

## مقایسه و تحلیل روش‌شناسی هرمنوتیک قرآن علامه طباطبائی و دکتر نصر حامد ابوزید

صغری خیرجوی لاتی\* - محمدمهدی علیمردی\*\*

### چکیده

رویکردهای نوین در مواجهه با متن، سبب تحولات بزرگی در فهم و تفسیر متون مقدس شده است. این رویکردها اسلام را در بر گرفته که دینی متن محور است و باعث پیدایش دیدگاههای نو در شناخت و فهم قرآن شده است. یکی از این دیدگاه‌ها پژوهش ادبی قرآن است که با تحولات نظریه و نقد ادبی نوسان‌های فراوانی پیدا کرده است. این نوع از پژوهش، وحی از نظر مؤمنان یعنی الهی بودن آن را نادیده می‌گیرد که نتیجه آن باعث دور شدن از شناخت مؤمنانه دین و ادبی شدن فهم آن می‌شود. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی تحلیلی و انتقادی - مقایسه‌ای به مسئله روش فهم و تفسیر قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی، صاحب تفسیر ارزشمند المیزان (نماینده یکی از روش‌های فهم سنتی) و نصر حامد ابوزید، متفکر نام‌آشنای مسلمان (نماینده روش فهم جدید) می‌پردازد تا همانندی‌ها و ناهمانندی‌های میان نظریات این دو متفکر را در این باره آشکار کند؛ زیرا آراء این دو متفکر در تقابل با هم است و مقایسه آنها راهگشای جستجوگران در کشف حقیقت خواهد بود. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد اصول فکری این دو اندیشمند درباره مبانی فهم قرآن، بسیار دور از هم و متفاوت است؛ البته ریشه این اختلاف عمیق را باید در بینش و نحوه نگرش آن دو به انسان و جهان و خلقت آن دو دانست. اساس پروژه نصر حامد ابوزید، نوسازی اندیشه دینی با تأویل (تفسیر به رأی) است. روش فهم او ناظر به واقعیات خارج از وحی است و بیشتر به فهم تاریخی با روش‌های پوزیتیویستی گرایش دارد. او معنا را نزد مفسر می‌داند و امکان داوری میان تفاسیر مختلف را نمی‌پذیرد. همچنین تلاش می‌کند برای فهم قرآن آن را عرفی سازد. بر اساس مبانی هرمنوتیکی ابوزید که از روش پژوهش ادبی ناشی می‌شود، اصل دین و ماهیت وحی دگرگون می‌شود. حال آنکه علامه طباطبائی روش فهم قرآن را از توصیه‌های شارح برداشت می‌کند و برای فهم صحیح قرآن پدیدارشناسانه می‌اندیشد. او فهم معتبر قرآن را در گرو قدسی شدن انسان می‌داند. از نظر او، معنا همان مراد مؤلف است و امکان داوری میان تفاسیر مختلف وجود دارد.

از نظر علامه، ایمان به هدایت ابدی قرآن با نگرشی خاص به جهان و خالق آن امکان‌پذیر است. ایمان چیزی از جنس عقل نیست و نباید توقع داشت انسان به صرف هدایت عقل به همه آنچه پیامبران رسیده‌اند، برسد. دیگر اینکه درجات بالای ایمان با شهود، ممکن است و شهود فقط با تزکیه و تأمل به همراه راهنمایی انبیاء ممکن است. با عقل محض، فهم بسیاری از حقایق قرآن به دست نمی‌آید؛ یعنی چیزی که ابوزید در تلاش است به آن برسد.

### واژه‌های کلیدی

قرآن، فهم تفسیر، هرمنوتیک، روش هرمنوتیکی

## مقدمه

بحث درباره روش‌های گوناگون فهم متون مقدس در طول تاریخ اسلامی، همواره شایان توجه مسلمانان بوده و آراء گوناگون و شیوه‌های تفسیری متفاوت را به وجود آورده است که همان نظریه‌های رایج و سنتی و متداول تفسیری در میان عالمان مسلمان بوده و اساس آن، پیش‌فرض‌هایی نسبت به قرآن و پیش‌فرض‌هایی درباره نحوه تفسیر آن است (واعظی، ۱۳۹۰: ۱۴ - ۱۷)؛ اما متن محوری اسلام در عصر حاضر به پیدایش روش‌های نو در شناخت و فهم قرآن منجر شده که یکی از آنها روش پژوهش ادبی قرآن است و با تحولات نظریه و نقد ادبی نوسان‌های فراوانی پیدا کرده است. این نوع از پژوهش، ذات وحی، یعنی الهی‌بودن آن را نادیده می‌گیرد که نتیجه آن، دور شدن از اصول متدینانه شناخت و فهم دین و ادبی شدن نگرش درباره آن می‌شود.

اندیشمندان مسلمان زیادی درباره دانش تفسیر به‌صورت عام و نیز تفسیر قرآن به‌صورت خاص سخن گفته‌اند. در این میان، علامه طباطبایی (نماینده یکی از روش‌های فهم سنتی)، صاحب تفسیر ارزشمند المیزان، از یک‌سو بهترین روش تفسیر قرآن را تفسیر آیات به کمک آیات دیگر قرآن می‌داند و از سوی دیگر، نصر حامد ابوزید، متفکر نام‌آشنا و نواندیش مسلمان (نماینده روش فهم جدید)، شایسته توجه‌اند. ابوزید به فهم متن قرآنی به مثابه محصولی فرهنگی معتقد است که موجب خلق تفسیری متمایز می‌شود؛ تفسیری که شرایط انتظارات و سؤالات زمان نزول را اساس فهم و تأویل و هر تفسیری را بدون توجه به این مسئله ناقص و غیرممکن می‌داند.

این مقاله با هدف مقایسه میان روش هرمنوتیکی ابوزید و علامه در فهم قرآن به بررسی برخی از آثار آنان پرداخته و میان آنها مقایسه‌ای برقرار کرده است تا در چارچوب یک ارزیابی تحلیلی و انتقادی، پیامدها و علل به کارگیری هریک از این روش‌های مختلف را تبیین کند. علامه، مفسری که با روش تفسیری سنتی به فهم قرآن می‌پردازد و ابوزید که تلاش دارد با روش‌های جدید

علمی در علوم انسانی نظریه‌ای نو در تفسیر بپروراند.

## پیشینه و ضرورت تحقیق

همان‌گونه که پیش‌تر آمد روش‌های گوناگون فهم متون مقدس، آراء و شیوه‌های تفسیری متفاوت را به وجود آورده است که اساس آن، پیش‌فرض‌هایی نسبت به قرآن و نحوه تفسیر آن است؛ اما این پیش‌فرض‌ها در دهه اخیر به سبب طرح برخی نظریه‌های تفسیری برخی از نواندیشان مسلمان به چالش کشیده شده‌اند؛ بنابراین به سبب اهمیت موضوع وحی در تفکر اسلامی، ضرورت بررسی این چالش‌ها آشکار می‌شود؛ اما به جرأت می‌توان گفت هنوز پژوهش مستقل و روشمند تألیف نشده است که بی‌طرفانه به همه زمینه‌های این جریان بپردازد. کتاب احمد ادریس الطعمان اهل سوریه - که در ریاض به چاپ رسیده است - در میان کتب عربی که به نقد نظرات نومعتزله پرداخته است تا حدودی تلاش در حل مشکل دارد. در ایران هم هنوز کتابی جامع در جریان‌شناسی و نقد نواندیشان تألیف نشده است، مگر کتاب «نومعتزلیان» وصفی<sup>۱</sup> که در شمار نخستین آثار در این باره بوده است؛ اما در کمال اختصار و در اصل مصاحبه است. این پژوهش از میان نواندیشان دینی معاصر، آراء نصر حامد ابوزید را شایان توجه قرار داده است؛ چون در میان نواندیشان ایرانی اقبال زیادی دارد. او تلاش دارد روش نوینی در فهم قرآن پایه‌گذاری کند و از میان مفسران سنتی معاصر به آراء علامه طباطبایی در فهم قرآن پرداخته که نظریه تفسیری سنتی است و آراء ایشان درباره فهم قرآن، مرجع بسیاری از پژوهشگران بوده است. این پژوهش میان نظرات ابوزید که درست در مقابل نظریه‌های فهم و تفسیر رایج قرار دارد با نظرات علامه مقایسه‌ای تحلیلی و انتقادی انجام داده است.

با آنکه پژوهش‌های متعددی درباره تفسیر المیزان

۱. وصفی، محمدرضا، نومعتزلیان، گفت‌وگو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد آرکون، حسن حنفی.

هرمنوتیک فلسفی در مقابل هرمنوتیک کلاسیک قرار می‌گیرد. هرمنوتیک فلسفی به دنبال شناخت هستی و حقیقت مفسر است و از نظر او، قصد مؤلف اهمیتی در معنای متن ندارد. هرمنوتیک فلسفی بیشتر بر آراء فلسفی مارتین هایدگر تکیه دارد. هایدگر شناخت معنای هستی را با شناخت ساختار وجود انسان امکان‌پذیر می‌داند. از نظر او، هدف از فهم متن، کشف معنای نهفته در آن نیست؛ بلکه به معنای گشودن آن امکان وجودی‌ای است که در متن وجود دارد. هایدگر بر پیش دید و پیش ساختار تأکید دارد و اشاره‌هایی به تاریخ‌مندی وجود می‌کند. گادامر در این باره بسیار از هایدگر متأثر است. او پیش‌داوری را که به گمان هرمنوتیک کلاسیک، مانعی برای فهم صحیح بود، نه تنها مانعی برای فهم نمی‌داند، وجود آن را از ضروریات دریافت صحیح معنای متن می‌شمرد. از نظر گادامر، انسان در فرایند فهم در حصار پیش‌دانسته‌ها، پیش‌فرض‌ها، پرسش‌ها و پیش‌داوری‌های خود قرار دارد و این امور در فهم او تأثیر می‌گذارد؛ بنابراین با توجه به اینکه افق معنایی متن و مفسر هر دو تاریخی اند، فهم نیز تاریخ‌مند خواهد بود. پس جریان فهم، فرایندی پایان‌ناپذیر است و با تغییر زمان تفاسیر نو به وجود می‌آید. از نظر او، فهم متون، نسبی است و معیاری برای تشخیص فهم صحیح از ناصحیح در فهم‌های متکثر وجود ندارد (همان: ۱۰۷ و ۱۰۸).

#### تفسیر، تأویل، روش هرمنوتیکی

معنای لغوی تفسیر از نگاه زبان‌شناسان عرب بیان (طریحی، ۱۴۰۸: ماده ف س ر)، ابانه (زبیدی، ۱۳۸۵ ق: ماده ف س ر)، جداکردن (دهخدا، ۱۳۷۷: ماده ف س ر)، شرح‌دادن چیزی، پیداکردن و آشکارکردن امر پنهان، کشف و اظهار معنای معقول (مفاهیم عقلی و تجربی که با عقل فهمیده می‌شود) (زبیدی، ۱۳۸۵ ق: ماده ف س ر) بیان معنای سخن (صفی‌پور، ۱۳۵۶: ماده ف س ر)، آزاد و جریان‌بخشیدن و سرازیرساختن (فیروزآبادی، ۱۹۶۴: ج ۱) تفسیر در باب تفعلیل نیز در همین معانی به کار رفته

صورت گرفته است؛ اما کار جامع مقایسه مبانی نظریه تفسیری علامه طباطبائی به‌عنوان نظریه سنتی در فهم با مبانی نظریه تفسیری ابوزید به‌عنوان نظریه مدرن در دانش تفسیر وجود ندارد؛ بنابراین آشکارکردن مبانی و خاستگاه نظریه تفسیری و روش فهم این دو متفکر و مقایسه آنها با یکدیگر ضروری است.

#### مفهوم‌شناسی

##### هرمنوتیک

اصطلاح «هرمنوتیک» از فعل یونانی به معنای تفسیر کردن، تأویل کردن، به زبان خود برگرداندن و شرح‌دادن گرفته شده است و با «هرمس» خدای یونانی و پیام‌آور خدایان ارتباط دارد (Palmer, pp12-13). هرمنوتیک، روش‌شناسی تفسیر متون مقدس است. هرمنوتیک معاصر از آغاز قرن هفدهم میلادی شکل گرفت و قبل از آن، به عنوان یک علم مستقل معروف نبود. امروزه هرمنوتیک شاخه‌ای از دانش بشری درباره معرفت و فهم و تفسیر است. در سیر تحول هرمنوتیک معاصر سه مرحله درخور توجه است: هرمنوتیک کلاسیک، هرمنوتیک رمانتیک و هرمنوتیک فلسفی که دو مرحله آخر مربوط به هرمنوتیک مدرن است (عینی‌زاده، ۱۳۶۸: ۱۰۱ - ۱۰۳).

از نظر هرمنوتیک کلاسیک، اگر موانع را از سر راه اندیشه و فهم برداشته شود، فهم ممکن می‌شود. منظور از موانع، ابهامات متن است که باید با ابداع قوانین درست فهم متن از میان برداشته شود. همچنین این هرمنوتیک برای متن، معنای نهایی و معین را می‌پذیرد که همان مراد و مقصود مؤلف یا گوینده است. پس هرمنوتیک کلاسیک تا حدود زیادی به نگرش سنتی تفسیر در الهیات مسیحی شباهت دارد؛ زیرا هر دو، کار مفسر را آشکارکردن مراد مؤلف و تبیین ابهامات آن می‌دانند (همان: ۱۰۳ و ۱۰۴). هرمنوتیک کلاسیک تلاش دارد با استفاده از ضوابط تفسیر و مباحث «دلالت لفظی»، مراد مؤلف و معنای متن را کشف کند، یعنی با استفاده از روش.

است (زبیدی، ۱۳۸۵ ق: ماده ف س ر)؛ به گونه ای که مفهوم تأکید و مبالغه در آن نهفته است (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن).

اما در معنای اصطلاحی تفسیر علامه می نویسد: تفسیر، پرده برداری از مدالیل واژگان و تبیین معنای آنهاست. پس معنای ظاهری الفاظ که از همان آغاز از ظاهر کلام، معلوم است، تفسیر نامیده نمی شود؛ زیرا کشف و تبیین در تعریف تفسیر به وجود درجه ای از خفا و پیچیدگی در معنی الفاظ اشاره دارد که می باید از راه تفسیر کشف شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۴ و ۵).

کلمه تأویل مصدر باب تفعیل از ماده «اول» به معنی «بازگشت» و معنی تأویل ارجاع به اصل و ارجاع به سرانجام است (سجستانی، ۱۴۱۰ ق: ذیل آیه ۷ سوره آل عمران). علامه راه رسیدن به معانی باطنی قرآن را تأویل می داند که در انحصار معصومین و راسخون در علم قرار دارد؛ البته این تأویل چیزی غیر از تأویل مصطلح و تأویل عرفانی و کلامی است. او می نویسد: «تأویل» از لحاظ معنی، همانند مدلول لفظ نیست. تأویل هر چیزی، حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می گیرد و آن چیز به نحوی تحقق دهنده و حامل و نشانه اوست (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۳۸). تأویل آیات، ناظر به واقعیاتی است که معانی آیات از آنها سرچشمه می گیرد و علم آن نزد خداوند است. تأویل قرآن حقایق خارجی است که آیات قرآن از معارف، شرایع و سایر بیاناتش به آن مستند است. علامه جایگاه تأویل قرآن را در ام الكتاب می داند و می نویسد تأویل قرآن، عینی و متعالی و بالاتر از آن است که شبکه الفاظ بتواند بر آن احاطه یابد و اگر خداوند آن حقیقت را در قالب الفاظ درآورده است، برای تقریب به ذهن ماست. رابطه الفاظ و تأویل مثل رابطه مثل و ممثل است. خداوند مقاصد عالی را با ضرب المثل بیان کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۵۴-۲۴)؛ بنابراین باید گفت ایشان رابطه لفظ با تأویل را از نوع دلالت مطابقی نمی داند؛ بلکه رابطه علیت و معلولیت را بین آنها جاری می کند؛ یعنی حقیقت خارجی منشأ حکمی از

احکام یا بیان معرفتی از معارف است و آن احکام یا بیانات از آن حقایق حکایت می کنند؛ البته علامه ضمن پذیرش معنای باطنی برای قرآن منکر معنای ظاهری قرآن یعنی تنزیل نیست؛ پیامبر (ص) و ائمه (ع) هم به معنای ظاهری و هم به معنای باطنی قرآن پرداخته اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: مقدمه). پس تنزیل معنای روشن و تحت اللفظی آیات و تأویل حقیقت خارجی است که آیه از آن حکایت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۴).

در حالی که ابوزید تفسیر را همان شرح الفاظ پیچیده قرآن و تأویل را تلاش برای فهم معنی آیات قرآن با تکیه بر سیاق آنها در بستر سنت با بهره گیری از علوم قرآن می داند (ابوزید، ۲۰۱۴م: ۱۰۱). او هدف اول تأویل را کشف مراد و دلالت های قرآن می داند (وصفی، ۱۳۸۷: ۴۹) و گاهی آن را به معنی نادیده انگاشتن معنای ظاهری آیات قرآن و حمل آنها بر معنای مجازی می گیرد (همان: ۳۷). او تفسیر را همان شرح الفاظ پیچیده قرآن و تأویل را تلاش برای فهم معنی آیات قرآن با تکیه بر سیاق آنها در بستر سنت با بهره گیری از علوم قرآن می داند (ابوزید، ۲۰۱۴م: ۱۰۱).

روش هرمنوتیکی در این پژوهش، آن دسته از پیش فرض ها و باورهای اعتقادی یا علمی است که مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آنها به تفسیر و فهم می پردازد. هر مفسری ناچار است اصول خویش درباره موضوعات اساسی مؤثر در جریان تفسیرش را آشکار کند. در واقع روش هرمنوتیکی هر مفسر، روش صحیح و اصول و قواعد حاکم بر تفسیر و فهم او را بیان می کند و شامل باورها و پیش فرض های خاص او خواهد بود.

