

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هرمنوتيك

نگارش

آية الله جعفر سبحانی

فهرست نویسی پیش از انتشار توسط : مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق علیه السلام

سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ -

هرمنوتیک / نگارش جعفر سبحانی .. قم : مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۷ق.

۱۳۸۵=

۸۰ص.

کتابنامه به صورت زیرنویس

ISBN:964-357-023-1

چاپ دوم

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما .

۱. هرمنوتیک . الف . مؤسسه امام صادق علیه السلام ب . عنوان .

۱۲۱/۶۸

BD ۲۴۱ / س ۲-۴

هرمنوتیک

آیه الله جعفر سبحانی

مؤسسه امام صادق علیه السلام

مؤسسه امام صادق علیه السلام

دوم

۱۳۸۵

۳۰۰۰ نسخه

اسم کتاب:

مؤلف:

حروفچینی:

چاپخانه:

نوبت چاپ:

تاریخ چاپ:

تعداد:

E-mail: pub@imamsadeq.org

http://www.imamsadeq.org

مرکز پخش: کتابفروشی توحید

قم - میدان شهدا ☎ ۷۷۴۳۱۵۱ و ۲۹۲۵۱۵۲

۰۹۱۲۱۵۱۹۲۷۱

فهرست مطالب

۷	تفسیر هرمنوتیک این واژه یونانی.....
۹	تقسیم هرمنوتیک ، به روش شناسی و فلسفی.....
۱۳	شرایط تفسیر قرآن مجید از دیدگاه راغب اصفهانی.....
۱۷	تفسیر به رأی یا پیشداوری.....
۱۸	قرآن و تفسیر به باطن.....
۲۰	مقصود از ظاهر و باطن آیه چیست.....
۲۳	نمونه‌ای از تفسیر به رأی.....
۲۵	تأویل در مقابل تنزیل.....
۲۷	نمونه‌هایی از این نوع تأویل.....
۳۲	تأویل متشابه.....
۳۳	تقسیم آیات بر محکم و متشابه.....
۳۵	تفسیر آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾.....
۳۷	استواء در لغت و عرف.....
۴۲	عرش در لغت و عرف.....
۴۵	قرآینی بر تفسیر ما گواهی می‌دهد.....

۴۹ تأویل : حمل آیه بر خلاف ظاهر، اندیشه باطل است.
۵۳ هرمنوتیک فلسفی
۵۴ آگاهی از ذهنیت خاص مؤلف
۵۵ آگاهی از فرهنگ حاکم بر مؤلف
۵۶ قلمرو حکمت نظری و عملی
۵۸ قلمرو احکام رفتاری
۶۱ نمونه‌ای از سخنان سخنوران
۶۲ نظریه هایدگر و گادامر
۶۵ سرچشمه این نظریه
۶۶ پیامدهای ناگوار نظریه
۶۷ نقد نظریه «کانت» در پیش فرض‌ها
۶۸ پیش فرض‌های مشترک
۷۰ پیش فرض‌های غیر مشترک
۷۱ پیش فرض‌های تطبیقی
۷۳ ترویج شکاکیت و نسبیت
۷۵ انتحار نظریه به دست خویش
۷۶ هر متنی يك معنا بیش ندارد
۷۷ تفسیر اختلاف فتاوی

هرمنوتیک^(۱)

«هرمنوتیک» واژه‌ای یونانی است و به معنی «هنر تفسیر» یا «تفسیر متن» می‌باشد. گاهی گفته می‌شود این واژه از نظر ریشه‌ی لغوی با «هرمس» پیامبرِ خدایان، بی‌ارتباط نیست. و در حقیقت «مفسر» کار «هرمس» را انجام می‌دهد و می‌کوشد تا هرمس گونه معنای سخن را کشف کند، همان گونه که هرمس پیام آور و مفسر پیام خدایان بود.

تفسیر متن خواه متن دینی و یا تاریخی و یا علمی، واقعیتی است که ابعاد سه‌گانه دارد:

الف: متنی که در اختیار مفسر قرار دارد.

ب: مقصدی که نویسنده‌ی متن آن را تعقیب می‌کند.

ج: مفسری که می‌خواهد با ابزار و ادوات خاص به تفسیر آن پردازد.

1.Hermeneatics

و هنر مفسر این است: از روش‌های صحیح برای فهم کامل متن کمک بگیرد و از این طریق به مقصد و یا مقاصد نویسنده برسد. از این جهت می‌بینیم برخی از غربیان مانند «اگوست ولف»^(۱) آن را به معنی علم به قواعد کشف اندیشه‌ی مؤلف و گوینده به کار برده است. و «شلایر ماخر»^(۲) (۱۷۶۸-۱۸۳۴) آن را به مثابه روش جهت جلوگیری از خطر بد فهمی یا سوء فهم معرفی می‌کند. تا آنجا که «ویلهلم دیلتای»^(۳) (۱۸۳۳-۱۹۱۱) کوشش کرد که متد جامع و فراگیری برای تفسیر تمام پدیده‌های انسانی پدید آورد، همان طوری که برای فهم علوم طبیعی، شیوه‌ی فهم خاص وجود دارد. و در حقیقت آن را یک نوع روش شناسی علوم انسانی، در مقابل روش شناسی علوم طبیعی به کار گرفت.

«پل ریکو» که یکی از برجسته‌ترین نمایندگان «هرمنوتیک» معاصر است آن را نظریه‌ی عمل فهم در جریان روابطش با تفسیر متون تعریف کرده است، یعنی هرمنوتیک دانشی است که به شیوه‌ی فهم و مکانیزم تفسیر متون می‌پردازد.^(۴)

در هر حال آنچه که از تفسیر متون در گذشته و تا چندی قبل

1. Wolf
2. Schleiermacher
3. Wilhelm Dilthey

مطرح بوده، جنبه‌ی روشی داشته است و هرگز جزء مسایل کلامی و یا فلسفی نبوده است، و کسانی که درباره‌ی تفسیر متون یا به تعبیر غربی «هرمنوتیک» سخن گفته‌اند، هدف این بود که روشی را ارائه دهند تا در سایه آن؛ مفسر به اهداف و مقاصد مؤلف برسد. ولی از دوران دو فیلسوف غربی «مارتین هایدگر»^(۱) (۱۸۸۹-۱۹۷۶) و «گادامر»^(۲) (۱۹۰۰-...) هرمنوتیک از بخش روش‌شناسی خارج شده و در قلمرو مسایل فلسفی قرار گرفته است، حالا آنان با چه اندیشه به این تحول دست زده‌اند و چگونه مسأله‌ای را که در شمار مسایل روش‌شناسی بود، وارد قلمرو مسایل فلسفی کرده‌اند، بعداً آن را متذکر می‌شویم.

روی این اساس که هرمنوتیک از نظر واقعیت دو تفسیر مختلف

دارد:

۱. هرمنوتیک روش‌شناسی.

۲. هرمنوتیک فلسفی.

ما هر دو تفسیر را به طور جداگانه مطرح می‌کنیم:

پیش از آن که به توضیح بخش نخست وارد شویم، از تذکر نکته‌ای ناگزیریم و آن این که در زبان علمی امروز، «هرمنوتیک» از

1. Martin Heidegger

2. Gadamer

دایره‌ی تفسیر يك متن پافراتر نهاده و در مورد فهم تاریخ (حوادث تاریخی) به ویژه با توجه به فاصله زمانی مفسر با آن حوادث (هرمنوتیک تاریخی) فهم عواطف و احساسات (هرمنوتیک روانشناختی) و به طور کلی فهم جهان بیرون از خود، دسترسی بر جهات درونی دیگران، از طریق علایم و الفاظ و اصوات، به کار می‌رود. تو گویی هرمنوتیک جریان و مکانیزم فهمیدن را می‌آموزد، بنابراین تعجب نخواهید کرد که در مورد تفسیر يك تصویر نقاشی، و یا يك مجسمه نیز به کار می‌رود.^(۱)

ولی آنچه که برای ما در این بحث مطرح است همان دایره‌ی محدود، به نام تفسیر متون وبالأخص متون دینی است هر چند ملاک در همه جا یکسان است.

۱. کتاب نقد، شماره‌های ۵، ۶/۱۵۵.

هرمنوتیک روش شناسی

مؤلفی که متنی را از خود به یادگار می‌گذارد، حامل پیامی است به نسل حاضر و آینده، طبعاً هدف مفسر نیز کشف واقعیت این پیام است و هرگز نمی‌توان تفسیر را از کشف پیام جدا کرد. در این قسمت متون علمی و یا متون دینی با دیگر متون تاریخی و اجتماعی فرقی ندارند و در همه، سعی و کوشش می‌شود پیام مؤلف به دست آید.

بالأخص کتابهای آسمانی که پیام آن سعادت آفرینی برای انسان‌هاست، در تفسیر آن سعی بر این است که مقصود واقعی از متن به دست آید؛ زیرا انحراف از آن واقعیت، جز غلتیدن در وادی ضلالت چیزی نیست. چنان که می‌فرماید:

﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ...﴾ (اسراء/ ۹).

«قطعاً این قرآن انسانها را به آیین استوار راهنمایی می‌کند».

کتاب آسمانی ما مؤمنان را به اندیشیدن در آیات قرآنی دعوت می‌کند تا از این طریق به مفاهیم عالی قرآن راه یابند و آنها را از نظر اندیشه و رفتار به کار ببندند.

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ...﴾ (نساء / ۸۲).

«آیا در آیات قرآن نمی‌اندیشید».

و در آیه‌ی دیگر می‌فرماید:

﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص / ۲۹).

«کتابی است که آن را فرو فرستادیم تا در آیات آن بیندیشید، و صاحبان خرد متذکر گردند».

این آیات و نظایر آنها که در کتابهای آسمانی به فراوانی وجود دارند همگی ما را به يك حقیقت دعوت می‌کنند و آن این است که این کتاب برای آن فرو فرستاده شده که افراد با ایمان با تدبیر و اندیشه به مقاصد کتاب که مقاصد فرستنده‌ی آن نیز در آن نهفته است پی ببرند، و آنها را به کار گیرند. بنابراین، تلاش مفسر باید در مسیر کشف مقاصد مؤلف باشد و در غیر این صورت هدایت تحقق‌پذیرفته و تدبیر به ثمر نمی‌رسد.

از آنجا که تفسیر متن نزد عالمان اسلامی جنبه‌ی روشی داشته

است نه فلسفی، مفسران بزرگ برای مفسر شروطی قایل شده‌اند تا بتوانند در پرتو فراهم ساختن این شروط، مقاصد الهی را به دست آورند، و همه آنها حاکی از آن است که مفسران اسلامی به تفسیر به دیده‌ی «روشی» می‌نگریسته‌اند. ما به عنوان نمونه برخی از مفسران را که شرایط تفسیر صحیح را به صورت روشن مطرح کرده‌اند، ذکر می‌کنیم.

الف) حسین بن محمد بن المفضل - ابو القاسم - معروف به راغب اصفهانی (م ۵۰۲هـ) در کتاب گران سنگ خود به نام مقدمه «جامع التفاسیر» شرحی درباره‌ی شرایط تفسیر و مفسر آورده که اجمال آن را از نظر شما می‌گذرانیم.

او می‌گوید: تفسیر کتاب الهی جز در سایه‌ی یک رشته علوم لفظی و عقلی و موهبت الهی امکان پذیر نیست، او این علوم را چنین بر می‌شمرد:

۱. شناخت الفاظ که متکفل آن علم لغت است.
۲. مناسبت برخی از الفاظ با برخی دیگر که بیانگر آن، علم اشتقاق است.
۳. شناسایی عوارض الفاظ یعنی صیغه سازی و اعراب آخر کلمه که بیانگر آن علم صرف و نحو است.
۴. شناسایی قرائات مختلف.
۵. شأن نزول آیات بالأخص آنچه که مربوط به سرگذشت

- پیشینیان است و از آن به نام «علم آثار و اخبار» نام می‌برند.
۶. آنچه که از رسول خدا درباره‌ی مجملات و مبهمات قرآن نقل گشته است. مانند گفتار رسول خدا درباره نماز و زکات که شرح آنها در سنت پیامبر است.
۷. شناسایی ناسخ و منسوخ، عام و خاص، و مسایل اجماعی و اختلافی که از آنها در علم اصول بحث می‌شود.
۸. شناسایی احکام دین و آداب آن و سیاست‌های اسلامی که «علم فقه» از آنها بحث می‌کند.
۹. شناسایی ادله و براهین عقلی که از آنها در علم کلام گفتگو می‌شود.
۱۰. علم موهبتی که خدا آن را در اختیار کسی قرار می‌دهد که بداند و عمل کند، سپس از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل می‌کند که حکمت روزی به سخن درآمد و چنین گفت: «مَنْ أَرَادَنِي فَلْيَعْمَلْ بِأَحْسَنِ مَا عَلِمَ»: «هر کس خواهان حکمت است به آنچه که می‌داند به نحو احسن عمل کند».
- سپس می‌گوید: این موهبت الهی در سایه انجام کارهای صالح رخ می‌دهد و لذا قرآن می‌فرماید:
- ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادْهُمْ هُدًى...﴾ (محمد/۱۷).

«کسانی که هدایت یافته‌اند و به آنچه که می‌دانند عمل کرده‌اند بر هدایتشان می‌افزاییم».

آنگاه راغب می‌افزاید: آگاهی از این علوم به اضافه موهبت الهی سبب می‌شود که مفسر از هر نوع تفسیر به رأی (تفسیر به صورت پیشداوری) بیرون آید.

تفسیر به رأی از آن گروهی است که این ابزار و ادوات (امور دهگانه) نزد او فراهم نباشد، این گروه طبعاً راه تخمین و گمان پیش می‌گیرد و يك چنین فرد، خطاكار است هرچند به واقع برسد؛ زیرا قرآن مجید گروهی را تصدیق می‌کند که به حقیقت در عین آگاهی گواهی دهند چنان که می‌فرماید:

﴿...الْأَمَنُ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (زخرف / ۸۶).

«کسانی که به حقیقت در عین آگاهی از آن، گواهی می‌دهند»^(۱)

هدف از ترجمه گفتار راغب اصفهانی آرایه‌ی این حقیقت است که در طول تاریخ تفسیر، مفسران بر این عقیده بودند که باید از راه‌های خطا ناپذیر یا کم خطاپذیر به تفسیر قرآن پرداخت و مقاصد الهی را به دست آورد.

ب) بدرالدین محمد بن عبد الله زرکشی (۷۴۵-۷۹۴) در کتاب

۱. مقدمه تفسیر جامع التفاسیر: ۹۱-۹۶، چاپ کویت، ۱۴۰۵هـ.

ارزشمند خود «البرهان فی علوم القرآن» بحثی گسترده در این مورد دارد. (۱)

ج) جلال الدین سیوطی (۸۴۸-۹۱۱) مؤلف کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» روش صحیح تفسیر قرآن را به صورت گسترده مطرح کرده و از گفتارهای راغب اصفهانی و زرکشی بهره گرفته است. (۲)

د) خوشه چین علوم دانشمندان اسلامی - نگارنده این سطور - فصلی درباره آداب این تفسیر و شیوه صحیح در کتاب «منشور جاوید»^(۳) گشوده که نقل آنها مایه‌ی اطاله‌ی سخن است.

این نه تنها قرآن است که مفسران عالی مقام، درباره‌ی روش صحیح آن سخن گفته‌اند، بلکه تفسیر حدیث پیامبر و دیگر معصومان از این اصل جدا نیست، تفسیر حدیث بر دو پایه استوار است:

الف) صدور حدیث از معصوم با سند صحیح نقل شده باشد.
ب) متن آن با توجه، به کار بردن دستور زبان و دیگر شرایط که در علم الحدیث گفته‌اند، تفسیر شود.

از علومی که با طلوع اسلام پی‌ریزی شد، علاوه بر گردآوری حدیث معصوم، نگارش کتابهایی در شرح حدیث شد، اگر صحیح

۱. البرهان فی علوم القرآن: ۲/ ۱۴۶-۱۷۷.

۲. الاتقان فی علوم القرآن: ۲/ ۱۱۸۹-۱۲۲۴.

۳. منشور جاوید: ۳/ ۲۷۶-۳۱۰، فصل ۱۰.

بخاری و صحیح مسلم از شروحي برخوردار می‌باشند، کتب اربعه امامیه ما نیز از شروح زیادی برخوردار است.

مرحوم مجلسی (۱۰۳۸-۱۱۱۰) کافی کلینی را در ۲۵ جلد به نام «مرآة العقول» تفسیر کرده است، همچنان که «تهذیب» شیخ طوسی را در ده جلد به نام «ملاذ الأخیار» تفسیر نموده است.

ذکر این شواهد برای این است که در شرق اسلامی در میان مسلمین، مفسران کتب آسمانی قبل از طرح «هرمنوتیک جدید» انگیزه‌ای جز کشف واقعیات و اهداف مؤلف نداشته‌اند.

تفسیر به رأی یا پیش‌داوری

از آنجا که هدف از تفسیر متن جز واقع‌گرایی چیزی نبوده، پیامبر اسلام ﷺ امت خود را از تفسیر به رأی برحذر داشته و از آن سخت جلوگیری کرده است، و آنان را که با پیش‌داوری به تفسیر قرآن می‌پردازند به عذاب الهی نوید داده است، و غالباً مفسران این حدیث را در کتابهای خود نقل می‌کنند؛ پیامبر فرمود: «من فسر القرآن برأیه فأصاب فقد أخطأ»^(۱): «هر کس قرآن را به رأی خود تفسیر کند هر چند به واقع برسد، راه خطا پیموده است.

۱. تفسیر ابن کثیر: ۵/۱ می‌گوید: این حدیث را ابوداود و ترمذی و نسایی نقل کرده‌اند. به تفسیر طبری: ۲۰۷/۱ مراجعه شود.

قرآن و تفسیر به باطن

مفسران اسلامی - چنان که یادآور شدیم - برای تفسیر قرآن ضوابطی معین کرده تا مفسر از آنها پا فراتر نهد. یکی از آن ضوابط این است: مفاهیمی که آیات قرآن بر آن دلالت ندارند بر آیه تحمیل نشود، تحمیل چنین معنی که برای آن در خود آیه و آیات دیگر شاهدهی نیست، تفسیر به باطن است که از نظر قواعد تفسیر کاملاً ممنوع می‌باشد و گشودن این باب به روی مفسر يك نوع بازی با وحی الهی است.

این سخن به آن معنا نیست که در آیات قرآن دقت و تدبّر نکنیم و بر حقایق نهفته‌ی بر آن دست نیابیم بلکه امعان و تدبیر یکی از وظایف مفسر است ولی باید بر آنچه که آیه با آن تفسیر می‌شود نوعی شاهد و گواه در آیه و یا آیات دیگر وجود داشته باشد ولی هرگاه به تفسیر آیه‌ای بدون ارایه‌ی هیچ نوع شاهدهی پرداخت و در نتیجه اندیشه‌های خود را بر قرآن تحمیل کرد نوعی تفسیر به رأی انجام داده که مظهر کامل آن تفسیر گروه «باطنیه» است. آنها معتقدند که قرآن ظاهری دارد و باطنی و نسبت باطن آن به ظاهر آن، نسبت مغز به پوست است، و هرگاه ما به باطن قرآن راه یابیم دیگر نیازی به عبادت و پرستش نخواهیم داشت. و آیه ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (حجر/ ۹۹): «خدای خود را بپرست تا لحظه‌ی یقین» را شاهد گفتار

خود می‌دانند، برای روشن شدن بی‌پایگی این نوع تفسیر، نمونه‌هایی یادآور می‌شویم:

الف) «صلاة» در آیه مبارکه ﴿... إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...﴾ (عنکبوت/۴۵) رسول خداست که مردم را با ارشادات خود از بدیها باز می‌دارد.

ب) «زکات» در آیات قرآنی، تزکیه نفس از طریق شناسایی معارف دینی است.

ج) «جنت» در آیات قرآنی، موقعی است که انسان به یقین برسد و انسان خود را از مشقت تکالیف برهاند.^(۱)

گشودن چنین بابی در تفسیر قرآن، نتیجه‌ای جز به هم ریختن کتاب آسمانی و نوعی بازیگری با وحی چیز دیگری نیست در این صورت است هر کس تحت عنوان «قرائت جدید از دین» آیه را به نوعی تفسیر می‌کند.

در اینجا سؤالی ممکن است مطرح شود و آن این که پیامبر در یکی از خطبه‌های خود از ظاهر و باطن قرآن گزارش داده و او را چنین ستوده است «و له ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، فَظَاهِرُهُ حُكْمٌ وَبَاطِنُهُ عِلْمٌ، ظَاهِرُهُ انبِئٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ». ^(۲)

۱. موافق: ۸/۳۹۰.

۲. اصول کافی: ۲/۵۹۹، کتاب فضل القرآن، حدیث ۲.

قرآن دارای ظاهر و باطنی است، ظاهر آن حکم و فرمان، درون آن علم و دانش است، ظاهر آن زیباست و باطن آن عمیق و ژرف است.

بنابراین چگونه مفسر می‌تواند به باطن قرآن برسد، اگر تفسیر به باطن ممنوع است چرا رسول گرامی ﷺ برای قرآن ظاهری و باطنی را معرفی می‌کند.

پاسخ این سؤال روشن است، مقصود از باطن، معانی تو در توی به اصطلاح «سلسله دار» آیه است که می‌توان از معنی نخست به معنی دوم که عمیق‌تر و ژرف‌تر است پی برد ولی در عین حال همه این معانی تو در تو که به صورت لازم و ملزوم به هم پیوسته‌اند و همگی در ظاهر آیه ریشه دارند و لفظی و یا جمله‌ای از آیه بر آن گواهی می‌دهد، مسلماً این نوع تفسیر به باطن، ممنوع نبوده بلکه مجاز و به يك معنا گواه بر عظمت قرآن می‌باشد.

ما برای روشن شدن این حقیقت مثالی می‌آوریم که قرآن براهین ابراهیم را در مورد ابطال ربوبیت ستاره و ماه و آفتاب پرستان می‌فرماید:

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ
قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ (انعام/ ۷۶).

«آنگاه که (تاریکی) شب او را پوشانید ستاره را دید گفت: این

پروردگار من است ولی آنگاه که ستاره به افول گرایید و از دیدگاه
غایب گشت، گفت: مردم من غروب کنندگان را دوست
نمی‌دارم.

او عین این برهان را درباره‌ی ماه و ستاره، آنگاه که غایب شدند
تکرار کرد. همین دلیل ابراهیم را می‌توان به صورت معانی تو در تو
تفسیر کرد که دومی از اولی و سومی از دومی عمق بیشتری دارد، و این
معانی در سایه‌ی تدبیر در مفاد آیات به دست می‌آید. اینک به این
معانی اشاره می‌کنیم:

۱. رَبِّ انْسان از آن نظر که سرنوشت وی در دست او و پیوسته
از او فیض می‌گیرد باید حاضر و ناظر باشد و رَبِّ غایب و أَفَلْ که از
مربوب خود بی اطلاع است چگونه می‌تواند از نیازهای او آگاه باشد و
از او رفع نیاز کند ﴿فَلَمَّا أَفَلَّ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾.

۲. رَبِّ، آن موجود قاهر و والایی است که فرمانروای انسان و
جهان می‌باشد و مقهوریت و تسخیر به ساحت او راه ندارد در حالی
که ستاره و ماه و خورشید با آن حرکت مستمر پیوسته مقهور قدرت بالا
بوده که آنها را به زنجیر تسخیر کشیده و پیوسته فرمانبر مقام بالاتری
هستند؛ پس لازم است به آن نقطه‌ی بالاتر متوجه شویم ﴿فَلَمَّا أَفَلَّ
قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾.

۳. حرکت این اجرام آسمانی نمی‌تواند بی غایت باشد. این

حرکت یا از نقص به کمال است یا از کمال به نقص، دومی در حرکت متصور نیست و اولی نیز در شأن رب نمی‌باشد؛ زیرا خود ناقص و ناتوان است و از این حرکت می‌خواهد کمالی را به دست آورد، پس چگونه می‌تواند رب انسان و جهان باشد؟

دقت در این معانی سه‌گانه، روشن می‌کند که این معانی در عین این که باطن آیه به شمار می‌روند ولی باطن به آن معنا نیست که در ظاهر ریشه‌ای نداشته باشد و یا معنی ظاهری آیه را نفی کند در حالی که باطن آیه در مکتب باطنی گری مفاد آیه را نفی می‌کند و آن را کنار می‌گذارد.

یکی از عرفای معروف مدعی بود که آیه ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا...﴾ (فرقان/ ۴۵) صریح در وجود منبسط است، وجودی که بر هیکل ماهیات پوشانیده شده و آنها را وارد صحنه پیش نموده است، مسلماً تفسیر این آیه به وجود منبسط يك نوع تفسیر به رأی ممنوع است که هیچ پایگاهی در ظاهر آیه ندارد. بررسی خود آیه و آیات ما قبل و ما بعد آن، کوچکترین جای شکی برای ظاهر آیه نمی‌گذارد تا ما آن را به چنین مضمونی تفسیر کنیم.

بر تفاسیر بسیاری از عرفا نمی‌توان صحه نهاد؛ آنان می‌گویند: مراد از جبرئیل عقل فعال، و از میکائیل روح فلك ششم، و

اسرافیل روح فلک چهارم و عزرائیل روح فلک هفتم می باشد .

این که قرآن می فرماید : ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾ : «دو دریا را به گونه ای روان کرد که با هم برخورد کنند میان آن دو حد و فاصل است که به هم تجاوز نمی کنند» . مقصود از دو دریا، دریای هیولای جسمانی است که در حقیقت شوز و تلخ است، و دریای روح مجرد است و آن دریای شیرین و گواراست که در وجود انسانی به هم می رسند و میان هیولای جسمانی و روح مجرد، برزخی است به نام «نفس حیوانی» که به صفا و لطافت روح مجرد را دارد و نه کثرت اجساد هیولانی را. ^(۱)

این نوع تفسیر، مصداق بارز تفسیر به رأی است که هیچ گونه ارزش علمی ندارد .

این گروه قبلاً به هر علتی دارای نظریاتی می باشند و به دنبال شاهد و گواه بر صحت آنها می روند . غالباً این نوع تفسیرهای باطنی در کتابهای فرقه اسماعیلیه فراوان است و ما برخی از آنها را در جلد هفتم «بحوث فی الملل والنحل» آورده ایم .

کتاب مرآة الأنوار و مشکوة الأسرار - که آن را به نادرست به عبداللطیف کازرونی نسبت می دهند - نگارش ابوالحسن بن محمد

۱ . تفسیر ابن العربی : ۱ / ۱۵۰ .

نباتی فتونی (م ۱۱۳۹)^(۱) تفسیری است بر قرآن در سه مقدمه و یک خاتمه که مقدمه نخست آن مشتمل بر سه مقاله، و دوم بر دو مقاله، در مقدمه نخست کوشش کرده از تأویل و باطن قرآن سخن بگوید و می‌رساند که تمام ظواهر آیات قرآن باطنی دارد که تأویل قرآن است، و باطن آن اشاره به ولایت پیشوایان و یا مخالفان آنها است و در مقدمه سوم نمونه‌هایی را ارائه نموده است.^(۲)

این نوع تفسیر به باطن دست دشمنان را باز می‌گذارد که آنان نیز، آیات قرآن را به گونه‌ی دیگر تفسیر کنند.

شایسته یک مفسر اسلامی این است که از این تأویلات که ریشه در ظاهر قرآن ندارد، بپرهیزد، مگر این که دلیل قطعی از راسخان در علم قرآن در اختیار داشته باشد و باید به همان مقدار که دلیل قطعی بر آن است اکتفا نماید، و آن را یک تفسیر مربوط به خاصان که این نوع تفسیر را، درک می‌کنند، تلقی کند، نه یک تفسیر عمومی.

۱. به کتاب شریف «الذریعه فی تصانیف الشیعه» مراجعه فرمایید.

۲. مرآة الأنوار، ص ۴.

تأویل در قرآن

تأویل دو نوع کاربرد دارد:

الف) تأویل در مقابل تنزیل .

ب) تأویل در مورد متشابه .

تأویل در لغت عرب به معنی مآل شیء و سرانجام آن است، گاهی تأویل در مقابل تنزیل به کار می‌رود و گاهی در مورد متشابه استعمال می‌شود، بنابراین باید در دو مورد سخن بگوییم . هر يك از دو «تأویل» برای خود معنی خاصی دارد .

تأویل در مقابل تنزیل

مفاهیم کلی که در قرآن وارد شده بر دو نوعند، گاهی مصادیق روشن و گاهی مصادیق مخفی و پنهان دارند. تطبیق آیه بر مصادیق روشن «تنزیل» آن و تطبیق آن بر مصادیق مخفی و بالأخص مصادیقی

که در طول زمان پدید می‌آیند و در زمان نزول وجود نداشته‌اند، «تأویل» آن است.

و به دیگر سخن: تطبیق مفهوم کلی آیه بر مصادیق موجود در زمان نزول آن، «تنزیل» و تطبیق آن بر مصادیقی که به مرور زمان پدید می‌آیند «تأویل» آن می‌باشد.

استفاده از مباحث اجتماعی قرآن و بهره‌برداری مستمر از آن بر این اساس استوار است و هرگز صحیح نیست که در بهره‌گیری از قرآن بر مصادیق موجود در عصر نزول آیه و یا بر مصادیق واضح اکتفا ورزید.

امام صادق علیه السلام در حدیثی قرآن را چنین توصیف می‌کند:
 «ظهره تنزیله، و بطنه تأویله، منه ما مضی، و منه ما لم یجئ بعد، یجری کما تجری الشمس والقمر».^(۱)
 برون قرآن «تنزیل» آن و درون آن «تأویل» آن می‌باشد قسمتی از تأویل قرآن گذشته و برخی دیگر هنوز نیامده است. قرآن مانند خورشید و ماه در حال جریان می‌باشد (همان طور که خورشید و ماه در انحصار منطقه‌ای نیست) همچنین قرآن نیز در انحصار افراد خاصی نمی‌باشد.

در این حدیث «تأویل» در مقابل «تنزیل» وارد شده و تأویل به

معنی تطبیق مفاهیم کلی بر افرادی گرفته شده که بخشی از آنها در گذشته بوده و بخشی دیگر در آینده تحقق می‌پذیرند.

امام صادق علیه السلام در حدیثی می‌فرماید:

«إِذَا نَزَلَتْ آيَةٌ عَلَيَّ رَجُلٌ ثُمَّ مَاتَ ذَلِكَ الرَّجُلُ مَاتَتِ الْآيَةُ
مِنَ الْكِتَابِ؟! وَ لَكِنَّهُ حَيٌّ يَجْرِي فِي مَنْ يَأْتِي كَمَا يَجْرِي
فِي مَنْ مَضَى.» (۱)

«اگر آیه‌ای درباره‌ی کسی نازل گردید آنگاه آن شخص بمیرد (مفاد آیه به صورت قانون کلی باقی می‌ماند) و اگر با از بین رفتن آن شخص آیه نیز از بین برود قرآن نیز به تدریج از بین می‌رود بلکه قرآن زنده است درباره آینده همان را حکم می‌کند که درباره گذشته آن را حکم می‌کرد.»

تنها این دو حدیث نیست که قرآن در آنها به آفتاب و ماه تشبیه شده باشد بلکه در این مورد احادیثی وارد شده که همگی حاکی از آن است که قرآن پیوسته زنده و در هر زمان تر و تازه است و ابداً مندرس و کهنه نمی‌گردد. (۲)

حیات و تحرك قرآن در سایه همین تاویل در مقابل تنزیل است و هرگز نباید مفاهیم کلی قرآن را در انحصار گروهی دانست بلکه باید

۱. مرآة الأنوار، ص ۵.

۲. به کتاب شریف «القرآن الکریم فی احادیث الرسول وأهل بیته»: ۱۶۲-۱۶۳ مراجعه شود.

آن را بر آیندگان به نحوی تطبیق کرد که بر گذشتگان تطبیق می‌گشت .

قرآن مجید در سوره «رعد» آیه هفتم چنین می‌فرماید :

﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ...﴾ .

«تو ای پیامبر بیم دهنده‌ای و برای هر گروهی هدایت کننده‌ای است» .

خود پیامبر گرامی ﷺ طبق روایات متواتر جمله ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ

هادٍ﴾ را بر امیرمؤمنان تطبیق کرد و فرمود :

«أنا المنذر وعليّ الهادي إلى أمري» .^(۱)

«من بیم دهنده و علی هدایت کننده به دستورهای من است» .

به طور مسلم پس از امیرمؤمنان، آیه مصادیقی نیز دارد که به مرور زمان بر آن منطبق می‌باشد . بخشی از تحرك و روشنگری قرآن در این است که به مرور زمان بر مصادیق آن تطبیق گردد از این جهت امام باقر ﷺ فرمود :

«رسول الله المنذر، وعليّ الهادي، وكلّ إمام هادٍ للقرن

الذي هو فيه» .^(۲)

«پیامبر خدا بیم دهنده و علی هدایت کننده و هر امام، هادی مردم آن عصری است که در آن زندگی می‌کنند» .

یادآور شدیم که مقصود از تأویل در مقابل «تنزیل» آن رشته از

مصادیق آیه و یا آیات است که هنگام نزول قرآن نبوده و بعدها تحقق پذیرفته است و اگر هم در زمان نزول وجود داشته، مصداق مخفی بود و نیاز به تذکر داشت اکنون برای هر دو مورد، مثالی را یادآور می‌شویم:

۱. در جنگ جمل سپاه امام در برابر سپاه پیمان شکن «طلحه» و «زبیر» که بیعت خود را با امام شکستند، قرار گرفت پیش از آغاز جنگ، امام به مردم بصره چنین خطاب کرد: مردم بصره آیا از من در داوری ستم دیده‌اید؟ آیا در تقسیم مال مرتکب ظلم شده‌ام؟ آیا مالی را بر خود و اهل بیت خود اختصاص داده‌ام و شما را از آن محروم ساختم؟ آیا حدود الهی را در حق شما اجرا کرده‌ام و درباره دیگران تعطیل کرده‌ام تا به خاطر این امور و یا یکی از آنها پیمان خود را با من می‌شکنید؟ آنان در پاسخ گفتند: نه، هیچ کدام از این کارها انجام نگرفته است، در این موقع که امام حجت را بر آنان تمام نمود، به تنظیم صفوف سربازان خود پرداخت و این آیه را تلاوت کرد:

﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ
فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾
(توبه/۱۲).

«اگر آنان سوگندهای خود را شکستند و به آیین شما طعنه زدند

با سران کفر نبرد کنید برای آنان پیمانی نیست شاید آنان باز داشته شوند.

آن گاه امام افزود: به خدایی که دانه را شکافت و انسان را آفرید و محمد را برای نبوت برگزید آنان مورد این آیه هستند و از روز نزول این آیه با پیمان شکنان نبرد نشده است.^(۱)

تطبیق این آیه بر این گروه تأویل آن و بیان مصداقی است که در روز نزول آیه وجود نداشته است.

۲. در روز «صفین» سپاه علی علیه السلام که در میان آنان «عمار یاسر» نیز بود، در برابر سپاه معاویه قرار گرفت. سپاه اسلام با حزب اموی که در رأس آنان ابوسفیان و بعد معاویه قرار داشت دو بار نبرد کرده است:

الف) در زمان رسول گرامی صلی الله علیه و آله آنگاه که ابوسفیان نبرد «احزاب» را رهبری می کرد.

ب) در زمان علی بن ابی طالب علیه السلام که فرزند ابوسفیان زمام امور را به دست گرفت و حزب اموی را به صورت يك حزب زیرزمینی هدایت می کرد. عمار در این جنگ به سپاه معاویه حمله کرد و رجزی خواند که نخستین بیت آن این است:

۱. نور الثقلین ۲/ ۱۸۸-۱۸۹.

نحن ضَرَبْنَاكُمْ عَلَىٰ تَنْزِيلِهِ فَالْيَوْمَ نَضْرِبُكُمْ عَلَىٰ تَأْوِيلِهِ^(۱)
 «در گذشته با شما بر اساس تنزیل قرآن نبرد می‌کردیم و امروز
 با شما بر اساس تأویل آن نبرد می‌کنیم» .

در این شعر «تأویل» در مقابل «تنزیل» قرار گرفته است و تطبیق
 آیه ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ﴾ بر حزب اموی که در زمان پیامبر آشکارا کافر
 بودند، تنزیل قرآن، و تطبیق آن بر آن حزب در زمان علی علیه السلام که در
 باطن کافر بودند و تظاهر به اسلام می‌کردند «تأویل» قرآن معرفی شده
 است .

این بیان می‌رساند که تأویل در مقابل تنزیل جز تطبیق آیه بر
 مصادیق مخفی و یا مصادیقی که پس از نزول آیه تحقق می‌پذیرند،
 چیز دیگری نیست .

پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله به خود امیرمؤمنان خطاب می‌کند و
 می‌فرماید:

«فَتَقَاتِلْ عَلَىٰ تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ كَمَا قَاتَلْتَ عَلَىٰ تَنْزِيلِهِ ثُمَّ
 تُقْتَلُ شَهِيدًا تُخَضَّبُ لِحَيْتِكَ مِنْ دَمِ رَأْسِكَ» .^(۲)

«تو بر تأویل قرآن (با ناکشیدن، قاسطین، مارقین) نبرد می‌کنی،

۱ . الاستیعاب: ۱/ ۴۷۲ فی هامش الاصابة .

۲ . بحار الأنوار: ۱/ ۴۰ .

همچنان که در کنار من با تنزیل آن نبرد کردی، آنگاه محاسن تو
با خون سرت خضاب می‌گردد.

ملاحظه این روایات این مطلب را به ثبوت می‌رساند که
«تأویل» در برابر «تنزیل» همان تطبیق مفاهیم و احکام کلی بر
مصادیق مخفی و پنهان، و غیر موجود در روز نزول قرآن است. و اگر
آن را «تأویل در مقابل تفسیر» بنامیم، بر خلاف ظهور این روایات،
نام‌گذاری کرده‌ایم، بلکه این نوع تأویل، تأویل در مقابل «تنزیل»
است.

تأویل در مورد متشابه

از مواردی که «تأویل» در آنجا به کار می‌رود مورد متشابه است
و برای تحلیل تأویل متشابه در این مورد ناچاریم به تفسیر متشابه در
مقابل محکم پردازیم.

قرآن مجید آیات را به دو قسم تقسیم می‌کند و می‌فرماید:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ وَ
أُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾ (آل عمران/ ۷).

«اوست که کتاب را بر تو نازل کرد، بخشی از آن محکم و استوار،
و قسمتی از آن متشابه است».

اکنون باید دید مقصود از این تقسیم چیست؟

دلالت آیات قرآن بر مقاصد خود یکنواخت نیست گاهی دلالت آنها بر معانی خود روشن بوده و شك و تردید بر نمی دارد و در نخستین برخورد مفهوم روشن آن وارد ذهن می شود، مثلاً: مانند نصایح حضرت لقمان به فرزند خود، یا سفارش های حکیمانه قرآن در سوره اسراء که ضمن آیه های ۲۲ تا ۳۹ وارد شده است.

لقمان در ضمن نصایح خود به فرزندش چنین می گوید:

﴿... لَا تُشْرِكْ بِإِلَهِهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾

(لقمان/۱۳).

«به خدا شریک قرار مده، شرک بر خدا ستم بزرگی است.»

یا می فرماید:

﴿... أَقِمِ الصَّلَاةَ وَامْرُءًا بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ

وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ...﴾ (لقمان/۱۷).

«فرزندم نماز پیادار به نیکی ها فرمان ده و از بدیها باز دار، و در برابر مصایب بردبار باش.»

و همچنین است آیات سوره ی نحل که به عنوان نمونه یکی را

یادآور می شویم:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...﴾

(اسراء/ ۲۳).

«پروردگار تو فرمان داده است که جز او را نپرستید و به پدر و مادر نیکی کنید».

همه این آیات، آیات محکم قرآنند که ریشه و امّ الکتاب به حساب می‌آید.

در این میان، يك رشته آیاتی است که دلالت آنها بر مقصود به روشنی این آیات نیست و در برخورد نخست احتمالات متعددی بر ذهن انسان نقش می‌بندند، و معنی واقعی در محاق ابهام و تشابه قرار می‌گیرد، و چون مقصود واقعی به غیر واقعی تشابه پیدا می‌کند، این آیات را متشابه می‌خوانند. در اینجا وظیفه افراد واقعگرا این است که ابهام این آیات را از طریق مراجعه به آیات محکم برطرف کنند و تشابه و تردید را از چهره‌ی آیه بردارند تا آیه متشابه در پرتو آیات محکم، در عداد محکّمات درآیند و این کار از نظر قرآن کار راسخان در علم و آگاهان از حقایق آیات می‌باشد، البته گروه منحرف و پیشداور که هدفی جز فتنه‌انگیزی ندارند بدون مراجعه به آیات محکم همان ظاهر متزلزل را می‌گیرند و فتنه‌گری راه می‌اندازند، در حالی که راسخان در علم به ظاهر متزلزل و لرزان ارزشی قایل نشده و از طریق امعان در مفاد آیه و قراین همراه، بالأخص آیات دیگر به واقع رسیده و به دلالت آن استحکام می‌بخشد، اینک نمونه‌ای یادآور می‌شویم.

قرآن در سوره طه خدا را چنین توصیف می‌کند:

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ * لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَىٰ﴾ (طه/ ۵-۶).

«خدای رحمان بر عرش استیلا یافته است، آنچه که در آسمانها و آنچه که در زمین و آنچه میان این دو و آنچه زیر خاک است از آن اوست».

در لغت عرب «استوی» به معنای قرار گرفتن به کار می‌رود چنان

که می‌فرماید:

﴿وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ * لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ...﴾ (زخرف/ ۱۲-۱۳).

«خدای، کسی است که جفت‌ها را آفریده، و برای شما از کشتی‌ها و دام‌ها وسیله‌ای که سوار شوید قرار داد تا بر پشت آنها قرار گیرید. آنگاه که بر پشت آنها قرار گرفته‌اید نعمت پروردگار خود را یاد کنید».

افراد پیش داور که تمایلات تجسیم و تشبیه در آنها هست، آیه

سوره‌ی طه را که از استوای خدا بر عرش گزارش می‌دهد به قرار گرفتن خدا بر تخت و عرش خویش تفسیر می‌کنند، و در حقیقت برای خدا

سریری مانند سریر ملوک اندیشیده که روی آن قرار می‌گیرد.

در حالی که يك چنین ظهور، ظهور بدوی و ابتدایی آیه است و در امثال این آیات باید قرآینی را که پیرامون آیه و آیات دیگر وجود دارد در نظر گرفت آنگاه مفاد آیه را به دست آورد.

اینک ما به عنوان نمونه به تأویل این آیه یعنی: به باز گردانیدن ظاهر متزلزل و لرزان آن به معنی واقعی آن می‌پردازیم.

نخست باید توجه نمود که در آیات قرآن تعارض وجود ندارد و قرآن صریحاً خدا را چنین معرفی می‌کند:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری/ ۷).

«برای آن نظیر و مانندی نیست».

در آیه دیگر می‌فرماید:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ...﴾

(انعام/ ۱۰۳).

«چشم‌ها او را نمی‌بیند ولی او چشمها را می‌بیند».

در آیه سوم می‌فرماید:

﴿... يَغْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ

السَّمَاءِ وَمَا يَنْزِلُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ...﴾

(حدید/ ۴).

«می‌داند آنچه که در زمین فرو می‌رود و یا آنچه که از زمین بیرون می‌آید، (می‌داند) آنچه که از آسمان فرود می‌آید و آنچه که به آسمان بالا می‌رود او با شما است هر کجا باشید».

این آیات که هر نوع نظیر و مثل را برای خدا نفی کرده و او را برتر از آن می‌داند که دیدگان ما او را درک کند، و اعتقاد به وجود چنین خدایی سبب می‌شود که در معنی آیه سوره طه دقت بیشتری نموده تا به مآل و مقصود واقعی آن برسیم.

اینک با دقت در سه مورد می‌توان به معنی واقعی آیه پی برد:

۱. استوا در قرآن و لغت .

۲. معنی عرش در لغت و عرف .

۳. قراین پیرامون این جمله در آیات هفتگانه .

با تحلیل این امور سه‌گانه خواهید دید که این آیه پیوندی با جلوس خدا بر سریر ندارد.

اینک هر سه را به صورت فشرده توضیح می‌دهیم:

۱. استوا در قرآن و لغت

قرآن آنگاه که از نشستن سخن می‌گوید، کلمه «قعود» به کار می‌برد چنان که می‌فرماید:

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ...﴾
(آل عمران/ ۱۹۱).

«آنان که خدا را ایستاده و نشسته و بر پهلوهای خویش یاد می‌کنند».

باز می‌فرماید:

﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ...﴾ (نساء/ ۱۰۳).

«آنگاه که از نماز فارغ شدید خدا را ایستاده و نشسته و بر پهلوهای خویش یاد کنید».

در حالی که لفظ «استوا» را در مورد تسخیر و تسلط به کار می‌گیرد و حتی در موردی که تسخیر و تسلط با جلوس و قعود همراه باشد به کارگیری این لفظ آن مورد، به خاطر وجود تسلطی که در جالس پدید می‌آید، به خاطر صرف نشستن او. مثلاً: آنجا که قرآن درباره گیاهی که از ضعف به قوت پا می‌نهد و سرانجام بر اثر استحکام و قوت به پای خود می‌ایستد کلمه «استوا» به کار می‌برد چنان که می‌فرماید:

﴿... كَزَزِعَ أَخْرَجَ شَطَأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلِظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعُ...﴾ (فتح/ ۲۹).

«مانند زراعت که جوانه زند آن را کمک کند قوی و نیرومند گردد و بر ساقه‌ها و پاهای خود می‌ایستد».

همگی می‌دانیم که گیاه قیام و قعودی ندارد بلکه مقصود تسلط آن بر خویش است در مقابل حوادث و بادهای شدید که از جا کنده نمی‌شود.

همچنین در موردی که انسان بر کشتی یا روی چهارپایان قرار می‌گیرد کلمه «استوا» به کار می‌برد و می‌فرماید:

﴿... وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ * لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ...﴾
(زخرف/ ۱۲-۱۳).

«و برای شما از کشتی و چهارپایان مرکب‌هایی قرار دادیم تا بر پشت آنها قرار گیرید آنگاه که بر آنها قرار گرفتید نعمت خدا را یاد کنید».

درست است که در این آیه از قرارگیری انسان بر مرکب‌های سرکش از لفظ «استوا» بهره گرفته ولی مقصود جلوس و قعود نیست بلکه سلطه و استیلایی است که راکب در این حالت بر مرکب دارد و زمام آن را در اختیار می‌گیرد و به هر طرف بخواهد او را سوق می‌دهد به گواه این که در ذیل آیه دستور می‌دهد که چنین بگوییم:

﴿وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرْنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ﴾ .

«بگویند پیراسته خدایی است که ما را بر این مرکبها مسلط ساخت.»

در آیه دیگر به نوح دستور می‌دهد که آنگاه که او و مؤمنان بر کشتی قرار گرفتند خدا را از این نظر که از ظالمان نجاتشان بخشید سپاسگزار باشند. چنانچه می‌فرماید:

﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِكِ فَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (مؤمنون/ ۲۸).

«آنگاه که تو و کسانی که همراه با تو هستند بر کشتی قرار گرفتید بگو: حمد خدا را که ما را از ستمگران نجات داد.»

مقصود از «استویت» در این آیه جلوس و قعود نیست و گرنه می‌فرمود: «فإذا جلست» یا «قعدت». همچنین که مراد مجرد سوار شدن نیست و گرنه می‌فرمود: «ولو ركبت» چنان که نوح به فرزند خود آنگاه که دعوت بر سوار شدن بر کشتی کرد کلمه «ركوب» به کار برد و گفت: ﴿يَا بُنَيَّ ارْكَب مَعَنَا﴾ بلکه مقصود از آن سلطه نوح و ساکنانش بر کشتی که زمام کشتی را در اختیار می‌گیرند و در مقابل امواج او را هدایت می‌کنند چنان که می‌فرماید:

﴿وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ...﴾ (هود/ ۴۲).

«کشتی آنان را از میان امواج کوه پیکر عبور می‌داد» .

و از آنجا که آنان بر چنین مرکب رهوار و قاره پیما سلطه و استیلا پیدا می‌کنند خدا دستور می‌دهد که او را ستایش کنید : ﴿قُلِّ الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ .

این آیات و دیگر آیات حاکی است که تفسیر «استوا» بر جلوس و قعود و یا استقرار مادی صحیح نیست بلکه استیلا و سلطه‌ای است که با شخص مستولی همراه می‌باشد و استیلای هر چیزی به نسبت خود اوست . اتفاقاً در لغت عرب نیز کلمه «استوا» به معنی «استیلا» زیاد به کار می‌رود .

اخطل دربارهی «بشر» برادر عبدالملک که بر عراق تسلط یافت چنین می‌گوید :

قد استویٰ بشر علی العراقِ مِنْ غَیْرِ سِیْفٍ وَ دَمٍ مُهْرَاقِ
بشر بی آن که شمشیر بکشد و خونی بریزد بر عراق استیلا یافت .

شاعری دیگر می‌گوید :

فلَمَّا علونا و استوینا علیهم ترکناهم صرعی لَنسِرٍ وَ کاسِرِ
هنگامی که بر آنان دست یافتیم ، آنان را به خاک افکندیم تا طعمه کرکسها و درندگان شوند .

در این موارد هرگز جلوس و قعودی مطرح نیست، مقصود فتح و پیروزی و سلطه و استیلا می‌باشد و این خود می‌رساند که معنی اساسی این کلمه، استیلا است و اگر هم با جلوس و نشستن توأم گشت، ناظر به خصوصیتی است که در آن جالس است. امعان در این قراین ما را به مفاد «استوی» رهنمون گردید و در حقیقت تأویل در این مورد به معنی کاوش در فهم آیه از طریق دقت در معانی و مفردات آن است و لذا باید عین همین کاوش را درباره «عرش» نیز انجام دهیم.

۲. معنی عرش در لغت و عرف

عرش در لغت و قرآن به معنی سریر و تختی است که قدرتمندان بر روی آن قرار می‌گرفته‌اند چنان که قرآن درباره تخت بلقیس چنین می‌گوید:

﴿... وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾
(نمل/۲۳).

«از هر نعمتی برخوردار بوده و برای او تختی بزرگ بود».

در حقیقت عرش مظهر قدرت و سلطه بوده است، و در زبان فارسی از آن با لفظ «تخت» تعبیر می‌کنند. شاعر عرب زبان می‌گوید:

إِذَا مَا بَنُو مِرْوَانَ ثَلَّثَ عَرُوشَهُمْ وَ أُوْدُثْ كَمَا أُوْدُثْ إِيَادِ وَجَمِيرِ
 آنگاه که تخت فرزندان مروان واژگون گردید و نابود شد،
 همچنان که تخت حمیریان با نعمت‌هایی که داشتند، نابود شد.
 در ادبیات فارسی نیز تخت نشانه‌ی قدرت و حکومت است و
 واژگونی آن، نشانه‌ی نابودی و زوال قدرت می‌باشد، صادق سرمد
 درباره‌ی فراعنه مصر می‌گوید:

تو تخت دیدی و من بخت واژگون بر تخت

تو عجاج دیدی و من مشیت استخوان دیدم
 مسلماً مقصود از تخت در این نوع مکالمات، تخت چوبی و
 فلزی و مقصود از انهدام، واژگونی و نگونساری ظاهری آن نیست،
 بلکه جلوس بر تخت، نشانه‌ی عزت و عظمت، و نگونساری آن
 کنایه از زوال دولت و حکومت است.

نکته این که عرش به کنایه از قدرت و سلطه قرار می‌گیرد، این
 است که امیران و پادشاهان سابق، برای تدبیر امور مملکت بر روی
 سریری که بر آن عرش می‌گفتند، قرار می‌گرفتند و وزیران و یاران ملك
 دور او حلقه می‌زدند و او از همان نقطه فرمانهای خود را برای اداره
 امور کشور صادر می‌کرد و مملکت از همان جا، تحت رهبری قرار
 می‌گرفت، از این جهت به مرور زمان عرش و یا جلوس بر عرش و یا

استیلاى بر عرش، همگی کنایه از سلطه و قدرت گردید.

در پایان یادآور می‌شویم در حالی که عرش و سریر و اریکه به يك معنى هستند ولی کلمه‌ی عرش غالباً در مظهر قدرت و سلطه به کار می‌رود در حالی که این دو لفظ به عنوان تخت عادی که انسان بر روی آن تکیه می‌کند استعمال می‌شود. مثلاً: دربارهی سلیمان آنگاه که درخواست احضار تخت بلقیس می‌کند (تختی که نشانه و جایگاه تدبیر او بود) لفظ عرش به کار می‌برد و می‌گوید:

﴿... أَیْکُمْ یَأْتِنِی بِعَرْشِهَا قَبْلِ أَنْ یَأْتُوْنِی مُسْلِمِیْنَ﴾
(نمل/ ۳۸).

«کدام يك از شما می‌توانید تخت او را بیاورید پیش از آن که با حالت تسلیم پیش من آیند».

ولی آنگاه که از تخت به معنی جایگاه عادی سخن می‌گوید، کلمه‌ی «سریر» یا «اریکه» به کار می‌برد، چنان که می‌فرماید:

﴿فِی جَنَّاتِ النَّعِیْمِ * عَلٰی سُرُرٍ مُّتَقَابِلِیْنَ﴾ (صافات/ ۴۳ و ۴۴).

«در بهشت‌های مملو از نعمت و بر تخت‌هایی روبه روی یکدیگر می‌نشستند».

و گاهی می‌فرماید:

﴿مُتَكِّئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ...﴾ (انسان/۱۳).

«در آنجا بر تخت‌ها تکیه می‌کنند».

۳. قرائنی در قبل و بعد آیات

قرآن در موردی که از «استوا» ی خدا بر عرش سخن گفته، پیوسته در قبل و بعد آیه به بیان مظاهر قدرت او پرداخته است.

اینک از میان این آیات هفتگانه به بیان دو آیه می‌پردازیم:

۱. ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسْحَرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (اعراف / ۵۴)

«پروردگار شما آن خدایی است که آسمانها و زمین را در شش روز (مرحله) آفرید. آنگاه بر عرش مستولی شد. شب را با روز می‌پوشاند و شب با شتاب از پی روز می‌آید، آفتاب و ماه و ستارگان را که به فرمان او رام شده‌اند آفرید. برای اوست آفریدن و فرمان دادن (فرمانروایی) زوال ناپذیر است خدای عالمها».

۲. ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ

بَعْدَ إِذْنِهِ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿۳﴾ (یونس)
(۳ /

«پروردگار شما خدایی است که آسمانها و زمین را در شش روز
آفرید آنگاه بر عرش مستولی گشت. کار آفرینش را تدبیر
می کند و هیچ شفاعت کننده ای (اسباب و علل طبیعی) نیست
مگر پس از اذن و اجازه ی او. این است پروردگار شما. پس او
را بپرستید، آیا پند نمی گیرید؟»

در این دو آیه از مظاهر قدرت و تدبیر عالم خلقت، به
تعبیرهای مختلف سخن به میان آمده است که رؤوس آنها را یاد آور
می شویم:

۱. خدا آسمانها و زمین را در شش مرحله آفرید.
۲. شب، روز را می پوشاند.
۳. شب، روز را آرام آرام تعقیب می کند.
۴. شمس و قمر و دیگر ستارگان، مسخر فرمان خدا
هستند.
۵. آفرینش از آن اوست.
۶. فرمانروایی از آن اوست.
۷. برای جهان آفرینش مدبری جز او نیست.
۸. هیچ علت طبیعی (شفیع) در جهان بدون اذن او مؤثر

نیست .

۹ . چنین موجود برتر و دارای چنین مظاهر قدرت، بی نهایت بزرگ و برتر است ﴿فتبارك الله رب العالمين﴾ .

۱۰ . چنین موجود والایی شایسته‌ی پرستش است، نه مخلوقات او ﴿ذلکم الله ربکم﴾ .

با توجه به این امور سه گانه یعنی :

الف) استوا در قرآن و لغت ناظر به استیلا و سلطه است .

ب) عرش و سریر با هم تفاوت دارند و به مرور زمان عرش به طور کنایه از قدرت و عظمت به کار می رود .

ج) در آیات هفتگانه^(۱) که سخن از استوای خدا بر عرش به میان آمده است، پیوسته استوای خدا بر عرش با بیان مظاهر قدرت و عظمت همراه بوده است .

با توجه به اصول سه گانه باید معنی واقعی : ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ یا ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ را به دست آورد .

آیا واقعاً قرآن در گرماگرم سخن گفتن از مظاهر قدرت، می خواهد از جلوس خدا بر تخت سخن بگوید یا مقصود دیگری دارد؟ و آن این که آفرینش این جهان گسترده توأم با تدبیر، با استیلا

۱ . برای اختصار فقط دو آیه را مطرح کردیم .

خدا بر جهان هستی همراه می باشد. او همچنان بر عرش قدرت و بر سریر عزت قرار دارد و بر جهان آفرینش مستولی است و از عرش قدرت، عالم خلقت را تدبیر می کند نه مزاحمی دارد و نه معینی به همین جهت باید او را پرستید.

و به عبارت دیگر، آنجا که استوا در همه جا نشانه‌ی سلطه و استیلاست، نه جلوس و قعود، و عرش در اصطلاح عرب مظهر قدرت و اعتماد برآن، رمز تدبیر کشور است و قرآن در ضمن بیان مظاهر قدرت، (که او چنین کرد و چنین آفرید) از استوای خدا بر عرش سخن می گوید، باید گفت مقصود از این جمله این است که او بر تخت عزت و عظمت باقی است و به تدبیر جهان می پردازد و در این مورد، نیاز به یار و یاور ندارد و مزاحمی برای او نیست.

چنین تفسیری برای این جمله - که آن را با تمام جمله های قبلی و بعدی منسجم می سازد و همه‌ی جمله ها را به يك نقطه سوق می دهد - اگر تأویل نامیده می شود، به خاطر آن است که عرش در این آیات کنایه از قدرت آمده است و معنی لغوی آن که تخت چوبی یا آهنین است، در نظر گرفته نشده و چنین تأویلی تأویل مردود نیست، بلکه تأویل مردود آن است که با ظاهر مجموع آیه مخالفت شود و اتفاقاً ظهور جملگی آن همان است که یاد آور شدیم.

با توجه به آن جمله های قبلی و بعدی، اگر جمله‌ی مزبور به

جلوس خدا بر تخت تفسیر شود و این که او واقعاً بر تخت نشست و یا بر روی آن استقرار یافت، در این صورت جمله معنی مبتدلی خواهد یافت که نه قراین موجود در آیات آن را تأیید می کند و نه عرف ادب و سخن شناس، زیرا چنان معنایی با ماقبل و مابعد آن تناسبی ندارد. از این بحث گسترده روشن شد تأویل متشابه به معنی حمل آیه بر خلاف ظاهر نیست بلکه جستجویی است در تعیین مراد با تدبّر در آیه و سیاق آن.

تأویل و حمل آیه بر خلاف ظاهر

تأویل به معنی حمل آیه بر خلاف ظاهر آن، تأویل باطلی است که فقط در تفسیر به باطن انجام می گیرد، مفسر هرگز نمی تواند آیه را بر خلاف ظاهر آن حمل کند، ظواهر قرآن مانند نصوص آن حجت است مگر این که قرینه‌ی روشن بر خلاف ظاهر پیدا کند و در میان عقلا این نوع تفسیر بر خلاف ظاهر رایج باشد مثل این که عام بگوید خاص اراده کند، مطلق بگوید و مراد جلدی آن مقید می باشد، در اینجا شیوه‌ی تفسیر کتاب آسمانی ما روشن گردید و متد لازم برای کشف مقاصد قرآن ارایه شد، و در همگی، محور کشف مقاصد الهی بوده است.

تنها چیزی که در بحث هرمنوتیک کتاب و سنت باقی می ماند این است که گروهی معتقدند دلالت ظواهر آیات بر مقاصد کاملاً ظنی

است نه قطعی در حالی که دلالت نصوص قرآن بر مقاصد را قطعی می‌دانند.

ولی ما در بحث‌های مربوط به اصول فقه دلالت هر دو را قطعی دانستیم تنها با این تفاوت که گوینده‌ی نص نمی‌تواند خلاف آن را اراده کند و اگر چنین چیزی بگوید متهم به تناقض گویی می‌شود در حالی که می‌تواند در ظاهر چنین کاری را انجام دهد، همین طوری که گفتیم عام و مطلق بگوید در حالی که مقصود جدی آن خاص و مقید باشد و بعدها به چنین اراده خود تصریح کند.

این نظریه در میان اصولیین معروف است در حالی که از نظر ما هر دو دلالت قطعی است ولی باید دید رسالت ظاهر چیست تا دلالت آن بر آن رسالتی که بر عهده دارد قطعی است یا ظنی؟

در علم اصول ثابت شده است که انسان دارای دو اراده است:

الف) اراده استعمالی .

ب) اراده جدی .

مقصود از اولی این است که لفظ را در معنی خویش به کار ببرد، ولی ممکن است هدف از این به کارگیری لفظ یکی از امور زیر باشد:

۱ . جِدّاً خواهان آن است .

۲. از ترس طرف و خوف از مخالف این سخن را می گوید (تقیه).

۳. انگیزه‌ی او از این سخن، شوخی و مطایبه است.

رسالتی که بر دوش ظواهر است این است که ما را در جریان اراده استعمالی قرار دهد، و اما مراتب دیگر هرگز بر عهده الفاظ نیست تا ظواهر را به خاطر احتمال جدی یا تقیه یا شوخی ظنی بنامیم، این بخش از احتمالات در نص هم وجود دارد دافع آنها اصول عقلایی است یعنی راه و روش‌های عقلا در سخن گفتن و پیوسته انگیزه‌ی سخن گفتن را اراده‌ی جدی می‌دانند نه خوف و تقیه و نه مطایبه و شوخی.

بنابر این ظواهر و نص در رسالتی که بر عهده دارند يك نواخت می‌باشند، آری همان گونه که قبل از این، یادآور شدیم، نص را نمی‌توان بر خلاف آن حمل کرد حتی گوینده‌ی سخن بگوید مقصود این نیست متناقض شمرده می‌شود در حالی که در ظواهر اگر گوینده مدعی خلاف ظاهر شد از متکلم پذیرفته می‌شود.

شگفت آنجاست که اگر همه‌ی ما با یکدیگر سخن بگوییم، کلام یکدیگر را به روشنی می‌فهمیم و مکالمه ما حاکی از يك دلالت قطعی است نه ظنی در حالی که ما غالباً از مقاصد خود با ظواهر تعبیر می‌کنیم.

کسانی که دلالت ظواهر قرآن را نسبت به مقاصد ظنی می‌دانند يك نوع کاستی در شأن قرآن پدید آورده و آن را از معجزه‌ی قطعی به صورت معجزه‌ی ظنی عرضه می‌کنند؛ زیرا قوام اعجاز، لفظ و معناست زیبایی لفظ از يك طرف و بلندی معنا از طرف دیگر دست به دست هم می‌دهند اعجاز پدید می‌آورند. هرگاه دلالت ظواهر بر مقاصد الهی ظنی باشد طبعاً نتیجه تابع احسن مقدمتین خواهد بود، یعنی اعجاز قرآن نیز ظنی خواهد بود نه قطعی.

سخن درباره هرمنوتیک کتاب و سنت بیش از آن است که ما اینجا آوردیم؛ زیرا بحث‌های مربوط به عام و خاص، مطلق و مقید، منطوق و مفهوم، ناسخ و منسوخ در علم اصول به طور گسترده مطرح شده است.

هرمنوتیک فلسفی

تفسیر متون دینی بلکه تفسیر مطلق متن از نظر روش شناختی بیان گردید، و یادآور شدیم که در طول ۱۴ قرن مفسران اسلامی (بلکه نویسندگان تعلیقه‌ها و تحشیه‌ها) بر هر کتابی، هدفی جز کشف مقاصد مؤلف نداشتند، و به تعبیر صحیح‌تر کشف مقاصد الهی را تعقیب می‌کردند مسلماً هر موضوعی به تناسب واقعیت آن، روشی برای تفسیر دارد که تا حدی با آن آشنا شدیم.

ولی «فریدریش شلایر ماخر»^(۱) (۱۷۶۸-۱۸۳۴) که او را بنیانگذار هرمنوتیک جدید شناخته‌اند، نظریه‌ای دارد که باید آن را هرمنوتیک فلسفی نامید و اندیشه‌های او عمدتاً حول دو محور می‌گردد:

۱. آگاهی از فرهنگ و شرایط حاکم بر مؤلف به هنگام نگارش کتاب.

۲. آگاهی از ذهنیت خاص مؤلف.

این دو محور را می‌توان به صورت ذیل نیز مطرح کرد:

1. Friedrich Schleiermacher.

۱. فهم دستوری انواع عبارات، و صورت‌های زبانی فرهنگی که مؤلف در آن زیسته و تفکر او را متعین ساخته است.
۲. فهم متنی یا روان‌شناختی ذهنیت خاص یا نبوغ خلاق مؤلف.

این دو محور، وامدار بودن «شلایر ماخر» به متفکران رمانتیک را نشان می‌دهد. آنها استدلال می‌کرده‌اند: «شیوه تعبیر هر فرد، هر چند که یگانه و بی‌همتا باشد ضرورتاً روحیه یا احساس فرهنگی وسیعتری را منعکس می‌سازد، یک تفسیر صحیح نه تنها محتاج فهم بافت فرهنگی و تاریخی خاص مؤلف است بلکه به دریافت ذهنیت ویژه‌ی او نیز نیاز دارد».^(۱)

اما «ویلهم دیلتای» در صدد بود که هرمنوتیک را به عنوان مبنایی برای علوم انسانی قرار دهد.

هرمنوتیک دیلتای به نحو آشکارسازی بر تمایز بین روشهای علوم انسانی با روشهای علوم طبیعی تکیه می‌کند. روش ویژه علوم انسانی فهمیدن است در حالی که روش مخصوص به علوم طبیعی روش تبیین است. دانشمند طبیعی حوادث را به کمک استخدام قوانین کلی تبیین می‌کند در حالی که مورخ نه چنان قوانینی را کشف می‌کند و نه به کار

۱. نامه فرهنگ: سال چهارم، شماره ۲ و ۳، شماره مسلسل ۱۴ و ۱۵، سال ۷۳، به نقل از منابع خارجی.

می‌گیرد، بلکه در پی فهم عواملان حوادث است و می‌کوشد تا از طریق کشف نیات و اهداف و آرزوها و نیز منش و شخصیت و خصایص آنان به فهم افعالشان نایل آید، تا آنجا که هرمنوتیک دیلتای بر مسأله فهم به عنوان عملی تمایز بخش که مستلزم شناخت تصور گذشته اشخاص است تکیه می‌کند. می‌توان تأثیر «شلایر ماخر» را بر اندیشه‌ی دیلتای تشخیص داد.^(۱)

با اینکه از نظر نتیجه نظریه «دیلتای» با نظریه «شلایر ماخر» چندان تفاوتی ندارد و بالأخره هر دو به دنبال یک مقصد و غایت می‌باشند ولی مع الوصف دو شرطی که ایشان برای تفسیر هر متنی افزودند در متون آسمانی و بالأخص قرآن مجید که به صورت دست نخورده از عالم وحی به دست ما رسیده است قابل تطبیق نیست، اینک تحلیل مسأله.

آگاهی از فرهنگ حاکم بر مؤلف

یادآور شدیم که شلایرماخر یکی از شروط تفسیر را آگاهی از

۱. نامه فرهنگ، شماره ۳ و ۲، وان. ا. هاروی، «هرمنوتیک» در دایرة المعارف دین (زیر نظر میرچیاالباده)، همایون همتی؛ ریچارد، ا. پالمر، علم هرمنوتیک، محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۷، صص ۹۵ - ۱۰۸.

فرهنگ و شرایط حاکم بر مؤلف دانسته است ولی این سخن به هیچ نحو در وحی الهی صحیح نیست، پیامبران الهی يك رشته حقایق را از جهان بالا دریافت کرده‌اند که ارتباطی با محیط خویش و فرهنگ حاکم بر آنان ندارد، و ما این حقیقت را در برخی از قلمروها مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم:

قلمرو حکمت نظری و عملی

در باره عقاید و باورها آیات زیادی داریم که به نقل برخی بسنده

می‌کنیم:

أ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (توحید/ ۱).

«بگو او یکی است».

ب: ﴿أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾
(طور/ ۳۵).

«آیا بدون علت آفریده شده‌اند یا خود خالق خود هستند؟»

ج: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (حدید/ ۳).

«اوست اول و آخر و ظاهر و باطن و او به هر چیزی داناست».

و امثال این آیات که همگی جوهره‌ی برهان و وحی دست

نخورده است و هیچ‌گاه تراوش یافته‌ی خرد يك انسان درس نخوانده

نیست آن هم در محیط بت پرستی که منکر احدیت بوده‌اند، در تفسیر این آیات باید خرد را محور قرار داد نه شرایط حاکم بر زندگی مؤلف را.

اگر مضمون آیات گذشته را حکمت نظری تشکیل داده، پاره‌ای از معارف قرآن را حکمت عملی - که محور آن تحسین و تقبیح عقلی است - تشکیل می‌دهد؛ در چنین مواردی محور، عقل عملی است نه فرهنگ حاکم بر آورنده‌ی قرآن.

قرآن مجید می‌فرماید:

د: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. (نحل / ۹۰).

«خداوند به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از کار زشت و ناپسند باز می‌دارد به شما اندرز می‌دهد، باشد که پند بگیرید.»

آیات مربوط به حکمت عملی که بر محور حسن و قبح می‌چرخد، فزونتر از آن است که در این برگها منعکس گردد. تنها در سوره‌ی اسراء از آیه ۲۳ تا آیه ۳۸ پاره‌ای از حکمت‌های عملی وارد شده و پس از نقل يك رشته دستوره‌ای عملی چنین می‌فرماید:

﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾

(اسراء/ ۳۹) .

«این سفارش‌ها از حکمت‌هایی است که پروردگارت به تو وحی کرده است.»

در چنین مواردی، در تفسیر متن باید خردورزی را پیشه گرفت نه فرهنگ و شرایط حاکم بر مؤلف؛ زیرا اساس تشریح آنها را حسن و قبح عقلی تشکیل می‌دهد.

۲. قلمرو احکام

در قلمرو احکام، نیز همین نظر حاکم است، قرآن در سوره‌های مختلف يك رشته احکام رفتاری را بیان کرده است، ربا را تحریم و داد و ستد را ترویج می‌نماید مانند: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (بقره/ ۲۷۵)، در تفسیر این آیات باید مناط احکام و مصلحت اندیشی‌ها را در نظر گرفت تا از این طریق ارتباط این احکام را به عالم وحی روشن ساخت.

یکی از معجزه‌های قرآن و یا اسلام، تشریح احکام شرعی است که بدون مجلس قانونگذاری، تمام زندگی بشر را در پوشش قانون در آورده و حلال‌ها و حرام‌ها و فرایض و محرمات را بیان کرده است و در قسمتی از احکام دست او را باز گذاشته است.

بنابراین، شرط نخست «شلایرماخر» در مورد عقاید و معارف که بر اساس برهان عقلی و یا بر تحسین و تقبیح استوارند، موضوع ندارد همچنان که در مورد احکام که مربوط به رفتار انسانی است جریان از این قبیل است. تنها موردی که می‌توان برای سخن او به گونه‌ای صحه نهاد آیاتی است که در آن آداب جاهلی و سنت‌های رایج محکوم شده است، مسلماً شناسایی شرایط حاکم در مورد این موارد، به آیات روشنی می‌بخشد، اینک دو نمونه را یادآور می‌شویم:

۱. قرآن در مواردی از «وَاد» (زنده به گور کردن دختران) سخن می‌گوید. آگاهی از شیوه‌ی عمل آنان به دلالت آیه روشنی می‌بخشد آنجا که می‌فرماید:

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾
(انعام/ ۱۵۱).

«فرزندان خود را از ترس قحطی نکشید ما شما و آنان را روزی می‌دهیم.»

۲. قرآن حیات پیامبران را در سوره‌های مختلف مطرح می‌کند و سرگذشت یوسف را «احسن القصص» می‌داند، آگاهی از زندگانی پیامبران و لو به وسیله عهدین، مفاهیم این آیات را روشنتر می‌سازد همچنان که موارد اختلاف قرآن با آن کتابها را به روشنی آشکار می‌کند.

خلاصه این‌که: قرآن در تبیین معارف و عقاید، احکام و دستورات، خبرها و گزارشها، هیچ‌گاه متأثر از افکار و آداب روز نبوده، ولی در مواردی که به نکوهش آداب و فرهنگ آن روز می‌پردازد آگاهی تفصیلی از حرکت‌ها و جریانهای جامعه‌ی آن روز به مفاد آیات روشنی می‌بخشد.

آنچه گفتیم در کتابهای بشری نیز حاکم است، یعنی اطلاع از فرهنگ و آداب، نوشتار مؤلف و شعر شاعر را روشتر می‌سازد.

اینک دو نمونه را یادآور می‌شویم:

۱. ابوالقاسم فردوسی (متوفای ۳۸۵) قهرمان خیالی یا واقعی

خود را چنین توصیف می‌کند:

به روز نبرد آن یل ارجمند

برید و درید و شکست و بیست

به تیغ و تیر و گرز و کمند

یلان را سر و سینه و پا و دست

آگاهی از ادوات جنگی آن روز و کیفیت نبرد در میدانهای

جنگ، واقعیت این دو شعر را روشتر می‌سازد. و این‌که هر یک از

افعال چهارگانه به چهار سبب مستند می‌باشد. بریدن با تیغ، دریدن

با تیر، شکستن با گرز و بستن با کمند، صورت پذیرفته است.

خلاصه سخن این‌که: تأثر از آداب و رسوم فرهنگ معاصر

مؤلف چیزی است، و آگاهی از آنها مایه‌ی روشنی متن، چیز دیگری است. آنچه که درباره‌ی برخی از آیات قرآن می‌توان گفت همین دومی است.

آری اندیشه‌های بشری که مستند به جهان وحی نیست چه بسا از فرهنگ معاصر خود متأثر شده و آن را در قالب متن خود می‌آورد.

مثلاً: سعدی درباره‌ی اعتدال امزاج انسان چنین می‌گوید:

چار اصنل مخالف سرکش

چند روزی شوند با هم خَش

گریکی زین چهار شد غالب

جان شیرین برآید از قالب

سعدی این اندیشه را (سلامتی مزاج انسان در گرو تعادل چهار عنصر مخالف سرکش است) از دانش معاصر آن روز بهره گرفته که مزاج انسانی را با چهار عنصر به نامهای صفرا و سودا، بلغم و خون تفسیر می‌کردند و غلبه یکی بر دیگری را مایه بیماری می‌دانستند و تعادل آنها را مایه صحت.

در حالی که علم پزشکی امروز صحت مزاج را از طریق فرضیه‌های جدید تفسیر می‌کند.

کتاب‌های علوم طبیعی در گذشته و حال، متأثر از علوم حاکم بر روز است. در دوران شیخ الرئیس هیئت بظلمیوس حاکم بر اندیشه بشری بوده که زمین را مرکز و افلاک را در حال حرکت به دور زمین معرفی می‌کرد در حالی که امروز تفسیر جهان بالا به گونه‌ی دیگری است، زمین از مرکزیت بیرون رفته و خورشید حالت مرکزیت به خود گرفته است، مسلماً متون هر دو دوره به دانش روز اعتماد می‌کند.

بنابراین هرگاه سخن «شلایر ماخر» را بپذیریم جایگاه آن کتابهای بشری است که بر اصول فرهنگی و آداب و دانش روز نوشته شده باشد نه در مورد وحی الهی و سخنان معصومان علیهم‌السلام که از عالم بالا سرچشمه می‌گیرند، نه از اندیشه آنان، تا ذهنیت آنان مطرح گردد.

نظریه‌ی هایدگر^(۱) و گادامر^(۲)

با نظریه «شلایر ماخر» که بنیانگذار «هرمنوتیک» جدید به شمار می‌رود آشنا شدیم و به نوعی آن را تحلیل کردیم، وی فاصله تاریخی و فرهنگی مفسر را از پدیده مورد تفسیر (متن) مایه‌ی سوء فهم می‌شمرد و لذا خاطر نشان می‌ساخت که باید بافت فرهنگی تاریخی حاکم بر زمان مؤلف را به خوبی تشخیص دهیم، همچنان که باید ذهنیت

4. Martin Heidegger

5. Gadamer.

ویژه‌ی او را به هنگام نوشتن متن در نظر بگیریم و با تحصیل این دو شرط می‌توان بر مقاصد پدید آورنده دست یافت.

ولی در نظریه «هایدگر» و پیرو مکتب او «گادامر» مشکل، وجود فاصله تاریخی و فرهنگی و ذهنیت مؤلف نیست بلکه آنچه که مایه‌ی سوء فهم می‌شود مسبوق بودن ذهن مفسر به یک رشته پیش فرض‌ها است که مانع از فهم مقاصد صاحب متن می‌باشد و از طرفی نیز فهم بدون پیش فرض، کوششی است بیهوده؛ از این جهت هر متنی با دیدگاه خاص مفسر مورد تفسیر قرار می‌گیرد، و در نتیجه افق خاصی از متن می‌سازد.

و به دیگر سخن: مفسر با مقاصد پدید آورنده سر و کاری نداشته و به آن راهی ندارد؛ زیرا وی به متن با یک پیش فرض‌های می‌نگرد و از این جهت یافته‌های او از کتاب با آن پیش فرضها قالبگیری شده و نمی‌توان آن را به مؤلف نسبت داد، بنابراین هر متن از دیدگاه و منظر خاص مفسر، مورد تفسیر قرار می‌گیرد و چون دیدگاه‌های افراد بی‌شمار است طبعاً تفسیر نهایی و پایانی وجود ندارد، بلکه گام فراتر می‌نهد و می‌گوید:

از آنجا که آگاهی‌های پیشین و مفروضات ذهنی مفسر خواه ناخواه در فهم متن مؤثر است هیچ ضابطه برای درک تفسیر درست از نادرست وجود ندارد.

بنابراین باید مقاصد مؤلف را کنار گذارد و خود متن را در نظر گرفت و متأسفانه خود متن نیز به تنهایی قابل فهم نیست، باید حقایق را در يك رشته قالب‌های ذهنی که از پیش در وجود ما پدید آمده، ریخت و از منظر و دیدگاه خاص به آنها نگریست، و طبعاً قالب ما يك نوع نیست بلکه پیش فرض‌های متنوع است، و از این جا است هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که به واقع می‌رسد و تفسیر صحیح، محصول طرز تفکر او است.

خلاصه: دست مفسر از واقع کوتاه است هیچ فردی نمی‌تواند ادعا کند که به واقع می‌رسد، و واقع لخت و دور از قالب‌های ذهنی به چنگ کسی نمی‌آید، طبعاً به همه حقایق با عینک‌های رنگارنگ می‌نگریم.

در حقیقت از نظر «هایدگر» نظر مفسر به متون بسان انسانی است که با عینک رنگی بر اشیاء بنگرد از این جهت نمی‌تواند واقعیات را آنچه‌ان را ببیند بلکه ناچار است همه رنگ‌ها را به رنگ عینک ببیند، و یا بسان انسان مبتلا به بیماری یرقان است که جهان را حتی برگ‌های سبز درختان را زرد می‌بیند، بنابراین کشف واقع امکان پذیر نیست و تمام کشف‌ها و دانش‌های بشری حالت نسبی دارد و هر تفسیر نسبت به شرایط حاکم بر ذهن مفسر صحیح است بنابراین حتی يك شعر و يك شیء می‌تواند با توجه به تعدد قالب‌ها صد نوع

تفسیر پیدا کند. (۱)

و وظیفه مفسر این نیست که به تدوین معیارها و قواعد برای تفسیر پردازد بلکه وظیفه او این است که به تحلیل قالب‌های ذاتی خود فهم، پردازد.

سرچشمه این نظریه

این دو فیلسوف تحت تأثیر فلسفه «کانت» قرار گرفته که در علوم نظری برای خود اصلی را تأسیس کرده است. و آن این که ذهن انسان دارای یک رشته مقولاتی است که از خواص ذهن به شمار می‌رود و به تعبیری پیشینی است و از طریق حس و تجربه به دست نیامده است این نوع مقولات ذهنی، قالب‌های فکری انسان است که یافته‌های انسان از خارج از طریق حس و تجربه، در آنها ریخته می‌شود، و در نتیجه آگاهی، شکل و سامان به خود می‌گیرد.

و به تعبیر دیگر: شناخت ماده‌ای دارد و صورتی، ماده شناخت همان است که انسان از طریق حس آن را به دست می‌آورد، و صورت شناخت همین مقولات ذهنی است که لوازم ذات شناسنده و از خصایص و لوازم عقل فرد به شمار می‌رود، این اصل تأثیر شگرفی در

۱. دائرة المعارف روتلج، «هرمنوتیک»؛ نامه فرهنگ، شماره ۲ و ۳، علم هرمنوتیک؛ ریچارد پالمر، پیشین، صص ۲۴۰-۲۱۵.

نظریه «کانت» درباره ارزش معلومات گذارده و فاصله عظیمی میان واقعیت‌های خارج و صورت‌های ذهنی پدید آورده است؛ زیرا مطابق این اصل دریافت‌های پیراسته از قالب‌های ذهنی، به چنگ کسی نمی‌آید، طبعاً باید به همه حقایق، با عینک‌های رنگارنگ نگریست.^(۱)

نتایج نظریه

- حالا خواه، ریشه این نظر در فلسفه «کانت» باشد، یا خود آنان این نظریه را ابداع نموده نتایج آن را می‌توان چنین توضیح داد:
۱. فهم متن محصول ترکیب افق معنایی مفسر، با افق معنایی متن است و دخالت ذهنیت مفسر يك واقعیت اجتناب ناپذیر است.
 ۲. فهم عینی و واقعی متن امکان پذیر نیست؛ زیرا پیش داوری یا پیش فرضهای مفسر، شرط حصول فهم است و در هر فهمی پیش فرضهای مفسر، در فهم نقشی دارند.
 ۳. به تعداد افراد به خاطر پیش فرضهای آنان، تفسیرهای مختلف در مورد متن داریم و امکان قرائت‌های نامحدودی از متن وجود دارد و از همین جا مسأله قرائت‌های متعدد ناشی می‌شود.
 ۴. فهم ثابت و نهایی از متن وجود ندارد.
 ۵. از آنجا که تفسیر متن عبارت است از ترکیب پیش داوریها با

۱. برای تفصیل بیشتر به «شناخت از نظر فلسفه اسلامی»، ص ۹۲-۱۰۵، تألیف نگارنده مراجعه فرمایید.

متن، مفسر کاری با قصد و نیت مؤلف ندارد و مؤلف خود یکی از خوانندگان متن است.

۶. معیاری برای سنجش و داوری تفسیر معتبر از نامعتبر وجود ندارد.

از آنجا که مفسران متن متعددند و در طول زمان پیش فرضهای مختلفی دارند فهم‌های کاملاً مختلفی وجود دارد که هیچ یک، برتر از دیگری نیست.^(۱)

نقد نظریه

شایسته است دارندگان این نظریه انگشت روی پیش فرض‌هایی که قالب فهم ما هستند بگذارند تا پایه تأثیر آنها در دریافت ما از متن روشن گردد.

معقولات ذهنی که «کانت» آنها را قالب‌های اندیشه‌های ما دانسته عبارتند از:

۱ و ۲. زمان و مکان.

۳. کمیت: کلی و جزئی بودن قضیه.

۴. کیفیت: موجه یا سالبه بودن قضیه.

۱. دایرة المعارف روتلج، مقاله هرمنوتیک؛ نامه فرهنگ، ش ۲۳، ریچارد پالمر، پیشین.

۵. نسبت: حمله یا شرطی بودن قضیه.
۶. جهت: نسبت محمول به موضوع به صورت ضروری است یا به صورت ممتنع یا ممکن.

ما در بحث‌های شناخت از دیدگاه فلسفه اسلامی روشن ساختیم که این قالب‌ها، ساخته ذهن نیست و هرگز قبل از حس و تجربه، ذهن ما با آنها شکل نگرفته است بلکه همگی بازتابی است از خارج ولی چون بحث ما مربوط به نظریه «کانت» نیست و تنها نظریه این دو فیلسوف را درباره هرمنوتیک بررسی می‌کنیم ناچاریم مصادیق پیش فرض‌هایی که آنان روی آنها تکیه می‌کنند یا ممکن است تکیه کنند، مطرح نماییم تا پایه تأثیر آنها را روشن شود.

پیش فرض‌های مشترك

در تفسیر هر متن و یا هر پدیده حتی يك تندیس و تصویر نقاشی که محصول کار يك فرد انسان عاقل است باید يك رشته پیش فرض‌هایی محترم شمرده شوند تا راه تفسیر پدیده باز گردد، باید فرض کنیم:

۱. نویسنده متن عاقل و خردمند بوده است.
۲. درخواست‌ها یا گزارش‌های او در این متن از اراده جدی او ریشه گرفته است و هرگز مطایبه در کار نبوده و به هزل سخن نگفته و

یا ننوشته است .

- ۳ . او در نگارش راه توریه را پیش نگرفته و هرگز از جمله ،
خلاف ظاهر آن را اراده نکرده است .
- ۴ . از آنجا که حکیم است بر ضد غرض خود کاری صورت
نداده است .

۵ . او در این نگارش بر خلاف قواعد زبان چیزی ننوشته و مثلاً
فعل ماضی را در گذشته و فعل مضارع را در آینده به کار برده است .

۶ . او هر واژه‌ای را در معنی خود بکار برده ، و اگر به مناسبتی ،
لفظ در غیر معنی واقعی به کار برده ، طبعاً ، همراه با قرینه بوده است .
این نوع پیش فرض‌ها جای انکار نیست و هر فردی بخواهد
دست به تفسیر بزند باید این اصول را محترم بشمارد ولی باید توجه نمود
که این نوع پیش فرض‌ها ، نه تنها مانع از فهم حقیقت نمی‌شوند بلکه
نردبان فهم حقیقت و وسیله فهم مقاصد نویسنده می‌شود .

این نوع پیش فرض‌ها بسان ادوات و ابزار انسانی است که
می‌خواهد به وسیله آنها به استخراج آب از چاه پردازد ، ذهن انسان
بسان چاه عمیق است و مقاصد او به صورت آبی است که در آن گرد
آمده است سپس به وسیله موتور یا با چرخ و ریسمان و دلو به
استخراج آب می‌پردازد در اینجا نمی‌توان این نوع پیش فرض‌ها را مانع
از فهم حقیقت دانست ، و باید آنها را وسیله استنتاج و به زبان در

آوردن متن به شمار آورد و هرگز چیزی را بر متن تحمیل نمی‌کند.

پیش فرض‌های غیر مشترک

مسئلاً تفسیر هر پدیده‌ای بر اثر پیشرفت علم بر پایه یک رشته اصولی استوار است که همگان آن را قبول دارند و بر اثر بهان عقلی یا تجربه‌های یقین‌آفرین، این اصول حالت موضوعی و واقعی به خود گرفته و انسان در صحت آنها شك نمی‌کند، مثلاً یک فرد ریاضی در حل مسائل ریاضی از چهار عمل اصلی و نظایر آن نتیجه می‌گیرد. استفاده از این ابزار و ادوات چیزی را بر متن تحمیل نمی‌کند بلکه غباری را که روی واقع نشسته است کنار می‌زند.

یک شیمی‌دان برای حل یک معادله شیمی از جدول مندلیف بهره می‌گیرد و یا مجتهدی بر اساس حجت بودن قول یک فرد ثقه، حکمی را از روایتی که او از معصوم نقل می‌کند استنباط می‌کند.

این پیش فرض‌ها بسان کیفیات اولیه شیء است که در واقع و ذهن، یکسان می‌باشند مانند امتداد و حرکت، کشش در خارج با کشش در ذهن یکی است و هرگز مانند کیفیات ثانویه نیست که ترکیبی از داده خارجی و تأثیر ذهنی باشد بسان بو، مزه، صدا، مثلاً تندی فلفل در زبان ما، یک نوع واقعیت است مزدوج از تأثیر فلفل روی زبان که نتیجه آن تندی است و همچنین است اقسام بوها که

شیء نزد ما بوی بدی دارد در حالی که نزد دیگری دارای بوی خوش است، که نتیجه ملائمت با حس بویایی وعدم ملائمت با آن می‌باشد.

پیش فرض‌های تطبیقی

گاهی مفسر يك رشته اصولی را که در علوم طبیعی و یا نجوم که با معیارهای غیر قطعی به ثبوت رسیده، اصول موضوعی و واقعی تلقی می‌کند، مثلاً معتقد می‌شود که مسأله تحول انواع اصلی است استوار که تا روز رستاخیز خراشی بر نخواهد داشت در حالی که کمتر فرضیه‌ای در علوم طبیعی حالت ثبات به خود گرفته و مدتی دوام آورده است، همین فرضیه تحول انواع، مراحل مختلفی را طی کرده از مرحله «لامارکیسم» و «نئولامارکیسم» به مراحل مانند، «داروینیسیم»، و «نئوداروینیسیم»، و «موتوسیون» (جهش) پا نهاده است چگونه می‌توان بر چنین اصل لرزانی تکیه کرد و قرآن را تفسیر نمود.

در هر حال هرگاه مفسری با چنین پیش داوری به تفسیر قرآن پردازد در حقیقت با قالب‌های ذهنی خود، قرآن را آمیخته است و تفسیر نموده است و يك چنین مفسر هرگز به واقع نمی‌رسد.

عین این سخن درباره‌ی پیش فرض‌هایی است که امروز علوم فلکی در اختیار ما نهاده و قسمتی از مجهولات به صورت مظنونات و

معلومات در آمده‌اند هرگاه با چنین پیش فرض‌هایی آیات فلکی قرآن را تفسیر کنیم مسلماً مفاهیم قرآن را در قالب‌های ذهنی ریخته و واقع گرانخواهیم بود.

در سال ۱۹۰۸ میلادی که برای نخستین بار نظریه تحول انواع به وسیله «چارلز داروین» مطرح گردید، و شجره خلقت انسان پس از عبور از یک رشته حیوانات و چهارپایان، به موجودی شبیه میمون، رسید، در جهان دینداران، ضجه‌ای پدید آورد، و مسأله «آدم ابوالبشر» که کتب آسمانی آن را ریشه انسان خاکی می‌دانند، در هاله‌ای از ابهام فرو رفت، و برخی از مادی‌های فرصت طلب، آن را نشانه‌ی تضاد علم و دین گرفتند.

گروهی از دانشمندان دینی ساده لوح که فرضیه داروین را، اصل خلل ناپذیر تلقی می‌کردند، دست به تأویل آیات مربوط به آفرینش آدم زده و سرانجام آیات قرآن را، مطابق فرضیه تفسیر نمودند، ولی آنگاه که جو آرام گردید و دانشمندان درباره اصول «داروینسم» به نقد و تجربه پرداختند، ناگهان فرضیه با تمام اصول خود فرو ریخت و از آن جز یک اسکلت کاملاً بی روح باقی نماند.

این نوع پیش داوریهای تطبیقی، بسیار گمراه کننده است و مفسر باید از آن کاملاً پرهیز کند و خود را در عداد، مفسران به رأی قرار ندهد.

و اگر اندیشه «هایدگر» و «گادامر» يك اندیشه صحیحی باشد در چنین نوع از تفسیرها صادق و پا برجا خواهد بود. و در بخش نخست از این مباحث یادآور شدیم که وحی الهی از چنین تفسیرها به نام «تفسیر به رأی» باز داشته و شدیداً به آن نهی نموده است. از این بیان نتیجه می‌گیریم که پیش فرض‌های مشترك و غیر مشترك تأثیری در کشف واقعیات ندارد و اگر مؤثر باشد و حجابی میان مفسر و واقع پدید آورد همان پیش فرض‌های تطبیقی است که اسلام اکیداً از آنها نهی نموده است. تا اینجا به تحلیل این نظریه پرداخته و اکنون به نقد آن می‌پردازیم:

نقد نظریه

این نظریه را می‌توان از جهاتی مورد نقد قرار داد و با يك رشته بن‌بست‌های عجیبی روبه‌رو می‌باشد و پایه‌گذار را، به عدول از این اصل وادار خواهد ساخت و شما می‌توانید این نقدها را با عناوین زیر مشخص کنید:

الف: ترویج شکاکیت و نسبیّت

در یونان باستان قبل از طلوع فلاسفه واقع‌گرایی مانند سقراط و

افلاطون و ارسطو، مسأله «سوفیسم» رواج یافت و برای خود شاخه‌ها و فروع بیشتری پیدا کرد حتی پس از این سه فیلسوف، شکاکیت به نوع دیگری خود را نشان داد که ما تفصیل آنها را در کتاب «شناخت در فلسفه اسلامی» بیان کرده‌ایم. افتخار سه حکیم بزرگ و حکیمان دیگر که پس از آن سه آمدند خصوصاً فلاسفه اسلامی و برخی از فلاسفه غرب، مبارزه با شکاکیت بود ولی اکنون پس از قرن‌ها همان مکتب به نوعی دیگر رخ نموده و شکاکیت در لباس نسبیت زنده شده است.

و نتیجه این شده که «هیچ متنی را نمی‌توان یک نواخت تفسیر کرد و هیچ کس راهی به واقع ندارد و تفسیر هر کس با توجه به شرایط حاکم بر او صحیح است».

حاصل این نظریه جز جهل پروری و صحنه گذاری بر نادانی انسانی چیزی نیست و نتیجه آن این که همه آگاهی‌های انسان یک رشته آگاهی‌هایی است مشکوک که نمی‌توان به صورت قطعی گفت با واقع مطابق است.

اصولاً از دوران «هیوم» پس از وی «کانت» شکاکیت در غرب رواج پیدا کرده و در حقیقت بی‌ارزشی، رنگ ارزش پیدا کرده است.

ب: انتحار این نظریه به دست خویش

برخی از نظریه‌ها خودکشی خود را به دست خویش فراهم می‌سازد و نخستین قربانی نظریه خود آن نظریه می‌باشد، اتفاقاً نظریه این دو فیلسوف درباره «هرمنوتیک» از این اصل برخوردار است، و خود این نظریه خودش را باطل می‌سازد؛ زیرا او مدعی است هر متنی را که انسان می‌خواند با توجه به قالب‌های ذهنی و پیش فرض‌ها نمی‌تواند به واقع برسد بلکه واقع در قالب‌های ذهنی او جلوه می‌کند. یادآور می‌شویم خود این نظریه که عصاره قرائت مثلاً ده‌ها متن است از خود این اصل مستثنی نیست، یعنی این دو فیلسوف با خواننده‌ی متون دینی و غیر دینی فهم کلی خود را در باب قرائت متون در قالب‌های ذهنی خود ریخته و نتیجه گرفته‌اند که قرائت هر متنی تابع فکر خود مفسر است و هرگز از واقع گزارش نمی‌دهد، ما می‌گوییم خود این فکر یک فکر مطلق نیست بلکه محصول همان قالب‌هایی که لازم وجود ذهن انسان است. بنابراین، صدق این نظریه کاملاً نسبی است و محدود به شرایط ذهنی مخصوص این دو نفر است در این صورت چگونه می‌توان آن را به صورت یک اصل مطلق پذیرفت و همه قرائت‌ها را به صورت کلی و به نحو مطلق با آن تفسیر کرد.

شگفتا هر دو فیلسوف تمام قرائت‌ها را نسبی تلقی می‌کنند ولی

قرائت خود را از مجموع متون، يك قرائت مطلق می‌اندیشند، در حالی که وجهی برای این استثنا نیست .

ج : هر متنی يك معنا بیش ندارد

در طول تاریخ بشر متون ادبی و تاریخی فراوانی داریم که همه افراد آنها را به يك نحو تفسیر می‌کنند و هرگز قالب‌های ذهنی افراد با اختلافاتی که دارند سبب تعدد تفسیر نشده است، مثلاً: شعر فردوسی که می‌گوي

توانا بود هر که دانا بود به دانش دل پیر برنا بود

تاکنون دو نحو تفسیر نداشته و همگان آن را به يك شیوه تفسیر می‌نمایند .

در مکالمه‌های روزانه که خود يك نوع متن سماعی است، مسأله تعدد تفسیر مطرح نیست و خود این دو بزرگوار هنگامی که درسوپر مارکت‌ها و دیگر فروشگاه‌ها با فروشنده‌ها روبه‌رو می‌شوند و گفتگو می‌نمایند هرگز متوجه نظریه خویش نشده و گفتار او را حاکی از واقع تلقی می‌کنند .

در علوم ریاضی و طبیعی اصول ثابتی است و همگی از تفسیر واحدی برخوردارند و مسأله $۷ \times ۷ = ۴۹$ يك نوع تفسیر بیش ندارد .

اختلاف فتاوی، و تعدد قرائت از دین

مسأله تعدد قرائت از دین از نتایج نظریه «هایدگر» و «گادامر» است و این نظریه دست هر انسانی را در تفسیر دین بازگذاشته و یادآور می‌شود که قرائت هیچ‌کس بر دیگری برتری ندارد، در حالی که با توجه به اصولی که در بخش نخست یادآور شدیم، دین يك قرائت بیش ندارد و اگر اختلافی در فتاوا و احکام و عقاید وجود دارد منشأ آن اختلاف قرائت نیست بلکه عللی دیگری دارد که ذیلاً به آن اشاره می‌کنیم.

اولاً: علما و دانشمندان اسلامی در تفسیر بسیاری از آیات مربوط به عقاید و احکام وحدت نظر دارند.

ثانیاً: قسمتی از نظریه‌های مختلف مکمل یکدیگرند، بدان گل که فیزیکدان و شیمی‌دان و متکلم آن را مورد مطالعه قرار می‌دهند و هر يك به وصف آن می‌پردازد، فیزیکدان از طریق قوانین حاکم بر ظاهر پدید، و شیمیدان از دیدگاه آثار درونی آن، و متکلم از وجود نظام واحد بر کل، در حالی که در اینجا سه وصف داریم و هر سه وصف مکمل یکدیگرند.

آنجا که در برداشت‌ها از آیه و روایت اختلاف احساس می‌کنیم مربوط به تعدد قرائت نیست بلکه معلول رعایت نکردن قواعد تفسیر است مانند:

۱. عدم رعایت قوانین زبان شناختی .
۲. غفلت از ناسخ و منسوخ .
۳. جزء نگری در روش تفسیری .
۴. به کارگیری عقل در قلمروهایی که راه به آن ندارد .
۵. اختلاف در اعتبار سند .
۶. اختلاف در مصداق آیه و حدیث .
۷. مسلماً هوا و هوس در تعدد قرائت بسیار مؤثر است تا آنجا که معاویه علی رضی الله عنه را قاتل عمار می داند چون در سپاه او بوده و او وی را به میدان نبرد فرستاده است .

تأثیر زمان و مکان و تعدد قرائت‌ها

گاهی تصور می‌شود که تأثیر زمان و مکان در دین گواه بر تعدد قراءات از دین است تا آنجا که می‌گویند: تأثیر دو عنصر زمان و مکان در اجتهاد قرائت جدید از دین را، امری ضروری و ناگزیر می‌شمارد. ^(۱)

یادآور می‌شویم اختلاف احکام بر اساس شرایط زمان و مکان، ارتباطی به تعدد قرائت از دین ندارد؛ زیرا زمان و مکان مصداق موضوع را دگرگون کرده طبعاً حکم نیز دگرگون خواهد بود،

۱. بازتاب اندیشه، شماره ۵، ص ۴۷، مرداد ۷۹.

مایعی تا مصداق شراب است حرام بوده وقتی تبدیل به سرکه شد حلال خواهد بود. در مورد تأثیر زمان و مکان جریان از این مقوله است، خرید و فروش خون در گذشته از دیدگاه فقهی، جزء محرّمات بود چون منفعت محلله‌ای در بر نداشت، منفعت آن خوردن آن بود که در اسلام حرام است ولی امروز بر اثر پیشرفت جراحی چون منفعت حلال چشمگیری پیدا کرده که اساس زندگی را تشکیل می‌دهد، طبعاً حرام نخواهد بود. اصول کلی اسلام در مورد خود تغییر نیافته، و شك و تردیدی به آن راه نیافته است، اگر نوظهوری هست در مورد مصداق دلیل است.

ما در رساله مستقلى که درباره تأثیر زمان و مکان نوشته‌ایم انواع تأثیرها را بیان کرده که همگی به ریشه‌ی واحدی برمی‌گردند و ارتباطی به تعدد قرائت ندارند.

گذشته از این، مطرح کنندگان قرائت‌های متعدّد از دین چیزی بالاتر از این مسایل می‌گویند حتی آنان تمام اختلاف مجتهدان را در چهارچوب يك قرائت جای می‌دهند و می‌گویند: مقصود از تعدد قرائت از دین، اختلاف مبانی و اصولی در فهم و برداشت از دین است و معتقدند در دنیای نسبیت نباید از پایه و اصول واحد در فهم و برداشت از دین سخن گفت در دنیای نسبیت همه چیز سیال می‌شود و هیچ توصیف ثابتی از دین باقی نمی‌ماند و حتی برای فهم دین حد و

حصری و مرزی قائل نیستند.^(۱)

ما درباره‌ی اختلاف آرای فقیهان در نظریه تکامل معرفت دینی
به صورت گسترده سخن گفتیم و تکرار آن را لازم نمی‌دانیم،
علاقمندان می‌توانند به همان جا مراجعه کنند.^(۲)

۱. بازتاب اندیشه: ص ۴۸، شماره ۵، مرداد ۷۹.

۲. مدخل مسایل جدید در علم کلام: ۲/ ۲۸۰-۲۸۲.