

هرمنوتیک و تأویل

زری پیشگر^۹

چکیده:

به گواهی تاریخ، بررسی و تحلیل هرمنوتیک و به طور کلی روش‌های فهم متون، به ویژه متون دینی، بیش از سایر رشته‌ها ضرورت دارد، زیرا هر دین و جامعه دینی با انبوهی از برداشت‌های متفاوت و گاه متناقض، بستر تاریخی خود را ادامه می‌دهد که منشأ درگیری‌ها و نزاع‌های کلامی، فقهی و به طور کلی دین‌شناسی شده است. ریشه دشوارفهمی انسان در مواجهه با متون قدسی چیست؟ تأویل چیست و تفسیر کدام است؟ آیا تأویل محدود به حدود متن است؟ شرط دستیابی به تأویل صحیح چیست؟ نگارنده در این مقاله کوشیده است طی مباحثی به کاوش در این مسائل پردازد.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک، تأویل، تفسیر، ظاهر، باطن، کلمات، تشابهات.

مقدمه

هنگام بررسی متون مقدسی چون قرآن، اناجیل اربعه، بخش عهد عتیق کتاب مقدس گاتها، یوپانیساده‌ها، برخی متون بودایی و دیگر متون مطرح در این زمینه، به سهولت در می‌یابیم که برخی از مفاهیم مطرح شده قابل درک و فهم نیستند. به طور مثال، در ابتدای انجیل یوحنا چنین می‌خوانیم: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود» «کلمه» را

چگونه می‌توان توجیه و تبیین کرد؟ در این متون، اصطلاحات و تعابیری به کار رفته که بشر در نگاه به آن‌ها یا خود را ناتوان از درک و فهمشان می‌بیند و یا در قیاس آن‌ها با یافته‌های ذهنی و عقلی به نوعی تضاد و تعارض می‌رسد. واقعیت آن است که بشر از «کلمه» برداشت خاصی دارد و وقتی خداوند یعنی قدسی‌ترین مفهوم عالم و جوب و امکان «کلمه» می‌شود هم در انجیل و هم در قرآن «ان الله یبشرک بکلمه منه اسمہ المسیح» (آل عمران / ۴۵)، به این دلیل که انسان نمی‌تواند بپذیرد آن قدسی‌ترین مفهوم با برداشتی که او از کلمه دارد، در یک فضا کنار هم قرار گیرند، ناگزیر به منشورگونگی و رازوارگی مفهوم کلمه معتقد می‌شود و آن‌گاه برای کشف این راز به دامن تفسیر و تأویل می‌آویزد. (بلخاری، ص ۲۲)

هرمنوتیک

اصطلاح هرمنوتیک به لفظ یونانی hermeneuein باز می‌گردد که به معنای تأویل یا برگردان گفته‌ای به زبانی قابل فهم و روشن برای مخاطب است. تبار واژه‌ای «هرمنوتیک» نام هرمس یکی از خدایان یونانی است که پیام‌رسان میان خدایان بود و پیام‌های رمزآمیز خدایان را به انسان می‌رساند و راهنمای زندگان در سفرهای زمینی و روح مردگان در دنیای دیگر نیز بود. هرمس جز وظیفه پیام‌رسانی خدایان و راهنمایی مسافران و مردگان، کارهای دیگری نیز به عهده داشت. او خدای راه‌ها، تاجران، دزدان، خواب، رؤیا، و نیز زمینه‌ساز اقبال خوش آدمیان بود. افلاطون در مکالمه کراتیلوس، از زبان سقراط نام هرمس را نمودار تأویل کردن hermeneus معرفی کرده و آن را با سخن گفتن، ترجمه کردن، پیام بردن، زبان رمز دزدان، مغلطه و زبان رمزی سوداگران نیز مرتبط دانسته و افزوده:

«چنان که می‌دانید سخنوری و زبان‌آوری هسته مرکزی همه آن کارهاست» (افلاطون،

ص ۷۶۶).

واژه هرمنوتیک امروز در تمام زبان‌های اروپایی کاربرد دارد و کسی آن را ترجمه

نمی‌کند. در فارسی امروز، گاه آن را به «علم تفسیر» «علم تأویل» «روش تأویل» و «هنر تأویل» برگردانده‌اند. هرمنوتیک علم نیست و اگر از روش نیز معنایی در حد علم‌باوری امروزی به ذهن بیاید، باید گفت که روش هم نیست. هرمنوتیک فعلیتی است ادراکی و ارتباطی که می‌توان آن را به نظریه‌هایی تقلیل داد که با تجربه تأویل، توضیح، شرح و تفسیر پدیدارها سروکار دارند و پیشینه آن‌ها به گذشته‌های بسیار دور باز می‌گردد، یعنی به روزگار تلاش جهت ادراک متن‌های مقدس هندی، مصری، ایرانی، یونانی و غیره و نیز متون مقدسی که به زبان‌های باستانی آشوری، عبرانی، کلدانی نوشته شده‌اند. در صورت فقدان نظریه‌هایی درباره تأویل و تفسیر متون تلاش برای شرح و توضیح این متون نمی‌توانست به نتیجه برسد. امروز این نظریه‌ها، به گونه‌ای نادرست، به نظر برخی از پژوهشگران ابتدایی می‌آیند، در صورتی که به هیچ رو ابتدایی نیستند و شماری از آن‌ها از نظریه‌های مدرن به مراتب کامل‌تر و پیچیده‌ترند (احمدی، آفرینش و آزادی، ص ۶-۵). منطق و مبحث علم هرمنوتیک بحث درباره مبانی نظری تفسیر و تفهیم است. این منطق و مبحث علم، در اصل شعبه‌ای از شعب الهیات و در حکم مبنای نظری شروح کتاب مقدس و متضمن بر اصول و قواعدی بوده که مفسر به استناد آن‌ها نصوص مقدسه را شرح و تفسیر می‌کرده است.

