



The pathology of the commentator-centered theory in the interpretation of the Qur'an

(Received:2022/01/19-Accepted:2022/05/02)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.11.4>

fathy, ali¹

Soltan Mohammadi, fatemeh²

Soltan Mohammadi, Hossein³

Abstract

One of the fundamental issues in the interpretation of religious texts, especially the interpretation of the Qur'an, is the issue of understanding. Various writings have been published in the field of understanding. Some of these writings are based on the author-centered approach, some are text-oriented and some are commentator-centered. The commentator-centered approach considers the position of the interpreter beyond the comprehensor and considers only the interpreter to be involved in constructing the meaning of the text. The purpose of this article is to explain the disadvantages of the commentator-centered approach in understanding and interpreting the Qur'an. The present study has descriptively-analytically examined the achievements of the use of commentator-centered approach in understanding the Qur'an and expressed its disadvantages. The finding indicates that commentator-centered approach brings disadvantages such as denial of the truth of meaning, denial of its narration, textual independence and ignorance of the role of author and disbelief in objectivity of meaning.

Keywords: commentator-centered components, commentator-centered pathology, commentator -centered in Quran interpretation, Underlying commentator -underlying factors

¹.Associate Professor, Department of Quranic Studies, Seminary and University Research Institute,Iran,(Corresponding Author),afathi@rihu.ac.ir

².Graduated from level 4 of Quranic exegesis and knowledge, professor and researcher,Iran, god44550@yahoo.com

³.PhD in Jurisprudence and Fundamentals of Law, author and researcher,Iran, hosinsoltan@yahoo.com

نوع مقاله: پژوهشی

آسیب‌شناسی نظریه مفسر محوری در تفسیر قرآن

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۱۰/۲۹- تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۲

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.11.4>فتحی، علی^۱سلطان محمدی، فاطمه^۲سلطان محمدی، حسین^۳**چکیده**

از مسائل بنیادین در تفسیر متون دینی به‌ویژه تفسیر قرآن، مسئله فهم است. تقریرهای گوناگونی در حوزه فهم بیان شده است. تعدادی از این تقریرها، مبتنی بر رویکرد مؤلف محوری است، برخی متن محورند و شماری نیز مفسر محورند. مفسر محوری، جایگاه مفسر را فراتر از فهم‌کننده دانسته و تنها مفسر را در ساخت معنای متن دخیل می‌داند. هدف این نوشتار تبیین آسیب‌های مفسر محوری در مقوله فهم و تفسیر قرآن است. پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی رهاوردهای کاربست اندیشه مفسر محوری در فهم قرآن را بررسی کرده و به بیان آسیب‌های آن پرداخته است. یافته‌های تحقیق بیانگر آن است که دیدگاه مفسر محوری باعث آسیب‌هایی چون: نفی حقیقی بودن معنا، انکار حکایت‌گری آن، استقلال متن و نادیده گرفتن نقش مؤلف و عدم باور بر عینیت معنا است.

کلید واژه‌ها: مولفه‌های مفسر محوری، آسیب‌های مفسر محوری، مفسر محوری در تفسیر قرآن، عوامل زمینه‌ساز مفسر محوری.

^۱ دانشجویار گروه قرآن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران (نویسنده مسؤل) afathi@rihu.ac.ir

^۲ دانش‌آموخته سطح ۴ رشته تفسیر و معارف قرآن، دانشگاه الزهراء، قم، ایران. god44550@yahoo.com

^۳ دکتری فقه و مبانی حقوق، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران hosinsoltan@yahoo.com



شناخت فرایند تفسیر و فهم متون دینی از یک سو و علل و عوامل تفاسیر گوناگون 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 توجه به اینکه عرصه تفکر اسلامی، متفاوت با تجربه‌های کلیسا در مورد کتاب مقدس و حوزه‌های گوناگون آن است و 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 می‌نمایند.

به همین دلیل ارزیابی دیدگاه مفسر محوری و بررسی و نقد مفاهیم آن ضروری است؛ زیرا از بروز برخی از 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 آیات قرآنی می‌گشاید؛ بنابراین، شناخت آسیب‌های مفسر محوری و راهکارهای پرهیز از آن بسیار مهم است تا پیامدهای نادرست آن، تفسیر متون دینی را از جایگاه اصلی خود به بیراهه نکشد و بهانه از دست افراد و گروه‌های مذهبی و سیاسی که باورهای غلط خود را به قرآن کریم مستند کرده و با استفاده از کژفهمی در باب برخی مفاهیم قرآنی سلطه ناحق خویش را بر مردم توجیه می‌کنند، گرفته شود.

پیرامون این موضوع، کتاب و مقالات متعددی نگاشته شده است از جمله: کتاب نقد مبانی هرمنوتیکی نظریه قرائت‌های مختلف از دین، از قربانعلی هادی در سال ۱۳۸۸، نقدی بر دین‌پژوهی فلسفه معاصر، از محمدصادقی تهرانی در سال ۱۳۹۰، حلقه انتقادی از دیوید کوزنز در سال ۱۳۷۸، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی از جوئل واینسهایمردر سال ۱۳۸۱، معاییر القبول والرد لتفسیر النص القرآنی از عبدالقادر محمد الحسین در سال ۲۰۰۸، القرائه الجدیدة للنصوص الدینیة از حسن جواهری در سال ۱۴۲۷، پایان نامه بررسی انتقادی رویکرد هرمنوتیک در درک مفاهیم قرآن از زهرا امیری در دانشکده ادبیات و علوم انسانی فردوسی مشهد در سال ۱۳۹۸، پایان نامه بررسی

و نقد رهاوردهای اندیشه گادامر در مبانی فهم قرآن از محمدعلی رضایی کرمانی، در دانشگاه فردوسی مشهد سال ۱۳۹۳، مقاله نقدی بر هرمنوتیک فلسفی از عبدالحسین خسرو پناه، مجله رواق اندیشه، ش ۶ در سال ۱۳۷۶، مقاله راز راز متن از علیرضا قائمی نیا، مجله هفت آسمان، ش ۷ در سال ۱۳۷۹ نوشته شده است اما در اکثریت قریب به اتفاق این نوشتارها، به اختصار و به صورت کلی و پراکنده، تنها به بررسی و نقد هرمنوتیک پرداخته شده است. اما تاکنون اثری مستقل و پژوهشی جامع و شایسته در موضوع مفسر محوری به طور عام و آسیب شناسی مفسر محوری به طور خاص به سامان نرسیده است؛ لذا این مقاله به روش توصیفی و تحلیلی، آسیب های نظریه مفسر محوری را بررسی می کند.

۱. مفهوم شناسی

شناسایی دقیق معانی، مفاهیم و اصطلاحات هر پژوهش، از عناصر اصلی و اساسی در پژوهش به شمار می رود. بر این اساس در این نوشتار ابتداء به بیان مفهوم واژگان پیش روی پرداخته می شود

۱-۱. آسیب شناسی

در متون لغوی، معانی متعددی برای این کلمه ذکر شده است؛ از جمله زخم، کوب و ضرب، صدمه، کوس، عیب و نقص یا شکستگی که از زخم و ضرب پدید آید. ضربت، ضربه تعب، رنج، جرح، خستگی، فکاری آفت، نکبت، بلا، فتنه، مصیبت، خطر زیان و ضرر گزند و آزار کوفتگی، آفات و مصائب (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۴۴) ضعف در طراحی و عملکرد مدیریت یک سامانه که باعث نقض خط مشی آن شود. (همان)

آسیب شناسی در علم پزشکی به معنای «دانش شناخت جاهای آسیب دیده» در بیماری هاست. آسیب شناسی در اصطلاح اندیشمندان، به آن دسته از علل و اختلالاتی که وجودشان تداوم و حرکت پدیده ای را تهدید می کند و همانند مانعی از رسیدن به اهداف و آرمانها بازمی دارد و یا از کارایی لازم می اندازد اطلاق می گردد. (حاجی، ۱۳۸۳: ۴/ ۴۳۳) برخی منظور از آسیب را، «عاملی دانسته اند که سبب اختلال و ناهنجاریها و آفت در پدیدهها می شود و گاهی به خود اختلالات، آسیب گفته می شود». (همان) به بیانی دیگر، آفت شناسی و تشخیص علل آسیب های وارد شده بر سیستمی مشخص را آسیب شناسی گفته می شود. (شمس مورکانی، ۱۳۹۴: ۷۱-۸۰) بنابراین می توان گفت، آسیب شناسی به بررسی و تجزیه و تحلیل علل و اختلالاتی که



وجودشان تداوم و حرکت پدیده‌ای را تهدید می‌کند و همانند مانعی از رسیدن به اهداف و آرمان‌ها بازمی‌دارد و یا از کارایی لازم می‌اندازد اطلاق می‌گردد.

۲-۱. تفسیر

«تفسیر» ماخوذ از ریشه «فسر» و فسر به معنای جدا کردن، بیان، کشف و آشکار ساختن امر پنهان یا معنای معقول است (فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ۶۳۶/۱) است. برخی نیز «تفسیر» را به معنای کشف و شرح معانی الفاظ و عبارات دانسته‌اند. (فراهیدی، ۱۳۹۰: ۳/۳) تعدادی از اصولیون تفسیر را رفع ابهام و اجمال از لفظ تعریف کرده‌اند. (هاشمی شاهرودی، ۲/۵۶۰). اصطلاح تفسیر در نزد مفسران اسلامی و اصولیون و هرمنوتیست‌های های روشی در راستای همان معنای لغوی تفسیر است. در فرهنگ‌نامه‌های فارسی واژه «تفسیر قرآن» به معنای نوشته یا کتابی که در آن آیات قرآن به منظور دست‌یابی به مراد مؤلف شرح داده شده است. (انوری، ۳/۱۸۱۴). برخی از مفسران آن را بیان معانی آیات قرآن کریم و کشف مدلول و مقصود خدا از آن دانسته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۴/۱، زرکشی، ۲/۲۸۴)

هرمنوتیست‌های فلسفی به تفسیر نگاه هستی‌شناختی داشته و آن را خصلتی از وجود انسان می‌دانند که هویتی مستقل از وجود انسان نداشته و متناسب با موقعیت فعلی مفسر است. به همین دلیل آنان تفسیر را به‌عنوان فنی برای برطرف کردن ابهام کلام نمی‌دانند بلکه آن را برای دانستن هر فهمی چه مجمل و چه غیر مجمل ضروری می‌شمارند. تفاوت تعریف هرمنوتیست‌های روشی با فلسفی در این است که اگرچه هر دو، تفسیر را در هر فهمی لازم می‌دانند ولی دلایل آن‌ها متفاوت است. در نزد هرمنوتیست‌های روشی تفسیر نه به‌عنوان خصلتی از وجود انسان، بلکه به‌عنوان یک فن محسوب می‌شود که مقدمه‌ای برای رسیدن به همه‌فهم‌ها است از آن جهت که همه‌فهم‌ها در ابتدا مجمل است، دلیل این اجمال همه‌فهم‌ها هم این است که فردیت هرکسی برای دیگران در ابتدای امر مجهول است و تا فردیت متکلم شناخته نشود مراد مؤلف از کلامش نیز برای خواننده معلوم و مشخص نیست به همین دلیل باید ابتدا به‌وسیله تفسیر فردیت مؤلف معلوم شده و سپس به مراد مؤلف در متن نائل شد.

مفسر، اسم فاعل از ماده «فسر» و به معنای کسی است که به تفسیر و تأویل چیزی می‌پردازد. (دهخدا، ۱۳۷۳، ذیل واژه) کسی که معنی سخنی را بیان کند؛ کسی که مطلبی را شرح و بسط می‌دهد، تفسیرکننده (عمید، ۱۳۸۷، ذیل واژه). مفسر در اصطلاح به فردی می‌گویند که متون دینی یا موضوع دیگری را با صداقت و رعایت امانت‌داری توضیح داده و معنای آن را آشکار می‌سازد. (حسینی، ۱۳۷۰ / ۲۹۱) واژه مفسر محوری توسط اندیشمندان غربی به‌کاربرده شده و علمای دینی چنین واژه‌ای را بکار نبرده و و بکار بردن آن را در حوزه قرآن‌شناسی درست نمی‌دانند. در نظر اندیشمندان غربی، مفسر محوری به این معناست که مفسر در دست‌یابی به معنا و بلکه آفریدن آن نقش محوری ایفا نماید. (مختاری، ۱۳۹۱ / ۳۳)

مفسر محوری به این معناست که فردی بخواهد همه‌چیز اعم از متون دینی و اعتقادی را صرف‌نظر از اینکه از صلاحیت علمی لازم در مورد موضوع مورد تفسیر داشته باشد یا نداشته باشد بر اساس ذهنیات، سلیقه‌ها و پیش‌فرض‌های خود تحلیل نماید. (هادی، ۱۳۸۸، ص ۴۱؛ اعرافی، ۱۳۹۵، ص ۴۳). همچنین اندیشمندان غربی بر این باورند که یک متن به‌تنهایی و به‌خودی‌خود دارای معنای مستقلی نیست، بلکه مفسر در گفتگوی با متن به معنایی دست می‌یابد. از نظر آن‌ها خوانش خواننده متن ملاک فهم از متن است و آنچه مفسر از متن می‌فهمد معتبر است و چون در هر متنی معانی بالقوه‌ای نهفته است مفسر می‌تواند آن‌ها را به فعلیت رسانده و سلسله معانی را به متن ببخشد. (نصری، ۱۳۹۱ / ۱۰۸)

۲. دیدگاه مفسر محوری

دیدگاه مفسر محوری نقش اصلی در تفسیر متون را به مفسر می‌دهد. البته این دیدگاه تقریر یکسانی ندارد برخی رویکرد افراطی به نقش مفسر و خواننده در تفسیر متن دارند وعده‌ای رویکرد نسبتاً اعتدالی. برای نمونه، در رویکرد اعتدالی (هرمنوتیک فلسفی) فهم متن در پی امتزاج افق ذهنی مفسر و افق متن حاصل می‌شود؛ اما در رویکرد افراطی (ساختارشنکان)، 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 مفسر محوران افراطی 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 که دیگر سودی ندارد، دانست



که نتیجه آن ویران شدن دلالت معنایی و سویه کلام محوری متن است. بر اساس این رویکرد متن از نظر رتبه هم شان با مفسر است و لزومی بر سازگاری مفسر با متن و اطاعت از آن نیست بلکه در نهایت این مفسر است که فعالانه خود را داخل متن می‌کند و معنای تفسیر شده را تبدیل

به معنای خلق شده می‌کند. (احمدی، ۱۳۹۳، ص ۲۰) بنابراین، معنا 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. لذا یکی از ارکان مهم این نگرش داشتن تفاسیر مختلف در یک متن و تکثر معنایی است چراکه فهم متن به لحاظ قلمرو نامحدود بوده و تعدد فهم امکان‌پذیر است؛ و رسیدن به معنای نهایی غیرممکن است زیرا مفسر دغدغه پیروی از روش خاصی را در باب فهم اثر نداشته و دست مخاطب در زمینه ادراک اثر گشوده است.

۳. عوامل زمینه ساز مفسر محوری

هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر و مابعد او اعم از ساختارشکنان و نو پراگماتیسم زمینه ای فراهم آوردند که روش رایج و مقبول فهم متن دچار آسیب‌های جدی شود و به تبع آن، «معرفت دینی» با تأثیرپذیری از نظریات مطروحه توسط مفسر محوران، در ساحت‌های گوناگون با چالش‌هایی مواجه گردد. (واعظی، ۱۳۹۹: ۷۰-۷۴) این آسیب ناشی از عواملی است که عبارتند از:

۳-۱. پدیدار بودن معنا

مفسر محوران بر این باورند که برای درک بی‌واسطه اشیا می‌بایست 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؛ به عبارت دیگر از نظر مفسر محوران، مفسر موجودات را آن‌طور که در واقع و نفس الامر هستند درک نمی‌کند (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۱۷۰)، بلکه آنها را تنها به صورتی درک می‌کنیم که بر ما ظاهر می‌شوند از این جهت دیگر حقیقت نفس الامری اشیا از دایره محاسبات خارج شده و همه تمرکز بر روی پدیدارها معطوف می‌شود. لذا پدیدار شناسی را بایست اصاله الظهوری خواند. (دارتیک، ۱۳۹۱: ۲۷) بنابراین، معنا واقع‌نما و عینی نبوده بلکه بیشتر شبیحی از واقعیت

است. تعریف پدیدارشناسی از حقیقت و واقعیت با تعریفی که مبانی کلامی و فلسفی اصول فقه از حقیقت و واقعیت ارائه می‌دهد متفاوت است. از دیدگاه پدیدارشناسی معنای فهم شده توسط مفسر همواره مطابق با واقع است درحالی که بر اساس مبانی اصول فقه واقعیت همان نفس الامر بوده 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 درک شده با واقعیت مزبور است نه اینکه معنای درک شده در هر حالتی معنای واقعی باشد. لذا در پدیدارشناسی واقعیت‌ها بیرون از موقعیت انسان را نشان نمی‌دهد و تنها شبیحی از آن است. (فیاضی، ۱۴۰۰: ۲۷۸، ۲، ۳). فرادستی

و دم‌دستی بودن معنا

از نگاه مفسر محوران موجودات در عالم به دودسته فرادستی و دم‌دستی تقسیم می‌شوند موجودات دم‌دستی به نوعی وارد جهان دازاین (جهان مفسر) 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 مفسر شوند. هایدگر از معناداری هستی در جهان دازاین تعبیر به گشودگی انسان به سوی هستی (تفسیر) می‌کند. بنابراین معنایی که به اشیا دم‌دستی داده می‌شود به خود این اشیا وابسته نبوده بلکه وابسته به جهان مفسر است و به نوعی از کاربردها و غرض‌های دازاین متأثر می‌شود و این تأثیرپذیری از خصلت‌های دازاین هر یک به نوعی در انکار عینیت معنا دخیل می‌باشند. (واعظی، ۱۳۹۹:

۱۶۰-۱۶۵)

۳-۳. 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 گره‌خورده‌اند. اگرچه آغاز و انجام فهم در درون خود فرد است اما ریشه در گذشته‌ای دارد که مخلوق او نیست و به سوی آینده‌ای در حرکت است که بر آن کنترلی ندارد. (پالمر، ۲۹۷: ۱۳۸۴-۳۰۵) بنابراین ما نمی‌توانیم خود را از قید سیروورت تاریخی رهاسازیم و 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 و 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 نسبت 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 به صورت 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، که میان ما و آن‌ها مشترک است.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۲۳ و 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)

۳-۴. 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 می‌بایست تفسیر شود روبه‌رو هستیم (مثل اندیشه‌ها، اعمال، متون و ...) و از طرف دیگر با مفسر یا مفسران مختلف مواجهیم؛ که 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 گفتگو به دست خواهد آمد، زیرا رسیدن به معنا دوجانبه بوده و به تفکر و ذهنیت مفسر یا مفسرانی بستگی دارد که درگیر تفسیر می‌شوند. گادامر در تبیین این ادعای دیالکتیکی خود از واژه «گفتگو» یا «مذاکره» 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 معناهای 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 دیگر و در زمان دیگری فاقد حقیقت باشد. در نتیجه می‌توان از هر اثر تفاسیر متنوعی ارائه نمود. (واعظی، ۱۳۹۳: ۱۵۵)

شبستری نیز 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 بازمی‌شناسیم و می‌توانیم پاسخ‌هایی را که آن‌ها دادند با پرسش‌های خودمان مرتبط بباییم و بدین گونه به فهم متن در زمان حال دست‌یابیم.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۳: ۲۳ و ۲۴)

۳-۵. وجود پیش ساختارهای حصول معنا

پیش ذهنیت 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، خالی‌الذهن نیست بلکه پیش داشت و فهمی قبلی در مورد موضوع دارد که تأثیر زیادی در فهم متن دارد. این پیش داشت‌ها به باور گادامر حاصل از دو چیز است:

۱. تاریخ اثرگذار: یعنی سخنان افراد پیش از مفسر در مورد متن، خواه ناخواه بر فهم مؤثر خواهد بود.

۲. سنت: گادامر معتقد است: ما در سنت زندگی کرده و از آن تأثیر می‌پذیریم و نمی‌توانیم از سنت بیرون بیاییم و به آن به‌عنوان «ابژه» نگاه نماییم و حتی زمانی که از سنت هم خارج شویم و در مقابل دیدگاه‌های رایج بایستیم، باز هم از سنت تأثیر پذیرفته 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 پیش داشت‌های مختلف غیرممکن است. همچنین چون در هر جامعه‌ای سنتی خاص وجود دارد، این تنوع سنت‌ها



موجب تنوع پیش داشت‌ها و تنوع پیش داشت‌ها 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 آن‌گونه 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. به باور وی، باید با دقت تمام به گزینه گفت‌وگو و مواجهه متن و مفسر توجه نمود 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 بود که پیش‌فرض‌ها نقش مهمی در فهم متون دارد. وی در این باره می‌نویسد:

«ما همواره در فهم متون دینی و در تفسیر آن‌ها، از انتظارت و پیش‌فرض‌هایی کمک می‌گیریم و چون هیچ تفسیری بدون تکیه بر پیش‌فرض ممکن نیست و چون این سؤالات و پیش‌فرض‌ها از بیرون دین می‌آید و بیرون دین متغیر و سیال است بنابراین معانی که در پرتو آن‌ها تولید می‌شود متنوع و متحول خواهند بود و رسیدن به معنای واقعی غیرقابل دسترس است.» (سروش ، ۱۳۷۳: ۳۷۰)

۳-۶. امتزاج افق‌ها

دستیابی به معنا فقط از طریق گفتگو، محاوره و دیالوگ و تعامل میان افق‌های دوگانه امکان‌پذیر خواهد شد و رسالت هرمنوتیک، ورود به دیالوگ و گفتگو 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 پیش ساختار 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 غیرممکن است. (احمدی، ۱۳۸۷: ۲۰۳ - ۲۲۱)

آقای شبستری هم دیدگاه مشابهی در این مورد داشته 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)

۷-۳. 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 که:

«این کار یا این اثر چه معنایی برای من می‌دهد و چه کاربردی در زندگی من داشته و قرار است چه مشکلی را از زندگی من برطرف نماید؟ 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)

۸-۳. عدم امکان فهم مراد مؤلف

مفسر محوران به استقلال معنای متن از مؤلف گرایش داشته، ذهنیت و مراد مؤلف را نادیده گرفته و هدف تفسیر را فهم مراد مؤلف نمی‌دانند، مؤلف به عنوان یک مفسر، اقتداری بر شخصی که اثر به او رسیده است، نداشته و معنایی که مؤلف به عنوان خواننده به اثر خویش می‌دهد نمی‌تواند معیار قرار گیرد بلکه یگانه معیار تفسیر، همان معنای خلق شده 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، بر این اساس اعتقاد به «بگانه 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 معیار پذیری صدق و کذب فهم متون هم منتفی است. (احمدی، ۱۳۸۹: ۲۰۳-۲۱۵).

سروش نیز دیدگاهی این‌چنین دارد؛ وی 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. آشکار شدن یک واقعیت از طریق سنبل‌ها بر آدمی، هرمنوتیکی را برای ما به میان می‌آورد. در واقع ما در اینجا نه به فهم مطلق بلکه به فهم معمول می‌رسیم که پلورالیسم برای آن اجتناب‌ناپذیر است.» (سروش، ۱۳۷۶، مجله کیان، شماره ۴۰: ۱۷، ۱۳۷۶)

همچنین وی می‌نویسد:

«محدودیت‌های ساختاری در متن وجود دارد که تحمل هر معنایی را ندارد. اما درعین 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 و الا معانی دیگری هم برای آن متن وجود دارد.» (سروش، ۱۳۷۶ مجله کیان، شماره ۴۰: ۱۷)

۴. بررسی و نقد

در این قسمت از نوشتار ابتدا اشکالات مفسر محوری را تبیین نموده و سپس به بیان آسیب‌های آن می‌پردازیم.

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 معانی 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 محوران، «عبارات آبستن معانی‌اند، نه گرسنه معانی و حکیم آن‌ها را همچون شکم‌هایی سیر می‌بیند و نه مثل دهان‌هایی باز است» (سروش، ۱۳۷۳: ۲۸۶).
۲. بدون تردید وجود برخی پیش دانسته‌ها برای فهم متن ضروری است و هیچ شکی در آن‌ها نیست، چنانچه عالمان تفسیر متون اسلامی لزوم اطلاع از دانش‌هایی، همچون صرف و نحو و فقه و اصول فقه و رجال و درایه را برای مفسر لازم انگاشته‌اند. اما طریقیّت این سخنان به سمت تکثر و نسبت 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 تجربیات معاصر که دستاویزی برای تفسیر هستند، در سالیان بعد باطل نشوند؟ اگر پاسخ گادامر این باشد که ما چاره‌ای غیر تمسک به این عوامل نداریم، قهراً مبتلا به استفاده از چنین عوامل دچار تغییر هستیم، باید سخن از تعطیل فهم یقینی و افتادن در مسیر از پیش تعیین‌شده سنت بود که نتیجه آن این است که عملیات فهم دچار انحراف از پیش بنیاد است و در نتیجه، امکان فهم عینی اصلاً وجود نخواهد داشت.

۴. گادامر عملیات فهم را محصول آمیختگی افق معنایی متن و مفسر می‌دانست و افق معنایی مفسر را متأثر از شرایط تاریخی. حال اگر با متنی مواجه گردیدیم که دارای تاریخ اثر نباشد و قبل از مفسر، کسی درباره‌اش سخنی نگفته باشد. از سوی دیگر، سنتی هم که در موقعیت مفسر است، درباره آن اثر ساکت باشد، آیا گادامر درباره چنین موقعیتی طرح داشته و می‌تواند از خود دفاع کند؟ بر اساس آنچه که در فصل قبل بیان شد 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 و یا تاریخ سابق بر فهم است و اگر چنین بگوییم در چنین مواردی باید معتقد به عدم حصول فهم باشیم. (غفاری، مجله معرفت، ش ۲۶، ۱۳۸۹)



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، ص ۷۲-۷۵) زیرا اولاً می‌توان دگرگونی‌های زبانی را درگذر زمانی ردیابی کرد و چنین نیست که وجود این فاصله زمانی فهم معانی لغات و متون را با مشکل جدی مواجه کند و ظهور لفظی کلام در مقابل معنایی که خداوند اراده نموده و مخاطبان اولیه درک کرده‌اند قرار گیرد و ثانیاً برخی قرائن فهم قرآن از طریق احادیث و نقل‌های تاریخی و بررسی‌شان نزول‌ها به ما رسیده که فهم عینی آن‌ها را از ورای فاصله تاریخی امکان‌پذیر ساخته است برخی هرمنوتیک‌های کلاسیک نظیر شلایرماخر و دیلتا نیز بر این مسئله تأکید داشته بر این باورند 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 به‌گونه‌ای تعیین کرد که بر اساس آن بتوان عینیت معنا در جریان فهم را تضمین نمود و تنها عاملی که می‌تواند چنین نقشی را ایفا کند مؤلف و نیت او است؛ و سایر ارکان فهم یا در تغییرند و یا امکان تغییر در آن‌ها وجود دارد. عینیت به دنبال معنایی ثابت و تغییرناپذیر می‌گردد و معنای ثابت نیازمند پایگاه 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 تغییرناپذیر بودن معنا صرف‌نظر کنیم پس تنها راه چاره آن است که معنا و این نیت 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، لذا تجربه‌های ما با گذشتگان متفاوت است. سؤالی که بر اساس سخنان آقای شبستری به وجود می‌آید این است که چگونه می‌توان ملاک فهم متن را مراد مؤلف دانست و به دنبال نیت جدی مؤلف بود و درعین حال تجربه مفسران را نیز ملاک قرار داد؟ و چگونه می‌توان این انحراف را پذیرفت که مفسر به‌جای اینکه خود متن را به سخن درآورد و برای

پرسش‌ها و پیش‌دانسته‌های خود از متن تاییدیه بگیرد و متن را بر آن تطبیق کند تجربه‌های مفسر را اصل قرار دهد و آن را عاملی مهم برای فهم قلمداد نماید.

۵. آسیب‌های مفسر محوری

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:

۱-۵. نادیده گرفتن نقش مؤلف در رسیدن به معنا

مبنای اندیشه مفسر محوران و نظریات متأثر از آن مبنی بر استقلال متن و معنای آن از مؤلف باهدف 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 افق 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 گذاشته 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 و حکمت ابداع زبان 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 الغای قصد خود، مطالبی را بر اساس شیوه عقلا و در قالب متن در اختیار انسان قرار داده است. لذا 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 نمی‌گردد. از طرف دیگر هرگاه شخصی لب به سخن می‌گشاید به‌طور طبیعی و فطری و ارتکازی درصدد 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 داده 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؛ و مفسر تعیین‌کننده معنای متن نیست بلکه همه معنا از آن مؤلف است و ماهیت تفسیر متون دینی بازتولید 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 به‌گونه‌ای ملازم بافهم و تفهیم است که اگر مفسر



در مقام تفسیر درصدد کشف نیت مؤلف باشد، فهم او می‌تواند مطابق با واقع بوده باشد و به‌راحتی آن را به متن نسبت دهد.

۲-۵. نادیده گرفتن روش عقلا در فهم متن

در نزد عقلا زبان به مجموعه‌ای از نشانه‌ها و ابزاری در دست‌گرفته و نویسنده برای ارتباط با دیگران از طریق بیان مقصود و تفهیم مراد به دیگران اطلاق می‌گردد و نقشی در پدید آوردن معنا و یا انکار معنای عینی متن ندارد زیرا هر زبانی، دارای سه شاخصه: لفظ، 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 و ممکن هم هست که مطابق با واقع نباشد. در حقیقت ما زبان را برای بیان آن چیزی به کار می‌گیریم که آن چیز مقدم بر زبان است و در ذهن ما وجود داشته و حاضر است. به همین دلیل عقلا به زبان اعتماد نموده و آن را به‌گونه‌ای انکارناپذیر، بازنمود یک امر حقیقی می‌شمارند و حکایت‌گری آن از معنای راه، 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 داشته و ثابت و غیر سیال و عینی است. (لاریجانی، ۱۳۹۸: ۱۳۰) از نظر عقلا عدم تعین معنا اقتضا می‌کند که اصلاً معنایی در ذهن متکلم یا مؤلف وجود نداشته باشد و مؤلف بدون هرگونه قصدی تنها یک سری از الفاظ را پشت سر هم آورده باشد. در این صورت کلام متکلم یا متن نویسنده‌ای، علاوه بر عدم تعین معنا، عقلانیت مؤلف و یا گوینده کلام نیز زیر سؤال می‌رود 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 یک معنای مرکزی ثابت و عینی است که در قالب قراردادهای زبانی که بین عقلا وجود دارد پذیرفته شده و انجام می‌گیرد و جنبه خصوصی ندارد به‌عبارت‌دیگر الفاظ قبل از وضع فاقد هرگونه معنا هستند و در فرآیند وضع لباس معنا را برتن می‌پوشند و سپس با تکرار این کلام در معنای موضوع له، رابطه‌ای بین آن دو ایجاد می‌شود به‌طوری‌که 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 معنایی ویژه‌ای وجود دارد که او تلاش می‌کند

تا برای تفهیم آن‌ها به مخاطب، الفاظی صحیح و مطابق وضع‌گزینش و استعمال کند حتی در صورت نیاز با آوردن قرآنی، معنای متعین را معین می‌نماید. تا آنچه مدنظر خودش است را به خواننده منتقل نماید. البته ممکن است که با تمام این اوصاف خواننده یا مفسر متن معانی متعددی را بیان نماید اما این معانی متعدد فهم معنای متن نیست بلکه تحمیل معنا بر متن است. این در حالی است که به اذعان اکثر مفسران مسلمان، خواننده و مفسر نقش‌گیرنده معنا از متن را دارا است نه اینکه سازنده معنا متن و یا تحمیل‌کننده بر آن باشد. (لاریجانی، ۱۳۹۱: ۱۳۱)

۳-۵. مخالفت با مبانی قرآن

مبنای مفسر محوران مبنی برانکار فهم عینی در مورد تفسیر متون دینی و به‌ویژه قرآن قابل‌پذیرش نبوده و مخالف با مبانی تفسیر قرآن می‌دانند. زیرا فهم متون دینی امری ثابت و تغییرناپذیر است و برحسب ذهنیت مفسر و مقتضیات فهم و افق تاریخی او تغییر نمی‌کند. (لاریجانی، ۱۳۹۱: ۱۳۱) مبنای شارع در قرآن، بیان گزاره‌های واقع‌نماست. به‌گونه‌ای که از طریق امور حقیقی محسوس، حقایق غیبی را تبیین می‌کند:

﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت / ۵۳)

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 اَنْزَلْنَاهُ الْيَكُ مَبَارَكٌ لِّدُبُرِوَا آيَاتِهِ﴾ (صاد / ۲۹)

استدلال‌های قرآنی نیز بر مبنای براهین عقلی است و برهان‌های عقلی ثابت و تغییرناپذیرند و موجب جزم و یقین می‌شوند. بنابراین عینیت‌گرایی یکی از مهم‌ترین مبانی تفسیر قرآن است و هر کلامی دارای یک معنای مرکزی ثابت و عینی است که در قالب قراردادهای زبانی که بین عقلا وجود دارد پذیرفته‌شده و انجام می‌گیرد و جنبه خصوصی ندارد؛ به‌عبارت‌دیگر الفاظ قبل از وضع فاقد هرگونه معنا هستند و در فرآیند وضع لباس معنا را برتن می‌پوشند و سپس با تکرار این کلام در معنای موضوع له، رابطه‌ای بین آن دو ایجاد می‌شود به‌طوری‌که 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. از نظر مفسران اسلامی ادراکات حقیقی واقعیت‌های نفس



الامری در ذهن هستند که حقیقی بودن آن‌ها به لحاظ مطابقت آن‌ها با واقعیت خارجی و نفس الامر است و اگر مطابق با واقع نباشد غیر معتبر 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: واقعیتهای 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: ۶/ ۲۱۳)

۴. ۵. 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 یک سلسله ویژه‌ای از معلومات و اعترافات است که مطابق خارجی آن‌ها از اجزاء اجتماعی است که خودمان به وجود می‌آوریم و ناچار 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 و یا هر جانور زنده اجتماعی، وسعت تحقق وجود دارد 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، ۱۳۸۶: ۳۶۵-۳۶۴)

۵. ۵. نادیده گرفتن مبانی زبان‌شناسی قرآن

مبانی زبان‌شناسی قرآن بر اساس سیره عقلا است که ثابت و تغییرناپذیر بوده و موجب قطعیت و یقین می‌شود و روند فهم آن، حکمت و موعظه و جدال احسن که معرفت آفرین و به‌دوراز

هرگونه ابهام است استوار است. علاوه بر آن مبنای شارع در کتاب خود، قرآن، بیان عبارت‌های حقیقی و واقع‌نماست. به طوری که از راه امور حقیقی محسوس، حقایق غیبی را تبیین می‌کند:

﴿سُرِّبِهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت / ۵۳)

به زودی نشانه‌های خود را در آسمان‌ها و در جان‌هایشان به آن‌ها نشان می‌دهیم تا برای آن‌ها روشن شود که او (خدا) حق 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 تدبر و تفکر در آیات قرآن می‌نماید:

﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ (صاد / ۲۹)

کتاب مبارکی است که برای تو فرستادیم تا مردم در آن تدبر 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 مدالیل آیات وحی به معنای عدم تعالی معرفت انسان نسبت به آیات قرآن نیست؛ بلکه با تعالی نفس و گذر از مراتب آن، معرفت انسان نسبت به قرآن عمیق‌تر شده و حقایق بیشتری از بواطن قرآن برای او بروز و ظهور می‌یابد. چنانچه امام علی علیه السلام می‌فرماید:

﴿إِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أُنْبَقُ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقُ﴾ (نهج البلاغه، خطبه ۱۸)

آیه الله جوادی آملی نیز در این مورد چنین بیان نموده است:

«علم چون از سنخ وجود است و حقیقت وجود مشکک است، حتی در مراحل تجرّدی آن، دارای شدت و ضعف است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۵۶).

یعنی اندیشه و تفکرات آدمی تکامل‌پذیر است ولی تکامل‌پذیری علم به این معنا نیست که امکان فهم ثابت از حقایق وجود ندارد.

۶-۵. تعمیم بی‌حد و حصر تأثیر پیش‌فرض‌ها در فهم

وجود پیش‌فرض‌ها اگرچه در حصول فهم به صورت فی‌الجمله قابل‌انکار نیست اما به صورت بالجمله و در همه علوم نمی‌توانیم آن را بپذیریم. برای مثال در حوزه ادراکات حقیقی بدون داشتن تصورات بسیط نمی‌توان به فهم تصورات مرکب و پیچیده رسید بنابراین برای فهم هر متنی پیش‌فرض‌های بسیط‌تصوری و تصدیقی لازم و ضروری است اما چنان نیست که هیچ



فهمی بدون پیش‌فرض حاصل نشود چنانچه در فهم‌های بسیط و تصورات حسی، ما بدون هیچ پیش‌فرضی به فهم می‌رسیم 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 همه‌فهم‌ها ما 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 به‌ناچار به اندیشه خود که فهم و ادراک مطلق است باور دارند. ایشان نفی عینیت را صرفاً در امور مادی می‌پذیرد 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 او را بفهمند بنابراین عینیت ثبات ملازم بافهم است و سلب عینیت و ثبات ملازم با اثبات عینیت و ثبات است. علامه در پاسخ به برخی از فهم‌های متفاوت چنین می‌نویسد:

«تغییر مربوط به یک سری از معلومات و اعترافات است که مطابق خارجی آن اجزای اجتماعی است که خودمان به وجود می‌آوریم و با تغییراتی که خودمان در آن‌ها به وجود می‌آوریم ادراکات ما هم نسبت به آن تغییر می‌کند اما یک سلسله ادراکات که مطابق آن‌ها خارج از ظرفیت اجتماعی ظرف وجود و یا بودون بود ما است و موجب اختلاف در فهم آن‌ها نمی‌شود.» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۳۱)

بنابراین علامه گونه‌ای از نسبیت را می‌پذیرد که مربوط به اعتباریات است نه فهم را که حقیقی است.

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»

از نظر علامه جعفری هایدگر و گادامر تأثیر پیش فرض‌ها در فهم را مطلق و کنترل ناپذیر می‌داند، درحالی‌که انسان مطلقاً اسیر پیش فرض‌های 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» (جعفری، ۱۳۸۷: ۱۸۰-۱۹۰)

بنابراین پیش فرض‌ها 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.

۷-۵. انکار وجود معیار در فهم

بر اساس قواعد زبان اگرچه 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 قصد و نیت مؤلف اصلی به عنوان بهترین تعیین گر معنا می‌تواند تفسیر را معتبر سازد و اگر رجوع به این بهترین معنا نباشد لاجرم 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. چراکه پیشتر تنها یک مؤلف وجود داشت اما اکنون تعداد کثیری مؤلف جایگزین آن شده است و فهم این مؤلف‌ها سیال و متغیر است و دیگر چیزی به نام پیام متن یا معنای معین وجود ندارد تا به وسیله آن جلوی سوء فهم و نادرستی درک 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 و ویژه‌ای 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.



۶. نتیجه گیری:

بر اساس آنچه بیان شد می توان گفت:

۱. مفسر محوران با طرح پدیدارشناسی، نوعی نسبیت در فهم متون را به رسمیت می شناسند. 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 اساسا وجودش را باور ندارد.

۳. 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 و جایی برای معنای ثابت باقی نمی گذارند.

۳. مفسر محوران حقیقت را نه تطابق ذهن و عین بلکه سازگاری معارف در نظر می گیرد که این امر منجر به نسبی گرایی و حتی ایده آلیسم می شود.

۴. مفسران اسلامی با پذیرش امکان فهم عینی و مطابق واقع، به دنبال روش دست یابی به نیت مؤلف هستند و معتقدند که قواعدی برای تمیز فهم درست از نادرست وجود دارد. اما در مفسر محوری این امکان مورد تردید قرار گرفته است. زیرا وجود اموری هم چون زمینه تاریخی و پیش فرضها مانع از آن است که فهمی را به عنوان ادراک مطابق واقع تلقی کنیم. از این رو مسئله ی عینیت فهم، مهم ترین چالش مفسر محوری است.

۵- مفسران اسلامی تأثیر عناصری چون تاریخ مندی و دیالکتیکی بودن را در فهم متن این انکار نمی کنند؛ اما آنچه مفسران اسلامی بر آن تأکید دارند این است که این عوامل نباید ماهیت تفسیر را در بازتولیدی بودن آن عوض کنند با پذیرش بازتولیدی بودن تفسیر همه این عناصر در چارچوب پذیرفته شده زبان شناختی تحلیل می شود و تنها در این صورت است که مفسر می تواند ادعا کند که تفسیر او مطابق با واقع است.

۶. در تفکر مفسر محور حقیقت، همان وجود یا هستی دازاین است که آشکار می شود و به فهم درمی آید بر این اساس هرگونه فهمی که برای انسان حاصل می شود حقیقی و درست و معتبر است و سخن گفتن از فهم نادرست و نامعتبر بی معناست هر انسانی با توجه به زمان مکان و شرایطی که در آن واقع شده است موقعیت هرمنوتیکی ویژه ای دارد و بر اساس موقعیت هرمنوتیکی خود 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 می‌باشند و اگر هر انسانی بر اساس آن سخن بگوید برای همه قابل فهم خواهد بود. در وضع لغوی لفظ به عنوان دال و نقطه مقابل آن مدلول یا همان معنایی است که مؤلف قصد نموده است؛ و مخاطب یا گوینده می‌بایست در محدوده آن به تفهیم و تفاهم بپردازد در سیره عقلا، رسیدن به مقصود مؤلف میسر است، زیرا الفاظ برای معانی واقعی وضع شده و اراده و ذهنیت هیچ فردی به عنوان شرط یا جز، در تغییر و تحول آن تأثیری ندارد.

منابع:

- *قرآن کریم، مترجم: محمدمهدی فولادوند، دارالقرآن کریم، قم، چاپ بیستم، ۱۳۷۳.
۱. احمدی، بابک، آفرینش و آزادی، چاپ هشتم، گام نو. تهران، ۱۳۹۳.
 ۲. اعرافی، علیرضا، هرمنوتیک، تحقیق علی بخشی، چاپ اول، انتشارات موسسه فرهنگی هنری اشراق و عرفان، تهران، ۱۳۹۵.
 ۳. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، جلد سه، چاپ پنجم، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۸۷.
 ۴. پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ اول، هرمس، تهران، ۱۳۸۴.
 ۵. جعفری، محمد تقی، مولوی و جهان بینی ها، چاپ دوازدهم، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، قم، ۱۳۹۸.
 ۶. جوادی آملی، عبد الله، حریق مختوم (شرح حکمت متعالیه) چاپ سوم، مرکز، قم، ۱۳۸۹.
 ۷. حاجی، محمدعلی، آسیب‌شناسی تربیت دینی در حیطه فردی از منظر نهج البلاغه،
 ۸. حسین زاده، محمد، مبانی معرفت دینی، چاپ اول، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۰.
 ۹. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، چاپ پنجم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳.
 ۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، جلد یک، چاپ سوم، داوودی، صفوان عدنان (مصحح). دار الشامیه. بیروت، ۱۳۸۳.
 ۱۱. رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن، چاپ دوم، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۷.
 ۱۲. زرکشی، بدرالدین محمد، البرهان فی علوم القرآن، چاپ اول، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۰.
 ۱۳. سروش. عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۳.
 ۱۴. سروش. عبدالکریم، حقانیت، عقلانیت هدایت، مجله کیان، شماره ۴۰، ۱۳۷۶.
 ۱۵. سعیدی روشن، محمد باقر، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، چاپ اول، پژوهشگاه فرهنگ

و اندیشه



۱۶. طباطبایی محمدحسین، قرآن در اسلام، چاپ سوم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۶.
۱۷. عرب صالحی، محمد، تأثیر هرمنوتیک و مبانی آن بر مباحث اصول فقه، مجله حقوق اسلامی، شماره ۳۴، سال ۱۳۹۱؛ ص ۱۳۹-۱۶۵
۱۸. عمید، حسن، فرهنگ عمید، جلد یک، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۴.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد عمر بن تمیم ابو عبدالرحمن، العین، چاپ دوم، مؤسسه دار الهجرة، قم، ۱۴۰۹.
۲۰. فیاضی، مسعود، اصول فقه و نقد هرمنوتیک فلسفی، چاپ اول، انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ۱۴۰۰.
۲۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، قاموس المحيط، جلد چهار و یازده، چاپ چهارم، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵.
۲۲. قائمی نیا، علیرضا، راز راز متن، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۸، سال ۱۳۸۹، ص ۲۳۵-۲۵۲.
۲۳. کوزنزهوی، دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ اول، انتشارات گیل، تهران، ۱۳۷۱.
۲۴. لاریجانی، محمد صادق، معرفت دینی، چاپ اول، انتشارات مرکز، تهران، ۱۳۷۰.
۲۵. مجتهد شبستری. محمد، هرمنوتیک کتاب و سنت، چاپ چهارم، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۷۹.
۲۶. مجلسی، محمد باقر: بحارالانوار، چاپ دوم، موسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۱۴.
۲۷. مختاری، محمدحسین، حلقه مطالعاتی متن، چاپ اول، انتشارات مرتضی، تهران، ۱۳۹۱.
۲۸. مطهری، مرتضی، فلسفه تاریخ (فلسفه تاریخ در قرآن)، جلد یک، چاپ یازدهم، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۹۷.
۲۹. نصری، عبد الله، راز متن: هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین، چاپ دو، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۹۱
۳۰. هادی، قربانعلی، نقد مبانی هرمنوتیکی نظریه قرائت‌های مختلف از دین، چاپ اول، نشر المصطفی، قم، ۱۳۸۸.
۳۱. هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی بوده، چاپ سوم، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۸۸.
۳۲. هولاب، رابرت، یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشریه، چاپ اول، تهران، نشر نی، سال ۱۳۷۵، ص ۳۰۴-۳۰۸.
۳۳. هوی، دیوید کوزنز، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ سوم، انتشارات روشنگران، تهران، ۱۳۷۸.
۳۴. واعظی، احمد، نظریه تفسیر متن، چاپ دوم، نشر پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۹.

۳۵.....، درآمدی بر هرمنوتیک، چاپ هفتم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ۱۳۹۳.

References:

* The Holy Quran, Translator: Mohammad Mehdi Fooladvand, Dar al-Quran Karim, Qom, 20th edition, 1373.

1. Ahmadi, Babak, Creation and Freedom, eighth edition, new step. Tehran, 2014.
 2. Arafī, Alireza, Hermeneutics, Ali Bakhshi Research, First Edition, Publications of the Cultural and Artistic Institute of Illumination and Mysticism, Tehran, 2016.
 3. Anvari, Hassan, Farhang Bozorg Sokhan, Volume Three, Fifth Edition, Sokhan Publications, Tehran, 2008.
 4. Palmer, Richard, Hermeneutics, translated by Mohammad Saeed Hanaei Kashani, first edition, Hermes, Tehran, ۱۳۸۴.
 5. Jafari, Mohammad Taghi, Rumi and Worldviews, Twelfth Edition, Institute for Compiling and Publishing the Works of Allameh Jafari, Qom, 1398
 86. Javadi Amoli,
 6. Abdullah, Rahiq Makhtoum (Explanation of Transcendent Wisdom) Third Edition, Center, Qom, 2010.
 7. Hosseinzadeh, Mohammad, Fundamentals of Religious Knowledge, First Edition, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, 2001.
 8. Haji, Mohammad Ali, Pathology of Religious Education in the Individual Field from the Perspective of Nahj al-Balagheh,
 9. Dehkoda, Ali Akbar, Dehkoda Dictionary, Fifth Edition, University of Tehran Press, Tehran, 1994.
 10. Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Mohammad, Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran, Volume One, Third Edition, Davoodi, Safwan Adnan (Editor). دار الشامیة. Beirut, 1383.
 11. Rezaei Esfahani, Mohammad Ali, The Logic of Quranic Interpretation, Second Edition, Al-Mustafa Al-Alami Society, Qom, 2008.
 12. Zarkashi, Badruddin Mohammad, Al-Burhan Fi Uloom Al-Quran, first edition, Dar Al-Ma'rifah, Beirut, 1410.
 13. Soroush. Abdolkarim, Theoretical Development of Sharia, Second Edition, Sarat Cultural Institute, Tehran, 1994.
- Abdolkarim, Legalism, Rationality of Guidance, Kian Magazine, No. 40, 1997.



15. Saeedi Roshan, Mohammad Baqer, Analysis of Quranic Language and Methodology of Understanding it, First Edition, Research Institute of Culture and Thought

16. Tabatabai Mohammad Hussein, Quran in Islam, third edition, Qom Book Garden. 1386.

17. Arab Salehi, Mohammad, The effect of hermeneutics and its principles on the principles of jurisprudence, Journal of Islamic Law, No. 34, 2012; Pp. 139-165

18. Amid, Hassan, Farhang Amid, Volume One, Third Edition, Amirkabir Publishing, Tehran, 1995.

19. Farahidi, Khalil bin Ahmad Umar bin Tamim Abu Abdul Rahman, Al-Ain, second edition, Dar Al-Hijra Foundation, Qom, 1409.

20. Fayyazi, Massoud, Principles of Jurisprudence and Critique of Philosophical Hermeneutics, First Edition, Publications of Islamic Culture and Thought, Qom, 1400.

21. Firoozabadi, Mohammad Ibn Ya'qub, Dictionary of the Environment, Volumes Four and Eleven, Fourth Edition, Dar al-Kitab al-Alamiya, Beirut, 1415.

22. Ghaemini, Alireza, The Secret of the Text, Haft Aseman Quarterly, No. 8, 2010, pp. 235-252.

23. Kuzenzohi, David, Critical Circle, translated by Morad Farhadpour, first edition, Gil Publications, Tehran, 1992.

24. Larijani, Mohammad Sadegh, Religious Knowledge, First Edition, Markaz Publications, Tehran, 1991.

25. Mujtahid Shabestari, Mohammad, Hermeneutics of Books and Traditions, Fourth Edition, New Design Publications, Tehran, 2000.

26. Majlisi, Mohammad Baqir: Baharalanvar, second edition, Al-Wafa Institute, Beirut, 1414.

27. Mokhtari, Mohammad Hossein, Text Study Circle, First Edition, Morteza Publications, Tehran, 2012.

28. Motahari, Morteza, Philosophy of History (Philosophy of History in the Qur'an), Volume One, Eleventh Edition, Sadra Publications, Qom, 1397.

29. Nasri, Abdullah, The Secret of the Text: Hermeneutics, Readability of the Text and the Logic of Understanding Religion, Second Edition, Soroush Publications, Tehran, 2012

30. Hadi, Ghorban Ali, Critique of the Hermeneutic Principles of the Theory of Different Readings of Religion, First Edition, Mustafa Publishing, Qom, 2009.

31. Heidegger, Martin, Existence and Time, translated by Siavash Jamadi, third edition, Phoenix Publications, Tehran, 2009.
32. Hulab, Robert, Jürgen Habermas, Critique in the Public Sphere, translated by Hossein Bashrieh, first edition, Tehran, Ney Publishing, 1996, pp. 304-308.
33. Hui, David Kuzens, Critical Circle, translated by Morad Farhadpour, third edition, Roshangaran Publications, Tehran, 1999.
34. Vaezi, Ahmad, Theory of Text Interpretation, Second Edition, Publication of the Research Institute of the Seminary and the University, Qom, ۱۳۹۹.
35., Introduction to Hermeneutics, seventh edition, Publications of the Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, 2014.