

بررسی تطبیقی مبانی مشترک تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک

علی‌رضا آزاد*

جهانگیر مسعودی**

چکیده

فهم آیات قرآن و رسیدن به مراد خداوند مستلزم به‌کارگیری روش‌هایی است که بر مبانی استواری بنا شده باشند. شناخت بهتر این مبانی می‌تواند ما را در یافتن سرّ اقوال مفسران یاری رساند. از سوی دیگر، هرمنوتیک کلاسیک با هدف تنقیح مبانی و روش‌های فهم متن به‌وجود آمده و زمینه‌ساز تحولات فکری گسترده‌ای شده است. وجود دغدغه‌ها و رهیافت‌های مشابه، بهره‌گیری این دو حوزه از تجربیات مشترک یکدیگر را ضروری ساخته است. پژوهش حاضر با این هدف به بررسی اهم مبانی مشترک این دو دانش می‌پردازد.

واژگان کلیدی

تفسیر قرآن، مبانی تفسیر، هرمنوتیک، هرمنوتیک کلاسیک.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد. azad.amoli@gmail.com

** عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد. ja_masoodi@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۸۹/۹/۲۰

تاریخ دریافت: ۸۸/۳/۲۴

طرح مسئله

اندیشمندان اسلامی از دیرباز به تفسیر قرآن اهتمام ویژه داشته‌اند که نزد آنها بحث درباره روش‌های تفسیری از مباحث مقدماتی تفسیر شمرده می‌شد؛ اما با انتشار آثار گلدزیهر و ذهبی^۱ نگاهی استقلالی به این مبحث پی افکنده شد و رفته‌رفته در کانون توجه قرآن‌پژوهان قرار گرفت.

مباحث هرمنوتیک^۲ نیز از دیرباز در کانون مباحث فلاسفه، ادبا و الهی‌دانان غربی بوده است؛ ولی در عصر جدید مورد توجه ویژه قرار گرفت و پرسش‌های جدیدی پیش روی اندیشمندان قرار داد و نتایج و آموزه‌های جدیدی به ارمغان آورد. هرچند در قلمرو علوم اسلامی، دانش مستقل و رشته علمی جداگانه‌ای، متکفل بررسی مسائل هرمنوتیک نیست، در شاخه‌های مختلف علوم اسلامی نظیر تفسیر، حدیث، درایه، اصول فقه، فلسفه، کلام، ادبیات و ... مباحثی مطرح شده که متناظر با مسائل هرمنوتیکی هستند.

علت پیوند هرمنوتیک و علوم دینی آن است که بخش زیادی از اندیشه‌های دینی متن‌محور است و قرآن و حدیث (دو منبع اصلی دین اسلام) از سنخ متن هستند و هرگونه تحول در نظریه‌ها درباره فهم متن می‌تواند برداشت ما از این منابع را دستخوش تغییر کند. هرمنوتیک نیز علی‌رغم چرخش‌های فراوان در قلمرو و اهداف آن، همواره به مقوله فهم متن اهتمام داشته و تعامل آن با دیگر شاخه‌های معرفتی نیز مرهون همین توجه بوده است. از آنجاکه تفسیر قرآن، کوششی برای فهم متن بوده است و فهم متن نیز جزء دغدغه‌های همیشگی هرمنوتیک شمرده می‌شود، لذا می‌توان زمینه‌های بسیاری برای

۱. نخستین کتاب مستقل درباره روش تفسیر قرآن با عنوان «Die Richtungen der Islsmischen Koranauslegung an der Universitat Upsala gehaltene...» نوشته گلدزیهر در سال ۱۹۲۰ منتشر شد. این کتاب در سال ۱۹۴۴ به عربی و در سال ۲۰۰۴ با عنوان روش‌ها و گرایش‌های تفسیری در نزد مسلمانان به‌وسیله آقای طباطبایی به فارسی ترجمه شد. دکتر محمدحسین ذهبی پایان‌نامه دکتری خویش را در پاسخ به این کتاب گلدزیهر نگاشت که بعدها به نام *التفسیر و المفسرون* بارها به چاپ رسید.

2. Hermeneutics.

تعامل میان این دو دانش یافت. البته نوع رویکرد این دو به مقوله فهم متن در پاره‌ای موارد با هم فرق دارد که اغلب این تفاوت‌ها ریشه در پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های متفاوت و برخاسته از اعتقاد به تقدس برخی متون است. این امر باعث شد هرمنوتیک، مقوله فهم و تفسیر متن را موضوع یک شناسایی مستقل قرار دهد؛ اما به جز اندکی از مفسران که دستی در فلسفه داشتند، کسی از آنان به ارائه تئوری فهم نپرداخت. از آنجاکه دانش هرمنوتیک قرن‌هاست چنین هدفی را دنبال می‌کند، استفاده از آموزه‌های آن می‌تواند مفسران را در تدوین تئوری فهم و نظریه تفسیر متن و روش‌شناسی تفسیر یاری رساند.

هرمنوتیک همانند سایر جریان‌های فکری، ادوار مختلفی را پشت‌سر نهاده و نحله‌های گوناگونی را در دل خود پرورانده است. بی‌شک تعارض رویکردها و دستاوردهای برخی نحله‌های هرمنوتیکی با مبانی و پیش‌فرض‌های اندیشه اسلامی نباید سبب طرد جمیع آموزه‌های آن شود؛ چه بسا رهاوردهای برخی از نحله‌های هرمنوتیکی با مفروضات سنت تفسیری مسلمانان هماهنگ باشد و استفاده از آن بر قوام مباحث تفسیری بیفزاید.

مفهوم‌شناسی مفردات بحث

۱. تعریف تفسیر

تفسیر که اغلب آن را معادل «Interpretation» قرار می‌دهند، مصدر باب تفعیل از ریشه «ف س ر» است. «فسر» در لغت به بیان، جدا کردن، توضیح دادن امور، آشکار ساختن امر پوشیده، کشف معنای معقول، اظهار معنای معقول، بیان معنای سخن و نظایر آن معنا شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۴: ۳۸۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۲۶: ۳ / ۳۰۳۳) و در اصطلاح نیز آن را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

کشف معانی قرآن و بیان مراد، اعم از اینکه به‌حسب مشکل بودن لفظ و غیر آن یا به‌حسب معنای ظاهر و غیر آن باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۵: ۴۷)

کشف مراد از لفظ مشکل. (طبرسی، ۱۴۱۷: ۱/ ۱۳)
آشکار کردن مراد خدای متعال از کتاب عزیز. (خویی، ۱۳۶۶: ۳۹۷)

علی‌رغم اختلاف نظرهای موجود می‌توان تعریفی تقریباً جامع از تفسیر را این‌گونه ارائه داد:

تبیین مراد استعمالی آیات قرآن و آشکار کردن مراد جدی آن براساس قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره.

۲. اصول و مبانی تفسیر

اختلاف تفاسیر، ریشه در اختلاف روش‌های تفسیری دارد و اختلاف این روش‌ها و توفیق و عدم توفیق آنها نیز منوط به اتخاذ مبانی آنهاست؛ از این رو نزاع مفسران را باید بیش و پیش از هر چیز در مبانی مقبول آنان (مقدمات و مقومات فهم) جستجو کرد و دآوری اصلی را به آنجا منتقل نمود. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۳۳) به این ترتیب، تعالی علم تفسیر برای رسیدن به حقایق عالی قرآنی، منوط به تعالی روش‌های تفسیری و این نیز در گرو تنقیح مبانی شایسته و بایسته آن است. بی‌شک توفیق انجام این عمل بزرگ جز با تدوین اصول و ضوابطی روشن و جامع، میسر نخواهد شد. در این صورت، اصول تفسیر، شأنی همانند منطق و اصول فقه خواهد داشت و همان‌طور که رعایت قواعد منطق باعث مصونیت ذهن از خطای فکری می‌شود و اصول فقه، فقیه را در فرآیند استنباط یاری می‌کند، رعایت اصول تفسیر نیز به مفسر در تفسیر آیات الهی کمک نموده، از بروز خطا در نیل به مراد الهی می‌کاهد. برخی از این اصول عبارتند از:

۱. توجه به معنای واژگان در عصر نزول و تطوّر معنایی آن در گذر زمان؛

۲. در نظر گرفتن قواعد صرفی، نحوی و بلاغی در معنایابی کلمات و عبارات؛

۳. توجه به قرائن پیوسته لفظی، نظیر: سیاق کلمات، جملات، آیات و سوره و نیز قرائن پیوسته غیرلفظی، نظیر: سبب نزول، شأن نزول، فرهنگ عصر نزول، زمان و مکان نزول، ویژگی‌های گوینده، مخاطب و موضوع سخن و همچنین قرائن ناپیوسته، نظیر:

دیگر آیات قرآن، روایات، اصول عقلایی و ...؛

۴. توجه به اصول لفظی، نظیر: اصالت حقیقت، اصالت ظهور، اصالت عموم، اصالت اطلاق، اصالت عدم اشتراک؛

۵. در نظر داشتن انواع دلالت‌های کلامی نظیر: دلالت مطابقی، دلالت تضمینی، دلالت التزامی؛

۶. توجه به منابع روایی، لغوی و تاریخی و دستاوردهای عقلی و تجربی؛

۷. توجه به ویژگی‌های ایمانی، الهامات درونی و رهیافت‌های معنوی؛

۸. در نظر داشتن جامعیت و قابلیت‌های علمی مفسر و توانمندی او در استخراج معارف قرآنی؛

۹. توجه به روح کلی آیات و اهداف ارسال رسل و انزال کتب.

