

بررسی و نقد ایده «تفسیر پلورالیستی قرآن بر مبنای هرمنوتیک فلسفی مدرن»

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۲

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۲/۲۸

ابراهیم کلاتتری*

چکیده

هرمنوتیک فلسفی مدرن که طی سده اخیر در میان جمعی از اندیشمندان غربی در باب چستی فهم و تفسیر متون ظهور یافته، برخی از نویسندگان اسلامی را بر آن داشته است بر مبنای آن به ایده تفسیر پلورالیستی قرآن روی آورند و با تکیه بر پاره‌ای مبانی و مفروضات قطعی حوزه تفسیر به تسبیق و تثبیت این دیدگاه پردازند. بنای چنین دیدگاهی بر پایه هرمنوتیک فلسفی از جهات مختلف با چالش‌های جدی مواجه است؛ زیرا نه هرمنوتیک فلسفی به دلیل نقدهای استواری که بر آن شده است از چنین قابلیت برخوردار است که بتواند به عنوان پایه و زیرساخت یک دیدگاه حساس و ذوابعاد به شمار آید و نه تفسیر پلورالیستی قرآن ایده‌ای است که با مبانی و مفروضات قطعی در حوزه تفسیر قرآن همخوانی داشته باشد یا بتواند به درستی از عهده اهداف بنیادی این حوزه برآید. این پژوهش که از نوع کتابخانه‌ای است و به روش توصیفی، تحلیلی و انتقادی به انجام می‌رسد، در صدد است با تبیین دیدگاه تفسیر پلورالیستی قرآن و چگونگی ابتنای آن بر هرمنوتیک فلسفی مدرن، آن را از دو زاویه مبنایی و بنایی در معرض نقد قرار دهد. محصول نهایی این پژوهش آن است که دیدگاه تفسیر پلورالیستی قرآن نه فقط با مبانی و مفروضات عام حوزه تفسیر که حتی با مبانی و مفروضاتی که مقبول صاحبان همین دیدگاه است نیز سرسازش ندارد.

واژگان کلیدی: تفسیر قرآن، هرمنوتیک فلسفی، پلورالیسم معرفتی، پلورالیسم تفسیری.

۱۶۹

تفسیر

سال بیست و ششم / شماره ۱۰۰ / تابستان ۱۴۰۰

طرح و توسعه مباحث هرمنوتیک فلسفی در غرب و ورود آن به جهان اسلام، برخی روشنفکران مسلمان را بر آن داشته است با مبنای قرارداد آن، در باب متون دینی اسلام و از جمله قرآن کریم به ایده «تفسیر پلورالیستی قرآن» روی آورند. چنین رویکردی در باب تفسیر قرآن که اصلی‌ترین منبع معارف و آموزه‌های ناب اسلام است، آثار و پیامدهای سوء فراوانی در حوزه اندیشه دینی بر جای گذاشته، عرصه‌های مختلف اندیشه اسلامی اعم از کلام، اخلاق، فقه و حقوق اسلامی را به شدت مخدوش و مضطرب خواهد ساخت. برخی از نویسندگانی که با تکیه بر هرمنوتیک فلسفی به پلورالیستی بودن تفسیر قرآن نظر داده‌اند، برای اثبات دیدگاه خود به پاره‌ای مبانی و مفروضات قطعی حوزه تفسیر تمسک جستند و به گمان خود چنین دیدگاهی را از نتایج قطعی همان مفروضات دانسته‌اند. وجود پیش‌فرض‌هایی در تفسیر، تعدد و تنوع تفاسیر نگاشته شده بر قرآن در طول تاریخ بلند اسلامی، روایاتی که به ضرورت تعمق و ژرفکاوای در آیات قرآن دعوت نموده‌اند و روایاتی که بر ذوب‌طون بودن قرآن تأکید کرده‌اند، از جمله همان مبانی و مفروضات است که مورد استناد این نویسندگان قرار گرفته‌اند. در نگاه برخی از همین نویسندگان، بطن‌های گوناگون متون مقدس، از جمله قرآن کریم، افزون بر آنکه موجب طراوت و جاودانگی کلام خداوند در بستر متحول زمان می‌شود، برداشت‌ها و فهم‌های متفاوت و متکثر از کلام الهی را نیز تجویز می‌کند و این همان پلورالیسم (Pluralism) تفسیری است که در آن تنوع و تکثر فهم‌ها، برداشت‌ها و تفسیرهای گوناگون و متباین از آیات قرآن رسمیت می‌یابند و امکان تحویل آنها به فهم واحد، منتفی می‌گردد. به نظر می‌رسد تکیه بر چنین مفروضات و مسلماتی برای اثبات ایده پلورالیسم تفسیری از جهات مختلف نارسا و مخدوش است که می‌باید در پژوهش‌های مستقل به بررسی و نقد روشمند آن پرداخته شود. پژوهش حاضر که از نوع کتابخانه‌ای است و به روش استنادی، تحلیلی به انجام می‌رسد، در صدد بررسی و نقد چنین رویکردی در تفسیر قرآن است. به منظور نیل به چنین منظوری لازم است ابتدا اصل مدعای مذکور به همراه استنادات و ریشه‌های آن در معرض نگاه خواننده اندیشمند قرار داده شود، و سپس بررسی و نقد آن مورد توجه قرار گیرد.

پلورالیسم تفسیری

واژه پلورالیسم (pluralism) برگرفته از واژه لاتین (Pluralis) و به مفهوم «گرایش به کثرت» است (بیات، ۱۳۸۶، ص ۱۴۳). این واژه که در خود، مفهوم پذیرش و اصالت‌دهی به تعدد و کثرت را دارد، به ترتیب در عرصه اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی، معرفتی و دینی به کار آمد. به همین جهت پلورالیسم به حسبِ ساحتِ مورد نظر به انواع پلورالیسم اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی، معرفتی و دینی قابل تقسیم است (همان). پلورالیسم تفسیری به معنای پذیرش و رسمیت دادن به تعدد و تکثر فهم‌ها و برداشت‌ها از آیات قرآن است؛ به گونه‌ای که تحویل و فروکاستن آنها به فهم و معنای واحد به دلیل تباین یا تخالف کلی یا جزئی میان آنها امکان‌پذیر نباشد. پلورالیسم تفسیری از آن جهت که به ساحت فهم و شناخت معارف و پیام‌های قرآن مربوط می‌شود، در شمار پلورالیسم معرفتی قرار می‌گیرد و از آن جهت که به قرآن به عنوان اصلی‌ترین منبع اسلام مرتبط است، نوعی پلورالیسم دینی شمرده می‌شود. برخی بر این باورند که «معرفت دینی» به طور مطلق و بالضروره معرفتی متنوع و متکثر است: «فهم ما از متون دینی بالضروره متنوع و متکثر است و این تنوع و تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست» (سروش، ۱۳۷۶، ص ۲) و به تبع همین نگاه بر این باور رفته‌اند که فهم و تفسیر قرآن نیز متنوع و متکثر است: «ما در عالم تفسیر همیشه پلورالیستیک بوده‌ایم و عمل کرده‌ایم؛ یعنی تکثر را قبول داشته‌ایم» (همان، ص ۳). وی برای اثبات این دیدگاه به ادله‌ای تمسک جسته است که می‌توان آنها را به ترتیب ذیل برشمرد:

۱. وجود انتظارات و پیش‌فرض‌ها در تفسیر؛ بدین بیان که «چون هیچ تفسیری بدون تکیه بر انتظارات و پرسشی و پاسخی و پیش‌فرضی ممکن نیست و چون این انتظارات و پرسش‌ها و پیش‌فرض‌ها از بیرون دین می‌آید و چون بیرون دین متغیر و سیال است و علم و فلسفه و دستاوردهای آدمی مرتباً در حال تزاید و تراکم و تغییر و تحول‌اند، ناچار تفسیرهایی که در پرتو آن پرسش‌ها و انتظارات و پیش‌فرض‌ها انجام می‌شوند، تنوع و تحول خواهند یافت» (همان، ص ۲).

