

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

تحلیلی بر رابطه هرمنوتیک روشی و فلسفی با تأویل و تفسیر قرآن کریم

دکتر اعلا تورانی*
منیره سلطان احمدی**

چکیده

واژه هرمنوتیک را در لغت به معنای علم تفسیر و تأویل مطرح کرده‌اند. این واژه به دو بخش هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک روشی تقسیم شده، همچنین اصطلاح هرمنوتیک در یک تقسیم دیگر با دو گرایش مفسر محور و مؤلف محور مطرح شده است. شایان ذکر است که در این حوزه چند مسئله قابل توجه وجود دارد: آیا می‌توان بین قرآن و هرمنوتیک رابطه‌ای برقرار کرد؟ آیا این رابطه معرفت روش جدیدی به ما می‌دهد؟ آیا می‌توان به تفسیر صحیح قرآن بدون دخالت پیش فرض‌ها نایل شد؟

مقاله حاضر، درصدد است ضمن بیان امکان رابطه قرآن و هرمنوتیک، درست‌ترین شیوه هرمنوتیکی را در ارتباط با تفسیر و تأویل قرآنی دریابد. روشن است که به کارگیری هرمنوتیک فلسفی، چون منجر به دیدگاه قرائت‌های مختلف و اعتقاد به تأثیر پیش فرض‌ها به نحو افراطی و در نهایت نسبی‌گرایی می‌شود، در تفسیر قرآن جایز نیست؛ اما هرمنوتیک روشی و شیوه مؤلف محوری و متن محوری درست‌ترین راه در تفسیر قرآن کریم است و ما را به فهم صحیح رهنمون می‌سازد. البته این امر التزام به یک سری قواعد تفسیری و تأویلی در این راه را می‌طلبد. واژگان کلیدی: قرآن کریم، تفسیر، تأویل، هرمنوتیک، مفسر محوری، مؤلف محوری، هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک روشی.

toran@alzahra.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا
** کارشناسی ارشد فلسفه و کلام دانشگاه الزهرا

تاریخ پذیرش: ۹۰/۲/۷

تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۶

بیان مسئله

قرآن کریم در بطن خود نقطه آغازین بیشتر علوم مورد نیاز بشر را دربرمی گیرد. همچنین در حوزه علوم انسانی آرای صائبی را حائز است. از آنجا که در دوره معاصر بر اثر پیشرفت و تحول بشر، در حوزه علوم انسانی و کلام پیشرفت‌هایی به دست آمده که از جمله آنها دانش هرمنوتیک روشی و فلسفی است، لذا می‌توان در این حوزه با بهره‌جویی از آرای متکلمان جدید در ساحت قرآن کریم فهم و شناخت بیشتری را به مشتاقان این راه عرضه کرد.

هرمنوتیک که به معنای تفسیر متن است، دو مرحله هرمنوتیک روش‌شناختی و هرمنوتیک فلسفی را سپری کرده است. نوع اول هرمنوتیک نیز دامنه‌های مختلفی را گذرانده و در آغاز راه، متون مقدس، در میانه راه، مطلق متون و در انتهای راه، مطلق علوم انسانی را تحت پوشش خود قرار داده است. شمول و عمومیت هرمنوتیک فلسفی، از نوع دیگر آن یعنی هرمنوتیک روش‌شناختی گسترده‌تر است، زیرا هرمنوتیک فلسفی، تمام معارف بشری و متون نوشتاری، گفتاری و متون تجسمی و تمام پدیده‌ها را شامل می‌شود، ولی هرمنوتیک دیلتای، تنها علوم انسانی و هرمنوتیک شلاپر ماکر، متون ادبی و هرمنوتیک کلادنیوس، متون مقدس دینی را دربرمی‌گیرند (خسروپناه، ص ۱۰۱). از اینجا مسئله تفسیر و هرمنوتیک وارد چالش و تبدیل به یک معضل می‌شود که اولاً مسئله هرمنوتیک فلسفی در دوران جدید بحث مهم اختلاف قرائت را پیش روی ما می‌نهد. ثانیاً ما از طرفی خواسته یا ناخواسته با یک سری پیش‌فرض‌ها و علایق و باورها، سراغ یک متن می‌رویم و از طرف دیگر برخلاف متونی که دستیابی یا عدم دستیابی به مراد و هدف نویسنده آن چندان اثرگذار نیست، ما با متونی مانند متون مقدس مواجه‌ایم که گوینده پیامی را بیان کرده که چگونگی سرنوشت ما به درست یا نادرست فهمیدن آن گره خورده است و از این رو فهم و درک صحیح این متون و دستورات ضروری می‌نماید.

حال با توجه به این دو مقدمه، پرسش‌هایی مطرح می‌شود: آیا می‌توان بین هرمنوتیک و قرآن ارتباط برقرار کرد؟ آیا این ارتباط معرفت‌جدیدی به ما می‌دهد؟ آیا این متون مقدس می‌توانند توسط چنین افرادی که با پیش‌فرض‌ها سراغ متون می‌روند، تفسیر شود،

طوری که این پیش فرض‌ها تأثیر نابه‌جا در فرایند تفسیر نداشته باشد و آنان را به هدف مؤلف برساند؟

هرمنوتیک، تفسیر و تأویل

اصطلاح هرمنوتیک (Hermeneutics) واژه‌ای یونانی است و از فعل Hermeneueen به معنای تأویل، فهم و تفسیر و تبیین مشتق شده است و نیز به معنای بازگرداندن سخن به زبان صریح و شفاف است که جریان فهم را ممکن می‌سازد. در فرهنگ لغت *American Heritage*، هرمنوتیک به عنوان علم و روش تأویل به ویژه تأویل و تفسیر انجیل (کتاب مقدس) تعریف شده است (p.607).

میرچا ایلیاده در *دائرةالمعارف دین* چنین بیان می‌دارد که واژه هرمنوتیک از نظر ریشه لغوی با «هرمس» خدای یونانی که پیامبر خدایان بود و وظیفه ابلاغ پیام خدایان به انسان و نیز تفسیر و تبیین آنها را برعهده داشت، ارتباط دارد (هاروی، ج ۶، ص ۲۸۷-۲۷۹).

بنابراین دانسته می‌شود هرمنوتیک هم به تفسیر و هم به تأویل ترجمه شده است و گفته می‌شود هرمنوتیک علم تفسیر و تأویل است و گاهی این دو واژه به صورت مترادف در کنار یکدیگر قرار می‌گیرد. در حالی که باید گفت، در عین حال که این دو واژه شباهت‌هایی به یکدیگر دارند، واجد تفاوت‌هایی نیز هستند که در بخش مربوط به هرمنوتیک در قرآن بدان پرداخته خواهد شد.

اقسام هرمنوتیک و پیشینه آن

هرمنوتیک که در صورت آغازین خود به معنای دانش فهم و تفسیر به کار رفته است، در اصطلاح به دو قسم هرمنوتیک روشی و فلسفی تقسیم می‌شود (خسروپناه، ص ۱۰۰). مراد از هرمنوتیک فلسفی، مطلق فهم و چیستی آن است، ولی هرمنوتیک روشی که ناظر بر روش تفسیر است، به پنج قسم تقسیم شده است: ۱. روش فهم متون دینی؛ ۲. روش فهم زبان؛ ۳. روش فهم هنری؛ ۴. روش فهم جمیع متون؛ ۵. به شاخه تفسیر متون دینی پرداخته است.

در هرمنوتیک روشی همان طور که از نام آن پیداست از هرمنوتیک به عنوان راه و طریقی برای دستیابی به مراد و هدف مؤلف یک متن استفاده می‌شود. به عبارت دیگر، طرفداران این نوع هرمنوتیک برآنند که متنی که توسط یک مؤلف تألیف می‌شود حاوی پیامی برای مخاطبان است و هرگز نمی‌توان تفسیر را از کشف پیام مؤلف جدا کرد. پذیرفتن این نوع هرمنوتیک مستلزم قبول چند چیز است: اولاً اینکه معتقد باشیم متنی که توسط مؤلفی تألیف می‌شود حاوی پیامی برای مخاطبان خود است؛ ثانیاً بپذیریم نیل به این پیام امکان‌پذیر است که البته این امر رعایت یک سری قواعد تفسیری و تأویلی را می‌طلبد که در بخش بررسی هرمنوتیک در قرآن این شرط را بیان خواهیم کرد.

به طور کلی باید بگوییم هم و غم یک طرفدار هرمنوتیک روشی که از او به عنوان یک مؤلف محور و متن محور نیز می‌توان نام برد، در فرایند تفسیر متن، دستیابی به هدفی است که مؤلف درصدد بیان آن بوده است. اگر بخواهیم این نوع هرمنوتیک را با ادوار تاریخ تحولات هرمنوتیک که سه دوره متقدم، میانه و جدید (پورحسن، ص ۱۸۰-۱۷۷) بر آن می‌گذرد، تطبیق دهیم، می‌توان گفت هرمنوتیک روشی همان نوع تفسیری است که در دو دوره اولیه تاریخ تحولات جریان داشته است.

توضیح این دو دوره آنکه در دوره آغازین هرمنوتیک که افرادی چون هرمس، هومر، سقراط، افلاطون در آن صاحب‌نظر بودند، غالباً رویکردی دینی و فراطبیعی وجود داشته و اینان عمدتاً تلاش داشته‌اند با نشان دادن افق فاضله در قالب داستان‌ها و متون دینی به مقام سعادت برسند بدین ترتیب تمثیل اساس ساختاری هرمنوتیک این دوره را تشکیل می‌دهند. اما دوره میانه هرمنوتیک نیز با تأویل از درون/انجیل آغاز می‌شود و تلاش اولیه تأویلی توسط مسیحیت آن بود تا با تفسیر آیات عهد عتیق مفرداتی را در بشارت به ظهور عیسی (ع) در تورات اثبات نمایند (همان، ص ۱۸۰).

بنابراین نگاه به سیر هرمنوتیک در این دو دوره، ما را در اعتقاد به اینکه هرمنوتیک روشی و دید مؤلف محوری و متن محوری نگرش غالب در این زمان است، تقویت می‌کند. از اوایل قرن ۱۹ در غرب معیارهای در تعریف فرایند تفسیر و فهم بیان می‌شود که تفسیر را وارد عرصه جدیدی به نام هرمنوتیک فلسفی یا جدید می‌کند که دوره سوم در تاریخ هرمنوتیک را تشکیل می‌دهد.

در تعریف هرمنوتیک فلسفی، لغت هستی‌شناسی فهم است و تأمل فلسفی در پدیدهٔ فهم را وجههٔ همت خود قرار داده است؛ برخلاف هرمنوتیک روشی نه تنها علاقه‌ای به ارائهٔ روش و بیان اصول و قواعد حاکم بر فهم و تفسیر ندارد، بلکه به نقد روش‌شناسی نیز می‌پردازد و این ایده که از راه تنقیح روش می‌توان به حقیقت رسید را به نقد می‌کشد (واعظی، ص ۲۱۵ و ۳۴).

در این نوع تفسیر در مورد مفسر و شرایط حاکم بر او به عنوان بخشی تأثیرگذار در فرایند تفسیر تأکید می‌شود و به عبارتی دیگر می‌توان گفت طرفداران این نوع هرمنوتیک همان مفسر محوران هستند که تفسیر را ترکیب افق معنایی متن با افق معنایی مفسر تلقی می‌کنند (خسروپناه، ص ۱۵۲).

آشنایی با این نوع هرمنوتیک را با نگاه مختصری به آرای صاحب‌نظران در این عرصه، همچون شلایر ماخر، ديلتای، گادامر، هایدگر، پی می‌گیریم و از آنجا که بحث مفصل راجع به آنها از حوزهٔ ما خارج است به چکیده‌ای از مهم‌ترین آرای آنها در این زمینه بسنده می‌کنیم.

در مورد شلایر ماخر باید گفت که وی پدر هرمنوتیک مدرن شناخته می‌شود، از سویی دغدغهٔ تأویل کتاب مقدس را دارد، اما دامنهٔ هرمنوتیک را به فراسوی حیطه دین می‌کشد (واینسهایمر، ص ۱۷) و نیز (فصلنامهٔ ارغنون، ص ۱۸۴ و ۱۸۳) و از سوی دیگر بر دو عنصر فهم دستوری و چارچوب گرامری هر سخن و فهم ذهنیت خاص مؤلف یا همان قصد و نیت به عنوان عناصری که توجه به آنها در هر تفسیری ضروری است، تأکید می‌ورزد و می‌گوید: به همان سان که هر کلامی نسبتی دو سویه دارد یکی با کل زبان و دیگری با مجموعه تفکر گوینده، فهم آن کلام نیز دو سوی و دو جهت دارد یکی فهم آن کلام از آن جهت که چیزی برآمده از زبان است و دوم فهم آن کلام از آن حیث که امری «واقع» در تفکر گوینده است (پالمر، ص ۹۹ و نیز هایدگر و گادامر و ...، ص ۱۰). با توجه به بیانات فوق، به طور کلی می‌توان گفت، هرمنوتیک مورد نظر ماخر، متن مدار است.

ذکر این نکته خالی از فایده نیست که توجه به زبان امری است که علاوه بر عرصهٔ هرمنوتیک در حوزهٔ فلسفهٔ تحلیل زبانی که شناخت هستی را منوط به کاربرد درست

واژه‌ها و زبان می‌داند، نیز مطرح شده است. به نظر می‌رسد اگر هرمنوتیک را با توجه به اهمیت عنصر زبان در آن به معنای تفسیر کل هستی بگیریم با فلسفه تحلیل زبانی قابل تناظر است.

دیلتای با فرق نهادن میان روش‌های علوم انسانی با علوم طبیعی، هرمنوتیک را روش شناسی علوم انسانی می‌خواند. او معتقد است روش شناسی علوم انسانی «فهمیدن» است و روش ویژه علوم طبیعی «تبیین» است یعنی عالم طبیعی وقایع را به مدد قوانین کلی تبیین می‌کند، اما علوم انسانی یا مورخ به دلیل اینکه چنین قوانین قطعی‌ای ندارند، باید با کشف اغراض و مقاصد و نیت عاملان حوادث و نیز شخصیتشان، آنان را بشناسند. لذا نتیجه می‌گیرد حوادثی انسانی‌اند که درونی و باطنی‌اند و قابلیت فهم و نیاز به تفسیر دارند. در نگاه او فهم شرایط و موقعیت‌های پیدایش یک متن اساس فن تأویل است. وی تأکید می‌کند که می‌توان با جستجو در حقایق، شرایط و وقایع تاریخی، ذهنیت و قصد مؤلف را شناخت. او از این هم فراتر می‌رود و حتی معتقد می‌شود که مفسر می‌تواند با آگاهی از زمینه‌هایی که اندیشه و قصد مؤلف را می‌سازد، زمینه‌هایی که خود مؤلف شاید به آنها توجه نداشته، متن را بهتر از مؤلف آن بفهمد (پالمر، ص ۱۳۳ و ۱۰۹ و نیز هایدگر و گادامر و ...، ص ۲۱).

تا اینجا مشاهده می‌شود که در هرمنوتیک جدید نیز در اندیشه‌های شلایر ماخر و دیلتای هنوز دغدغه فهم متن و سخن مؤلف وجود دارد و آنها می‌کوشند که شرایطی فراهم شود که در سایه آن هر چه بیشتر به فهم متن نزدیک شوند و این چیزی است که در دو فیلسوف بعدی که به معرفی آنان می‌پردازیم یعنی هایدگر و گادامر، مشاهده نمی‌شود. در مورد هایدگر باید بگوییم که وی نه تنها دغدغه دستیابی به نیت مؤلف را نداشته بلکه اساساً دستیابی به آن را ناممکن می‌داند چرا که معتقد است ممکن نیست افراد بدون پیش فرض‌هاشان به سراغ متن بروند.

او می‌گوید: «هر تصمیم براساس چیزی مهار نشده، چیزی پنهانی و مبهم استوار می‌شود اگر چنین نباشد، دیگر نمی‌تواند، تصمیم باشد» (Heidegger, p.55). بنابراین به نظر او این اندیشه که ما می‌توانیم به نیت متن و مؤلف پی ببریم خیالی بیش نیست. اما نکته بدیعی که در اندیشه هایدگر در ارتباط با تأویل یافت می‌شود این است که وی

تأویل را به دو نوع رسمی و غیررسمی تقسیم می‌کند. تأویل غیررسمی را نوعی تأویل ناآگاه از وجود می‌داند که مدام صورت می‌پذیرد و تأویل رسمی را کوششی برای درونی کردن جهات دیگر، خواه متون نوشتاری (اعم از شعری، فلسفی و دینی) و خواه جنبه‌های وجود می‌داند و از نظر او این نوع تأویل ثانی است که باعث شده آدمی بکوشد اصول هرمنوتیکی مشخص را تدوین کند. در نظر هایدگر هرمنوتیک پیش از آنکه اصولی و نظریه‌ای برای تأویل باشد به منزلهٔ تأویل نسبت پنهان مفسر با هستی است (پورحسن، ص ۲۴۷ و ۲۴۶ و نیز پالمر، ص ۱۷۸).

در آخر در مورد آرای گادامر باید گفت که اولاً وی نیز برخلاف ماخر و دیلتای در پی آن نیست تا نظامی از قواعد تأویل را بنیاد کند، بلکه می‌خواست شرایط فهم عمومی را تبیین کند. ثانیاً وی همانند هایدگر، تأثیر پیش‌فرض‌ها در فرایند تفسیر را اجتناب‌ناپذیر می‌داند و این مطلب از این سخن او بر می‌آید آنجا که در «حقیقت و روش» می‌گوید: دو عنصر از اهمیت مرکزی برخوردارند، نخست تبیین اندیشهٔ پیش‌فرض و تأثیر گذشته و سنت در فهم و دوم تبیین تیوری مفهوم مکالمه. او به صراحت بیان می‌کند که فهم تنها از طریق «فهم با دیگری» (verstandigung) حاصل می‌شود. توضیح اینکه از نظر او در مواجهه با متون، آرای متفاوت و منظرهای مختلف و تجربه‌های زیستی گوناگون در مقابل یکدیگر قرار گرفته و بسترهای گفتگو فراهم می‌آید و ما می‌توانیم پیش‌فرض‌های خود را وارد بازی کنیم و در فرایند گفتگو، نظر خود را قوت بخشیم (Gadamer, p.4).

همچنین در جای دیگر گادامر چنین بیان می‌دارد که مکالمه میان دو افق متن و تأویل‌کننده مستلزم ادغام دو افق گذشته (یعنی مؤلف و متن) و افق حاضر (مفسر و تفسیر) است (واینسهایمر، ص ۳۵).

با این بیانات می‌توان گفت که گادامر با تغییر هدف تأویل در هرمنوتیک جدید و کنار نهادن قصد و نیت مؤلف و همچنین داخل کردن افراطی پیش‌فرض‌ها در تفسیر، گرایش نسبی‌گرایی را موجب شده است همچنانکه آرای هایدگر نیز چیزی جز همین نتایج در پی نداشته است.

هرمنوتیک و تأویل در قرآن

در این بخش درصددیم تا رابطه هرمنوتیک و قرآن کریم را بررسی و روشن کنیم که در صورت وجود رابطه، معرفت جدیدی برای ما حاصل می‌شود. آیا این متون مقدس می‌توانند توسط افرادی که با پیش‌فرض‌هایشان سراغ آن می‌روند، تفسیر شوند، طوری که این پیش‌فرض‌ها تأثیر نابه‌جا در فرایند تفسیر نداشته باشد و دستیابی به هدف مؤلف امکان‌پذیر شود؟

برخی ویژگی‌های قرآن کریم به عنوان یک متن متعالی ما را ملزم می‌سازد برای فهم آن دست به تفسیر و تأویل بزنیم. مثلاً علاوه بر آیاتی که بر جهان مشهود می‌پردازد، آیه‌هایی وجود دارد که از حقایق ماورای این جهان سخن می‌گوید و این امر موجب می‌شود که فهم این آیات به آسانی ممکن نباشد. یا اینکه در حجم نسبتاً کمی از لفظ‌ها و عبارات، تمامی معارفی را که بشر برای سعادت خویش به آن نیازمند است ارائه شود و این سبب می‌شود که فهم بخشی از آیه‌ها نیازمند تأمل و دقت بیشتری باشد. بنابراین وجود تفسیر و تأویل ضروری است.

اصطلاح تفسیر و تأویل همان‌طور که پیشتر گفته شد، ترجمان واژه هرمنوتیک هستند و تفاوت‌هایی نیز دارند که جهت ایضاح مفهومی به تعریف مختصر لغوی و اصطلاحی هر یک از آنها پرداخته می‌شود. لسان‌العرب در تعریف لغوی تفسیر می‌گوید:

الفسر: البيان فسر الشيء يفسره ... : أبانه والتفسير مثله .. و قوله عز و جل : و أحسن تفسيراً. الفسر : كشف المغطى و التفسير : كشف المراد عن اللفظ المشكل (ابن منظور، ذیل ماده فسر).

بدین ترتیب روشن می‌شود که ماده تفسیر به معنای روشن ساختن، مراد را بازگو کردن، پرده از چهره معنای مبهم برگرفتن است؛ اما در باب تعریف اصطلاحی تفسیر، علامه طباطبایی چنین می‌نویسد:

التفسير هو بيان معاني الايات القرآنية و الكشف عن مقاصدها و مداليها (ج ۱، ص ۴).

راغب اصفهانی تفسیر را عهده‌دار توضیح کلام پروردگار دانسته است، خواه کلام دشوار باشد یا آسان، خواه در جهت لفظ و معنا، ابهام باشد یا نباشد. (ذیل ماده فسر).

پس از روشن شدن معنای تفسیر، برخی تعاریف لغوی و اصطلاحی «تأویل» را پی می‌گیریم:

ابن فارس بر آن است که «أول دارای دو اصل است: ۱. ابتدای امر - واژه أول به معنای ابتدا، از این اصل است؛ ۲. انتهای امر در این معنا، ریشه این کلمه از مأل به معنای عاقبت و سرانجام است و آیه «هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله» (اعراف/ ۵۳ و ۵۲) یعنی سرانجام کتاب خدا را در هنگامی که برانگیخته می‌شوند، درمی‌یابند، در همین معنا استعمال شده است.» (احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ماده اول و نیز: ابو زید، ص ۳۸۶).

در نگاه رایج دیگر «اول» به معنای رجوع و مراد از تأویل، برگرداندن ظاهر لفظ از معنای اصلی است، به معنایی که دلیلی بر آن قائم است، که اگر آن دلیل نباشد، نباید از معنای ظاهری لفظ دست کشید (ابن اثیر، النهایه، ماده اول). اما در مورد رابطه تأویل و تفسیر سه دیدگاه عام وجود دارد: الف. برخی برآنند که این دو یکی بوده و مترادفند (ابن تیمیه، مقدمه فی الصول التفسیر، ص ۳ و ۴).

ب. عده‌ای دیگر به تباین تفسیر و تأویل قایل هستند. از نظر برخی از این گروه تفسیر، بیان معنای وضعی لفظ است، چه حقیقی باشد و چه مجازی و تأویل، بیان باطن لفظ است. (همان، ص ۸).

ج. از نظر گروه دیگر نسبت میان این دو عموم و خصوص است که خود این گروه دو دسته می‌شوند، برخی چون راغب تفسیر را اعم از تأویل می‌دانند (سیوطی، ص ۱۷۳) و دسته دیگر به اعم بودن تأویل نسبت به تفسیر معتقدند (رومی، ص ۹).

نظر به ماهیت و تعریف تأویل و تفسیر که پیش از این روشن شد، می‌توان گفت دیدگاه سوم، رویکرد صحیح و جامع نسبت به رابطه این دو را بیان می‌کند و دیدگاه برگزیده مقاله حاضر است.

توضیح آنکه بهتر است گفته شود، تفسیر و تأویل که هر دو ترجمان واژه هرمنوتیک هستند، از سویی با یکدیگر مشابه و از سویی دیگر متفاوتند؛ اما جنبه شباهت آن دو از این جهت است که هر دوی آنها در پی فهم و درک امورند و جنبه اختلافی آنان بدین

صورت است که تأویل امری دقیق‌تر نسبت به تفسیر است و برداشتی جامع‌تر و عمیق‌تر از معانی را برای ما فراهم می‌آورد (بلخاری، ص ۱۳).

البته این مقاله نیز به نحو مجاز بنابر نقطه مشترک تأویل و تفسیر و از آنجا که به دنبال هدف عام‌تر بررسی رابطه قرآنی و هرمنوتیک است، گاه این دو واژه را در کنار هم و به جای هم به کار می‌برد.

اصطلاح تفسیر و تأویل در خود قرآن نیز به کار رفته است و واژه تفسیر تنها یک بار در آیه ۳۳ سوره فرقان آمده است و به معنای کشف و بیان است.

ولا یأتونک بمثل الا جینک بالحق و احسن تفسیراً (فرقان / ۳۳) و هیچ مثالی برایت نیاوردند مگر آنکه حقیقت [مسئله] و بهترین تبیین [آن] را برایت [فرود] آوردیم.

واژه تأویل نیز ۱۷ بار در قرآن ذکر شده که ۱۲ بار مرادش در «غیر قرآن» و ۵ بار در مورد قرآن به کار رفته است و این خود تأیید کننده سخن ما در باره اعم بودن تأویل است که در بحث تفاوت تأویل و تفسیر بیان کردیم؛ زیرا در قرآن نیز کاربرد تأویل برای اعم از قرآن و غیر آن است در حالی که تفسیر تنها در مورد قرآن به کار رفته است. در مورد کاربرد واژه تأویل در قرآن می‌توان به سوره‌هایی چون آل عمران / ۷، اعراف / ۵۳، یونس / ۳۹، یوسف / ۱۰۰ و ۴۵ - ۴۴ و ۳۷ - ۳۶، کهف / ۸۲، ۷۸ اشاره کرد (ابوزید، ص ۳۷۶، ۳۷۵).

آنچه قابل توجه است آنکه هم تفسیر و هم تأویل در مورد آیات قرآن برای فهم آن قابل استفاده است و بر این اساس می‌توان معارف قرآن را به دو دسته تقسیم کرد: ۱. معارفی که فهم آن با به کارگیری قواعد عربی و شرایط آن برای همگان امکان‌پذیر است که به آن ظاهر قرآن گفته می‌شود؛ ۲. معارفی که دانستن آنها بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره برای همگان ممکن نیست که به آن باطن قرآن می‌گویند و نیاز به تأویل دارد (رجبی، ص ۱۸).

تأویل از نگاه برخی اندیشمندان اسلامی

الف. دیدگاه ابن تیمیه: ابن تیمیه در مواضع متعددی، در باره تأویل بحث کرده، نگاه او به مسئله تأویل، نگاهی نقادانه است. او در حقیقت تلاش می‌کند موضع متکلمان به ویژه

فلاسفه و صوفیه را در باره تأویل قرآن به نقد کشد و انکار کند. ابن تیمیه معتقد است: هر جا تأویل به کار رفته به معنای واقعیت خارجی است وی کلام خدا را بر دو قسم ۱. انشاء یا طلب؛ ۲. اخبار دانسته و عمل به اوامر و نواهی پروردگار را تأویل آنها می‌داند. اما تأویل اخبار از نظر او حقیقت خارجی مخبره است، در هنگامی که واقع می‌شود (ابن تیمیه، الاکلیل فی المتشابه والتأویل، ص ۲۸، ۲۳، ۱۵).

نقد و بررسی کلام ابن تیمیه: ابن تیمیه با دقت در مفهوم لغوی تأویل، تلاش می‌کند که «تأویل» را از هر نوع محتوای مفهومی تهی و آن را در مصداق خارجی و عینی الفاظ جستجو کند و این نشان می‌دهد که وی از اخباری‌گرایان و ظاهر‌گرایان و مخالفان تأویل است.

در نقد سخن وی باید گفت: وی مصداق را با «ما یؤول الیه الشیء» اشتباه گرفته و پنداشته است که «مآل الامر» مصداق آن است. در صورتی که مآل شی می‌تواند مصادیق متعددی داشته باشد و الزاماً مصداق آن عینی و خارجی نباشد.

ب) دیدگاه باطنی گرایان: در مقابل دیدگاه فوق، نوعی تأویل هم به معنی حمل آید بر خلاف ظاهر وجود دارد. در این نوع تأویل مفاهیمی که آیات قرآنی (چه خود آیه و یا آیات دیگر) بر آن دلالت ندارد، به آیه تحمیل می‌شود که این تفسیر به باطن است و مظهر آن گروه باطنیه می‌باشد. اینان معتقدند قرآن، ظاهری و باطنی دارد که اگر به باطن آن برسیم دیگر نیازی به عبادت نخواهیم داشت، اما این نوع تفسیر از نظر قواعد تفسیری کاملاً ممنوع است (سبحانی، ص ۴۹ و ۱۸).

مفسر هرگز نمی‌تواند آیه را برخلاف ظاهر پیدا کند. ظواهر قرآن به مانند نصوص آن حجت است مگر اینکه قرینه روشن برخلاف ظاهر تفسیر نماید. بنابراین هر گاه بدون داشتن قراین از آیه مورد نظر و یا آیات دیگر، به تفسیر آیه پرداخته شود و در واقع نظرات و عقاید خود داخل در آیه گردد، این تحمیل بر آیه است که کار نادرست و مانع از دستیابی به پیام حقیقی آیه می‌شود.

گروهی با استناد به این سخن پیامبر که می‌فرماید: «قرآن دارای ظاهر و باطن است، ظاهر آن حکم و فرمان و درون آن علم و دانش است، ظاهر آن زیباست و باطن آن عمیق و ژرف است» (کلینی، ص ۵۹۹). می‌گویند اگر تفسیر به باطن ممنوع است پس

چطور مفسر می‌تواند به باطن برسد. در پاسخ می‌گوییم مقصود از باطن، معانی «سلسله‌دار» آیه است که معانی تو در تو که به صورت لازم و ملزوم به هم پیوسته‌اند و ریشه در ظاهر آیه دارند و لفظی یا جمله‌ای از آیه بر آن گواهی می‌دهد. این نوع تفسیر به باطن نادرست نیست (سبحانی، ص ۲۰). نکته قابل توجه آن است که نظریه باطنی‌گری، آن گونه که باطنیه آن را مطرح می‌کنند یعنی تفسیر به گونه‌ای که از ظاهر متن به کلی و بدون هیچ قاعده‌ای رها کردیم، بر خطا می‌باشد و گر نه در صورت رعایت اصول تفسیری توجه به باطن، خود را از قواعد تأویل محسوب می‌شود.

خلاصه آنکه اگر بخواهیم موانع تأویلی صحیح را برشماریم، دو دیدگاه فوق (یعنی دیدگاه اخباری‌گری و ظاهری‌گرایی ابن تیمیه و باطنی‌گری بر آن وجه که باطنی‌گرایان افراطی مطرح می‌کنند) را می‌توان در زمره این موانع قرار داد که در کنار عوامل دیگری چون دخالت بی‌رویه پیش‌فرض‌ها در تفسیر که اصلی برآمده از هرمنوتیک فلسفی است و نیز عدم رعایت شرایط تفسیری صحیح، می‌تواند ما را از تأویل صحیح و جامع باز دارد و اما در ادامه به دو دیدگاه برگزیده در خصوص تأویل پرداخته می‌شود.

ج. دیدگاه علامه طباطبایی: از نظر علامه، تأویل، آن حقیقتی است که شیء آن را در بردارد و بر آن مبتنی است و بدان بازمی‌گردد. مانند تأویل رؤیا که همان تعبیر شیء است و تأویل حکم که همان ملاک حکم است و تأویل فعل که همان مصلحت و غایتی است که فعل به خاطر آن تحقق یافته و تأویل یک واقعه، همان علت واقعی آن است که سبب وقوع آن شده است (ج ۱۳، ص ۳۴۹).

وی در باره رابطه الفاظ قرآن و تأویل آن می‌نویسد: رابطه حقیقت قرآنی با الفاظ قرآن از نوع دال و مدلول نیست، بلکه رابطه مثل و ممثل است؛ یعنی خداوند حقیقت قرآن را برای نزدیک کردن به ذهن ما لباس الفاظ پوشیده است، مانند بیان کردن مقاصد عالی به وسیله ضرب المثل که آن مقاصد عالی را با ضرب المثل به ذهن‌ها نزدیک می‌سازند (ج ۳، ص ۴۹).

د. دیدگاه استاد معرفت: وی برای تأویل دو معنا قائل است که یکی اختصاص به آیات متشابه دارد و دیگری مربوط به تمامی قرآن است:

۱. توجیه متشابه به وجه صحیح وقتی کلام یا عملی متشابه باشد، آن کلام و عمل شبهه‌انگیز می‌شود. حال اگر کسی آنها را بر وجه صحیحی حمل کند، به طوری که منشأ شبهه را از آنها بزدايد، آنها را تأویل کرده است.

وقتی گفته می‌شود که آیات متشابه نیاز به تأویل دارد، مراد از تأویل، همین قسم است. ۲. معنای باطنی که در طول معنای ظاهری است: این معنا از تأویل شامل همه آیات قرآن می‌شود. وی مراد از بطن را معنای کلی هر آیه می‌داند که شامل همه زمان‌ها و همه مکلفان می‌شود (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۳۰-۲۸). استاد معرفت برای این نوع تأویل، شرایط و ضوابطی را مقرر کرده است که رعایت آنها موجب تأویل صحیح خواهد شد.:

الف. وجود مناسبت بین ظهر و بطن کلام: به عنوان مثال، واژه میزان که برای وزن امور مادی وضع شده و معنای باطنی آنها عبارت است از وسیله سنجش و معیار اندازه‌گیری امور (اعم از مادی و معنوی).

ب. دقت در الغای خصوصياتی که دخیل در حکم نیستند به منظور دستیابی به ملاک قطعی.

به عنوان مثال آیه ۴۱ سوره انفال: *وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ* که بعد از غزوه بدر نازل شد و تکلیف غنایم این جنگ را مشخص کرد. اما روشن است که جنگ بدر خصوصیتی ندارد تا آیه را منحصر به همان جنگ کنیم بلکه آیه مصرف تمامی غنایم جنگ‌ها را مشخص کرده است.

جالب است بدانید اما محمد باقر (ع) به عموم موصول «ما» تمسک کرده و غنیمت را به مطلق فایده تفسیر کرده است و فرمود: هر مازادی و نیز هر غنیمتی لازم است هر سال یک پنجم آن خارج شود و در مصارف تعیین شده، خرج گردد (معرفت، التفسیر والمفسرون، ص ۲۸-۲۲).

استاد معرفت این معنایی که ذیل آیه فوق آمده به عنوان تأویل آیه تلقی کرده است. اکنون در این قسمت به رابطه هرمنوتیک با توجه به دیدگاه‌هایی که متفکران غربی نسبت به آن دارند، با تفسیر و تأویل قرآنی می‌پردازیم و در پی آنیم تا روشن کنیم آیا

می‌توان از میان انواع هرمنوتیک، شیوه مورد قبولی از آن را در مورد قرآن به کار برد و بدین ترتیب پیوندی میان این دو برقرار نمود یا خیر؟

هرمنوتیک فلسفی، تفسیر و تأویل قرآن:

در این مورد باید بگوییم به کارگیری هرمنوتیک فلسفی به عنوان روش و ابزاری در تفسیر و تأویل قرآن بسیار نادرست و مردود است و نه تنها ما را به تفسیر نهایی از متن نمی‌رساند، بلکه کاملاً از هدف دور می‌سازد. دلیل اینکه گفته می‌شود هرمنوتیک فلسفی در تفسیر و تأویل به ویژه تفسیر متون مقدس، جایز نیست، آن است که قبول هرمنوتیک فلسفی که همان طور که گفته شد مبتنی بر اصل تفسیر در حوزه فهم و مفسر محوری است، مستلزم پذیرش دو اصل است. یکی اصل قرائت‌های مختلف از دین و دیگری تأثیر پیش‌فرض‌ها در تفسیر و اما نتیجه این دو اصل چیزی نیست جز منجر شدن به نسبی‌گرایی، که باطل است. اینکه به دو اصل برآمده از هرمنوتیک فلسفی و دیدگاه طرفداران آنها می‌پردازیم و نظر عالمان اسلامی را نیز در این زمینه با آن مقایسه می‌کنیم.

قرائت‌های مختلف از دین

از زمان هایدگر به بعد چالش‌های جدی در حوزه تفکر دینی پدید آمد که از آن جمله مسئله امکان قرائت‌های مختلف از دین است (مجله پژوهشی علوم انسانی علوم اسلامی، ص ۱۵۹). او و دیگر مدافعان هرمنوتیک فلسفی مسئله قرائت‌های مختلف از دین را به صورت موجه کلیه می‌پذیرند و نزدشان هر متنی قابلیت هر نوع تفسیر را دارد و وجود معیار فهم صحیح از سقیم را نفی می‌کنند (خسروپناه، ص ۱۵).

در مقابل اینان می‌توانیم از عالمان اسلامی یاد کنیم که با فرض پذیرش مسئله اختلاف قرائت در برخی موارد، به وجود معیار صحیح از سقیم معتقدند و روش تفسیر عالمانه را از تفسیر به رأی تفکیک می‌کنند. در بررسی دیدگاه این دو گروه (طرفداری قرائت‌های مختلف و عالمان اسلامی) باید بگوییم دیدگاه دوم صحیح است، زیرا اولاً اعتقاد به تعدد آن هم به صورت کلی و مطلق نتیجه‌اش چیزی جز نسبی‌گرایی نیست. در حالی که ما معتقدیم متون مقدس از جمله قرآن گویای حقایقی است که انسان را به آن می‌خواند تا

هدایت شود. چنانکه می‌فرماید: «قطعاً این قرآن انسان را به آیین استوار راهنمایی می‌کند» (اسراء / ۹). «آیا در آیات قرآن نمی‌اندیشید؟» (نساء / ۸۲).

در حالی که اگر قرائت واحد و دریافت پیام متن ممکن نبود چنین دعوت‌هایی نامعقول و عبث می‌نمود. ثانیاً ما مشاهده می‌کنیم که علما و دانشمندان اسلامی در تفسیر بسیاری از آیات مربوط به عقاید و احکام، وحدت نظر دارند و آنجا که در برداشت از آیه در میانشان اختلاف احساس می‌کنیم مربوط به تعدد قرائت نیست بلکه به خاطر عدم رعایت قواعد تفسیری چون عدم رعایت قوانین زبان‌شناختی، غفلت از ناسخ و منسوخ، جزء نگری در روش تفسیر، اختلاف در مصداق آیه، و ... است. که با رعایت آنها تعدد قرائت منتفی می‌شود (سبحانی، ص ۷۸ و ۷۷).

بنابراین باید گفت از آنجا که ما معتقدیم هر متنی پیامی دارد که برداشت و فهم آن با رعایت قواعد تفسیری، امکان‌پذیر است، لذا می‌توان گفت مسئلهٔ تعدد قرائت و به تبع آن هرمنوتیک فلسفی در تفسیر متون علی‌الخصوص متون مقدس مردود است.

تأثیر پیش فرض‌ها در تفسیر

اصل دیگری که پذیرفتن هرمنوتیک فلسفی مستلزم پذیرش آن است، مسئلهٔ تأثیر پیش فرض‌ها بر تفسیر است. حال این پرسش مهم مطرح می‌شود که آیا می‌توانیم به عنوان یک مفسر که دارای نگرش خاصی هستیم بدون دخالت پیش‌داوری و پیش‌فرض به معنای یک متن نایل شویم. طرفداران هرمنوتیک فلسفی چون هایدگر، گادامر، دریدا و پل ریکور چنان‌که قبلاً نظرات برخی از آنها گفته شد، بر تأثیر خواسته‌ها، پیش فرض‌های مفسر به فهم تأکید می‌کنند و اصولاً قوام فهم را به نزدیکی افق معنای مفسر می‌دانند و از نظر آنان هر تفسیری تفسیر به رأی است (خسر و پناه، ص ۱۵۲ و ۱۰۸). چنان‌که مشاهده می‌شود این دیدگاه نیز به نسبی‌گرایی در تفسیر متون مقدس می‌انجامد چرا که پیش فرض‌های متفاوت مفسران طبق اندیشهٔ مفسر محوری تفاسیر متفاوت را به بار می‌آورد. اما ما ضمن تأیید ارتباط پیش فرض‌ها و تفسیر معتقدیم این ارتباط برای اینکه از واقعیت فاصله نگیرد، منوط به وجود حد و مرزی می‌باشد.

نتیجه آنکه فهمیده شدن متون، صد در صد به درست بودن پیش‌دانسته‌ها و علائق و انتظارات مفسر بستگی دارد و با مقدمات غیرمنقح و سست نمی‌توان معنای متن را صید کرد (شبیستری، ص ۳۳). لذا در اینجا هم می‌توان گفت تأثیر پیش‌فرض‌ها چنان‌که مدافعان هرمنوتیک فلسفی می‌گویند و تفسیر به رأی نتیجه‌اش نسبی‌گرایی، در تفسیر است. بنابراین به طور کلی باید گفت کاربرد هرمنوتیک فلسفی در تفسیر متون به‌ویژه قرآن که برای هدایت انسان فرستاده شده و شقاوت و سعادت آدمی به فهم صحیح آن است، موجب نسبی‌گرایی در فهم تفسیر می‌شود که چون نتیجه باطل است، و ما را از هدف که دستیابی به فهم پیام متون است دور می‌کند، ادعا نیز باطل می‌شود و هرمنوتیک فلسفی قابل کاربرد در متون مقدس نیست.

هرمنوتیک روشی: تفسیر و تأویل قرآن

در تعریف هرمنوتیک روشی دانستیم که تمام هم و غم این نوع هرمنوتیک نیل به مراد مؤلف و متن است و در واقع پایه این نوع هرمنوتیک بر محور متن و در جهت کسب مقاصد صاحب متن استوار است. اگر به تفسیر و تأویل قرآن نیز توجه شود می‌توان دریافت که هدف از تفسیر و تأویل قرآن همان چیزی است که در هرمنوتیک روشی دنبال می‌شود یعنی دستیابی به مراد و پیام مؤلف (رجبی، ص ۱۰) نه اینکه مفسر محوری و نسبی‌گرایی مطلوب باشد و این هدف در مورد متون مقدس حتی بیشتر از هر متنی دنبال می‌شود و مهم می‌نماید؛ چرا که این متون مقدس بیانگر اهدافی برای رشد و هدایت انسان‌هاست و دریافتن این پیام بر روی زندگی دنیایی و آخرتی افراد بسیار مؤثر است. بنابراین از میان انواع هرمنوتیک آن نوع که با تفسیر و تأویل قرآنی همخوان و همسو است بلکه تنها شیوه مطلوب و صحیح برای تفسیر قرآنی محسوب می‌شود، هرمنوتیک روشی است.

پس از آنکه، رابطه هرمنوتیک و قرآن روشن شد با عطف نظر به امکان شناخت قرآن مسلم است که دستیابی به هرمنوتیک روشی و تفسیر مؤلف محوری که نظریه مختار مفسران اسلامی است، محقق نمی‌شود مگر با به کاربرد یک سری روش‌های تفسیری و تأویلی و واجد شدن شرایطی برای مفسران و تأویل‌گران و بنابراین در ادامه باید به

ویژگی‌های تفسیر و تأویل و شرایط مفسران و تأویل‌گران و کاربردهای تأویل قرآنی پرداخته شود.

شرایط تفسیر و تأویل

به منظور تفسیر صحیح یک متن به‌ویژه متن قرآن که فهم درست آن بیش از سایر متون نیاز است، چرا که پیام مهم هدایت انسان‌ها را در خود دارد، مقید بودن به یک سری قواعد تفسیری لازم و ضروری می‌نماید که با دو مورد از این شرایط از نگاه استاد معرفت آشنا شدیم.

راغب اصفهانی نیز شرایطی را برای تفسیر معرفی می‌کند:

۱. شناخت الفاظ یا علم لغت؛ ۲. مناسبت برخی از الفاظ با برخی دیگر (علم اشتقاق)؛
۳. علم صرف و نحو؛ ۴. علم اخبار و آثار شأن نزول آیات؛ ۵. شناخت قرائت‌های مختلف؛ ۶. آشنایی با سنت پیامبر (ص)؛ ۷. آشنایی با علوم قرآنی چون ناسخ و منسوخ، مطلق و مقید، محکم و متشابه؛ ۸. شناخت احکام دین؛ ۹. شناخت علم کلام و عقاید؛ ۱۰. علم موهبتی که خداوند آن را در اختیار کسانی قرار می‌دهد که بدان عمل می‌کنند (راغب اصفهانی، ص ۹۶ و ۹۱).

اما عوامل مؤثر در فهم تأویل قرآن بدین قرارند (شاکر، ص ۱۱۳)؛

الف. آشنایی با زبان و سبک بیان قرآن؛

ب. فهم عمیق و قوه تشخیص؛

ج. قلب سلیم.

قلب سلیم به عنوان معبر قرآن است و قلبی که بسته باشد، سیر تأویل را قطع کرده با مطلع قرآن ارتباطی نمی‌یابد. هر چند که فرد با زبان عربی نیز آشنایی داشته باشد و این روشن می‌کند که چرا عده‌ای به‌رغم عرب بودن قرآن را نمی‌فهمند. آیات ذیل خود تأیید کننده این اصل است.

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (محمد / ۲۴) آیا در قرآن نمی‌اندیشند، یا بر دلهاشان قفل‌ها است.

وَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهَمَّ لَا يَفْقَهُونَ (توبه / ۸۷) بر دلهاشان مهر نهاده شده و نمی‌فهمند.

- د. دانش استوار و خلل ناپذیر: این دانش‌ها بر سه قسم است.
۱. شناخت خداوند: توضیح آنکه عدم شناخت صحیح ما از خداوند موجب عدم درک درست ما از آیات می‌شود و موجب می‌گردد که برای مثال در مورد آیات متشابه به دام تشبیه و تجسیم یا تعطیل بیافتیم.
 ۲. شناخت شأن نزول و ویژگی‌های افرادی که آیات در باره آنها یا خطاب به آنها نازل شده در درک معانی مورد نظر خداوند سهم به سزایی دارد.
 ۳. فراگیری دانش قرآنی از پیامبر (ص): تبیین بسیاری از مسایل قرآن کریم بر عهده پیامبر اکرم (ص) گذاشته شده است.
- برای مثال می‌دانیم که چگونگی اقامه نماز، آداب روزه و دیگر احکام فقه اسلامی از این دسته‌اند که بدیهی است بدون مراجعه به پیامبر، نمی‌توان به چگونگی انجام آنها تنها با تعمق و تفکر واقف شد. بنابراین تأویل قرآنی مستلزم آشنایی با سخنان آن حضرت است.
- اما بخش پایانی مقاله اختصاص دارد به بیان مصادیقی که به تأویل قرآن آگاهی دارند و طبق آیه ۷ سوره آل عمران به عنوان راسخان در علم معرفی می‌شوند.
- باید گفت که آگاهان به تأویل قرآن دو دسته‌اند: یکی آگاهان به تمام تأویل قرآن و دوم آگاهان به بخشی از تأویل قرآن (شاکر، ص ۱۲۵).
- آگاهان به تمام تأویل قرآن: الف. خداوند است که مبدأ علم کتاب است؛ ب. پیامبر اکرم (ص)؛ ج. اهل بیت (ع): از آنجا که خداوند عنصر طهارت قلب را که بدون آن دسترسی به بسیاری از حقایق قرآنی ممکن نیست، به ایشان عطا کردند خود دلیلی است که آنان را در زمره آگاهان به تأویل قرآن به‌شمار آوریم.
- إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً (احزاب/ ۳۳)
- آگاهان به بخشی از تأویل قرآن: کسانی نیز هستند که می‌توان از آنها به عنوان آگاهان به بخشی از تأویل قرآن نام برد. توضیح آنکه گرچه علم به همه تأویل قرآن منحصر به پیامبر و اهل بیت او دانسته شده ولی هیچ‌گاه به نحو کلی از دیگران نفی نشده است؛ چرا که در غیر این صورت دعوت قرآن به خواندن و تدبر در آن و ذکر اینکه قرآن نور است، هدایت، تبیان لکل شیء، فرقان، برهان است، بیهوده می‌نمود.

حقیقت آن است که بخشی از تأویل برای نمونه آشنایی با کلیات قرآن و بخشی از جزئیات آن را خود مردم می فهمند. هر چند در درک بخشی از آن هم یکسان نیستند و به میزان فهم و درک خود از معانی بهره می برند. چنانکه در روایتی آمده است که بخشی از قرآن را همه مردم (عالم و جاهل) می فهمند، قسمتی را تنها کسانی می فهمند که دارای ذهن صاف و حسی لطیف و قدرت تشخیص هستند و خداوند به آنها شرح صدر عنایت کرده است و بخشی از آن را تنها خدا و راسخان در علم می دانند و قسمت عمده از آن را نیز مفسران و تأویل گران قرآنی که توانایی آن را دارند با به کارگیری قوانین تفسیری و تأویل و دیدگاه مؤلف محوری، کشف کنند (بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۱۷)

دلایل مؤلف گرایی و متن محوری در تفسیر قرآن

۱. نزدیکی و قرب به شارح

از آنجا که برنامه ادیان الهی، به ویژه اسلام بهروزی، کمال و سعادت بشر است لذا احکام و عقاید می بایست آن گونه که به اراده الهی تبیین پیامبر اکرم برای آدمیان مطرح می شود، درک و اجرا شود و فقط در این صورت است که این احکام مایه نجات و سعادت بشر می شود.

در اینجا سخن از متن یک داستان روزنامه نیست که اگر به طور اشتباه تأویل و تفسیر شود هیچ خللی به جایی وارد نمی آید بلکه مثل اجرا و عدم اجرای احکام الهی مثل مرگ و زندگی است.

اسْتَجِیْبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ (انفال / ۲۴).

۲. نزدیکی افق دید مؤلف و مفسر

حقیقت فهم و تفسیر، نه راه پیدا کردن به ذهنیت صاحب اثر بلکه امتزاج افق معنایی متن با افق معنایی مفسر است. مراد این است که مفسر بتواند با تفسیر خود هر چه بیشتر مخاطبان را به محور اختصاصی معنایی مؤلف رهنمون شود تا در ساحت فهم و هم در ساحت اجرا مخاطب به آرمان و منویات مؤلف تقرب یابد.

لذا پیامبر اکرم می فرماید:

صلو كما رأيتموني أصلي» و قرآن کریم می فرماید: مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (نسا/۸۰).

۳. سنخیت بین مؤلف و مفسر

تمام هدف قرآن ایجاد نوعی وحدت وجودی و سنخیت معنایی بین مخاطب و شارع مقدس است. البته این به معنای وحدت و اتحاد نیست بلکه به معنای تشبیه به الله و تقرب به وی است که بنده می تواند با انجام فرایض و نوافل به آن مقام دست یابد.

بررسی و نظر

از آنجا که هدف از قرائت قرآن کریم رسیدن به مقاصد شارع مقدس در جهت فهم درست حقایق اعتقادی و عمل کردن به آنها احکام عملی است و نه اینکه پیش فرضها و علائق خود را در آن تداخل نماید، زیرا در علوم انسانی دیگر مانند ادبیات، هنر، شعر، بازی با واژگان و دخالت پیش فرضها و تعلقات، بر زیبایی آن می افزاید و بر عالمان دینی لازم است از هدف اصلی که فهم و عمل به قرآن است، دور نگردند.

به نظر می رسد برای دستیابی به آن هدف بزرگ باید به هرمنوتیک روشی و طریق مؤلف محوری برای تفسیر قرآن و نه هرمنوتیک فلسفی یعنی مفسر محوری توسل شود؛ زیرا هرمنوتیک فلسفی سبب بروز نسبی گرایی، سفسطه، باطنی گری در دین می شود، اما با تمسک به هرمنوتیک روشی می بایست درصدد بود که نظریه مؤلف گرایی را که برآمده از این نوع هرمنوتیک می باشد اثبات کرد، زیرا با پیش فرض امکان شناخت قرآن تنها در سایه هرمنوتیک روشی است که می توان از تفسیرهای متعدد و قرائت های غیر مرتبط با شارع مقدس جلوگیری کرد چرا که اگر مثلاً در فهم شعر یک شاعر خللی پیش آید، سعادت و شقاوت آدمی وارونه می شود. لذا اهمیت توجه به نظر شارع یا نظریه مؤلف گرایی در اینجا ظاهر می شود. همچنین لازم است با شناخت اقسام معانی تأویل و التزام به شرایط دومعنای تأویل مثبت از ورود به تأویل منفی جلوگیری شود تا تفسیر ما دستخوش اندیشه های باطنی گرایی که مستلزم نفی ظواهر و آیات دیگر می باشد، نگردد.

این مقاله با همکاری معاونت پژوهشی دانشگاه الزهراء انجام شده است.

منابع

- ابن تیمیه، *الاکلیل فی المتشابه والتأویل*، اسکندریه، دارالایمان، بی تا.
- _____، *مقدمه فی الاصول التفسیر*، بیروت، دارالقرآن الکریم، ۱۹۷۱.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، مؤسسه علمی للمطبوعات، ۱۴۲۶ ق.
- ابوزید، نصر حامد، *معنای متن*، مرتضی کرمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- اصفهانى، راجب، *مقدمه جامع التفاسیر*، کویت، دارالدعوه، ۱۴۰۵ ق.
- بلخاری، حسن، *بطن متن (قرآن تأویل، هرمنوتیک)*، تهران، حسن افرا، ۱۳۷۸.
- پالمر، ریچارد، *علم هرمنوتیک*، ترجمهٔ محمد سعید حنایی کاشانی، هرمس، ۱۳۸۴.
- پورحسن، قاسم، *هرمنوتیک تطبیقی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
- جرجانی، شریف، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۵۷.
- خسروپناه، عبدالحسین، *کلام جدید*، قم، حوزهٔ علمیه، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۳.
- رجبی، محمود، *روش تفسیر قرآن*، قم، مؤسسهٔ پژوهشی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
- رومی، فهد بن سلیمان، *بحوث فی الاصول التفسیر و مناہجه*، ریاض، مکتبه التوبه، ۱۴۱۳ ق.
- سبحانی تبریزی، جعفر، *هرمنوتیک*، قم، مؤسسهٔ امام صادق، ۱۳۸۱.
- سیوطی، جلال‌الدین، *الاتقان*، ج ۲۰، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۰۸ ق.
- شاکر، محمد کاظم، *روش‌های تأویل قرآن*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، ج ۱۳، ۳، بیروت، ۱۳۷۰.
- فصلنامه ارغنون*، شماره ۴، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی، پاییز و زمستان، ۱۳۷۳.
- کلینی رازی، *الاصول فی الکافی*، ج ۲، تهران، دارالکتاب اسلامی، ۱۳۷۵.
- مجتهد شبستری، محمد، *هرمنوتیک*، کتاب سنت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- مجلهٔ پژوهشی دانشگاه علوم انسانی رضوی، *گفتگوی دکتر لاریجانی*، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ج ۸۹، تهران، کتاب فروشی اسلامی، ۱۳۶۴.
- معرفت، محمد هادی، *التفسیر و المفسرون*، مشهد، الجامعة الرضویه للعلوم الاسلامیه، ۱۳۷۷.

- _____، التمهيد في علوم القرآن، قم، نشر اسلامي، ۱۴۲۱ ق.
- واعظي، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، چ ۴، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- واینسهایمر، جوئل، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۱.
- هاروی، دان ۱، دایرة المعارف دین، زیر نظر میرچا ایلیاده، ج ۶، ۱۹۸۷.
- هایدگر، گادامر و دیگران، هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی و دیگران، چ ۲، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.

Gadamer Georgia Warnke, Hermeneutics, 1994.

Heidegger, Martin, The origin of the work of Art, in poetry language thought.

The American Heritage Dictionary, Houghton Mifflin Company, 1607-1985.