

نگاهی تاریخی به مقوله فهم متون و نقش آن در فهم آینده پژوهانه از متون وحیانی

آرش پیامی^۱، عین الله کشاورز ترک^۲، مجید بزرگمهری^۳، ایرج گلجانی امیرخیز^۴

چکیده

فهم آینده پژوهانه را می توان به اجمال فهم قرآن مجید در خارج از بافت و زمان نزول تعریف کرد. این فهم و چگونگی شکل گیری آن در درون آدمی، از اهمیت به سزایی برخوردار می شود. فهم، بیشتر حالتی برون دینی دارد و مترداف با هرمنوتیک است. حال آن که تفسیر و یا تاویل، بیشتر حالتی درون دینی دارند و بر پایه پیش فرض های کلامی - الاهیاتی جلو می روند. هدف این مقاله بررسی نقش رویکردهای فهم متون، بر فهم متون وحیانی است. سوال اصلی تحقیق این است که نقش دیدگاه های مختلف فهم متون، بر فهم متون وحیانی از جمله قرآن کریم چیست؟

روش پژوهش، تحلیل محتوای متون مرتبط با مسئله تحقیق است. ابتدا نحله های فکری در خصوص فهم متون، در سه مقطع هرمنوتیک باستان، هرمنوتیک میانی و هرمنوتیک متأخر مورد بررسی قرار گرفته اند. اگرچه خاستگاه و دغدغه نحله های فکری گوناگون بر روی انجیل بوده است، اما می توان رگه هایی از شباهت ها میان برخی از فهم های آینده پژوهانه از قرآن مجید را با نحله هرمنوتیک باستان یافت که در آن متن هم چنان وزن قابل تأملی دارد. در هرمنوتیک میانه و با شکل گیری رنسانس و تغییراتی که در برداشت از انسان پدید آمده است، این انسان به ما هو انسان است که می باید آن چه مد نظر مؤلف است را بیرون کشد.

در هرمنوتیک فلسفی، انسان برپایه دغدغه ها، پیش فرض ها و پیش فهم هایی که دارد با متن وارد گفتگو می شود. از آن جا که ساحت وجودی انسان ها می تواند در طول زندگی تغییراتی کند، در عمل باید گفت که یا نمی توان فهم آینده پژوهانه ای را از متن وحیانی متصور شد و یا آن که باید آن را در زمان حال تعریف کرد که از فردی به فرد دیگر و حتی در طول آن زمان برای آن شخص نیز متفاوت باشد. لذا فهم آینده پژوهانه از قرآن مجید، تابعی از زمان و شرایطی خواهد شد که انسان در آن قرار دارد و به نظر می رسد این شیوه از فهم، با جاودانگی معارف قرآن سازگار نیست.

واژه های کلیدی: متون، تفسیر، آینده پژوهی، قرآن کریم.

۱. دانشجوی دکتری آینده پژوهی، دانشگاه بین المللی امام خمینی علیه السلام، دانشکده علوم اجتماعی، قزوین، ایران، (نویسنده مسئول).
Email: Arash_Payami@yahoo.com

۲. استادیار گروه آینده پژوهی، دانشگاه بین المللی امام خمینی علیه السلام، دانشکده علوم اجتماعی، قزوین، ایران.
Email: A.Keshavarz@gmail.com

۳. دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه بین المللی امام خمینی علیه السلام، دانشکده علوم اجتماعی، قزوین، ایران.
Email: Bozorgmehri@soc.ikiu.ac.ir

۴. دانشیار گروه علوم قرآن، دانشگاه بین المللی امام خمینی علیه السلام، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، قزوین، ایران.
Email: Goljani@yahoo.com

مقدمه

۱. بیان مسئله

فهم آینده پژوهانه از متن وحیانی را می‌توان فهم متن در زمان پس از عصر نزول ارزیابی نمود. بر این اساس می‌توان گفت که این فهم آینده پژوهانه چیزی نیست که تنها مرتبط با زمان‌های پیشرو باشد، بلکه با اغماض می‌توان بیان داشت که این چالش، پس از رسول اکرم ﷺ آغاز شده است. هنگامی که در مورد فهم آینده پژوهانه صحبت می‌کنیم، پیشاپیش باید بتوانیم نسبت خود را با سه مقوله فهم، آینده و متن وحیانی معلوم کنیم. به عبارت بهتر، بسته به فهمی که از هریک از این سه مقوله داریم، روشی که برای این منظور انتخاب می‌کنیم، متفاوت خواهد بود. نگاهی به روند پژوهشی انجام شده در حوزه آینده پژوهی در قرآن مجید نشان می‌دهد که قریب به اتفاق پژوهش‌هایی که در حوزه آینده پژوهی در این حوزه به انجام رسیده است، با نگاه آیه‌گرا (جزء‌گرا) به قرآن مجید بوده است و پژوهشی که کل‌گرا باشد و تمامی قرآن مجید را در برگیرد، یافت نشده است (بزرگمهری و همکاران، ۱۴۰۲، ش: صص ۲-۸). در فهم آینده پژوهانه کل‌گرا، آنچه مهم می‌شود، غرض متن است که تمامی متن را نمایندگی کرده و چرایی شکل‌گیری متن را بیان می‌کند. لذا در این رویکرد، دیگر نمی‌توان آیه‌های قرآن مجید را از بافت خود خارج و آن‌ها را مستقل از متن، فهم نمود. غرض متن می‌تواند با زمان ثابت بماند و در زمان حرکت کند؛ به عبارت دیگر فهم آینده پژوهانه به نوعی مترادف با فهم غرض متن می‌شود. غرض متن است که عصاره و چکیده آن بوده و می‌توان گفت که به طور کلی یک متن انسجام می‌یابد تا آن را بیان نماید. غرضی که برای انسان در هر زمان و در هر فرهنگ و بستری می‌تواند معنا دار باشد. بر همین اساس است که مقوله فهم و چگونگی شکل‌گیری آن در آدمی، امری است که نمی‌توان به راحتی از آن گذر کرد. چرا که بسته به درک و برداشتی که از مقوله فهم داریم، فهم آینده پژوهانه از متن وحیانی می‌تواند تحت تاثیر قرار گیرد. البته شایان ذکر است که پُررنگ شدن مقوله فهم، ناشی از ساختار بیانی متون وحیانی و به ویژه قرآن مجید نیز است. این که مخاطب متن چه کس و یا کسانی بوده‌اند و چرا این گفته‌ها و به این شیوه بیانی خاص، در قالب وحی الهی نازل شده است، نکاتی است که فرآیند فهم را تحت تاثیر قرار می‌دهد که البته بررسی آن‌ها می‌باید در مقاله‌ای دیگر انجام شود. هم‌چنینی برداشتی که از مقوله‌هایی هم چون خداوند، انسان و یا نبوت داریم هم می‌تواند انتظار از متن و در نتیجه فهم آن را تحت تاثیر قرار دهد. بر این اساس، در ابتدا به تمایز میان فهم و تفسیر و تأویل پرداخته می‌شود و سپس سیر تاریخی برداشت‌هایی که از مقوله فهم وجود داشته است و انعکاس آن‌ها در فهم آینده پژوهانه از قرآن مجید مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲. پیشینه پژوهش

نیاز به بیان نیست که در حوزه فهم قرآن کریم و نسبتی که با دو مقاله هرمنوتیک و تفسیر پیدا می‌کند، مقالات و پژوهش‌های معتنی به انجام رسیده است.

محمد عرب صالحی و مسلم محمدی در مقاله خود با عنوان «نقد تاریخ‌مندی ذاتی فهم با محوریت آیات قرآن» بیان می‌دارد که هرمنوتیک فلسفی مدعی است فهم به جهات مختلف زائیده شرایط تاریخی و لزوماً متأثر از آن است و با تغییر آن، شرایط فهم هم متغیر و متناسب با شرایط جدید شکل می‌گیرد. در این راستا، آن‌ها به گادامر و هایدگر اشاره می‌کنند که معتقدند فهم بر پایه پیش‌فرض‌های انسان، شرایط و سوالات فعلی او و پیش‌داشت‌ها و پیش‌فهم‌ها شکل می‌گیرد که شاکله وجودی انسان را شکل می‌دهند که در اثرپذیری از محیط بوده و حالتی سیال‌گونه و در حال تغییر دارند. بر همین اساس هم بازتولید مراد معنایی مؤلفان، شدنی نیست. ولی خود آن‌ها بر این نظر هستند که این امر در مورد دسته‌های مختلف آیه‌های قرآن صادق نیست (عرب صالحی و محمدی، ۱۴۰۲ش).

شاهرودی و کبریت‌چی نیز در مقاله خود با عنوان «گونه‌شناسی مخاطبان قرآن و نقش آن‌ها در فهم معنای آیات»، بیان می‌دارند که آیات قرآن مجید در پی اسباب نزول خود و هر دسته برای مخاطب خاصی پدید آمده است. بر این اساس، در راستای فهم یک بسته و حیانی و خطاب قرآنی، گذشته از «آیات قرآن» و «فضای خطاب»، شایسته است اسبابی چون: «متکلم»، «خطیب» و «مخاطبان» آن را در فضای نزول نیز در نظر گرفت و به بررسی نقش مخاطبان «خاص» و «عام» در درک معنای آیات پرداخت (شاهرودی و کبریت‌چی، ۱۴۰۱ش).

از سوی دیگر، علی فتحی و همکاران در مقاله خود با عنوان «آسیب‌شناسی مؤلفه‌های عدم عینیت معنا در فهم و تفسیر قرآن از دیدگاه مفسر-محروران»، می‌نویسند که مسئله فهم از مسائل بنیادین در تفسیر قرآن مجید است. رویکردهای مختلفی در حوزه فهم، وجود دارد؛ برخی فهم را مؤلف‌محور و برخی نیز مفسر‌محور می‌دانند. دسته سوم نیز متن‌محور هستند. بنابر نظر آن‌ها، رویکرد مفسر‌محوری، جایگاه مفسر را فراتر از فهم‌کننده دانسته و مفسر را در ساخت معنای متن دخیل می‌دانند. از جمله آسیب‌هایی که نویسندگان برای این رویکرد بر می‌شمارند، نفی حقیقی بودن معنا، استقلال متن، نادیده گرفتن نقش مؤلف و عدم باور بر عینیت معنا است (فتحی و همکاران، ۱۴۰۱ش).

در مقاله دیگر با عنوان «جریان نوگرایی فهم قرآن کریم در تونس؛ مطالعه موردی نقد و بررسی روش تفسیری محمد طالبی»، جریان‌های فهم قرآن کریم در تونس معاصر را حاصل تلاقی دو

جریان اصلاح‌گرایی و مدرنیته‌گرایی شکل گرفته در زیست محیطی صوفیانه می‌داند و آن‌ها را به دو شاخه کلی سنت‌گرایان و نوگرایان تقسیم می‌کند. نویسندگان، طالبی را وابسته به جریان نوگرا می‌دانند که مدرنیته‌گرایی، متن‌محوری، تأویل‌پذیری و تقدس‌زدایی از فهم سلفی از مهم‌ترین مبانی او در نظریه‌پردازی برای فهم قرآن محسوب می‌شود (عصمتی و مصلاهی پور، ۱۴۰۰ش).

دهقان‌پور و همکاران نیز در مقاله خود با عنوان «از فهم قرآن تا تفسیر آن؛ نگاهی تطبیقی به مبانی آرای محمدحسین طباطبایی و محمد مجتهد شبستری»، به چالش‌های متأثر از نظریه‌های نواندیشانه در تفسیر قرآن در دوره معاصر می‌پردازند. نتیجه پژوهش آن‌ها در مورد این دو قرآن‌پژوه، در ۴ محور نقش مؤلف، نقش متن، نقش مفسر و در نهایت نقش بافتار و بستر متن نشان می‌دهد که آن‌ها دارای ۱۱ وجه مشترک و ۱۳ وجه اختلافی هستند. عمده‌ترین وجوه اشتراک آن‌ها شامل نقش قصدیت و تعیین بخش معنای الفاظ از سوی مؤلف متن، ضرورت استنتاج از متن، نقش سیاق و فضای نزول در فهم قرآن است. اما در ماورایی و یا بشری بودن زبان قرآن، ثبات معنای متن یا قرائت‌پذیری آن، بررسی معنایی (Semantic) و هرمنوتیکی قرآن برای کشف مراد مؤلف، نقش پیش‌دانشسته‌ها، انتظارات و علائق مفسر در فرآیند فهم و تفسیر قرآن و چگونگی به استنتاج درآوردن آن و نیز اثرگذاری دور هرمنوتیکی دارای اختلاف هستند (دهقان‌پور و همکاران، ۱۳۹۹ش).

