



## Examining the impact of the components of lack of meaning objectivity in the understanding and interpreting the qur'an due to the commentator-centered approach

Ali Fathi <sup>1</sup>

Fatemeh Sultan Mohammadi <sup>2</sup>

Hossein Sultan Mohammadi <sup>3</sup>

### Abstract

One of the fundamental issues in the interpretation of religious texts, especially the interpretation of the Qur'an, is the issue of understanding. The importance of this subject is so much that it has attracted the attention of many thinkers, and so, various interpretations have been presented. Some of these interpretations are author-centered approach, others are text-centered and commentator-centered. The commentator-centered approach considers the position of the interpreter beyond the understanding and to be involved in the formation of the meaning of the text. The purpose of this article is to explain the commentator-centered approach and its disadvantages in the category of understanding and interpreting the Holy Quran. In this regard, the main question is what are the harms of the components of the lack of meaning objectivity in understanding and interpreting the Qur'an due to the commentator-centered approach? The present research has analyzed the results of the application of this idea in the lack of objectivity of meaning in the understanding of the Qur'an, using a descriptive and analytical method, and has dealt with its harms and consequences in detail. The findings of the research show that commentator-centered approach is associated with problems such as the variability of meaning, ignoring the author, etc., which is rooted in beliefs such as: denying the authenticity of the meaning and its narrating nature, independence of the text, and ignoring the role of the author. This is while the most important basis in the interpretation of the Qur'an is that by using the rules of this science, it is possible to understand the intended meaning of the author; because God has sent down His book to guide people, and if the understanding of the Qur'an is based on the interpretation of the commentator, the guidance goal of the Qur'an will not be fulfilled. Determining the meaning of the text and the need to discover the intention of the author from the appearance of the words are other principles in the interpretation and understanding of the Qur'an. Therefore, the commentator-centered approach has no connection with the characteristics of the Qur'an and the goals of interpretation, and however, it is far away from its main purpose.

**Keywords:** Examination of Impact, Commentator-Centeredness, Lack of Meaning Objectivity, Understanding and Interpretation of the Qur'an.

<sup>1</sup> Associate Professor of the Department of Quran and Hadith Sciences, Hawzah and University Research Institute; Qom; Iran | afathi@rihu.ac.ir

<sup>2</sup> Student of the fourth level of Al-Zahra University (S) Qom; Iran | god44550@yahoo.com

<sup>3</sup> PhD student in Jurisprudence and Fundamentals of Law, Qom, Iran (responsible author). | hosinsoltan@yahoo.com



پروپوزیشن کاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## آسیب‌شناسی مؤلفه‌های عدم عینیت معنا در فهم و تفسیر قرآن از دیدگاه مفسر محوران

علی فتحی<sup>۱</sup>

فاطمه سلطان محمدی<sup>۲</sup>

حسین سلطان محمدی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۳۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۴

### چکیده

از مسائل بنیادین در تفسیر متون دینی به ویژه تفسیر قرآن، مسئله فهم است. اهمیت این مسئله تا آن اندازه است که توجه بسیاری از اندیشمندان را به خود معطوف کرده و تقریرهای گوناگونی از آن ارلته شده است. تعدادی از این تقریرها، مبتنی بر رویکرد مؤلف محوری است شماری دیگر متن محورند و برخی نیز مفسر محورند. مفسر محوری، جایگاه مفسر را فراتر از فهم کننده دانسته و مفسر را در ساخت معنای متن دخیل می‌دانند. هدف این نوشتار تبیین دیدگاه مفسر محوری و آسیب‌های آن در مقوله فهم و تفسیر قرآن کریم است. در این راستا پرسش اصلی آن است که آسیب‌های مولفه‌های عدم عینیت معنا در فهم و تفسیر قرآن از دیدگاه مفسر محوران چیست؟ پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی رهاوردهای کاربرت این اندیشه در عدم عینیت معنا در فهم قرآن را بررسی کرده، به آسیب‌ها و پیامدهای آن به صورت تفصیلی پرداخته است. یافته‌های تحقیق بیانگر آن است که دیدگاه مفسر محوری با آسیب‌هایی مانند سیال بودن معنا، نادیده گرفتن مؤلف و... همراه است که ناشی از باورهایی چون: نفی حقیقی بودن معنا، انکار حکایت‌گری آن، استقلال متن و نادیده گرفتن نقش مؤلف است. این درحالی است که مهم‌ترین مبنا در تفسیر قرآن این است که با استفاده از قواعد این علم، امکان فهم مراد مؤلف امکان‌پذیر است؛ زیرا خداوند کتایش را برای هدایت مردم و ارشاد آنها نازل کرده است و اگر فهم قرآن بر اساس فهم مفسر باشد هدف هدایتی قرآن محقق نخواهد شد. تعیین معنای متن و لزوم کشف اراده متکلم از ظاهر کلام از دیگر مبانی در تفسیر و فهم قرآن است؛ بنابراین مفسر محوری هیچ‌سختی با ویژگی‌های قرآن و اهداف تفسیر نداشته و از هدف اصلی آن دور می‌نماید.

**واژه‌های کلیدی:** آسیب‌شناسی، مفسر محوری، عدم عینیت معنا، فهم و تفسیر قرآن.

<sup>۱</sup>. استاد یار گروه علوم قرآن و حدیث پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ قم؛ ایران | afathi@rihu.ac.ir

<sup>۲</sup>. دانش‌آموخته سطح چهارم جامعه الزهرا (س) قم؛ ایران | god44550@yahoo.com

<sup>۳</sup>. دانش‌آموخته دکترای فقه و مبانی حقوق؛ قم؛ ایران (نویسنده مسئول) | hosinsoltan@yahoo.com

## مقدمه

شناخت فرایند تفسیر و فهم متون دینی از یک سو و عوامل مؤثر در گوناگون شدن تفاسیر متون دینی از سوی دیگر، از موضوعات مهمی است که در عصر معاصر چالش برانگیز شده است. گسترش ارتباطات علمی میان فرهنگ‌های گوناگون به خصوص میان تمدن اسلام و فرهنگ غرب و ترجمه کتب غربی به زبان فارسی و ورود آن به محافل علمی و متون نوشتاری کشورمان باعث ایجاد چالش‌هایی شده است که فهم قرآن کریم را نیز بی‌نصیب نگذاشته است. به گونه‌ای که از دهه هفتاد شمسی، روشنفکران دینی، بدون تعمق و تحلیل درست مبنی بر اینکه عرصه تفکر اسلامی، متفاوت با تجربه‌های کلیسا در مورد کتاب مقدس و حوزه‌های گوناگون آن است، با بهره‌گیری از اندیشه‌های هرمنوتیک، مخصوصاً هرمنوتیک فلسفی و پذیرش پیامدهای آن در حوزه فهم متون دینی، شبهات بسیاری را در زمینه معارف اسلامی و مخصوصاً نصوص دینی، القا می‌کنند. اگرچه برخی از این مفاهیم هرمنوتیکی از قبل در علوم اسلامی مانند اصول فقه و فلسفه و عرفان مطرح بود؛ اما کاربرد نوظهور هرمنوتیک فلسفی، به دلیل گسستگی مبنا و ساختار نامنتظم و غیرروشمند نمی‌تواند در متون دینی ما جایگاه خاصی داشته باشد، چراکه آسیب‌های زیادی را در پی دارد. به همین دلیل، ارزیابی دیدگاه مفسر محوری و بررسی و نقد مفاهیم آن ضروری است و از بروز برخی افراط و تفریط‌ها و پیامدهای نادرست آن در عرصه فهم و تفسیر جلوگیری می‌کند و با تصحیح و تنظیم افق‌های فهم، شیوه‌ای جدید در روش‌های فهم و تفسیر می‌گشاید.

مسئله اصلی در بحث مفسر محوری، تبیین سازوکار فهم و بررسی شروط تفسیر و چگونگی تأویل است که خاستگاه یونانی دارد. قدیمی‌ترین کاربرد هرمنوتیک مفسر محوری، در تبیین مبانی و قواعد تفسیر متون مقدس بود که آغاز آن در عهد باستان و با تفسیر تمثیلی آثار هومر بود و بعدها با تلاش متألّهان یهودی و مسیحی تا قرون وسطی نیز ادامه یافت. جنبش پروتستان نیز تأثیر زیادی بر فرایند تکامل هرمنوتیک مفسر محوری داشت، به گونه‌ای که بعد از قرن نوزدهم، بسیاری از اندیشمندان غربی با بازسازی تاریخی و عدم همدلی با مؤلف، به بازتولید مکانیزمی که به تولید اثر منجر شود، پرداختند. مفسر محوران قرن بیستم نیز، با تأثیرپذیری از افکار هایدگر، راه مفسر محوران گذشته را ادامه دادند. هایدگر کوشش

پدیدارشناسانه در تحلیل ساختار وجودی دازاین را که مقدمه‌ای بر هستی‌شناسی است هرمنوتیک نامید. (هایدگر، ۱۳۷۶: ۵۷-۶۳) پس از هایدگر، شاگرد او گادامر نیز از فهم روش‌شناسانه فاصله گرفت؛ اما هدف او درک ماهیت تفسیر و هستی‌شناسی فهم بود. وی در کتاب معروفش «حقیقت و روش» برای اولین بار، این نحله فکری را هرمنوتیک فلسفی نامید. (هوی، ۱۳۷۸: ۲۷۸) پس از گادامر، دانش هرمنوتیک با تفکرات خاص ریکور وارد حوزه ادبیات، نمادشناسی و نقد ادبی شد. بتی با انتقاد از این رویکرد تفسیری به تألیف کتابی با عنوان «نظریه عام تفسیر» پرداخت و هرش نیز با تألیف کتاب «اعتبار در تفسیر» به دفاع از عینی‌گرایی در تفسیر پرداخت. هابرماس نیز نقدهایی بر نگرش هرمنوتیک فلسفی وارد ساخت. این مباحث از سوی روشنفکران دینی نیز مورد استقبال قرار گرفته است و به دلیل اهمیت موضوع تا کنون کتاب‌ها و مقالاتی زیادی از سوی اندیشمندان غربی و دانشمندان اسلامی به نگارش درآمده است.

هرمنوتیک و منطق فهم دین، از علی ربانی گلپایگانی (۱۳۸۳)؛ کتاب هرمنوتیک و تأثیر آن بر فهم متون، از علی پریمی (۱۳۹۳)؛ هرمنوتیک: معنا و زبان، از حسین مختاری (۱۳۹۷) نمونه‌هایی از تألیفات موجود در این زمینه است؛ اما با توجه به پیشینه تألیفات در این مورد می‌توان گفت تاکنون اثر پژوهشی مستقل و جامع و شایسته‌ای در مورد موضوع مفسر محوری به‌طور عام و آسیب‌شناسی مؤلفه‌های عدم‌عینیت معنا در دیدگاه مفسر محوری به‌طور خاص به سامان نرسیده است و آنچه وجود دارد تنها بیان بعضی از آسیب‌های موجود در این زمینه است. پژوهش پیش رو، به لحاظ نوع، از نوع پژوهش بنیادی بوده و روش به کار گرفته شده با عنایت به موضوع این پژوهش، توصیفی-تحلیلی است.

### اهمیت و ضرورت تحقیق

از آنجاکه لازمه برخی از رویکردهای تفسیری ذهن‌گرا مانند هرمنوتیک فلسفی، شالوده‌شکنی و نوپراگماتیسم، نادیده گرفتن عینیت معنا در تفسیر متون است، لازم است این رویکردها شناسایی و چالش‌های آن در مواجهه با تفسیر متون، به صورت علمی و منطقی، بررسی و نقد شود، تا پیامدهای نادرست آن، تفسیر متون دینی را به انحراف از مسیر اصیل خود نکشانند. همچنین رواج برخی از تفسیرهای بی‌ضابطه از قرآن کریم با رویکردهای

صوفی، باطنی، علمی و کلامی در جامعه اسلامی و همچنین هجمه گسترده و حساب شده بدخواهان دین اسلام بر مبانی تفسیر، با هدف تشکیک در فهم و تفسیر صحیح، آثار جبران‌ناپذیری را بر پیکره اندیشه اسلامی وارد می‌سازد. از طرف دیگر، روشنفکران اسلامی نیز با الگوگیری از دیدگاه مفسر محوران، تفاسیر متعدد و عموماً نادرستی را از قرآن ارائه داده‌اند و با تخریب مبانی و قواعد تفسیر و پایبند نبودن به ضوابط مشخص در فهم متن و تفسیر، باعث خدشه‌دار شدن نتایج تفسیر و فهم شده‌اند. از این رو، ضرورت تبیین و تحلیل علمی و استدلالی عدم عینیت معنا در مفسر محوری دوچندان می‌شود.

## مفهوم شناسی

شناسایی دقیق معانی، مفاهیم و اصطلاحات هر پژوهش، از عناصر اصلی در پژوهش به شمار می‌رود. به همین دلیل، تعریف و تبیین دقیق مفاهیم کلیدی و اصطلاحات هر پژوهش برای هماهنگی و تفاهم در مباحث علمی، امری ضروری است. هر اصطلاح علمی، صرف نظر از ریشه‌یابی زبان‌شناسانه و نیز تعریف‌های متعدد فرهنگ‌نامه‌ای، در هر شاخه علمی، کاربرد خاص خود را دارد که توجه به آن، از اهمیت زیادی برخوردار است؛ زیرا بعضی کلمات از چنان وسعت معنایی برخوردارند که در بسیاری از موارد به نظر می‌رسد که یک مشترک لفظی است تا یک حقیقت واحد. بر این اساس، در این نوشتار ابتدا به اختصار به تعریف این واژه‌ها اشاره می‌شود:

### ۱. آسیب‌شناسی

«آسیب» در لغت به معنی زخم، کوب و ضرب بیان شده است. (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۴۴) معانی دیگر این واژه عبارت‌اند از صدمه، کوس، عیب و نقص، شکستگی‌ای که از زخم و ضرب پدید آید، ضربت، ضربه، تعب، رنج، جرح، خستگی، فکاری، آفت، نکبت، بلا، فتنه، مصیبت، خطر، زیان و ضرر، گزند، آزار، کوفتگی، آفات و مصائب (همان).

آسیب‌شناسی در علم پزشکی، ترجمه اصطلاح «پاتولوژی» به معنای «دانش شناخت جاهای آسیب‌دیده» در بیماری‌هاست. آسیب‌شناسی در اصطلاح اندیشمندان، به آن دسته از علل و اختلالاتی اطلاق می‌شود که وجودشان تداوم و حرکت پدیده‌ای را تهدید می‌کند و

مانعی از رسیدن به اهداف و آرمان‌ها می‌شود یا حرکت آن پدیده را از کارایی لازم می‌اندازد (حاجی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۴۳۳). برخی منظور از آسیب را «عاملی دانسته‌اند که سبب اختلال و ناهنجاری‌ها و آفت در پدیده‌ها می‌شود و گاهی به خود اختلالات، آسیب گفته می‌شود» (همان). عده‌ای آن را، آفت‌شناسی و تشخیص علل آسیب‌های واردشده بر سیستمی مشخص می‌دانند (شمس مورکانی، ۱۳۹۴: ۷۱-۸۰). عده‌ای نیز معتقدند آسیب‌شناسی فرایندی است نظام‌مند از جمع‌آوری داده‌ها، به‌منظور یافتن علت یا علل رکود یا بحران در روند طبیعی پدیده‌ها، فعالیت‌ها و همچنین ایجاد چارچوبی برای افزایش تلاش‌ها در راستای برقراری سلامت پدیده‌ها و تعامل اثربخش و سودمند در راستای حل مشکلات، چالش‌ها، فشارها و محدودیت‌های محیطی که در سازمان صورت می‌گیرد (مانزینی، ۱۳۸۵: ۱۲). به‌عبارت‌دیگر، در آسیب‌شناسی، علت جستجو می‌شود و سعی بر آن است که مشخص شود چه عواملی سبب بروز این مشکلات شده و چه تغییراتی برای ساماندهی امور ضروری است (فرهنگی، ۱۳۷۹: ۴۰-۵۰).

## ۲. عینیت معنا

«عینیت» در لغت معادل کلمه «Objectivity» به معنی واقعیت یا حقیقت، وحدت، اتحاد یک امر عین دیگری است. (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه) در مقابل آن ذهنیت که معادل کلمه «Subjectivity» به معنی ذهنی و تصویری است. عینیت در اصطلاح عینی‌گرایان به معنای بی‌طرفی محقق در فرایند تحقیق و دوری از گرایش‌های فردی در بازگویی و واکاوی رویدادها است (عضدانلو، ۱۳۸۴: ۳۵). عینی‌گرایی آن است که معنای متن امری عینی و ثابت است و بر حسب ذهنیت مفسر و مقتضیات فهم و عمق تاریخی تغییر نمی‌کند (هرش، ۱۳۹۵: ۲۰۹). اگر روش علمی به گونه‌ای باشد که اجازه‌ی تاثیر هیچ‌گونه ارزش، پیش‌فرض، خواست و باور فردی یا جمعی را در فرآیند علم ندهد، آن‌گاه یافته‌های علمی واجد صفت عینیت خواهند بود (درباز، ۱۳۷۷: ۵۱).

## ۲. تفسیر

«تفسیر» از ریشه «فسر» و به معنای کشف القناع؛ یعنی پرده برداشتن از روی چیزی که نوعی

حجاب یا پرده بر روی آن کشیده شده است. همچنین به معنای جدا کردن، بیان، کشف و آشکار ساختن امر پنهان یا معنای معقول (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۶۳۶) است. برخی نیز «تفسیر» را به معنای کشف و شرح معانی الفاظ و عبارات دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۳۹۰). در فرهنگ‌نامه‌های فارسی واژه تفسیر به معنای شرح کردن مطالب برای ریشه‌یابی و مشخص شدن مقصود نهایی گوینده به کار رفته است. واژه «تفسیر قرآن» به معنای نوشته یا کتابی است که در آن آیات قرآن به‌منظور دست‌یابی به مراد مؤلف شرح داده شده است (انوری، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۸۱۴). با توجه به ویژگی باب تفعیل که اکثراً برای مبالغه بکار می‌رود، مفهوم مبالغه نیز در آن نهفته و معنای آن، به‌خوبی آشکار نمودن معانی الفاظ و حقایق پنهان است (راغب، ۱۳۸۳: ۶۳۶).

اصطلاح تفسیر در نزد مفسران اسلامی و اصولیون و هرمنوتیست‌های روشی در راستای همان معنای لغوی تفسیر است. تعدادی از دانشوران علم اصول، تفسیر را رفع ابهام از لفظ دانسته‌اند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۶۰). برخی آن را بیان معانی آیات و کشف مدلول و مقصود خدا از آن دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۴). عده‌ای نیز آن را به آشکار نمودن معانی قرآن و کشف اسرار آن تعریف کرده‌اند (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۸۴). هرمنوتیست‌های روشی نیز تفسیر را همان تبیین ابهامات احتمالی مراد گوینده دانسته‌اند، مثلاً کلاذنیوس تفسیر را تنها در مواردی لازم می‌داند که کلام در رساندن معنا صراحت نداشته و نوعی تمیید و ابهام در آن وجود داشته باشد (فیاضی، ۱۴۰۰: ۵۲).

در مقابل این دسته از مفسران، هرمنوتیست‌های فلسفی هستند که به تفسیر نگاه هستی‌شناختی دارند و آن را خصلتی از وجود انسان می‌دانند که هویتی مستقل از وجود انسان ندارد و متناسب با موقعیت فعلی مفسر است. به همین دلیل، آنان تفسیر را فنی برای برطرف کردن ابهام کلام نمی‌دانند؛ بلکه آن را برای دانستن هر فهمی، چه مجمل و چه غیرمجممل، ضروری می‌شمارند. تفاوت تعریف هرمنوتیست‌های روشی با هرمنوتیست‌های فلسفی در این است که اگرچه مفسران روشی نیز مانند هرمنوتیست‌های فلسفی تفسیر را در هر فهمی لازم می‌دانند و براین باورند که فهم درست بدون تفسیر صورت نمی‌پذیرد؛ ولی دلایل آن‌ها برای این امر با یکدیگر متفاوت است. در نزد هرمنوتیست‌های روشی بر خلاف هرمنوتیک فلسفی، تفسیر نه خصلتی از وجود انسان، بلکه یک فن محسوب می‌شود.



علاوه بر آن، هرمنوتیست‌های روشی معتقدند تفسیر، مقدمه‌ای برای رسیدن به همه فهم‌هاست؛ زیرا همه فهم‌ها در ابتدا مجمل است. و دلیل آن هم این است که فردیت هر کسی برای دیگران در ابتدای امر مجهول است و تا فردیت متکلم شناخته نشود، مراد مؤلف از کلامش نیز برای خواننده مشخص نیست. به همین دلیل باید ابتدا به وسیله تفسیر، فردیت مؤلف معلوم شود و سپس به مراد مؤلف در متن نائل شد.

### ۳. مفسر محوری

مفسر، اسم فاعل از ماده «فسر» است که به باب تفعیل رفته و به معنای تفسیر کننده است. مفسر به معنای کسی است که به تفسیر و تأویل چیزی می‌پردازد (دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل واژه)، یا کسی است که معنی سخنی را بیان می‌کند و مطلبی را شرح و بسط می‌دهد (عمید، ۱۳۸۷: ذیل واژه). مفسر در اصطلاح به فردی می‌گویند که متون دینی یا موضوع دیگری را با صداقت و رعایت امانت‌داری توضیح می‌دهد و معنای آن را آشکار می‌سازد (حسینی، ۱۳۷۰: ۲۹۱). بر اساس پژوهش نگارنده واژه مفسر محوری از جمله واژگانی است که اندیشمندان غربی بر آن دامن می‌زند است؛ اما علمای دین چنین واژه‌ای را به کار نبرده و آن را درست نمی‌دانند. اندیشمندان در تعریف اصطلاحی این کلمه این عبارات را بیان نموده‌اند:

مفسر محوری به این معناست که مفسر در دست‌یابی به معنا و بلکه آفریدن آن نقش محوری ایفا نماید (مختاری، ۱۳۹۱: ۳۳). یعنی متن و مؤلف از جای برمی‌خیزد و مفسر به جای آن می‌نشیند و همه چیز، اعم از متون دینی و اعتقادی را صرف نظر از اینکه صلاحیت علمی لازم در مورد موضوع مورد تفسیر را دارد یا نه، بر اساس ذهنیات، سلیقه‌ها و پیش‌فرض‌های خود تحلیل نماید (هادی، ۱۳۸۸: ۴۱).

### دیدگاه مفسر محوری در عدم‌عینیت معنا

مفسر محوران عینیت معنا در متن را نادیده گرفته و نقش اصلی در تفسیر متون را به مفسر می‌دهد. البته در دیدگاه مفسر محوری، تقریر یکسانی وجود ندارد. عده‌ای رویکرد نسبتاً اعتدالی دارند مانند (هرمنوتیک فلسفی)، معتقدند فهم متن در پی امتزاج افق ذهنی مفسر و افق متن حاصل می‌شود؛ برخی رویکرد افراطی به نقش مفسر و خواننده در تفسیر متن دارند

(ساختارشکنان)، و هیچ نقشی برای عناصر اصلی تفسیر، یعنی مؤلف و حتی متن قائل نیست و مفسر بر اساس سنت‌ها، آداب و رسوم و ذهنیت‌های خود، معنای متن را تولید می‌کند. از نظر این دسته، زبان، دیگر ساختاری متشکل از واحدهای متقارن دال و مدلول نیست تا معنایی متعین وجود داشته باشد؛ بلکه باید متن را آغاز خواندن دانست و مؤلف را مخترعی دانست که دیگر سودی ندارد. نتیجه آن ویران شدن دلالت معنایی و سویه کلام‌محوری متن است. بر اساس این رویکرد متن از نظر رتبه همسخن با مفسر است و لزومی بر سازگاری مفسر با متن و اطاعت از آن نیست، بلکه درنهایت این مفسر است که فعالانه، خود را داخل متن می‌کند و معنای تفسیرشده را به معنایی خلق‌شده تبدیل می‌کند (احمدی، ۱۳۹۳: ۲۰)؛ بنابراین، معنای امری از پیش تعیین شده نیست که ما آن را از قوانین حاکم بر متن دریابیم؛ بلکه بر اساس کنش مفسر، معنایی که ساخته ذهن اوست خلق می‌شود.

### مؤلفه‌های عدم عینیت معنا

هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر و بعد او، اعم از ساختارشکنان و نوپراگماتیسم، زمینه‌ای فراهم آوردند که روش رایج و مقبول فهم متن آسیب‌های جدی ببیند و به تبع آن، «معرفت دینی» با تأثیرپذیری از نظریات طرح‌شده توسط مفسر‌محوران، در ساحت‌های گوناگون با چالش‌هایی مواجه گردد (واعظی، ۱۳۹۹: ۷۰-۷۴). این آسیب ناشی از اعتقاد به عدم عینیت معنا در نگرش مفسر‌محوری است که در ادامه ضمن اشاره به تعدادی از آن‌ها، مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد:

#### ۱. اعتقاد به پدیدار بودن معنا

مفسر‌محوران بر این باورند که برای درک بی‌واسطه اشیا باید بازگشتی به خود اشیا صورت گیرد؛ اما همان‌طور که هایدگر در کتاب خود تصریح می‌کند (هایدگر، ۱۳۷۷: ۷۰) پدیدارشناسی، امکان دسترسی به حقیقت اشیا را ندارد، بلکه فقط با ظهور آن‌ها سروکار دارد که این ظهور به نحوی معنا نیز خوانده می‌شود و مورد فهم قرار می‌گیرد؛ بنابراین معنا واقع‌نما و عینی نبوده، بلکه بیشتر شبیحی از واقعیت است. تعریف پدیدارشناسی از حقیقت و واقعیت با تعریفی که طبق مبانی کلامی و فلسفی اصول فقه از حقیقت و واقعیت ارائه می‌دهد، متفاوت است. از دیدگاه پدیدارشناسی، معنای فهم‌شده توسط مفسر همواره مطابق با واقع است،

درحالی‌که بر اساس مبانی اصول فقه و واقعیت همان نفس الامر است و بر وجود انسان مبتنی نیست؛ بلکه وجود انسان نیز جزئی از آن است و ملاک درستی و نادرستی فهم معنا، همان تطابق یا عدم تطابق معنای درک‌شده با واقعیت مزبور است، نه اینکه معنای درک‌شده در هر حالتی معنای واقعی باشد؛ ازاین‌رو در پدیدارشناسی، واقعیت‌ها بیرون از موقعیت انسان را نشان نمی‌دهد و تنها شبیحی از آن است (فیاضی، ۱۴۰۰: ۲۷۸).

## ۲. اعتقاد بر فرادستی و دم‌دستی بود معنا

از نگاه مفسر محوران، موجودات در عالم به دو دسته فرادستی و دم‌دستی تقسیم می‌شوند. موجودات دم‌دستی به نوعی وارد جهان دازاین<sup>۱</sup> شده است؛ ولی موجودات فرادستی در جهان دازاین وارد نشده و با آن برخوردی نداشته‌اند. اشیایی که در جهان دازاین وارد نشده باشند، فاقد هر نوع معنایی هستند و اگر بخواهند معنا دار شوند، بایستی وارد جهان دازاین شوند. هایدگر از معناداری هستی در جهان دازاین تعبیر به گشودگی انسان به سوی هستی تفسیر می‌کند؛ بنابراین معنایی که به اشیای دم‌دستی داده می‌شود، به خود این اشیا وابسته نیست؛ بلکه وابسته به جهان دازاین است و به نوعی از کاربردها و غرض‌های دازاین متأثر می‌شود و این تأثیرپذیری از خصلت‌های دازاین، هر یک به نوعی در انکارعنیت معنا دخیل است (واعظی، ۱۳۹۹: ۱۶۰-۱۶۵).

## ۳. اعتقاد بر تاریخ‌مندی معنا

به باور مفسر محوران، فهم به صورتی اجتناب‌ناپذیر، تاریخی است؛ زیرا دازاین (مفسر) هرگز از موقعیت تاریخی‌اش رهایی نمی‌یابد و پیش‌داوری‌های او با تاریخ و موقعیت شخصی‌اش گره خورده‌اند. اگرچه آغاز و انجام فهم در درون خود فرد است؛

۱. دازاین یک مفهوم اساسی در کتاب معروف هایدگر، به نام هستی و زمان است. وی برای اشاره به تجربه «بودن» که مختص به انسان است، از این کلمه استفاده می‌کرده است. بدین معنی که دازاین یک شکل از بودن است. سیاوش جمادی در ترجمه کتاب هستی و زمان مارتین هایدگر، این واژه را به همان صورت دازاین استفاده می‌کند. اما در انتهای کتاب و در بخش واژه‌نامه آلمانی-انگلیسی-فارسی در ذیل مدخل «Dasein» معادل‌های فارسی «آنجا بودن» و «آنجا هستی» را می‌آورد. بابک احمدی، در کتاب خود «هایدگر و تاریخ هستی» در مورد واژه دازاین می‌نویسد: عنوانی است که هایدگر در مورد وجود انسان، هم‌چون یگانه هستنده‌ای که می‌تواند به معنای هستی بیندیشد، به کار می‌برد (واعظی، ۱۳۹۹: ۱۴۹).

اما ریشه در گذشته‌ای دارد که مخلوق او نیست و به‌سوی آینده‌ای در حرکت است که بر آن کنترلی ندارد (پالمر، ۱۳۸۴: ۲۹۷-۳۰۵)؛ بنابراین ما نمی‌توانیم خود را از قید صیوریت تاریخی رها سازیم یا از آن فاصله بگیریم تا از این طریق، گذشته را به موضوعی عینی برای خود بدل سازیم. ما همواره در متن تاریخ قرار داریم و آگاهی ما توسط یک تحول یا شدن تاریخی واقعی تعیین می‌گردد. به همین دلیل، این آگاهی از آزادی برخوردار نیست که خود را در موقعیت تسلط بر گذشته قرار دهد (کوزنزهوی، ۱۳۹۰: ۴۱ - ۴۲).

گادامر معتقد است ادعای دانش عینی معتبر، مبتنی بر موقفی در ورای تاریخ است که بتوان از آن موقف به خود تاریخ نگریست؛ ولی چنین موقفی در دسترس انسان نیست، بلکه انسان تاریخی همواره از موقفی در زمان و مکان می‌بیند و می‌فهمد؛ از این رو نمی‌تواند فراتر از نسیت تاریخ بایستد و دانشی به‌طور عینی و معتبر کسب کند (پالمر، ۱۳۸۴: ۱۹۵). به تعبیر هایدگر، انسان چون ماهی در آب است. آب ماده حیاتی برای ماهی است، چنانکه هستی، حیاتی‌ترین مقوله برای فهم انسان است. هستی‌ای که انسان بدان تعلق دارد خصلتی تاریخی، زمانی و مکانی دارد. موقعیت‌مند بودن انسان به زمان و مکان، در آگاهی و شناخت او به‌صورت مستقیم اثرگذار خواهد بود و فهم مطابق با واقع را دور از دسترس قرار می‌دهد (منوچهری، ۱۳۹۱: ۵۵). شبستری نیز تجربه تاریخی مفسر را ملاک فهم می‌داند و می‌گوید: «برای اینکه بتوانیم متون گذشته را واقعی و بامعنا بدانیم، باید این مقدمه را بپذیریم که ما با انسان‌های گذشته یک انسانیت مشترک داریم. باید بپذیریم که با وجود همه آن تاریخی که تجربه‌های ما و انسان‌های گذشته را متفاوت ساخته است؛ اما تجربه‌هایی پایدار به اصل و اساس انسانیت میان ما و آنها مشترک است» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۲۳ - ۲۴). وی همچنین در نفی عینیت معنا می‌گوید: «رفتن به دنبال عینیت و یقین آن‌طور که گذشتگان عمل می‌کردند، بی‌نتیجه شده و در همه زمینه‌ها، جزمیت نداشتن بر تفکر بشر چیره شده است» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۷۲).

#### ۴. اعتقاد بر دیالکتیکی بودن معنا

مفسر محوران یکی از ویژگی‌های فهم و معنا را دیالکتیکی بودن آن می‌دانند؛ یعنی فرایند تولید معنا به شکل دوطرفه است. از یک طرف با گزاره‌هایی که باید تفسیر شود

روبه‌رو هستیم (مثل اندیشه‌ها، اعمال، متون و ...) و از طرف دیگر با مفسر یا مفسران مختلف مواجهیم و با تعامل و دیالکتیک این دو عنصر، معنا تولید می‌شود. از ویژگی‌های روند دیالکتیکی، نفی‌کنندگی است؛ یعنی حاصل این روند، از پیش مشخص نیست و هیچ‌کس نمی‌داند که چه نتیجه‌ای از یک گفت‌وگو به دست خواهد آمد؛ زیرا رسیدن به معنا دو‌جانبه است و به تفکر و ذهنیت مفسر یا مفسرانی بستگی دارد که متن را تفسیر می‌کنند. گادامر در تبیین این ادعای دیالکتیکی خود، از واژه «گفت‌وگو» (dialogue) یا «مذاکره» (negotiation) نام می‌برد؛ یعنی فهم بر اساس پرسش مفسر از متن است و این پرسش برگرفته از ذهنیت مفسر است و چون ذهنیت هر مفسری با مفسر دیگر متفاوت است، متن دارای معانی بسیاری خواهد بود و رسیدن به معنای عینی و مطابق با واقع در متن ممکن نخواهد بود. علاوه بر آن، چون رسیدن به معنای واقعی و عینی امکان‌پذیر نیست، ملاکی هم برای شناخت معنای معتبر از نامعتبر وجود ندارد و ممکن است مفهومی در این زمان واقعیت داشته باشد؛ اما برای فرد دیگری و در زمان دیگری فاقد حقیقت باشد؛ در نتیجه می‌توان از هراثر، تفاسیر متنوعی ارائه نمود (واعظی، ۱۳۹۳: ۱۵۵). شبستری در این مورد چنین می‌نویسد: «در سایه مشترکات تاریخی و تجربه‌های پایدار از اصل و اساس انسانیت است که ما پرسش‌های خود را در پرسش‌های آن‌ها باز می‌شناسیم و می‌توانیم پاسخ‌هایی را که آن‌ها دادند یا پرسش‌های خودمان مرتبط بیابیم و بدین گونه به فهم متن در زمان حال دست یابیم» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۳: ۲۳ - ۲۴).

### ۵. اعتقاد بر پیش‌ساختارهای حصول معنا

پیش‌ذهنیت، شرط حصول به معناست و جدا کردن آن از انسان در رسیدن به معنا محال است. به همین دلیل، معنا متعلق به فرایند فهم و تفسیر است، نه آنکه مقدم از تفسیر موجود بوده و مستقل باشد. از نظر این اندیشمندان، هر مفسری به هنگام تفسیر، ذهنش خالی نیست؛ بلکه پیش‌ذهنیتی در مورد موضوع دارد که تأثیر زیادی در فهم متن دارد. گادامر این پیش‌زمینه‌های ذهنی را حاصل از دو چیز می‌داند:

۱. تاریخ اثر‌گذار؛ یعنی سخنان افراد پیش از مفسر در مورد متن، خواه‌ناخواه بر فهم

مؤثر خواهد بود؛

۲. سنت؛ گادامر معتقد است که ما در سنت زندگی می‌کنیم و از آن تأثیر می‌پذیریم و نمی‌توانیم از سنت بیرون بیاییم و به آن به‌عنوان «ابژه» نگاه نماییم و حتی زمانی هم که از سنت خارج شویم و در مقابل دیدگاه‌های رایج بایستیم، باز هم از سنت تأثیر می‌پذیریم و بدون آن نمی‌توان مدعی رسیدن به معنای کامل شد، بلکه تنها وجهی از حقیقت برای ما کشف می‌شود؛ زیرا «فهم و معنا» لایه‌لایه بوده و وصول به معنای غایی و حصول آن بدون داشتن پیش‌زمینه‌های ذهنی مختلف غیرممکن است. همچنین چون در هر جامعه‌ای سنتی خاص وجود دارد، این تنوع سنت‌ها موجب تنوع پیش‌زمینه‌های ذهنی و تنوع پیش‌زمینه‌های ذهنی موجب تنوع قرائت از آن موضوع یا متن می‌شود؛ پس معنای متن به‌حسب تنوع جوامع مختلف، متفاوت می‌شود؛ بنابراین نمی‌توان از فهم عینی متن بر اساس قصد مؤلف سخن گفت. گادامر در این باره می‌نویسد: «هر عصری باید متنی را که به او منتقل شده است بر طریقه خاص خویش بفهمد؛ زیرا آن متن به تمام سنتی تعلق دارد که محتوای آن، مردمان عصر را به خود جلب کرده است و بر پایه محتوای آن سنت، می‌خواهند خود را بفهمند. معنای واقعی یک متن آن گونه که برای مفسر به سخن درمی‌آید به پیشامدهای ذهنی مؤلف و مخاطبان اولیه توقف و بستگی ندارد» (واعظی، ۱۳۹۳: ۱۶۱).

بنابراین «فهم عینی» به معنای «درک مطابق با واقع» امکان‌پذیر نیست (پالمر، ۱۳۸۴: ۲۰). گادامر نه تنها از عینیت‌گرایی ناخرسند است، بلکه از ذهنیت‌گرایی محض نیز به‌خوبی یاد نمی‌کند؛ زیرا هر قدر، پرسشگری مفسر در محوطه متن، ما را به سمت ذهنیت‌گرایی بکشاند، ما را به سوی عینیت‌گرایی نزدیک می‌کند، هر چند هیچ‌گاه به آن نخواهیم نرسید (حسین زاده، ۱۳۸۰: ۱۷). در میان روشنفکران، سروش نیز بر این باور است که پیش‌فرض‌ها نقش مهمی در فهم متون دارد. وی در این باره می‌نویسد: «هیچ تفسیری بدون تکیه بر پیش‌فرض ممکن نیست و چون این پیش‌فرض‌ها از بیرون دین می‌آید و بیرون دین متغیر و سیال است؛ بنابراین معانی‌ای که در پرتو آن‌ها تولید می‌شود متنوع و متحول خواهند بود و رسیدن به معنای واقعی غیرقابل دسترس است» (سروش، ۱۳۷۳: ۳۷۰).

## ۶. اعتقاد بر امتزاج افق‌ها

دستیابی به معنا فقط از طریق گفت‌وگو و تعامل میان افق‌های دو گانه امکان‌پذیر خواهد

شد و رسالت هرمنوتیک، ورود به دیالوگ و گفت‌وگو با متن است و زبان که سنتزی پایدار بین افق گذشته و افق حال است، در واقع عمل فهم را تسهیل می‌کند و شرط حصول فهم و معنا به حلقوی بودن دیالکتیک میان افق مفسر و متن وابسته است؛ یعنی معنای اولیه متن بر اساس پیش‌ساختار فهم حاصل می‌شود و سپس در چند حرکت رفت و برگشتی از سوی متن و مفسر معنای متن، تعدیل شده و متوقف می‌گردد و این توقف دقیقاً همان لحظه‌ای است که فهم متن و وجود معنا برای مفسر حاصل شده است. امتزاج افق گذشته و حال، نه تنها مستلزم شکل‌گیری افق جدید است؛ بلکه باعث گسترش افق موجود نیز هست؛ زیرا عناصر جدیدی را وارد کرده و برخی از عناصر را از چرخه فهم خارج می‌نماید. به همین دلیل دیگر رسیدن به معنای واقعی و عینی غیرممکن است (احمدی، ۱۳۸۷: ۲۰۳ — ۲۲۱). شبستری هم دیدگاه مشابهی در این مورد دارد و چنین بیان می‌کند: «وقتی مفسر در یک افق تاریخی متفاوت با افق تاریخی پدیدآورنده متن زندگی کند و تجربه‌های آن دو از خود و از جهان، متفاوت باشد باید معنای متن در افق تاریخی مفسر به گونه‌ای ترجمه شود. واضح است که این ترجمه، ترجمه از یک زبان به زبان دیگر نیست؛ ترجمه تجربه‌ها به تجربه‌هاست» (شبستری، ۱۳۷۹: ۲۹).

#### ۷. اعتقاد بر کاربردی بودن معنا

از دیدگاه مفسر محوران، هر تفسیری با توجه به زمان حال و موقعیت و علاقه مفسر صورت می‌پذیرد. در واقع ما با چنین پرسشی مواجهیم: «این کار یا اثر چه کاربردی در زندگی من داشته و چه مشکلی را از زندگی من برطرف می‌نماید؟ لازمه کاربردهای متفاوت یعنی تغییر در معنا و تفسیر متن، یعنی ما دیگر نمی‌توانیم از متون، معانی عینی برداشت نماییم و فهم را بازسازی معنای گذشته بدانیم» (هولاب، ۱۳۷۵: ۹۱). برای مثال کاربرد آموزه‌های کتاب قرآن در زمان حال بسیار متفاوت از برداشت‌های تاریخی و الهیاتی آن است؛ زیرا فهم مفسر از متن بر اساس کاربرد آن در موقعیت کنونی صورت می‌پذیرد (قائمی نیا، ۱۳۸۹: ۳۱).

#### ۸. اعتقاد بر عدم فهم مراد مؤلف

مفسر محوران به استقلال معنای متن از مؤلف گرایش دارند و هدف تفسیر را فهم مراد مؤلف نمی‌دانند. مؤلف به عنوان یک مفسر، اقتداری بر شخصی که اثر به او رسیده

است، ندارد و معنایی که مؤلف به‌عنوان خواننده به اثر خویش می‌دهد نمی‌تواند معیار قرار گیرد؛ بلکه یگانه معیار تفسیر، همان معنای خلق‌شده توسط مفسر از متن است. از نظر این افراد، معنایی مستقل از خواننده وجود ندارد و هر خواننده‌ای در مواجهه با متن، معنایی در افق ذهنی‌اش ظهور می‌یابد که مستقل از معنای مورد قصد مؤلف است؛ بنابراین اعتقاد به «یگانه تفسیر صحیح»، گمان باطلی است؛ زیرا معنا، تجلی ذهنیت مؤلف نیست، بلکه گفت‌وگویی میان مفسر و متن است (واعظی، ۱۳۹۹: ۹۰-۱۰۰)؛ بنابراین رسیدن به فهم عینی مطابق با قصد مؤلف ناممکن است و معیارپذیری صدق و کذب فهم متون هم منتفی است (احمدی، ۱۳۸۹: ۲۰۳-۲۱۵). سروش نیز با اتخاذ این رویکرد، معتقد است: «اگر مفسر به این مطلب آگاه باشد که متن، مستقل از نیت و مراد مؤلف معنا می‌دهد، هیچ‌وقت به راحتی افراد را به گمراهی متهم نمی‌کند. البته منظور از متن صرفاً متن مکتوب نیست، بلکه مقصود، نظامی از نهادها یا نشانه‌هاست» (سروش، ۱۳۷۶: ۱۷) همچنین وی می‌نویسد: «محدودیت‌های ساختاری در متن وجود دارد که تحمل هر معنایی را ندارد؛ اما در عین حال و ضرورتاً معنای واحدی هم وجود ندارد. در عالم متن، چیزی به معنای انطباق با نیت مؤلف وجود ندارد و مؤلفی که زبان را برای استفاده از معنا انتخاب می‌کند یکی از معناهایش را خودش فهمیده است والا معنایی دیگری هم برای آن متن وجود دارد» (سروش، ۱۳۷۶: ۱۷).

### بررسی و نقد

در این قسمت از نوشتار، ابتدا اشکالات مؤلفه‌های عدم عینیت معنا را تبیین و سپس آسیب‌های آن‌ها را بیان می‌کنیم:

۱. وجود یک گزاره کامل از یک مؤلف آگاه و جدی، دلیلی بر وجود عینیت در معنای نهایی متن است که وظیفه اصلی خواننده، کشف آن است، و انکار آن مانند انکار دلالت الفاظ بر معنای خاص خود، انکار یک امر بدیهی و وجدانی خواهد بود. چنانچه اریک هرش می‌گوید: «رسالت اصلی هرمنوتیک یافتن روشی است که بتوان با آن نیت اصلی یا معنای راستین را بازشناخت» (احمدی، ۱۳۹۰: ۵۹۶)؛ بنابراین، برخلاف تعبیر عده‌ای از مفسر محور «عبارات آبستن معانی‌اند، نه گرسنه معانی و حکیم آن‌ها را همچون شکم‌هایی سیر می‌بیند و نه مثل دهان‌هایی باز» (سروش، ۱۳۷۳: ۲۸۶).



۲. بدون تردید وجود برخی پیش‌دانسته‌ها برای فهم متن، ضروری است، چنانچه عالمان تفسیر متون اسلامی لزوم اطلاع از دانش‌هایی همچون صرف‌ونحو و فقه و اصول فقه و رجال و درایه را برای مفسر لازم انگاشته‌اند؛ اما طریقت سخنان مفسر محوران به سمت تکثرونسیت معنایی متن یا پایان‌ناپذیری فهم و درنهایت عدم دست‌یابی به عینیت معنا قابل قبول نیست.

۳. گادامر در حالی استفاده از فضای تاریخی و سنتی متأثر از عوامل متنوعی همچون تجربه را برای تفسیر همه متون جایز می‌داند که بسیاری از عوامل تاریخ‌ساز و شکل‌دهنده سنت و فرهنگ اجتماعی، همچون تجربه، در طول سالیان متمادی، باطل شده‌اند. آیا گادامر می‌تواند تضمین کند که تجارب معاصر که دستاویزی برای تفسیر هستند، در سالیان بعد باطل نشوند؟ اگر پاسخ گادامر این باشد که ما چاره‌ای غیر از تمسک به این عوامل نداریم، باید سخن از تعطیل فهم یقینی و افتادن در مسیر ازپیش تعیین شده سنت بود که نتیجه آن این است که عملیات فهم دچار انحراف ازپیش‌بنیاد است و در نتیجه، امکان فهم عینی اصلاً وجود نخواهد داشت.

۴. گادامر عملیات فهم را محصول آمیختگی افق معنایی متن و مفسر می‌داند و وفق معنایی مفسر را متأثر از شرایط تاریخی. حال اگر با متنی مواجه شدیم که دارای تاریخ اثر نباشد و قبل از مفسر، کسی درباره‌اش سخنی نگفته باشد و از سوی دیگر، سنتی هم که در موقعیت مفسر است، درباره آن اثر ساکت باشد، آیا گادامر درباره چنین موقعیتی طرحی دارد و می‌تواند از خود دفاع کند؟ مطالعات دانشمندان نشان می‌دهد که گادامر در این زمینه نتوانسته دفاع متقن و قابل قبولی از دیدگاه خود داشته باشد؛ بنابراین نباید گفت که فهم متن، همواره وابسته به سنت یا تاریخ، سابق بر فهم است و اگر چنین بگوییم در چنین مواردی باید معتقد به عدم حصول فهم باشیم (غفاری، ۱۳۸۹: ۹۹).

۵. وجود فاصله تاریخی نمی‌تواند دلیلی برانکار معنای عینی متن باشد؛ زیرا امکان عبور از موانع تاریخی فهم، برای رسیدن به معنای عینی ممکن است. مفسران اسلامی معتقدند علی‌رغم فاصله زمانی میان عصر نزول و عصر تفسیر، فهم عینی امکان‌پذیر است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۷۲-۷۵)؛ زیرا اولاً می‌توان دگرگونی‌های زبانی را در گذر زمانی ردیابی

کرد و چنین نیست که وجود این فاصله زمانی، فهم معانی لغات و متون را با مشکل جدی مواجه کند به نحوی که ظهور لفظی کلام برخلاف معنایی باشد که خداوند اراده نموده و مخاطبان اولیه هم آن را درک کرده‌اند. ثانیاً برخی قرائن فهم قرآن از طریق احادیث و نقل‌های تاریخی و اسباب نزول آیه‌ها که به دست ما رسیده، فهم عینی آن‌ها را از ورای فاصله تاریخی امکان‌پذیر ساخته است. برخی هرمنوتیک‌های کلاسیک نظیر شلایرماخر و دیلتا نیز بر این مسئله تأکید داشته‌اند برای ماوروند که می‌توان از هرمنوتیک به‌عنوان ابزاری کارآمد برای عبور از فاصله‌های تاریخی و رسیدن به فهم عینی از طریق پدیده‌های تاریخی نائل آمد (واعظی ۱۳۹۳: ۲۱۸).

۶. رکن اصلی فهم را باید به گونه‌ای تعیین کرد که براساس آن بتوان عینیت معنا در جریان فهم را تضمین نمود و تنها عاملی که می‌تواند چنین نقشی را ایفا کند، مؤلف و نیت اوست. سایر ارکان فهم یا در تغییرند یا امکان تغییر در آن‌ها وجود دارد. عینیت به دنبال معنایی ثابت و تغییرناپذیری می‌گردد و معنای ثابت نیازمند پایگاهی ثابت و مستقر است که این پایگاه ثابت همان آگاهی از نیت مؤلف است. تعدادی از اندیشمندان غربی در این مورد تصریح می‌کنند که اگر معنا را به آگاهی مفسر نسبت دهیم روشن است که باید از عینیت و تغییرناپذیری بودن معنا صرف نظر کنیم؛ پس تنها راه چاره آن است که معنا را در آگاهی و نیت مؤلف جستجو کنیم؛ زیرا معنا امری است که یک‌بار و برای همیشه با توجه و التفات متکلم تعیین می‌یابد (سعیدی روشن، ۱۳۸۶: ۱۷۲-۱۷۶).

۷. اعتقاد شبستری مبنی بر اینکه، اگرچه باید در پی آن چیزی بود که پدیدآورنده متن در پی آن است؛ اما این حقیقت را باید درک کرد که گذشت زمان و حوادث تاریخی بین ما و پیشینیان فاصله انداخته، از این رو تجربه‌های ما با گذشتگان متفاوت است. سؤالی که از سخنان آقای شبستری به وجود می‌آید این است که چگونه می‌توان ملاک فهم متن را مراد مؤلف دانست و در پی نیت جدی مؤلف بود و در عین حال تجربه مفسران را نیز ملاک قرار دارد؟ و چگونه می‌توان این انحراف را پذیرفت که مفسر به جای اینکه خود متن را به سخن درآورد و برای پرسش‌ها و پیش‌دانسته‌های خود از متن تأییدیه بگیرد و متن را بر آن تطبیق کند، تجربه‌های مفسر را اصل قرار دهد و آن را عاملی مهم برای فهم قلمداد نماید؟

## آسیب‌ها

سخنان مفسر محوران در انکار فهم عینی و مطابق با واقع، باعث بروز آسیب‌هایی در فهم و تفسیر می‌شود که به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود:

### ۱. استقلال متن در رسیدن به معنا

اندیشه مفسر محوران مبنی بر استقلال متن و معنای آن از مؤلف و نظریات متأثر از آن، با هدف تفسیر که بر محوریت معنا بر اساس قصد مؤلف است مخالف است؛ زیرا بر مبنای نظر مفسر محوران، معنای اثر در ظرف آگاهی‌های مفسر و وفق معنایی او به سخن درمی‌آید و قبل از قرائت متن، معنایی تبلور ندارد و واقعه معنا پس از تعامل افق ذهن مفسر و متن، پا به عرصه وجود می‌گذارد و متولد می‌شود؛ از این رو، هیچ عینیتی برای متن نمی‌توان در نظر گرفت. این در حالی است که بر اساس مبانی تفسیر متون دینی، هدف از ابداع زبان و حکمت وجود آن، چیزی جز محوریت نیت مؤلف نیست که بر اساس فطرت انسانی و به منظور ارتباط با سایر افراد جامعه و به منظور انتقال مفاهیم صورت گرفته است. در ورای هر متنی، مؤلفی قرار دارد که برای القای قصد خود، مطالبی را با شیوه عقلا و در قالب متن در اختیار انسان قرار داده است؛ از این رو تفهیم معنا و تفاهم آن به دیگران به قصد انتقال نیت مؤلف متن صورت می‌گیرد؛ بنابراین با نادیده گرفتن قصد مؤلف هیچ‌گاه هدف مزبور یعنی فهمیدن مقصود دیگران محقق نمی‌شود. از طرف دیگر، هرگاه شخصی کب به سخن می‌گشاید، به‌طور طبیعی و فطری و ارتکازی، در صدد است که مفهومی را به مخاطب انتقال دهد و به همین دلیل است که هر مؤلفی اصرار دارد که سخن یا نوشته‌اش درست فهمیده شود و اگر مخاطب در فهم آن اشتباه کند مؤلف واکنش نشان می‌دهد و به مخاطب اعتراض می‌کند. به همین دلیل، هدف اول در فهم متن، فهم مراد مؤلف است و معیار فهم درست، مطابقت آن فهم با قصد مؤلف است؛ لذا مفسر، تعیین‌کننده معنای متن نیست، بلکه همه معنای آن مؤلف است و ماهیت تفسیر متون دینی باز تولید پیام‌هایی است که مؤلف برای تعالی انسان نازل کرده است نه معنا بخشیدن به متن (سعیدی روشن، ۱۳۸۶: ۴۳۱). بر این اساس، فهم عینی لازمه جدایی‌ناپذیر متون دینی است و عینیت و ثبات به گونه‌ای ملازم با فهم و تفهیم است و اگر مفسر در صدد کشف نیت مؤلف باشد، فهم او می‌تواند مطابق با واقع بوده باشد و به راحتی آن را به متن نسبت دهد.

## ۲. نادیده گرفتن روش عقلا در فهم متن

در نزد عقلا، زبان به مجموعه‌ای از نشانه‌ها و ابزاری در دست‌گوشنده و نویسنده برای ارتباط با دیگران از طریق بیان مقصود و تفهیم مراد به دیگران اطلاق می‌شود و نقشی در پدید آوردن معنا یا انکار معنای عینی متن ندارد؛ زیرا هر زبانی، دارای سه شاخصه «لفظ» و «معنی» و «محکی» است و کارکرد عمده آن نیز، حکایت‌گری و تصویرگری ذهنی از جهان و تفکرات خویش است؛ البته ممکن است این حکایت‌گری مطابق با واقع باشد یا نباشد. درحقیقت، ما زبان را برای بیان آن چیزی به کار می‌گیریم که آن چیز مقدم بر زبان است و در ذهن ما وجود دارد. به همین دلیل، عقلا به زبان اعتماد می‌کنند و آن را به گونه‌ای انکارناپذیر، باز نمود یک امر حقیقی می‌شمارند و حکایت‌گری آن را از معانی، نه بر اساس قراردادهای شخصی، بلکه بر اساس قراردادهای نوعی و عقلایی می‌دانند که وظیفه آن، بازنمایی و تصویرگری واقعیت بیرونی است؛ بنابراین، حکایت‌گری آن تعیین دارد و ثابت و غیرسیال و عینی است (لاریجانی، ۱۳۹۸: ۱۳۰).

از نظر عقلا، الفاظ قبل از وضع، فاقد هر گونه معنا هستند و در فرایند وضع، لباس معنا را بر تن می‌پوشند و سپس با تکرار این کلام در معنای موضوع له، رابطه‌ای بین آن دو ایجاد می‌شود به نحوی که با تصور لفظ، آن معنا نیز در ذهن متصور می‌شود. استعمال لفظ و مفاهمه از طریق همین الفاظی که حاوی معنا شده‌اند صورت می‌گیرد و شارع مقدس نیز الفاظ و عبارات را در همان معنای موضوع استعمال کرده و با انسان‌ها سخن می‌گوید؛ بنابراین در ذهن هر مؤلف یا متکلم عاقل و عالم به وضع کلمات، معانی ویژه‌ای وجود دارد که او تلاش می‌کند تا برای تفهیم آن‌ها به مخاطب، الفاظی صحیح و مطابق وضع، گزینش و استعمال کند؛ حتی در صورت نیاز با آوردن قرائنی، معنای متعین را معین می‌نماید تا آنچه را مدنظر خودش است به خواننده منتقل نماید. عدم تعیین معنا، اقتضا می‌کند که اصلاً معنایی در ذهن متکلم یا مؤلف وجود نداشته باشد و مؤلف بدون هر گونه قصدی، تنها یک سری از الفاظ را پشت سر هم آورده باشد. در این صورت، کلام متکلم یا متن نویسنده‌ای، علاوه بر تعیین‌نداشتن معنا، عقلانیت مؤلف یا گوینده کلام نیز مورد تردید قرار می‌گیرد و کار وی غیرعقلانی جلوه می‌کند؛ بنابراین یا باید وجود معنا را در ذهن مؤلف منکر شد یا عینیت معنا در متن را پذیرفت. بر این اساس، باید این نکته را پذیرفت که هر کلامی دارای معنای مرکزی

ثابت‌وعینی است که در قالب قراردادهای زبانی که بین عقلا وجود دارد پذیرفته شده و جنبه خصوصی ندارد (همان: ۱۳۱).

### ۳. مخالفت با مبانی قرآن

مبنای مفسر محوران در انکار فهم عینی، در مورد تفسیر متون دینی و به‌ویژه قرآن قابل‌پذیرش نیست و با مبانی تفسیر قرآن مخالف است؛ زیرا فهم متون دینی امری ثابت و تغییرناپذیر است و برحسب ذهنیت مفسر و مقتضیات فهم وافق تاریخی او تغییر نمی‌کند (همان). مبنای شارع در قرآن، بیان گزاره‌های واقع‌نماست، به گونه‌ای که از طریق امور حقیقی محسوس، حقایق غیبی را تبیین می‌کند: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعُوا آيَاتِنَا» (فصلت: ۵۳)؛ به زودی نشانه‌های خود را در افق‌ها [ای گوناگون] و در دل‌هایشان به آنها نشان خواهیم داد تا برایشان روشن گردد که او خود حق است. انسان نیز به‌عنوان مخاطب قرآن، ظرفیت لازم برای دستیابی به حقایق قرآن را دارد و خداوند بر اساس این ظرفیت او را موظف می‌کند که در آیات قرآن بی‌اندیشد: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ» (صاد/ ۲۹)؛ این کتاب پربرکتی است که آن را بر تو نازل کرده ایم تا آیاتش را تدبیر کنند. استدلال‌های قرآنی نیز بر مبنای براهین عقلی است و برهان‌های عقلی ثابت و تغییرناپذیرند و موجب جزم و یقین می‌شوند. از نظر مفسران اسلامی، ادراکات حقیقی، واقعیت‌های نفس‌الامری در ذهن هستند که حقیقی بودن آنها به لحاظ مطابقت آنها با واقعیت خارجی و نفس‌الامراسی و اگر مطابق با واقع نباشد غیرمعتبر است و تغییر در شرایط زمانی و مکانی تأثیر در مطابقت با واقع و عدم مطابقت ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۲۴). علامه مطهری عینیت را به معنای حقیقت و حقیقت را به معنای مطابقت با واقعیت دانسته‌اند که هم‌ردیف با واژه «صدق» و «صحیح» است؛ یعنی اگر بگوییم مطلبی حقیقی است یعنی مطابق واقع است و اگر بگوییم خطاست یعنی مطابق با واقع نیست (کرجی، ۱۳۵۸: ۱۱۱). ایشان تصور از عینیت را مستلزم سه امر می‌دانند؛ اول: واقعیتی در ورای ادراکات موجود باشد؛ دوم: دستیابی به فهم مطابق با واقع ممکن باشد؛ سوم: فهم و ادراک، مطابق با واقع ثابت باشد. اگر هر یک از این سه امر ممکن نباشد، ادراک مطابق با واقع ممکن نیست؛ یعنی فهم به مقتضای خاص ذهن بشر است و مطابق

با واقع و نفس الامر نیست و این همان چیزی است که مدنظر مفسر محوران است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۶: ۲۱۳).

#### ۴. خلط بحث میان ادراک اعتباری و حقیقی

نفی عینیت در فهم و ادراکات حقیقی، مردود و صرفاً در خصوص امور مادی است نه علم و ادراک؛ زیرا علم و ادراک مجرد از ماده است و تغییر و تحول مادی در آن راه ندارد. از نظر علامه نیز، تغییر و عدم عینیت مخصوص سلسله ویژه‌ای از معلومات و اعترافات است که مطابق خارجی آن‌ها از اجزای اجتماعی است که خودمان به وجود می‌آوریم و به‌ناچار با تغییراتی که خودمان در اجزا و شرایط اجتماعی ایجاد می‌کنیم، ادراکات ویژه آن‌ها نیز تغییر می‌پذیرد؛ اما یک سلسله ادراکات که مطابق آن‌ها خارج از ظرفیت اجتماع است و با فرض وجود و عدم انسان یا هر جانور زنده اجتماعی، وسعت تحقق وجود ندارد؛ یعنی بود و نبود حیوان مدرک در واقعیت آن‌ها مؤثر نیست آن‌ها با اختلاف محیط زندگی و تربیت، اختلاف پیدا نمی‌کنند؛ بنابراین از نظر علامه طباطبایی گونه‌ای از نسبیّت در فهم متن پذیرفتنی است؛ اما آن مربوط به فهم و ادراک اعتباری است، نه فهم و ادراک حقیقی و اگر این نسبیّت در فهم و ادراک حقیقی اتفاق بیفتد صحیح نیست (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۳۶۵-۳۶۴).

#### ۵. نادیده گرفتن مبانی زبان‌شناسی قرآن

مبانی زبان‌شناسی قرآن بر اساس سیره عقلاست که ثابت و تغییرناپذیر است و موجب یقین می‌شود و روند فهم آن بر حکمت و موعظه و جدال احسن استوار است که معرفت آفرین و به‌دوراز هر گونه ابهام است.<sup>۱</sup> علاوه بر آن، مبنای شارع در کتاب خود، قرآن، بیان عبارت‌های حقیقی و واقع‌نماست، به‌طوری که از راه امور حقیقی محسوس، حقایق غیبی را تبیین می‌کند: «سُرِّبِهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت / ۵۳)؛ به‌زودی نشانه‌های خود را در آسمان‌ها و در جان‌هایشان به آن‌ها نشان می‌دهیم تا برای آن‌ها روشن شود که او (خدا) حق است.

<sup>۱</sup> امام باقر (ع) در این باره می‌فرماید: «فمن زعم أن كتاب الله مبهم فقد هلك و اهلك» هرکس گمان کند کتاب خدا مبهم است، هم خود هلاک شده و هم دیگران را هلاک کرده است.

انسان نیز که مخاطب آیات قرآن است، از ظرفیت لازم برای رسیدن به حقایق قرآن برخوردار است و خداوند بر اساس این ظرفیت او را مکلف به تدبیر و تفکر در آیات قرآن می‌نماید: «کتابُ ازلناهُ اِلَیکَ مُبارکٌ لِیُدبِرُوا آیاتَهُ» (صاد/ ۲۹)؛ کتاب مبارکی است که برای تو فرستادیم تا مردم در آن تدبیر نمایند.

این فرمان خدا مبنی بر اندیشه در جهان و آیاتش، دلالت بر وجود معنای عینی در متن است که خداوند همگان را به درک آن فراخوانده است. البته این نکته را باید توجه داشت که ثبات مدلول‌های آیات وحی به معنای عدم‌تعالی معرفت انسان به آیات قرآن نیست؛ بلکه با تعالی نفس و گذر از مراتب آن، معرفت انسان به قرآن عمیق‌تر می‌شود و حقایق بیشتری از بواطن قرآن برای او ظهور می‌یابد. چنانچه امام علی (ع) می‌فرماید: «إِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أَنْیَقُ وَ بَاطِنُهُ عَمِیقُ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸)؛ قرآن ظاهرش زیبا و شگفت‌انگیز است و باطنش ژرف. آیت الله جوادی آملی نیز در این مورد چنین می‌فرماید: «علم چون از سنخ وجود است و حقیقت وجود مشکک است، حتی در مراحل تجردی آن، دارای شدت و ضعف است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۵۶)؛ یعنی‌اندیشه و تفکرات آدمی تکامل‌پذیر است، ولی تکامل‌پذیری علم به این معنا نیست که امکان فهم ثابت از حقایق وجود ندارد.

## ۶. تعمیم بی‌حد و حصر تأثیر پیش‌فرض‌ها در فهم

اگرچه وجود پیش‌فرض‌ها در حصول فهم، فی‌الجمله انکارپذیر نیست؛ اما به صورت بالجمله و در همه علوم نمی‌توان آن را پذیرفت. برای مثال، در حوزه ادراکات حقیقی، بدون داشتن تصورات بسیط، نمی‌توان تصورات مرکب و پیچیده را فهمید. بنابراین برای فهم هر متنی، پیش‌فرض‌های بسیط‌تصوری و تصدیقی، ضروری است؛ اما چنان نیست که هیچ فهمی بدون پیش‌فرض حاصل نشود؛ چنانچه در فهم‌های بسیط و تصورات حسی، بدون هیچ پیش‌فرضی، فهم حاصل می‌شود. همین‌طور در تصوراتی که از علوم حضوری داریم داشتن پیش‌فرض ضرورتی ندارد. در بدیهیات تصدیقات اولیه، مانند امتناع اجتماع نقیضین هیچ‌گونه پیش‌فهمی نیاز نیست؛ بنابراین چنین نیست که همیشه و در مورد همه فهم‌ها، به پیش‌دانسته نیاز داشته باشیم، زیرا چنین تصویری باعث نسبیت در فهم می‌شود. نسبیت در فهم یعنی حقیقت عینی واحدی وجود ندارد مگر اینکه فهمی از نظر کسی حقیقت دانسته شود. علامه

طباطبایی معتقد است کسانی که به ثبات در ادراک معتقد نیستند، به ناچار به اندیشه خود که فهم و ادراک مطلق است باور دارند. ایشان نفی عینیت را صرفاً در امور مادی می‌پذیرند نه در مورد علم و ادراک؛ زیرا در علم و ادراک، تغییرمندی راه ندارد. از نظر علامه، حتی دانشمندانی که به تحول اندیشه قائل هستند نیز به این مطلب واقف‌اند و می‌دانند که می‌توانند مقصود خود را به دیگران بفهمانند و دیگران نیز مقصود آنها را بفهمند؛ بنابراین عینیت ثبات ملازم با فهم است و سلب عینیت و ثبات ملازم با اثبات عینیت و ثبات است (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۳۳۱). از نظر علامه جعفری نیز فهم در خلأ صورت نمی‌گیرد و انسان در فرایند فهم، منفعل محض نیست. علامه جعفری در مورد نقش انسان در فهم هستی، او را هم بازیگر و هم تماشاگر می‌داند و می‌گوید: «بازیگری انسان به این معناست که دریای معرفت هستی وقتی بخواهد به ظرف وجود ما وارد شود، از کانال‌هایی عبور می‌کند که آنجا به‌طور محسوس و نامحسوس دست‌کاری می‌شوند» (جعفری، ۱۳۸۷: ۱۸۰-۱۹۰)؛ از نظر ایشان، هایدگرو گادامر تأثیر پیش‌فرض‌ها در فهم را مطلق و کنترل‌ناپذیر می‌دانند، درحالی‌که انسان مطلقاً اسیر پیش‌فرض‌های خود نیست و توان کنترل و نقد آنها را دارد. وی در مورد دستیابی به واقعیت عینی می‌گوید: «هرچند ما در درک حقایق، هم بازیگر و هم تماشاگریم؛ یعنی گاه واقعیات را مطابق خواسته و ذهنیت خود ادراک می‌کنیم؛ اما برخی حقایق به گونه‌ای هستند که از بازیگری ما می‌کاهند و بازیگری انسان موجب انکار آنها نمی‌شود» (همان)؛ بنابراین پیش‌فرض‌ها نقش مطلق و اجتناب‌ناپذیر ندارند؛ بلکه انسان قادر است آنها را مدیریت کند و به نقد آنها بپردازد و آنها را باطل کند. همه تلاش بشر برای این است که معارف خود را نقد کند تا آنها را استحکام بخشد.

## ۷. انکار وجود معیار در فهم

بر اساس قواعد زبان، اگر چه می‌توان به رشته واحدی از واژه‌ها معانی مختلفی را نسبت داد، اما اگر مفسران در مورد این معانی متعدد با یکدیگر اختلاف نظر پیدا کنند، تنها راه حل اختلاف نظر آنان رجوع به نیت مؤلف اصلی، به‌عنوان بهترین تعیین‌گر معنا که می‌تواند تفسیر را معتبر سازد و اگر رجوع به این بهترین معنا نباشد ناچار می‌بایست رجوع به معنای مورد نظر مفسری باشد که جای مؤلف را غصب کرده است و چنین امری باعث پریشانی معانی و عدم



تعیین آن می‌شود. چرا که پیشتر تنها یک مؤلف وجود داشت؛ اما اکنون تعداد زیادی مؤلف جایگزین آن شده است و فهم‌های این مؤلف‌ها متغیر است و دیگر چیزی به نام پیام متن یا معنای معین وجود ندارد تا به وسیله آن جلوی سوء فهم گرفته شود. بنابراین فهم برتر درجایی قابل تصور است که بتوان از طریق معیارهای مشخص، معنایی معین را که هرگز تغییر نمی‌کند، پیش‌بینی نمود. نشانه این سخن، سلب‌های بی‌انتهایی است که در طول تاریخ، همواره در مورد یک متن انجام می‌گیرد. این سلب‌ها دلیلی بر آن است که هر متنی یک قلمرو معنایی خاص دارد که دائماً با او ثابت می‌ماند و تا این معنا به دست نیاید، فهم متن صورت نگرفته است و در نتیجه تفاهمی هم واقع نخواهد شد. در نصوص دینی، فهم برتر که همان مطابقت فهم با مراد مؤلف است قابل حصول است؛ اما در مفسر محوری به دلیل نبود معیار برای فهم درست از نادرست، فهم برتر جایگاهی ندارد؛ زیرا معنای متن بر اساس افق ذهنی مفسر صورت می‌گیرد و چون افق ذهنی هر فردی با دیگری تفاوت دارد این امر باعث تکثر معنایی می‌گردد. (عرب صالحی، ۱۳۹۱: ۲۷-۳۵).

## نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد می‌توان گفت:

۱. مفسر محوران با طرح پدیدارشناسی، نوعی نسبییت در فهم متون را به رسمیت می‌شناسند؛ در حالی که مفسران اسلامی به دنبال معیار و روشی برای تضمین صحت تفاسیر هستند تا به «معنای اصلی» دست یابند، همان چیزی که گادامر اساساً وجودش را باور ندارد.
۲. از نظر مفسران قرآن، تنها یک فهم درست وجود دارد که همان فهم مطابق با قصد مؤلف است. این در حالی است که مفسر محوران فهم را سیال می‌دانند و جایی برای معنای ثابت باقی نمی‌گذارند.
۳. مفسر محوران، حقیقت را نه تطابق ذهن و عین، بلکه سازگاری معارف در نظر می‌گیرد که این امر منجر به نسبی‌گرایی و حتی ایده‌آلیسم می‌شود.
۴. مفسران اسلامی با پذیرش امکان فهم عینی و مطابق واقع، به دنبال روش دست‌یابی به نیت مؤلف هستند و معتقدند که قواعدی برای تشخیص فهم درست از نادرست وجود دارد؛ اما در مفسر محوری این امکان مورد تردید قرار گرفته است؛ زیرا وجود اموری هم‌چون زمینه تاریخی و پیش‌فرض‌ها مانع از آن است که فهمی را ادراک مطابق با واقع تلقی کنیم. از این‌رو، مسئله عینیت فهم، مهم‌ترین چالش مفسر محوری است.
۵. مفسران اسلامی تأثیر عناصری چون تاریخ‌مندی و دیالکتیکی بودن را در فهم متن انکار نمی‌کنند؛ اما آنچه بر آن تأکید دارند این است که این عوامل نباید ماهیت تفسیر را در بازتولیدی بودن آن عوض کند. با پذیرش بازتولیدی بودن تفسیر، همه این عناصر در چارچوب پذیرفته‌شده زبان‌شناختی تحلیل می‌شود و تنها در این صورت است که مفسر می‌تواند ادعا کند که تفسیر او مطابق با واقع است.
۶. در تفکر مفسر محور، حقیقت همان وجود یا هستی دازاین است که آشکار می‌شود و به فهم در می‌آید بر این اساس، هرگونه فهمی که برای انسان حاصل می‌شود، حقیقی و درست و معتبر است و سخن گفتن از فهم نادرست و نامعتبر بی‌معناست، و هر انسانی با توجه به زمان و مکان و شرایطی که در آن واقع شده است، موقعیت هرمنوتیکی ویژه‌ای دارد که بر اساس آن، فهمی از امور مختلف خواهد داشت که متفاوت از فهم سایر افراد است.

۷. برخلاف دیدگاه مفسر محور، از نظر عقلا، ظواهر الفاظ حجیت دارد و الفاظ تابع وضع لغوی و قواعد عقلایی محاوره هستند و هر انسانی که بر اساس آن سخن بگوید، برای همه قابل فهم خواهد بود. در وضع لغوی، لفظ، دالّ و نقطه مقابل آن مدلول یا همان معنایی است که مؤلف قصد نموده است؛ و مخاطب یا گوینده باید در محدوده آن به تفهیم و تفاهم پردازد. در سیره عقلا، رسیدن به مقصود مؤلف میسر است؛ زیرا الفاظ برای معانی واقعی وضع شده و اراده و ذهنیت هیچ فردی، به‌عنوان شرط یا جزء، در تغییر آن تأثیری ندارد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع و مآخذ

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) احمدی، بابک. (۱۳۹۳). **آفرینش و آزادی**. چاپ هشتم. تهران: گام نو.
- ۳) اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۵). **هرمنوتیک**. محقق علی بخشی. چاپ اول. تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگی هنری اشراق و عرفان.
- ۴) انوری، حسن. (۱۳۸۷). **فرهنگ بزرگ سخن**. جلد سه. چاپ پنجم. تهران: انتشارات سخن.
- ۵) پالمر، ریچارد. (۱۳۸۴). **علم هرمنوتیک**. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. چاپ اول. تهران: هرمس.
- ۶) پریمی، علی. (۱۳۹۳). **هرمنوتیک و تأثیر آن بر فهم متون**. چاپ اول. تهران: آسمان نگار.
- ۷) جعفری، محمد تقی. (۱۳۸۹). **مولوی و جهان بینی ها**. چاپ دوازدهم. قم: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- ۸) جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۸۹). **رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)**. چاپ سوم. قم: انتشارات مرکز.
- ۹) حاجی، محمدعلی. (۱۳۹۸). **آسیب شناسی تربیت دینی در حیطه فردی از منظر نهج البلاغه**. جلد چهارم. چاپ دوم. قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۰) حسین زاده، محمد. (۱۳۸۰). **مبانی معرفت دینی**. چاپ اول. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۱۱) دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). **لغت نامه دهخدا**. چاپ پنجم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۲) دیرباز، عسگر. (۱۳۷۷). **عینیت علمی و نگرش دینی**. مجله حوزه و دانشگاه. ش ۱۶ و ۱۷. صص ۵۰-۷۳.
- ۱۳) راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۳). **المفردات فی غریب القرآن**. ج ۱. چاپ سوم. مصحح صفوان عدنان داودی. بیروت: دار الشامیه.
- ۱۴) رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۸۷). **منطق تفسیر قرآن**. چاپ دوم. قم: جامعه المصطفی العالمیه.
- ۱۵) زرکشی، بدرالدین محمد. (۱۴۱۰). **البرهان فی علوم القرآن**. چاپ اول. بیروت: دار المعرفه.
- ۱۶) سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳). **قبض و بسط تئوریک شریعت**. چاپ دوم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- ۱۷) ----- (۱۳۷۶). **حقانیت، عقلانیت هدایت**. مجله کیان. شماره ۴۰.
- ۱۸) سعیدی روشن، محمد باقر. (۱۳۹۰). **تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن**. چاپ اول. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- ۱۹) طباطبایی محمدحسین. (۱۳۸۶). **قرآن در اسلام**. چاپ سوم. قم: بوستان کتاب.

- ۲۰) ----- (۱۳۹۶). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. چاپ ۲۶، تهران: انتشارات صدرا.
- ۲۱) عرب صالحی، محمد. (۱۳۹۱). **تأثیر هرمنوتیک و مبانی آن بر مباحث اصول فقه**. مجله حقوق اسلامی. شماره ۳۴. صص ۱۳۹-۱۶۵.
- ۲۲) عضدالملو، حمید. (۱۳۸۴). **آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی**. تهران: نشرنی
- ۲۳) عمید، حسن. (۱۳۷۴). **فرهنگ عمید**. جلد یک. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۲۴) فراهیدی، خلیل بن احمد عمر بن تمیم ابو عبدالرحمن. (۱۴۰۹). **العین**. چاپ دوم. قم: مؤسسة دار الهجرة.
- ۲۵) فیاضی، مسعود. (۱۴۰۰). **اصول فقه و نقد هرمنوتیک فلسفی**. چاپ اول. قم: انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۶) فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵). **قاموس المحيط**. جلد چهارم و یازدهم. چاپ چهارم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۲۷) قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۸۹). راز متن. **فصلنامه هفت آسمان**. شماره ۸. صص ۲۳۵-۲۵۲.
- ۲۸) کوزنزهوی، دیوید. (۱۳۷۱). **حلقه انتقادی**. ترجمه مراد فرهادپور. چاپ اول. تهران: انتشارات گیل.
- ۲۹) لاریجانی، محمد صادق. (۱۳۷۰). **معرفت دینی**. چاپ اول. تهران: انتشارات مرکز.
- ۳۰) مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۹). **هرمنوتیک کتاب و سنت**. چاپ چهارم. تهران: انتشارات طرح نو.
- ۳۱) مجلسی، محمد باقر. (۱۴۱۴). **بحارالانوار**. چاپ دوم. مؤسسه الوفاء: بیروت.
- ۳۲) مختاری، محمدحسین. (۱۳۹۱). **حلقه مطالعاتی متن**. چاپ اول. تهران: انتشارات مرتضی.
- ۳۳) مطهری، مرتضی. (۱۳۹۷). **فلسفه تاریخ (فلسفه تاریخ در قرآن)**. جلد یک. چاپ یازدهم. قم: انتشارات صدرا.
- ۳۴) نصری، عبد الله. (۱۳۹۱). **راز متن: هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین**. چاپ دوم. تهران: انتشارات سروش.
- ۳۵) هادی، قربانعلی. (۱۳۸۸). **نقد مبانی هرمنوتیکی نظریه قرائت‌های مختلف از دین**. چاپ اول. قم: نشر المصطفی.
- ۳۶) هایدگر، مارتین. (۱۳۸۸). **هستی و زمان**. ترجمه سیاوش جمادی بوده. چاپ سوم. تهران: انتشارات ققنوس.
- ۳۷) ----- (۱۳۷۶). **جان مک کواری**، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی. چاپ دوم. تهران: گروس.
- ۳۸) هولاب، رابرت، یورگن هابرماس. (۳۷۵). **نقد در حوزه عمومی**. ترجمه حسین بشریه. چاپ اول. تهران: نشر نی. صص ۳۰۴-۳۰۸.
- ۳۹) هوی، دیوید کوزنز. (۱۳۸۷). **حلقه انتقادی**. ترجمه مراد فرهادپور، چاپ سوم. تهران: انتشارات روشنگران.

- (۴۰) واعظی، احمد. (۱۳۹۹) / **نظریه تفسیر متن**. چاپ دوم. قم: نشر پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- (۴۱) ----- (۱۳۹۳). **درآمدی بر هرمنوتیک**. چاپ هفتم. قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

42) Hirsch, Eric Donald. (1967). **Validity In Interpretation**. NewYork:Yale University.

## References

1. The Holy Quran.
2. Ahmadi, Babak (1393). Creation and Freedom. Eighth Edition. Tehran: Gam Now.
3. Araf, Alireza (2016). Hermeneutics. Researcher: Ali Bakhshi. First Edition. Tehran: Publications of Eshraq and Irfan Cultural Institute.
4. Anvari, Hassan. (1387). Farhang Bozorg Sokhan. Vol. 3. Fifth Edition. Tehran: Sokhan Publications.
5. Palmer, Richard. (1384). Hermeneutics. Translated by: Mohammad Saeed Hanai Kashani. First Edition. Tehran: Hermes.
6. Parimi, Ali (1393). Hermeneutics and its effect on understanding texts. First Edition. Tehran: Aseman Negar.
7. Jafari, Mohammad Taghi (1389). Mowlavi and Worldviews. Twelfth edition. Qom: Allameh Jafari Institute for Editing and Publishing.
8. Javadi Amoli, Abdullah. (1389). Rahiq Makhtum (Sharh Hikmat Mutaaliyah). Third edition. Qom: Markaz Publications.
9. Haji, Mohammad Ali. (1398). Pathology of Religious Education in the individual domain from the perspective of Nahj al -Balaghah. Vol. 4. Second edition. Qom: Publications of Islamic Culture and Thought Research Institute.
10. Hosseinzadeh, Mohammad. (1380). The Basics of Religious Knowledge. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
11. Dehkhoda, Ali Akbar. (1373). Dehkhoda Dictionary. Fifth Edition. Tehran: Tehran University Press.
12. Dirbaz, Asgar (1377). Scientific objectivity and religious attitude. Journal of Hawzah and University. No.16 and 17. pp. 50-73.
13. Raghib Al-Isfahani, Hussein bin Muhammad. (1383). Al-Mufradat fi Gharib Alfaz al-Qur'an. Vol. 1. Third edition. Corrected by: Adnan Davoodi. Beirut: Dar al-Shamiyah.
14. Rezai Esfahani, Mohammad Ali. (1387). The logic of the interpretation of the Qur'an. Second edition. Qom: Al -Mustafa International University.
15. Zarkashi, Badruddin Muhammed. (1410). Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an. First Edition. Beirut: Dar al-Marifah.
16. Soroush. Abdul Karim. (1373). Qabz va Bast Teorik Shari'a. Second edition. Tehran: Sirat Cultural Institute
- 17.----- (1376). Haqqaniyyat, Aqlaniyyat, Hidayat. Journal of Kiyan. No. 40.
18. Saeedi Roshan, Mohammad Bagher. (1390). Analysis of the language of the Qur'an and the methodology of its understanding. First Edition. Qom: Institute of Culture and Thought.
19. Tabatabai Muhammad Hussein (1386). The Qur'an in Islam. Third edition. Qom: Bustan Ketab.
- 20.----- (1396). Principles of philosophy and the method of realism. 26<sup>th</sup> Edition, Tehran: Sadra Publications.
21. Arab Salehi, Muhammad. (1391). The effect of hermeneutics and its foundations on the principles of jurisprudence. Journal of Islamic Law. No. 34. pp. 139-165.
22. Azdanlu, Hamid. (1384). Introduction to the basic concepts of sociology. Tehran: Ney Publishing House.

23. Amid, Hasan. (1374). *Amid Dictionary*. Vol. 1. Third edition. Tehran: Amir Kabir Publications.
24. Farahidi, Khalil bin Ahmad Omar bin Tamim Abu Abdurrahman. (1409). *Al-Ain*. Second edition. Qom: Al-Hijrat Institute.
25. Fayyazi, Massoud. (1400). *Principles of Jurisprudence and Criticism of Philosophical Hermeneutics*. First Edition. Qom: Islamic Culture and Thought Publications.
26. Firouzabadi, Muhammad ibn Ya'qub (1415). *Qamus al-Mahit*. Vol. 4 and 11. Fourth edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
27. Ghaemini, Alireza (1389). *The Secret of the Text*. *Seven Heavens Quarterly*, No. 8. Pp. 235-252.
28. Kozensehui, David. (1371). *Halgheh Enteghadi*. Translated by: Murad Farhadpour. First Edition. Tehran: Gil Publications.
29. Larijani, Mohammad Sadegh. (1370). *Religious knowledge*. First Edition. Tehran: Markaz Publications.
30. Mojtahed Shabestari, Mohammad. (1379). *Hermeneutics of the Book and Sunnah*. Fourth edition. Tehran: Tarh Now Publications.
31. Majlisi, Muhammad Bagher. (1414). *Bihar al-Anwar*. Second edition. Al-Wafa Institute: Beirut.
32. Mokhtari, Mohammad Hossein. (1391). *Halgheh Motaleati Matn [Text Study Circle]*. First Edition. Tehran: Morteza Publications.
33. Motahhari, Morteza (1397). *Philosophy of History (Philosophy of History in the Qur'an)*. Vol. 1. 11<sup>th</sup> Edition. Qom: Sadra Publications.
34. Nasri, Abdullah. (1391). *The Secret of the Text: Hermeneutics, the reading of the text, and the logic of the understanding of religion*. Second edition. Tehran: Soroush Publications.
35. Hadi, Ghorban Ali. (1388). *Criticism of Hermeneutical Basics of Different Readings of Religion*. First Edition. Qom: Al-Mustafa Publishing.
36. Heidegger, Martin. (1388). *Hasti va Zaman [Being and Time]*. The translation of Siavosh Jamadi. Third edition. Tehran: Qoqnu Publications.
37. ----- (1997), John McCavari, Translated by Mohammad Saeed Hanai Kashani. Second edition. Tehran: Gross.
38. Hulab, Robert, Jorgen Habermas (375). *Criticism in the public field*. Translated by Hussein Bushriyeh. First Edition. Tehran: Ney Publishing. Pp. 304-308.
39. Hui, David Koznez. (2008). *Halgheh Enteghadi [Critical Circle]*. Translated by Murad Farhadpour, Third Edition. Tehran: Roshangaran Publications.
40. Vaezi, Ahmad. (1399) *Text Interpretation Theory*. Second edition. Qom: Publication of the Hawzah and University Research Center.
41. ----- (1393). *An Introduction to Hermeneutics*. Seventh Edition. Qom: Islamic Culture and Thought Research Publications.