روش شناسی علامه طباطبائی در فهم قرآن روشی که علامه با آن به فهم قرآن می پردازد با دقت در آثارش به ویژه تفسیر المیزان آشکار می شود. علامه در تفسیر المیزان تلاش می کند در دو عرصه مفهومی و مصداقی و نیز عقلایی و فراعقلایی، تفسیری فراسطیحی از آیات قرآن ارائه کند و در پس ظاهر قرآن معانی دیگری بیابد. او تصویری خاص از انسان و عالم هستی به دست

قرآن» می‌نامند. روش تفسیر قرآن با قرآن به نحوی فعلیت بخشیدن به بخش پنهان متن با استفاده از متن است. از طرف دیگر، اعتقاد علامه به وجود معانی طولی متعدد برای قرآن به نوعی مراد جدی بالقوه خداوند است. درخور ذکر است علامه دارای مشرب فلسفی صدرائیی است. اساس حکمت متعالیه، تبیین معارف کشف و شهود به زبان عقل و برهان و جمع میان عرفان و برهان است. صدرالمآلهین نخستین کسی است که توفیق آمیختن حکمت نظری و عملی را می‌یابد و راه اشراق را با عمل، ارتباط داده و آن را در خدمت تفسیر قرآن قرار می‌دهد (صدرالمآلهین، بی‌تا، ج ۱: ۸). علامه با تأسی به حکمت متعالیه در تفسیر المیزان نقل را با عقل پیوند می‌دهد. او مباحث حکمت متعالیه مثل اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری و ... را با تحلیل منطقی مشاء پیوند می‌زند؛ یعنی با حفظ موضع صدرائیی خود در باب جایگاه شهود در کشف حقیقت، از عقل به‌مثابه ابزاری قوی برای ادراک حقیقت بهره می‌برد و مباحث فلسفی را با معیار منطقی ابن‌سینایی، تبیین و از بیان مطالبی که اثبات شده با قیاس منطقی نیست، پرهیز می‌کند. به این دلیل مباحث فلسفی، روایی و عرفانی را در تفسیر خود مجزا کرده است. علامه از نظر معرفت‌شناسی در میان فلاسفه واقع‌گرا قرار می‌گیرد؛ یعنی نخست، واقعی بودن جهان هستی را باور دارد. دوم، به وجود واقعیت‌هایی در ورای نفس انسان (عین) معتقد است. سوم، به امکان شناخت صحیح و مطابق واقع از عین، برای انسان به‌صورت ثابت اذعان دارد (مطهری، بی‌تا: ۱۰۸-۱۰۳). بنابر این مبانی، علامه قرآن را «عینی» می‌داند که در عالم خارج وجود حقیقی دارد و امکان شناخت صحیح آن برای انسان میسر است؛ البته اگر از روش صحیح استفاده کند. او این روش صحیح را «روش قرآن با قرآن» نامیده است.

#### تحلیل روش تفسیر قرآن با قرآن علامه طباطبائی

همان‌گونه که پیش‌تر آمد، روش فهم قرآن علامه «روش

می‌دهد که از بینش قرآنی او سرچشمه می‌گیرد. این تصویر خاص، او را به‌سوی هرمنوتیکی ویژه و معیارهای خاص تفسیر کتاب مقدس سوق می‌دهد. بنابراین فهم آیات قرآن و رسیدن به قصد خداوند را مشروط به استفاده از روش‌هایی می‌داند که بر اصولی خاص و محکم بنا شده باشند تا از دخالت پیش‌فرض‌ها و افکار مفسر در فهم جلوگیری کند.

قبل از پرداختن به روش تفسیر قرآن علامه باید به مسئله‌ای مهم توجه داشت و آن نقش مفسر در تفسیر قرآن است.

این اصل «که هر متنی ناگفته‌هایی دارد» درباره قرآن هم صدق می‌کند. هر متن قسمتی از سخنان خود را آشکار و قسمتی را ناگفته می‌گذارد و فهم آن را بر عهده خواننده می‌نهد تا براساس پیش‌دانسته‌ها و آگاهی‌هایش آنها را کشف کند. خداوند هم بر مبنای این اصل، متنی را به وجود آورده است. خداوند آنچه را لازم بوده، آشکار - مراد بالفعل - و کشف قسمت‌های دیگر را بر عهده مخاطبان گذاشته است. قرآن با پایین‌ترین سطح ظاهری، بهترین معنا را القا می‌کند. تفاوت اصلی نصّ با متون دیگر، در سطح به فعلیت نرسیده آن است که با بیشتر شدن دانش خواننده از دوره‌ای به دوره دیگر، به فعلیت رسیدن دلالت‌های نصّ هم متحول خواهد شد. اگر رابطه رسول با خدا در سطحی عمودی در نظر گرفته شود، وظیفه مفسر در سطح افقی فعلیت‌بخشی به نصّ و مشارکت با آن است تا قابلیت‌های نهفته در نصّ، فعلیت یابد. تفاسیری مانند المیزان، مجمع‌البیان و غیره حاصل کار برای فعلیت‌بخشی نصّ هستند. از نمونه‌های فعلیت‌بخشی به نصّ کشف قسمتی از آیه است که به قرینه حذف شده است؛ مانند سوره رعد آیه ۳۱ (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۱۷۶ - ۱۸۰). همه دلالت‌هایی که در سطح پنهان نصّ می‌مانند و مفسران می‌باید به آنها فعلیت ببخشند، در حوزه مراد جدی بالقوه قرار دارند (همان: ۱۸۶).

روش تفسیر علامه در قرآن را «روش تفسیر قرآن با

۹- همه آیات قرآن، کلام پیوسته و منسجم است. پس برای فهم صحیح آن باید هر آیه را با آیات دیگری تفسیر کرد که از نظر موضوع و محتوا با آن یکسان است؛ در غیر این صورت، تفسیر به رأی صورت می‌گیرد. مفسر نباید انتظارات نادرست خود را بر قرآن تحمیل کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۷۶).

۱۰- آموزه های قرآنی برای همه اعصار و اقوام است (اعتقاد به فطرت مشترک برای انسان) (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۷۹). قرآن شامل همه معارفی است که بشر برای رسیدن به سعادت تا روز قیامت بدان نیاز دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۳۳ نقل به مضمون).

۱۱- همه انسان‌ها توان درک همه حقایق قرآنی را ندارند. عقل انسان در فهم کامل قرآن ناتوان است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۷، ۴۷، ۲۰۷ و ۳۴).

۱۲- انسان باید برای فهم معتبر و کامل قرآن، قدسی شود.

استفاده از روش تفسیر قرآن با قرآن قدمتی طولانی دارد. پیامبر اکرم «صلی الله علیه و آله» و ائمه اطهار از آن بهره برده اند و مفسران از طبقه صحابه و تابعین نیز از روش تفسیری قرآن با قرآن استفاده می‌کرده‌اند. در زمان‌های بعد هم اشخاصی همچون سیدرضی، شیخ طوسی، طبرسی، زمخشری و ابن کثیر در تفاسیر خود از این روش استفاده کرده‌اند (بابایی، ۱۳۷۹: ۲۶۳ - ۲۶۶). در عصر حاضر، تفاسیر زیادی با استفاده از این روش نگاشته شده‌اند. غیر از المیزان علامه طباطبائی، تفسیر القرآن للقرآن از شیخ عبدالکریم خطیب و نیز اضاء البیان فی تفسیر القرآن بالقرآن از شتیطی (معاصر) نیز با همین روش به تفسیر قرآن پرداخته‌اند. این روش تفسیری منشأ فطری و عقلانی دارد و همه مفسران اسلامی آن را قبول کرده‌اند؛ ولی نخستین بار علامه طباطبائی اصول این روش را پی ریزی و به صورتی قانونمند ارائه کرده است (ربانی، ۱۳۸۳: ۵۷).

در این روش قرآن نوعی خطاب لفظی است که با وحی الهی بر پیامبر «صلی الله علیه و آله» الهام شده است؛

تفسیر قرآن با قرآن» از پیش فرض های او نسبت به فهم و ماهیت قرآن مایه می‌گیرد. پیش فرض‌هایی که از بینش قرآنی او حاصل می‌شود و به او هرمنوتیک خاص قرآن را الهام می‌کند. برخی از پیش فرض‌های تفسیری علامه عبارت‌اند از:

۱- قرآن، وحی الهی است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۵۲ تا ۱۵۵). پس خداوند شایسته‌ترین مفسر آن است (نحل/۶۴).

۲- هدف از فهم قرآن، فهم مراد خداوند است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۴). قرآن معنایی معین و فهم‌پذیر دارد (طباطبائی، ۱۳۷۳: ۱۸ تا ۲۵). پس علامه مؤلف‌محور است.

۳- برای فهم قرآن باید از همان اصولی استفاده کرد که در عصر نزول، حاکم بوده است. معلمان واقعی قرآن به حکم قرآن، پیامبر «صلی الله علیه و آله» و ائمه معصومین علیهم السلام هستند (نحل/۶۴؛ واقعه/۷۷ - ۸۰).