مقالات دیگری نیز پیرامون ابعاد مختلف موضوع این تحقیق توسط سایر نویسندگان به رشته تحریر درآمده است (رئیزی و منصوری، ۱۳۹۸ش؛ سلامی و همکاران، ۱۳۹۸ش؛ حسینی و همکاران، ۱۳۹۶ش؛ خیرجوی و علی‌مردی، ۱۳۹۵ش؛ میرعرب و صفوی، ۱۳۹۵ش؛ حاجی اسماعیلی و همکاران، ۱۳۹۲ش؛ کرمی و اسکندرلو، ۱۳۹۰ش؛ فائز و گوهری، ۱۴۰۰ش؛ علیزاده و هاشم‌نژاد، ۱۴۰۱ش؛ مناقب و محرابی، ۱۳۹۵ش و ...).

۳. ضرورت و روش پژوهش

فهم متون وحیانی، چگونگی شکل‌گیری آن در آدمی و تمایزی که با مقوله‌های تفسیر و تأویل می‌تواند داشته باشد، از جمله موضوعاتی است که از سال‌های گذشته، مورد توجه بوده است. در این مقاله، تمرکز بر روی زمان حال و آینده است؛ بدین معنا که فهم متن وحیانی در هر یک از نحله‌های فکری هرمنوتیکی که می‌تواند در زمان حال و آینده به کار گرفته شود، به چه معنا و مفهومی است. لذا با رویکردی توصیفی-تحلیلی به دنبال آن است که فهم قرآن مجید در نحله‌های هرمنوتیکی، به چه معنایی خواهد بود.

یافته‌ها و بحث

۱. تمایز فهم با تفسیر و تأویل

هنگامی که از مقوله فهم صحبت می‌شود، به‌طور قطع نام واژه‌های مترادفی هم چون تفسیر و تأویل نیز به میان می‌آید. بدیهی است که تفسیر، تاریخی به بلندای خود قرآن مجید دارد و مکاتب، رویکردها و روش‌های گوناگونی را در بر می‌گیرد. با این حال در این مقاله آن چه از فهم مطرح است، بیشتر معادل غربی آن و یا هرمنوتیک است. در فهم به معنای هرمنوتیکی آن، بیشتر با خود این پدیده و چگونگی شکل‌گیری یک برداشت از متن وحیانی در جان و ذهن آدمی درگیر بوده و بر همین اساس هم بیشتر در ساحت هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی متمرکز هستیم. اما در بحث تفسیر و یا تأویل، فضای بحث، بیشتر در حوزه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی است. هم‌چنین از منظری دیگر می‌توان تفسیر را با تمام گرایش‌های آن به نوعی درون‌دینی ارزیابی کرد و آن را در ذیل پارادایم تفسیری ارزیابی نمود. حال آن که فهم، بیشتر نگاهی برون‌دینی دارد و در ذیل پارادایم انتقادی قرار می‌گیرد. البته همان‌گونه که قابل درک است، نگاه برون‌دینی به معنای نگاه ضد دینی نیست، بلکه به نقش پیش‌فرض‌های دینی و باورهای کلامی که در شکل‌گیری یک برداشت و فهم از آیه‌های قرآنی اثرگذاری قابل ملاحظه دارند، واقف هست. در این باره می‌توان به برداشتی که احمد پاکتچی از مقوله هرمنوتیک دارد هم استناد کرد (خبرگزاری ایکن، ۱۳۹۷ش):

وی معتقد است که بحث‌های هرمنوتیک از آلمان شروع شده است. در فضای هرمنوتیک آلمانی باید دو واژه *Auslegung* و *Verstehen* را از هم جدا کرد. اولی یعنی گذاشتن چیزی به بیرون که در معنایی نزدیک به واژه «تفسیر» است. در تفسیر، متن حرف می‌زند و مفسر معنا را از درون متن به بیرون می‌گذارد. اما هرمنوتیست‌های مدرن در مواجهه با متن، این‌طور به متن نگاه نمی‌کردند. از این‌رو از اصطلاح دوم به معنای فهمیدن استفاده کردند. در فهمیدن، محور با فهمنده است، نه چیزی که فهمیده می‌شود. در این نگاه، فاعل شناس سعی می‌کند متن را بفهمد و فهم اصطلاحی کلیدی خواهد بود.

به بیان دیگر، اهمیت فهمنده، تاریخ‌مندی فهمنده و اهمیت ویژگی‌های شخصی فهمنده در هرمنوتیک، مهم هستند. تفسیر در معنای کلاسیک خود متکی به شخصیت‌های مرجع و ابر مفسرها بود. در این نگاه، مرجعیت محوریت دارد. در این رویکرد، فهم محدود به خواص است و آدم‌ها باید به دنبال پیدا کردن مرجعیت بروند و نه این‌که به سمت فهمیدن معنای متن بروند. مرجعیت به آن‌ها، معنای متن را می‌گوید. در این مدل، فهم به خواص و اگر صادقانه‌تر بگوییم به خواص‌الخواص باز می‌گردد. ما در مدل سنتی تعداد خاصی مرجعیت داریم که دیگران که بسیاری

هستند، باید این تفسیر را نقل کنند.

این تفاوت و دوگانگی، در هرمنوتیک فلسفی پیرنگ‌تر می‌شود. همان‌گونه که حسن رضایی مهر نیز اذعان می‌دارد (وب‌سایت ویستا، ۱۴۰۲ش): در خصوص هرمنوتیک فلسفی باید گفت آن چه در این رویکردی فلسفی اتخاذ شده، غیر از رویکرد متداول در باب فهم است؛ یعنی فهم در این مکتب فلسفی، دستیابی به مراد و مقصود مؤلف متن نیست، بلکه آن چه مهم است، فهم مفسر است و این که مفسر از متن چه می‌فهمد. این رویکرد بر این مبنا استوار است.

آن چه ما قابل فهم می‌شماریم، معلول عوامل پنهان دیگری است که فهم ما قبل از تفکر، واجد آن بوده است. به تعبیری می‌توان گفت تفسیر، مستلزم پیش فرض است؛ یعنی هر تفسیری حتی تبیین‌های علوم طبیعی، نیازمند پیش فرض هستند. از آن جا که تکیه‌گاه این مکتب تفسیری، بر وجودشناسی است، هرمنوتیک فلسفی نامیده شده است. بر طبق گزاره‌های این مکتب، فهم ما از وجود و نیز وجود انسان، به طور حتم در تفسیر ما از متون و فهم متن دخیل و تأثیرگذار است. بدیهی است، نتیجه چنین رویکردی آن خواهد بود که تحقق فهم، بی‌وقفه متوقف بر افق خاص مفسر است که در رتبه قبل از فهم متن قرار دارد و ما بدون سهم بخشی به آن افق خاص (که همان افق ذهنی مفسر است)، نمی‌توانیم به هیچ فهمی از هیچ متنی نایل آییم. افق ذهنی مفسر هم، شامل پیش فرض‌ها و پیش‌داوری‌های ذهنی اوست که از وجود گرفته شده و مبتنی بر هستی‌شناسی و پدیدارشناسی است و به طبع در مراجعه به جهان و پدیدارها مدام تحول‌پذیر است؛ یعنی مفسر با یک سری پیش فرض‌ها و پیش فهم‌های ذهنی متغیر به سراغ متن می‌رود. بنابراین، فرایند فهم، چیزی جز اتحاد افق معنایی متن و افق معنایی مفسر نیست و آن چه را مفسر از متن با ملاحظه سلايق خود می‌فهمد، مهم است، نه کشف مراد مؤلف و از این روست که هرمنوتیک فلسفی در فرایند فهم، مفسر محور است نه مؤلف محور.

تفاوت فهم و یا هرمنوتیک از یک سو و تفسیر و تأویل از سوی دیگر، از منظر انتظار بشر از دین و متون وحیانی، به عنوان ستون فقرات آن نیز قابل تأمل است. چرا که انسان، خالی‌الذهن و بدون آن که برداشتی از خود و جهان بیرونی نداشته باشد، انجام نمی‌گیرد. این همان مطلبی است که از آن با عنوان کلام جدید نیز یاد می‌شود.

فهم متون دینی، در گرو تعیین انتظارات ما از دین است نه بر عکس؛ چون اگر به فرض، کسی چنان بیندازد که از کتاب و سنت می‌توان جمیع نکات خُرد و درشت شئون زندگی و امور عالم را استخراج کرد، در آن صورت عبارت‌های دینی برای او معانی دیگر خواهد یافت و او خواهد کوشید از کمترین اشاره، بیشترین استفاده را بکند و اگر آن دایره را محدودتر بداند، به نحو متفاوتی عمل

خواهد کرد و درک و فهم خود را به نحو دیگری سامان خواهد داد (سروش، ۱۳۸۸ش: ص ۱۳۵).
 در همین راستا، سروش در بخشی دیگر می‌گوید: سنت طلبان اگر فقه‌شان سنتی است، سرّش آن است که جهان‌شناسی‌شان، یعنی درک‌شان از انسان و جامعه و نسبت خدا با جامعه، سنتی است. این‌ها برای تعیین لزوم نگاه آدمی به دین و حاجت شدید وی به وحی، باید انسان‌شناسی خود را به میان آورند که آخر انسان چیست و کیست و چه نیازهایی دارد که باید چشم به آسمان داشته باشد (همان).

آدمی باید ابتدا تصویری از عالم و آدم داشته باشد تا بتواند نبی را در آن بگنجاند. ابتدا تصویری از عدل و ظلم و تعریفی از حُسن و قبح می‌باید در میان باشد تا دین را بتوان نیکو و عادلانه خواند. معنا یا انتظار ما از دین، تحمیل خواسته‌های ما بر دین نیست. انتظار بشر از دین (متن و حیانی) یعنی تبیین این که دین چه می‌تواند بکند و آمده است تا چه بکند؟

بحث ما در باره انتظار بشر از دین به این معنا و مفهوم است که افرادی که روی به دیانتی می‌آورند، از آن چه می‌خواهند؟ کدام نقصان را بدین وسیله می‌خواهند مرتفع سازند و کدام درد را علاج کنند که جای دیگر آن را قابل علاج و رفع ندانسته‌اند؟ پیش از آن که به دین روی بیاورند، چه مفروضات و معلوماتی درباره انسان و جهان دارند و یا داشته باشند تا آن‌ها را محتاج به دین بگرداند (احمدی، ۱۳۸۶ش: ص ۳۳).

حال آن که در مقوله تفسیر، این امر تا حدودی متفاوت است. آیت‌الله خویی واژه تفسیر را به معنای مصطلح و نه لغوی آن، آشکار کردن مراد خدای متعال از کتاب عزیز او می‌داند (خویی، بی تا: ص ۳۹۷). با این حال، آن چه مهم است چگونه کشف این مراد الاهی است. بنابر پژوهشی در سنت تفسیری، دو دیدگاه درباره امکان و یا امتناع فهم قرآن مجید وجود دارد. این پژوهش، باورمندان به امکان تفسیر را در سه مکتب روایی محض، باطنی محض و اجتهادی جای می‌دهد (اسعدی، ۱۴۰۱ش: ص ۴) بنابر نظر دانشنامه اسلامی نیز، تفسیر، به روش‌های قرآن به قرآن، عقلانی (اجتهادی) و یا روایی (مأثور) انجام می‌گیرد (دانشنامه اسلامی، سایت اهل‌البیت-۱). بدین معنا که منابعی که برای فهم قرآن مورد استناد قرار می‌گیرد یا دیگر آیات وحیانی و یا روایات و احادیث پیامبر ﷺ، امامان ائمه اطهار علیهم‌السلام، صحابه و تابعین و یا در نهایت عقل است. در این میان، دو مورد اول، به طور کامل درون دینی محسوب می‌شوند. حال آن که برای عقل نیز قیودی ذکر می‌شود. برای مثال آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید: یکی از منابع علم تفسیر و اصول بررسی و تحقیق برای دستیابی به معارف قرآنی، عقل برهانی است که از مغالطه، وهم و تخیل محفوظ باشد.

