

نقش پیش فهم‌های مفسر در نیل به مراد واقعی خداوند از منظر علامه طباطبائی

arhasanpoor@yahoo.com

علیرضا حسن‌پور / استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام

s.monfared23@yahoo.com

کسمیه منفرد / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام

پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۴

دریافت: ۹۴/۲/۱۰

چکیده

بر مبنای اصول هرمنوتیک فلسفی، «فهم» به عنوان یک وصف وجودی به نحو عام، و فهم مفسر از متن - از جمله متن دینی - به شکل خاص، در چارچوب انتظارات، پرسش‌ها و دانسته‌های قبلی وی صورت می‌گیرد و نه فقط عمیقاً از آنها تأثیر می‌پذیرد، بلکه خارج از آنها اساساً امکان‌پذیر نیست. علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، از مبانی و مقبولات متعددی در مقام تفسیر قرآن سود جسته است که می‌توان آنها را در شمار پیش فهم‌های ایشان به شمار آورد. مسئله این است که آیا می‌توان در چارچوب همین پیش فهم‌ها، به تفسیری عینی و مطابق واقع از متن قرآن نایل آمد؟ این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی نقش پیش فهم‌های علامه در تفسیر ایشان از این منظر پرداخته است. نتیجه اینکه ایشان دخالت ناروای پیش فهم‌ها در تفسیر و تحمیل آنها بر قرآن را بر نمی‌تابد و پیش فهم‌های مقبول ایشان به مثابه اصول و قواعدی برای فهم عینی مراد خداوند است و می‌توان دیدگاه تفسیری ایشان را منطبق با هرمنوتیک عینی‌گرایانه و در تقابل با نسبی‌گرایی هرمنوتیک فلسفی دانست.

کلیدواژه‌ها: پیش فهم، تفسیر، هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک عینی‌گرایانه، علامه طباطبائی، نسبی‌گرایی.

مقدمه

رای محوری، قرآن را مطالعه کند، به جای آنکه رای و نظر صائب را از قرآن برگیرد، قرآن را به رای و اندیشه خود تأویل و تطبیق می‌کند (عمیدزنجانی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۳).

برای نمونه، فخررازی گاهی اعتقادات خود را در تفسیر دخالت داده که علامه در جاهایی نظریات وی را در این زمینه نقد کرده است. از جمله، ذیل آیه ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (مؤمنون: ۶۲)، در بحثی با عنوان «فایده وجود نامه اعمال» و جواب به شبهه‌ای که فخررازی در این‌باره مطرح کرده است، پاسخ می‌گوید و می‌نویسد: فخررازی در تفسیر کبیر ذیل این آیه گفته: اگر کسی بگوید فایده این کتاب چیست؟ اگر بر کسی عرضه شود که دروغ را بر خدا محال می‌داند، که حاجت به کتاب ندارد. هرچه خدا بگوید قبول می‌کند، چه کتابی در میان باشد و چه نباشد. و اگر بر کسی عرضه شود که دروغ گفتن را از خدا جایز و ممکن می‌داند، چنین کسی آنچه را خدا بگوید تکذیب می‌کند، چه در کتابی نوشته شده باشد و چه نشده باشد. پس به هر دو تقدیر، نوشتن اعمال فایده‌ای ندارد (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲۳، ص ۱۰۸). در جواب می‌گوییم: خدا هر چه بخواهد می‌کند، ولی آنچه ممکن است گفته شود این است که شاید در این کار مصلحتی برای ملائکه باشد. علامه می‌گوید: پاسخی که فخررازی داده بر مسلکی استوار است که در فعل خدای متعال دارد؛ زیرا او معتقد است: افعال خدا از روی غرض و مصلحت نیست و عمل گزاف و غیرحکیمانه را از خدای متعال جایز می‌داند! (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۵۹).

حال باید دید علامه با تخطئه روش‌های دیگران و استدلال‌های فوق، خود چه راهی رفته‌اند؟ آیا مبانی و روش مقبول ایشان نیز منجر به دخالت ناروای برخی

علامه طباطبائی در مقدمه تفسیر المیزان، در خلال بررسی نقش پیش‌دانسته‌های مشرب‌های فکری در تفسیر و نقد روش آنها، موضع خود را در ارتباط با نقش پیش‌فهم‌ها تعیین می‌کند. به نظر ایشان، نحله‌های فکری و فرهنگی، مانند محدثان، فیلسوفان، متکلمان و متصوفه با تکیه بر پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های خود، سراغ کلام حق رفته و با دخالت ناروای این پیش‌فهم‌ها، روشی ویژه در تفسیر برای خود برگزیده‌اند. محدثان در تفسیر، حدیث‌محور بوده‌اند و با استناد به آیه ۷ سوره آل‌عمران، از ورود به تفسیر آیه‌ای که روایتی در تفسیر آن نقل نشده خودداری کرده و به توقف در فهم آن آیه قایل شده‌اند. متکلمان و فیلسوفان نیز به جای تفسیر، راه تطبیق در پیش گرفتند؛ یعنی ظاهر آیات موافق مرام خود را پذیرفته و مخالف آن را تأویل کردند. متصوفه هم با تکیه بر گرایش‌های باطنی، راه تأویل را در پیش گرفتند و از تنزیل غفلت کردند. در دوره‌های اخیر نیز عده‌ای با محوریت علوم جدید، به تطبیق حقایق قرآنی و تحمیل آراء خود بر قرآن پرداخته‌اند.

علامه مشکل اصلی روش‌های مذکور را تحمیل آراء و عقاید نحله‌ها بر قرآن دانسته‌اند، بدون اینکه مدالیل آیات بر آنها دلالت داشته باشد و نتیجه آن را تطبیق، قول به مجاز در برخی حقایق قرآنی، و قول به تأویل در تنزیلات قرآن می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۳۸). در این نوع تأویل و تطبیق، که در حقیقت مصداق بارز «تفسیر به رأی» است، صاحب‌نظر توجهی ندارد که مقصد آیه چیست و مدلول آن کدام است، بلکه می‌کوشد تا راهی برای تطبیق قرآن بر فرض‌های پیش‌ساخته ذهن خود بیابد. در بیان مقاصد قرآن، او مطلب را چنان جهت می‌دهد که رای خودش استنباط و استخراج شود. بنابراین، کسی که با

همچون امیلیو بستی و اریک هرش به مخالفت با نسبی‌گرایی هرمنوتیک فلسفی پرداختند و از عینی‌گرایی دفاع کردند. هرش رسالت مفسر را کوشش برای درک معنای مقصود مؤلف می‌داند. پیش‌فرض این‌گرایش هرمنوتیکی آن است که قواعد و اصول عامی بر فهم متن حاکم است و عالم هرمنوتیک باید در تفتیح و تنظیم این قواعد عام بکوشد.

علامه طباطبائی، مفسر بزرگ قرآن، در تفسیر المیزان از مبانی و مقبولات متعددی در مقام فهم وحی و تفسیر قرآن، سود جسته است که می‌توان آنها را در شمار پیش‌فهم‌های ایشان به‌شمار آورد. در این زمینه، مقالات متعددی نوشته شده که مبانی و پیش‌فهم‌های ایشان را بررسی کرده است. آنچه این نوشتار به آن می‌پردازد و آن را از سایر مقالات در این زمینه متمایز می‌کند، احصای پیش‌فهم‌ها علامه طباطبائی در تفسیر المیزان به منظور پاسخ به این سؤال است که آیا طبق این پیش‌فهم‌ها، تفسیری که علامه طباطبائی از متن قرآن ارائه می‌دهد، تفسیری عینی‌گرایانه (مطابق مراد خداوند) است یا چنین پیش‌فرض‌هایی، خواه‌ناخواه او را به نسبی‌گرایی در تفسیر قرآن سوق می‌دهد؟

برای این منظور، پس از اشاره‌ای کوتاه به روش تفسیری علامه، به بررسی پیش‌فهم‌های تفسیری ایشان و ارزیابی نقش آنها در کشف عینی یا نسبی مراد خداوند می‌پردازیم.

روش تفسیری علامه طباطبائی

مفسران بر اساس مبانی خاص خود، ناگزیر به پذیرش روشی خاص در تفسیر هستند. علامه طباطبائی معتقد است: مفسر برای تفسیر قرآن، تنها سه راه پیش‌رو دارد:
۱. تفسیر آیه به‌تنهایی با مقدمات علمی و غیرعلمی که

پیش‌فرض‌ها در تفسیر می‌شود؟ یا اینکه این پیش‌فهم‌ها لطمه‌ای به درک عینی و واقعی مراد خداوند نمی‌زند؟

پیشینه بحث «نقش پیش‌فهم در درک متن»

اصطلاحات «پیش‌فهم»، «پیش‌ساختار» و «پیش‌داوری» نخستین بار به‌طور جدی در هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر مطرح شده و منظور از آنها اجمالاً این است که «فهم» به‌عنوان یک وصف وجودی به‌نحو عام، و فهم مفسر از متن - از جمله متن دینی - به‌نحو خاص، در چارچوب انتظارات، پرسش‌ها و دانسته‌های قبلی وی صورت می‌گیرد، و نه فقط عمیقاً از آنها تأثیر می‌پذیرد، بلکه خارج از آنها اساساً امکان‌پذیر نیست (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۶). کتاب *حقیقت و روش گادامر* بیش از هر اثر دیگری بر این امر پافشاری می‌کند. به اعتقاد او، هیچ فهم و هیچ تفسیری رها از پیش‌داوری‌های مفسر امکان‌پذیر نیست (گادامر، ۲۰۰۶، ص ۴۸۴). بنابراین، نمی‌توان میان تفاسیر متعدد از یک متن داوری کرد و فهمی را برتر از سایر فهم‌ها دانست و این چیزی جز نسبی‌گرایی در فهم نیست.

اما پرسش اساسی که در اینجا مطرح است و نقشی تعیین‌کننده در فهم ما از متون دینی ایفا می‌کند این است که آیا می‌توان در چارچوب همین پیش‌داوری‌ها به فهم و تفسیری عینی از متن مقدس نایل آمد؛ فهمی که خصالتی همگانی داشته باشد و بتوان به‌گونه‌ای بین‌الذهانی در باب آن داوری کرد؟ به عبارت دیگر، آیا وجود و در واقع، کاربرد پیش‌داوری‌ها و انتظارات مفسر، مخل امکان رسیدن به فهمی عینی از متن، به‌ویژه متن مقدس نیست؟ علاوه بر این، چگونه می‌توان پیش‌داوری‌های صحیح و موجه را از پیش‌داوری‌های ناموجه تفکیک کرد؟
از نیمه دوم قرن بیستم، گروهی از اندیشمندان،

نزد خود دارد.

۲. تفسیر آیه به کمک روایتی که در ذیل آیه از معصوم رسیده است.

۳. تفسیر آیه با استمداد از تدبر و استنطاق معنای آیه، از مجموع آیات ذی ربط و استفاده از روایت در صورت امکان.

ایشان راه اول را غیر قابل اعتماد و از قبیل تفسیر به رأی می‌داند. راه دوم را نیز راهی محدود در برابر نیازی نامحدود می‌شمارد (طباطبائی، بی تا، ص ۶۱-۶۴).

بدین روی، بنا بر نظر ایشان، تنها راه درست تفسیر، که باقی می‌ماند، راه سوم است که «تفسیر قرآن با قرآن» است. ایشان این روش تفسیری را به عنوان شیوه‌ای اساسی در کشف معانی قرآن و آگاهی بر مدلول‌های آن اختیار نموده و ویژگی اصلی و محوری آن را بهره‌گیری از خود قرآن دانسته است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۰).

برگزیدن این شیوه تفسیر خود مبتنی بر پذیرش مبانی و پیش فرض‌های متعددی، از جمله «استقلال قرآن در دلالت» (طباطبائی، بی تا، ص ۲۴) است. بر مبنای این نظریه، ایشان تلاش می‌کند برای استخراج معانی آیات، از تدبر و نگریستن در دیگر آیات، که موضوع و محتوای

آنها همسان و به هم نزدیک است، بهره ببرد. علامه روش «تدبر در قرآن» و «تفسیر قرآن به قرآن» را شایسته‌ترین راه

برای راهیابی به مفاهیم بلند قرآنی می‌داند و با استناد به آیه شریفه ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (نساء: ۸۲)، تدبر را رافع

هرگونه اختلاف در فهم مصادیق کلام خداوند می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۳۱). از نظر ایشان، با تدبر و تأمل در آیات مرتبط، برای کشف معنای منظور آیه،

تفسیر محقق می‌شود و نقاب از رخ معانی آیات برداشته می‌شود. با رعایت نکردن این معنا، آنچه اتفاق می‌افتد

«تطبیق» آیات بر پیش فرض‌هاست، نه تفسیر؛ زیرا وقتی ذهن آدمی مشوب و پایبند نظریه‌های خاصی باشد در حقیقت، عینک رنگینی بر چشم دارد که قرآن را نیز به همان رنگ می‌بیند و می‌خواهد نظریه خود را بر قرآن تحمیل کند و قرآن را با آن تطبیق دهد (همان، ج ۱، ص ۱۰).

از آنجاکه علامه قرآن را کتاب هدایت و روشنگر می‌داند، معتقد است: قرآن در بیانگری مقاصدش، احتیاج به هیچ راهی دیگر ندارد؛ زیرا خداوند قرآن را هدایت و نور معرفی کرده و ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (نحل: ۸۹) خوانده است، و چگونه می‌شود تبیان کل شیء، تبیان و وسیله روشنی خود نباشد (همان، ج ۳، ص ۱۳۳). این اصل می‌تواند به عنوان مهم‌ترین پیش فرض علامه درباره زبان قرآن تلقی شود؛ زیرا مفسری که معتقد باشد قرآن تبیان و نور مبین است، این پیش فرض، پیش فرض دیگری در خود دارد، و آن اینکه قرآن می‌تواند بهترین مفسر خود باشد. و همین فرض است که علامه را واداشته است تا روش تفسیری قرآن با قرآن را بهترین روش تفسیری بداند. اینک برخی از مبانی و مقبولات علامه برای فهم قرآن را، که در روش تفسیری خود به آنها پایبند است ارزیابی می‌کنیم.

مبانی و پیش فهم‌های علامه طباطبائی در تفسیر قرآن

مراد از «مبانی فهم قرآن»، پیش فهم‌های مؤثر در فهم و تفسیر قرآن است. بسته به اینکه مبانی پذیرفته شده مفسر درباره قرآن چه باشد، مفسر را بر آن می‌دارد تا شیوه‌ای خاص در تفسیر قرآن داشته باشد. در ادامه، مبانی و مقبولات علامه برای فهم قرآن را، که در روش تفسیری خود به آنها پایبند است، بررسی می‌کنیم:

۱. الهی بودن متن قرآن

یکی از پرسش‌های قابل طرح در فهم و تفسیر قرآن این

پیش‌فرض‌های مفسر در تفسیر قرآن به‌شمار آورد. به عقیده علامه، تحدی قرآن در آیاتی مانند آیه ۱۴ سوره هود و آیات ۳۸ و ۳۹ سوره یونس، و در مقابل، ناتوانی بشر از هم‌آوردی با قرآن، دلیلی آشکار بر الهی بودن متن قرآن است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۰۷). به عبارت دیگر، ناتوانی مخاطبان از پاسخ به تحدی قرآن و آوردن یک یا چند سوره مانند سوره‌های کوچک قرآن، بهترین دلیل بر این است که هیچ‌کس، حتی پیامبر خدا، بدون اتکا به وحی الهی قادر نیست چنین کلماتی را بر زبان جاری سازد (همان، ج ۱۰، ص ۹۲). همچنین آیاتی از قرآن، پیامبر را تابع محض وحی الهی می‌داند؛ مانند آیه ۲۰۳ سوره اعراف که می‌فرماید: «و هرگاه برای آنان آیاتی نیاوری، می‌گویند: چرا آن را خود برنگزیدی؟ بگو: من فقط از آنچه از سوی پروردگارم به من وحی می‌شود پیروی می‌کنم.» ظاهر این آیات به خوبی نشان می‌دهد که پیامبر هیچ نقشی در آفرینش متن قرآن نداشته و در حرف به حرف قرآن، تابع وحی الهی است (همان، ج ۸، ص ۴۹۹). عبارت دیگر علامه در این‌باره چنین است: «قرآن اسم کتابی است که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است، به اعتبار اینکه مقروء (خوانده شده) است... این کتاب قبلاً از جنس خواندنی‌ها نبود و در لوح محفوظ و ام‌الکتاب نزد خدای متعال، مقامی عالی داشت. برای اینکه درخور فهم بشر شود، خداوند آن را نازل فرمود و در نتیجه، کتابی خواندنی شد» (اشرفی، ۱۳۸۷، ص ۹۷-۱۰۰، به نقل از: همان، ج ۲، ص ۱۸). با پذیرش الهی بودن متن قرآن، علامه ملزم به قبول پیش‌فرض دیگری می‌شود و آن علقه معنای متن با نیت مؤلف است.

۲. علقه معنای متن با نیت مؤلف

یکی از آثار پذیرش الهی بودن ساختار و محتوای قرآن

است که آیا منبع آن الهی است یا بشری؟ آیا لفظ و معنا هر دو از خداست، یا یکی از خداست و دیگری از پیامبر؟ هرگونه موضع‌گیری یا قضاوت پیشینی مفسر در این‌باره، در نحوه برداشت او از قرآن کریم مؤثر است.

علامه طباطبائی همانند بیشتر اندیشمندان و مفسران مسلمان، بر این باور است که افزون بر معنا و محتوای قرآن، متن آن نیز عیناً از سوی خدا نازل شده است و پیامبر یا فرشته وحی هیچ دخل و تصرفی در متن قرآن نداشته‌اند (صدرالمآلهین، ۱۳۷۱، ص ۱۱۳؛ زرکشی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۹۰؛ زرقانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۸) و با ذکر دلایل و شواهد گوناگون، اولاً، به اثبات الهی بودن متن قرآن و ضمناً به اثبات عینی‌گرا بودن خود در فهم قرآن می‌پردازد؛ زیرا الهی بودن متن قرآن دلالت دارد بر اینکه معنای آیات این کتاب، مبهم نیست، بلکه محدود و معین است، و در این صورت، کشف معنای معین، که مراد خداوند است، بر سایر دریافته‌ها از متن قرآن اولویت می‌یابد. این پیش‌فرض از ابتدا قرآن را از شرایط عادی متن ساخته اندیشه بشری خارج ساخته و آثار یک اثر ادبی مخلوق بشر را از دامن قرآن زدوده است؛ زیرا سخن بشر، هر جمله‌اش نیاز به دلیل دارد و همواره در معرض چون و چراست. این در حالی است که درباره سخن خدا، کافی است سخن خدا بودن آن ثابت شود؛ دیگر برای انسان جایی برای چون و چرا و مناقشه باقی نمی‌ماند. همچنین کلام خدا از متن واقعیت و حق مطلق حکایت می‌کند، نه از فعل و انفعالات احتمالی و حالات گوناگون بشری، آن‌گونه که در کلام بشری نوسان، نسبیت و محدودنگری را ایجاب می‌نماید (عمیدزنجانی، ۱۳۸۵، ص ۲۰). مفسر مسلمان نمی‌تواند به دور از این پیش‌فرض، در کشف معنای قرآن به داور بنشیند. از این روی، می‌توان اعتقاد به الهی بودن یا بشری بودن متن قرآن را یکی از

این صورت، فرض ابهام ذاتی و نبود یک معنای مشخص مرکزی در سخن خداوند، پذیرفتنی نخواهد بود. وقتی پذیرفتیم که خداوند از آیات قرآن معانی معینی اراده کرده است که باید آن را کشف کنیم، هر فهمی از قرآن کریم صحیح نخواهد بود. بنابراین، می‌توان در صحت و مشروعیت برخی فهم‌ها از قرآن تردید کرد. فهم‌های گوناگون از متن قرآن، علاوه بر اختلاف در سطح ادراک و دانش مفسر و میزان تسلط بر زبان عربی، ممکن است به سبب تأثیر ذهنیات و پیش‌داوری‌های نادرست برخی مفسران باشد؛ زیرا با طرد مؤلف از صحنه متن و اعتقاد به استقلال معنایی متن و عدم تعیین آن، راه برای تفسیرهای متعدد و متقابل از متن فراهم خواهد شد. هرش از جمله فیلسوفانی است که برای غلبه بر نظریه‌گادامر مبنی بر فهم تاریخ‌گرایانه ریشه‌ای، که نتیجه‌اش نسبی‌گرایی در فهم است، با تأکید بر رابطه متن با نیت مؤلف، و متعین و قابل دسترس بودن معنای متن، معتقد است: فقط بر این مبنا می‌توان از اعتبار فهم سخن گفت (کریمی، ۱۳۸۳، ص ۴۹، به نقل از: کورنزهوی، ۱۳۷۱، ص ۷۶-۷۷).

۳. استقلال قرآن در دلالت و حجیت ظواهر

علامه طباطبائی معتقد است: مدلول لفظی تمام آیات قرآن مستقلاً برای همه انسان‌ها روشن و قابل فهم است و هیچ اختلاف‌نظری در مفهوم لفظ و معنای لغوی و عرفی آیات وجود ندارد و هیچ عرب و غیرعربی، که عارف به لغت و شیوه‌های کلام عربی باشد، در فهم آن توقف نمی‌کند. علامه با قید تمامی آیات، همه آیات قرآن، اعم از محکم و متشابه و مجمل و مبین را روشن و قابل فهم می‌داند و می‌گوید: در میان آیات قرآن، که چند هزار آیه است، حتی یک آیه یافت نمی‌شود که از نظر مفهوم دارای پیچیدگی و اغلاق باشد، به گونه‌ای که ذهن از دریافت

پذیرفتن «علقه معنای متن با نیت مؤلف» است. در درک رایج و متعارف از متون دینی، ما همواره به دنبال درک و فهم مقصود گوینده سخن (در اینجا، باری تعالی) هستیم؛ زیرا گوهر ایمان دینی تصدیق حقیقی است که خداوند از طریق وحی، تفهیم آنها را به انسان قصد کرده و نیز اطاعت عملی از فرامینی که از طریق وحی و پیام خویش، انجام آنها را از بشر خواسته است. پس رویکرد مؤمنانه و عالمانه به متون دینی به غرض درک و فهم خواست خداوند صورت می‌گیرد و با چنین غرضی، چگونه می‌توان پیوند متن را با مؤلفش نادیده انگاشت.

علم «تفسیر» در اصطلاح قرآن‌پژوهان، این‌گونه تعریف شده است: «تفسیر، علمی است که درباره دلالات قرآن بر مراد و مقصود خداوند به اندازه توان بشری بحث می‌کند» (زرقانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳). کشف و ارائه معیار سنجش فهم درست از نادرست همواره دغدغه خاطر اندیشه‌وران قرآنی بوده است. الهی بودن قرآن و تعیین معنای آن، ضرورت توجه به نیت الهی و فهم و تفسیر را می‌رساند. بر این اساس، باید به دنبال کشف مراد الهی از آیات قرآن بود و تفسیر صحیح آن است که به مراد الهی از آیات دست یابد (کریمی، ۱۳۸۳، ص ۵۴). علامه نیز در تعریفی که از تفسیر ارائه می‌دهد، فهم متن را در گرو فهم نیت مؤلف می‌داند؛ آنجا که می‌گوید: «تفسیر، بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آن است» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷). منظور از «کشف مقاصد و مدالیل آیات» همان کشف نیت مؤلف است.

یکی از نتایج پذیرش نسبت داشتن معنای متن با مؤلف، نفی نسبی‌گرایی در فهم است. وجود علقه میان معنای متن و مؤلف از یک‌سو، و الهی بودن قرآن از سوی دیگر، دلالت دارد بر اینکه معنای قرآن، متعین و همان مراد خداوند است که مفسر باید در پی کشف آن باشد. در

کرده‌اند، به استثنای اخباریان که بر اخبار و احادیث استناد نموده‌اند (خوئی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۶). به اعتقاد علامه، اگر حجیت ظواهر قرآن را در تفسیر نپذیریم، چاره‌ای جز مراجعه به مآثور نداریم، و اگر تنها به روایات مآثور بسنده کنیم آیاتی که به تدبر فرمان می‌دهند و احادیث مسلمی که از پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم‌السلام رسیده و به مردم توصیه و تأکید کرده است که در مشکلات و ابهام‌ها به قرآن مراجعه کنند، جایگاهی نخواهند داشت. علامه در ادامه این سخن، به عرضه روایات بر قرآن استدلال می‌کند و در پایان، نتیجه می‌گیرد که این اخبار بهترین گواه بر این است که آیات قرآن مجید، هم مانند سایر سخنان دلالت بر معنا دارند و هم دلالت آنها با قطع نظر از روایات و به تنهایی، حجت است (طباطبائی، بی‌تا، ص ۵۳-۵۶). در بسیاری از آیات بدین معنا تصریح شده است: از جمله: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: ۲۴)؛ ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (دخان: ۵۸)؛ ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَكِّرٍ﴾ (قمر: ۱۷).

همچنین روایات متواتر دلالت دارند بر عرضه روایات بر کتاب خدا و هر روایتی که با قرآن تطبیق نکرد و سازش نداشت، باید آن کنار گذاشت؛ زیرا افترا و بیهوده‌ای بیش نیست (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۱۰) و نباید آن را پذیرفت (همان، ص ۱۱۹) و امامان معصوم آن را نگفته‌اند (همان، ص ۱۱۱). این روایات، که قرآن را محک صحت روایات قرار داده، به خوبی دلالت دارند بر اینکه تمام زبان‌دانان عربی فصیح، آن را می‌فهمند و صراحت در حجیت و مدرکیت ظواهر قرآن دارد (خوئی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۳). این اصل به عنوان یکی از پیش‌فرض‌های علامه، تأثیر بسیاری در روش تفسیری ایشان دارد و نه تنها داشتن این پیش‌فرض لطمه‌ای به

معنای آن متحیر بماند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۴). علامه در مقام احتجاج به اینکه قرآن کلام بشر نیست و مستقلاً بر معنا دلالت می‌کند، چنین استدلال می‌نماید: قرآن کلام یکنواختی است که هیچ‌گونه اختلافی در آن نیست و هرگونه ناسازگاری و اختلافی که به نظر می‌رسد، به واسطه تدبر در خود قرآن حل می‌شود و اگر کلام خدا نبود این‌گونه نبود و اگر چنین کلامی در روشن شدن مقاصد خود حاجت به چیز دیگر یا کس دیگری داشت، این حجت تمام نبود (همان، ج ۳، ص ۱۳۱). چگونه تصور می‌شود کتابی که خدای تعالی آن را هدایت و نور معرفی کرده و «تبیان کل شیء» خوانده، محتاج هادی و راهنمایی دیگر باشد (همان، ص ۱۳۳).

علامه با مستقل دانستن قرآن در دلالت بر معانی خویش، ملزم به پذیرش حجیت داشتن ظواهر در فهم آیات قرآن، به عنوان پیش‌فرض دیگری می‌شود. ایشان در عین حال که فهم متن را در گرو فهم نیت مؤلف می‌داند، در شمار مفسرانی است که ظواهر را نیز در فهم آیات دخیل می‌داند و دلایل مخالفان حجیت ظواهر را مخدوش می‌خواند و معتقد است: برای نفی حجیت ظواهر قرآن، دلیلی وجود ندارد (طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۵). ایشان در تعریف خود از «تفسیر»، هر دو موضوع را مدنظر قرار می‌دهد. عبارت ایشان چنین است: «تفسیر، بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آن است» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷). ایشان آنجا که «تفسیر» را «بیان معانی» می‌خواند، به الفاظ متن توجه دارد، و آنجا که سخن از کشف مقاصد و مدالیل آیات دارد، به نیت مؤلف نظر دارد. شکی نیست که حجیت ظواهر قرآن، که مستند به مستقل بودن قرآن در دلالت بر معانی‌اش باشد، مسئله‌ای است که در علم اصول بر آن اتفاق نظر وجود دارد و علمای اصولی شیعه بر حجیت ظواهر قرآن اجماع

آوردن مثل چیزی که معنای روشن و معینی از آن فهمیده نمی‌شود قابل قبول نیست (همان).
دلیل دیگری که علامه اقامه می‌کند این است:

آیات قرآن عموم افراد بشر، از کافر و مؤمن از آنان که عصر رسول خدا را درک کردند و آنان را که درک نکردند، دعوت می‌کند به اینکه پیرامون قرآن تعقل و تأمل کنند، خصوصاً آیه ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (نساء: ۸۲)، و این دلالت روشن دارد بر اینکه معارف قرآن معارفی است که هر دانشمندی با تدبر و بحث پیرامون آن می‌تواند آن را درک کند و اختلافی که در ابتدا و به ظاهر در آیات آن می‌بیند، برطرف سازد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۳۰). ایشان فهم قرآن را برای همگان ممکن و آن را مشروط به فهم صحابه و شاگردان ایشان و حتی مشروط به بیان رسول خدا ﷺ نمی‌داند و معتقد است:

شان پیامبر در این مقام، تنها و تنها تعلیم کتاب است و تعلیم عبارت از هدایت معلمی خبیر نسبت به ذهن متعلم است و کارش این است که ذهن متعلم را به آن معارفی که دستیابی به آن برایش دشوار است، ارشاد کند [تا خود به فهم آن نایل شود] و نمی‌توان گفت: تعلیم عبارت از ارشاد به فهم مطالبی است که بدون تعلیم، فهمیدنش محال باشد. «تعلیم» همان آسان کردن راه فهم و نزدیک کردن مقصد است (همان، ص ۱۳۱).

علامه طباطبائی در مقدمه تفسیر المیزان، اختلاف صاحبان مذاهب مختلف را در تشخیص مصداق این الفاظ می‌داند، نه مفهوم لفظی آن (همان، ج ۱، ص ۱۴)؛ زیرا فهم الفاظ قرآن با فهم مراد آیات متفاوت است و علوم و معارف نهفته در قرآن درجه‌ها و مرتبه‌های

عینیت‌گرایی ایشان وارد نمی‌کند، بلکه پذیرش حجیت ظواهر به همراه مستقل دانستن قرآن در دلالت بر معنا، به کشف معنای حقیقی و عینی آیات کمک می‌کند و مانع برداشت‌های ناروا از آیات قرآن می‌گردد که در اثر دخالت دادن عوامل بیرونی در فهم آیات به وجود می‌آید.

۴. انحصاری نبودن فهم آن

با توجه به اینکه علامه طباطبائی حجیت ظواهر آیات را می‌پذیرد، دستیابی به فهم قرآن را فقط در انحصار گروه خاصی نمی‌داند و معتقد است: راه به سوی فهم قرآن به روی کسی بسته نیست و خود بیان الهی و ذکر حکیم بهترین راه برای فهم خودش است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۳۳) و همه می‌توانند با دانستن زبان قرآن و آشنایی اجمالی با خود قرآن، به فهم قرآن نایل آیند. علامه در کتاب قرآن در اسلام چنین می‌گوید:

قرآن مجید، که از سنخ کلام است، مانند سایر کلام‌های معمولی هرگز در دلالت خود گنگ نیست، و از خارج نیز دلیلی وجود ندارد که مراد قرآن جز آن باشد که از لفظ عربی‌اش فهمیده می‌شود (طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۴-۲۵).

ایشان در ادامه، با استناد به آیات قرآن، مخاطب قرآن را عموم مردم می‌داند و از این طریق، بر قابل فهم بودن قرآن استدلال می‌کند:

زیرا قرآن کریم در آیات فراوانی مؤمنان، کافران و حتی عموم مردم را مخاطب خود قرار داده و با آنها به احتجاج پرداخته و یا در مقام تحدی، از ایشان خواسته است اگر شک و تردیدی در اینکه قرآن کلام خداست دارند، مثل آن را بیاورند و بدیهی است که تکلم با مردم به الفاظی که خاصیت تفهیم را واجد نباشد، معنا ندارد، و تکلیف کردن مردم به

۵. حجیت عقل و لزوم تفسیر بر اساس

چارچوب‌های عقلایی

«عقل» به دو معنای کلی در میان فیلسوفان به کار برده شده است: معنای نخست اینکه عقل نیرویی است که از نظر ذات و فعل مجرد بوده و بدون تعلق به بدن، به صورت مستقل موجود است. معنای دوم به شمار آمدن عقل به عنوان یکی از قوای انسانی است که طبق این معنا، یکی از قوای معرفت‌بخش انسان محسوب می‌شود. از نظر آیت‌الله جوادی آملی، مقصود از «عقل» در این مبحث، وسیع است و گستره آن «عقل تجربی» را که در علوم طبیعی و انسانی کارکرد دارد، و نیز عقل «نیمه تجربیدی» را که عهده‌دار ریاضیات است، و «عقل ناب» را که از عهده عرفان نظری برمی‌آید، دربر می‌گیرد. رهاورد عقل در این معنای گسترده، از سنخ قطع و یقین است و در جاهایی می‌تواند مفید طمأنینه و اطمینان عقلایی باشد که متمایز از وهم و گمان و ظن محض است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۵). نظر به یقینی بودن ادراکات و معلومات عقلی، این دسته از معلومات و پیش‌دانسته‌ها، در حکم قرینه لَبّی تشخیص مراد، عمل می‌کنند و در صورت تضاد و ناسازگاری معنای ظاهری الفاظ کنار زده شده، معنای مقصود مؤلف متناسب با این قرینه یقینی تعیین می‌شود و به اصطلاح فقها و اصولیان، معنای ظاهری به این معنای متناسب با قرینه لَبّی و یقینی به «تأویل» برده می‌شود (واعظی، ۱۳۹۲، ص ۳۱۷).

علامه طباطبائی جایگاه ویژه‌ای برای عقل - به معنای دوم - قایل است و از شیوه عقلی در تفسیر خود استفاده کرده که از این روش به «رأی و نظر و قیاس و اجتهاد» تعبیر می‌شود. اگر این اجتهاد بر اساس قواعد شرعی، لغوی و علمی صحیح نباشد، نوعی پیروی از هوای نفس

گونگونی دارد و دلالت آیه‌ها بر آن معارف، یکسان نیست. فهمیدن بخشی از این معارف برای عموم، آسان و دلالت آیات کریم بر آن، آشکار است و همه می‌توانند با دانستن زبان قرآن و آشنایی اجمالی با خود قرآن، بدون نیاز به تفسیر به آن معارف دست یابند. اما فهم مراتب دیگری از معنای آیات قرآنی برای بسیاری از افراد، بدون تفسیر ممکن نیست (خسروپناه، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۹۵). ایشان معتقد است:

در میان آیات قرآن، که چند هزار آیه می‌باشد، حتی یک آیه یافت نمی‌شود که از نظر مفهوم، دارای پیچیدگی و اغلاق باشد، به گونه‌ای که ذهن از دریافت معنای آن متحیر بماند؛ زیرا قرآن فصیح‌ترین کلام است و از شرط فصاحت همین است که کلام از پیچیدگی و تعقید خالی باشد. حتی آیات متشابه قرآن هم از لحاظ مفهومی در نهایت وضوح‌اند و هیچ مشکلی ندارند، و تشابه تنها در مراد از آن آیات است، نه در حوزه فهم الفاظ آن (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۴).

دلیل مهم دیگر علامه طباطبائی برای ممکن بودن فهم قرآن و انحصاری نبودن فهم آن، مأخذ بودن قرآن برای هرگونه تفکر اسلامی و اعتبار و حجیت دادن به سایر مأخذ دینی است. ایشان معتقد است: به همین سبب، باید برای همگان قابل فهم باشد (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹). این پیش‌فرض، خود دلیلی بر عینی‌گرا بودن علامه در فهم آیات است؛ زیرا ایشان معتقد است: تمام آیات قرآن از لحاظ مفهومی در نهایت وضوح‌اند و معنای حقیقی الفاظ همان چیزی است که همگان آن را ادراک می‌کنند و یکسان بودن فهم برای همگان، دلیلی بر عینی بودن معنای دریافتی است.

فرایندی فکری نیست. به عبارت دیگر، تعطیل عقل جز با عقل میسر نمی‌شود و امر خودمتناقض نیست.

علامه این اصل را می‌پذیرد که خداوند با زبان بشر با او سخن گفته است. بنابراین، در کلام خود، از چارچوب‌ها و قواعد عقلی، که از لوازم فهمیدن و فهماندن بین افراد بشر است، خارج نشده؛ زیرا خروج از این هنجارها در عرف عقلاً پذیرفتنی نیست. پس مفسر باید با این قواعد آشنا باشد تا بتواند مراد و مقصود خدا را کشف کند (خسروپناه، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۹۶). اصولاً در پایان بسیاری از آیات، جملاتی از قبیل ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (زخرف: ۳)؛ ﴿وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (نحل: ۴۴)؛ ﴿لِيَتَذَكَّرَ أُولَئِكَ الْأَلْسَابِ﴾ (ص: ۲۹) آمده است. این‌گونه تعبیرات حاکی از آن است که خطاب قرآن و هدف تعلیمی و تربیتی آن و روی سخنش با کسانی است که از نعمت عقل برای درک واقعیت و راه سعادت انسانی استفاده می‌کنند. قرآن بدین سان، مردم را به کاربرد روش‌های عقلی صحیح فرامی‌خواند.

از نظر آیت‌الله معرفت، عقل در المیزان دارای سه ویژگی مهم است: ۱. تمییز بین تطبیق و تفسیر و تأکید بر تفسیر به جای تطبیق؛ ۲. فاصله نگرفتن از تعبد؛ ۳. در هم نیامیختن مباحث تفسیری و فلسفی (روستاآزاد، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲). بنابراین، می‌توان گفت: حجیت عقل یکی از اساسی‌ترین پیش‌فرض‌های علامه در تفسیر است که نه تنها ایشان را از رسیدن به فهم عینی و یقینی آیات دور نمی‌کند، بلکه چون خداوند در کلام خود از چارچوب‌ها و قواعد عقلی، که از لوازم فهمیدن و فهماندن بین افراد بشر است، خارج نشده، به کمک عقل و از طریق آشنایی با اصول و قواعد عقلی، مراد و مقصود خدا را بهتر کشف می‌کند.

براین اساس، فهم مراد خداوند نیز باید در پرتو چارچوب‌هایی عقلایی، که توده مردم در محاورات خود

و استحسان خواهد بود که از آن نهی شده است (اوسی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۶). علامه این نهی را مربوط به کسانی می‌داند که قرآن را با توجه به وسایل فهم زبان عربی تفسیر می‌کنند و می‌خواهند کلام الهی را به سخن مردم قیاس بگیرند. ایشان در مقدمه تفسیر خود، روش آن دسته از مفسران، که صرفاً به نقل روایات بسنده کرده و هرگونه تأویل و نظر و بحث و اجتهاد در فهم معانی کلام الهی را، هرچند از طریق استشهد به آیات قرآن باشد، مردود دانسته‌اند، نقد کرده و نوشته است: «خداوند هرگز در کتاب خود، عقل را باطل نکرده است. چگونه چنین چیزی ممکن است، درحالی‌که حجیت کتاب خداوند با عقل اثبات می‌شود؟» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹). ایشان اظهار می‌دارد که بیش از ۳۰۰ آیه در قرآن وجود دارد که مردم را به تفکر، تذکر و تعقل دعوت می‌کند. همچنین ایشان به این نکته اشاره می‌کند که خداوند در قرآن، حتی در جاهای متعددی از ما ایمان کورکورانه به خود یا آنچه را فرورستاده و یا پیمودن راهی بدون آگاهی را نمی‌خواهد و در بسیاری از آیات قرآن، تقلید کورکورانه را نکوهش کرده و ما را به فهم فلسفه برخی از احکام و قوانین راهنمایی نموده است (همان، ج ۱، ص ۴۲۱-۴۲۴). ایشان روش محدثان را به این علت رد می‌کند که آنها در ظواهر تعبیرات کتاب و سنت توقف نمودند و با این جمود، عقل را تعطیل کردند. ایشان می‌گوید: چگونه می‌شود انسان در اصول، یعنی در مسائل اعتقادی، از قبیل خدا و وحی و معاد، نتایج تعقل را قبول کند، ولی در مقام فهم آیات قرآن حاضر نباشد از ظواهر تجاوز کند و به تعقل روی آورد و معانی دقیق‌تری را بفهمد، درحالی‌که حجیت عقل به وسیله قرآن اثبات می‌شود؟ (همان، ص ۹). علاوه بر آن، همین توقف بر ظواهر و جمود و تعطیل، چیزی جز کار عقل و حاصل

مطلبی از معصوم نقل نشده بود و روایتی نداشتیم، آن فهم برایمان حجت و معتبر نباشد، بلکه مؤلف المیزان معتقد است: روایات برای تأکید و تأیید مفاهیمی است که با انضمام آیات به یکدیگر و تدبر در آنها استنباط می‌گردد (اوسی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۷). یکی از ویژگی‌های برجسته المیزان این است که به روایت، یعنی احادیث و اخبار صحیح از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام و صحابه اهتمام نشان داده، آن‌گونه که پس از بیان مراد هر آیه، با سبک «تدبر و روش تفسیر قرآن با قرآن»، فصلی تحت عنوان «بحث روایی» به نقل و نقد روایات از منابع خاصه و عامه اختصاص داده است. اما در عین حال، ایشان بر این باور است که تنها معیار اعتبار روایت، سازگاری با قرآن کریم است. بنابراین، روایات صحیح‌السند را می‌توان در صورت ناسازگاری با قرآن کریم مردود شمرد و در بررسی روایات غیرفقهی، ابتدا باید موافقت و مغایرت آنها با کتاب خدا در نظر گرفته شود. به همین سبب، عادت و روش مفسرانی را که بدون بحث از موافقت و مخالفت کتاب، سند روایت را بررسی و حکم به اعتبار روایت کرده و معنا و مفهوم آن را بر کتاب خدا تحمیل نموده‌اند، صحیح نمی‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۲۸۱).

علامه در ذیل آیه **﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾** (جمعه: ۲)، مهم‌ترین نقش‌های سنت را «تعلیم کتاب»، به معنای بیان الفاظ و تفسیر معانی مشکل و مشتبه و «تعلیم حکمت»، یعنی تعلیم معارف حقه‌ای که قرآن متضمن آن است، می‌داند (همان، ج ۱۹، ص ۴۴۷). ایشان معتقد است: برای وصول به تفصیل احکام، همچنین تفصیل قصه‌های قرآنی و جزئیات معاد، راهی جز بیان پیامبر اکرم نیست (همان، ج ۳، ص ۱۳۱).

نکته قابل توجه این است که پذیرفتن نقش سنت و

از آنها بهره می‌برند، صورت بگیرد. با رعایت چنین چارچوب‌هایی، فهم کلام الهی هرگز دچار نسبیت نخواهد شد و آیات قرآن برای همه کسانی که با اصول محاوره عقلایی آشنا باشند و به قراین کلام خداوند - از جمله قراین عقلی - توجه کنند، ظهوری یکسان خواهد یافت.

۶. فهم قرآن در پرتو تعالیم و ارشادات اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام

حالت ایده‌آل برای مفسر، رسیدن به فهمی یقینی و اطمینان‌آور از مراد مؤلف است. این یقین در متن‌هایی که «نصوص» نامیده می‌شوند، حاصل می‌گردد. در غیر نصوص، که در اصطلاح، «ظواهر» نامیده می‌شوند، مفسر به یقین نمی‌رسد. بنابراین، در مقوله تفسیر متن، به‌ویژه متون دینی، به دنبال دستیابی به فهم حجت و نصوص معتبر هستیم و تفسیری حجت خواهد بود که روشمند، درست و با حفظ اصول و قواعد عقلی حاکم بر محاوره، حاصل شده باشد. از این رو، متن، هر تفسیری را برنمی‌تابد (خسروپناه، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۸۴). برخی پنداشته‌اند: بر اساس اصول هرمنوتیکی در تفسیر متن، هیچ معیار مطلق برای تمیز فهم درست متن از نادرست وجود ندارد که برای همگان پذیرفتنی باشد (مجتهدشستر، بی‌تا، ص ۴۳۲). این در حالی است که به اعتقاد مفسران شیعه، ملاک و معیار برای فهم درست قرآن، فهم معصوم عَلَيْهِ السَّلَام است؛ چنان‌که در قرآن خطاب به پیامبر آمده است: **﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾** (نحل: ۴۴)؛ قرآن را بر تو نازل کردیم تا برای مردم آنچه را نازل شده است، بیان کنی.

علامه طباطبائی نیز معانی آیات و آنچه را از آیات درک و کشف کرده با روایات معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام - به عنوان معیاری برای تمیز فهم درست متن از نادرست - تأیید نموده است. البته این تأیید به آن معنا نیست که اگر چنین

باید بر چه معنایی آیه را حمل نمود؟ طبق موضع اول، باید مباحث نظری و فکری (خاص مفسر) کنار گذاشته شود، و در صورت دوم، مبنای بحث، نظریات و دانسته‌های مفسر خواهد بود، و طبعاً این‌گونه بحث و تفسیر دیگر تبیین معنای آیه نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۰).

علامه روشی را که یافته‌های عقلی و مکاشفات یا محصولات علوم معاصر را بر قرآن تحمیل می‌کند، نه «تفسیر»، بلکه «تطبیق» می‌نامد. از نظر ایشان، تطبیق آن است که مدلولات قرآنی با اصول گرایش‌های گوناگون سنجیده شود. اما تفسیر آن است که مستقیماً از قرآن درباره دلالات و مقاصدش استفاده شود. در این صورت، نقش و جایگاه قواعد و اصول نحله‌ها و گرایش‌های دیگر در تفسیر، توجه دادن به مسیر حقیقی و راهنمایی کردن به راهی مشخص و معین است، نه اینکه این قواعد، خود راه مستقلی باشند و دریافت‌های عقلانی را بر قرآن کریم تحمیل کنند.

علامه طباطبائی پیش‌فرض‌هایی را که در خود قرآن هستند و از متن و بطن قرآن گرفته شده و جزو بدیهیات عقلانی، یا تأییدشده توسط قرآن هستند، می‌پذیرد و آنها را اساس کار خود در تفسیر قرار می‌دهد. اما بین دو حرکت و دو طریق تمایز قایل می‌شود: طریقی که عقل یا نقل را با دریافت‌ها و نتایج آن دو، اساس و اصل قرار می‌دهد، طریق «تطبیقی» است. اما طریقی که قرآن را پاسخگو قرار می‌دهد، ولی به کمک عقل و نقل و هدایتگری آن دو، طریق و روش «تفسیری» است.

تفاوت دیدگاه علامه با دیدگاه کسانی همچون گادامر، که بر نقش پیش‌فهم‌ها در تفسیر تأکید می‌کنند، در همین نکته نهفته است؛ زیرا گادامر به پیروی از هایدگر، به صراحت اظهار داشت: «هر فهمی تفسیر است» (گادامر، ۲۰۶، ص ۳۹۰) و هر فهمی در عین حال، تطبیق و کاربرد

روایات اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر قرآن، منافاتی با روش تفسیری قرآن به قرآن ندارد و به این معنا نیست که ما برای تفسیر قرآن احتیاج به روایات داریم، بلکه به عقیده ایشان، پیامبر به مردم چیزی را می‌آموزد که خود قرآن بر آن دلالت دارد (همان، ج ۳، ص ۱۳۲)؛ مثلاً، در قرآن کریم، آنجا که کلام متکی به قراین مقامی است، آن زمان که قرآن این مطلب را برای مخاطبان خود می‌فرمود، قراین زنده بود و مردم می‌دانستند؛ اما به مرور زمان، آن قراین مخفی شده‌اند، و این منافاتی ندارد با اینکه قرآن به غیر نیاز ندارد (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۲). در واقع، علامه برای رسیدن به فهم یقینی و صحیح از متن قرآن، از ارشادات روایات استفاده می‌کند، نه اینکه فهم قرآن را متوقف بر بیان روایات بدانند، چنان‌که اشاره شد. به نظر علامه، قرآن سخن روشن و آشکاری دارد که برای فهمیدن آن نیازمند منبع دیگری نیستیم، هرچند روایات می‌توانند به فهم درست ما از آیات کمک کنند، اما قرآن به روشنی مقاصد خود را بیان می‌کند، تا آنجا که طبق «روایات عرض»، می‌توان از مضامین آیات قرآن برای تشخیص صحت یا عدم صحت روایات استفاده کرد. این خود دلیلی بر آن است که می‌توان به مراد واقعی خداوند بدون تعبد به منبعی دیگر دست یافت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی با نقد روش تفسیری محدثان، متکلمان، فلاسفه، صوفیه و دانشمندان علوم تجربی، درک درست و کامل آیات را در گرو تأمل، تدبر و تعقل در دیگر آیات الهی می‌داند، نه اکتفا به ظواهر و یا اکتفای مفسر به پیش‌دانسته‌های خود. ایشان در خصوص اتخاذ موضع درست در تفسیر آیات می‌گوید: «فرق است بین اینکه در تفسیر آیه‌ای گفته شود قرآن چه می‌گوید؟ یا گفته شود که

ناروای پیش‌داوری مفسر به عمل فهم خدشه وارد خواهد کرد، و چنین تفسیری تفسیر به رأی خواهد شد. ج. نسبی‌گرایی تفسیری پذیرفتنی نیست؛ یعنی چنین نیست که معیاری برای یقین و تمییز فهم درست از نادرست نداشته باشیم و فهم حقیقی از غیرحقیقی قابل تشخیص نباشد، تا اینکه فهم‌ها و تفسیرهای گوناگون از یک متن، به یک اندازه پذیرفتنی باشد. د. فرض ابهام ذاتی و نبود یک معنای آشکار در سخن خدا پذیرفتنی نیست؛ چراکه کاری غیرحکیمانه و غیرعقلایی و نوعی نقض غرض است. بر این اساس، مبانی، تفسیر معنای متن و خواسته‌های مؤلف حکیم بوده و نقش مفسر، کشف و بازتولید رازهای نهفته در متن و معنای تعبیه‌شده در آن است، نه تولید و قرار دادن معنای ناخواسته مؤلف. در نهایت، می‌توان گفت: علامه در تفسیر خود، به مبانی موجود در درک رایج و متعارف از متون دینی، که از آن در ادبیات روشنگری معاصر، به «قرائت سنتی از دین» یاد می‌شود، پایبند است.

است (همان، ص ۳۰۸). از آنجاکه تطبیق و کاربرد حیثیاتی متغیر در جریان فهم هستند و اتحاد آنها با فهم موجب می‌شود تغییر و ناپایداری به فهم سرایت کند، عملاً این نتیجه در هرمنوتیک گادامر به ثمر می‌نشیند که هیچ‌گونه فهم ثابت و پایداری از امور وجود ندارد و فهم، امری سیال و پایان‌ناپذیر است (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۰). به همین سبب، هرمنوتیک فلسفی گادامر با تکیه بر بحث پیش‌داوری‌ها، از تأیید هرگونه فهم عینی و ثابت برائت می‌جوید و این، آن نقطه مورد اعتراض و انکار عینی‌گرایان است.

در مقابل، عینی‌گرایان معتقدند که هرمنوتیک فلسفی تصویر نادرستی از پیش‌داوری و پیش‌دانسته‌های فهم ارائه می‌دهد و با تصحیح این تصویر، می‌توان از تزامم و تنافی میان بحث پیش‌داوری و فهم عینی کاست (هرش، ۱۹۶۷، ص ۲۶۳).

آنچه در این نوشتار به عنوان پیش‌فرض‌های علامه در *المیزان* ذکر شد، همان چیزهایی نیست که ایشان گذشتگان را به واسطه قبول و کاربرد آنها مورد انتقاد قرار می‌دهد. تفاوت این پیش‌فرض‌ها با آنچه می‌توان از طرف ایشان پیش‌فرض‌های ناموجه خواند، در این است که ایشان آنها را از متن و بطن قرآن اخذ کرده است. علاوه بر این، علامه طباطبائی از حیث قایل بودن به تعیین معنا و امکان حصول معنای منظور مؤلف یا گوینده و مخالفت با نسبی‌گرایی، به سنت‌های هرمنوتیک نوین و عینی‌گرایانه تعلق دارد. بر اساس این هرمنوتیک: الف. گوینده کلام و مؤلف متن مراد خود را از طریق الفاظ و ترکیب‌های لفظی بیان می‌کنند، و دلالت الفاظ بر معانی، تابع وضع لغوی و اصول و قواعد عقلایی محاوره و تفهیم و تفاهم است و تخطی از این اصول، فهم متن را مختل می‌سازد. ب. فهم، عملی متن‌محور و مؤلف‌محور است و در نتیجه، کاربرد

- دانشگاه، ش ۳۹، ص ۶۶-۴۱.
- کورنزهوی، دیوید، ۱۳۷۱، *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، روشنگران و گیل.
- مجتهدشبهستری، محمد، بی تا، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۱، «روش تفسیری علامه طباطبائی»، *معرفت*، ش ۱۸۰، ص ۱۴۵.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۹، *درآمدی به هرهنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ، ۱۳۹۲، *نظریه تفسیر مستن*، ج دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- Gadamer, HansGeorg, 2006, *Truth and Method*, tr. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Second, Revised Edition, London & New York, Continuum.
- Hirsch, E.D., 1967, *Validity in Interpretation*, New Haven and London, Yale University Press.
- منابع**
- اشرفی، امیررضا، ۱۳۸۷، «الهی بودن متن قرآن از منظر علامه طباطبائی و نقش آن در تفسیر المیزان»، *قرآن شناخت*، ش ۱، ص ۱۳۰-۸۵.
- اوسی، علی، ۱۳۸۱، *روش علامه طباطبائی در تفسیر المیزان*، ترجمه سیدحسین میرجلیلی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، ج سوم، قم، اسراء.
- حرامعلی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *تفصیل وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۸، *مسائل جدید کلامی و فلسفه دین*، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۳۸۳، *البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدجعفر حسینی، قم، دارالتقلین.
- ، ۱۳۹۰ق، *معجم رجال الحدیث*، نجف، مکتبه الحدریه.
- روستاآزاد، سعید، ۱۳۹۰، «جایگاه عقل در تفسیر المیزان»، *نقد و نظر*، ش ۶۲، ص ۱۶۸-۱۴۱.
- زرقانی، محمدعبدالعظیم، ۱۴۰۸ق، *مسائل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالفکر.
- زركشى، بدرالدین محمدبن عبدالله، ۱۴۰۸ق، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالفکر.
- صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، *مفاتیح الغیب*، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، مولى.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *قرآن در اسلام*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۹۰، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۸۳، *شیعه در اسلام*، تصحیح محمدعلی کوشا، ج سوم، قم، قدس رضوی.
- عمیدزنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۵، *مبانی و روش های تفسیر قرآن (روش شناسی تفسیر قرآن)*، ج پنجم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *تفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- کریمی، مصطفی، ۱۳۸۳، «علقه معنای متن به مؤلف»، *حوزه و*