

مقایسهٔ روش و غایت‌مندی تفسیر متن مقدس

از نگاه هرمنوتیک عام و حکمت متعالیه*

□ رامین گل‌مکانی^۱

چکیده

مقایسهٔ روش تفسیر متن مقدس در دو مکتب مختلف، از آن جهت اهمیت دارد که هر یک به نوبهٔ خود اثر شگرفی بر اندیشمندان زمان خود و پس از آن گذاشته است. با توجه به گسترش مباحث معرفت‌شناسی و تطبیقی میان اندیشمندان غربی و مسلمان، ضرورت بررسی روش و غایت‌مندی تفسیر متن مقدس را به صورت جزئی از دو دیدگاه غربی و اسلامی برگزیدیم، که در عین حال مقدمه‌ای باشد بر پاسخ به برخی شبهات اعتقادی و معرفتی از جمله نسبی بودن معرفت دینی و تفسیر به رأی. مراد از روش تفسیر متن مقدس، شیوهٔ استفاده از ابزار و راه‌های مختلف برای تبیین معنای متن مقدس است و مراد از غایت تفسیر آن، هدفی است که مخاطب در کنکاش علمی برای تبیین معنای آن دنبال می‌کند. بنابراین در نوشتار پیش رو در پی پاسخ به این سؤال اصلی هستیم که بین طرفداران هرمنوتیک عام (که یکی از شاخه‌های هرمنوتیک محسوب می‌شود) و

حکمت متعالیه در روش و غایت تفسیر متن مقدس، چه شباهت‌ها و فرقه‌هایی است؟
واژگان کلیدی: غایت تفسیر، روش تفسیر، هرمنوتیک عام، هرمنوتیک خاص،
 هرمنوتیک فلسفی، حکمت متعالیه، معناشناسی، فهم متن.

معنا و مفهوم هرمنوتیک

هرمنوتیک مشتق از نام هرمس پسر ژئوس و مایاست. هرمس الهه مرزها و واسطه میان خدایان و مردم، خالق سخن و تفسیرکننده خواست خدایان است. یونانیان کشف زبان و خط را به هرمس نسبت می‌دادند؛ دو ابزاری که انسان برای درک معنا و انتقال آن به دیگران به کار می‌گیرد. واژه هرمنوتیک از ریشه فعل یونانی هرمنوین^۱ به معنای «تأویل کردن»، یا اسم هرمنیا^۲ به معنای «تأویل»، دارای سه وجه معنایی است:

۱. اظهار و بیان کلمات با صدای بلند؛ این وجه به وظیفه ابلاغی هرمس مربوط می‌شود که به مدلول تصویری کلام برمی‌گردد و بر اساس آن، یکی از شئون یا وظایف عالم دینی، اعلام و اظهار یا ابلاغ احکام دینی به مردم است؛ مانند «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ» (نحل / ۱۰۲) (بگو قرآن از جانب خداوند به وسیله فرشته وحی، جبرئیل نازل شده است) که وجه بیانی و ابلاغی کلام اوست. پس گفتن و اظهار کردن نیز خود گونه‌ای از تأویل است.

۲. تبیین و توضیح که با استدلال همراه است؛ در این وجه گوینده سخن می‌کوشد آن را برای مخاطب عقلانی جلوه دهد؛ به گونه‌ای که برای او قابل فهم و درک تصدیقی باشد؛ یعنی آن را هضم کرده و به آن اذعان نماید؛ مانند «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء / ۸۲) (اگر قرآن از جانب غیر خداوند بود، در آن اختلاف و ناهمگونی بسیاری می‌یافتند). این آیه وجه تبیینی سخن اوست.

۳. ترجمه کردن که گونه‌ای از تأویل است که معنای کلام را قابل فهم می‌سازد. این هر سه وجه معنایی هرمنوتیک را می‌توان با فعل انگلیسی «to interpret» بیان کرد. بنابراین لفظ تأویل، به سه امر متفاوت و مستقل اشاره می‌کند: بازگویی شفاهی، تبیین

1. Hermeneuein.

2. Hermeneia.

قابل فهم، و ترجمه از زبانی دیگر (Palmer, 1969: 13-14؛ ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۶-۵). اگرچه هرمنوتیک در گام نخست، در پی تشریح مبانی نظری فهم و تفسیر کتاب مقدس بود، به مرور به فهم و تفسیر دیگر متون سرایت کرد و به این ترتیب، هرمنوتیک در سایر علوم انسانی گسترش یافت و وجهه غیر دینی پیدا کرد. ریچارد پالمر در کتاب *علم هرمنوتیک می نویسد*:

هرمنوتیک واژه‌ای است که امروزه در محافل کلامی، فلسفی و حتی ادبی، بیش از پیش شنیده می‌شود. هرمنوتیک نوین در کلام پروتستانی اروپا به عنوان جنبشی غالب، بر این اعتقاد است که علم هرمنوتیک کانون توجه مسائل کلامی امروز است (Palmer, 1969: 3).

هرمنوتیک در معنای قدیم آن، شامل مباحثی درباره تفسیر متن و فهم آن است. هر بحثی مربوط به تفسیر متن که اصول و ضوابطی را برای کشف مراد مؤلف و رسیدن به معنای نهایی متن معرفی کند یا وجود چنین اموری را انکار نماید، در حوزه مباحث هرمنوتیک قرار می‌گیرد. هرمنوتیک در این معنای عام، شامل همه مکاتب تفسیری و حتی مباحث الفاظ علم اصول نیز می‌شود (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۱۲۱).

علم هرمنوتیک از گذشته تا کنون دست کم شش تعریف متمایز از هم به خود دیده است که علاوه بر ترتیب زمانی، هر یک بر جنبه‌ای از تأویل و تفسیر اشاره دارند:

۱. نظریه تفسیر کتاب مقدس (جنبه تفسیری)؛
۲. روش‌شناسی عام لغوی (جنبه لغوی)؛
۳. علم فهم زبانی (جنبه علمی)؛
۴. مبنای روش‌شناختی برای علوم انسانی (جنبه مرتبط با علوم انسانی)؛
۵. پدیدارشناسی وجود (دازاین) و پدیدارشناسی فهم وجودی (جنبه وجودی)؛
۶. نظام‌های تأویلی متذکرانه و ساختارشکن برای رسیدن به معنای نهفته در اسطوره‌ها و نمادها (جنبه فرهنگی) (Palmer, 1969: 33).

همان گونه که مشاهده می‌شود، با توجه به دیدگاه‌ها و رویکردهای متفاوت و حتی متعارض در تاریخ هرمنوتیک، ارائه تعریفی جامع بسیار دشوار است، اما می‌توان گفت: محور همه رویکردها فهم و برداشت بشری است و تفاوت‌ها مربوط به متعلق فهم است

که اختصاص به متون مکتوب یا آثار تاریخی و هنری دارد و البته گاهی از آثار مکتوب و غیر مکتوب نیز فراتر رفته و پدیده‌های طبیعی را نیز در بر می‌گیرد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۱۲). شاید بتوان گفت که هرمنوتیک همچون تفسیر و تأویل، از مقدمات لازم برای فهم متن است؛ با این تفاوت که تفسیر و تأویل، نوعی خاص از آشکارسازی معنای متن است، اما هرمنوتیک محدود به نوعی خاص از آشکارسازی نیست، بلکه ماهیت فهم را به طور عام یا ماهیت فهم را در ضمن تفسیر متون بررسی می‌کند (گرانث و تریسی، ۱۳۹۳: ۲۹۱).

تفاوت هرمنوتیک با معناشناسی

معناشناسی شاخه‌ای از زبان‌شناسی است که توجه آن بر لفظ و معنای لغوی آن متمرکز است و هدف اصلی آن، شناخت مبانی و اصول استخراج معنا از متن و سخن مؤلف و گوینده است. اما علم هرمنوتیک همان طور که پیش از این اشاره شد، بر علم تأویل و به ویژه اصول تفسیر متن دلالت دارد. توجه به مثال ذیل برای بیان فرق میان معناشناسی و هرمنوتیک راهگشاست. فردی را تصور کنید که در برخورد با فرزند دوست خود با ابراز محبت و مهربانی می‌گوید: «ای پدر سوخته!». نیز فردی را تصور کنید که در برخورد با شروری که با سنگ، شیشه منزلش را شکسته، با عصبانیت می‌گوید: «ای پدر سوخته!». با صرف نظر از فضایی که این دو جمله صادر شده‌اند، از نظر معناشناسی این دو جمله یکسان هستند و هیچ فرقی با هم ندارند. اما با توجه به شرایط و فضایی که این دو جمله به کار رفته‌اند، دو معنای بسیار متفاوت قابل برداشت است. اختلاف معنایی حاصل از شرایط و فضای صدور کلام، جنبه هرمنوتیکی دارد؛ در حالی که از دیدگاه معناشناختی، جمله «ای پدر سوخته!» در هر دو صورت دارای معنایی واحد است.

گادامر که میدان‌دار حوزه هرمنوتیک فلسفی است، در تفاوت معناشناسی و هرمنوتیک می‌گوید: معناشناسی به نشانه‌ها و حقایق یا داده‌های زبانی از بیرون می‌نگرد، چنان که هستند و ظاهر می‌شوند؛ اما هرمنوتیک به جنبه درونی - کاربردی دنیای واژگان تأکید دارد. تأویل فهم دلالت‌های خاص و کاربرد فردی و شخصی نشانه‌ها و معناهاست؛ اما معناشناسی کاربرد همگانی دلالت‌های معنایی است. مفهوم

معناشناسی یا مدل‌ول تصویری مربوط به واژگان است و فقط در حوزه معناشناسی کاربرد دارد. نیت مؤلف نیز جز از طریق الفاظ که در دایره معناشناسی قرار دارد، نمی‌تواند معیار قرار گیرد؛ اما آنچه می‌ماند، فهم مخاطب است که در حوزه هرمنوتیک قرار می‌گیرد (احمدی، ۱۳۷۲: ۵۷۶-۵۷۷).

سیر تطور هرمنوتیک و گرایش‌های آن

هرمنوتیک در تطور تاریخی خود، سه دوره کلاسیک (پیشامدرن)، مدرن (فلسفی) و پسامدرن (معاصر) را پشت سر نهاده است. هرمنوتیک به عنوان یک رشته علمی، در قرن شانزدهم میلادی یعنی دوره رنسانس شکل گرفت. در میانه قرن هفدهم، شخصی به نام دان هاور کتابی با عنوان هرمنوتیک قدسی نوشت و بر این اعتقاد بود که علاوه بر کتاب مقدس، هر یک از علوم بشری نیز باید به دانش تفسیر مجهز شوند (Palmer, 1969: 34). برخی سیر تاریخی هرمنوتیک را به سه گرایش عمده تقسیم می‌کنند:

۱. هرمنوتیک خاص: در این گرایش تفسیر، هر متن علمی نیازمند قواعد تفسیری ویژه‌ای است که با قواعد تفسیری متون ادبی متفاوت است.
۲. هرمنوتیک عام: در این قسم، متون گوناگون علمی از روش تفسیری واحدی پیروی می‌کنند. شلایر ماخر، دیلتای و هرش از سردمداران این گرایش هستند.
۳. هرمنوتیک فلسفی: این گرایش به جای توجه به اصول و قواعد تفسیر و روش فهم متن، بیشتر بر تفکر در اصل و ماهیت پدیده فهم تمرکز می‌کند. هایدگر و گادامر از سران این گرایش به شمار می‌روند. راه هرمنوتیک فلسفی که به همه معارف بشری توجه دارد، از هرمنوتیک خاص و عام جداست و اهدافی را دنبال می‌کند که مورد توجه بنیان‌گذاران گذشته آن نیست. در واقع این سه گرایش به دو قسم کلی قابل تقسیم هستند:

۱. گرایشی که از روش تفسیر متن به معنای عام پیروی می‌کند و طرفداران آن، در پی رمزگشایی از متن هستند؛ چنان که پل ریکور در تعریف هرمنوتیک می‌گوید: هرمنوتیک یا تأویل، فعالیتی فکری مبتنی بر رمزگشایی معنای پنهان در معنای ظاهری و آشکار ساختن سطوح دلالت ضمنی در دلالت‌های تحت‌اللفظی است.

۲. گرایشی که به هستی‌شناسی فهم توجه دارد تا روش فهم متن. از جهت دیگر نیز گرایش‌های هرمنوتیک را به دو قسم عینی گراها و تاریخ گراها تقسیم می‌کنند. عینی گراها از فهم ثابت و غیر تاریخی دفاع می‌کنند و به وجود معیارهای عینی و مستقل از مفسر اعتقاد دارند که بر اساس آن معیارها می‌توان به قضاوت میان تفسیرها پرداخت. اما تاریخ گراها از تکررگرایی فهم‌ها دفاع می‌کنند و فهم معنای متن را با افق معنایی مفسر گره می‌زنند (نصری، ۱۳۸۱: ۸۲-۸۶).

در شکل‌گیری تاریخچهٔ فوق، افرادی مختلف نقش داشته‌اند. اما با توجه به عنوان مقاله، در اینجا تنها به برخی از برجسته‌ترین آن‌ها در شاخهٔ هرمنوتیک عام و دیدگاه خاص آن‌ها اشاره می‌کنیم.

شلایرماخر و قواعد عام فهم

فریدریش دانیل ارنست شلایرماخر (اشلایر)^۱ (۱۷۶۸-۱۸۳۴ م.)، متکلم، فیلسوف آلمانی و مفسر کتاب مقدس که سعی می‌کرد با انتقادات عصر روشنگری مسیحیت سنتی پروتستان مقابله کند، هرمنوتیک را هنر فهمیدن سخنان مکتوب دانسته که دارای قواعدی روشمند است و مفسر را به فهم صحیح از متن می‌رساند. او علاوه بر هرمنوتیک، به مسئلهٔ نقد نیز توجه نشان داده و آن را هنر قضاوت صحیح و پذیرش اصالت متن و اجزای آن بر اساس شواهد و داده‌ها می‌داند. در دورهٔ شلایرماخر، مفسران متون مقدس تلاش می‌کردند هر یک از آن‌ها را بر اساس ویژگی‌های زبانی و ساختار بیانی خاص خود تفسیر کنند. اما شلایرماخر سعی می‌کرد شیوهٔ یکسانی برای همهٔ متون ارائه دهد. به قول پل ریکور، این کار شلایرماخر در تفسیر متون، مانند روش کانت در مباحث معرفت‌شناسی است که قواعد عام معرفت‌شناختی را دنبال می‌کرد. شلایرماخر برای دستیابی به قواعد عام تفسیر، به دو نوع تفسیر اشاره می‌کند؛ یکی تفسیر دستوری که به بررسی ویژگی‌های زبانی حاکم بر یک فرهنگ از جمله صرف و نحو و معانی الفاظ و مجموعه آرایه‌های ادبی توجه دارد، و یکی تفسیر فنی که به

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.

ویژگی‌های فردی و روان‌شناختی مؤلف و نویسنده توجه می‌کند، که از دیدگاه او تفسیر فنی اصل است (Palmer, 1969: 86)؛ زیرا متن تجلی روحیات و افکار مؤلف است که با توجه به مجموعه آثار وی و تحلیل و بررسی روان‌کاوانه او از راه مقایسه با دیگران، دستیابی به قصد وی امکان‌پذیر است. البته برای نیل به این مهم، شناسایی قواعد و ویژگی‌های زبانی متن ضروری است. در واقع در هرمنوتیک شلایرماخر، دو سؤال مطرح است:

۱. مراد مؤلف از متن چیست؟

۲. متن برای خواننده یا مخاطب چه معنایی دارد؟

از نظر او، متن دارای معنای خاصی است که مؤلف به آن توجه داشته است. پس در تفسیر متن نباید به سراغ معانی گوناگون رفت؛ بلکه با روان‌شناسی مؤلف می‌توان معنای یک اثر را آن گونه که مؤلف در سر پرورانده، درک کرد (نصری، ۱۳۸۱: ۸۶-۸۹). از نظر او، مفسر قبل از تفسیر باید از جنبه عینی و ذهنی در جایگاه مؤلف قرار گیرد؛ زیرا فهم، عملی ارجاعی است که از آن به دور هرمنوتیکی تعبیر می‌شود. این دور، کلی است که از اجزا تشکیل شده و دارای وحدتی است که فهم هر جزء با ملاحظه کلی صورت می‌گیرد و فهم کل نیز به فهم تک تک کلمات وابسته است. بنابراین هم مؤلف و هم مخاطب باید در زبان و موضوع گفتار مشترک باشند تا فعل فهم صورت گیرد. شلایرماخر با تکیه بر غایت علم هرمنوتیک که بازسازی تجربه ذهنی مؤلف است، در پی تجربه آن چیزی بود که مؤلف تجربه کرده بود و آن را جدا از مؤلف آن نمی‌دید (Palmer, 1969: 87-88). علاوه بر این، شلایرماخر بر این نکته نیز تأکید می‌کند که گاهی مؤلف به برخی از ابعاد معنای متن توجه ندارد و مفسر، اثر را بهتر از خود مؤلف می‌فهمد. او بر این اعتقاد است که مفسر باید زمان، آموزش و پرورش، کار و حرفه و حتی لهجه مؤلف را شناسایی کند؛ زیرا گاهی نویسنده به دلایلی خاص اصطلاحاتی را به کار می‌برد که با زبان خواننده متن متفاوت است و از آنجا که میان سخن و اندیشه، وحدت و یگانگی برقرار است، اندیشه در زبان شکل می‌گیرد و هیچ کس نمی‌تواند بدون کلمات فکر کند؛ بدون کلمات، اندیشه نه کامل است و نه روشن. فهم جهت دوگانه دارد؛ از یک جهت به زبان و از جهت دیگر به اندیشه ارتباط

دارد؛ پس زبان تجسم اندیشه است (نصری، ۱۳۸۱: ۱۱۸-۱۲۰).

دیلتای و تمایز فهم و توصیف

با مرگ شلایرماخر، علم هرمنوتیک عام رو به سستی نهاد. اما با ظهور ویلهلم دیلتای^۱ (۱۸۳۳-۱۹۱۱ م.)، مورخ، جامعه‌شناس، روان‌شناس و فیلسوف آلمانی، این علم جانی دوباره گرفت تا جایی که گستره هرمنوتیک را محدود به تفسیر گفتار و نوشتار گوینده و مؤلف ندانست؛ بلکه با پیروی از شلایرماخر بر این عقیده بود که باید متن را از خود مؤلف بهتر فهمید. دیلتای دو نوع فهم را مطرح کرد: ۱. فهم اظهارات ساده مانند سخن، عمل و ایما و اشاره‌ها؛ ۲. فهم برتر و پیچیده‌تری که از درک کل و ترکیب منظم اجزا نتیجه می‌شود (همان: ۸۹-۹۱).

ضابطه هرمنوتیکی دیلتای، بر سه گانه «تجربه، بیان و فهم» استوار است. از نظر او، علوم انسانی چیزی در اختیار دارند که در علوم طبیعی موجود نیست و آن امکان فهم تجربه درونی شخص دیگر از طریق عمل اسرارآمیز انتقال ذهنی است. این جابه‌جایی به دلیل شباهت میان واقعیات تجربه ذهنی ما و واقعیات ذهنی شخص دیگر است. این پدیده به همراه تجربه درونی، شرایطی را فراهم می‌سازد که گاهی مفسر به حقایقی بس عمیق‌تر از آنچه مؤلف در متن اظهار نموده، دست می‌یابد (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۱۵-۱۱۸). به باور او برای پر کردن فاصله تاریخی مفسر و مؤلف، بررسی اسناد و نشانه‌های تاریخی، نقشی مهم در شناخت روحيات و قصد مؤلف ایفا می‌کند. توجه به تاریخ و شرایط فرهنگی دوران مؤلف و روان‌شناسی او، نقش اساسی در شناخت قصد او دارد. به بیان دیگر، روان مؤلف سازنده قصد او، و قصد او خالق متن است. از نظر دیلتای، متن تجلی نظام روحی مؤلف و نشانگر شخصیت اوست؛ لذا او شناسایی متن را تنها در چارچوب تفسیر دستوری و شناسایی الفاظ نمی‌دانست (نصری، ۱۳۸۱: ۱۲۰). دیلتای حوزه هرمنوتیک را علوم انسانی دانسته و با تمایز میان فهم و توصیف، فهم را به علوم انسانی، و توصیف را به علوم طبیعی نسبت می‌داد (همان: ۹۱).

1. Wilhelm Dilthey.

هرش و تمایز فهم و تفسیر

اریک دونالد هرش^۱ (متولد ۱۹۲۸ م.) متفکر آمریکایی، در هرمنوتیک طرفدار عینی‌گرایی در تفسیر متون است. از نگاه او، متن همان چیزی است که مؤلف در سر می‌پروراند و یک معنا بیشتر ندارد و این معنا با گذشت زمان و روش‌های گوناگون ادراک تفسیری تغییر نمی‌کند و یکسان باقی می‌ماند. وظیفه مفسر، بازآفرینی متن برای پی بردن به قصد مؤلف است. او بر خلاف گادامر بر این باور است که امکان فهم عینی از متن و لزوم دستیابی به فهم معتبر وجود دارد و با رعایت معیارهایی می‌توان تفسیر معتبر از نامعتبر را تشخیص داد. او به شدت با نگاه نسبی‌گرایانه و شکاکیت هایدگر و گادامر در تفسیر مخالف است و هرمنوتیک فلسفی را رد می‌کند. هرش با تأکید بر تعین معنایی متن و توجه به قصد مؤلف بر امکان طرح بحث اعتبار در تفسیر شهرت دارد. از نظر او تنها و تنها معنای ذاتی یا افق معنایی مؤلف مهم است و همه دلالت‌های التزامی معنا باید تحت معنای ذاتی قرار گیرند. هرش میان فهم و تفسیر فرق گذارده، فهم را در مهارت فهمی و تفسیر را در مهارت تشریحی به کار می‌برد. از نظر او، فهم یا مهارت فهمی، بازسازی معنا یا قرار گرفتن در فضای متن و اصطلاحات آن است و تفسیر و تأویل یا مهارت تشریحی، توضیح و شرح اصطلاحاتی است که مخاطب می‌فهمد. فهم خاموش است، اما تفسیر زیاده‌گوست؛ چون از واژگان و اصطلاحات بیشتری استفاده می‌کند. ممکن است افراد نسبت به یک متن، فهمی یکسان داشته باشند، اما تفسیری متفاوت ارائه دهند. در نظریه اعتبار در تفسیر هرش علاوه بر فهم و تفسیر، دو نکته دیگر نیز اهمیت دارد: یکی قضاوت که به مقایسه متن با بیرون از آن می‌پردازد و یکی نقد که شرح و توضیح این مقایسه است (همان: ۹۸-۹۹؛ هرش، ۱۳۹۵: ۱۱-۱۲).

از نظر هرش، دیدگاه گادامر در امتزاج افق معنایی مؤلف و مفسر، با نقد تاریخی سنتی که کشف معنای اصلی متون را دنبال می‌کند، سازگار نیست (نصری، ۱۳۸۱: ۱۲۴). در عین حال، وی با گرایش به مبنای کارل پوپر معتقد است که برداشت مفسر، فهم نهایی

1. Eric Donald Hirsch.

نیست و قضاوت احتمالی با ذکر شواهد اثبات‌شدنی نیست. اما به هر ترتیب با ابطال برداشت‌های احتمالی رقیب می‌توان یک برداشت را از میان برداشت‌های گوناگون برگزید (واعظی، ۱۳۸۰: ۴۸۲).

بتی و قواعد تفسیر

امیلیو بتی (۱۸۹۰-۱۹۶۸ م.)، حقوق‌دان و فیلسوف ایتالیایی، که در هرمنوتیک طرفدار عینیت‌بخشی به ذهنیت مؤلف است. او هدف از تفسیر را درک جهان فکری مؤلف براساس نظام فکری خود او می‌داند. در واقع هدف تفسیر، بازآفرینی و بازشناسی ذهنیت مؤلف برای راهیابی به قصد اوست. برای این منظور، چهار اصل را در تفسیر مهم می‌شمارد:

۱. اصل استقلال: ^۱ متن یا موضوع تفسیر و تأویل، امری مستقل و خودمختار است و مفسر نمی‌تواند پیش‌فرض‌ها و ذهنیت‌های خود را در فرایند تفسیر دخالت دهد؛
 ۲. اصل تمامیت: ^۲ بین اجزای متن، سازگاری درونی برقرار بوده و معنای هر یک از اجزای متن با کل اثر هماهنگ است. در واقع کل زمینه معنایی متن را فراهم می‌سازد؛
 ۳. اصل فعلیت فهم: ^۳ بازآفرینی ذهنیت مؤلف در ذهن مفسر؛
 ۴. اصل مطابقت معنا: ^۴ ربط معنای متن با علایق و اندیشه‌های مفسر و ایجاد هماهنگی میان مفاهیم ذهنی مفسر با متن.
- بتی این چهار اصل را طی چهار مرحله یا لحظه نظری دنبال می‌کرد:
۱. لحظه فقه‌اللغوی: در این مرحله، مفسر در جستجوی نمادها و نشانه‌های ثابت متن است که به سازگاری منطقی و دستور زبان حاکم بر متن توجه می‌شود.
 ۲. لحظه انتقادی: در این مرحله، مفسر با رویکردی پرسشگرانه تلاش می‌کند با

-
1. Autonomy.
 2. Totality.
 3. Actuality of understanding.
 4. Correspondence of meaning.

عبور از گزاره‌های غیر منطقی و ناسازگاری میان مضامین متن، به معنای درست متن دست یابد.

۳. لحظه روان‌شناختی: در این مرحله، مفسر با قرار دادن خود به جای مؤلف، وضعیت ذهنی مؤلف را بازشناسی نموده و خود را با صاحب اثر هماهنگ می‌سازد.

۴. لحظه فنی یا شکل‌شناختی: این مرحله بیشتر به تفسیر پدیده‌های اجتماعی اختصاص دارد که مفسر در پی فهم منطق حاکم بر پدیده و قواعد رفتار اجتماعی است (نصری، ۱۳۸۱: ۹۹-۱۰۱).

