

فهم قرآنی با انذار و هدایتگری اراده انسان در تلاقی ساحت‌های عقل نظری و عقل عملی

سید امیر سید جعفری*

حبیب‌الله دانش شهرکی**

چکیده

پرسش اصلی که زمینه این پژوهش را فراهم آورده است، برآمده از دغدغه مؤمنانه‌ای است مبنی بر اینکه متن مقدس قرآن کریم، چه روش و معیاری را برای فهم بیان نموده است؟ برای پاسخ به این پرسش، با به‌کارگیری تفسیر آیه به آیه، تمام آیات مرتبط با فهم قرآنی استقرا شده است و پس از بررسی تفاسیر ناظر به آیات مزبور و مقوله‌بندی مفاهیم استنباط شده از آن‌ها، الگوی فهم قرآنی در ساحت تلاقی عقل نظری و عقل عملی ارائه گردیده است. فهم قرآنی هنگامی به طور کامل درک می‌شود که آثار آن تمام شئون نفس انسانی - اعم از ساحت نظر و عمل - را فراگرفته باشد. در این راستا، غایت انذار قرآنی برای تولید خشیت در جان انسانی و با هدایتگری اختیار او، معیاری را برای سنجش معانی و تقریب تفاسیر محتمل در اختیار «من» شخص مخاطب آیات قرآنی قرار می‌دهد. البته، کثرت تفاسیر شخصی از آن حیث که طولی می‌باشد، تشتت نظری را در پی نخواهد داشت.

* دانش‌آموخته دکتری کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، ایران
(Amir.s.jafari@gmail.com)

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، ایران.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۰

کلیدواژه‌ها: فهم قرآنی، انذار قرآنی، عقل نظری، عقل عملی، هرمنوتیک انذار.

بیان مسئله

دغدغه فهم قرآن، مخاطب آن را به این سمت‌وسو می‌کشاند که در جستجوی فهم قرآنی برآید. این از آن روی است که متن مقدس قرآن، به غایت هدایت مردمان انزال شده است. چنین متنی که هادی است، نباید مبهم باشد. ابهام در قرآن به هر شکلی که باشد، زمینه روشننگری آن را مخدوش می‌کند. یکی از آن مواضع شبهه ابهام، چپستی و چگونگی روش فهم متن مقدس قرآن است.

اینکه با چه روشی متن مقدس قرآن فهمیده می‌شود؟ و با چه معیاری آنچه از آن فهمیده شده است، اعتبارسنجی می‌شود؟ پرسش‌هایی است که آتش دغدغه مؤمنانه را سرد و خاموش نمی‌کند، مگر آنکه طریقی برگزیده گردد که هم روش آن و هم معیار سنجش آن از متن قرآن کریم برآمده باشد و با غایت خود قرآن در تناسب کامل و تمام باشد.

این پژوهش، با هدف یافت فهم قرآنی از لابه‌لای متن مقدس آن، روش و معیاری خاص را ارائه می‌دهد که در راستای غایتی است که نازل کننده آن، در کتاب خویش آن را اظهار می‌نماید. همان‌طور که قرآن کریم یکتا و بی‌همتا است، روش و معیار فهم آن نیز خاص و منحصر به فرد خواهد بود. اینکه روش و معیار عام که برای هر متنی اعم از مقدس و غیرمقدس به کار می‌رود، برای قرآن کریم نیز به کار گرفته شود، بیراهه‌ای است که دغدغه اتیان امر پروردگار که در گروی فهم آیات الهی است را فرو نمی‌نشانند.

تبیین موضوع پژوهش

چپستی فهم قرآنی، پرسشی را در ذهن مخاطب قرآن کریم پدید می‌آورد که در جریان پاسخ به آن، از صدر اسلام تا به کنون، تئوری‌های مختلف و متعددی را به ارمغان آورده است. نظیر آنکه مسلمانان صدر اسلام درباره فهم واژه‌هایی که معانی محسوسی نداشت، از پیامبر ﷺ سؤال می‌پرسیدند. از این رهگذر، روایاتی که مرتبط با فهم برخی آیات به ما رسیده است، بیانگر سنت نبوی در تسهیل و تفهیم الفاظ قرآن کریم می‌باشد (الله بادشتی، ۱۳۹۹: ۳۰۹).

پرسش اصلی پژوهش حاضر، این است که فهم قرآنی صائب چه ساختار و چه معیاری دارد؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست می‌بایست چیهستی فهم قرآنی و لوازم آن را بحث کنیم. سپس، تئوری‌های مشابه فهم متون را بررسی کنیم و در نهایت پس از ارائه ساختار فهم قرآنی، و معیار آن، نمونه‌هایی از فهم آیات قرآن را با ساختار و معیار مزبور، تطبیق کنیم.

روش‌شناسی پژوهش

در این پژوهش برای یافت چگونگی فهم قرآن از روش تفسیر آیه به آیه بهره گرفته شده است. توضیح آنکه، تفسیر آیه به آیه، برآمده از این رویکرد است که خود متن مقدس قرآن کریم، چه مدعایی را در رابطه با روش و معیار متن ارائه نموده است؟ چه غایتی را برای فهم قرآنی بیان نموده است؟ چه ویژگی‌هایی را برای پیام الهی و پیام‌رسان آن بر شمرده است؟

از این روی، آنچه که مخاطب قرآن کریم را به سوی روش آیه به آیه سوق می‌دهد و رهنمایی می‌کند، همانا خوف از دست دادن حقیقت تام قرآن کریم است. جستاری که برآمده از فطرت انسان است و سبب عقلی آن دفع ضرر جاودانه محتمل می‌باشد. در راستای روش مزبور، نخست، آیات مرتبط با موضوع پژوهش استقرا گردید و سپس، آیات مورد نظر با تفاسیر مختلف - از دیدگاه مذاهب اسلامی - مورد بررسی قرار گرفت و در نهایت، هم آیات و هم تفاسیر ناظر به آن‌ها در زمینه‌ای منسجم، به یکدیگر ارتباط داده شدند و مقولات و ادبیات پژوهش را حاصل آوردند. در یافته‌های پژوهش، نسبت عقل نظری با عقل عملی پرداخته شده است و تلاقی آن دو مورد بحث قرار گرفته است و در نهایت، فهم قرآن صفات الهی در قالب دو نمونه، واکاوی شده است. در نتیجه‌گیری پژوهش، الگویی از فهم قرآنی بر اساس یافته‌های پژوهش ارائه گردیده است.

ادبیات پژوهش

الف) فهم قرآنی

فهم قرآنی از سوی بشر مستلزم اقتضائاتی است که خداوند متعال آن را در متن قرآن کریم و متناسب با فهم انسانی لحاظ نموده است. نخستین ویژگی که می‌بایست متن مزبور دارا باشد، همانا یکتایی و یکپارچگی متن و مفاد آن است.

این یکپارچگی باید به نحوی شکل پذیرفته باشد که فهم قرآن محتاج به غیر خود نباشد. به عبارتی دیگر، برای فهم قسمتی از متن که به خودی خود، مفهوم کاملی ندارد، می‌توان به قسمتی از آن که به ذات خود، قابل فهم است، رجوع کرد. این دسته از آیات قرآن کریم که مدلولات آن متأکّد می‌باشند، به سبب دلائل عقلی قطع آور و یا به سبب عدم معارضات مفهومی، ویژگی مرجعیت و اصل بودن را در متن، به خود اختصاص داده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷: ۱۴۲).

یکتایی متن قرآن کریم، مستلزم این است که شیوه کشف و فهم آن معیار خاصی داشته باشد. معیار مذکور، از یافت معنا و مفهوم آیات بدون تکیه به خود قرآن کریم نهی نموده است. منظور از اتکا به غیر، یا خود کتاب است و یا سنت می‌باشد. حال آنکه خود سنت با رجوع و عرضه به قرآن کریم و عدم منافات با آن حجّیت می‌یابد. پس، برای تفسیر آیات قرآنی باید به خود آن رجوع نمود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۷۷).

یکی دیگر از ویژگی‌های متن قرآن کریم، مبین بودن آن است که مراد از آن ایانه و اظهار طریق هدایت و یا فی‌نفسه ظاهر بودن و شک در آن راه نداشتن، می‌باشد (همان، ج ۱۸: ۸۳). دلیل عقلی بر مبین بودن قرآن، وجوب بیان مجمل از سوی نازل‌کننده حکیم آن است. وجوب مزبور، در نزد اشاعره به وعده و تفضّل و در نزد غیر ایشان نظیر معتزله به حکمت الهی دلالت دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۷۲۹). مبین بودن قرآن برای تبیین، ایضاح و کشف حقّ در موارد اختلافی در حوزه‌های اعتقادی و عملی به سبب اتمام حجّت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۲۴۸).

پس از بیان ویژگی‌های قرآن کریم، اکنون به اقتضانات فهم بشری و ناظر بودن متن مقدّس با آن اقتضانات اشاره می‌شود. از جمله خصوصیات مزبور، تفصیل آیات است. تفصیل آیات یعنی تبیین معانی به گونه‌ای که هرگونه خلط و تداخلی که موجب نقصان بیان در مراد باشد نفی شود (طبرسی، بی‌تا، ج ۴: ۵۴۶). پس، آیات قرآن متمایز است و از آن حیث که دارای تفصیل در معانی مختلف - نظیر احکام و امثال و مواعظ و وعد و وعید و... - می‌باشد تفصیل دارد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۱۸۴).

از ویژگی‌های دیگر قرآن که ناظر به فهم بشری است، تصریف امثال است. تصریف به معنای برگرداندن و تکرار کردن می‌باشد (همان، ج ۲: ۲۹۲). تصریف امثال به معنای دوباره آوردن و با

بیان‌های مختلف و اسلوب‌های گوناگون ایراد کردن مقصود است به چیزی که به وسیله مَثَل آن را مجسم و ممثل نماید و ذهن مخاطب را به آن تقریب کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۲۰۲).
تسهیل فهم قرآن نیز یکی دیگر از خصوصیات آن است. این تسهیل از جهت اذکار و پندآموزی و به وسیله تکرار مواظ شافیه و وعد و وعید پدید آمده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۴۳۵). در واقع، تسهیل قرآن برای ذکر همانا القای آن به نحوی است که فهم مقاصد آن را برای عام و خاص و افهام بسیط و عمیق به هر اندازه که مقدور هر کدام باشد، سهولت بخشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۶۹).

جدیت آیات قرآن نیز یکی از ویژگی‌های آن می‌باشد. جدیت از دو منظر مورد بررسی است. نخست، آنکه قرآن حق است و در آن شکی نیست و اخباری که در آن آمده است نظیر قیامت و معاد، حق است (همان، ج ۲۰: ۲۶۱). دوم آنکه، در نظرگاه بشری، بلندی رفعت و مقام نازل‌کننده آن می‌بایست ملحوظ باشد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۷۳۷).

آخرین ویژگی، ابدال قرآن و نسخ آن است. آیات الهی همان‌طور که بنا بر اقتضای بشری مخاطب خویش، تدریجی نازل شده است، در این راستا، در برخی از آیات ابدال پدید آمده است. این از آن روی است که احکام الهیه، تابع مصالح عباد است و برخی از مصالح با تغییر اوضاع و احوال انسان، تغییر می‌کند؛ لذا، حکمی که مصلحت موجهی آن نسخ شده است با حکمی دیگر که مصلحت محدثه‌ای دارد، ابدال می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۳۴۶).

بکارچگی و مصونیت و جدیت	مبین بودن	تفصیل و تصریف	تسهیل و مصالح
بقره ۲۳	بقره ۲	انعام ۱۱۴	یوسف ۲
حجر ۹	آل عمران ۷	فصلت ۳	یوسف ۳
اسراء ۸۸	نحل ۶۴	فصلت ۴۴	اسراء ۱۰۶
طارق ۱۴	کهف ۱	طارق ۱۳	مریم ۹۷
	یس ۶۹	اسراء ۸۹	دخان ۵۸
	زمر ۲۸	طه ۱۱۳	قمر ۱۷
	قیامت ۱۹		بقره ۱۰۶
			نحل ۱۰۱

شکل شماره ۱: مقوله بندی آیات استقراء شده مرتبط با فهم قرآنی

ب) انذار الهی و غایت انزال قرآن

خداوند متعال، غایت انزال قرآن کریم را انذار بیان نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۳۲۰) و تنذیر را یکی از صفات قرآن اظهار کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۴۵). در واقع، قرآن کریم دارای صفات استقامت فی نفسه و قیومیت فی غیره می‌باشد. اگر این دو صفت را دارا نبود، امر انذار و تبشیر بر آن قائم نمی‌گردید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۲۳۸).

اینکه انذار الهی بر اساس استقامت و قیومیت قرآن استوار گردیده است، بیانگر این است که از میان اهداف انزال قرآن کریم که در آیات آن اظهار شده است، انذار پایه‌ای‌ترین غایت انزال می‌باشد. توضیح آنکه انزال قرآن کریم در آینه آیات قرآنی، گاه به اهداف مرتبط با حوزه عقل نظری و گاه به اهداف مرتبط با حوزه عقل عملی اختصاص یافته است. به‌عنوان نمونه، اهدافی نظیر غفلت‌زدایی (نحل: ۵-۶)، پندآموزی (یونس: ۵۷)، تذکار حقایق (تکویر: ۲۷)، شناسایی و روشننگری (نحل: ۸۹)، حجّت آوری (بقره: ۱۸۵)، سنجش حق از باطل (نحل: ۶۴)، تدبّر (ص: ۲۹)، تفکّر (نحل: ۴۴)، تعقل (یوسف: ۲) و آگاهی‌بخشی توحیدی (ابراهیم: ۵۲) از جمله اهداف مرتبط با عقل نظری به حساب می‌آیند.

همچنین، اهداف انزال قرآن کریم در حوزه عقل عملی عبارت‌اند از: سبب سلامت درونی (یونس: ۵۷)، پندپذیری (ص: ۲۹)، سبب پارسایی (زمر: ۲۸)، رفع اختلافات در میدان عمل (نحل: ۶۴)، تثبیت ایمان مومنان (نحل: ۱۰۲)، عدالت گستری (حدید: ۲۵)، حاکمیت الهی در زمین (نساء: ۱۰۵)، چیرگی دین حق بر ادیان (فتح: ۲۸)، خروج از تاریکی‌ها و پلیدی‌ها (نور: ۵۵) و هدایت و گام نهادن در صراط مستقیم (مائده: ۱۵-۱۶).

با عنایت به اهداف مذکور، می‌توان این نکته را بیان نمود که غایات انزال قرآن بر یکدیگر ترتّب دارند. آنچنان که گاه انذار مقدمه‌ای برای آگاهی‌بخشی توحیدی (ابراهیم: ۵۲) منظور شده است و گاه انذار مقدمه‌ای برای رهایی انسان از غفلت (یس: ۵-۶) به حساب آمده است. از سویی دیگر، برخی از اهداف مذکور، مشروط به اراده انسان می‌باشند و با گزینش انسان قابلیت تحقق دارند نظیر آن که قرآن کریم برخی از انسان‌ها را به چهارپایان (اعراف: ۱۷۹) تشبیه می‌کند که این بیانگر عدم قابلیت دریافت صحیح معارف الهی و اتیان آن از سوی ایشان می‌باشد. مضاف بر اینکه در صورت

وجود قابلیت ادراک و فهم، چه بسا، پس از وصول به یقین به حق بودن معارف الهی، آن را به طور ارادی مغفول گذارند و با رویکرد استکباری خود و به طور ظالمانه (نمل: ۱۴) آن را نادیده بگیرند. بنابراین، آن غایتی که پایه غایات دیگر در رابطه با انزال قرآن کریم می‌باشد، همانا انذار است. چرا که مقام انذار مقدم بر ساحت‌های عقل نظری و عقل عملی است و لذا، مأموریت پیامبرانه نیز در صرف انذار و هشدار به انسان‌ها تعریف شده است. هر چند آیات قرآن کریم بر غایت بودن انذار همراه با تبشیر اشاره دارد؛ اما انذار بر تبشیر مقدم است. چرا که تخلیه از تخلیه تقدّم دارد و ازاله مالاینبغی از حیث رتبه، از فعل ماینبغی، برتر است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۷: ۱۸۶).

از سویی دیگر، دعوی اسلام، فراخوانی به سوی دین فطرت است و فطرت مردم به سبب شرک و معصیت، و نزول سخط خداوند، محجوب می‌گردد. بر این اساس، حکمت و حزم در فراخوانی آنان این است که با انذار آغاز شود. از این روی، شأن نبی ﷺ در انذار کردن، حصر گردید است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۹). پس، انذار از آن جهت که ناظر به فطرت مردمان است، بر آنان تأثیر عمومی می‌گذارد (همان، ج ۸: ۸).

افهام مردمان، در یافت عظمت پیام و اسرار الهی توانایی ندارند. چرا که عقول آنان بیشتر از آنکه پیام را دریابد، پیامدهای آن را در می‌یابد. به این طریق، پیامدهای کارهای ظالمانه و مؤاخذه‌های آنان به مردمان یادآوری می‌شود تا به طور متناسب با فهم ایشان، بر آنان، حجت الهی تمام شود (همان، ج ۱۲: ۹۰).

انذار همانا یادآوری است به سبب اینکه انسان به زندگی زمینی اشتغال دارد و به رفع نیازها و خواسته‌های نفسانی و جسمانی سرگرم است، یادآوری انسان، حاصل نسیان او نیست. بلکه یادآوری او، نتیجهٔ اعراض و روگردانی او از ندای وجدان است. این روی گردانی، بیماری است که مداوای آن با تولید خوف و نگرانی از عاقبت غفلت گره خورده است. تا بدان وسیله جایی در قلب برای تذکر گشوده شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۱۱۹).

تخویف و انذار، فقط جنبهٔ بیداری فطری ندارد؛ بلکه بنا بر وجوب دفع ضرر محتمل، دارای الزام عقلی است (همان، ج ۷: ۳۹). چرا که نفوس بشر بر دو قسم است: نخست، نفوس بلیده و جاهل که دور از عالم غیب هستند و غرق در طلب لذات جسمانی و شهوات جسمانی می‌باشند؛ دوم، نفوس شریفه مشرقه به انوار الهیه که مستعد به حوادث روحانی می‌باشند. مفاد بعثت انبیا

و رسل در حق قسم اول، انذار و تخويف آنان است. برای آنچه که در خواب غفلت و جهالت فرورفته‌اند و هشدارى برای آنان به حساب می‌آید تا آنان را بيدار و هوشيار نمايد (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴: ۱۹۶).

در روايتی از ابن عباس نقل شده است که متقين از ترک آنچه هدايتگر است از عقوبت خداوند حذر می‌کنند و در تصديق اعتقادات به رحمت خداوند اميدوارند (سيوطی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۴). بدین ترتيب، انذار جاری مجرای تأديب فرزند است. از این روی، همان طور که در تأديب فرزند هرآنچه مبالغه فزونی يابد، احسان به او نیز بیشتر خواهد بود. پس، هر آنچه انذار بیشتر باشد، رجوع خلق به سوی خداوند نیز بیشتر خواهد بود. در نتیجه، سعادت اخرويه، اتم و اکثر می‌باشد. این نظير تشبيهي بر عدم التفات به منافع زودگذر است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴: ۴۲۹).

همچنين، ثمره انذار، حصول خشيت در قلب است. يعنی اينکه از باب احتمال حق بودن قرآن کریم، در قلب‌هايشان به واسطه انذار، ترس و هراس پديد آيد و يا اينکه به واسطه قرآن کریم، ذکری بر ايشان به‌سوی حق حادث شود و به آن معتقد گردند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۲۱۴) پس، نسبتی میان وعيدهای قرآنی و تذکر وجود دارد (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۳۲۷).

عاقبت انديشی	انذار نافع	هدف بعثت	غايت وحی
اسراء ۴۵	بقره ۲	نازعات ۴۵	انعام ۱۹
شوری ۷	فاطر ۲۸	یونس ۱۰	انعام ۹۲
محمد ۲۳	یس ۱۱	رعد ۷	اعراف ۲
محمد ۲۴	اعراف ۲	اسراء ۱۰۵	ابراهيم ۵۲
ق ۳۷	اسراء ۸۲	انبیاء ۴۵	کهف ۲
مطففين ۱۴	طه ۳	فرقان ۱	ص ۸۷
	یس ۶۹	نحل ۹۲	دخان ۳
	ص ۲۹	فاطر ۲۳	احقاف ۱۲
	زمر ۲۳	ق ۲	تکویر ۲۷
	حاقه ۴۸	ق ۴۵	
	مدثر ۵۶	غاشیه ۲۱	

شکل شماره ۲: مقوله بندی آیات استقرار شده مرتبط با انذار قرآنی

یافته‌های پژوهش

الف) ساحت تلاقی عقل نظری و عقل عملی

عقل دارای دو قوه است: عقل نظری و عقل عملی؛ عقل عملی بنا بر نیازش به تدبیر بدن می‌پردازد؛ لذا، آن دسته از امور انسانی جزئی را که فعل آن و انجام آن وجوب دارد با استعانت از عقل نظری - که مدرک کلیات است - استنباط می‌نماید (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۴۶).

ابن‌سینا، در کتاب اشارت و تنبیهات، تفکیک قوای نفس انسانی را به نحو تصنیف بیان نموده است. چرا که تمایز قوای مذکور را برآمده از ذاتیات آن نمی‌داند (همان: ۴۴۵). هرچند در اینکه ابن‌سینا از قید «علی سبیل التصنیف» عدم تنويع قوای نفس انسانی را اراده کرده است، اشکالاتی وارد شده است (خوانساری، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۴۸). اما اشکالات وارد شده با این نکته قابل رفع می‌باشد که نفس دارای وحدت است و قوام قوای نفس به خود نفس است و این ادعا - مبنی بر یکپارچگی نفس - از آن حیث که بالحضور قابل دریافت می‌باشد، امری روشن است؛ در مورد استعانت عقل عملی از عقل نظری، گفتنی است که این استعانت نظیر استعانت شیء و استمداد از باطن ذات خویش است (انصاری، ۱۳۸۷، ج ۴: ۳۳۲).

همان‌طور که اشاره شد، علی‌رغم تفکیک عقل نظری از عقل عملی، یک نحوه از استنباط نیز برای عقل عملی لحاظ گردیده است. در واقع، عقل نظری و عقل عملی، دو اصطلاح دارد: نخست، آنکه عقل نظری نیرویی است که حکمت نظری را درک می‌کند و عقل عملی نیرویی است که حکمت عملی را درک می‌کند؛ دوم آنکه، عقل نظری، حکمت نظری و عملی را درک می‌کند و عقل عملی فقط صبغه عملی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳۴). بنابر اصطلاح دوم، ادراک حکمت عملی مانند ادراک حکمت نظری فقط به عهده‌ی عقل نظری است، اما عزم، تصمیم، اراده، اخلاص و سایر مطالب عملی بر عهده‌ی عقل عملی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۳).

آنچه که اهل نظر بر آن توافق دارند، غیر کلی بودن استنباط یا حکم عقل عملی و نسبت آن با عقل نظری است. عقل نظری زمینه‌های بینش را پدید می‌آورد و عقل عملی عهده‌دار کنش آن می‌باشد. این دو قوای نفس، از آن جهت که نفس یکپارچه است، برهم تأثیر می‌گذارند. این تأثیر به نحوی است که برخی از قضایا نظیر "کذب قبیح است" از رهگذر ارتباط عقل عملی با عقل نظری متولد می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۰) چرا که نفس انسانی، هم دارای

بینش است و هم دارای کنش است. کنش نفس ناظر به جزئیات می‌باشد و علم به جزئیات، یک علم متغیّر زمانی است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۳۳۳).

عقل عملی به‌حسب استکمال خود، منحصر در چهار مرتبه است: نخست، تهذیب ظاهری؛ دوم، تهذیب باطنی؛ سوم، نورانیت به علم و معارف حقّه ایمانیه؛ چهارم، فنای نفس از ذات خود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۲۳).

آنچه که در تقسیم‌بندی مذکور، روشن است، ارتباط عقل عملی و عقل نظری و مدخلیت علم و معارف در روند استکمالی عقل عملی است. معارف ایمانی، در مراتب عقل عملی، پس از تهذیب ظاهر و باطن، قابل وصول است. افزون بر آن، حجّیت ادراکات عقل در حکمت عملی، از دو راه تحلیل عقلی و آیات قرآن و روایات معتبره حاصل می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳۶).

براین‌اساس، علوم یا نظری و یا عملی می‌باشند؛ در علوم نظری، اشرف و اکمل آن، معرفت به ذات و صفات و افعال خداوند است که علوم مزبور را فقط به طور کامل در قرآن کریم می‌یابیم؛ علوم عملی، یا از اعمال جوارح است یا از اعمال قلوب می‌باشند. اعمال قلوب که به طهارت اخلاق و تزکیه نفس نامیده می‌شوند، به طور کامل در کتاب خداوند آورده شده است. پس، سنت الهی بر این جاری شده است که باحث و مستمسک به قرآن کریم، عزّت دنیا و سعادت آخرت را بیابد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳: ۶۴).

ب) انذار و هدایت‌گری اراده انسان

پیوند عقل نظری و عقل عملی بیانگر این است که مبادی نفس انسانی چگونه پدید می‌آید و چگونه نیروهای ادراکی و تحریکی با یکدیگر تلاقی می‌کنند. توضیح آنکه عقل نظری، در ابتدا نوعی نقصان را در نفس انسان در می‌یابد و از آن آزرده می‌گردد. سپس، عقل عملی درصدد فائق آمدن بر آن احساس رنج و ناراحتی بر می‌آید. در این راستا به کوشش و تلاش می‌پردازد تا با انجام کاری متناسب، رنج نفس انسانی را برطرف سازد (مصباح یزدی، بی‌تا: ۱۴۵).

تأثیر اراده بر ادراکات انسانی متفاوت است؛ لذا، هرچند تأثیر اراده و میل انسان در ادراکات حسی آشکارتر می‌باشد، اما تأثیر مذکور در افکار و استنتاجات عقلی قابل انکار نیست. به‌عنوان نمونه، بسیاری از اشخاص از افکار خودشان همان نتیجه‌ای را برداشت می‌کنند که پیشتر به آن

میل و اراده داشته‌اند (همان: ۱۳۹). از سویی دیگر، اگر امیال متعددی در نفس موجود باشند، در صورت تزامم آن‌ها و میسر نبودن ارضای همه آن‌ها به یکباره، هر کدام از امیال که برانگیزاننده‌تر باشند، نفس را معطوف به خود می‌کنند (همان: ۱۴۷).

انذار قرآنی در راستای هدایتگری، نفس انسان را به سوی تکاپو برای رفع نقصان‌هایی که عقل نظری به آن اذعان کرده است، سوق می‌دهد. همچنین، در صورت تزامم امیال متعدد، اولویت هدایت جویی را در نظرگاه نفس برجسته می‌کند. این از آن روی است که اگر مصلحت یک چیز را نفس تشخیص ندهد، برای انجام آن اقدام نمی‌کند. چرا که تکلف عمل کردن و اقدام نمودن، خود به نحوی برای نفس مفسده محسوب می‌شود (طوسی، ۱۳۸۸: ۳۳۳).

خلاصه آنکه، از آنجا که نفس دارای یکپارچگی است با هدایتگری قرآن و تربیت خود از جهات علمی و عملی، قابلیت تطهیر الهی را می‌یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۵۸). تربیت همه‌جانبه نفس، بیانگر آن است که عمل از هر نوعی که باشد از رشحات علم است که از اعتقاد قلبی متناسب نشئت می‌گیرد و همچنین، هر نوعی از عمل مناسبی با علم دارد و آن را حاصل می‌آورد. چنانچه آیات قرآن کریم نظیر آیه شصت و نه^۱ سوره عنکبوت، و ده^۲ سوره روم، و نود و نه^۳ سوره حجر به رابطه مزبور اشاره دارند (همان: ۶۵).

یکپارچگی نفس و جهات علمی و عملی آن، بستری را برای انذار قرآنی خداوند فراهم آورده است. این از آن روی است که انذار، خشیت آفرین است و نفس مخاطب خویش را به نظر و تأمل فرا می‌خواند تا از این رهگذر، به توحید واصل شود (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۵۶۸).

ترس و خشیت از اعمال قلوب نفس انسانی است. پس، انذار موجب عمل می‌شود و آن عمل، آدمی را به معرفت و علم دعوت می‌کند و از سویی دیگر، معرفت حاصل از تخویفات و تحذیرات، نفس انسان را به اعمال صالحه و می‌دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹: ۱۱۵). چرا که

۱. وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ (عنکبوت: ۶۹).

۲. ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُا السُّوَاىَ أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِءُونَ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ (روم: ۱۰).

۳. وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (حجر: ۹۹).

اکمل معارف، یعنی تذکره قرآنی در باطن نفس، خشیت پدید می‌آورد و آن خشیت منجر به ایمان می‌شود و نفس را لباس تقوا می‌پوشاند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۱۲۰).

هر چند تذکره و هدایت قرآنی عمومیت دارد، اما در مقام فعلیت، تنها کسانی از آن متذکر می‌شوند که خودشان هم بخواهند بر صراط حق مستقیم و پایدار باشند و بر عبودیت حق و طاعت او استوار بمانند (همان، ج ۲۰: ۲۲۰). اینکه بخواهند در صراط حق گام نهند، به ویژگی عقل عملی یعنی فعل اختیاری نفس انسانی استوار شده است. البته، این نکته گفتنی است که بنا بر فرض، اگر همگان از آدمیان پای بر فطرت خویش گذارند و به سوءاختیار، از آیات قرآنی اعراض نمایند، باز هم بنا بر عمومیت هدایت و سنت جاریه الهیه و اتمام حجت، باز هم قرآن انزال و ارسال می‌شد (همان، ج ۱۸: ۸۶).

اکنون پرسشی در ذهن پدید می‌آید مبنی بر این که فهم اشخاص بنا بر تلاقی عقل نظری و عقل عملی متکثر است، آیا این تکثر به تشمت نمی‌انجامد؟ در پاسخ می‌توان بیان نمود که اولاً فهم قرآنی، دارای مراتب طولی است و فهم‌ها در تعارض قرار نمی‌گیرند (همان: ۶۴). ثانیاً، کسانی درباره تفاسیر و فهم متعارض سخن می‌گویند که یکی از آن فهم‌ها و تفاسیر را بر دیگری، رجحان نمی‌دهند، بنابراین، آنان مخاطبان این پرسش قرار می‌گیرند. اما کسی که با ملاک، یکی از تفاسیر را بر دیگری رجحان می‌دهد مخاطب پرسش مذکور واقع نمی‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۶۹). این از آن روی است که اساساً با تشمت و تکثر مستقر مواجه نمی‌شود. چرا که فهم قرآنی بنابر مراتب افهام در تلاقی عقل نظری و عقل عملی، امری اجتناب‌ناپذیر است لکن آنچه مشکل‌ساز است استقرار در تکثر در فهم متعارض می‌باشد.

ج) همانند سنجی تئوری‌های فهم و تفسیر متون مقدّس با نظریه فهم قرآنی

در این قسمت از پژوهش، به همانند سنجی نظریه‌های مشابه می‌پردازیم. منظور از همانند سنجی، بیان خطوط کلی مشترک فهم در راستای موضوع پژوهش حاضر است. از این روی، این پژوهش در صدد تطبیق نظریه‌های مشابه نمی‌باشد. چرا که رویکرد تطبیقی مستلزم بررسی یکان یکان نظریه‌های مشابه در قالب پژوهش‌های متعدد امکان‌پذیر است. از سویی دیگر، بنا بر یگانگی و یکتایی منزل قرآن کریم، متن مقدّس آن هم با هیچ‌چیز دیگری قابلیت تطبیق ندارد. پس، آنچه

در این پژوهش بر آن تأکید می‌شود، اشتراکات در خطوط کلی فهم است. در واقع، هدف از طرح اجمالی نظریه‌های تفسیر و فهم، رفع استبعاد از نتایج پژوهش حاضر می‌باشد. از میان نظریه‌های مشابه، نظریه‌هایی که متناسب با موضوع بحث می‌باشند، به سه دسته کلی تقسیم می‌شوند: نخست، نظریه‌های فهم کتاب مقدس؛ دوم، نظریه‌های هرمنوتیک فلسفی؛ سوم، نظریه‌های هرمنوتیک غیرفلسفی و روشی؛ آگوستین، در پایه‌ریزی نظریه‌پردازی فهم کتاب مقدس، نقش اساسی را ایفا نمود. وی بر آن بود که کتاب مقدس به سبب منحصر به فرد بودن و مقدس بودن، طریقی متفاوت را در فهم مخاطب خود بیان می‌نماید؛ بر این اساس آگوستین زمینه‌ای را برای مخاطبان کتاب مقدس و خوانندگان آن به‌عنوان نظرگاه قرائت فراهم می‌آورد. زمینه‌ی مزبور، همانا عشق^۱ است. عشق به خدا از سوی موجودات انسانی یک نظرگاه متناسب برای باورمندان مسیحی به حساب می‌آید (Jeanrond, 1991: 23).

این تمرکز بر عشق خداوند، از متن کتاب مقدس بر گرفته شده است. بنا بر نظر آگوستین این تنها نظرگاهی است که از طریق آن خود احکام کتاب مقدس طلب می‌کنند تا این چنین خوانده شوند (Ibid). بر این اساس، وی قوانینی را طرح‌ریزی می‌کند نظیر آنکه به چه هنگام می‌توان برخی از متن کتاب مقدس را به صورت مجازی به حساب آورد و همچنین، چه هنگام آن را به معنای واقعی در نظر گرفت (Vessey, 2016: 38).

در این راستا، وی قاعده کلی را این چنین بیان می‌دارد: قطعه‌ای خوانده شده از کتاب مقدس می‌بایست با قلمروی عشق تفسیر شود. اگر این نکته به معنای واقعی کلمه اعمال شود، دیگر نیازی به بیان مجازی نیست (Augustin, 1995: 54)؛ بنابراین، کتاب مقدس فقط در صورتی قابل مجازی خواندن می‌باشد که خواندن آن به معنای واقعی، ما را از عشق به خدا دور کند (Vessey, 2016: 38). همان طور که بیان شد، مدخلیت عشق از خود متون مقدس برداشت می‌شود. به‌عنوان نمونه پولس در نامه به غلاطیان چنین بیان می‌دارد: ایمان از طریق عشق کار می‌کند (Galatian, 5/6).

این تأکید بر عشق و ایمان، مودّی به این می‌باشد که ایمان در تفسیر متن مقدّس، دارای مدخلیت است (Kant, 1996: 267)؛ بنابراین، می‌توان آن را به‌عنوان یک قاعدهٔ هرمنوتیکی در نظر گرفت (Bultmann, 2019: 24).

در قرون وسطی، شیوه معتبر تفسیر کتاب مقدّس، آن‌چنان که بر نظریه آگوستین استوار می‌باشد با عنوان «معانی چهارگانه کتاب مقدّس^۱» معروف است. این شیوه بر این اصل استوار است که علاوه بر معنای ظاهری کتاب مقدّس، معانی سه‌گانه دیگری نیز در پرتوی معنای ظاهری وجود دارد. آن معانی عبارت از:

الف) معنای تمثیلی^۲؛ ب) معنای استعاری یا اخلاقی^۳؛ ج) معنای تأویلی^۴؛

الف) یعنی اینکه متن کتاب مقدّس به شیوه‌ای تفسیر می‌شود که باور ساز باشد. در واقع، معنا به سبب محذورات الهیاتی، برای مخاطب از معنای ظاهری خارج می‌گردد؛
ب) یعنی اینکه متن کتاب مقدّس به‌گونه‌ای معنا می‌شود که نظیر یک راهنمای اخلاقی، فرد مسیحی را به ساحت عمل تقریب نماید؛

ج) یعنی فقرات کتاب مقدّس به نحوی تفسیر می‌شود که در قلوب مخاطبان خود، امیدآفرین باشد (مک کراث، ۱۳۸۷: ۳۱۵).

نظرگاه مهم دیگری که می‌بایست به آن اشاره کرد، اصل لوتر مبنی بر اینکه انجیل یک کلّ به هم پیوسته است، می‌باشد (Weinsheimer, 1985: 136). بر این اساس، وی بر این باور بود که انجیل مجموعه‌ای منسجم هستند که در مواردی فهم اجزای آن بدون در نظر گرفتن کلّ اجزاء، ممکن نیست (Gadamer, 1994: 179).

از میان نظریه‌های مدرن، می‌توان به رودلف بولتمان اشاره نمود. بولتمان با بهره‌گیری از تحلیل دازاین که برگرفته از فلسفه هایدگر می‌باشد، بر آن شده است که برای فهم متن می‌بایست ایمان داشت (بلاشر، ۱۳۸۰: ۴۳). توضیح آنکه، برای پذیرش و درک عهد جدید از

-
1. Quadriga
 2. Allegorical
 3. Tropological
 4. Anagogical

سوی مردمان امروزی، آنان می‌بایست درک قبلی^۱ داشته باشند. از طرفی، کتاب مقدس از آن حیث که سخن خداوند است، جز مکاشفه، طریقی برای درک قبلی آن وجود ندارد. از این روی، بولتمان چنین اظهار می‌دارد که ما از آن حیث که انسان هستیم از سخن خداوند درک پیشینی داریم. وی با توجه به اینکه برای فهم عهد جدید باید از انسانیت درکی داشته باشیم، به سراغ تحلیل دازاین می‌رود (هوردن، بی‌تا: ۱۶۱) یکی از مصطلحاتی که وی از هایدگر اخذ می‌کند، اصیل^۲ و غیر اصیل^۳ بودن انتخاب آزادانه انسان می‌باشد (همان: ۱۶۲).

بولتمان، انتخاب اصیل انسان را عدم رغبت به امور مادی اظهار می‌کند. همچنین، این تحلیل از انسان را با فهم عهد جدید دارای هماهنگی می‌داند. او در نهایت بر این باور تأکید می‌کند که زندگی اصیل، هنگامی ممکن می‌باشد که کلام خدا به سوی ما بیاید و ما را شخصاً مورد خطاب قرار دهد. وقتی خداوند سخن می‌گوید و با ایمان جواب می‌دهیم، انسان جدیدی می‌شویم (همان: ۱۶۵).

هرمنوتیک فلسفی با هایدگر، جان می‌گیرد. هرچند غایت فلسفی هایدگر، هرمنوتیک نبود؛ اما اساس هرمنوتیک فلسفی بر نظرگاه هایدگر استوار است. پیش‌تر بیان شد که بولتمان از اصل و نااصل بودن انسان سخن گفت. این سخن برآمده از فلسفه هایدگر است. براین اساس، زمان محدود است، بالاخره انسان با واپسین آینده خود مواجه خواهد شد. از این روی، هستی انسان بر حسب زمان، موجودی به سوی مرگ^۴ می‌باشد؛ بنابراین، زمانی که دازاین محدودیت هستی خود را در می‌یابد، بر آزادی و وجود اصیل خود وقوف می‌یابد (Edwards, 1965: 461).

از نظر هایدگر فهمیدن، خود گونه‌ای از هستی است که دازاین با نسبت برقرار کردن با چیزها، صاحب آن می‌شود. نسبت‌های مزبور، بر اساس فهم دازاین از کاربست و فایده اشیاست؛ بنابراین، آگاهی و فهم هرمنوتیکی و جهان دازاین برآمده از نسبتی که آن با اشیا برقرار می‌نماید. به عبارت دیگر، چیزها از آن حیث که برای دازاین به کار می‌نمایند با آن نسبتی را برقرار می‌کنند و در جهان دازاین، جاگیر می‌شوند (Craib, 1998: 312).

-
1. Pre-understanding
 2. Authentically
 3. Inauthentically
 4. Being to death

این ساحت فرادستی^۱ چیزها در نزد دازاین است. ورای این فهم و بر اساس آن، نوبت به تفسیر گزاره‌ای و زبانی می‌رسد (Grondin, 1994: 101).

در نزد گادامر، فهم هرمنوتیکی، رخدادی^۲ است که پدید می‌آید. این رخداد برآمده از خود اشیا متعلق فهم ما می‌باشد که با ما به گفت‌وگو می‌پردازد. بر این اساس، فهم چیزها، فعالیت فاعل شناسا نیست (Gadamer, 1994: 465). فهم هرمنوتیکی امور تاریخی قابلیت پیش‌بینی و کنترل روش‌شناختی را دارا نیست (Weinsheimer, 1985: 8).

فهم هرمنوتیکی در نزد گادامر دارای جنبه کاربردی^۳ است؛ بنابراین، فهمیدن یعنی ارتباط‌دادن چیز متعلق فهم، با خویشتن به این‌گونه که ما در این فهمیدن، جویای پاسخی برای پرسش و مطالب خودمان هستیم (Grondin, 1994: 116).

گادامر، جنبه کاربردی فهم را در متون دینی پررنگ‌تر می‌داند. چرا که یک متن دینی همچو سندی تاریخی نیست، زیرا فهم انطباق آموزه‌های دینی برآمده از آن با شرایط و اوضاع کنونی مخاطب، با اهمیت شمرده می‌شود (Gadamer, 1994: 309-326). وی بر آن است که با سنت می‌بایست نسبت برقرار نمود. این ارتباط که به گونه گفت‌وگویی است، مستلزم گشودگی^۴ مفسر می‌باشد. پس، باید به سنت اجازه پدیداری داد. از طرفی، نظرگاه ما و پیش‌داوری ما متأثر از سنت ما است (Ibid: 358). همچنین، مفسر به سبب تاریخ‌مندی از منظر خود با سنت نسبت برقرار می‌کند و سنت به طور کامل در نزد مفسر پدیدار نمی‌شود (Ibid: 473).

برای توضیح هرمنوتیک روشی از شلایرماخر آغاز می‌کنیم. در نزد او فهم اثر همانا درک فردیت^۵ صاحب اثر و بازسازی^۶ ذهن او به هنگام آفرینش اثر است (Ibid: 189). فهم در نزد شلایرماخر دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف اثر است (پالمر، ۱۳۹۳: ۹۷).

-
1. Present at hand
 2. Event
 3. Application
 4. Openness
 5. Individuality
 6. Reconstruct

دیلتهای نیز به تبع شلایرماخر به امکان فهم تجربه درونی شخص دیگر از طرق جابه‌جایی اظهار باور داشت. این جابه‌جایی و بازسازی به هدف دریافت تجربه شخصی نمی‌باشد، بلکه دریافت خود جهان است. جهانی که اجتماعی - تاریخی است (همان: ۱۱۶).

در نزد بَی، فهمیدن متن نوعی بازسازی است. به عبارت دیگر، او فهم را بازتولید و درونی نمودن قالب‌های معنادار مؤلف در فاعل شناسا به حساب می‌آورد (Bleicher, 1980: 39).

هرش، نیز بر نیت و قصد مؤلف در معناداری متن و تغییرناپذیری و امکان وصول به آن تأکید می‌کند و بر آن است که الفاظ بدون قصد مؤلف معنادار نیستند (Hirsch, 1967: 4). وی در رابطه با امکان وصول مفسر به معنای مقصود مؤلف بر این باور است که می‌بایست میان اعتبار کنونی^۱ که فراچنگ مفسر می‌آید و اعتبار و صحت نهایی^۲ تفسیر که مطابق با واقع می‌باشد، تمایز نهاد. در واقع، با وجود اینکه وصول به تفسیر ممکن است، اما اطمینان تام به آن غیرممکن می‌باشد. پس، مفسر به هنگام فهم متن به تفسیر محتمل دست می‌یابد. هرچند آن تفسیر، نهایی نیست، اما این قابلیت را داراست که از بیشترین احتمال صدق بهره‌مند باشد (Ibid: 173).

در مورد نظریه‌های پیرامون تفسیر کتاب مقدس این نکته گفتنی است که عهد جدید در کتاب مقدس دارای مصنفان متعددی است و این خود مانع انسجام و یکپارچگی تمام کتاب مقدس می‌باشد. در مقابل، قرآن کریم، مؤلف یا مصنف ندارد؛ بلکه نازل کننده دارد و یکپارچگی قرآن کریم - با تعدد مصنفان آن - امکان خدشه پذیری ندارد.

در مورد هرمنوتیک فلسفی این نقطه ضعف وجود دارد که بالاخره، آیا معنای لفظی مقدم بر فهم هرمنوتیکی است یا متأخر از آن است؟ هنگامی که از نقش کاربرد در فهم هرمنوتیک متن سخن می‌گوییم، پرسش مزبور، مطرح می‌شود که عینیت متن در مخاطب - هر چند به مرتبه معناداری الفاظ متن - قابل انکار نیست. از طرفی، هنگامی که از امتزاج افق‌ها سخن گفته می‌شود، افق متعلق نسبت وجودی مخاطب به چه کیفیتی تعیین می‌یابد؟ در واقع، صرف نسبت وجودی برقرار کردن، اعتباربخش تعیین متعلق فهم است؟ این اشکال، هنگامی که با یک متن مقدس در مقام مخاطب قرار می‌گیریم، شدت بیشتری پیدا می‌کند.

1. Present validity

2. Ultimate correctness

قرآن کریم، نازل‌کننده دارد و منزل غیر از مؤلف است. اگر برقراری نسبت وجودی در جهان عاری از متافیزیک تحقق می‌یابد، دعوی قرآن کریم مبنی بر اینکه امری نازل شده است، چگونه قابل تصور است؟ اساساً افق وجودی منزل و مخاطب انسانی آن چگونه امتزاج می‌یابد؟ هرمنوتیک فلسفی بنا بر بافت اومانستی خود، مانع فهم قرآن است و آن را برای برقراری نسبت وجودی در عالم دازاین شایسته نمی‌داند.

در رابطه با هرمنوتیک روشی، این نکته قابل بررسی است که قرآن کریم، وراى تفکیک ابژه و سوژه قرار می‌گیرد. آیات قرآن کریم از آن حیث که نزول یافته است، هر طوری از اطوار را ابژه بنامیم، بازهم اطوار دیگر قابلیت پذیرش این نام را ندارند و همچنین، هر طوری از آن را سوژه بنامیم، بازهم اطوار دیگر در مقامات و جایگاه رفیع آن از این نام سرباز می‌زنند؛ بنابراین، حدس، بازسازی یا بازتولید ذهنیت یا قالب معنادار اجتماعی - تاریخی و قصدیت و فردیت و... در رابطه با قرآن کریم وافی به امر نازل شده و نازل‌کننده نیست. قرآن کریم حتی الفاظ آن امری نازل شده و مقدّس است. این یعنی اینکه میان منزل و منزل آن ارتباط وجودی در کار است و قیام قرآن به منزل آن می‌باشد؛ لذا، فهم قرآنی، در قالب سنت صرف، تقلیل تقدّس آن به امری عادی است که مستلزم انکار جنبه حیات‌بخش آن است.

در نهایت، آنچه از بیان اجمالی نظریه‌های مشابه اخذ می‌شود، نقاطی مشترک است که ذیلاً برمی‌شمیریم:

- وراى معنای لفظی و سمنتیک، معانی غیر ظاهری وجود دارد و قلمروی فهم متن گسترده است؛

- جزئیّت و شخصیت، فی‌الجمله، در فهم متن مؤثر است؛

- افهام مخاطبان دارای مراتب مختلفی است که تأثیر آن در فهم متن مقدّس غیرقابل‌انکار است. از این روی، معیاری برای گزینش مرتبه‌ای از افهام مورد نیاز است.

د) نمونه‌ای از فهم قرآنی در تلاقی عقل نظری و عقل عملی

برای نمونه، دربارهٔ مکان‌مندی و استوای خداوند بر عرش، برخی معتقدند که بر حسب ظاهر آیات پنجم^۱ سوره طه و پنجاه و چهارم^۲ سوره اعراف، خداوند در آسمان هفتم عرشی دارد و بر آن استوا دارد، اما راجع به چگونگی استوا سکوت می‌کنند (زمرلی، ۱۴۱۵: ۷۲-۷۳). در مقابل، برخی استوا را در آیات مذکور، به معنای استیلا و غلبه اخذ نموده‌اند (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ج ۳: ۶۵۹).

بنا بر نظریه فهم قرآنی در ساحت تلاقی عقل نظری و عقل عملی، در نمونه مذکور، از مبدأ یعنی ظاهر الفاظ قرآن کریم آغاز می‌کنیم. براین‌اساس، در نمونه اول، آن اختلافی که در معنای ظاهری - واژه نظر - مورد بحث بود، در فقه اللغه و علم اللغه مطرح می‌شود. پس از معنای ظاهری، با عنایت به غایت انذار قرآنی، احتمالات را به سنجش می‌گذاریم و این پرسش را مطرح می‌کنیم که کدام تفسیر، «من» را از آن حیث که مخاطب انذار قرآنی هستیم، بیشتر به آن غایت سوق می‌دهد؟ به عبارت دیگر، با در نظر گرفتن نازل‌کننده آیات و غایت انذار، واژه مورد بحث را وراى معنای ظاهری، برای خود معنا می‌کنیم. این مستلزم آن است که هر تفسیری که مقام انذار قرآنی را رساتر و برانگیزاننده‌تر ارائه می‌کند، برگزینیم. بی شک، نازل‌کننده و انذار کننده‌ای که صفات ممکنات را دارا نیست، در تحقق غایت، قابل فهم‌تر است.

در نمونه مذکور، پس از گذر از مبدئیت ظاهر آیات، این چنین بحث را پیگیری می‌کنیم که صفات واجب تعالی در مقام انذار دهنده تناسب بیشتری با غایت تولید انذار در مخاطب قرآن کریم داراست. از طرفی، قائل شدن به سکوت و توقف بخشی از معنای آیات نظیر کیفیت استوا بر عرش مضاف بر اینکه با دعوی قرآن در انتقال شیوا و رسای پیام منافات دارد - در وصول به غایت انذار قرآنی وافی به آن نمی‌باشد. چرا که فهم قرآنی در تلاقی عقل نظری و عقل عملی یعنی انسان در تمام شئون خود اعم از نظر و عمل پویاست و حالت منتظره و معطله ندارد. حال با قائل شدن به توقف فهم بخشی از پیام و آیات الهی، این پویایی که غرض انذار قرآنی است، تعطیل می‌گردد.

۱. الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ۵).

۲. إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حِينًا وَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَ النُّجُومُ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (اعراف: ۵۴).

نتیجه‌گیری و ارائه پیشنهاد

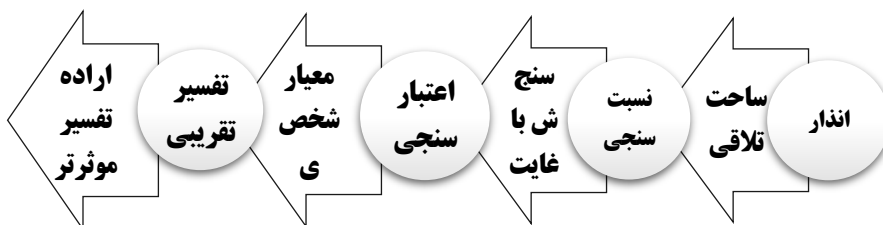
اکنون، می‌توان بر اساس یافته‌های پژوهش، الگویی از فهم قرآنی را ارائه نمود. گام نخست، در الگوی مزبور، مبدئیت ظاهر الفاظ و خروج از آن است. این از آن روی است که متن قرآن کریم، مؤلف بشری ندارد و نازل‌کننده دارد و این مخاطب قرآن را به این امر سوق می‌دهد که کلام قرآنی را همان‌گونه که منزل آن اراده کرده است، در صدد فهم آن برآید. چرا که متن قرآن به تناسب نازل‌کننده آن، یکتا و بی‌همتا است؛ لذا، الگویی مشترک برای فهم آن نسبت به دیگر متون وجود ندارد. البته، این بدان معنی نیست که قواعد فهم ظاهر کلام قرآنی نظیر ادبیات عرب را مغفول گذاریم.

در گام دوم، از مبدأ ظاهر به سوی مقصد نازل‌کننده آن پیش می‌رویم. این رهگذر یعنی اینکه مخاطب قرآن وارد قلمروی هرمنوتیک شده است. پس از یافت غایت قرآن از لابه‌لای متن مقدس آن، انذار قرآنی را معیار معنای غیرظاهری قرار می‌دهیم.

بنا بر اظهار آیات قرآن کریم، یکی از غایات انزال و ارسال همانا انذار است. براین‌اساس، انذار که موجبات خشیت قلبی مخاطب را فراهم می‌آورد و خوف را درون آن تولید می‌کند، مخاطب را در تلاقی عقل عملی و عقل نظری قرار می‌دهد. بی‌شک، هر قسمتی از قرآن بنا بر انسجام آن می‌بایست با غایت کلّ متناسب باشد که این نسبت‌سنجی، مخاطب را در نیل به معنای کامل غیرظاهری یاری می‌رساند. از جهتی که پای عقل عملی به میدان فهم قرآنی استوار می‌گردد، شخصیت و فردیت مخاطب به فهم قرآنی راه پیدا می‌کند؛ بنابراین، مراتب افهام در فهم قرآنی پدید می‌آید. از آن روی که ملاک و معیاری برای سنجش در اختیار داریم و همچنین، مبدأ مشترکی که ظاهر کلام می‌باشد، وجود دارد مراتب افهام به شکل طولی خواهد بود.

معیار اعتبارسنجی همان غایت انزال قرآن و ارسال پیامبر ﷺ باشد. همه تفاسیری که در طول هم قرار دارند، بنا بر فزونی انذار در شخص مخاطب، احتمال بیشتری برای اخذ آن وجود خواهد داشت. هر چند اعتبارسنجی بر عهده شخص مخاطب و بر اساس فزونی تأثیر در میدان نظر و عمل شخصی است. لکن این اعتبارسنجی شخصی با مبدئیت ظاهر و الفاظ قرآن کریم و مقصد واحد نازل‌کننده آن، محدود شده است. از ویژگی‌های دیگر این الگو، عدم توقف روند فهم قرآنی است. چرا که مخاطب با یافت معنای غیرظاهری و متناسب با غایت انذار قرآنی،

مجدداً زمینه‌ای را برای حرکت و اراده در میدان عقل عملی فراهم می‌آورد. گفتنی است که روند مزبور، دور متکامل است که آغاز و پایان آن یکسان نیست.



شکل شماره ۳: الگوی فهم قرآنی در ساحت تلاقی عقل نظری و عقل عملی

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۹۱)، *التعلیقات*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- اشعری، ابوالحسن (۱۳۶۲)، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلیین*، تهران: امیر کبیر.
- الله بداشتی، علی (۱۳۹۹)، *مبانی فلسفی علم کلام اسلامی*، قم: کلام معاصر و دانشگاه قم.
- انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۷)، *دروس شرح منظومه حکیم متآله حاج ملاهادی سبزواری*، قم: بوستان کتاب.
- بلایشر، یوزف (۱۳۸۰)، *گزیده هرمنوتیک معاصر*، ترجمه سعید جهانگیری، آبادان: پرسش.
- پالمر، ریچارد (۱۳۹۳)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ش)، *دین شناسی*، قم: انتشارات اسراء.
- _____ (۱۳۸۹)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: انتشارات اسراء.
- خوانساری، آقا حسین (۱۳۸۸)، *الحاشیه علی شروح الإشارات*، قم: بوستان کتاب.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- زمرلی، فواز احمد (۱۴۱۵ق)، *عقائد ائمه السلف*، بیروت: دارالکتب العربی.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا)، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۸)، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۳)، *شرح الإشارات و التنبیہات*، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۸)، *کشف المراد*، ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات هرمس.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح‌الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷)، *تفسیر قمی*، قم: دار الکتاب.
- عبدالجبار معتزلی (۱۴۱۶ق)، *شرح الاصول الخمسه*، قاهره: مکتبه وهبه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (بی‌تا)، *خودشناسی برای خداشناسی*، قم: مؤسسه در راه حق.
- مک‌گراث، آلیستر (۱۳۸۷)، *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*، ترجمه: بهروز حدادی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هوردن، ویلیام (بی‌تا)، *راهنمای الاهیات پروتستان*، ترجمه: طاطاوس میکائیلیان، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- Augustin (1995), *on Christian teaching*, Oxford: Oxford University.
- Bleicher, Josef (1980), *Contemporary hermeneutics*, Routledge and Kegan Paul.
- Bultmann, Christoph (2019), *Hermeneutics and Theology: The Cambridge Companion to Hermeneutics*, Edited by Michael N. Forster and Kristin Gjesdal, Cambridge: Cambridge University Press.
- Craib, Edward (1998), *Routledge Encyclopedia of philosophy*, Routledg.
- Edwards, Paul (1965), *the Encyclopedia of philosophy*, New York: Macmillan publishing.
- Gadamer, Hans Georg (1994), *Truth and method*, New York Continuum.
- Grondin, Jean (1994), *Introduction to hermeneutics*, Yale University press.
- Jeanrond, Werner G (1991), *Theological Hertneneutics Development and Significance*, New York Macmillan publishing.
- Hirsch, Eric (1967), *Validity in interprtation*, Yale University press.
- Kant, Immanuel (1996), *Religion and Rational Theology*, Edited by Allen W. Wood and George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University press.
- Vessey, David (2016), *the Blackwell Companion to Hermeneutics*, Blackwell.