

بررسی هرمنوتیک فلسفی در تفسیر قرآن کریم

محمدعارف شریفی *

چکیده

نگرش جامع گرایانه در تفسیر قرآن و کشف شبکه معنایی آیات در گرو بهره‌گیری از روش‌های سنتی و رهاورد دانش‌های نوینی همچون هرمنوتیک است، در دانش هرمنوتیک بیش از همه، دو مقوله دور هرمنوتیکی (به علت نقش آن در فهم متن) و پیش‌فرض‌ها (به علت ارتباط آن با یکی از طرف‌های دور) می‌تواند در ترسیم شبکه معنایی آیات مؤثر واقع شود. در این تحقیق پس از تشریح تقریرهای مختلف از دور هرمنوتیکی و نظرگاه قرآن‌پژوهان مسلمان، نقش دور هرمنوتیکی در تنویر ارتباط‌های پیدا و پنهان و شبکه‌ای متن قرآن و بهره‌گیری از عوامل متنی، کل‌گرایی و برون‌متنی و بینامتنی در فهم آیات تبیین شد و انواع دور هرمنوتیکی میان واژه و آیه، آیه و سیاق متنی، آیات و سیاق موقعیتی، آیه و سوره، آیات و قرآن و میان قرآن و سایر منابع دینی مطرح گردید. همچنین ضمن تبیین نگرش قرآن‌پژوهان بر تأثیر پیش‌فرض‌ها در تفسیر قرآن، فرایند استخراج، بازنگری و توسعه پیش‌فرض‌ها در رجوع به متن قرآن و امکان خلق افق‌های معنایی جدید بررسی شد.

مقدمه

بحث هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر که با دیدگاه ساختار شکن به تفسیر متن می‌پردازد و در پی آن بحث قرائت‌پذیری دین و نسبیت فهم و دریافت معرفت دینی، یکی از جدی‌ترین مباحث چالش‌برانگیز در علوم نوپدید کلام جدید و نیز فلسفه دین است که مغرب‌زمینیان، بسی بیشتر از دانشوران شرق به آن می‌پردازند. آنان با لیبرالیزه کردن آموزه‌ها و سیر تاریخی دین بر آنند تا دین و مذهب را با تکثرگرایی همساز کنند و با موجه نمودن قرائت‌های گوناگون با دین ایدئولوژیک به ستیز برخیزند. فرجام چنین نگرشی، گونه‌ای آنارشیزم معرفتی و هرج و مرج در دریافت دین بوده و فراتر از این پیشی گرفتن از قائلان تفسیر به رأی در میان مسلمانان است که مورد نکوهش پیشوایان اسلام و تعالیم دینی آنان قرار گرفته است؛ و از طرفی، تفسیر قرآن کریم، بنیان و اساس همه شاخه‌های علوم اسلامی؛ از جمله کلام، فقه و اخلاق است. اسلامی بودن علوم اسلامی به معنای شکل‌گیری آن‌ها بر دو منبع اصیل دینی اسلام؛ یعنی قرآن و سنت است. از این رو، علم تفسیر از همان قرن‌های نخست، مورد عنایت اندیشمندان مسلمان

* دانش‌آموخته سطح چهار حوزه و دانشجوی دکترای قرآن و علوم تربیتی مجتمع آموزش عالی علوم انسانی وابسته به جامعه المصطفی؛

بوده است. علم تفسیر و دیدگاه‌های تفسیری را از جهات مختلفی می‌توان موردبررسی و مذاقه قرارداد؛ یکی از این جهات عبارت است از بررسی اختلاف‌نظرهای مفسران در تفسیر قرآن کریم. ریشه‌یابی این اختلاف‌نظرها از همان آغاز شکل‌گیری علم تفسیر، موردتوجه اندیشمندان بوده است. «تفسیر به رأی»، یکی از موارد مهم و مشهوری است که آن را عامل اختلاف‌نظر مفسران در تفسیر آیات قرآن دانسته‌اند. برخی اندیشه‌وران معاصر باتوجه به آموزه‌های علم هرمنوتیک فلسفی، معتقدند همه تفسیرها، به‌نوعی «تفسیر به رأی» هستند و مفسر هیچ گریز و گزیری از تفسیر به رأی ندارد. از منظر هرمنوتیک فلسفی، همه تفسیرهای ارائه‌شده از هر متنی؛ از جمله متون مقدس، مسبوق و مصبوغ به‌پیش فهم‌ها، انتظارات و علائقِ شخص مفسر می‌باشند. استنباط‌های یک مفسر از متن مورد تفسیر، نه تنها تحت تأثیر مقدماتی نظیر دستور زبان و اصول و قواعد جاری در مفاهیم و مکالمه است؛ بلکه به‌طور قطع، مبانی فلسفی، کلامی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و روانشناسی و علاوه بر آن انتظارات، گرایش‌ها و علائقِ شخص مفسر در استنباط‌های او دخالت دارند. تاکنون تحقیقات ارزشمند و متعددی درباره رابطه هرمنوتیک و تفسیر قرآن و نقض و ابرام‌های گوناگونی در این حوزه انجام و به‌صورت کتاب یا مقاله عرضه‌شده است. تحقیق پیشرو سعی می‌کند با روش توصیفی - تحلیلی، دو رویکرد هرمنوتیکی افراطی و تفریطی را موردنقد و بررسی قرار داده و با تحلیل و تبیین رویکرد اعتدالی، شرایط لازم در استفاده از پیش فهم‌ها و گرایش‌ها را ارائه نماید.

هرمنوتیک و پیشینه آن

هرمنوتیک، تاریخی به درازای تاریخ فهم بشر دارد. کلمه هرمنوتیک از فعل یونانی *hermeneutin* گرفته‌شده که به معنای «تفسیر کردن» است در بررسی ریشه لغوی این کلمه گفته‌شده است، این کلمه با کلمه «هرمس» که نامی یونانی است و به خدای پیام‌رسان آن‌ها اطلاق می‌شده، مربوط است (ر.ک: بابایی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۱) اگرچه مباحث هرمنوتیک هم‌زاد گفتار و نوشتار است و قواعد فهم متن سابقه‌ای به بلندای تکون خود متن دارد؛ اما تا قرن هفدهم میلادی این واژه جهت اطلاق به دانش خاصی به کار نرفته است (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۶، ص ۷۵). برای علم هرمنوتیک تعریف‌های متعددی ارائه‌شده است. ازجمله این تعریف‌ها، تعریفی است که جان مارتین کلادنیوس بیان می‌کند؛ بنابراین تعریف، هرمنوتیک هنر دستیابی به فهم کامل و تام عبارات گفتاری و نوشتاری است که به رفع ابهامات یک متن کمک می‌کند. فریدریک آگوست ولف معتقد است: هرمنوتیک علم به قواعدی است که به‌وسیله آن معنای نشانه‌ها درک می‌شود؛ هدف از این علم، درک اندیشه‌های گفتاری و نوشتاری متکلم است، به‌طوری که مفسر با علم به شرایط تاریخی و جغرافیایی متکلم، به اندیشه‌های او راه می‌یابد. فریدریش شلایرماخر از هرمنوتیک به‌عنوان هنر

فهمیدن یاد می‌کند و معتقد است: تفسیر متن همیشه در معرض بدفهمی قرار دارد و لازم است از قواعد و آموزه‌های علم هرمنوتیک استفاده شود تا متن مورد تفسیر، بهتر فهمیده شود (ر.ک: همان، ص ۲۸-۲۷) برای هرمنوتیک، قلمروهای متعددی بیان کرده‌اند؛ از جمله هرمنوتیک خاص، هرمنوتیک عام و هرمنوتیک فلسفی. هرمنوتیک خاص، جهت تنقیح کیفیت تفسیر متون در هریک از شاخه‌های معارف؛ مانند حقوق، ادبیات، فلسفه و کتب مقدس، دارای مجموعه‌ای از قواعد و روش‌هاست. بنابراین، هر علمی، هرمنوتیک مخصوص به خود را دارد. هرمنوتیک عام از مقوله روش‌شناسی است؛ یعنی بدون اینکه به شاخه علمی خاصی اختصاص داشته باشد، روش تفسیر و فهم متون مختلفی را بیان می‌کند. هرمنوتیک فلسفی که دارای شاخه‌ها و گرایش‌های متعددی است بانام فیلسوف مشهور آلمانی، هایدگر و نیز فیلسوف لهستانی، هانس گئورگ گادامر، پیوند خورده است. هایدگر معتقد است: هیچ تفسیری از متن ارائه نمی‌شود، مگر اینکه تحت تأثیر پیش ساختار و پیش فرض‌های مفسر قرار می‌گیرد. به باور او فهم و تفسیر ما از متون و اشیاء، ریشه در اموری دارد که پیشاپیش واجد آن بوده‌ایم. از نظر گادامر پیش‌داوری‌ها و پیش‌معناهایی که آگاهی مفسر را اشغال کرده‌اند، تحت اختیار و اراده او نیستند و او نمی‌تواند پیش‌داوری‌های دخیل در فهم متن را از پیش‌داوری‌های غیردخیل در فهم متن تفکیک نماید. از نظر او، فاصله تاریخی مفسر با متکلم (مؤلف) در فهم و تفسیر متن تأثیرگذار است (ر.ک: همان، صص ۳۳ و ۱۶۶ و ۲۵۳) در بین دانشمندان مسلمان نیز مباحث مشابه با برخی شاخه‌های علم هرمنوتیک مطرح بوده است؛ از جمله آن‌ها مباحث اصول فقه و مباحثی که در ابتدای برخی کتاب‌های تفسیری و یا در کتاب‌های مستقلی با عنوان «اصول و مبانی تفسیر قرآن» مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرند، است.

مبانی و پیش‌فهم‌های مورد وفاق در تفسیر قرآن

تأثیرپذیری تفسیر قرآن از برخی پیش‌فهم‌ها، مورد وفاق بسیاری از مفسران قرآن است. برخی از این پیش‌فهم‌ها در کتاب‌هایی با عنوان «مبانی تفسیری قرآن» مورد بررسی قرار می‌گیرند، اما بعضی از آن‌ها چنان بدیهی‌اند که حتی نیازی به بازگویی ندارند. در تعریف تفسیر گفته می‌شود: «تفسیر به معنای روشن کردن و پرده‌برداری از چهره کلمه یا کلامی است که بر اساس قانون محاوره و فرهنگ مفاهمه ایراد شده اما آشکار و واضح نیست» (جواد آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۵). باتوجه به این تعریف، قواعد گفت‌وگو، از جمله دستور زبان و مباحث مربوط به حجیت ظاهر کلام، از پیش‌فهم‌ها و مبانی بدیهی تفسیر به شمار می‌روند. دستور و قواعد زبان عامل، تکون یک متن است و بدون آن یک متن، نه ساخته و نه درک می‌شود. حجیت ظواهر کلام نیز یک اصل عقلایی است که بر اساس آن، مراد متکلم فهمیده می‌شود و همه انسان‌ها بر

اساس همین اصل، مراد و منظورشان را به یکدیگر منتقل می کنند.

برخی دیگر از مبانی تفسیری که مورد وفاق همگان است و نیازی به شرح و بسط ندارد، عبارتند از: اذعان به امکان و جواز تفسیر قرآن، اذعان به نیاز مخاطبان به تفسیر قرآن، قدسی بودن قرآن، مبنای مهم دیگر تفسیر قرآن، زبان قرآن است. در بحث از نوع زبان قرآن و طرح احتمالهای مختلف، باتوجه به مقسمهای متعدد، اقسام گوناگونی را ذکر کرده اند؛ از جمله زبان عرف عام یا عرف خاص؛ زبان حقیقی یا مجازی؛ زبان کنایی یا غیرکنایی؛ زبان رمزی یا غیر رمزی؛ زبان علمی یا زبان عادی؛ زبان ادبی بلاغی یا غیربلاغی؛ زبان تمثیلی یا غیرتمثیلی؛ زبان سمبلیک یا غیرسمبلیک؛ زبان عاطفی یا غیرعاطفی و بسیاری از صاحب نظران و مفسران قرآن در مقام قضاوت درباره نوع و چگونگی زبان قرآن، معتقدند: باتوجه به اینکه قرآن برای همه انسانها نازل شده است، به تناسب ظرفیت ادراکی انسانها، آیات دارای بیانات متفاوت و متعددی می باشند. از این رو، در تعیین نوع زبان قرآن بر این باورند که زبان قرآن مختلط و دارای شیوه های گوناگونی است (مصباح، ۱۳۷۵، ص ۱۹، ص ۱۶) هرچند آیات متعددی در قرآن، بر اساس زبان عرف خاص بیان گردیده، اما زبان غالب و اکثری در قرآن کریم زبان عرفی عام است؛ چنانکه علامه طباطبایی می گوید: «قرآن معارف عالیّه خود را مناسب سطح ساده ترین فهمها که فهم عامه مردم است قرار داده و با زبان ساده عمومی سخن گفته است» (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۴۹). و یا در جای دیگر می گوید: «قرآن کریم در لهجه شیرین و بیان روشن و رسای خود، هرگز شیوه لغز و معما را پیش نگرفته است» (همان، ۱۳۷۶، ص ۹۱). استاد جوادی آملی که با نگاهی دیگر، عرفی و غیراختصاصی بودن زبان قرآن را بیان نموده، معتقد است: زبان قرآن، زبان فطرت است و از این رو، زبانی همگانی و جهانی است. انسانها اگرچه دارای لغت ها، ادبیات و فرهنگ های متفاوت و متنوعی هستند، اما همه آنها از فطرت واحدی برخوردارند. آیه شریفه فطرت را می توان ناظر به زبان مشترک فطری قرآن نیز دانست: «فقم وجهک للدين حنیفا فطرت الله التي فطر الناس علی هما لا تبديل لخلق الله ذلک الدين القيم» (روم/ ۳۰) بدیهی است فطری بودن زبان قرآن، مستلزم یکسان بودن مراتب فهم همه انسانها نیست؛ بلکه هر انسانی به اندازه ظرفیت ادراکی خودش از قرآن بهره می جوید (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۷ - ۳۱).

ذو بطون بودن و تأویل داشتن قرآن نیز از مبانی و پیش فرض های مهمی است که مفسری آن را انکار کرده است. بر اساس این دو اصل، آیات قرآن دارای لایه ها و مراتب متعددی از حقیقت می باشند، این اصل در سخنان معصومین (ع) بارها به روشنی بیان شده است؛ هم چنانکه پیامبر (ص) فرموده است: «ان للقرآن ظاهرا و بطنا و لبطنه بطنان الى سبعة ابطان» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۸۷). به جز ظاهر گرایان، بقیه اندیشمندان مسلمان ساختار چندمعنایی قرآن را پذیرفته اند. علامه طباطبایی درباره ظاهر و

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

رویکرد افراطی در هرمنوتیک فلسفی

۱. تبیین رویکرد افراطی

هایدگر و گادامر که بانیان اصلی هرمنوتیک فلسفی هستند، دیدگاهی کاملاً حداکثری و افراطی درباره تأثیرپذیری فهم یک مفسر از مقدماتی نظیر پیش‌ساخته‌ها و پیش‌داوری‌ها دارند. از نظر گادامر، بین متن و مفسر یک دادوستدی وجود دارد که بر اثر آن، نوعی پیش‌افکنی و گفت‌وگوی حلقوی بین آن دو به وجود می‌آید تا نهایتاً آن متن معنای خودش را برای مفسر آشکار کند. در این فرایند حلقوی، تفهیم متن از پیش تصور مفسر آغاز می‌شود. بنابراین، مفسر نه تنها نمی‌تواند از پیش تصورات خود رهایی یابد؛ بلکه چنین امری بی‌معنا و نامعقول است، چرا که تفهیم کردن دقیقاً به معنای وارد کردن پیش‌تصورات خویش در فرایند تفسیر است تا جایی که متن واقعاً برای ما به سخن درآید (احمدی، ۱۳۸۰، صص ۲۵۱-۲۵۰) در جهان اسلام، برخی نواندیشان از همین رویکرد پیروی نموده و با استفاده از آموزه هرمنوتیک فلسفی، معتقدند: تفسیر مسلمانان از قرآن و سنت، معرفت دینی آن‌ها را شکل می‌دهد و باتوجه به تأثیرگذاری همه معرفت‌های بشری در تفسیر قرآن، معرفت دینی تابعی از معرفت بشری است و با تحول آن متحول و با تکامل آن نیز متکامل می‌شود. در دین‌پژوهی معاصر مسلمانان، سه کتاب در ارائه تئوری هرمنوتیک فلسفی برای تفهیم قرآن شهرت بیشتری دارند: «قبض و بسط تئوریک شریعت»، نوشته عبدالکریم سروش؛ «هرمنوتیک، کتاب و سنت»، نوشته محمد مجتهد شبستری و «معنای متن»، نوشته نصر حامد ابوزید. نویسندگان این سه کتاب، گرچه اشاره‌ای نمی‌کنند که با استفاده از این گرایش فلسفی تفسیری غرب به ارائه یک تئوری درباره فهم متون دین اسلام پرداخته‌اند و برخی از آن‌ها حتی نامی از هرمنوتیک فلسفی نمی‌برند، اما همه ادعاهای آنان در این سه کتاب بر همین نحله فلسفی غرب مبتنی است. یکی از این نظریه‌پردازان بر این باور است: همان‌گونه که جمیع مشاهدات ما مسبوق و مصبوغ به تئوری‌هاست، فهم ما از متون نیز چنین است و این نظریه‌ها، جامعه‌هایی هستند که بر تن عبارات می‌پوشانیم. هیچ متن مکتوبی معنای خود را باز نمی‌گوید؛ بلکه ذهن زبان‌دان است که آن معنا را

در آن می‌خواند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۷، صص ۲۸۷-۲۸۵). ایش-ان در این خصوص تصریح می‌کند: «... ثب - ات الفاظ و عب - ارات به هیچ‌روی تضمین‌کننده ثبات معانی نیست، چرا که تغییر نظریه‌های اهل هر عصر، در تن الفاظ ثابت، روح معانی مختلف می‌دمد؛ و این است معنای آنکه عبارات، گرسنه معانی‌اند و نه آبستن آن‌ها» (همان، ص. ۲۹۶) از نگاه این نویسنده، معنای متن تابع ذهن مفسر است، چرا که شریعت صامت است و مفسر، نه تنها پرسش‌های خود را در برابر متن مورد تفسیر می‌نهد و آن را استنتاج می‌کند؛ بلکه پاسخ‌هایی هم که از متن دریافت می‌کند، کاملاً تابع ذهن و ذهنیات خود اوست (همان، ص ۲۷۲). ایشان حتی فهم بهتر بطون قرآن را نیز منوط به رشد معارف بشری می‌داند و معتقد است: هر انسانی که حظش از معارف بشری بیشتر است، لاجرم نصیبش از معنای سخن افزون‌تر خواهد بود و در هر حال، معرفت دینی محفوظ و محاط به معارف بشری عصر است و در آن چارچوب فهمیده می‌شود (همان، صص ۲۹۹-۳۰۰). در همین راستا، یکی دیگر از نواندیشان بابیان تأثیر علوم متداولی مانند علم اصول در استنباطات احکام دینی، این تأثیرپذیری را آگاهانه می‌داند؛ اما تأثیر علومی مانند جامعه‌شناسی، سیاست، اقتصاد، انسان‌شناسی، روانشناسی و ... را ناآگاهانه دانسته و معتقد است؛ حتی علوم متداولی مانند اصول فقه متأثر از علوم بشری دیگر هستند (ر.ک: شبستر، ۱۳۷۹، صص ۳۸-۳۹). وی در ادامه همین بحث، برای تبیین شکل‌گیری معرفت دینی به معرفت بشری می‌گوید: «اگر فقهی معتقد باشد نظام فقر و غنا که بر جوامع حاکم است یک نظام طبیعی است، حکم شرعی را در این مورد چنین می‌فهمد که حاکم مسلمان حق ندارد برای براندازی نظام فقر و غنا اقدام کند و حداکثر وظیفه او رسیدگی به فقر است. اما اگر او معتقد باشد نظام فقر و غنا نتیجه استثمار اقویا از ضعف است و یک نظام طبیعی نیست، حکم شرعی را در این مورد به گونه‌ای دیگر استنباط می‌کند و مثلاً حاکم را موظف به براندازی نظام فقر و غنا می‌داند و سخن از جنگ فقر و غنا به میان می‌آورد» (همان، صص ۳۹-۴۰). از دیدگاه وی، علاوه بر پیش‌فهم‌ها که از سنخ معرفت‌اند، علایق و انتظارات مفسر - که از سنخ گرایش‌اند - نیز در تفسیر او تأثیر قطعی دارند، به‌طوری که علایق و انتظارات مفسر از مقدمات و مقومات فهم متن به شمار می‌روند (همان، ص ۲۳) نکته دیگری که این نواندیشان بر آن تأکید می‌ورزند، این است که: مفسر در صورتی می‌تواند تفسیر درستی ارائه دهد که علائق و انتظارات متکلم و مخاطبان زمان نزول را بداند (ر.ک: همان، ص ۲۵). مسئله دیگری که نظر صاحب‌نظرانی که درباره تأثیر امور خارج از متن در فهم متن، دیدگاهی افراطی دارند و به‌جای تحلیل و بررسی ظاهر متون، با رویکردی افراطی به امور نظیر پیش‌فهم‌ها، علایق و انتظارات می‌پردازند، جلب می‌کند، پیام متن است. نویسنده کتاب «هرمنوتیک، کتاب و سنت» در این باره معتقد است: اگر کسی صفات، مشخصات و چگونگی رفتار و کردار متکلم معین و مخاطب معین را به‌درستی بشناسد و بر آن احاطه داشته باشد،

می‌تواند درباره سخن او نظری اتخاذ کند. بدون چنین احاطه‌ای، اتخاذ نظر ممکن نیست. علاوه بر آن، پیام متکلم را نیز باید شناخت. بدون شناخت پیام صاحب سخن، معنای سخن او را نمی‌توان درک کرد (ر.ک: همان، ص ۷۴) نویسنده کتاب معنای متن نیز با تأکید بر همین اصل می‌گوید: «متن قرآنی ابزار ارتباط است؛ کارکرد ارتباطی و خبررسانی دارد و جز با تحلیل محتویات زبانی آن در پرتو واقعیتی که قرآن در آن شکل گرفته است، نمی‌توان طبیعت پیام آن را دریافت. این سخن که تمام متون پیام‌اند، مؤید آن است که قرآن و حدیث نبوی متونی‌اند که تا وقتی پیام بودن آن‌ها مورد پذیرش است، به کارگیری روش‌های تحلیل متون زبانی- ادبی در آن‌ها ممکن است. ... در روش تحلیل متون، اعتبار متن برگرفته از نقش آن در فرهنگ است. هرچه مورد قبول فرهنگ قرار نگیرد و مطرود شود، در دایره متون نمی‌آید» (نصر حامد ابوزید، ۱۳۸۲ صص ۷۳-۷۲). این نویسنده معتقد است، شکل‌گیری قرآن متأثر از فرهنگ و به نوبه خود، مؤثر در فرهنگ‌ها است و با توجه به اینکه قرآن نیز از جهت رسالت پیام‌رسانی، مشابه متون دیگر است، باید قواعد زبانی فهم متون (هرمنوتیک فلسفی) را در آن به کارگیریم (همان، ص ۷۳).

۲. نقدهایی بر رویکرد افراطی

تأثیرگذاری پیش فهم‌ها و گرایش‌های مفسر در تفسیر قرآن را به دو گونه می‌توان تصور کرد: نخست، تأثیرگذاری آن‌ها در فهم معنای الفاظ و عبارات آیات قرآن و دو، تأثیرگذاری آن‌ها در کشف مراد جدی خداوند و یا فهم بهتر مراد خداوند. برخی پیروان رویکرد افراطی معتقدند: پیش فهم‌ها و گرایش‌های مفسر نه تنها در کشف مراد جدی خداوند یا فهم بهتر مراد او؛ بلکه حتی در فهم معنای کلام خداوند نیز مؤثرند: «الفاظ و عبارات، گرسنه معانی‌اند نه آبستن آن‌ها» (سروش، ۱۳۷۷، ص ۲۹۶). تأثیر برخی از معارف بشری به عنوان پیش فهم در تفسیر قرآن را نمی‌شود نادیده گرفت. تأثیر معارفی مانند علم اصول، معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی در معرفت دینی را نیز نمی‌توان انکار کرد. همچنین، قابل انکار نیست که مفسر آگاه به علوم متداول زمان، نسبت به مفسر ناآگاه به آن علوم، می‌تواند تفسیر موفق‌تری ارائه دهد؛ اما باید توجه داشت، این تأثیرگذاری فقط می‌تواند در جهت کشف مراد جدی خداوند و یا فهم بهتر مراد او باشد و نه در جهت فهم معنای الفاظ و عبارات قرآن. همچنین، این تأثیرگذاری فقط به نحو موجه جزئی قابل قبول است و نه موجه کلیه. برخی از اشکالات وارد بر رویکرد افراطی در هرمنوتیک فلسفی عبارت‌اند از: الف. این ادعا که همه پیش فهم‌ها و علائق و انتظارات مفسر در تفسیر وی مؤثرند، دقیقاً برخلاف اصل عقلایی حجیت ظواهر الفاظ است. همه جوامع بشر بر اساس همین اصل عقلایی (که مبنای عقلی و شرعی نیز دارد)، از موهبت الهی زبان استفاده کرده و مقاصد خود را به هم منتقل می‌کنند. بنابراین، اولین شرط به کارگیری زبان این است که به ظهور نوعی کلام و الفاظ اعتماد شود. متکلم

اگر می‌خواهد مخاطبان سخن او را بفهمند، لازم است از کلامش همان معنایی را اراده نماید که ظاهر الفاظ برای آن وضع شده و همگان نیز نسبت به آن معنا مطلع‌اند و انتظار همان معنا را دارند. زبان یک پدیده اجتماعی و برای تفهیم و تفاهم بین انسان‌ها است. پس ظهور نوعی آن ملاک است و نه ظهور شخصی که هر متکلمی بخواهد آن را در معنایی غیر از معنای ظاهریش به کار گیرد (ر.ک: لاریجانی ۱۳۷۰، ص ۵۲۶-۵۲۵) نکته دیگر تفکیک بین معنای کلام و مراد جدی متکلم مطابق معنا است. ممکن است، علیرغم اینکه متکلم، معنای کلام را اراده نموده است، مطابق معنا کلام را اراده نکرد باشد. گرچه اصل اول عقلایی این است که متکلم همان چیزی را اراده کند که لفظ در آن ظهور دارد و بین معنای کلام و مراد جدی متکلم از کلام اتحاد باشد؛ اما به‌ندرت این احتمال وجود دارد که متکلم بنا بر علی (از جمله اجمال‌گویی و یا اشتغال کلام بر حقایق باطنی) برخلاف ظهور کلامش، چیز دیگری را اراده کند. البته در این صورت، لازم است قرینه مقالیه یا حالیه‌ای و یا عقلیه به نحو اتصال یا انفصال در کلام موجود باشد تا مخاطب بداند مطابق کلام مغایر با معنای ظاهری کلام است. بنابراین، پیش فهم‌ها، علائق و انتظارات مفسر نباید در فهم معنای الفاظ متن دخالتی داشته باشند؛ اما اگر از طریق قرائن حالیه و مقالیه در متون دینی و یا براهین عقلی فلسفی و یا نظرات علوم تجربی (به فرض قطعی بودن)، یقین حاصل کنیم که ممکن نیست مراد جدی متکلم، معنای ظاهر کلام باشد، در این صورت باید براساس آن قرائن و یا براهین فلسفی عقلی و یا نظرات علمی قطعی، مراد جدی متکلم را تفسیر کنیم و از معنای ظاهر کلام دست‌برداریم؛ اما هیچ‌یک از موارد مذکور دخالتی در معنای ظاهری کلام ندارند؛ بلکه دخالت آن‌ها در تعیین و تشخیص مراد جدی متکلم است (ر.ک: لاریجانی، ۱۳۷۰، صص ۱۷۴-۱۶۶).

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

ج. یک از اصول معرفت‌شناسانه و نیز انسان‌شناسانه این است که فقط معرفتی قابل اتکا و اعتماد است که

برای انسان یقین آور باشد. قرآن کریم بر این اصل این گونه مهر تأیید میزند: «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» (یونس: ۳۶). با این وصف، مفسر باید تفسیری از قرآن ارائه دهد که هم برای خودش و هم برای دیگران یقین آور باشد. کسی که ادعا می کند همه تفاسیر، متأثر از علوم غیردینی از جمله علوم تجربی هستند، باید اذعان نماید که میزان یقین آوری چنین تفاسیری تابع علوم مؤثر در آن است. با توجه به اینکه صاحب نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت علوم تجربی (و حتی علوم دیگر) را مفید ظن می داند، تفسیری که مبتنی بر علوم ظنی باشد، خود نیز ظن آور خواهد بود و نه یقین آور (ر.ک واعظی ۱۳۷۶، ص ۶۸-۶۴)

رویکرد تفربطی در هرمنوتیک فلسفی

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

۱. منع تفسیر قرآن و اتخاذ موضع استماع و تسلیم

دسته اول کسانی که هستند که در مواجهه با آیات قرآن کریم فقط موضع استماع و تسلیم اتخاذ می کنند. اینان، نه تنها هیچ تدبیر، تحقیق و پرسشی را درباره تفسیر آیات قرآن جایز نمی دانند؛ بلکه آن را بدعت دانسته و تحریم می کنند. نمونه بارز این گروه اهل حدیث، اخباریون و حنابله هستند. موضع آنان درباره آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵) که گفت: «الاستواء معلوم و الکیفیه مجهول و الایمان بها واجب و السؤال عنها بدعه» در این باره مشهور و گویاست. در نقد این گروه باید گفت: اولاً چنین رویکردی نیز متأثر از برخی پیش فرضها، گرایشها و علائق خاص این گروه است. پیش فرض آنها این است که بشری توانایی درک کلام خداوند را ندارد و در قبال آن باید فقط استماع و سکوت کند و در آن هیچ تدبری نکند. کسانی که در این مسلک گام می نهند از جهت گرایش و علاقه معمولاً اهل تدبر و تعمق نیستند و در مسائل دیگر دین نیز رهیافتی سطحی و ظاهرگرایانه دارند. ثانیاً، این مسیر و مسلک با جهت گیری قرآن کریم کاملاً ناسازگار است؛ چراکه بسیاری از آیات قرآن، مخاطبان را به تدبر و تعقل در آیات دعوت می کند؛ از جمله «افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها» (محمد: ۲۴)

۲. انحصار تفسیر قرآن به تفسیر روایی

دسته دوم، کسانی هستند که فقط تفسیر روایی را صائب می دانند و معتقدند در تفسیر قرآن فقط باید به روایات مأثور از پیامبر (ص) و ائمه (ع) و از نظر اهل سنت روایات صحابه اتکا کرد و در صورت فقدان

حدیث برای تفسیر برخی آیات، باید به ترجمه ساده آن‌ها اکتفا کرد. براین رویکرد نیز نقدهایی وارد است. نخست اینکه، به نظر این گروه فقط از طریق روایات می‌توان آیات را تفسیر کرد و به جز تفسیر مأثور، هر تفسیر دیگری مردود است بدیهی است. علاقه و گرایش این گروه در سوق دادن آن‌ها به چنین رویکردی تأثیرگذار بوده است. دوم، تعداد احادیثی که ناظر به بیان معنا و تفسیر آیات قرآن است، آن قدر نیست که بتوان تفسیر همه قرآن را فقط مبتنی بر روایات نمود. در چنین رویکردی، مفسر با تعدادی از احادیث محدود؛ اما نیازهایی نامحدود روبه‌روست (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۹ ص ۷۹).
 دوم،

مواردی که حدیثی برای تفسیر قرآن وجود ندارد، نمی‌توان به مقدمات اولیه از قواعد ادبیات عرب اکتفا کرد و صرفاً ترجمه‌ای از آیات ارائه داد؛ چه اینکه قرآن قول ثقیل است و بدون تفسیر نمی‌توان به مغز و محتوای آن نائل آمد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸ ص ۵۵).

۳. انحصار تفسیر به تفسیر قرآن با قرآن

دسته سوم کسانی هستند که معتقدند برای تبیان و پرده‌برداری از آیات قرآن فقط باید از خود قرآن کمک گرفت. علامه طباطبائی در مقدمه المیزان و در کتاب‌های دیگر خود، روش‌های مفسرانی که برای تفسیر قرآن به جای استفاده از خود قرآن از مقدمات خارج از آن کمک می‌گیرند به شدت مورد انتقاد قرار داده است. ایشان بابت روش محدثان که فقط تفسیر مأثور را معتبر می‌دانند؛ روش متکلمان و فیلسوفانی که از مقدمات فلسفی کلامی استفاده می‌کنند، روش عرفایی که فقط بر آیات انفسی اعتماد کرده و به تأویل صرف روی می‌آورند؛ و نیز روش دانشمندان علوم جدید که با اصالت دادن به علوم تجربی و حسی، همه آیات ناظر به امور غیبی را تأویل به امور حسی می‌کنند، همه آن‌ها را تطبیق «تفسیر به رأی» قلمداد می‌کند (ر.ک: طباطبائی، بیتا، صص ۵-۸؛ همو، ۱۳۸۹ صص ۸۰-۷۶). علامه طباطبائی می‌گوید: «روش‌های این مفسران، مستلزم این است که قرآنی که خودش را هدایت‌گر جهانیان و نور روشن و آشکارکننده همه چیزها معرفی می‌کند، به وسیله چیزی غیر از خودش هدایت، روشن و آشکار گردد ...» (همو، بیتا، صص ۸-۹). بر همین اساس، علامه طباطبائی معتقد است تنها روش درست در تفسیر قرآن، کمک گرفتن از خود قرآن است و در مرحله بعد، استفاده از روایاتی است که ناظر بر تفسیر برخی آیات باشند. درباره رویکرد علامه طباطبائی به بررسی چند نکته می‌پردازیم:

الف. آیا مطالب پیش گفته بر این دلالت دارد که رویکرد علامه طباطبائی در هرمنوتیک فلسفی، رویکردی تفریطی است و ایشان معتقد است مفسر نباید پیش فرض‌های ذهنی خود را در تفسیر قرآن

دخالت دهد؟ پاسخ نگارنده به این پرسش، مثبت است.

علامه طباطبایی در مقدمه المیزان تصریح می‌کند که اختلاف مفسران، مربوط به مفهوم و معنای کلام خداوند نیست، چون در بین هزاران آیه قرآن، حتی یک آیه نیز از جهت معنا و مفهوم مغلق و معقد نیست و با علم به قواعد زبان عربی، معنای آیات کاملاً روشن می‌شود؛ بلکه اختلاف فقط در مطابق و مصداق الفاظ و عبارات است (ر.ک: همان، ص ۹). بنابراین، اختلاف موجود در دیدگاه‌های مفسران، ناشی از مبانی و پیش فرض‌های آن‌ها در مقام تعیین مطابق و مصداق برای عبارات و الفاظ قرآنی است.

ب. پرسش دیگری که درباره دیدگاه و رویکرد علامه طباطبایی مطرح می‌شود، این است که با توجه به عقل‌گرایی، فیلسوف مسلکی و عارف مشربی علامه طباطبایی و تأکید بسیار او در استفاده از استدلال‌های عقلی و اهتمام جدی وی به کشف و شهود عرفانی (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۶ صص ۱۱۴-۱۰۰) از یک سو و تحذیر شدید او از به‌کارگیری مقدمات فلسفی، عرفانی و علمی در تفسیر قرآن از سوی دیگر، آیا در رویکرد و مسلک او تناقض وجود ندارد؟ پاسخ این است که علامه طباطبایی بین این دو مقام تفکیک قائل شده است؛ یکی مقام تفسیر مستقیم آیات قرآن و دیگری، مقام تحلیل و تبیین معارف دین اسلام. در خصوص مقام اول، علامه طباطبایی معتقد است: مفسر قرآن نباید مقدمات و پیش فرض‌های فلسفی، کلامی، عرفانی و علمی خود را در تفسیر قرآن به‌کارگیرد؛ البته، این به معنای عدم تعقل و تدبر مفسر در قرآن نیست، چون تعقل و تدبر مفسر در قرآن، مستلزم استفاده از مقدمات فلسفی نیست. استنباط تفسیر یک آیه متشابه از طریق یک آیه محکمه، مقتضی تدبر و تأملات عقلانی است؛ اما مقتضی استخدام مبانی فلسفی، کلامی، عرفانی و علمی نیست. در مقام تحلیل و تبیین معارف حقه دین مبین اسلام، علامه طباطبایی یک فیلسوف صدرایی مشرب است که به گفته شاگردان وی، طالبان علم را از فهم عامیانه آموزه‌های دینی بر حذر می‌داشت (ر.ک: حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ صص ۴۶-۴۳).

ج. پرسش دیگر درباره رویکرد علامه طباطبایی این است که آیا علامه، خود به توصیه خود عمل نموده و پیش فهم‌های فلسفی و کلامی و نیز علایق و گرایش‌های عرفانی‌اش را در تفسیر المیزان اعمال ننموده است؟ به نظر می‌رسد، علامه از این جهت نیز مفسر موفق است. ایشان در هر قسمت از تفسیر المیزان که لازم دانسته، باب یک بحث فلسفی، عرفانی، تاریخی، ... را گشوده، اما این مباحث را با مباحثی که تفسیر مستقیم آیات است خلط ننموده و آن‌ها را به‌طور مجزا طرح و بررسی کرده است. متأسفانه، تأمل در رویکرد علامه طباطبایی، ما را با این پرسش مواجه می‌کند که اگر یک استدلال فلسفی و کلامی از جهت صورت و ماده بدون اشکال باشد و نتیجه آن نیز یقین‌آور باشد، چرا نباید در تفسیر آیات

قرآن از آن بهره جست؟ اگر استفاده از روش و مسلک فلسفی، کلامی، عرفانی در تحلیل و تبیین‌های معارف اسلامی به جا و جایز است، چرا در تفسیر آیات قرآن مجاز نباشد؛ بلکه تفسیر به رأی به شمار آید؟ آیا نباید در تفسیر آیات متشابه علاوه بر استفاده از آیات محکمه، از ابزارهای دیگری که خود قرآن نیز آن‌ها را تأیید کرده استفاده کنیم؟

رویکرد اعتدالی در هرمنوتیک فلسفی

۱. تبیین رویکرد اعتدالی

رویکرد اعتدالی به هرمنوتیک فلسفی، تأثیر پیش فهم‌ها، انتظارات و علائق مفسر در تفسیرش را تأیید می‌کند؛ اما این تأثیرپذیری را مضبوط و دارای ملاک عقلی و قرآنی می‌خواهد. این رویکرد، نه مانند رویکرد افراطی، مسئله تأثیرگذاری پیش فرض‌ها، انتظارات و علائق را به نحو موجب کلیه می‌پذیرد و نه هر نوع تأثیرپذیری از مبانی و مقدمات را تفسیر به رأی می‌داند. بنا بر ملاک‌های رویکرد اعتدالی، مفسر نه در دام تفسیر به رأی می‌افتد و نه از موهبت‌های عقلی و علمی بشری محروم می‌ماند. همان گونه که در بین مفسران، اجماع وجود دارد، معانی الفاظ قرآن روشن است و هیچ ابهامی در معانی الفاظ و عبارات نیست و به گفته طباطبایی: «در بین هزاران آیه قرآن، حتی یک آیه از جهت معنا و مفهوم، مغلق و معقد نیست» (طباطبایی، بیت ۹، ص ۹). هر چند برخی از مدافعان رویکرد افراطی، پیش فرض‌های مفسر را در فهم معنای الفاظ نیز دخیل می‌دانند (سروش، ۱۳۷۷ ص ۲۹۶)؛ اما حقیقت این است که با توجه به وضوح معنای الفاظ، مفسر هیچ نقشی در این موضع ندارد؛ بلکه مفسر قرآن در دو موضع ایفای نقش می‌کند: الف. کشف مراد جدی خداوند. ب. فهم بهتر و دقیق تر مراد خداوند.

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

یا معرفت یقین آور بشری باشد. بنابراین، مفسر در چنین موضعی با ملاکی مشخص و معیاری مضبوط، از پیش فهم‌ها و گرایش‌های خود استفاده می‌کند.

ب. فهم بهتر و دقیق‌تر مراد خداوند: موضع دومی که مفسر از پیش فهم‌ها و مقدمات دیگر خود، متأثر و مستفید خواهد بود، موضعی است که اختصاص به برخی آیات ندارد؛ بلکه می‌تواند شامل همه آیات قرآن باشد. این موضع عبارت است از: فهم بهتر و دقیق‌تر مراد جدی خداوند. توضیح اینکه، در الفاظ و عباراتی که معانی آن‌ها با مراد جدی متکلم مطابقت دارد و هیچ قرینه حالی یا مقالیه یا یا برهان عقلی دلالت نمی‌کند بر اینکه معانی الفاظ مغایر با مراد جدی متکلم است، می‌توان موقعیتی را فرض کرد که پیش فهم‌ها و مقدمات دیگر مفسر در تفسیر او دخالت نمایند. آن موقعیت این است که، بپذیریم فهم انسان از مراد جدی خداوند می‌تواند دقیق‌تر و عمیق‌تر شود. اگرچه معنایی که از ظاهر کلام خداوند فهمیده می‌شود مراد جدی اوست؛ اما این مراد جدی را انسان می‌تواند بهتر و بهتر درک کند؛ البته این فهم‌ها در طول همانند و نه در عرض هم. چنین فرایند تکاملی در فهم قرآن کریم، محصول ذوبطون بودن آن است. در هر دو موضع، مطمئن‌ترین و کامل‌ترین منبعی که مفسر می‌تواند از آن استفاده کند، آیات قرآن کریم است. به نظر می‌رسد، استنتاج قرآن نیز مربوط است به همین دو موضع. اینکه حضرت علی (ع) می‌فرماید: «ذلک القرآن فاستنطقوه و لن ینطق ...» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۸) بدین معنا نیست که قرآن در هر حال صامت است؛ بلکه به بدین معناست که در دو موضع مذکور که انسان می‌خواهد مراد جدی خداوند از آیات مختلف را کشف کند و یا بهتر بفهمد، مطمئن‌ترین روش این است که از خود قرآن بپرسد، اما بعد از پرسیدن، ساکت شود تا قرآن به او پاسخ دهد؛ اما از منظر رویکرد اعتدالی، راه و روش کشف مراد جدی خداوند و یا درک بهتر مراد خداوند، منحصر در پرسش از قرآن نیست؛ بلکه از احادیث و معرفت‌های یقین آور بشری نیز می‌توان استفاده کرد. نکته قابل توجه درباره استفاده از پیش فهم‌ها و مقدمات دیگر برای کشف مراد جدی خداوند و درک بهتر و دقیق‌تر آن، این است که این پیش فهم‌ها و گرایش‌ها ممکن است احتمالات مختلفی را درباره مراد جدی خداوند به مفسر القاء کنند؛ چراکه علم و آگاهی و انتقال ذهن انسان از معلومی به معلوم دیگر، امری اجباری است و نه اختیاری؛ اما مهم، اظهارنظر نهایی مفسر است. بنابراین، مفسری که می‌خواهد بر اساس پیش فهم‌ها و سایر مقدمات ذهنی و روحی خود، مطالبی را به خداوند نسبت دهد، نباید هر احتمالی که به ذهنش خطور کرد را به عنوان تفسیر قرآن ابراز کند؛ بلکه در استفاده از پیش فهم‌ها و گرایش‌های خود باید از ملاک‌های عقلی، عقلایی و دینی پیروی نماید. انسان از طریق تعقل بهتر می‌تواند مراد جدی خداوند را درک کند. تعقل در توان عالمان است. علم نردبان تعقل است و تعقل وقتی بهتر صورت می‌پذیرد که علم بیش‌تری در اختیار

انسان متعقل باشد. بنابراین، منظور از اینکه گفته می‌شود مفسر باید با ذهن خالی سراغ تفسیر قرآن برود، این است که نباید اصول موضوعه خود را به قرآن تحمیل کند؛ نه اینکه مفسر نباید واجد علوم مختلف باشد. هرچه فطرت انسان‌ها شکوفاتر می‌شود و عقل و علم آنان از انسان و جهان افزون‌تر می‌گردد، فهم آن‌ها از قرآن نیز شکوفاتر می‌شود و نه تنها تعداد یافته‌های آن‌ها از این کتاب رو به تزاید می‌نهد؛ بلکه فهم‌های گذشته آن‌ها نیز ژرف‌تر و پرفروغ‌تر می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۴۴۷-۴۵۴). استاد جوادی آملی معتقد است: «گرچه ره‌آورد علم را نمی‌توان بر قرآن تحمیل کرد؛ لیکن براهین قطعی علمی یا شواهد طمأنینه بخش تجربی، تاریخی، هنری و مانند آن را می‌توان حامل معارف و معانی قرآن قرارداد، به‌طوری که در حد شاهد، قرینه و زمینه برای درک مخصوص مطالب مربوط به بخش‌های تجربی، تاریخی و مانند آن باشد، نه خارج از آن ... شرط استفاده از قرآن این است که انسان با اصول پیش‌ساخته و پیش‌فرض‌های بشری به خدمت قرآن نیاید تا قرآن را مهمان اصول موضوعه خود قرار دهد و آن‌ها را بر قرآن تحمیل کند. البته دانش‌های قبلی می‌تواند ظرفیت فکری اندیشه‌وران را توسعه دهد و به‌عنوان مبدأ قابل محسوب گردد، نه به‌عنوان مبدأ فاعلی تا باعث دگرگونی در تفسیر قرآن شود» (همان، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۵۸-۶۰)

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

هر انسانی از جمله همه مفسران قرآن، دارای پیش‌فهم‌ها و گرایش‌های متعددی هستند. بنابراین، طرح این پرسش ضروری است که مفسر قرآن برای کشف مراد جدی خداوند در آیات متشابه و یا برای فهم بهتر مراد خداوند در همه آیات، با داشتن چه ویژگی‌ها و شرایطی می‌تواند از پیش‌فهم‌ها و گرایش‌های خود استفاده نماید؟ تأمل در متون دینی - علم از آیات و روایات - و نیز تأمل در وجود انسان و چگونگی رابطه او با خداوند، نشان می‌دهد که مفسر برای استفاده از پیش‌فهم‌ها و گرایش‌های خود در جهت کشف یا درک بهتر مطابق آیات قرآن، باید واجد دو ویژگی اساسی باشد. اول، عقل و عقلانیت و دوم، تقوی و طهارت نفس.

الف. عقل و عقلانیت

علوم برهانی، قرآنی و روایی اتفاق‌نظر دارند که عقل انسان ملاک انسانیت و مسئولیت-پذیری اوست. عقل فطری که در ذات انسان قرار دارد در ابعاد ادراکی، گرایشی و توانشی قابل شکوفایی و تکامل است. با رشد عقل در این سه بعد، انسان هم می‌تواند حقایق را درک کند، گرایش‌های خود را مدیریت کند و توانایی خود را به‌جا و به‌اندازه به‌کار گیرد. اینکه در دین مبین اسلام در کنار رسول ظاهری (کتاب و سنت)، از عقل به‌عنوان رسول باطنی نام می‌برند و علاوه بر پیامبر، عقل نیز حجت خداوند است و انسان به‌خاطر این دو موهبت

الهی، مسئولیت اعمال خود را به دوش می‌کشد، نشان می‌دهد که مـ سـ لاک تشـ خـ یـ صـ حـ ق از باطل و سره از ناسره همین دو حجت الهی هستند. به باور استاد جوادی آملی، عقل برهانی؛ اعم از تجربیدی و تجربی (در صورت افاده یقین)، همانند دلیل نقلی کاشف از حکم خدا و حجت شرعی بوده و معرفت دینی به شمار می‌آید. منشأ همه شناخت‌ها خواه تجربی، خواه تجربیدی و خواه تلفیقی، عقل فطری است که گنجینه‌ای الهی است و رهبران دینی آن را آشکار می‌کنند. بنابراین، عقل برهانی؛ اعم از تجربی و تجربیدی، کاشف فعل یا قول خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، صص ۹۶-۷۹). از نگاه ایشان، عقل نسبت به برخی معارف دینی «معیار»، نسبت به برخی «مصباح» و نسبت به برخی «مفتاح» است. همچنین، عقل، نسبت به برخی از اصول و مبادی عقلی و احکام مترتب بر آن «میزان» است. عقل میزان، حقانیت دین و شریعت را اثبات می‌کند. مصباح بودن عقل، نسبت به حقایق و راه‌آوردهای درون شریعت است. عقل مصباح می‌تواند مراد جدی خداوند را کشف و یا بهتر درک نماید. مفتاح بودن عقل بدین معناست که عقل می‌تواند به صورت کلی مراد خداوند را درک کند، اما توانایی درک امور جزئی را ندارد. عقل انسان درباره احکامی که چرایی و فلسفه آن را درک نمی‌کند چنین نقشی دارد (همان، ۱۳۷۲، صص ۲۰۸-۲۰۴).

ب. طهارت و تقوای نفس

ویژگی دیگری که در هدایت مفسر جهت استفاده از پیش فهم‌ها و گرایش‌هایش بسیار مؤثر است و می‌تواند او را در این رسالت عظیم به مقصد و مقصود برساند، طهارت و تقوای نفس است. تأثیر پیش فهم‌ها و گرایش‌های انسان در فهم و درک اوامری طبیعی و بدیهی است. این تأثیر باعث می‌شود که در ذهن انسان احتمالات مختلفی درباره مراد خداوند در آیات قرآن پیدا شود، اما در بین این احتمالات برخی درست و برخی نادرست‌اند. عقل انسان می‌تواند حق یا باطل بودن آن احتمالات را تشخیص دهد و تقوی و طهارت نفس نـ یـ یـ ز مـ یـ تـ و ا نـ د

گرایش‌ها، علایق و انتظارات او را مدیریت، هدایت و کنترل کند. علاوه بر آن، تقوی و طهارت نفس می‌تواند عقل را نیز در تشخیص حق و باطل کمک کند: «ان تتق الله يجعل لکم فرقانا» (انفال، ۲۹) آنچه درباره تأثیر عقل و طهارت نفس در کشف و یا بهتر فهمیدن مراد جدی خداوند گفتیم، مربوط به همه آیات قرآن است؛ اما تأثیر طهارت نفس در فهم و درک بهتر آیاتی که بیان کننده حقایق غیبی و ماوراء طبیعی هستند، بسیار روشن‌تر است؛ چراکه یکی از شرایط ادراک، هم‌سنخی بین عالم و معلوم است، نفس انسان در صورتی می‌تواند حقایق غیبی و مجردات را درک کند که از جهت تجرد با آنها قرابت و مسانخت داشته باشد. این طهارت نفس عامل تکامل نفس و تکامل آن به معنای تشدید مراتب تجرد آن است. به نظر می‌رسد، باتوجه به این ملاک، معنای آیه شریفه «لا یسمه الا المطهرون» (واقعه ۷۹۰)

نیز بهتر دریافت می‌شود. از نظر علامه طباطبائی، باطن همه قرآن از سنخ غیب است؛ و آنچه در قالب الفاظ و عبارات نازل شده به مثابه مثال‌هایی هستند تا انسان‌ها - که به سامان و مادی ازس دارند - بتوانند آن‌ها را درک کنند (طباطبائی، ۱۳۸۹، صص ۵۰ و ۶۴). بنابراین، مفسر قرآن به هر اندازه که از تعقل و طهارت نفس بهره‌مند باشد، به همان اندازه به کشف و درک بهتر مـراد خداوند نائل می‌شود و به همان اندازه نیز در تأثیرپذیری از پیش فهم‌ها و گرایش‌های خود، از تفسیر به رأی مصون و محفوظ خواهد ماند.

نتیجه‌گیری

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

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه؛ ترجمه محمد دشتی؛ چاپ شانزدهم، قم: انتشارات میراث ماندگار.
۳. بابایی، پرویز؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفه؛ چاپ دوم، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۸۶.
۴. بهشتی، احمد؛ تأملات کلامی و مسائل روز؛ چاپ اول، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم تفسیر قرآن کریم؛ چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۶. _____؛ شریعت در آینه معرفت؛ چاپ اول، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
۷. _____؛ قرآن در قرآن؛ چاپ ششم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.

۸. _____؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ چاپ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۹. حسینی تهرانی، محمدحسین؛ مهر تابان؛ چاپ هفتم، مشهد: نشر علامه طباطبائی، ۱۴۲۶ ق.
۱۰. سروش، عبدالکریم؛ قبض و بسط تئوریک شریعت؛ چاپ ششم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
۱۱. شاکر، محمد کاظم؛ مبانی و روش‌های تفسیری؛ چاپ دوم، قم: نشر المصطفی، ۱۳۸۹.
۱۲. طباطبائی، محمدحسین؛ شیعه در اسلام؛ چاپ دوازدهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۳. _____؛ علی و فلسفه الهی؛ چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات، ۱۳۹۰.
۱۴. _____؛ قرآن در اسلام؛ چاپ چهارم، قم: بوستان کتاب اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۵. _____؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: جماعة المدرسين، بی‌تا.
۱۶. لاریجانی، صادق؛ معرفت دینی؛ چاپ اول، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰.
۱۷. مجتهد شبستری، محمد؛ هرمنوتیک؛ کتاب و سنت، چاپ چهارم، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۱۸. مصباح، محمدتقی؛ زبان دین؛ مجله معرفت، شماره نوزدهم، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۷۵.
۱۹. نصر حامد ابوزید؛ معنای متن؛ ترجمه مرتضی کریمی نیا، چاپ سوم، تهران: طرح نو، ۱۳۸۲.
۲۰. واعظی، احمد؛ تحول فهم دین؛ چاپ اول، بیجا: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۶.
۲۱. _____؛ درآمدی بر هرمنوتیک؛ چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۲. احمدی، بابک؛ ساختار و هرمنوتیک؛ چاپ اول، تهران: گام نو، ۱۳۸۰.
۲۳. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۲۴. مؤدب، سیدرضا؛ مبانی تفسیر قرآن؛ چاپ چهارم، قم: نشر المصطفی، ۱۳۹۶.
۲۵. نصری، عبدالله؛ راز متن؛ چاپ دوم، تهران: سروش، ۱۳۹۰.
۲۶. هادی، قربانعلی؛ نقد مبانی هرمنوتیکی نظریه قرائت‌های مختلف از دین؛ چاپ اول، قم: المصطفی، ۱۳۸۸.