

«هرمنوتیک» و «تأویل» از نگاه

علامه طباطبایی و مارتین هایدگر

دکتر محمد بیدهندی

عضو هیئت علمی گروه الهیات دانشگاه اصفهان

که عموماً به «تأویل کردن» ترجمه می‌شود.^۱ صورت اسمی آن «هرمینیا» است که با کلمه هرمس^۲ یعنی خدای یونان و پیام‌آور خدایان ارتباط دارد. در دیدگاه یونانیان، هرمس خدایی بود که مسائل و رای فهم انسانی را با توضیح و تشریح تبدیل به وجهی می‌کرد که انسان بتواند آن را بفهمد.

افلاطون در آثار خود از جمله رساله ایون در موارد متعددی از لفظ هرمس و مشتقات آن استفاده کرده، ارسطو نیز در مواضع متعدد به الفاظ «هرمینوسین» و «هرمینیا» توجه داشت، تا جایکه یکی از رساله‌های ازغنون را به رساله باری ازمیناس اختصاص داد.

هرمنوتیک در سیر تاریخی خود، معانی و تفاسیر گوناگونی بخود گرفته است. در قرون وسطی، به

1. (Da-sein)

2. (hermenutics)

3. (hermenien)

۴. پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، انتشارات هرمس، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷، ص ۱۹.

۵. در قرون وسطی مصریان هرمس (hermes) اول را طوطی، عبریان اخنوخ و پارسیان عصر باستان هوشنگ و مسلمانان ادریس گفته‌اند. ر. ک: ریخته‌گران، محمدرضا، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، انتشارات کنگره، چاپ اول، ۱۳۷۸، تهران، ص ۲۱.

چکیده

در این نوشتار مسئله «هرمنوتیک» و «تأویل» از دیدگاه دو فیلسوف معاصر، علامه طباطبایی و مارتین هایدگر، مورد بررسی قرار گرفته است. رویکرد هر دو فیلسوف به این مسئله کاملاً نو و بدیع است. عبور از جنبه شناخت‌شناسی تأویل و تأکید بر بعد وجودشناسی آن وجه مشترک هر دو فیلسوف است.

علامه طباطبایی، تأویل را متوجه حقیقت قرآن می‌داند و معتقد است حقیقت قرآن اساساً از سنخ الفاظ و معانی و مفاهیم نیست، بلکه از سنخ وجود عینی و خارجی است.

مارتین هایدگر نیز تفسیر را لزوماً، تفسیر متون ندانسته و معانی و مفاهیم ظاهری کتاب مقدس را نادیده انگاشته و راه رسیدن به بطون آن را توجه به حقیقت وجود آدمی^۱ می‌داند.

کلیدواژگان

تأویل؛ هرمنوتیک؛
تفسیر؛ شناخت‌شناسی؛
وجودشناسی؛ حقیقت؛
دازاین.

مقدمه

واژه هرمنوتیک^۲ از فعل (هرمینوسین)^۳ مشتق شده،



تعریف هرمنوتیک

تعاریف متعددی از هرمنوتیک ارائه شده است. ریچارد پالمر در اینباره می‌گوید:

در میدان علم عنصر هرمنوتیک بطوریکه در عصر جدید به ظهور رسیده است دستکم به شش نحو نسبتاً متمایز تعریف می‌شود. این کلمه از همان ابتدا بر علم تأویل دلالت داشته است، بویژه اصول تفسیر متن؛ اما میدان علم هرمنوتیک (تقریباً بترتیب زمانی) بدینگونه معنی شده است.

۱- نظریه تفسیر کتاب مقدس

۲- روش‌شناسی عام لغوی

۳- علم هرگونه فهم زبانی

۴- مبنای روش‌شناختی علوم انسانی

۵- پدیدارشناسی وجود و پدیدارشناسی

فهم وجودی

۶- نظام‌های تأویل

هر یک از این تعاریف را شاید بتوان تأکیدی بر جنبه تفسیری کتاب مقدس، جنبه لغوی، جنبه علمی، جنبه مربوط به علوم انسانی، جنبه وجودی و جنبه فرهنگی نامید.^۱

۶. فردریک شلایرماخر، تنولوگ و متکلم پروتستان، در سال ۱۷۶۸ در آلمان زاده شد و در دانشگاه هاله به تحصیل الهیات و تنولوژی پرداخت.

7. (philology)

۸. ویلهلم دیلتای فیلسوف آلمانی یکی از پیشکسوتان هرمنوتیک در غرب است. وی در فلسفه، روانشناسی، تاریخ صاحب‌نظر بود از اینرو هیچ چیزی در نز او بدون ظرف تاریخی قابل شناخت نبود.

۹. مارتین هایدگر در سال ۱۸۸۹ در مسکیرش از نواحی جنوب غربی آلمان چشم به جهان گشود. مطالعات فلسفی او در دانشگاه فرایبورگ انجام گرفت. هایدگر شاگرد ادمووند هوسرل بود و از هوسرل روش پدیدارشناختی را آموخت. مهمترین اثر او کتاب هستی و زمان است.

۱۰. پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ص ۴۱.

معانی تفسیر و تأویل کتاب مقدس بوده و از قرن نوزدهم هرمنوتیک بصورت یک دانش مورد توجه جدی قرار گرفت. شلایرماخر^۶ (۱۸۳۴ - ۱۷۶۸) هرمنوتیک را در علم فهم زبان و قواعد عام تفسیر و نقد متون تعریف نمود. غالباً شلایرماخر را بنیانگذار هرمنوتیک جدید در غرب دانسته‌اند، گرچه هرمنوتیک بمعنای تأویل یا تفسیر باطنی، قدمت زیادی دارد. البته هرمنوتیک قبل از شلایرماخر، نوعی فقه اللغه^۲ متون کلاسیک محسوب می‌گردید ولی با ظهور شلایرماخر، تأویل و تفسیر از حالت موردی به مباحث کلی و اصولی تبدیل گردید و در واقع تنوع و چندگانگی قواعد تفسیری به وحدت بدل شد.

بعدها ویلهلم دیلتای^۸ (۱۹۱۲ - ۱۸۳۳) فیلسوف آلمانی، به بسط و گسترش رویکرد شلایرماخر پرداخت و ضمن احیاء روش شلایرماخر در تبدیل هرمنوتیک خاص به عام، به رویکرد جدیدی پرداخت که ارتباط هرمنوتیک با نگرش تاریخی بود و در زمان وی رواج داشت. او از این طریق خواست مبنایی برای علوم انسانی پایه‌گذاری کند. و مارتین هایدگر^۹ (۱۹۷۶ - ۱۸۸۹) با مربوط ساختن هرمنوتیک با دیدگاه خاص فلسفی خود، معانی جدیدی به این اصطلاح داد.

در جهان اسلام نیز، نظریه تأویل از قدیم الایام مطرح بوده و عالمان دینی بخصوص مفسران و عارفان توجه جدی به تأویل و تفسیر باطنی سخنان و متون مقدس دینی داشته‌اند. در علم اصول فقه نیز ابتکارات و نوآوریهای فراوانی وجود دارد که با مباحث هرمنوتیکی جدید قابل مقایسه و تطبیق است. این نوشتار حاصل مطالعه تطبیقی نظرگاه مارتین هایدگر و علامه طباطبائی درباره هرمنوتیک و تأویل است.

ملاحظه می‌شود که تعاریف مذکور در بالا،

هرمنوتیکی را در پیوند با مسئله شناخت قرار

دلالیت بر سیر تحول هرمنوتیک دارد، تبیین

نمی‌دهد بلکه هایدگر هرمنوتیک را در پیوند

و تشریح هر یک از معانی ششگانه

با وجود و هستی مطرح می‌کند.

عالمان دینی

فوق، خود مقال مستقلی

به نظر هایدگر هرمنوتیک

بخصوص مفسران و عارفان

می‌طلبد. تنها معنای پنجم

آنطور که معنای عمیق و

توجه جدی به تأویل و تفسیر باطنی

از معانی مذکور است

قدیمی آن (= پیش از

سخنان و متون مقدس دینی داشته‌اند.

که در این نوشتار

سقراط)

در علم اصول فقه نیز ابتکارات و نوآوریهای

بعنوان دیدگاه

می‌رساند

فراوانی وجود دارد که با مباحث

مارتین هایدگر

همواره به ظهور

هرمنوتیکی جدید قابل

مورد بحث قرار خواهد

آوردن معنای نهفته

مقایسه و تطبیق

است.

هرمنوتیک از نگاه هایدگر

بدون تردید هایدگر از شخصیت‌های برجسته

آوردن آن ناگفته و ناشناخته هر متن

است.

هایدگر به تفسیر متون نمی‌اندیشد. او در پی

قرن بیستم در عرصه هرمنوتیک است. هایدگر هرگز

کشف قواعدی نیست که معنای کتب مقدس و دیگر

هرمنوتیک را به آن معنا که سلف بکار بردند استعمال

مکتوبات و صحایف با آن روشن شود. وی صراحتاً

نکرده است. در واقع در هایدگر نقطه عطفی در

می‌گوید هرمنوتیک با تفسیر حقیقت وجود آدمی

هرمنوتیک مشاهده می‌شود. در تفکر هایدگر بجای

مرتبط است و نه به متن بخصوص!

طرح سؤال «چگونه می‌شناسیم؟» پرسش اصلی

هایدگر هرمنوتیک را عبارت می‌داند از کشف

اینستکه «وجه وجودی آن موجودی که فقط بواسطه

حجاب از وجود عینی اشیاء و به ظهور آوردن آنها!

فهم وجود دارد چیست.»

پالمر می‌گوید:

بنابراین هایدگر با مربوط ساختن هرمنوتیک با

هایدگر تحلیل ارائه شده در هستی و زمان

دیدگاه خاص فلسفی خود، معنای جدیدی به این

را «هرمنوتیک دازاین» نامید. علم

اصطلاح داد، او شأن تفکر فلسفی خود را شانی

هرمنوتیک در این زمینه از بحث هایدگر به

تفسیری می‌داند و برخلاف شلایرماخر و دیلتای،

علم، و نه به قواعد تأویل متن، اشاره دارد و

هرمنوتیک را در معنای جدید وجودشناسی بکار

نه به روش‌شناسی برای علوم انسانی بلکه

گرفته است. بر این اساس ما هرگز نمی‌توانیم کار

به توضیح پدیدارشناختی او از وجود داشتن

هایدگر را تداوم ساده طرح دیلتای و شلایرماخر

خود انسان اشاره می‌کند.^{۱۱}

بدانیم.

بنابراین هایدگر در پی تفسیر و کشف ذات هستی

در نظر هایدگر هرمنوتیک صرف تفسیر، بمعنای

بود، هستی‌یی که محفوف به مفاهیم نبوده و مکانمند

رسیدن به مفاهیم مطابق با واقع یا کشف مقصود

و زمانمند نیست، هستی‌یی که در فلسفه به

مؤلف نیست (آنطور که شلایرماخر و دیگران

۱۱. همان، ص ۵۱.



فراموشی سپرده شده است!

هایدگر وظیفه هرمنوتیکی خود را برای تأویل متن، در رفتن به پشت متن می‌داند او به پشت متن می‌رود تا بپرسد که مؤلف چه نگفت و چه نتوانست بگوید!^{۱۳}

نکته بسیار مهمی که هایدگر بر آن تأکید دارد اینست که می‌گوید: حقیقت اساساً آن چیزی نیست که در قضیه یا حکم نهفته باشد، بلکه دقیقاً حقیقت عبارتست از مکشوف شدن خود شیء.^{۱۴} بتعبیر

بحث درباره‌ی دازاین و معنای خاص آن از نگاه هایدگر خود مقال و مجالی مستقل می‌طلبد. در فلسفه متعارف آلمانی از این کلمه بمعنای «وجود = existence» استفاده شده است. معنای تحت‌اللفظی این کلمه عبارتست از «هستی - آنجا». هایدگر معنای این کلمه را به وجود انسان محدود نموده است و خود کلمه وجود (existence) را نیز بمعنای محدود برای نوعی از هستی که متعلق به دازاین است مورد استفاده قرار می‌دهد.



هایدگر با مربوط ساختن هرمنوتیک با دیدگاه خاص فلسفی خود،

معنای جدیدی به این اصطلاح داد، او شأن تفکر فلسفی خود را شأنی تفسیری می‌داند

و برخلاف شلایرماخر و دیلتای، هرمنوتیک را در معنای جدید وجودشناسی

بکار گرفته است.



او معتقد است «انسان از همه باشندگان (هستهای) دیگر متمایز است، چون او نه فقط «هست» بلکه فهمی دارد از آنکه کیست و مسئولیتی دارد برای آنکه هست. بدین معنا، فقط اوست که «وجود دارد».^{۱۵}

هایدگر در کتاب وجود و زمان خود می‌گوید: «دازاین باشنده‌یی است که برای او در هستیش «این

۱۲. همان، ص ۱۶۲.

۱۳. مک‌کواری، جان، مارتین هایدگر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، انتشارات گروس، تهران، ۱۳۷۶، ص ۸۲.

۱۴. هایدگر هنگامیکه درباره‌ی انسان سخن می‌گوید، عموماً تعبیر آلمانی «دازاین» را برای جلب توجه به قوام هستی‌شناختی انسان به کار می‌برد و این تعبیر آلمانی معمولاً در بحثهای انگلیسی از تفکر هایدگر ترجمه نمی‌شود و به همان صورت آلمانی نوشته می‌شود. دازاین را به «کون فی العالم» یا «هستی - آنجا» ترجمه کرده‌اند.

برای توضیح بیشتر ر.ک: مک‌کواری، جان، مارتین هایدگر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی.

۱۵. همان، ص ۴۱.

دیگر او از این امر بحث می‌کند که اشیاء چگونه خودشان را از طریق معنا و فهم و تأویل نشان می‌دهند. علم هرمنوتیک در اینجا بمعنای «انکشاف و افشاء» بکار رفته و هدف اصلی آن پرس و جو از نحوه‌ی روشن ساختن و تفسیر معنای «وجود» است.

هرمنوتیک و تأویل هستی «دازاین»

هایدگر معتقد است از آنجاکه وجود انسان خود جریانی از انکشاف هستی‌شناختی است، باید مسئله هرمنوتیک در ارتباط با وجود انسان (= دازاین) مطرح شود. او تأکید دارد که آدمی بصرافت طبع، مفسر است و شأن هرمنوتیک چیزی جز روی آوردن به تفسیر و تأویل حقیقت وجود آدمی نیست. (hermeneutic of da-sein) بنابراین هرمنوتیک هایدگر تماماً متوجه دازاین است. او تنها متنی را که شایسته تفسیر و تأویل می‌داند «دازاین»^{۱۶} است.

هستی» مسئله است، یعنی تنها انسان است که برخلاف دیگر باشنده‌ها از خود بیرون آمده و می‌تواند دربارهٔ دیگر هستیها تصمیم بگیرد.^{۱۶} هایدگر در وجود و زمان می‌خواهد با تحلیل نحوهٔ خاص وجود انسان، بمعنای «وجود» راه یابد و عبارتی «وجود انسان» را آینه قرار می‌دهد تا وجود را در آن نظاره کند. حاصل سخن این که هایدگر هرمنوتیک را به یک معنای جدید بکار گرفت و بجای مباحث شناختشناسی به وجهه وجودشناختی هرمنوتیک پرداخت و در واقع نقطه عطفی در این مسئله به وجود آورد. در پایان مقال فهرستی از ویژگیهای هرمنوتیک هایدگر را بیان خواهیم نمود.

«تأویل» از نگاه علامه طباطبایی

کلمه «تأویل» از ریشهٔ «اول» بمعنای رجوع و در باب تفعیل بمعنای «برگرداندن» است.^{۱۷} معانی و تعاریف مختلفی از «تأویل» ارائه شده است؛ عده‌یی تأویل را بمعنای «تفسیر» گرفته‌اند؛ گروهی دیگر گفته‌اند تأویل معنایی است که مخالفت با ظاهر لفظ باشد.

علامه طباطبایی ذیل آیه هفتم سورة آل عمران بتفصیل به بحث محکم و متشابه و تأویل پرداخته و ابتدا نظرات مختلف را دربارهٔ «محکم و متشابه» و «تأویل» بیان نموده و به نقد و بررسی آنها می‌پردازد و سپس نظر ابتکاری خود را در اینباره اظهار می‌دارد. وی معتقد است منشأ بسیاری از خطاهای موجود در این مسئله، خلط بین مسئله «محکم و متشابه» و مسئله «تأویل» است.

علامه در پاسخ این سؤال که «چرا قرآن مشتمل بر متشابه است» پاسخهای موجود را مطرح نموده و وجوه ضعف آنها را نشان داده است. سپس نتیجه می‌گیرد که وجود متشابه در بین آیات قرآنی امری ضروری است. وی معتقد است محکم بودن و

متشابه بودن دو وصف نسبی است، یعنی ممکن است یک آیه برای عامه مردم متشابه و همین آیه برای خواص، از محکّمات باشد. بر همین اساس تمام آیات قرآن دارای تأویل هستند.

علامه بر خلاف مفسرین پیشین به «جنبهٔ وجودشناختی» مسئله توجه کرده و به وجود حقیقی و نفس‌الامری قرآن اشاره نموده است. او تصریح می‌کند که حقیقت قرآن در لوح محفوظ است، حقیقتی که از سنخ مفاهیم و معانی و الفاظ نیست؛ حقیقتی که روح و باطن این الفاظ و معانی را تشکیل می‌دهد، حقیقتی که قابل تعقل و ادراک بشر از طریق علم حصولی نیست، حقیقتی که جز پاکان و راسخان در علم نمی‌توانند بدان دسترسی داشته باشند.

نکته ابداعی علامه در همینجاست که می‌فرماید تأویل قرآن چیزی جز همان حقیقت عینی و خارجی نیست، حقیقتی که از سنخ الفاظ و معانی نبوده و در الفاظ و عبارات قرآنی نهفته نیست. تفاوت تفسیر و تأویل نیز در همین جا روشن می‌گردد چه، تفسیر برخلاف تأویل مربوط به الفاظ و معانی و مفاهیم است.

علامه طباطبائی با الهام از دیدگاههای فلسفی و عرفانی خود، یک تبیین وجودشناختی از تأویل ارائه داده که مختص به خود اوست.

او تصریح می‌کند که در تبیین کامل این نظریه کسی بر او سبقت نداشته است.^{۱۸} علامه پس از ذکر مقدمات لازم نظر خود را دربارهٔ حقیقت تأویل چنین اظهار می‌دارد:

16. Heidegger, *Being and Time*, trans. Macquarrie, p.236.

۱۷. اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ القرآن، انتشارات دارالعلم بیروت ۱۴۱۲، ج اول، ذیل ماده اول.

۱۸. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات در الکتاب الاسلامیه، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۷۲، ج ۳.

تأویل حقیقتی است واقعی که احکام و مواعظ و حکمتهای قرآنی مستند به آن است. چنین حقیقتی در باطن تمام آیات محکم و متشابه وجود دارد. حقیقتی که از سنخ مفاهیم و الفاظ نیست بلکه امور عینی و واقعی است که فراتر از آنستکه در ظرف الفاظ قرار گیرد و اگر خداوند سبحان آن در قالب الفاظ قرار داده برای تقریب به ذهن است، درست مانند مثلهایی که برای نزدیک کردن ذهن شنونده به مطلب ارائه می‌گردد.^{۱۹}

لبّ سخن علامه در اینجا اینستکه تأویل از سنخ الفاظ و معانی و مفاهیم نیست بلکه از سنخ واقعیت عینی و خارجی است. علامه معتقد است قرآن کریم دارای حقیقتی است که نه در ذهن جای می‌گیرد و نه در قالب نوشتار در می‌آید و نه اساساً قابل تعقل و درک با علم حصولی است. وی از آن حقیقت عینی به باطن و روح قرآن یاد کرده و تصریح نموده است که تأویل قرآن همان حقیقت قرآن است که در لوح محفوظ قرار دارد و همان حقیقت، سرمنشأ و اساس قرآن است. علامه در خصوص قرآنی که بصورت مکتوب و در قالب الفاظ و مفاهیم در اختیار ماست می‌فرماید که این قرآن مکتوب در واقع جسد است برای آن حقیقت که روح قرآن را تشکیل می‌دهد؛ و بتعبیر دیگر آنچه در اختیار ماست ظاهر قرآن است و آنچه در لوح محفوظ قرار دارد باطن قرآن است.

وی با استناد به آیات نخست سوره زخرف (حم، والکتاب المبین، انا جعلناه قرءاناً عربیاً لعلکم تعقلون. وانه فی امّ الکتاب لدیننا لعلی حکیم) اظهار می‌دارد که روح و باطن قرآن در امّ الکتاب است و جسد ظاهری قرآن در لباس عربیت و قرائت در نزد ماست، تا بتوانیم آن را بخوانیم و در آن تدبّر و تعقل کنیم. عین عبارت وی چنین است:

... قرآن قبلاً کتاب مبینی بوده که بزبان عربی

نبوده و قابل خواندن نیز نبوده است؛ سپس برای اینکه قابل مطالعه و تدبّر باشد در قالب الفاظ و واژگان زبان عربی قرار گرفت.^{۲۰}

سپس برای روشن شدن تفاوت میان آن حقیقت بلندپایه و این ظاهر آراسته به نسبت ممثّل و مثل اشاره می‌کند و چنین می‌نویسد:

القرآن فی مرتبة التنزیل، بالنسبة الی کتاب المبین - الذی هو حقیقة الکتاب - بمنزلة اللباس من المتلبس، و بمنزلة المثل من الحقیقة، و بمنزلة المثل من الغرض المقصود بالکلام...^{۲۱}

علامه معتقد است تمام آیات قرآنی اعم از محکّمات و متشابهات دارای تأویل هستند و در تمام موارد هفده‌گانه که در قرآن لفظ تأویل بکار رفته به همین معناست. «ولم يستعمل القرآن لفظ التأویل فی الموارد التي استعملها، الا فی هذا المعنی»^{۲۲} سپس به مواردی از آیات اشاره می‌کند که لفظ تأویل در آن به کار رفته است که تفصیل آن خود مقال و مجال مستقّلی می‌طلبد. از جمله آنها آیه ۵۳ سوره اعراف است:

لقد جنّناهم بکتاب فصلّناه علی علم، هدی ورحمة لقوم یؤمنون. هل ینظرون الا تأویله. یوم یأتی تأویله یقول الذین نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق. علامه معتقد است در «یوم یأتی تأویله» ضمیر به تمام قرآن برمی‌گردد؛ یعنی در آن روز حقیقت عینی این قرآن مکتوب، که حقیقت همه آن معارفی است که پیامبران آورده‌اند، ظاهر خواهد شد، حقیقتی که از سنخ معانی و الفاظ نخواهد بود. وی تأکید می‌کند که در آیات مربوط به داستان حضرت موسی (ع) و حضرت خضر (ع) و جریان رؤیای

۱۹. همان، ص ۴۹.

۲۰. همان، ج ۲، ص ۱۴.

۲۱. همان.

۲۲. همان، ج ۳، ص ۴۹.

حضرت یوسف (ع) و امثال این موارد تأویل حقیقتی است عینی و خارجی که آیات قرآنی بر آن حقیقت متکی است. بنابراین علامه طباطبائی برای نخستین بار، رویکرد وجودشناختی به مسئله تأویل را مطرح نمود. وی بین تفسیر و تأویل تفاوت قایل شد و اظهار داشت که تأویل حقیقتی است عینی و خارجی که از سنخ مفاهیم و الفاظ نیست.

تأویل در قرآن همان حقیقت عینی و خارجی قرآن است که در لباس الفاظ و معانی تجلی کرده است.

بحث و بررسی

تا اینجا باشارت دیدگاه دو فیلسوف را درباره مسئله تأویل و هرمنوتیک بیان نمودیم. در ادامه، برخی ویژگیهای هر دو دیدگاه را فهرستوار بیان می‌کنیم تا امکان یا عدم امکان تطبیق این دو دیدگاه برای خواننده محترم روشن گردد.

درباره دیدگاه نخست می‌توان گفت:

۱. هرمنوتیک در هایدگر برای نخستین بار جنبه انتولوژیک و هستی‌شناختی بخود می‌گیرد.
۲. هایدگر معتقد است حقیقت در قضیه و حکم نهفته نیست بلکه حقیقت چیزی است که باید در ورای الفاظ و متون آن را مکشوف ساخت.^{۲۳}
۳. متن مورد تفسیر هایدگر، حقیقت وجود دازاین است و نه صرفاً متون مکتوب.

۴. هایدگر معتقد است زبان، صدای حقیقت هستی است و وجود بدون زبان برای بشر آشکار نخواهد شد. بتعبیر دیگر وجود در ظهور، محتاج زبان است.

۵. شأن تفسیر یک متن همانا مقامی است که در آن وجود، خود را اظهار می‌دارد.

۶. هایدگر از زبانی شبه‌عرفانی و دینی استفاده می‌کند و نوعی شهود و علم حضوری را در فلسفه خود مطرح می‌کند.^{۲۴}

درباره دیدگاه دوم می‌توان گفت:

۱. تأویل در نگاه علامه برای نخستین بار جنبه وجودشناختی بخود می‌گیرد.

۲. تأویل در قرآن همان حقیقت عینی و خارجی قرآن است.

۳. حقیقت چیزی نیست که در لباس الفاظ و معانی و مفاهیم تنزل پیدا کند.

۴. سرمنشأ تمام معارف دینی و کتب آسمانی همان حقیقت عینی و خارجی است.

۵. آن حقیقت عینی و خارجی فی نفسه قابل تعقل و ادراک برای بشر معمولی نیست.

۶. آن حقیقت در لباس عربیت و قرائت تجلی کرده است. بگونه‌یی که برای بشر معمولی قابل مطالعه و تدبیر باشد.

۷. آن حقیقت وقتی در قالب الفاظ و معانی ظهور کند، بناچار دارای موارد متشابه خواهد بود.

۸. تبیین این نظرگاه بدون داشتن مبانی عرفانی و فلسفی غیرممکن است.

۹. تمام قرآن چه محکومات و چه متشابهات تأویل دارند.

۱۰. نسبت الفاظ و مفاهیم قرآن با حقیقت قرآن، نسبت جسد به روح و یا ظاهر به باطن یا مثل به ممثل است.

نتیجه و خلاصه بحث

هرمنوتیک صور گوناگونی دارد. قدیمیترین صورت آن مبتنی بر تفسیر کتاب مقدس است که همان علم تفسیر است، علمی که در بردارنده اصول و قواعدی است که بکار بستن آنها مفسر را در رسیدن به معنای متن یاری می‌کند. بنظر می‌رسد این صورت از هرمنوتیک یا علم تفسیر با اصول و قواعد تفسیری

۲۳. مک کواری، جان، مارتین هایدگر، ص ۸۲.

۲۴. همان، ص ۱۲۶.



مفسرین و اصولیین مسلمان وجوه مشترکی دارد که در این مقال مورد نظر نگارنده نیست.

یکی از صورتهای جدید هرمنوتیک همان چیزی است که مارتین هایدگر فیلسوف آلمانی اظهار داشته است. او با مربوط ساختن هرمنوتیک به حقیقت وجود، صورت کاملاً بدیعی به مسئله بخشید.

هایدگر - همانطور که قبلاً گفتیم - تفسیر را لزوماً تفسیر متون ندانسته و معانی و مفاهیم ظاهری کتاب مقدس را نادیده انگاشته و راه رسیدن به بطون آن را توجه به حقیقت وجود آدمی دانسته است. مطالعه سیر تطور مباحث هرمنوتیک نشان می دهد که هایدگر نخستین فیلسوفی است که هرمنوتیک را با حقیقت وجود مرتبط دانسته است. وی شأن تفسیر را منحصر در کشف معانی لفظی کتاب مقدس نمی داند، بلکه بصراحت سخن از کشف و ظهور حقیقت اشیاء به میان آورده است. و اما درباره تأویل - همانطور که گذشت - تعاریف متعددی از طرف اندیشمندان مسلمان ارائه شده که ما در این مقال عمدتاً به نظرگاه علامه طباطبائی پراخته ایم.

علامه - آنطور که خود مدعی است - برای نخستین بار تقریر بدیع و جدیدی از تأویل ارائه داده است که مشخصه اصلی آن تأکید بر جنبه وجودشناختی تأویل است. علامه تصریح می کند که «تأویل حقیقتی است عینی که از سنخ الفاظ و مفاهیم و معانی نیست».

ملاحظه می شود خاستگاه تأویل و هرمنوتیک در هر دو حوزه، مباحث مربوط به کتاب مقدس است. هرمنوتیک و تأویل در هر دو حوزه ابتداء با هویتی معرفتشناختی (ایستمولوژیک) مطرح گردیده و سپس در مراحل بعدی صورتی وجودشناسانه بخود گرفته است. و بتعبیر دیگر هویت معرفتشناسانه آن مقدم و هویت وجودشناسانه آن امروزه مطرح است. البته

هویت غالب همچنان همان هویت معرفتشناختی هرمنوتیک و تأویل است ولی نکته قابل تأمل اینست که هویت هستی شناختی تأویل تنها از سوی برخی از عارفان^{۲۵} و متألهان مسلمان و بویژه علامه طباطبائی و هویت هستی شناختی هرمنوتیک از سوی کسانی مانند هایدگر و گادامر و ... تأکید قرار گرفته است.

در هر دو حوزه معنای حقیقت مورد تجدید نظر قرار گرفته و بجای اینکه در قضایا و احکام و بطور کلی الفاظ و معانی بدنبال حقیقت باشند به این نقطه مشترک رسیده اند که حقیقت چیزی است فراتر از آن که در حد صدق تنزل یافته و در شبکه الفاظ و معانی قرار گیرد؛ بلکه حقیقت همان چیزی است که فراتر از الفاظ و معانی قرار دارد و باید بانوعی علم حضوری و شهود آن را مکشوف ساخت، با این تفاوت که در نظر علامه آن حقیقت عینی، در لوح محفوظ در نزد خداست و سر منشأ تمام ادیان آسمانی و حقایق و معارف دینی و الهی است و در قالب الفاظ و معانی تجلی کرده است و در نظر هایدگر آن حقیقت چیزی جز وجود انسان (= دازاین) نیست.

البته بنا به آنچه در عرفان مطرح است حقیقت انسان کامل چیزی جز حقیقت قرآن نیست و اگر منظور از کون فی العالم همان کون جامع و انسان کامل باشد که حقیقت قرآن است در اینجا بحث تأویل و تأکید بر جنبه وجودشناختی آن در هر دو حوزه بسیار به هم نزدیک است گرچه از جهات مختلفی تفاوت دارد.

۲۵. محیی الدین عربی در تمام امور قایل به تأویل است. وی معتقد است همانطور که رؤیا دارای معانی پشت پرده و نیازمند به تأویل است تمامی آنچه که انسان در این جهان شاهد آنست چنین است. براساس این پیش برای هر چیزی (از جمله الفاظ و معانی قرآن) حقیقتی عینی و خارجی در عوالم مافوق حسی وجود دارد که برای دریافت و بیان آن حقایق نیازمند به «تأویل» هستیم تا بدین وسیله از ظواهر عبور کرده و به حقیقت برسیم. ر.ک: ابن عربی، فصوص الحکم، فصول سلیمانی، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، بیروت، ۱۳۶۵ ه.ق، ص ۱۵۹.