

بررسی مبانی خداشناختی هرمنوتیک قرآنی در اندیشه علامه طباطبائی

s.narimani@ikiau.ac.ir

mortezaabarati@chmail.ir

ebrahim.baghshani@gmail.com

سوسن نریمانی / دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد دامغان

مرتضی براتی / استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دامغان

ابراهیم باغشانی / سطح چهار حوزه علمیه قم

پذیرش: ۹۸/۰۲/۲۰

دریافت: ۹۷/۰۹/۲۷

چکیده

هرمنوتیک به‌مثابه دانشی که به فرایند فهم یک اثر می‌پردازد، دارای سه مکتب مهم است: ۱. هرمنوتیک کلاسیک، ۲. هرمنوتیک فلسفی، ۳. هرمنوتیک مدرن. در این میان، هرمنوتیک قرآنی به‌مثابه دانشی که به واکاوی فرایند فهم قرآن کریم می‌پردازد، از یک سلسله مبانی خداشناختی، انسان‌شناختی و قرآن‌شناختی برخوردار است و اصول آن با مبانی هرمنوتیک فلسفی تقابل آشکار دارد. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی مبانی خداشناختی هرمنوتیک قرآنی در اندیشه علامه طباطبائی می‌پردازد. از رهگذر این جستار، مشخص می‌شود که سه آموزه «حکمت الهی»، «علم الهی» و «تکلم الهی»، مبانی خداشناسانه هرمنوتیک قرآنی را تشکیل داده، هرکدام آنها بیانگر اصولی از مبانی هرمنوتیک قرآنی بوده و تأثیر مستقیمی در فرایند فهم قرآن کریم دارند.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک، تفسیر، هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک قرآنی، علامه طباطبائی.

هرمنوتیک به‌مثابه دانشی که به فرایند فهم یک اثر می‌پردازد و چگونگی دریافت معنا از پدیده‌های گوناگون هستی اعم از گفتاری، رفتاری، متون نوشتاری و آثار هنری را بررسی می‌کند، از سابقه دیرینی برخوردار است و مکاتب هرمنوتیکی از نگاه تاریخی به سه دوره تقسیم می‌شوند: ۱. هرمنوتیک کلاسیک، ۲. هرمنوتیک فلسفی، ۳. هرمنوتیک مدرن. در این میان، هرمنوتیک فلسفی چالش‌های متعددی برای تفکر سنتی در فرایند فهم متون مقدس از جمله قرآن کریم پدید آورده و مبانی آن در تعارض آشکار با اصول هرمنوتیک متون مقدس است. هرمنوتیک قرآنی به‌مثابه دانشی که به واکاوی فرایند فهم قرآن کریم می‌پردازد، از یک سلسله مبانی خداشناختی، انسان‌شناختی و قرآن‌شناختی برخوردار است که تأثیر مستقیمی در فرایند فهم آن دارند. این سلسله مبانی به‌مثابه پیش‌فرض‌های الهیاتی مسلمانان در فرایند فهم قرآن است که جهان‌بینی اسلامی را تشکیل می‌دهند. در نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی مبانی خداشناختی هرمنوتیک قرآنی در اندیشه علامه طباطبائی می‌پردازیم و به این پرسش پاسخ می‌دهیم که آموزه‌هایی همچون حکمت الهی، علم الهی و تکلم الهی چه نقشی در هرمنوتیک قرآنی و فرایند فهم قرآن کریم دارند؟

۱. واژه‌شناسی

۱-۱. هرمنوتیک

واژه «هرمنوتیک» (Hermeneutics) از فعل یونانی «هرمنیون» (Hermeneuein) به معنای «تفسیر کردن» اشتقاق یافته و با واژه «هرمس» (الهه پیام‌رسان یونانیان) ریشه مشترکی دارد. هرمس واسطه‌ای بود که به عنوان تفسیرگر و شرح‌دهنده، درون‌مایه پیام خدایان را که آن فراتر از فهم آدمیان بود، برای آنها به گونه‌ای قابل درک درمی‌آورد (گادامر، ۲۰۰۶، ص ۶۱؛ پالمر، ۱۳۸۴، ص ۱۹-۲۰؛ جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۲۱).

اما در اصطلاح، تعریف‌های مختلفی از هرمنوتیک ارائه شده که به دشواری می‌توان جامع انتزاعی واحدی میان آنها ارائه نمود. به‌ویژه با توجه به گرایش‌های مختلف هرمنوتیکی که اختلافات جوهری فراوانی میان آنها وجود دارد. ولی تعریف اصطلاحی رایج آن است که هرمنوتیک «نظریه یا فلسفه تفسیر معنا» و نوعی روش پژوهشی است که ویژه علوم انسانی و علوم اجتماعی است. مطابق این تعریف، بحث اصلی هرمنوتیک عبارت است از اینکه جریان «فهمیدن» چگونه صورت می‌گیرد؟ «معنا» چگونه از عالم شخصی به عالم شخص دیگر منتقل می‌شود و به دنبال این‌گونه پرسش‌هاست که مباحثی درباره معرفت عینی، نسبت معرفت یا فهم، زبانمندی فهم، تاریخمندی زبان و فهم، تجربه زیست یا جهان‌زیست، فهم قبلی، امتزاج افق‌ها، پیش‌ساخت معنایی و نقش پیش‌فرض‌ها در

Ma'rifat-i Falsafi _____ Vol.16, No.3, Spring 2019

۱. درباره حرف «S» در واژه (Hermeneutics) اختلافی وجود دارد؛ به باور برخی اندیشوران، اگر واژه هرمنوتیک را به‌مثابه شاخه‌ای از معرفت و مجموعه تلاش‌های نظری و فکری تحقق یافته، به کار ببریم و به حوزه عام هرمنوتیک نظر داشته باشیم، حرف «S» را در پایان آن قرار می‌دهیم (ر.ک: پالمر، ۱۳۸۴، ص ۲).

فهم، بهتر فهمیدن و فهم کامل، تکامل و رشد معرفت، نقادی متن، نیت مؤلف و دهها مسئله دیگر در این علم مورد طرح و بررسی قرار می‌گیرد (ر.ک: پالمر، ۱۳۸۴، ص ۴۱؛ گادامر، ۲۰۰۶، ص ۶۱؛ واعظی، ۱۳۸۰، ص ۳۰).

۱-۲. تفسیر

واژه «تفسیر» برگرفته از ریشه «فسر»، در لغت به معنای آشکار کردن و بیان نمودن معناست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۶۳؛ ازهری، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۸۲) و در اصطلاح، بیان کردن معنای آیه‌های قرآن، روشن کردن و پرده‌برداری از اهداف و مفاهیم آیه‌هاست (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴). تفسیر به معنای روشن کردن و پرده‌برداری از چهره کلمه یا کلامی است که بر اساس قانون محاوره و فرهنگ مفاهمه ایراد شده باشد و معنایش آشکار و واضح نباشد. قهراً لفظی که معنایش بدیهی است بی‌نیاز از تفسیر است؛ چنانکه کلمه یا کلامی که با تعمیمه و الغاز ادا شده و از سنخ معما و الغاز باشد، بر محور فرهنگ محاوره و تفاهم ایراد نشده است و حکم ویژه خود را دارد. بنابراین لفظ مفرد یا جمله‌ای که با تدبر و تأمل خردمندانه در آن، مبادی تصویری و تصدیقی روشنی پیدا می‌کند، نیازمند تفسیر است و تفسیر آن عبارت از تحلیل مبادی مزبور و رسیدن به مقصود متکلم و مدلول بسیط و مرکب لفظ است و تفسیر به این معنا، به متون دینی مانند قرآن کریم اختصاص ندارد؛ گرچه شرح خصوص قرآن به فن تفسیر معروف شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۳-۵۲).

۲. رابطه معنایی هرموتیک با تفسیر

در تبیین رابطه معنایی هرموتیک با تفسیر، توجه به تنوع مکاتب هرموتیکی لازم و ضروری است. مکاتب هرموتیکی در یک تقسیم کلی بر دو قسم‌اند: ۱. مکاتبی که هدف اصلی آنها واکاوی روش فهم است؛ ۲. مکاتبی که کانون توجهشان حقیقت فهم است (ر.ک: جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۴۶؛ واینسهایمر، ۱۳۸۱، ص ۵۰).

در مقایسه علم تفسیر با مکاتب دسته اول، به نظر می‌رسد علم هرموتیک و علم تفسیر در طول یکدیگر قرار دارند. علم هرموتیک به بررسی قواعد و روش‌های حاکم بر تفسیر می‌پردازد؛ درحالی که علم تفسیر در کار واکاوی و شرح متون مقدس است؛ بنابراین موضوع علم هرموتیک در طول موضوع علم تفسیر قرار دارد. هاور، نویسنده هرموتیک قدسی یا روش تأویل متون مقدس، نخستین شخصیت هرموتیک کلاسیک است که با صراحت به تمایز میان علم تفسیر و علم هرموتیک پرداخته و عنوان کتابش نیز بیانگر تمایز میان این دو علم است. به باور وی، علم تفسیر به شرح و تفسیر متون مقدس می‌پردازد، اما علم هرموتیک به بررسی قواعد، روش‌ها یا نظریه حاکم بر تفسیر اختصاص دارد. علم هرموتیک در حکم روش‌شناسی تأویل است (پالمر، ۱۳۸۴، ص ۴۲؛ گادامر، ۲۰۰۶، مقدمه، ص ۳۵).

اما در مقایسه علم تفسیر با مکاتب دسته دوم، به نظر می‌رسد میان آنها از سویی تمایز موضوعی و از سوی دیگر، تمایز در اصول و مبانی وجود دارد: تمایز موضوعی به این نحو است که موضوع علم تفسیر، شرح متون مقدس است، اما این مکاتب هرموتیکی به بررسی حقیقت فهم می‌پردازند (جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۴۶). از سوی دیگر، تلاش عمده مفسران

متون دینی آن است که مقصود شارع را از نصوص صادره به دست آورند؛ ولی در این مکاتب هرمنوتیکی، چیزی به نام «فهم نهایی» و مؤلفه‌ای با عنوان «نیت مؤلف» مطرح نیست. فهم آن چیزی است که در اندیشه مفسر نقش می‌بندد (تکیه بر محوریت مخاطب). فهم هر مفسر ریشه در زمانه، جامعه، فرهنگ و تربیت او دارد و این عوامل، محدوده عملکرد ذهن مفسر را ناخودآگاه در حصار می‌گیرد. او نمی‌تواند بیرون از این دایره بیندیشد و بفهمد (ر.ک: جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۵۱).

۳. مبانی خداشناختی هرمنوتیک قرآنی در اندیشه علامه طباطبائی

در راستای شناخت مؤلفه‌های «هرمنوتیک قرآنی»، لازم است مروری اجمالی بر مهم‌ترین مکاتب هرمنوتیکی داشته باشیم تا در سایه آنها به تبیین هرمنوتیک قرآنی بپردازیم. هرمنوتیک با معیارهای مختلفی تقسیم‌پذیر است. هرمنوتیک بر اساس «امکان دسترسی به فهم متن» به دو مکتب عمده تقسیم می‌شود:

۱. عینی‌گرایان: این گروه، متشکل از آن دست مکاتب هرمنوتیک است که به امکان دسترسی فهم متن معتقدند و می‌گویند با حذف پیش‌داوری‌ها می‌توان به فهم درست متن رسید (ر.ک: چگنی فراهانی، ۱۳۹۱، ص ۲۷)؛
 ۲. تاریخ‌گرایان: این گروه شامل آن دسته مکاتب هرمنوتیک است که مخالف امکان فهم متن هستند و اصلاً دسترسی به فهم متن را ممتنع و غیرممکن می‌دانند و بر این باورند که انسان اسیر پیش‌فرض‌ها و شرایط فرهنگی و تاریخی خود است (ر.ک: جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۵۱).
- از سوی دیگر، هرمنوتیک بر اساس نگرش تاریخی به سه دوره تقسیم می‌گردد:

۱. هرمنوتیک کلاسیک: هم‌زمان با عبور از سده‌های میانه و از میان رفتن سیطره مسیحیت کاتولیک، کتاب مقدس از زیرسایه کلیسا خارج شد و به میان مردم آمد. در این زمان که مردم برای خواندن و فهم کتاب مقدس به آزادی رسیده بودند، به قواعدی نیاز بود تا از هرج و مرج در تفسیر پیشگیری کند و به خوانندگان، راهکاری برای فهم درست و درک معنای اصلی متون نشان دهد. نخستین شخصیت هرمنوتیک کلاسیک را می‌توان هاور، نویسنده هرمنوتیک قدسی یا روش تأویل متون مقدس دانست. او با تمایز میان علم تفسیر - به‌مثابه شرح و تفسیر متون مقدس - و علم هرمنوتیک به‌مثابه علمی که قواعد، روش‌ها یا نظریه حاکم بر تفسیر را تبیین می‌کند، پایه‌گذار تحولات بعدی هرمنوتیک شد. هرمنوتیک کلاسیک بر این مبنا استوار بود که یک معنای غایی و یک فهم نهایی از اثر وجود دارد و وظیفه مفسر است که با شناخت اثر، بررسی نشانه‌های درون متنی و اصلاح روش تفسیر تلاش کند تا به آن «معنای نهایی» دست یابد (ر.ک: گادامر، ۲۰۰۶، ص ۶۴-۶۳؛ پالم، ۱۳۸۴، ص ۴۲)؛