اما در دوره‌های بعد، احکام روش‌های تفسیری کتاب مقدس و اصول مبنای آن، به کتب دیگر نیز تسری می‌یابد و در نتیجه از این اصطلاح روش‌شناسی عمومی مراد می‌شود که می‌تواند به یکسان در همه علوم که در رتبه زبان و عبارت آمده، به کار بسته شود. با این تحول روش‌های تفسیری کتاب مقدس با نظریه غیردینی تفسیر یکی می‌شود و انجیل نیز در عداد یکی از بی‌شماران کتابی درمی‌آید که بر مبنای این اصول و قواعد تفسیر می‌شود. این تحول که بنا بر سیطره مذهب اصالت عقل و به اقتضای شرایط دوره منورالفکری پیش آمد، موجب شد تا تفسیر که اساساً تفسیر نصوص دینی بود، غیر دینی شود، و حوزه آن توسعه یابد. (ریخته‌گران، ص ۹).

شلایر ماخر نخستین کسی بود که در صدد طرح نظریه همگانی تأویل برآمد؛ نظریه‌ای

که به یکسان در مورد متون دینی و غیردینی صادق باشد. او وجود یک معنای نهایی نهفته را در متن باور داشت و نمی‌توانست بپذیرد که هر تأویلی به این معنا نزدیک باشد. از نظر او، متون معناهایی درونی و باطنی دارند که مؤلف آن‌ها خداست و ما نمی‌توانیم به نیت‌های او پی ببریم، ولی این واقعیت که قادر به فهم این نیت‌ها و منظورهای نیستیم، نباید چنین برداشت شود که آن معنای نهایی و نهانی در اصل وجود ندارد و در عین حال به این معنا هم نیست که ما باید کار شناخت و فهم این متون را رها کنیم. ویلهم دیلتای، اندیشمند آلمانی دیگری که در پایان سده نوزدهم می‌زیست و توجه زیادی به کار شلایر ماخر داشت، معتقد بود که هر تأویل از تجربه‌ای زیسته برمی‌خیزد و در نهایت در زندگی جای می‌گیرد. در نتیجه متن اصلی همواره با معنای نهایی و قطعی (همان که پدیدآورنده‌اش به آن اندیشیده بود و طالب آن بود) وجود دارد و مستقل است از اینکه تأویل ما از آن درست باشد یا نه. نیت مؤلف مهم است و باید بتوان راه‌هایی برای کشف آن یافت. از نظر دیلتای نکته مهم رابطه میان تأویل و زندگی است. این رابطه، تاریخی است و در نتیجه ما باید در پی تدقیق نگرش تاریخی خود برآیم. با بینش دقیق تاریخی و با توجه به این رابطه، ملاکی در مورد حقیقت تأویل خواهیم یافت (احمدی، ساختار و هرمنوتیک، ص ۷۸-۷۶). سرانجام همه این مباحث درست مثل آنچه در هنر و زیبایی‌شناسی رخ داده است، به هیدگر می‌رسد. اما او ادامه راه اسلاف را نمی‌پوید و درصدد گذشت از آن‌هاست. به نظر هیدگر، همه آنچه پیشینیان در مباحث تفسیری گفته‌اند بر مدار خودبنیادی دائر بوده است. البته این امر مانع از آن نبود که او از تفکر آن‌ها و مباحث مطرح شده نکته‌های فراوان بیاموزد، اما سهم خاص هیدگر در هرمنوتیک و مباحث تفسیری همانا برقرار کردن پیوند پیشین علم تفسیر با عرفان و حکمت و علم الهی است. او به جای توجه به اصول و قواعد تفسیری و یا فراهم آوردن مبنای روش شناختی برای علوم انسانی، به حقیقت تفسیر و نسبت آن با حقیقت وجود و نحوه خاص ظهور و خفای آن در هر دوره روی می‌آورد. تنها هیدگر است که از تفسیر متون گذر کرده و آشکارا گفته است که هرمنوتیک اولاً وبالذات با تفسیر حقیقت

وجود آدمی مرتبط است، نه با یک متن به خصوص. او تفسیر را به حقیقت وجود آدمی مؤول داشته و آن را یکی از شئون دازاین دانسته است. به بیان دیگر، او شأن تفسیر را نه فقط تنویر معانی لفظی کتب و صحایف، بلکه کشف حجب از اشیا و به ظهور آمدن وجود دانسته و بدین ترتیب به معنای تأویل در مآثورات تفسیری اسلام نزدیک شده است. تذکر هیدگر اگر چه در مقام تفکر فلسفی به نهایت درجه مهم است، اما با در نظر گرفتن اینکه او ساحت قدس را فرو بسته و امکان تعالی و رسیدن به مقام اشارت را منتفی می‌داند، تذکر او در حد یک تذکر باقی می‌ماند و خود او نیز داعیه دیگری ندارد. در حالی که مفسران اسلامی رسیدن به مقام اشارت و لطایف و حقایق را شرط لازم تفسیر می‌دانند. در نظر آن‌ها، تفسیر مفسری که خود آنچه را که می‌گوید دارا نباشد، تفسیر به رأی و مردود خواهد بود. لذا اگر کسی ساحت قدس را فرو بسته بداند، در واقع حکم به امتناع تفسیر حقیقی کرده است و شاید مسکوت گذاشتن مطالبی که کاملاً جنبه دینی دارند از سوی هیدگر به همین ملاحظه بوده باشد (ریخته گران، ص ۲۶۷).

تاریخ هرمنوتیک

هرمنوتیک قلمرویی بسیار گسترده است، که با تمام رشته‌های دانایی انسان و با نیروی ادراک و فهم انسان سر و کار دارد. در نتیجه، تاریخ هرمنوتیک هم با تاریخ شناخت آفرینش معناها و ساختن‌ها و در یک کلام با تاریخ آنچه ارسطو در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس «حکمت علمی» یا *Phronesis*، خوانده یکی است. در این باره به گزینش نمونه‌هایی از شکل‌های متفاوتی از تأویل متون می‌پردازیم. یک نمونه از چنین متونی کتاب ضیافت داتته آلیگری است، که نام اصلی اش *In Con vivo* است. داتته سه قطعه شعر در سال‌های جوانی خود، پیش از تبعیدش از فلورانس سروده بود. در همان زمان (حدود سال‌های ۱۳۰۴ تا ۱۳۰۹) و نیز در سال‌های بعد، تأویلی طولانی درباره آن‌ها نوشت که ناتمام باقی ماند. خود او شعرها را «متن‌های مقتدر و اصلی» نامید و تأویل‌ها را «متن‌های همراه» خواند. ضیافت تأویلی است عرفانی از متنی که از جنبه‌هایی ساده‌تر از

این تأویل است. نمونه‌ای است از خوانش به قصد ایجاد ابهام و ساخت لایه‌های زیرین معنایی که درک آن‌ها آسان نیست.

متن دیگری که می‌توان مثال آورد، حدود یک سده پیش از ضیافت دانه در افق فرهنگی دیگری نوشته شده و آن ترجمان الاشواق نوشته شیخ محی‌الدین ابن عربی است. ابن عربی در حدود سال ۱۲۰۲ میلادی برابر با ۵۹۸ هجری قمری در شهر مکه شعرهایی عاشقانه خطاب به زنی جوان، زیبا و دانا به نام نظام و ملقب به عین‌الشمس و البهاء سرود. چند سال بعد در ۶۱۱ هجری قمری، در شهر حلب، تأویل و شرحی بر این شعرهای خود نوشت. شعرها عاشقانه‌اند و زمینی. شرح و تأویل از این بیان عشق زمینی، معناهایی عرفانی و لاهوتی ارائه می‌کنند. خود ابن عربی گفته که می‌توان مسئله را برعکس این هم دید، یعنی شعرها را از نظر ذهنی و معنوی، عارفانه و از نظر صورت، عاشقانه دانست. دسته دیگر، متونی هستند که مؤلفان آن‌ها به شرح و توضیح متن با استفاده از متن‌های دیگران پرداخته و آن‌ها را تأویل کرده‌اند. می‌توان گفت که این رایج‌ترین شکل تأویل متون است. مشهورترین نمونه‌ها، دست کم از نظر تاریخی و قدمت، تأویل کتاب‌های آسمانی و نیز کتاب‌های دینی است. نسل‌های پی‌درپی می‌خواستند که به زندگی خود در پرتو حکم‌های دینی شکل دهند. تمام این احکام به صورت ساده و روشن در کتاب‌های مقدس نیامده‌اند. البته بسیاری از حکم‌ها صریح و روشن هستند، همچون ده فرمان در عهد عتیق، یا حکم‌های مشهور عیسی مسیح در عهد جدید، یا آیه‌هایی در قرآن مجید که به اصطلاح «محکّمات» خوانده می‌شوند، اما در موارد زیادی حکم‌ها به زبان شاعرانه یا در بیانی تمثیلی در روایت‌هایی بیان شده‌اند (احمدی، ساختار و هرمنوتیک، ص ۶۹-۶۷).

اگر بخواهیم نمونه‌هایی در مورد تأویل و تفسیر کتاب‌های مقدس ارائه کنیم شاید برای ما متونی که هم دسترسی به آن‌ها ساده‌تر و هم آشنایی با مباحث بنیادین آن‌ها بیشتر است تأویل و تفسیرهایی باشند که از قرآن مجید در طول سده‌ها نوشته و شماری از آن‌ها منتشر شده‌اند. در این مورد حجم عظیمی از تأویل‌های گوناگون از سوی مذاهب و

فرقه‌های گوناگون جهان اسلام در سده‌های طولانی فراهم آمدند. همچنین کتاب‌هایی در شرح و توضیح معنای تأویل و تفسیر نوشته شدند که امروز راهنماهای خوبی در فهم هرمنوتیک قرآنی محسوب می‌شوند. به عنوان نمونه می‌توان کتاب مفاتیح الغیب نوشته ملاصدرا را نام برد که از زاویه خاص یعنی از نگاه یک فیلسوف و یزدان‌شناس شیعه، حدود سیصدسال پیش به زبان عربی نوشته شده و خوشبختانه به فارسی هم ترجمه شده است.

دسته دیگر از متون، متن‌های نظری و فلسفی‌ای هستند که به اصل مسئله تأویل پرداخته‌اند و در آن‌ها نظریه‌ای درباره تأویل ارائه شده، یا حرکتی فکری و نظری در آن جهت آغاز شده است. شاید قدیمی‌ترین نمونه چنین متونی مکالمه ایون نوشته افلاطون باشد. در این مکالمه، سقراط با ایون یکی از راویان و شارحان شعرهای هومر، درباره کار او گفتگو و نظریه‌ای در باب تأویل ارائه می‌کند (احمدی، ساختار و هرمنوتیک: ص ۷۳-۷۲).

در جهان اسلام عالمان دینی جهت کشف معانی متون مقدس و تفسیر آن‌ها رویکردهایی از جمله تهذیب و تزکیه نفوس را پیشنهاد می‌دادند. هرمنوتیک یا همان تأویل، در اسلام گرچه به گونه مستقلی مطرح نشد، اما مورد غفلت نبوده است، بلکه اندیشمندان علوم قرآنی و اصولی در آثار خود جهت دستیابی به اهداف فقهی و تفسیری به مباحثی از جمله علم تفسیر و تفاوت آن با تأویل، روش‌ها و مناهج تفسیری و انواع تفسیر نقلی رمزی، اشاری، شهودی، عقلی و اجتهادی، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر به رأی و مباحث الفاظ همچون علم به وضع، انواع دلالت‌های تصویری، تصدیقی اولی و تصدیقی ثانوی، کشف مراد مؤلف و متکلم و مسئله «ظهور» و غیره پرداختند. اصطلاحات هرمنوتیک و تأویل معنای نزدیک به هم دارند و در یک مفهوم با هم مشترک هستند و آن لزوم برگرفتن حجب از متون اعم از متون قدسی و غیرقدسی و کشف و ظهور آن‌هاست. در نهایت کلام، هرمنوتیک، تفسیر و تأویل گام بلند انسان برای رفع و دفع چالش‌های حاکم میان برداشت‌های خود با مفاهیم قدسی و امور دینی

است (ریخته گران، ص ۲۷).