۳. تعریف هرمنوتیک

تاکنون تعاریف گوناگونی از این علم ارائه شده است و صاحب‌نظران با توجه به اهداف و انگیزه‌هایی که از پژوهش در مباحث این علم داشته‌اند، تعاریف متفاوت و گاه متضادی از آن ارائه کرده‌اند که در این مجال، اهم آنها مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

به عقیده کلادنیوس، هرمنوتیک «هنر دستیابی به فهم کامل و تام عبارات گفتاری و نوشتاری» است. آگوست ولف، آن را «علم درک معنای نشانه‌ها» (Mueller, 1986: 5) و شلایرماخر نیز آن «هنر فهمیدن» می‌شمرد. (Groundin, 1995: 6) ديلتای نیز آن را دانشی می‌داند که «عهده‌دار ارائه مبانی روش‌شناختی علوم انسانی» است. (Groundin, 1994: 84-86) هیدگر هم که زمانی هرمنوتیک را «پدیدارشناسی دزاین» می‌دانست، در اواخر عمر به تلقی سنتی از هرمنوتیک نزدیک شد و آن را «هنر درک زبان انسان دیگر، به‌ویژه زبان نوشتاری او» تعریف کرد. (Groundin, 1994: 92) نصر حامد ابوزید نیز آن را «نظریه تفسیر» می‌خواند. (ابوزید، بی‌تا: ۱۳) علی‌رغم این اختلاف‌نظرها می‌توان با تعریفی نسبتاً جامع، هرمنوتیک را چنین شناساند: «هرمنوتیک دانشی است که نظریه‌های مربوط به فهم را تحلیل می‌کند.»

۴. مبانی و اصول هرمنوتیک کلاسیک

مقصود از هرمنوتیک کلاسیک، دوره سوم از ادوار تاریخی آن است.^۱ دوران هرمنوتیک کلاسیک از اواسط قرن هفدهم آغاز شد و تا آستانه قرن بیستم ادامه یافت. در آن زمان، دان‌هاور در کتاب «هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون مقدس» و در اوایل قرن هجدهم، رامباخ در کتاب «نهادهای هرمنوتیک قدسی» بر هرمنوتیک متون مقدس تأکید می‌ورزیدند؛ اما اندکی بعد، کریستیان ولف در کتاب «منطق» خود، فصولی را به هرمنوتیک عام - و نه خاص متون مقدس - اختصاص داد. (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۵۷ و ۵۸) پس از او، کلادنیوس با تکیه بر فقه‌اللغه کلاسیک به سراغ هرمنوتیک عام رفت و رسیدن به نیت مؤلف را هدفی محوری برای مباحث هرمنوتیک مطرح کرد (احمدی، ۱۳۸۵: ۵۲۳) و سهم بُعد روان‌شناسی در رسیدن به این هدف را مهم دانست. (Mueller, 1986: 57)

مباحث وی با نقادی‌های یکی از معاصرانش به نام میر مواجه شد و کسانی مثل فردریش آست با انضمام دیدگاه‌های تاریخی، از علم هرمنوتیک همچون ابزاری برای شناخت روح حاکم بر آثار برجای‌مانده از اعصار گذشته و به‌واسطه آن، دریافت روح کلی حاکم بر عصر مؤلف بهره بردند. (Palmer, 1969: 75) افرادی مانند آگوست ولف با تکیه بر مفهوم نشانه‌ها، سعی در فهم متن - درست مطابق با آنچه مؤلف می‌اندیشید - داشتند. (واعظی، ۱۳۸۳: ۲۷)

سیر تاریخی هرمنوتیک در این برهه را نمی‌توان جدا از سیر فلسفی در اروپای عصر روشنگری پی‌گرفت. هرمنوتیک قرن نوزدهم بیش از هر چیز، متأثر از فلسفه کانت بود. به گفته پل ریکور، فلسفه کانت نزدیک‌ترین افق فلسفی به هرمنوتیک است (ریکور، ۱۳۷۶: ۲۸) که این امر ناشی از نظریات کانت در باب ماهیت و حدود معرفت و ادراک

۱. ادوار تاریخی هرمنوتیک عبارتند از: «هرمنوتیک اساطیری»، «هرمنوتیک قدسی»، «هرمنوتیک کلاسیک یا رماتیک یا عینی‌گرا»، «هرمنوتیک فلسفی یا نسبی‌گرا»، «هرمنوتیک نئوکلاسیک» و «هرمنوتیک انتقادی». (Bleicher, 1980: 141 - 213; Palmer, 1969: 12 - 65)

بود. انقلاب کپرنیکی کانت، تدقیق در نهاد ادراک و کاوش در مفهوم شناخت را مرکز توجهات خویش قرار داد که ترجمه این انقلاب در تفسیر متن، این سفارش است که: «من باید به تأیید متن برسم، نه متن به تأیید من.» (نیکفر، ۱۳۸۱: ۵)

تأثیر کانت در عطف عنان فلسفه از وجودشناسی بازمانده از اسکولاستیک به سوی ذهن‌شناسی، نه تنها سبب توجه بیشتری به مباحث هرمنوتیک شد، به پیدایش رویکردهای جدید در این عرصه انجامید.

بی‌تردید نقطه عطف تاریخ هرمنوتیک در این دوره کسی نیست جز کشیشی پروتستان به نام شلایرماخر که مساعی او در تلفیق مبانی مکتب رمانتیسم و فلسفه کانت، ثمرات شگرفی برای هرمنوتیک داشت. وی را به‌حق پدر «هرمنوتیک جدید» و «کانت تفسیر» لقب داده‌اند.^۱ او صرفاً به طرح قوانینی برای رمزگشایی از معنای متن و رفع موانع رسیدن به نیت مؤلف نپرداخت؛ بلکه خود فهمیدن را محور توجه قرار داد و مسئله چیستی و ماهیت فهم و تفسیر را در زمره مباحث هرمنوتیکی درآورد. به دست او بود که هرمنوتیک چارچوب‌های مشخصی یافت و به صورت یک علم عرضه شد. (واعظی، ۱۳۸۳: ۸۷ و ۳۶۶)

تلاش‌های او را شاگردانش پی گرفتند؛ لیکن مباحث فقه‌اللغه کلاسیک و خصوصاً تاریخ‌گرویی - که از اواخر قرن هجدهم آغاز شده و در قرن نوزدهم بسط فراوان یافته بود - بوئک و درویزن را بر آن داشت تا هرمنوتیک را معطوف به این مباحث به پیش برند؛ اما این ديلتای بود که هرمنوتیک این دوره را به بلوغ رساند. او که توفیقات پیاپی علوم تجربی را مرهون به کارگیری روش‌های مناسب آن علوم می‌دانست، به فکر تأسیس روش‌شناسی مناسبی برای علوم انسانی افتاد و هرمنوتیک را در این مسیر به کار گرفت. انگاره او در فهم متن این بود که با بازسازی تاریخی عصر متن و همدلی با مؤلف می‌توان به بازتولید مکانیزم درونی مؤلف که

۱. این لقب را نخستین‌بار، ديلتای در کتابی درباره زندگی و افکار شلایرماخر به وی اعطا کرد.

منجر به خلق اثر شده، پرداخت. وی متأثر از فلسفه نوکانتی، پیوند میان هرمنوتیک و تاریخ را محور اصلی پژوهش‌های خود قرار داد (پورحسن، ۱۳۸۴: ۲۳۶ - ۲۲۹) و با طرح روان‌شناسی مبتنی بر خودشناسی، زمینه ظهور هرمنوتیک فلسفی قرن بیستم را فراهم آورد.

بررسی تطبیقی مبانی مشترک تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک

مقصود از مبانی تفسیر قرآن، اصولی است که مقبول همه یا بیشتر مفسران باشد و علی‌رغم اختلاف در روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، صبغه عام یافته است. بی‌شک این به معنای اجماع همه مفسران در پذیرش این مبانی نیست؛ بلکه به دلیل مقبولیت آن نزد اکثریت قابل توجهی از مفسران و قرآن‌پژوهان اسلامی، از آن به‌عنوان مبانی تفسیر قرآن یاد می‌شود.

مقصود از مبانی هرمنوتیک کلاسیک نیز اصول و جهت‌گیری‌هایی است که نقش ماهوی برای این جریان فکری داشته، از زمره شاخصه‌های معرفتی آن به‌حساب آمده و مورد اتفاق همه یا اکثر هرمنوتیست‌های کلاسیک باشد.

«مبانی تفسیر قرآن» و «هرمنوتیک کلاسیک» در فهم و تفسیر متن، دارای نسبت عموم و خصوص من‌وجه هستند؛ یعنی علاوه بر اینکه طرفین به مبانی مشترکی پایبند هستند، مبانی ویژه‌ای - که برخاسته از انتظارات و پیش‌فرض‌های خاص تفسیری آنهاست - دارند. با توجه به گستردگی مباحث، در این مقال تنها به بیان اهم مبانی مشترک تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک می‌پردازیم:

۱. امکان فهم و تفسیرپذیری

از جمله مبانی تفسیر قرآن، امکان فهم و تفسیرپذیری آن است. هرچند برخی اشاعره و اهل حدیث معتقدند تنها پیامبر ﷺ، صحابه و تابعین او قادر به درک قرآن بوده‌اند (شهرستانی، ۱۳۹۵: ۱ / ۹۳) و برخی اخباریان نیز آن را مخصوص پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام می‌دانند (حر عاملی، ۱۳۶۷: ۱۸ / ۱۳۶) اغلب مفسران معتقدند فهم مضامین قرآنی برای

سایرین نیز امکان‌پذیر است؛ چراکه تحقق اهداف عالی این کتاب آسمانی و حکمت نازل‌کننده آن ایجاب می‌کند مطالب آن قابل فهم برای همه باشد و در غیر این صورت، هدایت انسان‌ها به سوی صلاح و رشاد محقق نمی‌گردد. کلام شیخ طوسی در مقدمه تفسیر التبیان نیز ناظر به همین امر است:

چگونه ممکن است خداوند قرآن را با «عربی مبین» و «بلسان قومه» و «بیان للناس» توصیف کند، در حالی که چیزی از آن فهمیده نشود؟ ... و نیز پیامبر ﷺ فرموده: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي اهل بيتي» و بدین وسیله بیان داشت که کتاب خدا همانند عترت، حجت است. چگونه چیزی که فهمیده نشود، می‌تواند حجت باشد؟ (طوسی، بی تا: ۱ / ۵)

آیاتی که همگان را به تدبر در قرآن دعوت کرده،^۱ هدف آن را هدایت و پندآموزی مردمان دانسته^۲ و منکران را به تحدی فراخوانده است،^۳ گواه محکمی بر امکان فهم قرآن می‌باشند. تألیف هزاران جلد تفسیر به خامه مفسران نیز گویای امکان فهم و تفسیرپذیری قرآن در نظر آنان است. مضمون احادیثی که به «روایات عرض»^۴ مشهورند نیز حجت موجهی در این رابطه است.^۵

۱. ص / ۲۹؛ محمد / ۲۴؛ نساء / ۸۲.

۲. آل عمران / ۳۸؛ بقره / ۱۸۵؛ قمر / ۱۷، ۲۲، ۳۲ و ۴۰.

۳. هود / ۳؛ یونس / ۳۸؛ بقره / ۲۳؛ طور / ۳۳ و ۳۴.

۴. در متون حدیثی به روایاتی برخورد می‌کنیم که پذیرش و یا ردّ روایات را منوط به عرضه آن بر قرآن دانسته و ضابطه و معیار پذیرش حدیث را موافقت یا مخالفت با قرآن شمرده‌اند، در موضوع قاعده عرض دو دسته روایات مشاهده می‌شود: روایات ناظر بر اصل قاعده که بالغ بر ۲۵ روایات هستند و روایات ناظر بر مصداق که انگشت شمارند. (بنگرید به: الهیان، ۱۳۸۸: ۱۱۳ - ۹۷)

۵. دانشمندان علم اصول فقه به تفصیل در این باره بحث کرده‌اند. احادیث زیر از جمله روایات عرض می‌باشد:

پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «ای مردم! آنچه از من برای شما نقل می‌شود، اگر با کتاب خدا سازگاری دارد، من گفته‌ام و اگر با کتاب خدا ناسازگار است، من نگفته‌ام.»
امام صادق ﷺ می‌فرماید: «بازگشت تمامی اشیا به قرآن و احادیث پیامبر است و هر حدیثی که

آنچه گفته شد، به معنای باور به امکان فهم کامل همه مضامین وحیانی و آیات قرآنی نیست؛ بلکه مراتبی از آن را جز نفوس زکیه در نمی‌یابند و خداوند علم به مواردی از آن را نیز مخصوص به خویش گردانیده است. در حدیثی از امام علی علیه السلام آمده است:

خداوند کلامش را سه قسمت کرده است: یک قسم از آن را عالم و جاهل می‌فهمند. قسمی از آن را جز کسی که ذهنش با صفا و حسش لطیف و تشخیص صحیح است و از جمله کسانی است که خداوند سینه آنها را برای اسلام گشوده است، نمی‌فهمد و قسمی از آن را جز خدا و فرشتگان و راسخان در علم کسی نمی‌داند. (حر عاملی، ۱۳۶۷: ۱۸ / ۱۴۳)

دانشمندانی نظیر ابن عباس (طبرسی، ۱۴۱۷: ۱ / ۱۴ و ۱۵) طوسی (طوسی، بی‌تا: ۵ و ۶) طبری (طبری، ۱۴۱۲: ۱ / ۲۵ و ۲۶) و زرکشی (زرکشی، ۱۴۱۲: ۲ / ۱۶۸ - ۱۶۴) علم به برخی فقرات قرآن را مخصوص خداوند دانسته، فهم بشر را از درک آن قاصر می‌دانند. البته آنها تفسیر برخی دیگر را مخصوص عالمان دانسته، فهم برخی فقرات کتاب الهی را برای تمامی آشنایان به زبان عربی ممکن می‌شمارند. بنابراین باید گفت اصل فهم‌پذیری قرآن، مورد اتفاق اکثر مفسران قرآن است؛ لیکن میزان حصول فهم به تناسب مراتب علمی و قابلیت‌های معنوی افراد، متفاوت می‌باشد.

هرمنوتیک کلاسیک نیز تحقق فهم را امکان‌پذیر می‌داند و معتقد است امکان وصول به فهم قطعی و نهایی متن و هر امر قابل تفسیری وجود دارد و اگر روش و منطق صحیح تفکر اعمال شود، حقایق امور به دست عقل مکشوف می‌شود. از این‌رو متفکران این نحله، قواعدی را برای نیل به این هدف ارائه می‌دهند که از آن جمله

با کتاب خدا ناسازگار باشد، سخن بیهوده‌ای بیش نیست.» همچنین می‌فرماید: «اگر حدیثی برایتان نقل شد و از قرآن یا حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله بر درستی آن گواهی یافتید، درست است، وگرنه دروغ است و آورنده آن حدیث به آن سزاوارتر است.» (کلینی، ۱۴۱۳: ۱ / ۶۹)

آیت‌الله خویی می‌نویسد: «این روایات، گواه روشنی است بر اینکه ظواهر الفاظ قرآن حجیت دارد؛ زیرا یک سخن پیچیده و غیر قابل فهمی که ظاهر آن اعتبار نداشته باشد، هیچ‌گاه میزان سنجش نخواهد بود.» (خویی، ۱۳۶۶: ۲۶۵)

می‌توان به نظریه تفسیر دستوری^۱ و فنی (روان‌شناختی)^۲ شلایرماخر و دور هرمنوتیکی^۳ مورد نظر او و دیلتای اشاره کرد. این جریان فکری در آغاز، نه تنها به امکان فهم، بلکه به امکان رسیدن به قطعیت در تفسیر متن باور داشت. (Mueller, 1986: 5) همین امر که ریشه در تلقی‌های دکارتی حاکم بر آن دوران داشت، یکی از اختلافات اصلی هرمنوتیک کلاسیک و فلسفی را رقم زد؛ چراکه هرمنوتیک کلاسیک، دستیابی به فهم مطابق واقع را ممکن می‌دانست؛ اما هرمنوتیک فلسفی آن را امکان‌پذیر نمی‌شمرد. (واعظی، ۱۳۸۳: ۵۸)

رمانتیک‌ها دیدگاه میانه‌ای اتخاذ کردند. آنها معتقد بودند هرگز نمی‌توانیم به فهم کاملی از معنای نهایی نهفته در متن برسیم؛ اما می‌توانیم به آن نزدیک شویم. (Groundin, 1994: 56-59) آنها مراتب فهم را مشکک می‌دانستند و منکر رسیدن به غایت آن بودند؛ اما اصل فهم‌پذیری را برمی‌تاییدند و از این‌رو دیدگاه آنان با آرای مفسران اسلامی قابل مقایسه است.