تفسیر عقلی به دو روش انجام می‌گیرد؛ یا به تفطن عقل از شواهد داخلی و خارجی صورت

می پذیرد؛ به این معنا که عقل فرزانه و تیزبین، معنای آیه‌ای را از جمع‌بندی آیات و روایات دریابد که در این قسم، عقل نقش «مصباح» دارد و نه بیش از آن و چنین تفسیر عقلی مجتهدانه، چون از منابع نقلی محقق می‌شود، جزء تفسیر به مآثور محسوب می‌گردد نه تفسیر عقلی، و یا به استنباط برخی از مبادی تصویری و تصدیقی از منبع ذاتی عقل برهانی و علوم متعارفه صورت می‌پذیرد که در این قسم، عقل نقش منبع دارد، نه صرف مصباح (دانشنامه اسلامی، سایت اهل‌البیت-۲).

بنابراین تفسیر عقلی، مخصوص به موردی است که برخی از مبادی تصدیقی و مبانی مستور و مطوی، برهانِ مطلب به وسیله عقل استنباط گردد و آیه مورد بحث بر خصوص آن حمل شود. در همین راستا، عمید زنجانی نیز اذعان می‌دارد که: روش تفسیر اجتهادی، اعتماد به تدبر و عقل را توأم با تقید به روایات تفسیری، مورد استفاد قرار می‌دهد و به همین جهت است که با روش تفسیر به رأی و هم‌چنین تفسیر نقلی تفاوت اصولی دارد (همان). در این روش مفسر می‌باید از تحمیل رأی و نظریه به دست آمده از غیر قرآن، به آیات و تطبیق آن با مطالبی که مناسبت لفظی و معنوی با ظاهر آیات ندارد، خودداری نماید.

بر این اساس می‌توان گفت که فهم و یا هرمنوتیک، در مقایسه با تفسیر و تأویل، بیشتر رنگ و بویی برون‌دینی پیدا می‌کند که در آن انسان‌شناسی به نوعی وزن بیشتری از خداشناسی دارد، حال آن‌که در تفسیر و تأویل، به نوعی این خداشناسی است که سایه گسترده‌تری دارد. با این مقدمه، نگاهی گذرا خواهیم داشت به نحله‌های مختلفی که درباره مقوله فهم و یا هرمنوتیک شکل گرفته‌اند و برگردانی که برپایه آن‌ها می‌توان از فهم آینده‌پژوهانه از متن وحیانی داشت.

۲. فهم آینده‌پژوهانه بر پایه هرمنوتیک ابتدایی

در هرمنوتیک، تمرکز بیشتر بر روی خود پدیده فهم است و این‌که چگونه برداشت از یک متن و به‌ویژه متن وحیانی در ذهن انسان جای می‌گیرد. هرمنوتیک تاریخی بلند دارد و پیشینه آن به یونان قدیم باز می‌گردد و حتی خود این لفظ نیز یونانی بوده و از دو کلمه هرمنوبین به معنای تفسیر کردن و هرمینا به معنای تعبیر گرفته شده است و در کل، معنای به فهم درآوردن یک متن، از آن استنباط می‌شد که در سه قالب خواندن آن متن، شرح و بیان آن و یا ترجمه آن انجام می‌گرفت. به این معنا که همین بلند خواندن یک متن و یا تبدیل یک متن مکتوب به ملفوظ می‌تواند این فرآیند فهم را ممکن سازد. ضمن آن‌که شرح و بسط متن بدین معنا بود که متن، یک قوام و ساختاری دارد و فقط مجموعه‌ای از الفاظ نیست که کنار یکدیگر قرار گرفته شده باشند و این توضیحات، پرده از آن ساختار کنار می‌زند و در نهایت ترجمه که آن را در واقع واسطه‌گری میان دو جهان می‌دانستند و کسی می‌توانست این نقش را به خوبی ایفا نماید که با هر دوی این

دو جهان، آشنا باشد.

البته در ریشه‌شناسی این کلمه سعی می‌شود میان هرمس به معنای الاهی پیام‌آور یونان و هرمنوتیک ارتباطی برقرار شود و یونانیان کشف خط و زبان به‌عنوان دو وسیله رایج در فهم را به او منتسب می‌کردند (آقایی، ۱۳۸۱ ش: ص ۵). در این بخش، به دنبال آن نیستیم که این پیشینه تاریخی را مورد بررسی قرار دهیم، بلکه بیشتر بر آن هستیم تا ببینیم برپایه نحله‌های فکری مختلف هرمنوتیکی، فهم آینده‌پژوهانه از قرآن مجید را چگونه می‌باید تعبیر نمود.

شاید بتوان پیشینه فهم آینده‌پژوهانه از یک متن وحیانی را در فیلو (۱۳-۵۴ م) از اندیشمندان یهودی دانست که دل‌بسته شیوه تفکر و اندیشه یونان باستان نیز بود و بنابراین سعی داشت تا فهمی از متون مقدس را ارائه دهد که با تفکر یونانی نسبت به جهان، کمابیش هماهنگ باشد. این شکل از تفسیر که در آن مقطع، تفسیر مجازی-استعاری و یا Allegoric نامیده می‌شد، امری است که بعدها، راه‌ها را برای حرکت دادن متن در گرایش‌های مختلف تفسیری از نوگرایانه تا جزمی‌گرایانه باز کرده است. گنه کلام فیلو آن بود که برای فهم عهد قدیم، نباید در معنای ظاهری برخی واژه‌های آن باقی ماند، بلکه این الفاظ و واژه‌ها حالتی سمبلیک دارند و در پس آن‌ها معنای دیگری نهفته است. برای مثال درختان بهشتی، نه درختان واقعی که درختان معرفت هستند. این در حالی بود که به‌طور تقریبی همزمان با آن، مکتب تفسیری دیگری توسط هلیل (۳۰ ق.م-۱۰ م) یکی دیگر از اندیشمندان یهودی، شکل گرفت که در آن متن، معتبر فرض می‌شد و سعی می‌شد تا قوانین و قواعدی منطقی مانند قیاس تنظیم شود تا بتوان معنای متن را بسط سامان یافته‌تری داد. بدین ترتیب نیازی نبود تا همه چیز سمبلیک و نمادین فهمیده شود، بلکه متن، این توانایی را دارد که آن چه در پس خود دارد را بیان نماید.

این دو نگاه بالا، با آن که قدمتی در حدود دو هزار ساله دارد، اما هم‌چنان در فهم آینده‌پژوهانه از متن قرآن مجید اثرگذار است. چنان چه فرض بر این باشد که قرآن متنی استعاری و نمادین دارد که متناسب با بافت نزولی خود بوده است و حال باید حقایق از درون آن‌ها بیرون کشیده شوند، می‌توان انتظار داشت که راه، برای انواع برون‌یابی‌ها و تعبیرها از آیه‌ها و واژه‌های مندرج در آن، در نحله‌ها و گرایش‌های فکری مختلف هموار می‌شود. در حالی که در نگاه دوم، معنای متن با توجه به قواعد لغوی و منطقی نمی‌تواند از یک چارچوبی خارج شود و ما باید سعی کنیم تا این فهم آینده‌پژوهانه را در ذیل همان معنایی که از آیات مستفاد می‌شود، دریابیم. به عبارت دیگر، متن وحیانی در نگاه اول، بیشتری حالتی سیال و شناور پیدا می‌کند، حال آن که در نگاه دوم، این معنا به نوعی به خود متن، چسبیده است.

شیوه نگاه فیلو به عهد عتیق برای مسیحیان اولیه نیز کشش داشت. آن‌ها نیز با توجه به آن‌که در اصل یهودی بودند، به دنبال آن بودند که انجیل را به گونه‌ای فهم کنند که در آن، حضرت عیسی علیه السلام همان مسیح ذکر شده در عهد قدیم یهودیان قلمداد گردد. بر همین اساس هم تفسیر تمثیلی یا همان Typological در میان‌شان کمابیش رواج پیدا کرد. بدین معنا که در متن عهد عتیق، به دنبال نشانه‌هایی می‌گشتند که بتوان از آن‌ها استنباطی در مورد آمدن حضرت عیسی علیه السلام داشت.

چنان‌چه این نگاه در فهم آینده‌پژوهانه از متن قرآن مجید مبنا قرار گیرد، در واقع انتظاراتی که بیرون از متن و در فضای فهم از دین و انتظار از آن شکل گرفته است، می‌تواند به آیات قرآن رنگ و بو و یا جهت دهد؛ به عبارت دیگر، شاید بتوان گفت در این نگاه، آیه‌های قرآن در خدمت و اثبات آن باورهایی قرار می‌گیرند که در بیرون از بافت متن و در فضای ذهنی خواننده شکل گرفته است. در همین راستا برای مثال، آیه‌های قرآن نیز می‌تواند به گونه‌ای معنا شود که با برخی باورهای آخرالزمانی هم‌راستا گردد.

۳. فهم آینده‌پژوهانه برپایه هرمنوتیک میانی

این نگاه تمثیلی به متن مقدس، از سوی آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م) مورد انتقاد قرار گرفت. چرا که وی بر این نظر بود که نباید انتظارات بیرونی از متن را بر آن تحمیل کرد و باید اجازه داد تا متن، خود آن‌چه را دارد بیان نماید. ضمن آن‌که خواننده نیز باید از نظر روحی خود را آماده دریافت پیام نهفته در پس آن بنماید. این نگاه کمابیش در قرون وسطی، ساری و جاری بود (آقایی، ۱۳۸۱ش: ص ۲۷). ضمن آن‌که در این دوره، کلیسا مرجع فهم عهد جدید می‌شود و دیگران در واقع خواننده و فهمنده این فهم رسمی هستند.

این نگاه در دوران رنسانس، از سوی مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶م) به چالش کشیده شد. وی بر این نظر بود که کتاب مقدس، زیر فهم‌هایی که از سوی کلیسا در سده‌های گذشته بر آن سوار شده، دفن شده است و مجالی برای بروز خود ندارد. در واقع چالش اصلی این بود که اگر این سنت تفسیری چندصدساله را بخواهیم کنار بزنیم، چطور باید این کتاب را فهم کنیم و از همین جاست که هرمنوتیک عصر جدید شکل می‌گیرد. وی بر این اعتقاد بود که انجیل یک کُلّی به هم پیوسته است و فهم بندها و یا آیه‌های آن باید ذیل معنایی که تمامی کتاب می‌رساند، انجام گیرد. هم‌چنین وی بر این باور بود که اگر درست به معنای الفاظ توجه شود، روح کتاب از آن بیرون می‌زند. البته این نگاه، در میان آباء پیشین کلیسا نیز کمابیش رواج داشت. ولی با توجه به آن‌که لوتر تمایلی به پیروی از سنت سلف برای فهم آیه‌های متشابه که به‌طور معمول منشاء این‌گونه

چالش‌ها است، نداشت، آراء و نگاه او بیشتر شنیده شد.

مشابه این چالش در فهم آینده‌پژوهانه از قرآن کریم نیز اثرگذار است. کُل‌گرایی و اجازه‌دهی به متن برای بیان خود، دو نکته‌ای است که در فهم آینده‌پژوهانه، از این منظر باید لحاظ شود. کُل‌گرایی بدان معناست که این متن مقدس با یک شیوه بیانی خاص و با یک تقدم و تاخری در آیه‌های آن شکل گرفته تا یک معنایی در ذهن و جان خواننده شکل بگیرد. بر این اساس، بیشتر توجه باید متمرکز بر آن معنای نهفته در پس تمامی متن باشد. اما درباره فهم متن مقدس، به‌دور از سنت‌های تفسیری آن، می‌توان گفت که دو رویکرد در مواجهه با متن وحیانی موجود است. در یک نگاه، به قرآن مجید اجازه می‌دهیم که خود، چشم‌انداز معنایی خود را ترسیم کند. این بدان معناست که ما بدون پیش‌فرض و انتظار خاصی از متن وحیانی با آن مواجه می‌شویم و سعی می‌کنیم تا متن را آن‌گونه که هست بفهمیم و در نگاهی دیگر، ابتدا یک ساختار کلامی - الاهیاتی ساخته می‌شود و اصل قرار می‌گیرد و بعد تلاش می‌شود متن به‌گونه‌ای فهمیده شود که بنیان‌های آن ساختار، خدشه‌دار نگردند که البته تاکید و توجه لوثر بیشتر به نگاه اول بود.

تمرکز بر معنای کلی متن و انسجام و پیوستگی درونی آن امری بود که از سوی اسلاف لوثر، مانند ماتیاس فلاکیوس (۱۵۲۰-۱۵۷۵م) نیز مورد توجه قرار گرفت و این یعنی که بیرون کشیدن آیه‌ها از بافتار متن مقدس و استنباط معنایی از آن‌ها نمی‌توانست چندان معتبر باشد.

با این حال، لفظ هرمنوتیک، اولین بار توسط دان هاور (۱۶۰۳-۱۶۶۳م) در کتابش با عنوان هرمنوتیک قدسی یا روش فهم متون مقدس به‌کار گرفته شد. وی در این کتاب اذعان می‌دارد که ما به دانشی همانند منطق نیاز داریم. با این تفاوت که منطق، دانشی است که ابزاری برای بررسی درستی و نادرستی گزاره‌ها در اختیارمان می‌گذارد، ولی در هرمنوتیک به دنبال دانشی هستیم که چارچوبی را برای فهم مقصود مؤلف در اختیارمان قرار دهد؛ خواه آن متن، صدق منطقی داشته باشد و یا نداشته باشد. بدین معنا، صدق هرمنوتیکی غیر از صدق واقعی و منطقی است (واعظی، ۱۳۹۷ش: ص ۷۶). البته با توجه به رشد و پررنگ شدن فضای انسان‌گرایی و اتکاء به عقل انسانی، پیش‌فرض آن بود که متون مقدس باید با همان سازوکاری فهم شوند که دیگر متون فهمیده می‌شوند (آقایی، ۱۳۸۱ش: ص ۳۳).

علاوه بر دان هاور، جان کلادنیوس (۱۷۱۰-۱۷۵۹م) که توجه خاصی به مباحث هرمنوتیکی داشته است، در کتاب خود به نام درآمدی بر تفسیر دست‌گفتار و نوشتارهای معقول اذعان می‌دارد که شناخت کامل مؤلف به شناخت جامع متن منجر نمی‌شود. ولی هدف از هرمنوتیک، رسیدن به آن چیزی است که مقصود مؤلف بوده است. به عبارت دیگر، از منظر وی، از فهم مؤلف

الزاماً نمی‌توان به فهم نوشته‌ها و یا گفته‌های وی نائل شد، ولی نوشته‌ها و گفته‌ها باید آن‌گونه فهمیده شود که مورد نظر مؤلف بوده است و این یعنی رابطه‌ای یک‌سویه میان مؤلف و اثر برقرار است. با این حال کلادنیوس هم‌چنان در همان سنت تفسیری قرون وسطی می‌اندیشید که بیشتر تمرکز خود را بر روی آیه‌های مبهم کتاب مقدس می‌گذاشت. برپایه این نگاه، چنان‌چه با زبان نوشتار متنی آشنا هستیم، واژه‌های مبهمی در آن نداریم و متن هم، به هم‌ریختگی دستوری و لغوی ندارد، ولی هم‌چنان در فهم دچار ابهام هستیم، باید چاره را در فضا و شرایطی بیابیم که مؤلف در آن قرار داشته و این نوشته شکل گرفته است.

در واقع همان‌طور که پس از وی نیز جرج می‌یر (۱۷۱۷-۱۷۷۷م) بیان می‌دارد که بهترین مفسر متن، نویسنده آن است، تمرکز بر روی فهم آن چیزی است که در پس ذهن مؤلف بوده است. چرا که در آن دوره، با توجه به رشد نگاه عقل‌گرایانه و این‌که عقل و توان اندیشیدن، امری مشترک در تمامی ابناء بشر است و نوشته‌ها نیز بر پایه نگاهی عقلانی به تحریر درآمده‌اند، فهم ذهنیت عقل‌مند نویسنده ممکن است (واعظی، ۱۳۹۷، ش: صص ۸۱-۸۲).

در واقع فهم آینده‌پژوهانه از متن وحیانی، در این دوره به معنای فهم آن چیزی است که منظور خداوند بوده است. فارغ از روش‌هایی که برای نیل به این موضوع می‌تواند به کار گرفته شود و یا فهم‌ها و برداشت‌هایی که از خود مقوله خداوند در اذهان هست، هرمنوتیک این دوره با سنت تفسیری قرآن کریم قرابت دارد. چرا که در سنت تفسیری نیز هدف از تفسیر، فهم مراد خداوند بیان می‌شود. ضمن آن‌که اصل هم بر قابل فهم بودن متون وحیانی است و هرمنوتیک و تفسیر، بیشتر برای موارد مبهم به کار گرفته می‌شود. گرچه در همین‌که مراد خداوند به عنوان مؤلف متن چگونه درک می‌شود، می‌تواند تفاوت‌هایی میان دو جریان هرمنوتیک و تفسیر وجود داشته باشد.

۴. فهم آینده‌پژوهانه برپایه هرمنوتیک متاخر

در میان متفکران هرمنوتیک، فردریش شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۷۳۴م) با توجه به سخنرانی‌های عمومی که داشت بیش از بقیه شناخته شده است و به نوعی عنوان پدر هرمنوتیک مدرن را به همراه دارد. وی بر این نظر بود که برای شناخت هر متنی باید از دو منظر به آن نگریست: یکی ساختار بیانی، چگونگی جمله‌بندی‌ها و واژه‌هایی است که در آن به کار گرفته شده است که به آن تفسیر دستوری یا نحوی گفته می‌شود و دیگری تفسیر روان‌شناسانه و یا فنی بود و این یعنی بازسازی فضای ذهنی مؤلف؛ بدین معنی که مؤلف در چه شرایط و بافتاری قرار داشته است که یک متن، این چنین نگارش شده است. می‌توان فهمید که در این جا هم بیش از آن‌که به دنبال درستی و نادرستی یک متن و یا همان صدق منطقی آن باشیم، چرایی نگارش این چنینی آن و یا صدق

هرمنوتیکی آن مد نظر است و همین که متنی، حداقل‌های دستور زبانی آن رعایت شده است و آن انسجام ادبیاتی را داشته باشد، می‌تواند در معرض این پرسش قرار بگیرد که چرا این‌طور نوشته شده است و مؤلف چه حس و برداشتی را می‌خواسته در پس این نوشتار منتقل کند. وی راه‌کار خاصی برای شناخت این فضای ذهنی که مؤلف در هنگام نگارش در آن قرار داشته است، معرفی نکرد و درک آن را بیشتر مستلزم نوعی نبوغ و یا شهود می‌دانست. به عبارت دیگر، با یک نگاه صرف منطقی و منبعث از پارادایم اثبات‌گرایی نمی‌شد به فهم متن نائل آمد.

آن‌چه در نگاه شلایرماخر مهم است، آن است که فهم دستور زبانی یک متن نمی‌تواند به فهم آن متن کمک کند. نکته دیگر آن‌که تا پیش از شلایرماخر، فرض بر این بود که یک متن به‌طور معمول فهمیده می‌شود مگر آن‌که در آن با ابهاماتی مواجه شویم. ولی در نظر شلایرماخر، این فرض برعکس است؛ بدین معنا که ما در مواجهه با یک متن با بدفهمی مواجه هستیم و حالا باید این سوء برداشت، در فرآیند هرمنوتیک اصلاح شود. در واقع اصل بر درست نفهمیدن یک متن است.

اما با پیدایش دوره رمانتیسم و بروز نظریه کانت در کتاب *نقد عقل محض* که انسان‌ها واقعیت‌ها را نه با چشم مستقیم بلکه از پشت عینکی که بر روی چشم ذهنی‌شان قرار گرفته است، می‌بینند. این نگاه هرمنوتیکی دست‌خوش تغییراتی شد. در واقع بنا بر نظر کانت، ما نه خود پدیده‌ها بلکه انعکاس آن‌ها، آن‌گونه که ذهن ما می‌تواند بپذیرد و یا متمایل اند که بپذیرند را می‌بینیم. به عبارت دیگر، هنگامی که ما درباره یک پدیده، برای مثال متن مقدس، صحبت می‌کنیم، نه درباره خود آن، بلکه درباره آن‌چه از آن، درون ذهن ما شکل گرفته است، حرف می‌زنیم که می‌تواند متفاوت از دیگران هم باشد و شناخت خود پدیده غیر ممکن است. از همین جاست که بحث عینیت و ذهنیت، پدیده و شناسنده پدیده (فاعل شناسان) مطرح می‌شود و این سوال پیش می‌آید که آیا ما به‌طور کل می‌توانیم فهمی عینی از متن مقدس داشته باشیم؟ یا هر آن‌چه داریم معنای ذهنی آن است؟ (آقایی، ۱۳۸۱ش: ص ۳۷). برگردان این نظر در فهم آینده پژوهانه از متن و حیانی، به نوعی نگاه به آن در پارادایم پست مدرن است و این‌که نمی‌توان به فهمی مشترک از قرآن مجید دست یافت و این فهم از فردی به دیگری متفاوت خواهد بود.

در این دوره، نظریه کانت مبنی بر عدم امکان شناخت پدیده‌ها آن‌گونه که بوده‌اند، آثار و عوارض خود را بر روی هرمنوتیک و تاریخ نیز باقی گذاشت و آن قطعیت‌گرایی در فهم متن و به‌طور کلی شناخت گذشته و تاریخ، با ابهام مواجه شد و این نگاه بیشتر مورد توجه قرار گرفت که انسان‌ها به گذشته و به تبع آن متون مقدس از دریچه فهم خود نگاه می‌کنند، آن‌ها را می‌بینند و

بیان می‌کنند و از این منظر، نوعی نسبی‌گرایی در فهم، امکان بروز و ظهور یافت. بر همین اساس هم روش‌شناسی تاریخی و ارائه چارچوب‌هایی برای فهم گذشته بشر، امری بود که ذهن‌هایی را به خود مشغول کرده بود؛ امری که دیگر، متمایز از شناخت طبیعت دیده می‌شد. چرا که بر خلاف آن، چیزی نبود که در دسترس باشد تا بتوان آن را دید و حس کرد و درباره آن اظهار نظر قطعی داشت. برای مثال، جان گوستاو درویزن (۱۸۰۸-۱۸۸۹م) که از دیگر اندیشمندان هرمنوتیک این دوره است، اذعان می‌دارد که مورخ نمی‌تواند گذشته را تنها روایت کند. وی خواه‌ناخواه در فضایی هرمنوتیکی قرار دارد و در عمل نه خود تاریخ، که فهم خود از آن را بیان می‌دارد و این نکته‌ای است که در مورد متون مقدس نیز می‌تواند معتبر باشد. در همین راستا، وی اذعان می‌دارد که ما در حوزه علوم تجربی با پدیده‌ای به نام تبیین، شرح و توصیف روبرو هستیم. حال آن‌که در مورد معارف تاریخی، آن‌چه با آن روبرو هستیم، فهم است. بنابر نظر وی، طبیعتی که ما تجربه می‌کنیم از جنس انسان نیست تا قادر به فهم آن باشیم، ولی در مورد پدیدارهای انسانی، با توجه به قرابت روانی، این امر امکان‌پذیر است.

این نکته اساس فکر ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱م) قرار گرفت. وی نیز همانند درویزن، به دنبال آن بود تا چارچوبی را برای فهم علوم انسانی بناگذارد. این امر بیشتر از آن جهت بود که فضای اثبات‌گرایی و یا Positivism در آن دوران پررنگ بود. وی بر آن بود تا علوم انسانی را از زیر سیطره آن خارج نماید. از سوی دیگر در این دوره، از آن نگاه هگلی به تاریخ و ابرقوانینی تاریخی که بر روند زندگی بشر به‌طور عام ساری و جاری است، فاصله گرفته شده است و به‌نوعی تاریخ، هم از سیطره پارادایم‌های گذشته خارج شده و هم، هنوز پارادایم خاصی بر آن سایه نیانداخته است.

هدف دیلتای کاری شبیه کانت بود. کانت با نقد عقل محض به یاری علوم طبیعی شتافته بود و وی نیز می‌خواست با نقد عقل تاریخی، به فهم علوم انسانی سامانی دهد. وی بر این نظر است که در حوزه پدیدارهای انسانی، فهم، همین حسی است که در لحظه لحظه زندگی در تعامل با محیط بیرون، در درون آدمی شکل می‌گیرد و ما با تمام وجود در جان و روح خود آن را درمی‌یابیم. به عبارت دیگر، فهم، همین مین درونی ماست که آن به آن، در وجود ما، در حال شکل‌گیری و دگرگون شدن است و ما از عمق وجود می‌توانیم آن را حس کنیم. از این منظر، دیلتای به‌نوعی نگاه وجودگرایانه به انسان دارد و نه ذات‌انگارانه. دیلتای بر این نظر است که این تجربه زیسته و این وجود درونی هر شخص، می‌تواند طی فرآیندی ناشناخته از سوی دیگران نیز، به‌نوعی فهم و درک شود. وی گرچه سعی داشت تا المان‌هایی برای این فرآیند شناسایی نماید، اما بر این نظر بود که این فرآیند تنها تابع یک شناخت معمولی همانند آن‌چه در پدیده‌های تجربی رخ می‌دهد، نیست

و بافتار و ساختار روحی - روانی هر انسان از یک سو و کشش و اراده‌ای که وی برای فهم این تجربه زیسته دیگر انسان‌ها دارد از سوی دیگر، در این امر دخیل هستند.

شاید بتوان گفت آن چه از شلایرماخر به این سو، نمود بیشتری پیدا می‌کند، پررنگ شدن انسان و توجه به دنیای وی برای درک چگونگی پدیدار شدن فرآیند فهم متن و به ویژه متون وحیانی است. در نگاه شلایرماخر هم ما به دنبال بازسازی آن فضا و ساختاری باشیم که متن در آن منعقد شده است. ولی بازسازی، منفک و تا حدودی رها از آن پیش فرض‌های کلامی - الاهیاتی می‌تواند باشد. آن چه در این جا مهم می‌شود، عزم و اراده درونی برای فهم است. آن گونه که این فهم برای خود آدمی قابل پذیرش باشد و در جان و ذهن وی بتواند نشست کند. متن نه حالت ازلی و به قول متکلمین قدیم که بیشتر حالتی حادث گونه پیدا می‌کند و عوامل محیطی - انسانی در پیدایش آن اثرگذار بوده‌اند. آن چه در این جا دغدغه شده است، این است که آیا می‌توان این فهم ذهنی از متن وحیانی، حالتی عام و کمابیش مشترک میان افراد پیدا کند یا خیر؟

همان گونه که دیده می‌شود، مسیر حرکت در هرمنوتیک از روش‌شناسی و تدوین چارچوب‌هایی برای فهم، به سمت خود فهم در حال کشیده شدن است. به عبارت دیگر، این پرسش که «چگونه می‌فهمیم؟» چیزی است که در حال پررنگ شدن است. هایدگر و پس از وی گادامر از جمله افرادی بودند که بر این امر متمرکز بودند.

هایدگر برخلاف کانت که معتقد بود فهم، حالتی استنتاجی دارد و به وسیله قوه فاهمه و بر پایه داده‌هایی که از محیط دریافت می‌کند، انجام می‌گیرد، بر این باور بود که فهم حالتی شهودی دارد و باید تجربه شود. بر همین اساس هم بیشتر به ادموند هوسرل و پدیدارشناسی میل و کشش پدیدار کرد. وی باور داشت که در پدیده فهم، چیزی برای ما متجلی و ظاهر می‌شود و این فرآیند امری و یا چیزی ثانوی و عارضی نیست، بلکه این خود وجود این اشیاء و امور است که بر ما پدیدار می‌شود و ذهن ما به چیزی معنا نمی‌دهد. از همین منظر هم، در چیستی خود فهم و هستی‌شناسی آن نگاه جدیدی را عرضه کرد. هایدگر بر این باور بود که در پدیدارشناسی، ما باید این اجازه و امکان را به اشیاء بدهیم تا همان گونه که هستند بر ما ظاهر شوند و از سوار کردن مقولات نجسب ذهنی بر آن‌ها اجتناب کنیم و در واقع آن چه هستی و وجود ما را شکل می‌دهد، همین فهم‌هایی است که در لحظه لحظه زندگی می‌توانیم، انجام بدهیم. و انسان‌ها همواره در حال هست شدن و یا هستی یافتن هستند. در نظر هایدگر، فهم متن، بازسازی ذهنیت مؤلف و نفوذ در دنیای فردی او نیست، بلکه در سایه فهم متن، ما، خود در امکان وجودی جدیدی جای می‌گیریم (رضوی و شاه‌رخی، ۱۳۸۹ ش: ص ۱۰). بر همین اساس هم از چهره‌های شاخص وجودگرایی انسان شناخته

می‌شود که در برابر ذات‌گرایان قرار می‌گیرد. آن‌چه در باور هایدگر در این راستا قابل تامل است، آن است که بر خلاف دیلتای که این فهم را در فرآیندی پیچیده قابل درک می‌دانست، وی، این پدیدارشدگی وجودی اشیاء بر انسان‌ها را امری می‌دانست که بسته به ریخت، شکل، بافت و ساختار وجودی هر فرد و تعامل وی با یک امر جدید، درون وی شکل می‌گیرد و به عبارت بهتر، به ساحت وجودی او اضافه می‌شود. وی این شکل و حالت اولیه‌ای که وجود هر فرد، دارا است را ترکیبی از پیش‌داشت‌ها، پیش‌فهم‌ها و پیش‌برداشته‌ها می‌داند که پس از تعامل‌هایی که با امری جدید پیدا می‌کند، اتساع پیدا کرده و شکل و ساحتی نوتر پیدا می‌کند.

ردولف بولتمان (۱۸۸۴-۱۹۷۶م) به عنوان یک الیه‌پژوه مسیحی، باور دیگری در فرآیند فهم کتاب مقدس داشت. وی بر این عقیده بود که فهم، برداشت و جهان بینی مردم در قرن اول میلادی از طبیعت، هستی و جهان، به گونه‌ای بوده است که موجب شده تا متن الهی در قالبی اسطوره‌ای نازل شود. وظیفه انسان امروزی در واقع اسطوره‌زدایی از این متن است. وی خود در شرح این اسطوره‌زدایی بیان می‌کند که منظور وی، کنار زدن این آیات نیست، بلکه فهم معنایی است که در پس آن‌ها نهفته ولی با آن زبان بیان شده است. البته بولتمان برای این تفسیر از اسطوره‌ها، بیشتر حالتی وجودی قائل است و مابه‌ازای شخصیت‌های اسطوره‌ای را در درون خود می‌جوید و به نوعی بر این باور است که می‌توانیم آن‌ها را در درون خود بازسازی کنیم تا به فهم، دریافت و هست جدیدی رسید و بر همین اساس، وی را به نوعی متأثر از اندیشه‌های هایدگر می‌دانند (آقایی، ۱۳۸۱، ش: صص ۶۴-۶۷).

هانس گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲م) از دیگر چهره‌های شناخته شده در قرن بیستم است. وی در کتاب حقیقت و روش خود در پی آن است که بگوید با روش و روش‌شناسی نمی‌توان به فهم رسید و پدیده فهم را نمی‌توان تا سطح روش‌شناسی تنزل داد. وی در واقع به دنبال فهمیدن چگونگی رخ دادن پدیده فهم است. وی بر این نظر بود که فهم در قالب پرسش و پاسخ و در حرکتی رفت و برگشتی و دو سویه میان انسان و آن‌چه در پی فهم آن است، رخ می‌دهد. چراکه این پرسش‌های درونی در واقع، هم نشان‌دهنده فضای ذهنی یعنی تمایلات، دیدگاه‌ها و انتظاراتی است که هر فرد بر اساس آن به یک پدیده نگاه می‌کند و هم بیانگر خلاءهایی است که در قالب پرسش و پاسخ باید پُر شوند و شکل بگیرند تا فرآیند فهم کامل شود. در واقع ما یک متن، برای مثال متن وحیانی را به سخن در می‌آوریم، برای این‌که می‌خواهیم پاسخ پرسش‌هایی را که امروز درون ما شکل گرفته است، بیابیم.

این نگاه به نوعی شبیه نگاه کالینگ وود است که می‌گفت ما معنای یک متن را تنها در صورتی

می‌توانیم بفهمیم که آن متن، پاسخ پرسشی باشد که درون ما شکل گرفته است. تفاوت گادامر با وی این بود که این فرآیند را دوسویه می‌دانست؛ بدین معنا که همان‌طور که درون ما پرسش‌هایی را در برابر متن می‌گذارد، متن نیز پرسش‌هایی را برای ذهن، جان و روان ما مطرح می‌کند و این گفتگوی دوطرفه است که فهم را ممکن می‌سازد (همان: صص ۷۴-۷۶).

حال در این جا مطرح می‌شود که آیا با این نگاه به فهم، می‌توان انتظار داشت تا فهمی عینی و بیرونی همانند آن چه در علوم طبیعی و در پارادایم اثبات‌گرایی برای انسان حاصل می‌شود، در این جا نیز حاصل شود؟ هم دلیلتای و هم گادامر هر دو این امر را ممکن نمی‌دانند چرا که بر این نظر هستند که فهم بر اساس پیشینه ذهنی و روانی ما یعنی چیزی که هایدگر آن را پیش ساختار و گادامر آن را پیش دانسته می‌نامید، شکل می‌گیرد. این پیش ساخته، اشاره به ساختاری دارد که در جان و روان ما شکل گرفته و تا لحظه مواجهه با متن، درون ما هست. ضمن آن که این ساختار، تمایلات و انتظارات ما را که سویه‌ای آینده‌گرایانه دارد نیز دربرمی‌گیرد که گادامر آن را موقعیت هرمنوتیکی مفسر می‌نامد. از آن جا که این ساختار وجودی درون هر فردی به‌طور کامل می‌تواند متفاوت از دیگری باشد و حتی در لحظه‌های گوناگون می‌تواند برای خود فرد نیز متفاوت باشد، نمی‌توان انتظار فهمی عینی و یکسان و با قابلیت بین‌الذهانی شدن را داشت و بیشتر می‌توان آن را برداشتی فردی و شخصی و یا به زبان دیگر، تفسیر او از آن متن یا پدیده دانست که در لحظه رخ می‌دهد. لذا گفته می‌شود که فهم متن، متأثر از موقعیت هرمنوتیکی فهمنده آن است و همیشه می‌تواند در حال تغییر باشد و لذا نمی‌توان بین تفاسیر و فهم‌های متفاوت از یک متن، داوری کرد و یکی را برابر دیگری برتری داد. در واقع می‌توان گفت آن چه خواننده در نهایت به‌عنوان معنای متن در می‌یابد، در واقع بازتاب افق ذهنی او در آینه متن است و نمی‌توان در حقیقت آن را معنا و مقصود گوینده و یا نویسنده دانست. در نتیجه بین آن چه نویسنده آن را معنای متن می‌داند با آن چه خواننده آن را معنای متن می‌خواند، شکافی عمیق می‌تواند وجود داشته باشد (کیاشمشکی، ۱۳۸۳ ش: صص ۵-۸).

همان‌گونه که دیده می‌شود، از نگاه گادامر، متن چیزی نیست که فقط در گذشته بوده باشد، بلکه در فرآیند فهم، دوباره زنده می‌شود و برای آن مفسر و فهمنده، دوباره شکل می‌گیرد. در واقع، وقتی فهم از متن برای هر کس انجام می‌گیرد، این فهم، دیگر جزئی از وجود او می‌شود و یا به عبارت بهتر، به ساحت وجودی او اضافه می‌شود. نکته‌ای که باید یادآوری شود آن است که هنگامی که در مورد پدیده فهم حرف می‌زنیم، نگاه ما ناظر به آن حسی است که در وجود هر شخص شکل می‌گیرد و نه سخنانی که به‌عنوان فهم به زبان آورده می‌شود و لذا فهم در این جا

ماهیتی وجودی دارد تا زبانی (آقایی، ۱۳۸۱ش: صص ۷۸-۸۳).

از نظر گادامر، فهم، به جای آن که بازسازی ذهن مؤلف و فضای شکل‌گیری متن باشد، بیشتر تعامل مستقیم با خود متن و رسیدن به یک مفاهمه با آن است. لذا حتی فهم و درکی که مخاطبان اولیه نیز از متن داشته‌اند، چندان پررنگ نیست و تمام توجه، متوجه آن چیزی است که در لحظه حال رخ می‌دهد و پرسش و پاسخی است که به شکل طبیعی میان متن و فهمنده آن در جریان است. گادامر خود در نامه‌ای که به امیلو بتی می‌نگارد، می‌گوید که من روشی را پیشنهاد نمی‌کنم، بلکه در مقام شرح و بیان آن چیزی هستم که در عمل و فرآیند فهم برای آدمی رخ می‌دهد (واعظی، ۱۳۹۷ش: ص ۳۲۴).

بر این اساس، فهم و درک غرض سوره‌های قرآن مجید که پایه فهم آینده پژوهانه کل گرایانه از این متن وحیانی است، دست خوش تحولاتی می‌شود. بدین معنا که بسته به پرسش و دغدغه‌ای که درون وجود ما شکل گرفته است، در هر بار مواجهه با متن وحیانی، می‌تواند برداشتی متفاوت از آن چه در دفعات پیش در وجود ما شکل گرفته است، برایمان پدیدار شود. لذا فهم نه تنها از فردی به فرد دیگر می‌تواند متفاوت باشد، بلکه می‌تواند برای یک انسان هم در حالات مختلف، چندانگونه باشد.

نگاه نسبی‌گرای گادامر به پدیده فهم، موجب شد تا امیلو بتی (۱۸۹۰-۱۹۶۸م) در کتاب خود بنام علم هرمنوتیک به مثابه روش عام علوم انسانی نسبت به آن موضع‌گیری نماید و از عینی‌گرایی در فهم دفاع کرده و آن را شدنی بداند و از این نظر به دیلتای نزدیک است. ضمن آن که وی بیشتر در فضای شلایر ماخر می‌اندیشد؛ بدین معنی که فهم را بیشتر فهم ذهنیت و روان فرد دیگر می‌داند و چون ارتباط مستقیمی میان این دو ذهن نمی‌توان برقرار کرد، این پل از طریق آثار هنری، رفتار اجتماعی، نوشته‌ها و دیگر المان‌های معنادار آن‌ها انجام می‌گیرد. در واقع مفسر و یا فهمنده متن، از طریق نوشته‌ها می‌تواند به فضای ذهنی مؤلف آن دسترسی پیدا کرده و آن را درون خود بازسازی نماید. لذا از نظر بتی، فرآیند فهم، بازآفرینی مسیر پیدایش و شکل‌گیری متن است، با این تفاوت که به جای آن که از مؤلف آغاز شود و به متن ختم شود، برعکس انجام می‌گیرد. بتی دغدغه ورود به بُعد وجودی فهم را ندارد و بیشتر به دنبال جلوگیری از مؤلفه‌هایی است که می‌تواند در مسیر این بازآفرینی ابهام ایجاد نماید. وی بر این باور است که چون متن به عنوان واسطه فهم، امری عینی است، عینی‌بودن این بازسازی نیز شدنی خواهد بود. وی در این مسیر چهار قانون را وضع می‌کند:

۱. یک اثر و یا متن را باید در ارتباط با ذهنیتی که در آن شکل گرفته و خلق شده، معنا و تفسیر

کرد. یعنی ما نمی‌توانیم یک متن را مستقل از فضای ذهنی صاحب متن، تفسیر و فهم کنیم.

۲. نکته بعدی توجه به کلیت متن و یا اثر است. بدین معنا که اجزاء یک متن باید تنها در ارتباط با این فضای کلی متن و پیامی که تمامی متن می‌خواهد انتقال بدهد، تفسیر و فهمیده شود و نمی‌توان به اجزاء (جملات) به عنوان گزاره‌هایی مستقل که اجازه هر نوع فهمی از آن‌ها را داریم، نگریست. این امر به نوعی، بیان همان چرخه هرمنوتیکی شلایرماخر و ارتباط جزء با کل است.

۳. مفسر باید فضای درونی ذهن مؤلف را در خود بازآفرینی نماید. البته وی این فرآیند بازآفرینی را بیشتر در فضای خبرگی و تجربه مفسر می‌بیند و سعی می‌کند تا از دریچه وی به آن نوشته نگاه کند تا پیش‌داشته‌ها و پیش‌فهم‌هایی که بنا به گفته گادامر و هایدگر در شکل‌گیری آن اثرگذار هستند و وی بدین ترتیب می‌خواهد نقش فاعلیت جان و ذهن مفسر در این بازسازی را به حداقل برساند.

۴. نکته چهارم به نوعی تاکید بر نکته سوم است و آن این که تمامی دغدغه مفسر در این فرآیند بازسازی، باید این همانندسازی با ذهنیت مؤلف و هم‌شکل و هم‌گن شدن با آن باشد؛ یعنی مفسر باید عزم، خواست و اراده درونی برای این تطابق و انطباق با مؤلف را داشته باشد.

در مجموع بتی، فاعلیت و اثرگذاری مفسر در فرآیند فهم را منکر نمی‌شود و منظور وی، آن نیست که می‌توان به فهمی به‌طور کامل عینی دست یافت، بلکه امکان وصول به فهم را به نسبت عینی و با حداقل اثرگذاری پیش‌داشته‌ها و پیش‌فهم‌ها، ممکن می‌داند. وی منکر این نوع مواجهه وجودی نیست، ولی میان معنا و معنا برای ما تفکیک قائل است. وی معتقد است فهم وجودی که گادامر و بولتمان دنبال آن هستند، به نوعی مفهوم معنای اثر برای ما را جست‌وجو می‌کند. حال آن که در نگاه وی، این معنای خود اثر است که پیرنگ است (آقایی، ۱۳۸۱ش: صص ۹۰-۹۴).

برپایه نگاه بتی، رسیدن به این که سوره‌های قرآنی چه غرضی را می‌خواهند بیان نمایند تا فهم آینده پژوهانه از قرآن مجید ممکن شود، شدنی است و برای این کار، خواننده متن باید از درون این خواست و عزم را داشته باشد و بخواهد تا با تمرکز بر متن سوره‌ها و به دور از دیگر پیش‌داوری‌های کلامی-الاهیاتی به آن دست یابد. این برداشت اگرچه برپایه نگاه بتی، به‌طور کامل عینی نیست، اما ذهنی کامل نبوده و قابلیت درک مشترک نسبی خواهد داشت.

اریک هیرش نیز از مدافعان سرسخت عینیت‌گرایی در فهم است و در کتابش/اعتبار در تفسیر به دفاع از آن می‌پردازد. وی بر آن است تا با استفاده از معرفت‌شناسی هویسرل و زبان‌شناسی سوسور به این امر بپردازد. وی معتقد است که عمل فهم ابتدا از جنس حدس است و برای حدس

نیز روش خاصی چندان به کار گرفته نمی‌شود. آن چه مهم می‌شود، بررسی درستی این حدس است.

وی در مقابل این نظر که هر متن همین که قواعد دستور زبانی در آن رعایت شده باشد و دارای معنا باشد، استقلال معنایی خواهد داشت و فهم نیز ناظر به همین متن است و نه قصدی که مؤلف آن در نظر داشته است، می‌ایستد. وی بر این باور است که متن امری قصدی است؛ یعنی متن، همواره مقصود کسی را بیان می‌کند و این فرد می‌تواند مؤلف باشد و یا مفسر و خواننده آن. بنابراین حتی کسانی که بر استقلال معنایی تاکید می‌کنند، در عمل مفسر را به جای مؤلف می‌نشانند. وی بر این نظر است که این قصد و یا منظور خاصی از نگارش یک متن داشتن، یک بار در هر متنی پدیده آمده، تعیین پیدا کرده و تمام شده است؛ یعنی امری قطعی بوده که رخ داده و واقع شده است. وی برابر کسانی که نگاهی وجودی و روان‌شناسانه به متن دارند و بر این باورند که معنا در پرسش و پاسخ میان خواننده و متن شکل می‌گیرد، بر این نظر است که آن‌ها دچار خلط تحلیل هستند و میان معنای واقعی که متعلق به مؤلف است و انعکاسی که در ذهن خواننده شکل می‌گیرد و متعلق به مفسر خواننده می‌شود، دچار اشتباه شده‌اند. به عبارت بهتر نباید میان معنای متن که در همان حین نگارش شکل گرفته است و تجربه‌های معنایی که پس از آن پدید می‌آیند، به اشتباه افتاد و در واقع این تجربه‌های معنایی همان مواردی هستند که گادامر و بولتمان به عنوان فهم از آن‌ها یاد می‌کنند.

وی در این راستا دو مقوله را از هم جدا می‌کند؛ یکی فهم و دیگری تفسیر. در فهم ما به معنای خود متن یا همان معنای اولیه و نخستین، اشاره داریم. در حالی که در تفسیر، بر مواردی تکیه می‌شود که بیشتر برای مفسر آشنا و مفهوم باشد. آن چه مهم است، این است که هیرش می‌گوید ما ابتدا می‌فهمیم و بعد تفسیر می‌کنیم. امری که در تضاد با نگاه گادامر است که در آن هر فهمی، نوعی تفسیر تلقی می‌شود. در حالی که در اینجا تفسیر، فرع بر فهم محسوب می‌شود. از نظر وی، تا فهم حاصل نشود، نمی‌تواند شرح و تفسیری پیدا کند و آن چه متکثر است و حالتی سیال در زمان و تاریخ دارد، این تفاسیر است و نه آن معنای اولیه متن. البته برای ایضاح بیشتر، وی این دو مقوله را از مقوله‌های قضاوت و نقد متمایز می‌کند. وی فهم و تفسیر را ناظر به آن معنای اولیه می‌داند، ولی قضاوت و نقد را ناظر به آن چیزی می‌داند که در نسبت با بافت و محیط ذهنی مفسر پدید می‌آید. در این جا هم همان دوگانگی فهم و تفسیر وجود دارد. یعنی قضاوت، بررسی خود متن است در بافتار ذهنی خواننده و نقد، شرح و بسطی است که به آن داده می‌شود. وی معتقد است تمامی ابهامات فهم از خلطی است که میان این ۴ مقوله رخ می‌دهد.

بر پایه نگاه هیرش، در فهم آینده پژوهانه باید ما این نکته را معلوم کنیم که آیا به دنبال فهم و تفسیر هستیم و یا قضاوت و نقد. بدین معنا که آیا می‌خواهیم به‌طور مستقیم به فهم غرض سوره‌های قرآن مجید و سرانجام فهم آینده پژوهانه از آن بپردازیم و یا می‌خواهیم فهم‌ها و تفاسیری را که با رویکرد آینده پژوهانه به قرآن مجید شده است، مورد قضاوت و نقد قرار دهیم؛ کاری که در بسیاری کارهای پژوهشی در حوزه آینده پژوهی انجام می‌گیرد. در حالی که خود هیرش، فهم را متوجه نگاه نخست می‌داند که در بسیاری موارد، با نگاه دوم خلط می‌شود.

پاول ریکور دیگر چهره شناخته شده در عرصه هرمنوتیک است. با این حال وی مبتکر و مبدع مکتبی خاص نیست؛ یعنی نمی‌توان وی را با کانت، هوسرل و با هایدگر مقایسه کرد که هر یک بنیان‌گذار شیوه‌ای خاص از تفکر هستند. او بیشتر سعی کرده است تا در اندیشه تفسیری و زبان‌شناسی خود، از دیگران استفاده کند (واعظی، ۱۳۹۷ش: ص ۳۵).

ریکور بر این عقیده است که باید میان فهم از یک سو و تبیین، شرح و بیان یک موضوع از سوی دیگر تفاوت قائل شد. بدین معنا سعی می‌کند تا آن تبیینی را که میان علوم طبیعی و انسانی دارد، بردارد؛ یعنی ما همانند آن چه در علوم طبیعی رخ می‌دهد، می‌توانیم به شرح و بیان یک موضوع (تبیین) بپردازیم. با این حال، وی بر این نظر است که نمی‌توان نظریه هرمنوتیکی عام و فراگیری عرضه کرد. علی‌رغم این ابهام، وی نظریه‌های مرتبط با فهم را در دو دسته اساسی جای می‌دهد. در یک دسته، هرمنوتیک، بازیافت و دریافت مجدد معنا و پیام موجود در یک اثر دیده می‌شود. در این روش، مفسر خوشبینانه خود را برای شنیدن پیام اثر آماده می‌کند؛ بدین معنا که نمادها و اسطوره‌هایی که در متن به کار رفته است و هم‌چون حجایی مانع شنیدن پیام متن هستند، باید کنار زده شوند. اسطوره‌زدایی رودلف بولتمان در این قسم هرمنوتیک جای می‌گیرد؛ چرا که به اعتقاد وی، معنای اصیل در پس نمادها و اسطوره‌های کتاب مقدس وجود دارد. ریکور، دسته دوم نظریه‌های هرمنوتیکی را هرمنوتیک سوءظن می‌نامد که مبتنی بر بدگمانی به داده‌ها است. بر اساس این نگاه، نام‌ها و واژه‌ها فریب‌کارانه و ریاکارانه از واقعیت حکایت می‌کنند و برای رسیدن به حقیقت نمی‌توان خوشبینانه به تفسیر آن‌ها پرداخت. از نظر ریکور، افرادی مانند مارکس، نیچه و فروید، سردمداران هرمنوتیک سوءظن هستند. هر سه آن‌ها بر این عقیده بودند که به آگاهی اولیه و ظاهری نمی‌توان اعتماد کرد و در هر آگاهی ظاهری، فریب و مغالطه وجود دارد و وظیفه مفسر آن است که با نقد دقیق بر این آگاهی کاذب چیره شود و حقیقت نهفته در پس این نمادها و پدیده‌های سطحی را آشکار سازد (همان: ص ۳۵۸).

ریکور معتقد است که گفتمان دو قالب بنیادین دارد؛ گفتاری و نوشتاری. فهم این دوگونه با

یکدیگر متفاوت است. از ویژگی‌هایی می‌توان برای متن نوشتاری برشمرد که گفتار دارای آن‌ها نیست. وی بیان می‌دارد که متن و گفتار ۴ فرق اساس با یکدیگر دارند:

۱. در متن، معنای آن چه گفته می‌شود، بر واقعه گفتن مقدم است. بدین معنا که ابتدا معنا بوده و سپس در قالب نوشتار ماندگار شده است، بر خلاف گفتار که در آن، معنا محصول واقعه گفتن است.

۲. در گفتار، نیت و قصد صاحب سخن همان چیزی است که بیان می‌کند. اما در نوشتار، چنین تطابقی الزامی و همیشگی نیست و می‌تواند معنای آن چه متن می‌گوید، فراتر از آن چیزی باشد که مقصود مؤلف بوده است.

۳. در گفتار، به سبب موقعیت و شرایط گفت‌وگو، مخاطب معین شده است، در حالی که در نوشتار مخاطب معینی وجود ندارد. مخاطب متن در واقع هر فردی است که بتواند آن را بخواند. ثمره مهم این تفاوت آن است که متن می‌تواند از بافت تاریخی - اجتماعی پیدایش خود فاصله بگیرد و فهم متن کمتر متأثر از درک این بافت خواهد بود. اما در گفتار، شرایط گفت‌وگو و این که چه کسی مخاطب سخن است، مهم و لاینفک خواهد بود.

۴. نوشتار می‌تواند از محدودیت‌های مدلول و مصداق عینی و علنی رها شود. برخلاف گفتار که در آن، معنا و مدلول آن در همان بافت و بستر گفتگو، گیر افتاده است و در هم تنیده شده‌اند (همان: ص ۳۶۱).

ریکور از نظر زبان‌شناسی به امیل بنونیست نزدیک است که به وجود تمایز میان زبان (Language) و گفتمان (Discourse) معتقد است. از نظر این زبان‌شناس، نشانه، واحد زبان و جمله، واحد گفتمان است. گفتمان یک واقعه (event) است که در یک زمان و مکان خاصی اتفاق می‌افتد و درباره چیزی سخن می‌گوید. حال آن که زبان، فارغ از زمان و مکان، به عنوان یک مجموعه دربردارنده نشانه‌ها است. همان‌گونه که آمد، گفتمان در دو قالب گفتار و نوشتار بروز و نمود می‌یابد که واحد آن جمله است. لذا فهم متن با زبان‌شناسی جمله آغاز می‌شود. ریکور بر این نظر است که گفتمان ۴ ویژگی دارد که عبارت‌اند از:

۱. گفتمان همواره درگیر زمان است و با بازه‌ای زمانی در تعامل است. ولی زبان خارج از افق زمانی خاصی است. بنونیست این حالت را لحظه گفتمان (Instance of discourse) می‌نامد.
۲. گفتمان دارای فاعل (Subject) است. یعنی این پرسش همواره مطرح است که چه کسی سخن می‌گوید. اما در زبان چیزی به نام فاعل در کار نیست. چرا که هنوز کسی آن را به کار نبرده است.

۳. گفتمان همواره درباره چیزی صحبت کرده و دلالت بر دنیایی می‌کند که گرسنه وصف کردن آن است. اما در زبان، دنیای ورای نشانه‌ها تصور نمی‌شود، بلکه بیشتر مانند فرهنگ لغت است. بر همین اساس، ریکور به تبع فرگه بیان می‌دارد که در زبان تنها حس و برداشت (Sense) وجود دارد ولی در گفتمان، علاوه بر این حس و برداشت، مصداق (Reference) هم وجود دارد که ناظر به آن دنیایی است که گفتمان به آن اشاره می‌کند و به تبع آن می‌توان گفت که گفتمان دارای معنا و قصد (Meaning) نیز است. البته شناخت این مصداق در گفتمان گفتاری خیلی آسان‌تر از گفتمان نوشتاری است. چرا که اطراف گفت‌وگو، در یک موقعیت به صورت مشترک حضور دارند و لحن گفتار و اشارات دست، صورت و زبان بدن نیز می‌تواند در تعیین راحت‌تر این مصادیق سهیم باشند. حال آن‌که در متون، به دلیل استقلال معنایی متن و گنده‌شدگی از بستر پیدایش، تعیین این مصادیق بسیار سخت خواهد بود.

۴. تبادل پیام‌ها در چارچوب گفتمان محقق می‌شود و زبان، فراهم‌کننده این بستر است. بنابراین گفتمان، نه تنها به موقعیت خاص زمانی - مکانی فاعل و دنیای قابل اشاره نظر دارد، بلکه دارای مخاطب نیز است (همان: ص ۳۷۴).

این ۴ ویژگی، گفتمان را یک واقعه معرفی می‌کند. البته گفتمان از نوع گفتاری آن، واقعه‌ای است که آشکار و سپس پنهان می‌شود. برخلاف گفتمان نوشتاری و یا متنی که به مدد نوشتار، ثابت می‌ماند و پس از وقوع ناپدید نمی‌شود.

ریکور، فرآیند گفتمان را مرکب از سه عمل فرعی دیگر می‌داند. یعنی در یک گفتمان، حتی در بسیط‌ترین شکل آن، سه کار انجام می‌گیرد. در سطح اول، بیشتر رویکرد تبیینی و یا توصیفی حاکم است و ساختار معنایی جمله بیشتر مورد بررسی قرار می‌گیرد. سطح دوم بیشتر ناظر به قصد و حسی است که مؤلف می‌خواهد از بیان این عبارت ایجاد نماید و سطح سوم گفتمان، متمرکز بر روی اثری است که این بیان و یا گفتمان بر روی مخاطب سخن (خواننده و یا شنونده) ایجاد می‌کند که ریکور از آن با عنوان Appropriation یا اختصاص پیدا کردن یک سخن به یک مخاطب یاد می‌کند و فهم را بیشتر ناظر به این بخش و یا سطح می‌داند که از آن می‌توان با عنوان نشست و یا انعکاس کلام و سخن در جان و ذهن مخاطب نیز یاد کرد و مانند پلی است که در آن، سخن از مؤلف به سوی مخاطب می‌رود و به آن پل هرمنوتیکی نیز اطلاق می‌شود (همان: صص ۳۷۷-۳۸۷).

شایان ذکر است که از نظر ریکور، فهم متن، جمع‌آوری و کنار هم قرار دادن تک‌تک جملات آن نیست، بلکه در فهم به دنبال درک غرض و مقصود متن هستیم و مراد و مقصود متن، برآیند توالی

طولی تک تک جملات متن نیست تا در سایه تفسیر هر جمله و کنار هم قرار دادن این تفاسیر منفرد، به فهم معنا و مقصود متن نائل شویم. بلکه فهم متن، نیازمند رویکردی کل‌گرایانه است. بدین معنا که باید متن را یک کل به هم پیوسته دانست. به طور قطع در این فهم، این کل، منبعث از فهم از اجزاء است. اما این که چه اجزائی از آن اصل و پایه قرار می‌گیرند و چه اجزائی در پیرامون، امری است که می‌تواند از یک خواننده و مفسر تا دیگری متفاوت باشد و بسته به تحلیل و قضاوتی باشد که آن‌ها از متن خواهند داشت و نیز وابسته به منظر و دریچه‌ای است که آن مخاطب از آن به متن می‌نگرد.

ریکور بر این نظر است که این تفاسیر گرچه با هم برابر نیستند، ولی هیچ کدام هم بر دیگری رجحان و برتری ندارند و بدین ترتیب نمی‌توان یکی را بر حق و نهایی دانست. ریکور بر پایه منطق احتمالات بر این نظر است که تنها ملاک رجحان می‌تواند این باشد که کدام تفسیر احتمال تطابق بیشتر با متن داشته و بیشتر می‌تواند بر آن نشست نماید.

پیرو آن چه درباره نظر ریکور درباره پدیده فهم آمد، فهم آینده‌پژوهانه از متن و حیانی منوط به این خواهد شد که آیا قرآن مجید را بیشتر یک متن گفتاری می‌دانیم و یا نوشتاری تا بدین ترتیب بتوان مخاطبی را که متن متوجه آن است، بهتر شناسایی کنیم. بر پایه این نگاه، جمع جبری فهم آیه‌های قرآن مجید نمی‌تواند ما را به فهم از تمامی آن نائل نماید. ضمن آن که در راستای این نگاه کل‌گرایانه به قرآن مجید، فهم، بدین معنا خواهد بود که متن سوره‌های قرآن مجید چه انعکاسی را می‌تواند در جان و ذهن خواننده آن بیافریند که این همان سطح سوم فهم و یا پل هرمنوتیکی است که ریکور از آن یاد می‌کند.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی بر آن بود تا از ابتدا، تفاوت دو مقوله فهم با تفسیر و یا تاویل در فهم آینده‌پژوهانه از قرآن مجید روشن شود. واژه‌هایی مانند تفسیر و یا تاویل، ذیل پیش فرض‌هایی کلامی انجام می‌گیرد. بدین معنا که آدمی، خداوند را ابتدا در یک فضایی دینی می‌پذیرد و نسبتی میان انسان و خداوند برقرار می‌شود و تعریفی از متن و حیانی و انتظاری از آن ارائه می‌شود. سپس، فهم آینده‌پژوهانه از متن و حیانی ذیل این پارادایم فکری قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، این فهم، قرار است بر پایه بنیان‌هایی انجام گیرد که در قالب یک دین و یا مذهب شکل گرفته و یا حتی رسمیت یافته است. بدین معنا، هنگامی که از تفسیر قرآن سخن به میان می‌آید، بیشتر این‌گونه از متن و حیانی به ذهن متبادر می‌شود. ولی هنگامی که در مورد فهم قرآن مجید و یا هر متن

وحیانی دیگری سخن به میان می‌آید، بیشتر دریافتی است که برای هر شخص شکل می‌گیرد؛ بر پایه نگاهی که برای وی، از خداوند، هستی، جهان و دنیای درون وی نهادینه شده است. در مقوله فهم، این خود تک تک انسان‌ها هستند که اهمیت می‌یابند و ساختار وجودی که درون ذهن و جان‌شان شکل گرفته‌اند. از این منظر، انسان حالتی ذات‌گونه ندارد که فرآیند فهم با استناد بر اصولی کلی، در ذهن و فکرشان شکل بگیرد، بلکه وجودی هستند که از یکی به دیگری می‌توانند تاحدودی متفاوت باشند و با زمان نیز دچار تغییر و تحول شوند. این تفاوت به نوعی، مهم‌ترین نکته‌ای است که در فهم آینده پژوهانه می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. علاوه بر این، بیان شد که فهم آینده پژوهانه از متن وحیانی به نوعی مبتنی بر غرضی است که در سوره‌های مختلف قرآن مجید، از چینش این چینی آن‌ها می‌توان استنباط نمود. چرا که غرض، عصاره، لب و چکیده یک متن است که می‌تواند به نیابت از متن با زمان حرکت نماید.

از سوی دیگر، اگر از دریچه تاریخ هرمنوتیک بخواهیم به فهم آینده پژوهانه نگاه کنیم، شاید این توجه به سمت دوره میانی و متأخر آن کشیده شود. ولی همان‌گونه که دیده شد، بسیاری از روش‌هایی که برای فهم آینده پژوهانه در دوره متقدم و اولیه هرمنوتیک به کار گرفته می‌شد، در فهم آینده پژوهانه از متون وحیانی نیز هم‌چنان مورد تأمل است. بدین معنا که باید متن وحیانی را در قالبی نمادین و استعاری دید که در آن، متن را باید به نوعی تعبیر کرد، امری که بولتمان در سده اخیر، از آن با عنوان اسطوره‌زدایی یاد می‌کند و یا آن‌که باید همان گفته‌ها و نوشته‌های وحیانی را در قالب ساختار زبانی مرسوم فهم نمود.

در دوره‌های بعدی، این سه ضلع فهم یک متن، یعنی فهم مؤلف محور (نویسنده و یا گوینده متن)، فهم متن محور و فهم مفسر محور (مخاطب و یا خواننده و شنونده متن)، نمود بیشتری پیدا می‌کند. با این حال سه ضلع، وزن یکسان ندارند. بدین معنا که هرمنوتیک، ساختاری سه ضلعی است که متن، قاعده آن و مؤلف و مفسر، اضلاع دیگر آن هستند (رضوی و شاه‌رخ، ۱۳۸۹: ص ۵). بدین ترتیب این متن است که در وسط قرار می‌گیرد و می‌توان از سمت مؤلف و یا مفسر برای فهم، به آن نزدیک شد.

بررسی این سیر تاریخی در هرمنوتیک و فهم، ذهن را به این نکته رهنمون می‌کند که هرمنوتیک از دوره میانی که نمود آن نیز بیشتر با شلایرماخر است، بیشتر به سمت نوعی هرمنوتیک مؤلف محور میل می‌کند که بعدها توسط پتی و هیرش نیز پی گرفته می‌شود و از آن می‌توان با عنوان فهم روش‌مند یاد کرده که بیشتر در ساحت روش‌شناسی حرکت می‌کند. در این شیوه، فهم متن وحیانی، بدون آن‌که وام‌دار پیش‌فرض‌های کلامی - الهیاتی دینی - مذهبی باشد، متوجه

بازگشت به فضایی است که متن در آن شکل گرفته است. درک آن فضا و در نتیجه درک و فهم این که چرا خداوند با بشر این گونه سخن گفته است، می تواند غرضی را که در پس این سوره های قرآن مجید نهفته است، به نوعی معلوم سازد که این همان فهم آینده پژوهانه از قرآن مجید نیز تلقی خواهد شد. این شیوه فهم هرمنوتیکی با سنت تفسیری نیز قرابت هایی دارد. چرا که در سنت تفسیری نیز هدف از تفسیر، شناخت غرض الهی است. با این حال، در مذاهب گوناگون، با توجه به گرایش های کلامی مختلف، این تفسیر می تواند به گونه ای باشد که با آن چه از فهم در بالا آمد، تفاوت هایی داشته باشد.

اما در دوران معاصر که شروع آن نیز به هایدگر برمی گردد و بعدها به وسیله گادامر هم ادامه پیدا کرد، خود پدیده فهم و چگونگی رخ دادن آن برای آدمی است که مورد توجه قرار می گیرد و از این منظر، این شاخه و نحله از هرمنوتیک بیشتر مفسر محور است که آن را هرمنوتیک فلسفی نیز می نامند؛ چرا که بیشتر در ساحت هستی شناسی فهم و چیستی خود آن باقی می ماند تا در روش شناسی فهم. در این روش، انسان ها برپایه دغدغه ها، پیش فرض ها، پیش داشت ها و پیش فهم هایی که دارند، با متن وارد گفت و گو می شوند. از آنجا که ساحت وجودی انسان ها می تواند در طول زندگی تغییراتی کند، در عمل باید گفت یا نمی توان فهم آینده پژوهانه ای را از متن و حیانی متصور شد و یا آن که باید آن را در زمان حال تعریف کرد که از فردی به فرد دیگر و حتی در طول آن زمان برای آن شخص نیز متفاوت باشد. لذا فهم آینده پژوهانه از قرآن مجید، تابعی خواهد بود از زمان و شرایطی که انسان در آن قرار دارد. به نظر می رسد، این روش فهم، قابل استفاده در فهم قرآن کریم نبوده و با اصل جاودانگی معارف قرآن سازگار نیست.

فهرست منابع

۱. آقای، علی، (۱۳۸۱ش)، *رابطه هرمنوتیک و تفسیر و تأویل قرآن*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده اصول الدین، قم.
۲. احمدی، محمدامین، (۱۳۸۶ش)، *انظار بشر از دین*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، چاپ سوم.
۳. اسعدی، علیرضا، (۱۴۰۱ش)، *بررسی و تحلیل چپستی، امکان، شرایط و ضرورت فهم فلسفی قرآن*، نقدونظر، سال ۲۷، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، صص ۱۴۰ - ۱۶۴.
۴. بزرگمهری، مجید و همکاران، (۱۴۰۲ش)، *چپستی فهم آینده پژوهانه از متن وحیانی؛ نگاهی به پیش فرض ها در مورد مفهوم آینده*، دوفصلنامه قرآن و روشنگری دینی، دوره ۴، شماره ۱، صص ۱ - ۲۲.
۵. حاجی اسماعیلی، محمد رضا و همکاران، (۱۳۹۲ش)، *نقش پیش فرض ها و پیش فهم ها در تفسیر قرآن کریم از منظر آیت الله جوادی آملی*، فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث، سال ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۲)، صص ۷۹ - ۱۰۱.
۶. حسینی، بی بی زینب و همکاران، (۱۳۹۶ش)، *جایگاه روش تفسیر ساختاری در فهم قرآن کریم (مطالعه موردی آیات ۱۰۴، ۱۱۴ و ۲۷۵ سوره بقره)*، فصلنامه پژوهش های زبان شناختی قرآن (کاوشی نو در معارف قرآنی)، سال ششم، شماره اول (پیاپی ۱۱)، صص ۱۳۳ - ۱۵۲.
۷. خبرگزاری ایگنا، (۱۳۹۷ش)، *تفاوت هرمنوتیک و تفسیر*: <https://iqna.ir/fa/news/3701079>
۸. خوبی، سید ابوالقاسم، (بی تا)، *البیان فی التفسیر القرآن*، دارالزهرا، بیروت.
۹. خیرجوی، صغری و علیمردی، محمد مهدی، (۱۳۹۵ش)، *مبانی نظری فهم قرآن از نظر علامه طباطبایی رحمته الله علیه و مقایسه آن با آرای کلادنیوس، شلایرماخر و هیرش از هرمنوتیست های کلاسیک*، فصلنامه اندیشه دینی دوره ۱۶، شماره ۶۱، صص ۳۵ - ۵۲.
۱۰. دانشنامه اسلامی، سایت اهل البیت - ۱: wiki.ahlolbait.com/روشهای-تفسیری-قرآن
۱۱. دانشنامه اسلامی، سایت اهل البیت - ۲: wiki.ahlolbait.com/تفسیر-عقلی
۱۲. دهقان پور، جان محمد و همکاران، (۱۳۹۹ش)، *از فهم قرآن تا تفسیر آن، نگاهی تطبیقی به مبانی آرای محمد حسین طباطبایی و محمد مجتهد شبستری*، فصلنامه علوم قرآن و حدیث، سال ۵۲، شماره ۱۰۵، صص ۱۴۳ - ۱۶۴.
۱۳. رئیس، محمدمنان و منصوری، مریم، (۱۳۹۸ش)، *جستاری معرفت شناختی در مقایسه تطبیقی رویکردهای فهم قرآن کریم*، فصلنامه آیین حکمت، سال ۱۱، شماره ۳۹، صص ۹۳ - ۱۱۶.
۱۴. رضایی مهر، حسن، (۱۴۰۲ش)، *هرمنوتیک فلسفی و قرائت های مختلف از دین*، وبسایت ویستا: <https://vista.ir/w/a/166/u96q>
۱۵. رضوی، ابوالفضل و شاهرخی، سید علاء الدین، (۱۳۸۹ش)، *هرمنوتیک فلسفی و بنیادهای معرفتی*

- تاریخ، فلسفه دین، سال هفتم، شماره هشتم، صص ۶۷ - ۹۴.
۱۶. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۸ش)، *مدارا و مدیریت*، صراط، تهران، چاپ چهارم.
۱۷. سلامی، زهرا و همکاران، (۱۳۹۸ش)، *رویکرد تاریخی نگری محمد عابد جابری در فهم قرآن؛ لوازم و دلالت‌ها*، فصلنامه علوم قرآن و حدیث، سال ۵۱، شماره ۱۰۳، صص ۱۱۳ - ۱۳۴.
۱۸. شاهرودی، محمدرضا و کبریت چی، محمدتقی، (۱۴۰۱ش) *گونه‌شناسی مخاطبان قرآن و نقش آنان در فهم معنای آیات*، فصلنامه مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال ششم، شماره سوم (پیاپی ۲۴)، صص ۱۰۱ - ۱۲۸.
۱۹. عرب صالحی، محمد و محمدی، مسلم، (۱۴۰۲ش)، *نقد تاریخ مندی ذاتی فهم با محوریت آیات قرآن*، فصلنامه ذهن، شماره ۹۴، صص ۳۷ - ۶۴.
۲۰. عصمتی، سیدحسن و مصلاهی پور، عباس، (۱۴۰۰ش)، *جریان نوگرایی فهم قرآن کریم در تونس؛ مطالعه موردی: نقد و بررسی روش تفسیری محمد طالبی*، فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث، سال ۱۴، شماره دوم (پیاپی ۲۸)، صص ۷۷ - ۱۰۱.
۲۱. عزیزاده، مریم و هاشم نژاد، حسین، (۱۴۰۱ش)، *بررسی تطبیقی مؤلفه‌های پلورالیسم تفسیری در هرمنوتیک فلسفی و پایان‌ناپذیری تفسیر قرآن کریم*، فصلنامه آینه معرفت، سال ۲۲، شماره چهارم (پیاپی ۷۳)، صص ۱۲۳ - ۱۴۶.
۲۲. فائز، قاسم و گوهری، مریم، (۱۴۰۰ش)، *ارتباط تفسیر، تاویل و بطن با یکدیگر در حوزه فهم قرآن*، فصلنامه پژوهشنامه تأویلات قرآنی، دوره چهارم، شماره هفتم، صص ۴۰ - ۷۵.
۲۳. فتحی، علی و همکاران، (۱۴۰۱ش)، *آسیب‌شناسی مؤلفه‌های عدم‌عینیت معنادر فهم و تفسیر قرآن از دیدگاه مفسر محوران*، فصلنامه شبیه‌پژوهی مطالعات قرآنی، سال چهارم، شماره اول (پیاپی ششم)، صص ۲۴۹ - ۲۷۹.
۲۴. کرمی، ایوب و اسکندرلو، محمدجواد، (۱۳۹۰ش)، *انسجام مضمونی آیات و سوره‌های قرآن؛ رهیافتی برای فهم بهتر قرآن*، فصلنامه مطالعات تفسیری سال دوم، شماره پنجم، صص ۶۹ - ۹۸.
۲۵. کیاشمشکی، ابوالفضل، (۱۳۸۳ش)، *هرمنوتیک متن، تاویل و روش‌شناسی فهم قرآن*، پژوهش و حوزه، شماره ۱۹ و ۲۰، صص ۷۴ - ۹۳.
۲۶. مناقب، مصطفی و محرابی، عبدالله، (۱۳۹۵ش)، *بررسی امکان جمع بین مبانی معرفتی قرآن و اصول هرمنوتیک فلسفی*، فصلنامه الهیات تطبیقی، سال هفتم، شماره ۱۵، صص ۱۳۷ - ۱۵۲.
۲۷. میرعرب، فرج‌الله و صفوی، سید محمدرضا، (۱۳۹۵ش)، *نقد نظریه نیاز فهم مقاصد قرآن به اسباب نزول*، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، سال ۲۱، شماره دوم (پیاپی ۷۹)، صص ۷۴ - ۹۵.
۲۸. واعظی، احمد، (۱۳۹۷ش)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.