

پژوهش‌نامه تفسیر قرآن، دوره ۲، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴  
صفحات ۶۷۱-۶۹۳

## خاورشناسان و تطورات هرمنوتیک تفسیری شیعه؛ تحلیل انتقادی آرای تاد لاوسن

علی راد\*

دانشیار گروه علوم قرآن، پردیس فارابی دانشگاه تهران  
(تاریخ دریافت: ۹۵/۴/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۲۷)

### چکیده

تاد لاوسن از خاورشناسان معاصر، در مقاله هرمنوتیک تفسیر پیشامدرن اسلامی و شیعی تلاش دارد گونه‌ها و تطورات تاریخی رخ داده در هرمنوتیک تفسیر شیعه دوازده امامی را توصیف و ارزیابی کند. بر پایه این مقاله تفسیر امامیه از پدیداری تا دوره معاصر چهار گونه هرمنوتیک ولایت‌محور، مصالحه، عرفانی - باطنی (ناشنوایی هرمنوتیکی) و فلسفی - ولایی را گذرانیده است؛ چرخش هرمنوتیکی شیعه از امام به مفسر در تبیین قرآن و عجمین شدن آن با رهیافت‌های عرفانی و فلسفی از ویژگی‌های دوره‌های دوم تا چهارم محسوب می‌شود. تطورات رخ داده در ادوار چهارگانه هرمنوتیک شیعی از شرایط فرهنگی - سیاسی جامعه شیعی، ظهور نخبگان علمی شیعه، اثرپذیری عالمان امامی از رهیافت‌های اعتزالی، عرفانی و باطنی اهل سنت متأثر بوده است. در این میان نقش حکومت‌های شیعی چون آل بویه و صفویه و ظهور عالمانی چون سید مرتضی، سید حیدر آملی و ملاصدرا در شکل‌گیری گونه‌های جدید هرمنوتیکی برجسته به‌نظر می‌رسد. در این مقاله دیدگاه‌های لاوسن مطرح و کاستی‌های آن نشان داده شده است.

### واژگان کلیدی

تاد لاوسن، تفاسیر امامیه، نقد خاورشناسان، هرمنوتیک قرآن.

## مقدمه

در دو دهه اخیر برخی از خاورشناسان با هدف کشف رویکرد شیعه به هرمنوتیک قرآن، تفاسیر روایی و اجتهادی امامیه را در دو سطح تاریخی و کاربردی بررسی کرده‌اند؛ در سطح نخست به توصیف و تبیین ادوار و تطورات تاریخی هرمنوتیک شیعی و تأثیر و تأثرات آن از مناسبات فرهنگی، سیاسی و اجتماعی شیعه پرداخته‌اند؛ در سطح دوم بیشترین توجه آنان به بازیابی اصول و قواعد کشف مدالیل و مقاصد آیات قرآن در تفاسیر روایی و اجتهادی بوده است. بررسی مهم‌ترین نگاه‌های خاورشناسان درباره هرمنوتیک شیعه نشان می‌دهد که تاد لاوسن و رابرت گلیو از جمله خاورشناسانی هستند که در دو اثر خود به این مسائل پرداخته‌اند. تا حدود زیادی اهداف و دغدغه‌های آنان در عناوین مقالات آن دو «هرمنوتیک تفسیر پیشامدرن اسلامی و شیعی<sup>۱</sup>» و «هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه<sup>۲</sup>» مشخص است؛ یکی از مسائل محوری هر دو مقاله لاوسن و گلیو پرداختن به مباحث نظری و تاریخی هرمنوتیک روایی شیعه بوده؛ مسائلی چون انواع و دوره‌های هرمنوتیکی از مهم‌ترین این مباحث هستند. واقعیت این

---

1. B. Todd Lawson, *Hermeneutics of pre-modern Islamic and Shi'ite exegesis*, adopted from <http://www.iranicaonline.org/articles/hermeneutics>. Last Updated: March 22, 2012, available in print Vol. XII, Fasc. 3, pp. 235-239.

ترجمه فارسی این مقاله توسط محمد حقانی فضل در کتاب تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی، پژوهشگاه قرآن و حدیث، دارالحدیث، ۱۳۹۵: ۸۵ - ۹۹ نشر یافته است. در این پژوهش ارجاعات نگارنده به شماره صفحات مقاله لاوسن بر پایه همین ترجمه بوده است.

2. Robert Gleave, "Early Shi'i Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shi'i Imams," in: Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th -9th/15th c.)*, Oxford University Press, 2013, pp. 141-172.

است که نظر به رویکرد غالب مقاله لاوسن، نوشتار وی در پرداختن تقریباً جامع و دقیق به این مسائل از مقاله گلیو پیشروتر است. به‌طور خاص مقاله لاوسن در تبیین تطورات تاریخی و طبقه‌بندی گونه‌های هرمنوتیک شیعی از اهمیت برخوردار است و می‌توان مسئله محوری آن را «گونه‌ها و تطورات هرمنوتیک شیعه» نام نهاد که با رهیافت تاریخی به آنها پرداخته است. اما گلیو با تمرکز بر یک گونه از هرمنوتیک روایی شیعی (هرمنوتیک مرجعیت مطلق امام) و با رهیافت توصیفی - تحلیلی به بررسی اخبار تفسیری (به تعبیر خودش و نه تفسیر اخباری) می‌پردازد و تلاش دارد با روش‌های تحلیل متن، فنون معنایی به‌کار رفته در این اخبار را بکاود تا فرضیه نظریه هرمنوتیک روایی شیعه را به آزمون بسپارد؛ پیش از گلیو، میسر بر آشر نیز در پژوهش دیگری با عنوان «روش‌های تفسیری در تفاسیر امامی نخستین»<sup>۱</sup> مشابه وی اقدام کرده بود. نظر به اینکه رویکرد دو مقاله اخیر هرمنوتیک کاربردی بوده، نگارنده در مقاله دیگری به نقد آن دو پرداخته است. به اختصار باید گفت که گلیو و لاوسن دو تلقی متفاوت و در عین حال جمع‌پذیر از اصطلاح هرمنوتیک داشته‌اند. گلیو بیشتر به بُعد کاربردی و عملی هرمنوتیک در مقام تبیین و تفسیر متن نظر دارد، پس بیشتر دنبال قواعد و فنون هرمنوتیکی به‌کار رفته در اخبار تفسیری است و می‌توان آن را هرمنوتیک کاربردی نام داد. وی برای این هدف به باریک‌بینی‌های متن‌شناسانه و نکته‌سنجی‌های معناشناسانه در تحلیل متن روایات دست زده و دستاوردهای خوبی را به ارمغان آورده است. براین تلاش وی، اکتشاف و تحلیل نظریه هرمنوتیکی ادبی و معناشناسانه از اخبار تفسیری است که در نگاه وی این نظریه محتمل محسوب می‌شود و شواهد کافی برای اثبات انسجام و روشمندی و فراگیری آن وجود ندارد. ولی لاوسن به بنیان‌های اعتقادی - تاریخی هرمنوتیک شیعی توجه دارد و تحلیل تاریخی - جامعه‌شناختی از تطورات آن ارائه می‌دهد که تفاسیر روایی نماینده گونه خاصی از آن

---

1. Meir M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, (Brill: Leiden, Boston, Köln), 1999, pp. 101-24 ('Methods of Exegesis').

هستند و همچون گلیو وارد بازیابی و تحلیل قواعد و فنون هرمنوتیکی در این تفاسیر نشده است. تلاش لاوسن به صورت هرمنوتیک تاریخی یا نظری شیعه توصیف‌شدنی خواهد بود. حال پرسش این است که از نگاه لاوسن با توجه به تاریخ تفسیر امامیه، گونه‌ها و ویژگی‌های هرمنوتیک قرآن چیست؟ رویکرد لاوسن در بازیابی و تحلیل هرمنوتیک شیعه با چه نقدهایی روبه‌روست؟ این پژوهش با رهیافت تحلیلی - انتقادی نوشتار وی را در سه بخش محتوا، شکل و روش بررسی می‌کند.

این پژوهش‌ها در نمایاندن روش و نظر خاورشناسان درباره تطورات تاریخی ابعاد متنوع تفسیر امامیه از اهمیت برخوردار است؛ موضوع مهمی که باید پژوهشگران شیعه به آن توجه جدی بکنند، ولی افسوس که هنوز اطلاعات ما از گستره، فراوانی و روش خاورشناسان در تفسیر پژوهی شیعه چندان پُربزرگ و بار به نظر نمی‌رسد؛ به همین ترتیب باید به بازکاوی و نقد پژوهش‌های غربیان درباره حدیث و کلام شیعه توجه داشت. شاید این مقاله آغازی برای مطالعات جدید در این عرصه به‌شمار آید.

## ارزیابی محتوایی

در این بخش دیدگاه اصلی لاوسن در تقسیم ادوار و گونه‌های هرمنوتیک قرآنی شیعه، تقریر و ارزیابی می‌شود. ترتیب و عناوین ادوار و گونه‌ها برگرفته از مقاله لاوسن خواهد بود؛ ابتدای هر گونه، چکیده‌ای از دیدگاه وی تقریر و سپس ذیل عنوان/ارزیابی، به سنجش آن پرداخته‌ایم.

### ۱. هرمنوتیک ولایت‌محور

لاوسن گونه نخست از هرمنوتیک شیعی را هرمنوتیک مبتنی بر ولایت خوانده است که در دوره تاریخی از وفات پیامبر ﷺ تا آغاز غیبت کبری در میان شیعیان رایج بوده است. بنیان اعتقادی این هرمنوتیک، انتقال میراث وحی تنزیلی و تبیینی حضرت محمد ﷺ به امامان شیعه و تحدیث آنان با فرشتگان است. براینده آن تبدیل امامان به مفسران راستین وحی و قرآن ناطق در جامعه شیعی بود. وی ویژگی دوره پدیداری این گونه را شکل‌گیری نزاع‌های داخلی جهان اسلام (دوره فتنه) بیان کرده است که سه سده نخست هجری را

پوشش می‌دهد. در این دوره پُرتنش بود که نقش امام در تشیع، راهنمای ربانی تعریف و سخنان وی به‌طور مطلق در تبیین متن قرآن مقبول واقع شد. بازتاب این هرمنوتیک را تعدادی از آثار اولیه تفسیر شیعی و جوامع اولیه حدیثی چون *الکافی* تأیید می‌کنند (لاوسن: ۸۹ - ۹۰). در حقیقت طراحان این هرمنوتیک، محدثان شیعی بودند که در جوامع روایی خود آن را ترسیم کردند. پیش‌فرض‌های مهم هرمنوتیک دوره نخست چنین است:

- کامل نبودن قرآن موجود به‌دلیل دستبرد در مصحف عثمانی.
- ناپدید شدن طومارهای مقدس امامان و از جمله مصحف فاطمه (س).
- حفاظت از قرآن واقعی توسط امامان و عرضه آن در زمان بازگشت امام غایب.
- آموزه‌های بنیادگرایی شیعی: تثبیت ولایت علی علیه السلام به‌عنوان اولین امام، غضب ولایت او، دوستان و دشمنان خدا، عصمت اهل بیت، عهد و ظهور امام غایب برای گسترش عدالت در جهان (لاوسن: ۹۰).

### ارزیابی

۱. تاریخ‌گذاری لاوسن از دوره پدیداری هرمنوتیک ولایت - امامت محور هرچند صحیح است، اشاره کلی وی برای تبیین خاستگاه فتنه و زمینه‌های فرهنگی و سیاسی آن کافی نیست، زیرا در این دوره شیعیان کیان علمی و هویت اجتماعی خود را در تبعیت از امامان می‌دیدند و این اقتضای بنیان‌های اعتقادی ریشه‌دار آنان در سنت نبوی و قرآن بود که برای امام چنین جایگاهی را در هدایت علمی و معنوی قائل شده بود. به‌ویژه ضرورت داشت که نتیجه فضای اختناق علیه امامان شیعه از سوی حاکمیت به‌عنوان عاملی بیرونی در تثبیت هرمنوتیک ولایت‌محور بررسی می‌شد. این کاستی با بیان خلاصه ویژگی‌های برجسته این دوره و ارجاع آن به پژوهش‌های مستقل رفع‌شدنی است.

۲. شایسته بود که بنیان‌های اعتقادی هرمنوتیک دوره اول با ارجاع به منابع کلامی امامیه اندکی بسط داده شود تا این ذهنیت برای مخاطب پدید نیاید که شیعه تافته جدا بافته‌ای از جهان اسلام آن روزگار بوده و از سر سیاست و جبر روزگار،

انگاره‌هایی را در تقابل با سایر جریان‌ها به‌عنوان اعتقادات دینی برای خود به رسمیت شناخته است. لاوسن به‌خوبی آگاه است که رقیب هرمنوتیک امامت‌محور در این دوره، هرمنوتیک صحابه‌محور مبتنی بر فرضیه عدالت و تنزیه صحابه بود که از سوی اهل سنت شکل گرفت که دارای بنیان‌های مشابه هرمنوتیک شیعی است. شیعه ادله متعدد قرآنی، روایی و عقلی بر اعتبار بنیان‌های هرمنوتیکی خود دارد که مهم‌ترین آنها حدیث ثقلین پیامبر ﷺ است که بر عترت‌محوری بعد از رحلت خویش تأکید دارد. در حقیقت هرمنوتیک امامت‌محور در حدیث ثقلین ریشه دارد و استمرار هرمنوتیک نبوت‌محور است که رسول خدا ﷺ آن را در اختیار عترت خویش گذاشته است (راد، ۱۳۹۰، فصل سوم). شیعه شخصیت برجسته‌ای چون حضرت علی علیه السلام دارد که افزون بر دارا بودن عنوان صحابی، خلیفه چهارم در اندیشه کلامی و سیاسی اهل سنت، به اعتراف تاریخ و حدیث میراث‌دار رسول خدا بوده و طبیعی است که شیعیان به ایشان و خاندان وی گرایش پیدا کنند.

۳. ناپدید شدن مصحف فاطمه (س) و ارتباط محتوایی آن با کاستی قرآن ادعای درستی نیست، زیرا همان‌طور که نویسنده اظهار می‌کند محتوای آن غیر از قرآن بوده و از موارث امامان بوده است. اساساً این مصحف عرضه عمومی نشد که ناپدید شدن آن معنادار باشد (مهدوی راد، ۱۳۸۱: ۲ - ۱۹؛ برنجکار، ۱۳۹۱: ۳۷ - ۵۲).

۴. برخی از آموزه‌های استناد داده‌شده به شیعه چون تحریف یا نقصان قرآن، مقبول جریان اصیل شیعه نیست و به برخی از اخباریان منسوب است که مستندات آن از سوی اصولیان امامیه با مناقشه یا توجیه همراه شد (نجازادگان، ۱۴۲۴: ۱۳۵ - ۱۵۴؛ مهدوی راد، ۱۳۸۲: ۳۵۶). همچنین برخی از مستندات تاریخی وی محل مناقشه است، از جمله دستبرد در مصحف عثمانی ادعای مناقشه‌برانگیزی خواهد بود؛ آنچه مشهور است توحید مصاحف صحابه از سوی عثمان بوده است که با هدف یکسان‌سازی مصاحف برای قرائت واحد قرآن صورت گرفت (زرندی، ۱۴۲۰: ۱۵۲؛ معرفت، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۳۴ - ۳۶۵). سیره امامان نیز تأیید مصحف

رایج در دورهٔ صحابه بود. همچنین آوردن کتاب جدید از سوی امام مهدی علیه السلام به معنای نقصان یا کاستی قرآن موجود نیست، بلکه به معنای عرضهٔ تفسیر صحیح قرآن و نفی هر نوع تحریف معنوی از قرآن است.

در نتیجه می‌توان گفت تقریر لاوسن از زمینه‌های کلامی، سیاسی و اجتماعی پدیداری هرمنوتیک ولایت‌محور کلی و گذرا بوده و تصویر دقیقی از چرایی و چگونگی شکل‌گیری آن در میان شیعیان ارائه نشده است. گزارش وی از بنیان‌های اعتقادی و جلوه‌های هرمنوتیک این دوره مستند به برخی از روایات یا نگره‌های افراطی در اندیشهٔ شیعی است که به عنوان نظریهٔ تفسیری امامیه ارائه‌شدنی نیست.

## ۲. هرمنوتیک مصالحه

از سدهٔ چهارم تا هفتم هجری نوعی سازش میان عالمان امامیه با اهل سنت شکل گرفت که به دنبال آن محوریت امام در تفسیر قرآن به عنوان بنیان هرمنوتیک ولایت‌محور دچار تغییر شد و از آموزه‌های بنیادگرایانهٔ آن چون کاستی قرآن، پرداختن به موضوعات جدلی شیعه با اهل سنت، گرایش به مسائل غلوآمیز و حلول اعراض کردند و با نقل حدیث از منابع سنی و نیز جذب و بسط اندیشه‌های معتزلی حمایت شد. لاوسن از این اعتدال‌گرایی و سازش عالمان امامیه با اهل سنت با عنوان هرمنوتیک مصالحه یاد کرده و آن را تحول مهمی در هرمنوتیک شیعی خوانده است که عالمانی مانند شریف رضی (م. ۴۰۵)، برادرش سید مرتضی (م. ۴۳۶) و ابوجعفر طوسی (م. ۴۶۰)، افراط‌گرایی مفسران دورهٔ پیشین را تعدیل کردند. وی با استناد به پژوهش مئیر بر آشیر<sup>۱</sup> تصریح دارد که «نتیجهٔ کلی این تغییرات هرمنوتیکی این بود که مفسران شیعه در مسائل مربوط به تفسیر قرآن، به نوعی بر امام تقدم یافتند» (لاوسن: ۹۱). به بیان دیگر در این دوره نوعی چرخش هرمنوتیکی در این دوره میان عالمان شیعه رخ داد؛ چرخش از مرجعیت امام به عالم شیعی یا چرخش از نص

---

1. M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism*. Leiden and Jerusalem, 1999.

به عقل؛ این چرخش نتایج متعددی به دنبال داشت که مهم‌ترین آنها کاهش سطح تنش میان شیعه و اهل سنت، گرایش به معتزله و حدیث اهل سنت بوده و نوعی واگرایی از هرمنوتیک ولایت‌محور در آن رخ داده است.

### ارزیابی

۱. تغییر روش تفسیری مفسران دوره دوم از تفسیر اثری به تفسیر اجتهادی انکارشدنی نیست، اما این تغییر الزاماً به معنای تقدم مفسران بر امامان نخواهد بود؛ هرچند ظاهر تفاسیر دوره چنین می‌نمایند که برخلاف تفاسیر دوره نخست به جای احادیث امامان، مفسران بیشترین نقش را در تفسیر قرآن ایفا می‌کنند، منکر نقش امامان و کارآمدی احادیث آنان در تفسیر نبودند. روشن است که برای احراز اعتبار سندی و مضمونی روایات تفسیری شرایط خاصی قائل بودند. در نتیجه اجتهاد آنان در چارچوب نصوص دینی و قواعد عقلایی محاوره بود و مستلزم نفی نقش امام در تفسیر نبود و لاوسن نیز نص صریحی از آن در این مدعا ارائه نکرده و فقط برداشت خود از ظاهر این تفاسیر را ارائه کرده که نادرست است. گاهی تصریحات خاصی از آنان نیز وجود دارد که خلاف این مدعاست. برای نمونه شیخ طوسی در مقدمه تفسیر التبیان تصریح دارد که اصحاب امامیه اتفاق نظر دارند که تفسیر جز به اثر صحیح از معصوم روا نیست (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۴). در نتیجه مقصود از این چرخش هرمنوتیکی یا تقدم دیدگاه مفسران امامیه بر امامان، به این معنا نیست که مفسران امامیه میراث امامان را در تفسیر قرآن به کناری وانهند و اندیشه و استنباط خود را معیار فهم قرآن قرار دهند.

۲. اساساً پذیرش امامت و مرجعیت امامان به عنوان عیار درستی و سعادت، به عنوان یکی از آموزه‌های ثابت اعتقادی شیعه در همه ادوار تاریخی این مذهب بوده و هست. حال چگونه می‌توان از یک سو عالمان این دوره را امامی بخوانیم و از سوی دیگر عدم التزام آنان به جوهره و رکن بنیادین این مذهب را به آنها نسبت دهیم؟ این تناقض چگونه جمع‌پذیر است؟ به نظر می‌آید که عدم دقت در تحلیل تغییر روش تفسیری مفسران شیعی این دوره با دوره‌های قبلی، لاوسن را به دام این



خطا انداخته است. آثار عالمان و مفسران شیعی این دوره بر این حقیقت گواهند که بر محوریت امامت و مرجعیت امامان شیعی شکل گرفته‌اند؛ یکی از مسائل مهم و محوری آثار سید مرتضی پرداختن به امامت و ابعاد کلامی آن است؛ وی کتاب *الشافی فی الامامة* را در نقد نگرش اعتزالی و آرای عبدالجبار معتزلی درباره امامت نگاشته است. آثار سید رضی در گردآوری احادیث امام علی علیه السلام و دیگر امامان (جعفری، ۱۳۷۵: ۱۲۰ - ۱۳۷) و همچنین کتاب‌های کلامی شیخ طوسی درباره امامت نیز گواه صادقی بر این ادعا هستند (رک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲).

۳. هرچند در عبارات لاوسن زمینه‌های فرهنگی - سیاسی این چرخش هرمنوتیکی بررسی نشده، از اشارات بر اثر (که لاوسن از مقاله وی در تحلیل هرمنوتیک این دوره بهره برده است) نقش دولت آل بویه در این میان مهم بوده است. لازم بود که به‌خوبی تبیین می‌شد که چگونه به حکومت رسیدن این خاندان ایرانی سبب این تغییر یا مؤثر در آن بوده است و مستندات لازم برای آن ارائه می‌شد (بنگرید: سجادی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۸۸). این کاستی هرچند بر مقاله بر اثر وارد است، چون لاوسن نیز به آن اعتماد کرده است شامل مقاله وی هم می‌شود.

۴. نفی کاهش تنش میان شیعه و سنی و نپرداختن به موضوعات جدلی نیز در آثار و تفاسیر این دوره به‌طور کلی و مطلق درست نیست؛ افزون بر درون‌مایه‌های شیعی تفاسیر قرآنی این دوره که بر آموزه‌های شیعه‌بنیان تأکید دارند، سایر آثار کلامی و فقهی عالمان امامی این دوره نیز نشانگر این هستند که همواره نقد و رد انگاره‌های غیرشیعی ادامه دارد و حتی رنگ جدلی‌تر نیز پیدا کرده است و همچنان منازعات فرهنگی و عقیدتی میان شیعیان و اهل سنت وجود دارد (بوسه، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۳۹).

۵. پنداره غلو و حلول از آموزه‌های اعتقادی شیعه اصیل دوازده امامی دوره نخست نیز نبوده است، هر چند جریانی به‌دنبال ترویج آن در میان آثار و جامعه شیعی بودند، لکن امامان و اصحاب ایشان با آن برخورد کردند. اهمیت مسئله غلو و تقصیر در اندیشه شیعی تا حدی بوده است که برخی از محدثان سترگ امامیه چون صدوق کتابی را در ابطال آن دو نگاشته‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۹۲؛ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۲:

۲۲۰). طبیعی است که عالمان دوره دوم نیز از سیره آنان دنباله‌روی کنند و بر پیکره مرده این پنداره خط بطلان بکشند. بی‌تردید اگر جریان غلو و حلول دوباره در این دوره شکل می‌گرفت، عالمان امامی باز بر همان سیره امامان و اصحاب دوره پیشین عمل می‌کردند. در نتیجه نپرداختن به این باورهای سست به معنای اعتدال‌گرایی یا کاستن از افراط‌گرایی نیست و با چرخش هرمنوتیکی ملازمه ندارد.

۶. نقل حدیث از منابع اهل سنت الزاماً به معنای پذیرش آن نیست و به‌طور قطع باید واجد شرایط اعتبار حداقلی حدیث از نگاه شیعه باشد. این نقل برای بحث و گفت‌وگو در این دوره رواج دارد، اما گستره آن چندان وسیع نیست و به مفهوم اعتماد شیعه به روایات اهل سنت در اصول معارف کلامی، فقهی و اخلاقی نبوده است. اقوال صحابه و تابعان روایت تلقی نمی‌شده و صرفاً به ضمیمه قراین دیگر در موارد نقل سخن رسول خدا در شمار سایر راویان قرار می‌گرفتند. گاه نقل این احادیث ضرورت فقهی داشت و در کشف آرا و اقوال فقیهان اهل سنت لازم بود.

۷. حمایت از جذب و بسط اندیشه‌های معتزلی به‌عنوان رهاورد دیگر هرمنوتیک مصالحه، با مناقشه جدی روبه‌روست. این سخن اگر به معنای پذیرش آموزه‌های اعتقادی معتزله از سوی شیعه باشد، درست نیست؛ زیرا شیعه عقاید خاص خود را دارد. شیخ مفید از عالمان امامی این دوره، تمایزات ماهوی شیعه با معتزله را بیش از سیزده مورد دانسته است (مفید، ۱۳۷۲: ۴ - ۶). همچنین سخن مذکور اگر به این معنا باشد که شیعه عقل‌گرایی را از معتزله آموخت، نیز نادرست است، زیرا توجه به تفکر عقلانی تاریخ کهنی در میراث شیعی دارد. شیعه از اوایل سده دوم، متکلمانی همچون عیسی بن روضه، علی بن اسماعیل بن میثم تمار بغدادی، ابوجعفر محمد بن علی بن نعمان و هشام بن حکم داشته است. علی بن اسماعیل بن میثم تمار نخستین کسی است که در مذهب امامیه بحث کلامی کرد. او کتاب‌هایی به نام‌های الامامة و الاستحقاق نوشته است (سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۴۵). هشام بن حکم را نیز بزرگ‌ترین شخصیت شیعه در علم کلام ارزیابی کرده‌اند که در جدل و مناظره نیرومند بود و با معتزله مناظره می‌کرد. شیعه، کتاب‌هایی در رد معتزله نوشته است،

همانند کتاب «الرد علی الجبائی» از محمدبن عبدالرحمان بن قبه. همچنین حسن بن مولی نویختی، ردودی بر معتزله نوشته، شیخ مفید نیز قسمتی از کتاب‌های معتزله را نقد کرده و همچنین سید مرتضی، آخرین جلد کتاب قاضی عبدالجبار را نقض کرده که با نام الشافی فی الامامة چاپ شده است (سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۴۷). تنها ملاحظه کتاب اوائل المقالات شیخ مفید ما را به تفاوت‌های جوهری این دو مکتب کلامی آشنا می‌کند. اما تفاوت این دو گروه منحصر به اینها نیست، بلکه فرق‌های دیگری هم وجود دارد. محمد جواد مغنیه تفاوت‌های دیگری را در کتاب خود «فصول فی الفلسفة الاسلامیة» یادآور شده است. همچنین هاشم معروف الحسنی، کتابی تحت عنوان «الشیعه بین المعتزله و الاشعریة» نگاشته و تفاوت‌های شیعه را با این دو مکتب بیان کرده است. بنابراین شیعه هرگز از معتزله تأثیر نپذیرفته، بلکه برعکس، به گفته بعضی از محققان، این معتزله هستند که از شیعه تأثیر پذیرفته‌اند (جوادی، ۱۳۷۸: ۱۲۲ - ۱۴۹).

### ۳. هرمنوتیک عرفانی - باطنی: ناشنوایی هرمنوتیکی

از نگاه لاوسن از سده هفتم تا دهم، اصول جدید هرمنوتیکی در تشیع پدید آمد که معنای قرآن را بیشتر در مخاطب و خواننده آن متبلور می‌دانست تا خود متن آن؛ امری که طی رشد معنوی فرد در خلال سطوح هرمنوتیکی مختلف رخ می‌دهد. از این‌رو به تعبیر هانری کربن نوعی «ناشنوایی هرمنوتیکی» میان متن و مفسر برقرار بود که به شنیده نشدن آهنگ مواجهه میان قرآن و خواننده اشاره دارد؛ این هرمنوتیک متأثر از اندیشه‌های عرفانی سه شخصیت نامدار این دوره بوده است: سهروردی با نگرش اسرارآمیز به متون و متأثر از فرضیه عالم مثل افلاطونی، ابن عربی با طرح اندیشه بطن‌گرایی در متن مقدس و علاءالدوله سمنانی با طرح خوانش قرآن بر اساس «هفت پیامبر وجود آدمی». از نگاه لاوسن عالمان امامی این دوره به‌ویژه ابن میثم بحرانی، ابن ابی‌جمهور احسائی و سید حیدر آملی «در آثار ابن عربی حقیقت تشیع را بسط‌یافته و تبیین‌شده می‌دیدند. از این‌رو در حالی‌که در آثار پیشین، اصطلاحی مانند باطنی به کسی اشاره داشت که در قرآن ارجاعاتی به یک رمز

پنهانی می‌دید که به کار تبیین وضعیت موجود می‌آمد و در عین حال، دیگر مدعیان مرجعیت دینی را نیز تأیید می‌کرد، اما همین اصطلاح کم‌کم معنای متفاوتی پیدا کرد و در این زمان، باطنی به باطن خواننده متن اشاره داشت نه باطن متن (و شاید حتی به هر دو اشاره داشت). به این ترتیب، تأملات الهیاتی و فلسفی شیعه، در کنار تصوف، به یکی از سنت‌های بزرگی تبدیل شد که چنین هرمنوتیکی در بستر آن به رشد خود ادامه می‌داد» (لاوسن: ۹۲). از نگاه لاوسن علاءالدوله سمنانی (م. ۷۳۷) صوفی ایرانی گرچه شیعه نبود «اما هرمنوتیک وی تأثیر بسیاری بر مفسران شیعه گذاشت؛ بر پایه‌ی الگوی خوانش وی از قرآن "هفت پیامبر وجود آدمی" به‌نوعی صعود هرمنوتیکی از سلسله آدم تا محمد ﷺ باورمند بود و بر این مبنا از خواننده می‌خواهد تا با کمک گرفتن از قدرت‌های پیامبرانه درونی و شخصی خودش، مکرر در مکرر تمام تلاشش را برای تأمل در آیات الهی به‌کار ببندد. مفسران شیعه تحت تأثیر سمنانی، شروع به استفاده از این‌گونه درجه‌بندی‌ها و سلسله‌مراتب کردند تا همین پیام را نشان دهند که قرآن بیش از یک سطح از معنا دارد. از نظر شیعیان، فقط خدا و اهل بیت معنای حقیقی را می‌دانند و دیگر افراد باید بر طبق این اصل سلسله‌مراتبی جهاد بلیغ بورزند تا معناهایی را کشف کنند که برای خود آنان وجودی‌ترین مفهوم را دارد؛ قطعاً این کار باید در کنار پیروی از دستورالعمل‌های موجود در گزارش‌های تفسیری منقول (اخبار) در سنت شیعی انجام شود» (لاوسن: ۹۲ - ۹۳).

### ارزیابی

۱. هرمنوتیک عرفانی - باطنی هرچند به‌عنوان رهیافتی معرفت‌شناختی در میان برخی از عالمان امامی این دوره رواج دارد، بازتاب و شیوع آن در تفاسیر امامی سده هفتم تا دهم هجری به‌عنوان رهیافتی تفسیری چندان برجسته نیست؛ از این‌رو لاوسن به‌جز تفسیر سید حیدر آملی، در این دوره از تفسیر دیگری یاد نکرده است. این دوره تقریباً دوره افول تفسیر امامی بوده و اوج فقه و حدیث‌نگاری موضوعی و شرح‌نویسی است، از این‌رو نمی‌توان شیوع این نوع هرمنوتیک را به امامیه نسبت داد و شاید نوعی هوشمندی عالمان امامیه را در عدم اقبال به آن را می‌توان حدس زد. تفسیر سید حیدر آملی با وجود امامی بودن نویسنده آن، بیشتر جنبه تأویلی

دارد و چندان در سطح مفاهیم ظاهری قرآن وارد نشده است.

۲. انتساب این نوع هرمنوتیک به ابن میثم نیز با مناقشه‌هایی روبه‌روست، زیرا آثار وی گواه بر خلاف آن هستند. برای مثال روش وی در تفسیر آیات و تحلیل روایات مرتبط به امامت در کتاب «النجاة فی القیامة فی تحقیق أمر الإمامة» همان هرمنوتیک نص‌گرا و ولایت‌محور است و ردپایی از اثرپذیری وی از هرمنوتیک عرفانی - باطنی حداقل در این دو کتاب دیده نمی‌شود. روش غالب وی در آثار دیگرش چون شرح نهج‌البلاغه و قواعد المرام فی علم الکلام نیز به همین صورت بوده است. لازم بود لاوسن مستندات را از گرایش ابن میثم ارائه می‌کرد، هرچند که در غیر مباحث فقهی و حدیثی ابن میثم را در طرح مباحث حکمی و معرفتی متأثر از گرایش‌های عرفانی دانسته‌اند. انتساب ابن ابی‌جمهور احسائی به صوفیه و اثرپذیری وی از روش آنان با نقد و رد محققان امامیه روبه‌رو بوده است (احسائی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۴۳) و برخی از استشادهای وی به اشعار برخی از عارفان در آثارش را از باب تحسین کلام و جریان حکمت بر لسان مخالف دانسته‌اند (احسائی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۵). آیت‌الله مرعشی نجفی در رساله «الردود والنقود علی الکتاب ومؤلفه والأجوبة الشافیة الکافیة عنهما» نشریافته در مقدمه کتاب «عوالی اللالی» به این شبهه درباره گرایش ابن ابی‌جمهور احسائی به عرفا پاسخ داده است. به‌هر روی کاربست هرمنوتیک عرفانی - باطنی از سوی ابن میثم و احسائی در تفسیر قرآن، به‌دلیل فقدان آثار تفسیری آن دو محل تردید خواهد بود.

۳. ادعای نویسنده از تغییر مفهوم باطن قرآن از متن به خواننده، مقبول مفسران امامیه نبوده و نیست؛ شاید مراد نویسنده کشف صوفی یا عارف از حقایق و بواطن پدیده‌ها باشد که امری هرچند مشابه با تأویل متن است، به‌لحاظ روشی و منبعی با آن کاملاً تفاوت دارد. مشابه این نگره در هرمنوتیک، دیدگاه مفسر‌محوری است که متن را از معنا تهی می‌داند و آن را برابند فهم ذهنی مفسر از متن می‌داند. این دیدگاه نزد مفسران امامیه معتبر نیست، زیرا آنان به نیت و قصد مؤلف از متن توجه جدی دارند (راد، ۱۳۹۰: ۱۶۱؛ باقری، ۱۳۸۷: ۵۹ - ۶۱) در صورتی‌که مفسری در

این دوره چنین اعتقادی داشته باشد، دیدگاه وی به دلیل مخالفت با اجماع امامیه فاقد اعتبار است.

۴. ادعای پیوند و تأثیر ایده چندمعنایی قرآن از الگوی علاءالدوله سمنانی نادرست است، زیرا چندمعنایی بیشتر در روایات تفسیری امامان و تفاسیر امامیه امری اثبات شده است و سازوکار خاص معناشناسی خود را دارد (طیب حسینی، ۱۳۸۸: ۸۹؛ نصیری، ۱۳۸۶: ۷۹). از این رو پیوند دادن آن به سمنانی نادرست است.
۵. الگوی خوانش سمنانی از قرآن که لاوسن آن را متأثر از پژوهش‌های هانری کربن در مقاله خود آورده است، با نقدها و مناقشه‌های جدی روبه‌روست. به نظر می‌آید که دیدگاه سمنانی بیشتر به مراتب وجود آدمی در نظام معرفتی وی اشاره دارد. به عبارت دیگر هدف و مسئله اصلی وی وجودشناسی انسان با رویکرد عرفانی است که هر یک از ابعاد وجودی انسان کارآمدی‌های خاص خود را دارد که در توالی همدیگر و تکامل‌پذیر است؛ از این رو سمنانی مفسر نبوده و بیشترین رهیافت وی همان تصوف و عرفان بوده است (بنگرید: نصراللهی، ۱۳۹۱). این بحث ارتباط معناشناسی مستقیمی با امر تفسیر ندارد و بهتر بود نویسنده شواهدی را برای ادعای خود در این اثرگذاری ارائه می‌کرد تا مقصود وی برای خواننده بیشتر روشن می‌شد.
۶. علاءالدوله سمنانی مخالف فلسفه اشراق بود (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۵: ۲۵۱) و ابن عربی را تکفیر می‌کرد و با تقریر وی از وحدت وجود مخالف بود (نقوی، ۱۴۰۵، ج ۹: ۳۱۶) و تعلیقه‌هایی انتقادی بر آثار وی و از جمله فتوحات نگاشت و آن را «الحتوفات المسماة بالفتوحات» نامید (بروجردی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۶۸۵). حال چگونه عالمان امامیه را معتقد به سه مشرب مخالف و در عرض هم بدانیم. روشن است که لاوسن به آثار این سه شخصیت مراجعه مستقیم نکرده و از نقد و نقض‌های میان آنان آگاهی نداشته است.

در مجموع می‌توان گفت که انتساب این هرمنوتیک به عالمان امامیه در این دوره، فاقد شواهد و مستندات کافی است و حداقل در عرصه تفسیر و شرح‌الحديث شیوع آن اثبات‌شدنی نیست.

#### ۴. هرمنوتیک فلسفی - ولایی صفوی

در دوره صفویه با تدوین جوامع سترگ حدیثی شیعه و شیوع فلسفه و حکمت میان عالمان امامیه، بسیاری از روش‌های هرمنوتیکی ادوار پیشین بازیابی و تثبیت شدند. از یک سو هرمنوتیک ولایت‌محور پیشابویه‌ای احیا شد؛ از سوی دیگر با کاربست قواعد فلسفی، بسیاری از آموزه‌های فراعقلی قرآن و حدیث شیعه فهم‌پذیر شد. در این میان ملاصدرا با نگارش تفسیر بر برخی از سوره‌های قرآن و شرح اصول کافی، نقش جدی در ترکیب هرمنوتیک فلسفی متأخر با هرمنوتیک ولایی دوره نخست داشت. تلاش‌های فلسفی وی ضمن احیا و تأیید بسیاری از پیش‌فرض‌های تفسیری پیشابویه‌ای، بازتعریف هویت جامعه شیعه اثنی‌عشری را نیز در پی داشت. نقش سلسله صفویه در ایجاد فضای امن برای عالمان امامی در بازیابی و تثبیت هرمنوتیک ولایت‌محور در این دوره انکارپذیر نیست (لاوسن: ۹۳). بعد از ملاصدرا شاگرد وی ملا محسن فیض کاشانی با نگارش کلمات مکنونه یکی از بهترین تبیین‌های فلسفی از عالم مثال را ارائه داد و در مقدمه تفسیر قرآن خود با عنوان «الصفای فی تفسیر کلام الله الوافی» (بیروت، ۱۹۷۹) اصول هرمنوتیکی و روش‌شناختی خود را تبیین کرد. این تفسیر به لحاظ شکلی، شبیه به آثار حدیث‌محور سنتی است؛ زیرا نویسنده برای توضیح هر آیه چند خبر را برمی‌گزیند و گاهی خودش هم توضیحاتی به آنها می‌افزاید (لاوسن: ۹۳ - ۹۴). نتایج این هرمنوتیک جدید بازگشت آموزه‌های هرمنوتیک دوره نخست با توجیحات فلسفی به اندیشه شیعی بود. از این رو ما شاهد طرح دوباره آموزه‌هایی چون تمرکزگرایی بر شخصیت امام، تحریف قرآن، خوانش‌های چندگانه از قرآن، ... در این دوره هستیم. در این میان آثار تفسیری و حدیثی ملا محسن کاشانی تأثیر زیادی بر عالمان پسین امامیه داشته است، اگر چه مخالفانی هم داشت (لاوسن: ۹۵).

#### ارزیابی

۱. لاوسن در تبیین پایه‌گذاران هرمنوتیک فلسفی - ولایی عصر صفوی تا حدود زیادی موفق بوده، اما از شیوع سایر طیف‌های هرمنوتیکی شیعه در این دوره چون نص‌گرایی مجلسی و جزایری غفلت کرده است. یکی از عمده کاستی‌های مقاله لاوسن برخورد گزینشی و تعمیم یک گونه هرمنوتیکی به عموم عالمان امامیه است.

هرمنوتیک فلسفی ملاصدرا و فیض کاشانی گرایش غالب در این دوره نبودند و حتی مخالفت‌هایی نیز با آن دو رایج بوده است.

۲. احیای هویت شیعی و هرمنوتیک دوره نخست بیشتر مرهون اندیشه سیاسی صفویه و رواج حدیث‌گرایی در این دوره است و انحصار آن به هرمنوتیک صدرایی و فیض، چندان با واقعیت مطابق نیست.

۳. بخشی از مقدمه چهارم فیض در تفسیر الصافی در توجیه نزول آیات عتاب پیامبران به سبک «ایاک اُعنی و اسمعی یا جارة» از قواعد هرمنوتیک ادبی در فهم قرآن است (مهدوی راد و احمدنژاد، ۱۳۹۰: ۳ - ۲۱) و با هرمنوتیک فلسفی ارتباطی ندارد. بخش‌های دیگر مقدمه وی نیز گرایش فلسفی را اظهار نمی‌دارد و بهتر بود لاوسن روشن می‌کرد که کدام بخش و چگونه این گرایش فلسفی فیض را از مقدمه وی استخراج کرده است.

### ارزیابی شکلی

بررسی نوشتار لاوسن نشان داد که از لحاظ ساختار، مفاهیم، فرضیه و منابع دچار کاستی است. در این بخش به مهم‌ترین این موارد اشاره می‌شود.

#### ۱. مفاهیم

هرچند نویسنده بنیادی‌ترین مفهوم نوشتار خود یعنی هرمنوتیک را در ابتدا تعریف کرده است، اما در روند مقاله روشن می‌شود که مفهوم هرمنوتیک در نگاه نویسنده مفهوم وسیعی و شبیه به گفتمان بوده است؛ لازم بود به‌طور خاص تفاوت آن با گفتمان تفسیری روشن می‌شد. به نظر می‌آید که گفتمان تفسیری، مفهومی اعم از هرمنوتیک داشته است و در درون یک گفتمان چندین طیف یا گونه هرمنوتیک امکان ظهور و بروز دارد.

#### ۲. ساختار

مسیر پیمایش بحث در بدنه مقاله به‌لحاظ شکلی فاقد تیرهای راهنمای بحث است. نویسنده در بخش اصلی مقاله صرفاً به یک عنوان کلی هرمنوتیک تفسیر شیعی بسنده کرده است. همچنین مقاله نتیجه‌گیری و جمع‌بندی نهایی ندارد.



### ۳. فرضیه‌ها

یک) نویسنده در مقدمه مقاله تلاش کرده است خواننده را با مسئله اصلی مقاله (که بر فرضیه جواز تفسیر اجتهادی مبتنی است) آشنا کند، زیرا بحث از هرمنوتیک بر امکان تفسیر برای مخاطبان متأخر از دوره نزول و دوره صحابه مبتنی است. از این رو نظریه مشهور در عهد صحابه را جواز تفسیر دانسته و این در حالی است که برخی از آنان نیز به منع از تفسیر یا احتیاط شدید در آن قائل بودند. متأسفانه به این جریان اقلیت مخالف تفسیر از صحابه نپرداخته و حتی ارجاعی نیز به منابع واسطه‌ای در این بحث نداده است.

ب) نویسنده در مقدمه مقاله به هنگام معرفی آثار شاخص علوم قرآنی، از میراث علوم قرآنی امامیه سخنی به میان نمی‌آورد و آنچه را که معرفی می‌کند، همه از علوم قرآنی اهل سنت هستند. شاید خواننده مقاله چنین بپندارد که شیعه در این عرصه نظریه و میراثی ندارد و این خلاف تاریخ و شواهد موجود از اهتمام شیعه به این دانش قرآنی است. بهتر بود نویسنده به نقش امامیه در علوم قرآنی نیز اشاره می‌کرد. تلاش‌های گسترده‌ای در این زمینه صورت گرفته است که از جمله آنها می‌توان به «سیرنگارهای علوم قرآنی» از محمد علی مهدوی راد و «علوم قرآنی در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام» از علی اصغر ناصحیان اشاره کرد. مجموعه گرانسنگ «التمهید فی علوم القرآن» اثر محمد هادی معرفت نیز نماینده معاصر میراث امامیه در علوم قرآنی است. صد البته مقدمات تفاسیر اجتهادی کهن و متأخر امامیه نیز سرشار از مسائل و مباحث علوم قرآنی بوده اند که به نظر می‌آید نویسنده به دلیل ضعف آگاهی‌های زبان عربی و فارسی از آنها باخبر نبوده است.

ج). لاوسن پرداختن به روش‌شناسی تفسیر را در زمره مباحث کتاب‌های علوم قرآنی دانسته است. عبارت وی در مقدمه مقاله بعد از معرفی آثار شاخص علوم قرآنی چون «البرهان» زرکشی و «الاتقان» سیوطی چنین است: «... این آثار بیشتر به روش تفسیر قرآن می‌پردازند تا خود معنای واقعی». این در حالی است که روش تفسیری، اصطلاح خاص و مفهوم متفاوتی از علوم قرآنی دارد و کتاب‌های علوم قرآنی به بحث از روش تفسیری نمی‌پردازند. کتاب‌های علوم قرآنی بیشتر جنبه مبانی و اصول تفسیر را بیان می‌کنند تا

روش تفسیری. روش مفهوم دقیق‌تری از این اصول و مقدمات تفسیر دارد و به چگونگی بهره‌وری مفسر از منابع تفسیری در تبیین مدالیل و مقاصد آیات اطلاق می‌شود. بهتر بود نویسنده تعریف دقیقی از علوم قرآنی ارائه می‌کرد و تفاوت آن را با روش تفسیری مشخص می‌کرد.

د) نویسنده گویی هرمنوتیک تفسیری شیعه را در ملا محسن فیض کاشانی پایان‌یافته می‌داند، زیرا بخش پایانی مقاله وی از اشاره به میراث تفسیری شکل‌گرفته شیعه در بعد از دوره فیض (که اوج هرمنوتیک فلسفی - عرفانی دوره سوم بود) کاملاً ساکت است؛ در حالی که تحولات تفسیری دوره معاصر هرچند متأثر از دوره صدر و فیض است، گفتمان‌های جدید تفسیری نیز در آن شکل گرفته‌اند. همچنین مقابله با فلسفه در گفتمان تفکیک (که در نقد فلسفه صدرایی و طرفداران آن شکل گرفت) حائز اهمیت است. عقل‌گرایی خاصی که در تفاسیر سده سیزدهم و چهاردهم هجری پدید آمده، به‌همراه رویکردهای ادبی و معناشناسی جدید نیز قابل تأمل و بررسی است و باید در ویرایش جدید این کاستی برطرف شود.

#### ۴. منابع

استفاده لاوسن از منابع واسطه‌ای فراوان است و چنین به نظر می‌آید که وی به منابع تفسیری شیعه و سنی مراجعه مستقیم نداشته و بیشتر مطالب وی بر پژوهش‌های پیشین دیگر خاورشناسان مبتنی بوده است. عدم استناد به منابع اصیل شیعی در بیان آموزه‌های اعتقادی این مذهب، از جمله شواهد این ادعاست و نشان می‌دهد که نویسنده آشنایی کافی با این مذهب و مبانی اعتقادی و تراث اصیل کلامی آن نداشته و فقط از طریق یک یا دو مقاله، به داوری درباره آموزه‌های اعتقادی آن پرداخته است. همچنین ارجاع وی به منابع عربی بسیار محدود بوده است و این نشان می‌دهد که نویسنده به شماری از تفاسیر بحث‌شده در متن مقاله مراجعه مستقیم نداشته است.

#### ارزیابی روش

روش تحقیق لاوسن در گردآوری داده‌های متناسب با موضوع مقاله، کتابخانه - اسنادی

و رهیافت تحلیلی وی در گونه‌شناسی هرمنوتیک شیعی، پدیدارشناسی تاریخی بوده است که به نظر می‌آید توفیق لازم را در کاربست این رهیافت نداشته است؛ زیرا منابع و مستندات کافی و جامع برای این پدیدارشناسی در اختیار وی نبودند و به‌طور عمده از منابع واسطه استفاده کرده است. از این‌رو در جامعیت داده‌های تحقیق وی و صحت تحلیل‌های آن کاستی‌هایی وجود دارد که به برخی از آنها در ارزیابی محتوایی اشاره شد.

گزینش و تعمیم گونه‌های هرمنوتیک تفسیری به کل عالمان مذهب شیعه در طبقه‌بندی لاوسن دیده می‌شود؛ به این معنا که مقاله وی با برجسته‌سازی یک گونه در هر دوره، این مهم را در ذهن مخاطب برجسته می‌کند که گویی این گونه هرمنوتیکی مقبول همه عالمان امامیه در تمامی مدارس تفسیری و جغرافیای فکری شیعه در آن دوره بوده است. در حالی که واقعیت تاریخی این نیست و طیف‌های هرمنوتیکی دیگری نیز در عرض همدیگر رایج بوده‌اند. نوعی شیفتگی به برجسته‌سازی موارد خاص در مقاله وی دیده می‌شود.

### نتیجه‌گیری

لاوسن نظریه تفسیری رسمی امامیه را معیار بازشناسی هرمنوتیک شیعی در ادوار تاریخی آن قرار نداده است؛ برخورد گزینشی، تعمیم و جانمایی یک طیف خاص به‌عنوان نظریه رسمی هرمنوتیک شیعه در ادوار چهارگانه، آسیب جدی روش مواجهه و تحلیل وی با مسئله اصلی مقاله بوده است. در پدیدارشناسی تاریخی هرمنوتیک هر دوره و تحلیل زمینه‌ها و بنیادهای آن، دقیق و کامل عمل نکرده است؛ از این‌رو تقریرات وی نیازمند بازنگری و تکمیل مستندات خواهد بود. تقریر لاوسن از زمینه‌های کلامی، سیاسی و اجتماعی پدیداری هرمنوتیک ولایت‌محور کلی و گذرا بوده و تصویر دقیقی از چرایی و چگونگی شکل‌گیری آن در میان شیعیان ارائه نشده است؛ گزارش وی از بنیان‌های اعتقادی و جلوه‌های هرمنوتیک این دوره، به برخی از روایات یا نگره‌های افراطی در اندیشه شیعی مبتنی است که به‌عنوان نظریه تفسیری امامیه ارائه‌شدنی نیست. تحلیل لاوسن از چرخش هرمنوتیکی دوره دوم از امام به مفسر، فاقد مستندات صریح و بر تحلیل نادرست وی از ظاهر تفاسیر این دوره استوار است. تعامل علمی عالمان امامیه با اهل سنت و جریان معتزله

متأثر از شرایط فرهنگی بغداد آن روزگار است که ناگزیر، آنها را در فضای نقد و نظر قرار داده بود. هرمنوتیک عرفانی - باطنی دوره سوم، گرایش غالب عالمان امامیه نیست و فقط سید حیدر آملی از آن با رویکرد تأویلی بهره جسته است. لاوسن از شیوع سایر طیف‌های هرمنوتیکی شیعه در دوره چهارم، همچون نص‌گرایی مجلسی و جزایری غفلت کرده است. هرمنوتیک فلسفی *ملاصدرا* و *فیض کاشانی* گرایش غالب این دوره نبوده و حتی مخالفت‌هایی نیز با آن دو رایج بوده است. دو آسیب مهم در روش لاوسن دیده می‌شود؛ عدم توفیق در کاربست پدیدارشناسی تاریخی و در نتیجه عدم جامعیت نتایج تحقیق وی.

## منابع

۱. احسانی، ابن ابی‌جمهور (۱۴۰۳). *عوالی الثالی فی الاحادیث الدینییه*، تحقیق: مجتبی عراقی، قم: مطبعه سیدالشهداء.
۲. اسعدی، محمد (۱۳۸۵). *سایه‌ها و لایه‌های معنایی: درآمدی بر نظریه معنانشناسی مستقل فرازهای قرآنی در پرتو روایات تفسیری*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۳. باقری، علی اوسط (۱۳۸۷). «نظریه‌های تفسیر متون و مؤلف محوری مفسران مسلمان»، قرآن شناخت، شماره ۲، سال اول، قم: ۶۰ - ۶۱.
۴. برنجکار، رضا؛ شاکر، محمد تقی (۱۳۹۱). *حقیقت مصحف فاطمه علیها السلام و پاسخ به شبهاتی پیرامون آن*، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، شماره ۶: ۳۷ - ۵۲.
۵. بروجردی، سید حسین (۱۴۱۶). *تفسیر الصراط المستقیم*، قم: مؤسسه انصاریان للطباعة والنشر.
۶. بوسه، هربرت (۱۳۹۰). *ایران در عصر آل بویه*، ریچارد نلسون فرای. در تاریخ ایران کمبریج، ج. ۴. ترجمه حسن انوشه. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۷. جعفری، سید محمد مهدی (۱۳۷۵). *سید رضی*، تهران: طرح نو.
۸. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۲). *اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی رحمه الله*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۹. جوادی، قاسم (۱۳۷۸). «تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله»، هفت آسمان، شماره یک، بهار ۱۳۷۸ش: ۱۲۲ - ۱۴۹.
۱۰. سجادی، صادق (۱۳۷۵). «آل بویه» دانشنامه بزرگ اسلامی مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱: ۳۸۸.
۱۱. راد، علی (۱۳۹۰). *مبانی کلامی امامیه در تفسیر*، تهران، انتشارات سخن.
۱۲. زرنندی، میرمحمدی (۱۴۲۰). *بحوث فی تاریخ القرآن وعلومه*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۳. سبحانی، جعفر (۱۳۷۳). فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم، انتشارات توحید.
۱۴. صدوق، محمد (۱۴۰۴). عیون أخبار الرضا علیه السلام تصحیح و تعلیق: حسین الأعلمی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۵. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۹). التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۱۶. طهرانی، آغا بزرگ (۱۴۰۳). الذریعه الی تصانیف الشیعه، سوم، بیروت، دار الأضواء.
۱۷. طیب حسینی، سید محمود (۱۳۸۸). چند معنایی در قرآن کریم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۱۸. لاوسن، تاد (۱۳۹۵). هرمنوتیک تفسیر پیشامدرن اسلامی و شیعی، ترجمه: حقانی فضل، محمد، تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی، قم، پژوهشگاه قرآن و حدیث.
۱۹. معرفت، هادی (۱۴۱۵). التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۰. مفید، محمد (۱۳۷۲). اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. مهدوی راد، محمد علی (۱۳۸۱). پژوهش‌گونه‌ای درباره مصحف فاطمه علیها السلام، آینه پژوهش، شماره ۷۵: ۲ - ۱۹.
۲۲. مهدوی راد، محمد علی (۱۳۸۲). آفاق تفسیر، تهران، نشر هستی‌نما.
۲۳. مهدوی راد، محمد علی، احمدنژاد، امیر (۱۳۹۰). بررسی روایت نزول قرآن بر مبنای «یاک اعنی و اسمعی یا جارة» به عنوان قاعده‌ای در تفسیر آیات عتاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، علوم حدیث، زمستان ۱۳۹۰ - شماره ۶۲.
۲۴. نجارزادگان، فتح‌الله (۱۴۲۴). سلامة القرآن من التحریف، قم، نشر مشعر.
۲۵. نجاشی، احمد (۱۴۱۶). فهرست اسماء مصنفی الشیعه، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۶. نصراللهی، میثم (۱۳۹۱). بررسی آرا و اندیشه‌های شیخ علاءالدوله سمنانی، قم: نشر ادیان.

۲۷. نصیری، علی (۱۳۸۶). *رابطه متقابل کتاب و سنت*، تهران، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۸. نقوی، سید حامد (۱۴۰۵). *خلاصه عبقات الأنوار*، طهران: مؤسسة البعثة.

29. B. Todd Lawson. Hermeneutics of pre-modern Islamic and Shi'ite exegesis. adopted from <http://www.iranicaonline.org/articles/hermeneutics>. Last Updated: March 22, 2012. available in print Vol. XII, Fasc. 3. pp. 235-239.
30. M. M. Bar-Asher. Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism. Leiden and Jerusalem. 1999.
31. Meir M. Bar-Asher. Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism. (Brill: Leiden. Boston. Köln). 1999. pp. 101-24 ('Methods of Exegesis').
32. Robert Gleave. "Early Shi'i Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shi'i Imams." in: Karen Bauer (ed.). *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th -9th/15th c.)*. Oxford University Press. 2013. pp. 141-172.