

قرآن، زبان نمادین، اسطوره و هرمنوتیک

فردوس حاجیان^۱

چکیده

در این پژوهش تلاش شده است تا معنای هرمنوتیک و نسبت آن با تأویل و تفسیر از دیدگاه اندیشمندان مسلمان بیان و سنجیده شود و مبانی مشترک تأویل و هرمنوتیک به معنای کلاسیک تبیین گردد. همچنین به مساله کاربرد زبان نمادین و زبان حقیقی در قرآن پرداخته و اختلاف دیدگاه مفسران طرفدار زبان نمادین در قرآن و طرفدار زبان حقیقی به طور مختصر بیان شده و در نهایت نگرش ملاصدرا و ابن عربی در خصوص شرایط فهم قرآن مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: تأویل، تفسیر، هرمنوتیک، قرآن، زبان نمادین، زبان حقیقی، فهم قرآن.

۱- عضو هیأت علمی دانشکده هنر و معماری دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی و دانشگاه دولتی الزهرا (س).

طرح مسأله

هرمنوتیک یا علم تفسیر، تاویل و تعبیر در آغاز به صورت دانشی دینی برآن بود تا متون دینی و متون مبتنی بر وحی را قابل درک و فهم سازد. لغت هرمنیا (hermeneia) که با هرمس، یعنی خدای پیام آور قرابت و ارتباط دارد، معادل هنر واسطه‌گری بین آسمان و زمین یا خدا و انسان است. (ماکرل، ۱۳۸۹، ۱۶) در آغاز مسیحیت به‌عنوان یک دین وحیانی برای تفسیر و تاویل چندان ارج و ارزشی قائل نبودند بلکه تفسیر متن برای آنها، به معنای کارکرد اعتقادی در سطح اولیه بود. یعنی اینکه چگونه می‌توان آیات محکم کتاب مقدس (انجیل) را از آیات متشابهه بازیافت و چگونه می‌توان ادعاهای متعارض کتاب مقدس را با یکدیگر هماهنگ و سازگار نمود. در این دوره به تفسیر آیات کتاب مقدس و بازیافتن معنای اصلی و تعمق در فهم آیات پرداخته نمی‌شد؛ بلکه بیشتر به کارایی و کارکرد مفاهیم آن توجه می‌شد. در صورتی که کلیسای کاتولیک تعیین معنا و تفسیر مفاهیم و عبارتهای کتاب مقدس را در انحصار مقامات رسمی و سنتی قرار داده بود. اما گروه پروتستان تلاش می‌کرد تا تفسیر و تعیین معنای متن کتاب مقدس را از این محدودیت‌ها آزاد سازد و بر این باور بودند که تفسیر کتاب مقدس و تعیین معنای عبارات آن در اختیار مقامات رسمی کلیسا نیست؛ بلکه انسانها می‌توانند و باید بتوانند کتاب مقدس را بر اساس ایمان خود تفسیر و تاویل نمایند.

فردریش شلایر مآخر هرمنوتیک را از یک قاعده درباره موانع خاص موجود بر سر راه فهم، به یک دانش عمومی درباره خود، تبدیل کرد. این امر باعث شد که هرمنوتیک اهمیت فلسفی بیابد. با وجود این، تفسیر و تاویل تنها برای جلوگیری از سوء فهم نیست، بلکه برای ژرفا بخشیدن به فهم و بسط آگاهی نیز لازم است. او معتقد است که تفسیر و تاویل وظیفه بهتر کردن فهم را برعهده دارد و متضمن بازسازی عینی، ذهنی، تاریخی و پیشگویانه گفتار مورد نظر می‌باشد. دیلتای هرمنوتیک رابه نحوی بسط و گسترش داد تا نه تنها کارهای ادبی بلکه همه تعینات و شئون انسان را مورد ملاحظه قرار دهد. او تاکید می‌کند که هرمنوتیک تنها به بازسازی معنای مورد نظر مؤلف محدود نیست بلکه می‌تواند در فهم تاریخی و علوم انسانی به طور عام به کار آید. (همان، ۱۶-۱۷)

می‌توان گفت کارهای دیلتای زمینه ساز طرح زمانمندی معرفت به نفس است که در تفکر هایدگر نمود برجسته‌ای می‌یابد و شاید بتوان دیلتای را به شایستگی پدر مسئله زایی هرمنوتیکی معاصر محسوب کرد (پالمر، ۱۳۷۷، ۱۳۶) البته بعضی از متفکران تاریخی بودن حقیقت را به معنای راز آمیزکردن حقیقت و فرو افتادن ذهن در ظلمات ابهام می‌دانند و نتیجه منطقی تلاش هایدگر را چیزی جز سکوت و نفی گفتار عقلانی نمی‌دانند (هوی، ۲۳۷، ۱۳۷۱).

در جهان اسلام نیز از همان آغاز نزول وحی بر پیامبر اسلام به تفسیر و تاویل کلام وحی و قرآن کریم پرداخته شد. پر واضح است که اولین مفسر و شارح قرآن شخص پیامبر (ص) و سپس ائمه (ع) هستند که در مکتب پیامبر پرورش یافته‌اند. پس از پیامبر اکرم (ص) مسلمانان به گروه‌ها و فرقه‌های گوناگونی تقسیم شدند که از نظر اندیشه‌های کلامی به سه گروه شیعه، معتزله و اشاعره مشهور و معروفند و از نظر فقهی نیز به پنج شاخه شناخته شدند که عبارتند از شیعه، حنفی، شافعی،

مالکی و حنبلی. همه این فرقه‌های فقهی و کلامی به دوشاخه بزرگ شیعه و سنی تقسیم شده‌اند که تفاوت عمده آنها در این است که شیعه به خلافت انتصابی امام علی (ع) و فرزندان او معتقدند و اهل سنت به نظام خلافت انتخابی باور دارند. شیوه مواجهه این دو گروه بزرگ اسلامی در تفسیر کلام الهی یعنی قرآن متفاوت بود. اهل سنت بیشتر به تفسیر ظاهری قرآن علاقه‌مند بودند و به تاویل کلام وحی چندان اعتقاد و باور نداشتند بلکه به شدت با آن مخالف بودند. اما گروه شیعه به پیروی از امام علی (ع) و دیگر امامان معصوم (ع) افزون بر تفسیر ظاهر واژه‌های قرآن، برای کلام الهی و وحیانی به معانی دیگری با عمق و ژرفای بیشتری معتقد بودند. در این میان یکی از گروه‌های شیعه که در روزگار امام صادق (ع) به بعد با عنوان باطنیون مشهور شدند، به تفسیر باطنی و تاویل قرآن تاکید داشتند و بر آن اصرار می‌ورزیدند. هرمنوتیک به معنای پذیرفتن تفسیر آزاد قرآن از سوی همین شیعه باطنیه ترویج و در میان دیگر مسلمین رواج پیدا کرد و حتی فرقه‌های عرفانی «صوفیه» که برخی سنی و برخی شیعه بودند، همگی از مکتب باطنیه و تاویل پیروی کردند و می‌توان گفت که باطنیه در واقع همان نگهبانان علم هرمنوتیک قرآن در میان مسلمین بودند (خامنه‌ای، ۱۳۸۵، ۳-۲)

واژه تاویل در لغت به معنی بازگرداندن به معنا و اصل کلمه است. اما در علم هرمنوتیک گاهی تاویل متن و یا فهم مقصود متن که خود نوعی تفسیر است، به گونه‌ای است که معنای لفظ از قلمرو اراده گوینده متن بیرون شده و در انحصار اختیار خواننده متن قرار می‌گیرد. اندیشمندان و مفسران مسلمان تاویل به این معنا را قبول ندارند و خارج شدن از محدوده الفاظ متن، به ویژه درباره قرآن را نمی‌پذیرند و در واقع تفسیر و تاویل باید به گونه‌ای باشد که از دایره لفظ و محدوده آن بیرون نیاید و ذوق سلیم آنرا به مثابه معنایی متناسب با آن لفظ قبول کند. از دیدگاه بسیاری از اندیشمندان و مفسران مسلمان به ویژه ملا صدرا تاویل به معنای بازگشت به معنا و اصل کلمه یک ضرورت در تفسیر است. (ملا صدرا، ۱۳۵۲، ۱۱۶) زیرا در ماوراء معنای لغوی و ظاهری قرآن اسرار و رموز و معانی بسیاری هست که باشیوه تفسیر لفظی نمی‌توان آن را فهمید یا بیان نمود و معانی ظاهری لغات از عهده تفسیر آن حقایق پیچیده و رموز بر نمی‌آیند. بنابراین یک مفسر واقعی ناگزیر است که به تاویل آن الفاظ بپردازد و حتی گاهی باید از دنیای مادی و حواس ظاهری عبور کند و از راه عقل یا شهود و مکاشفه یا تجربه‌های دیگر، آن معانی مهم یا مهمتر را به دست آورد، معانی دقیق و ظریفی که اهل بیت پیامبر (ص) آنها را فقط برای محرمان راز و عارفان حقیقی بیان کرده‌اند.

تاویل به این معنا هیچ‌گاه شامل هر نوع تفسیر و برداشت آزاد و سلیقه‌ای یا خروج از ظواهر الفاظ قرآن یا تفسیر به رأی نخواهد بود و در واقع تاویل قرآن به معنایی که گفته شد، مخالف ظاهر آن نیست بلکه مکمل آن است (همان، ۱۰۷) با وجود این، فهم آیات قرآن و رسیدن به مقصود الهی مستلزم بکارگیری روش‌هایی است که بر پایه مبانی استواری بنا شده‌اند. شناخت بهتر این مبانی می‌تواند ما را در فهم بهتر آیات قرآن و اقوال مفسران یاری رساند. اندیشمندان مسلمان از همان نخستین سالهای ظهور دین اسلام به تفسیر قرآن همت گماشتند و در این زمینه به بحث روشهای تفسیری به عنوان یکی از مباحث مقدماتی تفسیر نیز توجه شایسته داشته‌اند.

مباحث هرمنوتیک از زمانهای دور میان فیلسوفان، ادیبان و دینداران غربی مطرح بوده است، اما در دوره جدید توجه ویژه‌ای به آن شده و پرسشهای تازه‌ای را پیش روی اندیشمندان قرار داده و آموزه‌های جدیدی را به ارمغان آورده است. در حوزه علوم اسلامی و در میان دانشمندان مسلمان علم مستقل و رشته جداگانه‌ای که عهده دار پرداختن به مسائل هرمنوتیک باشد، وجود نداشته است. اما در گرایش‌های مختلف علوم اسلامی مانند تفسیر، حدیث، درایه، اصول فقه، فلسفه، کلام و ادبیات بحث‌هایی مطرح شده که هر چند نام هرمنوتیک بر آنها نهاده‌اند اما با مباحث مطرح در هرمنوتیک هماهنگی دارد. بنابراین، هرمنوتیک از دو جهت تفکر دینی را تحت تاثیر قرار داده است. از یک سو برخی از مباحث هرمنوتیک معطوف به اندیشه فلسفی در باره مطلق فهم است. در این گونه تأملات در باب ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن و ویژگی‌های اصلی آن قضاوت می‌شود و احکام عالی درباره آن صادر می‌گردد که دامنه آن، فهم و تفسیر متون مقدس را نیز در برمی‌گیرد و در نتیجه با مباحث معرفت دینی پیوند می‌خورد. از سوی دیگر ابتناء ادیان ابراهیمی بر متون وحیانی و کلام الهی سبب شده که این ادیان از نظریات مربوط به فهم و تفسیر متون تاثیر پذیرند.

با توجه به اینکه تفکر دینی مسلمانان متن محور است و قرآن و حدیث به عنوان دو منبع اصلی دین اسلام از سنخ متن هستند، هرگونه تغییر و تحول در آراء مربوط به فهم متن می‌تواند فهم ما را از این منابع دستخوش تغییر و دگرگونی کند. هرمنوتیک نیز پیوسته به مقوله فهم متن اهتمام داشته و تعامل آن با دیگر شاخه‌های معرفتی نیز مرهون همین توجهات بوده است. به دلیل آن که تفسیر قرآن کوششی برای فهم متن است و فهم متن از دغدغه‌های همیشگی هرمنوتیک بوده است، لذا می‌توان زمینه‌های بسیاری برای تعامل میان این دو پیدا کرد. البته روشن است که نوع رویکرد این دو جریان به مقوله فهم متن، در پاره‌ای موارد با هم فرق دارد و اغلب این تفاوت‌ها ریشه در پیش فرض‌ها و پیش فهم‌های متفاوت برخاسته از اعتقاد به تقدس برخی متون است. اما با وجود این، بسیاری از آموزه‌های هرمنوتیکی به ویژه هرمنوتیک کلاسیک مغایرت بنیادی با مبانی و روش‌های اندیشمندان اسلامی ندارد و تعامل با آنها می‌تواند مفید و موثر باشد. (آزاد و مسعودی، ۱۳۸۹، ۲)

مبانی مشترک تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک

الف - امکان فهم و تفسیر پذیری: یکی از مبانی تفسیر قرآن امکان فهم و تفسیر پذیری آن است. اگرچه متکلمان اشعری و اهل حدیث بر این باورند که فقط پیامبر اکرم (ص) و صحابه و تابعین توانایی درک و فهم قرآن را داشته‌اند (شهرستانی، ۱۳۹۵، ۱۳۶) و عده‌ای از اخباریون امکان فهم قرآن را تنها مخصوص پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) می‌دانند اما بیشتر مفسران قرآن اعتقاد دارند که درک و شناخت مضامین و معانی قرآنی برای دیگر انسانها هم امکان‌پذیر است، به دلیل اینکه تحقق اهداف عالی قرآن و حکمت خداوند از نزول وحی، مستلزم آن است که مطالب و معانی آن فهم پذیر باشد، چرا که اگر قرآن قابل فهم و درک برای انسانها نباشد، در این صورت هدایت انسانها به سوی رستگاری و دعوت آنها به اصلاح و ارشاد تحقق نمی‌یابد. (شاکر، ۱۳۷۶، ۱۱۱-۱۲۳) به همین دلیل است که شیخ طوسی در مقدمه تفسیر التبیان می‌فرماید: چگونه

ممکن است که خداوند قرآن را توصیف کند به اینکه «عربی مبین» و «بلسان قومه» و «بیان للناس» است در حالی که چیزی از آن فهمیده نمی‌شود و همچنین پیامبر اکرم (ص) فرموده است که «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی» و بدین سان بیان داشته که کتاب خدا همانند عترت، حجّت است. چگونه چیزی که فهمیده نشود می‌تواند حجّت باشد؟» (طوسی، بی تا، ۵/۱) در هر حال قرآن در آیات زیادی انسانها را به تدبیر در قرآن دعوت می‌کند و مقصود از نزول وحی و کتاب آسمانی را هدایت آنها می‌داند و منکران قرآن را به تحدی و مبارزه دعوت می‌کند. همه اینها گواه و شاهد محکمی است: بر اینکه فهم معانی قرآن امکانپذیر است.^۲ البته این بدان معنا نیست که همه مضامین و معانی قرآن به وسیله انسانها قابل فهم و درک است؛ بلکه اصل فهم‌پذیری قرآن مورد اتفاق اکثر مفسران قرآن است؛ اما میزان حصول فهم به تناسب مراتب علمی و قابلیت‌های معنوی افراد متفاوت می‌باشد (همان، ۱۸) این دیدگاه، یعنی امکان فهم و تفسیرپذیری قرآن، را می‌توان با هرمنوتیک کلاسیک قابل مقایسه دانست. آنها بر این باورند که امکان رسیدن به فهم و درک قطعی متون و یا هر چیزی که قابلیت تفسیر را داشته باشد وجود دارد و با بکارگیری منطق و روش درست تفکر و تعقل قابل دست‌یابی است.

ب - مؤلف محوری: یکی دیگر از مبانی مشترک میان تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک مولف محوری است. از دیدگاه مفسران قرآن، معنای قرآن را باید در مقصود حکیمانه نازل کننده آن جستجو کرد و در واقع «محوریت مولف مورد قبول همه متفکران اسلامی است» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳، ۴۹) و از آنجا که مسئله مؤلف محوری از اصول پذیرفته شده در هرمنوتیک کلاسیک بشمار می‌آید، می‌تواند سبب قرابت مفسران قرآن و هرمنوتیک کلاسیک گردد.

ج - روش‌گرایی: مسئله دیگری که می‌توان آن را به عنوان مبانی مشترک میان مفسران قرآن و هرمنوتیک کلاسیک در نظر گرفت، روش‌گرایی است. روشمند بودن تحقیقات قرآنی در میان مفسران قرآن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد که همه مفسران به آن باور دارند و بر این نکته تاکید می‌کنند که ملاک مشروعیت تفاسیر را نه رسیدن یا نرسیدن به معنا و مراد خداوند، بلکه اتخاذ روشی صحیح برای فهم کلام الهی دانسته‌اند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳، ۳۳۰) در مقابل برای هرمنوتیک کلاسیک نیز روش در تفسیر متون از اهمیت خاصی برخوردار است. به گونه‌ای که اندیشمندان این حوزه معتقدند که فقط به وسیله روشهای مناسب و اتخاذ معیارهای درست می‌توان به معنای متن دست پیدا کرد (خاتمی، ۱۳۸۲، ۴۴).

زبان نمادین و قرآن

می‌توان نماد را معادل فارسی سمبل (symbol) قرار داد و سمبل به معنای نشانه، علامت و مظهر است. نماد نیز به معنای علامت، نشانه و مظهر است و در این زمینه ایفای نقش می‌کند و سمبلیک به معنای نمادگرایی است. بدین سان، اگر در افاده معانی از زبان نماد استفاده شود، به آن زبان سمبلیک یا نمادین گفته می‌شود. سمبل‌ها یا نمادها پیوسته به حقایق فراسوی

۱- برای تفصیل ادله موافقین و مخالفین در این مسأله نک: خوبی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیرالقرآن، ۲۶۱-۲۷۱.

خود اشاره دارند. علاوه بر این توانایی بازگویی حقایق ماورایی را نیز دارند. چنانکه نمادهای هنری برای بیان و بازگویی جنبه‌های زیبایی شناختی از چنین توانی بهره مند هستند. از این رو، زبان نمادین با تمثیل فرق دارد زیرا تمثیل معنایی فراتر از زبان نمادین دارد. در نتیجه می‌توان در تعریف زبان نمادین گفت: هرگاه در افاده مقصودی از حکایتی تشبیه آمیز که زبان غیر ذوی العقول بوده و وقوع آن محال باشد، استفاده شود یا آن حکایت به صورت رمز و نماد ارائه گردد، به چنین شیوه بیانی زبان نمادین یا سمبلیک گفته می‌شود. (نصیری، ۱۳۸۸، ۵)

یکی از مهمترین عناصر معنایی زبان نمادین «فقدان حقیقت» است؛ چرا که زبان

نماد پیوسته از معبر مجاز می‌گذرد البته این بدان معنا نیست که زبان نمادین زبان واقع‌گرای است بلکه منظور از آن این است که حقیقت را نباید در متن زبان نمادین جستجو کرد. یعنی باید در ورای زبان نمادین به دنبال حقیقت بود و حقیقت در خود زبان نمادین یافت نمی‌شود بلکه زبان نمادین به حقیقتی دلالت دارد که در ورای آن نهفته است. مسأله مهم این که زبان نمادین مورد استفاده در آیات قرآن، از این امر مستثنی شده است یعنی در اینگونه از آیات اگر چه به معنای باطنی با بهره‌گیری از زبان نماد اشاره می‌شود، در عین حال معنای ظاهری هم در همان سطح اراده شده است و این از خصوصیات انحصاری قرآن است که از یک واژه بطور همزمان دو یا بیشتر از دو معنا افاده می‌گردد. و عنصر دیگری که در زبان نمادین وجود دارد حکایت از زبان غیر ذوی العقول است.

بنابراین لازم است در بکارگیری زبان نمادین و حمل آن به آیات قرآن بسیار سنجیده و دقیق باشیم و بر همین اساس در صورتی مجاز هستیم که زبان نمادین را به قرآن حمل کنیم که اولاً امکان حمل بر معنای حقیقی وجود نداشته باشد (در چنین حالتی است که مجاز خواهیم بود: با رعایت دیگر عناصر و شرایط، آیه یا آیات قرآن را بر زبان نمادین حمل کنیم و ثانیاً باید قرینه صارفه‌ای وجود داشته باشد تا به واسطه آن زبان نمادین را به آیات قرآن حمل کنیم.

قرآن و کارکرد زبان نمادین

باتوجه به آیاتی که مفسران زبان نمادین را برای آنها قابل حمل و جایز می‌دانند، می‌توان عملکرد زبان نمادین در قرآن را به چند دسته تقسیم کرد: الف - زبان نمادین در معارف قرآن. ب - زبان نمادین در قصه‌های قرآنی ج - زبان نمادین در معانی باطنی قرآن.

آنچه از آن به عنوان معارف قرآنی نام برده می‌شود مباحثی است که از خود قرآن به دست آمده است نه علمی که از بیرون درباره قرآن تحقیق و پژوهش می‌کند، مانند خدا شناسی در قرآن، انسان شناسی در قرآن، جهان شناسی در قرآن و معاد شناسی در قرآن و... برای نمونه در باره عملکرد زبان نمادین در یکی از موضوعات معارف قرآنی، به طور مختصر چند نکته مورد بررسی قرار می‌گیرد. یکی از آیاتی که بسیاری از مفسران حمل زبان نمادین را بر آن جایز دانسته‌اند، آیه گفتگوی خداوند با آسمان و زمین است.

«ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض ائتیا طوعاً او کرها قالتا اتینا طائعين» سپس به آسمان پرداخت در حالی که (به صورت) دودی بوده آنگاه به آن و زمین گفت: خواه یا ناخواه بیایید. گفتند: فرمانبردارانه آمديم. (فصلت، ۱۱) مفسرانی که حمل زبان نمادین را بر آیه یاد شده جایز می‌دانند معتقد اند که گفتگوی خداوند با آسمان و زمین و پاسخ آنها در جهان خارج و متن حقیقت انجام پذیرفته است؛ بلکه چنین گفتگویی به صورت نمادین که نشان دهنده اطاعت محض و همه جانبه آسمان و زمین از فرمان الهی در ظرف تکوین است، انجام یافته است (نصیری، ۱۳۸۸، ۱۰) واضح است که طرح این دیدگاه از سوی مفسران، اعم از اینکه چنین دیدگاهی درست باشد یا نادرست، در واقع به گونه‌ای پذیرفتن کارکرد زبان نمادین در قرآن است.

با وجود این، دو نظریه درباره آیه مذکور وجود دارد:

۱- برخی آن را به معنای حقیقی دانسته و بیان کرده‌اند که سخن گفتن خداوند با آسمان و زمین به صورت حقیقی و در ظرف واقع تحقق یافته و پاسخ آسمان و زمین نیز به خداوند به گونه حقیقی و در متن واقعیت بوده است. اینها بر این باورند که آسمان و زمین همچون دیگر موجودات از فهم و شعور برخوردارند و اینگونه نیست که صرفاً موجودات انسانی از عقل و فهم و شعور بهره‌مند باشند. این گروه هم از دلایل فلسفی و هم از دلایل نقلی و آیات قرآن برای اثبات دیدگاه خود استفاده نموده‌اند. عده دیگر که طرفدار همین نظریه هستند، معتقد اند که گفتگوی آسمان و زمین با خداوند به واسطه قدرت و توانایی خود آنها نبوده است؛ بلکه این قدرت را خداوند در آنها ایجاد کرد تا بتوانند با قدرت الهی پاسخ خداوند را بدهند. «قالوا انطقنا الله الذی انطق کل شیء» (فصلت، ۲۱) بنابراین، این دیدگاه تأکید دارد که گفتگوی خداوند با زمین و آسمان گفتگوی حقیقی بوده است.

در کلام جدید در مبحث زبان دین دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. اینکه آیا می‌توان در باره خدا به گونه‌ای حقیقی سخن گفت یا سخن گفتن در باره خدا تنها به صورت نمادین تحقق می‌یابد؟ یکی از متفکران قرن بیستم و ویلیام آلتون است که از کارکرد زبان حقیقی و غیر نمادین درباره خدا و گزاره‌های دینی دفاع می‌کند. آلتون بر اساس دیدگاه آکویناس - که میان نحوه دلالت زبان و کمال مورد دلالت یعنی واقعیتی که درباره آن سخن گفته می‌شود تمایز قائل است - تلاش می‌کند تا زبان بشری را به گونه‌ای پالایش و تلطیف نماید که به نحو حقیقی درباره خدا صادق باشد. در عین حال او به این نکته توجه دارد که کاربرد زبان انسانی درباره خدا با محدودیت‌هایی مواجه است، زیرا خدا وجود ناب و در اصطلاح صرف الوجود (Being - itself) و عین وجود است؛ در حالی که موجودات دیگر دارای وجودند. بدین جهت زبان بشری و زبان انسان، زبانی مناسب و مطلوب نیست که بتوان با آن درباره خداوند با ویژگی مذکور سخن گفت. با وجود این، آلتون استدلال می‌کند که این بدان معنا نیست که هیچ پیوندی میان زبان انسان و واقعیت اصیل یا ذات الوهی وجود نداشته باشد که واژه‌های زبان ما ناظر به آن باشند. بر اساس نگرش او شاید نحوه دلالت زبان ما نارسایی داشته باشد اما همچنان ممکن است بتوان این زبان را برای اتصاف پاره‌ای اوصاف به کار برد. یعنی این امکان برای انسان وجود دارد که مفاهیمی مانند علم، قدرت و

عشق که از مفاهیم زبان انسانی است به گونه‌ای پالایش و تلطیف نماید که از همه خصوصیات مخلوقات متمایز گردد. و در واقع هسته‌ای از معنا را حفظ کنیم که بر خداوند قابل اطلاق باشد. طبق نظر آلستون چنین واژه‌های ناب و پیرایش یافته را می‌توان به نحو حقیقی و غیر نمادین برای خداوند بکار برد. و گزاره‌هایی صادق درباره خدا ساخت. اگرچه آلستون اذعان می‌کند که خداوند از جهات مهمی با مخلوقات متفاوت است اما از این نتیجه نمی‌گیرد که زبان انسان برای سخن گفتن درباره خداوند کاملاً ناتوان است. به عقیده او ما برای سخن گفتن از خداوند باید مفاهیم زبانمان را تا آنجا که ممکن است پالایش کنیم و اجازه ندهیم صورتهای زبان ما را گمراه کنند. در نتیجه آلستون اگرچه خداوند را صرف الوجود می‌داند اما ناگزیر نیست زبان دینی را کاملاً نمادگراییه تفسیر نماید. (پترسون، ۱۳۷۷، ۲۸۱-۲۷۸)

۲- برخی دیگر از مفسران شیعه و سنی معتقدند که آیه گفتگو یا مخاطبه خداوند با آسمان و زمین مبتنی بر زبان نمادین است. دلیل ادعای آنها این است که هنگامی که خداوند آسمان و زمین را خطاب قرارداد آنها وجود نداشتند و منطقی نیست حکیم و خردمند چیزی که معدوم است مخاطب قرارداد دهد. افزون بر این، آسمان و زمین جماد هستند و جماد فهم و درک و شعور ندارد، و آنچه فهم و شعور نداشته باشد، منطقاً نمی‌تواند مورد خطاب واقع شود.

بنابراین طبق دیدگاه این مفسران گفتگو خداوند با آسمان و زمین در ظرف واقع و متن حقیقت نبوده است. چنانکه شیخ طوسی در تفسیر تبیان بر این نکته تاکید کرده و با دودلیل از آن جانبداری می‌کند: ۱- خداوند حکیم است و حکیم اولاً معدوم را خطاب قرار نمی‌دهد و ثانیاً با جماد فاقد فهم و شعور به گفتگو نمی‌نشیند و ساحت او از این گونه اعمال منزّه و مبری است. (طوسی، ۱۴۰۹، ۱۰۸/۹) لاهیجی در تفسیر خود درباره آیه گفتگو چنین اظهار نظر کرده است که: در اینجا سوال و جواب به صورت حروف و اصوات تحقق پذیرفته است بلکه مقصود این است که آفرینش آسمان و زمین و تدبیر در امور آسمانی و زمینی از قدرت کامل خداوند بدون هیچگونه مشقت و سختی و بدون هیچ گونه مانع و عذری به ظهور رسیده است. (لاهیجی، ۱۳۶۳، ۴۶، ۸).

دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص آیه گفتگو دیدگاهی متفاوت با نظر دیگران است. علامه اعتقاد دارد که آیه مذکور از دو سطح و دو مرتبه برخوردار است. در سطح اول خطاب آیه فهم و شعور ساده و عرفی است و در سطح دوم مخاطب آیه کسی است که توانایی فهم و درک معنای حقیقی آن را دارد. بر اساس سطح اول زبان، زبان نمادین است و اما بر طبق سطح دوم زبان، زبان حقیقی است و این زبان مبتنی بر پذیرش فهم و شعور برای همه موجودات هستی است، باین قید که موجودات هستی هم دارای مراتب اند و هم فهم و شعور آنها دارای مراتب است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۶۶/۱۷)

نتیجه اینکه مفسرانی که سریان علم و آگاهی را در کل نظام هستی و موجودات آن جایز می‌دانند و با دلایل عقلی و تقلی از آن دفاع می‌کنند، معتقدند که زبان قرآن و گزاره‌های دینی، زبان حقیقی است. اما آنهایی که علم و آگاهی و فهم و درک را منحصر به موجودات دارای عقل می‌دانند، در تفسیر آن دسته از آیات قرآن که در آنها خداوند موجودات غیر ذوی العقول را

مخاطب قرار می‌دهد، به زبان نمادین تمسک می‌جویند.

شرایط فهم قرآن

به طور کلی و با یک تقسیم بندی عام تر می‌توان تفسیرهایی که برای قرآن کریم نوشته شده‌اند را بر اساس روش به چهارگروه تقسیم کرد. الف - تفسیرهایی که بیشتر به صنایع ادبی و معانی واژه‌ها و زیبایی های کلامی و بیانی قرآن پرداخته‌اند. ب - تفسیرهایی که بر اساس ظاهر قرآن به استنباط احکام فقهی و حقوقی و مسائل اخلاقی پرداخته‌اند و به همین حوزه ها بسنده کرده‌اند. ج - تفسیرهایی که بدون توجه به ظاهر آیات قرآن، آنها را تفسیر یا تأویل کرده و نگرش خود را بر آنها تحمیل نموده‌اند. د- تفسیرهایی که با پذیرش ظاهر آیات قرآن به دنبال اسرار و رموز باطنی آن بوده و با استمداد از عقل و شهود و اشراق تلاش می‌کنند تا حقایق پنهان در وراء ظاهر قرآن را کشف نمایند. (بابایی، ۱۳۸۵، ۱/۲۴۲۵)

بیشتر متفکران مسلمان از جمله ملاصدرا و ابن عربی که درباره تفسیر و تأویل قرآن دیدگاه های بدیعی دارند، مقصودشان از تفسیر و تأویل قرآن نوع چهارم آن است. از دیدگاه ملاصدرا همان طور که قرآن به صورت وحی بر پیامبر (ص) نازل شده و مراحل و مراتبی را سپری کرده و از جهان عقول به جهان نفوس و مثال و سپس به جهان مادی آمده و معانی آسمانی قرآن نزول پیدا کرده و به صورت واژه‌های زمینی درآمده است، مفسر و کسی که به تفسیر قرآن می‌پردازد باید برای فهم عمق و ژرفای قرآن نخست از معانی ظاهری شروع کند و آن را ادراک نماید و آن گاه با ترک حواس جسمانی و استمداد از حواس باطنی به ملکوت سفر کند و معانی قرآن را از راه مکاشفه به دست آورد. بنابر این برای فهم همه حقایق قرآنی و تفسیر آن نباید فقط به معنای ظاهر آن اکتفاء کرد بلکه لازم است برای فهم عمیق حقایق قرآنی به عمق بی انتهای معانی سفر کرد. از این رو فهم و درک و تفسیر ظاهر قرآن را نمی‌توان به معنای فهم و تفسیر حقیقی قرآن تلقی کرد، بلکه باید به باطن قرآن سفر کرد و حقایقی را که با ابزار معرفت ظاهری دست یافتنی نیست، به دست آورد. ملاصدرا بر اساس برداشت از آیات قرآن، آن را نور می‌داند و چون نور با وجود یکی است، قرآن مظهر و جلوه گاهی از جهان وجود است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱۳-۱۴) با وجود این ملاصدرا معرفت و شناخت قرآن را روزهایی به جهان واقعیت‌ها می‌داند و معتقد است که هر موجودی به اندازه وجود خودش معرفت و شناخت دارد. بدین معنا که «به نظر عرفا و ملاصدرا هر یک از افراد حق دارند: از قرآن معنایی جدای از دیگران بدانند زیرا درجات وجودی آنها یکسان نیست و هرکس به قدرت ظرفیت و توانایی خود از قرآن چیزی را می‌یابد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۵، ۵۷) اما باید تاکید کرد که ملاصدرا با اینکه فیلسوف است و به عقل اعتقاد دارد به برداشت‌های شخصی مفسر چندان اعتقادی ندارد به ویژه اگر از اصل متن بیگانه و به دور باشد. (همان)

اما از دیدگاه ابن عربی لازمه ایمان پذیرفتن بی چون و چرای اخبار الهی است که از راه وحی به ما رسیده است. در صورتی که عقل هر چه را که با حقیقت الهی سازگار نبیند تفسیر می‌کند. ابن عربی برای اینگونه تفسیر واژه تأویل را بکار می‌برد. (چتیک، ۱۳۹۱، ۱۲۵) یعنی آنجا که مفسر به جای ایمان به صحت لفظی وحی و تلاش برای فهم آن بر طبق شیوه

الهی - مثلاً از طریق التزام به دین و تقوا - برتری عقل و توانایی آن را برای داوری درباره همه چیز می‌پذیرد. در نتیجه عقل به صورت معیاری در خواهد آمد که بر اساس آن، همه چیز از جمله کلام خداوند را باید سنجید. یعنی تأویل به عنوان تفسیر قرآن و احادیث پیامبر اکرم (ص) به گونه‌ای که این تفسیر با اصول تفکر عقلی تعارض نداشته باشد، مورد قبول ابن عربی است (همان، ۱۲۶) طبق نظر ابن عربی، ظاهر لفظی متن وحیانی را هرگز نمی‌توان نادیده گرفت و اینکه مراد و مقصود حقیقی خداوند در زیر سطوح ظاهری آن قرار گرفته است و یا صرفاً با تفسیر و تاویل قابل دستیابی است، توهین نسبت به خداوند است. (چیتیک، ۱۳۸۹، ۴۳۱) اما اگر پس از پایبندی به ظاهر، خداوند باب فهم و درک کسی را برای دریافت معانی دیگری از قرآن گشود، آنگاه او این فهم جدید را می‌پذیرد و خدا را به خاطر آن شکر می‌کند. بنابراین از نظر ابن عربی، پیش شرط های لازم برای فهم درست تفسیر و تاویل قرآن عبارت است از: تقوای الهی، پیروی از شریعت و سنت، احترام عمیق نسبت به اصحاب پیشگام در مسیر پیامبر (ص) و پذیرش نیستی خود در برابر علم الهی.

ملاصدرا نیز معتقد است که تاویل و تفسیر قرآن مخالف ظاهر آن نیست بلکه مکمل آن است و معانی قرآن مانند مغز دانه و الفاظ و معانی ظاهری مانند پوسته دانه می‌باشد. (ملاصدرا، تفسیر آیه الکرسی، ۱۳۶۳، ۱۷۶/۲) بنابر این تاویل در قرآن هم به معنای مثبت و هم به معنای منفی بکار رفته است. معنای منفی و باطل آن نه تنها مفسر را از معنای واقعی متن قرآن دور می‌سازد بلکه حتی ممکن است منشأ مفاسد و نابسامانی‌هایی در جامعه شود. اما تاویل به معنای مثبت و درست به معنی تعمق در لایه‌ها و بطون مختلف معانی قرآنی است. تاویل به معنای مثبت در واقع عبور از ظاهر الفاظ به معنای بیشتری در پشت پرده معنای ظاهری آیات به کمک عقل یا اشراق است «ابن عربی تاویل را به ممدوح و مذموم تقسیم می‌کند. تاویل ممدوح آن است که به تعلیم حق باشد و تاویل مذموم آن که از راه فکر و ظن عقلی حاصل آید. بدترین نوع تاویل آن است که: فرد آن چنان در تاویل فرو رود که مناسبت معنی را با لفظ نازل شده رها سازد و یا آنکه لفظ را به طریق تشبیه تقریر کند و علم آن رابه خدا و نگذارد» (کاکایی، ۱۳۸۵، ۵۳۰) بنابراین هرگونه تفسیر و تاویل از آیات قرآن چنانچه بدون حفظ ظاهر آن انجام پذیرد، ازدیدگاه صدرا و ابن عربی غیر قابل پذیرش است.

کتابشناسی

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آزاد، علی رضا و مسعودی، جهانگیر، بررسی تطبیقی مبانی مشترک تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ششم، زمستان، شماره ۳۳، ۱۳۸۹ هـ.ش.
- ۳- بابایی، علی اکبر، مکاتب تفسیری، تهران، انتشارات سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵ هـ.ش.
- ۴- پالم، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، هرمس، تهران، ۱۳۷۷ هـ.ش.
- ۵- پترسون، مایکل و همکاران، عقل و اعتقاد دینی، طرح نو، تهران، ۱۳۶۰ هـ.ش.
- ۶- چیتیک، ویلیام، طریق عرفانی معرفت، ترجمه دکتر مهدی نجفی افرا، انتشارات جامی، تهران، ۱۳۸۹ هـ.ش.

- ۷- خامنه‌ای، سید محمد، ملاصدرا، هرمنوتیک وفهم کلام الهی، ۱۳۸۵، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۵ هـ.ش.
- ۸- خاتمی، محمود، پدیدارشناسی دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۲ هـ.ش.
- ۹- خویی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، موسسه انتشارات دارالتقلین، قم، ۱۴۱۸ هـ.ق.
- ۱۰- ربانی گلپایگانی، علی، هرمنوتیک و منطق فهم دین، مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم، ۱۳۸۳ هـ.ش.
- ۱۱- شاکر، محمدکاظم، روشهای تأویل قرآن، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ هـ.ش.
- ۱۲- شهرستانی، ابوالفتح محمد، الملل والنحل، دارالمعرفه، بیروت، ۱۳۹۵ هـ.ق.
- ۱۳- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه الاعلمی لمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۷ هـ.ق.
- ۱۴- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، مکتب الاعلام السلامی، قم، ۱۴۰۹ هـ.ق.
- ۱۵- کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، چاپ سوم، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۵ هـ.ش.
- ۱۶- لاهیجی، بهاء الدین محمد شریف، تفسیر شریف لاهیجی، موسسه مطبوعاتی اعلمی، جلد ۴، تهران، ۱۳۶۳ هـ.ش.
- ۱۷- ماکرل، رودلف. ای، هرمنوتیک متن تاریخی، ماهنامه علمی - تخصصی حکمت و معرفت، سال پنجم، شماره ۵، مرداد ۱۳۸۹ هـ.ش.
- ۱۸- ملاصدرا، اسرارالایات، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۶۰ هـ.ش.
- ۱۹- ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۳ هـ.ش.
- ۲۰- همو، متشابهات القرآن، در رسائل فلسفی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲ هـ.ش.
- ۲۱- هوی، دیوید کوزنز، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، گیل، تهران، ۱۳۷۱ هـ.ش.