

قرائت پذیری دین یا اختلاف پذیری تفقه؟

چکیده: این مقاله پس از ارائه پیشینه‌ای از نظریه اجتهاد و قرائت‌های مختلف، علل اختلاف مجتهدان را در مسائل دینی برشمرده است. به باور نویسندگان، بسیاری از این اختلاف‌ها با تبادل نظر زودنی است؛ اما برخی قابل زدودن نیست. بنابراین یکسان‌سازی دیدگاه مجتهدان در امور دینی دور از انتظار است. نگارنده پس از بررسی مبانی نظریه قرائت‌ها به مقایسه آن با نظریه اجتهاد پرداخته و تفاوت‌های اساسی آن دو را بر می‌شمارد. وی معتقد است تفاوت‌های نظریه اجتهاد با نظریه قرائت‌های دینی تنها در محدوده علم باقی نمی‌ماند بلکه آثار و پیامدهای اجتماعی و عملی متفاوتی را نیز از خود بر جای می‌گذارد. بنابراین، نظریه قرائت‌های مختلف از دین به دلیل ضعف‌های مبنایی و لوازم خلاف وجدان پذیرفتنی نیست.

کلیدواژه‌ها: قرائت‌های مختلف، دین، قرائت‌پذیری دین، اجتهاد، اختلاف مجتهدان.

*دانش‌آموخته حوزه علمیه و دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه از مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

**استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



از دیرباز، اندیشمندان مسلمان تکیه گاه تحقیق خود را در شناخت دین اسلام، مراجعه به قرآن و سنت قلمداد می کردند. آنها می کوشیدند تا با بهره مندی از روش های مبتنی بر مجموعه ای از قواعد و اصول به فهم دین بپردازند. این قواعد و اصول بسیار گسترده است و دامنه وسیعی از قواعد مطرح در ادبیات عرب، رجال و... را در بر می گیرد. دلیل انتخاب این گونه قواعد هم چندان دشوار به نظر نمی رسد. مثلاً از آنجا که دین اسلام، دینی متن محور است و متون دینی آن به زبان عربی فصیح است، اندیشمندان اسلامی می کوشیدند تا با قواعد و ساختارهای موجود در زبان عربی فصیح و قواعد زبان شناختی مرتبط با آن آشنا گردند تا در فهم متون دینی از آنها بهره گیرند.

اندیشمندان مسلمان در بسیاری از موارد، احساس کرده اند که روش ها و دانش های موجود، پاسخگوی نیاز یک محقق در حوزه علوم اسلامی برای حل پاره ای از مسائل نیست. از این رو برای بهره مندی بهتر از متون دینی دست به تأسیس دانش های جدیدی زدند. مثلاً از آنجا که اخبار ساختگی و مجعول در میان روایاتی که به دست آنها می رسید، وجود داشت، کوشیدند تا با تأسیس علم رجال و قاعده مند کردن آن، اخبار راویان قابل اعتماد را از اخبار راویان غیر قابل اعتماد جدا کنند.

با اینکه اندیشمندان فراوانی این قواعد و اصول را در طول دوران تحصیل خویش فرا گرفته اند، ولی در موارد قابل توجهی تفسیرها و برداشت های متفاوتی از متون دینی ارائه کرده اند. به عبارت دیگر، در تحقیقاتشان لزوماً به نتایج یکسانی نرسیده اند. از این رو این پرسش، اذهان کنجکاو را با خود درگیر می کند که اگر منبع این تحقیق ها یکسان است و فرض بر این است که همه این محققین نیز اصول و قواعد مربوط را فرا گرفته اند، پس چرا در موارد قابل توجهی به نتایج متفاوت و چه بسا متناقضی می رسند؟ گروهی سعی کردند تا با بهره گیری از نظریه «قرائت های مختلف از دین» این تفاوت ها را توضیح دهند؛ ولی تعداد فراوانی نیز این تبیین ها را قبول نکرده، با آن به مخالفت برخاستند. نکته جالب توجه این است که همین مخالفین، اذعان می کنند که امکان دارد دو مجتهد هر یک به نظری و فتوایی خاص

برسند و فتاوای آنها با یکدیگر اختلاف داشته باشد؛ در حالی که حکم الهی در هر مسئله و موضوعی واحد است و امکان ندارد که حکم واقعی خداوند در یک موضوع واحد، متعدد و متکثر باشد.

به راستی، با وجود اینکه اختلاف برداشت‌ها از متون دینی، به‌ویژه از سوی عالمان دینی آشکار است، چرا بسیاری از عالمان دینی با نظریهٔ (تکثر قرائت‌های مختلف از دین) مخالفت می‌کنند؟ چه تفاوتی بین نظریهٔ «تکثر در فتاوا و آرای مجتهدین و مفتیان دینی» با نظریهٔ «تکثر در قرائت‌های مختلف در دین» وجود دارد که یکی را گروهی می‌پذیرند و همان‌ها نظریهٔ دیگر را انکار می‌کنند؟ آیا تفاوت این دو نظریه صرفاً در مبانی علمی است؟ یا آثار عملی متفاوتی نیز به جای می‌گذارند؟

تاریخچه نظریه «قرائت‌های مختلف از دین»

در دورهٔ قرون وسطا قرن‌ها کلیساهای واتیکان و قسطنطنیه، مطالبی را به‌عنوان معارف دینی عرضه می‌نمودند و وانمود می‌کردند که وحی آسمانی همین است که آنها می‌گویند. این دو کلیسا با استفاده از نظریات علمی رایج در آن زمان که غالباً از افکار فیلسوفان یونان نشئت گرفته بود، مجموعه مطالبی را تنظیم کرده، بر آنها مهر اعتبار می‌زدند و محتوای دین مسیحیت معرفی می‌کردند. از ابتدای قرون وسطا تا قرن دوازدهم، الهیات آگوستینی ارائه می‌شد که به شدت متأثر از «افلاطون» بود. در قرن دوازدهم، دو جریان «فرانسیسکن» و «دومینیکن» پدید آمدند. فرانسیسکن‌ها تحت تأثیر «افلاطون» و دومینیکن‌ها متأثر از «ارسطو» بودند. از قرن سیزدهم تا پایان قرون وسطا الهیات آکوئیناسی عرضه می‌شد که متأثر از «ارسطو» بود. این تفسیرهای رسمی آنقدر اهمیت داشت که اگر کسی بر خلاف آنها سخنی می‌گفت و یا اقدامی می‌کرد، تکفیر می‌شد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۴ و ۱۵).

این روند همچنان ادامه داشت تا زمانی که دیدگاه‌های فلسفی «ویلیام اکامی»، «راجر بیکن» و... در کنار اکتشافات جدید «کپلر»، «گالیله» و... نشان دادند که بسیاری از مطالبی که کلیسا آنها را به‌عنوان اعتقادات دینی معرفی می‌کنند، درست نیست.



در ابتدا کلیسا با سرسختی زیاد به مقابله با دیدگاه‌های جدید پرداخت؛ اما به تدریج تعدادی از کشیش‌های روشنفکر متوجه شدند که این مقاومت بی‌فایده است. آنها سعی کردند تا برای حفظ دین و دینداری مردم از یک سو و آبروی کلیسا از سوی دیگر چاره‌ای بیندیشند. راه‌های مختلفی پیشنهاد شد. یکی از این راه‌حل‌ها این بود که اعلام کردند برداشت‌هایی که تا به حال از کتاب مقدس صورت گرفته، دسته‌ای از برداشت‌های ممکن بوده و برداشت‌های دیگری نیز می‌توان ارائه نمود. می‌توان متون دینی را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرد و قرائتی از متون دینی ارائه نمود که با اکتشافات جدید علمی و نظریات جدید فلسفی منافاتی نداشته باشد. بنابراین نظریه «قرائت‌های مختلف از دین» نقش یک گریزگاه را برای آنان ایفا کرد که به کمک آن، هم از برخی ایرادهای مطرح شده بر کتاب مقدس رهایی یابند و هم انحصار تفسیر مسیحیت را در پاپ و چند اسقف خاص تغییر دهند (همان، ص ۱۷).

در سال ۱۵۲۰ میلادی مارتین لوتر در نامه‌ای سرگشاده به اشراف مسیحی آلمان - در تلاش برای شکستن انحصار تفسیر مسیحیت در پاپ و چند اسقف خاص - اعلام کرد: «هر مسیحی کشیش بوده و بدین جهت هر شخصی حق دارد مضامین کتاب مقدس را به تشخیص خود تفسیر و تعبیر نماید.» (ویل دورانت، ۱۳۷۰، ج ۶، ص ۴۹۹)

البته پس از اینکه نهضت پروتستان به پیروزی رسید و لوتر بر کلیسای کاتولیک غلبه کرد، متوجه شد که نظریه او در مورد جواز تعدد قرائت‌ها موجب شده است که فرقه‌های متعددی در آلمان و مناطق پروتستان نشین به وجود آید و این نگرش سبب تفرقه بزرگی میان مسیحیان گردیده است. بدین جهت لوتر در بخش پایانی زندگی خویش، به مبارزه با این دیدگاه پرداخت و گفت: «هر کسی اینک به خود جرئت می‌دهد که انجیل را موشکافی کند. ابلهان و سوفسطائیان کودن همگی عالم الهیات گشته‌اند.» (همان، ص ۵۰۱)

در دوره معاصر دو نظریه مطرح شده است که نظریه «قرائت‌های مختلف» را تقویت می‌کنند: یکی «هرمنوتیک فلسفی»^۱ گادامر که در کتاب حقیقت و روش آمده

1. Philosophical hermeneutic.

است، و «دیگری شالوده‌شکنی»^۱ دریدا. البته در ایران طرفداران نظریه «قرائت‌های مختلف» غالباً بر هرمنوتیک فلسفی تکیه کرده‌اند.

«با توجه به مباحث فلسفی متون (هرمنوتیک فلسفی) - که خصوصاً در قرن بیستم دامن گسترده است - آیا می‌توان تفسیر معین از یک متن را تنها تفسیر ممکن و درست و معتبر اعلام کرد؟ و آیا معنایی برای نص در مقابل ظاهر - آن طور که گذشتگان تصور می‌کردند - باقی مانده است؟ هیچ متنی تفسیر منحصر به فردی ندارد. از همه متون، تفسیرها و... قرائت‌های متفاوتی می‌توان ارائه داد. هیچ متنی به این معنا نص نیست.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۴)

امروزه تقریرهای متفاوتی از نظریه قرائت‌ها ارائه می‌شود. بعضی تقریرهای افراطی بر آن اند که برای هیچ گزاره‌ای نمی‌توان معنای واحدی تصور کرد که برای همه قابل پذیرش باشد. هر کس بر اساس ذهنیات خود تفسیری از متن ارائه می‌دهد و چون ذهنیات انسان‌ها یکی نیست، فهم آنها هم با هم متفاوت خواهد بود. هایدگر فیلسوف معروف آلمانی می‌گوید: «ما هیچ معیار و ملاکی برای ترجیح یک قرائت از متن بر قرائت‌های دیگر در دست نداریم؛ چرا که فهم از یک متن عبارت است از ترکیب افق معنایی مفسر و افق معنایی مؤلف.» (ر. ک: جوزف. جی. کاکلمانس، ۱۳۸۰) ناگفته نماند که با مطرح شدن دیدگاه‌های فلسفی جدید درباره هرمنوتیک، دامنه این بحث از متون دینی تجاوز کرد و نه تنها به سایر متون، بلکه دیگر قضایای علمی را هم در بر گرفت. از این‌رو در دوره معاصر نظریه «قرائت‌های مختلف» محدود به قلمرو متون دینی نماند (احمدی، ۱۳۸۰).

خلاصه، زمان پیدایش نظریه «قرائت‌های مختلف از دین» بعد از بروز نحله پروتستان‌ها در مسیحیت است و بعدها با مباحثی که فیلسوفان درباره هرمنوتیک دین عرضه کردند، شکل جدی‌تر به خود گرفت. (لاریجانی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۵) هرچند نظریه «قرائت‌های مختلف از دین» از اروپایی‌ها گرفته شد، ولی به تدریج در مورد قرآن و سایر متون اسلامی نیز به کار رفت و ادعا شد که تمامی نظریه‌هایی که تاکنون فقها و

1. Deconstruction.



سایر علمای دینی ارائه کرده‌اند، یک قرائت از دین است و قرائت‌های دیگری نیز می‌توان ارائه کرد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۲) «از آنجا که در عالم انسان واقعیتی به نام قرائتِ قطعی الانطباق نداریم و همه قرائت‌ها ظنی و اجتهادی است، همواره پیدایش قرائت‌های جدید محتمل است و منطقی هیچ مانعی برای آن وجود ندارد.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۴۸ و ۲۴۷)

تاریخچه نظریه اجتهاد

تا زمانی که مسلمانان به پیامبر «ص» دسترسی داشتند، نیازی به تحلیل و تفسیر متون دینی احساس نمی‌کردند؛ چرا که اگر با مشکلی روبه‌رو می‌شدند، به پیامبر «ص» مراجعه و آن را حل می‌نمودند. البته کسانی که به عللی از جمله دوری راه، به آن بزرگوار دسترسی نداشتند، در همان زمان نیز به صورت ساده‌ای به تحلیل متون دینی می‌پرداختند. مثلاً به دنبال دعوت پیامبر «ص» از ملک روم به اسلام، وی از مسلمانان تقاضا کرد که کتابی در معرفی اسلام و دیدگاه‌های این مکتب برای وی بفرستند. در پاسخ، سلمان فارسی، کتاب جاثلیق را نوشت و برای آنها فرستاد.^۱ بعد از رحلت پیامبر وضعیت شیعه و اهل سنت در برخورد با متون دینی متفاوت بود. اهل سنت که ارتباط خویش را با معصوم قطع شده می‌دیدند، خود به تحلیل و تفسیر متون دینی پرداختند و چارچوبی برای آن تعیین کردند. آنها علاوه بر کتاب و سنت، اجماع و رأی صحابه را نیز به‌عنوان منابعی معتبر برای تفسیر متون دینی قلمداد نمودند؛ لذا در تفسیر متون دینی از متن محوری فاصله گرفتند و بر قراین خارجی (سخنان صحابه و اجماع) تکیه فراوانی نمودند. همه اینها را در چارچوب و شیوه‌های خاصی انجام می‌دادند که بخش زیادی از این شیوه‌ها را شافعی^۲ در کتاب الرسالة آورده است.

۱. امروزه این کتاب موجود نیست؛ ولی شیخ طوسی و ابن شهر آشوب مازندرانی وجود این کتاب را تأیید کرده‌اند. (ابو جعفر طوسی، الفهرست، ص ۸۰؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، معالم العلماء، ص ۱)
۲. محمد بن ادریس شافعی (۲۰۴ - ۱۵۰ ق) یکی از چهار فقیه مهم اهل سنت، در غزه به دنیا آمد و در مصر از دنیا رفت. کتاب‌های الحجة، الرسالة، و الام از آثار مهم او است.

بدین ترتیب باب اجتهاد در نزد اهل سنت بعد از رحلت پیامبر (ص) مفتوح شد؛ ولی شیعه به دلیل اعتقاد به حضور امامان معصوم، و اینکه به اجتهاد احساس نیاز نمی کردند. گفتار، رفتار و تقریرهای امامان همانند گفتار، رفتار و تقریر پیامبر معتبر است. البته کسانی بودند که به علت دوری محل زندگیشان از امامان معصوم و یا جهات دیگر، دست به اجتهاد می زدند. مثلاً علی بن محمد کاشانی (قاسانی) کتاب *الجامع فی الفقه* را نوشت،^۱ ولی این اجتهادات نیز ضابطه مند بود؛ هر چند ضوابط و شیوه‌های شیعه با شیوه‌های اهل سنت متفاوت بود. شیخ مفید^۲ در کتاب *التذکره باصول الفقه*^۳ به این شیوه‌ها و تفاوت آنها با شیوه‌های اهل سنت، اشاره نموده است.

در شیوه‌های اجتهاد اهل سنت و شیوه‌های اجتهاد شیعه، هر متنی قابلیت تفسیرهای مختلف را ندارد. برخی از گزاره‌های متون دینی «نص» هستند و برخی «ظاهر». بحث‌های اجتهادی در مورد تمامی گزاره‌های دینی قابل اجرا نیست. در نصوص دینی نمی‌توان اجتهاد کرد و اجتهاد تنها در حوزه ظواهر متون دینی قابل اجرا است. درباره چگونگی تفسیر ظواهر هم باید گفت که در سنت شیعی هر تفسیری قابل قبول نیست؛ بلکه تفسیر متون دینی، باید علاوه بر بررسی تمامی متون و منابع استنباط و پرهیز از هرگونه شتابزدگی، براساس اصول و قواعدی صورت بگیرد که به تأیید مستقیم و یا غیر مستقیم امام معصوم رسیده باشد. بنابراین در سنت شیعی، تفسیر ظواهر متون دینی را به دو بخش تفسیرهای عالمانه و تفسیر به رأی تقسیم می‌کنند و تفسیر به رأی را محکوم و چه بسا مستلزم خروج از دین می‌دانند. در حدیث

۱. این کتاب امروزه موجود نیست، ولی نجاشی وجود آن را تصدیق کرده است.

۲. محمد بن محمد بن نعمان بغدادی معروف به شیخ مفید در سال ۳۳۶ در روستایی به نام عکبر در اطراف بغداد به دنیا آمد و در سال ۴۱۳ ق نیز وفات کرد. وی علاوه بر تربیت شاگردان فراوان آثار قلمی بسیاری نیز دارد که از آنها می‌توان به *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، *المقنعة*، *اوائل المقالات*، *تصحیح الاعتقاد* و *التذکره باصول الفقه* اشاره نمود.

۳. این کتاب در حقیقت تقریرات درس شیخ مفید است که به قلم شاگرد وی ابو الفتح کراچکی (۴۴۹ ق) نوشته شده و در مجموعه کتبخانه کتبخانه کتبخانه به چاپ رسیده است.



قدسی، پیامبر (ص) از خداوند نقل می‌کند: «کسی که سخن من را تفسیر به رأی کند، به من ایمان نیاورده است.» (حر عاملی، ج ۱۸، باب ۱۳، حدیث ۲۸)

علل اختلاف در تحلیل و تفسیر متون دینی براساس نظریه اجتهاد

همه ما با نمونه‌های فراوانی از اختلاف‌های اندیشمندان دینی در تحلیل و تفسیر متون دینی روبه‌رو شده‌ایم. مثلاً در عصر حاضر، گروهی از اندیشمندان دینی، شطرنج را مورد تأیید اسلام شمرده، آن را بازی فکری می‌دانند. گروهی دیگر آن را حرام و گناهی کبیره می‌خوانند. دسته‌ای از عالمان دینی محی‌الدین عربی را «ملحد» و «کافر» می‌شمارند و دسته‌ای دیگر او را براساس تفسیری دیگر «شیخ اکبر» می‌خوانند. گروهی معتقد به لزوم بازنگری در احکام دیات، حدود، تعزیرات و... می‌شوند و آن را برداشتی پویا از دین می‌خوانند و می‌گویند: «تمام آنچه در کتاب و سنت دربارهٔ حدود، قصاص، دیات، امور سیاسی، قضایی، معاملات و مسائلی از این قبیل آمده... ما امروزه می‌توانیم همه اینها را طوری اصلاح کنیم که با حقوق بشر در عصر حاضر منطبق شوند.» (مجتهد شبستری، ص ۷۶) در مقابل گروهی دیگر چنین ادعاهایی را کفر و مخالف دین می‌دانند و معتقدند: «در این گونه موارد تنها یک قرائت داریم که همان است که پیغمبر و امام فرمودند و همهٔ علمای شیعه و سنی گفته‌اند. اگر کسی بگوید قرائت من غیر از این است، باید به او گفت که شما بی‌جا می‌کنید که چنین قرائتی دارید.» (مصباح یزدی، ص ۳۹ و ۴۰)

به نظر می‌رسد که وجود برخی اختلاف‌ها در تفسیر دین امری است که نیاز به اثبات ندارد؛ اما این پرسش به صورت جدی - به ویژه بنا بر نظریهٔ اجتهاد - مطرح است که اگر اجتهاد تلاشی ضابطه‌مند و براساس اصول و معیارهای مورد تأیید معصومین برای کشف مقصود پدیدآورندگان متون دینی است، چرا با مجتهدان هم اختلاف دارند و تفسیرهای متفاوتی ارائه می‌دهند. در پاسخ به این پرسش مهم به سه نکته می‌توان اشاره کرد:

اول. هر چند مجتهدین در تفسیر پاره‌ای موارد با هم اختلاف دارند، ولی در

بسیاری از موارد نیز با هم متفق اند. به گونه‌ای که موارد اتفاقی آنها در مقایسه با تفسیرهای غیر مجتهدین بسیار بیشتر و موارد اختلافی آنها بسیار کمتر است. دوم. پاره‌ای از اختلاف برداشت‌ها با هم قابل جمع و از دامنه قرائت‌های مختلف خارج می‌باشند؛ چرا که متون شیعی غالباً دارای زوایا و ابعاد مختلفی می‌باشند و هر یک از مفسرین زاویه‌ای از آن متن را مورد بررسی قرار می‌دهد. یکی از فنون و صنایع ادبی متن سخن می‌راند و دیگری از لایه‌های اندیشه‌ای و حکیمانه. یکی ظواهر متن را بیان می‌کند و دیگری لطایف را.

هرچند متون اسلامی به ویژه شیعی، حاوی زوایا و بطن‌های متعددی است،^۱ (علامه مجلسی، ج ۸۹، ص ۹۴) ولی وجود این زوایا و بطن‌های متعدد با نظریه اجتهاد منافاتی ندارد؛ زیرا معانی بطون و زوایای مختلف در طول هم هستند، نه آن گونه که در نظریه تکثر قرائت‌ها در عرض هم مطرح می‌گردند. (کریمی، ص ۲۳۴) در حقیقت، معارف دینی مراتب دارند و هر کسی به اندازه ظرفیت خودش از مرتبه‌ای از آنها بهره می‌گیرد. اینکه بر طبق آیه هفتم آل عمران تاویل آیات قرآن را جز خداوند فقط راسخان در دانش می‌دانند، دلیل گویایی بر این حقیقت است؛ زیرا معلوم می‌شود که مرتبه‌ای از فهم قرآن، ویژه آنان است؛ اما فهم مراتب نخستین از معارف آیات قرآن، امری مشترک می‌باشد. اصولاً درک و فهم عمیق‌تر، وقتی معنا دارد که فهم ثابت و مشترکی وجود داشته باشد تا در مقایسه با آن، فهم بیشتر و عمیق‌تر تحقق یابد. مثلاً هر کسی که با زبان عربی آشنایی دارد، از قل هو الله احد یکی بودن خداوند را می‌فهمد، ولی براساس برخی روایات^۲ با گذشت زمان فهم مردم از این آیه دقیق‌تر می‌شود. (کریمی، ص ۲۳۲-۲۳۸)

تردیدی نیست که درجات فهم یک آیه قرآن و بسیاری از متون دینی متفاوت است. هرم معرفت در این زمینه از فهم امامان معصوم «ع» تا فهم ما تداوم می‌یابد و

۱. در روایت آمده است: ما من آية الا ولها ظهر و بطن.

۲. در روایتی از امام سجاده (ع) آمده است که چون خداوند می‌دانست که در آینده دور ژرف‌اندیشانی به دنیا خواهند آمد، سورة توحید را نازل کرد. (الجمعه العروسی، جلد پنجم، ص ۷۰۶)



این فهم‌ها و برداشت‌ها دارای مراتبی هستند؛ اما این مراتب نافی یکدیگر نیستند و تقابل حقیقی بین آنها وجود ندارد؛ بلکه همانند شعاع‌های مختلف یک نور، از مراتب و شئون مختلف حقیقت واحدی حکایت می‌کنند. در حقیقت این گونه تفاسیر در عرض هم نیستند؛ بلکه هر کدام به یک جنبه از مراد گوینده توجه کرده‌اند؛ در حالی که در «نظریه قرائت‌ها» تفاسیرهای مختلف و متقابل از متن واحدی مطرح می‌گردد. (فرزین، ۱۳۸۰) مثلاً توحید شبان و توحید موسی (ع) در طول هم هستند؛ توحید شبان سطح نازل توحید موسی (ع) است. شبان از توحید سخن می‌گوید، از شرک سخن نمی‌گوید. یک فرد عادی به خدای واحد اعتقاد دارد، اما توحید ملاصدرا معنای توحید را در توحید ذاتی صفاتی و افعالی دقیق کرده است. معنای طولی بودن همین است. (لاریجانی، ص ۲۵۹)

نمونه دیگری از طولی بودن دو تحلیل از دین، در این جمله پیامبر اسلام (ص) است: *لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لکفره*. سخن پیامبر (ص) دلالت بر آن دارد که سلمان به مراتبی از فهم حقایق ربوبی نایل آمده و به کشف عوالمی رسیده بود که ذهن و قلب ابوذر گنجایش درک آن را نداشت و این امر دقیقاً دلالت بر رابطه طولی این دو فهم می‌کند، نه دو فهم متباین و هم‌عرض! دستور پیامبر به ابوذر برای اطاعت از سلمان هم به همین دلیل است که با تمسک به مراتب سلمان راه را طی کند. اگر او در راه دیگری بود، نمی‌توانست ابوذر را به غایت قرائت خویش برساند. (همان، ص ۲۶۰)

سوم، افزون بر دو نکته پیشین برخی علت‌های اختلاف برداشت محققین از متون دینی را می‌توان در موارد زیر جست‌وجو کرد:^۱

۱. اختلاف در قلمرو منابع تحقیق: شیعیان روایات ائمه اطهار را جزء منابع دینی می‌شمارند؛ ولی اهل سنت اخبار صحابه را ملاک و منبع استنباط احکام می‌دانند. کاملاً واضح است که با این اختلاف در قلمرو منابع تحقیق تفاسیرهای این دو دسته تا

۱. گفتنی است وجود چنین مواردی با تعیین معنای متن تناقضی ندارد. هدف از بیان این موارد صرفاً ارائه گزارش از عواملی است که عملاً باعث اختلاف آرای مجتهدان و چه بسا خطای آنها در تفسیر متن می‌گردند؛ هر چند این خطا ناشی از نوعی مسامحه در اجتهاد مجتهد باشد.

چه اندازه متفاوت خواهد شد. مثلاً مجتهدان اهل سنت گفتن «آمین» را بعد از خواندن سوره حمد مستحب می‌دانند؛ در حالی که مجتهدین شیعه به جهت روایاتی از امام صادق (ع) این کار را حرام می‌شمارند. (ابو جعفر طوسی، ج ۱، ص ۳۳۳ و ۳۳۴)

۲. اختلاف در تعیین اعتبار سندی روایات: مثلاً بسیاری از فقها با استناد به روایت مقبوله (عمر بن حنظله) از امام صادق (ع) به ولایت مطلقه ولی فقیه معتقدند؛ در حالی که برخی مانند آیت‌الله خویی، به «عمر بن حنظله» اعتماد نداشته، سند روایت مزبور را قابل اعتماد نمی‌دانند. (خوئی، ج ۲، ص ۱۴۲ و ۱۴۳)

۳. عدم توجه کافی به زبان عربی: اختلاف زبان مفسر با زبان مؤلف، یکی از عواملی است که می‌تواند موجب خطای محقق در تفسیر دین گردد. الفاظ دارای معانی معینی هستند و ساختارهای دستوری زبانی در زبان عربی نیز دارای معانی و مدالیلی است. با گذشت زمان این معانی نیز تغییر می‌کنند. در نتیجه تنها کسی که با موضوع له الفاظ و قواعد زبان عربی در زمان نزول قرآن آشنا است و بدان‌ها توجه دارد، می‌تواند با شنیدن الفاظ و مطالعه متون اسلامی به معنای مرتبط با آنها منتقل شود. مثلاً برخی مجتهدین^۱ معتقدند که در هنگام وضو باید تا مفصل مسح شود، ولی عده دیگری^۲ معتقدند که مسح تا برآمدگی روی پا کافی است. ریشه این اختلاف، اختلاف در معنای کلمه «کعبین» در زبان عربی فصیح است که در آیه وضو^۳ آمده است. (حکیم، ج ۲، ص ۳۷۵)

۴. غفلت از قواعد علوم قرآنی: مثلاً ناسخ و منسوخ می‌تواند موجب خطای محقق در تفسیر دین گردد؛ زیرا برخی فقها، جهاد ابتدایی را در زمان غیبت جایز نمی‌دانند و با استناد به عموم آیه و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم و لا تعتدوا ان الله یحب المعتدین (بقره / ۱۹۰) معتقدند تنها پیامبر و معصومین از این عموم خارج شده‌اند؛ اما دسته دیگری معتقدند که این آیه، با آیه و اقتلوهوم حیث ثقفتموهم (همان / ۱۹۱) نسخ شده است. (زمخشری، ج ۱، ص ۲۳۵)

۱. همانند آیت‌الله خوئی و آیت‌الله سیستانی.

۲. همانند سید یزدی (صاحب عروه) و امام خمینی (ره).

۳. إذا قمتم إلى الصلوة فاعسلوا وجوهکم و ایدیکم إلى المرافق و امسحوا رؤوسکم و ارجلکم إلى الکعبین.



۵. عدم توجه کافی به قواعد عام زبان شناختی: قواعد مربوط به عام و خاص، مجمل و مبین، مطلق و مقید و نظایر آن از دیگر علل اختلاف مجتهدان به شمار می‌رود. مثلاً سید مرتضی خرید و فروش سگ نگهبان را به استناد روایات عامی همانند «ثمن الكلب الذی لا یصید سحت» حرام می‌دانست، ولی بعدها شیخ طوسی گفت: این فقها به روایات خاصی که خرید و فروش سگ نگهبان را همانند سگ شکاری (به دلیل وجود فواید حلال) مجاز می‌شمارند: توجه ننموده‌اند. (خوانساری، ج ۳، ص ۳)

۶. اختلاف در تشخیص مصادیق: بسیاری از فقها بازی با شطرنج را به دلیل آنکه از مصادیق آلات قمار است، حرام می‌دانند. در چند دهه گذشته، میان این دسته از فقها این موضوع مورد بحث قرار گرفته است که آیا امروزه نیز شطرنج از آلات قمار محسوب می‌شود یا نه؟ در نتیجه، این اختلاف در تشخیص مصادیق آلت قمار، یکی از دلایل اختلاف فقها در مسئله شطرنج محسوب می‌گردد.

۷. عدم تفکیک مدلول‌های مطابقی و التزامی: برخی مفسران بر روی روش‌های ادبی در تفسیر متن و نزدیک شدن یا رسیدن به مراد مؤلف متمرکز می‌گردند. ایشان در کشف مدلول‌های مطابقی و تضمینی موفق‌ترند. پاره‌ای دیگر از مفسران بر روی روش‌های محتوایی تکیه می‌کنند؛ نظیر کسانی که بر روش‌های فلسفی و عرفانی پای می‌فشارند. این دسته از مفسران معمولاً در کشف مدلول‌های التزامی موفق‌تر می‌باشند. به عنوان نمونه تفسیر کشاف از تفسیرهایی است که بر روی نکات ادبی پای می‌فشارد و در کشف مدلول‌های مطابقی و تضمینی از تفاسیر موفق محسوب می‌گردد؛ ولی تفسیر موضوعی شرح الاسماء الحسنی، (اثر ملاهادی سبزواری) بر روش‌های محتوایی با صبغه عرفانی - فلسفی تکیه می‌نماید.

۸. وجود پیش‌دانشته‌های پرسشی: هر مفسری پرسش‌هایی در ذهن خود دارد و تلاش می‌کند تا پاسخ آن پرسش‌ها را از متن مزبور استخراج کند؛ لذا تفسیر وی به سمت پاسخ به همان پرسش‌ها جهت می‌گیرد. به عنوان نمونه می‌توان تفسیر پرتوی از قرآن اثر مرحوم آیت‌الله طالقانی را با تفسیر مجمع البیان مرحوم طبرسی مقایسه نمود.

۹. نگاه به بخش‌هایی از متن بدون توجه به سایر بخش‌ها: این نگرش تسامحی است که موجب غفلت از برخی قراین دیگر و زمینه‌های تاریخی و معنایی متن می‌گردد و می‌تواند موجب خطای محقق در تفسیر متن دینی شود. ما با دو گونه متون سر و کار داریم: محکّمات و متشابهات. دلالت متشابهات، ابتدا روشن نیست و ابهام دارد؛ ولی یک مفسر می‌تواند با مراجعه به محکّمات همان متن و یا سایر آثار همان نویسنده، برای این متشابهات تفسیرهای محکمی بیابد.

۱۰. تفاوت نگاه مفسران مؤلف‌محور دربارهٔ زبان دین: هر چند غالب اندیشمندان مسلمان بر عرفی بودن زبان دین تکیه دارند، برخی از مفسران مؤلف‌محور (مانند ابن عربی) زبان دین را تمثیلی یا نمادین می‌دانند. هر یک از این رویکردها تفسیری را به ارمان می‌آورد که با تفسیرهای دیگر تفاوت دارد.

۱۱. جزءنگری در روش تفسیری: مثلاً تفسیر ملا صدرا از اصول کافی به نکات عقلی یا شهودی در روایات کافی توجه ویژه‌ای دارد.

۱۲. علل روان‌شناختی: مفسر مؤلف‌محور هم‌خالی از احساسات، حب و بغض‌ها و... نمی‌باشد؛ لذا این احتمال وجود دارد که اغراض سیاسی، حب دنیا و... بر تفسیر وی اثرگذار باشد. البته این گونه علل و عوامل زدودنی است و به هر میزانی که مفسر بتواند با خودسازی و خودآگاهی خویش را از بند این گونه علل و عوامل برهاند، بهتر خواهد توانست به مراد مؤلف دست یابد. آری؛ اختلاف بین فرقه‌ها و مذاهب مختلف یک دین همیشه ناشی از عدم وجود دلیل محکم نیست؛ بلکه در بسیاری موارد عوامل روانی همچون حسادت، ریاست‌طلبی، خودخواهی، عقده‌های روانی و یا منافع اجتماعی و... ریشهٔ اصلی بسیاری از اختلافات می‌باشند. ابو نصر فارابی معتقد است که در بسیاری از موارد علت اختلاف بین فرقه‌ها و مذاهب عدم برخورد برهانی با برهان و استدلال است. در یک برخورد برهانی باید دلیل و مقتضای دلیل در نظر گرفته شود؛ در حالی که عملاً بسیاری از مصلحت‌سنجی‌ها و عوامل روانی لحاظ می‌شود که این گونه مصلحت‌سنجی‌ها و عوامل روانی راه را بر کشف واقع می‌بندد. (ر. ک: فارابی، ج ۱، ص ۳۶۳)



۱۳. غفلت از صدور تفسیرهای برخی روایات: این عامل نیز می‌تواند موجب خطای محقق در تفسیر دین گردد.

۱۴. غفلت از قراین حالیه، شان نزول‌ها و زمینه‌های تاریخی و معنایی متن: (خسروپناه، ص ۱۵۴-۱۵۸) تطور و تحول در زبان، امری حتمی است. این تطور و تحول زبان عربی را نیز شامل می‌شود که زبان متون اسلامی است. دو نوع تحول در معنای برخی کلمات به کار رفته در قرآن، دیده می‌شود: نخست تغییراتی است که در برخی الفاظ، به ویژه اصطلاحات شرعی هنگام کاربرد آن در متون دینی صورت می‌گیرد؛ مثلاً کلمه صلوات در لغت به معنای مطلق دعا بوده است؛ ولی بعداً در متون دینی بر عمل مخصوصی که با تکبیر شروع و با سلام ختم می‌شود، اطلاق شده است. نوع دیگر، تغییراتی است که معانی الفاظ با گذشت زمان بعد از کاربرد آنها در قرآن کریم پیدا کرده است؛ مانند واژه «ذره» که امروزه در زبان عربی به معنای اتم به کار می‌رود، در زمان نزول قرآن به معنای «مقدار خیلی کم» بوده است.^۱ ناگفته نماند که فهم دقیق الفاظ قرآن کریم، رسیدن به آن چیزی است که در زمان نزول قرآن قابلیت فهم داشته است و معنایی که امروزه از قرآن برداشت می‌شود، می‌بایست قابلیت ارتکاز و فهم برای مسلمانان اولیه را داشته باشد. (الخولی، ج ۵، ص ۳۶۰)

نظریه قرائت‌ها و آرای فیلسوفان غربی

تا اینجا نشان دادیم که طرفداران نظریه اجتهاد با تکیه بر عواملی که به تعدادی از آنها اشاره شد، اختلافات پدید آمده در تفسیر و تبیین دین را توضیح می‌دهند. اکنون وقت آن رسیده که بنگریم طرفداران نظریه «قرائت‌های مختلف» بر چه اساس و مبنایی این اختلاف‌ها را توضیح و تبیین می‌کنند. به نظر می‌رسد که پاسخ متفاوت نظریه «قرائت‌های مختلف از دین» رابطه عمیقی با برخی مبانی فلسفی دارد، و زمانی که درک روشنی نسبت به آن مبانی فلسفی نداشته باشیم، نمی‌توانیم نظریه

۱. ر. ک: توشی هیکو ایزوتسو، ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن؛ عوده خلیل عوده، التطور

الدلالی بین لغة الشعر الجاهلی و لغة القرآن الکریم، صفحه ۵۷.

قرائت‌ها را به درستی درک نماییم. بنابراین می‌کوشیم تا با ارائه تصویری اجمالی از این مبانی فلسفی، تا حدودی زمینه را برای دست‌یابی به تصویری عمیق‌تر از نظریه «قرائت‌ها» و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با نظریهٔ اجتهاد آماده‌سازیم. این مبانی فلسفی عبارتند از:

۱. عدم دسترسی انسان به واقعیت خالص

کانت، در کتاب نقد عقل محض معتقد است که عقل نظری انسان نمی‌تواند واقع را همان‌گونه که هست، درک نماید؛ بلکه همواره قالب‌های ذهنی هر انسانی بر معرفت وی تأثیر گذارند. (ر. ک: کاپلستون، ج ۶، ص ۲۰۱-۳۱۵) بنابراین مبانی معرفت‌شناختی، هر چند واقعیت واحدی وجود داشته باشد و در واقع معنای خاصی مورد نظر نویسنده باشد، ولی درک آن واقع برای عقل هیچ انسان دیگری میسر نیست؛ در نتیجه، هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که واقعیتی را که مقصود نویسنده بوده، فهمیده است. براساس همین مبانی معرفت‌شناختی است که می‌گویند: «[هر چند] حکم واقعی در اسلام امر واحدی است، ولی دسترسی به آن میسر نیست و به همین دلیل هر قرائتی بهره‌ای از حق و واقع را دارد و می‌تواند مدعی فهم از دین گردد.» (ر. ک: سروش، ۱۳۷۱)

۲. شالوده‌شکنی^۱

دریدا معتقد است متن، بی‌نهایت معنای ممکن را در بر دارد و هیچ‌یک از این معانی بر دیگری ترجیحی ندارد. متن از بی‌نهایت علایم تشکیل شده است که وقتی در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، به طور موقت معنایی را می‌آفرینند؛ اما این معناها هیچ‌گاه معنای نهایی نیست؛ بلکه برای یک متن می‌توان بی‌نهایت معنای ممکن در نظر گرفت. (ر. ک: نجومیان، و ضیمران)

1. Deconstruction.

اگر سخن دریدا را بپذیریم، معنای نهایی همواره غایب است.^۱ آن گاه فهم‌های ممکن از یک متن نیز بی‌نهایت خواهد شد و چون هر فهمی بر تعدادی از علایم موجود در متن متکی است، فهم‌های بی‌نهایتی نیز از یک متن قابل دفاع خواهند بود.

۳. هرمنوتیک فلسفی^۲

این مکتب معتقد است که بدون پیش‌داوری نمی‌توان به درک و فهم چیزی نایل آمد؛ زیرا فهم در سایه امتزاج افق معنایی متن و افق معنایی مفسر حاصل می‌شود. با توجه به اینکه انسان و سستی که در آن زیست می‌کند، اموری تاریخی و متغیرند، هر مفسری در هر زمانی با یک افق معنایی به سراغ متن خواهد رفت؛ در نتیجه فهم‌های متعدد و متنوع از متون دینی پدید می‌آید. بر طبق این مکتب، قرائت‌های مختلف از دین امری طبیعی و غیر قابل اجتناب است. همچنین هدف از

۱. ناگفته نماند که تأمل در حکمت زبان و عامل پیدایش آن، می‌تواند تعیین معنا را در ذهن گوینده اثبات نماید؛ چرا که نیاز به مفاهمه و ایجاد ارتباط بین افراد جامعه بشری عامل پیدایش زبان در میان هر ملتی بوده است. حکمت زبان اقتضا دارد که معنای موجود در ذهن صاحب سخن قابلیت بازآفرینی در ذهن مخاطب را دارا باشد؛ چون بدون چنین قابلیت‌هایی برای معنای موجود در ذهن صاحب سخن، مفاهمه حاصل نمی‌شود.

۲. آنچه در تاریخ فلسفه به نام هرمنوتیک خوانده شده است، به سه نوع تقسیم می‌گردد:

الف. هرمنوتیک کلاسیک: این مکتب معتقد است که تفسیر متن و دست‌یابی به معنای مقصود مؤلف امکان‌پذیر است؛ اگر با منطق و روش خاصی صورت پذیرد. آگوست ولف از جمله متفکرین این مکتب است. این مکتب با نظریه اجتهاد مناسبت دارد؛ نه با نظریه قرائت‌های مختلف از دین.

ب. هرمنوتیک رومانستیک: این مکتب معتقد است که روال عادی در فهم یک متن سوء فهم است و تنها با سیری درونی و شهودی می‌توان معنای مراد مؤلف را فهمید؛ نه با تکیه بر منطق و شیوه‌های خاص. شلایرماخر از جمله متفکرین این مکتب است. این مکتب نیز با نظریه قرائت‌های مختلف از دین مناسبتی ندارد.

ج. هرمنوتیک فلسفی: نظریه قرائت‌های مختلف از دین یکی از نتایج این مکتب هرمنوتیکی است. در متن کتاب هر جا سخن از هرمنوتیک به کار رفته است، منظور هرمنوتیک فلسفی است.

تفسیر یک متن دست‌یابی به معنای مراد مؤلف نیست و اساساً درک مراد وی امکان ندارد؛ چرا که فاصله زمانی و... میان مفسر و مؤلف موجب یکی نبودن پیش‌فرض‌های آن دو و تفاوت فهم آن دو از متن واحد می‌گردد؛ بلکه مفسر با متن مواجه است و به دنبال افق معنایی متن است تا با ترکیب افق معنایی مفسر با افق معنایی متن (در اثر دیالوگ و گفت‌وگوی مفسر با متن) تفسیری از متن ارائه نماید. در میان تفاسیر متعدد از متن، معیاری برای داوری وجود ندارد و نمی‌توان تفسیری را معتبر و دیگر تفاسیر را نامعتبر اعلام کرد. (حسین‌زاده، ص ۱۳۱-۱۳۹)

۴. نحوه نگرش به دین و متون مقدس

تلقی از دین در نظر متفکران و قائلین به نظریهٔ اختلاف قرائت‌ها در مغرب‌زمین با تلقی مجتهدین از دین و کارکردهای آن متفاوت است. در نگاه طراحان نظریهٔ اختلاف قرائت‌ها، دین نوعی کلام بشری است که از تجربه‌های دینی و عرفانی شخصی مانند پیامبر حاصل شده است. پیامبر آن تجربه‌ها را در قالب مفاهیم و کلمات مورد نظر خود ریخته است؛ لذا چون دین به برداشت‌های پیامبر مربوط می‌گردد، نمی‌توان به اصالت نص تکیه نمود. اما مقصود مجتهدین از دین، مجموعهٔ آموزه‌ها و دستورهایی است که مبدأ آفرینش بر پیامبران خود به صورت وحی نازل کرده است؛ لذا نص وحی کلام الهی بوده و برای پژوهندگان معرفت‌دینی پایه و رکن می‌باشد؛ همان‌گونه که خداوند فرموده است: *إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزیلاً*.

یکی از آثار مهم این اختلاف دیدگاه‌ها این است که اگر متن مقدس، کلام الهی باشد و هدف شارع نیز از ارائه این متن کمال یافتن بشر باشد، قطعاً بشر باید به فهم متن مقدس و کلام الهی نایل شود؛ در غیر این صورت ارسال رسل و انزال کتاب امری غیر حکیمانه می‌شود و نباید از خداوند چنین کاری سربزند؛ چرا که مبدأ حکیم کار غیر حکیمانه نمی‌کند. (لاریجانی، ص ۲۵۶) به همین دلیل، می‌توان ادعا کرد که طرفداران نظریهٔ قرائت‌پذیری دینی در تفسیر دین، نگرشی «مفسر‌محور» دارند و تفسیر متون دینی را محصول طبیعی پیش‌فرض‌های مفسر می‌دانند؛ در حالی که اگر



دین را به نحوی که در فرهنگ ما شایع است اراده کنیم و متون دینی را کلام خداوند (نه شخص پیامبر) بدانیم، باید در تفسیر دین «مؤلف محور» باشیم؛ یعنی تلاش کنیم تا مراد شارع را بفهمیم؛ چرا که در این نگرش دیگر متن صامت نیست و هر تفسیری را بر نمی‌تابد. (همان، ص ۲۵۷)

۵. معنای «معنا»

عده‌ای از اندیشمندان مانند هرش، یگانه معنای متن را همان معنایی می‌دانند که مراد مؤلف است و تفسیری که با مراد مؤلف مطابقت کند، تفسیری درست می‌باشد و در صورت عدم تطابق با مراد مؤلف هر تفسیری باطل خواهد بود. هرش، معنا را چنین تعریف می‌کند: «هر چیزی که شخص قصد کرده است که آن را توسط دنباله‌ای از نشانه‌های زبان شناختی انتقال دهد.» (کریمی، ص ۲۲۵) روشن است که نتیجه چنین تفسیری از معنا، نظریه اجتهاد خواهد بود؛ چرا که در نظریه اجتهاد، مفسر متن می‌کوشد تا با بررسی تمامی دنباله‌های زبان شناختی و قراین داخلی و خارجی به معنای مراد مؤلف دست یابد؛^۱ در حالی که حداقل در برخی از شاخه‌های هرمنوتیک فلسفی به مراد گوینده توجه نمی‌شود و به برداشت‌های شخصی خواننده متن اهمیت می‌دهند. (لاریجانی، ص ۲۵۷) مثلاً شلایرماخر و دیلتای عقیده دارند که معنا را باید با صرف نظر از گوینده و محصول پیش فرض‌های خواننده جست‌وجو کرد. بر این اساس، هر سخنی هر چه باشد، قابل قرائت‌های مختلف است. (احمدی، ۱۳۷۹)

۱. البته تفاوت دیدگاه هرش با طرفداران نظریه اجتهاد در این است که بر طبق نظریه اجتهاد مراد مؤلف صرفاً وابسته به ذهن مؤلف و بی‌ارتباط با خارج نیست. بر طبق این نظریه، در برخورد اول با یک سخن، معنایی برای خواننده یا شنونده آگاه به معنای کلمات و ادبیات آن زبان حاصل می‌شود. از این معنا به «مفاد استعمالی» و «ظهور ابتدایی» تعبیر شده است. پس از به دست آوردن مدلول تصویری و مفاد استعمالی، مجتهد می‌کوشد تا با اضافه کردن قراین داخلی و خارجی مربوط به فهم و قوانین آن به سوی کشف مدلول تصدیقی یعنی معنای مراد متکلم حرکت نماید.

تبیین محل نزاع

در مسئله قرائت‌های مختلف از دین می‌بایست بین دو مطلب تفاوت گذاشت: یکی مسئله کثرت و تعدد تحلیل‌های دینی و دیگری مسئله اعتبار تمامی این تحلیل‌های متفاوت. آنچه محل بحث بین طرفداران نظریه اجتهاد و طرفداران نظریه قرائت‌ها است، مسئله اعتبار داشتن یا نداشتن تفسیرهای مختلف از یک متن است. هیچ کس ادعا نکرده است که فهم و معرفت دینی تمام مفسرین از یک متن یکسان است و یا باید یکسان باشد.

تفاوت‌های دو نظریه

الف. معیار سنجش فهم صحیح از ناصحیح

نظریه اجتهاد معتقد به وجود معیار سنجش فهم صحیح از دین از فهم ناصحیح می‌باشد؛ لذا از تعبیر تفسیر عالمانه در مقابل تفسیر به‌رأی استفاده می‌کند؛ ولی نظریه قرائت‌ها با استفاده از مبانی هرمنوتیک فلسفی، معتقد است که نه تنها فهم دینی نسبی است، بلکه روش شناسی فهم دینی نیز نسبی است و معیاری برای سنجش فهم صحیح از ناصحیح وجود ندارد. (خسروپناه، ص ۱۵۰ و ۱۵۱)

«قطعیات و ضروریات اسلام اختلاف قرائت برنمی‌دارد. در این موارد تنها یک قرائت داریم که همان است که پیغمبر و امام فرمودند و همه علمای شیعه و سنی گفته‌اند... در مضمونات و مشکوکات هم تنها صاحب نظران حق اظهار نظر دارند؛ آن هم براساس متدولوژی صحیح، یعنی با رعایت قواعد اصول الفقه، نه اینکه هر کس از راه رسید، بگوید نظر من هم این است.» (مصباح یزدی، ص ۴۰)

به عبارت دیگر، هر کسی که هر تفسیری و تحلیلی از متون دینی «اسلامی» ارائه کرد، با این پرسش روبه‌رو می‌گردد که این تفسیر و تحلیل براساس چه آیه و یا روایتی ارائه گردیده است؛ در صورتی که شیوه‌ای معتبر را در به دست آوردن معنای مراد به کار گرفته باشد، کار چنین مفسری نوعی اجتهاد خواهد بود و - با صرف نظر از صحت یا



بطلان تفسیر وی - برای وی و پیروانش معتبر خواهد بود؛ ولی اگر شیوه‌ای معتبر در به دست آوردن معنای مراد به کار نرفته باشد، کار چنین مفسری نوعی تفسیر به رأی محسوب می‌گردد، و هیچ‌گونه رسمیت منطقی و شرعی نخواهد داشت. (فرزین، ۱۳۸۰) بنابراین، کسی حق تفسیر متون دینی را دارد که بر این شیوه‌ها مسلط باشد «برای تفسیر متن، معیار لازم است و واجد آن معیار، متخصص آن رشته است و پرداختن بدون تخصص به تفسیر متن، کاری است نادرست و ناصواب.» (احمدی، ۱۳۸۰)

«برای فهم متن از قواعد زبان استفاده می‌شود و بخش عمده متون اسلامی هم نیازی به تأویل ندارد؛ آنجا هم که مانند مثال‌های گذشته باید تأویل کرد، نمی‌توان گزافی تأویل کرد؛ بلکه تأویل هم قواعدی دارد و سرانجام می‌توان موارد متشابه را با استفاده از محکمت‌ها و ارجاع به آنها روشن ساخت.» (همان، ۱۳۷۹)

در مقابل نظریه اجتهاد، دسته دیگری از اهالی اندیشه، علاوه بر نسبیت فهم دینی، به نسبیت روش‌شناسی فهم دینی نیز معتقدند و معیارسنجش فهم صحیح از سقیم را قبول ندارند. (همان، ۱۳۸۰)

ب. قلمرو «کلیت و جزئیت»

نظریه اجتهاد، اختلاف برداشت از دین را تنها در پاره‌ای موارد می‌پذیرد و به اندیشه‌ها و فهم‌های ثابت از دین نیز اعتراف می‌کند و از نص و ظاهر سخن می‌راند و اجتهاد در مقابل نص را باطل می‌شمارد؛ لذا اختلاف اجتهادات را در حوزه نصوص نپذیرفته، آنها را ثابتات دین می‌داند. «تعداد زیادی از مسائل اسلامی قرائت‌پذیر نیستند. مثلاً اینکه خدا یکی است؛ نماز صبح دو رکعت است؛ بسیاری از حدود همانند حد زنا و... این‌گونه امور نص قرآن است. اگر کسی در این‌گونه امور بگوید من قرائت دیگری دارم؛ اصلاً مسلمان نیست.» (مصباح یزدی، ص ۳۲-۳۴)

بنا بر نظریه اجتهاد، متون دینی از جهت سند و چگونگی دلالت به یک صورت نیستند. برخی متون، از جهت سند قطعی هستند (مثل قرآن مجید و روایات متواتر) و برخی سند قطعی ندارند. برخی دارای دلالت قطعی (نص) هستند و برخی دلالت

قطعی ندارند. در متونی که قطعی‌السند و الدلاله می‌باشند، اختلاف قرائت معنا ندارد. این گونه متون ثابتات دین را تشکیل می‌دهند و اجتهاد در این گونه موارد باطل است. کسی که با چنین اموری مخالفت نماید، از زمره شیعیان (در ثابتات مذهب) و مسلمین (در ثابتات دین) خارج است؛ هر چند مجتهد باشد و مدعی دینداری.

«واژه دین... عرض عریضی دارد. بخش اندکی از آن - مانند صفات خدا و چگونگی حیات پس از مرگ - پذیرای قرائت‌های مختلف است؛ اما همه از الف تا یا پذیرای قرائت‌های مختلف نیست؛ مثل آیات تحریم ازدواج با محارم و اصل دستور نماز و روزه و حج و... و نمی‌بایست امکان یا وقوع اختلاف در تحلیل‌های اندیشمندان را در بخشی از دین (ظواهر و تأویلات) به معنای امکان یا وقوع اختلاف در همه امور دینی محسوب کرد. (مغالطه کنه و وجه یا جزء و کل)» (احمدی، ۱۳۷۹)

در مقابل این نگرش، نظریه قرائت‌های مختلف از دین قرار دارد. فیلسوفان غربی، نظریه اختلاف قرائت‌ها را به دو نوع تقسیم کرده‌اند. می‌کوشیم تا این دو نوع را با ذکر مثالی توضیح دهیم.

اگر یک نقشه جغرافیایی را به دو نفر نشان دهیم و آن دو نفر در تفسیر این نقشه اختلاف داشته باشند، این اختلاف قرائت به یکی از دو صورت ذیل امکان پذیر است:

۱. گاهی این دو نفر در موارد خاص اختلاف دارند؛ مثل اینکه با هم اختلاف داشته باشند که آن نقطه خاص بر روی نقشه کدام شهر یا کشور است. این گونه اختلاف قرائت‌ها را «اختلاف منطقه‌ای قرائت‌ها»^۱ و یا «اختلاف جزئی قرائت‌ها»^۲ می‌نامند. بنابراین مقداری تحلیل‌های مشترک و پاره‌ای تحلیل‌های مختلف وجود دارند. وجود این نوع اختلاف محل بحث و مناقشه نیست. اگر هم نزاعی مطرح است در محدوده و معیار این نوع قرائت‌ها است.

۲. گاهی دو نفر، هیچ نقطه مشترکی در مورد این نقشه ندارند. بر هر نقطه‌ای از نقشه که انگشت می‌نهمیم، با دو قرائت مغایر روبرو می‌شویم؛ به گونه‌ای که از هیچ

1. Local diversity of readings.

2. Partial diversity of readings.



امر ثابتی نمی‌توان سخن گفت. این گونه اختلاف قرائت‌ها را «اختلاف جهانی قرائت‌ها»^۱ یا «اختلاف کلی قرائت‌ها»^۲ می‌نامند. وجود این نوع اختلاف محل بحث و مناقشه است و کسانی که در ایران، نظریهٔ اختلاف قرائت‌ها را مطرح کرده‌اند - با تکیه بر مبانی هرمنوتیک فلسفی - اختلاف برداشت‌ها از دین را نسبت به تمامی گزاره‌های دینی مطرح نموده‌اند. (خسروپناه، ص ۱۵۰؛ احمدی، ۱۳۸۰)

«از آنجا که در عالم انسان واقعیتی به نام قرائتِ قطعی‌الانطباق نداریم و همهٔ قرائت‌ها ظنی و اجتهادی است، همواره پیدایش قرائت‌های جدید محتمل است و منطقی هیچ مانعی برای آن وجود ندارد.» (مجتهد شیستی، ص ۲۴۷ و ۲۴۸)

«تنوع اذهان در نهایت به تنوع متن برمی‌گردد و معنایش این است که متن نسبت به بسیاری از معانی لااقتضا است.» (سروش، بهمن و اسفند ۱۳۷۶، ص ۱۶)

ج. نحوهٔ برخورد با پیش‌فرض‌ها

پرسش مهمی که در هر نوع تفسیری مطرح است، مسئلهٔ میزان تأثیر پیش‌فرض‌ها در تفسیر می‌باشد؛ چرا که هیچ مفسری بدون پیش‌دانسته و با ذهن خالی با متن روبه‌رو نمی‌شود. بنا بر نظریهٔ اجتهاد، می‌توان پیش‌دانسته‌ها را به سه نوع تقسیم کرد:

۱. پیش‌فرض‌های استخراجی، نظیر پیش‌فرض‌های زبان‌شناختی و ادبی. این پیش‌دانسته‌ها - همچون چرخ و ریسمان در استخراج آب از چاه - به مفسر در کشف مراد مؤلف یاری می‌رسانند.

۲. پیش‌فرض‌های استفهامی، که زمینه‌ساز طرح پرسش از متن می‌باشند؛ ولی این گونه پیش‌فرض‌ها پاسخی را به متن تحمیل نمی‌کنند؛ بلکه اگر متن پاسخی به آن پرسش داشته باشد، از آن اصطیاد می‌گردد.

۳. پیش‌فرض‌های تطبیقی، که در تحمیل اعتقاد مفسر بر متن (اعتقادی که

1. Global diversity of readings.

2. Universal diversity of readings.

قبل از روبه‌روشدن با متن وجود داشته) اثر می‌گذارند و در پیدایش تفسیر به رأی مؤثر است؛ مانند تطبیق نظریه داروین بر آیات خلقت انسان یا تطبیق نظریه جامعه‌شناختی مارکس بر قصه‌هاییل و قابیل در قرآن.

بنا بر نظریه اجتهاد، آن پیش‌دانسته‌هایی که وجودشان در کشف معنای متن ضرورت دارد، پیش‌دانسته‌های استخراجی و استفهامی‌اند؛ اما پیش‌دانسته‌هایی که در نظریه قرائت‌ها مورد توجه قرار می‌گیرند، پیش‌دانسته‌های تطبیقی‌اند که بی‌شک در دریافت مراد مؤلف رهن هستند. (خسروپناه، ص ۱۵۳ و ۱۵۴)

«زندگی اجتماعی جدید، فلسفه و علوم سیاسی، دانش مدیریت و اقتصاد و حقوق از یک طرف، و به رسمیت شناختن ارزش‌های سیاسی انسانی عصر حاضر چون آزادی، مساوات و عدالت اجتماعی در معنای مدرن آن (حقوق بشر) از طرف دیگر، [امروزه] نقش اول را [در فهم متن] بر عهده دارند.» (مجتهد شبستری، ص ۱۸ و ۱۹)

صاحبان نظریه تکرر قرائت متون دینی، تلاش می‌کنند تا در سایه تأکید بر عدم تعین معنای متن، با اثبات نقش تعیین‌کننده برای پیش‌فرض‌ها و انتظارات مفسر در فهم متون دینی به این نظریه رسمیت ببخشند. آنان این تأثیر را در مقام فحص (سروش، ۱۳۷۱، ص ۲۶۸) و قضاوت (مجتهد شبستری، شماره ۱، ص ۲۱) هدایت‌کننده معرفی می‌کنند و برای آن مجاری مختلفی را بیان کرده‌اند؛ مانند تأثیر از طریق ایجاد پرسش، تأثیر مستقیم بر فهم، سعه و ضیق بخشیدن به قلمرو دین و حجیت بخشیدن و تصدیق و تکذیب گزاره‌های دینی. (کریمی، ص ۲۳۹)

«شریعت مانند طبیعت صامت نشسته است تا ما از او بپرسیم... . شریعت دارای معارفی است که فقط از طریق دانسته‌ها و با سؤال می‌توان به آن رسید.» (سروش، ۱۳۷۱، ص ۲۶۴)

بر طبق نظریه اجتهاد، تنها مقدماتی می‌بایست در اجتهاد تأثیر بگذارند که حجت باشند؛ یعنی اعتبار خودشان از طریق کتاب و سنت مستقیماً یا با واسطه ثابت شده باشد؛ ولی در نظریه قرائت‌ها چنین نیست. صاحبان این نظریه عقیده دارند: «حتی اگر در متون دینی گزاره‌هایی در باب قلمرو دین باشد و مشخص کند چه نوع نیازهایی

را از بشر برآورده می‌سازد، قول خودش بر ما حجت نیست؛ چون آن سخن باید فهم شود و فهم ما متکی است بر نوع انتظاراتی که ما از دین داریم. « (همان، ص ۱۲۴)

طبق نظریهٔ اجتهاد، نمی‌توان - مثلاً - حقوق بشر را به‌عنوان پیش‌فرض در نظر گرفت و برداشتی از متون دینی ارائه کرد که با آن سازگار باشد؛ در حالی که براساس نظریهٔ قرائت‌ها این‌گونه نیست: «فقه و کلام سنتی عاری از مفاهیمی است که پایهٔ سازماندهی سیاسی در جهان جدید به‌شمار آیند. اصرار بر پارادایم سنتی کلامی و فقهی یعنی صرف نظر کردن از پدیدهٔ آوردن ساختار سیاسی و دموکراتیک. « (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۴۷۷)

د. تفاوت در هدف

در نظریهٔ اجتهاد، مجتهد می‌کوشد تا به معنای درست (مراد متکلم) دست یابد و در هر مسئله‌ای به حجت برسد. حجت در شرع به دلیلی گفته می‌شود که بتوان با آن در برابر پرسش الهی احتجاج نمود. بر طبق نظریهٔ اجتهاد، پژوهشگری که در پی کشف حکم الهی و تشخیص تکلیف شرعی خویش است، باید در ابتدا جست‌وجویی کامل و روش‌مند برای رسیدن به حجت شرعی انجام دهد و پس از چنین جست‌وجویی در متون و منابع استنباط، نظرش را ارائه کند؛ هر چند با نظر سایرین موافق نباشد؛ همانند تعدادی پزشک که بعد از بررسی کامل وضعیت بیمار در تشخیص یک بیماری ممکن است نظرهای متفاوتی ارائه دهند. اما در نظریهٔ قرائت‌ها چیزی به نام معنای واقعی وجود ندارد. متن حقیقتاً و ذاتاً امر مبهمی است و چندین معنا برمی‌تابد. چنان‌که گفته‌اند: «معنای درست وقتی حاصل می‌شود که شما شیوه‌های فهم متن را در وسع خودتان خوب تنقیح کرده باشید، نه اینکه به معنای واقعی متن برسید چون «معنای واقعی» وجود ندارد... وقتی معنای واقعی وجود نداشته باشد، نمی‌توان از معنای درست صحبت کرد.» (سروش، بهمن و اسفند ۱۳۷۶، ص ۱۶)

ه. تفاوت در شخص مفسر

بر طبق نظریهٔ اجتهاد، بررسی و استنباط از متون دینی در چارچوب مسئلهٔ «رجوع

جاهل به عالم» مطرح می‌شود. بر این اساس، همان‌طور که هر کسی حق اظهار نظر در امور پزشکی ندارد، مگر آنکه خودش پزشک باشد یا نظر یکی از پزشکان را نقل کند، در استنباط از متون دینی هم باید خود فرد متخصص باشد یا اینکه نظر یکی از متخصصین را نقل کند و همان‌گونه که اختلاف نظر در میان پزشکان در تشخیص برخی بیماری‌ها یا درمان آنها منافاتی با علمی بودن پزشکی ندارد، اختلاف نظر در میان فقها نیز منافاتی با دانشی بودن استنباط از متون دینی ندارد. (مصباح یزدی، ص ۳۶) «همچنان که همه عقلا در مواردی که احتیاج به اظهار نظر متخصص دارد، فقط به متخصص مراجعه می‌کنند، در مورد معرفت دین هم باید به دین‌شناس مراجعه کرد... باید به کسی مراجعه کرد که سال‌ها در زمینهٔ متد تحقیق آن علم کار کرده است... در مسائل تخصصی... باید متخصصان اظهار نظر کنند.» (همان، ص ۳۷)

در حالی که بنابر مبانی معرفت‌شناختی نظریه قرائت‌ها دسترسی به واقع یک متن و مقصود نویسنده برای هیچ انسانی و با هیچ روشی میسر نیست. هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که واقع را فهمیده و در نتیجه فهم او کاملاً صحیح و فهم‌های دیگران باطل است؛ بلکه هر فهمی بهره‌ای از حقیقت را دارد و در نتیجه تمامی قرائت‌های مختلف از متن دینی واحد، بهره‌ای از حقیقت برده‌اند. «هر چند حکم واقعی در اسلام امر واحدی است، ولی دسترسی به آن میسر نیست و به همین دلیل هر قرائتی بهره‌ای از حق و واقع دارد و می‌تواند مدعی فهم از دین گردد.» (ر.ک: سروش، ۱۳۷۱)

به نظر می‌رسد اسلامی که به‌عنوان یک وسیله و ابزاری کارآمد پذیرفته شده، قطعاً اسلام راستین و اسلام واقعی است؛ نه هر چه به نام اسلام قالب زده شود. چگونه است که بهره‌گیری از هر ابزار و وسیله‌ای تخصص می‌خواهد و بهره‌گیری از این وسیله تخصص نمی‌خواهد؟ آیا هر کسی می‌تواند روایات جعلی را از روایات معتبر جدا کند؟! آیا بدون بهره‌گیری از علومی همانند رجال و... چنین چیزی ممکن است؟! آیا هر کسی قادر است که اسلام راستین را از اسلام دروغین باز شناسد؟ (مطهری، ص ۸۳) به قول امام خمینی (ره): «قرآن غنی‌ترین کتاب‌های عالم در تعلیم



و تربیت است؛ ولی متخصص لازم دارد. این طور نیست که بعضی گمان کرده اند که ما دو آیه را بلدیم پس قرآن شناسیم. اسلام شناسیم. کسانی که حتی قرآن را از رو درست نمی توانند بخوانند، خود را اسلام شناس حساب می کنند. کسانی که از احکام اسلامی اطلاع ندارند... از فرهنگ اسلام اطلاع ندارند... می گویند که [فلان مسئله] در اسلام نیست... تو که اطلاع نداری به چه مناسبتی چنین حرفی می زنی؟ متخصص لازم است و در این امر باید از حوزه های علمیه متخصص بیاورند. « (صحیفه نور، ج ۱۵، ص ۲۵۰، سخنرانی در تاریخ ۱۳۶۰/۹/۱۸)

۰. تفاوت در رویکرد

نظریه اجتهاد رویکردی مؤلف محور دارد. بر همین اساس، می کوشد تا با تکیه بر مجموعه متون دینی به مراد شارع مقدس برسد و پیش فرض ها و انتظارات شخص مفسر مانعی در فهم معنای مراد مؤلف ایجاد نکنند. به همین جهت این نظریه، مفسر را موظف می داند که با آگاهی از معانی زمان نزول و صدور واژگان قرآنی و روایی و قواعد زبان عربی و توجه به آیات و روایات مشابه و سیاق آنها و شأن نزول آیه و شأن صدور روایت و استفاده از یافته قطعی عقلی به مراد شارع مقدس دست یابد و یا دست کم به آن نزدیک شده و حجتی در اختیار داشته باشد. (کریمی، ص ۲۱۹ و ۲۲۰) به همین جهت با تفسیر به رأی و دخالت دادن پیش فرض های مفسر در فرایند فهم، پرهیز کرده و با تطبیق و تحمیل آرای مفسر بر متون دینی به شدت مخالفت می کنند. در مقابل، رویکردی دیگر قرار دارد که اولاً مؤلف را مرده می پندارد. ثانیاً تفسیر را بازی معنایی و فهم را ترکیب افق معنایی متن با افق معنایی مفسر تلقی می کند. این رویکرد در افرادی همانند هایدگر، گادامر، دریدا و ریکور یافت می شود. آنها بر تأثیر خواسته ها، انتظارات و پیش دانسته های مفسر بر فهم تأکید می ورزند و قوام فهم را به افق معنایی مفسر می دانند. گادامر می گوید: «فهم متن به معنای امتزاج افق معنایی و فکری مؤلف و مفسر است و در این میان حرف اصلی را مفسر می زند. « بر طبق این دیدگاه، هر تفسیری تفسیر به رأی است و اساساً هیچ تفسیری بدون

دخالت دادن رأی مفسر، امکان‌پذیر نیست. در این رویکرد، حقیقت فهم و تفسیر، راه پیدا کردن به ذهنیت صاحب اثر نیست؛ بلکه امتزاج افق معنایی متن با افق معنایی مفسر است.^۱

پیامدها

با توجه به اینکه فرهنگ جوامع اسلامی متأثر از متون دینی است، هرگونه نظریه‌پردازی در زمینه تفسیر متون دینی - چه براساس نظریه اجتهاد و چه بر پایه نظریه اختلاف قرائت‌ها - بر فرهنگ این گونه جوامع تأثیر مستقیمی خواهد داشت. (خسروپناه، ص ۱۴۹) در ادامه برخی از این تأثیرها و پیامدها را بر شمریم:

۱. رهبری جامعه

نظریه اجتهاد، همراه نظریه «حد اکثری» در بحث «قلمرو دین»، منجر به رهبری مجتهد در کلیه رفتارهای اجتماعی جامعه مسلمین می‌گردد و نفی هر یک از این دو نظریه کلامی، مشروعیت رهبری فقیه بر کلیه رفتارهای اجتماعی مسلمانان را به چالش خواهد کشید. وقتی که در جامعه‌ای قلمرو دین منحصر به امور شخصی نشد و اعتقاد جامعه بر این قرار گرفت که اسلام در تمامی عرصه‌های حقوقی، سیاسی، اجتماعی و... دیدگاه‌های خاصی دارد، مسلمانان خواهند کوشید تا رفتارهای اجتماعی خویش را با در نظر گرفتن فرامین اسلام سامان دهند. (همان، فصل پنجم) از سوی دیگر، بر طبق نظریه اجتهاد، به دست آوردن فرمان دین تنها از راه اجتهاد میسر است. هر چند در نظریه اجتهاد، راه اجتهاد مسدود نیست و همگان از هر فرقه و تیره‌ای که باشند می‌توانند با فراگیری مجموعه‌ای از دانش‌ها به این سطح برسند، ولی ارائه استنباطی روشمند از دین - آن گونه که در نظریه اجتهاد مطرح است - کار ساده‌ای نیست و با آشنایی مختصری از زبان عربی و مراجعه به چند لغت‌نامه به دست نمی‌آید؛ بلکه نیازمند تلاشی طاقت‌فرسا و استعدادی فوق‌العاده است.

۱. در بحث «مبانی نظریه قرائت‌ها» این گونه مطالب را توضیح دادیم.



در نتیجه، همواره معدودی از مردم یک جامعه، می‌توانند در فهم متون دینی اجتهاد نمایند و سایرین برای فهم نظر اسلام چاره‌ای جز مراجعه به آنان ندارند. در نتیجه، مجتهدی که توده مردم او را دارای شرایط مرجعیت بدانند، عملاً رهبری جامعه را بر عهده خواهد گرفت.

سؤال این است که این سخن در صورتی قابل قبول است که در جامعه مرجع واحدی وجود داشته باشد؛ نه در زمان‌هایی که مراجع مختلفی وجود داشته باشند؛ چرا که در این صورت نوعی تکرر در میان استنباط‌های ارائه شده از دین و در نتیجه در میان متدینین پدید آمده، هیچ‌یک از مجتهدین نخواهند توانست رهبری کل جامعه مسلمین را در دست بگیرند. در پاسخ می‌گوییم: هر چند نظر هر فقیه‌ی تنها برای مقلدان او معتبر است نه برای همه مردم، ولی در احکام اجتماعی اسلام باید فتوای معتبری وجود داشته باشد که از نظر رسمی و قانونی، ملاک عمل قرار گیرد و آن نظر قطعاً نظر یکی از مجتهدین خواهد بود. در نتیجه، باز هم یکی از مجتهدین عملاً رهبری جامعه را در دست خواهد گرفت. (مصباح یزدی، ص ۴۱) به عبارت دیگر، در حقیقت همواره تفسیر رسمی و نهایی در مورد متون دینی، رهبری جامعه را بر عهده می‌گیرد. در مواردی که نصوص و یا روایات متواتر وجود دارند، همان نص قرآنی و یا روایت متواتر فصل الخطاب است. در سایر موارد نیز، تفسیر رسمی و نهایی را مجتهد اعلم در آن زمان ارائه می‌نماید؛ زیرا در موارد اختلافی تفسیری حجت است که آن را مجتهد اعلم متقی و پرهیزگار با توجه به ضوابط و قواعد مربوط در چارچوب مسلمات دین ارائه کند. (فرزین، ۱۳۸۰) در نتیجه، مجتهدی که اکثریت مردم او را اعلم می‌دانند، رهبری جامعه را بر عهده می‌گیرد.

همچنین، در مواردی که جامعه و نخبگان آن دچار اختلاف می‌شوند، مجتهد دارای شرایط، می‌تواند رهبری و اقتدار خویش را به خوبی نشان دهد؛ چرا که مردان اجتهاد در صدد استنباط حکم خداوندند؛ نه در مقام جعل حکم از جانب خود. در نتیجه، استنباط آنها (بر اساس نظریه اجتهاد) حجت شرعی محسوب شده، مخالفت با آن به منزله مخالفت با شریعت محسوب می‌گردد. این اعتقاد کلامی باعث می‌شود که رأی

مجتهد چونان فصل الخطابی در اختلافات به حساب آید. (همان)

اما نظریه «قرائت‌های مختلف از دین» اثر متفاوتی در جامعه خواهد داشت؛ چراکه بر طبق این نظریه، در فهم دین نمی‌توان نظریه‌ای را به ضرس قاطع حجت دانست. بنابراین تبعیت عامه مردم از علمای اسلامی و فقها وجه عقلانی ندارد؛ چراکه قرائت فقها از دین یک قرائت [و متأثر از پیش فرض‌های آنها] است و قرائت‌های دیگری [چه بسا با پیش فرض‌های مترقی‌تر] در عرض آنها [و چه بسا برتر از آنها] می‌تواند مطرح شود. در نتیجه هیچ تفسیری از دین نمی‌تواند خود را برتر از سایر تفاسیر شمرده، رهبری جامعه را بر عهده بگیرد. بر طبق این نظریه، هیچ تفسیری از دین نهایی نیست. (یوسفی اشکوری، مهر ۱۳۷۸) به عنوان نمونه، براساس نظریه «اختلاف قرائت‌ها» نظریه حکومتی «ولایت فقیه» براساس یک قرائت از دین است که برخی فقها [براساس پیش فرض‌های خویش] ارائه کرده‌اند و می‌توان قرائت دیگری را بر پایه پیش فرض‌های دنیای مدرن ارائه کرد و مدل حکومتی دینی دیگری را در عرض آن ارائه نمود. (لاریجانی، ص ۲۶۰)

اگر نظریه قرائت‌های مختلف از دین را با در نظر گرفتن لوازم منطقی آن بپذیریم، هر کس می‌تواند هر گونه که قرائتش اقتضا می‌کند، برای خود دین‌ورزی داشته باشد؛ بدون اینکه آن قرائت او را از صراط مستقیم خارج کند! در نتیجه هیچ اقتداری بر رفتار متدینان حاکم نخواهد بود و امکان ستیز با عالمان دینی اقتدارگرا نیز فراهم می‌شود، در حالی که اگر پای ضابطه و منحصر شدن تفسیر نهایی دین به یک فرد (مجتهد اعلم) به میان بیاید، اقتدار فراوانی برای آن فرد (مجتهد اعلم) پدید می‌آید و کسی که با نظر وی مخالفت نماید، به مبارزه با امت واحده برخاسته است.

۲. نسبیت‌گرایی و مطلق‌گرایی در حوزه دین

پروتاگوراس می‌گفت: «آنچه به نظر من حق است، برای من حق است و آنچه به نظر تو حق است، برای تو حق است. آنچه به نظر من خوب است، برای من خوب است و آنچه به نظر تو خوب است، برای تو خوب است. آنچه به نظر من بد است،



برای من بد است و آنچه به نظر تو بد است، برای تو بد است. « (افلاطون، ج ۳) سقراط این سخن را موجب برجیده شدن چالش صدق و کذب افکار و عقاید می‌دانست. (همان) فلاسفه بعدی سخن پروتاگوراس را «نسبیت‌گرایی» نامیدند و نتیجه عملی آن را «آنارشسیسم» و «هرج و مرج» دانستند. به نظر می‌رسد که اگر نیک‌بنگریم در خواهیم یافت که نظریه «تکثر قرائت‌ها» نیز منطقی‌تر از همین خاستگاه سربرآورده و به همان نتیجه خواهد رسید؛ (فرزین، ص ۱۵۴) چرا که یکی از آثار مهم نظریه «قرائت‌های مختلف از دین» این است که در فهم دین نمی‌توان نظریه‌ای را به ضرس قاطع حجت گرفت؛ چرا که قرائت فقها از دین متأثر از پیش‌فرض‌های آنان و یا برخورد آنها با برخی از بازی‌های نامحدود زبانی است و قرائت‌های دیگری چه بسا با پیش‌فرض‌های مترقی‌تر و یا با در نظر گرفتن تعدادی دیگر از بازی‌های نامحدود زبانی، در عرض همین اجتهادات می‌توانند مطرح شوند. البته آنچه گفتیم لازمه منطقی این نظریه است؛ هر چند برخی از مبلغان این نظریه در ایران سعی در انکار چنین لازمه‌ای دارند: «دعوی امکان قرائت‌های کثیر از متون دینی، به معنای تجویز هرج و مرج در کار فهم و تفسیر دین و صحیح دانستن همه قرائت‌ها و دست‌شستن از استدلال نیست.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۷)

به عبارت دیگر، همه فهم‌ها از پیش‌داوری‌های مفسران متأثر می‌گردند و پیش‌داوری‌ها نیز متأثر از سنت و تاریخ‌اند و این دو نیز فاقد ثبات‌اند. در نتیجه، جایی برای اعتقاد به وجود قضایای همیشه صادق وجود ندارد و همه فهم‌ها، نسبی و متغیر خواهند بود. به قول برخی از پیروان نظریه قرائت‌های مختلف از دین: «مگر ما در زیر آسمان کبود، دلیل عقلی یا فقهی داریم که قابل نقض و ابرام نباشد؟» (همان، ۱۳۷۵، ص ۲۴۳)

نسبیت‌گرایی در حوزه دین براساس نظریه قرائت‌های مختلف پدید می‌آید؛ ولی براساس نظریه اجتهاد وضعیت متفاوت خواهد بود. بر طبق این نظریه، نه تنها نسبیت‌گرایی پدید نمی‌آید، بلکه لااقل در برخی گزاره‌ها با نوعی مطلق‌گرایی نیز روبه‌رو خواهیم بود. «در اسلام یک سلسله مسائل قطعی داریم. آیا ممکن است کسی بگوید قرائت من از توحید اسلام این است که خدا هزارتا است! یا خدا دوتا است! یا

قرائت من این است که نماز صبح سه رکعت است! همه کفار عالم هم اگر از اسلام خبر داشته باشند، می‌دانند که مسلمان‌ها نماز صبح شان دو رکعت است. یا بگویند قرائت من این است که روزه را باید در ماه فروردین گرفت. همه مسلمان‌ها می‌دانند روزه را باید در ماه رمضان گرفت. « (مصباح یزدی، مهر ۱۳۷۹)

۳. هماهنگی و ناهماهنگی با غرب مدرن

هر چند محصول اجتهاد مجتهدان مختلف، متنوع و گوناگون است، همه آنها خود را ملزم به حرکت در چارچوب ضروریات و محکمت‌های دین می‌دانند و با حفظ این چارچوب، به اجتهاد می‌پردازند. در این چارچوب، مسائلی وجود دارد که با دیدگاه‌های غرب مدرن ناسازگار و چه بسا متضاد است: «در حقوق بشر، مردم با صرف نظر از عقایدشان مساوی هستند و این موضوع با بسیاری از احکام فقهی و روایات مورد استناد آنها ناسازگار است.» (مجتهد شیبستری، ۱۳۷۹، ص ۴۸۱)

آری! در میان گزاره‌های دینی، مسائلی از قبیل حدود، قصاص، دیات و... دیده می‌شوند که دست کم اصول آنها از نصوص قرآنی و یا روایات متواتر به دست می‌آیند و چون نظریه اجتهاد، مجتهدان را محدود به ظواهر و نصوص کرده است، هر گونه تحولی در اصل وجود این گونه امور نفی می‌گردد: «اظهار نظر مخالف در خصوص ضروریات، محکمت‌ها و قطعیات اسلام چیزی جز سقوط در جهنم در پی نخواهد داشت و چیزی جز گمراهی و سقوط در درکات دوزخ نخواهد بود. قطعیات اسلام سلیقه و برداشت و قرائت ندارد. [در حوزه قطعیات] آنچه غیر از قرائت خدا و قرآن و اهل بیت (ع) باشد، باطل است. باید [آن را] به دیوار زد. باید [آن را] در زباله‌دان انداخت.» (مصباح یزدی، شهریور ۱۳۷۸)

در حالی که اگر نظریه قرائت‌ها را به طور کامل بپذیریم، در هر گزاره دینی امکان ارائه دیدگاه جدید وجود دارد. بنابراین، این امکان وجود دارد که قرائتی از اسلام عرضه گردد که اساساً نامی از دیات، حدود و... در آن نباشد و آنها را اموری مربوط به زمانی خاص بشمارد: «تمام آنچه در کتاب و سنت درباره حدود، قصاص،



دیات، امور سیاسی، قضایی، معاملات و مسائلی از این قبیل آمده... ما امروزه می‌توانیم همه اینها را طوری اصلاح کنیم که با حقوق بشر در عصر حاضر منطبق شوند. « (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۷۶)

اساساً یکی از دلایلی که موجب گرایش بسیاری به نظریه «قرائت‌های مختلف» شده، امکان هماهنگی بیشتر با برخی مؤلفه‌های دنیای مدرن است: «در زندگی اجتماعی جدید، فلسفه و علوم سیاسی، دانش مدیریت و اقتصاد و حقوق از یک طرف، و به رسمیت شناختن ارزش‌های سیاسی - انسانی عصر حاضر، چون آزادی، مساوات و عدالت اجتماعی در معنای مدرن آن (حقوق بشر)، از طرف دیگر، نقش اول را بر عهده دارند. « (همان، ص ۱۸ و ۱۹)

نظریه «قرائت‌های مختلف» امکان بازنگری در تمامی گزاره‌های دینی را مطرح می‌نماید؛ در حالی که در نظریه اجتهاد چنین امکانی به این گستردگی وجود ندارد. در نتیجه، کسانی که خواهان تغییر و دور شدن از این گونه گزاره‌های دینی اند، چاره‌ای جز مراجعه به نظریه «قرائت‌های مختلف» ندارند:

«بدون بازنگری در مفهوم خدا، وحی، نبوت، ایمان و... نمی‌توان به نتیجه مطلوب دست یافت... با اجتهاد روشمند در فروع نمی‌توان از خشونت دینی اجتناب کرد.» (همان، ص ۴۷۳)

۴. ابزاری نبودن دین پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پیش‌تر اشاره کردیم که بر اساس نظریه اجتهاد، هر تحلیلی از دین قابل ارائه نیست؛ بلکه تنها تحلیل و تفسیر روشمند در حوزه ظواهر (نه نصوص) قابل قبول است. روشن است که این نظریه، نوعی محدودیت و کنترل به دنبال دارد. متخصص با نصوص و روایات متواتر و روش‌های معتبر در استنباط، کنترل و محدود می‌گردد و غیر متخصص نیز با استنباط‌های متخصصین؛ در حالی که بنا بر نظریه «اختلاف قرائت‌ها» دین نقش کنترل‌کنندگی خویش را از دست می‌دهد و به ابزاری در دست انسان مبدل می‌شود. بر پایه این دیدگاه، تفسیر و تحلیل هر کسی از دین مبتنی بر

پیش فرض‌ها و یا علایم زبانی خاصی است و هر کسی حق دارد که براساس پیش فرض‌های خودش و یا برخی از علایم زبانی، قرائتی از دین ارائه نماید. بنابراین، شخص مسلح قاتلی می‌تواند بگوید که قرائت من از دین این است که فلان شخص باید به قتل برسد. حتی ممکن است کسی براساس قرائت خودش از دین تشخیص بدهد که باید فلانی را کشت و خودش را هم نه تنها محق بلکه مکلف و ملزم بداند و این نتیجه منطقی است که هرگز طرفداران قرائت‌های مختلف از دین حاضر نیستند آن را بپذیرند! (احمدی، بهمن ۱۳۷۹، ص ۶)

۵. اتحاد ایدئولوژیک دینداران

وجود تحلیل‌ها و تفسیرهای مشترک در میان مسلمانان نوعی اتحاد ایدئولوژیک بین آنها ایجاد می‌کند. اعتقاد به اصولی همچون توحید، نبوت، معاد، حج، نماز، قرآن کریم، جاودانگی و جهانی بودن اسلام و حقانیت آن و... (به‌عنوان اصولی ثابت و غیر قابل تغییر) موجب اتحاد ایدئولوژیک مسلمین می‌گردند. بر مبنای همین اصول مشترک است که توحید در برابر شرک قرار می‌گیرد و اسلام در برابر کفر و اسلام غیر از مسیحیت و یهود و ادیان دیگر می‌شود. اگر برخی از ضروریات دین که مورد اتفاق مسلمین است، وجود نداشت، از جهان اسلام چیزی جز یک نام باقی نمی‌ماند. چه عاملی سبب شد که جهان اسلام «سلمان رشدی» را مرتد اعلام کرد و گفته‌های او را قرائت دیگری از دین به حساب نیآورد؟ چیست که مرز اسلام و کفر، توحید و شرک، مؤمن و کافر و مرتد و... را مشخص می‌سازد؟ اگر امکان داشته باشد که هر گفته‌ای درباره هر یک از مسائل منسوب به دین و تعالیم اسلامی به‌عنوان قرائتی از دین پذیرفته شود و حتی گفته‌های متناقض به‌طور همزمان صحیح باشند و تمام مطالب مطرح درباره دین به‌عنوان سلايق مختلف محققان تنزل یابند، دیگر اصول مشترکی لزوماً وجود نخواهند داشت که موجب اتحاد ایدئولوژیک دینداران گردند.



اجتهاد یا قرائت‌های مختلف؟

هدف یک متدین از مراجعه به متون دینی چیست؟ آیا جز این است که کسی که مثلاً به مطالعه نهج البلاغه می‌پردازد، در صدد کشف دیدگاه علی بن ابی طالب (ع) است؟ مثلاً می‌خواهد بداند نظر ایشان درباره حکومت دینی در عصر غیبت چیست؟ به نظر می‌رسد هدف از فهم متون دینی و فرایند تفسیر آن، کشف مراد و مقصود مؤلف است؛ نه دستیابی به نتیجه امتزاج افق معنایی متن با ذهنیت مفسر یا نتیجه بازی مفسر با علایم زبانی و نه... به همین جهت، مفسر در تلاشی برای رسیدن یا دست‌کم نزدیک شدن به مراد مردان آسمانی از قواعد زبان شناختی، سندشناختی، شخصیت‌شناختی و حتی شناخت تاریخ و جغرافیای مؤلف بهره می‌برد. (خسروپناه، ص ۱۵۲-۱۵۳) هر متن دینی، پیامی برای مخاطب دارد تا وی را متحول سازد. این پیام را به روش‌های متفاوتی به مخاطب می‌رساند: گاهی با داستان، گاهی با زبان امر و نهی و... همه این روش‌ها برای کشاندن مخاطب به ساحت دین و متحول ساختن او از طریق فهم پیام متن است. بنابراین می‌بایست دین به گونه‌ای ارسال شود که مراد خداوند از این گونه متون، یا مستقیماً و یا به واسطه وسایطی (همانند امامان معصوم به نظر شیعه، یا تمامی صحابه پیامبر به نظر اهل سنت) قابل فهم باشد؛ (فرزین، ۱۳۸۰) چرا که اگر بشر نتواند مراد شارع را از طریق کتاب الهی و روایات معصومین (ع) بفهمد، فرستادن پیامبران و کتب آسمانی کار لغو و بیهوده‌ای خواهد بود و فرایند هدایت (که هدف از فرستادن پیامبران و کتب آسمانی است) محقق نخواهد شد. (همان) وقتی کسی نتواند بفهمد که فهمش از دین منطبق با دین است یا مخالف آن، یقین نخواهد داشت که آیا اعتقاد او به فلان مسئله و نیز شکل عمل خاصی که انجام می‌دهد، منطبق با دین بوده و او را به سعادت خواهد رساند یا اینکه در تضاد با دین بوده، او را به شقاوت و بدبختی خواهد رساند. در نتیجه، دین نقش هدایتگری خویش را از دست خواهد داد.

از سوی دیگر، اگر مؤلف فردی حکیم باشد و هدفش برقراری ارتباط با

مخاطبان عمومی باشد، کلام خویش را به گونه‌ای خواهد آورد که یا مخاطبان عمومی به سادگی مقصودش را دریابند و یا با بهره‌گیری از قراین بتوانند به فهم مطلوب وی نایل شوند. در مورد متون دینی هم وضعیت به همین منوال است.

همچنین، با توجه به اینکه معتقدیم در ذهن شارع مقدس معانی متناقض نبوده، نمی‌توانیم قرائت‌های متعدد و متناقض را معتبر بدانیم. اساساً فرض صحت و اعتبار همه قرائت‌ها در چنین مواردی مستلزم پذیرش اجتماع نقیضین است که محال بودن آن از بدیهیات و مورد قبول همه عقلای عالم می‌باشد. (خسروپناه، ص ۱۵۲ - ۱۵۳) علی (ع) می‌فرماید: ما اختلفت دعوتان الا و احدىهما ضلالة؛ (نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۱۸۳) «هیچ‌گاه میان دو ادعا اختلاف نمی‌افتد، مگر اینکه یکی از این دو ادعا باطل است.»

همچنین هر کسی با مراجعه به وجدان خود درمی‌یابد که در ذهن خود هرگز معنای نامعینی را در نظر نمی‌گیرد و در مفاهیم قصد ابراز معنای متعین و موجود در ذهن را دارد. (کریمی، ص ۲۳۲) آری؛ گویندگان و نویسندگان دانا و جدی همواره معنای خاصی را در ذهن خود دارند و سعی می‌کنند لفظی را انتخاب کنند که با آن ارتباط دارد و برای آن وضع شده و بر آن دلالت دارد تا معنای مورد نظر خود را به مخاطب منتقل کنند. گرچه گاهی در انتخاب لفظ مناسب خطا می‌کنند که این خطا موجب می‌شود معنایی مغایر با آنچه مقصودشان است به شنونده القا شود؛ اما در مورد متون دینی که صاحب آن خداوند یا معصوم است، این مطلب صادق نیست و خطا در کلام آنها تحقق پیدا نمی‌کند.^۱

۱. درباره مواردی که در متون دینی از لفظی استفاده شده که دارای چند معنای محتمل است، یا برای بیان یک معنا از یک عبارت چندپهلوی استفاده شده و یا حتی عبارتی که معنای خلاف مراد را می‌رساند (مانند آیات متشابه در قرآن کریم) معتقدیم که در همه این موارد معنای مشخصی از الفاظ اراده شده است. مثلاً در مورد آیات متشابه با برگرداندن آنها به آیات محکم مراد واقعی الهی معلوم می‌شود که البته این کار فقط از عهده ریشه داران در علم بر می‌آید. به تعبیر قرآن کریم: هو الذی انزل علیک الكتاب منه آیات محکمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات... و ما یعلم تاویلہ الا الله و الراسخون فی العلم (آل عمران / ۵ - ۷)



نتیجه

۱. تردیدی نیست که در پاره‌ای برداشت‌ها میان اهل نظر در امور دینی تفاوت وجود دارد؛ همان گونه که در پاره‌ای برداشت‌ها نیز با هم اتفاق نظر دارند. بنابراین، سخن گفتن از وحدت یا کثرت تفاسیر به صورت موجه کلیه صحیح نیست.
۲. نظریه اجتهاد دو تفاوت اساسی با نظریه قرائت‌های دینی دارد. این دو تفاوت به محدود یا نامحدود بودن حیطه اختلافات و امکان یا عدم امکان بررسی روشمند تفسیرها بازمی‌گردد.
۳. تفاوت‌های نظریه اجتهاد با نظریه قرائت‌های دینی صرفاً در محدوده علم باقی نمی‌مانند و آثار اجتماعی و عملی متفاوتی را نیز از خود به جای می‌گذارند.
۴. ریشه بسیاری از اختلاف‌های مجتهدان در مسائل دینی، اموری است که با بحث و تبادل نظر قابل حل‌اند؛ ولی پاره‌ای از اختلاف‌های ایشان به اموری برمی‌گردد که با بحث و تبادل نظر زدودنی نیست. بنابراین نمی‌توان انتظار داشت که با بحث و تبادل نظر به وضعیتی برسیم که آرای تمامی مجتهدین در امور دینی در تمامی موارد یکسان باشند و هیچ اختلافی با هم نداشته باشند.
۴. نظریه «قرائت‌های مختلف از دین» به جهت ضعف‌های مبنايي و لوازم خلاف وجدان، پذیرفتنی نیست.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. احمدی، احمد، اعتبار قرائت‌های مختلف از دین، کیهان فرهنگی، شماره ۱۷۲، بهمن ۱۳۷۹.
۲. _____، قرائت را معیاری باید، قم، انتشارات ظفر، ۱۳۸۰.
۳. افلاطون، رساله ثنای تنوس، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد سوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
۴. حسین زاده، محمد، میانی معرفت دینی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹.
۵. حکیم، سید محسن، مستمسک العروة، جلد دوم، قم، مکتبه السید المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۶. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، ۱۳۷۹.
۷. _____، قلمرو دین، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، ۱۳۸۱.
۸. خمینی، سید روح‌الله، صحیفه نور، جلد پانزدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۲.
۹. خوانساری، سید احمد، جامع المدارک، جلد سوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. خوئی، سید ابوالقاسم، مصباح الاصول، جلد دوم، قم، مکتبه الداوری، ۱۴۱۷ ق.
۱۱. دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و همکاران، جلد ششم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۲. زمخشری، محمود بن عمر (جارالله)، تفسیر کشاف، جلد اول، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۳.
۱۳. سروش، عبد‌الکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، همراه با سه مقاله نقدی و توضیحی جدید، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۱.
۱۴. _____، مدارا و مدیریت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
۱۵. _____، مجله کیان، شماره ۴۰، بهمن و اسفند ۱۳۷۶.



۱۶. ضیمران، محمد، زاک دریدا و متافیزیک حضور، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
۱۷. طوسی، ابو جعفر، الخلاف، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. فارابی، محمد بن محمد (ابو نصر)، المنطقیات، جلد اول، قم، مكتبة آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ ق.
۱۹. فرزین، جلال، قرائت دین و قرنطینه برهان، قرائت دین، قم، انتشارات ظفر، ۱۳۸۰.
۲۰. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه غرب (از ولف تا کانت)، جلد ششم، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
۲۱. کالکمانس، جوزف. جی، پیش درآمدی به فلسفه مارتین هایدگر، ترجمه موسی دیباج، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۰ ه. ش.
۲۲. کریمی، مصطفی، نقد عنصر عدم تعیین معنا در نظریه تکرر قرائت دین، قرائت دین.
۲۳. گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقهها، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها «سمت»، ۱۳۷۵.
۲۴. لاریجانی، علی، پیوند نسبی گرایي و سکولاریزم در نظریه تکرر قرائت دین، قرائت دین، قم، انتشارات ظفر، ۱۳۸۰.
۲۵. مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
۲۶. _____، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
۲۷. _____، مجله نقد و نظر، شماره ۱.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، تعدد قرائت‌ها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.
۲۹. _____، سخنرانی، روزنامه اخبار اقتصاد، ۲۷ شهریور ۱۳۷۸.
۳۰. مطهری، مرتضی، نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، قم، صدرا، ۱۳۶۷.
۳۱. موسوی بجنوردی، محمد کاظم، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد پنجم، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۹.