بررسی و نقد

از مجموع دیدگاه‌های چهار شخصیت فوق که از سرشاخه‌های هرمنوتیک عام محسوب می‌شوند، هدف و غایت تفسیر، بازشناسی ذهنیت مؤلف و درک جهان فکری مؤلف بر اساس نظام فکری خود او برای راهیابی به قصد اوست و چهار نکته اساسی و مشترک قابل برداشت است:

۱. امکان فهم تجربه درونی مؤلف از طریق عمل اسرارآمیز انتقال ذهنی است. این جابه‌جایی به دلیل شباهت میان واقعیات تجربه ذهنی مخاطب و واقعیات ذهنی مؤلف است؛ زیرا متن همان چیزی است که مؤلف در سر پرورانده و یک معنا بیشتر ندارد و این معنا با گذشت زمان و روش‌های گوناگون ادراک تفسیری تغییر نمی‌کند و یکسان باقی می‌ماند. وظیفه مفسر چیزی جز بازآفرینی متن برای پی بردن به قصد مؤلف نیست. بنابراین حتی دلالت‌های التزامی معنا باید تحت معنای ذاتی متن و قصد مؤلف قرار گیرند.

نقد: این نکته اگرچه در جای خود نسبت به متون عادی و غیر وحیانی درست است، نسبت به متون دینی و وحیانی پذیرفتنی نیست؛ زیرا چنین متونی به دلیل صدورشان از منبع علم الهی، از تقدسی ویژه و حقیقتی نورانی برخوردارند و در دلالتشان بر اساس مراتب هستی، دارای لایه‌های مختلف از دلالت ظاهری و باطنی هستند که فهم و درک آن‌ها بر اساس مراتب فهم مفسران یکسان نیست.

۲. برای پر کردن فاصله تاریخی مفسر و مؤلف، بررسی اسناد و نشانه‌های تاریخی،

نقشی مهم در شناخت روحيات و قصد مؤلف ایفا می‌کند. توجه به تاریخ و شرایط فرهنگی دوران مؤلف و روان‌شناسی او، نقش اساسی در شناخت قصد او دارد. مفسر باید زمان، آموزش و پرورش، کار و حرفه و حتی لهجه مؤلف را شناسایی کند؛ زیرا میان سخن و اندیشه، وحدت و یگانگی برقرار است؛ اندیشه در زبان شکل می‌گیرد و هیچ‌کس نمی‌تواند بدون کلمات فکر کند؛ بدون کلمات، اندیشه نه کامل است و نه روشن؛ پس زبان تجسم اندیشه است.

نقد: اگرچه در متون دینی و وحیانی که گوینده متن، خداوند و معصومان هستند و آنان نیز ملاک در سخن گفتن و به کارگیری الفاظ را عرف زبانی رایج در میان مردم زمان صدور قرار داده‌اند، اما با توجه به مراتب مختلف دلالت ظاهری و باطنی، نکته فوق که بررسی روان‌شناسانه محیط فکری و اجتماعی مؤلف است، تنها نسبت به سخن راوی که برداشت خود را از کلام الهی و معصوم برای مخاطب نقل کرده، صحیح است و نسبت به عین کلام الهی و معصوم که دارای مراتب مختلف ظاهری و باطنی است، صادق نیست.

۳. مخاطب می‌تواند متن را از مؤلف بهتر بفهمد؛ زیرا گاهی مؤلف به برخی از ابعاد معنای متن توجه ندارد و مفسر، اثر را بهتر از خود مؤلف می‌فهمد.

نقد: این نکته نیز در مورد سخنان بشری و راویان سخن الهی و احادیث معصومان عليهم السلام پذیرفته است، چنان که فرمودند: «... ربّ حامل فقه غیر فقیه وربّ حامل فقه إلی من هو أفقه منه» (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۴۰۳/۱)، اما درباره سخنی که به طور قطع و یقین، عین سخن الهی و معصوم است، چنین ادعایی مردود است که گفته شود این امکان وجود دارد که مفسر کلام الهی و معصوم از خود آن‌ها بهتر بفهمد.

۴. برداشت مفسر، فهم نهایی نیست و قضاوت احتمالی با ذکر شواهد اثبات‌شدنی نیست. اما به هر ترتیب با ابطال برداشت‌های احتمالی رقیب می‌توان یک برداشت را از میان برداشت‌های گوناگون برگزید.

نقد: این نکته هم نسبت به مفسران عادی در متون غیر وحیانی و دینی درست است، اما نسبت به مفسران الهی و آن‌ها که مخاطبان حقیقی و دست اول سخن الهی هستند، درست نیست؛ زیرا آن‌ها با آگاهی از مراتب ظاهر و باطن سخن الهی، ابتدا و

انتهای مراتب فهم را در اختیار دارند، اما به حسب میزان فهم راویان و سؤال‌کنندگان، ممکن است نسبت به آیه‌ای از آیات، تفسیر و تأویلی خاص ارائه کنند که چه بسا اختلاف در تفسیر به نظر آید.

تاریخچه تفسیر قرآن و حکمت متعالیه

با توجه به بررسی‌های انجام‌شده در کتب تفسیر و طبقات مفسران قرآن، پر واضح است که تفسیر قرآن از همان عصر نزول، همزمان با حفظ و ضبط آیات قرآن آغاز گردید که بیان معانی و مقاصد آیات توسط پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به امر الهی^۱ صورت پذیرفت و پس از رحلت حضرتش ادامه یافت. لذا در علم اصول، در فهم و برداشت از متن مقدس، سه غایت و هدف تفسیری قائل شده‌اند:

۱. فهم مقصود مؤلف به طور مطلق، چه مدلول کلام باشد یا نباشد؛ مثل تفسیر اهل تصوف و باطنیه؛

۲. فهم مدلول کلام به طور مطلق، چه مقصود مؤلف باشد یا نباشد؛

۳. فهم مدلولی که مقصود مؤلف است.

اصولیان شیعه بر قسم سوم تأکید دارند و به تعبیر شیخ انصاری همه امارات رایج برای استنباط احکام شرعی از الفاظ کتاب و سنت، اعم از اصول لفظیه و وضعیه، به منزله صغری و کبری برای تشخیص مراد شارع هستند (۱۴۲۸: ۱/۱۳۵-۱۳۶).

اما «حکمت متعالیه» که نخستین بار بر زبان ابن سینا جاری شد و سپس خواجه نصیرالدین طوسی در شرح آن آورد: «از آن جهت ابن سینا حکمت متعالیه را به کار برد که حکمت مشاء، حکمت بحثی صرف است» (۱۳۷۵: ۳/۳۹۹) و ملاصدرا نظام فلسفی خود را به آن نام‌گذاری نمود، تعالی یافته از دانش‌های دیگری همچون عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت مشاء، کلام و نقل است؛ چنان که استاد آشتیانی فرمود:

ملاصدرا به واسطه غور در کتب فلسفی اعم از اشراقی و مشائی، و تدرّب در علوم اهل کشف و احاطه بر مآثورات وارده در شریعت حقه محمدیه... خود مؤسس

۱. اشاره به آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل / ۴۴).

طریقه‌ای شد که بر جمیع مشارب و مآرب فلسفی ترجیح دارد، ... سعه افکار و تحقیقات او همه را فرا گرفته است. ملاصدرا معتقد است که باید مبانی عقلی و قواعد نظری را با چاشنی ذوق و کشف و شهود از صورت فلسفه خشک و استدلالی صرف نظری خارج نمود. نتیجه این کار منشأ توفیق کامل بین قواعد عقلی و مبانی کشفی و حقایق وارده در کتاب و سنت الهی گردید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۸-۷).

به قول استاد جوادی آملی، هر یک از علوم مذکور تنها به یک جهت اکتفا کرده و به جهات دیگر نپرداخته‌اند و چنانچه به جهتی از جهات دیگر پرداختند، آن را مؤید فنّ خود به شمار آورده‌اند. اما حکمت متعالیه کمالش را در جمع بین ادله یادشده، دانسته و هر کدام را در عین لزوم و استقلال، با هم می‌خواهد و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف، همه آن‌ها را گرد هم می‌بیند و در مقام سنجش، اصالت را از آن قرآن می‌داند و آن دو را بر محور وحی، غیر قابل انفکاک می‌بیند. حکیم متآله عرضه برهان و عرفان را بر قرآن واجب می‌شمارد، نه نافله. در اصول کلی، نه به عرفان محض یا دلیل نقلی صرف اکتفا می‌کند و نه برای استدلال عقلی آن قصور می‌ورزد، چون هم می‌داند که هر مشهودی مبرهن است و هم می‌تواند بر آن برهان اقامه نماید (۱۳۸۶: ۱۶-۱۷).

روش و غایت تفسیر متن مقدس از نظر ملاصدرا

ملاصدرا قرآن را مائده‌ای آسمانی از غذاهای متنوع و رنگارنگ می‌داند که برای همه مردم از دیدگاه‌های مختلف، به میزان استعداد و روزی‌شان بهره‌ای است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۰۴). او سرّ قرآن و مقصود نهایی آن را دعوت مردم به سوی خداوند می‌داند که با دستورات آن، بندگان از حسیض نقص به اوج کمال راه یابند (همان: ۴۹). ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب* که مقدمه‌ای بر کتاب تفسیر اوست، برای بررسی‌های علمی و تدبر در آیات قرآن، ده ادب را به عنوان پیش شرط تفسیر قرآن بیان می‌کند:

۱. فهم قرآن در عالی‌ترین مرحله باطنی نیز در حجاب همین الفاظ و حروفی است که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است؛
۲. تطهیر قلب از زشتی گناهان و عقاید فاسد؛
۳. حضور قلب و ترک حدیث نفس و وسوسه شیطانی؛

۴. تدبر در آیات؛

۵. استنباط و استخراج معنا؛

۶. برطرف ساختن موانع فهم، مثل دقت بیش از حد در ظرافت‌های تجویدی و مخارج حروف، تقلید بدون بصیرت، دقت بی‌اندازه در قواعد عربی و الفاظ ادبی، جمود بر تفاسیر گذشته؛

۷. تخصیص، یعنی خود را مخاطب اوامر و نواهی آیات دانستن؛

۸. اثرپذیری و نشاط قلبی از انوار الهی آیات؛

۹. ترقی، تلاش برای آنکه آیات را از خداوند بشنود، نه از زبان و صدای خود؛

۱۰. تبری، بیزاری جستن از توان خود و راضی به رضای حق بودن (همان: ۵۸-۶۸).

چنان که مشاهده می‌شود، نیمی از آداب فوق در زمینه امور معنوی و باطنی است که در هیچ یک از اصول هرمنوتیکی که گذشت، مورد توجه نیست و همین نکته، وجه تمایز روش تفسیری او از هرمنوتیک عام است. ملاصدرا تفسیر قرآن را دارای مراتب ظاهری و باطنی می‌داند و در یک دسته‌بندی ابتدایی، مفسران قرآن را به دو گروه اهل عبارت و اهل اشارت تقسیم می‌کند. اگرچه هر دو گروه را به دنبال فهم معنا و مقصود سخن خداوند می‌شمارد، اما معتقد است کسانی که گرفتار لفظ و نقش حروف و ضرب الفاظند، نهایت تلاششان صرف مباحث لفظی و بلاغی می‌شود و کسانی که در پی اشارت‌اند، اهل عنایت و جذب و محبت الهی هستند که نیازی به بررسی‌های عمیق لفظی و نحوی و بلاغی ندارند، مگر به اندازه‌ای که نیازشان برطرف شود (همو، ۱۳۶۶: ۲۸/۱-۲۹). از دیدگاه وی، کسانی که با تکیه بر معنای ظاهر، در برخی الفاظ قرآن به سراغ مجازگویی‌های دور از ذهن رفته‌اند، گرفتار وهم و گمانه‌های باطل شده‌اند. بنابراین به آن‌ها سفارش می‌کند که در تفسیر قرآن، بر نقل صریح و یا بر شهود قلبی غیر قابل رد تکیه کنند، وگرنه دچار شبهاتی خواهند شد که در گذشته و حال موجب سردرگمی بسیاری شده است. او در تقسیمی دیگر با تأکید بر همین نکته، روش‌های مفسران قرآن را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

۱. روش لغوی: اکثر لغویان، فقیهان، محدثان، حنابله و کرامیان معتزلی در این روش

به مفهوم ظاهری و لغوی الفاظ بسنده کرده‌اند، اگرچه با قواعد عقلی ناسازگار باشد، و

امور عقلی را از آن جهت که نه در مکان و نه در جهت هستند، ممتنع و باطل می‌شمارند.
 ۲. روش عقلی: این گروه، الفاظ و عبارات قرآنی را با مقدمات عقلی و نظری تأویل کرده و از مفاهیم اولیه دور شده‌اند.

۳. روش ترکیبی از دو قسم گذشته: اکثر معتزله از جمله زمخشری و قفال با خلط دو گرایش تنزیه در آیات مربوط به مبدأ و تشبیه در آیات مربوط به معاد، به تفسیر پرداخته‌اند (همو، ۱۳۸۶: ۷۳-۷۴).

۴. روش راسخان در علم: روش ائمه معصومین علیهم‌السلام و عارفان که قلبشان سرشار از نور ایمان است و از هر کجی و دویینی رهایی یافته‌اند، نه دچار افراط و تفریط در تنزیه و تشبیه‌اند و نه گرفتار خلط میان آن دو، در تفسیر آیات ضمن حفظ معنای ظاهری الفاظ به معنای باطنی نیز پرداخته‌اند (همو، ۱۳۶۶: ۱۵۹/۴). از نگاه وی، اگرچه بالاترین درجه فهم به راسخان در علم اسرار قرآن اختصاص دارد، اما این به مفهوم نفی معنای ظاهر نیست و با فهم معنای ظاهری هیچ تناقضی ندارد، بلکه تفسیر باطنی مرتبه کمال همان ظاهر است (همان: ۱۶۲/۴).

در نهایت او با اشاره به کتاب تفسیر کبیرش که ناتمام مانده و آن را جامع بیشتر مطالب تفاسیر گذشته و در عین حال به واسطه علوم انوار و باطن اسرار مکنونه کتاب مبین الهی، از آن‌ها متمایز می‌شمارد، شیوه تفسیری خود را روش راسخان در علم می‌داند که قلب‌هاشان از وسوسه شیطان پاک و دل‌هاشان به انوار معرفت گشاده و از اوهام اهل تعطیل و گفته‌های بدعت‌گذاران خالی است (همو، ۱۳۸۷: ۲۵۸).

ابعاد مختلف در روش تفسیری ملاصدرا

با توجه به جامعیت علمی ملاصدرا در ابعاد مختلف علمی و نمود آن در کتاب تفسیرش، باید به این نکته اذعان کرد که او با تأکید بر روش راسخان در علم، از روش‌های مختلف دیگر مانند تفسیر ادبی، نقلی و عقلی باز نمانده و بر اساس اصل اولیه خویش در عدم تقابل ظاهر و باطن، به روش‌های دیگر نیز چنگ می‌زند که از این جنبه، با روش هرمنوتیک عام در بیشتر موارد مطابقت دارد. در ادامه به برخی از این روش‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. روش ادبی

همان‌طور که پیش از این اشارت رفت، اصل اولی از دیدگاه ملاصدرا در تفسیر آیات قرآن، بُعد ظاهری الفاظ و عبارات نیست، بلکه در مسیر گذر از معنای ظاهری و دستیابی به تفسیر باطنی است. پس بنا به ضرورت، به روش‌های ظاهری و ادبی نیز می‌پردازد.

۱-۱. لغت‌شناسی

از میان مباحث ادبی، ملاصدرا به معناشناسی و ریشه‌یابی واژگان قرآنی بیش از دیگر روش‌های ادبی توجه نشان داده است. برای نمونه در تفسیر آیه‌الکرسی، درباره عربی، عبری یا سریانی بودن، اسم یا صفت بودن، و جامد یا مشتق بودن لفظ جلاله «الله» بیش از پنج صفحه (همو، ۱۳۶۶: ۴/۲۶-۳۱)، مفهوم و اشتقاق واژه «حی» بیش از سه صفحه (همان: ۴/۷۹-۸۲)، «قیوم» بیش از دو صفحه (همان: ۴/۸۲-۸۴)، «فی» (همان: ۴/۱۱۷-۱۲۰) و «شفاعت» (همان: ۴/۱۲۴-۱۲۷) بیش از سه صفحه توضیح می‌دهد. اما این نگاه معناشناسانه ملاصدرا به واژگان، در راستای هدف اصلی تفسیر باطنی و شهودی اوست.

۲-۱. مباحث صرفی و نحوی

اگرچه مباحث صرفی و نحوی به طور کلی در برداشت معنای ظاهری هر متنی از جمله آیات قرآن دخالت مستقیم دارد، اما از نگاه ملاصدرا پرداختن به مباحث نحوی، در تأیید و دستیابی به تفسیر معنای باطنی و شهودی است. چنان‌که در تفسیر سوره واقعه، درباره فراز «وَوَقَعَتِ الْوَأَقَعَةُ» با توجه به نکته‌ای صرفی و با تأکید بر وضع اولی «وقعت» در زمان ماضی، بر خلاف دیگر مفسران هم‌اکنون قیامت را برپاشده می‌داند، نه اینکه قرار است در آینده برپا شود، و برای این مدعای خود به شواهدی از آیات و روایات استناد می‌کند (همان: ۷/۱۳-۱۴).

او درباره عبارت «لَيْسَ لَوْعَتِهَا كَذِبَةٌ» با اشاره به نکته‌ای نحوی، دو وجه برای «لیس» نقل می‌کند؛ یکی آنکه صفت برای «واقعه» باشد و دیگر آنکه عامل برای ظرف «لوعتها» باشد. در این صورت «لیس» به معنای «لا یکون» که نفی حال است و

برخی از مفسران گفته‌اند، نخواهد بود (همان: ۱۵/۷).

۲. روش نقلی

مقصود از روش نقلی، دو روش «قرآن با قرآن» و «قرآن با سنت» است. روش قرآن با قرآن، در میان اهل بیت علیهم‌السلام رایج است؛ همچنان که امیر مؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید: «ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۱۹۲). به همین دلیل، قرآن اولین منبع الهامی ملاصدرا در تفسیر آیات است؛ برای مثال در تفسیر آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره/ ۲۳)، در تعیین ضمیر در «مثله» که آیا به «مما نزلنا» برمی‌گردد یا به «عبدنا»، در ضمن ادله مختلف، با استشهاد به آیه «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَفْتَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (یونس/ ۳۸) در زمینه تحدی که در آن «عبدنا» ذکر نشده، چنین نتیجه می‌گیرد که بازگشت ضمیر به «مما نزلنا» دقیق‌تر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۳۶/۲). دومین منبع الهامی ملاصدرا در تفسیر، احادیث اهل بیت علیهم‌السلام است که با تبحر خاص خود و تسلطی که در این زمینه دارد، به تبیین و تفسیر آیات قرآن می‌پردازد؛ برای نمونه در تفسیر «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» به احادیثی از منابع اهل سنت استناد می‌کند که مراد از «الراسخون فی العلم» را امیر مؤمنان علیه‌السلام دانسته‌اند و طبق احادیثی در منابع شیعی مراد اهل بیت علیهم‌السلام هستند (همان: ۵۹/۴-۶۰).

۳. روش عقلی

مقصود از روش عقلی، شیوه استدلال عقلی و منطقی است. در این روش، از محتوای فلسفی و کلامی برای تبیین و تفسیر آیات بهره می‌گیرند. ملاصدرا که به شدت با روش جدلی متکلمان مخالف است، در نقل مطالب کلامی به ویژه با بیان دیدگاه‌های فخر رازی در تفسیر آیات، غالباً به نقد و رد سخنان او می‌پردازد؛ مثل بررسی ماهیت «ایمان» و «غیب» در تفسیر «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره/ ۳؛ ر.ک: همان: ۲۴۵-۲۶۹). ملاصدرا در تفسیرش به بسیاری از مبانی فلسفی خود و دیگران استناد می‌کند؛ از جمله در تفسیر آیه «نور» به بیان ابن سینا و شرح خواجه در شرح الاشارات اشاره دارد (همان: ۳۸۰/۴).

۴. روش عرفانی و شهودی

ملاصدرا با گرایش عمیق به مباحث عرفانی، بیش از همه از ابن عربی تأثیر پذیرفته و در تفسیر خویش از آثار عرفانی او و دیگران بهره‌های فراوان گرفته است. او که تفسیر حقیقی را متوقف بر نقل صریح یا کشف قلبی موافق با ظواهر می‌داند، بر آن است که مفسر برای دستیابی به کشف و شهود باید روش ریاضت و تزکیه نفس را در پیش گیرد و با قلع و قمع هوای نفسانی در قول و فعل به اقتضای فطرت خویش گام بردارد (همان: ۲۷۰/۳).

۵. توجه به اسباب نزول و اختلاف قرائات

ملاصدرا در راستای سبک ویژه تفسیری خویش علاوه بر روش‌های فوق، در صورت نیاز به مباحث علوم قرآنی از جمله اسباب نزول و اختلاف قرائات نیز استناد می‌کند؛ چنان که در تفسیر آیه «الْمُرِئَانِ لِلدِّينِ آمَنُوا أَنْ خُشِعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ...» (حدید/۱۶)، به دو قول اختلافی میان مفسران اشاره می‌کند که به گفته برخی، این آیه یک سال پس از هجرت درباره منافقان نازل شده است، و به گفته برخی دیگر، این آیه درباره مؤمنان است. لذا در تأیید قول دوم، به سبب نزول آیه از قول ابن مسعود و ابن عباس اشاره می‌کند که ابن مسعود می‌گوید: «هنوز از اسلام آوردن ما چهار سال نگذشته بود که به واسطه این آیه، مورد سرزنش قرار گرفتیم و به دنبال آن مسلمانان یکدیگر را مورد سرزنش قرار می‌دادند»، و ابن عباس می‌گوید: «پس از سیزده سال از شروع نزول قرآن، خداوند با این آیه مؤمنان را مورد سرزنش قرار داد» (همان: ۲۰۷/۶).

ملاصدرا با پیروی از دیگر مفسران، گاهی در تفسیر خویش به اختلاف قرائات نیز استناد می‌کند؛ برای نمونه در تفسیر آیه «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ...» (بقره/۳۶) به نقل از تفسیر مجمع البیان طبرسی، قرائت «أزلهما» را «أزالهما» به معنای زوال از مکان دانسته است (همان: ۱۰۸/۳).

بنابراین روش تفسیری ملاصدرا که از جنبه‌های مختلف کلام الهی را مورد بررسی قرار داده و علاوه بر آن، به آداب تدبر در قرآن و شرایط نفسانی مفسر به عنوان مقدمه‌ای بر تفسیر تأکید نموده، راه هر گونه نقد را سد کرده است. به همین دلیل،

تفسیر *المیزان* که به حق بهترین تفسیر قرن اخیر به شمار می‌رود، با کمی تفاوت در مباحث عقلی و تکیه بر تطبیق آیات بر مسائل اجتماعی، روش جامع ملاصدرا را برگزیده است.

نتیجه‌گیری

از مقایسه روش و غایتمندی تفسیر متن مقدس در هرمنوتیک عام و حکمت متعالیه صدرایی، چنین به دست می‌آید که اگرچه هر دو مکتب از جنبه غایت تفسیر، در پی دستیابی به مراد و مقصود مؤلف هستند، که با تکیه بر روش بررسی‌های ادبی، نقلی و عقلی، و رعایت شرایط زمانی و مکانی متن قابل دستیابی است، اما با توجه به جنبه‌هایی از نقد که بر هرمنوتیک عام در تفسیر متن مقدس گذشت، روش تفسیری ملاصدرا در تفسیر قرآن از آن جهت متمایز و دارای اولویت است که علاوه بر استفاده از روش‌های عام و مشترک ادبی، نقلی و عقلی، به جنبه شهودی نیز پرداخته است که با تکیه و تأکید بر روش ریاضت و تزکیه نفس و قلع و قمع هوای نفس در قول و فعل به اقتضای فطرت، در پی مراد مؤلف (متن مقدس) و غایت آن یعنی دعوت مردم به سوی خداوند و رساندن بندگان از حسیض نقص به اوج کمال است. بدین ترتیب می‌توان گفت که ملاصدرا دو گام به جلو رفته است: ۱. در جنبه‌های معنوی و باطنی که هم در بخش پیش شرط‌های ورود به تفسیر قرآن اشاره شد و هم در بخش روش تفسیری او در بخش روش عرفانی و شهودی گفته آمد. ۲. درست است که او غایت تفسیر را دستیابی به مراد و مقصود حق تعالی در قرآن می‌داند، اما برای این مراد و مقصود نیز غایتی ذکر می‌کند که همان دعوت مردم به سوی خداوند و رساندن بندگان از حسیض نقص به اوج کمال است.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق و تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲ ش.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الاصول، چاپ نهم، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۸ ق.
۴. پالمر، ریچارد ا.، علم هرمنوتیک؛ نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هاییدگر، گادامر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ دوم، تهران، هرمس، ۱۳۷۷ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، رَحِیقِ مَخْتوم، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۶. ربانی گلپایگانی، علی، هرمنوتیک و منطق فهم دین، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳ ش.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۸. همو، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۹. همو، سه رسائل فلسفی، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. همو، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
۱۱. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۲. گرانت، رابرت مک کوئین، و دیوید تریسی، تاریخچه مکاتب تفسیری و هرمنوتیکی کتاب مقدس، ترجمه به همراه نقد و تطبیق با قرآن از ابوالفضل ساجدی، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
۱۳. نصری، عبدالله، راز متن (هرمنوتیک، قرآنت‌پذیری متن و منطق فهم دین)، تهران، آفتاب توسعه، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۱۵. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۱۶. هادوی تهرانی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، چاپ سوم، قم، خانه خرد، ۱۳۸۵ ش.
۱۷. هرش، اریک دونالد، اعتبار در تفسیر، ترجمه محمد حسین مختاری، تهران، حکمت، ۱۳۹۵ ش.
18. Palmer, Richard E., *Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی