

نگرشی تطبیقی به دانش تفسیر و هرمنوتیک شلایرماخر

محمد بهرامی

شلایرماخر متکلم برجسته آلمانی، پایه گذار الهیات اعتدالی و هرمنوتیک جدید در سال ۱۷۶۹ در خانواده ای روحانی چشم به جهان گشود. ۱. پدر شلایر از کشیشان کلیسای اصلاح شده و طرفدار سرسخت اصلاح طلب معروف «کالون» بود. و افزون بر این عضو فرقه ای مسیحی که مردم را به پارسا منشی و دوری از دنیا دعوت می کرد به شمار می آمد.

شلایرماخر در شانزده سالگی به مدرسه «الهیات انجمن اخوت» در «باربی» رفت و در این مدرسه تعالیم کلامی راکه با بدبینی نسبت به هر فعالیت جدید فلسفی همراه بود فراگرفت. در بیست سالگی در نامه ای به پدرش شبهات، تردیدها و انکارهای خود را نسبت به برخی از باورهای مسیحیت چون الوهیت عیسی (ع)، فدا شدن عیسی برای کفاره گناه آدم و... ابراز داشت. پدر شلایر که کشیشی متعصب شناخته می شد و اعتقاد و ایمان به الوهیت و فدا شدن عیسی برای کفاره گناه آدم را شرط مسیحیت می دانست فرزند خویش را از شمار برادران مسیحی خارج خواند و با او قطع رابطه کرد؛ ولی در بیست و یک سالگی با وساطتهای پروفیسور شتون راوخ دوباره با او ارتباط برقرار کرد.

پس از آن شلایر به عنوان دستیار کشیش شهر «لاندسبرگ» به فعالیت پرداخت. او با حلقه های فکری جدید و در عین حال غیر روحانی ای که تحت تأثیر مشرب سنتهای متعارف (کلاسیک) رمانتیک گوته و هردر بودند ارتباط و مراوده داشت.

در سال ۱۷۹۷ شلایر با فریدریش شلگل از رهبران نهضت رمانتیک ملاقات کرد. ۲. در سالهای ۱۷۹۸ و ۱۷۹۹ مواعظ پنج گانه را برای فرهیختگانی که جزء خوارشمارندگان دین بودند ایراد داشت.

مواعظ پنج گانه واکنشهای متفاوتی را در پی داشت؛ گروهی سخنان شلایر را واقعیت دانسته و از او حمایت و دفاع می کردند و در برابر عده ای به مخالفت با او نشستند و دیدگاه ها و باورهایش را نقد می کردند.

در ۳۵ سالگی شلایر به عنوان مدرس و واعظ به تدریس کتاب مقدس و به ویژه «قدیس پولس»، علم اصول دین، اخلاق و هرمنوتیک در دانشگاه هاله پرداخت.

در سال ۱۸۰۹ به منصب کشیشی در کلیسای ترینیتی رسید. در سال ۱۸۱۰ هنگامی که دانشگاه برلین تأسیس شد وی به عنوان رئیس دانشکده و استاد الهیات انجام وظیفه می نمود.

علاقه بسیار زیاد شلایر به افلاطون سبب شد تا ۲۸ سال از بهترین سالهای عمر خود را صرف ترجمه آثار افلاطون نماید.

مجموعه آثار شلایرماخر که پس از وفات وی به آلمانی انتشار یافت سی جلد است. ۳.

اندیشه های شلایرماخر

شلایرماخر به عنوان یک متکلم برجسته مسیحی دگرگونی بسیاری در الهیات پدید آورد. نقادیهای او بر باورها و اندیشه هایی که کلیسا ترویج می کرد و مراسم مذهبی که ارباب کلیسا خواستار بودند، راه تازه ای برای تدوین کلام پروتستان ها گشود و دستاوردها و نوآوری های او در الهیات یک قرن بر الهیات پروتستان حکومت داشت.

در مبحث خداشناسی گفته شده که شلایر به خدای متشخص آن گونه که در مسیحیت تعریف شده باور ندارد. او در این زمینه مانند «اسپینوزا» متکلم یهودی به تئوری «خداانگاری» گرایش داشته است. بر اساس این تئوری خدا و جهان یک چیز هستند و در عالم چیزی نیست که آن را از بی خدایی متمایز بدانیم.

شلایر از نقد باورهای سنتی و نادرست مسیحیت نیز ابایی نداشت؛ برای نمونه او با مفاد حکم به «وجود خداوند در مسیح» و «همانندی جسمانی مسیح با انسان» مخالفتی نداشت، اما روش بیان سنتی این مباحث را نمی پسندید، زیرا در نظر او امکان ندارد یک نفر دارای دو طبیعت کاملاً متفاوت باشد. ۴

در بحث شناخت خدا، شلایرماخر میان روش مصلحان کلیسا و فلاسفه جمع می کند، مصلحان کلیسا تعالیم خود را بر اساس کلام مکشوف شده خدا در کتاب مقدس قرار می دادند و فلاسفه در پی آن بودند که با نتیجه گیری های منطقی درباره ماهیت جهان به الهیات طبیعی برسند. شلایر کوشش کرد نکات خوب هر دو را برگزیند و فصل مشترک آنها را بیابد. نتیجه تلاشهای وی گاهی الهیات ثبوتی خوانده می شود. ۵

مسیح شناسی شلایرماخر نیز با دیگران تفاوت داشت؛ در نگاه او الوهیت و خدا شدن عیسی (ع) برای کفار (گناه آدم) و باکره زادگی آن پیامبر به هیچ روی در خور پذیرش نیست. به اعتقاد شلایر انسان می تواند مسیح را نجات بخش بداند و به او ایمان آورد، بدون آن که تولد غیرطبیعی او را باور داشته باشد. در باور او مفهوم منحصر به فرد بودن مسیح آن طور نیست که در اعتقاد نامه های کلیسای اولیه و تحت تأثیر مابعدالطبیعی یونانی آمده است. او می گوید:

«پس نجات دهنده از نظر ماهیت انسانی، شبیه تمام انسانها است، اما تفاوتی که با آنها دارد در این است که همیشه احساس حضور خدا یعنی همان وجود واقعی خدا را دارد. به عبارت دیگر، نباید مانند کلیساهای راست دین، عیسی را هم انسان واقعی و هم خدای واقعی، یعنی کلمه الهی که طبیعت انسان به خود گرفته است بدانیم؛ عیسی انسانی است چنان نزدیک که می توان گفت خدا در اوست.» ۶

نگاه شلایرماخر به کتاب مقدس نیز متفاوت بود او در برابر مصلحان کلیسا که تعالیم خویش را بر اساس کلام مکشوف خدا در کتاب مقدس قرار می دادند کتاب مقدس را به عنوان شرح ملاحظات خدا در تاریخ بشر و مجموعه ای از فرموده های الهی باور نداشت. به اعتقاد او کتاب مقدس ثبت تجربیات دینی بود و چنین تجربه ای آن صلاحیت را داشت که به تمام معماها جز آنچه درک آن برای بشر ناممکن است پاسخ دهد. بر اساس این اعتقاد، شلایرماخر کتاب مقدس را در تمام جزئیاتش جدی نمی گرفت و آیاتی را که حکایت از الوهیت مسیح (ع) و فدا شدن آن حضرت برای گناه آدم و باکره زادگی مسیح داشت، نادرست می خواند.

هرمنوتیک شلایرماخر

مجموعه اندیشه های شلایرماخر را می توان با چند عنوان زیر جمع آوری کرد و آنها را با دانش تفسیر به مقایسه نشست.

۱. گذر از هرمنوتیک خاص به عام

پیش از شلایرماخر، هرمنوتیک دو شاخه و دو قلمرو متفاوت داشت و در هر یک از دو قلمرو عمل تفسیر متفاوت بود:

۱. کشف و تفسیر متون مقدس یعنی عهد قدیم و جدید در کتاب مقدس.

با جنبش اصلاح طلبی مذهبی و شکل گیری پروتستانتیزم و قطع رابطه پروتستان ها با کاتولیک ها، کشیشان پروتستان نیاز شدیدی به کتابهایی داشتند که اصول تأویل کتاب مقدس را در بر داشته باشد و کتابهایی که در این زمینه نوشته شده همگی در جهت تأویل و تفسیر کتاب مقدس سامان یافته بود.

۲. فقه اللغة یا علم لغت متون کلاسیک، به ویژه متون کهن، که در این زمینه به تعبیر آست «علم لغت فقط سروکار داشتن با نسخه های خاک گرفته و بحثهای ملانقطی از صرف و نحو نیست؛ علم لغت از امور تجربی و واقعی به منزله غایتی که در نفس خودشان واجد ارزش اند بحث نمی کند، بلکه آنها را وسایلی برای درک محتوای بیرونی و درونی اثر در وحدت آن لحاظ می کند، و این وحدت مشیر به وحدت برتر «روح» منبع وحدت درونی آثار منفرد است، و این اندیشه ای است که به وضوح برگرفته از مفهوم **Volksggeist** [روح قوی] در فلسفه هردر است، و در اینجا روح قوی عهد باستان یونانی یا رومی مقصود است... روح عهد باستان را نمی توان بدون نگرستن به کلمات آن درک کرد، و زبان، نخستین واسطه برای انتقال امر روحی - معنوی است. ما باید نوشته های عهد باستان را مطالعه کنیم و برای انجام این کار به دانستن صرف و نحو نیازمندیم.»^۷

پل ریکور در این باره می نویسد:

«پیش از شلایرماخر آنچه وجود داشت عبارت بود از فقه اللغة متون کلاسیک، به خصوص متون کهن یونانی و لاتینی و تفسیر و کشف متون مقدس؛ یعنی عهد جدید و قدیم. در هر یک از این دو قلمرو عمل تفسیر بر حسب تنوع فرق می کرد.»^۸

قلمرو هرمنوتیک هر چند محدود به کتاب مقدس بود، اما به مرور هرمنوتیک در تأویل متونی غیر از کتاب مقدس نیز که مبهم و رمزآلود بودند جریان یافت و هرمنوتیک حقوقی، ادبی و دینی و... شکل گرفت. عده ای نیز ادعا کردند که میان انواع مختلف متون تفاوتی وجود دارد و به این دلیل هر علمی ابزارهای نظری ویژه ای برای مسائل خودش به وجود می آورد.

بر این اساس هرمنوتیک های خاص و متفاوتی مانند هرمنوتیک کلامی، ادبی، دینی و... وجود دارد برای نمونه «فریدریش اوگوست ولف به تأکید گفت که برای تاریخ و شعر و متون دینی و تا اندازه ای برای شاخه های مختلف در هر یک از این طبقه بندی ها به علم هرمنوتیک متفاوتی احتیاج است.»^۹ نمی توان از تفاوت متون چشم پوشید و از هرمنوتیک عام سخن گفت؛ هرمنوتیکی دربردارنده قوانینی که فهم هر متنی چه ادبی، چه حقوقی، چه دینی و... با آن قوانین امکان پذیر است.

در برابر این جریان فکری شلایرماخر با هرمنوتیک خاص خود نقطه عطفی در تاریخ این علم گشود. به باور او هرمنوتیک موضوعی، اختصاص رشته ای و متعلق به علم کلام، الهیات، علم حقوق و... انگاشته نمی شود، بلکه هرمنوتیک فن فهم هر گفته ای در زبان است و پرسش اساسی هرمنوتیک این است:

چگونه همه گفته ها یا هر گفته ای چه ملفوظ و چه مکتوب واقعاً فهمیده می شود؟

در پاسخ به این پرسش شلایرماخر ناگزیر شد به روشی کانتی قواعد پیشینی و عام فهم متون را کشف نماید تا از این طریق هرمنوتیک یا فن تأویل و تفسیر به علمی منظم و قاعده مند بدل گردد و شکل هرمنوتیک عام داشته باشد. برای ساختن هرمنوتیک عام، شلایرماخر بایستی از کاربردهای ویژه هر یک از شاخه های اصلی هرمنوتیک گذر می کرد تا بتواند به کارکرد مشترک شاخه های هرمنوتیک دست یابد.

پالمر در این باره می نویسد: به اعتقاد شلایرماخر «علم هرمنوتیک در مقام فن فهم، رشته ای عام نیست و فقط کثرتی از هرمنوتیک های تخصصی است. وی مدعی شد که هرمنوتیک در دانش یکی است چه متن سندی حقوقی باشد و چه کتاب مقدس و دینی یا اثر ادبی.»^{۱۰}

شلایر با پذیرش تفاوت متون مختلف و داشتن ابزارهای متفاوت معتقد بود که در زیر این تفاوتها وحدت بنیادی تری نهفته است؛ همه متون زبانی اند و به این دلیل از صرف و نحو برای یافتن معنای جمله استفاده می شود و برای شکل دادن معنی، اندیشه کلی با ساختمان دستوری، عمل متقابل دارد و فرقی نمی کند که نوع سند چه باشد. اگر اصول فهم کامل زبان دقیقاً بیان شده بود، این اصول مشتمل بر علم هرمنوتیک عام می بود. و چنین علمی می توانست مبنای هر علم هرمنوتیک خاص قرار گیرد.^{۱۱}

شلایرماخر برای آن که بتواند هرمنوتیک عام را پایه گذاری کند ناگزیر از چشم پوشی از ویژگی های هر هرمنوتیک و توجه کامل به نقاط مشترک هرمنوتیک های متفاوت بود. و برای رسیدن به این هدف و تبدیل هرمنوتیک به فن فهم، بایستی فقط به ویژگی قواعد و دستورهای که در میان آنها فن فهم نهفته است نظر می داشت. پل ریکور در این باره می نویسد:

«برای انجام چنین عملی کافی نیست که از ویژگی قواعد و دستورها که هنر فهم در میان آنها پراکنده است فراتر رویم، هرمنوتیک حاصل همین تلاش بود؛ یعنی ارتقای کشف و فقه اللغه به مرتبت «صنعت» و «شگردی» که نباید به جمع آوری ساده اعمال ناپیوسته محدود می شد.»^{۱۲}

بنابراین شلایرماخر اولین پژوهشگری بود که در صدد ساختن نظریه عام تأویلی برآمد؛ نظریه ای که بتوان آن را در مورد متونی غیر از متون مذهبی نیز به کار بست.^{۱۳} چه اینکه بر اساس باور او کتاب مقدس نیازمند هیچ روشی تفسیری خاصی نیست و مسأله بنیادین در فهم هر متنی به وجود آوردن شرایط پایه ای روان شناختی و دستوری لازم است.^{۱۴}

لازم به یاد است که شلایرماخر در صدد آن نبود که مانند گذشتگان انبوهی از قواعد را به عنوان روش فهم هر متنی ارائه نماید، بلکه او می خواست هرمنوتیک را به علمی نظام مند و سازگار تبدیل سازد، علمی که شرایط و ضوابط فهم در هر گفتاری و نوشتاری را بیان نماید. با این تلقی از هرمنوتیک، دگرگونی بزرگ در هرمنوتیک آغاز شد و هرمنوتیک از جنبه رشته ای آن خارج شد و غیر رشته ای گردید و سرانجام به نظر شلایرماخر هرمنوتیک به «فن فهم» تبدیل شد.

رویگرد جدید شلایرماخر به هرمنوتیک و گذر از هرمنوتیک خاص به عام، زمینه ساز دگرگونی جدی و عمیق در تعریف هرمنوتیک و موضوع و شرایط و ضوابط آن شد، به گونه ای که اندیشه های شلایر در این زمینه ها کاملاً ناسازگار با پیشینیان وی شد. او برخلاف پیشینیان خود هرمنوتیک را فن فهم معرفی کرد، موضوع آن را فهم و مسائل آن دانست و در بیان و طرح معیارها و ضوابط و شرایط به متن خاصی توجه نداشت و اصول کلی فهم را عرضه می کرد.

بنابراین می توان نتیجه گرفت که تفاوتی اساسی میان هرمنوتیک شلایر مخر با دانش تفسیر وجود دارد. دانش تفسیر در میان مسلمانان، در واقع هرمنوتیک خاص است؛ همانند هرمنوتیک کتاب مقدس، اما هرمنوتیک شلایرماخر هرمنوتیک عام است. در هرمنوتیک خاص، مجموعه ای از قواعد و ضوابط و شرایط برای فهم و کشف مراد صاحب یک متن خاص عرضه می شود؛ چنان که مفسران و قرآن پژوهان انبوهی از شرایط و مبانی و ملاکها را برای کشف مراد خداوند از آیات قرآن عرضه می کنند، یا در هرمنوتیک کتاب مقدس مجموعه ای از اصول برای دریافت مقصود صاحبان کتابها و رساله ها ارائه می شود. اما در هرمنوتیک عام هیچ متن خاصی مورد نظر نیست و تمام اصول و قواعدی که عرضه می گردد به شکل کاملاً کلی بیانگر نحوه به فهم درآمدن هر متنی است.

با توجه به تفاوت یادشده این سؤال پیش می آید که آیا می توان همان تحولی را که شلایرماخر در دانش هرمنوتیک به وجود آورد و هرمنوتیک را از شکل خاص تبدیل به عام کرد در دانش تفسیر نیز پیاده کرد؟ و ادعا نمود دانش تفسیر در تمام متون؛ چه آیات قرآن و چه سایر متون غیروحیانی، ذاتاً یکی است و تفسیر قرآن نیاز به روش و متد خاصی ندارد، و از همان روشی که در فهم متون بشری می توان بهره برد در فهم آیات قرآن نیز می توان سود برد؟ هر چند مفسران سخنانی در فهم آیات قرآن دارند، اما آن سخنان ناظر به این پاسخ نبوده است.

باورهای برخی از مفسران نشان می دهد آنان به این پرسشها پاسخ مثبت نمی دهند برای نمونه گفته اند: علامه طباطبایی بر این اعتقاد است که قرآن در طرح مسائل و احکام و نیازمندی های مردم از شیوه عقلا پیروی نکرده است، بنابراین نباید در فهم و درک مقاصد خداوند تنها از اسلوب و متد عقلا سود برد. ۱۵

در نگاه علامه طباطبایی فهم آیات قرآن مانند سایر متون بشری نیست و نمی توان اصول مشترکی برای فهم تمام متون وحیانی و غیروحیانی عرضه داشت، تا در نتیجه تفسیر از شکل خاص خود درآید و جامعه عام بپوشد.

شهید صدر نیز به نظر می رسد از مخالفان تفسیر عام است، زیرا به اعتقاد ایشان حکمت خداوند در فهم آیات قرآن بسیار تأثیرگذار است، در صورتی که در متون بشری حکمت مؤلف مورد توجه نیست.

از سوی دیگر در متون بشری اعتماد نویسنده بر نشانه های بیرون متنی بسیار اندک است، اما در آیات قرآن چنین نیست. بنابر این در فهم متون بشری معیار و ملاک عقلایی وجود ندارد تا از آن در فهم آیات بهره برده شود. ۱۶

سوم آن که در سایر متون بحث تغییر معنای ظهورها مطرح است، اما در مورد آیات قرآن اگر علم به تغییر معنی پیدا نکردیم می توانیم واژه یا واژه های آیه را به گونه ای معنی کنیم که با مسلمات قطعی علمی سازگار افتد.

نتیجه اینکه اگر تفسیر اصطلاحی به منزله هرمنوتیک خاص باشد و هرمنوتیک شلایرماخر هرمنوتیک عام شناخته شود میان تفسیر و هرمنوتیک شلایرماخر از جهت تعریف و موضوع و شرایط و ضوابط تفاوت‌هایی رخ می‌نماید که تا اندازه‌ای همانند اختلافات هرمنوتیک عام با خاص است.

تعریف هرمنوتیک و تفسیر

هرمنوتیک در نگاه شلایرماخر فن فهم هر گفته‌ای در زبان است و موضوعی اختصاص رشته‌ای نیست، بلکه کثرتی از هرمنوتیک‌های تخصصی است. اما در نظرگاه پیشینیان، شلایرماخر هرمنوتیک موضوعی اختصاص رشته‌ای است؛ و متعلق به متون خاصی که هر یک از متون هرمنوتیک خاص خود را دارد.

دانش تفسیر در میان مسلمانان هر چند تعریف‌های بسیاری دارد و گروهی تفسیر را کشف مراد خداوند از آیات مشکل قرآن ۱۷ و عده‌ای قطع به مراد خداوند ۱۸ و برخی مجموعه دانش‌های قرآنی ۱۹ و جماعتی علم به اصول شناخت کلام خدا ۲۰ دانسته‌اند، اما در مجموع تفسیر به عنوان موضوعی رشته‌ای و متعلق به متن وحیانی مسلمانان جلوه می‌کند، و این نشان می‌دهد که دانش تفسیر مانند هرمنوتیک کتاب مقدس است؛ آن هم مربوط به زمانی که هرمنوتیک مختص به کتاب مقدس بود و در سایر متون بشری جریان نداشت.

موضوع تفسیر و هرمنوتیک

در هرمنوتیک شلایرماخر، موضوع، فهم است و قلمرو این فهم، هر متن نوشتاری و گفتاری است؛ چه آن متن وحیانی باشد یا بشری. اما در تفسیر اصطلاحی موضوع، آیات قرآن است و تفسیر سایر متون تفسیر نامیده نمی‌شود. افزون بر این به باور بسیاری از مفسران و قرآن پژوهان بخشی از آیات قرآن که در شمار ظواهر آیات هستند موضوع تفسیر نیستند و تنها در آیات مشکل قرآن تفسیر جریان دارد. در تعریف تفسیر می‌خوانیم: «کشف المراد عن اللفظ المشکل»، ۲۱ «التفسیر اخراج الشیء من مقام الخفاء الی مقام التجلی»، ۲۲ «التفسیر کشف المعنی من المراد بلفظه و اطلاق للمحتبس عن الفهم به» ۲۳

آیت الله خوبی نیز می‌نویسد:

«و علی الجملة حمل اللفظ علی ظاهره بعد الفحص عن القرائن المتصلة و المنفصلة من الكتاب و السنة او الدلیل العقلی لایعدّ من التفسیر بالرأی، بل و لا من التفسیر نفسه.» ۲۴

هدف هرمنوتیک و تفسیر

محافظه کاران هرمنوتیک از کلادینوس گرفته تا دیلتای و هرش، معنای متن را همان چیزی می‌دانند که صاحب اثر به هنگام آفرینش آن در نیت به عنوان امری آگاهانه داشته است و کوشش کرده با اثر آن را به مخاطب منتقل کند. بر این اساس این گروه هدف هرمنوتیک را رسیدن به معنی یعنی همان نیت مؤلف می‌دانند. برای نمونه کلادینوس، یکی از صاحب نظران به نام فلسفه و الهیات مسیحی معنای متن را همان چیزی می‌داند که پدید آورنده متن در سرداشته و کوشش کرده همان را در اثر خود بازتاب دهد. بر این اساس او پایه گذار حکم اصلی هرمنوتیک کلاسیک که همان نیت

مؤلف است خوانده می شود، او معتقد است هدف مخاطب متن و تأویلگر اثر آن است که به نیت مؤلف برسد و با کمک تأویل امکان رسیدن به معنای قطعی و نهایی متن وجود دارد. کلادینوس می گوید: «آثار نوشته شده و گفته های مردمان یک نیت دارد: خواننده یا شنونده به گونه ای کامل آنچه را که نوشته یا گفته شده دریابند. "یک گفته یا اثر نوشتاری آنجا به گونه ای کامل در خور فهم است که چنان ساخته شود و شکل گیرد که نیت مؤلف بر اساس قاعده های روان شناسی برای مخاطب شناخته شود؛ حال اگر کسی چیزی از گفته های گوینده یا نیت او درک نکند، یا اگر کسی چیزهایی پیش از آن درک کند که گوینده و مؤلف در صدد بیان آن بوده است می توان ادعا کرد که گفتار یا نوشتار قابل درک نبوده است."» ۲۵

در برابر کسانی که «اصالت نیت مؤلف» را باور داشتند و با توجه به معنای متن، هدف تأویل را «نیت مؤلف» می دانستند شلایرماخر با برداشتی متفاوت از معنای متن، هدف تأویل را زندگی مؤلف و به تعبیری «تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف» می دانست. او معنای متن را به عنوان یک نمونه ارادی که در پشت آن نیت آگاهانه نهفته است باور نداشت، به اعتقاد وی هیچ گاه نمی توان ادعا کرد تمام یک متن از اول تا آخر شکل گرفته از نیت آگاهانه مؤلف است، زیرا اولاً: امکان دارد متن و یا قسمتهایی از آن از ضمیر ناخودآگاه پدید آورنده متن شکل گرفته باشد؛ ضمیری که خود صاحب متن نیز از وجود آن و تأثیرش بر اثر غافل است، اما مخاطبان او با توجه به اثر او به ضمیر ناخودآگاه وی دست می یابند.

بر اساس این تعریف شلایرماخر از معنای متن، او معتقد است هدف تأویل «تمام زندگی مؤلف» است نه نیت به عنوان امری آگاهانه در لحظه آفرینش اثر.

در اینجا شلایر با الهام از کانت که مدعی بود آثار افلاطون را بهتر از خود افلاطون فهمیده است. ۲۶ به این نتیجه رسید که مخاطب متن از مؤلف جلوتر است، زیرا مؤلف از آنچه به وجود آورده بی اطلاع است و همیشه سویی هایی از متن خود را نمی بیند، اما در برابر، مخاطب متن بهتر از خود مؤلف آن را می شناسد و در فهم اثر او به مسائلی دست می یابد که صاحب متن از آن در هنگام آفرینش اثر هیچ اطلاعی نداشته است.

ثانیاً: اگر معنای متن همان نیت به عنوان امری آگاهانه باشد باز هم هدف هرمنوتیک نمی تواند نیت مؤلف باشد، زیرا شناخت نیت پدیدآورنده متن با توجه به نبود اسناد و مدارک یا ناچیز بودن شواهد و مستندات تاریخی امکان پذیر نیست.

بنابراین در هرمنوتیک شلایرماخر هدف نیت مؤلف نیست، بلکه هدف تمام زندگی و یا ذهنیت اوست، و همین ذهنیت معیار درستی و نادرستی فهم متن قرار می گیرد؛ اگر فهمی که از متن صورت گرفته سازگار با ذهنیت مؤلف باشد فهم درست است، و اگر ناسازگار با تمام زندگی مؤلف باشد فهم نادرست خوانده می شود.

بر خلاف هرمنوتیک شلایرماخر، در دانش تفسیر، هدف، مراد و مقصود خداوند از آیات قرآن است و اصولاً بسیاری از شرایط و روشهای تفسیری و بسیاری از مسائل و مباحث علم اصول فقه با هدف فهم سخن گوینده و نویسنده و در مورد آیات قرآن فهم مراد خداوند سامان یافته و شکل گرفته است. هر چند در میان مفسران و قرآن پژوهان گروهی امکان دست یابی به مراد خداوند از برخی آیات قرآن را منکرند و از آیات و روایاتی برای اثبات دعوی خویش سود می برند.

بررسی اشکالات شلایرماخر بر نیت مؤلف

اشکال نخست شلایر کاملاً درست است و در روان کاوی فروید و نوفروردی ها باور عمومی این است که انسان مجموعه ای است از ضمیر خودآگاه و ضمیر ناخودآگاه، ضمیر ناخودآگاهی که خود فرد نیز از آنها بی اطلاع است و تنها روان کاوان با ساعتها پرسش و پاسخ به آن دست می یازند. بنابراین اگر انسان مجموعه ای از ضمایر خودآگاه و ناخودآگاه است، چنان که ضمایر ناخودآگاه در شکل دهی به متن نقش دارند، ضمایر ناخودآگاه نیز این قابلیت را دارند.

