

هرمنوتیک فهم قرآن از منظر زمخشری در کشف

محمد حسین حسین پور^۱

چکیده

نخست واژه «فهم»، بررسی و معنا می‌شود و سپس پیشینه هرمنوتیکی و تفسیری فهم، پیگیری شده و در ادامه، اندیشه گادامر در هرمنوتیک متن و عناصر اندیشه وی بیان می‌شود. مقولاتی مثل قصد و نیت مؤلف و پیش فرض در هرمنوتیک و تفسیر با تشابه و تفاوت وجود دارد. زمخشری دارای مبانی تفسیری و هرمنوتیکی است: ۱- مبانی صدوری و دلالی؛ ۲- اصول تفسیر؛ ۳- قواعد فهم؛ ۴- گفت و گوی متن. با تطبیق و مقایسه اندیشه دانشمندان هرمنوتیک نظیر گادامر با شیوه تفسیری زمخشری، به این مسئله پی می‌بریم که زمخشری به دنبال فهم روشمند کلام وحی است و در این فهم، از ابزار هرمنوتیکی نظیر: دور هرمنوتیکی، افق معنا، پیش فرض، گفت و گو با متن، شرایط مؤلف و... بهره می‌برد. البته زمخشری، هم به ماهیت فهم و هم روش فهم هر دو اهمیت می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: فهم، هرمنوتیک، زمخشری، قرآن، تفسیر، کشف.

۱. طلبه سطح چهار حوزه علمیه خراسان و دانشجوی مقطع دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد. hosseinpoor1358@gmail.com

مقدمه

راهیابی به شیوه‌های فهم متون دینی، از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده است؛ مفسران قرآن برای فهم قرآن سعی بلیغ نموده و با سازوکاری روشمند به این مهم پرداخته‌اند.

جارالله محمود زمخشری (۴۶۷-۵۳۸ق) یکی از قله‌های تفسیری به نام «کشاف» را پدید آورده که مایه‌های ادبی، بلاغی و کلامی را با شیوه‌های فهم آیات عجین نموده است. در این نوشتار اصول هرمنوتیکی تفسیر متن در تفسیر کشاف بررسی می‌شود. مسئله این پژوهش تطبیق دانش هرمنوتیک بر مبانی تفسیری زمخشری در کشاف است؛ امری که با مراجعه به منابع مطالعاتی «هرمنوتیک» و مراجعه کتابخانه‌ای و مطالعه مقالات علمی سایت‌های پژوهشی میسر شد و در نهایت، نظرات هرمنوتیکی با مباحث تفسیری کشاف مقایسه گردید.

۱- پیشینه بحث

مطالبی درباره بن‌مایه‌های تفسیری زمخشری نگارش یافته است. (مانند: نقره، عباسعلی، «روش تفسیری کشاف»، ۱۳۸۲، مصباح، ش ۴۸؛ فرزانه، سیدبابک، محمودی، اکرم، ۱۳۸۵، صحیفه مبین، ش ۳۸؛ ربانی، محمدحسن، «با زمخشری در کشاف»، ۱۳۷۷، پژوهش‌های قرآنی، ش ۷ و ۶) ولی تا به حال هیچ کتاب یا مقاله‌ای به طور ویژه اندیشه‌های هرمنوتیکی زمخشری در کشاف را مطرح ننموده است.

۱-۱- زمخشری

همه اندیشمندان و محققانی که از زمخشری سخن گفته‌اند، بدون استثنا او را مورد ستایش قرار داده‌اند که به برخی از نظریات اشاره می‌کنیم:

یاقوت حموی: زمخشری در تفسیر، نحو، لغت و ادب، پیشوا، پر دانش و پرفضیلت، و در دانش‌های مختلف و متعدد، هنرمند بود. (الحموی اللرومی، ۱۴۰۵: ۱۹/۱۳۵)

ابن خلکان: زمخشری پیشوای بزرگ تفسیر، حدیث، لغت و علم بیان، حقیقتاً پیشوای عصر خود بود. (ابن خلکان، ۱۴۱۸: ۱۶۸/۵)

خیرالدین زرکلی: زمخشری از پیشوایان علم دینی، تفسیر، لغت و ادبیات بود. (الزرکلی، ۱۴۰۲: ۱۷۸/۱۷؛ ر.ک: جرجی زیدان، ۱۴۰۷: ۴۷/۲؛ کحاله، ۱۴۰۵: ۱۲/۱۸۶؛ مدرس، ۱۳۶۸: ۳۸۰/۲) (با استفاده از: نقره، ۱۳۸۲)

۱-۲- کشاف

تفسیر کشاف با عنوان کامل «الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل و هو تفسیر القرآن الکریم» حدود ۹ قرن پیش توسط جارالله زمخشری تألیف شد.

۲- واژه فهم

مباحث هرمنوتیک و تفسیر ناظر به فهم انسان از متن است. بنابراین از باب مفهوم‌شناسی، نخست مفهوم واژه «فهم» را در لغت و اصطلاح بررسی می‌کنیم، زیرا محور بحث ما چگونگی فهم متن مقدس است. پس باید ماهیت لغوی فهم بیان شود. به نظر راغب، «فهم حالتی است برای انسان که با آن حقایق و نیکویی‌ها نزدش محقق می‌گردد. گفته می‌شود: «فهمت کذا: این را فهمیدم» و آیه ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ (انبیا، ۷۹) اشاره به این دارد که خداوند به حضرت سلیمان (علیه السلام) قوه درک و فهم عنایت کرد که همه چیز را با آن تشخیص می‌داد و یا اینکه این حالت را در وجودش القا می‌کرد و نیز حقایق را به ایشان وحی فرموده و وی را مخصوص این امر گردانیده بود.» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۳: ۶۴۶)

در قاموس قرآن آمده است که فهم به معنی علم و دانستن است. این کلمه متعلق به معانی است نه ذوات. می‌گویند: «فهمت الکلام» ولی «فهمت الرجل» درست نیست. (قرشی، ۱۳۷۶: ۲۰۵/۵)

علامه طباطبائی، فهم را مانند ظن، شعور و ذکر از انواع ادراک می‌خواند و در تعریف آن می‌نویسد: «الفهم نوع انفعال للذهن عن الخارج عنه بانتقاش الصورة فيه». (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۲/۲۴۸)

ایشان فهم را به دو دسته تقسیم می‌کنند: فهم عادی و عرفی، فهم عالمانه و آگاهانه، اما در مورد قرآن فهم عادی را صحیح نمی‌دانند و آن را مانع از رسیدن به مقاصد الهی می‌دانند. تکیه بر آنچه بدان انس و عادت داریم در فهم آیات، مقاصد آن را پراکنده و فهم را نابسامان می‌سازد، مثلاً در آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و همین مسئله موجب شده که مردم به مصداق‌های آشنای ذهن خود در معنای آیات اکتفا نکنند. (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۱/۳۶۷)

بحث و بررسی موضوع «فهمیدن» به مثابه گونه‌ای از شناختن که باید تئوری و روش خود را داشته باشد، از قرن نوزدهم آغاز شده است. تا قرن نوزدهم تنها از قاعده‌های تفسیر متون دینی، فلسفی، هنری و حقوقی سخن می‌گفتند و در این زمینه‌ها مباحث و سوابقی وجود داشت. این قاعده‌ها عبارت بود از لزوم آشنایی با زبان متن و قواعد دستوری آن، لزوم دقت در چگونگی به کار بردن واژه‌ها و ترکیبات به وسیله مؤلف متن، لزوم تأمل در سبک و اسلوب استفاده شده از آن در هر بخش از متن و احتمالاً لزوم توجه به موقعیتی که مؤلف، متن را در آن موقعیت پدید آورده است. هنوز بررسی دقیقی در این باره نشده بود که اساساً «فهمیدن» به‌عنوان گونه‌ای از شناخت مستقل در برابر شناخت تبیینی چیست؟ آنچه علاوه بر فلسفه استعلایی کانت مهم‌ترین تأثیر را در پیدایش این بررسی‌ها گذاشت، به‌وجود آمدن بحث‌های دقیقی درباره پدیده زبان بود.

به تدریج معلوم شد همان طور که زبان، پدیده‌ای تاریخی است و شرط‌ها و امکان‌های «بیان»، تاریخی و متحول است، فهمیدن هم مسئله‌ای تاریخی است و شرط و امکان‌های آن نیز متحول است. آنچه در افق تاریخی معین بیان شده، برای فهمیدن در افق تاریخی دیگر نیازمند گونه‌ای ترجمه محتوایی و بیان جدید است. (احمدی، ۱۳۷۹: ۷۴)

۳- هرمنوتیک

هرمنوتیک به مثابه دانشی که روش و هنر تفسیر متون را عهده‌دار است، از دوران کهن در حوزه‌های دینی مسیحیان و مسلمانان مطرح بوده است. اندیشمندان اسلامی در مباحث علوم قرآنی و اصول فقه جهت تفسیر آیات قرآن و استنباط احکام، روش‌ها و مناهج تفسیری و قواعد وضع و دلالت را بیان می‌کردند تا به مقصود شارع مقدس دست یابند. این دانش در مغرب‌زمین دچار تحول گردیده و از حیث تعریف، رویکرد، رهیافت، قلمرو و اهداف تمایز یافته است.

«مارتین کلاونیوس» هرمنوتیک را هنر تفسیر و دستیابی به فهم کامل متون مقدس دانسته است و «آگوست ولف»، این دانش را به معنای علم به قواعد کشف اندیشه مؤلف و گوینده به کار گرفت.

«شلایرماخر» از آن رو که اصل در فهم متن را خطاپذیری می‌دانست، هرمنوتیک را به مثابه روشی جهت جلوگیری از بدفهمی یا سوءفهم معرفی کرد. «ویلهلم دیلتای» هرمنوتیک روش شناختی را به علوم انسانی توسعه داد و در مقابل روش‌شناسی علوم طبیعی، آن را عرضه کرد.

«هایدگر» و «گادامر» دو فیلسوف متأخر، با تبدیل هرمنوتیک روش‌شناختی به هرمنوتیک فلسفی، تفکر جدیدی در هستی‌شناسی، بنیان‌نهاد و حوزه فعالیت فکری خود را به تبیین ماهیت فهم اختصاص می‌دادند تا تمام معارف بشری، پدیدارها و متون نوشتاری، گفتاری و تجسمی را در بر گیرد. بنابراین، هرمنوتیک در سیری طولانی، چهار مرحله طولی اساسی را پشت سر گذاشته است: نخست هرمنوتیک کلاسیک که در صدد ارائه روش تفسیر متون مقدس و مطلق متون بوده، دوم، هرمنوتیک رمانتیک که در صدد ارائه روش جلوگیری از بدفهمی و سوءفهم بوده، سوم، هرمنوتیک روشی که در عرصه علوم انسانی تعمیم یافت و چهارم، هرمنوتیک فلسفی که با «هایدگر» آغاز شد و توسط «گادامر»، «ریکور» و «دریدا» استمرار یافت و تبیین حقیقت فهم را دنبال کرد.

