

اثر گذاری پیش فهم بر فهم متن، نگاه تطبیقی به دیدگاه هرمنوتیک فلسفی و اندیشمندان اسلامی

محمد قاسم عرفانی*

مقدمه

قرآن کریم یگانه متن وحیانی است که ساحت آن از اتهام هرگونه تحریف منزه است و صیانت آن از هر نوع دست بشری، تضمین گردیده است: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^۱. اگر معارف قرآن به درستی فهم و تفسیر شود، می‌تواند راهنمای انسان در عرصه‌های گوناگون باشد؛ از این رو، مسأله روش‌شناسی تفسیر - که به تبیین و تشخیص مبانی و منابع اصیل از غیر اصیل و روش صحیح از غلط بر می‌گردد - در سال‌های اخیر، مطمح نظر قرآن پژوهان قرار گرفته است و در همین راستا برخی از اندیشمندان مسلمان، با تأثیرپذیری از بینش فیلسوفان غربی، در صدد برآمده‌اند تا روشی را که آنان برای فهم متون دینی، هنری و جز آن، در قالب علم هرمنوتیک ارائه کرده‌اند، در مورد قرآن کریم نیز پیاده کنند و حتی تفاسیر موجود را به نحوی منطبق بر آموزه‌های هرمنوتیک جلوه دهند.^۲

از مباحث مطرح در حوزه تفکر دینی روزگار ما، تأثیرپذیری فهم متن وحیانی از انتظارات، باورهای پیشین و پیش فهم‌های مفسر است که تا حدودی ریشه در مباحث هرمنوتیک دارد.

تبیین چند اصطلاح

۱. تفسیر: واژه شناسان ریشه تفسیر را به یکی از دو ماده «فسر» به معنای کشف و تشخیص مقصود از غیر مقصود و «سفر» به معنای انتقال و گذشتن که باز به کشف و ظهور باز می‌گردد، رسانده‌اند،^۲ اما راغب اصفهانی، ضمن اشاره به تقارب معنای «سفر» و «فسر» از جهت مکشوف و متعلق، آن‌ها را متمایز می‌داند و معتقد است که «فسر» برای اظهار معانی معقول جعل گردیده است و «سفر» برای ابراز اعیان مبصره.^۳ این تفکیک باعث می‌شود که ما ریشه اصلی کلمه تفسیر را «فسر» بدانیم نه «سفر»؛ چرا که موضوع تفسیر آن گونه که از معنی اصطلاحی آن پیداست، فهم متن مقدس (قرآن کریم و یا سایر متون) است، نه کشف و اظهار اشیاء قابل رؤیت با چشم. معنی اصطلاحی تفسیر، آن گونه که از بیان مفسران برمی‌آید، کشف مراد و رفع ابهام از عباراتی است که پیچیدگی دارد و در افاده مقصود صریح نیست.^۴

از آن‌جا که مصداق بارز تفسیر، از نظر عالمان اسلامی، تفسیر کلام وحی است، بعضی از مفسران اضافه نمودن قید «به قدر طاقت بشری» را در تعریف تفسیر ضروری می‌دانند؛ زیرا ادراک صحیح کلمات وحی به مقدار ظرفیت ادراک کننده امکان پذیر است، نه بیشتر.^۵

۲. تأویل: تأویل از ماده آل یؤول به معنی ارجاع و بازگرداندن چیزی به اول و اصل آغازینش است.^۶ همین مفهوم در معنی اصطلاحی آن نیز محفوظ است، البته بر حسب تعریفی که مرحوم طبرسی از تأویل ارائه نموده است: «والتأویل رد احد المحتملین الی ما یطابق الظاهر».^۷ (تأویل به معنای بازگرداندن احتمالات دریافت شده از واژه و آیه به آن چیزی است که هماهنگ با ظاهر باشد). لازم به ذکر است که در تعریف تأویل، اتفاق نظر وجود ندارد. از این روی قلمروی تأویل با توجه به تعاریف گوناگون، متفاوت خواهد بود؛ مثلاً در این که تأویل، مرادف و مساوی با تفسیر است و یا اخص از آن و ویژه‌تر است، و در این صورت آیا بشر می‌تواند به تأویل دست یازد یا آن‌که تأویل حقیقی در «ام الكتاب» و از مختصات خداوند است، اتفاق نظر وجود ندارد. مرحوم علامه طباطبائی به دیدگاه اخیر معتقد است و می‌گوید: «تأویل معنی مدلول لفظ - هرچند خلاف ظاهر - نیست»؛^۸ به همین دلیل، برای بشر عادی تبیین آن میسر نخواهد بود.

با توجه به مطالب فوق در فرق مفهوم تفسیر و تأویل می‌توان گفت که تفسیر هم از جهت قلمرو و هم از جهت نحوه تعامل با متن اعم از تأویل است؛ به گونه‌ای که تأویل ویژه کتب آسمانی است و تفسیر قلمرویی وسیع دارد. تأویل مختص خداوند و احیاناً اولیاء اوست، اما تفسیر برای همگان است.

با وجود تفاوت‌های مذکور در حوزه تفکر دینی، میان تفسیر و تأویل، در حوزه علم هرمنوتیک، تفکیک چندانی بین این دو واژه وجود ندارد.^{۱۱}

۳. هرمنوتیک: از لحاظ واژه شناسی کلمه هرمنوتیک (Hermeneutic) به فعل یونانی هرمنوین (Hermeneuein) که به تأویل کردن ترجمه می‌شود باز می‌گردد^{۱۲} و از همین رو، بعضی از پژوهشگران ریشه لغوی هرمنوتیک را با هرمس (Hermes)، خدای اسطوره‌ای یونان باستان، مرتبط می‌دانند. هرمس، واسطه‌ای بین خدایان دیگر و آدمیان آن دوران و شارح و مفسر محتوای پیام خدایان بود و پیام‌هایی را که برای مردم قابل درک نبود، به گونه‌ای قابل فهم در می‌آورد.^{۱۳} به دلیل وجود گرایش‌ها و رویکردهای گوناگون، واژه هرمنوتیک از نظر اصطلاح و قلمرو دارای تعریف واحدی نیست؛ اما آنچه از تاریخ این علم به دست می‌آید این است که هرمنوتیک در ابتدای ظهورش - که به قرن ۱۷ میلادی بر می‌گردد - به عنوان روش تفسیر متون مقدس و با هدف ارائه اصول و قواعد حاکم بر فهم کتاب مقدس پدید آمد^{۱۴} و تا دو سه قرن پیش، قلمروی جز متون قدسی نداشت؛^{۱۵} لذا برخی معتقدند که «هرمنوتیک، تفسیر تفسیر است، نه خود تفسیر؛ همان گونه که «شناخت شناسی» علم به چگونگی شناخت است، نه اصل و عمل شناخت».^{۱۶} با توجه به دوران آغازین هرمنوتیک، این تعبیر صحیح است؛ اما پس از تحولات و دگرگونی‌های عمده‌ای که بعداً در عرصه علم هرمنوتیک رخ داد، دیگر هرمنوتیک به تفسیر و یا شیوه تفسیر متون قدسی خلاصه نمی‌شود، بلکه معنا و قلمروی وسیع دارد که بدان اشاره خواهیم کرد

پیشینه مباحث روش شناختی «فهم متن» در غرب

سابقه مباحث هرمنوتیکی و بحث از چگونگی فهمیدن متون دینی به ویژه کتاب مقدس در غرب به نیمه دوم قرن هفدهم میلادی برمی‌گردد. زمانی که هرمنوتیک به عنوان روشی برای فهم صحیح متن مقدس ظهور نمود، اما در گذر ایام تحولات و

دگرگونی‌های فراوان و بنیادین را پذیرا گردید، به طوری که امروزه سه رویکرد عمده را در دانش هرمنوتیک می‌توان برشمرد.

الف) هرمنوتیک کهن

عنوان کهن، قدسی یا کلاسیک به دوران آغازین دانش هرمنوتیک تعلق دارد؛ زمانی که دان هاور (Dan Haver) در دهه شصت قرن هفدهم کتابی را با عنوان «هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون مقدس» نوشت و پس از آن هرمنوتیک به عنوان شاخه‌ای از دانش معرفت‌شناسی ظهور کرد و در آن دوران به عنوان علمی کمکی برای رفع ابهام متن شناخته می‌شد؛ زیرا در آن زمان متکلمان و مفسران مسیحیت، اصل را بر درست فهمیدن متن گذاشته بودند و برای بررسی و تصحیح سوء برداشت‌های احتمالی از روشی به نام هرمنوتیک استفاده می‌کردند.^{۱۶}

ب) هرمنوتیک مدرن

فریدریش شلایر ماخر^{۱۷} (۱۷۶۷ - ۱۹۳۴) نظریه پرداز برجسته‌ای آلمانی با رویکرد متفاوت به هرمنوتیک پرداخت؛ اولاً هرمنوتیک را از سطح چگونگی تفسیر متون مقدس به یک روش شناسی عام برای فهم هر نوع متنی ارتقاء و تعمیم بخشید و ثانیاً از دید وی هرمنوتیک روشی بود برای پرهیز از سوء فهم (Misunderstanding)؛ زیرا به عقیده او اصل بر کج فهمی و سوء برداشت است و این هم ناشی از تأثیرپذیری مفسر از تاریخ و سنت خویش است که دائماً او را در معرض تحمیل ذهنش بر متن قرار می‌دهد؛ در حالی که از منظر شلایر ماخر هدف از تفسیر درک ذهنیت و قصد مؤلف است و هرمنوتیک با ارائه قواعد خاص خویش راه رسیدن به مقصود مؤلف و پرهیز از سوء فهم را معرفی می‌کند. بدین ترتیب هرمنوتیک مدرن یا رمانتیک شکل گرفت و شلایر ماخر به عنوان پدر هرمنوتیک مدرن شناخته شد.^{۱۸}

دیگر شخصیت مطرح در تاریخ و عرصه علم هرمنوتیک و از نظریه پردازان برجسته‌ای هرمنوتیک مدرن ویلهلم دیلتای^{۱۹} (۱۸۳۳ - ۱۹۱۱) است وی از دانش هرمنوتیک برای دفاع از علوم انسانی به طور عام و تاریخ به طور خاص مدد گرفت و در واقع قلمرو هرمنوتیک را از عرصه تفسیر متون به روش شناسی عام در علوم انسانی توسعه داد و هدفش از تدوین چنین روش بنیادی برای علوم انسانی آن بود تا نتایج علوم انسانی از جمله تاریخ - که بیش از سایر رشته‌های علوم انسانی مورد

هجوم بوده و هست و از طرفی در زمان دیلتای از اهمیت خاصی برای آلمانی‌ها برخوردار بوده است - به اندازه علوم طبیعی عینی و معتبر باشد و در نتیجه علوم انسانی از ارزش و اعتباری هم طراز با علوم تجربی برخوردار باشد.^{۲۰}

ج) هرمنوتیک فلسفی (Philosophical Hermeneutics)

مارتین هیدگر^{۲۱} (۱۸۸۹ - ۱۹۷۵) و سپس شاگردش گادامر^{۲۲} (- ۱۹۰۰) با کشاندن هرمنوتیک از معرفت‌شناسی به ساحت هستی‌شناسی و طرح هرمنوتیک فلسفی، نقطه عطفی در تاریخ این دانش ایجاد کردند، به گونه‌ای که هرمنوتیک پس از هیدگر با آنچه قبل از او وجود داشت، هم از لحاظ تعریف و هم در اهداف و قلمرو، به شدت متفاوت و حتی متضاد به نظر می‌رسید؛ چنان‌که یکی از دانشمندان معاصر در این زمینه می‌نویسد: «در آثار هیدگر و پس‌پس از آن گادامر، دو ادعای اساسی مرتبط با یکدیگر مطرح شده است:

۱ - ادعای چهره وجود‌شناسانه هرمنوتیک؛

۲ - ادعای جهان‌شمولی هرمنوتیک.

از این پس دیگر هرمنوتیک به عنوان یک نظام فرعی در مطالعات انسانی و یا حتی یک شیوه اساسی در علوم معنوی (انسانی) مطرح نبود، بلکه با اصل هویت انسانی و سوال‌های بنیادین در این زمینه گره خورده و رنگ انسان‌شناسی و هستی‌شناسی به خود گرفته بود.^{۲۳}

آری هرمنوتیک با رویکرد ممتاز «هیدگر» وارد مرحله‌ای جدید شد و با گذر از عرصه فهم متون دینی و حتی روش‌شناسی علوم انسانی، پا به عرصه پدیدارشناسی و هستی‌شناسی گذاشت و به جای این‌که یکی از شاخه‌های فرعی فلسفه باشد، تبدیل به پدیده مرکزی فلسفه گردید تا هرمنوتیک فلسفی شکل گیرد؛ هرمنوتیک فلسفی - علی‌رغم آن‌که در ماهیت و اهداف با هرمنوتیک شلایر مآخر و دیلتای متفاوت است - به یک معنی شاخه‌ای از هرمنوتیک مدرن محسوب شده، مجموعاً در مقابل هرمنوتیک کهن قرار می‌گیرند.^{۲۴} اصول تفکر این تنوری پرداز قرن بیستم غرب که از اثر معروفش هستی و زمان^{۲۵} و سایر آثارش به دست می‌آید امور ذیل است:

۱ - وی معتقد است که به جای ارائه اصول و قواعد تحصیل فهم یک متن دینی یا اثر هنری، درباره خود فهم به تأمل بنشینیم و ماهیت فهم را درک کنیم. البته این

اندیشه، یعنی قرار دادن مسأله ماهیت فهم در زمره مباحث هرمنوتیک، از ابتکارات وی محسوب نمی‌شود؛ چرا که قبل از او «شلایر ماخر» دست به چنین نوآوری‌ای زده بود؛ اما او بیشتر گسترش و نظریه پردازان پیرو او نظیر گادامر، پل ریکور، و ژاک دریدا نیز در این امر، با وی اشتراک نظر دارند.^{۲۶}

۲ - تحلیل هیدگر از دازاین (Dasein) (هستی انسان) و این که «فهم» تنها یکی از انواع رفتارهای ذهن انسان نیست، بلکه وجه هستی و وجود انسان و بنیادی‌ترین توان او برای زیستن و تمثیت ماهرانه جهان است.^{۲۷}

۳ - به نظر وی تنها متون و مفاهیم دینی اسرارآمیز نیست؛ بلکه کل هستی در نگاه آدمی مه‌آلود و ابهام آمیز است و نیازمند تفسیر و کشف حجاب است.^{۲۸}

بدین ترتیب مارتین هیدگر با تألیف *هستی و زمان* در سال ۱۹۲۷ م هرمنوتیک را به عنوان کانون اصلی فلسفه غرب در سده بیستم مطرح و هانس گادامر - دیگر متفکر آلمانی و شاگرد هیدگر - با نوشتن کتاب *حقیقت و روش*^{۲۹} در سال ۱۹۶۰ راه او را ادامه داد و دو فیلسوف فرانسوی متأثر از هیدگر (یعنی پل ریکور و ژاک دریدا) نیز در راستای بارور شدن هرمنوتیک فلسفی ایفای نقش کردند.^{۳۰}

دیدگاه هرمنوتیک فلسفی در باب فهم متن

همان‌گونه که قبلاً نیز گفته شد، هرمنوتیک فلسفی فراتر از مقوله فهم متون گام نهاده و ادعای وجودشناسی دارد. با این حال به این مقوله نیز - به عنوان یکی از شاخه‌های هستی‌شناسی - توجهی خاص نشان می‌دهد.

شالوده مباحث فهم متن از منظر این نحله هرمنوتیکی در قالب چند مطلب قابل تبیین است:

۱- ماهیت فهم

هیدگر، همان‌طور که خود هرمنوتیک را متحول کرد و از معرفت‌شناسی به ساحت هستی‌شناسی و پدیدار شناختی توسعه داد، برداشت وی از ماهیت فهم به عنوان زیر بنای اصلی علم هرمنوتیک نیز رنگ هستی‌شناسانه دارد و با «فهم» مصطلح نزد پیشینیان این دانش نظیر شلایر ماخر و دیلتای تفاوت اساسی دارد.^{۳۱}

در نگاه هیدگر فهم به عنوان نیروی اصیل آدمی است که می‌تواند گزینه‌های ممکن در زندگی را برای او شناسایی کند، در واقع انسان را یک گام به پیش هدایت نموده و

او را بر انجام یا درک و تحلیل شرایط جدید قادر می‌سازد؛ به عبارت دیگر فهم امری است که از آن به پیش افکنی و «خویشتن فهمی»^{۳۲} نیز تعبیر می‌شود؛ چنان‌که در این جمله ملاحظه می‌فرمایید:

«هیدگر فهم را پیش افکنی می‌داند؛ زمانی که به درک چیزی نائل می‌شویم، در واقع خود را به سوی امکان‌های جدیدی به پیش افکنده‌ایم و بر برخی قابلیت‌ها و توانایی‌های خویشتن واقف شده‌ایم. این وقوف به توانایی‌های خود، نوعی خویشتن فهمی است؛ مثلاً وقتی به ابزار یا ماشینی آگاهی پیدا می‌کنیم، در واقع امکان‌های خویش را به پیش افکنده‌ایم؛ زیرا دیگر می‌دانیم که با این ابزار بر چه کارهایی قادریم که پیش از این نمی‌دانستیم؛ پس فهم ما از شیء خارجی، موجب فهم ما از خویشتن می‌شود.»^{۳۳}

هیدگر با در پیش گرفتن چنین دیدگاهی در اصل ماهیت فهم، در مقوله فهم متن نیز برداشت متفاوتی با تلقی سنتی از فهم متن در مغرب زمین دارد؛ در حالی که از نظر شلایر ماخر، فهم و تفسیر یک متن به معنی بازسازی گذشته و رهیافت به نیت مؤلف متن از طریق همدلی و دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی او است، در فلسفه هیدگر، چنین معنایی برای فهم متن وجود ندارد، بلکه مفسر خود در جایگاهی قرار دارد که با توجه به دانسته‌های پیشین که درباره متن دارد، به متن معنی دهد و تفسیر کشف و آشکار سازی پیش فهمی است که مفسر درباره متن دارد؛ نه رهیافت به مقصود گوینده و خالق متن.

۲- دور هرمنوتیکی

اصطلاح دور هرمنوتیکی یا حلقوی بودن فهم در هرمنوتیک فلسفی زاویه دیگری است که به تفسیر ماهیت فهم منتهی می‌شود و تجزیه و تحلیلی است از نحوه حصول فهم؛ اصطلاحی که در هرمنوتیک قرن ۱۹ نیز کاربرد داشت؛ بنابراین، طرح حلقوی بودن فهم از ابتکارات هیدگر محسوب نمی‌شود؛ اما نحوه نگاه و تحلیل هیدگر از دور هرمنوتیکی و به تعبیر برخی «برداشت ژرف تر»^{۳۴} وی از این موضوع نقطه عطفی در تاریخ کاربرد این واژه ایجاد و به آن پایه وجودی بخشید؛ به این معنی که حلقوی بودن فهم در هرمنوتیک پیش از هیدگر به معنی ارتباط ضوری جزء و کل بود، تا در سایه رفت و برگشت میان اجزا و کل، فهم کامل حاصل شود؛ چرا که اجزاء بدون کل

قابل فهم نیست و کل نیز بدون فهم اجزاء شناختنی نیست؛ اما در فلسفه هیدگر دوری بودن فهم لازمه وجود انسان در جهان است؛ به گونه‌ای که می‌توان از آن به مشخصه وجودی انسان یاد کرد.^{۳۵}

«براساس تفسیر خاص هیدگر از دور هرمنوتیکی، این حلقه، روشی برای دستیابی ما به فهم متن یا سایر اظهارات انسانی نیست، که اولاً به کار بستن آن مختص به بخشی از فهم‌های آدمی باشد؛ آن گونه که عالمان فقه اللغه می‌پنداشتند، یا آن‌گونه که «دیلتای» در علوم انسانی تصور می‌کرد و ثانیاً با وصول ما به فهم کامل، دیگر نیازی به آن نباشد؛ بلکه همان طور که فهم ما از مقومات دازاین و اجزای ساختار وجودی آدمی است، حلقوی بودن نیز ویژگی ساختار فهم و در نتیجه وصفی وجودی برای دازاین است.»^{۳۶}

۳- موقعیت هرمنوتیکی^{۳۷}

موقعیت هرمنوتیکی یا مسبوقیت هر نوع فهمی بر دانسته‌های پیشین، امری است که هیدگر، در کل هستی‌شناسی و از جمله در باب فهم متن، بدان معتقد است و توضیحات نسبتاً طولانی ما در زمینه هرمنوتیک، نحله‌ها و اصول تفکر هیدگر برای همین بود که نظریه وی در این مقوله به طور ریشه‌ای‌تر روشن شود؛ وقتی دانستیم که از منظر هرمنوتیک فلسفی ماهیت فهم به معنای پیش افکندن ذی فهم یا مفسر به سوی امکان‌های جدید و وقوف بر قابلیت‌ها و توانایی‌های خود وی است و نه چیزی دیگر و هنگامی که فهمیدیم که فهم حلقوی و دوری است، آن‌گاه به خوبی می‌فهمیم که از دید هیدگر فهم متون مقدس نیز حلقه‌ای است که از مفسر آغاز و به مفسر ختم می‌شود و ثمره تعامل بین دانسته‌های پیشین مفسر و متن، جز کشف و تشخیص پیش فهم‌ها و فرض‌های از پیش داشته وی نمی‌تواند باشد^{۳۸} و از آن‌جایی که افق معنایی و دانسته‌های پیشین هیچ فردی با فرد دیگر تطابق صد درصد ندارد، فهم متون مقدس نیز به تعداد کسانی که به سراغ آن‌ها رفته‌اند گوناگون خواهد بود؛ در حالی که هیچ یک بر دیگری برتری ندارد؛ چرا که هرکس با پیش فهم خود از متن به سراغ آن رفته است و دانسته پیشین وی هم ریشه وجود و هستی اوست و به همان اندازه اصالت و اعتبار دارد؛ بنابراین میزان تأثیر پذیری فهم متن از دانسته‌های پیشین صد درصد و مطلق است. دانشمندان حوزه الهیات غرب، پس از هیدگر که متأثر از تئوری‌های وی

حرکت می‌کردند به تطبیق دیدگاه هیدگر در مقوله فهم متن پرداختند^{۳۹} و قطعاً اقبال اکثری در غرب موجب شده است که برخی از دانشمندان مسلمان در صدد طرح و تطبیق این تئوری در حوزه تفکر دینی ما برآیند.

پیشینه روش شناختی «فهم متن» در جهان اسلام

پیشینه مباحث روش‌شناختی فهم متن - یا همان مطالب هرمنوتیکی - در حوزه تفکر دینی ما، با توجه به این که نحوه طرح آن در یک نگاه کلی به دو نوع سستی و نوین تقسیم می‌شود، به زمان معینی بر نمی‌گردد؛ به این بیان که یک روش برای تبیین این‌گونه مباحث آن است که مطالب مورد نظر را در ضمن سایر علوم بیان می‌کنند (شیوه سستی)؛ مثلاً بخشی از علم اصول، اختصاص به قواعد و راه کارهای فهم متون دینی - نظیر کتاب و سنت - دارد که به مباحث «الفاظ» شهرت دارد.^{۴۰} همچنین، در مقدمات تفسیر، پاره‌ای از مباحث مربوط به کیفیت فهم متن، طرح می‌شود؛^{۴۱} با توجه به این شیوه بیان، مباحث روش‌شناختی فهم متن در حوزه تفکر اسلامی سابقه‌ای به قدمت این علوم دارد.

شیوه دیگر برای طرح و تبیین روش‌های فهم متن، روش نوین است که از آن به عنوان «استقلالی» می‌توان یاد کرد، در این روش، که روش نسبتاً جوان و رو به گسترش است، مبحث مربوط به روش شناسی فهم متن از جمله متن وحیانی قرآن کریم به شکل مستقل مورد اهتمام قرار گرفته به عنوان موضوع اصلی پژوهش به آن پرداخته می‌شود؛ از این رو، روش شناسی تفسیر قرآن کریم یکی از شاخه‌های علوم قرآنی را تشکیل می‌دهد و به معرفی مفسران، آثار و روش‌های تفسیری‌شان می‌پردازد و اصطلاحاتی هم‌چون «مناهج القرآن یا روش‌های تفسیری»، «گرایش‌های تفسیری»، «المدارس التفسیریة» و... ناشی از این گونه پردازش مطالب روش‌شناختی است که در دهه‌های اخیر گسترش یافته است؛ اگرچه کسانی چون جلال الدین سیوطی (۸۴۹ - ۹۱۱ هـ) قرن‌ها قبل در «طبقات المفسرین» به معرفی اجمالی تعدادی از مفسران و خصوصیات تفاسیرشان پرداخته‌اند، این امر پس از تدوین کتاب معروف و جنجال آفرین «گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان» از سوی مستشرق مجارستانی، گلدزیهر^{۴۲} (۱۸۵۰ - ۱۹۲۱ م)، رونق و بسط بیشتری یافت^{۴۳} و در این اواخر کتاب‌ها و مقالات زیادی در این زمینه به رشته تحریر درآمده است.

میزان تأثیر پذیری فهم متون دینی از پیش فهم‌ها در نگاه اندیشمندان اسلامی دیدگاه دین‌پژوهان اسلامی در اصل امتناع فهم بدون هر نوع پیش فرض، و پیش فهم، با نظریه هرمنوتیک فلسفی موافق است؛ اما این که چه نوع باور پیشین، بنیادی فهم قرآن و سنت قرار گیرد و مفسر در تعامل با متن به دنبال کشف چه رمز و رازی باشد و فهم وی از متن تا چه حدی تابع و در جهت تحقق باور از پیش داشته مفسر باشد، تقابل تام با فرضیه هرمنوتیک فلسفی دارد. استاد جوادی آملی در این مورد می‌نویسد: «البته، هیچ انسان خالی الذهن از اصول موضوعه و پیش فرض، توان ادراک طبیعت یا شریعت را ندارد و اولین قضیه‌ای که ذهن صاف با آن برخورد می‌کند، اصل عدم تناقض است».^{۴۴}

در جای دیگر جهت تبیین مبانی صحیح فهم دین چنین می‌گوید: «نباید هنگام تفسیر متون نقلی دین در صدد تخلیه عقل و تجرید ذهن بود؛ زیرا چنان کاری بر فرض امکان هرگز دینی نیست؛ بلکه باید کوشید مطالب مدهون و موهوم ذهنی از مبادی مرصوص و مرصون برهانی پالایش شود، تا وهم به جای عقل قرار نگیرد و خیال غاصبانه در موطن آن نشیند و چنین کاری هم ممکن و هم لازم و هم فی الجمله واقع شده است».^{۴۵}

بنابراین در تفسیر قرآن کریم، اولاً باید اصول موضوعه، مبانی و پیش فهم‌های معتبر از غیر معتبر جدا شود و ثانیاً، مفسر باید در مواجهه با متن وحیانی در پی کشف مقصود خالق و گوینده متن باشد، نه در صدد تطبیق قرآن بر دانسته‌های پیشین خویش و گرنه تفسیر به رأی خواهد بود.^{۴۶}

موقعیت هرمنوتیکی و تفسیر به رأی

با مطالعات انجام شده در هر دو حوزه غرب و جهان اسلام، شاهد وجود نوعی نسبت میان «موقعیت هرمنوتیکی» و «تفسیر به رأی» هستیم؛ نسبتی که هم‌خوانی در تعریف و تضاد در حکم را در پی دارد. قرآن پژوهان مسلمان، تعاریف متعددی را برای تفسیر به رأی ذکر کرده‌اند که هر کدام مصداقی از مصادیق آن را معرفی می‌کند؛ مثلاً حاجی خلیفه، در «کشف الظنون» تفسیر به رأی را به پنج نوع تقسیم کرده است و نوع سوم را چنین تعریف می‌کند: «الثالث، التفسیر المقرر للمذهب الفاسد، بان يجعل المذهب اصلاً و التفسیر تابعاً له، فیرد الیه بای طریق امکن و ان کان ضعيفاً»^{۴۷} و

مرحوم علامه طباطبایی یکی دیگر از مصادیق تفسیر به رأی را این گونه بیان می‌کند: «تفسیر کتاب عزیز به غیر کتاب و سنت قطعیه تفسیر به رأی است که از نظر کتاب و سنت ممنوع می‌باشد».^{۴۸} یکی دیگر از عالمان اسلامی در این زمینه می‌گوید: «هر آیه که برخلاف قواعد علمی «یَعْلَمُ الْکِتَابَ وَ الْحِکْمَةَ»^{۴۹} و برخلاف فضایل نفسانی و «یزکیهم»^{۵۰} تفسیر شود، تفسیر به رأی است».^{۵۱}

همان طور که ملاحظه شد، این نوع تفسیر به رأی با آنچه که از دیدگاه هیدگر، «موقعیت هرمنوتیکی» خوانده می‌شود، از جهت تعریف و ایفای نقش دانسته‌های پیشین، تطابق دارند اما از جهت حکم متفاوتند؛ به این بیان که هرمنوتیک فلسفی گذشته از این که وجود باورهای پیشین را شرط حصول فهم متون می‌داند، نقش آن را در شکل‌گیری فهم و درک جدید نه تنها مذموم نمی‌داند که اساس فهم را کشف دانسته‌های پیشین مفسر و فهم مفسر از متن را صد درصد تابع همان باورهای آغازین می‌داند؛^{۵۲} اما از دیدگاه اندیشمندان اسلامی هرآنچه که مصداق تفسیر به رأی باشد، شرعاً و عقلاً ممنوع است؛ چرا که در بینش اسلامی فهم قرآن کریم به معنی کشف مقصود خداوند از متن و نهایتاً استناد آن برداشت به خداوند است. چنین برداشتی می‌بایست با مبانی صحیح و به کارگیری روش سالم، انجام پذیرد، تا بتوان آن را به خالق متن نسبت داد. استاد جوادی آملی می‌نویسد: «کلام هیچ متکلمی را نمی‌توان به رأی خود تفسیر و سپس آن را به متکلمش اسناد داد و در این جهت نیز فرقی بین کلام دینی با غیر دینی نیست؛ گرچه تفسیر به رأی متون دینی با خطر عقوبت الهی همراه است».^{۵۳}

ممنوعیت تفسیر به رأی و اعلام خطر عقوبت الهی برای چنین تفسیری، مستند به روایات صحیحیه و متواتری است که در جوامع روایی فرقه‌های اسلامی وجود دارد و به طور مؤکد قرآن پژوهان را از چنین برخوردی با کلام وحی برحذر می‌دارد؛ نظیر: «من قال فی القرآن بغیر علم، فلیتبهء مقعده من النار»^{۵۴} و «من تکلم فی القرآن برأیه فاصاب، فقد اخطأ».^{۵۵} و نظیر این روایات که به شدت این گونه تفسیر را تقبیح نموده‌اند فراوان است. و به دلیل کثرت و تواتر این گونه روایات است که همه عالمان مسلمان به لحاظ نظری بر ناپسند بودن تفسیر به رأی اتفاق نظر دارند؛ هرچند در مقام عمل برخی‌ها خواسته یا نخواستہ در این وادی فرو غلطیده‌اند.

چگونگی انطباق تفسیر به رأی بر موقعیت هرمنوتیکی

هر دو منظر در یک نکته اشتراک نظر دارند و طرفین معتقدند که فهم متون قدسی، هنری و... بدون پیش فهم و پیش فرض و اصول موضوعه ممکن نیست و وجود یکسری مبادی تصویری و تصدیقی و سیر از معلوم به سوی مجهول، برای علم به آن ضروری است. «اگر مفسر، بدون «پیش فهم» به سراغ متن مقدس برود، از آن بهره‌ای نمی‌برد؛ چون هر دو صامتند و از التقای دو ساکن و برخورد دو صامت برقی نمی‌جهد و آهنگی تولید نمی‌شود»^{۵۶} بنابراین، باید مجهز به پیش فهم به پیشواز فهم متن رفت و با استفاده از شیوه سؤال، مطلب مورد نظر را بر متن عرضه داشت؛ اما در نحوه تعامل مفسر با متن - پس از عرضه سؤال - اختلاف نظر اساسی وجود دارد و دقیقاً آن نحوه تعامل را که هرمنوتیک فلسفی توصیه می‌کند، از دیدگاه اندیشمند اسلامی، تفسیر به رأی و مذموم و ممنوع است؛ براساس نظریه بنیانگذار هرمنوتیک فلسفی، حلقه فهم، از مفسر آغاز و به مفسر ختم می‌شود و در تعامل مفسر با متن تنها پیش فهم مفسر است که آشکار می‌گردد و هیچ فهم دیگری در مفسر شکل نمی‌گیرد؛^{۵۷} اما در تفکر اسلامی برای تعامل مفسر با متن در این مرحله پس از عرضه سؤال سه صورت متصور است:

۱ - مفسر خود در صدد پاسخ‌گویی به سؤال خویش از زبان متن مقدس باشد و اصلاً اجازه نطق^{۵۸} را به متن ندهد؛

۲ - مفسر همراه با نطق متن، خود نیز مطالبی را ارائه کند؛^{۵۹}

۳ - مفسر پس از عرضه سؤال، فقط به نطق متن گوش فرادهد.

از این منظر صورت اول و دوم مصداق تفسیر به رأی مذموم است و فهم به دست آمده از آن اعتباری ندارد و تنها فرض سوم روش صحیح است؛ چرا که از این طریق می‌توان به گفته‌های اصیل متن گوش داد و جوابی که متن می‌دهد نیز سه حالت بیشتر ندارد؛ گاهی همان پیش فرض را امضا می‌کند و زمانی ضمن تأیید پیش فهم، مطلبی را بر آن می‌افزاید و گاهی اساساً پیش فرض را ابطال کرده، مطلب مقابل آن را تبیین می‌کند.^{۶۰}

تفکیک و بازشناسی پیش فرض‌های معتبر از غیر معتبر

از مطالب گذشته روشن شد که هرمنوتیک فلسفی فهم متن را به صورت موجه کلیه تابع پیش‌دانسته‌ها می‌داند که از جمله آن‌ها افق معنایی مفسر است؛ اما از نظر

عالمان اسلامی افق معنایی مفسر، مخل عمل فهم و موجب انحراف جریان فهم می‌گردد و نتیجه آن همان تفسیر به رأی است. بنابراین در نگاه اندیشمندان اسلامی پیش فرض‌ها به معتبر و غیر معتبر تقسیم می‌گردند و بازشناسی آن نیازمند اشاره به انواع مهم پیش فهم است.

پیش فهم در یک نگاه کلی به پنج دسته تقسیم می‌شود که سه دسته از آن‌ها جنبه مقدماتی دارند و دو دسته دیگر در شکل‌گیری فهم دخالت مستقیم دارند:

۱ - پیش دانسته‌هایی که مقدمات عمل فهم را فراهم می‌کنند؛ نظیر آشنایی با زبان و ادبیات مؤلف، آشنایی با منطق و لغت؛ اموری که نقشی در شکل دهی محتوی ندارند، ولی عمل فهم بدون آن‌ها میسر نیست. برخی، از این امور به عنوان پیش‌دانسته‌های استخراجی یاد کرده‌اند.^{۶۱}

۲ - پیش‌دانسته‌هایی که زمینه ساز طرح پرسش از متن هستند؛ به عبارت دیگر اطلاعاتی هستند که زمینه استنتاج متن را از طریق عرضه سؤال فراهم می‌کنند و به آن‌ها پیش فهم‌های استفهامی نیز می‌گویند.^{۶۲}

۳ - پیش‌دانسته‌هایی که مربوط به شناخت مفسر یا فهم کننده از شخصیت، روحیات و گرایش‌های کلی مؤلف و صاحب اثر می‌شود؛ مثلاً کسی که در صدد فهم قرآن کریم است اطلاعات قبلی او در مورد این که این اثر یک متن وحیانی است و نه تراوش فکر بشری، نوع توقع و پرسش‌های او از متن را جهت خاصی می‌بخشد.

۴ - پیش‌فهم‌های یقینی و قطعی مفسر که در شکل‌دهی محتوای متن و برداشت فهم کننده از آن موثر است و دیگر جنبه مقدماتی ندارد، بلکه به طور مستقیم در عمل فهم دخیل است؛ برای مثال، کسی که از طریق براهین عقلی به این باور قطعی دست یافته است که پیامبران الهی دارای مقام عصمت هستند و از آن‌ها هیچ گونه تخلفی در هیچ یک از ادوار زندگی‌شان سر نمی‌زند، هنگامی که با متن قرآن کریم روبرو می‌شود و به آیاتی نظیر این جمله بر می‌خورد «و عصی آدم ربه فغوی»^{۶۳} که ظاهرش بیانگر عصیان حضرت آدم است، با توجه به آن باور قبلی‌اش، ظاهر این آیه را مقصود جدی مؤلف تلقی نمی‌کند و در واقع پیش‌فهم قطعی او قرینه می‌شود، تا بتواند مراد جدی مؤلف را هرچند خلاف ظاهر باشد، به دست آورد، چنانکه مفسران شیعه مذهب چنین مواردی را بر ترک اولی و مخالفت با اوامر ارشادی حمل نموده‌اند.^{۶۴}

۵ - باورهای پیشین مفسر که باز به طور مستقیم عمل فهم را تحت تأثیر قرار می‌دهند، ولی برداشت‌های ظنی و غیر قطعی‌ای هستند که از سوی فهم‌کننده به طور آگاهانه یا ناخودآگاه در تعیین ظهور لفظی کلام و کشف مراد جدی متن یا مؤلف دخالت داده می‌شوند؛ هرچند بر اساس هرمنوتیک فلسفی، مفسر اصلاً در صدد کشف مراد مؤلف نیست. این نوع از پیش‌دانسته‌ها که معنی خاص را بر متن تحمیل می‌کند، در واقع عمل مفسر و خواننده تفسیر نیست، بلکه تطبیق متن بر داشته‌های پیشین خویش است و از منظر عالمان اسلامی پیش‌فهم‌های غیر معتبر و تفسیر برآمده از آن، تفسیر به رأی است؛ اما سایر پیش‌فهم‌ها (از یک تا چهار) پیش‌فهم‌های معتبر هستند.^{۶۵}

نتیجه

هرمنوتیک فلسفی، فهم متن را صد درصد تابع دانسته‌های پیشین می‌داند و از آن منظر، عمل تفسیر جز تبلور ذهنیات از پیش داشته مفسر نمی‌تواند باشد؛ اما اندیشمندان اسلامی، ضمن اعتقاد به نقش پیش‌فهم در تفسیر، فهم متن را در گرو تشخیص باورهای پیشین نمی‌دانند و متن را دارای اصالت و استقلال در بیان محتوای خود می‌دانند. هرمنوتیک فلسفی با رویکرد «مفسر محوری» به سراغ متن می‌رود؛ در حالی که اندیشمندان اسلامی، اعتقاد به «متن محوری» یا مؤلف‌محوری دارند و از سوی دیگر، موقعیت هرمنوتیکی مبنای قرائت‌های مختلف از متن و عدم فهم نهایی است، ولی عالمان اسلامی به تفسیر معتبر و نهایی برای متن باور دارند. هرمنوتیک فلسفی فهم متن را به شکل «موجه کلیه» تابع پیش‌دانسته‌ها می‌داند، در حالی که از دیدگاه عالمان اسلامی پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فرض‌ها به صورت «موجه جزئی» در فهم متن دست یافتن به نیت مؤلف دخالت دارند.

پی‌نوشت‌ها

* دانش پژوه سطح چهارم مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی

۱- حجر، ۹.

۲- ر.ک. مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران: طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۵ هـ.ش، ص ۱۶ به بعد.

۳- ر.ک. معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون، دانشگاه رضوی علوم اسلامی، چاپ اول ۱۴۱۸ هـ.ق، ج ۱، ص ۱۳، و نیز نصر حامد ابوزید، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰ ص ۳۷۱.

۴- ر.ک.: حسین بن محمد راغب اصفهانی، مقدمه جامع التفاسیر، دار الدعوة کویت چاپ اول، ۱۴۰۵ هـ ۱۹۸۴ م، ص ۴۷.

- ۵- ر.ک. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات بیروت ۱۴۱۵ هـ - ۱۹۹۵ م. ج ۱، ص ۳۹ و نیز محمدهادی معرفت پیشین ص ۱۳.
- ۶- ر.ک: عبدالله، جوادی آملی، تفسیر تسنیم، مرکز اسراء، ۱۳۷۸ هـ.ش. ج ۱، ص ۲۰۳.
- ۷- ر.ک. راغب اصفهانی پیشین، ص ۴۷ و نیز بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، نشر مرکز ۱۳۷۸ هـ.ش. ص ۴۹۷.
- ۸- فضل بن حسن طبرسی همان، ص ۳۹.
- ۹- محمدحسین طباطبایی، قرآن در اسلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳ هـ.ش. ص ۶۲.
- ۱۰- ر.ک. ماهنامه دین پژوهان، اردیبهشت ۱۳۷۹ هـ.ش. مقاله سید عباس حسینی قائم مقامی، ص ۵۵.
- ۱۱- ر.ک. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه سعید حنایی کاشانی، هرمس، ۱۳۷۷ هـ.ش. ص ۱۹.
- ۱۲- ر.ک. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰ هـ.ش. ص ۲۳ و نیز حسن یوسفی اشکوری، تأملات تنهایی، نشر سراپی، ۱۳۸۳ هـ.ش. ص ۲۳.
- ۱۳- ر.ک: احمد واعظی، همان ۷۱.
- ۱۴- ر.ک: حسن بلخاری، بطن متن، انتشارات حسن افرا، چاپ دوم، ۱۳۷۹ هـ.ش. ص ۷.
- ۱۵- یوسفی اشکوری، همان، ص ۲۲.
- ۱۶- ر.ک، واعظی، پیشین، ص ۲۲ و ۷۱.
- 17 - Friedrich Schleiermacher.
- ۱۸- ر.ک: واعظی، پیشین، ص ۷۲ و نیز مجله تسلیات، شماره ۱۷، ص ۲۴.
- 19 - Wilhelm Dilthey.
- ۲۰- ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، هرمنوتیک و قرآن، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه، ۱۳۸۲، ص ۹ و نیز مجله تسلیات، شماره ۱۷، ص ۳ و ۲۴.
- 21 - Maratin Heidegger.
- 22 - Hans Gaorg Gadamer.
- ۲۳- مهدی هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد، خانه خرد، ۱۳۷۷ هـ.ش. ص ۱۷۱.
- ۲۴- ر.ک. بابک احمدی، پیشین، ص ۴۹۷.
- ۲۵- Being and time، البته در این نوشتار از منابع دیگر استفاده شده و نه از کتاب هستی و زمان.
- ۲۶- ر.ک: احمد واعظی، پیشین، ص ۸۷ ص ۱۲۹.
- ۲۷- ر.ک: هرمنوتیک مدرن (مجموعه مقالات)، ترجمه بابک احمدی و دیگران، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۷۹، ص ۳۴۰ و نیز واعظی، همان.
- ۲۸- ر.ک: حسن بلخاری، پیشین، ص ۳۴.
- 29 - Truth and method..
- ۳۰- ر.ک: واعظی، همان، ص ۳۹، و نیز هرمنوتیک مدرن، پیشین، ص ۳۴۰ و نیز هادوی تهرانی، همان، ص ۱۷۱.
- ۳۱- جهت اطلاع از ماهیت فهم، نزد شلایر ماخر و ویلهلم دیلتای به ریچارد پالمر، پیشین، ص ۱۴۵ مراجعه شود.
- 32 - Self underesranding.
- ۳۳- احمد واعظی، پیشین، ص ۱۷۲.
- ۳۴- بابک احمدی، هرمنوتیک مدرن، پیشین، ص ۳۴۱.
- ۳۵- ر.ک: همان.
- ۳۶- احمد واعظی، پیشین، ص ۱۶۹.
- 37 - Hermanutical situation
- ۳۸- ر.ک: احمد واعظی، پیشین، ص ۱۷۰.
- ۳۹- ر.ک: همان، ص ۱۷۴.

۴۰- ر.ک. شیخ محمدکاظم خراسانی، مقدمه کفایه الاصول.

۴۱- به مقدمه تفسیر المیزان مراجعه شود.

42 - Ignaz Godziher

۴۳- ر.ک. علی اکبر رستمی، آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان(ع)، مرکز نشر علوم و معارف قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۰ هـ ش، ص ۱۰۵ و نیز محمد علی ایازی، مقدمه برگزیده های تفسیری در میان مسلمانان تألیف گلندزیهر، ترجمه سیدناصر طباطبایی، ققنوس چاپ اول، ۱۳۸۳ هـ ش ص ۷.

۴۴- عبد الله جوادی آملی، پیشین، ص ۱۹۲.

۴۵- همان، ص ۱۹۸.

۴۶- ر.ک: عباسعلی عمید زنجانی، روش شناسی تفسیر قرآن، وزارت فرهنگ و ارشاد، چاپ چهارم، ۱۳۷۹

هـ ش، ص ۲ - ۲۵.

۴۷- مصطفی بن عبد الله (معروف به حاجی خلیفه)، كشف الظنون عن اساس الکتب و الفنون، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ هـ - ۱۹۹۲ م، ج ۱، ص ۴۳۴.

۴۸- محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمد باقر موسوی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ هـ ش، ج ۳، ص ۱۳۰.

۴۹- بقره/۲۰ و بقره/۱۲۹.

۵۰- بقره/۱۲۹.

۵۱- عبد الله جوادی آملی، پیشین، ص ۱۷۶.

۵۲- به صفحات قبل مراجعه شود.

۵۳- جوادی آملی، پیشین، ص ۱۷۶.

۵۴- محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ هـ ق ۱۹۸۳ م، چاپ دوم، ج ۸۹، ص ۱۱۱.

۵۵- همان، ص ۱۱۲.

۵۶- جوادی آملی، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۵.

۵۷- ر.ک: احمد واعظی، پیشین، ص ۱۷۱.

۵۸- مقصود از نطق متن، دلالت لفظی آن است که بر اساس قانون مفاهمه می تواند صدای خود را به گوش شنونده برساند.

۵۹- ر.ک: جوادی آملی، پیشین، ص ۲۲۵.

۶۰- همان، ص ۲۲۷.

۶۱- ر.ک: عبدالحسین خسرو پناه، کلام جدید، مرکز مطالعات و پژوهش های حوزه، چاپ اول، ۱۳۷۹، ص ۱۵۳.

۶۲- همان.

۶۳- سوره طه آیه ۱۲۱.

۶۴- ر.ک: محمد حسین طباطبایی، المیزان، قم، اسماعیلیان، ۱۳۰۲ هـ ش ۱۹۷۲ م، ج ۱۴، ص ۲۲۲.

۶۵- ر.ک: خسرو پناه، پیشین، ص ۱۵۳ و نیز محمد حسین زاده، مبانی معرفت دینی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم، ۱۳۸۰ هـ ش، ص ۱۸۲ به بعد.