۲. ذوب‌توان بودن آیات قرآن؛ سروش در بیان این دلیل چنین می‌گوید: «کلام الهی ذوب‌توان است و سخن حق چندلایه است؛ به طوری که وقتی پوسته اول معنا را بر می‌دارید، سطح دیگری از معنا بر شما نمودار می‌شود. یکی از دلایلی هم این است که واقعیت چندلایه است و چون کلام از

واقعیت پرده بر می‌دارد، آن هم به تبع چندلایه می‌شود. ... و همین ذوبطون بودن است که طراوت و جاودانگی کلام را حفظ می‌کند. ... روایات بسیاری داریم که قرآن صاحب هفت یا هفتاد بطن است (همان، ص ۲).

۳. روایاتی که آیاتی از قرآن را ویژه ژرف‌اندیشان در آخرالزمان دانسته‌اند؛ سروش می‌گوید: «روایاتی داریم که پاره‌ای از آیات قرآن برای اقوام ژرفکأوی نازل شده است که در آخرالزمان می‌آیند» (همان، ص ۳).

۴. تعدد و تنوع تفاسیر نگاشته‌شده بر قرآن در طول تاریخ؛ سروش در این خصوص می‌گوید: «تاریخ تفسیر، خواه در حوزه اسلامی خواه در حوزه ادیان دیگر نشان می‌دهد که برداشت‌ها از کلام باری بسیار متفاوت بوده است» (همان، ص ۲).

۵. تمایز سطح فهم‌ها در برداشت از متون دینی؛ سروش در توضیح این دلیل می‌گوید: «در روایات آمده است که "رُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ اَلِيٍّ مِّنْ هُوَ اَفْقَهَ مِنْهُ"؛ بسا کسی که حامل فقه است، یعنی حامل یک تعلیم دینی است، اما خودش نمی‌داند چه گوهری در دست دارد. لفظی در اختیار اوست و روایتی بر زبان اوست و آن را تحویل کسی می‌دهد که مطلب را از خودش بهتر می‌فهمد» (همان، ص ۳).

سروش پس از بیان این ادله این گونه نتیجه می‌گیرد: «معنای همه اینها این است که می‌توان امر واحد را به درجات مختلف فهمید و بطون کثیره آن را مورد کشف و بازرسی قرار داد؛ لذا ما در عالم تفسیر همیشه پلورالیستیک بوده‌ایم و عمل کرده‌ایم، یعنی تکثر را قبول داشته‌ایم» (همان، ص ۲ — ۳). افزون بر عبدالکریم سروش نویسندگان مسلمان دیگری از قبیل حسن حنفی، نصر حامد ابوزید و محمد مجتهد شبستری نیز با تکیه بر برخی ادله به همین دیدگاه میل نموده و در تنسیق و تثبیت آن کوشیده‌اند. آنچه را ایشان به عنوان ادله برای اثبات پلورالیسم تفسیری برشمرده‌اند، همه از مقبولات و مسلماتی است که مورد توجه عموم اندیشمندان اسلامی به ویژه مفسران قرآن نیز بوده است؛ اما استنتاج ایشان از همین ادله به دلایلی چند ناتمام و ناقص است: نخست آنکه ایشان پلورالیسم معرفتی را که برخاسته از هرمنوتیک فلسفی است، بدون توجه به اشکالات متعددی که اساس آن را متزلزل ساخته‌اند، به عنوان یک مبنای قطعی پذیرفته و همان را مبنای قبول ایده پلورالیسم تفسیری قرار داده‌اند؛ دوم آنکه ایشان فقط برخی مبانی و مسلمات حوزه فهم و تفسیر قرآن را مورد توجه قرار

داده و به عمد یا سهو بسیاری از مبانی و مقبولات دیگر این حوزه را که در استنتاج نهایی مؤثرند از نظر پنهان داشته‌اند؛ سوم آنکه در فهم و تبیین دقیق همین مبانی و مقبولات که مورد توجه ایشان واقع شده است نیز گرفتار نوعی قصور یا تقصیر شده‌اند. آنچه در ادامه می‌آید، نقصان و ناتمامی استنتاج ایشان را به روشنی نشان خواهد داد.

زادگاه پلورالیسم معرفتی

از میان انواع پلورالیسم، مهم‌ترین آن پلورالیسم معرفتی است که در مسئله محل بحث نیز پایه و اساس به شمار می‌آید. این نوع پلورالیسم با تقریرها و رویکردها و نیز با مبانی گوناگونی عرضه شده است (بیات، ۱۳۸۶، ص ۱۴۵). با دقت در معنا و مفهوم پلورالیسم معرفتی این نکته مهم به دست می‌آید که ارتباط وثیقی بین آن و هرمنوتیک مدرن به ویژه نوع فلسفی آن برقرار است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت محصول اصلی و یگانه هرمنوتیک فلسفی، همان پلورالیسم معرفتی است که پلورالیسم در فهم و تفسیر آیات قرآن نیز بخشی از آن به شمار می‌آید. برای روشن شدن این مدعا لازم است سیری هرچند گذرا در تطورات تاریخی و مفهومی که هرمنوتیک در تاریخ کوتاه خود پشت سر گذاشته، صورت گیرد.

چیستی و سیر تحول هرمنوتیک

هرمنوتیک در طول تاریخ کوتاه خود، گرفتار تعاریف متفاوت بوده که در نهایت منشأ رویکردها و رهیافت‌های متعدد شده است. هر تعریفی قلمرو، اهداف و وظایف خاصی را برای هرمنوتیک تعیین می‌کند (واعظی، ۱۳۹۷، ص ۲۶ / خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴ / ر.ک: احمدی، ۱۳۷۸، ص ۴۹۶ - ۷۰۷ / بیات، ۱۳۸۶، صص ۵۷۷ - ۵۹۸). هرمنوتیک در سیر تاریخی خود، عمدتاً با این تعاریف شناسانده شده است:

۱. «هنر تفسیر کتاب مقدس» یا «روش تأویل متون دینی»؛ چنین تعریفی از هرمنوتیک از پیشینه طولانی در میان متکلمان و مفسران کتب مقدس و متون دینی کهن برخوردار است (ر.ک:

احمدی، ۱۳۷۸، ص ۴۹۹-۵۰۹) و گویای آن است که متکلمان و مفسران کتب و متون مقدس، این گونه کتب و متون را حامل معانی و مفاهیم قطعی، مورد نظر پدیدآورنده آنها و دست یافتنی می دانسته اند که تفسیر و تأویل [= هرمنوتیک]، یگانه روش دریافت صحیح آن معانی و معارف برای مراجعه کنندگان به آن متون است. هرمنوتیک بر اساس این تعریف، روشی «متن محور» و «مؤلف محور» است.

۲. «هنر فهم و تأویل مطلق متون و روش جلوگیری از سوء فهم»؛ شلایر ماخر که او را بنیان گذار علم هرمنوتیک نوین دانسته اند، هرمنوتیک را از روش فهم متون مقدس به روش فهم مطلق متون ادبی تبدیل کرد. به عقیده او هرمنوتیک «روش» است برای پرهیز از سوء فهم؛ سوء فهمی که از فاصله زمانی میان مفسر و متن و از تأثیرگذاری تاریخ و سنت و فرهنگ بر مفسر سرچشمه می گیرد و این تأثیرگذاری است که موجب تحمیل ذهنیت مفسر بر متن می شود (همان، ص ۵۲۳-۵۲۸/ بیات، ۱۳۸۶، ص ۵۸۰). شلایر ماخر به وجود معانی نهایی متن باور داشت. وی نوشته است: «در تأویل درست، تمامی عناصر متفاوت در یک نتیجه واحد گرد هم می آیند». ظاهراً تأکید او بر «نتیجه واحد» نشان می دهد که او نمی پذیرد که متنی را بتوان از چند دیدگاه تأویل کرد و به معناها یا نتایجی متفاوت دست یافت» (احمدی، ۱۳۷۸، ص ۵۲۶). هرمنوتیک در تعریف شلایر ماخر «متن محور» و «مؤلف محور» خواهد بود.

