



فهم و تفسیر در نگاه علامه طباطبایی

(نگاهی مقایسه‌ای با هرمنوتیک)*

محمد بهرامی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

چکیده:

فهم و تفسیر کانون هرمنوتیک قرار گرفته و هرمنوتیست‌های بسیاری چون شلایر ماخر، دیلتای، هرش، هایدگر، گادامر و... این دو اصطلاح را به بحث و بررسی نشستند. در دانش تفسیر نیز فهم و تفسیر بسیار پرکاربرد نموده، تا آنجا که علامه طباطبایی در جای جای تفسیر المیزان، فهم را به تعریف نشسته، قرآن را فهم‌پذیر خوانده، از انواع فهم سخن گفته و در بحث تفسیر، تفسیر را تعریف کرده، روش تفسیر آیات را شرح کرده و هدف تفسیر را نشان داده است. فهم و تفسیر مورد نظر علامه بیشترین همانندی را با هرمنوتیک کلاسیک و بیشترین تفاوت‌ها را با هرمنوتیک فلسفی دارد.

کلیدواژه‌ها:

فهم / تفسیر / هرمنوتیک / علامه طباطبایی / المیزان

مقدمه

فهم و تفسیر در دانش‌های زبانی و به‌خصوص هرمنوتیک، جایگاه بسیار بلندی یافته است. تمامی هرمنوتیست‌ها فهم را در کانون هرمنوتیک خویش قرار داده‌اند. شلایر ماخر هرمنوتیک را علم فهم زبانی و متکفل تبیین شرایط فهم می‌بیند. دیلتای هرمنوتیک را موظف به تبیین جریان ذهنی فهم و فهم را قوه‌ای در انسان می‌شناسد که از طریق آن، زندگی با زندگی روبه‌رو می‌شود. هایدگر کاوش فلسفی در

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۲۹، تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۸/۱۰.

خصوص خصلت و شرایط لازم برای هرگونه فهم را دنبال می‌کند. او فهم را به معنای «understanding» نمی‌داند، بلکه قدرت درک امکان‌های خود شخص برای هستی می‌بیند. فهم، حالت یا جزء جدایی ناپذیر دازاین «هستی - در - جهان» است. فهم با وجود آدمی هم‌ریشه و هم‌پیوند است، در هر عمل تأویل حضور دارد و اساس هر تأویل نیز شناخته می‌شود. بدین ترتیب فهم به لحاظ هستی شناختی، بنیادی و مقدم بر هر فعل وجود است. 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. (پالمر، ۱۴۵)

گادامر نیز مسأله اصلی هرمنوتیک را پاسخ به چگونگی رخداد فهم می‌داند. او مانند هایدگر فهم را فعلی تاریخی و در ارتباط با زمان حال می‌داند و امکان فهم بیرون از تاریخ را باور ندارد. مفسر فهم امروزی دارد و نمی‌تواند و نباید خود را از این فهم جدا سازد و از متن، فهم دیروزی داشته باشد (همان، ۵۲). گادامر فهم و تأویل را در نهایت یک چیز می‌داند و فرایند فهم را فرایندی زبانی و تأویلی نشان می‌دهد:

«ما تشخیص اهمیت نظام‌مند سرشت زبانی گفت‌وگو در هر شکلی از فهم را مدیون رمانتیسیم آلمانی هستیم. این آیین به ما آموخته است که فهم و تأویل در نهایت یک چیز هستند.» (نیچه، هایدگر و دیگران، ۲۱۰)

هرش به شدت مخالف نظریه هایدگر و گادامر در بحث فهم و تفسیر است. او موضوع دو کارکرد فهم و تفسیر را معنای لغوی جمله‌ها و واژگان دانسته، واژه فهم را برای «مهارت فهمی» و اصطلاح تفسیر را برای «مهارت تشریحی» به کار می‌برد. در مهارت فهمی، مفسر به ساختن معنای متن بر حسب خود متن اشاره می‌کند (هوی، ۱۱۷) و هدف او شناخت شالوده معنایی متن بر اساس اصطلاحات و واژگان و راهنمای معنایی خود متن است؛ گونه‌ای تفسیر متن به متن (احمدی، ۵۹۲/۲)، و در مهارت تشریحی تفسیرگر آنچه را فهمیده و دریافته، شرح، توضیح و توصیف می‌کند. در مرحله تفسیر، مفسر از اصطلاحات و واژگان بیشتری سود می‌برد و خود را محدود به اصطلاحات و توضیح متن بر اساس واژه‌ها و



اصطلاحات متن نمی‌کند. 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 به‌هنگام اظهار نظر عملی نوشته می‌شود، تفسیر است نه فهم؛ زیرا به اعتقاد هرش فهم همیشه با عبارات متن صورت می‌گیرد، اما تفسیر و توضیح آن متن با عبارات مفسر.

در دانش‌های قرآنی نیز فهم و تفسیر بسیار پرکاربرد و بااهمیت معرفی شده است. تفسیرگران و قرآن‌پژوهان بسیاری درباره تفسیر و فهم آیات سخن گفته‌اند. برخی فهم و تفسیر را مترادف انگاشته‌اند، شماری فهم را مقدمه تفسیر می‌دانند، گروهی فهم را نتیجه تفسیر دانسته‌اند و

در میان تفسیرگران قرآن، نظریات علامه طباطبایی به جهت دقت نظر ایشان و وسواس منطقی در کاربرد واژگان، بسیار درخور توجه است. ایشان در جای جای تفسیر المیزان درباره فهم و تفسیر سخن می‌گویند. سخنان علامه در موضوع فهم، ذیل چند عنوان کلی تعریف فهم، انواع فهم، فهم‌پذیری آیات، خاستگاه فهم، روش‌شناسی علامه در فهم آیات قرار می‌گیرد و در موضوع تفسیر، عناوین تعریف تفسیر، هدف تفسیر و روش‌شناسی تفسیر، تمامی سخنان علامه را پوشش می‌دهد. سخنان علامه در محورهای یاد شده همانندی‌ها و تفاوت‌هایی با سخنان هرمنوتیست‌های کلاسیک چون شلایر ماخر و دیلتای و هرمنوتیست مدرنی چون هرش دارد. بنابراین شایسته است در این نوشتار سخنان علامه در محورهای یاد شده به بحث گذاشته شود و تفاوت‌ها و همانندی‌های سخنان ایشان با هرمنوتیک گفته شود.

تعریف فهم

ابن رشد فهم را دریافت معانی از راه القای الفاظ و کلمات گوینده بر شنونده دانسته و افهام را ایصال معنا به واسطه کلام بر مخاطب می‌شناسد (سجادی، ۵۶۴). شماری دیگر فهم را تصور معنا از کلمات مخاطب دانسته و برخی فهم را ادراک خفی و دقیق شناخته و نفس ادراک را اعم از آنکه خفی باشد یا جلی، علم خوانده

و برای اثبات باور خویش، به آیه شریفه ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ (انبیاء/۷۹) استناد می‌کنند.^۱ (عسکری، ۱۴)

در نگاه گروه یاد شده، موضوع فهم تنها کلام است و فهم درباره غیر کلام به کار نمی‌رود. عبارت «کلام تو را فهمیدم» درست و جمله «رفتن تو یا آمدن تو را فهمیدم» نادرست است.

در برابر این گروه، شماری موضوع فهم را اعم از کلام و غیر کلام دانسته و کاربرد فهم در مورد اشاره را نیز درست می‌شناسند. در این میان علامه طباطبائی فهم را یکی از انواع ادراک شناخته و معنای آیات، حقایق قرآن، معارف الهیه و معنای مقصود را موضوع فهم می‌داند. (طباطبائی، ۲۴۸/۲؛ ۸۴/۳؛ ۴۸/۳؛ ۳۱۸/۲)

در تعریف علامه چند نکته درخور تأمل است:

(الف) فهم انفعال از کلام یا اشاره فقط نیست، بلکه مطلق انفعال از خارج، فهم خواننده می‌شود.

