



Comparative Analysis of Philosophical Hermeneutic Approaches in the Qur'anic Exegesis

Mohsen Izadi *

Received: 6/15/2018 | Accepted: 11/11/2018

Abstract

Philosophical hermeneutics analytically explores the interpretation of texts. The birthplace of this knowledge which is western philosophy is intermingled with the name of philosophers such as Heidegger and Gadamer. Among Muslim thinkers, the investigation of the process of Qur'anic exegesis and the effect analysis of commentator's preconceptions and tendencies on his interpretation has a long history. Also in contemporary Islamic theological research, some innovative thinkers adapting common Western philosophical hermeneutics and a maximal approach have started to theorize the susceptibility of theological studies from human knowledge. The impact of some presumptions known as "the principles of Qur'anic exegesis" is commonly agreed; however, the effect of philosophical, Kalamī, mystical, psychological, and political preconceptions as well as the influence of commentator's assumptions and interests on Qur'anic exegesis are yet controversial fields which need further research. This article aims to comparatively analyze and explore the philosophical hermeneutic approaches in the Qur'anic exegesis using descriptive analysis, and by classifying the existing approaches to extremist, conservative, and moderate, it attempts to critically analyze the first two approaches. Finally, by approving and confirming the moderate approach, the article introduces wisdom and purification of Nafs (soul) as essential conditions for applying preconceptions and tendencies.

Keywords

Qur'anic Tafsir (Exegesis), Philosophical Hermeneutics, Preconception, Wisdom, Purification of Nafs (Soul)

* Associate Professor, Department of Islamic Teachings, University of Qom, | Mhseneizadi@yahoo.com



بررسی تطبیقی رویکردهای هرمنوتیک فلسفی در تفسیر قرآن

محسن ایزدی*

تاریخ ارسال: ۹۷/۰۳/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۸/۲۰

چکیده

هرمنوتیک فلسفی به بررسی و تحلیل تفسیر متون می‌پردازد. خاستگاه این دانش که فلسفه غرب است، با نام فیلسوفانی مانند هیدگر و گادامر پیوند خورده است. در بین اندیشمندان مسلمان، بررسی فرایند تفسیر قرآن و تحلیل کم‌وکیف تأثیر پیش‌فهم‌ها و گرایش‌های مفسر در تفسیر او، سابقه‌ای دیرینه دارد. در عرصه دین‌پژوهی اسلامی معاصر نیز برخی نواندیشان با اقتباس از آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی رایج در غرب و با رویکردی حداکثری، تأثیرپذیری معرفت دینی از معارف بشری را تنویزه کرده‌اند. تأثیر برخی از پیش‌فرض‌ها به‌عنوان «مبانی تفسیر قرآن» مورد وفاق همگان است؛ اما آنچه در بین صاحب‌نظران این عرصه محل اختلاف می‌باشد، عبارت است از: تأثیر پیش‌فهم‌های فلسفی، کلامی، عرفانی، روان‌شناختی، سیاسی و... نیز تأثیر انتظارات و علائق مفسر در تفسیر قرآن. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، رویکردهای هرمنوتیک فلسفی در تفسیر قرآن را مورد تحلیل و بررسی تطبیقی قرار داده و با تقسیم این رویکردها به افراطی، تفریطی و اعتدالی به بررسی و نقد دو رویکرد اول پرداخته‌ایم. سپس، با تبیین و تثبیت رویکرد اعتدالی، عقلانیت و طهارت نفس را به عنوان شرایط لازم جهت استفاده از پیش‌فهم‌ها و گرایش‌ها معرفی کرده‌ایم.

کلیدواژگان

تفسیر قرآن، هرمنوتیک فلسفی، پیش‌فهم، عقل، طهارت نفس.

۱. مقدمه

تفسیر قرآن کریم، بنیان و اساس همه شاخه‌های علوم اسلامی؛ از جمله کلام، فقه و اخلاق می‌باشد. اسلامی بودن علوم اسلامی به معنای شکل‌گیری آنها بر دو منبع اصلی دین اسلام؛ یعنی قرآن و سنت است. از این رو، علم تفسیر از همان قرن‌های نخست، مورد عنایت اندیشمندان مسلمان بوده است. علم تفسیر و دیدگاه‌های تفسیری را از جهات مختلفی می‌توان مورد بررسی و مذاقه قرار داد؛ یکی از این جهات عبارت است از: بررسی اختلاف نظرهای مفسران در تفسیر قرآن کریم. ریشه‌یابی این اختلاف نظرها از همان آغاز شکل‌گیری علم تفسیر، مورد توجه اندیشمندان بوده است. «تفسیر به رأی»، یکی از موارد مهم و مشهوری است که آن را عامل اختلاف نظر مفسران در تفسیر آیات قرآن دانسته‌اند. منظور از «تفسیر به رأی»، تحمیل دیدگاه شخصی یا مکتبی مفسر، بر آیات قرآن است. برخی اندیشه‌وران معاصر با توجه به آموزه‌های علم هرمنوتیک فلسفی، معتقدند همه تفسیرها، به نوعی «تفسیر به رأی» هستند و مفسر هیچ‌گزینه‌گر و گزیری از تفسیر به رأی ندارد. از منظر هرمنوتیک فلسفی، همه تفسیرهای ارائه شده از هر متنی؛ از جمله متون مقدس، مسبوق و مصبوغ به پیش‌فهم‌ها، انتظارات و علائق شخص مفسر می‌باشند. استنباط‌های یک مفسر از متن مورد تفسیر، نه تنها تحت تأثیر مقدماتی نظیر دستور زبان و اصول و قواعد جاری در مفاهمه و مکالمه می‌باشد؛ بلکه به‌طور قطع، مبانی فلسفی، کلامی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و علاوه بر آن انتظارات، گرایش‌ها و علائق شخص مفسر در استنباط‌های او دخالت (آگاهانه یا ناآگاهانه) دارند.

در مقابل این دیدگاه هرمنوتیک فلسفی، برخی اندیشمندان معتقدند: مفسر برای ارائه یک تفسیر درست، لازم است با ذهنی خالی سراغ متون مورد تفسیر برود. برای تشخیص مراد و منظور متکلم، گرچه لازم است مفسر از قواعد و اصول متداول در فهم یک متن (مانند دستور زبان و برخی از قواعد علم اصول) استفاده کند؛ اما نیازی به مقدماتی نظیر مبانی فلسفی، کلامی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی ندارد. هرچند ذهن هر مفسری واجد چنین مبانی و مقدماتی هست، اما باید حین تفسیر، همه این مبانی را کنار گذارد تا از «تفسیر به رأی» مصون بماند.

در این حوزه، رویکرد سومی وجود دارد که ضمن تحذیر مفسر از تحمیل دیدگاه‌های شخصی یا مکتبی خود و تأکید بر ضرورت ارائه تفسیری منطبق با مراد متکلم، معتقد است علاوه بر قواعد و ضوابط مرسوم در فهم یک متن، مفسر می‌تواند، بدون اینکه مبتلا به «تفسیر به رأی» شود، از مبانی دیگری نیز استفاده کند. از جمله این مبانی، براهین یقین آور فلسفی - کلامی و نظریه‌های قطعی علوم است. اگر رویکردهای اول و دوم را افراطی و تفریطی و رویکرد سوم را اعتدالی بدانیم و بخواهیم از رویکرد سوم حمایت کنیم، پرسش اصلی این است که: یک مفسر چگونه می‌تواند هم از «تفسیر به رأی» مصون و مأون باشد و هم، مبانی و پیش‌فهم‌ها و گرایش‌های خود را نیز در فرایند تفسیر دخالت دهد؟ آیا می‌توانیم برای یک تفسیر درست و منطبق با مراد جدی متکلم، ملاکی ارائه دهیم که علاوه بر پرهیز از «تفسیر به رأی»، برخی از ادعاهای علم هرمنوتیک فلسفی را با قرائتی اعتدالی (و نه افراطی) بپذیریم؟

تاکنون تحقیقات ارزشمند و متعددی درباره مبانی تفسیری، تأثیر معرفت بشری در معرفت دینی، رابطه هرمنوتیک و تفسیر قرآن و نقض و ابرام‌های گوناگونی در این حوزه انجام و به صورت کتاب یا مقاله عرضه شده است؛ اما به نظر می‌رسد، پاسخ به پرسش فوق و ارائه معیار معقول و مشروعی که براساس آن، هم بتوان تأثیر پیش‌فهم‌ها را پذیرفت و هم تفسیر قرآن از شائبه «تفسیر به رأی» محفوظ بماند، حلقه مفقوده‌ای در این حوزه از جستارهای تفسیری می‌باشد. تحقیق پیش‌رو سعی می‌کند با روش توصیفی - تحلیلی، دو رویکرد هرمنوتیکی افراطی و تفریطی را مورد نقد و بررسی قرار دهد. سپس، با تحلیل و تبیین رویکرد اعتدالی، شرایط لازم در استفاده از پیش‌فهم‌ها و گرایش‌ها را ارائه نماید.

۲. هرمنوتیک و پیشینه آن

کلمه هرمنوتیک از فعل یونانی hermeneutin گرفته شده که به معنای «تفسیر کردن» است و معنای اسمی آن «hermeneia» به معنای «تفسیر» می‌باشد. بنابراین، hermeneutic به معنای تفسیری (و یا تأویلی) است. اگر به آخر این کلمه حرف «s» اضافه شود (hermeneutics)، به معنای «علم تفسیر» است. در بررسی ریشه لغوی این کلمه گفته شده است، این کلمه با کلمه «هرمس» که نامی یونانی است و به خدای پیام‌رسان آنها اطلاق می‌شده، مربوط است (ر.ک: بابایی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۱؛ واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۴؛ نصری، ۱۳۹۰، ص ۹۷). اگرچه

مباحث هرمنوتیک همزاد گفتار و نوشتار است و قواعد فهم متن سابقه‌ای به بلندای تکوین خود متن دارد؛ اما تا قرن هفدهم میلادی این واژه جهت اطلاق به دانش خاصی به کار نرفته است (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۶، ص ۷۵).

برای علم هرمنوتیک تعریف‌های متعددی ارائه شده است. از جمله این تعریف‌ها، تعریفی است که جان مارتین کلاونیوس بیان می‌کند. بنابر این تعریف، هرمنوتیک هنر دستیابی به فهم کامل و تام عبارات گفتاری و نوشتاری است که به رفع ابهامات یک متن کمک می‌کند. فریدریک آگوست ولف معتقد است: هرمنوتیک علم به قواعدی است که به وسیله آن معنای نشانه‌ها درک می‌شود؛ هدف از این علم، درک اندیشه‌های گفتاری و نوشتاری متکلم است، به طوری که مفسر با علم به شرایط تاریخی و جغرافیایی متکلم، به اندیشه‌های او راه می‌یابد. فریدریش شلایرماخر از هرمنوتیک به عنوان «هنر فهمیدن» یاد می‌کند و معتقد است: تفسیر متن همیشه در معرض بدفهمی قرار دارد و لازم است از قواعد و آموزه‌های علم هرمنوتیک استفاده شود تا متن مورد تفسیر، بهتر فهمیده شود (ر.ک: همان، ص ۲۷-۲۸).

برای هرمنوتیک، قلمروهای متعددی بیان کرده‌اند؛ از جمله هرمنوتیک خاص، هرمنوتیک عام و هرمنوتیک فلسفی. هرمنوتیک خاص، جهت تنقیح کیفیت تفسیر متون در هر یک از شاخه‌های معارف؛ مانند حقوق، ادبیات، فلسفه و کتب مقدس، دارای مجموعه‌ای از قواعد و روش‌هاست. بنابراین، هر علمی، هرمنوتیک مخصوص به خود را دارد. هرمنوتیک عام از مقوله روش‌شناسی است؛ یعنی بدون اینکه به شاخه علمی خاصی اختصاص داشته باشد، روش تفسیر و فهم متون مختلفی را بیان می‌کند. هرمنوتیک فلسفی که دارای شاخه‌ها و گرایش‌های متعددی است با نام فیلسوف مشهور آلمانی، مارتین هیدگر، و نیز فیلسوف لهستانی، هانس گئورگ گادامر، پیوند خورده است. هیدگر معتقد است: هیچ تفسیری از متن ارائه نمی‌شود، مگر اینکه تحت تأثیر پیش‌ساختار و پیش‌فرض‌های مفسر قرار می‌گیرد. به باور او فهم و تفسیر ما از متون و اشیاء، ریشه در اموری دارد که پیشاپیش واجد آن بوده‌ایم. از نظر گادامر پیش‌داوری‌ها و پیش‌معناهایی که آگاهی مفسر را اشغال کرده‌اند، تحت اختیار و اراده او نیستند و او نمی‌تواند پیش‌داوری‌های دخیل در فهم متن را از پیش‌داوری‌های غیردخیل در فهم متن

تفکیک نماید. از نظر او، فاصله تاریخی مفسر با متکلم (مؤلف) در فهم و تفسیر متن تأثیر گذار است (ر.ک: همان، صص ۳۳ و ۱۶۶ و ۲۵۳؛ هادی، ۱۳۸۸، صص ۸۰ و ۱۱۹ و ۱۲۹).

در بین دانشمندان مسلمان نیز مباحث مشابه با برخی شاخه‌های علم هرمنوتیک مطرح بوده است؛ از جمله آنها مباحث اصول فقه، و مباحثی که در ابتدای برخی کتاب‌های تفسیری و یا در کتاب‌های مستقلی با عنوان «اصول و مبانی تفسیر قرآن» مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرند، است.

۳. مبانی و پیش‌فهم‌های مورد وفاق در تفسیر قرآن

تأثیرپذیری تفسیر قرآن از برخی پیش‌فهم‌ها، مورد وفاق بسیاری از مفسران قرآن است. برخی از این پیش‌فهم‌ها در کتاب‌هایی با عنوان «مبانی تفسیری قرآن» مورد بررسی قرار می‌گیرند، اما بعضی از آنها چنان بدیهی‌اند که حتی نیازی به بازگویی ندارند. در تعریف تفسیر گفته می‌شود: «تفسیر به معنای روشن کردن و پرده‌برداری از چهره کلمه یا کلامی است که بر اساس قانون محاوره و فرهنگ مفاهمه ایراد شده اما آشکار و واضح نیست» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۵). با توجه به این تعریف، قواعد گفت‌وگو، از جمله دستور زبان و مباحث مربوط به حجیت ظاهر کلام، از پیش‌فهم‌ها و مبانی بدیهی تفسیر به‌شمار می‌روند. دستور و قواعد زبان عامل، تکون یک متن می‌باشد و بدون آن یک متن، نه ساخته و نه درک می‌شود. حجیت ظواهر کلام نیز یک اصل عقلایی است که بر اساس آن، مراد متکلم فهمیده می‌شود و همه انسان‌ها بر اساس همین اصل، مراد و منظورشان را به یکدیگر منتقل می‌کنند. برخی دیگر از مبانی تفسیری که مورد وفاق همگان است و نیازی به شرح و بسط ندارد، عبارتند از: اذعان به امکان و جواز تفسیر قرآن، اذعان به نیاز مخاطبان به تفسیر قرآن، قدسی بودن قرآن.

مبنای مهم دیگر تفسیر قرآن، «زبان قرآن» است. در بحث از نوع زبان قرآن و طرح احتمال‌های مختلف، با توجه به مقسم‌های متعدد، اقسام گوناگونی را ذکر کرده‌اند؛ از جمله زبان عرف عام یا عرف خاص؛ زبان حقیقی یا مجازی؛ زبان کنایی یا غیر کنایی؛ زبان رمزی یا غیر رمزی؛ زبان علمی یا زبان عادی؛ زبان ادبی بلاغی یا غیر بلاغی؛ زبان تمثیلی یا غیر تمثیلی؛ زبان سمبلیک یا غیر سمبلیک؛ زبان عاطفی یا غیر عاطفی و بسیاری از صاحب‌نظران و

مفسران قرآن در مقام قضاوت درباره نوع و چگونگی زبان قرآن، معتقدند: باتوجه به اینکه قرآن برای همه انسان‌ها نازل شده است، به تناسب ظرفیت ادراکی انسان‌ها، آیات دارای بیانات متفاوت و متعددی می‌باشند. از این رو، در تعیین نوع زبان قرآن بر این باورند که زبان قرآن مختلط و دارای شیوه‌های گوناگونی است (مصباح، ۱۳۷۵، ش ۱۹، ص ۱۶؛ ر.ک: مؤدب، ۱۳۹۶، ص ۲۰۱؛ شاکر، ۱۳۸۹، صص ۱۱۵-۱۲۹). هرچند آیات متعددی در قرآن، بر اساس زبان عرف خاص بیان گردیده، اما زبان غالب و اکثری در قرآن کریم زبان عرفی عام است؛ چنانکه علامه طباطبایی می‌گوید: «قرآن معارف عالی خود را مناسب سطح ساده-ترین فهم‌ها که فهم عامه مردم است قرار داده و با زبان ساده عمومی سخن گفته است» (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۴۹). و یا در جای دیگر می‌گوید: «قرآن کریم در لهجه شیرین و بیان روشن و رسای خود، هرگز شیوه لغز و معما را پیش نگرفته است» (همو، ۱۳۷۶، ص ۹۱).

استاد جوادی آملی که با نگاهی دیگر، عرفی و غیراختصاصی بودن زبان قرآن را بیان نموده، معتقد است: زبان قرآن، زبان فطرت و از این رو، زبانی همگانی و جهانی است. انسان‌ها اگرچه دارای لغت‌ها، ادبیات و فرهنگ‌های متفاوت و متنوعی هستند، اما همه آنها از فطرت واحدی برخوردارند. آیه شریفه فطرت را می‌توان ناظر به زبان مشترک فطری قرآن نیز دانست: «فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم» (روم: ۳۰). بدیهی است فطری بودن زبان قرآن، مستلزم یکسان بودن مراتب فهم همه انسان‌ها نیست؛ بلکه هر انسانی به اندازه ظرفیت ادراکی خودش از قرآن بهره می‌جوید (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱-۳۷).

ذو بطون بودن و تأویل داشتن قرآن نیز از مبانی و پیش‌فرض‌های مهمی است که کمتر مفسری آن را انکار کرده است. بر اساس این دو اصل، آیات قرآن دارای لایه‌ها و مراتب متعددی از حقیقت می‌باشند، این اصل در سخنان معصومین بارها به روشنی بیان شده است؛ همچنان که پیامبر فرموده است: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۸۷). به جز ظاهر گرایان، بقیه اندیشمندان مسلمان ساختار چندمعنایی قرآن را پذیرفته‌اند. علامه طباطبایی درباره ظاهر و باطن قرآن می‌گوید: «معارف اسلامی در قرآن کریم، به دو طریق ظاهر و باطن بیان شده است. بیان از طریق ظاهر، بیانی است که مناسب

سطح افکار ساده عامه می‌باشد؛ برخلاف طریق باطن که اختصاص به خاصه دارد و با روح حیات معنوی درک می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۸). در اصطلاح مفسران، «بطن» همتای «تأویل» و در برابر معنای ظاهر آیات دانسته شده است. بیشتر مفسران، براساس روایت «ظهره تنزیه و بطنه تأویله» تأویل را با باطن آیات یکسان و آن را مرحله‌ای پس از فهم ظاهری آیات قرآن می‌دانند (ر.ک: مؤدب، ۱۳۹۶، ص ۱۵۶).

۴. رویکرد افراطی در هرمنوتیک فلسفی

۴-۱. تبیین رویکرد افراطی

هیدگر و گادامر که بنیان اصلی هرمنوتیک فلسفی هستند، دیدگاهی کاملاً حداکثری و افراطی درباره تأثیرپذیری فهم یک مفسر از مقدماتی نظیر پیش‌ساخته‌ها و پیش‌داوری‌ها دارند. از نظر گادامر، بین متن و مفسر یک دادوستدی وجود دارد که بر اثر آن، نوعی «پیش‌افکنی» و گفت‌وگوی حلقوی بین آن دو به وجود می‌آید تا نهایتاً آن متن معنای خودش را برای مفسر آشکار کند. در این فرایند حلقوی (دوری)، تفسیر متن از پیش‌تصور مفسر آغاز می‌شود. بنابراین، مفسر نه تنها نمی‌تواند از پیش تصورات خود رهایی یابد؛ بلکه چنین امری بی‌معنا و نامعقول است، چراکه تفسیر کردن دقیقاً به معنای وارد کردن پیش‌تصورات خویش در فرایند تفسیر است، تا جایی که متن واقعاً برای ما به سخن درآید (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۰، صص، ۲۵۰-۲۵۱؛ احمدی، ۱۳۸۰، صص ۸۹-۱۰۳).

در جهان اسلام، برخی نواندیشان از همین رویکرد پیروی نموده و با استفاده از آموزه هرمنوتیک فلسفی، معتقدند: تفسیر مسلمانان از قرآن و سنت، معرفت دینی آنها را شکل می‌دهد و با توجه به تأثیرگذاری همه معرفت‌های بشری در تفسیر قرآن، معرفت دینی تابعی از معرفت بشری است و با تحول آن متحول و با تکامل آن نیز تکامل می‌شود. در دین‌پژوهی معاصر مسلمانان، سه کتاب در ارائه تئوری هرمنوتیک فلسفی برای تفسیر قرآن شهرت بیشتری دارند: «قبض و بسط تئوریک شریعت»، نوشته عبدالکریم سروش؛ «هرمنوتیک، کتاب و سنت»، نوشته محمد مجتهد شبستری و «معنای متن»، نوشته نصر حامد ابوزید.

نویسندگان این سه کتاب، گرچه اشاره‌ای نمی‌کنند که با استفاده از این گرایش فلسفی تفسیری غرب به ارائه یک تئوری درباره فهم متون دین اسلام پرداخته‌اند و برخی از آنها

حتی نامی از هرمنوتیک فلسفی نمی‌برند، اما همه ادعاهای آنان در این سه کتاب بر همین نحله فلسفی غرب مبتنی است. یکی از این نظریه‌پردازان بر این باور است: همان‌گونه که جمیع مشاهدات ما مسبوق و مصبوح به تئوری‌هاست، فهم ما از متون نیز چنین است و این تئوری‌ها، جامه‌هایی هستند که بر تن عبارات می‌پوشانیم. هیچ متن مکتوبی معنای خود را بازنمی‌گوید؛ بلکه ذهن زبان‌دان است که آن معنا را در آن می‌خواند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۷، صص ۲۸۵-۲۸۷). ایشان در این خصوص تصریح می‌کند: «... ثبات الفاظ و عبارات به‌هیچ‌روی تضمین‌کننده ثبات معانی نیست، چراکه تغییر تئوری‌های اهل هر عصر، در تن الفاظ ثابت، روح معانی مختلف می‌دمد. و این است معنای آنکه عبارات، گرسنه معانی‌اند و نه آبستن آنها» (همان، ص ۲۹۶).

از نگاه این نویسنده، معنای متن تابع ذهن مفسر است، چراکه «شریعت صامت، است» و مفسر، نه تنها پرسش‌های خود را در برابر متن مورد تفسیر می‌نهد و آن را استنتاج می‌کند؛ بلکه پاسخ‌هایی هم که از متن دریافت می‌کند، کاملاً تابع ذهن و ذهنیات خود اوست (همان، ص ۲۷۲). ایشان حتی فهم بهتر بطون قرآن را نیز منوط به رشد معارف بشری می‌داند و معتقد است: هر انسانی که حظش از معارف بشری بیشتر است، لاجرم نصیص از معنای سخن افزون‌تر خواهد بود و در هر حال، معرفت دینی محفوظ و محاط به معارف بشری عصر است و در آن چارچوب فهمیده می‌شود (همان، صص ۳۰۰-۲۹۹).

در همین راستا، یکی دیگر از نواندیشان با بیان تأثیر علوم متداولی مانند علم اصول در استنباط احکام دینی، این تأثیرپذیری را آگاهانه می‌داند؛ اما تأثیر علمی مانند جامعه‌شناسی، سیاست، اقتصاد، انسان‌شناسی، روان‌شناسی و را ناآگاهانه دانسته و معتقد است؛ حتی علوم متداولی مانند اصول فقه متأثر از علوم بشری دیگر هستند (ر.ک: شبستری، ۱۳۷۹، صص ۳۸-۳۹). وی در ادامه همین بحث، برای تبیین شکل‌گیری معرفت دینی بر معرفت بشری می‌گوید: «اگر فقیهی معتقد باشد نظام فقر و غنا که بر جوامع حاکم است یک نظام طبیعی است، حکم شرعی را در این مورد چنین می‌فهمد که حاکم مسلمان حق ندارد برای براندازی نظام فقر و غنا اقدام کند و حداکثر وظیفه او رسیدگی به فقر است. اما اگر او معتقد باشد نظام فقر و غنا نتیجه استثمار اقویا از ضعف‌است و یک نظام طبیعی نیست، حکم

شرعی را در این مورد به گونه‌ای دیگر استنباط می‌کند و مثلاً حاکم را موظف به براندازی نظام فقر و غنا می‌داند و سخن از جنگ فقر و غنا به میان می‌آورد» (همان، صص ۳۹-۴۰). از دیدگاه وی، علاوه بر پیش‌فهم‌ها - که از سنخ معرفت‌اند - علایق و انتظارات مفسر - که از سنخ گرایش‌اند - نیز در تفسیر او تأثیر قطعی دارند، به طوری که علایق و انتظارات مفسر از مقدمات و مقومات فهم متن به‌شمار می‌روند (همان، ص ۲۳). نکته دیگری که این نوآندیشان بر آن تأکید می‌ورزند، این است که: مفسر در صورتی می‌تواند تفسیر درستی ارائه دهد که علائق و انتظارات متکلم و مخاطبان زمان نزول را بداند (ر.ک: همان، ص ۲۵).

مسئله دیگری که نظر صاحب‌نظرانی که درباره تأثیر امور خارج از متن در فهم متن، دیدگاهی افراطی دارند و به‌جای تحلیل و بررسی ظاهر متون، با رویکردی افراطی به اموری نظیر پیش‌فهم‌ها، علایق و انتظارات می‌پردازند، جلب می‌کند، «پیام متن» است. نویسنده کتاب «هرمنوتیک»، کتاب و سنت» در این باره معتقد است: اگر کسی صفات، مشخصات و چگونگی رفتار و کردار متکلم معین و مخاطب معین را به‌درستی بشناسد و بر آن احاطه داشته باشد، می‌تواند درباره سخن او نظری اتخاذ کند. بدون چنین احاطه‌ای، اتخاذ نظر ممکن نیست. علاوه بر آن، پیام متکلم را نیز باید شناخت. بدون شناخت پیام صاحب سخن، معنای سخن او را نمی‌توان درک کرد (ر.ک: همان، ص ۷۴).

نویسنده کتاب «معنای متن» نیز با تأکید بر همین اصل می‌گوید: «متن قرآنی ابزار ارتباط است؛ کارکرد ارتباطی و خبررسانی دارد و جز با تحلیل محتویات زبانی آن در پرتو واقعیتی که قرآن در آن شکل گرفته است، نمی‌توان طبیعت پیام آن را دریافت. این سخن که تمام متون «پیام‌اند»، مؤید آن است که قرآن و حدیث نبوی متونی‌اند که تا وقتی پیام‌بودن آنها مورد پذیرش است، به کارگیری روش‌های تحلیل متون زبانی - ادبی در آنها ممکن است. در روش تحلیل متون، اعتبار متن برگرفته از نقش آن در فرهنگ است. هرچه مورد قبول فرهنگ قرار نگیرد و مطرود شود، در دایره متون نمی‌آید» (نصر حامد ابوزید، ۱۳۸۲، صص ۷۲-۷۳). این نویسنده معتقد است، شکل‌گیری قرآن متأثر از فرهنگ و به نوبه خود، مؤثر در فرهنگ‌ها می‌باشد و با توجه به اینکه قرآن نیز از جهت رسالت پیام‌رسانی، مشابه متون دیگر است، باید قواعد زبانی فهم متون (هرمنوتیک فلسفی) را در آن به کار گیریم (همان، ص ۷۳).

۲-۴. نقدهایی بر رویکرد افراطی

تأثیر گذاری پیش فهم‌ها و گرایش‌های مفسر در تفسیر قرآن را به دو گونه می‌توان تصور کرد: نخست، تأثیر گذاری آنها در فهم معنای الفاظ و عبارات آیات قرآن و دو، تأثیر گذاری آنها در کشف مراد جدی خداوند و یا فهم بهتر مراد خداوند. برخی پیروان رویکرد افراطی معتقدند: پیش فهم‌ها و گرایش‌های مفسر نه تنها در کشف مراد جدی خداوند یا فهم بهتر مراد او؛ بلکه حتی در فهم معنای کلام خداوند نیز مؤثرند: «الفاظ و عبارات، گرسنه معانی‌اند نه آبستن آنها» (سروش، ۱۳۷۷، ص ۲۹۶).

تأثیر برخی از معارف بشری به‌عنوان پیش فهم در تفسیر قرآن را نمی‌شود نادیده گرفت. تأثیر معارفی مانند علم اصول، معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی در معرفت دینی را نیز نمی‌توان انکار کرد. همچنین، قابل انکار نیست که مفسر آگاه به علوم متداول زمان، نسبت به مفسر ناآگاه به آن علوم، می‌تواند تفسیر موفق‌تری ارائه دهد؛ اما باید توجه داشت، این تأثیر گذاری فقط می‌تواند در جهت کشف مراد جدی خداوند و یا فهم بهتر مراد او باشد و نه در جهت فهم معنای الفاظ و عبارات قرآن. همچنین، این تأثیر گذاری فقط به نحو موجهه جزئی قابل قبول است و نه موجه کلیه. برخی از اشکالات وارد بر رویکرد افراطی در هرمنوتیک فلسفی عبارتند از:

الف) این ادعا که همه پیش فهم‌ها و علائق و انتظارات مفسر در تفسیر وی مؤثرند، دقیقاً برخلاف اصل عقلایی «حجیت ظواهر الفاظ» می‌باشد. همه جوامع بشر بر اساس همین اصل عقلایی (که مبنای عقلی و شرعی نیز دارد)، از موهبت الهی زبان استفاده کرده و مقاصد خود را به هم منتقل می‌کنند. بنابراین، اولین شرط به کارگیری زبان این است که به ظهور نوعی کلام و الفاظ اعتماد شود. متکلم اگر می‌خواهد مخاطبان سخن او را بفهمند، لازم است از کلامش همان معنایی را اراده نماید که ظاهر الفاظ برای آن وضع شده و همگان نیز نسبت به آن معنا مطلعند و انتظار همان معنا را دارند. زبان یک پدیده اجتماعی و برای تفهیم و تفاهم بین انسان‌ها است. پس «ظهور نوعی» آن ملاک است و نه «ظهور شخصی» که هر متکلمی بخواهد آن را در معنایی غیر از معنای ظاهریش به کار گیرد (ر.ک: ۱۳۷۰ لاریجانی، ص ۱۶۰؛ بهشتی، ۱۳۷۸، صص ۵۲۵-۵۲۶).

نکته دیگر تفکیک بین معنای کلام و مراد جدی متکلم «مطابق معنا» است. ممکن است، علی‌رغم اینکه متکلم، معنای کلام را اراده نموده است، مطابق معنا (کلام) را اراده نکرد باشد. گرچه اصل اول عقلایی این است که متکلم همان چیزی را اراده کند که لفظ در آن ظهور دارد و بین معنای کلام و مراد جدی متکلم از کلام اتحاد باشد؛ اما به ندرت این احتمال وجود دارد که متکلم بنا بر عللی (از جمله اجمال‌گویی و یا اشتغال کلام بر حقایق باطنی) برخلاف ظهور کلامش، چیز دیگری را اداره کند. البته در این صورت، لازم است قرینه مقاله یا حالیه‌ای و یا عقلیه به نحو اتصال یا انفصال در کلام موجود باشد تا مخاطب بداند مطابق کلام مغایر با معنای ظاهری کلام است. بنابراین، پیش‌فهم‌ها، علائق و انتظارات مفسر نباید در فهم معنای الفاظ متن دخالتی داشته باشند. اما اگر از طریق قراین حالیه و مقاله در متون دینی و یا براهین عقلی فلسفی و یا نظرات علوم تجربی (به فرض قطعی بودن)، یقین حاصل کنیم که ممکن نیست مراد جدی متکلم، معنای ظاهر کلام باشد، در این صورت باید براساس آن قراین و یا براهین فلسفی عقلی و یا نظرات علمی قطعی، مراد جدی متکلم را تفسیر کنیم و از معنای ظاهر کلام دست برداریم؛ اما هیچ‌یک از موارد مذکور دخالتی در معنای ظاهری کلام ندارند؛ بلکه دخالت آنها در تعیین و تشخیص مراد جدی متکلم می‌باشد (ر.ک: لاریجانی، ۱۳۷۰، صص، ۱۶۶-۱۷۴).

ب) صاحب نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، بر اساس این اصل که «عبارات، گرسنه معنایی اند نه آبستن آنها» معتقد است: شریعت صامت است و مفسر باید آن را استنتاج نماید. یکی از اشکال‌های نظریه فوق این است که به نسبیّت‌گرایی در معنای الفاظ منجر می‌شود؛ چراکه در این صورت باید رابطه بین لفظ و معنا را انکار کنیم و معتقد شویم انسان‌های متعدد بنابر تئوری‌های مختلفی که دارند، می‌توانند معانی مختلفی را به الفاظ تحمیل کنند و در عین حال، ادعا کنیم که همه آنها صحیح هستند، در حالی که به اعتراف خود وی، الفاظ هر معنایی را بر نمی‌تابند (ر.ک: واعظی، ۱۳۷۶، ص ۲۹). به گفته استاد جوادی آملی، شریعت در مقام پرسش صامت است و مفسر باید با توجه به پیش‌فهم‌های عقلی برهانی و یا دینی و انتظارات خود، پرسش‌هایش را مطرح نماید؛ اما در مقام پاسخ، «شریعت» گویا و گوینده است و «مفسر» باید صامت و ساکت باشد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۲۲۴-۲۲۹).

ج) یک از اصول معرفت‌شناسانه و نیز انسان‌شناسانه این است که فقط معرفتی قابل اتکا و اعتماد است که برای انسان یقین‌آور باشد. قرآن کریم بر این اصل این‌گونه مهر تأیید می‌زند: «ان الظن لایغنی من الحق شیئا» (یونس: ۳۶). با این وصف، مفسر باید تفسیری از قرآن ارائه دهد که هم برای خودش و هم برای دیگران یقین‌آور باشد. کسی که ادعا می‌کند همه تفاسیر، متأثر از علوم غیردینی از جمله علوم تجربی هستند، باید اذعان نماید که میزان یقین‌آوری چنین تفاسیری تابع علوم مؤثر در آن است. با توجه به اینکه صاحب نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت - به تبع کارل پوپر - علوم تجربی (و حتی علوم دیگر) را مفید ظن می‌داند، تفسیری که مبتنی بر علوم ظنی باشد، خود نیز ظن‌آور خواهد بود و نه یقین‌آور (ر.ک: لاریجانی، ۱۳۷۰، صص ۱۵۶-۱۵۷؛ واعظی، ۱۳۷۶، صص ۶۴-۶۸).

۵. رویکرد تفریطی در هرمنوتیک فلسفی

از منظر برخی مکاتب دینی، تفسیر و استنباط و معرفت انسان از منابع دینی در صورتی معتبر و درست است که از معارف خارج از دین باشد و از علائق و انتظارات مفسر هیچ تأثیری نپذیرد. مکاتب و مفسرانی که معتقدند در تفسیر قرآن نباید از هیچ پیش‌فهم و معرفت بشری استفاده کرد را می‌توان در سه گروه دسته‌بندی نمود. در اینجا به بیان و بررسی این سه گروه می‌پردازیم:

۵-۱. منع تفسیر قرآن و اتخاذ موضع استماع و تسلیم

دسته اول کسانی که هستند که در مواجهه با آیات قرآن کریم فقط موضع «استماع و تسلیم» اتخاذ می‌کنند. اینان، نه تنها هیچ تدبر، تحقیق و پرسشی را درباره تفسیر آیات قرآن جائر نمی‌دانند؛ بلکه آن را بدعت دانسته و تحریم می‌کنند. نمونه بارز این گروه اهل حدیث، اخباریون و حنابله هستند. موضع مالک بن انس درباره آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵) که گفت: «الاستواء معلوم و کیفیة مجهولة و الایمان بها واجب و السؤال عنها بدعة» در این باره مشهور و گویاست.

در نقد این گروه باید گفت: اولاً چنین رویکردی نیز متأثر از برخی پیش‌فرض‌ها، گرایش‌ها و علائق خاص این گروه است. پیش‌فرض آنها این است که بشر توانایی درک

کلام خداوند را ندارد و در قبال آن باید فقط استماع و سکوت کند و در آن هیچ تدبری نکند. کسانی که در این مسلک گام می‌نهند از جهت گرایش و علاقه معمولاً اهل تدبر و تعمق نیستند و در مسائل دیگر دین نیز ره‌یافتی سطحی و ظاهر‌گرایانه دارند. ثانیاً، این مسیر و مسلک با جهت‌گیری قرآن کریم کاملاً ناسازگار است؛ چراکه بسیاری از آیات قرآن، مخاطبان را به تدبر و تعقل در آیات دعوت می‌کند؛ از جمله: «افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها» (محمد: ۲۴).

۲-۵. انحصار تفسیر قرآن به «تفسیر روایی»

دسته دوم، کسانی هستند که فقط تفسیر روایی را صائب می‌دانند و معتقدند در تفسیر قرآن فقط باید به روایات مأثور از پیامبر و ائمه (و از نظر اهل سنت روایات صحابه) اتکا کرد و در صورت فقدان حدیث برای تفسیر برخی آیات، باید به ترجمه ساده آنها اکتفاء کرد. براین رویکرد نیز نقدهایی وارد است. نخست اینکه، به نظر این گروه فقط از طریق روایات می‌توان آیات را تفسیر کرد و به‌جز تفسیر مأثور، هر تفسیر دیگری مردود است. بدیهی است، علاقه و گرایش این گروه در سوق دادن آنها به چنین رویکردی تأثیرگذار بوده است. دوم، تعداد احادیثی که ناظر به بیان معنا و تفسیر آیات قرآن است، آن‌قدر نیست که بتوان تفسیر همه قرآن را فقط مبتنی بر روایات نمود. در چنین رویکردی، مفسر با تعدادی از احادیث محدود؛ اما نیازهایی نامحدود روبه‌روست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۷۹). سوم، در مواردی که حدیثی برای تفسیر قرآن وجود ندارد، نمی‌توان به مقدمات اولیه از جمله قواعد ادبیات عرب اکتفا کرد و صرفاً ترجمه‌ای از آیات ارائه داد؛ چه‌اینکه قرآن «قول ثقیل» است و بدون تفسیر نمی‌توان به مغز و محتوای آن نائل آمد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۵).

۳-۵. انحصار تفسیر به «تفسیر قرآن با قرآن»

دسته سوم کسانی هستند که معتقدند برای تبیان و پرده‌برداری از آیات قرآن فقط باید از خود قرآن کمک گرفت. علامه طباطبایی در مقدمه *المیزان* و در کتاب‌های دیگر خود، روش‌های مفسرانی که برای تفسیر قرآن به‌جای استفاده از خود قرآن از مقدمات خارج از آن کمک می‌گیرند به شدت مورد انتقاد قرار داده است. ایشان بایان روش محدثان که فقط تفسیر مأثور

را معتبر می‌دانند؛ روش متکلمان و فیلسوفانی که از مقدمات فلسفی کلامی استفاده می‌کنند، روش عرفایی که فقط بر آیات انفسی اعتماد کرده و به تأویل صرف روی می‌آورند؛ و نیز روش دانشمندان علوم جدید که با اصالت دادن به علوم تجربی و حسی، همه آیات ناظر به امور غیبی را تأویل به امور حسی می‌کنند، همه آنها را تطبیق «تفسیر به رأی» قلمداد می‌کند (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا، صص ۸-۵؛ همو، ۱۳۸۹، صص ۷۶-۸۰) علامه طباطبایی می‌گوید: «روش‌های این مفسران، مستلزم این است که قرآنی که خودش را هدایت‌گر جهانیان و نور روشن و آشکارکننده همه چیزها معرفی می‌کند، به وسیله چیزی غیر از خودش هدایت، روشن و آشکار گردد ...» (همو، بی‌تا، صص ۹-۸). بر همین اساس، علامه طباطبایی معتقد است تنها روش درست در تفسیر قرآن، کمک گرفتن از خود قرآن است و در مرحله بعد، استفاده از روایاتی است که ناظر بر تفسیر برخی آیات باشند. درباره رویکرد علامه طباطبایی به بررسی چند نکته می‌پردازیم:

الف) آیا مطالب پیش‌گفته بر این دلالت دارد که رویکرد علامه طباطبایی در هرمنوتیک فلسفی، رویکردی تفریطی است و ایشان معتقد است مفسر نباید پیش‌فرض‌های ذهنی خود را در تفسیر قرآن دخالت دهد؟ پاسخ نگارنده به این پرسش، مثبت است. علامه طباطبایی در مقدمه *المیزان* تصریح می‌کند که اختلاف مفسران، مربوط به مفهوم و معنای کلام خداوند نیست، چون در بین هزاران آیه قرآن، حتی یک آیه نیز از جهت معنا و مفهوم مغلق و معقد نمی‌باشد و با علم به قواعد زبان عربی، معنای آیات کاملاً روشن می‌شود؛ بلکه اختلاف فقط در مطابقت و مصداق الفاظ و عبارات است (ر.ک: همان، ص ۹). بنابراین، اختلاف موجود در دیدگاه‌های مفسران، ناشی از مبانی و پیش‌فرض‌های آنها در مقام تعیین مطابقت و مصداق برای عبارات و الفاظ قرآنی است.

ب) پرسش دیگری که درباره دیدگاه و رویکرد علامه طباطبایی مطرح می‌شود، این است که با توجه به عقل‌گرایی، فیلسوف مسلکی، و عارف‌مشرقی علامه طباطبایی و تأکید بسیار او در استفاده از استدلال‌های عقلی و اهتمام جدی وی به کشف و شهود عرفانی (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۶، صص ۱۰۰-۱۱۴؛ همو، صص ۱۶-۲۱ و ۴۷-۷۱) از یک سو، و تحذیر شدید او از به کارگیری مقدمات فلسفی، عرفانی و علمی در تفسیر قرآن از سوی دیگر، آیا در

رویکرد و مسلک او تناقض وجود ندارد؟ پاسخ این است که علامه طباطبایی بین این دو مقام تفکیک قائل شده است؛ یکی مقام تفسیر مستقیم آیات قرآن و دیگری، مقام تحلیل و تبیین معارف دین اسلام. در خصوص مقام اول، علامه طباطبایی معتقد است: مفسر قرآن نباید مقدمات و پیش فرض‌های فلسفی، کلامی، عرفانی و علمی خود را در تفسیر قرآن به کار گیرد؛ البته، این به معنای عدم تعقل و تدبر مفسر در قرآن نیست، چون تعقل و تدبر مفسر در قرآن، مستلزم استفاده از مقدمات فلسفی نیست. استنباط تفسیر یک آیه متشابه از طریق یک آیه محکمه، مقتضی تدبر و تأملات عقلانی است؛ اما مقتضی استخدام مبانی فلسفی، کلامی، عرفانی و علمی نیست. در مقام تحلیل و تبیین معارف حقه دین مبین اسلام، علامه طباطبایی یک فیلسوف صدرایی مشرب است که به گفته شاگردان وی، طالبان علم را از فهم عامیانه آموزه‌های دینی برحذر می‌داشت (ر.ک: حسینی تهرانی، ۱۴۲۶، صص ۴۳-۴۶).

ج) پرسش دیگر درباره رویکرد علامه طباطبایی این است که آیا علامه، خود به توصیه خود عمل نموده و پیش فهم‌های فلسفی و کلامی و نیز علایق و گرایش‌های عرفانی‌اش را در تفسیر المیزان اعمال نموده است؟ به نظر می‌رسد، علامه از این جهت نیز مفسر موفق است. ایشان در هر قسمت از تفسیر المیزان که لازم دانسته، باب یک بحث فلسفی، عرفانی، تاریخی، ... را گشوده، اما این مباحث را با مباحثی که تفسیر مستقیم آیات است خلط نموده و آنها را به طور مجزا طرح و بررسی کرده است.

متأسفانه، تأمل در رویکرد علامه طباطبایی، ما را با این پرسش مواجه می‌کند که اگر یک استدلال فلسفی و کلامی از جهت صورت و ماده بدون اشکال باشد و نتیجه آن نیز یقین آور باشد، چرا نباید در تفسیر آیات قرآن از آن بهره‌جست؟ اگر استفاده از روش و مسلک فلسفی، کلامی، عرفانی در تحلیل و تبیین معارف اسلامی به‌جا و جایز است، چرا در تفسیر آیات قرآن مجاز نباشد؛ بلکه «تفسیر به رأی» به شمار آید؟ آیا نباید در تفسیر آیات متشابه علاوه بر استفاده از آیات محکمه، از ابزارهای دیگری (که خود قرآن نیز آنها را تأیید کرده) استفاده کنیم؟

۶. رویکرد اعتدالی در هرمنوتیک فلسفی

۱- ۶. تبیین رویکرد اعتدالی

رویکرد اعتدالی به هرمنوتیک فلسفی، تأثیر پیش فهم‌ها، انتظارات و علائق مفسر در تفسیرش

را تأیید می‌کند؛ اما این تأثیر پذیری را مضبوط و دارای ملاک عقلی و قرآنی می‌خواهد. این رویکرد، نه مانند رویکرد افراطی، مسئله تأثیر گذاری پیش فرض‌ها، انتظارات و علایق را به نحو موجه کلیه می‌پذیرد، و نه هر نوع تأثیر پذیری از مبانی و مقدمات را «تفسیر به رأی» می‌داند. بنابر ملاک‌های رویکرد اعتدالی، مفسر نه در دام «تفسیر به رأی» می‌افتد و نه از موهبت‌های عقلی و علمی بشری محروم می‌ماند.

همان‌گونه که در بین مفسران، اجماع وجود دارد، معانی الفاظ قرآن روشن است و هیچ ابهامی در معانی الفاظ و عبارات نیست و به گفته علامه طباطبایی: «در بین هزاران آیه قرآن، حتی یک آیه از جهت معنا و مفهوم، مغلق و معقد نیست» (طباطبایی، بی‌تا، ص ۹). هر چند برخی از مدافعان رویکرد افراطی، پیش فرض‌های مفسر را در فهم معنای الفاظ نیز دخیل می‌دانند (سروش، ۱۳۷۷، ص ۲۹۶)، اما حقیقت این است که با توجه به وضوح معنای الفاظ، مفسر هیچ نقشی در این موضع ندارد؛ بلکه مفسر قرآن در دو موضع ایفای نقش می‌کند: الف) کشف مراد جدی خداوند. ب) فهم بهتر و دقیق‌تر مراد خداوند.

الف) کشف مراد جدی خداوند: زبان یک پدیده مهم اجتماعی و همگانی است، اصل عقلایی رائج بین همه انسان‌ها این است که هر متکلمی مراد و منظور جدی خود را با ظاهر الفاظ به مخاطبانش منتقل کند؛ به عبارت دیگر، ظاهر کلام متکلم حجت است؛ اما اگر قراین حالیه و مقالیه و یا براهین یقین آور، دلالت کند که معنای ظاهر کلام نمی‌تواند مراد جدی متکلم باشد، در این صورت معنای ظاهر کلام با مراد جدی متکلم منطبق نیست. در چنین موضعی نقش اصلی مفسر نمود می‌یابد. رویکرد افراطی - بدون هیچ ضابطه‌ای - همه پیش فهم‌ها، علائق و انتظارات مفسر را برای کشف مراد جدی خداوند دخیل می‌داند. در رویکرد تفریطی، یا تغایری بین معنای ظاهری آیات و مراد جدی خداوند دیده نمی‌شود و یا برای کشف مراد جدی خداوند، فقط استفاده از آیات و روایات مجاز شمرده می‌شود. حال آنکه، در رویکرد اعتدالی گفته می‌شود: در چنین موضعی برای کشف مراد جدی خداوند باید به طور روشمند و مضبوط از قراین روشن و ادله یقین آور استفاده شود. این قراین و ادله یقین آور می‌تواند آیات دیگر قرآن، روایات و یا معرفت یقین آور بشری باشد. بنابراین، مفسر در چنین موضعی با ملاکی مشخص و معیاری مضبوط، از پیش فهم‌ها و گرایش‌های خود استفاده می‌کند.

ب) فهم بهتر و دقیق تر مراد خداوند: موضع دومی که مفسر از پیش فهم‌ها و مقدمات دیگر خود، متأثر و مستفید خواهد بود، موضعی است که اختصاص به برخی آیات ندارد؛ بلکه می‌تواند شامل همه آیات قرآن باشد. این موضع عبارت است از: فهم بهتر و دقیقتر مراد جدی خداوند. توضیح اینکه، در الفاظ و عباراتی که معانی آنها با مراد جدی متکلم مطابقت دارد و هیچ قرینه‌ی حالیه یا مقالیه یا برهان عقلی دلالت نمی‌کند بر اینکه معانی الفاظ مغایر با مراد جدی متکلم است، می‌توان موقعیتی را فرض کرد که پیش فهم‌ها و مقدمات دیگر مفسر در تفسیر او دخالت نمایند. آن موقعیت این است که، بپذیریم فهم انسان از مراد جدی خداوند می‌تواند دقیق‌تر و عمیق‌تر شود. اگرچه معنایی که از ظاهر کلام خداوند فهمیده می‌شود مراد جدی اوست؛ اما این مراد جدی را انسان می‌تواند بهتر و بهتر درک کند؛ البته این فهم‌ها در طول هم‌اند و نه در عرض هم. چنین فرایند تکاملی در فهم قرآن کریم، محصول ذوبطون بودن آن است.

در هر دو موضع، مطمئن‌ترین و کاملترین منبعی که مفسر می‌تواند از آن استفاده کند، آیات قرآن کریم است. به نظر می‌رسد، استنتاج قرآن نیز مربوط است به همین دو موضع. اینکه حضرت علی می‌فرماید: «ذلک القرآن فاستنطقوه و لن ینطق ...» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۸، ۱۳۸۱، ۲۹۴)، بدین معنا نیست که قرآن در هر حال صامت است؛ بلکه بدین معناست که در دو موضع مذکور که انسان می‌خواهد مراد جدی خداوند از آیات مختلف را کشف کند و یا بهتر بفهمد، مطمئن‌ترین روش این است که از خود قرآن پرسد، اما بعد از پرسیدن، ساکت شود تا قرآن به او پاسخ دهد.

اما، از منظر رویکرد اعتدالی، راه و روش کشف مراد جدی خداوند و یا درک بهتر مراد خداوند، منحصر در پرسش از قرآن نیست؛ بلکه از احادیث و معرفت‌های یقین‌آور بشری نیز می‌توان استفاده کرد. نکته قابل توجه درباره استفاده از پیش فهم‌ها و مقدمات دیگر برای کشف مراد جدی خداوند و درک بهتر و دقیق‌تر آن، این است که این پیش فهم‌ها و گرایش‌ها ممکن است احتمالات مختلفی را درباره مراد جدی خداوند به مفسر القاء کنند؛ چرا که علم و آگاهی و انتقال ذهن انسان از معلومی به معلوم دیگر، امری اجباری است و نه اختیاری؛ اما مهم، اظهار نظر نهایی مفسر است. بنابراین، مفسری که می‌خواهد بر اساس

پیش‌فهم‌ها و سایر مقدمات ذهنی و روحی خود، مطالبی را به خداوند نسبت دهد، نباید هر احتمالی که به ذهنش خطور کرد را به عنوان تفسیر قرآن ابراز کند؛ بلکه در استفاده از پیش‌فهم‌ها و گرایش‌های خود باید از ملاک‌های عقلی، عقلایی و دینی پیروی نماید. انسان از طریق تعقل بهتر می‌تواند مراد جدی خداوند را درک کند. تعقل در توان عالمان است. علم نردبان تعقل است و تعقل وقتی بهتر صورت می‌پذیرد که علم بیشتری در اختیار انسان متعقل باشد. بنابراین، منظور از اینکه گفته می‌شود مفسر باید با ذهن خالی سراغ تفسیر قرآن برود، این است که نباید اصول موضوعه خود را به قرآن تحمیل کند؛ نه اینکه مفسر نباید واجد علوم مختلف باشد. هرچه فطرت انسان‌ها شکوفاتر می‌شود و عقل و علم آنان از انسان و جهان افزون‌تر می‌گردد، فهم آنها از قرآن نیز شکوفاتر می‌شود و نه تنها تعداد یافته‌های آنها از این کتاب رو به تزاید می‌نهد؛ بلکه فهم‌های گذشته آنها نیز ژرف‌تر و پرفروغ‌تر می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۴۵۴-۴۴۷).

استاد جوادی آملی معتقد است: «گرچه ره‌آورد علم را نمی‌توان بر قرآن تحمیل کرد؛ لیکن براهین قطعی علمی یا شواهد طمأنینه بخش تجربی، تاریخی، هنری و مانند آن را می‌توان حامل معارف و معانی قرآن قرار داد، به طوری که در حد شاهد، قرینه و زمینه برای درک مخصوص مطالب مربوط به بخش‌های تجربی، تاریخی و مانند آن باشد، نه خارج از آن شرط استفاده از قرآن این است که انسان با اصول پیش‌ساخته و پیش‌فرض‌های بشری به خدمت قرآن نیاید تا قرآن را مهمان اصول موضوعه خود قرار دهد و آنها را بر قرآن تحمیل کند. البته دانش‌های قبلی می‌تواند ظرفیت فکری اندیشوران را توسعه دهد و به‌عنوان مبدأ قابل محسوب گردد، نه به عنوان مبدأ فاعلی تا باعث دگرگونی در تفسیر قرآن شود» (همو، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۵۸-۶۰).

۲-۶. شرایط لازم برای استفاده از پیش‌فهم‌ها و گرایش‌ها در تفسیر قرآن

هر انسانی از جمله همه مفسران قرآن، دارای پیش‌فهم‌ها و گرایش‌های متعددی هستند. بنابراین، طرح این پرسش ضروری است که مفسر قرآن برای کشف مراد جدی خداوند (در آیات متشابه) و یا برای فهم بهتر مراد خداوند (در همه آیات)، با داشتن چه ویژگی‌ها و

شرایطی می‌تواند از پیش‌فهم‌ها و گرایش‌های خود استفاده نماید؟ تأمل در متون دینی - اعم از آیات و روایات - و نیز تأمل در وجود انسان و چگونگی رابطه او با خداوند، نشان می‌دهد که مفسر برای استفاده از پیش‌فهم‌ها و گرایش‌های خود در جهت کشف یا درک بهتر مطابق آیات قرآن، باید واجد دو ویژگی اساسی باشد. اول، عقل و عقلانیت و دوم، تقوی و طهارت نفس.

۱-۲-۶. عقل و عقلانیت

علوم برهانی، قرآنی و روایی اتفاق نظر دارند که عقل انسان ملاک انسانیت و مسئولیت - پذیری اوست. عقل فطری که در ذات انسان قرار دارد در ابعاد ادراکی، گرایشی و توانشی قابل شکوفایی و تکامل است. با رشد عقل در این سه بعد، انسان هم می‌تواند حقایق را درک کند، گرایش‌های خود را مدیریت کند و توانایی خود را به‌جا و به‌اندازه به‌کار گیرد. اینکه در دین مبین اسلام در کنار رسول ظاهری (کتاب و سنت)، از عقل به عنوان رسول باطنی نام می‌برند و علاوه بر پیامبر، عقل نیز حجت خداوند می‌باشد و انسان به خاطر این دو موهبت الهی، مسئولیت اعمال خود را به دوش می‌کشد، نشان می‌دهد که ملاک تشخیص حق از باطل و سره از ناسره همین دو حجت الهی هستند.

به باور استاد جواملی آملی، عقل برهانی؛ اعم از تجربیدی و تجربی (در صورت افاده یقین)، همانند دلیل نقلی کاشف از حکم خدا و حجت شرعی بوده و معرفت دینی به‌شمار می‌آید. منشأ همه شناخت‌ها خواه تجربی، خواه تجربیدی و خواه تلفیقی، عقل فطری است که گنجینه‌ای الهی است و رهبران دینی آن را آشکار می‌کنند. بنابراین، عقل برهانی؛ اعم از تجربی و تجربیدی، کاشف فعل یا قول خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، صص ۷۹-۹۶). از نگاه ایشان، عقل نسبت به برخی معارف دینی «معیار»، نسبت به برخی «مصباح» و نسبت به برخی «مفتاح» است. همچنین، عقل، نسبت به برخی از اصول و مبادی عقلی و احکام مترتب بر آن «میزان» است. عقلِ میزان، حقانیت دین و شریعت را اثبات می‌کند. مصباح بودن عقل، نسبت به حقایق و ره‌آوردهای درون شریعت است. عقل مصباح می‌تواند مراد جدی خداوند را کشف و یا بهتر درک نماید. مفتاح بودن عقل بدین معناست که عقل می‌تواند به‌صورت کلی مراد خداوند را

درک کند، اما توانایی درک امور جزئی را ندارد. عقل انسان درباره احکامی که چرایی و فلسفه آن را درک نمی‌کند چنین نقشی دارد (همو، ۱۳۷۲، صص ۲۰۴-۲۰۸).

۲-۲-۶. طهارت و تقوای نفس

ویژگی دیگری که در هدایت مفسر جهت استفاده از پیش‌فهم‌ها و گرایش‌های بسیار مؤثر است و می‌تواند او را در این رسالت عظیم به مقصد و مقصود برساند، طهارت و تقوای نفس می‌باشد. تأثیر پیش‌فهم‌ها و گرایش‌های انسان در فهم و درک او امری طبیعی و بدیهی است. این تأثیر باعث می‌شود که در ذهن انسان احتمالات مختلفی درباره مراد خداوند در آیات قرآن پیدا شود، اما در بین این احتمالات برخی درست و برخی نادرست‌اند. عقل انسان می‌تواند حق یا باطل بودن آن احتمالات را تشخیص دهد، و تقوی و طهارت نفس نیز می‌تواند گرایش‌ها، علایق و انتظارات او را مدیریت، هدایت و کنترل کند. علاوه بر آن، تقوی و طهارت نفس می‌تواند عقل را نیز در تشخیص حق و باطل کمک کند: «ان تتق الله يجعل لکم فرقاناً» (انفال، ۲۹).

آنچه درباره تأثیر عقل و طهارت نفس در کشف و یا بهتر فهمیدن مراد جدی خداوند گفتیم، مربوط به همه آیات قرآن است؛ اما تأثیر طهارت نفس در فهم و درک بهتر آیاتی که بیان‌کننده حقایق غیبی و ماوراءطبیعی هستند، بسیار روشن‌تر است؛ چرا که یکی از شرایط ادراک، هم‌سنخی بین عالم و معلوم است، نفس انسان در صورتی می‌تواند حقایق غیبی و مجردات را درک کند که از جهت تجرد با آنها قرابت و مسانخت داشته باشد.

رو مجرد شو مجرد را ببین دیدن هر چیز را شرط است این

طهارت نفس عامل تکامل نفس و تکامل آن به معنای تشدید مراتب تجرد آن است. به نظر می‌رسد، با توجه به این ملاک، معنای آیه شریفه «لا یسمه الا المظهرون» (واقعه: ۷۹) نیز بهتر دریافت می‌شود. از نظر علامه طباطبایی، باطن همه قرآن از سنخ غیب است. و آنچه در قالب الفاظ و عبارات نازل شده به مثابه مثال‌هایی هستند تا انسان‌ها - که با امور مادی انس دارند - بتوانند آنها را درک کنند (طباطبایی، ۱۳۸۹، صص ۵۰ و ۶۴). بنابراین، مفسر قرآن به هر اندازه که از تعقل و طهارت نفس بهره‌مند باشد، به همان اندازه به کشف و درک بهتر مراد

خداوند نائل می‌شود و به همان اندازه نیز در تأثیرپذیری از پیش‌فهم‌ها و گرایش‌های خود، از «تفسیر به رأی» مصون و محفوظ خواهد ماند.

۷. نتیجه‌گیری

رویکردهای هرمنوتیکی درباره تفسیر قرآن را می‌توان به سه رویکرد اصلی تقسیم کرد: ۱. رویکرد افراطی. ۲. رویکرد تفریطی. ۳. رویکرد اعتدالی. برخی صاحب‌نظران درباره تأثیر پیش‌فهم‌ها و علایق و انتظارات مفسر در تفسیر قرآن، رویکردی افراطی و حداکثری دارند و معتقدند متن قرآن و کلام خداوند صامت است و مفسر با استفاده از پیش‌فرض‌ها، علوم و معارف بشری و نیز گرایش‌های اعتقادی خود، به استنتاج قرآن می‌پردازد. طرفداران این رویکرد معتقدند: پیش‌فهم‌های مفسران نه تنها در کشف مراد جدی متکلم؛ بلکه در القای معنای الفاظ نیز دخالت دارند؛ چرا که الفاظ و عبارات گرسنه معانی‌اند و نه آبستن آنها. این رویکرد دارای اشکالات متعددی است. برخی دیگر از مفسران و اندیشمندان مسلمان، نسبت به هرمنوتیک فلسفی، رویکردی تفریطی داشته و دخالت هر نوع پیش‌فهم و گرایشی را در تفسیر قرآن غیرمجاز شمرده‌اند. به این رویکرد نیز انتقادهای جدی وارد است. در رویکرد سوم که رویکردی اعتدالی است، تأثیر و دخالت پیش‌فهم‌ها و گرایش‌های مفسر با ملاک‌های خاصی مجاز دانسته شده است. این ملاک‌ها عبارتند از عقلانیت و طهارت نفس.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- **نهج البلاغه**؛ ترجمه محمد دشتی؛ چاپ شانزدهم، قم: انتشارات میراث ماندگار.
- ۳- احمدی، بابک؛ **ساختار و هرمنوتیک**؛ چاپ اول، تهران: گام نو، ۱۳۸۰.
- ۴- بهشتی، احمد؛ **تأملات کلامی و مسائل روز**؛ چاپ اول، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸.
- ۵- بابایی، پرویز؛ **فرهنگ اصطلاحات فلسفه**؛ چاپ دوم، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۸۶.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله؛ **تسنیم تفسیر قرآن کریم**؛ چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
- ۷- _____؛ **شریعت در آینه معرفت**؛ چاپ اول، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
- ۸- _____؛ **قرآن در قرآن**؛ چاپ ششم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- ۹- _____؛ **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**؛ چاپ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.
- ۱۰- حسینی تهرانی، محمدحسین؛ **مهر تابان**؛ چاپ هفتم، مشهد: نشر علامه طباطبایی، ۱۴۲۶ق.
- ۱۱- سروش، عبدالکریم؛ **قبض و بسط تئوریک شریعت**؛ چاپ ششم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
- ۱۲- شاکر، محمد کاظم؛ **مبانی و روش‌های تفسیری**؛ چاپ دوم، قم: نشر المصطفی، ۱۳۸۹.
- ۱۳- طباطبایی، محمدحسین؛ **شیعه در اسلام**؛ چاپ دوازدهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶.
- ۱۴- _____؛ **علی و فلسفه الهی**؛ چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات، ۱۳۹۰.
- ۱۵- _____؛ **قرآن در اسلام**؛ چاپ چهارم، قم: بوستان کتاب اسلامی، ۱۳۸۹.
- ۱۶- _____؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ قم: جماعة المدرسین، بی تا.
- ۱۷- لاریجانی، صادق؛ **معرفت دینی**؛ چاپ اول، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰.
- ۱۸- مؤدب، سیدرضا؛ **مبانی تفسیر قرآن**؛ چاپ چهارم، قم: نشر المصطفی، ۱۳۹۶.
- ۱۹- مجلسی، محمدباقر؛ **بحار الانوار**؛ بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- ۲۰- مجتهد شبستری، محمد؛ **هرمنوتیک**؛ کتاب و سنت، چاپ چهارم، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
- ۲۱- مصباح، محمدتقی؛ **زبان دین**؛ مجله معرفت، شماره نوزدهم، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۷۵.
- ۲۲- نصر حامد ابوزید؛ **معنای متن**؛ ترجمه مرتضی کریمی نیا، چاپ سوم، تهران: طرح نو، ۱۳۸۲.
- ۲۳- نصری، عبدالله؛ **راز متن**؛ چاپ دوم، تهران: سروش، ۱۳۹۰.
- ۲۴- واعظی، احمد؛ **تحول فهم دین**؛ چاپ اول، بی جا: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۶.
- ۲۵- _____؛ **درآمدی بر هرمنوتیک**؛ چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.

– ۲۶. هادی، قربانعلی؛ **نقد مبانی هرمنوتیکی نظریه قرائت‌های مختلف از دین**؛ چاپ اول، قم: المصطفی، ۱۳۸۸.

References

- The Noble Qur'an.
- Ahmadi, Babak (1380 S.H). *Structure and Hermeneutics*, 1st Ed., Tehran: Gam-e Nou.
- Babaii, Parviz (1386 S.H). *Dictionary of Philosophical terms*, 2nd Ed., Tehran: Negah Publication Center.
- Beheshti, Ahmad (1378 S.H). *Verbal Contemplations and Issues of the Day*, 1st Ed., Tehran: Ettela'at Publication.
- Hadi, Qorbanali (1388 S.H). *Criticism of Hermeneutic Principles in Different Interpretations from Religion*, 1st Ed., Qom: Al-Mustafa.
- Husseini Tehrani, Muhammad Hussein (1426 A.H). *Mehr-e Taban (Sunshine)*, 7th Ed., Mashhad: Allameh Tabatabaaii Publication.
- Javadi Amoli, Abdollah (1372 S.H). *Shariah in the Mirror of Insight*, 1st Ed., Qom: Raja' Cultural Publication Center.
- Javadi Amoli, Abdollah (1378 S.H). *Tansnim Tafsir of the Noble Qur'an*, 1st Ed., Qom: Asra.
- Javadi Amoli, Abdollah (1386 S.H). *The Qur'an in the Qur'an*, 6th Ed., Qom: Asra.
- Javadi Amoli, Abdollah (1389 S.H). *The Value of Wisdom in the Structure of Theological Insight*, 4th Ed., Qom: Asra.
- Larijani, Sadiq (1370 S.H). *Religious Insight*, 1st Ed., Tehran: Center of Translation and Book Publication.
- Majlesi, Muhammad Baqer (1403 A.H). *Bahar al-Anwar*, Beirut: Al-Vafa' Institute.
- Misbah, Muhammad Taqi (1375 S.H). *Insight*, Language of Religion, No. 19, Qom: Imam Khumeini Institute.
- Mujtahed Shabestari, Muhammad (1379 S.H). *Hermeneutics, Scripture & Tradition*, 4th Ed., Tehran: Tarhe Nou.
- Mu'addab, Seyed Reza (1396 S.H). *The Principles of Qur'anic Exegesis*, 4th Ed., Qom: Nashr al-Mustafa.
- *Nahj al-Balagha*, Translated by Muhammad Dashti, 16th Ed., Qom: Mirath-e Mandegar Publication.
- Nasr Hamed, Abu Zayd (1382 S.H). *Meaning of the Text*, Translated by Morteza Kariminia, 3rd Ed., Tehran: Tarh-e Nou.
- Nasri, Abdollah (1390 S.H). *The Mystery of the Text*, 2nd Ed., Tehran: Sorush.
- Shaker, Muhammad Kazim (1389 S.H). *Exegetic Principles and Mythology*, 2nd Ed., Qom: Nashr al-Mustaf.
- Sorush, Abdolkarim (1377 S.H). *Theory of Contraction and Expansion of Religion*, 6th Ed., Tehran: Serat Cultural Institute.
- Tabatabaai, Seyed Mohammad Hussein (1374 S.H). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Translated by Mohammad Baqer Mousavi Hamedani, Qom: Islamic Publication of Teachers' Association in Hawaza Ilmiah of Qom.

- Tabatabaai, Seyed Mohammad Hussein (1376 S.H). *Shi'ism in Islam*, 12th Ed., Qom: Islamic Publication Office.
- Tabatabaai, Seyed Mohammad Hussein (1389 S.H). *The Qur'an in Islam*, 4th Ed., Qom: Bustan Ketab-e Islami.
- Tabatabaai, Seyed Mohammad Hussein (1390 S.H). *Ali and Divine Philosophy*, 5th Ed., Qom: Islamic Publication Office.
- Vaezi, Ahmad (1376 S.H). *Transformation of Theological Understanding*, 1st Ed., Cultural Institute of Aindishe Mu'aser.
- Vaezi, Ahmad (1380 S.H). *An Introduction to Hermeneutics*, 1st Ed., Tehran: Culture & Islamic Thought Research Center.