

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۲۴۳۱۱

علامه طباطبائی، سروش و مجتهد شبستری گفتن نوین هرمنوتیکی و تعین و تکرر معنایی قرآن

اسماعیل قاندى*
اصغر واعظى**

چکیده

گفتن نوین هرمنوتیکی، مسئله وحدت یا کثرت و نیز مسئله تعین یا عدم تعین معنای متن را در کانون اندیشه‌های فلسفی پیرامون سرشت و سازوکار فهم و تفسیر متن نهاد. با در نظر داشتن این مسائل، در مقاله پیش رو، سه رویکرد هرمنوتیکی به متن وحیانی در اندیشه معاصر ایران را تحلیل و بررسی خواهیم کرد و ضمن این تحلیل نسبت هر کدام از این رویکردها با گرایش‌های نوین هرمنوتیکی را برجسته خواهیم کرد. برای این منظور نخست نشان خواهیم داد که علامه طباطبائی اگرچه برای متن وحیانی معانی متعددی در نظر دارد، اما هر یک از این معانی را متعین به قصد صاحب وحی می‌داند، از این رو مباحث تفسیری ایشان بیشتر با قصدگرایی و هرمنوتیک رمانتیک هم‌سو است. سپس اندیشه‌های هرمنوتیکی عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری را مطالعه و ارزیابی خواهیم کرد. سروش با مستقل دانستن معنای متن وحیانی از مراد مابن با آموزه استقلال معنایی در هرمنوتیک فلسفی همراه می‌شود. در این میان مجتهد شبستری از جهانی به هرمنوتیک فلسفی و از جهانی دیگر به هرمنوتیک رمانتیک گرایش دارد، چراکه از سویی در برخی از نوشته‌هایش از معنایی نهایی و نهفته در متن وحیانی می‌گوید و از دیگر سو امکان تفسیرهای متعدد و معتبر از قرآن را می‌پذیرد. کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، قرآن، فهم، تفسیر، هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک رمانتیک.

ghaediesmail@gmail.com
a_vaezi@sbu.ac.ir

* دانشجوی دکتری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
** عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۹۷/۵/۱۲ تاریخ پذیرش: ۹۷/۸/۱۵

درآمد: کتاب قدسی و تکرر معنایی آن

مطالعه اندیشه‌های نوین هرمنوتیکی نشان می‌دهد که هرمنوتیک مدرن بیش از هر چیز با این پرسش درگیر بوده است که «معنای متن چیست؟» از چشم‌انداز دو گرایش نوین هرمنوتیکی، می‌توان به این پرسش پاسخ گفت. یکی «قصداگرایی» و دیگری «استقلال معنایی متن». قصداگرها معنای متن را در قصد مؤلف جست‌وجو می‌کنند، از این جهت هرمنوتیک رمانتیک شلایرماخر و هرمنوتیک عینیت‌گرای هرش، هر دو قصداگرها به شمار می‌روند. شلایرماخر و هرش بر این باورند که متن دارای معنایی یکه و گوهری است. به این ترتیب قصداگرایان معنای متن را واحد و متعین به قصد مؤلف می‌دانند، این در حالی است که گادامر با طرح آموزه «استقلال معنایی» در هرمنوتیک فلسفی، معنای متن را مستقل از مؤلف و قصد او می‌داند. او بر این باور است که فهم معنای متن واقع‌ای است که در یک موقعیت تاریخی انضمامی و با تلاقی افق تاریخی مفسر و افق تاریخی متن رخ می‌دهد. از این رو معنای متن همواره سیال، نامتعیین و به موقعیت تاریخی وابسته است، به تعبیری متن دارای تکرر معنایی است.

با توجه به اینکه مسئله تعین یا عدم تعین معنای متن و نیز مسئله وحدت یا کثرت معنایی از براق‌ترین ابعاد گفتمان نوین هرمنوتیکی است و بیش از دیگر مسائل هرمنوتیکی جلب توجه می‌کند، مسئله کانونی این مقاله نیز تعین و تکرر معنایی قرآن در اندیشه معاصر ایران است. علامه سیدمحمد حسین طباطبائی یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان شیعه معاصر و نیز از جمله مفسران سرشناس قرآن است که مجموعه تفسیری ۲۰ جلدی *المیزان فی تفسیر القرآن* را نگاشته و در شماری از مجلدهای این مجموعه و نیز برخی از دیگر نوشته‌های خود نکاتی درباره ویژگی‌های معنایی متن وحیانی، از جمله مسئله تعین و تکرر معنایی قرآن بیان کرده است. آنچه اندیشه‌های ایشان در این باره را متمایز می‌کند، در تقابل نبودن تکرر و تعین معنایی متن وحیانی است. این در حالی است که در سال‌های اخیر برخی نواندیشان دینی نیز با سرمشق گرفتن از هرمنوتیک مدرن و حفظ تقابل پیش‌گفته مطالبی پیرامون سرشت و سازوکار فهم و تفسیر متن وحیانی نوشته‌اند که در میان آن‌ها مسئله تعین و تکرر معنایی و تقابل میان آن‌ها در نوشته‌های عبدالکریم سروش و محمد مجتهدشبه‌ستری بیشتر به چشم می‌آید. از این رو در ادامه پس از درنگی کوتاه بر پیشینه و زمینه این بحث، مسئله تعین و تکرر معنایی قرآن در رویکرد هرمنوتیکی علامه طباطبائی، سروش

و مجتهدشستری مطالعه، تحلیل و ارزیابی خواهد شد و خط و ربط‌های هرکدام از این رویکردها با یکدیگر و نیز نسبت آن‌ها با گرایش‌های نوین هرمنوتیکی نشان داده خواهد شد. با پیدایش و گسترش نواندیشی دینی در ایران، برخی دین‌پژوهان تلاش کردند تا گفتمان‌های نوین هرمنوتیکی را به گستره فهم و تفسیر متون دینی تعمیم دهند که یکی از پیامدهای آن باور به تکرر معنایی کلام قدسی نزد برخی نواندیشان دینی بوده است. اما برداشتی دیگر از تکرر معنایی متن نیز از دیرباز در برخی هرمنوتیک‌های پیشامدرن در سنت تفسیری یهودی و مسیحی، همچنین نزد شماری از مفسران، عارفان و فیلسوفان مسلمان در گستره فهم و تفسیر متون قدسی مطرح بوده است.

باور به تکرر معنایی متن در هرمنوتیک‌های متون قدسی در این اندیشه بروز کرده است که متون و حیانی از سطوح متعدد معنایی شکل یافته‌اند، گاه سطوح معنایی متن به ظاهر و باطن کتاب قدسی تعبیر شده و گاه نیز از معنای ظاهری و معنا یا معانی باطنی کلام و حیانی سخن گفته شده است. در این اندیشه‌ها، ساختار پلکانی متون و حیانی معمولاً با ساختمان وجودی جهان و سازمان الهی انسان قیاس شده است، مراتب معنایی متن نیز با مراتب معنوی مفسر پیوند خورده است. تلقی‌هایی از این دست را می‌توان در آثار برخی اندیشمندان مسیحی و یهودی، همچون فیلون اسکندرانی، اریگن، آگوستین و توماس آکوئیناس، همچنین در نوشته‌های شماری از فیلسوفان و مفسران مسلمان، همچون صدرمتألهین شیرازی، ابن عربی و صدرالدین قونوی، مطالعه کرد.

برای نمونه فیلون اسکندرانی^۱، متفکر یهودی سده نخست پس از میلاد، از معنای رمزی و تمثیلی^۲، یا معنای استعاری^۳، در مقابل معنای تحت‌اللفظی^۴، یا معنای حقیقی سخن می‌گوید. فیلون نسبت میان این دو سطح از معنای کلام الهی را با نسبت میان نفس و بدن قیاس می‌کند (Levy, 2018) اریگن^۵، فیلسوف و متأله مسیحی سده دوم پس از میلاد، نیز با سرمشق گرفتن از او، کتاب مقدس را شامل سه سطح معنایی می‌داند، معنای تحت‌اللفظی یا تاریخی، معنای حکمی و معنای عرفانی. او بر این باور است که هر یک از این سطوح به ترتیب با یکی از ساحات وجودی انسان، یعنی جسم، نفس و روح، متناظر است (Zalta, 2018).

در سنت اسلامی صدرالمتألهین شیرازی در ابتدای جلد هفتم از مجموعه *سفار* به سه ساحت معنایی در متن قدسی اشاره می‌کند: سخن اعلی، سخن وسطی و سخن سفلی (صدرالمتألهین،

اسفار الاربعه، ج ۷، ص ۵ تا ۶) او در تفسیر آیه الکرسی نیز درنگی کوتاه بر سرشت و شیوه تفسیر سخن وحیانی دارد و ضمن این بحث به ارزیابی سه شیوه تفسیری می‌پردازد که به ترتیب عبارت‌اند از: شیوه اهل لغت، شیوه اهل تعقل و شیوه راسخین در علم (همو، تفسیر قرآن، ج ۶، ص ۳۴ تا ۳۵) و برترین روش تفسیر را گذر از ظاهر کلام وحیانی به بطون می‌داند و تصریح می‌کند که خود در تفسیر آیات شیوه تفهیم باطنی پیش گرفته است (همان، ج ۴، ص ۱۵۰). صدرا در فاتحه چهارم از مفتاح دوم *مفاتیح الغیب* چهار مشرب و شیوه تفسیری را مطالعه می‌کند. نخستین مشرب رویکرد تفسیری بیشتر فقها و محدثین است که بر شیوه تفسیر لغت‌شناختی استوار است. صدرا چنین رویکردی را «شیوه تشبیه» می‌نامد و در مقابل آن از «شیوه تنزیه» یاد می‌کند که ویژگی آن فهم مبتنی بر تدبر و تأمل در آیات است. او سپس به «شیوه تلفیق تشبیه و تنزیه» اشاره می‌کند که بر جمع میان دو رویکرد پیشین بنیان دارد و در نهایت «شیوه نفی تشبیه و تنزیه» را به مثابه شایسته‌ترین روش تفسیر قرآن معرفی می‌کند و بر این باور است که این رویکرد تفسیری، شیوه راسخین در علم است (همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۷۵-۷۳).

هنری کربن متون وحیانی را به عنوان پدیده‌های قدسی می‌نگرد و باور به تکرر معنایی این متون را از ویژگی‌های مشترک میان سنت‌های تفسیری یهودی و مسیحی و نیز سنت اسلامی می‌داند. او در کتاب *اسلام ایرانی: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی*، گفتاری با عنوان *پدیدار کتاب قدسی می‌نگارد و می‌کوشد تا بر پایه هم‌سویی میان اندیشه‌های هرمنوتیکی غرب و تفکرات شیعیان در باب تفسیر قرآن*، مباحثی را طرح کند تا به گفته او از یک سو خواننده ایرانی علاقه‌مند به اندیشه‌های هرمنوتیکی مجالی برای شرکت در آن داشته باشد و از سوی دیگر خواننده غربی که به دنبال ارتباط میان اندیشه‌های هرمنوتیکی با نظریه‌های تفسیر قرآن است، بتواند در این تأملات مشارکت کند (کربن، *اسلام ایرانی*، ص ۲۴۸-۲۴۷).

نویسنده *اسلام ایرانی* در آغار اثر دیگر خود *تاریخ فلسفه اسلامی* گفتار جامعی درباره تفسیر روحانی قرآن می‌نگارد و می‌کوشد تا نشان دهد که چرا و چگونه، تفسیر معنوی قرآن باید در شمار منابع تفکر فلسفی شیعیان باشد. کربن تفسیر صدر المتألهین بر برخی آیات قرآن را تفسیری در پرتو عرفان شیعی می‌شمرد و پس از آن به علامه طباطبائی و تفسیر *المیزان* به عنوان یکی از

تفسیرهای روحانی قرآن اشاره می‌کند که بر پایه این نگرش نگاشته شده است که قرآن ذومراتب و شامل بطون است (همو، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۵-۹).

تفسیر علامه طباطبائی از قرآن، با وجود تمام نوآوری‌هایش، ریشه در سنت تفسیری اسلامی دارد. قرآن پژوه معاصر، محمود ایوب، بر این باور است که المیزان از بطن یک سنت دیرین الهیات و فلسفه با مخاطبان امروزی سخن می‌گوید (Ayoub, p. 186) پژوهشگران دیگری نیز به ریشه داشتن مباحث تفسیری علامه در سنت تفسیری اشاره کرده‌اند، برای نمونه احمد پاکتچی در تاریخ تفسیر قرآن گرایش‌های تفسیری معاصر را به پیوست گرا و سنت گرا تقسیم می‌کند و المیزان را در زمره تفسیرهای سنت گرا می‌شمرد (پاکتچی، ص ۳۱۱-۳۰۶) ماسیمو کمپانی، پژوهشگر فلسفه اسلامی و اسلام‌شناس معاصر، نیز در کتاب قرآن: تفسیرهای نوین مسلمانان^۲ گرایش تفسیری نویسنده المیزان را سنت گرا می‌داند (Camponini, p. 37).

علامه طباطبائی با اتکا به سنت تفسیری قرآن، این تلقی را می‌پذیرد که سخن وحیانی دارای ظاهر و باطن است، و می‌کوشد تا این نگرش را از یک پارادایم عرفانی به چارچوب مباحث تفسیری بکشاند. باور به بطون قرآن تا پیش از علامه بیشتر به عنوان یک آموزه روایی در گفتمان دینی شیعیان مطرح بوده است. از این رو برخی مفسران عارف مشرب شیعه این تلقی را با ذوق عرفانی آمیخته و مراتب استکمال معنایی کلام قدسی را با مراتب استکمال معنوی انسان و ساختار وجودی جهان گره زدند. علامه اما به رغم باور به پیوند میان مراتب معنوی انسان و مراتب معنایی قرآن، اشتغال قرآن به سطوح متعدد معنایی را در چارچوب مباحث تفسیری و بر پایه لوازم تفسیر متن تدوین می‌کند. تلقی ایشان از برخی مفاهیم قرآنی، همچون «محکم و متشابه» و «تأویل»، طرح آموزه خودبستگی معنایی کلام قدسی، تدوین شیوه تفسیری قرآن به قرآن به عنوان یک روش تفسیر درون‌متنی، بهره جستن از مفاهیم علم منطقی و علم اصول، جملگی گواه آن است که تلقی علامه از سرشت سخن وحیانی و سازوکار فهم و تفسیر آن، هرچند ریشه در سنت تفسیری دارد و به آموخته‌های روایی، باورهای عرفانی و دانسته‌های فلسفی متکی است، با وجود این در پیکر یک نظریه منسجم و نظام‌مند تفسیر متن و به تعبیری در یک گفتمان هرمنوتیکی طرح شده است.

علامه طباطبائی و تکرر طولی و استکمالی معنای قرآن

در باور علامه طباطبائی قرآن شامل معانی ظاهری و باطنی است، معانی باطنی قرآن نیز از سطوح متعددی شکل یافته است. علامه اما تعداد سطوح معنایی قرآن را با عدد مشخصی محدود نمی‌کند. ایشان بر این باور است که ظاهر قرآن باید برای همگان قابل فهم باشد؛ چراکه قرآن خود را مبین و روشن کننده همه چیز معرفی می‌کند و در مقام تحدی، تفکر و تدبر در آیات خود را از مردم می‌طلبد؛ تا اگر می‌توانند کتابی مانند آن بیاوردند و معارضه کنند. افزون بر این در بسیاری از موارد قرآن طایفه‌ای خاص از مردم، همچون بنی اسرائیل، کافران یا مؤمنان، را مورد خطاب قرار می‌دهد و با آن‌ها سخن می‌گوید. علامه طباطبائی بر این باور است که با وجود تمامی این خطاب‌ها گزاف خواهد بود، اگر قرآن با کلامی با مردم سخن بگوید، که ویژگی تفهیم ندارد. علامه هیچ یک از معانی ظاهری و باطنی قرآن را بیگانه با دیگری نمی‌بیند؛ چراکه به گفته ایشان تمامی معانی ظاهری و باطنی در کلام و حیانی قصد شده‌اند. تنها با این تفاوت که معنای ظاهری و باطنی در طول یکدیگر مراد شده‌اند (طباطبائی، شیعه در اسلام، ص ۸۵-۷۸ و همو، قرآن در اسلام، ص ۳۰-۲۱). صاحب‌المیزان هر چند معنای ظاهری را نخستین سطح معنایی می‌داند، اما ظاهر قرآن را به معنای تحت‌اللفظی آن محدود نمی‌کند، بلکه بر این باور است که ارتباط میان معانی ظاهری و معانی باطنی یک رابطه نسبی است. بر پایه این نگرش، معنا در هر سطح نسبت به معنا در سطح پیشین، معنای باطنی به شمار می‌رود و در قیاس با سطح بعدی معنای ظاهری به شمار می‌آید (همو، المیزان، ج ۳، ص ۸۴).

در باور علامه طباطبائی متن قرآن در دلالت خود مستقل است، یعنی در فهم آیات قرآن نیاز به هدایتگر و راهبری جز خود قرآن نیست. آموخته‌های روایی، گفتار صحابین و تابعین، دانسته‌های علمی، فلسفی یا کلامی و هر آنچه برخی از مفسران در تفسیر قرآن با مضامین آیات آمیخته‌اند، هیچ کدام نه شرط لازم، نه حتی شرط کافی برای فهم آیات قرآن است. بر پایه این نگرش، اسلوب صحیح فهم و تفسیر معنای آیات قرآن، کنار هم‌چیدن آن‌ها و توجه به ارتباط و انسجام معنایی میان آیات است. به این ترتیب قرآن، به مثابه یک متن، در دلالت معنایی خودبسنده است. فهم و تفسیر هر بخش از این متن نیز با ملاحظه آن بخش در پس‌زمینه مجموعه و با نگاه به ارتباط درون‌متنی معنا امکان‌پذیر است.

علامه طباطبائی خودبستگی معنایی قرآن را به عنوان یک باور بنیادین می‌پذیرد و به مثابه یک پیش‌فرض تفسیری از آن بهره می‌جوید؛ در عین حال اما می‌کوشد تا با استناد به آیات قرآن این باور را تقویت کند. از این رو نشان می‌دهد که در مقابل خودبستگی قرآن این باور است که فهم کلام وحیانی وابسته به منابع، آموخته‌ها و دانسته‌های برون‌متنی است، یعنی آنچه که از خارج از مجموعه ساختاری و معنایی قرآن به دست آمده است. ایشان به این نکته اشاره می‌کند که قرآن خود را «نورمبین»^۸، «هدی للعالمین»^۹، و «تبیان کل شیء»^{۱۰} معرفی می‌کند. این در حالی است که وابستگی فهم آیات به منابع، دانسته‌ها و آموخته‌های برون‌متنی به معنای آن است که قرآن از جای دیگری روشنی اخذ کند، وسیله هدایتی از خارج بگیرد و محتاج به بیان چیز دیگری باشد (همان، ج ۱، ص ۷).

افزون بر «خودبستگی معنا»، «ارتباط درون‌متنی معنا» نیز پیش‌شرط هرگونه تفسیر درون‌متنی، از جمله تفسیر قرآن به قرآن است. «خودبستگی معنا» بر این پیش‌فرض استوار است که فهم معنای متن نیازمند چیزی غیر از خود متن نیست، چرا که هر بخش از متن با ایده معنایی کل سازگار است (Algar, p.339). «ارتباط درون‌متنی معنا» نیز حاکی از این پیش‌فرض تفسیری است که بخش‌های گوناگون متن ارتباط معنایی منسجم و نظام‌مندی با یکدیگر دارند، به عبارت دیگر، متن دارای انسجام درونی معناست. برداشت علامه از مفاهیم «محکم و متشابه» و تلقی ایشان از نسبت میان این مفاهیم گویای باور ایشان به انسجام و نسبت درون‌متنی معنا در قرآن است. علامه «محکم و متشابه» را دو وصف اضافی و دو مفهوم نسبی می‌داند و بر این باور است که آیات متشابه به رغم اینکه به مدلول لفظی خود دلالت می‌کنند، از نظر قصد و معنا مورد شبهه و تردیدند، اما این تردید را نمی‌توان با بهره بردن از دانش‌های زبانی و تحلیل دستوری رفع کرد؛ چرا که تردید و تشابه از جهت ناسازگاری با آیات دیگر پدید آمده است. از این رو باید تشابه پیش‌آمده را با تفسیر درون‌متنی از میان برداشت (همان، ج ۳، ص ۴۷).

البته این تلقی علامه از شیوه تفسیری قرآن به قرآن، نسبی بودن معانی ظاهری و باطنی و نیز نسبی بودن وصف محکم و متشابه برای آیات قرآن با ابهام‌هایی روبه‌رو است.

برای نمونه، آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۲۰) و آیه «جاء ربک» (الفجر/۸۹) در معنای تحت‌اللفظی به مکان‌مند و بدن‌مند بودن خدا دلالت دارد. علامه اطلاق بدن‌مندی و مکان‌مندی به خدا را نتیجه تشابهی می‌داند که در معنای این آیه‌ها پیش‌آمده و بر این باور است

که تشابه مزبور را می‌توان با برگرداندن این آیات به دیگر آیه‌های قرآن رفع کرد. از این رو می‌کوشد تا تشابه پیش‌آمده را با برگرداندن آیات پیش‌گفته به آیه «لیس کمثله شیء» (الشوری/۴۲) از میان بردارد و نشان دهد که مراد از قرار گرفتن و آمدن در آیه «الرحمن علی العرش استوی» و آیه «جاء ربک» معنایی غیر از قرار داشتن در مکان و جابه‌جایی است (همو، قرآن در اسلام، ص ۴۵-۴۴).

این در حالی است که بر پایه این نگرش که تحکم و تشابه دو وصف نسبی برای آیات قرآن به شمار می‌روند، می‌توان این دو آیه را به آیه‌های دیگری از قرآن برگرداند، آیه‌هایی که در ظاهر آن سخن از کالبد یا مکان خداست؛ برای نمونه آیه «یدالله فوق ایدیهم» (الفتح/۴۸) و به تفسیری کاملاً متفاوت از تفسیر علامه دست یافت؛ یا می‌توان کاملاً عکس نظر علامه عمل کرد و آیه «لیس کمثله شیء» را به آیه «الرحمن علی العرش استوی» و آیه «جاء ربک» برگرداند و آن‌ها را به گونه‌ای تفسیر کرد که نتیجه آن اطلاق کالبد و مکان به خدا باشد. از این رو به نظر می‌رسد که تشخیص آیات محکم و متشابه و چگونگی برگردان آن‌ها به یکدیگر، در نهایت به پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فرض‌های مفسر وابسته است.

علامه طباطبائی هر چند در مقدمه المیزان تحمیل پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌هایی از سنخ فلسفه و کلام به تفسیر قرآن را باعث جایگزینی تفسیر با تطبیق می‌داند و اسلوب درست تفسیر کلام و حیانی را شیوه تفسیری قرآن به قرآن معرفی می‌کند (همو، المیزان، ج ۱، ص ۱۴-۷). با وجود این، بارها از فرض‌ها و دانسته‌های پیشین خود در تفسیر قرآن بهره جسته است، برای نمونه، به جای آنکه غیرجسمانی بودن خدا را از تفسیر آیات به دست آورد، با این باور به سراغ قرآن می‌رود، که «خدا غیر جسمانی است» و آیات را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که با پیش‌فرض خود سازگار باشند. از این رو به نظر می‌رسد که در رویکرد تفسیری قرآن به قرآن، پیش‌فهم‌های مفسر راهبر و هدایت‌کننده فرآیند تفسیرند و این افق فهم مفسر است که شیوه چیدمان آیات قرآن در کنار هم را رقم می‌زنند. از این حیث می‌توان نزدیکی‌هایی میان مباحث تفسیری علامه طباطبائی و هرمنوتیک فلسفی یافت.

علامه طباطبائی با وجود باور به تکثر معنایی سخن و حیانی، هر یک از معانی متعدد قرآن را متعین می‌داند و بر این باور است که هر یک از این معانی با دلالت مطابقی به مدلول خود دلالت می‌کنند از این رو تکثر معنایی قرآن به معنای کاربرد لفظ در بیش از یک معنا نیست. به این

ترتیب علامه از یک سو فهم معنای کلام و حیانی را با قصدیت صاحب وحی پیوند می‌زند و از سوی دیگر پیوندی میان متن قدسی و معنای آن ترسیم می‌کند که لازمه‌اش متعین بودن معنای قصد شده در متن است. چراکه سبب و علت دلالت کلام بر معنا، یا به تعبیری انتقال از کلام به معنای آن، همان پیوند استواری است که در ذهن میان آن‌ها برقرار است و این پیوند برخاسته از ملازمه وضعی میان آن دو، نزد کسی است که به این ملازمه آگاه باشد. هنگامی که کلام و معنای آن به طور کامل بر یکدیگر منطبق هستند، دلالت کلام بر معنا را دلالت «مطابقی» یا «تطابقی» می‌نامند. دلالت مطابقی، نزد منطق‌دانان، دلالت اصلی و اساسی الفاظ را تشکیل می‌دهد؛ وضع الفاظ برای معانی نیز در اصل برای این گونه از دلالت است. این گونه از دلالت در گروهی متعین بودن معنای کلام است؛ چراکه در صورت عدم تعین معنا، سخن گفتن از انطباق کامل «کلام» و «معنای آن» بی‌مورد است. چنین ضرورتی اما لزوماً در برابر تکرر معنا نیست، چراکه اراده کردن چندین معنا از کلام واحد ممکن است، به این ترتیب که گوینده یا نویسنده از کلامی واحد، معانی متعددی قصد کند، در این صورت اگر ملاک معنا را قصدیت نویسنده یا گوینده بدانیم، لاجرم هر کدام از معانی قصد شده، معنای کلام اوست (مظفر، ص ۶۳ و واعظی، ص ۱۳۹).

اما متعین دانستن معنای متن به قصد مؤلف پیشاپیش بر این فرض استوار است که زبان زمینه‌ای مشترک میان مؤلف (نویسنده یا گوینده) و مخاطب (خواننده یا شنونده) است. از این رو قصد گراها دستیابی به هنجارها و قراردادهای زبانی متن را پیش شرط فهم و تفسیر متن می‌دانند. هنگامی که موضوع فهم و تفسیر متون انسانی باشد، مشترک بودن زمینه زبانی میان نویسنده و خواننده معمولاً یک فرض پذیرفته شده است و بحث‌های هرمنوتیکی بیشتر بر کانون رفتارهای نویسنده و خواننده با هنجارها و قراردادهای زبانی می‌چرخد، اما هنگامی که سخن از متون و حیانی باشد، پیش از هر چیز امکان ارتباط کلامی میان صاحب وحی و مخاطبان وحی به عنوان یک چالش کلامی و پس از آن نیز به عنوان یک مسئله هرمنوتیکی مطرح است.

در علم کلام مسئله امکان ارتباط کلامی میان صاحب وحی و مخاطبین وحی معمولاً از بعد نزولی تحلیل و مطالعه شده است و بحث‌ها پیرامون «امکان تکلم خدا با انسان» بوده است، علامه اما با واژگون کردن این مسئله، بحث را از زمینه‌ای کلامی به زمینه‌ای هرمنوتیکی می‌کشاند؛ به این ترتیب که از بعد صعودی به مسئله می‌نگرد و به جای پرداختن به «امکان تکلم خدا با انسان»

به «امکان فهم کلام خدا توسط انسان» می‌پردازد. ایشان هرچند در مواردی چستی کلام و حیانی و چگونگی تکلم صاحب وحی با مخاطبان وحی را تحلیل و بررسی می‌کند. برای نمونه در فصل هشتم از بخش دوازدهم *بداية الحكمة* همچنین در فصل شانزدهم از بخش دوازدهم *نهاية الحكمة* به بحث درباره «کلام» به عنوان صفتی الهی می‌پردازد (طباطبائی، *بداية الحكمة*، ص ۱۷۱-۱۷۰ و همو، *نهاية الحكمة*، ص ۳۰۸-۳۰۷) و در جلد چهاردهم *تفسیر المیزان* نیز هنگام تفسیر آیات نخست *سورة انبياء*، گفتاری پیرامون مسائل کلامی درباره حدوث و قدم *قرآن* بیان می‌کند (همو، *المیزان*، ج ۱۴، ص ۲۵۱-۲۴۷). در جلد هجدهم از این مجموعه نیز هنگام تفسیر آیه ۵۱ *سورة شورا* دوباره به مسئله تکلم خدا با انسان می‌پردازد (همان، ج ۱۸، ص ۷۸-۷۳). با وجود این، در مجلد دوم *المیزان* هنگام تفسیر آیات ۲۵۳ و ۲۵۴ *سورة بقره*، بر این باور است که خواه ما به چستی کلام و حیانی و چگونگی تکلم صاحب وحی با مخاطبان وحی پی ببریم، خواه به این مسئله پی نبریم، نمی‌توانیم کلام به معنای متعارف آن را از صاحب وحی سلب کنیم، بلکه آثار کلام، یعنی تفهیم معانی قصد شده و القای آن به مخاطب در خدا هست (همان، ج ۲، ص ۳۲۰).

ایشان در ادامه، گفتاری فلسفی در این باره بیان می‌کند و بر این باور است که آنچه برخی از فیلسوفان یا عارفان درباره چستی کلام خدا گفته‌اند و جهان را سراسر کلام دانسته‌اند، حتی اگر درست هم باشد، با معنای متعارف کلام و زبان به مثابه پدیده‌ای انسانی سازگار نیست، افزون بر اینکه با معانی که در کتاب و سنت به کلام الهی اطلاق شده است، نیز سازش ندارد (همان، ص ۳۲۹-۳۳۲).

علامه طباطبائی به رغم باور به الهی بودن *قرآن* و ضمن تلاش برای پاسداشت مرتبه قدسی آن، برداشتی سراسر انسانی از پدیده زبان و ساختار زبانی سخن و حیانی دارد. ایشان در مقاله *اعتباریات* در جلد دوم *اصول فلسفه و روش رئالیسم* بر این باور است که کلام امری اعتباری و برخاسته از نیازهای اجتماعی انسان برای مفاهمه، ابراز خواست‌ها و به اشتراک گذاشتن مکونانات ذهنی خود با دیگران است (همو، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، ص ۲۲۰-۲۱۸). علامه البته در مقاله *الترکیب* در مجموعه *رسائل السبعة* هر امر اعتباری را متکی به یک امر حقیقی می‌داند و بر این باور است که امور اعتباری جملگی دارای ریشه تکوینی‌اند (همو، *رسائل السبعة*،

ص ۴۷-۴۲). ایشان در رساله الولایة نیز به ریشه تکوینی امور اعتباری اشاره می‌کند و پس از آن به نسبت میان اعتباریات و معارف دینی می‌پردازد. علامه هرچند اعتباریات را برخاسته از زندگی انسان در جامعه می‌داند، به گونه‌ای که پیش از زندگی اجتماعی و پس از آن اعتباریات جاری نیست، اما معارف دینی را متضمن ارزش معرفت‌شناختی پایدار و جاودانه می‌داند، از این رو معارف و احکام دینی را حاکی از حقایق دیگری می‌داند که با زبان اعتبار به محکی خود دلالت می‌کنند (همو، رساله الولایة، ص ۷-۶). با وجود این علامه میان سخن الهی و سخن بشری تفاوتی در سازوکارهای زبانی، یعنی کارکرد واژگان، شیوه جمله‌بندی، دلالت و کاربرد صنایع ادبی، نمی‌بیند و بر این باور است که تفاوت میان کلام خدواند و کلام انسان تنها در معنای قصد شده و مدلولی است که کلام بر آن دلالت دارد (همو، المیزان، ج ۳، ص ۹۱).

علامه گاه حتی به گونه‌ای سخن می‌گوید که می‌توان از گفته‌ی ایشان اینگونه برداشت کرد که قرآن، هرچند به معنای قصد شده از جانب خدا دلالت دارد، اما به مثابه یک متن و پدیده‌ای زبانی، فرآورده‌ی گفتاری پیامبر، یا به تعبیر محمد مجتهدشبه‌ستری، کنش گفتاری پیامبر است. برای نمونه ایشان در وحی و قرآن، نبوت را گونه‌ای شعور مرموز فکری می‌داند، وحی را نیز معرفتی می‌شمرد که به واسطه‌ی این شعور مرموز برای نبی به دست می‌آید (همو، وحی و قرآن، ص ۵۷) و بر این باور است که: نبی با شعور وحی روابط مرموز آن‌ها [معارف الهی] را ادراک کرده و در مقام تبلیغ ما، با زبان خود ما سخن گفته و از روابط فکری ما استفاده می‌کند (همان، ص ۶۵)، مجتهدشبه‌ستری در نخستین نوشته از رشته‌نوشتارهایی به نام قرائت نبوی از جهان به این گفته‌ی علامه اشاره می‌کند و سخن ایشان را به این معنا برداشت می‌کند که هرچند منشا تعلیمی قرآن خداست، اما قرآن به مثابه یک متن، پدیده‌ای زبانی است و ماتن آن را نیز پیامبر می‌داند (مجتهدشبه‌ستری، قرائت نبوی از جهان، مقاله اول).

وحی صامت، در تمایز با تفسیرهای وحی، در باور سروش

عبدالکریم سروش وحی را صامت می‌داند و میان وحی و تفسیر آن تمایز می‌نهد. او در حالی که وحی را پدیده‌ای الهی می‌داند، در مقابل اما تفسیر آن را تماماً انسانی و این جهانی می‌داند. او در آغاز نوشتاری که به تفسیر متین متن^{۱۱} ترجمه شده است، به این نکته اشاره می‌کند (سروش، تفسیر متین متن، ص ۳) و در ادامه پیرایش ذهن از تمامی پیش‌دانسته‌ها، علایق و انتظارات معنایی

برای فهم عینی کلام و حیانی را توصیه نوآموختگان و محال‌اندیشانه می‌پندارد و بر این باور است که تاریخ دین آشکارا گواهی می‌دهد که هیچ کس تاکنون نتوانسته است به این توصیه جامعه عمل پیوشاند (همان، ص ۴-۵).

او در این نوشتار به علامه طباطبائی به عنوان یکی از مفسران برجسته قرآن اشاره می‌کند و گفته او را مبنی بر اینکه علایق و تمایلات فیلسوفان، محدثان، متکلمان و متجددان سراسر عرصه فهم کلام و حیانی را فراگرفته است، گواه آن می‌بیند که معرفت دینی به دست مفسران گوناگون در سراسر تاریخ دین پیوسته ساخته و بازسازی می‌شود. و از آن نتیجه می‌گیرد که هرچند مفسران قرآن همواره صادقانه کوشیده‌اند تا تفسیر کتاب قدسی را از اندیشه‌های برون‌دینی بپیرایند، این تلاش‌ها اما به این نتیجه پراهمیت رهنمون شد که: «حضور این اندیشه‌ها در فرآیند تفسیر هم عملاً و هم به لحاظ معرفت‌شناختی اجتناب‌ناپذیر است. به بیان دیگر، این اجتناب‌ناپذیری در مقام عمل، محصول آن اجتناب‌ناپذیری در مقام معرفت است» (همان، ص ۶).

سروش در گفتگویی با مجله کیان، پیرامون پلورالیسم دینی، تقدم منطقی در این گفتمان را از آن بحث برون‌دینی می‌داند و بر این باور است که باید مباحثی همچون «تفسیر متن» و «تفسیر تجربه دینی» را که مرتبط با تکثرگرایی (پلورالیسم) دینی است، از بیرون دین آغاز کرد، سپس به مقداری که این مباحث اطمینان‌بخش شد، آن‌ها را در فهم مباحث درون‌دینی به کار برد (همو، حقانیت و عقلانیت و هدایت، ص ۵).

هرمنوتیک فلسفی شاید برجسته‌ترین چشم‌انداز برون‌دینی باشد که سروش از آن منظر سرشت و سازوکار تفسیر متون و حیانی را می‌نگرد. او عمده مباحث خود درباره تکثر معنایی متون و حیانی را بر این آموزه هرمنوتیک فلسفی بنیان می‌نهد که: «هر فهمی در افق پیش‌فهم‌ها و انتظارات معنایی خواننده شکل می‌گیرد.» هایدگر در هستی و زمان فهم را برساخته پیش‌ساختارهای فهم می‌داند و بر این باور است که تفسیر همواره در پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌دریافت مفسر ریشه دارد (هایدگر، ص ۲۰۲-۲۰۰). گادامر نیز در حقیقت و روش فهم را واقعه‌ای قلمداد می‌کند که حاصل تلاقی افق هرمنوتیکی خواننده و افق متن است (Gadamer, *Truth and Method*, p. 305) و افق مفسر را نیز ناشی از موقعیت هرمنوتیکی و پیش‌فهم‌های او می‌پندارد (ibid, p.300-302). او پیش‌داوری را به مثابه شرط تحقق فهم می‌شمرد،

(ibid, p. 278). و بر این باور است که هر کوششی برای چیرگی بر پیش‌دواری‌ها و گذر از آن‌ها، خود بر پیش‌دواری‌های ما استوار است (Gadamer, Reader, p. 416).

سروش نیز فهم مفسران و عالمان دین از کلام و حیانی را متکی بر پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های ایشان می‌داند. او در قبض و بسط تئوریک شریعت با اشاره به اختلاف‌نظرها و تفسیرهای متفاوت مفسران قرآن، همچنین با برجسته کردن منشاء این اختلاف‌ها، در پی آن است تا نشان دهد که فهم و تفسیر نصوص دینی همواره تابع چشم‌انداز و زائیده پیش‌دانسته‌ها و انتظارات مفسران و عالمان دین بوده است. این در حالی است که انتظارات و پیش‌فهم‌های مفسران و عالمان نیز پیوسته از افق‌های برون‌دینی همچون، فلسفه، کلام، عرفان یا علوم اثر پذیرفته‌اند. لاجرم این گمان که می‌توان با ذهن خالی به سراغ سخن و حیانی رفت و بی‌پیرایه به تفسیر آن پرداخت، کتمان این واقعیت است که در صورت بهره‌نجام از دانسته‌های فلسفی، کلامی یا آموخته‌های علمی در تفسیر قرآن، آنچه فرآیند تفسیر را هدایت می‌کند و بر فهم مفسران اثرگذار است، پیش‌فهم‌ها و انتظاراتی است که از فهم عرفی وی ناشی شده‌اند. این در حالی است که هر یک از مفسران قرآن بر این باور بوده‌اند که تفسیرشان از کتاب قدسی به گوهر درونی متن راه یافته است و معنای نخستین آن را به دست آورده است (سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۳۱۰-۳۰۴).

سروش در نوشته‌های خود بارها میان «وحی» و «تفسیر وحی» یا میان «دین» و «معرفت دینی»، تمایز می‌نهد و تأکید می‌کند که باید تقسیم‌ثنائی «وحی-تفسیر وحی» را آشکار کرد. او بر این باور است که هر چند وحی خود الهی، حقیقی و فراتاریخی است، با وجود این تفسیرهای ما از وحی می‌توانند ظنی، نسبی و وابسته به موقعیت فرهنگی و تاریخی باشند (همو، تفسیر متین متن، ص ۸) به نظر می‌رسد سروش با طرح این تمایز در پی آن است تا بعد الهی و جاودانی کلام و حیانی را از بعد تاریخی و انسانی آن تفکیک کند و شاید از این طریق می‌کوشد تا تحلیل‌های هرمنوتیکی و تاریخی‌اش از فهم و تفسیر سخن و حیانی دارد، خدشه‌ای برای الوهیت و جاودانگی کلام الهی در پی نداشته باشند (Dabashi, p.117). این در حالی است که او به رغم شکاف انداختن میان «وحی» و «تفسیر وحی»، راهکاری برای گذر از این گسست نشان نمی‌دهد و مشخص نمی‌کند که چه نسبتی میان وحی و تفسیر آن برقرار است. بر پایه تمایزی که او طرح می‌کند، گو اینکه در گستره فهم و تفسیر کلام و حیانی با دو پدیده کاملاً مستقل روبه‌روایم،

پدیده‌ای فراتاریخی، تغییرناپذیر و حقیقی به نام «سخن و حیانی» و پدیده‌ای تاریخی، تغییرپذیر و نسبی به نام «تفسیر سخن و حیانی». او، در نوشتاری دیگر، هنگام بحث پیرامون استقلال اخلاق از دین، تأکید می‌کند که ما راه مستقیمی برای پی‌بردن به قصد خداوند نداریم و نمی‌توانیم از خواست و مراد او آگاه شویم (سروش، سنت و سکولاریزم، ص ۸۲-۸۱).

پی‌بردن به قصد خدا، پیش از آنکه به مثابه چالشی هرمنوتیکی مطرح باشد، به عنوان مسئله‌ای در علم کلام مورد بحث بوده است و سلسله بحث‌های دامنه‌داری درباره امکان ارتباط کلامی خدا و انسان، همچنین نزاع‌هایی میان متکلمان اشعری و متکلمان معتزلی بر سر حدوث یا قدم کلام الهی صورت گرفته است (مجتهدشبه‌ستری، معنای کلام و حیانی، ص ۶۳-۶۰). سروش در گفتگویی با جان هیک این چالش کلامی را با اشاره به محمد ارکون، اسلام‌شناس فرانسوی و این اندیشه او بازگو می‌کند که اگر قرآن را ازلی بدانیم، در واقع به مرده بودن او حکم داده‌ایم، اما چنانچه تکون قرآن را تاریخی تلقی کنیم، در این صورت حیات قرآن پیوسته از طریق تفسیرهای نوین تداوم دارد. سروش سپس اندیشه خود را این‌گونه بیان می‌کند که می‌توان سخن و حیانی را واقعیتی تاریخی در نظر داشت و با حفظ روح آن، به موقعیت‌های نوین ترجمه‌اش کرد (سروش، صورتی بر بی‌صورتی) او در بسط تجربه نبوی یکی دانستن سخن و حیانی و سخن پیامبر را بهترین راه برای گذر از معضلات کلامی پیش‌آمده در خصوص ارتباط کلامی صاحب وحی و مخاطبان وحی می‌داند (همو، بسط تجربه نبوی، ص ۱۲). سروش در این نوشتار سخن و حیانی را فرآورده گونه‌ای دیالوگ میان تجربه درونی پیامبر و تجربه‌های برونی او در سال‌های نبوت می‌شمرد، یعنی دادوستدی میان سلوک درونی نبی، همچون وحی، الهام، مراقبه و معراج از یک سو و از سوی دیگر وقایع پیش‌آمده در سال‌های نبوت، همچون، درگیری در جنگ، ساخت مدینه و تأسیس نظام سیاسی و اقتصادی. او بر این باور است که تجربه دینی نبوت در این سال‌ها با بسطی تکاملی همراه بوده است؛ اما همچنان بعد الهی و بعد انسانی سخن و حیانی را متمایز می‌داند (همان، ص ۱۷-۱۰).

این تمایز هنگامی به صورت یک مسئله هرمنوتیکی به چشم می‌آید که سروش معنای قصد شده در متن را به عنوان معنای نخستین و گوهری متن نمی‌پذیرد و بر این باور است که: «در عالم متن حق به معنای انطباق با نیت مؤلف نداریم» (همو، حقانیت و عقلانیت و هدایت، ص ۱۷). به این ترتیب او «دلالت قصدی» را به مثابه پیوند میان «کلام و حیانی» و «فهم و تفسیر مخاطبان از

معنای قصد شده در کلام و حیانی» از میان برمی‌دارد و مراد صاحب وحی را ناظر به فهم‌ها و تفسیرهای گوناگون مخاطبان از وحی می‌داند، یعنی این باور را که: «کلام و حیانی متضمن هیچ معنای قصد شده‌ای نیست، بلکه صاحب وحی تکرر فهم انسان‌ها از کلام خود را قصد کرده است» به جای این تلقی می‌نشانند که: «کلام و حیانی متضمن معنایی است که صاحب وحی قصد کرده است» او در این باره می‌نویسد:

هرچند کشف تبت صاحب وحی کمال مطلوبی است که همه ما به سوی آن روان هستیم، اما چه بسا سرانجام دریابیم که تبت واقعی صاحب وحی چیزی نیست، جز تلاش جمعی نوع بشر؛ در اینجا است که فعل و غایت فعل بر هم منطبق می‌شوند (همو، تفسیر متین متن، ص ۸).

این گفته و گفته‌های مشابه او، هرچند ممکن است در یک گفتمان دینی نوظهور جذاب به نظر آید، با وجود این هنگامی که سخنان او را از چشم‌انداز گفتمان هرمنوتیکی بنگریم، هیچ تبیین موجهی از نسبت میان سخن و حیانی و فهم و تفسیر مخاطبان وحی نمی‌توان یافت. او به جای ارائه یک تبیین هرمنوتیکی کارآمد، بیشتر می‌کوشد تا خوانندگان خود را به مشارکت در یک ادراک زیباشناختی از برخی اشعار صوفیانه دعوت کند و از این طریق تلقی خود را ترویج کند. سروس، به این ترتیب، قصدیت را از سنج‌ای برای ارزیابی فهم و تفسیر متن به یک ایده‌آل تنظیمی و راهبر در فرآیند فهم و تفسیر بدل می‌کند. وی با این بیان در پی آن است تا باور به وجود یک تفسیر نهایی از کلام الهی را به چالش بکشد و در مقابل این تلقی را برجسته کند که تفسیرهای متعدد از متون و حیانی، و از جمله قرآن، نه تنها ممکن است، بلکه تمامی آن‌ها هم‌تراز و در عرض یکدیگرند. او در گفتگویی با عنوان بسطِ بسطِ تجربه نبوی، هنگامی که بهاء‌الدین خرمشاهی، قرآن پژوه معاصر، از او درباره امکان بی‌نهایت فهم و تفسیر از سخن خداوندی می‌پرسد، پاسخ می‌دهد که چنین فرضی به لحاظ نظری ممکن است، هرچند در عمل امکان‌های تفسیری بسیار محدود و مشروط می‌شوند (همو، بسطِ بسطِ تجربه نبوی، ص ۸).

سروس در قبض و بسط تئوریک شریعت، همچنین در تفسیر متین متن، به مواردی چند اشاره می‌کند تا نشان دهد تاریخ تفسیر قرآن آکنده از تفسیرها و فهم‌های متفاوت، اما هم‌تراز و هم‌عرض، از سخن و حیانی است. یکی از این موارد برداشت‌های متفاوت مفسران مسلمان از مفاهیم «محکم» و «متشابه» در قرآن و اندیشه‌های گوناگون درباره سبب اشتغال قرآن به محکومات و متشابهات است. او چند دیدگاه مختلف درباره چرایی وجود آیات محکم و متشابه

در قرآن را بیان می‌کند، سپس تمامی دیدگاه‌های مطرح شده در این باره را بی‌اعتنا به لوازم تفسیر متن می‌داند و خود بر این باور است که حضور آیات متشابه در قرآن ناشی از زمینه و بستر تفسیر و مقتضای طبیعی فهم متن است (همو، تفسیر متین متن، ص ۷). این در حالی است که علامه طباطبائی نیز با بیانی متفاوت، «محکمت» و «متشابهات» را از لوازم تفسیر متن به شمار می‌آورد و نسبت میان این دو را یک نسبت اضافی می‌داند (طباطبائی، المیزان، ج ۳، ص ۷۴). با این حساب، تلقی سروش و علامه، هر دو به این نتیجه می‌انجامد که اتصاف آیات قرآن به محکم و متشابه زائیده تفسیر است و مادامی که متن تفسیر نشده باشد، نمی‌توان گفت که آیه‌ای محکم است یا متشابه. سروش اما متشابهات را مطلقاً منحصر به قرآن نمی‌داند، بلکه تمامی متون، خصوصاً متون و حیانی را متضمن محکمت و متشابهات می‌پندارد و این ویژگی متون قدسی را معلول قبض و بسط معرفت دینی می‌شمرد (سروش، تفسیر متین متن، ص ۷). علامه طباطبائی هر چند درباره محکم و متشابه در دیگر متون سخنی نمی‌گوید، با وجود این تلقی ایشان از مفاهیم محکم و متشابه قابل اطلاق به هر متنی است، چرا که علامه تشابه را از ویژگی‌های معنا می‌داند، نه ویژگی الفظ؛ یعنی از نگاه ایشان اگر معنایی هم به آنچه قصد شده است دلالت کند و هم به غیر آن، در این صورت، متشابه است (طباطبائی، المیزان، ج ۳، ص ۷۹).

اما آنچه به تفاوت میان نگرش علامه و سروش دامن می‌زند، نگاه درون‌دینی و برون‌دینی این دو متفکر به تفسیر متن قدسی است، شاید به اعتبار همین نگرش متفاوت، بی‌اعتنایی سروش به تبیین علامه طباطبائی از محکمت و متشابهات نیز توجیه‌پذیر باشد. چرا که برداشت علامه از این مفاهیم، عمیقاً به پیش‌فرض‌های تفسیری ایشان گره خورده است. از این حیث، برداشت ایشان هر چند بر پایه لوازم تفسیر متن است، با وجود این نگاه علامه به این مسئله در گستره درون‌دینی و بر پایه لوازم تفسیر متن خاص، یعنی قرآن، است. این در حالی است که سروش مسئله را از چشم‌اندازی برون‌دینی می‌نگرد.

سروش اما بر این باور است که علامه طباطبائی هر چند معارف دینی را در پرتو معارف عصری تبیین کرده است، اما برخی از سرفصل‌های نوین فلسفی از نظر ایشان دور بوده است، برای نمونه از بحثی پیرامون معرفت دینی، به منزله معرفتی مستقل در جغرافیای سایر معارف بشری، در آثار ایشان خبری نیست (سروش، علامه طباطبائی در جامه یک متکلم، ص ۹۷-۹۵).

او که خود می‌کوشد از یک گفتمان برون‌دینی پدیده فهم و تفسیر متون دینی را تحلیل کند، پروایی ندارد تا نشان دهد که چگونه مفسر سرشناسی چون علامه طباطبائی، به رغم اتکا به یک موضع معرفت‌شناختی مشخص در تفسیر قرآن، از یک هرمنوتیک منسجم و کارآمد در تفسیر سخن وحیانی بی‌بهره بوده است. به گمان او یک گفتمان هرمنوتیکی همان چیزی است که علامه و دیگر مفسران قرآن تاکنون از آن بی‌بهره بوده‌اند، از این رو می‌کوشد تا خود چنین گفتمانی را فراهم کند (Dabashi, p. 122-123). این در حالی است که سروش هر چند قبض و بسط تئوریک شریعت را به منزله یک نظریه معرفت دینی، طرح و تدوین می‌کند، اما هیچ نظریه هرمنوتیکی در باره فهم و تفسیر متون دینی ارائه نمی‌کند، بلکه تنها از برخی آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر برای تبیین سازوکار فهم و تفسیر متون قدسی بهره می‌جوید. پیامد این نگرش نیز این تلقی است که هر متنی، از جمله متون قدسی، هر چند به منزله یک سازمان زبانی و مجموعه‌ای از واژگان همواره این همان است، با وجود این به عنوان یک پدیده زبانی و مقوله‌ای تاریخی، متن چیزی نیست مگر زنجیره‌ای از تفسیرهای پیاپی. سروش در گفتگویی باسایت خبری تحلیلی زیتون، هر چند سخنی از متون دینی نمی‌گوید، اما صراحتاً دین را مجموعه‌ای از تفسیرها می‌داند (سروش، گفتگو با زیتون).

بر پایه این نگرش متون وحیانی، همچون تمامی متون بشری، شامل معانی متکثر و هم‌تراز است. سروش در آغاز نوشتاری با عنوان *صراط‌های مستقیم*، بر این باور است که فهم و تفسیر ما از متون وحیانی، نه تنها متکثر، بلکه سیال است، چراکه متن صامت است و فهم ما از متون دینی همواره از پیش فهم‌ها و انتظارات ما اثر می‌پذیرد. این در حالی است که پیش‌فهم‌ها و انتظارات ما زائیده افق‌های برون‌دینی است، افق‌هایی چون فلسفه و علم که پیوسته دستخوش دگرگونی و جابجایی‌اند، از این رو تفسیرهایی که در پرتو این افق‌ها انجام می‌شوند نیز سیال و متنوع‌اند (سروش، *صراط‌های مستقیم*، ص ۲). او از این مطلب نتیجه می‌گیرد که هیچ تفسیر نهایی از دین نمی‌توان عرضه کرد؛ از این رو هیچ مرجع نهایی نیز وجود ندارد و در معرفت دینی، همچون هر معرفت بشری، قول هیچ کس حجت تعبدی برای دیگران نیست (همان، ص ۴).

مجتهد شبستری، از هرمنوتیک، کتاب و سنت تا قرائت نبوی از جهان

محمد مجتهد شبستری دیگر اندیشمند معاصر است که درباره سرشت و سازکار و فهم تفسیر

متون وحیانی قلم زده است و می‌کوشد تا با بهره‌جستن از گفتمان نوین هرمنوتیکی، رویکردی نوین به پدیده فهم و تفسیر متون قدسی پیش گیرد. کانون مباحث او درخصوص سرشت و ساز و کار تفسیر کلام وحیانی نیز، همچون سروش، آموزه «فهم در افق پیش فهم» است. او هرمنوتیک، کتاب و سنت را با این عبارت آغاز می‌کند: «مفسرین وحی اسلامی همیشه بر اساس پیش فهم‌ها، علایق و انتظارات خود از کتاب و سنت به تفسیر آن پرداخته‌اند.» (مجتهدشبه‌ستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۷) و در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که در محافل علمی ما هنوز این تلقی رواج دارد که می‌توان با ذهن خالی و بدون هیچ پیش فرضی و تنها با اتکا به علم اصول و دانش‌های زبانی به سراغ کتاب و سنت رفت. مجتهدشبه‌ستری بر این باور است این تلقی نادرست از تفسیر و فهم متون وحیانی، همچنین نبود یک هرمنوتیک نظام‌مند نزد مفسران مسلمان به منظور ارائه تفسیری پذیرفتنی از کتاب و سنت، به این نتیجه منجر شده است که عامل اصلی تفاوت فهم‌ها و برداشت‌های مفسران از کلام وحیانی و دلیل عمده اختلاف میان آراء و فتوای فقیهان از نظر پنهان بماند. در باور او، اما این پیش فهم‌ها و انتظارات معنایی مفسران که چنین تفاوت‌ها و اختلاف‌نظرهایی را رقم می‌زنند؛ از این رو وی می‌کوشد تا نشان دهد تکامل دانش دین و برون‌شد جهان اسلام از معضلات نظری و عملی که تمدن پیچیده امروز رقم زده است تنها در پرتو بازنگری فقیهان و مفسران کلام قدسی در پیش فرض‌ها و انتظارات برون‌دینی‌شان در فهم و تفسیر کتاب و سنت پذیرفتنی است (همان، ص ۹-۷ و همو، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ص ۱۸-۱۷).

شبه‌ستری در گفتاری با عنوان کلام جدید، قلمرو شریعت، تئوری تفسیر متون دینی^{۱۲}، فهم دین و کلام الهی را تنها در افق پیش فهم‌ها و علایق مفسر می‌داند، اما بر این باور است که همه این محدودیت‌ها، هر چند در فهم انسان از دین و از کلام قدسی اثرگذاراند، این تأثیر اما در حدی نیست که مانع فهم انسان از دین و از کلام وحیانی شود، بلکه تنها در این حد است که دین و متون قدسی به فراخور توان و ظرفیت انسان و در افق پیش فهم‌های او برایش آشکار شوند (همو، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۲۵۷-۲۵۶). او سپس به گفتار علامه طباطبائی در مقدمه المیزان اشاره می‌کند (طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص ۷-۲) و همسو با نویسنده المیزان بر این باور است که برخی از مفسران قرآن کوشیده‌اند تا از طریق تحمیل دانسته‌های پیشین خود به آیات قرآن به تفسیر آن پردازد که نتیجه این رو یکرد نیز، نه تفسیر، بلکه تطبیق بوده است. این در حالی است

که وی اسلوب درست فهم و تفسیر کلام وحیانی را عرضه پیش فهم‌ها و مقبولات به مثابه پرسش به متن و شنیدن پاسخ متن می‌داند (مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۲۵۸-۲۵۷). گادامر نیز برای یافتن ملاک فهم و معنای متن به سراغ تبار یونانی فلسفه می‌رود و با واکاوی آن «دیالوگ» را شیوه مناسب فهم متن می‌یابد. به گمان او فهم متن خویشاوندی نزدیکی با «دیالکتیک» نزد یونانیان دارد، گادامر، بر پایه این نگرش، فرایند فهم متن را روند پرسش و پاسخ پیوسته میان مفسر و متن می‌داند و منطق گفتگو با متن را به منزله شیوه تفسیر متن معرفی می‌کند (Gadamer, Truth and Method, p. 356-362).

مجتهد شبستری با طرح شیوه پرسش و پاسخ با متن بیشتر در پی ترویج این باور است که هر چند پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فرض‌های خود را بازنگری و تنقیح کرده باشیم، اما هنگامی که به سراغ متن قدسی می‌رویم، نباید آن‌ها را جزمی تلقی کنیم، بلکه باید پیوسته انتظار داشته باشیم که کتاب و سنت پیش‌دانسته‌های ما را تأیید یا رد کنند، یا ذهنیات ما را دگرگون سازند. در باور وی آنچه در فهم و تفسیر کلام الهی حائز اهمیت است، نه خالی بودن ذهن از پیش‌فرض‌ها و انتظارات، بلکه بازنگری در آن‌ها و آمادگی انسان برای دگرگون ساختن ذهنیات خود توسط کتاب و سنت است. چراکه خالی بودن ذهن در مقام مراجعه به یک متن به هیچ وجه ممکن نیست و نباید بیهوده در این راه تلاش کرد. او آمادگی انسان برای دریافت پاسخ از متن وحیانی را در گرو تسلیم در برابر کتاب و سنت می‌داند و بر این باور است که پافشاری بر شکل‌های ذهنی خود، انسان را از فهم متون مقدس باز می‌دارد، فهمی که از نگاه وی هر چند نسبی است، اما با پرهیز از خودمداری و اصرار بر دانسته‌های پیشین، می‌توان آن را فهم درست کتاب و سنت تلقی کرد (مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۲۵۸-۲۵۷).

او در هرمنوتیک، کتاب و سنت و در دیگر نوشته‌هایی که در آن سال‌ها منتشر کرده است، اگرچه متن را دارای معنایی نخستین و گوهری می‌داند؛ در عین حال اما تفسیرهای متعدد را ممکن و حتی معتبر می‌پندارد. یعنی با وجود باور به تعین معنای کلام وحیانی، کثرت معنایی آن را نیز می‌پذیرد؛ اما به سختی می‌توان دریافت که تکرر معنایی که شبستری از آن سخن می‌گوید، کثرت طولی معنا است یا کثرت عرضی؟ او گاه فهم و تفسیرهای گوناگون از قرآن را معتبر می‌داند، هر چند این تلقی را به معنای تجویز هرج و مرج در کار فهم دین و تفسیر خودسرانه متون وحیانی نمی‌داند. گاه نیز در این باور با علامه طباطبائی هم‌سو می‌شود، که کلام وحیانی

ذو مراتب و شامل سطوح متعدد معنایی است و به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا تکثر معنایی متن قدسی متضمن مراتب استکمالی معنای آن است؛ برای نمونه وی هنگام تمایز نهادن میان کلام الهی و سخن بشری، کلام خداوند را تودرتو و ذو بطون می‌داند (همو، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۷ و همو، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۲۹۶-۲۵۹).

شبستری در گفتاری به نام متون دینی پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها^{۱۳} فرآیند تفسیر را «کنار زدن ابهام از معنایی که از پیش در متن وجود داشته است» تعریف می‌کند. بر پایه این تعریف، او باور دارد که معنا قطعاً مربوط به متن است؛ چرا که به گفته او هر مفسری می‌کوشد تا از طریق تفسیر معنایی را که از پیش در متن وجود داشته است به دست آورد. شبستری اما مشخص نمی‌کند که معنای متن دقیقاً چیست، بلکه دو گرایش برجسته درباره چستی معنا را بازگو می‌کند (همان، ص ۲۹۱).

نخستین گرایش، نگرشی است که بیش از همه به نام شلایرماخر و هرش گره خورده است و بر پایه آن معنای متن با قصدیت مؤلف پیوند دارد. در باور شلایرماخر فهم معنای متن در گرو فهم قصد مؤلف و راهیابی به دنیای ذهنی اوست (Schleiermacher, p. 27-28). هرش نیز بر این باور است که معنای متن در ذهن نویسنده تعیین می‌یابد و هدف از تفسیر نیز دستیابی به معنای مورد نظر نویسنده است (Hirsch, p. 48-219). شبستری بی‌آنکه از شلایرماخر و هرش نام ببرد، قصدگرایی را به عنوان یکی از دو گرایش برجسته هرمنوتیک مدرن بیان می‌کند (همان، ص ۲۹۱ و همو، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ص ۱۴).

هرمنوتیک فلسفی گادامر دیگر گرایش برجسته هرمنوتیک مدرن است که شبستری به آن به عنوان یکی از دو نگرش مطرح درباره چستی معنای متن اشاره می‌کند. مجتهد شبستری با گفتن اینکه معنای متن از نگاه گادامر مستقل از خواننده و مستقل از نویسنده است، تصویری نارسا و کمابیش مخدوش از گفتمان هرمنوتیکی گادامر ترسیم می‌کند که تا حدودی با اندیشه‌های هرمنوتیکی گادامر بیگانه است (همو، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۲۹۱) چرا که در هرمنوتیک گادامر معنای متن مستقل از خواننده نیست، بلکه او فهم متن را واقعه‌ای قلمداد می‌کند که فراورده امتزاج افق هرمنوتیکی خواننده و افق هرمنوتیکی متن است (Gadamer, *Truth and Method*, p. 305). چشم‌پوشی از نقش خواننده در هرمنوتیک فلسفی گادامر، در واقع نادیده گرفتن مفاهیمی چون «افق»، «موقعیت هرمنوتیکی» و «دیالوگ» نزد این نظریه‌پرداز برجسته

هرمنوتیک مدرن است. مجتهد شبستری اما در نوشتاری به عنوان متون دینی و هرمنوتیک به مفهوم افق اشاره می‌کند و تصویری رساتر از این مفهوم هرمنوتیکی ترسیم می‌کند (همو، متون دینی و هرمنوتیک، ص ۱۳۵-۱۳۴). او همچنین در گفتاری با عنوان: هرمنوتیک فلسفی و متون دینی^{۱۴} به این آموزه هرمنوتیک فلسفی گادامر اشاره می‌کند که فهم متن با تلاقی افق تاریخی خواننده و افق تاریخی متن رخ می‌دهد (همو، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ص ۱۵). با وجود این چند صفحه بعد آموزه فهم هم‌دلانه را به گادامر نسبت می‌دهد (همان، ص ۲۰). این در حالی است که گادامر این آموزه را نقد می‌کند و گستره هرمنوتیک را فراخ‌تر از آن می‌بیند که به هم‌دلی با مؤلف محدود شود (Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, p.58). در واقع این دیلتای است که از فهم هم‌دلانه سخن می‌گوید و بر این باور است که خواننده برای فهم متن باید تجربه زیسته نویسنده را باز تجربه کند (Dilthey, p.159-161).

گزارشی نارسا و ترسیم تصویری کمابیش مخدوش از اندیشه‌های گادامر در نوشته‌های مجتهد شبستری، دوباره هنگامی به چشم می‌خورد که او به مقوله سنت می‌پردازد و به تلقی گادامر از این مقوله اشاره می‌کند. او برداشت گادامر از مقوله سنت را متضمن باور به معنایی نخستین و گوهری در سنت می‌داند، معنایی که هدف از پالایش و پیرایش مستمر سنت نیز دستیابی به آن است (همو، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۲۹۹). این در حالی است که گادامر معنای نهایی و نهفته در متن را نمی‌پذیرد. شبستری اما در این اندیشه با هرمنوتیک فلسفی هم‌سو است که خواننده برای آزمودن و سنجش پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌هایش، باید نخست مرجعیت متن در برابر پیش‌فهم‌های خود را بپذیرد. هایدگر از مراجعه به «خود چیزها» برای به آزمون گذاردن پیش‌ساختارهای فهم (یعنی پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌دریافت) سخن می‌گوید (هایدگر، ص ۲۰۵) و گادامر نیز با طرح پیش‌انگاشتِ کمال‌یافتگی^{۱۵} هدفی مشابه را دنبال می‌کند. او می‌کوشد تا از این طریق مانعی در برابر تفسیرهای خودسرانه از متن ایجاد کند، به این ترتیب که بر پایه این پیش‌انگاشت، خواننده نه تنها متن را مجموعه‌ای با معنا تصور می‌کند، بلکه معنای متن را نیز حقیقت می‌پندارد و پیش‌داوری‌های خود را در برابر آن آزموده، مورد بازنگری قرار می‌دهد (Gadamer, *Truth and Method*, p. 294&364). مجتهد شبستری نیز بر این باور است که مفسر باید پیش‌فهم‌های خود را پیوسته بازفهم و نقد کند (مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۲۹۹).

مجتهدشبه‌ستری، در نوشته‌هایی متقدمش، هر بار که برداشتی نارسا و مخدوش از هرمنوتیک فلسفی گادامر به تصویر می‌کشد، در پی آن است تا باور به وجود معنایی نخستین و گوهری در متن را تقویت کند. گویا برداشت او از هرمنوتیک فلسفی این است که گادامر به معنای نهایی و نهفته در متن باور دارد، برداشتی که کمابیش با اندیشه‌های هرمنوتیکی گادامر بیگانه است. با وجود این نویسنده هرمنوتیک، کتاب و سنت در سخنرانی‌ها و نوشته‌های بعدیش، همچون مجموعه مقاله‌های *قرائت نبوی از جهان*، تصویری رساتر از هرمنوتیک فلسفی و اندیشه‌های هایدگر و گادامر ترسیم می‌کند و به تدریج از باور به وجود معنایی نخستین و گوهری در کلام و حیانی فاصله گرفته، به اندیشه‌های هرمنوتیک فلسفی گرایش پیدا می‌کند. او در *قرائت نبوی از جهان* مسئله چستی سخن و حیانی و سازوکارهای فهم و تفسیر آن را کاملاً از یک پارادایم کلامی و تفسیری خارج کرده و در گفتمانی هرمنوتیکی طرح می‌کند. شبستری در آغاز دومین مقاله از این مجموعه، *قرائت نبوی از جهان* را نظریه‌ای فلسفی یا الهیاتی درباره حقیقت کلام الهی نمی‌داند، بلکه آن را نظریه‌ای درباره «چگونگی فهم متن قرآن» می‌شمرد (مجتهدشبه‌ستری، *قرائت نبوی از جهان*، مقاله دوم).

قرائت نبوی از جهان بر این اندیشه استوار است که قرآن، آنگونه که از زمان پیامبر تا کنون به منزله کلام و حیانی شناخته شده، نه خود وحی، بلکه فرآورده وحی است. در باور شبستری تکلم خدا با پیامبر اسلام، به واسطه وحی، از سنخ روابط کلامی میان انسان‌ها نبوده، چراکه مقدمات چنین رابطه‌ای در آن ساحت وجود نداشته است، از این رو نمی‌توان از چستی و چگونگی تکلم خدا با پیامبر تصویری روشن داشت. از نگاه شبستری، پیامبر اسلام یک نسبت فهمی-تفسیری با جهان پیدا کرده است و تجربه دینی او از وحی با فهم تفسیری‌اش از جهان یگانه شده است. پیامبر در این تجربه واقعیت جهان را به مثابه نمود خدا فهمیده، از این رو سخن گفتن از خدا با فهم و تفسیر او از جهان یکی شده است، به این ترتیب در باور نویسنده *قرائت نبوی از جهان*، قرآن کنش‌گفتاری پیامبر است که از فهم دینی-تفسیری وی از جهان ناشی شده است، به تعبیری؛ «قرآن قرائت نبوی است از جهان» (همان، مقاله اول و دوم).

شبستری می‌کوشد تا این نگرش را بر آیاتی از قرآن استوار کند، اما استدلال کانونی او بر این انگاره زبان‌شناختی بنیان دارد که زبان پدیده‌ای انسانی است و تنها در جهان بیناذهنی انسان‌ها و در نحوه زندگی آنان پدید می‌آید، معنا می‌دهد و فهم می‌شود. او تلقی متعارف از قرآن، به منزله

گفتار خداوند، را به چالش می کشد و آن را یک پیش فرض تفسیری مخرب می شمرد، پیامد این تلقی را نیز فهم ناپذیری سخن و حیانی می داند. او در عوض پیامبر را ماتن قرآن و کنش گفتاری وی را موضوع فهم و تفسیر بیناذهنی قرآن می داند؛ از این رو بر این باور است که برای پژوهش در متن قرآن می توان از تمامی ابزارهای معرفت شناختی که در مطالعه فرآورده های زبانی انسان به کار می روند، بهره جست، ابزارهایی چون هرمنوتیک، فلسفه زبان، نقد تاریخی و زبان شناسی (همان، مقاله اول و سوم و هفتم).

نویسنده قرائت نبوی از جهان در گفتگویی با فرامرز معتمد دزفولی با عنوان شما قرآن را چگونه به فهم درمی آورید؟ به این نکته اشاره می کند که در سنت تفسیری اسلامی، هدف از تفسیر متن همواره فهمیدن مدلول یک دال بوده است، این در حالی است که او فهم هرمنوتیکی را فهم «چیزی به مثابه چیزی» می داند و بر این باور است که در فهم یک متن باید به دنبال فهم معنایی بود که قبلاً توسط مؤلف فهم شده است. به این ترتیب رابطه سوژه-ابژه میان خواننده و متن در هرمنوتیک عام را به رابطه سوژه-سوژه در هرمنوتیک متون قدسی بدل می کند. چراکه در باور او متن قرآن فهم دینی-تفسیری پیامبر از جهان است، از این رو مفسر در فهم و تفسیر متن قرآن باید در پی «فهم فهم تفسیری پیامبر از جهان» باشد (مجتهدشبهستری، شما قرآن را چگونه به فهم در می آورید) و (vahdat, p. 218-219).

شبهستری، با این تلقی، با هرمنوتیک رمانتیک هم سو می شود و همچون رمانتیسم ها فهم متن را در گرو فهم دیگری می شمرد. او قرآن را یک متن واحد معرفی می کند، به این معنا که قرآن دارای موضوع واحدی است و این موضوع واحد الله است. تمامی آیات قرآن و درونمایه آن ها نیز به نحوی با واژه الله در ارتباط است، به این ترتیب با تحلیل پدیدارشناختی متن قرآن می توان به انسجام درونی معنا در متن پی برد (همان جا).

این تلقی نوشته های متأخر شبهستری را به سمت وسوی هرمنوتیک رمانتیک سوق می دهد. رمانتیک هایی چون فیشته^{۱۶} و شلینگ^{۱۷} نویسنده را خالق متن و متن را نیز تجلی خلاقیت و نبوغ نویسنده می پنداشتند. این نگرش همسو با برخی اندیشه های فلسفی و رهیافت های شاعرانه آن دوره این آموزه هرمنوتیکی را پدید آورد که متن دارای انسجام و وحدت درونی معنا است، هدف از فهم و تفسیر متون نیز دستیابی به «وحدت نظام مند متن» است (Muller, p. 9). شلایرماخر

نیز در طرح و تدوین روش هرمنوتیک، از این گرایش رمانتیک اثر می‌پذیرد و وحدت نظام‌مند متن را به مثابه ایده‌راهبر در فرآیند فهم و تفسیر تلقی می‌کند (Schleiermacker, p. 91-92). اما در هرمنوتیک رمانتیک سخن از مؤلف بشری، یعنی نویسنده متن است و متن نیز تجلی نبوغ و خلاقیت انسانی او به شمار می‌رود، از این رو وحدت متن تألیفی است، این در حالی است که شبستری از وحدت قرائت قرآن می‌گوید، چراکه وی متن قرآن را فراورده تألیفی مؤلفان نمی‌داند، بلکه آن را حاصل قرائت نبوی از جهان می‌پندازد و بر این باور است که انسجام معنایی متن قرآن ناشی از وحدت قرائت آن است (مجتهد شبستری، قرائت نبوی از جهان، مقاله اول). علامه طباطبائی نیز در نخستین صفحات المیزان از «هدایت» به منزله ایده کانونی قرآن یاد می‌کند و بر این باور است که قرآن از ابتدا تا انتهای متن قصدی واحد را دنبال می‌کند و درست از روی همین قصد، کلام الهی به انسان‌ها القا شده است (طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص ۲۶-۲۵). مجتهد شبستری اما فعالیت تفسیری علامه طباطبائی در المیزان را هرمنوتیک به شمار نمی‌آورد، بلکه گونه‌ای ساختارگرایی تفسیری می‌داند، چراکه علامه با پیش‌فرض گرفتن یک شبکه منسجم درون‌متنی معنا در قرآن به تفسیر آن پرداخته است. این در حالی است که شبستری «فهم هرمنوتیکی» را «فهم آنچه دیگری فهمیده است» عنوان می‌کند (مجتهد شبستری، شما قرآن را چگونه به فهم در می‌آورید؟) به نظر می‌رسد که شبستری با این تلقی هرمنوتیک را به هرمنوتیک مدرن و آن هم گرایش رمانتیک محدود می‌کند. چراکه در این گرایش نوین هرمنوتیکی فهم متن به فهم دیگری (مؤلف) و رخنه به دنیای ذهنی او گره خورده است. این در حالی است که هرمنوتیک‌های پیشامدرن، همچنین هرمنوتیک فلسفی تحلیل‌های متفاوتی از سازوکار فهم و تفسیر متن ارائه کرده‌اند.

نتیجه

در هرمنوتیک‌های قصدگرا متن متعین به قصد مؤلف، و از این رو تک‌معنا پنداشته شده است، هرمنوتیک فلسفی اما متن را چندمعنا و معنای آن را نیز سیال و نامتعیین می‌پندارد. در هرمنوتیک‌های متون قدسی نیز از دیرباز تکثر معنایی به گونه‌ای دیگر مطرح بوده است. علامه طباطبائی نیز از کثرت معانی کتاب قدسی می‌گوید و بر این باور است که قرآن از سطوح متعدد معنایی شکل یافته است، در عین حال اما هر یک از معانی متعدد آن را متعین به دلالت قصدی

می‌داند. این تلقی از تکرر معنایی را «کثرت طولی» و در مقابل، تکرر معنایی در هرمنوتیک فلسفی را «کثرت عرضی» نامیده‌اند. در تکرر طولی میان معانی متعدد متن یک نسبت معنایی استکمالی برقرار است؛ این در حالی است که در تکرر عرضی سخن از معانی بیگانه و هم‌تراز است. اما پیش از آنکه در طول هم بودن یا در عرض هم بودن معانی متعدد متن، مایه اختلاف این دو گرایش باشد، تفاوت در این است که در هرمنوتیک فلسفی تکرر معنایی متن پی‌آمد تاریخ‌مندی تفسیر و رخدادگی فهم است، اما نزد علامه طباطبائی کثرت معنایی قرآن نتیجه باور به ویژگی‌هایی منحصر به فرد این متن قدسی و ممتاز دانستن معنای قصد شده در آن است.

اندیشه‌های علامه طباطبائی درباره سرشت سخن وحیانی و سازوکار فهم و تفسیر آن شاید در پاره‌ای موارد با ابهام‌هایی روبه‌رو باشد، باوجود این منطق درونی و پیوستگی مباحث ایشان به گونه‌ای است که سخن گفتن از گفتمان هرمنوتیکی علامه طباطبائی موجه و قابل تأمل است. علامه معنا را متعین و قصدی می‌داند، از این رو بیشتر با هرمنوتیک‌های قصدگرا هم‌سو است، باوجود این تلقی ایشان از شیوه تفسیری قرآن به قرآن، نسبی بودن وصف محکم و متشابه برای آیات، همچنین نسبی بودن ظاهر و باطن در قرآن، ناگزیر باور به دخالت برخی از پیش‌فهم‌ها و انتظارات معنایی مفسر در فرآیند تفسیر را در پی دارد و گفتمان هرمنوتیکی علامه را به سمت وسوی هرمنوتیک فلسفی سوق می‌دهد، هرچند نظریه ایشان به هیچ وجه مستلزم پذیرش بی‌چون‌وچرای چشم‌انداز مفسر نیست.

عبدالکریم سروش اما فهم مفسران مسلمان از قرآن را ناشی از چشم‌اندازهای برون‌دینی و متکی بر پیش‌فهم‌ها و انتظارات معنایی آن‌ها می‌داند. از این رو تمامی تفسیرهای متون قدسی را انسانی، تاریخی، نسبی و تحول‌پذیر و از این رو هم‌تراز و در یک رتبه می‌بیند. او به تکرر معنایی باور دارد، باوجود این تکرر معنایی در هرمنوتیک سروش نه بر ویژگی‌های متن و معنای قصد شده در آن، بلکه بر تاریخ‌مندی تفسیر و رخدادگی فهم استوار است، از این جهت سروش با هرمنوتیک فلسفی همراه است، اما او از «وحی صامت»، در تمایز با «تفسیرهای وحی»، می‌گوید و آن را الهی، فراتاریخی، حقیقی و جاودانه می‌داند.

این تلقی هرمنوتیک سروش را درگیر ابهام‌ها و پیچیدگی‌هایی می‌کند که به نظر می‌رسد معلول باور به ممتاز بودن متون قدسی و درعین حال تلاش برای مطالعه و تحلیل سازوکارهای فهم و تفسیر این متون، در یک گفتمان عام هرمنوتیکی است.

محمد مجتهد شبستری فهم‌های متفاوت و تفسیرهای گوناگون از هر متنی، از جمله قرآن، را ممکن می‌داند و از این جهت با هرمنوتیک فلسفی هم‌سو است، افزون بر اینکه همراه با این گفتار نوین هرمنوتیکی از پرسش و پاسخ خواننده با متن می‌گوید و بنیان داشتن هر فهم و تفسیری بر پیش‌فهم‌ها و انتظارات معنایی مفسر را می‌پذیرد؛ این در حالی است که در نوشته‌های متقدمش، هدف از پیرایش و بازنگری در پیش‌فهم‌ها را دست‌یابی به معنایی نخستین و گوهری می‌شمرد، در نوشته‌های متأخرش نیز فهم متن را در گرو فهم دیگری می‌داند و از این جهت با هرمنوتیک‌های قصد‌گرا هم‌سو می‌شود.

یادداشت‌ها

1. Philo of Alexandria (25BC-50AD)
2. Allegorical
3. Metaphorical
4. Literal
5. Origen of Alexandria (184-253AD)
6. Massimo Campanini (1954-present)
7. Qur'an: Modern Muslim Interpretations

۸. روشنی نمایان

۹. وسیله راهنمایی جهانیان

۱۰. بیان هر چیز

11. Text in Context (1995)

۱۲. این گفتار حاصل گفتگوی محمد مجتهد شبستری با فصل‌نامه حوزه است که در سه شماره از این نشریه به چاپ رسیده است و در چاپ‌های بعدی هرمنوتیک، کتاب و سنت نیز به عنوان پیوست اول به این کتاب ضمیمه شده است.

۱۳. این گفتار حاصل گفتگوی محمد مجتهد شبستری با روزنامه همشهری، پس از نخستین چاپ کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت، است که در تاریخ ۱۷ آبان ۱۳۷۵ در این روزنامه به چاپ رسیده است و در چاپ‌های بعدی هرمنوتیک، کتاب و سنت نیز به عنوان پیوست سوم به این کتاب ضمیمه شده است.

۱۴. این گفتار حاصل گفتگوی محمد مجتهد شبستری با نشریه نوروز در آذر ۱۳۸۰ است که در کتاب تأملاتی در قرائت انسانی از دین نیز به چاپ رسیده است.

15. Presupposition of completeness
16. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814AM)
17. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854AM)

منابع

- پاکتچی، احمد، مجموعه درس‌گفتارهایی درباره تاریخ تفسیر قرآن کریم، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۲.
- سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴.
- _____، «صراط‌های مستقیم: سخنی در پلورالیسم دینی» در کیان، شماره ۳۶، ص ۱۶ تا ۲۲، ۱۳۷۶.
- _____، «از سوی دیگر: پاسخ به ابهامات صراط‌های مستقیم» در کیان، شماره ۳۷، ص ۵۷ تا ۶۲، ۱۳۷۶.
- _____، «تفسیر متین متن» در کیان، ترجمه احمد نراقی، شماره ۳۸، ص ۹ تا ۲۹، ۱۳۷۶.
- _____، «بسط تجربه نبوی» در کیان، شماره ۳۹، ص ۱۷ تا ۳۱، ۱۳۷۶.
- _____، «حقانیت، عقلانیت و هدایت: گفتگوی کیان با عبدالکریم سروش درباره پلورالیسم دینی» در کیان، شماره ۴۰، ص ۱۷ تا ۳۱، ۱۳۷۶.
- _____، «بسط بسط تجربه نبوی: گفتگوی بهاء‌الدین خرمشاهی و عبدالکریم سروش» در کیان، شماره ۴۷ (ص ۱۱ تا ۱۴)، ۱۳۷۹.
- _____، «علامه طباطبائی در جامعه یک متکلم و نسبت ایشان با کلام جدید: متن سخنرانی در بزرگداشت علامه طباطبائی در تبریز، سال ۱۳۶۷» در پژوهشنامه علامه طباطبائی، شماره ۱، ۱۳۸۰.
- _____، «صورتی بر بی‌صورتی: گفت‌وگوی عبدالکریم سروش با جان هیک» در فصلنامه مدرسه، ترجمه جواد توکلین و سروش دباغ، شماره دوم، آذر ۱۳۸۴.
- سروش، عبدالکریم، محمد مجتهدشبه‌ستری. محمد ملکیان، محسن کدیور، سنت و سکولاریسم، تهران، صراط، ۱۳۸۷.
- صدرالمتألهین. صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دارالحیاء و التراث العزلی، ۱۹۸۱.
- _____، تفسیر قرآن، تصحیح محمد خاجوی، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، مفاتیح الغیب، صححه و قدم له محمد خاجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.

- طباطبائی. سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ۲، ۳، ۵، ۹، ۱۴، ۱۸ بیروت، مؤسسه العلمیه للمطبوعات، ۱۴۱۷.ه.ق.
- _____، *بداية الحكمة*، قم، مؤسسه النشر اسلامی، بی تا.
- _____، *نهایة الحكمة*، قم، مؤسسه النشر اسلامی، بی تا.
- _____، *رسالة الولاية*، قم، الدراسات الاسلامیة، ۱۳۶۰.
- _____، *رسائل السبعة*، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۶۲.
- _____، *معنویت تشیع و ۲۲ مقاله دیگر*، قم، تشیع، بی تا.
- _____، *مباحثی در: وحی و قرآن*، بی جا، بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۰.
- _____، *شیعه: مذاکرات و مکاتبات با پرفسور هانری کربن*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲.
- _____، *شیعه در اسلام*، بی جا، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- _____، *قرآن در اسلام*، مشهد، طلوع، بی تا.
- _____، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، قم، مؤسسه انتشارات دارالعلم، ۱۳۵۰.
- _____، *کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۱، با همکاری سید حسین نصر و عثمان یحیی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲.
- _____، *اسلام ایرانی: چشم اندازهای معنوی و فلسفی*، ج ۱، ترجمه انشاءالله رحمتی، چ ۲، تهران، نشر سوفیا، ۱۳۹۲.
- _____، *مجتهد شبستری. محمد، "معنای کلام و حیانی در نظر متألهان مسلمان" در مقالات و بررسی ها*، شماره ۵۳ و ۵۴، ص ۶۶ تا ۵۹، ۱۳۷۱.
- _____، «متون دینی و هرمنوتیک» در نقد و نظر، شماره ۲، ص ۱۲۹ تا ۱۳۶، ۱۳۷۴.
- _____، «فرآیند فهم متون» در نقد و نظر، شماره ۳ و ۴، ص ۶۱ تا ۴۲، ۱۳۷۴.
- _____، *تأملاتی در قرائت انسانی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳.
- _____، *ایمان و آزادی*، چ ۵، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.
- _____، *نقلی بر قرائت رسمی از دین*، چ ۲، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.
- _____، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، چ ۸، تهران، طرح نو، ۱۳۹۳.

مظفر، علامه محمدرضا، منطق، ترجمه و اضافات علی شیروانی، ج ۱، قم، مؤسسه انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۲.

واعظی، احمد، نظریه تفسیر متن، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.

هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹.

Algar. Hamid, "Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabtab'i: Philosopher, Exegetic and Gnostic" in *Journal of Islam Studies*, Published Online: p326-351, 5April 2006.

Ayoub. Mahmoud. M, "The Speaking Qur'an and the Silent Qur'an" in: Rippiin. Andrew, *Approach to the History of the Interpretation of the Qur'an*, New Yourk: Oxford University Press, 1998.

Campanini. Massimo, *Qur'an: Modern Muslim Interpretations*, Translated by Caroline Higgitt, New York, Taylor and Francis Group, 2010.

Dabashi. Hamid, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, London and New York: Rutledge, 2008.

Dilthey.Wilhelm, "The Hermeneutics of the Human Sciences" in Mueller-Vollmer. Kurt, *The Hermeneutics Reader*, NewYork: The Continuum International Publishing Group, p148-165, 2006.

Gadamer. Hans. Georg, *Philosophical Hermeneutics*, translated and edited by David. E. Linge, California: University of California Press. 1976.

_____, *Truth and Method*, Translated and Revised by Joel Weinsheimer and Donald. M. Marshal, New York: Continuum Publishing Group, 2004.

_____, *The Gadamer Reader*, Translated and Edited by Richard E. Palmer, Evanston and Illinois: Northwestern University Press, 2007.

Mueller-Vollmer. Kurt, "Introduction" to *The Hermeneutics Reader*, New York: Continuum International Publishing group, p1-53, 2006.

Schleiermacher. Freidrich. D.E, *Hermeneutics and Criticism and other Writing*, Translated and Edited by Andrew Bowie, United Kingdom: Cambridge University Press, 1998.

Vahdat. Farzin, "Post-revolutionary Islamic Modernity in Iran: the Intersubjective Hermeneutics of Mohamad Mojtahed Shabestari" in Taji-Faroukhi. Suha *Modem Muslim Intellectuals and the Qur'an*, London: Axford University Press in Association with the Institute of Islamic Studies , 2004.

منابع اینترنتی

سروش، عبدالکریم، ۱۲ بهمن ۱۳۹۴، «بازخوانی مبانی دینی در گفتگو با عبدالکریم سروش»،
برگرفته از سایت خبری تحلیلی زیتون، به نشانی: <http://zeitoons.com>

_____، ۱۳۸۴، «صورتی بر بی صورتی: گفتگوی عبدالکریم سروش با جان هیک» در *فصلنامه*
مدرسه، ترجمه جواد توکلیان و سروش دباغ، شماره دوم، آذر ۱۳۸۴، برگرفته از سایت رسمی
اطلاع‌رسانی و نشر آثار عبدالکریم سروش، بخش مصاحبه‌ها به نشانی:
<http://www.drSOROUSH.com>

مجتهد شبستری. محمد «مقاله اول، دوم، سوم و هفتم» در *قرائت نبوی از جهان*، برگرفته از وب
سایت شخصی محمد مجتهد شبستری، بخش نوشته‌ها، به نشانی:

<http://mohammadmojtahedshabestari.com> مقاله اول ۱۶ بهمن ۱۳۸۶، مقاله دوم: ۲۲ بهمن

۱۳۸۷، مقاله سوم: ۲۵ بهمن ۱۳۸۷، مقاله هفتم: ۲۷ بهمن ۱۳۸۸.

مجتهد شبستری، محمد، ۲۵ خرداد ۱۳۹۶، «شما قرآن را چگونه به فهم در می آورید»، برگرفته از
وب سایت شخصی محمد مجتهد شبستری، بخش مصاحبه‌ها، به نشانی:
<http://mohammadmojtahedshabestari.com>

Levy. Carlos (18 Apr 2018) "Philo of Alexandria" in *the Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Publisher: Metaphysics Research lab, Stanford University, available on:
<https://plato.stanford.edu/entries/philo/>

Edward. Mark. j (5 Feb 2018) "Origen" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
Publisher: Metaphysics Research lab, Stanford University, available on:
<https://plato.stanford.edu/entries/origen/>