

## بررسی تطبیقی مبانی مشترک تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک

علی‌رضا آزاد\*

جهانگیر مسعودی\*\*

### چکیده

فهم آیات قرآن و رسیدن به مراد خداوند مستلزم مپه‌کارگیری 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 مشبّه، بهره‌گیری این دو حوزه از تجربیات مشترک یکدیگر را ضروری ساخته است. پژوهش حاضر با این هدف به بررسی اهدم 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: ۸۷/۲/۲۴

### 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؛ لذا با انتشار آثار گلدز پهر و زهبی<sup>۱</sup> نگاهی استقلالی به این مبحث پی افکنده شد و رفته‌رفته در کانون توجه قرآن‌پژوهان قرار گرفت.

مباحث هرمنوتیک<sup>۲</sup> نیز از دیرباز در کانون مباحث فلاسفه، ادبا و لهی‌دانان 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 منبع را دستخوش تغییر کند. هرمنوتیک نیز علی‌رغم چرخش‌های فرولان در قلمرو و اهداف آن، همواره به مقوله فهم متن اهتمام داشته و تعلم 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 Islmischen Koranauslegung an der Universitat Upsala gehaltene...» نوشته گلدز پهر 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* به وسیله آقای طباطبایی به فارسی ترجمه شد. دکتر محمدحسین زهبی پایان‌نامه دکتری خویش را در پاسخ به این کتاب گلدز پهر نگاشت که بعدها به نام *التفسیر و المفسرون* بارها به چاپ رسید.

2. Hermeneutics.

تعامل میان این دو دانش یفت. البته نوع رو یکرد این دو به مقوله فهم متن در پاره‌های 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 شنسای مستقل قرار دهد؛ اما به جز اندکی از مفسران که دستی در فلسفه داشتند، کسی از آنان به ارئه تئوری فهم نپرداخت. از آنجاکه دانش هرمنوتیک قرن هلمست چنین هدفی را دنبال می‌کند، استفاده از آموزه‌های آن می‌تواند مفسران را در تدوین تئوری فهم و نظریه تفسیر متن و روش شنسای تفسیر یاری رساند.

هرمنوتیک همانند سایر جریان‌های فکری، ادوار مختلفی را پشت‌سر نهاده و نحله‌های گوناگونی را در دل خود پرورانده است. بی‌شک تعارض رو یکردها و دست‌وردهای برخی نحله‌های هرمنوتیکی با مبانی و پیش‌فرض‌های اندیشه اسلامی نباید سبب طرد جمیع آموزه‌های آن شود؛ چه بسا ره‌وردهای 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، آشکار ساختن، امر پوشیده، کشف معنای معقول، اظهار معنای معقول، بیان معنای سخن و نظایر آن معنا شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۴: ۳۸۰؛ بن‌منظور، ۱۴۲۶: ۳۰۳/۳۰۳) و در اصطلاح نیز آن را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

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

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

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

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

## ۲. اصول و مبانی تفسیر

اختلاف تفهیر، ریشه در اختلاف روش‌های تفهیری 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 دوری اصلی را به آنجا منتقل نمود. (رضایی اصفهانی، ۳۸۲: ۳۳) به این ترتیب، تعلی علم تفهیر برای رسیدن به حقایق علمی قرآنی، منوط به تعلی روش‌های تفهیری و این نیز در گرو تنقیح مبانی شایسته و بایسته آن است. بی‌شک توفیق انجام این عمل بزرگ جز با تنوین اصول و ضوابطی روشن و جامع، میسر نخواهد شد. در این صورت، اصول تفهیر، 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 تفهیر 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 معنایی کلمات و عبارات؛

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

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

۴. توجه به اصول لفظی، نظیر: اصلیت حقیقت، اصلیت ظهور، اصلیت عموم، اصلیت طلاق، اصلیت عدم اشتراک؛

۵. در نظر داشتن انواع دلالت‌های کلامی نظیر: دلالت مطبقی، دلالت تضمینی، دلالت لتزلی؛

۶. توجه به منبع روایی، لغوی و تاریخی و دستوردهای عقلی و تجربی؛

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

۸. در نظر داشتن جمعیت و قبلیت‌های 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 کالدنیوس، 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) دیتای 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 سستی از هرمنوتیک نزدیک شد و آن را «هنر درک زبان انسان دیگر، به ویژه 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 احوار تاریخی آن است.<sup>۱</sup> دوران هرمنوتیک کلاسیک از اواسط قرن هفدهم آغاز شد و تا آستانه قرن بیستم ادامه یافت. در آن زمان، دان هلو در کتاب «هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون مقدس» و در اوایل قرن هجدهم، رلمباخ 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، ۳۷۸: ۱، ۵۷ و ۵۸) پس از او، کلادنیوس با تکیه بر فقه‌اللمغه کلاسیک به سراغ هرمنوتیک عام رفت و رسیدن به نیت مؤلف را هدفی محوری برای مباحث هرمنوتیک مطرح کرد (احمدی، ۳۸۵: ۱، ۵۲۳) و سهم بُعد روان‌شناسی در رسیدن به این هدف را مهم دانست. (Mueller, 1986: 57)

مباحث وی با نقادانهای یکی از معاصرانش به نام میر مواجه شد و کسانی مثل فردریش آست با انضمام دیدگاههای تاریخی، از علم هرمنوتیک همچون بجزاری برای شناخت روح حاکم بر آثار برجای‌مانده از اعصار گذشته و به واسطه 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. (و اعظمی، ۳۸۳: ۱، 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 لاق فلسفی به هرمنوتیک است (ریکور، ۳۷۶: ۱، ۲۸) که این لمر نلثی از نظریات کانت در باب ماهیت و حدود معرفت و ادراک

۱. احوار تاریخی هرمنوتیک عبارتند از: «هرمنوتیک لسلطیری»، «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 کوشش 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، ۳۸۱: ۵)

تأثیر کانت در عطف عنان فلسفه از وجودشناسی بازمانده از لسکولاستیک 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 شلاپرماخر 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.<sup>۱</sup> 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 چپستی 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، ۳۸۳: ۱، ۸۷ و ۳۶۶)

تلاش‌های او را شاگردانش پی گرفتند؛ لیکن مباحث فقه‌اللغه کلاسیک و خصوصاً تاریخ‌گروی - که از او آخر قرن هجدهم آغاز شده و در قرن نوزدهم بسط فروان یافته بود - بوئک و درو یزن را بر آن داشت تا هرمنوتیک را معطوف به این مباحث به پیش برند؛ لذا این دلتای بود که هرمنوتیک این دوره را به بلوغ رساند. او که توفیقات پیاپی علوم تجربی را مرهون به‌کارگیری روش‌های منسب آن علوم می‌دانست، به فکر تأسیس روش‌شناسی منسبی برای علوم انسانی افتاد و هرمنوتیک را در این مسیر به‌کار 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، دلتای در کتلی درباره زندگی و تفکار شلاپرماخر 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 (پورحسین، 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 قلیل 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 ملهوی 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 و ویژه‌ای - که برخاسته از انتظارات و پیش‌فرض‌های خاص تفسیری آنهاست - دارند. با توجه به گستردگی مباحثه در این مقاله 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 شاعران و اهل حدیث معتقدند تنها پیامبر ﷺ، صحابه و تابعین و قادر به درک قرآن بوده‌اند (شهرستانی، ۱۳۹۵: ۱/۹۳) و برخی اخباریان نیز آن را مخصوص پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام می‌دانند (حر علملی، ۱۳۶۷: ۱۸۱/۳۶) اغلب مفسران معتقدند فهم مضمین قرآنی برای



سایرین نیز امکان پذیر است؛ چراکه تحقق اهداف علمی این کتاب آسمانی و حکمت نازل کننده آن ایجاب می کند مطلب آن قلیل فهم برای همه باشد و در غیر این صورت، هدایت انسان ها به سوی صلاح و رشاد محقق نمی گردد. کلام شیخ طوسی در مقدمه تفسیر *التبیان* نیز نظر 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، می تواند حجت باشد؟ (طوسی، بی تا: ۱ / ۵)

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

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 می کنیم که پذیرش و یاد روایات را منوط به عرضه آن بر قرآن دانسته و ضابطه و معیار پذیرش حدیث را موافقت یا مخالفت با قرآن شمرده اند، در موضوع قلعه عرض نو دسته روایات مشاهده می شود: روایات نظر بر اصل قلعه که بلغ بر ۲۵ روایات هستند و روایات نظر بر مصداق که انگشت شمارند. (بنگرید به: لهیان، ۳۸۸: ۱۱۳ - ۹۷)

۵. دانشمندان علم اصول فقه به تفصیل در این باره بحث کرده اند. احادیث زیر از جمله روایات عرض می باشد:

پیلمبر اکرم ﷺ می فرماید: «ای مردم! آنچه از من برای شما نقل می شود، اگر با کتاب خدا سازگاری دارد، من گفته ام و اگر با کتاب خدا نلسازگار است، من نگفته ام.»

آنچه گفته شد، به معنای بلور به مکان فهم کمال همه مسلمین و حیانی و آیات قرآنی نیست؛ بلکه مراتبی از آن را جز نفوس زکیه در نمی یابند و خدوند 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 می فهمند. قسمی از آن را جز کسی که ذهنش با صفا و حسش لطیف و تشخیصش صحیح است و از جمله کسانی است که خداوند سینه آنها را برای اسلام گشوده است، نمی فهمد و قسمی از آن را جز خدا و فرشتگان و رسلان در علم کسی نمی داند. (حر عاملی، ۱۳۶۷: ۱۸ / ۱۴۳)

دشمندانی نظیر ابن عباس (طبرسی، ۱۴۱۷: ۱ / ۱۴ و ۱۵) طوسی (طوسی، بی تا: ۵ و ۶) طبری (طبری، ۱۴۱۲: ۱ / ۲۵ و ۲۶) و زرکشی (زرکشی، ۱۴۱۲: ۲ / ۱۶۸ - ۱۶۴) علم به برخی فقرات قرآن را مخصوص خدوند دانسته، فهم بشر را از درک آن قاصر می دانند. البته آنها تفسیر برخی دیگر را مخصوص علما دانسته، فهم برخی فقرات کتاب الهی را برای تملی آشنایان به زبان عربی ممکن می شمارند. بنابراین باید گفت اصل فهم پذیری قرآن، مورد اتفاق اکثر مفسران قرآن است؛ لیکن میزان حصول فهم به تناسب مراتب علمی و قبلیت های معنوی افراد، متفاوت می باشد.

هرمنوتیک کلاسیک نیز تحقق فهم را امکان پذیر می داند و معتقد است مکان وصول به فهم قطعی و نهایی متن و هر امر قبل تفسیری وجود دارد و اگر روش و منطق صحیح تفکر اعمال شود، حقایق لمور به دست عقل مکشوف می شود. از این رو

امام صادق علیه السلام می فرماید: «بازگشت تملی لثیبا به قرآن و احادیث پیلمبر است و هر حدیثی که با کتاب خدا نلسازگار باشد، سخن بیهوده ای بیش نیست.» همچنین می فرماید: «اگر حدیثی برایتان نقل شد و از قرآن یا حدیث پیلمبر علیه السلام بر درستی آن گوهی یفتید، درست است، و گرنه دروغ است و آورنده آن حدیث به آن سزوارتر است.» (کلینی، ۱۴۱۳: ۱ / ۶۹)

آیت الله خوبی می نویسد: «این روایات، گواه روشنی است بر اینکه ظواهر لفاظ قرآن حجیت دارد؛ زیرا یک سخن پیچیده و غیر قبل فهمی که ظاهر آن اعتبار نداشته باشد، هیچ گاه میزان سنجش نخواهد بود.» (خوبی، ۱۳۶۶: ۲۶۵)

متفکران این نحله، قواعدی را برای نیل به این هدف ارائه می‌دهند که از آن جمله می‌توان به نظریه تفسیر دستوری<sup>۱</sup> و فنی (روان‌شناختی)<sup>۲</sup> شلایماخر و دور هرمنوتیکی<sup>۳</sup> موردنظر و و دیتای اشاره کرد. این جریان فکری در آغاز، نقتنها به مکان فهم، بلکه به مکان رسیدن به قطعیت در تفسیر متن بؤر داشت. (Mueller, 1986: 5) همین لمر 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. (و اعظی، ۱۳۸۳: ۵۸)

رمانتیک‌ها دیدگاه میانه‌ای اتخاذ کردند. آنها معتقد بودند هرگز نمی‌توانیم به فهم کلملی از معنای نهایی نهفته در متن برسیم؛ لسا 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 برمی‌تولیدند و از این رو دیدگاه آنان با آرای مفسران لسلامی قلیل 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 لسلامی است.» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۴۹)

از نظر مفسران، معنای قرآن را باید در مراد حکیمانه نازل‌کننده آن جست، لذا تمام تلاش‌های زبان‌شناختی و بذل جُهدهایی که جهت فهم معانی لفاظ صورت می‌گیرد، باید در رستای این هدف بلشد. از این رو در تفسیر قرآن به بررسی دلالت تصویری بسنده نشده، مراد لستعملی (دلالت تصدیقی ول) و مراد جدی (دلالت تصدیقی نوم) آیات نیز بررسی می‌گردد. (بنگرید به: صدر، ۱۴۲۴: ۱ / ۱۹۷ - ۱۹۵)

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

از آنجا که مؤلف محوری از آموزه‌های اصلی هرمنوتیک کلاسیک است، اتخاذ این مبنا 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 خولسته‌های 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 به‌طور 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 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)

لما دیدگاه مؤلف‌محورانه شلاپرماخر و دیتلای با دیدگاه کلادنیوس تفاوت دارد. دیتلای هدف هرمنوتیک را «درک کامل‌تری از مؤلف، انسان که حتی او خود را چنان درک نکرده باشد» می‌داند و شلاپرماخر 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. نیت محور: دیدگاهی که شناخت معنای متن را منوط به فهم نیت مؤلف از تألیف و هدف از تفسیر را رسیدن به آن نیت می‌داند.

دو. شخصیت محور: 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 رامی‌تون در میان آرای مفسران اسلامی مشله‌ده کرد. برخی مفسران، دیدگاهی نزدیک به دیدگاه اول دارند و هدف آنان از تفسیر قرآن، رسیدن به مراد خدوند از لفاظی است؛ حتی وقتی اخباریان و لاهل حدیث تفسیری جز تفسیر مأثور را نمی‌پذیرند، مبانی غیر از رسیدن به مراد پروردگار ندارند؛ ولی تنها راه رسیدن به این هدف را قوال معصومان می‌دانند. (حر عملی، 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 نشنلسیم، برای گفتار آن گوینده، دلالت لغوی حاصل نمی‌شود. بر این اساس، آنان معتقدند اگر خدوند را متکلم بدئیم و بخولیم گفتار او را در یلیم، باید قبلاً به مقاصد او از کلامش آگاه شویم. از همین رو قضی عبدالجبار می‌نویسد:

دلالت بتدایی 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 خدوند 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. بن‌سینا نیز دیدگاه مشله‌دهی در این زمینه دارد. (بن‌سینا، ۱۳۴۱: ۶۳)

به این ترتیب، هرچند که پیروان هر دو گرایش در رلستای مؤلف‌محوری گام

برمی‌دارند، اهداف یکسانی را دنبال نمی‌کنند.<sup>۱</sup>

### ۳. روش‌گرایی

مقوله روش در تفسیر قرآن اهمیت ویژه‌ای دارد و تمام مفسران به آن معتقدند، هرچند در تعیین قوله‌د 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 لقرآن برأیه فقد أصاب أخطأ» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۵: ۹۳) ملاک مشروعیت تفسیر را نه رسیدن یا نرسیدن به معنا و مراد خدوند، بلکه اتخاذ روشی صحیح برای فهم کلام الهی دانسته‌اند. (ربانی گلپایگانی، ۳۸۳: ۱: 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 منسب و اتخاذ معیارهای درست می‌توان به معنای متن دست یافت. این نگره، بعدها در رویکردهای روش‌گرایانه پدیدارشناسی کلاسیک نیز بازتاب یافت. (خائمی، ۳۸۲: ۱: 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 تفسیر صورت‌گرفته از متن را صحیح نمی‌دانند و سنجش‌هایی را برای تشخیص درستی و نادرستی تفسیر به‌کار برده، ضوابطی را برای رسیدن به وقع 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 لتزلی کلام و باشد. (نقی‌زاده، ۳۸۴: ۱: ۳۱۱)

---

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

چنین مبنایی، هم از سوی هرمنوتیست‌های کلاسیک و هم مخطئه<sup>۱</sup> و مفسران شیعه اتخاذ شده است و علمای اصول نیز در مباحث لفاظا، آن را پرورانیده‌اند؛ لذا اندیشه مصوبه در این باره - برخلاف مخطئه و مفسران شیعه - به آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی نزدیک‌تر است.

نکته لازم اینکه، طرفداران دیدگاه کلاسیک از یکسو 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 علمان آن رشته احراز نمود؛ برخلاف آنچه گدلر در کتاب حقیقت و روش گفته بود که «حقیقت فریب‌تر از روش است و یک فرآیند روش‌محور لزوماً ما را به معنای حقیقی و نهایی متن نمی‌رساند» و این رو یکرد 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 مصوبه - 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

---

۱. مخطئه در اصطلاح فقها و علمای اصول به کسانی طلاق می‌شود که معتقدند مجتهد ممکن است در استنباط احکام از طرق و لمارات 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 لمارات - 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 لمارات شرع است که آیا جعل لمارات - مانند اخبار آحاد و ظواهر قرآن - به نحو طریقت است یا سببیت که لازمه طریقت، تخطئه و لازمه سببیت، تصویب می‌باشد. (مشکور، ۳۸۶: ۱، ۳۹۹)

می‌کند. آنگاه قضاات 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: ۱ خ ۱۸)

این‌میشم 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<sup>۱</sup> آن است که معنای متن، لری عینی، ثبوت و تغییرناپذیر است و برحسب ذهنیت مفسر و مقتضیات فهم و وفق تاریخی و تغییر نمی‌کند. (واعظی، ۱۳۸۳: ۵۶) در مقابل این مبنا، ایده نسبیت‌گرایی و عدم تعین معنا قرار دارد که به عدم امکان درک عینی از معنا و سیال بودن فهم‌ها و تغییر آن در پی امتزاج وفق معنایی مفسر با وفق معنایی متن فتوای دهد.

و یژگی عینیت‌گرایی نیز یک و یژگی متفوت، لدا مکمل برای مؤلف‌محوری به شمار می‌آید. در مؤلف‌محوری تأکید بر این است که معنای حقیقی متن، همان چیزی است که مؤلف اراده کرده است؛ لدا در عینیت‌گرایی سخن بر آن است که معنای حقیقی متن ثبوت است و دچار تعدد و تغییر نمی‌شود. برای فهم این تفوت کفی 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 مخلطین مختلف و با درجات متفوت شعور و فهم آنان، معانی متعددی را اراده کرده است.

1. Objectivism.



بدین سان و مؤلف محور خواهد بود؛ لذا عینی گرا نخواهد بود.

لیته مؤلف این سطور اذعان دارد که در غلب موارد، مؤلف محوری همراه با عینیت‌گرایی است؛ لذا این به معنای برابری این دو نیست. عینیت‌گرایی از مهم‌ترین مبانی تفسیر قرآن است. ماهیت تفسیر متون دینی، بازتولید و کشف خولسته‌ها و پیام‌هایی است که خدوند برای هدایت و تعلی انسان فرستاده است، نه معنا بخشیدن به متن. (سعیدی روشن، ۳۸۳: ۱؛ ۴۳۱) راغب اصفهانی تفسیر را کشف معانی قرآن (راغب اصفهانی، ۴۰۵: ۱؛ ۴۷) مرحوم طبرسی آن را کشف مراد از لفظ مشکل (طبرسی، ۴۱۷: ۱؛ ۱۳/۱) آیت‌الله خوبی آن را آشکار کردن مراد خدوند متعال از کتاب عزیز (خوبی، ۳۶۶: ۱؛ ۳۹۷) و علامه طباطبایی آن را بیان معانی آیات و کشف مقاصد و مدلیل آنها می‌دانند. (طباطبایی، ۳۹۳: ۱؛ ۴/۱) این همه گویای آن است که اینان قائل به تعیین معنا در متن و عینیت‌گرایی در تفسیر بوده‌اند. لیته برخی در این مسئله، خواه در کلام بشر و خواه در کلام خدوند، تشکیک کرده‌اند. از برخی سخنان ابن‌عربی چنین برداشت می‌شود که و چنین تلقی متفاوتی از ماهیت تفسیر داشت:

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

ملاصدرا نیز رهیافت مشابیهی 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 بطنی انسان وحی می‌شود و

معنای قرآن، مطابق با حالات دل و مرتبه وجودی انسان است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۲ و ۸۳)

با این حال باید گفت اغلب مفسران لسانی بر این بلورند که مفسر، تعیین کننده معنای متن نیست؛ بلکه معنا از آن مؤلف است و اگر از کلام، مقصودی جز آنچه مؤلف قصد کرده، به دست آید، دیگر نمی توان آن را به مؤلف نسبت داد. به عبارت دیگر، هرچند دلالت لفاظی، تلویح مراد متکلم نیست، این مؤلف است که از لفاظی و دلالت های لفظی برای فهماندن مقاصد خود بهره می گیرد و به خلق متن می پردازد و معنای موردنظر خود را در آن می گنجاند.

عینیت گرایی از ارکان اصلی هرمنوتیک کلاسیک و یکی از مهم ترین نقاط افتراق هرمنوتیک کلاسیک و فلسفی است. این رهیافت رامی توان در آثار متفکرانی مانند کلادنیوس و شلایرماخر و دلتای به وضوح مشاهده کرد. (احمدی، ۱۳۸۵: ۵۲۶) اینان معنای متن را واقعیتی مستقل از مفسر می دانند که ریشه در قصد مؤلف دارد. طبق آموزه های این نحله، معنای متن با ذهنیت و لفظ معنایی مفسر گره نخورده است و اگر وی در فرآیند تفسیر متن به مقصود مؤلف دست یابد، به لمری ثبوت و فراتاریخی رسیده است. این نگره در برابر نسبی گرایی 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. (و اعظی، ۱۳۸۳: ۴۳۴)

به این ترتیب، می توان عینیت گرایی را یکی از مبانی مشترک میان تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک انگاشت.

##### ۵. امکان عبور از موانع تاریخی فهم

مفسران معتقدند علی رغم فاصله زمانی میان عصر نزول و عصر تفسیر، فهم عینی امکان پذیر است؛ (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۷۲) زیرا اولاً می توان دگرگونی های زبانی را در گذر زمان ردیابی کرد و چنین نیست که وجود این فاصله زمانی، فهم معنای لغات و

متون را با مشکل جدی مواجه کند و ظهور لفظی کلام در مقابل معنایی که خدوند اراده نموده و مخاطبان اولیه درک کرده‌اند، قرار گیرد؛ ثانیاً برخی قرئین 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، درو یزن و دیتای 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 بجزاری کارآمد برای پیمودن فاصله تاریخی میان عصر تألیف و عصر تفسیر، و یا به عبارت دیگر، مؤلف و مفسر، می‌دانند. (واعظی، ۳۸۳: ۱، ۲۱۸)

در قرن نوزدهم، برخی هرمنوتیست‌های کلاسیک مانند دیتای 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، ۳۸۵: ۱، 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، خدوند معارف متعلی کتاب خویش را در ساختارهای زبان بشری و مستند به قواعد عام زبانی و اصول عرف عقلایی محوره و مفاهمه بیان کرده است. (سعیدی روشن، ۳۸۳: ۱، ۴۲۴ - ۴۲۱) لذا در فهم قرآن باید به برخی اصول از جمله معنای و اژگان در عصر نزول و تفوت معنایی آن در گذر زمان، قواعد صرفی، نحوی و بلاغی، قرئین پیوسته لفظی نظیر سیاق کلمات، جملات، آیات و سوره، قرئین پیوسته غیرلفظی نظیر سبب نزول، شأن نزول، فرهنگ عصر نزول، زمان و مکان نزول، ویژگی‌های گوینده، مخاطب و موضوع سخن و نیز قرئین ناپیوسته نظیر سایر آیات قرآن و روایاتی که در ذیل آن بیان شده، توجه کرد و انواع دلالت‌های عقلی کلام مانند دلالت

مطابق، تضمینی، لتزلی، قضا، 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 لفاظ و مباحث عقلی علم اصول بدان پرداخته‌اند.<sup>۱</sup> مفسران در موارد بسیاری از ثمره تلاش علمی اصولیان در این باره استفاده کرده‌اند. به‌عنوان مثال قلعه‌اصالت لظهور 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 فکار رماتیسم، به ربط بین‌الذهانی توجه ویژه‌ای کرده‌اند (احمدی، ۱۳۸۰: ۷۱) و همواره در پی وحدت ماهوی نهفته در وای کثرت آرا و اصول یگانه مندمج در پس قواعد مشتت 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 مخلطبات و تنوین هرمنوتیک عام قرار دادند و تأکید کردند که بدون دستیابی به این اصول و قواعد و تنوین هرمنوتیک عام، رسیدن به هرگونه هرمنوتیک خاص و اصول تفهیم متون و محاورات و ویژه، امکان‌پذیر نخواهد بود. (Mueller, 1986:10)

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

۱. روش علمای متقدم این بود که در ذیل مباحث لفاظ علم اصول به طرح این مطلب می‌پرداختند؛ اما برخی محققان معاصر نظیر شهید صدر، برخی از این مطلب را در ضمن مباحث عقلی مطرح کردند؛ چراکه در نظر آنان، دلالت لتزلی سه قسم دارد: ۱. لزوم بیّن بلمعنی الأعم، ۲. لزوم بیّن بلمعنی الأخص، ۳. لزوم غیر بیّن. در لزوم غیر بیّن، حضور لازم در کنار ملزوم به‌خطور ذهنی نمی‌انجامد؛ بلکه نیاز و قرینه خارجی دارد و ظهور عرفی نیز در آن راه ندارد؛ مثلاً بحث «ضد» و «مقوله 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 لفاظ که در احکام عقلی مطرح می‌کنند. (صدر، ۱۴۲۴: ۲/ ۲۳۸-۲۳۳)

۱. تفسیر دستوری؛<sup>۱</sup>

۲. تفسیر روان‌شناختی.<sup>۲</sup>

از منظر شلایرماخر، هر کلامی از حیث واقعیت وجودی با دو امر ارتباط برقرار می‌کند: یکی با تملیت زبان و دیگری با تملیت اندیشه پدیدآورنده آن. هر گفته‌ای رامی‌توان 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)

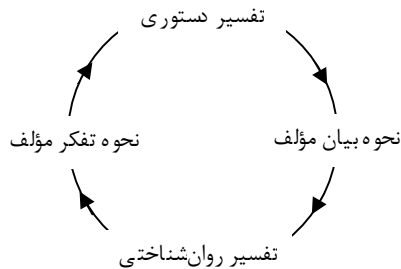
این دو لحظه با یکدیگر تلاقی کرده، یک گفته را پدیده می‌آورند. به همین دلیل برای شناخت آن گفته باید از دو منظر به آن نگاه کرد. از یک جنبه باید آن را فرآورده‌ای زبانی دانست که در زمان و شرایط خاص گفتاری شکل گرفته است که در این جنبه باید مشخصات گفتار و انواع عبارتها و صورتهای زبانی و فرهنگی حاکم بر اندیشه 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 ولی در مورد هر شخص این است که دارای شخصیت و جهان درونی و احدی 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 به کار گرفته شوند، پس باید در نسبتی متقابل با یکدیگر باشند. (Ibid: 14)

1. Grammatical Interpretation.
2. Psychological Interpretation.

به اعتقاد وی، دو شیوهٔ یادشده در یک ارتباط متقابل و دور هرمنوتیکی می‌تواند به این هماهنگی دست یابند، هرچند این هماهنگی، لمبری 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، لموری نقص هستند؛ هر دو چیزهایی را روشن می‌کنند؛ لذا 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 باهم، 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 به وجود می‌آورند تا نهایتاً به یک نتیجه قابل قبول برسند. نظیر چنین رویکردی در میان مفسران، به ویژه پویندگان روش تفسیر قرآن به قرآن، همچون علامه طباطبائی و عبدالکریم خطیب و معتقدان به روش تفسیر بیانی مانند عیثه بنت‌السلطی نیز دیده می‌شود.

یادآوری این نکته ضروری است که علی‌رغم بذل توجه مفسران و هرمنوتیست‌ها به قواعد عام زبانی، هیچ یک به دقت و وسعت 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 قلعه از سوی برخی اندیشمندان<sup>۱</sup> به صورت مطلق مطرح گشته است، بسیاری از صاحب نظران این دو حوزه به این نکته پی برده اند که انسلاخ کامل مفسر از همه پیش فرض ها عملاً امکان پذیر نمی باشد. از این رو با نگاهی واقع بینانه به پرهیز حداکثری از پیش فرض ها حکم کرده اند. مثلاً برخی از مفسران می گویند:

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

درحالی که برخی دیگر بر این بولورند که:

آرا و افکار مفسران را نمی توان به دور از تصورات آنان از مفاهیم قرآن، فرض نمود. هر مفسری در ظرف ذهنی خود که با منظومه هایی از افکارش همراه است، معنای آیه را تصور می نماید ... مفسر تا آنجا که به اختیار و اراده او مربوط می شود، باید در فهم آیات، ذهن خود را تخلیه نماید و به دور از افکار و آرای خویش به فهم دلای آیات بسنده نماید. تأثیر احتمالی شرایط ذهنی به دور از اختیار و اراده مفسر، نه قبل پیش گیری است و نه تکلیف به آن میسر است. (عمید زنجانی، ۱۳۸۵: ۴۱۴ و ۴۱۵)

برای حل این مشکل باید میان خصوصیات ذهنی مفسر و پیش دانسته های مربوط به دیدگاه های روش شناسانه و معرفت شناسانه و هستی مدارانه و تفوت قائل شد و از قسام

---

۱. از جمله می توان به سید قطب اشاره کرد. او در تفسیر «فی ظلال لقرآن» می نویسد:

راه درست در فهم و تفسیر قرآن و فهم جهان بینی اسلامی این است که انسان تمام پیش فهمها و پیش فرض ها را از ذهنش پاک کند و با قرآن بدون هیچ گونه پیش فرضی روبرو شود و احکام و معارف را همان گونه که قرآن و حدیث تصویر می کنند، دریافت کند ... من خودم را تبرئه نمی کنم. در نوشته های سلبی و نیز جلدهای پیشین تفسیر فی ظلال القرآن پایبند به پیش فرض هایی بوده ام که امیدوارم در آینده جبران نمایم. (قطب، ۱۴۱۵: ۶ / ۳۷۳۰)

اخیر کناره جست؛ ولی آیا چنین لمری امکان دارد؟ به نظر می‌رسد امکان تحقق کمال چنین لمری، 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، ۳۷۶: ۱-۶-۴)

باری، در تاریخ تفکر جدید غرب، دو دیدگاه درباره تأثیر پیش‌فرض‌ها شکل گرفته است. هرمنوتیک کلاسیک راهی میانه می‌پیماید؛ یعنی از سویی متأثر از اندیشه عصر روشنگری، بر نقش پیش‌فرض‌ها در فرآیند فهم تأکید می‌ورزد و از سوی دیگر به عدم امکان کنار گذاشتن جمیع پیش‌فرض‌ها اذعان می‌کند. هرچند در آغاز، برخی هرمنوتیست‌ها امکان پرهیز از پیش‌فرض‌ها و پیش‌دوری‌ها و اطمینان از رسیدن به مراد مؤلف را اصل سلسلی 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 رمانتیک، اصل را بر سوءفهم و عدم امکان پرهیز کمال از تأثیر پیش‌فرض‌ها نهادند (ریخته‌گران، ۳۷۸: ۱-۷۲) و هرمنوتیک را راهکاری برای پرهیز (حداکثری) از بدفهمی مطرح نمودند. این نگره در اندیشه‌های شلاپرماخر و متفکران پس از او نمود بیشتری دارد. (Mueller, 1986: 57)

لما اگر بخولیم در مسیر اجتناب از پیش‌دوری‌ها گام‌های مؤثرتری برداریم، آموزه‌های هرمنوتیک انتقادی می‌تواند در این جهت تا حدودی راهگشا باشد. هرمنوتیست‌هایی مانند



یورگن هابرماس<sup>۱</sup> و کارل اوتو اپل<sup>۲</sup> با طرح دیدگاه‌های انتقادی، به مصاف تسلیم شدن در برابر پیش‌فرض‌ها رفتند. به ویژه اپل معتقد بود دانش روان‌کوی که دانش تبیینی نیمه‌عینی<sup>۳</sup> است، می‌تواند در این جهت به ما کمک کند و هرمنوتیک را از مرز تسلط ایندولوژی و پیش‌فرض‌های ناخودآگاه و ناخولسته فراتر ببرد. (Warnke, 1987: 121) به همین دلیل، برخی هرمنوتیک اپل را «هرمنوتیک استعلایی»<sup>۴</sup> نامیده‌اند. (مسعودی، ۱۳۸۶ الف: ۲۱۵ - ۲۱۲)

### نتیجه

علی‌رغم وجود پاره‌ای تفوته‌ها، می‌توان مبانی مشترکی میان تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک یافت. بر این اساس، هفت مورد از مهم‌ترین مبانی مشترک میان این دو حوزه عبارتند از:

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

---

1. Jurgen Habermas.  
2. Karl Otto Apel.  
3. Quasi explanatory sciences.  
4. Transcendental hermeneutics.

## منابع و مأخذ

۱. سید رضی، *نهج البلاغه*، ۱۳۸۲، ترجمه محمد دشتی، قم، الهادی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۱۳ ق، *الإشارات و التنبیهات*، بیروت، مؤسسة النعمان.
۳. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، ۱۴۲۶ ق، *لسان العرب*، بیروت، مؤسسة الأعلمی.
۴. ابوزید، نصر حامد، بیتا، *اشکالیات التفسیر و آلیات التأویل*، بیروت، مرکز الثقافي العربي.
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، ابن‌میثم، 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، *البدیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالزهراء.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۸۴، *مفردات الفاظ القرآن*، قم، ذوی القربی.
۱۴. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۵ ق، *مقدمه 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. سعیدی‌روشن، 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 خواجه‌جوی، 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، بی‌تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث

- العربی.
۳۱. عمید زنجانی، عباس‌علی، ۱۳۸۵، **مبانی و روش‌های 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، **المعنی فی أبواب التوحید 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.