تأویل

در لسان‌العرب آمده است:

تأویل: تفسیر الکلام الذی تختلف معانیه الاول: الرجوع (ابن منظور، ص ۳۲).

صاحب مفردات در این باره می‌گوید:

تأویل از اول یعنی رجوع و بازگشت به اصل. الموائل: للموضع الذی یرجع الیه: مکان و جای بازگشت است. تأویل هو رد الشيء الی الغایه المراده منه علماکان او فعلاً: تأویل رد کردن چیزی به سوی غایت و مقصودی است، که آنچه از آن اراده شده، می‌تواند علم باشد یا عمل. تأویل از راه علم مانند آیه ۷ سوره آل‌عمران: و ما یعلم تأویله إلا الله و الراسخون فی العلم؛ و تأویل از طریق فعل، مانند آیه ۵۳ سوره اعراف: هل ینظرون الا تأویله یوم یأتی تأویله (راغب اصفهانی، ص ۲۷).

همچنین صاحب مجمع‌البحرین می‌گوید:

التأویل: ارجاع الکلام و صرفه عن معناه الظاهر الی معنی اخفی منه، مأخوذ من آل یقول اذا رجع و صار الیه قوله تعالی (ابتغاء تأویله) (۷/۳) «ای مایقول الیه من معنی و عاقبه» یعنی آنچه معنی و سرانجامش به او برمی‌گردد (طریحی، ص ۳۱۳).

کلمه تأویل هفده بار در قرآن بکار رفته، حال آنکه کلمه تفسیر تنها یک بار در سوره فرقان آیه ۳۳ آمده است. این مطلب نشان می‌دهد که کلمه «تأویل» در زبان عرب عموماً و در متن قرآنی خصوصاً بیش از کلمه «تفسیر» کاربرد داشته است. علت این کاربرد بیشتر شاید این باشد که «تأویل» در فرهنگ پیش از اسلام مفهومی شناخته شده بود که با تعبیر خواب یا تأویل الاحادیث، پیوند داشته است. در سوره یوسف می‌بینیم که ساخت سوره در آغاز بر پایه رؤیای یوسف استوار است. در سیاق قصه یوسف کلمه تأویل را با معنایی تقریباً یکسان، همراه با کلمات «احلام» «احادیث» و «رؤیا» می‌یابیم. با این همه، تأویل در قرآن تنها درباره احادیث مربوط به خواب به کار نمی‌رود. فی‌المثل

وقتی دو همنشین یوسف در زندان رؤیای خویش را برای او حکایت می‌کنند و می‌گویند:

قال لا یاتیکما طعامٌ تُرْزَقانِهِ إِلَّا بُتَاتِکما بتاویله قبل أن یاتیکما ذلکما مما علمنی ربی انی ترکت مله قوم لا یومنون باللّه و هم بالاخره هم کافرون (یوسف / ۳۷).

ترجمه: پیش از آنکه غذایی برای خوردنتان برسد تأویل آن را به شما خواهیم گفت. این از جمله اموری است که پروردگارتان به من آموخته است، چرا که من آیین قومی را ترک گفتم که به خداوند ایمان ندارند و آخرت را منکرند (یوسف / ۳۷).

در سیاق این آیه، تأویل به معنای خبر دادن از رویدادی پیش از وقوع آن در ارتباط با رؤیای آن دو زندانی است. تأویل در سوره کهف به معنای بیان مصلحت اعمالی است که به ظاهر نادرست هستند، چون کارهایی که آن عبد صالح (خضر) انجام می‌داد، یعنی «سوراخ کردن کشتی» و «کشتن پسر بیچه» و «تعمیر دیوار» در نظر موسی بی‌معنا می‌نمود و حتی با نشانه‌های علم و صلاح و تقوی که از آن مرد صالح آشکار بود تناقض داشت. به همین جهت هر بار که موسی اعتراض می‌کرد، خضر همچنان شرط همراهی را به یاد او می‌آورد؛ یعنی موسی از چیزی سؤال نکند تا آن هنگام که خود راز این اعمال را بگوید که البته سرانجام به دلیل بی‌صبری موسی کار آن دو به فراق کشید. چنان که ملاحظه می‌شود تأویل در آیات سوره کهف به معنای کشف دلیل و راز پنهان کارها است. این راز و دلیل پنهانی را نمی‌توان دریافت، مگر به واسطه «افق» غیرعادی که همان «علم لدنی» است و به آن بنده صالح (خضر) عطا کرده‌اند. بدیهی است اعتراض موسی به کارهای خضر از جهل مطلق او به معنای این کارها ناشی نمی‌شد، چرا که جاهل مطلق کسی که خود را به علم دیگری وا می‌گذارد ساکت در انتظار تأویل می‌نشیند؛ بلکه اعتراض موسی از این ناشی می‌شد که وی آن اعمال را براساس دانش و افق فکری خود تأویل می‌کرد. در افق فکری موسی این کارها، به اصطلاح متکلمان، قبیح جلوه می‌کرد تا آنکه تأویلی برآمده از افق فکری دیگری (خضر) رسید و حُسن فعلی آن‌ها را روشن نمود. کشف دلیل و مصلحت درونی افعال - یا تأویل این افعال - به معنای کشف اسباب

حقیقی آن‌ها و کشف این اسباب حقیقی نیز به نوبه خود به منزله کشف مبانی و اصول است. این همان معنای لغوی کلمه «تأویل» از ماده «اول» به معنای رجوع و بازگشت می‌باشد. بنابراین باید گفت تأویل، یعنی بازگشت به اصل شیء یا فعل و یا سخن و یا حدیث در واقع به منظور کشف دلالت و معنای آن به کار می‌رود. تأویل به معنای عاقبت در آیاتی از قرآن چنین آمده است:

وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كَلْتُمْ وَ زَنُوا بِالْقَسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ احْسِنُوا تَأْوِيلًا (اسراء / ۳۵).

ترجمه: پیمانانه را در وقت کیل به درستی پر کنید و با ترازوی صحیح و سالم توزین کنید که این بهتر و خوش عاقبت‌تر است.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَ اطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ احْسِنُوا تَأْوِيلًا (نساء / ۵۹).

ترجمه: ای مؤمنان از خدا و رسول و والیان امور خود اطاعت کنید. پس چنانچه در موردی اختلاف کردید، آن را به خدا و رسول واگذارید. اگر به خدا و روز دیگر ایمان دارید، این بهتر و خوش عاقبت‌تر است.

اکنون که کلمه تأویل را هم به معنای «رجوع به اصل» و هم به معنای «رسیدن به غایت» می‌توان به کار برد، وجه اشتراک این دو معنا در آن است که هر دو بر حرکت دلالت دارند و این دلالت با نظر به وزن صرفی «تفعیل» مستفاد می‌گردد. البته لغویان در فرهنگ نگاری و تحلیل‌های لغوی خود به این دلالت توجه نکرده‌اند، با وجود این می‌توان گفت «تأویل» عبارت است از حرکت شیء یا پدیده‌ای در جهت بازگشت به اصل و ریشه‌اش یا در جهت رسیدن به غایت و عاقبتش همراه با تدبیر و مراقبت، البته این حرکت از نوع حرکت مادی نیست، بلکه منظور حرکت ذهنی و عقلی در فهم پدیده‌هاست. (ابوزید، ص ۳۸۶-۳۸۲). آنچه بیشتر سبب رونق این اصطلاح در میان مفسران و توجه شدید آنان به این مسئله شده استعمال کلمه «تأویل» در سوره آل عمران

آیه ۷ است که خود آیات قرآنی را مدنظر دارد:

فاما الذین فی قلوبهم زینغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأویلہ و ما یعلم تأویلہ الا اللہ و
الراسخون فی العلم...

ترجمه: اما کسانی که در دلهایشان کجی (انحراف از راه راست) وجود دارد به جهت
فتنه جویی و یافتن تأویلی ساختگی به پیروی از آیه‌های متشابه آن می‌پردازند، در حالی
که جز خدا و راسخان و استواران در علم و دانش تأویل آن را نمی‌دانند...

احمد بن تیمیه درباره معنای تأویل قرآن در این آیه شریفه می‌نویسد:

«تأویلی که جز خداوند از آن آگاهی ندارد، همانا واقعیت‌هایی است که مرجع و برگشت

آیات به آن‌هاست مانند حقیقت صفات خدا و حقیقت و کیفیت عالم غیب، از بهشت

گرفته تا دیگر متعلقات آن (رشید رضا، به نقل از معرفت، ص ۲۷۶).

ابن تیمیه وجود خارجی و عینی هر چیزی را تأویل وجود ذهنی و وجود لفظی و
وجود خطی آن می‌داند، زیرا هر چیزی چهار مرحله وجودی دارد: در ذهن، در لفظ،
در کتابت و در خارج که وجود عینی هر چیزی است. آنچه ابن تیمیه تأویل نامیده
دیگران به عنوان مصداق عینی و خارجی از آن یاد کرده‌اند. ابن تیمیه معتقد است که هر
جا تأویل درباره قرآن به کار رفته است، قرآن با نظر به واقعیت خارجی آن نظر دارد؛ چنان
که می‌گوید:

کلام قرآن بر دو قسم است: ۱ - انشای طلب ۲ - اخبار، مراد از انشا اوامر و نواهی است،

یعنی ابن تیمیه عمل به اوامر و نواهی را همان تأویل آن‌ها می‌داند (شاکر، ص ۳۷).

نظر علامه طباطبائی (ره) در تأویل

علامه طباطبائی (ره) در توضیح معنای تأویل و کیفیت ارتباط آن با الفاظ آیات
می‌گوید:

تأویل آیه امری عینی و خارجی است که نسبت به آن مدلول آیه همچون نسبت ممثل
است به مثل. بنابراین تأویل اگرچه از جهت دلالت مدلول (لفظی) آیه نیست لیکن به

نوعی حکایت آیه محسوب می‌شود. به طوری که همواره بین آن‌ها ارتباط خاصی وجود دارد. درست نظیر این ضرب‌المثل «فی الصیف ضیعت اللبن» در مورد کسی که می‌خواهد به چیزی دست یابد، ولی زمینه و اسباب آن را قبلاً از بین برده است؛ زیرا مفهومی که کلمات این ضرب‌المثل بر آن دلالت دارد یعنی «از بین بردن شیر توسط کسی که با آن کار دارد» آن معنایی نیست که در مورد ذکر شده منظور گردیده است. ولی با این همه بیانگر حال مخاطب است و تصویرکننده آن در ذهن، به گونه‌ای که مفهوم حاصل از کلام (مثل) براساس مدلول لفظیش، در بردارنده معنای متصور می‌باشد، بدون آنکه لفظ بر آن دلالت نماید. همچنین است تأویل آیات قرآن؛ زیرا آن حقیقت خارجی که موجب تشریح حکمی از احکام یا بیان معرفتی از معارف الهی و یا وقوع حادثه‌ای می‌گردد، همان مضمون قصه‌ای از قصه‌های قرآنی است و اگرچه مدلول لفظی القا امر و نهی یا بیان حقیقتی از حقایق الهی و یا واقعه‌ای مشخص نمی‌باشد، ولی در عین حال نظر به ارتباط خاصی که بین آن احکام (بیان حقایق) و حوادث و این الفاظ وجود دارد، الفاظ مزبور در حقیقت اثر حاکی از واقعیت نفس‌الامری خاصی است... بنابراین تأویل از قبیل امور عینی والایی است که از قلمرو تقیدات لفظی برتر بوده، تنها ثبت آن با الفاظ به جهت نزدیک ساختن آن به اذهان می‌باشد (طباطبائی، المیزان، ص ۵۲).

جایگاه تأویل در قرآن

والکتاب المبین انا جعلناه قرآناً عربياً لعلکم تعقلون و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم (زخرف ۲-۴).

ترجمه: قسم به کتاب آشکار؛ همانا آن را قرآنی عربی قرار دادیم شاید که شما تعقل کنید. محققاً آن (قرآن) در اصل کتاب نزد ما وجود دارد و بلند مرتبه و استوار است. مرحوم طباطبائی (ره) در خصوص این آیه می‌گوید:

این آیه به خوبی دلالت بر آن دارد که قرآن نازل شده، نزد خدا، مرتبه‌ای بس شامخ داشته، از قلمرو عقل بشری بیرون است. لیکن خداوند جهت عنایت به بندگان آن را به

صورت کتاب (قابل خواندن) قرار داد و لباسی از الفاظ عربی بر تن آن کرد تا شاید مردمان تعقل کنند در آنچه عقل و شناخت آنان را به آن راهی نیست که در ام‌الکتاب قرار داشته باشد. «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج / ۲۲). بلکه آن قرآن مجید است در لوحی نگاه داشته شده... قرآن را برتر از آنچه ما می‌خوانیم و در آن تفکر می‌کنیم واقعی است که نسبت آن به قرآن، به مثابه نسبت روح است به تن و متمثل و این واقعیت همان چیزی است که در قرآن به نام «کتاب حکیم» خوانده می‌شود. هم اوست که اساس و معتمد معارف و مضامین قرآنی می‌باشد. این واقعیت والا نه از سخن الفاظ پراکنده و متقاطع است و نه از قبیل مدلولات لفظی از همین جاست که حقیقت تأویل آشکار شده و روشن می‌گردد که چرا فهم عادی و نفس ناپاک نمی‌تواند به درک آن نائل آید (طباطبائی، المیزان، ص ۵۵).

بطن در قرآن

قرآن در همهٔ عوالم دارای حقیقت و صورت است و صورت آن نیز دو وجه دارد: مکتوب و منطوق. در صدر، در روح القدس، در نفس پیامبر و بالاخره در علم الهی یک حقیقت واحده وجود دارد که در همهٔ عوالم جریان و سریان پیدا کرده است، چنان که عرفای عظام قائل شده‌اند که آیات آفاقی خداوند با آیات قرآنی او مطابقت کامل دارد. (سیدحیدر آملی، ص ۲۰۶). قرآن یک چیز و باطن معنوی آن چیزی دیگری است؛ این معنای باطنی نیز به نوبهٔ خود معنای باطنی دیگری دارد و همچنان از لایه‌ای به لایهٔ دیگر بر این تعدد معانی در جهت معنای باطنی و درونی افزوده می‌شود، چنان که برخی معتقدند قرآن هفت معنای باطنی دارد. هر یک از نام‌های این معانی با درجهٔ معینی از معنا ارتباط می‌یابد که در واقع سطح ادراک آن دسته از اشخاص را که باید سطح معنایی را درک کنند مشخص می‌کند (شایگان، ص ۱۰۶). در تفسیر عیاشی آمده است که از حضرت ابوجعفر امام باقر (ع) در خصوص معنای ظهر و بطن در حدیث مذکور سؤال شد و حضرت فرمودند:

«قال ظهره تنزيلة و بطنه تأويله منه ما مضى و منه ما عالم يكن بعد و یجری کما یجری الشمس و القمر كلما جاء منه شيء وقع، قال الله تعالى و ما لم يعلم تأويله الا الله و الراسخون فی العلم نحن نعلمه». «ظهر قرآن همان دلالت ظاهری قرآن است که از قرائن، از جمله شأن نزول آیه به دست می‌آید و جنبه خصوصی دارد، ولی بطن قرآن دلالت باطنی آن است که با قطع نظر از قرائن موجود، برداشت‌های کلی است که از متن قرآن به دست می‌آید و همه جانبه و جهان شمول است لذا پیوسته مانند جریان آفتاب و ماه در جریان است. این همان برداشت کلی و همه جانبه است که از متن قرآن با دور داشتن قرائن خصوصی به دست می‌آید و قابل تطبیق در زمان و مکان‌های مختلف که مناسب آن است می‌باشد. اگر چنین نبود، هر آینه قرآن از استفاده دائمی ساقط می‌گردید. لذا همین برداشت‌های کلی و جهان شمول است که تداوم قرآن را برای همیشه نفیس کرده و آن را همواره زنده و جاوید نگاه داشته است (معرفت، ص ۲۷۵).

صدرالمتالهین در مفاتیح‌الغیب هنگام پرداختن به این حدیث، ظاهر و باطن قرآن را با ظاهر و باطن انسان تطبیق داده و می‌گوید:

قرآن نیز مانند انسان، باطن و ظاهری دارد. ظاهر قرآن همان کتاب محسوسی است که در میان ما است و دارای جلد و پوست می‌باشد. همان طور که پست‌ترین مراتب انسان مرتبه پوست بدن و روی اوست. باطن و روح قرآن را جز صاحبان علوم لدنی درک نمی‌کنند. بنابراین اگرچه ظاهرترین وجه قرآن وجه لفظی عبارتی آن است اما در پس آن بواطنی هست که در هر مرتبه حکم خاص خود را دارد (ملاصدرا، ص ۳۹).

بر مفسر است که از این مصادیق در مراتب طولیه و عوالم مختلف غفلت نکند و به قدر استعداد خود مصادیق طبیعی را که ظهور و تنزیل قرآن است و نیز مصادیق روحانی را که بطون و تأویل قرآن است، بنابر مقتضیات زمانی و بر وفق احوال اشخاص بیان کند والا اگر مفسر آثار و لطائف قرآنی را در وجود خود نیابد، تفسیر او تفسیر به رأی خواهد بود (ریخته‌گران، ص ۲۷۸). غزالی در فصل دوم اثر مهم اشراقی‌اش مشکاه‌الانوار به اقتضای اشارات ابن‌سینا (ج ۲، ص ۳۵۸-۳۵۳) در مقام تفسیر آیه نور به تشابه و

تمائل روی آورده است. وی با نقل این حدیث نبوی که می‌فرماید: «لا یدخل الملائکة بیتاً فیہ کلب» یعنی «فرشتگان به خانه‌ای که در آن سگ باشد داخل نمی‌شوند» بیان می‌کند که می‌توان ضمن حفظ معنای ظاهری حدیث از صورت کلب به معنای باطنی آن یعنی درندگی و گزندگی و از صورت بیت به معنای باطنی آن یعنی خانه دل عبور کرد. بدین‌سان معنای باطنی و تأویلی حدیث را آشکار نمود یعنی همچنان‌که حفظ خانه از سگ لازم است به طرق اولی حفظ خانه دل از درندگی و غالب شدن خشم بر آن نیز ضروری است. غزالی از این معنا به تمثیل و اعتبار تعبیر کرده است (غزالی، ص ۶۰) که هر دو تمثیل و اعتبار عبارات قرآنی هستند: «تلك الامثال نضر بها للناس، فاعتبروا يا اولی الابصار» (حشر / ۲). اعتبار یعنی عبور از چیزی به غیر آن از ظاهر به باطن.

عالمان به تأویل

از کلمات معصومان در خصوص نسبت میان تفهم و تفسیر می‌توان استنباط کرد که تفسیر فرع بر تفهم است و نه برعکس. ابتدا فهمیدن است و سپس تفسیر کردن. تفسیر حاصل فهم است نه اینکه از تفسیر فهم لازم آید. درایت و تفقه بر تفسیر مقدم است. همان‌طور که از امام صادق (ع) نقل شده است که «من فهم القرآن فسر جمل القرآن» (ریخته‌گران، ص ۲۶۹). در خصوص فهم قرآن، ابن عربی معتقد است که فهم قرآن خود در نتیجه الهام حاصل می‌شود؛ الهامی که خداوند بر قلوب محبان خود القا فرماید و این عطیه‌ای است که از عقل و فکرت تیز کردن و در الفاظ و عبارات غور و مذاقه کردن به دست نیاید. با این الهام است که مفسر تفهمی تازه از قرآن پیدا می‌کند. او می‌گوید:

« همان‌طور که تنزیل اصل قرآن بر پیامبر از جانب خداوند بوده است تنزیل فهم آن بر

قلب مؤمنان نیز از ناحیه حضرت حق صورت می‌پذیرد.» (چتیک و یلیام، ص ۲۴۹).

مادام که آدمی در بند هوی و هوس و متمکن در مقام حیوانیت است، از این فهم بهره نخواهد داشت و از قرآن جز لفظ و عبارت، چیزی فهم نخواهد کرد. زیرا به حکم آیه «لا یمسه الا المطهرون» (واقعه / ۷۹) تا آدمی به مقام پاکی و طهارت باطن نرسیده

باشد، حقایق قرآنی را بر وفق ادراکات شیطانی و شئون سبعی و بهیمی خود تفسیر می‌کند. لذا مطهرین همان کسانی هستند که قرآن شریف را که در «کتاب مکنون و مستور» است ادراک می‌کنند و منظور از «مس کردن مطهرین» همان قوه علم و ادراک آنان است. اینان افرادی هستند که طهارت در قلوبشان نازل شده و طهارت چیزی جز زوال پلیدی از قلب نیست و قلب هم، همان قسمتی است که در انسان عهده‌دار جنبه ادراک و اراده است. پس طهارت قلب، همان پاکی نفس انسانی در ناحیه اعتقاد و اراده است که به تعبیر قرآن «رسوخ در علم» است؛ زیرا که خداوند در سوره آل عمران آیه ۷، راسخان در علم را به دو صفت توصیف کرد. اینان «هدایت یافتگانی» هستند که در علم و اعتقاد خود ثابت و پایرجا هستند قلوبشان منحرف نیست و از فتنه پیروی نمی‌کنند.» (طباطبائی، المیزان، ص ۱۰۳).

حاصل آنکه فهم کلام فرع بر وجود نوعی تماس و مخاطبه است و تا این مخاطبه صورت نیندد و آدمی طرف سخن و ارتباط قرار نگیرد، پی به مقصود نبرد. به بیان دیگر، حقیقت کلام، صرف گفتن نیست، بلکه گفتن با دیگران است. همین‌طور چیزی که از کلام مستفاد می‌شود مستند بر نوعی ارتباط بین گوینده و شنونده است و تا این ارتباط نباشد مخاطبه صورت نیندد. کلام خدا حکایت عشق است و در عشق، عاشقی است و معشوقی و میان آن دو مخاطبه‌هاست و اگرچه بر قلب مبارک محمدی نازل شده، اما هر کس به هنگام قرائت آن باید خود را مخاطب به خطاب خداوندی ببیند. در کلمات امام صادق (ع) آمده است که: «لا يعرف القرآن الا من خوطب به» (آملی اصفهانی، ص ۱۶). لذا تا با متکلم قریبی و نسبتی نباشد سخن او مفهوم واقع نخواهد شد. نبی خطابات الهی می‌شنود و به شرح باز می‌گوید، گفت او مسبوق به مخاطبه و ملاقات است. کسی سخنان او را می‌فهمد که بهره‌ای از این مخاطبه و ملاقات را در خود یافته باشد. پس اصل در تفهم کلام الهی همین حال حضور و ملاقات و مواجهه لغوی با کلام زنده خداوند است.

مداقه در ظاهر عبارات و تحلیل ساختار زبانی و توسل به علوم قرآنی، صرف و نحو،

معانی و بیان، صنایع ادبی، نکات بلاغی و دیگر علوم قرآنی صرفاً اسباب تنزیل آن تفهیم موهوب حاصل از مخاطبه و ملاقات و اظهار آن در رتبه لفظ و عبارت است. (ریخته‌گران، ص ۲۷۵ و ۲۶۹).

قلمرو تأویل

با توجه به مفاد آیاتی که تأویل در آن‌ها به کار رفته درمی‌یابیم که تأویل به آیات خاصی اختصاص ندارد، زیرا در آیاتی چون «هل ينظرون الا تأويله» (اعراف / ۵۳) و «بل کذبوا بما لم يحيط بعلمه و لما ياتهم تأويله» (یونس / ۳۹) و نظایر آن جنبه اطلاق دارد به این معنا که همه آیات قرآن را شامل می‌شود. احکام و تشابه از الفاظی هستند که بر حسب لغت مفهوم و معنای روشنی دارند و خدای متعال کتاب شریفش را به هر دوی آن‌ها توصیف فرموده است. «کتاب احکمت آیاته» (هود / ۱) «کتاباً متشابهاً مثالی» (زمر / ۲۳) روشن است که در این آیات تمام قرآن را به احکام و تشابه توصیف نموده است. بنابراین احکام تمام قرآن از جهت اتقان در نظم و بیاناتش بوده و به لحاظ هماهنگی کاملی که بین آیات قرآن از نظر نظم و بیانات وجود دارد به آن کتاب متشابه گفته می‌شود. با وجود این در آیه شریف «هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و آخر تشابهات...» (آل عمران / ۷) آیات قرآنی تقسیم شده‌اند، یعنی بعضی آیات محکم و بعضی دیگر متشابه خوانده شده‌اند. آشکار است که مراد از دو لفظ مذکور در اینجا غیر از معنایی است که در صورت مدنظر داشتن تمام کتاب اراده می‌شود. منظور از «احکام محکمات قرآن» در آیه ۷ آل عمران اتقان و ثبات خاصی است که در این قبیل از آیات وجود داشته و به واسطه آن اتقان در دلالت کردن بر مدلول خود تشابهی ندارد؛ لذا باید گفت قرآن احکام را برای بعضی آیات، پس از نزول و تفصیل آن‌ها ثابت می‌کند؛ ولی در سوره هود آیه ۱ «احکام» قبل از نزول و تفصیل مورد نظر قرار می‌گیرد یعنی به تمام آیات ناظر می‌گردد. چنان‌که در خصوص تشابهات نیز همین‌طور است، یعنی تشابه در آیه ۲۳ سوره زمر بدین معناست که تمام آیات قرآن

قرآن دارای نظم واحد هستند، از حیث اسلوب و روش تشابه کامل دارند، اما متشابهات در آیه ۷ سوره آل عمران شامل آیاتی می‌شود که مصداق و مدلول واقعی آن‌ها در نظر ابتدایی برای سامع روشن نیست یعنی در نگاه اول این آیات با معانی و مصداق دیگر اشتباه می‌شوند و این تشابه همچنان برقرار است تا زمانی که آیات مذکور به «محکمت» رجوع داده شوند و این چنین معانی واقعی هر کدام از آن‌ها روشن گردد. (طباطبائی، المیزان، ص ۵۳).

با توجه به معنایی که از تأویل ارائه شد پی می‌بریم که تأویل متشابه مرجعی است که به آن برگشت می‌نماید؛ چنانچه تأویل قرآن هم عبارت از مأخذی است که معارفش از آنجا سرچشمه می‌گیرد و تکیه گاه و مستند بیانات قرآنی بوده از حکم و مواضعش گرفته تا آیاتی که متضمن بیان حکمت است تمام بر آن استناد دارند. همچنین روشن است این حقیقت که آن را تأویل می‌گویند مخصوص دسته معینی از آیات نیست بلکه برای تمام آن‌ها اعم از محکمت و متشابهات ثابت می‌شود و تأویل از قبیل مفاهیم و مدلول‌های الفاظ نبوده بلکه از امور عینی خارجی است؛ حقیقتی که از افق افهام عمومی بالاتر بوده، تحت الفاظ قرار نمی‌گیرد. دلیل آنکه خداوند متعال آن را در قید الفاظ کشانده آن است که تا اندازه‌ای آن حقیقت و مطلب را به ذهن‌های بشر نزدیک و آشنا نماید، در غیر این صورت آن حقیقت بالاتر از آن است که در قالب این الفاظ درآید (طباطبائی، المیزان، ص ۹).

منابع و مأخذ

قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران، جاویدان.

آملی، سیدحیدر، تفسیر المحيط الاعظم، ج ۱، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.

آملی اصفهانی، مولا ابوالحسن شریف فتونی، مرآة الانوار و مشکات الاسرار فی تفسیر القرآن، مکتب الالامة الشیخ کاشف الغتا، ۱۳۰۷.

ابن سینا، اشارات و تنبیهات، تحقیق احمد حجازی، قاهره، مکتب الكتاب الزهریت، ۱۳۶۵.

- ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
- ابوزید، نصر حامد، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- احمدی، بابک، ساختار و هرمنوتیک، تهران، گام نو، ۱۳۸۰.
- _____، آفرینش و آزادی، تهران، نشر مرکز (دفتر نشر فرهنگ اسلامی)، ۱۳۷۷.
- اصفهان‌ی، راغب، معجم مفردات الفاظ القرآن، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
- افلاطون، دوره آثار، ترجمه م. ج. لطفی، ج ۲، تهران، ۱۳۶۸.
- بلخاری، حسن، بطن متن، انتشارات حسن افرا، پائیز ۱۳۷۸.
- چتیک و ویلیام، هرمنوتیک در عرفان ابن عربی، کتاب نقد، چاپ دوم، زمستان ۷۶ و بهار ۷۷.
- ریخته گران، محمدرضا، منطق و مبسوط هرمنوتیک، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۸.
- شاکر، محمدرضا، روش های تأویل قرآن، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- شایگان، داریوش، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، تهران، آگاه، ۱۳۷۱.
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، ج ۵، المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۶.
- طباطبائی، محمدحسین، قرآن در اسلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳.
- _____، المیزان، ج ۳، ترجمه عبدالکریم نیری بروجردی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، مرکز نشر فرهنگی رجاء، بی تا.
- غزالی، ابو حامد، مشکاه الانوار، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ ق.
- ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، قم، انتشارات التمهید، ۱۳۷۸.



پڙو، شېرشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی