

هرمنوتیک «هرش» و دانش تفسیر

محمد بهرامی

واژه هرمنوتیک Hermeneutic از فعل یونانی Hermenevein اشتقاق یافته و اسم مؤنث آن «Hermeneia» است. ۱. اما گروهی معتقدند که واژه هرمنوتیک از «Hermeneutikikos» به معنای «مربوط به توضیح»، «روشن شدن و واضح ساختن» و «برده برداشتن از پیام» گرفته شده است.

هرمنوتیک پیوندهای ریشه شناختی با هرمس «Hermes» خدای یونانی، پیام آور خدایان، الهه مرزها و مفسر آن دارد ۲ و این پیوند درنگاه برخی انعکاسی از ساختار ذاتاً سه گانه عمل تفسیر است:

۱. علامت؛

۲. پیام و یا متنی که نیازمند تفسیر است؛

۳. میانجی یا مفسر، برای انتقال پیام به مخاطبان. ۳

مفهوم هرمنوتیک

از بزرگ ترین مشکلات بحث هرمنوتیک در زبان فارسی، یافتن واژه یا واژگانی است که بتواند بار معنایی اصطلاح هرمنوتیک را به همان گونه ای که در غرب مطرح است دارا باشد.

گروهی از نویسندگان، تفسیر را واژه مناسبی برای نشان دادن بار معنایی هرمنوتیک نشان می دهند.

واژه شناسی هرمنوتیک

عده ای اصطلاح تأویل را مترادف خوبی برای هرمنوتیک معرفی می کند.

برخی هرمنوتیک را به نظریه تفسیر معنی می کنند و بعضی هرمنوتیک را روش تأویل و تفسیر و علم تأویل و تفسیر می دانند.

برای نمونه، قرآن پژوه مصری «نصر حامد ابوزید» هرمنوتیک را به نظریه تفسیر معنی می کند:

«و مصطلح الهرمنوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية، ليشير الى مجموعة القواعد و المعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النصّ الديني (الكتاب المقدس)، و الهرمنوطيقا - بهذا المعنى - تختلف عن التفسير الذي يشير اليه المصطلح «Exegesis»، على اعتبار أن هذا الأخير يشير الى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأوّل الى «نظريّة التفسير». ۴»

نویسنده ساختار تأویل متن، هرمنوتیک را روش تأویل می داند:

«هرمنوتیک را می توان «آیینی» با سابقه بسیار کهن دانست، روش تأویل ریشه در باور به «تقدس متن» دارد. گونه ای

محدود کردن دو جهان بیرونی و درونی است به متن ... ۵»

همو به تحول هرمنوتیک از روش تأویل به علم تأویل اشاره می کند و از همانندی تأویل اسماعیلیان، اهل تصوف و ...

با هرمنوتیک سخن می گوید.

ناسازگای دیدگاه‌ها در مفهوم هرمنوتیک نشان از چند خاستگاه متفاوت دارد:

۱. نخستین خاستگاه اختلاف دیدگاه‌ها در مفهوم هرمنوتیک، ناسازگاری دیدگاه‌های مفسران و قرآن پژوهان در مفهوم تأویل و تفسیر است. با توجه به اختلافی که قرآن پژوهان در تعریف تأویل و تفسیر دارند برخی هرمنوتیک را تأویل می‌دانند و عده‌ای که تأویل را به گونه‌ای دیگر تعریف می‌کنند آن را برابر مناسبی برای هرمنوتیک نمی‌دانند. برای نمونه قرآن پژوهی که تأویل را مترادف تفسیر می‌داند نمی‌تواند هرمنوتیک گادامر را به تأویل ترجمه کند، اما قرآن پژوهی که تأویل را خلاف ظاهر معرفی می‌کند می‌تواند بگوید هرمنوتیک گادامر همان تأویل است.

۲. خاستگاه دوم: ناسازگاری تعاریف هرمنوتیک؛ در مراحل و دوره‌های مختلف هرمنوتیک معانی گوناگونی یافته است؛ ریچارد پالمر شش تعریف متمایز از هرمنوتیک را به ترتیب زمانی این گونه شمارش می‌کند:

۱. نظریه تفسیر کتاب مقدس ۲. روش شناسی عام لغوی ۳. علم هرگونه فهم زبانی ۴. مبنای روش شناختی علوم انسانی ۵. پدیدار شناسی وجود و پدیدار شناسی فهم وجودی ۶. نظام‌های تأویل هم متذکرانه و هم بت شکنانه که برای رسیدن به معنای نهفته در زیر اسطوره‌ها و نمادها مورد استفاده انسان قرار می‌گیرند. ۶

در برخی از این دوره‌ها هرمنوتیک می‌تواند به معنای تفسیر باشد و در تعدادی به معنای تأویل یا روش تأویل، هر چند در بعضی از این دوره‌ها هرمنوتیک می‌تواند تأویل و تفسیر باشد؛ مانند هرمنوتیک شلایر ماخر که دو جنبه متفاوت دارد: هرمنوتیک دستوری، هرمنوتیک فنی یا روان شناختی، که هرمنوتیک دستوری تقریباً همان تفسیر است و هرمنوتیک فنی، تأویل.

هرمنوتیک هایدگر و گادامر نیز به گونه‌ای است که نه کاملاً تأویل برآن صادق است و نه تفسیر. تفسیر صادق نیست، زیرا این دو در پی قصد مؤلف نیستند، تأویل صادق نیست چه اینکه در تأویل، گونه‌ای از ارتباط میان معنی یا آنچه به عنوان تأویل معرفی می‌شود با الفاظ و واژگان متن وجود دارد. اما در هرمنوتیک گادامر چنین ارتباطی وجود ندارد. هرمنوتیک پل ریکور نیز به هیچ روی نمی‌تواند تفسیر باشد، زیرا او هرمنوتیک را نظام‌های تأویل می‌داند و در تعریف تأویل می‌گوید:

«تأویل، فعالیتی فکری است که مبتنی بر رمزگشایی معنای پنهان در معنای ظاهری و آشکار ساختن سطوح دلالت ضمنی در دلالت‌های تحت اللفظی است.» (۷)

نتیجه: چنان که در سایر زبانها هرمنوتیک ترجمه نمی‌شود و به همان شکل اصلی به کار می‌رود شایسته است این اصطلاح در زبان فارسی نیز بدون ترجمه آورده شود، چه اینکه هیچ یک از واژه‌هایی که در برابر هرمنوتیک قرار می‌گیرند چه «تأویل» یا «تفسیر»، یا «روش تأویل»، «روش تفسیر»، «علم تأویل» و «علم تفسیر»، نمی‌تواند دربردارنده تمام معنای اصطلاح هرمنوتیک باشد.

افزون بر این، عبارتهایی چون روش تأویل یا علم تفسیر یا... مشکلات دیگری نیز به همراه دارند و آن اینکه لازم این عبارتها آن است که هرمنوتیک علم یا روش به معنای علمی باشد، در صورتی که چنین نیست، بلکه هرمنوتیک،

عملیاتی است فهمی. بنابراین می‌توانیم دربارهٔ کلیه مسائل و مباحثی که در هرمنوتیک مطرح است به بحث و بررسی بنشینیم و آنها را با مباحث تفسیری به مقایسه بگیریم بدون آن که اصطلاح هرمنوتیک را به عبارتهایی که گفته شد ترجمه کنیم، گرچه می‌دانیم هرمنوتیک در مورد فهم متن گفت و گو می‌کند.

هرمنوتیک و دیدگاه‌های گوناگون

در واکنش به آنچه در غرب به عنوان هرمنوتیک شناخته می‌شود، دو جریان فکری متفاوت در میان مسلمانان شکل گرفته است:

الف. گروهی بدون توجه به دگرگونی‌های شدید و گسترده هرمنوتیک و اختلافات ریشه‌دار فلاسفه غربی، هرمنوتیک را تنها راه فهم متن معرفی می‌کنند و از اصولی مسلم و اختلاف‌ناپذیر در فهم متون نام می‌برند و در این راستا دیدگاه‌ها و باورهای گروهی از مفسران را با اصول هرمنوتیک تطبیق می‌دهند.

ب. برخی دیگر با بحث درباره خاستگاه هرمنوتیک کوشش دارند کارآیی مباحث هرمنوتیک را در فهم بهینه آیات منکر شوند. به باور این گروه، عوامل زیرسبب پیدایش و شکل‌گیری هرمنوتیک بوده است:

۱. ناسازگاری آیات کتاب مقدس با عقل و براهین عقلی؛ مانند آیاتی که نشان از جسمانیت خدا دارد «وجه الله»، «ید الله» و... و یا آیاتی که حکایت از مستی نوح(ع)، ازدواج لوط(ع) با دخترانش و... دارد.

۲. ناسازگاری آیات با یکدیگر؛ مانند آیاتی که در مورد شجره نامه عیسی است؛ در انجیل متی، پدر بزرگ عیسی(ع) یعقوب، و در انجیل لوقا، هانی معرفی شده است و... .

۳. ناسازگاری آیات عهد قدیم و جدید با علم؛ مانند آیاتی که درستی هیئت بطلمیوس را تأیید می‌کند.

۴. وحیانی نبودن بیشتر یا تمام آیات کتاب مقدس.

نتیجه‌ای که این گروه از بحث خاستگاه هرمنوتیک می‌گیرند آن است که: چون این عوامل و مشکلات در مورد قرآن وجود ندارد بنابراین مباحث هرمنوتیک در فهم آیات کارآیی ندارد و نمی‌توان از مقایسه و مشابهت این مباحث با مسائل تفسیر یا تأویل سخن گفت.

نقد و بررسی این دیدگاه

۱. اگر مقصود این دیدگاه از هرمنوتیک، آن دوره‌هایی است که پیش از شلایرماخر مطرح بوده است نمی‌توان چنین خاستگاه‌هایی را برای هرمنوتیک پیش از ماخر باور داشت، چه اینکه قرن‌ها این اشکالات و مسائل در مورد کتاب مقدس مطرح نبوده است. کتاب مقدس وحی خوانده می‌شده و قداست و معصومیت آن از باورهای مسیحیان به شمار می‌آمده است به گونه‌ای که هیچ‌گونه ناسازگاری میان آیات با یکدیگر، یا با عقل و علم را باور نداشته‌اند. حتی در قرن هفدهم، پروتستان‌ها آیات و گزاره‌های دینی را مجموعه معارف بی‌خدشه و خطاناپذیری می‌خواندند که با فرض ناسازگاری با یافته‌های علمی قداست و مصونیت خود را از خطا حفظ می‌کردند و یافته‌های علمی را باطل می‌کردند.

و اگر مراد از هرمنوتیک در بحث خاستگاه هرمنوتیک، آن هرمنوتیکی باشد که با شلایرماخر شکل گرفت و پس از او رو به تکامل گذاشت، این هرمنوتیک نیز به جهاتی که این دیدگاه بر می شمارد شکل نگرفته است، یا اگر این عوامل در شکل گیری آن دخالت داشته است عوامل اصلی دیگری نیز تأثیرگذار بوده اند. برای نمونه شلایرماخر که از او به عنوان بنیان گذار هرمنوتیک غیرسنتی یاد می شود در پی آن بود که روش واحدی برای فهم متون ارائه کند؛ روشی که در فهم تمام متون به کار آید و اختلافات مفسران در روش های تفسیری را از میان بردارد. «فریدریش شلایرماخر متأله آلمانی، اولین پژوهشگری بود که در صدد ساختن نظریه عام تأویل برآمد؛ نظریه ای که بتوان آن را در مورد متونی غیر از متون مذهبی نیز به کار بست.»^۸

شلایرماخر بر این باور بود که: «کتاب مقدس نیازمند هیچ نوع روش خاصی نیست و مسأله اساسی و بنیادین در فهم هر سنتی به وجود آوردن شرایط پایه ای روان شناختی و دستوری لازم است»^۹، «علم هرمنوتیک در مقام فن فهم، رشته ای عام نیست و تنها کثرتی از هرمنوتیک های تخصصی است. این فن در ذاتش یکی است، چه متن، سندی حقوقی باشد و چه کتاب مقدس و دینی و یا اثر ادبی، یقیناً در میان انواع گوناگون متون، تفاوتی وجود دارد و به این دلیل هر علمی ابزارهای نظری را برای مسائل خاص خودش به وجود می آورد، اما در زیر این تفاوتهاست که وحدت بنیادی تری نهفته است.»^{۱۰}

پس از شلایرماخر، دیلتای نیز به انگیزه دیگری هرمنوتیک خود را سامان داد. او که عمیقاً تحت تأثیر ماخر بود طرح توسعه علم هرمنوتیک عام را دنبال می کرد و می خواست هرمنوتیک را به همه مطالعات انسانی ارتباط دهد و از یک روش واحد برای علوم انسانی سود جوید. اساس هرمنوتیک دیلتای بر تمایز میان روش های علوم فرهنگی یا انسانی با روش های علوم طبیعی است.^{۱۱}

هایدگر و گادامر نیز مانند شلایرماخر و دیلتای طرح هرمنوتیک عام را دنبال می کردند و با برداشتهای متفاوتی از فهم و هدف فهم و قلمرو هرمنوتیک، فهم بهینه متن را مد نظر داشتند و در این راه از اصولی به عنوان اصول فهم استفاده می کردند.

۲. اگر دلایل نظریه دوم را بپذیریم و خاستگاه هرمنوتیک را همان عواملی بدانیم که آنها شمارش کرده اند باز هم نمی توانیم از توجه به مسائل و مباحث هرمنوتیک و بهره وری از آن عناصر یا دست کم از مقایسه آنها با مباحث مطرح در دانش تفسیر چشم پوشیم، زیرا وظیفه اصلی هرمنوتیک فهمیدن زبان مکتوب و زبان گفتاری است. «شلایرماخر نخستین کسی بود که مسأله هرمنوتیک را تنها برخاسته از نوشتار ندانست، بلکه از نگاه او در گفتار نیز مسأله فهم - چه بسا در کامل ترین شکل خود - طرح می شود.»^{۱۲}

پل ریکور درباره وظیفه هرمنوتیک می نویسد:

«نخستین عرصه ای که هرمنوتیک وظیفه ارائه اش را به عهده می گیرد زبان و خاصه زبان مکتوب است.»^{۱۳}

همو در بحث وجود و هرمنوتیک می نویسد:

«هرمنوتیک فعالیتی فکری است مبتنی بر رمزگشایی در معنای ظاهری و آشکار ساختن سطح دلالت ضمنی در دلالت های تحت اللفظی.» (۱۴)

بنابراین می توان از عناصر هرمنوتیک در فهم آیات قرآن یا از مقایسه هرمنوتیک با دانش تفسیر سخن گفت، چه اینکه قرآن نیز زبان مکتوب است، چنان که موضوع تفسیر نیز همین زبان مکتوب می باشد.

۳. برخی از عواملی که به عنوان خاستگاه هرمنوتیک شمارش شده اند در مورد قرآن نیز وجود دارد.

برای نمونه ظاهر برخی آیات قرآن ناسازگار با عقل و براهین عقلی است و باید به گونه ای تفسیر شود که سازگار گردد. مانند «یدالله فوق ایدیهم»، «ثم استوی علی العرش»، «وجوه یومئذ ناضرة. الی ربها ناضرة»، «لیغفرلک الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخر... و...».

آیاتی از قرآن با یکدیگر ناسازگارند و این ناسازگاری ظاهری است مثل: ناسازگاری آیات «یدالله فوق ایدیهم»، «الرحمن علی العرش استوی»، «کل شیء هالک الا وجهه» با آیه شریفه «لیس کمثله شیء» و مانند: ناسازگاری آیاتی که مؤید دیدگاه تکامل است با آیاتی که مؤید نظریه ثبات انواع است.

افزون بر این، ملاکها و معیارهایی که برای رفع ناسازگاری آیات با یکدیگر و آیات با عقل و علم در تفاسیر و کتابهای اصول فقه وجود دارد نشان می دهد که این مشکل در مورد آیات قرآنی نیز وجود دارد.

نتیجه: دیدگاه نخست که نشان از وابستگی شدید، یا به عبارت بهتر خودبستگی در برابر دانش های غربی دارد از آن جهت که اختلافات فلاسفه غربی در مبانی را نادیده گرفته است و به طرح مباحثی پرداخته که برخی از آن مباحث با برخی از مبانی ناسازگار است، نمی تواند دیدگاهی پذیرفتنی به شمار آید. چنان که دیدگاه دوم نیز که حکایت از تنگ نظری و پوشاندن حقایق دارد به دلایلی که گفته شد در خور پذیرش نیست. بنابراین باید راه میانه را برگزید؛ راهی که نه نشان از دل بستگی داشته باشد، نه حکایت از تنگ نظری. بایستی تک تک مسائل هرمنوتیک را به بحث نشست و با توجه به مبانی و شرایط تفسیری مباحثی از هرمنوتیک را که در فهم بهینه آیات قرآنی تأثیرگذار هستند در تفسیر گنجانند و از آن عناصری که در هرمنوتیک متون ادبی کاربرد دارند، اما در مورد آیات قرآن به عنوان کلام الهی نه کلام بشری کاربرد ندارند گذر کرد.

با این نگاه، نخست نظری داریم به هرمنوتیک «اریک د. هرش» و همانندی ها و تفاوت های باورهای او با دیدگاه های قرآن پژوهان و مفسران.

یکی از محورهای اصلی هرمنوتیک هرش که در راستای دفاع از هرمنوتیک رمانتیک و نقد هرمنوتیک های دیگر و گادامر شکل گرفته است بحث کارکردهای متن است. در این محور مسائلی چون فهم، تفسیر، قضاوت و نقد و تفاوت این کارکردها در متن مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

پیش از آن که نظریات هرش را در این زمینه بیان کنیم شایسته است برای شناخت بهتر باورهای او نخست نگاهی گذرا به دیدگاه های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر و گادامر داشته باشیم.

فهم در هرمنوتیک رمانتیک

هرمنوتیک در طول تاریخ، در حوزه های گوناگونی کارآیی و کارآمدی خود را نشان داده است و در نتیجه معانی متفاوتی به خود گرفته است. در نخستین دوره، قلمرو این علم، کتاب مقدس بود و معنای آن تفسیر کتاب مقدس معرفی شد، هرچند بیشتر در حکم روش شناسی تأویل بود. با گذشت ایام، حوزه هرمنوتیک گسترش یافت و متون نامقدسی که کاملاً رمزی و مبهم بودند در قلمرو آن قرار گرفتند. ۱۵

در دومین مرحله یا دوره، ثابت شد که روش های تأویل کتاب مقدس با روش های تأویلی سایر متون همخوان است و می توان از روش های هر یک برای تأویل دیگری سود برد. برای نمونه در عصر عقل گرایی، اسپینوزا فیلسوف ناراضی یهودی بر این باور بود: «معیار تفسیر کتاب مقدس تنها آن نور عقلی می تواند باشد که همه در آن سهیم اند» تا آنجا که بولتمان نیز در قرن بیستم می گوید: کتاب مقدس نیز تابع همان شرایط فهم است؛ همان اصول لغوی و تاریخی که برای هر کتاب دیگری به کار خواهد رفت. ۱۶

پس از این دو مرحله، شلایرماخر که از کانت و اسپینوزا و دیگر فلاسفه روشنفکر غربی متأثر بود علم هرمنوتیک را به مرحله جدیدی کشاند و آن را به منزله علم فهم زبانی خواند. ماخر در پی آن بود که علم هرمنوتیکی را که پیش از او به منزله انبوهی از قواعد شناخته می شد نظام مند و قانون مند سازد و از آن علمی بسازد که شرایط فهم در هر نوع گفت و گویی را وصف نماید.

هرمنوتیک شلایرماخر با روشها و ضوابط خاص خود می خواست از بدفهمی جلوگیری کند ۱۷ به همین جهت است که در نگاه شلایرماخر هرمنوتیک به فن فهم تبدیل می شود. ۱۸ و نظریه فهم شناخته می شود و پرسش کلی و اساسی هرمنوتیک او چنین می شود: «چگونه همه گفته ها یا هر گفته ای چه ملفوظ و چه مکتوب، واقعاً فهمیده می شود؟» شلایرماخر در پاسخ به این سؤال نخست درباره خود فهم سخن می گوید و سپس قواعد و قوانینی را که فهم بر اساس آنها عمل می کند نشان می دهد. او فهم را دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف متن می داند و بر این اعتقادات که عمل فهم، عکس تصنیف است، چه اینکه فهم از بیان پایان یافته و ثابت آغاز می شود و به حیات ذهنی که بیان از آن برخاسته است باز می گردد. گوینده یا نویسنده جمله ای می سازد و مخاطب در ساختارهای آن جمله و آن تفکر رخنه می کند و با این عملیات در واقع دو کار انجام می دهد:

۱. هرمنوتیک دستوری ۲. هرمنوتیک فنی. و با این هرمنوتیک دو سویه، فهم عمل می کند اما از این دو فهم که یکی فهم در زبان نامیده می شود و دیگری فهم گوینده است و در این راستا زبان به عنوان کلیدی برای رسیدن به «فهم در گوینده» عمل می کند. در پایان شلایرماخر نتیجه می گیرد: تأویل از فهم و فهم از تأویل ناگزیر است. هر چند به احتمال زیاد مقصود او از این تأویل آن تأویلی نیست که در قالب الفاظ و واژگان درآید تا در نتیجه دیدگاه های او با دیدگاه گادامر همخوان نماید.

فهم در هرمنوتیک دیلتای

در هرمنوتیک دیلتای، علم هرمنوتیک به عنوان مبنای روش شناختی برای علوم انسانی معرفی شده، او در این علم، دانش مضبوط بنیادینی را می دید که صلاحیت مبنای قرار گرفتن برای تمام علوم انسانی را دارا بود. در این تعریف، علم

هرمنوتیک از جریان ذهنی فهم بحث می کند، چه اینکه دیلتای تنها در صورتی علمی را در شمار علوم انسانی می آورد که موضوع شناخت آن از طریق راهبردی مبتنی بر نسبت نظام مند میان تجربه یا زندگی و بیان و فهم برای ما قابل فهم شود. ۱۹

بر این اساس دیلتای کوشید فهم را قوه ای در انسان بشمارد که از طریق آن زندگی با زندگی روبه رو می شود. این فهم به آن سطح عمیق تر دریافت و شناخت برمی گشت که درک تصویر، شعر، یا امر واقعی - اجتماعی، اقتصادی یا روان شناختی - بسی بیش از فهم داده ای تنها را دربرداشت، یعنی فهم عبارت بود از فهم «بیان» «حقایق درونی» و نهایتاً «بیان» خود زندگی.

در همین راستا دیلتای حوزه علم هرمنوتیک را علوم انسانی می داند نه علوم طبیعی، زیرا به نظر او میان فهم و توصیف فرق است؛ فهم فقط در مورد علوم انسانی و توصیف، تنها در علوم طبیعی معنی می یابد. در نتیجه به نظر دیلتای بایستی میان تأویل و توصیف یا تبیین تفاوت گذاشت؛ ۲۰ تأویلی که از فهم گریزی ندارد روش بررسی علوم انسانی و اجتماعی است، اما توصیف یا تبیین، ویژه علوم طبیعی هستند، علوم فیزیکی و طبیعی متوجه داده های عینی هستند و با آگاهی و تأویل و فهم کاری ندارند. بنابراین در هرمنوتیک دیلتای نیز تأویل وابسته است به زبان و زمینه دلالت های متن و موقعیت فکری ویژه مؤلف.

فهم و تأویل در هرمنوتیک نوین (هایدگر)

برداشت هایدگر از فهم با همه برداشتهای پیشینیان او از فهم تفاوت دارد. در هرمنوتیک هایدگر، دانش هرمنوتیک همان نظریه فهم است، اما فهم در اصطلاح او معنای خاصی دارد. هایدگر در پی کاوش فلسفی در خصوص خصلت و شرایط لازم برای هرگونه فهم است و فهم را این گونه تعریف می کند:

فهم عبارت است از قدرت درک امکان های خود شخص برای هستی و در متن زیست جهانی که خود آدمی در آن زندگی می کند. فهم، استعداد یا قوه خاصی برای احساس موقعیت شخص دیگر نیست و هم چنین قوه ای برای درک معنای «بیان زندگی» در سطحی عمیق تر. فهم چیزی تصور نمی شود که بشود آن را تصاحب کرد، بلکه دقیقاً حالت یا جزء جدایی ناپذیر دازاین «هستی - در - جهان» است. فهم، هویتی موجود در این جهان نیست، بلکه دقیقاً ساختاری در هستی است که ممارست بالفعل فهم در سطحی تجربی را ممکن می سازد. فهم اساس هر تأویل است؛ فهم با وجود آدمی هم ریشه و هم پیوند است و در هر عمل تأویل نیز حاضر است.

بدین ترتیب فهم به لحاظ هستی شناختی، بنیادی و مقدم بر هر فعل وجود است. جنبه دوم فهم در این امر واقع قرار دارد که فهم همواره با آینده مرتبط است؛ این جنبه فهم همان خصلت فرافکنی (Entwilly Fscharakter) آن است، اما فرافکنی باید اساسی داشته باشد. از این رو فهم با موقعیت آدمی (Befindli fschkeit) مربوط می شود، اما ذات فهم در درک صرف موقعیت آدمی نهفته نیست، بلکه در افشای امکان های تحقق یافته برای وجود در بطن افق جایگاه آدمی در جهان نهفته است. هایدگر برای این جنبه از فهم، از اصطلاح «Existenzialitat» (وجودیت) استفاده می کند. «البته این فهم ما بعد الطبیعی و مافوق وجود انسانی نیست، این فهم از وجود انسان جدایی ناپذیر است، این

فهم عمل ذهنی نیست، بلکه عمل هستی شناختی است. به همین جهت فهم اساس زبان و تأویل است و تأویل عبارت است از صراحت بخشیدن به فهم. ۲۱

فهم و تأویل در هرمنوتیک گادامر

فهم در هرمنوتیک گادامر مانند هرمنوتیک هایدرگر، کانون بحث هرمنوتیک خواننده می شود. به اعتقاد گادامر هرمنوتیک نه به علم یا قواعد تأویل متن اشاره دارد و نه به روش شناسی برای علوم انسانی که دیلتای مدعی آن بود، بلکه «هرمنوتیک به مثابه کنشی فلسفی است که مسئله مرکزی اش این است: چگونه فهم ممکن می شود؟» ۲۲ خود فهم چیست؟

گادامر نیز مانند هایدرگر فهم را فعلی تاریخی می خواند به این معنی که یک متن تنها وقتی فهمیده می شود که به شیوه های گوناگون و بر حسب مقتضیات زمانی فهمیده شود. از این جهت فهم همواره با زمان حال در ارتباط است و امکان فهم بیرون از تاریخ وجود ندارد. مفسر برای خود فهم امروزی دارد و نمی تواند و نباید خود را از این فهم جدا کند و به تفسیر متن با فهمی دیروزی اقدام کند، که اگر چنین کند و در نتیجه از اعتبار عینی تأویلات سخن بگوید به نظر گادامر ساده اندیشی کرده است. ۲۳

در هرمنوتیک گادامر هستی که به فهم در می آید زبان است، به همین جهت او فهم و تأویل را در نهایت یک چیز می داند و فرایند فهم را فرایندی زبانی و تأویلی نشان می دهد. او خود در این باره می نویسد:

«ما تشخیص اهمیت نظام مند سرشت زبانی گفت و گو در هر شکلی از فهم را مدیون رمانتیسم آلمانی هستیم؛ این آیین به ما آموخته است که فهم و تأویل در نهایت یک چیز هستند.» ۲۴

نتیجه آن که در نگاه گادامر تجزیه و تفکیک فهم از تأویل، تنها یک تصور انتزاعی است. فهم و شناخت بیرون از زبان و تأویل امکان پذیر نیست.

در هرمنوتیک گادامر که به آن «تاریخی گری ریشه ای» نیز اطلاق می شود فهم سه سویه دارد، هر چند این سه سویه به نظر گادامر از یکدیگر جدا نیستند. ۱. مهارت کاربردی ۲. مهارت فهمی ۳. مهارت تشریحی.

اما در هرمنوتیک رمانتیک، مهارت کاربردی سویه سوم فهم خواننده نشده است و هرش نیز که هرمنوتیک رمانتیک را باور دارد به این مهارت توجهی ندارد.

در هرمنوتیک گادامر دو جهت برای نشان دادن فهم هرمنوتیک به عنوان یک پدیده زبانی وجود دارد:

جهت اول: توصیف گادامر از فهم هرمنوتیکی با تحلیل پدیده «گفت و گو» آغاز می شود؛ به باور او فهم همواره شکلی از گفت و گو است؛ رخدادی زبانی که ارتباط در آن تحقق می یابد.

جهت دوم: سنت فرهنگی (ادبی، سیاسی، قضایی و...) خود عمدتاً در هیئت زبان (به مفهوم گسترده کلمه) و بیشتر به صورت متون مکتوب وجود دارد. تفسیر این متون یعنی ورود به گفت و گو با آنها. پس فهم در فضای زبان رخ

می دهد و مشخصه آن همان چیزی است که گادامر آن را زبان مندی نامیده است. ۲۵

فهم و تفسیر در هرمنوتیک هرش

اندیشه های هرمنوتیکی هرش به طور معمول پس از هایدگر و گادامر مورد بحث و بررسی و گاه نقد قرار می گیرد، هر چند او از جهت فکری پیرو و وابسته به هرمنوتیک رمانتیک و به ویژه هرمنوتیک دیلتای معرفی شده و به عنوان نظریه پرداز و سخنگوی این هرمنوتیک شناخته می شود.

هرمنوتیک هرش از آن رو که در برابر هرمنوتیک هایدگر و گادامر قرار گرفته و هرش کوشیده است اندیشه این دو متفکر برجسته را نقد کند از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

از بزرگ ترین چالش هایی که میان هرمنوتیک هرش از یک سو و هرمنوتیک هایدگر و گادامر از سوی دیگر رخ داده است چالش مسأله فهم، تفسیر، قضاوت و نقد است.

برای شناخت نظریه هرش درباره فهم و تفسیر، ناگزیر بایستی نخست نگاهی هر چند کوتاه به اصطلاحات هرمنوتیک هرش داشته باشیم.

در اندیشه هرش هر متن ادبی، یک معنی دارد و یک دلالت یا مصداق. بر این اساس، یک متن ادبی چهار کارکرد خواهد داشت:

۱. فهم ۲. تأویل و به ترجمه برخی تفسیر ۳. داوری ۴. نقد ۲۶.

موضوع دو کارکرد فهم و تفسیر، معنی است، و موضوع دو کارکرد دیگر، دلالت.

هرش واژه فهم را برای «مهارت فهمی» به کار می برد و اصطلاح تفسیر را برای «مهارت تشریحی» او در آمیختن این دو کارکرد را اشتباه بزرگ و نابخشودنی هایدگر و گادامر می داند.

موضوع مهارت فهمی و تشریحی، معنی است و مقصود هرش از معنی همان معنای لغوی جمله ها و واژگان متن است که مقصود و مراد نویسنده است:

«هر چیزی که شخص قصد کرده آن را توسط دنباله ای از نشانه های زبان شناختی انتقال دهد چیزی است که می تواند به وسیله آن نشانه های زبان شناختی به دیگران انتقال یافته یا اشتراکی گردد.» (۲۷)

تفاوت مهارت فهمی با تشریحی آن است که در مهارت فهمی مفسر به ساختن معنای متن بر حسب خود متن اشاره می کند. ۲۸ و از شناخت مؤلف نیز در فهم بهینه متن سود می برد. در مهارت فهمی هدف مفسر شناخت شالوده معنایی متن بر اساس اصطلاحات و واژگان و راهنمای معنایی خود متن است؛ گونه ای تفسیر متن به متن ۲۹ پس از آن که مفسر به فهم رسید و معانی واژگان را که مقصود گوینده و مؤلف است دریافت، اگر بخواهد آنچه را فهمیده و دریافته است شرح، توضیح و توصیف کند از حوزه فهم خارج و به قلمرو تفسیر یا تأویل وارد خواهد شد.

در مرحله تفسیر، مفسر از اصطلاحات و واژگانی بیشتری سود می برد و خود را محدود به اصطلاحات و توضیح متن بر اساس واژه ها و اصطلاحات متن نمی کند، او در پی آن است که فهم خود را از متن برای دیگران و به زبان آنان بیان کند هر چند در این راه ناگزیر باشد از واژگانی سود برد که در متن موجود نیست. به همین جهت است که هرش معتقد

است آنچه به هنگام اظهار نظر عملی نوشته می شود تفسیر است نه فهم، زیرا به اعتقاد هرش فهم همیشه با عبارات متن صورت می گیرد، اما تفسیر و توضیح آن متن با عبارات مفسر.

در مرحله مهارت تشریحی اختلاف تفاسیر و تأویل ها بروز و ظهور می یابد، اما فهم معنای متن نزد همه یکسان است. همه مفسران به یک گونه و یک شکل به نیت مؤلف و معنای نهایی متن دست می یابند و اختلاف آنها در ناحیه مهارت تشریحی است. مفسران از آن جهت که به اصطلاحات متن پایبند نیستند و از واژگان دیگری بهره می برند به هنگام توضیح فهم خود از متن با یکدیگر اختلاف پیدا می کنند. اما حتی این تفاسیر نیز به باور هرش ضرورتاً با یکدیگر ناسازگار نمی نمایند، زیرا «همه تفاسیر در عین اختلافاتی که دارند از یک پیش فرض برخوردارند و آن فهم مشترک از متن است.» (۳۰)

در نظرگاه هرش مخاطب متن و آن کسی که متن را فهمیده و به مقاصد نویسنده و مؤلف دست یافته است برای آن که فهم خود را تفسیر کند بایستی نخست دو ویژگی معنی را احراز کند، زیرا هر معنی آن گاه قابل تفسیر است که دو ویژگی داشته باشد: ۱. قابلیت بازتولید ۲. قابلیت تعین. هرش در این باره می نویسد:

«قابلیت بازتولید، خاصیتی از معنای لفظ است که تفسیر را ممکن می سازد، اگر معنی قابل بازتولید نبود، تحقق آن توسط شخص دیگر و در نتیجه فهم و تفسیر آن ناممکن می شد. از سوی دیگر، قابلیت تعین، خاصیتی از معنی است که حضورش به جهت آن که اصولاً چیزی برای بازتولید وجود داشته باشد ضروری است. قابلیت تعین، صفت ضروری هرگونه معنای اشتراک پذیر است، زیرا در عدم تعین، با امر نامعین نمی توان شریک شد. اگر معنی نامعین باشد نه محدوده ای دارد و نه هویتی ثابت، و در این صورت نمی تواند با معنایی که در ذهن شخص دیگری وجود دارد مطابق و یکسان باشد.» (۳۱)

البته این ویژگی دوم به این معنی نیست که معنی قطعی یا دقیق باشد، چه اینکه در هرمنوتیک هرش معنی می تواند معین و درعین حال مبهم باشد؛ در این هرمنوتیک تعین معنی شرط و پیش فرض ویژگی اول معنی، یعنی بازتولید است. اگر معنی معین نباشد مخاطب متن نمی تواند باز تولیدی داشته باشد و نمی تواند آن معنایی که مؤلف قصد کرده تصور کند. بنابراین بازتولید معنی آن گاه امکان پذیر است که قابلیت تعین را مفروض بگیریم، و از آن سو قابلیت تعین نیز وقتی است که معنی قابلیت بازتولید را داشته باشد، چه اینکه خود هرش در عبارت بالا تصریح دارد که «قابلیت تعین، صفت ضروری هرگونه معنای اشتراک پذیر است، زیرا در عدم تعین با امر نامعین نمی توان شریک شد.» (۳۲)

به اعتقاد هرش، آمیزش مهارت فهمی و تشریحی و یا یکی دانستن فهم و تفسیر در هرمنوتیک گادامر برای گادامر چالش هایی ساخته است که رهایی او از آن به سادگی امکان پذیر نمی نماید، چه اینکه به باور گادامر فهم و تفسیر هر دو تاریخی هستند، بنابراین او نمی تواند به جدایی مهارت فهمی از مهارت تشریحی حکم کند:

«آمیزش دیالکتیکی مهارت فهمی و تشریحی توسط گادامر او را با تضادها و مشکلات منطقی روبرو می سازد، تلاش برای محو این تمایز، حتی در برابر ساده ترین پرسشها به مشکلات خجالت بار منطقی می انجامد؛ پرسشهایی چون: شارح پیش از پرداختن به شرح و توضیح خویش چه چیز را می فهمد؟ دشواری گادامر در مواجهه با این سؤال زمانی

کاملاً آشکار می‌گردد که او به توصیف فرایند تفسیر می‌پردازد؛ او نمی‌تواند بگوید که مفسر، معنای اصلی و اولیه متن را می‌فهمد، زیرا این مترادف ندیده گرفتن تاریخ مندی فهم است. از طرف دیگر نمی‌تواند بگوید که مفسر شرح و توضیح بعدی خود را می‌فهمد، زیرا چنین گفته‌ای به روشنی مهمل و بی‌معنی است.» (۳۳)

در هرمنوتیک هرش، یک متن افزون بر معنی که موضوع دو کارکرد فهم و تفسیر است، دلالت نیز دارد و به تعبیر پالمر متن یک «معنای لفظی» دارد و یک «معنی داشتنی» یا «معنی داری»؛ مقصود از معنای لفظی آن چیزی است که با تحلیل لغوی دقیق قابل دست‌یابی است، و مراد از معنی داری، آن معنایی است که متن امروزه برای ما دارد.

به باور هرش از بزرگ‌ترین اشتباهات گادامر آن است که او این دو قلمرو را یکی دانسته و در نتیجه نتوانسته ضرورت ارزیابی مجدد گذشته توسط حال را که از نیازها و علایق جدید نشأت می‌گیرد از نیاز به فهم جداگانه در اعصار گذشته بازشناسد. همین عامل سبب شده گذشته برای همیشه در هرمنوتیک گادامر ناپدید گردد و اگر هم بخواهد پدیدار گردد بایستی به میانجی و دیدگاه مخدوش (زمان) حالی قابل درک شود که خود همیشه در حال دگرگونی است.

در اندیشه هرش حوزه هرمنوتیک محدود به معنای متن است و معنی داری یا معنی داشتن و به تعبیر برخی دلالت و مصداق از قلمرو هرمنوتیک خارج است، در نتیجه از چهار کارکرد یک متن، آن کارکردهایی در قلمرو هرمنوتیک می‌گنجد که موضوع آنها معنای لفظی متن است، اما کارکردهای دیگر متن مانند قضاوت و نقد که دلالت، موضوع آنها است از حوزه هرمنوتیک بیرون هستند. قضاوت یعنی سنجیدن متنی با مسائل و دانسته‌های خارج از متن، و نقد یعنی شرح دقیق و نظری نتایجی که در یک عملیات ذهنی و با عنوان قضاوت به دست آمده است. به عبارت دیگر همان نسبت میان فهم و توضیح و تفسیر میان قضاوت و نقد نیز وجود دارد و چنان که در مورد مهارت فهمی و تشریحی، یک فهم است با تفسیرهای متفاوت، در کارکرد قضاوت و نقد نیز یک قضاوت است با نقدهای متعدد و متفاوت.

هرمنوتیک هرش در نگاه قرآن پژوهان

اصطلاحاتی چون فهم، تفسیر یا تأویل، قضاوت، نقد، معنی و دلالت از جمله واژه‌های پرکاربرد در هرمنوتیک رمانتیک و جدید است. این اصطلاحات در تفاسیر و منابع قرآن پژوهی ما نیز فراوان مورد استفاده قرار می‌گیرد هر چند معنی و کاربرد این اصطلاحات در هرمنوتیک و تفسیر از جهاتی با هم مشترکند و از جهاتی متفاوت.

پیش از آن که به تفاوتها و همانندی‌های معنایی و کاربردی این اصطلاحات در فرهنگ قرآنی و تفسیر با هرمنوتیک بنشینیم، شایسته است نخست نگاهی هر چند کوتاه به این اصطلاحات در تفاسیر داشته باشیم، البته ممکن است ضرورت روشن ساختن هر چه بیشتر بحث و برجسته شدن نقاط اختلاف و اشتراک، ما را ناگزیر از طرح مسائل و مباحثی پیرامون اصطلاحات کند که با تعریف آن واژه‌ها در ارتباط باشد و به نگاه بهتر و عمیق‌تر خواننده به قلمرو این بحث یاری رساند.

تعریف فهم

واژه فهم در تفاسیر و منابع قرآنی بسیار به کار رفته است، گاه در تفاسیر از امکان فهم آیات قرآن بحث شده است و گاه از شرایط و قواعد فهم و... .

علامه طباطبایی فهم را مانند ظن، شعور، ذکر، عرفان و... از انواع ادراک می خواند و در تعریف آن می نویسد:

«الفهم نوع انفعال للذهن عن الخارج عنه بانتقاش الصورة فيه.»^{۳۴}

عبدالجبار زایر در تعریف فهم می نویسد:

«الفهم معناه الألفه مع الشيء، فتقع به المعرفة بالقلب، فهو تصور عميق للمعنى من لفظ المخاطب عند السماع او الإشارة. و قيل: ادراك خفي دقيق، فهو أخص من العلم، بمعنى علم يعتمد على شيء، لذا لا يصح ان يوصف به الله تعالى، لأنّ

الادراك في الفهم متفاوت.»^{۳۵}

امکان فهم آیات وحی

دیدگاه های گوناگونی درباره امکان فهم قرآن در میان قرآن پژوهان و مفسران وجود دارد، از جمله:

دیدگاه نخست: عده ای از محدثین، فهم آیات را ویژه «من خوطب به» می دانند و غیر ایشان را از فهم آیات ناتوان نشان می دهند. این گروه برای اثبات باور خویش به روایاتی استناد می کنند که مضمون آنها این ویژگی را می رساند.^{۳۶}

در پاسخ از این دیدگاه، گروهی از قرآن پژوهان، این روایات را بر فرض درستی سند و دلالت درباره فهم بهینه قرآن و یا فهم قرآن به گونه ای که حق قرآن ادا شود می دانند، و معرفت ظاهر و باطن، ناسخ و منسوخ قرآن و... را نیز از همین گونه فهم به شمار می آورند.^{۳۷}

دیدگاه دوم: گروهی از قرآن پژوهان آیات را به دو دسته تقسیم می کنند؛ آیات متشابه و آیات محکم. به باور این گروه آیات محکم قرآن برای تمامی مسلمانان قابل فهم است، اما آیات متشابه قرآن به چند دسته تقسیم می شوند: الف. آیاتی که همه توانایی فهم آن را دارند. ب. آیاتی که برای افراد خاص قابل فهم است.

ج. آیاتی که برای هیچ کس در خور فهم نیست.^{۳۸}

دیدگاه سوم: به باور بسیاری از قرآن پژوهان و مفسران، تمامی آیات قرآن، چه محکم و چه متشابه، همگی قابل فهم هستند و هیچ آیه ای را نمی توان در قرآن یافت که به فهم در نیاید.

علامه طباطبایی می نویسد:

«وليس بين آيات القرآن (و هي بضع آلاف آية) آية واحدة ذات اغلاق و تعقيد في مفهومها، بحيث يتحير الذهن في فهم معناها، و كيف □ و هو افصح الكلام، و من شرط الفصاحة خلو الكلام عن الاغلاق و التعقيد، حتى أن الآيات

المعدودة من متشابه القرآن كالآيات المنسوخة و غيرها في غاية الوضوح من جهة المفهوم.»^{۳۹}

آیت الله خوینی نیز که از شمار قرآن پژوهانی است که فهم آیات را محدود به افراد خاصی نمی داند، در این باره می نویسد:

«لَشَكِّ أَنْ النَّبِيَّ لَمْ يَخْتَرِ لِنَفْسِهِ طَرِيقَةً خَاصَةً لِإِفْهَامِ مَقْصَدِهِ، وَ أَنَّ كَلَّمَ بِمَا أَلْفَوْهُ مِنْ طَرَائِقِ التَّفْهِيمِ وَ التَّكَلُّمِ، وَ أَنَّ اتَى بِالْقُرْآنِ لِيَفْهَمُوا مَعَانِيَهُ وَ لِيَتَدَبَّرُوا آيَاتِهِ فَيَأْتَمُرُوا بِأَوَامِرِهِ وَ يَزِدُّجُرُوا بِزَوَاجِرِهِ.» ۴۰

این گروه برای اثبات اندیشه خود از عقل و نقل سود می برند؛ از آن جمله به فهم نیامدن آیات را ناسازگار با صفات قرآن می شمارند؛ صفاتی چون «هدی»، «نور»، «مبین» ۴۱ و... و آیه زیر را نشان دهنده قابل فهم بودن تمام آیات می خوانند: ۴۲

«أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء/۸۲)

اقسام فهم

بسیاری از مفسران و قرآن پژوهان، فهم قرآن را به فهم عادی و عرفی و فهم عالمانه و آگاهانه تقسیم می کنند. به باور این گروه، برخی از معارف الهی که در قالب الفاظ بر قلب پیامبر نازل شده است از آن جهت که در قلمرو حس و تجربه و ماده قرار نمی گیرد، عوام از آنها برداشتی سطحی و مادی دارند، و به گونه ای آیات را می فهمند که با اراده الهی ناسازگار است. در برابر این گروه که اکثریت را تشکیل می دهند، عده ای که با مبانی و شرایط فهم قرآن آشنا هستند آیات را به گونه ای دیگر می فهمند. برای نمونه در مورد آیه شریفه «يَدَاللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» و «عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» تفاوت فاحشی میان برداشت و فهم عامیانه و عالمانه از آیه وجود دارد.

به باور حشویه و مشبّه و گروهی از اهل حدیث این برداشت و فهم عادی از آیات حجت است و نیاز به آشنایی با مبانی و شرایط تفسیر و توجه به قرائن مقامی و کلامی، چه آن قرائنی که همراه با جمله هستند و چه آن قرائنی که منفصل خوانده می شوند نیست؛ علامه طباطبایی می نویسد:

«در آنجا و در جای دیگر گفته ایم که ظاهر کلام، محدود در تشخیص فهم عادی جمله مورد نظر نیست، بلکه قرینه های مقامی و کلامی متصل و منفصل - مانند آیه ای که آیه دیگر را معنی می کند - تأثیر مهمی در شکل گیری ظاهر دارد، بویژه در کلام الهی که آیه ها بر یکدیگر استوارند و یکدیگر را تصدیق می کنند.» ۴۳

ایشان همچنین درباره اعتقاد حشویه و مشبّه می نویسد:

«و برخی از ایشان گفته اند: خدای در کلام خود با روش مرسوم ما و با ساختار و ترکیبی که زبان دانان ما می شناسند سخن گفته. پس هر که به خدا و پیامبر ایمان دارد جز پذیرش ظواهر بیانات دین و بسنده بر فهم عادی از آن ظواهر بر عهده او نیست، بدون آن که آنها را تأویل کند یا فهم خود را به موارد دیگر سرایت دهد. و این دیدگاه حشویه و مشبّه و گروهی از اصحاب حدیث است» ۴۴

هرچند علامه طباطبایی فهم را به عادی و غیرعادی تقسیم می کند، اما در باور ایشان فهم عادی و عرفی آیات، ما را از رسیدن به مقاصد الهی باز می دارد:

«تکیه بر آنچه بدان انس و عادت داریم در فهم آیات، مقاصد آن را پراکنده و فهم را نابسامان می سازد؛ مثلاً در مانند آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». و همین مسأله موجب شده که مردم به فهمها و مصداقهای ذهن آشنای خود در معنای آیات

بسنده نکنند.» ۴۵

پایان ناپذیری فهم

به باور مفسران و قرآن پژوهان که برگرفته از روایات معصومین (ع) است آیات قرآن افزون بر ظاهر، هفت بطن، یا بنابر برخی روایات هفتاد بطن دارد و این بطون مختلف و متعدد، فهمهای متعددی را می طلبند که اگر فهم واحد باشد تعدد بطون توجیهی نخواهد داشت. از سویی دیگر برخی از مفسران از برخی آیات چنین برداشت کرده اند که تمام دانشهای مورد نیاز بشر در آیات قرآنی نهفته است؛ در نتیجه ادعا کرده اند هزاران علم در آیات قرآن می توان یافت. این نتیجه گیری آنان را واداشته که با باور به تعدد فهم بگویند: هر آیه ای ۶۰۰۰۰ فهم دارد و آنچه از فهمها باقی می ماند بیشتر است از آنچه ما بدان رسیده ایم ۴۶ و این فهمهای متعدد نشان از معانی متعدد آیات قرآن دارد.

برای نمونه علامه طباطبایی قرآن را دارای معانی متعددی می داند که برخی از آنها در مرتبه بالاتری از معانی دیگر و برخی در مرتبه پایین تر هستند:

«اشتمال الآيات القرآنية على معانٍ مترتبة، بعضها فوق بعض، و بعضها تحت بعض، مما لا ينكره إلا من حرم نعمه التدبر». (۴۷)

زرکشی نیز پس از بحث گسترده در زمینه ظاهر و باطن ادعا می کند که میدان فهم آیات بسیار گسترده است و در پایان نتیجه می گیرد:

«علی ان فهم کلام الله تعالی لا غایة له». (۴۸)

تفسیر

واژه تفسیر دو معنی دارد: یک معنای لغوی و یک معنای اصطلاحی. در لغت این واژه را به ایضاح، تبیین، اظهار و کشف ترجمه کرده اند. و در اصطلاح با عبارتهای زیر تعریف شده است:

«بیان معانی الآيات القرآنية و الكشف عن مقاصدها و مداليلها». (۴۹)

«علم یبحث فیه عن احوال کلام الله المجید، من حیث دلالتہ علی مرادہ». (۵۰)

«علم یبحث فیه عن القرآن الکریم من حیث دلالتہ علی مراد الله تعالی بقدر الطاقۃ البشریة». (۵۱)

«التفسیر علم یعرف به فهم کتاب الله المنزل علی نبیہ محمد (ص)، و بیان معانیہ، و استخراج احکامه و حکمه». (۵۲)
«و هو علم نزول الآیة و سورتها و اقصیصها و الاشارات النازلة فیها، ثم ترتیب مکئیها و مدنیها و محکمها و متشابهها و ناسخها و منسوخها و خاصها و عامها و مطلقها و مقیدها و مجملها و مفسرها...». (۵۳)

رابطه فهم و تفسیر

در تفاسیر و متون قرآنی بحثی جداگانه با عنوان «رابطه فهم و تفسیر» یا هر عنوان مشابه دیگری که این بار معنایی را با خود داشته باشد وجود ندارد. بنابراین اگر بخواهیم به دیدگاه مفسران و قرآن پژوهان در این باره دست یابیم، ناگزیریم

از بررسی موارد کاربرد این دو واژه در فرهنگ قرآنی به نسبت آنها پی ببریم. بر این اساس آثار قرآنی را می توان به دو گروه تقسیم کرد:

دسته اول: از برخی نوشته ها چنین استفاده می شود که فهم و تفسیر دو حوزه جداگانه دارند، حوزه فهم معانی و مفاهیم آیات - و به تعبیر اصولیان، دلالت تصویری - است، اما قلمرو تفسیر فراتر از حوزه فهم است و مقاصد و مراد خداوند از آیات را شامل می گردد. بر اساس این نوشته ها تمام کسانی که با ادبیات عربی آشنا هستند می توانند مفاهیم و مقاصد آیات را بفهمند و آیه ای در قرآن نمی توان یافت که مفهوم نباشد:

«در میان آیات قرآن که چند هزار آیه است، آیه ای را نمی توان یافت که مفهوم آن بسته و پیچیده باشد به گونه ای که ذهن در فهم معنای آن سرگردان شود. چگونه □ حال آن که قرآن فصیح ترین سخن است و از شرطهای فصاحت، بستگی و پیچیدگی نداشتن کلام است. تا بدانجا که آیاتی که مشابه به شمار آمده اند نیز همانند آیات منسوخه و دیگر آیه ها در غایت وضوح مفهومی هستند.» (۵۴)

اما در برابر فهم، تفسیر آیات که مربوط به مقاصد و مرادات الهی است تنها از عهده کسانی ساخته است که شرایط تفسیر را دارا هستند. بنابراین دیدگاه، تفسیر، کلید فهم نیست و می توان آیات قرآن را فهمید بدون آن که از پیش، آیات را تفسیر کرده باشیم.

این برداشت از نسبت فهم و تفسیر از دیدگاه تمام کسانی که تفسیر را کشف القناع معرفی می کنند نیز استفاده می شود، چه اینکه بر اساس این تعریف، تفسیر در جایی است که یک امر پنهانی باشد و ما بخواهیم به کمک تفسیر، از آن امر مستور پرده برداریم. بنابراین آیاتی که در شمار ظواهر آیات قرآن هستند و حجت خوانده می شوند به فهم در می آیند و حمل واژگان این گونه آیات بر معنای ظاهری و مفهوم ظاهری آنها تفسیر خوانده نمی شود.

«و علی الجملة حمل اللفظ علی ظاهره بعد الفحص عن القرائن المتصلة و المنفصلة من الكتاب و السنة او الدلیل العقلی، لایعد من التفسیر بالرأی، بل و لا من التفسیر نفسه.» (۵۵)

بله از نگاه گروهی از قرآن پژوهان که فهم ظواهر آیات و حمل واژگان آیات ظاهر را بر معنای ظاهری آنها نیازمند نوعی از تفسیر می دانند، نمی توان نتیجه گرفت که فهم پیش از تفسیر نیز ممکن است، چه اینکه بر اساس باور این گروه، فهم ظاهر آیات نیز بدون تفسیر امکان پذیر نیست.

دسته دوم: در آثار برخی دیگر از قرآن پژوهان، تفسیر، کلید فهم آیات قرآن معرفی شده است و بدون تفسیر فهم امکان پذیر نیست:

«فالتفسیر کشف المغلق من المراد بلفظه، و اطلاق للمحتبس عن الفهم به.» (۵۶)

زرکشی نیز تفسیر را در فهم می خواند:

«هر که تفسیر ظاهر را استوار نکرده ادعای فهم اسرار قرآن کند، همانند کسی است که بگوید به بالای خانه رسیده

بی آن که از در گذشته باشد. ظاهر تفسیر به منزله فراگیری زبان است که برای فهم متن از آن گزیری نیست.» (۵۷)

شهید صدر نیز پس از تقسیم تفسیر به تفسیر ترتیبی و موضوعی، هدف تفسیر ترتیبی را فهم مدلول آیات می خواند:

«فالمنهج التجزيئي في التفسير حيث أنه كان يستهدف فهم مدلول اللفظ.» ۵۸

زرقانی نویسنده مناهل العرفان نیز با عنوان «فضل القرآن و الحاجة إليه» عمل به تعالیم قرآن را مشروط به فهم، و فهم را مشروط به تفسیر می داند:

«نهضة الافراد و الامم يمكن ان تكون صحيحة عن تجربة، و لاسهله متيسرة و لارائعه مدهشة، الا عن طريق الاسترشاد بتعاليم القرآن و نظمه الحكيمية، التي روعيت فيها جميع عناصر السعادة للنوع البشري على ما احاط به علم خالقه الحكيم، و يدهي ان العمل بهذه التعاليم لا يكون الا بعد فهم القرآن و تدبره و الوقوف على ما حوى من نصح و رشد، و الالهام بمبادئه عن طريق تلك القوة الهائلة التي يحملها اسلوبه البارع المعجز، و هذا لا يتحقق الا عن طريق الكشف و البيان لماتدلّ عليه الفاظ القرآن، و هو ما نسميه بعلم التفسير.» ۵۹

چنان که گفته شد از برخی نوشته ها استفاده می شود که فهم مقدم بر تفسیر است و از برخی دیگر چنین بر می آید که تفسیر مقدم بر فهم است، اما قراین و شواهدی در هر یک از این متون وجود دارد که نشانگر آن است که فهمی که مقدم بر تفسیر است آن فهم عرفی و عادی است، و فهمی که بدون تفسیر امکان پذیر نیست و تنها پس از تفسیر تحقق می یابد آن فهم عالمانه و روشمند است.

برای نمونه علامه طباطبایی پس از آن که ادعا می کند تمام آیات قرآن قابل فهم هستند و آیه ای در قرآن وجود ندارد که مفهوم نباشد، در چند صفحه بعد این فهم را فهم عرفی و عادی می خواند که متکی بر انس و عادت است و این فهم را مخلّ به رسیدن به مقاصد خداوند می خواند؛ چنان که در عبارتی پیش از این آورده شد. ۶۰

حتی می توان در مورد دسته اول از نوشته ها ادعا کرد که آنان که حمل آیات را بر ظاهر آیات نیز نیازمند تفسیر می دانند منکر فهم عادی و ابتدایی از آیات پیش از عملیات تفسیر نیستند.

افزون بر این شواهد و نشانه ها در دسته دوم نیز قراینی وجود دارد، مثلاً در همان جمله زرکشی «فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه و اطلاق للمحتبس عن الفهم به» آن فهمی نیازمند تفسیر دانسته شده که محبوس است، اما اگر فهم محبوس نباشد نیاز به تفسیر نیز نخواهد داشت.

در نوشته های شهید صدر نیز شواهدی وجود دارد که نشان می دهد مراد ایشان از فهمی که پس از تفسیر شکل می گیرد فهم عالمانه است. ایشان پس از آن جملاتی که نقل شد می نویسد:

«و من حيث أن فهم مدلول اللفظ كان في البدايةً مسيراً لعدد كبير من الناس...» ۶۱

فهم و تفسیر، شباهتها و فرقتها

۱. چنان که گفته شد فهم در تفسیر به فهم ابتدایی و نهایی و یا به تعبیری دیگر فهم عرفی و عادی و فهم عالمانه و روشمند تقسیم شده است. از این دو گونه فهم، آن فهمی که نتیجه فرایند تفسیر است و با ضوابط و شرایط خاصی شکل می گیرد در مورد تمام آیات قرآن حجّت است و معتبر، اما گونه دیگر فهم که پیش از تفسیر به دست می آید و از ضوابط و شرایطی پیروی نمی کند نسبت به تمام آیات حجّت نیست و تنها در برخی آیات قرآن - آن هم از نگاه برخی از مفسران - معتبر است.

در هرمنوتیک هرش نیز اصطلاح فهم، یکی از کارکردهای هر متن ادبی معرفی شده است و خود هرش این فهم را مهارت فهمی یا دقت فهمی می نامد.

آنچه در هرمنوتیک هرش فهم نامیده می شود، آن فهم ابتدایی و یا عرفی در نگاه مفسران نیست، چه اینکه فهم در هرمنوتیک هرش به عنوان یکی از کارکردهای اساسی هر متن ادبی، همان مهارت یا دقت فهمی است، و مهارت فهمی چنان که از نامش بر می آید نشان از تخصص و تبخّر مفسر و مخاطب در عملیات فهم دارد که تخصص و تبخّر نیز حکایت از روشمند بودن و ضابطه مند بودن عملیات فهم دارد. بنابراین فهم هرمنوتیکی هرش، تقریباً با فهم عالمانه که فرآیند تفسیر است یکی است. اینکه تقریباً یکی است، زیرا فهم نهایی بسیار عمیق تر و گسترده تر از فهم هرش است؛ در فهم نهایی مفسران اموری را در نظر می گیرند که آن امور در هرمنوتیک هرش اصلاً جای طرح ندارد، چه اینکه در باور هرش، قلمرو هرمنوتیک از نگاه درونی به متن فراتر نمی رود و مخاطب فهم نمی تواند از اطلاعات بیرونی خود در فهم متن استفاده کند، که اگر چنین کرد و متن را با دانسته ها و یافته های گوناگون مقایسه و بررسی کرد از محدوده هرمنوتیک فراتر رفته است و گام در مرحله قضاوت و نقد نهاده است.

۲. آنچه در هرمنوتیک هرش «مهارت فهمی» یا «دقت فهمی» نامیده شده است در نگاه مفسران قرآن «تفسیر» نام گرفته است، اما میان مهارت فهمی و تفسیر اصطلاحی شباهتها و تفاوتی وجود دارد. همانندی ها

۱. فهم و تفسیر هر دو در پی یافتن مقاصد و نیات گوینده و صاحب سخن هستند.

۲. موضوع در مهارت فهمی و تفسیر، واژگان و جملات تشکیل دهنده یک متن است، تا مخاطب متن و مفسر متن را به نیات متکلم رهنمون سازد.

۳. هرش نیز مانند مفسران بر این باور است که میان معنی با اراده و قصد متکلم رابطه است و معنای کلام نویسنده همان معنایی است که مؤلف خواهان انتقال آن است. «معنی امری است مربوط به آگاهی و نه کلمات»، «هر معنای لفظی یک نمونه ارادی است؛ نوعی معنای تمام و کمال که اراده (یا نیتی) در پس آن نهفته است.» (۶۲) تفاوتها

۱. در مهارت فهمی مورد نظر هرش، تنها یک شیوه برای فهم متن مورد استفاده قرار می گیرد و آن هم شیوه متن به متن است، که مخاطب با کمک واژگان و جملات یک متن به فهم جملات متن دست یازد و در فهم جملات متن از بیرون متن به متن ننگرد. که اگر مفسر یا مخاطب چنین کند و جملات را با توجه به دانسته ها و یافته های بیرون متنی بفهمد عملیات او هرمنوتیک نیست و مقایسه ای که او می خواهد میان جملات و دانش های خارج متن بکند قضاوت و نقد است، نه هرمنوتیک.

هرش خود درباره ضرورت فهم متن «برحسب خود متن» می نویسد:

«در واقع برای فهم هر کلامی فهم آن برحسب خودش، نه فقط خوب و مناسب، بلکه مطلقاً ضروری و حتمی است. طرح معانی یک متن در قالب مفاهیم متفاوت ممکن نیست، مگر آن که متن را قبلاً بر حسب مفاهیم خودش فهمیده باشیم.» ۶۳

همو در برابر کسانی که دست یابی به فهمی از یک متن بر حسب خودش را ناممکن می دانند و معتقدند متن را باید بر حسب مفاهیم خودمان بفهمیم می گوید:

«اصولاً اگر قرار است معنایی لفظی به متن نسبت داده شود، این معنی بایستی بر اساس خود متن تحلیل گردد.» ۶۴

در این شیوه فهم که هرش از آن سود می برد و می توانیم آن را فهم متن به متن بنامیم، هرش از قواعد و ضوابط خاصی تبعیت می کند، قواعدی که نشان از بحث سیاق، تناسب سوره ها و مباحث الفاظ در علم اصول و روان شناسی نویسنده و زمینه تاریخی کار او دارد.

در برابر هرش، بسیاری از مفسران و قرآن پژوهان - به جز علامه طباطبایی که تنها روش درست تفسیر را تفسیر قرآن به قرآن معرفی می کند و چون هرش معتقد است نخست باید متن را بر اساس متن تفسیر کرد و پس از آن آیه را با دانسته های بیرون متنی به مقایسه گرفت - در تفسیر آیات وحی از شیوه ها و روش های گوناگونی سود می برند که برخی از این روشها درون متنی و تعدادی بیرون متنی هستند.

تاریخ تفسیر و آثار برجای مانده تفسیری نشان می دهد که مفسران قرآن برای فهم مقاصد خداوند از شیوه ها و روش های متفاوت بهره جسته اند؛ روش هایی چون تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به روایات، تفسیر عقلی، تفسیر فلسفی، تفسیر ادبی، تفسیر علمی و ...

به باور بسیاری از مفسران دست یازیدن به مقاصد خداوند با یک شیوه تفسیری امکان پذیر نیست و بایستی با روشهای گوناگون به تفسیر آیات پرداخت؛ نمی توان تمام آیات قرآن را با شیوه مثلاً تفسیر متن به متن فهمید و مراد خداوند را دریافت، زیرا برخی از آیات قرآن هیچ گونه ناظری از دیگر آیات ندارند، و یا نمی توان تمامی آیات را به شیوه تفسیر روایی در خور فهم ساخت، چه اینکه روایات تفسیری بسیار محدود هستند و با این حال بسیاری از این گونه روایات از شرایط لازم برخوردار نیستند.

۲. تفاوت دیگر مهارت فهمی با تفسیر اصطلاحی، در ناحیه شرایط و ضوابطی است که مخاطب و مفسر یک متن باید داشته باشد.

دانشهایی که برای دریافت مراد خداوند لازم و ضروری هستند بسیار بیشتر و متنوع ترند از شرایطی که مفسر یک متن ادبی باید دارا باشد. مفسر یا مخاطب یک متن بشری متنی را در برابر خود می بیند که نتیجه تراوشات فکری هم نوع او است و اطلاعات و توان او محدود است؛ در نتیجه مفسر این متن در فهم متن، خود را نیازمند دانش های بسیار نمی بیند. برای نمونه مفسر یک متن حقوقی افزون بر شرایط عمومی فهم هر متن، بایستی با دانش حقوق آشنا باشد تا بتواند آن متن را بفهمد و تفسیر نماید، اما در مورد متون وحیانی به ویژه قرآن که کتاب هدایت، تبیان، موعظه، ذکر،

شفاء است و دنیایی از اطلاعات را در خود نهفته دارد، دانش های بسیاری لازم است دانش هایی چون لغت، نحو، صرف، بلاغت، اصول فقه، کلام، علوم قرآنی، انسان شناسی، علوم تجربی و انسانی و... .

۳. تفاوت دیگری که میان فهم در هرمنوتیک هرش با تفسیر اصطلاحی وجود دارد آن است که فهم به گفته هرش ساکت و خاموش است و تفسیر که توضیح موضوع فهم است و راج و زیاده گو است، اما در مورد تفسیر اصطلاحی چنین حکمی صادق نیست؛ تفسیر آیات وحی می تواند به تعبیر هرش ساکت و خاموش باشد و می تواند زیاده گو و راج باشد. کسی که می خواهد آیات را تفسیر کند می تواند تمام عملیات تفسیر را با تمام شرایط و ضوابط آن در ذهن انجام دهد و تفسیر او هیچ گونه نمود بیرونی نداشته باشد، هر چند مفسر می تواند آنچه از آیات دریافته است به صورت نوشتار و گفتار عرضه کند، اما کاربرد این واژه بیشتر درجایی است که مفسر یک متن آنچه را در ذهن خود پرورانده و به نقد و بررسی گذاشته است نمود خارجی دهد و به صورت نوشتاری یا گفتاری به دیگران عرض کند. بر این اساس مفسر به کسی گفته می شود که آنچه را از متن به عنوان مقاصد خداوند دریافته است در قالب نوشته یا سخنرانی بنمایاند.

۴. موضوع مهارت فهمی با موضوع تفسیر اصطلاحی نیز تفاوت دارد. موضوع مهارت فهمی - آن گونه که هرش مدعی است - معنای لفظی است و معنای لفظی یعنی «هر چیزی که شخص قصد کرده آن را توسط دنباله ای از نشانه های زبان شناختی انتقال دهد؛ چیزی است که می تواند به وسیله آن نشانه ای زبان شناختی به دیگران انتقال یافته یا اشتراکی گردد.» ۶۵ و موضوع تفسیر اصطلاحی آیات قرآن است. و آیات قرآن سه گونه دلالت دارد که در مواردی این سه دلالت بر یکدیگر منطبق هستند و در مواردی غیر منطبق. برخی آیات قرآن مدلول تصویری و تصدیقی و جدی آنها یکی است و در آیه ای از قرآن سه مدلول تصویری و تصدیقی و جدی با هم تفاوت دارند. از این سه گونه دلالت در اصطلاح مفسران از مدلول تصویری به معنای لفظی تعبیر می شود، اما به مدلول تصدیقی و جدی، معنای لفظی اطلاق نمی گردد. بنابراین نمی توان مانند هرش معنای الفاظ را مراد مؤلف دانست، بلکه الفاظ معنایی دارند که ممکن است آن معانی مقصود خداوند باشد یا نباشد.

۵. هرش بر خلاف گروهی از دانشمندان هرمنوتیک که قصد را نسبت به اثر، امری خارجی می دانند و در فهم متن به قصد معتقد نیستند، به قصد و نیت مؤلف معتقد است، اما در هرمنوتیک او فرض بر آن است که «معنای لفظی» یعنی همان قصدی که مؤلف با واژگان و جملات ابراز داشته معین است و واحد. در نتیجه فهمی که موضوع آن، معنی است معین و واحد خواهد بود. همه از یک متن و عبارتهای آن یک فهم دارند و تفاوت و اختلاف آنها از ناحیه توضیح و شرح آن چیزی است که از متن فهمیده اند. عبارتهای و جملاتی که مفسر یک متن در مقام تفسیر فهم ارائه می کند از آن جهت که همخوان با عبارتهای مفسر دیگر نیست، این توهم را برای مخاطبان به وجود می آورد که آنها چنان که در ناحیه توضیح با یکدیگر اختلاف دارند در ناحیه فهم نیز فهمهای متفاوتی از متن دارند، در صورتی که در واقع چنین چیزی نیست و همه از یک متن یک فهم دارند، اما در توضیح فهم چون از عبارتهایی غیر از عبارات کتاب سود

می برند با یکدیگر اختلاف پیدا می کنند. و اگر مخاطبان مفسران و تأویل کنندگان می توانستند به گونه ای دیگر - غیر از زبان به معنای خاص آن - به فهم مفسران دست یابند هیچ گونه اختلافی میان ایشان نمی یافتند. بر این اساس است که در نظریه قصدی گرایی، که هرش نیز از پیروان آن است فقط قصد و نیت مؤلف است که می تواند بنیانی برای داوری میان تعابیر ناسازگار از معنای متن باشد. ۶۶ چه اینکه هرش قصد را نسبت به اثر امر خارجی نمی داند، بلکه آن را امری ذاتی و درونی می خواند. ۶۷

در نگاه قرآن پژوهان و مفسران نیز اصل معنی به آن مفهومی که هرش به کار می برد، پذیرفته شده است، یعنی در فرهنگ قرآنی نیز خداوند از آیات قرآن قصد و نیتی دارد و اصولاً سخن گفتن به قصد تفهیم و تفهیم انجام می گیرد، اما تفاوت اساسی میان دیدگاه قرآن پژوهان و هرش، در آن است که به باور مفسران، معنی واحد و معین است، اما دارای لایه های بسیاری است که بر اساس برخی روایات این لایه ها هفت یا هفتاد لایه است، و مخاطبان قرآن می توانند با دارا بودن شرایط و ضوابط تفسیری و با به کار بستن آن قاعده ها و معیارها در تفسیر به لایه یا لایه هایی از آیات دست یابند، اما در نگاه هرش، متن تنها یک معنی دارد و این معنی لایه لایه نیست، آنچه را مفسر متن در قلمرو خود متن و با یک ساختمان روان شناختی که در هرمنوتیک رمانتیک ریشه دارد می فهمد همان قصد و مراد مؤلف است و در زمانها و مکانها و موقعیت های متفاوت دیگر، این قصد به همین شکل باقی است و هیچ تفاوتی نمی کند. در نگاه قرآن پژوهان آیات قرآن دارای معانی بسیاری هستند که با پیشرفت بشر در زمینه های مختلف، امکان یافتن آن معانی بیشتر و بیشتر می گردد، ولی تمام این معانی چه آنها که کشف شده و چه آنها که در آینده کشف می گردد همه در طول یکدیگرند نه در عرض یکدیگر، و گرنه بایستی با توجه به قصد و مراد خداوند، آن معانی که ناسازگار با معانی دیگر و قصد خداوند است مورد توجه و پذیرش قرار نگیرد.

کارکرد تفسیر

یکی دیگر از کارکردهای یک متن که در رتبه پس از کارکرد فهم قرارداد شده تفسیر و یا بنابر برخی ترجمه ها تأویل است. به باور هرش، مفسر یا مخاطب یک متن در مرحله نخست به فهم متن می نشیند و پس از فهم و دریافت مراد مؤلف آنچه را به فهم درآمده است توضیح و شرح می دهد.

در هرمنوتیک هرش، فهم یا مهارت فهمی همان تفسیر اصطلاحی است، بنابراین آنچه هرش به عنوان تفسیر یا تأویل، مرحله پس از فهم می انگارد نمی تواند تفسیر اصطلاحی در نگاه قرآن پژوهان باشد، چه اینکه تفسیر اصطلاحی کشف مراد خداوند است، در صورتی که تفسیر یا تأویل که کارکرد دوم یک متن خوانده شده است تنها همان توضیح و شرح همان چیزی است که مفسر از متن فهمیده است. بنابراین واژه تفسیر در نظر هرش به معنای توضیح و ایضاح و توصیف است و این معنی همان معنایی است که لغت شناسان برای واژه تفسیر بیان نموده اند. از این بحث می توان نتیجه گرفت که واژه تأویل نمی تواند مترادف خوبی برای Interpretation قرار گیرد - دست کم در این مورد که هرش از آن استفاده می کند - زیرا نه معنای لغوی تأویل و نه معنای اصطلاحی آن با این واژه همخوان نیست، مگر در صورتی که مانند برخی از مفسران تأویل را مترادف با تفسیر بدانیم.

نتیجه بحث دو کارکرد فهم و تفسیر

از آنچه تاکنون درباره مهارت فهمی و تفسیر اصطلاحی و تفاوتها و همانندی های این دو با یکدیگر گفته شد روشن است که مفسران قرآن نیز مانند هر شکارکرد فهم را عین کارکرد تفسیر نمی دانند. به باور قرآن پژوهان، مفسر قرآن می تواند آنچه را با تفسیر دریافته است به مرحله توضیح و تشریح و توصیف نرساند و هیچ گونه نوشته یا گفته ای عرضه نکند و موضوع تفسیر خود را در ذهن نگاه دارد، چنان که می تواند آنچه را از متن فهمیده است تفسیر کند، یعنی موضوع فهم را برای دیگران توضیح و تبیین نماید. بنابراین، دیدگاه مفسران با دیدگاه هر شکارخوانی بیشتری دارد تا با دیدگاه هایدگر و گادامر که فهم را همان تفسیر و تفسیر را همان فهم معرفی می کنند و یک کارکرد بیشتر برای متن ادبی معتقد نیستند.

البته این تلقی ما از نسبت فهم و تفسیر در نگاه هایدگر و گادامر، بیشتر از برداشتی که هر شکار از این دو واژه داشته شکل گرفته است، اما در حقیقت کاملاً روشن نیست که آن فهمی که گادامر عین زبان و تأویل می داند همان فهم و همان زبان و تأویلی باشد که در هرمنوتیک هر شکار مطرح است و یا دست کم از نظر نتیجه یکی باشد، و افزون بر این گادامر نیز بر این باور نیست که فهم و تفسیر یا تأویل از آغاز کار یکی هستند، بلکه او می گوید: «فهم و تأویل در نهایت یک چیز هستند» (۶۸) و جداسازی این دو از یکدیگر یک تصور انتزاعی است.

هر شکار با اشکالی که بر دیدگاه هرمنوتیک جدید و مسأله فهم و تفسیر گادامر می کند نشان می دهد که برداشت او از تأویل یا زبان در هرمنوتیک گادامر همان توضیح و توصیف موضوع فهم است؛ او می نویسد:

«تلاش برای فهم این تمایز (تمایز میان مهارت فهمی و مهارت تشریحی) حتی در برابر ساده ترین پرسشها به مشکلات خجالت بار منطقی می انجامد؛ پرسشهایی چون: شارح پیش از پرداختن به شرح و توضیح خویش چه چیز را می فهمد؟ دشواری گادامر در مواجهه با این پرسش زمانی کاملاً آشکار می گردد که او به توصیف فرایند تفسیر می پردازد؛ او نمی تواند بگوید که مفسر، معنای اصلی و اولیه متن را می فهمد، زیرا این مترادف ندیده گرفتن تاریخ مندی فهم است. از طرف دیگر او نمی تواند بگوید که مفسر شرح و توضیح بعدی خود را می فهمد، زیرا چنین گفته ای به روشنی مهمل و بی معنی است.» (۶۹)

اگر این برداشت هر شکار از دیدگاه گادامر درست باشد و فهم و تأویل یا زبان در هرمنوتیک گادامر همان فهم و همان تفسیر به معنای توضیح و شرح باشد، در این صورت اشکال هر شکار وارد است و گادامر و طرفداران او نمی توانند پاسخی بایسته ارائه نمایند، مگر آن که تاریخ مندی فهم را دست کم از نظر زمانی روشن تر کنند، مثلاً اگر بین تفسیر و فهم، فاصله ای چند دقیقه ای رخ دهد این با تاریخ مندی فهم ناسازگار است؟ دیگر اینکه چه فاصله ای از جهت زمان سبب تفاوت فهمها می گردد و مسأله تاریخ مندی فهم را پیش می آورد؟ ...

دقت کافی در هرمنوتیک گادامر و حتی هایدگر نشان می دهد که فهم مورد نظر گادامر و تأویل و زبان مورد توجه او با فهم و تأویل و زبان هرمنوتیک رمانتیک همخوانی ندارد، و نقد و بررسی دیدگاه گادامر و هایدگر با واژگان و

اصطلاحات متفاوت امکان پذیر نیست. تنها در صورتی می توان به نقد هرمنوتیک جدید نشست که مبانی این هرمنوتیک را بشناسیم و آنها را نقد کنیم و پس از آن حکم به تفکیک و یا عدم تفکیک فهم از تفسیر کنیم.

در هرمنوتیک هایدگر و گادامر، فهم، عملی ذهنی نیست، بلکه عمل هستی شناختی است، فهم، حالت یا جزء جدایی ناپذیر «دازاین» است، فهم، فعل تاریخی است، فهم یک متن به شیوه های گوناگون و بر حسب مقتضیات زمانی امکان پذیر است، فهم همواره با زمان حال در ارتباط است و امکان فهم بیرون از تاریخ وجود ندارد، مفسر نباید و نمی تواند خود را از این فهم جدا کند، فهم امروزی با فهم دیروزی متفاوت است و مفسر باید با فهم امروزی به سراغ متن برود. این فهم به باور گادامر یک پدیده زبانی است، چه اینکه اولاً: توصیف گادامر از فهم هرمنوتیکی با پدیده «گفت و گو» آغاز می شود و فهم همواره شکلی از گفت و گو است. ثانیاً: سنت فرهنگی (ادبی، سیاسی، قضایی و ...

(به طور عمده در هیئت زبان (به مفهوم وسیع کلمه) و بیشتر به صورت متون مکتوب است. ۷۰

زبان نیز در هرمنوتیک گادامر، اعم از آن چیزی است که ما زبان می شناسیم. تفسیر نیز تاریخ مند است، چه اینکه گادامر تفسیر را آمیختن افق معنایی مفسر و متن می داند، و چون افق معنایی مفسر را تابع شرایط و موقعیت زمان مفسر می خواند تفسیر را تاریخی می نامد. تفسیر ضرورتاً یک فرایند تاریخی است که طی آن معانی نهفته در فهم و معنای این فهم برای خودش پیوسته دقیق و روشن تر می گردد. از این رو تفسیر، تنها تکرار گذشته نیست، بلکه در معنایی حاضر و موجود مشارکت می کند. ۷۱

بنابراین فهم در هرمنوتیک گادامر آن فهم هرمنوتیک هرش نیست، چنان که زبان و تفسیری که گادامر از آن بحث می کند با تفسیر هرش منطبق نمی نماید.

نقد و داوری

در هرمنوتیک هرش افزون بر دو کارکرد فهم و تفسیر، دو کارکرد دیگر نیز برای هر متن ادبی داریم؛ نخست کارکرد قضاوت و دومی کارکرد نقد. به باور هرش موضوع دو کارکرد اول یعنی فهم و تفسیر، معنای لفظی است، اما موضوع دو کارکرد دوم یعنی قضاوت و نقد، دلالت یا به تعبیر برخی مصداق است. تفاوت این دو کارکرد اخیر در نگاه هرش درست مانند تفاوت فهم و تفسیر است. هرگاه بخواهیم متن را با اطلاعات و دانسته های بیرون از متن به مقایسه بگیریم و از سازگاری و ناسازگاری متن با آن دانسته ها سخن بگوییم در اینجا کارکرد قضاوت صورت می گیرد، مثلاً اگر سازگاری و ناسازگاری آیات قرآن با روایات، براهین عقلی و یافته ها و دانسته های قطعی علمی و ... را مورد بحث و بررسی قرار دهیم و این عملیات و این بحث و بررسی در ذهن انجام گیرد و در قالب گفتار و نوشتار نیاید کارکرد قضاوت تحقق یافته است، و اگر این مقایسه و فرایند قضاوت را برای دیگران تشریح و توضیح دهیم به کارکرد نقد رسیده ایم. به باور هرش این دو کارکرد اخیر، خارج از هرمنوتیک و یا فهم و تفسیر است و بنابر نتیجه ای که ما گرفته ایم خارج از تفسیر اصطلاحی قرار می گیرد.

در نگاه قرآن پژوهان این دو کارکرد نیز در راستای فهم مراد متکلم است و مفسران قرآن نیز در طول تاریخ تفسیر عملاً این گونه مباحث را در حوزه تفسیر اصطلاحی آورده اند، حتی برخی از تفاسیر قرآن نیز با توجه همین کارکردها نوشته

شده است؛ برای نمونه تفسیر فخررازی به عنوان یک تفسیر عقلی شناخته شده است، و یا تفسیر «الجواهر فی تفسیر القرآن» تألیف طنطاوی تفسیری علمی معرفی می شود و آن دسته از تفاسیری که نشان از گرایش خاصی ندارند نیز از شیوه تفسیر عقلی، علمی، عرفانی، فلسفی و... سود برده اند و آیات را از این زاویه ها به مقایسه گرفته اند. افزون بر این، از نظر عقلی نیز امکان پذیر نیست داوری و نقد را از محدوده تفسیر خارج بدانیم، چه اینکه هر مفسری که در پی آیات قرآنی است و می خواهد به مراد و مقصود خداوند برسد در همان مرحله تفسیر و به تعبیر هرش مهارت فهمی ناگزیر از توجه به دانسته ها و مباحثی است که در فهم آیات وحی تأثیرگذار است. بله در متون ادبی چنان که هرش مدعی است شاید بتوانیم قضاوت و نقد را خارج از حوزه هرمنوتیک بدانیم، اما در متون وحیانی که ریشه در علم الهی دارند و برای تمام زمانها و مکانها حجیت دارند نمی توان خود را خالی الذهن دانست و در عین حال ادعا کرد که نیت و قصد خداوند را دانسته ایم. اگر برای نمونه مفسری بخواهد آیه شریفه «ثم استوی علی العرش» را بفهمد و به مراد و مقصود خداوند پی ببرد ناگزیر بایستی از عقل خود سود ببرد و با این دانسته که خدا جسم نیست و در مکان و زمان نمی گنجد آیه را بفهمد، در غیر این صورت مفسر قطعاً به بیراهه خواهد رفت و آنچه را به عنوان مراد خداوند پنداشته است مقصود خدا نخواهد بود. چنان که در فهم آیه «الذی جعل لکم الأرض فراشاً» اگر مفسر به دانسته ها و یافته های علمی توجه نکند مانند مفسران پیشین آیه را ظاهر در ساکن بودن زمین می خواند.

هدف تاویل در نگاه هرش

هرمنوتیک کهن برای متن، معنای اصلی و نهایی باور داشت. بنا بر این نگرش، هر متنی که انسان نوشته باشد معنایی دارد که مراد ذهن مؤلف بوده است و کشف «نیت» مؤلف هر چند هم که کاری دشوار باشد ناممکن نیست. مارتین کلادنیوس صاحب نظر در فلسفه و الهیات مسیحی و نظریه های ادبی نیت مؤلف را هدف مخاطب متن و تاویلگر آن می دانست. ۷۲

شلایرماخر نیز هر چند مفهوم «نیت مؤلف» را که کلادنیوس طرح کرده بود نپذیرفت و ذهنیت مؤلف و «تمام زندگی» او را جایگزین نیت مؤلف ساخت، اما معنای نهایی اصلی و قطعی متن را باور داشت. ماخر معتقد بود با هرمنوتیک فنی، مخاطب متن می تواند بهتر از خود مؤلف او را بفهمد و از جملات و آثار او مطالبی را بفهمد که خود نویسنده نمی توانسته بفهمد.

پس از شلایرماخر، دیلتای «نیت مؤلف» را جایگزین «ذهنیت مؤلف» نمود. او نیت مؤلف را هدف، و معنای نهایی متن را ساخته ذهن نویسنده و همان نیت ذهنی او می دانست. بر این اساس او هرمنوتیک را درک کامل تری از مؤلف معرفی می کند:

«هدف اصلی هرمنوتیک درک کامل تری از مؤلف است، آن سان که او خود را چنین درک نکرده است.» ۷۳
پل ریکور درباره هرمنوتیک قدیم می نویسد:

«این یادآوری سودمند است که مسئله هرمنوتیک، نخست در محدوده تفسیر مطرح شد، یعنی در چارچوب رشته ای که هدفش آن است که بر مبنای آنچه متن می خواهد بگوید به فهم متن راه برد، یعنی بر پایه نیت نهفته در متن، آن را بفهمد.» ۷۴

در برابر دیلتای و همفکران او که هدف فهم هرمنوتیکی را نیات مؤلف و معنای یک اثر نزد مخاطبان اصلی متن یا مؤلف متن می دانستند، هایدگر و گادامر با نگاه خاصی به مسأله فهم و زبان و تأویل، هدف را خود متن و معنایی که متن می تواند در حال حاضر برای ما داشته باشد می دانند:

«در مورد متون ادبی تأویل به هیچ رو نمی تواند به نیت مؤلف یا شیوه اندیشه و در نهایت شناخت هم روزگاران مؤلف محدود شود. متن، بیان ذهنیت مؤلف نیست.» ۷۵

در همین راستا در چند دهه اخیر بیشتر نقدهای ادبی بر پایه این فرض استوار است که یک متن ادبی پس از مرگ مؤلف آن دارای حیاتی جدا از مؤلف است و فهم آن هیچ ارتباطی با پی بردن به نیت های مؤلف در هنگام تألیف اثر خویش ندارد. اما در سالهای اخیر برخی از دانشمندان هرمنوتیک به بازشناسی نظریه پردازان بزرگ هرمنوتیک رمانتیک نشسته اند و در تأیید نیت مؤلف و نقد آراء هایدگر و گادامر کتابها و مقالات بسیاری نوشته اند. یکی از این افراد که در دفاع از هرمنوتیک کلاسیک و دو باور اصلی آن یعنی «معنای نهایی متن» و «نیت مؤلف» و نقد و بررسی آراء هایدگر و گادامر، بسیار کوشیده است، اریک د. هرش است. او یافتن نیات و مقاصد مؤلف را هدف اصلی هرمنوتیک می داند و همان نیت را ضابطه سنجش تأویل و شناخت تأویل درست معرفی می کند. به باور هرش، معنای متن همان معنایی است که مؤلف آگاهانه با نیتی خاص ایجاد کرده است. او این دیدگاه نقد ادبی مدرن را که متن را از مؤلف جدا می داند کاملاً نادرست می خواند و آن را نسبی گرایی و یا به عبارتی بهتر ذهنی گروی می نامد، و در همین راستا هایدگر و گادامر را شکّ گرا و طرفدار اصل عدم قطعیت معرفی می کند، و آنان را ناقدان ویرانگر عینیت می نامد که می خواهند علم هرمنوتیک را در باتلاق بی معیار نسبیت فرو برند.

در هرمنوتیک هرش، مخاطب و تأویل گر متن، وقتی مانند هایدگر و گادامر در گرداب نسبیت نمی افتد که نیت مؤلف را به عنوان ضابطه و معیار تفسیر درست باور داشته باشد:

«هرش مدعی می شود که نیت مؤلف باید معیاری باشد که به وسیله آن اعتبار یا صحّت هر «تأویل» (توضیح معنای لفظی عبارتی) سنجیده شود. او سپس مدلل می سازد که این نیت موجودی معین است که درباره آن می توان شواهد عینی جمع آورد، و لذا وقتی که شواهد در دست باشد می توان به تعیین معنای آن پرداخت و این معنی به طور کلی معتبر شناخته خواهد شد.» ۷۶

هرش نیت مؤلف را کفش بلورین و معنای متن را سیندرلا می داند و می گوید اگر ما کفش بلورین را در اختیار داشته باشیم به کمک آن می توانیم سیندرلا را بشناسیم و اگر کفش بلورین را در اختیار نداشته باشیم نمی توانیم از میان دختران بسیاری که خود سیندرلا معرفی می کنند سیندرلای واقعی را شناسایی کنیم. در مورد متون ادبی نیز بایستی

نیت مؤلف را ضابطه درستی معانی بسیاری که از متن استفاده شده معرفی کنیم تا بتوانیم به معنای لفظی متن دست یابیم که اگر این معیار، مورد توجه قرار نگیرد، در باتلاقی فرو خواهیم رفت که گادامر و هم فکران او فرو رفته اند.

در حقیقت اختلاف هرش و بتی و دیلتای با هایدگر و گادامر - با اصطلاحاتی که هرش بیان می کند - در معنای لفظی و معنی داری است. هرش هدف علم هرمنوتیک را معنای لفظی می داند نه معنی داری، و معنی داری را که عبارت است از «معنی داشتنی که همین اثر امروز می تواند دارا باشد» غیر از معنای لفظی می خواند. به باور هرش به دو دلیل بایستی معنای لفظی را از معنی داشتن جدا کرد: «۱. می توانیم آنچه را اثر برای مؤلف آن معنی می دهد از آنچه برای ما معنی دارد متمایز کنیم. ۲. در غیر این صورت وجود معانی عینی و تکرار ناپذیر محال خواهد بود.» (۷۷)

به باور هرش معنی عینی و ثابت است و امری است مربوط به آگاهی و نه کلمات. انگیزه و هدف هرش از تمرکز بر این مسأله که «معنی امری است مربوط به آگاهی و نه کلمات» آن است که او به این وسیله نظریه «استقلال معنی شناختی» را زیر سؤال ببرد و در نتیجه قصد مؤلف را به منزله اساسی ترین معیار تفسیری مجدداً طرح نماید. به گفته هرش مفسران در درک خود از متن، بایستی کاملاً مطیع خواست مؤلف باشند، زیرا معنای کلام او همان معنایی است که مؤلف خواهان آن است. این دیدگاه هرش به روشنی نشان دهنده آن است که هرش معنی را با اراده و خواست یک عامل روان شناسانه در ارتباط می بیند، بر خلاف نظریه های مهم رایج در زمینه معرفت شناسی و نقد ادبیکه وجود چنین رابطه نزدیکی میان قصد و معنی را نفی می کنند.

این تلقی هرش از معنی او را ناگزیر از تعریف معنای لفظی به شکل زیر کرده است:

«هر چیزی که شخص قصد کرده آن را توسط دنباله ای از نشانه های زبان شناختی انتقال دهد چیزی است که می تواند به وسیله آن نشانه های زبان شناختی به دیگران انتقال یافته یا اشتراکی گردد.» (۷۸)

در نگاه قرآن پژوهان نیز هدف تفسیر، رسیدن به قصد خداوند است و اصولاً بسیاری از شرایط و ضوابط تفسیری با این هدف سامان یافته است و بسیاری از مسائل و مباحث علم اصول فقه با هدف فهم سخن گوینده و نویسنده شکل گرفته است، هر چند برخی از مفسران معتقدند مراد خداوند از تعدادی از آیات قرآن قابل دست یابی نیست.

مفسران قرآن از راه ها و روشهای گوناگونی برای دریافتن قصد مؤلف استفاده می کنند که برخی از این روش ها با کمی تفاوت در هرمنوتیک هرش نیز کارآیی خود را نشان داده است:

۱. یکی از راه هایی که در هرمنوتیک رمانتیک برای دریافت ذهنیت مؤلف مورد استفاده دانشمندان هرمنوتیک قرار می گرفت هرمنوتیک فنی یا روان شناختی بود. شلایرماخر که در آرزوی وضع قانونها و دستورهای همگانی و فراگیر برای فهم بود هرمنوتیک دستوری و هرمنوتیک عینی یا روان شناختی و فنی را عرضه کرد. در هرمنوتیک دستوری مشخصات و ویژگیهای گفتار مشترک میان یک فرهنگ و یا شاخصه های گفتار و انواع عبارتها و صورتهای زبانی - فرهنگی که مؤلف در آن زیسته است مورد بحث قرار می گیرد. و در هرمنوتیک فنی به شناخت ویژگیهای مؤلف متن و نبوغ نهفته در پیام نویسنده و ذهنیت خاص او توجه می شود. (۷۹)

آنچه در هرمنوتیک شلایرماخر به عنوان هرمنوتیک فنی یا روان شناختی مطرح است در تفسیر آیات قرآنی نیز به گونه ای مطرح است، هر چند آنچه را مفسران در فرایند تفسیر به کار می گیرند نمی توان هرمنوتیک روان شناختی نامید، اما در حقیقت مباحثی که مفسران به عنوان علم کلام آموخته اند و در تفاسیر و کتابهای علوم قرآنی به عنوان شرایط مفسر و تفسیر بر می شمارند، نتیجه اش همانند نتیجه هرمنوتیک فنی شلایرماخر و عملیاتی است که ديلتای و هرش به منظور رسیدن به نیت و مقاصد مؤلف انجام می دهند.

در فصل خداشناسی از علم کلام، مفسران بر اساس براهین عقلی و نقلی به باورهایی درباره خدا و صفات خدا می رسند که آن باورها به کشف مقصود خداوند از نزول قرآن و مراد خداوند از آیات قرآن، آنان را یاری می کند، و همان نتیجه ای که برای یک دانشمند هرمنوتیک بر اساس هرمنوتیک فنی به دست می آید برای مفسران نیز حاصل می گردد.

برای نمونه وقتی یک مفسر قرآن با دلایل عقلی و نقلی اثبات کرد خداوند جسم نیست و از اعضاء و جوارح برخوردار نمی باشد، نگاهش به آیاتی مانند «یدالله فوق أیدیهم»، «ثم استوی علی العرش» و... با نگاه فردی که خدا و صفات خدا را نمی شناسد تفاوت می کند؛ مفسر آشنا با علم کلام وقتی به این گونه از آیات نگاه می کند از ابتدا می داند که قصد خداوند از آیه «یدالله فوق أیدیهم» آن نیست که دست خدا بالاترین دستهاست؛ به عبارت دیگر از اول می فهمد که ظاهر آیه شریفه مراد خدا نیست، چه اینکه دست داشتن خدا جسمانیت او را در پی دارد، بنابراین با این تلقی، نگاهی مجدد به کتابهای لغت و اشعار عربی می کند و در می یابد که «ید» در لغت عرب به معنای قدرت نیز کاربرد دارد و «ید» در آیه شریفه نیز به همین معنی است. و یا قرآن پژوهی که در بحث خداشناسی به این نتیجه می رسد که خداوند با چشم سر دیده نمی شود در برخورد با آیاتی که به ظاهر دلالت بر رؤیت خداوند دارد، آن ظاهر را مراد خداوند نمی داند.

در مورد ناسازگاری ظاهری برخی از آیات قرآن با یافته های علمی چه تجربی و چه انسانی نیز می توان همین گونه باور داشت. اگر مفسری خدا را عالم و حکیم و... می داند مدلول ظاهری آیات ناسازگار با دستاوردهای علمی را مراد و مقصود خداوند معرفی نمی کند، زیرا به اعتقاد وی خداوند هر آنچه را بشر تاکنون به آن رسیده و یا در آینده به آن دست می یابد می داند و برخلاف علم خود سخن نمی گوید و گرنه با حکمت خدایی ناسازگار می نماید.

البته یک تفاوت اساسی میان بحث خداشناسی و تأثیر آن در دریافتن مراد خداوند از آیات با هرمنوتیک فنی یا به عبارتی انسان شناسی وجود دارد و آن اینکه در هرمنوتیک فنی، شناخت خصوصیات و ویژگیهای مؤلف محدود به جمله ها یا عبارتهای خاصی از متن نیست. با شناخت صاحب اثر می توان متن را به گونه ای فهمید که اگر آن شناخت تحقق نمی یافت فهم متن به آن شکل هرگز امکان پذیر نبود، اما برای یافتن مقصود خدا، شناخت خدا هر چند با نگاهی کلی و عمیق در فهم آیات تأثیرگذار است و ما را به تفسیر و تأویل بهینه قرآن رهنمون می سازد، اما این شناخت در جهت رسیدن به مراد خداوند در تک تک آیات قرآن ضروری نیست، بلکه تنها نسبت به آن آیاتی

ضروری می نماید که از ظواهر و نصوص به شمار نیایند و یا از محکّمات قرآن خوانده نشوند و یا ناسازگار با علم و عقل جلوه کنند.

برای نمونه فخررازی مفسّر برجسته اهل سنت، با ضروری خواندن بحث «خداشناسی» در فهم بهینه آیات قرآن می نویسد:

«راسخون در علم آنان هستند که با دلیل های قطعی دانسته اند که خداوند معلوماتی بی پایان دارد و قرآن کلام خداوند است و او نادرست و بیهوده سخن نمی گوید. پس آن گاه که آیه ای شنیدند که به دلایل قطعی ظاهر آن نمی توانست مراد خدا باشد، بلکه معنایی غیر از آن مراد بود، تعیین آن را به علم او وانهادند و یقین کردند که همان معنی هر چه هست حقّ و صواب است...» ۸۰

این دیدگاه فخررازی که مراد خداوند از آیات ناسازگار با دلایل عقلی قطعی دانسته نمی شود و علم آن را بایستی به خدا واگذارد، نشان از تفکر اشعری او دارد، تفکری که گروهی از مسلمانان مانند معتزله و شیعه با آن مخالفند. عبدالجبار معتزلی بر این باور است که: مراد و مقصود خداوند از تمام آیات، قابل دست یابی است، حتی در آیاتی مانند متشابهات نیز می توانیم به کمک عقل و لغت و... به مراد خدا برسیم. ۸۱

فخررازی در بحث دیگری که آن بحث نیز به هرمنوتیک فنی شباهت دارد با تأکید بر نگاهی برون متنی به قصد مؤلف، در صدد اثبات کند که نگاه درون متنی، مفسّر را به قصد و مراد خداوند از تمام آیات رهنمون نمی سازد، مفسّر برای رسیدن به مراد خداوند از برخی آیات، بایستی خویش را از قفس الفاظ و جملات و متن رها کند و به خارج از متن برود. در خارج از متن، نخست خدا و صفات او را بشناسد و پس از آن به متن باز گردد و آیات را با توجه به این شناخت تفسیر کند:

«هریک از پیروان مذاهب، آیاتی را که در راستای باورهای مذهبی خودشان است محکم می خوانند و آیات ناسازگار با اندیشه های مذهبی شان را متشابه می نامند. برای نمونه معتزلی آیه شریفه «فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر» را که سازگار با باورهای خویش می بیند محکم می خواند و آیه شریفه «و ما تشاؤون الاّ ان يشاء الله ربّ العالمين» را که ناسازگار با اعتقادات فرقه ای خود می داند متشابه می نامد، و سنی مطلب را به عکس می پندارد. پس ناگزیر بایستی معیار و ضابطه ای تعیین شود که در شناخت محکم و متشابه از آن قانون بهره گیریم.

بنابر این می گوئیم: اگر لفظی دو معنی داشته باشد؛ یک معنی راجح و معنای دیگر مرجوح، در این صورت اگر ما لفظ را حمل بر معنای راجح کنیم نه مرجوح، این از محکّمات به شمار می آید، و اما اگر لفظ را بر معنای مرجوح حمل کنیم و معنای راجح را کنار نهم این از متشابهات خواهد بود. پس می گوئیم: انصراف دادن لفظ از معنای راجح به معنای دیگر آن که مرجوح است نیاز به دلیلی دارد که آن دلیل منفصل باشد؛ و آن دلیل منفصل یا لفظی است و یا عقلی؛ دلیل منفصل وقتی می تواند لفظی باشد که میان آن دو دلیل لفظی تعارض رخ دهد؛ یعنی میان دلیلی که ما آن را بر معنای مرجوح حمل کردیم با دلیلی که علت انصراف از معنای راجح به معنای مرجوح است. و در صورت تعارض دو دلیل، ظاهر هیچ یک نمی تواند سبب پوشیدن از ظاهر دیگری باشد، چه این که چنان که ظاهر یکی

می تواند علت ترک ظاهری دیگری باشد ظاهر دیگری نیز می تواند علت ترک ظاهر آن یکی باشد. بنابراین رعایت ظاهر هیچ یک از دو دلیل اولی از رعایت ظاهر دیگری نیست...

پس از آنچه گفتیم نتیجه می گیریم که حمل لفظ بر معنای مرجوح و چشم پوشیدن از معنای راجح در مسائل قطعیه جایز نیست، مگر آن که آن دلیل منفصل، دلیل قطعی و عقلی باشد و دلالت کند بر آن که آنچه از ظاهر لفظ استفاده می شود محال است. و از این می فهمیم که استعمال لفظ در معنای مرجوح، هنگامی که حمل آن لفظ بر ظاهرش ممکن نباشد جایز است، در اینجا است که تأویل تعیین می یابد. پس راهی برای چشم پوشیدن از معنای راجح و التزام به معنای مرجوح نیست مگر با وجود دلایل عقلی قطعی بر اینکه معنای راجح لفظ، عقلاً محال است. ۸۲

بر اساس باور فخر رازی وقتی می توانیم مثلاً آیه شریفه «اللّٰه فوق ایدیهم» را بر معنای مرجوح حمل کنیم و معنای ظاهری و راجح آن را طرد کنیم که در بحث خداشناسی با دلایل عقلی قطعی تنزیه خدا از جسمانیت را نتیجه گرفته باشیم. این اندیشه فخر رازی حکایت از آن دارد که در روش تفسیری او و همفکرانش مانند بزرگان هرمنوتیک رمانتیک، شناخت صاحب اثر با نگاهی برون متنی از اهمیت بیشتری برخوردار است تا نگاه درون متنی به منظور رسیدن به مراد او.

در همین راستا فخر رازی دیدگاه معتزله و مشبهه را که می خواهند با هرمنوتیک دستوری به مراد خداوند برسند نقد می کند:

«استدلال مشبهه به آیه شریفه «الرحمن علی العرش استوی»، در همین باب داخل می شود، چه اینکه به برهان عقلی ثابت شده است که هر چیزی که به چیزی اختصاص دارد، یا از نظر کوچکی مثل جزئی است که تقسیم پذیر نیست که این احتمال به اتفاق همه باطل است و یا بزرگ است و قابل تقسیم به اجزاء کوچک تر و مرکب از آن اجزاء. و چون هر مرکبی ممکن است و پدیده، و هر پدیده نیازمند پدیدآورنده است و هر ممکنی نیازمند به غیر، پس خداوند نمی تواند در مکانی استقرار داشته باشد. بنابراین آیه شریفه «الرحمن علی العرش استوی» از آیات متشابه قرآن است و هر کس به این آیه تمسک کند به متشابهات قرآن تمسک کرده است.

و از همین قبیل است استدلال معتزله به آیاتی که ظاهر آن آیات دلالت بر تفویض کامل فعل به بندگان دارد. زیرا وقتی به برهان عقلی ثابت شد که صدور فعل بر پیدایش داعی توقف دارد و پیدایش داعی از خداست، و افزون بر این ثابت شد که هرگاه چنین باشد تحقق و انجام کار در صورت وجود داعی واجب و انجام نیافتن کار با نبودن داعی واجب است، پس در این هنگام این تفویضی که معتزلیان ادعا می کنند نادرست است. و ثابت شد که تمام رخدادها و اعمال به قضا و قدر الهی است، پس استدلال معتزله به این ظواهر هر چند هم بسیار باشد استدلال به متشابهات قرآن است. پس خداوند تمام کسانی را که مانند اینها از دلائل قطعی روی گردانده بر ظواهر جمود می ورزند کسانی می خواند که به متشابهات قرآن استدلال می کنند، زیرا ایشان در دل از حق به دورند و تقریر باطل می جویند. ۸۳

این که فخر رازی حمل لفظ بر معنای مرجوح را بدون دلیل ناممکن می خواند و دلیل لفظی را که از نگاه درون متنی به دست آمده است نامعتبر می داند، اولاً به آن جهت است که او هر دو دلیل را در یک سطح می داند و هیچ یک را

بر دیگری ترجیح نمی دهد، زیرا همان گونه که ممکن است دلیل لفظی دوم، دلیل بی اعتباری معنای راجح دلیل اول باشد، دلیل اول نیز می تواند بر بی اعتباری معنای راجح دلیل دوم و اعتبار معنای مرجوح آن دلالت داشته باشد.

ثانیاً، در نگاه فخر رازی هیچ یک از دو دلیلی که با یکدیگر ناسازگارند از جهت دلالت قاطع نیستند:

«لأنّ كلّ دليل لفظي فإنّه موقوف على نقل اللغات و نقل وجوه النحو و التصريف، و موقوف على عدم الاشتراك و عدم المجاز و عدم التخصيص و عدم الاضمار، و عدم المعارض النقلی و العقلی؛ و كان ذلك المظنون و الموقوف على المظنون اولی أن يكون مضموناً، فثبت أنّ شيئاً من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعاً.» ۸۴

به باور او هر چند ممکن است یکی از دو دلیل ناسازگار، دلالتش ارجح از دیگری باشد، اما این ارجحیت نیز نمی تواند ملاک ترک معنای راجح دلیل دیگر باشد، مگر در آیاتی که از آیات الاحکام به شمار می آیند و در آنها می توان به ظن اعتماد کرد.

نتیجه: عملکرد مفسران و قرآن پژوهان در فهم آیات قرآن نشان می دهد که شناخت خدا و صفات او از جهت نتیجه مانند هرمنوتیک فنی است و در فهم مراد و مقصود خدا (پدید آورنده قرآن) تأثیرگذار است، تا آنجا که بدون این شناخت، اعتماد بر واژگان و آیات، مخاطبان قرآن را به فهم بهینه قرآن رهنمون نمی گردد.

۲. روش دیگری که مفسران قرآن در طول تاریخ تفسیر برای رسیدن به مراد و مقصود خداوند از آیات به کار گرفته اند شیوه ای است زبان شناسانه؛ در این روش قرآن پژوهان با توجه به ضوابط و قواعد زبان شناسی به واژگان و آیات قرآن می نگرند و با همین معیارها به فهم مراد خداوند می رسند.

این شیوه تفسیری مفسران در فهم بهینه آیات قرآن هر چند شباهتهایی با هرمنوتیک دستوری شلایر ماکر دارد، اما در چند و چون، قابل مقایسه با هرمنوتیک دستوری نیست. در نگاه مفسران، علوم بسیاری همانند صرف، نحو، معانی، بیان، لغت و علوم اصول فقه می تواند در خدمت این شیوه تفسیری درآید و مفسران را در فهم بهینه آیات یاری نماید؛ به ویژه علم اصول فقه که با هدف شناخت مراد متکلم سامان یافته است؛ ضوابط و مباحث این علم به گونه ای است که می تواند پاسخ اشکالات مخالفان هرمنوتیک رمانتیک به نیت مؤلف باشد و شناخت نیت مؤلف را با توجه به واژگان قرآن امکان پذیر سازد. در این قسمت از بحث نگاهی داریم به مهم ترین مباحث اصول فقه و تفاوتها و همانندی هایی که میان هرمنوتیک هرش و رمانتیک با مبانی مفسران قرآن وجود دارد.

قصد و مراد الهی در آیات قرآن

در نگاه قرآن پژوهان بر خلاف «حشویه» خداوند از نزول تک تک آیات قرآن هدف و قصد و نیتی دارد که اگر چنین نباشد دو اشکال لازم می آید:

الف. بیهوده گویی خدا: در صورتی که خداوند منزّه از هر گونه نقص و عیب است و بیهوده گویی نقص است. ۸۵

ب. بر اساس بسیاری از آیات قرآن، انسانها مخاطب آیات هستند، بنابراین بایستی خداوند قصد افهام داشته باشد که در

غیر این صورت ما مخاطب نخواهیم بود. ۸۶

بنابراین برخلاف دیدگاه گادامر و پیروان او و موافق با دیدگاه هرش و رمانتیک، تنها عامل نزول قرآن قصد و اراده خداوند است و عوامل دیگری که طرفداران گادامر ذکر می کنند نمی تواند عامل شکل گیری قرآن باشد.

تفسیرپذیری قرآن

اگر تفسیر را مانند بسیاری از مفسران، کشف مراد خداوند بخوانیم، قرآن تفسیر پذیر است؛ یعنی به گونه ای است که مفسران می توانند از آیات به قصد و مراد خداوند برسند. فخر رازی چهارده آیه از قرآن را به عنوان دلیل فهم پذیری قرآن ذکر می کند. ۸۷ گروهی نیز روایات، عقل، سنت پیامبر و معصومین و سیره عملی مسلمانان را از نشانه های امکان رسیدن به قصد خداوند به شمار می آورند.

افزون بر این، اعتقاد به فهم ناپذیری قرآن با توصیف هایی که در آیات وحی برای قرآن آمده است مانند هدایت، موعظه، ذکر، شفاء، نور و... ناسازگار می نماید.

در این بحث نیز دیدگاه مفسران و قرآن پژوهان در برابر هرمنوتیک هایدرگر و گادامر قرار می گیرد، زیرا به باور هرمنوتیک جدید، نیت پدید آورنده متن یا اثر هنری کشف ناپذیر است.

وضع

از جمله مباحثی که اصولیان به عنوان مقدمه شناخت نیت مؤلف طرح می کنند بحث وضع است؛ در وضع دو دیدگاه اصلی وجود دارد؛ برخی در باب وضع به «نظریه اعتبار» گرایش دارند و عده ای از اصولیان به «نظریه تعهد».

بر اساس نظریه تعهد، واضع متعهد شده است که تنها هنگامی از واژه ها استفاده کند که بخواهد معنای خاصی را به مخاطب بفهماند. بنابراین فرض، واضع هیچ قصدی از نطق جز افهام معنی به مخاطبان خود ندارد و دلالت این گونه وضع نیز تصدیقی است نه تصویری، چه اینکه پس از این تعهد واضع، لفظ، کاشف از اراده متکلم برای افهام معنی است. اما بنابر دیدگاه دوم یعنی نظریه اعتبار، دلالت وضعی همان دلالت تصدیقی نیست، بلکه آن دلالت تصویری است؛ هر شنونده و خواننده ای از الفاظ و واژگانی که می شنود به معنایی پی می برد، چه لفظ از فردی دیوانه و بی شعور صادر شده باشد، یا از برخورد دو شیئی پدید آمده باشد، چه فردی با شعور و صاحب اراده آن را بیان کرده باشد. پس از مرحله دلالت تصویری دو مرحله دیگر نیز وجود دارد؛ یکی دلالت تصدیقی اول به این معنی که متکلم خواسته است مطابق عرف عقلا سخن بگوید و همان معنایی که ایشان از الفاظ می فهمند بفهماند، این دلالت وضعی نیست، بلکه سیاقی و حالی است. و دلالت تصدیقی دوم، یعنی متکلم آنچه را خواسته در قالب الفاظ به مخاطبان خود بفهماند همان را نیز قصد کرده است و به اصطلاح مراد جدی او همان معنایی است که از لفظ فهمیده می شود.

پس از بحث وضع، اصولیان در مورد واضع بحث می کنند؛ واضع چه کسی است؟ آیا واضع الفاظ برای معانی خداست؟

در این بحث نیز تفاوت های اساسی میان دیدگاه اصولیان و هرش و هرمنوتیک رمانتیک وجود دارد، در نگاه هرش معنای کلام مؤلف همان معنایی است که مؤلف خواهان آن است و مفسران متن بایستی در فهم متن کاملاً مطیع خواست

مؤلف باشند، زیرا معنی مربوط به آگاهی است نه کلمات، میان معنی با اراده و خواست مؤلف ارتباط است. اما به باور اصولیان یک جمله مانند «الحق منتصر» سه دلالت دارد: وقتی مخاطب این جمله را می شنود ذهن او فوراً به معنی و مدلول لغوی این واژه منتقل می شود، چه گوینده این جمله فردی هوشیار باشد و چه آدمی خواب آلوده و چه این جمله از به هم خوردن دو سنگ درآمده باشد.

نخست «الحق» را تصور می کنیم، سپس «منتصر» را تصور می کنیم و پس از این دو مرحله نسبت تامه ای که این جمله برای آن وضع شده را تصور می کنیم. به این دلالت، دلالت تصویری گفته می شود.

اگر جمله «الحق منتصر» از فردی که خوابیده صادر شود و یا از اصطکاک دو سنگ به وجود آمده باشد ما بیش از یک دلالت که همان دلالت تصویری است نداریم، اما اگر این جمله را فردی هوشیار بیان می کند دلالت از مرحله تصور بالاتر می رود و به مرحله تصدیق می رسد، چه اینکه از این جمله پی می بریم که متکلم فقط قصد ایجاد تصور در ما را ندارد، بلکه او می خواهد علاوه بر تصور به ما بگوید که خبر برای مبتدا ثابت است. این دلالت تصدیقی خود بر دو نوع است؛ اراده استعمالی، و اراده جدی. در مواردی جمله ای که ما می شنویم دلالت تصویری دارد و دلالت تصدیقی یا استعمالی نیز دارد، اما اراده جدی ندارد، مانند اینکه متکلم در مقام هزل است نه جد.

بر این اساس به باور اصولیان آیات قرآن دارای دلالت تصویری است، و مخاطب و مفسر آیات اگر علم به وضع داشته باشد همین علم به وضع برای تحقق دلالت تصویری کافی است، هر چند قرائنی در آیات باشد که نشان دهد اراده خداوند سازگار با دلالت تصویری نیست، برای نمونه آیه شریفه «ثم استوی علی العرش» ذهن ما را از الفاظ این آیه به معنای این الفاظ می رساند و در این انتقال از لفظ به معنی هیچ شرطی لازم و ضروری نیست جز علم به وضع واژگان آیه برای معانی خاص که واضح لغت در نظر گرفته است.

افزون بر این دلالت، آیه شریفه دلالت دیگری نیز به نام دلالت تفهیمی دارد که از آن، دلالت تصدیقی نیز تعبیر می شود، به این معنی که خداوند از آیه شریفه قصد تفهیم معنی برای مخاطبان قرآن را دارد. این دلالت تصدیقی علاوه بر آگاهی از وضع لغات برای معانی که در دلالت تصویری معتبر بود شرط دیگری نیز دارد، و آن این است که برای ما محرز شود که خداوند در مقام تفهیم است و قرینه ای متصل بر خلاف این مطلب وجود نداشته باشد.

غیر از این دو دلالت - دلالت تصویری و دلالت تفهیمی - آیه شریفه دلالت دیگری نیز دارد و آن دلالت لفظی است بر اینکه اراده جدی خداوند مطابق اراده استعمالی است. این دلالت به بناء عقلاً ثابت است، جز اینکه این دلالت علاوه بر دو شرط دلالت تفهیمی یک شرط دیگر هم دارد و آن این است که برای مخاطب و مفسر قرآن احراز شود که قرینه منفصلی بر خلاف این اراده جدی در آیات قرآن وجود ندارد.

در هرمنوتیک هرش یک جمله یک معنای لفظی بیش ندارد و آن معنای دیگری که تأویل گر برای جمله می آورد خواست پدید آورنده متن نیست و در حقیقت معنای لفظی به اصطلاح هرش نیست.

تفاوت دیگری که دیدگاه هرش و هرمنوتیک رماتیک با باورهای اصولیان ما دارد آن است که به اعتقاد اصولیان هر متکلمی که می خواهد از الفاظ و جملات استفاده کند باید خود را تابع وضع واضح بداند و از الفاظی برای رساندن

معانی استفاده کند که به وضع واضح تعیین شده است. متکلم حق ندارد از پیش خود برای رساندن هر معنایی از هر واژه ای استفاده کند.

واژه ها پیش از مرحله کاربرد نیز دارای معنی هستند و متکلم بایستی با توجه به مقاصد و نیاتی که دارد از واژه هایی استفاده کند که به وضع واضح برای آن معانی وضع شده است. بنابراین بر خلاف نظریه هرش، اصولیان ما معنی را تابع قصد مؤلف نمی دانند، بلکه قصد را تابع وضع واضح می خوانند؛ اگر گوینده از الفاظ و جملاتی استفاده می کند معنای جملات و گفته های او به دلالت تصویری همان معانی است که به وضع واضح تعیین شده است و اگر او می خواهد از واژگانی که به کار گرفته است جز آن معانی را اراده کند بایستی قرینه بیاورد؛ در دلالت تفهیمی قرینه متصله و در دلالت تصدیقی دوم قرینه منفصله، در غیر این صورت مخاطبان متن و آیات قرآن، از جملات و آیات، برداشتی مطابق با اصول محاوره عقلا دارند، مانند اصالة العموم، اصالة الاطلاق، اصالة الظهور، قاعده احترازی بودن قیود و... .

اشکالات نظریه نیت مؤلف

کسانی که نیت نویسنده را بی اعتبار می دانند و هدف تأویل را خود متن می دانند دلایلی بر این دعوی ارائه می دهند:

۱. گروهی با توجه به آنچه فروید به عنوان روان کاوی مطرح کرد معتقدند که افراد هم ضمیر خودآگاه دارند و هم ضمیر ناخودآگاه، یعنی ضمیری که خود فرد از آنها اطلاع ندارد و بایستی روان کاوان با ساعتها پرسش و پاسخ به آن دست یابند، بنابراین آفریننده یک اثر هنری ممکن است به صورت ناخودآگاه به هنگام ایجاد اثر، معانی را منتقل کند که خودش از آنها آگاهی نداشته است. در نتیجه اگر مخاطب متن با مقاصد و نیت مؤلف آشنا باشد و حتی از خود او نیاتش را شنیده باشد نمی تواند بگوید معنای متن فقط آن چیزی است که مؤلف قصد کرده است، چه اینکه مؤلف در اثر خود گوشه هایی از شخصیت خود را نشان می دهد بدون آن که متوجه آن باشد؛ بلی اگر بر اساس قاعده «فرض محال، محال نیست» نویسنده ای یا هنرمندی را بشناسیم که از تمام ویژگیهای سازنده شخصیتش با خبر است می توانیم در مورد آثار او ادعا کنیم که معنای اثر او همان نیت و قصد اوست.

نتیجه آن که نیت مؤلف یکی از عوامل بی شمار سازنده یک متن است و نمی توان فهم متن را تنها به نیت مؤلف ارتباط داد و از نیت مؤلف برای قضاوت در درستی و نادرستی معانی بسیاری که می توان از متن بیرون کشید استفاده کرد و نیت مؤلف را هدف هرمنوتیک خواند.

۲. سلطه زبان و ابزار بر مؤلف؛ «همواره در جریان آفرینش آثار هنری لحظه هایی پیش می آید که زبان یا ابزار بیان بر هنرمند مسلط می شوند و به اصطلاح او را همراه با خود می برند. در این حالت هنرمند بی آن که خود بخواهد یا بداند، به فرمان زبان اثر هنری، شیوه های بیان و شگردهای مجازی در می آید. اینجا مجازهای بیان و سرمشق های بیان هنری راه خود را می یابند و هنرمند در چارچوب صورتبندی دانایی دوران خویش محصور می ماند و به حکم سخن تن می دهد.»^{۸۸} این اشکال دوم با کمی اختلاف، همان عاملی است که سبب شکل گرفتن بحث «دلالت تصدیقی اول»

شده است. افزون بر این اشکالات هرمنوتیکی، اشکالات دیگری نیز در منابع تفسیری، قرآنی و اصولی - البته نه به صورت صریح، روشن و مستقل - قابل ردیابی است:

الف. تقیه: برخی از نویسندگان و گویندگان به هنگام رویارویی با دشمنان فکری خود برای حفظ جان، مال و ناموس خویش به گونه ای می نویسند و سخن می گویند که خود را با باورهای مخالفان سازگار نشان دهند. در این گونه موارد، مخاطبان نمی توانند با کمک الفاظ و واژگان به نیت و مقصود نویسنده پی ببرند.

ب. در مواردی مؤلف در مقام هزل و شوخی است و جملات و عبارتهایی که می سازد بر همین اساس شکل گرفته است. در نتیجه از این واژگان، نمی توان به مراد و نیت او رسید.

ج. در مواردی صاحب اثر، نه تقیه می کند نه هزل، و زبان و ابزار نیز بر او سلطه ندارد، اما مخاطب او در سطحی از فهم است که صاحب اثر ناگزیر می شود برای رساندن پیام و مقصود خود از واژگانی سود ببرد که مشترک میان حق و باطل است. فخررازی در این باره می نویسد:

«قرآن کتابی است که عوام و خواص را یکسره فرا می خواند، و طبیعت بیشتر عوام از ادراک حقایق فرو می ماند، پس هر که از ایشان نخست بشنود که چیزی هست که جسم نیست و جای نمی گیرد و بدان اشاره نتوان کرد می پندارد که این چیز عدم است و نیست، و این او را به باور تعطیل می کشاند، پس بهتر آن که با عوام با واژه هایی و به زبانی سخن گفته شود که برخی از آنچه را می پندارند و تخیل می کنند برساند و با آنچه بر حق ناب و روشن دلالت دارد آمیخته باشد.» ۸۹

افزون بر این اگر نیت مؤلف را تنها عامل سازنده یک اثر هنری فرض کنیم باز هم نمی توان از نیت مؤلف به عنوان ملاک تشخیص معنای اثر و یا مهم ترین عامل در ساخته شدن معنای اثر استفاده کنیم، زیرا «ما در بیشتر موارد نمی توانیم سندی را پیدا کنیم که خبری دقیق از خود آگاهی و نیت مؤلف بدهد، وقتی کار را محدود به شناخت نیت مؤلف کنیم، ناگزیر به دلیل محدودیت زندگی نامه و اسناد تاریخی در بسیاری از موارد بر اساس فرض های نادقیق و تخیلی نیت هایی را به مؤلف اثر نسبت می دهیم. در بررسی ادبیات کلاسیک این نکته با روشنی و قدرت بیشتری نمایان می شود، زیرا حجم اسناد زندگی مؤلفان سده های دور از دسترسی ما چندان کم است که به راستی هیچ کمکی به تشخیص نیت های آنان نمی کند... با اندک آگاهی از زندگی، آثار واقعی، مقاصد و اهداف مؤلفان کهن، چگونه می توانیم درک نوشته ها و سروده هایشان را به فهم نیت های ذهنی آنان وابسته کنیم.» ۹۰

از میان اشکالات یادشده، اشکال نخست نسبت به پدیده آورنده قرآن به هیچ رو جای طرح ندارد، چه اینکه آن اشکال که بر اساس علم روان کاوی شکل گرفته معتقد به ضمائر ناخود آگاه در انسان است؛ ضمایی که می تواند از عوامل پدید آمدن اثر هنری باشد، به گونه ای که ما به عنوان مخاطب آثاری هنری نتوانیم از متن به نیت مؤلف پل بزنیم و یا با دانستن نیت مؤلف به معنی و قصد او از اثرش برسیم.

اما اشکال دوم - که می توانیم آن را با اشکالاتی که در منابع تفسیری و اصولی ما آمده است ارتباط دهیم - هر چند قابل طرح است، ولی می توان از آن پاسخی بایسته داد؛ پاسخی که برگرفته از اصول و قواعد علم اصول فقه است و در کتابهای این علم به صورت گسترده بیان شده است.

۱. میرچا الیاده، هرمنوتیک، ترجمه محمود تقی زاده، فصلنامه معرفت، شماره ۸۴/۲۲؛ فهیم عزیز، علم التفسیر، ۹.
۲. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، نشر مرکز، ۴۹۶/۲.
۳. میرچا الیاده، معرفت، ۸۵/۲۲.
۴. ابوزید، نصر حامد، اشکالیات القرائة و آلیات التأویل، ۱۳.
۵. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، ۴۹۷/۲.
۶. پالمر، ا. ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، انتشارات هرمس، ۴۱.
۷. نیچه، هایدگر و دیگران، هرمنوتیک مدرن، ترجمه احمدی، مهاجر، نبوی، نشر مرکز، ۱۲۴.
۸. همان، ۱۰.
۹. میرچا الیاده، معرفت، ۸۲/۲۲.
۱۰. پالمر، ا. ریچارد، علم هرمنوتیک، ۹۵.
۱۱. فوکو، میشل، فراسوی ساختگرایی، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، ۵۱؛ میرچا الیاده، معرفت، ۸۶/۲۲.
۱۲. نیچه، هایدگر و دیگران، هرمنوتیک مدرن، ۲۱۵.
۱۳. هوی، دیوید کوزنز، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، ۱۱.
۱۴. نیچه، هایدگر و دیگران، هرمنوتیک مدرن، ۱۲۴.
۱۵. پالمر، ا. ریچارد، علم هرمنوتیک، ۴۶۳.
۱۶. همان، ۶۰.
۱۷. هوی، کوزنز، حلقه انتقادی، ۱۴۵.
۱۸. پالمر، ا. ریچارد، علم هرمنوتیک، ۹۵.
۱۹. همان، ۱۱۸.
۲۰. مورن، ادگار، شناختِ شناخت، ترجمه علی اسدی، تهران، سروش، ۱۸۳.
۲۱. پالمر، ا. ریچارد، علم هرمنوتیک، ۱۴۵.
۲۲. نیچه، هایدگر و دیگران، هرمنوتیک مدرن، ۳۳۹.
۲۳. پالمر، ا. ریچارد، علم هرمنوتیک، ۵۲.
۲۴. نیچه، هایدگر و دیگران، هرمنوتیک مدرن، ۲۱۰.
۲۵. هوی، کوزنز، حلقه انتقادی، ۱۶۲.
۲۶. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متون، ۵۹۳/۲.
۲۷. هوی، کوزنز، حلقه انتقادی، ۸۴.
۲۸. همان، ۱۱۷.
۲۹. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، ۵۹۲/۲.

٣٠. هوى، كوزنز، حلقة انتقادى، ٨٤
٣١. همان، ٨٣
٣٢. همان.
٣٣. همان، ١٤٣.
٣٤. طباطبايى، محمد حسين، الميزان، ٢٤٨/٢.
٣٥. زاير، عادل عبد الجبار، معجم الفاظ العلم و المعرفة فى اللغة العربيه، ٢٤.
٣٦. خويى، ابوالقاسم، البيان، ٢٦٧.
٣٧. همان، ٢٩٨.
٣٨. طباطبايى، محمد حسين، الميزان، ٣/٤٠.
٣٩. همان، ٤/١.
٤٠. خويى، ابوالقاسم، البيان، ٢٦٣.
٤١. طباطبايى، محمد حسين، الميزان، ٣/٣٥.
٤٢. همان، ٣/٤٧ و ٥/٢٠.
٤٣. طباطبايى، محمد حسين، الميزان، ١/٣٦٧.
٤٤. همان، ٥/٢٦٥ و ٢٦٦.
٤٥. همان، ٤/١.
٤٦. زر كشى، البرهان فى علوم القرآن، ٢/٢٩٠.
٤٧. طباطبايى، محمد حسين، الميزان، ٣/٤٨.
٤٨. زر كشى، البرهان فى علوم القرآن، ٢/٢٩١.
٤٩. طباطبايى، محمد حسين، الميزان، ٤/١.
٥٠. زمخشري، جارالله، الكشاف، .
٥١. زرقانى، عبدالعظيم، مناهل العرفان، ٢/٦.
٥٢. زر كشى، البرهان فى علوم القرآن، ١/١٣.
٥٣. همان، ٢/٢٨٣.
٥٤. طباطبايى، محمد حسين، الميزان، ١/٤٩.
٥٥. خويى، ابوالقاسم، البيان، ٢٦٩.
٥٦. زر كشى، البرهان فى علوم القرآن، ٢/٢٩٠.
٥٧. همان، ٢/٢٩١.
٥٨. صدر، محمد باقر، مقدمات فى التفسير الموضوعى، ١١.

٥٩. زرقانى، عبدالعظيم، مناهل العرفان، ٨/٢
٦٠. طباطبايى، محمد حسين، الميزان، ١١/١.
٦١. صدر، محمد باقر، مقدمات فى التفسير الموضوعى، ١١.
٦٢. هوى، كوزنز، حلقة انتقادى، ٨٧
٦٣. همان، ٨٠.
٦٤. همان، ٨١.
٦٥. همان، ٨٤.
٦٦. همان، ١٠٠.
٦٧. همان، ١٠٢.
٦٨. نيجه، هايدگر و ديگران، هرمنوتيك مدرن، ٢١٠.
٦٩. هرى، كوزنز، حلقة انتقادى، ١٤٣.
٧٠. همان، ١٦٢.
٧١. همان، ١٤٢.
٧٢. احمدى، بابك، ساختار و تأويل متن، ٥٢٣/٢.
٧٣. همان، ٥٣٥/٢.
٧٤. نيجه، هايدگر و ديگران، هرمنوتيك مدرن، ١١٠.
٧٥. احمدى، بابك، ساختار و تأويل متن، ٥٧٤/٢.
٧٦. پالمير، ا. ريجارد، علم هرمنوتيك، ٧٠.
٧٧. همان، ٧٥.
٧٨. هوى، كوزنز، حلقة انتقادى، ٨٤
٧٩. ميرچاه الياده، هرمنوتيك، معرفت، ٨٦/٢٢
٨٠. فخررازى، التفسير الكبير، ١٩٠/٧.
٨١. معتزلى، عبدالجبار قاضى، المغنى، ٣٦١/١٦.
٨٢. فخررازى، التفسير الكبير، ١٨٠/٧ - ١٨١.
٨٣. همان، ١٨٧/٧ - ١٨٨.
٨٤. همو، التفسير الكبير، ١٨٢/٧.
٨٥. همو، المحصول فى علم الاصول، ١٦٩/١.
٨٦. همان، ٤٨٨/١؛ بصرى، ابوالحسين، المعتمد فى اصول الفقه، ٣١٦/١.
٨٧. فخر رازى، التفسير الكبير، ٣/٢.

- ۸۸ احمدی، بابک، آفرینش و آزادی، ۲۰.
- ۸۹ فخررازی، التفسیر الکبیر، ۱۸۴/۷.
۹۰. احمدی، بابک، آفرینش و آزادی، ۲۵ - ۲۶.