در نتیجه در آثار بشری هدف هرمنوتیک نباید تنها نیت پدید آورنده متن به عنوان امری آگاهانه مورد توجه تأویلگر قرار گیرد، بلکه بایستی ذهنیت مؤلف یا تمام زندگی او مد نظر تأویلگر باشد و از آن جهت که کتاب مقدس از آثار بشری است می توان هدف هرمنوتیک کتاب مقدس را رسیدن به ذهنیت عزیر، لوقا، یوحنا، مرقس، متی و... معرفی کرد. درست به همین جهت بود که شلایرماخر مدعی بود در فهم کتاب مقدس نیازمند هیچ روش خاصی که در سایر متون کاربرد نداشته باشد نیستیم.

با وجود درستی این اشکال، نیت خداوند در دانش تفسیر با این اشکال خدشه نمی پذیرد، چه اینکه آن اشکال که بر اساس علم روان کاوی شکل گرفته معتقد به ضمایر ناخودآگاه در انسان است؛ ضمایری که می تواند از عوامل پدید آمدن اثر هنری باشد، به گونه ای که ما به عنوان مخاطب آثار هنری نتوانیم از متن به نیت مؤلف پل بزنیم و یا با دانستن نیت مؤلف به معنی و قصد او از اثرش برسیم. اما در مورد خداوند نمی توان ادعا کرد که برخی از آیات قرآن از ضمیر ناخودآگاه خداوند شکل گرفته است؛ به گونه ای که مخاطب آیات قرآن با تفسیر بهینه آیات قرآن به زوایایی از قرآن دست می یابد که آن زوایا از خداوند پنهان مانده است.

اشکال دوم شلایرماخر بر نیت مؤلف نیز درست می نماید، چه اینکه رسیدن به نیت پدیدآورنده متن بر خلاف زندگی او، عملیاتی است بسیار دشوار و ناممکن. برای نمونه آیا می توان برای کشف نیت حافظ در غزلیاتش اسنادی معتبر یافت؟^۳ به راستی یافتن چنین اسنادی ناممکن و بلکه محال است، اما از آن سو کشف زندگی صاحب متن امکان پذیر است. بر اساس اسناد و مدارک معتبر تاریخی می توانیم حافظ را بشناسیم، سعدی را بشناسیم. در نتیجه برای فهم یک متن شایسته است به دنبال اموری برویم که قابل دسترسی است، بایستی برای فهم صحیح یک متن نویسنده آن متن را بشناسیم و با ویژگیها و زوایای مختلف زندگی او آشنا شویم نه آن که نخست نیت صاحب اثر را که درخور دست یابی نیست ملاک و معیار قرار دهیم.

به نظر می رسد این اشکال بر نیت خداوند در دانش تفسیر نیز وارد است. دانش و شناختن خداوند و صفات او بسیار آسان تر و دست یافتنی تر از نیت خداوند است؛ چه اینکه هم با نگاه برون دینی و هم با نگاه درون دینی، ادعای رسیدن به مراد و مقصود واقعی خداوند بیشتر به گزافه گویی می ماند تا بیان واقعیت. به همین جهت است که برخی از قرآن پژوهان دانش تفسیر را دانشی دشوار معرفی می کنند و سختی آن را در رسیدن به مراد خداوند می دانند و گروهی دور از دسترس بودن مراد واقعی خداوند و مراد خدا از آیات متشابه را نقص دانش تفسیر می خوانند.

افزون بر این، تاریخ تفسیر قرآن نیز نشان از آن دارد که مفسران در منطق فهم قرآن و ساختن پیش فرض های فهم قرآن مباحث خدانشناسی را بیشتر مد نظر داشته اند و از نیات خداوند و مقاصد خدا سخنی به میان نیاورده اند.

افزون بر اشکالاتی که شلایرماخر بر نیت مؤلف وارد ساخته است، اشکالات دیگری را نیز در منابع تفسیری قرآنی و اصولی می توان ردّ یابی کرد:

۱. 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 مخاطب متن می تواند با یاری گرفتن از الفاظ و واژگان متن به نیت و مراد نویسنده پی ببرد.

۲. در مواردی پدید آورنده در مقام هزل و شوخی است و متن او نشانگر نیت و مقصود او نمی تواند باشد.

۳. گروهی از صاحبان متن برای ارتباط برقرار کردن با مخاطبان خود ناگزیر از بهره وری از واژگان مشترک میان حق و باطل هستند در این صورت دریافتن مراد صاحب متن امکان پذیر نیست. 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 آن چیز عدم است و این برداشت وی را به تعطیل می کشاند، پس بهتر آن است 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 به حق ناب و روشنی دلالت دارد آمیخته باشد.» ۲۷

۴. در موارد دیگری اشکال متوجه صاحب متن و یا مخاطب وی نیست، بلکه متوجه ویژگیهای زبانی است. برای نمونه احتمال اشتراک، احتمال اینکه مراد معنای لغوی نباشد، بلکه معنای عرفی یا شرعی مراد باشد، احتمال مجاز گویی در متن، احتمال اضممار در متن و احتمال تخصیص در متن از جمله عواملی هستند که به دریافت مراد متکلم از متن آسیب می رسانند و درک نیت مؤلف را ناممکن می سازند. فخررازی در این باره می نویسد:

«اعلم ان الخلل [الحاصل] فی فهم مراد المتکلم بینی علی خمس احتمالات فی اللفظ:

أحدها: احتمال الاشتراک، و ثانیها: احتمال النقل بالعرف و الشرع، و ثالثها: احتمال المجاز، و رابعها: احتمال الاضممار، و خامسها احتمال التخصیص... و أما قلنا: إن الخلل فی الفهم لابدّ و ان یکون لأحد هذه الخمس، لأنّه إذا انتفی احتمال الاشتراک و النقل، کان اللفظ موضوعاً لمعنی واحد، و اذا انتفی احتمال المجاز و الاضممار، کان المراد باللفظ ماوضع له، فلا یبقی عند ذلک خلل فی الفهم، و اذا انتفی التخصیص، کان المراد باللفظ جمیع ما وضع له.» ۲۸

پنج احتمال در واژگان زمینه ساز ناکامی در فهم مراد خداوند است:

۱. احتمال اشتراک (چه بسا لفظ مشترک معنوی باشد). ۲. احتمال آن که لفظ معنای عرفی یا شرعی یافته باشد. ۳. احتمال مجاز بودن واژه. ۴. احتمال اضممار. ۵. احتمال تخصیص لفظ به معنای خاص... که ادعا می کنیم خلل در فهم هر یک از این پنج جهت و احتمال است؛ زیرا وقتی احتمال مشترک بودن لفظ و نقل مفهومی از میان برود لفظ در یک معنی تعیین می یابد، و هرگاه احتمال

مجاز و اضمار منتفی شود مراد لفظ همان معنایی است که لفظ برای آن وضع شده است. در این صورت خللی در فهم مراد متکلم رخ نمی دهد، و زمانی که احتمال تخصیص در واژه نبود مراد از لفظ تمام آنچه لفظ برای آن وضع شده خواهد بود.

معنای نهایی و قطعی متن

در هرمنوتیک شلایرماخر مانند هرمنوتیک اسپینوزا، کلادینوس و... معنای واحد نهایی و قطعی متن از احکام اصولی به شمار می آید. در تفسیر شلایر فرض متن چند معنایی به هیچ روی پذیرفتنی نیست، چنان که متنی که معنای نهایی و قطعی نداشته باشد تصور نمی شود.

در هرمنوتیک شلایر هر متنی بیش از یک معنی آن هم معنایی قطعی و نهایی را بر نمی تابد و این معنی هر چند به سختی در خور رد یابی است و لزوماً همان نیت صاحب اثر نیست، اما در هر صورت مخاطب می تواند آن را بیابد.

اگر در هرمنوتیک شلایر ماخر، معنی، اعم از ضمائر خودآگاه (نیت مؤلف) و ضمائر ناخودآگاه اوست، بنابراین فهم نهایی و قطعی معنای متن، تنها در زمانی صورت می گیرد که ما به تمام زندگی صاحب متن دست یابیم؛ به گونه ای که هیچ گوشه ای از زندگی او بر ما پنهان نماند، در صورتی که چنین شناختی از زندگی افراد به ویژه غیرمعاصران ناممکن است. به همین جهت است که مثلاً افلاطون شناسان هر روز به زاویه ای از زندگی او دست می یابند؛ زاویه ای که بر افلاطون شناسان دیروز پوشیده بود. بنابراین اگر شلایرماخر ذهنیت مؤلف را هدف هرمنوتیک می داند و معنای متن را همان ذهنیت می خواند نمی تواند معنای نهایی و قطعی متن را از اصول هرمنوتیک خویش بخواند. مگر آن که مقصود او از معنای نهایی و قطعی، معنایی باشد که برای خود او از امور قطعی و نهایی است، نه برای تأویلگرانی که پس از او به تأویل می پردازند. به عبارت دیگر اگر معنای نهایی و قطعی برای هر تأویلگر، مقصود شلایر است، نظریه او درست است، اما اگر مقصود او معنای نهایی و قطعی در طول تاریخ هرمنوتیک باشد اندیشه او درست نمی نماید. دیگر اینکه ذهنیت مؤلف نیز امری ثابت و تغییرناپذیر نیست، بلکه همیشه در حال دگرگونی و نسبی است.

در دانش تفسیر نیز مانند هرمنوتیک شلایرماخر با توجه به ظواهر آیات و بطون آیات می توان معتقد به معنای واحد شد، اما با این تفاوت که معنی در دانش تفسیر لایه های بسیاری دارد که بر اساس برخی روایات، هفت یا هفتاد لایه برای هر آیه وجود دارد. مخاطبان قرآن با توجه به توانایی و استعداد خویش می توانند به لایه یا لایه هایی از آیات دست یابند، اما از دست یابی به همه لایه ها محرومند. افزون بر این، لایه های آیات - چه آنها که کشف شده اند و چه آنهایی که با گذشت زمان و پیشرفت بشر کشف می شوند - همگی در طول یکدیگر قرار دارند نه در عرض هم. به همین جهت برخی از قرآن پژوهان هر آیه ای از آیات قرآن را دارای شصت هزار فهم می دانند و فهم های باقی مانده از آیه را بیش از آنچه بدان رسیده ایم می شمارند، و درست بر همین اساس زرکشی پس از بحثی گسترده در زمینه ظاهر و باطن نتیجه می گیرد: «إن فهم کلام الله لاغایه له» ۲۹

این تصور از معنی که در آثار برخی از قرآن پژوهان آمده است هر چند فرض چند معنایی را باطل می کند و معنای واحد را نتیجه می دهد، اما از جهات دیگری مشکل آفرین است؛ چه اینکه وقتی معنی را مراد خداوند از ظواهر و بطون آیات دانستیم، یا معنی را شکل گرفته از مجموعه لایه های آیه و ظاهر آیه می خوانیم و یا معنی را عبارت از مجموعه لایه ها و ظاهر آیه نمی شناسیم. در صورت

نخست هر چند می توانیم اثبات معنای واحد برای متن کنیم، اما این معنی دیگر قطعی و نهایی نخواهد بود؛ زیرا رسیدن به معنای قطعی و نهایی تنها در صورتی امکان پذیر است که تمامی لایه ها و به تعبیری تمامی بطون آیات قابل فهم و درک باشد؛ به گونه ای که اگر یک یا چند لایه تشکیل دهنده معنی به فهم نیاید رسیدن به معنای نهایی و قطعی امکان پذیر نخواهد بود.

در صورت دوم نیز یا هر لایه به تنهایی با ظاهر آیه یک معنی خواهد بود و یا هر چند لایه با ظاهر آیه یک معنی را می سازند. در هر دو صورت معنای واحد نخواهد بود و افزون بر این رسیدن به معنای قطعی و نهایی نیز ناممکن است، بلکه متن چند معنایی اثبات خواهد شد.

افزون بر این بسیار بعید است که اختلاف شلایرماخر با پیروان چند معنایی متن در این تصور از معنی باشد، چه اینکه این تصور از معنی تنها در دانش تفسیر امکان طرح دارد و در هرمنوتیک بحثی با عنوان بطون متن و یا هر عنوان مشابه دیگری نداریم.

بنابراین باید معنی را که همان مراد متکلم است بدون توجه به بطون آیات و تنها با عنایت به ظاهر آیات به بحث نشست و این تصور از معنی را با هرمنوتیک شلایرماخر سنجید.

آیا در دانش تفسیر معنی واحد است یا متعدد؟ و در هر دو صورت آیا رسیدن به معنای نهایی و قطعی امکان پذیر است یا خیر؟ لازم به یاد است که مقصود از معنی در این سؤال، مراد واقعی خداوند نیست، بلکه همان چیزی است که مفسران به عنوان مراد خداوند طرح می کنند و آن را شرعاً حجت می دانند.

در پاسخ به قسمت نخست پرسش، سه احتمال را به عنوان پاسخ می توان طرح کرد:

۱. معنی واحد است و هر آیه ای از آیات قرآن تنها یک معنی را برمی تابد و فرض چند معنایی برای آیات قرآن پذیرفتنی نیست.

این فرض با واقعیات تفسیری و تاریخ تفسیر ناسازگار است. تاریخ تفسیر نشان از اختلاف مفسران در کشف مراد خداوند دارد و این اختلاف که در برخی از موارد عرضی است نه طولی، بیانگر نادرستی این احتمال است.

۲. معنی متعدد است و نمی توان مدعی شد آیه ای از آیات قرآن تنها یک معنی را بر می تابد و تعدد معانی در آن جاری نیست.

این احتمال نیز مانند فرض اول با اتفاق مفسران در تفسیر بسیاری از آیات قرآن ناسازگار است و نمی تواند پاسخ درستی خوانده شود.

۳. معنی در آیات قرآن، هم متعدد است و هم واحد.

این احتمال می تواند به عنوان بهترین پاسخ به سؤال وحدت معنی و تعدد معنی در آیات قرآن باشد، چه اینکه بسیاری از آیات قرآن یک معنی بیشتر ندارد و نسبت به این آیات، تعدد قراءت بی معنی است، چنان که برخی از آیات قرآن نیز از جمله آیات متشابه قرآن، تک معنایی نیستند و مفسران قرآن در تفسیر این آیات با یکدیگر اختلاف دارند و اختلاف نیز به گونه ای نیست که بتوان ادعا کرد معانی از قبیل لایه های گوناگون یک معنی و کامل کننده یکدیگرند، بلکه اختلاف به اصطلاح در عرض است و غیرقابل جمع.

افزون بر این، برخی از معیارهایی که قرآن پژوهان در جمع میان اقوال مفسران آورده اند نشان از ناسازگاری آنها در معنای آیه دارد، به گونه ای که قابل جمع با یکدیگر نیستند؛ برای نمونه زرکشی در بحث تفسیر صحابی می گوید:

«اگر میان اقوال صحابه تعارضی بود باید میان آنها جمع کرد، و اگر امکان جمع وجود نداشت مقلد می تواند هر یک از تفاسیر صحابه را به دلخواه خود به عنوان تفسیر آیه بپذیرد.»^{۲۹}

نتیجه: تاریخ تفسیر نشان می دهد بسیاری از آیات قرآن معنای واحد دارند و کم هستند آیاتی که تعدد معانی را بپذیرند. اما از سویی دیگر بر اساس برخی از اصول هرمنوتیک جدید می توان مدعی شد عالم معنی پلورال است و به ندرت می توان آیاتی یافت که چند معنایی در آنها جریان نداشته باشد.

پاسخ سؤال دوم:

برخی قطع و یقین به نیت پدیدآورنده متن را امکان پذیر می دانند. به باور این گروه، الفاظ و واژگان متن، مخاطب را به معنی رهنمون می سازد و مخاطب می تواند با توجه به متن به معنای قطعی و نهایی پی ببرد.

این گروه درباره آیات قرآن یکی از سه گزینه زیر را می توانند برگزینند:

۱. رسیدن به معنای قطعی و نهایی متن امکان پذیر است؛ چه معتقد به وحدت باشیم و چه فرض تعدد معانی را بپذیریم.

۲. با فرض چند معنایی متن، دست یابی به مراد قطعی ناممکن است و با نظر داشت وحدت معنی در متن، پی بردن به معنای قطعی و نهایی امکان پذیر.

دو گزینه فوق نادرست است، چه اینکه در آیاتی که بیش از یک معنی را بر نمی تابند همان معنی قطعی و نهایی خواهد بود و آیاتی که بیش از یک معنی دارند رسیدن به معنای قطعی و نهایی آنها ناممکن است.

۳. رسیدن به معنای قطعی و نهایی با فرض وحدت معنی ممکن و دسترسی به معنای قطعی و نهایی با تعدد معانی ناممکن است.

این گزینه هر چند در میان گزینه های یادشده تنها گزینه درست است و با نظریات گروهی از مفسران همسو بوده است؛ اما در نگاه برخی از مفسران که قرآن را قطعی الصدور و ظنی الدلاله می دانند، این گزینه نیز مانند دیگر گزینه ها باطل است، چه اینکه به باور این عده قرآن مجموعه ای از الفاظ و واژگان است، و الفاظ و واژگان، آنجا مخاطب را به قطع و یقین می رسانند که مقدمات رسیدن به قطع و یقین به مراد متکلم، قطعی باشند، در صورتی که قول لغوی، نحوی و صرفی و عدم اشتراک، مجاز، نقل، اضمار، تخصیص، تقدیم، تأخیر، ناسخ و معارض به عنوان مقدمات رسیدن به معنی ظنی هستند. برای نمونه آراء لغویین، نحویین، صرفیین و عدم اشتراک، مجاز و... یقین آور نیست و نمی توان با آن مقدمات، احتمال اشتراک، مجاز، نقل و... را منتفی دانست. بنابراین اگر احتمال اشتراک، مجاز و... می دهیم، نمی توانیم ادعا کنیم معنایی که ادعا می کنیم قطعی و نهایی است. بر اساس این اشکال می توان گزینه دیگری بر گزینه ها افزود.^{۳۰}

۴. رسیدن به معنای قطعی و نهایی ناممکن است؛ چه وحدت معنی را پذیرا باشیم و چه چند معنایی را.

هرمنوتیک دستوری و فنی

در هرمنوتیک شلایرماخر هر سخن و گفته ای نسبتی دو سویه دارد: یکی با کل زبان و دیگری با مجموع اندیشه و تفکر گوینده و صاحب متن، از این جهت فهم هر نوشته ای نیز دو سویه به خود می گیرد:

۱. فهم آن سخن و گفتار از آن جهت که برآمده و برخاسته از زبان است.

۲. فهم آن سخن از آن حیث که امری واقع در تفکر گوینده و یا صاحب متن است.

بر این اساس در هرمنوتیک شلایرماخر دو نوع هرمنوتیک داریم؛ هرمنوتیک دستوری و هرمنوتیک فنی.

الف. هرمنوتیک دستوری Grammatical

این هرمنوتیک متوجه مشخصات گفتاری است که در هر فرهنگ میان گویندگان و نویسندگان مشترک است. به عبارت دیگر اگر مفسر در جریان فهم متن، زبان شناسی و معنی شناسی را طرح کند و در پی نسبت سنجی میان سبک و شیوه گفتاری متن با زبان و شاخصه های دستوری، صرفی، نحوی و... باشد عملیات تفسیری او دستوری نامیده می شود. الیاده هرمنوتیک دستوری را چنین تعریف می کند:

«هر نحوه مشخصی از بیان و صور زبانی فرهنگی که مؤلف مفروضی در آن زیست کرده و تفکر او را پرورش داده است.» ۳۱

همو هرمنوتیک دستوری را هرمنوتیکی می داند که به زبان و معنی شناسی خود متن می پردازد. ۳۲

ریچارد پالمر نیز در تعریف این نوع از هرمنوتیک می نویسد:

«اگر مخاطب متن در ساختارهای جمله ای که گوینده گفته است رسوخ نماید تأویل نحوی (دستوری) کرده است... تأویل نحوی با نشان دادن جای گفته، بر طبق قوانین عینی و عام انجام می گیرد... تأویل نحوی، اثر را با توجه به زبان نشان می دهد، هم در ساختار جملات و هم در اجزا و هم در کنش اثر و نیز با توجه به دیگر آثار موجود در همین نوع ادبی. و بدین سان می توانیم اصل اجزاء و کل را در تأویل نحوی دست اندرکار ببینیم.» ۳۳

در تأویل دستوری دو عنصر اساسی وجود دارد:

۱. هر آنچه تعریفی دقیق در یک سخن دانسته می شود جز در گستره زبان شناختی خاصی که میان مؤلف و مخاطب وی مشترک است دانستنی نیست.

۲. معنای هر واژه در قطعه ای، از نسبت آن واژه با سایر واژگان آن قطعه دانسته می شود.

عنصر نخست ارتباط مؤلف و مخاطب را امکان پذیر می سازد، و عنصر دوم ارتباط درونی نظام زبان را روشن می کند. ۳۴

هرمنوتیک دستوری، هرمنوتیک «عینی» و «منفی» نیز نامیده می شود، عینی نام دارد؛ زیرا با مشخصات زبانی متمایز نویسنده متن روبرو است، و منفی گفته می شود به آن جهت که «تنها

نمایانگر محدودیت فهم است و ارزش انتقادی آن تنها بر اشتباهات و ناپایدها درباره لغات استوار است. «۳۵»

ب. هرمنوتیک فنی Technical

این نوع از هرمنوتیک به فردیت، نبوغ نهفته در پیام یک مؤلف و به سبک خاص او توجه دارد. مخاطب متن با این نوع می خواهد از راه مقایسه و کشف اختلافات او با دیگران به فردیت نویسنده دست یابد.

فردیت هر کس تنها از راه مقایسه و کشف اختلافها درک شدنی است. بنابراین نوع دوم هرمنوتیک نیز شامل عناصر فنی و گفتاری است، ما هرگز نمی توانیم به صورت مستقیم فردی را بفهمیم، فهم فقط در سایه کشف تفاوت خود با دیگران و با خود ما به دست می آید. ۳۶

افزون بر شناخت نویسنده و فرهنگ عصر وی و مقایسه او و هم عصرانش در هرمنوتیک فنی روش حدسی نیز بایستی همزمان از سوی مخاطب متن انجام گیرد. روش حدسی، شیوه ای است که در آن شخص مخاطب خود را در جای شخص صاحب متن می گذارد و از پوسته و قالب خویش بیرون می آید، تا به این طریق بتواند تفرد او را درک نماید و در بی طرفی کامل عملیات ذهنی صاحب متن را تجربه کند.

هرمنوتیک نوع دوم «فنی» و «مثبت» نیز نامیده می شود. فنی خوانده می شود به دلیل کیفیت ذاتی آن و مثبت معرفی می شود، زیرا مفسر را به کنه عمل اندیشیدن مؤلف که موجد گفتار اوست رهنمون می سازد.

در هرمنوتیک فنی هدف شناخت نویسنده متن، خارج از متن و سپس بازگشت به متن نیست، بلکه شناخت صاحب متن بایستی با توجه به متن صورت پذیرد و فهم متن باید پس از شناخت مؤلف انجام گیرد. شلایرماخر می گوید: هر کس باید فهمی از خود آدم داشته باشد تا بفهمد او چه می گوید و با این همه هر کس از کلام و سخن آدم پی می برد او از شخصیت و موقعیتی برخوردار است.

هر چند در طرح کلی شلایرماخر از هرمنوتیک عام دو نوع از هرمنوتیک به رسمیت شناخته شده و این دو نوع کاملاً از یکدیگر متمایزند، اما در نگاه شلایر کاربرد هر دو نوع با هم و در یک زمان امکان پذیر نیست؛ زیرا اولاً: کانون هرمنوتیک دستوری، زبان است، و کانون هرمنوتیک فنی، فرد نویسنده متن و نبوغ و ویژگیهای وی. کانون هرمنوتیک دستوری عنصر مشترک شناخته می شود و کانون هرمنوتیک فنی عنصر ویژه نام دارد. بنابراین طبیعی است که مفسر متن نمی تواند در آن واحد هم به عنصر مشترک توجه کند و هم به عنصر ویژه. مفسر متن یا باید به عنصر ویژه توجه کند و از عنایت به عنصر مشترک چشم بپوشد و یا بایستی عنصر مشترک را در نظر داشته باشد و به عنصر ویژه بی توجهی نماید.

ثانیاً: هر دو نوع هرمنوتیک استعداد خاصی می طلبد؛ برخی استعداد هرمنوتیک فنی دارند و گروهی استعداد هرمنوتیک دستوری.

«توجه به زبان مشترک یعنی فراموش کردن نویسنده، و فهمیدن یک فرد یعنی فراموش کردن زبان او، زبانی که از جلو دیدگان ما می گریزد. ما یا عنصر مشترک را درک می کنیم و یا عنصر ویژه را...»

نه فقط یک نوع تفسیر نوع دیگر را طرد می کند، بلکه افراط و تفریط در هر کدام نشانگر آن است که دست یازیدن به هر یک نیازمند استعداد متمایزی است.» ۳۷

مشخصه هرمنوتیک شلایرماخر در آغاز زبان محوری بود و به تفسیر دستوری بیش از تفسیر فنی توجه می شد، چه اینکه در نگاه شلایر «تفکر و بیان آن تفکر، ذاتاً و باطناً یکی هستند.» ۳۸

اما پس از مدتها شلایر به این نتیجه رسید که زبان و تفکر یکی نیستند، در نتیجه وی بیشتر به تفسیر فنی گرایید و مدعی شد تمامی هدف هرمنوتیک، فهم تمام و کمال سبک صاحب متن است. البته این بدان معنی نیست که در هرمنوتیک شلایر محوریت زبان از میان رفته است، چه اینکه در هرمنوتیک فنی نیز زبان، مسیر راهیابی به فردیت مؤلف و نبوغ اوست.

«همه چیزی که باید پیش فرض علم هرمنوتیک قرار گیرد تنها زبان است، و همه چیزی که باید در آن یافت نیز بایستی از طریق زبان انجام پذیرد.» ۳۹

«او (شلایر) عقیده ی راسخ داشت که تفکر فرد و در حقیقت کل وجود او اساساً از طریق زبان معین می شود و در زبان است که او فهمی از خودش و جهان به دست می دهد.» ۴۰

دو کانون متمایز هرمنوتیک، دین شلایرماخر را به متفکران رمانتیک آشکار می سازد؛ متفکرانی که استدلال می کردند نحوه تعبیر و بیان هر فرد - هر اندازه هم منحصر به فرد باشد - ضرورتاً یک حساسیت یا روحیه فرهنگی جامع تری را منعکس می کند؛ یک تفسیر درست نه تنها مستلزم فهم اوضاع و احوال فرهنگی و تاریخی است، بلکه نیازمند درک منحصر به فرد وی نیز می باشد. این امر فقط از طریق عمل غیب گویی انجام پذیر است؛ جهش شهودی که به مدد آن مفسر، آگاهی مؤلف را مجسم می کند و با این آگاهی و شناخت در اوضاع و احوال وسیع تر، شناختی بهتر از خود مؤلف نسبت به او می یابد. ۴۱

در دانش تفسیر نیز رگه ها و ریشه هایی از هرمنوتیک دستوری و فنی در مجموعه روشها، شرایط، ضوابط و... تفسیر قرآن قابل ردیابی است.

برای نمونه برخی از پیش فرض های فهم قرآن و شماری از شرایط تفسیر، ناظر به زبان مشترک میان پدید آورنده متن و مخاطب متن است. پیش فرض هایی چون: قرآن به زبان عربی نازل شده، ساختار و دستور زبان قرآن همان زبان عربی متعارف است، در تفهیم مقاصد و مطالب از همان اسلوب عقلایی پیروی شده است، مخاطب قرآن در فهم آیات بایستی از اصول عقلایی سود ببرد، و شرایطی مانند: علم لغت، صرف، نحو، بیان و بخشهایی از اصول فقه و... مجموعه این پیش فرض ها و شرایط می تواند سنگ بنای آن چیزی باشد که در هرمنوتیک شلایرماخر «دستوری» نام گرفته است.

بر اساس این پیش فرض ها و شرایط، مخاطب متن، ملزم به نظرداشت صاحب متن نیست. او می تواند تنها از طریق واژگان و آیات قرآن با صاحب متن ارتباط برقرار کند و لزومی ندارد در ایجاد این ارتباط از زبان مشترک میان خود و پدید آورنده متن پا را فراتر نهد و به صاحب متن نظر کند.

این نوع از تفسیر، در طول تاریخ تفسیر از سوی برخی فرقه ها و و گرایشها مورد استقبال قرار گرفته است. آنها بدون توجه به اینکه پدید آورنده قرآن خداوند است و در تفسیر آیات باید این موضوع را در نظر داشت به تفسیر آیات قرآن نشسته اند.

این روش تفسیر که می توان بر آن هرمنوتیک دستوری نام نهاد هر چند پیروان اندکی داشته است، اما از سوی بسیاری از قرآن پژوهان و مفسران مردود است و نمی توان آن را تنها معیار تفسیر

بایسته آیات قرآن معرفی کرد و از دانش آموزان تفسیر، پیروی از این روش را خواستار شد.

هر چند زبان محوری برخی از مفسران قرآن از جهت کانونی مانند هرمنوتیک دستوری است، اما از جهت گستردگی، هرمنوتیک دستوری در رتبه بالاتر قرار دارد؛ در هرمنوتیک دستوری زبان شناسی و معنی شناسی کاملاً مورد توجه مفسر قرار دارد، اما در دانش تفسیر، زبان شناسی و معنی شناسی هنوز جایگاه خود را نیافته است و به عنوان دانشهای مورد نیاز مفسر معرفی نمی شود.

هرمنوتیک فنی نیز در دانش تفسیر در خور ردیابی است، هر چند آنچه مفسران در فرایند تفسیر به کار می گیرند کاملاً منطبق با نظریات شلایرماخر در هرمنوتیک فنی نمی باشد.

از جمله نشانه هایی که در دانش تفسیر بیانگر پروسه تفسیر به شیوه فنی است مسأله خداشناسی و به تعبیر هرمنوتیک شناخت پدیدآورنده متن است.

برخی از مفسران و قرآن پژوهان، شناخت خدا و صفات او را مقدمه فهم آیات می دانند. به اعتقاد ایشان آیات، زمانی در خور فهم هستند که مخاطب متن علم به درستی متن بیابد و دلالت آیات بر معنی را بشناسد و زمانی مخاطب می تواند علم به درستی و دلالت آیات بر معانی داشته باشد که نخست خدا را به عنوان پدیدآورنده قرآن بشناسد. ۴۲

فخررازی مفسر برجسته اشعری نیز می نویسد:

«راسخان در علم آنان هستند که با دلیلهای قطعی خدا را دارای معلوماتی بی پایان می دانند، قرآن را سخن خدا می خوانند و او را از هرگونه بیهوده گویی و نادرست گویی مبرا می شناسند. این عده وقتی آیه ای شنیدند که به دلایل قطعی ظاهر آن نمی تواند مراد شارع باشد بلکه معنایی غیر از آن مراد است، تعیین آن معنی را به علم او وا می نهند و اذعان می کنند هر معنایی که شارع می داند همان معنی حق و صواب است.» ۴۳

در دانش تفسیر برخلاف هرمنوتیک شلایرماخر، شناخت صاحب متن محدود به متن نیست، بلکه در مورد آیات قرآن می توان هم با نگاه برون دینی خدا را شناخت و هم با نگاه درون دینی و توجه به آیات قرآن. نگاه برون دینی یعنی مخاطب متن با استفاده از براهین عقلی خدا را بشناسد و به صفات او مانند قدیم، قادر، عالم بودن، وجود داشتن و... علم پیدا کند و سپس به تفسیر آیات بپردازد.

در نگاه درون دینی، مخاطب متن، قرآن را می شناسد و ویژگیها و تفاوتهای آن را با سایر متون بشری شناسایی می کند، آن گاه با مقایسه متون بشری با آیات قرآن به شناخت بهتری از خداوند می رسد. در این شیوه هر چه بیشتر مخاطب در آیات غور کند و وجوه اعجاز بیشتری برای قرآن بیابد شناخت او از خداوند کامل تر می شود و هر چه شناخت او از پدید آورنده قرآن بیشتر شود فهم او از متن بهتر خواهد شد.

نشانه دیگری که در دانش تفسیر به کار می رود و بخشی از هرمنوتیک فنی به عنوان یک کل را می سازد شناخت فرهنگ عصر نزول قرآن است. با شناخت عناصر فرهنگ ساز، به فهم درستی از آیات می رسیم و آیات را ناسازگار با عقل، علم و... نخواهیم یافت.

برای نمونه شناخت فرهنگ عرب جاهلی در تفسیر آیه «الذین یأکلون الربا لایقومون إلاّ کما یقوم الذی یتخبّطه الشیطان من المسّ» بسیار کارساز است و ما را از برداشت نادرست باز می دارد، در آیه شریفه «یتخبّطه» به شیطان نسبت داده شده است و این بیانگر آن است که قرآن سبب دیوانگی را

شیطان می داند، در صورتی که چنین فهمی ناسازگار با یافته های علمی است. به همین جهت این برداشت از آیه به اعتقاد بسیاری از مفسران باطل است، چه اینکه در آیه شریفه خداوند بر اساس فرهنگ عصر نزول سخن گفته است. اعراب جاهلی دیوانگی را به جهت مسّ جن و یا شیطان می دانستند، خداوند نیز برای تشبیه رباخوار به جن زده از باور عرب جاهلی استفاده کرده است. بیضای می نویسد:

«و هو وارد علی ما یزعمون أن الشیطان یخبط الانسان فیصرع، و الخبط ضرب علی غیراتساق، کخبط العشاء من المسّ ای الجنون. و هذا أيضاً من زعماتهم أن الجنّ یمسّه فیختلط عقله، و لذلك قیل جنّ الرجل.» ۴۴

در تفسیر شریف لاهیجی نیز می خوانیم:

«اسناد تخبط به شیطان از آن جهت است که زعم عرب چنان است که احداث دیوانگی و رفتار بر خلاف انهجار از عمل شیطان است، بنابراین دیوانه را مجنون گویند به معنای زده شده جن، و کسی که صرع دارد مصروع گویند به معنای انداخته شده شیطان.» ۴۵

رشید رضا، ۴۶ محمد جواد مغنیه، ۴۷ فخررازی، ۴۸ علامه طباطبایی ۴۹ و جمع دیگری از مفسران نیز آیه شریفه را از باب تشبیه و مطابق باور عرب جاهلی می دانند.

در آیه شریفه «فما بکت علیهم السماء و الأرض و ماکانوا منظرین» (دخان/۲۹) نیز شناخت فرهنگ عصر نزول، ما را در فهم بهینه آیه یاری می کند و نشان می دهد خداوند در این آیه مطابق باورهای عرب عصر نزول سخن گفته است، نه آن که گریه آسمان و زمین مراد خداوند باشد.

چنان که در آیه شریفه «الله الذی خلق سبع سموات و من الأرض مثلهن» (طلاق/۱۲) نیز به باور برخی از مفسران خداوند مطابق با باور عرب جاهلی سخن گفته است.

علم اسباب نزول قرآن و تأثیر آن بر فهم بایسته آیات نیز می تواند صورتی از هرمنوتیک فنی معرفی شود. نقش شناخت فرهنگ عصر نزول در فهم آیاتی که سخن خداوند نیست، بلکه نقل قول گفتار دیگران است دو چندان است، زیرا در این موارد مسلماً فهم متن متوقف بر شناخت فرهنگی است که گوینده را در بطن خود دارد و از آن سو فهم گوینده نیز متوقف بر فهم متن است.

دور هرمنوتیکی

در هرمنوتیک شلایرماخر، فهم، عبارت است از دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی پدیدآورنده متن. این فهم چه در هرمنوتیک دستوری شکل گیرد یا هرمنوتیک فنی، بر اصلی بسیار مهم به نام «دور هرمنوتیکی» بنیان شده است.

دور هرمنوتیکی چنان که شلایرماخر می گوید، نخست در هرمنوتیک فردریش آست مطرح گردید. او بر این باور بود که فهم، عملیاتی است بسیار سخت، زیرا فهم هر جزء با فهم کل امکان پذیر است و از آن سو فهم کل، فهم اجزاء را می طلبد.

علت شکل گیری دور هرمنوتیکی در مسأله فهم آن است که فهم اساساً عمل ارجاعی است، هر آنچه را ما می خواهیم فهم کنیم نخست باید با چیزهایی که از پیش می دانیم مقایسه کنیم تا امکان فهم آن برای ما پدید آید و آنچه می فهمیم خود در وحدتهایی نظام مند یا دورهایی برساخته از اجزاء سامان می یابد. این دور از آنجا که کل است تک جزء را تعریف می کند و اجزاء نیز با یکدیگر دور را

می سازند. به طور نمونه کل جمله دارای وحدت است. معنای تک کلمه را با ملاحظه آن در رجوع به کل جمله می فهمیم، و از سوی دیگر معنای کل جمله نیز وابسته است به معنای تک تک کلمات. با تعمیم دادن این نکته می توانیم بگوییم که تک مفهوم معنایش را از متن یا افقی می گیرد که در آن می نشیند؛ با این وصف افق نیز بر ساخته از همان عناصری است که به آن معنی می دهد. کل و جزء با درهم کنشی دیالکتیکی هر یک به دیگری معنی می بخشد. پس فهم دوری است و چون در این دور است که معنی معلوم می شود آن را «دور هرمنوتیکی» می نامیم. ۵۰

«اکو» یکی از نویسندگان هرمنوتیک نیز درباره دور هرمنوتیکی می نویسد:

«معنای یک واژه به اعتبار جمله ای که واژه جزئی از آن است فهمیده می شود و آن جمله نیز تنها

به اعتبار واژه های سازنده آن قابل فهم است.» ۵۱

فهم به باور شلایر مآخر همیشه در داخل این دور هرمنوتیکی عمل می کند. مفسر از انطباق مدام جزء بر کل و کل بر جزء به فهم می رسد، و این دور تنها در مورد زبان نیست، بلکه درباره موضوع نیز معنی می یابد، گوینده و شنونده بایستی در زبان و موضوع گفتارشان با یکدیگر مشترک باشند تا دور هرمنوتیکی رخ دهد.

نتیجه: اگر فهم کل متوقف بر فهم جزء است و فهم جزء نیز بدون شناخت کل امکان پذیر نیست بنابراین وارد شدن در دور هرمنوتیکی و رسیدن به معنای نهایی و قطعی متن رخ نخواهد داد، مگر آن که ما پیش از داخل شدن در دور برای جزء یک پیش داوری و پیش فرض به عنوان کل داشته باشیم و با آن وارد دور شویم؛ کل را با جزء اصلاح کنیم و جزء را با کل و همین گونه ادامه دهیم تا به معنای نهایی متن دست یابیم.

در نگاه مفسران و قرآن پژوهان نیز دور هرمنوتیکی امری مسلم است. آیات قرآن به عنوان یک مرکب است و شناخت مرکب امکان پذیر نیست مگر پس از شناخت اجزاء تشکیل دهنده مرکب. به همین جهت قرآن پژوهان، نخستین وظیفه مفسر را تحقیق الفاظ و دست یابی به معانی مفردات می دانند. ۵۲، اما از آن سو واژه در افاده معنایی که مورد توجه صاحب متن باشد وابسته به کل جمله بلکه کل سیاق و هم چنین تمامی آیات هم موضوع است.

بنابراین در دانش تفسیر نیز شناخت معنای واژه در یک متن با توجه به سایر واژگان متن قابل ردگیری است و از آن سو شناخت معنای واژگان جمله و خود جمله با توجه به معنای تک تک واژه ها امکان پذیر است.

این دور هرمنوتیکی تنها در هرمنوتیک دستوری یا فنی مطرح نیست، بلکه در هر دو نوع هرمنوتیک جریان دارد. در هرمنوتیک دستوری چنان که گفته شد، و در هرمنوتیک فنی به این گونه که شناخت ذهنیت مؤلف وابسته به زبان اوست و شناخت و فهم زبان او در ارتباط با شناخت ذهنیت وی می باشد.

مفسران و قرآن پژوهان برای ورود در دور هرمنوتیکی مانند هرمنوتیک شلایر مآخر نخست برای خود پیش فرض هایی می سازند: قرآن کتاب آسمانی است، قرآن به زبان عربی است، قرآن معجزه پیامبر است، قرآن کتاب هدایت است و... پس از ساختن این پیش فرض ها که همگی برون دینی است، خود را در دور هرمنوتیکی قرار می دهند. پیش فرض ها را که به منزله کل است ملاک فهم اجزاء قرار می دهند و اجزاء را ملاک اصلاح کل. این فرایند و دیالوگ هم چنان ادامه می یابد و در

ضمن آن کل ها و اجزاء بسیاری ساخته می شود که در میان این کل ها و اجزاء جدید نیز دور رخ می دهد. این روند تا آنجا ادامه می یابد که مخاطب متن احساس می کند به مراد خداوند دست یافته است.

افزون بر این، برای وارد شدن در دور هرمنوتیکی مفسران از لغات نیز سود می برند. آنها نخست با معنایی که اهل لغت برای یک لغت خاص بیان کرده اند خود را در دور هرمنوتیکی می افکنند، معنای لغت را ملاک فهم متن قرار می دهند، و متن را ملاک فهم معنایی که لغت در این متن می تواند داشته باشد. این عملیات را تا آنجا ادامه می دهند و خود را از جزء به کل و از کل به جزء می رسانند تا سرانجام به مراد خداوند برسند.

تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر موضوعی و سیاق آیات از جمله روشهایی است که می تواند مفسر را در دور هرمنوتیکی یاری رساند و امکان دست یابی به مراد خداوند را فراهم سازد.

۱. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه وسی میکائیلیان، ۱۰۷.
۲. سایکس، استیون، فریدریش، شلایرماخر، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، ۳۰.
۳. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ۱۰۸.
۴. سایکس، شلایرماخر، ۹۱.
۵. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ۱۰۸-۱۰۹.
۶. همان، ۱۱۱.
۷. پالمر، ا. ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه سعیدحنایی کاشانی، ۸۶-۸۷.
۸. هوی، دیوید کوزنز، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، ۱۲.
۹. پالمر، علم هرمنوتیک، ۹۵.
۱۰. همان، ۹۵.
۱۱. همان.
۱۲. هوی، حلقه انتقادی، ۱۳.
۱۳. نیچه، هایدگر و دیگران، هرمنوتیک مدرن، ۱۰.
۱۴. میرچا الیاده، هرمنوتیک، ترجمه محمود تقی زاده، فصلنامه معرفت، شماره ۲۲، صفحه ۸۶.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ۳/۸۶.
۱۶. صدر، محمدباقر، دروس فی علم الاصول، ۱/۲۶۹.
۱۷. ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی، ۴/۱۰۴؛ زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۲/۱۴۹؛ مناوی، التعاریف، ۱/۱۴۳.
۱۸. قنوجی، ابجد العلوم، ۱/۱۴۱؛ سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ۴/۱۹.
۱۹. سیوطی، جلال الدین، الاتقان، ۲/۱۷۴.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ۱/۱۷.

۲۱. همان.
۲۲. مناوی، التعاریف، ۱۹۳/۱
۲۳. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۲۹۰/۲
۲۴. خویی، ابوالقاسم، البیان، ۲۶۹.
۲۵. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، ۵۲۳/۲
۲۶. هوی، حلقه انتقادی، ۶۴.
۲۷. فخررازی، التفسیر الکبیر، ۱۸۴/۷
۲۸. فخررازی، المحصول فی علم اصول الفقه، ۳۵۱/۱
۲۹. زرکشی، البرهان، ۲۹۱/۲
۳۰. فخررازی، التفسیر الکبیر، ۲۸/۱
۳۱. فصلنامه معرفت، ۸۶/۲۲
۳۲. نیچه، هایدگر و دیگران، هرمنوتیک مدرن، ۱۰.
۳۳. پالمر، علم هرمنوتیک، ۹۹-۱۰۰
۳۴. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، ۵۲۵/۲
۳۵. هوی، حلقه انتقادی، ۱۵.
۳۶. همان، ۱۶.
۳۷. همان، ۱۵.
۳۸. پالمر، علم هرمنوتیک، ۱۰۴.
۳۹. همان، ۱۰۳.
۴۰. همان، ۱۰۴.
۴۱. میرچا الیاده، هرمنوتیک، فصلنامه معرفت، ۸۶/۲۲
۴۲. معتزلی، عبدالجبار، متشابه القرآن، ۳۰/۳۲؛ معتزلی، المغنی، ۱۶/۳۷۴
۴۳. فخررازی، التفسیر الکبیر، ۱۹۰/۷
۴۴. بیضاوی، تفسیر بیضاوی، ۵۷۴/۱
۴۵. لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، ۲۷۹/۱
۴۶. رشیدرضا، المنار، ۹۵/۳
۴۷. مغنیه، محمدجواد، الکاشف، ۴۳۵/۱
۴۸. فخررازی، الکبیر، ۹۵/۷
۴۹. طباطبایی، المیزان، ۴۳۵/۲
۵۰. پالمر، علم هرمنوتیک، ۹۸.
۵۱. نیچه، هایدگر و دیگران، هرمنوتیک مدرن، ۱۰.
۵۲. زرکشی، البرهان، ۳۱۳/۲.