۴- قرآن از نظر محتوا و مدلول چنان نیست که با یک فهم متعارف به حقیقت آن رسید. پس نباید با آن عرفی، برخورد و به فهم گزاره‌ای اکتفاء کرد. توجه به روش توصیه‌شده شارع در فهم قرآن ضروری است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۷۷ و ج ۱: ۲۶۰).

۵- قرآن پیام‌های خود را با روش زبان عمومی و براساس اصول محاوره‌عقلانی بیان می‌فرماید. پس همه ضوابط زبان و دلالت‌های لفظی در فهم معنای ظاهری بر آن حاکم است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۷۴).

۶- همه آیات قرآن دارای معانی باطنی‌اند. با تأویل، معنای آنها به دست می‌آید؛ ولی تأویل در انحصار معصومین و راسخون در علم است (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۴۰).

۷- معانی لفظی و باطنی در طول هم هستند و با هم تنافی ندارند و هر دو مراد خداوند هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۶۴).

۸- قرآن در تفسیر خود مستقل از غیر است (طباطبائی، ۱۳۷۳: ۱۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۹ و ج ۳: ۷۸).

ایشان کافی دانستن فهم متعارف را برای فهم حقایق قرآن باعث آشفتنگی ذهن در شناخت آموزه‌های قرآن می‌داند؛ بنابراین در تفسیر قرآن فقط به فهم گزاره‌ای اکتفا کردن کافی نیست؛ بلکه باید از راهی که شارع برای فهم قرآن ارائه داده است هم استفاده کرد. علامه بی توجهی به این روش را سقوط در وادی تفسیر به رأی می‌داند. در روایات آمده که تفسیر به رأی مطابق با واقع نیز اشتباه است؛ یعنی تفسیر به رأی روش غیرصحیح است، نه فقط برداشت ناصحیح یعنی خطا در دریافت محتوا (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۱). به عبارت دیگر، علامه روش اشتباه را همان برخورد عرفی با قرآن کریم می‌داند؛ یعنی مفسر برای فهم قرآن فقط به قواعد عربی و عرف عقلا اکتفا کند؛ همان‌گونه که در فهم سایر کتب انجام می‌دهد. او می‌نویسد: دخالت دادن انتظارات نادرست تا سر حدّ تحمیل معنا و بیان کردن معنایی که حتی نادرستی آن معلوم است، راز کژفهمی است (همان، ج ۳: ۷۷).

روش علامه برای فهم نص، شبیه روش پدیدارشناسان است. او همه امور خارج از قرآن را به تعلیق درمی‌آورد و به خود قرآن آن‌گونه که هست نگاه می‌کند؛ البته این به آن معنی نیست که همه معانی قرآن با خود قرآن به دست آید و برای رسیدن به معانی طولی بیشتر نیازی به رجوع به متون دیگر و زمینه‌های دیگر نباشد؛ مانند متون روایی. یعنی از گفتار علامه چنین چیزی برداشت نمی‌شود؛ البته معانی طولی که از قرآن داده می‌شود باید شواهدی از قرآن داشته باشد یا دست کم با مجموع آیات مدنظر همخوانی داشته باشد؛ ولی این به آن معنی نیست که همه این معانی با روش قرآن با قرآن به دست آمده باشد؛ بلکه فقط این معانی به دست آمده باید با قرآن مقابله نداشته باشد (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۴۳۰).

همچنین باید توجه داشت در روش تفسیر درست قرآن همان اصول کلی که در عصر نزول بر فهم مراد قرآن حاکم بوده است، در تحولات فکری و علوم و فنون و علوم قرآنی همچنان پابرجاست. اگر برای یک متن مراد

بنابراین همه ضوابط زبان و دلالت‌های لفظی بر آن حاکم است. قرآن برای بیان پیام‌های خود از روش زبان عمومی و بر مبنای اصول محاوره عقلایی استفاده کرده است؛ یعنی بر اساس اسلوب مفاهمه عقلا و عرف عموم مردم نازل شده و خداوند روشی خاص بنا نکرده است؛ بنابراین بنا بر سبک عقلاء در فهم هر آیه باید از آیات دیگری که از نظر موضوع و محتوا با آن یکسان اند استفاده کرد؛ زیرا قرآن کلام به هم پیوسته است. تناسب و پیوستگی و هماهنگی مجموعه آیات قرآن کریم به صورتی است که با وجود تنوع و گستردگی موضوعات قرآنی و تدریجی بودن نزول آن در طی ۲۳ سال، در آیات قرآن هیچ تناقضی مشاهده نمی‌شود (نساء/۸۲).

البته با توجه به برخی روایات، پیوستگی مذکور نه تنها در میان آیات مختلف، در میان بخش‌های مختلف یک آیه هم وجود دارد. علامه زبان قرآن را شبکه ارتباطی یگانه می‌داند که الفاظ و عبارات و جملات آن در پیوند با همدیگر و مجموعه شبکه معنا می‌شوند و بین آنها هماهنگی و انسجام برقرار است. قرآن کلامی است که الفاظش در عین جدا بودن به یکدیگر متصل اند و هریک بیانگر دیگری و به فرمایش حضرت علی «علیه‌السلام» شاهد بر قصد دیگری است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۷۶).

این انسجام و هماهنگی و پیوستگی بیانی و معنایی قرآن به سطح ظاهر منحصر نمی‌شود؛ بلکه شامل همه سطوح قرآن است. به عبارت دیگر، همان‌گونه که معانی ظاهری با یکدیگر پیوستگی و انسجام دارند، معانی باطنی هم به یکدیگر پیوسته و با هم هماهنگ اند. به همین صورت، معانی ظاهری هم با معانی باطنی هماهنگی و پیوستگی دارند؛ بنابراین علامه نتیجه می‌گیرد برای تفسیر قرآن لازم است به مجموعه آیات قرآنی توجه کرد و بررسی محدود قرآن در فهم و تفسیر آن کافی نیست (همان).

به اعتقاد علامه، قرآن از نظر محتوا و مدلول، به گونه‌ای نیست که با فهم متعارف به باطن و حقیقت آن پی برد.

معینی قائل باشیم، نمی‌توانیم ضوابط تفسیر آن را دائماً تغییر دهیم؛ زیرا به مفاهیم متکثری خواهیم رسید. قرآن پیامبر اکرم «صلی الله علیه و آله» را مبین خود نامیده است. بنابراین یکی از راه‌های درست برای رسیدن به فهم صحیح از قرآن مراجعه به روایات تفسیری رسول اکرم «صلی الله علیه و آله» است که پس از ایشان اهل بیت «علیهم‌السلام» به دلیل داشتن مقام ولایت - از اعتقادات شیعه - مفسران قرآن خواهند بود و همان طور که مسلم است تفاسیر پیامبر «صلی الله علیه و آله» و اهل بیتش «علیهم‌السلام» با گذشت زمان و تحولات و دگرگونی اجتماع متحول نشده‌اند؛ زیرا این تفاسیر اصول ثابت قرآن را تغییر نمی‌دهند. بر اساس این است که ائمه اصرار دارند احادیثی که به آنها نسبت داده می‌شود، به قرآن عرضه شوند تا درستی یا نادرستی آنها معلوم شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۶۰).

بنابراین وظیفه مفسر این است که در احادیث پیامبر اکرم «صلی الله علیه و آله» و ائمه اهل بیت که در تفسیر قرآن وارد شده است، مرور و غور و با روش ایشان آشنا شود؛ پس از آن طبق دستوری که از کتاب و سنت استفاده شد، به تفسیر قرآن بپردازد و از روایاتی که در تفسیر آیه وارد شده به آنچه موافق مضمون آیه است، اخذ کند (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۵۶)؛ بنابراین درنهایت این قرآن است که خود را تفسیر می‌کند.

### روش‌شناسی نصر حامد ابوزید در فهم قرآن

آشنایی با پژوهش‌های ادبی، هرمنوتیک و پیامدهای ورود آن به علوم انسانی ابوزید را واداشت تا روشی تازه و مطابق با نوآوری غرب - در مطالعات ادبی، زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی - در فهم قرآن، ارائه و نصوص دینی را از این راه بررسی کند. اصل اساسی اندیشه ابوزید، لزوم نوسازی و نوآوری در اندیشه دینی است. به گمان او، برای سازگاری با این دوران باید بر اساس تأویل، دین را نوسازی کرد و هرگونه تحریمی که جلوی آزادی و تأویل

و نوآوری را می‌گیرد، انکار کرد. از نظر او، آدمی برای فهم وحی چیزی جز اسباب بشری در دست ندارد؛ از این رو، روش تحلیل ادبی برای فهم و تأویل قرآن مناسب است. روشی که با عبدالقاهر جرجانی شروع می‌شود و به روش‌شناسی دانش زبانی مدرن مانند نشانه‌شناسی و هرمنوتیک منتهی می‌شود. در تحلیل زبانی، متن و گفتار از زبان و زبان از فرهنگ عصر صدور متن یا گفتار نشأت می‌گیرد؛ بنابراین برای فهم متون باید به زبان و واقعیات فرهنگی، اجتماعی - اقتصادی عصر صدور آن توجه کرد. ابوزید حق نسل‌های جدید محقق را در عرصه مطالعات اسلامی و قرآنی محفوظ می‌دارد تا قرآن را دوباره بخوانند و بر اساس وسایل تازه معرفت از نو تأویل کنند. از نظر او، جامعه اسلامی مدت‌هاست به رکود دچار شده است و کاری به غیر از نشخوارکردن دستاوردهای گذشتگان ندارد؛ در حالی که نوآوری نیاز مداوم است و بدون آن زندگی منجمد می‌شود و تازگی خود را از دست می‌دهد. به اعتقاد او، نوآوری یعنی تحقق‌بخشیدن به ارتباط مداوم و خلاق میان گذشته و آینده و خودداری از اطاعت و تقلید کورکورانه از گذشته. رابطه خلاق به معنی ممزوج کردن بخشی از گذشته با بخشی از آینده با تحلیل تاریخی نقادانه (ابوزید، ۲۰۱۴م: ۲۹ و ۳۰)؛ بنابراین ابوزید در سال‌های آخر عمرش روش‌شناسی ادبی و عقلانی - علمی را با روش صوفیانه‌ای که همه ادیان را قبول دارند به کار می‌برد. در یک کلمه ابوزید تلاش دارد متن قرآنی را عرفی کند تا بتواند جوامع اسلامی را به مدرنیته نزدیک کند.

### تحلیل روش‌شناسی ابوزید

ابوزید در طراحی نظریه فهم و تفسیر قرآن از آراء برخی متفکران و مکاتب غربی تأثیر پذیرفته است:

#### برخی متفکران غربی تأثیرگذار بر ابوزید

یکی از متفکرانی که ابوزید از اندیشه‌های او سود می‌برد، هگل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) است. هگل در فلسفه دین، دین را پدیداری تاریخی



توهم نیست (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۹۷). پس ابوزید برای آیات قرآن معنای ذاتی را قبول نمی‌کند و می‌گوید متون دینی معنای ثابت و نهائی ندارند؛ بلکه هر مفسر به جهت افق تاریخی و اجتماعی خود معانی جدیدی در نص کشف می‌کند (ابوزید، ۱۳۷۶: ۴۲۰). اگرچه ابوزید الفاظ قرآن را ثابت می‌داند (همان: ۱۵۴)، ثابت و نهایی بودن مفهوم آن را نفی می‌کند (همان: ۱۶۲)؛ زیرا دخالت عقل انسان در تفسیر قرآن موجب دگرگونی و تحول در مفهوم آن می‌شود (همان: ۱۵۴). پس نباید صرفاً به سنت گذشتگان در فهم متن اکتفا کرد؛ بلکه باید از شیوه‌های دیگر نیز بهره برد (وصفی، ۱۳۸۷: ۵۲).

نصر حامد ابوزید برای پژوهش‌های کلامی و قرآنی خود روش ادبی را انتخاب می‌کند. در این رویکرد او از زبان‌شناسی عصر مدرنیته به‌ویژه نظرات «فردینان دو سوسور» (Ferdinand Saussure) استفاده می‌کند. ابوزید معتقد است معانی با فرهنگ خلق می‌شوند و ثابت و عینی نیستند؛ بنابراین با گذشت زمان تغییر می‌یابند. پس می‌توان فرهنگ اسلامی را با قرائتی نو و مطابق با زمان جدید و برگرفته از فرهنگ غرب اصلاح و بازنویسی کرد و دینی مطابق با مدرنیته به وجود آورد. سپس از تفاوتی که سوسور بین زبان و گفتار قائل شده است، در تشریح تمایز ساختار زبان و متون و بین نظام زبان کلی که فرهنگ خلق می‌کند، استفاده می‌کند. او می‌گوید میان زبان و گفتار ارتباط دیالکتیکی برقرار است. متون از نظام عمومی زبان فرهنگی وابسته به آنها جدا نیست و از طرف دیگر، دال‌های زبان خاص خود را ایجاد می‌کند و با آن، عناصر اصلی نظام معنایی خود را به وجود می‌آورند؛ بنابراین از طرفی، نصوص دینی از واقعیت فرهنگی و زبانی خود تأثیر می‌پذیرند و از طرف دیگر، با خلق نظام دال‌های خود به بازآفرینی زبان و فرهنگ زمانه می‌پردازند (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۷۴ و ۲۷۵).

پس برای فهم پیام همگانی قرآن باید آن را تأویل مجازی کرد؛ زیرا معانی مجازی، مدرن‌تر و انسانی‌ترند (ابوزید،

می‌داند و درباره آن پژوهش می‌کند. هگل به روح مطلق معتقد است و همه چیز را در درون انسان می‌بیند، نه ذوات بیرون از ذهن (استیس، ۱۳۸۸، ج ۱: ۵۹ و ۶۰) و این گونه است که پایه‌های اپوخه<sup>۱</sup> امور بیرونی و اکتفا به پدیدار ریخته می‌شود (همان، ج ۲: ۷۱۴). بنابراین هگل دین را از حقیقتی متعالی بودن به پدیدار تاریخی اقوام بودن می‌کاهد که از نظر علمی و عقلی بررسی می‌شود. در نگاه دیالکتیکی، دین طریقت ندارد؛ بلکه موضوع بررسی است. با اندکی تأمل در اندیشه‌های هگل، تشابه آراء او را با نظرات ابوزید درباره دین آشکارا مشاهده می‌شود.

گادامر از متفکران دیگری است که در اندیشه ابوزید نقش جدی داشته است. ابوزید بهره‌بردن از نظریات هرمنوتیکی گادامر را برای تجدیدنظر در میراث فرهنگی دینی ضروری می‌داند (ابوزید، ۲۰۰۸م: ۴۹). از نظر ابوزید، افق فهم مفسر، گستره اندیشه او را جهت می‌دهد و به همان افق متعین می‌کند (واعظی، ۱۳۸۶: ۲۹۵). پس علائق، پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌های مفسر تأثیر زیادی در فهم او دارد. او می‌نویسد: کانون تفسیر و تأویل هر متنی واقعیات فرهنگی، اجتماعی و تاریخی انسان است.

ابوزید با تأسی از آراء هرمنوتیکی گادامر می‌نویسد: افق فکری و فرهنگی محقق در فهم متن مؤثر است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۴۶) و معنای متن در هر عصر، حاصل ممزوج شدن معنای تاریخی متن با افق فکری محقق است (همان: ۳۸ و ۳۹). او متن را عاری از معنی می‌داند و خواننده در دیالکتیک خود با متن، حقیقت متن را پیدا می‌کند. پس این خواننده است که با قابلیت‌های «علمی و ادراکی» متن را به سخن در می‌آورده و تأویل می‌کند (وصفی، ۱۳۸۷: ۵۲).

فهم عینی و مطلق ممکن نیست و عینیتی که در تأویل متون ممکن است همان عینیت فرهنگی در چارچوب زمان و مکان است، نه عینیتی مطلق که غیر از

<sup>۱</sup> Epoché

۱۳۸۳: ۱۶۶)؛ مثلاً ابوزید واژه پادشاه و مملکت را در متون دینی - با تمامی ویژگی هایشان - از نظر دلالتی، انعکاس واقعیات ذهنی - تاریخی خاصی می‌داند (همان: ۲۸۱).

ابوزید تنها راه پژوهش علمی در قرآن را بررسی محتوای قرآن با توجه به نظام فرهنگی عصر نزول می‌داند؛ بنابراین روش تحلیل زبانی را تنها روش بشری می‌داند که فهم کلام الهی را ممکن می‌کند (ابوزید، ۱۳۷۶: ۱۹). او معتقد است قرآن در زمانی خاص از تاریخ بشری نازل شده که متناسب با قابلیت‌های فکری و زبانی همان عصر است و اینها را دلایلی می‌داند که لزوم استفاده از تحلیل زبانی را در تفسیر قرآن اثبات می‌کند. ابوزید به دلیل گفتگوی وحی قرآنی با تاریخ و فرهنگ عصر نزول، وحی را به صورت پدیدار فرهنگی متنی بررسی می‌کند؛ البته او برای فهم قرآن از مجموعه علوم قرآنی به‌ویژه شأن نزول آیات و ناسخ و منسوخ و علوم زبانی بهره می‌برد؛ یعنی به کل بستر تاریخی - اجتماعی عصر نزول وحی اهمیت می‌دهد (عرب صالحی، ۱۳۹۳: ۴۸). به عبارت دیگر، ابوزید تقدس را از قرآن می‌گیرد و آن را بشری می‌کند.

او با تأسی از هیرش (Eric Hirsch)، دو نوع نشانه در متن را از هم تفکیک می‌کند. نخست، نشانه‌هایی که در متن، معنا را به وجود می‌آورند. دوم، نشانه‌هایی که در متن، فحوا و مغزی را پدید می‌آورند که در خلق دلالت متن باید به هر دو توجه کرد؛ یعنی هر متن دو سطح از دلالت را دارد که برای درک دلالت نهایی متن باید با خواننده ممزوج شوند. سطح نخست، همان معنای تاریخی و اصلی متن، سطح ظاهر و سطح دوم (عمیق تر) مغزی و فحوای متن را به خواننده القا می‌کند؛ یعنی او اعتقاد دارد نظام نشانه ای (متن) در حوزه واقعیات زمانی و فرهنگی و اجتماعی عصر نزول متن محدود نیست؛ بلکه نشانه‌هایی دارد که افق‌های بعدی و زمان‌های آینده را خطاب می‌کند که برای قرائت خلاق متن است. این گونه نشانه‌ها و باز تأویل آنها بر مبنای زمینه‌های فرهنگی و زبانی تغییرپذیر و تازه شونده هستند (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۸۰ - ۱۸۴).

بنابراین همه آیات قرآن مقدس نیستند. ابوزید با تحلیل زبانی، متن قرآنی را به سه دسته تقسیم می‌کند: (أ) متونی که فقط تاریخی‌اند و نشان‌دهنده واقعیات اجتماعی عصر نزول‌اند و حال که آن واقعیات از بین رفته‌اند خود نیز منسوخ می‌شوند. مثل باور به وجود جن، شیطان، حسد و ... (همان: ۲۸۵). او این عقیده را بر اساس نظریه سوسور پذیرفته است؛ مبنی بر اینکه الفاظ بر واقعیات خارجی دلالت نمی‌کنند، بلکه تنها به معانی‌ای اشاره دارند که ذهنی‌اند (همان: ۲۸۳ - ۲۸۵).

(ب) متونی که می‌توان آنها را تأویل مجازی کرد؛ مثل عبودیت خداوند و ولایت پیامبر (ابوزید، ۱۳۷۶: ۳۴۵).

(ج) متونی که استعداد توسعه معنایی دارند و به مفسر کمک می‌کنند تا از معنا به مغزی (مراد) برسد (همان: ۳۰۱ - ۳۰۴). ابوزید معنا را از ثبات نسبی برخوردار می‌داند که جنبه ای تاریخی دارد؛ ولی درک مغزی و فحوا را که درک مقاصد کلی دین و مربوط به عصر حاضر است با گذر از معنا به مراد امکان‌پذیر می‌شمارد. به عبارت دیگر، در اینجا ابوزید به اجتهاد وارد می‌شود. او در این باره بر نظریه هیرش درباره معنای «لفظی» و «مراد» تکیه دارد (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۸۵ و ۳۱۰) و می‌گوید: منظور از اجتهاد، اندیشه بدون واژه و بدون هیچ عامل بازدارنده یا «منطقه ممنوعه» است (همان)؛ مثل برخی آیات درباره حقوق زنان یا احکام جزایی قرآن (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۶۹).

ابوزید روش فهم قرآن فقها - که با تکیه بر «دلالت آیات» است - را نمی‌پذیرد؛ زیرا با ضوابط پژوهش به معنایی که در غرب وجود دارد، همخوانی ندارد (ابوزید، ۲۰۱۴م: ۵۳). ما در پیشگاه تلاش انسانی برای صورت‌بندی فکری داده‌های وحی هستیم. تصور آنکه این تلاش‌های فکری انسانی در چارچوبی بریده از شرایط تاریخی - اجتماعی جامعه‌ها یا جماعت‌ها یا اشخاصی صورت گرفته که آنها را پدید آورده‌اند، نقض اصول تحلیل علمی است (ابوزید، ۲۰۱۴م: ۵۲ - ۵۳).

ابوزید در دوره فوق لیسانس با آثار توشیهیکو

ایزوتسو (Toshihiko Izutsu) آشنا می‌شود. ایزوتسو وحی را به‌مثابه مفهومی زبانی می‌شناخت (ایزوتسو، ۱۳۷۴). همچنین ابوزید در اعتقاد به نقادی، بر آراء هابرماس (Jürgen Habermas) و هرمنوتیک نقادی او اتکا دارد. هابرماس به نقد ایدئولوژی در علوم اجتماعی معتقد است که نوعی روانکاوی و مشابه رویکرد ابوزید است که از بررسی علمی فراتر می‌رود (John B. Thompson, 1981, p 12).

### برخی مکاتب غربی تأثیرگذار بر ابوزید

یکی از مکاتب تأثیرگذار بر ابوزید در تأویل قرآن مکتب پوزیتیویسم (positivism) است که فهم حقیقی و علمی را صرفاً از راه حواس قابل حصول می‌داند. پس فقط رفتارهای خارجی را بررسی علمی می‌کند و برای تجربه‌های درونی منزلتی قائل نیست. او بررسی مسائل ماوراء طبیعی را عبث می‌داند (مصباح، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۱۲ و ۲۱۳).

ابوزید بر مبنای این دیدگاه، تمام هم خود را به واقعیات بیرونی اختصاص می‌دهد و از نگاه ماوراء طبیعی و خارج از دنیای واقع دوری می‌کند (وصفی، ۱۳۸۷: ۴۳)؛ بنابراین روش گفتمان دینی معاصر را درباره پژوهش قرآن نمی‌پذیرد و آن را غیرعلمی می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۷۱).

یکی دیگر از مکاتب مؤثر بر ابوزید، سکولاریسم (sécularisme) و عقل‌گرایی افراطی است که به او دیدگاهی خاص درباره احکام فقهی و حقوقی اسلام داده است. این دیدگاه برای کتب آسمانی منشأ ماورای طبیعی قائل نیست و عقل را تنها هادی در زندگی بشری می‌داند و نقش وحی را در هدایت انسان انکار می‌کند. از نظر این دیدگاه، زندگی دنیوی انسان از دین جدا است؛ چنانکه ابوزید می‌نویسد: «اصل و آغاز، همانا حاکمیت عقل است. سلطه ای که اساساً وحی نیز بر آن استوار است. عقل، یگانه ابزار ما برای فهم است ... تنها راه این است که بر تحکیم عقلانیت بکوشیم، آن هم نه تنها با گفتار، با تمام ابزار ممکن (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۶۳ و ۱۶۴).

یکی دیگر از مکاتبی که در طرح نظریه تفسیری ابوزید مؤثر بوده مکتب ادبی الخولی است. او به قرآن همانند اثر هنری نگریسته است که باید با روش‌های پژوهش جدید ادبی در سیاق تاریخی خود تفسیر شود (الخولی، ۱۹۶۱م: ۳۰۳). او معتقد بود قبل از تفسیر قرآن باید آن را به صورتی فهمید که عرب‌های زمان نزول درک می‌کرده‌اند؛ البته این کار را می‌توان بدون هرگونه ملاحظه دینی انجام داد (همان: ۳۰۴). ابوزید اعتقاد الخولی درباره روش تفسیر قرآن را تعمیم داد. او می‌نویسد: مطالعه ادبی قرآن در ساحت هنری اش فارغ از هرگونه باور دینی، باید پیش از هر کار دیگری درباره قرآن صورت گیرد... پس از پژوهش ادبی قرآن است که هرکس بدان کتاب روی کند و هر پاره‌ای را که می‌خواهد بگیرد یا واگذارد صحیح است... (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۶ - ۶۰). این روش تفسیر نشأت گرفته از مکتب ادبی، در مکتب تأویلی قرار می‌گیرد (نقل از راسخون مقاله «موسوی مقدم و جنان امیدوار»). در این مکتب بهره بردن کامل از مکاتب ادبی و متنی غربی، تنها راه زنده ماندن هویت اسلامی معرفی شده و در آن تفسیر دانشی گشوده است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۸۱ - ۱۸۴).

البته برداشت‌های غیردقیق او از مکاتب و نحله‌های مختلف هرمنوتیکی و تلاشش در بهره‌برداری از همه این گرایش‌ها، حتی دیدگاه‌های آلتوسری و مارکسیستی، باعث شده است در نظریاتش نوعی آشفتگی هرمنوتیکی دیده شود که یکی از مشکلات بزرگ ابوزید در اثبات نظریه مدرنش برای فهم قرآن است. ابوزید تلاش می‌کند در نظریه تفسیری خود از نظریه‌های «هرمنوتیک دانان» بزرگ مانند شلایر ماخر (Schleiermacher) هایدگر، گادامر، دیلتای (Dilthey) و هیرش (Eric Hirsch) بهره‌برد و باوجود اینکه به شدت از آراء گادامر متأثر است، تلاش می‌کند بین دو گرایش متفاوت - روشی و فلسفی - در هرمنوتیک آشتی برقرار کند. نحله‌های مختلف هرمنوتیک عبارت‌اند از:

۱- کلاسیک (روشی)؛ ۲- فلسفی؛ ۳- نقادی که در آنها

به ترتیب، هیرش، گادامر و هابرماس ( Jürgen Habermas) می درخشند.

از نظر هرمنوتیک کلاسیک، اگر ابهامات متن به عنوان موانع از سر راه اندیشه و فهم برداشته شود، امکان فهم آن میسر می شود. باید با ابداع قوانین درست فهم متن، آن را از میان برداشت. همچنین هرمنوتیک کلاسیک برای متن معنای نهایی و معین را می پذیرد که همان مراد و مقصود مؤلف یا گوینده است (احمدی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۵۲۳).

هرمنوتیک فلسفی در مقابل هرمنوتیک کلاسیک قرار می گیرد. هرمنوتیک کلاسیک تلاش داشت با استفاده از ضوابط تفسیر و مباحث «دلالت لفظی»، مراد مؤلف و معنای متن را کشف کند؛ اما هرمنوتیک فلسفی به دنبال شناخت هستی و حقیقت مفسر است و از نظر آن، قصد مؤلف اهمیتی در معنای متن ندارد. گادامر پیش داوری را - برخلاف هرمنوتیک کلاسیک که آن را مانعی برای فهم صحیح می دانست - نه تنها مانعی برای فهم نمی داند، وجود آن را از ضروریات دریافت صحیح معنای متن می شمرد. از نظر گادامر، انسان در فرایند فهم، در حصار پیش دانسته ها، پیش فرض ها، پرسش ها و پیش داوری های خود قرار دارد و این امور در فهم او تأثیر می گذارد؛ یعنی خواننده در مقابل متنی که از زمان صدور آن فاصله دارد، منفعل نیست، بلکه به صورت خلاق در ساخت معنای متن مؤثر است. پس جریان فهم، فرایندی پایان ناپذیر است و با تغییر زمان و تحولات فکری تفاسیر نو به وجود می آید؛ بنابراین فهم عینی و نهایی وجود ندارد و می توان نتیجه گرفت فهم متون، نسبی است و معیاری هم برای تشخیص فهم صحیح از ناصحیح در فهم های متکثر نیست.<sup>۱</sup> ابوزید قصد دارد از همه این روش ها یکجا استفاده کند که نتیجه آن ناسازگاری و انسجام در آراء اوست. حقیقت آن است

که این سه نحله هرمنوتیکی، در تضاد آشکار با هم اند و در اثر تقابل با هم به وجود آمده اند و هرگز با یکدیگر جمع نمی شوند؛ بنابراین خواننده آثار ابوزید، همواره از زوایای مختلف به معنا پی می برد و از کثرت گرایی در فهم - که از پیامدهای نسبی گرایی مکتب گادامر است - به سوی قضاوت میان فهم های متفاوت یعنی تأویل های درست و نادرست انتقال می یابد و به انتخاب میان آنها قادر نیست (عرب صالحی، ۱۳۹۳: ۶۴).

اگر در آراء ابوزید دقیق شویم، در می یابیم میان معنای ثابت و متغیر، معنای نهایی و افق گشوده، عینیت و ذهنیت، اعتقاد به نسبی بودن فهم و داوری پذیری تأویل های گوناگون، پذیرش کثرت گرایی در فهم و تمایز میان تأویل درست از نادرست نمی توان جمع کرد. به عبارت دیگر، تناقض آشکار در آراء ابوزید به صراحت مشاهده می شود؛ مثلاً ابوزید در یکجا بین معنا که آن را تاریخی می داند و مراد که مربوط به مفسر است، تفاوت می گذارد. اگرچه مراد را از معنا جدائی ناپذیر می داند که از معنا ناشی می شود، آن را محصول قرائت عصری غیر از عصر نص می داند. اگر فعلاً با معنا ملازمه نداشته باشد، خواننده به گرداب تلویین فرو می رود (ابوزید، ۱۳۸۳: ۳۰۲).

او در جای دیگر می گوید: معنا تا میزان چشمگیری ثبات نسبی دارد. اگرچه رابطه مراد با معنا سیرش را مشخص می کند، مراد با توجه به افق فکری خواننده، بُعدی پویا دارد؛ اما مراد متن همواره با معنا همراهی ندارد؛ بلکه افق واقعیات موجود در شرایط زمانه حرکت آن را شکل می دهند؛ از این رو، مراد متن به سبب همراهی با افق واقعیات زمانه پویا است، هرچند باید حرکت آن با معنا تلازم داشته باشد؛ به این علت معنا به طور نسبی ثابت است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۳۰۳).

در این قسمت بین آراء ابوزید ناسازگاری دیده می شود. چگونه معنا هم نسبتاً ثابت و هم عصری در نظر گرفته می شود. او با آنکه تلاش دارد به مبانی هرمنوتیکی گادامر پای بند باشد، می کوشد راهی برای دورشدن از

<sup>۱</sup> . ر.ک ریکور، رسالت هرمنوتیک ( Hermeneutics and Human Sciences)، به نقل از هادوی تهرانی، مبانی کلامی

اشاره کرده است. المغزی در نظر ابوزید همان «معنا نسبت به» هیرش نیست و برداشتی غیردقیق است؛ زیرا هیرش معنا را متعین می‌داند و به توسعه معنایی و تاریخ‌مندی معنا اعتقادی ندارد. او معنا نسبت به را مربوط به هرمنوتیک ندانسته و هدف هرمنوتیک از نظر او معنا است (ابوزید، ۲۰۰۸: ۱۳ - ۴۹).

#### مواضع وفاق و اختلاف مبانی نظریه تفسیری ابوزید و علامه طباطبائی

جدول ذیل مواضع وفاق و اختلاف علامه طباطبائی و نصر حامد ابوزید را در مبانی نظری تفسیر قرآن ایشان نشان می‌دهد:

نسبیت معنا پیدا کند که در آراء گادامر موج می‌زند؛ زیرا با پای‌بندی به هرمنوتیک فلسفی گادامر نمی‌شود میان تأویل‌های مختلف داوری کرد. ابوزید در این قسمت از اصطلاحات هیرش بهره می‌برد و سعی می‌کند میان مراد و معنا فرق قائل شود و معنا را ثابت و مراد را متغیر بداند و با این کار بین گادامر و هیرش آشتی برقرار کند و بگوید هرمنوتیک فلسفی گادامر تفاوتی با مفهوم «مراد» هیرش ندارد. این در حالی است که ابوزید ابتدا مراد را همان توسعه معنایی می‌داند، اما به تدریج مراد همان مصادیق می‌شود و در انتها هم مراد همان معنای عصری معرفی می‌شود. ابوزید در مقاله هرمنوتیک به این تطبیق بین «المعنی و المغزی» خود با «معنا و معنا نسبت به» هیرش

#### جدول مواضع وفاق و اختلاف مبانی نظریه تفسیری ابوزید و علامه طباطبائی

ردیف	موضوع	علامه	ابوزید
۱	روش معتبر برای تفسیر آیات قرآن با خود قرآن است.	+	-
۲	هدف از تفسیر قرآن، کشف مراد جدی خداوند است.	+	-
۳	متن دارای دو سطح دلالت است؛ اول، ظاهری دوم، باطنی.	+	+
۴	معنای لفظی قرآن ثابت، ولی مفهوم آن متغیر و نسبی است.	-	+
۵	قرآن دارای معنی ثابت و نهایی است.	+	-
۶	آیات قرآن با هم مرتبط، و منسجم و روشن‌کننده هم هستند.	+	-
۷	در تفسیر قرآن باید از همان اصول کلی در عصر نزول که برای فهم مراد خداوند حاکم بوده استفاده کرد.	+	-
۸	فهم قرآن در اثر امتزاج افق معنایی مفسر و متن مقدس حاصل می‌شود؛ بنابراین با گذشت زمان تغییر می‌یابد؛ پس تاریخی و نسبی است.	-	+
۹	متون دینی فقط با بافت زبانی برون‌متنی - اجتماعی و فرهنگی - و درون‌متنی فهم پذیرند.	-	+
۱۰	برای تفسیر صحیح قرآن ضرورت دارد آیات قرآن را در زمینه نزول آن قرار داد.	-	+
۱۱	برای سازگاری بین اسلام و مدرنیته باید روش فهم را با استفاده از روش‌های علمی جدید اصلاح کرد.	-	+
۱۲	باید از روش‌های نوین نشانه‌شناسی و زبان‌شناسی غربی در فهم قرآن بهره برد.	-	+
۱۳	باید سنت با توجه به پیشرفت علوم و دگرگونی جوامع و تحول در نیازها بازسازی شود.	-	+
۱۴	استفاده از روش مکتب ادبی در تفسیر قرآن تأویل صحیح است.	-	+
۱۵	عقل برای فهم مفاهیم قرآنی کافی است.	-	+
۱۶	متن مستقل از مراد مؤلف، دلالت‌های مستقلی دارد.	-	+
۱۷	تأویل حمل کلام برخلاف ظاهر است.	-	+
۱۸	نسبت الفاظ قرآن به‌واقع مثل نسبت مثل با مثل است؛ پس قرآن تنزیل بوده و تأویل آن بازگشت به حقایق است.	+	-
۱۹	تأویل قرآن یعنی روش «اهل رأی».	-	+
۲۰	تأویل کامل (فهم همه بواطن قرآن) اختصاص به پیامبر(ص) و ائمه(ع) دارد.	+	-
۲۱	نمی‌توان بین تأویل‌های مختلف داوری کرد؛ چون فهم نسبی است.	-	+

همان‌گونه که در جدول مشاهده می‌شود مواضع وفاق نصر حامد ابوزید و علامه طباطبایی در مبانی نظری تفسیر قرآن بسیار اندک (۱ مورد از ۲۱ عنوان) است؛ بنابراین نتیجه می‌گیریم معیار و ابزار معرفت و شناخت آن دو از هم دور بلکه متفاوت است.

#### نتیجه

روش پژوهش علامه و ابوزید درباره شناخت و فهم قرآن، بسیار دور از هم و متفاوت است. ریشه این اختلاف عمیق را باید در بینش و نحوه نگرش آن دو به انسان و جهان و معیار و ابزار معرفت و شناخت آن دو دانست. مهم‌ترین اختلاف در روش فهم این دو متفکر عبارت‌اند از:

۱- هدف ابوزید نوسازی اندیشه دینی با تأویل (تفسیر به رأی) است؛ بنابراین تلاش می‌کند برای فهم قرآن آن را عرفی کند. در مبانی هرمنوتیکی ابوزید که از روش پژوهش ادبی ناشی می‌شود و در مکتب تأویلی قرار می‌گیرد، بررسی همدلانه متون دینی غیرممکن شده است و اصل دین و ماهیت وحی را دگرگون می‌کند؛ زیرا روش فهم او ناظر به واقعیات خارج از وحی است و بیشتر به فهم تاریخی با روش‌های علمی و تجربی (پوزیتیویستی) گرایش دارد. او فهم هر نوع متنی را متأثر از موقعیت هرمنوتیکی مفسر می‌داند و معتقد است برای فهم صحیح متن می‌باید به تأویل (تفسیر به رأی) متن پرداخت؛ در حالی که علامه، قرآن را وحی الهی دانسته و هدف او فهم مراد شارع است. او روش فهم قرآن را از توصیه‌های شارع برداشت می‌کند و فهم معتبر قرآن را در گرو بررسی همدلانه یعنی قدسی شدن انسان می‌داند. علامه قرآن را با خود قرآن می‌فهمد. روش او برای فهم نص، شبیه روش پدیدارشناسان است.

۲- علامه قرآن را وحی الهی و دارای هرمنوتیک ویژه می‌داند. او تنها روش فهم بطون قرآن را روش معلمان قرآن می‌داند که همان معصومان و راسخان در علم‌اند؛ در حالی که ابوزید قرآن را متن ادبی می‌داند و نتیجه می‌گیرد

باید با همان روشی مطالعه شود که متون ادبی پژوهش می‌شوند؛ یعنی تأویل که مکتب ادبی از آن استفاده می‌کند. ۳- علامه در روش هرمنوتیک قرآن، مؤلف‌محور و در گروه هرمنوتیست‌های روشی قرار می‌گیرد؛ ولی ابوزید مفسر‌محور و روش او برگرفته از سه نحله مختلف هرمنوتیکی است (کلاسیک "روشی"، فلسفی، نقادی).

۴- علامه برای قرآن معنی نهایی قائل است و فهم آن را ممکن می‌داند؛ در حالی که ابوزید معتقد است متون، معنای متعین ندارند؛ بنابراین فهم نهایی ممکن نیست.

۵- از نظر علامه، وظیفه مفسر، کشف مراد مؤلف است؛ در حالی که ابوزید معتقد است فهم، امری تاریخی است و با توجه به شرایط فرهنگی و فکری مفسر و تحولات زبانی متغیر است و این مفسر است که معنای آنها را تعیین می‌کند.

۶- از نظر علامه، متن دارای دو سطح دلالت است که اولی ظاهری و دومی باطنی و در طول هم‌اند. تأویل کامل (فهم همه بواطن قرآن) اختصاص به پیامبر (ص) و ائمه (ع) دارد. او می‌نویسد نسبت الفاظ قرآن به‌واقع مثل نسبت مثل با مثل است؛ پس قرآن تنزیل است و تأویل آن یعنی بازگشت به حقایق عینی خارجی. بنابراین در تفسیر قرآن باید از همان اصول کلی استفاده کرد که در عصر نزول برای فهم مراد خداوند حاکم بوده است؛ در حالی که ابوزید استفاده از روش مکتب ادبی در تفسیر قرآن را تأویل صحیح می‌داند (روش اهل رأی) و از روش‌های نوین نشانه‌شناسی و زبان‌شناسی غربی در فهم قرآن بهره می‌برد و متون دینی را با بافت زبانی برون‌متنی - اجتماعی و فرهنگی - و درون‌متنی فهم‌پذیر می‌داند.

۷- علامه عقل را برای فهم بسیاری از مفاهیم قرآنی کافی نمی‌داند؛ در حالی که ابوزید در بهره‌برداری از عقل افراط کرده است و بر اساس نظریات سکولاریستی، بسیاری از موضوعات قرآنی را به دلیل عدم شناخت حسی خرافات می‌پندارد.

۸- علامه داوری میان تفاسیر مختلف را ممکن

- البلاغه و التفسیر و الادب، القاہرہ، دارالمعرفہ.
- ۱۳- دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
- ۱۴- ربانی، علی، (۱۳۸۳ش)، هرمنوتیک و منطق فهم دین، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- ۱۵- راغب اصفهانی، (قرن ۴ ق)، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقیق ندیم مرعشی، بیروت، دارالشامیه.
- ۱۶- سجستانی، ابوبکر محمد بن عزیز، نزہۃ القلوب فی تفسیر غریب القرآن، ناشر دارالمعرفہ، بیروت لبنان، ۱۴۱۰ ه ق.
- ۱۷- صدرالمآلهین، محمد، (بی تا)، الحکمۃ المتعالیہ، ج ۸، قم، منشورات مصطفوی.
- ۱۸- صفی پور، عبدالرحیم، (۱۳۵۶)، منتهی الأرب، تهران، کتابخانه سنایی، افسست از روی چاپ سنگی.
- ۱۹- طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۳)، قرآن در اسلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۰- طباطبائی، سیدمحمدحسین، نهایۃ الحکمہ، مرکز تحقیقات قرآن کریم، الزهراء تهران، تعلیق آیت‌الله مصباح یزدی، ۱۳۶۲ش.
- ۲۱- (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ۳، ۱۸ و ۲۰، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۲- الطریحی، فخرالدین، (۱۴۰۸ ق)، مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد حسینی، بیروت، الثقافۃ الاسلامیه.
- ۲۳- عینی‌زاده، موحد، (۱۳۶۸)، محمد، مبانی فهم کلام خدا مقدمه‌ای بر فهم و تفسیر قرآن کریم، سروش.
- ۲۴- عرب صالحی، محمد، (۱۳۹۳)، چالش با ابوزید، ج ۴، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۵- الفیروزآبادی، مجدالدین، (۱۹۶۴ م)، بصائر ذوی التمییز فی لطائف کتاب العزیز، ج ۱، محقق عبدالعلیم طحاوی، المجلس الاعلی للثئون الاسلامیه، قاہرہ.
- ۲۶- قائمی‌نیا، علیرضا، (۱۳۹۳)، بیولوژی نص

می‌داند؛ در حالی که ابوزید معتقد است فهم بدون دخالت پیش‌فهم‌های مفسر و موقعیت هرمنوتیکی او ممکن نیست؛ در نتیجه، فهم را نسبی می‌داند و به تبع آن، داوری میان تفاسیر را ممکن نمی‌داند.

## منابع

- ۱- ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۰)، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو.
- ۲- -----، (۱۳۸۳)، نقد گفتمان دینی، مترجمان حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران، دیدآور، چاپ اول.
- ۳- -----، (۱۳۷۶)، «تأویل، حقیقت و نص»، کیان، ش ۵۴ گفتگوی اختصاصی کیان با نصر حامد ابوزید.
- ۴- -----، (۲۰۱۴ م)، «نوآوری، تحریم و تأویل»، ترجمه مهدی خلجی، سایت توانا.
- ۵- -----، (۱۳۷۶)، «تاریخ‌مندی مفهوم پوشیده و مبهم»، ترجمه محمدتقی کرمی، مجله نقد و نظر، ش ۱۲، صص ۳۲۷ و ۳۲۸.
- ۶- -----، (۲۰۰۸ م)، اشکالیات القراءة و آیات التأویل، بیروت، المركز الثقافی العربی.
- ۷- احمدی، بابک، (۱۳۸۵)، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز.
- ۸- استیس، والتر ترنس، (۱۳۸۸)، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۹- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۷۴)، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم.
- ۱۰- بابایی و همکاران، علی‌اکبر، (۱۳۷۹)، روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۱۱- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، (۱۳۸۵ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالهدایه.
- ۱۲- الخولی، امین، (۱۹۶۱ م)، مناہج تجدید النحو و

- نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
- ۲۷- مصباح، محمدتقی، (۱۳۸۲)، آموزش فلسفه، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۲۸- مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، اصول فلسفه، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲۹- وصفی، محمدرضا، (۱۳۸۷)، نومعتزلیان، گفتگو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد آرکون، حسن حنفی، تهران، نگاه معاصر.
- ۳۰- واعظی، احمد، (۱۳۹۰)، نظریه تفسیر متن، ناظر دکتر محمدباقر سعیدی روشن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۳۱- -----، (۱۳۸۶)، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ چهارم.

#### منابع انگلیسی

- 1- Palmer, R.E, (1969). *Hermeneutics*, Northwestern University Press.
- 2- Thompson, J. B, (1981). *Critical hermeneutics*, New York: The Press Syndicate of the University Cambridge.