۲. مؤلف‌محوری

از جمله مبانی مفسران در تفسیر قرآن، اعتقاد به اصلی است که در فرهنگ‌نامه هرمنوتیک به مؤلف‌محوری موسوم است. به طوری که گفته شده: «محوریت مؤلف مورد قبول همه متفکران اسلامی است.» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۴۹)

از نظر مفسران، معنای قرآن را باید در مراد حکیمانه نازل‌کننده آن جست، لذا تمام تلاش‌های زبان‌شناختی و بذل‌جهدهایی که جهت فهم معانی الفاظ صورت می‌گیرد، باید در راستای این هدف باشد. از این‌رو در تفسیر قرآن به بررسی دلالت تصویری بسنده نشده، مراد استعمالی (دلالت تصدیقی اول) و مراد جدی (دلالت تصدیقی دوم) آیات نیز بررسی می‌گردد. (بنگرید به: صدر، ۱۴۲۴: ۱ / ۱۹۷ - ۱۹۵)

از آنجاکه مؤلف‌محوری از آموزه‌های اصلی هرمنوتیک کلاسیک است، اتخاذ این مبنا

1. Grammatical Interpretation.
2. Technical or Psychological Interpretation.
3. Hermeneutical Circle.

باعث نزدیکی مفسران قرآن به هرمنوتیک کلاسیک و دوری آنان از هرمنوتیک فلسفی می‌شود. از این رو گفته شده است:

دیدگاه هستی‌شناختی توحیدی و متن‌شناختی قرآنی، گرایش هرمنوتیکی متن‌محورانه یا مفسر‌محورانه را نفی می‌کند. در این چشم‌انداز، اساس تفسیر، معنای متن و خواسته‌های مؤلف حکیم است و نقش مفسر، کشف و بازتولید رازهای جای‌گرفته در متن و معنای تعبیه‌شده در آن است. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۳۹۳)

در میان هرمنوتیست‌های کلاسیک، کلادنیوس ارکان مؤلف‌محوری را بنیان نهاد و عنوان داشت:

یک گفتار یا نوشتار در صورتی به طور کامل قابل فهم خواهد بود که نیت مؤلف برای مخاطب شناخته شود. (Mueller, 1986: 57)

در نظر او، درک کامل نیت مؤلف به معنای درک کامل گفتار یا نوشتار او نیست؛ زیرا گاه گفتار و نوشتار، چیزی را افاده می‌کند که مراد صاحب آن نبوده است و گاه عکس آن اتفاق می‌افتد؛ به این معنا که همه مقصود صاحب‌سخن در گفتار یا نوشتارش منعکس نمی‌شود. (Gadamer, 1994: 181-183)

اما دیدگاه مؤلف‌محورانه شلایرماخر و دیلتای با دیدگاه کلادنیوس تفاوت دارد. دیلتای هدف هرمنوتیک را «درک کامل‌تری از مؤلف، انسان که حتی او خود را چنان درک نکرده باشد» می‌داندست و شلایرماخر هم مفهوم «تمام زندگی مؤلف» را جایگزین مفهوم «نیت مؤلف» کرد و اذعان داشت شناخت مفسر می‌تواند بسی بیشتر از شناخت مؤلف از خود باشد. (احمدی، ۱۳۸۵: ۵۲۳ و ۵۲۶)

بنابراین مختصات مؤلف‌محوری در نزد همه طرف‌داران آن یکسان نیست. در میان هرمنوتیست‌های مؤلف‌محور، دو دیدگاه اصلی وجود دارد:

یک. نیت‌محور: دیدگاهی که شناخت معنای متن را منوط به فهم نیت مؤلف از

تألیف و هدف از تفسیر را رسیدن به آن نیت می‌داند.

دو. شخصیت‌محور: دیدگاهی که شناخت معنای متن را منوط به شناخت شخصیت مؤلف و

هدف از تفسیر را درک فردیت مؤلف در زندگی می‌داند. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴: ۵۱)

نظیر هر دو دیدگاه را می‌توان در میان آرای مفسران اسلامی مشاهده کرد. برخی مفسران، دیدگاهی نزدیک به دیدگاه اول دارند و هدف آنان از تفسیر قرآن، رسیدن به مراد خداوند از الفاظ است؛ حتی وقتی اخباریان و اهل حدیث، تفسیری جز تفسیر مأثور را نمی‌پذیرند، مبنایی غیر از رسیدن به مراد پروردگار ندارند؛ ولی تنها راه رسیدن به این هدف را اقوال معصومان می‌دانند. (حر عاملی، ۱۳۶۷: ۲۷ / ۷۷ - ۲۰) ولی برخی‌ها، رویکردی مشابه دیدگاه دوم دارند و هدف آنها از تفسیر قرآن، حصول معرفتی بهتر و کامل‌تر از ذات و صفات باری است و فهم کنه معانی آیات را نیز جز به مدد این معرفت ممکن نمی‌دانند. مثلاً معتزلیان معتقدند تا صفات، حالات و قصد گوینده را نشناسیم، برای گفتار آن گوینده، دلالت لغوی حاصل نمی‌شود. بر این اساس، آنان معتقدند اگر خداوند را متکلم بدانیم و بخواهیم گفتار او را دریابیم، باید قبلاً به مقاصد او از کلامش آگاه شویم. از همین رو قاضی عبدالجبار می‌نویسد:

دلالت ابتدایی قرآن بر عقلانیات محال است. (معتزلی، ۱۹۶۰: ۶ / ۳۵۶)

سخن خدا بر عقلانیاتی مانند توحید و عدل دلالت ندارد. (همان: ۴ / ۱۷۵)

چراکه در نظر او، تنها پس از فهم انگیزه‌ها و قصد خداوند است که گفتار وی دارای دلالت می‌شود. فهم انگیزه‌ها و قصد خدا نیز هنگامی حاصل می‌شود که قبلاً بر توحید، عدل و سایر صفات خدا معرفت حاصل شده باشد. ابن‌سینا نیز دیدگاه مشابهی در این زمینه دارد. (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۶۳)

به این ترتیب، هرچند که پیروان هر دو گرایش در راستای مؤلف‌محوری گام برمی‌دارند، اهداف یکسانی را دنبال نمی‌کنند.^۱

۱. شاید بتوان این دو جهت‌گیری را در طول یکدیگر - نه در عرض هم - دید و گفت نیت‌محوری، لازمه شخصیت‌محوری و مقدمه آن است.

۳. روش‌گرایی

مقوله روش در تفسیر قرآن اهمیت ویژه‌ای دارد و تمام مفسران به آن معتقدند، هرچند در تعیین قواعد آن با هم اختلاف دارند. (معرفت، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۲۸؛ ۲ / ۲۴۸، ۲۴۹ و ۲۵۹) اهمیت این بحث تا حدی است که برخی با تمسک به حدیث «من فسّر القرآن برأیه فقد أصاب أخطأ» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۵: ۹۳) ملاک مشروعیت تفاسیر را نه رسیدن یا نرسیدن به معنا و مراد خداوند، بلکه اتخاذ روشی صحیح برای فهم کلام الهی دانسته‌اند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۳۳۰)

برای هرمنوتیک کلاسیک که به «هرمنوتیک روش‌گرا» مشهور است، بحث معیار و روش بسیار مهم خواهد بود. صاحب‌نظران این حوزه معتقدند تنها با توسل به روش‌های مناسب و اتخاذ معیارهای درست می‌توان به معنای متن دست یافت. این نگره، بعدها در رویکردهای روش‌گرایانه پدیدارشناسی کلاسیک نیز بازتاب یافت. (خاتمی، ۱۳۸۲: ۴۴) روش‌گرایی هرمنوتیک کلاسیک، ریشه در آموزه‌های دکارتی اندیشمندانی چون شلایرماخر دارد. (Groundin, 1995: 8)

از آنجاکه صاحب‌نظران هر دو حوزه به وجود روش‌هایی برای استخراج معنای متن معتقدند، همه تفاسیر صورت‌گرفته از متن را صحیح نمی‌دانند و سنجه‌هایی را برای تشخیص درستی و نادرستی تفاسیر به کار برده، ضوابطی را برای رسیدن به واقع و مصاب بودن تفسیر مطرح می‌کنند. آنان نزدیکی و دوری تفسیر نسبت به نیت مؤلف را ملاک صحت و سقم آن می‌شمارند و از نظر آنان، صرفاً معنایی را می‌توان به مؤلف نسبت داد که مدلول مطابقی، تضمینی یا التزامی کلام او باشد. (نقی‌زاده، ۱۳۸۴: ۳۱۱) چنین مبنایی، هم از سوی هرمنوتیست‌های کلاسیک و هم مخطئه^۱ و مفسران شیعه

۱. مخطئه در اصطلاح فقها و علمای اصول به کسانی اطلاق می‌شود که معتقدند مجتهد ممکن است در استنباط احکام از طرق و امارات شرعی و اظهار فتوا بر طبق آن اشتباه کند و حکم واقعی، غیر از فتوای او باشد؛ به عکس، مصوبه معتقدند هر چه را مجتهد از امارات - نه از اصول - استنباط نماید، مورد تصویب حق تعالی است و حکم شرعی همان است. منشأ این اختلاف (تخطئه و تصویب) مبنای علمای اصول در مورد امارات شرع است که آیا جعل امارات - مانند

اتخاذ شده است و علمای اصول نیز در مباحث الفاظ، آن را پرورانیده‌اند؛ اما اندیشه مصوّبه در این باره - برخلاف مخطئه و مفسران شیعه - به آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی نزدیک‌تر است.

نکته لازم اینکه، طرف‌داران دیدگاه کلاسیک از یک سو بر این نکته تأکید می‌کنند که معنای حقیقی متن همان چیزی است که مؤلف قصد کرده است (مؤلف‌محوری) و از سوی دیگر بر این مطلب مهم پای می‌فشارند که نیت مؤلف را تنها می‌توان از طریق یک روش معتبر و مقبول عالمان آن رشته احراز نمود؛ برخلاف آنچه گادامر در کتاب حقیقت و روش گفته بود که «حقیقت فریبه‌تر از روش است و یک فرآیند روش‌محور لزوماً ما را به معنای حقیقی و نهایی متن نمی‌رساند» و این رویکرد مکملی به مؤلف‌محوری و روش‌گرایی در میان اکثر مفسران اسلامی نیز به همین ترتیب مورد توجه می‌باشد. آنان نیز معنای حقیقی متن را در قصد مؤلف می‌جویند و در همان حال برای دستیابی به این مقصود، روش‌هایی را تأسیس می‌کنند.

امام علی علیه السلام در ضمن کلامی، به رد نظر مصوّبه - که منجر به معیارگریزی و تکثر نادرست تفسیری می‌شود - پرداخته است:

هنگامی که در حکمی از احکام، قضیه و رویدادی برای قاضی مطرح می‌گردد، قاضی رأی خود را درباره آن می‌گوید، سپس عین همان قضیه برای قاضی دیگری پیش می‌آید و او برخلاف رأی قاضی اول، حکم صادر می‌کند. آنگاه قضات یادشده نزد آن رهبری می‌روند که ایشان را به قضاوت گمارده است و آن رهبر و امام، همگی را مقرون به صواب می‌شمارد. آیا خدای سبحان، دینی ناقص فرستاده و از آنان برای تکمیل دین کمک خواسته است یا آنان شریک خداوند در بیان حکم و نظرند که می‌توانند مطابق رأی و فهم خود، حکم صادر کنند و خداوند نیز به حکم آنان رضایت دهد؟ (سید رضی، ۱۳۸۲: خ ۱۸)

اخبار آحاد و ظواهر قرآن - به نحو طریقت است یا سببیت که لازمه طریقت، تخطئه و لازمه سببیت، تصویب می‌باشد. (مشکور، ۱۳۸۶: ۳۹۹)

ابن میثم بحرانی در شرح این بخش، بطلان اندیشه مصوبه را نتیجه گرفته، می‌نویسد:

این کلام به صراحت می‌گوید حق همیشه در یک جهت است و می‌رساند که هر مجتهدی مصیب نیست. (بحرانی، ۱۴۱۱: ۱ / ۳۲)

۴. عینیت‌گرایی و تعین معنا

مقصود از عینیت‌گرایی^۱ آن است که معنای متن، امری عینی، ثابت و تغییرناپذیر است و برحسب ذهنیت مفسر و مقتضیات فهم و افق تاریخی او تغییر نمی‌کند. (واعظی، ۱۳۸۳: ۵۶) در مقابل این مبنا، ایده نسبییت‌گرایی و عدم تعین معنا قرار دارد که به عدم امکان درک عینی از معنا و سیال بودن فهم‌ها و تغییر آن در پی امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن فتوا می‌دهد.

ویژگی عینیت‌گرایی نیز یک ویژگی متفاوت، اما مکمل برای مؤلف‌محوری به شمار می‌آید. در مؤلف‌محوری تأکید بر این است که معنای حقیقی متن، همان چیزی است که مؤلف اراده کرده است؛ اما در عینیت‌گرایی سخن بر آن است که معنای حقیقی متن ثابت است و دچار تعدد و تغییر نمی‌شود. برای فهم این تفاوت کافی است فرد مؤلف‌محور - که معتقد است معنای متن همان چیزی است که مؤلف اراده کرده - را تصور کنیم که در عین حال، معتقد باشد مؤلف متن، معنایی را اراده نکرده است؛ بلکه در نسبت با مخاطبین مختلف و با درجات متفاوت شعور و فهم آنان، معانی متعددی را اراده کرده است. بدین سان او مؤلف‌محور خواهد بود؛ اما عینی‌گرا نخواهد بود.

البته مؤلف این سطور اذعان دارد که در غالب موارد، مؤلف‌محوری همراه با عینیت‌گرایی است؛ اما این به معنای برابری این دو نیست.

عینیت‌گرایی از مهم‌ترین مبانی تفسیر قرآن است. ماهیت تفسیر متون دینی، بازتولید و کشف خواسته‌ها و پیام‌هایی است که خداوند برای هدایت و تعالی انسان فرستاده است،

1. Objectivism.

نه معنا بخشیدن به متن. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۴۳۱) راغب اصفهانی تفسیر را کشف معانی قرآن (راغب اصفهانی، ۱۴۰۵: ۴۷) مرحوم طبرسی آن را کشف مراد از لفظ مشکل (طبرسی، ۱۴۱۷: ۱ / ۱۳) آیت‌الله خویی آن را آشکار کردن مراد خداوند متعال از کتاب عزیز (خویی، ۱۳۶۶: ۳۹۷) و علامه طباطبایی آن را بیان معانی آیات و کشف مقاصد و مدالیل آنها می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱ / ۴) این همه گویای آن است که اینان قائل به تعیین معنا در متن و عینیت‌گرایی در تفسیر بوده‌اند. البته برخی در این مسئله، خواه در کلام بشر و خواه در کلام خداوند، تشکیک کرده‌اند. از برخی سخنان ابن‌عربی چنین برداشت می‌شود که او چنین تلقی متفاوتی از ماهیت تفسیر داشت:

کسانی که در سماع مطلق به‌سر می‌برند (اهل الله) کلام را بدان‌گونه که در دلشان نازل شده است، در می‌یابند و نیت گوینده کلام برای آنان مهم نیست؛ زیرا گوینده حقیقی همان خدایی است که این‌وارده الهی را به او مرحمت فرموده است. همان‌گونه که ابوحنبلان صوفی با شنیدن آواز شخصی که می‌گفت: «یا سعتر بری؛ ای گیاه بیابانی» از هوش رفت، و هنگامی که به هوش آمد و از وی در این باره پرسیدند، جواب داد: از حق شنیدم که می‌گفت: «إسع ترّی برّی؛ تلاش کن که در این صورت نیکی مرا خواهی دید». (طوسی، ۱۹۱۴: ۲۸۹)

ملاصدرا نیز رهیافت مشابهی را مطرح می‌کند:

حافظ قرآن باید بداند که این کتاب آسمانی، شخص او را به صورت خاص مخاطب قرار داده است؛ چراکه قرآن بر خود باطنی انسان وحی می‌شود و معانی قرآن، مطابق با حالات دل و مرتبه وجودی انسان است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۲ و ۸۳)

با این حال باید گفت اغلب مفسران اسلامی بر این باورند که مفسر، تعیین‌کننده معنای متن نیست؛ بلکه معنا از آن مؤلف است و اگر از کلام، مقصودی جز آنچه مؤلف قصد کرده، به‌دست آید، دیگر نمی‌توان آن را به مؤلف نسبت داد. به عبارت دیگر، هرچند دلالت الفاظ، تابع مراد متکلم نیست، این مؤلف است که از الفاظ و دلالت‌های لفظی

برای فهماندن مقاصد خود بهره می‌گیرد و به خلق متن می‌پردازد و معنای موردنظر خود را در آن می‌گنجاند.

عینیت‌گرایی از ارکان اصلی هرمنوتیک کلاسیک و یکی از مهم‌ترین نقاط افتراق هرمنوتیک کلاسیک و فلسفی است. این رهیافت را می‌توان در آثار متفکرانی مانند کلادنیوس و شلاپرماخر و ديلتای به وضوح مشاهده کرد. (احمدی، ۱۳۸۵: ۵۲۶) اینان معنای متن را واقعیتی مستقل از مفسر می‌دانند که ریشه در قصد مؤلف دارد. طبق آموزه‌های این نحله، معنای متن با ذهنیت و افق معنایی مفسر گره نخورده است و اگر وی در فرآیند تفسیر متن به مقصود مؤلف دست یابد، به امری ثابت و فراتاریخی رسیده است. این نگره در برابر نسبی‌گرایی هرمنوتیک فلسفی قرار دارد که به علت اعتقاد به پیوند محتوای فهم با امور متغیر، به تاریخی بودن فهم و تغییرپذیری آن حکم کرده است. (واعظی، ۱۳۸۳: ۴۳۴)

به این ترتیب، می‌توان عینیت‌گرایی را یکی از مبانی مشترک میان تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک انگاشت.

۵. امکان عبور از موانع تاریخی فهم

مفسران معتقدند علی‌رغم فاصله زمانی میان عصر نزول و عصر تفسیر، فهم عینی امکان‌پذیر است؛ (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۷۲) زیرا اولاً می‌توان دگرگونی‌های زبانی را در گذر زمان ردیابی کرد و چنین نیست که وجود این فاصله زمانی، فهم معانی لغات و متون را با مشکل جدی مواجه کند و ظهور لفظی کلام در مقابل معنایی که خداوند اراده نموده و مخاطبان اولیه درک کرده‌اند، قرار گیرد؛ ثانیاً برخی قرائن فهم قرآن از طریق احادیث و نقل‌های تاریخی و بررسی شأن نزول‌ها و ... به ما رسیده که فهم عینی آن را از ورای فاصله تاریخی امکان‌پذیر ساخته است.

برخی هرمنوتیست‌های کلاسیک نظیر شلاپرماخر، درویزن و ديلتای نیز بر این باورند که می‌توان فاصله‌های تاریخی را درنوردید و به فهم عینی از پدیده‌های تاریخی و متون قدیمی رسید. به نظر آنان «فهم» وسیله‌ای برای غلبه بر این گسل زمانی است.

از این رو آنان هرمنوتیک را ابزاری کارآمد برای پیمودن فاصله تاریخی میان عصر تألیف و عصر تفسیر، و یا به عبارت دیگر، مؤلف و مفسر، می‌دانند. (واعظی، ۱۳۸۳: ۲۱۸)

در قرن نوزدهم، برخی هرمنوتیست‌های کلاسیک مانند دیلتای به تاریخ‌گرایی و نسبیت تاریخی متمایل شدند؛ ولی آنها نیز عبور از موانع تاریخی فهم را غیرممکن ندانستند؛ بلکه فهم تاریخی را مقدم بر فهم متن پنداشتند. (احمدی، ۱۳۸۵: ۵۲۹)

به‌طور کلی می‌توان گفت هرچند مفسران و هرمنوتیست‌های کلاسیک به تأثیر منفی فاصله تاریخی بر فهم و تفسیر متن اذعان دارند؛ آن را مانعی ناپیمودنی نمی‌انگارند.

۶. توجه به قواعد عام زبانی

به عقیده مفسران، خداوند معارف متعالی کتاب خویش را در ساختارهای زبان بشری و مستند به قواعد عام زبانی و اصول عرف عقلایی محاوره و مفاهمه بیان کرده است. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۴۲۴ - ۴۲۱) لذا در فهم قرآن باید به برخی اصول از جمله معنای واژگان در عصر نزول و تفاوت معنایی آن در گذر زمان، قواعد صرفی، نحوی و بلاغی، قرائن پیوسته لفظی نظیر سیاق کلمات، جملات، آیات و سوره، قرائن پیوسته غیرلفظی نظیر سبب نزول، شأن نزول، فرهنگ عصر نزول، زمان و مکان نزول، ویژگی‌های گوینده، مخاطب و موضوع سخن و نیز قرائن ناپیوسته نظیر سایر آیات قرآن و روایاتی که در ذیل آن بیان شده، توجه کرد و انواع دلالت‌های عقلی کلام مانند دلالت مطابقی، تضمینی، التزامی، اقتضاء، ایما و ... را در نظر داشت.

علاوه بر مفسران، اصولیان نیز با هدف درک مراد شارع، شناخت قواعد عام فهم را در زمره اهم پژوهش‌های خویش قرار داده و در مباحث الفاظ و مباحث عقلی علم اصول بدان پرداخته‌اند.^۱ مفسران در موارد بسیاری از ثمره تلاش علمی اصولیان در این باره

۱. روش علمای متقدم این بود که در ذیل مباحث الفاظ علم اصول به طرح این مطالب می‌پرداختند؛ اما برخی محققان معاصر نظیر شهید صدر، برخی از این مطالب را در ضمن مباحث عقلی مطرح کردند؛ چراکه در نظر آنان، دلالت التزامی سه قسم دارد: ۱. لزوم بین بالمعنی الأعم، ۲. لزوم بین بالمعنی الأخص، ۳. لزوم غیر بین. در لزوم غیر بین، حضور لازم در کنار ملزوم به‌طور ذهنی نمی‌انجامد؛ بلکه

استفاده کرده‌اند. به‌عنوان مثال قاعده اصالت‌الظهور یکی از مهم‌ترین قواعد زبانی است که هر دو گروه در کشف مقاصد شارع از آن بهره می‌گیرند.

هرمنوتیست‌های کلاسیک نیز توجه به قواعد عام زبانی برای تفسیر متون را در نظر داشته‌اند. آنان به دلایل متعدد از جمله تأثیر افکار رمانتیسم، به روابط بین‌الذهانی توجه ویژه‌ای کرده‌اند (احمدی، ۱۳۸۰: ۷۱) و همواره در پی وحدت ماهوی نهفته در ورای کثرت آرا و اصول یگانه مندمج در پس قواعد متشدد بودند. هرمنوتیست‌های کلاسیک به ویژه پس از شلایرماخر، وجه همت خود را کشف اصول کلی تفهیم و تفاهم و قواعد همگانی حاکم بر محاورات و مخاطبات و تدوین هرمنوتیک عام قرار دادند و تأکید کردند که بدون دستیابی به این اصول و قواعد و تدوین هرمنوتیک عام، رسیدن به هرگونه هرمنوتیک خاص و اصول تفهیم متون و محاورات ویژه، امکان‌پذیر نخواهد بود. (Mueller, 1986:10)

برای نمونه، یکی از قواعد مهم زبانی که شلایرماخر در کشف معنا و مقصود متکلم پیشنهاد می‌کند، قاعده «تقاطع تفسیرهای دستوری و روان‌شناختی» و قاعده «دور هرمنوتیکی» است. وی به دو نوع شیوه تفسیری مختلف اشاره می‌کند:

۱. تفسیر دستوری؛^۱

۲. تفسیر روان‌شناختی.^۲

از منظر شلایرماخر، هر کلامی از حیث واقعیت وجودی با دو امر ارتباط برقرار می‌کند: یکی با تمامیت زبان و دیگری با تمامیت اندیشه پدیدآورنده آن. هر گفته‌ای را می‌توان از یک جهت، لحظه‌ای از زبانی دانست که در آن شکل می‌گیرد و از جهت دیگر، آن را لحظه‌ای از حیات و اندیشه آن متفکر به حساب آورد. (Scheleiermacher, 1998 :10)

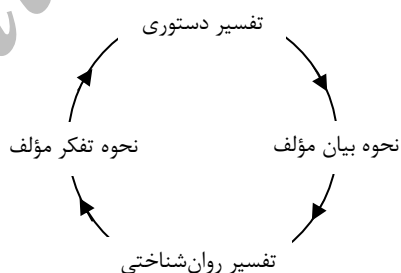
نیاز و قرینه خارجی دارد و ظهور عرفی نیز در آن راه ندارد؛ مثلاً بحث «ضد» و «مقدمه واجب» نه به واسطه دلالت لفظی و لغوی، بلکه به قرینه عقلی درک می‌شود. به همین دلیل، برخی اصولیان متأخر چنین مباحثی را نه در مباحث الفاظ که در احکام عقلی مطرح می‌کنند. (صدر، ۱۴۲۴: ۲ / ۲۳۸ - ۲۳۳)

1. Grammatical Interpretation.
2. Psychological Interpretation.

این دو لحظه با یکدیگر تلاقی کرده، یک گفته را پدیده می‌آورند. به همین دلیل برای شناخت آن گفته باید از دو منظر به آن نگاه کرد. از یک جنبه باید آن را فرآورده‌ای زبانی دانست که در زمان و شرایط خاص گفتاری شکل گرفته است که در این جنبه باید مشخصات گفتار و انواع عبارتها و صورتهای زبانی و فرهنگی حاکم بر اندیشه و بیان مؤلف را لحاظ کرد؛ زیرا این شرایط بر حیات، اندیشه و بیان مؤلف تأثیر گذارده، آن را مقید و مشروط ساخته‌اند. از سوی دیگر باید به تفسیر و شناخت حیات و اندیشه‌های مؤلف پرداخت و شرایط زندگی فردی و اجتماعی او را از حیث تأثیرات احتمالی بر اندیشه و حیات او و همین‌طور، ارتباط میان این گفته و سایر اندیشه‌های او را بررسی کرد؛ زیرا اصل اولی در مورد هر شخص این است که دارای شخصیت و جهان درونی واحدی است و بنابراین شناخت سایر ابعاد اندیشه و شخصیت او می‌تواند در تفسیر این گفته‌اش مؤثر باشد. باید توجه کرد که تفسیر دستوری و روان‌شناختی، دو شیوه متمایز و مستقل از یکدیگر نیستند. و چنین نیست که شخص مفسر مثلاً ابتدا به شیوه دستوری و سپس به شیوه فنی - روانی به فهم و برداشت از متن بپردازد. شلایرماخر خود می‌گوید:

اگر این دو جنبه باید در هر موردی به‌کار گرفته شوند، پس باید در نسبتی متقابل با یکدیگر باشند. (Ibid: 14)

به اعتقاد وی، دو شیوه یادشده در یک ارتباط متقابل و دور هرمنوتیکی می‌توانند به این هماهنگی دست یابند، هرچند این هماهنگی، امری نسبی و تقریبی است. نظر او را می‌توان به صورت نمودار ذیل نمایش داد. (Bontekoe, 1969:30)



علت اینکه تفسیر دستوری و تفسیر فنی - روانی بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند، این است که هر دو، اموری ناقص هستند؛ هر دو چیزهایی را روشن می‌کنند؛ اما در مواردی نیز تردید و سؤال دارند. لذا مانند دو انسان که در جریان گفتگو به مبادله اطلاعات و رفع ابهامات یکدیگر می‌پردازند، این دو شیوه نیز در تعامل با هم، آنچه از شرح حال زبان و مؤلف می‌دانند، باز می‌گویند و ابهامات یکدیگر را برطرف می‌کنند. در هر حال، تفسیرهای دستوری و فنی همچون دو طرف یک مباحثه آن‌قدر گفتگو می‌کنند و در نظریات یکدیگر جرح و تعدیل به‌وجود می‌آورند تا نهایتاً به یک نتیجه قابل قبول برسند. نظیر چنین رویکردی در میان مفسران، به‌ویژه پویندگان روش تفسیر قرآن به قرآن، همچون علامه طباطبایی و عبدالکریم خطیب و معتقدان به روش تفسیر بیانی مانند عائشه بنت‌الشاطی نیز دیده می‌شود. یادآوری این نکته ضروری است که علی‌رغم بذل توجه مفسران و هرمنوتیست‌ها به قواعد عام زبانی، هیچ یک به دقت و وسعتِ اصولیان به این مهم نپرداخته‌اند.

۷. لزوم پرهیز از تأثیر پیش‌فرض‌ها

از جمله مبانی مشترک میان مفسران و هرمنوتیست‌ها، پرهیز از تأثیر پیش‌فرض‌ها در عمل تفسیر است. هرچند این قاعده از سوی برخی اندیشمندان^۱ به صورت مطلق مطرح گشته است، بسیاری از صاحب‌نظران این دو حوزه به این نکته پی برده‌اند که انسلاخ کامل مفسر از همه پیش‌فرض‌ها عملاً امکان‌پذیر نمی‌باشد. از این رو با نگاهی واقع‌بینانه به پرهیزِ حداکثری از پیش‌فرض‌ها حکم کرده‌اند.

۱. از جمله می‌توان به سید قطب اشاره کرد. او در تفسیر «فی ظلال القرآن» می‌نویسد:

راه درست در فهم و تفسیر قرآن و فهم جهان‌بینی اسلامی این است که انسان تمام پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها را از ذهنش پاک کند و با قرآن بدون هیچ‌گونه پیش‌فرضی روبرو شود و احکام و معارف را همان‌گونه که قرآن و حدیث تصویر می‌کنند، دریافت کند ... من خودم را تبرئه نمی‌کنم. در نوشته‌های سابق و نیز جلد‌های پیشین تفسیر فی ظلال القرآن پایبند به پیش‌فرض‌هایی بوده‌ام که امیدوارم در آینده جبران نمایم. (قطب، ۱۴۱۵: ۶ / ۳۷۳۰)

مثلاً برخی از مفسران می‌گویند:

آنکه می‌خواهد بفهمد آیه قرآن چه می‌گوید، باید تمامی معلومات و نظریه‌های علمی خود را موقتاً فراموش کند و به هیچ نظریه علمی تکیه نکند. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۰/۱ و ۱۱)

درحالی‌که برخی دیگر بر این باورند که:

آرا و افکار مفسران را نمی‌توان به دور از تصورات آنان از مفاهیم قرآن، فرض نمود. هر مفسری در ظرف ذهنی خود که با منظومه‌هایی از افکارش همراه است، معنای آیه را تصور می‌نماید... مفسر تا آنجا که به اختیار و اراده او مربوط می‌شود، باید در فهم آیات، ذهن خود را تخلیه نماید و به دور از افکار و آرای خویش به فهم دلالتی آیات بسنده نماید. تأثیر احتمالی شرایط ذهنی به دور از اختیار و اراده مفسر، نه قابل پیش‌گیری است و نه تکلیف به آن میسر است. (عمید زنجانی، ۱۳۸۵: ۴۱۴ و ۴۱۵)

برای حل این مشکل باید میان خصوصیات ذهنی مفسر و پیش‌دانسته‌های مربوط به دیدگاه‌های روش‌شناسانه و معرفت‌شناسانه و هستی‌مدارانه او تفاوت قائل شد و از اقسام اخیر کناره‌جست؛ ولی آیا چنین امری امکان دارد؟ به نظر می‌رسد امکان تحقق کامل چنین امری، هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات با مشکلات جدی مواجه است. عدم تفوق بر این مشکلات، باعث شده برخی نواندیشان دینی چنین اظهار دارند که:

این توصیه [را] که مفسر باید خود را از جمیع اندیشه‌ها و آراء به استثنای مجموعه واژگان و قواعد دستور زبان بپیراید تا مفسری عینی شود، باید توصیه‌ای محال‌اندیشانه دانست... مفسران در طول تاریخ صادقانه کوشیدند تا تفسیر قرآن را از اندیشه‌های بیرونی بپیرایند؛ اما این تلاش‌ها به این نتیجه روشن و مهم انجامید که آن کار برایشان ناممکن است و حضور این اندیشه‌ها در فرآیند تفسیر هم عملاً و هم به لحاظ معرفت‌شناختی اجتناب‌ناپذیر است. (سروش، ۱۳۷۶: ۶ - ۴)

باری، در تاریخ تفکر جدید غرب، دو دیدگاه درباره تأثیر پیش‌فرض‌ها شکل گرفته

است. هرمنوتیک کلاسیک راهی میانه می‌پیماید؛ یعنی از سوی متأثر از اندیشه عصر روشنگری، بر نقش پیش‌فرض‌ها در فرآیند فهم تأکید می‌ورزد و از سوی دیگر به عدم امکان کنار گذاردن جمیع پیش‌فرض‌ها اذعان می‌کند. هرچند در آغاز، برخی هرمنوتیست‌ها امکان پرهیز از پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها و اطمینان از رسیدن به مراد مؤلف را اصل اساسی تفسیر می‌دانستند، رفته‌رفته به غیر قابل اجرا بودن این اصل پی بردند و در عین ضروری دانستن نیل به این مهم، حصول آن را غیر ممکن یافتند و تحت تأثیر تفکر رماتیک، اصل را بر سوءفهم و عدم امکان پرهیز کامل از تأثیر پیش‌فرض‌ها نهادند (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۷۲) و هرمنوتیک را راهکاری برای پرهیز (حداکثری) از بدفهمی مطرح نمودند. این نگره در اندیشه‌های شلایرماخر و متفکران پس از او نمود بیشتری دارد. (Mueller, 1986: 57)

اما اگر بخواهیم در مسیر اجتناب از پیش‌داوری‌ها گام‌های مؤثرتری برداریم، آموزه‌های هرمنوتیک انتقادی می‌تواند در این جهت تا حدودی راهگشا باشد. هرمنوتیست‌هایی مانند یورگن هابرماس^۱ و کارل اتو اپل^۲ با طرح دیدگاه‌های انتقادی، به مصاف تسلیم شدن در برابر پیش‌فرض‌ها رفتند. به‌ویژه اپل معتقد بود دانش روان‌کاوی که دانش تبیینی نیمه‌عینی^۳ است، می‌تواند در این جهت به ما کمک کند و هرمنوتیک را از مرز تسلط ایدئولوژی و پیش‌فرض‌های ناخودآگاه و ناخواسته فراتر ببرد. (warnke, 1987: 121) به همین دلیل، برخی هرمنوتیک اپل را «هرمنوتیک استعلایی»^۴ نامیده‌اند. (مسعودی، ۱۳۸۶ الف: ۲۱۵ - ۲۱۲)

نتیجه

علی‌رغم وجود پاره‌ای تفاوت‌ها، می‌توان مبانی مشترکی میان تفسیر قرآن و هرمنوتیک

1. jurgen habermas.
2. Karl otto aple.
3. Quasi explanatory sciences.
4. Transcendental hermeneutics.

کلاسیک یافت. بر این اساس، هفت مورد از مهم‌ترین مبانی مشترک میان این دو حوزه عبارتند از:

۱. امکان فهم و تفسیرپذیری؛
۲. مؤلف‌محوری (نیت‌محور و شخصیت‌محور)؛
۳. روش‌گرایی؛
۴. عینیت‌گرایی؛
۵. امکان عبور از موانع تاریخی فهم؛
۶. توجه به قواعد عام زبانی؛
۷. لزوم پرهیز از تأثیر پیش‌فرض‌ها.

Archive of SID

منابع و مأخذ

۱. سید رضی، *نهج البلاغه*، ۱۳۸۲، ترجمه محمد دشتی، قم، الهادی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۱۳ ق، *الإشارات و التنبیها*، بیروت، مؤسسة النعمان.
۳. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، ۱۴۲۶ ق، *لسان العرب*، بیروت، مؤسسة الأعلمی.
۴. ابوزید، نصر حامد، بی تا، *اشکالیات التفسیر و آلیات التأویل*، بیروت، المرکز الثقافی العربی.
۵. احمدی، بابک، ۱۳۸۰، *ساختار و هرمنوتیک*، تهران، گام نو.
۶. _____، ۱۳۸۵، *ساختار و تأویل متن*، تهران، نشر مرکز.
۷. الهیان، مجتبی و حامد پوررستمی، ۱۳۸۸، «عرضه حدیث بر قرآن»، *مجله سفینه*، ش ۲۳، ۹۷ و ۱۱۳.
۸. بحرانی، ابن میثم، ۱۴۱۱ ق، *شرح نهج البلاغه*، بیروت، دارالفکر.
۹. پورحسن، قاسم، ۱۳۸۴، *هرمنوتیک تطبیقی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۳۶۷، *وسائل الشیعة*، تهران، مکتبه الإسلامیة.
۱۱. خاتمی، محمود، ۱۳۸۲، *پدیدارشناسی دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. خویی، سید ابوالقاسم، ۱۳۶۶، *البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالزهراء.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۸۴، *مفردات الفاظ القرآن*، قم، ذوی القربی.
۱۴. _____، ۱۴۰۵ ق، *مقدمة جامع التفاسیر*، کویت، دارالدعوة.
۱۵. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۳، *هرمنوتیک و منطق فهم دین*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۱۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۲، *درس‌نامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۷. ریخته‌گران، محمدرضا، ۱۳۷۸، *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، تهران، کنگره.

۱۸. ریکور، پُل، ۱۳۷۶، «وظیفه هرمنوتیک»، ترجمه محمدحسین لطفی، *نامه فلسفه*، ش ۲.
۱۹. زرکشی، بدرالدین، ۱۴۱۲ ق، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالهادی.
۲۰. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، «تفسیر متین متن»، *مجله کیان*، ش ۳۸.
۲۱. _____، ۱۳۸۵، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط.
۲۲. سعیدی روشن، محمدباقر، ۱۳۸۳، *تحلیل زبان قرآن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۳. شهرستانی، ابوالفتح محمد، ۱۳۹۵، *الملل و النحل*، بیروت، دارالمعرفة.
۲۴. صدر، سید محمدباقر، ۱۴۲۴ ق، *دروس فی علم الأصول*، قم، مجمع الفکر الإسلامی.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۳، *المیزان*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۷ ق، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تهران، رابطه الثقافة و العلاقات الإسلامیة.
۲۸. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، *جامع البیان*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۲۹. طوسی، ابونصر عبدالله، ۱۹۱۴ م، *کتاب اللمع فی التصوف*، لیدن، رنولد نیکلسون.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۱. عمید زنجانی، عباس علی، ۱۳۸۵، *مبانی و روش های تفسیر قرآن*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۲. قطب، سید محمد، ۱۴۱۵ ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالفکر.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۳، *الکافی*، بیروت، دارالأضواء.
۳۴. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۴، *هرمنوتیک*، کتاب و سنت، تهران، طرح نو.

۳۵. مسعودی، جهانگیر، ۱۳۸۶ الف، «هرمنوتیک به مثابه روش تحقیق در علوم دینی»،
مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۳۱ و ۳۲.
۳۶. _____، ۱۳۸۶ ب، هرمنوتیک و نواندیشی دینی، قم، پژوهشگاه علوم و
فرهنگ اسلامی.
۳۷. مشکور، محمدجواد، ۱۳۸۶، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های
اسلامی.
۳۸. معتزلی، قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۰ م، المعنى فى أبواب التوحيد والعدل، تحقیق طه
حسین و ابراهیم مدکور، قاهره، المؤسسة المصرية العامة.
۳۹. معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵، تفسیر و مفسران، قم، التمهید.
۴۰. نقی‌زاده، حسن، ۱۳۸۴، جایگاه قرآن کریم در فرآیند استنباط فقهی، مشهد،
دانش شرقی.
۴۱. نیکفر، محمدرضا، ۱۳۸۱، «فهم و پیش‌فهم‌های هرمنوتیک»، مجله نگاه نو، ش
۵۵.
۴۲. واعظی، احمد، ۱۳۸۳، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه
اسلامی.

43. Bleicher, Josef, 1980, *Contemporary of Hermeneutics*,
Routledge & Kegan Paul.
44. Bontekoe, Ronald, 1969, *Dimensions of the Hermeneutics
Circle*, U.S.A, Humanities Press International, Inc.
45. Gadamer, Hans G., 1994, *Truth and Method*, New York
Continuum.
46. Groundin, Jean, 1994, *Introduction of Philosophical
Hermeneutics*, Yale University Press.
47. _____, 1995, *Sources of Hermeneutics*, State
University of New York Press.
48. Mueller, K. Volmer, 1986, *The Hermeneutics Reader*, New
York Continuum.

49. Palmer, Richard E., 1969, *Hermeneutics*, North Western University Press.
50. Schliermacher, Friedrich, 1998, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Andrew Bowile (Ed.) (Tr.), U.K, Cambridge University Press.
51. Warnke, Georgia, 1987, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition & Reason*, U.K, Polity Press.

Archive of SID