تفسیر به رأی و هرمنوتیک فلسفی

عزیزالله سالاری[1]

چکیده

هرمنوتیک یعنی نظریه و عمل تأویل. عوامل تأویل گرایی گسترده و انگارهٔ قرائت پذیری دین در مغرب زمین و به ویژه تاریخ مسیحیت عبارتند از: ابهام و ایهام در آموزه های دینی،تناقض‌ها و تعارض‌ها در مورد زندگی و سیرهٔ حضرت عیسی (ع)، چالش دین و خرد،ناسازگاری دین و دانش،تنگنای شریعت مسیحیت.

اما آیین اسلام به سبب ویژگی‌های وحیانی بودن، یگانگی و یک‌دستی، سازگاری با عقل و علم، جامعیت، پویایی و برخورداری از اصل اجتهاد، مسلماً در معرض تهدید هیچ تنگنا و کاستی‌ای نبوده تا برای رفع آن، از تراوشات اندیشهٔ بشر معمولی بهره بگیرد و با قوانین زمینی درآمیخته شود. پس هرمنوتیک در دامان دیانت مسیحیت با آن پیشینه و سیر تاریخی سر برآورد تا گیر و گره‌های آن را بگشاید. افزون بر این، معرفت شناسی نسبیت گرایانه در پیدایش هرمنوتیک فلسفی و در پی آن انگارهٔ قرائت پذیری دین نقش بسیار داشت. رهاورد هرمنوتیک فلسفی عبارتند از: ۱- مفسر محوری ۲- بی ثباتی فهم و تفسیر متن ۳- عدم فهم و ادراک عین متن ۴- برداشت‌ها و دریافت‌های تفسیری نامحدود ۵- نبودن هیچ منطق و معیاری برای صحت فهم و تفسیر ۶- نسبیت گرایی

تفسیر به معنای روشن نمودن مراد و مقصود خداوند از کتاب پیروزمندش است و تأویل، برگرداندن آیه است از معنای ظاهری به معنای محتمل. تفسیر به رأی همان تبیین ناصواب از گفتار خداوند- با تکیه بر گمان، استحسان و هوای نفس است که طبعاً برون از راه عقل و شرع و نیز بر خلاف مراد و مقصود خداوند و صاحب متن خواهد بود.

موضع معتقدان به هرمنوتیک فلسفی، افراطی‌تر و ویرانگرتر از پیروان تفسیر به رأی است. زیرا اینان هم متشابهات و هم محکمات را به تأویل می‌برند و هم فهم و تفسیر عینی و مؤلف مدار را تخطئه می‌کنند. هم قرائت‌ها را بی پایان می‌دانند و هم مرزی و معیاری برای تشخیص فهم و تفسیر معتبر از نامعتبر نمی‌شناسند. هم تفسیر را بی ثبات می‌دانند و هم گرفتار نسبیت گرایی و آشفتگی فهم در متون دینی‌اند.

کلید واژه‌ها: هرمنوتیک، هرمنوتیک فلسفی، نسبیت گرایی، تأویل و قرائت، تفسیر به رأی.

۱- عضو هیأت علمی دانشگاه صدا و سیما aminsalar۶۶@gmail.com

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

مقدمه

بحث هرمنوتیک فلسفی هایدگر و به ویژه گادامر و ژاک دریدا که با دیدگاهی ساختارشکن به تفسیر متن می‌پردازند و در پی آن، بحث قرائت پذیری دین و نسبیت فهم و دریافت معرفت دینی، یکی از جدی ترین مباحث چالش برانگیز در علوم نوپدید کلام جدید و نیز فلسفهٔ دین است که مغرب زمینیان، بسی بیشتر از دانشوران شرق به آن می‌پردازند. آنان با لیبرالیزه کردن آموزه‌ها و سیر تاریخی دین بر آنند تا دین و مذهب را با پلورالیزم (تکثرگرایی) همساز کنند و با موجه نمودن قرائت‌های گوناگون و بی پایان، با دین ایدئولوژیک به ستیز برخیزند. فرجام چنین نگرشی، گونه‌ای آنارشیسم معرفتی و هرج و مرج در دریافت دین بوده، و فراتر از این، پیشی گرفتن از قائلان تفسیر به رأی در میان مسلمانان است که مورد نکوهش پیشوایان اسلام و تعالیم دینی آنان قرار گرفته است. در این پژوهش بنا داریم که سیر تاریخی مسیحیت را که به اقتضای شرایط و تنگناهایش به سمت و سوهای پلورالیزم دینی و هرمنوتیک فلسفی کشیده شد، از سیر تاریخی اسلام – که زمینه‌ای کاملاً متفاوت با مسیحیت و ارباب کلیسا داشته است – باز شناسیم و به پیامدهای ناصواب این رویکرد هرمنوتیکی بپردازیم.

سرچشمهٔ قرائت پذیرانگاری دین

سخن در باب هرمنوتیک و انگارهٔ قرائت‌پذیری دین و یا تکثرگرایی تفسیری در قلمرو دیانت است. از این رو، نخست عوامل و زمینه‌های ظهور هرمنوتیک را بیان می‌کنیم و سپس به کاوش در هرمنوتیک و تفسیر می‌پردازیم تا مبانی و رهاورد آن را در عرصهٔ دین ـ به ویژه اسلام ـ به تراز نقادی بسپاریم و سمت و سوی تفسیر را در نگاه مسلمانان از رویکرد هرمنوتیکی بازشناسیم.

آن دسته از عواملی که بستر قرائت پذیری دین را در اندیشهٔ مغرب زمینیان فراهم آورد، ویژهٔ مسیحیت ـ و در پاره‌ای مواقع آیین یهود ـ است که به کلی سیر و جهتی متفاوت با سیر تاریخی اسلام و مسلمین دارند. بیان آن عوامل ما را با این حقیقت آشنا می‌سازد که دستاویزی به نام قرائت‌های دینی از سوی نظریه‌پردازان غرب، بیش‌تر برای گریز از بن‌بست‌ها و تناقض‌های پیش رو بود؛ تا هم دستاوردهای علوم و فنون بشری را بپذیرند و هم دین را از چالش با خرد و دانش و گیر و گره‌های فرو بستهٔ آن برهانند.

مهم‌ترین آن عوامل عبارتند از:

۱- ابهام و ایهام در آموزه‌های دینی

مبهم بودن و دو پهلو بودن باورها و آموزه‌هایی چون «فداء» ـ یعنی فدا شدن حضرت مسیح به خاطر گناهان ـ و «تثلیث» و شفاف نبودن مسأله‌ای به نام «پسر خدا» و یا «الوهیت عیسی» که به دور از عقل و اندیشهٔ بشری به نظر می‌رسد.

۲- تناقض‌ها و تعارض‌ها در مورد زندگی و سیرهٔ حضرت عیسی (ع)

مدت‌ها پس از عروج عیسی (ع)، «پولس» پیشوای مسیحیان شد (ژیلسون، ۵۷) و این آیین را با تغییراتی تبلیغ کرده و منتشر ساخت[1]. انجیل‌های اربعه ـ بنا به تواتر ـ از قرن دوم میلادی و بنا به گفته‌هایی از سال‌های ۳۸ تا ۱۰۰ میلادی گزارش شدند. (ویر،

۱- نک: "عهد جدید"، کتاب اعمال رسولان، باب فهم

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

۶۷۵). از آن جایی که پیروان مسیحیت از متن اصلی و وحیانی کتاب مقدس محروم مانده بودند، انجیل‌های چهارگانه با ادعای الهام خداوندی بر دل‌های کاتبان کتاب مقدس، پردازش و نگارش شد. این گزارش‌ها ـ بدون سندیت تاریخی ـ و در کشاکش حرکت پولس و سیطره و گسترش اندیشه‌های انحرافی او در سرزمین‌های مسیحی رخ نمودند.

۳- چالش دین و خرد

باورهای دینی مسیحیت مانند پسر خدا بودن عیسی، توحید، تثلیث ـ این که خدا دارای یک طبیعت ولی سه جلوه و سه شخصیت و سه اقنوم است ـ و پاره‌ای از نسبت‌های ناروا به پیامبران در تورات چون فرود خداوند و کشتی گرفتن با حضرت یعقوب و در پی آن شکست خدا، شراب نوشیدن پیامبران و روابط نامشروع آنان، اندیشمندان دین‌مدار را بر آن داشت تا چنین آموزه‌هایی را توجیه عقلانی کنند. آموزه‌هایی که گاهی سر از تناقض در می‌آورد ـ همانند تناقض میان توحید و تثلیث ـ که صحه نهادن بر هر کدام، کشیدن خط بطلان بر دیگری بود.

در این عرصه، فیلسوفانی چون «توماس آکویناس» در سدهٔ سیزدهم، فلسفهٔ «اسکولاستیک» (اهل مدرسه) را بنیان نهادند(ژیلسون، ۱۳، ۲۱ و ۲۶). این فلسوفان بر آن شدند تا باورهای مسیحی را با آموزه‌های فلسفی ارسطویی سازگار کرده و آمیزه‌ای از وفاق آن دو پدید آورند. با این وجود، باز هم چنین فیلسوفانی با چنان مرتبه‌ای از اندیشه و عقلانیت، از توجیه پاره‌ای از آن آموزه‌های دینی بازماندند و راه وفاق عقلانیت و دیانت را بسته دیدند.

۴- ناسازگاری دین و دانش

در آمیختن تعالیم و الهیات مسیحیت با دیدگاه‌های علمی بطلمیوسی و نظریات جزم اندیشانه در حوزهٔ طبیعیات قدیم، چنان مقبول ارباب کلیسا افتاده بود که امری قدسی می‌نمود. از این رو هر کشف نوینی مانند کشفیات امثال گالیله و کپرنیک و کامپانلا را به خاطر ناهماهنگی و ناسازگاری با آن دسته از مقبولات کلیسایی، ناصواب و ضد دین می‌پنداشتند. دستاوردهای دانش جدید چون تیزابی نو به نو می‌آمد و تزتزل حاکمان کلیسا همچنان روزافزون بود. آباء کلیسا در گام نخست چاره را در برخوردهای خشونت بار و لعن و تکفیر دانشمندان و پژوهندگان دیدند (مطهری،علل گرایش به مادیگری، ۸۶ و ۸۷)؛ اما بعدها مشکل این چالش را با انگارهٔ قرائت‌پذیری دین گشودند و توجیحاتی برای وفاق دین با رهاوردهای علوم نوین تراشیدند.

۵- تنگنای شریعت مسیحیت:

ناگستردگی قلمرو دیانت و محدودیت شریعت، باب ساختن و پرداختن قوانین مورد نیاز را ـ که جای خالی‌اش احساس می‌شد ـ از سوی کشیشان و حاکمان کلیسا باز گشاد؛ قوانینی که از خرد نارسا و دانش کم فروغ بشری سرچشمه می‌گرفت.

راه گره‌گشایی

عوامل یاد شده، گره‌ها و دشواری‌هایی را بر سر راه ارباب کلیسا قرار داد که گشودن و هموار ساختن آن جز از روزن تأویل و تفسیرهای نسبی گرایانه و سرانجام به کارگیری علم هرمنوتیک میسور نبود.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

آری، وقتی که آموزه‌های یک دین ابهام و ایهام داشته باشد، راه برای برداشت‌ها و قرائت‌های گونه‌گون و پهلو به پهلو باز می‌گردد. از این رو، توجیه هر مفسّر تأویل‌گرایی موجه به نظر می‌رسد.

هنگامی که سرمایه‌ها و داشته‌های یک دین، نه وحیانی و دریافت مستقیم از آسمان، که گزارشی و پردازشی و آن هم چالش برانگیز و کشمکش خیز باشد، راهی جز تأویل‌گرایی برای برون رفت از چندگانگی و بن‌بست‌های در پیش رو ندارد. همچنین است عوامل بارزی چون تعارض دین و دانش، و دین و خرد و نیز محدودیت و نارسایی شریعت مسیحیت که هر کدام راه‌گشایی را می‌طلبد. از این بابت زمینه برای رویش اندیشه‌های توجیه‌گر و تفسیرهای نسبی و پندارآلود فراهم می‌آید. پس چه دستاویزی بهتر از هرمنوتیک فلسفی، تا قرائت‌ها و برداشت‌ها را آرایش منطقی دهد و چندگانگی آنان را پذیرا باشد؟!

ویژگی‌های معرفتی آیین اسلام

نظری به اصول و آموزه‌های اسلامی، این حقیقت را نمایان می‌سازد که دیانتی چون اسلام، گرفتار آن تنگناها و بن‌بست‌های یاد شده نبوده که به ناچار برای رهایی از آن، نیاز به گره‌گشایی داشته باشد. بر این بنیاد:

۱- آیینی است وحیانی و کلمه به کلمه‌اش از افقی فرا حسی و فرا عقلی بوده که قطعی، یقینی و تزلزل ناپذیر است و حتی یک واو را در ساختار کتابش بیش و کم ندارد. پس سخنش سراسر آسمانی بوده و آن چه مبین و روشن و شرط بلاغ است، در خود دارد. پیامبر و منادیانش هم همگی پیراسته از هر کژاندیشی و کژروی هستند؛ یعنی هم در بینش درست و سنجیده‌اند و هم در کنش پاک و راستین.

بنابراین، سخن خدا به سبب عصمت سفیرانش، هم دست نخورده دریافت و نگاهبانی می‌شود و هم به درستی به پیروان و رهروان رسانده خواهد شد. پس جایی برای تردید و ایهام و ابهام باقی نمی‌ماند. بدیهی است که اگر احتمال ۱٪ تغییر و دست خوردگی در کتاب وحیانی برود، هر گونه اعتماد و ایمان که از باور قطعی و خالی از تردید حاصل می‌آید، رنگ می‌بازد و به خاطر همین ۱٪ شک، سراسر کتاب الهی به تاریکخانهٔ بی‌اعتمادی می‌غلتد و نسبت به هر عبارتی از کتاب، احتمال آسمانی نبودن می‌رود و از این نظر دین باوری با لغزش هماغوش می‌شود. آن جا است که نقض غرض پیش می‌آید و راه هدایت که همان رسیدن پیام خدا به بندگان باشد، ناگشوده می‌ماند.

بر این مبنا است که سلامتی بدن و قوای ادراکی پیامبران، شرط پیامبری است تا هر گونه بهانه‌ای از ناحیهٔ ناکارآمدی حواس و دریافت ناقص و ناشفاف پیام و یا از ناحیهٔ ضبط و سرانجام، پیام دهی نارسا و گمان‌آلود کاملاً بریده شود (الحلی، ۳۴۹ – ۳۵۰).

۲- کتاب آسمانی مسلمانان به سبب یک دستی و هماهنگی اندام‌وار تعالیمش، نه تنها دستخوش هیچ تعارض و تناقضی نیست، که آیاتش بر طبق و وفق همدیگر فهمیده می‌شوند (النساء، ۸۲). از این بابت، صائب‌ترین و سنجیده‌ترین تفسیر، تفسیر آیه به آیه و یا قرآن به قرآن است (طباطبائی، ۶۰ – ۶۱). بر این پایه، آیات متشابه هم با آیات محکم‌اش تبیین و تفسیر می‌گردند.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

۳- مکتب اسلام هیچ مشکلی از جنبهٔ عقلانیت اصول و آموزه‌هایش ندارد و گویی به گونه‌ای که ۱۳۵ آیه از قرآنش دربارهٔ تحریک به تعقل، تدبر، تحصیل عقل ناب، شعور و فهم عالی آمده است و عقل و دین ظاهر و باطن و پیدا و پنهان یکدیگرند؛ تا جایی که در روایتی از امام کاظم (ع)، عقل حجت باطنی و پیامبران الهی و امامان معصوم (ع) حجت ظاهری خوانده شده‌اند (محمدی ری شهری، ۸/ ۳۸۷۶). این آیین، بر تقدم عقل[۱] نسبت به ایمان پای می‌فشارد تا دین و ایمان پس از تصدیق و گواهی از سوی عقل موجّه و مقبول گردند. گذشته از این که عقل یکی از منابع فقه و احکام اسلامی است، عقل مداری و خردمندی این دین موجب شد تا استوارترین و ژرف‌ترین نظام حکمی و الهیاتی به نام «حکمت متعالیه[۲]» و نیز «کلام اسلامی» و «اصول فقه» از ذهن و ضمیر صاحب نظرانش بتراود و دانشی چون منطق که «رهبر خرد[۳]» است توسط آنان به گونه‌ای بایسته مستحکم‌تر شده و گستردگی شایسته‌ای پیدا کند.

۴- دین و دانش در نگاه مکتب اسلام دوبال پرواز انسان به سمت تعالی است که بی‌گمان یکی بدون دیگری، راه به ناکامی و نامرادی معنوی می‌سپارد. اساساً ارج نهادن به دانش در متن دینی مانند اسلام نهفته و در گِل آن سرشته شده است؛ به گونه‌ای که در کنار تقوا و ایمان و جهاد، معیاری بس به جا و زیبنده برای برتری انسان‌ها بر یکدیگر است[۴]. این ارج و ارزش نه تنها مربوط به علوم معنوی و انسان‌ساز، بلکه در بردارندهٔ علوم تجربی و ابزاری هم هست و کاویدن و جستار آن نه زمانی می‌شناسد که «من المهد إلی الحد» است و نه مکانی که «ولوکان بالصین» است. از این رو، صدها آیه و روایت دربارهٔ جایگاه علم و عالم و متعلم و مسائل پیرامونی آن آمده که هر کدام گواهی بر ارتباط وثیق و استوار و نیز در هم تنیدگی دین و دانش است[۵] (قربانی، ۱۴۵).

نکتهٔ زمو باریک‌تر این که در نگاه اسلام و مسلمین، هیچ گاه علم و دین با هم چالشی نداشته و نخواهند داشت؛ زیرا چالش در جایی معنا و موضوعیت دارد که قلمرو یگانه‌ای در میان باشد. از آن جایی که در میان این دو وحدت قلمروی دیده نمی‌شود، چالش و تعارض آنان هم بی‌مورد و بی‌اساس است. مثلاً میان سفیدی و شیرینی به سبب دوگانگی قلمرو ـ یکی مربوط به

۱- در قرآن مجید، بسیار از عقل، تفقّه، تفکر، تدبیر، حکمت و واژه‌های هم خانوادهٔ آنها یاد شده است. مثلاً دربارهٔ تقویت عقل و پیروی از آن ۴۰ آیه، تفقّه (فهم عمیق) ۱۵ آیه، تفکر ۱۷ آیه، تدبیر ۴ آیه، لزوم قرار گرفتن در شمار خردمندان و عقلا ۱۵ آیه، لزوم فراگیری حکمت و این که تعلیم حکمت از اهداف عالیه پیامبران است ۲۰ آیه آمده است (ر.ک: علامه جعفری: «قرآن، نماد حیات معقول»، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ص ۱۵۲).

۲- نام نظام فلسفی ملاصدرای شیرازی.

۳- نام کتابی گران سنگ در منطق، از میرزا محمود شهابی که به فارسی نگاشته شده و توسط کتاب فروشی خیام چاپ و انتشار یافته است.

۴- قل هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون: بگو آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند برابرند؟ (زمر/۹).

یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات: خداوند از میان شما، مؤمنان و دانش یافتگان را به درجاتی رفعت دهد (مجادله/۱۱).

۵- اخوان الصفا در میانه‌های سدهٔ چهارم هجری، به منظور توافق میان علم ودین، پنجاه و دو رساله نوشتند (ر. ک: قربانی، زین‌العابدین: *"تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی"*، ص ۱۴۵).

برتراند راسل فیلسوف و ریاضی‌دان انگلیسی ـ که اساساً دین باور نیست ـ می‌گوید: «در سرتاسر اعصاری که از تاریکی و نادانی پوشیده بود، عملاً مسلمین بودند که سنّت تمدن را پیش بردند و هر معرفت علمی که صاحب نظرانی چون راجر بیکن در اواخر قرون وسطی کسب کردند، از آنان اقتباس شد (جهان بینی علمی، ترجمه سید حسن منصور، ص ۴۰).»

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

رنگ‌ها و دیگری مربوط به مزه‌ها ـ تعارضی نبوده و از نگاه منطق، «مانعۀ الجمع» نیستند. اما میان سفیدی و سیاهی و یا شیرینی و تلخی به دلیل اشتراک قلمرو، این چالش انکارناپذیر است.

پس قصۀ کشمکش میان ارباب دین و دانش که در تاریخ مسیحیت بسیار پردامنه و حادثه خیز بود، هرگز در تاریخ اسلام و مسلمین پیش نیامد؛ بلکه بر خلاف این سیر جدالی، ارباب دین و دانش وجود واحد و هماهنگی از خود نشان دادند؛ آن گونه که هر دو در وجود شخصیت‌هایی چون ابن سینا، شیخ مفید، خواجه نصیر طوسی، شیخ بهائی، علامۀ حلّی و ... جمع آمده و همسو و همراه شدند.

در عرصۀ علوم اسلامی، هیچ گاه به طبیعیات و علوم قدیم مانند هیأت بطلمیوسی به عنوان حقایق جاودان و مقدس و جزئی از رهاورد دین نگریسته نشد؛ تا از دست دادن آنها برای دین‌مداران گران باشد و در نتیجه جنجال و هیاهو برانگیزد[1].

۵- آیین اسلام به سبب جامعیت و برخورداری از کتابی که به هر رطب و یابسی[2] پرداخته و به اکمال و اتمام رسید و نیز برخورداری از سنّت و سیرۀ پیشوایان معصوم (ع) ـ که اقیانوسی است بس ژرف و گسترده ـ و نیز باز بودن باب اجتهاد و پویایی شریعت در انطباق و سازگاری با مقتضیات زمان، مسلماً در معرض تهدید هیچ تنگنا و کاستی‌ای نبوده تا برای رفع آن از تراوشات اندیشۀ بشر معمولی بهره بگیرد و با قوانین زمینی درآمیخته شود. پس کامل است و شامل، فراگیر است و دربردارندۀ همۀ کتب آسمانی و شرایع پیشین (الشوری، ۱۳).

۱- در این باره، مسلمانان به شدت اهل کشف و جستار و پژوهش و نیز در پی رسیدن به تازه‌های دانش بودند، نه کهنه‌گرایی و پافشاری بر علوم قدیم.

جرج سارتن می‌گوید: «شاید مهم‌ترین و در عین حال نامحسوس‌ترین خدمات علمی قرون وسطی، ایجاد فکری تجربی بود که رو به ظهور نهاد. رشد این فکر تا اواخر قرن دوازدهم، مدیون کوشش مسلمانان بوده است.»

همچنین او می‌گوید: «بیان کمکی که تمدن اسلام به علم کرده است، حتی به صورت مختصر در این کتاب میسر نیست. این کمک منحصر به ترجمۀ متون علمی یونان نبوده بلکه بسیار بیشتر بود. دانشمندان اسلامی، فقط واسطه و وسیلۀ انتقال علم قدیم نبودند، بلکه خود نوآوری به وجود آوردند.

آفریدن یک تمدن جدید علمی جهان‌گیر و بسیار عالی، در مدتی کمتر از دو قرن، چیزی است که می‌توان از آن یاد کرد. اما نمی‌توان حق آن را ـ چنان که درخور است ـ به جای آورد.» (نک: سرگذشت علم، صص ۲۰۲ و ۲۱۳).

پی یر روسو می‌گوید: «سه قرن از رحلت پیامبر نگذشته، شهر قرطبه ـ مرکز آندلس ـ با یک میلیون جمعیت، دارای ۸۰ مدرسۀ عمومی ـ تقریباً دانشکده به اصطلاح امروزی ـ و کتابخانه‌ای شامل ۶۰۰/۰۰۰ مجلد کتاب به زبان عربی و زبان علمی جهان شده بود. (ر. ک: تاریخ علوم، پی یر روسو، ترجمه حسن صفاری، ص ۱۱۸).

از این جا نظری به نمونه‌ای از کتابخانه‌هایی که مسلمانان به وجود آورده‌اند، بیندازیم:

۱- کتابخانۀ رصدخانۀ مراغه به وسیلۀ خواجه نصیر طوسی ۴۰۰/۰۰۰ جلد.

۲- کتابخانۀ نجف در قرن دهم میلادی (تقریباً زمان شیخ طوسی) ۴۰/۰۰۰ جلد

۳- در زمان خلفای بغداد، کتابخانۀ یکی از امراء ۱۰۰/۰۰۰ جلد

زیگرید هونکه در این باره می‌گوید:

در کتابخانۀ یکی از خلفای مصر، یک میلیون و ششصد هزار جلد کتاب موجود بود که تعداد شش هزار مجلد کتاب فقط دربارۀ ریاضیات و تعداد هجده هزار مجلد کتاب فقط دربارۀ فلسفه بود (خورشید بر مغرب زمین می‌تابد، زیگرید هونکه، ج ۲، صص ۲۷۹-۲۷۷).

برای اطلاع فزون‌تر ر. ک: به علامه جعفری، محمد تقی: «قرآن، نماد حیات معقول»، صص ۷۵-۷۴.

۲- لا رطب و لایابس إلا فی کتاب مبین (انعام/۵۹): هیچ تر و خشکی نیست مگر این که در کتاب مبین آمده است.

و نزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء (نحل/۸۹): و کتاب آسمانی قرآن را بر تو نازل کردیم که روشن‌گر همه چیز است.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

هرمنوتیک در دامان دیانت مسیح ـ با آن پیشینه و سیری که گفته آمد ـ سربرآورد و بر آن بود تا گیر و گره‌های آن را بگشاید. مشکل وحیانی نبودن متون مقدس را حل کرده و برای رفع ایهام و ابهام آن چاره‌جویی کند. همچنین راهی برای برون رفت از میدان چالش‌ها میان دین و دانش و عقل و دین بیابد و در قوانین پیوست به دین که از افکار بشری و اندیشه‌های زمینی حاصل آمده بود، تصحیحات و اصلاحاتی پدید آورد. اما جای این پرسش است که آیا چنین زمینه و بستری برای دیانت اسلام هم فراهم آمد، تا ناچار به بهره‌گیری از چنین هرمنوتیکی باشیم؟ بدیهی است که پاسخ منفی است. پس چه نیازی به هرمنوتیک؟ با این وصف، بایستی هر پدیده و رخدادی را در ارتباط با شرایط، زمینه و جایگاهش در مجموعهٔ عوامل مرتبط بررسی نمود وگرنه هیچ کاوش و پژوهشی ره به حقیقت نخواهد برد.

اگر در روند فرهنگی و تاریخی مسیحیت، دانشی به نام هرمنوتیک چهره می‌نماید، چنین پدیده‌ای را باید مانند رویش یک گیاه در مجموعهٔ آب و هوا و خاک و نور و شرایط محیطی و اقلیمی خاص آن شناسایی و تجزیه و تحلیل کرد؛ نه مجرد از این شرایط؛ و نه در لا به لای شرایط نامناسب و نامربوط. از این نظر، مثلاً فرهنگ، تاریخ و متون مسیحیت به سبب اوضاع، ویژگی‌ها و ساختار خاص آن، آبستن هرمنوتیک بود و سرانجام هم این مولود از متن و بطن آن زاده شد. اما آیا می‌توان همین جریان را در یک قیاس و تمثیل ـ بی‌کم و کاست ـ برای تاریخ، فرهنگ و متون اسلامی روا دانست؟

با یک مرور سطحی پی می‌بریم که دیانت اسلام در چنبرهٔ عواملی گرفتار نبوده و از این بابت به چنین راه حل‌هایی هم برای رهایی و نجات نیازمند نبوده و نیست.

با این نگاه، هرمنوتیک از آب و گل فرهنگ، تاریخ و متون مسیحیت قد برافراشته؛ و دانشی مناسب، هم سنخ و هم سو با آن متون و با توجه به آن ساختار است و تناسبی با دین اسلام که از عوامل مذکور رها و مبرا بوده و هست، نخواهد داشت.

پس اگر کسی قصد همانند سازی میان اسلام و مسیحیت داشته باشد، و بدون نظر به ماهیت، زمینه‌ها و عوامل یاد شده، نتیجهٔ همسانی برای آنان منظور دارد، سخت به بی‌راهه رفته و از مقدمات ناهم‌خوان و نامشابه، به نتیجهٔ یگانه‌ای رسیده است که بی‌گمان با اصول خرد و منطق هیچ سازگاری ندارد.

نسبیت گرایی در معرفت شناختی

افزون بر بستر تاریخی دیانت در مغرب زمین و ویژگی‌های ساختاری مسیحیت، عوامل دیگری چون «معرفت‌شناسی نسبیت گرایانه» در پیدایش هرمنوتیک ـ فلسفی ـ و در پی آن، انگارهٔ قرائت‌پذیری دین، نقش بسیار داشت. شایان بیان است که در عرصهٔ معرفت‌شناختی، چند نحله قد برافراشتند که عبارتند از:

۱- واقع‌گرایی (Realism)

۲- شک‌گرایی (Scepticism)

۳- پدیدارشناختی (Phenomenology)

۴- نسبیت‌گرایی (Relativism)

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

واقع‌گرایی مسلک آنانی است که به تطابق ذهنیات با واقعیت معتقدند و این چنین در جست و جوی حقیقت‌اند. در نگاه واقع‌گرایان، هر ذهنیتی که با واقعیت مطابق باشد، حقیقت و هر آن چه مطابق نباشد، خطا است. از این نگاه، مطلق بودن حقیقت امری معقول و موجه بوده و نسبیت آن جایگاهی نخواهد داشت. این دیدگاه بر پایهٔ اصل «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین»، قاطعانه حقیقت را از خطا باز می‌شناسد و به هیچ گونه برزخ و میانه‌ای بین آن دو باور ندارد. اما در دیدگاه نسبیت مداران، درک آدمی از حقایق در شرایط مختلف، متفاوت و گوناگون است. حقیقت مطابقت اندیشه با واقع نیست که مفهومی مطلق داشته باشد و در شرایط دیگر همان چیز حقیقت نباشد. این نسبیت اگر چه تابلو فریبندهٔ حقیقت را با خود یدک می‌کشد، اما در واقع، یکی از مکاتب شک در حقایق عینی به شمار می‌رود (صدر، ۱۳۲).

پیرهون شکاک معروف یونان از جمله ادله‌ای که اقامه کرد بر مدعای خود اختلاف کیفیت ادراک انسان و حیوان و انسان‌ها نسبت به یکدیگر و هر انسانی در حالات مختلف بود؛ ولی با این تفاوت که پیرهون نتیجه گرفت: « ما نباید معتقد باشیم که آن چه ادراک می‌کنیم حقیقت است؛ بلکه باید تمام ادراکات خود را با تردید تلقی کنیم»؛ اما نسبیون جدید نتیجه می‌گیرند: «آن چه ما ادراک می‌کنیم حقیقت است ولی نسبی است. یعنی حقیقت نسبت به اشخاص مختلف است». دقت در این مطلب واضح می‌کند که نتیجه‌گیری نسبیون جدید غلط است و اساساً حقیقت نسبی معنی ندارد؛ زیرا در مثال بالا که دو نفر یک جسم را با دو کیفیت مختلف می‌بینند. خود آن جسم در واقع و نفس‌الامر یا دارای یکی از آن دو کیفیت خواهد بود و یا این که هیچ یک از آن دو کیفیت را نخواهد داشت و دارای کیفیت ثالثی خواهد بود و البته ممکن نیست در آن واحد دارای هر دو کیفیت مختلف باشد. در صورت اول ادراک یکی از آن دو نفر خطای مطلق است و ادراک دیگری حقیقت مطلق و در صورت دوم هر دو خطاکارند و در هر دو صورت حقیقت‌نسبی نامعقول است. بعضی از دانشمندان مانند برکلی اختلاف ادراکات را دلیل بر عدم وجود خارجی مدرکات دانسته‌اند و بعضی دیگر از دانشمندان مانند دکارت و جان لاک و پیروان این دو، اختلاف ادراکات را فقط منحصر به مورد خواص ثانویه اجسام دانسته و این خواص را ذهنی و غیر خارجی می‌دانند. ولی مطابق عقیدهٔ نسبیون که برای مدرکات وجود خارجی قائلند، نتیجهٔ ادلهٔ آنها مدعای شکاکان است که می‌گویند: «نمی‌دانیم ادراکات ما حقیقت است یا نیست»؛ نه مدعای خودشان که می‌گویند: «حقیقت است ولی نسبی است». بلکه چنان که گفته شد، حقیقت نسبی اساساً بی‌معنا است (اصول فلسفه و روش رئالیسم،۱/ ۱۱۳– ۱۱۶).

به هر روی، نسبیت‌گرایی و شک‌گرایی، هر دو دیوار به دیوار هم‌اند و هر دو نقطهٔ مقابل دین‌مداری ـ که بر شالودهٔ حقایق جاودان و یقینی استوار است ـ قرار دارند و هر دو از آب و گِل اصالت حس و شناخت‌شناسی حس گرایانه و غیر رئالیستی ریشه می‌گیرند؛ به گونه‌ای که خطای حواس و دخالت دستگاه عصبی در دخل و تصرف ادراک و واقع نگری و داوری در باب حقایق اثر می‌گذارد و دیدگاه‌ها دربارهٔ آنان، گونه‌گون، متفاوت و شاید متضاد جلوه می‌کند. آری نسبیت‌گرایی بر مبنای فردیت معرفت و رها از تصرفات قوهٔ دراکه و فاهمه و محروم از کار تجرید و تعمیم و پردازش‌های عقلانی شکل می‌گیرد.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

پس هرمنوتیک ـ فلسفی ـ و نظریهٔ برآمده از آن (= انگارهٔ قرائت‌پذیری دین)، همان ظهور نسبیت‌گرایی معرفتی است؛ اندیشه‌ای که تفسیرها و برداشت‌های گونه‌گون را در عرض و موازی هم می‌نهد و هیچ کدام را باطل نمی‌داند؛ بلکه بر همهٔ آنها نقش مُهر صواب می‌زند و هیچ کدام را بر دیگری ـ از نظر رتبهٔ صحت ـ برتر نمی‌داند.

هرمنوتیک

پیش از آن که به هرمنوتیک فلسفی بپردازیم، جا دارد که به کوتاهی، چیستی هرمنوتیک و شاخه‌های گوناگون آن را بیان کنیم.

این کلمه و فعل متداول‌تر «هرمنویین» (hermeneuein) و اسم «هرمینیا» (hermeneia) به نام خدای پیام‌آور و تیزپا، یعنی هرمس، باز می‌گشت که ظاهراً این کلمات از نام او گرفته شدند (یا به عکس؟) نام هرمس به طرز پرمعنایی با وظیفهٔ تبدیل آن چه ورای فهم بشر است، به صورتی که فکر و هوش انسان قادر به درک آن است، پیوند یافت و لذا اشکال مختلف این کلمه متضمن به فهم در آوردن چیزی یا موقعیتی است که نامفهوم است (پالمر، ۲۰).

هرمنوتیک یعنی نظریه و عمل تأویل. حوزهٔ عمل هرمنوتیک تا جایی که معنا و لزوم فهم آن در کار است، امتداد دارد (واینسهایمر، ۱۵).

خاستگاه هرمنوتیک به صورت لغت‌شناسی، تفسیر و شرح در تأویل تمثیلی آثار هومر ـ که از قرن ششم پیش از میلاد آغاز شد ـ و در شرح و تفسیرهای خاخامی بر تورات است. معمولاً آغاز هرمنوتیک مسیحی را که هم از سنّت هومری و هم از سنّت یهودی تأثیر پذیرفته است، از زمان فیلون یهودی تعیین می‌کنند که در قرن اول میلادی، تأویل کتاب مقدس را روش‌مند کرد؛ به شیوه‌ای که نه تنها بر اُریگن و آگوستین و کثیری دیگر از متفکران پیش از عصر دین پیرایی و بتّی که دیر زمانی بعد قدم به کرهٔ خاک نهادند، تأثیر گذاشت. بنابراین، هرمنوتیک با تأویل نصوص معتبر و شرعی ـ از جمله حماسه‌های هومری ـ آغاز شد و حتی در روزگار ما به کلی این هدف را که انگیزه‌ساز جمیع تأویل‌های کتاب مقدس است، از نظر دور نداشته است (واینسهایمر، ۱۶).

هرمنوتیک از دیدگاه مارتین کلادینوس (۱۷۱۰– ۱۷۵۹): «هنر تفسیر»، و از نگاه شلایر ماخر (۱۷۶۸–۱۸۳۴): «هنر فهمیدن»، از نظر مارتین هایدگر (۱۸۸۹–۱۹۷۶) و هانس گادامر (۱۹۴۶–۲۰۰۳): وصف کردن ماهیت فهم است (واعظی، ۲۷ – ۲۹).

گرایش‌های هرمنوتیک

هرمنوتیک در درازنای تاریخ مسیحیت، نحله‌ها و گرایش‌هایی داشته که به ترتیب زیر است:

۱- هرمنوتیک کلاسیک

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

پیشاهنگ این گرایش «دان هاور» بود. وی نخستین کسی است که در سال ۱۶۵۴ میلادی واژهٔ هرمنوتیک را در عنوان کتابش گنجاند. نام کتاب وی «هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون مقدس» است. او هرمنوتیک را در این کتاب به منزلهٔ قواعد و روش‌های لازم برای تفسیر کتاب مقدس به کار گرفت.

این نحله در عصر روشن‌گری و عقل‌گرایی رخ نمود و دغدغهٔ پیروانش ابهام‌زدایی در رهگذر تفسیر و فهم متون مقدس بود.

در این عرصه می‌توان از جان مارتین کلادنیوس (۱۷۱۰ -۱۷۵۹) و «جرج فریدریک می‌یر» به عنوان نظریه‌پردازان و اندیشمندان صاحب آثار نام برد (واعظی، ۷۵، ۷۶ و ۸۱).

۲- هرمنوتیک رمانتیک

پیشوای این نگرش، فردریش ارنس دانیل شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴م)، متکلم الهیات مسیحی و طراح هرمنوتیک مدرن بود. وی از آن جایی که از جنبش رمانتیسم تأثیر می‌پذیرفت، روش تفسیری‌اش به هرمنوتیک رمانتیک زبانزد شد.

