

مدلهای چند معنایی در تفسیر قرآن و کتاب مقدس

محمد کاظم شاکر^۱

چکیده

یکی از دغدغه‌های مهم دین‌مداران و دین‌پژوهان، کشف معانی مقصود در متون دینی است. در مورد قرآن کریم و کتاب مقدس، دو کتابی که مورد توجه میلیاردها نفر در گذشته و حال بوده و هست، بیشترین نظریه پردازی در ارتباط با شیوه‌های کشف معنا و مباحث زبان شناختی صورت گرفته است. اعتقاد به وحیانی بودن قرآن و کتاب مقدس سبب شده که بسیاری از مفسران در معناشناسی واژه‌ها، گزاره‌ها و حکایات، به معنایی فراتر از معانی متداول در کاربردهای بشری بیاندیشند. وجود بیش از یک معنا برای واژه‌ها یا گزاره‌های متن، از مباحثی است که در مورد این متون مطرح شده است. در برخی از علوم زبان‌شناختی همچون علوم ادبی، منطق و اصول فقه نیز درباره معنا و کیفیت استخراج معنا از متن و سایه‌های معنایی متن و همچنین کاربرد لفظ در بیش از یک معنا مباحثی مطرح شده است. در جوامع یهودی و مسیحی از زمانهای بسیار دور و بویژه در دوران موسوم به قرون وسطی، مدل‌های گوناگون چند معنایی در تفسیر کتاب مقدس به کار گرفته می‌شده است. در تفسیر قرآن کریم نیز از دیرباز در روایات منسوب به پیامبر، صحابه و اهل بیت موضوع چند معنایی به گونه‌های مختلفی، مانند «تفسیر و تأویل»، «ظاهر، باطن، حد و مطلع»، و «عبارات، اشارات، لطایف و حقایق» آمده است. در این مقاله ضمن اشاره به انواع مدل‌های چند معنایی در حوزه‌های مختلف از جمله منطق، اصول فقه، ادبیات، روایات و متون تفسیری، مدل‌های چند معنایی به کار برده شده را در تفسیر قرآن و کتاب مقدس یهودی-مسیحی مورد بررسی و مقایسه قرار داده و به ارزیابی آنها پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: چند معنایی، هرمنوتیک، تفسیر قرآن، تفسیر کتاب مقدس، ظاهر و باطن، حد و مطلع

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

۱. مقدمه

تاریخ تفسیر در ادیان ابراهیمی شاهد به کارگیری متدها و مدل‌های چند معنایی در تفسیر بخش‌هایی از عهد عتیق، عهد جدید و قرآن بوده است. اگر چه کم و کیف این مدل‌ها و چگونگی انتساب معنا به پدیدآورنده متن، کم و بیش محل گفت و گو و اختلاف نظر بوده و یا برخی از مدل‌ها در زمانی مقبول و در زمان دیگری مطرود واقع گشته‌اند، اما اصل و اساس نظام چند معنایی مورد تأیید بیشتر مفسران، هم در نظام هرمنوتیکی قدیم و هم در هرمنوتیک جدید بوده و هست.

اعتقاد به الهی بودن این متون و قابلیت هدایتگری جاودانه آنها سبب شده که بسیاری از مفسران قرآن و کتاب مقدس در معناشناسی واژه‌ها، گزاره‌ها و حکایات آن به معنایی فراتر از معانی متداول در کاربردهای بشری بیان‌دیشند. همچنین کاربردهای تمثیلی و رمز گونه در بین داستانهای این دو کتاب مانند آنچه در داستان آدم و حوا و درخت ممنوعه آمده، وجود معانی برتر را در این متون تقویت کرده است. انتظار بشر از نقش هدایت گر متون مقدس برای همه زمانها نیز آنها را در جهت جست و جوی معنایی فراتر از معانی تاریخمند رهنمون شده است. این موارد و علل و انگیزه‌های دیگر سبب پدید آمدن نظریه‌هایی در تکثر و تنوع معانی آیات قرآن و کتاب مقدس شده که ما در این مقاله از آنها به عنوان «مدل‌های چند معنایی در تفسیر» یاد می‌کنیم.

۲. مدل‌های چند معنایی در دانش‌های زبان شناختی

زبان و معنا دو امر جدایی ناپذیرند، از این رو علوم زبان شناختی، چون ادبیات و منطق، بخش مهمی از مباحثشان را به مباحث معناشناختی و چگونگی ایجاد و کشف معنا اختصاص داده‌اند. همچنین بحث تکثر معانی با مدل‌های مختلف وضعی، مفاهیم التزامی و استلزامات عقلی از مباحث مهم علم منطق است. در علم بدیع نیز از آرایه‌هایی همچون ایهام، ابهام و استخدام سخن به میان آمده که هر یک به گونه ای، چند معنایی در یک متن را دامن می‌زنند. همچنین مبحث الفاظ در اصول فقه را نیز باید از مباحث زبان شناختی دانست که به دنبال قاعده مند ساختن مدل‌ها و معانی مختلفی است که از متن بر می‌آید. باید گفت که برخی از مدل‌های چند معنایی که در متون دینی و حوزه تفسیر متن از سوی مفسران مطرح شده، با

مدلهای چند معنایی موجود در علوم زبان شناختی سازگار است. ضمن این که باید اذعان نمود که برخی از مدلهای چند معنایی در هرمنوتیک متون مقدس امری فرازبان شناختی هستند. در واقع می توان گفت که آنچه علوم زبان شناختی به آن پرداخته اند تنها در حوزه کشف معانی مقصود پدید آورنده متن است، در حالی که نظامهای هرمنوتیکی جدید تنها در پی کشف معنای معین مقصود نیستند بلکه برخی در پی آفرینش معانی و نیز تجربه پدیده های جدید از طریق متن اند. به عبارت دیگر، قواعد و مدلهای زبان شناختی تنها در پی تفسیر متنتد، در حالی که نظامهای هرمنوتیکی برخی در پی تفسیر و برخی در پی تجربه های نو پدیدند که در تعامل ذهن و روان با متن پدیدار می شوند.

۱.۲. راههای تکثر معنا در منطق و اصول

در دو دانش منطق و اصول فقه، که دانستن آنها در قلمرو علوم اسلامی، به عنوان ابزاری برای استنباط استدلال روشمند، لازم و ضروری شناخته می شود، بخش مفصلی با عناوینی همچون «مباحث الفاظ»، «قضایا» و «استلزامات عقلی» در نظر گرفته شده که در آنها به طور عمده به مباحث زبان شناختی پرداخته می شود. در اینجا درصدد شرح مطالبی نیستیم که در این دو علم به تفصیل به آنها پرداخته می شود، بلکه به یادآوری عناوین آنها و ارتباطشان با بحث چندمعنایی اکتفا می کنیم. اولین بحث علم منطق در این زمینه، بحث دلالت است. منطقیون دلالت لفظی را بر سه قسم مطابقی، تضمینی و التزامی تقسیم می کنند. بنابراین ممکن است گوینده ای لفظی را به کار ببرد که هم مدلول مطابقی و هم مدلول التزامی آن را اراده کرده باشد.^۱ ناگفته نماند که بحث دلالت لفظی در منطق به تک واژه ها اختصاص دارد و شامل لوازم منطقی گزاره ها نمی شود. بخش قضایا در منطق عهده دار بحث از لوازم عقلی گزاره هاست؛ که مباحثی چون عکس مستوی و عکس نقیض از این باب است. (رک: مظفر، المنطق، ۱۷۳-۱۷۶)

۱. محمد رضا مظفر در المنطق می نویسد: ...فلو طلب منك احد ان تأتیه بدوأة لم ینص علی القلم فجتته بالدوأة وحدها لما تیک علی ذالک محتجاً بان طلب الدوأة کاف فی الدلالة علی طلب القلم. و تسمى هذه الدلالة الالتزامية. الشيخ محمد رضا مظفر، المنطق، قم، انبشارت فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸.

وقتی کسی گزاره‌ای را به کار می‌برد و صدق آن را ادعا می‌کند، صدق عکس مستوی و عکس نقیضش رانیز باید بپذیرد، چرا که از لوازم آن است. بنابراین گوینده عاقل نمی‌تواند بگوید که مثلاً گزاره «هر الف، ب است». گزاره درستی است، اما گزاره «بعضی ب، الف است» درست نیست! برخی از محققان، نظام چند معنایی ظاهر و باطن را که در روایات بدان تصریح شده است، در قالب دلالت‌های منطقی الفاظ همچون دلالت مطابقی و التزامی توجیه می‌کنند. (احسائی، ۱۴۰۵: ۱۰۷/۴)

در علم اصول نیز باب مفصلی به عنوان «مباحث الفاظ» وجود دارد که راهکارهایی را در جهت استخراج معانی از الفاظ عرضه می‌کند. مبحث «استعمال لفظ در بیش از یک معنا» از مباحث مهم اصولی است که به طور مستقیم به موضوع چند معنایی می‌پردازد. برخی این نوع کاربرد را ممکن و صحیح می‌دانند، برخی به عدم امکان آن قائل شده و گروه سوم معتقدند که گرچه امری ممکن و معقول است، اما اهل زبان در عمل از چنین شیوه‌ای پیروی نمی‌کنند. (حیدری، ۱۳۶۴: ۵۰) به طور مثال، کاربرد واژه سجده در آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» [حج (۲۲)، ۱۸] که هم در مورد انسان و هم در مورد کوه و خورشید و ماه و ستارگان و در مورد حیوانات به کار رفته است از باب کاربرد لفظ در معانی مختلف دانسته‌اند. (حیدری، ۱۳۶۴: ۵۱)

«مفهوم و منطوق» نیز از مباحث مهم علم اصول است که در پدیداری معانی تلویحی و یا سایه‌های معنایی نقش بسیار با اهمیتی دارد. منطوق دانان می‌گویند مفاهیم به حوزه گزاره‌ها اختصاص داشته و آن عبارت از مدلول‌های التزامی گزاره‌ها، اعم از اخباری و انشائی، است. در مقابل مفهوم، منطوق قرار دارد که همان مدلول مطابقی قضایاست. (مظفر، اصول الفقه، ۹۵/۱-۹۶) برخی از منطقیون دلالت‌هایی چون دلالت اقتضا، دلالت تنبیه و دلالت اشاره را در نوعی جداگانه تحت عنوان دلالت سیاقی طبقه بندی کرده‌اند. (همان، ص ۱۱۵)

می‌توان گفت که مباحثی چون «دلالت نهی بر فساد»، «اقتضای امر نسبت به نهی از ضدش» و «دلالت امر واجب بر وجوب مقدماتش»، نیز به نوعی به موضوع چند معنایی مربوط می‌شود. (حیدری، ۹۳، ۱۱۵ و ۱۱۹)

۲.۲. مدل‌های چند معنایی در علوم ادبی

در علم بدیع از انواع مدل‌های چند معنایی به عنوان شماری از هنری ترین آرایه‌های ادبی نام برده می‌شود. دو یا چند معنایی در آرایه‌های ادبی دو گونه است: اول آن که، از کلام دو یا چند معنای متفاوت بر می‌آید و این شامل آرایه‌هایی چون ایهام، محتملِ ضدین و استخدام است. دوم آن که، سخن یک معنا بیشتر ندارد اما یکی از واژه‌ها علاوه بر معنای عادی خود معنای دیگری را هم به ذهن می‌رساند بی آن که کل کلام دو معنایی باشد، مانند ایهام تناسب و ایهام تضاد. (رک: وحیدیان، ۱۳۷۹: ۱۳۶-۱۳۷)

در ادبیات ملل دنیا، ایهام مهمترین و زیباترین سبک دو یا چند معنایی است. با ایهام، متن همچون عکسهای چند بعدی، چند تصویر متفاوت را نشان می‌دهد. برخی از اهل ادب ایهام را پندارخیزترین و هنری ترین آرایه درونی دانسته‌اند که سخنور باریک بین خرده سنج می‌تواند ژرف‌اندیش و نهانکار، لایه‌های گونه گونه معنایی را به یاری ایهام در سروده خود بیآفریند و اندیشه‌ها و نگاره‌های شاعرانه را، بدین سان، در هم فروتند. ایهام آن است که سخنور واژه‌ای را آنچنان نغز در سروده خود به کار ببرد که بتوان از آن دو معنا را دریافت: یکی معنایی که نخست و به یکباره دریافت می‌شود؛ و آن را معنای نزدیک می‌نامیم؛ دو دیگر، معنایی که با درنگ و کاوش در بیت بدان راه می‌برند و آن را معنای دور می‌خوانیم. آنچه در آرایه ایهام فزونتر خواست سخنور است، معنای دور است. (کزازی، ۱۳۷۳: ۱۲۸-۱۲۹) با این حال، در علم بدیع می‌گویند این سبک سخن تنها در زبان ادبی حُسن محسوب می‌شود چرا که زبان شعر و ادب زبان خبر نیست بلکه زبان زیبایی آفرینی و عاطفی است لذا دو یا چند معنایی بودن لفظ اولاً ایجاد اختلال نمی‌کند و ثانیاً هر چه معناها و ابعاد سخن بیشتر باشد بدیعتر و شگفت انگیزتر است. از موارد این نوع استعمال را می‌توان این شعر در مدح رسول خدا نام برد.

والمُشتكى ظمأً و المبتغى دیناً	المرتمى فى الدجى، والمبتلى بعمى
و یستفیدون من نعمائه عیناً	یأتون سدته من كل ناحیه

۱. دجی: تاریکی، ارتما: افتادن، سده: درگاه

در اینجا با توجه به بیت نخست، لفظ «عین» در بیت دوم چهار معنا دارد: ۱. خورشید، که مناسب با کسی است که در تاریکی افتاده است، ۲. بینایی، که مناسب با کسی است که به کوری مبتلا شده است، ۳. چشمه، که مناسب با کسی است که از تشنگی شکایت می‌کند، ۴. طلا، که مناسب با کسی است که ذینی داشته و به دنبال بر آورده کردن دین خویش است. شاعر دیگری، دو نفر از دوستانش را که ملقب به شمس الدین و بدر الدین هستند چنین مدح می‌کند:

و لما رأيت الشمس والبدر معاً قد انجلت دونهما الدياتجی^۱
 حقرت نفسي و مضيت هارباً و قلت ماذا موضع السراج

شاعر، خود را در برابر دو دوستش ضعیف می‌یابد. همان طور که سراج در برابر خورشید و ماه ضعیف است. شاعر از شمس و قمر و سراج، یکبار خورشید و ماه و چراغ را قصد کرده است و بار دیگر دو دوستش شمس الدین، بدر الدین و خودش را قصد کرده است. نمونه‌هایی زیبا از ایهام در اشعار شاعران بزرگ پارسی گوی، چون سعدی و حافظ نیز دیده می‌شود. مثلاً سعدی می‌گوید:

لبت بدیدم و لعلم بیوفتاد از چشم سخن بگفتی و قیمت برفت
 از جمله «لعلم بیوفتاد از چشم» این معنا به ذهن می‌آید: لبهای تو را دیدم، آنها را برتر از لعل یافتم و لعل برایم بی مقدار شد؛ اما ناگهان با کمال شگفتی درمی‌یابیم که معنی «اشک خونین از چشم سرازیر شد» نیز می‌دهد. (وحیدیان کامیار، ۱۳۷۹: ۱۳۸)

حافظ که او را خداوندگار ایهام لقب داده‌ند^۲ می‌گوید:

۱. دیاجی: تاریکیها

۲. آقای بهاء الدین خرمشاهی مقاله‌ای با عنوان «اعجاز در ایهام» نوشته که در آن به گفته خودش بخشی از بارزترین ایهام‌های دیوان خواجه را فهرست وار بر شمرده و هر یک را با توضیح مختصری قرین ساخته است. رک: بهاء الدین خرمشاهی، ذهن و زبان حافظ، چاپ پنجم، انتشارات معین، ۱۳۷۴، تهران، صص ۱۲۴-۱۵۲.

کمند صید بهرامی بیفکن؛ جام جسم بردار که من پیمودم این صحرا؛ نه بهرام است، نه گورش

در «گور» دو معنا می‌توان یافت: معنای نزدیک، که گورخر است که نخچیر دلخواه بهرام بوده است؛ آنچنان که بدان نام برآورده است؛ و بهرام گور خوانده شده است. معنای دور، گورگاه و آرامجای جاودانی است؛ گورگاه بهرام گور ناشناخته مانده است؛ بر پایه داستانها، او در اشکفت کوهی ناپیدا شده است؛ یا در تالابی فرو رفته است. کمند و صید و صحرا سازگارهایی هستند که معنای نزدیک را بر می‌کشد و نیرو می‌بخشند. (کزازی، ۱۳۷۳: ۱۳۳)

خواجه شیراز در بیت دیگری می‌سراید:

ز گریه مردم چشمم نشسته در خون است بین که در طلبت حال مردمان چون است

«مردم» در مصراع دوم، به دو معنای انسان و مردمک چشم به کار رفته است.

گاهی می‌توان عبارتی را به دو نوع خواند و در این صورت دو معنا خواهد داشت. این صنعت را «شبه ایهام» می‌نامند. در بیتی از سلمان ساوجی آمده است:

مژده‌ای ارباب دل کارام جانها می‌رسد دل که از ما رفته بود اکنون به ماوا می‌رسد
«ماوا» را می‌توان «ما، وا» هم خواند.

در صنعت استخدام یکی از واژه‌ها دو معنا دارد و به این صورت که معنای آن در جمله اول با معنای آن در جمله دیگر متفاوت است. شاعر می‌گوید:

شنیدم که جشنی ملوکانه ساخت چو چنگ‌اندر آن بزم، خلقی نواخت
واژه «نواخت» برای «چنگ» معنای به صدا در آوردن و برای کلمه «خلق» معنای دلجویی کردن دارد. (وحیدیان کامیار، ۱۳۷۹: ۱۳۹-۱۴۰)

یکی دیگر از اقسام ایهام، ایهام تناسب است. در این نوع از ایهام متکلم جمع نماید بین معانی متناسبه به الفاظی که معنای متناسبی داشته باشند، غیرمعنای مراد. چنان که در کلام مجید: «الشمسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ. وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ» (الرحمن، ۵/۵۵-۶) مراد از نجم گیاه است و با شجر متناسب است، لکن به معنای دیگر که ستاره باشد، با شمس و قمر متناسب دارد. پس میانه نجم با شمس و قمر در اینجا ایهام تناسب است. (شمس العلمای گرکانی، ۱۳۷۷: ۱۷۷)

ایهام نیز از انواع ادبی است که در آن نوعی نظام چند معنایی مشاهده می‌شود. تفاوت آن با ایهام آن است که در ایهام دو یا چند معنا مراد است اما در ایهام یکی از دو معنا قصد شده

که گوینده آن را در پرده‌ای از ابهام نهاده است تا مخاطب به روشنی و صراحت نداند که کدام یک، مورد نظر گوینده است. نمونه آن بیت زیر است:

خانه‌هاشان بلند و همت پست یا رب! این هر دو را برابر کن!

در این بیت، به درستی دانسته نیست که سخنور به دعا خواسته است که همت کسان مانند خانه‌هایشان بلند شود؛ یا به نفرین، آرزو برده است که خانه‌هایشان همچون همتشان پست شود. (کزازی، ۱۳۷۳: ۱۴۴)

حسان بن ثابت انصاری گوید:

هَجَّوَتْ مُحَمَّدًا فَأَجَبَتْ عَنْهُ وَ عَنَّا اللَّهُ فَمَنْ ذَاكَ الْجَزَاءُ
أَتَهْجُوهُ وَ لَسْتَ لَهُ بِكُفْرٍ فَشُرْكُمَا لِخَيْرِكُمَا الْفِدَاءُ

(شمس العلمای گرکانی، ۳۲)

در قرآن مجید هم آمده است: «وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (سبأ، ۲۴/۳۴)

۳. مدل‌های چند معنایی در تفسیر قرآن

با توجه به روایات و دیدگاه‌های مفسران، اصل نظام چند معنایی، حد اقل به صورت دو معنای ظاهر و باطن، امری پذیرفته شده است. اما اینکه مراد از معنای ظاهر و معنای باطن چیست، اختلاف نظر وجود دارد. همچنین در بسیاری از موارد، نظام دو معنایی ظاهر و باطن با نام «تفسیر و تأویل» و همین‌طور «تنزیل و تأویل» عرضه می‌شود. در روایات، به نظام‌های چهار معنایی نیز برمی‌خوریم. تعدادی از روایات، «ظاهر، باطن، حد و مطلع» را به عنوان چهار معنایی که در آیات قرآن تعبیه شده معرفی کرده است. در روایتی از «عبارات، اشارات، لطایف و حقایق» نیز به عنوان چهار سطح معنایی در قرآن نام برده شده است.

۳.۱. مدل چند معنایی ظاهر و باطن

ظاهر و باطن قرآن از مباحث دیرینه در حوزه فهم و تفسیر قرآن کریم است. پیشینه این بحث به روایاتی می‌رسد که به طرق متعدد و در کتب روایی و تفسیری شیعه و اهل سنت از رسول گرامی صلی الله علیه وآله و امامان معصوم علیهم السلام وارد شده است. متن این روایات به صورت‌های مختلفی گزارش شده است؛ اما همگی در این که «قرآن علاوه بر ظاهر،

دارای باطنی است» هم‌داستان‌اند. پیام روشن نظریه ظاهر و باطن این است که برای فهم مراد خداوند نباید به ظهور معانی تحت اللفظی واژه‌ها و گزاره‌ها بسنده کرد و باید از ظواهر و دلالت لفظی گذشت و به اعماق الفاظ و تعبیر راه یافت.

۳. ۱. ۱. نظام چهار معنایی در احادیث ظاهر و باطن

در مجموع روایات ظاهر و باطن، چند مفهوم به عنوان موضوع و چند مفهوم به عنوان محمول هستند؛ مفاهیمی که موضوع واقع شده‌اند، عبارت‌اند از: قرآن، آیه، حرف. مفاهیمی که محمولند، عبارتند از: ظاهر، باطن، حد و مطلق. مضمون روایات ظاهر و باطن در قالب سه گزاره زیر قابل تلخیص است.

۱. قرآن دارای ظاهر و باطن و حد و مطلق است.

۲. هر آیه‌ای دارای ظاهر و باطن و حد و مطلق است.

۳. هر حرف از قرآن، دارای ظاهر و باطن و حد و مطلق است.

۳. ۱. ۱. ۱. شرح مفاهیم احادیث ظاهر و باطن

از میان این واژگان، «قرآن» و «آیه» معنای روشنی دارند؛ اما مراد از «حرف»، «ظاهر»، «باطن»، «حد» و «مطلق» در خور بررسی است.

الف) معناشناسی حرف

در مورد معنای واژه‌ی «حرف» چند احتمال وجود دارد:

۱. هر یک از حروف الفبا

۲. هر یک از قرائت‌های قرآن

۳. هر یک از اسلوب‌های بیانی قرآن

مطابق معنای نخست، معنای احادیثی که می‌گوید: «هر حرفی از قرآن، ظاهر و باطن یا حد و مطلق دارد»، آن است که حروف قرآن، علاوه بر آن که از چینش آنها کلمات و آیات قرآن پدید می‌آید که مفید معناست، هر یک از آنها خود به طور مستقل معنا یا معنایی رمزگونه دارند. در تاریخ اسلام بوده‌اند کسانی که چنین اعتقادی داشته و برخی از آنها به «حروفیه» شهرت یافته‌اند. حتی شخصیتی چون ملاصدرا نیز در برخی نوشته‌هایش به این دیدگاه گرایش پیدا کرده است.

مستند احتمال‌های دوم و سوم، روایات موسوم به روایات نزول قرآن بر هفت حرف

است. در خود این روایات، دو تفسیر عمده برای حرف شده است: یکی به معنای قرائات مختلف؛ و دیگری به معنای وجه و اسلوب کلام. (رک: طبری، ۱۴۰۸: ۱۱/۱-۲۹) دانشمندان اهل سنت تفسیر اول را دارای رجحان می‌دانند. دانشمندان شیعه گرچه در صحت انتساب اصل این سخن به پیامبر (ص) تردید دارند، اما معنای اول را به طور قطع مردود دانسته‌اند. با این حال، در برخی از روایات منقول در کتب شیعه، معنای دوم به نوعی تأیید شده است: از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: **أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلٰی سَبْعَةِ أَحْرَفٍ: أَمْرٌ وَ زَجْرٌ وَ تَرْغِيبٌ وَ تَرْهِيبٌ وَ جَدَلٌ وَ قَصَصٌ وَ مَثَلٌ.** (طبری، ۲۴/۱)

این حدیث و امثال آن بیانگر این معناست که خداوند برای هدایت انسان در قرآن کریم از وجوه و اسلوب‌های گوناگون کلامی استفاده کرده است؛ گاهی آیاتش را در قالب داستان آورده و گاهی در قالب مَثَل و گاهی به صورت جَدَل و زمانی به شکل امر و نهی و زمانی همراه با ترغیب و ترهیب آورده است. روایات بیان می‌کنند که هر یک از این وجوه دارای ظاهر و باطن است. به طور مثال، امر به روزه، ظاهری دارد و آن امساک از اموری چون خوردن و آشامیدن است و نیز باطنی دارد که امری فراتر از امساک، ظاهری است. همین‌طور قصه‌ها و مَثَل‌های قرآن ظاهری دارد و باطنی. از ابن مسعود از پیامبر صلی الله علیه و آله نیز نقل است که فرمود: **إِنَّ الْكُتُبَ كَانَتْ تَنْزِيلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَإِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ مِنْ سَبْعَةِ أَسْبَابٍ عَلٰی سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، حَلَالٌ وَ حَرَامٌ وَ مُحْكَمٌ وَ مُتَشَابِهٌ وَ ضَرْبُ الْأَمْثَالِ وَ أَمْرٌ وَ زَجْرٌ فَأَحَلَّ حَلَالَهُ وَ حَرَّمَ حَرَامَهُ وَ... (هیشمی، ۳۱۸/۷ و متقی هندی، ۵۵۳/۱ و طبری، ۲۳/۱) از علی علیه السلام نقل شده است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلٰی سَبْعَةِ أَقْسَامٍ، كُلُّ مِنْهَا كَافٍ شَافٍ وَ هِيَ: أَمْرٌ وَ زَجْرٌ وَ تَرْغِيبٌ وَ تَرْهِيبٌ وَ جَدَلٌ وَ مَثَلٌ وَ قَصَصٌ.» (فیض کاشانی، ۵۲/۱). همچنین از ابن مسعود نقل شده که گفت: **إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلٰی خَمْسَةِ أَحْرَفٍ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ وَ مُحْكَمٌ وَ مُتَشَابِهٌ وَ أَمْثَالٌ، فَأَحَلَّ الْحَلَالَ وَ حَرَّمَ الْحَرَامَ وَ أَعْمَلَ بِالْمُحْكَمِ وَ أَمَّنَ بِالْمُتَشَابِهِ وَ اعْتَبَرَ بِالْأَمْثَالِ.** (طبری، ۲۴/۱) مشابه این احادیث با لفظ «اوجه» نیز نقل شده است. (سیوطی، ۱۴۱۴: ۱۰/۲)**

این روایات به وضوح دلالت دارد بر این که مراد از «آخره»، «اقسام» و «وجه» گوناگون در بیانات قرآن کریم است. باید بگوییم که ذکر عدد در این روایات به احتمال زیاد از باب کثرت یا تعدد است و تأکید روایات بر این است که در قرآن کریم فقط از یک راه برای

هدایت مردم استفاده نشده است.

حال با توجه به روایاتی که هر حرفی از «سبعة احرف» را دارای ظاهری و باطنی می‌شمارد، می‌توان فهمید که مراد از حرف در روایات ظاهر و باطن، حروف الفبا نیست بلکه وجوه قرآن مراد است، مانند روایات زیر: اعطيتُ القرآنُ علی سبعة احرف، لكل حرف منها ظهر و بطن. (آمدی، ۱۴۰۵: ۲۸۷/۱) أَنْزَلَ الْقُرْآنُ عَلٰی سَبْعَةِ اَحْرَافٍ لِكُلِّ حَرْفٍ مِنْهَا ظَهْرٌ وَ لِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ وَ لِكُلِّ حَرْفٍ مَطْلَعٌ. (همان)

ب) معناشناسی ظاهر و باطن

روایات در تبیین معنای ظاهر و باطن به طور کلی دو دسته است: در برخی مراد از ظاهر، الفاظ قرآن، و مراد از باطن، معانی قرآن است، و در برخی دیگر مراد از ظاهر، معانی سطحی و جزئی، و مراد از باطن، معانی کلی و مجرد از خصوصیات است. به طور مثال روایاتی که می‌گوید، «ظاهر قرآن، تلاوت و باطن آن، تأویل است.» (آلوسی، ۱۴۱۷: ۱۷/۱)، یا «ظاهر قرآن، تلاوت و باطن آن، فهم است.» (فیض کاشانی، ۲۸۷/۱-۲۹) در دسته اول قرار دارد، چرا که آنچه تلاوت می‌شود الفاظ است و نه معانی. اما در روایتی که می‌گوید، «ظاهر قرآن، کسانی هستند که آیات درباره‌ی آن‌ها نازل شده و باطن آن، کسانی هستند که رفتاری مانند آن‌ها دارند.» (همو، ۲۷/۱)، بدیهی است که هم ظاهر و هم باطن از نوع معناست. ظاهر معنایی است که با توجه به معنای لغوی و با در نظر گرفتن سیاق آیات و اسباب نزول به دست می‌آید، و به طور طبیعی بر افراد و مصادیق خاصی منطبق است، اما باطن معنایی است که با تجرید از خصوصیات بر افراد و موضوعات دیگر نیز قابل انطباق است.

ج) معناشناسی حدّ و مَطْلَع

برخی گفته‌اند: «حدّ» در این روایات، تقریباً همان تنزیل و ظاهر و «مطلع» تقریباً همان تأویل و باطن است. (همو، ۲۷/۱) اما در برخی از روایات از چهار معنا به صراحت سخن گفته شده است: «مِمَّنْ آيَةُ الْاَ وَ لَهَا اَرْبَعَةٌ مَعَانٍ، فَالظَّاهِرُ التَّلَاوَةُ، وَ الْبَاطِنُ الْفَهْمُ وَ الْحَدُّ هُوَ اِحْكَامُ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ الْمَطْلَعُ هُوَ مَرَادُ اللّٰهِ مِنَ الْعِبَادِ بِهَا.» (همو، ۲۸۷/۱-۲۹)

با دقت در روایات و معنای لغوی این دو کلمه، تمایزاتی میان حدّ و ظاهر به چشم می‌خورد؛ از جمله این که ظاهر، معنایی عام دارد: هم واژه‌ها و معانی سطحی که چه بسا مراد

هم نباشد و هم معنایی را که با توجه به سیاق کلام به دست می‌آید در بر می‌گیرد؛ ولی حدّ، تنها به معنایی گفته می‌شود که با توجه به همه جوانب کلام به دست می‌آید و مراد متکلم را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر؛ «ظاهر» در روایات، معنایی اعم از ظهور تصویری و تصدیقی دارد؛ اما حدّ صرفاً به ظهور تصدیقی کلام گفته می‌شود؛ ظهوری که با توجه به معنای لغوی و استعمالی و در نظر گرفتن همه قراین لفظی و معنوی به دست آمده و مراد متکلم را هویدا می‌سازد. به طور مثال، در قرآن کریم آمده است: إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا (مائده، ۲/۵). در این آیه فعل امر آمده است که اگر آن را صرف نظر از سیاقش در نظر بگیریم، در بدو امر به نظر می‌رسد که دلالت بر وجوب دارد؛ اما با در نظر گرفتن جوانب موضوع و تناسب حکم و موضوع در می‌یابیم که این امر، امر پس از حظر است که دلالت بر اباحه دارد.

مَطَّلَع، مبدأ طلوع قرآن کریم است؛ زیرا چنان که آمد، مطلع در روایات به مقام علم و اراده حق تعالی تفسیر شده است. (مجلسی، ۱۹۷/۱۳؛ فیض کاشانی، ۲۸۱-۲۹) به جهت تقابلی که بین حدّ و مطلع به کار رفته است، می‌توان فهمید که مطلع، محدودیت‌های «حدّ» را ندارد. توضیح آن‌که، ظواهر قرآن با موضوعات گوناگونی چون زمان، مکان، اشخاص، سبب نزول و سیاق آیات پیوند خورده‌اند که این پیوندها برای آن‌ها حدودی را ایجاد کرده است. آنچه که برخی از دانشمندان به عنوان تجرید معانی قرآن از خصوصیات یاد کرده‌اند، نوعی گذار از این حدود و دست‌یابی به معانی وسیع و پایدار در مطلع قرآن است. در روایتی هم آمده است که حدّ، حکم و مطلع، کیفیت استنباط حکم از قرآن است. (مجلسی، ۱۹۷/۱۳) از این رو، آیات خداوند در عین حال که بیانگر حدود و احکام الهی هستند، همه این حدود چون امثالی هستند که از بطن آن‌ها می‌توان اصل هر چیزی را یافت و بر فروع مختلف تطبیق کرد.

بر همین مبناست که امام صادق علیه‌السلام فرمود: هیچ چیزی نیست که در آن دو کس اختلاف داشته باشند جز آن که اصلی در کتاب خدا دارد. (همو، ۱۰۰/۸۹) و نیز آن حضرت فرمود: هرگاه درباره چیزی با شما سخن گفتم، از اصل آن در کتاب خدا بپرسید. (کلینی، ۳۰۰/۵) شاید بتوان آیاتی نظیر «ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام، ۳۸/۶) «وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل، ۸۹/۱۶)؛ «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ» (اسراء، ۱۷/۸۹) نیز با توجه به معانی باطنی تفسیر کرد:

باید توجه داشت که گذار از حدود و دست‌یابی به معانی فرا لفظی و فرا حدی کار هر کسی نیست و این از جمله‌ی تأویلی است که رسوخ در علم از لوازم فهم آن است و می‌توان گفت که بخشی از آن اختصاص به پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام و اولیای خاص خدا دارد. در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است که فرمود: قرآن مانند مثل‌هاست، برای کسانی که دانش آن را داشته باشند، نه غیر آنان. (مجلسی، ۱۰۰/۸۹) و از فریقین نقل شده است که از علی علیه السلام سؤال شد: آیا نزد شما [اهل بیت علیهم السلام] جز آنچه در قرآن و آنچه نزد مردم است، چیز دیگری وجود دارد؟ آن حضرت در پاسخ فرمود: «والذی خلق الجنة و برالنسمة ما عندنا الا ما فی القرآن الا فهما یعطى رجل فی کتابه...» (بخاری، ۱۴/۹-۱۶) علامه طباطبایی می‌گوید: این حدیث یکی از درخشانده‌ترین احادیثی است که از آن سرور صادر شده و کمتر چیزی که از آن استفاده می‌شود آن است که تمام معارف عجیبی که از مقام علمی آن حضرت تراوش کرده و عقول خردمندان را به وحشت انداخته، همه از قرآن کریم سرچشمه گرفته است. (طباطبایی، ۱۹۷۴: ۷۱/۳)

در شرح این مدل چهار معنایی می‌توان گفت: مَطَّلَع، همان طور که از نام آن پیداست، به مبدأ صدور قرآن اشاره دارد که صفت علم و اراده‌ی حق تعالی است؛^۱ لذا مَطَّلَع قرآن، حدّ ندارد.^۲ کلام خدا از مَطَّلَع آغاز می‌شود و به کتاب مبین - که در اصطلاح به آن تنزیل گفته می‌شود - می‌انجامد. بین این آغاز و انجام، به طور کلی، دو مرحله است: ۱. مرحله‌ی باطن؛ ۲. مرحله‌ی ظاهر. و مرز بین دو مرحله‌ی ظاهر و باطن، حدّ است؛ یعنی آن جایی که معنا محدود می‌شود، از حالت معنای فرا لفظی به صورت مدلول لفظی (آنچه که تنزیل بر آن دلالت دارد) در می‌آید. بدین ترتیب، ظاهر قرآن، از تنزیل تا حدّ و باطن آن، از حدّ تا مَطَّلَع است و سیر تأویل، از تنزیل تا مَطَّلَع است.^۳

۱. در روایات، مَطَّلَع به مراد خداوند و باطن به علم خداوند تفسیر شده. ر.ک: بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۱۲۶.

۲. چون علم و اراده خداوند حدّ و نهایت ندارد، شاید به همین مناسبت در روایات، مَطَّلَع در مقابل حدّ آمده است.

۳. با این تفسیر از روایات، تعبیر از معنای ظاهری به تأویل و این که ظاهر قرآن نیز ظاهری دارد و باطن آن

۳.۲. مدل سه معنایی در تفسیر قرآن

در سطوح مختلف معنا و دلالت، زبان شناسان بین سه بافت معنایی تفکیک قائل می‌شوند: یکی «سیاق تاریخی» که بُن مایه متن در آن قرار گرفته و دیگری «سیاق عصری» که خواننده متن آن را می‌سازد. از این سیاق تاریخی و سیاق عصری، تعاملی به وجود می‌آید که از آن به «فحوا کلام» تعبیر می‌کنیم و از طریق آگاهی خواننده به موقعیت کنونی و اوضاع گذشته، این فحوا و وضعیت کنونی شکل می‌گیرد.

نصر حامد ابوزید، با بازگویی این نظریه، در مورد چگونگی شکل‌گیری فحوا می‌نویسد: پژوهشگر می‌تواند دست کم سه بافت یا سیاق در سطوح مختلف معنا و دلالت را از هم تفکیک کند. نخست، سیاق تاریخی [که متن در آن پدید آمده است]؛ دوم سیاق یا زمینه خواننده و پژوهشگر امروزی که معنای عصری متن را می‌سازد. معنای متن در هر عصر، محصول تعامل «معنای تاریخی» با جنبه‌های امروزی ذهن خواننده است. تعامل این دو سیاق، زمینه‌سومی را فراهم می‌آورد که همان «فحوا» است و از طریق آگاهی انتقادی پژوهشگر به موقعیت کنونی اش و نیز اوضاع و احوال گذشته [همزمان با شکل‌گیری متن] به دست می‌آید. این درک و آگاهی صحیح، مرکب راهوار پژوهشگر در مسیر تحقیق خواهد بود و مانع از آن خواهد شد که وی معانی و دلالت‌های امروزی را به گونه‌ای تحریف شده بر الفاظ و اصطلاحات گذشته بپوشاند و «فحوا» بی عصری از «معنای» تاریخی بیرون کشد که با آن متناقض است. (نصر حامد ابوزید، ۱۳۸۱: معنای متن، ۳۸-۳۹)

همین نویسنده عدم تفکیک بین معنای تاریخی و فحوا را منشأ بسیاری از خطاها در حوزه اندیشه دینی می‌داند. (نصر حامد ابوزید، نقد گفتمان دینی، ۲۸۴) وی می‌افزاید: اگر این امر - یعنی لزوم تفکیک بین امر تاریخی و امر دائمی - در دلالت متون به طور

نیز دارای باطن دیگری است - چنان‌که در روایات مطرح شد - توجیه می‌شود؛ زیرا ظاهر و باطن حدّ مشخصی نیستند، بلکه هر یک، مرحله‌ای در جریان تزیل و تأویل محسوب می‌شوند، بر خلاف مطلق، حدّ و تزیل که مرزهای ظاهر و باطن قرآن هستند؛ بنابراین، تزیل، تزیل دیگری ندارد و حدّ، حدّ دیگری ندارد و مطلق، مطلق دیگری ندارد (در روایات هم چنین تعبیری مشاهده نمی‌کنیم).

کلی دارای اهمیت باشد، در مورد دلالت متون دینی اهمیتش به مراتب بیشتر است، چرا که متون دینی با اعتقادات و ارزش‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و اخلاقی جماعت دیندار ارتباط دارد. (همو، نقد گفتمان دینی، ۲۸۴) اگر چه نصر حامد ابوزید با استفاده از دیدگاه‌های زبان‌شناسان، تحلیلی نو و شفاف از شکل‌گیری فحوا عرضه کرده است اما می‌توان ریشه این نظریه را در دیدگاه‌های لغت‌شناسان متقدمی همچون احمدبن فارس نیز یافت. ابن فارس با بیان اصل یا اصول معنایی برای هر واژه، همان معنایی را مطرح می‌کند که ابو زید آن را حاصل معنای تاریخی و معنای عصری می‌داند که از آن به «فحواي کلام» تعبیر کرد. این موضوع توسط برخی از مفسران و عارفان معاصر همچون علامه طباطبایی نیز مطرح شده و به عنوان «روح معنا» نام بردار شده است. (رک: تفسیر المیزان، ۱۰/۱؛ ۳۱۹/۲-۳۲۰؛ ۱۲۹/۱۴-۱۳۰)

این نظریه که ضمن ارج نهادن به معنای تاریخی و نقش قائل شدن برای معنای عصری بر برآیند این دو معنا به عنوان معنای جاودانه متن تأکید می‌ورزد در مقابل دو اندیشهٔ هرمنیوتیکال دیگر قرار دارد: یکی، دیدگاه اخباری‌های شیعه و سلفی‌ها و ظاهری‌های سنی، که بر اساس نگرش آنها، همان معنایی که در زمان نزول آیات فهمیده می‌شده است، معتبر است و هر چه فهمیده نشده اگر چه در آن زمان امکان فهم آن بوده است، اعتبار ندارد. البته اخباری‌های شیعه این امر را به امامان معصوم (ع) محدود می‌کنند و فقط فهم معصومان را از قرآن معتبر می‌دانند و رجوع مستقیم به قرآن را برای غیر معصوم ممنوع می‌شمارند. ولی ظاهری‌ها یا سلفی‌های سنی این امر را به صحابه و تابعین منحصر می‌بینند و هر فهم جدیدی غیر از فهم آنها را مقبول نمی‌دانند. در مقابل این دیدگاه، دیدگاه افرادی قرار دارد که معتقدند معنای آیات قرآن به تناسب اطلاعات مفسر تغییر می‌کند و هیچ معنای معیاری برای آنها وجود ندارد. به اعتقاد آنها الفاظ گرسنه معانی هستند نه آبستن آنها و ما هستیم که به دهان لفظ، معنا می‌گذاریم! از دید این افراد مفسر خالق معناست، البته خمیرمایه این خلق را از متن می‌ستانند. تفسیر بر اساس این دیدگاه امری کاملاً ذهنی و سوژکتیو^۱ است و هیچ حقیقت عینی و ابژکتیوی^۲ در این ساحت

1.subjective
2.objective

وجود ندارد. هرمنوتیک فلسفی گادامر جانبدار چنین دیدگاهی در معنای متن است. بر اساس این دیدگاه هرمنوتیکی، مفسر همواره به کمک پیش‌فرض‌های برخاسته از سنت خود به دریافت معانی از متن می‌پردازد. نظریه قرائت‌های مختلف از دین زائیده همین نظریه هرمنوتیکی است.

۳.۳. مدل دو معنایی تفسیر و تأویل

گذشته از بحث‌های لغوی که در مورد تفاوت‌های تفسیر و تأویل صورت گرفته و نیز با صرف نظر از کاربردهای قرآنی این دو واژه، دیدگاه‌هایی وجود دارد که تفسیر و تأویل را دو نوع معنای متفاوت و یا دو سطح معنا از قرآن می‌داند. در اینجا به بیان چند دیدگاه در تبیین این مدل دو معنایی می‌پردازیم.

۳.۳.۱. هرمنوتیک تفسیر و هرمنوتیک تجربه

ابن عربی به صراحت تفسیر و تأویل را دو گونه معنا دانسته که هریک از راه ویژه‌ای به دست می‌آید. از برخی از مطالبی که ابن عربی در مقدمه تفسیرش آورده استفاده می‌شود که او به دو نوع هرمنوتیک در مورد قرآن معتقد است؛ هرمنوتیک تفسیر و هرمنوتیک تأویل. او هرمنوتیک ظاهر قرآن را هرمنوتیک تفسیر و هرمنوتیک باطن قرآن را هرمنوتیک تأویل می‌داند. ابن عربی پس از نقل سخن پیامبر (ص) در مورد ظاهر و باطن می‌گوید: از این حدیث فهمیدم که مراد از ظاهر، تفسیر قرآن و مراد از باطن، تأویل است. (ابن عربی، ۴/۱) وی حکم تفسیر را از تأویل جدا می‌داند. به طور مثال، او روایات تفسیر به رأی را مربوط به حوزه تفسیر می‌داند و نه حوزه تأویل. از سخنان محی الدین استفاده می‌شود که از آیات قرآن با توجه به لفظ و ترکیب و نیز اسباب نزولشان معنای معین و مشخصی قصد شده که اگر کسی معنای دیگری را خارج از آن معنای معین به عنوان تفسیر قرآن بگوید، دچار تفسیر به رأی شده است که پیامبر اکرم از آن نهی کرده اند. (همو، ۴/۱) اما تأویل به آن دسته از معانی گفته می‌شود که برای عارف در حین تلاوت قرآن و تدبیر در آن منکشف می‌شود که هیچ حد و مرزی ندارد. هر عارفی بر حسب مقام و حالی که در اوقات و مناسبت‌های مختلف دارد، ابوابی از معارف الهی بر رویش گشوده می‌شود. (همو، ۴/۱)

ملاصدرا نیز می‌گوید: چه بسیار معانی دقیق از اسرار قرآن بر قلبی که خود را مشغول به

ذکر و فکر کرده است، خطور کند، در صورتی که کتاب‌های تفسیر از آن خالی است، و حتی مفسرانِ هوشمند از آن اطلاع نیافته‌اند. هرگاه چنین معارفی بر دل مراقب آشکار گردد و بر مفسران عرضه گردد، آن را خواهند پسندید و خواهند دانست که این معانی از یافته‌های دل‌های پاک و الطاف خداوندی بر صاحبان همت‌های عالی و متوجه خداوند است. (نهایه النهایه، ۶۰/۱) غزالی نیز معتقد است که قاری قرآن باید ذهن را از کلام انسانی خالی کند تا فضای درونی بی‌آلایشی برای قرائت قرآن ایجاد شود. در واقع هرمنوتیک غزالی، هرمنوتیک تجربه است، نه تفسیر. (Bruns, 1992)

برخی از مفسران مسیحی نیز معتقدند که یک متن مقدس می‌تواند برای هر خواننده معنای جدیدی داشته باشد. اوریجن^۱ از مفسران کتاب مقدس معتقد بود که خواننده کتاب مقدس می‌تواند در شرایطی قرار گیرد که هنگام خواندن کتاب مقدس معنا را به طور مستقیم از روح القدس دریافت کند. البته او این نکته را نیز تذکر می‌دهد که این معنا لزوماً باید با معنای لفظی سازگاری داشته باشد و از دل آن برخاسته باشد. (Montague, 1977, p35-36)

۳.۲. معنا و سایه‌های معنایی

دانشمندان مسلمان که از طرفی کاربرد لفظ در بیش از یک معنا را جایز نمی‌دانند و از طرفی نمی‌خواهند آنچه را در روایات اسلامی مبنی بر اشتغال قرآن بر «ظاهر و باطن» آمده است انکار کنند، بر این نظریه‌اند که ظاهر و باطن معانی طولی‌اند. آنها نوعاً ظاهر را همان معنای مطابقی و باطن را معنای التزامی الفاظ و گزاره‌های قرآنی می‌دانند. برخی مانند آخوند خراسانی هرگونه معنای التزامی را مصداق معنای باطنی ندانسته است بلکه بطون قرآن را لوازم پنهان آیات قرآن می‌داند. (محمد کاظم خراسانی، ۱۴۱۳: ۲۱۶) مطابق این دیدگاه، ظواهر قرآن اعم از مدلولهای مطابقی و آن دسته از مدلولهای التزامی است که برای اهل زبان آشکار به نظر می‌آید. برخی در تبیین همین دیدگاه گفته‌اند که برای شناخت تفاوت تفسیر و تأویل باید به این نکته توجه کرد که «لفظ» بر معنایی که برای آن «وضع» شده دلالت مستقیم دارد و اگر این

1. Origen

معنا دارای لازمی باشد که در پس تصور آن به ذهن خطور کند، لفظ به تبع دلالت بر آن معنا، بر لازم آن نیز دلالت خواهد داشت. این مدالیل جزو ظواهر لفظ محسوب می‌شوند. ولی ممکن است اگر اطلاعات دیگری از بیرون به این مفاهیم ضمیمه گردد، مدالیل تازه‌ای پیدا کنند که به تنهایی از متن قابل دریافت نیست. این مدالیل تازه که «سایه‌های معنایی سخن» را تشکیل می‌دهند، در عین حال که از لفظ جدا نیستند، جزو معنای ظاهر به حساب نمی‌آیند. تفسیر، کشف معنای ظاهر و تأویل، یافتن سایه‌های معنایی سخن است. از این رو، تفسیر از تأویل به متن نزدیک‌تر است. در حالی که قرآن ظاهر یگانه‌ای دارد، سایه‌های معنایی آن تو بر تو بوده و بطون آن متعدد است و کشف آن به میزان آشنایی مفسر با مفاهیم و اندیشه‌های قرآنی، از یکسو و ارتباط معنوی وی با منبع این مفاهیم، از سوی دیگر، بستگی دارد.^۱

۳.۴. مدل چند معنایی بر اساس ساختار چند وجهی قرآن

بدون تردید یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد قرآن ساختار چینش واژه‌ها و عبارات‌های آن است. برخی از محققان و قرآن پژوهان معاصر از این سبک بیانی قرآن به عنوان سبک حلقوی نام برده و آن را در مقابل سبک خطی دانسته که کتاب مقدس و نظایرش بر آن شیوه ترکیب و تدوین یافته است. (رک: خرماشاهی، ۱۳۷۴: ۶۱-۶۰) این سبک که سهل و ممتنع می‌نماید، در عین آن که تناسب آهنگین حروف و واژه‌ها و ارتباط موزون الفاظ و آیه‌های آن را در صحنه هنر فراتر از هر متنی نشانده است، تنوع با شکوه موضوعاتش سبب می‌شود تا ذهن آدمی به وجد آمده از هر شاخسارش میوه‌هایی بسیار متنوع از معانی برگیرد. علامه طباطبایی با بهره‌گیری از روایات اهل بیت به این ویژگی ساختاری قرآن و نقش آن در تنوع و تکثر معانی مورد استفاده پی برده و آن را به عنوان ویژگی زبان قرآن یاد کرده‌اند. با استفاده از این ویژگی است که مدلی دیگر در چند معنایی با استفاده از سبک خاص ساختاری قرآن به دست می‌آید که شایسته دقت است. علامه طباطبایی در این زمینه می‌فرماید:

این را هم باید دانست که اگر آنطور که باید و شاید اخبار ائمه اهل بیت را در مورد عام

۱. رک: هادوی تهرانی، ماهنامه علمی، فرهنگی، خیری معارف، شماره ۲۹، مهر ۸۸، صفحات ۵-۹.

و خاص و مطلق و مقید قرآن دقیقاً مورد مطالعه قرار دهیم، به موارد بسیاری بر خواهیم خورد که از عام آن یک قسم حکم استفاده می‌شود و از همان عام به ضمیمه مخصوصش حکمی دیگر استفاده می‌شود، مثلاً از عام آن در غالب موارد، استتجاب و از خاصش، وجوب فهمیده می‌شود و همچنین آنجا که دلیل نهی دارد از عامش کراهت و از خاصش حرمت و همچنین از مطلق قرآن حکمی و از مقیدش حکمی دیگر استفاده می‌شود، و این خود یکی از کلیدهای اصلی تفسیر در اخباری است که از آن حضرت نقل شده و مدار عده بی شماری از احادیث آن بزرگواران بر همین معنا است، و با در نظر داشتن آن، شما می‌توانید در معارف قرآنی دو قاعده استخراج کنید. اول اینکه هر جمله از جملات قرآنی به تنهایی حقیقتی را می‌فهماند و با هر یک از قیودی که دارد، از حقیقتی دیگر خبر می‌دهد، حقیقتی ثابت و لایتغیر و یا حکمی ثابت از احکام را، مانند آیه شریفه: «قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرَهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ» [سوره انعام (۶)، آیه ۹۱] که چهار معنا از آن استفاده می‌شود، معنای اول از جمله: «قُلِ اللَّهُ» و معنای دوم از جمله: «قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرَهُمْ»، و معنای سوم از جمله «قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرَهُمْ فِي خَوْضِهِمْ»، و معنای چهارم از جمله «قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرَهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ»، و شما می‌توانید نظیر این جریان را تا آنجا که ممکن است همه جا رعایت کنید. (طباطبایی، ۱/۲۶۰) در روایات اهل بیت به این ویژگی در ساختار قرآن اشاره شده است. امام صادق (ع) ضمن سخنی به ابوبصیر فرمود: «ان الآیه لینزل اولها فی شیء و اوسطها فی شیء و آخرها فی شیء و هو کلام متصرف علی وجوه». (حر عاملی، ۱۵۰/۱۸، ۱۴۹، ۱۴۲، ۱۴۱) این روایت بیانگر آن است که هر یک از بخش‌های یک آیه در عین حال که خود دارای معنایی مستقل است، وقتی با بخش دیگر سنجیده می‌شود از آن معنایی جدید تولید می‌شود، و در مجموع، معانی مختلفی از یک آیه قابل صید است.

۴. مدلهای چند معنایی در تفسیر کتاب مقدس

همان طور که می‌دانیم کتاب مقدس مشتمل بر دو بخش عهد قدیم^۱ و عهد جدید^۲ است.

مسیحیان هر دو بخش را به عنوان کتاب مقدس به رسمیت می‌شناسند. اما یهودیان تنها بخش نخست را که با نام کتاب مقدس عبری^۱ یا تنخ^۲ از آن نام می‌برند به رسمیت می‌شناسند. در تاریخ تفسیر کتاب مقدس، هم در بخش تفسیر یهودی از کتاب مقدس عبری و هم در بخش تفسیر مسیحی از عهد قدیم و جدید، مدلهای مختلف چند معنایی به کار گرفته شده است. در این قسمت چند مدل را که برخی بین مفسران یهودی و مسیحی مشترک است و برخی به مسیحیان اختصاص دارد مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۴.۱. مدلهای دو معنایی

مدل‌های دو معنایی، قدیمی‌ترین مدل‌های چند معنایی در میان مفسران یهودی و مسیحی است. این مدل‌ها با عناوین گوناگونی شناخته می‌شود. یک طرف ثابت در همه این مدل‌ها، معنای ظاهری^۳ است. طرف دیگر با عناوین مختلف همچون مجازی^۴، تمثیلی^۵، تیپولوژی^۶ و معنوی^۷ یاد می‌شود.

۴.۱.۱. مدل دو معنایی لفظی و مجازی (تمثیلی)

گفته شده که در میان یهودیان اولین بار فیلو^۸، یهودی اسکندرانی، بود که طرح معنای مجازی (تمثیلی) را برای متون عهد عتیق در انداخت. از این رو از او به عنوان پدر تفسیر مجازی یاد می‌شود. (فهم عزیز، ۲۶) گفتنی است که وی تفسیر لفظی را رد نمی‌کرد. با ظهور فیلو و انتشار شیوه تفسیری اش، یهودیان در تفسیر کتاب مقدس پیرو دو شیوه تفسیری شدند:

1. Hebrew Bible

2. Tenakh

این اصطلاح ترکیبی از حروف نخست عناوین سه بخش اصلی عهد قدیم است. تورات Torah، نبوتیم

Nevi'im، کتویم Ketuvim.

3. Literal

4. Alegorical

5. Metaphorical

6. Typological

7. Spiritual

8. Philo

یهودیان فلسطین، روش ظاهری و یهودیان اسکندریه، روش مجازی داشتند. (همو، ۲۶)

مطابق برخی از سخنانی که از حضرت عیسی (ع) در کتب عهد جدید نقل شده، می‌توان گفت که در مسیحیت این خود عیسی (ع) است که برای اولین بار تفسیری غیر ظاهری از متن کتاب مقدس یهودیان عرضه کرد. او در اولین سخنرانی اش برای مردم سخنان اشعیای نبی را که در اصل در شرح حال خودش گفته بود بر خود منطبق کرد و خود را مصداق سخن اشعیای نبی دانست.^۱

بسیاری از مفسران مسیحی بر این باورند که تمام آنچه پیامبران در عهد عتیق آورده‌اند به نوعی پیشگویی در باره حضرت عیسی و عهد جدیدی است که خداوند با بنی اسرائیل بسته است. آنها به همین ترتیب سه‌روزماندن حضرت یونس را به سه‌روزماندن بدن عیسی در قبر تفسیر می‌کنند. این روش تفسیری را که به تفسیر تیپولوژی^۲ شهرت یافته، در قرون وسطی رایج‌ترین روش تفسیری مسیحیان در مورد نوشته‌های عهد عتیق بوده است. (رابینسون، ۱۳۸۴: ۱۵۱)

۴. ۱. ۲. مدل دو معنا از دو مؤلف الهی و بشری کتاب مقدس

یکی از دانشمندان معاصر کاتولیک می‌نویسد: تفسیر کتاب مقدس امری ضروری است. این امر شامل کشف چند معنا در عبارتهای کتاب مقدس است. این معانی عبارتند از مقصود مؤلف الهی متن و مقصود مؤلف بشری متن. (Sammons, p1) تفکر غالب در میان مسیحیان در قرون وسطی و امروزه نیز در صورت‌های سنتی‌تر مذهب کاتولیک و محافظه‌کاران پروتستان آن است که خداوند حقایق گزاره‌ای به پیامبران الهام کرده است. (Hick, 1990,)

۱. مطابق گزارش انجیل لوقا، حضرت عیسی در اولین سخنرانی خود در شهر ناصره عبارت زیر را از کتاب اشعیا قرائت کرد:

روح خداوند بر من است! چرا که او مرا تقدیس کرده است. خداوند مرا برگزیده تا مؤده (انجیل) او را به بینوایان برسانم. او مرا فرستاده تا رنج‌دیدگان را تسلی بخشم و رهایی را به اسیران و بینایی را به نابینایان اعلام نمایم. و مظلومان را آزاد سازم. (انجیل لوقا، باب ۴، آیه ۱۸) آنگاه طومار را پیچیده، به خادم عبادتگاه سپرد و سپس رو به جمعیت کرد و گفت: «امروز این نوشته به انجام رسید» (همان، آیه ۲۱)

2. Typology

(p56) آنها معتقدند که خداوند کتاب‌های مقدس را به وسیله مؤلفان بشری نوشته است و بر اساس این اعتقاد می‌گویند که این کتاب‌ها یک مؤلف الهی و مؤلفانی بشری دارند. از نظر آنها خداوند مؤلف نهایی کتاب مقدس است، جز این که این عمل را از طریق مؤلفان بشری که کارگزاران وی بوده‌اند، به انجام رسانده است. مؤلفان بشری کتاب مقدس هر یک در عصری خاص می‌زیسته و به رنگ زمان خود درآمده بوده‌اند. همچنین این مؤلفان، مانند دیگر انسان‌ها با محدودیت‌های زبان و تنگناهای علمی دست به گریبان بوده‌اند، بنابراین اصولاً مسیحیان نمی‌گویند که خدا کتاب‌های مقدس را بر مؤلفان بشری املا کرده، بلکه معتقدند که او به ایشان برای بیان پیام الهی به شیوه خاص خودشان و همراه با نگارش مخصوص و سبک نویسندگی ویژه هر یک، توفیق داده است. در نتیجه، به عقیده مسیحیان، اصل پیام از سوی خدا آمده و حق است، اما شکل پیام تنها به خدا مربوط نمی‌شود، بلکه به عامل بشری نیز ارتباط پیدا می‌کند. این عامل بشری، نویسنده کتاب است که مانند همه مردم محدود و در معرض خطاست. (توماس، ۲۷) مطابق این مبنای معنای ظاهری لفظ همان چیزی است که مؤلف بشری قصد کرده است. (Sammaons, p1)

معنای ظاهری (لفظی) اغلب حاوی یک معناست. اما در برخی اوقات می‌تواند حامل بیش از یک معنا نیز باشد. برای یک عبارت دو راه وجود دارد تا بتواند چند معنا را با خود حمل کند. اولی در همه نوشته‌های بشری رایج است. زبان آدمی به گونه‌ای است که نویسنده‌ای می‌تواند با یک عبارت چند معنا را قصد کند. برای مثال، عبارت:

Two roads diverged in a wood, and I—

I took the one less traveled by

در شعر رابرت فراست^۱ شخصی را توصیف می‌کند که در جنگل قدم می‌زند و به دوراهی می‌رسد. یکی از آن دو راه قبلاً رهروان بیشتری داشته است و آن شخص تصمیم می‌گیرد راهی را انتخاب کند که افراد کمتری آن را پیموده‌اند. مقصود شاعر در این شعر می‌تواند این نکته ساده باشد که تجربه شخصی خوشایندی را گزارش می‌کند که در جنگلی در

1. Robert Frost

هنگام قدم زدن بوده است و آن اینکه در بین دوراهی آن راه را برگزیده است که کمتر مورد استفاده قرار گرفته است. با این حال، شاعر با انتخاب واژه‌ها می‌خواهد وضعیت کلی در زندگی را ترسیم کند که کسی با دو گزینه رو به رو است و او گزینه‌ای را بر می‌گزیند که بسیاری از افراد قبلاً آن را برگزیده‌اند. هر دو معنای یاد شده به عنوان معنای لفظی تلقی می‌شود. با توجه به سیال بودن و سلاست زبان، شاعر می‌تواند هر دو معنا را قصد کرده باشد. به همین ترتیب، نویسندگان کتابهای مقدس نیز می‌توانستند در هنگام نوشتن کتابهایشان چند معنا را قصد کنند. (Sammaons, p2)

راه دیگری که متن می‌تواند چند معنا را در قالب معنای لفظی برتابد، به کلام خدا اختصاص دارد. با فرض این که کتاب مقدس ماهیتی الهامی دارد، نوشته‌های کتاب مقدس دارای دو مؤلف است؛ مؤلفی بشری و مؤلفی الهی. نویسنده الهی می‌تواند معنایی متفاوت (و نه متضاد) از معنای مقصود نویسنده بشری قصد کند. (mantague, 63 & 255) نوشته‌های کتاب مقدس، به دلیل الهامی بودن و نیز با توجه به موضوع بحثشان، می‌تواند حاوی معانی فراتر از معنای لفظی باشد. اینگونه معانی را به طور کلی می‌توان تحت عنوان «معنای معنوی» جای داد. البته این معانی هم تا جایی می‌توان معتبر شمرد که به معنای لفظی متن وفادار باشند.

سه معنای ممکن که در ذیل عنوان معنای معنوی می‌توانیم از آنها نام ببریم، عبارتند از: معنای فراتر از معنای لفظی، تپو لوژی یا معنای تمثیلی و معنای کامل.

الف) معنای فراتر از معنای لفظی

دلیل امکان این معنا، همان دلیل امکان چند معنایی در محدوده معنای لفظی است که همان پویایی و سیالیت زبان است. در واقع این معنا معنایی است که متن در سیاق جدید از کاربردش پیدا می‌کند. به طور مثال، عیسی آیه‌هایی از مزموور بیست و دو از کتاب مزامیر را در بالای صلیب می‌خواند.^۱ وقتی عیسی این آیه‌ها را می‌خواند در واقع معنای جدیدی به متن

۱. مراد آیه‌های نخست از باب بیست و دو کتاب مزامیر است که در آن آمده است: «ای خدای من، ای خدای من، چرا دور ایستاده‌ای و ناله ام را نمی‌شنوی و به نجاتم نمی‌شتابی؟» مطابق انجیل متی عیسی در بالای دار می‌گفت: «خدای من، خدای من، چرا مرا تنها گذاشته‌ای؟»

می‌داد که با حال و هوایی که خودش در آن قرار داشت هماهنگ بود. این معنایی را که عیسی با کاربرد این بخش از مزمور قصد نمود با معنای مقصود اولیه متن مغایرتی نداشت، بلکه معنای قدیمی را به سطحی بالاتر برد. چرا که عیسی مصداق اکمل فردی است که مطابق این آیات رنج و مصیبت را تحمل می‌کند. در واقع، او با کاربرد این عبارات، روش تفسیر «مسیح محوره»^۱ از متون عهد قدیم را به ما آموخت. (Sammons, p3)

ب) تیپولوژی یا نمونه شناسی

دومین معنا از معانی معنوی، تیپولوژی یا نمونه شناسی نامیده می‌شود. مطابق این معنا، برخی اشخاص، حوادث، مکانها و اشیاء نمایانگر اشخاص، حوادث، مکانها و اشیای دیگری هستند که با هم دارای شباهتها و تفاوت‌های معینی هستند. به طور مثال، موسی در عهد عتیق تمثیلی از عیسی در عهد جدید است.

ج) معنای کامل

نویسنده‌ای مسیحی در باره این معنا می‌نویسد: معنای کامل، معنای عمیق‌تر است که خدا آن را قصد کرده اما نویسنده بشری کتاب مقدس آن را قصد نکرده است. این معنا را در صورتی در متن کتاب مقدس می‌توان یافت که متن در پرتو بخشهای دیگری از کتاب مقدس خوانده شود و یا در فهم متن و حیاتی توسعه داده شود. (Brown, p92) نویسنده مسیحی دیگری در شرح مطلب بالا می‌گوید که مراد از دیگر بخشهای کتاب مقدس، متونی است که بعداً به عنوان عهد جدید در کتاب مقدس جای گرفته است، او مراد از توسعه در فهم متون و حیاتی را تفسیرهایی می‌داند که توسط کلیسا در دوران پس از تدوین کتاب مقدس عرضه شده است. نمونه بارز از این معنا نظریاتی است که در مورد مریم عذراء داده شده است. به رغم آن که در کتاب مقدس در مورد مریم بسیار اندک آمده است، سالها تأمل و اندیشه در وحی، کلیسا را به تعریف و تبیین اصول عقایدی، همچون آبستن شدن مریم توسط روح القدس، رهنمون شد. در پیدایش این عقیده آیه پانزدهم از باب سوم سفر پیدایش نقش داشته است. (Sammons, p3)

1. Christocentric

۴. ۱. ۳. مدل دو معنایی به مثابه آینه و پنجره

برخی از مسیحیان گفته‌اند که هرکس که در کتاب مقدس نگاه می‌کند می‌تواند دو نگاه متفاوت به کتاب مقدس داشته باشد: یکی پنجره‌ای و دیگری آینه‌ای. در نگاه پنجره‌ای، مفسر، کتاب مقدس را همچون یک پنجره در نظر می‌گیرد که وظیفه مفسر آن است که آنچه را در پشت آن می‌بیند گزارش کند. در این نگاه هرچه چشم بیننده از سلامت بیشتری برخوردار باشد و با نگاه تیزتر و و با دقت بیشتری بتواند به پنجره نگاه کند بهتر می‌تواند منظره‌ها و اشیای آن طرف پنجره را مشاهده کرده و بهتر می‌تواند آنها را گزارش کند. در نگاه آینه‌ای، کتاب مقدس به منزله یک آینه رو به روی خواننده متن است. او با نگاه به این آینه می‌تواند خود را مشاهده کند. در این نگاه در واقع متن مقدس «تفسیری انفسی» می‌شود. (Montague, 1997, p69 & 141)

۴. ۲. مدل‌های سه معنایی

پس از مدل‌های دو معنایی، برخی از مسیحیان به عرضه مدل دیگری برای معناشناسی کتاب مقدس پرداختند. مطابق این مدل، کتاب مقدس حاوی سه سطح معنایی برای مخاطبان است. سوئندبرگ معتقد بود که همچون سه آسمان اعلی، میانی و سفلی، سه تأویل از کلام کتاب مقدس وجود دارد: معنای قدسی، معنوی و طبیعی. معنای طبیعی همان معنای ظاهری است (که به آن معنای ادبی متن می‌گوییم)، معنای معنوی مفهوم و معنای باطن متن است که درک آن کاری است دشوار اما ممکن. معنای قدسی، فهم باطن باطن است، که درک آن برای ما آدمیان فانی ناممکن است. به نظر سوئندبرگ، معناهای قدسی و معنوی در معنای طبیعی حضور دارند، همان طور که واقعیت آسمانی به یاری رخدادهای معنوی در زندگی طبیعی بازتاب دارد، اما نه با زندگی طبیعی می‌توان واقعیت آسمانی را شناخت و نه با معنای طبیعی می‌توان معنای قدسی را. (بابک احمدی، ۱۳۷۲: ۵۰۳/۲) این حکم سوئندبرگ ریشه در مباحث کهن گنوستیک (غنوسی) دارد. فرض این که هر چیز در این جهان، معنایی قدسی در «عالم دیگر» دارد، در مباحث گنوسی آمده است. جنبه‌ای از آن را راجر بیکن در رساله ی Opus Maius چنین آورده است: هر متن نوشتاری آینه‌ای است از متنی که در تقدیر ازلی و آسمانی نوشته شده است. (همو، ۵۰۳/۲)

۳.۴. مدل‌های چهار معنایی

بعد از مدل‌های دو و سه معنایی، نوبت به مدل‌های چهار معنایی رسید. منشأ پیدایش این مدل‌ها از نظر زمانی بیشتر به دوره موسوم به قرون وسطی مربوط می‌شود. در اینجا برخی از این مدل‌ها را معرفی می‌کنیم.

۳.۴.۱. مدل چهار معنایی پردیس (PaRDeS)

واژه پردیس واژه‌ای عبری-آرامی است که در اصل بدون حروف صدادار با چهار حرف PRDS نوشته می‌شود. این واژه به معنای باغ و به طور ویژه «باغ عدن = بهشت عدن» است. در اینجا این کلمه از ترکیب حروف آغازین چهار واژه عبری ساخته شده که بیانگر چهار مرحله در تفسیر کتاب مقدس یهودی-مسیحی است. P از پشات (Pashat) به معنای «ساده = simple»، R از رمز (Remez) به معنای «اشاره = hint»، D از دراش (Drash) به معنای «کاوش = search» و سد (Sod) به معنای «پنهان = hidden» است. موارد یادشده بیانگر چهار لایه از درک کتاب مقدس است که هر لایه‌ای نسبت به لایه قبلی عمیق‌تر است. این لایه‌ها همچون لایه‌های یک پیاز روی یکدیگر قرار گرفته است. در اینجا به شرح اجزای این مدل معنایی همراه با مثالهایی در تفسیر عهد قدیم و عهد جدید می‌پردازیم.

۱- معنای ساده (Pashat)

پشات، اولین سطح معنایی در فهم و تفسیر کتاب مقدس است. این همان معنایی است که در اصطلاح بدان معنای لفظی گفته می‌شود. در این سطح از فهم کتاب مقدس همه الفاظ متن با معنای عادی معنا می‌شود. یک قاعده تفسیری در تلمود می‌گوید، «هیچ عبارتی نباید معنای ساده‌اش مغفول بماند.» (b. Shab. 63a; b. Yab. 24a) به رغم آن که کتاب مقدس مشتمل بر زبان مجازی^۲، سمبلیک^۳، تمثیلی^۴ و معانی سرّی و نهانی^۵ است، اولین چیزی که باید

۱. در قرآن نیز رمزه معنای اشاره به کار رفته: قال آیتک ان لا تکلم ثلاثه ایام الا رمزا (آل عمران، ۴۱)

۲. مانند مزامیر، ۳۶:۷.

۳. مانند رومیان، ۵:۱۴.

۴. مانند غلاطیان، ۴:۱۹-۳۱.

۵. مانند مکاشفه، ۱۳:۱۸ و اول قرنتیان، ۲:۷.

بدان توجه داشت، معنای لفظی یا پشوات است چرا که این معنا به عنوان شالوده و سنگ زیربنای فهم کتاب مقدس به شمار می‌آید.

۲- معنای تلویحی^۱

مرحله دوم در فهم کتاب مقدس مرحله رمز یا معنای تلویحی است. برخی از معانی عمیق‌تر متن را نمی‌توان از طریق پشوات به دست آورد. نمونه‌ای از این سطح از معنا را می‌توان در آیات زیر از کتاب مقدس دید.

اگر کسی با وارد کردن ضربه‌ای به چشم غلام یا کنیزش او را کور کند، باید او را به عوض چشمش آزاد کند. اگر کسی دندان غلام یا کنیز خود را بشکند، باید او را به عوض دندانش آزاد کند. (سفر خروج، ۲۱: ۲۶-۲۷)

از این آیات فهمیده می‌شود که ما در برابر دیگر اعضای بدن بنده یا کنیز نیز مسئولیت داریم. از آنچه دانشمندان کتاب مقدس در مورد دو معنای پشوات و رمز گفته‌اند به دست می‌آید که مراد از اولی معنای مطابقی و مراد از دومی معنای تضمینی و التزامی است.

۳- معنای کاوشی^۲

سومین سطح معنا، معنای کاوشی است. این معنا در واقع همان معنای مجازی، تمثیلی و موعظه‌ای از متن است. برای فهم این سطح از معنا باید فرد خلاقیت داشته باشد تا بتواند با مقایسه متن با بخشهای دیگر کتاب مقدس که دارای وحدت موضوعی هستند و نیز با استفاده از دیگر متون ادبی و مسائل مطرح در زندگی به کشف معانی جدید نایل آید. در باره این سطح از معنا مفسران یهودی و مسیحی چند نکته را یادآوری کرده‌اند:

۱. نباید به بهانه عرضه معنای دراش، معنای لفظی را نادیده گرفت. همچنین نباید این معنا با معنای لفظی مغایر باشد. چرا که تلمود می‌گوید، هیچ عبارتی بدون معنای لفظی نیست.
۲. باید گذاشت کتاب مقدس به وسیله خودش تفسیر شود. بنابراین برای تفسیر یک متن دارای معنای مجازی باید به دنبال آیاتی بود که آن را تبیین کند. برای مثال، آیات سوم تا نهم از

باب سیزدهم انجیل متی را در پرتو آیات هیجدهم تا بیست و سوم از باب دوازدهم انجیل متی می‌توان فهمید. آیات دوازدهم تا شانزدهم از باب اول کتاب مکاشفه را می‌توان در پرتو آیه بیستم همین باب فهمید و یا آیات دوم تا هشتم از باب هفدهم همین کتاب را می‌توان با توجه به آیات هفتم تا هشتم همین باب تفسیر کرد.^۱

۴-معنای پنهان^۲

آخرین سطح معنایی در فرایند فهم و تفسیر کتاب مقدس معنای پنهان یا «سود» است.^۳ در فرایند به دست آوردن این معنا از متن، اغلب، حروف و اژه‌ها را از هم جدا کرده و نظم دیگری بدان می‌بخشند. برای مثال، می‌توان از آیه هیجدهم از باب سیزدهم کتاب مکاشفه نام برد که در آن از حیوانی سخن به میان آمده که ارزش عددی آن ۶۶۶ است. برای کشف این سطح معنایی از عبارات کتاب مقدس، مفسر باید با زبان عبری و ارزش عددی حروف آشنا باشد. گفتنی است که برداشت‌های کابالایی از متن در رده چهارم از مدل پردیس قرار می‌گیرد. کابالا^۴ از نظر لغوی به معنای «سنت شفاهی» است. دایره المعارف و لغت‌نامه‌ها آن را شاخه مبهم و سری یهودیت تعریف می‌کنند. بر اساس این تعریف، کابالا به موشکافی معانی پنهان تورات و دیگر نوشته‌های یهودی می‌پردازد (هارون یحیی، ۱۳۸۵: موعود، ش ۶۱، ص ۶۶) و تنها کسانی که بر آن واقف باشند معنای حقیقی کتاب مقدس را می‌فهمند. اندیشه‌پردازان و گردانندگان فرقه کابالا مدعی بودند که این طریقت مکمل تورات است؛ اسراری است که خداوند به طور شفاهی و خصوصی به موسی ابلاغ کرد تا تنها در اختیار محرمان «قوم برگزیده» قرار گیرد.^۵ به نوشته ایکو، بعضی یهودیان سرشته رموز خاص را آموختند و سپس آنها را در پنج کتاب عهد عتیق جا دادند. اما تنها کابالیست‌ها این رمز را که پنهانی انتقال یافته

۱. نمونه‌هایی دیگر: متی، ۲: ۱۵ با هوشع، ۱۱: ۱؛ متی، ۳: ۱۱ با اشعیا، ۴۰: ۳؛ رومیان، ۵: ۱۴ با پیدایش، ۳:

2. Sod

۳. برای مثال بنگرید به: اول قرن‌تیان، ۲: ۷-۱۶.

4. Kabbalah

5. <http://bashgah.net>

درک می‌کنند. کتاب «ژهر»^۱ که کتاب اصلی کابالا می‌باشد با اسرار این پنج کتاب ارتباط دارد. (هارون یحیی، موعود، ش ۶۲، ص ۳۸) برای نمونه، تورات بیان می‌کند که خداوند آدم را بر صورت خودش آفریده است. (سفر پیدایش، ۱: ۲۷) یک رمز شکاف کابالیست این برابری آدم با خدا را تأیید می‌کند و می‌گوید: در زبان عبری ارزش عددی اسامی آدم و یهوه به صورت یکسان ۴۵ است. بنابراین بر اساس تعبیر کابالا، یهوه مساوی است با آدم؛ یعنی آدم خدا بود! به این ترتیب اعلام می‌شود که همه انسان‌ها در بالاترین درجه درک مانند خدا بوده‌اند. (همو، موعود، ش ۶۲، ص ۳۸) مهمترین منبع نظام کابالایی، ژهر، نوشته‌هایی به زبان آرامی در تفسیر و تأویل تورات و سایر کتب مندرج در عهد عتیق است. این کتاب از زبان نماد و تمثیل و داستان‌های رازآمیز برای بیان عقاید خود بهره می‌برد.

۲. ۳. ۴. نظام چهار معنایی دیگر

در قرون وسطی یک سیستم چهارمعنایی برای متن کتاب مقدس رایج گشت که مبتکر آن جان کاسین (۴۳۵م) است. مطابق این سیستم، کتاب مقدس دارای چهار معنا به این شرح است: ۱. معنای لفظی؛ ۲. معنای تمثیلی؛ ۳. معنای اخلاقی؛ ۴. معنای آسمانی.

در یک جمله این معانی چهارگانه را می‌توان چنین خلاصه کرد: معنای لفظی نشانگر آن است که چه اتفاق افتاده است، معنای تمثیلی می‌گوید که چه اعتقادی باید داشته باشید، معنای اخلاقی می‌گوید که چه باید بکنید، و معنای آسمانی می‌گوید که چه در پیش روی دارید. با این بیان اجمالی، به تبیین هر یک از این معانی چهارگانه می‌پردازیم.

(۱) معنای لفظی (تاریخی)

امروزه وقتی از معنای لفظی و ظاهری سخن می‌گوییم معمولاً منظورمان آن معنایی است که مؤلف از ظاهر لفظ قصد کرده است. اما در این جا این معنا به طور دقیق مراد نیست، بلکه مراد از آن، رویدادهایی تاریخی است که متن حکایتگر آنهاست. حد اقل می‌توان گفت که در دوره قرون وسطی مراد از معنای لفظی در تفسیر کتاب مقدس این معنا بوده است. بر خلاف مطالعات علمی نوین، در آن دوره هدف از مطالعه تاریخ، حتی تاریخ غیر دینی، تعیین جزئیات

واقعیات نبوده است و حتی کشف پیوندهای موجود بین رویدادهای تاریخی نیز مقصود نبوده است. بلکه تاریخ از آن جهت مورد مطالعه قرار می‌گرفت که درسهای آموزنده‌ای را در بر داشت. در این دیدگاه، حوادث تاریخ بیشتر برای شکل دهی نظام الهی جهان است تا برای [کسب] اطلاعات. (Montague, p67)

نویسندگان قرون وسطی معنای تاریخی را به مثابه پایه یک برج در نظر می‌گرفتند که ضروری است اما تنها زمینه‌ای برای رسیدن به نوک برج است، که از آن به معنای روحانی و یا رمز و راز نام برده می‌شود. به نظر آگوستین تنها در صورتی می‌توان معنای لفظی را نادیده گرفت که معنایی نفرت انگیز باشد. با این حال، معنای روحانی در خود متن نهاده نشده است بلکه در حوادث و وقایعی نهفته است که متن، آنها را گزارش می‌کند. از آنجا که خداوند پدیدآورنده تاریخ است و فقط اینطور نیست که تنها متونی را وحی کرده باشد، خود آثار خلق شده توسط خداوند در تاریخ با شما سخن می‌گویند، در واقع این رویدادها و آثار کلمات خدا هستند که با ما حرف می‌زنند. به طور مثال، آنچه که کتاب مقدس در باره حضرت ابراهیم می‌گوید، هم حادثه است و هم پیشگویی. [یعنی خود این رویداد که در قالب داستان ابراهیم اتفاق افتاده، پیشگویی حوادث بعدی را در خود دارد]. مطابق دیدگاه جان کاسین، آن اموری که در عالم واقعیت روی داده است، به نوعی حکایتگر راز دیگری است. ما امروزه این دیدگاه را اینگونه بیان می‌کنیم، از آنجا که خداوند پدید آورنده تاریخ مقدس است، حوادث پیشین حکایتگر حوادث بعدی هستند.

در برخی از روایات اسلامی نیز حوادث صدر اسلام به عنوان پیشگویی کتبه حوادث آخرالزمان معرفی شده است. به طور مثال، آیه «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ» [آل عمران (۳)، ۱۲۳] به پیروزی امام زمان و یارانش تفسیر شده است. (حویزی، ۱/۳۸۷-۳۸۸)

(۲) معنای مجازی (تمثیلی)

پولس^۱ در نامه به غلاطیان در ارتباط با داستان مربوط به هاجر و ساره از این معنا استفاده کرده است. (رک: نامه به غلاطیان، ۴: ۲۴) در متون عمومی، معنای تمثیلی به معنای شناساندن چیزی

1. Paul

با چیز دیگر است. در مورد عهد عتیق، کاربرد معنای تمثیلی بدین معناست که هرچه در آن گزارش شده است به نحوی اشاره به مسیح دارد. این بدین معناست که هرچه در کتابهای مقدس آمده، با سخنان، با اعمال و با نمونه‌ها، آمدن عیسی را اعلام می‌دارد. بنابراین در تفسیر مسیحی از متون عهد عتیق، تمثیل تنها اختصاص به اقوال و سخنان گزارش شده در این متون ندارد بلکه اعمال و افعال نیز تمثیلی از «خود آشکار سازی» خداوند در عیسی است. (Montague, p67-68)

(۳) معنای روحانی

در هر عبارت از کتاب مقدس، فراخوانی به ایجاد تحول و تغییر، چه تغییر ابتدایی و چه تغییر در تداوم راه طی شده، است. معنای روحانی کتاب مقدس آن است که آنچه در معنای دوم در شخص مسیح جاری دانستیم اکنون در خود جاری بدانیم. این بدان معناست که آنچه از نظر تاریخی در گذشته اتفاق افتاده است روزانه در روح و نفس ما نیز اتفاق می‌افتد: در اعماق وجود ما، هر روز بنی اسرائیل مصر را به مقصد سرزمین موعود ترک می‌کنند؛ هر روز آنها با من (مانند آسمانی) تغذیه می‌شوند؛ هر روز تورات تحقق می‌یابد؛ هر روز مسیح می‌آید؛ هر روز او به بیت المقدس نزدیک می‌شود، و ... هدف از همه کارهای خدا در تاریخ، و تجلی حقیقت آن در مسیح آن بوده که روح و نفس ما تحول یابد. وقتی ما کتاب مقدس را می‌خوانیم در واقع خداوند با ما در بهشت قدم می‌زند. ثمره این مواجهه با خدا رشد مهربانی و خیرخواهی و نوع دوستی است. (Ibid. p69)

(۴) معنای آسمانی

معنای آسمانی، اوج کمال معنای متن کتاب مقدس است. آمدن مسیح به عالم جسمانی معنای تمثیلی تاریخ مقدس است؛ آمدن او به درون قلب و وجود مؤمن، معنای روحانی آن است؛ و آمدن دوباره او در آخر الزمان، معنای آسمانی آن است. (Ibid. p69)

توماس آکویناس هر چهار معنای یاد شده را در قالب مثالی از آغازین عبارات سفر پیدایش آورده است. در این آیات، خداوند دستور می‌دهد «روشنایی بشود»^۱، معنای لفظی این

^۱ - سفر پیدایش، ۱:۳

عبارت مربوط به عالم مادی می‌شود که در ابتدای آفرینش نور پدید آمده است. معنای تمثیلی اش زایش مسیح در کلیسا است [منظور تعمید است که از آن به اشراق نیز تعبیر شده است]. معنای روحانی اش آن است که [در دنیا] ذهن و قلب ما به نورانیت مسیح روشن و منور خواهد شد. معنای آسمانی اش آن است که ما از طریق مسیح به جلال و نور خواهیم رسید. (Ibid.p70)

در کتاب بن سیراخ، از کتب دوره بین عهدین، آمده است: «او که مرا آفریده است، در درون خیمه عبادت من آرمیده است.» مسیحیان می‌گویند معنای لفظی و ظاهری اش، مریم باکره است که عیسی مسیح در درونش به صورت جسمانی آرمیده است. معنای تمثیلی اش کلیساست که، به یک معنا، خدا در آن حضور دارد. معنای روحانی اش نفس مؤمن است و معنای آسمانی اش، ملکوت و بارگاه قدس الهی است که عیسی مسیح برای همیشه در آن آرمیده است. (Ibid. p70)

برخی دیگر از محققان مسیحی تبیین دیگری از این مدل چهار معنایی عرضه کرده‌اند. آنها می‌گویند: در اواخر دوره موسوم به دوره پدران کلیسا در قرون وسطا، نظام معنایی کتاب مقدس در بخش معانی مجازی گسترش یافت تا آنجا که اعتقاد به وجود چهار معنا در سراسر متن کتاب مقدس پدید آمد. حتی در مواردی معانی یک متن به هفت معنا نیز می‌رسید. (Grant, p85) معانی چهارگانه مورد اشاره را چنین بر شمرده‌اند:

معنای لفظی، که ما را به آنچه خدا و پدرانمان انجام داده‌اند رهنمون می‌کند؛

معنای مجازی، که به ما نشان می‌دهد ایمانمان در چه نهفته است؛

معنای اخلاقی که قوانین و مقررات زندگی روزمره را در اختیار ما می‌نهد؛

معنای روحانی (علوی)، که به ما می‌گوید تلاشهایمان به کجا خواهد انجامید. (Ibid, p85)

همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد گرچه این طبقه‌بندی در قرون وسطی به طور گسترده رواج

یافته است، اما در اصل از زمان قدیس آگوستین و جان کاسین وجود داشته است. (Ibid, p85)

در اینجا می‌توان اورشلیم را در چهار معنا تفسیر کرد: از نظر لفظی (تاریخی)، مراد از آن

همان شهر واقع در فلسطین است. از نظر معنای مجازی، مراد از آن کلیسای عیسی مسیح

است. از نظر اخلاقی، دلالت بر نفس و روح آدمی دارد. از نظر معنای علوی و آسمانی، مراد از

آن شهر آسمانی است که مادر و اصل همه ما محسوب می‌شود. (Ibid, p85) این تفسیر

چهارگانه از بیت المقدس بعداً به صورت یک تفسیر استاندارد در آمد، که البته اختصاص به دوران قرون وسطی نیز ندارد بلکه همچنین در آثار نیکولاس لایرا، مارتین لوتر و ملانچتون دیده می‌شود. (Ibid, p54)

۵. نتیجه

از آنچه گفته شد می‌توان بر مطالب زیر به عنوان نتیجه گیری از بحث تأکید کرد:

۱. همه آنچه در تبیین قرآن و کتاب مقدس به کار می‌رود معانی مقصود پدیدآورندگان اصلی متن نیست بلکه برخی از آنها معنایی است که کاربران جدید با به کاربردن متن در سیاقی جدید اراده کرده‌اند که در واقع این دسته از معانی منسوب به آنهاست و تنها الفاظ قرآن و کتب مقدس است که مورد استفاده قرار گرفته است. مقصود برخی از عارفان از معانی تأویلی در مقابل معانی تفسیری، معانی است که در ذهن خواننده متن پدید می‌آید و نه معنایی که گوینده در هنگام استعمال لفظ اراده کرده است.

۲. یکی از دیدگاههای جالب توجه در مدل‌های چند معنایی، مدلی است که برخی از عارفان در حوزه تفسیر و تأویل قرآن و نیز برخی مفسران کتاب مقدس عرضه کرده‌اند و آن این است که گرچه از متن مقدس معنای معینی قصد شده که کسی نمی‌تواند در مقام تفسیر از آن تخطی نماید، اما باید توجه داشت که این متن، کلام خداوند حی و قیوم و یا کلام روح القدس است که زنده و حاضر و همیشه در حال هدایتگری است. بنابراین معنای جدید می‌تواند به اهل قرآن و مؤمنان به کتاب مقدس القا شود.

۳. برخی از مدل‌های چند معنایی در هر سه دین بزرگ ابراهیمی مشترک هستند مانند مدل پردیس (PaRDDeS) که مدل چهار معنایی «ساده، تلویحی، کاوشی و نهانی» را مطرح می‌کند و در روایات اسلامی نیز به چهار معنا از متن در قالب دو مدل بیان شده است، یکی مدل «ظاهر، باطن، حد و مطلع» و دیگری مدل «عبارات، اشارات، لطایف و حقایق».

۴. برخی از مدل‌ها، چند معنایی را در رابطه عرضی، و بعضی در رابطه طولی، و برخی ترکیبی از دو رابطه طولی و عرضی مطرح کرده‌اند، که مدل پردیس از نوع سوم است.

۵. برخی از دانشمندان چند معنایی را صرفاً در قالب دلالت‌های زبانی که در میان اهل زبان رایج است می‌پذیرند مانند دلالت مطابقی و التزامی، اما برخی دیگر بر آنند که متون مقدس

علاوه بر دلالت‌های لفظی، دارای معانی سری هستند که تابع قوانین مربوط به وضع الفاظ برای معانی نیست.

منابع

۱. قرآن کریم (با ترجمه‌های آیت الله مکارم و فولادوند)
۲. کتاب مقدس (ترجمه تفسیری)
۳. آلوسی، محمود، ۱۴۱۷ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، دارالفکر، بیروت.
۴. آمدی، علی بن ابی علی، ۱۴۰۵ق، الاحکام فی اصول الاحکام، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۵. آملی، سید حیدر، ۱۳۶۷ش، نصّ النصوص، انتشارات توس، چاپ دوم، تهران.
۶. آملی، سید حیدر، ۱۳۶۸ش، جامع الاسرار و منبع الانوار، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران شناسی فرانسه، چاپ دوم.
۷. ابن حزم، علی بن احمد بن سعید، ۱۴۰۵ق، الاحکام فی اصول الاحکام، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، بیروت..
۸. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۱ش، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو.
۹. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۱ش، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران، یادآوران.
۱۰. احسانی، ابن ابی الجمهور، ۱۴۰۵ق، عوالی اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعه سید الشهداء.
۱۱. احمدی، بابک، ۱۳۷۲ش، ساختار و تأویل متن، نشر مرکز، تهران.
۱۲. بحرانی، هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، بی تا.
۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۴. توماس، میشل، ۱۳۸۱ش، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز

مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۲ق، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت.
۱۶. خرماشاهی، بهاء الدین، ۱۳۷۴ش، ذهن و زبان حافظ، تهران، معین.
۱۷. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۱۴ق، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، دارالفکر، بیروت.
۱۸. حیدری، سید علی تقی، ۱۳۶۴ش، اصول الاستنباط، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۱۹. خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۱۳ق، کفایه الاصول، قم، لقمان.
۲۰. زغلول، محمد سعید بن بیونی، ۱۴۱۰ق، موسوعه اطراف الحدیث النبوی، عالم التراث، چاپ اول، بیروت.
۲۱. شمس العلمای گرگانی، محمد حسین، ۱۳۷۷ش، ابداع البدایع، به اهتمام حسین جعفری و با مقدمه دکتر جلیل تجلیل، تبریز، انتشارات احرار، چاپ اول.
۲۲. شمیسا، سیروش، ۱۳۷۲ش، نگاهی تازه به بدیع، تهران، انتشارات فردوس، چاپ پنجم.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین، ۱۹۷۴، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۴. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۰۸ق، جامع البیان عن تأویل ای القرآن، دارالکفر، بیروت.
۲۵. فیض کاشانی، مولی محسن، الصافی فی تفسیر القرآن، دارالمرتضی، مشهد، بی تا.
۲۶. کزازی، میر جلال الدین، ۱۳۷۳ش، زیباشناسی سخن پارسی، تهران، کتاب ماد (وابسته به نشر مرکز)، چاپ اول.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۳ق، الکافی، تحقیق محمد جواد الفقیه و یوسف بقاعی، دارالاضواء، چاپ اول، بیروت.
۲۸. متقی هندی، ۱۴۰۶ق، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، مؤسسه الرساله، بیروت.
۲۹. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم،

بیروت.

۳۰. مظفر، محمد رضا، ۱۴۱۲ق، المنطق، قم، انتشارات فیروزآبادی.
۳۱. وحیدیان کامیار، تقی، ۱۳۷۹ش، بدیع از دیدگاه زیبایی شناسی، تهران، انتشارات دوستان.
۳۲. هیثمی، نورالدین علی بن ابی بکر، ۱۴۱۴ق، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، تحقیق عبدالله محمد الدرویش، دارالفکر، بیروت.

مقالات

۱. رایینسون، نیل، زمستان ۱۳۸۴، عیسی در قرآن عیسای تاریخی و اسطوره تجسد، ترجمه محمد کاظم شاکر، هفت آسمان، شماره ۲۴، سال ششم.
۲. هارون یحیی، ۱۳۸۵ش، داستان حقیقی کابالا، ترجمه باران خردمند، نشریه موعود، سال دهم، شماره ۶۲.
۳. هارون یحیی، ۱۳۸۵ش، شوالیه‌های معبد، ترجمه باران خردمند، نشریه موعود، سال دهم، شماره ۶۱.

کتاب و مقالات لاتین

1. Bruns, Jerald L., 1992, "The mythical Hermeneutics of Al-Ghazali" *Hermeneutics: Ancient and Modern*. New Haven and London: Yale University Press.
2. Grant, Robert & Tracy, David, 1984, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, (SCM PRESS LTD, London).
3. Hick, John H., (1990), *philosophy of Religion*, (fourth edition), New Jersey: Prentice-Hall, Inc. p56.
4. Montagu, George T. 1997, *Understanding the Bible: A Basic Introduction to Biblical Interpretation*, S.M. PAULIST PRESS New York, 1997.
5. Raymond E. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*
6. Sammons, Eric, *Interpreting the Holy Bible*, <http://www.christendomawake.org/default.html>
7. Wolfson, Elliot R., *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, And Hermeneutics*