

ارزیابی کارآمدی «تأویل‌گرایی» در فهم قرآن

روح‌الله نجفی*

استادیار دانشگاه خوارزمی

(تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۰/۲۷)

چکیده

هر گاه ظاهر آیات قرآن با دلایل بیرون از قرآن تعارض داشته باشد، فهمنده قرآن‌باور به معنای تأویلی که معنایی دورتر است، منتقل می‌شود. دلیل مخالف ظهور آیه، غالباً از داده‌های علوم عقلی، تاریخی و تجربی فراهم می‌آید. مقاله حاضر ضمن تقریر چیستی و چرایی عبور از «معنای ظاهری» به «معنای تأویلی»، از روایی یا ناروایی چنین فرایندی سخن می‌گوید و نشان می‌دهد که اعتبار و کارآمدی برگزیدن «معنای تأویلی»، مطلق و همه‌جایی نیست، بلکه این شیوه با موانع و محدودیت‌هایی روبه‌روست. مهم‌ترین چالش استفاده از راهکار «تأویل» آن است که گاه معنای تأویلی را نمی‌توان اراده متکلم برای فضای نزول قرآن دانست. زیرا آن معنا، مبتنی بر داده‌های علوم جدید مطرح شده است و در فضای نزول، دلیلی برای عدول از ظاهر وجود نداشته است. افزون بر این، استشهاد به تأویل در مواجهه با قرآن‌ناباوران، کاربرد چندانی ندارد، زیرا ایشان، به خطاناپذیری قرآن (که خاستگاه عدول از معنای ظاهری است) التزام ندارند.

واژگان کلیدی

تأویل، تفسیر قرآن، خطاناپذیری قرآن، ظاهر، فضای نزول، معنا.

طرح مسئله

تفسیر قرآن، روشن کردن، پرده برداشتن و آشکار کردن معانی و مقاصد آن است. فهم قرآن، به گروه یا صنف ویژه‌ای از آدمیان اختصاص ندارد، بلکه منوط به کسب مقدمات و دانش این امر است. به تعبیر عبدالله جوادی آملی: «این سخن که فهم ظاهر قرآن و استدلال به آن، فقط مخصوص اهل بیت است و دیگران باید آن را تلاوت کنند و حق فهمیدن آن را ندارند، نادرست است» (جوادی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۸۶).

در نگاهی کلی، می‌توان تفسیر قرآن را به دو قسم تقسیم کرد. نخست تفسیری که پایبند به ظواهر آیات است و دیگری، تفسیری که از ظواهر عدول می‌کند و معنای خلاف ظاهر را برمی‌گزیند.

عبور از «معنای ظاهری» به «معنای تأویلی» آیات، در شرایطی رخ می‌دهد که «معنای ظاهری» به سبب برخورد با دلیل استوار و اطمینان‌آوری، قابل دفاع نیست. از این رو، معنایی تأویلی پیشنهاد می‌شود تا غباری بر چهره قرآن نشیند. به بیان دیگر، مفسر قرآن، آن‌گاه از راهکار «تأویل» استفاده می‌کند که از دلایل عقلی یا تاریخی یا تجربی و ... مخالف ظهور آیه، آگاه و صحت دلیل مخالف، بر وی مکشوف و مسلّم شده باشد. مقاله حاضر بر آن است تا با رویکردی نظریه‌پردازانه، چرایی عبور از «معنای ظاهری» به «معنای تأویلی» را تقریر و شرایط جواز چنین فرایندی را تبیین کند و آن‌گاه به این پرسش بنیادین پردازد که اعتبار و کارآمدی عبور از «معنای ظاهری» به «معنای تأویلی» تا کجاست؟ و موانع و محدودیت‌های استفاده از راهکار مزبور کدامند؟

تعریف «معنای ظاهری» و «معنای تأویلی»

در علم اصول فقه «طرف راجح و قوی از دو طرف تردید ذهن را ظن گویند. ظن، صفتی است نفسانی که مانند علم و شک در نفس انسان، پدید می‌آید» (فیض، ۱۳۷۹: ۲۱۶) اصولیون بیان می‌دارند که: «هرگاه دلالت الفاظ قرآن بر معانی آنها قطعی باشد و احتمال خلاف در آن نرود، نص است» اما «ظواهر، الفاظی را گویند که دلالت آنها قطعی نیست

بلکه ظنی است ولی احتمال خلاف آن، احتمالی است مرجوح و سست که عقلا بدان اعتنا نمی‌کنند» (همان: ۲۵) بدینسان «أصالة الظهور یک اصل عقلایی است که همه خردمندان به آن پایبندند» (همان: ۲۵).

به نظر صاحب این قلم، نصوص فرض‌شده در علم اصول را هم باید در زمره ظواهر انگاشت. زیرا از زوایای متعدد می‌توان ادعای جزمیت و قطعیت در فهم متن را به چالش کشید. کمترین آن، این است که برای فهم معنای هر واژه، رجوع به اقوال اهل لغت لازم است و قول ایشان، با توجه به فاصله تاریخی آنان از عصر نزول، جز ظن، افاده نمی‌کند. البته این سنخ ظنون، چون مورد اعتنا و اتکای عقلا قرار دارند، در حکم «علم» هستند و می‌توان از آنها با تعبیر «علم عرفی» یاد کرد.

به هر تقدیر، مقاله حاضر بر آن نیست که در مصطلحات مرسوم، مناقشه ورزد بلکه برای اجتناب از سوءفهم، مراد خود از «معنای ظاهری» و «معنای تأویلی» را معین می‌کند. بر این اساس، مراد نگارنده از «معنای ظاهری» آیات قرآن، معنایی است که با در نظر گرفتن همه مقدمات و ضوابط فهم متن، بر فهمنده آشکار می‌شود. هویدا است که فهم قرآن، تنها با دانستن معانی واژه‌ها به دست نمی‌آید، بلکه شناخت وجوه قرائت آیه، سیاق آیه، سبب نزول و به نحو عام تر فضای نزول آیه، دلالت آیات دیگر و ... نیز ضرورت دارد. بدینسان تفسیر قرآن، بر پایه مقدمات و ضوابط معینی شکل می‌گیرد و در تشخیص معنای «ظاهری»، علاوه بر لغت، قراین و شواهد دیگر را هم باید لحاظ کرد.

از دیگر سو، گاه در فرایند فهم قرآن، فهمنده قرآن‌باور، با آیاتی مواجه می‌شود که «معنای ظاهری» آنها، قابل پذیرفتنی نیست، زیرا با ادله عقلی یا تاریخی یا تجربی و ... همخوانی و سازگاری ندارد. از این رو فهمنده در صدد برمی‌آید که معنایی دورتر برای آیه بیاید تا چالش پدیدآمده، رفع شود. در چنین شرایطی «معنای تأویلی» آیات قرآن، متولد و پدیدار خواهد شد. بدینسان «معنای تأویلی» معنایی دورتر و خلاف ظاهر است که شاید بتوان آن را به قرآن نسبت داد، اما این انتساب، مستلزم نادیده‌انگاری پاره‌ای از مقدمات و ضوابط نخستین فهم است.

دلایل عبور از «معنای ظاهری» به «معنای تأویلی»

عموم مفسران برآنند که هر گاه دلیل قطعی با ظاهر آیه‌ای موافق نباشد، می‌توان از ظاهر آیه دست کشید و آن را به تأویل بُرد. با عنایت به تاریخ درازدامن تفسیر، ادله عقلی، ادله تاریخی و ادله تجربی، مهم‌ترین عواملی هستند که به تأویل مُجاز آیات انجامیده‌اند.

از این میان، تأویل مبتنی بر دلایل عقلی، غالباً در آیات بیانگر «صفات خداوند» رخ داده است. خدای قرآن، سرشار از صفات نیک انسان‌هاست اما «انسان‌وار» انگاشتن خدا، با کمال مطلق او همخوانی ندارد. از این‌رو، عبور از «معنای ظاهری» به «معنای تأویلی» در آیات بیانگر «صفات الهی» مشروع و مجاز قلمداد می‌شود. به‌عنوان نمونه، ظاهر آیه «أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ»^۱ (ملک: ۱۶) بر «در آسمان بودن خدا» و اثبات مکان برای او دلالت دارد؛ اما بر وفق دلیل عقلی، اگر خدا در آسمان باشد، آسمان از همه سو بر او محیط می‌شود و خدا، از آسمان کوچک‌تر می‌شود. حال آنکه خالق هستی منزّه و برتر از آن است که از یک مخلوق، کوچک‌تر پنداشته شود. به عقیده فخر رازی (۱۴۲۵ - ۱۴۲۶، ج ۳۰: ۶۲) اخذ ظاهر این آیه ممکن نیست بلکه بازگرداندن آن از ظاهر به تأویل واجب است. در این راستا، مفسر ما وجوهی تأویلی برمی‌شمارد که شاید بهترین آنها، در تقدیر انگاشتن واژه «ملکوتّه» باشد. بر این مینا، مراد از «مَنْ فِي السَّمَاءِ» (آن کس که در آسمان است)، «مَنْ مَلَكُوتُهُ فِي السَّمَاءِ» (آن کس که ملکوت او در آسمان است) معرفی می‌شود (همان). در آسمان بودن ملکوت خدا هم به این معناست که آسمان، سکونتگاه فرشتگان است و عرش و کرسی و لوح محفوظ در آن قرار دارد و مقدرات و کتب و فرامین و نواهی الهی از آسمان فرود می‌آید (همان).

طباطبایی (۱۴۳۰، ج ۱۹: ۳۷۴) مراد از «مَنْ فِي السَّمَاءِ» را فرشتگان مقیم در آسمان قلمداد کرده است که به امر الهی، امور و رخدادهای طبیعت به ایشان واگذار شده است. از دیگر سو «ادله تاریخی» هم به نوبه خود می‌توانند سبب تأویل مشروع و مُجاز آیات شوند.

۱. آیا از آن کس که در آسمان است ایمن شده‌اید که شما را در زمین فرو برد؟

به‌عنوان نمونه، در آیه «يَا أُخْتُ هَارُونَ...» (مریم: ۲۸) مریم مادر عیسی با تعبیر «ای خواهر هارون!»، مورد خطاب قوم خود قرار می‌گیرد. واژه هارون، بیست بار در قرآن استعمال شده است (نک: عبدالباقی، ۱۳۷۸: ۸۴۷) که از این میان در نوزده مورد دیگر، بی هیچ شبهه، مقصود، هارون برادر موسی است که خود نیز از رسولان الهی بوده است.

طبری در این زمینه گزارشی از قول «محمدبن سیرین» نقل می‌کند که بر وفق آن «کعب» اظهار می‌دارد هارون در آیه ۲۸ سوره مریم، برادر موسی نیست؛ اما عایشه‌به‌کعب می‌گوید سخنش کذب است. کعب در دفاع از موضع خود به عایشه، پاسخ می‌دهد که ای مادر مؤمنان! اگر پیامبر چنین گفته، داناتر و آگاه‌تر است، اما من میان آن دو، ششصد سال فاصله می‌بالم. این گزارش تاریخی با سکوت کردن عایشه، به نفع کعب خاتمه می‌یابد (طبری، بی‌تا، ج ۱۶: ۹۲).

به هر تقدیر از منظر تاریخی، موسی و عیسی یا مریم و هارون همزمان نبوده‌اند و فاصله‌ای مدید و طولانی میان ایشان وجود دارد. از این‌رو فهمنده قرآن‌باور، در فهم آیه «يَا أُخْتُ هَارُونَ...» باید به جست‌وجوی معنایی تأویلی برآید و نمی‌تواند «هارون» را بسان نوزده موضع دیگر قرآن، برادر موسی بداند و مریم مادر عیسی را هم خواهر او معرفی کند. به عقیده ابن‌عاشور (۱۴۲۰، ج ۱۶: ۳۲) آشکارترین وجه آن است که مریم مادر عیسی، برادری صالح به نام هارون داشته است که قوم وی برای توبیخ مریم، او را با تعبیر «خواهر هارون» یاد کرده‌اند. یعنی برای خواهر چنان شخص صالحی، چنین کاری روا نبود. به گفته مفسر ما، احتمال دیگر آن است که چون، مریم از ذریه هارون برادر موسی بوده است، او را با تعبیر «خواهر هارون» یاد کرده باشند (همان). از این میان، تأویل نخست مناسب‌تر است، زیرا در فرض دوم، شایسته بود از تعبیر «دختر هارون» استفاده شود (نه خواهر هارون).

از دیگر سو، دلایل و شواهد تجربی نیز بسان دلایل تاریخی، سبب تأویل مُجاز آیات می‌شوند. به‌عنوان نمونه، قرآن از آسمان‌های هفتگانه خبر می‌دهد، اما در علم تجربی، پدیده‌ای به‌عنوان آسمان‌های هفتگانه، شناخته‌شده نیست، بلکه بر وفق علم جدید «در کائنات، میلیاردها کهکشان، شبیه کهکشان ما وجود دارد. کهکشان‌ها در خوشه‌ها جمع می‌شوند و خوشه‌ها، ابرخوشه‌ها را تشکیل می‌دهند. این سازمان سلسله‌مراتبی، یکی از

خصوصیات بنیادین معماری کائنات است» (ریوز، ۱۳۸۱: ۱۵).

حال اگر بسان «محمدتقی شریعتی»، برای حل چالش هفت آسمان از حمل عدد هفت بر مطلق تعدد و کثرت سخن گوئیم (شریعتی، بی تا: ۱۶)، از معنای ظاهری عدد هفت عبور کرده و معنای تأویلی یعنی دورتر آن را اخذ کرده‌ایم.

بدینسان گاه برای حل دعاوی ناسازگاری قرآن و علم، می‌توان از باب تأویل، معنای اصلی، مشهور و قریب پاره‌ای از واژه‌ها را وانهاد و معانی فرعی و مهجور آنها را اختیار کرد. در عالم مسیحیت نیز «آگوستین» بر این باور بود که اگر بین قرائت لفظی کتاب مقدس و یک حقیقت اثبات‌شده در طبیعت، تعارض رخ دهد، این خود دلیلی کافی است که باید به دنبال تفسیری استعاری برای متن کتاب مقدس بود (راسل، ۱۳۸۴: ۱۲۰).

شرایط جواز عبور از «معنای ظاهری» به «معنای تأویلی»

عبور از «معنای ظاهری» به «معنای تأویلی» تنها در فرضی رواست که دلیل استوار و اطمینان‌آوری برخلاف «معنای ظاهری» اقامه شود. بنابراین اگر دلیل مخالفی اقامه نشده باشد یا دلیل اقامه شده، فاقد متانت و استواری کافی باشد، عدول از «معنای ظاهری» جواز نمی‌یابد. در این زمینه، صرف بعید و شگفت بودن مضمون آیه، عدول از ظواهر را مشروعیت نمی‌بخشد. به علاوه، در شرایطی هم که دلیلی استوار و خدشه‌ناپذیر برخلاف «معنای ظاهری» اقامه می‌شود و تأویل مشروعیت می‌یابد، باید دقت کرد تا از میان تأویل‌های محتمل، شایسته‌ترین و کم‌تکلف‌ترین را برگزید. یعنی در این حالت، تنها گزینش تأویلی جواز دارد که فهمنده را از ظاهر، کمتر دور کند و نمی‌توان به سبب دفاع‌ناپذیر بودن «معنای ظاهری»، اخذ هر گونه «معنای تأویلی» را مُجاز تلقی کرد.

با این همه، در تاریخ تفسیر قرآن، تأویل‌های ناروا فراوان رخ داده است. به عنوان نمونه، ظاهر آیه «...وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكِ بْنِ بَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ...»^۱ (بقره: ۱۰۲) از دو فرشته به نام هاروت و ماروت سخن می‌گوید که

۱. و [از] آنچه بر آن دو فرشته هاروت و ماروت در بابل فرو فرستاده شده بود [پسروی کردند] با اینکه آن دو، هیچ‌کس را تعلیم [سحر] نمی‌کردند، مگر آنکه می‌گفتند ما برای آزمون و ابتلا هستیم، پس کافر مشو.

در بابل، به آموزش سحر پرداختند. اما «سید احمد خان هندی» بر آن می‌شود که آن دو، به‌واقع، فرشته نبودند، بلکه انسان‌هایی بودند که چون مردم، آنها را نیک و صالح می‌دانستند، بر ایشان، لفظ «فرشته» اطلاق می‌کردند (احمد خان، ۱۳۳۲، ج ۲: ۱۸۸). به‌نظر می‌رسد سبب عدول از ظاهر در این موضع، صرف استبعاد از فرود آمدن دو فرشته در زمین و تعلیم سحر به‌دست ایشان است، حال آنکه صرف استبعاد، مجوز تأویل قرآن نمی‌شود.

همچنین «حسن یوسفی اشکوری» بر آن است که قرآن در آیات خلقت آدم، اساساً نمی‌خواهد کیفیت و چگونگی آفرینش آدمیان را بیان کند. وی می‌گوید: «آیا واقعاً این‌گونه بوده است که خدا، مُشتی خاک از اینجا و مُشتی از آنجا برگیرد و آن‌گاه آنها را با هم بیامیزد و سپس مانند کوزه‌گران و مجسمه‌سازان، پیکری سازد و بعد از روح خود در آن بدمد و آن پیکر، یکباره جان گیرد و از زمین برخیزد و نامش انسان یا آدم شود؟ به‌نظر ما، تمامی تعبیرات مورد اشاره و امثال آنها، کنایه‌ای از خصوصیات نهادی و پایدار آدمی می‌باشند» (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶: ۴۱).

بدینسان محقق ما از ظواهر آیات خلقت آدم در قرآن عدول می‌کند با آنکه دلیل مخالف‌گریزناپذیری در این زمینه اقامه نشده است. البته امروزه نظریه تکامل انواع، از تافته جدا بافته بودن انسان سخن می‌گوید و برای انسان و حیوان، جد مشترکی معرفی می‌کند و نظرگاه رایج در میان قدام را به چالش می‌طلبد. زیرا که قدام، انسان را از نظر منشأ پیدایش، گونه‌ای بی‌ارتباط با دیگر گونه‌ها می‌دانستند. با این‌همه، این دگرگونی علمی مجوز آن نمی‌شود که فهمنده قرآن، «خلقت بی‌واسطه آدم از خاک» را امری واقعی تلقی نکند. زیرا می‌توان بر فقدان قطعیت و جزمیت در شمول نظریه تکامل انواع بر انسان و امکان تحول و تعدیل این نظریه در آینده تکیه کرد. ممکن است ایراد شود که تعمیم نظریه تکامل انواع بر انسان، گرچه با منطق ریاضی اثبات نشده است، اما شرط عقلانیت آن است که از میان دو نظریه رقیب، بدان نظریه اعتماد کنیم که دلایل و شواهد تجربی قوی‌تری بر آن اقامه شده است و بی‌شک در علم کنونی، شواهد شمول نظریه تکامل انواع بر انسان از شواهد مخالف آن، وزن سنگین‌تری دارند. ایراد مزبور مبتنی بر آن است که تنها وزن ادله تجربی در این

زمینه سنجیده شوند و از ارزش معرفتی گزاره‌های دینی، تغافل شود. با این‌همه، حتی اگر تعمیم نظریه تکامل انواع بر انسان، از منظر علمی گریزناپذیر باشد، باز هم می‌توان تأویل مناسب‌تری برای آیات خلقت آدم در قرآن جست‌وجو کرد، بی‌آنکه قائل به نمادین و تمثیلی بودن گزاره‌های قرآن در این زمینه شد. بر این اساس، گرچه ظاهر آیه «انّ مثل عیسی عندالله کمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون»^۱ (آل عمران: ۵۹) بیان می‌دارد که آدم، مستقیم از خاک خلق شده است بی‌آنکه در این میان، پاره‌ای از جانوران دیگر واسطه باشند، اما در فرض قبول شمول نظریه تکامل انواع بر انسان، تأویل آیه آن می‌شود که از خاک تا انسان، پاره‌ای از جانوران دیگر نقش واسطه داشته‌اند، گرچه آیه، متذکر آن موجودات واسطه نشده است و عدم ذکر، به معنای انکار و نفی نیست. در این صورت، تعبیر «کُنْ فَيَكُونُ» نیز بر حتمی و بی‌برگشت بودن اراده الهی حمل می‌شود، بی‌آنکه منافی تدریجی بودن پیدایش آدم باشد.

بدینسان می‌توان میان قرآن‌باوری و خداباوری و اشتقاق و تکامل انسان از جانوران جمع کرد و بر آن شد که تکامل، نشان‌دهنده چگونگی تدبیر الهی در طبیعت است. خلاصه آنکه تأویل مُجاز آیات قرآن دو شرط دارد: نخست قابل دفاع نبودن «معنای ظاهری»، به سبب اقامه شدن دلیل مخالف خدشه‌ناپذیر و دوم فقدان «معنای تأویلی» مناسب‌تر، نزدیک‌تر و کم‌تکلف‌تر.

هویداست که تأویل‌گران، گاه این دو شرط را مراعات نکرده‌اند. چنانکه در مثال فوق، اگر دلایل تجربی تعمیم نظریه تکامل انواع بر انسان را کافی ندانیم، شرط نخست، رعایت نشده و اگر آن دلایل را اطمینان‌آور و خدشه‌ناپذیر بدانیم، شرط دوم مراعات نشده است.

میزان کارآمدی عبور از «معنای ظاهری» به «معنای تأویلی»

تاکنون دانستیم که از منظر یک قرآن‌باور، در کلام الهی، به‌هیچ‌رو گزاره‌ای خلاف واقع اراده نمی‌شود. در نتیجه در فرض برخورد ظواهر آیات با دلایل اطمینان‌آور بیرون از قرآن، باید ظواهر را که بر پایه قراین ظنی حاصل شده‌اند، به کنار نهاد. به بیان دیگر، اصل بر

۱. داستان عیسی نزد خدا همانند داستان آدم است. او را از خاک آفرید و سپس بدو گفت باش، پس موجود شد.

اعتبار و حجیت ظواهر آیات قرآن است، اما تا هنگامی می‌توان به مدلول ظواهر پایبند ماند که دلیل رخنه‌ناپذیر و استواری بر خلاف آن اقامه نشده است. اینک در این فقره برآنیم که چالش‌های محتمل در کارآمدی راهکار «تأویل» را به ترازوی تحلیل نهیم.

مثال‌های پیشین نشان داد که تأویل آیات قرآن، گاه بر وفق داده‌ها و قرآینی انجام می‌گیرد که در فضای نزول قرآن وجود نداشته‌اند، بلکه در سده‌های اخیر به مدد پیشرفت علم، مکشوف و مسلم شده‌اند. اتکای پاره‌ای از تأویل‌ها به قراین ناموجود در فضای نزول قرآن، شاید چالش‌زا و نقدبرانگیز باشد.

بر وفق آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِبَلِّغَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ»^۱ (ابراهیم: ۴) قرآن به زبان قوم پیامبر اکرم فرود آمده است. زبان یک قوم، طریقی است که افراد آن قوم با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. زبان یک قوم متناسب با دانسته‌ها، عقاید، عواطف و امیال آن قوم شکل می‌گیرد. زبان یک قوم، توانایی ایشان را در سخن گفتن و اندیشیدن معین می‌کند. زبان‌های متعدد و مختلف، تصویرهای متفاوتی از جهان خارج به دست می‌دهند و واژگان زبان، لزوماً آینه جهان خارج نیستند؛ بلکه دربردارنده معنایی هستند که اهل زبان به آنها داده‌اند. زبان، نه تنها ابزار تفکر است، بلکه قالبی است که فکر آدمی در آن متجلی می‌شود. از این رو، زبان بر فرایند تفکر و حتی فرآورده آن تأثیر می‌گذارد. به بیان دیگر، زبان تعیین‌کننده نگاه انسان به پیرامون خود است و اهل هر زبان، در چارچوب زبان خود به تعمق و تفکر می‌پردازند. اهل زبان، جهان را چنان می‌فهمند که زبان برای آنها، ترسیم می‌کند. به علاوه، میان ویژگی‌های زبان و خصوصیات مردمی که به آن سخن می‌گویند، ارتباطی وثیق وجود دارد. زیرا زبان، ریشه در اعمال، عادات و شیوه زندگی آدمیان دارد. زبان هر قوم سامان‌دهنده سنت‌ها، تجارب، آداب، رسوم، شرایط، روابط و خاطرات آن قوم است. خلاصه آنکه میان ذهنیت یک قوم و زبان وی، رابطه محکم و گسست‌ناپذیری وجود دارد و زبان، یک ابزار بی‌طرف و خنثی نیست. درهم‌تنیدگی زبان و فرهنگ قوم رسول،

۱. و هیچ رسولی نفرستادیم، مگر به زبان قومش تا برای ایشان، [حقایق را] آشکار کند.

فهمنده قرآن را بدین مبنا رهنمون می‌شود که در فرایند فهم قرآن، لزوماً باید بستر فرهنگی نزول آیات را هم در نظر گیرد.

آیه ۴ سوره ابراهیم، تصریح دارد که خداوند هیچ رسولی نفرستاده است، مگر به زبان قومش تا اراده الهی، به وضوح به ایشان تفهیم شود. بنابراین قرآن مبین به همان زبانی سخن می‌گوید که مخاطبانش برای ایجاد ارتباط در میان خود از آن استفاده می‌کردند و در فرایند فهم قرآن، باید بر فهم عرفی مخاطبان این خطاب قدسی، تکیه کرد.

به بیان دیگر، آیات قرآن در زمان نزول، از قابلیت فهمیده شدن، برخوردار بوده‌اند و مخاطبان مستقیم، از دلالت آیات به مدلولی پی می‌برده‌اند. البته چنان نیست که همه مخاطبان مستقیم، همه قرآن را لزوماً فهمیده باشند، اما امکان فهمیده شدن هیچ آیه‌ای نباید در فضای نزول بالکل منتفی دانسته شود. آیاتی نظیر حروف مقطعه نیز منافی این اصل نیستند، چون آن حروف در سخن عرب وجود داشته‌اند و برای مخاطبان مستقیم قرآن، شناخته شده بوده‌اند. البته اگر بخواهیم معانی زائد و افزون از این حروف استخراج کنیم، بی‌شبهه، ظاهر حروف مقطعه بر آن معانی افزون دلالت ندارند، اما اگر بر دلالت هر حرف به خودش اکتفا شود، اشکال نامفهوم بودن رخ نمی‌دهد. بدینسان در «الم»، الف بر الف دلالت دارد، لام بر لام و میم بر میم. اگر سؤال شود که هدف از آوردن این حروف در سرآغاز ۲۹ سوره قرآن چیست؟ در پاسخ می‌توان بر تنبیه مخاطب و جلب نظر وی انگشت نهاد. جلب نظری که تلویح به اهمیت این حروف را دربر دارد. زیرا حروف الفبا، سنگ بنای سخن گفتن هستند و قرآن مبین نیز از حروف و به تبع آن از واژگان و جملات، تألیف یافته است. از دیگر سو، در زمان نزول قرآن، ساحران مدعی ارتباط با غیب بوده‌اند و به وقت دستور دادن به اجنه، الفاظی بر زبان می‌راندند که معنای مفهومی نداشت، اما چنین وانمود می‌کردند که معنای مفهومی برای آن الفاظ وجود دارد که ساحر و جن آن را درمی‌یابند (نک: علی، ۱۴۱۳، ج ۶: ۷۴۵). بعید نیست که قرآن مبین با بهره‌گیری از این اسلوب متعارف در فضای نزول، پاره‌ای از سوره‌های خود را با حروف تقطیع‌شونده آغاز کرده باشد با این فارق اساسی که ارتباط پیامبر با غیب، ارتباطی راستین بوده است، نه آنکه چون ساحران، مدعی دروغین باشد. در این فرض، خالق قرآن، عامدانه این حروف را در

هاله‌ای از ابهام و انهاده است تا نظر مخاطب را جلب کند و عظمت رازآلود قرآن را در ذهن وی مجسم کند. به هر تقدیر، چنان نیست که معنای این حروف در عصر نزول مکشوف نباشد و در عصر حاضر مکشوف شده باشد.

ممکن است ایراد شود که زبان قرآن را بر وفق عرف عام عرب مخاطب رسول خدا انگاشتن، مستلزم نگاهی ارتجاعی و بازدارنده است. زیرا در هر زمینه باید بنگریم که مخاطبان اولیه، آیات را چگونه فهمیده‌اند و در آن زمینه چه گفته‌اند. اما ایراد مزبور روا و وارد نیست، زیرا تبعیت از فهم مخاطبان اولیه، تنها در شناخت معانی واژگان و بازسازی قراین موجود در فضای نزول است نه آنکه برای آیندگان، کنار هم نهادن جملات و آیات قرآن و ارائه فهمی نو از آنها، ممتنع و محال باشد. بدینسان شاید پاره‌ای از لوازم معنایی آیات قرآن در عصر نزول فهمیده نشود و در سده‌های بعد به تدریج درک شود. از این‌رو، اگر پرسش شود که آیا با وجود صدها مفسر متبحر که به تاریخ تفسیر پا نهاده و رفته‌اند، باز هم ممکن است معنایی از آیات دریابیم که گذشتگان از درک آن غفلت ورزیده باشند؟ و آیا ممکن است معنای آیه‌ای، تاکنون به‌درستی درک نشده باشد و در عصر حاضر، فهمنده‌ای تیزبین آن را کشف کند؟

پاسخ راقم این سطور به این پرسش‌ها منفی نیست، اما صحت این سنخ برداشت‌های جدید منوط به آن است که به قراین ناموجود در عصر نزول متکی نباشند و برای مخاطبان مستقیم قرآن نیز عرضه‌شدنی باشند. به دیگر بیان، برای صحیح بودن برداشتی از قرآن، لازم نیست که آن فهم و برداشت، نزد مخاطبان مستقیم قرآن، فعلیت یافته باشد، بلکه امکان یا عدم امکان شکل‌گیری آن برداشت در فضای نزول، معیار و ملاک ارزیابی است. بر این اساس، اگر ادعا شود که مطلبی، مراد قرآن بوده؛ اما آن مطلب برای مخاطبان مستقیم قرآن، امکان فهم نداشته است، بی‌تردید باید گفت که آن مطلب از سوی متکلم قرآن اراده نشده است، بلکه آیندگان آن را به صاحب قرآن منسوب کرده‌اند، زیرا در مقام درک یک ارتباط زبانی، نمی‌توان مخاطبان مستقیم آن را نادیده گرفت، بلکه معهودات ذهنی مخاطبان سخن، قراین مؤثر فهم آن محسوب می‌شوند.

به بیان دیگر، اگر بر آن شویم که متکلم قرآن از کلام خود، معنای معینی را اراده کرده

است و مراد متکلم از کلامش، در گذر زمان تغییر نمی‌کند، نتیجه آن است که معنای اراده‌شده از آیات قرآن در زمان نزول، برای زمان ما نیز اراده شده است. بر این مبنا، حتی تأویل‌های مُجازی که در پی قابل دفاع نبودن «معنای ظاهری» و به سبب اقامه شدن دلیل مخالف ارائه می‌شوند، شاید با چالش روبه‌رو شوند. زیرا این سنخ تأویل‌ها، گاه در فرض تعارض ظواهر قرآن با مسلمات علوم جدید طراحی می‌شوند و جواز عبور از «معنای ظاهری» به «معنای تأویلی» را بر داده‌های نوینی متکی می‌کنند که در عصر نزول قرآن، مکشوف و معلوم نبوده‌اند. در واقع، گاه اشتیاق یا نیاز به سازگارسازی تفسیر قرآن با علوم و معارف جدید، خاستگاه عبور از «معنای ظاهری» به «معنای تأویلی» شده است.

ابوالحسن شعرانی (شعرانی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۰۹۵ - ۱۰۹۶) در توضیح آیه «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا»^۱ (یس: ۳۸) بیان می‌دارد که: «بعض گراف‌گویان زمان ما گویند مراد از مستقر خورشید، ستاره نسر واقع است که خورشید به جانب او می‌رود، اما به نظر ما صحیح نمی‌آید. زیرا که مردم آن زمان، از این خبر نداشتند تا خداوند به این حرکت، استدلال بر قدرت خود کند».

در مقابل این نگاه تاریخی، علی نصیری (نصیری، ۱۳۸۸: ۱۹۷) در بحث از آیات هفت آسمان قرآن، بر آن می‌شود که: «آموزه‌های این دست از آیات، به هیچ وجه با سطح دانش و آگاهی مردم حجاز در عصر رسالت، قابل قیاس نیست». محمد صادقی تهرانی (تهرانی، ۱۳۴۹: ۲۲۹) هم در تفسیر «هفت آسمان» بیان می‌دارد که قرآن در بیان حقایق، تنها مراعات واقعیت‌ها را می‌کند نه آنکه به حدودی از واقعیت اکتفا کند که بشر می‌شناسد و احساس می‌کند.

این سنخ اقوال، قرآن را متنی مجرد از زمان و مکان و بیرون از تاریخ فرض می‌کنند، حال آنکه هیچ ارتباط زبانی، بیرون از تاریخ، تعریف‌شدنی و فهم‌پذیر نیست. تأویل‌گران قرآن بر وفق دانش جدید را باید با این پرسش جدی مواجه کرد که متکلم قرآن، کدام معنا را اراده کرده است؛ معنای ظاهری یا معنای تأویلی را؟

۱. و خورشید برای [رسیدن به] محل سکون خود، حرکت می‌کند.

نمی‌توان بر آن شد که متکلم برای فضای نزول، معنای ظاهری و برای زمان حاضر، معنای تأویلی را اراده کرده است. زیرا در عرف عقلا، با گذر زمان، مراد متکلم از کلامش تغییر نمی‌کند. به‌علاوه، پذیرش اراده شدن معنای ظاهری در فضای نزول، یعنی اذعان به آنچه از آن می‌گریختیم. زیرا فرض بر آن است که خلاف واقع بودن معنای ظاهری، با دلایل اطمینان‌آور مدلل شده است و اراده شدن معنای ظاهری در فضای نزول، باور به خطاناپذیری قرآن را مخدوش می‌کند. به‌نظر می‌رسد که تأویل‌گران قرآن بر وفق داده‌های نوین، به این مطلب نیندیشیده‌اند که برای زمان نزول هم باید نظریه داشت و نمی‌توان تنها قرآن را برای زمان حاضر تفسیر و از عصر نزول، تغافل کرد. خلاصه آنکه در فرض تعارض ظواهر آیات با داده‌های علوم جدید، تفسیر ارائه‌شونده بر پایه تأویل، تفسیری صرفاً امروزی است که برای مخاطبان مستقیم قرآن، ارائه‌شدنی نبوده است. یعنی اگر به گذشته بازگردیم و در مقام توضیح معنای آیات برای زمان نزول قرآن برآیم، این انتقال از ظاهر به «تأویل» امکان ندارد.

در نتیجه تأویل‌های مبتنی بر داده‌های ناموجود در فضای نزول، از توضیح معنای آیه برای مخاطبان اولیه قرآن ناتوانند؛ زیرا داده‌های جدید که موجب عدول از ظاهر آیه می‌شوند، در آن زمان هنوز پدیدار نشده بودند و پذیرش معنای ظاهری آیه برای زمان نزول نیز به راهیابی خطا به قرآن می‌انجامد. شاید ادعا شود که قرآن، به‌گونه‌ای سخن گفته است که مردم آن عصر، باورهای خود را با سخن قرآن تطبیق می‌داده‌اند، گرچه معهودات ذهنی ایشان مورد تأیید قرآن نبوده و نیست. اما چنین احتمالی دفاع‌شدنی جلوه نمی‌کند. زیرا در این فرض، قرآن، مخاطبان مستقیم خود را عامدانه به خطا افکنده و ایشان را در جهل خود تثبیت کرده است. اگر قرآن، عهد ذهنی مخاطبان را اراده نکرده باشد، بنا بر قواعد عرفی سخن گفتن، وظیفه دارد که با قرینه شفافی، ذهن ایشان را از آن عهد منصرف کند.

از سوی دیگر، اصل «امتناع راهیابی خطا به قرآن» که مبنای عدول از ظاهر به تأویل است، نزد قرآن‌ناباوران مفروض و مقبول نیست تا ذهن ایشان بر پایه آن اصل، از ظواهر آیات به تأویل عبور کند. بدینسان محدودیت دیگر تأویل آن است که این شیوه تفسیری،

فقط برای قرآن‌باورانی کاربرد دارد که قرآن را کلام خطاناپذیر خداوند می‌دانند؛ اما برای غیرایشان، استشهاد به تأویل کاربرد ندارد. از این‌رو، برای فهمنده قرآن‌ناباور، نخست باید اعجاز قرآن را هویدا کرد و در فرض قرآن‌باور شدن وی، از تأویل آیات سخن گفت، و گرنه در فرض ممکن انگاشتن راهیابی خطا به قرآن، ضروری خواندن تأویل وجهی ندارد.

نتیجه‌گیری

معنای ظاهری آیات قرآن بر اساس قراین ظنی حاصل می‌شود و هرگاه ظاهر آیات با دلایل عقلی یا تاریخی یا تجربی و ... تعارض داشته باشد، فهمنده قرآن‌باور درمی‌یابد که صاحب قرآن، معنای ظاهری سخن خود را قصد نکرده است، در نتیجه به معنای تأویلی (که معنایی دورتر است) منتقل می‌شود.

گاه علت تأویل، تعارض ظهور گزاره‌های قرآن با داده‌های علوم و معارف نوین بشری است. در این سنخ موارد، تفسیر ارائه‌شده بر پایه تأویل، قابلیت ارائه شدن مفروض برای مخاطبان مستقیم قرآن را ندارد. قبول اراده شدن معنای ظاهری در فضای نزول نیز، با اعتقاد به خطاناپذیری قرآن همخوانی نخواهد داشت. در نتیجه راهکار «تأویل» آن‌گاه که مبتنی بر داده‌های نامعلوم و نامکشوف در عهد نزول قرآن باشد، کارآمدی و اعتبار لازم را ندارد و تنها با تغافل از گذشته، برای زمان حال، مفید و راهگشا خواهد بود. افزون بر این، تأویل فقط برای کسانی کاربرد دارد که قرآن را کلام خطاناپذیر خداوند می‌دانند. چون غیر ایشان به ظواهر آیات اتکا می‌ورزند ولو آنکه ظاهر، با دلایل قطعی دیگر وفاق نداشته باشد. در نتیجه در مواجهه با قرآن‌ناباوران، نخست باید ایشان را به ایمان قرآنی فراخواند و آن‌گاه در فرض قرآن‌باوری، از ضرورت تأویل پاره‌ای از آیات سخن گفت.

منابع

۱. ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۴۲۰ق). *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۲. احمدخان هندی (۱۳۳۲). *تفسیرالقرآن و هو الهدی والفرقان*، ترجمه: محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران: چاپخانه آفتاب.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، تنظیم و ویرایش: محمد محرابی، قم: نشر اسراء.
۴. راسل، رابرت (۱۳۸۴). *فیزیک، فلسفه و الهیات*، ترجمه: همایون همتی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. ریوز، اوبر (۱۳۸۱). *تم‌های سکوت؛ شگفتی‌های تکامل کیهان*؛ ترجمه: عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۶. شریعتی، محمدتقی (بی‌تا). *تفسیر نوین*؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۵). *پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی*، تحقیق: محمد رضا غیاثی کرمانی، قم: بوستان کتاب.
۸. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۴۹). *زمین، آسمان و ستارگان از نظر قرآن*، تهران: انتشارات مصطفوی.
۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه دارالمجتبی.
۱۰. طبری، محمدبن جریر (بی‌تا). *تفسیر الطبری: جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۱. عبدالباقی، محمد فواد (۱۳۷۸). *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۲. علی، جواد (۱۴۱۳ق). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بی‌جا: بی‌نا.

۱۳. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۵ - ۱۴۲۶ق). *تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب*؛ بیروت: دارالفکر.
۱۴. فیض، علیرضا (۱۳۷۹). *مبادی فقه و اصول*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. نصیری، علی (۱۳۸۸). «آسمان‌های هفتگانه در قرآن و نقد شبهه راه یافت خطا در این زمینه»، *کاوش‌های دینی*، شماره اول، بابلسر: دانشگاه مازندران.
۱۶. یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۶). *بازخوانی قصه خلقت*، تهران: انتشارات قلم.