۲. هرمنوتیک فلسفی: در قرن بیستم میلادی، تحول بزرگی در هرمنوتیک روی داد و این دانش پا به عرصه تازه‌ای گذاشت که عوامل اصلی این تحول را باید دانشمندان و فیلسوفان نامداری همچون فردریش نیچه، مارتین هایدگر، هانس گنورگ گادامر و پل ریکور دانست. در این دوره به جای تلاش برای روشمندسازی شیوه فهم، بحث از ماهیت فهم به میان آمد. فیلسوفان این عصر درصدد اثبات این نکته بودند که چیزی به نام «فهم نهایی» و

مؤلفه‌ای با عنوان «نیت مؤلف» مطرح نیست. فهم آن چیزی است که در اندیشه مفسر نقش می‌بندد (تکیه بر محوریت مخاطب). فهم هر مفسر ریشه در زمانه، جامعه، فرهنگ و تربیت او دارد و این عوامل، محدوده عملکرد ذهن مفسر را ناخودآگاه در حصار می‌گیرند. او نمی‌تواند بیرون از این دایره بیندیشد و بفهمد؛ بنابراین فهم، امری اتفاقی و مسبوق به پیشینه تاریخی مفسر است که به شکل یک رویداد درون ذهن وی شکل می‌گیرد و به هیچ روی قابل کنترل کردن و تعریف در قالب روش و راهکار نیست. دریافت و برداشت هر خواننده، منحصر به خود اوست و به تعداد خوانندگان یک متن، فهم‌های متفاوت وجود خواهد داشت (ر.ک: هایدگر و همکاران، ۱۳۷۷؛ گادامر، ۲۰۰۶، ص ۴۴ و ۵۲؛ پالمر، ۱۳۸۴، ص ۱۳۷؛ جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۴۵ و ۱۵۱)؛

۳. هرمنوتیک نوین (مدرن): در دوران معاصر تلاش بسیاری صورت گرفته‌است تا برخلاف هرمنوتیک فلسفی، شیوه و راهکاری خاص برای دستیابی به فهمی یگانه ارائه شود. نمایندگان بزرگ این دوره، *امیلیوتی* و *اریک هرش* با نقد دیدگاه‌های *هایدگر* و *گادامر* سعی در احیای آموزه‌های تأویل‌شناسی کلاسیک دارند و می‌کوشند برای دغدغه‌های ذهنی *شلایرماخر* و *دیلتای* قاعده‌ای منسجم و اصولی تعریف کنند: قاعده‌ای که هم «روش در فهم» را توجیه کند و هم به دریافت «فهم نهایی» از اثر نائل گردد. *اریک هرش* عقیده دارد که در تفسیر متن، دو برداشت مستقل از یکدیگر وجود دارد: نخست معنایی که از واژگان متن دریافت می‌شود؛ دیگری شواهد آن معانی در دورانی که اثر تفسیر می‌شود. سپس توضیح می‌دهد که معنای لفظی همواره ثابت است، اما شواهد آن معنا، در هر دوره‌ای فرق می‌کند. مثلاً شواهد معنایی «قلم» در یک دوره ممکن است به «قلمنی» اطلاق شود؛ در دوره دیگر به «مداد زغالی» و زمانی هم به «خودنویس»؛ اما در تمامی این سه دوره، معنای قلم یک چیز بیشتر نیست: «وسیله‌ای برای نوشتن». وی معتقد است که اگرچه همیشه نمی‌توان به معنای نهایی موردنظر مؤلف دست یافت، اما با به‌کارگیری و پیراستن روش، ضمن نفی دریافت‌های نادرست و لغزان، می‌توان به درجه‌ای از فهم دست یافت که درست‌تر از بقیه و نزدیک‌تر به خواسته آفریننده اثر باشد؛ زیرا امکان ندارد تفاسیر گوناگون همگی درست باشند (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۵۷).

در هرمنوتیک قرآنی که عهده‌دار تبیین روش فهم قرآن کریم است، از سویی امکان دسترسی به فهم قرآن کریم به مثابه متن وحیانی پذیرفته شده و از سوی دیگر، بر خلاف هرمنوتیک فلسفی، تلاش برای روشمندسازی شیوه فهم قرآن را کانون بحث قرار می‌دهد و در آن بر خلاف هرمنوتیک فلسفی، «فهم نهایی» و «نیت مؤلف» مطرح است؛ بنابراین هرمنوتیک قرآنی از سویی شاخه‌ای از «هرمنوتیک کلاسیک» است و از سوی دیگر، در مقابل مکاتب تاریخ‌گرا، جزو مکاتب عینی‌گرا در قلمرو مکاتب هرمنوتیکی قلمداد می‌شود.

هرمنوتیک فلسفی چالش‌های متعددی در حوزه تفکر دینی ایجاد کرد که نمایانگر تقابل پایه‌های هرمنوتیک فلسفی با هرمنوتیک دینی و قرآنی است. مهم‌ترین مبانی هرمنوتیک فلسفی بدین قرارند:

۱. فهم متن، محصول ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است. مفسر و اثر هیچ‌کدام منفعل محض نیستند؛ بلکه همچنان که افق معنایی مفسر در شکل‌گیری فهم مؤثر است، نقش اثر یا متن نیز در فهم مؤثر است. لازمه این

نظریه، نادیده گرفتن نقش مؤلف و تنزل دادن شأن او در حد یکی از مفسران متن است. بر اساس این مبنا، دخالت ذهنیت مفسر در فهم نه‌تنها امری مذموم نیست، بلکه شرط وجودی حصول فهم است (ر.ک: جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۵۱)؛

۲. فهم متن، واقعه‌ای تاریخی است که در همه اشکال خود از تاریخ اثر می‌پذیرد. در طول تاریخ متن، دیگران نیز دغدغه فهم آن را داشته‌اند؛ حاصل فهم آنها از متن، تاریخ متن را می‌سازد که در فهم بعدی آن مؤثر است؛ بنابراین فهم مراد صاحب متن به هیچ‌وجه در دسترس نیست و فهم تنها ناشی از ذهن مفسر نیست؛ بلکه بیشتر متأثر از جنبه تاریخی خود اثر است. گادامر درباره تأثیر فاصله زمانی بر فهم متن معتقد است که سیر فهم در تاریخ شکل می‌گیرد و این فرایندی بی‌پایان است و هیچ متنی فهم نهایی ندارد (ر.ک: جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۵۱). هایدگر تصریح می‌کند که هستن فرآورده اندیشیدن است و اندیشیدن همراه واقعه هستن است (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۹۰)؛

۳. وجود پیش‌داوری‌ها و نقش آنها در فهمیدن متن، جایگاه مهمی در هرمنوتیک فلسفی دارد. هر فهمی حاصل پیش‌داوری‌هاست. فهم از مفسر آغاز می‌شود و مفسر با توجه به پیش‌داوری‌ها و پیش‌دانسته‌های خود، به تفسیر متن می‌پردازد. آن قدر که پیش‌داوری‌هایمان در ساختن هستی ما سهیم‌اند، داوری‌هایمان سهیم نیستند. تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در امر تفسیر، نه‌تنها ناممکن، بلکه آشکارا بی‌معنا و نامعقول است. تفسیر کردن، دقیقاً به معنای وارد کردن پیش‌تصوات خویش در بازی است (ر.ک: جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۵۱)؛

۴. روش حاکم بر فهم بر اساس هرمنوتیک فلسفی، روش دیالکتیکی و مبتنی بر گفت‌وگوست. در مواجهه با متن، ما از متن می‌پرسیم و در پی پاسخ هستیم و متن نیز از ما می‌پرسد و آن قدر این پرسش و پاسخ ادامه می‌یابد تا معنای متن برای مفسر پیدا شود. در این گفت‌وگو هیچ‌یک از طرفین منفعل و دیگری سخن‌گو و اثرگذار مطلق نیستند؛ بلکه در بازی دیالکتیکی طرفین سهیم هستند. در این فرضیه، فهم حاصل تلاش و جدال متن و مخاطب است. متن، واقعیت مستقلی است که با مؤلف خود ارتباط ندارد. متن در مواجهه با مخاطب، ابتدا معنایی را به مخاطب القا می‌کند و مخاطب در مقابل آن، معنایی را که با توجه به پیش‌فرض‌های خود درک کرده است، به متن ارائه می‌دهد. در این گفت‌وگو، اراده مؤلف از ایجاد متن جایگاهی ندارد (مناقب، ۱۳۹۵، ص ۱۴۲)؛

۵. روش متداول عقلاً این است که مفسر در برخورد با متن، در پی بازسازی ذهن مؤلف برای دستیابی به معنای مدنظر او از خلق اثرش می‌باشد؛ اما در هرمنوتیک فلسفی، فهم بازتولید نیست، بلکه فعالیتی تولیدی است؛ یعنی مفسر است که برای متن معنا ایجاد می‌کند نه مؤلف. لازمه هرمنوتیک فلسفی این است که متن هیچ‌گونه ارتباطی با مؤلف خود ندارد و اگر مؤلف پس از خلق متن به آن نظر کند، نمی‌تواند به‌طور کامل مفهوم آن را بفهمد و فهم او از متنی که نوشته است، هیچ اولییتی بر فهم دیگران از همان متن ندارد. ضعف عمده نظریات تأویل‌شناسانه فلسفی این است که در سایه نسبی‌گرایی با نفی روش، هر فهم و استنباطی از اثر را قابل توجیه می‌داند و این امر را طبیعی و ناگزیر قلمداد می‌کند و بدین‌وسیله راه را بر خوانش‌های متفاوت و بعضاً متضاد از یک اثر می‌گشاید (مناقب، ۱۳۹۵، ص ۱۴۰-۱۴۴).

اینها مهم‌ترین مؤلفه‌های هرمنوتیک فلسفی‌اند که با هرمنوتیک قرآنی تقابل دارند. هرمنوتیک قرآنی به‌مثابه دانشی که به واکاوی فرایند فهم قرآن کریم می‌پردازد، از یک سلسله مبانی در حوزه خداشناسی، انسان‌شناسی و

قرآن‌شناسی بر خوردار است که تأثیری مستقیم در هرمنوتیک قرآن کریم دارند. در اینجا به بررسی مهم‌ترین مبانی خداشناسی و میزان تأثیرگذاری آنها در هرمنوتیک قرآنی با تکیه بر اندیشه علامه طباطبائی می‌پردازیم.

۳-۱. حکمت الهی

به باور علامه طباطبائی واژه «حکمت» بر وزن «فعله»، بیانگر نوعی احکام و اتقان و یا نوعی از امر محکم و متقن است که هیچ سستی یا رخنه‌ای در آن نباشد. این کلمه بیشتر در معلومات عقلی و حق و صادق به کار می‌رود، و معنایش در این موارد این است که بطلان و کذب به هیچ وجه در آن معنا راه ندارد. بنابراین حکمت عبارت از قضایای حقه‌ای است که مطابق با واقع و مشتمل بر سعادت بشر باشد؛ مانند معارف حقه الهی درباره مبدأ و معاد و نیز معارف مربوط به حقایق عالم طبیعت از این زاویه که با سعادت انسان سروکار دارند؛ مانند حقایق فطری که اساس تشریحات دینی را تشکیل می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۵).

علامه طباطبائی حکمت را از صفات فعلی الهی می‌داند که بر اتقان و استحکام صنع و آفرینش دلالت می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۰، ص ۱۳۹). وی در جایی دیگر به تحلیل دقیق معناشناسی حکمت الهی پرداخته، حکمت در افعال انسان و خدا را از هم تفکیک می‌کند و حکمت الهی را عین فعل الهی می‌داند. به باور او ما فاعل‌های مرید وقتی می‌خواهیم فعلی را انجام دهیم، قبلاً صورتی علمی و ذهنی از نظام حاکم در خارج، و قوانین کلی و جاری در آن نظام، و اصول منتظم و حاکمی که حرکات را به سوی غایاتش و افعال را به سوی اغراضش سوق می‌دهد، گرفته‌ایم، و نیز از راه تجربه، روابطی میان اشیای عالم به دست آورده‌ایم و جای هیچ تردیدی هم نیست که این نظام علمی تابع نظام خارجی و مترتب بر آن است و هر فاعل صاحب اراده‌ای می‌کوشد حرکات مخصوص خود را که ما فعل می‌نامیم، به گونه‌ای انجام دهد که با آن نظام علمی که صورت علمی‌اش را در ذهن دارد وفق دهد، و مصالح و محاسنی را که در آن صورت علمی در نظر گرفته به وسیله فعل خود تحقق بخشد و خلاصه اینکه اراده خود را بر آن اساس پایه‌گذاری کند. اگر توانست فعل را با آن مصالح وفق دهد و آن را تحقق بخشد حکیم است و می‌گوییم عملی متقن انجام داده، و اگر خطا رفت و به آن مصالح نرسید، حال چه به خاطر قصور او باشد و یا تقصیرش، او را حکیم نمی‌خوانیم؛ بلکه لاغی و جاهل و امثال آن می‌نامیم. بنابراین روشن می‌گردد که حکمت وقتی صفت فاعل می‌شود که فعل او با نظام علمی او منطبق، و نظام علمی‌اش درست از نظام خارجی گرفته شده باشد و معنای مشتمل بودن فعل او بر مصلحت این است که فعلش با صورت علمیه‌ای که از خارج در ذهن رسم شده مطابق درآید. پس در حقیقت حکمت، صفت ذاتی خارج است. با این حال اگر فاعلی را حکیم، و فعلش را مطابق حکمت می‌نامیم، بدین سبب است که فعل او با وساطت علم با نظام خارج منطبق است، و همچنین اگر فعلی را مشتمل بر مصلحت می‌نامیم، باز بدین دلیل است که مطابق صورت علمی و صورت علمی مطابق با خارج است. البته این مطلب در افعالی تمام است که منظور از آن فعل، مطابقت با خارج باشد، مانند افعال ارادی ما؛ اما آن افعالی که خود خارج است (مانند افعال خدای تعالی)، آن دیگر نفس حکمت و عین آن است، نه اینکه در صورتی که

مطابق با چیز دیگری باشد حکمت بشود. پس اینکه می‌گوییم فعل خدا مشتمل بر مصلحت است معنایش این است که متبوع مصلحت است، نه اینکه تابع مصلحت باشد که مصلحت خدای را بر انجام آن دعوت و وادار کرده باشد. بنابراین غیر از خدای تعالی هر فاعل دیگری مسئول در فعل خود است که چرا چنین کردی؟ و لذا موظف است فعل خود را با نظام خارجی تطبیق دهد؛ البته به نحوی که خود او بفهمد و در پاسخ کسی که می‌پرسد چرا چنین کردی، به علت و وجه مصلحتی که وی را به آن فعل واداشته، اشاره و استدلال کند. اما چنین پرسشی درباره خدای تعالی هیچ موردی ندارد، زیرا برای افعال او نظامی خارجی نیست تا با آن نظام تطبیق داده شود؛ چون فعل خدا همان خارجیت و خود نظام خارجی است که هر حکیمی فعل خود را با آن تطبیق می‌دهد، و غیر این نظام خارجی نظام دیگری نیست تا خداوند فعل خود را با آن تطبیق دهد، و فعل خدا همان عالم خارج است که صورت علمی و ذهنی آن هر فاعلی را به عمل واداشته، به سوی انجام آن به حرکت درمی‌آورد، و غیر این خارج، خارجیت دیگری نیست تا صورت علمی‌اش خدای تعالی را به فعل (خلقت عالم) واداشته باشد (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۷، ص ۲۷۲-۲۷۴).

بر پایه این توضیح، حکمت الهی و فعل الهی، در عین اختلاف مفهومی، اتحاد مصداقی دارند و عین خارج را تشکیل می‌دهند. آموزه حکمت الهی به‌مثابه اتقان، خلل‌ناپذیری و هدف‌داری فعل الهی، نقش مستقیمی در فرایند فهم قرآن کریم دارد. فعل الهی نه‌تنها متقن و محکم، بلکه عین اتقان و احکام است. قرآن کریم نیز به‌مثابه فعل الهی دارای اتقان، خلل‌ناپذیری و هدف معقول است و در فرایند فهم آموزه‌های قرآنی لازم است به این ویژگی‌های آن توجه شود.

علامه طباطبائی با بهره‌گیری از آیه نخست سوره «هود» (كِتَابٌ أُخْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) به واکاوی محکم بودن آیات قرآن کریم می‌پردازد و احکام آن را بیانگر احکام آموزه‌هایش می‌داند. منظور از احکام آیات، ربط بعضی آیات جدانشده از یکدیگر به هم، و ارجاع آخر آنها به اولش می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که بازگشت همه به امر واحد بسیطی است که دارای اجزا و ابعاض نیست. معانی بسیاری که در یک کتاب آمده‌اند، اگر کتابی محکم و در عین حال فصل فصل باشد، همه آن فصل‌ها به اصلی واحد بازمی‌گردند، و اگر معانی بسیاری به یک اصل واحد بازگردند، آن اصل واحد اصلی خواهد بود محفوظ در میان تمامی آن فصل‌های جدا از هم؛ اصلی که در عین واحد بودنش اگر شکافته شود به صورت همان تفصیل درمی‌آید، و اگر آن تفصیل فشرده شوند، به صورت همان اصل واحد بازمی‌گردد و همه این واقعیات روشن است و هیچ شکی در آنها نیست. براین اساس آیات کریمه قرآن با همه اختلافی که در مضامین و با همه تشستی که در مقاصد آنهاست، به یک معنای بسیط (بدون جزء و بعض) بازمی‌گردند و همه غرض واحدی را دنبال می‌کنند؛ غرضی را که در آن نه کثرت است و نه تشست؛ به نحوی که هر آیه از آیات آن در عین اینکه مطلب خود را بیان می‌کند، غرضی را در نظر دارد که چون روح در کالبد آن آیه و همه آیات دویده است، و حقیقتی را افاده می‌کند که همه آیات قرآن در مقام افاده آن هستند (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۱۳۰).

علامه طباطبائی در ادامه، آن غرض اصلی را آموزه «توحید» می‌داند که در هر موردی شکلی خاص به خود می‌گیرد؛ در یک مورد اصلی دینی، و در موردی دیگر حکمی اخلاقی، و در جایی دیگر حکمی شرعی و یا سیاسی و یا قضایی و یا غیر آن است. توحید خدای تعالی اگر آن‌طور که لایق ساحت قدس و عزت و کبریایی اوست در نظر

گرفته شود، آن توحید در مقام اعتقاد مثلاً به صورت اثبات اسما و صفات حسنای الهی و اعتقاد داشتن به آنها درمی آید، و در مقام اخلاق، آدمی را متعلق به اخلاق کریمه‌ای از قبیل رضا، تسلیم، شجاعت، عفت، سخا و مبرای از صفات رذیله می‌سازد، و در مرحله عمل، به اعمال صالح و تقوای از محرمات الهی وامی‌دارد. توحید خالص سبب می‌شود آدمی در هر یک از مراتب عقاید و اخلاق و اعمال، همان را داشته باشد که کتاب الهی از انسان‌ها خواسته و به آن دعوت کرده است؛ همچنان که آنچه قرآن کریم از این مراتب و از اجزایش بیان کرده، هیچ‌یک را بدون توحید خالص تحقق‌پذیر نمی‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۱۳۱).

بر اساس این بیان، آموزه حکمت الهی بیانگر چند اصل از اصول هرمنوتیک قرآنی است که توجه به آنها در فرایند فهم آن لازم و ضروری است:

۱. پدیدآورنده این متن وحیانی، علم به مصالح و مفاسد داشته و افعالش هدف‌دار است؛
۲. هدف اصلی پدیدآورنده این متن وحیانی، توحید است که روح حاکم بر تمام آموزه‌های قرآنی است و در راستای فهم آموزه‌های قرآنی توجه به این اصل مهم و روح حاکم، لازم است و هر فهمی که با این اصل، همخوانی نداشته باشد، نمی‌توان آن را به قرآن کریم نسبت داد؛
۳. قرآن کریم به‌مثابه فعل الهی، دارای اتقان، خلل‌ناپذیری و هدفی معقول است که تمام مضامین مختلف آن را به روح واحدی بازمی‌گرداند؛
۴. پدیدآورنده این متن وحیانی، در پی توجه دادن مخاطبان به روح واحد اصلی آموزه‌های قرآنی است و مخاطبان نیز لازم است با التفات به اصل مؤلف‌محوری و پیگیری نیت مؤلف، پیام اصلی این متن وحیانی را دریابند و آن را در زندگی علمی و عملی خویش به کار بندند؛

۳-۲. علم الهی

علم الهی دارای دو مرتبه ذاتی و فعلی است. به باور علامه طباطبائی، علم ذاتی شامل علم به ذات و علم به اشیا قبل از ایجاد و علم فعلی شامل علم به آنها پس از ایجاد است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۲۵).

آموزه علم الهی نیز تأییری مستقیم در هرمنوتیک قرآنی و فرایند فهم قرآن کریم دارد که در اینجا به برخی از مهم‌ترین تأثیرات آن اشاره می‌شود:

مبدأشناسی مفسر نسبت به علیم مطلق بودن صاحب وحی، در تعاملات مفسر با متن قرآنی نظیر تدبر در قرآن و فهم لایه‌های عمیق‌تر معنایی و نیز استنتاج قرآن و مواجه ساختن آن با پرسش‌های جدید و درک این قبیل مدلول‌های التزامی سهیم و دخیل است. توجه به اینکه قرآن کلام کسی است که به همه کائنات اشراف علمی دارد و هیچ حادثه و موجودی از او در غیبت نیست و همه چیز تحت احاطه علمی است و به آغاز و انجام هر امری واقف است، مفسر را بر آن می‌دارد تا کلام وی را به‌سان متون عادی نینگارد. در متون عادی، استظهار متن و درک معنای ظاهری فرازهای آن به کمک قواعد زبانی و اصول محاوره عقلایی، تمام کاری است که مخاطب بر عهده

خویش می‌بیند، اما در مواجهه معنایی با متن علیم مطلق، بسنده کردن به معنای ظاهری آیات بر اساس صرف معنای لغوی و اصول و قواعد متعارف تفهیم و تفاهم، تمام کار نیست. از سوی دیگر، التفات به عالم مطلق بودن خداوند موجب می‌شود مفسر به ارتباط آیات توجه جدی کند، در جزء جزء آیات تأمل و تدبر کند و به لایه‌های عمیق معنایی آیه دقت و عنایت داشته باشد. سخن پروردگار درباره حقایق عالم، اسماء و صفات حضرت حق، عوالم وجود، پایان کائنات و وقوع قیامت و دیگر معارف قرآنی، به هیچ روی قابل مقایسه با اخبار یک فیلسوف یا بیانات استدلالی یک حکیم درباره نظام هستی نیست. به همین دلیل است که مفسران و حکیمان و صاحبان تأمل و تدبر در آیات معارفی قرآن، نظیر آیه نور، آیات آخر سوره حشر، سوره حمد و توحید و قدر دقت‌های شگفت و تحسین‌انگیزی را به کار برده‌اند و از این رهگذر، معارفی غنی و بلند از این آیات استخراج کرده‌اند. از سوی دیگر، این آموزه در مخاطب پایه‌های باورمندی و ایمان به محتوای متن قرآن را تحکیم می‌کند؛ اعتماد خواننده و مخاطب آیات قرآن نسبت به صدق و درستی و استحکام آنچه از سوی خداوند به او افاده و القا می‌شود، تثبیت می‌شود و آنچه عقل و ذهن او از آیات می‌فهمد، مورد تصدیق قلبی و ایمانی وی قرار می‌گیرد. بدین ترتیب در سایه چنین اعتقادی نسبت به خداوند، آنچه در قرآن نسبت به امور نامحسوس و غیرمشاهد و دور از دسترس عقل و دانش بشر درباره حیات پس از مرگ، حوادث قیامت، فرجام کائنات و سرنوشت نهایی انسان و قصص انبیا و امت‌های پیشین بیان می‌شود، همه به عنوان امور حق و صادق که از ناحیه خداوند عالم به همه اشیا و حوادث اظهارشده، مورد تصدیق و باور مؤمنانه قرار می‌گیرد. نیز این باور کلامی موجب می‌شود تعالیم هنجاری و توصیه‌ای قرآن که در قالب احکام شرعی و تأکید بر ارزش‌های اخلاقی تبلور یافته است، سازگار و همسو با ساختار وجودی انسان و اقتضائات واقعی سرشت و فطرت آدمی قلمداد شود؛ زیرا برخاسته از تشخیص و تجویز خدایی است که به همه حقایق هستی و زوایای وجود آدمی عارف و آگاه است (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۹-۳۶۱).

علامه طباطبائی در تبیین «تفسیر به‌رأی»، بسنده کردن به معنای ظاهری آیات بر اساس صرف معنای لغوی و اصول و قواعد متعارف تفهیم و تفاهم در کلمات سایر سخن‌گویان را از مصادیق تفسیر به رأی شمرده است (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۷۶). علامه طباطبائی از سویی رأی را اعتقاد اجتهادی می‌داند و از سوی دیگر می‌گوید اضافه رأی به ضمیر (رأیه)، بیانگر این نکته است که مطلق اجتهاد در آیات قرآنی، مذموم نیست تا تنها راه تفسیر قرآن، بسنده نمودن به تفسیر روایی باشد؛ بلکه تنها تفسیر بر اساس آرای شخصی مذموم است. امر به تدبر در آیات قرآنی و عرضه نمودن روایات بر قرآن نیز نه تنها مؤید مذموم نبودن مطلق اجتهاد در آیات قرآنی است، بلکه بیانگر ممدوح بودن آنهاست. تفسیر به رأی این است که مفسر، آیات قرآنی را بر اساس قواعد تفهیم و تفهیمی که در راستای فهم کلام دیگران از آنها بهره برده می‌شود، تفسیر کند؛ درحالی که آیات قرآنی را نمی‌توان تنها بر اساس این معیارها تفسیر کرد (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۷۶). این بیان علامه نقش ویژه‌ای در هرمنوتیک قرآنی و فرایند فهم قرآن دارد: «التفسیر بالرأی المنهی عنه أمر راجع إلى طریق الكشف دون المكشوف. وبعبارة أخرى: إنما نهی (ع) عن تفهم کلامه علی نحو ما یتفهم به کلام غیره» (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۷۶).

علامه طباطبائی در ادامه، تفسیر به رأی را بیانگر استقلال مفسر در تفسیر قرآن می‌داند و لازمه نفی استقلال را کمک گرفتن از دیگران می‌داند. دیگران نیز یا خود قرآن است و یا سنت؛ اما با توجه به آموزه عرضه نمودن سنت بر قرآن، مقصود از دیگران، سنت نیست؛ پس مقصود، خود قرآن است. بنابراین تفسیر مورد پذیرش، تفسیر قرآن با قرآن است (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۷۶).

بدیهی است که تمایز نهادن میان تفسیر قرآن با تفسیر سخنان معمولی - که مورد تأکید علامه طباطبائی قرار گرفته - ریشه‌اش در ویژگی‌های پدیدآورنده این متن وحیانی است که مهم‌ترین آنها علم مطلق الهی است. از سوی دیگر، این اصل از اصول هرمنوتیک قرآنی در تقابل اشکار با اصول هرمنوتیک فلسفی است. بر اساس هرمنوتیک فلسفی، تفسیر به‌رأی نه تنها مذموم نیست، بلکه گریزی از آن وجود ندارد؛ زیرا بر این اساس، فهم متن، محصول ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است. مفسر و اثر هیچ کدام منفعل محض نیستند؛ بلکه همچنان که متن در شکل‌گیری فهم مؤثر است، افق معنایی مفسر نیز در فهم تأثیرگذار است (ر.ک: جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۵۱).

۳-۳. تکلم الهی

تکلم الهی به عنوان یکی از صفات ثبوتی خداوند، مورد اتفاق اندیشوران مسلمان بوده و مورد تأکید قرآن و روایات است؛ اما تفسیر حقیقت کلام الهی مورد اختلاف قرار گرفته است. دیدگاه مشهور میان متکلمان معتزلی و امامی این است که تکلم الهی به معنای ایجاد کلام است. کلام الهی همان اصوات و حروفی است که حادث بوده و قائم به ذات خدا نیستند، بلکه فعل و مخلوق خدایند. خداوند این حروف و اصوات را در اجسام ایجاد می‌کند. بنابراین خداوند به اعتبار این که در غیر خود، کلام را ایجاد می‌کند، «متکلم» است. کلام الهی از سنخ الفاظ بوده و حادث است. بر اساس این دیدگاه، اسناد تکلم به خداوند از قبیل اسناد فعل به فاعل یعنی اسناد صدور است نه از قبیل اسناد عرض به معروض که اسناد عروضی و حلولی است (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۷، ص ۳؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۴؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۹۲).

در مقابل، اهل حدیث و حنبله، «تکلم» را از صفات ذات می‌گیرند و براین باورند که خدا مانند بشر سخن می‌گوید و دارای کلام مؤلف از اصوات و حروف است که به ذات او قائم است و مانند صفات علم و قدرت، قدیم است و حادث نیست. بنابراین کلام لفظی الهی، جزء صفات ذاتی الهی، و قدیم است (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۹۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۹).

ابوالحسن اشعری در راستای تعدیل و تصحیح دیدگاه حنبله و اهل حدیث، دیدگاه دیگری مطرح ساخت. وی از سویی صفت ذاتی بودن تکلم الهی را همانند حنبله پذیرفت و از سوی دیگر، کلام لفظی الهی را جزء صفات ذاتی الهی قرار نداد و کلام نفسی را جزء صفات ذاتی قرار داد. بنابراین با حفظ صفت ذاتی بودن کلام الهی، کلام نفسی را مطرح ساخت (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۹). بنابراین اشاعره بر این باورند که کلام به طور کلی بر دو قسم است: کلام لفظی و کلام نفسی. بنابراین همان‌طور که خداوند در کنار کلام لفظی، دارای کلام نفسی است، انسان نیز دارای کلام نفسی است (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۹۲-۹۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۴۶؛ اسماعیلی، ۱۳۹۶، ص ۸۱).

آنچه در بحث حاضر کانون توجه است، نه مطلق کلام الهی بلکه خصوص متن قرآنی است. پرسش این است که آیا حقیقت وحی قرآنی، از همان آغاز از جنس کلام و صوت و الفاظ است و فرشته وحی حامل و رساننده این پیام لفظی و کلامی است، یا آنکه با حقیقتی تنزل یافته مواجه هستیم و مبدأ و آغاز حقیقت وحی از جنس لفظ و کلام نیست، بلکه در مراتب نازله آن و پس از وصول به عالم ماده و در مرتبه تجلی حسی و مادی آن در قالب الفاظ و کلمات ظهور می‌یابد؟ آیا پیامبر ﷺ صرف شنونده و دریافت‌کننده مفاد و قالب لفظی و کلامی وحی است یا آنکه مضامین و حقایق وحیانی را که در عالم عقل و جلوه ملکوتی پیام الهی دریافت می‌کند، خود به قالب الفاظ و کلمات درمی‌آورد و بدین ترتیب روح و معنای وحی از خدای متعال و قالب الفاظ و نمود زبانی آن از پیامبر ﷺ است؟

دیدگاه مشهور میان اندیشوران مسلمان این است که حقیقت وحی قرآنی، از همان آغاز از جنس کلام و صوت و الفاظ است و فرشته وحی حامل و رساننده این پیام لفظی و کلامی است؛ اما در این میان، شمار اندکی از نویسندگان معاصر نظیر سید/حمیدخان هندی و شاه ولی‌الله دهلوی دیدگاه اخیر را برگزیده‌اند. شواهد بسیاری از متن قرآن، دیدگاه اول را اثبات می‌نماید؛ توصیف قرآن به عربی بودن (یوسف: ۲؛ زخرف: ۳)، تبدیل ناپذیری کلمات قرآن (کهف: ۲۷) و جزء جزء نازل نمودن قرآن در راستای قرائت آن بر مردم (اسراء: ۱۰۶) از جمله شواهدی‌اند که دیدگاه نخست را تأیید می‌کنند.

این آموزه، تأثیری مستقیم بر هرمنوتیک قرآنی و فرایند فهم این متن وحیانی دارد. بر اساس دیدگاه دوم، الفاظ قرآنی، دیگر وحیانی نخواهند بود و صبغه بشری دارند و طبق این مبنا، نتایج تفسیری‌ای که بر مبنای اینکه ماتن قرآن، خدای علیم حکیم است، مترتب می‌شوند، مطابق این دیدگاه، مترتب نخواهند بود. پیامد دیگر این نظریه آن است که ثقل اکبر را به ثقل اصغر فرومی‌کاهد و قرآن و وحی را هم‌رتبه با حدیث و کلام نبوی می‌نشانند؛ زیرا بر طبق این مبنا، قرآن نیز همانند حدیث نبوی، کلام پیامبر ﷺ است. از دیگر پیامدهای این دیدگاه این است که زمینه مساعدتری برای طرح شبهه «تاریخ‌مندی متن قرآنی» فراهم می‌آید. با توجه به محدودیت وجودی پیامبر ﷺ در مقایسه با وجود ربوبی پروردگار و جغرافیای فرهنگی و اجتماعی حاکم بر پیامبر ﷺ اگر زبان قرآن مخلوق و مصنوع ایشان باشد، احتمال تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه و محدودیت‌های عصر نبوی تشدید می‌شود. به دنبال تقویت شبهه تاریخ‌مندی متن قرآنی، مسئله فراعصری و فراتاریخی بودن تعالیم و آموزه‌های قرآنی مخدوش می‌شود و بدین ترتیب جاودانگی نقش هدایتی قرآن برای جمیع عصرها و نسل‌ها زیر سؤال می‌رود (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۳۸۳). نصر حامد ابوزید از پیروان ایده تاریخ‌مندی متن قرآنی است. وی تصریح می‌کند که چون نصوص دینی نصوصی بشری‌اند، بنابراین تاریخ‌مند خواهند بود و دلالت آنها جدا از نظام زبانی - فرهنگی نخواهد بود. در سایه این برداشت است که زبان و فرهنگ، مرجعی برای تفسیر و تأویل این نصوص مطرح خواهند بود (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۲۰۹).

اما در مقابل، پذیرش دیدگاه اول هیچ‌کدام از این لوازم را در پی نخواهد داشت و نه تنها الفاظ قرآن نیز وحیانی خواهد بود، بلکه شبهه تاریخ‌مندی الفاظ قرآن و همسانی قرآن با احادیث نبوی نیز مردود خواهد شد. اینها مهم‌ترین مبانی خداشناسی هرمنوتیک قرآنی‌اند که هر کدام بیانگر اصل یا اصولی از فرایند فهم قرآن است و در جهت مقابل اصول هرمنوتیک فلسفی قرار دارد.

نتیجه گیری

هرمنوتیک در اصطلاح، «نظریه یا فلسفه تفسیر معنا» است. در مقایسه علم تفسیر با مکاتب هرمنوتیکی ناظر به روش فهم، علم هرمنوتیک و علم تفسیر در طول یکدیگر قرار دارند؛ اما در مقایسه علم تفسیر با مکاتب هرمنوتیکی ناظر به حقیقت فهم، به نظر می‌رسد میان آنها از سویی تمایز موضوعی و از سوی دیگر، تمایز در اصول و مبانی وجود دارد. هرمنوتیک بر اساس «امکان دسترسی به فهم متن» به دو مکتب عمده تقسیم می‌شود: ۱. عینی‌گرایان؛ ۲. تاریخ‌گرایان. هرمنوتیک بر اساس تاریخی، دارای سه مکتب مهم است: ۱. هرمنوتیک کلاسیک؛ ۲. هرمنوتیک فلسفی؛ ۳. هرمنوتیک مدرن.

در هرمنوتیک قرآنی که عهده‌دار تبیین روش فهم قرآن کریم است، از سویی امکان دسترسی به فهم قرآن کریم به مثابه متن وحیانی، پذیرفته شده و از سوی دیگر، بر خلاف هرمنوتیک فلسفی، تلاش برای روشمندی شیوه فهم قرآن را کانون بحث قرار می‌دهد و در آن بر خلاف هرمنوتیک فلسفی، «فهم نهایی» و «نیت مؤلف» مطرح است؛ بنابراین هرمنوتیک قرآنی از سویی شاخه‌ای از «هرمنوتیک کلاسیک» است و از سوی دیگر، در مقابل مکاتب تاریخ‌گرا، جزو مکاتب عینی‌گرا در قلمرو مکاتب هرمنوتیکی قلمداد می‌شود.

آموزه حکمت الهی بیانگر چند اصل از اصول هرمنوتیک قرآنی است:

۱. پدیدآورنده این متن وحیانی، به مصالح و مفاسد علم داشته، اغفالش هدف‌دار است؛
 ۲. هدف اصلی پدیدآورنده این متن وحیانی، توحید است که روح حاکم بر تمام آموزه‌های قرآنی است و در راستای فهم آموزه‌های قرآنی توجه به این اصل مهم و روح حاکم، لازم است و هر فهمی که با این اصل، همخوانی نداشته باشد، نمی‌توان آن را به قرآن کریم نسبت داد؛
 ۳. قرآن کریم به مثابه فعل الهی، دارای اتقان، خلل‌ناپذیری و هدفی معقول است که همه مضامین مختلف آن را به روحی واحد بازمی‌گرداند؛
 ۴. پدیدآورنده این متن وحیانی، در پی توجه دادن مخاطبان به روح واحد اصلی آموزه‌های قرآنی است و مخاطبان نیز لازم است با التفات به اصل مؤلف‌محوری و پیگیری نیت مؤلف، پیام اصلی این متن وحیانی را دریابند و آن را در زندگی علمی و عملی خویش به کار بندند.
- آموزه علم الهی نیز تأثیر مستقیمی در هرمنوتیک قرآنی و فرایند فهم قرآن کریم دارد. مبدأشناسی مفسر نسبت به علیم مطلق بودن صاحب وحی، در تعاملات مفسر با متن قرآنی نظیر تدبر در قرآن و فهم لایه‌های عمیق‌تر معنایی و نیز استنتاج قرآن و مواجه ساختن آن با پرسش‌های جدید و درک این قبیل مدل‌های التزامی سهیم و دخیل است.
- آموزه تکلم الهی در قالب متن وحیانی قرآن نیز تأثیر مستقیمی در هرمنوتیک قرآنی و فرایند فهم این متن وحیانی دارد. مطابق دیدگاه بشری بودن الفاظ قرآن، زمینه مساعدتری برای طرح شبهه «تاریخ‌مندی متن قرآنی» فراهم می‌آید و به دنبال تقویت شبهه تاریخ‌مندی متن قرآنی، مسئله فراعصری و فراتاریخی بودن تعالیم و آموزه‌های قرآنی مخدوش می‌شود.

منابع.....

- ابن میثم بحرانی، علی، ۱۴۰۶ق، *قواعدالمروم فی علم الکلام*، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابوزید، نصر حامد، ۲۰۰۷، *نقد الخطاب الدینی*، چ سوم، بیروت، مرکز الثقافی العربی.
- ازهری، ابومنصور، بی‌تا، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۶، *شرح رساله طلب و اراده امام خمینی*، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
- پالمر، ریچارد، ۱۳۸۴، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چ سوم، تهران، هرمس.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، مقدمه، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف الرضی.
- جاسپر، دافید، ۲۰۰۷م، *مقدمه فی الهمینوطیقا*، ترجمه وجیه قانصو، الجزائر، الدار العربیة للعلوم.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تسنیم*، چ هشتم، قم، اسراء.
- چگنی فراهانی، ماندانا، ۱۳۹۱، *هرمنوتیک در مباحثه گادامر و هابرماس*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، دمشق، دارالقلم.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل والنحل*، چ سوم، قم، شریف الرضی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی.
- _____، ۱۴۱۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، *شرح الأصول الخمسه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۹۶۵م، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، الدار المصریة.
- گادامر، هانس گئورگ، ۲۰۰۶م، *فلسفه التأویل (الأصول، المبادئ، الأهداف)*، ترجمه محمد شوقی الزین، چ دوم، الجزایر، الدار العربیة للعلوم.
- مناقب، سیدمصطفی، ۱۳۹۵، «بررسی امکان جمع بین مبانی معرفتی قرآن و اصول هرمنوتیک فلسفی»، *الهیات تطبیقی*، ش ۱۵، ص ۱۳۷-۱۵۲.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۰، *درآمدی بر هرمنوتیک*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____، ۱۳۹۰، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- واینسهایمر، جونل، ۱۳۸۱، *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی (مروری بر آرای گادامر در گستره هرمنوتیک)*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۳، *مفهوم زمان و چند اثر دیگر*، ترجمه علی عبداللهی، چ دوم، تهران، نشر مرکز.
- هایدگر، مارتین و همکاران، ۱۳۷۷، *هرمنوتیک مدرن (گزینه‌ی جستارها)*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، چ پنجم، تهران، نشر مرکز.