۴- ماهیت فهم و تفسیر

صاحب‌نظران پیش از شلایرماخر، هرمنوتیک را تنها به مثابه منطقی کمکی برای حصول فهم و رفع ابهام از متن قلمداد می‌کردند، بنابراین هیچ‌گاه با نگاهی فلسفی به ماهیت فهم و موانع آن ننگریستند. یکی از نوآوری‌های شلایرماخر آن بود که مسئله چیستی فهم و تفسیر را در زمره مباحث هرمنوتیک درآورد و رنگ فلسفی به آن داد. از نگاه شلایرماخر، تفسیر جزء ذاتی فهم و از آن جدایی‌ناپذیر است، بنابراین فرایند فهم عبارت است از وجود توأمان فهم و تفسیر. بعدها گادامر ارتباط وثیق میان فهم و تفسیر را دستاورد مهم هرمنوتیک کلاسیک برشمرد و افزود: تفسیر، صورت آشکار هر فهمی است.

شلایرماخر برخلاف اسلافش که اصل را بر صحت فهم نهاد و تفسیر را منحصر به موارد ابهام و الفاظ و عبارات مشکل می‌دانستند، اصل را بر سوء فهم نهاد و هرمنوتیک را به عنوان راهکار پرهیز از بدفهمی، در همه جا لازم و ضروری دانست. البته این به معنای امکان‌رهایی قطعی از سوء فهم و رسیدن به فهم صحیح نبود چرا که او تأثیر پیش‌داوری‌ها در فهم و تفسیر را اجتناب‌ناپذیر می‌دانست. وی تحت تأثیر تفکر رمانتیک، به عدم اطمینان از فهم دیگران فتوا داد و بدین سان بدفهمی را امری عمومی و گریزناپذیر خواند. (احمدی، ۱۳۷۹: ۲۳۸ و ۲۳۹)

اصحاب هرمنوتیک و نظریه‌پردازان ادبی در بحث از فهم متن، سه نظریه مطرح کرده‌اند:

۱- متن محوری؛ ۲- مؤلف محوری؛ ۳- مفسر محوری.

در میان صاحب‌نظران هرمنوتیک، گادامر از برجستگی خاصی برخوردار است؛ بنابراین در این قسمت به نظرات وی می‌پردازیم.

۴-۱- رهیافت گادامر در فهم

گادامر را به حق، بنیان‌گذار هرمنوتیک مدرن نام نهاده‌اند. تلاش‌های او بود که

هرمنوتیک را تبدیل به علم نموده و جهت گیری های آینده آن را معین کرد. او صرفاً به رمزگشایی از معنای متن و برطرف کردن موانع وصول فهم نپرداخت، بلکه خود «فهمیدن» را محور توجهاتش قرار داد و مسئله ماهیت فهم و تفسیر را در زمره مباحث هرمنوتیک در آورد. (آزاد، ۱۳۹۱: ۲۳۳)

۴-۲- عناصر فهم در اندیشه گادامر

برای گادامر شرایط امکان فهم اهمیت بسزایی دارد. از نظر وی عواملی چون تاریخمندی، زبان، پیش داوری ها و گفت و گوی با متن، امکان فهم متن را میسر می سازد. در نظر او ماهیت فهم اهمیت دارد نه روش آن.

هرمنوتیک گادامر هستی شناسانه است و مسئله اصلی او ارائه روش فهم یا بیان قواعد تفسیر متون نیست، بلکه بررسی امکان فهم و عناصر مؤثر در آن است.

در هرمنوتیک فلسفی، فهم متن پس از بررسی این چهار مرحله به دست می آید:

۱. تاریخمندی

از نظر فیلسوفان اگزیستانسیالیست، انسان دارای حیث تاریخی یا تاریخمندی است و تاریخمندی لازمه وجود انسان است.

گادامر، انسان و فهم او را دارای حیث تاریخی می داند. از نظر وی مفسر با تاریخمندی خود به سراغ متن می رود. تفسیر متن بدون توجه به تاریخمندی و دنیای خاص مفسر امکان پذیر نیست.

۲. زبان

یکی از مختصات آدمی زبان است. از نظر گادامر، زبان لازمه هستی بشر است. انسان ها خود و جهان و دیگران را در چارچوب زبان می فهمند.

گادامر، زبان را مبنای وجودشناختی جهان نمی داند، بلکه ادعای او این است که چون ما جهان را به وسیله زبان تاریخی خاص می فهمیم، بنابراین فهم ما از جهان، محدود و متناهی است و در معرض بازنگری و تغییر و اصلاح. زبان، برای فهم بشر

محدودیت ایجاد می کند.

۳. پیش داوری ها

پیش داوری ها نه تنها مانع فهم نیست که شرط ضروری آن است. از نظر گادامر، برای هر مفسری پرسش های خاصی مطرح است که بر مبنای آن به تفسیر متن می پردازد، و بدون آن ها فهم امکان پذیر نیست. وی پیش داوری ها را به دو قسم درست و غلط تقسیم می کند و پیش داوری های غلط را عامل سوء فهم به شمار می آورد.

۴. گفت و گو با متن

عنصر چهارم فهم، تلاقی افق های مفسر و متن است. فهم با امتزاج افق های مفسر و متن به دست می آید. به بیان دیگر، فهم یک مواجهه و گفت و گو است، آن هم گفت و گویی میان مفسر و متن. مفسر با افق معنایی خاصی به سراغ متن می رود و از آنجا که متن هم، افق معنایی خاص خود را دارد، از درهم آمیختگی این دو افق، فهم حاصل می شود. (نصری، ۱۳۸۱: ۴۲۷)

۴-۳- پیش فرض

«پیش فرض»، مسئله مشترک بین تفسیر و هرمنوتیک است و تعاریف متعددی از آن ارائه شده است.

استاد مصباح یزدی در تعریف پیش فرض می فرماید:

«به مجموعه چستی علوم ثابت، غیر ثابت، داده های علمی، غیر علمی، اندیشه ها و گرایش های دینی، مذهبی، حزبی و... که به عنوان مدخل و مقدمه فهم، شناخت و تفسیر به کار رفته و در نتیجه فهم تأثیر گذار باشد، پیش فرض گفته می شود. البته از این لفظ تعابیر مختلفی چون پیش داوری، پیش فهم، پیش ساختار و چشم انداز در لسان اندیشمندان به چشم می خورد.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۵)

داشتن پیش فهم ها و پیش فرض ها، شرط ضروری برقراری ارتباط میان مفسر و متن دینی است و نقش اجتناب ناپذیری در فهم این متون دارد. ذهن خالی هیچ وقت وجود

ندارد. پیش فهم‌ها و پیش فرض‌ها همیشه در ذهن جای دارند و نقش بازی می‌کنند.
(مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۴۵)

هر مفسری بر اساس پیش فرض‌ها و پیش دانسته‌های خود تفسیر می‌کند و تفسیر، رنگ و بوی آن‌ها را به خود می‌گیرد. پس آنچه پایه و مبنای تفسیر قرار می‌گیرد پیش فهم‌ها، پیش دانسته‌ها و علایق و انتظاراتی است که هر مفسر از دین و متن دینی دارد و متن دینی در قالب این پیش فرض‌ها درمی‌آید و در پرتو آن‌ها معنی متون آشکار می‌شود.

بنابراین در تفسیر، نه می‌توان به قصد مؤلف توجه کرد و نه صرف متن، چرا که مفسر نیز در فهم متن نقش اساسی دارد. (نصری، ۱۳۸۱: ۱۲۳)

۴-۳-۱- پیش فرض‌های مشترک

در تفسیر هر متن و یا هر پدیده حتی یک تندیس و تصویر نقاشی که محصول کار یک فرد انسان عاقل است، باید رشته پیش فرض‌هایی محترم شمرده شوند تا راه تفسیر پدیده باز گردد، باید فرض کنیم:

۱. نویسنده متن، عاقل و خردمند بوده است.
۲. درخواست‌ها یا گزارش‌های او در این متن از اراده جلدی او ریشه گرفته است و هرگز مطایبه در کار نبوده و به هزل سخن نگفته و یا ننوشته است.
۳. او در نگارش، راه توریه را پیش نگرفته و هرگز از جمله، خلاف ظاهر آن را اراده نکرده است.

۴. از آنجا که حکیم است بر ضد غرض خود کاری صورت نداده است.
۵. او در این نگارش برخلاف قواعد زبان چیزی ننوشته، مثلاً فعل ماضی را در گذشته و فعل مضارع را در آینده به کار برده است.
۶. او هر واژه‌ای را در معنی خود به کار برده، و اگر به مناسبتی، لفظ را در غیر معنی واقعی به کار برده، طبعاً همراه با قرینه بوده است.

این نوع پیش فرض‌ها، نه تنها مانع از فهم حقیقت نمی‌شوند بلکه نردبان فهم حقیقت

و وسیله فهم مقاصد نویسنده می شود. (سبحانی، ۱۳۸۱: ۶۸)

۴-۳-۲- پیش فرض های بنیادین فهم و تفسیر قرآن

فهم قرآن منوط به وجود پیش فرض هایی است که باعث درک درست معانی کلام وحی می شود.

این پیش فرض ها عبارت است از:

۱. وحیانی بودن قرآن:

محتوا و الفاظ قرآن کریم از خدای متعال است که به پیامبر ﷺ نازل شده و او بدون دخل و تصرف به ما ابلاغ کرده است.

۲. تحریف ناپذیری قرآن:

بر اساس دلایل عقلی و نقلی، به ویژه با توجه به تواتر قرآن، این کتاب آسمانی تحریف نشده است.^۱ خدای متعال نیز در آیات متعدد، بر این مطلب تأکید کرده است. (حجر، ۹؛ فصلت، ۴۱ و...)

۳. حکیمانه بودن قرآن:

در قرآن، خدای متعال با صفت «حکیم» معرفی^۲ و تأکید شده که قرآن از طرف چنین شخص حکیمی نازل گشته^۳ و قرآن کتابی حکیمانه است^۴ و حکمت در قرآن نازل شده است.^۵ پیامدهای حکیمانه بودن قرآن، انسجام درون متنی و معقول بودن قرآن است.

۴. هدفمندی و هدایت گری قرآن:

قرآن کریم در آیات متعددی به اهداف خود اشاره کرده است؛ اهدافی مانند:

۱. ر.ک: معرفت، هادی، صیانة القرآن من التحریف؛ خویی، ابوالقاسم، البیان.

۲. ر.ک: نور، ۱۸ و ۵۸ و ۵۹.

۳. ر.ک: هود، ۱؛ نمل، ۶؛ فصلت، ۴۲؛ جاثیه، ۲؛ احقاف، ۲.

۴. ر.ک: یونس، ۱؛ لقمان، ۲؛ آل عمران، ۵۸.

۵. ر.ک: بقره، ۲۳۱؛ نساء، ۱۱۳ و... .

هدایت، بشارت، هشدار، شفا، رحمت، عدالت و...^۱

توجه به هدفمندی قرآن و هدایت‌گری آن در فهم قرآن، تأثیر مهمی دارد؛ چون به تفسیر قرآن جهت می‌دهد.

۵. هماهنگی آموزه‌های قرآن با فطرت انسان:

قرآن کریم به سوی دین فطری فرامی‌خواند: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم، ۳۰)

گاهی نیز فطرت آدمیان را مورد خطاب قرار می‌دهد و به داوری می‌طلبد.^۲

۶. قرآن، دارای ساحت‌های فهم و بطون:

بر اساس احادیث متعددی که شیعه و اهل سنت از پیامبر و اهل بیت (علیهم‌السلام) حکایت کرده‌اند، قرآن دارای ظاهر و باطن است.^۳ در برخی احادیث، هفت بطن برای قرآن شمرده شده است.^۴

۷. حجیت ظواهر قرآن:

یکی از زیرساخت‌های مهم در فهم قرآن، حجیت ظواهر آن است. که مهم‌ترین دلیل آن، بنای عقلاست. چون روش عقلا، در نوشته‌ها و گفته‌ها، آن است که هنگام تعیین مراد گوینده، از ظاهر کلام او پیروی می‌کنند. شارع مقدس نیز از این روش عقلا منع نکرده و روش دیگری نیز اختراع نکرده است.^۵

۸. امکان و جواز فهم و تفسیر قرآن. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱/۱۲۵-۱۳۵)

۴-۳-۳- پیش فرض در هرمنوتیک

در دانش هرمنوتیک پنج پیش فرض به‌عنوان مقومات فهم متن مطرح است:

۱. ر.ک: بقره، ۲؛ اعراف، ۲۰۳؛ یونس، ۵۷؛ فرقان، ۱؛ حدید، ۲۵؛ یونس، ۵۷ و... .

۲. ر.ک: ابراهیم، ۱۰؛ لقمان، ۲۵؛ زمر، ۳۸ و... .

۳. ر.ک: بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۹ و ج ۸۹.

۴. ر.ک: تفسیر صافی، مقدمه.

۵. ر.ک: کفایه الاصول، ج ۳، ص ۴۰۵؛ فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰.

۱. پیش فهم یا پیش دانسته مفسر؛
 ۲. علائق و انتظارات هدایت کننده مفسر؛
 ۳. پرسش از تاریخ؛
 ۴. کشف مرکز معنای متن و دیدگاه اصلی که همه مطالب بر محور آن نظم یافته؛
 ۵. ترجمه معنای متن در افق تاریخی مفسر.
- مسئله هرمنوتیک، به معنای تأثیر پیش فرض‌ها در فهم متون، متأثر از کانت است. به عقیده او ارتباط مستقیم با خارج ممکن نیست؛ زیرا شناخت، متأثر از خارج و ذهن، و ترکیبی از آن دو است.
- هرمنوتیک همانند نسبی گرایی اعتقاد دارد که یک قرائت واحد و مطلق نسبت به متون مقدس وجود ندارد؛ زیرا پیش فرض‌ها و موقعیت مفسر در فهم آن‌ها تأثیر دارد. بنابراین هر کسی به مقتضای شرایط خود، برداشت و تفسیری از متون مقدس دارد. بنابراین، هرمنوتیک نتیجه نسبی گرایی است، چنان که نتیجه هرمنوتیک، پلورالیسم دینی است. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۴: ۱۷)
- از نظر گادامر، تمام فهم‌ها مسبوق به پیش داوری‌اند، زیرا همه فهمندگان دارای پیش فرض‌های برخاسته از موقعیت هرمنوتیکی و تاریخ‌مندی و سنت هستند که در امتزاج افق فهم آن‌ها با افق معنایی موضوع، دخیل است. به واسطه همین پیش داوری‌هاست که انسان قادر به فهمیدن می‌شود و امکان رسیدن به صواب و خطا می‌یابد. بدون وجود پیش داوری‌ها، نه فهم درست امکان‌پذیر است و نه فهم غلط. (آزاد، ۱۳۹۱: ۱۹۷)

۴-۳-۴- پیش فرض‌های هرمنوتیکی کشف

- در این نوشتار، پیش فرض هرمنوتیکی تفسیر کشف، بر این مبانی استوار است:
- ۱- متون دینی بر اساس فرایند وضع و اقتران لفظ و معنا بر معانی عصر نزول دلالت دارند و این حکایت‌ها و دلالت‌ها نیز در این عصر دست‌یافتنی است.
 - ۲- فهم متن مبتنی بر پیش دانسته‌های استخراجی و استفهامی است. دانسته‌های

استخراجی همانند طناب و چرخ چاه که در استخراج آب چاه به انسان تشنه مدد می‌رسانند، فهمنده را یاری می‌کنند؛ مانند قواعد ادبیات عرب و قوانین زبان‌شناختی. دانسته‌های استفهامی و پرسشی عبارت است از پرسش‌های نظری و عملی جدید که فراروی مفسر ظاهر می‌شود اما مفسر تلاش می‌کند تا پاسخ این پرسش‌ها را از متون دینی استخراج کند.

۳- مفسر باید تلاش کند تا از پیش دانسته‌های تحمیلی و تطبیقی بهره‌نگیرد، یعنی از تأثیرگذاری ذهن و ذهنیات بر فهم جلوگیری نماید و این امر نیز امکان‌پذیر است.
۴- فهم متن می‌تواند ذومراتب باشد؛ زیرا هر متنی از مدلول مطابقی و مدلول‌های التزامی برخوردار است و همیشه باید مدلول‌های التزامی در طول مدلول مطابقی باشد و چالش و نزاعی بین آن‌ها تحقق نیابد.

به این معنا می‌توان از تکامل معرفت متنی سخن گفت؛ زیرا به تدریج می‌توان مدلول‌های التزامی جدیدی از متن استخراج کرد.

۵- با توجه به پاره‌ای از قواعد عقلایی از جمله حکمت‌گوینده، می‌توان به نیت و مراد او دست یافت؛ زیرا زبان به‌عنوان ابزار اجتماعی جهت انتقال مافی‌الضمیر به مخاطبان، توان انتقال مراد گوینده به مخاطب را دارد. از این رو گوینده باید از قواعد زبان‌شناختی بهره‌گیرد و مخاطب نیز در فهم مراد او از این قواعد استفاده کند. (با استفاده از: خسروپناه، ۱۳۸۰: ۱۷)

۴-۴- مبانی عام تفسیر قرآن

اهم مبانی تفسیر قرآن عبارت است از:

۱. قدسی بودن قرآن:

قدسی بودن قرآن بدین معناست که تمامی الفاظ و محتوای آن از سوی خداوند بر

پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است.

۲. امکان فهم و تفسیر قرآن:

تفسیر امری ممکن و قرآن کریم، قابل فهم و تفسیر است و مراتب عمومی فهم آن منحصر به معصومان (علیهم السلام) نیست و برای دیگر مفسران نیز مقدور است.

۳. ساختار چندمعنایی قرآن:

اعتقاد به ساختار چندمعنایی برای همه آیات قرآن، به این معناست که برای هر آیه پس از گذر از معنای ظاهری، می‌باید به معنای درونی و لایه‌های بعدی معانی آیات توجه نمود که از آن به «بطن» و یا «استعمال لفظ در بیش از یک معنی» تعبیر می‌شود.
۴. زبان قرآن:

زبان قرآن غیر از لغت قرآن است. لغت قرآن عربی مبین است اما زبان قرآن دارای ویژگی‌هایی است نظیر: الف) معناداری؛ ب) گفتاری بودن، در مقابل نوشتاری بودن؛ ج) هدایت‌مندی با تنوع و تکثر موضوعات؛ د) جاودانگی و اعجاز.

۵. انسجام و پیوستگی آیات قرآن:

آیات قرآن در ارتباط با هم و از نظر معنا دارای انسجام مفهومی هستند. (مؤدب و موسوی، ۱۳۸۸)

۴-۵- رهاوردهای اندیشه گادامر در فهم

مهم‌ترین رهاوردهای اندیشه گادامر پیرامون مسئله فهم به‌طور عام، که در بحث از مبانی فهم قرآن قابل تسری است به شرح زیر است:

- هر فهمی از قرآن، مسبوق به پیش‌داوری‌هایی است که اجتناب از آن‌ها غیرممکن است و تنها با خود آگاه کردن پیش‌داوری‌ها طی فرایند فهم است که می‌توان آن‌ها را پالایش کرد.

- هر فهمی از قرآن تحت تأثیر تاریخ تفسیر و سنت‌های تفسیری و فرهنگ زمانه است.

- فهم قرآن در ضمن فرایند پرسش و پاسخ و دیالکتیک میان مفسران و قرآن شکل

می‌گیرد.

- جست‌وجوی مراد خداوند از آیات، تلاشی بی‌ثمر است؛ بنابراین متن قرآن در هر برهه از زمان، با توجه به دریافت عصری فهمندگان همان عصر، معنا می‌شود.

- هیچ معیار ثابت و همگانی برای سنجش تفاسیر صورت گرفته از قرآن وجود ندارد؛ بنابراین هیچ فهمی، ثابت و ابدی و سرمدی نیست، آیات برای هر کس در هر موقعیتی، معنایی دارد، هر تفسیری از امکان صحت برخوردار است و هیچ تفسیری الزاماً بهتر از تفاسیر دیگر نیست. (آزاد، ۱۳۹۱: ۱۹۶)

شناخت سوره‌های مکی و مدنی و به عبارت وسیع‌تر، شناخت زمان و مکان نزول آیات قرآن، در فهم و تفسیر آیات مؤثر است و مکی یا مدنی بودن آیات، فهم آن را تغییر می‌دهد. به عنوان مثال آیات نذر:

﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَي حُبِّهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا...﴾ (انسان، ۷-۱۰) برخی این سوره را مکی می‌دانند.^۱ غافل از اینکه در محیط مکه اسیری وجود نداشته است تا کسی به او غذا دهد و جنگ‌ها و اسارت‌ها در مدینه بوده است. از این رو، برخی تصریح کرده‌اند که همه سوره مدنی است.^۲ زمخشری نیز این سوره را مدنی می‌داند و از ابن عباس روایت می‌کند که آیات نذر در شأن اهل بیت پیامبر (علیهم‌السلام) نازل شده است. (زمخشری، ۱۴۱۲: ۴/۶۷۰)

همان طور که دانش هرمنوتیک برای فهم، هیچ حدود مرزی ندارد، در تفسیر نیز عمل فهم متن بی‌مرز است؛ از باب مثال یکی از نظریات در مبحث بطن قرآن، «نظریه معناشناختی» است که بر اساس آن، بطن قرآن از سنخ معانی و مفاهیم است که بر اساس ژرف‌اندیشی در آیات قرآن، در ذهن انسان شکل می‌گیرد. آیت‌الله معرفت (طرفدار نظریه معناشناختی) در مورد بطن قرآن می‌فرماید: «مقصود از بطن آیه، مفهوم گسترده و دامنه‌داری است که در پس پرده ظاهر نهفته است که

۱. فی ضلال القرآن، ج ۲۹، ص ۲۱۵.

۲. التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۵۴.

تحت شرایطی این مفهوم وسیع بایستی از بطن آیه استخراج شود.» (معرفت، ۱۳۷۸:

وی «بطن قرآن» را معنای گسترده، قابل دوام، همیشگی و جاوید می داند که باید از محتوای آیات، معنایی کلی، همگانی، به گستردگی زمان و به پهنای جهان استفاده کرد.^۱

۴-۶- حجیت ظواهر

یکی از مباحث مرتبط با فهم متن، دلالت الفاظ بر معانی است که تحت عنوان «حجیت ظواهر» مطرح می شود.

دلالیت الفاظ بر معانی خود بر سه قسم است:

الف- دلالت تصویری: که به مجرد شنیده شدن و یا دیدن لفظ، معنای آن برای ما متجلی می شود.

حصول این امر، متوقف بر آشنایی با وضع الفاظ است.

ب- دلالت تصدیقی استعمالی: که همان دلالت الفاظ بر چیزی است که متکلم قصد افاده آن را به مخاطب دارد.

ظاهر عبارت، گویای همان معنایی است که صاحب سخن می خواهد آن را به مخاطب منتقل کند. اما گاهی عبارت چیزی را می گوید که مراد و قصد جدی متکلم نیست، بلکه او می خواهد شوخی کند و یا از روی تقیه صحبتی را مطرح نموده و یا...، بنابراین علاوه بر آشنایی با وضع الفاظ، مخاطب نیازمند آگاهی از مراد و قصد متکلم نیز هست.

ج- دلالت تصدیقی دوم: که همان دلالت لفظ بر معنایی است که حقیقتاً متکلم به دنبال آن است و خواننده متن باید به این دلالت برسد. تا قبل از وصول به دلالت تصدیقی جدی، نمی توانیم قائل شویم که مراد گوینده را درک کرده ایم. (صفوی،

۱. ر.ک: التمهید فی علوم القرآن، ۲۸/۳.

به نظر مفسران و صاحب نظران علوم قرآنی و اصول فقه، هر متن زبانی، از جمله قرآن، از پشت سرهم چیده شدن مجموعه‌ای از جمله‌ها تشکیل شده که دارای معنای ظاهری (مدلول تصویری) و معنای واقعی (مدلول تصدیقی) یعنی همان نیت مؤلف است که درباره قرآن هم همان مراد خداوند است.

مراد از مدلول تصویری، معنایی است که در نگاه اول به یک سخن، با توجه به معنای مفرد، قوانین دستوری، قواعد حاکم بر هیئت‌ها و ترکیبات، قوانین متصل به کلام برای شنونده یا خواننده آگاه از معانی کلمات و قواعد دستوری حاصل می‌شود. (حائری، بی تا: ۳۵۹/۱)

مدلول تصدیقی عبارت است از معنایی که گوینده یا نویسنده آن را اراده کرده و لفظ را برای تفهیم آن به کار گرفته است. بر این اساس، متن، یک معنا بیشتر ندارد و آن هم مدلول تصدیقی است. تمام سعی مفسر، رسیدن یا نزدیک شدن به این معناست. تفاوت تفسیر با هرمنوتیک و تشابه آن همین است که در هرمنوتیک، چون پیش فرض‌ها، علاقه‌ها و پیش دانسته‌های مفسران متفاوت است، تفسیرهای آنان نیز متفاوت خواهد بود.

نیز هرمنوتیک معتقد است هیچ کدام از این تفسیرها از دیگری برتر و به مراد گوینده نزدیک تر نیست؛ زیرا مراد و ذهنیت گوینده را قبول ندارد، بلکه معتقد است گوینده خود نیز یکی از مخاطبان متن است که مفسران و مخاطبان، چه بسا از او بیشتر بفهمند. این مسئله نقطه تمایز اصلی هرمنوتیک و تفسیر است. (حسینی شاهرودی، مرتضی؛ زنگویی، علی، ۱۳۹۱)

قرآن کریم نیز مانند هر کلام معنادار دیگر، دارای قوس نزولی و قوس صعودی است. قوس نزولی، «تنزیل» و قوس صعودی «تأویل» است. در قوس نزول، قرآن بسان نوری از مقام علم و اراده خدا طلوع می‌کند: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ﴾ (مائده، ۱۶)، تا به صورت کتابی روشن و آشکار، بر خلق تجلی یابد: ﴿وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (مائده، ۱۶)، و

این سیر تنزیل است: ﴿تَنْزِيلُ مِنَ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (حاقه، ۴۳). مردم نیز باید از این تنزیل که جبل متین خداوند است بالا روند، تا به وسیله راه‌های سلامت آن، به رضوان حق نائل آیند: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ (مائده، ۱۶)، که این سیر تأویل است.

۴-۷- هرمنوتیک فهم از منظر کشاف

نسبت میان قلمرو هرمنوتیک و علم تفسیر، از نوع عموم و خصوص من وجه است؛ بدین سان که هرمنوتیک و تفسیر، هر دو به فهم متن می‌پردازند؛ در علم تفسیر، فهم و تفسیر قرآن مورد نظر است و هرمنوتیک نیز بر محور تفسیر متن می‌گردد، اما بین آن‌ها دو تفاوت وجود دارد:

۱- نخست آنکه تفسیر به فهم متن خاص (قرآن) می‌پردازد و هرمنوتیک بسته به نحله‌ها و گرایش‌های آن، زمانی متن کتاب مقدس را مورد توجه قرار می‌دهد و گاه تنها اصول فهم متن را مطرح می‌کند و متنی مشخص را در نظر ندارد.

۲- تفسیر، فهم مراد خداوند را و وجه همت خود قرار می‌دهد، در حالی که هرمنوتیک فلسفی اصولاً به دنبال فهم نیت و مراد نویسنده نیست. (حسینی شاهرودی، مرتضی؛ زنگویی، علی، ۱۳۹۱)

۴-۸- دور هرمنوتیکی

در هرمنوتیک فلسفی، فهم متن به معنای گفت‌وگویی مفسر با متن است. در نظر فلاسفه، این گفت‌وگو از نوع دوری و حلقوی است و از مفسر شروع می‌شود؛ به گونه‌ای که مفسر پیش‌داوری و فهمی پیشین از متن را به آن عرضه می‌کند و متن این مجال را دارد که این تفسیر و فهم پیشین را محک بزند.

مفسر ذهنیت خود را بر متن تحمیل نمی‌کند؛ بلکه با پیش‌فرض‌های مشخص، تنها ذهن خود را به سوی آن می‌گشاید و بدان گوش فرا می‌دهد و در رفت‌وبرگشت میان

ذهنیت مفسر و افق معنایی متن، واقعه فهم و ترکیب ذهنیت مفسر و افق معنایی متن رخ می‌دهد. (واعظی، ۱۳۸۰: ۱۷۰)

قرآن پژوهان، نخستین وظیفه مفسر را دست‌یابی به معانی مفردات قرآن می‌دانند. (زرکشی، ۱۳۹۱: ۲/۲۹۱) آن‌ها ابتدا خود را از طریق معنای لغوی واژه‌ها در «دور هرمنوتیکی» قرار می‌دهند؛ به این صورت که فهم معنای الفاظ را ملاک فهم متن می‌دانند و متن را ملاک فهم معنای تک‌واژه‌ها. زمخشری هم رابطه ارجاعی (دور) میان جزء و کل (مفردات و عبارات) را برای رسیدن به فهم مراد جدی آیات پذیرفته و به فهم مفردات و کلمات اهمیت می‌دهد.

زمخشری برای بازشناسی واژه «متبر» به سراغ کاربرد واژگانی آن در عربی رفته و می‌گوید: «متبر به معنای خراب‌شده و نابودشده است. من قولهم: اناء متبر اذا كان فضاضاً؛ ظرف شکسته شده» و در ادامه آیه را این‌گونه تفسیر می‌کند: عبادت بت پرستان باطل و نابود شده است. (زمخشری، ۱۵۰/۲)

دور هرمنوتیکی در تفسیر، چیزی جز عنایت به سیاق نیست و زمخشری سیاق را محدود نمی‌کند؛ بلکه از سیاق عام استفاده می‌کند. سیاق عام شامل قراین حالیه نیز می‌شود و زمخشری به حال و هوای نزول توجه دارد.

به‌عنوان نمونه در تفسیر کلمه «انفال» به سراغ سبب نزول سوره انفال و جنگ بدر رفته؛ نخست به حال و هوای حاکم بر جامعه اسلامی معاصر نزول آیه پرداخته و می‌گوید بین مسلمین درباره غنائم جنگی اختلاف افتاد. برای رفع اختلاف، سوره انفال نازل شد و احکام غنائم جنگی را تبیین نمود.^۱

نیز در همه موارد جارو و مجرور و ظرف، زمخشری به دنبال کشف متعلق آن‌هاست. تا با تعیین متعلق این شبه جمله‌ها، جمله را به لحاظ معنایی تکمیل نموده و سیاق جمله را روشن کند. عبارتی که وی در این موارد به صورت گسترده و پربسامد به کار می‌برد، «فان قلت: بم يتعلق» است؛ یعنی این ظرف یا جارو و مجرور در نسق و نظم آیه به کدام

۱. «فان قلت: ما معنى... «قل الانفال لله و الرسول»؟ قلت: معناه ان حکمها مختص بالله و رسوله.» (کشاف، ۱۹۵/۲).

فعل یا شبه فعل تعلق دارد و در منظومه معنایی آیه، چگونه معنا می شود؟ از باب نمونه، به آیه هشتم اشاره می کنیم: زمخشری در ذیل این آیه می گوید: «عبارت ﴿لِيَحِقَّ الْحَقُّ وَ يَبْطُلَ الْبَاطِلُ﴾ به چه چیزی تعلق دارد؟» و پاسخ می دهد که «متعلق آن محذوف است و تقدیر آیه چنین است: «لِيَحِقَّ الْحَقُّ وَ يَبْطُلَ الْبَاطِلُ فَعَلْ ذَلِكَ» (زمخشری، ۲۰۰/۲)

تلاش زمخشری برای پیدا کردن متعلق شبه جمله در این گونه موارد، در واقع رسمیت دادن به «دور هرمنوتیکی» است.

۴-۹- قصد و نیت مؤلف در هرمنوتیک و تفسیر

بنا بر آنچه از مفسران و قرآن پژوهان نقل شده است، تفسیر اسلامی و هرمنوتیک کلاسیک درباره نیت و مقصود صاحب اثر با یکدیگر هم عقیده اند و تفسیری را معتبر می دانند که در آن، مفسر در پی درک مقصود و نیت مؤلف باشد. در این حوزه ها، تفسیر و فهم متن، آنگاه کامل و معتبر است که مفسر به نیت و مقصود صاحب اثر پی ببرد.

بی شک، یکی از چالش های مهم میان تفسیر اسلامی و هرمنوتیک فلسفی نیز همین مسئله است؛ به گونه ای که در این زمینه، مفسران و عالمان علوم قرآنی، در تضاد کامل با هرمنوتیک فلسفی هستند؛ زیرا از نظر مفسران و عالمان علوم قرآنی، تفسیر یعنی درک مقصود خداوند متعال، در حالی که هرمنوتیک فلسفی هرگز به درک مقصود و نیت مؤلف معتقد نیست و او را نیز یکی از خوانندگان متن می داند. (ذهبی، بی تا: ۴۲۷؛ ریخته گران، ۱۳۷۸: ۱۵۸)

۴-۱۰- تفاوت پیش فرض ها در تفسیر و هرمنوتیک

الف) تفسیرهایی که در طول تاریخ، بر قرآن نگاشته شده با یکدیگر اختلاف های فراوان دارند و علت وجود این اختلاف ها، پیش دانسته ها، علاقه ها و گرایش های

فکری و عقیدتی صاحبان تفسیرها است. در تمام این تفسیرها، همه مفسران معتقدند متن دارای معنایی است که همان مقصود خداوند متعال است؛ ولی هرمنوتیک فلسفی و به‌ویژه هرمنوتیک گادامر برای متن معنایی قائل نیست. از نظر گادامر، معنا ظهوری است که برای ما دست می‌دهد و همیشه به خوانندگان و مخاطبان وابسته است تا از آن، چه بفهمند. (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۸۶-۵۸۹)

ب) همه مفسران قرآن از جمله زمخشری، تبحر در دانش‌هایی مثل فلسفه، کلام، نحو، صرف، لغت و امثال آن‌ها را برای ورود در تفسیر قرآن لازم می‌دانند. (سیوطی، ۱۴۰۸: ۱۲۰۹/۲؛ زرکشی، ۱۳۹۱: ۲۸۹/۲)

اما اگر کسی دست‌آوردها و آموزه‌های این دانش‌ها را مسلم و یقینی انگارد، بدون دلیل معنای آیه‌های قرآن را با آن آموزه‌ها سازمند کند و با توجه به آن‌ها قرآن را تأویل کند، او را به شدت نکوهش می‌کنند و کارش را تطبیق و تفسیر به رأی می‌دانند؛ در حالی که به نظر گادامر و هرمنوتیک فلسفی، حقیقت، حاصل گفت و گوی مفسر با متن است؛ گرچه برخلاف مقصود و نظر مؤلف باشد؛ بنابراین، هیچ مفسری بر این باور نیست که مفسر می‌تواند هرگونه بخواهد، متن را به سخن در آورد.

ج) نظریه گادامر درباره تفسیر ساخته‌های انسانی و متونی است که تراوش‌های مغز انسانی‌اند؛ اما درباره قرآن که سخن خداست، نظریه مرگ مؤلف معنا ندارد. (حسینی شاهرودی، زنگویی، ۱۳۹۱)

۴-۱۱- مبانی مشترک تفسیر و هرمنوتیک

مبانی «تفسیر قرآن» و «هرمنوتیک کلاسیک» در فهم و تفسیر متن، دارای نسبت عموم و خصوص من وجه است، یعنی علاوه بر اینکه طرفین به مبانی مشترکی پایبند هستند، مبانی ویژه‌ای نیز دارند. از جمله مبانی مشترک تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. امکان فهم و تفسیرپذیری؛

۲. مؤلف محوری؛

۳. روش گرایبی؛

۴. عینیت‌گرایی و تعین معنا؛

۵. امکان عبور از موانع تاریخی فهم؛

۶. توجه به قواعد عام‌زبانی؛

۷. لزوم پرهیز از تأثیر پیش‌فرض‌ها.

با توجه به گسترده‌گی مباحث، در این مقاله تنها به بیان «امکان فهم و تفسیر‌پذیری»

می‌پردازیم:

تفکر اسلامی متن‌محور است. قرآن و حدیث دو منبع اصلی اسلام‌شناسی، از سنخ متن هستند و طبعاً هرگونه تحول در نظریات مربوط به فهم متن، تعامل با این منابع را دستخوش تغییر می‌کند. با اینکه از منظر پدیدارشناسی، فهم و تفسیر دو پدیده متفاوت از هم هستند، در نگاه‌های اسلامی مرزبندی روشنی از قلمروهای آن دو با یکدیگر چندان به چشم نمی‌خورد و به‌طور خاص بحثی از آن در کتاب‌های فلسفی، اصول فقه، تفسیر و علوم قرآن مطرح نشده است. توجیه خوش‌بینانه کاستی مذکور این است که بگوییم اندیشه‌وران مسلمان به بداهت مفهومی و معنایی اصطلاح فهم و تفسیر اکتفا کرده‌اند.

در مرزبندی فهم و تفسیر چنین می‌توان گفت که فهم، درک ذهنیت‌گوینده در القای معانی است و تفسیر کوششی است هدفمند برای دستیابی به آن؛ بنابراین فهم، غایت تفسیر است و مفسر به دنبال تحقق دادن آن است، اما هر تفسیری الزاماً مساوی با فهم نیست و ممکن است به هدف غایی منتج نشود. مفسر مستقیماً و بی‌واسطه به دنیای ذهنی گوینده دسترسی ندارد، از این رو برای درک دنیای روانی افراد نیازمند مواجه شدن با امور معناداری است که حاکی از ذهنیت آنان باشد. این امور معنادار می‌توانند متون ادبی و حقوقی و مذهبی، آثار هنری، رفتارهای اجتماعی، حوادث تاریخی و... باشند. این قالب‌های معنادار، حکم داده‌هایی را دارند که پیش شرط ارتباط

بین‌الاذهانی گوینده و مخاطب را فراهم می‌کنند و به‌منزله ظهور ذهنیت مجسم افراد هستند. از این رو، فرایند تفسیر دائماً سه‌ضلعی است؛ زیرا افزون بر مفسّر، قالب‌های معنادار و ذهنیتی که در این قالب‌ها و اظهارات معنادار متجسد شده‌اند، دو عنصر دیگر این فرایند را تشکیل می‌دهند. (واعظی، ۱۳۸۰: ۴۳۷)

در مطالعات هرمنوتیکی معاصر، مسئله رابطه فهم و تفسیر و مرزبندی آن دو سهم جدی را به خود اختصاص داده است. پاره‌ای از مباحث دانش هرمنوتیک، معطوف به تفکر فلسفی درباره مطلق فهم، صرف‌نظر از فهم در زمینه خاص است. در این مباحث، در باب ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن و ویژگی‌های اصلی آن، گفت‌وگو شده و احکام عامی درباره مطلق فهم صادر می‌شود که دامنه آن معرفت دینی و فهم و تفسیر متون دینی را نیز دربرمی‌گیرد و در نتیجه با مجموعه مباحث معرفت دینی پیوند ایجاد می‌کند. در تفسیر‌گرایی تأویلی (Hermeneutics) نوعی همسانی معنایی میان فهم و تفسیر در فهم متون (اعم از متون ادبی، حقوقی، تاریخی و دینی) مشهود است، اما فهم متن، امری فراتر از تسلط مفسر بر قواعد و فنون مختلف ادبی و معناشناسی و نیازمند بحث‌های جدی نظری و فلسفی است. از اواخر قرن نوزدهم، تفسیر‌گرایی تأویلی به تدریج از قالب ارائه اصول و قواعد ادبی برای وصول به فهم صحیح متن درآمد و مباحثی عمیق و اساسی در باب ماهیت تفسیر، اهداف تفسیر، نقش مؤلف در معنا، نقش مفسر و پیش‌داوری‌های او در فهم، معیار حجیت و اعتبار تفسیر و... در آن راه یافت. این رویکردهای نوین در امر تفسیر متن، سیمای مباحث تفسیری را دچار تحولی اساسی کرد و در نتیجه، رویکرد سنتی را (با دیرینه‌ای کهن در جهان اسلام و مسیحیت، که تلقی بسیط از تفسیر متون مذهبی داشت) به چالش کشاند. (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۲۸)

- ادله امکان فهم قرآن

مطابق پیش‌فرض مفسران امامیه، فهم و تفسیر قرآن پس از احراز شرایط علمی و رعایت اصول و قواعد نظری و کاربردی تفسیر، برای افراد فرهیخته ممکن و جایز

است. همچنین در دوره عدم حضور معصوم (علیه السلام) نیز راه برای فهم قرآن مسدود نیست. (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۸۶/۳) نتایج تفسیری پس از مرحله داوری به منظور احراز رعایت مبانی نظری و کاربردی تفسیر، ارزش و حجیت شرعی خواهد یافت و مفاد آنها به عنوان آموزه قرآنی در یکی از عرصه‌های حیات فردی و اجتماعی قابل ارائه خواهد بود. دلایل عقلی و نقلی بر امکان عام فهم و تفسیر قرآن وجود دارد.

دلیل عقلی:

بنیان دلیل عقلی در مسئله امکان فهم قرآن استوار بر اصل هدفمندی نزول قرآن برای هدایت انسان‌ها است که در آیاتی از قرآن، همانند ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ (بقره، ۱۸۵) و ﴿هَذَا بَصَائِرُ لِّلنَّاسِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (جاثیه، ۲۰)، بدان اشاره شده است.

بدیهی است که این هدایت بدون امکان فهم قرآن از سوی مخاطب، احاله به محال، و صدور چنین امری از حکیم، قبیح است. بداهت این دلیل تا حدی است که برخی از محققان اصل بحث امکان فهم قرآن را مفروغ عنه دانسته و تنها بر ضرورت فهم صحیح آن تأکید کرده‌اند. (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۰۷) کسانی که خود را بی‌نیاز از اقامه دلیل بر امکان فهم قرآن دانسته‌اند، در این گروه قرار می‌گیرند. دلیل عقلی مذکور تنها اصل فهم‌پذیری و امکان فهم قرآن از سوی عموم مخاطبان را اثبات می‌کند و ناظر به بیان شرایط فهمنده نیست. بنابراین احراز این شرایط از باب وجوب مقدمه برای تحصیل ذی‌المقدمه، ضرورتی عقلی است و بدون اکتساب شرایط تامه فهم، امکان تعامل مخاطب با متن قرآن وجود نخواهد داشت.

همچنین مفاد دلیل عقلی مذکور نافی تکثر مراتب فهم مخاطبان از قرآن نیست و می‌توان با لحاظ شرایط معرفتی و علمی مخاطبان، سطوح متعددی از فهم قرآن را لحاظ کرد که در عین تفاوت رتبی و سطحی، منافاتی نیز با یکدیگر ندارند.

دلیل نقلی:

آیات متعددی از قرآن، به دلالت التزامی و مفهومی، به فهم‌پذیری قرآن اشاره

دارند. از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- آیات بیانگر مرجعیت استقلالی قرآن در فصل خصومت: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (نساء، ۵۹)؛

- دستور به تدبر و تعقل در قرآن (نساء، ۸۲)؛

- بیانگر اوصاف قرآن (نساء، ۱۷۴، فصلت، ۴۴، بقره، ۲۳، یونس، ۵۷)؛

- تحدی: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَدْعَيْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (یونس، ۳۸)؛

- تقسیم قرآن به محکم و متشابه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (آل عمران، ۷)؛

- ضمانت مصونیت قرآن از تحریف: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ...﴾ (حجر، ۹).

به همین سان است احادیث بیانگر سنجه‌بودن قرآن در ارزیابی روایات (کلینی، ۱۴۱۰: ۶۹/۱):

- توصیف جایگاه و منزلت قرآن: «لَهُ نُجُومٌ وَعَلَىٰ نُجُومِهِ نَجُومٌ لَا تُحْصَىٰ عَجَائِبُهُ وَلَا تُبْلَىٰ غَرَائِبُهُ فِيهِ مَصَابِيحُ الْهُدَىٰ وَمَنَارُ الْحِكْمَةِ وَدَلِيلٌ عَلَى الْمَعْرِفَةِ لِمَنْ عَرَفَ الصِّفَةَ فَلْيَجْلُ جَالٍ بَصْرَهُ وَ لِيُبْلِغِ الصِّفَةَ نَظْرَهُ يَنْجُ مِنَ عَطْبٍ وَيَتَخَلَّصُ مِنْ نَشَبٍ فَإِنَّ التَّفَكَّرَ حَيَاةٌ قَلْبِ الْبَصِيرِ كَمَا يَمْشِي الْمُسْتَنِيرُ فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ فَعَلَيْكُمْ بِحَسَنِ التَّخَلُّصِ وَقَلْبِهِ التَّرْبِصُ...» (کلینی، ۵۹۹/۲)؛ «ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ نُورًا لَا تَطْفَأُ مَصَابِيحُهُ وَسِرَاجًا لَا يَخْبُو تَوْقُدُهُ وَبَحْرًا يَدْرِكُ قَعْرَهُ...» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۸)؛

- جاودانگی قرآن (عیاشی، ۱۴۲۱: ۷/۱)؛

- چگونگی بهره‌وری از قرآن با توجه به سیاق عام آیات (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳)؛

- رد متشابهات به محکّمات (صدوق، ۱۳۶۳: ۲۶۱/۲)؛

- و... .

این احادیث بر این نکته دلالت دارند که روش قرآن در بیان مقاصدش شیوه‌ای

ویژه و متفاوت از روش عقلا در افهام و مخاطب نیست، مراد خدا از آیات، قابل فهم است، و امکان دسترسی به آن بعد از فراهم کردن شرایط لازم برای همگان میسر است. همچنین در برخی از روایات نشانه‌هایی صریح بر امکان فهم متن از سوی غیر معصوم و ضرورت امکان آن دیده می‌شود. در روایت نبوی «مَنْ أَعْطَاهُ اللَّهُ الْقُرْآنَ فَرَأَى أَنْ أَحَدًا أُعْطِيَ شَيْئًا أَفْضَلَ مِمَّا أُعْطِيَ فَقَدْ صَغَرَ عَظِيمًا وَ عَظَّمَ صَغِيرًا» (کلینی، ۱۴۰۱: ۶۰۵/۲) با توجه به فضای تاریخی عهد ایشان، مقصود از اعطای قرآن، توفیق توان فهم قرآن برای افراد یا دارندگان مقام قرآء در عهد نبوی است که افزون بر حفظ و تلاوت، تفسیر و تبیین قرآن را نیز بر عهده داشتند. هرچند شاید مقصود از دارندگان این فهم، خود معصومان (امام علی علیه السلام در عهد نبوی) باشند اما لسان روایت حصر و اختصاص نیست و دیگران نیز در صورت داشتن شرایط علمی و معرفتی از این توان برخوردار خواهند شد. توصیه و تأکید بر قرآن‌مداری در ارزیابی آراء (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶)، سنجش فتنه‌ها (عیاشی، ۱۴۲۱: ۳/۱) و تأکيدات نبوی بر دراست (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸/۸۹) و تعلیم (همان) قرآن از دیگر روایاتی هستند که با صراحتی بیشتر بر اصل امکان فهم قرآن از سوی غیر معصوم دلالت دارند. (راد، ۱۳۹۵: ۳۹۰)

۵- مبانی تفسیری هرمنوتیکی کشف

با ملاحظه مبانی دانش هرمنوتیک و پیوندهای میان هرمنوتیک و تفسیر، اینک در عبارات تفسیری کشف جست‌وجو می‌کنیم تا رهیافت‌های هرمنوتیکی زمخشری را به دست آورده و بانگاه انصاف و نقد بررسی کنیم. زمخشری مانند هر مفسر ادبی و کلامی، از اندیشه‌های هرمنوتیکی برخوردار بوده و این اصول را در برداشت‌های تفسیری خویش رعایت نموده است. برخی از مبانی تفسیری و اصول هرمنوتیکی که وی بدان‌ها پایبند بوده بدین شرح است:

۵-۱- مبانی صدوری و دلالی

عده‌ای مبانی فهم و تفسیر قرآن را پیش فرض‌ها و باورهای اعتقادی و علمی مفسر دانسته، (شاگرد، ۱۳۷۶: ۱۴۰) و عده‌ای آن را مستندات مفسران در استنباط مراد الهی می‌دانند. (عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۲۱۵)

در نگاه کلی می‌توان گفت که مقصود از مبانی فهم قرآن پیش‌داشت‌های بنیادینی است که رد یا قبول آن در فهم و تفسیر قرآن مؤثر است و به دو دسته مبانی صدوری و مبانی دلالی تقسیم می‌شود. (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۳۱)

زمخشری در تفسیر، اعتقاد به «مبانی صدوری و دلالی» دارد؛ از باب مثال به بیان نمونه‌هایی از این مبانی می‌پردازیم:

۱- زمخشری در تفسیر آیه ۹۶ سوره اعراف برای فهمیدن بهتر آیه به کاربرد زبان عربی استناد می‌کند: «معنای «فتح البرکات» تسهیل و آسان‌شدن برکات بر بنی اسرائیل است؛ همان‌طور که درب‌های بسته به روی انسان باز می‌شود. این معنا از استعمال اهل لغت به دست می‌آید که می‌گویند: فتحت علی القاری؛ زمانی که قاری نتواند قرائت کند و با تلقین، امر قرائت را برای وی تسهیل کنیم.» (زمخشری، ۱۳۳/۲)

۲- در تفسیر آیه ۱۰۰ سوره اعراف به قرائت‌های مختلف توجه دارد، آنجا که می‌گوید: «اگر «او لم یهد» را به صورت فعل غایب و با یاء قرائت کنیم، جمله «ان لو نشاء» اعراب رفع می‌گیرد و فاعل خواهد بود و معنای آیه این خواهد شد: آیا افرادی که جانشین قوم گذشته شده‌اند، به این نکته پی نمی‌برند که ما اگر بخواهیم به خاطر گناهانشان عذاب الهی بر آنها نازل می‌کنیم، همان‌طور که نسل قبلی را عذاب کردیم؟ و اگر فعل مضارع متکلم مع‌الغیر قرائت شود، «او لم یهد»، اعراب آن تغییر می‌کند و منصوب خواهد شد؛ و این معنا را افاده می‌کند: آیا وارثین نمی‌دانند که به عذاب الهی دچار خواهند شد؟» (زمخشری، ۱۳۴/۲)

یکی از مبانی دلالتی **کشاف**، بیان اعجاز قرآن با استفاده از علم بلاغت بوده که سرچشمه آن رأی و نظر جاحظ (م. ۲۵۵ق) است. جاحظ نظم قرآن (ارتباط کلمات با هم) را از وجوه اعجازش شمرده و معتقد است نظم قرآن دلیلی بر حقانیت و راستی اش است، آن چنان که هیچ‌یک از بندگان نمی‌توانند مثل آن را بیاورند. (جاحظ، ۱۳۸۸ق: ۹۰/۴)

سپس جرجانی (م. ۴۷۱) این نظر را به اوج رسانده و می‌گوید: نظم در فهم قرآن اهمیت ویژه دارد. (الجرجانی، ۱۳۸۱ق: ۲۳۶) بعد از وی زمخشری برای تفسیر قرآن از بلاغت استفاده کرده و رموز آیات را بدین وسیله نشان می‌دهد.

او در ابتدای تفسیرش می‌گوید: فقیه، متکلم، محدث و نحوی در صورتی راه حقیقت را طی می‌کنند که در علم مخصوص به قرآن یعنی بلاغت ورزیده شوند. (مقدمه **کشاف**، «ن») وی عدم دقت مفسر را در علم بیان به نابینایی تشبیه کرده که تأویل آیات را نمی‌بیند. (زمخشری، ۶۵۵/۱)

زمخشری معتقد است که مهم‌ترین وجه اعجاز قرآن نظم است و مفسر باید آن را در نظر بگیرد. (زمخشری، ۶۳/۳) و یا ذیل آیه ۴۹ زمر می‌گوید: اگر علم نظم نبود تمام این اسرار پنهان بود. (زمخشری، ۱۳۴/۴) (نقل از: فرزانه، ۱۳۸۵)

زمخشری در ذیل آیه ﴿ذَلِكِ الْكِتَابُ لِارْيَبِ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (بقره، ۲) با طرح این سؤال که چرا «لا فیه ریب» نگفته است، به مباحث تقدیم مسند بر مسندالیه اشاره می‌کند و می‌گوید: اگر مسند منفی بر مسندالیه مقدم شود، هم‌زمان دو کار انجام خواهد گرفت؛ یکی تخصیص مسند بر مسندالیه و دیگری اثبات مسند برای غیر مسندالیه است؛ یعنی اگر در آیه مزبور به جای «لاریب فیه» «لا فیه ریب» می‌آمد، مفهوم آن این بود که تنها در قرآن شکی موجود نیست و در دیگر کتب آسمانی شک وجود دارد، در حالی که مراد آیه این نیست بلکه اثبات حقانیت قرآن در مقابل ادعای مشرکان است. (زمخشری، ۳۴/۱). (نقل از: نقره، ۱۳۸۲)

وی در تفسیر آیه ۹۹ سوره اعراف به استعاره، یکی از فنون بلاغی، استناد می‌جوید:
 ﴿فَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾، و مکر الله: استعاره لاخته
 العبد من حيث لا يشعر ولاستدرأجه» (زمخشری، ۱۳۳/۲)

زمخشری بر این عقیده است که آیات قرآن دارای معانی کامل و مفیدی است،
 بنابراین در تفسیر آیه ۱۰۱ سوره اعراف می‌گوید: «عبارت «تلك القرى» در صورتی
 کامل و مفید معنا خواهد بود که مقید به حال شود یعنی جمله بعدی، حال باشد برای
 «قری» همان طور که عبارت «هو الرجل» باقید صفت «الکریم» معنایش کامل می‌شود.»
 (زمخشری، ۱۳۵/۲)

وی فراز «و لما سكت عن موسى الغضب» را از اسالیب بلاغت دانسته که تنها
 صاحبان طبع و ذوق سلیم به زیبایی‌های آن پی می‌برند. در این آیه به جای «و لما سكت
 موسى عن الغضب»، عبارت این گونه آمده: «و لما سكت عن موسى الغضب» و حقیقت
 به مجاز تبدیل شده؛ گویا خشم و غضب، موسی را وادار به عمل و گفتار نموده و
 سپس گفتارش را قطع نموده و غضب وی فرومی‌نشیند. (زمخشری، ۱۶۳/۲)
 زمخشری در بیان آیه ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ
 غِشَاوَةً﴾ (بقره، ۷)، مهر و موم شدن قلوب کفار را از باب استعمال حقیقی ندانسته و
 آن را حمل بر مجاز می‌کند؛ بلکه هر دو قسم مجاز یعنی استعاره و تمثیل را محتمل
 می‌داند. (زمخشری، ۴۸/۱)^۱

۵-۱-۲-اعتزال

بیان آراء و اندیشه‌های معتزله از مبانی دلالتی زمخشری است. وی در کشف تنها
 فرقه نجات‌بخش را علمای عدل و توحید معرفی کرده است. (کشف، ۳۴۴/۱) البته
 اعتقاد به مکتب اعتزال می‌تواند پیش فرض تفسیری زمخشری نیز باشد.
 در واقع اندیشه اعتزال، پیش فرض و پیش‌داوری زمخشری در مواجهه با آیات

۱. «فان قلت: ما معنى الختم على القلوب و الاسماع و تغشيه الابصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشيه ثم على الحقيقة، و انما هو
 من باب المجاز و يحتمل ان يكون من كلا نوعيه و هما الاستعاره و التمثيل.»

عقیدتی قرآن است.

روش کار چنین است که وی با روش پرسش و پاسخ (إن قلت...؟ قلت) به بیان ظریف دیدگاه‌های معتزله می‌پردازد و اگر ظاهر آیه‌ای با عقاید او موافق باشد، آن را بر همان ظاهر باقی نگه می‌دارد و اگر چنانچه مخالف باشد آن را از ظاهر به معنای موافق اعتزال تأویل می‌برد.

به نمونه‌های ذیل توجه کنید:

الف- ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران، ۱۹)؛ ان الاسلام هو العدل و التوحيد: اسلام همان عدل و توحيد است.

ب- ﴿فَلَا تُلْمُوْنِيْ وَ لَوْلَمْ يُؤْمِنُوْا اَنْفُسَهُمْ﴾ (ابراهيم، ۲۲)؛ و هذا دليل على ان الانسان هو الذي يختار الشقاوه او السعاده و يحصلها لنفسه و ليس من الله الا التمكن و لا من الشيطان الا التزيين: انسان خودش شقاوت یا سعادت را انتخاب کرده و شیطان فعلش را تزیین می‌کند.

ج- ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يَاقِيْمُونَ الصَّلَاةَ﴾ (بقره، ۲)؛ فان قلت: ما الايمان الصحيح؟ قلت: ان يعتقد الحق و يعرب عنه بلسانه و يصدق بعمله فمن اخل بالاعتقاد و ان شهد و عمل فهو منافق و من اخل بالشهاده فهو كافر و من اخل بالعمل فهو فاسق: ايمان صحيح آن است که مؤمن، معتقد به حق باشد و با زبانش از آن سخن گوید و با عملش آن را تصدیق کند و هر کس به شهادت خللی وارد کند، کافر محسوب می‌شود و هر کس به عمل خلل وارد کند فاسق است.

چنان که ملاحظه شد، زمخشری در تفسیر آیات از عقاید اعتزالی دفاع می‌کند.
د- وی در مورد آیه ۴۸ سوره نساء؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ می‌گوید: فعل منفی «لا يغفر» و فعل مثبت «يغفر» هر دو به «لمن يشاء» برمی‌گردد؛ یعنی: «ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك و يغفر لمن يشاء دون الشرك على ان المراد بالاول من لم يتب و بالثاني من تاب، نظير قولك ان الامير لا يبذل الدنيا و يبذل

القنطار لمن يشاء، تريد لا يبذل الدنيا لمن لا يستاهله و يبذل القنطار لمن يستاهله». (زمخشری، ۴۰۱/۱)

این برداشت هرچند خلاف ظاهر آیه است و تلاش‌های تأویل‌گرانه زمخشری را نشان می‌دهد که با به‌کارگیری لغت و مباحث بلاغی، نظر خود را بر آیات قرآن تحمیل می‌کند، اما با عقاید معتزله که مرتکب کبیره را در صورتی که بدون توبه بمیرد، مخلد در آتش می‌دانند، کاملاً هماهنگی دارد. معتزله عفو خداوند را نسبت به مرتکب کبیره جایز نمی‌دانند چون خود او وعده مجازات بر آن داده و اگر او را ببخشد خلاف وعده عمل کرده، و خلف وعده هم قبیح است.

آراء و عقاید مکتب معتزله به‌عنوان پیش‌داوری و پیش‌فهم، به کمک زمخشری آمده تا وی آیات جبر را تأویل برد و عقیده تفویض را ذیل این آیات استفاده کند. معتزله اعتقاد به عدم رؤیت خداوند دارد، در نتیجه زمخشری با این پیش‌فرض به سراغ آیات مشابه می‌رود. وی در تفسیر آیه ۱۴۲ سوره اعراف می‌گوید: «چگونه موسی مطالبه رؤیت خدا را داشت؟ با اینکه می‌دانست که خدا جسم نیست و رؤیت وی محال است؟ جواب این است که این سخن مطالبه موسی (علیه السلام) نبود بلکه برای رد سخن جاهلان و سفیهان و پاسخ رد شنیدن از خداوند، موسی (علیه السلام) این سخن را بیان کرد.» (زمخشری، ۱۵۳/۲)^۱

زمخشری در دفاع از پیش‌فرض‌های اعتقادی خویش تا آنجا پیش رفته که در بحث نزاهت خدای سبحان از رؤیت، روایتی را نقل می‌کند تا رؤیت خداوند را منکر شود؛ در حالی که به مقام حضرت موسی (علیه السلام) اهانت رسانده است: «زمانی که حضرت موسی در حالت غش بر زمین افتاده بود، ملائکه از وی عبور کردند و با پا به او لگد زدند و به وی طعنه زدند و گفتند: ای فرزند زنان حائض، آیا طمع رؤیت خداوند را

۱. «فان قلت: كيف طلب موسى (عليه السلام) ذلك و هو من اعلم الناس بالله و ما يجوز عليه و ما لا يجوز، و بتعالیه عن الرؤیه التي هی ادراك ببعض الحواس، و ذلك انما یصح فیما كان فی جهة، و ما لیس بجسم و لا عرض فمحال ان یکون فی جهة، قلت: ما كان طلب الرویه الا لیبکت هولاء الذین دعاهم سفهاء و ضللا و تبراء من فعلهم و لیلقهم الحجر.» (کشاف، ۱۵۳/۲)

نمودی؟^۱ (زمخشری، ۱۵۵/۲)

یکی دیگر از پیش فرض های کلامی زمخشری، حسن و قبح عقلی است. بر اساس این باور، هیچ گونه فعل ناپسندی را به خداوند نسبت نمی دهد و اگر ظاهر آیه متضمن این نسبت باشد، آن را تأویل و حمل بر خلاف ظاهر می نماید تا اینکه ساحت خداوند را از هر زشتی و ظلمی پیراسته بداند. از باب نمونه، وی در تفسیر آیه ۷ سوره بقره می گوید: چرا ظاهر آیه ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَي قُلُوبِهِمْ﴾ گمراهی کفار را به خداوند نسبت داده است؟ در حالی که این نسبت باعث می شود که خداوند بندگانش را از رسیدن به حق و هدایت مانع شود و در حق آنان ظلم روا دارد؛ امری که به نص قرآن، جایز نیست. وی پاسخ می دهد که آیه در مقام بیان صفت قلوب کفار است که آن چنان در کفر و گمراهی ثابت و بقا دارند که گویا بر این صفت کفر سرشته و آفریده شده اند.^۲ (زمخشری، ۴۹/۱)

نظریه معتزله در مسئله «خلق اعمال» نیز این است که صدور افعال از خداوند سبحانه بر مصلحت مبتنی بوده و آنچه انجام می پذیرد، اصلح است. جمهور معتزله معتقدند خدا باید امر اصلح را نسبت به بنده اش قصد و اراده نماید (امین، ۱۹۶۹: ۴۵/۳) از این رو خداوند نه تنها خالق افعال شر که از اراده انسان منشأ گرفته، نیست؛ بلکه اصلاً هیچ کدام از شر و ضررهایی که در کل عالم وجود دارد را خلق نکرده است. (گلدزیهر، ۱۳۷۴: ۱۹۷)

زمخشری حتی آیه ﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ (فلق، ۲) را تأویل نموده و «من شر ما خلقه الله» معنا کرده تا خالقیت خدا را نسبت به شرور انکار کند. و برای نفی اینکه شرور

۱. «روی ان الملائکه مرت علیه و هو مغشى عليه فجعلوا يلکزونه بارجلهم و يقولون: يا بن النساء الحيض اطمعت في روية رب العزه؟» (همان، ۱۵۵/۲)

۲. «فلم اسند الختم الى الله تعالى و اسناده اليه يدل على المنع من قبول الحق و التوصل اليه بطرقه و هو قبيح و الله يتعالى عن فعل القبيح علوا كبيرا لعلمه بقبحه و علمه بغناه عنه. و قد نص على تنزيه ذاته بقوله: «و ما انا بظلام للعبيد»، «و ما ظلمناهم و لكن كانوا هم الظالمين»، «ان الله لا يامر بالفحشاء» و نظائر ذلك مما نطق به التنزيل؟ قلت: القصد الى صفة القلوب بانها كالمختم عليها. و اما اسناد الختم الى الله عز و جل، فلينبه على ان هذه الصفة في فرط تمکنها و ثبات قدمها كالشيئين الخلقى غير العرضي»

مخلوق خدا نیست، کلمه «شر» در آیه را با تنوین قرائت کرده و «ما» را نافیه گرفته است. (زمخشری، ۴/۸۲۰)

زمخشری در دفاع از اندیشه معتزلی، در مقام انکار انتساب مخلوق بودن کفر به خداوند، به آیاتی تمسک جسته است که آیه ذیل از همین موارد محسوب می‌شود: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ (بقره، ۸۸). او این آیه را در حکم اظهار رد عقیده به مخلوق بودن قلوب کفار، بر کفر دانسته و قلوب آدمیان را سرشته شده بر مبنای پذیرش دعوت حق معرفی می‌کند. (زمخشری، ۱/۱۶۴)

۵-۲- اصول تفسیر

مراد از اصول تفسیر در اغلب نوشته‌های معاصر، اموری است که تفسیر صحیح آیات قرآن بر آن مبتنی است و بدون شناخت آن امور و رعایت آن‌ها، تفسیر صحیح محقق نمی‌شود و مشتمل بر شرح قواعد کلی، منابع، مراحل و شیوه‌های تفسیر و علوم موردنیاز و شرایط مفسر است. (بابایی، ۱۳۷۹: ۶۰)

روش تفسیری از مباحث ذیل اصول تفسیر است. مفسران برای فهم و تفسیر قرآن، از شیوه عقلایی پیروی می‌کنند؛ یعنی معتقدند خداوند پیام و خواسته‌ای دارد که آن را به وسیله همین الفاظ و جمله‌های قرآن بیان کرده و راه فهم آن، همان شیوه عقلایی محاوره است. هر کس بخواهد مقصود خدا را در قرآن دریابد، باید همان شیوه‌ای را به کار گیرد که برای درک سخن هر گوینده عاقلی استفاده می‌کند. (بابایی، ۱۳۷۹: ۱۹۶)

شیوه مفسران به هیچ وجه با نفی روش پیشنهادی از طرف هرمنوتیک فلسفی، موافق نیست؛ بلکه آنچه مفسران و قرآن‌پژوهان پیشنهاد می‌کنند، تا اندازه‌ای با هرمنوتیک کلاسیک و هرمنوتیک رمانتیک هم‌پوشی دارد؛ یعنی هر مفسری نخست باید دانش زبان عربی را به خوبی بیاموزد و از نظر دستوری، بر تمام فنون ادبی تسلط پیدا کند؛ آنگاه قواعد و اصولی دیگر مانند سیاق روایت‌ها، آیات دیگر، دلالت‌ها، لغت و... را

پیشنهاد کند. (حسینی شاهرودی و زنگویی، ۱۳۹۱)

۵-۳- قواعد عام فهم

قواعد عام فهم، بخش مهمی از مباحث اصول تفسیر را شامل می‌شود. قواعد عام فهم قرآن را می‌توان ذیل شش عنوان برشمرد:

۱. توجه به معنای واژگان:

الف) در عصر نزول؛

ب) در گذر زمان و ضمن نقل مفهومی.

۲. در نظر گرفتن قواعد ادبیات عربی؛

۳. توجه به قرائن:

الف) قرائن پیوسته لفظی: سیاق کلمات، سیاق جملات، سیاق آیات، سیاق سور؛

ب) قرائن پیوسته غیر لفظی:

- معنای نزول: سبب نزول، شأن نزول، فرهنگ عصر نزول، زمان و مکان نزول؛

- فضای سخن: ویژگی‌های گوینده، مخاطب و موضوع سخن؛

ج) قرائن ناپیوسته: دیگر آیات قرآن، روایات، اصول عقلایی.

۴. توجه به اصول لفظی:

الف) اصالت حقیقت؛

ب) اصالت عموم؛

ج) اصالت اطلاق؛

د) اصالت عدم نقل و عدم اشتراک؛

و) اصالت ظهور و... .

۵. مبنای بودن علم یا علمی؛

۶. در نظر داشتن انواع دلالت‌های کلام: الف) مطابقی؛ ب) تضمینی؛ ج) التزامی؛

د) اقتضاء؛ ه) تنبیه و ایما؛ و) اشاره؛

ز) مفهومی. (آزاد، ۱۳۹۳: ۳۲-۳۴)

۴-۵- گفت و گو با متن

در هرمنوتیک فلسفی هر فهمی از متن مقدس، در ضمن فرایند پرسش و پاسخ میان مفسر و متن شکل می گیرد. زمخشری در کشاف به طور مداوم این منطق را در تفسیر و فهمیدن مدلول آیات پیش گرفته و برداشت های تفسیری را در قالب «ان قلت؟، قلت...» و گفت و گوی با متن مطرح می سازد.

در باب تفسیر، پرسش، نقشی محوری دارد؛ زیرا تفسیر و فهم، پاسخ پرسش هایی است که مفسر از متن دارد و تنها در صورتی می توانیم معنای متن را بفهمیم که پرسشی را فهمیده باشیم که متن، پاسخ آن است.

هرمنوتیک پیش از فلسفه معتقد بود هر متن دارای معنایی واحد و مشخص، یعنی همان معنای مقصود مؤلف است و هرمنوتیک، فن یا هنری است که به مفسر کمک می کند تا به معنای متن دست یابد. ولی هرمنوتیک فلسفی به ویژه هرمنوتیک گادامر، برای متن معنایی قائل نیست. در این حوزه، معنا ظهوری است که برای ما دست می دهد و همیشه به خوانندگان و مخاطبان وابسته است تا از آن چه بفهمند. (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۸۶)

زمخشری برای راهیابی به فهم دقیق، با متن آیات گفت و گو نموده و آیات را به نطق می کشد. مثلاً در تفسیر آیه ۱۳۳ سوره اعراف می گوید: «فان قلت: چرا نگفته: و جاء السحرة فرعون فقالوا؟ قلت: جمله «سائل سئل»: ما قالوا اذ جائوه؟ فاجیب بقوله: «قالوا ان لنا لاجرا» یعنی پاداش بر غلبه دریافت خواهیم کرد.» (زمخشری، ۱۳۳۲/۲)

همچنین در مقام استنطاق آیه ۱۱۵ سوره اعراف می گوید: «و سخن ساحران که گفتند: ﴿وَمَا اَنْ نَّكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ﴾ دلالت بر تمایل آنان دارد که می خواستند قبل از

۱. «و قولهم «و اما ان نكون نحن الملقين» فيه ما يدل على رغبتهم في ان يلقوا قبله من تأكيد ضمير هم المتصل بالمنفصل و تعريف الخير.» (همان، ۱۴۰/۲)

موسی مناظره را شروع کنند. و لذا ضمیر متصل را با منفصل تأکید کرده و خبر مبتدا را معرفه آورده‌اند.» (زمخشری، ۱۴۰/۲)

وی در تفسیر آیه ۱۳۱ سوره اعراف گفته است: «چرا در این آیه برای واژه «حسنة» از لفظ «اذا» استفاده شده و حسنة، معرفه آمده؟ در حالی که برای واژه «سینة» از لفظ «ان» استفاده شده و سینة، نکره آمده است؟ جواب این است که جنس حسنة فراوان یافت می‌شود و مانند واجبات است، اما سینة به ندرت پیدا می‌شود.»^۱ (زمخشری، ۱۸۷/۲)

۱. «فان قلت: کیف قيل: فاذا جائتهم الحسنه باذا و تعريف الحسنه، و ان تصبهم سينه بان و تنكير السينه؟ قلت: لان جنس الحسنه وقوعه كالواجب لكثرتة و اتساعه. و اما السينه فلا تقع الا في الندره و لا يقع الا شيئ منها.» (همان، ۱۸۷/۲)

نتیجه‌گیری

زمخشری برای فهمیدن معانی متن قرآن از میانی و روش‌های هرمنوتیکی بهره برده و با مراجعه به تفسیر کشاف، این مطلب به راحتی به دست می‌آید که وی در تفسیر خویش پایبند به مسائل هرمنوتیکی است. مانند: دور هرمنوتیکی، پیش فرض‌ها، افق معنایی، توجه به تاریخ و عبور از موانع تاریخی برای رسیدن به فهم متن، گفت‌وگو با متن و...

وی با استفاده از مباحث هرمنوتیک، به دنبال فهم روشمند قرآن است.

کتابنامه

* قرآن مجید.

۱. آزاد، علی رضا، *تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱.
۲. آزاد، علی رضا، *مبانی فهم و هرمنوتیک تطبیقی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۳.
۳. ابن خلکان، احمد، *وفیات الاعیان*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۸ق.
۴. الجرجانی، *دلایل الاعجاز فی علم المعانی*، تصحیح رشید رضا، مصر، مکتبه القاهره، ۱۳۸۱ق.
۵. الحموی الرومی، یاقوت بن عبدالله، *معجم الادباء*، بیروت: اضواء، ۱۴۰۵ق.
۶. الزرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۲ق.
۷. امین، احمد، *فجر الاسلام*، بیروت، دارالکتب العربیه، ۱۹۶۹م.
۸. بابایی، علی اکبر و همکاران، *روش شناسی تفسیر قرآن*، تهران، سمت، ۱۳۷۹.
۹. جاحظ، عمر بن بحر، *حیوان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۸ق.
۱۰. جرجی زیدان، *آداب اللغه العربیه*، بیروت، دارالعلم، ۱۴۰۷ق.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، *شریعت*، ۱۳۸۴.
۱۲. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ زنگویی، علی، «مقایسه مهم ترین دستاوردهای هرمنوتیک با سنت تفسیری اسلامی»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ش ۱۸، ۱۳۹۱.
۱۳. خسروپناه، عبدالحسین، «نقدی بر هرمنوتیک فلسفی»، *رواق اندیشه*، ش ۶، ۱۳۸۰.
۱۴. ذهبی، محمدحسین، *التفسیر و المفسرون*، قاهره، دارالکتب الحدیثه، ۱۹۸۹م.
۱۵. راد، علی، *مبانی کلامی امامیه در تفسیر*، قم، دانشگاه علوم حدیث، ۱۳۹۵.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، مکتبه المرتضویه، ۱۳۸۰.
۱۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی، *منطق تفسیر قرآن*، قم، انتشارات المصطفی، ۱۳۸۵.

۱۸. زرکشی، محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۳۹۱ق.
۱۹. زمخشری، جارالله محمود، *الكشاف*، تحقیق عبدالرزاق المهدي، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۱م.
۲۰. سبحانی، جعفر، *هرمنوتیک*، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۱.
۲۱. شاکر، محمد کاظم، *روش های تأویل قرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۲۲. شبستری، محمد، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، تهران، نشر الف، ۱۳۷۹.
۲۳. صدوق، محمد بن علی بن حسین، *عیون اخبار الرضا*، ج ۲، قم، رضا مشهدی، ۱۳۶۳.
۲۴. صفوی، کوروش، *درآمدی بر معناشناسی*، تهران، ادب، ۱۳۸۰.
۲۵. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۳.
۲۶. عمید زنجانی، عباسعلی، *مبانی و روش های تفسیر قرآن*، ج ۳، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
۲۷. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر عیاشی*، قم، مؤسسه بعثت، ۱۴۲۱ق.
۲۸. فرزانه، بابک، «زمخشری و کشاف»، *صحیفه مبین*، ش ۳۸، ۱۳۸۵.
۲۹. فیض الاسلام، سید علی نقی، *ترجمه نهج البلاغه*، ایران، ۱۳۶۵.
۳۰. قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷.
۳۱. کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، قاهره، دارالصابی، ۱۴۰۵ق.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، بیروت، دارصعب، ۱۴۰۱ق.
۳۳. گلدزیهر، اگناس، *مناهج التفسیر الاسلامی*، ترجمه عبدالحلیم نجار، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۳۷۴.
۳۴. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج ۳، بیروت، وفاء، ۱۴۰۳ق.
۳۵. مدرس، میرزا محمد علی، *ریحانه الادب*، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۶۸.
۳۶. مصباح یزدی، محمد تقی، *تعدد قرائت ها*، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۲.

۳۷. مؤدب، رضا، موسوی مقدم، محمد، «اهم مبانی تفسیر قرآن از منظر مفسران شیعه»، *زلزال اندیشه*، ۱۳۸۸.
۳۸. نصری، عبدالله، *راز متن*، تهران، ۱۳۸۱.
۳۹. نقره، عباسعلی، «روش تفسیری کشاف»، *مصباح*، ش ۴۸، ۱۳۸۲، ص ۴۴۴-۴۵۴.
۴۰. واعظی، احمد، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
۴۱. هادوی تهرانی، مهدی، *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۷.