شلایر ماخر افزون بر بهره‌مندی از افکار کلادنیوس، از اندیشه‌های استادانش ـ «فردریش مایر» و «فردریش آلست» برخوردار بود. وی بر آن بود تا سبک یک دست و یگانه‌ای برای تفسیر متون مقدس فراهم آورد و شکلی عام و فراگیر به تفسیر دهد. پل ریکور این حرکت زیربنایی و انقلابی شلایر ماخر را در زمینهٔ تفسیر و تأویل، کمتر از «فلسفه نقادانهٔ کانت» ندانست (احمدی، ۵۲۷).

او بر این باور بود که مشکل اصلی در کار تفسیر، همان بدفهمی و برداشت ناصواب است که همواره از هر مفسری انتظار می‌رود و امری عادی و طبیعی است. از این رو به دو رکن تفسیری توجهی جدی داشت.

۱. تفسیر زبانی یا دستوری که در متون دینی ما مسلمانان به «فقه‌اللغهٔ» معروف است و آن شناخت لغت و ژرف‌نگری در دستور زبان است.

۲. تفسیر فنی و روان‌شناختی است که در آن ویژگی‌ها و خصلت‌های فردی مؤلف و روحیات، افکار، ذهنیات و شرایط پدیدآوردن آن متن مورد نظر است.

پس کار تفسیر، در بردارندهٔ دو کار اساسی است که یکی شناخت دستور زبان مؤلف و دیگری آشنایی با بافت شخصیتی مؤلف خواهد بود (احمدی، ۷۷). رویکرد و قلمرو تفسیری شلایر ماخر توسط حکیم و اندیشمند آلمانی، ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱) گسترش فزون‌تری یافت. وی مقصود از تفسیر را بازسازی تجربهٔ گوینده و یا مؤلف متن دانست و حوزهٔ هرمنوتیک را دربردارندهٔ گفتارها، نوشتارها، آثار هنرمندان و ... دانست. نقش اساسی دیلتای در علم هرمنوتیک این بود که با قرار دادن آن در بنیاد همهٔ علوم انسانی، افق آن را وسعت بی‌سابقه‌ای بخشید. پرسش از فهم متون، به پرسش از فهم تجلیات و بیان‌های بشری تغییر کرد. تلاش در جهت تأسیس روش واحدی برای تأویل همهٔ آن چه که نیاز به فهمیدن دارد و کانون است و تلاش در جهت تأسیس روش واحدی برای کلیهٔ علوم انسانی منجر به طرح نظریات و آراء فلسفی در باب تفهم، ماهیت تجربهٔ زندگی و تاریخ‌مندی این دو شد که خود در حکم فتح باب جدید در کاوش‌های فلسفی معاصر است. نقش قاطع دیلتای در توسعه و تعمیق مباحث نظری در باب تأویل انکارناپذیر است (بلایشر، ۲۳).

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

هرمنوتیک فلسفی

طرح این هرمنوتیک، نخست از سوی مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) فیلسوف معاصر آلمانی در انداخته شد. وی هرمنوتیک را از عرصهٔ زبان‌شناسی و معرفت‌شناسی، به قلمروی فراتر و گسترده‌تر، یعنی هستی‌شناسی کشاند. این تحول و انقلاب در کتاب هستی و زمان (۱۹۲۷) رخ داده است؛ به این صورت که هایدگر فهم تأویلی را وجه اصلی هستی انسانی یا دازاین (Dascin) می‌داند. وی در زمان ارائهٔ نظریه‌اش، برداشت خود از فهم را گسستی انقلابی از تأکید سنّت فلسفی بر مسایل شناخت و دوگانگی عینیت و ذهنیت دانست. فیلسوفان هرمنوتیک، پیش از هایدگر، رسالت هرمنوتیک را تحلیل پدیدهٔ فهم در تقابل با دیگر اعمال انسانی همچون شناخت یا زبان می‌دانستند. از این رو، میان علوم طبیعی و علوم انسانی تمایز قابل بودند. آنان پدیدهٔ فهم و تأویل را مخصوص علوم انسانی می‌دانستند که نمی‌توانند به سان علوم طبیعی از راهی عینی به شناخت برسند، و لذا به تأویل پدیده‌ها می‌پردازند. این جریان فلسفی که در هرمنوتیک سنتی از شلایر ماخر تا ویلهلم دیلتای را در برمی‌گرفت، یک نقطه ضعف داشت و آن این که فهم را تابعی فرعی از شناخت می‌دانست. تحلیل هایدگر از دازاین به مثابهٔ بودن ـ در ـ جهان، فهم ما از فهم را تغییر داد و آن را از پدیده‌ای فرعی به مشخصه‌ای اصلی یا اساس تجربهٔ انسانی تبدیل کرد. چنان که گادامر گفته است: تحلیل زمان‌مند هایدگر از دازاین، به نحو قانع کننده‌ای نشان داد که فهم فقط یکی از انواع متنوع رفتارهای ممکن ذهن یا سوژه نیست؛ بلکه وجه هستن دازاین است و از این رو تمام تجربهٔ او از جهان را در بر می‌گیرد (ربّانی گلپایگانی، ش۴۳: ۱۹ و ۲۰).

پس هرمنوتیک فلسفی، نگاهی است فلسفی به پدیدهٔ فهم و نیز تأویلی است هستی شناسانه و در یک کلام پدیدارشناسی فهم است و اگر هایدگر به هستی‌شناسی «دازاین» می‌پرداخت، برای وصول به هستی‌شناسی بود. اطلاق هستی‌شناسی یا فلسفی بر آن به منظور تمایز آن از هرمنوتیک روش‌شناختی است؛ زیرا پرسش اصلی‌اش این است که عوامل مؤثر در تحقق واقعهٔ فهم چیست؟ وی برای فهم خصلتی تاریخی قایل بود؛ یعنی مفسّر، در فهم خود از گذشته و پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌ها متأثر می‌شود (خسروپناه، ۴۸).

گرایش هرمنوتیکی هایدگر با تأملات و نظریه‌پردازی‌های شاگرد برجسته‌اش هانس گئورک گادامر (۱۹۰۰ – ۲۰۰۲) گسترش فزون‌تری یافت.

در هرمنوتیک فلسفی معنای مرکزی و ثابت متن که با مقیاس قصد و نیّت مؤلف معین و معلوم می‌گردد، پذیرفته نیست. به تعبیر هایدگر، معنای یک کلام یا یک متن چیزی است که از نسبت آن با اشیای دیگر پدید می‌آید و به تعبیر گادامر، معنا از طریق ادغام افق معنایی متن و افق معنایی مفسّر به دست می‌آید و از آن جا که این نسبت‌ها متغیر و متکثر باشد، معنایی که از متن حاصل می‌شود نیز امری متغیر و متکثر خواهد بود (ربّانی گلپایگانی، ۱۳۵).

رهاورد هرمنوتیک فلسفی

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

این رویکرد فلسفی به هرمنوتیک، تفاوتی بنیادین با هرمنوتیک کلاسیک و مدرن (رومانتیسم) دارد و طبعاً با نگاه تفسیری اندیشمندان و مفسران اسلامی هم از بنیان در ستیز است و زمینه را برای قرائت‌ها و برداشت‌های متکثر و متعارض و نسبی و نیز تأویل‌های بی‌اساس و سرانجام تفسیر به رأی فراهم می‌آورد.

آثار و دستاوردهای این نگرش از هرمنوتیک به شرح زیر است:

۱. مفسّر محوری: از آن جایی که فهم و دریافت معنای متن، نتیجهٔ درآمیختن افق معنایی متن با افق معنایی مفسّر است، تردیدی نیست که ذهنیات، اندیشه‌ها و ایده‌های مفسّر در چگونگی تفسیر اثر می‌نهد و فراتر از این بدون آن ذهنیات، هیچ تفسیری شکل نمی‌گیرد. پس مؤلف محوری و کوشش جهت درک مراد مؤلف و نیز سمت و سوی متن، هیچ جایگاهی ندارد. اعتقاد به مرگ مؤلف و در پی آن استقلال متن و سرانجام مفسّر محوری از این دیدگاه سرچشمه می‌گیرد.

۲. سیلان و بی‌ثباتی فهم و تفسیر متن: با پذیرش نقش پیش فرض‌ها و نیز ذهنیات مفسّر در تفسیر متن، قطعاً هر تفسیر و فهمی نمی‌تواند تفسیر اصلی و راستین و نیز فهم نهایی و تغییرناپذیر باشد. پس فهم متن، نسبی و عصری خواهد بود.

۳. عدم فهم و ادراک عینی متن: به سبب اثرگذاری ذهنیات و پیش‌داشت‌ها، پیش‌دیدها و پیش‌دانسته‌های مفسّر در تفسیر، معلوم و مسلم است که هیچ فهم و تفسیری، عینی، حقیقی و مطابق با واقع نخواهد بود.

۴. برداشت‌ها و دریافت‌های تفسیری نامحدود: وقتی که این فرمول (درک متن، نتیجهٔ ترکیب افق معنایی مفسّر و افق معنایی متن است) صحیح باشد، روشن است که برای برداشت‌ها و قرائت‌ها محدودیتی نخواهد بود و به دلیل بی‌پایانی ترکیب‌ها، قرائت‌ها هم پایانی ندارند. پس در این میان کسی نیست که سخن نهایی را بیان کند.

۵. نبودن هیچ منطق و معیاری برای صحت فهم و تفسیر: ترکیب افق‌ها که گوناگون باشد، فهم‌ها گوناگون است. بر این پایه، به عدد مفسران، تفسیر و فهم متن خواهیم داشت؛ بی آن که فهمی و تفسیری بر دیگر فهم‌ها و تفسیرها چیرگی داشته باشد. پس همهٔ تفسیرها موجّه و قابل احترام‌اند و هیچ ملاکی برای صائب بودن تفسیری و صائب نبودن تفسیر دیگر پذیرفتنی نیست.

۶. نسبیت‌گرایی و مطلق گریزی: نسبیت‌گرایی در فهم و تفسیر متون و نیز مردود پنداشتن فهم و تفسیر مطلق، راه را برای شکاکیت تفسیری و خطرناک‌تر از آن، آنارشیسم تفسیری باز می‌کند. با این نگرش، تفسیر به رأی کاملاً طبیعی و به جا می‌نماید. از این رو، هیچ جایی برای درک و فهم مراد شارع و چگونگی پیام خداوندی از گذرگاه فروفرستادن کتاب‌های آسمانی توسط پیامبران نخواهد بود. پس نقض غرض ـ که همان نرسیدن پیام راستین خداوند به بندگان و در نتیجه هدایت آنان باشد ـ امری گریز ناپذیر است و سر از پوچی و بی‌حاصلی دیانت درمی‌آورد.

گفتنی است که نظریه‌پردازان هرمنوتیک فلسفی خود انتظار دارند که از بیانات و نوشتارهاشان، آن معنایی برداشت شود که مراد آنان است؛ نه هر معنایی که شنوندگان دریافت می‌کنند. با این وصف، این خلاف نسبیت‌گرایی و تکثر فهم است. اما اگر آنان بر چنین روندی پای نمی‌فشارند و اصرار بر فهم صحیح سخنان و نوشته‌هایشان ندارند، باید بپذیرند که ممکن است

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

آنها چیزی بگویند و مخاطبان و مفسران چیز دیگری برداشت کنند. مثلاً آنان بگویند که سخن ما چند معنا دارد؛ اما مخاطبان برداشتی تک معنایی داشته باشند و یا برعکس. نسبیت‌گرایی از نقطه نظر دیگر هم ناقض خویش است. این گونه که اگر «هر چیزی نسبی است»، آن گاه خود همین گزاره هم دستخوش نسبیت می‌شود و گرنه نسبی نیست و مطلق است. در هر دو صورت ناقض خویش است.

دین و تفسیر

ژرف کاوی پیرامون هرمنوتیک فلسفی و مبانی و پیامدهای آن، هر دین‌مداری را به چالش می‌کشاند؛ زیرا که فلسفهٔ دین و رسالت پیامبران از بنیاد با چنین پیامدهایی مانند مفسّر محوری و مرگ مؤلف، نسبیت باوری، امکان ناپذیری تفسیر عینی متن، پایان‌ناپذیری قرائت‌ها و ... در ستیز بوده و همه به نتایجی مغایر با هدف دین می‌انجامند. تفسیر و تأویل در ساحت دین ـ آن هم دینی چون اسلام ـ جایگاه مهم و بلندی دارد؛ ولی هرگز نه سیر تاریخی و فرهنگی آن همانند مسیحیت بوده و نه روند تفسیرش چون روند هرمنوتیک غرب و نه پایه‌ها و مایه‌های تفسیری‌اش چونان مبانی هرمنوتیک و به ویژه هرمنوتیک فلسفی. البته بحث در باب روند کلی هرمنوتیک در مغرب زمین است و گرنه رویکرد پاره‌ای از اندیشمندان این دانش در غرب ـ چون املیو بتی و اریک هرش آمریکایی (۱۹۲۸) با رویکرد تفسیری مفسران مسلمان هم سو بوده، مقصود یگانه و مشترکی را پی می‌گیرند (نک: واعظی، ۳۲۲).

برای فهم صحیح و راستین قرآن، هم به تفسیر نیازمندیم و هم به تأویل.

معنای واژگان تفسیر و تأویل

در نظر لغویون مسلمان، کلمهٔ تفسیر از «فسر» گرفته شده که خود مشتق از السفر به معنای کشف و ظهور است؛ چنان که می‌گوییم «اسفر الصبح» یعنی صبح ظاهر شد. قول دیگر این است که تفسیر از فسر اخذ شده و به معنی آشکار کردن و اظهار نمودن آن چیزی است که در پرده و مستور است. جرجانی نیز در تعریف واژهٔ تفسیر گوید: «در اصل به معنای کشف و اظهار است و در شرع عبارت است از توضیح معنی آیه و شأن و قصهٔ آن و سبب نزول آیه با لفظی که دلالت ظاهر و آشکار بر آن داشته باشد». طبرسی هم در ابتدای تفسیر قرآن خویش (مجمع البیان)، به همین قول بسنده می‌کند که تفسیر عبارت از کشف نمودن ابهام از لفظ مشکل است. اما کلمهٔ تأویل مأخوذ از اَوْل بر وزن قول و به معنای رجوع است؛ چنان که می‌گوییم «آل الامر إلی کذا» یعنی کار به فلان صورت بازگشت و به همین جهت است که به مرجع، مآل می‌گویند. از نظر جرجانی، تأویل در شرع به معنای بازگرداندن لفظ از معنی ظاهر به معنای احتمالی آن است به شرط آن که محتمل را موافق کتاب و سنّت بیابند[1] (ریخته گران، ۲۶۴ و ۲۶۵).

۱- نک: علامه شهید مطهری، مرتضی، مسأله شناخت، صص ۲۰۰ تا ۲۰۳.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

ابن جوزی گوید: «تفسیر، بیرون کردن چیزی معلوم الخفاء است به مقام تجلی و حد وضوح». ماتریدی گفته است: تفسیر قطع رساندن است به مراد از لفظ و شهادت دادن به آن که مراد خداوند از لفظ، چنین و چنان است. پس اگر دلیلی مقطوعٌ بِه در کار بود، تفسیر صحیح است و اگر نبود، تفسیر به رأی است.

بعضی گفته‌اند که تفسیر عبارت است از علم به امور زیر:

نزول آیات، اسباب نزول، عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، حلال و حرام، وعد و وعید، امر و نهی و امثال آنها (کمالی دزفولی، ۲۹ – ۳۰).

علامه طباطبایی در مقدمهٔ تفسیر المیزان می‌گوید: التفسیر هو بیان معانی الآیات القرآنیه و الکشف عن مدالیلها (طباطبائی،۱/ ۵). تفسیر بیان معانی آیه‌های قرآنی و روشن‌ساختن مدلول‌ها و مقاصد آن است.

آیت الله العظمی خویی، تفسیر را چنین تعریف می‌کند: «التفسیر هو ایضاح مراد الله تعالی من کتابه العزیز» (الموسوی الخوئی، ۳۹۷). تفسیر، روشن نمودن مراد و مقصود خداوند، از کتاب پیروزمندش است.

راغب اصفهانی دربارهٔ تأویل می‌گوید: «هو رد الشیء إلی الغایة المُرادة منه علماً کان أو فعلاً.» تأویل برگرداندن چیزی به مقصودی است که از آن مراد است؛ خواه علمی باشد و خواه عملی (راغب اصفهانی، ۳۱).

ابن الکمال گفته است: تأویل برگرداندن آیه است از معنی ظاهری به معنی محتمل، اگر آن محتمل موافق کتاب و سنّت باشد، مانند قوله تعالی: «**یخرج الحیّ منَ المیّت**» (النعام،۹۵). حال اگر بیرون شدن پرنده را از تخم و یا پدید آمدن مؤمن را از صلب منافق، از این باب بگیریم، تأویل است و مخالف کتاب و سنّت هم نیست (کمالی دزفولی،۳۱).

علامه طباطبایی پس از بیان پاره‌ای از گفتارهای صاحب‌نظران، چنین نتیجه می‌گیرد: «بنابراین تأویل هر چیزی حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد و آن چیز به نحوی تحقق دهنده و حامل و نشانهٔ او است. چنان که صاحب تأویل زنده تأویل است و ظهور تأویل با صاحب تأویل است. این معنی در قرآن مجید نیز جاری است؛ زیرا این کتاب مقدس از یک رشته حقایق و معنویات سرچشمه می‌گیرد که از قید ماده و جسمانیت آزاد و از مرحلهٔ حس و محسوس بالاتر و از قالب الفاظ و عبارات که محصول زندگی مادی ما است، بسی وسیع‌تر می‌باشد» (طباطبائی،قرآن در اسلام، ۳۸).

با این وصف می‌توان معانی زیر را برای تأویل بیان کرد:

۱- تأویل به معنی مراد، عاقبت، واقع.

۲- تأویل به معنی قصدیابی.

۳- تأویل به معنی اعجب التفسیر.

۴- تأویل به معنی ترجیح محتمل مرجوع اما با دلیل.

۵- تأویل به معنی تعبیر خواب.

۶- تأویل به معنی کشف غوامض.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

افزون بر معانی یاد شده که همگی مثبت‌اند، یک معنای منفی هم به کار گرفته می‌شود که عبارت است از: «رأی دلخواه و باطل دربارهٔ متشابهات قرآن» (کمالی دزفولی، همان: ۴۱ – ۴۲).

تفسیر به رأی

آیت الله خوئی آن جا که به تعریف تفسیر می‌پردازد، در باب تفسیر به رأی هم سخن می‌گوید:

تفسیر عبارت است از روشن نمودن مراد و مقصود خداوند از کتاب عزیزش. پس در تفسیر، تکیه کردن بر گمان‌ها و استحسان، و نیز بر چیزی که حجیت آن از راه خرد و شریعت اثبات نشده است ـ به خاطر نهی در پیروی از گمان و حرمتِ نسبت دادن چیزی به خدا، بدون اجازهٔ او ـ روا نیست. خداوند متعال ـ در آیهٔ ۵۹ سورهٔ یونس ـ می‌فرماید: «آیا خداوند به شما اجازه داده یا بر خدا دروغ می‌بندید؟» و نیز ـ در آیه ۳۶ سورهٔ اسراء می‌گوید: «و چیزی که بدان علم نداری، دنبال مکن.» تا دیگر آیات و روایاتی که از عمل به غیر علم نهی می‌کند، تا روایاتی که از تفسیر به رأی (الموسوی الخوئی، همانجا).

پس تفسیر به رأی، همان تبیین ناصواب از گفتار خداوند ـ با تکیه بر گمان و استحسان و هوای نفس ـ و از راه غیر عقل و شرع، که مسلماً بر خلاف مراد و مقصود اوست.

سیوطی موارد زیر را مصداق و نمونه‌های تفسیر به رأی می‌داند و از قول ابن نقیب می‌گوید:

الف. تفسیر قرآن، بی آن که علوم پیش نیاز آن را بدانیم[1].

ب. تفسیر متشابهات قرآن که کسی جز خدا آشنای به آن آیات نیست.

ج. تفسیر بر مبنای مذهب باطل و ناصواب، برای اثبات آن.

د. تفسیر قاطع از سخن خداوند، در جایی که مدرک و دلیلی نباشد.

هـ. تفسیر بر پایهٔ استحسان و امیال نفسانی (السیوطی، ۲۱۳ – ۲۱۵).

علامه طباطبایی، تفسیر به گونه‌های زیر را هم تفسیر به رأی می‌داند:

۱. بیان نمودن معنای آیات قرآن، به شکلی که در آراء صحابه و تابعین نیامده و نیز تشخیص داده نشده است.

۲. بیان معنایی که ناصحیح بودن آن مشخص است.

۳. دربارهٔ قرآن بدون دانش و پژوهش سخن گفتن.

۴. تمسک به ظاهر قرآن کریم؛ مبتنی بر این اصل که هیچ ظهوری برای قرآن در نظر نگیریم؛ بلکه در تفسیر آیه صرفاً باید از نص وارده از معصوم تبعیت کرد و چنین کاری دیگر تفسیر آیه نخواهد بود؛ بل تبعیت از نص وارده از معصوم است. تفسیر بر این مبنی یکی از شؤون اختصاصی مفهوم است.

۱- نیز: علامه طباطبایی، سیدمحمدحسین: «قرآن در اسلام»، صص ۴۰-۳۲.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

۵. تمسک به ظاهر قرآن؛ بر این مبنا که برای قرآن ظهوراتی در نظر بگیریم که ما آنها را نمی‌فهمیم؛ بلکه آن چه در تفسیر آیه باید از آن تبعیت شود، صرفاً نص وارده از معصوم است (طباطبائی، المیزان، ۱/ ۷۷-۷۸).

تفسیر به رأی در نگاه احادیث

۱. حدیث قدسی: هر کس قرآن را به رأی خویش تفسیر کند، به دروغ بر خداوند افترا بسته است؛ و آن کس که نادانسته فتوا بدهد، فرشته‌های آسمانی و زمین بر او لعنت می‌فرستند (الحر العاملی،۱۸/ ۱۳۷).

۲. ترمذی از ابن عباس و او از پیامبر (ص) چنین روایت کرده است: بپرهیزید از حدیث گفتن از من، مگر آن چه را علم دارید. هر کس بر من دروغ بندد، باید نشیمن گاهش از آتش باشد و هر کس در قرآن به رأی خود سخن گوید، باید نشیمن گاهش از آتش باشد.

۳. ترمذی و ابو داوود از جُندُب که پیامبر (ص) فرمود: کسی که در قرآن به رأی خود سخن گوید خطا کرده است.

۴. امام صادق (ع) ـ به نقل از تفسیر عیّاشی ـ چنین فرموده است: کسی که قرآن را به رأی خویش تفسیر کند، اگر راست درآمد اجری ندارد و اگر خطا کرد، دورتر است از دوری آسمان.

۵. پیامبر (ص) فرمود: «بیشتر چیزی که بعد از خود بر امتم می‌ترسم، از مردی است که قرآن را تأویل می‌کند و آن را در غیر جای خود قرار می‌دهد»(مجلسی، ۹۲/ ۱۱۲).

۶. امیرالمؤمنین علی (ع) ـ به روایت شیخ صدوق در امالی، ص ۵ ـ از پیامبر (ص) نقل می‌کند که خداوند فرمود: هر کس کلام مرا با رأی خود تفسیر کند، ایمان به من نیاورده و آن که مرا به خلق تشبیه کند، مرا نشناخته و آن که در دین من قیاس به کار برد، بر دین من نیست (کمالی دزفولی، ۳۷ و ۳۸ و ۲۰۲).

۷. حدیث نبوی معروف: هر که قرآن را به رأی و نظر خود تفسیر کند، جای خود را در آتش درست کند[1] (طباطبائی، قرآن در اسلام، ۵۴).

مفسّر کیست؟

با عنایت به مباحثی که از آن یاد شد، مفسّر کسی است که به منظور بیان معانی آیه‌های قرآن و نیز روشن ساختن مدلولات و مقاصد آنها با تسلط و اشراف بر علوم پیش نیاز آن (لغت، صرف، نحو، معانی و بیان، شناخت زبان محاوره‌ای و عرفی عرب، شناخت جامع و کامل قرآن، شناخت جامع و کامل سنّت و احادیث، منطق، علم رجال، ملکهٔ اجتهاد، شناخت تاریخ قرآن و شأن نزول آیات) کوشش می‌ورزد. در این میان ملکات نفسانی عدالت و تقوی، شرطی به جا و به سزا است. آشنایی با علوم اسلامی چون حکمت و فلسفه، عرفان و نیز علوم تجربی هم در استواری و قوّت فهم قرآن تأثیرگذار است.

۱- علومی که مقدمهٔ تفسیر برای مفسّر قرآن است عبارتند از: ۱- علوم ادبیات عرب (صرف، نحو، لغت، معانی و بیان) ۲- آشنایی با زبان محاوره‌ای و عرفی عرب ۳- شناخت جامع و کامل قرآن ۴- شناخت جامع و کامل احادیث ۵- منطق ۶- علم رجال ۷- ملکهٔ اجتهاد ۸- شناخت تاریخ قرآن و شأن نزول آیات.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

هدف مفسّر، درک و دریافت درست و دقیق پیام الهی به قصد هدایت انسان است. پس همهٔ تدابیر و معارف لازم در این رهگذر، برای دست‌یابی تام و کامل به این پیام‌ها و پیش‌گیری از قرائت‌ها و برداشت‌های ناصوابی است که مراد حضرت حق نبوده است. بر این بنیاد، متن محوری و مؤلف مداری اساس کار است نه مفسّر مداری؛ زیرا با محوریت مفسّر و دخالت ذهنیات و پیش‌فرض‌های او ـ به تصور صامت بودن شریعت ـ سر از هرمنوتیک فلسفی و پیامدهایی که ذکرش گذشت، در می‌آورد. از این رو، آن معنا، معنا و مراد خداوند نبوده، و غرض از آن که همان راه‌نمایی بشر و کسب طریق سعادت است، هرگز حاصل نمی‌گردد. پس بنیادهای حکمت ارسال رسل و انزال کتب و فلسفهٔ رسالت و شاهراه هدایت، همه و همه فرو می‌ریزد و به جای معرفت و فهم دیانت، حاصلی جز هرج و مرج فهم و آنارشیسم قرائت‌ها نخواهد داشت.

گفتیم که قلمرو دیانت یهود و به ویژه مسیحیت به سبب ساختار گزارشی و ابهام آموزه‌ها و نیز چالش با ارباب علوم و یافته‌های تجربی آنان و ناتمام بودن تعالیم آن ادیان، آبستن پیدایش توجیهات و چاره‌جویی‌ها و سرانجام ظهور هرمنوتیک گشت و رفته رفته فرزند ناخلفی چون هرمنوتیک فلسفی زاده شد. اما این سیر و ساختار و پیامدها، هیچ سنخیت و تناسبی با دیانت اسلام و قرائت کتابی چون قرآن ندارد. قرآنی که آیاتش با همدیگر تفسیر می‌شوند و پشتوانه و سرمایهٔ غنی، گسترده و زوال‌ناپذیری چون سنّت (سیره + حدیث + تقریر) پیامبر (ص) و پیشوایان معصوم (ع) دارد، و از غنای علوم مقدماتی تفسیر و نیز قواعد تفسیری برخوردار است، چه حاجتی به تحمیل برداشت‌های ناسنجیدهٔ خویش بر قرآن دارد؟! از همین بابت است که پیامبر اعظم (ص) با بیان حدیث ثقلین و معرفی عترت به عنوان ثقل کبیر در کنار قرآن (ثقل اکبر)، از ارتباطی وثیق و ناگسستنی میان آن دو خبر داد، تا کسی با گسست میان آنان، به تفسیر دلخواه و تزریقی خویش از قرآن دست نیازد؛ بلکه همواره عترت پرده‌دار حریم قرآن باشد و بر خط راستین آنان، مقاصد دین تعقیب شود؛ نه بر بی‌راهه‌های ظن و گمان و استحسان و هواهای نفسانی.

از این دیدگاه، یکی از شرایط اساسی مفسّر شریعت، اجتناب وی از پیش‌فرض‌ها و مواضع خود است؛ تا آنها را در تفسیر متن دینی دخالت ندهد؛ بلکه تفسیر متن دینی را باید با استمداد از مبانی و شواهد و قراین مختلف شریعت انجام دهد. امامان بزرگ که متوجه خطر تفسیر به رأی از سوی بعضی بودند، صراحتاً در مقابل آن موضع گرفته و آن را توبیخ و محکوم کردند. مثلاً امام باقر (ع) خطاب به قتاده می‌فرماید: اگر قرآن را با پیش‌فرض‌های خودت تفسیر کنی، هم خودت و هم دیگران را با این تفسیرت هلاک می‌کنی: إن کنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسک فقد هلکت و أهلکت[1] (قدردان قراملکی، ۲۳۱).

گفتنی است که موضع اهالی هرمنوتیک فلسفی، بسی افراطی‌تر و ویرانگرتر از پیروان تفسیر به رأی است؛ زیرا:

۱- مَن فَسَّر القرآنَ برأیه فَلیَتَبَوَّء مَقعدَهُ مِن النّار.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

۱- معتقدان به تفسیر به رأی فقط با آیات متشابه کار دارند و محکمات را از تأویل و تفسیر خویش مصون می‌دارند؛ اما باورمندان به هرمنوتیک فلسفی، تمام متون دینی ـ اعم از قرآن و غیر از آن و از قرآن اعم از محکمات و متشابهات ـ را دستخوش قرائت‌های خویش نموده‌اند.

۲- اهالی تفسیر به رأی غالباً در پی فهم و تفسیر عینی و مؤلف مدار هستند؛ و تفسیر خویش را همان معنی و مراد خداوند می‌دانند؛ حال آن که راهیان هرمنوتیک فلسفی به هیچ فهم و تفسیر عینی و مطابق با واقع باور ندارند و چنین تفسیر مؤلف‌مداری را دست نیافتنی می‌پندارند. همچنین، هیچ یک از صاحبان تفسیر به رأی، مدعی و معتقد به مرگ مؤلف، استقلال متن و محوریت مفسّر نشده‌اند؛ آن گونه که این قوم ـ معتقدان به هرمنوتیک فلسفی ـ بر این ادعا و باورند.

۳- اهل تفسیر به رأی به فهم و تفسیر معتبر باور دارند و این اعتبار را دست کم برای تفسیر خویش قایل‌اند؛ اما رهروان هرمنوتیک فلسفی ـ به سبب گوناگونی ترکیب افق‌ها و دخالت پیش فهم‌ها، علایق و انتظارات، معیاری برای تشخیص فهم درست از نادرست نمی‌شناسند و بر همهٔ فهم و تفسیرها و قرائت‌ها مهر تأیید می‌زنند. پس تفاسیر کفرآمیز و شرک‌آلود و نیز التقاطی، موازی و هم عرض تفاسیر درست و قاعده‌مند بوده، هیچ کدام بر دیگری برتری ندارند. این جریان در مورد تفاسیر متناقض و متضاد با یکدیگر هم صدق می‌کند.

۴- صاحبان تفسیر به رأی، برای قرائت متن، حریمی و محدودیتی می‌شناسند؛ اما نظریه‌پردازان هرمنوتیک فلسفی ـ که تأویل‌گرانی افراطی‌اند ـ قرائت‌ها را بی‌پایان و نامحدود می‌بینند؛ به گونه‌ای که تفسیر نهایی را تحقق‌ناپذیر می‌دانند.

۵- مفسران تفسیر به رأی، نسبیت‌گرا نبوده و نیستند؛ در حالی که گروندگان به هرمنوتیک فلسفی، نسبیت‌مدار و مطلق گریزاند و از این نظر گرفتار شکاکیت و آشفتگی تفسیری و نیز کژ فهمی متون دینی‌اند.

۶- اصحاب تفسیر به رأی، غالباً بر سیلان و بی‌ثباتی فهم و تفسیر متن پافشاری نمی‌کنند و شاید یک برداشت تفسیری را برای قرن‌ها در آثارشان طرح کنند و در میان پیروانشان در طول نسل‌ها و عصرها استمرار بخشند.

اما اندیشمندان هرمنوتیک فلسفی، هر فهم و تفسیری را به خاطر پیش‌فرض‌ها و تفاوت افق معنایی مفسّر با افق معنایی متن ـ سیال و متغیر و عصری می‌دانند.

بنابراین، آسیبی که متون دینی از ناحیهٔ هرمنوتیک فلسفی می‌پذیرد، بسیار سخت‌تر، ژرف‌تر و گسترده‌تر از آسیبی است که از سوی مفسران تفسیر به رأی می‌بیند.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

نتایج مقاله

هرمنوتیک و به ویژه هرمنوتیک فلسفی از دل تاریخ مسیحیت سر برآورده که با بن بست ها، تعارض ها و گره‌هایی فروبسته برخورد داشتند. ابهام و ایهام، در آموزه‌ها، تناقض‌ها و تعارض‌ها در زندگی و سیرهٔ حضرت مسیح (ع)، کشمکش دین و خرد، چالش دین و دانش، عدم جامعیت مسیحیت و برخورد با تنگناها از جمله عواملی بود که بستری برای توجیه و تأویل و نیز انگارهٔ قرائت پذیری آن را فراهم آورد. هرمنوتیک فلسفی با ویژگی نسبیت فهم در دریافت متن و سازگاری با تفسیر و هرمنوتیک مفسر محور، به نتایجی چون بی ثباتی فهم و تفسیر متن، عدم دریافت و فهم عینی متن، برداشت‌ها و دریافت‌های تفسیری بی پایان، بی‌منطقی و بی‌معیاری برای صحت و سقم فهم و تفسیر می‌رسند. اما مسلمانان که بن بست‌ها و تعارض‌های یاد شده را ندارند و در دیدگاهشان، دین و دانش و خرد چالشی ندارند و کلمه به کلمهٔ متن و کتابشان وحیانی و یقینی بوده و از یکدستی، هماهنگی و جامعیت برخوردار است، هرگز چنان هرمنوتیک ساختارشکن و قرائت پذیرانگار رخ ننموده و نمی‌نماید. هرمنوتیک فلسفی و ساختارشکن، حتی از قائلان به تفسیر به رأی هم – که از نگاه سنت اسلامی باطل شناخته می‌شوند – فراتر رفته و به شیوه ای تندتر و افراطی‌تر به تفسیر و تأویل متن می‌پردازند؛ زیرا مفسران تفسیر به رأی تنها با آیات متشابه کار دارند. آنان هم در پی فهم و تفسیر عینی و مؤلف مدار هستند و هم به فهم و تفسیر معتبر باور دارند. هم برای فهم و قرائت متن حریمی می‌شناسند و هم بر ثبات فهم و تفسیر متن پای می‌فشارند. افزون بر این، اندیشمندان هرمنوتیک فلسفی با نگرشی نسبیت گرایانه؛ به یک شکاکیت و آنارشیسم ادراکی و تفسیری می‌رسند که دامن باورها و حتی همین باور به نسبیت گرایی را خواهد گرفت.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

کتابشناسی

۱- قرآن کریم

۲- احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲ش.

۳- همو، ساختار و هرمنوتیک، تهران: انتشارات گام نو، ۱۳۸۱ش.

۳- بلایشر، ژوزف، گزیدهٔ هرمنوتیک معاصر، ترجمهٔ سعید جهانگیری، تهران: نشر پرسش، ۱۳۸۰ش.

۴- پالمر، ریچارد. ا، علم هرمنوتیک، ترجمهٔ سید محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۲ش.

۵- جعفری، محمد تقی، قرآن، نماد حیات معقول، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۴ش.

۶- الحرالعاملی، محمدبن الحسن، وسائل الشیعه، چاپ الاسلامیه، بی تا.

۷- الحلی، حسن بن یوسف بن المطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.

۸- خسروپناه، عبدالحسین، گسترهٔ شریعت، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲ش.

۹- راسل، برتراند، جهان بینی علمی، ترجمهٔ سید حسن منصور، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۰ش.

۱۰- راغب اصفهانی، ابو القاسم الحسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.

۱۱- ربّانی گلپایگانی، علی، مارتین هایدگر و هرمنوتیک فلسفی، قم: مجلهٔ تخصصی کلام اسلامی، شمارهٔ ۴۳.

۱۲- همو، هرمنوتیک و منطق فهم دین، مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۸۳ش.

۱۳- روسو، پی یر، تاریخ علوم، ترجمهٔ حسن صفاری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۱ش.

۱۴- ریخته گران، محمدرضا، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، تهران: نشر کنگره، ۱۳۷۸ش.

۱۵- ژیلسون، اتین، روح فلسفهٔ قرون وسطی، ترجمهٔ ع داوودی، تهران: شرکت علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰ش.

۱۶- السیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، قم: انتشارات الرضی، ۱۴۱۱ش.

۱۷- شهابی، محمود، رهبر خرد، تهران: کتاب فروشی خیام، ۱۳۶۴ش.

۱۸- صدر، سید محمد باقر، تئوری شناخت در فلسفهٔ ما، ترجمهٔ سید حسین حسینی، تهران: نشر کوکب، ۱۳۶۵ش.

۱۹- طباطبائی، سید محمد حسین، قرآن در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ش.

۲۰- همو، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسهٔ الاعلمی، ۱۳۹۴

۲۱- قدردان قراملکی، محمد حسن، کلام فلسفی، انتشارات وثوق، ۱۳۸۳ش.

۲۲- قربانی، زین العابدین، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰ش.

۲۳- کمالی دزفولی، علی، شناخت قرآن، نشر اسوه، ۱۳۷۰ ش.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]

۲۴- محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ترجمهٔ حمید رضا شیخی، چاپ دوم، قم: مؤسسه فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۷۹ش.
۲۵- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم – پاورقی‌ها، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۰ش.
۲۶- همو، علل گرایش به مادی گری، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۵۷ش.
۲۷- همو، مسألهٔ شناخت، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴ش.
۲۸- الموسوی الخوئی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالزهراء، ۱۴۰۸ق.
۲۹- واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸۰ش.
۳۰- واینسهایمر، جوئل، هرمنوتیک فلسفی و نظریهٔ ادبی، ترجمهٔ مسعود علیا، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۱ش.
۳۱- ویر، رابرت، جهان مذهبی"، ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱ش.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.8.15.6.0]