

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و دوم، شماره پیاپی ۸۵/۳،
پاییز و زمستان ۱۳۸۹، ص ۵۰-۹

بررسی تطبیقی مبانی خاص روشهای تفسیر قرآن و انگاره‌های هرمنوتیستهای کلاسیک*

علیرضا آزاد^۱

دانش آموخته دوره کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: azad.amoli@gmail.com

دکتر محمدعلی رضایی کرمانی

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

Email: rezai1385@yahoo.com

چکیده

فهم آیات قرآن مستلزم به کارگیری روشهایی است که بر پایه مبانی صحیحی بنا شده باشند. مطالعه تطبیقی یکی از پژوهش‌هایی است که می‌تواند به مفسران در اتخاذ مبانی و روشهای بهینه تفسیری، یاری رساند.

با توجه به اهمیت هرمنوتیک و وجود دغدغه‌های تفسیری مشترک میان مفسران و هرمنوتیستها، در پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی مبانی پنج روش اصلی تفسیر قرآن (قرآن به قرآن، روایی، ادبی، عقلی، باطنی) با انگاره‌های هفت نفر از مشهورترین هرمنوتیستهای کلاسیک (کلادنیوس، آست، ولف، شلایرماخر، بوئک، درویزن، دیلتای) پرداخته شده است.

در این پژوهش نشان دادیم که علی‌رغم پیش‌فرضها و مبادی معرفتی متفاوت، شباهتهایی میان مبانی خاص هر یک از روشهای تفسیر قرآن و انگاره‌های هرمنوتیستهای کلاسیک وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، مبانی تفسیر، روشهای تفسیری، هرمنوتیک، هرمنوتیستهای کلاسیک.

*- تاریخ وصول: ۸۷/۱۲/۵؛ تاریخ تصویب: ۸۹/۶/۲۲

۱- نویسنده مسئول

۱. مقدمه

بررسی مبانی و روشهای فهم و استنباط معارف و مقاصد الهی از منابع اصیل اسلامی به ویژه آیات قرآنی، لازمه رسیدن به درک صحیح از دین اسلام است. از این رو بازشناسی مبانی تفسیر و بازانندیشی در روشهای آن بایستی در رأس برنامه‌های پژوهشی اندیشه‌ورزان دینی قرار گیرد.

افزون بر این، بسیاری از اختلافات دینی، در تفاوت برداشتها و آن نیز به نوبه خود، در اختلاف روشهای استنباط از مبانی دینی ریشه دارد و اختلاف روشها نیز ناشی از اختلاف در آن دسته از مبانی است که این روشها بر اساس آن مبانی، اتخاذ شده‌اند. از این رو موضع اصلی نزاعهای دینی را باید بیش و پیش از هر چیز، در مبانی مفسران دین و مقدمات و مقومات فهم آنان جستجو کرد و داوری اصلی را به آنجا منتقل نمود. ضرورت و اهمیت تنقیح مبانی روشها، استفاده از تجربیات سایر ادیان و حوزه‌های اندیشه‌ورزی را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. یکی از دانشهایی که با این مباحث ارتباط مستقیمی دارد، دانش هرمنوتیک^۱ است. پس از نهضت اصلاح دینی اروپا، گروهی از روشنفکران و از جمله هرمنوتیستها، به بازانندیشی در مبانی فهم متون مقدس پرداختند و رفته رفته به نظریه‌پردازی در باب فهم عام متون و تأمل در ماهیت فهم، روی آوردند. سرعت رشد و بالندگی دانش هرمنوتیک در این اعصار به حدی بوده که امروزه آن را چهار راه اندیشه معاصر و کانون مسائل کلامی می‌دانند.

تقدم تاریخی هرمنوتیک کلاسیک بر هرمنوتیک فلسفی و دغدغه‌ها و اصول مشترک میان آنان و مفسران اسلامی ما را بر آن داشت که مطالعه‌ای تطبیقی میان مبانی روشهای مفسران اسلامی و روش هرمنوتیستهای کلاسیک انجام دهیم تا زمینه تعامل سازنده میان این دو حوزه و بهره‌گیری طرفین از تجربیات ارزنده یکدیگر را فراهم کنیم و به این وسیله، به شناخت بهتری از مبانی و روشهای تفسیری دست یابیم.

۲. طرح بحث

۱-۲. مفهوم شناسی دو اصطلاح «تفسیر» و «روش تفسیری»

تفسیر که اغلب آن را معادل Interpretation قرار می‌دهند، مصدر باب تفعیل از ریشه «ف س ر» است. «فسر» در لغت به بیان، ابانه، جدا کردن، بیان کردن و توضیح دادن امور، آشکار ساختن امر پوشیده، کشف معنای معقول، اظهار معنای معقول، بیان معنای سخن و نظایر آن معنا شده است (راغب، مفردات القرآن، ۳۸۰؛ ابن منظور، ۳۰۳۳/۳؛ فیروزآبادی، ۴۸۱) و در اصطلاح، آن را «کشف معانی قرآن و بیان مراد، اعم از اینکه به حسب مشکل بودن لفظ و غیر آن و یا به حسب معنای ظاهر و غیر آن باشد». (راغب، مقدمه جامع التفاسیر، ۴۷)؛ «کشف مراد از لفظ مشکل» (طبرسی، ۱۳/۱) و «آشکار کردن مراد خدای متعال از کتاب عزیز» (خویی، ۳۹۷) تعریف کرده اند. علی رغم اختلاف نظرهای موجود، تعریف زیر را می‌توان تعریفی نسبتاً جامع از تفسیر دانست:

«تیین مراد استعمالی آیات قرآن و آشکار کردن مراد جدی آن براساس قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره» (رضایی، ۲۳).

کلمه «روش» اسم مصدر از «رفتن»، که معادل عربی آن «منهج» و معادل انگلیسی آن «Method» است. در هر سه این کلمات، مفهوم «راه» نهفته است چرا که از یک سو، ابن فارس می‌گوید: «النون والهاء والجیم أصلان متباينان. الأول: النهج، الطريق» (ابن فارس، مقایس اللغة، ۱۰۰۰).

و از سوی دیگر، کلمه Method از ترکیب دو واژه یونانی Meta به معنی «در امتداد» و Hods به معنی «راه» به وجود آمده است. در نتیجه واژه Method به معنی «در امتداد راه» است (ریخته‌گران، ۲۶۰).

در اصطلاح، از میان تعاریف گوناگون، تعریف زیر مناسب تر به نظر می‌آید:
«مقصود از روش تفسیری، استفاده از ابزار یا منابع خاص در تفسیر قرآن است که

معانی و مقاصد آیه را روشن ساخته و نتایج مشخصی را به دست می‌دهد. به عبارت دیگر، چگونگی کشف و استخراج معانی و مقاصد آیات قرآن را روش تفسیر قرآن گویند» (رضایی، ۲۲).

روشهای تفسیری، از زیر مجموعه‌های مباحث علوم قرآنی و حلقه واسطه میان تفسیر و علوم قرآنی است. اهمیت بحث «روش» در تفسیر قرآن به حدی است که حتی برخی با تمسک به حدیث «من فسّر القرآن برأیه فأصاب، فقد أخطأ» (راغب، مقدمه جامع التفاسیر، ۹۳) ملاک مشروعیت تفسیر را نه رسیدن یا نرسیدن به معنا و مراد بلکه گزینش و اتخاذ روشی صحیح در فهم کلام الهی دانسته‌اند (ربانی، ۳۳۰).

۲-۲. روش‌های تفسیر قرآن

تاکنون تقسیم‌بندی‌های گوناگونی برای روشهای تفسیری انجام شده است که از یادکرد همه آنها خودداری می‌کنیم. با توجه به تعریف برگزیده، سزاوارتر است که تقسیم روشهای تفسیر قرآن بر اساس منابع و ابزارهای به کار رفته در کشف معانی آن صورت گیرد. از این رو، تقسیم زیر شایسته‌تر می‌نماید:

۱. روش تفسیر قرآن به قرآن

۲. روش تفسیر روایی

۳. روش تفسیر ادبی

۴. روش تفسیر عقلی

۵. روش تفسیر باطنی (اشاری)

۲-۲-۱. روش تفسیر قرآن به قرآن

استفاده از این روش، سابقه‌ای به قدمت خود قرآن دارد. پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) از این روش در تفسیر قرآن بهره گرفته و مفسران صحابه و تابعین نیز همین رویه را در پیش گرفته‌اند. در قرون بعدی، کسانی مانند سید رضی، شیخ طوسی، طبرسی،

زمخشری و ابن کثیر در تفاسیر خود از این روش در کنار سایر روشها بهره گرفتند (ر.ک: بابایی، *روش شناسی تفسیر قرآن*، ۲۶۳-۲۶۶). این روش در دوران معاصر جایگاه ویژه‌ای یافته و تفاسیر متعددی با محوریت آن، نوشته شده است.^۱

برای حرف بقاء در اصطلاح «تفسیر القرآن بالقرآن» سه معنا را محتمل دانسته‌اند:
 ۱. استعانت ۲. سببیت ۳. مقابله (ابوطبره، ۶۵؛ زنجانی، ۳۶۱) که قضاوت در این باره، مجال دیگری می‌طلبد. این عنوان، می‌تواند بر سه نظریه درباره چگونگی تفسیر قرآن منطبق شود:

۱. **قرآن‌بستگی**: بر اساس این نظریه، نه تنها برای پی بردن به معانی و مقاصد آیات قرآن بلکه برای کشف تمام اجزاء و ارکان دین تنها باید از خود قرآن یاری جست زیرا تمام معارف و احکام و دانستنیهای لازم دین را می‌توان با تدبّر در آیات و ملاحظه برخی آیات در کنار برخی دیگر به دست آورد و به غیر آن نیازی نیست.

۲. **قرآن‌بستگی در تفسیر**: بر اساس این نظریه، برای پی بردن به معانی و مقاصد آیات قرآن، به غیر قرآن نیازی نیست. هر چند که تفصیل معارف و تشریح جزئیات احکام و همه دانستنیهای لازم دین را نمی‌توان از قرآن به دست آورد ولی می‌توان همه آیات قرآن را به کمک خود قرآن تفسیر کرد.

۳. **استفاده حداکثری از قرآن در تفسیر**: بر اساس این نظریه، در تفسیر قرآن به همه قرائن متصل و منفصل آیات باید توجه شود ولی عمده‌ترین سند، خود قرآن است و تا جایی که امکان دارد باید آیات را با تدبّر در خود آیات و استمداد از آیات دیگر تفسیر کرد (بابایی، *مکاتب تفسیری*، ۱۲۷/۲).

برخی گفته‌اند که میان مفسران مشهور، کسی پیرو نظریه نخست^۲ نیست و برخی

۱. از این جمله می‌توان به **تفسیر المیزان**، اثر گران‌قدر علامه طباطبایی و **تفسیر الفرقان** اثر آیت الله صادقی تهرانی و **تفسیر القرآنی للقرآن** اثر شیخ عبدالکریم خطیب اشاره کرد.

۲. قرآنیون (فانلان به قرآن منهای سنت) جزء پیروان نظریه نخست هستند و میان فرق گوناگون اسلامی - به صورت محدود - وجود دارند.

روش ابوزید دمنه‌وری در تفسیر الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن را از این نوع برشمرده‌اند. (همو، ۱۲۸) آنچه برقی در مقدمه کتاب *تابشی از قرآن* می‌گوید هم تا حدودی تعلق خاطر او به نظریه نخست را نشان می‌دهد (برقی، ۲۶۲).

شاید از برخی کلمات علامه طباطبایی استفاده شود که ایشان به نظریه دوم معتقد است ولی توجه به سیره عملی ایشان در *تفسیر المیزان* نشان می‌دهد که وی از نظریه سوم پیروی کرده است (ر.ک: بابایی، *مکاتب تفسیری*، ۱۳۳/۲-۱۴۱).

تقریری که آیت‌الله جوادی آملی از روش تفسیری خود ارائه می‌دهند روش تفسیری ایشان را ذیل نظریه سوم قرار می‌دهد. وی در مقدمه *تفسیر تسنیم* می‌نویسد: «در این روش، هر آیه از قرآن کریم با تدبیر در سایر آیات قرآنی و بهره‌گیری از آنها باز و شکوفا می‌شود. تبیین آیات فرعی به وسیله آیات اصلی و محوری و استناد و استدلال به آیات قوی‌تر در تفسیر. بر این اساس است که برخی از آیات قرآن همه موارد لازم را برای پی‌ریزی یک بنیان مرصوص معرفتی در خود دارد و برخی از آیات آن تنها عهده‌دار بخشی از مواد چنین بنایی است. آیات دسته دوم با استمداد از آیات گروه اول تبیین و تفسیر می‌شود» (جوادی آملی، ۶۱/۱).

ناگفته نماند که از سخنان برخی مفسران، چنین برداشت می‌شود که نه تنها به قرآن‌بستگی بلکه به آیه‌بستگی در تفسیر باور دارند. برای نمونه نویسنده *تفسیر الفرقان* می‌گوید: «من مدعی هستم که حتی یک آیه (البته غیر از مفاتیح سوره و حروف رمزی) از قرآن نیست که نشود آن را با خودش فهمید» (صادقی، ۲۸۷).

البته ایشان در ادامه با تعدیل این موضع‌گیری می‌گویند:

«آیات مشابه قرآن دو گونه هستند: یک دسته آیات، تشابه دارند و با آیات محکم فهمیده می‌شوند و دسته دیگر که عمیق‌ترند، به این صورت است که آیه متشابه را با خود آن آیه می‌فهمیم» (همو، ۲۸۷).

به این ترتیب ایشان با گذر از آیه‌بستگی، به قرآن‌بستگی اکتفا می‌کنند.

۲-۲-۲. روش تفسیر روایی

این روش از کهن‌ترین روشها و عمده‌ترین شیوه‌های تفسیر به‌مأثور^۱ است. روش تفسیر روایی بر این مبنا شکل گرفت که فهم حقیقی قرآن به دلیل آنکه کلام الهی است، تنها از عهده انسانهای برگزیده الهی ساخته است. آنان مفسران واقعی قرآن‌اند و برای فهم قرآن باید به سخن آنان تمسک جست. روش تفسیر روایی، جنسی است که در ذیل آن، می‌توان سه نوع تصور کرد:

۱. تفسیر قرآن با روایات و سنن نبوی(ص).

۲. تفسیر قرآن با روایات و سنن ائمه اطهار(ع).

۳. تفسیر قرآن با سخنان صحابه و تابعین.

درباره ضرورت استفاده از روایات در قرآن نیز سه نظریه وجود دارد: بنابر نظریه اول، قرآن را می‌توان به صورت مستقل فهمید و برای فهم و تفسیر آن، نیازی به روایات نیست.

بنابر نظریه دوم، برای فهم قرآن جز مراجعه به روایات چاره‌ای نداریم و تفسیر قرآن باید تنها در چارچوب روایات صورت گیرد.

بنابر نظریه سوم، روایات وسیله و قرینه‌ای برای فهم و تفسیر آیات هستند. هر چند برخی از معانی قرآن بدون استمداد از روایات، فهمیدنی است ولی به برخی از معارف آن، جز با استمداد از روایات، نمی‌توان دست یافت (بابایی، مکاتب تفسیری، ۱۴۰/۱).

از آنجا که بیشتر روایات تفسیری، خبر واحدند لذا بررسی دیدگاههای مطرح درباره حجیت آن در تفسیر قرآن، اهمیت به‌سزایی در تحدید دامنه تأثیر روایات در تفسیر دارد. درباره حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن نیز سه دیدگاه اصلی وجود دارد:

۱. تفسیر به‌مأثور شامل موارد زیر است: تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به سنت، تفسیر قرآن با سخنان صحابه، تفسیر قرآن با سخنان تابعین.

دیدگاه موافقان حجیت خبر واحد: بسیاری از اخباریان و اهل حدیث و حنابله جزء این گروه‌اند (ر.ک: ابن تیمیه، ۶۷). از میان معاصران، آیت‌الله خویی (۳۹۸) و آیت‌الله معرفت (۲۲/۲-۲۳) این دیدگاه را برگزیده‌اند.

دیدگاه مخالفان حجیت خبر واحد: بزرگانی چون شیخ مفید، سیدمرتضی^۱، شیخ طوسی، شیخ محمد عبده، علامه شعرانی و علامه طباطبایی این دیدگاه را برگزیده‌اند (ر.ک: رضایی، ۱۵۱-۱۵۲ و نیز: ابوریه، ۳۹۱).

دلیل اصلی این بزرگان، همان قاعده‌ای است که شیخ مفید مطرح کرده است و آن، راه نداشتن «حجیت تعبدیه» در مواردی است که هدف، حصول علم و یقین است و نه عمل. زیرا «تعبد» تنها در عمل، امکان‌پذیر است نه در مسائل اعتقادی و تفسیر و تاریخ که حصول اطمینان قطعی مطلوب شارع است.

دیدگاه قائلان به تفصیل: صاحبان این دیدگاه معتقدند که خبر واحد در حوزه آیات الأحکام حجیت دارد ولی در غیر آن، از حجیت برخوردار نیست؛ هر چند که می‌توان با استفاده از روایات در این حوزه‌ها به بیان مقاصد احتمالی آیات پرداخت (ر.ک: جوادی آملی، ۱۵۶/۱-۱۵۸).

۲-۲-۳. روش تفسیر ادبی

پیشینه استفاده از روش ادبی در تفسیر قرآن به عصر نزول برمی‌گردد. پیامبر اکرم (ص) علاوه بر شرح معنا به توضیح غوامض الفاظ قرآن نیز می‌پرداخته‌اند و اصحاب و تابعین نیز برای برطرف کردن بعضی از دشواریهای لفظی و فهم عمیق‌تر معانی برخی از لغات، به میراث ادبی عرب مراجعه می‌کرده‌اند. بارزترین نمونه از این موارد، پاسخهای ابن عباس به نافع بن ازرق است که طی آن ابن عباس با استشهاد به اشعار عرب، برخی لغات قرآن را معنی کرد.

۱. سیدمرتضی از جمله کسانی است که خبر واحد را در هیچ حوزه‌ای حجت نمی‌دانند. ایشان در این باب رساله‌ای به نام «رسالة فی ابطال العمل بخبر الواحد» نوشته است.

مفسران متقدم با درک این ضرورت، به تفاسیر خود صبغه ادبی بیشتری می‌بخشیدند. از این روست که یکی از ویژگیهای بارز تفاسیری مانند *التبیان* و *جامع البیان*، رویکرد ادبی مؤلفان آنان و توجه به اشعار عرب و قواعد نحوی است. مراحل تفسیر ادبی را می‌توان این گونه برشمرد:

الف) شناخت قرائت

صورت کتبی قرآن برگرفته از صورت قرائی آن است و لذا شناخت حقیقت آنچه نازل شده، مترتب بر شناخت صورت قرائی آیات است. در موارد بسیاری، بسته به اینکه آیات با چه قرائتی خوانده شوند، متحمل معانی متفاوتی خواهند بود.^۱ از این رو برخی مفسران مانند طبرسی، بررسی آیات را با آوردن بخشی با عنوان «القراءة» آغاز می‌کنند و سپس در بخش «الحجة» درباره‌ی قرائات گوناگون بحث می‌کنند.

ب) شناخت مفاهیم واژگان

گام بعدی در راستای تفسیر ادبی، شناخت معنای مفردات واژگان قرآنی است زیرا که بدون فهم معنای کلمات، فهم معنای کلام عملاً امکان‌پذیر نخواهد بود. توجه به چند نکته در رابطه با شناخت مفاهیم واژگان، لازم به نظر می‌رسد. نخست آنکه بیشتر صاحب نظران، دلالت الفاظ بر معانی‌شان را وضعی می‌دانند ولی برخی از آنان که به دلالت ذاتی الفاظ بر معانی معتقدند، در شناخت مفاهیم واژگان، راهی را غیر از آنچه بیان خواهد شد، در پیش می‌گیرند. بر اساس این نظریه که برخی از حکماء و فقهاء و ادباء مانند افلاطون و شیخ جعفر کاشف الغطاء و عبّاد بن سلیمان صیمری پیرو آنند (ر.ک: انیس، ۶۲-۷۴؛ تفتازانی، ۵۶۹-۵۷۱؛ ابن فارس، *الصاحبی*، ۱۳؛ ریخته‌گران، ۲۲-۲۶)، بین یک معنا و کلمه‌ای که برای اشاره به آن معنا به کار

۱. دامنه این اختلافات گاهی به مسائل فقهی و کلامی هم کشیده می‌شود. مثلاً در: «فاعتزلوا النساء فی المحیض و لاتقربوهن حتی یطهرن» (بقره/۲۲۲) با توجه به نوع قرائت «یطهرن»، احکام فقهی متفاوتی استنباط می‌شود.

می‌رود، رابطه منطقی و علاقه ذاتی وجود دارد. لذا با دقت در الفاظ و رسیدن به حقیقت آنها می‌توان به کنه معنایشان دست یافت (باقری، ۲۴). اختلاف مبنا در این باره، گروهی را به واکاوی چگونگی پیدایش زبان سوق داده است. برخی مانند ارسطو زبان را زاده توافق و قرارداد ابنای بشر دانسته‌اند (باقری، ۲۵) و برخی مانند ابن تیمیه آن را برگرفته از الهام شمرده‌اند (به نقل از: معرفت، ۱۱۶/۱) و برخی نیز مانند شهید صدر نظریه «قرن اکید»^۱ را مطرح کرده‌اند (ر.ک: صدر، ۱۸۱/۱-۱۸۶).

از آنجا که زبان همواره در حال تطوّر است و واژگان در طول زمان، دگرذیسی معنایی یافته و متضمن بار معنایی گوناگونی می‌شود، لازم است که مفسر به منابع لغوی معتبری که به شرح معنای واژگان در عصر نزول و دوران متقدم پرداخته‌اند، مراجعه کند. فهم مفاد آیات قرآن بر مبنای معانی مستحدثه الفاظ که در دوران متأخر پدید آمده، نه تنها ضرورت ندارد بلکه باید اکیداً از آن خودداری کرد (رجبی، ۶۱)؛ چرا که هر چند خدای متعال به کُنه اشیاء و تغییرهایی که در معنای الفاظ رخ می‌دهد، آگاه است ولی با توجه به این نکته که خدای متعال در کتاب خویش، با زبان مردم سخن گفته است و مردم در محاورات خویش، الفاظ را برای دلالت بر ذات اشیاء و خصوصیات ناشناخته آنها در هنگام وضع، و برای افاده معنایی که در آینده برای الفاظ پیدا می‌شوند، به کار نمی‌برند، روشن می‌شود که الفاظ قرآن کریم نیز تنها برای افاده معانی و مفاهیم زمان نزول، به حسب نگرش عامه مردم، به کار رفته است (بابایی، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ۱۰۲).

ج) توجه به قواعد ادبیات عرب

پس از شناخت قرائت واقعی و یافتن معنای واژگان، مفسر به تحلیل ترکیبات

۱. بنا بر نظریه قرن اکید، ارتباط سببیت بین لفظ و معنا نتیجه اقتران لفظ و معنا به صورت مکرر یا در ظرف مؤثر است و این اقتران در ذهن انسان، ارتباط واقعی بین آن دو شیء ایجاد می‌کند و در اصطلاح می‌گوییم دلالت ناشی از ارتباطی است که مقارنت میان دو شیء را تأکید می‌کند (ر.ک: صدر، ۱۸۱/۱-۱۸۶).

حاصل از کلمات و ساختار کلام الهی می‌پردازد. حصول این مهم در پرتو قواعد علم نحو امکان‌پذیر است. درگام بعدی به کمک علوم بلاغی، انواع روشهای تأدیه معانی و زدودن از تعقیدهای لفظی و معنوی، بررسی شده (تفتازانی، ۱۳۵) و راه رسیدن به مقاصد نهفته در پس الفاظ، هموار می‌گردد. شایان ذکر است که آنچه درباره‌ی توجه به مفاهیم واژگان در عصر نزول و حجیت آراء لغت‌شناسان گفتیم، در این بخش نیز قابل تطبیق است.

۲-۲-۴. روش تفسیر عقلی

گاهی از این روش، به عنوان روش تفسیر اجتهادی نام برده می‌شود و گاهی نیز تحت عنوان یکی از اقسام روش تفسیر به رأی از آن یاد می‌گردد و گاهی هم با گرایش فلسفی یکسان انگاشته می‌شود (رضایی، ۱۷۵).

برخی از انواع کاربردهای عقل در تفسیر قرآن مورد اتفاق بیشتر مفسران فریقین است و برخی کاربردها تنها از سوی فرق و مذاهب خاصی مطرح و دنبال شده است. کاربردهایی که بر آن اتفاق دارند، عبارتند از:

۱. استفاده از عقل برای درک ضروریات و کسب معرفت‌های بدیهی: فریقین این معنا را برای عقل می‌پذیرند و آن را به عنوان یکی از قرینه‌های منفصل برای فهم آیات قرآن به کار می‌برند. چون در غیر این صورت نمی‌توان آیه را معنا کرد. در قرآن کریم مجازهای عقلی فراوان وجود دارد و در بیشتر این موارد، قرینه‌ای که بر مجاز بودن آنها دلالت دارد، به استناد همان معرفت‌های بدیهی کشف می‌شود.

۲. استفاده از عقل برای تبیین و توضیح آیات: عقل در این معنا، به تبیین دقیق و کامل مفاد برخی از آیات می‌پردازد. کار عقل در اینجا تنظیم مقدمات بر اساس اشکال (قیاسهای) منطقی و یا برهان خُلف، برای تشخیص صحت و سقم منطقی در چینش مقدمات و تبیین معنای آیات است.

۳. استفاده از عقل برای استنباط گزاره‌های نظری: درباره حجیت عقل به این

معنا نیز اختلافی بین فریقین وجود ندارد؛ جز آن که گروهی اساساً به جایز نبودن تفسیر معتقدند. آن عده‌ای که به جواز تفسیر اعتقاد دارند، باید این معنا برای عقل را که همان قوه استنباط احکام نظری (در برابر بدیهی) از آیات قرآن است، بپذیرند. در اینجا عقل با استفاده از معنای لغت، آیه‌ها، روایتها و قرائن پیوسته و ناپیوسته کلام به کشف مجهولات می‌پردازد و با کاوش و استدلال به فهم مراد خداوند از آیه دست می‌یابد. دو کاربرد دیگر نیز برای استفاده از عقل در تفسیر قرآن بیان شده که ویژه بیشتر امامیه و معتزله است و عبارتند از:

۱. استفاده از عقل به عنوان قوه‌ای مستقل در ادراک حسن و قبح (که در مباحث مربوط به عدل، اسماء و صفات و ... تأثیرگذار است).

۲. استفاده از عقل برای تأویل ظواهر برخی از آیات

در این دو کاربرد، بر خلاف کاربردهای پیشین، عقل صرفاً نقش مصباحی ندارد بلکه به عنوان منبعی مستقل در کنار منابع قرار می‌گیرد و استنتاجاتش در صورت برخورداری از برهانهای قطعی و قیاسهای اطمینان بخشی که از مقدمات یقینی برگرفته باشند، می‌تواند در تفسیر آیات و فهم مراد الهی به کار آید (ر.ک: رضایی، ۱۸۱-۱۹۰).

۲-۲-۵. روش تفسیر باطنی (اشاری)

روش تفسیر باطنی که گاه با عناوینی چون اشاری، عرفانی، شهودی، رمزی، صوفی و... از آن نام برده می‌شود از جمله روشهایی است که مباحث پر دامنه‌ای درباره‌ی آن سامان یافته و همواره موافقان و مخالفان زیادی داشته است. گروهی تفسیر قرآن را بدون استفاده از این روش، قبول ندارند و گروهی اساساً این روش را تفسیر قرآن نمی‌دانند (رضایی، ۳۰۳).

هر چند برخی از پیروان روش تفسیر باطنی به تفسیر ظاهری و قرائات و معانی

لفظی کلمات نیز توجه می‌کنند^۱ اما بیشتر آنان چندان به اصول لفظی و قواعد ادبی پای‌بند نیستند (معرفت، ۳۷۹/۲) و اندک تناسبی کافی است تا از ظواهر آیات به سوی معانی باطنی که در نظر دارند، عدول نمایند. سرّ این رویکرد در آن است که به اعتقاد آنان هر آیه مُنزل دو چهره یا دو وجه وجودی دارد. یک وجه، وجود باطنی آن است که اهل حق، آن را در آئینه جانهای خویش می‌بینند و وجه دیگر، آن حقیقتی است که در خارج از جانهای اهل حق است. آنان این معانی را نه از طریق کلمات و جملات و علم ظاهر بلکه از طریق شهود باطنی به دست می‌آورند. گویی این اشخاص، اول معنای باطنی را می‌بینند و سپس همان معنا را از کلمات و جملات می‌فهمند. شروع این فهم و دریافت از درون است و نه از بیرون. درون این اشخاص پرتوی روی کلمات و جملات می‌افکند و آنها را به این صورت معنادار می‌سازد. واضح است که در این نظریه، ساختار زبان مبدأ انتقال به معانی نیست (مجتهد شبستری، ۱۳۲-۱۳۳).

البته برخی صاحب‌نظران بر این باورند که آنچه در این قبیل تفاسیر آمده است، جنبه تفسیری ندارد بلکه احیاناً حق تعالی به عارفان پاک اندیش، هنگام استماع یا تلاوت آیات قرآنی، عنایت کرده و افاضات و اشراقات ملکوتی بر ایشان رخ می‌دهد این گونه الهامات یا افاضات ملکوتی از طریق «تداعی معانی» رخ داده و هرگز جنبه تفسیری ندارد از این رو نمی‌توان آن را از اقسام تفسیر به رأی و تحمیل بر قرآن قلمداد کرد بلکه می‌توان آن را تحت ضابطه دانست زیرا این گونه الهامات، با توجه به پیامهای کلی نهفته در دل آیات، صورت می‌گیرد. به این ترتیب که پس از تعمق در آیه، ابتدا پیام عام آن به دست می‌آید و سپس در بستر «جری و تطبیق» قرار می‌گیرد و این در حقیقت یک گونه پی بردن به پیامهای نهفته در درون آیات است که از آن به «بطن» تعبیر شده و سپس در مقام «جری و تطبیق» بر فرد اکمل یا اهم انطباق داده می‌شود (معرفت، ۲۷۵/۲). برخی دیگر معتقدند

۱. برای نمونه، روش رشیدالدین میبیدی در تفسیر کشف الاسرار و عدة الابرار چنین است که ابتدا به شرح وجوه معانی و قرانات و اسباب نزول و بیان احکام و ذکر اخبار می‌پردازد و سپس رموزها و اشارات عرفانی و نکات لطیف معرفتی که از روح عبارات گرفته شده است را بیان می‌کند.

که نتایج حاصل از این روش را نمی‌توان مصداق تفسیر آیات دانست چرا که استناد به دلالت لفظی که شرط اساسی تفسیر است در این روش جایی ندارد (عمید زنجانی، ۳۲۸).

قائلان به این روش، ثمره چندانی در بحث‌های مصطلح علمی و استدلال‌های فکری نمی‌بینند و می‌گویند: «لوکان فی الأدلة الفکرية و التقریرات الجدلیه غناء أو شفاء لم يعرض عنها الانبياء و المرسلون» (قونوی، ۱۸).

از این رو وجه همت خود را مصروف زدودن حجاب‌های نفس و آماده سازی دل برای دریافت واردات قلبی و مکاشفات عرفانی می‌کنند تا معانی حقیقی آیات از غیب بر قلبهایشان افاضه شود؛ از این روست که برای نمونه، سید حیدر آملی قرآن را صادره از سوی خدا بر قلب پیامبر اکرم (ص) و کتاب *فصوص الحکم* را صادره از سوی پیامبر اکرم (ص) بر قلب محی الدین بن عربی و کتاب *التأویلات للقرآن الکریم* را صادره از سوی ابن عربی بر قلب خود می‌داند (جوادی آملی، ۲۲/۱).

۲-۳. تعریف و اهمیت هرمنوتیک

تاکنون تعاریف گوناگونی از هرمنوتیک عرضه شده است. تنوع و تعدد این تعاریف، در فراز و نشیب‌های تاریخی این دانش ریشه دارد. صاحب‌نظران با توجه به اهداف و انگیزه‌هایی که از پی‌جویی مباحث این علم داشته‌اند، تعاریف متفاوت و گاه متضادی از آن ارائه کرده‌اند که در این مجال، به ذکر اهم آنها بسنده می‌کنیم.

آگوستین^۱، هرمنوتیک را «علم به قواعد رمز‌گشایی و تأویل متن» می‌داند (پورحسن، ۲۰) ولی به عقیده کلادینوس^۲ هرمنوتیک نه علم، بلکه هنر است؛ «هنر دستیابی به فهم کامل و تام عبارات گفتاری و نوشتاری» (مولر، ۵). آگوست ولف^۳ آن را «علم درک

1. Sant Augustinus (430).

2. Johann Martin Cladenius (1759).

3. Friedrich august wolf (1824).

معنای نشانه‌ها» می‌داند (همو، ۵) و شلایرماخر^۱ به آن به منزله «هنر فهمیدن» می‌نگرد (گروندین، منابع هرمنوتیک، ۶) و دیلتای^۲ آن را دانشی می‌داند که «عهده‌دار ارائه مبانی روش شناختی علوم انسانی» است (گروندین، درآمدی بر هرمنوتیک فلسفی، ۸۴). هیدگر^۳ که زمانی هرمنوتیک را پدیدارشناسی دازاین^۴ می‌دانست در اواخر عمر به تلقی سنتی از هرمنوتیک نزدیک شده و آن را «هنر درک زبان انسان دیگر، به ویژه زبان نوشتاری او» تعریف می‌کند (گروندین، درآمدی بر هرمنوتیک فلسفی، ۹۲). ریکور^۵ ضمن توسعه‌ای که در معنای متن داده، هرمنوتیک را «فن تشریح نمادها» (ریکور، نزاع تفسیرها، ۲۹۹) می‌داند و ابوزید آن را «نظریه تفسیر» می‌خواند (ابوزید، ۱۳).

اهمیت هرمنوتیک در دنیای امروز بیش از هر چیز مرهون توجه به دو مقوله زبان و فهم است. همین امر باعث شده که افرادی مانند رورتی^۶ پایان معرفت‌شناسی را اعلام و از هرمنوتیک به عنوان بدیل آن سخن گویند (رورتی، ۳۰۵)؛ امری که هاروی^۷ صریحاً بر آن تأکید می‌ورزد: «هرمنوتیک به طور فزاینده‌ای نقشی را عهده‌دار می‌شود که معرفت‌شناسی چند دهه پیش بر عهده داشت» (هاروی، ۳۵).

از این روست که عده‌ای گفته‌اند: «هرمنوتیک، کانون مسائلی کلامی امروز است» (پالمر، ۹).

این بذل توجهات، از آن روست که اساس هرگونه علم و معرفتی، بر حصول فهم مترتب است و هرمنوتیک، کنکاش در چیستی و چگونگی این فهم را در نظر دارد و به زبان نه فقط به عنوان راهی برای انتقال اندیشه بلکه به عنوان ابزاری برای تحقق فهم

1. Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher (1834) .

2. Wilhelm Dilthey (1911) .

3. Martin Heidegger (1976) .

4. Penomenology of Dasein .

5. Paul Ricoeur (2005) .

6. Richard Rorty .

7. Van Harvey.

می‌نگرد و از طریق زبان راهی به سوی شناخت ماهیت بشر و حقیقت هستی می‌گشاید و در عین حال با حفظ کارکرد سنتی خویش، زمینه لازم جهت درک بهتر گفته‌ها و نوشته‌ها را فراهم می‌کند. از این روست که هرمنوتیک توانسته با بسیاری از رشته‌های علمی تعامل حاصل نماید و به گفته پل ریکور «چهارراه اندیشه معاصر»^۱ گردد (واعظی، ۴۵).

از سوی دیگر، اهمیت هرمنوتیک، نقش آن در اصطلاحات و رفورمهای دینی است. مصلحان و رفورمیستهای دینی برای رسیدن به اهداف نواندیشانه، عمدتاً به بازنگری در تفسیرها و برداشتهای دینی اقدام می‌کنند و در این راه، از هرمنوتیک به عنوان ابزاری برای رسیدن به برداشتهای جدید و فهم بهتر متون و آموزه‌های دینی استفاده می‌کنند. بی‌شک این کارکرد بر اهمیت هرمنوتیک خصوصاً در حوزه‌های مرتبط با دین می‌افزاید (ر.ک: مسعودی، ۱۲-۳۲).

۲-۴. ادوار تاریخی هرمنوتیک

در یک برآیند کلی می‌توان گفت که هرمنوتیک در طول تاریخ خود، ادوار زیر را پشت سر نهاده است. هرمنوتیک در دوره‌ی آغازین، از اندیشه‌های اساطیری مملو بود و از آن، بیشتر برای فهم آثار برجای مانده از اعصار کهن استفاده می‌شد. هرمنوتیک این دوران را «هرمنوتیک اقدام» یا «هرمنوتیک اساطیری» می‌نامند.

دوره دوم با رویکرد دینی به هرمنوتیک و استفاده دانشمندان یهودی و مسیحی از آن در تفسیر و تأویل متون مقدس همراه بود که تا سالهای پس از رنسانس ادامه داشت. هرمنوتیک این دوره به «هرمنوتیک قدسی» نامبردار است.

در دوره سوم به واسطه ظهور نوع جدیدی از عقل‌گرایی، هرمنوتیک در قالب علم یا هنر فهم هرگونه متنی عرضه شد که هدف آن عمدتاً ارائه روشهای پرهیز از بدفهمی

1. Cross roads of contemporary thought.

و رسیدن به مراد مؤلف به عنوان معنای جوهری متن بود و لذا به «هرمنوتیک عینی گرا» و یا «هرمنوتیک روش گرا» یا «هرمنوتیک کلاسیک» نامبردار شد و به واسطه سهم زیاد نهضت رمانتیسم در نضج آن، گاهی «هرمنوتیک رومانیک» نامیده می شود. در طلوع قرن بیستم، هرمنوتیک به هدف تحلیل وجودی انسان و در نهایت، ماهیت هستی به کار گرفته شد و در ادامه به عنوان روشی برای تبیین ماهیت هرگونه فهمی مطرح شد. این هرمنوتیک را به دلیل هدف فلسفی که داشت، «هرمنوتیک فلسفی» و به این خاطر که با عینی گرایی مبارزه می کرد، «هرمنوتیک نسبی گرا» خوانده اند. از نیمه دوم این قرن، گروهی با نسبی گرایی حاصل از هرمنوتیک فلسفی مخالفت کردند و از عینی گرایی - که پیشتر در هرمنوتیک کلاسیک مطرح بود - طرح نوینی در انداختند. از این رو آموزه هایشان به «هرمنوتیک نئوکلاسیک» نامبردار است.

۲-۵. انگاره های هرمنوتیستهای کلاسیک

مقصود ما از هرمنوتیستهای کلاسیک، آن دسته از اندیشمندانی هستند که در دوره سوم از ادوار تاریخی پیش گفته می زیستند. دوره ای که شاخصه اصلی آن، ظهور و شیوع نوع جدیدی از تعقل ورزی است که به واسطه نهضت اصلاح دینی از یک سو و انقلابهای پیاپی علمی از سوی دیگر، به وجود آمد. اینک به آراء چند تن از هرمنوتیستهای کلاسیک نگاهی اجمالی می افکنیم:

۲-۵-۱. کلادنیوس^۱

او هرمنوتیک را فن دستیابی به تفهم کامل و تمام عیار یک قول، اعم از گفتار یا نوشتار، تعریف کرد. استفاده از اصطلاح «فن»^۲ نشان می دهد که تلقی او از تفسیر، در

1. Johann Martin Cladenius (1759).

۲. او از واژه Art به این منظور استفاده کرد. این واژه در نظر کلادنیوس آن بار معنایی زیباشناختی که امروزه از آن استفاده می شود را نداشت بلکه صرفاً بر صنعتی نظیر آنچه در مبحث صناعات خمس منطبق از آن گفت و گو می شود، اطلاق می شد.

معارف ارسطویی ریشه دارد (مولر، ۵). شلایرماخر نیز بعدها این اصطلاح را به کار برد. کلادنیوس معتقد بود که به یاری تأویل می‌توان به معنای قطعی و نهایی اثر هنری که مؤلف در نظر داشته، دست یافت. او محور اصلی هرمنوتیک کلاسیک یعنی «نیت مؤلف» را پایه‌گذاری کرد و گفت: معنای هر اثر، آن چیزی است که مؤلف در سر می‌پرورانده و تلاش کرده تا در اثرش بیان کند. تأویل، در حکم کشف این معناست (احمدی، ۵۲۳).

به نظر او، درک کامل مؤلف و یا گوینده، با درک کامل نوشتار و یا گفتار او مساوی نیست؛ زیرا گاهی گفتار یا نوشتار، چیزی را افاده می‌کند که مقصود و مراد صاحب آن نبوده است. عکس این نیز ممکن است اتفاق افتد؛ یعنی گاهی همه مقصود صاحب اثر از متن استنباط نمی‌شود. اما او وظیفه هرمنوتیک را درک مقاصد افزون بر متن و یا مراد پنهانی نمی‌دانست (گادامر، ۱۸۳-۱۸۴).

۲-۵-۲. آست^۱

آست هرمنوتیک را نظریه استنباط معنای روحی^۲ متن می‌داند. از نظر او، هدف اصلی مطالعات لغوی و میراث ادبی نیز درک روح عهد باستان است. به عبارت دیگر هرمنوتیک باید از طریق تحول درونی معنا و تناسب اجزاء اثر با یک‌دیگر، زمینه وحدت اثر با روح حاکم در عصر تدوین آن را فراهم سازد (پالمر، ۷۵-۷۶).

هدف آست ارائه نوعی روش‌شناسی از طریق بازسازی کلیت روح جهان خارجی است. در این فرآیند، آثار فردی صرفاً با التفات به نویسنده و یا از طریق جایگاه آنها در نظام نشانه‌شناسی فهمیده نمی‌شود بلکه بر حسب موقعیتشان در فضای تاریخی عصر تدوین و باز نمود روح کلی حاکم در آن عصر، درک می‌گردد.

با توجه به نمونه‌هایی که او در ضمن سخنانش می‌آورد، به نظر می‌رسد که تلقی

1. Friedrich Ast (1841) .

2. The geistige (spiritual) meaning .

وی از درک بیان گوینده یا آثار مکتوب، چیزی جز رسیدن به قصد گوینده یا خالق اثر نیست. برای نمونه وی در خلال مباحثی از کتاب *مبانی صرف و نحو، علم هرمنوتیک و نقد*^۱ می‌نویسد:

«معنای جمله‌ای در آثار ارسطو ممکن است با معنای جمله مشابهی در آثار افلاطون تفاوت داشته باشد» (پالمر، ۷۹).

از جمله مسائل مهمی که آست مطرح کرد، تمایز میان سطوح فهم^۲ و سطوح تبیین^۳ است. او علاوه بر سه سطح فهم، از سه سطح تبیین نیز سخن می‌گوید که شرح آن در این مختصر نمی‌گنجد.

۲-۵-۳. ولف^۴

او هرمنوتیک را علم به قواعدی می‌داند که به وسیله آنها، معنای نشانه‌ها بازشناخته می‌شود. به گفته او هدف از هرمنوتیک، درک اندیشه‌های گفتاری و نوشتاری گوینده یا مؤلف، درست مطابق با آنچه می‌اندیشیده، است (همو، ۹۱-۹۲).

به نظر او داشتن اطلاعات گوناگون از جمله دانش تاریخی در کنار قدرت درک زبانی متن از لوازم رسیدن به چنین درکی است. ولف هرمنوتیک را دارای دو ساحت و سه سطح می‌داند و همانند آست معتقد است که تبیین، در فهم ریشه دارد (همو، ۹۲). هرمنوتیک در نظر ولف از عناصر ماوراء الطبیعی عاری است که آست از آن به معنای روحی و فهم روحی تعبیر کرده بود. چنین رویکردی باعث واقع‌نمایی و عمل‌گرایی بیشتر هرمنوتیک ولف شد. به حدی که گفته شده در نظر وی، هرمنوتیک اساساً کوششی عملی است تا نظری، و در واقع مجموعه‌ای از قواعد است که می‌بایست از رهگذر عمل، به آنها رسید (همو، ۸۱).

1. Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und kritik .

2. Levels of understanding .

3. Levels of explanation .

4. Friedrich august wolf (1824) .

۲-۵-۴. شلایرماخر^۱

وی را بحق، بنیان‌گذار هرمنوتیک مدرن نام نهاده‌اند. تلاشهای او بود که هرمنوتیک را به یک علم تبدیل نمود و جهت‌گیری آینده آن را تعیین کرد. او صرفاً از معنای متن رمز‌گشایی نکرد و موانع وصول فهم را برطرف نکرد؛ بلکه خود «فهمیدن» را محور توجهاتش قرار داد و مسئله ماهیت فهم و تفسیر را در زمره مباحث هرمنوتیک درآورد. او به تفسیر به منزله یک هنر و به هرمنوتیک به مثابه هنر فهمیدن می‌نگریست (واعظی، ۱۸۴).

اهمیت آراء او به عنوان یک کشیش پروتستان و شارح آثار افلاطون در تبلور الهیات اعتدالی^۲ و فرونشاندن آتش نزاع میان علم و دین و فلسفه در دهه‌های پر التهاب قرن نوزدهم، بر آگاهان امر پوشیده نیست.

بی‌تردید برای نخستین بار، هرمنوتیک به دست شلایرماخر به صورت یک نظام فکری منسجم عرضه شد و از مرحله به کار بستن یک سلسله قواعد معین برای تفسیر یک متن خاص عبور کرده و به هرمنوتیک عام^۳ بدل شد (مولر، ۹-۱۰).

شلایرماخر معتقد است که برای زبان یک وجود موضوعی و متمایز از فکر مؤلف وجود دارد و همین وجود موضوعی است که عملیات فهم را ممکن می‌سازد. به این ترتیب، او زبان را کلید فهم دانست و درباره‌ی زبان کاوش کرد تا بلکه به واسطه‌ی آن، حقیقت کنش فهم را دریابد چرا که در نظر او انسانها اهلیت و شایستگی زبان‌شناختی خودشان را در اعمال گفتاری نشان می‌دهند و اعمال مربوط به گفتار و اعمال مربوط به تفهم نیز با هم تلائم تام دارند. لذا با تأمل در زبان، می‌توان پدیده تفهم را درک کرد. او در این باره می‌نویسد: «هر کنش شناخت، صورتی از کنش زبانی است» (مولر، ۱۱).

شلایرماخر رسالت هرمنوتیک را شناخت مقصود و نیت مؤلف می‌دانست و آن را معیار تفسیر صحیح متن تلقی می‌کرد. هرچند که گاهی از دشواری و گاهی از ممکن

1. Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher (1834).

2. Liberal Theology.

3. General Hermeneutics.

نبودن شناخت نیت مؤلف سخن می‌گفت (احمدی، ۵۰۹)، اما در برآیند کلی، به امکان فهم عینی متن معتقد بود. یعنی درک مقصود و مراد واقعی صاحب سخن را امری ممکن و قابل دسترسی می‌دانست و به امکان مطابقت فهم مفسر با معنای اصیل متن، باور داشت. البته برخی صاحب‌نظران معتقدند که مؤلف از آنچه آفریده، بی‌خبر است و همواره سویه‌هایی از اثر خود را نمی‌بیند و نمی‌شناسد (همو، ۵۰۹، ۵۲۶). شلایرماخر مفهوم «نیت مؤلف» را که کلادنیوس مطرح کرده بود با «تمام زندگی مؤلف» جایگزین کرد (هادوی تهرانی، ۱۳۳) اما این به معنای دست کشیدن وی از تلاش برای رسیدن به نیت مؤلف نیست؛ بلکه بدان معناست که او فهم نیت مؤلف را از راه فهم تمام زندگی او پی می‌گرفت چرا که معتقد بود هر لحظه اثر، تمام زندگی مؤلف را نشان می‌دهد. او به معنای نهایی متن باور داشت و فرض وجود چند معنا برای متن واحد را به صراحت رد می‌کرد. وی با قاطعیت می‌گفت که هر واژه در هر عبارت، تنها یک معنا دارد (احمدی، ۵۲۶). به این ترتیب او به معنای بنیادین متن ایمان داشت و مقصود نویسنده را نزدیک‌ترین معنا به معنای اصلی و نهایی متن می‌دانست (احمدی، ۵۹۰). با این حال او انطباق و تساوی کامل معنای متن با نیت مؤلف را نمی‌پذیرفت بلکه هم وجود معنای فراتر از نیت مؤلف را ممکن و هم وجود نیاتی فراتر از معنای متن را محتمل می‌دانست.

شلایرماخر در ضمن نظرات خود به سه نوع دور هرمنوتیکی اشاره می‌کند و دو نوع تفسیر را برمی‌شمارد که عبارتند از: ۱. تفسیر دستوری؛ ۲. تفسیر روان‌شناختی (فنی).^۲ در ضمن بررسی تطبیقی، توضیحات بیشتری درباره‌ی آنها خواهیم داد.

۲-۵-۵. بوئک^۳

بوئک با متابعت از شلایرماخر درصدد رسیدن به علم تفسیری بود که افاده عموم

1. Grammatical .
2. Psychological or Technical .
3. Philip August Boeck (1867) .

کند. وی به دنبال نظریه جامع در باب تفهیم بود. او به این نکته واقف بود که پرکردن فاصله تاریخی میان محقق و متعلق تحقیق، مستلزم تنقیح شایسته اصول و روشهاست. او از این اصول و روشها به «تفسیر» تعبیر می‌کند. به بیان دیگر تفسیر در نظر او، شرط ضروری دستیابی به تفهیم صحیح است (مولر، ۲۲).

وی از چهار نوع تفسیر دستوری^۱، تاریخی^۲، نوعی^۳، فردی^۴ نام می‌برد. به عقیده او هیچ تفسیری از یک متن، بی‌دخالت این چهار نوع تفسیر صورت نمی‌گیرد. یعنی در نیل به تفهیم یک متن اگر دستور زبان ما را مدد نکند، متن ساکت و خاموش می‌ماند اما تفهیم مبتنی بر دستور زبان نیز بی‌مدد رجوع به مبادی تاریخی در زبان متن ممکن نخواهد بود. همین‌طور رسیدن به تفهیم تاریخی، خود محتاج تشخیص اوصاف نوعی یک متن است (همو، ۲۲).

در نگاه بوئک، تفسیر پلی میان معنای نهایی متن و شرایط کنونی مفسر است. به تعبیر دیگر، تفسیر پلی میان افق معنایی متن و زمان مؤلف با افق معنایی مفسر و زمان اوست و مفسر با تفسیر خود، این دو افق را به یک دیگر نزدیک و مرتبط می‌سازد. بوئک در درک افق معنایی متن، نشانه‌های تاریخی را مد نظر قرار می‌دهد و درک افق گذشته را در فهم کنونی از متن، دخیل می‌داند ولی افق گذشته نه موضوع شناخت بلکه صرفاً ابزاری است که در کار فهم متن، کمک شایانی می‌کند (هادوی تهرانی، ۱۳۹).

بوئک نه تنها رسیدن به مراد مؤلف از متن را ممکن می‌داند بلکه به آن اکتفا نکرده و وظیفه مفسر را نه تنها بازسازی معنای اولیه و رسیدن به معنای اصلی که مؤلف در نظر دارد، بلکه درک معنایی می‌داند که در وراء معنای ظاهری نهفته و به صورت

-
1. Grammatical .
 2. Historical .
 3. Generic .
 4. Individual .

ناخودآگاه در ذهن مؤلف جای گرفته^۱ و اغلب بر خود وی نیز پوشیده مانده است.

۲-۵-۶. درویزن^۲

او طرح هگلی غایت‌شناسی را قبول نکرد و به تبع هامبولت و شلایرماخر، توجه خود را به مقوله «تفهم» معطوف کرد (مولر، ۱۸). به نظر او «فهمیدن»، عبارت است از برگرداندن عبارات به آنچه آن عبارات، قصد اظهارش را داشته‌اند. آنچه به موجب این فهمیدن نصیب ما می‌شود، تصویری از آنچه واقع شده نیست بلکه بازسازی ذهنی و تفسیر ما از آن حوادث و واقعیات تاریخی است (واعظی، ۱۰۳). در نظر درویزن، مورخ یا مفسر باید به ورای معنای کلمات و جملات یک زبان و به ورای معنای عقلانی منطوق عبارات رود و نقش اظهارکنندگی آن قول، یعنی مضامین نفسانی و عاطفی و معنوی آن را در نظر بگیرد چرا که هر قول، تنها در صورتی به درستی فهمیده شده که نمودی از یک امر درونی تلقی گردد؛ نمودی که علاوه بر معنای عرفی، فضای ذهنی گوینده آن را نیز برای مورخ روشن کند (مولر، ۱۹).

نکته حائز اهمیت دیگر این‌که به نظر او تفهم اگر بخواهد نقش خود را به عنوان یک عنصر روش‌شناختی ایفاء کند، بایستی شیوه مناسبی برای بیان خود پیدا کند. تفهم تا به رتبه بیان و اظهار نرسد و در قالب الفاظ و عبارات در نیاید، نقش خود را به درستی ایفاء نکرده است. از همین نقطه است که مقوله زبان در اندیشه او جایگاه خاصی پیدا می‌کند چرا که به اعتقاد او زبان محل اظهار حیات درونی آدمیان است.

۲-۵-۷. دیلتای^۳

دیلتای بر آن بود که به تأسی از کانت که با نقد عقل محض به یاری علوم طبیعی

۱. به چنین رویکردهایی در مباحث نقد ادبی جدید به طور جدی توجه شده و با اسلوب نقد روان‌شناسانه این موارد کشف می‌شود. جهت اطلاع بیشتر ر. ک: شمیسا، ۲۵۱-۲۶۸.

2. Johann Gustav Droysen (1884) .

3. Wilhelm Dilthey (1911) .

شتافت، با نقد عقل تاریخی به یاری علوم تاریخی و تفسیری برخیزد و همان طور که کانت، عقل را در عالم طبیعی و علوم تجربی بررسی کرده بود، او نیز آن را در عالم انسانی و علوم تاریخی بررسی کند (مولر، ۲۵).

دیلتای موفقیت‌های پیاپی و ثمرات عظیم علوم طبیعی را مرهون به کارگیری روش‌های متناسب آن علوم می‌دانست و لذا به فکر تأسیس روش‌شناسی مناسب علوم انسانی افتاد. پیش از او جان استوارت میل، هم به چنین اقدامی دست یازید ولی آن را ناتمام رها کرده بود. دیلتای در مقابل فضای پوزیتیویسمی حاکم بر آن عصر که یگانه روش صحیح علمی را روش استقراء تجربی می‌انگاشت، بر تمایز روش تحقیق در علوم طبیعی و علوم انسانی که آن را تاریخ می‌خواند، تأکید ورزید؛ زیرا که به نظر او موضوع علوم طبیعی، ابژه‌ای^۱ است که در فاصله‌ای ناپیمودنی با سوژه^۲ قرار دارد اما موضوع علوم انسانی، خود سوژه را نیز در برمی‌گیرد (احمدی، ۵۳۱).

او گامی فراتر از شلایرماخر برداشت چرا که نه فقط ره یافتن به ذهنیت مؤلف بلکه رسیدن به تجربه عینی مؤلف در تألیف اثر را در نظر داشت. او ضمن بازسازی تاریخی و همدلی با مؤلف، باز تولید مکانیسم درونی مؤلف را که به ایجاد اثر منجر شده بود، دنبال می‌کرد. به نظر او فهم، بازسازی حالت و تجربه فاعل (مؤلف) در زمان انجام فعل (تألیف) است (کولین، ۱۰۶) و هدف اصلی هرمنوتیک، رسیدن به درک کامل‌تری از مؤلف است؛ آن‌سان که حتی او خودش را چنین درک نکرده باشد (احمدی، ۵۳۴). به نظر دیلتای، مفسر گاه به درکی از متن می‌رسد و اموری را در متن و یا به واسطه متن کشف می‌کند که خود مؤلف از آنها غافل بوده است (رک: مولر، ۲۵-۲۶).

او فهم حیات‌های گوناگون را، جز به مدد اصول و قواعدی عام، غیرممکن شمرد (واعظی، ۱۱۰) و به موازات مقولات فاهمه کانت، آنها را مقولات حیات نامید و راه

1. Object .

2. Subject .

رسیدن به تفسیر را امور انسانی- تاریخی دانست!^۱

۲-۶. بررسی تطبیقی

در اینجا سزاوار است پس از یادکرد دو مبحث مبانی و روشهای تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک و انگاره‌های هرمنوتیستهای پیرو آن، به مقایسه آموزه‌های این دو حوزه بپردازیم. چنین مقایسه‌ای می‌تواند در دو سطح انجام شود:

۲-۶-۱. بررسی تطبیقی مبانی عام تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک

مقصود از مبانی عام تفسیر قرآن، آن دسته از مبانی است که همه و یا اکثر مفسران قبول دارند و علی‌رغم اختلاف در روشها و گرایشهای تفسیری، صبغه عام یافته است و مقصود از مبانی عام هرمنوتیک کلاسیک، برآیندها و جهت‌گیریهایی است که نقش ماهوی برای این جریان فکری داشته و از شاخصه‌های معرفتی آن محسوب می‌شود و همه و یا اکثر هرمنوتیستهای کلاسیک بر آن اتفاق دارند.

مبانی عام تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک در فهم و تفسیر متن، با یکدیگر نسبت عموم و خصوص من وجه دارند یعنی علاوه بر اینکه طرفین به یکسری مبانی مشترک پای‌بند هستند، مبانی ویژه‌ای نیز دارند که برخاسته از انتظاراتها و پیش‌فرضهای تفسیری‌شان است.

اهم مبانی عام مشترک میان تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک، عبارتند از: ۱. امکان فهم و تفسیرپذیری ۲. مؤلف محوری ۳. وجود معنای نهایی ۴. معیارمندی ۵. روش‌گرایی ۶. عینیت‌گرایی و تعیین معنا ۷. استقلال متن از مفسر و وابستگی آن به مؤلف ۸. امکان عبور از موانع تاریخی فهم ۹. تبعیت از قواعد عام فهم ۱۰. توجه به زبان خاص متن ۱۱. بهره‌گیری از قرائن ۱۲. پرهیز از تأثیر پیش‌فرضها.

۱. کار وی شبیه اقدام کانت در تدوین مقولات فاهمه بود. با این تفاوت که از نظر وی، مقولات حیات هرگز از راه تأمل عقلانی به دست نمی‌آیند (واعظی، ۱۱۰).

اهم مبانی عام ویژه تفسیر قرآن عبارتند از: ۱. خطاناپذیری الفاظ ۲. استمداد از برخی قرائن ناپیوسته ۳. لزوم علم الموهبه

اهم مبانی عام ویژه هرمنوتیک کلاسیک عبارتند از: ۱. گریز از تفکر ماوراءالطبیعی ۲. امکان تحقق فهم برتر از مؤلف

۲-۶-۲. بررسی تطبیقی مبانی خاص روشهای تفسیر قرآن و انگاره‌های هرمنوتیستهای کلاسیک

مقصود از مبانی خاص روشهای تفسیر قرآن، آن دسته از مبانی است که هر یک از روشهای تفسیری بر آن اساس، آنها را اتخاذ کرده و تفسیرشان را براساس آن استوار ساخته‌اند به طوری که همه و یا اکثر پویندگان آن روش بر آن مبانی اتفاق دارند. مقصود از انگاره‌های هرمنوتیستهای کلاسیک، آراء و رویکردهای خاص هر یک از آنها در باب اصول متن پژوهی و قواعد تفسیر و شرایط فهم و... است.

هر چند روشهای تفسیر قرآن مبانی مشترک بسیاری دارند اما در عین حال، مبانی خاص خود را نیز دارا هستند. علاوه بر این، میزان اتکال بعضی از روشها به برخی از مبانی بیشتر است، لذا در این بخش، هم مبانی خاص هر روش و هم آن دسته از مبانی که نمود آن در یکی از روشهای تفسیری بیش از سایر روشهاست را در ذیل یکایک آنها بررسی می‌کنیم و تلاش می‌کنیم که قرابت و قرابت هر یک از این روشها با آراء و انگاره‌های هرمنوتیستهای کلاسیک را نشان دهیم و مواضع خلاف و وفاقشان را برشماریم تا به این وسیله زمینه شناخت بهتر آنها را فراهم آوریم.

۲-۶-۲-۱. بررسی تطبیقی مبانی روش تفسیر قرآن به قرآن و انگاره‌های هرمنوتیستهای

کلاسیک

روش تفسیر قرآن به قرآن بر پایه این مبنا شکل گرفت که متن قرآن به مثابه یک کل به هم پیوسته است که میان اجزای هر بخش با بخشهای دیگر، ارتباط مفهومی وثیقی برقرار است؛ لذا می‌توان هر یک از فقرات آن را در پرتو فقرات دیگر تفسیر کرد.

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «قرآن کلامی است که در عین آنکه بخشهای مختلف آن، جدای از هم است، دارای انسجام و به هم پیوسته است... از این رو تنها با مراجعه به یک آیه و اعمال قواعد شناخته شده، بدون آنکه شخص از قبل نسبت به تمامی آیات دیگر متناسب با آن شناخت پیدا کرده و به تدبر به آن پرداخته باشد کفایت نمی‌کند» (طباطبایی، ۷۷/۳-۷۸).

حدیث نبوی «إِنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَنْزَلْ لِيَكْذَبْ بَعْضُهُ بَعْضًا وَيَشْهَدَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» (سیوطی، الدر المنثور، ۵/۲) و روایت علوی «ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض» (رضی، ۲۵۲) نیز می‌تواند مؤید این روش تفسیری باشد.

آگوستین قدیس نیز چنین مبانی در تفسیر کتاب مقدس داشته است (احمدی، ۵۰۲). در این روش بر شاخصه‌های درون متنی بیش از شاخصه‌های برون متنی توجه می‌شود و از این جهت به روش هرمنوتیستهای پیش از شلایرماخر شباهت دارد. اساس تلقی شلایرماخر از دور هرمنوتیکی میان اجزای متن از یک سو و اجزاء و کل متن از سوی دیگر و نیز پیش‌فرض اصلی او در روش تفسیر دستوری، انگاره‌ای مشابه مبانی این روش است. زیرا هر دو طرف معتقدند که برای فهم مراد مؤلف، بهترین روش آن است که از اجزای مختلف متن، کمک گرفته شود و مجموعه متن به ویژه بخشهایی که ناظر به یک موضوعند، مطالعه شوند.

این روش تفسیری، خاستگاهی فطری و عقلانی دارد و فی الجمله مفسران اسلامی بر آن اتفاق داشته‌اند ولی برای نخستین بار، علامه طباطبایی مبانی این روش را منفتح ساخت و به صورت نظام‌مند عرضه کرد (ربانی، ۵۷).

علاوه بر دور هرمنوتیکی میان کل و اجزاء، شلایرماخر دور هرمنوتیکی میان دو روش تفسیری دستوری و روان شناختی را نیز عرضه کرد که از جهاتی با مبانی روش تفسیر قرآن به قرآن و از جهاتی با روش تفسیر ادبی و باطنی همخوان است که در ادامه، به آن اشاره کوتاهی می‌کنیم.

به گفته شلایرماخر همان‌گونه که هر کلامی دو سویه دارد (سویی با کل زبان و سویی با تفکر گوینده)، فهم کلام نیز عملی دو سویه است. تفسیر دستوری به سویه زبان مربوط است و تفسیر روان‌شناختی به سویه تفکر گوینده تعلق دارد. این دو سویه تفسیر هرمنوتیکی، درباره‌ی قرآن بدین صورت تبیین می‌شود که برای فهم معانی و حقایق قرآنی از یک سو باید از تفسیر و تأویل زبان‌شناختی بهره گرفت؛ یعنی با رعایت اصول و قواعد حاکم بر زبان عربی که قرآن در قالب آن نازل شده است، به فهم مرتبه‌ای از معارف قرآن دست یافت؛ ولی برای رسیدن به مراتب بالاتری از فهم، باید مشابه آنچه شلایرماخر از آن به روش روان‌شناختی تعبیر کرده است عمل نمود و از طریق معرفت‌شهودی و بی‌واسطه، به درکی عمیق از مبدأ نازل‌کننده قرآن رسید تا نوعی اتصال و ارتباط وجودی میان مفسر متن و آفریدگار متن حاصل آید. شاید این همان چیزی باشد که آیه شریفه ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (واقع‌ه/۵۹) به آن اشاره دارد (همو، ۵۳-۵۴).

برخی از پویندگان این روش که قائل به قرآن‌بسندگی‌اند، به مراد و رای متن توجه کمتری نشان می‌دهند و به گونه‌ای که گمان می‌رود قائل به وجود مرادی خارج از متن نیستند. از این جهت هرمنوتیستهای متن‌گرا مانند کلادنیوس به آنان نزدیک و هرمنوتیستهای مؤلف‌گرا نظیر شلایرماخر و بوئک و دیلتای از آنان دورند.

ناگفته نماند که مفسران اسلامی به تفصیل درباره‌ی اهداف و شیوه‌های تبیین بخشهایی از قرآن به کمک بخشهای دیگر سخن گفته‌اند ولی چنین تفصیلی در آموزه‌های هرمنوتیستها دیده نمی‌شود.

۲-۶-۲. بررسی تطبیقی مبانی روش تفسیر روایی و انگاره‌های هرمنوتیستهای کلاسیک

مبنای اصلی پیروان روش تفسیر روایی آن است که فهم کلام الهی از عهده انسانهای عادی بر نمی‌آید و تنها معصومان(ع) هستند که به واسطه وحی و الهام ربوبی می‌توانند کتاب الهی را بفهمند و تفسیر کنند. البته باید توجه داشت که آموزه عصمت و

اعتقاد به اینکه برخی انسانها این قدرت را دارند که به فهم خطاناپذیر متن دست یابند، از اعتقادات ویژه مفسران اسلامی است که در میان هرمنوتیستها نظیری ندارد؛ اما اعتقاد به تفاوت روش فهم و تفسیر متون مقدس و سایر متون، مبنایی است که هم پیروان روش تفسیر روایی و هم هرمنوتیستهای نظیر هاور و ولف دنبال کرده‌اند.

از جمله مبانی قائلان به روش تفسیر روایی، لزوم رسیدن به قطع و یقین در تفسیر کلام الهی است. از آنجا که آنها سخنی جز سخن معصومان(ع) را مفید قطع و یقین نمی‌دانند لذا تفسیر را به بیانات آنان محدود می‌کنند. کسانی که خبر واحد را در تفسیر، حجت نمی‌شمارند، اساساً چنین مبنایی دارند. در میان هرمنوتیستهای کلاسیک، کسی که به وجوب رسیدن به قطع و یقین در تفسیر متن قائل باشد دیده نمی‌شود بلکه اکثر آنان به دنبال حداکثر نزدیکی به نیت یا شخصیت مؤلف‌اند (احمدی، ۷۷) و هرمنوتیستهای فلسفی اساساً به تکرر فهمها قائل شده‌اند و هیچ یک، از رسیدن به قطع در فهم متن، دم نمی‌زنند.

پر واضح است که توجه به سخنان معصومان(ع) صرفاً به دلیل نزدیکی آنان به زمان نزول قرآن و درک قرائن تاریخی آن عصر نیست بلکه از آن روست که اکثر پیروان این روش، به منشأ وحیانی برای سنت و روایت قائلند، لذا راه آنان از راه هرمنوتیستهای تاریخ‌گرا نظیر درویزن و دیلتای که فهم مخاطبان اولیه را با توجه به قرابت تاریخی و درک قرائن حالیه، حجت موجهی برای فهم متن می‌دانند، جدا می‌شود ولی مبنای برخی از اهل سنت در پذیرش حجیت سخنان صحابه به عنوان مخاطبان نخستین وحی، به مبنای این هرمنوتیستها نزدیک است.

پیروان این روش، تبعیت از قواعد زبانی و اصول عقلی را برای درک مضامین کتاب الهی کافی نمی‌دانند بلکه معتقدند نوری که آیات الهی در پرتو آن روشن می‌شود و دیده حق‌بینی که می‌تواند آن نور را ببیند، بایستی از سوی خداوند به اشخاص داده

شود. در نوشته‌های آگوستین نیز به این ایده به عنوان یکی از اصول تفسیر اشاره شده است (واعظی، ۴۸).

در روش تفسیر روایی نشانی از آموزه دور هرمنوتیکی چنان که شلایرماخر و دیلتای آن را تبیین کرده‌اند، و در روش تفسیر قرآن به قرآن نیز پی گرفته شده است، به چشم نمی‌خورد.

این روش همسو با انگاره‌های شلایرماخر، اصل را بر سوء فهم مفسران (غیرمعصوم) قرار می‌دهد ولیکن همگام با اکثر هرمنوتیستهای کلاسیک، به فهم کامل متن (توسط معصومان) باور دارد.

۲-۶-۲. بررسی تطبیقی مبانی روش تفسیر ادبی و انگاره‌های هرمنوتیستهای کلاسیک

اهمیت دادن به مقوله زبان و راه یافتن به عالم اندیشه از طریق آن، در اندیشه هرمنوتیستهای پیش از شلایرماخر و در دوران متقدم حیات فکری وی نمود بیشتری داشت به طوری که کلادنیوس راه رسیدن به مراد مؤلف را توجه به قواعد دستوری و زبانی می‌دانست (مولر، ۵-۶). شلایرماخر علاوه بر هم‌آوایی با او، نقش زبان را تا سطح اندیشه‌سازی ارتقاء داد و گفت: «اندیشه در زبان شکل می‌گیرد» (همو، ۱۱).

بوئک نیز گامی فراتر نهاد و اعلام کرد: «پژوهش تاریخی زبان، بنیان کار فلسفی است» (همو، ۲۰).

این انگاره‌ها سرانجام زمینه‌ساز توجه فلسفی به مقوله زبان در قرن بیستم شد. هر چند مفسران اسلامی کمتر از منظر فلسفی به زبان نگریسته‌اند ولی اهمیت زیادی برای آن در تفسیر قرآن قائل بوده‌اند به گونه‌ای که از نظر بیشتر قرآن پژوهان، درک اسرار باطنی قرآن بدون فهم ساختار ظاهری آن ناممکن و تسلط بر زبان و قواعد ادبی، کلید فهم ظاهر قرآن است. چنان‌که بدرالدین زرکشی خطاب به کسانی که بدون فراگیری علوم ادب در پی فهم اسرار و معانی قرآن هستند، می‌گوید: «کسی که ادعای فهم اسرار قرآن را دارد در حالی که ظاهر آن را به درستی درک نکرده است مانند کسی

است که ادعای رسیدن به صحن خانه را دارد پیش از آنکه از درب خانه بگذرد» (زرکشی، ۱۷۱/۲).

از جمله اصول روش تفسیر ادبی، فهم معنای واژگان در عصر نزول از طریق مطالعه تراث ادبی و دیوانهای اشعار عصر جاهلی است. سطح زبانی و تاریخی هرمنوتیک **ولف** نیز ناظر بر این اصل است و در هرمنوتیک آست علاوه بر مطالعه آثار، رسیدن به روح کلی حاکم بر عصر تألیف اثر که خود را در دل تمام آثار آن دوره متجلی ساخته، مد نظر است و توجه به آثار ادبی، وسیله‌ای برای دستیابی به این هدف است (پالمر، ۷۵).

دقت مفسران مسلمان در رسیدن به معنای واژگان ستودنی است. برای مثال شیخ طوسی در تفسیر خود عمدتاً به اشعار شعرای جاهلی و مخضرمین استشهد می‌کند. دانشمندان اسلامی در احتجاج به اقوال لغویان و شروط پذیرش سخن آنان مباحث پر دامنه‌ای مطرح کرده‌اند که پیشتر به گوشه‌ای از آنها اشاره کردیم. برخی از آنان علاوه بر بررسی وثاقت علمی، میزان پای‌بندی لغویان به اصول اخلاقی را نیز مد نظر داشتند تا مبادا در تشخیص معنای حقیقی واژگان به خطا روند. چنین ژرف‌کاویهایی در میان هرمنوتیستها کمتر به چشم می‌خورد.

انگاره برخی هرمنوتیستها نظیر شلایرماخر این است که متن، بیانگر تمام آنچه در ذهن اتفاق می‌افتد نیست؛ بلکه به مقتضیات تجربی زبان مقید است (ر.ک: نصری، ۱۲۰). نظیر این دیدگاه از سوی برخی مفسران اسلامی نیز بیان شده است. آنان معتقدند که زبان، قابلیت محدودی دارد و لذا توان بیان تمام آنچه را که باری تعالی اراده کرده است، ندارد. پیرو این دیدگاه، سؤالی اساسی مطرح می‌شود مبنی بر اینکه آیا بشر تنها به فهم و پیروی از آن بخش از مقاصد و اوامر الهی مکلف است که در قالب زبان بیان شده است؟ یا به فهم و پیروی از آنچه در ورای قلبهای زبانی، مد نظر بوده، ولی محدودیتها و اقتضاهای زبانی از طرح آن ممانعت کرده نیز مکلف است؟ شلایرماخر با

طرح هرمنوتیک دستوری، فهم آنچه را که در قالب زبان بیان شده، و با طرح هرمنوتیک فنی روان‌شناختی، فهم آنچه که در ورای زبان قرار دارد، در دستور کار خویش قرار می‌دهد. بوئک (ریخته‌گران، ۷۸) و درویزن (همو، ۸۷) نیز رسیدن به مقاصد و معانی نهفته در ورای زبان را در نظر داشتند، ولی کلادنیوس چنین کوششی را لازم نمی‌دانست و هرمنوتیک خود را به روشهای فهم متن و آنچه در قالب زبان بیان می‌شود، محدود کرد (گادامر، ۱۸۳-۱۸۴).

در روش تفسیر ادبی تفاوتی میان متون مقدس و سایر متون از لحاظ کاربرد قواعد صرفی و نحوی وجود ندارد و از این رهگذر، هرمنوتیک عام آست و شلایرماخر به آن نزدیک است. گفتنی است که اغلب هرمنوتیستهای کلاسیک نظیر شلایرماخر، بوئک و دیلتای هم‌صدا با بسیاری از پویندگان این روش، فهم کامل متن را ممکن می‌شمارند. در روش تفسیر ادبی با توجیه قرائات و وجوه نحوی و بلاغی، غالباً احتمال چند معنا برای یک آیه را از حیث ادبی امکان‌پذیر می‌دانند، اما این پایان کار نیست؛ بلکه مفسر با در نظر گرفتن قرائن پیوسته و ناپیوسته لفظی و نیز قرائن ناپیوسته و حالی و مقالی و انضمام نتایج سایر روشهای تفسیر، برای رسیدن به معنای یگانه متن تلاش می‌کند. اعتقاد به معنای یگانه متن، جزء باورهای هرمنوتیستهای نظیر شلایرماخر و کلادنیوس بود؛ ولی روش مفسران اسلامی و هرمنوتیستهای غربی در رسیدن به این هدف، متفاوت است.

برخی از متدهای جدید تفسیر ادبی قرآن، بر شاخصه‌های فرهنگی عصر نزول و تأثیر آن در فرآیند نضج و فهم قرآن تأکید می‌ورزند و شناخت تاریخی فرهنگ را مقدمه شناخت متن و لازمه رسیدن به آن می‌دانند. این روشها مشابه برخی دیدگاههای دیلتای مبنی بر تقدم فهم تاریخی بر فهم متن است. اما تفاوت دیدگاهها و تعریفهای این دو از مقوله تاریخ و ماهیت فهم تاریخی و ماهیت تاریخی فهم را نباید از نظر دور داشت.

۲-۶-۲. تطبیق مبانی روش تفسیر عقلی و انگاره‌های هرمنوتیستهای کلاسیک

مبنای اصلی روش تفسیر عقلی آن است که عقل، توانایی فهم لاقفل بخشی از معانی آیات الهی را دارد. متناظر با این مبنا، هرمنوتیستها نیز به توانایی عقل در رسیدن به معنای متن قائلند (واعظی، ۷۷) چرا که اساساً هرمنوتیک کلاسیک تحت تأثیر شرایط عصر روشنگری و دوران عقلگرایی بعد از رنسانس پی‌ریزی شد.

البته پیروان روش تفسیر عقلی، کُمت عقل را در رسیدن به غایت معنای قرآن لنگ و فهم آن را مخصوص ذات باری تعالی می‌دانند و از این رو به آراء هرمنوتیستهایی نظیر کلادنیوس که معتقدند مؤلف، بهترین مفسر متن است، نزدیکند (گروندین، درآمدی بر هرمنوتیک فلسفی، ۵۹)، ولی از آنجا که برخی از پیروان این روش، نقل صحیح و شهود قطعی را معیار پذیرش یا رد برداشتهای عقلی می‌دانند، راهشان از هرمنوتیستها جدا می‌شود، زیرا هیچ یک از هرمنوتیستها چنین معیاری را برای پذیرش نتایج عقلی مطرح نکرده‌اند. حتی وقتی کسانی مانند شلایرماخر از عنصر شهود و حدس و الهام سخن می‌گویند، مرادشان غیر از آن چیزی است که پیروان این روش مد نظر دارند.

بیشتر مفسران بر استفاده از عقل در درک ضروریات و معرفتهای بدیهی و استفاده مصباحی از آن در تبیین و توضیح آیات اتفاق نظر دارند، ولی استفاده منبعی از آن به عنوان قوه‌ای مستقل در درک حسن و قبح و استنباط احکام نظری از آن، جزء عقائد اختصاصی شیعه و معتزله است و در تفاسیر مفسران این مذاهب، جلوه بیشتری دارد (ر.ک: رضایی، ۱۸۱-۱۸۶؛ بابایی، روش شناسی تفسیر قرآن، ۳۱۱-۳۱۴). این رویکرد در استفاده از عقل، در انگاره‌های هرمنوتیستهای نظیر شلایرماخر - که از فلسفه انتقادی و عقل محض کانت متأثر بوده‌اند - نیز دیده می‌شود.

هر چند وجوه شباهت بسیاری میان مبانی پیروان روش تفسیر عقلی و هرمنوتیستهای کلاسیک وجود دارد، ولی به نظر می‌آید که دیدگاههای هرمنوتیستهای فلسفی به مبانی

روش تفسیر عقلی نزدیک‌تر باشد؛ مثلاً کلاسیکها بر معنای واحد و متعین متن، تأکید می‌ورزند و حال آنکه برخی پیروان روش تفسیر عقلی معتقدند که قرآن براساس مراتب وجودی مؤمنان، تفاسیر بی‌شمار می‌یابد. همچنین کلاسیکها بر معنای متعین متن تأکید می‌ورزند، ولی برخی پیروان این روش با اینکه قرآن را دارای حقیقتی ثابت و عینی می‌دانند اما در مقام تفسیر، فهم آن را به فراخور مراتب وجودی مفسران، امری مشکک و غیر متعین می‌دانند و معتقدند که فهم قرآن، موهبتی است که برحسب مراتب، مقامات و حالات درونی مفسر، بر خود باطنی او وحی می‌شود (ر.ک: شیرازی، ۶۹-۸۵). بر آگاهان پوشیده نیست که این دیدگاهها به انگاره‌های هرمنوتیستهای فلسفی نزدیک‌تر است تا به آراء هرمنوتیستهای کلاسیک.

هرمنوتیستهای کلاسیک برخلاف هرمنوتیستهای فلسفی، نگاهی هستی‌شناسانه به متن و تفسیر نداشته‌اند و حال آنکه برخی پیوندگان روش تفسیر عقلی نگاهی هستی‌شناسانه به متن قرآن داشته و تفسیر آن را از عرصه الفاظ و معانی به ورطه حقایق و پدیده‌های عالم کشانده و تفسیر قرآن را معادل تفسیر جهانی دانسته‌اند (ر.ک: خامنه‌ای، ۵۶). علی‌رغم برخی تفاوتها، تشابه برخی مبانی روش تفسیر عقلی و انگاره‌های هرمنوتیستهای کلاسیک را نمی‌توان از نظر دور داشت. برای نمونه می‌توان به تناظر برخی از انگاره‌های شلایرماخر و دیلتای با بعضی از آراء مفسران عقلگرا درباره‌ی مقدمات و روشهای فهم و تفسیر متن و لزوم بررسی متن به عنوان یک پدیده تاریخی و گذر از گفتار و رسیدن به گوینده و... اشاره کرد.

۲-۶-۵. بررسی تطبیقی مبانی روش تفسیر باطنی و انگاره‌های هرمنوتیستهای کلاسیک

مبنای اصلی روش تفسیر باطنی، اعتقاد به وجود بطونی در ورای ظواهر قرآن است و هدف از انزال کتاب و انجام تفسیر، کشف این معانی باطنی است. برخی از پیروان این روش بر آنند که معنای ظاهری ابداً مراد خداوند نیست بلکه تنها معنای باطنی مراد اوست و برخی بر آنند که هم معنای ظاهری و هم معنای باطنی مراد خدای تعالی

است. این دو گروه بر این نکته اتفاق نظر دارند که معنای ظاهری الفاظ، تمام مراد الهی را در بر ندارد. نظیر چنین مبنایی در هرمنوتیک شلایرماخر نیز وجود دارد زیرا او نیز به مساوی نبودن معنای متن و نیت مؤلف حکم داده است. پیش از او کسانی مانند کلادنیوس به این نکته واقف شده بودند اما حصول این معنا را وظیفه هرمنوتیک ندانستند (ر.ک: ریخته‌گران، ۶۲-۶۴).

هر چند عللی که باعث شد پیروان روش تفسیر باطنی و هرمنوتیستهای نظیر شلایرماخر این مبنا را اتخاذ کنند، تا حدود زیادی با هم متفاوت است اما هدف مشابهی آنها را به سوی این مبنا سوق داد و آن به تعبیر اهل باطن، درک حقیقت و به تعبیر هرمنوتیستها، درک فردیت^۱ کسی است که در پس متن، نهفته است.

تفسیر باطنی بر پایه شهود و الهام بنا شده است؛ به گونه‌ای که بعضی از پویندگان این روش معتقدند: «همان طور که تنزیل اصل کتاب بر پیامبران از جانب خدا بوده است، تنزیل فهم آن بر قلبهای مؤمنان نیز از ناحیه حضرت حق تعالی (گاهی بی واسطه و گاهی با واسطه) صورت می‌گیرد» (ابن عربی، ۲/۴۰۷).

هرمنوتیستها هیچ‌گاه چنین مبنایی را مطرح نکردند؛ بلکه سخن آگوستین درباره نوری که باید از طرف خدا بیاید تا عبارات کتاب مقدس در پرتو آن روشن و فهمیدنی شود، با آن چیزی متناسب است که در لسان مفسران، از آن به علم الموهبه تعبیر می‌شود و با شهود و تنزیل فهمی که اهل باطن بدان اشاره می‌کنند، فرق دارد. عنوان جهش شهودی و دور هرمنوتیکی بین حدس و مقایسه که در تفسیر فنی مطرح می‌شود نیز با مقوله حدس، سنخیت بیشتری دارد تا شهود.

از دیگر مبانی این روش، اعتقاد به پایان‌ناپذیری معنای قرآن است. چنین مبنایی با انگاره‌های غایت‌مدارانه هرمنوتیستهای کلاسیک مخالف است.

آنچه باعث دوری بیشتر این روش از هرمنوتیک کلاسیک می‌شود اعتقاد برخی از پیروان این روش به تکرر فهمها و امکان درستی همه آنهاست. قائل شدن به امکان دریافت وجوه صحیح متعدد از یک متن و سر دادن شعار «کلّ متأوّل مُصیب» و تأیید هر معنایی که ظواهر الفاظ قرآن اقتضای آن را دارند و صحت انتساب آن به پدیدآورنده متن، مبنایی است که نظیری برای آن در میان هرمنوتیستهای کلاسیک دیده نمی‌شود.

اصولاً هرمنوتیک کلاسیک، هرمنوتیکی روش‌گرا و پای‌بند به متدولوژی علمی و عقلی است تا حدی که **دیلتای** اساساً هرمنوتیک را چیزی جز روش‌شناسی خاص علوم انسانی نمی‌داند، در حالی که برخی قائلان به روش تفسیر باطنی در مسیری خلاف روش‌گرایی گام برداشته و متدهای عقلی و علمی را بی‌راهه خوانده و گاهی نیز تکفیر نموده و تصریح کرده‌اند که: «اگر در ادله فکری و تقریرات علمی ثمری بود، انبیاء از آن اعراض نمی‌کردند» (قونوی، ۱۸).

عقیده برخی از پیروان این روش مبنی بر اینکه قرآن تجلی انسان کامل و عین علم خدا و لذا مشتمل بر ماکان و مایکون و در حقیقت، جهان مکتوب است، در چارچوب نگاه هستی‌شناسانه به متن، تفسیرپذیر است در حالی که می‌دانیم هرمنوتیستهای کلاسیک از چنین منظری به متن نمی‌نگرند.

هر چند بسیاری از مبانی پیروان این روش همانند پیروان سایر روشها بر اساس ویژگیهای خاص قرآن و صفات ممتاز پدیدآورنده آن اتخاذ شده است، ولی برخی از اهل باطن، حتی در فهم کلام و متون بشری نیز روشی متفاوت از هرمنوتیستهای کلاسیک دارند مثلاً معتقدند: «کسی که در سماع مطلق به سر می‌برد، کلام را همان‌گونه که بر قلبش نازل شده و در دلش خطور کرده درمی‌یابد و نیت گوینده برای او اهمیتی ندارد» (طوسی، ۲۸۹).

ولی آنچه هرمنوتیستهای فلسفی و ساختارگرایان و متفکرانی نظیر ریکور تحت عنوان «استقلال معناشناختی» مطرح می‌کنند، به مبنای تفسیری این عده نزدیک است.

برخی از مبانی آنها نظیر غایت‌انگاری حیرت و لازم نبودن رهایی از آن با تأویل و تفسیر متن (ر.ک: ابن عربی، ۲/۴۰۷)، نه تنها با انگاره‌های هرمنوتیستهای کلاسیک بلکه با انگاره‌های بسیاری از هرمنوتیستهای فلسفی نیز هم‌خوانی ندارد و نظیر آن را تنها در آراء ساختار شکنانی مانند دریدا^۱ می‌توان مشاهده کرد.

۳. نتیجه

این مقاله نشان داد که علی‌رغم پیش‌فرضها و مبادی معرفتی متفاوت، شباهتهایی میان مبانی خاص هر یک از روشهای تفسیر قرآن و انگاره‌های هرمنوتیستهای کلاسیک وجود دارد.

اساس تلقی شلایرماخر از دور هرمنوتیکی میان اجزای متن از یک سو و اجزاء و کل متن از سوی دیگر و نیز پیش‌فرض اصلی او در روش تفسیر دستوری، تا حدودی انگاره‌ای مشابه مبانی روش تفسیر قرآن به قرآن است. در روش تفسیر روایی نشانی از آموزه دور هرمنوتیکی دیده نمی‌شود. تفاوتی که پیروان این روش میان روش فهم متون مقدس و سایر متون می‌گذارند، هرمنوتیستهایی مانند ولف نیز دنبال کرده‌اند.

در روش تفسیر ادبی تفاوتی میان متون مقدس و سایر متون از لحاظ قواعد صرفی و نحوی وجود ندارد و از این رهگذر، هرمنوتیک عام آست و شلایرماخر به آن نزدیک است. برخی از روشهای جدید تفسیر ادبی قرآن، بر شاخصه‌های فرهنگی عصر نزول و تأثیر آن در فرآیند نضج و فهم قرآن تأکید می‌کنند و شناخت تاریخی فرهنگ را مقدمه شناخت متن و لازمه رسیدن به آن می‌دانند. این روشها مشابه برخی دیدگاههای دیلتای مبنی بر تقدم فهم تاریخی بر فهم متن است.

1. Jacques Derrida (2004) .

هر چند وجوه شباهت بسیاری میان مبانی پیروان روش تفسیر عقلی و هرمنوتیستهای کلاسیک وجود دارد، ولی به نظر می‌آید که دیدگاههای هرمنوتیستهای فلسفی به مبانی روش تفسیر عقلی نزدیک‌تر باشد؛ مثلاً کلاسیکها بر معنای واحد و متعین متن، تأکید می‌کنند و حال آنکه برخی پیروان روش تفسیر عقلی معتقدند که قرآن براساس مراتب وجودی مؤمنان، تفاسیر بی‌شمار می‌یابد. همچنین کلاسیکها بر معنای متعین متن تأکید می‌کنند، ولی برخی پیروان این روش با اینکه معتقدند قرآن حقیقتی ثابت و عینی دارد، اما در مقام تفسیر، فهم آن را به فراخور مراتب وجودی مفسران، امری مشکک و غیر متعین می‌دانند.

مبنای اصلی روش تفسیر باطنی، اعتقاد به وجود بطونی در ورای ظواهر قرآن است و پیروان این روش در اینکه معنای ظاهری الفاظ، تمام مراد الهی را در بر ندارد، اتفاق نظر دارند. نظیر چنین مبنایی در هرمنوتیک شلایرماخر نیز وجود دارد. پیش از او کسانی مانند کلادنیوس نیز به این نکته واقف شده بودند اما فراچنگ آوردن این معنا را وظیفه هرمنوتیک ندانستند. هر چند عللی که باعث شد پیروان روش تفسیر باطنی و هرمنوتیستها این مبنا را اتخاذ کنند، تا حدود زیادی متفاوت با هم است اما هدف مشابهی آنها را به سوی این مبنا سوق داد و آن، به تعبیر اهل باطن، درک حقیقت و به تعبیر هرمنوتیستها، درک فردیت کسی است که در پس متن، نهفته است. با این حال به نظر می‌رسد شباهت مبانی روش تفسیر باطنی (اشاری) با انگاره‌های هرمنوتیستهای فلسفی به مراتب بیشتر از هرمنوتیستهای کلاسیک باشد.

منابع

- الأملی، سید حیدر بن علی؛ *تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم*، تحقیق و تعلیق سید

محسن موسوی تبریزی، وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، تهران، ۱۴۱۴ ه.ق.

- ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم؛ *التفسیر، مقدمه فی اصول التفسیر*، دارالمکتبة الحیاء، بیروت، ۱۳۹۲ هـ.ق.
- ابن عربی، محمد بن علی؛ *الفتوحات المکیة*، عثمان یحیی، بی نا، قاهره، ۱۳۹۲ هـ.ق.
- ابن فارس، احمد ابن فارس؛ *الصاحبی فی فقه اللغة العربیة و مسائلها و سنن العرب فی کلامها*، دارالکتب العربیة، بیروت، ۱۴۲۸ هـ.ق.
- _____؛ *معجم مقاییس اللغة*، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ هـ.ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم؛ *لسان العرب*، موسسه الأعلمی، بیروت، ۱۴۲۶ هـ.ق.
- أبوریه، محمود؛ *أضواء علی السنه المحمدیة*، دار الکتب الإسلامی، قم، ۱۴۲۷ هـ.ق.
- ابوزید، نصر حامد؛ *اشکالیات التأویل و آلیات القرائة*، المركز الثقافی العربی، بیروت، بی تا.
- ابوطبره، هدی جاسم محمد؛ *المنهج الأثری فی تفسیر القرآن الکریم*، مکتب الإعلام الإسلامی، قم، ۱۴۱۴ هـ.ق.
- ابو نصر سراج، عبد الله بن علی؛ *کتاب اللمع فی التصوف*، رنولد نیکلسون، لیدن، ۱۹۴۱ م.
- احمدی، بابک؛ *ساختار و تأویل متن*، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۵ هـ.ش.
- بابایی، علی اکبر [و همکاران]؛ *روش شناسی تفسیر قرآن*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۷۹ هـ.ش.
- _____؛ *مکاتب تفسیری*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۶ هـ.ش.
- باقری، مهری؛ *مقدمات زبان شناسی*، نشر قطره، تهران، ۱۳۸۳ هـ.ش.
- برقی، ابوالفضل؛ *تابشی از قرآن*، بی نا، بی جا، بی تا.
- پورحسن، قاسم؛ *هرمنوتیک تطبیقی*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۴ هـ.ش.
- التفتازانی، مسعود بن عمر؛ *المطول*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۵ هـ.ق.
- جوادی آملی، عبدالله؛ *تفسیر تسنیم*، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۰ هـ.ش.
- خامنه‌ای، محمد؛ *ملاصدرا، هرمنوتیک و فهم کلام الهی*، بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا، تهران، ۱۳۸۵ هـ.ش.

- الخویی، ابوالقاسم؛ *البيان فی تفسیر القرآن*، دارالفکر، قم، ۱۴۰۵ ه.ق.
- الراغب الإصفهانی، حسین بن محمد؛ *مقدمه جامع التفاسیر*، دارالدعوة، کویت، ۱۴۰۵ ه.ق.
- _____؛ *مفردات الفاظ القرآن*، ذوی القربی، قم، ۱۳۸۴ ه.ش.
- ربانی گلپایگانی، علی؛ *هرمنوتیک و منطق فهم دین*، مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم، ۱۳۸۳ ه.ش.
- رجبی، محمود؛ *روش تفسیر قرآن*، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۳ ه.ش.
- رضایی اصفهانی، محمد علی؛ *درس نامه روشها و گرایشهای تفسیری قرآن*، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۲ ه.ش.
- ریخته گران، محمدرضا؛ *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، کنگره، تهران، ۱۳۷۸ ه.ش.
- الزرکشی، محمد بن بهادر؛ *البرهان فی علوم القرآن*، دارالفکر، بیروت، ۲۰۰۵ م.
- سید رضی؛ *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، الهادی، قم، ۱۳۸۲ ه.ش.
- السیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر؛ *الدور المثلث*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۱ ه.ق.
- شمیسا، سیروس؛ *نقد ادبی*، نشر میترا، تهران، ۱۳۸۵ ه.ش.
- صادقی تهرانی، محمد؛ *گفتگو با استاد*، پژوهشهای قرآنی، ۹-۱۰، ۱۳۷۶ ه.ش، ۲۸۴-۳۰۵.
- الصدر، محمد باقر؛ *دروس فی علم الأصول*، مجمع الفکر الإسلامی، قم، ۱۴۲۴ ه.ق.
- صدرالدین القونوی، محمد بن اسحاق؛ *اعجاز البیان فی تفسیر القرآن*، جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱ ه.ش.
- صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم؛ *مفاتیح الغیب*، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران، ۱۳۶۳ ه.ش.
- الطباطبایی، محمد حسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسة الاعلی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۳ ه.ق.

- الطبرسی، الفضل بن الحسن؛ *مجمع البیان لعلوم القرآن*، رابطه الثقافة و العلاقات الاسلامية، تهران، ۱۴۱۷ ه.ق.
- الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ *القاموس المحيط*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۵ ه.ق.
- عمید زنجانی، عباسعلی؛ *مبانی و روشهای تفسیر قرآن*، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، تهران، ۱۳۸۵ ه.ش.
- مجتهد شبستری، محمد؛ *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، طرح نو، تهران، ۱۳۸۴ ه.ش.
- مسعودی، جهانگیر؛ *هرمنوتیک و نواندیشی دینی*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۶ ه.ش.
- مصطفی، ابراهیم [و دیگران]؛ *المعجم الوسیط*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۴۰۸ ه.ق.
- معرفت، محمد هادی؛ *تفسیر و مفسران*، مؤسسه فرهنگی تمهید، قم، ۱۳۸۵ ه.ش.
- نصری، عبدالله؛ *راز متن، آفتاب توسعه*، تهران، ۱۳۸۱ ه.ش.
- واعظی، احمد؛ *درآمدی بر هرمنوتیک*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۳ ه.ش.
- هادوی تهرانی، مهدی؛ *مبانی کلامی اجتهاد*، خانه خرد، قم، ۱۳۸۱ ه.ش.
- هاروی، وان؛ «هرمنوتیک و تاریخچه آن»، مریم امینی، کیان، ۴۲، ۱۳۷۷، ۳۴-۳۹.
- Collin, Finn, *Social reality*, Routledge, 1997.
- Gadamer, Hans Georg, *Truth and method*, continuum new York, 1994.
- Grondin, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale university press, 1994.
- Grondin, Jean, *sources of Hermeneutics*, state university of new York press, 1995

-Muller Volmer, Kurt, *The Hermeneutics Reader*, Basil Black well, 1986.

-Palmer, Richard, E, *Hermeneutics*, north western university press, 1969

-Ricoeur, Paul, *The conflict of Interpretations*, North Western university press, 1974.



پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی