمات، معانی مرتبط با آنها به ذهن انسان منتقل شود. بحث از منشأ این علقه، از جهت قراردادی یا طبیعی بودن آن، سابقه‌ای طولانی در تاریخ علم دارد (اختیار، ۱۳۴۸، ص۱۱۷؛ باطنی، ۱۳۷۰، ص۱۱۸) و اکنون نیز در محافل علمی مطرح بوده و حجمی از مباحث کتاب‌های فلسفهٔ زبان و علم اصول فقه را به خود اختصاص داده است. در این‌باره، میان دانشمندان سه گرایش وجود دارد: الف) طبیعت‌گرایی که رابطهٔ لفظ و معنا را ذاتی می‌داند (انیس، ۱۳۷۰، ص۱۰۵)؛ ب) قراردادی که رابطهٔ لفظ

و معنا را به وضع واضعان می‌داند (صدر، ۱۴۰۶ق، ج۳، ص۱۹؛ موسوی خوئی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۳۸)؛ ج) قول به تفصیل که معتقد است این رابطه در برخی موارد قراردادی و در برخی دیگر طبیعی است (باطنی، ۱۳۷۰، ص۱۱۸–۱۱۹).

نظریهٔ قراردادی درست بوده و منشأ رابطهٔ میان الفاظ و هیأت‌ها با معانی را وضع و قرارداد اجتماعی می‌داند. بنابراین، الفاظ در اثر وضع «آبستن» به معنا شده‌اند و زبان امری اجتماعی و عمومی است. الفاظ و ساختار نیز در جامعه معنا پیدا می‌کنند و مبنای معناداری، همان معیار اجتماعی وضع است و مفسر در معناداری واژگان نقشی نخواهد داشت. ازاین‌رو اگر گوینده بخواهد معنایی غیر از موضوع‌له را به مخاطب انتقال دهد، باید در کلام خود قرینهٔ مناسبی بیاورد؛ درغیر این‌صورت، تفهیم و تفهم میسر نخواهد شد.

ازاین‌رو این سخن که «معنا هر چیزی است که صاحب سخن قصد کرده است آن را توسط سلسله‌ای از نشانه‌های زبان‌شناختی انتقال دهد» درست نیست؛ زیرا اولاً لازم می‌آید یک عبارت در چند متن به تعداد مؤلفان، معانی متفاوتی داشته باشد، درحالی‌که توضیح داده نشده است چگونه یک لفظ می‌تواند در وهلهٔ نخست حاوی این همه معنای متفاوت باشد؟! ثانیاً کلام خود مستقل از اراده مؤلف معنا دارد. به همین دلیل، مؤلف برای بیان مراد خویش نمی‌تواند از هر کلامی استفاده کند.

آیات قرآن کریم نیز معنادار هستند؛ زیرا خداوند در قرآن کریم طبق اصول محاوره عقلایی سخن گفته و در تفهیم مقاصد خویش از روش دیگری بهره نگرفته است و اگر غیر از این بود، باید آن را با بیانی رسا و روشن اعلام می‌کرد. الفاظ قرآن برای عرب‌زبانان شناخته‌شده بود. همچنین ساختارها و قالب‌هایی که مفردات در آنها ریخته شده، در زبان عرب مستعمل بوده و مفید معنایی روشن هستند. بر این اساس، با شنیدن الفاظ قرآن، معانی آنها در ذهن آگاهان به وضع، تبادر می‌کند. البته در مواردی معنای جدیدی بر واژه اشراب شده است؛ ولی در هر صورت، الفاظ قرآن کریم پیش از استعمال، در اثر وضع معنایی داشته و قرآن کریم آنها را در همان معانی استعمال کرده است و اگر معنایی غیر از آن مراد بوده، قرینه آورده است. این امر بر خلاف نظریهٔ نسبیت بوده و زمینه را برای فهم مطلق فراهم می‌سازد.

دلیل دوم. تعین معنای واژگان، عبارات و جملات

عواملی که موجب محدودیت معنای متن می‌شود، موجب محدودیت فهم از متن نیز خواهد بود. حال باید به این سؤال پاسخ داد که آیا متن هر معنایی را برمی‌تابد و هزار جامه بر تن آن راست می‌آید، یا معنای متن محدودیتی دارد و هر معنایی را برنمی‌تابد؟

در مقابل نظریهٔ نسبیت که بر عدم تعین معنای متن و بی‌پایان بودن آن پافشاری می‌کند، برخی از مفسران و عالمان دینی و نیز برخی عالمان هرمنوتیک به‌صراحت آن را مردود دانسته و برای متن معنایی اصلی و نهایی قائل هستند (احمدی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۴۲–۴۹). به‌عنوان نمونه، در نگاه اریک دونالد هرش، معنای متن ثابت و دارای هویت و حدومرز مشخص بوده و همواره در همهٔ لحظات یکسان می‌ماند؛ زیرا در غیراین‌صورت، قابل‌انتقال و قابل‌فهم معتبر

نخواهد بود (هرش، ۱۳۹۵، ص۷۴ و ۷۶). وی با این نظریه می‌کوشد تا عینیت فهم را با احیای مفهوم نیت مؤلف تضمین کند. این تلاش وی برای گسستن و خروج از حلقهٔ هرمنوتیکی و بستن زنجیر فهم به صخره پرصلابت قصد مؤلف و یگانه فهم درست منتج از آن است (هوی، ۱۳۷۱، ص۸۲-۸۴). شلایرماخر نیز برای متن، معنایی نهایی قائل است (پالمر، ۱۳۷۷، ص۹۵). لازمهٔ این امر، هدف قرار دادن قصد و نیت مؤلف در تفسیر است. البته به‌رغم توفیق این دو در نقد نسبیت فهم در عالم هرمنوتیک، توجه به معنای متن در عمل تفسیر را نادیده گرفته یا کم‌رنگ دانسته‌اند. اشکال سخن شلایرماخر این است که فردیت مفسر را مطرح کرده و قصدگرایی در تفسیر را به‌صورت «روان‌شناسی‌گرایی» مطرح می‌کند و راه فهم متن را نفوذ در دنیای ذهنی صاحب سخن می‌داند (واعظی، ۱۳۹۰، ص۲۴۱). اشکال نظریهٔ هرش نیز این است که معنا را فقط تابع ارادهٔ مؤلف می‌داند (هوی، ۱۳۷۱، ص۶۱ و ۸۶) و متن را نمایانگر آن معنای لفظی می‌شمارد که به وسیلهٔ قصد و نیت مؤلف تعین یافته است؛ وی توجه ندارد که هر متن مستقل از اراده مؤلف دارای معنا و مدلول تصوری است. به همین جهت، مؤلف برای بیان مراد خویش نمی‌تواند از هر کلامی استفاده کند.

از نقد و بررسی دو بیان پیشین در باب تعین معنای متن، معلوم شد که: اولاً متن معنایی محدود و متعین دارد؛ ثانیاً معنای متن صرفاً وابسته به صاحب‌سخن یا مخاطب نیست. بنابراین، لازم است بیان جدیدی ارائه شود که مشکلات و اشکال‌های دو بیان قبلی را نداشته باشد.

به نظر می‌رسد هر متن زبانی (ازجمله قرآن کریم) که از پشت‌سرهم چیده شدن مجموعه خاصی از جمله‌ها تشکیل شده است، معنای ظاهری و معنای واقعی (دلالت تصدیقی متعین) و نهایی دارد که همان نیت مؤلف است (در مورد قرآن، معنای موردنظر خداوند). مراد مؤلف صرفاً وابسته به ذهن ایشان و بی‌ارتباط با خارج از آن نیست؛ زیرا چنان‌که گذشت، زبان یک قرارداد اجتماعی است و الفاظ از طریق وضع با معانی علقه پیدا می‌کنند. ازاین‌رو معنا هم در مقام استعمال معین است و هم در مقام دلالت تعین دارد؛ زیرا در غیراین‌صورت، مفاهمه صورت نمی‌پذیرد. برای وضوح مطلب، تعین مدلول تصوری و تصدیقی الفاظ را بررسی می‌کنیم.

الف) تعین مدلول تصوری متن

مراد از «مدلول تصوری» همان معنای موضوع‌له است که منشأ آن وضع است. عامل تعین معنای تصوری، وجود رابطه بین الفاظ و معانی است که طبق آن، هر کلمه‌ای با یک یا چند معنای خاص پیوند خورده و بر آنها دلالت می‌کند. این علقه حاصل نمی‌شود، مگر آنگاه که عاملی غیرشخصی و مورد قبول همگان در میان باشد.

رابطهٔ میان الفاظ و معانی، خواه طبیعی و خواه قراردادی باشد، تعین معنا ضروری است؛ زیرا یک لفظ نمی‌تواند با معانی غیرمتعین، رابطهٔ طبیعی یا قراردادی داشته باشد و نیز واضع نمی‌تواند هنگام وضع الفاظ، معانی غیرمتعین را در ذهن خود تصور کرده و لفظی را برای آنها وضع نماید.

در اینکه الفاظ بر چه چیزی وضع می‌شوند و موضوع‌له الفاظ چیست، اختلاف هست. طبق هر یک از دیدگاه‌ها، معانی تعین دارد. توضیح اینکه در باب وضع اسامی بر اموری که مابه‌ازای خارجی دارند، چند احتمال وجود دارد:

۱. این اسامی برای اشیا به لحاظ اوصاف و عوارض ظاهرشان وضع می‌شوند (ر.ک. لاریجانی، ۱۳۷۵، ص۳۶ـ۳۹ و ۱۱۸–۱۲۶).

۲. این اسامی برای مفاهیم ذهنی حاصل از شیء خارجی وضع می‌شوند (پالمر، ۱۳۷۷، ص۵۳–۵۵).

۳. این اسامی بر واقع خارجی وضع شده‌اند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص۳۱).

۴. این اسامی برای حقایق و تمام اوصاف خارجی اشیاء وضع شده‌اند.

نظر اول به واقع نزدیک‌تر است. از میان این دیدگاه‌ها، تنها طبق احتمال چهارم (وضع اسامی بر حقایق و تمام اوصاف اشیا) معنای حاصل برای خواننده متعدد و متفاوت خواهد بود؛ زیرا با دگرگونی نظریه‌های علمی که در پی کشف حقایق است، معانی دگرگون می‌شود. در این باب گفته شده است: «معناها مصبوغ به نظریه‌اند و چون جامه‌هایی به تن عبارات پوشانده می‌شوند. معانی از نظریه‌ها تبعیت می‌کنند و چون نظریه‌ها دگرگون می‌شوند، معانی هم در عین ثبات الفاظ دگرگون خواهند شد» (سروش، ۱۳۷۳، ص۲۸). احتمال چهارم اشکالات متعددی دارد؛ ازجمله: ۱) تبدیل شدن قضایای ممکنه‌ای مثل «زمین به دور خورشید می‌گردد» به ضروریه؛ زیرا گردش به دور خورشید در معنای زمین لحاظ خواهد شد؛ ۲) یک لفظ نزد افراد متعدد که نظریه‌های مختلفی دارند، معنای مختلف و گاه متباین خواهد داشت که در این صورت تفهیم و تفاهم مشکل می‌شود (لاریجانی، ۱۳۷۵، ص۳۸ـ۴۰).

نکته: برای روشن شدن تعین مدلول تصوری لفظ، علاوه بر وضع که تعین معنای هنگام وضع را اثبات می‌کند، توجه به احوال پنج‌گانه لفظ نیز ضروری است. لفظ از لحاظ دلالت بر معنا بر پنج قسم است: مختص، مشترک، مرتجل (منقول)، حقیقت و مجاز. از میان این اقسام پنج‌گانه، لفظ مختص دلالت تصوری متعین دارد؛ یعنی هنگام شنیدن لفظ، همان معنایی که بر آن وضع شده است به ذهن می‌آید. در مرتجل و منقول نیز برای کسی که در فضای نقل و ارتجال به سر می‌برد و با معانی منقول و مرتجل لفظ آشناست، لفظ در مقام دلالت تصوری تعین دارد؛ مثلاً در جامعه متشرع از لفظ «صلاة» نماز به ذهن متبادر می‌شود و اگر کسی بخواهد آن را برای دعا استعمال کند، باید قرینه‌ای به کار ببرد. بنابراین، مدلول تصوری لفظ مختص، منقول و مرتجل به نحوی تعین دارد.

اما مدلول تصوری در الفاظ مشترک، حقیقت و مجاز تعین ندارد، به‌ویژه در مشترک که شنونده با شنیدن لفظ واحد، معانی متعدد به ذهنش خطور می‌کند. این در صورتی است که شنونده یا خواننده به معانی متعدد لفظ آشنا باشد. در این موارد، هیأت‌های کلام و دیگر قراین متصل به تعین معنای تصوری متن کمک می‌کند؛ مثلاً همراه مجاز قرینه آورده می‌شود. در تشبیه نیز معنای متن نامحدود نیست؛ زیرا واژگان تنها در محدوده و قلمرو محاوره عرف زبان، قابلیت افاده معانی مجازی و تشبیهی دارند. درنتیجه، متن هر فهمی را برنمی‌تابد.

بنابراین، هر متنی بدان جهت که حاوی الفاظ و ترکیبات معنادار است، مستقل از مؤلف و نیت او معنا یا معانی متعین و محدودی دارد و خواننده چنان آزادی عمل ندارد که هر معنایی را که خواست از متن بفهمد.

ب) تعین مدلول تصدیقی سخن

مدلول تصدیقی معنایی است که نویسنده یا گوینده قصد کرده و لفظ را برای تفهیم آن (به جهت صلاحیت دلالت بر آن) به کار می‌برد. مدلول تصدیقی دو قسم است: یکی مراد استعمالی و دیگری مراد جدی (ر.ک. حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ج۱-۲، ص۳۵۹؛ صدر، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۷۶).

مدلول تصدیقی متعین است. امور زیر بر این تعین گواهی می‌دهد:

۱. هر کس با مراجعه به وجدان خود می‌یابد که در ذهن خود معنایی معین دارد و در مفاهمه، ابراز آن معنای معین و موجود در ذهن را قصد می‌کند. نتیجه می‌گیریم که معانی کلام نزد گوینده و نویسنده آن متعین است.

۲. با تأمل در مکانیزم تفهیم و تفهم، حکمت زبان و عامل پیدایش آن، تعین معنا در ذهن صاحب‌سخن روشن می‌شود؛ زیرا نیاز به مفاهمه و ایجاد ارتباط بین افراد جامعه بشری، عامل پیدایش زبان در میان ملت‌ها است. حکمت زبان اقتضا دارد که معنای موجود در ذهن صاحب سخن قابلیت بازآفرینی در ذهن مخاطب را داشته باشد؛ زیرا بدون چنین قابلیتی مفاهمه حاصل نمی‌شود. از سوی دیگر، معنا در صورتی قابلیت بازتولید دارد که متعین باشد. اگر معنا تعین نداشته باشد، صاحب سخن و مخاطب امر مشترکی نخواهند داشت؛ زیرا امر متعینی وجود ندارد که در آن شریک باشند. بنابراین، حتی اگر مدلول تصوری یک لفظ (مانند مشترک یا حقیقت و مجاز) متعین نباشد، گوینده و نویسنده باید با آوردن قرینه در کلام خویش، مدلول تصدیقی کلام را مشخص کند. بنابراین، اراده مؤلف شرط تعین معنای لفظ است و معنای متن نوعی حدومرز دارد (هرش، ۱۳۹۵، ص۷۶).

۳. عدم تعین معنا در ذهن، به‌معنای آن است که اصلاً مفهوم و معنایی در ذهن صاحب سخن وجود نداشته و او فقط لفظی را به کار برده است که با گذشت زمان، معناهای متفاوتی از آن به دست خواهد آمد. انسان پیش از سخن گفتن، معنایی را در نظر می‌گیرد و متناسب با آن لفظ و عبارت را به کار می‌گیرد. پس یا باید وجود معنا در ذهن را انکار کرد و یا تعین آن را پذیرفت. بنابراین، می‌توان گفت: گویندگان و نویسندگان دانا و جدی در رساندن مراد خویش به دیگران، معنای خاصی را در ذهن دارند و می‌کوشند لفظی را انتخاب کنند که با آن ارتباط دارد. این لفظ بر آن دلالت دارد؛ زیرا برای آن معنا وضع شده و یا استعمالش در آن معنا مجازی و همراه قرینه است. گرچه گاه وقوع خطا در انتخاب لفظ مناسب، موجب انتقال معنای غیر مقصود به شنونده می‌شود؛ اما در مورد متون دینی که صاحب آن خداوند یا معصوم است، این مطلب صادق نیست و خطا در کلام آنها تحقق نمی‌یابد. اگر قرآن از لفظ یا عبارتی استفاده کند که چند معنای محتمل دارد (مانند آیات متشابه)، یکی از آن معانی مراد خداوند است که توجه به قراین آن را مشخص می‌کند. مثلاً چنان‌که در نقد استدلال نسبی‌گرایان به وجود آیات متشابه در قرآن کریم بیان شد، با برگرداندن آیات متشابه به آیات محکم، مراد واقعی الهی از آنها معلوم می‌شود (ر.ک. هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص۲۷۰-۲۷۳).

قابل توجه اینکه غنای معنایی قرآن کریم و برخورداری از معانی باطنی متعدد که در روایات به آن اشاره شده است (صفار قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۲۰۳)، با آنچه گفتیم منافاتی ندارد؛ زیرا اولاً این معانی در طول هم هستند، نه در عرض هم؛ ثانیاً سخن ما در باب فهم معنای ظاهری قرآن است که با قواعد فهم می‌شود، نه معنای باطنی.

اشکال و پاسخ

ممکن است گفته شود صرف تعین معنای متن برای اثبات مطلق بودن فهم کفایت نمی‌کند؛ زیرا سخن در کشف آن است. چه‌بسا دلایل دیگری مانند ناکارآمدی روش فهم برای کشف مراد جدی، نسبیت فهم را به دنبال داشته باشد؛ زیرا ناکارآمدی تفسیر منجر به نبود ضابطه در فهم شده و قادر به جلوگیری از دخالت پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌ها نخواهد شد. درنتیجه، معانی متعدد و گاه متضاد از متن به دست خواهد آمد.

پاسخ آن است که: اولاً روش فهم و تفسیر ناکارآمد نیست. عدم اجرای کامل آن روش یا غفلت از آن موجب می‌شود که فهم‌های متفاوت از متن ایجاد شود. ثانیاً ناکارآمدی روش فهم، نسبیت فهم را نتیجه نمی‌دهد، بلکه تنها اثبات می‌کند که نمی‌توان به مراد جدی دست یافت. ثالثاً در نقد نسبیت ثابت شد که دخالت پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌ها در فهم حتمی و دائمی نیست.

دلیل سوم. کشف مراد مؤلف، هدف نهایی از فهم معنای متن

ثابت شد که متن دارای معنای تصوری و تصدیقی متعین است. حال پرسش این است که فهم نهایی از معنای متن، کشف کدام معناست؟ پاسخ آن است که گرچه کشف معنای تصوری و استعمالی نیز نوعی فهم محسوب می‌شود، اما این کشف به‌عنوان مقدمه بوده و هدف از فهم معنای متن، کشف معنای نهایی آن، یعنی مراد جدی صاحب سخن است. لازمهٔ این دو مسئله، مطلق بودن فهم متن است.

توضیح اینکه پس از تعلق الفاظ و هیأت واژه‌ها بر معانی خاص در اثر وضع، گوینده یا نویسنده برای بیان مقصود خود، با آگاهی از معانی الفاظ و قواعد رایج زبان، سخن می‌گوید یا می‌نویسد. خواننده‌ای که به معانی واژگان و هیأت‌های افرادی و ترکیبی آگاه است و از شرایط لازم برخوردار می‌باشد، با خواندن متن به مقصود مؤلف دست می‌یازد. بنابراین، بستن زنجیر فهم به صخره پرصلابت قصد مؤلف ضروری است و تنها فهمی درست است که نیت صاحب سخن را کشف کند. در این نگاه، نیت مؤلف محک اعتبار فهم است.

البته آنچه گفته شد به‌این‌معنا نیست که متن هیچ معنایی جز معنای موردنظر مؤلف ندارد، چنان‌که نظریهٔ مؤلف‌محور در هرمنوتیک بر آن باور است. این باور در مورد مدلول تصوری درست نیست؛ زیرا متن پیش از استعمال مؤلف دارای معنای خاص است. ازاین‌رو گوینده برای بیان مقصود خود نمی‌تواند از هر لفظی استفاده کند و باید واژگان و ساختار مناسب را انتخاب نماید.

الفاظ قرآن کریم نیز پیش از آن، در اثر وضع معنایی داشته و در قرآن کریم نیز در معنای مقصود الهی استعمال

شده است. این امر بر خلاف نظریهٔ نسبیت بوده و زمینه را برای فهم مطلق و غیرنسبی فراهم می‌سازد. درنتیجه، تنها فهمی از آیات قرآن درست است که مراد الهی را کشف کند. در فهم متون وحیانی مانند قرآن کریم، ضرورت توجه به نیت صاحب سخن اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا روح دینداری، پذیرش نظری و عملی پیام خداوند است و گوهر ایمان الهی به این است که مؤمن حقایق قرآنی را تصدیق کند و از دستورالعمل‌های آن پیروی عملی نماید.

برخی به‌رغم پذیرش ضرورت پیگیری معنای مورد نظر مؤلف در عمل فهم، تمام فهم‌های حاصل از قرآن کریم را مقصود خداوند پنداشته‌اند. به‌عنوان نمونه آمده است: «برای متن معنای واقعی وجود ندارد و در متون مقدس، معنای متن مطابق با مراد مؤلف است. پس خداوند تمام معانی را که می‌فهمند، اراده کرده است» (سروش، ۱۳۷۸، ص۱۷). ازآنجاکه گاه فهم‌هایی که از یک آیه برای افراد حاصل می‌شود، متعارض می‌باشند، لازمهٔ این سخن آن است که خداوند از کلامش معانی متضاد و متعارض اراده کرده باشد که امری محال است؛ زیرا سخنور حکیم، الفاظ و جملات را به غرض بیان مطالب خاصی به استخدام می‌گیرد. بنابراین، به‌طور طبیعی مقاصد معینی در پس کلمات پنهان است.

دلیل چهارم. تلازم گویا بودن زبان قرآن و مطلق بودن فهم آن

ازجمله اوصاف قرآن کریم، گویا بودن زبان آن است. گویا بودن زبان قرآن، زمینهٔ فهم مطلق از آیات آن را فراهم می‌سازد. ادله و شواهد نقلی بر این امر دلالت دارد که عبارت‌اند از:

الف) شواهد قرآنی

آیات، اوصافی را برای قرآن کریم برمی‌شمارد که نشان از گویا بودن آن دارد. این صفات عبارت‌اند از:

۱. روشنگر: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ» (مائده: ۱۵)؛

۲. بیان: «هذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ» (آل‌عمران: ۱۳۸)؛

۳. بیانِ رسا: «وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹).

کتابی که روشنگر، نور روشنگر و بیان رساست، به‌یقین گویا بوده و مقاصد خود را به وضوح به مخاطبان منتقل می‌کند. علامه طباطبائی با استناد به برخی از این ویژگی‌ها، قرآن کریم را در بیان مراد خویش بی‌نیاز از غیر می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۱۱). شیخ طوسی از واژهٔ «تبیان» در آیهٔ ۸۹ سورهٔ نحل استفاده کرده و نتیجه می‌گیرد که قرآن گویا بوده و صامت دانستن آن نارواست (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج۶، ص۴۱۶).

ب) شواهد روایی

روایات پیشوایان معصوم﵈ نیز بر نفی صامت بودن قرآن کریم دلالت دارد. این روایات چند دسته‌اند:

دستهٔ اول: روایاتی که قرآن کریم را گویا می‌خواند. مثلاً حضرت علی﵇ می‌فرماید: «إِنَّ اللهَ تَعَالَى بَعَثَ رَسُولاً هَادِياً بِكِتَابٍ نَاطِقٍ» (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۶۹)؛ خداوند بلندمرتبه پیامبری هدایتگر را با کتابی گویا برانگیخت. برخی روایات نیز افزون بر اشاره به ناطق بودن قرآن کریم، صفت گنگ بودن را از آن نفی می‌فرماید؛ مانند: «وَ كِتَابُ اللهِ

بَیْنَ أَظْهُرِکُمْ، نَاطِقٌ لاَ یَعْیَا لِسَانُهُ» (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۲۳)؛ کتاب خدا پیش روی شماست، گوینده‌ای که زبانش به لکنت نمی‌افتد.

دستهٔ دوم: روایاتی که قرآن را معیار ارزیابی روایات معرفی می‌کند. با عنایت به پیش‌بینی پیشوایان معصوم علیهم‌السلام مبنی‌بر نسبت مطالب غیرواقعی به ایشان، آن بزرگواران قرآن کریم را معیار تشخیص صحت روایات معرفی فرموده‌اند. به‌عنوان نمونه از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است: «آنچه از من برای شما نقل می‌شود که با قرآن موافق است، گفتهٔ من است و آنچه با قرآن موافق نیست، من نگفته‌ام» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص۸). اگر زبان قرآن صامت بود (لازمهٔ آن صحت فهم‌های متضاد از آیات)، نمی‌توانست معیار سنجش روایات باشد.

دستهٔ سوم: روایات بیانگر لزوم تمسک به قرآن است؛ مانند روایت نبوی که می‌فرماید: «زمانی که فتنه‌ها چون پاره‌های شب تار بر شما مشتبه شد، بر شما باد به قرآن» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۵۹۹). در صورتی تمسک به قرآن کریم در فتنه‌ها مفید خواهد بود که بیان آن گویا باشد. اگر زبان قرآن گنگ بود و هر کسی مطابق با انتظارات خود آن را می‌فهمید، نمی‌توانست در فتنه‌ها دست انسان را بگیرد.

بنابراین، قرآن کریم زبانی گویا دارد و این امر زمینهٔ فهم آیات آن را فراهم ساخته است؛ فهمی که مطلق است نه نسبی.

دلیل پنجم. امکان فهم یقینی

در محور دوم از مبانی مربوط به متن، ثابت شد که فهم یقینی معتبر در نظر عقلا از متون (ازجمله قرآن کریم) ممکن است. با بهره‌گیری از روش و قواعد درست فهم، می‌توان به فهمی از قرآن کریم رسید که یقین روان‌شناختی حاصل شود، مبنی‌بر اینکه به‌معنای متن دست یافته‌ایم. همچنین مستدل شد که: اولاً واژگان و ساختار پیش از استفاده توسط صاحب سخن در اثر وضع دارای معانی هستند؛ ثانیاً معنای هر متنی (ازجمله قرآن کریم) در مقام دلالت تصدیقی، مقصود صاحب سخن است. لازمهٔ این دو امر آن است که فهمی درست خواهد بود که معنای مقصود مؤلف را به شکل یقین روان‌شناختی کشف کند. بنابراین، فهم نه نسبی، بلکه مطلق است.

دلیل ششم. ضابطه‌مندی فهم

فهم متن (ازجمله فهم قرآن کریم) ضابطه‌مند است؛ یعنی برای آنکه بتوان آن را فهم کرد، باید قواعد خاصی را به کار بست. در صفحات پیشین نیز روشن شد که: ۱. واژگان و ساختار پیش از استفاده توسط صاحب سخن، در اثر وضع معنادار هستند؛ ۲. معنای هر متنی (ازجمله قرآن کریم) در مقام دلالت تصوری و دلالت تصدیقی تعین دارد؛ ۳. صاحب سخن از بیان متن، می‌خواهد معنای مقصود خود را به دیگران انتقال دهد. وقتی متن معنای معین و مشخصی دارد و رسیدن به آن نیز ضابطه‌مند است، نتیجهٔ آن مطلق بودن فهم متن خواهد بود؛ زیرا اگر هر فهمی از متن درست باشد (چنان‌که نظریهٔ نسبیت مدعی است)، فهم نیازی به ضابطه و به‌کارگیری آن نخواهد داشت.

دلیل هفتم. هدایت‌گری وحی

یکی از اهداف کتاب‌های آسمانی (ازجمله قرآن کریم) هدایت انسان‌ها است. ادله عقلی ضرورت وحی بر این امر دلالت دارد. دانشمندان مسلمان در استدلال بر ضرورت وحی، بر عدم کفایت دانش انسان تأکید دارند. البته در این که دانش انسان در شناخت چه امری ناتوان است، متفاوت سخن گفته‌اند: اکثر حکمای اسلامی ناتوانی بشر در وضع قوانین اجتماعی را مطرح می‌کنند (ر.ک: فارابی، ۱۳۶۱، ص۳۵۱–۳۵۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۰ق، ص۴۴۱–۴۴۳). متکلمان نیز برای اثبات ضرورت نبوت به حسن تکلیف از سوی خدا و قاعده لطف تمسک کرده‌اند (طوسی، ۱۳۵۸، ص۱۵۲). متقن‌ترین برهان بر ضرورت وحی، مبتنی‌بر استکمال اختیاری به‌عنوان هدف آفرینش انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص۱۰۳–۱۱۰) و مقدمات آن عبارت است از:

۱. آفرینش انسان هدفمند است؛

۲. هدف آفرینش انسان، استکمال اختیاری اوست؛

۳. تحقق استکمال اختیاری وابسته به شناخت راه کمال است؛

۴. دانش بشری به دلایلی ازجمله محدودیت روش‌ها و منابع شناخت، در شناخت راه رسیدن به کمال ناتوان و نارسا است.

نتیجه: با توجه به مقدمات بیان‌شده، نخست ضرورت وحی و سپس هدایت‌گری آن ثابت می‌شود؛ زیرا انسان بدون وحی هدایتگر نمی‌تواند به هدف آفرینش خود برسد و در غیراین‌صورت، آفرینش انسان لغو و دور از حکمت الهی خواهد بود.

قرآن کریم، این آخرین مرحلهٔ وحی الهی، آمده است تا انسان‌ها را به هدف آفرینش خویش و راه رسیدن به آن آگاه سازد. همین امر باعث شده است که طاغوتیان همواره با آن مخالفت کرده و علیه آن قیام کنند. آیات متعدد بر این امر دلالت دارد. ازجمله خداوند می‌فرماید: «قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اللّهِ نُورٌ وَ كِتابٌ مُبِينٌ... يَهْدِي بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ... وَ يَهْدِيهِمْ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» (مائده: ۱۵–۱۶).

هدف هدایت‌گری قرآن از یک‌سو و مقابله طاغوتیان با آن از سوی دیگر، گواه بر مطلق بودن فهم آن است؛ زیرا اگر آن‌گونه که برخی پنداشته‌اند، فهم قرآن کریم غیرمطلق و نسبی بود، فهم‌های گمراه‌کننده نیز درست تلقی می‌شد. در این صورت، قرآن کریم نمی‌توانست انسان‌ها را به سعادت و هدف آفرینش (که امری شخصی است) هدایت کند. در صورت عدم حصول این هدف، فرو فرستادن قرآن خلاف حکمت الهی بوده و به دور از ساحت قدسی الهی است. همچنین اگر فهم قرآن کریم مطلق نبود، مخالفان در مقابل آن نمی‌ایستادند؛ زیرا هر کسی متناسب با باورهای خود از آن فهم می‌کرد.

این دلیل را به شکل زیر می‌توان بیان کرد:

مقدمهٔ اول: قرآن کریم برای هدایت مردم نازل شده است؛
مقدمهٔ دوم: لازمهٔ هدایت‌گری قرآن، مطلق بودن فهم آن است؛
نتیجه: فهم قرآن کریم مطلق و غیرنسبی است.

ب) ادلهٔ درون‌متنی

دلیل اول. آیات بیانگر لزوم تدبر در قرآن

ازجمله آیاتی که دلالت دارد می‌توان فهمی مطلق از قرآن کریم داشت، آیات مربوط به تدبر در آیات آن است. مانند آیاتی که تدبر در قرآن را ستوده و آن را هدف نزول معرفی می‌فرماید: «كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ...» (ص: ۲۹)؛ [این] کتابی با برکت است که بر تو فرو فرستادیم تا در آیات آن بیندیشند. آیاتی نیز افرادی را که در قرآن کریم تدبر نمی‌کنند، نکوهش می‌کند و تدبر در قرآن را راهی برای تشخیص نبود اختلاف در آن و الهی بودن آن می‌خواند. حتی برخی این هماهنگی را در حد اعجاز دانسته و بر این امر استدلال آورده‌اند (موسوی خوئی، ۱۳۹۴ق، ص۵۷-۶۱). ازجمله می‌فرماید: «أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيراً» (نساء: ۸۲)؛ آیا در قرآن نمی‌اندیشند (تا دریابند که) اگر از سوی غیر خدا بود، ناهماهنگی فراوانی در آن می‌یافتند.

لازمهٔ دعوت قرآن به تدبر و مذمت تدبر نکردن در آن (به‌ویژه آیهٔ فوق)، مطلق بودن فهم و امکان رسیدن به معنای مشخص و مورد نظر الهی از آیات آن است. این آیهٔ شریفه، تدبر در قرآن کریم را راهی برای پی بردن به نبود اختلاف در آن می‌داند. اگر فهم نسبی باشد و هر کسی متناسب با ذهنیت خود به فهمی از آیات قرآن کریم برسد که با فهم دیگران ناسازگار است، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان با تدبر به عدم اختلاف پی برد. اگر رسیدن به این هدف با تدبر در قرآن میسور نباشد، دعوت به این کار حکیمانه نبوده و از ساحت مقدس الهی به دور است. درنتیجه، فهم متن (ازجمله قرآن کریم) مطلق است نه نسبی.

دلیل دوم. آیات بیانگر هماوردخواهی

قرآن کریم در آیاتی چند، دیگران را به هماوردی طلبیده است و از آنها خواسته است اگر مدعی‌اند قرآن کتاب الهی نیست، سوره‌ای همانند آن بیاورند. این امر گواه بر مطلق بودن فهم آن است. توضیح اینکه خداوند متعال به پیامبر اکرمﷺ دستور می‌دهد برای اثبات معجزه بودن قرآن، با صدایی رسا به همگان اعلام کند: اگر نسبت به الهی بودن این کتاب شک دارید، همانند آن یا ده سوره مانند سوره‌های آن و یا دست‌کم یک سوره مثل سوره‌های آن بیاورید؛ مانند: «قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَ ادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ» (یونس: ۳۸).

هماوردخواهی قرآن کریم بر مطلق بودن فهم آن دلالت دارد؛ زیرا یکی از ابعاد اعجاز قرآن کریم مربوط به محتواست و کسی که به‌درستی محتوای آن را نفهمد، نمی‌تواند به همانندآوری اقدام کند. درنتیجه، هماوردخواهی

قرآن غیرحکیمانه خواهد بود. ازآنجاکه از خداوند متعال و قرآن کریم کار غیرحکیمانه انجام نمی‌گیرد، باید قرآن کریم قابل فهم مطلق باشد و بتوان از آن فهم معین و درست داشت.

دلیل سوم. باطل بودن غیر حق

ازجمله ادلهٔ مطلق بودن فهم متن (ازجمله قرآن کریم) آن است که غیر از حق، هر چیز دیگری باطل است. در مفهوم حق، نوعی مطابقت و موافقت با یک حقیقت و واقعیت لحاظ شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۳۴۶) و مقابل آن، باطل، دور از حقیقت و واقعیت است. آیات و روایات بر تقابل حق و باطل و گمراهی تأکید دارند. قرآن کریم می‌فرماید: «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ» (یونس: ۳۲)؛ بعد از حق، چه چیزی جز گمراهی خواهد بود؟ و نیز آمده است: «وَ لاَ تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ» (بقره: ۴۲)؛ و حق را به باطل درنیامیزید. از این آیات استفاده می‌شود که همهٔ فهم‌ها از قرآن کریم حق نیستند و دست‌کم یکی از دو فهم متناقض، باطل است؛ زیرا هر دو امر متناقض مطابق حقیقت نخواهند بود. لازمهٔ این امر آن است که فهم متن نیز مطلق بوده و برخی فهم‌ها درست و فهم‌های دیگر (که غیرقابل جمع با آن هستند) نادرست‌اند.

دلیل چهارم. روایات نکوهش‌گر تفسیر به رأی

روایات متعدد، تفسیر به رأی را نکوهش کرده است. به‌عنوان نمونه، پیامبر اکرمﷺ می‌فرمایند: «مَنْ قَالَ فِی الْقُرْآنِ بِرَأْیِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ» (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ج۳۰، ص۵۵۲)؛ کسی که در [تفسیر] قرآن به رأی خود سخن بگوید و به [فهم] صحیح هم برسد، خطا کرده است. نیز روایات، تفسیر به رأی را مساوی با دروغ بستن به خدا دانسته است: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْیِهِ فَقَدِ افْتَرَی عَلَی اللَّهِ الْکَذِبَ» (صدوق، ۱۳۹۵، ج۱، ص۲۵۷)؛ هر کس قرآن را با رأی خویش تفسیر کند، بر خداوند دروغ بسته است. راز یکی بودن تفسیر به رأی با دروغ بستن بر خدا در این است که درواقع، مفسر به‌جای معنای مورد نظر خداوند از آیات، معنای دیگری را ارائه می‌کند و با این کار به خدا دروغ بسته است. خداوند در حدیثی قدسی می‌فرماید: «مَا آمَنَ بِی مَنْ فَسَّرَ بِرَأْیِهِ کَلَامِی...» (صدوق، ۱۳۷۶، ص۶)؛ آنکه سخن مرا به رأی خود تفسیر کند، به من ایمان نیاورده است. طبق این روایت، مقتضای ایمان به خدا آن است که مفسر همان معنایی را بپذیرد که عرف محاوره از کلام می‌فهمد و مورد تأیید پیامبر اکرمﷺ و ائمهٔ اطهارﷺ و عالمان اسلامی است. اگر مفسر معنای مطابق با قواعد و اصول تفاهم را بدون هیچ دلیلی قبول نکند و معنای دیگری برای آن بیان کند که خداوند، پیامبرﷺ یا هیچ امام یا عالمی نگفته است، چنین مفسری هوای نفس خود را حاکم کرده و درواقع به خدا ایمان نیاورده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص۲۹-۳۱).

نتیجهٔ نسبی بودن فهم، تفسیر به رأی است. توضیح اینکه طبق یکی از معانی تفسیر به رأی (ر.ک. فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۳۳-۳۴)، مفسر تلاش می‌کند دیدگاه خود را از آیات قرآن استفاده کند و آن را مراد خداوند قلمداد نماید. به همین دلیل، روایات مربوط به تفسیر به رأی، واژهٔ «رأی» را به ضمیر اضافه کرده‌اند تا «رأی شخصی» را

افاده کند. طبق نظریهٔ نسبیت فهم، مفسر بر اساس انتظارات و پیش‌فرض‌های خود متن را می‌فهمد و این کار شکل کاملی از تفسیر به رأی است (لاریجانی، ۱۳۷۰، ص۲).

بنابراین، مجموع روایات نهی‌کننده از تفسیر به رأی، به‌ویژه آنکه تفسیر به رأی را فهمی نادرست می‌خواند (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ج۳۰، ص۵۵۲)، بر نادرستی دخالت انتظارات در فهم و نظریهٔ نسبیت در فهم دلالت دارد. لازمهٔ عدم دخالت انتظارات در فهم و نادرستی نظریهٔ نسبیت، صحت نظریهٔ مطلق بودن فهم متن است. بنابراین، فهم مطلق از قرآن کریم رخ می‌دهد.

دلیل پنجم. روایات بیانگر لزوم تمسّک به قرآن

در روایات متعددی، فرمان تمسک به قرآن آمده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۶۰۹). ازجمله، روایت نبوی که فرمودند: «زمانی که فتنه‌ها چون پاره‌های شب تار بر شما مشتبه شد، بر شما باد به قرآن» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۵۹۹).

این نوع روایات که قرآن کریم را مرجع معرفی می‌کند، بر مطلق بودن فهم قرآن کریم نیز دلالت دارد؛ زیرا طبق این روایات، مؤمنان در زمان فتنه و موارد مشابه برای در امان ماندن از آسیب‌های آن باید به قرآن کریم مراجعه کنند. ایمن ماندن از این آسیب‌ها در صورتی ممکن است که انسان رفتار صحیح داشته باشد. مراجعه به قرآن کریم برای تشخیص رفتار صحیح در فتنه‌ها هنگامی کارساز خواهد بود که فهم قرآن مطلق باشد و بتوان از آن، رفتار درست برای عبور از فتنه‌ها را شناخت.

دلیل ششم. روایات بیانگر معیار بودن قرآن در ارزیابی روایات

روایات معصومان﵈، قرآن کریم را معیار تشخیص روایات صحیح از نادرست معرفی می‌کند ازجمله در روایتی از پیامبر اکرمﷺ آمده است: «آنچه از من برای شما نقل می‌شود که با قرآن موافق است، گفتهٔ من است و آنچه با قرآن موافق نیست، من نگفته‌ام» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص۸).

معرفی قرآن به‌عنوان معیار تشخیص روایات بر این پیش‌فرض مبتنی است که فهم قرآن کریم مطلق است و تنها فهم معینی از آن درست است و روایات موافق با آن مقبول‌اند؛ زیرا این معیار، یک معیار شخصی نیست، ازاین‌رو با نسبی بودن فهم قرآن سازگار نخواهد بود؛ زیرا بدون در نظر گرفتن یک فهم مشترک، معیار عام بودن معنا نخواهد داشت. ازاین‌رو اگر فهم نسبی بود و هر کسی متناسب با شرایط خود فهمی درست از قرآن می‌داشت، قرآن کریم نمی‌توانست معیار تشخیص روایات معرفی شود. درنتیجه، فهم قرآن کریم مطلق است.

۲ـ۴. شواهد

افزون بر ادله‌ای که گذشت، شواهد زیر نیز بر مطلق بودن فهم گواه هستند:

الف) وجود فهم‌های ثابت از آیات قرآن

ثابت شد که معنای نهایی متن همان است که صاحب سخن اراده کرده است تا آن را به مخاطب انتقال دهد. وی

برای این امر، واژگان و ساختاری را انتخاب می‌کند که برای معنای مورد نظر وی وضع شده‌اند. فهم صحیح متن نیز با استفاده از قواعد مربوطه محقق می‌شود. ازاین‌رو برای یک فرد در گذر زمان و در حالات گوناگون، فهم ثابت رخ می‌دهد. عدم تغییر فهم بیشتر مفسران از قرآن کریم در طول حیات علمی و تفسیری آنان، گواه بر این مدعاست. این امر، مطلق بودن فهم قرآن را نسبت به حالت‌های مختلف یک فرد اثبات می‌کند؛ زیرا اگر فهم نسبی بود، با تغییر ذهنیات و حالات مفسر، فهم وی از یک متن نیز تغییر می‌یافت.

ب) وجود فهم مشترک از قرآن

ازآنجاکه معنای متن و معنای مورد نظر صاحب آن مشخص و متعین است و فهم با بهره‌گیری از قواعد صحیح انجام می‌گیرد، افراد مختلف با پیش‌داشته‌های متفاوت می‌توانند فهم مشترکی از قرآن کریم داشته باشند. این امر، مطلق بودن فهم قرآن کریم را نسبت به افراد اثبات می‌کند. حتی مخاطبان اولیه و مخاطبان کنونی غیرمسلمان قرآن، به‌رغم اینکه ذهنیات متفاوتی با مسلمانان دارند، در مواردی از آیات قرآن کریم فهم مشترکی دارند. این امر گواه بر مطلق بودن فهم متون (ازجمله قرآن کریم) است.

نتایج: نقش‌های مطلق بودن فهم در تفسیر

ثابت شد که فهم متن (ازجمله قرآن کریم) مطلق است و از وابستگی به پیش‌فرض‌ها و انتظارات مفسر رها و آزاد بوده و از آنها به شکل دائمی و قطعی تأثیر نمی‌پذیرد. درنتیجه، هر فرد با بهره‌مندی از شرایط ضروری و رعایت ضوابط درست، به فهمی از متن (ازجمله آیات قرآن کریم) دست می‌یابد که خود وی در گذر زمان و دیگر مفسران با انتظارات و علایق متفاوت نیز به آن خواهند رسید. این مبنا نقش‌هایی در عمل فهم متن دارد که عبارتند از:

۱. مراد جدی بودن معانی ظاهری متن با نبود قرینه بر خلاف

طبق دیدگاه مطلق بودن فهم متن، واژگان و ساختار پیش از استعمال آنها در متن توسط مؤلف، در اثر وضع معنادار شده‌اند. گویندگان و نویسندگان برای انتقال معنای مورد نظر خود، الفاظ و ساختار مناسب آن معنا را انتخاب کرده و بیان می‌کنند. شنوندگان و خوانندگان آگاه به رابطهٔ بین واژگان و ساختار با معنای موضوع‌له نیز، از طریق آن متن به مراد صاحب متن منتقل می‌شوند. اگر کسی بخواهد متنی را در غیر معنای موضوع‌له استعمال کند، باید قرینه‌ای بیاورد. ازاین‌رو در فهم متون و قرآن کریم، پس از اطمینان از اصالت متن، نخستین گام فهم معانی موضوع‌له واژگان و ساختار است و همان مراد جدی خواهد بود، مگر قرینه‌ای بر خلاف باشد. این قراین دو دسته‌اند: قراین پیوسته که در اصل ظهور مؤثرند و قراین ناپیوسته که در حجیت و اعتبار آن نقش دارند (ر.ک. بابایی و همکاران، ۱۳۷۹، ص۸۱–۱۵۹).

۲. معیار بودن نیل به مراد جدی صاحب سخن در فهم متن

یکی از آثار باور به مطلق بودن فهم متن (ازجمله فهم قرآن کریم) این است که: اولاً تشخیص کامیابی در فهم متون

(و ازجمله قرآن کریم) ضابطه می‌طلبد؛ ثانیاً معیار تشخیص فهم صحیح متن، نیل به مراد جدی است؛ زیرا مراد جدی، معنای نهایی متن به‌شمار می‌آید. در فهم قرآن کریم نیز، در صورتی فهم مفسر صحیح خواهد بود که مراد جدی خداوند از آیات قرآن کریم به دست آید.

۳. امکان داوری درباره فهم‌های مختلف از متن و قرآن کریم

حال که ثابت شد، فهم‌کنندگان متن و مفسران قرآن کریم می‌توانند فهم درست و مشترک داشته باشند، یکی از نتایج آن این است که برخی از فهم‌ها از متن و قرآن نادرست خواهد بود و می‌توان درباره فهم‌ها داوری کرد و فهم درست را از ناصحیح تشخیص داد. بنابراین، تفاسیری که به مراد الهی از آیات قرآن کریم دست نیافته‌اند، نامعتبر خواهند بود. چنان‌که در ثمره پیشین گذشت، اصل بر این است که مراد جدی از متن همان موضوع‌له واژگان و ساختار است، مگر قرینه‌ای بر خلاف باشد. درنتیجه، رسیدن به موضوع‌له واژگان و ساختار در مرحلهٔ نخست و دست یافتن به مراد جدی مؤلف در مرحلهٔ بعدی، معیار داوری بین فهم‌های مختلف خواهد بود.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه. تصحیح صبحی صالح.

آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق). *کفایة الاصول*. قم: مؤسسهٔ آل البیت لاحیاء التراث.

احمدی، بابک (۱۳۷۲). *ساختار و تأویل متن*. چ دوم. تهران: نشر مرکز.

انیس، ابراهیم (۱۳۷۰). رابطهٔ لفظ و دلالت. ترجمهٔ سیدحسین سیدی. *کیهان فرهنگی*، ۸۱، ۲۵-۲۷.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۰ق). *الشفاء، الالهیات*. راجعه و قدم له ابراهیم مذکور. قاهره: شئون المطابع الامیریه.

ابن‌فارس، احمد بن زکریا (۱۴۱۱ق). *معجم مقاییس اللغة*. بیروت: دارالجیل.

اختیار، منصور (۱۳۴۸). *معنی‌شناسی*. تهران: دانشگاه تهران.

بابایی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۷۹). *روش‌شناسی تفسیر قرآن کریم*. قم و تهران: حوزه و دانشگاه و سمت.

باطنی، محمدرضا (۱۳۷۰). *درباره زبان (مجموعه مقالات)*. تهران: آگاه.

پالمر، ریچارد ا (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر. تهران: نشر مرکز.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *شریعت در آینه معرفت*. چ سوم. قم: اسراء.

حائری یزدی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق). *درر الفوائد*. چ ششم. قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۱). مبانی نظریه تعدد قرائت‌ها. *قبسات*، ۲۳، ۲ـ۹.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۵). *معرفت‌شناسی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داوودی. بیروت: الدار الشامیه.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). *قبض و بسط تئوریک شریعت*. چ سوم. تهران: صراط.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۶ق). *المجموعة الکاملة مؤلفات السیدمحمدباقر الصدر*. بیروت: دار الکتاب اللبنانی.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۰ق). *دروس فی علم الاصول*. تقریر سیدمحمود هاشمی. بیروت: دارالتعارف.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الأمالی*. تهران: کتابچی.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمة*. تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: الاسلامیه.

صفار قمی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعهٔ مدرسین.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۵۸). *الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد*. تهران: جامع چهلستون.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *التبیان فی تفسیر القرآن*. قم: مکتبة الاعلام الاسلامی.

عارفی، عباس (۱۳۸۳). تاریخچهٔ نسبی‌گرایی در فلسفهٔ علم. *ذهن*، ۱۹، ۴۱ـ۶۲.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *التفسیر (تفسیر العیاشی)*. تحقیق سیدهاشم رسولی. تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیه.

فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*. ترجمهٔ سیدجعفر سجادی. چ دوم. تهران: کتابخانهٔ طهوری.

فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تهران: الصدر.

قدردان قراملکی، محمدحسین (۱۳۷۹). اسلام و تکثر قرائت‌ها. *قبسات*، ۱۸، ۸۴ـ۱۰۳.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الاصول من الکافی*. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

لاریجانی، صادق (۱۳۷۰). *معرفت دینی*. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.

لاریجانی، صادق (۱۳۷۵). *فلسفه تحلیلی (۳)*. قم: مرصاد.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۲ق). *بحار الانوار*. بیروت: دارالوفاء.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). *تعدد قرائت‌ها*. چ سوم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۵). *راه و راهنماشناسی*. بازنگری و تصحیح مصطفی کریمی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *پاسخ استاد به سؤالات جوانان پرسشگر*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*. ج۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
موسوی خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۰ق). *محاضرات فی اصول الفقه*. تقریر محمد بن اسحاق الفیاض. قم: الهادی.
موسوی خوئی، سیدابوالقاسم (۱۳۹۴ق). *البیان فی تفسیر القرآن*. قم: الطبعة العلمیه.
واعظی، احمد (۱۳۸۹). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
واعظی، احمد (۱۳۹۰). *نظریه تفسیر متن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۷). *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*. قم: مؤسسهٔ فرهنگی خانه خرد.
هرش، اریک دونالد (۱۳۹۵). *اعتبار در تفسیر*. ترجمهٔ محمدحسین مختاری. تهران: حکمت.
هوی، دیوید کوزنز (۱۳۷۱). *حلقه انتقادی*. ترجمهٔ مراد فرهادپور. تهران: گیل و روشنگر.