

پرسش از معنای تفسیر در «اخلاق تفسیر» و سنجش کارآمدی تعریف تفسیر پژوهان مسلمان از «پدیده تفسیر»^۱

هاجر خاتون قدمی جویباری*

سیدهدایت جلیلی**

چکیده

میراث تفسیری مسلمانان ساحت متکثر، متنوع و سیالی است. شناخت و تبیین روش‌مند، عینی و آکادمیک از این ساحت متکثر و گونه‌گون بر عهده تفسیر پژوهی است. یکی از اضلاع و جنبه‌های تفسیر پژوهی، تبیین درست «پدیده تفسیر» است. مفسران و تفسیر پژوهان مسلمان در طول تاریخ تلقی‌های متنوع و متکثری از پدیده «تفسیر» داشته‌اند، اما آنچه به نظر می‌رسد این است که تلقی‌های تفسیر پژوهان از «تفسیر» با کاستی‌هایی مواجه است. مطالعه در غالب این تلقی‌ها از «تفسیر» نشان می‌دهد که آنان در بحث از چیستی تفسیر، به جای تبیین پدیده تفسیر، به تحلیل واژگانی «تفسیر» روی آورده‌اند و کوشش آن‌ها در تمایز بخشی میان «تفسیر» و «غیر تفسیر» پاسخ‌گوی پرسش‌ها و نیازهای امروز نیست و این تعاریف در تبیین واقعیت «تفسیر» کامیاب و کارآمد نبوده‌است.

در ساحت تفسیر پژوهی مسلمانان، واژه تفسیر به واسطه چندوجهی بودنش در معانی مختلف به کار رفته‌است. این در حالی است که غالباً این معانی در هم می‌آمیزد؛ یعنی در گفتمان تفسیر پژوهی مسلمانان این تفکیک‌ها چنان‌که باید لحاظ نشده و کاربست واژه تفسیر در معانی گفته شده به درستی تمایز نمی‌یابد.

از آن‌جا که پیش از پرداختن به پژوهش‌های میان‌رشته‌ای مرتبط با تفسیر مانند «اخلاق تفسیر» باید تصور و درک درستی از پدیده «تفسیر» داشت، در این پژوهش با تلقی‌ها و تصوراتی که تفسیر پژوهان و مفسران مسلمان از مقوله تفسیر دارند آشنا می‌شویم و آن‌ها را می‌سنجیم.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام‌نور تهران (نویسنده مسئول)، hjuybari.2006@gmail.com

** استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه خوارزمی، shjalili

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۳۰

پرسش‌های اصلی این پژوهش این است که تعاریف مفسران و تفسیر پژوهان تا چه میزان در تبیین واقعیت «تفسیر» کامیاب و کارآمد بوده‌است؟ تفسیر پژوهان در فهم، بازشناسی و تبیین «تفسیر» چه راهی رفته‌اند و چه درکی از «پدیده تفسیر» دارند؟ در این راه چه ساز و کار و قواعدی را به کار بسته‌اند؟ ترمینولوژی و مجموعه مفاهیمی که به مثابه ابزارهای معرفتی برای تحلیل و تبیین تفاسیر تدارک دیده‌اند، چه میزان روشن و کارآمد است؟ تلقی «تفسیر» در «اخلاق تفسیر» کدام است؟

اهمیت پژوهش حاضر در آشکار ساختن کاستی‌های راهبردی و رخنه‌ها و آسیب‌های روش‌شناختی و معرفت‌شناختی ناظر به یکی از اضلاع و جنبه‌های تفسیر پژوهی؛ یعنی «تفسیر» است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر، اخلاق تفسیر، تفسیر پژوهان مسلمان، تحلیل، نقد.

۱. مقدمه

هر کنش تفسیری مبتنی بر گونه‌ای تلقی از «تفسیر» است و هیچ مفسری نمی‌تواند دست به کنش تفسیر بزند، بی آن‌که درکی پیشین از «تفسیر» داشته باشند. هم‌چنین، هرگونه تفسیر پژوهی نیز بر گونه‌ای تلقی از «تفسیر» استوار است. تفسیر پژوهان نمی‌توانند بدون تصور پیشینی از «تفسیر» پژوهش در «تفسیر» را سامان دهند. بنابراین، مطالعات تفسیری و مطالعات تفسیر پژوهانه و به تعبیر دیگر، مطالعات درجه اول و مطالعات درجه دوم بر تصور و درکی از «تفسیر» برپا می‌شوند. مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه تفسیر نیز، اعم از جامعه‌شناسی تفسیر، روان‌شناسی تفسیر، اخلاق تفسیر و ... نمی‌تواند فارغ از تصور و درکی پیشین از «تفسیر» سامان یابد. از این رو، نمی‌توان ادعا کرد که تصور و درک از «تفسیر» پایه و اساس هرگونه مطالعه در حوزه تفسیر است.

به‌طور مثال و مشخص وقتی قصد می‌کنیم در حوزه «اخلاق تفسیر» پژوهش کنیم یا در این باره سخن بگوییم یا مدعایی را طرح کنیم، بلافاصله ذهنیت منطقی، این پرسش را طرح می‌کند که: «اخلاق کدام تفسیر؟» کدام معنا و تلقی از تفسیر از ترکیب «اخلاق تفسیر» مدنظر قرار گرفته است؟

این‌جاست که به عدد معانی و تلقی‌ها و تصوراتی که از «تفسیر» وجود دارد، «اخلاق تفسیر»‌های متعدد شکل و معنا می‌یابد؛ از آن‌جا که تفسیر در زبان فارسی هم در معنای «فرایند تفسیر» هم در معنای «فرآورده تفسیر» به کار می‌رود. می‌توان از «اخلاق فرایند تفسیر» و «اخلاق فرآورده تفسیر» سخن گفت. هم‌چنین از آن‌جا که تفسیر هم در معنای علم تفسیر

به کار می‌رود و هم به معنای کنش تفسیر؛ می‌توان از اخلاق علم تفسیر و اخلاق کنش تفسیر سخن گفت. حتی از این جزئی‌تر به تناسب این‌که چه درکی و معنایی از «فرایند تفسیر»، «فرآورده تفسیر»، از «علم تفسیر» و «کنش تفسیر» داریم، «اخلاق تفسیر» معنا و تلقی‌های متفاوت و متعددی خواهد داشت.

از آن‌جا که نگارنده این نوشتار، قصد پژوهش در موضوع «اخلاق تفسیر» را دارد، لذا بدون درک و تصور درست از پدیده «تفسیر» و معین نمودن تلقی از تفسیر، پرداختن به مقوله «اخلاق تفسیر» دشوار می‌نماید.

با این بیان، در این نوشتار می‌کوشیم با تلقی‌ها، معناها و تصوراتی که تفسیرپژوهان و مفسران مسلمان از مقوله تفسیر دارند آشنا شویم و کوشش‌های آنان را از حیث روش‌شناختی و معرفت‌شناختی بسنجیم و نشان دهیم ابهامات، مشکلات و اعوجاجات این حوزه چگونه در پژوهش‌های میان‌رشته‌ای مرتبط با تفسیر هم‌چون «اخلاق تفسیر» بازتاب پیدا می‌کند.

در روش و رویکرد این پژوهش، قابل ذکر است که پژوهش حاضر، مسئله‌محور است و نه موضوع‌محور؛ تابع فرایندی است که طرح مسئله و حل آن اقتضا می‌کند.^۲ - این پژوهش مطالعه‌ای است درجه اول، چرا که موضوع آن تفسیر قرآن است.

پژوهش حاضر، رهیافتی تحلیلی - منطقی دارد و به تحلیل لوازم منطقی نظریه‌ها و دیدگاه‌ها می‌پردازد. فرایند چنین رویکردی از دو مرحله «فهم» و «نقد» تشکیل می‌شود و تابع اصل تقدم فهم بر نقد است. به بیان دیگر، پژوهش حاضر به توصیف (گزارش) بسنده نمی‌کند، بلکه به «تحلیل» (Analysis) و «نقد» (Critic) نیز می‌پردازد (قراملکی ۱۳۸۵، ۱۱۱-۱۲۲)

۲. تبیین مسئله

مسئله تحقیق حاضر، سنجش تعریف تفسیرپژوهان مسلمان از چیستی تفسیر و معین کردن تلقی از تفسیر در مقوله «اخلاق تفسیر» است.

از پدیده «تفسیر» تلقی‌های متنوع و متکثری از سوی مفسران و تفسیرپژوهان مسلمان دیده می‌شود که با کاستی‌های راهبردی و آسیب‌های روش‌شناختی و معرفت‌شناختی مواجه است. مطالعه در غالب این تلقی‌ها نشان می‌دهد که کوشش آن‌ها در تبیین «پدیده تفسیر» و

نه «واژه تفسیر» پاسخ‌گوی پرسش‌ها و نیازهای امروز نیست و این تعاریف در تبیین واقعیت «تفسیر» کامیاب و کارآمد نبوده‌است.

برای پاسخ به این مسئله، پرسش‌های ذیل مطرح می‌شود:

تعاریف مفسران و تفسیرپژوهان تا چه میزان در تبیین واقعیت «تفسیر» کامیاب و کارآمد بوده‌است؟ تفسیرپژوهان در فهم، بازشناسی و تبیین «تفسیر» چه راهی رفته‌اند و چه درکی از «پدیده تفسیر» دارند؟ در این راه چه ساز و کار و قواعدی را به کار بسته‌اند؟ ترمینولوژی و مجموعه مفاهیمی که به‌مثابه ابزارهای معرفتی برای تحلیل و تبیین تفاسیر تدارک دیده‌اند، چه میزان روشن و کارآمد است؟ وقتی از «اخلاق تفسیر» سخن می‌گوییم، مراد کدام تلقی از تفسیر است؟

۳. «تفسیر» در جغرافیای معرفتی مطالعات ناظر به قرآن

پژوهش حاضر، در باب «تفسیر» است که توسط مفسران نگاشته شده‌است. این پژوهش از حیث منطقی و تاریخی مسبوق و مبتنی بر فرض و تحقق قرآن است که متن مقدس مسلمانان است.

درک درست نسبت «تفسیر» با مطالعات ناظر به قرآن، ایجاب می‌کند که مطالعات ناظر به قرآن را لایه‌بندی کنیم و متون برآمده از این مطالعات را از هم بازشناسیم. تفکیکی که در این جا می‌آید، تاحدی ملهم از تفکیک‌هایی است که پاره‌ای از متفکران در حوزه‌های دیگر صورت داده‌اند.^۳

در ساحت مطالعات ناظر به قرآن با چند لایه از متون و چند سطح از مطالعات روبه‌رو هستیم:

متن یک: متن قرآنی را «متن یک» نام می‌نهیم؛ متنی که موضوع فهم و مطالعه قرار گرفته‌است. این متن یا از امور واقع (Facts). یا از ارزش‌ها (Evaluations) و یا از تکالیف (Obligations) سخن می‌گوید؛

متن دو: این دسته از متون خود سه دسته‌اند:

الف) متونی که حاوی داده‌ها و اطلاعات درباره چند و چون تکون «متن یک» و ویژگی‌ها یا زمینه‌های آن هستند؛^۴

ب) متونی که درباره چگونگی فهم «متن یک» و باید و نبایدهای فهم آن سخن می‌گویند؛

ج) متونی که فرآورده فهم «متن یک» هستند.^۵

ملاحظه می‌کنیم که این سه دسته در یک امر مشترک‌اند و آن این است که موضوع و متعلق آن‌ها، «متن یک» است از حیث دلالتش بر معانی مدلولات.

متن سه: مجموعه متونی هستند که موضوع آن‌ها، یکی از سه دسته متون دوم است. چنان‌که ملاحظه می‌کنیم سه دسته متون (متن یک، دو و سه) از حیث سطح معرفت و مطالعه یکسان نیستند. براساس عرف معرفت‌شناسی «متن یک» و «متن دو» به «معرفت درجه اول» (First Order Knowledge) تعلق دارند،^۶ اما «متن سه» منطقیاً به «معرفت درجه دوم» متعلق خواهند بود.

با این بیان، تا این جا با سه دسته متون که متعلق به دو سطح و لایه از معرفت است، سر و کار داریم:

متن یک؛ قرآن؛

متن دو؛ علوم قرآنی، روش تفسیر و تفاسیر؛

متن سه؛ فلسفه علوم قرآنی، روش‌شناسی تفسیر و تفسیرپژوهی.

متن یک و متن دو به دانش درجه اول و متن سه به دانش درجه دوم تعلق دارند. هرکدام از این دو سطح از معرفت و دانش، احکام، روش‌ها، بایدها و نبایدهای خاص خود را دارند و مهم‌ترین مسئله در این باره این است که مرز میان آن‌ها مخدوش نگردد. با فرض این توصیفات و لایه‌بندی، پرسش این‌جاست که «تفسیر» ناظر به کدام لایه در این ساحت است؟ و به دیگر سخن از «تفسیر» در کدام یک از این لایه‌ها می‌توان سخن گفت؟

در پاسخ به این پرسش، «تفسیر» را می‌توان ناظر به بخشی از متن دو دانست که به «معرفت درجه اول» تعلق دارد.

بنابراین، با بیان این مقدمات، موضوع، ساحت و قلمرو پژوهش حاضر، بخشی از متن یک (یعنی تفسیر) است و جنس این پژوهش از سنخ «معرفت درجه اول» است.

۴. بررسی و تحلیل چستی «تفسیر» در تلقی مفسران و تفسیرپژوهان

پیش از پای نهادن به تحلیل و نقد تعاریف از «تفسیر» که مسئله اصلی این پژوهش است، ارائه چشم اندازی از «پدیده تفسیر» و گزارش اجمالی از چند و چون آن بایسته می نماید:

«تفسیر» واژه‌ای دوجنبه‌ای و بلکه چندجنبه‌ای است؛ هم به معنای «فرآیند تفسیر» به کار می‌رود و هم به معنای «فرآورده تفسیر». از دیگر سو، هم به «کنش تفسیر» اطلاق می‌گردد و هم به «علم تفسیر». درباره هر چهار مقوله مذکور تلقی‌های متفاوتی میان تفسیرپژوهان وجود دارد. موضوع یا متعلق پاره‌ای یا بخشی از آن‌ها «چستی تفسیر» است و پاره یا بخشی دیگر، به «چونی تفسیر» پرداخته‌اند. برخی در تعاریف خود، به تفسیر «آن‌گونه که هست» نظر کرده‌اند و برخی دیگر به تفسیر «آن‌گونه که باید» و برخی نیز آمیزه‌ای از این دو. در این بخش، به مفهوم و پدیده «تفسیر» از ساحت‌های مختلف می‌نگریم و به تحلیل و نقد آن تعاریف می‌پردازیم:

۱.۴ تعریف اسمی از «تفسیر»، نه پدیده «تفسیر»

«تفسیر»^۷ اصطلاحی در علوم اسلامی ناظر به توضیح معنای آیات قرآن کریم و استخراج معارف از آن است. این واژه در ترکیب «علم تفسیر» به یکی از گسترده‌ترین زمینه‌های علوم اسلامی اشاره دارد که موضوع آن تفسیر قرآن کریم است (پاکتچی ۱۳۶۷، ۶۸۰).

واژه تفسیر نزد تفسیرپژوهان از دو حیث لغوی و اصطلاحی بررسی شده است. لغت‌دانان برای «تفسیر» از ریشه «فسر» معانی متعددی مانند روشنی و ایضاح (ابن فارس ۱۴۲۲، ۴، ۴۰۲؛ فراهیدی ۱۴۰۹، ۷، ۲۴۷؛ جوهری ۱۴۰۷، ۲، ۷۸۱)، کشف مراد از لفظ مشکل (ابن منظور ۱۴۰۵، ۵، ۵۵)، کشف معنای لفظ و اظهار آن (طریحی ۱۴۰۸، ۳، ۴۳۳)، کشف معنای معقول (زبیدی بی تا، ۳، ۴۷۰) و ... را ذکر کرده‌اند.

برخی نیز تفسیر را از ریشه سامی پشیر/فسر دانسته‌اند که در کهن‌ترین کاربردهای خود به معنای گداختن، و در کاربرد پسین، به معنای گزاردن (خواب) و تعبیرکردن اطلاق شده است. این کاربردها را افزون بر عربی می‌توان در زبان‌های باستانی اکدی و آشوری، در عبری و اشکال مختلف آرامی از آرامی کتاب مقدس، سریانی و مندایی باز یافت. در فرایند انتقال از معنای گداختن به گزاردن (خواب) استعاره‌ای رخ داده که مبنای همسان‌گیری

گداختن سنگ معدن برای دستیابی به فلز ناب با گداختن سخن برای دستیابی به معنای نهفته آن است (پاکتنچی ۱۳۶۷، ۶۸۰).

از حیث اصطلاحی، در مقدمه شماری از تفاسیر و در کتاب‌های علوم قرآنی و برخی کتاب‌های دیگر، تعاریف گونه‌گون و فراوانی برای تفسیر بیان شده‌است که به فراخور بحث به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد:

طبرسی در مقدمه تفسیر مجمع‌البیان، تفسیر را «کشف مراد از لفظ مشکل» (طبرسی ۱۴۰۶، ۱، ص ۳۹) تعریف کرده‌است. زرکشی آن‌را به «علمی که به وسیله آن فهم کتاب خدا، که بر پیامبرش (ص) نازل شده و بیان معانی و استخراج احکام و حکمت‌های آن به دست می‌آید» (زرکشی ۱۹۵۷، ۱، ۳۳) تعریف کرده‌است. علامه طباطبایی (ره) تفسیر را «بیان معانی آیات قرآن و کشف مقاصد و مدالیل آن‌ها» (طباطبایی ۱۳۶۳، ۱، ۴) دانسته‌است. برخی نیز در جمع تعاریف فوق، تفسیر را «بیان استعمالی آیات قرآن و آشکارنمودن مراد خدای تعالی بر مبنای قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره» (بابایی ۱۳۸۶، ۲۳) دانسته‌اند.

چنان‌که ملاحظه کردیم تعاریف فوق از بیان چیستی «تفسیر»، اغلب راه «شرح الاسم» یا «تعریف اسمی» را می‌پیمایند، نه پدیده تفسیر را. این تعاریف به‌جای این‌که پدیده تفسیر - و به دیگر تعبیر - مسمای تفسیر را تعریف کنند، به شرح اسم تفسیر روی آورده‌اند. غالب تعریف و تبیینی که از «تفسیر» دیده می‌شود، نخست به تحلیل واژگانی «تفسیر» و ریشه‌یابی لغوی آن می‌پردازد، آن‌گاه معنای اصطلاحی آن‌را نیز در همان ریشه و بابتی که لفظ بدان تعلق دارد می‌جوید. این راهبرد برای تعریف، اساساً با دو اشکال روبه‌روست: نخست این‌که، پدیده تفسیر در زبان‌های دیگر، نام‌های دیگر دارد و اگر بخواهیم در رهگذر شرح اسم، به تبیین «چیستی تفسیر» بپردازیم، برآیند کار در هر زبانی متفاوت خواهد بود؛ حال آن‌که پدیده تفسیر در خارج، ماهیتی واحد دارد. دیگر آن‌که راهبرد مذکور بر این پیش‌فرض استوار است که واضح لفظ تفسیر بر پدیده تفسیر، هم اشراف لازم بر دقایق لفظ داشته‌است و هم احاطه کامل بر چند و چون پدیده تفسیر و هم این‌که پدیده تفسیر، اساساً امر ثابتی است که در گذر زمان و تحولات، دگرگونی نمی‌پذیرد. از این رو واکاوی واژگانی، حداکثر حکایت از آن خواهد داشت که گذشتگان نسبت به مقوله تفسیر چه درک و تصویری داشته‌اند. اما این‌که آیا این درک و تصور چه میزان درست یا نادرست بوده، امری است که ما را به جانب فراشدن از لفظ و بررسی خود پدیده تفسیر فرامی‌خواند. بنابراین، ما نیازمند

به شناخت خود پدیده تفسیر هستیم و شناخت پدیده تفسیر فارغ از نام و نام گذاری آن است.

این درست است که هر نام گذاری مبتنی بر گونه تلقی از مسماست. اما این تلقی، اولاً صرفاً تلقی واضعان واژه است و لزوماً درست ترین و جامع ترین تلقی ها نیست؛ ثانیاً، بر فرض درستی تلقی واضعان از پدیده مورد نظر، چه بسا خود پدیده در گذر زمان، فرایند تطور و تحول را پشت سر نهاده باشد و معنای اکنون آن با دیروزش تفاوت و تمایزهایی یافته باشد. بنابراین، تحلیل لغوی «تفسیر» تنها می تواند ما را به تلقی واضعان این واژه یا کاربران آن راه ببرد نه بیشتر.

نکته و نقد دیگری که بر تعاریف تفسیرپژوهان مسلمان از «تفسیر» وجود دارد، تعاریف مثبت اندیشانه و دارای سوگیری مثبت است. تقریباً همه آن ها به عنصر کشف و بیان در فرایند تفسیر اشاره می کنند. این امر، تعریف را از واقع بینی و بی طرفی دور می سازد. در مقابل این نوع تعریف ها، می توان از تعریف های بی طرفانه ای یاد کرد: «تفسیر ایجاد یک معناست در ارتباط با یک متن که در خلال آن گونه ای وابستگی میان معنای تفسیری با متن وجود دارد. به جز موارد نادری مانند حروف مقطعه، عموم آیات در موقعیتی هستند که از ظاهر آن ها معنایی به ذهن متبادر می شود. این معنا را اولیه یا معنای تبادری می نامیم، براساس دانش زبانی و در تبادر عرفی ایجاد می شود و نیاز به فعالیت ویژه ای ندارد. آنچه تفسیر نامیده می شود ایجاد معنای ثانویه یا معنای تفسیری (غیر تبادری) است که حاصل دانش یا مهارتی فراتر از دانش عادی به زبان است»^۱ و نیز گفته شده است: «بخش اصلی کار تفسیری، پدید آوردن متنی درباره متن اصلی با کارکرد ارجاعی و ارزش اطلاعاتی توسعه یافته است» (پاکتچی ۱۳۶۷، ۶۸۱)، چنین نگاهی همه تفاسیر را با همه گونه گونی هایش در بر می گیرد، در حالی که تعریف تفسیرپژوهان اغلب به صورت ایده آل و آرمانی تفسیر معطوف است نه به نمونه های موجود.

نکته و نقد دیگری که تعاریف «تفسیر» وارد است، این است که غالب تعاریف از «تفسیر» ناظر به «تفسیر قرآن» است نه تفسیر به معنای عام آن. در صورتی که شایسته است ابتدا «تفسیر» در کلیت خویش تعریف شود، آن گاه تعریف در مصداق خاص و مورد نظر اعمال گردد.

۲.۴ معانی «تفسیر» در ساحت‌های گوناگون

در ساحت تفسیرپژوهی مسلمانان واژه «تفسیر» به واسطه چندوجهی بودنش، در معانی مختلف به کار می‌رود. تفسیر به مثابه «فرایند تفسیر»؛ تفسیر به مثابه «فرآورده تفسیر»؛ تفسیر به مثابه «کنش تفسیر»؛ تفسیر به مثابه «علم تفسیر» و تفسیر به مثابه «شم یا مهارت تفسیر». بنابراین، تفسیر از دو جهت دارای مفهوم دوجنبه‌ای است؛ ۱. تفسیر به مثابه کنش؛ ۲. تفسیر به مثابه دانش. از جهت دیگر هم تفسیر دو جنبه پیدا می‌کند: ۱. تفسیر به مثابه فرایند؛ ۲. تفسیر به مثابه فرآورده (جلیلی ۱۳۹۱، ۴۲۴)

تفسیر هم‌چون مفاهیمی مثل «باور» و «فهم» مفهومی دوجنبه‌ای است؛ بدین معنا که هم بر «فرایند» دلالت می‌کند و هم بر «فرآورده» آن فرایند. از این رو، گاهی مراد از تفسیر، فرایند آن است و گاهی، فرآورده آن فرایند. در ساحت فرایند تفسیر، دو مقوله را باید از هم بازشناخت: ۱. علم تفسیر؛ ۲. مهارت تفسیر. مراد از علم تفسیر فراتر از دانش عام (Knowledge) و صرف مجموعه‌ای از اطلاعات (Information) است. در این جا، علم تفسیر به مثابه یک رشته علمی است. ^۸ امروزه دیسپلینی را که مربوط به تفسیر است هرمنوتیک (Hermenutics) می‌نامند. اما فرایند تفسیر تنها در علم تفسیر خلاصه نمی‌شود. کار تفسیر با صرف دانش تفسیر سامان نمی‌یابد. بسا که فرد عالم علم تفسیر باشد، اما نتواند آن را در تفسیر یک آیه به کار بندد. از این رو، پای مقوله‌ای دیگر در میان می‌آید و آن «شم تفسیر»^{۱۰} است که امروزیان از آن به «مهارت تفسیر» (Skill) یاد می‌کنند.^{۱۱} بنابراین، دانش‌های نظری قابل انتقال و جنبه‌های تئوریک صرف در ساحت تفسیر را علم تفسیر بر عهده دارد و آنچه را که قابل انتقال نیست و در عرصه عمل به دست می‌آید، شم یا مهارت تفسیر گویند. از این رو، تفسیر واژه‌ایست که در گفتمان تفسیرپژوهان به یکی از چهار معنای فوق استفاده می‌شود.

از میان تفسیرپژوهان کسانی بوده‌اند که تفسیر را از مقوله «علم» دانسته‌اند. برای مثال به باور زرقانی تفسیر «علمی است که در آن به قدر توان بشری از احوال قرآن، از آن حیث که بر مراد خداوند متعال دلالت دارد، بحث می‌شود» (زرقانی ۱۴۱۹، ۳۳۴). از این رو، تعریف وی را باید به مثابه تعریف «علم تفسیر» - نه «کنش تفسیر» - قلمداد کنیم. تفسیر به مثابه علم، در میان تفسیرپژوهان پیشینه درازدامنی دارد. زرقانی نیز به تبع آن‌ها تفسیر را از جنس علم دانسته است.^{۱۲} زرقانی برخلاف بسیاری از پیشینیان و پسینیان خود تعریف «تفسیر» را بر

تحلیل و ریشه‌یابی واژگانی تفسیر بنا نمی‌کند، بلکه آن‌را به‌مثابه یک دانش که موضوع و غایتی دارد، نظر می‌کند.

این تعریف، نه ناظر به فرایند تفسیر است و نه ناظر به فرآورده تفسیر. بنابراین با تفسیر چونان «کنش تفسیر» سر و کار ندارد، بلکه به تفسیر به‌مثابه یک دانش می‌نگرد. اما به نظر می‌رسد در آن‌جا که تفسیر را از جنس «معارف تصویری» به حساب می‌آورد، ناخودآگاه به فرآورده تفسیر نظر دارد (زرقانی ۱۴۱۹، ۳۳۴).

از اقوالی که ذهبی در بیان معانی اصطلاحی تفسیر، نقل می‌کند، بر می‌آید که ذهبی نیز به تفسیر به‌مثابه «علم» می‌نگرد. در چهار تعریفی که ذهبی از پیشینیان نقل می‌کند، تفسیر چونان «علم» تلقی شده‌است؛ علمی که موضوع و مباحث خاصی را دربر دارد (ذهبی ۱۴۰۹، ۱، ۱۵، ۲۹). و به تبع، تعریف مختار وی نیز از «علم‌نگاری» حکایت می‌کند: «علم التفسیر یبحث عن مراد الله تعالی بقدر الطاقه البشریه» (همان، ۱۵) و در توضیح می‌افزاید: «فهو شامل لكل ما يتوقف عليه فهم المعنى و بیان المراد» (همان، ۱۵) از عبارات ذهبی چنین برمی‌آید که وی اجمالاً دریافته‌است که تلقی تفسیر به‌مثابه «علم»، تبعات و لوازمی دارد؛ اما چنان‌که باید نه از چند و چون این لوازم و تبعات آگاه است و نه اساساً در پی آن است که نشان دهد چگونه این لوازم و تبعات درخصوص تفسیر لحاظ می‌شود. او نیز درکی همسان و هم‌سطح با زرقانی در علم‌بودن تفسیر دارد.

تعریف ذهبی از تفسیر و تفسیرپژوهی او به‌نحو بارزی فرآورده‌پژوهی است و ناظر به فرآورده‌های تفسیری است، نه «فرآیند تفسیر». او تفسیر را در «مقام تحقق» نگریسته است و نه در «مقام تعریف».

بابایی نیز با ارائه یک تعریف از علم، علم‌بودن تفسیر را به سه اعتبار می‌داند: ۱. مجموعه‌ای از دانش‌هاست؛ ۲. شخص مفسر در حد توان بشری از آن دانش‌ها بهره می‌برد؛ ۳. شخص مفسر علاوه بر آن دانش‌ها دارای ملکه و توان تفسیر آیات است (بابایی، ۲۲).
تعریف بابایی از علم و اعتبارات سه‌گانه آن از حیث معرفت‌شناختی وجهی از اعتبار ندارد. از این‌رو بحث درباره آن مفید فایده‌تی نیست.

پرسش مهمی که در این‌جا مطرح است، این است که «علم» بودن تفسیر به چه معناست؟ امروزه واژه علم، تداعی‌گر یک «رشته علمی» (Diciplin) با همه لوازم آن است؛ به‌گونه‌ای که آن‌را از «اطلاعات» (Informaiton) و «دانش به معنای عام» (Knowledge). متمایز می‌دارد. اما گمان نمی‌رود در باور آن‌ها این تلقی از علم، برای تفسیر مطرح بوده

باشد. با توجه به آنچه که زرقانی در توضیح «علم» آورده است، تلقی وی از علم دانستن تفسیر - در معنای امروزی - به خودی خود منتفی است.

به علاوه «تفسیر» به مثابه یک دیسپلین، امری کاملاً جافتاده و معتبر است، اما «تفسیر قرآن» به مثابه یک علم، پذیرفتنی نمی‌نماید؛ چه، اگر قرار باشد برای تفسیر هر متن، یک دانش خاص و با تعریف متمایز فرض کنیم، باید به عدد هر متن، علم تفسیر خاص داشته باشیم و چنین امری به معنای نفی کلیت علم تفسیر است.

افزون بر این، وقتی ما تفسیر را یک «علم» تلقی می‌کنیم، باید روشن کنیم که آیا این، به منزله نفی تفسیر چونان «فن» یا «مهارت» یا «کنش» است یا این که تفسیر را در تلقی‌های دیگر نفی نمی‌کنیم؟^{۱۳}

اما در تعریف علامه طباطبایی از «تفسیر» تفسیر به مثابه «فرایند تفسیر» تلقی شده است، نه «فرآورده تفسیری»: «تفسیر عبارت است از بیان معنای آیات و کشف مقاصد و مدالیل آنها»^{۱۴} (طباطبایی ۱۳۶۳، ۱، ۵). برخی از صاحب نظران، تعریف تفسیر را به دو دسته «تفسیر به عنوان تلاش فکری» و «تفسیر به مثابه یک علم» به تعریف و توصیف نهشته‌اند (بابایی ۱۳۷۹، ۱۹-۲۰) و تعریف علامه طباطبایی را در شمار دسته نخست جای داده‌اند. محتوای تعریف علامه طباطبایی را نیز می‌توان مؤید این معنا به حساب آورد؛ با این حال، باید در نظر داشت که علامه طباطبایی تعبیر متفاوتی از تفسیر را در مواضع مختلف به کار برده است. ایشان گاهی از تفسیر چونان «علم» یاد می‌کند و از تعبیر «علم تفسیر» بهره می‌برد (طباطبایی ۱۳۸۶، ۷) و گاهی نیز از «فن تفسیر» استفاده کرده است. از این رو علامه طباطبایی همه جا تلقی واحدی از تفسیر ندارد. اما آنچه در تعریف ایشان از تفسیر در آغاز/میزان و قرآن در اسلام برمی‌آید، در نظر ایشان تفسیر به مثابه فرایند و کنش معطوف به کشف مقصد و مدلول آیه است. از این رو، بحثی را بحث تفسیری می‌توان گفت که در محصل آیه تأثیر داشته باشد» (طباطبایی ۱۳۸۶، ۸۸). هر اثری که در بردارنده این کنش باشد، اثر تفسیری است.

در تلقی طباطبایی تفسیر از جنس کشف است، نه جعل. مفسر به آیات معنا نمی‌بخشد، بلکه آیات قرآنی، پیشاپیش حاوی و حامل معنایند و کار مفسر، کشف این معنا است، نه جعل آن.

بنابراین، در ساحت تفسیر پژوهی مسلمانان، واژه تفسیر به واسطه چندوجهی بودنش در معانی مختلف به کار رفته است. این در حالی است که غالباً این معانی در هم می‌آمیزد؛ یعنی

در گفتمان تفسیرپژوهی مسلمانان این تفکیک‌ها چنان‌که باید لحاظ نشده و کاربست واژه تفسیر در معانی گفته‌شده به درستی تمایز نمی‌یابد.

۳.۴ تمایز اثر تفسیری با غیر تفسیر

یکی از مباحثی که در میان تفسیرپژوهان مطرح است، این است که چه اثری را با چه ویژگی‌هایی می‌توان اثر تفسیری نامید؟ در واقع، همه تفاسیر از آن‌حیث که تفسیرند، دارای مؤلفه یا مؤلفه‌هایی هستند که آن‌ها را از «غیرتفسیر» متمایز می‌دارند. این پرسش را در خصوص تفسیر قرآن کریم نیز می‌توان طرح کرد؛ چه اثری تفسیر قرآن است؟ کدام شاخصه و ویژگی است که یک اثر تفسیری را از سایر آثار جدا می‌کند؟ در واقع، همه تفاسیر از آن‌حیث که تفسیرند، دارای مؤلفه یا مؤلفه‌هایی هستند که آن‌ها را از «غیرتفسیر» متمایز می‌دارد. به دیگر عبارت، مرز میان تفسیر - به‌مثابه فرآورده - از سایر فرآورده‌ها مشخص و معین گردد.

از جمله کسانی که به این مسئله توجه داشتند، علامه طباطبایی (ره) است. چنان‌که در بخش پیشین بیان شد، ایشان در مقدمه *المیزان* تفسیر را «بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و ملول‌های آن» (طباطبایی ۱۳۶۳، ۱، ۷) دانستند و در *قرآن در اسلام* با تکیه به همین تعریف، می‌کوشد میان «اثر تفسیری» و «شبه تفسیر» تمایز افکند. از نظر او تفسیر به‌مثابه فرایند و کنش معطوف به کشف مقصد و مدلول آیه است. بنابراین، «بحثی را بحث تفسیری می‌توان گفت که در محصل آیه تأثیر داشته باشد». (طباطبایی ۱۳۸۶، ۸۸) از این‌رو در نظر علامه، یکی از ملاک‌های اثر تفسیری، حصول معنای آیه است. در واقع، ایشان، برخی بحث‌های ناظر به لغت، قرائت و بدیع خارج از بحث تفسیر می‌داند. علاوه‌براین، او با تقابل‌افکندن میان «تفسیر» و «تطبیق» هرگونه تحمیل دانسته‌ها و مقبولات پیشین بر متن قرآنی و هرگونه حمل آیه بر معنایی خلاف ظاهر را در شمار «تطبیق» دانست. براین‌مبنا بسیاری از تفاسیر در زمره تفسیر قرآن محسوب نخواهند شد که چنین نتیجه‌ای نزد اهالی تفسیر پذیرفته نخواهد بود.

در این مجال، موضع آیت‌الله معرفت نیز در بیان چیستی تفسیر و تفکیک اثر تفسیری این است که تفسیر منحصر در رفع ابهام ناشی از لفظ مشکل و نارسا است (معرفت ۱۳۸۰، ۱). ۷۳ - ۷۵). گویا طبق تعریف او، تفسیر متعارف و روش‌های معمول برای کشف مقاصد گوینده، اساساً تفسیر محسوب نمی‌شود. بنابراین، دایره تفسیر به‌شدت تنگ می‌شود و

بسیاری از آثار که در عرف تفسیر پژوهان اثر تفسیری محسوب می‌شود از این دایره خارج می‌ماند. با نظر به ره‌آورد برخی مفسران و تفسیر پژوهان به نظر می‌رسد آنچه بسیاری از آنان در بیان چیستی تفسیر و تفکیک اثر تفسیری از غیر تفسیری بیان داشته‌اند، تعریف آن‌ها از «تفسیر مطلوب» و پیشنهادی خود آن‌هاست نه «تفسیر موجود».

برخی نیز با تفکیک دو اصطلاح «خوانش» و «تفسیر» تفکیک یک اثر تفسیری را از غیر آن تبیین نمودند: «معنای خوانش این است که فقط متن را بخوانیم و صرفاً به همان معانی که در آن آمده‌است، متکی باشیم و تفسیر به این معناست که متن را توسعه بدهیم و آن را باز کنیم؛ یعنی به متن مفاهیمی اضافه کنیم که در خود آن وجود ندارد» (پاکتچی ۱۳۹۱، ۵۰) در واقع تمام برخوردها و مواجهه‌هایی که با یک متن به منظور فهم آن ایجاد می‌شود، همیشه چالشی بین تفسیر و خوانش است. بنابراین، براساس این توضیح، ملاک اثر تفسیری، توسعه متن و آوردن عباراتی است که در متن وجود ندارد، و هیچ ارتباط مستقیمی نیز با متن ندارد.^{۱۵}

۴.۴ نسبت «تفسیر» و «مفسر»

نسبت «تفسیر» و «مفسر» و چگونگی شکل‌گیری تفسیر توسط مفسر مسئله‌ای است که می‌تواند در فهم چیستی تفسیر یاری‌رسان باشد. به بیان برخی، مفسر دو روش برای تفسیر متن درپیش می‌گیرد: ۱. تفسیر تحلیلی؛ گاهی اطلاعات در متن به صورت بسته وجود دارد که مفسر با تجزیه و تحلیل آن، آیه را تفسیر می‌کند. اگر در فرایند تفسیر به این شیوه رفتار کنیم، تفسیر از مقوله تجزیه و تحلیل یک معنا به مؤلفه‌های تشکیل دهنده آن خواهد بود که در این فرایند تنها وسیله مورد نیاز، ابزارهای تحلیل است مانند؛ لغت، صرف و نحو، بلاغت و کتاب *المفردات فی الفاظ القرآن* از بهترین آثار در حوزه تحلیل واژگان است. تفسیر مجمع البیان نیز با استفاده از ابزارهای تحلیلی مانند لغت و صرف و نحو به تحلیل آیات می‌پردازد و ... (پاکتچی ۱۳۹۱، ۵۲)؛ ۲. تفسیر توسعه‌ای؛ در این نوع از تفسیر چیزی به متن اضافه می‌شود و مطالبی در مورد متن گفته می‌شود که در اصل متن وجود ندارد و این روش فراتر از تحلیل متن است (همان، ۵۳). البته در این میان پرسش مهم و اساسی این است که اطلاعات افزوده تا چه اندازه معتبر هستند؟ در علم تفسیر راه‌هایی برای اثبات و اعتبارسنجی این اطلاعات وجود دارد که جایگاه ویژه‌ای برای آن قائل شده‌اند.^{۱۶}

۵.۴ نیازمندی به تفسیر

بیان وجوه دلایل نیازمندی به تفسیر می‌تواند حاوی نکاتی درباب تلقی از تفسیر باشد. آیا متن به خودی خود و از آن‌حیث که یک متن است، نیازمند «تفسیر» است؟ یا به‌واسطه لفظ مشکل، در انتقال معنای موردنظر، دچار نارسایی است و تولید ابهام در این نارسایی، عمل تفسیر را لازم می‌داند. در واقع، آیا تفسیر ذاتی متن است، یا عرضی؟ با نظر در آراء تفسیرپژوهان چنین برمی‌آید که نزد اکثریت، تفسیر مقوله‌ای عرضی برای متن است نه امری ذاتی؛ یعنی متن، نه از حیث متن‌بودن، بلکه از حیث ویژگی‌هایی که بر آن و بر خواننده عارض شده نیازمند تفسیر است و چنین نیست که هرگونه مواجهه‌ای با متن، تفسیر آن را ضروری می‌سازد.^{۱۷}

برای مثال، در تلقی معرفت متن به‌خودی خود و از آن‌حیث که یک متن است، نیازمند «تفسیر» نیست؛ بلکه چون به‌واسطه لفظ مشکل در انتقال معنای موردنظر، دچار نارسایی است و این نارسایی تولید ابهام می‌کند، «تفسیر» لازم می‌آید. در چنین نگرشی تفسیر، امری عرضی برای متن است نه ذاتی آن. با این‌بیان، متن‌های فاقد لفظ مشکل و دشوار، نیازمند تفسیر نیستند. لازمه این سخن آن است که «تفسیر قرآن» بر این پیش‌فرض مبتنی باشد که الفاظ متن قرآنی به‌نوعی دچار مشکل و نارسایی است (معرفت، ۱۳۸۰: ۱۸-۲۲). روشن است که چنین لازمه‌ای با انگاره‌های مسلمانان در باب متن قرآنی که به اعجاز بیانی آن باورمندند، سازگار نمی‌آید، چراکه شرط فصاحت یک متن، عاری‌بودن آن از لفظ دشوار و تعقید لفظی است (رجایی، ۱۳۵۹: ۱۱-۱۳).

در تعریف و بحث معرفت درباب تفسیر، مفاهیمی چون «ابهام»، «اجمال»، «نارسایی» و «اشکال» معنای روشن و مرزبندی‌شده ندارند و اغلب به‌جای یکدیگر به‌کار می‌روند؛ حال آن‌که ابهام، اجمال و ... در معناشناسی امروز تعریف روشن و متمایز دارند.^{۱۸} نیز، تلقی معرفت از ابهام در کلام با آنچه که امروزه در معناشناسی مطرح است، فاصله بسیار دارد. در تصور معرفت - دست‌کم مطابق تعریف وی از تفسیر - ابهام، ناشی از وجوه لفظ دشوار و نارسا در متن است؛ حال آن‌که در معناشناسی امروز، ابهام کلام می‌تواند ناشی از امور دیگر باشد.^{۱۹}

۵. نتیجه‌گیری

بنابر آنچه در چستی «تفسیر» در تلقی تفسیرپژوهان و تحلیل و نقد آن گفته آمد، نکات ذیل در جمع‌بندی و نتیجه آن بیان می‌شود:

۱. در ساحت تفسیرپژوهی واژه «تفسیر» به واسطه چندوجهی بودنش، در معانی مختلف به کار رفته است: تفسیر به مثابه «فرایند تفسیر»، تفسیر به مثابه «علم تفسیر»، تفسیر به مثابه «کنش تفسیر»؛ تفسیر به مثابه «شم یا مهارت تفسیر». این درحالی است که در تلقی تفسیرپژوهان غالباً این معانی در هم می‌آمیزد؛ یعنی در گفتمان تفسیرپژوهی مسلمانان، این تفکیک‌ها چنان‌که باید لحاظ نشده و کاربست واژه تفسیر در معانی مذکور به‌درستی تمایز نمی‌یابد؛

۲. در قریب به اتفاق نمونه‌های بررسی شده، تبیین چستی «تفسیر» از رهگذر واشکافی واژه «تفسیر» صورت پذیرفته است؛ بسیاری از تفسیرپژوهان در تبیین چستی «تفسیر» به تحلیل واژگانی «تفسیر» و ریشه‌یابی لغوی آن، سپس به معنای اصطلاحی آن در همان ریشه و بابتی که لفظ بدان تعلق گرفته است، می‌پردازند. براین اساس کارشان آمیخته به «خطای اسم به جای مسمما است. این راهبرد برای تعریف، اساساً با دو اشکال روبه‌رو است: نخست این‌که، پدیده تفسیر در زبان‌های دیگر، نام‌های دیگر دارد و اگر بخواهیم از رهگذر شرح اسم به تبیین «چستی تفسیر» پردازیم، برآیند کار در هر زبانی متفاوت خواهد بود؛ حال آن‌که پدیده تفسیر در خارج، ماهیتی واحد دارد. دیگر آن‌که راهبرد مذکور بر این پیش‌فرض استوار است که واضح لفظ تفسیر بر پدیده تفسیر، هم اشراف بر دقایق لفظ داشته است و هم احاطه کامل بر چند و چون پدیده تفسیر و هم این‌که پدیده تفسیر، اساساً امر ثابتی است که در گذر زمان و تحولات، دگرگونی نمی‌پذیرد. حال آن‌که، هیچ‌یک از این پیش‌فرض‌ها قابل دفاع و اتکا نیستند. از این‌رو، واکاوی واژگانی حداکثر حکایت از آن خواهد داشت که گذشتگان نسبت به مقوله تفسیر چه درک و تصویری داشته‌اند. اما این‌که آیا این درک و تصور چه میزان درست یا نادرست بوده، امری است که ما را به جانب فراشدن از لفظ و بررسی خود پدیده فرا می‌خواند.

۳. تعریف‌ها از تفسیر، نسبت «تفسیر» با «مفسر» را بیان نمی‌کنند؛ توضیح این‌که تفاسیر در نسبت با متن تفسیرشده، دارای افزوده‌ها و کاستی‌های معنایی است. تعریف‌ها روشن نمی‌کنند که این اطلاعات افزوده و توسعه معنایی یا کاستی معنایی از چه منشأی فراهم می‌آید؟ از رهگذر تحلیل؟ از رهگذر ترکیب؟^{۲۰}

۴. تفسیر پژوهان مسلمان در تلقی خود از «تفسیر» در بیان نسبت تفسیر و مقولاتی چون «فهم»، «نقد»، «استناد»، «استدلال»، «استشهاد»، «تداعی معانی»، «برداشت» اهتمامی نورزیده‌اند.^{۲۱}

۵. در تعریف‌های بررسی‌شده، تفسیر به‌مثابه گونه (Genre) ای خاص از ادبیات و متون بازشناخته نشده‌است؛ در همه آن‌ها چنین گونه‌ای، مفروض واقع شده‌است، اما این‌که این گونه ادبی از چه ویژگی‌ها و مشخصه‌هایی برخوردار است و در کجاها از متون و گونه‌های دیگر تمایز می‌یابد، پرسشی است مغفول و به‌تبع، ناکاویده و نااندیشیده، بررسی تفسیر به‌مثابه یک گونه ادبی و مطالعات تحولات و گونه‌های فرعی آن، در آثار غربیان به‌طور جدی دنبال می‌شود. کوشش نورمن کالدردر این‌باره نمونه درخشان و مثال‌زدنی است.^{۲۲}

۶. تعاریف تفسیر پژوهان مسلمان از «تفسیر» مثبت‌اندیشانه و دارای سوگیری مثبت است. تقریباً همه آن‌ها به عنصر کشف و بیان در فرایند «تفسیر» اشاره می‌کنند. این امر، تعریف را از واقع‌بینی و بی‌طرفی دور می‌سازد. در مقابل این نوع تعریف‌ها، تعریف پاکتچی،^{۲۳} تعریفی بی‌طرفانه است که چنین نگاهی همه تفاسیر را با همه گونه‌گونی‌هایش در بر می‌گیرد، درحالی‌که تعریف دیگر تفسیر پژوهان ما به‌صورت ایده‌آل و آرمانی تفسیر معطوف است نه به نمونه‌های موجود.

بنابراین‌چه در این پژوهش آمد، تلقی‌های متنوع و متکثر مفسران و تفسیر پژوهان مسلمان از پدیده «تفسیر» با کاستی‌های راهبردی و رخنه‌ها و آسیب‌های روش‌شناختی و معرفت‌شناختی مواجه است که مطالعه در غالب این تلقی‌ها نشان می‌دهد که کوشش آن‌ها در تبیین «پدیده تفسیر» و نه «واژه تفسیر» و نیز تمایزبخشی میان «تفسیر» و «غیرتفسیر» پاسخ‌گوی پرسش‌ها و نیازهای امروز نیست و این تعاریف در تبیین واقعیت «تفسیر» کامیاب و کارآمد نبوده‌است.

۷. «اخلاق تفسیر» (The ethics of interpretation). قلمرویی نوپدید و نوظهور در ساحت مطالعات تفسیری است و چندان برای جامعه تفسیرپژوهی شناخته نیست. «اخلاق تفسیر» متعلق به حوزه اخلاق کاربردی است و می‌تواند در ذیل حوزه کلان اخلاق باور، اخلاق پژوهش و اخلاق علم بگنجد. فیلسوفان اخلاق، آن‌گاه که ساحت علم و کنش علمی و نیز مقوله باور را در دایره اخلاق نهادند و از خوب و بد و باید و نبایدهای اخلاقی در آن ساحت‌ها سخن گفتند، رفته‌رفته این بحث در اذهان پاره‌ای از کسانی که به هر دو حوزه فلسفه اخلاق و تفسیر تعلق خاطر داشتند، شکل گرفت که کنش تفسیر نیز، به‌عنوان یک

عمل ارادی و اختیاری می‌تواند مشمول الزامات و داوری اخلاقی قرار گیرد و می‌توان از خوب و بد و نیز باید و نباید افعال مفسران سخن گفت. هرگونه تلقی از ماهیت معنا، فهم و تفسیر، مانند هر تصور و تلقی خاص از دانش و معرفت، الزامات و بایسته‌هایی را دربر دارد. در مورد تفسیر قرآن نیز این قاعده و ضابطه کلی حاکم است.

تلقی اخلاق تفسیر مبتنی بر تصویری است که از «تفسیر» داریم. برای مفاهمه بهتر و پیشگیری از کژئی‌های محتمل در فهم، نیکوست که در آغاز تصور خود را از دو مفهوم «تفسیر» به بیان کنیم و آن‌گاه بر پایه این مفهوم، تلقی خود از «اخلاق تفسیر» را عرضه کنیم. پدیده تفسیر با تلقی‌های گوناگون نزد تفسیرپژوهان و عالمان تفسیر، می‌تواند اخلاق تفسیر گونه‌گون با مسائل مختلف داشته باشد. اما چه تفسیر را به‌مثابه فراورده یا فرایند و چه کنش یا علم و ... بدانیم، لاجرم ساحت تفسیر مشمول نیک و بد اخلاقی قرار خواهد گرفت.

۸. نگارنده این نوشتار در پژوهش خود در باب «اخلاق تفسیر» تفسیر را به‌مثابه «فرایند تفسیر» تلقی می‌کند و در ساحت فرایند، مقصود «مهارت تفسیر» است. بنابراین، «اخلاق تفسیر» به مسئولیت‌های اخلاقی مفسران در محیط ۳۶۰ درجه فرایند تفسیر ناظر است. این محیط شامل امر مورد پژوهش (متن قرآن)، مفسر، صاحبان حقوق علمی و فکری، مخاطب و ... است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «اخلاق تفسیر قرآن کریم» است.
۲. درباره تفاوت پژوهش مسئله‌محور با پژوهش موضوع‌محور، به‌عنوان نمونه، رک: قراملکی، احد (۱۳۸۵). روش‌شناسی مطالعات دینی. مشهد. دانشگاه اسلامی رضوی، ۱۲۹-۱۳۷؛ قراملکی، احد (۱۳۸۵). اصول و فنون پژوهش در گستره دین‌پژوهی. قم. انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم. ج ۲، ۶۹-۷۲.
۳. محمد ارکون، در مطالعه تاریخی اندیشه اسلامی، قرآن را «متن نخست» و «تفاسیر قرآن» را «متن دوم» می‌نامد و با این تفکیک می‌کوشد متن نخست را از سیطره متن دوم آزاد کند. در این زمینه نک: ارکون، محمد (۱۹۸۸). «النص الاول / النص الثانی». المواقف. ش ۵۴ و برگردان فارسی آن: ارکون، محمد؛ خلجی، محمد مهدی (۱۳۷۶). «متن نخستین، متن دوم». دانشگاه انقلاب. ش

۱۱۰، ۱۰۵-۱۱۴؛ نیز بنگرید به: خلجی، محمد مهدی (۱۳۷۷). *آرا و اندیشه‌های محمد ارکون*. تهران: مرکز مطالعات فرهنگی - بین‌المللی مدیریت مطالعات اسلامی، ۱۴۰-۱۴۲.

مسئله تمایز بین متون در هرمنوتیک مدرن و نقد ادبی جدید از اهمیت بسیاری برخوردار است. «گادامر نخست در دسامبر ۱۹۷۰ در کنفرانسی در نیویورک میان دو گونه بینامتنی تمایز گذاشت. او گفت که متون اصلی و ادبی از متون توضیحی - تفسیری جدایند. ریکور نیز تقسیم‌بندی دوگانه دیگری را ایجاد کرده است؛ متون اصلی که به معنای فاقد زمینه‌اند (متون بی‌جهان)، از متونی که درباره متون بی‌جهان هستند و بازتاب زمینه‌ای خاص محسوب می‌شوند، جدایند». نک: احمدی، بابک (۱۳۸۱). *ساختار و تأویل متن*. تهران: مرکز، ۲، ۳۲۰، ۳۲۴، ۶۶۴، ۶۲۶.

۴. از این دست مباحث و متون با عنوان «علوم قرآنی» یاد می‌شود.

۵. از این دست مباحث و متون اغلب با عنوان‌هایی چون اصول تفسیر، قواعد تفسیر، روش تفسیر و منطق تفسیر یاد می‌شود.

۶. گونه‌ای از متون هستند که عهده‌دار بحث درباره چگونگی برخورد با متن یک (قرآن) هستند و به مخاطب خود می‌گویند که در مواجهه با متن یک و برای فهم معانی و مدالیل آن، باید چه چیزی همراه داشته باشند و از چه آمادگی‌هایی برخوردار باشند و چه مسیری را چگونه طی کنند و در این راه چه قواعد، اصول و الزاماتی را رعایت کنند و از چه اموری پرهیز کنند. این دسته از متون، از آن حیث که ناظر به «متن یک» هستند، در شمار «متن دو» جای دارند و محتوای آن‌ها از جنس معرفت درجه اول است؛ هر چند بعضاً عنوان «روش‌شناسی تفسیر» را بر تارک خود دارند. این تعریف از تفسیر، ناظر به تفسیر قرآن کریم است.

۸. در منابع علوم قرآنی، به جای معنای اولیه و ثانویه، از تعبیر «ظاهر و معنا» و گاه «ظاهر و مراد» استفاده شده است. نک: شافعی، محمد (۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م). *الرساله*. به کوشش احمد محمد شاکر. قاهره. ۵۸؛ طبری (۱۴۰۵ ق). *جامع‌البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفه. ۱، ۲۶۴، ۱۱۳/۱۹؛ قرطبی، محمد (۱۹۷۲ م). *الجامع الاحکام القرآن*. به کوشش احمد عبدالعلیم بدونی. قاهره. ۲، ۱۱۴؛ جصاص، احمد (۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م). *احکام القرآن*. به کوشش محمدصادق قمحاوی. بیروت. ۲، ۷۴.

۹. *Disciplin*. هر دانش (Knowledge) یا اطلاعات (*Informatio*) را نمی‌توان دیسپلین (*Disciplin*) دانست. دیسپلین شروطی دارد: ۱. حول یک موضوع باشد؛ ۲. مسائل و موضوعات آن با یکدیگر رابطه تولیدی دارند و نظام طولی بین آن‌ها برقرار است؛ ۳. روشمند و دارای متد است.

۱۰. هم چون شمّ الفقاهه

۱۱. البته جای بحث دارد که آیا (Skill) می‌توان معادل شم باشد یا نه. کسانی چون مصطفی ملکیان این دو را معادل هم می‌دانند.
۱۲. به‌عنوان نمونه، نک: ابوالفتح. رازی، حسین بن علی (۱۳۷۸ ش). روح الجنان و روض الجنان. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی. ۱، ۲۴؛ جرجانی، حسین (۱۳۷۸ ش). جلاء الازهان (تفسیر گاذر). تحقیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی. تهران: دانشگاه تهران. ۱، ۸؛ اندلسی، ابوحنیفان (۱۴۱۱ ق). البحر المحیط. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱، ۱۳-۱۴؛ الزرکشی، بدرالدین (۱۳۱۰ ق). البرهان فی علوم القرآن. بیروت. دارالمعرفه. ۱، ۱۰۴ و
۱۳. بابایی در روش‌شناسی تفسیر قرآن، تلقی‌ها و تعریف‌ها از تفسیر را به دو دسته تقسیم کرده است: دسته‌ای تفسیر را چونان «تلاش مفسر» قلمداد کرده‌اند و دسته‌ای که آن را به‌مثابه یک علم به تعریف و توصیف نهشته‌اند. نک: (بابایی، علی‌اکبر. (۱۳۸۳). روش‌شناسی تفسیر قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - تهران: سمت. ۱۲ - ۳۲).
۱۴. برخی از صاحب‌نظران، تعریف تفسیر را به دو دسته تقسیم کرده و تعریف علامه را در دسته نخست جای داده‌اند. نک: (بابایی، علی‌اکبر (۱۳۸۶). روش‌شناسی تفسیر قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - تهران: سمت. ۹-۱۰).
۱۵. در فرایند تفسیر توسعه و گسترش معنا از ابزاری استفاده می‌شود که ممکن است مبنای آن شرعی باشد هم‌چون نصوص دینی و احادیث مربوط به پیامبر(ص) و معصومین(ع) و یا این که مبنای آن دانش‌های بیرونی باشد مانند گواهی بر وقایع تاریخی که شاخص آن بحث شأن نزول است و یا دانش و اندیشه‌های شخصی مفسر. نک: پاکتچی، احمد. (۱۳۹۱). تاریخ تفسیر قرآن کریم. تهران: دانشگاه امام صادق(ع). ۵۰.
۱۶. برای مشاهده تفصیل این بحث رک: پاکتچی، احمد (۱۳۹۱) تاریخ تفسیر. تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
۱۷. در این باره نک: بابایی، علی‌اکبر (۱۳۸۱). مکاتب تفسیری. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ۲، ۳۶-۴۰
۱۸. به‌عنوان نمونه، رک: صفوی، کوروش (۱۳۷۹). درآمدی بر معناشناسی. تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۹. رک: همان
۲۰. احمد پاکتچی در مدخل «تفسیر» دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی با ارائه مثال‌هایی از افزوده‌ها و کاستی‌ها و تغییرات معنایی، به دسته‌بندی آن‌ها پرداخته و این بحث را پیش می‌کشد که این اطلاعات افزوده از چه منشأی فراهم می‌آید. (پاکتچی، ۱۳۹۶: ۱۵، ۶۸۱-۶۸۳)

۲۱. یکی از مباحث پایه در فراتفسیر و فلسفه هرمنوتیک در بحث نسبت میان «فهم»، «تفسیر»، «داوری» و «نقد» است. به‌عنوان نمونه نک: پالم، ریچارد (۱۳۸۲). علم هرمنوتیک. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران. هرمس، ۱۴۴-۱۴۵، ۱۴۸-۱۵۰؛ واعظی، احمد (۱۳۸۵). درآمدی بر هرمنوتیک. تهران. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ج ۴، ۱۵۸-۱۶۵، ۴۳۷-۴۴۳، ۴۷۱-۴۷۷.
۲۲. مقاله «تفسیر طبری تا ابن کثیر؛ معضلات توصیف گونه‌ای ادبی با استناد به داستان ابراهیم». نک: جرالدهاوتینگ و عبدالقادر شریف (۱۳۸۹). *رهیافت‌هایی به قرآن*. به‌کوشش مهرداد عباسی. تهران. انتشارات حکمت، ۱۶۳-۲۱۷ م.
۲۳. «تفسیر ایجاد یک معناست در ارتباط با یک متن که در خلال آن گونه‌ای وابستگی میان معنای تفسیری با متن وجود دارد» و نیز گفته شده: «بخش اصلی کار تفسیری، پدیدآوردن متنی درباره متن اصلی با کارکرد ارجاعی و ارزش اطلاعاتی توسعه‌یافته است» (پاکتچی، ۱۳۶۷: ۱۵، ۶۸۰-۶۸۱).

کتاب‌نامه

- قرآن کریم
- ابن فارس، احمد. (۱۴۲۲ ق.). *معجم مقاییس اللغة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم. (۱۴۰۵ ق.). *لسان العرب*. قم: نشر ادب الحوزه.
- ابوالفتوح. رازی، حسین بنعلی (۱۳۷۸ ش.). *روض الجنان و روح الجنان*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی
- احمدی، بابک (۱۳۸۱). *ساختار و تأویل متن*. تهران: مرکز.
- بابایی، علی اکبر. (۱۳۷۹). *روش‌شناسی تفسیر قرآن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - تهران: سمت.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۱). *تاریخ تفسیر قرآن کریم*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع)
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۷). «تفسیر». *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. ج ۱۵. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی
- پالم، ریچارد (۱۳۸۲). *علم هرمنوتیک*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران. هرمس.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین (۱۴۰۵ ق.). *مقدمه جامع التفاسیر*. کویت: دار الدعوة.
- زیبیدی، محمد مرتضی. (بی تا). *تاج العروس*. بیروت: المكتبة الحیة.
- الزركشى، بدرالدین (۱۹۵۷ م.). *البرهان فی علوم القرآن*. بیروت: دار احیاء الكتب العربیة.
- خلجی، محمد مهدی (۱۳۷۷). *آرا و اندیشه‌های محمد ارکون*. تهران: مرکز مطالعات فرهنگی - بین‌المللی مدیریت مطالعات اسلامی

الخولی، امین (۱۹۸۲ م). *التفسیر: نشأته، تدرجه، تطوره*. بیروت: دارالکتاب اللبنانی
جرجانی، حسین (۱۳۷۸ ش). *جلاء الازهان (تفسیرگاذر)*. تحقیق میرجلال‌الدین حسین یارموی. تهران:
دانشگاه تهران؛

جصاص، احمد (۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م). *احکام القرآن*. به کوشش محمدصادق قحاوی. بیروت.
جلیلی، سید هدایت. (۱۳۹۰). *پژوهش در تفسیر پژوهی قرآن*. تهران: سخن.
جرالد هاوتینگ و عبدالقادر شریف (۱۳۸۹). *رهیافت‌هایی به قرآن*. به کوشش مهرداد عباسی. تهران:
انتشارات حکمت.

جوهری، اسماعیل. (۱۴۰۷ ق). *الصحاح*. تحقیق احمد عطار. بیروت: موسسه المحمودی.
سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۶ ق). *الاتقان فی علوم القرآن*. بیروت: دارالکتب العربی.
شافعی، محمد (۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م). *الرساله*. به کوشش احمد محمد شاکر. قاهره.
صفوی، کوروش (۱۳۷۹). *درآمدی بر معناشناسی*. تهران. حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۳ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۶ ش). *قرآن در اسلام*. قم: بوستان کتاب.
طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن. (۱۴۰۶). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیا التراث العربی.
طبری، محمدبن جریر (۱۴۰۵ ق). *جامع‌البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.
طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ ق). *مجمع‌البحرین*. تحقیق احمد الحسینی. بی‌جا: نشرالثقافه الاسلامیه.
فراهیدی، خلیل‌بن احمد (۱۴۰۹ ق) *العین*. تحقیق مهدی مخزومی - ابراهیم سامرای. بی‌جا:
موسسه دارالهجره.

قراملکی، احد (۱۳۸۵). *روش‌شناسی مطالعات دینی*. مشهد. دانشگاه اسلامی رضوی
قراملکی، احد (۱۳۸۵). *اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی*. قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه
علمیه قم. چ ۲.

قرطبی، محمد (۱۹۷۲ م). *الجامع‌الاحکام‌القرآن*. به کوشش احمد عبدالعلیم‌دونی. قاهره.
مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۳). *هرمنوتیک، کتاب و سنت*. چ ۲. تهران: انتشارات قیام.
معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۰). *تفسیر و مفسران*. قم: موسسه فرهنگی التمهید. چ ۱.
واعظی، احمد (۱۳۸۵). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
هاسپرس، جان (۱۳۸۷). *درآمدی بر تحلیل فلسفی*. ترجمه موسی اکرمی. تهران. آگاه. چ ۲.

مقالات

ارکون، محمد (۱۹۸۸). «النص الاول/ النص الثانی». *المواقف*. ش ۵۴
ارکون، محمد؛ خلجی، محمد مهدی (۱۳۷۶). «متن نخستین، متن دوم». *دانشگاه انقلاب*. ش ۱۱۰