(ب) فهم تنها بر ادراک خفی اطلاق نمی‌گردد، بلکه مطلق انفعال اعم از خفی و جلی، فهم گفته می‌شود (همان، ۱۳۷/۲)، به گونه‌ای که انفعال پیامبر از وحی نیز فهم خواننده می‌شود. (همان، ۳۱۹)

(ج) ادراک معنای خارج از حس فهم است (همان، ۶۰/۳) و فهم تنها ادراک معنای مادی یا حسی نیست.

(د) ادراک معنای کلام خدا چون ادراک کلام بشر فهم نامیده می‌شود. (همان، ۷۶؛ ۲۵/۱۱)

فهم مورد نظر علامه که بیشتر فهم ابتدایی می‌نماید تا عالمانه، مانند فهم مورد نظر شلایر ماخر در هرمنوتیک دستوری است و فهمی که ایشان به عنوان «تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف» تعریف می‌کند و در هرمنوتیک فنی شکل می‌گیرد، همان فهم عالمانه و نهایی است که در انواع فهم از آن سخن خواهیم گفت.

علامه فهم را در مورد کلام و غیر کلام جاری می‌داند، در صورتی که شلایر ماخر فهم را تنها محدود به کلام می‌کند و در پی فهم مؤلف متن است. او در هرمنوتیک دستوری، فهم در زبان را دنبال می‌کند و در هرمنوتیک فنی، فهم گوینده



را و از ضمیمه این دو، به فهمی که همان تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف است، دست می‌یابد.

افزون بر این، فهمی که علامه انفعال می‌داند، تنها بر فهم برآمده از هرمنوتیک دستوری صادق است، نه فهمی که از ضمیمه فهم هرمنوتیک دستوری و فنی شکل گرفته است؛ چه اینکه این فهم را شلایر ماخر، تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف می‌داند، نه انفعال از بیرون.

فهم در نگاه علامه با فهم مورد نظر دیلتای نیز متفاوت است. فهم مورد نظر علامه انفعال است، اما فهم در نظریه دیلتای، فهم «بیان حقایق درونی» و در نهایت، «بیان» خود زندگی است. (پالمر، ۱۴۴-۱۴۵)

با وجود تمامی این اختلافات، علامه طباطبایی مانند هرش، موضوع فهم را معنای جملات و کلمات متن می‌داند، چنان‌که موضوع تفسیر را معنای متن می‌شناسد.

فهم‌پذیری قرآن

از آغاز نزول آیات وحی نظریات گوناگونی درباره فهم‌پذیری آیات قرآن شکل گرفته است.

نظریه نخست

شماری قرآن را برای عموم مردم حتی پیامبر فهم‌ناپذیر می‌شناختند و تفسیر پیامبر از آیات قرآن را برآمده از تعلیم خدا و جبرئیل می‌دانستند. این گروه برای اثبات درستی نظریه خویش به روایاتی استناد می‌کردند که برخی عبارتند از: «ما کان رسول الله ﷺ یفسر القرآن، الا آیات معدودات علمه ایاهن جبرئیل» (العک، ۴۴)؛ «پیامبر از قرآن جز چند آیه را که جبرئیل به وی یاد داده بود، تفسیر نمی‌کرد». عمر به پیامبر گفت: «یا رسول الله إنک تأتینا بکلام من کلام العرب و ما نعرفه و لنحن العرب حقاً؟ فقال رسول الله ﷺ: إن ربی علمنی فتعلمت، و ادبنی فتأدبت» (ثعالبی، ۴۸۱/۱؛ زرکشی، ۲۸۴/۱)؛ «ای پیامبر خدا! تو سخنی از سخنان عرب برای ما می‌آوری که با اینکه عرب هستیم، آنها را نمی‌شناسیم. پیامبر فرمود: همانا پروردگارم به من آموخت و من یاد گرفتم و مرا ادب آموخت و من نیز فرا گرفتم.»

نقد و بررسی

۱. فهم‌ناپذیری آیات به لغویت و بیهودگی آیات وحی می‌انجامد و این نتیجه با صفات واجب‌الوجود ناسازگار می‌نماید.
۲. یکسانی حال پیامبر و مسلمانان پیش از نزول وحی، پیامد دیگری است که با حکمت خداوند سازگار نیست.
۳. مستند روایی این نظریه از جهت سند مخدوش است و گروهی از قرآن‌شناسان اهل سنت، حکم به ضعف سند این روایت می‌دهند. (زرکشی، ۲۸۴/۱)

نظریه دوم

پیامبر و اهل بیت توان فهم آیات را دارند، اما دیگر اقشار جامعه از فهم آیات ناتوان هستند. صاحبان این نظریه، تفاسیر صحابه پیامبر را تفسیر پیامبر و حکم به اعتبار آن می‌کنند، اما تفسیر تابعان را نادرست می‌خوانند. با این اندیشه، برخی مانند سعید بن مسیب، جندب بن عبدالله، شعبی، نافع، محمد بن قاسم و سالم بن عبدالله از تفسیر آیات اجتناب می‌کردند.

سعید بن مسیب به پرسش‌های شرعی پاسخ می‌گفت و حلال و حرام خداوند را تبیین می‌کرد، اما وقتی از وی درباره تفسیر آیات پرسش می‌شد، سکوت می‌کرد و در مواردی پاسخ می‌گفت: «لا أقول فی القرآن شیئاً» (طبری، ۵۹/۱؛ ابن سعد، ۳۸۱/۲ و ۱۳۷/۵؛ ذهبی، ۲۴۲/۴). و عبیده سلمانی در پی درخواست برخی از مسلمانان برای تفسیر آیاتی از قرآن گفت: «علیک بالسداد؛ فقد ذهب الذین علموا فیم أنزل القرآن» (خطیب بغدادی، ۱۲۰/۱۱؛ طبری، ۵۹/۱)؛ «بر تو باد به استواری. آنان که می‌دانستند قرآن در چه باره نازل شده، رفته‌اند.»

این گروه با الگوگیری از رفتار صحابه، از تفسیر آیات طفره می‌رفتند و تنها پیامبر را تفسیرگر آیات می‌شناختند و تفسیر دیگران از آیات قرآن را تفسیر به‌رأی معرفی می‌کردند. مهم‌ترین مستندات این نظریه، روایات تفسیر به رأی و احادیثی است که تفسیر آیات را ویژه «من خوطب به» می‌داند.^۲



سنجش و ارزیابی

نظریه دوم از نگاه علامه طباطبایی نادرست است و مستندات این نظریه از جهاتی چند درخور تأمل. به باور علامه، مراد از روایات تفسیر به‌رأی، تطبیق آیات بر باورها و اندیشه‌هاست. تفسیرگری که مذهب باطل خویش را اصل قرار داده و تفسیر را تابع مذهب خود گرداند و آیات را برابر با نظریات خود تفسیر کند، تفسیر به‌رأی کرده است. (طباطبایی، ۷۹/۳)

علامه با استناد به آیه شریفه ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (حشر/۷)، پیامبر را موظف به تفصیل احکام، قصص و معاد می‌خواند و وظیفه آن حضرت را تعلیمی دانسته و تعلیم را هدایت و ارشاد مخاطب به چیزی که علم و حصول به آن دشوار است نه ناممکن، معرفی می‌کند. تعلیم تسهیل طریق و تقریب به مقصد است، نه ایجاد طریق و خلق مقصد. بنابراین پیامبر، قرآنی را که فهم‌پذیر است بیان می‌دارد، نه آنکه تبیین پیامبر نسبت به قرآنی باشد که برای مردم فهم‌پذیر نیست که اگر چنین باشد، نظریه فهم‌ناپذیری قرآن جز برای پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام، ناسازگار با آیات ﴿كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت/۳) و ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (نحل/۱۰۳) می‌نماید. (طباطبایی، ۸۵/۳)

آیت الله خوئی نیز دلالت روایات «تفسیر به‌رأی» بر فهم‌ناپذیری قرآن را باور ندارد و مراد از تفسیر به‌رأی را تفسیر آیات بدون مراجعه به اهل بیت می‌داند.^۳ روایت «من خوطب به» نیز دلالت بر انحصارگرایی در تفسیر ندارد، چه اینکه این روایت، فهم کامل و جامع قرآن، شناخت ظاهر و باطن، محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ قرآن را به «من خوطب به» اختصاص می‌دهد، نه گونه فهم و برداشتی از قرآن.^۴

افزون بر این، اگر تفسیر و فهم آیات خاص «من خوطب به» باشد، در این صورت با همان ملاک، فهم دیدگاه یا نظریات تفسیری پیامبر و اهل بیت نیز خاص «من خوطب به» ایشان خواهد بود.

نظریه سوم

در برابر پیروان نظریه اول و دوم، علامه طباطبایی به شدت مدافع فهم‌پذیری آیات قرآن است. او در جای جای تفسیر المیزان نظریه مخالفان را به صورت مستقیم و غیر مستقیم به نقد و سنجش می‌گیرد و هیچ آیه‌ای از آیات قرآن را فهم‌ناپذیر نمی‌شناسد. (طباطبایی، ۱۲/۱)

در نظرگاه نویسنده المیزان، قرآن از جهت فهم مانند دیگر متون بشری است. چنان‌که متون بشری برای همگان درخور فهم هستند، آیات وحی نیز برای تمامی عرب‌زبانان و آشنایان زبان عربی درخور فهم است. علامه برای اثبات فهم‌پذیری تمامی آیات به چند دلیل استناد می‌کند که مهم‌ترین آنها بدین قرار است:

۱. صفات قرآن

نخستن دلیل علامه بر فهم‌پذیری آیات قرآن، صفاتی است که در قرآن برای قرآن یاد شده است؛ توصیف قرآن به هدایت، رحمت، موعظه، شفا و... در آیات متعدد وقتی با معناست که قرآن برای تمامی مخاطبان درخور فهم باشد و درک آیات در انحصار گروه خاصی قرار نگیرد.

۲. آیات تدبیر

فراخوان مخاطبان قرآن به تأمل و تدبیر در آیات وحی فرع فهم‌پذیری آیات قرآن است. اگر قرآن فهم‌پذیر باشد، تأمل و تدبیر در آن امکان‌پذیر است، در غیر این صورت، تدبیر و تأمل در قرآن ممکن نخواهد بود.

برای نمونه آیه ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (نساء/۸۲) از امکان رسیدن به معارف قرآن حکایت دارد و فهم را در انحصار پیامبر، صحابه و تابعین قرار نمی‌دهد. فهم صحابه و تابعین یا با ظاهر آیات قرآن سازگار است یا ناسازگار. اگر سازگار با ظاهر باشد، ما نیز چون ایشان می‌توانیم به فهم آیات برسیم و اگر ناسازگار است، در این صورت با مقام تحدی سازگار نخواهد بود.



۳. روایات عرضه احادیث به قرآن

دلیل سوم علامه بر فهم‌پذیری آیات قرآن، روایاتی است که ملاک درستی و نادرستی روایات را عرضه آنها به قرآن معرفی می‌کند.^۵ ایشان در تبیین دلالت این گونه روایات می‌نویسد:

«روایات متواتری که در مورد تمسک به قرآن و عرضه روایات به قرآن آمده است، تنها در صورتی درست است که امکان استفاده هر آنچه پیامبر گفته است، از قرآن ممکن باشد که اگر استفاده ما از قرآن منوط به بیان پیامبر باشد و بیان پیامبر منوط به استفاده ما از قرآن، در این صورت دور لازم می‌آید.» (طباطبایی، ۸۵/۳)

۴. روایاتی که به بهره‌وری از آیات قرآن فرا می‌خواند

به عنوان نمونه روایت «أني تارك فيكم الثقلين؛ كتاب الله و عترتي أهل بيتي، و إنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض.» (نوری، ۲۵۵/۷؛ غازی، ۲۰۶) این گونه روایات نشان می‌دهند که آیات قرآن تفسیرپذیرند و می‌توان با کمک آنها، به حق و عدالت رهنمون شد. برخی با استناد به روایت یاد شده می‌گویند: سخن پیامبر دلالت بر حجیت قول اهل بیت در قرآن و وجوب پیروی از تفاسیر ایشان و اکتفا به آن تفاسیر دارد که اگر این گونه نباشد، تفرقه میان ایشان و کتاب خدا رخ می‌دهد.

علامه طباطبایی در پاسخ به این استناد می‌نویسد:

«آنچه در مورد روایات تفسیر پیامبر گفتم، در مورد سخن اهل بیت نیز جاری است. حدیث پیامبر دلالت بر عدم حجیت ظاهر قرآن و قصر حجیت بر ظاهر بیان اهل بیت ندارد، به خصوص آنکه پیامبر فرمود: «لن يفترقا»؛ یعنی پیامبر حجیت را برای قرآن و سخن اهل بیت قرار داد. قرآن دلالت بر معانی خود و کشف از معارف الهی دارد و اهل بیت نیز به طریق راهنمایی می‌کنند و مردم را به اغراض و مقاصد قرآن رهنمون می‌کنند. زیرا همان دعوت به اخذ به قرآن و تدبر در قرآن و عرضه روایات به قرآن در کلام اهل بیت نیز آمده است.» (طباطبایی، ۸۶/۳)

۵. روایاتی که جنبه روش‌دهی دارند

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «کتاب الله... ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض، لایختلف فی الله.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳) در بیانی دیگر نیز می‌فرماید: «ذلک القرآن فاستنطقوه و لن ینطق لکم... فلو سألتهمونی عنه لأخبرتکم عنه لأنی أعلمکم.» (همان، خطبه ۱۵۷)

عرضه روش در تفسیر آیات قرآن، نشانگر فهم‌پذیری قرآن است. سیره صحابه و مسلمانان در فهم آیات وحی، تنش‌های ایشان در فهم قرآن، اشتراک زبانی، حکمت خداوند و فصاحت و بلاغت قرآن، از دیگر دلایل فهم‌پذیری قرآن خوانده شده است (طباطبایی، ۸۶/۳). چنان‌که روایاتی که دلالت بر تمسک به قرآن دارد و عرضه روایات به آن را مطالبه می‌کند، دلالت بر فهم‌پذیری قرآن دارد که اگر فهم قرآن منوط به بیان پیامبر باشد و فهم سخن پیامبر نیز منوط به عرضه سخن آن حضرت به قرآن، در این صورت دور لازم خواهد آمد. همین مطلب در مورد حجیت قول اهل بیت در مورد قرآن نیز خواهد بود. (همان، ۸۶)

علامه می‌گوید اختلاف صحابه در فهم آیات قرآن نشان می‌دهد که بعید نیست که معانی آیات بر ایشان پنهان مانده باشد؛ چه اینکه اختلاف تنها در صورت خفای حق، معنا و مفهوم پیدا می‌کند. (همان)

انواع فهم

نویسنده المیزان از سه نوع فهم سخن می‌گوید که به شرح زیر است.

الف) فهم عوام

علامه این نوع فهم را ضعف‌ترین شکل فهم و عامل اصلی انحطاط در تفسیر قرآن دانسته (۳۶/۱) و تفسیر خویش را برتر از این شکل فهم می‌داند (۴۰۱/۱). به باور ایشان، فهم عوامانه برآمده از نفس جمله و بی‌توجه به قرائن مقامیه و مقالیه اعم از متصل و منفصل شکل می‌گیرد (۳۶۷/۶). فهم عامیانه فهمی است که مدعی رسیدن به مدالیل لفظی آیات است و بیش از مدلول لفظی، ادعای دیگری ندارد



(۴۷/۳). این فهم برای تمامی افشار مردم امکان‌پذیر است و به استناد آیه ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (نساء/۸۲)، عموم مردم می‌توانند آیات قرآن را فهم کنند. (۲۰/۵)

در نگاه علامه، فهم عوامانه تنها متکفل مفاهیم آیات است و مصادیق و تشخیص آنها تابع فهم عوامانه نیست، بلکه نیازمند تدبر، ارجاع متشابهات به محکّمات و تفسیر قرآن به قرآن است. در نتیجه وقتی خداوند علیم، حی، مرید، سمیع، بصیر، قادر و... خوانده می‌شود، نباید این کلمات بر مصادیق عرفی آنها حمل گردد (۲۵/۱۱) که اگر فهم صحابی نیز با نظم و اسلوب قرآن ناسازگار افتد، این فهم هیچ گونه اعتباری نخواهد داشت. (۳۰۰/۴)

ب) فهم خواص

به باور علامه، تنها خواص حق فهم قرآن را ادا می‌کنند (۴۶/۳). ایشان برخلاف عوام مردم، محدود به عالم ماده و طبیعت نمی‌مانند و می‌توانند به معانی و محتوای برتر از حس و ماده دست یابند. عوام هر چند ممکن است با ریاضت به ادراک معانی و کلیات قواعد و قوانین برسند، اما به فهم معانی آیاتی که بیرون از حس و طبیعت قرار دارد، دست نخواهند یافت (۶۰/۳). در نگاه علامه تنها در قالب فهم خواص، آیات قرآن سازگار خواهند شد و ناسازگاری ظاهری آیات که ریشه در فهم عوامانه آیات دارد، رخت بر خواهد بست. بر این اساس، ایشان متکلمان قدیمی را مفسرانی می‌شناسد که حق فهم بیانات دینی را به‌جا می‌آوردند و مرتکب مجاز نمی‌شدند. (۸۸/۱)

ج) فهم میانه

این فهم حد وسط فهم عوام و خواص است؛ فهمی که نه محدود به ماده و طبیعت می‌ماند، و نه توان درک کامل ماوراء را دارد.

به باور علامه، آیات قرآن و همچنین دعوت پیامبر به خداپرستی که بخش‌هایی از آن در آیات وحی نمود یافته است، استوار بر این سه نوع فهم است. حضرت ابراهیم علیه السلام به افول ماه و خورشید استدلال کرد تا خواص و عوام و افراد میانه توان

فهم استدلال ایشان را داشته باشند، و گرنه ایشان می‌توانست به طلوع خورشیده و ماه استدلال کند. (۱۸۸/۷)

افزون بر انواع یاد شده فهم، دو نوع دیگر فهم نیز در کلام علامه آمده است که نخستین فهم، علمی و دومی فهم عرفی خوانده شده است. (۲۴۷/۱۴)

در هرمنوتیک نیز وجود انواع مختلف فهم بدیهی است. اگر یک عامی، هرمنوتیک دستوری را دنبال کند، فهم او عوامانه است و اگر یک عالم، هرمنوتیک دستوری را پی بگیرد، فهم او عالمانه خواهد بود؛ چنان‌که فهم یک عامی (در هرمنوتیک فنی) از گوینده متفاوت با فهم یک عالم است.

در هرمنوتیک شلایر مآخر، فهم ذهنیت مؤلف ممکن است عالمانه یا عوامانه باشد. در هرمنوتیک دیلتای نیز فهم تمام زندگی مؤلف ممکن است عالمانه یا عوامانه باشد. البته این احتمال وجود دارد که شلایر مآخر و دیلتای فهم عوامانه را اصلاً فهم نبینند و فهم را تنها در جایی به کار ببرند که عالمانه باشد، به‌خصوص با نظر داشت این موضوع که هرش به عنوان مدافع سرسخت هرمنوتیک شلایر مآخر و دیلتای، فهم را مهارت می‌شناسد و از آن با عبارت مهارت فهمی یاد می‌کند.

خاستگاه اختلاف در فهم

عوامل بسیاری برای اختلاف فهم‌ها بیان شده است که برخی از آنها در نگاه علامه عبارتند از:

الف) تفاوت مردمان در فکر، شعور و ذوق. (۴۷/۵ و ۸۷/۶)

ب) تأمل و تدبیر در آیات. (۴۸/۵)

ج) تفاوت مشرب مفسران. (۲۸۳/۵)

د) اختلاف اخلاق نفسانی و صفاتی مخاطبان قرآن. (۱۲۸/۴)

روش‌شناسی علامه در فهم آیات

برخی ظواهر قرآن را یکی از عوامل فهم دانسته و شماری دیگر منکر تأثیر ظواهر در فهم آیات قرآن هستند. گروه دوم برای اثبات مدعای خویش، دو دلیل اقامه می‌کنند:



۱. ظاهر مفید ظن است و پیروی از ظن در آیات وحی مذموم خوانده شده است: ﴿قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (یونس/۵۹)، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (اسراء/۳۶).

۲. فهم قرآن به استناد روایات متعدد، ویژه «من خوطب به» است و دیگران توان فهم آیات وحی را ندارند.^۶

علامه طباطبایی در شمار تفسیرگرانی است که ظواهر را در فهم آیات دخیل می‌داند و دلایل مخالفان حجیت ظواهر را مخدوش می‌خواند. به باور ایشان، هرچند ظواهر مفید ظن خوانده شده و اعتماد به ظنون به استناد آیات وحی مردود معرفی شده است، اما هر ظنی و هر اعتمادی به ظنون مذموم نیست. ظنی نامعتبر است که دلیل عقلی یا شرعی بر حجیتش وجود نداشته باشد. اما اگر ظنی وجود داشته باشد که دلیل عقلی یا شرعی بر اعتبارش وجود دارد - مانند ظنی که برآمده از ظواهر آیات است و به بنای عقلا حجت است - این گونه ظنون معتبر هستند و به درک و فهم مراد خداوند کمک می‌کنند. (طباطبایی، ۹۴/۱۳)

مستندات روایی نیز مدعای مخالفان را نتیجه نمی‌دهد؛ چه اینکه بعضی از روایات^۷ مطلق فهم را ویژه «من خوطب به» قرار نمی‌دهد، بلکه فهم خاصی را مد نظر قرار می‌دهد که در روایت از آن به «حق فهم» (حق معرفت) تعبیر شده است. چنان‌که بعضی دیگر نیز ناظر به فهم نیست، بلکه ناظر به تفسیر است و تفسیر نیز چنان‌که گفته شد، در مورد ظواهر جاری نمی‌شود؛ زیرا در تعریف تفسیر، «کشف القناع» آمده است و در ظواهر چیزی پنهان نمانده است که با تفسیر در پی کشف آن امر مستور باشیم.

تعریف تفسیر

تفسیرگران و قرآن‌پژوهان بسیاری تفسیر را به تعریف نهسته‌اند. برخی از تعاریف تفسیر عبارتند از:

الف) تفسیر کشف از چیزی است که کلام بر آن دلالت دارد. طرفداران این تعریف دو عنصر کشف و مدلول را در تعریف تفسیر لحاظ می‌کنند. برای نمونه شیخ طبرسی، فخررازی و ابوحنیفان، تفسیر را کشف و مکشوف را مدلول کلام می‌شناسند:

«التفسير هو الكشف عما يدل عليه الكلام.» (طبرسی، جوامع الجامع، ۶۵۱/۲؛

رازی، ۷۹/۲۴؛ ابوحيان اندلسی، ۴۵۵/۶)

در برابر این گروه که تفسیر را کشف هر نوع مدلولی می‌شناسند، برخی دیگر تفسیر را تنها کشف مدلول پنهان و پوشیده دیده و از اطلاق تفسیر بر کشف معنای آشکار و روشن ابا دارند.

ب) ایضاح مراد خداست. برخی دیگر از قرآن پژوهان، در تعریف تفسیر، دو عنصر ایضاح و مراد خداوند از قرآن را دخالت می‌دهند. برای نمونه آیت الله خوئی، تفسیر را ایضاح مراد خداوند از قرآن می‌خواند:

«التفسير هو ایضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز.» (خوئی، ۳۹۶)

ج) تفسیر شرح است. شماری تفسیر را شرح می‌دانند و به ظاهر از اطلاق تفسیر بر کشف و ایضاح ابا دارند. برای نمونه، کلبی غرناطی در تفاوت تأویل و تفسیر، سه نظریه می‌آورد و تفسیر را شرح کلام و تأویل را حمل کلام بر غیر معنای ظاهری می‌خواند. (کلبی غرناطی، ۷/۱)

د) تفسیر بیان مراد از کلمات و واژگان است. گروهی در تعریف تفسیر، دو عنصر بیان و مراد را دخالت می‌دهند. تفسیر را مراد از لفظ و تأویل را مراد از معنا می‌دانند. (عسقلانی، ۱۱۸/۸)

ه) تفسیر بیان مصادیقی است که از لفظ و مفهوم اراده شده است (مؤمن قمی، ۵۰/۲). در نگاه این گروه اولاً تفسیر بیان و ثانیاً بیان مصادیق لفظ و مفهوم است. (و) برخی تفسیر را بیان دانسته‌اند، اما مراد ایشان، بیان وضع لفظ حقیقتاً یا مجازاً است. (عسکری، ۱۳۱)

ز) تفسیر قطع به مراد خداوند است. ماتریدی می‌گوید:

«التفسير القطع على ان المراد من اللفظ هذا والشهادة على الله انه عني باللفظ هذا،

فان قام دليل مقطوع به فصحيح، و الا فتفسير بالرأى و هو المنهى عنه.» (همان)

ح) تفسیر بیان لفظ از طریق روایت است، در برابر تأویل که بیان لفظ از طریق درایت است.



ط) تفسیر بیان معانی است که از وضع عبارت به دست می‌آید، و تأویل بیان معانی است که از طریق اشاره استفاده می‌شود.

ی) تفسیر تکشیف از مدالیل نظم قرآن است. (العینی، ۷۹/۱۸)

ک) تفسیر کشف مراد از لفظ مشکل است. (محقق اردبیلی، ۲)

ل) تفسیر بیان معنای لفظی است که تنها یک احتمال را برمی‌تابد، در برابر تأویل که تشخیص یکی از احتمالات لفظ است به دلیل. (طباطبایی، ۴۴/۳)

م) تفسیر بیان معنای قطعی لفظ است، در برابر تأویل که ترجیح یکی از احتمالات از معانی است که قطع به معنای آن وجود ندارد. (همان، ۴۶)

ن) شماری دیگر تفسیر را علم دانسته و می‌گویند: «هو علم نزول الآیات و شؤونها و اقاویصها و الاسباب النازلة فیها، ثم ترتیب مکیها و مدنیها، و بیان محکمها و متشابهها، و ناسخها و منسوخها، و خاصها و عامها، و مطلقها و مقیدها، و مجملها و مفسرها، و حلالها و حرامها، و وعدها و وعیدها، و امرها و نهیها، و عبرها و امثالها.» (سیوطی، ۴۶۲/۲. در این زمینه رک نیز: ابوحیان اندلسی، ۱۲۱/۱)

سید محمد باقر حکیم در کتاب «علوم القرآن» برای قرآن اعتبارات مختلفی بیان می‌کند. او می‌گوید:

«در برخی موارد قرآن به اعتبار اینکه مجموعه‌ای از حروف است، ملاحظه می‌شود و گاه به اعتبار اینکه اصوات است، و در مواردی به عنوان اینکه کلام خداست... تفسیر علمی است که درباره قرآن بحث می‌کند، به اعتبار اینکه قرآن کلام خداست.» (حکیم، ۲۲۴)

در این میان علامه طباطبایی تفسیر را به‌گونه‌ای تعریف می‌کند که بسیاری از تعاریف یاد شده را دربر می‌گیرد:

«هو بیان معانی الآیات القرآنیة و الکشف عن مقاصدها و مدالیلهها.» (طباطبایی،

۵-۴/۱)

هم ایشان در موردی دیگر، تفسیر را مراد از مدالیل لفظی آیات می‌خواند:

«تفسیرها ای المراد من مدالیلهها اللفظیة.» (همان، ۴۶/۳)

بر اساس تعریف نخست، بیان معانی آیات به تنهایی تفسیر خوانده نمی‌شود، چنان‌که کشف مقاصد و مدالیل آیات به تنهایی تفسیر نامیده نمی‌شود. عنوان تفسیر آنجا صادق است که اولاً کشف مقاصد و مدالیل صورت گرفته باشد، و ثانیاً آن کشف به بیان آمده باشد.

بر اساس تعریف دوم، تفسیر همان مراد از مدالیل لفظی است، بی آنکه کلماتی چون بیان، شرح و ایضاح در حقیقت تفسیر دخالت داشته باشد.

کلمه بیان و کشف در تعریف علامه نشان از آن دارد که علامه تفسیر را در جایی جاری می‌سازد که درجه‌ای از خفا و غموض در متن وجود داشته باشد که اگر متنی ظاهر باشد، نیاز به کشف و در نتیجه تفسیر نخواهد داشت و بیان معنای متن، تفسیر نامیده نخواهد شد. البته این احتمال وجود دارد که علامه هر ظهوری را عامل بی‌نیازی به تفسیر نبیند، بلکه ظهوری را نیازمند تفسیر ببیند که ظهور معقد باشد، نه ظهور بسیط.

هر چند علامه تفسیر را کشف مراد کلامی می‌داند، اما این کشف را مانند کشف مراد کلام عربی نمی‌بیند. به باور وی، برای کشف مراد کلام عربی، اعمال قواعد ادبی کافی است، اما در کشف مراد آیات قرآن افزون بر اعمال قواعد ادبی، توجه به آیات هم‌موضوع و تدبر در آیات ضروری است. (همان، ۷۶/۳)

افزون بر تعریف تفسیر، برخی جملات علامه نیز به تعریف مورد نظر وی از تفسیر کمک می‌کند. برای نمونه در برخی موارد نظریات تفسیری دیگران را تفسیر به معنا (۱۱۳/۱۲)، تفسیر به لازم معنا (۳۳۱/۱۲)، جری (۲۳۰/۱۴ و ۲۵۴/۱۵)، تطبیق (۱۴۱/۱۵)، بطن (۲۰۷/۱۵) و بد (۳۶/۱۴) معرفی می‌کند، چنان‌که در برخی موارد، قسمتی از آیه را به منزله تفسیر قسمتی دیگر می‌خواند. (۳۳۸/۱۲؛ ۳۶/۱۳؛ ۱۸۱/۱۵)

همچنین علامه وقتی درباره پیشینه تفسیر سخن می‌گوید، تفسیر را از قدیمی‌ترین اشتغالات علمی مسلمانان خوانده، تاریخ شروع تفسیر را به عصر نزول بازمی‌گرداند و آیه ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (بقره/۱۵۱) را دلیل مدعای خویش می‌خواند.



نویسنده المیزان افرادی مانند ابن عباس و عبدالله بن عمر و ابی و... را از طبقه اول مفسران می‌خواند که در تفسیر آیات، بیشتر به جهات ادبی، شأن نزول و کمی تفسیر قرآن به قرآن و روایت می‌پرداختند. (۴/۱)

تفسیر مورد نظر علامه در بحث پیشینه تفسیر نشان می‌دهد که وی معنای تفسیر را اعم از تعریف اصطلاحی تفسیر می‌شناسد، مگر در صورتی که مراد ایشان از تفسیر، تفسیر به معنای لغوی یا تفسیری اصطلاحی باشد که معنای توضیح و بیان است.

تفسیر در نگاه علامه از جهتی متفاوت با تفسیر یا تأویل و هرمنوتیک است و از جهتی همانند آن. در نگاه ایشان، تفسیر تنها در مورد قرآن به کار می‌رود، در صورتی که در هرمنوتیک شلایر مآخر، فن فهم هر گفته‌ای در زبان است و اختصاص به فهم متن خاصی ندارد. بنابراین تفسیر مورد نظر علامه طباطبایی مانند هرمنوتیکی است که خاص کتاب مقدس بود و در مورد سایر متن به کار گرفته نمی‌شد.

از سویی تفسیر تنها در موردی است که متن پیچیده بوده و نیاز به کشف داشته باشد، از این رو در تعریف تفسیر می‌خوانیم: «کشف المراد عن اللفظ المشکل» (طبرسی، مجمع البیان، ۱/۱۷)، «التفسیر اخراج الشیء من مقام الخفاء الی مقام التجلی» (ابن جوزی، ۲/۱)، «التفسیر کشف المعنی من المراد بلفظه و اطلاق للمحتبس عن الفهم به» (زرکشی، ۲/۲۹۰). در صورتی که در هرمنوتیک شلایر، ديلتای و هرش، تمامی متون قطع نظر از ابهام و اجمال آنها، نیازمند تفسیر هستند.

به باور علامه، عنوان تفسیر وقتی صادق است که فهم برآمده از متن، بیان و تبیین گردد، چنان‌که هرش نیز وقتی از مهارت تشریحی سخن می‌گوید، این مهارت را تبیین مهارت فهمی می‌خواند. پس از آنکه 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.

هدف تفسیر

نظر داشت سخنان تفسیرگران و قرآن پژوهان در تعریف و هدف تفسیر، ما را به دو هدف اصلی تفسیر رهنمون می‌سازد.

الف) مؤلف‌محوری

آنان که در تعریف تفسیر، عنصر مراد خداوند را دخیل دانسته و تفسیر را کشف، بیان، توضیح، ایضاح و... مراد خداوند می‌شناسند، مؤلف‌محور جلوه می‌کنند. بر این اساس مرحوم طبرسی که از امکان دستیابی به مراد خداوند سخن می‌گوید (طبرسی، مجمع البیان، ۴۰/۱-۴۱)، آیت الله خوئی که از ایضاح مراد و قطع به مراد خدا می‌نویسد (خوئی، ۳۹۷)، قطب راوندی که سخن از مراد خداوند دارد (راوندی، ۳۲۰/۱) و علامه طباطبایی که انکشاف معنای مراد را دنبال می‌کند (طباطبایی، ۷۶/۳)، در شمار مؤلف‌محوران قرار می‌گیرند.

ب) متن‌محوری

در برابر مؤلف‌محوران، تعریف برخی تفسیرگران و قرآن پژوهان از تفسیر (التفسیر هو الکشف عما یدلّ علیه الکلام) نشان از متن‌محوری ایشان دارد. البته این احتمال وجود دارد که مراد افرادی چون شیخ طبرسی، فخر رازی، خوئی، نسفی، غرناطی، اندلسی و... از «عما یدلّ علیه الکلام»، همان مراد خداوند باشد؛ به‌خصوص اینکه در تعریف این گروه از تفسیر، واژه «کشف» به‌کار رفته است، در صورتی که اگر مراد ایشان از تفسیر همان بیان معنای لغوی بود، این معنای لغوی نیاز به کشف است.

در این میان علامه طباطبایی گاه متن‌محور می‌نماید و گاه مؤلف‌محور. آنجا که تفسیر را بیان معانی می‌خواند، متن‌محور جلوه می‌کند و آنجا که سخن از کشف مقاصد و مدالیل آیات دارد، مؤلف‌محور می‌نماید (همان). بیان نسبت به معانی آیات است و کشف نسبت به مقاصد آیات (همان، ۴/۱-۵)، چنان‌که آنجا که از مدلول آیه می‌گوید: «الی فهم مدلول الآیه» (همان، ۹۳/۱۳)، متن‌محور است و آنجا که از مراد می‌گوید: «بأنّ الطريق الی فهم المراد» (همان، ۹۴)، مؤلف‌محور.



هر چند شاید بتوان با حمل معنا و مدلول بر مراد و حمل مراد بر معنا و مدلول، به شکلی میان نظریات علامه جمع کرد، اما در جای جای المیزان قرآنی وجود دارد که حمل معنا بر مراد یا مراد بر معنا و مدلول را دشوار می‌سازد.

علامه طباطبایی مانند هرمنوتیک رمانتیک و مدافع سرسخت آن (هرش)، مؤلف‌محور است، با این تفاوت که علامه در تفسیر، مراد و مقصود مؤلف را دنبال می‌کند، اما شلایر مآخر هدف تفسیر را زندگی مؤلف و به تعبیری «تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف» می‌داند، نه نیت مؤلف. شلایر معنای متن را به‌عنوان یک نمونه ارادی که در پشت آن نیت آگاهانه نهفته است، باور نداشت. به اعتقاد وی، هیچ‌گاه نمی‌توان ادعا کرد تمام یک متن از اول تا آخر، شکل گرفته از نیت آگاهانه مؤلف است؛ زیرا امکان دارد متن و یا قسمت‌هایی از آن از ضمیر ناخودآگاه پدیدآورنده متن شکل گرفته باشد؛ ضمیری که خود صاحب متن نیز از وجود آن و تأثیرش بر اثر غافل است، اما مخاطبانش با توجه به اثر او، به ضماین ناخودآگاه وی دست می‌یابند.

دیلتای نیز که مؤلف‌محور برجسته‌ای است، نه چون علامه مؤلف‌محوری را محدود به نیت و مراد نویسنده می‌کند، و نه چون شلایر مآخر محدود به ذهنیت صاحب متن می‌ماند. به باور دیلتای، هدف تفسیر، تمام زندگی مؤلف است و زندگی مؤلف عنوانی کلی است که در زیرمجموعه آن ذهنیت، نیت، فرهنگ، نبوغ و... قرار دارد. (پالمر، ۱۴۴-۱۴۵)

هرش نیز به‌عنوان منتقد سرسخت هرمنوتیک فلسفی، هر متن را دارای یک معنای لفظی و یک معناداشتی یا معناداری می‌داند. او از چهار کارکرد فهم، تفسیر، قضاوت و نقد، دو کارکرد نخست را ناظر به معنای لفظی و دو کارکرد دوم را ناظر به معناداری می‌داند. هرش معنای لفظی را معنایی می‌شناسد که با تحلیل لغوی دقیق قابل دستیابی است، و معناداری را معنایی می‌بیند که متن امروزه برای ما دارد. موضوع فهم و تفسیر، معناست و موضوع قضاوت و نقد، دلالت. هرش واژه فهم را برای مهارت فهمی و اصطلاح تفسیر را برای مهارت تشریحی به‌کار می‌برد. در مهارت فهمی، مفسر به ساختن معنای متن بر حسب خود متن پرداخته (هوی، ۱۱۷؛ احمدی، ۵۹۲/۲) و شناخت مؤلف را در خدمت فهم بهینه متن قرار می‌دهد.

و در مهارت تشریحی آنچه را از متن فهمیده است، به شرح، توضیح و توصیف نشسته و خود را محدود به کلمات و واژگان متن نمی‌کند، بلکه از اصطلاحات و واژگان بیشتری سود می‌برد.

بنابراین به نظر می‌رسد مؤلف‌محوری علامه بیشتر مانند مؤلف‌محوری مارتین کلا دینوس است که هدف تفسیر را معنای متن می‌داند و معنای متن را همان مراد و منظور صاحب متن:

«یک گفته یا اثر نوشتاری آنجا به گونه‌ای کامل درخور فهم است که چنان ساخته شود و شکل گیرد که نیت مؤلف بر اساس قاعده‌های روان‌شناسی برای مخاطب شناخته شود. حال اگر کسی چیزی از گفته‌های گوینده یا نیت او درک نکند، یا اگر کسی چیزهایی بیش از آن درک کند که گوینده و مؤلف در صدد بیان آن بوده است، می‌توان ادعا کرد که گفتار یا نوشتار قابل درک نبوده است.»
(احمدی، ۵۲۳/۲)

تفسیر و فهم

تعیین نسبت میان تفسیر و فهم در نگاه علامه طباطبائی با نظر داشت این موضوع که گاه ایشان از فهم عامه مردم سخن می‌گویند و گاه از فهم خواص و فهم میانه (خواص و عوام)، در صورتی امکان‌پذیر است که هر نوع فهم به صورت جداگانه با تفسیر مقایسه گردد.

اگر فهم آن‌گونه که علامه ادعا دارد، ادراک معنا باشد و این ادراک توسط عوام‌الناس صورت گرفته باشد، در این صورت نسبت فهم با تفسیر، عام و خاص مطلق خواهد بود؛ هر تفسیری فهم است، اما هر فهمی تفسیر نیست. در تفسیر دو ویژگی کشف و بیان وجود دارد که هیچ یک از آن دو در فهم عرفی وجود ندارد. فهم عامیانه همان ادراک معنای ظاهری است، بدون هیچ گونه کشفی و بیانی.

اما اگر نسبت فهم خواص را با تفسیر جست‌وجو کنیم، در این صورت نیز تفسیر و فهم مترادف نخواهند بود؛ چه اینکه فهم تنها ادراک معناست، در صورتی که تفسیر کشف و بیان است.



اگر فهم خواص از متنی همراه با کشف معنا یا مقصود باشد، اما از آن جهت که آن فهم همراه با بیان نیست، تفسیر نخواهد بود و اگر همراه با بیان شد، در این صورت دیگر فهم نخواهد بود، بلکه تفسیر می‌باشد.

هرچند علامه به صورت آشکار نسبت فهم و تفسیر را به بحث و بررسی نگرفته است، اما در سخنان ایشان، نشانه‌هایی از نابرابری مفهومی این دو دیده می‌شود. برای نمونه عطف فهم به تفسیر؛ «و لا یعول علی مثله فی تفسیر کلام الله و فهم معانی آیات، و لا فی فقه احکام دینه» (طباطبایی، ۲۱۵/۵)، کاربرد فهم در مورد ظهور آیات؛ «طریق به فهم مدلول آیه ظهور لفظی آیه است» (همان، ۹۴/۱۳)، لزوم تدبر در قرآن در تحقق حقیقت تفسیر و تفسیر ندانستن تفسیر برآمده از فهم عرفی؛ «و اما الغاء التدبر فی القرآن بالاکتفاء بالتفسیر بالفهم العامی» (همان، ۳۶/۱)، نشان از تنافی یا دست‌کم نسبت عام و خاص میان تفسیر و فهم دارد.

هرش نیز مانند علامه طباطبایی، فهم را متفاوت از تفسیر می‌بیند. ادراک معنا، مراد و مقصود نویسنده را فهم می‌خواند و تبیین و توضیح و تفسیر این فهم را تفسیر می‌شناسد.

پی نوشت ها:

۱. در آیه شریفه، فهم خاصّ سلیمان و علم، به سلیمان و داوود اختصاص داده شده است.
۲. مانند: «من فسّر القرآن برأیه فلیتوبّ مقعده من النار» (احسائی، ۱۰۴/۴؛ فیض کاشانی، ۳۵/۱)، «من قال فی القرآن بغیر علم فلیتوبّ مقعده من النار» (شیخ صدوق، ۹۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰/۱۸ و ۱۵۰؛ فیض کاشانی، ۳۹۲/۵)، «من تکلم فی القرآن برأیه فلیتوبّ مقعده من النار» (طبری، ۵۵/۱؛ زرکشی، ۱۶۸/۲)، «من قال فی القرآن برأیه فأصاب فقد أخطأ» (قرطبی، ۳۲/۱)، «من قال فی القرآن بغیر ما یعلم جاء یوم القیامة ملجأ بلجام من النار» (شهید ثانی، ۳۶۹)، «قال أبو عبدالله (ع) لأبی حنیفة أنت فقیه أهل العراق؟ قال: نعم، قال: بما تفتیهم؟ قال: بكتاب الله و سنة نبیه. قال یا أباحنیفة تعرف كتاب الله حقّ معرفته، و تعرف الناسخ و المنسوخ؟ قال: نعم. قال (ع): یا أباحنیفة لقد ادعیت علماً، و یلک، ما جعل الله ذلك إلاّ عند أهل الكتاب الذین أنزل علیهم، و یلک ما هو إلاّ عندالخاص من ذریة نبینا و ما ورثک الله تعالی من کتابه حرّفاً» (شیخ صدوق، ۸۹/۱؛ فیض کاشانی، ۲۲/۱)، «و دخل قتادة علی أبی جعفر(ع)، فقال له: أنت فقیه اهل البصرة؟ فقال: هكذا یزعمون. فقال(ع): بلغنی أنّک تفسّر القرآن. قال: نعم. إلی أن قال: إن كنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسک فقد هلکت و أهلکت، و إن كنت قد فسّرت من الرجال فقد هلکت و أهلکت. یا قتادة - و یحک - إنّما یعرف القرآن من خوطب به» (کلینی، ۳۱۱/۸؛ حرّ عاملی، ۱۸۵/۲۷).
۳. «و یحتمل أن معنی التفسیر بالرأی الاستقلال فی الفتوی من غیرمراجعة الأئمة علیهم السلام، مع أنّهم قرناء الكتاب فی وجوب التمسک، و لزوم الانتهاء إلیهم، فإذا عمل الإنسان بالعموم أو الإطلاق الوارد فی الكتاب أو لم يأخذ التخصیص أو التقیید الوارد عن الأئمة(ع) كان هذا من التفسیر بالرأی.» (خویی، ۲۶۹)
۴. فاضل تونی روایت «من خوطب به» را از سه جهت مخدوش می بیند:
الف) اختصاص علم و تفسیر قرآن به ائمه در مواردی است که آیه برخلاف ظاهر حمل شود، اما اگر مراد، فهم ظاهر آیات باشد، این فهم از کلمات و واژگان فهمیده می شود و در انحصار اهل بیت نیست.
ب) فهمی که در روایت «من خوطب به» خاصّ پیامبر و اهل بیت معرفی شده، فهم تمامی آیات قرآن است، نه فهم شماری از آیات.
ج) انحصار فهم آیات به اهل بیت ناسازگار با روایاتی است که ملاک صحت روایات را عرضه آیات به روایات می دانند. براساس نظریه دوم، علم به آیات تنها به کمک روایات حاصل می شود و اگر قرار باشد علم به درستی روایات نیز به آیات دانسته گردد، در این صورت دور لازم خواهد آمد. (فاضل تونی، ۲۵۸-۲۵۹)

میرزای قمی نیز روایت «من خوطب به» را دلیل نظریه دوم نمی‌شناسد. به باور ایشان مراد از «من خوطب به»، تمامی حاضران مجلس وحی یا تمامی کسانی هستند که در عصر پیامبر زندگی می‌کردند، نه شخص پیامبر یا اهل بیت ایشان. (میرزای قمی، ۳۹۷)

نویسنده البیان نیز دلالت روایت «من خوطب به» را بر درستی نظریه دوم پذیرا نیست. بر فرض درستی سند و دلالت روایت «من خوطب به»، این روایت تنها بر انحصار فهم بهینه آیات و یا فهم قرآن به گونه‌ای که حق قرآن ادا شود، دلالت دارد، نه مطلق فهم. (خویی، ۲۹۸)

۵. «عن أبي عبدالله(ع): كل شيء مردود الى الكتاب و السنة، و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» (کلینی، ۶۹/۱؛ حرّ عاملی، ۱۱۰/۲۷؛ عیاشی، ۸/۱)، «و قال النبی(ص): اذا جاءكم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله، فما وافقه فاقبلوه، و ما خالفه فاضروه به عرض الحائط» (طبرسی، ۳۹/۱؛ فیض کاشانی، ۳۶/۱)، «قال رسول الله(ص): فما وافق كتاب الله فخذوا به، و ما خالف كتاب الله فدعوه» (فیض کاشانی، ۷/۱).

۶. مرسله شعیب بن انس؛ «عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال لأبي حنيفة: أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم. قال عليه السلام: فبأي شيء تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه. قال عليه السلام يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته، وتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم. قال عليه السلام: يا أبا حنيفة لقد ادعيت علما - ويلك - ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ما هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا صلى الله عليه وآله وما ورنك الله تعالى من كتابه حرفا.»

روایت زید شحام؛ «قال: دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام فقال له: أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون. فقال عليه السلام بلغني أنك تفسر القرآن. قال: نعم. إلى أن قال يا قتادة إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسرت من الرجال فقد هلكت وأهلكت، يا قتادة - ويحك - إنما يعرف القرآن من خوطب به.» (خویی، ۲۶۷-۲۶۸)

۷. باید دقت داشت آن گونه که صاحب مجمع البیان می‌گوید، قطع به مراد خداوند در صورتی که آیه ظاهر باشد، ممکن است، اما اگر آیه مجمل باشد یا دو یا چند احتمالی یا دو معنا یا چند معنا باشد، در این صورت قطع به مراد نمی‌توان پیدا کرد، مگر آنکه سخن پیامبر به عنوان مبین قرآن، مراد قطعی خدا را روشن سازد و یا در صورتی که آیه دو یا چند معنا دارد، در این صورت نیز نمی‌توان به مراد قطعی خداوند رسید، مگر اینکه سخن پیامبر یا امام مراد را روشن سازد، وگرنه در این صورت تمامی معانی یا احتمالات مراد باشد؛ البته به اینکه یکی برتر باشد یکی ...، اما نمی‌توان قطع به مراد پیدا کرد.

منابع و مأخذ:

۱. ابن بابويه، محمد بن علی؛ التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۲. _____؛ علل الشرایع، نجف، المکتب الحیدریه، ۱۳۸۵ق.
۳. ابن جوزی؛ ابوالفرج؛ زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
۴. ابن سعد، محمد؛ الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر، بی تا.
۵. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو؛ تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۶. احسانی، ابن ابی جمهور؛ عوالمی اللثالی، قم، سید الشهداء، ۱۴۰۳ق.
۷. احمدی، بابک؛ ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵ش.
۸. اندلسی، ابوحنان؛ البحر المحیط، تحقیق: الشیخ عادل احمد عبدالوجود و دیگران، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۹. المرم، ریچارد؛ علم هرمونوتیک، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷ش.
۱۰. تمیمی، نعمان بن محمد (قاضی نعمان)؛ شرح الاخبار فی فضائل الائمه الاطهار، تحقیق: جلالی، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۱۱. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد؛ جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق: عبدالفتاح ابوسنه و دیگران، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۲. حر عاملی، محمدبن حسن؛ وسائل الشیعہ، بیروت، دار احیاء التراث، بی تا.
۱۳. حکیم، محمد باقر؛ علوم القرآنی، قم، مجمع فکر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۴. خطیب بغدادی، احمد؛ تاریخ بغداد، بیروت، دار الکتب، ۱۴۱۷ق.
۱۵. خوبی، ابوالقاسم؛ البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الزهراء، ۱۳۹۵ق.
۱۶. ذهبی، محمد حسین؛ التفسیر و المفسرون، قاهره، دارالکتب الحدیثه، ۱۳۸۱ق.
۱۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر؛ التفسیر الکبیر، بیروت، دار الحیاء التراث، ۱۴۲۰ق.
۱۸. راوندی کاشانی، فضل الله بن علی؛ النوادر، قم، دارالکتب، بی تا.
۱۹. زرکشی، بدرالدین؛ البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۶ق.
۲۰. سجادی، جعفر؛ فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۵ش.



۲۱. سیوطی، جلال الدین؛ الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، الکتب الثقافیه، ۱۴۱۶ق.
۲۲. شهید ثانی؛ منیة المرید، تحقیق: رضا مختاری، بی جا، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۲۳. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن؛ جوامع الجامع، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۲۵. _____؛ مجمع البیان، بیروت، موسسه اعلمی، ۱۴۱۵ق.
۲۶. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
۲۷. عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۲۸. عسکری، ابوہلال؛ الفروق اللغویہ، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۲ق.
۲۹. العک، عبدالرحمن؛ اصول التفسیر و قواعدہ، بیروت، دارالفائس، ۱۴۰۶ق.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود؛ تفسیر العیاشی، طهران، المکتبہ العلمیہ الاسلامیہ، بی تا.
۳۱. العینی، بدرالدین محمود بن احمد؛ عمدۃ القاری فی شرح البخاری، بیروت، دار احیاء التراث، بی تا.
۳۲. غازی، داود؛ مسند الرضا، تحقیق: محمد جواد حسینی جلالی، مرکز النشر، ۱۴۱۸ق.
۳۳. فاضل تونی، محمد حسین؛ الوافیہ فی اصول، تحقیق کشمیری، بی جا، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۳۴. فیض کاشانی، ملا محسن؛ التفسیر الصافی، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
۳۵. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث، بی تا.
۳۶. کلبی غرناطی، محمد بن احمد؛ التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۷. کوفی، محمد بن سلیمان؛ مناقب الامام امیرالمومنین علیه السلام، قم، مجمع احیاء الثقافه، ۱۴۱۲ق.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیہ، ۱۴۰۷ق.
۳۹. مجاهد بن جبر؛ تفسیر مجاهد، تحقیق: عبدالرحمن سورتی، پاکستان، مجمع البحوث الاسلامیہ، بی تا.
۴۰. محقق اردبیلی، احمد بن محمد؛ زبده البیان فی أحكام القرآن، تحقیق: محمد باقر بهبودی، طهران، المکتبہ المرتضویہ، بی تا.
۴۱. مؤمن قمی، محمد؛ تسدید الاصول، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۹ق.

۴۲. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن؛ قوانین الاصول، بی‌جا، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، بی‌تا.

۴۳. نوری، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل، بیروت، آل‌البیت، ۱۴۰۸ق.

۴۴. نیچه، هایدگر و دیگران؛ هرمنوتیک مدرن، ترجمه: بابک احمدی و دیگران، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷ش.

۴۵. هوی، دیوید کوزنز؛ حلقه انتقادی، ترجمه: مراد فرهادپور، تهران، روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۸ش.