

تفسیر متین متن

عبدالکریم سروش

ترجمه احمد تراقی

۱. معرفت علمی کوششی انسانی است برای فهم طبیعت، و معرفت دینی کوششی انسانی است برای فهم شریعت. فهمیدن مبتنی بر مفروضات و مستلزم مقوله‌بندی است، یعنی انسان در مقام فهم، امر جزئی را تحت مفاهیم و مقولات عام درمی‌آورد. فهم دین نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ فهم دین هم مسبوق به پاره‌ای مفروضات و اصول است و این مفروضات و اصول شرط لازم برای قابل فهم کردن دین و تفسیر آن است.

امروزه این موضع کانتی را بهتر درک می‌کنند. اما در قرن گذشته، این تلقی از دین کفرآمیز پنداشته می‌شد و حتی اطلاق آن بر علوم طبیعی نیز محل تردید بود. پوزیتیویسم میل و بیکن مبتنی بر این تصور بود که واقعیات بی‌جان و عریان در برابر ما قرار دارند و ما برای تحصیل این واقعیات به هیچ چیز حاجت نداریم جز یک چشم باز برای مشاهده. اما تحول و تکاملی که بعدها در عرصه فلسفه علم رخ داد، بطلان این تصور را به وضوح نشان داد و معلوم کرد که این واقعیات بی‌جان و عریان در هیچ کجا نیست جز در اقلیم توهمات سرکش خیالبافان. حتی دریک پژوهش استقرایی ساده هم که سلسله با نظم و قاعده‌ای از وقایع متوالی، موضوع بررسی و مذاقه قرار می‌گیرد، شخص هرگز نمی‌تواند اطمینان یابد که فهرست عوامل مؤثر و ذی‌مدخل کامل است، یا وجه صحیحی از وقایع تمیم داده شده است. در تمام این قبیل موارد، شخص باید از پیش تصویری و تصویری از قلمرو پژوهش داشته باشد تا بداند کار را باید از کجا آغاز کند و به کجا ختم نماید، چه چیزهایی را باید برگزید و مورد توجه قرار دهد و چه چیزهایی را نامربوط بداند و فرو نهد. این تصویرها مقدس و فوق چون و چرا نیستند، بلکه می‌توان آنها را مورد نقد قرار داد، جرح و تعدیلشان کرد و یا چه بسا از نو تعریفشان نمود. اما دو چیز در مورد آنها قطعی و مسلم است: اول آنکه [وجود و حضور] این تصویرها در عرصه پژوهش و در مقام فهم، قطعی و اجتناب‌ناپذیرند و دوم آنکه این تصویرها برتر و مستقل از عالم تجربه‌اند. مهمتر از همه اینکه، این تصویرها بر کل فحوای پژوهش و مفاد نتیجه نهایی آن تأثیر جدی دارند. پیش‌فرضها مانند کاتالیزورهای



شیمیایی نیستند که نقش و خدمتشان صرفاً تسهیل روند یک واکنش شیمیایی آهسته باشد؛ پیش‌فرضها مانند دلالت ازدواج هستند و وساطت آنها معین می‌کند که چه کسی با چه کسی ازدواج کند و این امر به کل ساختار خانواده‌ای که در نتیجه این ازدواج پدید می‌آید (به تناسب امکانات متصور و موجود هر عصر) شکل می‌دهد.

تفاوت اساسی و مهم فلسفه پوزیتیویستی و مابعد پوزیتیویستی در تشخیص این نکته بود که فیلسوفان مابعد پوزیتیویستی دریافتند که مشاهده محض و ناب وجود ندارد؛ مشاهده همواره مصبوغ و مسبوق به نظریه است. به بیان دیگر، نظریه‌ها ضرورتاً بر مشاهدات تقدم دارند و مشاهدات، خود مصبوغ به همان نظریه‌ها هستند. نکته جالب توجه این است که وسایل و ابزارهای علمی که ظاهراً امکان مشاهدات و اندازه‌گیریهای دقیق را برای ما فراهم می‌کنند (نظیر میکروسکوپ، دستگاه تشدید مغناطیسی هسته و غیره) چیزی نیستند جز مجموعه‌ای از مفروضات نظری پیچیده. این مفروضات چنان سامان و عینیت یافته‌اند که ما را قادر می‌سازند پرسشهای خاصی در برابر طبیعت بنهیم و از آن پاسخ بگیریم.

«مصبوغ و مسبوق بودن مشاهدات به نظریه‌ها» حقیقت شناخته شده‌ای در تاریخ علم است و این حقیقت مقتضای ضمنی روش علمی، یعنی منطق فهم طبیعت است. این تنبّه و بصیرت مهم و اساسی کل علم را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و می‌تواند حوزه‌های جداگانه‌ای نظیر منطق، تاریخ و جامعه‌شناسی علم را به هم پیوند دهد و آنها را در یک کل واحد، یعنی فلسفه علم مابعد پوزیتیویستی مجدداً ترکیب کند.

به این معنا، و دقیقاً بنا به همین دلایل، می‌توان گفت متن منعزل و فارغ از زمینه وجود ندارد، متن معنای خود را بر دوش ندارد، متن را باید در زمینه قرار داد، متن مصبوغ و مسبوق به نظریه است، تفسیر آن سیال است و پیش‌فرضها در اینجا نیز به همان قوت مؤثرند که در هر قلمرو دیگری از فهم. متون دینی هم از این قاعده مستثنی نیستند. بنابراین، تفسیر آن متون هم در تلامح با مفروضاتی که مقدم بر آنهاست و نیز به تناسب پرسشهایی که در برابر آنها می‌نهند، قبض و بسط می‌یابد. این مفروضات می‌توانند ماهیت بسیار متفاوتی داشته باشند: از مفروضات فلسفی و تاریخی و کلامی گرفته تا مفروضات خاصتری نظیر مفروضات زبانی و جامعه‌شناختی. این مفروضات بخشی از جهان‌بینی عصرند و لزوماً از طریق تحصیلات رسمی در ذهن نمی‌نشینند (و در واقع معمولاً هم از این راه حاصل نمی‌شوند) و مردم آنها را بدون توجه و به روانی به کار می‌برند. حال، چون پیش‌فرضها عصری هستند، می‌توانند تحول یابند و در واقع تحول هم می‌یابند. لذا معرفت دینی یا علم دین که محصول فهم بشری است، دستخوش تحول مستمر می‌شود و چون شخص فقط به واسطه پیش‌فرضها می‌تواند سخن وحی را بشنود، پس دین خود صامت است و چون تفسیر متن ماهیتاً امری جمعی و قائم به جامعه متخصصان است (نظیر تمام فعالیت‌های علمی دیگر)، پس موجودی سیال، متحول و مستقل از فرد فرد مفسران و مشتمل بر صحیح و سقیم و متضمن پاره‌ای اندیشه‌ها و تصورات مشکوک است و از منظر تکاملی، موارد سقیم آن همان‌قدر اهمیت دارند که موارد صحیح. معرفت دینی شاخه‌ای از معرفت است، نه کم و نه بیش.

محصول نکات موجز فوق را می‌توانیم مختصراً به قرار زیر

فهرست کنیم:

۱. دین یا به عبارت دیگر «وحی» صامت است.
۲. علم دین نسبی است، یعنی تابع پیش‌فرضهاست.
۳. علم دین عصری است، زیرا پیش‌فرضها عصری‌اند.
۴. دین منزل می‌تواند در نفس الامر صادق و فارغ از تناقض باشد، اما علم دین لزوماً چنین نیست.
۵. دین می‌تواند کامل یا جامع باشد، اما علم دین چنین نیست.
۶. دین، الهی است، اما تفسیر دین کاملاً بشری و این جهانی است.

این حکایت دین است. لازمه تمام آن موارد این است که دین همواره مخفوف به دانسته‌ها و یافته‌های همان عصر باشد و همیشه یا آنها در داد و ستد باشد. مادام که این عناصر خارجی ثابتند، تفسیر دین هم ثابت می‌ماند و به محض اینکه آن عناصر تغییر کند، این تغییر خود را در فهم دین هم نشان خواهد داد. بنابراین، تحول علم دین ناشی از توطئه یا خبط دماغ یا تحریف‌های نامشروع یا تفاسیر گزافه‌آمیز نیست، بلکه محصول طبیعی تکامل فهم بشر در قلمروها و عرصه‌های غیردینی است و همین امر است که ایجاب می‌کند دین به انحای متفاوتی فهم شود.

همان‌طور که اشاره شد، عوامل خارجی فقط مسئول تحول فهم دینی نیستند بلکه ثبات تفسیر دین طی قرون نیز ناشی از آن عوامل است. جهان‌بینی سنتی (یعنی تصویر و تلقی گذشتگان از طبیعت، انسان، خدای، تاریخ، زبان، جامعه، سعادت، یقین، عقل، معرفت و نظایر آنها) در فهم آن دوران از دین دقیقاً به همان نحو و به همان وسعت انعکاس داشت که جهان‌بینی انسان جدید در معرفت دینی جدید. و البته هر تفسیری از نظر قائلین به آن، همان‌قدر طبیعی و معتبر می‌نماید که تفاسیر دیگر برای قائلین آنها.

۲. این مدعای «نظریه قبض و بسط...» گرچه ثقیل می‌نماید، اما مدعایی نسبتاً رایج و مقبول در عرصه معرفت‌شناسی پیشین است و برای اهل هرمنوتیک و فیلسوفان علم غریب نیست. لکن این مدعا [به شکلی که طرح شد] دو نقیصه جدی دارد: اولاً، ممکن است برای عالمانی که ذهن تاریخی‌تری دارند، متعق و روشن نباشد. احتمالاً این قبیل افراد طالب داده‌های تاریخی بیشتری هستند. و برای تحکیم آموزه مورد ادعا به دنبال توجیه و تصویری پسین [یعنی مبتنی بر قراین] هستند. ثانیاً، ممکن است اطلاق این مدعا بر دین، خطایی مسلم و حتی کفرآمیز به نظر آید. زیرا از نظر مؤمنان راستین، ماهیت وحیانی دین ضامن ثبات، تناسب و حقانیت آن در طول تاریخ است. «نسبیت» و «تحول» از خصایص نظام‌های مصنوع بشری است و اطلاق آنها بر وحی الهی کاری به غایت نابجاست. به علاوه، به نظر می‌رسد این آموزه، دین را یکسره محکوم و تابع اصول و مبادی بیرون دینی (که صحت و دقتشان یقینی نیست) می‌کند. و این کار، کل پیام دین را که رسالت عمده‌اش عرضه منبعی خطاناپذیر از یقین و آگاهی به بشر خطاپذیر است، مخدوش می‌کند.

این مسائل دشوارتر از آن هستند که بتوانیم آنها را در اینجا عمیقاً و به تفصیل مورد بحث قرار دهیم. اما خوب است به چند نکته در این خصوص توجه کنیم:

۱-۲. ابتدا درباره مدعای مؤرخان توضیحاتی می‌دهم. تعارض میان علم و دین در اروپا (از قرن شانزدهم به بعد) نمونه بسیار گویایی

است. البته به زعم متفکران سطحی‌نگر، تعارض میان علم و دین به تلاشی و انهدام دین انجامید و علم قاطعانه بطلان دین را آشکار کرد و برای همیشه ماهیت ارتجاعی آن را نشان داد. (این رأی، آشکارا نوعی موضع‌گیری پوزیتیویستی است، چرا که معنا را برای ناظر خالی‌الذهن کاملاً مکشوف و آشکار می‌داند). اما از نظر متفکران جدی‌تر (اعم از دینی و غیردینی) و از منظر معرفت‌شناسانه، این واقعه فرصت بی‌ظنیری فراهم کرد که در ضمن آن ماهیت این دو حریف دوران‌ساز آشکار گردید. این واقعه دست کم نشان داد که روحانیان (یعنی کسانی که به جد در مقام فهم وحی بودند) جهان‌بینی قرون وسطایی و ماقبل قرون وسطایی را سخاوتمندانه و غیرعابدانه مورد استفاده قرار می‌دادند تا تفسیر «راستین» کتاب مقدس را دریابند، و البته آنها نمی‌توانستند کاری جز این بکنند. آنها باید به برکت این تعارض، تشخیص می‌دادند (و فی الواقع بعدها کاملاً تشخیص دادند) که منظومه جدیدی از مفروضات هم وجود دارد و می‌توان دین را در پرتو این منظومه جدید به نحو سازگارتری با خرد حاکم فهمید. به این ترتیب فرایند تفسیر مجدد آغاز شد و همان‌طور که هم‌اکنون می‌دانیم، کاری که آنها کردند چیزی نبود جز آنکه در پرتو مبانی بیرون دینی دست به تجدید فهم دینی بزنند. مسأله به هیچ‌وجه این نبود که مثلاً آنها دریابند که دو یا چند واژه به غلط از یونانی یا سریانی ترجمه شده است. بحث درباره زبان دین، انتظارات بشر از دین و نظایر آن، فرزندان مستقیم آن اقدامات تجدیدنظرطلبانه‌ای بود که کاروان آن به راه افتاده بود. هر کدام از این مباحث به نوبه خود بخوبی نشان داد که تفسیر متن تا چه حد به پیش‌فرضها و معتقدات ضمنی مؤمنان وابسته است. تا اینجا باید روشن شده باشد که برای مفسر کافی نیست که صرفاً تفسیری سازگار از کل متن به دست دهد، بلکه او باید این تفسیر را چنان عرضه کند که با خرد حاکم بر عصر نیز هیچ‌گونه تعارضی نداشته باشد. اگر شخص در صحت این مدعا تردید دارد و بلکه صحت آن را هراس‌انگیز می‌یابد، باید توجه کند که در واقع تمام متفکران جدی در طول تمام قرون و اعصار به همین نحو عمل می‌کرده‌اند. برای مثال، در ایران صدرالدین شیرازی و تمام پیروان وی مفتخرند به اینکه توانسته‌اند میان شریعت و عرفان و فلسفه، یا به تعبیری مختصرتر، میان عقل و وحی آشتی برقرار کنند.

این کار را چگونه می‌توان انجام داد جز از طریق تفسیر مجدد شریعت بر وفق اصول فلسفه؟ یعنی از این طریق که شریعت را ذیل مقولات فلسفی درآورند. ممکن است کسانی فکر کنند شاید گوهر اصلی کوششهای صدرالدین (یعنی آشتی دادن عقل و وحی) عبارت است از اثبات عقلانی اصول اعتقادی دین. اما اگر مسأله را از این زاویه ببینیم، در واقع سرنا را از سر گشاد آن نواخته‌ایم. برای آنکه یک گزاره دینی عقلاً اثبات و تصویب شود، شخص باید در وهله نخست، آن گزاره را معقول کند، یعنی باید مقولات و مفاهیم آن را چنان تعریف کند که عقل بتواند دست به اثبات آن ببرد. [یعنی پیش از اثبات فلسفی دین، باید آن را فیلسوفانه فهمید]. برای مثال، مسأله «معاد جسمانی» را در نظر بگیرید. صدرالدین صریحاً می‌گوید در شأن فیلسوف راستین نیست که درباره معاد به ایمانی ساده اکتفا کند، بلکه وی باید فهمی عقلانی از معاد به دست آورد. برای مثال، او باید تعریفی ارسطویی از جسم بدهد، یعنی جسم را متشکل از «صورت» و «ماده» بداند و نیز این اصل فلسفه صدراین را هم تصدیق کند که

«صورت» عنصر مقوم هویت اشیاست، نه ماده آنها. پس از این است که فیلسوف می‌تواند به نحوی عقلانی و متافیزیکی معاد جسمانی را توجیه و «اثبات» کند، (یعنی بگوید ابدان به صورت معاد می‌یابند، نه به ماده) به بیان دیگر، فهم فلسفی از متن، مقدم بر تصویب فلسفی آن است.

بنابراین، متاع مطلوب ما، یعنی آشتی دین و فلسفه، اکتساب نمی‌شود، مگر به بهای آنکه یکی رنگ دیگری را بپذیرد، یعنی دین در قالب مقولات فلسفی درآید (یا به بیان دقیقتر، فهمی فلسفی از متن حاصل شود). فقط از این طریق می‌توان دین و فلسفه را آشتی داد. و بر همین قیاس، همواره فهم دین در قالب مفاهیم عرفانی مقدمه توجیه و تصویب عرفانی دین است و قس علی هذا.

اسلام عرفانی و اسلام فلسفی، دو نوع متصور از اسلامند و تاکنون بیش از سایر انواع اسلام مدون و منقح شده‌اند. اما در عمل انواع بی‌شماری از اسلام می‌تواند وجود داشته باشد: وجه جامع و مشترک تمام این انواع آن است که همه با نظام فکری بیرون دینی مؤمن در تلاطم و تعادلند. [بحث بر سر خویشی و بدی این اسلام‌شناسی، بحثی است خارج از موضوع، چون] اگر در اینجائاتوجه خود را به بحث درباره اعتبار یا عدم اعتبار این تفاسیر عرفانی و فلسفی از متن معطوف کنیم، در واقع نکته اصلی بحث را کاملاً مغفول نهاده‌ایم. این تفاسیر پاره‌ها و لحظاتی از تاریخ دین هستند. علم در مجموع، آمیزه‌ای است از اندیشه‌های صحیح و سقیم.

و گرچه تمام دانشمندان به جد می‌کوشند تا واقعیات مسلم و اندیشه‌های صادق را تحصیل کنند، اما علی‌رغم این امر، خود علم از حد اعتقادات و آرای این یا آن دانشمند خاص فراتر می‌رود. علم در کنار تایید و واقعیات کاملاً تثبیت شده و مسلم، متضمن خطا و سوءفهم و فرضیه‌های مشکوک و دلایل نقض و ابرام هم هست. اگر صرفاً وجه نیکوی ماجرا را منظور کنیم، تاریخ را مسموخ و معوج کرده‌ایم. در اینجا، ناکامیها به همان اندازه مهم‌اند که کامیابیها و هر دو در حیات تکاملی علم از ارزش یکسانی برخوردارند. علم دین هم بدون استثنا واجد تمام این اوصاف است.

به عنوان مثال دیگر، مسأله «تفسیر به رأی» را در نظر آورید. «تفسیر به رأی» یعنی تفسیر قرآن بر مبنای امیال و آرا و دیدگاههای خویشتن «رأی» از «رؤیة» به معنای «دیدن» است. مسلمانان به شدت از این نوع تفسیر تحذیر شده‌اند و در حدیث آمده است که هر کس قرآن را مطابق با رأی خود تفسیر کند، در حیات و افسین به آتش دوزخ گرفتار خواهد شد.

اما مناقشات مفسران درباره معنا و مصداق دقیق «تفسیر به رأی» هیچ‌گاه به سرانجامی نرسیده است. همه مدعی‌اند که از این کار پرهیز کرده‌اند، و در عین حال همه یکدیگر را به ارتکاب این گناه متهم کرده‌اند که قرآن را تابع رأی خویشتن آورده‌اند و حقاً هم همین‌طور است، اما هیچ‌کس هم واقعاً راه برون‌شویی نشان نمی‌دهد. این امر حکایت از دشواری مسأله می‌کند. در روزگار ما، آقای طباطبایی، صاحب تفسیر المیزان، خود در معرض این اتهام قرار گرفت، علی‌رغم آنکه او خود در مقدمه تفسیرش از خلط میان «تطبیق» و «تفسیر» تحذیر کرده بود.

توصیه دلسوزانه پاره‌ای از نوآمختگان را که مفسر باید ذهن خود را از جمیع اندیشه‌ها و آرا، به استثنای مجموعه واژگان و



قواعد دستور زبان، بپیراید تا مفسّری عینی شود، باید توصیه‌ای محال‌اندیشانه دانست. عمل به این توصیه محال است، چرا که تاریخ دین آشکارا شهادت می‌دهد که هیچ کس تاکنون نتوانسته است به این توصیه عمل کند. و مهمتر آنکه این توصیه مطلوب هم نیست، چرا که عمل به آن، کار تفسیر را به طور کامل تعطیل می‌کند. شخص، دست کم باید درباره‌ی اینکه آیا خداوند مجاز می‌گوید یا نه، موضعی اتخاذ کند. بدون شک، این موضع را نمی‌توان از خود متون دینی استخراج کرد، چرا که در این صورت دچار دور باطل خواهیم شد. بنابراین، حکم به مجازگویی خداوند، یا قول به خلاف آن، هر دو از جمله آرای هستند که باید مقدم بر عمل تفسیر مورد تصدیق قرار گیرند.

بنابراین، این هشدار و تحذیر را که «تفسیر قرآن باید عینی و فارغ از رأی باشد» چگونه بفهمیم؟ مگر همه‌ی تفاسیر مصبوغ و مسبوق به نظریه نیستند؟ اگر این طور است، آیا بهتر نیست این هشدار را بدان معنا بگیریم که [استفاده از آرا و نظریات بیرون دینی اجتناب‌ناپذیر است، اما] ما نباید تفسیر خود را بر نظریه‌های نامدلل و نامنطّق بنا کنیم؟ پاسخ مثبت است. کلّ ماجرا از این قرار است. بنابراین، باز هم همه چیز منوط و متوقف است بر مواضع و آرای بیرون دینی.

طباطبایی در تفسیر خود از متکلمان و فیلسوفان و صوفیان و متجددان به عنوان چهار گروهی نام می‌برد که دغدغه‌ی استنباط معانی دقیق قرآن را در سر ندارند، بلکه می‌کوشند آرای خود را بر آن تحمیل کنند و لذا دست به تأویل می‌گشایند تا آیات قرآن را با مواضع و آرای خود تطبیق دهند (و «تأویل» مثل اعلای «تفسیر به رأی» است). او بویژه در مورد متجددان خاطر نشان می‌کند که این افراد موضوعاتی نظیر عرش و کرسی و لوح و قلم را به گونه‌ای تأویل می‌کنند که بر اشیا و اعیان مادی دلالت کنند. (مقدمه‌ی تفسیر المیزان، ص ۷)

او در ادامه می‌گوید تمام این روشها در یک نقیصه جدی مشترکند: همه آنها می‌کوشند اندیشه‌های علمی و یا فلسفی بیرون دینی را به تکلف بر معانی آیات تحمیل کنند و از این طریق پاره‌ای از معانی حقیقی و غیرمجازی الفاظ را به معانی استعاری و مجازی بدل و تأویل‌گراانه آیات را بر معانی بعید و غیرمستقیم حمل کنند (همان). روش او به تعبیر خود وی، عبارت است از مقابله‌ی یک بخش از متن با بخش دیگر، تا به این ترتیب معنا از طریق این دور هرمنوتیکی ساخته و شناخته شود [گویی هیچ پیش‌فرضی در کار او نیست]. اما او در همان مقدمه نکته‌ای را تصریح می‌کند که مبین اصول و مبادی ضمنی روش اوست. وی اشاره می‌کند که زبان قرآن را نباید بیش از حد بر معانی مادی الفاظ حمل کرد، چرا که نه مادی بودن و نه ساختار کنونی اشیا هیچ‌یک ماخوذ در معانی الفاظ نیست، الفاظ بیش از آنکه بر مصداق مادی و کنونی دلالت کنند، بر خدمات و فواید آنها دلالت می‌کنند [میز یعنی آنچه کار می‌ز را انجام می‌دهد، نه میز با شکل امروزی آن فقط. و قس علی هذا]. برای مثال، لفظ «ترازو» را در نظر بگیرید. در معنای این لفظ، داشتن «کفه ترازو» مندرج نیست؛ ترازوهای دیجیتال هم ترازو هستند. ممکن است نسلهای آینده شاهد انواع کاملاً متفاوتی از ترازو باشند، انواعی که بشر امروز حتی در خواب هم نمی‌تواند ببیند. به هر حال، مهم نیست که آن ترازو از چه ساخته شده و به چه نحو کار می‌کند. [کافی است

که کار توزین را انجام دهد تا ترازو خوانده شود. مطابق رأی طباطبایی، توجه به این معنا زمینه‌ای فراهم می‌کند تا بتوانیم معنای حقیقی الفاظی نظیر «المیزان» (یعنی ترازو)، لوح، عرش و غیره را در قرآن دریابیم و خطای محدثان و متکلمان سطحی‌نگر را تکرار نکنیم که معنای الفاظ را بر اشیای مادی معمول و متعارف حمل می‌کرده‌اند. البته این اندیشه از غزالی (و به تبع او عارف رومی و فیض کاشانی) اخذ شده است. غزالی در کتاب مشکاة الانوار تأکید می‌ورزد که برای مثال، لفظ «نور» در واقع بر نور غیرمادی اطلاق می‌شود و اطلاق آن بر نور مادی متعارف، مجازی است. در اینجا هم بحث درباره اعتبار یا عدم اعتبار این نتایج و آرا کاملاً خارج از موضوع است. از منظر معرفت‌شناسی نکته مهم این است که این‌گونه مفروضات عظیم و مؤثر، همواره در عرصه تفسیر، در کار بوده‌اند [فهم دین را تابع خود می‌کرده‌اند]. همچنین شهادت یکی از اعضای برجسته سلسله مفسران، یعنی طباطبایی، درباره تاریخ تفسیر (و فی الواقع کل تاریخ دین) هم بسیار مهم است؛ بنا به شهادت او، آرای نامنقح و غیرعالمانه و نیز تمایلات و اهرای عارفان، فیلسوفان، متکلمان، محدثان و متجددان، علی‌السواء سراسر عرصه فهم دینی را فراگرفته و به تحریف تفاسیر انجامیده است. می‌توانیم همین معنا را با عبارات و لحنی معتدلتر به قرار زیر بیان کنیم:

علم دین به دست مفسران گوناگون در طول تاریخ دین مستمراً ساخته می‌شود و مورد بازسازی قرار می‌گیرد، و دین مسلمین چیزی نیست جز تاریخ معرفت دینی.

پس نتیجه می‌گیریم: مفسران در طول تاریخ صادقانه کوشیدند تا تفسیر قرآن را از اندیشه‌های پیرونی ببیرایند، اما این تلاشها به این نتیجه روشن و مهم انجامید: [که آن کار برایش ناممکن است] و

حضور این اندیشه‌ها در فرایند تفسیر، هم عملاً و هم به لحاظ معرفت‌شناختی اجتناب‌ناپذیر است. به بیان دیگر، این اجتناب‌ناپذیری در مقام عمل، محصول آن اجتناب‌ناپذیری در مقام معرفت است. مثال دیگری هم که می‌تواند برای مقصود ما سودمند باشد، از این قرار است: مفسر معاصری که به آن اشاره کردم، یعنی طباطبایی، در عین حال یک حکیم مابعدالطبیعی طراز اول هم هست. او به زحمت می‌کوشد نشان دهد که اصل علیت مورد تصدیق و تأیید قرآن است. اما جلال‌الدین رومی، شاعر و عارف ایرانی بزرگ قرن هفتم هجری، دقیقاً رأی خلاف آن را ابراز می‌کند، یعنی به اعتقاد وی سرتاسر قرآن به ما درس «نفی علیت» را می‌آموزد:

انبیاء در قطع اسباب آمدند
معجزات خویش بر کیوان زدند
جمله قرآن هست در قطع سبب
عز درویش و هلاک بولهب
همچنین ز آغاز قرآن تا تمام
رفض اسبابست و علت و السلام

(مشوی، دفتر سوم، ابیات ۲۵۱۷، ۲۵۲۰ و ۲۵۲۵)
نمونه جالب توجه دیگر، نقد طباطبایی بر آرای مجلسی است. مجلسی از محدثان بزرگ قرن دهم و یازدهم، یعنی دوره صفویه بود. وی جامع کتاب بحار الانوار در ۱۱۰ مجلد است. مجلسی ضد فلسفه بود و لذا حمل الفاظی نظیر «روح» و «نفس» بر معانی غیرمادی را منکر بود. طباطبایی باب بحثی را با وی گشود، اما نه درباره معنای حقیقی این الفاظ، بلکه درباره آن فرض مهمی که وی به مجلسی نسبت می‌داد، یعنی این اندیشه که زبان دین صرفاً خطاب به عوام است. مطابق رأی طباطبایی، ماجرا از این قرار نیست؛ پاره‌ای از عبارات پیامبر ص و اولاد وی خطاب به خواص نیز هست. بنابراین، شخص باید به آن عبارات با چشم مسلح نظر کند. به گمان طباطبایی، بی‌اعتمادی مجلسی به فلسفه و فیلسوفان موجب شده تا وی از بعضی از عمیقترین و عالیترین متون اسلامی، معانی نادرست و سطحی‌ای استنباط کند.



مسأله «متشابهات» حتی از این هم گویاتر است. مطابق آیه ۵ از سوره آل عمران، آیات قرآن به دو دسته بزرگ تقسیم می‌شوند: «محکمات» و «متشابهات». این اصطلاحات تقریباً ناظر به آیاتی هستند که به ترتیب مدلولات روشن و مسلم و مدلولات مبهم و نامسلم دارند. کمتر آیه‌ای مانند این آیه مورد مناقشه و اختلاف قرار گرفته است. عمده مناقشات مفسران حول دو نکته اصلی است: اول آنکه معنای دقیق آن اصطلاحات چیست. دوم آنکه هدف و سرّ این آیات «مبهم» که بر پیامبر ص نازل شده‌اند، چیست.

[درباره نکته اول:] پاره‌ای افراد استدلال کرده‌اند که فقط حروف مقطعه‌ای که در آغاز سوره‌ها آمده‌اند، متشابهند و بقیه آیات از محکمات هستند. بعضی معتقدند که همه آیاتی که راجع به معاد و اوصاف باری است، متشابهند و برخی دیگر بر این باورند که فقط آیات مربوط به آیینها و مناسک عملی از محکمات هستند. آیات منسوخ را هم از متشابهات دانسته‌اند. باری در این خصوص می‌توان آرای متنوعی یافت.

اما درباره نکته دوم، یعنی در این پاره که چرا قرآن متضمن این قبیل آیات ناروشن است هم با فرضیه‌های عجیب و غریب فراوانی مواجه می‌شویم. موارد زیر صرفاً معدودی از این فرضیه‌ها هستند:

۱. متشابهات نازل شده‌اند تا مؤمنان از کافران متمایز شوند.

ایمان جز به نحو معتبدانه نمی‌تواند باشد. مؤمنان صادق تمام آیات قرآن را مقبول می‌دانند، علی‌رغم آنکه پاره‌ای از این آیات برای آنها معنای روشنی افاده نمی‌کنند. اما کافران به عقل خود تکیه می‌کنند و معانی نیمه‌شفاف و ناموجه را مردود می‌شمارند.

۲. متشابهات وسیله‌ای هستند برای شوراندن و پروراندن عقل؛ عقلی که نزد خالق بسی محترم و عزیز است. این است سرّ اهمیت این آیات و حاجتی که مؤمنان بدانها دارند.

۳. متشابهات قلوب بیمار را به قرآن جلب می‌کنند تا از آنها مواردی برای مقاصد شیطانی و شوم خود بیابند. اما گاهی این کار می‌تواند آنها را به طریق حق رهنمون شود. چه بسا آنها با خواندن کلّ قرآن (هم آیات محکم و هم آیات متشابه) قلبشان روشنایی پذیرد.

۴. خطاب دین و وحی به همه مردم (اعم از عالم و عامی) است. لذا باید پاره‌ای از اندیشه‌های بسیار عالی، تنزل مرتبه دهند و به قالب زبانی بسیار ساده درآیند تا برای آدمیان قابل درک شوند. همین امر موجب می‌شود که حقایق و عبارات از صورت اصلی خود خارج شوند و معوّج گردند. متشابهات آیاتی هستند که در آنها زبان، به واسطه فریبی مبهمان و کوچکی خانه (تمثیلی مأخوذ از عارف رومی) سخت تحت فشار است.

همان‌طور که می‌بینیم، هیچ‌یک از دیدگاه‌های یاد شده، واقعاً به لوازم تفسیر متن عنایت ندارند و لذا بالجمله این نکته مهم را مغفول می‌نهند که حضور متشابهات در قرآن مقتضای طبیعی فهم متن است و ناشی از زمینه و بستر تفسیر [یعنی متن تفسیر نشده، محکم و متشابه ندارد و در بستر تفسیر است که آن دو متولد می‌شوند]. وجود آنها در قرآن هیچ ربطی به آزمون کافران و غیره ندارد [و کاری از سر عمد نبوده است]. از همین روست که وجود متشابهات مطلقاً منحصر به قرآن نیست. تمام متون، علی‌الخصوص متون وحیانی، هم واجد محکمات هستند و هم متضمن متشابهات. وجود متشابهات هم

علت و هم معلول قبض و بسط معرفت دینی است. وقتی فرایند فهم متون را (که همواره تابع این یا آن فرض است) به دقت مورد ملاحظه قرار می‌دهیم، معنا و دلیل وجود متشابهات را در قرآن درمی‌یابیم. بسیار جالب توجه است که قرآن خود هیچ سر رشته‌ای به دست ما نمی‌دهد که در یابیم چگونه می‌توان متشابهات را معلوم کرد و آنها را از سایرین تمییز داد. کلّ تاریخ اسلام به وضوح نشان می‌دهد که در واقع تمام آیات قرآن در مظان متشابه بودن واقع شده‌اند. و همین امر قرینه‌ای است مؤید این مدعا که وجود متشابهات ناشی از ماهیت تفسیر و نیز نوع مفروضاتی است که شخص از پیش مقبول می‌شمرده است.

مثال دیگر. از جمله پیش‌فرضهای غیرزبانی‌ای که می‌توانم نقل کنم نوع انتظارات بشر از دین است: شخص متوقع است که دین کدام انتظارات وی را برآورده سازد؟ سابقه این پرسش به زمانهای بسیار قبل باز می‌گردد. در واقع نَسَب این پرسش به این پرسش کلامی مشهور و اندیشه‌سوز برمی‌گردد که دلیل حاجت مردم به انبیا چیست؟ روشن است که این پرسش، پرسشی بیرون دینی است و پاسخ شخص بدان، تأثیر قطعی بر نحوه تفسیر او از متن دارد.

پاره‌ای از متکلمان معتقدند که بشر (خواه فرداً و خواه اجتماعاً) نمی‌تواند بدون کسب هدایت از انبیا به حیات سعادت‌آمیز راه برد. بنابراین، آنها از دین انتظار دارند که به مردم، هم نحوه تزکیه روح و عبادت خالقشان را بیاموزد و هم راه و روش صحیح ازدواج، شست و شو، طهارت‌کردن، خوردن، معامله کردن، اجاره منزل، وام دادن پول، مجازات مجرمان و بالاتر از همه حکومت بر کشور را تعلیم دهد. این انتظارات شخص را وامی‌دارد که متن را با دقت و وسواس واریسی کند مبادا کوچکترین نکته‌ای که با موضوعات مورد انتظار وی ادنی مناسبتی دارد، از چشم وی پنهان بماند. این شخص تمام اشارات را جدّی تلقی می‌کند و از دل آنها بنایی معظم بیرون می‌آورد. این تلقی، امروزه دیدگاه غالب در جهان اسلام است.

اما بعضی دیگر از متکلمان به نحو متفاوتی می‌اندیشند؛ از نظر آنها محتوای وحی را نباید به دو بخش تقسیم کرد: ذاتیات و غرضیات. امور غرضی مقتضای شرایط فرهنگی، اجتماعی و تاریخی روزگار ارسال پیام اصلی وحی هستند. به بیان کلی‌تر، غرضیات را باید بیرون از حوزه انتظارات واقعی ما از دین تلقی کرد. برای مثال، احادیث بسیاری درباره درمان بیماریها وجود دارد که منسوب به پیامبر ص است. اما هیچ‌کس واقعاً آنها را ذاتی اسلام نمی‌داند، چرا که آگاهی از علم طب از جمله مواردی نیست که مردم را محتاج به انبیا می‌کند. مردم خود می‌توانند حقایق مربوط به بیماریها و نحوه درمان آنها را از طریق آزمون و خطا کشف کنند. خوب اگر این طور است، درباره اموری نظیر اقتصاد و سیاست چه بگوییم؟ آیا این قبیل امور هم خارج از حوزه رسالت اصیل و واقعی انبیاست؟ در حال حاضر، بر سر این پرسشها مباحثات بسیار حاد و داغی در میان متفکران و روشنفکران مسلمان می‌رود، لکن اغلب مسأله اصلی دست نخورده و مغفول باقی می‌ماند، یعنی کمتر درباره این پرسش بیرون متن بحث می‌شود که انتظارات ما از دین چیست؟ این مسائل را نمی‌توان با مراجعه مستقیم به کتاب و سنت یا واقعیات تاریخی حل و فصل کرد. بر عکس، کتاب و سنت را باید در پرتو این انتظارات تفسیر کرد.

برای آنکه به پرسشهای فوق پاسخ دهیم، باید تا حد نسبتاً قابل توجهی از فلسفه، سیاست، جامعه‌شناسی و تاریخ مدد بجویم و همین امور هستند که رنگ عصر را به آن انتظارات می‌زنند. همچنین، به این ترتیب درمی‌یابیم که چرا اجتهاد واقعی در رشته‌های نظیر فقه (فروع) تحقق نمی‌پذیرد، مگر آنکه مقدم بر آن، اجتهاد واقعی در اصول صورت پذیرد. این مطلب به نوبه خود، معلوم می‌کند که چرا در قرون اخیر فقه در حوزه‌های علوم دینی تا این حد دچار رکود شده است. فقه، علمی «مصرف‌کننده» است و لذا رکود آن را باید ناشی از عدم پویایی در رشته‌های «تولیدکننده» نظیر اقتصاد، فلسفه سیاسی و علم عمران دانست. اینها دلایل رکود علم فقهند. اما علل آن، حکایت دیگری دارد.

اکنون بهتر می‌توان مفهوم و منزلت روشنفکری و احیاگری دینی را فهمید. به طور کلی می‌توان احیاگری را به دو نحوه «آرایی» و «پیرایی» دانست.

احیاگری پیرایی عبارت است از پیراستن فهم دینی رایج از عناصر بیگانه، و از این طریق حق ابعاد و وجوه فراموش شده‌تر دین را ادا کردن. بدون شک، قهرمان بزرگ این عرصه غزالی است. احیاگری آرایی ظریفتر است و با مبادی و عوامل بیرون دینی ارتباط وثیقتی دارد و به فهم عصری از متن محتاج و منوط است. شاخصترین نماینده این رویکرد، اقبال لاهوری است. مهمترین نقیصه و اشکالی که اقبال در فکر دینی روزگار خود سراخ می‌داد عبارت بود از غلبه تفکر یونانی بر فرهنگ اسلامی.

البته در هر دو نوع احیاگری هدف واحدی منظور بود؛ هدف آن بود که پیام و رسالت دین را زنده و شاداب نگه دارند. اما تفاوت این دو شیوه از آنجا ناشی می‌شود که در احیاگری پیرایی، نگاه منطقی - معرفتی به دین نگاهی درجه اول بود، و در احیاگری آرایی، نگاهی درجه دوم.

با طرح این مطلب به پایان بحث خود درباره پرسش اول می‌رسیم. اما پیش از آنکه از این بخش بحث عبور کنیم، مایلیم بر این نکته تأکید کنم که بازسازی دینی در روزگار ما نمی‌تواند توفیق یابد، مگر آنکه شخص نسبت به تحولات و پیشرفتهای نوین و مستمری که در حوزه‌های مختلف تفکر رخ می‌دهد، حساس و آگاه باشد. شعارهایی نظیر «به ریشه‌ها بازگردید» یا «بکوشید تا منابع فراموش شده را کشف کنید» یا «متفکری شجاع و بصیر بجویید» می‌توانند بسیار گمراه‌کننده باشند. بدون تغییر در مفروضات سنتی، هیچ‌گونه بازسازی‌ای رخ نمی‌دهد و هیچ تغییری رخ نخواهد داد، مگر آنکه شخص، هم دین را به‌خوبی بشناسد و هم اندیشه‌هایی را که بیرون از قلمرو دین تحول و تکامل می‌یابند. حقایق مکشوف در درون و بیرون قلمرو وحی دیر یا زود به تعادل خواهند رسید. برای مقابله با رکود در درون، لاجرم باید در منابع بیرونی تغییر و پویایی پدید آورد. فهم عقب‌مانده و منحط مسلمین از نصوص مقدس، نتیجه و محصول شرایط تمدنی، فرهنگی و اجتماعی منحط و عقب‌مانده بود، نه برعکس.

۲-۲. اکنون باید به بحث درباره موضوع دوم پردازیم، یعنی این موضوع که گویی مقتضای مدعای ما این است که قدسیت متن از میان می‌رود و پیام جاودانه آن در پای خیال‌اندیشیهی واهی عصر قربانی می‌شود و یقین ناشی از ایمان زائل می‌گردد.

خوب است ابتدا گفت و شنودی را که اخیراً میان من و یکی از دوستانم رخ داد، برایتان نقل کنم. دوستم با لحنی کاملاً جدی از من پرسید: «نظر شما درباره اسلامی کردن علم چیست؟» و سپس به طنز افزود: «به نظرم شما علمی کردن دین را ترجیح می‌دهید». من پاسخ دادم: «هیچ کدام. من انسانی (بشری) کردن دین را ترجیح می‌دهم». پاسخ من این بود. و حقیقتاً این سخن، همان سنگ بنای اصلی‌ای است که کل بنای «قبض و بسط ثنوریک شریعت» بر آن استوار است. البته دین وحیانی، الهی است، اما معرفت دینی که محصول و مصنوع انسان است، الهی نیست. معرفت دینی، انسانی است، به این معنا که تقریباً تمام خصایص بشر (اعم از عالی و دانی) نقش خود را بر آن زده‌اند. عقلانیت، پیش‌داوری، خودپرستی، حقیقت‌جویی، طلب وضوح، طمع، خطاپذیری، تعصب، رضایت از خویشتن، آسانگیری، حب مال و نظایر آنها همه در معرفت دینی ریزش دارند و به نحوی از انحا بر آن تأثیر می‌گذارند. بلی حقیقت وحی، الهی است، اما آیا تفسیر و تعبیر آن وحی هم الهی است؟

بدون شک تعبیر و تفسیرهای ما می‌توانند ظنی، خطاپذیر، تحوّل‌پذیر، نسبی، مغالطه‌آمیز، یکجانبه، گمراه‌کننده، تعصب‌آمیز، وابسته به فرهنگ و ناقص باشند، اما این همان چیزی است که خود صاحب وحی خواسته است. ما انسانها جائز الخطا هستیم و حظ ما از حقیقت همین است. هیچ‌یک از معارف بشری مقدس نیست و معرفت دینی هم استثنایی بر این قاعده نیست. اما البته حساب خود وحی چیز دیگری است. بنابراین، باید تقسیم ثنائی وحی / تفسیر وحی را کاملاً مرعی داشت. ما جملگی در اقیانوسی از تفاسیر غوطه‌وریم و هرگاه بکوشیم تفسیر و تعبیری «صادق» از متن به دست دهیم، در این اقیانوس غرقه‌تر می‌شویم. کشف نیت صاحب وحی کمال مطلوبی است که همه ما جمعاً به سوی آن روان هستیم، اما چه بسا سرانجام دریابیم که نیت واقعی صاحب وحی چیزی نیست جز نفس تلاش جمعی نوع بشر. در اینجاست که فعل و غایت فعل بر هم منطبق می‌شوند. و این به معنای زوال امر قدسی یا عرفی شدن دین نیست؛ این مصداقی ساده و در عین حال دقیق و ظریف از طبیعی شدن امر



ما فوق طبیعی است، یا اگر این تعبیر را می‌پسندیا: تجلی امر مافوق طبیعی در قالب امر طبیعی است.

تاجر ترسند طبع شیشه جان
درطلب نه سود دارد نه زیان
بل زیان دارد که محرومست و خوار
نور او یابد که باشد شعله خوار
چونک بر بوکت جمله کارها
کار دین اولی کزین یابی رها
نیست دستوری بدینجا قرع باب
جز امید الله اعلم بالصواب

(مثنوی ، دفتر سوم، ابیات ۳۰۸۹ - ۳۰۹۲)

دیدگاه سکولار از دیدن امر مافوق طبیعی عاجز است. اما ما در اینجا تعبیر و تفسیر انسانی را همچون وحی‌ای که دوباره نازل شده تلقی می‌کنیم؛ وحی‌ای که یکبار در گذشته بر پیامبر ص نازل شده بود و اکنون به مدد ملک عقل عصر، از عرش متن به فرش تعبیر نازل می‌شود. به بیان دیگر، ما وحی را در آینه تفسیر می‌نگریم؛ دقیقاً به همان نحو که یک دانشمند مؤمن، خلقت باری را در آینه طبیعت می‌نگرد. اگرچه ما نسبت به وقوع تکامل یقین نداریم، اما وقوع تحول یقیناً تضمین شده است.

وقتی که این معنا مفهوم افتد، راه برای دموکراسی دینی و درک وحدت متعالی ادیان که مستند به پلورالیسم دینی است، گشوده خواهد شد. اینها صرفاً دو میوه از میوه‌های آن شجره طیبه‌اند.

میان «ایمان» و «معرفت» تفاوت روشنی وجود دارد. ایمان همواره شخصی و خصوصی است و می‌تواند از قوت کمتر یا بیشتری برخوردار باشد. اما معرفت جز به صورت جمعی، عمومی و خطاپذیر نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر از منظری رفیعت‌تر به فرایند تاریخی تکامل معرفت بنگریم، درمی‌یابیم که علی‌رغم ایمان جازم فرد فرد مؤمنان به فهم و تفسیر خود، و مستقل از انگیزه‌ها و ایمانیات فرد فرد کاروانیان، کاروان معرفت که مشحون از دشواریها و آرای مخالف است، از مناقشات و رقابتها و مساعدتهای اعضای خود تغذیه کرده و راه خود را به پیش می‌گشاید. نصیب ما چیزی نیست جز امید. و این همان نکته‌ای است که عارف رومی به ما آموخته است.

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ
فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ يَأْتِي زَيْتُونًا...
(ابراهیم، ۲۴-۲۵).

* اصل مقاله تحت‌عنوان Text in Context، ابتدا در دانشگاه مکزیکیل، دپارتمان تحقیقات اسلامی در سال ۱۹۹۵ القا شده است. ترجمه و انتشار آن به زبان آلمانی در سال ۱۹۹۶ در مجله Die Zeit و ترجمه و انتشار آن به زبان فرانسه در سال ۱۹۹۶ در مجله Courier بوده است.

فرم اشتراک گیان

جنس: زن مرد

نام و نام خانوادگی:

از شماره:

تاریخ شروع اشتراک:

تخصیلات:

شهرستان:

استان:

نشانی:

تلفن:

صندوق پستی:

کدپستی:

حق اشتراک برای یکسال (۱۲ شماره)

ایران ۳۰۰۰۰ ریال آمریکا، کانادا و خاور دور اشخاص: معادل ۳۰ دلار، کتابخانه‌ها و مؤسسات: معادل ۵۰ دلار اروپا اشخاص: معادل ۵۰ مارک، کتابخانه‌ها و مؤسسات: ۸۰ مارک خاورمیانه معادل ۲۸ دلار

خوانندگان گرامی در صورت تمایل به اشتراک می‌توانند با تکمیل این فرم و واریز حق اشتراک به حساب جاری ۲۵۰۹ نزد بانک ملی ایران، تهران - شعبه هفت تیر (قابل پرداخت در کلیه شعب سراسر کشور) به نام رخصا تهرانی، اصل فیش بانکی همراه با اصل چک این فرم را به نشانی تهران - صندوق پستی ۵۵۶۱ - ۱۵۸۷۵ مجله گیان ارسال فرمایند.