۳. «روش شناسی کامل، همگانی و اساسی علوم انسانی» (همان، ص ۵۳۸)؛ ویلهلم دیلتای که کار خود را ادامه کار شلایر ماخر می دانست، با تمایز قایل شدن میان «علوم انسانی» و «علوم طبیعی»، ابتدا بر این نکته پای فشرده که روش خاص علوم انسانی «فهمیدن» است؛ در حالی که روش علوم طبیعی «تبیین» است. دانشمند طبیعی حوادث را به کمک استخدام قوانین کلی تبیین می کند؛ در حالی که مورخ نه چنین قوانینی را کشف می کند و نه به استخدام در می آورد؛ همچنین بر خلاف حوادث طبیعی که به مدد تکرار آزموده می شوند، شناخت حوادث تکرارناپذیر تاریخ، تنها با روش فهم و تفسیر میسر است (بیات، ۱۳۸۶، ص ۵۸۲). دیلتای با نشان دادن این تمایز، در گام بعد به تبیین شیوه و مبنایی برای روش فهم و تفسیر در علوم انسانی پرداخت. در نگاه او می توان با بررسی اسناد، حقایق و داده های تاریخی، آمار و غیره، «جهان زنده» مؤلف یعنی دنیای ذهن مؤلف را شناخت و حتی مؤلف را چنان که خود خویشتن را می شناخت، باز یافت. دیلتای می گفت ما «متن

و گذشته را بازسازی می‌کنیم و این اساس و گوهر تأویل است» (احمدی، ۱۳۷۸، ص ۵۳۷). به نظر دیلتای تأویل‌کننده فاصله زمانی و تاریخی را - که او را از دنیای متن جدا می‌کند - از میان بر می‌دارد و به گونه‌ای هم‌روزگار مؤلف می‌شود. ... دانش تاریخی به معنای پشت سر نهادن تمام پیش‌داوری‌های برآمده از زمان حاضر و رسیدن به افق اندیشه‌های مؤلف است (همان). هرمنوتیک بر اساس این تعریف نیز «متن‌محور» و «مؤلف‌محور» خواهد بود.

۴. «تبیین چیستی و ماهیت فهم و شرایط حصول آن» (بیات، ۱۳۸۶، ص ۵۸۴). مارتین هیدگر با این تعریف، چرخشی رادیکال و اساسی در مباحث تفسیری و هرمنوتیکی ایجاد کرد و هرمنوتیک را از روش به فلسفه تبدیل کرد. به همین سبب نظریه او را «هرمنوتیک فلسفی» خوانده‌اند (همان، ص ۵۸۳). هیدگر در جایی می‌گوید: «طرح هرمنوتیک در [کتاب] هستی و زمان معنایی گسترده دارد. هرمنوتیک در این کتاب آیینی درباره هنر تأویل نیست، خود تأویل هم نیست؛ بل کوششی است برای دانستن این نکته که تأویل چیست» (احمدی، ۱۳۷۸، ص ۵۶۲). وی هرمنوتیک را نه یک روش بلکه نظریه‌ای دانسته است که نتایج روش شناسیک به بار می‌آورد (همان). بنا بر هرمنوتیک فلسفی هیدگر تفسیر صحیح از وجود انسان و به تبع آن تفسیر صحیح از وجود، در تفسیر متون نقش آفرین و تأثیرگذار است (بیات، ۱۳۸۶، ص ۵۸۵). وی بر اساس همین نگاه فلسفی معتقد است واژه‌ها معانی ثابت و واحدی مستقل از کاربرد و استعمالشان ندارند و به همین سبب لازم است برای فهم متن از زبان‌ها و گرامرها فراتر برویم و جهان مؤلف و امکانات او را بازسازی کنیم (همان). در نگاه هیدگر واژه‌شناسی، زبان‌شناسی و جهان‌شناسی مؤلف و شناخت امکانات مؤلف که همگی جنبه فلسفی دارند، کمک می‌کنند ما بتوانیم تفسیری از گذشته عرضه کنیم. البته تفسیر ما از گذشته مقید به وضعیت هرمنوتیکی و پیش‌فرض‌های ماست و در معرض تجدید نظر آینده است (همان).

۵. «ترکیب و پیوند افق‌ها (افق فهم مفسر و افق متن)»؛ هانس گنورک گادامر، شاگرد هیدگر با تأثیرپذیری از مباحث هستی‌شناختی استادش «هستی‌شناسی فهم» را بنا کرده است. هرمنوتیک فلسفی گادامر عمدتاً تبیین‌کننده فرایند تحقق فهم است و به صحت و سقم و اعتبار و عدم اعتبار فهم بی‌التفات است (همان، ص ۵۸۵ - ۵۸۶). به باور گادامر ذهن تأویل‌کننده در آغاز تأویل «پاک و خالی» نیست؛ مجموعه‌ای است از پیش‌داوری‌ها، فرض‌های آغازین و خواسته‌هایی استوار به

«افق معنایی امروز». این باورها و کنش‌ها مفاهیم و قاعده‌ها، ضابطه‌ها و محدودیت‌های ذهنی تأویل‌کننده، به گفته هوسرل در حکم «زیست جهان» اوست. تأویل‌کننده همواره متن مورد تأویل را چنان بررسی می‌کند که با این «زیست جهان» همخوان باشد؛ از این رو تأویل درست یا موفق، درهم‌شدن «دو زیست جهان» یا دو «افق معنایی» متفاوت است (احمدی، ۱۳۷۸، ص ۵۷۴). در دیدگاه گادامر عمل تفسیر عبارت است از ترکیب و امتزاج دو افق معنایی؛ یکی «افق معنایی مفسر» که آمیخته‌ای است از عقاید، معلومات، انتظارات، مفروضات، پرسش‌ها، پیش‌فرض‌ها و پیش‌ساخت‌ها و البته سیال و دائماً در حال تغییر و دیگری «افق متن» که آن نیز مولود زمان و فرهنگ و احیاناً جهانی گذشته است. کار هرمنوتیک هم‌جویشی و اتصال‌دادن این افق‌ها به هم و برقرارکردن نوعی هم‌سخنی و دیالوگ میان مفسر و متن است. اختلاف تفاسیر از متن واحد نیز از همین جا سرچشمه می‌گیرد. از آنجا که افق معنایی هر مفسری با مفسر دیگر از جهات بسیاری متفاوت است، به همین سبب هم‌سخنی و برقراری دیالوگ او با متن نیز متفاوت خواهد بود. هر تأویل و تفسیر به نوعی خاص و از افقی خاص در هم‌سخنی با متن قرار می‌گیرد، لذا تفسیر بی‌طرفانه ممکن نیست؛ در نتیجه هیچ تأویل قطعی، عینی و نهایی وجود ندارد. بر اساس این نگاه تفسیر اساساً نمی‌تواند فقط در بررسی قصد و نیت مؤلف یا در بررسی افق عصر او متوقف شود. در نگاه هرمنوتیکی گادامر کشف نیت ناب مؤلف مورد توجه نیست؛ زیرا متن را نباید تجلی و تبلور ذهنیت مؤلف دانست. متن تجلی‌گفتگوی هر مفسر با متن است. بنابراین فهم درست و نادرست، صحیح و ناصحیح، بهتر و بدتر در دیدگاه گادامر مفهوم و جایگاهی ندارد (بیات، ۱۳۸۶، ص ۵۸۶-۵۸۸). هرمنوتیک در این نگاه، نه «متن محور» است و نه «مؤلف محور» بلکه «مفسر محور» است.

از آنچه به‌اختصار گذشت، این نتیجه به دست می‌آید که هرمنوتیک در سیر تاریخی خود از آنچه در آغاز بوده فاصله بسیار گرفته و در نهایت ماهیت اولیه خود را به عنوان «روش فهم و تفسیر متون» از دست داده و در یک رویکرد فلسفی به «هستی‌شناسی فهم» که در دیدگاه‌های هیدگر و گادامر ظهور و بروز روشنی یافته، تغییر هویت داده است. واقعیت آن است که هرمنوتیک پیش از هیدگر، علی‌رغم برخی نوآوری‌ها و گشودن افق‌های جدید در تفسیر متون، چالشی جدی در حوزه تفکر دینی ایجاد نکرد؛ اما هرمنوتیک فلسفی و مباحثی که تحت تأثیر آن در نقد ادبی و

نشانه‌شناسی برانگیخته شد، بستری فراهم آورد که روش متداول فهم متون دچار چالش‌های جدی شود و در نتیجه معرفت دینی رایج مورد تعرض قرار گیرد (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۷، ص ۵۵). رسمیت یافتن تکثر و پلورالیسم فهم و معرفت و تفسیر متون از جمله نتایج قطعی هرمنوتیک فلسفی است که البته در آثار هیدگر، گادامر، پل ریکور و دیگران نیز به صراحت از آن سخن رفته است. آنچه در آثار برخی روشنفکران مسلمان از قبیل عبدالکریم سروش (ر.ک: سروش، ۱۳۷۶)، حسن حنفی (ر.ک: حنفی، ۱۴۱۲)، نصر حامد ابوزید (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۱۴۶)، محمد مجتهد شبستری (ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۷۵) و دیگران در باب تفاسیر متکثر و پلورالیستی قرآن کریم دیده می‌شود، همگی متأثر از هرمنوتیک فلسفی است. این تأثیرپذیری مورد اذعان صریح یا ضمنی این نویسندگان نیز قرار گرفته است.

بررسی و نقد

اکنون با روشن شدن چیستی و سیر هرمنوتیک به عنوان خاستگاه پلورالیسم معرفتی و به تبع آن پلورالیستی دانستن تفسیر قرآن می‌توان به بررسی و نقد این خاستگاه در دو بخش مجزا پرداخت:

۱. بررسی و نقد کلی هرمنوتیک فلسفی

هرمنوتیک فلسفی به زعامت هیدگر و گادامر با ادعای کلیت و شمول، نه تنها فیلسوفان و معرفت‌شناسان بلکه متکلمان و ناقدان ادبی و حتی عالمان علوم تجربی را به هماوردی و چالش فراخواند و دیدگاه‌های سنتی و مقبول آنان را به نقد کشید. این ایده‌ها همان گونه که یک مورخ یا هنرشناس را به تکاپوی علمی در رد یا قبول می‌کشانند، محقق و عالم علوم دینی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ زیرا برخی پیش فرض‌های مقبول در باب امکان دستیابی به فهم عینی و امکان فهم مطلق و غیر نسبی را به چالش می‌کشند (غفاری قره‌باغ، ۱۳۸۷، ص ۱۰۹/ ر.ک: واعظی، ۱۳۹۷، ص ۴۵). به همین سبب هرمنوتیک فلسفی با نقدها و اشکالات متعددی مواجه شده است. آنچه در ذیل می‌آید، فقط برخی از مهم‌ترین نقدها و چالش‌هاست:

الف) در عموم متون گفتاری و نوشتاری متعارف در میان همه عقلای جهان — فارغ از دین،

فرهنگ و باورها — آنچه بسیار بدیهی می‌نماید و ما نیز به عنوان عضوی از آنان بالوجدان و بالبداهه آن را در می‌یابیم و به کار می‌گیریم، آن است که مؤلف و پدیدآورنده یک متن با قصد و نیت معین و به منظور انتقال پیام معین اقدام به سخن یا نوشتن یا خلق اثری می‌کند. بر همین اساس گوینده سخن و مؤلف اثر و قصد او و مراد جدی او، اصل و پایه و نقطه آغازین فرایند تفهیم و تفاهم در میان آدمیان است. اگر گوینده یا نویسنده یا خالق اثری وجود نداشته باشد و یا آنکه هیچ قصد و غرضی در میان نباشد، بی‌شک هیچ تفهیم و تفاهمی شکل نخواهد گرفت، هیچ متنی پدید نخواهد آمد و به تبع آن هیچ سخنی از فهم و تفسیر نیز به میان نخواهد آمد. جایگاه بنیادین مؤلف و خالق اثر و قصد و نیت او در تفهیم و تفاهم‌های عقلایی از چنان اهمیتی برخوردار است که نبودن یا ندیدن او در فرایند فهم و تفسیر، مساوی با انکار اساس شکل‌گیری تفهیم و تفاهم عقلانی خواهد بود. ما وقتی متنی را در مرکز فهم و تفسیر خود می‌نشانیم، مفروض اولیه و بدیهی این اقدام آن است که تفهیمی از ناحیه مؤلف صورت گرفته و ما در صدد کشف و شناخت و تبیین آن هستیم. هرمنوتیک فلسفی از این نکته بنیادین به‌کلی غافل شده و در ادعا و عمل در جهت خلاف یک امر بدیهی و یک ضرورت وجدانی گام برداشته است.

الف) از پیامدهای اصلی هرمنوتیک فلسفی «نسیبیت» است؛ زیرا در نگاه گادامر اولاً معنا چیزی نیست که همچون شیء در برابر ما قرار گرفته باشد و ما با تفکر، تعقل و دقت بتوانیم به آن دست یابیم، بلکه ظهوری است که برای ما دست می‌دهد و آن حاصل توجه به مراتب نفس و آمادگی و استقبال از آن ظهور است. ثانیاً ملاک حقیقت نیز نه صرف مطابقت تصورات ما با اعیان (مذهب اصالت عین) و نه مشاهده بدهت ذاتی تصورات — به معنای دکارتی لفظ — بلکه در وفاق و هماهنگی میان تفاسیل و جزئیات با کل آنهاست؛ به طوری که عدم توفیق در رسیدن به این وفاق، عدم توفیق در نیل به تفهیم است (ر.ک: ریخته‌گران، ۱۳۷۴، ص ۴۲۶). ثالثاً تفهیم طوری است که نمی‌توان گفت یک بار برای همیشه بدان نایل آمدیم و به مقصود اصابت کردیم و دیگر وظیفه تفهیم به پایان آمده است. در تفهیم همواره از اجمال به تفصیل می‌رویم و از تفصیل به اجمال باز می‌گردیم. حقیقت تفهیم در این دور و تکرار است (همان). آنچه از دقت در همین امور به دست می‌آید، نوعی نسبی‌گرایی نیست انگارانه است که هرمنوتیک فلسفی را با چالش جدی مواجه ساخته است (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۱۴۸ — ۱۴۹/ر.ک: واعظی، ۱۳۹۷، ص ۳۱۳ — ۳۱۴). نتیجه این

نسبی‌گرایی تکثر است و بر پایه آن مرزی میان فهم درست و نادرست باقی نخواهد ماند. همه فهم‌ها و تفسیرها از متن واحد، در یک سطح از اعتبار قرار می‌گیرند و امکان نقد فهم‌ها و تفسیرهای مختلف و حتی متناقض و متباین از متن واحد به کلی از میان می‌رود. وجه مشترک نسبی‌گرایی در شاخه‌های مختلف آن است که هیچ اصل یا پارادایم یا شاخص و معیاری نیست که بتوان بر اساس آن به تکثر خاتمه داد و میان نگرش‌ها و دیدگاه‌های گوناگون داوری کرد و معتبر را از نامعتبر بازشناخت (واعظی، ۱۳۹۷، ص ۴۳۱).

۳. نسبیّت و سیالیتِ فهم اگر به عنوان یک قضیه کلیه پذیرفته شود، نخستین پیامد آن این است که دامن هرمنوتیک فلسفی را خواهد گرفت؛ زیرا در این صورت فهم همین نظریه — به عنوان اُبژه — نیز یک فهم تاریخ مند و پیش‌داورانه و نسبی خواهد بود که حامل هیچ معنای صادقی نخواهد بود و نمی‌توان به عنوان یک مبنای قطعی و مطمئن در تفسیر متون بر آن تکیه زد. اگر گفته شود که این نظریه شامل خودش نمی‌شود، خود این سخن شاهد خبط نظریه است؛ زیرا شمول و عدم شمول، وضعی و دل‌خواهی نیستند؛ به عبارت دیگر قوانین عقلی تخصیص‌بردار نیستند (غفاری قره‌باغ، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹).

۴. پذیرش هرمنوتیک فلسفی به قبول و رأی به امکان «تضاد» و «تناقض» که بطلان هر دو از احکام بدیهی عقل سلیم است، می‌انجامد؛ زیرا بر اساس این نگاه از متن واحد می‌توان به فهم‌ها و تفسیرهای متکثری رسید که همه آنها نیز سهمی از حقیقت دارند؛ در حالی که همین فهم‌ها ممکن است در تضاد یا تناقض یا حتی در تباین با همدیگر باشند و در عین حال همه نیز از اعتبار مساوی برخوردار باشند.

۵. از پیامدهای دیگر هرمنوتیک فلسفی قبول و رأی به امکان «تسلسل» باطل است؛ زیرا اگر بپذیریم که فهم به لحاظ هستی‌شناختی متکی بر پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌هایی است که هیچ‌گیزی از آنها نیست، باید گفت چون پیش‌فرض‌ها نیز خود نوعی فهم هستند، پس متکی بر پیش‌فرض‌های دیگری هستند که آنها نیز نوعی فهم و متکی بر پیش‌فرض‌های دیگرند. بر اساس نظریه گادامر این تسلسل همچنان ادامه می‌یابد و نمی‌توان پایانی برای آن در نظر گرفت (ر.ک: بیات، ۱۳۸۶، ص ۵۹۰-۵۹۱).

۶. مشکل هرمنوتیک فلسفی آن‌گاه جدی‌تر می‌شود که پای متونی به میان می‌آید که مؤلف آن

متون در صدد ابلاغ پیام معین و مفسر آن متون نیز در صدد دریافت و به کارگرفتن همان پیام معین باشد. بر اساس هرمنوتیک فلسفی از آنجا که درک و دریافت قصد و نیت مؤلف به هیچ روی امکان پذیر نمی باشد و مفسر نیز به هیچ روی در صدد راه یابی به نیت و قصد مؤلف نیست، باید متونی از این دست را به کلی از شمول هرمنوتیک فلسفی خارج ساخت. با عنایت به اینکه در فرایند تفهیم و تفاهم عقلایی، قریب به اتفاق متون حاوی پیام های معین و مورد نظر مؤلفان و شناخت و دریافت همان پیام ها مقصود و مطلوب اصلی مفسران می باشد و هرمنوتیک فلسفی (در عین حال که مدعی کلیت و شمول است) چنین فرایندی را به کلی ناممکن می پندارد، باید گفت محصول نهایی هرمنوتیک فلسفی تعطیلی فهم در بسیاری از متون و آثار خواهد بود.

۷. تاریخ اندیشه، فهم و تفسیر متون دو واقعیت بدیهی را پیش روی ما می گذارد: نخست آنکه همواره عالمان و اندیشمندان و حتی عموم آدمیان در صدد فهم خالص، درست و بی پیرایه مقاصد و پیام های مؤلفان و خالقان آثار بوده و اصول و معیارها و چهارچوب های معینی نیز برای این منظور وضع کرده اند؛ دوم آنکه اصحاب اندیشه همواره داوری و نقد فهم ها و تفسیرهای مختلف از متون به منظور تشخیص سره از ناسره را در مرکز توجه و تأملات مستمر فکری خود نشانده اند. هرمنوتیک فلسفی هستی شناسی فهم و تفسیر را به گونه ای ترسیم می کند که همزمان هر دو واقعیت تاریخی فوق را نادیده می انگارد. بر اساس این دیدگاه جستجوی قصد و نیت مؤلفان کاری ناشدنی و تلاشی بی حاصل و داوری و نقد فهم ها و تفسیرها نیز به دلیل آنکه فهم و تفسیر مطلق و نهایی وجود ندارد، فاقد معیار و ناممکن است (ر.ک: همان، ص ۵۹۱-۵۹۲).

۸. هرمنوتیک فلسفی شکافی بین افق معنایی مؤلف و مفسر ترسیم می کند که بر اثر آن رسیدن به قصد و نیت مؤلف به هیچ روی ممکن نخواهد بود. اگر چنین شکاف ژرفی به حقیقت وجود داشته باشد، باید گفت بر اثر آن فهم هیچ متنی حتی متون زمان حال نیز ممکن نخواهد بود و این چیزی جز قایل شدن به تعطیلی مطلق فهم نیست. هیرش از منتقدان گادامر می گوید: «اگر شکاف میان گذشته و حال به راستی همان قدر که هرمنوتیک تاریخ گرا ادعا می کند، ژرف است، هیچ فهمی، حتی فهم متون زمان حال، ممکن نیست؛ زیرا تمام لحظات زمان حال، به یک معنا متفاوت اند و فاصله میان اشخاص نیز به اندازه اعصار تاریخی، وسیع است (کوزنزهوی، ۱۳۷۱، ص ۱۲۹-۱۳۰).

آنچه گذشت، فقط برخی از عمده‌ترین نقدهایی بود که هرمنوتیک فلسفی را با چالش‌های جدی مواجه کرده است. بررسی بیشتر و همه‌جانبه این موضوع از اهداف و حوصله این مقاله خارج است. با وجود چنین چالش‌هایی قبول و مبنا قراردادن هرمنوتیک فلسفی برای ایده تفسیر پلورالیستی قرآن کریم نیز با چالش‌های متعددی مواجه خواهد بود.

۲. بررسی و نقد موردی تسری هرمنوتیک فلسفی به ساحت تفسیر قرآن

پیش از این گذشت که هرمنوتیک فلسفی و به تبع آن پلورالیسم معرفتی، توسط برخی نویسندگان مسلمان به عنوان مبنایی برای دیدگاه «تفسیر پلورالیستی قرآن» قلمداد شده است. با فروریختن آن مبنا این دیدگاه نیز به طور طبیعی فرو می‌ریزد؛ اما نگارنده در این بخش می‌کوشد به صورت خاص این دیدگاه را به بررسی و نقد بگذارد تا میزان صحت و سقم آن با وضوح بیشتری نمایان شود. به نظر می‌رسد مدعیان دیدگاه مذکور با طرح و تنسیق برخی مبانی و مفروضات در حوزه تفسیر قرآن و نادیده‌انگاشتن برخی دیگر تلاش کرده‌اند در یک صورت‌بندی ناقص و ناصواب به استنتاج نتیجه مورد علاقه خود [= پلورالیستیک بودن تفسیر قرآن] دست یابند. به منظور روشن‌شدن این حقیقت لازم است ابتدا مبانی و مفروضات قطعی در تفسیر قرآن بازخوانی و آنگاه با تکیه بر تحلیل دقیق همان مفروضات، صورت‌بندی و استنتاج ناقص و ناصواب دیدگاه مذکور تبیین شود.

مبانی و مفروضات قطعی در تفسیر قرآن

تردیدی نیست که گام گذاشتن به عرصه تفسیر قرآن قبل از هر چیز مبتنی بر سلسله‌ای از مبانی و مفروضات قطعی است که عمده‌ترین آنها بدین قرار است:

۱. قرآن به لفظ و معنا «کلام خداوند» است که با وساطت فرشته وحی، جبرئیل امین، بر آخرین پیامبر الهی حضرت محمد بن عبدالله ﷺ نازل شده است.
۲. قرآن معجزه جاودانه آخرین رسول حق و «حجت خداوند» بر انس و جنّ تا پایان عمر دنیاست.

۳. زبان قرآن «لسان قوم» پیامبر، یعنی «عربی مبین» و زبان آشنا و متعارف مخاطبان عصر نزول است.

۴. قرآن «کتاب هدایت» و حامل حکمت‌ها، پیام‌ها، نظام‌ها و دستورالعمل‌های الهی به منظور به‌سامان‌رساندن فکر، اخلاق و زندگی آدمیان در مسیر راستین بندگی، سعادت و قرب به پروردگار است.

۵. هیچ‌ونه تحریفی - چه به زیاده و چه به نقصان - به ساحت قرآن راه نیافته، این کتاب آسمانی یگانه نسخه خالص وحی الهی در عصر خاتم است.

۶. پیامبر اکرم ﷺ در دریافت، تلقی و ابلاغ وحی از هر گونه خطا و اشتباهی در امان بوده و به عنوان واسطه‌ای معصوم و مطمئن میان خداوند و مخاطبان وحی نقش خود را به درستی ایفا کرده است.

۷. پیامبر اکرم ﷺ افزون بر دریافت معصومانه، تلقی معصومانه و ابلاغ معصومانه وحی، نخستین معلم و مفسر و تبیین‌کننده قرآن نیز بوده است.

۸. قرآن افزون بر ظواهر، دارای بطونی است که پیامبر اکرم ﷺ و اوصیای پاکش آدمیان را به شناخت و توجه به آنها متذکر شده‌اند.

۹. به اتفاق فریقین، پیامبر اکرم ﷺ «عترت» خود را «عدل» و همنشین قرآن تا پایان عمر دنیا قرار داده و این نکته را متذکر شده است که تمسک به آن دو گوهر گران‌بها ایمنی‌بخش از ضلالت و گمراهی تا قیامت است.

۱۰. قرآن و به تبع آن، پیامبر اکرم ﷺ و عترت آن حضرت، عموم آدمیان را به «تدبّر»، «تعقل»، «تفکر» در آیات قرآن، فهم و شناخت صحیح هدایت‌ها و دستورالعمل‌های نجات‌بخش آن و رجوع به قرآن در مسائل و نیازهای خود به‌ویژه در فتنه‌های تاریک و گمراه‌کننده فراخوانده‌اند.

۱۱. ورود به عرصه تفسیر قرآن مشروط به برخورداری از شناخت و اعتقاد به اصول ایمان، احاطه بر زبان، لغت و ادبیات عرب، اسباب نزول، علوم قرآن، بلاغت، اصول، فقه، قرائت، رجال و درایه، آگاهی از منابع تفسیر (قرآن، سنت، لغت، تاریخ، عقل و علوم تجربی) و قواعد تفسیر است.

۱۲. پیامبر اکرم ﷺ و اوصیای پاکش به تأکید آدمیان را از «تفسیر به رأی» و تحمیل آرای خود بر قرآن منع کرده‌اند.

مراجعه به تفاسیر و آثار بسیاری که در طول تاریخ بلند اسلامی درباره قرآن پدید آمده است،

این حقیقت را به وضوح در اختیار می‌گذارد که مبانی و مفروضات فوق به تفصیل یا اجمال مورد توجه و قبول عموم مفسران و اندیشمندان اسلامی، پیش از ورود به عرصه تفسیر و اجتهاد و استنباط از آیات قرآن بوده است.

آثار و نتایج آشکار مبانی و مفروضات در تفسیر

۱. مفسر در مواجهه با قرآن، خود را نه با کلام بشر بلکه با «کلام الله» مواجه می‌بیند که اولاً خالص و فارغ از هر گونه رنگ بشری است؛ ثانیاً حامل بار سنگینی از معارف ناب و آموزه‌های هدایت‌بخش و دستورالعمل‌های مشخص و عینی برای به‌سامان‌رساندن ذهن و زندگی آدمیان تا پایان عمر دنیاست. هدایت‌بخشی کلام خدا در نگاه مفسر بدین معناست که همه آنچه از هستی‌شناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، براهین، مواظب، احکام و دستورالعمل‌ها در قرآن آمده است، نسخه‌های شفابخشی است که خالق جهان و انسان با علم و آگاهی از حقیقت جهان و انسان، به منظور هدایت انسان به جاده سعادت در اختیار او گذاشته است؛ بنابراین قرآن در نگاه مفسر متنی فوق بشری است با پیام‌ها و مقاصد و غایات مشخص که او می‌خواهد به صورت روشمند به آنها راه یابد.

۲. در مواجهه با کلام الله، هدف مفسر نمی‌تواند چیزی جز درک و دریافت و عرضه همان معارف ناب و آموزه‌ها و دستورالعمل‌هایی باشد که مقصود خداوندند و برای نیل صحیح و روشمند به این منظور باید مقدمات لازم و ضروری تفسیر را در خود فراهم نماید. در صورتی که کسی بدون فراهم کردن شرایط لازم در این عرصه گام بگذارد یا در صدد دریافت مقاصد خداوند نباشد، اقدام او تفسیر کلام الله شمرده نمی‌شود و موضوعاً از حوزه تفسیر بیرون خارج است.

۳. شناخت زبان قوم که همان «لسانِ عَرَبِي مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۵) است، کلید اصلی و رمز بی‌بدیل ورود به شناخت و فهم آیات قرآن است. این زبان که «زبان عرف عام» و ابزار اصلی تفهیم و تفاهم متعارف و شناخته شده مخاطبان اولیه عصر نزول قرآن است (ر.ک: کلاتری، ۱۳۹۶، ص ۱۳۰ — ۱۳۱)، بدان سبب در قرآن به کار آمده است تا امکان انتقال معارف بلند و مقاصد مورد نظر خداوند به درستی و روشنی فراهم و حجّت بر مخاطبان قرآن تمام شود. اگر پیام و مقصود

مشخصی از ناحیه فرستنده وحی در میان نمی‌بود، به کارگرفتن این زبان که وسیله اصلی تفهیم و تفاهم مخاطبان اولیه وحی قرآنی است نیز ضرورت نمی‌یافت. نخستین رهاورد شناخت دقیق این زبان و به‌کار بستن آن در مواجهه با قرآن، درک و دریافت اولیه معانی الفاظ، کلمات و گزاره‌های قرآن است که خود نخستین مقدمه لازم در تفسیر به‌شمار می‌آید. بی‌گمان هر گونه اظهار نظری در حوزه معارف قرآنی، پیش از آنکه چنین شناختی به‌کلی یا آن گونه که باید نسبت به زبان قرآن پدید آمده باشد، صائب و قابل اعتنا نیست.

۴. اگر افزون بر شناخت زبان عربی متعارف عصر نزول، سایر شرایط و مقدمات نیز فراهم باشد، برداشتن گام اصلی در فهم و شناخت معارف قرآن یعنی تفسیر نیز امکان‌پذیر می‌گردد. بدون تردید این گام نیز به تناسب وسعت، سطح و مقدار برخورداری از شرایط و علوم پیش‌گفته یا رویکردی که مفسر را به عرصه تفسیر آورده است، می‌تواند از سطوح و درجات و انواعی برخوردار باشد. درنگی اجمالی در تاریخ تفسیر این حقیقت را به روشنی در اختیار می‌گذارد که تلاشگران این عرصه پر مخاطره همه در یک سطح از اشراف بر لغت عرب، علوم و دانش‌های مقدماتی و برخوردار از سایر شرایط و یا رویکرد واحدی در مواجهه با قرآن نبوده‌اند. به همین سبب با اینکه عموم مفسران بر پایه مبانی و مفروضات پیش‌گفته در صدد فهم و شناخت مقاصد خداوند بوده‌اند، بی‌گمان نمی‌توان محصول کار هر یک از آنان را به‌تنهایی فهم و تفسیر نهایی کلام خدا به‌شمار آورد. این سخن گران‌سنگ امام صادق علیه السلام «ما یستطیع أحد أن یدعی أن عندہ جمیع القرآن کله ظاهراً و باطنه غیر الأوصیاء» (کلینی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۳۲)، به روشنی بیانگر سطوح مختلف فهم قرآن است که البته فهم و دریافت کامل آن پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فقط مختص اوصیای آن حضرت است.

۵. شکل‌گیری سطوح یا رویکردهای مختلف تفسیری در مواجهه با قرآن به صورتی که در سیر تاریخی تفسیر قابل رؤیت است، بدین معناست که کلام خدا به‌طور روشمند و به صورت مستمر در مرکز توجه، ژرف‌اندیشی و تفهیم عالمان و اندیشمندان با رویکردها و سطوح دانشی مختلف قرار گرفته و هر یک به سهم خود و از زاویه‌ای دیگر به کشف مقصود خداوند همت گماشته‌اند. نکته مهم آنکه هر گاه این گونه مواجهه‌های مختلف بر پایه مبانی و مفروضات مشترک به انجام برسند، اجزایی مکمل و هم‌راستا برای به‌سامان‌رساندن یک بنای واحد که همان شناخت و فهم دقیق و کامل مقاصد خداوند است، به‌شمار می‌آیند. رویکردهای مختلفی همچون ادبی و ساختاری،

روایی، فقهی، عرفانی و اخلاقی، کلامی، فلسفی، اجتماعی و علمی در تفسیر قرآن، به روشنی حاکی از همین حقیقت‌اند؛ همان گونه که ظهور سطوح مختلف تفسیری در این مواجهه روشمند، حقیقت دیگری است که قابل کتمان نیست.

۶. با وجود اتفاق نظر در مبانی و مفروضات اصلی، بدون تردید سطوح مختلف اشراف بر لغت و دستور زبان عربی و تمایز در برخورداری از شرایط و علوم لازم برای ورود به عرصه تفسیر و همچنین تفاوت و تنوع در رویکردهای تفسیری موجب نوعی اختلاف، تعدد و تکثر در تفاسیر قرآن می‌شود. وجود تعدد و تنوع فراوان در تفاسیر به روشنی گواه بر این تکثر است. اما باید توجه داشت که یکسان‌پنداشتن این تکثر که نوعی تکثر متکامل است، با تکثر مورد ادعا در هرمنوتیک فلسفی که می‌تواند نوعی تکثر متباین باشد، مغالطه‌ای آشکار است که به عمد یا سهو به دیدگاه محل بحث [= پلورالیستی دانستن تفسیر قرآن] راه یافته است. عموم مفسران قرآن، با تکیه بر مبانی و مفروضات پیش‌گفته سعی بلیغ خود را در مسیر درک و دریافت مقاصد خداوند از کلام او به منظور رسیدن و نشان‌دادن صراط مستقیم بندگی و پرهیز از گرفتار آمدن در صراط ضلالت و گمراهی به کار گرفته و این را به صراحت اعلام کرده‌اند. افزون بر این، بخش معتناهی از سعی و تلاش علمی مفسران مصروف نقد و ردّ دریافت‌ها و دیدگاه‌هایی مناقض و مباینی است که توسط برخی افراد فاقد شرایط یا نحله‌های منحرف با نادیده‌انگاشتن مبانی و مفروضات پیش‌گفته به پاره‌ای از تفاسیر راه یافته است. نقد و طرد تفاسیر «خطابیه»، «باطنیه» و «صوفیه» از قرآن و شمردن آنها در ردیف تفسیر به رأی، توسط اهل بیت علیهم‌السلام و عموم مفسران شیعه و سنی، نمونه‌های روشنی از همین اقدام است (ر.ک: کلانتری، ۱۳۸۲، ص ۱۷۵ - ۱۸۳).

۷. آشنایی با زبان قوم [= لِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ] و پس از آن ورود به عرصه فهم و شناخت معارف قرآن با کسب سطحی از شرایط لازم برای گام گذاشتن به این حوزه، اندیشمند قرآنی را قادر می‌سازد از سطحی از لایه اصلی کلام خداوند [= ظواهر آیات] پرده بردارد و این همان است که در اصطلاح به آن تفسیر گفته می‌شود. تفسیر با همین تعریف، کلید اصلی دروازه ورود به عرصه فهم و شناخت «بطون قرآن» است. «ظهر قرآن» همان لایه آشکار و معانی ظاهر آیات است؛ یعنی همان لایه‌ای از معنا که برای آشنایان به زبان و لغت عرب قابل دسترسی است و اما «بطن قرآن» عبارت است از لایه پنهان و ناپیدای آن که آشنایی با زبان عرب به تنهایی برای رسیدن به آن کافی نیست، بلکه

دستیابی به آن، به طور ضروری مستلزم ژرفکاوی، تدبیر و تعقل مستمر در معارف و مفاهیم قرآن و رعایت برخی ضوابط و شرایط دیگر، علاوه بر آشنایی با زبان و لغت عرب است (همو، ۱۳۹۶، ص ۱۳۵). اینکه اندیشمندان قرآنی فهم ظواهر آیات را مقدمه لازم برای فهم بطون دانسته اند (ر.ک: سیوطی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۳۷/زرکشی، ۲۰۰۱، ج ۲، ص ۱۷۱/قرطبی، ۱۳۸۷، ص ۳۳-۳۴) و همچنین تناسب و هماهنگی با ظواهر قرآن را ملاک صحت بطون عنوان کرده اند (ر.ک: زرقانی، [بی تا]، ج ۲، ص ۹۱/قاسمی، ۱۳۸۹/ق ۱۹۷۸م، ج ۱، ص ۶۷/طباطبایی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۷۲-۷۴ و ۱۳۷۹، ص ۲۸/معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۹) بیانگر این حقیقت است که فهم لایه اولیه آیات [=ظواهر آیات]، یعنی تفسیر کلید اصلی برای راهیابی به عرصه شناخت بطون قرآن است. بنابراین آنچه به عنوان بطون قرآن شناخته شده است، به هیچ روی نمی تواند پیامها و آموزه‌هایی متناقض یا مباین با پیامها و آموزه‌های نهفته در ظواهر آیات باشد، بلکه توسعه، تعمیق و تکمیل همان پیامها و آموزه‌هایی است که سطوح اولیه آنها در قالب ظواهر آیات و به لسان عربی مبین عرضه شده است. بنابراین ذوبطون بودن قرآن به هیچ روی مؤید این ادعا نیست که ما پلورالیسم را در تفسیر قرآن پذیرفته ایم.

۸. نهی مؤکد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از «تفسیر به رأی» اگر به دقت مورد تحلیل قرار گیرد، نخستین نتیجه آن این خواهد بود که مفسر در مواجهه با کلام خداوند مجاز به پیش داوری، جمود بر رأی و دیدگاه خاص، محصورشدن در افق عصر خویش و سپس تحمیل آن بر کلام الله نخواهد بود. بسیار روشن است که پیش داوری و جمود بر آرا و دیدگاه‌های خاص می تواند معلول علل و عوامل مختلفی باشد. گرایش‌های فرقه‌ای، کلامی، علمی، سیاسی و اقتصادی، مقهورشدن در برابر سلطه سیاسی، مغلوب شدن در برابر سلطه فرهنگی و محبوس شدن در افق زمان، هر یک به نوعی می تواند به پیش داوری و جمود ذهنی بر آرا و دیدگاه‌های خاصی بینجامد و در نهایت رأی و دیدگاهی را بر قرآن تحمیل نماید. ممنوعیت تفسیر به رأی که یکی از مبانی و مفروضات اصلی عموم مفسران و اندیشمندان در تفسیر است، بدین معناست که مواجهه با کلام خداوند اگر به هر دلیل با پیش داوری و اتخاذ رأی پیشین باشد، مجاز نبوده و محصول آن نیز تفسیر قرآن شمرده نخواهد شد. از آنجا که در هر منوتیک فلسفی، مفسر و افق معنایی [=نگاه و رأی] او اصل شمرده شده و مؤلف و مقاصد او به کلی نادیده انگاشته می شود، هر منوتیک فلسفی و به تبع آن پلورالیستی دانستن تفسیر قرآن، به کلی در جهتی مخالف این مبنای اصیل قرار می گیرد.

۹. فلسفه برشمردن و اعتنای جدی به مبانی و مفروضات قطعی در تفسیر قرآن و پرهیزدادن مؤکد از تفسیر به رأی، بدان سبب است که در نیل به مسیر هدایت و بندگی فقط کلام خداوند «حجّت» و راهگشاست، نه آرای بسیار متباین و متناقض برآمده از پیش داوری‌ها و جموده‌های برخاسته از گرایش‌های ذهنی و فکری و فرهنگی مفسران. رسمیت بخشیدن به چنین آرای در تفسیر قرآن با اتکای بر هرمنوتیک فلسفی نه فقط حجّتی را بر کسی تمام نمی‌کند که او را در حیرت و سرگردانی و تشتت صراط‌های متباین و متناقض گرفتار می‌سازد. ارزش نهایی تفسیر در آن است که «کلام الله» را به عنوان حجّت خداوند بر بندگان و راهگشای حرکت عملی به غایت کمال، عرضه نماید و آدمیان را از حیرانی و سرگردانی نجات دهد. فاصله این حقیقت با آنچه هرمنوتیک فلسفی عرضه می‌کند، واضح‌تر از آن است که محتاج بیان و برهان باشد.

۱۰. مسئولیت و شأن تبیینی پیامبر اکرم ﷺ در قبال قرآن و پس از او پیوند ناگسستگی و ابدی عترت پاک آن حضرت با قرآن که ضامن اصلی ماندگاری، پویایی، اثربخشی و پاسخگویی قرآن در بستر متحول زمان است، در عرصه تفسیر نیز نتیجه‌ای در پی دارد که در جای خود بسیار عزیز و ارجمند است. آن نتیجه این است که رسمیت و حجّیت یافتن بیانات پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ در کنار قرآن افزون بر راهگشایی مستمر و ارائه روش فهم و تفسیر صحیح آیات، معیار و سنجه‌ای معتبر برای شناخت تفسیر صحیح از سقیم در اختیار می‌گذارد. حاجت به برهان نیست که دعوت عموم مردمان به «تدبر»، «تفکر» و «تعقل» در آیات قرآن و فراخوانی عمومی پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ به تعلیم و تعلم و فهم و عمل به قرآن، عرصه وسیعی را می‌گشاید که در آن امکان ظهور و بروز فهم‌های ناروشمند و ناصحیح و تشتت و تقابل عملی بسیار است. در چنین حوزه خطیری وجود شاخص و سنجه‌ای معتبر و مطمئن ضرورت می‌یابد و این همان است که با حضور و رسمیت یافتن شأن تبیینی پیامبر ﷺ و پس از او پیوند ناگسستگی اهل بیت ﷺ با قرآن به منصفه ظهور رسیده است.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت این نتایج به دست می‌آید:

۱. هرمنوتیک فلسفی که پایه و اساس پلورالیسم معرفتی و در نگاه معتقدان و مروجان پلورالیسم

تفسیری مسلّم و مفروض قطعی انگاشته شده، با نقدها و چالش‌های بسیاری مواجه است که تا کنون پاسخ درخوری به آنها داده نشده است. چنین چالش‌هایی همان گونه که آن پایه را متزلزل می‌سازند، هر گونه دیدگاهی را که بر آن بنا شده باشد، نیز با تزلزل روبه‌رو می‌سازند.

۲. مبانی و مفروضاتی که در آثار معتقدان به دیدگاه تفسیر پلورالیستی قرآن به عنوان ادله برای این دیدگاه مورد استفاده قرار گرفته‌اند، گرچه در جای خود مبانی و مفروضات صحیحی هستند، مشکل آن است که اولاً اینها همه مبانی و مفروضات برای ورود به عرصه تفسیر نیستند و به همین سبب به تنهایی نمی‌توانند منتج به نتیجه‌ای شوند؛ ثانیاً مفاد اصلی همین مفروضات نیز آن گونه که باید مورد دقت کارشناسانه صاحبان این دیدگاه قرار نگرفته است. همین مشکل باعث شده است استنتاج صورت گرفته از همین مفروضات از اساس مخدوش و فاقد اعتبار باشد.

۳. ورود به عرصه خطیر تفسیر بی‌گمان مسبوق و متکی بر پیش‌فرض‌ها و مبانی بسیاری است؛ اما دقت کارشناسانه در همین پیش‌فرض‌ها و مبانی این حقیقت را به نیکی نمایان می‌سازد که توجه و تأکید نظری و التزام عملی عموم مفسران قرآن به همین مبانی و پیش‌فرض‌ها بدین منظور بوده است که راه برای کشف و دریافت صحیح آنچه مراد و مقصود خداوند بوده است، هموار و از تحمیل آرا و افکار دیگر بر قرآن جلوگیری شود. چنین تلاش و مقصدی نه فقط هیچ سنخیتی با آنچه در دیدگاه «تفسیر پلورالیستی قرآن» مطرح شده است ندارد که به روشنی در تضاد کامل با آن قرار دارد.

۴. با وجود همین مبانی و مفروضات، پدیدارشدن سطوح مختلفی از تفسیر نیز تجویز می‌شود؛ بدین معنا که هر مفسری با برخورداری از سطح معینی از دانش‌های لازم برای ورود به عرصه تفسیر یا با برگزیدن زاویه معینی برای ورود به این عرصه، مجاز خواهد بود نسبت به فهم و کشف مراد و مقاصد خداوند از آیات قرآن تلاش نماید؛ اما بسیار روشن است که پدیدارشدن چنین سطوحی در تفسیر به هیچ روی مدعای مطرح شده در دیدگاه تفسیر پلورالیستی قرآن را تأیید نمی‌کند؛ زیرا سطوح مختلف تفسیر بر پایه مبانی و مفروضات پیش‌گفته سطوح مکملی هستند که هر کدام بر بُعدی از ابعاد و وجهی از وجوه نهفته در آیات قرآن پرتو می‌افکنند و به هیچ وجه در تضاد یا تناقض با هم - که مطمح نظر دیدگاه مذکور است - نیستند.

۵. بی‌توجهی به مبانی و مفروضات پیش‌گفته و به دنبال آن ارائه و عرضه آثاری با عنوان تفسیر

قرآن که البته در تاریخ بلند اسلامی نیز می‌توان نمونه‌هایی برای آن سراغ گرفت، به هیچ روی نمی‌تواند مؤیدی برای دیدگاه تفسیر پلورالیستی قرآن به شمار آید؛ زیرا چنین آثاری به دلیل آنکه فاقد مبانی لازم و شرایط قطعی تفسیر هستند، به کلی در شمار تفاسیر قرآن قرار نمی‌گیرند. اندیشمندان اسلامی از فرق و مذاهب مختلف چنین آثاری را از مصادیق تفسیر به رأی دانسته‌اند که به صورت مؤکد از سوی پیامبر اکرم ﷺ از آن نهی شده است.



منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. احمدی، بابک؛ ساختار و تأویل متن؛ چ ۴، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸.
۲. بیات، عبدالرسول؛ فرهنگ واژه‌ها؛ چ ۳، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۶.
۳. حنفی، حسن؛ التراث و التجدید (موقفنا من التراث القديم)؛ بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۴۱۲ق.
۴. خسروپناه، عبدالحسین؛ کلام جدید با رویکرد اسلامی؛ قم: نشر معارف، ۱۳۸۹.
۵. ریخته‌گران، محمدرضا؛ «گادامر و هابرماس»، ارغنون؛ ش ۷-۸، ۱۳۷۴.
۶. زرقانی، محمد بن عبدالمعظم؛ مناهل العرفان فی علوم القرآن؛ مصر: دار احیاء الکتب العربیة، [بی تا].
۷. زرکشی، بدرالدین؛ البرهان فی علوم القرآن؛ بیروت: دار الفکر، ۲۰۰۱م.
۸. سروش، عبدالکریم؛ «صراط‌های مستقیم سخنی در پلورالیسم دینی؛ مثبت و منفی»، ماهنامه کیان؛ دوره ۷، ش ۳۶، ۱۳۷۶.
۹. سیوطی، جلال‌الدین؛ الأتقان فی علوم القرآن؛ بیروت: دار المعرفه، [بی تا].
۱۰. طباطبایی، محمدحسین؛ شیعه در اسلام؛ قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۱. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۱۲. غفاری قره‌باغ، سیداحمد؛ «هرمنوتیک فلسفی گادامر در بوته نقد»، ماهنامه معرفت؛ ش ۱۲۸، ۱۳۸۷.
۱۳. قاسمی، جمال‌الدین؛ محاسن التأویل؛ بیروت: دار الفکر، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۸م.
۱۴. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ مصر - قاهره: دارالفکر، ۱۳۸۷ق.
۱۵. کلانتری، ابراهیم؛ قرآن و چگونگی پاسخگویی به نیازهای زمان؛ قم: نشر معارف، ۱۳۸۲.

۱۶. کلانتری، ابراهیم؛ وحی قرآنی؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۶.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ ترجمه سید جواد مصطفوی؛ تهران: انتشارات علمیه اسلامی، [بی تا].
۱۸. کوزنزهوی، دیوید؛ حلقه انتقادی؛ ترجمه مراد فرهادپور؛ تهران: انتشارات گیل با همکاری انتشارات روشنگران، ۱۳۷۱.
۱۹. مجتهد شبستری، محمد؛ هرمنوتیک قرآن و سنت؛ تهران: نشر نو، ۱۳۷۵.
۲۰. معرفت، محمدهادی؛ تفسیر و مفسران؛ قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۹.
۲۱. ابوزید، نصر حامد؛ نقد گفتمان دینی؛ ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام؛ تهران: دیدآور، ۱۳۸۳.
۲۲. واعظی، احمد؛ درآمدی بر هرمنوتیک؛ چ ۸، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۷.





پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی