

هرمنوتیک و تأویل آیات قرآن کریم

محمدحسین بیات*

دانشیار رشته‌ی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۰/۲۱، تاریخ تصویب: ۱۳۹۰/۱۲/۱۵)

چکیده

هرمنوتیک به معنی فن فهم و تأویل متن، از زمان سقراط و افلاطون و به قولی پیشتر از آنان، دست‌مایه‌ی دانشمندان و فرزندان بوده است. در کل، در آثار یونانی، کتب و رساله‌هایی از بزرگانی چون افلاطون و ارسطو در این زمینه موجود است. هرمنوتیک به معنی فن فهم و تأویل متون مقدّس دینی از زمان قدّیس آگوستین (سده‌ی پنجم میلادی) تا زمان شلایر ماخر (سده‌ی هجدهم میلادی) به واسطه‌ی عالمان دینی آیین مسیح در راستای فهم و تأویل مطالب عهدین به خدمت گرفته شد. ماخر در این باب کوشش‌های بسیاری به عمل آورد و بعد از وی نیز در این راستا قدم‌های استواری برداشته شد تا در زمان ویلهلم دیلتای، هرمنوتیسین‌ها، هرمنوتیک را برای فهم مقصود متکلم به کار می‌گرفتند. لیکن با وقوع انقلاب کبیر فرانسه و آغاز دین‌زدایی، زبان‌شناسان و فیلسوفان بزرگی چون لوی استروس، میشل فوکو، امبرتو آگرو و در نهایت مارتین هایدگر و گادامر هرمنوتیک را در راستای فهم خود متن قرار دادند. طبق باور آنان، هرمنوتیک و روش تأویل به خواننده کمک می‌کند تا مقصود متن را بدون توجه به متکلم و نویسنده دریابد.

در این جستار کوشش بر این است که مراحل گونه‌گون تاریخی هرمنوتیک از دیر زمان تا اواخر سده‌ی بیستم نشان داده شود. همچنین، مسأله‌ی تحوّل دیدگاه‌های دانشمندان در باب اعتباری بودن زبان که در

*. E-mail: dr_bayat@yahoo.com

نشانه‌شناسی مطرح بود و پدیده‌شناسی زبان، که زبان را زیر مجموعه‌ای از پدیدارشناسی قرار دادند، مورد بحث قرار خواهد گرفت. در پایان نیز به تأویل طولی و عرضی (فرامتنی و بینامتنی) پرداخته می‌شود و تأویل ویژه‌ی قرآن مجید تبیین و نشان داده می‌شود که تأویل آیات قرآنی با تأویلات هرمنوتیکی ماخری یا هایدگری سنخیتی ندارد، بلکه از لونی دیگر است.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک، تأویل، بینامتنی، فرامتنی، زبان، فرازبان.

مقدمه

امروزه هرمنوتیک و تأویل متن یکی از مباحث برجسته‌ی علوم انسانی می‌باشد. هرمنوتیک به معنی فن فهم متون از دیرزمان مورد توجه عالمان بوده است و می‌توان پیدایش آن را همزمان با پیدایش خط و زبان دانست. عده‌ای بر آنند که واژه‌ی هرمنوتیک از کلمه‌ی یونانی «هرمینیا» و آن نیز از نام «هرمس» برگرفته شده که هرمس پیام‌آور خدایان و به قولی آفریدگار خط بوده است. از حکیمان یونان به‌خصوص افلاطون و ارسطو، کُتب و رساله‌هایی در این باب موجود است. هرمنوتیک از حیث محتوا یک سیر تاریخی دارد. هرمنوتیک به عنوان فن فهم و تأویل متون مقدس دینی از زمان آگوستین قدیس تا زمان شلایر ماخر، برای فهم و توجیه مطالب دشوار و نامعقول عهدین به کار گرفته می‌شد. کشیشان آیین مسیح می‌کوشیدند تا مطالب مبهم تورات و انجیل را تأویل نموده، مقصود خداوند را دریابند و به پیروان آن آیین عرضه نموده و نیز جهانیان را نسبت بدان مطالب توجیه کنند.

با وقوع انقلاب کبیر فرانسه و عبور از حکومت قشریون آیین مسیح، فکر عبور از دین‌مداری نیز آغاز شد و دانشمندانی در زبان‌شناسی و فلسفه‌ی زبان ظهور کردند و هرمنوتیک را در خدمت فهم متن بدون توجه به متکلم و نویسنده به کار گرفتند. در

این باب، نیچه‌ی آلمانی، اِکوی ایتالیایی و میشل فوکوی فرانسوی و هم‌فکرانشان قدم‌های استواری برداشتند و کُتُب و مقالاتی در این زمینه نگاشتند. با ظهور مارتین هایدگر آلمانی، هرمنوتیک و تأویل شکل دیگری به خود گرفت، چون وی تعریف خاصی از انسان و زبان ارائه نمود که تا زمان وی بی‌سابقه بود. او گفت که انسان موجودی بی-نهایت بُعَد است. انسان که خود تیمارگر خود و سازنده‌ی وجود خود است و زبان پدیدهایی از پدیدارهاست که در زیر مجموعه‌ی پدیدارشناسی می‌گنجد. طبق باور وی، تأویل زبان جدای از تأویل خود انسان نمی‌باشد؛ یعنی هر دو، موضوع تأویل هستند و تأویل می‌شوند. انسان در راستای کشف خود، همه چیز جهان از جمله زبان را تأویل می‌نماید. عدّه‌ای از زبان-شناسان نامدار بسان پُل ریکور و امبرتو اِکو و ... نیز تحت تأثیر هایدگر قرار گرفتند. پُل ریکور گفت که عناصر هرمنوتیکی همه‌جایی است و محصور به زبان و متن نیست؛ مثلاً رؤیاهای سرشار از تصاویر نمادین هستند. اِکو نیز گفت که اندیشه‌ی هرمسی، تماشاخانه‌ی جهان را به پدیدار زبانی تبدیل می‌کند و یک متن جهانی باز می‌سازد. در نهایت، شایان ذکر آنکه هرمنوتیک و حیانی که عارفان و متفکران اسلامی مطرح نمودند، از لونی دیگر است که سنخیتی با دیدگاه‌های مآخری یا هایدگری ندارد، چون سخنان جمیع عالمان هرمنوتیک در مغرب‌زمین بینامتنی می‌باشد، لیکن هرمنوتیک و حیانی و تأویل آیات قرآنی، فرامتنی و فرازبانی است که از پدیده‌ی زبانی آغاز می‌گردد و تا علم خداوندی صعود می‌کند. در این نوع هرمنوتیک و تأویل، زبان پدیده‌ای است که در قوس صعود، آغاز است، لیکن در قوس نزول، پایان است. تأویل قرآنی را دو ویژگی است: یکی فرامتنی و فرازبانی بودن آن. دو دیگر آنکه معانی و تأویل‌های نامتناهی قرآن با زبان آن منافاتی ندارد، بلکه مرتبه‌ی نازله‌ی آن است و این بر خلاف تأویلات نامتناهی

هرمنوتیکی مغرب‌زمین است که زبان در یک معنی با معانی دیگر آن منافات دارد. راز مطلب در این است که نامتناهی طولی که در تأویل آیات قرآن است، با نامتناهی عرضی که در تأویلات غربی‌ها مطرح است، از سنخ واحدی نیستند. مطالب این جستار به اختصار در سه بخش کلی زیر بررسی شده است:

(۱) معنی واژه‌ی هرمنوتیک یا تبارشناسی کلمه (Etymology).

(۲) گونه‌های متفاوت هرمنوتیک.

(۳) تأویل و گونه‌های آن.

(۱) معنی واژه‌ی هرمنوتیک یا تبارشناسی کلمه (Etymology)

واژه‌ی «هرمنوتیک» از اصل لاتین Hermeneutica است که در زبان انگلیسی Hermeneutic، در آلمانی Hermeneutik و در زبان فرانسه به صورت Hermeneutique ضبط شده است. ریشه‌ی این کلمه در فعل یونانی (هرمینوین؛ Hermeneuein) نهفته است که صورت اسمی آن، هرمینیا (Hermeneia) می‌باشد که به معنی روش فهم و تأویل است. شایان ذکر آنکه هرمینوین و هرمینیا به صورت‌های گونه‌گون در متون قدیمی یونانی به جای مانده است. این موضوع به قدری ارزشمند بوده که ارسطو رساله‌ی بزرگی را در ارغنون به آن اختصاص داد (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۹).

برخی نیز بر این باورند که واژه‌ی یونانی «هرمینیا» از نام «هرمس» آمده است و هرمس در باور یونانیان باستان، رسول و پیام‌آور خدایان بود. او رابط و واسطه‌ی میان نامیرایان و میرندگان بود که گاه خبرهای خوش و گاهی دیگر اخبار ناخوش داشت. گویند او راهنمای روح مُردگان به جهانی دیگر نیز بوده است. لیکن افلاطون در رساله‌ی کراتیلوس گفته است که هرمس خدایی است که زبان و خط را آفریده است. بنابراین، هرمنوتیک را می‌توان به زبان‌های بسیار کهن مربوط دانست. روش فهم و تأویل، ریشه

در باور به تقدّس متن دارد. ارسطو، «هرمینیا» را تنها برای گشودن رمز تمثیل‌های کهن نمی‌دانست، بلکه انواع دلالت و سخن را نیز در این عنوان جا می‌داد. در کُل، از زمان آگوستین قدّیس (سده‌ی ششم میلادی) هرمنوتیک به عنوان روش‌های تأویل و فهم کتاب مقدّس مطرح شد (احمدی، ۱۳۸۲: ۴۹۶).

۲) گونه‌های متفاوت هرمنوتیک

بعد از تبارشناسی واژه‌ی هرمنوتیک (Etymology)، این پرسش در ذهن پدید می‌آید که علم هرمنوتیک چیست؟ عده‌ای در تعریف علم هرمنوتیک گفته‌اند: «علم هرمنوتیک عبارت از دانشی است که در آن اصول روش‌شناختی تأویل و تبیین مورد مطالعه واقع می‌شود، بویژه مطالعه‌ی اصول کلی تأویل کتاب مقدّس. این تعریف شاید برخی از افراد را بسنده باشد، لیکن واقع امر آن است که تاکنون تعریف جامع و مانعی برای این دانش ارائه نشده است» (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۰). اما هرمنوتیک را می‌توان در دو بخش کلی مورد بحث قرار داد: هرمنوتیک سنتّی یا کهن و هرمنوتیک مُدرن یا جدید (New Hermeneutic) که از زمان ویلهلم دیلتای به بعد مورد توجّه قرار گرفته است.

۲-۱) هرمنوتیک کهن

به قول ریچارد پالمر، «نخستین ظهور ثبت شده‌ی کلمه‌ی «هرمنوتیک» توسط دان هایر آلمانی به سال ۱۶۵۴ میلادی صورت گرفته است. وی کتابی با عنوان «هرمنوتیک قدّسی یا روش تأویل متون مقدّس» در سده‌ی هفدهم منتشر ساخت. از عنوان این کتاب کاملاً معنی هرمنوتیک یعنی روش‌شناسی تأویل، مشخص و معلوم است. بعد از انتشار کتاب دان هایر، این واژه تداول بیشتری یافت و بویژه در محافل پروتستانی آلمان نیاز شدیدی به چنین دانشی احساس شد» (همان: ۴۲).

استعمال کلمه‌ی هرمنوتیک در انگلستان و بعدها در آمریکا در راستای فهم و تفسیر کتاب مقدس شایع شد و نخستین استفاده‌ی این واژه در فرهنگ انگلیسی آکسفورد به سال ۱۷۳۷ باز می‌گردد (همان: ۴۳). سپس فریدریش اوگوست ولف (۱۷۵۹-۱۸۲۴) آلمانی در کتاب خود، با عنوان «گفتاری درباره‌ی دانش‌نامه‌ی علم باستان»، از علم هرمنوتیک دفاع نمود و آن را چنین معرفی کرد: «علم هرمنوتیک قواعدی است که به واسطه‌ی آن، معنی نشانه بازشناخته می‌شود» (همان: ۹۲).

پس از آن فریدریش آست (۱۷۷۸-۱۸۴۱) نیز در کتاب خود به نام «مبانی صرف و نحو و علم هرمنوتیک»، از علم هرمنوتیک دفاع کرد و آن را جهت فهم جنبه‌های صرفی و نحوی و حتی واژه‌شناسی (اصول علم لغت) ضروری دانست و گفت: علم لغت فقط سر و کار داشتن با نسخه‌های خطی و بحث‌های ملانقطی از صرف و نحو نیست، بلکه آنها را وسایلی برای درک محتوای بیرونی و درونی اثر واکاوی می‌نماید (ر.ک؛ همان: ۸۶).

سرانجام شلایر ماخر آلمانی به سال ۱۸۱۹، علم هرمنوتیک را فن فهم معرفی کرد و سلسله دروسی آغاز نمود که هرمنوتیک سنتی به نام وی شهرت یافت. او مدعی بود که با علم هرمنوتیک می‌توان مقصود مؤلف را فهمید و فرقی نمی‌کند که آن متن دینی باشد یا یک متن ادبی یا حتی متن حقوقی و مانند آن (ر.ک؛ همان: ۹۵).

مسأله‌ی مهمی که در زبان ماخر مطرح شد، دور هرمنوتیکی بود. چون برای فهم یک گزاره، نخست باید اجزای آن فهمیده شود و از جانبی دیگر هر یک از اجزای یک جمله را در نظام ویژه‌ی جمله، معنایی ویژه در کار است. پس، فهم هرمنوتیکی، دوری خواهد بود.

ماخر مدعی شد که این دور باطل نیست، چون دور در اجمال و تفصیل است؛ یعنی نخست فهم اجمالی از اجزاء یک جمله برای خواننده لازم است، لیکن بعد از فهم جمله و

نظام معنایی آن، فهم تفصیلی حاصل خواهد شد. بنابراین، شیئی واحد از جهت واحد مقدم و مؤخر نشده است (همان: ۱۰).

ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱) فیلسوف و مورخ نامدار آلمانی نیز هم تعریف ویژه‌ای از هرمنوتیک ارائه نمود و هم انسان را به گونه‌ای خاص معرفی کرد. دیلتای هرمنوتیک را به جمیع علوم انسانی تعمیم داد. به باور وی، روش‌های دستیابی به تأویل‌های عینی و معتبر در همه‌ی رشته‌هایی که بیانگر حیات درونی انسان‌ها هستند، به کار می‌آید. وی در باب انسان معتقد بود که ما تنها از طریق تاریخ به شناخت خودمان دست می‌یابیم. به عقیده‌ی وی، معنی تنها از طریق کنش‌های متقابل جزء و کل - یعنی دور هرمنوتیکی - درک می‌گردد. در تعریف انسان نیز گفت: «انسان موجودی تاریخی است؛ یعنی انسان حیوانی است نه هنوز تمام‌ساخته. آنچه او باید باشد، در انتظار تصمیم‌های تاریخی اوست» (همان: ۱۳۱-۱۲۸).

در کل، علم هرمنوتیک از زمان آگوستین قدیس و دان هایلر تا زمان دیلتای سیر تکاملی خود را داشته و در اینکه بشر با استفاده از این دانش می‌کوشد تا مقصود مؤلف (گوینده) را فهم کند، مورد اتفاق جمیع دانشمندان آن دوران بوده است. همچنین به باور همه‌ی دانشمندان، علم هرمنوتیک علم روش‌شناسی است که در ارتباط با کلام و سخن مؤلف است که متشکل از مجموعه‌ی نشانه‌هاست. این باور در مقابل دیدگاه هایدگرو پیروان اوست که بعداً توضیح داده خواهد شد. به بیان دیگر، سخنان آنان در قلمرو فقه-الغّه و نشانه‌شناسی (Semiology, Philology) بود، لیکن در زبان هایدگر تحت قلمرو پدیدارشناسی (Phenomenology) مطرح گردید (ر.ک؛ همان: ۴۷-۵۲).

در هرمنوتیک سنتی، چنان‌که گفته آمد، مقصود، فهم مقصود نویسنده بود، لیکن در هرمنوتیک نو (New Hermeneutic) غرض هرمنوتسین‌ها، فهم خود نوشته و متن است که این کار، بعد از ویلهم دیلتای و با ظهور شالوده‌شکنانی چون رولان بارت فرانسوی (۱۹۸۰-۱۹۱۵) که در آثار خود بر فهم متن بسیار تأکید داشت، روزبه‌روز پیگیری شد. وی مقاله‌ای به نام مرگ مؤلف (Death of author) نوشت که در آن گفت: «خود زبان با خواننده حرف می‌زند نه مؤلف. تولد خواننده، بهای مرگ مؤلف است» و نیز گفت: «از خواندن یک متن لذت می‌بریم و از خواندن برخی از متون به ما احساس خوشی بالاتر از لذت دست می‌دهد، چون خود متن لذت و خوشی آفرین است» (احمدی، ۱۳۸۲: ۲۱۱ و ۲۰۱).

همچنین ژاک دریدا (۱۹۹۰-۱۹۳۰) که اصالتاً از الجزایر بود، لیکن اکثر عمر خویش را در فرانسه سپری کرد و نیز لوی استروس (۱۹۸۹-۱۹۰۸) ساختارشکن معروف، میشل فوکوی فرانسوی (۱۹۸۴-۱۹۲۶) و به خصوص فرانسوا لیوتار فرانسوی (۱۹۹۰-۱۹۲۴) فرانسوی و امبرتواکوی ایتالیایی (۱۹۹۵-۱۹۳۲) که سخن از شالوده‌شکنی، بلکه عادت‌شکنی به زبان آورد. به باور این دانشمندان و هم‌فکرانشان، نه تنها در فهم متن مقصود مؤلف مورد توجه خاص نیست، بلکه خواننده باید بکوشد تا ناگفته‌های نویسنده را نیز فهم کند، چون متن گویای آن است که ممکن است زوایایی از ذهن نویسنده نهان مانده باشد که خواننده باید آن را کشف نماید.

میشل فوکو می‌گفت: «نیت مؤلف حذف و فقط متن اساس فهم است. کسی حرف می‌زند، چه اهمیتی دارد که چه کسی حرف می‌زند. وظیفه‌ی خواننده دیگر ایجاد مناسبت بین مؤلف و اثر نیست، بلکه باید به ساختار اثر (بویژه‌اثر هنری) بپردازد. باید دانست که نیت مؤلف بی‌اهمیت است و آنچه اهمیت دارد خود اثر است» (همان: ۲۰۰).

ژاک دریدا گفت: «شالوده‌شکنی (پسامدرنیسم) یک تخریب سازنده است. شالوده‌شکنی بیانگر آن ضرورتی است که خواننده میان آنچه نویسنده دیده و ندیده است، پیوند برقرار می‌کند. ما نمی‌توانیم متن را به سوی غیر متن هدایت نماییم، چون چیزی بیرون متن وجود ندارد... باید دانست که ما محصور در زبان هستیم و ممکن نیست که زبان دلالتی به خارج از خود داشته باشد. به بیان دیگر، به قول نیچه، گذشتن از زبان به معنی توقف اندیشیدن است و ترجمه چیزی جز گونه‌ای کنش بینامتنی نیست» (همان: ۳۸۸ و ۳۹۳).

پُل ریکور، در کتاب هرمنوتیک و هستی (Existence and hermeneutic)، در این باب گفت: «هرمنوتیک، عبارت از تفسیر و برداشت خوانندگان از متون است؛ مثلاً برداشت یک خاخام از تورات (هالاگا= مجموعه‌ی قوانین دینی یهود، هاگادا= مجموعه‌ی دعاهای یهود) با برداشت دیگران یکسان نخواهد بود. در صورتی که متنی دارای چند معنی باشد، باید به دلالت مفهومی متوسل شد که بسیار پیچیده‌تر از نشانه‌های تک-معنایی است» (نیچه، گادامر، هایدگر و ...، ۱۳۷۷: ۱۱۰).

ژرار ژنت فرانسوی (۱۹۹۰-۱۹۳۰) در باب هرمنوتیک مدرن گفت: «هرمنوتیک فهم متن با تکیه بر نشانه‌هاست، لیکن نشانه‌ها گاهی زبانی هستند و گاهی شعری و هنری؛ مثلاً ما وقتی واژه‌ی «بادبان» را به مدلولی که همان «بادبان کشتی» است حمل کنیم، با یک نشانه‌ی زبانی مواجه‌ایم، لیکن اگر از «بادبان»، خود کشتی را فهم کنیم، با علامت و نشانه‌ی مجاز لغوی روبه‌رو هستیم که نظریه‌ی علم بیان است» (احمدی، ۱۳۸۲: ۳۱۳).

سخن ژنت در باب دلالت زبانی و شعری است که خواننده از اولی به دومی عبور می‌کند، لیکن باید دانست که معنی شاعرانه باز ادامه دارد و می‌توان در فهم متن از مجاز مرسل عبور نمود؛ مثلاً در شعر حافظ که گفت:

«غلام نرگس مست تو تاجدارانند»

خراب باده‌ی لعل تو هوشیارانند»

واژه‌های «غلام، نرگسِ مست، تاجدار، خراب و ...» چنین حالتی دارند؛ مثلاً واژه‌ی «نرگس» ممکن است به معنی «گل نرگس»، یا استعاره از «چشم خمار معشوق» و یا استعاره از «فیوضات غیبی ربّانی» باشد. بدیهی است که با توجه به هر یک از معانی واژه‌ی نرگس، واژگان دیگر نیز معنی ویژه‌ای خواهند داشت.

فرانسوا لیوتار، شالوده‌شکن و پسامدرنیست معروف گفت: «پسامدرنیسم و شالوده-شکنی به معنی بریدن و ویران کردن مدرنیسم نیست، بلکه مقصود تکمیل کار گذشتگان است. بسان پساصنعتی که نمایشگر تکامل پله‌ای از صنعت است. به دیگر بیان، هیچ نوی بریده از قدیم نیست» (همان: ۴۷۶).

لوی استروس نیز می‌گوید: «آنچه اهمیت دارد، خود زبان شعر است. بدان سان که یک اثر هنری خودش را معرفی می‌نماید، زبان هنری نیز چنین است. زبان هنری نسبت به مؤلف بسان موضوع نقّاشی برای نقّاش است که خود اثر برای خواننده‌ی متن یا بیننده‌ی نقّاشی مهم است نه نویسنده یا آفریننده‌ی اثر.

امبرتو اِکو در باب اصالت دادن به متن گفت: «نشانه آن چیزی است که سبب می‌شود ما بیشتر بفهمیم. باید بین معنی‌شناسی فرهنگ‌نامه‌ای که برای فهم یک واژه، یک یا چند واژه آورده می‌شود و معنی‌شناسی دانش‌نامه‌ای که شرح به تفصیل است، - چون هر مدلولی را مناسب با مجموعه‌ی نشانه‌ها مطرح می‌نماید - تمایز قایل شد که در هر صورت، مطلب را باید از متن فهمید. بدیهی است که اگر خواننده‌ی متن این مناسبت‌ها را نداند، فهم کردن متن را نتواند. بدین جهت یک اثر هنری دارای هماهنگی و نظم درونی خویش است که به هیچ زبان دیگری قابل انتقال نمی‌باشد» (همان: ۳۶۶-۳۶۴).

باز همو می‌گوید: «باید دانست که میان نیت مؤلف و نیت خواننده، نیت متن مهم است که میان نیت متن و خواننده دیالکتیک اتفاق می‌افتد» (نیچه، هایدگر، گادامر و...، ۱۳۷۷: ۲۷۰). وی در باب سخن گفتن متن، قصه‌ی معروفی را نقل می‌کند که خلاصه‌اش چنین است: «اربابی سبد انجیری توسط برده‌ای از بومیان آمریکایی برای دوست خود فرستاد و نامه‌ای نیز به دست آن برده داد که در آن تعداد انجیرها نوشته شده بود. آن برده در راه بخش اعظم انجیرها را خورد و چون به دست دوست ارباب رسانید، آن شخص پس از مطالعه‌ی نامه تعداد انجیرها را از آن برده خواست و گفت: این نامه شاهد گفته‌های من است. آن برده چون بار دیگر چنین مأموریتی پیدا کرد، این بار وقت خوردن انجیرها، نخست آن نامه را زیر سنگی بزرگ نهان ساخت تا این بار علیه او شهادت ندهد. لیکن این بار نیز نامه علیه او گواهی داد. او به کار خویش اعتراف کرد و به اعجاز نامه نیز ایمان آورد و با خود عهد کرد که هیچ‌گاه چنین نکند» (همان: ۲۸۹).

اِکو با نقل این قصه، اصالت متن را کاملاً نشان داده است، چون آن نامه اگر ده‌ها سال بعد هم به دست خواننده‌ی دیگری می‌افتاد، باز هم در باب ارسال انجیر و تعداد آن و گیرنده و فرستنده، بلکه فرهنگ آن مردمان چیزهای بسیاری می‌توانست بگوید.

۳) تأویل و گونه‌های آن

کلمه‌ی «تأویل» از ریشه‌ی «أول» به معنی «بازگشت به معنی اصل کلمه یا کلمات» است. در علم هرمنوتیک، کار تأویل متن، نوعی تفسیر است که گاه معنی لفظ از حوزه‌ی اراده‌ی گوینده به در می‌رود (ر.ک؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۵۸). اما تأویل در این جستار در سه بخش بررسی شده است: ۱) تأویل در محدوده‌ی نشانه‌شناسی و زبان. ۲) تأویل هایدگری در پدیدارشناسی. ۳) تأویل فرامنتی.

تأویل در بخش اول، در محدوده‌ی زبان (Interlinguale)، در بخش دوم زیر مجموعه‌ی پدیدارشناسی (Phenomenology) و در بخش سوم فرامتنی و فرازبانی (Metatextuality یا Matalinguale) است. در اینجا توضیحاتی در باب هر یک از موارد سه‌گانه‌ی فوق آورده می‌شود.

تأویل در محدوده‌ی زبان: به کوتاه سخن، تأویل به معنی «رازگشایی و فهم مقصود» است. اکثر زبان‌شناسان زبان را به دو بخش تقسیم کرده‌اند: یکی زبان یا متن غیر قابل تأویل که آن را گاه متن بسته و غیر قابل تأویل و گاهی دیگر متن غیر آفریننده معرفی نموده‌اند. دو دیگر، متن باز یا آفریننده که تا بی‌نهایت قابل تأویل است.

امبرتو اِکو گفت: «متن دو گونه است: یکی آنکه هر خواننده‌ی معمولی سرنوشت آن را تعیین می‌کند. دو دیگر آنکه آفریننده‌ی خواننده‌ای تازه است. بنابراین، متن دو گونه است: غیر آفریننده و آفریننده؛ مثلاً آثاری همانند هملت شکسپیر جزء دسته‌ی متون آفریننده است که تأویل‌های بی‌شمار می‌پذیرد و اکثر آثار گالیله و مانند آن در دسته‌ی متون غیر آفریننده می‌گنجد. مؤلف متن آفریننده، حق مخالفت با تأویل‌های گونه‌گون خوانندگان را ندارد، لیکن مؤلف متون غیر آفریننده را حق مخالفت با تأویل‌های خواننده محفوظ است» (احمدی، ۱۳۸۲: ۲۶۸).

ژاک دریدا بعد از آنکه متن را به متن بسته و باز تقسیم کرد، گفت: «در متن باز، معنی نهایی در پس تأویل‌های بی‌شمار گم می‌شود، چون در چنین متنی هر مدلولی همچون دالّی برای مدلولی دیگر است. به بیان دیگر، هر نشانه‌ی زبانی نیازمند توضیح است که آن توضیح و نشانه با یکدیگر نشانه‌ای دیگر می‌سازد و نیاز به توضیح دارند و تا بی‌نهایت این کار ادامه می‌یابد. بنابراین، تأویل تا بی‌نهایت ادامه دارد و معنی نهایی وجود ندارد» (همان: ۳۹۵).

باز همو در بیان این مطلب گفت: «باید دانست که در متن باز، دو متن در یک متن محفوف و درنوردیده شده است. بسان رؤیایا که فروید می‌گفت: هر رؤیایی، رؤیای دیگری را در خود دارد که آن نیز رؤیاست» (همان: ۴۱۲).

تودروف (۱۹۳۹-۱۹۹۰) بلغاری‌الاصل در باب تأویل گفت: «تأویل‌گر در جستجوی متنی دیگر است که پشت متن مورد بررسی پنهان است. باید دانست که متن تأویل می‌شود و در جریان دو بار خواندن یکسان نمی‌ماند و در هر بار خواندن، معنی تازه حاصل می‌شود. معنی نهایی نه تنها دست یافتنی نیست، بلکه اساساً وجود ندارد» (همان: ۲۷۳).

نیچه‌ی آلمانی نیز در باب تأویل سخنان ویژه‌ای دارد. او می‌گفت: «تأویل، دادن معناست نه تبیین، چه در بیشتر موارد، تأویلی تازه جایگزین تأویل پیشین است که دیگر قابل درک نیست. هیچ حدی برای تأویل وجود ندارد و دست آخر آدمی در چیزها هیچ نمی‌یابد مگر معنایی که خود به آنها داده است» (نیچه، هایدگر، گادامر و...، ۱۳۷۷: ۵۲).

نیچه مسأله‌ی تأویل را به گونه‌ای محسوس چنین بیان می‌کند: «انواع زیادی چشم وجود دارد و از این رو، انواع بسیار زیادی حقیقت وجود دارد، لذا حقیقتی وجود ندارد. خواست حقیقت، مستند ساختن است و باز تأویل آن به دیگر چیزها. از این رو، حقیقت در بیرون نیست تا بتوان آن را یافت یا کشف کرد» (همان: ۴۹).

میشل فوکو در باب تأویل متن گفت: «زبان همان چیزی را که می‌خواهد بگوید، نمی‌گوید. باید دانست که معنایی که در بدو امر متجلی می‌شود، معنایی کمینه است و معنی ژرف، پشت آن است. در جهان غیر زبان بسیار چیزها نیز سخن می‌گویند: آوای برگها، چهره‌ها... به طور کلی، معنای ژرف نشانه‌شناسی با تأویل حاصل می‌شود. تأویل‌ها بسان آینه‌های پیرامون ما هستند که دایم تصاویر جدیدی برای ما منعکس

می‌کنند. باید توجه داشت که چیزی وجود ندارد که برای نهایت تأویل ساخته شده باشد؛ زیرا همه چیز در نهایت، تأویل‌پذیر است. هر نشانه‌ای فی نفسه آن نیست که خود را در معرض تأویل قرار می‌دهد، بلکه در حکم تأویل نشانه‌های دیگر است» (همان: ۱۷۶ و ۱۸۵).

باز هم در ادامه‌ی سخن می‌گوید: «واژه‌ها پیش از آنکه نشانه باشند، تأویل می‌کنند. بنابراین، بیانگر آنند که چیزی جز تأویل‌های بنیادین نیستند. اولویت تأویل بر نشانه، مهم‌ترین نکته در هرمنوتیک مدرن است و این اندیشه که تأویل مقدم بر نشانه است، متضمن این نکته است که نشانه چیز ساده‌ای نیست و واپسین مشخصه‌ی هرمنوتیک مدرن آن است که تأویل ناگزیر است که خود را تا بی‌نهایت تأویل نماید» (همان: ۱۸۷).

تأویل‌هایدگری در پدیدارشناسی

چنان‌که پیشتر نیز اشاره شد، هایدگر زبان را زیر مجموعه‌ی پدیدارشناسی قرار داد و شناخت زبان را در پدیدارشناسی مطرح نمود. وی روش هرمنوتیکی را نیز وارد فلسفه کرد و گفت: «وقتی فهم تبدیل به پدیده‌های فلسفی شود، آنگاه هرمنوتیک دیگر یکی از شاخه‌های فلسفه محسوب نخواهد شد، بلکه فلسفه خود هرمنوتیکی می‌شود» (همان: ۳۴۱).

با توجه به اینکه هایدگر از انسان نیز تعریف ویژه‌ای ارائه نمود و تعریف معروف ارسطویی را نپذیرفت که ارسطو می‌گفت: «انسان حیوان ناطق است. او گفت: انسان دازاین است. دازاین در آثار کانت و هگل به معنی هر پدیداری بود که در جایی تحقق دارد. بسان، میز، گربه و ... لیکن هایدگر این واژه را فقط به انسان اطلاق کرد. واژه‌ی

دازاین (dasein) یعنی هستن در آنجا. چون (Da) در آلمانی به معنی (There) انگلیسی است و (Sein) به معنی (there is یا is) انگلیسی است. به زعم هایدگر، هستی‌ای که آنجاست (یا در آنجاست)، آن هستی است که متوجه هستن در جای دیگر است و اینجا نیست. به دیگر بیان، وجود دازاین همیشه آنجاست؛ یعنی پیش روی او و فراتر از اوی فعلی است. وجودش امکان‌های اوست که خود می‌سازد و تیمارگر آن است» (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۱، ب: ۲۵۵-۲۵۲).

دازاین به هستی خود و به هستی مطلق و هستی هستندگان می‌اندیشد و بدین جهت، او بسان سایر هستندگان نیست و هرمنوتیک دازاین، یعنی آنکه او هستی هستندگان و نیز هستی خود را تأویل می‌کند. به بیان دیگر، چگونگی جهان، همان چگونگی دازاین است و می‌توان گفت: میان انسان و جهان این همانی برقرار است که جهان و انسان نسبت به هم جدایی‌ناپذیرند. هایدگر گفت: «ما در جهان همان سان هستیم که بازیگران سینما و تئاتر در پرده‌ی سینما و صحنه‌ی تئاتر هستند» (همان: ۲۹۳). این سخن هایدگر، این‌همانی انسان و جهان را به روشنی بیان کرده است، چون سینما چیزی جز بازیگران پرده‌ی سینما نیست.

باز هم هایدگر در بیانی دیگر گفت: «هرمنوتیک یعنی آنکه دازاین به هستی مطلق و هستی خودش می‌اندیشد و خود و جهان را کشف می‌کند، چون دازاین همان امکان‌های خویش است و هیچ گوهر از پیش تعیین‌شده نیست، بلکه وجود خود را در عین حال که می‌سازد، کشف می‌کند و کشف خود کشف جهان نیز هست» (همان: ۲۶۹).

همچنین همو در باب زبان گفت: «آنچه توهم است، این است که ما بگوئیم زبان نشانه‌های قراردادی انسان‌هاست، در حالی که انسان زبان را اختراع نمی‌کند، چنان‌که فهم یا زمان را اختراع نمی‌کند. آنچه در زبان به ظهور می‌آید، خود هستی است. تفکر رخصت می‌دهد که زبان در مقام واقعه رخ دهد و هستی یابد» (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۷۰).

بنابراین، طبق دیدگاه هایدگر، تأویلُ روش فهم هستندگان است که زبان و خود انسان (و به قول هایدگر؛ دازاین) هر دو موضوع آن هستند؛ یعنی انسان با ابعاد نامتناهی وجودی خویش، تأویل‌های نامتناهی از زبان دارد.

بعد از هایدگر گادامر، شاگرد نامدار وی نیز در کتاب *حقیقت و روش*، راه او را دنبال کرد و تکمیل نمود. گادامر در باب هرمنوتیک بحث جدیدی به نام هرمنوتیک دیالکتیکی مطرح کرد که با دیالکتیک سقراطی و افلاطونی یا هگلی تفاوت اساسی داشت. چون شیوه‌ی سقراط بحث تذکر آدمی به ماوراء طبیعت و متن بود. افلاطون نیز

این جهان را سایه‌ی مُثل می‌دانست، تا حدودی همین مطلب را در نظر داشت. تمثیل مغاره‌ی افلاطون گویای همین نکته است که او این جهان را به غاری مانند کرد که آدمیان در میان آن محصور و زندانی هستند و از روزنه‌ی غار تصاویری از حیوانات و

به درون غار منعکس شود که افراد محصور در غار، آن تصاویر را حقیقت پندارند، در حالی که حقیقت بیرون غار است. افلاطون این مطلب را به نحو دیالکتیک به شاگردان خویش می‌آموخت. اینک بخشی از سخنان وی: «گفتم اگر یکی از عابران سخن گوید و صدای او از ته غار منعکس شود، اینان تصور خواهند کرد که آن صدا از خود سایه است که صاحب آن سایه از جلوی روزنه‌ی غار عبور می‌کند. آیا این طور نیست؟! گفتم:»

به راستی حق با توست. گفتم: شکی نیست که در نظر این مردم، حقیقت چیزی جز سایه‌ی آن اشیاء گونه‌گون نمی‌تواند باشد. گفت: مسلّم همین طور است» (افلاطون، ۱۳۶۸:

دیالکتیک هگل نیز در عرصه‌ی ذهن است که وجود با عدم جمع می‌شود. لیکن باید دانست که دیالکتیک گادامر مربوط به هستی‌شناسی زبان و تأویل آن است. گادامر نیز فرض نشانه و ابزار بودن زبان را مردود دانست، چون با فرض نشانه بودن زبان، تفکر از زبان جدا خواهد شد و کلمات و سایل انتقال افکار خواهد بود. وی معتقد است که زبان نوعی پدیدار و هستی است، گرچه خواننده این حقیقت را نداند. او گفت: «زبان متناسب با جهان است و جهان ما را زبان منکشف می‌سازد. آدمی در شناسایی و تدبیر از زبان و جهان فراتر نمی‌رود و آنچه از زبان می‌فهمد، همان جهان منکشف در بطن زبان است. با توجه بدین نکته، شنیدن بسیار پُر قدرت‌تر از دیدن می‌باشد، چون از راه زبان شنیدن، توان کشف همه‌ی حقایق جهان برای ما میسر است که مسلم با دیدن میسر نیست» (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۳۱-۲۲۸). به باور گادامر، جهان تنها به واسطه‌ی انسان از طریق تأویل قابل درک است و برای وی منکشف می‌شود. در روش گادامری، آدمی از متن (موضوع مورد تأویل) پرسشی می‌سازد و موضوع مورد مواجهه نیز پرسشی طرح می‌نماید. با این روش، فاعل‌شناسی به موضوع‌شناسی بدل می‌شود. بدین سان به وجود شیئی مورد مواجهه رخصت داده می‌شود تا خود را آشکار سازد و خودش را در هستی خویش منکشف نماید (ر.ک؛ همان: ۱۸۳-۱۸۲).

با توجه به این نکته که به باور گادامر نیز انسان همان دازاین (موجود در راه، متشکل از امکان‌های نامتناهی) می‌باشد که خود در عین تأویل‌گری، تأویل‌شو نیز هست. پس، تأویل متن را نه‌ایستی نیست. بدیهی است که دورِ هرمنوتیکی در دیدگاه گادامر و هایدگر نیز قابل توجیه است و دورِ باطلی در کار نیست، چون فهم و تأویل وابسته به پیش‌فهم است و پیش‌فهم نیز وابسته به فهم و تأویل است. این همان روش دیالکتیک هرمنوتیکی است که فهم نهایی، سنتزی از آن است. گادامر در این باب گفت: «فهم نحوه‌ی هستی دازاین است نه قوه‌ای در میان دیگر قوای او» (همان: ۲۳۷).

بعد از معرفی اختصاری دیدگاه هایدگر و گادامر در باب حقیقت زبان و حقیقت انسان و روش هرمنوتیکی ایشان، در اینجا تأویل متن و زبان از دیدگاه هایدگر ذکر می‌شود. چنان‌که پیشتر اشاره شد، به باور هایدگر آدمی از پدیده‌ی زبان در حدّ زبان، نه فوق زبان، به واسطه‌ی تأویل معانی نامتناهی به دست می‌آورد.

هایدگر گفت: «خواندن و بازخواندن یک متن پایان‌ناپذیر است، لذا هرگز خواندن یک متن پایان ندارد. هرمنوتیک به ما امکان می‌دهد تا هستن چیزی را دریابیم و معناهای پنهان پدیدارها را کشف کنیم. هرمنوتیک یعنی تأویل هستی، زندگی دازاین زیر سلطه‌ی تأویل‌های او قرار دارد. او مدام در حال تأویل‌گری است. موضوع تأویل‌های دازاین، خودش، دیگران، چیزها، گفته‌ها، متن‌ها، رُخ‌داده‌ها و خلاصه‌ی هر شیء ممکن می‌باشد» (احمدی، ۱۳۸۱، ب: ۴۳۱-۴۲۹).

باز همو در حلّ دَورِ هرمنوتیکی می‌گوید: «ما تمامی متن را از راه دَقّت در اجزاء آن و اجزاء آن را نیز با توجّه به متن درک می‌کنیم. با این روش - روش خوانش و بازخوانش - از پیش‌فهم‌ها به فهم می‌رسیم و فهم‌ها سبب می‌شوند تا پیش‌فهم‌ها معنی یابند. به عبارت دیگر، فهم دازاین نیازمند پیش‌فهم‌ها و پیش‌فهم نیز خود جز تأویل‌ها چیز دیگری نیستند» (همان: ۴۳۷).

در نهایت، به باور هایدگر، تأویل زبان به عنوان پدیدارشناسی (Phenomenology)، جدای از تأویل خود انسان نیست. انسان در راستای کشف خود جمیع چیزهای جهان را تأویل می‌کند که از جمله‌ی آنها زبان است. هایدگر در این باب به صراحت گفت: «دازاین به طور بنیادین تأویل از خود است و هستنده‌ای است که خود را تأویل می‌کند، دارای ماهیّت خاصی نیست، نه حیوان عاقل نه حیوان ناطق نه ارگانیمی شکل‌گرفته از نیازها، بلکه می‌تواند خودش را به هریک از اینها تأویل نماید، لیکن در بنیاد خود هیچ یک از اینها نیست» (همان: ۴۱۲).

همچنین همو گفت: «فهمیدن همیشه تأویلی است. وقتی آوازه‌ها را می‌شنویم، حتی سخنان ناشناخته را به عنوان سخنان غیر قابل فهم تأویل می‌نماییم. ما چیزهای پیرامون خود را می‌فهمیم و درگیری چیزها را نیز فهم می‌نماییم. دازاین می‌شنود، چون می‌فهمد نه آنکه چون دارای گوش است، می‌شنود، چون حیوانات نیز دارای گوشند، لیکن نمی‌شنوند، حیوانات شنیده‌هایشان را به آنچه بیشتر شنیده‌اند، مرتبط نمی‌کنند. خلاصه آنکه شنیدن برای من دیدن است» (همان: ۴۳۲، ۴۱۰).

کلام آخر آنکه در نظر هایدگر انسان با کشف جهان خود را کشف می‌کند و با تأویل خویش، جهان را کشف می‌نماید. وی در این باب گفت: «هرمنوتیک دازاین (روش فهم و تأویل هستی)، استحکام فلسفی خود را از مفهوم در جهان هستن (Being in the world) می‌گیرد» (احمدی، ۱۳۸۱: ۲۹۲).

در پایان این بخش، شایان ذکر است که بسیاری از زبان‌شناسان نامدار بعد از هایدگر، تحت تأثیر تأویل‌گری پدیدارشناختی وی قرار گرفته‌اند و تأویل‌گری را به هم‌هی پدیدارها تسری دادند؛ مثلاً پُل ریکور در این باب گفت: «تأویل روانی، بویژه تأویل رؤیایها، صورت آشکاری از هرمنوتیک می‌باشد. عناصر موقعیت هرمنوتیکی همه جا هست. رؤیایها متن هستند؛ متن‌هایی سرشار از تصاویر نمادین می‌باشند. تحلیل‌گر روانی برای فهم آنها از نظامی تأویلی استفاده می‌کند. پس موضوع تأویل و رمزگشایی، یعنی متن، به وسیع‌ترین معنی آن، می‌تواند نموده‌های موجود در رؤیایها حتی اسطوره‌ها و نموده‌های جامعه‌ی بشری باشد» (پالمر، ۱۳۷۷: ۵۳).

اِکوی ایتالیایی نیز گفت: تأویل نامحدود است، چون هرگاه رازی برملا شود، آن چیز به رازی دیگر اشارت خواهد داشت و چون همه چیز راز است، پس تأویل بی‌پایان است. باید دانست که اندیشه‌ی هرمنوسی تماشاخانه‌ی جهان را تبدیل به پدیداری زبانی می‌کند. یک متن جهانی، باز و نامحدود است که تأویل‌کننده می‌تواند با آن ارتباط‌های درونی

بی‌پایانی کشف کند. هرگاه تأویل‌گر شباهتی کشف نماید، در روندی بی‌پایان راه برای کشف شباهتی دیگر گشوده گردد. اگر به فرض، قاعده‌ای یافت نشود که طبق آن بهترین تأویل تعیین گردد، لیکن قاعده‌ای است که تأویل غلط را نشان می‌دهد؛ مثلاً اگر تأویل نجومی کپلری بهترین نباشد، لیکن خطا بودن تأویل بطلمیوسی مسلم و قطعی است (ر.ک: همان: ۲۷۹، ۲۸۷ و ۳۰۱).

تأویل فرامتنی (یا طولی)

چنان‌که پیشتر گفته آمد، هرمنوتیک در معنی روش فهم متن و کشف مقاصد مؤلف یا روش تأویل و راز‌گشایی خود متن، بدون توجه به مقصود مؤلف یا تأویل هستی و کشف رموز جهان و انسان که از زمان آگوستین قدیس تا ویلهلم دیلتای و بعد از او تا ظهور هایدگر و گادامر و هم‌فکران‌شان مطرح شد، همه در کشف رموز زبان و جهان طبیعی

بود نه فراتر از جهان طبیعت. هرمنوتیک از نظر برخی از عالمان دینی و مفسران قرآن مجید از لونی دیگر است. می‌توان آن را روش تأویل طولی نامید که حقیقت قرآن را مراتبی در کار است. البته انسان نیز دارای مراتب گونه‌گون وجودی است. به خصوص وجود مقدس نبی اکرم (ص) که دارای مراتب نامتناهی و فوق تصور بشر عادی است. آخوند ملاصدرا و پیش از وی محیی‌الدین بن عربی و هم‌فکران وی و نیز علامه طباطبائی در زمان معاصر نسبت به تأویل قرآن مجید از چنین دیدگاهی برخوردارند. به نظر ایشان، قرآن را حقیقتی فرامتنی در کار است که آدمیان با توجه به مراتب وجودی‌شان توان دست یافتن به برخی از مراتب آن را دارند. به نظر این بزرگان، تأویل قرآن همان وجود فوق‌متنی آن است که می‌توان از آن به وجود فرازبانی (Metalinguale) و یا فرامتنی (Metatextuality) تعبیر نمود.

واژه‌ی تأویل هفده بار در سوره‌های (آل عمران، نساء، أعراف، یونس، یوسف، إسراء، كهف) آمده است؛ یعنی در هفت سوره‌ی قرآن واژه‌ی تأویل بکار رفته است. تأویل در جمیع این آیات - جز چند مورد؛ مثل آیه‌ی ۳۵ از سوره‌ی مبارکه‌ی اسراء: «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزَنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» و آیه‌ی ۷ از سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران: «فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، به طور روشن به معنی وجود ماورایی و حقیقت فوق‌زبانی، بلکه فوق‌جهان محسوس است. البته گاهی تأویل به معنی وجود ماورایی وجود فعلی یک شیء است. نیز باید توجه داشت که تأویل در موارد هفده‌گانه به معنی تأویل آیات قرآنی نیست. گاهی به معنای حقیقت ماورایی قرآن مجید و گاهی دیگر به معنای وجودی ماورای وجود فعلی یک چیز است. اینک به طور خلاصه معنی تأویل در آیات شریفه از سوره‌های مذکور بررسی می‌شود. خداوند متعال در آیات ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰ و ۱۰۱ از سوره‌ی مبارکه‌ی یوسف به ترتیب می‌فرماید:

- «وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رِبُّكَ وَ يُعَلِّمُكَ مِّن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ...» و این گونه پروردگارت تو را برمی‌گزیند و از تعبیر خوابها به تومی آموزد...»؛ «وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِّن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» و این چنین یوسف را در آن سرزمین متمکن ساختیم و از علم تعبیر خواب به او بیاموزیم»؛ «وَ دَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٌ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَ قَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» و دو جوان، همراه او وارد زندان شدند. یکی از آن دو گفت: من در خواب دیدم که (انگور برای) شراب می‌فشارم و دیگری گفت: من در خواب دیدم که نان بر سرم حمل می‌کنم و پرندگان از آن می‌خورند. ما را از تعبیر این خواب آگاه کن که تو را از نیکوکاران می‌بینیم»؛ «قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ» (یوسف) گفت: پیش از آنکه جیره‌ی غذایی شما فرا رسد، شما را از تعبیر خوابتان آگاه خواهم ساخت»؛

«وَقَالَ الَّذِينَ جَامِنُهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ: و یکی از آن دو که نجات یافته بود - و بعد از مدتی به خاطرش آمد - گفت: من تأویل آن را به شما خبر می‌دهم. مرا (به سراغ آن جوان زندانی) بفرستید»؛ «قَالُوا أَضْعَافٌ أُخْلَامٌ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأُخْلَامِ بِعَالَمِينَ: (خوابگزاران) گفتند: خوابهای پریشان و پراکنده‌ای است و ما از تعبیر اینگونه خوابها آگاه نیستیم»؛ «قَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا: گفت: ای پدر جان! این تعبیر خوابی است که قبلاً دیدم. پروردگارم آن را حق قرار داد»؛ «رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ...: پروردگارا! بخشی (عظیم) از حکومت به من بخشیدی و مرا از علم تعبیر خوابها آگاه ساختی».

چنان‌که ملاحظه شد، تأویل در سوره‌ی مبارکه‌ی یوسف، هشت بار بکار رفته که بیانگر حقیقت رؤیای یوسف و زندانیان هم‌بند وی و عزیز مصر است. آنچه مسلم است، ربطی به تأویل آیات قرآن ندارد و بیانگر حقیقت یک شیء است که وجودی نشانگر وجودی دیگر است و اساساً بحث زبان نیست. اما در سوره‌ی کهف نیز دوبار بکار رفته که بیانگر باطن حوادث سه‌گانه‌ی موسی و خضر (علیهما السلام) است. در آیه‌ی ۷۸ و ۸۲ به ترتیب می‌فرماید: «قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا: (خضر) گفت: اینک زمان جدایی من و تو فرا رسیده است، اما بزودی راز آنچه را که نتوانستی در برابر آن صبر کنی، به تو خبر می‌دهم»؛ «ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا: این بود راز کارهایی که نتوانستی در برابر آنها شکیبایی به خرج دهی».

در داستان موسی و خضر (علیهما السلام)، هریک از حوادث معیوب کردن کشتی و کشتن نوجوان بی‌گناه و به پا کردن دیوار در خرابه، باطنی دارد که موسی (ع) بدان آگاهی نداشت، لیکن خضر (ع) از آن آگاه بود. بنابراین، تأویل نشانگر باطن یک چیز است و اینجا نیز بحث از تأویل آیات قرآن در کار نیست.

در آیه‌ی ۳۵ از سوره‌ی مبارکه‌ی اسراء می‌فرماید: «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا: و هنگامی که پیمانه می‌کنید، حق پیمانه را ادا نمایید و با ترازوی درست وزن کنید. این برای شما بهتر و عاقبت آن نیکوتر است». بدیهی است که در این سوره نیز بحث از تأویل آیات قرآن نیست، بلکه تأویل به معنی «بازگشت به عاقبت خوب یک چیز» است. در آیه‌ی ۵۹ از سوره‌ی مبارکه‌ی نساء می‌فرماید: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا: و اگر در چیزی نزاع داشتید، آن را به خدا و پیامبر بازگردانید (و از آنها داوری بطلبید). اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید، این (کار) برای شما بهتر و عاقبت و پایانش نیکوتر است».

در این آیه می‌توان گفت که ارجاع به خدا و رسول یعنی دقت در آیات و احادیث نبوی که مربوط به فهم زبان - آیات و احادیث - می‌شود. سرانجام نیز می‌فرماید: تأویل آن، بهترین و نیکوترین است؛ یعنی ظاهر با باطن هماهنگ خواهد شد.

در آیه‌ی ۷ از سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران نیز می‌فرماید: «... فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...: اما آنها که در دلهاشان انحراف است، به دنبال تشابهات هستند، تا فتنه‌انگیزی کنند (و مردم را گمراه سازند) و تفسیر (نادرستی) برای آن می‌طلبند، در حالی که تفسیر آنها را جز خداوند و راسخان در علم نمی‌دانند. (آنها که به دنبال فهم و درک اسرار همه‌ی آیات قرآن در پرتو علم و دانش الهی) می‌گویند: ما به همه‌ی آن ایمان آوردیم...».

بدیهی است که در این آیه، سخن از تأویل آیات قرآن است، اما در اینکه آیا تأویل جمیع آیات مورد نظر است یا فقط آیات متشابه، میان مفسران اسلامی اختلاف است.

در آیه‌ی ۵۳ از سوره‌ی مبارکه‌ی اعراف می‌فرماید: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ: آیا آنها جز انتظار تأویل آیات (و فرا رسیدن تهدیدهای الهی) دارند؟ آن روز که تأویل آنها فرا رسد، (کار از کار گذشته، و پشیمانی سودی ندارد و) کسانی که قبلاً آن را فراموش کرده بودند، می‌گویند: فرستادگان پروردگار ما، حق را آوردند (پیامبران پروردگارمان به حق آمدند و تبلیغ حق کردند)».

در این آیه نیز روشن است که از تأویل آیات قرآن سخن به میان آمده است. مردم حقیقتی از قرآن را روز قیامت مشاهده خواهند کرد که در نشئه‌ی دنیا از آن غافل بوده‌اند. مسلماً حقیقت منکشف در روز قیامت، ماورای این الفاظ و عبارات است و نکته‌ی مهم آنکه می‌فرماید: در نشئه‌ی دنیا آن حقیقت را فراموش کردند و نادیده گرفتند. این بیان، گویای آنست که آن حقیقت ماورای الفاظ - باطن قرآن - در دنیا نیز قابل دستیابی بوده، لیکن با اعراض از حق از آن بی‌بهره مانده‌اند.

خداوند در آیه‌ی ۳۹ از سوره‌ی مبارکه‌ی یونس نیز می‌فرماید: «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ...: بلکه چیزی را تکذیب کردند که از آن آگاهی نداشتند و هنوز تأویل آن بر آنان روشن نشده است».

در این آیه نیز سخن از حقیقت ماورایی قرآن است. دو نکته در این آیه قابل توجه است: یکی آنکه علم انسان‌های معمولی به تأویل قرآن احاطه ندارد. دو دیگر آنکه تأویل قرآن در نشئه‌ی دنیا برای آنان آشکار نبود، لیکن در آخرت این حقیقت برای همگان آشکار خواهد شد؛ یعنی این حقیقت ماورایی در نشئه‌ی دنیا نیز در مرتبه‌ی خود موجود است، اما آنان شایستگی ادراک آن را نداشتند، چنان‌که در آیه‌ی ۲۲ از سوره‌ی مبارکه‌ی «ق» بدین حقیقت اشاره کرده و می‌فرماید: «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ: (به انسان خطاب می‌شود:) تو از این (صحنه و دادگاه

بزرگ) غافل بودی و ما پرده را از چشم تو کنار زدیم و امروز چشمت کاملاً تیز بیناست.»

نظر مختار در باب تأویل کلام الهی

بدان سان که پیشتر اشاره شد، هرمنوتیک (Hermeneutic) را عده‌ای به معنی روش یا فن فهم مقاصد متکلم معنی کردند که از آگوستین قدیس تا شلایر ماخر، فریدریش ولف و ویلهلم دیلتای چنین کردند، لیکن کسانی چون هایدگر، رولان بارت، ژاک دریدا، لوی استروس، میشل فوکو، امبرتو اِکو و ... که فلاسفه و زبان‌شناسان اواخر سده‌ی نوزدهم و بیستم بودند، هرمنوتیک را به روش تأویل معنی کردند و تأویل را نیز به معنی رازگشایی متن معرفی نمودند. با این تفاوت که به باور هایدگر و گادامر، زبان و متن خود زیر مجموعه‌ای از پدیدارشناسی (Phenomenology) می‌باشد نه مجموعه‌ای از نشانه‌های قراردادی. در کل، هرمنوتیک هایدگری و دیگر هرمنوتسین‌های مدرن و پسامدرن یک وجه مشترکی داشتند و آن عبور از هرمنوتیک کهن آگوستینی و ماخری بود، چون همه‌ی کوشش آگوستین و ماخر و پیروانشان، فهم مقصود متکلم بود؛ یعنی مقصود خدایی که عهد عتیق و عهد جدید را بر پیامبران بنی‌اسرائیل نازل کرده بود. اینان متعبد به دین موسی و عیسی (علیهما السلام) بودند، لیکن با توجه به تحریف‌های بسیاری که در عهدین صورت گرفته و مطالب نامعقول بسیاری بدان‌ها راه یافته، اینان خود را ملزم می‌کردند که آن مطالب را تأویل و توجیه نمایند. البته اشکالات تحریفی در عهدین به قدری زیاد است که آنان موفق بدین کار نشدند. با انقلاب کبیر فرانسه که بنایش براندازی اندیشه‌های دینی بود، ایدئولوگ‌های این انقلاب افرادی چون مونتسکیو، روبسپیر و مانند آنها بودند و ایده‌ی خدامحوری را به ایده‌ی انسان‌محوری یا اومانستی تغییر دادند و گفتند که انسان نیازی به قوانین عهدین ندارد، بلکه خود قانون زندگی را تدوین

می‌نماید. روح القوانین مُتَسْکِیو و مانند آن جایگزین قوانین عهدین گردید. چنان‌که پیشتر گفته آمد، افرادی مثل نیچه ظهور کرد و گفت: «تمام خدایان مُرده‌اند و اکنون در انتظاریم که مرد برتر بیاید. تا دیر نشده است باید دموکراسی را ریشه‌کن کرد» (دورانت، ۱۳۵۷: ۵۳۳ و ۵۶۷). او نه تنها منکر خدا شد، بلکه منکر تمام حقایق شد و گفت: «انواع زیادی چشم وجود دارد و به تعداد آنها حقایق وجود دارند و در عین حال هیچ حقیقتی در خارج وجود ندارد، بلکه فقط باید آن را آفرید» (نیچه، هایدگر، گادامر و...، ۱۳۷۷: ۴۹).

در کُل، داستان پیدایش علم هرمنوتیک و سیر ویژه‌ی آن در مغرب‌زمین در ارتباط با پذیرش کلام خدا و فهم مقاصد حق تعالی و سرانجام، انکار خدا و در نتیجه‌ی آن، نپذیرفتن مقاصد خدا بود که از آگوستین تا هایدگر و پیروانش ادامه یافت. البته جنبه‌ی گسترش و تعمیم داشت که از فهم متون دینی و جمیع متون تاریخی، اجتماعی و غیره گرفته تا فهم وجود انسان در زبان هایدگر و گادامر به اوج خود رسید.

اما تأویل آیات قرآن مجید و تأویل در قرآن که هفده بار در هفت سوره آمده است، معنایی دیگر دارد و هرمنوتیک قرآنی برخلاف هرمنوتیک کهن و مُدرن می‌باشد. می‌توان در کوتاه سخن تفاوت اساسی این دو نوع فهم را چنین بیان نمود: هرمنوتیک در مغرب‌زمین از محدوده‌ی متن و زبان فراتر نمی‌رود، اعمّ از اینکه زبان و متن زیر مجموعه‌ای از نشانه‌شناسی قرار گیرد یا در پدیدارشناسی بحث شود. اما تأویل آیات قرآن دریافتن و ادراک نمودن باطن آیات است که آن باطن خود دارای مراتب است و عینیت دارد، صرف وهم و خیال و اختراع بشر نیست. می‌توان آن را فهم فرامتنی یا فرازبانی (Metatextuality یا Metalinguale) دانست. به گونه‌ای که تنافی و تضادّی

زبان در محدوده‌ی تبارشناسی و فقه‌اللغهی واژگان (Philology یا Etymology) ندارد، چون متن و زبان قرآن مرتبه‌ی متنازل وجود قرآن است. در آیات و احادیث نیز

اشارات فراوانی بدین مطلب هست. انزال یا تنزیل آیات نظر به همین نکته دارد که قرآن لفظی، وجود نازل یا مُنزَل و یا مُنزَل وجود برین عنداللهی آن است. خداوند در سورهی زخرف، آیات ۳-۴ بدین راز اشاره کرده و می‌فرماید: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» ما آن را قرآنی فصیح و عربی قرار دادیم، شاید شما (آن را) درک کنید. * و آن در «أم‌الکتاب» [= لوح محفوظ] نزد ما بلندپایه و استوار است».

اگر در این آیه دقت شود، روشن خواهد شد که اولاً قرآن را مراتب وجودی در کار است و منحصر به همین الفاظ نمی‌باشد. ثانیاً این الفاظ سایه و وجود نازل و فرودین آن حقیقت است. ثالثاً در خود این الفاظ نیز باید اندیشه کرد و بسیاری از حقایق دینی را باید از همین الفاظ به دست آورد. باید دانست که در هرمنوتیک قرآنی نیز هدف فهم مقصود متکلم - یعنی خدای متعال - است، لیکن نه آنگونه که در مکتب آگوستین تا ماخر بود، چون آنان سعی داشتند تا نامعقول‌های عهدین را توجیه نمایند، ولی در کل قرآن سخنی غیر منطقی و نامعقول در کار نیست تا نیازی به چنین توجیهاتی داشته باشد که این مطلب در جایی دیگر بررسی شده است (ر.ک؛ مقاله‌ی نگارنده با عنوان «بررسی و نقد سخنان شبهه‌سازان در حقایق قرآن». فصلنامه‌ی سراج منیر. سال اول. شماره‌ی اول. صص ۳۷-۷۰).

مسئلاً آیات فراوانی در قرآن مجید در مقام بیان احکام عبادی همچون روزه، نماز، حج، زکات، جهاد و ... آمده است که باید از همین ظواهر الفاظ به کمک احادیث معتبر در این باب فهمیده شود و قطعاً یک فقیه دانشمند در پی فهم مقصود شارع مقدس است نه فهم برداشت شخصی خود؛ زیرا اگر مقصود، فهم شخصی خود باشد، چیزی از دین نخواهد ماند. البته در استنباط مقصود شارع با مراجعه به منابع آن، مثل کتاب و سنت و اجماع و عقل، ممکن است اختلافاتی در فهم مقصود شارع برای فقیهان پیش آید، لیکن آن

لِلظَّهْرِ ظَهْرٌ، يَا جَابِرٌ وَ لَيْسَ شَيْءٌ أَعْدَى مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ. إِنَّ الْآيَةَ تَكُونُ أَوَّلَهَا فِي شَيْءٍ وَ أَوْسَطُهَا فِي شَيْءٍ وَ آخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَ هُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ يَنْصَرِفُ عَلَى وَجْهِ: اِي جَابِر! قُرْآنَ رَا بَاطِنِي وَ آن بطن رَا باطني ديگر است و نيز قُرْآنَ رَا ظَاهِرِي وَ آن ظاهر رَا ظاهري ديگر است. چيزي براي عقول مردم مشكل تر از تفسير قُرْآنَ نيست، چون ممكن است اول آيه اي بيانگر چيزي، وسط آن بيانگر چيز ديگر و آخر آن گوياي مطلب ديگري باشد و كُلُّ آيَةٍ، كَلَامٌ مَنْظَّمٌ وَ به هم پيوسته اي است كه معاني بسياري دارد» (همان: ۵۸).

- عَنْ عَلِيٍّ (ع): «مَا مِنْ آيَةٍ إِلَّا وَ لَهَا أَرْبَعَةٌ مَعَانٍ: ظَاهِرٌ وَ بَاطِنٌ وَ حَدٌّ وَ مَطَّلَعٌ، فَالظَّاهِرُ التَّلَاوَةُ وَ الْبَاطِنُ الْفُهُمُ وَ الْحَدُّ أَحْكَامُ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ الْمَطَّلَعُ هُوَ مُرَادُ اللَّهِ: هَيْجِ آيَةِ اِي در قُرْآنَ نيست جز آنكه آن رَا چهار مرتبه اي معنايي است: وجود لفظي، باطن، حد و مطلع: ظاهر آن همان است كه تلاوت مي شود - وجود لفظي - باطن آن تأويل و فهم آن است - وجود فرا زباني - و حد آن بيانگر احكام حلال و حرام است - تفسير در محدوده اي زبان - و مطلع همان وجود الهي قُرْآنَ است كه به جميع مراتب قُرْآنَ اشراف دارد» (همان: ۵۹).

بديهي است كه در اين باب احاديث بسياري است و آنچه ذكر شد، از باب نمونه بود. چنان كه از احاديث فوق فهميده مي شود، هرمنوتيك قرآني، هم عرضي - محدوده اي زبان و وجود لفظي - هم طولی يعني فراتر از زبان و وجود لفظي است. بنا بر اين جميع آيات قُرْآنَ داراي تأويل هستند و اينكه برخي پنداشته اند، تأويل ويژه اي آيات متشابه است، به خطا رفته اند، چون احاديثي كه بيانگر تأويل هستند، جميع آيات را مد نظر دارند نه تنها آيات متشابه را. گرچه پيش از اين، موارد هفده گانه اي واژه اي تأويل در قُرْآنَ ذكر و به اختصار معني آنها ياد آوري گرديد، ولي با وجود اين، بار ديگر براي اثبات مطلب بدان آيات بازمي گرديم. تأويل، هشت بار در سوره ي يوسف وارد شده كه آغاز آن آيه ي ۶ و

انجام آن آیه‌ی ۱۰۱ این سوره است. همه‌ی این هشت مورد، بیان عبور از یک مرحله‌ی وجودی یعنی وجود رؤیایی، به مرحله‌ی وجودی دیگر یعنی حقایق عینی است که خواب خودِ یوسف (ع)، خواب زندانیان هم‌بند یوسف (ع) و خواب عزیز مصر است. همه‌ی آنها گویای این نکته هستند و سرانجام دیدار یوسف (ع) با پدر و برادران است که یوسف می‌فرماید: «هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ: این تعبیر خوابی است که قبلاً دیدم» (یوسف/۱۰۰). در سوره‌ی کهف نیز این واژه دو بار وارد شده که باز هم نشانگر عبور از یک مرتبه‌ی وجودی به حقیقت ماورای وجود فعلی اشیاء و حوادث است. ظاهر شکستن کشتی و قتل کودک و اقامه‌ی دیوار باطنی دارد که آن جلوگیری از ظلم پادشاه ستمگر و هدایت پدر و مادر آن کودک و استكمال دو یتیم بی‌پناه است که خضر از آن وجود فوق وجود حسّی آگاه است. اما در سوره‌ی اسراء که یک بار در آیه‌ی ۳۵ این کلمه آمده و درباره‌ی مسأله‌ی معامله با مردم است، مبنی بر اینکه حق کسی را نباید ضایع نمود و در آخر آیه می‌فرماید: «ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا: این برای شما بهتر و عاقبت آن نیکوتر است» (اسراء/۳۵). می‌توان گفت: تأویل، همان بازگشت به اصل ماورایی این عمل ظاهری و حسّی است و آن همان علم الهی است که مبدأ وجود لفظی قرآن می‌باشد. در سوره‌ی نساء نیز این واژه یک بار آمده و می‌فرماید: مورد منازعه‌ی خود را به خدا و رسول ارجاع دهید که حقیقت نزد آنان است و آخر آیه می‌فرماید: «ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا: این (کار) برای شما بهتر و عاقبت و پایانش نیکوتر است» (نساء/۵۹). در این آیه نیز به سانسوره‌ی اسراء بحث از بهترین عاقبت است که می‌توان گفت همان بازگشت از وجود حسّی به مرتبه‌ی باطن و وجود برین یعنی علم خدا و رسول است. اما در سوره‌ی اعراف که واژه‌ی تأویل دو بار در یک آیه وارد شده، به وضوح بیانگر وجود ماورایی و باطن کلّ آیات قرآن است. خداوند متعال می‌فرماید: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ: آیا آنها جز انتظار تأویل آیات (و فرا رسیدن

تهدیدهای الهی) دارند؟ آن روز که تأویل آنها فرارسد» (اعراف/۵۳). در ادامه‌ی آیه نیز می‌فرماید: «يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ...: کسانی که قبلاً آن را فراموش کرده بودند...» (همان) و این یعنی حقیقتی که روز قیامت مکشوف می‌شود، در نشئه‌ی دنیا نیز وجود داشت و آنان آن را درک نکرده و در نتیجه از آن بی‌بهره ماندند. در سوره‌ی یونس آیه‌ی ۳۹ نیز می‌فرماید به سبب عدم احاطه‌ی علمی به قرآن آن را تکذیب نمودند، چون هنوز تأویل قرآن برایشان آشکار نشده بود - نیامده بود - واضح است که این آیه نیز برای کل قرآن حقیقت فوق حسی - باطن - گوشزد کرده است و متذکر شده که هر کس شایستگی آن را ندارد تا بدان حقیقت متعالی دست یابد. در سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران نیز این واژه دو بار وارد شده است و می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...» (آل عمران/۷). اینکه عده‌ای می‌گویند که طبق این آیه فقط آیات متشابه دارای تأویل است نه جمیع آیات؛ اعم از محکم و متشابه، در پاسخ آنان می‌توان گفت اولاً ممکن است بگوییم ضمیر «تأویله» به خود «الکتاب» در آغاز آیه باز می‌گردد که در این صورت معنای آن همان است که گفته شد. ثانیاً اگر بگویند که ضمیر باید طبق قانون نحوی به «ما تشابه» باز گردد و بازگشت آن به «الکتاب» در آغاز آیه توجیه نحوی ندارد و قانون الأقرب فالأقرب مانع بازگشت ضمیر به «الکتاب» با فواصل بسیار است، پاسخ این است که فرضاً به آیات متشابه هم باز گردد، باز با سخن ما منافات ندارد که گفتیم جمیع آیات قرآن را تأویل - باطن و مراتب وجودی والا - هست، چون طبق سخن اینان، آیات متشابه تأویل دارد. این سخن نافی تأویل سایر آیات و دلیل بر حصر نمی‌تواند باشد؛ زیرا طبق قانون علم اصول، اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند و به قول اصولیون، وصف را مفهوم در مقابل منطوق در کار نیست؛ مثلاً وقتی مولا امر کند و بگوید: اکرما

المجتهد السید: مجتهد سید را ارج نهید و پاسش دارید»، معنی سخن این نیست که مجتهد
 سید را ارج ننهید. ممکن است جهت اهتمام چنین امری صادر شده باشد. در اینجا
 نیز چنین است؛ یعنی وقتی بگوییم آیات متشابه را تأویل است، معنایش آن نیست که
 آیات غیر متشابه را تأویل در کار نیست. مضاف بر این استدلال اصولی، چنان که گفته
 آمد، آیات و احادیث نیز مؤید سخن ماست که بخشی از احادیث ذکر شد و چنان که
 ملاحظه شد، ناظر بر آن بود که جمیع قرآن را تأویل - باطن و باطن باطن - غیر التّهایه
 - هست.

اما در پاسخ بدین پرسش که چگونه وجود ماورایی قرآن سبب فتنه‌جویی کوردلان
 می‌شود؟ باید گفت که آنان به تأویل موهوم دست می‌یازند و به تأویل واقعی دسترسی
 ندارند؛ مثلاً ممکن است بگویند مقصود آیه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ»
 (نساء/۱۳۶) آن است که جنگ مخفیانه به راه اندازید و خانه‌های تیمی برای جنگیدن
 برقرار کنید. این برداشت خطایی از تأویل است. البته این گونه سخن نیز عبور از
 مرحله‌ی وجود لفظی به وجود دیگری است، لیکن یک فهم کاملاً نادرست و تأویل بیجا
 در باب این آیه است. در پایان بجاست که به سخنان برخی از مفسران و عارفان اسلامی
 نیز به اختصار اشاره شود.

ابن عربی در بسیاری از آثار خود، بویژه فتوحات مکیه و فصوص الحکم، بدین گونه
 تأویل اشاره دارد و برای هر یک از کلمات قرآنی، وجود ماورایی قائل است؛ مثلاً در
 فتوحات می‌گوید: «العالم هو المصحف الكبير تلاه الله علينا تلاوة حال كما ان القرآن تلاوة
 قول عندنا: به باور ما، جهان وجود کتاب بزرگی است که خداوند آن را بر ما به نحو
 تلاوت حال برخواند، بدان سان که قرآن مجید تلاوت قول است» (ابن عربی، ۱۳۸۵ق،
 ج: ۱، ۱۴۹). سپس در تأویل «بسم» چنین می‌گوید: «بالباء ظهر الوجود و بالنقطة تمیز

العابد مِنَ المعبود ... فهذه الباء و السّین و المیم، العالم کلّه: حقیقت «باء» آغاز جهان وجود است و با نقطه‌ی «باء» مخلوق از خالق متمایز شد... - یعنی خود بقاء وجود حق تعالی می‌باشد و نقطه‌ی آن اولین مخلوق یا حقیقت محمدیه است - ... پس حقیقت این نقطه‌ی بقاء و سین و میم، کلّ جهان وجود است» (همان).

طبق این سخن ابن عربی، وجود عالم عین، قابل تبدیل به وجود عالم لفظ و کتابت است؛ یعنی حقیقت آنچه در جهان وجود هست، در قرآن نیز هست، چنان که می‌فرماید: «...وَلَا رُطْبَ وَلَا يَابِسَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ...: و نه هیچ تر و خشکی وجود دارد، جز اینکه در کتابی آشکار [= در کتاب علم خدا] ثبت است...» (انعام/۵۹) که هیچ چیز در این کتاب فرو گذارده نشده است، چنان که می‌فرماید: «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ: ما هیچ چیز را در این کتاب فروگذار نکردیم» (همان/۳۸).

شایان ذکر است که این مطلب امروزه بعد از دکارت فرانسوی، که رابطه‌ی میان هندسه و جبر و ریاضیات را کشف کرد، از تخیل و پندار عبور کرده و شکل حقیقت و واقعیت به خود گرفته است، چون دکارت اثبات نمود که هر رابطه‌ی عددی را به صورت هندسی و خطی و با قید مختصات مربوط می‌توان ترسیم نمود. محقق داماد نیز تا حدودی این حقیقت را در ضمن تبدیل کلمات و عبارات ابجدی به اعداد بر زبان آورده، گرچه هنوز به مرحله‌ی پختگی نرسیده بود (ر.ک؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۲۳).

ابن عربی در فصّ یوسفی از *فصوص الحکم* نیز می‌گوید: «اینکه یوسف در رؤیا دید که یازده ستاره و خورشید و ماه بر او سجده کردند، آن تأویل بود و هنگامی که به مقام عزیزی مصر رسید و برادران همراه پدر و خاله‌ی یوسف نزد او آمدند، گفت: «كَأَنَّي اسْتَيْقِظْتُ وَأَوَّلْتُهَا بِكَذَا» یعنی گویی بیدار شدم و تأویل آن خواب را مشاهده می‌کنم. بنابراین، تأویل آیات، عبور از یک مرحله‌ی وجودی به مرتبه‌ی طولی دیگری است» (ابن عربی، ۱۳۶۸: ۳۳۹).

اما آخوند ملاصدرا، در باب تأویل و هرمنوتیک فهم کلام الهی سخنان بسیار مستدلّ بیان نموده است که با توجّه به اطالهی مطلب فقط به نمونه‌های زیر بسنده می‌شود. وی در *أسفار أربعه و مفاتیح الغیب* و تفسیر خود بارها بدین نکته اشاره کرده است. می‌گوید: *كُلُّ قُرْآنٍ دَارِی مَرَاتِبٍ وَجُودِی* است. او عبارات *قُرْآن* را به دو بخش *عَلَن* و *سِرّ* تقسیم می‌کند و برای هر یک از *عَلَن* و *سِرّ*، ظاهر و باطنی قائل می‌شود. همچنین برای انسان نیز این چهار مرتبه را اثبات می‌نماید. سپس می‌گوید که انسان با هر مرتبه‌ای از وجود خویش، با همان مرتبه‌ی *قُرْآن* سر و کار دارد. آنگاه می‌گوید که دست یافتن به ظاهر *سِرّ* *قُرْآن* ممکن است نصیب عقول عادی بشری شود، لیکن باطن *سِرّ* *قُرْآن* که درجات نامتناهی دارد، فقط با علم شهودیقابل درک است که نصیب هر کسی نمی‌شود. البته کسانی که از طهارت نفسانی و عقلانی برخوردار باشند، از آن مراتب بی‌بهره نیستند. به باور وی، آیه-ی «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ: جز پاکان نمی‌توانند به آن دست زنند [= دست یابند]» (واقعه/۷۹)، به همین نکته اشاره دارد. همچنین ده‌ها حدیث در این باب وارد شده است. اینک بخشی از عبارات ملاصدرا: «إِعْلَمْ أَنَّ الْقُرْآنَ كَالْإِنْسَانِ يَنْقَسِمُ إِلَى سِرٍّ وَعَلَنٍ وَ لِكُلِّ مِنْهُمَا أَيْضاً ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى أَنْ يَعْلَمَهُ اللهُ وَ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ: إِنَّ لِقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ. أَمَّا ظَاهِرُهُ عَلَيْهِ هُوَ الرَّقْمُ الْمَنْقُوشُ وَ أَمَّا بَاطِنُهُ عَلَيْهِ فَهُوَ مَا يُدْرِكُهُ الْحِسُّ الْبَاطِنُ فَهَاتَانِ الْمَرْتَبَتَانِ مِنَ الْقُرْآنِ دُنْيَاوَيْتَانِ يُدْرِكُهُ كُلُّ إِنْسَانٍ وَ أَمَّا بَاطِنُهُ وَ سِرُّهُ فَهُمَا مَرْتَبَتَانِ أُخْرَاوَيْتَانِ وَ لِكُلِّ مِنْهُمَا مَرَاتِبٌ وَ دَرَجَاتٌ» (ملاصدرا، ۱۳۴۷، ج ۷: ۳۷).

شایان ذکر آنکه مقصود ملاصدرا از اینکه باطن *سِرّ* *قُرْآن* را مرتبه‌ی *أخروی* معرفی می‌کند، آن است که باطن *قُرْآن* وجودی فراسوی وجود محسوس است و مرتبه‌ی متعالی وجود است. البته وجود آخرت نسبت به دنیا نیز چنین است. با توجّه بدین نکته، وجود

تأویلی قرآن یک وجود صعودی است که از ضعیف‌ترین وجود آن یعنی وجود لفظی آغاز می‌گردد تا وجود ربّانی آن بالا می‌رود.

علامه طباطبائی که در این سلسله‌ی تفسیری، آخرین مفسّر نام‌آوری است که با اصرار تمام تأویل قرآن را در طول تفسیر می‌داند و معتقد است که فهم تأویل فقط با طهارت نفس حاصل می‌شود نه با تفکر و تعلّم در علوم ظاهری، در ذیل آیه‌ی ۷ از سوره‌ی مبارکه‌ی آل‌عمران، نخست اقوال گونه‌گون مفسّران را در باب تأویل آورده و سرانجام همه را مخدوش نموده و می‌فرماید: «إِنَّ الْحَقَّ فِي تَفْسِيرِ التَّأْوِيلِ أَنَّهُ الْحَقِيقَةُ الْوَاقِعِيَّةُ الَّتِي تَسْتَنِدُ إِلَيْهَا الْبَيِّنَاتُ الْقُرْآنِيَّةُ وَأَنَّهُ مَوْجُودٌ لِجَمِيعِ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ مُحْكَمَهَا وَمُتَشَابِهَهَا وَأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ قَبِيلِ الْمَفَاهِيمِ الْمَدْلُولِ عَلَيْهَا بِالْأَلْفَاظِ بَلْ هِيَ مِنَ الْأُمُورِ الْعَيْنِيَّةِ الْمُتَعَالِيَّةِ مِنْ أَنْ يُحِيطَ بِهَا شَبَكَاتُ الْأَلْفَاظِ وَإِنَّمَا قَيَّدَهَا اللَّهُ تَعَالَى بِقَيْدِ الْأَلْفَاظِ لِتَقْرِيْبِهَا مِنْ أَذْهَانِنَا بَعْضُ التَّقْرِيْبِ كَمَا قَالَ تَعَالَى: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (يوسف/ ۲) وَ فِي الْقُرْآنِ تَصْرِيحَاتٌ وَ تَلْوِيحَاتٌ بِهَذَا الْمَعْنَى» (علامه طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۴۰).

یعنی حقّ مطلب در باب تأویل قرآن این است که تأویل حقیقت و واقعیتی است که عبارات و الفاظ قرآن بدان مستند است. این حقیقت، اولاً برای جمیع آیات قرآن - اعمّ از مُحکم و متشابه - است. ثانیاً از سنخ مفاهیم و مدالیل الفاظ نیست، بلکه از امور عینی و حقیقی متعالی و والاست که لفظ بر آن نتواند محیط باشد. خداوند متعال آنها را به صورت وجود لفظی قرار داد تا باشد که اذهان ما مرتبه‌ای از آن را دریابد، چنان‌که خود می‌فرماید: «ما حقیقت قرآن را به مرتبه‌ی وجود لفظی متنازل کردیم تا باشد که در آن تعقل کنید». در قرآن اشارات و تصریحات فراوانی گواه این مطلب است.

بدیهی است که سخنان علامه بسیار مفصل است که با توجه به اطاله‌ی مطلب از آوردن آن خودداری شد و «الْعَاقِلُ يَكْفِيهِ الْإِشَارَةُ».

نتیجه‌گیری

از آنچه در این جستار ذکر شد، نتایج زیر را می‌توان به دست آورد:

۱- هرمنوتیک یا فن فهم و روش‌شناسی تأویل، یک سیر تاریخی از زمان قدیس آگوستین تا شلایر ماخر و ویلهلم دیلتای دارد که دانشمندان مسیحی با تمسک بدان در پی توجیه عبارات نامعقول و غیر منطقی بسیاری از گفته‌های عهدین بودند و کوشش گسترده‌ی آنان وقف فهم مقاصد متکلم یعنی فرستنده‌ی کتب دینی‌شان بود.

۲- با وقوع انقلاب کبیر فرانسه و ظهور رنسانس و عبور از دین‌مداری به دین‌زدایی و ظهور ایدئولوگ‌های ضد دینی، تفکر هرمنوتیکی نیز متحول گردید. اکثر فلاسفه و دانشمندان سده‌ی نوزده تا اواخر سده‌ی بیست، اولاً هرمنوتیک یا روش‌شناسی تأویل را موقوف فهم و تأویل متن، بدون توجه به مقاصد متکلم، نمودند. ثانیاً انسان را جایگزین خدا کردند و انسان‌محوری (اومانیستی) را در برابر خدامحوری قرار دادند. این شیوه با ظهور پایه‌گذاران مکتب اگزیستانسیالیسم مانند سارتر فرانسوی، هایدگر آلمانی و اِکوی ایتالیایی به اوج خود رسید. مخصوصاً با ظهور هایدگر و گادامر که از انسان و زبان تعریف ویژه‌ای ارائه نمودند و گفتند که انسان موجودی است بی‌نهایت بُعد که هم تأویل‌شونده و هم تأویل‌کننده می‌باشد و هر دو را حد و غایت نهایی در کار نیست. وجه مشترک همه‌ی هرمنوتیسین‌های مغرب‌زمین آن بود که تأویل فراتر از قلمرو زبان و متن نیست، بلکه بینامتنی و یا بینا‌زبانی است (Interlinguale, Intertextuality).

۳- هرمنوتیک قرآنی گرچه ممکن است از جهاتی با هرمنوتیک غربی شباهت‌هایی داشته باشد، لیکن با آن تفاوت جوهری دارد. هرمنوتیک قرآنی هم در قلمرو زبانی و

وجود محسوس مطرح است، هم در قلمرو فرازبانی و طولی مورد توجه است. در مرتبه‌ی قلمرو متن و زبان را می‌توان تفسیر قرآن دانست که تمام سخنان تفسیری مثل بیان آیات الاحکام و غیره با آنکه بی‌نهایت است و تا قیام قیامت تفسیرهای گونه‌گون از آیات قرآن می‌توان ارائه داد، لیکن همه در عرض عبارات و آیات است نه در طول آنها. از جهت نامتناهی بودن شبیه به هرمنوتیک غرب است، لیکن مفسران در پی فهم مقصود متکلم هستند که از این حیث با هرمنوتیک مدرن همسانی ندارد. اما هرمنوتیک طولی یا تأویل که جنبه‌ی فرازبانی و فرازمانی دارد (Metatextuality) و توجه به وجود ماورای الفاظ و عبارات دارد و برای جمیع آیات قرآن مراتب طولی قایل است، با هرمنوتیک غرب همسانی ندارد؛ نه با هرمنوتیک کهن نه هرمنوتیک مدرن. البته از جهتی با هرمنوتیک هایدگری که زبان را در قلمرو پدیدارشناسی قرار داد، همسانی دارد که زبان قرآن پدیده‌ای از پدیده‌ها و موجودی از موجودات است و صرف اعتبار بشر نمی‌باشد. همچنین، فهم تأویل قرآن نیز همچون وجود آن فرازبانی است؛ یعنی با خواندن و اندیشیدن، کشف تأویل مراتب طولی قرآن میسر نیست، بلکه باید شیوه‌ی سیر به درون را پیش گرفت تا بدان حقایق دست یافت. به بیان دیگر، ادراک تأویل و مراتب برین قرآن مجید با طهارت دل و باطن آدمی نسبت مستقیم دارد، چون آنچه با عبادت و سیر و سلوک حاصل انسان شود، با خواندن صدها تفسیر و ترجمه به دست نیاید.

منابع و مأخذ

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۵). *الفتوحات المکیه*. لبنان - بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- _____ . (۱۳۶۸). *الفصوص الحکم*. شرح تاج‌الدین حسین خوارزمی. تهران: انتشارات مولی.
- احمدی، بابک. (۱۳۸۱). الف. *هایدگر و تاریخ هستی*. تهران: نشر مرکز.
- _____ . (۱۳۸۱). ب. *هایدگر و پرسش بنیادین*. تهران: نشر مرکز.
- _____ . (۱۳۸۲). *ساختار و تأویل متن*. تهران: نشر مرکز.
- افلاطون، اریستوکلس. (۱۳۶۸). *جمهور*. ترجمه‌ی فؤاد روحانی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- پالمر، ریچارد. (۱۳۷۷). *علم هرمنوتیک*. ترجمه‌ی محمدسعید حنایی. تهران: انتشارات هرمس.
- خامنه‌ای، سید محمد. (۱۳۸۵). *هرمنوتیک و فهم کلام الهی*. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی.
- دورانت، ویلیام جیمز. (۱۳۵۷). *تاریخ فلسفه*. ترجمه‌ی عباس زریاب خویی. تهران: چاپخانه‌ی سپهر.
- نیچه، هایدگر، گادامر و (۱۳۷۷). *هرمنوتیک مدرن؛ گزینه‌ی جستارها*. ترجمه‌ی بابک احمدی و مهران مهاجر. تهران: نشر مرکز.
- طباطبایی، علامه محمدحسین. (۱۳۸۸). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: انتشارات ذوی القربی.
- ملاصدرای شیرازی، صدرالدین. (۱۳۴۷). *أسفار أریعه*. قم: انتشارات علمیّه.