

# اجتهاد و نواندیشی

جلد دوم

گزیده مقالات فارسی

پانزدهمین کنفرانس بین المللی وحدت اسلامی

گردآوری و تنظیم

سید جلال میرآقایی

کنفرانس بین المللی وحدت اسلامی (پانزدهمین: ۱۳۸۱ : تهران )  
 اجتهاد و نواندیشی: گزیده مقالات فارسی پانزدهمین کنفرانس  
 بین المللی وحدت اسلامی / گردآوری و تنظیم جلال میرآقائی -  
 تهران : مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، مدیریت انتشارات  
 و مطبوعات ، ۱۳۸۲ .  
 ج ۲ .

ISBN 964-7994-09-5 (ج. ۱)

ISBN 964-7994-10-9 (ج. ۲)

فهرستتویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه.

۱. وحدت اسلامی -- کنگره ها. ۲. وحدت اسلامی -- مقاله ها  
 و خطابه ها. ۳. اجتهاد و تقلید -- کنگره ها. ۴. اسلام -- تجدید  
 حیات فکری -- کنگره ها.

الف. میر آقائی، جلال، گردآورنده. ب. مجمع جهانی تقریب مذاهب  
 اسلامی، مدیریت انتشارات و مطبوعات.

ج. عنوان.

۲۹۷/۴۸۲

BP۲۲۲/۵/ک۸۴

الف ۱۳۸۱

م ۸۲-۲۱۵۶

کتابخانه ملی ایران



مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی

نام کتاب:	اجتهاد و نواندیشی - ۲
مؤلفان:	جمعی از اندیشمندان
گردآوری و تنظیم:	سید جلال میرآقائی
نوبت چاپ:	اول - بهار ۱۳۸۲
شمارگان:	۱۰۰۰ نسخه
چاپخانه:	مبتکران چاپ
شابک:	ISBN 964 - 7994 - 09 - 5 (Vol. 1) ۹۶۲ - ۷۹۹۲ - ۰۹ - ۵ (ج ۱) 964 - 7994 - 10 - 9 (Vol. 2) ۹۶۲ - ۷۹۹۲ - ۱۰ - ۹ (ج ۲) 964 - 7994 - 11 - 7 (2Vol. SET) ۹۶۲ - ۷۹۹۲ - ۱۱ - ۷ (دوره ۲ جلدی)
ناشر:	مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی

تهران - ص. ب. ۶۹۹۵ - ۱۵۸۷۵ تلفن: ۰۰۹۸۲۱۸۳۲۱۲۱۱ - فاکس: ۰۰۹۸۲۱۸۳۲۱۲۱۴

E. mail: taghrib@taghrib.org

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

## فهرس مطالب

	مقدمه
۷	
۱۱	سرفصلهای پانزدهمین کنفرانس بین المللی دبیر کل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی
۱۵	سخنرانی آقای احمد مسجد جامعی وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی
۲۳	تئوری قرائتها یا اجتهاد اسلامی آیت الله محمد علی تسخیری
۲۵	زیر ساختهای قرائت پذیری دین عبدالحسین خسروپناه
۷۹	اسلام از تأویل گرایی تا هرمنوتیک دکتر سوران کردستانی
۱۲۹	هرمنوتیک در اندیشه اسلامی محمد آصف جوادی
۱۴۷	هرمنوتیک و نسبت آن با اندیشه اسلامی محمد باقر سعیدی روشن

- هرمنوتیک و نسبت آن با دین  
 ۲۰۷ دکتر محمد منصور نژاد
- کندوکاوی در پلورالیسم دینی  
 ۲۶۹ فاضل شادمانی
- هرمنوتیک و نسبت آن با اندیشه اسلامی  
 ۳۴۵ رسول قربانی مقدم
- هرمنوتیک و نسبت آن با اندیشه اسلامی  
 ۳۶۵ محمد سالاری (قایینی)
- تجربه تاریخی تحقق تمدن اسلامی:  
 ۳۳۷ دکتر محسن الویری (عصرگرایی) (اصالت) و (عصرگرایی)
- بیانیه پایانی پانزدهمین کنفرانس بین المللی وحدت اسلامی  
 ۴۵۱

بسم الله الرحمن الرحيم

## خلاصه مقاله

### مقدمه

بررسی سیر تفکر در طول تاریخ حیات اجتماعی بشر، حاکی از آن است که آدمی همواره اندیشه‌ورز، جوینده و پرسشگر بوده؛ و مجموعه خاصه‌های اندیشه‌ورزی، جویندگی و پرسشگری، در تکوین و تکامل فرهنگ و تمدن جوامع انسانی، البته نقشی عمده و تأثیری بسزا داشته است. اما گستره و ژرفای پرسشهای انسان در عرصه‌هایی خاص، چشمگیرتر و تأمل برانگیزتر می‌نماید که به طور کلی، می‌توان آنها را در مقولات خداشناسی و هستی‌شناسی (اعم از انسان و دیگر مظاهر هستی) مورد مطالعه قرار داد.

اما انسان راههای متفاوتی را برای نیل به شناخت تجربه نموده؛ که در هر حال هدف اصلی شناخت، دریافت حقیقت و کشف چون و چرایی اسرار آفرینش، و نیز پرده‌برداری از شگفتیها و ناشناخته‌های حیات، و در نهایت رسیدن به معنا و مفهوم حقیقی زندگی و حصول به زندگانی جاودانه بوده است. اما آیا کدامین راه از میان راههای گوناگون شناخت، تاکنون توانسته یا می‌تواند پاسخهایی راستین، روشن، مطمئن و گره‌گشا، فرا راه انسان اندیشه‌ورز و پرسشگر قرار دهد؟.. راهی که، ضامن سعادت آدمی و

نواندیشی: از این اصطلاح ممکن است برداشت‌های مختلفی به عمل آید.

۱- نواندیشی به معنای بدعت گذاری و پیدایش باورهای جدید در زمینه های اعتقادی و فقهی بدون اتکا بر مبانی و منابع شرعی و اصول و ضوابط علمی، تنها براساس استحسانات طبع و به منظور هماهنگ ساختن دین با افکار، ایده ها، مکاتب، تحولات و مصالح وهمی زمان.

از این تلقی در زبان عربی امروز «الحدائث» تعبیر می شود و شاید بتوان در فارسی تعبیر «تجدد خواهی» را در برابر آن نهاد. پر واضح است که چنین عملی موجب تحریف دین الهی است و از آغاز پیدایش اسلام در قرآن و سنت معصومان محکوم شده است.

۲- نواندیشی به معنای بکارگیری قدرت ابداع، ابتکار و خلاقیت انسانی جهت شناخت تحولات و اقتضائات زمان به منظور همراه کردن دین با این تحولات و تأمین مصالح واقعی انسانها، با اتکای به کتاب، سنت و سایر منابع شرعی در چارچوب اصول، قواعد و ضوابط معتبری که مورد قبول علما و دانشمندان اسلامی قرار گرفته است.

از این معنا در زبان عربی امروز «العصرنه» یا «المعاصره» تعبیر می شود و شاید اصطلاح «تجدید» که در بعض روایتها به آن اشاره رفته به همین معنا باشد.

خصوصیت ویژه این نوع تلقی از نواندیشی نگرش حکومتی و اجتماعی به فقه و تلاش برای وارد کردن آن در صحنه های مختلف زندگی و آزاد کردن آن از چارچوب فرد گرایانه است.

در حقیقت تلاش مجتهد در نگاه سنتی و معهود، حفظ ایمان فرد مسلمان در نظامهای غیر اسلامی است تا بتواند به گونه ای زندگی کند که مرتکب خلاف شرع نشود ولی مجتهد نواندیش تلاش می کند نظامات مختلف اجتماعی اسلام را کشف کرده جهت اداره اسلامی جامعه از گهواره تا گور عرضه کند.

به هر صورت در ضرورت و مشروعیت نواندیشی به معنای دوم جای هیچگونه تردید و چون و چرا نیست. اصولاً با کمی دقت و تأمل در عمق معنای «اجتهاد» و «نواندیشی» و توجه به رسالت دین اسلام که دینی جهانشمول و جاوید است؛ این دو مفهوم کاملاً لازم و ملزوم یکدیگر و از هم جدایی ناپذیرند. ولی نکته مهم مرز بین دو مفهوم نواندیشی است. مرز بین «بدعت» و «ابداع»، «حداثت» و «معاصرت»، «تجدد» و «تجدید»، «بهره گیری از علوم و دانشهای مختلف اجتماعی و توجه به مصالح و مفاسد واقعی انسانها» و «تسلیم شعارهای علمی و مصالح و منافع وهمی شدن و اسلام را بازیچه امیال قراردادن».

مقالات این مجموعه که همراه با سه مجلد دیگر برگزیده ای از مباحث عرضه شده در پانزدهمین کنفرانس بین المللی وحدت اسلامی است، به منظور تبیین و توضیح این دو اصطلاح و چگونگی جمع بین «اصالت» و «معاصرت» و نیز اصول، ضوابط و سازوکارهای

پاسخگویی فقه اسلام به تحولات زمان توسط جمعی از نخبگان و فضایی حوزه های علمیه و دانشگاهها تألیف شده اند. امید است انتشار آن توشه راه برای کلیه رهروان این طریقت باشد که دغدغه «پایبندی به اصول» و «همراهی با تحولات زمان» را دارند و حکومت را فلسفه عملی تمامی فقه در زندگی انسانها می دانند.

والسلام

سید جلال میرآقایی

معاون بین الملل

مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی



سرفصلهای پانزدهمین کنفرانس

بین المللی وحدت اسلامی



## بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع کنفرانس: پابندی به اصول و پاسخگویی به نیازهای زمان در فقه مذاهب اسلامی.

سر فصلها:

الف: «پابندی به اصول» و «پاسخگویی به نیازهای زمان» در فقه اسلامی:

۱- ویژگیها و بایستنی‌های هر یک و شیوه‌های رسیدن به آنها.

۲- اجتهاد و نقش آن در نواندیشی.

۳- عناصر انعطاف‌پذیری اسلام و پاسخگویی آن به متغیرات اجتماعی

(احکام ثانوی، احکام ولایی، منطقه الفراغ، قواعد کلی و...).

۴- نظریه امام خمینی(ره) پیرامون نقش زمان و مکان در تغییر احکام.

۵- تئوری (ارتباط متقابل معارف بشری) و نقش آن در نسبی معرفی

کردن معرفت دینی.

۶- هرمنوتیک و نسبت آن با اندیشه اسلامی.

۷- اجتهاد و تعدد قرائتها.

ب- طرحهای پیشنهادی جهت تحول در پژوهشهای فقهی:

۱- گسترش و تعمیق «فقه المقاصد».

۲- تبیین مکاتب و نظامهای اجتماعی در فقه اسلامی (مکتب حقوقی،

مکتب تربیتی، مکتب اقتصادی و...).

۳- اجتهاد گروهی در مجامع فقهی با حضور کارشناسان برای

تشخیص دقیق موضوعات.

۴- پژوهش در نصوص اسلامی که خطوط کلی و روش عمومی دولت اسلامی را تبیین می‌کند.

۵- تحول در ضوابط و قواعد فقهی و اصولی در راستای مقارنه بین مذاهب اسلامی.

۶- بررسی گستره مسائل و اصول مشترک بین مذاهب اسلامی.

۷- تخصصی شدن ابواب فقهی.

۸- تبیین فقه سیاسی و اجتماعی (فقه حکومتی) و فقه عمومی.

### ج- ابزارهای جدید برای تسهیل پژوهشهای فقهی:

۱- انتشار فرهنگنامه‌هایی برای شناخت موضوعات مستحدثه با هدف دستیابی آسان به احکام مربوط به آن.

۲- تبدیل زبان فقه، از زبان نخبگان به زبان قابل فهم برای گروههای گسترده‌تر اجتماعی.

۳- ایجاد ارتباط بین پژوهشهای سنتی حوزه‌ای و شیوه‌های جدید دانشگاهی.

۴- دور نگهداشتن اجتهاد از تأثیرات سیاسی و حزبی و سنتهای فرهنگی و اجتماعی.

# سخنرانی آقای احمد مسجد جامعی

وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی



### بسم الله الرحمن الرحيم

«اجتهاد و نواندیشی» عنوان کتابی است که مجلد دوم آن در برابر خوانندگان گرامی قرار دارد. این عبارت ترکیبی در دل خود دارای بار معنایی خاصی است که نیاز به توضیح دارد.

اجتهاد: اصطلاحی است که در دامن دانش فقه و اصول پدید آمده و به معنای به کارگیری همه استعدادهای فکری و توان علمی و قدرت تتبع یک انسان برای به دست آوردن حکم شرعی الهی درباره موضوعات فردی و اجتماعی زندگی بشری است. و به تعبیر فقها «استقراغ الوسع فی استنباط الاحکام الشرعیه الفرعیه عن ادلتها التفصیلیه».

این عمل شریف در چارچوب تعریف فوق چهارده قرن بین مسلمانان رایج بوده و هست و حاصل آن صدها عنوان دایره المعارف فقهی است که علمای مذاهب مختلف اسلامی پدید آورده اند.

عمل «اجتهاد» از همان آغاز پیدایش بر اصول و مبانی خاص علمی مبتنی بوده و به طور طبیعی مراحل رشد و تکامل را پشت سر گذاشته، روز به روز ضابطه‌مندتر شده و پیچیدگی و گستردگی آن افزایش یافته است.

با این تفاوت عمده که یک نظام کشوری بطور کامل تحت مدیریت نظام فکری اسلام در آمد.

از قانون اساسی ما، مجلس، ریاست جمهوری تا تشکیلات و اجزای آن بر پایه‌های فکری اسلام بازنگاری و پایه‌گذاری شد، که از این جهت تشابه فراوانی با تحولات صدر اسلام وجود دارد. این تحول خوب چالشهای جدید و در ابعاد گسترده‌ای را فراهم ساخت که دیگر پاسخهای پیشین چاره‌ساز آن مسائل و مشکلات نبود. زیر از سیاست‌گذاری تا اجرا صحنه گسترده‌ای بود که در پیش‌روی مسئولان جدید قرار می‌گرفت که پرداختن به یک یک آن نیازمند مطالعات گسترده‌ای است.

بنظر من مهمترین چالشی که از همان آغاز سر برآورد و هم اکنون نیز وجود دارد و همه متفکران مسلمان ایرانی را به تأمل واداشته است، یافتن نظریه جامع مبتنی بر تعالیم اسلام و منطبق با مقتضیات زمان است.

روشن است که جوهر اسلام در برگیرنده چنین نظریه‌ای است زیرا این جوهره یکبار توانسته است قابلیت خود را مبنی بر تأسیس نظام تمدنی جهان شمول عرضه نماید.

همانطور که در گذشته نیز بابکارگیری آرای سلمان فارسی و بهره برداری از تجربیات یونانی، چینی و ایرانی توسط دانشمندان مسلمان تلاشی تاریخی برای جذب فرهنگهای جدید در جهان اسلام به عرصه ظهور رسید. این قابلیت هنوز هم استوار است و بر مسلمان متفکر امروز است که بار دیگر زمینه رشد این درخت تنومند را فراهم کرده، ثمرهای مادی و معنوی آن را بر بشر امروز عرضه کند.

تمدن از مجموعه نهادهای اجتماعی، علمی، فرهنگی و سازوکارهای زندگی بشر تشکیل می‌شود و مسلمانان امروز لا جرم از بازچینش این اجزا بر پایه‌ای فلسفی - اسلامی هستند و همانطور که در دهه‌های گذشته نیز شاهد بودیم در صورت عدم استقرار در فضای مبتنی بر اصول اسلامی



ناگزیر از غلتیدن به سویی خواهیم شد که تقلید کامل مدرنیته است و دین را بر معبد واتیکان خواهد برد.

در این صورت جریانهای بنیادگرایی خشن نیز در کنار آن ظهور خواهند کرد زیرا خلأ تمدن کنونی بشر معنویت است. تجربه‌ای که تمدن غربی دچار آن شد و در خلأ آن دنیای مسیحیت به پایه‌های روم باستان روی آورد و با معجونی از جهانگرایی رومی و رهبانیت مسیحی، تمدنی را بوجود آورد که قابلیت فراوانی برای جذب دستاوردهای تمدنهای دیگر را داشت، ولی به دلیل تمامیت خواهی مادی و بر خورد گزینشی با ارزشهای معنوی فرزندی بنام جهانی شدن را بوجود آورده است که به نظر بسیاری منجر به خشونت، انباشت ثروت برای اقلیت محدود و هدیه‌ای بنام فقر و محرومیت برای اکثریت بشر خواهد شد.

در قبال این جریان فکری و فرهنگی که هم بسته با رشد سرمایه داری جدید توسعه یافته، و عرصه فرهنگ و معنویت را به خدمت خویش گرفته است، در جهان غرب همیشه جریانهایی وجود داشته است که در مقابل آن مقاومت می‌کرده‌اند، جریانهایی که بر وجوه معنوی حیات انسانی تاکید نموده و به سرمایه‌داری بعنوان جریان بیگانه کننده انسان از وجود و هویت خودش می‌نگریسته‌اند. این جریان که بعنوان جریان انتقادی به نظم جدید شناخته شده معمولاً با تاکید بر انسانیت و وجوه اصلی حیات انسانی شکل گرفته و توسط آن، سرمایه داری را نقادی کرده و خواستار حفظ اصالت‌های انسانی شده است. مسلمانان نیز در برابر این واقعیت مانند سایر جوامع بشری ناچار از چاره‌جویی هستند.

امروزه اندیشه‌های سلفی و دیدگاه‌های خواهان تجدد به دور از سنت اسلامی هر دو عملاً و نظراً پایگاهی در بین جوامع مسلمانان و موقعیتی در میان مراکز علمی ندارند و در نتیجه برنامه ریزی فرهنگی جدیدی برای

جهان اسلام ضروری است لازمه این برنامه ریزی دوگونه عملیات  
کارشناسانه است:

۱- اسلام شناسی.

۲- اصل شناسی.

جهانی شدن بعنوان یک واقعیت در حال وقوع در تمامی جهان و از جمله  
جهان اسلام قابل توجه مدیران فرهنگی و متفکران مسلمان، و نیازمند تعیین  
خط مشی کارشناسی شده فرهنگی است. از یک سو مفاد جهانی شدن،  
القای نوعی فرهنگ و سبک زندگی و رفتاری ویژه است، ولسی از سوی دیگر  
جهانی شدن بر بستر تکنولوژی ارتباطات و اطلاعات و علم و دانش استوار  
است که خوشبختانه مسلمانان می توانند از آن بهره مند شوند.

خط مشی های کلان که در این مورد برای مسلمانان پیشنهاد شده  
عبارتند از کناره گیری از بستر جهانی شدن و ستیزه با آن، هضم در آن،  
و بالاخره خط مشی شرکت فعال و مشارکت در مدیریت جهانی شدن است  
در این حوزه نیز مسلمانان تجربه های موفق دارند که بار دیگر بر قابلیت  
تأسیس نهادهای فرهنگی و ارتباطات فرهنگی موفق در سطح جهان تاکید  
می کند به هر حال جهان اسلام می باید پیکره منسجم و واحدی در برابر  
جهانی شدن داشته باشد. اگر در دوره نخستین شعار متفکران جدید  
اسلامی به دلیل سیطره استعمار قدیم، فریاد اتحاد سیاسی دولتهای اسلامی  
در برابر استعمار بود؛ امروزه ایجاد و تقویت نهادهای فرهنگی جدید  
و برقراری اتحاد نهادهای کلان فرهنگی برای شکل دادن به مقاومت فرهنگی  
در برابر از خود بیگانگی و جریان مرتبط با سرمایه داری که به بی هویتی  
انسان امروز دامن می زند مهم و سرنوشت ساز است.

امروزه اسلام و فرهنگ اسلامی عرصه ای است که بالقوه بیشترین  
توانایی را برای شکل دادن به مقاومت فرهنگی در سطح جهانی در حفظ  
اصالتهای انسانی داراست و همین ویژگی است که آن را به این اندازه در

معرض حملات مراکز استکباری بویژه صهیونیسم و آمریکا بعنوان مرکز اصلی سرمایه داری قرار داده است. البته اتخاذ خط مشی واحد و متحد در برابر چالشهای فرهنگی در مسئله جهانی شدن نیازمند تقویت فرهنگ داخلی مسلمانان و خط مشی واحد فرهنگی در درون جامعه و جهان اسلام است. بدون پیشوانه های فرهنگی قوی نمی توان در عرصه های فرهنگ جهانی و مشارکت در مدیریت جهانی تاثیرگذار بود. به منظور رسیدن به وضعیت مطلوب فرهنگی در جهان اسلام به ناچار باید به چند مقوله توجه شود:

۱- شناخت جریانهای حاکم بر فرهنگهای جهان و توجه ویژه به تحولات ناشی از جهانی شدن در فرهنگ و تلاش برای یافتن راهکارهای متناسب با جوامع اسلامی منطبق بر اصول و ارزشهای دینی.

۲- گسترش گفتگوی فرهنگی بین گرایشهای فکری در عین نقد پذیری و تحمل آرای متفاوت.

۳- گسترش ارتباطات فرهنگی در بین کشورهای حوزه جهان اسلام.

۴- گسترش گفتگو با جوامع غیر مسلمان در باب مسایل مشترک انسانی و تبادل تجارب موفق طرفین در شکل دادن به فرهنگ آینده جهان.

چندین مرکز مطالعات سیاسی در جهان اسلام فعالیت دارند اما در عرصه فرهنگ چنین مراکزی به آن گستردگی بوجود نیامده است. و این نشانگر کم اهمیتی به مقوله فرهنگ در جهان اسلام است. بسیاری از فرصتها، هزینه ها و استعدادها مصروف نزاعها و جدالها شده است. راه حل، تعامل و گفتگوی منطقی و متین بین گرایشهای فکری در جهان اسلام است بدینوسیله می توان به تقویت درونی در جهان اسلام رسید.

یکی از اولویتهای مهم برای متصدیان فرهنگی جهان اسلام ایجاد بستر فضای مناسب برای اتحاد به جای مجادلات بین صاحبان طریقتهای مختلف است.

محور دیگری که به تقویت فرهنگی درون جهان اسلام خواهد انجامید گسترش ارتباطات فرهنگی در میان دولتها و بین ملت‌های مسلمان است. حجم مراودات و ارتباطات در کشورهای اسلامی بایکدیگر کمتر از کشورهای اسلامی با غرب است. در حالی که کشورهای اسلامی با انعقاد قراردادهای همکاری در زمینه‌های مختلف فرهنگی مانند تبادل استاد و دانشجو، صادرات و واردات فرآورده‌های فرهنگی، راه‌اندازی شبکه‌های اطلاع رسانی تصویری، صوتی و مواردی از این قبیل می‌توانند این وضعیت را بهبود بخشند.

از این نگاه رسالت فرهنگی جهان اسلام رسالتی به مراتب حیاتی‌تر از سایر رسالت‌های آن است. رسالتی که حتی اقدامات اقتصادی و سیاسی باید در پرتو آن ارزیابی شده، مورد عمل قرارگیرد.

کشورهای اسلامی بایستی جایگاه خود را در موقعیت کنونی فرهنگی جهان در قلمرو مقاومت فرهنگی منتقد نظام سرمایه داری و نقد از خود بیگانگی و پیامدهای منفی توسعه سرمایه‌داری تعریف کنند زیرا به لحاظ عملی بیشترین توانایی را در این عرصه دارند، و به لحاظ اعتقادی به جوهره اسلام نزدیک‌ترینند.

امروز بایستی با استفاده از ذخائر فرهنگی اسلام فرهنگ مقاومت را در سطح جهان تقویت نمود. بی‌آنکه تلاش شود تا اسلام به خدمت سرمایه‌داری و نظام استکباری در آید و توجیه‌گر آنان باشد. در پایان بار دیگر از حضور میهمانان ارجمند، دانشمندان، محققان، و علمای جهان اسلام، بویژه وزرای محترم تونس و یمن صمیمانه تشکر می‌کنم و برای تحقق مصوبات اجلاس آرزوی توفیق بیشتر دارم.

تُورى قرائتها

يا

اجتهاد اسلامى

محمد على تسخيرى

ديبر كل مجمع جهانى تقريب مذاهب اسلامى



بسم الله الرحمن الرحيم

### چکیده مقاله:

نظریه قرائتها خاستگاهی غربی دارد و پایه‌های آن بر آرای غربیان در علم «هرمنوتیک» مبتنی است. «اجتهاد» و «فهم عرفی» دو اصطلاح اصیل اسلامی در برابر این اصطلاح وارداتی هستند که معنای روشن و ضابطه مند دارند. در عین حال باعث ادامه حیات اسلام و رمز انعطاف پذیری آن هستند.

هرمنوتیک از ریشه‌ای یونانی به معنای تفسیر گرفته شده و نظر به عوامل زیر دارد:

متن مورد تفسیر،  
مفسر،  
انتقال پیام متن به مفسر.

شخصیتهای مختلفی از متفکران مسیحی درباره آن به نظریه پردازی پرداخته‌اند. از جمله «شلایر ماخر»، «دیلتای»، «هایدگر» و «گادامر». این متفکران بر تأثیر پیش فرضهای ذهنی مفسر بر برداشت او از متن تأکید می‌ورزند. اما در این میان برخی وظیفه مفسر را بازسازی تجربه دینی مؤلف دانسته‌اند و بر فهمیدن قصد مؤلف اصرار می‌ورزند. برخی دیگر «مؤلف محوری» را شیوه‌ای عقب افتاده می‌دانند و معتقدند متن را باید از رهگذر «ساختار ادبی» و قرائن موجود فهم کنیم.

علت پیدایش این دیدگاه‌های هرمنوتیکی در غرب همانا پیچیدگی و نامفهوم بودن عهدین و فاقد سند بودن افسانه‌ها و خرافات موجود در آن است که نیاز به توجیه و تفسیر دارد، ولی قرآن مجید از این اشکالات مبرا است و دانشمندان مسلمان با دشواری در تفسیر قرآن روبرو نیستند. از این گذشته علم اصول فقه که در طول تاریخ اسلام بوجود آمده و تکامل یافته است، با تکیه بر اصول فهم عرفی در زبان شناسی، عهده‌دار تفسیر و تاویل آیات قرآن است.

تئوری قرائتها با این پایگاه سست، با منطق دینی و علوم اسلامی سازگار نیست و تبعات منفی در پی دارد، از جمله:

پذیرش هرگونه تفسیر از متون دینی بدون مطالبه دلیل، باز شدن درها به روی فرقه‌های منحرف، نسبی معرفی کردن حقیقت، عدم اهتمام به مراد مؤلف و جدایی بین شارح و مخاطب و نادیده گرفتن نقش اجتهاد و مجتهدان در فهم شریعت اسلامی.

علاوه بر مطالب فوق، پیروان تئوری قرائتها هیچ‌گونه دلیل علمی بر ادعای خود ارائه نداده‌اند و نظریه ارائه شده توسط آنها، موجب بیهوده بودن هرگونه تفاهم انسانی خواهد شد.

فهرست موضوعات مقاله به شرح زیر است:

تئوری قرائتها یا اجتهاد اسلامی،

هرمونیک،

هرمونیک از دیدگاه شلایر ماخر،

هرمونیک از دیدگاه دیلتای،

هرمونیک از دیدگاه هایدگر،

هرمونیک از دیدگاه گادامر،

عواملی که سبب پیدایش این بحث در غرب شده است،



چه نسبتی بین هرمونیک، و برخی علوم اسلامی وجود دارد،  
 رابطه هرمونیک و علم اصول فقه،  
 نقد و بررسی،  
 نکات شایسته توجه،  
 نتیجه بحث

\*\*\*\*\*

### تئوری «قرائت»ها، یا «اجتهاد اسلامی»؟

اصطلاح «قرائتها» به معنای «دیدگاههای مختلف در تفسیر متون دینی» امروز در جوامع اسلامی رایج شده است. نظر به ابهامی که در این اصطلاح وجود دارد و تنشهای فکری که ایجاد کرده، مناسب است در یک بررسی کوتاه، مقدار هماهنگی و همخوانی آن را با فرهنگ اصیل اسلامی ارزیابی کنیم.

بدون شک اصطلاح «قرائت»ها خاستگاهی غربی داشته و با فرهنگ اسلامی بیگانه است. و پایه‌های آن بر آرای جدید غربیان در علم «هرمنوتیک» مبتنی است.

آیا تئوری «قرائتها» ایده‌ای جدید است؟ و در فرهنگ اسلامی ما تعبیر مناسبی برای جایگزینی آن وجود ندارد، تا از بکارگیری واژه‌ای سرپا ابهام که چه بسا بر اندیشه و فرهنگ ما آثار مخرب بر جای می‌گذارد، بی‌نیاز باشیم؟

«اجتهاد» و «فهم عرفی» دو اصطلاح اصیل اسلامی در برابر این اصطلاح وارداتی غربی هستند. با این تفاوت که اینها دارای معنایی روشن، ضابطه‌مند و تقریباً مورد اتفاق همه‌ی مسلمانان هستند. و اگر اختلافی هم در حدود و ضوابط آن باشد، محدود، معین و کاملاً روشن است.

با توجه به این حقیقت و با عنایت به اینکه «اجتهاد» اسلامی، که امروز هدف حمله همه جانبه‌ی دشمنان قرار گرفته است ضامن ادامه حیات اسلامی و رمز انعطاف پذیری آن است، و به این دین شایستگی جاودانگی، فرازمانی، فرامکانی و پاسخگویی به همه مشکلات امت اسلامی را می‌دهد، علاوه بر آن در برگیرنده‌ی تمامی عناصر لازم برای هدایت امت اسلامی و حل مشکلات و اختلافات و جهت دهنده حرکت آنها به سوی آینده تمدنی بهتر است. با توجه به همه اینها آیا ترویج اصطلاح «قرائت» ها به هدر دادن و پایمال کردن این سرمایه بزرگ اسلامی نیست؟

از آنجا که این موضوع مورد اهتمام جهان اسلام است و همه‌ی مذاهب اسلامی در برابر آن از موضعی تقریباً واحد برخوردارند، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی در راستای اهداف خود و به منظور مقابله با عوامل واگرایی، و رفع ابهام از مواضع فکری اسلامی، موضوع «قرائت» ها را در دستور کار پانزدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی قرارداد، تا محور گفتگو و تبادل نظر اندیشمندان باشد. و احیاناً در مورد اصطلاحات جایگزین، پیشنهادات جدید ارائه گردد.

به‌طور طبیعی برای بررسی موضوع، تأملی کوتاه‌بیر «هرمنوتیک» در معنای قدیم و جدید آن کرده تا عوامل زمینه‌ساز پیدایش این اصطلاح و لوازم در برگیرنده آن را بهتر بشناسیم.

### هرمنوتیک:

این اصطلاح از ریشه‌ای یونانی به معنای تفسیر گرفته شده است. ارسطو در برخی از کتابهایش واژه «هرمنوتیک» را در همین معنا استعمال کرده است. برخی محققان معتقدند اصطلاح «هرمنوتیک» نظر به عوامل سه‌گانه زیر در عمل «تفسیر» دارد:

۱- متن مورد تفسیر یا «نص»

۲- مفسر

۳- انتقال پیام متن به مفسر

### «هرمنوتیک» از دیدگاه «شلایر ماخر»

شلایر ماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴) که بنیانگذار «هرمنوتیک» جدید شناخته شده است نظری خود را با این پرسش آغاز می‌کند:

#### فهم گفته ها چگونه انجام می پذیرد؟

شنونده با حدس خود معنایی را می‌فهمد. این حدس یک عمل «هرمنوتیکی» است و هرمنوتیک «هنر شنیدن» است. و فهم عبارت است از: «دو باره تجربه کردن» فعالیت‌های ذهنی گوینده یا مؤلف متن. مؤلف جمله‌ای می‌سازد و شنونده به واسطه زبان در اعماق ساختارهای آن فرو می‌رود. و تفسیر عبارت است از اولاً: فعالیتی دستوری که با زبان متن سروکار دارد.

ثانیاً: فعالیتی روانی که با تفکر گوینده مرتبط است.

در این نظریه ماخر از اندیشه‌هایی روماننتیک متأثر است که حالات خاص «فکر» را بازتاب روح فرهنگی و وسیع‌تری می‌داند. و تفسیر صحیح را نیازمند درک بافت فرهنگی - تاریخی مؤلف و ذهنیات او بر می‌شمارد. این معنا مستلزم نوعی حدس و پیشگویی است تا مفسر بتواند آگاهی مؤلف از ادراکات خویش را مجسم کند. به گونه‌ای که گاهی به درکی برتر از خود مؤلف نایل شود.

او می‌گوید: پرسش از معنای «متن» به دو طریق انجام می‌شود:

۱- قصد مؤلف چیست؟ از این راه افکار مؤلف و روح حاکم بر عصر او

به دست می‌آید.

۲- این متن برای مخاطب چه معنایی را در بردارد؟  
اگر مخاطب هم عصر با مؤلف باشد فقط به تحلیل لغوی و لفظی متن می‌پردازد. زیرا او و مؤلف از روح فرهنگی - تاریخی واحدی برخوردار هستند.

اما اگر مخاطب با مؤلف هم‌عصر نباشد، باید ساختار فکری مؤلف را - علی‌رغم اختلافات فرهنگی خود با او - بازسازی نماید، تا مشابهتی معنوی بین او و مؤلف و در نتیجه شناختی کافی از مؤلف به دست آید تا بتواند افکار او را دوباره تجربه کند.

#### «هرمنوتیک» از دیدگاه «دیلتای»

دیلتای (۱۸۸۳ - ۱۹۱۱) تلاش کرد نتایج علوم انسانی را با بکارگیری شیوه‌ای بنیادین شبیه به نتایج علوم طبیعی کند.

وی تجربه را اساس معرفتی علوم انسانی برشمرد ولی به خاطر رشد سریع علوم انسانی و پیدایش روشهای جدید برای هر علم، موفق به طرح «هرمنوتیک» براساس نظرات جدید خود در برابر سایر جریانهای فکری از قبیل جریانهای فکری زیر نشد.

۱- نظریات جدید پیرامون «رفتار انسانی» که در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی مطرح می‌شود. این نظریات گاهی به «عوامل غریزی» و گاهی به «عوامل طبیعی» تعبیر و تفسیر می‌شود.

۲- تحول در «معرفت شناسی» و «فلسفه‌ی زبان» که حقیقت فرهنگ را فعالیت ساختاری زبان می‌داند که بر تجربه فرهنگی تحمیل می‌شود.

۳- استدلالهای سایر فلاسفه مثل «ویتنگشتاین» و «هایدگر» که تجربه‌ی انسانی را دارای ماهیتی «تفسیری» می‌دانند. و ادیان را حاصل مجموعه‌ای از تفاسیر بر می‌شمرند.

به هر حال «دیلتهای» رأی «ماخر» را که «متن» را حاصل قصد مؤلف می‌دانست، نپذیرفت و آن را در تضاد با تاریخ و منکر تأثیرات خارجی دانست.

به نظر او شیوه‌ی علوم انسانی «فهمیدن» است در حالی که شیوه‌ی علوم طبیعی «توصیف کردن» است. و کشف حقایق در علوم طبیعی از قبیل «تطبیق قوانین کلی» است. و مورخ «تفسیر کننده»‌ای است که تلاش می‌کند از راه کشف «نیتهای»، «اهداف» و «طبیعتها» عناصر مؤثر در حوادث تاریخی را بشناسد. و از آنجا که ما نیز «انسان» هستیم، پس توانایی کشف این عناصر را داریم. بنابراین «فهمیدن» عبارت است از کشف «من» در «تو» از رهگذر مشترکات انسانی.

«دیلتهای» از دو نوع «فهمیدن» سخن می‌گوید:

۱- فهم پدیده‌های ساده مثل تکلم و ترس. این چیزی است که ما بدون نیاز به استنتاجات معین می‌فهمیم. زیرا در اینجا امری مشترک به نام «روح عینی» وجود دارد.

۲- فهم ترکیبات پیچیده‌ی حیات و کار هنری، که فهمی متعالی است. اگر نتوانیم رفتار فردی معین را بفهمیم، باید فرهنگ و زندگی او را بررسی کنیم.

«فهم برتر» به معنای «فهم افراد» است. و هدف اصلی «هرمنوتیک» رسیدن به «درک کاملتری» از مؤلف است. که شاید خود مؤلف هم به آن نرسیده باشد.

انسان «خود» را در تاریخ درک می‌کند نه در «تأملات درونی» و زندگی خود پاره‌ای از مجموعه حیات است.

اینگونه است که می‌بینیم «دیلتهای» از ضرورت شناخت قصد مؤلف می‌کاهد و تلاش می‌کند «منطق فهمیدن» را به عنوان فعالیتی در علوم

انسانی مطرح سازد. و امکان این «فهمیدن» را با ساختار کلی طبیعت انسان مرتبط می‌سازد.

### هرمنوتیک از دیدگاه «هایدگر»

بعد از «دیلتای» به مرحله جدیدی از «هرمنوتیک» در افکار و اندیشه‌های «هایدگر» می‌رسیم.

«هایدگر» معتقد است که هر تفسیری مستلزم «پیش فرض» است. پیش فرضها مفاهیمی هستند که خود را بر «تجربه» تحمیل می‌کنند. و این همان «هرمنوتیک» است.

او می‌گوید: «دیزاین»، یا شناخت انسان از «انسان» یا «مجموعه هستی» در فهم او از «متن» تأثیر دارد.

ممکن است تصور انسان از خود یک «حیوان ناطق» باشد یا یک «ابزار» یعنی اینکه گاهی انسان از خود «تفسیری بد» ارائه می‌دهد و باید از پیامدهای این «فهم بد» آزاد شود.

او برای «اصطلاحات» و «واژه‌ها» معانی ثابتی جدای از استعمالات آنها نمی‌شناسد، بلکه معنای این اصطلاحات را به روابطی متقابل و متبادل وابسته می‌داند.

مثلاً «چکش» فقط وسیله‌ای برای کوبیدن نیست، بلکه این معنا از رابطه بین «محل کار»، «میخ» و «مشتری» بوجود می‌آید. ارسطو معنایی را که ما امروزه از واژه «مواصلات» در می‌یابیم، نمی‌فهمید. فلذا، برای فهمیدن یک «متن» باید ساختار زبانی «زمان مؤلف» را بازسازی کنیم.

حقیقت این است که «هایدگر» نتوانسته امکان یا عدم امکان فهمیدن متون را برای ما توضیح دهد. او در کتاب «هستی و زمان» با بهره‌گیری از «هرمنوتیک» از «روش شناسی» به «هستی شناسی» منتقل می‌شود و تأکید

می‌کند که فلاسفه به جای تلاش برای شناخت کلی معنای «وجود» به بررسی «وجودهای خاص» پرداخته‌اند. او از راه تحلیل «دیزاین» یا تفسیر انسانی از «وجود» به تحلیل «وجود» می‌رسد.

### «هرمنوتیک» از دیدگاه «گادامر»

وبالآخره «گادامر» معتقد است که تفسیر مسبوق به «پیش فرض»‌هایی است که شرط تحقق «فهمیدن»‌اند. و نیز مستلزم ترکیب «افق متن» و «افق مفسر» است. او در کتاب «حقیقت و روش» تأکید می‌کند که مانعی توانیم مطمئن باشیم که فهم صحیح، تفسیری است که مابقی آن رسیده‌ایم.

تا اینجا هدف از «هرمنوتیک» رسیدن به قصد مؤلف بود، هر چند چه بسا نتایج بدست آمده گاهی نا امید کننده باشد، همچنانکه سرگردانی «گادامر» را در امکان فهمیدن «متن» مشاهده کردیم. اما «هرمنوتیک» معاصر این شیوه را (فهم قصد مؤلف) روشی سنتی و عقب افتاده می‌داند. مکتب «ساختارگرایی ادبی» توجه به قصد مؤلف در تفسیر متون را رد می‌کند و او را موجودی مرده می‌پندارد و بر آن است که ما باید «متن» را از رهگذر «ساختار ادبی» و قرائن موجود فهم کنیم. در این مکتب شیوه سنتی و «هرمنوتیک فلسفی» هر دو مردودند.

مکتب «شالوده شکنی» هم مؤلف را نادیده می‌گیرد و هم «ساختارگرایی ادبی» را رد می‌کند. این مکتب، قرائت متن را عملی آزاد و تعاملی رها از هرگونه قید محدود کننده و وابسته به متن می‌داند، بر این اساس قرائت متن عملی دقیق نیست که مخاطب را غرق در قرائن و ریشه‌های ساختاری متن سازد. بلکه می‌تواند با شکستن اساس و شالوده‌ی متن به «قرائت»‌های گوناگون برسد.<sup>(۱)</sup>

و اینگونه است که در می‌یابیم «هرمنوتیک» از نقطه‌ای طبیعی شروع می‌شود ولی در مسیر خود منحرف شده و به آنجا می‌رسد که متکلم، مؤلف، اساس ترکیبی کلمات، قرائن و شواهد را کنار زده و تئوری «قرائت»های مختلف را بدون مطالبه دلیلی که این یا آن قرائت را تایید کند، مطرح می‌سازد. این به معنای آن است که گوینده به نقی خویش برسد و زبان و گفتگو که پل تمدنها است لغو و بی‌اثر شود. در این صورت برای انسانها نه هدفی می‌ماند و نه پیمانی، و نه هیچکس را می‌توان به چیزی ملزم ساخت!! آیا هرج و مرجی بدتر از این وجود دارد؟

**عواملی که سبب پیدایش این بحث در غرب شده است:**

موضوع «هرمنوتیک» بدون شک ابتدا در محافل دینی به وجود آمده سپس به سایر عرصه‌های انسانی با هدف تفسیر کلی «هستی» گسترش یافته است.

نسبت به محافل دینی در غرب ملاحظه می‌کنیم که مسیحیت حامل پیامی به یهودیان بود مبنی بر اینکه خداوند بر بشریت تجلی کرده و بر اوست که این پیام را جاودان نگه‌دارد.

ولیکن مشکل از آنجا شروع می‌شد که به پیام عهدین (عهد قدیم و عهد جدید) مراجعه می‌کردند.

این مشکلات به‌طور خلاصه به شرح زیر است:

۱- متن دینی در عهدین به حدی پیچیده است که گاهی معنایش فهمیده نمی‌شود.

۲- افسانه‌هایی در عهدین وجود دارد که باورش ممکن نیست. زیرا بسیار دور از عقل و حتی دربردارنده حالت‌هایی از تناقض است (مثل آنچه در وصف انبیاء آمده است).



۳- فقدان سند، زیرا یک متن دینی زمانی قابل استناد کامل به شارع و مبنای قاطع عقیده و تشریح است که مستند باشد. در این صورت است که التزام تصویری و تشریحی به آن تام و کامل خواهد بود.

این اشکالات سرگردانی فراوانی برای اندیشمندان غربی به وجود آورد. «پل ریکور» می‌گوید:

نقشه جایگاه «هرمنوتیکی» مسیحیت را در شکل تاریخی‌اش می‌توان در سه مرحله ترسیم نمود:

۱- در مرحله اول این پرسش ذهن مسیحیان اولیه را به خود مشغول می‌داشته، و شاید در عصر نهضت اصلاح طلبانه، در سرلوحه مباحث آنان بوده است که: چه نسبتی بین عهد قدیم و عهد جدید وجود دارد؟ از دیدگاه تاریخی دو نص مقدس وجود نداشته است بلکه تنها یک نص مقدس بوده است. زیرا مسیحیت در زمان عهد عتیق به وجود آمده، لذا آن را به متنی قدیمی متعلق به یهود مبدل ساخته است. عهد جدید نمی‌تواند جانشینی برای عهد عتیق باشد. و رابطه و نسبت این دو مبهم و نیازمند تفسیر است.

۲- در مرحله دوم، در سخنان «پولس» و پیچیدگی‌هایی که در آن موج می‌زند نهفته است.

او اصرار می‌ورزد که مسیحیان باید تمامی فراز و نشیبها و سختیهای زندگی خود را در چارچوب مصیبت‌های مسیح و ظهور مجدد او تفسیر کنند. در اینجا این پرسش به وجود می‌آید: رابطه‌ی مرگ و زندگی چیست؟ و چه رابطه‌ای بین مرگ مسیح و معنای وجود قابل تصور است؟ ما زندگی و وجود خود را براساس فهم خود از مصیبت‌های مسیح تفسیر می‌کنیم، و براساس تفسیری که از وجود خود داریم به تفسیر مصیبت‌های مسیح می‌رسیم.

۲- واما مرحله سوم زمانی است که عهد جدید در معرض نقد دانشهای دنیوی قرار می‌گیرد و مرحله پاکسازی آن از اساطیر و افسانه‌ها آغاز می‌شود.

اندیشمند دیگری به نام «بولتمان» در مقاله مشهوری به نام «عهد جدید و موضوع شناخت اسطوره» می‌گوید: «در عهد جدید مقولاتی به چشم می‌خورد که نه تنها دانشمندان و متفکران آن را رد می‌کنند، بلکه ایمان به آنها امری غیر معقول به نظر می‌رسد»<sup>(۴)</sup>.

این مشکلات نیازهایی «هرمنوتیک» به دنبال داشت و مفسران را در نهایت به راه‌حلهایی خیالی واداشت که نارسایی آن را مشاهده کردیم. اما در فرهنگ اسلامی و متون مقدس ما هیچیک از این عناصر وجود ندارد.

### چه نسبتی بین «هرمنوتیک» و برخی علوم اسلامی وجود دارد؟

در اینجا این سؤال برجای می‌ماند که: چه رابطه‌ای بین تفسیر هرمنوتیک و تفسیر اسلامی از قرآن مجید و سنت شریف وجود دارد؟ آیا این دو به یک معنا است؟

حقیقت آن است که تفسیر مسیحی برای حل مشکلات پیچیده‌ی متون دینی عهدین به وجود آمده است. و گویا هدف از آن توجیه این متون است. و ملاحظه کردیم که این نوع توجیه‌ها توانایی استقامت در برابر حقایق شکننده را ندارد. و سبب راندن «هرمنوتیک» به مرحله‌ای از پوچی، یعنی مرحله قبول قرائت‌های بی‌دلیل شده است. اما تفسیر اسلامی برای روشنگری و تعمق در ژرفای متن قرآن آمده است و پیوسته در ژرفای قرآن فرورفته افق‌های جدیدی از معرفت و شناخت را کشف می‌کند.

به تعبیر دیگر مفسران اسلامی با مشکلاتی که مفسران مسیحی روبرو بوده‌اند، مواجه نشدند. قرآن کریم بر عناصری از بیان متکی است که هر خواننده‌ای براساس سطح فکر و فرهنگش از آن بهره‌مند می‌شود. زیرا این

کتاب، متنی عربی و روشن است. حتی آنجایی که متضمن معنای بلندی است که تشبیهاتی خیالی را طلب می‌کند، این تشبیهات هم با مراجعه به آیات محکم، بدون هیچگونه اشتباهی قابل فهم است.

ما عنصر اسطوره‌ی مخالف با عقل را مطلقاً در کتاب خدا نمی‌یابیم بلکه گاهی سخن از خوارق عادت است، مثل سخن گفتن طفل، یا طول عمر انسان، یا زنده کردن مردگان. همه‌ی اینها با تکیه بر قدرت خداوند متعال که هیچ تضادی با مسلمات عقلی ندارد، بلکه عقل معتقد به قدرت لایزال الهی آن را می‌پذیرد، قابل اثبات و قبول است.

حتی قرآن مجید همه اسطوره‌های رایج در آن زمان مثل حرمت «بحیره» و «سائیه» و سایر اساطیری را که پیرامون بتها به وجود آمده بود نفی کرده و از موضوعاتی می‌داند که از پشتوانه عقل و برهان برخوردار نیست.

و در مورد انبیا شگفت‌ترین توصیفات را آورده و آنان را الگوی بشریت و شاهد مسیر خلافت انسانی می‌داند.

علاوه بر این مفسران قرآن هیچ منافاتی بین آیات قرآن و حقایق علمی نیافته بلکه هر روز بیش از روز گذشته به هماهنگی کامل قرآن با علوم و دانشهای مادی پی برده‌اند.

در اینجا چند موضوع شایسته توجه باقی مانده است:

۱- تاویل در متون قرآنی به چه معنا است؟

۲- رابطه «هرمنوتیک» و اصول فقه کدام است؟

۳- اصطلاح «قرآنت»ها با اصطلاح «اجتهاد» چه نسبتی دارد؟

در پاسخ به سه امر فوق می‌گوییم:

«تاویل» و «هرمنوتیک» با هم تفاوتی جوهری دارند. «هرمنوتیک» برای

این به وجود آمده که کمبودی را از بین برده و امر پیچیده‌ای را توجیه

نماید. و نیز تناقض در متون دینی مسیحیت را حل کند. در صورتی که تأویل اصطلاحی دینی است که در متن خود «متون دینی» همچون تعبیری از حقایق مهم آمده است.

تأویل در قرآن برای کسانی که استعمالات مختلف آن را تتبع کرده‌اند در یکی از معناهای زیر به کار رفته است:

۱- تفسیر نوعی پیچیدگی و غموض که گاهی بر الفاظی وارد می‌شود که در خود متن برای بیان معانی بلند به کار رفته است. به گونه‌ای که کلمات نمی‌توانند با دقت از آن معنای بلند تعبیر نمایند. و جوانبی از پیچیدگی در آن بر جای می‌ماند که آن را در زمره‌ی «متشابهات» قرار می‌دهد. در اینجا نص «محکم» برای رفع این نقص به کار می‌رود و «متشابه» به «محکم» ارجاع داده می‌شود. خداوند می‌فرماید:

«هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات، فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله وراسخون في العلم»<sup>(۳)</sup>.

او کسی است که کتاب را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم‌اند که اساس کتاب‌اند و پاره‌ای دیگر «متشابه»‌اند. پس کسانی که در دل‌هایشان زنگار است به دنبال متشابهات هستند، با انگیزه فتنه‌جویی و تأویل آن را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند.

۲- تعبیر خواب و رؤیا، همچنانکه در مورد تعبیر رؤیای عزیز مصر آمده است:

«انا انينكم بتاويله فارسلون»<sup>(۴)</sup>.

۳- بیان نتیجه عملی معین، همچنانکه خداوند می‌فرماید:

وزنوا بالقسطاس المستقيم، ذلك خير و احسن تاويلًا<sup>(۵)</sup>.

با ترازویی سالم وزن کنید. این بهتر است و بهترین تأویل است.

۴- معنای چهارمی هم به نظر می‌رسد که برخی از مفسران آن را ذکر کرده‌اند و بهترین کسی که این معنا را توضیح داده علامه طباطبائی است. خلاصه این رأی چنین است:

«تأویل قرآن» یعنی منبعی که قرآن معارف، مفاهیم و احکامش را از آن بر می‌گیرد. هیچیک از معانی فوق نسبتی با توجیه و تجویز و رفع تناقضات عقلی و علمی که هرمنوتیک در پی آن است، ندارد.

#### رابطه «هرمنوتیک» و علم «اصول فقه»

علم اصول برای بررسی عناصر مشترک در استنباط حکم شرعی به وجود آمده است. و «صغریات ظهور» کلام را برای شنونده یا خواننده بررسی کرده، از این حد تجاوز نمی‌کند. این علم برای حل رمزها و پیچیدگیهای متن دینی نیامده است. بلکه فقط برای تشخیص ظهورات الفاظ و تطبیق قواعد حجیت بر آن، به منظور رسیدن به مراد خداوند متعال و عمل بر اساس اوامر او تدوین شده است.

بنابراین بین نظریه «قرائت»ها و عمل «اجتهاد» تفاوت‌هایی وجود دارد. در تعریف اجتهاد گفته‌اند: اجتهاد ملکه‌ای است برای به دست آوردن حجت‌های شرعی یا عقلی بر احکام شرعی یا وظایف عملی. در حقیقت اجتهاد برای دستیابی به حقیقت حکم شرعی‌ای است که خداوند متعال اراده کرده است. و هدف از آن کسب خشنودی خداوند از رهگذر اطاعت از فرمانهای او است.

اجتهاد دارای مقدمات و ضوابط معینی است. خطرناک‌ترین انحرافی که در سر راه اجتهاد قرار گرفته، همان چیزی است که مشابهت بسیار با نظریه «قرائت»ها دارد هر چند سالم‌تر از آن است و آن نظریه «استحسان» به عنوان اصلی از اصول فقه است.

البته برخی از معانی استحسان، مورد قبول و پذیرفتنی است مثل قول به «عمل به اقوی الدلیلین»<sup>(۸)</sup>.

این به معنای عمل به دلیلی است که از حجیت بر خوردار است در برابر دلیلی که حجت نیست. و این امری صحیح است هر چند که «استحسان» را در زمره اصول مورد قبول وارد نمی‌کند.

البته تفسیرهای دیگری برای استحسان ارائه شده است مثل: «دلیلی که در نفس مجتهد خلجان می‌کند و او قادر به بیان آن نیست» یا «آنچه مجتهد با عقل خود آن را نیکو تلقی می‌کند».

همه‌ی این تعابیر را مسلمانان رد کرده‌اند و برخی از پیشوایان مذاهب به دلیل فتح باب برای آرای غیر مستدل و غیر منضبط، آن را بدعت شمرده‌اند.

با اینهمه «استحسان» بهتر از نظریه‌ی «قرائت»هایی است که دستاورد «هرمنوتیک» جدید است. زیرا قائلان به نظریه «استحسان» به معنای ذکر شده، آن را خاص مجتهدان می‌دانند، نه همه‌ی مردم. از آن گذشته آن را دلیلی می‌دانند که در نفس مجتهد جای گرفته و مجتهد در بین ادله آن را ملاحظه می‌کند ولی توانایی تعبیر از آن را ندارد. و تازمانی که دلیل شرعی قطعی یا ظاهری در شرع وجود داشته باشد، استحسان اعتباری ندارد و بالاخره دارای ضوابطی است که نظریه «قرائت»ها از آن برخوردار نیست. در صورتی که نظریه «قرائت»ها صرف نظر از هر ضابطه‌ای به همه اجازه می‌دهد که «قرائت» خاص خود را بدون ارائه هیچ دلیلی دارا باشند، هرچند این «قرائت» مخالفت قطعی با مراد متکلم داشته باشد. و نیز این نظریه مستلزم تصویب و صحیح پنداشتن همه‌ی «قرائتها» است هر چند که نسبت به یکدیگر دارای تناقض باشند.

در نتیجه این نظریه تعبیری از نهایت هرج و مرج و بی ضابطه‌گی در استفاده از متون دینی بلکه موجب سد باب استفاده صحیح از آن است.

### نقد و بررسی

از مجموع آنچه گفته شد به اینجا رسیدیم که تئوری «قرائت»ها با منطق دینی و علوم اسلامی سازگار نیست. اکنون می‌بینیم که علاوه بر آن دارای آثار منفی بسیاری است که به اختصار به مهمترین آن اشاره می‌کنیم:

۱- گشوده شدن این باب یعنی پذیرش هرگونه تفسیری از «متون» دینی بدون مطالبه دلیل، و به دور از هرگونه تلاش برای ترجیح رأی بر رأی دیگر. و در نتیجه قبول استحسانات ظنی و بی‌ریشه، امری که آموزشهای اسلامی و فرهنگ دینی آن را بر نمی‌تابد. بلکه تمامی شریعت‌هایی که برای خود حرمت قائلند آن را رد می‌کنند. و متون اصیل خود را در معرض وزش باد هوسها قرار نمی‌دهند.

۲- گشوده شدن تمامی درها به روی همه فرقه‌های منحرف بلکه دشمن با اسلام و نفی کنندگان اساس دین با تکیه بر آزادی در تفسیر. بر این پایه است که زندگی اخروی مثلاً به «زندگی بی‌طبقه» در پرتو قوانین دیالکتیک تفسیر می‌شود. در پرتو این نظریه حتی می‌توان متون دینی را با «قرائت»های بت پرستانه تبیین نمود.

۳- این نظریه به نسبت معرفت و عدم امکان وصول به حقیقت ثابت می‌انجامد. امری که وجدان بشری آن را نفی می‌کند و موجب هرج و مرج فکری در اندیشه انسانی و در نتیجه عدم امکان وصول به فهم دینی از زندگی می‌شود.

۴- عدم اهتمام به مراد «مؤلف» یا «متکلم» به معنای ایجاد جدایی بین مخاطب و شارع دین و در نتیجه قطع ارتباط بین آنها است. این امر باب گفتگوی تمدنی و دینی را برای همیشه مسدود کرده تمامی معیارها را از

بین می‌برد و آثار سوء خویش را بر اخلاق، علم حقوق، و بر تمامی عرصه‌های معرفت انسانی بر جای می‌گذارد.

۵- این نظریه فتح بابی است برای تمرد، سرکشی و سرپیچی از اوامر خداوند متعال. زیرا معیار «منجزیت» و «معذریت» شرعی، قطع به مراد خداوند است که در اینجا منتفی است. بنابراین معنایی برای طاعت باقی نمی‌ماند. در نتیجه هدف و غرض از دین به طور کلی منتفی می‌شود.

۶- بسیاری از ملاکها و معیارهای حسن و قبح - با هر اساس و پایه‌ای - از بین می‌رود. زیرا بسیاری از این موارد تابع مضمون «متون دینی» است.

۷- نقش اجتهاد و مجتهدان در فهم شریعت اسلامی حذف می‌شود. و این هدفی است که دوایر استعماری دشمن با اسلام برای رسیدن به آن تلاش بسیاری از خود نشان داده‌اند.<sup>(۷)</sup>

۸- و آخر سخن - و نه آخرین سخن - این نظریه باب سکولاریسم را در دنیای اسلام باز می‌کند، همچنانکه قبلاً در غرب چنین کرد. و شاید این مقصود نهایی ترویج کنندگان این تئوری باشد.

بهترین دلیل بر این مطلب کتاب «پایه‌های فلسفی سکولاریسم» نوشته عادل ظاهر است که تمامی شبهات «هرمنوتیک» را پیرامون متون دینی از حیث دلالت و سند و تقدم عقل بر دین و نیز تأثیر پیش فرضهای ذهنی بر وحی مطرح می‌سازد و در پایان به ضرورت پیش گرفتن روش‌های سکولاریستی در رفتارهای متقابل انسانی می‌رسد.<sup>(۸)</sup>

### نکات شایسته توجه:

- ۱- پیروان تئوری «قرائت»ها علی رغم ادعاهای خود مبنی بر بحث و گفتگوی علمی، هیچگونه دلیل قانع کننده‌ی علمی ارائه نکرده‌اند.
- ۲- این نظریه موجب بیهوده بودن هرگونه تفاهم انسانی است.



۳- ما تأثیر پیش فرضهای ذهنی را در زبان متکلم انکار نمی‌کنیم. ولی باید دانست که این مسأله در متون دینی که ناقل آن معصوم است، راهی ندارد. به علاوه راهها و ضوابط بسیاری برای تشخیص این تأثیرات وجود دارد.

۴- دانش اصول فقه نزد مسلمانان پاسخهای کافی و لازم به سکولارها عرضه کرده است، تا بر دستیابی به حجیت مطلوب متون اسلامی تأکید ورزد. این پاسخها در بسیاری از موارد بر دستاوردهای عرفی که دارای حجیت قطعی است، استوار است.

۵- حقیقت آن است که هدف مرحله‌ای ما شناخت مراد قطعی متکلم است. تا با به دست آوردن آن به مرتبه طاعت و کسب رضای الهی، و عمل به حق مولویت که با دلیل عقل ثابت، و راه رسیدن به سعادت است، نایل گردیم.

### نتیجه بحث

به نظر ما انتقال اصطلاح «قرائت»ها به عرصه فرهنگ اسلامی امر خطیری است که باید از آن پرهیز کنیم. زیرا این اصطلاح با خود لوازمی خطرناک و منفی در بر دارد که اندیشه‌ی فلسفی و دینی ما به کلی با آن مخالف است. اضافه بر آن ما خود دارای اصطلاحی روشن و ضابطه‌مند به نام «اجتهاد» و «دیدگاه‌ها» هستیم که ما را از هرگونه اصطلاح بیگانه و خطرناک بی‌نیاز می‌سازد.

## پاورقی ها

- 
- (۱) بیشتر آرا و نقل قولهای این مقاله برگرفته شده از مجله «قیسات» شماره سوم، سال پنجم (شماره مخصوص به هرمنوتیک دینی) است.
- (۲) همان.
- (۳) آل عمران / ۷.
- (۴) یوسف / ۴۵.
- (۵) الإسراء / ۳۵.
- (۶) مصباح الاصول، ص ۴۳۴.
- (۷) به مقاله نویسنده در مجله لبنانی «المنهاج» شماره ۲۲، ص ۲۴۸ مراجعه شود.
- (۸) به کتاب «حول الدستور الاسلامی» اثر این نویسنده مراجعه شود.

**زیر ساختهای**

**قرائت پذیری دین**

عبدالحسین خسرو پناه



بسم الله الرحمن الرحيم

### در آمد مقال

مقوله فهم دین و فرایند پیدایش آن و منطق و معیار کشف فهم صحیح از سقیم در فرهنگ جوامع اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. زیرا فرهنگ این جوامع برگرفته از فرهنگ دینی است و فرهنگ دینی نیز زاینده فهم و برداشتی است که از متون و منابع دینی اصطیاد می‌شود. بنابراین متون دینی یعنی کتاب و سنت و سایر منابع دینی مانند عقل و اجماع، نقش مهمی در شکل دهی و محتواسازی فرهنگ اسلامی دارد. اختلاف برداشت‌ها و فهم‌ها و تفسیرهای عالمان دین به ویژه متکلمان، محدثان، حکما، فقها و مفسران از متون و منابع دینی این اهمیت را دو چندان می‌کند و معرفت شناسان دینی و فیلسوفان دین را بر آن می‌دارد تا سرّ اختلاف و تعدد برداشت و تفسیر از متون واحد را دریابند؛ و پاسخ این پرسش را تحصیل کنند که چرا از منابع - تا حدودی - یکسان و غیر اختلافی، فرقه‌ها و نحله‌ها و ملت‌های گوناگون پدید آمد و اصولاً چگونه ممکن است از متن واحد، تفسیرهای گوناگون پدید آید؟ نسبت به این پرسش مهم و اساسی دو رویکرد مختلف وجود دارد:

گروهی بر این باورند که علل و عوامل گوناگونی در پیدایش تفاسیر مختلف مؤثر است. این طایفه، اختلاف برداشت‌ها را به دو دسته قابل جمع و غیر قابل جمع تقسیم می‌کنند. دسته نخست از تفاسیر مختلف که قابل جمع‌اند، برداشت و تفسیرهایی در طول یکدیگرند برای نمونه یک تفسیر،

مدلول مطابقی و دیگری مدلول التزامی متن به شمار می‌رود. این نوع اختلاف مضرّ به منطوق فهم دین نیست. طبیعتاً اگر مفسّری، روش دست‌یابی به مدلول التزامی متن را بکارگیرد، می‌تواند به مدلول التزامی دست یابد و در غیر اینصورت تنها از مدلول مطابقی بهره خواهد برد.

اما دسته دوم: از تفاسیر متفاوت که غیر قابل جمع‌اند، چالش بحث را فراهم می‌آورد که چرا چنین اختلافی پدید می‌آید؟ پاسخ این گروه و رویکرد آنها این است که عوامل متعددی از جمله بهره نبردن از قواعد ادبی، قواعد عام زبان شناختی، قواعد تفسیری و علوم قرآنی و نیز اختلاف در منابع دین در این مدل از اختلاف مؤثر است. و البته گاه مفسرانی که در منابع دین و قواعد مذکور اختلاف نظر نداشته، گرفتار تفسیرهای گوناگون می‌شوند، سرّ این نوع از اختلاف به اجتهاد و تطبیق قواعد و اصول کلی بر مصادیق بر می‌گردد. این گروه تلاش می‌کنند تا به مراد و خواسته مؤلف متون دینی یعنی شارع مقدس دست یابند؛ بر این اساس از دخالت ذهنیت‌ها و پیش فرض‌های مفسّر پرهیز می‌کنند و تطبیق و تحمیل دیدگاهها بر متن را مخلّ به آن هدف معرفی می‌کنند و چنین رفتاری را تفسیر به رأی تلقی می‌نمایند. بدین ترتیب، قواعد زبان شناختی، ادبی، تفسیری، اصولی و غیره را تدوین کرده و مفسران را به رعایت آن توصیه می‌کنند.

گروه دوم، نسبت به پرسش مذکور، مفسر محورانه پاسخ می‌دهند و دیدگاه قرائت‌پذیر انگاری از دین مطرح می‌سازند. این طائفه، مؤلف متن را مرده می‌پندارند و معنای متن را به مفسر متکی می‌سازند. به همین دلیل، از اصول و قواعد تفسیری و معیار و منطوق فهم دین سخن به میان نمی‌آورند و بر این باورند که هر مفسری، ذهنیت و پیش دانسته‌های خود را بر متن تمثیل و تطبیق کرده و تنوع تفه، یز از متن واحد پدید می‌آید. بنابراین، دیدگاه قرائت انگاری دین بر این ادعاها استوار است:

- ۱- قرائت‌پذیر انگار دین، مؤلف متن را نادیده می‌گیرد و هدف تفسیر را فهم و درک مراد و مقصود او نمی‌داند.
  - ۲- این رویکرد، منطق و معیار مشخصی برای فهم دین قابل نیست و تفسیر را امری شخصی و ذهنی تلقی می‌کند.
  - ۳- فهم صحیح و سقیم از تقسیماتی است که در دیدگاه قرائت‌پذیر دین پذیرفته نیست. به عبارت دیگر همه تفسیرهای متکثر دین تصدیق و تصویب بردارند.
  - ۴- نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین، معنای اصطلاحی و فنی تفسیر را بکار نمی‌گیرد و هرگونه تفسیر، فهم و تلقی از متون دینی را مرتبط با بحث می‌داند.
  - ۵- این نظریه نه تنها بر تکثر تفاسیر متون و گزاره‌ها و حقایق دینی تأکید می‌ورزد بلکه شمول‌گرایی تفاسیر و برداشت‌ها نیز مورد توجه اوست بدین معنا، هیچ گزاره‌ای از متون دینی یا هیچ واژه‌ای از حقایق دینی نیست مگر اینکه دستخوش تفاسیر متعدد است و قابلیت پذیرش بی‌نهایت تفسیر را دارد.
  - ۶- نتیجه و دستاورد مهم نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین این است که آنچه در اختیار مفسران و عالمان و عامیان از دین اسلام یا هر دین دیگری است چیزی جز مجموعه‌ای از تفاسیر نیست<sup>(۱)</sup>.
- این ادعاهای شش‌گانه که مبین نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین است بر زیر ساخت‌های معرفت‌شناختی، هرمنوتیکی و کلامی استوار است که تبیین دقیق نظریه مذکور به تحلیل این زیر ساخت‌ها وابستگی دارد. دیدگاه فیلسوف در باب چیستی تفسیر و مؤلفه‌ها و فرایند آن و رابطه فهم با مراد مؤلف و متن او و نقش پیش‌فرض‌ها بر فهم که در هرمنوتیک بیان می‌گردد نقش مؤثری در اقبال یا ادبار نسبت به این نظریه دارد و همچنین

پاره‌ای از مباحث زبان شناختی از جمله ایهام یا وضوح‌گرایی در متون یا معنا داری گزاره‌های دینی در گستره تفسیرپذیری دین ارتباط دارد. نسبی‌گرایی و نفی معیار سنجش تفاسیر از دیگر مبانی قرائت‌پذیر انگاری دین است. معنای ایمان و تجربه دینی دانستن حقیقت دین و حیرت دانستن ایمان و زدودن عقلانیت از زیر ساخت‌های دیگر نظریه مذکور است. این مقاله با توجه به وسع و ظرفیتش در صدد تبیین این زیر ساخت‌های قرائت‌پذیر انگاری دین است.

### آبشخور نخستین قرائت‌پذیر انگاری دین

پیشینه تاریخی مسأله قرائت‌پذیر انگاری دین به سالهای آغازین رنسانس برمی‌گردد، آن‌گاه که کلیسا، معارف دینی خود را به عنوان وحی آسمانی به مردم عرضه کرد و تورات و عهد جدید را الهامات الهی و وحی نازل شده در قلوب حواریون و نویسندگان کتاب مقدس معرفی نمود به مرور زمان توده مردم و به ویژه عالمان و دانشمندان با سه مشکل اساسی و جدی روبرو شدند و این سه مشکل، باعث طرح مسأله قرائت‌پذیر انگاری دین شد.

مشکل نخست، تهافت‌ها و اختلاف‌های گوناگون در زیست‌نامه‌های عیسی مسیح (ع) یعنی اناجیل چهارگانه بود؛ که عموم مردم را متوجه این نکته ساخت که نه تنها عهد جدید، فاقد جهان‌بینی و دستورات زندگی است بلکه در گزارش‌های تاریخی خود نیز گرفتار تخالف و تضادهای گوناگون است و این عویصه، زاینده پرسش ذیل شد که چگونه ممکن است وحی آسمانی و کلام واله‌ام الهی، گرفتار تناقض و تضاد گردد.

مشکل دوم که معلول پیشرفت علوم و نظریات علمی آن روزگار بود، مسئله‌ای بنام تعارض علم جدید و دین مسیحیت را پدید آورد. توضیح



مطلب این که مسیحیان، معارف بر گرفته از عهد عتیق و جدید را با گفته‌های ارسطوییان و بطلمیوسیان و افلاطونیان در آمیختند و مجموع آنها را به عنوان دین مسیحیت عرضه نمودند. ناگاه کشفیات علمی در قرن ۱۶ و ۱۷ توسط کپلر، کوپرنیک و گالیله پاره‌ای از آموزه‌های دینی مسیحیان را متزلزل کرد.<sup>(۲)</sup> آباء کلیسا در آغاز این چالش به خشونت و برخورد فیزیکی دست زدند و اعدام و سوزاندن مدعیان علمی را پیشه خود ساختند. ولی همچنان این پرسش جدید، گسترش یافت که چرا گزارش‌ها و الهام‌های خداوند از طبیعت با دستاوردهای علوم جدید در تعارض است؟ همین عامل سبب شد تا گروهی به قرائت پذیر انگاری دین دست یازند.

مشکل سوم، تعارض عقل با دین مسیحیت است که آموزه‌های تورات و اناجیل اربعه را با بدیهیات عقلی به چالش خوانده است مانند تثلیث و توحید که مستلزم اجتماع نقیضین است زیرا تثلیث، مستلزم نفی توحید و توحید، مستلزم نفی تثلیث است و حق دانستن توحید و تثلیث نیز مستلزم بطلان تثلیث و توحید است. انتساب شراب‌خواری و ارتباط نا مشروع به پیامبران و نیز فرود آمدن خداوند و کشتی گرفتن او با یعقوب و مغلوب شدن او نمونه‌های دیگری از مطالب نا معقولی است که در تورات یافت می‌شود.<sup>(۳)</sup>

کلیسا، آن گاه که با این سه مشکل جدی یعنی اختلاف درونی کتاب مقدس مسیحیت، تعارض علم و دین و تعارض عقل و دین روبرو شد و مقاومت و برخورد فیزیکی خود را بی‌فایده دانست<sup>(۴)</sup>، راه حل‌های دیگری را چاره خود ساخت. یکی از آن راه حل‌ها مسئله قرائت پذیر انگاری دین بود. بر این اساس، هر لحظه می‌توان تفسیر جدیدی از تورات و انجیل عرضه کرد که با این تفسیر جدید، تفاوت و تعارض کشفیات علمی یا دستاوردهای عقلی با متون مقدس بر چیده خواهد شد.

### زیر ساخت معرفت شناختی قرائت پذیر انکاری دین

یکی از مهمترین بنیادها و زیر ساخت‌های قرائت پذیر انکاری دین، نسبییت معرفت شناختی است که در این نوشتار از آن به زیر ساخت معرفت شناختی یاد می‌کنیم. همانگونه که در طلیعه گفتار توضیح داده شد نظریه قرائت پذیر انکاری دین، منطوق و معیار مشخصی را برای فهم دین نمی‌پذیرد، بدین ترتیب، تفسیر و برداشت‌های دینی شخصی، ذهنی و نسبی خواهد شد. این رویکرد، دقیقاً از نسبی‌گرایی معرفتی سرچشمه گرفته است. نسبی‌گرایی معرفتی<sup>(۶)</sup> یکی از رویکردهای معرفت‌شناختی است که به انکار رکن سوم معرفت فتوا می‌دهد. توضیح مطلب این است که بسیاری از معرفت‌شناسان، معرفت و شناخت را به باور صادق موجه تعریف کرده‌اند<sup>(۷)</sup>. نفی اثبات این ارکان سه‌گانه معرفت، چهار مکتب معرفت‌شناختی را ظاهر ساخته است. مکتب واقع‌گرایی و رئالیسم که باور و عقیده مطابق با واقع (صادق) و مدلل و موجه را ممکن دانسته و مکتب شکاکیت که به نفی باور و عقیده (یقین و ظن) پرداخته و مکتب کثرت‌گرایی معرفتی یا پدیدار شناختی معرفتی که با تفسیر دیگری از صدق یا عدم دسترسی بشر به شیء فی نفسه، رکن صدق را متزلزل ساخته و نیز مکتب نسبی‌گرایی معرفتی که با نفی معیار کشف شناخت حقیقی و تمییز آن از شناخت غیر حقیقی، مدلل و موجه بودن معرفت را انکار کردند. این گروه، معرفت را زاییده برخورد دستگاه ادراکی با عالم خارج معرفی کرده‌اند. بدین معنا که شیء خارجی در دستگاه عصبی و ادراکی بشر اثر گذاشته و موجب فعل و انفعالات ذهنی می‌شود و به همین دلیل، معرفت پدیدار می‌گردد. بنابراین حقیقت و معرفت حقیقی زاییده برخورد و تأثیر متقابل عالم خارج با دستگاه ذهنی و ادراکی بشر است پس اولاً اختلاف اندیشه‌ها معلول اختلاف دستگاه‌های ادراکی بشر است و ثانیاً زاییده اختلاف ظروف

زمان و مکانی است که اشیاء خارجی در آنها حضور دارند.<sup>(۷)</sup> شایان ذکر است که نسبی‌گرایان معرفتی برای تبیین و توصیف و توجیه رویکرد خود از تقریرهای گوناگونی بهره جسته‌اند که در سطور بالا تنها به یک تقریر آنها اشاره شد. زیرا نسبی‌گرایی معرفتی از یونان باستان تاکنون از سوی شخصیت‌هایی چون پروتاگوراس، کوهن، بارنز، وینچ، وینگنشتاین، هارواد براون و جک میلند مطرح گردیده است و متفکران فراوانی نیز به نقد آن اقدام کرده‌اند.

اولین روایت از نسبی‌گرایی معرفتی، روایت پروتاگوراس است که افلاطون در رساله تیائتوس<sup>(۸)</sup> آن را چنین بیان می‌کند:

«آدمی مقیاس همه چیز است، مقیاس هستی آنچه هست و چگونه است و مقیاس نیستی آنچه نیست و چگونه نیست»<sup>(۹)</sup> به عقیده افلاطون، معنای سخن او این است که «هر چیز برای من چنان است که بر من نمودار می‌شود و برای تو چنان است که بر تو نمودار می‌شود، زیرا من و تو هر دو آدمی هستیم. پس آنچه من ادراک می‌کنم برای من، حقیقت است زیرا محل این ادراک، واقعیت من است».<sup>(۱۰)</sup>

افلاطون برای تبیین بیشتر روایت پروتاگوراس از نسبی‌گرایی معرفتی به گفت و گوی سقراط با تئودوروس و تدئد تتوس دربارہ چپستی شناسایی اشاره می‌کند و سپس نقدهای کلامی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی سقراط را بر این رویکرد نقل می‌نماید.<sup>(۱۱)</sup> هم‌چنان که افلاطون و ارسطو نیز نقدهای دیگری بر این نظام بی‌نظام وارد ساخته‌اند که به اختصار، پاره‌ای از آنها را نقل می‌کنیم.

۱- یکی از نقدهای سقراط بر نسبی‌گرایی پروتاگوراس، استدلال از طریق استحاله اجتماع نقیضین است و می‌گوید: «آیا هر کس مقیاس چیزهای آینده را نیز در خود می‌داند مثلاً اگر غیر پزشکی معتقد باشد که

این شخص تب خواهد کرد و تنش گرم خواهد شد و پزشکی نیز بر خلاف این عقیده باشد، آیا آنچه روی خواهد داد، مطابق عقیده یکی از آن دو خواهد بود یا موافق عقیده هر دو؟<sup>(۱۲)</sup> آیا می‌توان پندار پزشک با غیر پزشک یا کشاورز با غیر کشاورز را یکسان دانست؟<sup>(۱۳)</sup>

به عبارت دیگر، لازمه نسبی‌گرایی این است که همه‌ی پندارها و انسان‌ها یکسان باشند، انسان دانا و داناتر و جاهل معنا نداشته باشد و تنها درستی و نادرستی به پذیرش و عدم پذیرش افراد بستگی داشته باشد.<sup>(۱۴)</sup>

۲- نقد دیگر سقراط این است: «اگر بنا بر آن است که هر پندار و عقیده‌ای درست شمرده شود، پس آیا ابلهی و اتلاف وقت نیست که مردمان درباره آراء و عقاید یکدیگر بحث و گفت‌وگو کنند و درستی و نادرستی آنها را بررسی نمایند و نظری بر خلاف نظر دیگران در میان آورند؟»<sup>(۱۵)</sup>

۳- نقد ارسطو بر نظریه نسبی‌گرایی پروتاگوراس این است که: «اگر هر پنداری که هر کسی دارد، یا هر چه بر هرکس نمودار می‌شود، حقیقت باشد، پس همه احکام باید در آن واحد، هم مطابق حقیقت باشند و هم خلاف حقیقت. زیرا بسیاری از آدمیان، عقاید مخالف یکدیگر دارند و معتقدند که هر کس با آنان هم عقیده نیست در اشتباه است. بنابراین به حکم ضرورت، همه چیز باید هم باشد و هم نباشد»<sup>(۱۶)</sup> یعنی نظریه نسبی‌گرایی، مستلزم اجتماع نقیضین و اجتماع مطابقت و عدم مطابقت حقیقت در احکام و در آن واحد است. و لازم می‌آید که شیء واحد، هم باشد هم نباشد. هم نیک است و هم بد و محتواهای همه ادعاهای متناقض در آن واحد صادقند. در حالی که بی‌گمان یکی از دو طرف در اشتباه است.<sup>(۱۷)</sup>

۴- نسبی‌گرایی معرفتی به انکار هستی می‌انجامد. زیرا هر نمودی ممکن نیست حقیقت باشد و نسبی‌گرا باید بگوید هر چیزی نسبت به پندار و ظن و

نسبت به ادراک هر شخصی حقیقت است بنابراین، هیچ چیز به وجود نیامده و نخواهد آمد مگر آن که کسی چنین بپندارد پس دلیلی بر واقعیت هستی بما هو هستی در دست نیست<sup>(۸۸)</sup> ارسطو در بیان روایت دموکریت و امپروکلس و پارمیندس از نسبی‌گرایی معرفتی و نقد آنها<sup>(۸۹)</sup>، این رویکرد را منشأ یأس نوآموزان فلسفه دانسته و جستن حقیقت را مانند دویدن در پی پرندگان معرفی می‌کند و ریشه‌گرایی به نسبی‌گرایی را حس‌گرایی افراطی می‌داند زیرا جهان طبیعت دائم در حال تغییر و حرکت است بنابراین، احکام آن نیز متغیر و دست خوش دگرگونی خواهد بود.<sup>(۹۰)</sup>

تقریرها و روایت‌های جدید نسبی‌گرایی در دوران معاصر را باید در فلسفه علم جستجو کرد. شخصیت اصلی این دوره، توماس کوهن است<sup>(۹۱)</sup> کوهن در ساختار انقلاب‌های علمی به ماهیت و تاریخ علم پرداخته و بر این باور است که علم با گذشت زمان، روندی پیوسته و فراینده از انباشت حقیقت ندارد و نمی‌توان این ادعا را مطرح کرد که علم در مراحل پسین از حقیقت و درستی بیشتری نسبت به مراحل پیشین برخوردار است. وی با طرح مقوله پارادایم<sup>(۹۲)</sup> تمام رخداد‌های تاریخ علم را به ظهور و افول پارادایم‌ها مربوط می‌سازد. و هر پارادایم خاصی نیز در بردارنده نظریه علمی، مقبولات متافیزیکی و راه و روش و معیار پژوهش است. بدین ترتیب، پژوهشی که براساس یک یا چند دستاورد علمی در برهه معینی توسط یک جامعه علمی خاصی استوار بوده است تحت هدایت یک پارادایم معینی صورت پذیرفته که به مرور زمان موقعیت‌هایی فراهم می‌شود که آن پارادایم مزبور از کارایی مورد انتظار برخوردار نبوده و بی‌قاعدگی را فراهم می‌آورد یعنی موقعیت و مواردی تحقق می‌یابند که نمی‌توان آنها را بر اساس پارادایم موجود تبیین و توجیه کرد. انباشت بی‌قاعدگی‌ها به مرحله بحران<sup>(۹۳)</sup> می‌رسد و مشاجراتی درباره شایستگی پارادایم‌های قدیم

و جدید در می‌گیرد که از آن به «بحث پارادایم»<sup>(۲۴)</sup> یاد می‌کنند و سرانجام پارادایم جدید جایگزین پارادایم قدیم می‌شود و انقلاب علمی<sup>(۲۵)</sup> به وقوع می‌پیوندد. کوهن بر این باور است که پارادایم‌ها قیاس ناپذیرند<sup>(۲۶)</sup> یعنی پارادایم‌های رقیب فاقد یک معیار مشترک بنام فرا پارادایم‌اند. زیرا هرگونه ارزیابی به خود پارادایم بستگی دارد. بنابراین هر پارادایمی خود توجیه‌گر و فاقد عینیت است<sup>(۲۷)</sup> این بیان و تحلیل به روایت جدیدی از نسبی‌گرایی معرفتی می‌انجامد. البته گرچه تقریر کوهن از نسبی‌گرایی معرفتی ناظر به علوم تجربی است ولی بعدها برخی از فیلسوفان علوم اجتماعی و سایر فلسفه‌های مضاف آن را توسعه داده و حتی برخی از روشنفکران جامعه ما نیز با طرح مسأله پارادایم‌های مختلف به نسبی‌گرایی معرفتی و نیز قرائت‌پذیر انگاری دین رو آوردند.

مهم‌ترین نقدی که بر روایت کوهن از نسبی‌گرایی وارد است، علاوه بر اشکال تهافت و تناقض ذاتی<sup>(۲۸)</sup> این است که اگر وجود پارادایم را نپذیریم و اصل این ادعا را - که هر پارادایمی، معیارهای درونی را مطرح می‌سازد - محقق بدانیم از معیارهای بیرونی جهت ارزیابی پارادایم‌ها صرف نظر نمی‌کنیم. بنابراین می‌توان پارادایم‌های رقیب را با معیارهای بیرونی ارزیابی کرد. به عبارت دیگر، معیارهای درجه اول با معیارهای درجه دوم مورد داوری قرار می‌گیرند. معیارهایی که در نهایت به بدیهیات عقلی مانند استحاله اجتماع نقیضین، استحاله ارتفاع نقیضین، اصل هویت و غیره ختم می‌شوند. بنابراین، با پذیرش معیارهای پایه و زیر ساخت نمی‌توان قیاس ناپذیری پارادایم‌های رقیب را پذیرفت و در نتیجه بساط نسبی‌گرایی رخت می‌بندد.

و با طرد نسبی‌گرایی، مهم‌ترین مبنای معرفت‌شناختی قرائت‌پذیر انگاری دین مخدوش می‌گردد.

شایان ذکر است که مهمترین عاملی که موجب نسبی‌گرایی و شکاکیت و نفی ارزش شناخت گذشته، حس‌گرایی و کشف خطاهای حواس بوده که بر اساس آن، سوفسطائیان یونان باستان و شکاکیت قرون وسطا و عصر جدید و نسبی‌گرایی مدرن شکل گرفت.<sup>(۲۹)</sup>

### زیر ساخت هرمنوتیکی قرائت‌پذیر انگاری دین

زیر ساخت و مبنای مهم دیگر قرائت‌پذیر انگاری دین، زیر ساخت هرمنوتیکی است که طرفداران این نظریه، دیدگاه خود را بر آن استوار کرده‌اند. توضیح مطلب اینکه، همانگونه که در صدر نوشتار گذشت، قرائت‌پذیر انگاری دین، مؤلف متن را نادیده می‌انگارد و او را مرده می‌پندارد و هدف تفسیر را فهم و درک مقصود و مراد او نمی‌داند و تحمیل افق معنایی مفسر بر افق معنایی متن را اصل قرار می‌دهد. و همین امر باعث می‌شود تا هر مفسری از متن یا حقیقت دینی برداشتی متفاوت داشته باشد زیرا پیش فرض‌ها و افق معنایی و خواسته‌ها و انتظارات مفسران - لا اقل در پاره‌ای از موارد - متفاوتند. و این تفاوت به تعدد تفاسیر می‌انجامد و نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین را تحقق می‌بخشد. برای تبیین بیشتر این زیر ساخت لازم است به اختصار در باب هرمنوتیک و سیر تحول آن سخن بگوییم تا نشان داده شود که کدام مدل و معنای هرمنوتیک به عنوان زیر ساخت نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین به کار رفته است.

واژه هرمنوتیک<sup>(۳۰)</sup> از فعل یونانی Hermeneuein به معنای تفسیر کردن اشتقاق یافته و به لحاظ ریشه‌شناختی با کلمه هرمس<sup>(۳۱)</sup> خدای پیام‌آور خدایان در یونان باستان پیوند دارد، زیرا هرمس به عنوان مفسر و پیام رسان، پیام را به مخاطبان آن می‌رساند.

هرمنوتیک به مثابه یک روش تفسیر متون از دوران کهن در حوزه‌های دینی مسیحیان و مسلمانان مطرح بوده است ولیکن این روش و نظریه

توسط مارتین کلادینوس، آگوست ولف، شلایر ماخر، ویلهلم دیلتای، هایدگر و گادامر از حیث تعریف، رویکرد، رهیافت، قلمرو و هدف تمایزهایی پیدا کرده که به شرح ذیل است.<sup>(۳۲)</sup>

- ۱- هنر تفسیر متون ، مسیحیان و ارباب کلیسا.
- ۲- هنر تفسیر متون ، مارتین کلادینوس.
- ۳- علم به قواعد فهم متون ، آگوست ولف.
- ۴- روش جلوگیری از بد فهمی ، شلایر ماخر.
- ۵- روش شناسی علوم انسانی ، ویلهلم دیلتای.
- ۶- تبیین ماهیت فهم ، هایدگر و گادامر.

برخی از نویسندگان برای هرمنوتیک، سه سطح روش شناسی، روان شناسی و فلسفی را مطرح کرده اند و به ترتیب به ارباب کلیسا، شلایر ماخر و هایدگر و گادامر نسبت داده اند.<sup>(۳۳)</sup>

هرمنوتیک در سیر تاریخی اش، تحول جدی پیدا کرده است. در آغاز راه، به دنبال یافتن روشی برای حصول فهم صحیح از متون دینی و کتاب مقدس بود و سپس تفسیر مطلق متون را دنبال کرد و پس از آن، روش شناختی قاعده مند فهم متون را پی گیری کرد از زمان دیلتای، هدف هرمنوتیک، تدوین روشی برای به دست آوردن علوم انسانی بود. در تمام این مراحل، کشف مراد متکلم و مؤلف مهم تلقی می شد.

ولی از زمان هایدگر و گادامر، هرمنوتیک فلسفی تأسیس شد و بدون توجه به صحت و سقم فهم درصدد ارائه نگرش توصیفی و پدیدار شناختی نسبت به ماهیت فهم و شرایط حصول آن برآمد.

بنابراین هرمنوتیک سه مرحله را پشت سر گذاشت نخست هرمنوتیک کلاسیک که درصدد ارائه روش تفسیر متون مقدس یا مطلق متون بود. دوم هرمنوتیک رمانتیک که با شلایر ماخر آغاز شد و درصدد ارائه روشی



برای جلوگیری از بد فهمی بود و سوم هرمنوتیک فلسفی که برای آن تبیین ماهیت فهم و شرایط حصول آن ضرورت داشت.

زیر ساخت هرمنوتیکی قرائت پذیر انگاری دین از هرمنوتیک فلسفی عاریه گرفته شده نه هرمنوتیک کلاسیک یا رمانتیک. پرسش اصلی در هرمنوتیک فلسفی گادامر این است که عوامل مؤثر در تحقق واقعه فهم چیست؟ وی که خصیلتی تاریخی برای فهم قائل است بر این نکته تأکید می‌کند که مفسر در فهم خود، از سنت و پیش داوریها و پیش فرضها متأثر می‌شود<sup>(۳۴)</sup> یعنی مفسران و عالمان با زمینه‌هایی از سنت (Traition) پیوند خورده و با پیش دانسته‌های خود به تفسیر موضوع می‌پردازند. گادامر با تأثیرپذیری از فلسفه کانت و جدا انگاری فاعل شناسا و موضوع شناسایی، کلمه بازی را در تبیین هرمنوتیک فلسفی به کار می‌برد.

بدین ترتیب، درک دنیای ذهنی مؤلف و مراد و مقصود او برای گادامر اهمیت ندارد. و هدف تفسیر متن تنها تولید معنای جدید است نه باز تولید ذهنیت و قصد مؤلف.

و از آنجا که پیش داوری‌ها و سنت‌ها و موقعیت‌های مفسران با یکدیگر متفاوتند پس هر مفسری از متن، تفسیر خاص خود را دریافت می‌کند و قرائت‌های مختلف از متن پدید می‌آید.<sup>(۳۵)</sup> نویسندگان و طرفداران نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین نیز دقیقاً از هرمنوتیک فلسفی گادامر متأثر شده و ساختار و ماهیت فهم را زاینده تلاقی افق معنای مفسر و افق معنای متن دانسته‌اند<sup>(۳۶)</sup> و بر این اعتقادند که «فهم و تفسیر هیچ متن دینی بدون پیش فرض، پیش فهم، انتظارات و علایق تحقق نمی‌پذیرد. بنابراین تفسیر قطعی و نهایی از متون یافت نمی‌شود هیچ کس نمی‌تواند قرائت خود را با قرائت پیشوایان دین منطبق داند و همه قرائت‌ها ظنی است و همواره پیدایش قرائت

های جدید محتمل است. اسلام به عنوان یک قرائت در درجه اول از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است.<sup>(۳۷)</sup>

پس بنابراین هرمنوتیک فلسفی بر این دعاوی اصرار دارد:

۱- فهم عینی و مطابق با واقع وجود ندارد.

۲- معیار داوری در باب صدق و کذب فهم متون منتفی است یعنی باید به آنارشیسم و نسبیت فهم تن در داد.

۳- هر تفسیر به ناچار تفسیر به رأی و مبتنی بر انتظارات و پیش‌فرض‌هاست.

۴- فهم‌های مختلف از متن واحد، هیچ ترجیح منطقی بر یکدیگر ندارند. بسیاری از متفکران مغرب زمین مانند یورکن هابرماس، امیلیو تبی و ادرنک هرش به نقد این رویکرد پرداخته که می‌توان به مهمترین آنها اشاره کرد.

۱. در اینکه گاهی علایق و سنتهای اجتماعی و زمینه‌های فرهنگی و خواسته‌ها و پیش‌فرضها در تفسیر متن و واقعه اثر می‌گذارد، تردیدی نیست برای نمونه می‌توان به تفسیرهای دینی برخی از طرفداران نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین اشاره کرده که با پیش‌فرضهای پوزیتیویستی و لیبرالیستی به تفسیر حقوق بشر، آزادی، مدارا، خشونت، حق و تکلیف، حقوق زنان، دموکراسی، جامعه مدنی، شورا و غیره پرداخته‌اند. و به عنوان نقد قرائت رسمی از دین، بی‌ملاک و معیار، قرائت رسمی از دین را دچار بحران دانسته و فقه و کلام را متعارض با عصر جدید تلقی کرده‌اند و برای حل این چالش، قرائت جدید و نوینی از دین اسلام عرضه نموده‌اند، قرائتی که در آن، نه ارزشها وجود دارد و نه احکام و عقاید اسلام.

در این قرائت، اسلام با لیبرالیسم متعارف مساوی است و تنها تفاوت واژگانی بین آنها وجود دارد.<sup>(۳۸)</sup>

اینگونه تفسیرها کاملاً نشان می‌دهد که نویسنده محترم از فهم زاینده از متن و دلالت‌های لفظی آن صرف نظر کرده و تنها درصدد تحمیل و تطبیق عقاید و دیدگاه‌های لیبرالیستی خود بر متون دینی است و حتی سیستم فرایند فهم او هم پا را فراتر نهاده و بخش عظیمی از آیات و روایات را به حاشیه رانده و آن را به عصر پیامبر اکرم(ص) اختصاص داده‌اند و خود را حاجتمند به تفسیر به رأی ندانسته است. انسان در این روزگار به یاد کلام امام علی(ع) می‌افتد که فرمودند: *قد حمل الكتاب علی آرائه وعطف الحق علی اهوائه یعنی معیار و میزان آنها در تفسیر قرآن، آراء، دیدگاهها و هواهای نفسانی آنهاست.*

حال سخن این است که با این واقعه شوم و نامیمون یعنی تحمیل پیش فرضها و پیش داوریها به متن و پدیده تفسیر به رأی، آیا معیارهای فرا زمینه‌ای وجود ندارد که با آنها تفسیر صحیح را از تفسیر سقیم تمییز داد و مراد مؤلف را از معنای مفسر جدا ساخت. تا مفسر بدون نقش علایق و موقعیت‌ها به تفسیر متن اقدام کند؟ پاسخ مثبت است همانگونه که تمام مفسران اسلامی و پاره‌ای متفکران غربی از جمله هابرماس آن را ادعا کرده اند.<sup>(۳۹)</sup>

۲. مشکل دیگر گادامر این است که با طرح تأثیر گذاری افق معنایی مفسر و موقعیت او بر فرایند فهم، نسبی‌گرایی را ترویج می‌کند و خود را گرفتار نقدهایی چون تناقض و ناسازگاری درونی - که بیان آن گذشت - می‌سازد، علاوه بر اینکه باب گفتگو و نقد را سد می‌کند، زیرا گفتگو فرع بر فهم سخن مقابل است و هرمنوتیک فلسفی، فهم مراد متکلم را ناممکن می‌شمارد.

نقدهای فراوان دیگری بر گادامر و شاگردان وی یعنی ریکور و دریدا وارد است که مجال ذکر تمام آنها در این نوشتار نیست.<sup>(۴۰)</sup>

بنابراین، مفسر هم باید و هم می‌تواند از پیش فرضهای تحمیلی خود جلوگیری کند و معیارهای زبان شناختی و گرامری را به دقت رعایت کند تا به مراد مؤلف دست یابد، زیرا فرض بر این است که مؤلف با ادبیات و دستور گرامری زبان مستعمل آشنا است و الفاظ را در معانی‌ای به کار می‌گیرد که واضح لغت در آن معانی وضع کرده است.

### زیر ساخت معنا شناختی قرائت پذیر انگاری دین

پیش فرض بنیادی معناسناختی در مباحث دین پژوهی از اهمیت خاصی برخوردار است این که آیا الفاظ و اسماء خاص و عام در آیات و روایات معنا دارند؟ آیا گزاره‌های دینی واجد معنا هستند؟ معناداری متون دینی به صورت شناختاری است یا غیر شناختاری؟ این‌گونه پرسش‌ها سبب گشته تا در حوزه معنا شناختی به سه مقام پرداخته شود:

#### ۱-۲- چپستی و معنای معنا و معانی مفردات

متفکران زبان شناختی از سالیان پیش به این پرسش پرداختند که معنای معنا چیست؟ تئوری‌های متفاوتی از جمله تئوری مصداقی، تئوری تمثیلی، تئوری رفتار گرایانه، تئوری تصویری، نظریه کاربردی معنا، نظریه پراگماتیسم و نظریات پاره‌ای از شخصیت‌های فلسفی از جمله هیوم، فرگه و راسل ارائه گردیده است.

بنابراین، عده‌ای معنای یک لفظ را مصداق خارجی و برخی ایده ذهنی و دسته‌ای تأثیر کلام بر مخاطب را معنای یک لفظ دانسته‌اند و گروهی محکی لفظ را معنای آن خوانده‌اند و طایفه‌ای معنا را به کاربرد یا کارکرد لفظ تفسیر کرده‌اند.<sup>(۱)</sup> حق مطلب آن است که معنای معنا عبارت است از مدلول و محکی لفظ و آن مدلول، غیر از مصداق و کارکرد معناست. بلکه یک تصور ذهنی است که برای آشنایان به وضع و معنا آشناست این تصور ذهنی مقید به قید ذهنی یا خارجی نیست نکته اساسی و قابل توجه آن است

که معنای لفظ عام یا خاص، آن معنا و تصور و مدلولی است که واضح لغت، بین لفظ و مدلول، اقتران ایجاد کرده است، یعنی کاربردان الفاظ دقیقاً باید تابع وضع و قراردادی باشند که واضح لغت در عصر خود ایجاد کرده است. پس اگر یک لفظ از چند معنا برخوردار باشد باید برای تعیین معنای مشترک لفظی از قرآینی بهره برد. برای نمونه لفظ آب در زبان عربی به معنای مایع سیال وضع شده است و در قرن نوزدهم میلادی معنای جدیدی یعنی  $H_2O$  پیدا می‌کند حال اگر لفظ ماء در ۱۴۰۰ سال پیش استعمال شد باید به قرینه زمان، معنای نخست را به کلام گوینده مرتبط ساخت و از معنای جدید آن پرهیز کرد. غفلت از این نکته مهم سبب شده است تا برخی از نویسندگان دچار نظریه قرائت پذیرانگاری دین شوند. برای نمونه گفته اند.

«فهمیدن زبان، در گرو فهمیدن تئوری‌های علمی و فلسفی است و بدین لحاظ، ثبات الفاظ و عبارات، به هیچ روی تضمین کننده‌ی ثبات معانی نیستند، چرا که تغییر تئوری‌های اهل عصر، در تن الفاظ ثابت، روح معانی مختلف می‌دمد».<sup>(۴۲)</sup>

نویسنده محترم از این نکته غفلت کرده است که فهمیدن کلام باید تابع قرارداد وضع شده باشد و حق ندارد الفاظ را به دلخواه معنا ببخشد و با تغییر یک تئوری، معنای لفظ گوینده را تغییر دهد. زیرا غرض متکلم انتقال ما فی الضمیر و مقصود خود بر مخاطبان است حال اگر متکلم در عصری زندگی می‌کند که لفظ آب در معنای مایع سیال بکار رفته، نباید مخاطب از آن،  $H_2O$  بفهمد که معنای دیگر لفظ آب است که در قرن نوزدهم میلادی وضع شده است.

این خطای معنا شناختی، مؤلف قبض و بسط را تا آنجا گرفتار انحراف کرده که مدعی شده است تئوری‌های علمی جدید، مفاهیم قرآنی و دینی را تغییر می‌دهند. به عنوان مثال:

«کسی که در قرآن می‌خواند به خورشید سوگند خورده است، اگر اهل قرن پنجم هجری باشد، چنین می‌فهمد که خداوند به کره‌ای درخشان که به دور زمین می‌گردد و حجمش ۱۶۰ برابر زمین است قسم خورده است. اما یک خواننده معاصر و مطلع از دانش جدید، آن آیه را چنین می‌فهمد که خداوند به کره‌ای بسیار بسیار عظیم که توده‌ای از گاز و حرارتش ۲۰ میلیون درجه است و در حکم کوره‌ای اتمی است و زمین به دور آن می‌گردد، سوگند یاد کرده است. همین طور است وضع در باب مفرداتی چون تین و زیتون و شمس و قمر و خاک و خون... در قرآن».<sup>(۱۳)</sup> مؤلف از قبض و بسط پا را فراتر نهاده و بر این مدعی است که اندیشه‌های فلسفی و علمی، یکایک این مفردات را در قبضه خود می‌گیرند و معنای تازه می‌بخشند و کسی که از فلسفه و علم خاصی بهره‌مند است، نمی‌تواند این مفردات را در پرتو آن‌ها معنی نکند و نفهمد.<sup>(۱۴)</sup>

اشتباه ایشان در این است که گمان کرده تمام اوصاف و عوارضی که در مورد چیزی کشف می‌شود، همگی داخل در معنای آن چیز است. به عبارت دیگر، معانی الفاظ چنان گسترده‌گی دارد که همه این اوصاف را شامل شود و معنای هر لفظی برای هر کسی به میزان اطلاعی است که از اوصاف و عوارض و حقیقت آن چیز دارد و به همین لحاظ است که در عین ثابت بودن لفظ معانی الفاظ در تحول است سر خطای این نظریه این است که اوصاف و عوارض یک شیء از معنای آن شیء خارج است والا تمام قضایای ممکنه در مورد اشیاء تبدیل به قضایایی ضروریه می‌شد. اینکه خورشید به دور زمین می‌گردد با زمین به دور خورشید می‌گردد دو قضیه

ممکنه‌اند و در هر حال محمول آن از مفهوم موضوع و بالطبع از لفظ دال بر موضوع خارج است و اگر چنین نباشد باید این قضایا ضروری باشند در حالی که ممکنه‌اند.<sup>(۴۵)</sup> پس صاحب قبض و بسط با این مبنای غلط گرفتار قبض و بسط معرفی دین و قرآنت پذیر انگاری آن شده است و قضایای ممکنه را ضروری تلقی کرده و قضایای ترکیبی را به قضایای تحلیلی تبدیل ساخته است این مبنای نادرست معنا شناختی سبب شده است تا مؤلف قبض و بسط ادعا کند که «معنای یک عبارت را می‌توان حتی بهتر از گوینده آن دانست و یا در عین ثبات مراد متکلم، معنای کلام تحول پذیرد، زیرا معنا مسبوق و مصبوغ به تئوری‌ها می‌باشد و اگر تئوری‌ها تدریجاً بهتر و عمیق تر و واقع نماتر گردند، درک‌ها هم از جمله واحد عمیق‌تر و بهتر خواهد شد.»<sup>(۴۶)</sup> الهام و ابهام این ادعاها زائیده عدم تعیینی دانستن معنای متون و لا اقتضا بودن آن نسبت به معانی است که مبنای دیگر زبان شناختی نظریه قرآنت‌پذیر انگاری است به گفته صاحبان این نظریه:

«عبارات نه آبهستن که گرسنه معانی‌اند، حکیم آن‌ها را چون دهان‌هایی باز می‌بیند، نه چون شکم‌هایی پر و «معانی، مسبوق و مصبوغ به تئوری‌ها هستند.» «عبارات گرسنه معانی‌اند نه آبهستن آنها.»<sup>(۴۷)</sup>

بنابراین طرح مسأله ترابط علم و تأثیرپذیری معارف دینی از معارف بیرون دینی به عدم تعیین معنای متن یا ابهام و صامت بودن آن بستگی تام دارد هر چند از هرمنوتیک فلسفی و تأثیر پیش فرض‌ها و انتظارات مفسر در فهم نیز تأثیر می‌پذیرد.

استدلال نویسنده مذکور در باب تنوع فهم‌ها این است که:

«زیرا تنوع اذهان در نهایت به تنوع متن بر می‌گردد و معنایش این است که متن نسبت به بسیاری از معانی لا اقتضا است.»<sup>(۴۸)</sup>

این ادعا و مبنا ناتمام است زیرا هر لفظ مستعملی برای معنای خاصی وضع شده است و اصولاً حکمت عملیات وضع در زبان‌شناسی از آن رو است که انسانها بتوانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و مافی الضمیر خود را به دیگران منتقل سازند و مخاطب را به مقصد و مقصود و مراد خود نایل گردانند. بنابراین هر گزاره‌ای که از الفاظ مستعمل شکل گرفته باشد دارای معنا و مدلول تصدیقی و معنایی نهایی است و این معنا برای متن تعیین دارد. هر چند ممکن است از مدلول‌ها و معناهای التزامی و در طول معنای مطابقی نیز بهره‌مند شوند. در اینجا ممکن است سؤالی در ذهن خوانندگان پدید آید که اگر معانی متعین برای الفاظ و متون وجود دارد، پس چرا عالمان دینی در تفسیر و فهم متون دینی دچار اختلافند؟ پاسخ کوتاه و مختصر این است که اولاً مقام توصیف را باید از مقام توصیه تفکیک کرد. مقام توصیف عبارت‌است از گزارش جامعه شناختی از واقعیت خارجی تفاسیر که از تعدد تفسیرها حکایت دارد، و مقام توصیه که عبارت از دعوت به سوی مطلوب است. مدعیان قرائت پذیرانگاری دین با استفاده از توصیف گزارش از اختلاف فهم‌ها بدون تحلیل و دقت در اختلاف تفاسیر به تعدد قرائت فرمان می‌دهند و آنرا مطلوب و حقیقت می‌پندارند. حال سؤال این است آیا پزشکان از توصیف بیماریهای متکثر جدید مبنی بر جرمهای متکثر ندای پذیرش آنها را سر می‌دهند و مردم را به این تکثیر دعوت می‌کنند؟ یا آسیب‌شناسان اجتماعی، با استفاده از اطلاعات بیشتر آنها را به افزایش جرم و بزهکاری دعوت می‌کنند؟ پس نباید مقام توصیف را با مقام توصیه خلط کرد.

ثانیاً مفسران در بسیاری از آیات و روایات از فهم یکسان و مشترکی برخوردارند و با وجود اندیشه‌ها و پیش‌فرض‌های متفاوت به معنای



واحدی دست یافته‌اند برای نمونه همه مسلمانان از اقم الصلاة وجوب نماز را فهمیده‌اند. و این فهم مشترک نشانه تعین معنایی الفاظ است.

ثالثاً اختلاف‌های مفسران به دو دسته طولی و عرضی تقسیم‌پذیر است برخی از آنها اختلافات طولی و قابل جمع‌اند برای نمونه یک مفسر به مدلول مطابقی آیه دست یافته و مفسر دیگر مدلول التزامی را کشف کرده است این اختلاف‌ها نیز نظریه قرائت پذیرانگاری را تأیید نمی‌کند.

و یا گاهی منشأ اختلاف دو فتوا، تغییر و تبدیل موضوع حکم است که در این صورت هر دو فتوا صحیح بوده و ربطی به تعدد قرائت‌ها ندارد یا برخی از موارد، فقها در تشخیص مصداق با یکدیگر اختلاف نظر دارند مانند اختلاف برخی از عالمان اسلام در عصر مشروطیت که آیا مشروطه خواهان طرفدار آزادی مشروعند یا نا مشروع؟ اختلاف در این گونه موارد نیز به اختلاف فهمهای متن دینی ارتباط پیدا نمی‌کند و اما اختلافات عرضی که مربوط به تعدد فهم از متن واحد است به عوامل گوناگونی بستگی دارد از جمله بهره نبردن از قواعد زبان و ادبیات عرب، بی توجهی به معانی الفاظ در صدر اسلام و حمل الفاظ قرآن و سنت بر معانی مستحدثه، غفلت از قرائن لفظیه و عقلیه، نداشتن نگاه جامع به کل متن، تحمیل پیش فرض‌ها بر متن و تأویل و تطبیق‌گرایی و ...<sup>(۴۹)</sup>

شایان ذکر است:

۱. عدم تعیین معنا یا اقصا بودن متن نسبت به معنا یا ایهام معنایی از مبانی زبان شناختی نظریه قرائت‌پذیر انگاری است که اولین بار توسط برخی از نویسندگان مغرب زمین مانند هانس گنورگ گادامر و ژاک دریدا مطرح گردیده است. این طائفه بر آن باورند که معنا ظهوری است که برای ما دست می‌دهد و لذا متن قابلیت بی‌نهایت معنا را دارد و هیچ معنایی بر معنای دیگر ترجیح ندارد<sup>(۵۰)</sup>.

۲. این مبنای زبان شناختی زاییده مبنای نسبی‌گرایی و پدیدار شناختی معرفتی است یعنی آبشخور اصلی این دیدگاه، نسبیت معرفتی است. که در صدر نوشتار بدان پرداختیم.

۳. بسیاری از زبان‌شناسان مغرب زمین مانند شلایر ماخر، اریک هرش، بتی و ... بر این باورند که متن از معنای خاص و متعینی برخوردار است و معنای متن همان مراد مؤلف است که ثابت و غیر قابل تحویل است و مفسر باید تلاش کند تا از طریق آگاهی از وضع و قرارداد بین الفاظ و معانی به مقصود و نیت مؤلف دست یابد<sup>(۵۱)</sup>.

۴. گادامر دریدای در این دیدگاه خود از هایدگر بهره‌جسته‌ی در کتاب هستی و زمان از سه عنصر پیش ساختار فهم یعنی پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌تصور سخن گفته است.

۵. معنا داری گزاره‌های دینی: سومین بحث از حوزه معنا شناختی به معنا داری گزاره‌های دینی اختصاص دارد و فیلسوفان زبان‌شناسی پس از تبیین معنای معنا و معنای مفردات و اسامی عام و خاص، به معنا داری گزاره‌های دینی می‌پردازند. پوزیتویست‌ها که تنها به واقعیت مادی اعتقاد داشتند ملاک معنا داری را تجربه‌پذیری گزاره‌ها معرفی کردند. به همین دلیل، وجه مشترک تمام دوره‌های پوزیتویسم منطقی از جمله شلیک، کارناپ، آیر، فلو، ویتکنشتاین متقدم، هیر این است که گزاره‌های دینی، غیر قابل تحقیق‌پذیر تجربی‌اند، پس فاقد معنای معرفت بخش‌اند<sup>(۵۲)</sup>.

این رویکرد در دوران معاصر قابل دفاع نیست برای اینکه هم واقعیت و نفس الامر فراتر از عالم ماده است و هم ملاک معناداری، تجربه‌پذیری نیست و هم این که همه گزاره‌های دینی فرا تجربی نیستند. فیلسوفان تحلیل زبانی پس از پوزیتویسم به معنا داری گزاره‌های دینی اعتراف کردند و آن را غیر شناختاری و نمادین تلقی نمودند و لذا به کارکردهای گزاره‌ها توجه

خاصی مبذول داشتند. پل تیلیش سهم زیادی در کبلیک دانستن گزاره‌های دینی داشت<sup>(۵۳)</sup>.

نمادین و سمبلیک دانستن گزاره‌های دینی یکی دیگر از مبانی و زیر ساخت‌های معناشناختی است که پاره‌ای از روشنفکران ما را گرفتار نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین کرده است.

برخی از نویسندگان در باب رمزی و سمبلیک بودن زبان دین می‌گویند. «در دین شناسی جدید، زبان دین، زبان رمزی است و شناختن هر دین عبارت است از شناختن مجموعه رمزهای زبانی»<sup>(۵۴)</sup>.

«در واقع اسلام به عنوان یک قرائت، از متون دینی توضیحی رمزگونه و نمادین به دست می‌دهد»<sup>(۵۵)</sup>.

معنای زبان نمادین تنها با پیش دانسته‌های فهمنده زاییده می‌شود و لذا می‌توان از یک جمله، پیام‌های گوناگون دریافت کرد. حق مطلب آن است که معناداری گزاره‌های دینی نه به تجربه پذیر بودن یا نبودن آنها بستگی دارد و نه به نمادین دانستن آنها مرتبط است بلکه معناداری آنها به حکایتشان از ماورای الفاظ است. به عبارت دیگر، گزاره‌های دینی به دو دسته اخباری و انشایی تقسیم می‌شوند گزاره‌های اخباری، شناختاری‌اند و از واقع و نفس الامر حکایت می‌کنند و گزاره‌های انشایی نیز دستوراتی است که بر اساس مصالح و مفاسد واقعی از حکیم صادر شده است بنابراین، نمادین نیستند تا هر مفسری بتواند از آنها برداشت خاصی دریافت کند. و از آن رو که هر جمله‌ای از مفرداتی تشکیل یافته است باید در دریافت معنای جمله‌ها، تابع وضع الفاظ و مفردات باشد.

### زیر ساخت کلامی قرائت‌پذیر انگاری دین

نظر به قرائت‌پذیر انگاری دین که تفاسیر متعدد از متون و حقایق دینی را موجه می‌سازند و معیار صحت و سقم آنها را منتفی می‌نماید، علاوه بر

زیر ساخت‌های معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی و معنا‌شناختی از زیر ساخت کلامی هم بر خوار است.

هم‌چنان که قبلاً متذکر شدیم نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین به دو صورت جلوه می‌کند. صورت نخست، تبیین تفاسیر مختلف از متون دینی مانند قرآن و روایات است و صورت دوم، تبیین تفاسیر مختلف از حقایق دینی مانند خدا و آخرت می‌باشد بنابراین این قرائت‌پذیر انگاری دین به هر دو وجه اعم از مسئله پلورالیسم دینی و قرائت‌های مختلف از دین است. به عبارت دیگر، با پلورالیسم برون دینی و درون دینی برابر است. زیر ساخت کلامی این نظریه که عبارت است از تفسیر و تحلیل دین به تجربه دینی، عمدتاً به صورت دوم یعنی پلورالیسم برون دینی و تفاسیر مختلف از حقایق دینی مرتبط است. خوانندگان محترم، مستحضرنند که در باب چیستی دین تعاریف گوناگون مفهومی، ماهوی، توصیفی، اخلاقی، کارکردگرایی، غایت‌گرایانه و تعاریف مرکب و جامع نگر ارائه گردیده که به سختی می‌توان تعریف مشترک و جامع و مانعی از میان این همه تعاریف استخراج کرد<sup>(۵۶)</sup>

نویسندگان معاصر کشور ما نیز بدون توجه به قرآن و سنت به این رویکرد گرایش داشته و از مؤسس این نظریه یعنی شلایر ماکس پیروی می‌کنند. و چنین نگاشته اند «اینجانب اصل و اساس دین‌داری را در این تجربه‌ها می‌دانم این تجربه‌ها برای هر کس در یک مرتبه حاصل نمی‌شود»<sup>(۵۷)</sup>.

«حال که قبول کنیم که اصل و اساس دینداری چه با نگاه بیرون دین و چه نگاه از درون این متون دینی، همین تجربه هاست. در این صورت معنای احیای دین چه می‌تواند باشد؟ در این صورت احیای دین را بیش از هر چیز در احیای آن تجربه‌ها باید جستجو کرد»<sup>(۵۸)</sup>.

بنابراین تفسیر، دین بمعنای تجربه دینی است. تجربه دینی از منظر غربیان، آگاهی بی‌واسطه از مقام الوهیت و زاییده مواجهه فرد با خداوند است مواجهه ای که نوعی ره یافت روحی و وضعیت روانی، همراه با احساس و اطمینان و امید و سرسپردگی تمام به متعلق تجربه را فراهم می‌آورد، و دینی بودن آن به لحاظ متعلق آن یعنی موجود فوق طبیعی است<sup>(۹۱)</sup>. این که حقیقت تجربه دینی چیست؟ و آیا همان تجربه عرفانی و شهودی است؟ دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. شلایر مآخر در کتاب ایمان مسیحی، آن را به احساس اتکای مطلق معنا کرده و بار معرفتی و شناختاری را از آن گرفته است<sup>(۹۲)</sup>.

ویلیام آستون فیلسوف دین معاصر، تجربه دینی را از سنخ ادراک هستی گرفته است پراودفوت نظریه تفکیک ناپذیری میان تجربه و تفسیر پرورانده و التراسیس در کتاب عرفان و فلسفه، مذهب اصالت طبیعت را بر عرفان و فلسفه خود حاکم کرده و ویژگیهای خاصی را برای تجربه دینی ذکر کرده و آن را با تجربه عرفانی یکسان گرفته است<sup>(۹۳)</sup>.

هر یک از این دیدگاه‌ها - که زاییده نقد عقل نظری و طرد الهیات طبیعی و الهیات وحیانی است - دین را به امری شخصی، ذهنی و درونی مبدل می‌کند. در این حالت، هر شخصی در مواجهه با امر فوق طبیعی حالتی را احساس می‌کند. بنابر این، هر شخصی، تفسیری از خدا و آخرت عرضه می‌دارد.

تفسیری که با معیار منطقی قابل نقض و ابرام نیست و بر تفسیر دیگری ترجیح ندارد. ایمان زاییده تجربه دینی هم پرواز در ابرهای ندانستن و دویدن در پی آواز حقیقت است. و پیامبر را مانند سایر انسانها واجد یک تجربه دینی شخصی تلقی می‌کند و فرا تاریخی بودن دین را منتفی می‌سازد.

### ایمانی که با شکاکیت و تردید قابل جمع است<sup>(۱۳)</sup>

البته و صد البته اگر کسی دین را به تجربه شخصی عرفانی مبدل کند، به تعداد آدمیان قرائت و تفسیر از دین و حقایق دینی وجود دارد. ولی اشکال اساسی بر همین تحویل و تبدیل است. دین از نظر یک مسلمان، آموزه‌هایی است. که خداوند سبحان از طریق منابع دینی به ویژه پیامبر اکرم(ص) جهت هدایت انسانها نازل کرده است. و این تعریف از دین با این زیر ساخت قرائت‌پذیر انگاری هماهنگی ندارد.

مبنای دیگر کلامی نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین، تفسیر جدیدی از ایمان دینی است. توضیح مطلب اینکه، در فرهنگ مسیحیت از ایمان، دو تلقی مطرح بوده است. تلقی نخست، تلقی کلاسیک است که ایمان را به باور نسبت به گزاره‌های نازل شده از سوی خداوند در فرآیند وحی تفسیر می‌کردند. تلقی دوم، تفسیر مدرن از ایمان است که وحی را به تجلی الهی تفسیر کرده، تجلی ای که در مواجهه مستقیم هرانسان با خداوند پدید می‌آید. بر این اساس، ایمان از مقوله اعتقاد نیست، نوعی احساس تعلق است احساسی که سر سپردگی و تعهد به خداوند را به همراه دارد البته این لوازم در تلقی نخست نیز وجود دارد. تلقی مدرن از ایمان، دیدگاه غربیان در باب حقیقت دین را متحول ساخته و بعد معرفتی و اعتقادی آنرا به بعد عاطفی و شهودی بدل ساخته است.

به همین دلیل، شلایر ماخر، دین را به احساس اتکای مطلق معنا می‌کند<sup>(۱۳)</sup> بل تیلیش، دین را همان احساس درونی تفسیر می‌کند<sup>(۱۴)</sup>.

پس ایمان و دین در عصر حاضر، وجهه معرفتی و اعتقادی خود را نزد پاره‌ای از متکلمان و فیلسوفان مغرب زمین از دست داده است. و جنبه عاطفی و درونی و احساسی به خود گرفته است - بنابر این نمی‌توان از صدق و کذب گزاره‌ها و ادیان سخن گفت به ناچار باید پذیرای تمام

احساسات و عواطف دینی شد و مهر صحت بر آنها نهاد. و نظریه قرائت پذیر انگاری دین را موجه ساخت.

واگر روشنفکران ایرانی ما که ایمان را به رویارویی مجذوبانه با خداوند یا جستن بی قراری و یافتن قرار یا دویدن در پی آواز حقیقت تعریف کرده آنرا به نوعی امید تقلیل داده‌اند و با هرگونه شکاکیت و ناقل گرایسی قابل جمع دانسته‌اند<sup>(۱۴)</sup> بدان جهت است که ایمان را با نگاهی تجربی به نوعی احساس و عاطفه تفسیر کرده و بعد معرفتی آنرا انکار کرده‌اند.

ولی مهمترین پیام‌های این نظریه این است که:

۱. انزال وحی به پیامبران، ارسال آنها جهت هدایت انسانها و تنزیل کتاب آسمانی و دین و شریعت خاص لغو و بی‌حاصل بوده برای اینکه تمام انسانها حتی در عصر جاهلیت از احساسات و حالات درونی برخوردار بوده‌اند و به همین جهت به بت پرستی می‌پرداختند. در حالی که ضرورت بعثت پیامبران و ارسال کتب آسمانی - همچنانکه در مباحث کلامی اثبات شده است - از ضروریات اسلام است پس هیچ مسلمانی نمی‌تواند ایمان به گزاره‌های دینی بر گرفته از کتاب و سنت را به احساس و عاطفه تحویل کند.

۲. مهمترین مبنای ضرورت بعثت پیامبران و نزول وحی بر آنها این است که عقل وحس و عاطفه آدمی جهت هدایت‌مان کافی نیست و باید به روشنی دیگری بنام وحی تمسک جست.

۳. واقعیت فرا تاریخی دین به امری تاریخی بدل می‌شود و هر شخصی با احساسات خود، دین جدیدی جعل می‌کند و بساط نبوت والهی بودن دین جمع می‌شود و تفاوت میان پیشوایان دین و انسانهای دیگر منتفی می‌گردد. و تمام این لوازم از منظر آیات و روایات باطل و مردود است.

۴. بنا بر تلقی سنتی از ایمان، حقایق دینی از واقعیت خارجی برخوردارند و موجودات ماوراء الطبیعی تلقی می‌شوند اما لازمه تلقی مدرن از ایمان این است که خدا، واقعیت خارجی ندارد و تنها چیکده ارزش‌های انسانی و امیدی مقدس است. زندگی اخروی و حیات پس از مرگ رفته رفته رنگ می‌بازد و تمنای حیات به معنای عمر طولانی تفسیر می‌شود. دین نا واقع‌گرا جان‌نشین دین واقع‌گرا می‌شود و بعد معرفتی و عقلانی او به غیر عقلانی بدل می‌گردد.<sup>(۳۶)</sup>

و بدیهی است که مسلمان واقعی نمی‌تواند این تلقی و لوازم آن را بپذیرد. زیرا آیات فراوانی داریم که از بعد عقلانی و معرفتی وحی دفاع کرده است و برای حقایق دینی از جمله خداوند و معاد واقعیت خارجی قائل است، ایمان به باورهای دینی را واقع‌گرایانه معرفی می‌کند و آن‌را با شکاکیت قابل جمع نمی‌داند. به همین دلیل، خداوند سبحان به تعقل و تدبیر در قرآن دعوت کرده و امید مؤمنان را متوجه دین و توحید کرده است<sup>(۳۷)</sup> حضرت علی (ع) در نهج البلاغه ایمان را به معرفت به قلب، اقرار به لسان و عمل به جوارح تعریف می‌کند<sup>(۳۸)، (۳۹)</sup>.



## پاورقی ها

- (۱) ر. ک. به: عبد الحسین خسروپناه، کلام جدید، گفتار ۷، مرکز مطالعات و پژوهشهای فرهنگی حوزه علمیه، ۱۳۷۹، صص ۱۴۹ - ۱۵۷.
- (۲) ر. ک. به: ایال باربور، علم و دین، بهاء الدین خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی ۱۳۶۲، آرتور کوستلر، خوابگردها، منوچهر روحانی، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۶، والتزالتیش، دین و نگرش نوین، احمد رضا جلیلی، انتشارات حکمت.
- (۳) اتین ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علی مراد داودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۰، ص ۱۲.
- (۴) ویل دورانت در تاریخ تمدن ج ۶، ص ۳۶۰ از رفتارهای مستبدانه و نامعقولانه کلیسا در دادگاههای تفتیش عقاید گزارش می‌دهد از جمله اینکه از سال ۱۴۸۰ تا ۱۴۸۸ میلادی - به مدت هشت سال - ۸۸۰۰ تن سوزانده و ۹۶۴۹۶ تن به کیفرهای مختلف محکوم شدند...
- (۵) Epistemological relativism
- (۶) .
- (۷) ر. ک. به سید محمد باقر صدر، فلسفتنا، ص ۱۴۲، علامه سید محمد حسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم با تعلیقه‌های استاد مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ج ۱، ص ۹۸ و ۱۱۱ - ۱۱۴، مرتضی مطهری، مسئله شناخت، انتشارات صدرا، ص ۸۱
- (۸) Theaetetus.
- (۹) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ج ۳، رساله ترمه قتوس، ۱۳۷۸، ص ۱۴۶۶.
- (۱۰) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ج ۳، رساله ترمه قتوس، ۱۳۷۸، ص ۱۴۶۶.
- (۱۱) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ج ۳، رساله ترمه قتوس، ۱۳۷۸، ص ۱۴۶۶.
- (۱۲) همان، ص ۱۴۱۵ - ۱۴۱۶.
- (۱۳) همان، ص ۱۴۰۰ - ۱۴۰۱.
- (۱۴) همان، ص ۱۴۰۴ - ۱۴۰۶.
- (۱۵) همان، ص ۱۳۹۲.
- (۱۶) ارسطو، مابعد الطبیعه، محمد حسن لطفی، فصل پنجم، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸، ص ۱۴۴.

- (۱۷) همان، ص ۴۲۹ - و نیز ص ۲۸۰.
- (۱۸) همان، ص ۱۵۴.
- (۱۹) همان، ص ۱۴۶ و ۱۴۷.
- (۲۰) همان، ص ۱۴۷ - ۱۴۸.
- (۲۱) Thomas Kohn.
- (۲۲) Paradigm.
- (۲۳) crisis.
- (۲۴) Paradigm revolution.
- (۲۵) Scientific revolution.
- (۲۶) Incommensurable.
- (۲۷) توماس کوهن، ساختار انقلاب‌های علمی، احمد آرام، تهران انتشارات سروش.
- (۲۸) اشکال تناقض ذاتی در آثار افلاطون و ارسطو نیز مطرح بود و بسیاری از منتقدان نسبی‌گرایی معاصر نیز آنرا مطرح می‌کنند زیرا وقتی هیچ زمینه و معیاری برای ارزیابی نظریه‌ای وجود نداشته باشد پس بی شک نمی‌توان از صدق نسبی‌گرایی هم سخن گفت یعنی نسبی‌گرا نیز نسبت به نظریه خود بی معیار سخن گفته است و مبتلا به اشکال تهافت و عدم انسجام درونی *self-referentially in coherent* است.
- (۲۹) ر. ک به استاد محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران سازمان تبلیغات اسلامی، سال ۱۳۶۴.
- (۳۰) Hermeneutics.
- (۳۱) Hermes.
- (۳۲) کلام جدید، ص ۱۰۳.
- (۳۳) نیبیه قاره الفلسفه و التأویل، بیروت، دار الطلیعه للطباعة والنشر ۱۹۹۸م، ص ۵.
- (۳۴) Hans, Georg, Gadamer, Truth and method trans, by joel weinshimer and Gomarshall, New york 1994,P,490,302, Donald
- (۳۵) ر. ک به محمد رضا ریخته‌گران، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، نشر کنگره، پنجره و دیگران، هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی و دیگران، نشر مرکز چاپ اول ۱۳۷۷ ص ۸۵ به بعد و عبد الهادی عبد الرحمن، سلطه النص، قراءات فی توظيف النص الدینی، مؤسسه الانتشار العربی، الطبعه الثانيه، ص ۲۰۷ - ۲۰۹.
- (۳۶) ز. ک به محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران چاپ اول، طرح نو ص ۱۶ - ۲۱.
- (۳۷) محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین ۲۴۷ و ۳۶۸.
- (۳۸) ر. ک به همو، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، چاپ اول، طرح نو بخش دوم و سوم و چهارم.
- (۳۹) رابرت هولاب، یورگن‌ها بر ماس، ترجمه حسین بشیریه، ص ۱۰۹.

- (۴۰) ر. ک به عبد الحسین خسروپناه، نقدی بر هرمنوتیک فلسفی، رواق اندیشه، سال اول شماره ۶ اسفند ماه ۱۳۸۰، صص ۲۳ - ۳۰.
- (۴۱) ر. ک به عبد الحسین خسروپناه، گستره شریعت، فصل زیر ساخت های معناشناختی گستره شریعت.
- (۴۲) عبد الکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ سوم، تهران، انتشارات صراط، ص ۲۹۶.
- (۴۳) همان، چاپ دوم، ۱۳۷۱، ص ۲۸۰ - ۲۸۱.
- (۴۴) همان، ص ۲۸۱.
- (۴۵) صادق لاریجانی، فلسفه تحلیلی ۲، قم نشر مرصاد ۱۳۷۵ چاپ اول، ص ۳۹ - ۴۰.
- (۴۶) قبض و بسط تئوریک شریعت چاپ سوم، ص ۲۹۶ - ۲۹۷.
- (۴۷) همان، ص ۱۶۷، و ۲۹۴ و ۲۹۶.
- (۴۸) عبد الکریم سروش، کیان ۴۰، بهمن و اسفند ۷۶، ص ۱۶.
- (۴۹) ر. ک به: کلام جدید، ص ۱۵۴ - ۱۵۷.
- (۵۰) محمد رضا ریخته‌گران، علم هرمنوتیک، ص ۲۲۷.
- (۵۱) دیوید کورنر هوی، حلقه انتقادی، مراد فرهاد پور، تهران، چاپ اول، انتشارات گیل ۱۳۷۱ ص ۸۴ - ۲۰.
- (۵۲) گستره شریعت، فصل زیر ساخت های معنا شناختی.
- (۵۳) همان مدرک.
- (۵۴) نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۳۶۸.
- (۵۵) نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۳۶۸.
- (۵۶) مایکل پرتسون و دیگران عقل و اعتقاد دینی ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، ص ۱۸ ژان پل ویلهلم، جامعه‌شناسی ادیان، عبد الرحیم گواهی، مؤسسه تبیان ص ۱۷۱، ۱۷۲ و ۱۶۸، جان ناس، تاریخ جامع ادیان، علی اصغر حکمت، تهران انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ص ۷۹ و ۸۱.
- (۵۷) محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، چاپ اول، انتشارات طرح نو ۱۳۷۶ ص ۱۱۹.
- (۵۸) همان ص ۱۲۱.
- (۵۹) عقل و اعتقاد دینی ص ۳۷، نورمن، ال گیلرن، فلسفه دین، حمید رضا آیت اللهی انتشارات حکمت، ص ۲۵.
- (۶۰) Schleiermacher, F., The Christian faith P. 17.
- (۶۱) وین پرآورد فوت، تجربه دینی، عباس یزدانی قم مؤسسه فرهنگی طه ۱۳۷۷. ص ۲۰۰ و ۶۸.
- (۶۲) والتراسیتیس، عرفان و فلسفه، بهاء الدین خرّمشاهی، ص ۱۵، ۱۱ و ص ۷۴ و ۱۱.
- (۶۳) g.Hickd, Philosophy of Religion P23.
- (۶۴) پل تیلیش، الهامات فرهنگ، مراد فرهاد پور و فضل الله پاکزاد ص ۱۵، همو، شجاعت بودن، مراد فرهادپور، ص ۱۱۷.

- (۶۵) رک: به محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، ص ۴۲، کیان، شماره ۵۲، ص ۲۱ - ۲۶ و ۴۹.
- (۶۶) رک به دان کیوست، دریای ایمان، حسن طامشاد، ص ص ۲۳۱ - ۲۳۲، ۲۴ - ۲۵.
- (۶۷) بحار الانوار، ج ۷۱، ص ۸۵.
- (۶۸) نهج البلاغه، کلمات قصار، کلمه ۲۱۸.
- (۶۹) محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی (تهران، طرح نو) فصل اول و دوم، همو، پرواز در ابرهای ندانستن و مصطفی ملکیان، دویدن در پی آواز حقیقت، کیان شماره ۵۲.

اسلام از تاویل گرایى

تا هرمنوتیک

دکتر سوران کردستانی



## بسم الله الرحمن الرحيم

خوشحالم که در این ایام بسیار مبارک فرصتی به من داده شد تا با جمع شما عزیزان سخن بگویم از جناب آیت الله تسخیری هم که با برگزاری این نشست امکان هم سخنی و گفتگوی بین اندیشمندان و مسئولان جهان اسلام را فراهم می‌کند صمیمانه سپاسگزارم و امیدوارم ثمرات این نشست شامل جامعه مسلمین گردد.

ضمن عرض تبریک میلاد با سعادت حضرت ختمی مرتبت رسول گرامی اسلام و فرزندگرامی آن حضرت، امام جعفر صادق (ع) نکاتی را به عرض می‌رسانم:

به نظر دین شناسان معاصر امروز مهمترین مسئله برای مسلمانان مسئله دستیابی به پیشرفت و ترقی با حفظ دین داری و ارزشهای مذهبی است. دین شناسان و بسیاری از متفکران مسلمان آثار تحلیلی مفصلی در این باره تدوین و منتشر کرده‌اند. نتیجه تلاشهای شخصیت‌های مهم جهان اسلام در بیش از یکصد سال اخیر که هر یک به نحوی درصدد جهت دادن به روند نهضت اسلامی بوده‌اند، برای ما روشن است. تحولات فکری و فرهنگی که بر اثر آن در جوامع مسلمانان پدید آمد؛ یا تحولات سیاسی که در جهان اسلام شکل گرفت همه مرهون این دوره پر رونق از چالشهای مسلمانان در برابر جریان مدرنیته و تمدنی است که سر منشأ آن در مغرب زمین قرار داشته است. شکل گیری جمهوری اسلامی ایران به دنبال خیزش عظیم مردم این سرزمین و رویداد مهم انقلاب اسلامی به زعامت دینی و سیاسی مرحوم امام، از نقاط عطف این روند یکصد ساله است.

پاسخ‌دهنده به همه پرسشهای اساسی او، و نیز برآورنده تمامی نیازهای مادی و معنوی‌اش باشد.

مجموعه ادیان الهی، از سرچشمه‌های سیراب‌کننده عطش آدمی نسبت به فرایند شناخت و به‌ویژه (هستی‌شناسی) به‌شمار می‌روند. در میان این مجموعه حیاتبخش و راهبر، دین حنیف و جاودانه اسلام، هرآینه سرچشمه‌ای زلال و لایزال است. اما مسلمانان، و علی‌الخصوص اندیشمندان مسلمان، در طول سده‌های پیشین، کوشیده‌اند به پیروی از آموزه‌های قرآنی، بیندیشند و با سیر آفاق و انفسی در آیات خلقت و پدیده‌های جهان هستی، برای سؤالات همه‌جانبه خویش در قرون و اعصار گذشته، پاسخی مناسب و چاره‌ساز بیابند؛ همچنانکه خردمندان دیگر ادیان الهی نیز به منظور دریافت حقیقت و پاسخگویی به نیازهای عصر و زمانه خویش، مدعی هستند که همین شیوه عمل را در پیش گرفته‌اند.

### ورود به بحث

از جمله اساسی‌ترین مشترکات فکری فرق اسلامی، قرآن و سنت رسول‌الله (ص) است که همواره مبنای اندیشه و رفتار مشترک مسلمانان بوده است. بر پایه آموزه‌های قرآن، تعلیمات این کتاب مقدس، اصیل، کامل، جامع؛ و به تعبیر خود قرآن، «تَبَيَّنَ لِكُلِّ شَيْءٍ» یا بیانگر همه پاسخها و برآورنده همه نیازها است. از طرفی، بر اساس نص قرآن، مجموعه آیات کریمه این کتاب مقدس، بر دو گونه است: محکمت و متشابهات که پیرامون تعریف و شناخت و درک تمایز و افتراق این دو دسته آیات قرآنی، در میان مذاهب و فرق کلامی و علمای فریقین، اختلاف است و از این رو، در همین زمینه، آرا و نظریات متفاوتی ابراز شده است. بدینسان، در این تضارب



درازدامن آرای کلامی، بحث «تأویل آیات قرآنی» سر برآورده است که در این زمینه، جمعی به تأویل قائلند (به درجاتی از افراط و تفریط) و بعضی به حرمت تأویل معتقدند و برخی دیگر به تأویل مشروط باور دارند.

بخش اول این مقاله به «تأویل» و «تأویل‌گرایی» و سیر تحول آن در تاریخ کلام اسلامی و نیز به تعاریف گوناگون آن در نزد مذاهب و نطه‌ها و علمای قریقین اختصاص داده شده است.

اما، در طول سده‌های اخیر، در میان متألّهان مسیحی نیز مقوله‌ای مشابه بحث «تأویل»، به ظهور رسیده است که تحت عنوان «هرمنوتیک» - و وجه تحول یافته آن: «هرمنوتیک فلسفی» - شناخته می‌شود. هرمنوتیک در آغاز، به علم تفسیر و درک و فهم متن انجیل محدود بوده؛ اما بعدها به فهم و تأویل متون مقدس نیز تعمیم یافته است. پروسه تحول دانش هرمنوتیک به طور مشخص، چهار دوران متمایز را در بر می‌گیرد: عصر یونانی، عصر رنسانس، عصر جدید و عصر مدرن. در طی عصر جدید، «شلایر ماخر»، و در عصر مدرن فیلسوفان اکزیستانسیالیستی همچون «هایدگر»، «گادامر» و «پل ریکور» در این مقوله با ژرفاندیشیهای خویش این آرا و نظریه‌ها را غنا بخشیده‌اند؛ به طوری که هم اینک با گذشت متجاوز از دو سده از ظهور هرمنوتیک در اشکال جدید و مدرن، آنرا به دانش رسیدن به فهم، درک، تفسیر و تأویل متون (اعم از متون مقدس یا غیر آن) تحول بخشیده‌اند.

در بخش دوم این مقاله، با مروری بر تاریخچه هرمنوتیک در مغرب‌زمین و مراحل چهارگانه تحول آن در سده‌های اخیر، به مقوله نسبت هرمنوتیک با الهیات مسیحی پرداخته شده است.

### نتیجه‌گیری

سرانجام بخش سوم و مهم مقاله حاضر، به موضوع بکر و بسیار پراهمیت (نسبت هرمنوتیک با اندیشه اسلامی)، اختصاص یافته است. در همین زمینه، نگارنده در این بخش، با طرح سؤالاتی، در حد بضاعت و در محدوده فهم خویش، می‌کوشد این مقوله را مورد نقادی قرار دهد و در صورت امکان، به فصل مشترکی از آرای فرق اسلامی، در این مقوله، دست یابد؛ برای نمونه:

آیا تأویل همان هرمنوتیک است؟

آیا نوعی از هرمنوتیک است؟ آیا هرمنوتیک مفهومی گسترده‌تر از

تأویل است؟

آیا هرمنوتیک فلسفی با اصول اعتقادات اسلامی مغایر است؟

آیا حد و حصر هرمنوتیک فلسفی منطبق بر عقاید اسلامی است، و اگر

هست تا کجاست؟

و نتیجه آنکه، اگر (هرمنوتیک) - به هر شکل ممکن و مفروض - بر مقوله (تأویل) در کلام اسلامی قابل انطباق است، (فصل مشترک) این انطباق و همخوانی در نزد مذاهب و نحله‌های اسلامی در کجا و تا کجاست؟ و مهمتر آنکه، با اتکا به اندیشه‌های فلسفی و آرای نسل جدید تأویل‌گرایان اسلامی - هرمنوتیسینهای مسلمان -، چگونه و تا چه اندازه می‌توان ضمن پایبندی به اصول دین، در راستای حفظ پویایی دین اسلام، با رویکرد به هرمنوتیک فلسفی، به نیازهای زمان نیز پاسخ گفت؟

## بخش اول

### تأویل گرایی

#### مقدمه

بررسی سیر تفکر، در طول تاریخ حیات اجتماعی بشر، حاکی از آن است که آدمی همواره اندیشه‌ورز، جوینده و پرسشگر بوده؛ و مجموعه خاصه‌های اندیشه‌ورزی، جویندگی و پرسشگری، در تکوین و تکامل فرهنگ و تمدن جوامع انسانی، البته نقشی عمده و تأثیری بسزا داشته است. اما گستره و ژرفای پرسشهای انسان، در عرصه‌هایی خاص، چشمگیرتر و تأمل‌برانگیزتر می‌نماید که به طور کلی، می‌توان آنها را در مقولات «خداشناسی» و «هستی‌شناسی» - اعم از انسان و دیگر مظاهر هستی - مورد مطالعه قرار داد.

ادامه بررسیها در همین زمینه، نشان می‌دهد که انسان راههای متفاوتی را برای نیل به شناخت تجربه کرده است که در هر حال، هدف اصلی این شناخت، دریافت حقیقت، کشف چون و چرایی اسرار آفرینش و نیز پرده‌برداری از شگفتیها و ناشناخته‌های حیات؛ و در نهایت رسیدن به معنا و مفهوم حقیقی زندگی، و نیل به حقیقت مطلق و زندگانی جاودانه بوده است.

اما، کدامین راه از میان راههای گوناگون شناخت، تاکنون توانسته یا می‌تواند پاسخهایی راستین، روشن، مطمئن و گره‌گشا، فرا راه انسان اندیشه‌ورز و پرسشگر قرار دهد؟ .. راهی که، ضامن سعادت آدمی، پاسخ‌دهنده به همه پرسشهای اساسی او، و نیز برآورنده تمامی نیازهای مادی و معنوی نوع انسان باشد...

مجموعه ادیان الهی، از سرچشمه‌های سیراب‌کننده عطش آدمی نسبت به فرایند شناخت، و به‌ویژه (هستی‌شناسی)، به‌شمار است. در میان این مجموعه حیاتبخش و راهبر، دین حنیف و جاودانه اسلام، هرآینه سرچشمه‌ای است زلال و لایزال. اما مسلمانان، و علی‌الخصوص اندیشمندان مسلمان، در خلال سده‌های پیشین، کوشیده‌اند به پیروی از آموزه‌های قرآنی، بیندیشند؛ و با سیر آفاق و انفسی در آیات خلقت و پدیده‌های جهان هستی، برای پرسشهای همه‌جانبه خویش در قرون و اعصار گذشته، پاسخی مناسب و چاره‌ساز بیابند؛ همچنانکه خردمندان دیگر ادیان الهی نیز، به منظور دریافت حقیقت و پاسخگویی به نیازهای عصر و زمانه خویش مدعی هستند که همین شیوه عمل را در پیش گرفته‌اند.

از جمله اساسی‌ترین مشترکات فکری فرق اسلامی، یعنی اهل سنت و اهل تشیع، دو منبع جاودانه «قرآن» و «سنت رسول الله (ص)» است که همواره مبنای اندیشه و رفتار مشترک مسلمانان بوده است. بر پایه آموزه‌های قرآن کریم، تعلیمات این کتاب مقدس، اصیل، کامل و جامع؛ و به تعبیر خود قرآن، «تبیان لکل شیء» یا بیانگر همه پاسخها و برآورنده همه نیازها است.

از سویی، بر اساس نص قرآن، مجموعه آیات کریمه این کتاب مقدس، بر دو گونه است: محکمت و متشابهاث که پیرامون تعریف و شناخت و درک تمایز و افتراق این دو دسته آیات قرآنی، در میان مذاهب و فرق کلامی و علمای اسلامی، اختلاف است و از همین رو، در همین زمینه، آرا و نظریات متفاوتی ابراز گردیده است. بدینسان، در این تضارب درازدامن آرای کلامی، بحث «تأویل آیات قرآنی» سر برآورده است که در این زمینه،

جمعی به تأویل قائلند - به درجاتی از افراط و تفریط - و بعضی به حرمت تأویل معتقدند، و برخی دیگر به تأویل مشروط باور دارند. اما این بخش از گفتار، به موضوع «تأویل» و «تأویل‌گرایی» و «سیر تحول تأویل در تاریخ کلام اسلامی»، و نیز به «تعاریف گوناگون تأویل» در نزد مذاهب و نحلّه‌ها و علمای فریقین، اختصاص داده شده است.

### تعاریف لغوی تأویل

بررسی منابع اسلامی و به‌ویژه تتبع در متون کلامی، نشان می‌دهد که واژه عربی «تأویل»، در خلال سده‌های پیشین، از سوی اندیشمندان و علمای مسلمان، در معانی و تعبیر گوناگونی به کار رفته و در این زمینه، آرای بعضاً متفاوتی نیز اظهار و ابراز گردیده است. در پژوهش حاضر، سعی نگارنده بر آن است که در ابتدا تعاریف مختلف ارائه شده در این مقوله را مرور نماید و پس آنکه، مشترکات این تعاریف و تعبیر را در نزد علمای فریقین استخراج نماید، تا از این راه بتواند ژرف‌ساختها و ریشه‌های مفهوم تأویل را در اندیشه اسلامی باز شناسد.

برخی از منابع، تأویل را به «رجوع دادن» و «برگرداندن کلام به اول» تعبیر نموده‌اند، چنانکه در لسان العرب آمده است:

رجع و اول الشيء رجعه..تأویل از کلمه «أول» مشتق گردیده و به معنی بازگشت و رجوع است؛ چنانکه «مأل» به معنی مرجع و سرانجام و عاقبت از همین کلمه ریشه گرفته است.

همچنانکه گویند: «اوکه الیه»، یعنی: او را به آن چیز بازگشت داد یا رجوع داد.

اما در اصطلاح قرآنی، تأویل همان معنی و مفهوم و حقیقتی است که آیه ناظر به آن است و به سوی آن باز می‌گردد و این مفهوم در مقابل معنای ظاهری و تحت اللفظی آیه قرار می‌گیرد.

البته پیشینیان تأویل را با تفسیر که برآمده از معنای کلام است، مترادف می دانستند، اما محققان متأخر معتقدند که هرچند تأویل در اصل با تفسیر مترادف است، اما این مفهوم رفته رفته متحول شده و تفسیر، بیشتر به معنای بیان ظاهری و تعریف صوری و شرح لفظی آیات قرآنی، به کار می رود؛ در صورتیکه تأویل ناظر به شرح و ایضاح محتوای آیات و مفهوم غایی و اصلی آنها است.

جرجانی تأویل را در لغت، «به آغاز بازگردانیدن» و «به اول رجوع دادن» می داند و در شرح، بازگرداندن لفظ از معنای ظاهری به معنای احتمالی می داند؛ مشروط بر آنکه معنای احتمالی یا محتمل، با کتاب و سنت پیامبر (ص) موافق آید:

«التأویل فی الاصل الترجیع؛ و فی الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر الی معنی یحتمله اذا كان المحتمل الذی یراهُ موافقاً بالکتاب و السنّه. مثل قوله تعالی: «یخرجُ الحیّ من المیت ان اراد به اخراج الطیر من البیضه کان تفسیراً و ان اراد اخراج المؤمن او العالم من الجاهل کان تأویلاً»<sup>(۱)</sup>.

علامه طباطبایی در همین زمینه، در کتاب قرآن در اسلام، نوشته اند: تأویل از کلمه اول به معنی رجوع است و مراد از تأویل آن چیزی است که به سوی آن بر می گردد.

مرحوم استاد معین واژه تأویل را اینگونه معنا کرده اند: بازگردانیدن، بازگشت دادن، تفسیر کردن، بیان کردن، شرح و بیان کلمه یا کلام به طوری که غیر از ظاهر آن باشد..

راغب اصفهانی در مفردات، گوید که تأویل درباره معانی به کار می رود مانند تأویل رؤیا، اما تفسیر اعم از تأویل است و همه الفاظ را شامل است<sup>(۲)</sup>..

ماتریدی سمرقندی، در باب تاویل، چنین فرماید که تاویل ترجیح یکی از معانی محتمل است و قطع و یقین و شهادتی بر آن مترتب نیست در حالیکه، تفسیر قطع و یقین را می رساند و تأکید است بر اینکه لفظ این معنی را دارد بدانگونه که بر قطعیت آن خدا را به شهادت آورد...

### ریشه‌یابی لغت تاویل در قرآن

«تاویل» از کلمات ریشه‌ای و بنیادی و کلیدی قرآن کریم است و ریشه‌یابی این واژه در قرآن نشان می دهد که لفظ تاویل به صورت اسمی و مصدری، قریب به هفده بار تکرار گشته است که موارد زیر را در بر می گیرد:

۱/ هفت بار، در ارتباط با تعبیر خواب یا تاویل الاحادیث، در داستان یوسف (ع).

۲/ در چند مورد به معنای: عاقبت الامر و سرانجام و وعده و سررسید.

۳/ در مواردی به مفهوم: کشف باطنی، دریافت رمزآلود؛ از جمله این موارد: دو بار در داستان موسی و خضر، و یک بار نیز در همین داستان موسی و رجل صالح - خضر- که مصاحب موسی در سفر، به او می گوید:

ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا..

۴/ در آیه هفتم از سوره آل عمران.

تاویل در اصطلاح مفسران قرآن و علمای علم کلام، بحثی دیرینه و درازدامن است که عمدتاً ناظر و معطوف به مورد چهارم از موارد چهارگانه یادشده فوق است که از این پس به آن می پردازیم.

### تاویل و تاویل‌گرایی در اسلام

اما، مقوله «تاویل» و پدیده «تاویل‌گرایی» در عرصه کلام اسلامی، اساساً از خود قرآن نشأت یافته، و این بحث از زمانی آغاز گردیده است که

مفسران و متکلمان به ترجمه، تفسیر، تشریح و ایضاح آیه هفتم از سوره آل عمران مبادرت ورزیده‌اند. اینک آیه کریمه مورد بحث:

«هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب و آخر، متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله الا الله و الراسخون في العلم يقولون انا به كل من عند ربنا و ما يذكر الا اولوا الالباب» ۷ / آل عمران.

معنای آیه کریمه فوق‌الذکر چنین است:

اوست که فرو فرستاد بر تو قرآن را که برخی از آیات آن «محکم» (یا اصل و محور کتاب) و بقیه «متشابه»‌اند اما آنانکه در دل‌هایشان کژی و میل از حق است، پس پیروی می‌کنند آن را که متشابه است برای جستن فتنه و در جستجوی تأویل‌آند؛ و تأویل آنرا جز خدای ندانند. و آنان که در علم راسخ و استوارند می‌گویند ایمان آوردیم همه از جانب پروردگار ما است و پند نپذیرند مگر خردمندان.

بر پایه آنچه که به طور قطع و یقین از آیه کریمه (۷) از سوره آل عمران مستفاد می‌شود:

اولاً - مجموعه آیات قرآن اساساً بر دو گونه است: آیات (محکم) و آیات (متشابه).

ثانیاً - فتنه‌جویان و دل‌ناپاکان در پی تأویل به رأی شخصی یا سوءاستفاده از آیات متشابه‌اند.

ثالثاً - تأویل آیات قرآنی را خداوند می‌داند.

رابعاً - بر اساس نحوه قرائت آیه مذکور، که آیا پس از «أنا الله...» وقف کنند یا نه، مفسران فریقین به دو تعبیر قائل گردیده‌اند:

۱/ بسیاری از علمای اهل سنت، بعد از الله... وقف نمایند و معتقدند که

حرف (واو) در آیه مورد بحث عطف نیست، بلکه استیناف یا واو حالیه



است. در این صورت، «راسخان» مبتدای جمله اسمیه یا حالیه، و «يقولون آمنًا به..» خبر آن خواهد بود. این عقیده به «قول سلف» مشهور است و در این حالت، معنای آیه چنین می شود: تأویل آیات متشابه را فقط خدا می داند و بس؛ و راسخان در علم می گویند که ایمان آوردیم به آن، همه اش از جانب پروردگار ما است.

۲/ و گروهی دیگر مشتمل بر برخی از علمای اهل سنت و بسیاری از علمای اهل تشیع، «و الراسخون فی العلم..» را جمله مستقل و استینافیه نمی دانند و آنرا بر «الله» عطف می کنند و این نظر به «قول خلف» اشتهار یافته است. در این حالت، معنای آیه اینچنین تعبیر می شود که هم خداوند تأویل آیات متشابه را می داند و هم راسخان در علم؛ که این راسخان در علم، از نظر اهل تشیع، رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) هستند.

ابوالفتوح رازی در معنای آیه هفتم از سوره آل عمران می نویسد:

«در عرف اهل علم، فرق است میان تفسیر و تأویل. کشف معنای آیات محکم را تفسیر گویند و بیان آیات متشابه و دیگر وجوه و احتمالات آن را تأویل گویند؛ و حق تعالی لفظ تأویل را در باب متشابه اطلاق کرد، و باز نمود که این قوم - آنانکه در دلهایشان شک و یا میل به باطل است - دست از محکم بردارند و به دنبال متشابه افتند، به علت طلب تأویل، و غرض ایشان فتنه باشد»<sup>(۳)</sup>.

در همین زمینه، برخی از صاحب نظران را عقیده بر این است که جستجوی تأویل الزاماً به انگیزه فتنه جویی نیست. یعنی آنکه نباید چنین پنداشت که همواره جویندگان تأویل، تمایل به باطل دارند؛ بلکه نسبت جویندگان تأویل به متشابهات قرآنی، بر دو وجه است: یکی آن دسته که به نیت فتنه انگیزی و کمراه ساختن مسلمانان، به متشابهات روی می آورند؛ و گروه دوم آنانند که راسخان در علم هستند و در تأویل آیات به تکلف و از

سرِ اغراضِ پلید سخن نمی گویند و نیت آنان همواره حق جویی و حق گویی است.

### تأویل متشابهات از دیدگاه فریقین (اهل سنت و اهل تشیع)

اما بحث دیرینه «تأویل متشابهات» در خلال قرون گذشته، منجر به ظهور آرای متفاوتی در این زمینه گشته که به طور خلاصه می توان این نظریات را به دو گرایش تفکیک نمود:

اول - طرفداران نظریه «حرمت تأویل آیات متشابه» که علمای اهل سنت، غالباً در این گروه قرار می گیرند.

دوم - قائلان به «جواز تأویل آیات متشابه» که علمای اهل تشیع و برخی از علمای اهل سنت در این دسته قرار دارند.

از میان آن دسته از علمای اهل سنت که قائل به جواز تأویل آیات متشابه اند، می توان برای نمونه به مواردی چند اشاره کرد؛ از جمله:

ابوزکریا، یحیی بن شرف، مشهور به امام نووی، که در ضمن شرح «صحیح مسلم»<sup>(۴)</sup> می گوید که قول به جواز تأویل آیات متشابه در مورد راسخان در علم، اصح اقوال است؛ زیرا بعید است که خداوند بندگان خویش را به شیوه ای خطاب فرماید که هیچیک از آنان به درک و شناخت آن راهی نداشته باشد.

نیز ابن حاجب که همین نظر را صحیح می داند؛ هرچند برخی از صحابه و تابعان به حرمت تأویل آیات متشابه باور داشته اند.

راغب اصفهانی در همین زمینه نظری قابل تأمل ارائه نموده؛ او به طور کلی متشابهات قرآن را به سه دسته تقسیم کرده است:

دسته اول/ مجموعه آیات متشابهی که مفهوم غایی و راستین و اساسی آن برای بشر قابل درک نیست، مانند ساعت قیامت.

دسته دوم / مجموعه آیات متشابهی که شناخت و درک آن برای انسان ممکن است، مثل الفاظ غریب قرآن و احکام مشکل آن.

دسته سوم / مجموعه آیات متشابهی که درک و فهم معنای اصلی و غایی آن فقط برای راسخان در علم امکان دارد. روایتی را که در این زمینه، ابن عباس (رض) از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است، می‌توان ناظر به همین بخش از آیات متشابه تلقی نمود. روایت یادشده این است که جناب رسول الله (ص) فرمود:

«اللهم فقهه فی الدین و علمه التّأویل». ایشان در حق ابن عباس اینگونه دعا فرمودند:

خداوندا! او را در دین فقیه و اهل تحقیق گردان و تأویل قرآن را به او بیاموز.

لذا بر اساس نظر راغب، در آیه کریمه (۷) از سوره آل عمران، هم وصل و هم وقف «الراسخون» به «الا الله» جایز و ممکن یا محتمل می‌گردد. زیرا در صورت قائل بودن به وقف در آیه مذکور، منظور از متشابه، مجموعه آیات متشابهی است که وقوف بر آنها فقط در حیطة علم الهی قرار دارد. و اما در صورت قائل بودن به وصل، مراد از متشابه، مجموعه آیات متشابهی است که بجز خداوند، راسخان در علم نیز، معنای اصلی و مفهوم غایی آن را می‌دانند.

### پیشینه تأویل‌گرایی در اسلام

رویکرد به تأویل در تاریخ اسلام، پیشینه درازآهنگی دارد و شاید بتوان آنرا به سده‌های نخستین اسلامی بازگرداند. اما بر اساس اصول عقاید پیروان معارف اهل بیت (ع). و نیز روایات تنسی چند از ائمه اطهار در این زمینه، می‌توان چنین نتیجه گرفت که تأویل‌گرایی به مفهوم شیعی آن از همان سده‌های نخستین اسلامی در میان مسلمانان رواج داشته است. نیز

همین عقیده را در میان علما و دانشمندان متقدم اهل سنت می توان ردیابی کرد؛ برای نمونه، رگه‌هایی از آن را می توان در عقاید معتزله نشان داد.

### اخوان الصفا و تأویل

اما نوعی رویکرد عقیدتی و در عین حال سیاسی به تأویل را می توان در اندیشه‌های «اخوان الصفا» جستجو کرد؛ همان نحله‌ای که خویش را «اخوان الصفا و خزان الوفا» خوانده‌اند. در منابع تاریخی آمده است که برای نخستین بار اخوان الصفا به تأویل گرایش پیدا کرده‌اند. «فکر باطن و ظاهر در مذهب اخوان اثری وسیع داشته است. اخوان بدین وسیله باب تأویل را گشودند و برای نگارش، اسلوبی را برگزیدند که در آن ظاهر نوشته را با باطن آن فرق باشد»<sup>(۶)</sup>. اخوان می‌گویند:

«کتب پیغمبران را تأویلات و تفسیراتی است غیر از آنچه الفاظ آنها دلالت می‌کند. و آن تأویلات و تفسیرات را جز علما و راسخان در علم در نیابند. همه آنچه انبیاء علیهم السلام درباره اوصاف بهشت و نعیم اهل آن و عذاب آتش و عقاب و احوال قیامت گفته‌اند، همه حق و صدق است و در آن تردیدی نمی توان داشت. ولی مطلب، آن طوری که این ظالمان و کافران تصور می‌کنند نیست. بلکه حقیقت واقع، امری است و رای آن، که جز خدای و راسخان در علم نیابند»<sup>(۷)</sup>.

### صوفیه و تأویل

گونه دیگری از رویکرد به تأویل‌گرایی در میان مسلمانان را می توان در عقاید صوفیه جستجو نمود.

«چون تصوف پا گرفت و انتشار یافت، صوفیه با تکفیر مسلمانان روبرو شدند و برای دفاع از خود به تأویل و تفسیر آیات، مطابق طریقه و روش

خویش پرداختند. بدینسان که به جای معانی ظاهری آیات، معانی باطنی قائل شدند. در تفسیر سهل تستری - تفسیر القرآن العظیم - از این گونه تاویلات بسیار است؛ چنانکه موجد علمی شده موسوم به علم مستتبات<sup>(۷)</sup>. اما با وجود دیدگاه فوق در میان متصوفه، ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ه.ق)، یکی از مشهورترین صوفیان، دیدگاهی مخالف دیگران داشته است. وی به طور کلی طرفدار «حرمت تاویل» بوده و بالاتر از آن، حتی رویکرد به تاویل را محروم شدن از ایمان دانسته و هم از این رو به شدت با آن مبارزه کرده است.

«باید به آن لفظ و معنایی که از جانب خدا نازل شده ایمان آورد، نه به آنچه عقل تاویل کند و تصور و منطق ابداع نماید»<sup>(۸)</sup>.

ابن عربی به ویژه در زمینه تاویل آیاتی که به صفات خدا مرتبط است، تاویل را به هیچ وجه نمی پذیرد. وی در این باره می گوید:

«بدان که ادب در عدم تاویل آیات صفات، وجوب ایمان به آنهاست به همان صورت که نازل شده اند بدون کیفیت، زیرا نمی دانیم آیا اگر آیه ای را تاویل کردیم، این تاویل همان چیزی است که مقصود خدا بوده تا بدان اعتماد کنیم، یا مراد و مقصود خدا نبوده است و مردود است. بدین سبب بر ما لازم است که در هر چیزی که از جانب خداست و ما را علم بدان نیست بی چون و چرا تسلیم شویم. مثلاً اگر به ما بگویند که پروردگار ما چگونه در شگفت می شود، یا چگونه خوشحال می گردد، یا چگونه خشم می گیرد، همان طور که در قرآن و حدیث آمده است، گوییم که ما به آنچه که از جانب خدا آمده، به هر مراد و مقصودی که او داشته ایمان داریم. و چگونگی آنها را خدا و رسول خدا دانند. روش اسلاف چنین بود. در این صورت نه تاویل

باشد نه تجسیم و نه تشبیه. و جز این نیست که هیچ چیزی همانند خدا نیست»<sup>(۹)</sup>.

### فیلسوفان مسلمان و تأویل

اما افزون بر معتزله و صوفیه و دیگر نحله‌های فکری در جهان اسلام، فلاسفه اسلامی نیز به منظور تطبیق فلسفه با دین، به تأویل روی آوردند و سامان فکری خویش را بر تأویل‌گرایی بنیاد نهادند. از میان متقدمین فیلسوفان مسلمان، آنکه برای نخستین بار آوازه فلسفه را در تمدن اسلامی طنین‌انداز کرد، ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی، مشهور به فیلسوف عرب، بود که از فیلسوفان التقاطی اسلام به شمار می‌آید. او در مسائل طبیعی و مابعدالطبیعی به آرای ارسطو، و در علم النفس پیرو افلاطون و در اخلاق آموزه‌های سقراط و افلاطون را در نظر دارد. وی آرای پیشینیان را با هم درآمیخته و از میان آن، اندیشه و باور خود را شکل داده است. او به عقل اعتماد کرده است و در تفسیر آیات قرآن، تأویل‌گراست؛ از این‌رو برخی پژوهندگان بر این باورند که کندی به معتزله گرایش داشته است<sup>(۱۰)</sup>.

«اما گاه شود که میان تعلیمات فلسفه و آیات قرآن تناقضی مشهود شود. و این تناقض است که پاره‌ای را به مخالفت با فلسفه واداشته است. کندی حل این مشکل را در تأویل دریابد، به شرط آنکه از خرد و دین بهره‌مند باشد. کندی در رساله‌ای که برای شاگرد خود، امیر احمد بن المعتصم نوشته، و آن را (رساله فی الابانه عن سجود الجرم الاقصی و طاعته لله عزوجل) نامیده، به تأویل پرداخته و سجود و طاعت را به معنای اظهار عظمت ذات باری و تسلیم به امر او تفسیر کرده است»<sup>(۱۱)</sup>.

غزالی (۳۵۰ - ۵۰۵ هـ.ق.)، از دیگر فیلسوفانی است که تأویل را، به طور کلی، رد نکرده است؛ منتها او در این زمینه به «تأویل مشروط» اعتقاد دارد و بر این باور است که در امر تأویل، می‌بایستی قانون و ضابطه آن رعایت

گردد. نیز، غزالی ضمن آنکه مردم را به دو گروه عوام و نظار (صاحبنظران) تفکیک می‌کند، معتقد است که تأویل آیات قرآنی برای عوام جایز نیست، اما برای نظار، تأویل جایز است، مشروط بر آنکه چنین عدولی از ظاهر آیه به تأویل، اولاً- ضروری باشد، و ثانیاً- با دلایل قاطع و متقن صورت پذیرد.

خلاصه کلام آنکه «کسانی را که به تأویل دست می‌زنند تا وقتی که قانون تأویل را رعایت می‌کنند، نمی‌توان گفت کافرند و چگونه می‌توان تأویل را کفر شمرد و حال آنکه هیچ فرقه‌ای از فرق اسلامی نیست مگر آنکه به نوعی ناچار از آن است»<sup>(۱۲)</sup>.

ابن طفیل (۵۰۶ - ۵۸۱ هـ.ق.)، یکی دیگر از فلاسفه مسلمان، مقوله تأویل را مورد توجه قرار داده و در رساله «حی بن یقظان» که چکیده‌ای است از اندیشه‌های فلسفی او، این معنا را به گونه‌ای رمزآلود و استعاری متجلی ساخته و در قالب دو شخصیت داستانی، یکی (ابسال) اهل باطن و متمایل به تأویل، و دیگری (سلامان) اهل ظاهر و از تأویل به دور، به وفق دادن دین و فلسفه پرداخته و روش عقلی و کشفی را، برای نیل به حقیقت، به هم پیوند داده است.

ابن رشد (۵۲۰ - ۵۹۵ هـ.ق.) فیلسوف پرآوازه مسلمان، از دیگر اندیشمندانی بود که در زمینه وفق دادن میان فلسفه و دین بسیار کوشید و رنجهای فراوانی متحمل گردید. او در واقع راه ابن طفیل را تکامل بخشید و در این عرصه، حق مطلب را ادا کرد. به‌ویژه آنکه در عصر او فقها در برابر فلسفه، خاصه فلسفه ارسطو، موضع گرفتند و به پیروی از افکار امام غزالی و منویات او در کتاب «تهافت الفلاسفه»، بر فلسفه می‌تاختند و در این امر سختگیریها نشان می‌دادند.

اما روش ابن رشد مبتنی بر استدلال به آیات قرآنی بود. به اعتقاد او از آنجا که مردم از نظر درک و فهم و قریحه یکسان نیستند، لذا در فهم آموزه‌های دینی و مفاهیم شرعی نیز یکسان نمی‌اندیشند. هم از این رو، شرع را ظاهر و باطن است و درک مضامین و مفاهیم قرآنی، مستلزم رعایت قواعدی است که بر اساس آن نصوص قرآنی تأویل گردد.

ابن رشد معتقد بود که در شرع مفاهیمی است که درک حقیقت آن نیازمند تأویل است، اما این درک و استنباط بر عهده فلاسفه است، آنهم نه همه آنان؛ بلکه این امر در لیاقت و صلاحیت کسانی است که می‌توان آنان را راسخان در علم تلقی کرد.

ابن رشد، مدعی بود که هرچند فقها فاضل و دانشورند، اما از آنجایی که اهل برهان نیستند، دانش آنان نیز محدود است و بنابراین آرای متفاوتی دارند و هم از این روست که فرق مختلف دینی پدید آمده است. بدینسان، ابن رشد تأویل را بر ارانه برهان مشروط می‌کند. او خود در همین زمینه گوید:

«مردم بر سه دسته‌اند: دسته‌ای که اصلاً اهل تأویل نیستند. اینان اهل خطابه‌اند و عامه مردم‌اند. دسته‌ای اهل تأویل جدلی هستند و اینان اهل جدل‌اند. و دسته‌ای اهل تأویل یقینی و اینان اهل برهان‌اند»<sup>(۱۳)</sup>.

ابن رشد گسترش بحث تأویل را در میان قشر عامه جامعه اسلامی به مصلحت نمی‌بیند و هرگونه کندوکاو و تحقیق نظری پیرامون این مقوله را در حیطه صلاحیت فیلسوفان مسلمان می‌بیند. نیز، همانطوریکه پیش‌تر اشاره شد، ابن رشد وارد شدن به مقوله تأویل آیات قرآنی را برای فقها و اصحاب لاهوت مناسب نمی‌شمارد و حتی متکلمان را مورد استهزاء و تمسخر قرار می‌دهد و می‌گوید: کسی که اهل علم نباشد، باید که او را به ظاهر شریعت آشنا کرد و برای او سخن از تأویل گفتن کفر است. زیرا



منجر به کفر است... بنابراین باید که تأویلها جز در کتب براهین آورده نشود»<sup>(۱۴)</sup>.

او جدا معتقد است که وظیفه دین آن نیست که حقیقت را به مردم بیاموزد، بلکه شارع می‌بایستی سلامت نفوس را حفظ کند و هرگاه نفوس سالم نباشند، طریق سلامت را به آنان بیاموزد و البته این سلامت روحی و اخلاقی است که سعادت دنیا و عقبی را در پی دارد.<sup>(۱۵)</sup>

در همین زمینه، او بر این باور است که هرگاه تأویل صحیح باشد، عامه مردم آن‌را درک نکنند؛ و اگر نادرست باشد موجب گمراهی آنان خواهد شد؛ لذا سخن گفتن از تأویل با کسانی که درخور آن نیستند، غیر از گمراه کردن آن نتیجه‌ای نخواهد داشت و در نهایت کار آنها را به گمراهی خواهد کشانید.

### نتیجه‌گیری

با توجه به بررسیهای یادشده فوق، من حیث المجموع، از بحث تأویل و تأویل‌گرایی در اندیشه اسلامی، می‌توان مواردی چند را به عنوان مهمترین نتایج، استخراج کرد:

۱/ علما، فحول و اندیشمندان جهان اسلام را، در مقوله تأویل‌گرایی، می‌توان به دو دسته تفکیک کرد:

الف - قائلان به جواز تأویل: مشتمل بر بخشی از فلاسفه، علما و فقهای اهل سنت و نیز قاطبه علمای اهل تشیع.

ب - قائلان به حرمت تأویل؛ مشتمل بر بخشی از علما، متکلمان و فقهای اهل سنت.

۲/ تأویل‌گرایان مسلمان را، از حیث نوع گرایششان به تأویل، می‌توان به سه گروه تقسیم کرد:

دسته اول - تأویل‌گرایی که در تأویل آیات قرآنی راه اقرار و گزافه‌گویی پیموده‌اند؛ مانند: تاویلات باطنیان، مثلاً در مورد صلاه و صوم و بهشت و جهنم؛ یا تاویلات حروفیه؛ یا تاویلات صوفیه تندرو مانند ابن عربی. یا تاویلات باطنیان مانند ناصر خسرو که حتی آیات احکام را نیز تأویل کرده‌اند.

دسته دوم - تأویل‌گرایی که در تأویل آیات قرآنی به راه تفریط رفته‌اند و اساساً تأویل را انکار کرده‌اند و آنرا حرام دانسته‌اند. مانند: قدما و سلفیان اهل سنت.

دسته سوم - تأویل‌گرایی که در تأویل آیات قرآنی، به اعتدال گزائیده‌اند و نوعی تأویل مشروط را جایز دانسته‌اند؛ مانند: جمعی از فیلسوفان و علمای اهل تسنن و نیز امامان و علمای اهل تشیع.

۳/ تأویل‌گرایی که تأویل مشروط را جایز دانسته‌اند، به دو گروه زیر قابل تفکیک‌اند:

- ۱) آنانکه تأویل را صرفاً در مورد آیات متشابه جایز می‌دانند.
- ۲) کسانی که تأویل را در هر دو مورد، محکمت و متشابهات جایز می‌دانند.

### مشترکات فریقین اسلامی در باب تأویل آیات قرآنی

از بررسی مقایسه‌ای گرایش‌های تأویل‌گرایی و گروه‌های تأویل‌گرای فوق‌الشاره، چنین بر می‌آید که «فصل مشترک» تأویل‌گرایی اسلامی در نزد فریقین مسلمان، «تأویل‌گرایی مشروط آیات متشابه» است که در میان بخش قابل توجهی از قدما و متأخران فلاسفه، علما و فقهای اهل سنت و اهل تشیع همواره مورد قبول بوده است.

## بخش دوم

### هرمنوتیک

#### تعاریف هرمنوتیک

از بررسی منابعی که در ارتباط با مقوله هرمنوتیک به رشته تحریر درآمده است، چنین برمی آید که صاحب نظران این رشته، اغلب هرمنوتیک را به «علم فهم و تفسیر» یا «دانش خواندن متن» تعبیر کرده‌اند. اما پیش‌تر، هرمنوتیک در معنای بسیار عام و مشهور آن، به «علم تفسیر» و خاصه «تفسیر انجیل و متون مقدس» اطلاق می‌شده است.

ریشه‌شناسی واژه هرمنوتیک و تاریخچه سیر تحول مفهوم هرمنوتیک در مغرب‌زمین

واژه هرمنوتیک / Hermeneutics، برگرفته از فعل یونانی هرمنوتین، به معنای عمل فعال فهم و فرایند تفسیر است. این کلمه از نظر ریشه لغوی با «هرمس»، الهه یونانی، فرستاده خدایان و نگاهبان مرزها در یونان باستان، قرابت دارد.

#### هرمنوتیک در یونان باستان

بر پایه متون اساطیری یونان باستان، هرمس نه تنها پیام‌آوری بود که از سوی خدایان اساطیری یونان باستان، پیامهای شادی‌بخش یا غم‌انگیز را ابلاغ می‌کرد، بلکه او این پیامها را نیز تفسیر می‌کرد و آنها را برای معتقدان، قابل درک و فهم می‌ساخت. هم از این رو، در فرهنگ یونان باستان انسانهای سعادتمند را «هرمائیون / Hermaion می‌نامیدند؛ یعنی کسانی که از دست هرمس، پیام‌آور خوشبختی، هدیه‌ای دریافت داشته‌اند.

همچنین، افلاطون در رساله کراتیلوس، هرمس را پیام‌آور خدایان، آشکار کننده سخن، تأویل‌گر پیامها و پدید آورنده گفتار دانسته است.

### هرمنوتیک در عصر رنسانس

در این دوره، اصطلاح هرمنوتیک در ارتباط با تحولاتی است که در همین ایام در فهم و تفسیر کتاب مقدس در میان مسیحیان به ظهور رسیده است. در این عصر، رویکرد هرمنوتیکی نسبت به فهم و تفسیر انجیل، با نقد تفسیر رسمی کلیسای کاتولیک، از سوی پروتستانها آغاز شد. این تحول در دیدگاه، بیشتر ناظر بر توسعه معنای تفسیر، قاعده‌مند کردن آن و یافتن اصولی بنیادین برای تأویل کتاب مقدس بود.

### هرمنوتیک در عصر جدید

در این دوره که از اواخر سده هیجدهم آغاز شد، رویکرد به هرمنوتیک، وارد مرحله نوینی شد و در پرتو روشنگریهای عصر رنسانس در غرب زمین، تحولاتی عمیق‌تر در دیدگاهها و نگرش دانشمندان به پدیده‌های جهان هستی روی داد. در خلال این دوره، هرمنوتیک از دایره محدود تفسیر متون مقدس، رها شد و به حیطه فراختر تفسیر عام متون (از جمله متون ادبی، مذهبی و فلسفی و...) سرایت کرد و بدینسان راه تکامل پیمود. در همین دوره، «شلایر ماخر» و «دیلتای»، به عنوان میدانداران پیشکسوت عرصه دانش هرمنوتیک شناخته شدند که مفهوم تفسیر را به کل پروسه فهم و درک و شرایط آن تعمیم دادند؛ به‌ویژه، شلایر ماخر، فهم را به عنوان کانون و مرکز اصلی نظریه هرمنوتیک معرفی کرد. متعاقب اقدامات ماخر، دیلتای در راستای تکمیل راه او، کوشید تا هرمنوتیک را از علوم طبیعی جدا سازد و آنرا به روش علوم انسانی تبدیل سازد و آنرا وارد زندگی انسان کند.

### هرمنوتیک در عصر مدرن

در این دوره، بر اثر کوشش‌های هایدگر، هرمنوتیک از محدوده «معرفت‌شناسی» خارج می‌گردد و به حیطه «هستی‌شناسی» در می‌آید. هایدگر چنین می‌اندیشد که فهمیدن یک متن، در واقع گسترش یافتن آن امکان‌ وجودی یا توسعه حقیقتی است که متن بدان اشاره دارد. به بیان دیگر، هایدگر جستجوی معانی ایستا و منجمد را «فهم» تلقی نمی‌کند. به نظر او، «فرایند فهم»، مبتنی بر پیش‌زمینه و مفروضات و انتظارات و مفاهیمی است که پیش از هر نوع تفکری وجود دارد.

گادامر، از دیگر فیلسوفان هرمنوتیسین عصر مدرن، به پیروی از هایدگر، بر این باور است که تفسیر اساساً مبتنی بر زمینه فهم‌پذیری و متأثر از مفروضات و پیش‌فرضهای مفسر متن است.

پل ریکور، از دیگر فلاسفه هرمنوتیسین مدرن، معتقد است که فرایند هرمنوتیک آنجا آشکار می‌گردد که حرکتی از کژفهمی یا بدفهمی به سوی نیک‌فهمی یا فهم بهتر رخ دهد.

### نسبت هرمنوتیک فلسفی با الهیات مسیحی

در آغاز سده نوزدهم، شلایر ماخر از فیلسوفان متأله مسیحی پروتستان، با بهره‌گیری از روش هرمنوتیک، کوشش کرد که برای اساسی‌ترین پرسش فلسفی هرمنوتیسینها - یعنی «فهمیدن چیست؟» - پاسخی فلسفی بجوید. او در پی آن بود که بداند مقدمات غیر تجربی درک و فهمیدن هر متنی چگونه حاصل می‌شود؟ بدینسان، روش و راه شلایر ماخر، به عنوان مشغله‌ای علمی، در راستای پر کردن خلأ و نارسائیهای عقلی و منطقی موجود در عرصه تفسیر و تاویل متون، و نیز به منظور

رسیدن به روشنگریهای فلسفی در این زمینه، به «هرمنوتیک فلسفی» اشتها یافت.

در عصر مدرن، پس از شلایر ماخر، فیلسوفان دیگری راه و روش او را در عرصه فلسفه، تداوم و تکامل بخشیدند و اندیشه‌های فلسفی او را متحول ساختند. در این عرصه، اندیشمندانی همچون درویژن، دیلتای، هایدگر، گادامر، هیرش، بتسی و ریکور ظهور کردند. البته روش هرمنوتیک‌مدار شلایر ماخر، در آغاز ناظر بر «فهمیدن متون» بود، اما در سیر تکاملی هرمنوتیک فلسفی، این دانش رفته رفته از فهمیدن متون به «فهمیدن حیات» و «فهمیدن وجود» و مضامین دیگری از این قبیل، تحول یافت.

بررسی سیر تحول و تکامل هرمنوتیک در طی دو سده گذشته نشان می‌دهد که تا پیش از ظهور هرمنوتیک فلسفی در میان متألهان مسیحی مغرب‌زمین، نوعی هرمنوتیک دستوری موسوم به نورماتیو/ Normativ، مشتمل بر اصول و روشهایی خاص و غیر منسجم، در جریان بوده است که بر اساس آن شروح و تفاسیر و تأویلات متعدد و متفاوتی از کتاب مقدس ارائه می‌گردیده است. اصول و روشهای هرمنوتیک نورماتیو، به هیچ وجه بر استدلال متکی نبود و از بحث و نقادی لازم حاصل نگردیده است. به عبارت دیگر، هرچه را که آباء کلیسا مطرح می‌کردند، الزاماً برای همگان لازم‌الاطاعه بوده و جای هیچگونه چون و چرا در آن وجود نداشته است.

### مبنای نظری هرمنوتیک نورماتیو در نزد آباء کلیسای کاتولیک

در عصر ماقبل مدرن - نسبت به اعصار تحول هرمنوتیک، اساسی‌ترین مبنای نظری تفاسیر و تأویلات آباء کاتولیک کلیسا، همواره با مقوله «زبان»

مرتبط بوده که آن، عیناً همان مبنایی است که از افلاطون و ارسطو به بعد، یگانه مبنای بحثهای نظری، در باب زبان تلقی می شده است.

در نظر افلاطون و ارسطو، الفاظ همواره به حقیقت وجود اشیاء و ذوات خارجی دلالت دارند و بنابراین، معانی الفاظ و جملات و متون، همان حقیقت اشیاء و ذوات خارجی و روابط و احکام مابین آنها است؛ هم از این رو اصول و قواعد صرف و نحو/ دستور زبان، لاجرم ثابت، مشخص و معین است که این دستور راهی به فهمیدن آن معانی است. بدینسان، با ثابت و لایتنغیر بودن دستور زبان، خوانندگان یک لفظ یا متن مشخص، معنا یا معانی معینی را از آن دریافت می کنند.

از قرن هجدهم به بعد، با تحول پیدا کردن و تکامل یافتن اندیشه و روش هرمنوتیک در نزد عالمان مسیحی مغرب‌زمین، به تدریج شالوده نظریه بنیادی افلاطون و ارسطو در زمینه زیان‌شناسی، فرو ریخت و آن بساط تصور در بساط معنا دگرگون شد و از سوی صاحب‌نظران این عرصه، نظریه‌های گوناگونی در این باب ارائه گردید و سپس متعاقب این تحولات، فلسفه‌های زبانی نوینی ظهور پیدا کرد و نشو و نما یافت.

### مبنای نظری هرمنوتیک فلسفی

بر اساس تئوریهای نوین زبان، «معنا» عبارت از ذوات خارجی نیست. در این زمینه، نظریه‌های گوناگونی ارائه گردیده است که از آن میان می توان به معروفترین این نظریه‌ها اشاره کرد:

۱/ معنا به عنوان ابزار سخن گفتن درباره واقعیات خارجی: در این نظریه، «معنا» در ساختار یک زبان معین، خود واقعیات خارجی نیست، بلکه عبارت است از آنچه که لازمه اشاره کردن یا سخن راندن از یک چیز، یا یک

عمل، یا یک صفت، و یا یک فعالیت است. لذا در این نظریه «معنا» با محدوده و ترکیب و ظرفیت معنایی مترتب بر ساختار زبانی معین، ارتباط پیدا می کند.

۲/ معنا به عنوان یک پدیدار تاریخی: در این نظریه، معنا پیامی است که از یک لفظ یا جمله یا متن، به عنوان یک پدیدار تاریخی، برای خواننده یا شنونده آشکار می شود. هم‌از این‌رو، در این نظریه، معنا به گستردگی و پویایی تاریخی زبانها بستگی دارد.

مهمترین نتیجه‌ای که از بررسی مفهوم «معنا» در میان نظریه‌های نوین هرمنوتیک فلسفی حاصل می شود، آن است که یک متن معین و مشخص، برای خوانندگان مختلف، می تواند مفاهیمی متفاوت داشته باشد؛ زیرا بر اساس این نظریه‌ها، زبان ماهیتی تاریخی (زمانی - مکانی) دارد. یعنی آنکه زبان، معروض متغیرهای زمانی و مکانی قرار می گیرد و لذا عمل فهم و تفسیر آن نیز ماهیتی تاریخی خواهد یافت و به تبع آن، معانی برآمده از آن تقاسیر نیز معروض عوامل زمان و مکان قرار خواهند گرفت. سرانجام با سیال بودن متغیرهای زمانی و مکانی در مقام فهم، پیش‌فرضهای انسان اندیشه‌ورز نیز متفاوت خواهد گردید. هم‌از این‌رو، برداشتها و نظرات آنان نیز درباره معنای یک متن واحد، از یکدیگر متفاوت خواهد شد.

بر پایه هرمنوتیک فلسفی، از دیدگاه تئوری اول فوق‌الاشاره، از آنجا که بر اثر تفاوت دیدگاهها، فرضیه‌پردازیهای اولیه از سوی اندیشمندان در یافتن معنای متنی واحد، متفاوت است، بنابراین معانی متبادر به ذهن آنان نیز متفاوت خواهد گشت؛ اما در هر حال آن معنایی قابل قبول همگان خواهد بود که با دلایل متقن و استدلالهای مستحکم‌تری ارائه گردیده باشد



و با محک نقد و بررسی صاحب‌نظران، سنجیده شده باشد و مورد قبول نسبی واقع گردد. اما این مقبولیت نسبی را شرایطی است:

**اولا -** ابدی نیست و ممکن است در دوره و زمان دیگری مردود و غیر قابل پذیرش محسوب شود.

**ثانیا -** منحصر به فرد نمی باشد. یعنی ممکن است در یک زمان معین، یک نظر، یا دو، و یا بیشتر، در زمینه مشخصی قابل قبول باشد.

**ثالثا -** «معنا»، در اندیشه هرمنوتیک فلسفی، اساسا واقعیتی است بیش از معنای مورد نظر مؤلف؛ زیرا افق تاریخی آحاد انسانی از یکدیگر متفاوت است و تجربه تاریخی انسانها از خویش و جهان پیرامونشان متفاوت است و علیهذا، فرایند فهم، و نیز یافتن معنا، از انطباق افق تاریخی ظهور متن با افق تاریخی فهمنده آن متن، حاصل می گردد. در نتیجه، هیچگاه فهمنده یک متن مشخص، امکان و ظرفیت آنرا نخواهد یافت که به معنای کامل آن متن دست یابد؛ اما این امکان برای وی فراهم است که به نسبت شرایط زمانی و مکانی و قدرت درک و فهم‌پذیریش، تا حدودی به معنای آن متن نزدیک شود.

**رابعا -** آرا و نظرات ارائه شده از سوی فهمنده‌های مختلف، در مورد یک متن مشخص، هرچند همواره قابل اظهار و ارائه است، اما این به آن معنا نیست که همواره مورد اقبال واقع گردد و پذیرش عام یابد. زیرا آن معنایی از یک متن مورد پسند و قابل قبول است، که نقدپذیر و مستدل باشد و به اثبات برسد.

## بخش سوم

### هرمنوتیک در اندیشه اسلامی

#### نسبت هرمنوتیک با اندیشه اسلامی

در این فصل، که نگرشی است نقادانه به هر دو سوی طیف موضوع ما نحن فيه - «از تأویل‌گرایی تا هرمنوتیک» - نگارنده به پرسش‌های هشتگانه زیر می‌اندیشد و می‌کوشد در این زمینه‌ها به سوی پاسخهایی روشن و متقن، راه برد.

در هر حال، از آنجا که موضوع مورد بحث، در نوع خود، بکر و ناسفته است، و تا دستیازی به جوابهای مناسب و قابل قبول اکثر اندیشمندان، راه درازی در پیش است؛ لذا این حقیر مصمم است که در این زمینه، به اندیشه خویش متکی باشد و صرفاً نظر خود را باز گوید.

و اینک پرسشها:

- ۱/ آیا «تأویل» همان «هرمنوتیک» است؟
- ۲/ آیا تأویل نوعی از اندیشه مبتنی بر هرمنوتیک است؟
- ۳/ آیا هرمنوتیک مفهومی گسترده‌تر از تأویل است؟
- ۴/ آیا هرمنوتیک فلسفی با اصول اعتقادات اسلامی مغایر است؟
- ۵/ حد و مرز پذیرش هرمنوتیک فلسفی منطبق بر عقاید اسلامی، تا کجاست؟

- ۶/ اگر (هرمنوتیک) - به هر شکل ممکن و مفروض - بر مقوله (تأویل) در کلام اسلامی قابل انطباق باشد، «فصل مشترک، این انطباق و همخوانی در نزد مذاهب و نحله‌های اسلامی در کجا و تا کجاست؟
- ۷/ با اتکا به اندیشه‌های فلسفی و آرای نسل جدید تأویل‌گرایان اسلامی - هرمنوتیسینهای مسلمان - ، ضمن پایبندی به اصول دین و

در راستای حفظ پویایی دین اسلام، با رویکرد به هرمنوتیک فلسفی چگونه و تا چه اندازه می‌توان به نیازهای زمان پاسخ گفت؟

### آیا «تأویل» همان «هرمنوتیک» است؟

با توجه به تعاریف و تعبیری که علما و مفسران اسلامی در باب تأویل ارائه داده‌اند، آنچنانکه در فصل اول به تفصیل مورد مطالعه قرار گرفت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که وجوهی از «تأویل» در کلام اسلامی را می‌توان مشابه یا دارای اشتراکات، و یا با مسامحه، مترادف هرمنوتیک تلقی کرد. اما در وجوه دیگری، بر این دو مقوله، تضادها و مغایرت‌هایی نیز متصور و مترتب است که زین پس، به بحث پیرامون این وجوه اشتراک و افتراق می‌پردازیم.

#### اشتراکات مابین «تأویل سنتی اسلامی» و «روش و اندیشه هرمنوتیک ماقبل مدرن»

۱/ در تأویل مجاز آیات قرآنی، و نیز به کار بردن روش هرمنوتیک در تفسیر کتاب مقدس، هر دو، از معنای ظاهری به معنای دیگری عدول می‌شود، که این «معنای دیگر»، گاهی در نزد علمای مسلمان، به «معنای حقیقی»، «معنای احتمالی»، «مفهوم اصلی و غایی»، «معنای محتمل مرجح» تعبیر شده است.

۲/ در تأویل مجاز آیات قرآنی، و نیز استفاده از روش هرمنوتیک در تفسیر کتاب مقدس، کشف و دریافت معنا و مفهوم حقیقی متن منظور نظر بوده است.

۳/ هر دو مورد تأویل آیات قرآنی و تفسیر هرمنوتیکی کتاب مقدس، مبتنی بر نظریه بنیادین زبان در اعصار ماقبل مدرن بوده است؟ که از نظریه افلاطون و ارسطو در باب معنا، نشأت یافته است. همچنانکه پیش‌تر نیز اشاره شد، در این نظریه، الفاظ دلالت بر حقیقت وجودی اشیاء و ذوات

خارجی دارند. و از آنجا که این دلالت همواره ثابت است و معروض زمان و مکان قرار نمی گیرد و از دستور مشخص و ثابتی نیر تبعیت می کند، لذا معناها همواره ثابت و لایتغیر می مانند و برای اشخاص مختلف، نتیجه واحدی را به ذهن متبادر می سازند. به عبارت دیگر، در نزد علمای متقدم و متأخر اسلام (بجز هرمنوتیسینهای مسلمان)، و نیز در میان متألهین مسیحی ماقبل مدرن، طیف کلام و معانی وابسته به آن، همواره ثابت و از خصیصه دستوری و نورماتیو برخوردار بوده است.

#### افتراقات مابین «تأویل سنتی اسلامی» و «روش هرمنوتیک ماقبل مدرن»

میان «تأویل جایز» در تفکر اسلامی و «اندیشه هرمنوتیکی» در تفکر مسیحی، با وجود اشتراکات یاد شده فوق، افتراقات و تمایزات و تضادهایی نیز وجود دارد، از جمله:

۱/ در نظر فلاسفه، علما و مفسران مسلمانی که تأویل را جایز شمرده‌اند، جواز تأویل، مشروط به انطباق و همخوانی آن با مجموعه آیات قرآنی، و نیز احادیث روشنگرانه و تبیین‌کننده و سنت مرضیه جناب رسول‌الله (ص) است. از نظر آن دسته از علمای اهل تسنن که تأویل را جایز دانسته‌اند، امر تأویل، بغیر از خداوند، در صلاحیت راسخان در علم است. نیز در نزد مسلمانان اهل تشیع، امر تأویل آیات قرآنی، در صلاحیت پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) است. در حالیکه، تفسیر هرمنوتیک‌مدار متن انجیل از سوی متألهان مسیحی پروتستان، به هیچ وجه به انطباق با کلیت متن انجیل و روش و منش حضرت عیسی (ع) مشروط نشده و تفاسیر به رأی، به فراوانی ارائه گردیده و در این زمینه هیچگونه محدودیتی رعایت نشده است.

۲/ در رویکرد هرمنوتیکی به متون مقدس، پیش‌فرض اصلی آن‌است که آباء کلیسا و متألهان متقدم، در قرائت و برداشت و فهم متن کتاب مقدس دچار نوعی جمودگرایی و انحصارطلبی فکری بوده‌اند و از همین رو، اندیشمندان متأله پروتستان، مصمم گردیده‌اند که شالوده تحریف مضاعف کتاب مقدس - تحریف در کلمات و تحریف در معنا- را بشکنند و آن‌را از قید ایستایی و انحصار و تفاسیر رسمی آباء کلیسا نیز برهانند. در صورتیکه، پیش‌فرض اصلی، در نزد مسلمانان قائل به تاویل، اولاً - آن‌است که اصل آیات قرآنی غیر قابل تحریف و تبدیل است؛ و در ثانی - معانی و مفاهیم و تفاسیر حقیقی آنها را پیامبر (ص) و راسخان در علم می دانسته یا می دانند؛ و لذا برای آنان، تفسیر و تاویل متن قرآن، پوشیده و گنگ و غیر قابل فهم نبوده است.

### رابطه میان «تاویل سنتی اسلامی» و «هرمنوتیک فلسفی مدرن»

همچنانکه پیشتر نیز اشاره شد، مبنای تئوریک زبان در نزد قدما و فلاسفه و علمای مسلمان - به استثنای هرمنوتیسینهای اسلامی در عصر حاضر -، اساساً نظریه افلاطون و ارسطو در این زمینه است که بر پایه آن، معانی الفاظ و روابط بین الفاظ و معانی و در نتیجه دستور زبان، ثابت و مشخص است و معنای یک لفظ معین، برای افراد مختلف، همواره ثابت می باشد. در حالیکه در اندیشه هرمنوتیک فلسفی، اساساً چنین نیست و زبان معروض زمان و مکان قرار می‌گیرد و لذا معنای یک لفظ یا متن مشخص، همواره ثابت نیست و منوط است به سطح درک و توان فهمیدن و شرایط فهمنده آن.

نتیجه آنکه، میان «تاویل سنتی اسلامی» و «هرمنوتیک فلسفی مدرن»، هیچگونه وجه اشتراکی وجود ندارد.

### آیا تأویل سنتی، نوعی اندیشه مبتنی بر هرمنوتیک است؟

با توجه به پرسش و پاسخ پیشین، می توان گفت که تأویل سنتی آیات قرآنی، هیچگاه اندیشه‌ای مبتنی بر هرمنوتیک ماقبل مدرن نبوده و از آن مایه نگرفته و هیچگونه ارتباطی با آن نداشته است. از این گذشته، تاریخچه اندیشه تأویل‌گرایی در اسلام، بسیار کهن‌تر از تاریخچه تفکر هرمنوتیک‌مدار در جهان مسیحیت است. لذا، به تحقیق، نمی‌توان ادعا کرد که تأویل در سنت اسلامی، نوعی اندیشه مبتنی بر هرمنوتیک است؛ هرچند رابطه و ادعای معکوس آن ممکن است صادق باشد و محتمل است که اندیشه هرمنوتیک ماقبل مدرن، در جهان مسیحیت، به نحوی، از تأویل‌گرایی اسلامی نشأت یافته باشد که البته بحث در اثبات یا رد آن، هدف و موضوع این مقاله نیست.

### آیا هرمنوتیک مفهومی گسترده‌تر از تأویل است؟

در پاسخ به این پرسش که آیا هرمنوتیک مفهومی گسترده‌تر از تأویل است، باید گفت: هرگاه مراد از تأویل، تأویل سنتی در اندیشه فلاسفه و علمای مسلمان متقدم و متأخر باشد، می توان بر اساس متون و منابع موثق اسلامی چنین نتیجه گرفت که هرمنوتیک ماقبل مدرن در جهان مسیحیت، به هیچ روی گسترده‌تر و عمیق‌تر از اندیشه تأویل‌گرایی در جهان اسلام نبوده است و چه بسا، نظرات و باریک‌بینی‌ها و نکته‌سنجیها و ژرف‌کاویهایی اندیشمندان مسلمان در این عرصه، باورمندانه‌تر و پرمایه‌تر از دیگران بوده باشد.

اما اگر منظور از هرمنوتیک در پرسش مطروحه فوق، هرمنوتیک فلسفی باشد، به یقین می توان گفت که دایره و شمول هرمنوتیک فلسفی بسیار گسترده‌تر و عمیق‌تر و چندلایه‌تر از اندیشه تأویل‌گرایی سنتی در تاریخ

اسلام است. که البته در اینجا، مراد از گستردگی و ژرفا و چندلایگی، بهیچ وجه حقانیت و برتری و استواری این نوع اندیشه نیست؛ بلکه منظور آن است که اندیشه هرمنوتیک فلسفی مبتنی بر نوعی ساختار متفاوت و خاص است که وسعت و ژرفا و چندپذیری ویژه‌ای را ایجاد می‌کند؛ وگرنه همانطور که پس از این بحث خواهیم کرد، هرگاه بخواهیم در راستای توسعه اندیشه‌ورزی در جهان اسلام، نوع خاصی از هرمنوتیک فلسفی را بنیاد کنیم، بایستی توجه داشته باشیم که ساختار اندیشه قرآنی و اصول اعتقادات اسلامی، ضرورتاً گونه خاصی از «هرمنوتیک فلسفی مشروط» را ایجاد می‌کند که هرآینه آن وسعت و عمق و چندپذیری و شرایطی را که فلاسفه و اندیشمندان مغرب‌زمین برای آن قائل‌اند، نخواهد داشت.

### آیا هرمنوتیک فلسفی با اصول اعتقادات اسلامی مغایر است؟

برای یافتن پاسخ این پرسش بسیار پراهمیت، شایسته است که به آرای هرمنوتیسینهای مسلمان، و خاصه آنانکه در خلال یکی دو دهه گذشته، در این عرصه به اظهار نظر پرداخته‌اند، مراجعه شود. آقای مجتهد شبستری از جمله هرمنوتیسینهایی است که در این زمینه به ارائه فکر و اظهار عقیده پرداخته است:

«فلسفه هرمنوتیکی ذاتاً از تعلق خاطر به سنت جدا نیست. این فلسفه ذاتاً معطوف به سنت است و کسانی که به سنت تعلق خاطر ندارند به سراغ هرمنوتیک نمی‌روند. هرمنوتیک اصلاً تئوری و تعلیمات تفسیر و تأویل سنت است. طرح هرمنوتیک در یهودیت، مسیحیت و اسلام، از خاستگاه این پرسش بوده که تعلیمات پیامبران و پاکان را که حاصل پیام الهی است و در کتب مقدس منعکس است چگونه می‌توان درست و عمیق فهمید. این کار معنایش این است که ما با استفاده از هرمنوتیک فلسفی در جستجوی حقیقت موجود در کتابهای مقدس و تعلیمات پیامبران هستیم. می‌خواهیم

آن حقیقت را بفهمیم و با آن زندگی کنیم. اگر کسانی خود را از کتابهای مقدس و آموزه‌های پیامبران و پاکان، بی‌نیاز بدانند و چنین فکر کنند که انسان عصر مدرنیته، خود باید طرحی از نو دراندازد و با آن زندگی کند و گذشته را کنار بگذارد، هرگز در این مقام بر نمی‌آید که پیام کتب مقدس را تفسیر و تأویل کند و از تئوری و تعلیمات آن تفسیر بپرسد...

هرکس اطلاع مختصری از وضع مباحث هرمنوتیک فلسفی و دینی در جهان معاصر داشته باشد، به خوبی می‌داند که استفاده از این مباحث در الهیات و معارف ادیان در عصر حاضر، به منظور تجدید حیات (حقیقت دین) در عصر حاضر، و تداوم بخشیدن به آن است، و نه از باب اعراض از دین. نظر اهل هرمنوتیک جدید دینی این است که اصول و عقاید جزئی سنتی موجود در ادیان که ذاتا تاریخی و زمانی بوده‌اند و چون حجابهای ضخیمی در عصر حاضر، چهره حقیقت دین را پوشانده است، باید آنها را کنار زد تا آن حقیقت را بتوان بار دیگر لمس کرد و در نور و گرمای آن زندگی کرد. در واقع، آن حقیقت، دائما باید بازیابی و بازخوانی و بازسازی شود تا جاودانه بودن آن مخدوش نگردد»<sup>(۱۶)</sup>.

مهمترین فرازهای اظهارات فوق را می‌توان چنین خلاصه نمود:

۱/ هرمنوتیک اصلا تئوری و تعلیمات تفسیر و تأویل سنت است.

۲/ ما با استفاده از هرمنوتیک فلسفی در جستجوی حقیقت موجود در

کتابهای مقدس و تعلیمات پیامبران هستیم.

۳/ استفاده از این مباحث در الهیات و معارف ادیان در عصر حاضر، به

منظور تجدید حیات (حقیقت دین) در عصر حاضر، و تداوم بخشیدن به آن

است، و نه از باب اعراض از دین.



با توجه به مهمترین فرازها و نکات کلیدی اظهارات آقای مجتهد شبستری، هرمنوتیسین مسلمان معاصر ایرانی، می توان چنین نتیجه گرفت که:

اولا- جستجوی حقیقت دین و زندگی در پرتو آن، هدف غایی هرمنوتیسینهاست؛ که البته جستجوی چنین هدف والایی را نمی توان مغایر با آموزه های قرآنی و سنت رسول الله (ص) دانست. ثانيا- بر اساس اظهارات فوق الاشاره، نیت و قصد هرمنوتیستها از پرداختن به چنین مباحثی، نه تنها اعراض از دین نیست، بلکه کوشش در راستای تجدید حیات دین است؛ که در این صورت این کوشش را نیز، فی نفسه، نمی توان حرام و مغایر با دین اسلام تلقی نمود.

حد و مرز پذیرش هرمنوتیک فلسفی منطبق بر عقاید اسلامی، تا کجاست؟

پاسخ دادن به این پرسش اساسا کار چندان دشواری نیست؛ زیرا مطابق با اصول و فروع دین در نزد فریقین اسلامی، هر عقیده و نظری جدید که در عرصه دین شناسی ابراز می شود، تا زمانیکه با اصول اعتقادی اسلام، به ویژه «توحید» و «نبوت» و «معاد» و نیز «سنت پیامبر (ص)» - در نزد اهل تسنن - و با همین اصول به اضافه «عدل» و «امامت» و «سنت رسول الله (ص)» و «سیره ائمه اطهار (ع)» - در نزد اهل تشیع -، در تضاد و تعارض قرار نگیرد، نمی توان آن عقیده و نظر را مخل به مبانی دین و ارزشهای اسلامی تلقی کرد. به عبارت دیگر، حد و مرز پذیرش اندیشه هرمنوتیک فلسفی منطبق بر عقاید اسلامی را، در همین محدوده انطباق آن با اصول عقاید اسلامی، می بایستی جستجو کرد.

اگر «هرمنوتیک» - به هر شکل ممکن و مفروض - بر مقوله «تاویل» در کلام اسلامی قابل انطباق است، «فصل مشترک» این انطباق و

### همخوانی در نزد مذاهب و نحلّه‌های فریقین اسلامی در کجا و تا کجاست؟

برای پاسخ گفتن به این پرسش، نخست یادآور می‌شود که قابلیت و محدوده انطباق مقوله «تأویل» در کلام اسلامی، با اندیشه مبتنی بر هرمنوتیک در کلام مسیحی، پیشتر از این مورد بررسی قرار گرفت؛ اما تا آنجا که به پرسش کنونی مربوط می‌گردد، بایستی متذکر شد که تأویل مبتنی بر نظریه سنتی زبان، به هیچ وجه با هرمنوتیک فلسفی مبتنی بر نظریه‌های نوین زبان، سنخیت و مشابهت و اشتراکی ندارد. آنچه می‌ماند، انطباق و همخوانی هرمنوتیک فلسفی با اصول و مبانی و ارزشهای لایتغیر و جاودانه اسلام است که اساسی‌ترین و مهمترین بحث در این زمینه به نظر می‌رسد.

اما برای دریافت این پرسش که همخوانی «هرمنوتیک فلسفی» با «اصول و مبانی اسلام» در کجا و تا کجاست، نخست بایست دید که این انطباق و همخوانی و سازگاری، آیا تاکنون تا چه حد مورد بررسی و نقادی قرار گرفته است و چه نتایجی از آن حاصل گردیده و نیز این نتایج بدست آمده، تا چه اندازه مورد پذیرش صاحب‌نظران این مقوله واقع شده است؟

آنچه در این زمینه مسلم است، آن است که تاکنون بررسی و نقادی گسترده و جامع‌الاطراف پیرامون این مقوله انجام نگرفته و به طریق اولی، نتایج روشن و مستدل و قابل دفاعی در این عرصه به ظهور نرسیده است. هم از این‌رو، عجالتاً نمی‌توان به طور قطع و یقین در این زمینه به نتیجه‌گیری پرداخت، و لذا تعیین فصل مشترک انطباق و همخوانی هرمنوتیک فلسفی با اصول و آموزه‌های بنیادین قرآنی و ارزشهای اسلامی در نزد نحلّه‌ها و فریقین اسلامی، بسیار دشوار است.

آنچه در ادامه این بحث، به نظر این نگارنده، قابل توجه و امعان نظر است، این موضوع است که هرگاه به ضرورت تکامل بخشیدن به اندیشه‌های دینی، و خاصه توسعه تفکر فلسفی در اسلام، و نیز به احیای پیام اصلی و حقیقت نهفته در دین اسلام، اعتقاد داشته باشیم، چگونه می‌توان اندیشه هرمنوتیکی را با اصول عقاید اسلامی سازگار کرد؟

رسیدن به پاسخی روشن و مستدل و قابل حمایت در این زمینه، منوط است به تبیین و ایضاح مواردی چند از قبیل:

۱- هرگاه مبنا و تئوری بنیادین اندیشه هرمنوتیک فلسفی را نظریه‌های نوین زبان بدانیم، آنچنانکه در فصل دوم همین مقاله به طور اجمال مورد بررسی قرار گرفت، در این صورت باید پاسخ دهیم که چگونه ممکن است در عین حالیکه به جاودانه بودن الفاظ و معانی آیات قرآنی - لاقلاً در بخش محکّمات - معتقدیم، در همان حال معنای حقیقی آنها را معروض زمان و مکان بدانیم؟

۲- اگر بر فرض، در تفسیر و تأویل معانی آیات قرآنی، فهمنده همواره قادر نباشد که به معنای کامل و هدف غایی و نهایت قصوی برسد، در این صورت باید پاسخ دهیم که آیا خود پیامبر (ص) و اصحاب ایشان و نیز ائمه اطهار (ع) - از نظر اهل تشیع - به معنای حقیقی کلام خدا نائل گردیده‌اند؟

۳- در صورتیکه مطابق با اصول هرمنوتیک فلسفی، فهم غایت قصوی در آیات قرآنی، وابسته به متن نباشد و به فهم نسبی فهمنده آن و شرایط زمانی و مکانی او بستگی داشته باشد، آیا این «فهم نهایی»، نسبت به اعصار مختلف تاریخی، گستره‌ای وسیع‌تر یا سطحی متعالی‌تر و بالاتر و کامل‌تر از آن فهمی بوده است که خود پیامبر (ص) یا اصحاب ایشان و یا دیگر بزرگان دین از آن برخوردار بوده‌اند؟ یا اینکه این غایت قصوی، در ارزش

معنوی فهم و درجه تعالی معنا نیست، بلکه در وجوه گوناگون و نامحدود معنای یک لفظ یا متن چندپذیر و مشخص، نهفته است؟

با اتکاء به اندیشه‌های فلسفی و آرای نسل جدید تأویل‌گرایان اسلامی - هرمنوتیسینهای مسلمان - ، ضمن پایبندی به اصول دین و در راستای حفظ پویایی دین اسلام، با رویکرد به هرمنوتیک فلسفی چگونه و تا چه اندازه می‌توان به نیازهای زمان نیز پاسخ گفت؟

به منظور یافتن پاسخی روشن و مستدل به این پرسش مهم، بهتر آن است که اظهار نظر آقای محمد مجتهد شبستری را در همین زمینه، مورد توجه قرار دهیم:

«هدف این است که با استفاده از مباحث هرمنوتیک فلسفی جدید (به معنای اعم)، به تأسیس یک هرمنوتیک فلسفی / دینی دارای انسجام منطقی و بافت عقلانی برای بازخوانی و بازسازی حقیقت دینی موجود در کتاب و سنت، دست یازیم. این هرمنوتیک تاکنون در میان مسلمانان موجود نبوده است. این هرمنوتیک کاملاً جدید خواهد بود. اما استفاده از آن برای فهم کتاب و سنت، در واقع، دوام بخشیدن به همان گفتمان خواهد بود که به وسیله پیامبر اسلام (ص) آغاز شده است.

استمرار یک دین، بر اثر شکل‌های ثابت گزاره‌های اعتقادی و یا اخلاقی و یا احکام عملی آن دین محقق نمی‌شود چون این شکلها دائماً در طول زمان تغییر پیدا می‌کند و نمی‌تواند ملاک استمرار باشد. استمرار هر دینی با استمرار گفتمان منسوب به بنیانگذار آن دین صورت می‌گیرد. امروز هم نهضت بازخوانی و بازسازی کتاب و سنت، چیزی جز دوام بخشیدن و گفتمان آغاز شده به وسیله پیامبر اسلام نیست و تفسیر مجدد کتاب و سنت، استمرار همان راه است در عصر مدرنیته. در سیستم بازخوانی و بازسازی شده هم، مباحث شریعت، طریقت و حقیقت در دین اسلام باقی

می ماند؛ اما در ساحت شریعت، ترکیب و آرایش جدیدی به وجود می آید. حلال و حرام و امر به معروف و نهی از منکر خداوند باقی می ماند، اما در مصداقها و گستره‌های آنها تفاوت‌هایی ایجاد می شود»<sup>(۱۷)</sup>.

### نتیجه‌گیری نهایی

با امعان نظر بر موارد و مطالب یاد شده در این بخش، و نیز با توجه به مقدمات و موضوعات بحث شده در دو بخش پیشین، نگارنده این سطور هرچند در طرفداری از اندیشه هرمنوتیک فلسفی داعیه‌ای ندارد، اما از سرِ نقادی، و نیز در راستای مشارکت در این هم‌اندیشی، برای راه بردن به حقیقت در زمینه نسبت هرمنوتیک فلسفی با اندیشه اسلامی، نکات و مواردی چند را شایان تأمل و تعمقی جامع‌تر و درازدامن‌تر می داند که در آینده می بایستی از سوی مسلمانان معتقد به هرمنوتیک فلسفی، با تفصیل بیشتری مورد بحث و بررسی واقع گردد. این موارد و نکات عبارتند از:

یک - از آنجا که ادعا می شود در هرمنوتیک فلسفی، بر مبنای تئوریهای نوین زبانشناسی و به‌ویژه فرضیه تاریخی بودن زبان، و در نتیجه ناپایداری معنا، می توان به تفسیر و تأویل آیات قرآنی پرداخت، در این صورت چگونه می توان در آن واحد، به مفاهیم ثابت و معانی جاودانه آموزه‌های اسلامی نیز پایبند بود؟ و به چه شیوه‌ای می شود این پارادوکس را توجیه و تحلیل کرد؟

دو - هرگاه از یک متن واحد در زمانهای مختلف بتوان معانی متفاوتی استنباط کرد، اگر بر فرض، متن مورد نظر یک متن دینی، مثلاً بخشی از آیات احکام قرآن باشد، در این صورت چگونه می توان بر اساس فهمهای

متفاوت در عین پابندی به مجموعه‌ای بنیادین و ثابت، موسوم به «اصول و فروع دین»، به معنای حقیقی آن پی برد؟ به بیان دیگر، چگونه می‌توان بر اساس فهمهای متفاوت و قابل تغییر، به اصولی لایتغیر پایبند بود؟ آیا بر اساس هرمنوتیک فلسفی، اساساً اصول و فروعی بر دین مترتب است؟ اگر نیست، که در این صورت وظیفه دین پایان می‌پذیرد و بدینسان دین الهی از پیام خاص و جاودانه‌اش تهی می‌گردد؛ در این حالت، که انسانها با اتکا به عقل خویش و فهم نسبی و نابرابر و متلون و غیر متکی به وحی، به فهم‌هایی متنوع و متکثر می‌رسند، با چه شیوه و ابزاری می‌توان به فهم صحیح و قرائت برتر از موضوعی خاص، نائل گشت؟

و اگر بر اساس هرمنوتیک فلسفی دین را اصول ثابتی است، اما فروع دین مورد مناقشه است، در این حالت، بایستی روشن کرد که این مناقشه پیرامون چه موضوعاتی از فروع دین رواست و حد و مرز آن تا کجاست و نتیجه منطقی آن چگونه فروع دین را متحول می‌سازد؟

سه - هرگاه پیام دینی به طور کامل و شفاف برای پیروان آن قابل درک نباشد، اساساً چنین دینی به چه کار می‌آید؟

**چهار -** اگر پیامهای اساسی و معانی بنیادین منبعث از متون دینی، مبتنی بر فهم پیروان آن باشد، پس جنبه هدایتگری دین را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ زیرا انسانهای هدایت‌یافته و متکامل را دیگر چه نیازی به دین است؟ همه بحث بر سر این است که انسان به هدایت و معنویت دین نیازمند است و بدون راهبری دین، نمی‌توان به فهم کاملی از معنویت و هدایت و سعادت رسید؛ و از این گذشته، یک دین کامل و جاودانه، همواره و در همه زمانها و مکانها کامل و جاودانه است و این پیروان دین هستند که می‌بایستی با

راهبری اصول اساسی و معنویت دین، به فهم کاملی از زندگی جاودانه، آزادی راستین، آرامش و نیکبختی حقیقی دست یازند.

پنج - آیا سامانه فکری هرمنوتیک فلسفی متناسب با آموزه‌های قرآنی را، می‌توان بدینگونه پی‌ریزی و بازسازی نمود:

۱/ دین را اصولی و فروعی است که لب اللباب آن، وحیانی، الهی و غیر قابل تغییر است؛ اما سطوح درک و فهم بشر از مضامین و معانی و بطون و لایه‌های چندگانه تکامل‌یابنده آن، تحول‌پذیر است و به نسبت خلاقیت‌ها و استعداد‌های فطری و خداداد، و نیز متناسب با کوشش انسان اندیشمند در راستای فهمیدن هرچه عمیقتر و جامع‌الاطرافتر، می‌تواند دربرگیرنده مفاهیم بدیع‌تر و متعالی‌تر و متکامل‌تری باشد.

۲/ در پی‌ریزی و تدوین سامانه فکری هرمنوتیک فلسفی متناسب با قرآن و سنت پیامبر (ص) و سیره صحابه و ائمه اطهار (ع)، آیا بهتر نیست به جای اتکا به فرضیه‌های ناپایدار و متلون، و نیز دل‌بستگی به آرای فلاسفه یهودی و مسیحی و غیره، شالوده احکام وحیانی و آموزه‌های قرآنی را با تئوریهای شکننده زبان‌شناسی نوین و جزمیت‌های جدید التأسیس عصر حاضر، دچار بحران نکنیم؟

۳/ سامانه هرمنوتیک فلسفی متناسب با اندیشه اسلامی، تنها در مسیر فهم‌پذیری تکاملی در بستر اصول اساسی و لایتغیر وحیانی، می‌تواند هدایتی جاودانه و معنوی تکامل‌یابنده را برای جهانیان به ارمغان آورد.

۴/ آنچه از پیروان و طرفداران اندیشه هرمنوتیک فلسفی متناسب با آموزه‌های قرآنی و سنت رسول‌الله (ص) می‌توان انتظار داشت، آن است که همواره آیات جاودانه قرآن را معروض متغیرهای زمان و مکان، و تاریخ‌مندی زبان قرار ندهند؛ بلکه برعکس فهم تکامل‌یابنده انسان‌های فهیم و

اندیشمندان را همواره معروض مفاهیم تکامل بخش قرآن تلقی نمایند. زیرا فهم تکامل یابنده از آیات قرآنی، منبعث از غنا و جاودانگی دین اسلام است، در صورتی که تکثر و تنوع فهم غیر شفاف و ناپایدار و متلون از آن آیات، حاکی از ناکارایی مستمر دین و نقص ماهوی آن در امر هدایت است.



## منابع و مأخذ

## الف - مراجع به فارسی:

- ۱/ قرآن کریم.
- ۲/ نهج البلاغه.
- ۳/ نیوتن م. ک.، «تفسیر متن»، فصل سوم، ترجمه عبدالعلی دستغیب تحت عنوان «نقد تأویلی هرمنوتیک»، کیهان فرهنگی، صص ۵۲ - ۵۷.
- ۴/ گفتگو با دکتر احمد احمدی، «اعتبار و روایی قرائتهای مختلف از دین».
- ۸/ احمد واعظی، «هرمنوتیک: توجه همزمان به زبان و متن»، جام جم شماره ۳۵۰ (سال دوم)، ص ۸.
- ۹/ احمد واعظی، «هرمنوتیک یک وادی گسترده است»، جام جم شماره ۳۵۲ (سال دوم)، ص ۸.
- ۱۰/ محمد مجتهد شبستری، «پیام دینی تکیه بر حقوق انسانی دارد»، ایران شماره ۱۷۶۰ (سال دوم)، ص ۱۴.
- ۱۱/ محمد مجتهد شبستری، «صاحبان قرائت رسمی درک درستی از قرائت ارتدکس ندارند»، ایران شماره ۱۷۶۱ (سال هفتم)، ص ۷.
- ۱۲/ محمد مجتهد شبستری، «پیام ایمانی دین و منطق عقلایی سیاست»، ایران شماره ۱۷۶۲ (سال هفتم)، ص ۱۸.
- ۱۳/ محمد مجتهد شبستری، «قرائت انسانی از دین چگونه قرائتی است؟»، ایران شماره ۱۷۶۶ (سال هفتم)، ص ۷.
- ۱۴/ حبیب نبوی ایجی، «تأویل قرآنی و دانش هرمنوتیک»، همشهری شماره ۲۲۲۴، ص ۱۷.
- ۱۵/ حبیب نبوی ایجی، «هرمنوتیک و کثرت معانی و مفاهیم»، همشهری شماره ۲۲۲۸، ص ۱۷.
- ۱۶/ حبیب نبوی ایجی، «رویکرد هرمنوتیک به قرآن»، همشهری شماره ۲۴۶۲، ص ۹.
- ۱۷/ حبیب نبوی ایجی، «بحث تأویل در سه سنت تفسیری، عرفانی و ادبی»، همشهری شماره ۲۴۶۵، ص ۹.
- ۱۸/ سید یعقوب موسوی (دریاباری)، «هابرماس و هرمنوتیک»، حیات نو شماره ۲۴۴، ص ۷.
- ۱۹/ سید یعقوب موسوی (دریاباری)، «عقل‌گرایی و بحران مشروعیت»، حیات نو شماره ۲۴۶، ص ۷.
- ۲۰/ محمد مجتهد شبستری، «هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائتها از دین»، نوروز ۸ آذر ۱۳۸۰، ص ۷.
- ۲۱/ محمد مجتهد شبستری، «هرمنوتیک، قرائت‌های متعدد و بازسازی فکر دینی»، نوروز ۱۴ آذر ۱۳۸۰، ص ۷.
- ۲۲/ بی‌تا حامد، «هرمنوتیک و مابعد نوگرایی»، حیات نو شماره ۲۷۲، ص ۷.

- ۲۳/ محمد مجتهد شبستری، «پاسخهای دینی و اقناع عقلانی»، حیات نو شماره ۱۱۱، ص ۸.
- ۲۴/ محمد فنایی اشکوری، «نقدی بر مقاله دموکراسی و دینداری محمد شبستری» تحت عنوان «دینداری، مردم‌سالاری و هرمنوتیک»، همشهری شماره ۱۷۱۵، ص ۹.
- ۲۵/ احمد فعال، «معنا و سرچشمه پلورالیسم»، نوروز ۲۲ شهریور ۱۳۸۰، ص ۷.
- ۲۶/ ویسنت برومر، «دینداری در جهان مدرن چگونه ممکن است»، همشهری ماه شماره ۹، صص ۵۶ - ۵۷.
- ۲۷/ محمد رضا حکیمی، «عقل خودبنیاد دینی»، همشهری ماه شماره ۹، صص ۲۸ - ۴۹.
- ۲۸/ محمد عابدالجابری، «اسلام و ضرورت‌های عصر نوین»، ترجمه مسلم اریحی، همشهری شماره ۲۵۰۸، ص ۱۳.
- ۲۹/ مرکز پژوهشهای آینده اسلامی، «پژوهشهای آینده»، همشهری شماره ۲۳۸۹، ص ۹.
- ۳۰/ مسعود رضوی، «محدوده‌های دانش آینده‌شناسی»، همشهری شماره ۲۳۸۹، ص ۹.
- ۳۱/ بهاء‌الدین خرمشاهی، «قرآن و تکثر قرائتها»، بهار، ۶ تیر ماه ۱۳۷۹، ص ۶.
- ۳۲/ صادق لاریجانی، «آیا همه ادیان بر حقند؟»، ایران شماره ۱۷۵۴، ص ۷.
- ۳۳/ پل تیلیش، «الهیات فرهنگ»، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۷۶.
- ۳۴/ علیرضا شجاعی‌زند، «راز عرفی شدن دین در جوامع مسیحی»، همشهری شماره ۲۱۹۶، ص ۹.
- ۳۵/ محمد مجتهد شبستری، «نقدی بر قرائت رسمی از دین»، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۹ شمسی.
- ۳۶/ ج. ه. لیث/ دکتر همایون همتی، «آشنایی با الهیات مسیحی معاصر»، کیهان فرهنگی شماره ۱۴۳، صص ۴۰ - ۴۲.
- ۳۷/ مجله گلستان قرآن، «تفسیر و تدبیر در قرآن»، به نقل از همشهری شماره ۲۲۶۱، ص ۹.
- ۳۸/ مرضیه سلیمانی، «پل تیلیش استاد الهیات مسیحی»، همشهری شماره ۲۱۲۹، ص ۹.
- ۳۹/ مرضیه سلیمانی، «الهیات نظام‌مند و تدافعی»، همشهری شماره ۲۱۳۰، ص ۹.
- ۴۰/ عبدالجواد فلاطوری، «فرهنگ اسلامی و نگرش به زندگی»، ترجمه خسرو ناقد، همشهری شماره ۲۱۲۹، ص ۹.
- ۴۱/ علیرضا قائمی‌نیا، «تجربه دینی، مدرنیته و پست‌مدرنیسم»، بیان شماره ۱۱۹، ص ۸.
- ۴۲/ محمد عابد جابری، «عقل معیاری و عقل ابزار»، ترجمه یوسف عزیزبنی‌طرف، همشهری شماره ۱۹۸۶، ص ۶.
- ۴۳/ مسعود رضوی، «عقل و علم در آثار مفسران بزرگ معاصر»، همشهری شماره ۲۲۱۶، ص ۹.
- ۴۴/ مسعود رضوی، «چهار مکتب مهم در علم تفسیر»، همشهری شماره ۲۲۱۷، ص ۹.
- ۴۵/ نادر منصور کیایی، «سنت و تجدد»، همشهری شماره ۲۲۶۵، ص ۶.
- ۴۶/ فروزان آصف نخعی، «دستاورد بزرگ کانت»، همشهری شماره ۲۰۴۰، ص ۶.

- ۴۷/ سید عبدالوهاب شاهرودی، «درآمدی بر تفسیر و تفاسیر عرفانی»، گلستان قرآن، دوره جدید، شماره ۶۷، صص ۳۱-۳۶.
- ۴۸/ گلبدین حکمتیار، «دیدگاهی دیگر باره تأویل»، همشهری شماره ۲۳۸۵، ص ۹.
- ۴۹/ گلبدین حکمتیار، «کلماتی از آسمان»، همشهری شماره ۲۳۸۶، ص ۹.
- ۵۰/ «تأویلی در باب تأویل»، صفحه معارف همشهری شماره ۲۳۹۱، ص ۹.
- ۵۱/ بهاءالدین خرمشاهی، «تعاریف و حدود تأویل در قرآن کریم»، همشهری شماره ۲۳۹۲، ص ۹.
- ۵۲/ «فلسفه توسل»، صفحه معارف همشهری شماره ۲۳۹۴، ص ۹.
- ۵۳/ سید محمد موسوی بجنوردی، «مرزهای فهم قرآن»، همشهری شماره ۲۴۰۴، ص ۹.
- ۵۴/ سید محمد موسوی بجنوردی، «تعالی مفاهیم و ژرفای معانی قرآن»، همشهری شماره ۲۴۰۶، ص ۹.
- ۵۵/ جواد محدثین، «ما و عالمان ما»، همشهری شماره ۲۴۴۵، ص ۹.
- ۵۶/ جواد محدثین، «محکمت و متشابهات در قرآن»، همشهری شماره ۲۴۴۷، ص ۹.
- ۵۷/ جواد محدثین، «اهل بیت پیامبر (ص) راسخان در علم»، همشهری شماره ۲۴۴۸، ص ۹.
- ۵۸/ دامیانتی گوپتا، «اندیشه سیاسی و تفسیر»، کتاب پست مدرنیته و پست مدرنیسم، ترجمه و تدوین حسینعلی نوزری، انتشارات نقش جهان، ۱۳۷۹.
- ۵۹/ اکبر احمد، «پست مدرنیسم و اسلام»، کتاب پست مدرنیته و پست مدرنیسم، ترجمه و تدوین حسینعلی نوزری، انتشارات نقش جهان، ۱۳۷۹.
- ۶۰/ دکتر محمود رامیار، «تاریخ قرآن»، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹، صص ۶۶۷-۶۴۵.
- ۶۱/ «هرمنوتیک مدرن»، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر، محمد نبوی، نشر مرکز، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۹.
- ۶۲/ کیومرث یزدان پناه، «سنت دینی و تجدد»، همشهری، شماره ۲۶۰۲، ص ۱۲.
- ۶۳/ کیومرث یزدان پناه، «شناخت تجدد»، همشهری، شماره ۲۶۰۵، ص ۱۷.
- ۶۴/ غلامحسین ابراهیمی دینانی، «در نقد مکتب تفکیک»، همشهری ماه شماره ۱۰، صص ۵۵-۵۴.
- ۶۵/ مرتضی مطهری، «اسلام و مقتضیات زمان»، ج ۱.
- ۶۶/ مرتضی مطهری، «بسیست گفتار».
- ۶۷/ مرتضی مطهری، «ده گفتار».
- ۶۸/ کافی، ج ۸.
- ۶۹/ حنا الفاخوری و خلیل الجر، «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، ترجمه عبدالحمید آیتی، چاپ پنجم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۷.
- ۷۰/ هانری کوربن، «تاریخ فلسفه اسلامی»، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات کویر و انجمن ایرانشناسی فرانسه، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۷.
- ۷۱/ حسینعلی نوزری، «مدرنیته و مدرنیسم»، انتشارات نقش جهان، تهران ۱۳۷۹.

- ۷۲/ فرزین وحدت، «اسلام نو انقلابی»، همشهری ماه، شماره ۱۱، بهمن ۸۰، صص ۴۱-۴۵.
- ۷۳/ محمد منصور هاشمی، «قرائت‌پذیری دین؟»، همشهری ماه شماره ۱۱، بهمن ۸۰، صص ۳۸-۴۰.
- ۷۵/ محمد مجتهد شبستری، «هرمنوتیک، کتاب و سنت»، چاپ چهارم، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۹.
- ۷۶/ محمد مجتهد شبستری، «ایمان و آزادی»، چاپ سوم، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۹.
- ۷۷/ محمد مجتهد شبستری، «فطرت خداجوی انسان در قرآن»، اندیشه اسلامی، سال اول، شماره ۸، ۱۳۵۸.
- ۷۸/ محمد مجتهد شبستری، «قرائت رسمی از دین، راه نو، شماره ۱۹، شهریور ۱۳۷۷.

#### ب - مراجع به انگلیسی:

- 79- Friedrich Nietzsche "Interpretation" in G.L. Ormiston and A.D. Shrift (eds), *Transforming the Hermeneutic Context*, State University of New York Press, 1990, pp 43- 59.
- 80- Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, tra, A. Hofstadter, New York, 1975.
- 81- Hans Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, tra. D. E. Linge, University of California Press, 1977, pp 3-17.
- 82- Paul Ricoeur "Existence and Hermeneutics" in: *The conflict of interpretations*, North- western University Press, 1974. Gianni Vattimo, "The Truth of Hermeneutics" in: Hug j. silverman (ed) *Questioning Foundations*, Truth, subjectivity, culture, London, 1993, pp 11-29.
- 83- G. I. Ormiston and A. D. Schrift eds, *Transforming Hermeneutic Context*, state university of New York Press, 1990, pp 59-69.
- 84- Hans Georg Gadamer "Truth and Method", tra. J. Weinsheimer and D. Marshal, New York, 1994.
- 85- Paul Ricoeur "Writing as a Problem for Literary Criticism and Philosophical Hermeneutics", in: A Ricoeur
- 86- *Reader, Reflection and Imagination*, New York, 1991, pp 320-338.
- 87- Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Culler and Christine Book-Rose, *Interpretation and Overinterpretation*, Ed. Stefan Collini, Cambridge University Press, 1992(1994), pp 23-67.
- 87- Hubert Dreyfus, *Being in the world*, A commentary on Heidegger's "Being and Time", Division 1, MIT Press, 1991, (1995), pp 1-10.

- 88- Martin Heidegger, *Being and Time*, tra. J. Maquarrie and E. Robnson, London, 1973, p 46.
- 89- Stephen Mulhall, *Heidegger and "Being and Time"*, London, 1996.
- 90- Dick Howard "Hermeneutics and Crittical Theory: Enlightenment as Political", in Donn Welton J. silverman(eds).
- 91- *Critical and Dialectical Phenomenology*, (Albany: State University of New York Press, 1987) ch. 3, pp 67-74.

## پاورقی ها

- 
- (۱) تعریفات، ص ۴۲.
  - (۲) المفردات، صص ۳۱-۳۲.
  - (۳) تفسیر کبیر، ۱۱۹/۳.
  - (۴) المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن حجاج.
  - (۵) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۲۰۹.
  - (۶) الرسائل، ج ۳، ص ۸۷.
  - (۷) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۲۸۸.
  - (۸) محی الدین بن عربی، نوشته طه عبدالباقی سرور، ص ۱۰۱.
  - (۹) همان منبع.
  - (۱۰) تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۳۷۶.
  - (۱۱) همان، ص ۳۸۰.
  - (۱۲) مجموعه الجواهر الفوالی، فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، ص ۸۵.
  - (۱۳) فصل المقال، ص ۳۰.
  - (۱۴) فصل المقال، صص ۲۶-۲۷.
  - (۱۵) تهافت التهافت، ص ۴۲۹.
  - (۱۶) هرمنوتیک، قرائتهای متعدد و بازسازی فکر دینی.
  - (۱۷) هرمنوتیک، قرائتهای متعدد و بازسازی فکر دینی.

# هرمنوتیک در اندیشه اسلامی

محمد آصف جوادی





## بسم الله الرحمن الرحيم

هرمنوتیک که از آن به «دانش تفسیر متون» یاد می شود از ریشه واژه هرمس گرفته شده است . هرمس یکی از خدایان افسانه‌ای یونان باستان بوده است که علاوه بر منصب و مقام خدایی ، پیامبر و مفسر پیام خدایان دیگر نیز بوده است. هرمنوتیک با این معنا از دیرباز در میان پیروان آیین مسیحیت و اسلام رواج داشته است و در تاریخ مکتوب فلسفه از فیلون آغاز می شود که مروج و مؤسس تأویل کتب مقدس بوده است. (۱)

دوره رنسانس و نوزایی در مغرب زمین، هرمنوتیک را وارد مرحله جدیدی کرد . اندیشه و رانی چون شلایر مآخر - بنیانگذار و کانت هرمنوتیک نوین - و دیگران هرمنوتیک را به صورت جدید و فرا خور الهیات مسیحیت بازسازی کردند. (۲)

اگر چه هرمنوتیک در جهان اسلام به گونه مستقل مورد بحث قرار نگرفته است اما مورد غفلت هم نبوده است . دانشمندان علوم قرآنی و اصولی در آثار تفسیری و فقهی خود به مباحثی چون علم تفسیر و تفاوت آن با تأویل ، روش های تفسیری، انواع تفسیر : نقلی ، رمزی ، شهودی ، عقلی ، اجتهادی ، تفسیر قرآن به قرآن ، تفسیر به رأی، مباحث الفاظ و ... پرداخته اند و همواره نیت مؤلف و پدید آورنده متن را محور قرار داده‌اند. (۳)

باری، هرمنوتیک اگر چه در آغاز اختصاص به تفسیر متون مقدس داشت اما با مرور زمان - آهسته آهسته - وارد قلمرو هنر، فلسفه، ادبیات و دیگر شاخه‌های علوم انسانی شد و تنها متون ریاضی و علمی محض که از صراحت و وضاحت کامل برخوردار بودند و همچنین متون عامیانه و ساده که ارزش تحقیق و تأمل را نداشتند از حوزه دخالت هرمنوتیک بیرون ماندند و در نتیجه هرمنوتیک به متونی اختصاص یافت که از نظر محتوا چند پهلو و تفسیرپذیر بودند.

این نوشته در پی کاوش و جستجوی فراز و فرود و فرایند تاریخی هرمنوتیک نیست بلکه تلاش می‌کند که جایگاه و پایگاه هرمنوتیک رایج در محافل فکری امروز را با نگرش و نگاه تطبیقی به کتاب مقدس مسیحیان (عهدین) و مسلمانان (قرآن) و آموزه‌ها و گزاره‌های دینی آنان بررسی کند.

هرمنوتیک جدید بدون زمینه و مقدمه‌ای وارد متون مقدس مسیحیت نشده است بلکه عالمان و دانشمندان مومن مسیحی که بیشتر آنان ردای روحانیت آن آیین را بر دوش داشتند با توجه به تجربه تاریخی حاکمیت کلیسا به هرمنوتیک به عنوان یک راهکار نجات بخش روی آوردند و برای اصلاح آموزه‌های دینی غیر منطقی و غیر عقلانی کلیسا که با پیشرفت علم، دانش و تجربه بشری سخت به لرزه افتاده بود، از هرمنوتیک بازسازی شده استقبال کردند.

رویکرد یادشده علل و عواملی در خود آیین مسیحیت دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

### ۱- اصول شطحی و صوفیانه مسیحیت

مشکل اساسی و عمده مسیحیت این است که اصول اولیه آن شطحی، مبهم و خالی از صراحت است به گونه‌ای که آموزه‌هایی چون تثلیث، خدا، فرزند خدا و... برای انسان‌های روشن‌فکر و روشن‌ضمیر قابل فهم و پذیرش نیست و روح و روان تشنه و خداجوی آنان را نمی‌تواند سیراب کند. با توجه به این مسأله انسان همواره با یک نوع تضاد و تناقض آشکار در این آموزه‌ها رو به رو است و در واقع آموزه‌های یاد شده از نظر عقل و خرد خود ستیزند.

### ۲- گزارشی بودن متون مسیحیت

متون دینی مسیحیت که شامل عهد عتیق و جدید می‌شود با تلاش و کوشش انسان‌های معمولی و غیر معصوم جمع‌آوری، تحریر و گزارش شده است، جز اقلیتی از پیروان آیین مسیحیت، و حیانی بودن متون یاد شده را قبول ندارند گزارشگران عهد جدید بر خلاف گزارشگران عهد عتیق کاملاً شناخته شده‌اند. دست کم پنجاه سال پس از حضرت مسیح بنا به درخواست پیروان آیین مسیحیت کتاب‌های سیره‌مانندی آمیخته با مطالب افسانه‌ای و اسطوره‌ای از حضرت مسیح در قالب عهد جدید به زبانهای رومی و یونانی فراهم شد<sup>(۴)</sup> و جالب است که عهد جدید به زبان آرامی که زبان مادری حضرت مسیح بوده است تهیه نشده است.<sup>(۵)</sup> فقرت و گسستی که در میان مسیح و راویان عهد جدید ایجاد شده است سبب شد که تأثیر علایق، سلاقی، محیط و مقتضیات زمان بر گزارشگران عهد جدید محسوس و ملموس باشد به گونه‌ای که برخی از محققان و پژوهشگران، باور و ایمان به اقوم سه‌گانه در مسیحیت را در آیین بودایی ریشه‌یابی

کرده اند<sup>(۶)</sup> و متن صوفیانه انجیل یوحنا را دلیل دیگری بر این تأثیر پذیری دانسته اند<sup>(۷)</sup>.

گوستا ولوبون دانشمند فرانسوی تأثیر آداب ، رسوم و فرهنگ محیط پیرامون را بر عهد جدید واضح تر بیان می کند :

« مسیحیت در پنج قرن نخست حیات خود با جذب عوامل فلسفی - مذهبی یونانی و شرقی به تطور خود ادامه داد و بدین ترتیب مخلوطی از معتقدات شرقی - مخصوصاً - معتقدات مصری و ایرانی که در حوالی قرن اول میلادی در سرزمین های مشرکین سابق اروپایی رواج داشت ، گردید... »

... مردم مسیحی تثلیث تازه پدر ، پسر و روح القدس را به جای تثلیث قدیم ژوپی تر ، ژونون و می نرو قرار دادند . اولیا و مقدسان مسیحی جای الهه های فرعی قدیمی را گرفتند.<sup>(۸)</sup> ویل دورانت مورخ معروف نیز همین نظر را دارد :

« مسیحت شرک را نابود نکرد بلکه اصول آن را پذیرفت . روح یونانی که در شرف مردن بود از اصول خداشناسی و رسوم کلیسا جان تازه ای گرفت.»<sup>(۹)</sup>

### ۳- ناسازگاری عهدین با علم

ارباب کلیسا به خاطر تأثیر پذیری از محیط پیرامون خود به مرور زمان بخشی از طبیعیات و هیأت قدیم را وارد قلمرو الهیات مسیحیت کرده بودند و در نتیجه بخشی از مسائل و آرای کیهان شناسی ، جانور شناسی و ... جزء تعالیم دینی قرار گرفته و جنبه تقدس پیدا کرده بودند و چون در حوزه دیانتی کلیسا مقبولات آن به صورت اجزای به هم پیوسته و تفکیک ناپذیر تعظیم و ستایش می شد هرگونه کشف علمی جدیدی که مغایر باورهای

کلیسا بود مردود اعلام می شد از همین رو گالیله را به خاطر کشف حرکت زمین و کریستف کلمب را به خاطر کشف سرزمینی که در کتاب مقدس پیش بینی نشده بود محاکمه و مجازات کردند .

به طور کلی کلیسا از مردم می خواست که پرسش های خود را در حوزه کنش ارباب کلیسا اظهار نکنند و در این راستا عقل و خرد را فدای دین و ایمانشان کنند . (۱۰)

#### ۴- محدودیت قانون در عهد جدید

اناجیل چهار گانه که بخشی از متون دینی مسیحیت را در بر می گیرد از نظر شریعت و قانون در تنگنا قرار دارد اما دستور العمل های اخلاقی و نصایح فردی به صورت افراطی در آن ها دیده می شود . همین محدودیت شریعت سبب شد که ارباب کلیسا برای رفع کمبودها و کاستی های قانونی و شرعی آیین مسیحیت ، دست به تدوین قانون و شریعت بزنند و همین قوانین دست ساخته خود را به عنوان آموزه های کتاب مقدس برای مردم اعلام کنند و مردم را به پیروی و پذیرش آن فرا بخوانند . مواد قانونی یاد شده در برابر پیشرفت علم و دانش و اکتشافات علمی جدید تاب مقاومت نداشت و در نتیجه چالش بزرگی را در میان پیروان آیین مسیحیت ایجاد کرد که یکی از پیامدهای آن پیدایش فرقه اعتراض (پروتستانسیم ) است . از سوی دیگر عهد عتیق بر خلاف عهد جدید - اگر چه اهتمام زیادی به شریعت و قانون داشته است اما هیچ محقق و پژوهشگر با انصافی ادعا ندارد که احکام و حدود مکتوب در عهد عتیق همان است که در صحرائ سینا بر حضرت موسی (ع) ابلاغ شده است بلکه مجموعه احکامی است که علمای یهود تحت تأثیر فرهنگ بین النهرین - خصوصاً قانون حمورابی - تنظیم کرده اند.

### ۵- نکوهش برخی از نویسندگان اناجیل در عهد جدید

یکی از ویژگی‌های کتاب مقدس مسیحیان این است که برخی از نویسندگان خود را با نام و مشخصات فردی نکوهش و نفرین کرده است. این نکوهش‌ها و نفرین‌ها حاکی از آن است که برخی از نویسندگان کتاب مقدس نسبت به حضرت مسیح ایمان و باور استوار نداشته اند.

الف - انجیل متی در باب شانزدهم درباره پطرس که بخش عمده‌ای از عهد جدید را نوشته است می گوید :

« وقتی حضرت مسیح درباره کشته شدنش سخن می گفت پطرس او را گرفت و گفت : " حاشا از تو ای خداوند که این بر تو واقع نخواهد شد" اما عیسی به پطروس گفت : « دور شو از من ای شیطان زیرا تو باعث لغزش من هستی و به امور نفسانی فکر می کنی ».

ب - انجیل مرقس درباره پطروس و یوحنا می گوید :

" عیسی در شب مرگ به آن دو (پطروس و یوحنا) گفت : " با من بیدار باشید! " اما آنان از من مواظبت نکردند و خوابیدند ."

پطروس به این نافرمانی و عصیان هم بسنده نکرد و پا را فراتر از آن گذاشت به گفته «میلر» مبشر معروف مسیحی ، حضرت مسیح در شب مرگش پطروس را در جمع دشمنانش دید که در کنار آتش خود را گرم می کند. (۱۱)

### ۶- تناقض در عهد جدید

یکی از پیامدهای گزارشی بودن کتاب مقدس مسیحیت این است که برخی از آموزه‌ها و گزاره‌های آن در برخی موارد با یکدیگر تضاد و تناقض دارند و همدیگر را تکذیب می کنند.

الف - انجیل متی در باب دوازدهم درباره توقف حضرت مسیح در قبر می گوید :

« همان گونه که یونس سه شبانه روز در شکم ماهی ماند حضرت مسیح نیز سه شبانه روز در شکم زمین خواهد ماند.»

انجیل مرقس در همین باره می گوید :

« توقف حضرت مسیح در قبر بیش از یک شب و دو روز نبوده است .»

ب- انجیل متی در باب بیست و هفتم درباره مصلوب شدن حضرت مسیح می فرماید :

« آن گاه دو دزدی که با وی مصلوب شدند او (حضرت مسیح) را دشنام می دادند.»

انجیل لوقا در باب بیست و سوم می گوید :

« یکی از دو دزدی که با وی مصلوب شدند او را دشنام نداد بلکه دیگری را منع می کرد.»<sup>(۱۲)</sup>

## ۷- احکام و داستان های مخالف با عقل و فطرت در عهدین

الف - نسبت دادن رابطه نامشروع (زنا) به پیامبر .

عهد عتیق در سفر پیدایش در باب نوزدهم درباره حضرت لوط می فرماید :

« لوط و دو دخترش از صوغر بر آمدند و در کوه ساکن شدند دختر بزرگ به دختر کوچک گفت : " پدر ما پیر شده است و کسی در زمین نیست که به حسب عادت به مادر آید بیا به پدر شراب بنوشانیم و با او هم بستر شویم و نسلی از او نگهداریم " در شب نخست دختر بزرگ و در شب دوم دختر کوچک با پدر خود خوابیدند و هر دو باردار شدند.<sup>(۱۳)</sup>

ب - کشتی گرفتن خداوند با انسان .

عهد عتیق در باب بییست و سوم می گوید :

« و یعقوب تنها ماند مردی تا طلوع فجر با او کشتی گرفت . چون دید بر او پیروز نمی شود ران او را لمس کرد . ران یعقوب در کشتی فشرده شد و گفت : " مرا رها کن که فجر می شکافد! "»

یعقوب گفت : " تا برکت ندهی رهایت نکنم ؟"

خدا گفت : " نام تو چیست ؟"

یعقوب : " یعقوب "

خدا : " از این پس نام تو اسراییل است زیرا با خدا و انسان مجاهده کردی و پیروز شدی ."

یعقوب : " نام تو چیست ؟"

خدا : " نام مرا چرا می پرسی " یعقوب در همان جا برکت داد و یعقوب آن جا را « فینیسل نامید»<sup>(۱۴)</sup>

۸- احکام نفرت آور و طاقت فرسا در عهدین .

برخی از دستور العمل های اخلاقی عهد جدید و همچنین برخی از احکام عهد عتیق بسیار نفرت آور و توانفرسا است .

یکی از احکامی که در عهد عتیق آمده است این است که اگر کسی بدن مرده ای را لمس کند یا وارد خانه ای شود که در آن مرده ای وجود داشته است به مدت یک هفته نجس می شود.<sup>(۱۵)</sup>

۹- سند عهدین

درباره سند عهد عتیق آن چه که مسلم است این است که وقتی تورات در آتش سوخت کسی به نام «عزرا» آموزه ها و گزاره های تورات را از حافظه ها و آموخته های مردم جمع آوری و تدوین کرد<sup>(۱۶)</sup>.



در باره سند عهد جدید نیز روایتی از امام رضا (ع) نقل شده است که قابل توجه است :

« وقتی حضرت مسیح از میان مسیحیان رفت ، انجیل گم شد پیروان مسیح نزد علمای خود آمدند و راه چاره‌ای خواستند « لوقا » و « مرقس » به مردم گفتند که انجیل و کتاب مسیح در سینه‌های ما محفوظ است ما هر چند وقت یک بار یک سفر از آن را به شما می‌دهیم و از این جهت آسوده خاطر باشید و معابد را خالی نگذارید . در حالی که لوقا ، مرقس ، متی و یوحنا از شاگردان حضرت مسیح بودند. (۱۷)

با توجه به این مطلب - حتی - سند عهدین هم به تواتر نرسیده است و از نظر دسته بندی اخبار در ردیف خبر واحد قرار می‌گیرند .

باری ! خصوصیات و ویژگی‌های یاد شده عهدین سبب شد که برخی از متفکران مومن مسیحی مانند شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) و ویلهلم ديلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۲) و دیگران از اوایل سده نوزدهم به این طرف هرمنوتیک نوین را پایه گذاری کنند و برای قرائت انسانی‌تر کتاب مقدس از آن استفاده کنند، تا از این رهگذر جرقه تازه‌ای به چراغ نیمه جان آیین مسیحیت دمیده شود چراغی که در مسیر تندباد فرضیه‌ها ، تجربه‌ها و اکتشافات پیاپی علمی جدید قرار گرفته بود و هر لحظه احتمال خاموشی و فراموشی آن می‌رفت . اکنون نوبت آن رسیده است که ویژگی‌های قرآن مجید ، کتاب مقدس مسلمانان بررسی و برشمرده شود تا وجوه اجتماع و اختلاف این دو متن و مکتوب دینی روشن شود و برای رسیدن به نتیجه مطلوب و منصفانه ما را یاری کند .

### ویژگی‌های قرآن کریم :

#### قرآن مجید وحی است

قرآن مجید برخلاف عهدین - از نظر الفاظ ، ساختار جملات ، معنا و محتوا عین وحی است که در طول بیست و سه سال رسالت رسول ... (ص) بر آن حضرت نازل شد . هیچ گونه باطلی در آن راه نیافته است و در حقانیت آن جای شک و تردیدی نیست . این حقیقتی است که عقل و نقل بر آن دلالت می‌کند و مورد اجماع و اتفاق مسلمانان است تا جایی که آموزه‌ها و گزاره‌های دیگر دینی با قرآن مجید عیارسنجی و ارزیابی می‌شود. (۱۸)

#### قرآن معجزه است

قرآن کریم از دو جهت معجزه است :

الف - از نظر الفاظ و ساختار :

فصاحت و بلاغت ، شیوایی ، شیرینی و شور انگیزی که در الفاظ قرآن مجید است بر هیچ کسی پوشیده و پنهان نیست بیان قرآن مجید از هر شعرتر و شیرین زیباتر، جذاب‌تر و گوشنوازتر است اما شعر نیست زیرا قصص ، داستان‌ها، تمثیل‌ها و ... قرآن شعر نیست زیرا از عنصر تخیل که یکی از ارکان مهم شعر است مبرا و منزّه است و به صورت نمادین و سمبلیک بیان نشده است بلکه واقعیت‌های عینی و تاریخی بوده است که برای قوت قلب و تحکیم نبوت پیامبر (ص) و نیز عبرت و هدایت انسان تا روز واپسین به صورت یادگار ماندگار به بشریت هدیه داده شده است و چنانکه خود قرآن مجید می‌فرماید :

« کسی همانند آن (قرآن) یا یک سوره آن را نمی‌تواند بیافریند». (۱۹)

### ب - از نظر معنا و محتوا

قرآن کریم درباره پیامبران پیشین، امت های سلف، روز رستاخیز، فلسفه تاریخ، فلسفه اخلاق، مباحث معرفت شناسی و ... منطبق بسیار قوی، استوار و موافق با عقل و فطرت بشر دارد به گونه‌ای که عمل به آموزه‌های این کتاب مقدس همه اسباب و وسایل هدایت و گام نهادن بشر به شاهراه هدایت و سعادت را فراهم می‌کند.<sup>(۲۰)</sup>

### مصونیت قرآن از تحریف

یکی دیگر از ویژگی‌های قرآن کریم آن است که برخلاف عهدین دستخوش تحریف نشده است. وقتی سخن از تحریف قرآن به میان می‌آید منظور تحریف لفظی قرآن است نه معنوی. زیرا در طول تاریخ قرآن کریم کسانی بوده‌اند که آیات و جملات آن را مطابق با هواها و هوس‌های خود تأویل و تفسیر به رأی می‌کرده‌اند.

درباره تحریف قرآن، بحث و گفتگو زیاد است اما علی‌رغم آن کسانی که می‌گویند قرآن تحریف شده است هیچ‌کسی نگفته است که داده‌های بشری وارد حریم امن قرآن کریم شده است و قرآن از آنچه که بر پیامبر نازل شده است فربه‌تر شده است.

### جامعیت قرآن مجید

قرآن به عنوان قانون اساسی و ابدی دین مبین اسلام از جایگاه و جامعیت ویژه‌ای برخوردار است برای این که جامعیت قرآن و به دنبال آن جامعیت دین اسلام محسوس‌تر و ملموس‌تر بیان شود باید ویژگی‌های یک دین جامع و فراگیر بررسی شود:

الف : انسان پژوهی عمیق و گسترده .

دین جامع و فراگیر باید از انسان شناسی گسترده‌ای برخوردار باشد زیرا ادیان الهی برای سعادت و هدایت بشر نازل شده‌اند . بنابراین باید برای تمامی معماهای روحانی و جسمانی انسان پاسخ‌های فراخور و سزاواری داشته باشند و علاوه بر آن جایگاه و پایگاه انسان را در گردونه هستی ، عوامل و مولفه‌های تکامل ، موانع فرایند تکامل ، نیازهای انسان و راه های عقلانی ارضاء و اشباع آن‌ها را به صورت واضح و صریح بیان کنند .

ب - هماهنگی و هم‌آوایی با فطرت .

فطرت تنها وجه مشترک همه انسان‌ها از آغاز بامداد آفرینش تا آخرین شامگاه زندگی و تنها بخش ثابت و تغییر ناپذیر انسان است . اگر چه ممکن است در روزگاری بعضی از انسان‌ها فطرت و نهاد انسانی خود را پایکوب سنن ، آداب ، رسوم و عادات غیر عقلانی بکنند و این امانت الهی را تحت تأثیر آداب و عادات ملی ، جغرافیایی ، قومی و قبیله‌ای خود قرار بدهند اما فطرت چراغ فروزان ایزدی است که هرگز به خاموشی نمی‌گراید . دین جهانشمول دینی است که همراه و همگام با پیشنهادهای فطرت انسان باشد.

ج - سهولت و سادگی احکام و مناسک

یکی دیگر از ویژگی‌های دین جامع و جاوید سهولت احکام و دستور العمل‌های آن است ، زیرا دین باید وارد بستر جامعه شود . جامعه‌ای که در آن انسان‌ها با تفاوت‌های فرهنگی جغرافیایی ، زبانی ، نژادی و با امکانات متفاوت زندگی می‌کنند بنابراین احکام و مناسک دین باید به گونه‌ای باشد که همه مردم بتوانند به آموزه‌های آن عمل کنند و از این جهت در عسر و حرج نیفتند.

د- انعطاف‌پذیری دین.

دین و آیین جامع و ماندگار باید دونوع آموزه داشته باشد:

#### ۱- آموزه‌های ثابت

آموزه‌های ثابت برای یک دین در شرایط عادی، معمولی و بهنجار لازم و ضروری است زیرا اگر دینی اصول ثابت و استواری نداشته باشد نمی‌تواند جاودانه بماند و در برابر گذشت اعصار و قرون نمی‌تواند از اصول و ارزش‌های خود پاسداری کند و در پیچ و خم روزگار از - هویت خود دفاع کند .

#### ۲- آموزه‌های متغیر .

آموزه‌های متغیر و غیر ثابت دین برای شرایط غیر عادی ، اضطراری و نابهنجار انسان و پیروان آن دین لازم و ضروری است زیرا اگر دینی آموزه‌های متغیر نداشته باشد باز نمی‌تواند پایدار و ماندگار بماند چون نمی‌تواند مقتضیات زمان و نیازهای پیروان خود را درک کند زیرا آموزه‌های ثابت تنها به درد مکان و زمان نزول دین و شرایط همانند آن می‌خورد .

#### ۵- هماهنگی ارکان دین

اجزا و عناصر یک دین پایدار و ماندگار باید همساز و هماهنگ باشند و همدیگر را تأیید کنند زیرا اگر دینی - مثلا - از یک سو بر بعد اجتماعی انسان تأکید و از سوی دیگر گوشه‌گیری و انزوا (رهبانیت) را ترویج کند از جامعیت و مقبولیت آن کاسته می‌شود و گزاره‌های آن همواره گرفتار چالش - درونی می‌شود.(۳۶)

با توجه به ویژگی‌های قرآن مجید و ویژگی‌های یک دین جامع اگر منصفانه بررسی و تحقیق شود می‌بینیم که دین اسلام و قرآن کریم به عنوان کتاب آسمانی آن همه ویژگی‌های یاد شده دین جامع و فراتر از آن را دارد، زیرا قرآن کریم همواره با خواسته‌های فطری و آفرینشی انسان همراه و هماهنگ است و سفارش به تدبیر و تفکر در عالم فطرت را می‌کند و گاهی با ترغیب و تشویق و گاهی با تحذیر و تخویف و گاهی با جرح و تعدیل خواسته‌ها، انسان را به شاهراه سعادت و خوشبختی راهنمایی می‌کند. از نظر احکام و مناسک نیز به گونه‌ای است که همه انسانها در هر شرایطی با هر گونه امکانات و توانایی فردی و اجتماعی می‌توانند به آنها جامه عمل بپوشانند و از اجر و پاداش آن بهره‌مند و برخوردار شوند.

### نتیجه

پس از برشماری و بررسی بخشی از ویژگی‌های عهدین و قرآن مجید به این نتیجه می‌رسیم که با توجه به ماهیت « سکولار» آئین مسیحیت و تفاوت ماهوی و جوهری عهدین با قرآن مجید و علل و عوامل پدید آورنده هرمنوتیک جدید در مغرب زمین تفسیر هرمنوتیک از آن نوع که در مغرب زمین رایج و شایع است درباره قرآن کریم شایسته و پسندیده نیست زیرا مقایسه قرآن با عهدین شایسته و سزاوار نیست.

باری! با توجه به مبانی و معیارهای علمی تفسیر قرآن کریم که دانشمندان و مفسران گرانمایه در آثار گرانسنگ خود به عنوان معیار شناسایی سره از ناسره به یادگار گذاشته‌اند اگر این نوع تفسیر را «تفسیر هرمنوتیک ویژه قرآن» بنامیم - اگر چه لزومی ندارد - ایراد و اشکالی

ندارد زیرا ما در واقع با قضیه خارجی روبرو هستیم نه با قضیه حقیقی ، بنابراین هرمنوتیک دو نوع می شود هرمنوتیک اسلامی ویژه قرآن کریم و هرمنوتیک مسیحی ویژه عهدین همانگونه که چند نوع دموکراسی ، حقوق بشر ، ... داریم.

## منابع و مدارک

۱. فصلنامه کتاب نقد، شماره ۵
۲. فصلنامه کتاب نقد، شماره ۵
۳. کلام جدید، ص ۱۰۱
۴. علم و دین/ ایان بار بود / خرمشاهی ص ۱۳۱
۵. فصلنامه قیسات، شماره ۱۷ / جعفر سبحانی
۶. تفسیر نمونه، ج ۷ ص ۳۶۴
۷. کلام مسیحی / میشل موکور / حسین توفیقی
۸. جلوه مسیح ؟
۹. تاریخ تمدن / ویل دورانت به نقل از حقیقت مسیحیت
۱۰. فصلنامه کتاب نقد، شماره ۵
۱۱. حقیقت مسیحیت ، مؤسسه در راه حق
۱۲. ترجمه اناجیل اربعه/ محمد باقر بن اسماعیل حسینی خاتون آبادی
۱۳. حقیقت مسیحیت
۱۴. حقیقت مسیحیت
۱۵. التمهید ج ۶ ص ۲۱۱ / محمد هادی معرفت .
۱۶. تفسیر المیزان، ج ۱۱ ص ۴۶
۱۷. مجله پژوهش های قرآنی، شماره ۱۳ و ۱۴
۱۸. معرفت دینی/ ربانی گلپایگانی
۱۹. قرآن مجید: بقره: ۲۲، یونس: ۲۸
۲۰. آشنایی با قرآن/ شهید مطهری
۲۱. تفسیر المیزان، ج ۱۲ (بحث تحریف قرآن)
۲۲. مسند احمد بن حنبل، به نقل از تفسیر المیزان ج ۱۲
۲۳. صحیح بخاری.
۲۴. تفسیر برهان، به نقل از تفسیر نمونه .
۲۵. تفسیر نورالثقلین، به نقل از تفسیر المیزان
۲۶. انتظار بشر از دین/ دکتر عبدا .. نصری.



هرمنوتیک ونسبت آن

با اندیشه اسلامی

محمد باقر سعیدی روشن



## بسم الله الرحمن الرحيم

هرمنوتیک فلسفی به رغم نقش دیرین خود که به منزله‌ی روش فهم متون به ویژه متون دینی دغدغه‌ی اصلی خویش را واکاری فهم بشر قرار داده و اهتمام خود را به تمامی مصروف آن کرده است؛ صرف نظر از مناقشه در این رویکرد انحرافی که به گمان ما از مبادی و مبانی جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی تجربه‌گرا و نیز متن‌شناختی محرف و غیر الهی، گرایش‌های ادبی - هنری و مانند این‌ها نشأت می‌گیرد، محتوای این رهیافت و ویژگی‌های آن با دشواری‌های جدی روبروست.

مؤلفه‌های هرمنوتیک جدید عناصری چون امور ذیل است:

تأثیر و مداخله اجتناب‌ناپذیر ذهنیت‌ها، پیش‌آگاهی‌ها، گرایش‌ها، علایق و پرسش‌های مفسر که معلول عصر، فرهنگ و اقتضائات تاریخی محیط بر اوست از یک سو، و فقدان معنای مرکزی برای متن و عدم تأثیر قصد مؤلف در آن از سوی دیگر، و نفی معیار و منطق مشترک بین الازهانی به منظور سنجش و ارزیابی فهم معتبر از نامعتبر از جانب سوم، که همه باعث می‌شوند تا به گمان طرفداران هرمنوتیک مدرن هرگونه فهمی، از جمله فهم متون دینی صرفاً دارای ارزش شخصی، نسبی و غیر ناظر به واقع تلقی شود و در خصوص فهم متون دینی نیز فهم‌های غیر نهایی و پایان‌ناپذیر مطرح گردد.

پرسشی که ناگزیریم در این مجال به آن پردازیم معطوف این نکته است که: آن چه در باب هرمنوتیک متن گفته می‌شود، صرف نظر از این که متن چیست؟ به عقیده همه هرمنوتیست‌ها برای کشف یا جعل معنا در متون انسان نوشته، اما قرآن که تفاوت‌های عمده‌ای با متون بشری دارد، از جمله آن که مؤلف و نویسنده‌اش خود خداست، و ترتیب موجود در آن نیز ترتیب تقویمی کرونولوژیک نیست بلکه مطالب آن غیر مبسوط و به غیر ترتیب نزول است، هرمنوتیک دیگری می‌طلبد. و آن چه در این نوشتار دنبال می‌شود، جست و جو از ساز و کار و چگونگی فهم و تفسیر قرآن با توجه به مبانی و مبادی خاص آن است.

### ۱- مبانی یا زیر ساخت های فکری در فهم قرآن

با ملاحظه تفاوت‌های مورد اشاره، به منظور دست یابی به هرمنوتیک فهم قرآن، عطف توجه به مبانی و پیش فرض‌های مرتبط با قرآن اجتناب ناپذیر است، زیرا مبانی یا باورهای پایه و زیر ساخت‌های اعتقادی تأثیر بسزایی در شیوه و روش، اصول و قواعد و معیارها و منطق فهم یک متن دارد.

مبانی جمع مبنا، در مفهوم «بنا شده»، بر مجموعه باورهای پایه و اصول موضوعه‌ای اطلاق می‌شود که در جای خود بین و یا مبین و مدلل است. بر این اساس باورهای پایه که فهم قرآن به شرح زیر است:

یک، معرفت شناختی جامع‌نگر و رئالیستی: از جمله مبانی پایه در رهیافت معرفت شناختی اندیشمندان مسلمان، نگرش جامع نسبت به مبادی معرفت انسان مشتمل بر تجربه، عقل و کشف بی‌واسطه در دسترس همگان و معرفت وحیانی انبیاست که مبتنی بر اصول عقلی، بدیهی، تغییر ناپذیر و همگانی، و آگاهی‌های حضوری و فطری است که شالوده‌ی نظریات برهانی

است و بر این اساس راه دستیابی و شناخت واقعیات عینی تسهیل و ممکن می‌شود.<sup>(۱)</sup>

دو، هستی‌شناختی توحیدی: پس از الغای سوفسطایی‌گری و پذیرش واقعیت هستی، استناد و اتکای همه پدیده‌های امکانی در ذات و افعال به وجود واجب یگانه و جامع همه کمالات از پیش فرض‌های پایه برای تمامی اجزای باور دینی یک انسان موحد است که به نوبه خود دلایل و براهین خاص خود را داراست.<sup>(۲)</sup>

سه، انسان‌شناختی الهی: بر حسب نظر اندیشمندان الهی، انسان آمیزه‌ای از جسم دگرگونی‌پذیر و روح بی‌زوال است که کاوش‌های متعالی و کمال‌جویانه و خردورزی از نموده‌های آن است. و از همین رو در میان پدیده‌های عالم، انسان مخاطب به خطاب وحی تشریحی و دعوت‌آفرینی به سوی هدف آفرینش است.

چهار، حکمت ربوبی و وحی‌شناختی: در نگاه توحیدی به هستی، آفرینش جهان و انسان برخوردار از هدفی حکیمانه و معقول است. در این نگاه خداوند همچنان که یگانه آفریدگار عالم است، اداره امور همه چیز نیز از آن اوست. فرایند زندگی انسان افزون بر بعد تدبیر تکوینی قلمرو جریان ربوبیت تشریحی خدا نیز هست. ضرورت وحی و نوعی معرفت و شعور ویژه و لزوم بعثت و نبوت در حیات استکمالی بشر از منظر حکمت ربوبی خدا تحلیل می‌شود.

پنج، متن‌شناختی قرآنی: این حقیقت نمی‌تواند مورد تردید هیچ خردمندی واقع شود که یک متن گفتاری یا نوشتاری به عنوان یک اثر و پدیده، خود به خود و بدون انتساب به پدیدآورنده، به وجود نمی‌آید. از این لحاظ قرآن به عنوان یک متن، خواه آن را گفتاری بدانیم یا نوشتاری، اثر وحی خداوند دانا و حکیم است که در برهه تاریخی خاصی (قرن ششم

میلادی) به لفظ و معنا بر حضرت محمد بن عبد الله (ص) نازل شده، در حضور وی ثبت و ضبط گردیده، بی هیچ فزونی و کاستی تا امروز در اختیار ما قرار گرفته، و اکنون نیز با نشانه‌های کافی، الهی بودن و حقانیت خویش را به اثبات می‌رساند و تمامی ابنای بشر را به اندیشه ورزی فرا می‌خواند.

شش، زبان شناختی واقعیت‌گو و هنجارپذیر: گفتمان عقلایی یک سلسله چارچوب‌های ارتکازی و متسالم فیه را در زبان پذیرفته، و باب تفهیم و تفاهم را بر اساس قوانین وضع و دلالت کلام بر مراد گوینده مبتنی ساخته است. قرآن که برای راهنمایی انسان به حیات برین و تعالی مینوی نازل شده ساختار زبانی آن هنجارهای ارتکازی عقلا در گفتگو را مراعات کرده و از این لحاظ شالوده شکن نیست. همچنین از آن جا که قرآن حق است و از سوی حق نازل شده زبان آن گویای واقعیت است و نه جز آن.

### رهاوردهای هرمنوتیکی این مبانی

آنچه به ایجاز تقریر شد، اشارتی گذرا بر مبانی عقلی، نقلی، عقلایی و تاریخی متعددی بود که از باورهای قطعی و پایه اندیشمندان مسلمان درباره قرآن است.

پذیرش این مبانی زمینه‌ساز و جهت بخش یک هرمنوتیک ویژه در تعامل با قرآن و روش گذار طریقی خاص در فهم آن و ترسیم کننده‌ی معیار و منطق تشخیص در تفسیر آن است که تفاوت‌های چشم‌گیری با سایر رهیافت‌های هرمنوتیکی خواهد داشت.

با پذیرش هستی شناختی توحیدی و حکمت ربوبی هم جایگاه پدیدآورنده‌ی قرآن بر ما روشن می‌شود، هم موقعیت و هویت خود متن وضوح می‌یابد.

اگر قرآن را اثر وحی خداوند دانا و حکیم دانستیم که به منظور هدایت و تربیت فرد و اجتماع انسان نازل شده است، در این صورت به حکم خرد ناگزیریم تسلیم این واقعیت‌ها شویم که:

سخن خدا، سخنی هدف دار و معنادار است و مراد و مقصود معینی را در خود دارد که در پی انتقال آن به مخاطب است. با توجه به این حقیقت فرض ابهام ذاتی، صامت بودن و فقدان یک معنای متعین مرکزی در سخن چنان که در آثار هنری چون رمان‌های تخیلی، تابلوها و کاریکاتورها و مانند آن فی الجمله ادعا می‌شود ناصواب می‌نماید.

بدین روی، طرح ابهام ذاتی و صامت بودن وحی و لا اقتضا بودن متن و عدم تعین معنا در تطبیق بر قرآن غریب است.<sup>(۳)</sup>

زیرا عدم تعین معنا و فقدان یک محور قصد شده در هیچ متن علمی و سخن هیچ گوینده‌ی خردمندی قابل پذیرش نیست.

این حقیقت را ما در زندگی روز مره‌ی انسان‌ها تجربه می‌کنیم که نظام آوایی زبان برای انتقال معانی و حقایق درون ذهنی گویندگان است که در تعامل اجتماعی خویش زبان را به قصد کارکرد تفهیمی آن به کار می‌برند، از این رو، کارکرد وحی خداوند نیز نمی‌تواند بدون هدف معین تلقی گردد زیرا منافی حکمت الهی است.

یادآور می‌شود دیدگاه ابهام انگاری متن از ایده‌های هرمنوتیک مدرن است. البته در این خصوص طیف دیدگاه‌های این گروه کمابیش متفاوت است. در حالی که بعضی از اصحاب هرمنوتیک فلسفی چون گادامر به معنای مرکزی متن اذعان دارند<sup>(۴)</sup>، اما آن را دور از دسترس خواننده می‌دانند و سخن گفتن متن را وابسته به تأویل خواننده می‌نمایند، پاره‌ای دیگر از شالوده شکنانی به ویژه اصحاب نقد ادبی و کسانی چون رولان

بارت و دریدا از «مرگ مؤلف» سخن می‌رانند و قرائت وی را تنها یک قرائت میهمان تلقی می‌کنند.<sup>(۵)</sup>

از سوی دیگر با اذعان به این که سخن هر متکلمی باز نمود ویژگی‌ها و حدود دانش اوست، در وحی قرآنی که بازتاب علم احاطی خداوند متعال است، فرض تأثیرپذیری مفاد و محتوای آن از اوضاع و احوال خارجی و اقتضات عصری منتفی خواهد بود.

همین طور با توجه به هدفداری و تأثیر ناپذیری گوینده‌ی قرآن از محیط بیرونی و نامتناهی بودن دانش او، فرض طرح معانی برتر و فکر ناشده از سوی مؤلف که مساوق با جعل و تولید معنای جدید توسط خواننده و نه کشف و باز تولید اندیشه مؤلف باشد نیز در تفسیر قرآن مجال بروز و ظهور ندارد.

به عبارت دیگر دیدگاه هستی‌شناختی توحیدی و متن‌شناختی قرآنی، گرایش هرمنوتیکی متن محورانه یا مفسر محورانه محض را نفی می‌کند، بلکه در این چشم‌انداز، اساس تفسیر، معنای متن و خواسته‌های مؤلف حکیم است و نقش مفسر کشف و باز تولید رازهای جای گرفته در متن و معنای تعبیه شده در آن است و نه تولید و جعل معنای ناخواسته‌ی مؤلف، و با توجه به آگاهی مؤلف قرآن از غیب، اساساً طرح دنیا‌های ناشناخته و فکر نشده برای مؤلف مفهوم نمی‌یابد.

نیز در پرتو اصل زیر ساخت توحیدی که متن قرآن را تجلی‌گاه خواسته‌ها و آموزه‌های خداوند یگانه و دفتر گزاره‌های آیین توحیدی و تصویر آن از جهان و انسان بر می‌شمارد، هرگز نمی‌توان رهیافت‌های تفسیری آن را بریده از مقاصد و پیام‌های خدا دانست و منقطع از هدف‌های گوینده به تفسیر سخن وی نشست، زیرا چنین تفسیری دیگر تفسیر قرآن نبوده بلکه ساخته‌ی ذهن تاریک و فکر محدود بشر قلمداد می‌گردد.



نتایج پنج‌گانه که به اختصار بیان شد از آثار نگرش توحید ربوبی است که هرمنوتیک برخورد با قرآن و معناشناسی آن را در ملاحظه با گوینده‌ی قرآن نشان می‌دهد. به عبارتی دیگر اگر باور کسی در ارتباط با مؤلف قرآن باوری توحیدی باشد، ناگزیر است در شیوه‌ی معناشناسی آن این مسیر را طی کند.

### مبانی متن شناختی و زبان شناختی قرآن

از باورهای پایه در اندیشه متفکران مسلمان درباره قرآن آن است که متن قرآنی را به لفظ و معنا از سوی خدا می‌دانند که به هدف هدایت انسان به کمال وجودی نازل شده است.

همین سان از باورهای اساسی و مورد اتفاق مسلمانان درباره قرآن آن است که این کتاب آخرین و نهایی‌ترین پیام الهی برای انسان در روی زمین است که به وسیله آخرین پیامبر خدا بر بشریت عرضه شده و بی هیچ فزونی و کاستی و مصون از هر گونه دستبرد بشری حجت خدا بر آدمیان است.

با توجه به جهات فوق و با پذیرش جاودانگی هدایت قرآن باید دانست: هرچند نزول قرآن در عصر و روزگاری خاص واقع شده است؛ اما این موضوع هرگز رنگ عصری بودن را بر محتوای آن نمی‌زند، بلکه دریافت پیام فرا تاریخی قاعده‌ای اساسی در معناشناسی قرآن است. از این رو تحدید مفاد قرآن و عصری کردن معارف آن از سوی یک اندیشمند مسلمان پذیرفتنی نیست. با این حال این رهیافت شگفت‌انگیز می‌نماید که برخی از نویسندگان مسلمان اظهار داشته‌اند:

«دعوی ما این است که فهم فرا تاریخی از کتاب و سنت ناصواب است و ما باید با روش فهم تاریخی یعنی درک شرایط و واقعیت‌های زمان، مکان و

عصر ورود آنها به این متون نزدیک شویم.. محدودیت‌های زبان به هیچ‌کس حتی او (پیامبر) هم اجازه نمی‌دهد که همه آنچه را که در همه عصرها می‌توان گفت او در یک عصر بگوید، یعنی هیچ مصلحی فرا تاریخی و فرا زمانی نداریم»<sup>(۶)</sup>.

گمان می‌رود دشواری این نگاه را باید در ریشه‌های آن جست و جو کرد. چنین می‌نماید که رهیافت این نگاه از خدا، وحی، قرآن، پیامبر، به غیر از نگاه توحیدی است؛ زیرا به تصریح همین کلام حداکثر امتیازی که به پیامبر می‌دهد، این است که او را مصلح می‌داند نه یک مبعوث الهی. چنان که وحی را نیز حاصل تجربه شخصی پیامبر می‌داند که متأثر از فرهنگ و محیط او است<sup>(۷)</sup> و نه فرود پیام مستقیم و تعین یافته به لفظ و معنا از سوی خداوند. به عبارت دیگر این رهیافت بیش از هر چیز از نوع نگاه وی به دین ناشی می‌شود که به تأثیر از غرب دین را نوعی کلام بشری قلمداد می‌کند که از تجربه‌های شخصی برخاسته و سپس در قالب مفاهیم و کلمات در آمده است، نه آموزه‌ها و دستورهایی که نص وحی و کلام خداوند است، لذا وثاقت و اصالت متن در این نگاه مخدوش است.

در این نگاه وحی نه پدیده‌ای عرشی و آسمانی که امری کاملاً زمینی و برخاسته از درون انسان است، و شخصیت پیامبر محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحی است و دین خلاصه و عصاره‌ی تجربه‌های فردی (درونی) و جمعی (بیرونی) اوست.<sup>(۸)</sup>

نکته شگفت آن است که در این دیدگاه نسبت به اصل وحی و متن وحیانی هیچ‌گونه نقش چشم‌گیری برای خدا و تدبیر تشریحی او در سرنوشت بشر لحاظ نمی‌گردد! صرف نظر از آن که مسأله خاتمیت حضرت محمد و وحی آسمانی او نیز در هاله‌ای از سکوت باقی می‌ماند. و

با کمال تأسف مشاهده می‌شود که سایه‌ی تردید و لا ادری گری در بنیان این نگرش نهفته است.

«مسأله این است که در حال حاضر واقعا اثبات قطعی حقانیت یا بطلان دین غیر ممکن گشته است. ما با ادیان متعدد و متفاوت که هر یک دلایلی برای مقبولیت و حقانیت خود ارائه می‌کنند مواجه هستیم و این دلایل به آسانی و روشنی نه قابل نقض نهایی هستند و نه قابل ابرام نهایی»<sup>(۸)</sup>

روشن است که ما در برابر چنین نگاهی باید از ریشه‌ها شروع کنیم نه نتایج. همچنین این واقعیت نیز باید وضوح یابد که این نگاه شکاکانه به اصل حقانیت قرآن نباید خود را در موضع تفسیر باورانه به قرآن معرفی کند.

### تعین معنایی قرآن

هدایت‌مندی قرآن در گستره تمامی آحاد انسانی، مستلزم تفسیرپذیری متن قرآن است. از این رو تحقق هدایت قرآنی در زندگی بشر با همه خصوصیات بشری، ملازمی تام با رهیافت‌های قطعی تفسیری از متن قرآن داشته، این ایده‌ی هرمنوتیک فلسفی را طرد می‌کند که مدعی است سخن نهایی و قطعی در تفسیر هیچ متنی نداریم. البته این سخن هرگز به مفهوم ساده اندیشی درگرانباری سخن الهی (مزمّل / ۵) و غفلت از مراتب متصاعد معنایی قرآن نیست. همچنان که ناظر بودن قرآن بر چارچوب گفتمان و عرف عقلا نیز در معنی هرج و مرج ناپذیری فرایند تفسیر قرآنی و مسدود بودن باب اعمال سلیقه‌های شخصی در برخورد با قرآن است نه کفایت‌کنندگی این قواعد برای دریافت تمامی مراتب ظهور و بطن قرآن.

به عبارت دیگر در دست یابی به هر مرتبه از معنای قرآن، مراعات قوانین دلالتی کلام که در میان عموم عقلا به اعتبار کارکرد تفهیمی جریان دارد، شرط لازم الرعایه است و نه کفایت‌کننده. و از این لحاظ قوانین

دستوری هرمنوتیک که همسو با قوانین دلالی و سمانتیک است نمی‌تواند ناقض آنها باشد. اما با این وصف و با توجه به معانی، بیش از هر چیز معناشناسی آن را وابسته به متن و قراین درون متنی می‌کند.

همین‌سان از جمله قواعد مأخوذ از مبانی متن شناختی و زبان شناختی قرآنی آن است که در پرتو اعتقاد به واقعیت‌نمایی و حقیقت‌گویی زبان قرآن، رهیافت‌های تفسیری نماد اندیشانه و اسطوره بینانه در معناشناسی قرآن مفهوم پیدا نمی‌کند.

### مبانی انسان شناختی و پیامدهای آن:

نگرش و اذعان ما در ساختار وجود انسان، ویژگی‌های روحی و روانی و میزان توانمندی‌های او در فهم و معرفت نیز به سهم خود تأثیر در خور توجهی در رویکرد هرمنوتیکی و چگونگی تفسیر متون و بالمآل تفسیر قرآن خواهد داشت.

اشارت رفت که چشم انداز اندیشمندان مسلمان در تفسیر حیات انسان، مبتنی بر انسان شناختی الهی است. در این دیدگاه انسان آمیزه‌ای است از بدن طبیعی و خاکی و روان فراطبیعی و افلاکی که ظهور نفعی روح خدایی است. بالحاظ این تصویر قلمرو هستی ملکوتی انسان گرانگه فطرت، شعورمندی و خواسته‌های ارادی وی به شمار می‌رود.

در این نگاه تمایز میان من خود آگاه و مدبرک وجود انسان به عنوان فاعل شناسا، و موضوع مورد شناسایی یک تمایز جدی است، و انسان بابرخورداری از ساحت روح مجرد، بهره‌مند از یک سلسله آکسیوم‌های قطعی و پایدار در معرفت حضوری وجدانی و بدیهیات قطعی عقلانی است که پایه‌ی محکم و زوال ناپذیر معرفت‌های اکتسابی بعدی او را فراهم می‌آورد. با استناد به این منظر امور ذیل مبرهن و مدلل است:

یک: امکان فهم عینی واقعیت اعم از واقعیت‌های طبیعی یا واقعیت‌های غیبی از رهیافت‌های مسلم و خدشه ناپذیر انسان بینی الهی و معرفت شناختی جامع‌نگر اندیشمندان مسلمان تلقی می‌شود. بر همین اساس امکان فهم و تفسیر قرآن نیز تردید ناپذیر است، گرچه باب گفتگو در میزان شناخت قرآن و تقرب به حقایق مکنون آن مفتوح است.

دو: در پرتو اتکای معرفت‌های نظری بر معرفت‌های حضوری و بدیهیات عقلی، اعتبار و حجیت علم، خواه مبدأ پیدایش آن عقل برهانی باشد و یا نص کتاب و یا ظواهر آن، مورد وفاق است.

سه: با توجه به این که معرفت و هرگونه فهم تفسیر قرآن بر آیندی از هویت مادی وجود انسان در شمار نرفته، بلکه ذات علم مجرد و مبدأ درونی پیدایش آن در انسان نیز وابسته به ساحت مجرد وجود اوست، از این رو تاریخی‌گرایی و عصری‌نگری معرفت که فهم هر پدیده خاص را در داخل فضای عصر خویش مفهوم بندی می‌کند و آگاهی از پدیده‌های تاریخی از جمله تفسیر را هم به لحاظ سیال بودن این پدیده‌ها و فاصله زمانی مفسر از عصر تألیف متن و تمایز افق ذهنی حاکم بر متن و افق ذهنی مفسر، و هم به دلیل عصری بودن خود انسان مورد تردید قرار می‌دهد، خود مورد تردید جدی و برخاسته از نوعی جبر انگاری تاریخی در مورد انسان، و قطع امتداد رشته‌های به هم پیوسته و مشترک فرهنگ انسانی است.

چهار: این حقیقت است که آگاهی‌ها و پیش فرض‌ها، پرسش‌ها و انتظارات، تمایلات و گرایش‌های درونی مفسر همه به نوعی می‌تواند در فهم و چگونگی تفسیر وی از متن تأثیر گذار و شکل دهنده باشد، اما این همه باز دارنده از فهم واقع نبوده، بلکه ضرورت وجود حد نصاب معلومات نسبت به موضوع و محتوای هر متن و تنقیح گرایش‌های غیر حقیقت جویانه و روش گذاری و قاعده‌مندی در تفسیر را ایجاب می‌کند. به عبارت دیگر

تشخیص نقش عوامل نامطلوب، خود وجود متد، منطق و معیار تفسیر استوار متن را الزام می‌دارد. در نتیجه از میان دیدگاه‌های مختلف و قرائت‌های گوناگون معیاری برای داوری در تفسیر مطابق با واقع از تفاسیر نامعتبر وجود دارد.

پنج: انسان شناختی الهی با حیثیت فطرت مداری و عقل محوری از یک سو، اذعان به واقعیت عینی متن و محتوای الهی دین که از سوی حق و خود عین حقیقت است از دیگر سو، راه را بر معیارها و ابزارهای سنجش تفسیر معتبر و مطابق با واقع که همان هدف مؤلف است از تفسیر نامعتبر می‌گشاید. از همین رو این تلقی هرمنوتیکی نیز که مؤلف را در ردیف یکی از خوانندگان دانسته قرائت او را هم‌رتبه با قرائت سایر خوانندگان تلقی می‌کند در ارتباط با متن قرآن و تفسیر آن بی‌مبنا و نادرست است، گو این که نظریه یاد شده به فرض تطبیق بر پاره‌ای متون ادبی و هنری در مورد سایر متون علمی نیز با چالش جدی مواجه است.

شش: با توجه به معرفت شناختی جامع نگر و پذیرش آکسیوم‌های مشترک و همگانی و انسداد باب تناقض در معرفت، تئوری قرائت‌های پایان ناپذیر و نسبی‌گرا (نه طولی و مکمل) در تفسیر به پنداشت ترکیب تفسیر از افق ذهنی شخص مفسر با متن و از جمله در فهم قرآن امری مردود است. چه این که اگر به زعم دیدگاه هرمنوتیک فلسفی همه فهم‌ها سیال، نسبی و ناشی از امتزاج افق‌ها و غیر جزمی دانسته شوند، خود این ادعا نیز یک فهم نسبی و غیر مطلق و فاقد اعتبار کلیت و معیار توضیح دهنده و خود مبطل خواهد بود. افزون بر آن که این دیدگاه باعث پیدایش نوعی هرج و مرج در تفسیر و دست‌یابی به واقع و مقصود گرینده می‌شود. و این نگرش به هیچ روی در ارتباط با متون علمی، به ویژه متن الهی قابل اعتنا نخواهد بود.

به بیان دیگر دیدگاه مفسر محوری و نسبی انگاری معرفت دینی بنیان باورهای اعتقادی و آیین‌های رفتاری متن دینی از جمله قرآن را به تردید و بلکه به انکار می‌افکند. زیرا اگر بنا شود رهیافت هر کس صرفاً دارای اعتبار شخصی بوده و راه‌گزینی از این حیرت نیز وجود نداشته باشد، نتیجه آن نوعی آنارشسیسم فکری و نفی دین و حقایق دینی و نشان دادن آرای افراد برجای خواست و مقصود هدایت‌مندان‌هی خدا خواهد بود و نه قرائت از دین! چنان که اشارت رفت تکثر گرایی معرفت دینی و مساوی دانستن همه آرا و نسبی انگاری همه دیدگاه‌ها در فهم متون از جمله متون دینی، از سویی از نتایج معرفت‌شناسی تجربی غرب به ویژه دیدگاه‌های معرفت‌شناختی هیوم و کانت و ایده قالب‌های ذهنی اوست که دست انسان را در شناخت واقعیت اشیا کوتاه می‌داند. در نتیجه امروز نگرش بسیاری از فلاسفه غرب در مسایل متافیزیکی چون علیت، وجود خداوند، نفس، جبر و اختیار و مانند این‌ها به نوعی تعطیل و سکوت فکری است و بدین لحاظ کثرت‌گرایی معرفتی و وابسته و نسبی دانستن هر نوع معرفت، از جمله معرفت دینی از این سرزمین برمی‌خیزد، افزون بر این فقدان متون دینی موجه و قابل اتکا در غرب نیز منشأ دیگر وابسته کردن معنا به خوانندگان است تا گریزراهی برای فرار از معضله‌های حل‌ناشدنی متون دینی یهودی و مسیحی و توجیه مفاهیم غیر منطقی آنها باشد!

اما روشن است که موکول کردن تمامی معرفت‌ها به یافته‌ها و شخصی و نسبی قلمداد کردن آنها و قرائت پذیر انگاری متون به تعداد اشخاص بدون پذیرش اصول همگانی معرفت، مستلزم ابطال اعتبار خود این دیدگاه بوده بآب هرگونه معرفت یقینی را بر روی بشر خواهد بست. این بن بست لا ینحل در ارتباط با دین و متون دینی اساس و ریشه هرگونه باور یقینی

را منقطع خواهد ساخت، و فلسفه ظهور و حضور دین میان بشر را منتفی می‌کند.

استناد به وجود قرائت‌های گوناگون در متون دینی اسلامی که برخی از متتبعان مسلمان آنها را شاهد مدعای تکرر قراآت می‌آورند، نیز خروج از بحث علمی به شمار می‌رود. زیرا وجود بالفعل دیدگاه‌های گوناگون در مفاهیم دینی و قرائت‌های گوناگون افزون بر آن که کشفی نو به حساب نمی‌آید، ملازم با اعتبار منطقی و مشروعیت دینی آنها ارزیابی نمی‌شود. بلکه در این میان آن قرائتی حجیت منطقی می‌یابد که مطابق استانداردهای فهم متن و همراه با دلیل و برهان از نظام ارزیابی صادق بهره‌مند باشد. از این رو چنین استشهادی از مصادیق مغالطه‌ی تعمیم جزء بر کل است.

افزون بر این مسایل قطعی یقینی و ضروریات اسلام و قرآن، خواه در اصول و یا در فروع، مجال تنوع قرائت‌ها نیست، در غیر این صورت تعدد قرائت‌ها نفی دین است نه تفسیر دین.

مفاهیمی چون «لا اله الا الله»، «محمد رسول الله»، «ان الله یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها» (نساء/ ۲۳)، «ولا یجرمکم شننن قوم علی الا تعدلوا» (مائده/ ۸)، «حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم و اخواتکم و...» (نساء/ ۲۳)، «ولا تقریوا الزنی انه کان فاحشه و ساء سبیل» (اسراء/ ۳۲) و مانند این‌ها چگونه می‌تواند پذیرای قرائت‌های گوناگون باشد؟ وحدت قرائت در این گزاره‌ها یعنی وحدت بیان گزاره‌ای از مقاصد شارع. گزاره‌ی «خدا یکی است» صرف نظر از مراتب توحید ذات، صفات و افعال، بیان یک حقیقت غیر قابل تغییر و زیر بنای آیین توحیدی است. «نماز از ضروریات اسلام است»، «قیامت روز حشر و حساب همه خلاق است» و صدها گزاره مانند این‌ها، عین دین است و تغییر پذیری و قرائت پذیری آن‌ها به معنای



روی گردانی از حقیقت دین است، و احاله‌ی فهم این حقایق قطعی و محکمت دین به پیش فرض‌های عصری و نسبی انگاری آنها از خبط‌های فاحش است که دامن گیر برخی از نویسندگان شده است<sup>(۱۰)</sup>.

همان سان که نسبت دادن گزاره‌های دین به انسان و سلب انتساب آن از خداوند به این تعبیر که «تدوین گزاره‌های دینی کار انسان‌هاست، از آسمان و از طرف خداوند کسی نمی‌آید در میان انسان‌ها برای آنها کتاب‌های دینی بنویسد و برایشان بیان کند که اصول عقاید شما چه چیزهایی است؟»<sup>(۱۱)</sup> نیز خطای فاحش دیگری است که ناشی از تصویر بینونت متن الهی و حقایق قطعی و محکم آن با فهم بشری است.

هفت: با پذیرش این واقعیت که مراتب هوش، آگاهی و قدرت همدلی و انس افراد با متن دینی و انگیزه‌های متن پژوهی افراد متفاوت است، و با توجه به این که قرآن دارای زوایا و اضلاع عرضی و معارف ژرف و متصاعد طولی و ظهر و بطن است؛ با تمامی این اوصاف، قلمرو قرائت‌پذیر انگاری در متون دینی اسلامی قرآن و سنت؛ فروعاً عملی و ظنیاً اجتهادی است که راهیابی به واقع در آن، نامیسور است، نه اصول و باورهای پایه و ضروریات مناسک عبادی و رفتاری، بنابراین صرف وجود بالفعل قرائت‌های مختلف مجوز پذیرش آنها نیست و در این میان به حسب سنجش آن قرائتی می‌تواند صحیح باشد که از روش صحیح فهم متن پیروی کرده و با انگیزه کشف حقیقت و مراد واقعی گوینده‌ی سخن، تنسیق یافته باشد. به عبارت دیگر این زمینه نیز همانند عرف مقبول همه علوم، جایگاه اظهار نظر متخصص این رشته از دانش است که از روش‌ها و چارچوب‌های این علم پیروی کرده باشد.

## ۲. امکان فهم قرآن

پس از مروری اجمالی بر یک سلسله مبانی مسلم در ارتباط با قرآن، حال نوبت آن است که ببینیم آیا می‌توان «معنا» و «هدف» این متن الهی را فهمید؟ به عبارت دیگر آیا فهم قرآن برای بشر ممکن است یا نه؟ مراد ما از امکان فهم عجاتاً امکان عقلی فهم قرآن به نحو موجب جزئی است که در مقابل سلب کلی و پنداشت استحالی عقلی فهم قرآن قرار می‌گیرد.

گمان می‌رود با توجه به مباحث قبلی و نظریه‌ی زبان قرآن که ما پروردیم و بر اساس مبانی و اصول موضوعه‌ای که اخیراً یاد آور شدیم، امکان فهم قرآن، رهیافتی منقح و مناقشه‌ناپذیر است. اینک به اختصار پاره‌ای از دلایل این نظریه را بر می‌شماریم:

۱- فلسفه ضرورت وحی نبوی: به اقتضای برهان حکمت، فلسفه ارسال رسل و انزال کتب رفع نقصان معرفت بشر و فراهم آوردن زمینه استکمال انسان است. قرآن نیز به عنوان آخرین متن نازل شده از سوی خداوند به منظور تکمیل بعد معرفتی انسان و هدایت به کمال و سعادت انسانی آحاد بشر فرود آمده است. بنابراین، اگر این متن قابل فهم نباشد و یا انسان‌ها فاقد توان فهم آن باشند، مستلزم نقض غرض و منافی حکمت الهی است، و نزول آن لغو خواهد بود. اما همه‌ی موحدان ساحت خدا را مبرا و منزله از فعل بیهوده می‌دانند، از این رو نتیجه می‌گیریم که کلام هدایت الهی فهم‌پذیر است.

۲. زبان هدایت: رهیافت ما در زبان قرآن به این نتیجه منتهی شد که زبان قرآن، زبان هدایت و راهنمایی برای تمامی ابنای بشر با تفاوت‌های فراوان معرفتی، عاطفی، معنوی، زمانی و مکانی است. دستاورد این نظریه در مسأله شناخت قرآن، امکان فهم معنای قرآن به منظور تحقق هدف هدایت است.

۳. قرآن سرچشمه بصیرت و روشنائی: این یک اصل خردمندانانه است که ویژگی‌ها و خصوصیت‌های یک پدیده را از پدید آورنده‌اش جویا شویم. با جست و جویی اجمالی در متن قرآن بر هر خواننده‌ای معلوم می‌شود که قرآن یک سلسله اوصاف و ویژگی‌ها برای خود قایل است.

قرآن خود را سخن رسا برای عموم مردم می‌داند: «هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ» (ابراہیم / ۵۲).

نیز قرآن خود را پند دهنده و درمان دردهای مردم می‌داند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ» (یونس / ۵۷).  
قرآن خود را نور و کتاب مبین می‌داند: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ» (مائده / ۱۵).

بیان این ویژگی‌ها و مانند آنها که در آیات گوناگون آمده، ملازم با این واقعیت است که هم قرآن فهمیدنی است، و هم انسان توان فهم آن را داراست.

۴. دعوت به تفکر: قرآن با تعبیروهای مختلف و تأکیدهای فراوان از آدمیان می‌خواهد که در آن بیندیشند. «کتاب انزلناه الیک مبارک لیدبروا آیاته و لیتذکر اولو الالباب» (ص / ۲۹).

این کتابی سرشار از خیر و برکت است که بر تو نازل کرده‌ایم تا در آیات آن بیندیشند و خردمندان، الهام و تذکر یابند.

دعوت‌های مکرر قرآن به تدبیر، تفکر، تفقه در محتوای قرآن و هشدار از غفلت‌ورزی از آن، همه‌گویای آن است که با تفکر در متن قرآن دریچه‌هایی از راهنمایی‌های هدایت‌زای قرآن نصیب اندیشه‌ورزان می‌شود که بدون فکر هرگز بدان نمی‌رسند.

۵. اثر گذاری قرآن در گرایش به اسلام: مطالعه تاریخ بعثت و نشر دعوت اسلام به خوبی نشان دهنده‌ی این واقعیت است که پیامبر اکرم (ص)

با خواندن قرآن و رساندن آن به گوش مردم روزگار جاهلیت، آنان را به آیین توحید و فرزانی اخلاقی فراخواند. در پرتو فهم قرآن و تأثر از تلاوت آن، انسان‌های مشرک به اسلام گرویدند و بر شعایر و آداب آن تا پای جان ایستادگی کردند. این حقیقت چنان آشکار بود که دشمنان سر سخت پیامبر، رهروان و مسافران را از استماع قرآن بر حذر می‌داشتند. برخی از نو مسلمانان پیش از آن که محضر پیامبر را دریافته باشند، با شنیدن پاره‌ای از آیات قرآن، دلبرده‌ی آن شده، به اسلام می‌گرویدند.<sup>(۱۲)</sup>

۶. وجدان و شعور درونی: هیچ یک از ما نمی‌تواند این واقعیت را انکار کند که وقتی بدون هیچ گونه جهت‌گیری پیشین قرآن کریم را می‌خوانیم، یا از ترجمه و تفسیر آن استفاده می‌کنیم، راه تفهیم و تفاهم میان خود و هزاران انسان دیگر مانند خود را، با قرآن گشوده می‌بینیم. چنین نیست که وقتی آیات قرآن را می‌خوانیم به هیچ مرتبه‌ای از معنای آن دست نیابیم یا هر یک از ما، از هر یک از آیات قرآن معنا و مفهومی کاملاً مغایر با دیگران دریابد.

۷. سفارش به بهره‌گیری از هدایت‌های قرآنی: پیامبر اکرم (ص) و جانشینان معصوم ایشان در مناسبت‌های گوناگون مسلمانان را به مراجعه به قرآن و هدایت جویی از این منبع بی‌کران فیض الهی سفارش کرده‌اند. پیامبر اکرم (ص) در حدیث مشهور میان فریقین چنین فرمودند: «انی تارك فيكم الثقلين فعليكم بالقرآن...»<sup>(۱۳)</sup>

حضرت علی (ع) در یکی از خطبه‌های نهج البلاغه در توصیف قرآن چنین می‌فرماید:

« ابتعته بالنور المضئ والبرهان الجلي، والمنهاج البادي، والكتاب الهادي»<sup>(۱۴)</sup>

و در سخن دیگری فرمودند: «فالقُرآن أمر زاجر، و صامت ناطق. حجة الله على خلقه أخذ عليه ميثاقهم، و ارتهن عليهم أنفسهم».<sup>(۱۵)</sup>

۸. معیار بودن قرآن: در روایات متعددی از پیامبر خدا(ص) و امامان معصوم(ع) نقل شده است که در شرایط تعارض اخبار و فقدان سند که احتمال وضع و جعل حدیث مستبعد نیست، معیار اساسی در اختیار مسلمانان موافقت مضمون و محتوای حدیث با قرآن است.

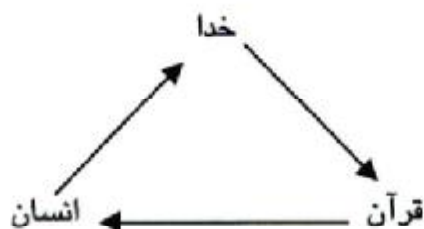
از پیامبر اکرم(ص) چنین نقل شده است که فرمود: «ان علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نور فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه».<sup>(۱۶)</sup>

۹. روش‌ها و کلیدها: بسیاری از سخنان پیامبر گرامی(ص) و امامان معصوم(ع) در ارتباط با قرآن، ناظر به چگونگی و راه و رسم تفسیر و بیان شرایط معرفتی و روانی مفسر است و نه صرف تفسیر یک آیه و بس. این روایات متعدد و متنوع‌اند و هر یک گویای یک جهت خاص هستند.<sup>(۱۷)</sup>

۱۰. سیره پایدار مسلمانان: از عصر نزول قرآن کریم تا به امروز همواره مسلمانان به قرآن می‌نگریسته، آن را تلاوت و تفسیر می‌کرده‌اند و براساس آموخته‌های علمی خود به قرآن عمل کرده، هرگز تردید نداشته‌اند که قرآن تفسیرپذیر است. گو اینکه پروا پیشگان مسلمان پیوسته از تحمیل رأی خویش بر قرآن و تفسیر به رأی آن، و فقدان صلاحیت‌های علمی یا روحی در دستیابی به معارف والا و ژرفاهای مکتوم آن در هراس بوده‌اند، با این همه وجود هزاران مجلد تفسیر از فرق گوناگون مسلمان‌گواه این حقیقت است که آنها دستیابی به معنای قرآن را امری ممکن می‌دانسته‌اند.

### ۳. مکانیسم فهم متن

فهم یک متن از چه فرایندی عبور می‌کند؟ همچنان که پیشتر گفته شد متن یک واقعیتی است که صرف نظر از وجود مفسر، وجود عینی و خارجی دارد و به وسیله‌ی یک پدید آورنده‌ای به وجود آمده است. به همین جهت ما در تفسیر قرآن با سه واقعیت روبرو هستیم که عبارت‌اند از: خدا، نازل کننده‌ی قرآن، متن قرآن به عنوان پیام خداوند، و انسان مخاطب قرآن که در این جا صفت مفسر قرآن را واجد است. نمودار این سه واقعیت چنین است.



هویت هستی‌شناسی قرآن وابسته به دو مؤلفه است، الف: معنا و محتوا، ب: ساختار و شکل تألیف. این مؤلفه‌ها در پرتو وحی خدا تحقق یافته و از این لحاظ وجود مفسر نقشی در اعطای هویت به قرآن نداشته است، هر چند که فلسفه وحی سازمان دهی به حیات معنوی انسان است و بی وجود انسان فلسفه‌ای برای نزول وحی باقی نمی‌ماند.

با توجه به آنچه گفته آمد، معلوم شد که مفسر قرآن در فعل تفسیری خود در جست‌وجوی کشف و دست‌یابی به معانی و حقایقی است که در متن نهفته است و نه جعل و تحمیل معنای دلخواه خود بر متن.

### شناخت واژگان

وقتی قدم در حریم متن قرآن نهادیم و با انگیزه‌ی شناخت سخن خدا صفحات آن را گشودیم، نخستین گام در تعامل با این متن قدسی، شناخت معنای مفردات قرآن است. قرآن به لغت عربی و در روزگاری معین نازل شده است. با توجه به تغییراتی که ممکن است با گذشت زمان در معنای واژه‌ها رخ دهد، ناگزیر مفسر باید با جست و جو در منابع فرهنگی، لغوی و نظم و نثر مقارن نزول، معنای واژه در عصر نزول قرآن را شناسایی کند. صرف شناسی و علم اشتقاق و آگاهی از ریشه اصلی واژه‌ها به منظور بازشناسی معانی اصلی و تبعی، و تفاوت‌های معنایی که اشتقاقات گوناگون پدید می‌آورد، از جمله تلاش‌های اولیه مفسر است.

هوشمندی در تشخیص مشترک لفظی، مشترک معنوی و اصطلاحات خاص قرآن که در اثر بسامدهای مکرر وضع تعینی و عرف ویژه‌ی قرآنی گرفته‌اند، از جمله وظایف دیگر مفسر قرآن در مرحله واژه‌شناسی است.

### شناخت جمله‌ها و گزاره‌ها

خدای متعال برای هدایت انسان از ابزار کلام استفاده کرده و مقاصد خویش را به انسان رسانده است. انسانها در گفتگوی بین خود از یک سلسله چارچوب‌ها و قواعد پیروی می‌کنند که از لوازم تفهیم و تفاهم عقلایی است و عدول از آن هنجارها مورد پذیرش نیست. قرآن نیز در شیوه‌ی تفهیم پیام خدا به انسان آن هنجارهای عقلایی را مراعات کرده است.

ترکیب و تألیف بهنجار کلمات، جمله را پدید می‌آورد. علم نحو یعنی دانشی که موقعیت و نقش ترکیبی کلمات را در ساختار جمله نشان می‌دهد،

و در معناشناسی جمله‌های قرآن تأثیری ویژه دارد. چینش مبتدا، خبر، فاعل، مفعول، صفت، ظرف، حال، معرفه، نکره در هر گفتار در چگونگی معنای آن مؤثر است.

افزون بر این چنان که می‌دانیم قلمرو کاربرد الفاظ فراختر از محدوده‌ی معانی وضعی است. و بنا به ضرورت و یا آرایش سخن محسنات لفظی و معنوی و انحای گوناگونی از فنون بلاغت در سخن متکلمان جریان دارد که موجب زیبایی و رسایی کلام است. قرآن نیز از این لحاظ سرشار از فصاحت و بلاغت است. از این جهت کسی که می‌خواهد در کار تفسیر قرآن برآید، باید از این دانش بهره‌مند باشد<sup>(۸)</sup>، تا وجوه زیبایی‌های قرآن را بشناسد و بر دقایق جمله‌های آن واقف گردد.

از سوی دیگر سخن و کلام که نشان و علامت معناست، یک ظهور تصویری و دلالت استعمالی دارد، و یک ظهور تصدیقی و دلالت جدی و مراد واقعی، هر سخنی با توجه به وضع و انس ذهنی مخاطبان، دارای دلالت استعمالی و ظهور تصویری است، لکن ضرورتاً چنین نیست که همان دلالت استعمالی مراد جدی گوینده نیز باشد. در این جا عرف عقلا اصالت ظهور و اعتبار آن را برای مرحله اول و اصالت جد را با استناد به مقدمات حکمت و پس از جست و جو از قراین احتمالی برای مرحله دوم جاری می‌دانند. توجه به انحای دلالت کلام نیز مرتبط به همین موضوع است.

چنان که می‌دانیم دلالت لفظ بر معنا از نوع دلالت وضعی است، نه عقلی یا طبیعی. دلالت وضعی به نوبه‌ی خود بر سه گونه‌ی مطابقی، تضمنی و التزامی تقسیم می‌شود.



با نگاه دیگر دلالت گاه منطوقی است، یعنی معنایی که اصالتاً یا تبعاً لفظ بر آن دلالت دارد. وقتی معنایی از یک لفظ به ذهن مسبوق گردد، اگر احتمال معنای دیگری از آن لفظ نرود، در این فرض آن معنا «نص» است و اگر احتمال معنای دیگر برود، آن معنای متبادر نخست «ظاهر» است، در هر صورت این هر دو معنا منطوق کلام است.

اما گاه کلام نوع دیگری از دلالت را نیز با خود به همراه دارد که دلالت مفهومی نامیده می‌شود؛<sup>(۱۹)</sup> یعنی آن معنایی که لازمه عقلی، عرفی و یا عادی معنای منطوقی است. دلالت مفهومی گاه به صورت مفهوم موافقت است که اصطلاحاً فصای خطاب نیز نام دارد، و گاه مفهوم مخالفت است یعنی دلالتی که مخالف حکم منطوق است؛ مانند مفهوم صفت، شرط، حال، ظرف، عدد و مانند آن.

جز اقسام نامبرده در کتاب‌های اصولی شیعه و سنی اقسام دیگری از دلالت مانند دلالت اقتضا، اشاره و تنبیه نیز یاد شده است که به نظر می‌رسد در همان دو نوع منطوق و مفهوم جای می‌گیرد و نوع مستقلی به شمار نمی‌آید. میرزای قمی در قوانین پس از تقسیم مدلول کلام به دو قسم منطوق و مفهوم، منطوق را به صریح و غیر صریح تقسیم کرده، مدلول مطابقی و نیز تضمنی را به مسامحه، از اقسام منطوق صریح، و مدلول التزامی را که دلالت اقتضا، اشاره و تنبیه را نیز در آن جای داده، منطوق غیر صریح دانسته است. اما از تقریر مرحوم مظفر در اصول فقه چنین استفاده می‌شود که دلالت اقتضا، تنبیه و اشاره را نوعی مستقل از منطوق و مفهوم، تحت عنوان دلالت سیاق می‌داند.<sup>(۲۰)</sup>

بنابر آنچه گفته شد، به وضوح معلوم گردید که در معناشناسی جملات قرآنی، آگاهی از نقش کلمات در جمله‌ها و نیز آشنایی به قوانین وضع و چگونگی دلالت که چارچوب‌های محاورات عرف عقلا را تعیین می‌کند از ضروریات فعل تفسیر است.

### معناشناسی متناظر و فراگیر متن

چه وقت ما می‌توانیم یک دیدگاه را به متن نسبت دهیم؟ به بیان دیگر آیا در مواجهه با قرآن ما می‌توانیم به یک سلسله نظریات روشن در مسایل کلیدی مرتبط به حیات انسان دست پیدا کنیم یا آن که چنین تصویر شفافی دست نیافتنی است و ما همواره با قطعه قطعه معناهای بریده‌ای رویا روییم که هرگز به یک نگرش همه جانبه و نهایی نمی‌پیوندند؟ آیا می‌توان در معناشناسی قرآن به سطحی از شناخت معنا دست یافت که در باره جهان، خدا، انسان، معنا و مفهوم زندگی فلسفه‌ی حیات، ایده‌آل‌های مطلوب و راه چگونه زیستن، انحای گوناگون تعامل فردی، خانوادگی و اجتماعی انسان و مانند اینها به یک چشم اندازی واضح برسیم؟ اگر این امر میسر است، راهکار وصول به آن چیست؟

ما بر این باوریم که در پرتو پیش‌انکاره‌های جهان‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، متن‌شناختی مربوط به قرآن و زبان‌شناختی، این هدف قابل دست‌یابی است، هر چند رسیدن به مقصود بی‌مؤنه و آسان نیز نخواهد بود. با پذیرش ویژگی‌های متمایز زبان‌شناختی متن که مشتمل بر نصوص یعنی گزاره‌هایی که تنصیص بر یک موضوع قطعی دارد و قابل تأویل نیست و ظواهر یعنی معنای متبادر راجح، که هر دو از نظر عقلا دارای اعتبار و حجیت است و راهکار استفاده از منابع و قراین روشن‌گر و یا تعیین‌کننده معنا در مبهمات و متشابهات زمینه‌ی معرفت‌تفسیری فراگیر

فراهم است. بلکه در مراتبی زمینه‌ی راهیابی به معناهای ژرف‌تر و لایه‌های درونی و باطنی نیز برای اهل انس با قرآن نیز ممکن است.

### استمداد از قراین

قوانین مربوط به وضع و دلالت یک واقعیت جدی در زبان شناسی و دانش دلالت‌شناسی و سمانتیک است و اساس محاورات عقلا در تفهیم، تفاهم و تعامل بایکدیگر بر پایه همین قوانین سمانتیکی استوار است<sup>(۳۱)</sup>. اما در کنار قوانین وضع و دلالت، قوانین دیگری نیز وجود دارد که قلمرو معانی کلمات را تحدید می‌کند و یا توسعه می‌بخشد. به بیان دیگر ما در مرحله معناشناسی جمله‌ها به مرز مشترک هرمنوتیک با سمانتیک می‌رسیم. هر واژه در لغت‌شناسی یک معنای وضعی دارد، اما همان واژه وقتی در جمله‌ی خاص و درون یک متن قرار می‌گیرد، آن متن یک پوششی بر آن معنای وضعی می‌گذارد، و از ترکیب معنای اضافی که از طریق قراین معلوم می‌شود و معنای وضعی، مفهوم آن واژه به دست می‌آید. برای نمونه می‌توانید واژه‌های «حیات» و «سبیل» را در لغت و قرآن بررسی کنید. حیات در گیاهان، به مفهوم رشد و نمو است و در حیوان به معنای داشتن قوه‌ی ادراک و احساس، و در انسان به معنای داشتن قوه‌ی شعور و فاعلیت ارادی است<sup>(۳۲)</sup>. اما افزون بر این قرآن برای باورمندان یک نوع حیات ایمانی ویژه با آثار حقیقی نام می‌برد که دیگر انسان‌ها فاقد آن نوع حیات‌اند.

«أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون»  
(انعام/۱۲۲).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه می‌نویسند: آیه وصف حال مؤمن و کافر است در ایمان و گمراهی. انسان پیش از آن که به هدایت الهی نایل شود مانند مرده‌ای است که محروم از نعمت حیات است، وقتی به پروردگار خویش ایمان راسیتن می‌آورد گویا خدا او را زنده کرده برای او نوری قرار داده است که در پرتو آن خیر و شر و سود و زیان را تشخیص می‌دهد. اما کافر مانند کسی است که در تاریکی گریزناپذیر واقع است و قدرت تشخیص نیک و بد و سود و زیان را ندارد. این آیه همانند آیه سوره نحل است. «من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مؤمن فلنحییته حیاة طیبة» (نحل / ۹۷).

معظم له سپس می‌افزاید: ممکن است گفته شود فهم عموم مردم آن است که برای انسان حیاتی جز همان حیات حیوانی که منشأ ادراک لذات مادی و حرکت ارادی است، نمی‌بینند فلذا تمایزی میان کافر و مؤمن مشاهده نمی‌کنند، در نتیجه این تمثیل و توصیف را تنها نوعی استعاره تمثیلی تلقی می‌کنند. ایشان این برداشت را نقد می‌کنند و می‌گویند:

تدبر در قرآن گویای معنای ژرف‌تری است. خداوند برای انسان الهی یک حیات جاودان در تحت ولایت و حمایت خداوند می‌بیند که با مرک پایان نمی‌پذیرد، هیچ‌گونه رنج و دشواری همراه او نبوده و سرشار از محبت خدا در لذت سرمدی جای دارد. کسی که به این مرتبه از ایمان دست یافته، حقایقی را می‌بیند که دیگران ادراک نمی‌کنند و عقل او در آفاقی سیر می‌کند که دیگران بدان ره نیافته‌اند، اراده‌ی او خواهان چیزهایی است که دیگران آن را اراده نمی‌کنند، هرچند به ظاهر میان او و دیگران تفاوتی دیده نمی‌شود، اما به واقع برای او درک و اراده‌ای است که برتر از درک و اراده‌ی دیگران است، و برای او حیات دیگری با آثار خاص خویش است که دیگران فاقد آن حیات‌اند... خداوند حیات این گروه را موصوف به «پاک

بودن» می‌کند که صرف نظر از مطلق حیات است. (نحل / ۹۷) همان طور که در طرف مقابل، قرآن از کسانی نام می‌برد که قلب و چشم و گوش آنان راکد است، با آنکه حیات به مفهوم عام را دارا هستند. این از آن روست که آثار ایمانی این ابزارها در آنان نیست. «لهم قلوب لا یفقهون بها ولهم اعین لا یبصرون بها ولهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالاتعام بل هم أضل اولئک هم الغافلون» (مجادله / ۲۲) بنابراین روشن می‌شود که حیات و نور ایمانی یک واقعیتی است به غیر از مطلق حیات انسانی که همه آدمیان واجد آن هستند.<sup>(۳۳)</sup>

### انحای قراین

در شناخت متن استفاده از انحای قراین زمینه‌ساز فهم مقبول آن است. قراین خود به دسته‌های مختلف تقسیم می‌شود.

قرینه‌های درون متنی: همان طور که از بحث سابق روشن شد ما به طور طبیعی به این اصل هرمنوتیکی رسیدیم که متن را به کمک خود متن تفسیر کنیم. البته در این جا این بحث به طور جدی مطرح است که آیا متن می‌تواند خودش را تفسیر کند یا نه؟ برخی هرمنوتیست‌ها اظهار داشته‌اند که نمی‌توان توسط یک متن خود آن را معنا کرد، بلکه باید از بیرون آن را حل کرد، اما این نظر دلیل قابل پذیرشی ارائه نمی‌کند.

در برابر این نظر، دیدگاه دیگری قائل است تمام متون خودشان، خودشان را تفسیر می‌کنند. و این اصل اختصاص به یک متن خاص ندارد. و بالاخره نگاه سوم آن است که برخی از متون می‌توانند خودشان را تفسیر کنند. البته در این که چه متونی می‌توانند خودشان را تفسیر کنند و تفاوت آنها با متونی که نمی‌توانند خود را تفسیر کنید چیست؟ اختلاف است. شاید بتوانیم بگوییم اگر متنی ادعای کمال، جاودانگی و هدایت همه مردم را

داشت و به تحدی همگان را مشمول دعوت خویش قرارداد و خود را سخن پروردگار و قول فصل (طارق/۱۴) و غیر قابل تردید (بقره/۲) معرفی کرد، چنین متنی می‌تواند خود را تفسیر کند. این برداشت در مورد قرآن باور تمامی فرق اسلامی به جز اهل الحدیث است. روایت «فان القرآن یفسر بعضه بعضاً»<sup>(۳۴)</sup> ناظر به اصل یاد شده است. همین طور به احتمال زیاد روایت پیامبر اکرم (ص) «ان القرآن لم ینزل لیکذب بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض»<sup>(۳۵)</sup> و سخن علی بن ابی طالب (ع) «کتاب الله... ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض»<sup>(۳۶)</sup> نیز شاهد بر همین موضوع است.

در این که چند نوع قرینه درون متنی می‌توان یافت که در پرتو آنها متن قرآن جستجو شود و چگونه می‌توان متن را به وسیله خود آن تفسیر کرد؟ گمان می‌رود حداقل سه نوع قرینه‌ی درون متنی قابل ملاحظه است.

الف) سیاق و آهنگ سخن: دانشمندان اسلامی توجه به سیاق کلام و روند سخن را در تفسیر جمله‌ها و آیات قرآن لازم دانسته و از آن با عبارات گوناگونی یاد کرده‌اند. یکی از اندیشمندان معاصر می‌گوید:

«باید خیلی دقت کنیم وقتی می‌خواهیم آیه‌ای را زیر موضوعی و عنوانی قرار دهیم، آیات قبل و بعد را هم در نظر بگیریم و اگر احتمال می‌دهیم که در آیات قبل و بعد قرینه‌ای وجود دارد، آنها را هم ذکر کنیم... تا موقع مراجعه به آیه، آن قراین کلامی مورد غفلت واقع نشود»<sup>(۳۷)</sup>.

همین طور دانشمند متقدم طبری با تأکید بر اصل سیاق می‌نویسد:

«گرداندن کلام از سیاق آن روا نیست مگر آن که دلیل معتبری همانند دلالت ظاهر قرآن یا روایتی از پیامبر داشته باشیم، در غیر این صورت باید سیاق را اخذ کنیم»<sup>(۳۸)</sup>.

از برخی تعبیرات علامه طباطبایی (ره) استفاده می‌شود که حتی دلالت سیاق را بر ظاهر روایت ترجیح می‌دهند و روایت را تأویل می‌کنند<sup>(۳۹)</sup> از

دانشمندان علوم قرآن بدرالدین زرکشی می‌نویسد: «اساس کار مفسر باید بر نظم سخن و ساختار جمله باشد، هر چند که از معنای وضعی عدول ورزد، زیرا مجازگویی امری رایج است»<sup>(۳۰)</sup>.

از مجموع این گفته‌ها معلوم می‌شود که ترکیب کلمات و ساختار جمله‌ها نقش بسزایی در تعیین مفاد کلمات دارد که نمی‌توان آن‌را نادیده گرفت. در ضمن این نکته نیز معلوم می‌شود که این نوع قرینه، قرینه‌ی متصل و لفظی است.

ب) تلائم مضمون و معنا: قرآن هرچند به تفریق نجومی در مدت زمانی قریب بیست و سه سال نزول تدریجی یافت، اما همان طور که می‌دانیم مبدأ این متن مقدس علم خداوند است.

«قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فرقان / ۶).  
 «لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ بِعِلْمِهِ...» (نساء / ۱۶۶).

بنابراین قرآن یک متن منسجم است که تمامی اجزای آن نسبت به یکدیگر همگرایی و ارتباط معنایی دارند. از این رو، به دلیل عدم امکان غفلت و فراموشی در گوینده‌ی آن، این اصل عقلانی بی‌مناقشه قابل بازیابی است که برای معناشناسی مفاهیم قرآنی افزون بر راه پیش گفته، باید از «الگوهای درون متنی» استفاده کنیم.

به عبارت دیگر ما برای کشف مفهوم «ایمان» در قرآن نخست مفهوم این واژه را در معنای وضعی لغوی جستجو می‌کنیم، آن‌گاه کاربردهای قرآنی آن را جمع می‌کنیم. پس از استخراج تمام گزاره‌هایی که در آنها ایمان و مشتقات آن بیان شده، به تجزیه و تحلیل آن‌ها می‌نشینیم. سپس از دسته دسته‌ی گزاره‌های قرآنی مؤلفه‌هایی را کشف می‌کنیم. برای نمونه می‌بینیم جمله تعابیر این‌ها است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا» (نساء / ۱۳۶).

«وإذا تليت عليهم آياته زادتهم ایمانا...» (احزاب / ۲۲).

«قال اولم تؤمن قال بلی ولكن لیطمئن قلبی» (بقره / ۲۶۰).

از این دسته آیات این مؤلفه کشف می‌شود که ایمان هرچه هست دارای مراتب و قابل ازدیاد است و نیز با عدم اطمینان قابل جمع است.

از تعبیرات دیگر مثل «الا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان» (نحل/ ۱۰۶)، «ولو شاء ربك لآمن من فی الارض کلهم جمیعا» (یونس / ۹۹) استفاده می‌شود که ایمان امری قلبی و در عین حال یک حقیقت اختیاری است.

از گزاره‌های دیگر چون «وما کان له علیهم من سلطان الا لنعلم من یؤمن بالآخرة ممن هو منها فی شک» (سبا / ۲۱) «أحسب الناس أن یترکوا ان یقولوا آمنا وهم لا یفتنون» (عنکبوت/ ۲) «جمع نشدن ایمان با شک» و «ملازمت ایمان با آزمون» بدست می‌آید.

از برخی تعبیرات چون «والذین آمنوا اشد حبا لله» (بقره/ ۱۶۵) معلوم می‌شود ایمان بالاترین نوع دل‌بستگی و سرسپردگی است<sup>(۳)</sup>.

از تعبیرات دیگر این مؤلفه استفاده می‌شود که ایمان به خدا تجزیه‌پذیر نیست بلکه ایمان دینی وقتی فراهم است که دل انسان به تمامی تسلیم خواست خدا شود و همه گفته‌های او را پذیرا گردد. «أفتؤمنون ببعض الکتاب و تکفرون ببعض» (بقره / ۸۵).

از تعبیرات دیگری زوال‌پذیری ایمان و منطبقه‌های زوال‌پذیری استفاده می‌شود.

«یا ایها الذین آمنوا ان تطیعوا الذین کفروا یردکم علی اعقابکم فتقلبوا خاسرین» (آل عمران / ۱۴۹).

در برخی گزاره‌ها از نتایج دنیوی و اخروی ایمان به ویژه حمایت و عنایت ویژه خاص خداوند به مؤمنان نام برده شده است.

«ان الله یدافع عن الذین آمنوا» (حج / ۳۸).



«انا لنتصر رسولنا والذین آمنوا فی الحیاة الدنیا ویوم یقوم الأشهاد»  
(غافر/ ۵۱).

از مجموع اینها ممکن است چند مؤلفه کشف کنیم. آن وقت با مطالعه بر روی این مؤلفه‌ها یک انگاره‌ی ذهنی به دست می‌آید که این مؤلفه‌ها بر آن صدق می‌کند.

به احتمال بسیار زیاد ارجاعات مضمونی - تحلیلی علامه طباطبائی (قدس سره) در تفسیر المیزان مبتنی بر همین روش است که با اتکا بر خود قرآن و انگاره‌های درون متنی، مفاهیم قرآن را کشف و معناشناسی می‌کند. از برخی عبارات ایشان معلوم می‌شود که «جبری و انطباق» ایشان هم در همین راستا قرار می‌گیرد. ایشان مفهوم جبری را چنین توضیح می‌دهند:

نظر به این که قرآن مجید کتابی است همگانی و همیشگی، در غیاب مانند حاضر جاری است و به آینده و گذشته مانند حال منطبق می‌شود. مثلاً آیاتی که در شرایط خاصی برای مؤمنان زمان نزول تکالیفی بار می‌کنند؛ مؤمنان پس از عصر نزول را نیز که دارای همان شرایط هستند بی‌کم و کاست در بر می‌گیرد.

در پایان می‌نویسند: بعضی از روایات، بطن قرآن را - یعنی انطباق قرآن به مواردی که به واسطه تحلیل به وجود آمده - از قبیل جبری می‌شمارد»<sup>(۳۲)</sup>.

همین طور مطالعات قرآنی دانشمند ژاپنی ایزوتسو نیز ظاهراً برپایه‌ی همین سبک یعنی فهم متن قرآن به وسیله خود قرآن است<sup>(۳۳)</sup>.

اما حقیقت آن است که ارجاع آیات قرآن به یکدیگر در روایات تفسیری پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) نمونه بسیار دارد. همین طور روایات تفسیری صحابه و تابعان نشان دهنده‌ی این روش از تفسیر قرآن است.

پس از عهد تدوین نیز آثاری ویژه در خصوص تفسیر قرآن به کمک مضمون‌های درون متنی قرآن تحریر یافت برای نمونه می‌توان از «وجوه القرآن» مقاتل نام برد. سیوطی می‌نویسد: قدیم‌ترین تصنیف به این نام اثر مقاتل بن سلیمان بلخی (۱۵۰هـ) است که در آن الفاظ مشترک و واجد معانی متعدد چون نور، هدایت، مودت و... استخراج شده است<sup>(۳۴)</sup>. همچنین می‌توان از «حقائق التأویل فی متشابه التنزیل» شریف رضی (۴۰۶ق) نام برد که به تفسیر آیات متشابه در پرتو محکمت پرداخته است.

### ج) محکمت و اصول روشنگر

همان طور که پیش از این بیان شد، قرآن از کتاب الهی اینگونه توصیف می‌کند که آموزه‌ها و گزاره‌های قرآنی در باز نمود معانی به دو گروه تقسیم می‌شوند. دسته‌ای از آیات در عرضه معانی خود موصوف به محکمت‌اند، و دسته‌ای دیگر از آن‌ها متشابه‌اند.

هر یک از این دو دسته آیات برخوردار از ویژگی خاصی معرفی شده‌اند. در ویژگی محکمت این عنصر مورد تأکید واقع شده که آن‌ها «ام‌الکتاب» هستند. همچنان که در بیان ویژگی متشابهات این نکته مورد هشدار است که «دست آویز دل مریضان» واقع نشوند، (آل عمران / ۷).

قدر مسلم و مناقشه‌ناپذیر این آموزه در بعد سلبی آن است که نمی‌توان مفهوم ظاهری آیات متشابه همچون: «واضله الله علی علم» (جاثیه / ۲۳)، «وکلمته القیها الی مریم وروح منه» (نساء / ۱۷۱)، «ویحذرکم الله نفسه» (آل عمران / ۲۸)، «فعضی آدم ربه فغوی» (طه / ۱۲۱) و مانند اینها را به تنهایی و بدون ارجاع و انضمام به محکمت اخذ کرد.

در بعد ایجابی یعنی نقش چهره‌کشایی و راززدایی محکمت نسبت به متشابهات نیز با توجه به «ام‌الکتاب» نامیدن محکمت که مرجع بودن و

اصل بودن را می‌رساند، و ذکر وصف راسخ در علم که مشعر بر علیت است، این نتیجه به دست می‌آید که محکمت کتاب قرینه و مأخذ بسیار مهم رفع تشابه‌اند. به همین خاطر است که قرآن پژوه اندیشمند طبرسی پس از پذیرش دیدگاه فهم‌پذیری متشابهات در سایه محکمت و نقل روایت امام باقر(ع) «کان رسول الله افضل الراسخين في العلم قد علم جميع ما انزل الله عليه من التاويل و التزويل و ما كان الله لينزل شينا لم يعلمه تاويله، هو واوصياؤه من بعده بعلمونه كله» می‌نویسد: از مؤیدهای این برداشت آن است که صحابه و تابعان بر تفسیر تمامی آیات قرآن اتفاق دارند و کسی از آنان را سراغ نداریم که به بهانه متشابه بودن از تفسیر آیه‌ای درگذرد. ابن عباس نیز می‌گفت: من از راسخان در علمم<sup>(۳۵)</sup>.

#### د) تحدید قلمرو معنا

چنان که می‌دانیم آیاتی از قرآن کریم دارای عمومات و اطلاقاتی است که در آیات دیگر تخصیص و تقیید خورده است. همین طور وقوع نسخ حکم برخی آیات توسط آیاتی دیگر نیز فی الجمله قطعی است. هر یک از عموم و اطلاق عبارت‌اند از استغراق و فراگیری تمامی افراد و مصادیق کلمه، لکن با این تفاوت که عام جمیع افراد تحت پوشش خود را به صورت عطف به «و» در بر می‌گیرد. چنان که «اکرم کل عالم» یعنی اکرم هذا العالم و ذاک العالم و ذاک العالم و... ولی مطلق، تمامی مصادیق خود را به صورت عطف به «أو» تحت پوشش قرار می‌دهد. چنان که مفاد «أعتق رقبة» آن است که: أعتق هذه الرقبة، أو تلك الرقبة، أو تلك الرقبة<sup>(۳۶)</sup>.

بدون تردید عمومات و اطلاقات قرآن اختصاص به محور احکام نداشته، بلکه افزون بر دستورات و احکام فردی و اجتماعی قرآن حوزه‌ی وسیع‌تر معارف گوناگون اعتقادی را نیز فرا می‌گیرد. از این رو برای دست‌یابی به

مراد جدی خداوند، در تمامی این عرصه‌ها نباید به ظهور ابتدایی عمومات و اطلاعات اکتفا ورزید، بلکه باید از آیات دیگر که قلمرو معنای اینها را تبیین و تحدید می‌کنند نیز، تفحص و جست و جو کرد.

همان طور که تحدید حکم عام و تقیید حکم مطلق (اعم از احکام تکلیفی یا پیام‌های اعتقادی) نسبت به برخی افراد امری ضروری است؛ توجه به دفع یک حکم تشریحی از سوی شارع، که به حسب ظاهر اقتضای استمرار دارد و جایگزین ساختن آن با حکمی دیگر، نیز در فهم مراد جدی آیات ناسخ و منسوخ ضروری است<sup>(۳۷)</sup>.

## ۲. قرینه‌های برون متنی نقلی

### الف) زمینه‌ها و فضاهای نزول

قرآن کتاب تربیت و هدایت برای فرد و اجتماع انسانی است که در عصری ویژه از تاریخ حیات بشر در میان آدمیان ظهور یافت. بنابراین قرآن ناظر بر واقعیت‌های موجود جامعه بشر و به منظور سامانمند کردن زندگی مخاطب‌های عصر نزول و روزگاران دیگر به سوی یک آرمان والا و وضع مطلوب نازل شده است. از این رو توجه به فرهنگ، اقتضائات و سطح بینش و منش مردمان عصر بعثت می‌تواند چشم‌اندازی مناسب و قرآینی در خور، در اختیار پژوهشگرانی قرار دهد که قرن‌های متمادی از آن عصر و فضا فاصله دارند.

اما روشن است که این عناصر در صورتی می‌توانند به منزله قرآین روشن‌گر و مثمر در شمار آیند که در اثر اسناد معتبر و قابل اعتنا نقل شده باشند.

از سوی دیگر آگاهی بر فرهنگ و زمینه‌ها و فضا‌های نزول آیات قرآن، همچنان که اندیشمندان اسلامی تصریح کرده‌اند؛ به هیچ روی معانی عام و فراگیر آیات قرآن را به مخاطبان عصر نزول اختصاص نمی‌دهد<sup>(۳۸)</sup>. همان طور که ناظر بودن قرآن بر واقعیت‌های عینی زندگی مخاطب‌ها و ضرورت توجه به این نوع قرینه در کشف همه جانبه مفاهیم قرآن، هرگز مستلزم تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول نیست.

### ب) سنت مأثور معصوم

همان طور که در خلال مباحث گذشته دیدیم، فرستنده‌ی قرآن تنها به فرستادن قرآن در میان مردم اکتفا نکرده و آنها را در تعامل با کتاب خویش بلا تکلیف و حیران باقی نگذاشته، بلکه آیین بهره‌گیری از این متن زندگی ساز را نیز در پیش روی انسان‌ها قرار داده است. به اتفاق نظر فریقین پیامبر اکرم(ص) به غیر از ابلاغ وحی قرآنی بر مردم، رسالت تبیین معانی قرآن و تشریح فرایض و سنن آن را نیز بر عهده داشتند. قرآن کریم در ارتباط با این مسؤلیت چنین شرح می‌دهد: «وَاتْلُ مَا يُرَكَّبُ لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل / ۴۴). و قرآن را بر تو نازل کردیم تا آن چه را که بر مردم نازل شده، بر ایشان تبیین نمایی.

همان گونه که پیداست این آیه به نوبه خود یک اصل کلیدی و هرمنوتیکی در فهم قرآن را در اختیار قرآن پژوهان قرار می‌دهد<sup>(۳۹)</sup>. مفاد این آیه آن است که در فرایند معناشناسی قرآن، همان طور که استمداد از قراین درونی قرآن امری ضروری است، بهره‌گیری از تبیین پیامبر اکرم(ص) نیز که کانون وحی و تشریح است اجتناب ناپذیر است.

افزون بر این به حسب روایتی که تقریباً متواتر میان فریقین است سنت عترت پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) که مؤید به «وحی تسدید» اند نیز برخوردار از همان اعتباری است که سنت پیامبر داراست.

«ایها الناس انما انا بشر اوشک ان ادعی فاجیب و انی تارک فیکم الثقلین، الثقل الاکبر والثقل الاصغر، الثقل الاکبر کتاب الله تعالی، حبل ممدود من السماء الی الارض، و عترتی اهل بیتی، ان تمسکتُم بهما لن تضلوا بعدی و انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض. فانظروا کیف تخلفونی فیهما، فلا تسبقوهم فتهلکوا، ولا تعلموهم فانهم اعلم منکم»<sup>(۴۰)</sup>.

البته تمایز میان سنت مأثور در مقایسه با چهره‌گشایی آیات در پرتو همدیگر از این لحاظ درخور توجه است که سنت از جهت سند دارای اعتبارات گوناگون است. دسته‌ای از روایات از نظر سند متواتر به شمار می‌آیند، پاره‌ای دیگر روایات غیر متواتر، لکن محفوف به قرینه‌اند، و دسته سومی از روایات نیز خبر واحد هستند. اخبار گروه اول در توضیح و گویا سازی معانی آیات خواه در موضوعات اعتقادی و تبیین اندیشه‌های بنیادی دینی و یا موضوعات تاریخی و شرح قوانین و سنن تکوینی و تشریحی، همانند عقل بین و مفاهیم صریح قرآن، نقش اساسی دارند و قرینه‌ی تعیین کننده برای معنا محسوب می‌شوند. اما اخبار تفسیری محفوف به قرینه و نیز اخبار آحاد، در شرح تکالیف و وظایف عملی دارای نقش تعیین کننده و حجت‌اند، اما در قلمرو باورهای پایه، جهان بینی، انسان شناسی، پیامبرشناسی و امامت، و معارفی از این دست محل تأمل و دقت‌اند.

از سوی دیگر باز کاوی نقش‌های گوناگون و کارکردهای متفاوت سنت مأثور در شرح و گویا سازی آیات، خود موضوعی قابل پژوهش است. بخشی از روایات ناظر به قرآن در واقع رهیافت معرفت معصومانه پیشوایان برگزیده‌ی پروردگار از شعاع حقایق قرآنی است که به منظور

دفع ابهام و ارتقای آگاهی قرآنی امت به شرح و تفسیر آیات پرداخته و به نوبه‌ی خود دارای گونه‌های مختلف است.

عمرو بن عبید معتزلی، از امام باقر(ع) معنای آیه «اولم یر الذین کفروا ان السموات کانتا رتقا ففتقناهما» (انبیاء / ۳۰) را پرسید. امام فرمودند: آسمان بسته بود؛ باران نمی‌بارید و زمین بسته بود؛ گیاهی نمی‌رویاند. بار دیگر پرسید: مرا از معنای این سخن خدای عزوجل «ومن یحلل علیه غضبی فقد هوی» (طه / ۸۱) آگاه کن، غضب خدا چیست؟ امام فرمود: غضب خدا عذاب اوست. ای عمرو! هر کس گمان کند چیزی خدا را دگرگون می‌کند، در واقع کافر شده است.<sup>(۴۱)</sup>

بخش دیگری از روایات ماثور در ارتباط با قرآن کریم، شرح مفاهیم باطنی و ژرفه‌های نهانی یا تأویل آیات قرآن است. تأویل در مفهوم به سطح آوردن معانی عمیق آیات است که در اثر شرایط روحی و آگاهی درونی فراهم می‌آید و هرگز نقی‌کننده‌ی معنای ظاهری نبوده، بلکه در طول معنای ظاهر و نوعی دلالت التزامی غیربیین است.

وبالآخره آن که احتمالا می‌توان گفت مهمترین نقش سنت، روش گذاری و قاعده سازی آن است، این نقش دیگر جنبه‌ی تفسیر یا تأویل موردی آیات را نداشته بلکه جنبه‌ی کلید دهی به مردم در چگونگی تعامل با قرآن و شیوه بهره‌گیری از معارف قرآن را دارد، تا مردم خود در پرتو راه و رسم درست به رهیافت معنای آن نایل آیند. اهتمام آن نخبگان مینوی پیش از هر چیز آن بوده که به انسان‌ها گوشزد کنند، صفای نفس و معرفت نو اضلاع درونی و بیرونی دو سررشته گوه‌رین در تقریب به کرانه‌های بی‌پایان قرآنی است.

از صادق آل محمد(ص) چنین روایت است که فرمودند: «ان هذا القرآن فيه منار الهدى و مصابيح الدجى فليجل جال بصره و يفتح للضياء نظره فان التفكر حياه قلب البصير، كما يمشى المستنير فى الظلمات بالنور»<sup>(۴۲)</sup>. همانا این قرآن سرچشمه هدایت و روشنای شب تاریک است، پس بر هوشمند است که در آن ژرف کاوی ورزد و برای پرتواشنانی آن دیده‌ی خویش را بگشاید، زیرا خردورزی، حیات دل بینا است، چنان که جویای روشنی در تاریکی‌ها به وسیله نور راه جوید.

## ۲- قرینه عقلی

تدبر در آیات الهی از دعوت‌های مکرر قرآن کریم است. «کتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب» (ص / ۲۹) این فراخوان گسترده به تعقل، تدبر و تأمل در متن محتوای قرآن در عین حال ترسیم کننده‌ی شیوه و ارائه نوعی متد اساسی در فهم و کشف معارف قرآن است. ارزش منطقی و معرفت شناختی عقل به مفهوم نیروی درک واقعیت‌ها، اعم از عقل بدیهی و نظری، در زمینه‌ای که عرصه‌ی کارآیی و کارکرد آن است، ذاتی است. یعنی از این منظر، عقل خود منبعی فوق سؤال است. چه این که از این لحاظ عیاری برتر از خود عقل وجود ندارد و هرگونه استدلال عقلی بر حجیت و اعتبار عقل، مستلزم حجیت پیشین خود عقل و مستلزم دور و محال است.

افزون بر تحلیل یاد شده از منظر تصریح متون دینی اسلام ترغیب‌های مکرر نسبت به تفکر، تدبر، تفقه در دین، همه‌گویای این حقیقت است که قوه‌ی شعور یعنی نقطه متمایز انسان و ره‌آورد مدرکات این نیرو در چشم‌انداز شرع دارای ارزش مثبت تلقی می‌شود. زیرا دعوت به مقدمه‌ای



که نتیجه‌ای بر آن مترتب نگردد بر خلاف حکمت است و در خور شأن شارع مقدس نیست.

بنابراین عقل همان گونه که گویای اصل ضرورت دین در زندگی انسان است، همچنان در چگونگی فهم متن دینی نیز راهگشاست و نادیده گرفتن این عنصر منشأ انحراف‌های فراوان در تاریخ دیانت بوده است. تدبیر در مفاد آیات قرآن فراهم کننده‌ی نقش‌ها و کارکردهای گوناگون و متنوع عقل در ارتباط با قرآن است.

اساسی‌ترین جایگاه نیروی خرد ورزی، استنساق و استنتاج از منابع و ابزارهای دیگر است. از این منظر مبانی و زیر ساخت‌های دینی به وسیله عقل تحلیل و تنقیح می‌گردد. آیات توحیدی و هستی‌شناسی و آغاز و فرجام جهان، انسان و سرنوشت، نبوت‌ها و سنت‌های حاکم بر جوامع در پرتو عقل تبیین مناسب خود را می‌یابد<sup>(۱۳)</sup>. روشن‌گری، تثبیت و تقویت مفهوم ظاهری آیات به عنوان مراد خداوند، کشف لوازم و نیز بعد تأویلی و عدول از تفسیر لفظی در آیات متشابه نمونه‌هایی از تأثیر بخشی‌های عقل در فهم قرآن است.

#### ۴. معیارها و منطق فهم قرآن

در مباحث گذشته مبانی و زیر ساخت‌های مربوط به قرآن، امکان فهم قرآن و ساز و کارهای فهم آن مورد مطالعه و تأمل قرار گرفت. اما چنان که می‌دانیم، خواسته یا ناخواسته به دلایل گوناگون وقوع یک سلسله ناهنجاری‌ها و آسیب‌ها در فرایند عمل تفسیر دور از انتظار خواهد بود. این جاست که وجود یک سلسله معیارهایی در هرمنوتیک فهم قرآن مورد نیاز است. اکنون پرسش آن است که آیا چنین ضوابطی وجود دارد یا نه؟

ادعان ما بر آن است که با استناد به مبانی جهان شناختی، انسان‌شناختی و متن‌شناختی قرآنی، وجود راهکارهایی جهت پیش‌گیری از قرائت‌های نادرست تفسیری و نیز ابزارهایی برای ارزیابی و بازشناسی تفسیرهای معتبر از نامعتبر اجتناب ناپذیر است.

اینک به منظور پیش‌گیری از جمود، التقاط و انحراف در برداشت از متون دینی به ویژه قرآن، می‌کوشیم با استناد به دلایل و شواهد خدشه‌ناپذیر، اصول و معیارهایی را برشمарیم که منطق درست کشف خواسته‌ها و معانی مورد نظر شریعت و متن دینی را نشان می‌دهد و بر اساس آنها می‌توان روش‌های تفسیری نادرست و نیز نتایج قرائت‌های تفسیری ناصواب را متمایز ساخت.

### قواعد عقلایی حاکم بر زبان

دانستیم که درک و دریافت سخن هر گوینده و نقطه آغاز تفاهم با وی، آشنایی با «زبان» و قوانین جاری بر نشانه‌هاست؛ که پل ارتباط و ترمینولوژی انتقال معانی است. از منظر عرف عقلایی، جریان مفاهیم زبانی به طور ارتكازی مستند به سطوح‌گوناگونی از قوانین مربوط به واژه‌شناسی، اتیمولوژی و صرف‌شناسی کلمات، نحو‌شناسی، علوم بلاغی، زیبایی‌شناسی و علوم دلالی و سمانتیک است. از سوی دیگر، هرچند قرآن دارای مراتب گوناگون معنایی و بطون طولی است، لیکن با توجه به آنکه زبان مفاهمه و مخاطبه قرآن، همان زبان هدایت است که معبر آن همان گفتمان عقلایی و چارچوب‌های آن است نه زبان رازآمیز و حیرت‌آفرین؛ از این رو آگاهی و پایبندی به قوانین زبانی، حداقل شرایط ضروری برای فهم مراتب متعارف و معمولی معنایی قرآن است. اما دست‌یابی به معانی برتر و تعمیق معرفت‌های درونی قرآن مستدعی همدلی با قرآن و

آماده کردن ظرفیت روحی و دست‌یابی به مراحل از کمال انسانی است  
«والذین اهتدوا زادهم هدی» (محمد/ ۱۷).

از همین رو عالمان مسلمان در طول تاریخ اسلام کوشیده‌اند، قوانین ضروری محاوره عقلایی را یادآور شوند. آنان گوشزد کرده‌اند که شناخت دقیق معانی لغوی واژگان با استفاده از منابع لغت‌شناسی و کتب نظم و نثر عصر نزول وحی و تشخیص مدلول کلمات، از لوازم اساسی در کار تفسیر قرآن و سنت است.

معنی‌شناسی کلمات، در واقع نقطه ثقل اولیه برای ادامه کار تفسیر و تضمین درستی این مسیر است. کسی که به کار تفسیر قرآن می‌پردازد، ناگزیر است نقاط اشتراک و تمایز «حمد»، «مدح»، «ربوبیت»، «تقوی»، «کفر»، «نفاق»، «حق»، «باطل» و «ضلالت و غوایت» و جزاینها را بشناسد، تا دریابد که این واژگان چه بار معنایی‌ای را ارائه می‌کنند و در قرآن منعکس کننده‌ی کدام ویژگی مضمونی و چه مقصودی هستند.

از شخصیت‌های نسل اول اسلامی، از ابن عباس نقل شده است که می‌گفت: «الشعر دیوان العرب، فاذا خفی علینا الحرف من القرآن الذی انزله الله بلغه العرب رجعنا الی دیوانها». او خود بسیاری از الفاظ قرآن را با استناد به اشعار و تکلم اهل بادیه که زبانشان خالص و دست نخورده بود معنا می‌کرد<sup>(۱۱)</sup>.

علاوه بر این، شناخت دقیق ریشه اصلی کلمات، به منظور تفکیک معانی اصلی و تبعی‌ای که اشتقاقات گوناگون پدید می‌آورد، از نکات مهم است. شایسته است به مثالی که دانشمند برجسته و متقدم اسلامی زمخشری در این باره گوشزد می‌کند بنگریم. او می‌گوید:

از بدعت‌های تفسیری، سخن گوینده‌ای است که می‌گوید: «واژه امام در این کلام خدا: «یوم ندعوا کل اناس بامامهم»، جمع «ام» است و مردم در روز

رستاخیز با مادرانشان فراخوانده می‌شوند» نامبرده در ادامه می‌افزاید: «این خطایی است که از جهالت - احتمالا به معنای سفاهت - ناشی شده است؛ زیرا «امام» نمی‌تواند جمع «ام» باشد»<sup>(۱۵)</sup>.

افزون بر این، دانستن جایگاه ترکیبی کلمات در ساختار جمله، و نقش هر یک تأثیر بسزایی در شناخت مفهوم جمله‌ها دارد. همچنان که آگاهی از علوم معانی، بیان و بدیع نیز در فهم متن دینی، لازم، کسانی که با قرآن آشنا هستند می‌دانند که این کتاب سرشار از فصاحت و بلاغت و آراسته به انواع محسنات لفظی و معنوی است. این موضوع به دو دلیل است: یکی دلیل زبان شناسی، زیرا الفاظ و زبان نشانگان معانی هستند. ولی می‌دانیم که اندام معانی همیشه برتر از لباس الفاظ است. بسیاری از حقایق را نمی‌توان به سادگی به وسیله یک لفظ ادا کرد از این رو و به ناچار کنایه، استعاره، تشبیه و تمثیل و مجازگویی راهی است برای گذر از این مشکل. برای بیان ظهور وجود و حضور سرمدی خدا، چه تعبیری می‌توان آورد جز اینکه از واژه‌هایی چون «نور» استفاده شود که نوعی تشبیه معقول به محسوس است و یا تعبیر «یدالله» که کنایه از تدبیر یا قدرت خداست. و البته به منظور بازداری از سوء فهم در جای دیگری تصریح می‌کند که «لیس کمثله شیء»<sup>(۱۶)</sup>.

به جز این جهت جنبه دیگری نیز می‌توان برای مجازگویی‌های قرآن برشمرد و آن بعد هنری و زیبایی کلام اوست. از همین رو قرآن سرشار از فنون بلاغت و صنایع لفظی و معنوی است این‌جا است که به تعبیر سیوطی: دانش معانی، بیان و بدیع که موسوم به علوم بلاغت‌اند رکنی مستحکم در کار و بار دانش تفسیر است<sup>(۱۷)</sup>.

سرانجام آن که از جمله مبانی خدشه‌ناپذیر عقلا در محاوراتشان آن است که هر واژه‌ای پس از تثبیت «ظهور» در یک معنا، و آگاهی مخاطب به

آن لغت و آن معنا، تابع همان معنای وصفی خویش است و اراده خاص گوینده یا شنونده، تأثیری در عدول از آن معنا پدید نمی‌آورد، مگر آنکه قرینه‌ی عقلی یا نقلی اقناع‌کننده‌ای در میان باشد که بازدارنده‌ی آن ظهور شود.

به عبارت دیگر هر چند حوزه مفاهمی عرف عقلا این گستره را دارد که در آن مجازگویی، کنایه‌زنی، تمثیل و استعاره به کار آید و از معانی ظاهری دست برداشته شود، لکن اعراض از معانی حقیقی و ظهور الفاظ، در صورتی مورد پذیرش است که مستند به قرینه عقلی یا لفظی مستدل باشد<sup>(۴۷)</sup>.

این قانون ارتکازی عقلا در تمام گفتگوهای علمی و قراردادهای پیمانهای اجتماعی حاکم است. اگر در یک قرارداد مشارکت نوشته باشند که صاحبان سهام در سود و زیان سرمایه‌گذاری خود در آن شرکت سهام‌اند، عرف عقلا واژه‌های سود، زیان، مشارکت، سهام و... را به همان معنای وضعی و ظهور یافته‌اش تلقی می‌کند نه چیز دیگر. همان طور که اگر در وصیت‌نامه‌ی کسی مکتوب باشد که اموال وی را به نسبت خاصی میان فرزندان تقسیم کنند، عرف عقلا، کلمه‌ی فرزندان را، همان فرزندان حقیقی وی معنا می‌کند و به هیچ روی واژه‌ی فرزندان را به معنای فرزندان معنوی و شاگردان نمی‌گیرد؛ مگر آنکه قرینه روشنی بر این معنا وجود داشته باشد.

بر مبنای این چارچوب از معناشناسی قرآنی، در گزاره‌های گوناگون توصیفی - بینشی مربوط به خدا، جهان، انسان، دنیا، آخرت و گزارش‌های تاریخی، مفاهیم دستوری و ارزشی و جز آن که در قرآن آمده است، پس از بررسی و جست و جوی قراین و تشکیل ظهور، به هیچ وجه نمی‌توان به بهانه‌ی دست‌یابی به مقاصد گهرین و یا قرائت‌های مختلف و غیره از

ظواهر آن دست کشید و آنها را بر معانی نمادین، اسطوره‌ای و امثال آن، تأویل کرد؛ زیرا مقاصد باطنی و لب نهانی آیات الهی، هرگز نافی معانی ظاهری نبوده، بلکه در طول آن قلمداد می‌شود.

با توجه به معیار مورد اشاره آن سنخ برداشت‌هایی که مفاهیم دینی را ناظر بر معانی پنهانی و مقاصد باطنی دست نیافتنی گرفته، از ظاهر شریعت و دستورات فردی و اجتماعی دین روی بر می‌تابد، احیای مردگان توسط عیسی(ع) را احیای دل‌های مرده و قطع دست دزد را به معنای از بین بردن زمینه و اسباب دزدی و حجاب و پوشش موجود در قرآن را به عفت معنا می‌کند؛ همه نوعی تذوق و بی‌تعهدی در فهم دین و سخن خداست که قول فصل و روشنگر راه حق از باطل است. «انه لقول فصل وما هو بالهزل» (طارق / ۱۳ - ۱۴).

## ۲. همخوانی و سازواری درونی متن

گفتیم برای فهم و دریافت مقصود هر گوینده‌ای، مناسب‌ترین راه آن است که سخنان مختلف خود او را در کنار هم و مرتبط با هم بنگریم و نتیجه‌گیری کنیم. از سوی دیگر این پیش فرض مسلم است که سخنان خدای حکیم نافی یکدیگر و متهافت نیست. قرآن دارای آیات، و سوره گوناگون و مضامین متکثر و متنوع است، ولی با این همه این کتاب یک متن جامع است که از سوی آفریدگار محیط بر جهان و انسان و نیازهای هدایتی وی نازل شده است. بدین جهت تمام معارف قرآن، دارای یک پیوند منطقی، هماهنگ و در راستای یک هدف است (تعالی توحیدی فرد و اجتماع انسان در بینش و رفتار).

برای دریافت یک تصویر کامل درباره هر یک از مفاهیم بینشی یا ارزشی قرآن چون مبدأشناسی، انسان‌شناسی، پیامبرشناسی،

فرشته‌شناسی، فلسفه شریعت و کسب اطلاع از وظایف فردی و اجتماعی انسان، روابط و حقوق متقابل اجتماعی مؤمنان بایکدیگر و با بیگانگان، راهی جز این نیست که آیات گوناگون مربوط به هر موضوع را در کنار هم و همچون اعضای یک پیکر ببینیم. در غیر این صورت برداشت و تصویر ما از قرآن تصویری ناقص و همراه با گمراهی، انحراف و دور از حقیقت قرآن خواهد بود.

قرآن که خود را راهنمای مردم و جداکننده‌ی حق از باطل می‌داند، چگونه می‌توان آن را گنگ، غیر گویا و دارای ابهام ذاتی دانست؟! قرآن خود به ما می‌آموزد که آیات آن را در یک نگرش انداموار و مرتبط با یکدیگر ملاحظه کنیم تا مقاصد آن را کشف کنیم.

قرآن به ما می‌آموزد که متشابهات آن را در پرتو محکمت آن قرار دهیم. و این روش، همان روش رهجویان حقیقت است، و هشدار می‌دهد که مانند بیمار دلان در پی فتنه‌جویی و کج‌بینی نباشیم، که به ضلالت و سرگردانی منتهی می‌شود. این آموزه یعنی شیوه‌ی اتکای قرآن به خود قرآن - که یک موقعیت کلیدی در قرآن‌شناسی است - همان روشی است که پیامبر خدا و پیشوایان معصوم و معلمان راستین کتاب خدا، بر آن تأکید ورزیده‌اند.

بی‌توجهی به این اصل اساسی در شناخت متن دینی، نتایج علمی و عملی بسیار تلخ و زیانباری در زندگی مسلمانان پدید آورده خواسته یا ناخواسته آنان را دچار تجزیه‌ی محتوای دین و کتاب آسمانی و ایمان به بعض و کفر به بعض قرارداد است. این نوع تعامل با قرآن مورد نکوهش صاحب شریعت است. «أَفْتُونُون بَبَعْضِ الْكُتَابِ وَتَفَكَّرُون بَبَعْضِ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ يَرُدُّونَ إِلَىٰ أَعْدَابِ الْعَذَابِ» (بقره / ۸۵).

پیدایش مذاهب گوناگون کلامی و نزاعهای بی‌پایان فرق و نگرشهای متهافت تجسیمی، جبرگرایی، تقویض انگاری و برداشتهای دنیا گریزانه و انزوا جویانه و ترک تلاش و تکاپو به بهانه توکل و پذیرش ستم ستمگران به عنوان جبر یا اطاعت از اولی الامر و مانند این، همه ناشی از همین آسیب و نگرش تک بعدی و تجزیه گرانه، و نادیده انگاشتن آیات دیگری بود که مقاصد قرآن را به وضوح شرح می‌داد. اگر قرآن مشیت همه جانبه و بی‌استثنای خداوند را مطرح ساخته «وما تشاؤون الا ان یشاء الله» (انسان/ ۳۰) و مؤثر بودن استقلالی را از آن خدایی دانسته که احاطه قیومی به همه هستی امکانی دارد، این نه به معنای نفی علل و افعال طبیعی در جایگاهشان و مجبور دانستن انسان، بلکه بیانگر توحید افعالی و وابستگی همه چیز به فاعلیت طولی خداست. «اهي الموتى بانن الله» (آل عمران/ ۴۹).

ما رمیت از رمیت گفت حق کار حق بر کارها دارد سبق

یا اگر افعال را به علل طبیعی خود نسبت داده، مفهوم این سخن، نه تقویض و حذف نقش تدبیری خدا در صحنه هستی است و نه برداشت یهودی‌گری بریدگی جهان خلقت از آفریدگار و بسته بودن دست خدا است زیرا در جای دیگری تصریح داشته است «کل یوم هو فی شان» (رحمن/ ۲۹)، «بل یداه مبسوطتان». (مائده / ۶۴).

همین‌طور اگر پیروی از اولی الامر را واجب کرده، بارها به مسلمانان گوشزد فرموده که:

«لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا واتبع هواه وکان امره فرطاً» (کهف/ ۲۸).

«فاصبر لحکم ربك ولا تطع ائمة او کفورا» (دهر/ ۲۴).



«ولا تطيعوا امر المسرفين» (شعراء/ ۱۵۱).

بنابراین چگونه می‌توان به قرآن نسبت داد، که هر ستمکاری از اولی الامر است. این برداشت‌های متعارض (تنافی دو دلیل در محتوا و مدلول) از پیام مکتوب پرورگار، نشانگر نقصان فکری متصدیان دینی بود نه رخنه‌پذیری دین. در واقع این اندیشه‌های کوتاه نتوانسته است، یک نگرش فراگیر و پیوسته به تمام متن داشته باشد و آن را متناظر بر یکدیگر ببیند. و این آسیبی است که باید در رفع آن کوشید.

### ۳. هماهنگی و تطابق با عقل برهانی

تفسیر و گویاسازی متن وحی، رهاورد یک تعامل چند جانبه میان مبدأ الهی فرستنده‌ی پیام، واسطه ابلاغ پیام، و مقصد نهایی گیرنده‌ی پیام یعنی انسان مخاطب است. در میان سه مأخذ یاد شده گویا سازی متن از طریق مواجه سازی مفاهیم گوناگون و استفاده از قراین و شواهد نهفته در آن، در واقع مربوط به ویژگی‌ها و ساختاری است که فرستنده وحی برای متن لحاظ کرده است.

شرح، توضیح و یا تعلیم چگونگی کشف مقاصد متن توسط آورنده پیام الهی، نیز مرتبط با مسؤولیتی است که حجت معصوم الهی در ابلاغ متن و محتوای واقعی پیام وحی دارد. قواعد و ابزارهای زبانی و عرف حاکم بر تفاهم عقلا، مرجع متعارف در فضای زندگی مخاطب است که مقبول فرستنده‌ی وحی نیز هست. در این‌جا عنصر چهارمی نیز وجود دارد که به حوزه درون ذهن کاوشگر متن مربوط است و آن عبارت است از نیروی شعور و عقل انسان - عقل فلسفی، اعم از بدیهی یا نظری - یعنی همان استعداد و نیرویی که در بعد بینش، نقطه تمایز انسان از سایر موجودات و منبع درونی شناخت حقایق و اساسی‌ترین ویژگی ذاتی او است. اعتبار و

حجیت این نیرو ذاتی است و داور نهایی انسان در پذیرش مبدأ، معاد و اصل دین است. به عبارت دیگر باب گفتگوی خدا و نقطه اتصال و تفاهم انسان با خدا همین نقطه است. با توجه به این استعداد حقیقت یاب در انسان خدا او را طرف خطاب قرار می‌دهد و دعوت می‌کند که در پیام تعالی بخش خدا بیندیشد.

«لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم افلا تعقلون» (انبیاء / ۱۰).

«افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها» .

در منطق وحی، شأن ذاتی انسان، بی‌بدیل است، اما هویت اکتسابی او که رهین خواست و تلاش اوست، هنگامی تحقق می‌یابد که در حیات خویش عیار عقل و خرد را به ظهور و تجلی درآورد.

«ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعین لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون» (اعراف / ۱۷۹).

از جهت دیگر دعوت‌ها و ترغیب‌های فراوان متن قرآن به تدبیر، تفکر، تذکر، تفقه در محتوای وحی و هشدار از غفلت‌ورزی، همه نشان دهنده‌ی این حقیقت است که تکاپو و فعلیت یافتن این نیرو و تأملات منطقی و فکری، دارای اعتبار مثبت معرفتی است؛ زیرا دعوت به مقدمه‌ای که نتیجه‌ای بر آن مترتب نباشد، از جانب خدای حکیم لغو و ناشایست است. در روایت معروف امام موسی بن جعفر (ع) به هشام بن حکم چنین آمده است:

«یا هشام! ان الله على الناس حجتين، حجة ظاهرة و حجة باطنه، فاما الظاهرة فالرسل والانبیاء والائمة، واما الباطنه فالعقول».

در فراز دیگری از همین کلام می‌فرماید:

«یا هشام! ان الله تبارک و تعالی اکمل للناس الحجج بالعقول»<sup>(۴۸)</sup>.

طرفه آنکه قرآن کریم به گونه‌ای شگفت‌آور، جایگاه این منبع پرثمر را یادآور شده، تدبیر و خردورزی مخاطبان را در فهم شریعت، در کنار توضیح رسول الله و به عنوان متمم تحقق هدف نزول وحی معرفی می‌کند و می‌فرماید:

«وَاتَّزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»

(نحل/۴۴).

بنابراین یکی از شاخص‌های اساسی در فهم متن دینی و تفسیر کلام خدا، تطابق با عقل منطقی است؛ یعنی همان ابزاری که جهان و انسان را تفسیر می‌کند و رابطه انسان با جهان و خدا را ترسیم می‌نماید و اهداف حیات انسان را در فرایند ماده منحصر نمی‌بیند و ارزشهای کمال آفرین اخلاقی را می‌شناسد.

بدین روی اگر تفسیری از کتاب خدا عرضه گردید که خرد ستیز و اندیشه سوز بود، بالطبع نمی‌توان آن را به عنوان مراد خدای حکیم پذیرفت. بر همین پایه است که برداشت‌های تفسیری تجسیمی و انسان‌وار انگاری خدا، دیدگاههایی که ساحت قدسی انبیای الهی را آلوده به نسبت‌های ناپسند می‌پندارد، نگرشهای بسی منطقی خارجی‌گری «لا حکم الا لله» با استناد به ظواهر دینی، همه و همه نتیجه زیانبار این حقیقت تلخ است که: فروغ حیات بخش دین در حسرت فراق عقل مانده و تاریخ دیانت با جمود و حجر گروهی از دین باوران به رکود دین و رویگردانی مردم از آن گرفتار آمده است.

#### ۴. پاسخگویی به نیازهای حیاتی انسان

فلسفه‌ی وجودی دین و شریعت، هموار کردن راه تکامل و تعالی معنوی انسان و ایجاد زمینه برای تحقق هدف آفرینش است که در پرتو دو عنصر

اراده و آگاهی صورت می‌پذیرد. کمال هر موجود - و از جمله انسان - فعلیت یافتن و ظهور استعدادهایی است که در وجود او نهفته است.

وجود انسان دارای ساحت‌های گوناگون است. او پیکری مادی و روانی فرامادی دارد. هر یک از این دو ساحت خاستگاههایی را برای انسان پدید می‌آورد. از این رو مقاصدی که انسان در زندگی می‌جوید، متنوع و دارای مراتب است. گرایش‌هایی از وجود انسان صرفاً در راستای تأمین حیات زیستی و نقطه مشترک میان انسان و حیوان است. لکن گرایش‌هایی نیز در وجود آدمی نهفته است که فراتر از سطح حیات زیستی و حیوانی، به عنوان گرایش‌های والای انسانی ریشه در فطرت آدمی دارد، تمایلاتی چون حقیقت‌جویی، زیبایی‌طلبی، حس مذهبی و جاودانه خواهی.

غرض از بیان این مقدمه کوتاه آن است که وحی الهی و کتاب تدوین شریعت، بالضروره هماهنگ با واقعیت‌های آفرینشی وجود انسان و در راستای تأمین و جهت‌دهی مطلوب به خواسته‌های گوناگونی است که در وجود آدمی آفریده شده است. پیام راستین شریعت که از سوی آفریدگار آگاه بر تمام خصوصیات پیدا و پنهان انسان نازل شده، نمی‌تواند وجهه‌ای از واقعیت‌های زندگی مادی و معنوی، فردی و اجتماعی، عاطفی و عقلانی، این جهانی و آن جهانی وی را نادیده گرفته و آن را به دست غفلت و فراموشی بسپارد.

با توجه به این معیار، آن دسته دریافت‌های دینی از کتاب و سنت که بخشی از نیازهای اصیل و مشترک سرشت انسانی را در حوزه شریعت نادیده می‌گیرد یا به این نتیجه ختم می‌شود، برداشتی ناقص به شمار می‌آید. از همین رو نگرش‌های دنیاگريزانه‌ی مبتنی بر سرکوب مطلق غرایز و خواسته‌های جسمانی، ترویج رهبانیت و انزواطلبی و محدود کردن دین در زندگی فردی و یا بر عکس برداشت‌های آخرت‌گريزانه و تمام آمال دین

را در این دنیا جستن، همه بر ساخته‌های بشری و پیرایه بند دین الهی است؛ زیرا مفاهیم مربوط به نکوهش دنیا در قرآن، چون «وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو»، (انعام / ۳۲) و سنت راهبران الهی بر اساس تفسیر جامعی از حیات است که آدمی چشم‌اندازی فراخ از زندگی را آمال خویش سازد و دنیای زودگذر را به عنوان ابزار و نه مقصد نهایی در شمار آورد.

مطابق این فهم نه تنها برخورداری از مظاهر و نعمت‌های مادی معیشت مطرود نبوده، بلکه اساساً به اقتضای تأمین نیازهای طبیعی ضرورت می‌یابد. چنانکه امیر مؤمنان (ع) فرمود: «کسی که آن را وسیله عبرت بینی قرار دهد بینا می‌شود و هرکس که بر آن بنگرد کور خواهد شد «من ابصر بها بصرته و من ابصر اليها اعمته»<sup>(۱۹)</sup>.

متأسفانه یکی از علل اساسی عقب ماندگی و انحطاط مسلمانان را می‌توان در همین کژتابی در معرفت دینی و فروگاهی دین در قلمرو حیات فردی در تاریخ امت اسلامی جست و جو کرد، که از سوی زهد فروشان و مقدس مآبان و متصوفان بر اندیشه و رفتار مسلمانان سایه افکند و میان توسعه، آبادانی و استفاده مشروع از نعمت‌ها که مطلوب شریعت بود، و در نفلتیدن در دام دنیا و زندگی حیوانی تمایز داده نشد.

##### ۵. تعیین موضع و تفسیر دین باورانه و نه دین سوزانه از متن

کسی که بر کرسی فهم دین می‌نشیند و کلام خدا را تفسیر می‌کند، ناگزیر است خود را در محدوده‌ای معین و مواجه با یک سلسله مبادی و مبانی قطعی ببیند که از پیش معین شده است. او با امانتی مواجه است که بزرگترین امانت تاریخ دیانت برای همه بشریت و سعادت آنهاست. چنین فردی باید بکوشد تا در کشف و بیان سخن خدا نسبت به امانت وی خیانت نرزد. چنان که قرآن می‌فرماید:

«الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب الا يقولوا على الله الا الحق» (اعراف/۱۶۹) او باید موضع خود را برای مردم روشن کند که: آیا به عنوان یک انسان باورمند به سخن وحی خداوند خود را در جایگاه معرفی و تفسیر دین قرار داده است یا به عنوان یک فرد ملحد یا شکاک و مردد؟ باید معلوم کند متنی را که تفسیر می‌کند، آن را به عنوان سخن هدفدار، عالمانه، حکیمانه، جامع و جاودانه خدا می‌نگرد، یا به عنوان کلام و فکر یک انسان معمولی که در برهه‌ای از زمان به اقتضای موقعیت‌های اجتماعی و تاریخی خویش این سخنان را گفته است؟!

نتایج این دو موضع بسیار متفاوت است. کسی که از موضع اول و به عنوان یک دیندار - البته با دلایل خاص خود - به این کتاب می‌نگرد، محتوای این متن را یک سنت پیوسته در جریان هدایت‌های توحیدی انبیای الهی می‌بیند که همه‌ی آنان اساس دعوتشان توحید محوری، معادباوری، ارزشهای والای انسانی و تصحیح رابطه انسان با خدا و با مردم بر اساس ایمان و عمل صالح بوده است. آنان دعوتشان بر اساس حق و ایمان و راه درست بوده و در مقابل راه آنان، راه کفر و ضلالت و باطل و شیطان قرار داشته است. این است آن شاکله‌ی کلی دعوت همه انبیا و آیین حنیف. این شاکله به ما می‌فهماند که برداشت‌ها و تفسیرهای تجربه‌گرا، الحادی، سکولاریستی و پلورالیستی از آیین توحید محمدی(ص) چه مقدار از روح دین بیگانه است.

### وسرانجام

حاصل این نوشتار را می‌توان در امور ذیل خلاصه کرد:

۱. معرفت دینی در غرب با مبانی و روش معرفت‌شناختی تجربی و نیز متون رایج دینی آنان مرتبط است که نوشته انسان‌های معمولی و فاقد

مضمون و محتوای آسمانی است. این نوع معرفت دینی با نوع معرفت دینی ما مسلمانان تفاوت اساسی دارد که از لحاظ مبنای معرفت‌شناختی، عقل، فطرت و وحی را از مجاری معرفتی بشر دانسته و از لحاظ متن دینی، عین سخن خداوند را - لفظا و معنا - در اختیار دارد.

۲. همچنان که گفته شد، معرفت‌های دینی دو دسته است: معرفت‌های پیشین، که از طریق عقل و فطرت برای انسان فراهم می‌شود و معرفت‌های درون دینی که برخاسته از متن دین و پیام خداست. در هر یک از این دو دسته معرفت، اگر روش و منطق صحیح فهم رعایت شود، و جوینده‌ای که صلاحیت‌های علمی را دار است، به انگیزه کشف حقیقت برآید، معرفت‌های مطابق واقع او، عین دین است.

۳. ماهیت تفسیر متن دینی، باز تولید و کشف خواسته‌ها، و پیام‌هایی است که خداوند برای هدایت و تعالی انسان فرستاده است، نه معنا بخشیدن به متن. از این جهت عمل تفسیر، دقیقا همانند اکتشاف خواص نهفته در طبیعت است، که وقتی عالمان طبیعت شناس، به تجزیه و تحلیل علمی آن می‌نشینند هزاران خاصیت در آن می‌یابند، که در نگاه سطحی شناخته نمی‌شود.

۴. خصوصیات ذهنی مفسر، میزان معلومات، پرسش‌ها، تیزبینی‌ها، فراست‌ها و انگیزه‌های درونی او در چگونگی فهم دینی وی مؤثر است. ولی با این همه میان پیش دانسته‌ها و پیش داوری‌های ناشی از تمایلات درونی تفاوت است. آنچه خدای فرستنده متن، از انسان خواسته آن است که با توجه به توانمندی‌های ذاتی و بهره‌مندی از نعمت عقل و اندیشه بکوشد تا به خواست و فهم مطابق با واقع از متن برسد، این امر نه تنها ممکن بلکه ضرورت دارد.

۵. معیار و منطق کشف حقیقت از متن دینی اعم از قواعد عقلایی زبان، تصدیق فهم توسط عقل، هماهنگی درونی متن، سازگاری با خواسته‌های اساسی انسان، تطابق با روح شریعت الهی و... هر یک در جایگاه خود این نقش را ایفا می‌کنند که انسان را به سوی حقیقت پیش برند، از لغزش‌ها باز دارند و زمینه ارزیابی رهیافت‌های دینی را در یک نظام ارزشیابی منطقی قرار دهند تا تفسیرهای معتبر از قرائت‌های نامعتبر تمایز یابد. البته این سخن هرگز بدان مفهوم نیست که گوهر حقیقت به سهولت به چنگ می‌آید، بلکه دشواریهای این راه نیز پر شمار است و این همه دقت افزونی را می‌طلبد.

آنان که به تأثیر از سیطره دانش تجربی جدید می‌کوشند، به التقاط، تمام مفاهیم دینی را با عینک این روش بنگرند، ناگزیر به تهی کردن واژگان دینی از روح اصلی دین دست می‌یازند. همچنین کسانی که دست‌یابی به گوهر حقیقت را بهانه‌ای برای به مسلخ کشاندن ظاهر شریعت می‌سازند و دعوی حقانیت همه عقاید و مذاهب را دارند و نزاع میان توحید و شرک، ایمان و کفر و حق و باطل را جنگ لفظی می‌شمارند و پذیرش تکثر دینی، یا قرائت‌های گوناگون از دین را موجه می‌دانند؛ روشن است که پوستین را وارونه بر تن کرده‌اند؛ زیرا جمع میان این دو نگرش یعنی توحید و شرک، حق و باطل و ایمان و کفر، به اقتضای خصیصه‌ی ذاتی آنها نا ممکن است. مگر آن که جمع میان امور متناقض یا متضاد ممکن باشد!

۶. وقوع تفاوت و اختلاف در فهم‌ها، هرگز این نتیجه را نمی‌بخشد که دست‌یابی به مقصود حقیقی متن قرآن، ناممکن است. نکته مهم جستجو در علل و عوامل این اختلاف‌هاست. بی‌گمان پاره‌ای از تفاوت فهم‌ها ناشی از تفاوت‌های فکری خود مردم از یک سو و ویژگی‌های قرآن از سوی دیگر است. قرآن برای کام همه مردم با تفاوت‌های فکری گوناگون و ظرفیت‌ها و



استعدادهای متفاوت همچون آب زلال است. همچنان که می‌فرماید: «هدی للناس». از این رو هر کس به قدر ظرفیت علمی و گرایش‌های درونی خود از قرآن بهره می‌برد: «هدی للمتقین». قرآن نور است و هدایتگر به غرض آفرینش «کتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور» (ابراهیم/۱۱) اما برای کسانی که خواهان هدایت باشند البته آنان که پذیرش قلبی نداشته، حق‌گریز و حق‌ستیز باشند، از گوهر هدایت قرآن محروم خواهند ماند «سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض» (اعراف/۱۴۶).

از سوی دیگر، برخی از این اختلاف‌ها به خاطر نا آگاهی از روش‌ها، معیارها و محدودیت‌های اطلاعاتی افراد و یا عدم رعایت آنها از سوی مدعیان دین‌شناسی است. مسلمانان پس از دور ماندن از جانشینان راستین پیامبر، عترت آن حضرت، که تجسم عینی آموزه‌های ایمانی قرآن و خزانه‌دار علم‌الکتاب بودند، هر یک با استناد به دانش محدود خویش، روشی خاص را در فهم دین برگزیدند. این سلیقه‌های شخصی و استحصانات عقلی و دکماندیشی‌ها، به افراط و تفریط‌های بسیار و بدفهمی‌های فراوان از دین فطری و خردمندانه اسلام انجامید. تاجایی که اساس توحید و کمال ذات باری در غبار این کژاندیشی‌ها واژگونه تفسیر شد.

البته در این میان نمی‌توان اغراض دنیوی و دین به دنیا فروشی عالم نمایان و نو مسلمانانی را که از سر نفاق به اسلام روی آورده، کفر دیرین خویش را در قالب اسلام اموی و عباسی عرضه می‌داشتند، نادیده انگاشت. و بالاخره این موضوع نیز قابل چشم‌پوشی نیست که آیات قرآن دارای چهره‌های گوناگون و نیز مراتب مختلف ظاهری و باطنی است. از این رو ممکن است کسی آیه‌ای را از بعد اجتماعی مورد توجه قرار دهد در نتیجه

نکته و پیامی اجتماعی از آن دریافت کند و همان آیه را شخص دیگری با نگاه اعتقادی یا اخلاقی بنگرد و نتایج و پیامهای اعتقادی یا اخلاقی بگیرد. یا فردی با نظر به ظاهر آیه مطلبی را کشف کند و شخص دیگری با نگاه عمیق‌تر، به حقایق و لایه‌هایی از باطن آن نایل شود که در اختیار دیگران قرار نگرفته است.

۷. نسبی‌گرایی در معرفت دینی و قول به عدم امکان دسترسی به فهم مطابق با واقع - که ریشه در معرفت‌شناسی تجربی دارد - رسواترین نوع آنارشسیسم فکری است، که پیش از هر چیز خود ویرانگر است، و با پذیرش آن اعتبار خودش از میان می‌رود. والحمد لله.

## پاورقی‌ها

- (۱) ر. ک: فعالی، محمد تقی، علوم پایه؛ معلمی، حسن، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی.
- (۲) ر. ک: الهیات بالمعنی الاخص در فلسفه اسلامی از جمله: بوعلی، الهیات شفا؛ صدر المتألهین، اسفار، ج ۶، مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۵، و جهان بینی توحیدی.
- (۳) سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۰۲، ۳۵۱؛ بسط تجربه نبوی، ص ۳۰۳.
- (۴) Truth und Method, 372.
- (۵) ر. ک: احمدی، بابک/ مهاجر، مهران/ نبوی، محمد، هرمنوتیک مدرن؛ ک. هوی، حلقه انتقادی.
- (۶) شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۲۷۶، ۲۴۶.
- (۷) شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۲۴۰.
- (۸) سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، ص ۱۲، ۲۴.
- (۹) شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۸۳.
- (۱۰) سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، ص ۳۰۳.
- (۱۱) شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۷۴.
- (۱۲) ر. ک: سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۲۲۸.
- (۱۳) اصول کافی، ج ۱، ص ۸۸.
- (۱۴) نهج البلاغه، خطبه ۱۶۱.
- (۱۵) نهج البلاغه، خطبه ۱۸۲.
- (۱۶) اصول کافی، ج ۱، ص ۶۹.
- (۱۷) ر. ک: مجله معرفت شماره اول مقاله نگارنده.
- (۱۸) ر. ک: سیوطی، الاتقان، ج ۴، نوع ۷۷.
- (۱۹) ر. ک: آخوند خراسانی، ملا محمد اظم، کفایه الاصول، ج ۱، ص ۳۰۰؛ خویی، سید ابو القاسم، محاضرات فی اصول الفقه، ج ۵، ص ۵۴.
- (۲۰) ر. ک: قمی، قوانین الاصول، ص ۱۶۷؛ مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۳۱؛ غزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۳۰، ج ۲، ص ۱۸۶.
- (۲۱) ر. ک: سرخسی، الاصول؛ الکیسی، حمد عبید، الدلاله و اثرها فی تفسیر النصوص مجله کلیه الشریعه، بغداد، شماره ۸، ۱۴۰۶.
- (۲۲) راغب اصفهانی، مفردات.
- (۲۳) المیزان، ج ۷، ص ۳۳۷ - ۳۳۹.
- (۲۴) بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۲۱۸.

- (۲۵) سیوطی، تفسیر الدر المنثور، ج ۲، ص ۵ .
- (۲۶) نهج البلاغه، خطبه، ۱۳۳ .
- (۲۷) مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، ج ۱، ص ۱۰ .
- (۲۸) مالکی، دراسه الطبری للمعنی، ص ۱۴۶ نقل از تفسیر طبری ج ۸، ص ۲۸۲ .
- (۲۹) المیزان، ج ۱۷، ص ۹ .
- (۳۰) البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۴۲۷ .
- (۳۱) ر. ک: طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۵۵ .
- (۳۲) قرآن در اسلام، ص ۷۰ - ۷۱؛ المیزان، ج ۳، ص ۶۷ .
- (۳۳) ر. ک: خدا و انسان در قرآن، و مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن .
- (۳۴) ر. ک: سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، باب ۲۹؛ پل نویا، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، ص ۸۹ .
- (۳۵) طبرسی، مجمع البیان، ج ۱ - ۲، ص ۷۰۱ .
- (۳۶) آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ج ۱، ص ۳۳۲ به بعد .
- (۳۷) نگارنده، علوم قرآن، فصل ۱۶ .
- (۳۸) نگارنده، علوم قرآن، فصل ۱۶ .
- (۳۹) ر. ک: المیزان، ج ۱۲، ص ۲۶۱ .
- (۴۰) متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۴۴ .
- (۴۱) بحار الانوار، ج ۴، ص ۶۷ .
- (۴۲) اصول کافی، کتاب فضل قرآن، روایت ۵ .
- (۴۳) ر. ک: اصول کافی، کتاب توحید .
- (۴۴) سیوطی، جلال الدین، الاتقان، ج ۲، نوع ۸۰ .
- (۴۵) الکشاف، ج ۲، ص ۶۸۳ .
- (۴۶) الاتقان، ج ۲، نوع ۷۷ .
- (۴۷) آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ج ۱، مبحث الفاظ .
- (۴۸) اصول کافی، باب الحجّه .
- (۴۹) نهج البلاغه، خطبه ۸۲ .

هرمنوتیک و نسبت

آن با دین

دکتر محمد منصور نژاد



بسم الله الرحمن الرحيم

مقاله حاضر در عناوین زیر سامان یافته است :

الف ) تعریف هرمنوتیک.

ب ) اقسام هرمنوتیک.

ج ) دین و هرمنوتیک.

الف ) تعریف هرمنوتیک :

هرمنوتیک (Hermeneutics) در لغت به معنای (هنر یا علم تأویل (Interpretation)<sup>(۱)</sup> آمده است. ریچارد پالمردر کتاب مهم‌اش (علم هرمنوتیک) معتقد است که:

(ریشه‌های کلمه هرمنوتیکس در فعل یونانی هرمنیوین (Hermeneuein) نهفته است که عموماً به تأویل کردن ترجمه می‌شود. و صورت اسمی آن هرمنیا (Hermeneia) نیز به تأویل)<sup>(۲)</sup>.

او ریشه مشترک کلمات در ارتباط با هرمنوتیک را با نام (هرمس)، یکی از خدایان یونانی بازگردانده و برای هر دو واژه ، سه وجه اصلی قائل است. سه وجه مورد تأکید او از فعل هرمنیوین عبارت‌اند از:

۱- بیان کردن با صدای بلند، یعنی گفتن.

۲- توضیح دادن هم چون تبیین موقعیتی.

۳- ترجمه کردن، هم‌چون ترجمه از زبانی بیگانه که هر سه معنا را می‌توان با فعل انگلیسی To interpret بیان کرد. با این همه، هر یک از

معانی، مقوم معنای مستقل و مهم تأویل است. در توضیح بیش‌تر نیز می‌آورد که:

(اصل و منشأ کلمات جدید علم هرمنوتیک و هرمنوتیکی، که تا نخستین ریشه‌های شناخته شده شان در زبان یونانی عقب می‌رود، متضمن عمل به فهم در آوردن است، به ویژه از آن حیث که این عمل مستلزم زبان است. زیرا واسطه تمام عیار در این عمل، زبان است).<sup>(۳)</sup>

در همین اثر، شش تعریف جدید از علم هرمنوتیک را با توضیح زیر ارایه می‌کند. او می‌نویسد:

(این کلمه (هرمنوتیک) از همان ابتدا بر علم تأویل دلالت داشته است، به ویژه اصول تفسیر متن. اما میدان علم هرمنوتیک (تقریباً به ترتیب زمانی) بدین گونه معنی شده است:

- ۱- نظریه تفسیر کتاب مقدس.
  - ۲- روش شناسی عام لغوی.
  - ۳- علم هرگونه فهم زبانی.
  - ۴- مبنای روش شناختی علوم انسانی.
  - ۵- پدیدار شناسی وجود و پدیدار شناسی فهم وجودی.
  - ۶- نظام‌های تأویل هم متذکرانه و هم بت شکنانه (Iconoclastic)<sup>(۴)</sup> که برای رسیدن به معنای نهفته در زیر اسطوره‌ها و نمادهای، مورد استفاده انسان قرار می‌گیرند).<sup>(۵)</sup>
- در تعریف اصطلاح (هرمنوتیک) چنان چه ملاحظه شد، سه مفهوم زیر نقش کلیدی دارند که توضیح مختصر نسبت به هر یک از این واژه‌ها ضروری می‌نمایند.
- این سه عبارت‌اند از: (هرمن)، (تأویل) و (زبان).



## اول، هرمس:

شأن هرمس در نظر یونانیان این بود، آن چه را که فی نفسه و رای فهم انسانی است، تغییر صورت دهد و با توضیح و تشریح خود، آن را به وجهی بیان کند که عقل انسانی بتواند آن را درک کند. هرمس برای ابلاغ پیام‌های خدایان می‌آید به دقایق زبان آن‌ها و همچنان به دقایق زبان ابنای بشر آشنا می‌بود. او قبل از این که پیغام خدایان را برای آدمیان ترجمه کند و به تفصیل آورد و مقصود آن‌ها را به شرح بازگوید، باید خود آن را می‌فهمید و برای خود تفسیر می‌کرد، در غیر این صورت نمی‌توانست آن را در مرتبه فهم بشر آورده و بیان کند.<sup>(۶)</sup>

در تاریخ از چندین هرمس نام برده شده است، تنها یکی از آن‌ها به صورت مستقیم با هرمس یونانی قابل تطبیق است و آن هرمس که عرب آن را «ادریس» خوانند «شهرزوری.. از حکمای عصر طلایی جهان اسلام که در اثرش از ۱۲۷ حکیم سخن رفته است در باره هر مس» می‌نویسد:

(ابو معشر گمان برده که هرامسه بسیار، لیکن فاضل‌ترین و بزرگترین همه، سه تن: اول ایشان کسی است که پیش از عصر طوفان بود و اهل فرس‌گویند که کیومرث است و اخنوخ است پیش عبراتی‌ها و ادریس است پیش عرب).<sup>(۷)</sup>

و هرمس دوم بابلی بود و هرمس سوم بعد از طوفان بود. او هرمس اول (ادریس) را هرمس الهامسه و اهل مصر دانسته، سپس به تفصیل در مورد دعوت کردن ادریس مردم را به دین حق و ... توضیح داده است.<sup>(۸)</sup>

تأثیرات هرمس، بعدها به نام (هرمتیسیم) که از نتایج برخورد دو تمدن کهن مصری و یونانی در اسکندریه است، ظاهر شد. این مکتب بعدها توانست اثر قابل ملاحظه‌یی بر جهان غرب و نیز جهان اسلام بر جای گذارد. مسیحیان، یهودیان و مسلمانان جملگی در قرون وسطی بر آن بودند

که هر مس بنیانگذار علوم است و از همین رو گفتارهای منسوب به او، با دقت و وسواس زاید الوصفی مورد فحص و پژوهش محققان در رشته‌های گوناگون علمی قرار می‌گرفت. متفکران عصر رنسانس در بسیاری از موارد سعی کردند تا با استعانت و یا تشبث به میراث هر مسمی، کاخ عظیم و بنیاد رکین ارسطویی را سرنگون سازند. تأثیرات عقاید این مکتب را در جهان اسلام بر متفکران بزرگی چون محی الدین عربی، سهروردی، ملا صدرا و ... می‌تواند یافت.<sup>(۹)</sup>

### دوم، تأویل:

اما در باره تأویل (Interpretation) گفته شده، انسان بدون زبان نیز قابل تصور است، اما بدون درک متقابل آدمیان از یکدیگر، یعنی بدون تأویل ممکن نیست (البته هر نظریه در باب تأویل کردن انسان باید از پدیدار زبان بحث کند). تأویل شاید اصلی ترین فعل تفکر انسان است. در حقیقت، خود وجود داشتن را شاید بتوان جریان دایم تأویل گفت.<sup>(۱۰)</sup>

(هایدگر) ساختار دوگانه‌یی را برای تأویل لازم می‌داند، یکی از آنها پیش ساختار است، زیرا تأویل هیچ‌گاه دریافتی بی‌پیش فرض از چیزی ارایه شده به ما نیست. ساختار دوم تأویل ساختار به منزله (- as structure) است، ما چیزی را به منزله چیزی تأویل می‌کنیم و در حقیقت فقط آنگاه است که می‌توانیم گفت به دریافت فهمی از آن رسیده‌ایم. ضمناً هایدگر میان دو ساخت تأویل تمییز قایل می‌شود: نوعی غیر رسمی و تقریباً نا آگاه از تأویل وجود دارد که همه وقت پیش می‌آید. اما تأویل رسمی نیز وجود دارد، مانند وقتی که صریحاً تأویل شعری یا نمایش‌نامه‌یی یا حتی تأویل واقعه‌یی تاریخی یا خود انسان را بر عهده می‌گیریم. و نهایتاً او نیز بحث تأویل را به مسأله زبان و گفتار (Discourse) پیوند می‌زند.<sup>(۱۱)</sup>

بحث از تأویل در فرهنگ اسلامی نیز به صورت جدی، مسبوق به سابقه است. در یکی از آثار، ضمن بررسی نسبتاً خوبی از منابع اسلامی درباره تأویل، به این جا می‌رسد که اولاً: واژه اول (ریشه تأویل)، جز به معنای رجوع یا مرجع، به معنای دیگری نیامده است، ثانیاً: در کتب لغت، مجموعاً چهار معنا برای تأویل به ترتیب زیر آمده است.

۱- مرجع و عاقبت.

۲- سیاست کردن.

۳- تفسیر و تدبیر.

۴- انتقال از معنای ظاهری لفظ به معنای غیر ظاهر. در میان این معانی، در کلام قدما پیش از همه، معنای اول و سپس معنای دوم و سوم ذکر شده است، و معنای چهارم در معجم‌های قدیمی‌تر یافت نمی‌شود. ثالثاً: تأویل در معنای چهارم فوق‌الذکر، آن قدر در لسان متکلمان، اصولیان و مفسران به کار رفته است که ذهن انسان هنگام شنیدن لفظ تأویل به این معنا متبادر می‌شود. در ادامه بحث خواهیم دید که بحث هرمنوتیک و دین، خصوصاً با معنای چهارم یادشده از هرمنوتیک، پیوندی وثیق دارد.<sup>(۱۲)</sup>

اما آن چه از تأویل در ذیل هرمنوتیک به معنای *retationpInter* آمده، به نظر می‌رسد که با معنای سوم تأویل که معادل تفسیر است، همسان باشد و مباحث عمده هرمنوتیکی غرب نیز ذیل معنای تفسیر تأویل آمده‌اند. در ادامه مقاله به تفصیل از ارتباط تأویل و تفسیر و پیوندشان با هرمنوتیک سخن به میان خواهد آمد.

### سوم، زبان:

( به یقین، نوشتار در قیاس با زبان، پدیده‌ی ثانوی جلوه می‌کند. در واقع، زبان نشانه‌ی نوشتار، به زبان گفتاری ارجاع می‌شود ... هر نوشته‌ی گونه‌ی گفتار بیگانه است و نشانه‌های آن را باید به معنا و گفتار

واگرداند. از آن جا که معنا از راه نوشته شدن دستخوش گونه‌یسی از خودبیگانگی شده است و این واگردانی، کار اصلی هرمنوتیک است ... کلام گفتاری به میزان شگفت آوری از راه شیوه بیان، لحن صدا، ضرب‌آهنگ کلام و نیز به واسطه بافت موقعیتی تأویل می‌شود.<sup>(۱۳)</sup>

سه نکته فوق برای ایضاح مفهوم هرمنوتیک و مفاهیم مرتبط با آن، به صورت موجز مورد توجه قرار گرفته‌اند. بعضی از مباحث (مثلاً تأویل)، در ادامه مقاله مورد بررسی تفصیلی‌تر نیز قرار می‌گیرند.

#### ب) اقسام هرمنوتیک:

برای طرح سیر مباحث هرمنوتیک می‌توان با برگزیدن اقسام عمده نگرش‌های هرمنوتیکی، ضمن عدم توقف در تاریخچه موضوع، در عین حال به ادبیات بحث از جهت تحول محتوایی اشاره داشت. در حالی که طرح اقسام هرمنوتیک، می‌تواند سمت و سوی بحث را روشن کند، اما برگزیدن قالبی اجماعی برای ارایه بحث میسر نیست. زیرا مباحث هرمنوتیکی در قالب‌های بسیار متفاوتی دسته‌بندی شده‌اند. مثلاً در قسمت قبل به نقل از (پالمر) در کتاب (علم هرمنوتیک)، میدان علم هرمنوتیک به ترتیب زمان، شش حوزه مطرح شده است. ولی اشاره شد که در پاورقی یادآوری می‌گردد این صفات برای بیان شش جریان هرمنوتیکی نا کافی و نا بسنده‌اند، ضمن این که علم هرمنوتیک فقهی (Juridical) نیز از قلم افتاده است.<sup>(۱۴)</sup>

در مقاله‌یسی از (هاری وان) تحت عنوان هرمنوتیک و تاریخچه آن، از چهار شیوه هرمنوتیکی سخن به میان آمده است. این چهار شیوه عبارت‌اند از: اول، هرمنوتیک به عنوان واریسی تفسیر متون، دوم، هرمنوتیک به عنوان

پایه‌یی برای علوم فرهنگی، سوم، هرمنوتیک به عنوان تأملی بر شرایط فهم کامل، چهارم، هرمنوتیک به عنوان رویه‌یی تحلیلی و واسطه‌یی.<sup>(۱۵)</sup>

در مقاله دیگری در باره سیر تحول هرمنوتیک گفته شده که هرمنوتیک از نوعی (معرفت شناسی) به گونه‌یی (روش شناسی) و سپس نوعی (هستی شناسی) تحول یافته است. و در ذیل (هرمنوتیک معرفت شناسی) آمده که هرمنوتیک عبارت است از این که جریان و پروسه فهمیدن چگونه صورت می‌گیرد؟، معنا چگونه از عالم شخصی به شخص دیگر منتقل می‌شود؟ رابطه متن و مؤلف چیست؟ و... و در ذیل هرمنوتیک بر اساس روش شناسی به مباحث (دیلتای) اشاره دارد و در ذیل هرمنوتیک با قالب هستی شناسی (هرمنوتیک فلسفی)، به مباحث (هایدگر) می‌پردازد.<sup>(۱۶)</sup>

در نوشتار دیگری ذیل بحث (انواع هرمنوتیک) از پنج نوع آن سخن به میان آمده است: اول، (هرمنوتیک مذهبی) که مراد از آن، تأویل متون مقدس و کتاب‌های آموزگاران اخلاق است. در این دیدگاه، متنی که خداوند فرمان به نوشتن آن داده است، معنایی باطنی دارد. دوم (هرمنوتیک کلاسیک) که به مباحث شلایرماخر و دیلتای اشاره دارد<sup>(۱۷)</sup>، چهارم (هرمنوتیک انتقادی) که به مباحث هابرماس در هرمنوتیک اشاره دارد<sup>(۱۸)</sup>، و نهایتاً: (هرمنوتیک دریافت) مطرح شده است. از متفکران این حوزه ولفگانگ آیزر است که معتقد است در خواندن یک اثر، باید ذهنی باز و انعطاف پذیر داشته باشیم و آماده باشیم که در باورهای خود تردید کنیم و بگذاریم که آن‌ها تغییر کنند.<sup>(۱۹)</sup>

از آن جا که دسته‌بندی‌های متفاوت عمدتاً حکایت‌گر نگرش اندیشمندان خاص و مهمی در حوزه هرمنوتیک است، این جا ضمن برگزیدن قالب

مؤلف را آزاد ساخته و از آن رمزگشایی کرده و آن را مکشوف می‌سازد. در اثر این رازگشایی از ذهنیت مؤلف، درک و مشاهده بی واسطه آگاهی او، مفسر به دریافت فرهنگی وسیع‌تر و فهم بهتری از فهم خود مؤلف نسبت به عقایدش نایل می‌شود. پس نه تنها امکان دست یافتن به نیت مؤلف، امری قابل حصول است، بلکه اساساً فهم متن بدون دست‌یابی به ذهنیت مؤلف و نیت او صورت نمی‌گیرد.<sup>(۳۲)</sup>

از نظر شلایرماخر، علم هرمنوتیک به (فن فهم) تعبیر شده است. و فهم در مقام فن عبارت است از دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف متن. عمل فهم، عکس تصنیف است، زیرا فهم از بیان پایان یافته و ثابت آغاز می‌شود و به آن حیات ذهنی بازمی‌گردد که آن بیان از آن برخاسته بود. کوینده یا مؤلف جمله‌یی می‌سازد و شنونده در ساختارهای آن جمله و آن تفکر رسوخ می‌کند. پس تأویل مرکب از دو سویه در هم کنش است: نحوی و روان شناختی، و اصلی که این بازسازی بر آن استوار است، چه نحوی و چه روان شناختی، اصل (دور هرمنوتیکی) است. فهم اساساً عملی ارجاعی است. ما چیزی را با مقایسه کردن آن با چیزی که از قبل می‌دانیم، می‌فهمیم. آن‌چه می‌فهمیم، خود در وحدت‌هایی نظام‌مند یا دوره‌هایی برساخته از اجزاء شکل می‌گیرد. این دور از آن جا که کل است، تک جزء را تعریف می‌کند و اجزاء نیز با یکدیگر دور را شکل می‌دهند. کل و جزء با درهم کنشی دیالکتیکی، هر یک به دیگری معنا می‌بخشد. پس فهم، دوری است و چون در این دور است که معنا معلوم می‌شود، آن را (دور هرمنوتیکی) می‌نامیم.<sup>(۳۳)</sup>

دیدگاه شلایرماخر در هرمنوتیک، ناکافی تلقی شده و نقدهای اساسی نیز در غرب پذیرفته و پایه شکل‌گیری نگرش‌های جدید شده است (که در پی می‌آید)، از جمله گفته شده که چون توجه به تفسیری دستوری به قواعد

(هاری وان)، با مراجعه به منابع متعدد، عصاره نکات مربوط به هر روش و شخصیت در پی می‌آید.

(هاری وان) از چهار شیوه هرمنوتیکی سخن به میان آورده بود: (۲۰)

### اول، هرمنوتیک به عنوان و ارسی تفسیر متون:

(شلایرماخر) که به قول (دلینای)، (کانت هرمنوتیک) است، (۲۱) استدلال می‌کند که کتاب مقدس به هیچ نوع خاص از روش تفسیری نیاز ندارد و در می‌یابد که مسأله بنیادی، ضرورت توسعه شرایط پایه دستوری و روان شناختی فهم هر نوع متنی است. نظریه هرمنوتیکی (شلایرماخر) حول دو محور بنا شده است:

- ۱- فهم دستوری روش‌های خاص بیانی و اشکال زبان شناختی فرهنگی که مؤلف مورد نظر در آن زیسته و اندیشه او را شکل داده.
- ۲- فهم فنی یا روان شناختی فردیت منحصر به فرد یا استعداد و نبوغ خلاق آن مؤلف.

تا آن جا که به تفسیر دین مربوط می‌شود، تأثیر شلایرماخر کمتر از جهت نظریه هرمنوتیک‌اش است که عمیقاً متأثر از مسأله بازیافت معنای مورد نظر مؤلف است تا از لحاظ دیدگاه‌های دیگرش که عبارت‌اند از:

- ۱- حس دینی، یک بعد اساسی و پیشینی سرشت انسان است.
- ۲- زبان واسطه هر نوع فهمی است.

از نظر شلایرماخر، یک تفسیر درست و دقیق، نه تنها نیازمند فهم بافت فرهنگی و تاریخی خاص مؤلف است، بلکه برای این کار، درک و دریافت ذهنیت ویژه او، نیز مورد نیاز است این کار یعنی شناخت نیت مؤلف یا ذهنیت ویژه او به اعتقاد شلایرماخر، تنها از طریق نوعی عمل پیش‌گویی یا جهش شهودی می‌تواند انجام پذیرد که از طریق آن مفسر، فهم و آگاهی

عام دستوری و زبانی و فرهنگ مشترک نظر دارد و تفسیر روان‌شناسی به ویژگی‌های شخص مؤلف، این دو رکن تفسیرگاه با هم دچار تناقض می‌شوند.<sup>(۲۴)</sup>

### دوم، هرمنوتیک به عنوان پایه بی برای علوم فرهنگی

مهمترین شارح این نگرش (ویلهم دیلتای) اندیشمند آلمانی است و شاید (ایلیوبتی) مورخ حقوق ایتالیایی مشهورترین حامی معاصر آن باشد. نگرش (ماکس وبر) جامعه‌شناس آلمانی نیز ذیل همین شیوه هرمنوتیکی قابل طرح است.<sup>(۲۵)</sup>

دیلتای به روشنی تمام، مدعی جدایی دو حوزه علوم فرهنگی در مقابل علوم طبیعی است. روش مشخص علوم فرهنگی فهم (Verstehen) است، در حالی که روش علوم طبیعی تبیین (Erklärung) است. دانشمند علوم طبیعی حوادث را با به کارگیری قواعد عام و کلی شرح می‌دهد، در حالی که یک مورخ نه کشف می‌کند و نه چنین قوانینی را به کار می‌گیرد، بلکه بیشتر در پی فهم کنش‌های کارگزاران و عاملان، به وسیله کشف مقاصد، اهداف، نیات و ویژگی‌های شخصیتی آن‌ها است. چنین کنشی فهم پذیر است، زیرا کنش‌های انسان برعکس حوادث طبیعی، (درونی) دارد که می‌توانیم آن را بفهمیم، چرا که ما نیز انسان هستیم. بنابراین این فهم و کشف (من) در (تو) است و چنین کشفی به سبب ماهیت انسانی عام و مشترک، امکان پذیر است.

دیلتای گرچه عمیقاً تحت تأثیر شلایرماخر بود، اما فرض شلایرماخر را مبنی بر این که هر اثر یک مؤلف، فرع و حاصل یک اصل مضمّر و پوشیده موجود در ذهن مؤلف است، رد کرد. او این فرض را عمیقاً ضد تاریخی می‌دانست. زیرا به اندازه کافی به تأثیرات خارجی بر اثر یا تحول مؤلف توجه نمی‌کرد. به علاوه دیلتای فکر می‌کرد هرمنوتیک عام به پرداخت



اصول معرفت شناختی نیاز دارد که در خدمت علوم فرهنگی باشد، به همان معنا که اصول کانت بر فیزیک نیوتنی صحنه گذاشت.

اهمیت دیلتای (و نیز ماکس وبر) در هرمنوتیک در:

۱- به حداقل رساندن دغدغه و نگرانی برای بازیافتن مولف متن و گسترش هرمنوتیک به منظور تحت پوشش قرار دادن تمام صورت‌های جلوه‌ها و مظاهر و کنش‌های فرهنگی.

۲- کوشش آن‌ها برای کاربرد منطق فهم به عنوان فعالیتی منحصر به علوم فرهنگی.

۳- تلاش آن‌ها برای بنای تحقق فهم در نظریه ساختار ماهیت انسان و جلوه‌ها و مظاهر آن (دیلتای) یا نظریه انواع کنش اجتماعی (وبر)<sup>(۳۶)</sup> است.

(پالمر) در اظهار نظری در باره دیدگاه دیلتای معتقد است که او،

(طرح علم هرمنوتیک عام را تجدید کرد و به نحو مهمی آن را پیشرفت داد. او آن را در افق تاریخی مندی قرارداد، افقی که در آن نتیجتاً تحول مهمی روی داده است. او مبانی تفکر هایدگر در باب زمان‌مندی معرفت به نفس را گذاشت. شاید بتوان او را به شایستگی پدر (مسأله‌زایی) هرمنوتیکی معاصر محسوب کرد.)<sup>(۳۷)</sup>

**سوم، هرمنوتیک به عنوان تأملی بر شرایط فهم کامل:**

قهرمان این نگرش هایدگر است که کرچه در کتاب (وجود و زمان) متأثر از دیلتای است،<sup>(۳۸)</sup> اما او را مغلوب گرایش‌های ذهن پاورانه تفکر غربی از دکارت به بعد می‌داند.<sup>(۳۹)</sup> آن چه در تحلیل هایدگر مهم و تعیین کننده می‌باشد، این بحث است که آدمیان از قبل، خود را در جهانی می‌یابند که به موجب آن چه او پیش ساختار می‌نامد، قابل فهم و معلوم است. یعنی با آن فرض‌ها و انتظارات و مقولاتی که به طور از پیش دانسته بر تجربه فرا می‌افکنیم افق هر عمل ویژه و معینی از فهم را بنا می‌کنیم. تحلیلی از

روزمرگی ما آشکار می‌کند که مشکل و معضل یا روش و مفهوم تلقی کردن چیزها تنها در پشت پرده آن امر، یعنی فهم پیش دانسته‌یسی که ما از قبل داریم، مکتوم است. هایدگر آن را (موقعیت هرمنوتیکی) می‌نامد، بدین معنا که خود وجود انسان، ساختاری هرمنوتیکی دارد که تمامی تفاسیر خاص و موضعی ما را، حتی آن‌ها که در علوم طبیعی‌اند، در بر می‌گیرد فهم‌های از پیش دانسته ما هنگامی که در مواجهه با متون، موضوعات و سایر تفاسیر قرار می‌گیرد، خود آگاه‌تر می‌شود.

در فلسفه هایدگر پرسش تشریح یا تفسیر، تطابق بسیار کمی با پرسش تفسیر یا کشف معنای متون دارد، تا آن حد که از همان مقدمه کتاب (وجود و زمان)، مسأله نخست با پرسش فراموش شده (وجود) گره می‌خورد. هدف پرس و جوی ما روشن ساختن وجود است، اما هادی و راهنمای ما در حل این مسأله، همان چیزی است که در جستجوی‌اش هستیم. نظریه شناخت از ابتدا توسط نوعی پرسشگری که بر آن نظریه مقدم است، معکوس می‌گردد. بنیان یا تکیه‌گاه این پرسشگری، نحوه برخورد یک موجود با وجود است، حتی پیش از آنکه وجود به منزله ابژه‌یسی در برابر یک سوژه، خود را در تقابل با آن موجود قرار دهد. مسأله اصلی فلسفه هرمنوتیکی توضیح و نمایش موجود در ارتباط با ساختمان وجودی آن است.<sup>(۳۰)</sup>

جهت اصلی این تفکر فلسفی متوجه کلام یا کتابت نیست. در واقع فلسفه هایدگر - یا لا اقل فلسفه او در (وجود و زمان) - چنان با فلسفه زبان بیگانه است که پرسش زبان تنها پس از پرسش‌های مربوط به وضعیت، فهم و تفسیر مطرح می‌گردد. ما باید گفتار را در چارچوب ساختار وجود جای دهیم و نه بر عکس. ما از طریق گفتار به فهم پذیری بودن - در - جهان به طرزى با معنا شکل می‌بخشیم.<sup>(۳۱)</sup>

(دیوید کورنر هوی) در مقاله (هیدگر و چرخش هرمنوتیکی) معتقد است که یک بخش اصلی از میراث هیدگر، از برداشت کاملاً متفاوت وی از هرمنوتیک سرچشمه می‌گیرد.<sup>(۳۳)</sup> تحلیل هایدگر از (دازاین) به مثابه هستی - در - جهان، فهم ما از فهم را تغییر داد و آن را از پدیده‌یی فرعی به مشخصه اصلی یا اساس تجربه انسانی تبدیل کرد. تحلیل زمان‌مند هایدگر از دازاین، به نحو قانع‌کننده‌یی نشان داد که فهم، فقط یکی از انواع متنوع رفتارهای ممکن ذهن یا سوژه نیست، بلکه وجه هستی دازاین است. و از این رو تمامیت تجربه او از جهان را دربرمی‌گیرد. وقتی فهم تبدیل به پدیده مرکزی فلسفه شود، آن گاه هرمنوتیک دیگر صرفاً یکی از شاخه‌های فرعی فلسفه محسوب نمی‌شود، بلکه فلسفه خود، هرمنوتیکی می‌شود.<sup>(۳۳)</sup>

نهایتاً از نگاه هایدگر اگر شعار (آن چیزی بشو که هستی)، شعار اساسی است، برای آن که آنی بشویم که هستیم، به دو دلیل به تأویل نیازمندیم: نخست این که ما نمی‌توانیم آن که هستیم بشویم، مگر این که از آن که هستیم و نیز درباره این که چگونه همچنان به بودن خود به صورت دلخواه‌مان ادامه دهیم، تأویلی به دست دهیم، دوم این که آن چه ما تأویل می‌کنیم، پیشاپیش تأویل پذیر است، به واسطه تأویل‌هایی است که می‌فهمیم چگونه آنی باشیم که هستیم.<sup>(۳۴)</sup>

جهت رعایت اختصار در بحث، هم از طرح مباحث تفصیلی هایدگر در هرمنوتیک و هم از طرح مباحث (هانس گئورگ گادامر) که از بزرگان بحث هرمنوتیک و از مدافعان هرمنوتیک به عنوان تأملی بر شرایط فهم کامل است، خودداری شده است.<sup>(۳۵)</sup>

#### چهارم. هرمنوتیک به عنوان رویه‌یی تحلیلی و واسطه‌یی:

در شیوه چهارمی از تفکر پیرامون هرمنوتیک، علاقه‌یی به تأسیس قوانینی برای تفسیر متون و نیز فراهم کردن بنیادهایی برای علوم فرهنگی

وجود ندارد. به نظر می‌رسد که اهداف متفکران این نگرش خردتر است: تحلیل و توضیح و در صورت امکان، حل موضوعات ادراکی راجع به تبیین و تفسیر در متون مختلفی که با آن سروکار دارد. بنای پیوندهای منطقی بین معنا، حقیقت و اعتبار، کشف کاربردهای هنجارین متنوع زبان و معین کردن آن چه تقریباً عقلانیت و غیر عقلانیت معنا می‌دهد، به ویژه هنگامی که مربوط به امکان ترجمه و مسأله نسبی‌گرایی است.

عموماً این نوع تفکر بیشتر مدیون لودویک ویتگنشتاین<sup>(۳۶)</sup> (۱۹۵۱ - ۱۸۸۹) است. او بر این باور بود که تلاش برای تهیه نظریه کلی فهم یک اشتباه است. ذهن به آسانی مفتون چنین نظریه‌های کلی می‌شود و این فریفتگی، خود منشأ عمده مشکلات و توهمات فلسفی است. در عوض بایستی بنگریم چگونه چنین کلماتی واقعاً به کار رفته و در کاربردهای عینی و واقعی جا می‌گیرد. او نیز مانند هایدگر، خود موقعیت انسانی را هرمنوتیکی می‌بیند، اما برخلاف هایدگر فکر نمی‌کرد این واقعیت، بنای یک هستی‌شناسی را موجه می‌سازد، بلکه احساس می‌کرد این واقعیت باید فرصتی باشد برای شناسایی پر زحمت صورت‌های عینی و واقعی گفتار و بیان (بازی‌های زبان)<sup>(۳۷)</sup> که آدمی مشغول آن‌ها گشته است.

واگرایی هرمنوتیک و بازی‌زبانی ویتگنشتاین گذشته از عوامل روش‌شناختی، ریشه‌های شناخت‌شناسانه نیز دارد. ویتگنشتاین پیش از هر چیز وظیفه درمانی (تراپی) برای فلسفه قایل بود. از دیدگاه او رفتار و طرز برخورد فیلسوف با یک پرسش، همانند برخورد پزشک با یک بیماری است. او حتی نقش توصیفی فلسفه را نفی می‌کند و می‌نویسد خطای ما در این است که پس از حدوث پدیده، به جستجوی توضیح می‌رویم. یعنی درست در همان نقطه‌یی که باید گفت بازی‌زبانی به انجام رسیده‌است. ویتگنشتاین بیشتر دل مشغولی بازی‌های زبانی را دارد و در نتیجه از

موضوع استعلایی به دور می‌افتد. در حالی که هرمنوتیک به خاطر تمایل به فهم حال از گذشته به پذیرش دستور زبانی استعلایی گرایش دارد.<sup>(۳۸)</sup> تا کنون پس از آشنایی با هرمنوتیک و مفاهیم متلازم با آن (هرمس، تأویل و زبان) و طرح چهار نگرش هرمنوتیکی به صورت اجمال، با چارچوبه برداشت هرمنوتیکی از موضوع آشنا شدیم.<sup>(۳۹)</sup> در ادامه، تمرکز بحث بر ارتباط دین و هرمنوتیک خواهد بود، که بخشی سابقه‌دار از مباحث هرمنوتیک را به خود اختصاص داده و آن‌گاه به ارتباط برداشت‌های اسلامی و هرمنوتیک می‌رسیم.

### ج) دین و هرمنوتیک:

بحث حاضر نیز خود مشتمل بر مباحث زیر است:

- ۱ - مقدمات و مقومات تفسیر متون.
- ۲ - کتاب مقدس و هرمنوتیک.
- ۳ - اسلام و هرمنوتیک.

#### ۱) مقدمات و مقومات تفسیر متون:<sup>(۴۰)</sup>

دانشمندان هرمنوتیک با بررسی‌های دقیق خود درباره تفسیر و فهم متون به پنج مسأله اصلی که مقدمات و مقومات تفسیر و فهم متون را تشکیل می‌دهند، توجه کرده‌اند.<sup>(۴۱)</sup> این پنج مسأله عبارت‌اند از: اول، پیش فهم یا پیش دانسته مفسر و دور هرمنوتیکی: هیچ دانشمند یا مفسر یا نویسنده‌یی نمی‌تواند افکار و شناخت‌های خود را از عدم به وجود آورد و به آن‌ها شکل و سامان دهد. در حقیقت نقطه آغاز دانش انسان، نه سؤال کردن، بلکه پیش دانسته‌یی است که در باره سؤال وجود دارد. این پیش دانسته، تنها درباره سؤال نیست، درباره سؤال شونده هم هست. همچنین سؤال کننده تنها در صورتی می‌تواند سؤال کند که نظریه زبانی

معینی را پذیرفته باشد. پرسشگر باید سؤال خود را با معنا بداند و با معنا دانستن، بدون پذیرش یک نظریه زبانی ممکن نیست. پس سؤال کردن حداقل بر چند پیش دانسته فوق مسبق است. گرچه فهم بدون پیش فهم ممکن نیست، ولی این آفت را نیز دارد که ممکن است مفسر پیش دانسته خود را نه تنها مقوم فهم، بلکه مرکز معنای متن محسوب کند و کوشش تفسیری درستی به عمل نیاورد و در سطح متن متوقف بماند یا معنای آن را تحریف کند. مصون ماندن از این آفت، به میزان خلوص و کمال تفسیر بستگی دارد.

دوم، علایق و انتظارات هدایت کننده مفسر: انسان هر سؤالی را از روی علاقه و انتظار خاصی مطرح می‌کند و این علاقه و انتظار حتماً با پیش دانسته‌های وی که مقومات سؤال وی هستند، متناسب است. سؤال همیشه مسبق به علاقه و انتظار است.<sup>(۴۲)</sup> مشکل این جاست که چگونه می‌توان اطمینان یافت که علاقه و انتظار مفسر، با علاقه و انتظاری که پدید آورنده متن در پدید آوردن آن داشته، انطباق دارد؟ تشخیص این موضوع زمانی مشکل تر می‌شود که در زمان بسیار دور دست نوشته شده باشد. علاوه بر همه این‌ها، چگونه ممکن است شخص مفسر به همه علایق و انتظارات پیدا و پنهان خود آگاه گردد؟ در هر حال، این مفسر است که باید در هر مورد نشان دهد با (هنر تفسیری) خود تا چه اندازه بر این مشکلات فایق آمده است.

سوم، پرسش از تاریخ: این کار عبارت است از جستجوی آن چه پدید آورنده متن بیان کرده و می‌خواسته مخاطبان آن را بفهمند و پرسش‌های اساسی عبارت‌اند از:

۱- بررسی معنای تحت اللفظی واژه‌ها و جملات.

۲- بررسی نقش پیامی یا (تراخونی) متن.

۳- مراد جدی متکلم.

۴- تأثیری که متن مورد نظر عملاً و واقعاً بر جای می‌گذارد.

پرسش‌ها و مسائلی که در این بخش رخ می‌دهد آن است که آیا مفسر می‌تواند بدون تعلق به وضعیت و شرایط تاریخی خودش، چنین محک‌هایی را شکل دهد؟ آیا می‌توان چنان گوش را به تاریخ سپرد که متن آن چنان به سخن در آید که عیناً همان را که پدید آورنده متن منظور داشته برساند؟ ... مفسر باید تمام کوشش خود را برای تنقیح چهار موضوع یادشده به کار ببرد، وگرنه به جای تفسیر متن، به نحوی دانسته‌ها و آرای خود وی بر متن تحمیل خواهد شد.

چهارم، کشف مرکز معنای متن: منظور از (مرکز معنای متن) آن دیدگاه اصلی است که همه مطالب متن بر محور آن نظم یافته است. روش کشف آن همان (پرسش از تاریخ) است. تنها کسی می‌تواند متنی را تفسیر کند که برای متن (وحدت) قایل باشد و چنین بیندیشد که علاوه بر معانی هر واژه و هر جمله، متن به عنوان یک واحد، یک معنای تمام را افاده می‌کند. آیا چنین کاری ممکن است؟ بی شک این پرسش اساسی‌ترین پرسش فرآیند فهم متون است. اهمیت این پرسش در ارتباط با تفسیر متون دینی، چندین، برابر می‌شود، زیرا متون دینی با مسایل رازآمیز و پیچیده و سهل و ممتنع سروکار دارند و کشف مرکز معنای چنین متونی، صعوبت ویژه‌ی دارد و استعدادی ویژه و هنر تفسیری به کلی دیگرگونه‌ی می‌طلبد.

پنجم، ترجمه معنای متن در افق تاریخی مفسر: ضرورت این عمل تفسیری مهم، هنگامی کاملاً آشکار می‌شود که پدید آمدن متن و تفسیر آن، به دو عصر متفاوت مربوط باشد. واضح است که این ترجمه، ترجمه از یک زبان به زبان دیگر نیست، ترجمه تجربه به تجربه‌ها است و به عبارت دیگر، فهمیدن تجربه‌های گذشتگان از طریق پرسش‌هایی است که ناشی از

تجربه‌های حاضران است. البته می‌توان با تجربه‌های سابقین، برخورد انتقادی داشت. دو انحراف در این جا احتمال دارد که رخ دهد. اول این است که با حفظ شکل بیان آن متن دیرین به نحو شکل گرایانه، بیان اصلی متن را شکل بندی کند و تحویل مخاطبان دهد؛ دوم این است که به عنوان ترجمه بیان متن در افق تاریخی معاصر، به جای این که خود متن را به سخن وادارد، برای پرسش‌ها وپیش دانسته‌های خود، از متن تأییدیه بگیرد و متن را بر آنها تطبیق کند.

از همه آن چه گفته شد، یک نتیجه مهم به دست می‌آید که فهمیده شدن متون، صد در صد به درست بودن پیش دانسته‌ها وعلایق وانتظارات مفسر بستگی دارد. داوری در میان تفسیر متفاوت یک متن نیز بدون داوری در باره مقدمات و مقومات آن تفسیرها، کاری بی ثمر است.<sup>(۲)</sup>

## ۲) کتاب مقدس و هرمنوتیک:

از آن جا که مباحث مربوط به هرمنوتیک، خاستگاه غربی دارد، سابقه بحث علم هرمنوتیک را نیز باید در ارتباط با کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان و هرمنوتیک یافت. قدیم‌ترین و محتملاً هنوز هم شایع‌ترین فهم از کلمه هرمنوتیک، به اصول تأویل کتاب مقدس اشاره دارد. برای این تعریف توجیهی تاریخی است، زیرا این کلمه دقیقاً تا هنگامی استفاده جدید یافت که نیاز به کتاب‌هایی که قواعد تفسیر (Exegesis) صحیح کتاب مقدس را مطرح می‌کردند، پیش آمد. (علم هرمنوتیک) از (علم تفسیر) از این حیث متمایز شده است که علم هرمنوتیک در حکم (روش شناسی تأویل) است

با این که رواج لفظ هرمنوتیک (Hermeneutic) فقط از قرن هفدهم به بعد است. عمل تفسیر متن و نظریه‌های تأویل دینی، ادبی و حقوقی به عهد باستان بازمی‌گردد. میان عهد جدید و عهد عتیق، نسبت هرمنوتیکی مهمی وجود دارد، تا آن جا که عیسی با توجه به پیش‌گویی کتاب‌ها و شرایع انبیا،



خود را برای قوم یهود شرح می‌دهد. علم کلام در مقام تأویل‌کننده تاریخی کتاب مقدس، خود به معنایی علم هرمنوتیک است.<sup>(۴۱)</sup>

در رابطه با موقعیت هرمنوتیکی مسیحیت، (پل ریکور) آن را به شیوه‌ی نظام‌مند و تاریخی در سه مرحله ترسیم می‌کند. این سه مرحله به طور متوالی و پی‌درپی مطرح شده‌اند. مسأله هرمنوتیک در مرحله اول از پرسشی برخاسته است که اذهان مسیحیت اولیه را به خود مشغول داشته بود و حتی در عصر جنبش اصلاحات در صدر مباحث قرارداداشت پرسش مذکور این بود که چه رابطه‌ی میان دو عهد، یعنی عهد عتیق و عهد جدید وجود دارد؟ کتاب مقدس از دو عهد عتیق و جدید تشکیل یافته‌است و ارتباط این دو، بحثی هرمنوتیکی را می‌طلبد است. عهد جدید جایگزین عهد عتیق نمی‌شود، بلکه رابطه مبهمی با آن دارد که به تفسیر نیازمند است.

در مرحله دوم، خاستگاه مسأله هرمنوتیک در مسیحیت را نباید در سخنان (پولس) جستجو کرد. در این جا دور هرمنوتیکی میان معنای مصائب، مرگ و رستاخیز حضرت مسیح و معنای وجود در کار است که به طور متقابل از یکدیگر رمزگشایی می‌کنند. ما بر اساس فهمی که از مصائب حضرت مسیح داریم، به سراغ زندگی و وجود خود می‌رویم و آن را تفسیر می‌کنیم و سپس بر اساس تفسیر خود از زندگی و وجود باز می‌گردیم و در تفسیر مصائب حضرت مسیح تجدید نظر می‌کنیم. وظیفه هرمنوتیک در این مرحله، گسترش دادن فهم متن تا آن جا است که این فهم با تفسیری جامع از وجود و واقعیت در قالب دستگاه مسیحیت، یکسان و برابر شود و در نتیجه، فهم و تفسیر متن دینی، ابزاری برای درک هستی و واقعیت می‌شود.

در مرحله سوم، خاستگاه مرحله هرمنوتیک کاملاً نوین می‌نماید. از این نظر، عهد جدید نیز متعلق تفسیر قرار می‌گیرد و وظیفه هرمنوتیک، پرده برداشتن از پیام است. مسأله هرمنوتیک به این معنا محصول مدرنیته است،

چرا که از واکنش علوم انتقادی از قبیل لغت، تاریخ و ... نسبت به متون مقدس پدید آمده است.<sup>(۴۵)</sup> از جمله کاربردهای فراوان فن هرمنوتیک به نهضت پروتستان و پرسش‌های جدید درباره تأویل بازمی‌گردد.<sup>(۴۶)</sup>

قبل از پیدایش روشهای جدید تفسیر، آنچه غالباً برای تفسیر متون و حیانی در عالم مسیحیت متداول بود، (فرضیه تمثیل)<sup>(۴۷)</sup> این است که متن، یک مثال را مطرح کرده و مقصود اصلی، عبارت است از ممثل و ما از طریق مثال باید به ممثل برسیم. فرضیه رمز این است که حروف یا کلمات متن، علایم معانی ویژه‌یی هستند. فرضیه تمثیل و رمز با این باور همراه بوده که متون مورد نظر هم محتوایش وحی است و هم الفاظش. اگر در باره یک متن چنین تصویری وجود داشته باشد، به آسانی می‌توان سراغ تئوری‌های تمثیلی و رمز رفت، زیرا معنای این تصور این است که واقعیت این متون یک امر الهی است، نه بشری. بنابراین دلالت آن‌ها نیز می‌تواند یک دلالت غیر عادی و غیر معمول باشد و فقط عده خاصی که با آن امر الهی رابطه ویژه دارند (همان کلید داران تفسیر) از آن دلالت خبر دار شوند.

اما با شیوع روش نقد تاریخی درباره متون دینی، مطلب عوض می‌شود. روش، نقد تاریخی این است که بدون اعتماد به هیچ (شخصیت) و (مرجعیت الزامی) بیرون از آن شخص که متن را بررسی می‌کند، متن بررسی می‌شود. بنابراین این روش قبل از آن که خود بررسی کننده به یک اطمینان عقلی برسد، هیچ نقل تاریخی و هیچ گزارش تاریخی اعتبار الزامی و ذاتی ندارد. روش نقد تاریخی حداقل در میان پروتستان‌ها راه خود را باز کرد و از آن برای بررسی کتاب مقدس استفاده شد و سپس در میان کاتولیک‌ها هم تا حدودی راه یافت.<sup>(۴۸)</sup>

پس از طرح اجمالی دورنمای بحث کتاب مقدس و هرمنوتیک،<sup>(۴۹)</sup> جهت رعایت اختصار، از طرح دیدگاه‌های خاص متکلمان مسیحی اعم از قدیم

وجدید در نگرش هرمنوتیکی خودداری شده و در ادامه برای کاربردی‌تر شدن مقاله برای فرهنگ خودی، با تفصیل بیشتری به بحث اسلام و هرمنوتیک می‌نشینیم.

### ۳) اسلام و هرمنوتیک:

محور بحث در این قسمت از سویی روآبودن یا نبودن مباحث هرمنوتیکی در اسلام و از سوی دیگر ارتباط بحث تأویل و تفسیر با هرمنوتیک خواهد بود.

#### الف) آیا تفسیر هرمنوتیکی در اسلام امکان پذیر است؟

دیدگاه‌های حاد و مقابل هم در این دیدگاه در دو دسته قابل طرح‌اند: تفسیر هرمنوتیکی آری، تفسیر هرمنوتیکی خیر، دیدگاه‌های سوم بینابینی که هرمنوتیک را به صورت مشروط می‌پذیرند. در این جا ابتدا با جان مایه سه دیدگاه آشنا می‌شویم.

#### الف - ۱) تفسیر هرمنوتیکی آری:

شفاف‌ترین موضع در این نگرش، به آقای مجتهد شبستری بازمی‌گردد (که در قسمت قبلی به بخشی از نظرات ایشان نیز اشاره شد). ایشان در مقدمه کتاب (هرمنوتیک، کتاب و سنت)، می‌نویسند:

«با طرح این مباحث با روشی تحلیلی، می‌خواهیم نشان دهیم که تفسیر و اجتهاد عالمان دین اسلام نیز مشمول اصلی کلی از دانش هرمنوتیک، یعنی ابتدای تفسیر و فهم متون بر پیش فهم‌ها، علایق و انتظارات مفسر بوده است و استثنایی در کار نیست. سپس می‌خواهیم توجه عالمان دین را به این مسأله بسیار مهم جلب کنیم که تنقیح تمام عیار پیش‌فهم‌ها، علایق و انتظارات مفسران و فقیهان در هر عصر، شرط اساسی و اصلی هر گونه

تفسیر و افتای قابل قبول است و تکامل دانش دین بدون این بازنگری و تنقیح، میسر نیست. برون شدن جهان اسلام از مشکلات نظری و عملی که تمدن پیچیده امروز برای آن به وجود آورده، تنها با این بازنگری و تنقیح ممکن می‌شود».<sup>(۵۰)</sup>

ایشان در مقاله اول کتاب یادشده، تحت عنوان (فرآیند فهم متون) توضیح می‌دهند که پس از رویارویی با یک متن یا گفتار، می‌توان با آن دوگونه برخورد کرد: یکی تبیین آن متن یا گفتار به عنوان یک پدیده است و دیگر تفسیر آن متن یا گفتار و فهمیدن آن است. در توضیح تفسیر که مربوط به بحث هرمنوتیک است، توضیح می‌دهند که تفسیر بر این پیش فرض مبتنی است که خواندن و شنیدن یک متن یا گفتار گرچه مدلولات کلمات و جملات آن‌ها معلوم باشد، آنچه را متن و گفتار در خود پنهان دارند، آشکار نمی‌گرداند و این امر پنهان را تنها با تفسیر می‌توان آفتابی و بر ملا کرد.<sup>(۵۱)</sup>

به نظر این نویسنده، تفسیر متن به منظور فهم آن، بر سه نگرش انتقادی زیر استوار است:

- ۱- درست فهمیده شدن هر متنی، تنها با تفسیر آن ممکن است.
  - ۲- از هر متن تفسیرهای متعدد می‌توان داد و هر متنی وجوه متعدد دارد و فهمیدن معنای متن، یک مسأله بدیهی نیست.
  - ۳- باید معنای درست متن را تشخیص داد و آن را انتخاب و توجیه کرد و تفسیرهای نامناسب و معانی نادرست را کنار گذاشت.<sup>(۵۲)</sup> و در ادامه به مقدمات و مقومات تفسیر متون پرداخته‌اند (که سابقاً بدان اشاره شد).<sup>(۵۳)</sup>
- متفکر دیگری که بدون طرح عنوان هرمنوتیک، قریب به مدعیات فوق را دفاع می‌کند، (دکتر سروش) خصوصاً در کتاب (قبض و بسط تئوریک شریعت) است. مجموعه دیدگاه‌های ایشان در شش تز زیر قابل ارایه‌اند:

۱- دین از معرفت دینی متمایز است.

۲- شریعت صامت است.

۳- معارف دینی، بشری است.

۴- اصل ترابط، تغذیه و تلائم (معرفت دینی، یعنی فهم صحیح یا سقیم شریعت، سرایا مستفید و مستمد از معارف بشری غیر دینی و مرتبط و متلائم با آنها است. در قلمرو معرفت دینی، حتی یک نکته وجود ندارد که از لحاظ ظهور و خفای مراد و کشف صدق و کذب و ثبات و تحول معنا، وام‌دار معارف بشری غیر دینی نباشد لذا میان معرفت دینی و معارف غیر دینی، دادوستد و دیالوگ مستمر برقرار است).

۵- معرفت دینی، نسبی و عصری است.

۶- معارف بشری غیر دینی (فهم بشر از طبیعت و هستی: فلسفه و علم) تحول می‌یابند و دستخوش قبض و بسط می‌شوند، لذا معرفت دینی نیز به تبع آنها، متحول و دستخوش قبض و بسط می‌شود.<sup>(۵۴)</sup> مدعیات دکتر سروش چقدر شباهت به مفروض آقای مجتهد شبستری دارد که معتقد است،

(مفسران وحی اسلامی همیشه بر اساس پیش فهم‌ها، علایق و انتظارات خود از کتاب و سنت به تفسیر آن پرداخته‌اند).

و این دقیقاً همان بحث رابطه هرمنوتیک و اسلام و متون اسلامی است که از دیدگاه گروه اول، مفسر هم در تفسیر متن مؤثر است و هم پیش فرض‌ها و «دانشه‌ها و تجربیات‌اش بر نوع استنباط و تفسیر نقش دارد»<sup>(۵۵)</sup>

### الف - ۲) تفسیر هرمنوتیکی خیر:

طرفداران دیدگاه دوم، نگرش هرمنوتیکی را در اسلام نفی کرده و خصوصاً مفسرمداری در تفسیر را صد در صد نفی می‌نمایند. یکی از طرفداران این نگرش، در پاسخ به دیدگاه اول می‌نویسد:

«سؤال اصلی این است که با چنین زمینه‌یی، یعنی اولاً: معقولیت اصول و مبهم نبودن لفظ، وثانیاً: وحی بودن متن و گزارشی نبودن آن، و ثالثاً: عدم مخالفت با دست آوردهای علمی، و رابعاً: وجود شریعت کامل (که مسیحیان به جهت مشکل داشتن در این چهار حوزه، نیازمند به علم هرمنوتیک شدند)، آیا می‌توان تفسیر هرمنوتیک یا قبض و بسط در معرفت دینی را مطرح کرد؟»<sup>(۵۶)</sup>

در ادامه همین نویسنده می‌نویسد، گرچه ما اختلاف فرق و مذاهب را انکار نمی‌کنیم، اما منشأ این اختلافات، اختلاف فهم نیست و هر فرقه‌یی تلاش کرده که قرآن و سنت را با خود همراه سازد. اما این تأویل و تطبیق است، نه فهم و تفسیر. بنابر این ما نمی‌توانیم تفسیر هرمنوتیک را در مورد متون مقدس اسلامی (کتاب و سنت) که عیناً وحی‌اند، نه گزارشی از وحی، مطرح کنیم. بلی تفسیر به معنی عادی کلمه از آغاز بوده و خواهد بود و به فکر و فرهنگ و پیش فرض‌های اشخاص وابسته نیست.<sup>(۵۷)</sup>

آیت الله جعفر سبحانی نیز در گفتگویی بر این باورند که ما (مؤلف مدار) هستیم، نه مفسر مدار و متن مدار و توضیح می‌دهند که مفسر مداری و یا به تعبیر دیگر، متن مداری، با مقاصد پدید آورنده کتاب سروکاری ندارد و عذر آنان این است که ما هرگز به مقاصد مؤلف راه نداریم، زیرا ما به متن با یک سری پیش فرض‌های ثابت می‌نگریم آنان معتقدند تفسیر هر متن بوسیله پیش فرض‌ها و پیش داوری‌های مفسر ممکن می‌شود و پیش داوری مفسر فهم متن را میسر می‌سازد. چنین نظریه‌یی (که آن را متأثر از کانت نیز می‌پندارند)، در ارزش معلومات منتج به شکاکیت و نسبییت‌گرایی می‌شود و نتیجه ناگوار این نظریه را این می‌دانند که به تعداد افراد، به خاطر پیش فرض‌های آنان، تفسیرهای مختلف در مورد متن داریم و امکان

قرائت‌های نامحدود از متن وجود دارد و مسأله قرائت‌های متعدد از همین جا ناشی می‌شود.<sup>(۵۸)</sup>

پس از اشاره اجمالی به دو نگرش اول (دفاع از برداشت هرمنوتیکی در کتاب و سنت) و دوم (نفی برداشت هرمنوتیکی از کتاب و سنت)، در ادامه به دیدگاه افرادی اشاره می‌شود که با مبانی و استدلال‌های متفاوت، مدافع برداشت هرمنوتیکی، اما با قیود و شروطی هستند.

### الف - ۳): تفسیر هرمنوتیکی مشروط:

بعضی از متفکران اسلامی با اما و اگرهایی، تفسیر هرمنوتیکی از متون اسلامی را می‌پذیرند. مثلاً آقای (واعظی) طی مصاحبه‌یی، ضمن این که فهم متون دینی را تابع (هرمنوتیک عام) (نه لزوماً هرمنوتیک ویژه قدسی) می‌داند، در عین حال معتقد است که، (این نکته مانع آن نیست که پاره‌یی از متون دارای خصوصیات ویژه‌یی باشند که رعایت و توجه به آن‌ها در عمل فهم این گونه متون، لازم و ضروری باشد ... فهم متن دینی نیازمند توجه به نکات خاصی است که برای نمونه به یکی از آن‌ها اشاره می‌کنم. به اعتقاد من هدف اصلی مفسر در مراجعه به متن دینی، باید درک پیام الهی و نیت و قصد صاحب سخن باشد. این امر موجب توجه به شخصیت متکلم است).<sup>(۵۹)</sup>

(محمد علی الحسینی) ذیل مقاله‌یی است که هرمنوتیک اسلامی با غربی فرق دارد و نام آن را (هرمنوتیک توحیدی) می‌گذارد. و مقصودش را از هرمنوتیک، تفسیری می‌داند که مفسر در آن دخالت دارد، به شرط آن که به قواعد و ضوابط تفسیری مورد قبول خود پای‌بند باشد. و تفسیر در متون دینی را دارای (حرمت دینی) می‌بیند و ریشه هرمنوتیک را Hermo و Hermes دانسته، که در زبان‌های یونانی و لاتین به فرشته‌یی منسوب است که پیام‌های خداوند و قوانین و احکام او را به زمین می‌رساند.<sup>(۶۰)</sup> و در

هرمنوتیک توحیدی‌اش بر اصلی توحیدی تأکید دارد که زبان را همان نیروی بیان زبانی می‌داند که از طرف خدای رحمان به انسان داده انسان را از حیوانات دیگر جدا کرده و حتی از فرشتگان که علم اسماء را نیاموخته‌اند، برتر ساخته است و...<sup>(۳۱)</sup>

در این قسمت از بحث، در پاسخ به این پرسش که آیا تفسیر هرمنوتیک امکان پذیر است، یا خیر؟ سه دیدگاه مختلف متفکران اسلامی مورد بحث قرار گرفت: آن‌ها که کاملاً از رابطه هرمنوتیک و کتاب و سنت دفاع می‌کنند، آنان که کاملاً مخالف‌اند و آنان که به صورت مشروط، طرح مباحث هرمنوتیکی در کتاب و سنت را جایز می‌دانند. در ادامه با ادله‌یسی که طرح مباحث هرمنوتیکی در اسلام را امکان پذیر می‌کند، بیشتر آشنا می‌شویم.

#### ب) ارتباط تأویل و تفسیر با هرمنوتیک:

ابتدا با معانی لغوی و اصطلاحی تأویل و سپس تفسیر آشنا شده و در ادامه، ارتباط آن‌ها با هرمنوتیک مورد تأمل قرار می‌گیرد.

#### ب - ۱) تأویل:

تأویل<sup>(۳۲)</sup> از اول گرفته شده و به قول راغب اصفهانی،

(التأویل من الاول ای الرجوع الی الاصل).<sup>(۳۳)</sup>

تأویل از ریشه اول به معنای بازگشت به اصل و اساس است.

مفهوم تأویل در اصطلاح، به قول (علامه معرفت) ابتدا در چهار معنا

(غیر از نظر علامه طباطبایی) به نحو زیر آمده است:

۱- توجیه متشابه.

۲- تعبیر رؤیا (یوسف / ۶ و ۶ - ۴۵).

۳- سر انجام کار (اسراء / ۳۵، اعراف / ۵۳، و نساء / ۵۹).



۴- برداشت همه جانبه و کلی (در مقابل تنزیل، این معنا در قرآن نیامده است).

سپس توضیح می‌دهند همه معانی چهارگانه، نهایتاً به همان معنای بازگشت دادن برمی‌گردد. زیرا توجیه متشابه یعنی ارجاع ظاهر مبهم و شبهه‌ناک، به واقعی‌ترین روشن و تابناک. تعبیر رؤیا، تبیین حقایق نهفته در پی نمودهای حالت رؤیا است. سرانجام کار، همان بازگشت کردار یا گفتار به عاقبتی زشت یا زیبا. و تأویل به معنای بطنی، القای خصوصیات برگرفته در لفظ است، تا به مفهومی عام و گسترده بازگردد (از بین این چهار برداشت، اولی و چهارمی در کلام سلف و خلف دایر است).<sup>(۲۴)</sup>

سپس قول علامه طباطبایی را معنای پنجمی می‌دانند که از آن به (عینیت تأویل) تعبیر شده است، که آن را از قبیل مفاهیم ندانسته‌اند، بلکه حقیقی، عینی و خارجی می‌دانند که سر منشأ تمامی احکام، تکالیف، آداب و مواعظ قرآن قرار گرفته و تعالیم و حکمت قرآن از آن نشأت گرفته است. از نظر علامه برای قرآن، غیر از وجود لفظی و کتبی، وجود دیگری است که حقیقت واقعی قرآن به آن وابسته است. این وجود همانند روح در کالبد است. همان است که در شب قدر یک جا بر پیغمبر نازل گردیده است. خلاصه آن‌که از نظر ایشان، تأویل هر آیه، حقیقت خارجی‌یی است که مدلول آیه به شمار نمی‌رود، گرچه به گونه‌یی از آن حکایت دارد، همان گونه که یک مثال، بر مورد مثال، دلالت مطابقی ندارد، گرچه حال و وضع آن را آشکار می‌سازد. پس تأویل هر چیزی مایه و اساس آن چیز است که از آن برخاسته و بدان بازگشت می‌کند، پایه و هدف آن را تشکیل می‌دهد. تأویل حکم (احکام شرعی، تکلیفی و وضعی)، همان ملاک مقتضی تشریح آن حکم است. تأویل فعل هم مصلحت و غایت آن است و تأویل واقعه (هر حادثه‌یی که پدید شود)،

نیز علت وسببی دارد که در به وجود آمدن آن دست داشته است، همان علت به وجود آورنده تأویل آن حادثه می‌باشد.<sup>(۶۶)(۶۵)</sup>

علامه طباطبایی تأویل (چیزی که آیه به سوی آن بازمی‌گردد) را در مقابل تنزیل (معنی روشن و تحت اللفظی آیه) به کار برده‌اند. یک مقام قرآن را مردم عادی نمی‌توانند پی ببرند (مقام کتاب مکنون) و یک مقام تنزیل است که برای مردم قابل فهم می‌باشد.<sup>(۶۷)</sup>

جدای از مباحث مفهومی و این که مراد از تأویل حقیقت خارجی باشد یا نباشد، اگر خود قرآن می‌تواند مفسر خود باشد و اگر بحث‌های مصداقی می‌توانند از روش‌های خوب تبیین مفهوم باشد، قرآن مجید در داستان موسی و خضر، که حضرت موسی از سوی خدا مأمور شد که از او تبعیت کند، پس از این که قرار شد که بر شیوه عمل خضر صبر کند هم سفر شدند، اما خضر با عمل‌کردهایی چون سوراخ کردن کشتی دیگران و کشتن پسر بچه و... کاسه صبر موسی را لبریز کرد و نهایتاً قرار شد از هم جدا شوند. خضر گفت:

(سَأْتِيكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا). (الكهف / ۷۸).

به زودی پرده از روی راز کارهایی که انجام دادم و تو نتوانستی شکیبایی داشته باشی و از سؤال و اعتراض خودداری کنی، برمی‌دارم. و مثلاً درباره سوراخ کردن کشتی گفت که علت این بود که آن کشتی متعلق به عده‌ی افراد تهی دست بود که به وسیله آن امرار معاش می‌کردند. بر سر راه آن‌ها پادشاهی بود که کشتی‌های سالم و بی‌عیب را غصب می‌کرد. من کشتی را معیوب کردم تا شاه غاصب و طمّاع از آن چشم‌پوشد (کَهف / ۷۹) و نهایتاً پس از شفاف نمودن علت عملکردش، مجدداً مفهوم تأویل در قرآن به کار رفته (کَهف / ۸۲) که این تأویل آن چیزی بود که تحمل آن را نداشتی. از بررسی مصداقی این داستان درباره تأویل

می‌توان چنین فهمید که اولاً: تأویل کردن، یعنی گره‌گشایی، تحلیل عرفی و عقلایی از موضوعاتی که ابهام داشته و رمز آلودند؛ ثانیاً: تأویل صرفاً مربوط به متون و نصوص و اقوال نیست و شامل عملکرد و افعال و کردار نیز می‌شود؛ ثالثاً: در قول و فعل‌هایی که نیاز به تأویل دارند، از ظاهر مطلب چیزی فهمیده می‌شود که با معنای اصلی آن کاملاً فاصله داشته و دور از هم‌اند؛ رابعاً: تأویل مطلب و کار به قدری اهمیت داشته و صعب است که پیامبر اولوالعزمی چون موسی کلیم الله، نیز ممکن است از عهده آن برنیاید. بحث از تأویل حداقل در ارتباط وثیقی با بحث (ظاهر و باطن) پیدا می‌کند. از دیدگاه علامه طباطبایی:

(ظهور یک معنای ساده ابتدایی از آیه و ظهور معنای وسیع‌تری به دنبال آن و همچنین ظهور و پیدایش معنایی در زیر معنایی در سرتاسر قرآن مجید جاری است و با تدبیر در این معانی، معنای حدیث معروف که از پیغمبر اکرم (ص) مأثور و در کتب حدیث و تفسیر نقل شده است: (ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن) روشن می‌شود. بنابر آن چه گذشت، قرآن مجید ظاهر دارد و باطن که هر دو از کلام اراده شده‌اند، جز این که این دو معنی در طول هم مرادند، نه در عرض همدیگر ... بیانات قرآن مجید نسبت به بطونی که دارند، جنبه مثل به خود می‌گیرند، یعنی نسبت به معارف الهیه که از سطح افهام عادیه بسی بلندتر و بالاتر می‌باشد، مثل‌هایی هستند که برای نزدیک کردن معارف نام‌برده به افهام زده شده‌اند...)<sup>(۲۸) (۲۹)</sup>

(هانری کربن) بر اساس غلبه و یا تعادل ظاهر و باطن، شاخه‌های تشیع را به نحو زیر تعریف می‌کند:

(اگر تعادل میان شریعت و حقیقت، نبوت و امامت، بدون تفکیک میان باطن و ظاهر، حفظ شود تشیع امامی و حتی صورتی از تشیع اسماعیلی فاطمیان به دست خواهد آمد. اگر باطن بر ظاهر قایق آمده و آن را از میان

بردارد و بنابر این امامت بر نبوت برتری یابد آیین اسماعیلی دعوت جدید الموت به دست خواهد آمد. اما اگر باطن، بدون ظاهر، با همه تالی‌های آن پذیرفته شود، تشیع غالبان به دست خواهد آمد و در عوض ظاهر بدون باطن، به معنای مثله کردن اسلام تام به وسیله تعبد به ظاهر شریعتی خواهد بود که میراث پیامبر، به امامان، یعنی همان باطن را طرد می‌کند.<sup>(۴۰)</sup> سپس توضیح می‌دهد که نسبت ظاهر به باطن، همچون نسبت شریعت به حقیقت، و نبوت به ولایت است.

در منبع دیگری، دسته‌بندی گروه‌های اسلامی بر اساس انواع تأملات از نظر سبک و روش انجام شده و دو سبک را محور سبک‌های مختلف تأویلی می‌داند:

۱- سبک رمزی: گروه‌هایی که تأویلات شان رابطه منطقی و زبان شناختی با الفاظ قرآن ندارد (نه مدلول مطابقی، نه تضمنی و نه التزامی) و ظواهر قرآن را رمزی بیش نمی‌دانند. گروه‌هایی چون باطنیه، صوفیه، عرفا و فلاسفه در تأویلات‌شان این سبک را دنبال کرده‌اند، با این تفاوت که فلاسفه و عرفا و صوفیه، الفاظ قرآن را رمز برای معانی کلی، چون نفس، عقل و افلاک دانسته و غلات آنها را رمز برای اشخاص مورد نظرشان گرفته‌اند و باطنیه، هم رمز برای معانی کلی و هم رمز برای اشخاص دانسته‌اند.

۲- سبک مجازی: گروه‌هایی تأویلات‌شان با الفاظ ارتباط دارد و تأویلات آنها از نوع مجازی است. یعنی آیات قرآن را بر معانی مجازی حمل می‌کنند. متکلمان، فقها و اصولیین و بسیاری از مفسران در این گروه جای دارند.<sup>(۴۱)</sup>

از متفکران شیعه امامیه که به ظاهر و باطن توجه داشته و از سبک رمزی بهره‌برده و شریعت و طریقت و حقیقت، هر سه را در کنار هم و در طول هم مطرح می‌کند، میرحیدر آملی است. از نظر او:

«فقهای امت او (ع) و علمای آن‌ها، تشبیه به موسی (ع) شده‌اند در تکمیل ظواهر و حکمای اسلامی و امثال آن‌ها از صاحبان علوم عقلی، تشبیه شده‌اند به عیسی (ع) در تکمیل بواطن و عارفان محقق تشبیه به حضرت محمد (ص) شده‌اند در تکمیل ظاهر و باطن، به جهت قیام و پایداری به مراتب سه‌گانه یادشده از شریعت و طریقت و حقیقت و به اثبات می‌رساند آن را گفتار سلطان عارفین، مولای ما امیر المؤمنین (ع) که فرمود: شریعت نهر است و حقیقت بحر و دریا است و فقها اطراف نهر طواف می‌کنند و حکما در بحر غوطه‌ورند برای در و جواهر و عارفان بر کشتی نجات سیر می‌نمایند.»<sup>(۳۲)</sup>

با این حال، هستند کسانی که دقیقاً در مقابل امثال میرحیدر آملی قرار می‌گیرند و بدنیت در قسمت پایانی بحث، با دیدگاه آن‌ها نیز آشنا شویم. از مخالفان تأویل، طرفداران مکتب تفکیک‌اند. از مدافعان جدی این نگرش، استاد محمد رضا حکیمی معتقدند:

اولاً: در مورد معارف و احکام شرعی، حجیت ظواهر اصل عقلایی است. ثانیاً: گرچه هر گونه تأویل را رد می‌کنند، اما این تعبیر را با مسامحه دانسته و معتقدند اگر تأویلی در مورد ظاهری لازم آید، به لزوم عقلی و نقلی می‌پذیریم، زیرا این گونه تأویل‌ها، در واقع از نوع تأویل‌های فلسفی یا عرفانی یا عصری که بنیاد مرادات قرآنی را دگرگون می‌سازد، نیست و منطبق با موازین خاص خود و معقول است.

و ثالثاً: در نفی (هرمنوتیک) می‌نویسند:

«الآن همین مطلبی که به عنوان هرمنوتیک مطرح می‌کنند، و در صورت اخیر آن چند سالی بیش از بروز آن نمی‌گذرد، دارای چند مسلک و مشرب

شده است، علوم بشری یعنی همین. زیرا به گفته استاد مرحوم جلال الدین همایی، از عقول جزوی سرچشمه می‌یابد و عقول جزوی دایم در اصطکاک‌اند، بر خلاف معارف و حیاتی که مبدأ آن‌ها عقل کلی مساوی با معصوم است، یا معصوم است که خود عقل کلی است... پس تأکید بر انحصار فهم، به فهم فلسفی، تعطیل عقل است».<sup>(۷۳)</sup>

رابعاً: از نظر ایشان، فهم درست دین و فهم خالص و غیر التقاطی دین، یعنی فهم قرآنی دین، فهم محمدی، فهم علوی و فهم جعفری و رضوی دین به طور خالص، فهم غیر فلسفی و غیر افلاطونی و غیر ارسطویی و غیر فلوطینی و همین طور فهم منزّه از اندیشه‌های گسسته و نیم‌گسسته فیلسوفان غرب است.

#### ب - ۲) تفسیر:

واژه تفسیر از فسر است که از نگاه راغب اصفهانی:

(الفسر اظهار المعنى المعقول ... والتفسير في المبالغة كالمفسر، والتفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الالفاظ و غريبها و فيما يختص بالتأويل و لهذا يقال تفسير الرؤيا و تأويلها قال (واحسن تفسيراً)<sup>(۷۴)</sup>)

فسر به معنای اظهار معنای عقلایی ... و تفسیر در معنای مبالغه‌ی مثل معنای فسر است. و گاهی تفسیر به آن چه که به مفردات لفظها و الفاظ پیچیده گفته می‌شود و مختص به چیزی است که نیاز به تأویل دارد و از این جهت گفته می‌شود تفسیر و تأویل رؤیا، خداوند می‌فرماید: (ونیکو تفسیری است).

از دیدگاه امام خمینی:

«تفسیر کتاب آن است که شرح مقاصد آن کتاب را بنماید و نظر مهم به آن، بیان منظور صاحب کتاب باشد ... مفسر وقتی مقصود از نزول را به ما فهماند، مفسر است، نه سبب نزول به آن طور که در تفاسیر وارد است

... بالجمله کتاب خدا، کتاب معرفت و اخلاق و دعوت به سعادت و کمال است. کتاب تفسیر نیز باید کتاب عرفانی اخلاقی و مبین جهات عرفانی و اخلاقی و دیگر جهات دعوت به سعادت آن باشد.<sup>(۷۵)</sup>  
و معتقدند که:

«تا کنون تفسیر برای کتاب خدا نوشته نشده.»<sup>(۷۶)</sup>

برداشت ایشان قریب است به معنایی که در معجم مقاییس اللغه درباره تفسیر به این نحو آمده است:

«کلمه واحده تدل علی بیان شیء و ایضاحه.»<sup>(۷۷)</sup>

فسر، کلمه واحدی است که بر تبیین و توضیح شیء دلالت می‌کند. در یکی از منابع، تعاریف اصطلاحی تفسیر در هشت مورد زیر مطرح شده است:

اول: تفسیر، علمی است که در آن از احوال قرآن کریم از حیث دلالت بر مراد پروردگار بحث می‌شود.

دوم: تفسیر، علمی است که در آن چگونگی معانی و مدلول الفاظ قرآن مورد بحث قرار می‌گیرد.

سوم: تفسیر از احوال قرآن مجید، از حیث نزول، سند و ادای الفاظ آن بحث می‌کند.

چهارم: تفسیر در عرف علما، کشف معانی قرآن و بیان مراد خداوند است، اعم از این که به حسب اشکال در لفظ باشد یا نباشد.

پنجم: تفسیر از دیدگاه (ما تریدی)، قطع پیدا کردن به مراد از لفظ است و شهادت دادن به این که مراد خداوند از لفظ چنین و چنان است.

ششم: (ابوطالب ثعلبی) در تعریف تفسیر می‌گوید، تفسیر بیان وضع لفظ است از حیث حقیقت و مجاز.

هفتم: تفسیر عبارت است از توضیح و رفع ابهام و گشودن گره‌ها و پیچ و خم‌های لفظی قرآن مجید.

هشتم: تفسیر در اصطلاح علم نزول آیات، شأن نزول آن‌ها و قصص و اسبابی است که در نزول آن دخالت داشته‌اند، سپس ترتیب مکی بر مدنی، محکم بر متشابه، ناسخ بر منسوخ.<sup>(۸۸)</sup>

و توضیح می‌دهد که اصل تفسیر، روش‌های مختلفی [دارد] از جمله تفسیر به روایت، و تفسیر به درایه<sup>(۸۹)</sup> تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر به اشاره<sup>(۹۰)</sup> که تفسیر به رأی محکم و اجتهاد صحیح مبتنی بر علوم و معارفی است که بعداً مورد تفسیر قرار می‌گیرد. روش تفسیر به رأی نیز جایگاه مهمی در مباحث علوم قرآن دارد و اتفاق علماء از آن منع کرده و تمام روایات آن را قبیح شمرده‌اند.<sup>(۹۱)</sup>

درباره تفسیر به رأی هم سخن بسیار است. بعضی از صاحب‌نظران، تفسیر به رأی یا تفاسیر عقلی را به دو نوع عمده تقسیم کرده‌اند: یکی تفسیر به رأی مذموم، که در آن مفسر رأی یا مذهب خود را (اعم از مذهبی یا فلسفی یا عرفانی) اصل قرار دهد و قرآن را فرع. دیگری تفسیر به رأی معقول، که دو نکته را رعایت می‌کنند، اول آن که در درجه اول بعضی از آیات قرآن، روشن‌کننده آیات دیگرند و دیگر اعتنا به احادیث شده و برای توضیح بیشتر مطلب، بحث‌های علمی، فلسفی و کلامی مطرح کنند (مثل سبک علامه طباطبایی).<sup>(۹۲)</sup>

امام خمینی نیز درباره حجیت استفاده از قرآن معتقدند که بعضی: «تفکر و تدبیر در آیات شریفه را با تفسیر به رأی، که ممنوع است، اشتباه گرفته‌اند و به واسطه این رأی فاسد و عقیده باطله، قرآن مجید را از جمیع فنون استفاده عاری کرده و آن را به کلی مهجور نموده‌اند، در صورتی که استفادات اخلاقی و ایمانی و عرفانی به هیچ وجه مربوط به تفسیر نیست، تا



تفسیر به رأی باشد ... پس محتمل است، بلکه مظنون است که تفسیر به رأی راجع به آیات احکام باشد که دست آرا و عقول از آن کوتاه است و به صرف تعبد و انقیاد از خزان وحی و مهابط ملائکه الله باید اخذ کرد.<sup>(۸۳)</sup>

به عنوان نکته پایانی این بخش بد نیست اشاره شود که گرچه سنت و روایات وارده نیز متون مقدس شیعی‌اند، اما واژه تفسیر تنها درباره قرآن به کار برده شده و در مورد روایات از واژه‌هایی چون شرح و بیان بهره می‌جویند.

### ب - ۳) مقایسه تفسیر و تأویل:

بر اساس مباحث مطروحه، به بعضی از اشتراک و افتراق و دیدگاه‌های مختلف درباره رابطه تفسیر و تأویل اشاره می‌شود. دکتر محمد کاظم شاکر، رابطه این دو مفهوم را در نظر علمای لغت، تفسیر و علوم قرآنی سه‌گونه می‌بیند:

اول: مترادف: بعضی از مفسران این دو را در یک معنا گرفته‌اند (تغلب، ابن الاعرابی، طبری).

دوم: عموم و خصوص: بعضی تفسیر را اعم از تأویل دانسته و برخی به عکس. راغب اصفهانی تفسیر را اعم از تأویل می‌داند. برخی نیز گفته‌اند تأویل عامتر از تفسیر است، چون در مورد کلام و غیر کلام به کار می‌رود (تفسیر ویژه کلام است).

سوم: تباین: بیشترین اقوال و نظریات، حکایت از تباین تفسیر و تأویل دارد (ما تریدی، ابوطالب ثعلبی، ابونصر قشیری، جرجانی)<sup>(۸۴)</sup> و هم او در فرق بین تفسیر و تأویل از دیگران نقل می‌کند که از فرق‌های شان این است که صورت علمی لفظ، تفسیر و حقیقت خارجی آن، تأویل است. دیگر آن که آگاهی از تفسیر همه آیات قرآن ممکن است، در حالی که تأویل بعضی از آیات را کسی جز خدا نمی‌داند (ابن تیمیه)<sup>(۸۵)</sup>.

آیت الله زنجانی<sup>(۸۶)</sup> در مقاله‌ی این فرضیه را مدلل می‌کند که (عدم مرزبندی بین تفسیر و تأویل، لغزشگاه عرفان و فلسفه) است. از تفاوت‌های تفسیر و تأویل از نگاه ایشان این است که:

۱- تفسیر معنای مطابقی لفظ (التفسیر بیان دلیل المراد) و تأویل معنای التزامی آن (التأویل بیان حقیقه المراد) است.

۲- تفسیر بیان معنایی که مأنوس است، ولی تأویل عبارت است از معنایی که در اثر انس لفظ با معنی فهمیده نمی‌شود، ولی با آن لفظ و معنی در ارتباط است.

۳- فرق اساسی و جوهری بین تفسیر و تأویل، همان فرق لغوی است. تفسیر از مقوله بیان است و تأویل فراتر از بیان مفهوم و در واقع، روشنگر ارتباط مفهوم با دنیای خارج است.<sup>(۸۷)</sup>

ایشان با لاصاله علم تأویل را اختصاص به خدا می‌دانند و تأویلات پیامبر و ائمه را می‌پذیرد، زیرا آن‌ها از خدا تعلیم داشتند و راهی برای ثبوت تعلیم الهی، به جز عصمت نیست.<sup>(۸۸)</sup> و سپس تأویلات محی الدین را با ذکر شواهدی از فصوص الحکم و فتوحات مکی رد می‌کند.

#### ب - ۴) جمع بندی بحث در رابطه با علم هرمنوتیک

نکات چندی به عنوان جمع بندی و محصول مباحث مربوط به هرمنوتیک در رابطه با تأویل و تفسیر متون در اسلام، ذیلاً مورد توجه و تأکید قرار می‌گیرند.

اول، مسأله پیش فرض‌ها:

این که متفکران در خلأ نظریه پردازی نمی‌کنند و مباحث آنها متکی بر پیش فرض‌هایی است، حتی مورد قبول انسانی است که مخالف نگاه‌های هرمنوتیکی در اسلام‌اند،<sup>(۸۹)</sup> ولی نکته اساس بحث آن است که.

اولاً؛ دامنه پیش فرض‌ها از نظر کمی و عمق پیش فرض‌ها، بسیار وسیع‌تر و جدی‌تر از آن چیزی است که مخالفان نگرش‌های دین و هرمنوتیک فکر می‌کنند.

ثانیاً؛ پیش فرض‌ها چون به عوامل شخصیتی افراد نیز بستگی دارند، با روحیات و تفکرات اندیشمندان، علاقه و پیوندی می‌یابند، که ممکن است عامدانه و عالمانه به صورت پیش داوری، معتصبانه در نظریه‌پردازی و تفسیر و تأویل به کارگرفته شوند. این جاست که علم هرمنوتیک به ما می‌آموزد که از داوری ارزشی به صورت آگاهانه و قاصدانه خودداری نماییم والا آن تفسیر و تأویل حجیت نداشته و قابل اعتبار نیست.

ثالثاً؛ علم هرمنوتیک هم توصیه می‌کند و هم روش‌هایی را پیشنهاد می‌کند که پیش فرض‌های اندیشمندان منقح، قاعده‌مند و روش‌مند گردند، تا درجه علمی بودن و کاربرد عمومی این پیش فرض‌ها مورد تأیید متفکران مختلف هر رشته قرارگیرند.

و رابعاً؛ از نگاه معرفت درجه دوم، پیش فرض‌های عمده موجود را دسته‌بندی و ارایه می‌کند.<sup>(۹۰)</sup>

دوم، فرار از دام مغالطه مفهومی:

از آن جا که هم مفهوم هرمنوتیک در یک پروسه زمانی، معانی متعدد و متفاوت پذیرفته و هم از تأویل و تفسیر در نگرش‌های اسلامی برداشت همسان وجود ندارد (گاه این دو را در یک معنا و گاه معارض هم و... به کار می‌گیرد)، لازم است در بحث از ارتباط هرمنوتیک با دین، دقیقاً توجه شود که کدام یک از معانی هرمنوتیک با کدام یک از معانی تأویل و تفسیر مورد مقایسه و مطابقت است.

در یکی از آثار، نکته فوق الذکر، از بعد اقسام هرمنوتیک و اسلام، مورد توجه قرار گرفته است، یعنی یک یک معانی هرمنوتیک با نگرش‌های

تفسیری اسلامی مورد مقایسه واقع شده است، اما از این نکته که خود تأویل و تفسیر نیز معانی متعدد دارند و باید هر یک از معانی متعدد آن، با هر یک از برداشت‌های هرمنوتیکی مورد مقایسه قرارگیرد، غفلت شده است. مثلاً آقای (دکتر ریخته‌گران) می‌نویسند:

«اگر هرمنوتیک را روش‌شناسی عمومی مبتنی بر فقه‌الغه بدانیم، تطبیق آن با مباحث تفسیری مسلمانان وجه دیگری پیدا می‌کند ... در معارف اسلامی بابتی از ابواب علم وجود ندارد که متکفل تبیین طرق دست‌یابی به تفسیر یک نوشتار یا گفتار باشد و اگر هم چیزی هست، مطالب پراکنده‌یی است که نمی‌توان مستقلاً عنوان یک مبحث خاص بر آن نهاد».<sup>(۹۱)</sup>

این معنای هرمنوتیک را ایشان به شلایرماخر و دیلتای نسبت می‌دهد. عدم دقت در به کارگیری مفاهیم در نوشته‌های دیگر در موضوع به وضوح به چشم می‌خورد،<sup>(۹۲)</sup> و جهت رعایت اختصار از طرح آن‌ها خودداری شد.

نکته قابل ذکر دیگر آن که، اگر تأویل را که در مقابل تفسیر کار راسخان در علم است، متفکری منحصر به خدا و در حد اکثر عترت بدانند، واضح است که نگاه هرمنوتیکی در هر چهار معنای سابق الذکر (به عنوان واریسی تفسیر متون، پایه‌یی برای علوم فرهنگی، تأملی بر شرایط فهم کامل و رویه‌یی تحلیلی و واسطه‌یی)، در عصر حاضر برای متفکران اسلامی، امکان پذیر نیست، زیرا تأویل در متون حق آنان نیست و فقط می‌توان از ارتباط تفسیر با هر یک از چهار معنای یادشده هرمنوتیک بحث کرد و در این قسمت نیز اگر بخواهد از آن‌چه موجود است، سخن گفته و مقایسه‌یی صورت پذیرد، حداکثر از معنای اول هرمنوتیک (واریسی تفسیر متون اسلامی) و دیدگاه‌های متفکران اسلامی و خصوصاً مباحث دهه اخیر در باره هرمنوتیک در متون اسلامی، می‌توان سخن به میان آورد.

اما اگر تأویل (به معنای مخالف با تفسیر) را کار غیر معصوم نیز بدانیم، آن وقت است که یک شیوه تفسیری که با پیش فرض‌های عرفانی به متون اسلامی و قرآن می‌نگرد، مطرح شده و تأویلات امثال محی الدین عربی، غزالی و سایر عرفا مورد توجه قرار گرفته و هم درباره پیش فرض‌ها و هم درباره برداشت‌های تأویلی آن‌ها می‌توان به بحث نشست و این دقیقاً بحثی هرمنوتیکی، حداقل در معنای اول (و به عنوان واریسی تفسیر متون) آن است.

از آن جا که طرح مباحث مربوط به این نکته، حداقل مقاله‌پی مستقل می‌طلبد، از طرح تفصیلی آن خودداری شده است و تنها به یک نکته از امام محمد غزالی بسنده می‌شود.

این متفکر شهیر اسلامی، رساله‌یی تحت عنوان (قانون التأویل) دارد که چهار چوب بحث او این است که آیا باید توجه تام به منقول باشد، یا معقول و یا راه سومی که جمع بین معقول و منقول کند؟ در راه سوم نیز گروهی معقول را اصل و منقول را تابع گرفتند و گروه دیگری بالعکس، و نهایتاً گروه دیگری که هم منقول و هم معقول را اصل گرفته و سعی در جمع بین آن‌ها دارند. سپس به تفصیل به توصیه‌های مناسب، تحت عنوان قوانین تأویل نشست است.<sup>(۹۳)</sup>

#### سوم، تفاوت قرآن از عهدین و تأثیر آن بر نگاه هرمنوتیکی:

تفاوت اساسی بین قرآن و عهدین (تورات و انجیل) در این است که قرآن را پیامبر خود نپرداخته است، در حالی که عهدین را انسان‌ها نوشته‌اند. عهدین در واقع گزاره‌های ایمانی است که عده‌یی بر ایمان خود نوشته‌اند.<sup>(۹۴)</sup> از این رو در پاسخ به این پرسش که مباحث هرمنوتیکی در نگاه اسلامی، مؤلف‌مدار، متن‌مدار و یا مفسر‌مدار است؟، می‌توان گفت که اگر در متون مقدس عهدین، مؤلف‌مداری کم‌رنگ شود، نیز تنها برداشتی بشری از پیامی

آسمانی، مورد کم توجهی قرار گرفته است و حال آن که بی توجهی به پیام مؤلف و کم مایه گذاشتن برای فهم پیام مؤلف تا حد امکان، به خلوص نصوص دینی اسلامی و کلام الهی در قرآن آسیب می زند.

از این رو است که در هرمنوتیک اسلامی، باید در کنار توجه به پیش فرضهای مفسر و تنقیح آن و در کنار توجه به مباحث مربوط به متن (مثلاً آیا زبان عربی برای انتقال پیام دین، نقش کلیدی و اساسی دارد؟ آیا همه مطالب قرآن با توجه به پاسخگویی برای پرسش های مخاطبان اش، فرازمانی و فرامکانی است؟ و...<sup>(۱۰)</sup>)، به صورت جدی تلاش برای فهم پیام مؤلف و مقاصد او، در فهم دین و کتاب مقدس مورد توجه باشد. از این رو لازم است موازنه‌یی بین (مفسر مداری، مؤلف مداری و متن مداری) در تفسیر قرآن مجید به عنوان یک مینا، مورد توجه مفسران و شارحان کتاب آسمانی باشد.

#### چهارم، رابطه اقسام نصوص و هرمنوتیک:

اگر پرسش اساسی در پیش رو آن باشد که در بین نصوص دینی، در یک نگاه هرمنوتیکی، کدام بخش‌ها از ثبات بیشتر و کدام یک از تحول بیشتر برخوردارند؟ به عبارت دیگر، پیش فرض‌ها و انتظارات مفسر در کدام بخش از نصوص دینی، نافذتر و در کدام حیطه‌ها کمتر کاربرد دارد؟ در حد فرضیه‌یی نگارنده معتقد است که اگر مجموعه ارتباطات آدمیان به چهار ارتباط زیر قابل تقسیم باشد:

- ۱- ارتباط با خود.
- ۲- ارتباط با خدا.
- ۳- ارتباط با طبیعت.
- ۴- ارتباط با دیگران.

به نظر می‌رسد که نصوص مربوط به ارتباط با خود و خدا (دو ارتباط آغازین)، با ثبات‌ترین نصوص دین‌اند. به عبارت دیگر، هرچه علوم بشری پیشرفت کند، هرچه پیش فرض‌های مفسر تغییر نماید، در رابطه با حکم این‌که نماز صبح یک مسلمان، دو رکعت است، تأثیری نمی‌تواند داشته باشد، چون مربوط به حوزه ارتباط فرد با خدا است.

اما دو ارتباط آخرین، یعنی با طبیعت و با دیگران (جامعه)، اصل بر تغییر است و وابسته به زمان و مکان‌اند. به عبارت دیگر این جمله امام خمینی که: «زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند».

در این دو حوزه، به صورت قوی مؤثر است. این جاست که پیش فرض‌های مجتهد و مفسر در آیات الاحکام<sup>(۹۱)</sup> در داورى او مؤثر مى‌افتد و احکام اجتماعی و مربوط به طبیعت، قابلیت جابه‌جایی و تحول مطابق با شرایط عصر و نیازهای زمان و مکان تازه را دارند.<sup>(۹۲)</sup>

## پاورقی‌ها

- (1) The Short Oxford English Dictionery, p 956.  
البته واژه Interpretation در فارسی به معنای تفسیر، تعبیر، گزارش و ترجمه شفاهی نیز آمده که با تکیه بر هر یک از معانی، تعریف متن متفاوت خواهد بود.  
Haim Shorter English Persian Dictionery, p 244.
- (۲) پالمیر ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، انتشارات هرمس: ۱۳۷۷، ص ۱۹.
- (۳) همان منبع، ص ۲۰.
- (۴) از هرمنوتیک جدید که بنیان‌گذار آن (پل ریکو) بوده و به شدت تحت تأثیر فراساختارگرایی قرار دارد، با عنوان (هرمنوتیک منفی) یاد می‌شود. مراد او از علم هرمنوتیک نظر به قواعد حاکم بر تفسیر، یا به عبارت دیگر، تأویل متنی خاص یا مجموعه‌ای از نشانه‌ها است که به منزله متن ملاحظه شوند. تحلیل روانی و به ویژه تأویل رؤیاها، صورتی بسیار آشکار از علم هرمنوتیک است. رؤیا متن است. متنی سرشار از تصاویر نمادی و موضوع تأویل، یعنی متن به وسیع‌ترین معنای آن نیز می‌تواند نمادهای موجود در رؤیا یا حتی اسطوره‌ها و نمودگارهای جامعه یا ادبیات باشد. مراجعه شود به:  
علم هرمنوتیک، صص ۴ - ۵۲.
- و برای آشنایی بیشتر با دیدگاه‌های او رجوع شود به مقاله (وجود و هرمنوتیک) و نیز (نوشتار به مثابه مسأله‌ی پیش روی نقد ادبی و هرمنوتیک فلسفی) از پل ریکور در کتاب:  
هرمنوتیک مدرن، مجموعه نویسندگان، نشر مرکز: ۱۳۷۷.  
و مقاله او تحت عنوان (رسالت هرمنوتیک) در:  
فصل نامه فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم: بهار و پاییز ۱۳۶۸.  
(۵) علم هرمنوتیک، ص ۴۱.
- صفت سوم فوق، اشاره به دیدگاه شلایر ماخر و چهارم به نظر ديلتای و پنجم دیدگاه‌های هایدگر و گادامر و صفت ششم به دیدگاه وریکور اشاره دارد که در عین حال در پاورقی اشاره شده که این صفات، نا کافی و ناپسندیده‌اند.
- (۶) توضیح بیشتر در:  
ریخته‌گران محمد رضا، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، نشر کنگره: ۱۳۷۸، ص ۱۸.
- (۷) شهرزوری شمس‌الدین محمد بن محمود، نزهه الأرواح و روضه الافراح، ترجمه مقصود علی تبریزی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: ۱۳۶۵، ص ۳۸.
- (۸) تفصیل مطلب در: همان منبع، ص ۳۹.



- (۹) تفصیل مطلب در مقاله محققانه‌یی از: گوهری محمد جوان، مقاله هرمس، فصل نامه فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم: بهار و پاییز ۱۳۶۸، صص: ۳۱۵ - ۳۹۵.
- در یکی از منابع، نسب ادریس را با چهار واسطه به شیث فرزند آدم می‌رساند و گفته شده که او ۲۸۰ سال از عمر آدم ابو البشر را نیز درک کرد. تفصیل مطلب در: رسولی محلاتی سید هاشم تاریخ انبیاء، انتشارات علمیه اسلامیة (چاپ چهارم) ۱۳۶۳، صص ۶ - ۳۴.
- ضمناً نام ادریس پیامبر در دو سوره مریم / ۵۶ و انبیاء / ۸۵ آمده است. و نهایتاً جملاتی از هرمس در: مسکویه احمد بن محمد، جاویدان خرد، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری، انتشارات فرهنگ کاوش: ۱۳۷۸، صص ۹ - ۴۱۶.
- (۱۰) تفصیل مطلب در: علم هرمنوتیک، صص ۶ - ۱۵.
- در پایان این اثر (صص ۷۹ - ۲۶۷)، ۳۰ نظر در باب تأویل به اختصار آمده است: اول، تجربه هرمنوتیکی ذاتاً تاریخی یا زبانی، یا دیالکتیکی، یا واقع‌ی زبانی، یا عینی و ... می‌باشد.
- (۱۱) تفصیل بحث در: مک کواری جان، مارتین هایدگر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، انتشارات گروس: ۱۳۷۶، صص ۸۲ - ۷۸.
- (۱۲) تفصیل بحث در: شاکر محمد کاظم، روش‌های تأویل قرآن، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم: ۱۳۷۶، صص ۹ - ۲۶.
- علامه طباطبایی با اشاره به حدود ۱۰ دیدگاه درباره تأویل، آن‌ها را در دو دیدگاه خلاصه می‌کند:
- ۱- نظریه قدما، که در آن تأویل مرادف تفسیر (به جز در حروف مقطعه) است.
  - ۲- متأخران، تأویل یعنی معنی کردن بر خلاف ظاهر و این خصوص آیات متشابه است. علامه هر دو نظر را رد کرده و در معنای تأویل می‌گوید، تأویل از کلمه اول به معنی بازگشت است و مراد از تأویل، آن چیزی است که آیه به سوی آن بر می‌گردد. مراجعه شود به:
- آگاه حمید، مقاله تأویل قرآن در منظر اهل بیت، فصل نامه پژوهش‌های قرآنی، ش ۶ - ۵: بهار و تابستان ۱۳۷۵، ص ۱۹۸.
- اما علامه معرفت در مقاله (تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان) (قبسات، پاییز ۱۳۷۹، صص ۹ - ۱۰۵)، تأویل را در چهار معنای: توجیه مشابه، سرانجام کار، تعبیر رؤیا و برداشت همه جانبه آورده و برداشت علامه طباطبایی را معنای پنجمی می‌داند که از آن به نظریه عینیت تأویل یاد می‌کند (به این معنی که تأویل حقیقتی

است عینی و چیزی از قبیل الفاظ و معانی نیست ) ، و البته خودشان ناقد این برداشت‌اند.

(۱۳) هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی، نشر مرکز: ۱۳۷۷، صص ۸-۲۱۶.

در بین متفکران اسلامی در تفسیر قرآن نیز از قدیم این پرسش مطرح بوده است که آیا قرآن تنها یک ساختار زبانی است یا خیر؟، که معتزله به چنین پرسشی پاسخ مثبت داده و شاعره قرآن را بیش از یک ساختار زبانی دانسته و آن را ازلی و حقیقت قرآن را کلام نفسی و نزد خدا می‌دانستند. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به: منطقه و مبحث علم هرمنوتیک، صص ۲- ۲۷۱.

از جمله کسانی که در ارتباط زبان و هرمنوتیک در غرب نظریه پردازی کرده‌اند، (چارلز تیلور) در مقاله (زبان و سرشت انسان) است، که معتقد است زبان، محور فهم حیات اجتماعی است. کارویژه زبان فقط بازیابی واقعیت نیست، بلکه زبان تشکیل دهنده واقعیت است. این دیدگاه هم در مقابل نظریه توصیفی زبان در سنت اندیشه غرب (که در آن زبان مجموعه‌یی است از نشانه‌ها برای نمایش جهان عینی) قرار می‌گیرد و هم در برابر نظریه بازیابی (نظریه بازیابی که زبان را تشکیل دهنده واقعیت می‌داند، از نگاه تیلور سطحی است). از دیدگاه تیلور، زبان الگوی فعالیتی است که ما به موجب آن، شیوه‌یی از زندگی در جهان را بیان و محقق می‌کنیم و زبان کاملاً در تصرف و اختیار ما نیست، بلکه پدیده جمعی و سابق بر ما است.

تفصیل مطلب در:

بشیریه حسین، لیبرالیسم و محافظه کاری، نشرنی: ۱۳۷۸، صص ۱۰- ۳۰۹.

از آن جا که فلسفه تحلیل زبانی، از مکاتب مشهور فلسفی جدید و مرتبط با موضوع مقاله حاضر است، مراجعه به منابع زیر برای مطالعه بیشتر مناسب است:

دانلان ک. س. فلسفه تحلیلی و فلسفه زبانی، ترجمه شاپور اعتماد و مراد فرهادپور، فصل نامه ارغنون، ش ۸- ۷، پاییز و زمستان ۱۳۷۴.

موجد ضیاء، مقاله گوتلوب فرگه و تحلیل منطقی زبان، همان منبع.

علی آبادی یوسف ص، مقاله زبان حقیقت و حقیقت زبان، همان منبع.

علی زمانی امیر عباس، زبان دین، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی: ۱۳۷۵.

در این اثر، پس از طرح ساختار کلی بحث زبان دین، به مباحثی چون فلسفه زبان و مسأله معنا، معنا داری زبان دین، تلقی تمثیلی از زبان و نهایتاً نما دین از زبان دین پرداخته شده است.

(۱۴) مراجعه شود به:

علم هرمنوتیک، صص ۲- ۴۱.

(۱۵) وان هاری، مقاله هرمنوتیک و تاریخچه آن، ترجمه مریم امینی، ماهنامه کیان، ش ۴۳، خرداد و تیر ۱۳۷۷، صص ۹- ۳۶.

(۱۶) امیری علی تقی، هرمنوتیک و تأثیر آن در علوم انسانی و مدیریت، مجله مجتمع آموزش عالی قم، ش ۶: تابستان ۱۳۷۹، صص ۲- ۲۷۰.

(۱۷) در مقاله‌ی سی از ک. من نیوتن، از نظریه هرمنوتیکی شلایر ماخر و دیلتای به هرمنوتیک سنتی (که هرش) نیز منافع آن است، یاد شده است. در هرمنوتیک سنتی خواننده باید مانع وارد شدن نظرگاه خودش به عنوان عاملی تعیین کننده در تفسیر می‌شد (خلاف دیدگاه گادامر و هایدگر). در این مقاله از نگرش (پل ریکور) در هرمنوتیک به عنوان هرمنوتیک جدید و یا منفی یاد شده است. مراجعه شود به مقاله:

(هرش و دیدگاه‌های او درباره تفسیر)، روزنامه ایران: ۱۲/۵/۱۳۷۷، ص ۱۰.

(۱۸) از نظر هابرماس، توصیف هرمنوتیکی علوم، فقط برای رشته‌هایی اجتماعی - تاریخی مناسب است و برای سایر حوزه‌های علوم کاربرد و قطعیت ندارد (خلاف نظر گادامر و سایر اندیشمندان هرمنوتیکی). او که از سه لایه معرفت با سه نوع روشی که متعلق به سه نوع تعلق انسان، سخن می‌گوید:

۱- تعلق به مهار و پیش بینی.

۲- تعلق به فهم.

۳- تعلق ما به رهایی. بحث هرمنوتیک را مربوط به معرفت و تعلق نوع دوم اختصاص می‌دهد. برای ملاحظه نگرش هابرماس در موضوع مراجعه شود به:

لچت جان: پنجاه متفکر بزرگ معاصر، انتشارات خجسته (چاپ دوم): ۱۳۷۸، صص ۹۶ - ۲۸۸.

سروش عبدالکریم، درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع، نشر نی: ۱۳۷۴، ص ۲۰۷ و ۲۲۸. نودری حسینی، مقاله هابرماس و هرمنوتیک، فصل نامه کتاب نقد، ش ۶ - ۵، زمستان ۱۳۷۶ و بهار ۱۳۷۷، صص ۹۸ - ۱۸۸.

و نیز برای ملاحظه مناظره گادامر و هابرماس در هرمنوتیک مراجعه شود به:

ریخته گران محمد رضا، گادامر و هابرماس، مجله ارغنون، ش ۸ - ۷: پاییز و زمستان ۱۳۷۴، صص ۴ - ۴۲۰.

(۱۹) قنبری آیت، هرمنوتیک و انواع آن، مجله علوم سیاسی، ش ۲: پاییز ۱۳۷۷، صص ۲۰۳ - ۱۹۰.

در ادامه همین مقاله، بحث هرمنوتیک و سیاست مطرح شده که از سه نوع تعبیر اساسی در تأویل سخن به میان آمده است:

الف - تأویل بازیابی (که در آن با ادراک خود فهمی‌های کارگزاران سیاسی، کل حیات سیاسی قابل درک است.

ب - تأویل بدگمانی (خود فهمی‌ها و تصورات مستقیم مردم و کارگزاران از خودشان، واقعیت را سرپوش می‌گذارد).

ج - تأویل بیانی یا تحقیقی (تالیور: باید از معانی بین‌الانسانی که ناخود آگاه است، به پیش فرض‌های اولیه برسیم و به خود فهمی‌های آگاهانه دست یابیم. در این نگاه،

زبان بر حیات سیاسی - اجتماعی اولویت دارد).

همان منبع، صص ۵ - ۲۰۴.

برای مطالعه بیشتر در ارتباط بین سیاست و هرمنوتیک، مراجعه شود به:

بشیریه حسین، سیری در نظریه‌های جدید در علوم سیاسی، مؤسسه نشر علوم نوین: ۱۳۷۸، صص ۴۶ - ۱۳۹.

بشیریه حسین، لیبرالیسم و محافظه کاری، نشر نی: ۱۳۷۸، صص ۱۰ - ۳۰۷.  
معینی علمداری جهانگیر، مقاله مفاهیم، زبان و سیاست گفتاری، مجله مطالعات حقوقی و سیاسی، ش ۱: بهار ۱۳۷۷، صص ۱۱۵ - ۹۳.  
نهایتاً به نظر یکی از متفکران، هیچ روشی به اندازه روش هرمنوتیک در اندیشه سیاسی کارآیی ندارد.

هرمنوتیک ماهیتاً از اول نوعی اندیشه سیاسی (به غیر از هرمنوتیک به عنوان روش) بود و بعد وارد حوزه‌های دیگری شده است:

منوچهری عباس، روش شناسی در حوزه اندیشه سیاسی، مجله علوم سیاسی، ش ۷: زمستان ۱۳۷۸، ص ۲۱۰.

(۲۰) مطالب متن غیر از آن‌ها که مجدداً به منابعی ارجاع داده می‌شود، از مقاله (هرمنوتیک و تاریخچه آن) (کیان، ش ۴۲، صص ۳۶-۴۰) است. جالب توجه این است که عین همین مقاله با عنوان (تفسیرگرایی تأویلی) از میرچا الیاده، در مجله معرفت (ش ۲۵، ص ۸۴ به بعد) نقل شده است.

(۲۱) در مورد این که چرا شلایرماخر (کانت هرمنوتیک) نامیده شده، گفته شده: شاید وجه انقلابی رویکرد شلایرماخر که باعث شد کسانی او را کانت هرمنوتیک بنامند، از جمله در عطف توجه به اشتراک متن کتاب مقدس با سایر متون در روش تفسیری و تطبیف تفکیک پیش گفته از طریق تأکید بر مبانی دستوری و زمینه روان شناختی که برای فهم متن ضروری‌اند، بود. به ویژه که او درک ماهیت زبان را رکن اصلی هرمنوتیک می‌دید).

رحیم پورازغدی حسن، هرمنوتیک معاصر غرب، فصل نامه کتاب نقد، ش ۶ - ۵: زمستان ۱۳۷۶ و بهار ۱۳۷۷، ص ۴۸.

(۲۲) همتی همایون، مقاله شلایرماخر و هرمنوتیک، فصل نامه کتاب نقد، ش ۶ - ۵، زمستان ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، ص ۱۵۹.

در این مقاله، از (فردریش شلایرماخر) به عنوان پدر کلام جدید نیز یاد شده است. او تتولوگ و متکلم برجسته پروتستان، فرزند کشیش مسیحی بود که در ۱۷۶۸ در آلمان زاده شد و در دانشگاه هاله به تحصیل الهیات و تتولوژی پرداخت. تأثیر کانت بر او جدی بوده است. در اواخر عمر دچار شک در عقائد سنتی شد و باکرایش به عرفان، توانست بر طوفان شک غلبه کند.

به نظر (اندروبووی) چهار نفر در شکل‌گیری حوزه مشخص از نظریه جدید که از دل شیوه کار تأویل کتاب مقدس بیرون آمده و هرمنوتیک نام گرفته، نقش جدی دارند، شلایرماخر (۱۸۳۴ - ۱۷۶۷)، دیلتای (۱۹۱۱ - ۱۸۳۳)، هایدگر (۱۹۷۶ - ۱۸۸۹) و گادامر (۱۹۰۰) مراجعه شود به مقاله هرمنوتیک فلسفی در: هرمنوتیک مدرن، نشر مرکز: ۱۳۷۷، ص ۱۸.

(۲۳) تفصیل مطلب در:

علم هرمنوتیک، ص ۹۸.

(۲۴) تفصیل مطلب و نیز نقدهای دیگری بر شلاپرماخر در:

خسروپناه عبدالحسین، نظریه تأویل و رویکردهای آن، فصل نامه کتاب نقد، ش ۶ - ۵، ص ۹۳.

(۲۵) برای رعایت اختصار در مقاله، در متن تنها به برداشت دیلتای اشاره شده است. برای آشنایی تفصیلی با دیدگاه (بتی) به کتاب علم هرمنوتیک، فصل چهارم مراجعه شود و دیدگاه ماکس وبر در:

هیوز استیوارت، آگاهی و جامعه، ترجمه عزت الله فولادوند، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹، فصل هشتم.

(۲۶) پیتر وینچ در توضیح دیدگاه ماکس وبر، ضمن طرح بحث (فهم و توضیح علی)، به دو نوع عمل از نگاه او اشاره دارد، رفتاری که فقط معنی دار است با رفتاری که هم معنی دار و هم اجتماعی است و سپس این برداشت را نقد می‌کند. مراجعه شود به:

وینچ پیتر، ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه، ترجمه زیر نظر سمت: ۱۳۷۲، صص ۱۲ - ۱۰۵.

(۲۷) علم هرمنوتیک، ص ۱۳۶.

ضمناً فصل هشتم منبع یادشده به بحث دیلتای و علم هرمنوتیک معاصر اختصاص یافته است. برای آشنایی با دیدگاه دیلتای از جمله مراجعه شود به:

ریکور پل، مقاله رسالت هرمنوتیک: ترجمه مراد فرهادپور - یوسف ابانری، مجله فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم: بهار و پاییز ۱۳۷۸، صص ۷۲ - ۲۶۹.

در مقاله زیر از جمله به دیلتای انتقاد شده که او جهت نزدیک شدن به افق مؤلف، پشت سر نهادن تمام پیش داوری‌ها و پیش فرض‌ها و قید و بندهای تاریخ معاصر را پیشنهاد می‌کند، در حالی که هر معرفتی، به پیش فرض مبتنی است، مگر معرفت‌های بدیهی. علم به معنای متون نیز به یک سری پیش فرض‌ها استناد دارد که غفلت از آن‌ها معرفت دینی را متزلزل می‌سازد:

خسروپناه عبدالحسین، مقاله نظریه تأویل و رویکردهای آن، فصل نامه کتاب نقد، ش ۶ - ۵، ص ۹۷.

(۲۸) هیوبرت درایفوس بر این باور است که هایدگر کار دیلتای را در تعمیم هرمنوتیک از روشی برای بررسی کتاب‌های مقدس به راهی برای مطالعه کنش‌های آدمی دنبال کرد. در واقع هایدگر از رهگذر تبیین ضرورت تأویل در پژوهش در باب انسان، ضرورت ساختار مدوری که این تأویل باید داشته باشد، روش هرمنوتیکی را وارد فلسفه مدرن کرد. مراجعه شود به:

مقاله چرا هستی و زمان را مطالعه می‌کنیم، هرمنوتیک مدرن، ص ۳۲۴.

هایدگر با طرح پرسش‌های هستی‌شناسانه (ماچه هستنده‌هایی هستیم و هستی ما چگونه وابسته به فهم‌های جهان است بجای پرسش شناخت شناسانه که به رابطه میان

شناخته شده و امر شناخته شده مربوطانند. رابطه خود را با هوسرل سنت دکارتی گسست. هایدگر به دنبال کی یرکه گارد اعلام کرد که آغازگر مشهور کار دکارت باید به این نحو واژگون شود: (هستم، پس می‌اندیشم) (نه این که می‌اندیشم، پس هستم). همان منبع، صص ۶ - ۲۲۵.

(۲۹) برای دلتای پرسش فهم با مسأله درک اذهان، دیگر، گره خورده بود، اما از نظر هایدگر بنیادهای مسأله هستی شناسانه را باید در عرصه رابطه با جهان جستجو کرد. نه در قلمرو رابطه اشخاص یا یکدیگر. به نظر او دیگری نیز درست به اندازه خود من، می‌تواند از هر پدیده طبیعی برای من ناشناخته‌تر باشد. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به:

ریکور، پل. مقاله رسالت هرمنوتیک، ترجمه مراد فرهادپور - یوسف ابانری، مجله فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم: بهار و پاییز ۱۳۶۸، صص ۹ - ۲۷۸.

(۳۰) همان منبع، ص ۲۷۷.

(۳۱) مقاله رسالت هرمنوتیک، صص ۳ - ۲۸۲.

(۳۲) دور هرمنوتیکی از نگاه هایدگر با سابقین متفاوت است. به نظر هایدگر، دازاین و جهان یک دور می‌سازد. به این ترتیب، او در هرمنوتیک سنتی میان متن و خوانش آن را به بنیادی ترین سطح وجود انسان گسترش می‌دهد.

هرمنوتیک مدرن، ص ۳۴۱.

(۳۳) همان منبع، صص ۱ - ۲۴۰.

(۳۴) همان منبع، ص ۳۵۴.

(۳۵) برای تکمیل بحث هایدگر در هرمنوتیک مقالات زیر در کتاب (هرمنوتیک مدرن) آمده‌اند:

ساختن، باشیدن، اندیشیدن، هایدگر؛ وجود و هرمنوتیک، پل ریکور؛ چرا هستی و زمان را مطالعه می‌کنیم، هیوبرت درایفوس؛ هیدگر و چرخش هرمنوتیکی، دیوید کورنزهوی.

و نیز مراجعه شود به:

علم هرمنوتیک، صص ۷۸ - ۱۳۷.

و برای آشنایی با دیدگاه گادامر مراجعه شود به:

گادامر، مقاله همگانیت مسأله هرمنوتیک، کتاب هرمنوتیک مدرن.

بحث علم هرمنوتیک دیالکتیکی گادامر، کتاب علم هرمنوتیک، ص ۲۱۵ به بعد.

ریخته‌گران محمدرضا، مقاله گادامر و هابرماس، مجله ارقنون، ش ۸ - ۷: پاییز و زمستان ۱۳۷۴.

(۳۶) ویتگنشتاین: فیلسوف کمبریجی اطریشی الاصل از جمله مؤثرات بر (حلقه وین) است. او گرچه عضو این حلقه نبود، اما از طریق ارتباط با بعضی از اعضای حلقه وین و هم رساله منطقی - فلسفی (۱۹۱۱) که از آثار مربوط به فلسفه اول اوست، بر حلقه وین مؤثر بوده است. برای مطالعه در این زمینه مراجعه شود به: ادیب سلطانی میر شمس الدین، رساله وین، نشر مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها: ۱۳۵۹، صص ۶۲ - ۵۸.

(۲۷) از آن جا که دیدگاه ویتگنشتاین درباره زبان، تحول بنیادینی را پذیرفته، لذا گاه از دیدگاه اول او به عنوان فلسفه اول (ویتگنشتاین) ۱) و بعدی به فلسفه دوم (ویتگنشتاین)، ۲) تعبیر شده است. در تلقی اول، ویتگنشتاین زبان را ابزاری می‌داند که با آن، واقع نمایانده می‌شود و تصویری از واقعیت امور است و میان خود تصویر (کلام) و آن چه به تصویر در آمده، شباهتی در ترکیب هست، یعنی صورت کلام، عین صورت واقعیت است و اگر ترکیب، منحرف یا مختل شود، نتیجه محمل خواهد بود. به عبارت دیگر ادای جملات با معنا، فقط وقتی ممکن است که صورت کلام مطابق با ترکیب واقعیت باشد. این دیدگاه به نظریه (تصویری زبان) شهرت دارد. اما در تلقی دوم، در کتاب (تحقیقات فلسفی) (۱۹۵۳)، ضمن رد نگرش اول، نظریه (بازی‌های زبانی) مطرح شده است. زبان در این دیدگاه عبارت است از بازی‌های لغوی خاصی که برای توصیف، گزارش، تحریک، تمسخر و صدها کار دیگر به کار می‌روند و ما بیشتر باید در پی یافتن کارکردهای خاص هر زبانی باشیم لذا سؤال اصلی این است که از معنای یک شیء سؤال نکنید، ببینید کاربرد آن چیست؟ توجهات او به کاربردهای مختلف زبان و تنوعات آن سبب تفکیک زبان‌های علم و دین و فلسفه و ... از یکدیگر شد. برای ملاحظه تفصیلی این نگرش مراجعه شود به:

علی زمانی امیر عباس، زبان دین، صص ۴ - ۵۱ و ص ۱۷۴ به بعد، ذیل عنوان زبان دینی به عنوان بازی زبانی مستقل.

دانلان ک. س.، مقاله فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان، فصل نامه ارغنون، ش ۸ - ۷: پاییز وزمستان ۱۳۷۴، صص ۶۷ - ۳۹.

فعالی محمد تقی، مقاله ملاک معنا داری، کتاب نقد، ش ۶ - ۵: زمستان ۱۳۷۶ و بهار ۱۳۷۷، ص ۱۲۲ به بعد.

(۲۸) معینی علمداری جهانگیری، مفاهیم، زبان و سیاست گفتاری، مجله مطالعات حقوقی و سیاسی، ش ۱: بهار ۱۳۷۷، صص ۱ - ۱۱۰.

در ادامه نیز آمده:

(شاید مهمترین نظر هرمنوتیک و نظریه بازی زبان بر سر مسأله زمان باشد. ویتگنشتاین بعد تاریخی را یکسره نادیده می‌انگارد ... در حالی که فهم زمان یکی از اجزای اصلی روش هرمنوتیکی است. در واقع زمان امری ما قبل مفهومی است. هرمنوتیک با درک این موضوع از اکثر روش‌های رایج در علوم اجتماعی، متمایز و ممتاز است).

(۲۹) در پایان بحث اقسام هرمنوتیک، بد نیست اشاره شود که در مقابل همه دیدگاه‌های اشاره شده فوق که در یک جنبه خاص با یکدیگر سازگارند و آن انسجام متن است، در مقابل دسته دیگری هستند که هدف تأویل را عیان ساختن این نکته می‌دانند که متون دارای تضادند و انسجامی ندارند. این دسته که در مقابل تأویل به عنوان احیاء و آشکار ساختن معنا قرار گرفته‌اند، (مکتب شبهه) نامیده شده‌اند. پل ریکور ادعا می‌کند که بنیانگذاران این نوع هرمنوتیک، مارکس، نیچه و فروید هستند. مراجعه شود به:

خسروپناه عبدالحسین، مقاله معنایابی از نظرگاه مفسران اسلامی و نشانه شناسان غربی، مجله قبسات: پاییز ۱۳۷۹، ص ۷۲.

(۴۰) این بخش از بحث، گزارشی است از:

مجتهد شبستری محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، انتشارات طرح نو: ۱۳۷۵، صص ۲۹-۱۷.

در صورت بهره بردن از منابع دیگر، مشخصات منابع در پاورقی آمده است.

(۴۱) به این مدعی آقای مجتهد شبستری اشکال شده که آیا این پنج مسأله اصلی، به نطفه‌های مختلف هرمنوتیک، اجماعی هستند که ایشان آن‌ها را به دانشمندان هرمنوتیک نسبت می‌دهد؟ آیا هرمنوتیک پست مدرن و پسا هرمنوتیک به تشخیص معنای مرکزی واحد برای متن قابل‌اند؟ کشف مرکزی معنای متن، مورد اتفاق کلیه اندیشمندان دانش هرمنوتیک نیست.

حقیقت سید صادق، مقاله یادداشتی در باره هرمنوتیک، کتاب و سنت، مجله علوم سیاسی، ش ۱: تابستان ۱۳۷۷، صص ۹-۲۰۸.

و نیز اشکال شده که مؤلف در توضیح نقش پیش فرض‌ها دچار زیاده‌روی شده است. به علاوه اشکال مهمتر این که، ملاک تفسیر پذیری و مایه اختلاف در فهم متون، همچنان بیان نشده می‌ماند.

طاهری صدر الدین، هرمنوتیک، کتاب و سنت، فصل نامه کتاب نقد، ش ۶ - ۵، ص ۱۶۹.

(۴۲) امروزه در فلسفه علم، ابطال‌گرایان در مقابل استقرارگرایان مدعی‌اند که، آن چه یک مشاهده‌گر می‌بیند، تا حدودی به تجارب گذشته وی، معرفت وی و انتظارات وی بستگی دارد و یا گزاره‌های مشاهده‌ای، ولو به طور مبهم، باید به زبان نوعی نظریه ساخته شوند. و یا نظریه‌هایی که به طور واضح و دقیق صورت بندی شده‌اند، شرط مقدم گزاره‌های مشاهده‌ای دقیق‌اند. به این معنا، نظریه مقدم بر مشاهده است. مشاهدات و آزمایشات به منظور آزمودن یا بهتر فهمیدن نظریه صورت می‌گیرند. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به چالمرز آن ف، چیستی علم، ترجمه سعید زیبا کلام، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: ۱۳۷۴.

(۴۳) ممکن است که اشکال شود با تفاوت مقبولات و انتظارات پیشین، که منتهی به فهم‌های مختلف می‌شود، چگونه با این که ما باید در صدد فهم دین برآییم، می‌سازد؟ پاسخ آقای مجتهد شبستری آن است که، اولاً؛ اثرگذاری در فهم با شرط این که مقبولات پیشین خود را به صورت روش مند منقح کند، در حد تفهیم دین خدا نخواهد بود، بلکه در این حد خواهد بود که دین خدا در حد توان بشر، یعنی در حد همین محدودیت‌ها بر او آشکار شود. پس علم ما به دین خداوند، فی الجمله است نه بالجمله؛ ثانیاً؛ نباید انسان کتاب و سنت را بر مقبولات و انتظارات و یا نیازهای پیشین خود در این بحث، با دو گونه مطالب مواجه‌ایم: معرفت شناسانه و کلامی (که بر ایمان مبتنی است). در مطالب معرفت شناسی، مقبولات و انتظارات بر فهم مؤثرند، اما در فهم کلام، با ایمانی که به وحی داریم، معین می‌کنیم که انسان در این مقام باید شنونده باشد، نه دیکته کننده. در این جا انسان باید به ابتهال و انقطاع برسد و دریابد که محصولات عقل و علم بشری برای پاسخ دادن به این، اثرترین و بنیادی ترین مسایل



و علم بشری برای پاسخ دادن به اصلی‌ترین و نهایی‌ترین مسایل اوکفایت نمی‌کند. در این صورت فهم کلام خداوند (فی الجملة) با عنایت خود خداوند حاصل می‌شود. این فهم نوری است که خداوند بر انسان می‌تاباند و ضامن صحت فهم کلام خداوند، چیزی غیر از این نمی‌تواند باشد. زیرا کلام خداوند وقتی فهمیده می‌شود که (خدایی بودن کلام) بر انسان آشکار شود. رابعاً، چون چنین است و فهم ما همواره انسانی است، باید در تنقیح مقبولات و انتظارات پیشین، نهایت کوشش را به عمل آورد. زیرا در صورت نادرست بودن این مقبولات و انتظارات، مقدمات درست و لازم برای آن اشراق، حاصل نمی‌گردد، خامساً: فهم خطاب خداوند، چیزی نیست که یک بار انجام شود و تمام شود، فهم این خطاب عین استمرار این خطاب است. مراجعه شود به:

مجتهد شبستری محمد، مجله حوزه، بهمن و اسفند ماه ۱۳۷۹، ص ۶ - ۱۲۲.

(۴۴) علم هرمنوتیک، صص ۵ - ۴۲.

(۴۵) تفصیل مطلب در:

قائمی نیا علیرضا، مقاله هرمنوتیک بولتمان و گسترده راز زدایی در تفسیر متون دینی، مجله قیاسات، سال پنجم، پاییز ۱۳۷۹، صص ۴ - ۳۳.

(۴۶) پالمر در باره محافل پروتستانی آلمان می‌نویسد که آن‌ها نیاز شدیدی به داشتن کتاب‌های راهنما در زمینه تأویل حس کردند و این به جهت کمک به کشیشان پروتستان بود. زیرا این کشیشان از توسل به حجیت کلیسان کاتولیک دست کشیده بودند تا در خصوص تأویل پرسش‌هایی را مطرح کنند. میان سال‌های ۱۷۲۰ و ۱۸۲۰، کمتر سالی سپری شد که کتاب راهنمای هرمنوتیکی تازه‌یی برای کمک به کشیشان پروتستان منتشر نشود.

علم هرمنوتیک، صص ۳ - ۴۲.

(۴۷) برای ملاحظه بحث تفصیلی در تلقی تمثیلی از زبان دین (تمثیل تنازلی و تصاعدی، انواع تمثیل، اصول و قواعد تمثیل و...) مراجعه شود به:

علی زمانی امیرعباس، زبان دین، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی: ۱۳۷۵، فصل سوم.

(۴۸) مجتهد شبستری محمد، مقاله متون دینی و هرمنوتیک، مجله نقد و نظر: بهار ۱۳۷۴، ص ۲ - ۱۳۰.

هم ایشان می‌نویسد: وقتی صحبت از نقد تاریخی به میان می‌آید، معمولاً از پنج نوع نقد صحبت می‌کنند:

اول: نقد سند تاریخی است که در دست است.

دوم: نقد ادبی آن سند تاریخی.

سوم: نقد مطالبی است که در یک متن تاریخی به چشم می‌خورد.

چهارم: نقد شکلی آن متن است.

وپنجم: نقد مؤلف، یعنی نقد به وجود آورنده آن متن.

نقد تاریخی در این پنج مرحله، در واقع یک روش فهم است (هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۱۶۰). و با پذیرفتن جهان بینی نقد تاریخی، سه مسأله در عقاید مسیحیت مورد تهدید قرار می‌گرفت:

- ۱- وحی بودن الفاظ و محتوای کتاب مقدس.
  - ۲- معنای سنتی معجزه.
  - ۳- ورود خداوند در عالم تاریخی برای نجات انسان (همان منبع، ص ۱۶۷).
- (۴۹) از متکلمان جدید مسیحیت که رویکرد هرمنوتیکی در مباحث‌شان دارند و به تعبیر (پل ریکور) از مدعیان روش همبستگی‌اند، (رودولف بولتمان) و (پل تیلیش) اند. برای آشنایی با دیدگاه این دو مراجعه شود به مقاله پل ریکور، تحت عنوان گرایش‌های عمده در فلسفه دین (مجله نقد و نظر: بهار ۱۳۷۴، صص ۴ - ۱۵۲)، و دیدگاه پل تیلیش نیز در کتاب (زبان دین)، فصل چهارم (تلقی نمادین از زبان دین)، ونگرش بولتمان در مقاله راززدایی از پیام متن، هرمنوتیک بولتمان و گستره راززدایی در تفسیر متون دینی (مجله قیاسات: پاییز ۱۳۷۹)؛ و مقاله متون مقدس در دو نگاه، از محمد تقی فعالی (مجله قیاسات: پاییز ۱۳۷۹، صص ۸۵-۷۷).
- (۵۰) هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۸
- (۵۱) همان منبع، ص ۱۳.
- (۵۲) همان منبع، ص ۱۵.
- (۵۳) نقد تفصیلی دیدگاه آقای مجتهد شبستری در بحث هرمنوتیک در: طاهری صدر الدین، مقاله هرمنوتیک، کتاب و سنت، کتاب نقد، ش ۶ - ۵: زمستان ۱۳۷۶ و بهار ۱۳۷۷، صص ۸۶-۱۶۲.
- حقیقت سید صادق، مقاله یادداشتی در باره هرمنوتیک، کتاب و سنت، مجله علوم سیاسی، ش ۱: تابستان ۱۳۷۷، صص ۱۵-۲۰۰.
- هاشمی محمد منصور، مقاله قرائت پذیری دین؟، مجله همشهری ماه، ش ۱۱: بهمن ۱۳۸۰، صص ۴۰-۳۸.
- وحدت فرزین، اسلام نوانقلابی، حرکت به جلو، ترجمه امیر یوسفی، مجله همشهری ماه، ش ۱۱: بهمن ۱۳۸۰، صص ۵-۴۱.
- (۵۴) این عصاره از نظریه دکتر سروش، توسط دکتر آرش نراقی استخراج شده و به عنوان یکی از مقالات کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، تحت عنوان (لب لباب قبض و بسط تئوریک شریعت)، در آن کتاب (مؤسسه فرهنگی صراط (چاپ سوم): ۱۳۷۳، صص ۹۳ - ۴۲۹) منعکس شده‌است. در باره دیدگاه دکتر سروش بدون آرایه ادله ادعا شده‌است که:
- «آن چه در ایران در باره هرمنوتیک و نظریه تأویل و روش‌های فهم متون در آثاری از قبیل کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت و پاره‌یی دیگر از مقالات به دست می‌آید، برگرفته از شلایرماخر، دیلتای و خصوصاً گادامر می‌باشد و البته آقایان بدون این که کلام و سخن خود را به آن شخصیت‌ها مستند کنند، نظرات آن‌ها را ترجمه می‌کنند.»

خسرو پناه عبدالحسین، نظریه تأویل و رویکردهای آن، کتاب نقد، ش ۶-۵، ص ۱۰۲. حداقل اشکالی که این نقد دارد، آن است که سه روش هرمنوتیکی کاملاً متفاوت را متفقاً مبنای یک نظریه گرفته است.

(۵۵) در مقاله هرمنوتیک و تأثیر آن در علوم انسانی و مدیریت، آقای علی نقی امیری، سیر تحول هرمنوتیک را از نوعی معرفت شناسی، به گونه‌ی روش‌شناسی (دیلتای) و سپس به نوعی هستی‌شناسی (هایدگر) دانسته و سپس در انواع هرمنوتیک ذیل تقسیمی بر اساس موضوع، هرمنوتیک را به مذهبی و غیر مذهبی تقسیم نموده و هرمنوتیک مذهبی را در مسیحیت و اسلام پیشنهاد کرده و در ذیل هرمنوتیک اسلامی، هرمنوتیک معرفت‌شناسانه را در رابطه با قرآن و سنت، و هرمنوتیک روش‌شناسانه را در اصل صدور و جهت صدور و دلالت صدور و هرمنوتیک هستی‌شناسانه را به بحث اصالت وجود و ماهیت فرو می‌گاهد.

مجله مجتمع آموزش عالی قم، ش ۶: تابستان ۱۳۷۹، صص ۹۶-۲۷۰.

(۵۶) پثربی یحیی، مقاله‌نگاهی به نظریه تفسیر متون اسلامی، کتاب نقد، ش ۶-۵: ۱۳۷۷، ص ۲۰۶.

(۵۷) همان منبع، ص ۲۱۲.

(۵۸) مصاحبه با مجله قیاسات، پاییز ۱۳۷۹، صص ۹-۱۸.

نتایج دیگر را نیز آن می‌دانند که تفسیر متن عبارت است از ترکیب پیش‌دوری‌های و متن، مفسر کاری با قصد و نیت مؤلف ندارد خود یکی از خوانندگان متن است.

(۵۹) مصاحبه با مجله قیاسات، پاییز ۱۳۷۹، ص ۲۷.

ضمناً از نظر ایشان (ص ۲۹) نیز مفسر محوری، به هر شکل آن مردود و ناسازگار با هدف اصلی از مراجعه به این متون است. تفسیر متن دینی (مؤلف مدار) است، به این معنا که غرض اصلی آن، درک قصد و مراد جدی صاحب سخن است. از طرفی تفسیر متن دینی، (متن محور) نیز هست. یعنی از مجرای متن، به دنبال درک مراد مؤلف می‌گردد.

(۶۰) الحسینی محمد علی، مقاله اشاره به علم دلالت و هرمنوتیک و مسأله اصطلاحات علوم، ترجمه عباسعلی براتی، مجله قیاسات، پاییز ۱۳۷۹، ص ۴۷.

(۶۱) همان منبع، ص ۵۹.

(۶۲) واژه تأویل در قرآن کریم ۱۷ بار در ۱۵ آیه و ۷ سوره آمده است: آل عمران/ ۲، نساء/ ۵۹، اعراف/ ۵۳، یونس/ ۳۹، یوسف/ ۶ و ۲۱ و ۳۶ و ۴۴-۱ و ۱۰۰، اسراء/ ۲۵ و کهف/ ۷۸ و ۸۲.

(۶۳) راغب الاصفهانی، مفردات الالفاظ القرآن، المكتبة المرتضویه (چاپ دوم): ۱۳۶۲، ص ۳۱.

و در کتاب روش‌های تأویل قرآن (ص ۲۷) مجموعاً چهار معنا برای تأویل در کتب لغت آورده است:

۱- مرجع و عاقبت.

- ۲- بیان کردن.
- ۳- تفسیر و تدبیر.
- ۴- انتقال از معنای ظاهری لفظ به معنای غیر ظاهر.
- (۶۴) معرفت محمد هادی، مقاله تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، مجله قیاسات، پاییز ۱۳۷۹، صص ۷ - ۱۰۵.
- (۶۵) همان منبع، صص ۱۲ - ۱۰۸.
- البته خود علامه معرفت در پایان مقاله، دیدگاه علامه طباطبایی را نقد می‌کنند.
- (۶۶) در منبع دیگری در باب چیستی تأویل، شش دیدگاه زیر مطرح شده است: اول، برگرداندن لفظ از معنای راجع به معنای مرجوع؛ دوم، تعیین یکی از احتمالات لفظ با استفاده از قراین؛ سوم، بیان مقصود ثانوی آیه، به استناد دلایلی غیر از لفظ؛ چهارم، مقصودهای نهایی که از آیات استنباط می‌شود؛ پنجم، بیان معانی و مقاصد که از راه اشاره استفاده می‌شوند؛ ششم، تفسیر باطن لفظ، سپس ادامه می‌دهد که قدم‌آ تأویل را به معنای تفسیر و متأخران عمدتاً به معنای راندن از معنای ظاهری و اراده معنایی خلاف معنای ظاهری آیه معنا کرده‌اند. بنابر نظریه اول، همه آیات دارای تأویل‌اند و بنا بر نظریه دوم، فقط آیات متشابه تأویل دارند.
- مراجعه شود به:
- خسروپناه عبدالحسین، مقاله معنایی از نظرگاه مفسران اسلامی و نشانه‌شناسان غربی، مجله قیاسات، پاییز ۱۳۷۹، ص ۶۵.
- (۶۷) تفصیل مطلب در:
- طباطبایی سید محمد حسین، قرآن در اسلام، دار الکتب الاسلامیه: ۱۳۵۲، صص ۶۷ - ۵۴.
- ضمناً از آن جا که قرابت‌هایی بین دیدگاه علامه طباطبایی و ابن تیمیه دیده می‌شود (و نیز اختلافاتی)، هم در مقاله یادشده از علامه معرفت، دیدگاه‌های ابن تیمیه در تأویل آمده و نیز در:
- شاکر محمد کاظم، روش‌های تأویل قرآن، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم: ۱۳۷۶، ص ۳۵.
- در این منبع در بالای ۳۰۰ صفحه، به تفصیل در باب تأویل در لغت و اصطلاح، رابطه تفسیر و تأویل، گروه‌ها و سبک‌های تأویلی در میان مسلمانان، تأویل قرآن در متون اسلامی و ... بحث شده است.
- (۶۸) قرآن در اسلام، صص ۶ - ۳۵ و ۲ - ۴۱.
- (۶۹) در توضیح باطن‌گرایی و مثال بودن پیام‌های دینی، (هانری کربن) توضیحات جالب توجهی دارد که از جمله می‌نویسد:
- (شریعت با حقیقت، ظاهر با باطن، تنزیل با تأویل، دارای نسبت مثال و مشمول است. این تطبیق دقیق باید ما را از خلط نادرست میان مثال و مجاز بر حذر دارد. مجاز تجسمی کما بیش تصنعی از کلیات و امور انتزاعی است که از راه‌های دیگری به خوبی قابل

- شناسایی و بیان است. مثال یگانه بیان ماثول، یعنی مدلولی است که با آن نسبت تمثیل دارد. راز مثال، هرگز برای همیشه فهمیده نمی‌شود).
- تاریخ فلسفه اسلامی، انتشارات کویر: ۱۳۷۳، صص ۷-۲۶.
- وهم او در همین منبع (صص ۸-۷۸) حدیثی از امام صادق نقل می‌کند که کتاب خدا حاوی چهار امر است: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق. عبارات ناظر به عوام و اشارات ناظر به خواص، لطایف به اولیا و حقایق به انبیا تعلق دارد. و در روایت دیگری آمده است: ظاهر نص به شنوایی، اشارات به فهم، لطایف به تأمل و حقائق به حقیقت اسلام تعلق دارد.
- (۷۰) تاریخ فلسفه، ص ۴۵.
- (۷۱) روش‌های تأویل قرآن، صص ۲-۶۱.
- (۷۲) آملی سید حیدر، اسرار شریعت، اطوار طریقت و انوار حقیقت، ترجمه و تعلیق: سید جواد هاشمی علیا، انتشارات قادر: ۱۳۷۷، ص ۴۷.
- بحث تفصیلی در تعریف شریعت، طریقت و حقیقت و نیز مصادیق فراوانی از تفسیر و تأویل‌های ظاهری و باطنی در همین منبع، صص ۲۰-۱۸ و ۹-۴۲.
- (۷۳) حکیمی محمد رضا، بنیاد عقل خود بنیاد دینی، همشهری ماه، ش ۹: آذر ۱۳۸۰، ص ۴۲ (در ۱۰ صفحه).
- (۷۴) مفردات الالفاظ القرآن، ص ۲۸۰.
- (۷۵) امام خمینی سید روح الله، آداب الصلوه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ دوم): ۱۳۷۲، صص ۲-۱۹۲.
- (۷۶) همان منبع، ص ۱۹۲.
- (۷۷) به نقل از:
- زنجانی عزالدین، مقاله عدم مرزبندی بین تفسیر و تأویل، مجله اندیشه، ش ۲: آذر و دی ۱۳۷۸، ص ۵۴.
- (۷۸) عبدالحسین خسروپناه، معنایابی از نظرگاه مفسران اسلامی و نشانه‌شناسان غربی، قبسات، پاییز ۱۳۷۹، ص ۶۴.
- (۷۹) در یکی از منابع (به نقل از کتاب التفسیر والمفسرون) آمده، تفسیر آن است که مرجع‌اش روایت باشد، ولی مرجع تأویل درایت است (لذا کشف و بیان مطلب در تفسیر، از طریق روایت پیامبر و... است و تأویل بر اساس اجتهاد، معرفت به مفردات الفاظ و... است). مراجعه شود به:
- درودی موسی، نخستین مفسران پارسی زبان، کتاب اول، انتشارات نور فاطمه (بی تا)، ص ۴۷.
- (۸۰) تفسیر قرآن به قرآن سبک علامه طباطبایی است. برای آشنایی بیشتر با این روش مراجعه شود به: جوادی آملی عبدالله، پیرامون وحی و رهبری، انتشارات الزهراء (چاپ دوم): ۱۳۶۹، صص ۷۰-۲۳۹.

خرمشاهی بهاء الدین، تفسیر و تفاسیر جدید، سازمان انتشارات کیهان: ۱۳۶۴، ص ۸ - ۱۱۶.

(۸۱) قبسات، پاییز ۱۳۷۹، ص ۶۴.

(۸۲) تفسیر و تفاسیر جدید، صص ۲۰ - ۱۱۹.

(۸۳) آداب الصلاة، صص ۲۰۰ - ۱۹۹.

(۸۴) روش‌های تأویل قرآن، ص ۳ - ۳۰.

در صص ۹ - ۷۶ این اثر، معانی مختلف تفسیر و تأویل در روایات آمده است.

(۸۵) همان منبع، ص ۳۸.

(۸۶) از شاگردان علامه طباطبایی و امام خمینی.

(۸۷) مجله اندیشه، ش سوم: آذر ودی ۱۳۷۸، صص ۵ - ۵۴.

(۸۸) همان منبع، ص ۵۸.

آیت الله جوادی آملی ضمن این که تنزیل و تفسیر و تأویل قرآن را برای عترت طاهرین می‌پذیرد، اما در این که آیه ۷ / آل عمران: (وما يعلم تأویله إلا الله والراسخون فی العلم) کلمه (والراسخون) عطف بر الله است (پس معصومین علم به تأویل مثل خدا دارند)، یا آن که (والراسخون) عطف بر جلالة نبوده و آغاز جمله است، در مقابل جمله سابق (فأما الذین فی قلوبهم زیغ)، بر این باور است که نصوص مربوط به آیه متفق نیستند.

مراجعه شود به:

مقاله تأویل و تفسیر، مجله کیهان اندیشه، ش ۴۲، خرداد و تیر ۱۳۷۱، صص ۱ - ۲۰.

البته این که غیر معصوم نیز با تمسک به عقل، حق تأویل دارند یا خیر؟، پرسشی است که به آن پاسخ‌های متفاوت داده شده و بعضی از صاحب‌نظران از رابطه خرد و تأویل سخن به میان آورده و گفته‌اند که برای تأویل از طریق خرد، باید در علم و اندیشه استوار و راسخ بود، تا به استناد این آیه: (وما يعلم تأویله إلا الله والراسخون فی العلم)، نه سخن گزافه شود و نه بیراهه در پیش گرفته شود. و نیز باید بکوشند تا خردورزی را در علم تفسیر و به ویژه در محدوده تأویل، تنسیق و ضابطه‌مند کنند.

فعالی محمد تقی، مقاله تفسیر متون مقدس در دو نگاه، مجله قبسات، پاییز ۱۳۷۹، صص ۸۸-۹.

(۸۹) سابقاً از آیت الله جعفر سبحانی به عنوان مخالف ارتباط اسلام و هرمنوتیک سخن رفت. ایشان از جمله مقاله‌یی در راستای مبانی خود دارند که در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت (صص ۵۱ - ۲۴۱) از آقای مجتهد شبستری عیناً نقل شده‌است. هم ایشان در مصاحبه‌یی درباره هرمنوتیک، وجود دو نوع پیش فرض (مشترک و غیر مشترک) را تأیید می‌کند مراجعه شود به:

مجله قبسات، پاییز ۱۳۷۹، ص ۲۰.

(۹۰) آقای مجتهد شبستری پیش فهم‌های عمده مفسران وحی اسلامی را به چهار نوع فهم زیر تقسیم می‌کند:

- ۱- فهم اهل حدیث و اشاعره و سپس سلفیه.
  - ۲- فهم متکلمان معتزلی.
  - ۳- فهم عرفا.
  - ۴- فهم فلاسفه و به قول ایشان این‌ها تقریباً اصول فهم‌های تفسیری هستند. هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۹۵.
- (۹۱) ریخته‌گران محمد رضا، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، نشر کنگره: ۱۳۷۸، صص ۲۵۱-۳.
- ضمناً ایشان معنای دیگر و قدیمی‌ترین صورت هرمنوتیک را (مبنای نظری شروع کتاب مقدس) و صورت دیگر را (معرفت بر تمامی صورت تفهم از حیث ظهور آن در زبان) می‌دانند که شلایرماخر مؤسس آن است، اما گادامر دیلتای و هایدگر از آن بهره‌برده‌اند.
- (۹۲) مثلاً آقای عبدالحسین خسروپناه در مقاله نظریه تأویل و رویکردهای آن، ابتدا هرمنوتیک را از فعل تفسیر کردن مشتق می‌داند، ولی بلافاصله می‌نویسد: (هرمنوتیک و نظریه تأویل از قدیم الایام در غرب و جهان اسلام مطرح بوده است. عالمان دینی جهت کشف معانی متون مقدس و تفسیر، از جمله تهذیب و تزکیه نفوس را پیشنهاد کرده‌اند).
- کتاب نقد، ش ۶-۶: زمستان ۱۳۷۶ و بهار ۱۳۷۷، صص ۸-۸۷.
- بدون این که دقت داشته باشد که معنای تأویلی که به کار گرفته‌اند، با معنای تفسیر در بین متفکران اسلامی متباین است.
- (۹۳) تفصیل بحث در:
- غزالی محمد، مجموعه رسائل: ۷-۶، دار الکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۱۴ هـ.ق، رساله آخر.
- و نیز تعابیر تأویلی و سمبلیک دیگری از غزالی در کتاب:
- مشکاه الأنوار، ترجمه صادق آیینه‌وند، انتشارات امیر کبیر: ۱۳۶۴ (در ۹۵ صفحه).
- و نیز برای ملاحظه دیدگاه محی الدین عربی مراجعه شود به:
- چیتیک ویلیام، مقاله هرمنوتیک در عرفان ابن عربی، کتاب نقد، ش ۶-۵، صص ۵۱-۲۲۴.
- از جمله در این مقاله آمده است:
- (ابن عربی فرق مهمی بین تأویل و تفسیر قایل است. همچنین بین تفسیر و تأویل اهل نظر و تفسیر و تأویل اهل الله فرق می‌گذارد. او معتقد است که فیلسوفان و متکلمان محجوب‌اند و ایمان راسخی به خدا ندارند، اما اهل الله می‌کوشند تا از ظاهر و معنای ظاهری، به باطن و معنای باطنی عبور کنند و بدینسان تفسیر از نظر ابن عربی عبور از ظاهر به باطن است، لذا او تفسیر را مترادف با تعبیر می‌داند و تعبیر همان عبور کردن است، تنها پس از این عبور است که شخص می‌تواند به معنای باطنی دست یابد و آن‌ها را در دل اشکال ظاهری مشاهده کند. تفاوت بین اهل نظر و اهل الله نیز در

همین عبور است و اهل نظر که به ظاهر الفاظ توجه دارند، نمی‌توانند بسیاری از آیات را درست معنا کنند، لذا قایل به مجاز و تشبیه می‌شوند، اما در نظر اهل الله، همان معانی به ظاهر مجازی، از نظر باطنی، دارای معنای درست و حقیقی هستند و نیازی نیست که آن‌ها را حمل بر مجاز کنیم.

همان منبع، ص ۲۵۰.

ونقدی بر نگاه‌های تأویلی محی‌الدین عربی در:

آیت الله زنجانی، مقاله عدم مرزبندی بین تفسیر و تأویل، مجله اندیشه، ش ۳، آذر و دی ۱۳۷۸.

مجله قبسات، پاییز ۱۳۷۹، صص ۵ - ۷۴.

آقای مجتهد شبستری نیز نظر به ظاهر و باطن قرآنی را از پیش‌فهم‌های عارفان دانسته و از جمله به محی‌الدین استشهداد می‌کند.

مجتهد شبستری محمد، هرمنوتیک کتاب و سنت، صص ۲ - ۱۲۰.

برای ملاحظه تفصیلی جریان‌های تأویلی و خصوصاً مذهب باطنیه مراجعه شود به: روش‌های تأویل قرآن، ص ۶۰ و ۲۰۵ به بعد.

ونگرش باطنی اسماعیلی در:

کرین هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، صص ۵ - ۱۱۰.

(۹۴) مجتهد شبستری محمد، مقاله دانش هرمنوتیک، مجله نگاه حوزه، ش ۷ - ۴۵، آذر - بهمن ۱۳۷۷، ص ۹.

در این زمینه (همفرضی کاربرد) معتقد است که:

«عیسی کتاب ننوشت، یا اگر نوشت که بسیار بعید می‌نماید، اثری از آن بر جای نمانده است ... انجیل‌های چهارگانه احتمالاً در دهه‌های آخر سده یکم میلادی، به یونانی نوشته شدند ... کتاب مقدس مجموعه اسناد و مدارکی است که مذاهب مسیحی و یهودی، آن‌ها را مبین کلام خدا می‌پندارند و به عهد عتیق، ملحقات و عهد جدید، بخش بندی شده است».

مراجعه شود به کتاب:

عیسی، ترجمه حسن کامشاد، نشر طرح نو (چاپ دوم): ۱۳۷۴، صص ۳ - ۱۱.

و برای آشنایی بیشتر با متون مقدس و تحریفات و ... علاوه بر منبع فوق مراجعه شود به: زیبایی نژاد محمد رضا، در آمدی بر تاریخ و کلام مسیحیت، انتشارات اشراق:

۱۳۷۵، ص ۸۵ - ۶۷.

(۹۵) در مقاله‌یی تحت عنوان (مبادی فهم قرآن) (بدون ذکر نام مؤلف) در فصل نامه پژوهش‌های قرآنی (ش ۲ - ۱۱: پاییز و زمستان ۱۳۷۶)، پرسش‌های فراوانی را در رابطه با زبان قرآن، تأثیر شناخت فرهنگ‌ها در فهم قرآن، آیا سیاق از عوامل فهم قرآن است و پیرامون سطوح ولایه‌های فهم قرآن، مطرح کرده‌است که جهت طرح



مسأله و آشنایی با پرسش‌های جدی در باب هرمنوتیک و متون اسلامی، ملاحظه این مقاله مناسب و قابل توصیه است.

(۹۶) در بحث آیات الأحکام که کار اجتهادی می‌طلبند، به خاطر ضرورت اصول فقه برای مباحث فقهی، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که آیا علم اصول فقه با علم هرمنوتیک ارتباطی دارد یا خیر؟ به این سؤال هم پاسخ مثبت داده شده است (الحسینی محمد علی، مقاله اشاره به علم دلالت و هرمنوتیک و مسأله اصطلاحات علوم، مجله قبسات، پاییز ۱۳۷۹) و هم پاسخ منفی (طاهری صدر الدین، همان منبع، مقاله بررسی انتقادی و مقایسه اصول فقه اسلامی و بینش هرمنوتیکی) در عین حال می‌نویسند:

بینش ضد هرمنوتیکی اصول فقه سنتی فقط یک (سنت) است که مثل بسیاری از سنت‌ها، قابل بحث، تجدید نظر، تکمیل و حتی قابل نقض است.

همان منبع، ص ۱۰۴.

و نیز برای آشنایی بیشتر در موضوع مراجعه شود به:

روش‌های تأویل قرآن فصل ششم: تأویل در فقه و اصول.

(۹۷) به جهت قرابت مبنای مرحوم آیت الله دکتر مهدی حائری یزدی با نگارنده و هم به جهت اهمیت، بخش‌های قابل توجهی از مصاحبه ایشان، مربوط به مدعای فوق، نیلأ می‌آید. ایشان معتقدند: احکام عبادی جاودانی هستند، اما احکام معاملاتی امضایی هستند. یعنی شارع تابع عرف عقلاست. نه عرف عقلا تابع شارع. همچنان که هر سخن در مراد بیانی، قانون و قواعد خودش را دارد و برای تفاهم عرفی باید به این قواعد کردن نهاد سخن پیامبر و سخن خدا نیز دارای ملاک‌های سخن معمولی است که حکم موقت دارد. چون دلایل ایجاد احکام معاملات، عرف عقلا هستند. همین عرف عقلا نیز برای تعمیم و تسری آنها حاکمیت دارد. (ص ۱۴۳).

سؤال: کجا انسان می‌تواند تشخیص بدهد، برای مثال در مورد عده اینکه عده وفات یا عده طلاق چیست؟ حکم عقل چیست که بگوییم به این حکم عقلیه است؟ خیلی از مسایل، از جمله روابط خانوادگی را می‌توانیم به واسطه عقل توجیه کنیم؟

حائری: در این موارد مشهورات مطرح است. قضایای شرعی همان مشهورات قضایای منطقیه هستند. مشهورات یعنی چیزها شایع است و بحث در این است که مزاحمت نداشته باشد و آنچه خود مردم با عقل پیدا کرده‌اند، آن را تأیید می‌کند (ص ۱۲۶).

سؤال: در حال حاضر در جهان امروز مسایلی هموسکسوالیته که در برخی کشورهای غربی رایج و حتی قانونی است. آیا اگر در برخی کشورهای غربی چنین مسایلی رایج شود: اسلام هم همان حکم را امضا می‌کند یا اینکه از همان استثناهایی است که شما گفتید؟

حائری: مشهورات هم بر در دسته‌اند: برخی مشهورات جهانی هستند و برخی مشهورات منطقه‌ای (مثل احترام گاو در هندوستان و هموسکسوالیته). وقتی برخی مشهورات خاص منطقه‌ای وجود داشته باشد، غالباً مصالح عمومی و کلی با آن در سطح جهانی مخالفت و حتی مبارزه می‌کنند (ص ۱۲۸).

سؤال: احکام شرع در معاملات اگر امضایی است، معاملات یعنی داد و ستد، در ازدواج چطور؟

حائری: معاملات به معنی ااعم منظور است. (ص ۱۲۹)

ایشان احکام عقلایی را از احکام عقلی محض متفاوت می‌بیند، عقل چهارمین منبع ادله است و بنای عقلا، همان مشهورات است. (ص ۱۲۷ و ۱۳۷).

حائری یزدی مهدی، آفاق فلسفه، نشر پژوهش فرزاد: ۱۳۷۹.

کندوکاوی در

پلورالیزم دینی

فاضل شادمانی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### تعدد قرائت‌ها (پلورالیسم دینی)

پلورالیسم، در لغت به معنای تعدد و تکثر است و اصطلاحاً به معنای اختلاف دیدگاه‌ها و قرائت‌های متعدد از هر مکتبی می‌باشد. واژه پلورالیسم در حوزه‌های مختلف مثل اخلاق، حقوق، سیاست و دین به کار می‌رود، ولی آنچه در این مقاله مورد نظر است، تحلیل و نقد و بررسی پلورالیسم در حوزه دین می‌باشد که اصطلاحاً «پلورالیسم دینی» گفته می‌شود.

پلورالیسم دینی، به معنای این است که حقیقت و رستگاری منحصر در دینی خاص نمی‌باشد و همه ادیان بهره‌ای از حقیقت و حق را دارا می‌باشند و هر کدام از آنها بر منهج و صراط مستقیم خداوند متعال است.

مفهوم و برداشت دیگری که از پلورالیسم دینی ارائه می‌شود آن است که پیروان ادیان مختلف می‌توانند با یکدیگر زندگی مسالمت آمیزی را داشته باشند. در این بخش مقاله سعی شده است با استفاده از سخنان صاحب نظران مشهور غربی و اسلامی، پلورالیسم دینی مورد نقد قرارگیرد. به نظر می‌رسد نظر اسلام را درباره تعدد ادیان (پلورالیسم دینی) برپایه اصول زیر می‌توان دریافت:

• شریعت حق در دوران حاضر همانا اسلام است که اکمل همه شرایع قبلی می‌باشد. عمومیت نبوت و شریعت با برهان عقلی است و یا با آیات قرآن که برهان نقلی است، شاهد این مدعایند، در طول تاریخ، شرایع متعددی که با انبیاء خود ظهور کرده است،

- خاتمیت پیامبر(ص).
  - عدم اعتبار شرایع دیگر پس از اسلام.
- و دلایل اینکه حقانیت و حقیقت و صراط مستقیم تنها در دین اسلام نهفته است، بدین شرح می باشد:
- الف) حکم عقل به انتخاب دین کامل و برتر،  
 ب) حکم عقل بر حقانیت دین متأخر،  
 ج) پذیرفتن یک دین مستلزم پذیرفتن احکام آن است،  
 د) ادله نقلی که در این مورد با استفاده از قرآن مجید و ... ارائه شده است.

#### « معنای پلورالیسم و کاربردهای آن »

پلورالیسم (Pluralism) به معنای آئین کثرت یا کثرت گرایی است که در حوزه های مختلف فلسفه دین، اخلاق، حقوق و سیاست کاربردهای متفاوتی دارد که حد مشترک همه آنها، به رسمیت شناختن «کثرت» در برابر «وحدت» است.

چنانکه در فلسفه عده ای به هیچگونه جهت وحدتی در موجودات قائل نیستند. از این نظریه به کثرت وجود و موجود تعبیر می شود. نقطه مقابل نظریه کسانی است که وحدت گرا بوده و منکر هر نوع کثرت شده اند. در فلسفه اخلاق نیز کسانی مبدأ و معیار خیر و شر اخلاقی را واحد و عده ای کثیر دانسته اند. قول اخیر پلورالیسم اخلاقی است که گاهی آنرا به نسبی گرایی در اخلاق و اینکه ارزشها قابل ارجاع به یکدیگر و قابل استدلال نیستند، تفسیر کرده اند.<sup>(۱)</sup>

پلورالیسم سیاسی به معنای پخش اقتدار همگانی در میان گروههای متعدد و متنوع است تا بدینوسیله مکمل یکدیگر باشند و دولت به حفظ تعادل و توازن طبیعی میان آنها بسنده کرده و حاکمیت مطلق در دست

دولت یا هیچ فرد و نهادی نباشد.<sup>(۲)</sup> اما آنچه که در نظر است در این نوشته مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد، پلورالیسم در عرصه و حوزه دین است که بطور کلی آن را «پلورالیسم دینی»، می‌نامیم. لذا با صرف نظر از بحث و تحقیق پیرامون مبانی اندیشه تکثر و تعدد گرایی در حوزه های دیگر، جهت و سمت و سوی مطالب خویش را بطرف مباحث موجود پیرامون مبانی اندیشه تنوع و تکثرگرایی در حوزه دین متمرکز می‌کنیم و با یاری خداوند متعال و بهره‌گیری از مایه‌ها و منابع غنی اسلامی به نقد و بررسی پلورالیسم در حوزه دین می‌پردازیم. اما قبل از آنکه دایره مطالب و مباحث خویش را به دین اسلام محدود کنیم، ابتدا نظری می‌افکنیم بر خاستگاه پلورالیسم دینی و تعاریف و تعبیر گوناگون که از سوی صاحب نظران صورت گرفته است.

### «خاستگاه و پیشینه پلورالیسم»

وجود ادیان و مکاتب مختلف در جوامع بشری، بستر کنش و واکنشهای مختلفی شده است. مخالفان اندیشه های دینی ضمن انکار حقانیت تمامی ادیان،<sup>(۳)</sup> معتقدند که ادیان محصول تخیل موهوم، تعصب و افکار موروثی و یا جهل است. بعنوان مثال «ویلفرد کنت اسمیت» در کتاب «معنا و غایت دین» چنین می‌نویسد: «این یک انحراف جدید است که کسی فکر کند مسیحیت بر حق است یا اسلام. این امر اساساً میراث عصر روشنگری است. دوره ای که غرب ادیان را همچون نظام های عقلی و انگاره های عقیدتی فرض نمود، بگونه ای که برای نخستین بار بر ادیان برچسب «مسیحیت و آیین بودایی» زده شد و درست و نادرست نامیده شدند.» در دهه های اخیر نیز «جان هیک» (۱۹۲۲م) با طرح و ترویج نظریات خویش پیرامون تعدد و تکثر ادیان (کثرت دینی) باعث شد تا پلورالیسم دینی در اندیشه صاحب نظران و محققان تمایل و کششی به سمت اظهار نظر و کند

و کاو در آن ایجاد کند. وی در کتاب خود بنام «فلسفه دین» چنین بیان می‌کند: «ادیان مختلف، جریانهای متفاوت تجربه دینی هستند که هر یک در مقطع متفاوتی در تاریخ بشر آغاز گردیده و خود آگاهی عقلی خود را درون یک فضای فرهنگی بازیافته است.»<sup>(۴)</sup>

به اعتقاد «جان هیک» ادیان تجربه های متفاوت و مختلفی هستند از یک حقیقت الهی غایی که ورای شبکه مفاهیم انسانی است و حتی تجربه دینی مسیحی یک فرافکنی تخیلی نیست، بلکه لیبکی به حق متعال است و سایر ادیان بزرگ دیگر جهان نیز صورتهایی از تجربه حق متعال را گزارش می‌دهند.<sup>(۵)</sup>

بدین ترتیب به هنگامی که پیروان هر دین نوعاً نگرش انحصار انکاری از دین خود دارند و معتقدند که تمام حقیقت منحصر به دین آنان است و سایر ادیان خارج از گستره حقیقت و محکوم به بطلان و ضلالت است. این نوع بینش و طرز تلقی از دیگران، زمینه تقابل و رویارویی جوامع انسانی را در دل خود می‌پروراند،<sup>(۶)</sup> باب گفتگو و دیالوگ بین ادیان گشوده شد تا شاید پیروان ادیان مختلف با مرور زمان و شناخت و درک احساس نیاز بیشتر جوامع از سوی یکدیگر، به سوی یک زندگی مسالمت آمیز گام بردارند. بتدریج پیروان ادیان که تا چندی پیش یکدیگر را به کفر و ضلالت و انحراف متهم می‌کردند، اینک با پذیرش حقانیت نسبی همه ادیان به تعدیل روی می‌آوردند. اما تلقی برتری و کمال از دین خود، همچنان در میان پیروان هر یک از ادیان باقی است.<sup>(۷)</sup>

یکی دیگر از خاستگاههای دیالوگ و در پی آن پلورالیسم در عصر حاضر، افول معنویت در جهان مسیحیت است. خاستگاه دیگر پلورالیسم، علم و اعتراف عالمان و متفکران رانع بین به اصالت دین مبین اسلام است. آنان با مقایسه منصفانه مسیحیت و اسلام و با توجه به جامعیت اسلام و



سلامت آن از تحریف و شرک و بعلاوه تصریح به ظهور پیامبر اسلام در کتاب مقدس، فهمیدند که حقانیت اسلام را نمی‌توانند انکار کنند و در بعضی موارد نیز به تفوق و برتری آن نیز گردن نهادند.<sup>(۸)</sup>

پلورالیسم در مسیحیت، دارای پیشینه‌ای قدیمی‌تر از سایر ادیان است. «یانیس مسکینوس» از نخستین کسانی بود که ایده دیالوگ را بر سر زبانها انداخت.<sup>(۹)</sup> «یوحنا دمشقی» در سده هفتم و هشتم هجری، رساله‌ای در این باره تألیف کرد. نقطه مشترک مباحث پلورالیسم، قبل از قرن حاضر، انکار بر گفتگو و همزیستی بود که چندان پیشرفتی نداشت و حداکثر جهشی که در این مقوله پیش آمد \_\_ بعد از توصیف مسیحیت به یگانه دین حقیقی \_\_ عقیده به معذوریت و عدم گنهکاری پیروان سایر ادیان بود. تا اینکه طی سالهای ۵-۱۹۶۳ دومین شورای واتیکان گام بلندی در جهت پذیرش حقانیت اسلام برداشت و مسلمانان را موحد خواند و ضمن اعلامیه‌ای مراتب احترام عمیق خود نسبت به مسلمانان را یادآور شد.<sup>(۱۰)</sup>

پیشینه دیالوگ در جهان اسلام به صدر اسلام و عصر رسالت باز می‌گردد. در پی چالشهایی که در آن زمان میان مسلمانان و اهل کتاب رخ داد، قرآن کریم نخست اهل کتاب را به پذیرش اسلام فراخواند و در مراحل بعدی به اتخاذ موضع مشترک و توحید و یا زندگی مسالمت آمیز و مدارا با شرایط خاص آن روزگار دعوت کرد.

علمای اسلامی به ندرت در این چالشها قرار می‌گرفتند. از متقدمان می‌توان به «امام محمد غزالی» اشاره کرد که دغدغه رستگاری یسا ضلالت پیروان ادیان و مذاهب مختلف که اکثریت مطلق را تشکیل می‌دهند، وی را وارد این گونه مباحث کرده است. وی اختلاف خلق را در ادیان و مذاهب به دریای ژرفی تشبیه می‌کند که اکثریت را در خود فرو برده است. در عین آنکه هر فرقه‌ای خود را تنها گروه رستگار می‌پندارد. همچنین غزالی

اکثریت پیروان دیگر ادیان مانند مسیحیت را، مشمول رحمت الهی و معذور می‌داند.<sup>(۱۱)</sup>

اکنون که بر تاریخ مطرح شدن پلورالیسم در جهان غرب و دنیای اسلام مروری کردیم به جاست که گذری بر سابقه این اندیشه در ایران داشته باشیم. پیشینه پلورالیسم در کشور ما به نیمه قرن پیش باز می‌گردد. علاوه بر خود این واژه از اصطلاح «صراطهای مستقیم» نیز که نشأت گرفته از همین مشرب فکری است، سخن به میان آمده است. در گذشته نه چندان دور روشنفکرانی مانند «کیوان قزوینی» در نوشته های خود بحث تعدد ادیان را مطرح کردند و در مقابل عالمانی چون «حاج شیخ مجتبی قزوینی» به نقد آنها پرداختند. چنین مباحثی باعث رونق و طرح مسئله تعدد ادیان بود. در سال ۱۳۴۱ کتابچه ای بنام «تأسیس کانون یکتاپرستی جهانی» منتشر شد و در آن تصریح شده بود که متدینان به تمامی ادیان آسمانی و یا آنان که با چنین عقایدی آشنایی ندارند، رستگار و از عطاوت الهی برخوردارند. «اگر پیروان هر یک از مذاهب این طور فکر کنند که فقط خودشان رستگارند، چنین طرز تفکری با روح عدالت خداوندی منطبق نخواهد بود»<sup>(۱۲)</sup> همچنین شخصیتها و اندیشمندانی مانند علامه طباطبائی و استاد شهید مطهری نیز هر یک به نوعی به طرح این مباحث و پاسخ به آن پرداخته اند.

در مقابل ادعای پرفسور هانری کربن که معتقد بود: همه ادیان حق بوده و یک حقیقت زنده را دنبال می‌کند، علامه طباطبائی (ره) در کتاب «ظهور شیعه» پاسخ می‌دهد که موضع اسلام در برابر کسانی که عقاید دینی را نفهمیده‌اند با مسامحه است و آنان را «مستضعفین» می‌نامد. اما موضع جامع و برخوردار اندیشمندانه را باید در نوشته ها و بیانات استاد شهید مطهری (ره) جستجو کرد، استاد در این باره چنین گوید: «دین حق

در هر زمانی یکی بیش نیست و بر همه کس واجب است از آن پیروی کند. این اندیشه که اخیراً در میان برخی از مدعیان روشنفکری رایج شده است که می‌گویند همه ادیان آسمانی از لحاظ اعتبار در همه وقت یکسانند اندیشه نادرستی است. درست است که پیامبران خدا همگی را به سوی یک هدف و یک خدا دعوت کرده‌اند ولی این سخن به این معنا نیست که در هر زمانی چندین دین حق وجود دارد و انسان می‌تواند در هر زمانی هر دینی را که می‌خواهد بپذیرد... قهراً لازم است در دوره ختمیه به آخرین دستورهایی که از جانب خدا و بوسیله آخرین پیامبر رسیده است عمل کنیم... درست است که در دین اکراه و اجباری نیست (لا اکراه فی الدین) ولی این سخن به معنای تعدد دین خدا در هر زمانی نیست و یا اینکه حق داشته باشیم هر کدام را بخواهیم انتخاب کنیم. در هر زمانی یک دین حق وجود دارد و بس.»<sup>(۱۳)</sup>

#### « پلورالیسم دینی و مفاهیم و تفاسیر آن »

پلورالیسم دینی به مفهوم تعدد و تکثر ادیان حق و به معنای این است که حقیقت و رستگاری منحصر در دین خاصی نبوده بلکه همه ادیان بهره‌ای از حقیقت مطلق و غایت معنوی دارند. در نتیجه پیروی از برنامه‌های هر یک از آنها می‌تواند مایه نجات و رستگاری انسان باشد. بر این اساس نزاع حق و باطل از میان ادیان رخت بر بسته و خصومتها و مجادلات دینی جای خود را به همدلی و همسویی می‌دهند.<sup>(۱۴)</sup>

در اینجا لازم است این نکته یادآوری شود که تفسیر دیگری از پلورالیسم در فرهنگ آکسفورد بیان شده است که بیشتر ناظر به بعد اجتماعی دین و حیات دینی است. بدین معنا که پیروان ادیان مختلف می‌توانند زندگی مسالمت آمیزی در یک جامعه با هم داشته باشند و حدود

و حقوق یکدیگر را حرمت گذارند . ولی طرفداران پلورالیسم به معنای نخست که ملهم از تعریف جان هیک است، این تفسیر اخیر را خارج از مدلول و دایره پلورالیسم دانسته و آن را به تولرانس (Tolerance) معنا کرده اند .<sup>(۱۰)</sup> از آنجا که در این مقاله سعی شده است با استدلال و مستندات عقلی و نقلی پلورالیسم به معنای نخست را مورد نقد و رد قرار دهد بنظر می رسد معنای دوم ( همزیستی مسالمت آمیز) از دیدگاه منتقدان پلورالیسم دینی پذیرفتنی باشد . به هر روی، تعدد و تکثر معنای پلورالیسم و اختلاف تفسیرهای آن که حاصل قرائتها و مبانی مختلف این اندیشه است، باعث می شود تا بحث و بررسی و سرانجام نقد پلورالیسم را در سه عرصه صورت دهیم . این تفکیک در ارائه و ارزیابی بحثی شفاف از پلورالیسم مؤثر خواهد بود .

الف - عرصه واقعیت های خارجی.

ب- عرصه معرفت شناسی.

ج- عرصه اجتماع و رفتار.

**الف) عرصه واقعیت های خارجی:**

هر یک از سویه ها و روایتهای عرضه شده از پلورالیسم ناظر به مبادی و مبانی خاص خود است . در این بخش به تحلیل و ارزیابی برخی قرائت های مبتنی بر «هستی شناسی» می پردازیم . در این عرصه قرائت هایی مورد کنکاش قرار می گیرد که تکثر و تعدد را وصف واقعیت و نفس الامر قرار می دهد و از این منظر به تکثر ادیان می نگرد . سؤالات و تفاسیری را که با بحث هستی شناسی ادیان مرتبط است بطور کلی می توان این گونه طبقه بندی کرد:

### ۱ - تکثر واقعیت ادیان :

این دیدگاه با قطع نظر از اینکه کدام یک از ادیان موجود، جامه حقیقت بر تن دارد، یا اذعان به تکثر واقعیت ادیان مختلف و خودداری از طرح مباحث تفرقه انگیز، تمامی پیروان و ادیان را به همزیستی مسالمت آمیز با یکدیگر فرا می‌خواند. طرفداران این دیدگاه پیروان ادیان مختلف را به تساهل و تسامح در زندگی اجتماعی سفارش می‌کنند تا از این رهگذر جامعه بشری به دور از تنش های مختلف که ممکن است از پیروان ادیان مختلف بروز کند، به سوی اهداف مشترک خود حرکت کنند. نمایندگان این اندیشه ممکن است از جمله متدینان انحصار انگار باشند؛ یعنی علی‌رغم اینکه دین خود را یگانه آیین حق معرفی می‌کنند، در بعد اجتماعی به همزیستی با پیروان سایر ادیان معتقدند.<sup>(۱۶)</sup> امروزه اکثر منادیان دیالوگ و هم سخنی با ادیان، چه از آیین مسیحیت بخصوص ارتدوکس ها و چه از دین مقدس اسلام، بر این اصل تأکید می‌کنند. دومین شورای واتیکان در سال ۱۹۶۳-۵ م. با صدور بیانیه‌ای از همگان می‌خواهد: «این شورای مقدس هم اکنون از هر دو طرف می‌خواهد که گذشته‌ها را فراموش کنند و از این پس مسیحیان و مسلمانان بکوشند تا میان خود تفاهم برقرار کنند و برای حفظ و پیشبرد مصالح همه افراد بشر، در راه عدالت اجتماعی و اخلاق نیکو و همچنین صلح و آزادی یکدیگر همکاری کنند.»<sup>(۱۷)</sup> قرائت مذکور از پلورالیسم نه تنها مورد مخالفت مبانی اسلام نیست، که مورد تأکید قرآن کریم و مبنای عمل پیشوایان اسلام نیز بوده است. البته پذیرش همزیستی و تفاهم با اهل کتاب، به معنای حقانیت طریق آنان نیست، بلکه خداوند متعال در مرحله نخست همه آنان را به سوی صراط مستقیم که همانا اسلام است، دعوت می‌کند سپس به اجتناب و روی گرداندن از شرک فرا می‌خواند و در نهایت، زندگی مسالمت آمیز را پیش روی همگان می‌نهد. بعبارت دیگر اعتقاد به

حقانیت آیین اسلام، مانع از داشتن زندگی مسالمت آمیز با پیروان سایر ادیان و مذاهب نخواهد بود. البته احکام مربوط به معاشرت با هر یک از آنان در متون فقهی موجود است، به هر روی، اصل در روابط اجتماعی بر تفاهم و تسالم است و نه جنگ و تزاخم. قرآن کریم اهل کتاب «یهود و نصاری» را دعوت می کند تا مسئله توحید را به عنوان عقیده مشترک همه ادیان ابراهیمی - جدی گرفته و از این محور اتحاد دینی غفلت نکنند و آن را از پیرایه تثلیث و مانند آن منزه سازند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَا مُسْلِمُونَ».<sup>(۱۸)</sup>

(بگو ای اهل کتاب بیائید از آن کلمه که میان ما و شما یکسان است، پیروی کنیم که بجز خدای یکتا هیچکس را نپرستیم و چیزی را با او شریک قرار ندهیم و برخی را بجای خدا به ربوبیت تعظیم نکنیم، پس اگر آنها از حق روی گردانند، بگوئید شما گواه باشید که ما تسلیم فرمان خداوند هستیم.)

در این آیه دو نکته مورد توجه قرار گرفته است: یکی اینکه توحید عقیده مشترک میان ادیان اسلام، مسیحیت و یهود است. دیگری اینکه توحید در آیین اهل کتاب از توحید خالص ابراهیمی فاصله گرفته و دچار آفت شده است. آفت زدایی آن به این است که از توحید قرآنی که همان اسلام ناب است پیروی شود. ولی اگر آنان از پذیرش این دعوت سرباز زدند، به حکم قرآن نباید با آنان به جنگ و نزاع برخاست. بلکه وظیفه، آن است که به آنان تذکر دهند که مسلمانان از توحید خالص اسلامی دست نخواهند کشید.<sup>(۱۹)</sup> (فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون).

قرآن کریم حتی در مورد مشرکان و بت پرستان نیز اگر دست به توطئه نزنند و بر سر راه تبلیغ اسلامی و میان حقایق دینی و روشننگری اذهان

بشر مانع ایجاد نکرده و در جنگ با مسلمانان صف آرایی نکنند، هرچند از نظر عقیدتی هر مسلمانی موظف است بت پرستی را عملی قبیح و مبعوض بداند، اما در عمل روش قسط و احسان را توصیه کرده و چنین می فرماید: «لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلواکم فی الدین ولم یرجواکم من دینارکم ان یتروهم وتقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین»<sup>(۳۰)</sup> ( خداوند شما را از نیکی و قسط در حق آن دسته از مشرکان که با شما به جنگ برنخاسته و شما را از دیارتان بیرون نکردند، نهی نمی کند. و خداوند قسط پیشگان را دوست دارد ).

این آیه با آیه سوره توبه که دستور جنگ با مشرکان را صادر کرده است منافات و مغایرت ندارد: زیرا آیه سوره توبه مربوط به مشرکان محارب و جنگ طلب است، و این آیه درباره اهل ذمه و کسانی است که با مسلمانان پیمان صلح و دوستی برقرار کرده و به آن وفا دارند.<sup>(۳۱)</sup> در فرمان مشهور و تاریخی امام علی (ع) به مالک اشتر، دولت اسلامی موظف شده است که با ملت - اعم از مسلمان و غیر مسلمان، دیندار و بی دین - از سر رأفت و رحمت برخورد کند و بسان حاکمان درنده خو که جز به ثروت اندوزی نمی اندیشند، عمل ننماید. «واشعر قلبک الرحمة للرعیة، والمحببة لهم، واللطف بهم ولا تكونن علیهم سبعا ضارياً تغتتم اکلهم، فانهم صنفان، اما اخ لك فی الدین او نظیر لك فی الخلق».<sup>(۳۲)</sup>

## ۲ - تعداد ادیان حق:

دیدگاه شایع پلورالیسم همین مورد است. در این مشرب فکری، علاوه بر اذعان به تعدد ادیان در جوامع بشری « دیدگاه نخست» بر نکته بسیار مهم و حساس دیگری نیز تأکید می شود. و آن اینکه: تمامی ادیان یا اکثریت آنها، بر منهج حق و صراط مستقیم هستند. یعنی همانطور که دین مبین اسلام، بر مسیر حق و صراط مستقیم الهی است، ادیان دیگر چون

یهودیت و مسیحیت و هند و نیز ادیان حقند و پیروان آنها از سالکان صراط مستقیم بشمار می‌روند. به دیگر سخن گوهر ادیان یکی بیش نیست و آن اعتقاد و التزام به وجود «متعالی مطلق» است که تمامی دین پیشگان به آن عشق می‌ورزند. هرچند درجه و کیفیت آنها با اختلاف شرایط و چه بسا با اختلاف مذاهب، متفاوت باشد. این تعدد مشرب و طرق، خدشه‌ای در رسیدن به مطلوب مطلق وارد نمی‌کند. نکته مهم و عمده‌ای که طرفداران این نگرش بدان استدلال می‌کنند، تأکید بر فطرت خداشناسی است که به دست تقدیر الهی در سرشت تمامی انسانها نهاده شده است. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله».<sup>(۳۳)</sup> این دیدگاه نزدیک به مذهب «دئیزم» (Deism = خداگرایی مطلق) است که بر عقل و فطرت درونی انسانها مبتنی است. «هربرت» در این باره می‌گوید: «یک مذهب طبیعی و عمومی وجود دارد که مختص همه نوع انسان است و آن بیان‌کننده روابط انسان با خدا و هموعان خود اوست. همه ادیان مبتنی بر وحی نیز از همین مذهب طبیعی بر می‌آیند و همه به منزله تفسیر و توجیحات آن بشمار می‌روند که به دست کشیش یا قانون‌گذار انجام می‌گیرد. مذهب حقیقی همان مذهب عقل است که اعتبار آن عام و مبتنی بر مرجع و تیره‌ای نیست، بلکه بر اساس طبیعت درونی انسان است».<sup>(۳۴)</sup> جان هیک یکی از مروجان معروف پلورالیسم در قرن بیستم، بعد از تقسیم دین به دو بخش تعالیم اولیه و اصیل منطبق با فطرت، و عقاید عارضی و تقلیدی مبتنی بر ساخته‌ها و افزوده‌های متکلمان می‌گوید:

«امروزه که جهان بصورت یک واحد ارتباطی در آمده است، ما در وضعی قرار گرفته‌ایم که باید در ارتباط با ادیان دیگر، عنصر فطری دین خود را از عقاید موروثی و عارضی متمایز سازیم... در گذشته نظام کلامی و الهیات هر دین بر محور عنصر نهادی آن دین بود؛ یعنی عقاید عارضی و



تقلیدی. در حالی که الهیات جهانی باید بر محور عنصر تعالیم اولیه آن دین و بر مدار ایمان فطری انسان به خداوند استوار شود.»<sup>(۲۶)</sup> پروفیسور «فرانکومتو» اسلام شناس غرب درباره تأکید بر گوهر ادیان و عدم توجه به ظاهر «شریعت» می‌گوید: «من فکر می‌کنم که بساطن و روح عمل و قانون خیلی مهم است.» وی آنگاه با اشاره به عبادت خالصانه مسلمان، راهب و هندو می‌گوید: «همه دارای روح تعبد هستند. لذا نباید به ظاهر قانون زیاد توجه کرد، پس چیزی که مهم است احکام نیست بلکه روح و معنای آن است که متناسب با شکل‌های گوناگون انجام می‌شود.»<sup>(۲۷)</sup>

بعضی با تعمیم اسلام و مسلمانی به اهل کتاب و با استناد به بعضی آیات در مقام اثبات حقانیت ادیان آنان برآمده‌اند.<sup>(۲۷)</sup> بعضی دیگر نوشته‌اند: «این نکته را باید به گوش جان شنید و تصویر و منظر عوض کرد، و به جای آنکه جهان را واجد یک خط راست و صدها خط کج و شکسته ببینیم، باید آن را مجموعه‌ای از خطوط راست دید که تقاطع‌ها و توازی‌ها و تطابق‌هایی باهم پیدا می‌کنند، «بل حقیقت در حقیقت غرقه شد»<sup>(۲۸)</sup> اکنون که آراء و نظریات طرفداران و نظریه پردازان تعدد ادیان حق را بر شمردیم لازم است تا نقد و نظری بر آنها داشته باشیم تا میزان استحکام و درستی نظرات مذکور مورد ارزیابی قرار گیرد:

**اشکال اول:** راجع به مقام ثبوت و تحلیل عقلی است. وجود فطرت خدانشناسی در ضمیر انسانها قطعی است و این امر مسلم است که اگر غباری بر این گنج نهانی انسان ننشیند، صاحب آن را به قرب الهی و ماورای طبیعت رهنمون خواهد ساخت و او را در کنار قدسیان خواهد نشانند. اما سلوک عقل در این مسیر از نوع ادراک کلی است. لیکن اینکه چگونه و با کدام مشرب و طریقی خود را به آن مطلوب نزدیک کند و اینکه اوامر و نواهی «مطلق متعالی» چیست، فطرت و عقل از شناخت آن ناتوان

است. نیاز بشر به وجود فرشتگان خداوند، از همین رهگذر ثابت می‌شود.<sup>(۳۹)</sup> زیرا فطرت و عقل، شرط لازم در شناخت و تعبد الهی است نه شرط تام آن. دلیل این مدعا انحراف کثیری از مردم از منبع حق و هدایت و ناخالص بودن اعتقاد جمعی از موحدان است که توحیدشان را با شرک آمیخته‌اند.

بنابراین هر چند فطرت و عقل، انسان را به اصل پرستش و تعبد الهی بر می‌انگیزد — که خود بخشی از گوهر ادیان است — اما انسان را در نیمه راه رها می‌کند. نیمه دیگر راه با شناخت «بایدها و نبایدهای الهی» از زبان رسولان خداوند و ایمان و تصدیق به آن پیموده می‌شود که خود از «بایدهای الهی» است.

به دیگر سخن عدم تصدیق پیامبران و عدم التزام به شریعت خاصی، با وجود معرفت به حقانیت آن، به بهانه کفایت عقل، نه تنها تعبد و کرنش انسان به خدا را مخدوش و مبهم می‌کند، بلکه این پرسش را نیز پیش رو می‌آورد که چگونه ممکن است عقل، انسان را به اطاعت و انقیاد ربوبی فراخواند، اما از سوی دیگر روی از شریعت و دین کامل وی برتابد.<sup>(۴۰)</sup>

اگر گوهر دین را «امر قدسی» و «متعالی» بدانیم که در بیشتر ادیان محرز است، باید گفت که گوهر دین آنگاه در انسان متدین ظهور می‌کند که علاوه بر شناخت و تسلیم عقلی و فکری، با همه اعضا و جوارح خود تسلیم امر قدسی و متعالی نیز باشد. به اصطلاح مؤمن حقیقی و قلبی نه عقلی محض. در مورد ابلیس گفته‌اند که اعتقاد او به مبدأ و معاد و نبوت کامل و تمام بود،<sup>(۴۱)</sup> لکن چون همه این اعتقادات در ظرف شناخت و ذهن باقی‌مانده بود و به قلب وی رسوخ نکرده بود، از این رو از دیدگاه کتب آسمانی ابلیس در شمار «کافران» قرار دارد. حاصل آنکه صرف شناخت امر متعالی کافی نیست، بلکه می‌بایست عملاً نیز به آن ملتزم بود و تحقق آن در گرو

فرمانبرداری از برنامه هایی است که توسط خداوند در قالب ادیان و شرایع به مردم ابلاغ می شود .

اگر اشخاصی به دین برتر و شریعت کامل معرفت نداشته باشند و دین خود را برتر و حق بیندارند و در این راه از آفت عناد به دور باشند، چنین اشخاصی معذورند و در قیامت پاداش اعمال نیک خود را خواهند دید اما از معذوریت آنان، حقانیت دینشان و از آن بالاتر در «صراط مستقیم» بودنشان را نمی توان نتیجه گرفت .

**اشکال دوم :** اما در مقام اثبات و تعیین دین کامل و برتر، و اینکه از میان ادیان متعدد کدام یک برتر و کاملتر است، و یا اینکه همه ادیان در عرض هم حق و کاملند، در اینجا به این اشاره بسنده می کنیم که از منظر درون دین، آیات و روایت مؤثرتری مبنی بر نسخ ادیان گذشته و جهانی بودن دین مبین اسلام و بالاخره برتری آن بر دیگر ادیان وجود دارد که هرگونه تردیدی را از بین می برد . اما از منظر برون دینی، باید گفت هرانسانی می تواند با بررسی و مقایسه ادیان موجود و مدعی حقانیت، دین کامل و برتر را شناسایی کند ؛ دینی که دارای ویژگیهایی چون انطباق با فطرت و توانایی لازم برای تأمین نیازهای فردی و اجتماعی انسان از هر جهت باشد، و به آفت تحریف آلوده نشده باشد . چنین دینی به حتم اسلام که رهاورد آخرین پیام وحی است .

**اشکال سوم :** بسیاری از منتقدان پلورالیسم به اصل منطقی «استحاله اجتماع متناقضین» روی آورده، تعدد ادیان حق را از این رهگذر باطل کرده اند ؛ یعنی چون ادیان و شرایع مختلف از ناحیه خداوند حکیم و عالم نازل شده است، محال است که در آنها گزاره و حکمی بر خلاف قواعد عقلی و منطقی مشاهده گردد . در صورت یافتن دو گزاره دینی متناقض مثل توحید و شرک که قابل جمع نیستند، می بایست مطابق قواعد منطقی حکم به

کذب یکی و صدق دیگری داد. بر این اساس چون دین اسلام مشتمل بر توحید و مسیحیت بر شرک «تثلیث» است، هر دو نمی توانند حق باشند، پس دین شرک آلود، باطل و آیین یکتاپرستی حق است. در تبیین دلیل فوق گفته اند: «در این قلمرو با تناقض روبرو می شویم. نمی شود گفت وجود و عدم، راست و دروغ، هر دو هستند و نمی توان گفت که هم صحیح راست است و هم دروغ راست است. این گونه که نمی شود گفت: هم توحید راست است و هم شرک راست است و هر دو حقیقتند. این اشکال از پلورالیسم خیلی رسواست که عقاید متناقضی در باطن، همه حقیقت و معتبر باشد، صرف نظر از اختلاف فهم های ما»<sup>(۳۲)</sup> در اینجا لازم است خود این اشکال و نقد نیز مورد ارزیابی قرار گیرد. بر خلاف دو اشکال نخست که تعدد ادیان حق را به لحاظ عقلی و فکری تحت سؤال جدی قرار می دهد، بنظر می رسد این نقد وارد نباشد، زیرا خود پلورالیست ها متوجه چنین تناقضاتی در ادیان هستند و می پذیرند که یکی از دو نقیض کاذب و باطل و دیگری صادق است، اما ورود برخی گزاره های متناقض در ادیان مختلف که به دست تحریف گران، یا ناخودآگاه از سوی متکلمان بر ادیان افزوده شده است، کذب و ناقص بودن آن دین را ثابت نمی کند. یعنی آنچه باید از آن اجتناب کرد، گزاره های ناسازگار با عقل است؛ نه خود دین، جان هیک با اینکه فردی مسیحی است، شرک «تثلیث» را بر نمی تابد و اندیشه تثلیث و تجسد و نسبت پدری و پسری میان خداوند و حضرت مسیح (ع) را از عقاید موروثی و عارضی و بر ساخته آباء کلیسا می داند. وی تصریح می کند که مسیحیان اولیه، از تثلیث معنای مجازی و استعارهای آن را اراده می کردند.<sup>(۳۳)</sup> همانطور که امثال جان هیک نمی توانند به صرف برداشت بعضی مسلمانان از برخی آیات قرآن کریم، تجسم خداوند را به دین اسلام نسبت دهند، ما نیز نباید به صرف برداشت و تفسیر شرک آلود از آیات

انجیل توسط مسیحیان این آموزه را به خود مسیحیت برگردانیم. به دیگر سخن، نباید حقیقت دین را با « معرفت دین » آمیخت. تناقض و ناسازگاریهایی که در برخی ادیان ابراهیمی، مشاهده می شود به معرفت و درک مفسران و شارحان دینی باز می گردد. در حالیکه حقیقت هر دینی بر توصیه و آموزه های خردپسند نهاده شده است.

البته در اینجا باید پاره ای از احکام فرعی را استثنا کرد. زیرا به اقتضای اختلاف مصالح، ممکن است احکام فرعی در دو دین و شریعت باهم متغایر و چه بسا متناقض باشند.<sup>(۳۱)</sup> از این گذشته ما مسلمانان که معتقد به تحریف مسیحیت هستیم، نمی توانیم به صرف مشاهده آموزه های خلاف توحید و عقل آنها را به مسیحیت منسوب کرده و از آن ناحق بودن آن را نتیجه بگیریم. قرآن کریم بارها سخن از خالص بودن اصل مسیحیت به میان آورده است، در حالیکه اکثریت آنان را مشرک و منحرف می داند و درباره بعضی قائل به ایمان است. « منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون»<sup>(۳۲)</sup> « ولیسوا سواء من اهل الکتاب امة قائمة یتلون آیات الله آنساء اللیل وهم یسجدون»<sup>(۳۳)</sup> خلاصه کلام آنکه نقدها و اشکالات وارد بر تعدد ادیان حق را می بایست بر اساس اصل زمان و نه اصل دین مورد بحث، تفسیر و توجیه کرد که در نتیجه با استناد به دلایل ذکر شده تعدد ادیان حق نمی تواند مورد پذیرش واقع شود.

### ۳ - تنوع ادیان ناخالص:

این قرائت از پلورالیسم مدعی است که تمامی ادیان از حقیقت سهمی دارند، نه همه حق کاملند و نه همه باطل کامل. به بیان دیگر، دینی که حقیقت جامع و محض و عاری از هر گونه تحریف باشد، وجود ندارد، بلکه همه ادیان با اینکه مشتمل بر معارف حق اند، در عین حال از حقیقت کامل

برخوردار نیستند؛ بر خلاف قرائت پیشین که مدعی بود تمامی ادیان حقیقت ناب و مستقلی هستند.

دکتر نپتی کانین محقق و استاد دانشگاه فنلاند در رشته ادیان می‌گوید: «من طرفدار نظریه تنوع ادیان جان هیک می‌باشم و همچون او معتقدم که در تمامی ادیان عنصری از حقیقت وجود دارد و می‌توان بر اساس مشترکات همه ادیان، دینی نوآیین بنا کرد.»<sup>(۳۷)</sup>

«پزانت» نیز می‌گوید: «هر دین مأموریت خاص خود را در جهان دارا بوده و برای ملتی که به آنها موهبت گردیده و تمدنی که باید در آن سرایت کند، مناسب می‌باشد.»<sup>(۳۸)</sup>

یکی از معاصران که ظاهراً بنا را بر دفاع از همه قرائتها نهاده و بدون تفکیک به تبیین آن می‌پردازد، در روشن ساختن قرائت اخیر می‌نویسد:

«به راستی اگر یکی از فرقه‌های دینی، حق خالص بوده و بقیه باطل محض، هیچ خردمندی در تمیز حق از باطل و درانتخاب حق درنگ نمی‌کرد... نه همه مسلمانان در خداشناسی و پرستش‌شان عاری و بری از شرکند و نه همه مسیحیان درک دینی‌شان شرک آورده است. دنیا را هویت‌های ناخالص پرکرده اند.»<sup>(۳۹)</sup>

تحلیل و بررسی: در این قرائت معنا و مراد از دین روشن نشده است. آیا این دیدگاه مدعی حقانیت نسبی ادیان است، مرادش از دین، ادیان آسمانی است؟ یا مراد، معنای عام دین است؛ و آیا شامل ادیانی که در آنها «امر قدسی» جایگزین «خدا» شده است نیز می‌شود؟ یا معنای عام‌تر آن، که شامل تمامی مکاتب بشری نیز می‌شود؟

اگر مراد از دین، ادیان آسمانی باشد، دراین صورت بی‌معناست که خداوند متعال که خود حق خالص و محض است، دین مرکب از: خالص و ناخالص برای هدایت انسان نازل کند. به دیگر سخن گوهر ادیان آسمانی،

در اعتقاد به خداوند و تصدیق پیامبران و ایمان به معاد است، و تمامی ادیان الهی از بدو تاختم بر این اصل تأکید کرده اند: «ان الدین عند الله الاسلام»<sup>(۴۰)</sup>.

به نظر می‌رسد در سخن کسانی که دم از ناخالص بودن ادیان می‌زنند، بین دین و معرفت دینی خلط شده است. اصل دین خالص است، اما ممکن است برداشتها و معارف مفسران دین، گاه بر خطا باشد. از ناخالص بودن معرفت دینی نمی‌توان و نباید حکم به ناخالص بودن دین کرد. و اگر فرضاً برداشت و معرفت برخی یا همه مسلمانان از توحید، شرک آلود است، نباید آن را به اسلام نسبت داد؛ سپس تفسیر و برداشت برخی متکلمان را نشانه تحریف آن دانست اما شریعت و دستورالعملهای عملی ادیان که پیامبران برای مخاطبان عصر خود ابلاغ می‌کردند، به لحاظ مقتضیات زمانی و مکانی و تفاوت سطح مخاطبان متکثر و متعدد بود.<sup>(۴۱)</sup> بسا برخی از احکام، مانند اصل نماز و روزه و زکات و حرمت ربا در شرایع مشترک و پاره‌ای دیگر در شریعت دیگر منسوخ شده باشد.<sup>(۴۲)</sup> اما این تکثر و تعدد و تفاوت در شرایع به گوهر ادیان سرایت نمی‌کند. هر جا که در قرآن کریم از تکثر و تعدد سخن گفته شده است، به تکثر شرایع بر می‌گردد و اگر بر وحدت دین تأکید شده است، مراد اصول اعتقادی و گوهر ادیان است.

استاد شهید مرتضی مطهری در این باره می‌گوید:

«تفاوت شرایع آسمانی یکی در یک سلسله مسائل فرعی و شاخه‌ای بوده که بر حسب مقتضیات زمان و خصوصیات محیط و ویژگیهای مرامی که دعوت می‌شده اند، متفاوت می‌شده است و همه شکل‌های متفاوت و اندام‌های مختلف یک حقیقت و بسوی یک هدف و مقصود بوده است. و دیگر در سطح تعلیمات بوده که پیامبران بعدی به موازات تکامل بشر، در سطح بالاتر تعلیمات خویش را که همه در یک زمینه بوده القاء کرده اند.

این تکامل دین است نه اختلاف دین. قرآن هرگز کلمه «دین» را بصورت جمع «ادیان» نیاورده است. از نظر قرآن آنچه وجود داشته است دین بوده نه ادیان.<sup>(۴۳)</sup>

بنابراین اگر مراد از دین، تسلیم و انقیاد در برابر مقام ربوبی باشد، آن دین واحد است. اما اگر مراد از تکثر ادیان، تعدد شرایع باشد، آن عین واقعیت و تاریخ ادیان است. لکن از آن بر نمی آید که شرایع گذشته با ظهور شریعت اسلام همچنان به قوت و صحت خود باقی مانده است، بلکه عقل حکم می کند که باید شریعتی را برگزید که جامع و کامل باشد؛ نه اینکه با وجود شریعت متکامل، به سراغ شرایع ناقص و پیشین رفت. بنای عقل و عقلا نیز بر این اصل استوار است که انسان در مقام امتثال امری، باید آخرین حکم مولا را مبنای عمل خود قرار داده به قانون تخصیص و تقیید و نسخ عمل نماید، و چون شریعت «اسلام» آخرین و کاملترین شریعت الهی است که از سوی آخرین پیامبر (ص)، به مردم ابلاغ شده است و به فرموده قرآن «مهیمن»<sup>(۴۴)</sup> و حاکم بر شرایع دیگر است، یگانه شریعت خداوند در میان بندگان آن تلقی می شود.

اما اگر مراد طرفداران این دیدگاه از دین، معنای عام آن باشد، یعنی دین، غیر از ادیان الهی شامل آیین هایی مانند هندو و بودا نیز شود، و بر این نکته تاکید شود که همه ادیان بهره ای از حقیقت را دارا هستند و باطل محض نیستند، این ادعا فی الجمله پذیرفتنی است. زیرا همه این ادیان و پیروان آنها به وجود متعالی و ماورای طبیعت اذعان دارند؛ خواه این اعتراف بالصراحه باشد و خواه بالفطره. زیرا همه انسانها با لفظه خداشناس هستند. اما این قضیه به همین جا ختم نمی شود. زیرا علاوه بر آن، فطرت انسان در پی مسلک و دینی است که نه تنها سهمی از حق دارد،



بلکه بیشترین سهام را نیز دارا باشد و در صورت امکان حق محض نیز باشد.

به دیگر سخن، حرف ناخالص بودن تمامی ادیان فرضی، دلیل بر پلورالیسم و حقانیت آنها در عرض هم و عدم ترجیح یکی بر دیگری نمی‌شود.

بلکه به حکم عقل و فطرت، انسان باید از میان ناخالص های فرضی نیز، یکی را انتخاب کند که کمترین غش و ناصافی در او وجود داشته باشد. وضوح و دلالت ادله عقلی مبنی بر این انتخاب، انحصار آن به دین مبین اسلام در میان ادیان موجود را مشخص می‌سازد. بی‌شک برنده این میدان مسابقه «اسلام» است.

#### ۴ - اکملیت یک دین یا انحصار گرائی:

این قرانت بر خلاف دو قرانت پیشین که ادیان را در عرض هم دارای حقیقت کامل و یا جزئی، تعریف و توصیف می‌کرد - مدعی تفوق و برتری و اکملیت یک دین بر ادیان دیگر است، یعنی هر چند ادیان دیگر واجد نقاط قوت و محسنات هستند و می‌توان «تکثر حقایق ادیان» را به رسمیت شناخت، با وجود آن باید اکملیت و تفوق یک دین را بر دیگر ادیان پذیرفت. انحصار گرایان معتقدند رستگاری، کمال و نجات، منحصر در یک دین خاص وجود دارد و هنجارترین و مطمئن ترین راه، آیین آنان است. ادیان دیگر نیز حامل حقایقی هستند، اما منحصر یک دین حق وجود دارد که راه رستگاری و رهایی را پیش روی انسان می‌نهد، بدین ترتیب پیروان سایر ادیان، حتی اگر دیندارانی اصیل و به لحاظ اخلاقی درستکار باشند، نمی‌توانند از طریق دین خود به کمال برسند.<sup>(۴۵)</sup> از طرفداران این گرایش می‌توان به بعضی از متکلمان کاتولیک مذهب مانند «هانس کونگ»<sup>(۴۶)</sup> متکلم سوئسی «هانتیز رابرت»<sup>(۴۷)</sup> و «کارل رینر»<sup>(۴۸)</sup> اشاره کرد.

«رینر» معتقد است: « همه ادیان غیر مسیحیت در طرح نجات خدا جایی و شأنی دارند. بعضی بدون شک مظهر لطف الهی اند، اما در الگوی نجات که خدای متعال در نظر دارد، فقط نقش تمهیدی و زمینه سازانه دارد. لطف وافر و نجات کامل را فقط در سنت مسیحی، جستجو باید کرد.»<sup>(۴۹)</sup> رابرت ا. هیوم مورخ معاصر مغرب، این دیدگاه را به « بسیاری از مسیحیان متفکر فعال و مترقی که با حرارت به دنبال نهضت تبلیغاتی کلیساها هستند » نسبت می دهد.<sup>(۵۰)</sup>

محمی الدین عربی از عرفای نامدار نیز در « فتوحات» بطور ضمنی به این قرائت از پلورالیسم اعتقاد نشان می دهد. زیرا که وی در آنجا شرایع و ادیان پیشین را همچون ستارگان در برابر خورشید اسلام می داند و صریحاً سخن از « نسخ » شرایع به میان می آورد<sup>(۵۱)</sup> و در جای دیگر از اسلام با تعبیر « روح الادیان » « کله حق»، « حق الحقوق» و «الحق الأعظم الأظهر» یاد می کند که صریح در تفوق اسلام بر ادیان دیگر است.<sup>(۵۲)</sup> مهم ترین دلیل اقامه شده بر این نظریه، این است که رستگاری صرفاً در گرو لطف و عنایت الهی است، و تلاش انسان برای رستگاری، محکوم به شکست است. لذا لازمه رستگاری آن است که پی ببریم نیروی رستگاری بخش الهی در کجا جلوه گر است، هرگاه بدین مطلب واقف شدیم بر ماست که به سراغ آن رویم و بدان متمسک شویم.

کارل بارث ( ۱۸۸۶ - ۱۹۶۸) متکلم پروتستان، در تبیین انحصارگرایی مسیحی، شریعت و تجلی را در برابر یکدیگر قرار می دهد. به نظر او شریعت متمرده و تکبر آمیز انسان است که با تجلی و انکشاف خداوند در تضاد می باشد. شریعت، سعی محال و گناه آلود ماست برای آنکه خداوند را از منظر خویش شناخته بر جدایی خود از او فایق آییم. محال بودن این سعی به دلیل آن است که « آشتی» فقط از سوی خداوند ممکن است، و گناه

آلوده بودن این سعی از آن روست که مصنوع خود را بجای خداوند می‌نشانیم و این کاری خودپرستانه است. بر این اساس، رستگاری در گرو انحصار تجلی راستین خداوند است. خداوند به این طریق خود را به ما نشان می‌دهد و عرضه می‌کند، و تنها یک تجلی وجود دارد: تجلی میثاقی، تجلی اراده اصیل و بنیادین خداوند ...

ما بدون عیسی مسیح و مستقل از او مطلقاً نمی‌توانیم درباره خداوند و انسان و رابطه آنها با یکدیگر چیزی بگوییم. بارث معتقد است که مسیحیت نیز فی حد ذاته نقطه اوج و کمال همه ادیان نیست، بلکه وجود منحصر به فرد عیسی مسیح موجب آن شده است که مسیحیت محمل دین حق شود. خداوند به نحوی منحصر به فرد حقیقت را در مسیح متجلی ساخته و این امکان را فراهم آورده است تا انسان بتواند با خداوند آشتی کند.<sup>(۵۳)</sup>

اما این عقیده انحصار انگارانه بارث به تقریر یاد شده قابل نقد است، زیرا شریعت به معنای عام آن که حکمت نظری و حکمت عملی را شامل می‌شود، الزاماً مقابل تجلی خداوند بر بشر نیست. تجلی الهی می‌تواند به نیروی عقل، تحلیل و تفسیر شود؛ چنانکه می‌تواند از طریق وحی و آموزه‌های اخلاقی و دینی راهگشای رفتار و عمل مؤمنان قرار گیرد. به عبارت دیگر تجلی خداوند و شریعت عقل و وحی در عرض یکدیگر نیستند، تا میان آنها تعارض و ناسازگاری باشد. بر این اساس هیچ دلیلی بر انحصار تجلی خداوند در مسیح (ع) وجود ندارد و سخن کارل بارث که آنرا منحصر در وجود مسیح (ع) دانسته است، فاقد هرگونه دلیل است.

همه پیامبران الهی (ع) مظاهر تجلی خداوند و حاملان وحی و پیام الهی به بشر بوده و برای برانگیختن خرد انسان و تجدد میثاق فطری او با خداوند و نشان دادن راه سعادت و رستگاری به او مبعوث شده‌اند.<sup>(۵۴)</sup>

اکنون به جاست تا بعد از وارد ساختن نقد و اشکال بر عقیده و نظریه بارث و باطل نمایاندن این ادعا که مسیحیت مصداق و مظهر اعلی و روشن اکملیت ادیان است، تفسیر درست انحصار گرایی را از دیدگاه اسلام بیان کنیم. نظریه انحصارگرایی به این معنا که در هر دوره از تاریخ بشر، یک دین و شریعت الهی بعنوان «شریعت حق» وجود داشته و دارد، استوار و پذیرفته است. آن شریعت حق در زمان ما همانا شریعت اسلام است. روح و جوهر همه شرایع آسمانی همان توحید در ساحت عقیده و عمل بوده است. دعوت همه پیامبران الهی (ع) بر محور توحید بوده و همگی از بشر خواسته اند که تسلیم خداوند و مطیع اوامر و نواهی او باشند. در این اوامر و نواهی، اموری مشترک میان همه شرایع بوده و اموری نیز به هریک از آنها اختصاص داشته است. سرانجام شرایع آسمانی با شریعت اسلام پایان پذیرفته و شریعت اسلام که واجد کمالات همه شرایع پیشین است، به حکم این که آخرین شریعت است و تا روز قیامت عهده دار هدایت بشر خواهد بود، به گونه ای سامان یافته که جامع و مانع و قابل انطباق بر شرایط گوناگون زندگی است و توان پاسخگویی به نیازهای بشر را در ارتباط با مسائلی که هدایت فکری و معنوی او و اداره شئون زندگی فردی و اجتماعی او به آنها وابسته است دارد.<sup>(۵۵)</sup> آنچه که درباره این اصل می توان بیان داشت به طور اجمال و اختصار عبارتست از:

۱) عمومیت نبوت و شریعت که برهان عقلی آن «قاعده لطف» است و در مباحثهای کلامی نیز تبیین شده است. برهان نقلی آن نیز آیات قرآن و روایات وارده اسلامی است. قرآن کریم در این باره می فرماید:

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»<sup>(۵۶)</sup>

(هر آینه در هر امتی پیامبری را برانگیختیم تا آنان را به پرستش خدا و دوری از طاغوت دعوت کند.)

و امام علی (ع) نیز می‌فرماید :

« ولم یخل الله سبحانه خلقه من نبي مرسل، او کتاب منزل، او حجه لازمه او محجه قائمه ». <sup>(۵۷)</sup>

خداوند سبحان آفریده‌های خود را از پیام آور مرسل، یا کتاب نازل شده، یا دلیلی قاطع، یا راهی استوار، خالی نگذاشته است .

۲) در طول تاریخ نبوت، شریعت‌هایی فرستاده شده است. طبق آیات قرآن و احادیث اسلامی این شرایع عبارتند از : شریعت نوح، شریعت ابراهیم، شریعت موسی، شریعت عیسی و شریعت پیامبر اسلام . قرآن کریم در آیه ای به این مطلب تصریح دارد .

« شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصى به ابراهيم وموسى وعيسى » <sup>(۵۸)</sup> .

خداوند آئینی را برای شما قرار داد که نوح را به آن سفارش کرد و پر تو همان را وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی هم آن را سفارش نمودیم .

در روایات نیز عنوان « اولوا العزم » که در قرآن درباره شماری از پیامبران (ع) ( بدون ذکر نام آنها) آمده، بر پیامبران صاحب شریعت که همان پنج پیامبر مذکورند، تطبیق شده است. <sup>(۵۹)</sup>

۳) پیامبر اکرم (ص) آخرین فرستاده خداوند و شریعت اسلام آخرین شریعت الهی است ؛ چنانکه در قرآن کریم تصریح شده است :

« ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين... » <sup>(۶۰)</sup>

بعلاوه در حدیث منزلت نیز خود پیامبر اسلام (ص) بر این مطلب که پس از وی پیامبری نخواهد آمد، تأکید فرموده اند .

۴) پس از آمدن شریعت اسلام پیروی از شرایع دیگر اعتباری ندارد و مورد قبول خداوند نخواهد بود . این حکم مقتضای خاتمیت و جهانی بودن

نبوت پیامبر اسلام (ص) است. زیرا با فرض حجیت و اعتبار شرایع پیشین، عمومیت و خاتمیت شریعت اسلام معنای معقولی نخواهد داشت. برخاتمیت پیامبر اسلام (ص) در آیه قبل اشاره شد، در مورد عمومیت شریعت اسلام نیز آیات و روایات فراوانی دلالت دارد. که در اینجا به ذکر یک آیه بسنده می‌کنیم:

«و اوحی الی هذا القرآن لآنرکم به و من یبلغ»<sup>(۱۱)</sup>.

این قرآن بر من وحی شده است تا شما و هرکس را که پیام قرآن به او برسد، به آن بیم دهم.

۵) روح و سمت و سوی همه دعوت‌های آسمانی تسلیم در برابر خداوند و قوانین الهی است، چنانکه می‌فرماید: «ان الدین عندالله الاسلام»<sup>(۱۲)</sup> این حقیقت در شرایع مختلف به صورتهای خاص تجلی کرده است.<sup>(۱۳)</sup>

استاد شهید مرتضی مطهری در این باره سخن جامعی دارد که نقل آن در اینجا مناسب است:

«دین حق در هر زمانی یکی بیشتر نیست و بر همه کس لازم است که از آن پیروی کند. این اندیشه که اخیراً در میان برخی از مدعیان روشنفکری رایج شده است که می‌گویند همه ادیان آسمانی از لحاظ اعتبار در همه وقت یکسانند، اندیشه نادرستی است. درست است که پیامبران خدا همگی به سوی یک هدف و یک خدا دعوت کرده‌اند، ولی این سخن به این معنا نیست که در هر زمانی چندین دین حق وجود دارد و انسان می‌تواند در هر زمانی هر دینی را که می‌خواهد بپذیرد، بلکه معنای آن این است که انسان باید همه پیامبران را قبول داشته باشد و بداند که پیامبران سابق مبشر پیامبران لاحق، خصوصاً خاتم و افضل آنان، بوده‌اند و پیامبران لاحق مصدق پیامبران سابق بوده‌اند. پس لازمه ایمان به همه پیامبران این است که در هر زمانی تسلیم شریعت پیامبری باشیم که دوره اوست و قهراً

لازم است در دوره ختمیه به آخرین دستورهایی که از جانب خدا و بوسیله آخرین پیامبر(ص) رسیده است، عمل کنیم. و این لازمه اسلام یعنی تسلیم شدن به خدا و پذیرفتن رسالت های فرستادگان اوست.

بسیاری از مردم زمان ما طرفدار این فکر شده اند که کافی است که خدا را بپرستد و به یکی از ادیان آسمانی که از طرف خدا آمده است انتساب داشته باشد و دستورهایی آن را به کار بندد، شکل دستورها چندان اهمیتی ندارد... ولی ما این را باطل می دانیم. درست است که در دین اکراه و اجباری نیست ( لا اکراه فی الدین ) ولی این سخن به این معنا نیست که دین خدا در هر زمانی متعدد است و ما حق داریم هر کدام را بخواهیم انتخاب کنیم، چنین نیست. در هر زمانی یک دین حق وجود دارد و بس. هر زمان پیغمبر صاحب شریعتی از طرف خدا آمده و مردم موظف بوده اند که از راهنمایی او استفاده کنند و قوانین و احکام او را چه در عبادت و چه در غیر عبادت از او فرا بگیرند تا نبوت به حضرت خاتم الانبیا رسیده است. در این زمان اگر کسی بخواهد به سوی خدا راهی بجوید باید از دستورات دین او راهنمایی بجوید. قرآن کریم می فرماید: « و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الآخرة من الخاسرین (آل عمران / ۸۵) ( هرکس غیر از اسلام دینی اختیار کند، از او پذیرفته نشود و او در جهان دیگر از جمله زیانکاران خواهد بود. ) اگر گفته شود مراد از اسلام، خصوص دین ما نیست، بلکه منظور تسلیم خدا شدن است، پاسخ این است که البته اسلام همان تسلیم است و دین همان دین تسلیم است و لسی حقیقت تسلیم در هر زمان شکل داشته است و در این زمان، شکل آن همان دین گرانمایه ای است که به دست حضرت خاتم الانبیا ظهور یافته است و قهرا کلمه «اسلام» بر آن منطبق می گردد و بس. بعبارت دیگر، لازمه تسلیم خدا شدن، پذیرفتن

دستورهای اوست، و روشن است که همواره به آخرین دستور خدا باید عمل کرد و آخرین دستور خدا همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است.»<sup>(۱۴)</sup>

### ب ( عرصه معرفت شناسی :

تحلیل دیگر از پلورالیسم دینی، آن است که فهم و درک افراد از متون دینی، متنوع و متکثر است. زیرا متن دینی، صامت است و ما همواره در فهم دینی و تفسیر آنها، اعم از فقه، حدیث، تفسیر قرآن ... از انتظارات و پرسشها و پیش فرضهایی کمک می گیریم و چون هیچ تفسیری بدون تکیه بر انتظاری و پرسشی و پیش فرضی ممکن نیست و این انتظارات، پرسشها و پیش فرضها نیز از بیرون دین می آیند و متنوع و متحول اند، ناچار تفسیرهایی که در پرتو آنها انجام می شوند، تنوع و تحول پذیرند. صاحبان این نظریه می گویند: تکثر ادیان، معلول تکثر و گرانمندی فهم و معرفت بشری است؛ به گونه ای که درک حقایق از توان معرفت و ذهن انسانی خارج است. (تکثر فهم ها) یا اینکه برداشت و فهم پیامبران از حقایق ادیان یکسان نبوده است و این تکثر و اختلاف تفاسیر انبیاء، بذر پلورالیسم را در ضمیر انسانها نشانده است. (تکثر منظر و چشم انداز) یا اینکه عامل سیستم پلورالیسم، تکثر و اختلاف مجلی و تجلی الوهی بر انبیاء بوده است که این خود موجب اختلاف تفسیر و تکثر برداشت پیامبران از حقایق شده است. (تکثر مجلی)<sup>(۱۵)</sup> یا انسان در مقام تفکر و اندیشه به تکثر می گراید و احتمال حقانیت دین دیگری را می دهد. یا اینکه در مقام اندیشه این احتمال را کاملاً مردود می داند، اما معرفت و شناخت دیگران را ارج نهاده آنان را محترم و معذور می داند. (شمول گرایی و تکثر حجیت).



## نقد و بررسی:

(۱) تکثر فهم ها : در این قرائت، موضوع و متعلق تکثر، « فهم و معرفت ها» است، نه دین . موافقان این قرائت از پلورالیسم به وحدت حقیقت و دین اذعان کرده و می گویند : ما در مواجهه با حقیقت واحدی به نام دین، برداشتها و درک های گوناگونی داریم. خاستگاه این اختلاف به محدودیت فهم و درک بشری بر می گردد . زیرا به دلیل تعلق معرفت بشری به طبیعت، ذهن او ناتوان تر از آن است که حقیقت واقعیات را به چنگ آورد . از این رو همیشه معرفت بشری مقارن و ملازم با تحول و تکامل است . بنابراین هیچ کس نمی تواند فهم و شناخت خود را از دین خاص کاملاً مطابق واقع قلمداد کند، و از شناخت دیگران بهتر و نزدیک تر به واقعیت بشمارد به همین جهت باید، به همه فهم های دینی مختلف ارج گذاشت و آنان را به علت ناهمسویی با شناخت خود به خطا و بطلان محکوم نکنیم .

جان هیک درباره این قرائت می گوید : « از نظر فلسفی این اصطلاح به معنای این نظریه است که ادیان بزرگ جهان تشکیل دهنده برداشتهای متغیر و دریافت ها و واکنشهای گوناگون از یک حقیقت غایی و مرموز الهی و الوهی اند.»<sup>(۶۶)</sup>

« ویلفرد کنت اسمیت » در کتاب خود، ( معنا و غایت دین )، به این قرائت تصریح کرده می گوید : « واقعا نمی توان از درستی و نادرستی یک دین سخن گفت ؛ چه رسد به این که از درستی و نادرستی یک تمدن گفتگو کنیم، زیرا ادیان به معنای جریانهای دینی فرهنگی مشخص و متمایز در درون تاریخ انسانی، بازتاب تنوعات انواع انسانی و طبایع و صورتهای اندیشه هستند.»<sup>(۶۷)</sup>

اشکال اول: رهیافت این دیدگاه «نسبیت علم و معرفت بشری» است. در این نظریه تأکید عمده بر نسبی بودن فهم بشری و عدم دسترسی آن به حقیقت «واقعیات» است.

جا دارد که از معتقدان این نظریه پرسید: شما که به اختلاط اصل معرفت بشری به خطا و باطل عقیده دارید و آنرا به معرفت دینی نیز گسترش می‌دهید، با کدام معرفت و شناخت به حقیقت اصل وجود خدا و وحی و حقانیت ادیان الهی شناخت، و یقین پیدا کرده می‌گویید: «سخن در اصل ادیان الهی نیست که حق‌اند» آیا اذعان و شناخت شما به این حقیقت از رهگذر فهم و معرفت بشری حاصل شده است؟ یا از طریق دیگر؟ در صورت اول، مطابق مدعای خودتان، نمی‌توانید بر مطابقت معرفت خود که بشری است، با حقیقت قطع داشته باشید. زیرا اساس استدلالتان را بر پایه خطا پذیری معرفت بشری نهاده‌اید و باید در همه جا لوازم و ثمرات تلخ و شیرین آنرا پذیرا باشید. اما اگر راه معرفت و شناخت الوهی از مجرای معرفت و شناخت بشری انجام نگیرد، بلکه از طرق غیر بشری که مفید یقین باشد، حاصل شود، در پاسخ آن باید گفت که تصور چنین معرفتی برای ما مشکل و بلکه محال است، زیرا فهم بشری، با قید «بشری» قوام می‌یابد و بالاخره بشری است.

بعلاوه مدعیان چنین معرفتی، تاکنون تصویری از آن ارائه نکرده‌اند، تا مورد کنکاش قرار گیرد. بنابراین ادعای طرفداران این قرائت، مبنی بر اینکه ما یک حقیقت واحد از دین داریم که نزد ما محفوظ است، ادعایی است که با ادله خویش ناسازگار است. پیامد منفی آن نیز التزام به شکاکیت و قربانی کردن یقین است، که مدعیان آن نیز نتوانستند، آنرا منکر شوند.<sup>(۳۸)</sup>

«چون به یقین نمی‌دانیم رأی که درست است به همه ارج می‌نهمیم و هیچکدام را از میدان خارج نمی‌کنیم»<sup>(۳۹)</sup> پاره ای از دانشمندان غربی نیز به

این پیامد منفی تصریح دارند، مثلا مایکل پترسون، دیوید بازینجر، یروس رایشنباخ و ویلیام هایسکر در این باره می نویسند: «بطور خلاصه بنظر می رسد که در قبال پذیرش دیدگاه کثرت گرایانی نظیر هیک و [ باید من] هزینه سنگینی پردازیم؛ یعنی به شکاکیت کردن نهیم.»<sup>(۷۰)</sup>

اشکال دوم: مربوط به استنتاج حقانیت از «تکثر فهم ها» است. به این معنا که اگر فرضا از اشکال عدم تطابق معرفت بشری با واقعیات، از آن جمله «حقیقت دین» چشم بپوشیم، این سؤال پیش می آید که ما چه دلیلی بر حقانیت فهم ها و معرفتهای مختلف دینی داریم؟ حتی اگر علت تکثر ادیان، تکثر فهم ها باشد، نباید نقش «دلیل» را به «علت» داد. زیرا علت داشتن یک امری، مساوی با دلیل داشتن و حق بودن آن نیست. خود مدعیان پلورالیسم نیز تأکید داشتند که بیشتر متدینان که دارای فهمهای مختلفی هستند، برای خود «علت» دارند، نه «دلیل». مشاهده عدم تلازم بین تکثر فهمها و حقانیت، وجود فهم های متناقض از یک امر مثلا وجود متعالی الهی است، آنجا که مسیحیان دارای فهم و معرفت «تثلیت» و مسلمانان دارای دیدگاه «توحید» از خداوند متعال هستند. به هر روی تکثر فهمها هر چند می تواند موجب تکثر اندیشه و آئین گردد، اما به تعدد حقایق و صراطهای مستقیم نمی انجامد.

(۷) تکثر منظر و چشم انداز: در روایت پیشین از پلورالیسم، سر اختلاف ادیان نه به اختلاف خود «ادیان» که به اختلاف برداشتها و معرفتها که زاییده کرانمندی و تعلق آن به عالم مادی بود، تفسیر می شد. روایت دیگری است که در آن ضمن تأکید بر اختلاف برداشتها و دیدگاهها از حقیقت ادیان، اختلاف را نه معلول ذهن انسانی، که معلول تعدد «منظر و چشم انداز» خود پیغمبران (ع) معرفی می کند. به این معنا که حقیقت ادیان یکی بیشتر نیست، اما پیامبران الهی که هر یک آئین خاصی را عرضه داشتند، از

نظرگاه و موضع خاصی به این حقیقت نگریسته اند. همچنین با توجه به قابلیت‌ها و توانایی‌هایی که در سرشت‌شان نهفته است، دریافته‌ها و در نتیجه عرضه‌های گوناگون از آن «حقیقت» ارائه کرده‌اند. این تنوع دریافت و عرضه به معنای اختلاف حق و باطل نیست، بلکه دقیقا اختلاف نظرگاه است، آن هم نه نظرگاه پیروان ادیان، بلکه نظرگاه انبیاء. حقیقت یکی بوده است که سه پیامبر از سه زاویه به آن نظر کرده‌اند.<sup>(۳۱)</sup>

### تحلیل و بررسی:

اصل این سخن را که پیامبران به دلیل اختلاف مقامات و حالات، دارای دریافته‌ها و آیین‌های مختلفی بوده‌اند، قرآن کریم و روایات نیز تأکید می‌کند: «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض»<sup>(۳۲)</sup> (بعضی از آن پیامبران را بر بعضی دیگر فضیلت دادیم). و تكثر انبیاء و خصوصا انشعاب آنان به پیامبران «او العزم» و برگزیدن اندکی از پیامبران به مقام «امامت» و «رسالت» شاهد دیگری بر مدعاست. اما همه پیامبران با توجه به اینکه از برترین انسانهای عصر خود بودند، قابلیت و استعداد لازم برای دریافت گوهر ادیان و پیام الهی را داشته‌اند، و می‌توانستند بعد از نگرش و چشم انداز به اصل حقیقت «دین» آن را در قالب‌های مختلف و مناسب با فهم مخاطبان، به مردم خود عرضه نمایند؛ و گرنه خداوند عالم و حکیم چنین مسند و منصبی را به آنان واگذار نمی‌کرد.

نباید هیچگونه تردیدی در قدرت و شایستگی پیامبران در تحویل اصل حقیقت «دین» به انسانها روا داشت. اگر مقصود طرفداران این دیدگاه، اختلاف منظر و برداشت پیامبران از گوهر دین باشد، این احتمال را عقل و صفات بی‌کران خداوند مانند علم و حکمت و لطف بر نمی‌تابد. اگر مراد این باشد که هر چند پیامبران به حقیقت دین نظر داشتند، اما این نظر و چشم انداز با اختلاف پیامبران نیز متمایز می‌شد، سخنی مقبول و معقول است.

اساسا به همین دلیل ادیان الهی رو به تکامل نهاده اند و با ظهور پیامبری، خداوند آیین کامل تری نسبت به آیین پیشین ارائه داده است اما این بدان معنا نیست که پیامبران و آیین‌های آنان با هم تفاوت جوهری دارد. علاوه بر آن اگر بپذیریم که برخی معارف دینی با هم اختلاف جوهری دارند، آنگاه باید بپذیریم که یکی حق و دیگری باطل است. زیرا چگونه می‌توان هم توحید مسلمانان را حق دانست و هم تثلیث مسیحیان را صحیح پنداشت ناگزیر یکی از آن دو خود و پیروانش را به گمراهی افکنده است. و این پیامدی است که هیچ متدینی بدان ملتزم نخواهد شد.

جان هیک در این باره می‌گوید: «یهوه، الله و خدای آسمانی مسیحیان که هر کدام شخصیت‌های الوهی و تاریخی اند، در حقیقت محصول مشترک ظهور کلی الهی و دخالت قوه مصوره آدمی در شرایط خاص تاریخی هستند.»<sup>(۳۲)</sup>

التزام به اینکه خداوند چنین پیامبری را مبعوث کرده است، با عقل و صفات کمال الهی ناسازگار است. بنابراین باید یکی از این دو اندیشه را از دین حذف کرده در شمار تحریفات قرار داد. اما اگر مراد از اختلاف منظر، اختلاف در شرایع باشد، شرایع در یک مسیر رو به تکامل، به شریعت اسلام ختم شده اند.

### ۳- تکثر تجلی و تجربه:

قرائت اخیر، اختلاف فهم و برداشت پیامبران را از حقیقت ادیان، فرآورده اختلاف منظر و چشم انداز انبیاء می‌داند؛ یعنی اختلاف آیین‌ها و برداشت انبیا، به ظهورات و تجلیات مختلف «خداوند» بر پیامبران خود بر می‌گردد و هر چه هست از اختلاف یا وحدت ادیان، به خواست الهی است. همانطور که خداوند کتاب آفرینش را متنوع و گوناگون آفرید، کتاب هدایت

و تشریح بشری را نیز مختلف و متفاوت تقریر کرده است، و همین تعدد تجلی و تجربه موجب برداشتها و فهم‌های مختلفی از ادیان می‌شود.

جان هیک در این باره می‌گوید: «این ادیان، شاید ظهورات، چهره‌ها، صور و تجلیات یک خدا باشند، و شاید أنحاء و طرق متفاوتی هستند که خدا خود را به آدمیان می‌نماید. از منظرهای گوناگون و موقعیت‌های مختلف ... یهوه «یهودیان»، الله «مسلمانان» و خدای آسمانی «مسیحیان» که هر کدام شخصیت‌های الوهی و تاریخی‌اند، در حقیقت محصول مشترک ظهور کلی الهی و دخالت قوه مصوره آدمی در شرایط خاص تاریخی هستند».<sup>(۷۱)</sup>

مایکل پترسون، دیوید بازینجر، یروس رایشنباخ و ویلیام هایسکر، در کتابی به بنام «عقل و باور دینی» می‌نویسند:

«همچنان که مبلغان می‌توانند پیام خود را متناسب با مخاطبان گوناگون خود تنظیم کنند، خداوند نیز می‌توانسته است به صورتهای مختلف با فرهنگ‌های گوناگون سخن گوید، بنابراین هنگامیکه تجلیات بسیاری وجود دارد، طبیعی است که این تجلیات واجد خصایص و مضامین گوناگونی باشد. ادیان گوناگون، فهم‌های گوناگون دینداران از تجلیات الهی یا حقیقت رستگاری بخش را نشان می‌دهد».<sup>(۷۲)</sup>

ارزیابی: «تجلی» - که این قرائت بر آن استوار است.. از مفاهیم وصف ناپذیر است که تبیین و عرضه آن به دیگران مشکل بلکه تحلیل و نقد آن نیز به همین ملاک به آسانی صورت نمی‌گیرد. با قطع نظر از این اشکال، به این نکته نیز باید اشاره کنیم که تعدد و تکثر تجلیات الهی بر پیاسبران و اولیا جای شک و شبهه نیست، لیکن باید افزود هیچ‌گونه تلازمی بین تجلی و دین وجود ندارد. به این معنا که تجلی و کشف که برای برخی از برکزیدگان خدا روی می‌دهد، علتی برای نبوت و ظهور دین و شریعت نیست، بلکه حداکثر دلالت بر تهذب روح انسان تجربه گر می‌کند. این حکم

و وصف حتی در تجربه های خود انبیاء نیز جاری است، و شاهد آن، تکثر و فراوانی پیامبران و محدودیت ادیان و شرایع آسمانی است. علاوه بر آن، این تکثر نیز وصف « شریعت » است، نه دین؛ زیرا « ان الدین عند الله الاسلام » شاهد دیگر اینکه گاهی در یک عصر چند پیغمبر که دارای تجربه دینی بودند، جمع می شدند که نه تنها دارای دین و شریعت نبودند، که از شریعت یک پیامبر تبعیت می کردند. بنابراین نمی توان تعدد و تجلیات را علت تعدد ادیان دانست. همه پیامبران واجد قابلیت و استعداد لازم در مواجهه با امر قدسی و دریافت و انتقال اصل حقیقت دین هستند، و با اختلاف و تکثر تجلیات الهی، حقیقت دین تغییر نمی کند، بلکه حداکثر معارف آن رو به تکامل می نهد.<sup>(۴۶)</sup> اگر چه احتمال تغییر و تبدل برخی احکام عملی در ادیان وجود دارد، اما این اختلاف و تبدیل نه به دلیل تعدد و اختلاف پیامبران، که به جهت اختلاف شرایط و خصوصیات زمانی و مکانی و حال و استعداد مخاطبان است.<sup>(۴۷)</sup>

تعدد تجربه های دینی: در تقریر پیشین آنچه متکثر و متعدد به نظر می رسید، تجلیات الهی و نوع و کیفیت پرتوافکنی فیض الهی بر انبیاء بود. تقریر دیگری است که مدعی اختلاف و تعدد جذبها و شهودها و در اصطلاح « تعدد تجربه های دینی » است، که مربوط به خود پیامبران و حالات معنوی و فضل آنان می شود. به بیان دیگر در هر دو تقریر تکثر و اختلاف در عالم غیر عادی « عالم کشف و شهود و تجربه دینی » به وقوع می پیوندد، اما اختلاف و تعدد در تقریر اول بیشتر به فیاض مطلق و در تقریر دوم به قابل و مستفیض یعنی خود انبیاء و اولیاء مربوط می شود. یعنی همه تجربه دینی و وحی الهی را به یک گونه و در یک سطح دریافت نمی کردند، و بعد از افاهه از جذبهم، دریافتهای خودشان را با تفاسیر مختلف به صورت دین به مردم عرضه می کردند. نکته مهم در این تقریر

تأکید بر استحصال دین از تجربه های شخصی پیامبران است؛ بگونه‌ای که رابطه دین با خدا و وحی و فرستادن فرشته حامل وحی و کتاب قطع شده است. تنها رابطه دین با پیامبران و تجربه های دینی آنها متصور است و از همه شگفت تر ادعای عدم تنزه «تجربه دینی پیامبران» از آفت تشبیه است. یکی از طرفداران این نظریه در این رابطه می گوید: «از نظر عارفان و صوفیان، این مطلب حتی در حق انبیای عظام الهی هم صادق است»<sup>(۷۸)</sup> آنگاه ایشان دین و پیام و پیامبران را همان حالات تجربه‌های دینی آنان می‌خواند و می‌نویسد: «هر یک از انبیاء حظی که یافته، با امت خود در میان نهاده است و این بهره ها متفاوت بوده است، چون شخصیت پیامبران متفاوت بوده است.»<sup>(۷۹)</sup>

نتیجه چنین کشفیاتی این می‌شود که قرآن کریم نه کلام الهی، که زائیده افکار و دریافت های پیامبر (ص) است، و از همین قسم کتب دینی ادیان مختلف است؛ زیرا تجربه های دینی پیامبران متفاوت است.

یکی دیگر از معاصران در تقریر این قرائت، با تلقی تجربه دینی از گوهر دین می‌گوید: «اگر ما بیش از هر چیز جوهر دینداری را چه به لحاظ فلسفی و چه به لحاظ کلامی، تجربه دینی انسان بدانیم و بعد هم ببینیم «تجلیات» آن واقعیت نهایی برای اشخاص که در آن چهار محدودیت قرار دارند، در هر جا به گونه ای است، معنای این وضع، نفی مطلق نیست. چون آنچه در این محدودیتها برای من ظاهر شده همان «مطلق» است. برای من «مطلق» ظاهر شده و دستم از مطلق کوتاه نشده است، منتها این مطلق، مطلق است ظاهر در محدودیت‌های من انسانی و مرا آنچنان فرا می‌گیرد که وجود مشروط خود را در برابر آن از دست می‌دهم... من قضیه را از این زاویه می‌بینم و مطلق برای من مطرح است. حقیقت چنین شرایطی بر



این مطلق است و ممکن است برای یک کس دیگر چنین وضعیتی پیش بیاید و برای شخص سوم در یک وضعیت دیگر»<sup>(۸۰)</sup>

این تفسیر را از وحی به نوع دقیق تر می‌توان در اندیشه های اقبال لاهوری و بطور صریح در اندیشه « فضل الرحمن »<sup>(۸۱)</sup> یافت که هر دو از فلسفه های غرب و در رأس آن «شلایر ماخر»<sup>(۸۲)</sup> متأثر بودند.

نقد و ارزیابی: کاستی‌های این نظریه به اجمال و اختصار عبارتند از:

الف) خطا پذیری تجربه‌های دینی: در غیر معصومان، احتمال خطا و آمیختن حق با باطل است. فهم دینی غیر معصومان یعنی مفسران، فقیهان و متکلمان و بطور کلی دین شناسان گاه در تعارض و تناقض آشکار با یکدیگر نیز قرار می‌گیرد و از سوی دیگر مدعیان آن معترفند « این تجربه ها گرچه تفسیرهای متعدد و متنوعی می‌پذیرند، همه تفسیرها لزوماً حق نیستند »<sup>(۸۳)</sup>، از این رو نمی‌توان از تکثر تجربه های دینی، ادعای تکثر اندیشه های دینی به قید « حق » را نمود.

ب) خطا پذیری تفسیرها: همچنین احتمال خطا در بیان و عرضه و تفسیر تجربه هایی که با علم خطا پذیر حصولی انجام می‌شود نیز وجود دارد.

ج) حذف دین: منادیان پلورالیسم در جهان غرب که ناسازگاری‌های ادیان موجود را در برخی اصول و مبادی با یکدیگر دریافتند، به جای حل و گشودن گره ناسازگاری، صلاح کار را در قطع گره یعنی حذف دین و شریعت و تنزل آن به یک احساس درونی که از آن به تجربه دینی و «گوه‌ر دین» یاد می‌کردند، دیدند. بدین طریق شبهه تعارض ادیان را پیش خود پاسخ گفته‌اند. البته علل و ادله دیگری چون بشری بودن کتاب مقدس و اشتغال آن بر یک سلسله اصول متناقض عقلی وجود دارد که متفکران

مسیحی را به حذف شریعت و غیر الوهی خواندن معارف دین از طریق تفسیر وحی بر پایه تجربه دینی بشری واداشته است .  
 مع الاسف برخی از روشنفکران مسلمان به پیروی از این اندیشه در بشری خواندن قرآن با مغرب زمینیان هم سخن شده اند . طرح چنین مباحثی که پایه و اساس دین را تشکیل می دهد، بدون دلیل و به صرف ادعا و گمان پذیرفته نیست . قرآن کریم بارها از نزول الهی خود و گفتگوی جبرئیل با پیامبر اسلام (ص) سخن گفته است . اینها شائبه هرگونه بشری بودن قرآن را منتفی می سازد . « و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله » و « انا انزلناه فی لیلة القدر » و « نزلنا علیک الكتاب » و « هو الذی انزل الكتاب » .

**تکثر تفسیرهای متون دینی :** بطور کلی نتیجه مطالب قبل پیرامون «پلورالیسم در عرصه معرفت شناسی» این است که در دین شناسی هیچ رأی مرجع و معتبری که بر دیگران حجیت داشته باشد، وجود نخواهد داشت . اینک به نقد چنین نتیجه ای می پردازیم :

**الف ) ذو بطون بودن کلام الهی :** ذوبطون بودن کلام الهی، گرچه مستلزم نوعی کثرت در معرفت دینی است، ولی این کثرت به صورت فهم های هم عرض، متعارض و پارادوکسیکال نیست . زیرا این بطون یا لایه ها همگی کلام الهی اند که حق مطلق است، پس همگی جلوه های حق می باشند و جلوه های حق، هماهنگ و موزون خواهد بود . چنانکه خداوند در وصف قرآن می فرماید : « الله نزل الحدیث متشابهها مثالی ... ذلك هدی الله یهدی به من یشاء»<sup>(۸۴)</sup> ( خداوند نیکوترین سخن را که کتابی است همانند و موزون نازل نمود ... این کتاب (جلوه) هدایت الهی است که خداوند هر کس را بخواهد به واسطه آن هدایت می کند...).

در آیه ای دیگر چنین می فرماید: «أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا»<sup>(۸۵)</sup> (آیا در قرآن تدبر نمی کنند، اگر از جانب غیر خدا بود، در آن اختلاف بسیار می یافتند) و سرانجام بر عدم نفوذ باطل در کلام قرآن تأکید و تصریح دارد و می فرماید: «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد»<sup>(۸۶)</sup> (قرآن کتاب عزیزی است که [ به هیچ وجه، باطل در آن راه ندارد [چون] فرستاده خداوند حکیم و ستوده است.)

نوبطون بودن کلام الهی بدین صورت است که لفظی دارای معنایی «مطابقی» و نیز معنا یا معانی «التزامی» است، یعنی معانی متعدد در طول یکدیگر که به صورت زنجیره ای با یکدیگر ارتباط دارند و یکی مستلزم دیگری است، هر چند ظاهرا یک لفظ است و یک استعمال بیش نیست.

نوبطون بودن کلام الهی تفسیر دیگری نیز دارد و آن اینکه لفظ، بر یک حقیقت دارای مراتب و درجات دلالت می کند، که در این صورت، یک لفظ و یک معنا بیش نیست. ولی مراتب طولی متعدد دارد و دلالت لفظ به این مراتب، دلالت مطابقی است، نه از قبیل لوازم یک معنا چنانکه قرآن کریم درباره تقوا می فرماید: «اتقوا الله حق تقاته»<sup>(۸۷)</sup> حقیقت تقوا، عبارت است از خود داری از عمل به نواهی خداوند و ترک اوامر الهی، این حقیقت دارای مراتب متفاوتی است که تقوا از کبایر، اولین درجه و تقوا از کبایر و صغایر پس از آن، و بالاتر از آن تقوا در مورد مستحبات و مکروهات است تا برسد به مرتبه ای که در مباحات نیز از یاد خدا غافل نشود.<sup>(۸۸)</sup>

نتیجه آنکه کثرت مورد بحث در پلورالیسم دینی، کثرت تعارض آمیز است، مانند توحید و تثلیث، الهی یا بشری بودن امامت و ... نه مطلق کثرت هر چند بصورت طولی و مراتب تشکیکی و از قبیل ناقص و کامل و اکمل باشد.

ب) تفسیرپذیری متون دینی: در اینکه متون دینی، تفسیر پذیر و نیازمند تفسیرند، سخنی نیست. در این نیز که آموخته‌ها و اندوخته‌های ذهنی انسانی، در فهم کلام خداوند یا سخن معصوم (ع) تأثیر گذارند، بحثی نیست. سخن در این است:

اولا: تکثر و تنوع فهم و تفسیر متون دینی، تنها به پلورالیسم درون دینی مربوط می‌شود، نه پلورالیسم برون دینی. یعنی تعدد مذاهب و فرق یک دین را تبیین می‌کند، مانند مذاهب و فرق مسیحی، یا یهودی یا اسلامی، که هر کدام از این فرق و مذاهب، از متون دینی خود، تفسیر ویژه‌ای دارد؛ اما این تعدد متون دینی و مؤمنان را تبیین نمی‌کند.<sup>(۸۹)</sup>

ثانیا: تعدد و تنوع فهم‌ها و تفاسیر از متون دینی، به دلیل تأثیرپذیری انسان از فرهنگها، محیط‌ها و علوم، نه قانون «حق و باطل» و «درست و نادرست» را از صحنه اندیشه و زندگی بشر حذف می‌کند و نه دلیل بر حقایق یا بطلان همه برداشتها و تفسیرهاست. هر گاه این برداشتها و تفسیرها، متعارض و پارادوکسیکال باشند، به حکم قانون بدیهی امتناع «اجتماع و ارتفاع نقیضین»، بحث حق و باطل و ... مطرح خواهد شد و قهرا باید معیار و مقیاسی برای تشخیص حق از باطل، وجود داشته باشد، وگرنه چنین مباحثی بیهوده و لغو خواهد بود. این مقیاس باید معصوم از خطا و یا مستند به رأی معصوم باشد. چنین چیزی «اصول بدیهی عقلی» و «قول و فصل پیامبران(ع) و ائمه معصومین(ع)» است. پس هر رأی و نظری که به این دو منتهی گردد، معتبر و پذیرفته خواهد بود. چنانکه در حدیث معروف «ثقلین» که بصورت متواتر نقل شده است، پیامبر اکرم (ص)، اهل بیت را عدل و قرین قرآن بر شمرده و تمسک به این دو را مایه «نجات» دانسته و یادآور شده است میان آن دو هرگز جدایی نخواهد افتاد.<sup>(۹۰)</sup>

گذشته از این قرآن درعین اینکه نیازمند مفسر و مبین است، خود صامت محض نیست، بلکه مفسر باید رأی خود را به قرآن یا آنانکه مطهرون اند و از تأویل و اسرار قرآن آگاهند، عرضه کند و از این طریق صواب و خطای رأی خویش را بیازماید وگرنه دیگران با رأی او چنین خواهند کرد.

امام علی (ع) قرآن را هم ناطق می داند و هم صامت. از آن رو که به زبان سخن نمی گوید صامت است و از آن نظر که درستی رأی آنان که می خواهند از زبان قرآن سخنی گویند، در گرو آوردن شاهد از خود قرآن است، ناطق است. آن حضرت، در رد اندیشه خوارج در مسئله حکمیت که گمان می کردند، سرنوشت به رأی افراد سپرده شده، می فرماید: «إنالم تحکم الرجال وإنما حکمنا القرآن. هذا القرآن اما هو خط مستور بین الدفتین، لا ینطق بلسان و لابد له من ترجمان، و انما ینطق عندالرجال»<sup>(۹۱)</sup> ( ما افراد را داور قرار ندادیم، بلکه قرآن را به داورگری گرفتیم، ولی قرآن نوشته ای است که با زبان، سخن نمی گوید و ترجمان می خواهد و داوران از طرف قرآن، سخن خواهند گفت.)

بنابراین، تفاسیر و آرای دین شناسان را باید با مقیاس های عقل، قرآن و کلام معصومان ارزیابی کرد و صحیح را از سقیم جدا ساخت.

ثالثا: تحول و تکامل فهم و دانش بشری، امری است مسلم و روشن؛ ولی لازمه آن نداشتن هیچ رأی و اندیشه ثابت در حوزه علم و دین نیست. چه بسا انسان در سایه تلاش علمی و آگاهی های جدید از یک پدیده طبیعی یا حکم دینی، نکات جدیدی به دست آورد و فهم و دانش او تحول یابد. این تکامل فهم، الزاما بدین معنا نیست که فهم و درک پیشین او خطا بوده و اینک فهم جدیدی جایگزین آن شده است. بلکه تحول، گاهی بصورت تبدیل رأی و فهم است و گاهی بصورت تکامل و افزایش فهم که البته این تکامل کمی، جدا از تکامل کیفی نخواهد بود.<sup>(۹۲)</sup>

ج) جمعی بودن فهم دینی: گفته می شود تفسیر پلورالیستیک کثرت مذاهب، فرق و آرای دینی در تاریخ بشر و جوامع انسانی، بر این پایه است که این کثرت را امری اجتناب ناپذیر دانسته، به رسمیت بشناسیم و بپذیریم که فهم دینی، امری جمعی است؛ مانند زندگی و تمدن. در این استدلال نیز مغالطه ای رخ داده است. زیرا اجتناب ناپذیر بودن اختلاف آن هم بصورت اختلاف تعارض آمیز و متضاد - دو معنا دارد: یکی این که بگوییم خداوند از روی جبر و قهر، انسان را به اختلاف می کشاند و دست تقدیر الهی با تقاهم انسانها در تعارض است. چنین تفسیری از اجتناب ناپذیر بودن اختلاف، حقانیت آن اختلاف را نیز اثبات می کند: زیرا در این صورت هیچ گونه نقشی در پیدایش اختلاف دینی و مذهبی ندارد. تفسیر یا معنای دیگر آن، این است که چون انسان، مختار آفریده شده و هستی او از دو بعد تشکیل یافته است، قطعاً تصمیم گیریهای او متفاوت خواهد بود. زیرا ممکن است تصمیم گیری او جنبه عقلانی و لاهوتی ملکوتی داشته و ممکن است ناسوتی، ملکی و شهوانی باشد. او مسئول انتخاب خویش است و حسن و قبح و حق و باطل در انتخاب و تصمیم او راه می یابد. در این صورت، برسمیت شناختن کثرت آراء و مذاهب ملازم با مطلوب بودن و حق بودن آن نیست.

روشن است که از دو تفسیر یاد شده در مورد اجتناب ناپذیری یا طبیعی بودن اختلاف، تفسیر دوم صحیح نیست. زیرا با حذف عنصر اراده و اختیار از حیات بشر، مجالی برای تکلیف و ستایش و نکوهش و حق و باطل باقی نخواهد ماند. قرآن کریم در تفسیر نخست می فرماید: «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدَ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ»<sup>(۹۳)</sup> (بر خداست که راه راست را نشان دهد و برخی از راهها کج و بیراهه است، اگر خدا می خواست همه شما را هدایت می کرد.) درباره تفسیر دوم نیز می فرماید: «

انا هدیناه السبیل اما شاکرا واما کفورا»<sup>(۹۴)</sup> ( ما انسان را به راه حق هدایت کرده ایم یا سپاسگزار است یا کفران کننده ) ، و نیز می فرماید : « ونفس وما سواها قالهما فجورها وتقواها»<sup>(۹۵)</sup> ( یعنی پاکی و پلیدی، هر دو الهام شده و روشن گشته است . )

د) داعیه برگزیده و برحق بودن : دعوی برگزیده و برحق بودن و خود را اهل فلاح و نجات دانستن، فی نفسه مذموم نیست . آنچه نکوهیده است، چنین ادعایی بدون دلیل عقلی یا شرعی است . پیامبران الهی نخستین کسانی بودند که در تاریخ بشر، خود را برگزیده و برحق دانستند ولی بر این ادعای خود برهان آوردند . بعلاوه پیامبر اکرم(ص)، اهل بیت خود را برگزیده و برحق، توصیف کرد و آنان را «ثقل اصغر» و «کشتی نجات» امت خواند . قرآن کریم امت اسلامی را «بهترین امت» معرفی کرده و می فرماید : «کنتم خیر امة اخرجت للناس تا مرون بالمعروف و تنهون عن المنکر»<sup>(۹۶)</sup> و در جای دیگری می فرماید : «وکذلك جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس»<sup>(۹۷)</sup> قرآن کریم، از گروهی، بعنوان « نعمت داده شدگان» یاد می کند و کسانی را هم « اهل ضلالت» و «مغضوب خداوند» می داند . بعلاوه از دیدگاه قرآن هر کس از پیامبر اکرم (ص) پیروی کند، مورد محبت خداوند است : «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی يحبکم الله» حال اگر مسلمانی که در عقیده و عمل پیرو پیامبر اسلام (ص) است خود را محبوب خداوند بداند، آیا دعوی ناروا نموده است ؟

ه) قداست و حجیت در معرفت دینی : گفته می شود چون معرفت دینی، از سنخ معرفت بشری است و معرفت بشری، خطا پذیر است، بنابراین قول هیچ کس، حجت تعبدی برای دیگری نیست و هیچ فهمی، مقدس نخواهد بود، ما حاکم سیاسی داریم اما حاکم فکری و دینی نداریم . در این باره دو نکته یادآور می شویم :

الف) مسئله « خطا پذیری معرفت دینی » در مواردی که قرآن توسط پیامبر اکرم (ص) و یا قرآن و سنت توسط ائمه معصومین (ع)، تفسیر و تشریح شده باشد، قابل طرح و بحث نیست، زیرا با فرض عصمت در علم و عمل، خطا پذیری امکان ندارد .

ب) روش فطری بشر در جنبه‌های مربوط به زندگی عملی خود، این است که برای انجام هر کاری، حجت و دلیلی می جوید و بعبارت دیگر، عمل خود را بر « علم » استوار می سازد . زیرا انسان، فاعل علمی و فکری است، و در مرحله نخست، حجت و علم بدون واسطه را می جوید ولی هرگاه به علل گوناگون، به آن دست نیافت، «حجت و علم مع الواسطه» را بر می گزیند و چنین است که در هر مورد، به عالمان و متخصصان مربوط به آن رجوع می کند چه بسا احتمال خطا به کلی از بین نرفته و فرض اشتباه همچنان باقی باشد، ولی به این گونه احتمالات و فرض ها اعتنا نمی کند و کار خود را با استناد به قول عالم و متخصص در آن مورد، مدلل و همراه با حجت می داند که بر پایه آن چنانچه کشف خلاف شده و نتیجه مطلوب بدست نیاید، خود را ملامت نمی کند ؛ چنانکه عمل او نیز از نظر دیگران موجه و معقول تلقی می شود .

این روش فطری یا سیره عقلا، مورد تأیید و امضای شرع مقدس نیز قرار گرفته است و از این رو علاوه بر اعتبار عقلایی و بشری، اعتبار شرعی و دینی هم یافته است و حجت عقلایی، رنگ و بوی حجت شرعی بخود می گیرد. <sup>(۹۸)</sup>

۴) شمول گرایی : نظریه شمول گرایی دینی را می توان حد وسط دو نظریه کثرت گرایی و انحصار گرایی دانست شمول گرایان همانند انحصار گرایان بر این باورند که تنها یک راه برای رستگاری وجود دارد، و این راه فقط در یک دین خاص قابل شناخت است ؛ البته همه می توانند در این راه



قدم بگذارند، اما تنها به شرطی که به ضوابط مطرح شده در آن دین حق گردن نهند. از سوی دیگر شمول گرایان همانند کثرت گرایان معتقدند که خداوند و لطف و عنایت او به انحاء گوناگون در ادیان مختلف تجلی یافته است؛ یعنی هر کسی می تواند رستگار شود، حتی اگر از اصول اعتقادی آن دین حق چیزی نشنیده باشد و بی خبر باشد. بدین ترتیب شمول گرایی از انحصار گرایی فراتر می رود، زیرا برغم پذیرفتن این ادعای انحصار گرایانه که یک دین خاص، حق مطلق است می پذیرد که پیروان سایر ادیان، به دلیل آنچه در همان دین حق ثابت شده است، می توانند شاهد سعادت را در آغوش گیرند.<sup>(۹۹)</sup>

جان هیک در تبیین این دیدگاه می گوید: «یک سنت خاص نمایانگر حقیقت نمایی است، در حالی که سایر سنتها هم به جای آنکه بی ارزش یا شیطانی باشند، نمایانگر جنبه ها یا در بردارنده رهیافت هایی به حقیقت نمایی اند... چنین برداشتهای شمول انکارانه، قائل به این هستند که وحی یا اشراق خاص دین آنان، برتر و بهنجارتر است. ولی برطبق «تساهل دینی» کسانی را که در سایر سنتها به دنیا آمده و پرورش یافته اند و امتیاز دینی کمتری دارند، محکوم نمی کنند.»<sup>(۱۰۰)</sup>

از طرفداران این اندیشه کارل رانر (۱۹۸۴-۱۹۰۴) است. وی کسانی را که خارج از مسیحیت و اهل ادیان دیگرند، اما صادقانه خداجو هستند، «مسیحیان بی نام» خواند.<sup>(۱۰۱)</sup> این متکلم کاتولیک بر این اعتقاد بود که مسیحیت یک دین مطلق است و از هیچ طریق دیگری نمی توان رستگار شد. کلمه منحصر به خداوند در عیسی تجسد یافت، مسیحیت نه تنها ما را با این کلمه منحصر به فرد آشنا ساخت، بلکه زمینه اجتماعی لازم برای حضور عیسی مسیح در میان انسانها را نیز فراهم آورد. بدین ترتیب خداوند این امکان را فراهم آورد که همه متحول شوند و با خداوند آشتی نمایند.

**نقد و ارزیابی:** این قرائت ارج نهادن و تکریم معرفت‌های دینی مختلف و اعمال صالح به پیروان سایر ادیان است. این دیدگاه هرچند معرفت‌های دینی دیگران را ناصواب می‌شمارد، اما چون صادقانه و خالصانه به چنین معرفتی رسیده اند و بدان ملتزم‌اند، شایسته تکریم و پاداش می‌داند. پلورالیست‌ها که داعیه تعدد حقایق دارند، این قرائت از پلورالیسم را نمی‌توانند بپذیرند؛ مثلاً جان هیک در نقد آن می‌نویسد: «شمول‌انگاری هرچند عملاً برای جامعه‌ای که به برتری دینی خودگرایش دارد، مفید و شفا بخش است، ولی منطقاً موضعی نامطمئن است، تعدد ادیان صریح، نسبت به شمول‌انگاری، موضع اصولی‌تر و قاطعی‌تری دارد».<sup>(۱۰۲)</sup>

هیک، قرائت «شمول‌انگاری» را دیدگاه ترحمی توصیف می‌کند که قادر نیست نقش مثبت یک عقیده غیر مسیحی را که ممکن است در چرخش فردی از «توجه به خود» به «توجه به حق» داشته باشد، درک نماید.<sup>(۱۰۳)</sup> این اشکال هیک با این پاسخ روبروست که موضع اصولی، وحدت دین حق است نه تعدد آن، جای تعجب است که هیک که این موضع اصولی خود را در مرز ادعا نگه داشته، چگونه آن را موضع «اصولی و قاطع‌تر» می‌شمارد. اما درباره ترحمی بودن آن باید گفت که آن عده از پیروان سایر ادیان که نهایت جهد و فحش خود را در انتخاب دین مبذول کرده و راه به جایی نبردند و از شمار جاهلان قاصرند و در عین حال خالصانه به خدای خود و اصول اخلاقی، مؤمن و معترف‌اند، مستحق ثواب‌اند نه مورد ترحم قرار گرفتن. اکنون جای این پرسش هست که اگر افراد می‌توانند بدون هر گونه اطلاع از سنت و آیین مسیحی، رستگار شوند، چه لزومی دارد که آنان را «مسیحیان گمنام و بی‌نام» بخوانیم؟ پاسخ رانر به این پرسش این است که یکی از مراحل تکامل ایمان مسیحی به نام این است که آنان را از آنچه ایمانشان واقعاً معطوف به آن است، آگاه سازیم. زیرا کسانی که درکشان از

مسیحیت روشن تر است، به شرط یکسان بودن سایر شرایط بیشتر مجال رستگاری دارند.

سؤال دیگر این است که در جهان ادیان متعددی وجود دارد که هر یک خود را دین مطلق و برحق می داند، و تئوری شمول گرایی در مورد هر یک از آنها نیز قابل طرح است. در این صورت چگونه می توان فهمید که ادعای کدام یک از آنها حق است، تا همان معیار نجات و رستگاری بشمار آید. عده ای پاسخ این پرسش را در این دیده اند که مشخص کنند خداوند در کجا به نحوی ویژه جلوه گر شده است؟ ولی این پاسخ، راه حل مشکل نیست، بلکه فقط آن را یک گام به عقب برده است. زیرا اگر امثال رانر و کارل بارت بر این باورند که خداوند در عیسی مسیح (ع) تجسد یافته است، مسلمانان نیز معتقدند که حضرت محمد (ص) بشر را با کاملترین تجلی خداوند آشنا کرده است، و قرآن او کاملترین تجلی هدایت الهی است و... عده ای دیگر راه حل این مشکل را مطالعه سنن و رخدادهایی که در تاریخ ادیان و بر اساس تعالیم و آرای بنیانگذاران ادیان پدید آمده است، دانسته و آن را ملاک داوری برای تشخیص برتری ادیان معرفی کرده اند. برخی دیگر راه حل آن را مطالعه زندگی بنیانگذاران ادیان دانسته اند، تا با شناخت برتری های اخلاقی و هدایتگری آنان، حکم به برتری دین آنها دهند.<sup>(۱۰۴)</sup> ولی این دو راه چندان استوار به نظر نمی آید. زیرا اولاً همه رخدادهایی که در تاریخ یک دین و آیین پدید آمده است صرفاً الهام گرفته از آرای بنیانگذاران ادیان مختلف نیست و ثانیاً منابع موثق و مستندی جهت کسب آگاهی های کافی از تاریخ زندگی آنان در دست نیست کارآمدترین راه در این عرصه، بررسی عقلانی مدعیات و معتقدات ادیان است. بر این اساس می توان: اولاً، صدق و کذب آن دعاوی و عقاید را ارزیابی کرد. ثانیاً: در مقام مقایسه میان ادیان بر آمد و احسن و اکمل را شناخت. این معیاری است که قرآن کریم بر آن پای فشرده.

یادآور می شود که اولاً : طریق و آئینی که پیامبر اکرم (ص) و پیروان راستین او می پیمایند بر منطق و بصیرت استوار است : « قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي اَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ اَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي »<sup>(۱۰۵)</sup> ( بگو این است راه من که خود و پیروانم، دیگران را با بصیرت و آگاهی بسوی خدا دعوت کنیم .) و ثانیاً از دیگران می خواهد تا بر درستی مدعای خود برهان آورند : « قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ »<sup>(۱۰۶)</sup> ( بگو اگر راست می گوئید برهان خود را ارائه دهید .) قرآن کریم این موضع را در برابر اهل کتاب (یهود و نصارا) نیز می گیرد و می فرماید : « وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا اَوْ نَصَارًا، تِلْكَ اٰمَاتِيهِمْ، قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ »<sup>(۱۰۷)</sup> ( اهل کتاب گفتند جز کسی که یهودی یا نصرانی باشد، داخل بهشت نخواهد شد، این آرزوی آنهاست . بگو اگر راست می گوئید، برهان خود را بر این مدعا بیاورید .)

اما نظریه شمول گرایی به این معنا که هر کس در هر جای عالم و دارای هر نژاد و ملیتی که باشد، یا پیروی از شریعت اسلام می تواند به رستگاری برسد، نظریه ای پذیرفتنی و استوار است . البته این مطلب مربوط به دوران پس از نبوت پیامبر اسلام (ص) است . در عصر پیامبران پیشین نیز هر کس در هر جا و هر نژاد و هر ملیتی که از شریعت آنها پیروی کرده است، راه رستگاری را پیموده است . بنابراین شرط اصلی رستگاری بشر در طول تاریخ عبارت بوده است از :

الف) ایمان به خدا، نبوت و شرایع الهی.

ب) عمل خالصانه و پیروی صادقانه از آنها . همانطور که قرآن کریم می فرماید : « اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِيْنَ مِنْ اٰمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَعَمِلْ صٰلِحًا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ »<sup>(۱۰۸)</sup> ( کسانی که [به آیین مقدس اسلام] ایمان آورده اند

[مسلمانان] و یهود و نصاری و صابئین، هر گاه ایمان [راستین] به خدا و قیامت داشته و عمل صالح انجام داده اند، اجر و پاداش آنان نزد خداوند محفوظ بوده و نه از عذاب قیامت برآنان بیمی است و نه اندوهگین می‌باشند.

آشکار است که در این آیه؛ زمان قید نشده است؛ ولی از آن حجیت و اعتبار ادیان یاد شده، در عصر رسالت استفاده نمی‌شود. زیرا با توجه به مقید شدن اطلاق آن، مفاد آن این خواهد بود که صرفاً خود را مسلمان، یهودی یا نصرانی یا صائبی نامیدن موجب رستگاری نیست. بلکه رستگاری در گرو ایمان حقیقی و عمل صالح است، که در هر زمانی خود در گرو پیروی از شریعت الهی مخصوص آن زمان است.

حال در مورد کسانی که به شریعت الهی ایمان نیاورده و در عین حال اعمالی مطابق با شریعت الهی انجام داده اند، هر گاه ایمان نیاوردن آنها نه از سر آگاهی و عناد، بلکه از روی غفلت و عدم آگاهی از آن شرایع بوده، در مورد اعمال نیک، آنها مستحق پاداش خواهند بود. بهر حال علاقه به خیر و عدل و احسان نشانه علاقه و محبت انسان به جمال مطلق است و دور نیست که اینگونه افراد واقعا و عملا در زمره اهل کفر محشور نگردند؛ هر چند به زبان منکر شمرده می‌شوند.<sup>(۱۰۹)</sup>

ج) عرصه اجتماع و رفتار: در این بخش، پلورالیسم دینی را از منظر زندگی اجتماعی افراد و سیره پیشوایان دین در برخورد با غیر مسلمانان مورد بررسی قرار می‌دهیم:

تسامح و مدارا در اسلام: اکثر عالمان و اندیشمندان مغرب زمین و به تقلید از آنان برخی از مشرق زمینیان، جهان غرب را پرچم دار دفاع از حقوق بشر، آزادی عقیده، احترام به آرا و عقاید مخالفان، اعطای آزادی به فعالیتهای مذهبی و اجتماعی مخالفان و اقلیتهای مذهبی و غیره می‌دانند و

از آن به « تسامح» (Tolerance) و « مدارا» یا «پلورالیزم رفتاری» تعبیر می‌کنند. بعضی از مستشرقان و روشنفکران داخلی نیز آن را بعنوان فرهنگ و تئوری بدیع که از اصول « مدرنیته » است، پذیرفته و به جهان اسلام توصیه می‌کنند و مع الأسف ادیان الهی همچون اسلام را به بی توجهی به این اصل مهم متهم می‌کنند.

برخی دیگر نیز اصل تسامح و مدارا را با دیدگاه « انحصار انگاری» ناسازگار دانسته و رعایت آن را از سوی حاکمان دینی، حداکثر از باب ضرورت و ترحم می‌شمرند. شمار کثیری از فلاسفه غرب در چند سده اخیر، اسلام را مصداق « تعصب» و «عدم تسامح» معرفی کرده اند. عده ای دیگر از مورخان غرب، پیشرفت سریع اسلام و گرویدن مردم کشورهای مختلف به دین مبین اسلام را، محصول زور و شمشیر می‌دانند.<sup>(۱۱۰)</sup> ولی با نگاهی به قرآن مجید و سیره پیامبر اسلام و امام علی (ع) و سایر حاکمان دینی، واهی بودن این تهمت‌ها آشکار می‌شود. در واقع این اسلام بود که قرن‌ها پیش پلورالیسم اجتماعی و اصل تسامح را بنیان نهاد.

قرآن کریم در آیات خود، اصل تساوی حقوق انسانی و نفی هرگونه تبعیض (نژادی، قومی و زبانی و غیره) را که مبنای مهم «تسامح» است، مورد تأکید قرار داده است. آنچه که در این نوشتار مورد نظر است، نگاه اسلام به مقوله تسامح و مدارا است، که بر اساس آن آیات زیر قابل بررسی است.

الف) عدم اکراه در پذیرش دین:

۱) « انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً»<sup>(۱۱۱)</sup>.

۲) « لکم دینکم ولی دین»<sup>(۱۱۲)</sup>.

۳) لا اکراه فی الدین»<sup>(۱۱۳)</sup> در شأن نزول آیه مذکوره نوشته اند: یکی از مسیحیان که به دین اسلام مشرف شده بود، تصمیم داشت تا با تهدید

وفشار فرزندان خود را پیرو شریعت پیامبر اسلام (ص) گرداند . اما خداوند با ارسال این آیه وی را از چنین شیوه ای بازداشت .

۴- « قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ »<sup>(۱۱۴)</sup> نکته ای

که نباید از آن غفلت کرد این است که آزاد گذاشتن مردم در پذیرفتن دین الهی در دنیا به معنای عدم مسئولیت و بازخواست آنان در قیامت نیست .

ب) مدارا و تسامح : قرآن کریم بارها نه تنها پیروان خود را به مدارا و تسامح نسبت به مخالفان فرا می خواند، بلکه نیکوکاری در حق مشرکان را نیز توصیه می کند . چنانکه می فرماید :

(۱) لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ

أَنْ تَبْرَهُمْ وَيَتَّقِسُوا إِلَيْهِمْ إِنْ اللَّهُ يَحِبُّ الْمُقْسَطِينَ<sup>(۱۱۵)</sup> این آیه راجع به مدارا

و تسامح در حق مشرکان و کفاری بود که هیچ گونه وجه اشتراکی در عقاید دینی خود با مسلمانان نداشتند . از اینجا چگونگی برخورد و مدارای مسلمانان با خدا پاورانی که در نبوت با آنان اختلاف دارند، روشن می شود . اساسا نفس عنوان « اهل الكتاب » خطاب احترام آمیزی است که خداوند در حق یهودیان و مسیحیان بکار برده است و آنان را به همکاری و همدلی در سایه اندیشه مشترک با مسلمانان فرا می خواند .

(۲) « قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ

وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا »<sup>(۱۱۶)</sup> در آیات متعددی خداوند به وجود مؤمنان واقعی

در بین اهل کتاب تصریح می کند . قرآن کریم بر باز بودن باب گفتگو و استدلال و جدال احسن با مخالفان اندیشه دینی خود خصوصا اهل کتاب بسیار ارجح می نهد . پیامبر اسلام (ص) نیز، با الهام از آیات الهی، در برابر مخالفان و منکران دین خود فوق العاده خوش رفتار بودند . ایشان نفس انسان بودن را ملاک احترام و تکریم می دانستند که به برخی از این مواضع و سیره شان اشاره می کنیم :

الف) مساوات مردم: «الخلق کلهم عیال الله و احبهم الیه انفعهم لهم»<sup>(۱۱۷)</sup>  
 (مردم همه مخلوق و عیال خداوند هستند [یعنی هیچ فرق و امتیازی نسبت به  
 یکدیگر ندارند] و محبوب ترین آنها نزد خداوند، کسی است که خیر و نفع  
 او برای سایرین بیشتر باشد.)

#### ب) دفاع از اقلیت:

۱) «من ظلم معاهدا و کلفه فوق طاقته حججه یوم القیامه»<sup>(۱۱۸)</sup> (کسی که  
 در حق «معاهد» یعنی اهل کتابی که بین او و اسلام پیمانی بسته شده است،  
 ظلم و ستمی روا دارد، من در قیامت حامی آن کتاب و دشمن مسلمان ظالم  
 خواهم بود.)

۲) «من انی نمیا فانا خصمه و من کنت خصمه خصمته یوم القیامه»<sup>(۱۱۹)</sup>  
 در این روایت نیز پیامبر اسلام (ص) هرگونه آزار رساندن به اهل کتاب را  
 مساوی با دشمنی با خویش تلقی کرده و اعلام می کند که در قیامت برای  
 دفاع از مظلوم هر چند یهودی برخواهد خاست.

ج) اولین منشور آزادی عقیده: یکی دیگر از افتخارات بزرگ اسلام  
 انعقاد قراردادهای رسمی صلح جویانه با مخالفان و منکران خود است.  
 پیامبر اکرم (ص) در دوران حکومت خود، عهدنامه های مختلفی با منکران  
 خود منعقد کردند که به موجب آنها حکومت اسلامی در مقابل دریافت  
 مالیات ویژه از اهل کتاب خود را ملزم به رعایت حقوق سیاسی و اجتماعی  
 و امنیت اقلیت های مذهبی می کرد. اولین آنها قرارداد صلح، یهودیان در  
 مدینه است که بنا به نظر «هوستون اسمت» این قرارداد در حقیقت اولین  
 منشور و فرمان آزادی عقیده در تاریخ بشریت است.<sup>(۱۲۰)</sup> مفاد و تبصره  
 های این معاهده، بسیار مترقی و قرنهای جلوتر از زمان خود است. ما  
 در اینجا به محتوای اصل قرار داد پیامبر (ص) بامسیحیان نجران اشاره  
 می کنیم:



به موجب آن: «محمد (ص) پیامبر خدا ملتزم می شود که جان و مال و اراضی و عقاید و معابد آنها و مسیحیان از هرگونه گزند مصون باشد، و هیچ گونه تحمیل و یا تحقیری به آنان روا داشته نشود و نیز اراضی آنان بوسیله لشکریان اشغال نگردد و مادامیکه اهالی نجران بدین پیمان وفادار بمانند، هیچ نیرویی متعرض آنان نشود.»<sup>(۱۲۱)</sup>

تاریخ زندگانی امام علی (ع) نیز به خاطر وجود فراز و نشیب های فراوان و رویارویی با انواع مخالفان چه در زمان قبل از خلافت و چه در دوران خلافت، قواعد برخورد و مواجهه با مخالفان فکری را به خوبی می آموزد، بزرگترین اصل و قاعده رعایت و ملاحظه اهم و مهم و همچنین از خود گذشتگی بود. سیره نورانی آن حضرت برای کسانی که در حکومت اسلامی در اقلیت قرار دارند، و خود را ذی حق می دانند، درس عبرت و آینه ای است که در آن روحیه همکاری و همراهی، با حکومت دینی وقت به صورت شفاف به تصویر کشیده شده است. اما درباره تساهل و مدارای امام علی (ع) با مخالفان خود و اهل کتاب، که بصورت مختصر اشاره می کنیم:

الف) ابراز لطف و محبت به تمامی مردم: حضرت علی (ع) در بخشی از دستورالعمل اجرایی خود به مالک اشتر، وی را علاوه بر رعایت اصل قانون و حقوق مردم و عدالت، به محبت و عطوفت قلبی به همه مردم اعم از مسلمان و کافر سفارش می کند: «اشعر قلبک للرحمه للرعیه و المحبه لهم و اللطف بهم و لا تکنن علیهم سبعا ضاریا تغتتم أکلهم فانهم صنفان اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق.»<sup>(۱۲۲)</sup>

ب) احترام و رعایت قوانین اقلیت ها: از مصادیق بارز احترام به قوانین اقلیت های مذهبی «که از اصول حقوقی اسلام است» فرمایش امام علی (ع) است که فرمود: «اگر من به داوری و قضاوت بنشینم، درباره پیروان

تورات به حکم تورات و بین پیروان انجیل به انجیل و بین پیروان زبور به زبور و بین پیروان قرآن کریم به قرآن کریم عمل خواهم نمود. «<sup>(۱۲۳)</sup> از دیگر موارد برخورد حسنه و سیره احترام آمیز امام علی (ع) با اهل کتاب، پرداخت حقوق به مستمندان آنان است که در روایات به تأمین مالی آنها از محل بیت المال به دستور این امام (ع) یاد شده است.<sup>(۱۲۴)</sup>

ج) تسامح و مدارا در برابر خوارج: حضرت علی (ع) در برخورد و رفتار با خوارج تسامح و مدارا را پیشه کرد و ضمن دعوت یاران خود به سکوت و آرامش در برابر آنان، بر کشتگان آنها نیز نماز می گذارد. ایشان به گروه خوارج اجازه حضور در مسجد و استفاده از بیت المال داد. این مدارا و تسامح مادامی که خوارج دست به شمشیر و براندازی نبرند، ادامه داشت. « لا تمنعکم مساجد الله ان تذکر و افیها اسمہ، لا تمنعکم من الفی ما دامت ایدیکم مع ایدینا، لا نقاتکم حتی تبدونا. »<sup>(۱۲۵)</sup>

### « صراط مستقیم یا صراطهای مستقیم »

تفسیر دیگری که برای « پلورالیسم دینی » شده، مبتنی بر این فرضیه است که در عالم دینداری و رستگاری، تنها یک راه راست وجود ندارد، بلکه « راههای » راست بسیاری موجود است و راهی که پیامبران الهی مردم را به آن دعوت کرده اند، تنها یکی از این راهها بوده است. بنابراین برای نیل به سعادت و رستگاری، جز راه انبیاء راههای متعدد دیگری نیز وجود دارد. بر این مطلب، چنین استدلال شده است که قرآن، صراط مستقیم مربوط به پیامبران را به صورت نکره (صراط مستقیم = راهی راست) آورده است، نه بصورت معرفه (الصراط المستقیم در راه راست). خطاب به پیامبر اسلام (ص) می فرماید: « انک لمن المرسلین علی صراط مستقیم »<sup>(۱۲۶)</sup> و در آیه ای دیگر می فرماید: « و یهدیک صراطا مستقیما »<sup>(۱۲۷)</sup> و درباره حضرت ابراهیم (ع) می فرماید: « و هدیناه الی صراط مستقیم »<sup>(۱۲۸)</sup> به عبارت دیگر، در

جهان، تنها یک حق وجود ندارد، بلکه حقایق بسیار موجود است و کثرت حقایق و درهم تنیده بودن آن، منشاء تفرق ادیان و مذاهب و عقاید و آرا شده است .

**ارزیابی و نقد :** به منقضای براهین عقلی و نقلی، در گستره هستی و عالم واقعیت، تنها یک « حق » وجود دارد و بس . و آن، ذات اقدس الهی است و غیر از آن، هر چه هست، صفات، تجلیات، و افعال اوست .

تجلیات و افعال الهی نیز دوگونه است : تکوینی و تشریحی. فعل الهی در حوزه تکوین و تشریح نیز « حق مبین » است؛ یعنی خداوند، هیچ قابلیت و استعدادی را مهمل نگذارده و هر چیزی را در جای خود نیکو آفریده است. « الذي احسن كل شيء خلقه »<sup>(۱۲۹)</sup> چنانکه در مرحله ربوبیت و تدبیر نیز همه موجودات را به حق، تدبیر و هدایت کرده است، « ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى »<sup>(۱۳۰)</sup> « موجوداتی که فقط قابلیت هدایت تکوینی داشته اند، از آن بهره مند گردیده و موجوداتی چون انسان که شایستگی هدایت تشریحی نیز داشته اند، از این موهبت نیز برخوردار شده اند، که نبوتها و شرایع، تجلیات « هدایت تشریحی » هستند و در عالم تشریح، سعادت است و صراط مستقیم، و آن یکی بیش نیست و تسلیم و انقیاد در برابر خداوند یکتاست. « ان الدين عند الله الاسلام »<sup>(۱۳۱)</sup> معنای این تسلیم و انقیاد، همان یکتا پرستی و توحید است چنانکه فرمود : « ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون »<sup>(۱۳۲)</sup>

۱) قرآن و صراط مستقیم : این صراط مستقیم همان است که در سوره حمد، در وصف آن آمده است : « اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم » و در سوره نساء درباره « نعمت داده شدگان » چنین آمده است : « و من يطع الله والرسول فأولئك مع الذین انعم الله علیهم من الذین انعمت والصدیقین والشهداء والصالحین وحسن اولئك رقیباً »<sup>(۱۳۳)</sup> در سوره حمد صراط مستقیم بصورت معرفه « الصراط المستقیم » آمده است و « الف و لام »

برای جنس یا عموم نیست، بلکه برای عهد است، یعنی صراط مستقیم معهود که همان صراط توحید و یکتاپرستی است. چنانکه در آیه دیگر به صراط مستقیم مشخص اشاره کرده می‌فرماید: «ان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقیم»<sup>(۱۳۴)</sup> (خداوند پروردگار من و شماست، پس او را بپرستید، این است راه راست.) و نیز می‌فرماید: «ان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه»<sup>(۱۳۵)</sup> (و این است راه راست من؛ از آن پیروی کنید.) و درباره حضرت موسی و هارون «عليهما السلام» می‌فرماید: «و هديناهما الصراط المستقيم»<sup>(۱۳۶)</sup> (آنان را به صراط مستقیم معهود و معین هدایت کردیم.) بنابراین، همه پیامبران، یک راه را پیموده‌اند و آن صراط مستقیم عبادت و بندگی و توحید است. شاهراه توحید و صراط مستقیم حق یکی نیست و بنظر می‌رسد نکره آمدن صراط مستقیم در آیات دیگر، بر اهمیت و دقت آن دلالت می‌کند نه بر نامعلوم بودن یا بی‌شمار بودن آن.

۲) جلوه‌های صراط مستقیم: صراط مستقیم، یک حقیقت بیش ندارد و آن توحید ناب است، ولی جلوه‌های آن در عقیده، اخلاق و عمل متفاوت است. جلوه آن در عقیده، همان اعتقاد به یگانگی خداوند و صفات جمال و جلال اوست. و در اخلاق، فضایل و درعمل رفتارهای شایسته است. عقیده حق، اخلاق بایسته و علم شایسته، جلوه‌های سه‌گانه توحید و صراط مستقیم حق می‌باشند.

۳) شریعت‌های آسمانی: درطول تاریخ دین، شرایع گوناگونی از جانب خداوند نازل گردیده است که بر اساس آیات قرآن و روایات پنج شریعت نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع) و پیامبر اکرم (ص) بوده است.<sup>(۱۳۷)</sup> بر این اساس، همه کسانی که تا قبل از آمدن شریعت جدید و یا پس از آمدن آن و قبل از آگاه شدن، به شریعت الهی پیشین عمل کرده‌اند، همان صراط مستقیم حق را پیموده و اهل سعادت و نجات هستند، اما پس از

آمدن شریعت جدید، بعلمت نسخ شریعت قبلی - راه نجات، منحصر در پیروی از شریعت جدید است و عمل به شریعت قبلی با آگاهی به شریعت جدید، پذیرفته نخواهد بود.

قرآن کریم در این باره که شریعت حق، جز از طرف خداوند، نازل نمی‌شود و شریعت مشرکان، شریعتی است که مورد اذن و خواست الهی نیست، می‌فرماید: «ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله»<sup>(۱۳۸)</sup> (آیا آنان، خدایانی دارند که بر ایشان دینی را تشریح کرده‌اند که مورد اذن خداوند نیست؟) از آنجا که همه شرایع الهی، بر صراط مستقیم توحید استوار گردیده‌اند، یکی از شرایط ایمان به نبوت پیامبر اکرم (ص)، ایمان به نبوت‌های پیشین است، چنانکه می‌فرماید: «قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما اوتى موسى وعيسى وما اوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون»<sup>(۱۳۹)</sup> آنگاه یادآور می‌شود که اگر مشرکان و اهل کتاب نیز به نبوت همه پیامبران، ایمان آورند، هدایت خواهند شد. در غیر این صورت، با حق به شقاق و نزاع برخاسته‌اند: «فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فاما هم في شقاق»<sup>(۱۴۰)</sup>.

۴) سبیل الهی و صراط مستقیم: حقیقت دین یکی بیش نیست، ولی وحدت آن، از سنخ وحدت عددی نیست، بلکه از قبیل وحدت تشکیکی و ذات مراتب است. از این مراتب در قرآن کریم با کلمه «سبیل» تعبیر آورده است: «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلنا»<sup>(۱۴۱)</sup> و نیز می‌فرماید: «قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم»<sup>(۱۴۲)</sup> در این آیه هم از سبیل سلام (راه‌های امن) یاد شده و هم از صراط مستقیم (راه راست) پیروی از قرآن و نبوت رسول اکرم (ص)، انسان را به راه‌های امن می‌

رساند و او را از تاریکی های کفر و شرک و جهل نجات داده و به شاهراه هدایت یعنی صراط مستقیم راهنمایی می کند. لذا باید گفت: آنچه متعدد است سبیل الهی است و نه صراط مستقیم. صراط مستقیم، همان شاهراه هدایت است که سبیل امن الهی به آن منتهی می شوند و هر کس به همان مقدار که از سبیل امن الهی پیروی کند از صراط مستقیم هم بهره مند خواهد شد. طی تمام سبیل امن الهی، بهره مندی از صراط مستقیم را به همراه خواهد داشت.<sup>(۱۴۳)</sup>

### « تعدد حجت (نظریه مختار) »

**توضیح نظریه:** این دیدگاه که حاصل تأمل در آیات و روایات و قرائتهای مختلف پلورالیسم است، بر دو پایه استوار است:

الف) انحصار دین حق در اسلام.

ب) تفکیک معنا و مفهوم «حقانیت» از «حجت» و «معذوریت». نخست اشاره ای می کنیم به حقیقت و گوهر «دین» که همان تسلیم و انقیاد در برابر مقام ربوبی است و شکل و چگونگی آن با اختلاف اعصار و ازمنه مختلف می شود. در بسیاری از ادوار حقیقت تسلیم، در اعتقاد و باور به وجود متعالی و تصدیق پیامبران، تجلی پیدا می کرد، و باید و نبایدهای اخلاقی و عملی شریعت مورد نظر بود. در دوران دیگر شریعت و امتثال احکام الهی در حقیقت دین و تسلیم گنجانده شده بگونه ای که حقیقت تسلیم و انقیاد به مقام قدسی، با پذیرش شریعت الهی و عمل به احکام دینی تحقق می یافت. در این دوران چنین ادعایی پذیرفته نیست که گفته شود: گوهر دین همان تسلیم و التزام به مقام ربوبی است؛ شریعت پوسته و صدف دین است. چرا که خواست خداوند از انسان انقیاد و تسلیم در برابر اوست و این خواست گاهی به صرف شناخت ربوبی تأمین می شود، گاهی علاوه بر شناخت، تصدیق پیامبر خدا و گرویدن به آیین و شریعت او نیز شرط لازم

تحقق «تسلیم» است، بنابراین گوهر دین همان انقیاد و تسلیم است که باشناخت خدا و تصدیق پیامبر او که متضمن پذیرش و شریعت اوست، نمود و عینیت پیدا می‌کند. و بدون تصدیق پیامبر خدا نمی‌توان ادعای تصاحب گوهر دین کرد. باید به این نکته ظریف توجه داشت که شناخت خداوند تصدیق و التزام به نبوت و شرایع انبیا فرع بر اصل شناخت وجود خدا و حقانیت نبوت عامه و خاصه است: به این معنا که خداوند از کسانی که جاهل محض البته جاهل قاصر، نه مقصر، به اصل وجود متعالی هستند، تکلیفی نخواستہ است و کسانی که عالم به وجود خداوند هستند اما شناخت و معرفتی به پیامبران و یا اصل حقانیت، یا حقانیت منحصره آنها ندارند به جرم عدم تصدیق پیامبران، بازخواست نخواهد کرد. زیرا «بیان» و «حجت» خدا در حق آنان در دنیا تمام نشده است، بلکه اگر اینان مطابق فطرت و عقل خود که رسول باطنی خداست - عمل نمایند، به اصول اخلاقی و آئین خود پایبند باشند، به تعبیر شهید مطهری «مسلمان فطری» اند و فرجامی نیکو خواهند داشت. و پاداش آنان با توجه به اعمالشان در دنیاست و از روی استحقاق است نه ترحم.

به دیگر سخن، پیروان سایر ادیان هر چند خارج از شریعت مطلوب الهی‌اند، اما به شرط مذکور (جهل به اسلام و پای بندی به آیین خود) دارای حجت و مستمسک خواهند بود و راهشان هر چند «صراط مستقیم» نیست، «معتبر» و قابل احتجاج و اعتذار است. در واقع باید گفت گروه سوم وجود دارند که نه مؤمنند و نه کافر، و خداوند از آنان به «مستضعف» یاد کرده است. (۱۴۱)

دلایل انحصار صراط مستقیم به اسلام: بعد از تبیین حقیقت تسلیم و گوهر ادیان در مقام ثبوت، اینک در مقام اثبات به تبیین ادله مدعای خود (

انحصار صراط مستقیم به اسلام و معذوریت و تعدد حجت پیروان ادیان دیگر) در دلبخش عقلی و نقلی می پردازیم :

ادله عقلی : الف ) حکم عقل به انتخاب دین کامل و برتر : از مطالب گذشته روشن شد که حقیقت و گوهر همه ادیان الهی، انقیاد و تسلیم به مقام ربوبی است و آنچه جامه تکثر بر تن کرده، دستورالعملهای الهی در رابطه با چگونگی تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان است که از آنها به «شرایع» یاد می شود . شرایع الهی با توجه به اختلاف زمان، مکان و مخاطب، مراحل مختلف را گذرانده و رو به تکامل بوده است.<sup>(۱۱۰)</sup> با ظهور هر پیامبری و بروز آیین جدید، شریعت پیشین پالایش یافته و در شکل کاملتری عرضه شده است . از سوی دیگر عقل باید از بین آیین ها و شرایع موجود، جامع ترین و کاملترین آنها را برگزیند ؛ آیینی که علاوه بر آراستگی به محسنات شرایع دیگر و پیراستگی از آفات و تحریفات آنها، خود واجد محسنات و مزایای بدیع و برتر باشد و در عین حال آخرین پیام و دستورالعمل الهی محسوب گردد . بنظر می رسد در این حکم عقل در مقام ثبوت و بصورت کلی، هیچ نقد و خدشه‌ای وارد نباشد، و از همین روست که پیروان همه ادیان ادعای کمال و برتری دین خود را دارند . اما در مقام داوری، درنگرش برون دینی، باید از شاخصهای فرادینی و عقلی در جهت تشخیص دین حق و برتر استفاده کرد. فیلسوفان دین برای شناخت دین برتر و تأیید نظریه انحصار انگاری پارامترها و راهها و ملاکهای مختلفی ذکر کرده اند که یکی از آنها بررسی و ارزیابی نظام و سنت دینی هر مکتبی است که در متن دینی آن نظام تجلی پیدا می کند . ما در اینجا فقط به بعضی کاستی ها و نواقص کتاب مقدس اشاره می کنیم، تا معلوم گردد که هر صراطی غیر از اسلام، چقدر مستقیم است:



۱) بشری بودن کتاب‌های مقدس: کتاب‌های مقدس نه کلام الهی‌اند و نه عین احادیث و سخنان حضرت موسی و عیسی (علیهما السلام). اناجیل اربعه (یوحنا، لوقا، مرقس و متی) همانطور که از نامشان پیداست، دست نویس حواریون و پیروان حضرت مسیح (ع) است.<sup>(۱۴۶)</sup> بشری بودن کتاب مقدس شائبه تحریف و کاستی را در آن تقویت می‌کند.

۲) عدم دسترسی به نسخه‌های اصیل کتاب‌های مقدس: اشکال دیگری که متوجه کتاب‌های مقدس است، تردید جدی بعضی از محققان تاریخ در صحت انتساب اناجیل اربعه به نویسندگان معروف آن است برخلاف احادیث اسلامی که اکثر آنها دارای سند و راوی موثق و صحیح و متصل به انمه اطهار و پیامبر اسلام (ص) است، هیچ یک از اناجیل اربعه دارای سند معتبر و متصل به نویسندگان خود نیست، «ساروخاچیکی» یکی از مورخان و محققان مسیحی درباره فقدان نسخه اصلی کتاب‌های مقدس می‌گوید: «ما هیچ یک از نسخه‌های کتاب مقدس را در اختیار نداریم».<sup>(۱۴۷)</sup>

«ویل دورانت» درباره عدم صحت انتساب انجیل یوحنا به این شخص می‌نویسد: «تمامی انجیل یوحنا بدون شک تصنیف شخصی از طلاب مدرسه اسکندریه است».<sup>(۱۴۸)</sup> صرف نظر از این اشکال، تردید در اصل (منبع و ماخذ) خود «اناجیل اربعه» است که افزوده‌های شاگردان عیسی (ع) بر سخنان وی از آن جمله است.

۳) تحریف کتاب مقدس: کتاب مقدس، به دلیل بشری بودن تدوین و تألیف آن، به انواع تحریفات اساسی گرفتار آمده است که پاره ای از آنها عبارتند از: آموزه تثلیث، اتهامات ناروا به پیامبران، وجود افسانه‌های بی پایه، بالفطره گناهکار بودن انسان، توجیه ظلم و ستم و دعوت به سکوت در برابر حاکمان ظالم، وجود تناقضات و ناسازگاریهای بی شمار.<sup>(۱۴۹)</sup> درحالی

که خداوند در قرآن می فرماید: «اگر قرآن از جانب غیر خدا بود، در آن اختلافات بسیاری می دیدند».<sup>(۱۵۰)</sup>

۴) بشارت به ظهور پیامبر دیگر: یکی دیگر از اصولی که بقای اعتبار و حقانیت کتاب‌های مقدس را مخدوش می کند، تصریح به ظهور آیین و پیامبری دیگر در تورات و انجیل است. معنای این بشارت، آن است که حقانیت شریعت موسی و عیسی (علیهما السلام) دایمی نیست، بلکه با ظهور پیامبر موعود، زمان حقانیت آن بسر می آید و شخص متدین به کتاب مقدس، باید به پیروی از کتاب دینی خود به آیین پیامبر موعود بگردد. بشارتهای متعددی درباره پیامبر اسلام (ص) در کتاب مقدس وجود دارد که مناقشات بسیاری را برانگیخته است. بعضی از عالمان یهود و مسیحیت با چشم انصاف به این بشارت نگریسته و ظهور شریعت پیامبر اسلام (ص) را پذیرفته و بسا خود نیز کتابها در اثبات نبوت پیامبر اسلام و نسخ کتاب مقدس نگاشته اند. دو کتاب معروف «انیس الاعلام» نوشته محمد صادق فخر الاسلام و «الدین والدوله» نوشته علی بن زبان الطبری از آنجمله اند. در انجیل، پیامبر اسلام (ص) بالفظ «پارقلیط» به معنای بسیار ستوده و نامدار معرفی شده است.<sup>(۱۵۱)</sup>

ب) حکم عقل بر حقانیت دین متأخر: اگر فرضا ادیان آسمانی مانند مسیحیت و اسلام را در عرض هم نهاده و از نواقص و کاستی‌های مسیحیت و امتیازات و برتریهای اسلام چشم ببوشیم، همچنان عقل بر انتخاب دین اسلام و ترجیح آن بر مسیحیت و ادیان پیشین حکم می دهد. عقل با نگاهی به تکرر و اختلاف پیامها و شرایع الهی و بنابر فرض عدم ترجیح یکی بر دیگری پیام و آئینی را برمی گزیند که آخرین پیام و شریعت الهی باشد. ادله عقلی دیگری نیز وجود دارد که جهت اختصار از بیان آنها خودداری می کنیم.

ادله نقلی بر وحدت صراط مستقیم: اینک به بررسی و تبیین ادله انحصار دین حق در اسلام از منظر درون دینی می پردازیم. ادله نقلی در انحصار صراط مستقیم به دین اسلام آنچنان متواتر و بسی شمار است که خودتحقیقی و تقریری جداگانه می طلبد. شمار معدودی از آنها به این شرح است:

#### الف) قرآن مجید:

۱) دعوت اهل کتاب به اسلام: «یا اهل الکتاب قد جاءکم رسولنا یبیین لکم علی فتره من الرسل ان تقولوا ما جاءنا من بشیر ولا نذیر فقد جاءکم بشیر و نذیر والله علی کل شیء قذیر»<sup>(۱۵۲)</sup>.

«یا اهل الکتاب لم تکفرون بایات الله وانتم تشهدون»<sup>(۱۵۳)</sup> «یا اهل الکتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتکتُمون الحق وانتم تعلمون»<sup>(۱۵۴)</sup> «یا اهل الکتاب قد جاءکم رسولنا یبیین لکم کثیرا ما کنتم تخفون من الکتاب ویعفو عن کثیر قد جاءکم من الله نور و کتاب مبین یتهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام ویخرجهم من الظلمات الی النور ویهدیهم الی صراط مستقیم»<sup>(۱۵۵)</sup>.

در این آیات شریفه خداوند اهل کتاب را مخاطب قرار می دهد و آنان را از ظهور پیامبر موعود مطلع می سازد و به جرم عدم تصدیق پیامبر اسلام و انکار حق مورد سرزنش قرار می دهد. وجه دلالت آیات بر مدعا یعنی وحدت صراط مستقیم روشن است؛ زیرا در صورتی که یهود و مسیحیت نیز دین حق و صراط مستقیم باشند، دیگر وجود و ظهور بشیر و نذیر و نور و افکار حق معنایی نخواهد داشت و انگیزه‌ای برای سپردن مشعل هدایت به دست مبارک پیامبر اسلام (ص) باقی نخواهد ماند. مهم تر اینکه در آیه اخیر خداوند متعال تأکید می کند که سلوک اهل کتاب در «صراط مستقیم» فقط با هدایت پیامبر اسلام و گرویدن به شریعت وی امکان پذیر است. مفاد و محتوای این گونه آیات دلالت بر انقضای مدت حقانیت

ادیان گذشته است که در اصطلاح تفسیر و حدیث از آن به «نسخ» تعبیر می‌شود.

۲) جهانی بودن اسلام: آیات متعددی وجود دارد که آیین اسلام را مربوط به همه نسلها در همه عصرها می‌داند. این تعمیم و گستره جهانی که به معنای درخواست ایمان تمامی انسانها به آن است، با تعدد صراط مستقیم نمی‌خواند. مانند این آیات:

« ان هو الا نکر للعالمین»<sup>(۱۵۶)</sup>

« تبارک الذي انزل الفرقان على عبده ليكون للعالمین نذیرا »<sup>(۱۵۷)</sup>

«واوحى الى هذا القرآن لا تذکرکم به ومن بلغ»<sup>(۱۵۸)</sup>

و دهها آیه دیگر که «یا ایها الناس» و «بنی آدم» و غیره به مدعای فوق اشاره می‌کند.

۳) آیات غلبه اسلام بر ادیان دیگر: از دیگر نشانه های وحدت صراط مستقیم و انحصار دین به اسلام، آیاتی است که به ظهور و غلبه اسلام بر دیگر ادیان اشاره می‌کند. این دست آیات، سخن از دین غالب و وحی قاهر می‌کند. یعنی وحی و دینی که آخرین فرستاده خداوند بر مردمان عرضه می‌فرماید:

« هو الذي ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره على الدین کله و لیسو کره المشرکون»<sup>(۱۵۹)</sup> بر اهل فن پوشیده نیست که الف و لام در «الدین» الف و لام جنس و مفید عموم است. علاوه بر آن در آیه برای تأکید مجدد، لفظ «کله» که از ادات تأکید است، آمده به این معنا که خداوند رسولش را با دین حق فرستاده است تا آن دین را بر تمامی ادیان دیگر غالب سازد. عین این آیه بطور مجدد در سوره صف آیه ۹ تکرار شده است که نشانگر عنایت خاص الهی به مفاد و معنای آن می‌باشد. در سوره فتح نیز همین آیه با

اندک تغییر در ذیل آن، باز بیان می شود. بهرحال نکته مهم مشترک در هر سه آیه تصریح بر غلبه دین اسلام بر ادیان دیگر است.

در آیه دیگری می فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»<sup>(۱۶۰)</sup> در این آیه به طور مختلف به حقانیت انحصاری دین اسلام تأکید شده است. خداوند در این آیه پس از وعده و بشارت به غلبه و پیروزی نهایی مسلمانان، سخن از تمکین و فائق آمدن دین به میان می آورد، و برای رد هرگونه توهم «دین» را به مسلمانان (دینهم) اضافه می کند. علاوه بر آن اختصاص ضمائر «کم و هم» اختصاص وعده الهی را به مسلمانان روشن تر می کند.<sup>(۱۶۱)</sup> برخی در سه آیه اول معنای «لیظهره» را که ظهور در غلبه دارد مجمل و مبهم دانسته<sup>(۱۶۲)</sup> و یکی از معنای احتمالی آنرا «اطلاع و علم» بر شمرده اند، یعنی خداوند رسول خود را با هدایت و دین حق فرستاده و او را بر تمامی ادیان آگاه کرده است. این تفسیر پذیرفتنی نیست زیرا:

اولاً همانگونه که صاحب این گفتار در سخن خود تصریح کرده است، معنای غلبه «ظاهرترین معنای متبادر به ذهن است» و بنای عقلا در تفسیر و برداشت از سخن، أخذ به ظاهر آن است، مگر اینکه قرینه ای بر خلاف آن پیدا شود. این ظهور را یک قاعده ادبی بنام «الاقرب ببعدا لبعده» تأیید و تقویت می کند، زیرا در صورتی که مراد از «لیظهره» علم و آگاهی باشد، ضمیر آن به «رسوله» باز می گردد که ابعده است با وجود یک مرجع نزدیک تر که «الدین» باشد.

ثانیاً: با این تفسیر از آیه، صدر و ذیل آن با یکدیگر تنافی خواهد داشت. زیرا انزجار و تنفر مشرکان و مخالفان اسلام صرفاً به خاطر علم و آگاهی

پیامبر (ص) از ادیان گذشته نیست، بلکه آنچه آنان را عصبانی و جریحه دار می‌کند، پیشرفت سریع و غلبه نهایی اسلام بر دیگر آئین‌هاست.

ثالثاً: در آیه اخیر بجای تعبیر به «لیظهره» که موجب اشتباه بعضی شده است، از کلمه «لیمکنن لهم» و «من بعد خوفهم» استفاده شده است.

ب) روایات: روایات متعددی در تأیید انحصار دین حق به اسلام وجود دارد که دعوتنامه‌های پیامبر اسلام (ص) برای سلاطین و حاکمان کشورهای مختلف از آن جمله است. دلالت این نامه‌ها بر حقانیت اسلام و انقضای حقانیت ادیان گذشته صریح و روشن است. زیرا چنانچه مسیحیت و یا دین دیگری در عرض اسلام و حق و منطبق با صراط مستقیم بود، معنایی نداشت که پیامبر اسلام به هنگامی که نهال اسلام نیاز به تثبیت و تحکیم داشت، برای خود دشمنانی قوی فراهم کند و از دو قطب قدرت آن زمان یعنی ایران و روم درخواست گرویدن به اسلام و رها کردن آئین خود کند. علاوه بر این محتوا و مضامین نامه‌ها نیز بر این مدعا دلالت روشن دارد. (۱۶۳)

ج) مهدویت: از دیگر اصولی که نظریه پلورالیسم را مخدوش می‌کند، آموزه قطعی «مهدویت» در اسلام، و بلکه همه ادیان است، معنا و محتوای مهدویت نزد همه مسلمانان، ظهور مهدی موعود (عج) در آخر الزمان و تشکیل حکومت عدل جهانی است. پس از آن تمامی مردم به سوی یک دین «اسلام» خوانده می‌شوند. علاوه بر آن روایات متواتری دال بر مشارکت و شرف حضور حضرت عیسی (ع) در رکاب آن حضرت موجود است. بنابراین فراخوانی به دین واحد و اقتدای حضرت مسیح به «مهدی (عج) دلالت بر نفی پلورالیسم و تجلی صراط مستقیم در شریعت اسلام دارد.

«والسلام علی من اتبع الهدی»

## « فهرست منابع و مأخذ »

- ۱- الارشاد، شیخ مفید، ترجمه و شرح سید هاشم رسولی محلاتی، شیراز، انتشارات علمیه اسلامیة ج ۱.
- ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱.
- ۳- اصول کافی، محدث کلینی، سید هاشم محلاتی، انتشارات اهل البیت، قم.
- ۴- المنقذ من الضلال، امام محمد غزالی، با تحقیق و تقدیم جمیل ابراهیم حبیب بغداد، ۱۳۷۸ ق.
- ۵- الفتوحات المکیه، محی الدین عربی، دارصادر، بیروت.
- ۶- تفسیر القرآن، محی الدین عربی، انتشارات بیدار قم.
- ۷- انیس الاعلام، محمد صادق فخر الاسلام، کتابفروشی مرتضوی، تهران ۱۳۵۱.
- ۸- ادیان زنده جهان، رابرت الف هیوم، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی تهران ۷۴.
- ۹- بیان الفرقان فی نبوه القرآن، شیخ مجتبی قزوینی خراسانی ج ۱.
- ۱۰- فلسفه دین، جان هیک، ترجمه بهرام راد، انتشارات بین المللی الهدی چاپ اول.
- ۱۱- سیر فلسفه در اروپا، آلبرت آوی، ترجمه علی اصغر حلبی، کتابفروشی زوار، تهران ۱۳۶۲.
- ۱۲- تاریخ ادیان، جان بی ناس، علی اصغر حکمت، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۲.
- ۱۳- برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، ویلیام مونتگمری وات، ترجمه محمد حسین آریا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۲.
- ۱۴- تاریخ تمدن، ویل دورانت، شرکت سهامی تهران ۱۳۶۸.
- ۱۵- تفسیر المیزان، علامه محمد حسین طباطبائی ج ۱۹.
- ۱۶- عدل الهی، مرتضی مطهری، انتشارات اسلامی قم، چاپ هشتم.
- ۱۷- عقل و اعتقاد دینی، مایک پترسون و دیگران، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران ۱۳۷۶.
- ۱۸- کندوکاوی در سویه های پلورالیسم، محمد حسن قدردان قرا ملکی، کانون اندیشه جوان بهار ۱۳۷۸.
- ۱۹- تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، علی ربانی گلپایگانی، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول بهار ۱۳۷۸.
- ۲۰- دین پژوهی، ویراسته میرچا الیاده، بهاء الدین خرماشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران ۱۳۷۵.
- ۲۱- مبانی حکومت اسلامی، جعفر سبحانی، انتشارات توحید قم.

- ۲۲- مجموعه آثار کنگره بررسی میان‌فقهی امام خمینی ج ۱۴، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام سالهای ۱۳۷۴-۷۷.
- ۲۳- کتاب نقد، دکتر لگنهاوزن، فصلنامه شماره ۴، مجلات کیان (شماره های ۱۶، ۲۷، ۲۸، ۳۶، ۳۷) و کیهان هوایی شماره ۱۲۲۸) و حوزه دانشگاه (شماره ۱) نشر دانش شماره های فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۱.
- ۲۴- بشارات عهدین، محمدصادقی.



## پاورقی ها

- (۱) کتاب نقد، دکتر لگنهاوزن، شماره ۴، ص ۱۴
- (۲) تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، علی ربانی گلپایگانی، مؤسسه فرهنگ، دانش و اندیشه معاصر، بهار ۷۸، ص ۲۰
- (۳) فلسفه دین، جان هیک، ترجمه بهرام راد، انتشارات بین المللی الهدی، چاپ اول (۴) هیئت‌الکتاب ۲۳۸
- (۵) معرفت، ش ۲۳، ص ۷۱ مصاحبه با جان هیک
- (۶) برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان و ویلیام مونتگمری وات، ترجمه محمد حسین آریا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۷۳، ص ۲۱۰
- (۷) ادیان زنده جهان، رابرت الف هیوم، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی تهران ۷۴ صص ۲۷ و ۲۸
- (۸) کند و کاوی در سویه های پلورالیسم، محمد حسن قدردان قراملکی، کانون اندیشه جوان بهار ۷۸، ص ۱۳
- (۹) همان، ص ۱۴
- (۱۰) برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، ص ۲۵۱ - فلسفه دین، جان هیک ص ۲۴۳
- (۱۱) المنقذ من الضلال، امام محمد غزالی، یا تحقیق و تقدیم جمیل ابراهیم حبیب، بغداد ۱۳۷۸ ق. صص ۱۰ و ۱۱ و کتاب « فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه صص ۲۳ و ۲۴.
- (۱۲) تأسیس کانون یکتا پرستی جهانی، محمد مظهري، تهران ۱۳۴۱، ص ۵۹ ( ذکر شده در « کندوکاوی در سویه های پلورالیسم، ص ۱۶»
- (۱۳) عدل الهی، مرتضی مطهری، انتشارات اسلامی، قم، صص ۲۳۴ - ۲۳۰
- (۱۴) تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، علی ربانی گلپایگانی ص ۲۱
- (۱۵) محمد مجتهد شبستری در « کیان » ش ۲۸ واژه «تسامح» را در معنای دوم ذکر می کند.
- (۱۶) کندوکاوی در سویه های پلورالیسم، محمد حسن قراملکی، کانون اندیشه جوان، بهار ۷۸، ص ۳۰
- (۱۷) مجله نشر دانش، سال ۷۱، شماره فروردین و اردیبهشت ص ۹
- (۱۸) آل عمران، آیه ۶۴
- (۱۹) تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، علی ربانی گلپایگانی، ص ۵۴
- (۲۰) ممتحنه، ۸
- (۲۱) تفسیر المیزان، علامه طباطبائی، ج ۱۹ ص ۲۳۴
- (۲۲) نهج البلاغه، نامه ۵۲

- (۲۳) روم، آیه ۲۰
- (۲۴) سیر فلسفه در اروپا، آلبرت آوی، ترجمه علی اصغر حلبی ص ۱۹۷
- (۲۵) مجله نشر دانش، فروردین ۷۱، مقاله انقلاب کپرنیکی در کلام صص ۷ و ۸
- (۲۶) نقل از مجموعه آثار کنکره بررسی مبانی فقهی امام خمینی ج ۱۴، ص ۴
- (۲۷) دین و تمدن، مهدی بازرگان ص ۵۲۷ و قرآن پژوهی بهاء الدین خرمشاهی ص ۵۴۶
- (۲۸) مجله کیان شماره ۳۶، مقاله صراط های مستقیم، عبدالکریم سروش ص ۹ ستون ۲
- (۲۹) کندوکاوی در سویه های پلورالیسم، محمد حسن قدردان ملکی، ص ۲۷
- (۳۰) عدل الهی، مرتضی مطهری، صص ۲۷۰-۲۶۸
- (۳۱) آیات « خلقتی من نار و خلقتی من طین » و « فبعضتک لا غوینهم اجمعین الا عبادک المخلصین » و « انظرنی الی یوم یبعثون » به ترتیب اعتقاد شیطان به خداوند، نبوت و معاد « اصول دین » را نشان می دهد .
- (۳۲) رک : کیهان هوایی، شماره ۱۲۲۸، ۲۵ تیر ۱۳۷۶، ص ۴ .
- (۳۳) رک خدا و عالم ایمان، جان میک به نقل از مجله دانش سال ۷۱، شماره فروردین صص ۲ و ۴ .
- (۳۴) رک سوره های طه ۱۴، مریم ۳۱، بقره ۱۸۳ و نساء ۱۶۱
- (۳۵) آل عمران ۱۱۰
- (۳۶) آل عمران ۱۱۳
- (۳۷) کیهان فرهنگی سال ۷۲، شماره ۹ دین و حکومت (مصاحبه) ص ۱۰
- (۳۸) ادیان زنده جهان، رابرت آلف هیوم ص ۲۷
- (۳۹) مجله کیان، مقاله صراطهای مستقیم شماره ۳۶ ص ۱۲، ص ۲
- (۴۰) آل عمران، ۱۹
- (۴۱) کندوکاوی در سویه های پلورالیسم، محمد حسن قدردان ملکی، ص ۴۵
- (۴۲) رک سوره طه ۱۴، مریم ۳۱، بقره ۱۸۳، نساء ۱۶۱، آل عمران ۵۰
- (۴۳) ان الدین عند الله الاسلام
- (۴۴) و انزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیہ من الکتاب و مهینا علیہ (مائده : ۴۸)
- (۴۵) تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، علی ربانی گلپایگانی، ص ۳۱
- Hans Kung (۴۶)
- Hiens Robert (۴۷)
- Karl Rahner (۴۸)
- (۴۹) مجله حوزه دانشگاه، شماره ۱، ص ۶۱
- (۵۰) ادیان زنده جهان صص ۲۷ و ۲۸
- (۵۱) الفتوحات المکیه، محی الدین عربی، ج ۲، ص ۱۵۲ و ص ۲۱۱
- (۵۲) تفسیر القرآن، محی الدین عربی، ج ۱ ص ۹۰ و ص ۷۹
- (۵۳) عقل و اعتقاد دینی، مایکل پترسون و دیگران، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، صص ۴۰۲ و ۴۰۴

- (۵۴) نهج البلاغه امام علی (ع) خطبه اول درباره فلسفه نبوت عامه .  
 (۵۵) تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، علی ربانی گلپایگانی ص ۴۴  
 (۵۶) نحل آیه ۳۶  
 (۵۷) نهج البلاغه خطبه اول  
 (۵۸) شوری / ۱۳  
 (۵۹) تفسیر برهان، ج ۴ صص ۱۷۸ و ۱۷۹  
 (۶۰) احزاب / ۴۰  
 (۶۱) انعام / ۱۹  
 (۶۲) آل عمران / ۱۹  
 (۶۳) تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، علی ربانی گلپایگانی ص ۴۶  
 (۶۴) عدل الهی، مرتضی مطهری، چاپ هشتم، ص ۲۲۴ و ۲۳۰  
 (۶۵) کندوکاوی در سویه های پلورالیسم، محمد حسن قدردان قراملکی، ص ۵۴  
 (۶۶) تعدد ادیان، جان هیک ص ۳۲ (کیان شماره ۱۶)  
 (۶۷) فصلنامه حوزه و دانشگاه، شماره ۱، ص ۶۱  
 (۶۸) کند و کاری در سویه های پلورالیسم، محمدحسن قدردان قراملکی، ص ۵۸  
 (۶۹) کیان شماره ۳۶، مقاله صراطهای مستقیم، ص ۲۳  
 (۷۰) در همان ص ۳۰  
 (۷۱) کیان شماره ۳۶، مقاله صراطهای مستقیم، ص ۶  
 (۷۲) بقره / ۲۵۳  
 (۷۳) نقل از: کیان، شماره ۲۶ ص ۸  
 (۷۴) مجله کیان، شماره ۳۶، ص ۸  
 (۷۵) کیان، شماره ۲۸ ص ۲۷  
 (۷۶) رک عدل الهی ص ۲۶۷ و مجموعه آثار ج ۲، ص ۱۸۱  
 (۷۷) کندوکاوی در سویه های پلورالیسم ص ۶۸  
 (۷۸) رک مجله کیان، مقاله صراطهای مستقیم، ص ۷  
 (۷۹) همان ص ۷  
 (۸۰) کیان، شماره ۲۸ ص ۱۲، محمد مجتهد شبستری «میزگرد»  
 (۸۱) احیای تفکر دینی در اسلام، اقبال لاهوری ص ۱۴۴  
 (۸۲) راهنمای الهیات پروتستان، ویلیام هوردون ص ۴۱  
 (۸۳) کیان شماره ۳۸ - صراطهای مستقیم ص ۵  
 (۸۴) زمر / ۲۳  
 (۸۵) نساء / ۸۲  
 (۸۶) فصلت / ۴۲  
 (۸۷) آل عمران / ۱۰۲  
 (۸۸) رک المیزان، علامه طباطبائی ج ۳، صص ۶۶، ۴۴، ۷۲

- (۸۹) تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، علی ربانی گلپایگانی، ص ۹۴  
 (۹۰) اصول کافی، کلینی، ج ۱ کتاب عقل و جهل حدیث ۲۰  
 (۹۱) نهج البلاغه خطبه ۱۲۵  
 (۹۲) تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، علی ربانی گلپایگانی ص ۱۰۲  
 (۹۳) نحل / ۹  
 (۹۴) انسان / ۲  
 (۹۵) شمس / ۷-۸  
 (۹۶) آل عمران / ۱۱۰  
 (۹۷) بقره / ۱۴۳  
 (۹۸) تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، علی ربانی گلپایگانی، ص ۱۰۷  
 (۹۹) همان ص ۳۶  
 (۱۰۰) دین پژوهی، تعدد ادیان، جان هیک ص ۲۰۲  
 (۱۰۱) همان ص ۳۰۳  
 (۱۰۲) همان ص ۲۰۳  
 (۱۰۳) پلورالیسم، دکتر محمد لکنهاوزن ص ۲۰  
 (۱۰۴) عقل و اعتقاد دینی صص ۴۱۸-۴۱۹  
 (۱۰۵) یوسف / ۱۰۸  
 (۱۰۶) نمل / ۶۴  
 (۱۰۷) بقره / ۱۱۱  
 (۱۰۸) رک المیزان، علامه طباطبائی، ج ۱، ص ۱۹۳  
 (۱۰۹) رک عدل الهی، مرتضی مطهری صص ۳۷۴-۳۷۸  
 (۱۱۰) کندو کاوی در سویه های پلورالیزم ص ۱۱۸  
 (۱۱۱) بلد / ۱۰  
 (۱۱۲) کافرون / ۴  
 (۱۱۳) بقره / ۲۷۶  
 (۱۱۴) کهف / ۲۸  
 (۱۱۵) ممتحنه / ۸  
 (۱۱۶) آل عمران / ۴۴  
 (۱۱۷) اصول کافی ج ۲ ص ۱۶۴  
 (۱۱۸) میانی حکومت اسلامی - جعفر سبحانی انتشارات توحید قم صص ۵۲۸-۵۲۹  
 (۱۱۹) همان.  
 (۱۲۰) رک مذاهب انسانی هوستون اسمیت ص ۷۸  
 (۱۲۱) میانی حکومت اسلامی، جعفر سبحانی ص ۵۲۹  
 (۱۲۲) نهج البلاغه نامه ۵۱

- (۱۲۳) الارشاد، شیخ مفید، ترجمه و شرح سیدهاشم رسولی محلاتی، شیراز انتشارات علمیه اسلامیة ج ۱ ص ۲۰
- (۱۲۴) وسایل الشیعه، ج ۱۱ ص ۴۹
- (۱۲۵) تاریخ طبری، ج ۴ ص ۵۳
- (۱۲۶) یس / ۳ - ۴
- (۱۲۷) فتح / ۲
- (۱۲۸) نحل / ۱۲۱
- (۱۲۹) سجده / ۷
- (۱۳۰) طه / ۵۰
- (۱۳۱) آل عمران / ۸۹
- (۱۳۲) زاریات / ۵۶
- (۱۳۳) نساء / ۶۸
- (۱۳۴) مریم / ۳۶
- (۱۳۵) انعام / ۱۵۲
- (۱۳۶) صافات / ۱۱۸
- (۱۳۷) رک شوری / ۱۲ و بقره / ۲۱۲
- (۱۳۸) شوری / ۲۱
- (۱۳۹) بقره / ۱۳۶
- (۱۴۰) بقره / ۱۳۷
- (۱۴۱) عنکبوت / ۶۹
- (۱۴۲) مائده / ۱۵ و ۱۶
- (۱۴۳) تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، علی ربانی گلپایگانی، ص ۱۱۵
- (۱۴۴) کندوکاوی در سویه های پلورالیسم، صص ۸۵-۸۸
- (۱۴۵) «ماننسخ من آیه او ننسها نأت بخیر منها او مثلها» (بقره ۱۰۶)
- (۱۴۶) تاریخ ادیان، جان ناس، ص ۵۶۷
- (۱۴۷) کتاب مقدس را بهتر بشناسیم، ساروخاچیکی ص ۱۴
- (۱۴۸) تاریخ تمدن، ویل دورانت ج ۳ ص ۶۶۵
- (۱۴۹) بشارات عهدین محمد صادقی صص ۷۲ و ۱۷۷ و انیس الاعلام محمد صادق فخر الاسلام ج ۳ کتابفروشی مرتضوی تهران ۵۱
- (۱۵۰) نساء / ۸۵
- (۱۵۱) انتشارات عهدین ص ۲۳۰
- (۱۵۲) مائده / ۱۹
- (۱۵۳) آل عمران / ۷۰
- (۱۵۴) آل عمران / ۷۱

- 
- (۱۵۵) مائده / ۱۶ و ۱۵  
(۱۵۶) تکویر / ۲۷  
(۱۵۷) فرقان / ۱  
(۱۵۸) انعام / ۱۹  
(۱۵۹) توبه / ۳۳  
(۱۶۰) نور / ۵۵  
(۱۶۱) کندوکاوی درسویه های پلورالیزم ص ۱۰۵  
(۱۶۲) رک بهاء الدین خرمشاهی، مجله نشر دانش سال ۷۱ شماره ۴ س ۸  
(۱۶۳) رک مکاتیب الرسول، احمد میانجی ج ۱ ص ۹۰

هرمنوتیک و نسبت آن

با اندیشه اسلامی

رسول قربانی مقدم





## بسم الله الرحمن الرحيم

### مقدمه

دین‌شناسی معاصر شاهد طرح مباحث و پرسشهای جدیدی است که بسیاری از آنها ریشه در حوزه‌ای از تفکر دارد که به «هرمنوتیک»<sup>(۱)</sup> موسوم است.

مباحثی مانند امکان ارائه قرائتهای مختلف از دین، تاریخمندی فهم و تغییر مستمر آن، تاریخمندی متن (اعم از متن دینی و غیر آن)، و تأثیر پذیری آن از فرهنگ زمانه و ذهنیت تاریخی مؤلف آن، محوری بودن نقش مفسر در فهم و تفسیر متن به جای اهمیت دادن به نقش مؤلف یا حتی خود متن، تأکید بر دخالت دائمی و غیر قابل زوال ذهنیت مفسر و نیز پیش‌داوری‌های او در تفسیر و فهم متن، گوشه‌ای از مباحث نوینی است که در اندیشه دینی معاصر مطرح است و ریشه در تأملات و تفکرات هرمنوتیکی دارد.

هرمنوتیک معاصر به دو دلیل حوزه تفکر دینی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و مباحث و پرسشهای نوینی را پیش روی آن می‌نهد. دلیل نخست آن که پاره‌ای از مباحث هرمنوتیک معاصر معطوف به تفکر فلسفی درباب ماهیت فهم است. در حل این مباحث فهم خاصی نظیر فهم دینی یا علمی و یا اجتماعی مورد نظر نیست بلکه مطلق عمل فهمیدن مورد تحلیل قرار می‌گیرد و ویژگیهای عام و شرایط وجودی حصول آن بررسی می‌شود.

قضاوتها و احکام عامی که در این بررسی صادر می شود شامل معرفت دینی و فهم متون دینی نیز می شود و در نتیجه میان مباحث هرمنوتیک و معرفت دینی پیوند ایجاد می شود.

دلیل دوم آن است که ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهودیت) مبتنی بر وحی و کلام الهی هستند و این امر موجب آن است که این ادیان به شدت «متن محور» باشند. فرهنگ دینی در جوامعی که این ادیان حضور و رسوخ دارد، از متون دینی و تفسیر و فهم آنها تأثیر می پذیرد. بنابراین ارائه نظریات نوین در باب تفسیر و فهم متن، بر معرفت دینی و تفسیر متون دینی تأثیر گذار خواهد بود.

گرایشهای مختلف هرمنوتیک معاصر، عنایت خاصی به مسأله فهم متن دارند و علی رغم تنوع و تکثر، در توجه به تفسیر و فهم متن مشترک اند، از این رو آن چه در تأملات رایج هرمنوتیک معاصر در جریان است به گونه ای با معرفت دینی و حوزه تفکر دینی مرتبط است.

پیش از پرداختن به محتوای پاره ای از مباحث که هرمنوتیک در قلمرو اندیشه دینی در افکنده است، مناسب است که توضیحاتی اجمالی در باب معرفی این شاخه نو ظهور ارائه گردد.

### تعریف هرمنوتیک

واژه هرمنوتیک از فعل یونانی «هرمنون»<sup>(۱)</sup> به معنای اظهار، تبیین، ترجمه و تفسیر گرفته شده است اما این مطلب کمکی به تعریف دقیق آن نمی کند زیرا نمی توان هرمنوتیک را «علم تفسیر» یا «علم تأویل» دانست و سرّ این نکته آن است که هرمنوتیک در آغاز ظهورش (قرن هفدهم) به عنوان یک علم و شاخه ای مستقل از دانش بشری در سیمای علم تفسیر و هنر تفسیر متون ظاهر شد اما در اواخر قرن نوزدهم و در قرن بیستم بر

حجم و گستره مباحث آن افزوده شد به گونه ای که واژه «علم تفسیر» یا «هنر تفسیر متون» هرگز نمی تواند گویای تلاشهایی باشد که به نام هرمنوتیک در روزگار ما صورت می پذیرد .

هرمنوتیک امروزه در شاخه های متنوعی از معرفت مانند فلسفه ، الهیات، تفسیر ، نقد ادبی و علوم اجتماعی نقش محوری و خاص دارد. این واژه در طول تاریخ کوتاه خویش به حجمی از تفکرات اشاره دارد که از فرط تنوع ، کمتر به انضباط در می آید .

فهرست عناوینی که تحت این نام مورد بحث قرار می گیرد به زمینه های مختلف تاریخی ، فرهنگی و نظری گسترش یافته است به گونه ای که درک کامل هرمنوتیک جز از راه مطالعه جزء به جزء عناوین متنوع موجود در فهرست آن میسر نیست و هیچ عنوان و تعریف مشخصی نمی تواند این قلمرو گسترده را به انضباط در آورد.

واقعیت آن است که علوم مختلف در طول تاریخ خویش تحولات و تغییرات محتوایی فراوانی را از سر می گذرانند . آهنگ و جهت این تحولات معمولاً به گونه ای نیست که موضوع و ماهیت و قلمرو آن علم را دچار تحولات اساسی کند ، با وجود این در مورد هرمنوتیک داستان به گونه ای دیگر است . در طول تاریخ نوع نگاه به هرمنوتیک و اهداف ، مسائل ، موضوع و روش آن دچار دگرگونیهای متعددی شده و سیر تکاملی خط و غایت مدارانه ای را طی نکرده است . این امر امکان ارائه تعریف واحد برای سیر تاریخی هرمنوتیک را کاملاً منتفی کرده است .

حال که زمینه ای برای ارائه تعریف وجود ندارد؛ تنها راه چاره برای درک و شناخت اجمالی از مباحث این شاخه از معرفت بشری ، مروری گذرا بر تاریخ هرمنوتیک و بررسی فشرده مهمترین رویکردها و گرایش های آن است.

### پیشینه تاریخی هرمنوتیک

در یک تقسیم بندی کلی، تاریخ هرمنوتیک را می توان به سه مرحله کلاسیک، رمانتیک و فلسفی تقسیم کرد؛ هرمنوتیک ما بعد کلاسیک را «هرمنوتیک مدرن» می نامند. در میان این سه مرحله، گرایش اصلی و بیشترین تأثیر و نفوذ از آن هرمنوتیک فلسفی است که روح غالب بر هرمنوتیک قرن بیستم است. فردریش ارنست دانیل و شلایر مآخر (۱۷۶۸-۱۸۲۴ م) را معمولاً به عنوان بنیان گذار هرمنوتیک مدرن می شناسند، اما هرمنوتیک کلاسیک مربوط به عصر روشنگری - یعنی قرن هفدهم و هجدهم میلادی - است.

### هرمنوتیک کلاسیک

هرمنوتیک کلاسیک به دنبال ارائه روش و منطق تفسیر متون است، زیرا نهضت اصلاح مذهبی قرن شانزدهم و رواج اندیشه پروتستانتیسم، عطش نیاز به وجود قواعدی برای تفسیر را تشدید کرد. این نهضت ارتباط مسیحیان پروتستان را با کلیسای رم قطع کرد. قطع ارتباط پروتستانهای آلمانی با کلیسای رم و از میان رفتن مرجعیت آن کلیسا در تفسیر کتاب مقدس، آنان را به طور مبرمی نیازمند تنظیم و تنقیح قواعد و شیوه تفسیر کتاب مقدس ساخت. این نیازمندی مایه به وجود آمدن رشته ای از دانش به نام هرمنوتیک شد که وظیفه ارائه روش و منطق تفسیر کتاب مقدس را بر عهده گرفت. اولین کتاب ثبت شده تحت عنوان «هرمنوتیک» کتاب دان هاور<sup>(۳)</sup> است که در سال ۱۶۵۴ میلادی به چاپ رسید. در این کتاب هرمنوتیک به منزله قواعد و روشهای لازم برای تفسیر کتاب مقدس بکار رفت.

هرمنوتیک کلاسیک در بستر عصر روشنگری شکل گرفت و عمیقاً متأثر از عقل گرایی این عصر است. عصر روشنگری بر این نکته تأکید داشت که فهم حقیقت در همه زمینه ها برای انسان ممکن و مقدور است، مشروط بر اینکه به منطق و روش متناسب با آن زمینه دست پیدا کند. فهمیدن، امری عادی و طبیعی است، فقط باید مانع بر سر راه وصول به آن را برطرف کرد. در مسأله فهم متون، مانع احتمالی ابهاماتی است که در بعضی متون بر عمل فهم عارض می شود. رفع ابهامات متن در سایه دستیابی به اصول و قواعد خاصی که روش صحیح فهم متن را ترسیم می کنند، میسر می شود. بر اساس این تلقی، هرمنوتیک دانشی است که روش فهم صحیح متن و منطق رفع ابهامات متن را در اختیار می نهد. بنابراین کار هرمنوتیک زمانی آغاز می شود که فهم متن دچار مشکل شود و جریان عادی و طبیعی فهمیدن به سبب عروض پاره ای ابهامات متوقف گردد. نگاه کلاسیکها به هرمنوتیک تناسب کاملی با معنای سنتی تفسیر<sup>(۱)</sup> دارد. در معنای سنتی از تفسیر، کار مفسر پرده برداری از مراد و مقصود مؤلف و شرح و تبیین ابهامات متن است.

### هرمنوتیک رمانتیک

مرحله دوم هرمنوتیک که سرآغاز هرمنوتیک مدرن است با شلایر ماخر شروع می شود. وی بر این نکته تأکید داشت که بر خلاف نظر کلاسیکها فهمیدن متن امری طبیعی و سهل نیست بلکه بد فهمی و سوء فهم<sup>۲</sup>، امری طبیعی و عادی است.

امکان بد فهمی در تمامی مراحل فهم متن وجود دارد؛ بنابراین نیاز به تفسیر و در نتیجه نیاز به هرمنوتیک نه در موارد خاص (وجود ابهام) بلکه از همان آغاز عمل فهم، احساس می شود.

از نظر شلایر مآخر آشنایی با لغت و قواعد دستوری - که او آن را تفسیر گراماتیکال (دستوری) می نامد - برای درک مراد و مقصود نویسنده و گوینده کافی نیست؛ بلکه عنصر حدس و پیشگویی نیز لازم است. بر اساس هرمنوتیک شلایر مآخر، فهم دقیق، صحیح و مطابق با واقع یک متن، امری سهل و آسان نیست؛ زیرا مطابقت حدس و پیشگویی مفسر با آنچه در واقع مراد مؤلف بوده است امری تقریبی و احتمالی است. احتمالی بودن این مطابقت و عدم اطمینان از وصول به مقصود مؤلف، فهم و تفسیر را همواره در هاله ای از ابهام فرو می برد. از همین جا سرّ تسمیه هرمنوتیک شلایر مآخر به رمانتیک، آشکار می شود.

زیرا کوشش او بخشی از جنبش رمانتیک اولیه است که از سال ۱۷۹۵ تا ۱۸۱۰ میلادی حیات نظری اروپای مرکزی را دچار انقلاب کرد. این جنبش با فیلسوفانی نظیر فیخته و شلینگ و منتقدانی مانند برادران شگل (فردریک و آگوست) شناخته می شود. رمانتیسم، عقل گرایی عصر روشن گری را به چالش می خواند. پیش فرض عقل گرایی آن بود که ذهن آدمی علی رغم محدودیت خویش، به مدد اندیشه و روش و منطق صحیح می تواند در ساختار منطقی و منظم جهان نفوذ و رسوخ داشته باشد و به حقیقت نهفته در دل هر موضوع مورد شناسایی راه یابد.

رمانتیسم امکان دستیابی به حقیقت و فهم عینی از موضوعات را منتفی نمی داند، بلکه بر نقصان فهم و امکان بروز سوء فهم تأکید دارد. رمانتیسم را می توان اشتیاق سیری ناپذیر به کمال تعریف کرد. براساس این تمایل، عالم و فیلسوف و مفسر باید کمال طلب باشد و خوش بینی ساده لوحانه در دستیابی به حقیقت را کنار بگذرد و زمانی مدعی فهمیدن چیزی باشد که بتواند آن را به طایر ضروری درک و ترسیم کند.

بر اساس این گرایش، شلایر ماخر بر آن بود که مفسر و خواننده متن با اتکا به فنون ادبی و قواعد و ضوابط رفع ابهام (هرمنوتیک کلاسیکی) نمی تواند امیدوار باشد که همه مراد مؤلف را فهمیده است و تمام معانی درونی متن در دسترس او قرار گرفته است. از نظر وی عمل بنیادین هرمنوتیک تلاش برای بازسازی مراد و مقصود مؤلف است. وی در سراسر هرمنوتیک خویش به این قاعده و قانون تصریح می کند که: «هدف و وظیفه هرمنوتیک نخست آن است که به همان خوبی مؤلف، متن را درک کند و سپس به فهمی برتر از شخص مؤلف نائل آید».

نا ممکن بودن یا - حداقل - عدم امکان حصول اطمینان نسبت به وصول چنین فهمی موجب می شود که تلاش برای وصول به تفسیری عمیق تر همواره امری با ارزش تلقی شود.

فیلسوف و متفکر آلمانی ویلهلم دیلتای (۱۸۲۳-۱۹۱۱ م) شخصیت عمده دیگری است که منسوب به هرمنوتیک رمانتیک است و افق نوینی را در عرصه مباحث هرمنوتیک گشوده است. به منظور روشن کردن ابعاد کار او در هرمنوتیک لازم است نظری به فضای فکری حاکم بر قرن نوزدهم داشته باشیم.

در قرن نوزدهم شاهد رشد و تقویت روش شناسی هستیم، مراد از روش شناسی در این جا تأمل فلسفی در مبانی و بنیان های علوم است. این رویکرد نظری همانند نهضت رمانتیسم بازتاب راهی است که امانوئل کانت فیلسوف شهیر آلمانی گشود. تلاش کانت در تضعیف متافیزیک و هسته های رایج و تثبیت مبانی علوم تجربی به ضمیمه پیروزی علوم تجربی و فیزیکی و مدرن، برای روش شناسان قرن نوزدهم این باور را پدید آورد که علم راستین و حقیقت مطلق (قضایای همیشه صادق) در علوم تجربی امری ممکن و دست یافتنی است.

ظهور تاریخگروی در قرن نوزدهم، روش شناسان را با پرسشی مهم و اساسی روبرو ساخت. « آیا فهم عینی<sup>(۶)</sup> و راستین منحصر در علوم تجربی است و علوم تاریخی و انسانی از آن حظ و بهره ای ندارند ». سرّ طرح این پرسش آن است که تاریخگروی که نوعی نسب گرائی است معتقد است که هر پدیده خاص را باید در درون زمینه عصر خودش مفهوم بندی و درک کرد. هر عصر حاوی معیارها، تلقی ها و مفاهیم خاص خویش است و عالم و مفسر و هنرمند هر زمانه با عناصر معرفتی عصر خویش در آمیخته است. این امر موجب آن است که فهم عینی و مطابق با واقع نسبت به امور تاریخی میسر نباشد.

مراد از امور تاریخی همه اموری است که در عصری متفاوت با عصر ما واقع شده اند، خواه امور ادبی و هنری باشند و خواه حوادث و وقایع تاریخی. سرّ عدم امکان دستیابی به فهم عینی امور تاریخی آن است که موضوعات تاریخی نظیر خلاقیت‌های هنری، آفرینش های ادبی، متون دینی و فلسفه پردازیها و نظریه پردازیها، حوادث تاریخی، همه در قالب و چارچوب عناصر معرفتی عصر خویش به ظهور رسیده اند؛ از طرف دیگر، مفسر، عالم و تاریخدانی که در صدد فهم فرهنگ و ادب و فلسفه و هنر اعصار گذشته است با این محدودیت روبروست که عناصر معرفتی و معیارهای معرفتی زمانه اش او را احاطه کرده اند، عناصر و معیارهایی که با عناصر و معیارهای معرفتی حاکم بر عصر موضوع مورد شناسایی او متفاوت و بیگانه اند.

این ناسازگاری، اعتبار علوم تاریخی و انسانی را دچار تردید جدی می کرد و دلتای به دنبال آن بود که از چنبره این اشکال برهد و علوم انسانی را شأن و منزلتی مشابه علوم تجربی ببخشد و از امکان دستیابی به فهم عینی و مطلق در این علوم دفاع کند. از نظر او، وظیفه هرمنوتیک تنقیح



اصول و مبانی ای است که به تحکیم علوم انسانی و تاریخی منتهی شود. او به دنبال تنقیح روش عامی برای علوم انسانی بود و بر آن بود که نظمی بنیادین برای این علوم برقرار کند، نظمی که مشتمل بر خطوط عام و مبانی کلی گونه های متنوع علوم انسانی اعم از هنری، فلسفی، حقوقی و مذهبی و تاریخی باشد. این خطوط و مبانی عام و کلی شامل روش ها و اصول و قواعد معیاری<sup>(۷)</sup> می شود که تقویت و دفاع از عینیت و دستاوردهای این علوم را به دنبال خواهد داشت.

دیلتای، علوم تفسیری و در نتیجه قلمرو هرمنوتیک را محدود به تفسیر متون و گفتارهای شفاهی نمی دانست، بلکه بر این باور بود که اعمال و رفتار انسانی نیز نمایانگر گونه متمایزی از «معنا داری» است همان گونه که متن مکتوب و گفتار، تجلی و بروز مقاصد و اندیشه های نهفته مؤلف و گوینده آنهاست؛ افعال و حوادث نیز تجلی و ظهور نیات و مقاصد و اندیشه های درونی صاحبان آنهاست. او به هرمنوتیک به عنوان دانشی که مایه پرهیز از سوء فهم در درک مقاصد و نیات اوست نمی نگریست، بلکه آن را به عنوان دانشی که روش شناسی درک و تفسیر نوشتار و گفتار و رفتار معنا دار آدمیان را در اختیار می نهد، تلقی می کرد. از این رو هرمنوتیک او به مانند اسلافش روش شناسی و منطق فهم است، با این تفاوت که دایره این روش شناسی دیگر منحصر به فهم متن یا متن و گفتار نیست و شامل مطلق علوم انسانی و تاریخی می شود و این وسعت بی اندازه در قلمرو هرمنوتیک ارمغان نوع نگاه خاص او به هرمنوتیک است.

### هرمنوتیک فلسفی

مرحله سوم هرمنوتیک در اواخر قرن بیستم با کار فلسفی مارتین هایدگر شروع می شود. هرمنوتیک فلسفی چرخشی جدی و اساسی در جهت و اهداف و وظایف هرمنوتیک پدید آورد. از نظر وی، هرمنوتیک باید

از سطح روش شناسی و معرفت شناسی ارتقاء یابد و در موقعیت فلسفه قرار گیرد. رسالت هرمنوتیک ارائه روش نیست.

هرمنوتیک به جای بحث از روش فهم متون و روش عام برای علوم انسانی، باید به خدمت درک معنای هستی (Being) در آید.<sup>(۸)</sup> نباید «نظریه تفسیری» و «روش فهم» را موضوع تأمل هرمنوتیکی قرار داد، بلکه این خود تفسیر و فهم است که باید مورد تحلیل و تأمل قرار گیرد.

از نظر هایدگر، دازاین (Dasein) یا وجود انسانی که پرسش از معنای هستی (Being) برای او مسأله شده است، با تحلیل ساختار وجودی خودش می تواند به فهم معنای هستی دست یابد، پس تنها راه شناخت هستی، تحلیل پدیدار شناسانه دازاین است که او آن را هرمنوتیک می نامد. بنابراین در پروژه فلسفی او فلسفه حقیقی و هرمنوتیک یک چیز است و تحت عنوان هرمنوتیک کاری فلسفی (نه متدولوژی و معرفت شناسی) که همان تحلیل ساختار وجودی دازاین به عوض درک معنای هستی است، صورت می پذیرد.

گرچه پروژه فلسفی هایدگر ناکام ماند و او نتوانست گام روشنی به درک معنای هستی بردارد اما مباحثی که در تحلیل ساختار دازاین بیان کرد دستمایه کوشش علمی شاگرد برجسته اش هانس گئورگ گادامر قرار گرفت، به همت او بود که هرمنوتیک فلسفی قوام و انسجام یافت و تحلیل خاصی از ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن شکل گرفت.

از اهم آموزه های هایدگر که مورد توجه گادامر قرار گرفت نخست تأکید وی بر نقش «پیش دید»<sup>(۹)</sup> و «پیش ساختار»<sup>(۱۰)</sup> در حصول فهم است و دیگری اشاره به تاریخمندی وجود است. هایدگر ضمن تحلیل ماهیت فهم هرمنوتیکی<sup>(۱۱)</sup> این نکته را خاطر نشان ساخت که دازاین به عنوان وجود فهم کننده همواره فعالیت تفسیری انجام می دهد و این تفسیر و فهم در

چارچوب پیش ساختاری که هر دازاین از آن برخوردار است و واقع بودگی (Facticity) و بودن در جهان (Being - in- the- world) او را تشکیل می‌دهد صورت می‌پذیرد. پیش دید و پیش ساختار امکانهای فهم و تفسیر را در محدوده بودن در جهان هر دازاین فراهم می‌آورد.

تاریخی بودن وجود آدمی در آثار اولیه هایدگر مورد اشاره قرار گرفت، گرچه در تحلیل ساختار وجودی دازاین تاکید خاصی بر آن نشد اما گادامر از این مطلب بهره فراوان برد و ایده تاریخی بودن وجود و در نتیجه تاریخی بودن فهم از عناصر اصلی هرمنوتیک فلسفی او محسوب می‌گردد. گادامر در مهمترین اثر فلسفی خود «حقیقت و روش» این ایده مقبول رایج را که از راه و روش می‌توان به حقیقت رسید، مورد نقد قرار می‌دهد. به اعتقاد او روش اگر کارآمد باشد در اموری است که بتوان کلیت آنها را به عنوان موضوع شناسایی (ابژه) پیش رو نهاد و به شناخت حقیقی او نائل آمد و این کار با تسامحاتی در باب اشیای طبیعی که موضوع علوم تجربی هستند امکان پذیر است. اما امورتاریخی و آثار پدیده های انسانی و بسیاری از امور را نمی‌توان همچون ابژه و موضوع شناسایی پیش رو نهاد زیرا امور تاریخی و متغیر و سیال و تمام ناشدنی را نمی‌توان به مثابه امری پایان یافته تلقی کرد. تمام هویتش را مرز بندی کرد، و به شناسایی آن پرداخت. انسان و تاریخ و سنت<sup>(۱۲)</sup> و هنر از زمره اموری هستند که نمی‌توان به مدد روش به درک حقیقت آنها نائل آمد.

از نظر گادامر این عدم امکان مرهون ماهیت فهم ما نیز هست. ما در خلأ به درک و تفسیر امور نمی‌پردازیم بلکه هر عالم و مفسری در درون سنت به سر می‌برد و مجموعه‌ی از پیش دانسته‌ها، پیش داوریها، انتظارات و پرسشها او را احاطه کرده است. فهم دائماً مرهون پیش داوریهای مفسر است. افق معنای مفسر، شرط وجودی حصول فهم است.

گادامر پیش فرض عصر روشنگری و عقل گرایی را به شدت مورد انتقاد قرار می دهد. عقل گرایی عصر روشنگری بر آن بود که روش صحیح در هر باب، یگانه راه وصول به حقیقت و معرفت عینی به موضوع مورد شناسایی است. از این رو عالم وظیفه دارد که از هرگونه پیش داوری پرهیز کند و در چارچوب روش به شناخت عینی از موضوع نایل آید. گادامر در مقابل این ایده، پیش داوری<sup>(۱۳)</sup> را نه تنها مانعی در راه فهم نمی داند بلکه وجود آن را شرط لازم برای حصول آن می شمارد؛ زیرا از نظر او فهمیدن واقعه ای است که بر اثر امتزاج افق معنایی عالم با افق معنایی موضوع رخ می دهد. برای نمونه زمانی که مفسر به فهم متنی ادبی یا دینی که با او فاصله تاریخی دارد می پردازد در مقابل متن و افق معنایی حاکم بر آن خنثی و منفعل نیست، بلکه با ذهنیت خاص خویش و افق معنایی خود با آن متن به دیالوگ و گفتگو می پردازد و فهم و تفسیر متن چیزی جز امتزاج و آمیزش این دو افق معنایی نیست و افق معنایی مفسر و عالم از مجموعه باورها و پیش داوریها و انتظارات او تشکیل می شود؛ بنابراین بدون پیش داوری نمی توان به درک و فهم نائل آمد؛ زیرا بدون داشتن افق معنایی مفسر نمی توان انتظار چیزی به نام امتزاج افقها را داشت یعنی واقعه فهم به وقوع نمی پیوندد.

از آن جا که انسان و سنت تاریخی هستند و سیال و متغیراند، جریان فهم یک جریان پایان ناپذیر است؛ یعنی یک متن یا یک اثر هنری قابلیت تفسیر و فهم های جدیدی را کسب می کند.

هرمنوتیک فلسفی، عام است؛ یعنی اختصاص به فهم متن یا علوم انسانی ندارد؛ بلکه ماهیت فهم را به طور کلی مورد تحلیل قرار می دهد و بنیانهای هستی شناختی و شرایط وجودی تحقق آن را بررسی می کند با این وجود در این هرمنوتیک به مسأله تفسیر و فهم متون توجه خاصی مبذول شده است و از مباحث متعددی نظیر ماهیت فهم متن، امکان وصول به فهم

عینی، هدف از تفسیر متن، امکان قرائت‌های متعدد از یک متن بحث شده است.

رویکرد هرمنوتیک فلسفی به مقوله فهم متن کاملاً با تلقی سنتی از تفسیر متن متفاوت است. در این جا مناسب است که مروری کوتاه و اجمالی به اهم دستاوردهای هرمنوتیک فلسفی در باب تفسیر متن داشته باشیم.<sup>(۱۱)</sup>

### هرمنوتیک فلسفی و فهم متن

- ۱- هدف از تفسیر متن درک مراد مؤلف نیست. مؤلف خود یکی از خوانندگان متن است. مفسر با متن مواجه است و به دنبال فهم افق معنایی متبلور در متن است.
- ۲- فهم متن یک منولوگ (تک‌گویی) نیست، مفسر شنونده‌ای نیست که منفعلانه پیام متن را بگیرد، بلکه فهم متن واقعه‌ای است که بر اثر دیالوگ و گفتگوی مفسر با متن حاصل می‌شود. نقش مفسر و ذهنیت او در عمل فهم متن، نقشی فعالانه است.
- ۳- فهم متن محصول و برآیند امتزاج و ترکیب افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است.
- ۴- فرآیند تفسیر متن فرآیندی بی‌انتهای و پایان‌ناپذیر است. متن قابلیت قرائت‌های مختلف و متنوع را دارد.
- ۵- پیش‌داوری‌های مفسر شرط وجودی حصول فهم است. پیش‌داوری و پیش‌دانسته مولد عام فهم است. البته باید از دخالت دادن پیش‌داوری‌هایی که موجب سوء فهم می‌شوند، پرهیز کرد.
- ۶- فهم عینی از متن امکان‌پذیر نیست. مراد از فهم عینی درک مطابق با واقع، از متن است. به علت فاصله زمانی میان مفسر و متن و دخالت افق معنایی مفسر در عمل فهم، هیچ‌گاه نمی‌توان به فهمی عاری از دخالت ذهنیت مفسر، نائل آمد.

۷- در میان تفاسیر متعددی که از متن حاصل می شود معیاری برای داوری وجود ندارد و نمی توان تفسیری را معتبر و دیگر تفاسیر را نا معتبر اعلام کرد. بنابراین نوعی نسبیت گرایی در باب فهم متون رسمیت می یابد.

### نقد اجمالی هرمنوتیک فلسفی:

بررسی تفصیلی نظریاتی که تحت عنوان هرمنوتیک فلسفی مطرح شده است مجال گسترده ای را می طلبد؛ در این جا به اختصار برخی از اشکالات را مطرح می کنیم:

الف) هرمنوتیک فلسفی در حدود پدیدار شناسی فهم است و بانگاهی فلسفی به ماهیت فهم، بر آن است که شرایط وجودی تحقق فهم را بررسی کند. این نگرش به داوری در باب صحت و سقم فهم ها نمی پردازد بلکه ماهیت آن را تحلیل می کند. دستاورد اصلی هرمنوتیک فلسفی در این تحلیل، نسبیت فهم و اثر پذیری آن از سنت و تاریخ است، همه فهم ها متأثر از پیش داوری مفسران هستند و پیش داوری ها متأثر از سنت و تاریخ اند؛ و سنت و تاریخ هم در حال شکل گیری دائم بوده، فاقد ثبات و ایستایی اند. در چنین تابلویی که هرمنوتیک از مقوله فهم ترسیم می کند جایی برای مطلق اندیشی و جزمیت گرایی و اعتقاد به وجود قضایای ثابت و همیشه صادق وجود ندارد و همه فهم ها نسبی، سیال و متغیر خواهند بود.

نقد نخست ما بر هرمنوتیک فلسفی آن است که اگر هر فهمی سیال و نسبی است چرا اصول و آموزه های هرمنوتیک فلسفی و تحلیلی که این هرمنوتیک از ماهیت فهم عرضه می کند به عنوان قضایای مطلق و جزمی و غیر نسبی قلمداد می شود؟ اگر همه فهم ها ناشی از پیش داوری و منسوب به دخالت ذهن، باور، علائق و انتظارات و پیش داوری های عالم است، پس می توان ادعا کرد که تحلیل گادامر و هایدگر از ماهیت فهم نیز متأثر از پیش داوری های خاص آنان است و ارزش مطلق ندارد و نمی توان به

عنوان تحلیل نهایی و صادق و جزمی ماهیت فهم در نظر گرفت. اگر قضایایی نظیر « همه فهم ها نسبی است » ، همه فهم ها ناشی از امتزاج افقهاست » ، « همه فهم ها ناشی از دخالت پیش داوری هاست » نسبی و متغیر و غیر جز می باشند ، معنایش این است که قضایای سه گانه فوق می توانند نادرست باشند ، پس برخی فهم ها غیر نسبی و مطلق است و برخی فهم ها می تواند عاری از دخالت پیش داوری ها باشد .

ب- هرمنوتیک فلسفی راه را بر هرگونه نقد و ارزیابی فهم ها در شاخه های مختلف معارف انسانی و تاریخی می بندد ، زیرا تحلیل خاص آن از فهم به گونه ای است که هرگونه فهمی موجه می شود . بر اساس تحلیل هرمنوتیک فلسفی از فهم ، جریان فهم متن یا فهم تاریخ یا فهم انسان فرایندی بدون پایان است و فهم نهایی ممکن نیست؛ و فهم نیز ناشی از امتزاج افقهاست و این امتزاج امکان های بدون پایانی دارد ، پس از یک اثر یا یک پدیده تاریخی و یا یک متن می توان فهم های بی شمار داشت بی آنکه معیاری برای داوری در صحت و سقم این فهم ها وجود داشته باشد . این نسبی گرایی لجام گسیخته که معیار و ضابطه ای برای سنجش و ارزیابی و نقد ارائه نمی دهد فهم و معرفت را به شدت تنزل می دهد زیرا هر فهمی موجه است .

ج - گادامر در برخی مکتوبات خود اشاره می کند که برخی پیش داوری ها مولد<sup>(۱۰)</sup> هستند و برخی دیگر موجب سوء فهم می شوند بدون اینکه ضابطه ای و معیاری برای تفکیک این دو نوع پیش داوری عرضه کند و نشان دهد که چگونه می توان پیش داوری هایی که موجب سوء فهم می شوند را از دخالت در عمل فهم باز داشت .

د- هرمنوتیک فلسفی در باب کیفیت فهم متن و بی پایان بودن امکان قرائت متن و نادیده گرفتن مراد و مقصود مؤلف در تفسیر متن دیدگاه هایی دارد که از نظر ما مورد اشکال و نقد است .

### آشنایی با برخی از دانشمندان در زمینه هرمنوتیک

«دیلتای ویلم» : ۱۸۳۳-۱۹۱۱، فیلسوف آلمانی :

دیلتای «مورخ ذهن انسان» بود و تنه ای بر سه کتاب نقد کانت به نام «نقد عقل تاریخی» نوشت که مبتنی بر «فهم و تحلیل روانشناسی» بود. وی می گفت که جریان زندگی «از تجاربی ترکیب پذیرفته است که ارتباط درونی و نهانی با یکدیگر ندارند.»

و یا می گفت : «ما این جریان را به مناسبت وحدت پیوسته وجدان و شعور خویش در می یابیم.»

«شلایر ماخر ، فردریش ارنست دانیل» ۱۷۶۸-۱۸۳۴ آلمانی :

وی در سال ۱۸۰۹ به ریاست یکی از کلیساهای برلین رسید و برای مدت ۲۵ سال بر اندیشه پروتستان های آلمانی حکومت کرد .

بسیاری از نامه های او را ، به علت آنکه معتقد بودند «لکه های زشتی» بر رخسار شخصیت او می افکند ، سوزاندند و از بین بردند ، مثلاً گفته اند که وی با زنی شوهردار رابطه عاشقانه داشته است .

از بهترین نوشته های شلایر ماخر آثار زیر است : دین (۱۷۹۹) ، حدیث نفس (۱۸۰۰) ، و علم اخلاق ( که بعد از مرگ او در ۱۸۴۱ به چاپ رسید ) .

در پایان خاطر نشان می شود آنچه امروز، توسط برخی از افراد که به عقیده اینجانب طعم شیرین !! زندگی در غرب را چشیده و با مشاهدات پیشرفتهای اقتصادی و مادی آنها مرعوب و مجذوب آنان شده اند و به اصطلاح پیرو نخبگان، فلاسفه و ... غربیها شده اند به تازگی با مطرح کردن بحث های هرمنوتیکی سعی در القای برخی شبهات دارند که به عقیده این حقیر می بایست با پاسخ مستدل به آنها از پیشرفت این افراد به سوی حوزه شریعت و چنگ اندازی آنها به دین جلوگیری کرد.



## پاورقی ها

- (1) Hermeneutics.  
 (2) Hermeneutic.  
 (3) I.C. Dannhaver.  
 (4) Interpretation.  
 (5) Misunderstanding.  
 (6) Objective.  
 (7) Normative.  
 (8) هایدگر میان هست ها (Beings) و هستی که آن را با B بزرگ می نویسد (Being) فرق می نهد. از نظر او فیلسوفان قدیم یونان فلسفه را در مسیر اصلی خویش دنبال می کردند و در پی درک معنای هستی بودند؛ اما از زمان پس از افلاطون تا کنون فلسفه در غرب دچار انحراف از مسیر اصلی خویش شده است و به جای پرسش از معنای هستی به دنبال درک هست ها رفته است. هایدگر بر آن بود که در کتاب «وجود و زمان» (نگارش ۱۹۲۶) فلسفه را در جایگاه اصلی خویش قرار دهد و راهی به سوی درک هستی بگشاید. راه پیشنهادی وی تحلیل پدیدار شناسانه از این dosein بود که او این نوع تحلیل پدیدار شناسانه را هرمنوتیک می نامید. او نه در این کتاب و نه در کتابهای بعدی خود هرگز نتوانست طرح فلسفی خود را تکمیل کند. وی در باب هستی سخنان اندکی دارد.
- (9) Presight.  
 (10) Fore structure.  
 (11) هایدگر بر آن بود که پیش از مرحله فهم گزاره ای (Predicative) مرحله ای از فهم وجود دارد که او آن را فهم هرمنوتیکی می نامید. در فهم گزاره ای که در قالب الف ب است و موضوع - محمولی بیان می شود، زبان و قالب موضوع - محمولی و گزاره های زبانی دخالت دارند. اما فهم هرمنوتیکی پیش گزاره ای (Prefredicative) بود. و عاری از دخالت زبان و قالب موضوع - محمولی است. کوشش بنیادین هرمنوتیک رسیدن به آن چیزی است که پیش از گزاره ها موجود است.
- (12) Tradition.  
 (13) همان طور که اشاره شد هایدگر بیش تر از واژه پیش ساخت دید استفاده می کند و رودلف بولتمان متکلم آلمانی برای افاده این مضمون از واژه پیش دانسته (preunderstanding) مدد می گیرد و گادامر کلمه پیش داوری (Prejudice) را به کار می برد.

(۱۴) هرمنوتیک فلسفی گر چه بسیار وامدار هایدگر و گادامر است اما در این دو شخصیت آلمانی خلاصه نمی شود برخی فیلسوفان: نظیر ژاک دریدا و پل ریکوی، علی رغم اختلاف نظرهایی که با یکدیگر دارند، دارای نظریات کما بیش مشابهی با آن دو هستند و بر غنای مباحث مربوط به هرمنوتیک فلسفی افزوده اند، آنچه در متن به عنوان دستاوردهای هرمنوتیک فلسفی در زمینه تفسیر متن ذکر می شود غالباً دیدگاه هانس گادامر است.

(15) Productive.

هرمنوتیک و نسبت آن

با اندیشه اسلامی

محمد سالاری (قائمی)



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### مقدمه

منطق علم هرمنوتیک، بحث درباره مبانی نظری تفسیر و تفهّم است. در اصل، شعبه ای از شعب الهیات و در حکم مبنای نظری شروح کتاب مقدس و متضمن بر اصول و قواعدی بوده که مفسر به استناد آنها نصوص مقدسه را شرح و تفسیر می کرده است؛ اما در دوره های بعد، به کتب دیگر نیز تسری پیدا کرده است. با این تحول، روش های تفسیری کتاب مقدس، با نظریه غیر دینی تفسیر یکی می شود و انجیل نیز در عداد یکی از بیشماران کتابی در می آید که بر مبنای این اصول و قواعد تفسیر می شود. این تحول موجب شد تا تفسیر که اساساً تفسیر نصوص دینی بود، غیر دینی شود و حوزه آن توسعه پیدا کند بطوری که فیلسوفانی چون شلایر ماخر و دیلتای، هرمنوتیک را معرفت به تمامی صور تفهّم - البته از حیث ظهور آن در مرتبه زبان - بدانند و بخصوص دیلتای آن را متکفل تأسیس مبنایی برای روش شناسایی علوم انسانی و اجتماعی تلقی کند. اما در مقابل این جریان، مارتین هیدگر بار دیگر به معنای دینی و معنوی هرمنوتیک توجه می کند و ضمن استفاده از تفکر اسلاف، جهت آن را تغییر داده و به معنای متفاوتی از هرمنوتیک دست می یابد که آدمی بصرافت طبع مفسر است و شأن هرمنوتیک روی آوردن به تفسیر حقیقی وجود آدمی است.

شلایر ماخر و دیلتای به هرمنوتیک صورتی فلسفی داده اند. در نظر آنها، همین که شخص به ظهور حقیقت در تفهّم آدمی توجه کند، دیگر

نمی‌تواند هرمنوتیک را صرفاً مبنای روش شناسی علوم انسانی و اجتماعی در مقابل علوم طبیعی بداند؛ بلکه به کلیت آن، به طوری که مؤثر بر کلیت تفهم آدمی است، التفات پیدا می‌کند.

حال ببینیم تطبیق هرمنوتیک با مباحث تفسیری اسلام چه صورتی پیدا خواهد کرد؟ پاسخ به این سؤال خود محتاج آن است که معلوم کنیم، آیا هرمنوتیک صرفاً یک نظام فلسفی یا دینی است، یا نحوی منطبق و روش شناسی؟ اگر آن را یک نظام منطقی بدانیم در این صورت تنها با منطقی‌های دیگر، اعم از منطقی‌های استعلانی و دیالکتیک و غیره می‌توان آن را قیاس کرد. اما اگر آن را مبحث علم بدانیم تطبیق آن با معارف اسلامی به صورت تطبیق با تحقیقات فلاسفه و عرفا در حقیقت علم درخواهد آمد.

بنابراین هرمنوتیک صور مختلفی دارد و قدیمترین صورت آن «مبنای نظری شروح کتاب مقدس» است که متضمن اصول و قواعدی است که بکار بستن آنها مفسر را در رسیدن به معنای متن یاری می‌دهد. این صورت از هرمنوتیک می‌بایست با اصول و قواعد تفسیری و به بیانی، با شیوه‌های تفسیری مفسران ما تطبیق شود. اما فی‌المثل اگر هرمنوتیک را روش شناسی عمومی مبتنی بر فقه اللغه بدانیم تطابق آن با مباحث تفسیری مسلمانان وجه دیگری پیدا می‌کند. زیرا در این صورت از هرمنوتیک اهل تفسیر بمتابعت از مذهب اصالت عقل و نیز تصورات عصر منورالفکری، روش‌های تفسیری کتاب مقدس و اصول و قواعد آن را به کتب دیگر تسری داده اند و گفته اند: معانی لفظی عبارات نصوص مقدس باید به همان معانی که این الفاظ در کتب دیگر دارند، گرفته شود.

این طریقه تفسیری را از آن جهت فقه اللغوی خوانده اند که دامنه شمول آن همه انواع نوشتار و گفتار، یعنی همه آنچه را که شأن زبانی دارد، در بر می‌گیرد (معنای لغوی فیزیولوژی، دوستداری زبان است).

بنظر می‌رسد این صورت هرمنوتیک که همانا مبانی و اصول و مباحث تفسیری آن‌چیزی است که در زبان آمده، اعم از آنچه که نصوص دینی باشد یا کتب دیگر، متناظری در عالم اسلام نداشته باشد. یعنی در معارف اسلامی، بابی از ابواب علم وجود ندارد که متکفل تبیین طرق دستیابی به تفسیر یک نوشتار یا گفتار باشد. اگر هم چیزی هست مطالب پراکنده‌ای است که نمی‌توان مستقلاً عنوان یک مبحث خاص بر آن نهاد. به بیان دیگر، در معارف اسلامی فقط به تفاریق، مطالبی در این باب هست؛ اما طوری نیست که خود، علم مستقل و جداگانه‌ای پدید آورده باشد و جهت آن این بوده که در عالم اسلام علم تفسیر و مباحث تفسیر منحصر بوده است به تفسیر کلام الله و متفکران مسلمان بطور جداگانه متعرض مباحثی در باب تفسیرهای غیر دینی نشده‌اند.

ممکن است بگویند که همه آنچه را مسلمانان در باب مثلاً علم و حقیقت آن گفته‌اند می‌توان با هرمنوتیک بمعنای «روش شناسی عمومی مبتنی بر فقه اللغة» تطبیق کرد. اما این دو در اصل یکی نیستند. زیرا آنچه مسلمانان در باب علم و حقیقت آن گفته‌اند ناظر به مطلق علم است و نه علم به یک نوشتار یا گفتار خاص. به بیان دیگر «حیث متن بودن» و کتاب بودن که رکن اصلی این صورت از هرمنوتیک است در عالم اسلام متناظری ندارد.

اما بنا بر هرمنوتیک هیدگر این سؤال مثل این است که بپرسیم با پیمودن طریق هرمنوتیک و با استناد بر آن، حقایق اسلامی چطور بر ما پدیدار می‌شود و نیز چه تفاوت است میان اینکه بجای استناد بر رهیافت مبتنی بر منطق و مبحث علم هرمنوتیک، بر روش سیانتیستیک یا دیالکتیک اعتماد کنیم؟ این دو سؤال یکی است. منتهی در دومی نظر به «وجهه طریقیست» هرمنوتیک است و در اولی نظر به صورتی از تفکر است که به هرمنوتیک مبدل شده است. در واقع، دوگانگی میان این دو در تفکر هیدگر از میان برمی‌خیزد و خود تفکر عین طریق می‌شود. حال اگر بخواهیم لبّ کلام

هیدگر را با اصطلاحات حکمی اسلام بیان کنیم، باید بگوئیم که مآل تفکر او تأویل حقیقت وجود مقید آدمی و از آن طریق، تأویل همه چیز به وجود مطلق (نا مقید) یعنی وجود بشرط لا، و از آنجا به مؤول داشتن همه چیز به وجود لا بشرط مقسمی، که فوق اطلاق تقیید است خواهد شد و این در حالی است که اگر صورت دیگری از هرمنوتیک را با مباحث تفسیری اسلام تطبیق دهیم، دوگانگی میان «حقیقت» و «روش» باقی خواهد ماند.

### معانی لغوی هرمنوتیک

لفظ «هرمنوتیک» Hermeneutics در اصل یونانی است. این لفظ از فعل «هرمنوئین» hermeneuein «به معنی تفسیر کردن» to interpret، و اسم هرمنیا Hermeneia به معنی «تفسیر» interpretation، اخذ شده است. تحقیق در اصل این دو کلمه و معانی مختلف آنها در قدیم ایام، می تواند تا حدی حقیقت تفسیر را روشن کند و ضمناً مقدمه ای برای ورود به مباحث هرمنوتیک جدید باشد.

فعل «هرمنوئین» و اسم «هرمنیا» به صور گوناگون در بسیاری از متون قدیمی بکار رفته است. ارسطو عنوان یکی از رساله های منطقی خود را «باری ارمنیاس» گذاشت که می توان آن را به رساله ای «در باب تفسیر» ترجمه کرد. این کلمه به صورت اسمی آن چندین بار در آثار افلاطون بکار رفته است. در آثار دیگر نویسندگان آن ایام مثل گزنفون، پلوتارک، اوریبید، اپیکور، لوکرتیوس و لانگینوس نیز این کلمات به صور مختلف وجود دارد.

«تعریف دیگر هرمنوتیک تعریفی است که علمای فقه اللغه، بنابر بسط و گسترش مذهب اصالت عقل و همراه با آن ظهور فقه اللغه کلاسیک در قرن هیجدهم به دست داده اند. این وقایع تأثیر شگرفی بر مباحث تفسیری کتاب مقدس گذارد و به پیدایش روش تاریخی - انتقادی در الهیات منجر شد. در میان مکاتب تفسیری کتاب مقدس، هم مکتب دستوری و هم مکتب تاریخی



بر این امر صحه گذاردند که روش هایی که در تفسیر کتاب مقدس بکار بسته می شود، می بایست عین روش هایی باشد که در تفسیر کتب دیگر معمول است. فی المثل ارنستی در کتاب هرمنوتیک خود در سال ۱۷۶۱ اظهار داشت که تعیین معنای لغوی متون مقدس باید به همان نحو که در مورد کتب دیگر معمول است، باشد.<sup>(۱)</sup>

شلایر ماخر فیلسوف آلمانی (۱۸۳۴ - ۱۷۶۸، schleiermacher) به طریقی دیگر هرمنوتیک را تعریف کرد و آن را «علم» یا «فن» نائل آمدن به تفهم دانسته است. او با این تعریف در عین حال خواسته تا نظرگاه علمای فقه اللغه را مورد انتقاد قرار دهد و هرمنوتیک را صرفاً مجموعه قواعدی که به کار بستن آنها شخص را در رسیدن به معنای متن مدد می کند، نمی داند و در واقع از هرمنوتیک یک نظام فکری منسجم ساخت و موفق شد تا به یک «هرمنوتیک عام» دست یابد که اصول آن مبنای همه انواع تفسیر متون تواند بود.<sup>(۲)</sup>

تعریف دیگر هرمنوتیک از ویلهم دیلتسای (۱۹۱۱ - ۱۸۳۳، wdilithey) است. او هرمنوتیک را مبنای روش شناختی کلیه علوم انسانی دانست و معتقد بود که برای فهم علوم انسانی باید به عقل توجه کنیم؛ اما نه در محوَضت آن، بلکه در حیث تاریخی آن؛ یعنی عقل از آن حیث که احوال، تجربیات، و حیات و در یک کلام تاریخ دارد و نیز از آن جهت که می تواند مفهوم بسازد مورد بررسی قرار گیرد.<sup>(۳)</sup>

مارتین هیدگر (۱۹۷۶ - ۱۸۸۹) و هانس گئورگ گادامر (متولد ۱۹۰۰) نیز به طریق دیگری هرمنوتیک را تعریف کرده و آن را «پدیدار شناسی دازاین» و یا طریق «دستیابی به تفهم مبتنی بر تقرر ظهوری» دانسته اند.

کسانی دیگر، هرمنوتیک را نظام تفسیری دانسته اند که بهرحال با متن سروکار دارد؛ منتهی گسترش عجیبی که به معنای متن دادند، فی المثل رویاهای آدمی و وقایعی را که در رؤیا مشهود می افتد نیز نوعی متن

قلمداد کرده اند و هرمنوتیک را به روانکاوی و روان شناسی پیوند زده و آن را فن تشریح و توضیح نمادها دانسته اند، بخصوص نمادهایی که معنای صریح ندارند. پل ریکور از جمله کسانی است که این تعریف را از هرمنوتیک اختیار کرده است.

### تاریخچه هرمنوتیک

در نظر یونانیان شأن هرمس این بود که آنچه را که فی نفسه و رای فهم انسانی است، تغییر صورت دهد و با توضیح و تشریح خود آن را بوجهی بیان کند که عقل انسانی بتواند آن را درک کند. هر مس برای ابلاغ پیامهای خدایان می باید به دقایق زبان آنها و همچنین به دقایق زبان ابتهای بشر آشنا می بود. او قبل از اینکه پیغام خدایان را برای آدمیان ترجمه کند و به تفصیل آورد و مقصود آنها را به شرح بازگوید، باید خود آن را می فهمید و برای خود تفسیر می کرد. در غیر این صورت نمی توانست آن را در مرتبه فهم بشر آورده و بیان کند. در واقع، شأن این حیثیت وساطت و پیام آوری را که در جریان «رسیدن به تفهم» وجود دارد، بطور ضمنی می توان در سه وجه اصلی معنی الفاظ «هرمنوتین» و «هرمنیا» ملاحظه کرد. وجه اول از معنی این الفاظ عبارت است از: اظهار و بیان کردن چیزی با الفاظ و عبارات به صورت جهر (در مقابل اخفات) و بیان ساده تر «گفتن» یک چیز، لذا «در رتبه گفتار آوردن» را می توان یکی از وجوه معنایی این الفاظ دانست. معنی دوم (یا وجه دوم از معانی) این الفاظ شرح و توضیح دادن است. این معنا بیشتر متوجه به صورت استدلالی و انتقال از معنایی به معنای دیگر است. قول سوم این الفاظ ترجمه کردن است. بنابراین تفسیر می تواند به سه مبحث متفاوت اشاره کند: ۱- «خواندن چیزی بالمشافهه» ۲- شرح و بیان مدلل ۳- «ترجمه از زبانی به زبان دیگر»؛

آنچه در این معانی سه گانه مشترک است این است که چیزی که غریب است و از ما فاصله زمانی دارد و در مکان دیگر حدوث پیدا کرده یا تجزیه شده توسط این فرآیند هرمسی، به چیزی آشنا، حاضر و قابل درک مبدل می شود بدین ترتیب چیزی که محتاج بیان و توضیح و ترجمه است، به مرتبه تفهم ما آورده می شود و به بیان دیگر تفسیر می شود.

### هرمس کیست؟

در اساطیر رومی هرمس را مرکوری نامیده اند. در تواریخ اسلامی از چندین هرمس نام برده شده است که ظاهراً تنها یکی از آنها به طور مستقیم با هرمس یونانی قابل تطبیق است، اگرچه هرامسه دیگر نیز هر یک به طریقی با خدای انبیا در اساطیر یونانی مربوط می شوند، در قرون وسطی مصریان هرمس اول را طوط، عبریان اخنوخ و پارسیان عصر باستان هوشنگ و مسلمانان ادريس گفته اند. در نظر مانویان، هرمس یکی از پنج پیغمبر اولوالعزم است و معتقدند او قبل از مانی می زیسته و از طریق آئین مانی افکار او به عالم اسلامی وارد شده است. او همان ادريس (اخنوخ) در معارف اسلامی است. شهرزوری در نزه الارواح و روضه الافراح از هرمس های متعدد یاد می کند و در مورد هرمس الهرامسه می نویسد: «او در مصر به مدینه منف متولد شد و این شهر از فسطاط دوازده میل راه است و آن شهر خانه حکمت بود تا آنکه اسکندریه بنا شد. پس از آن شهر به این شهر نقل مکان شد. هرمس به یونانی ارمس است، معرب هرمس، و معنی ارمس عطارد است و یونانیان او را «طرسمین» می نامند و عرب ادريس می گوید. عبرانی هرمس را اخنوخ پسر تارخ بن مهلائیل بن قینان بن انوش بن شیث بن آدم می داند».<sup>(۴)</sup>

البته در منابع اسلامی، هرمس در زمره ی انبیای تشریحی نیست، بلکه صرفاً برای تمشیت امور مردمانی که تازه شهرنشینی را آغاز کرده بودند

فرستاده شده است. فنون و هنرهای چندی را نیز به او نسبت داده اند. از جمله اینکه او را مخترع فن کتابت دانسته اند.

### دیدگاه افلاطون درباره هرمس

افلاطون در رساله کراتیلوس به بیان وجه اشتقاق و ریشه شناسی چند کلمه مهم می پردازد و از جمله در باب اشتقاق لفظ هرمس می گوید: «بنظر من نام هرمس با گفتار ارتباط دارد. او مفسر و پیام آور است و با گفتار و زبان آوری ارتباط دارد. حال همانطور که پیشتر گفتم که از اجزای نام اوست، استفاده از گفتار را می رساند. علاوه بر این، هومر غالباً لفظ را بکار می برد که به معنی ابداع فکر یک چیز است. بنابراین قانونگذار با توجه به این دو کلمه ما را ملزم ساخته تا خدایی را که گفتار و استفاده از آن را ابداع کرده است، «آری ره مس» بخوانیم - آری رین به معنی سخن گفتن است قانونگذار چنین می گوید: «شما آدمیان، آنکس را که گفتار را ابداع کرده است می بایست آری ره مس بخوانید» ولی بعدها ما این نام را زیباتر کرده ایم و آن را هرمس گفته ایم حال دوست من می بینی که چرا «پان» فرزند هرمس طبیعتی دوگانه دارد... می بینی که سخن همه چیز را معلوم می سازد و با آن می توان چیزها را پیچاند و گرداند و بعلاوه دارای دو جنبه است: گاه راست است و گاه دروغ... سخن چون راست باشد، صاف و الهی است و موقف آن در جهان بالا میان خدایان است. اما چون دروغ باشد در جهان پائین میان آدمیان می گردد.» بدین ترتیب افلاطون شأن سخنگویی و پیام آوری را به هرمس منسوب می کند و فنون دیگر او را تبعی و ثانوی می شمارد.<sup>(۵)</sup>

تفکر افلاطون از طرفی توجه ما را از شأن وقوعی زبان و توجه به صرف واژه ها و آواها و دستور زبان منصرف ساخته و با لوگاس که شأن نطق و گویائی کل هستی است، آشنا می کند و از طرف دیگر، اهمیت و

تقدم «گفتار» و حیث گویایی را نسبت به «نوشتار» و کتابت یادآور می‌شود. موقف او در قبال زبان و کلمات، راه را بر تفسیرهایی که صرفاً مبتنی بر متن هستند و به بیانی بر تفسیرهایی که فقط شرح اللفظ و شرح الاصطلاح‌اند، مسدود می‌کند. با تفکر او مفسر ملزم می‌شود که به جای توجه به متن و «نوشتار» به «گفتار» و شأن زیانمندی آدمی و لوگوس روی کند و به دیدار حقایق معنوی و مسمیات و کلمات تکوینی نائل آید و به مرتبه انس با دیالکتیک که مقام فلسفه است ارتقاء یابد. مفسر باید فیلسوف باشد و نور وجود را که بر وجهه غاسقه ماهوی اشیاء افتاده مشاهده کرده باشد. پس آنگاه است که او بر تفسیر یک متن یک گفته تمکن پیدا می‌کند.

افلاطون در پایان رساله فایدروس و همچنین در نامه هفتم خویش در باب گفتار و نوشتار و تقدم گفتار بر نوشتار سخن می‌گوید. در نظر او سخنور در گفتار خود باید حال اهل زمانه و مرتبه آنها را ملاحظه کند و نیز معلوم کند که «انواع مختلفی از گفتار وجود دارد و هر نوع از گفتار خاصیتی دارد و هر یک از دسته های مردمان نیز بدایلی توسط گفتار خاصی به اعمال و عقاید بخصوصی ترغیب می‌شوند، در حالیکه مردمان دیگر بدینگونه تحت تأثیر این نوع از گفتار قرار نمی‌گیرند» به همین جهت، مفسر در بیان مطالب همواره باید مقتضیات زمانه را در نظر گیرد و به صرف اصابه به مقصود گوینده یا صاحب متن، بسنده نکند چرا که در این صورت سخن او به قواعد و اصولی که در کلاس ها آموخته و از استاد شنیده و یا در فحای کتب و صحایف یافته است محدود خواهد شد.

بدین ترتیب افلاطون گفتار را در مقابل نوشتار قرار می‌دهد. در نظر او هر نوشتاری همواره مستدعی بازگشت به صورت گفتاری خود است، به کتابت در آوردن زبان، همانا از خود بیگانه کردن زبان است. بنابراین تفکر افلاطون راه را بر شیاع و عوامزدگی علم و دانش، که خود از نتایج تقدیر تاریخی افتادگی آدمی در زمان و زمانیات و از لواحق غفلت از حق و

حقیقت است، می بندد و ماحصل آن این است که سخن حق با سخن شناس باید گفت.

### دیدگاه ارسطو در هرمنوتیک

ارسطو در مواضع متعدد به الفاظ «هرمنوتین» و «هرمنیا» توجه داشته و عنوان یکی از فصول منطق خود را «باری ارمنیاس» نهاده است. وی در این رساله، تفسیر را قول جازم «اخبار» می داند. یک چنین تعریفی از تفسیر، ناظر به اولین معنای «هرمنوتین» یعنی گفتن و اظهار کردن است. اما از طرفی گفتن یک مطلب بطریقی مصنوعی صورت نمی‌گیرد؛ بلکه احوال و تلقیات ما، در گفتن یک مطلب و در انتخاب لحن مناسب مقام، دخالت تمام دارد. از طرف دیگر، رسیدن به لحن مناسب و طریق صحیح ادای یک مطلب، محتاج به فهمیدن آن مطلب است. یعنی شخص باید قبلاً مطلب را فهمیده باشد و این خود مستلزم توضیح است، زیرا بواسطه توضیح است که معنا روشن شده و شخص به تفهم می‌رسد. بنابراین، در نظر ارسطو دو معنای اول هرمنوتین - یعنی گفتن و توضیح دادن - را نمی‌توان از یکدیگر تفکیک کرد.

وی «هرمنیا» (تفسیر) را عمل ذهنی می‌داند که به ساخته شدن عباراتی (خبرهایی) که محتمل الصدق و الکذب هستند، مؤدی می‌شود. در نظر او تفسیر فعل ابتدایی عقل در صدور احکام صحیح درباره یک چیز است. بدین ترتیب جملات دعایی، امری، استفهامی یا نهی، خبر (قول جازم) نیستند؛ بلکه خود از خبری اخذ شده و صورت ثانوی از جمله بوده که بر وضعیتی که عقل آن را به صورت یک خبر ادراک کرده است، اطلاق می‌شود.<sup>(۱)</sup> بنابراین، تفسیرها عباراتی (خبرهایی) هستند که با استفاده و کاربرد عملی سروکار ندارند. بلکه خبرهایی هستند که متضمن صدق و کذب‌اند و یا می‌توانیم بگوئیم عبارات محتمل الصدق و الکذب‌اند.

یکی از نتایج تعریفی که او از تفسیر بدست می‌دهد و آن را صرفاً با قول جازم محتمل الصدق و الکذب یکی می‌گیرد، روشن می‌شود و آن بیرون ماندن خطابه و شعر از حوزه متعلقات تفسیر خواهد بود. زیرا در خطابه و شعر اخبار از صدق و کذب چیزی نمی‌شود بلکه در حرکت آوردن و منفعل ساختن مستمع در نظر است.<sup>(۴)</sup>

سخن دیگر ارسطو در این باب این است که اخبار را نباید با منطق خلط کرد. زیرا منطق از قیاس کردن میان جملات اخباری (اقوال جازم) محتمل الصدق و الکذب ناشی می‌شود. اخبار، قاعده ساختن و ادا کردن خود جملات است. در حالیکه منطق فرآیند استدلال از معلوم به مجهول است. «به نظر ارسطو، قضیه ترکیب تصورات است. این ترکیب فعل ذهنی اندیشه است که بر پایه تحلیل قبلی عناصر مجزا شده، قضیه را بنا به ماهیت و واقعیتهایی که منعکس می‌دارد، در رابطه ایجابی و یا سلبی قرار می‌دهد.

بنابراین، اخبار نه منطق است، نه خطابه و نه شعر. اخبار از همه اینها اساسی‌تر است و آن خبر دادن از صدق (و یا کذب) چیزی است که در قالب عبارت - آن هم به صورت قول جازم - آمده است.

با این تعریف تذکر این معنا حاصل می‌شود که اخبار «فهم کردن مفردات» نیست، بلکه در واقع به فرآیندهای ساختن یک قول حقیقی (خبر) مربوط می‌شود.

نتیجه اینکه، در نظر ارسطو تفسیر با زبان ارتباط دارد و ما چون بخواهیم چیزی را تفسیر کنیم، از آن خبر محتمل الصدق و الکذب می‌سازیم و از آنجا که تنها در فلسفه نظری با عبارات محتمل الصدق و الکذب سروکار داریم، حوزه تفسیر منحصر به قلمرو فلسفه نظری است و البته این مطلب با نظر کردن در هنر از موقف فلسفه، منافاتی ندارد، چنانکه خود ارسطو جزو اولین کسانی است که در حقیقت هنر عموماً و شعر خصوصاً نظر کرده و به بیانی هنر را تفسیر کرده است.

«با این دیدگاه ممکن است چنین بپنداریم که معیار حقیقت را باید در درون خود فکر جستجو کرد، بدینسان که آن ترکیب که راهنمایش تماماً احساس و یا مکاشفه عقلی باشد، باید حقیقت تلقی گردد. اما ارسطو مسأله را به گونه ای دیگر حل می‌کند. معیاری که در ترکیب ذهنی کاربرد دارد، تماماً با مفهوم مادی حقیقت، مطابقت می‌کند. به گونه ای که ترکیب، هنگامی قرین صدق است که روابطی که در آن عرضه می‌شود، با واقعیت همخوان باشد.

### ظهور هرمنوتیک در دوره معاصر

پیش از ذکر سابقه تاریخی هرمنوتیک، لازم است تا «تفسیر» و شرح و بیان کتب بخصوص کتب دینی - را از اصول و مبانی تفسیری مفسران تفکیک کنیم. امروز آنچه از اصطلاح هرمنوتیک مراد می‌شود، بیشتر مبانی تفسیری و یا طریق تفکری است که مفسر برای راهیابی به معانی یک متن اختیار می‌کند. بحث منسجم و اصولی در باب این مبحث از دوره جدید آغاز شده است، در حالیکه تفسیر و شرح و بیان کتب، سابقه ای بسیار طولانی دارد. به بیان دیگر، تفسیر به طرق مختلف از قدیم الایام، فی المثل در حوزه اسکندریه صورت می‌گرفته و بعدها جزء لازم و لاینفکی از کلام قرون وسطی شده است، اما تنها از زمان رنسانس، دروه اصلاح طلبی و بعد از آن بود که هرمنوتیک بصورت یک نظام فکری خاص پدیدار شد.

در مقابل اصرار کاتولیک‌ها مبنی بر اینکه کلیسا و مآثر و ودایع فرهنگی در مباحثی چون تفهم و تفسیر نصوص مقدسه مرجعیت دارند چیزی که خود مجدداً در شورای ترنت در ۱۵۴۶ به تصویب رسید - اصلاح طلبان پروتستان اظهار داشتند که اولاً عبارات کتاب مقدس به فهم مردمان نزدیک است و ثانیاً برای فهم آن کتاب به چیز دیگری جز خود آن حاجت نیست به این ترتیب، اصلاح طلبان برای تأیید این دو اصل مهم می‌بایست وسایلی



فراهم می‌کردند تا به مدد آن نشان دهند که ماهیت نصوص مقدسه اساساً قابل فهم و فاقد تناقض است.<sup>(۸)</sup>

«وقتی اصلاحات کلیسا انجام شد غالب مصلحان کلیسایی، هیچکدام از اعتقادات راست دینی را که ما مطرح کرده ایم، مورد سؤال قرار ندادند. (لوتر) نجات از طریق الهی را، به نحوی که از زمان پولس به بعد در مورد آن تأکید نشده بود، مورد تأکید قرار داد. این تعلیم باعث ایجاد تضاد شدید با عقاید کلیسای کاتولیک روم در مورد ماهیت کلیسا و اقتدار داخلی آن گردید. لوتر ادعای برتری پاپ را رد کرد و مرجع نهایی را کتاب مقدس دانست که روح القدس آن را بوسیله کار در قلب انسان تفسیر می‌نماید. لوتر بجای سلسله مراتب روحانیون کاتولیک، کاهن بودن تمام ایمانداران را تعلیم داد. مفهوم این تعلیم این بود که هیچ ایمانداری احتیاج ندارد که یک کاهن، نقش واسطه بین او و خدا را ایفا نماید و واسطه، فقط مسیح است که متوسط کامل و کاهن کامل تمام مردم می‌باشد.»<sup>(۹)</sup>

مهمترین نظریه پرداز پروتستان و مدافع تفسیر کتاب مقدس ماتیاس فلاسیوس ایلیریوس Mathias Flacius Illyricus صاحب کتاب «مفتاح نصوص مقدسه» Clavis scripturae sacrae (۱۵۶۷) بود. فلاسیوس با استفاده از تفکر ارسطو در خطابه و نیز با استفاده از معارف مربوط به تفسیر انجیل آباء کلیسا از زمان اریگن تا عصر خویش، شالوده محکمی برای گسترش دامنه هرمنوتیک پروتستان بنیان نهاد. در طول صد سال بعد کتاب او (clavis) ده بار با دقت تمام ویرایش شد. در این کتاب فلاسیوس دو بحث مهم مطرح کرده بود که هر دو نقش مهمی در تفصیل و گسترش بعدی مباحث هرمنوتیک ایفا کرد. بحث اول او این بود که اگر نصوص مقدسه تاکنون بدرستی مفهوم واقع نشده، دلیل آن نمی‌شود که کلیسا تفسیری خارجی را بر آنها تحمیل کند تا آنها را قابل فهم سازد؛ زیرا این امر صرفاً نشان دهنده عدم کفایت معرفت و آمادگی ناقص مفسران

می‌تواند باشد. در این خصوص، بنظر فلاسیوس یک تعلیم و تربیت همه جانبه در مسائل و مباحث زبانی و نیز آشنایی با مبانی و اصول تفسیر، چاره کار می‌توانست باشد. فلاسیوس برحسب نظر اصلاح طلبان دیگر، لوتر و ملانچتون Melancton به طرح بحث دوم خود پرداخت و اظهار داشت که نصوص مقدسه متضمن نحوی انسجام درونی و پیوستگی معنوی است. بنابراین، او از مفسر می‌خواست که هر بند منفرد را با لحاظ انسجام و پیوستگی کلی مضامین آن نصوص شرح دهد. اگرچه فلاسیوس معتقد بود که تفسیر کتاب مقدس را از هنجارها و قیود مرجعیت کلیسا و مآثر روایی آزاد کرده است، اما بدین نکته توجه نداشت که او خود وسیله ای شد تا نظام جدیدی از هنجارها بهمراه دسته ای از قواعد تفسیری بدین حوزه وارد شود؛ هنجارها و قواعدی که می‌توانست رضایت خاطر لازم در شرح و تفسیر نصوص و نیز اساس لازم برای وحدت کلیسای پروتستان را فراهم کند.

علاوه بر هرمنوتیک مقدس اصلاح طلبان پروتستان، سه جریان فکری دیگر سبب شد تا هرمنوتیک جدید سر بلند کند. این سه جریان عبارتند از: فقه اللغه کلاسیک، حقوق و فلسفه<sup>(۱۰)</sup> به این صورت که علاقه به مطالعه متون قدیم یونان و روم باستان در طول رنسانس تشدید شد. محققین طرفدار مذهب اصالت انسان و پیروانشان در دانشگاه‌ها و فرهنگستان‌ها، جریان پرقوتی از روش‌های مبتنی بر فقه اللغه و مبتنی بر انتقاد به راه انداختند که مقصود از آن، اثبات اصلیت یک متن مفروض و در حد امکان بازسازی نسخه اصلی و صحیح آن بود، طوری که مذهب اصالت انتقاد مبتنی بر فقه اللغه و لوازم آن، منبع مهمی در بسط و گسترش بعدی نظریه‌های نظام مند تفسیر شد.

مباحث تفسیری مبتنی بر مذهب اصالت انسان نیز در قرن هیجدهم بقوت خود باقی ماند، چنانکه تجدید ویرایش مکرر آثار مربوط به آن،

بوسیله نویسندگانی چون وایوز vives، سکیوپپوس Scioppius و یوهان کلریکوس johannes Clericus، گواه این مطلب است. همچنین، نظریه ترجمه تا مدتی جزو مباحث تفسیر به حساب می‌آمد، چنانکه مثلاً در آثاری که توسط یکی از قائلین به مذهب اصالت انسان، لورنتیوس هامفری laurentios Humphery در قرن شانزدهم و کشیش فرانسوی هوئت Hoet در قرن هفدهم نوشته شده می‌توان این مطلب را دید.

علاقه به حقوق رومی که در طول دوره باصطلاح رنسانس قرن دوازدهم ایتالیا بر اثر کوشش های محققینی که در صدد بودند تا قانون نامه یوستی نیان (۵۲۳ پس از میلاد مسیح) را شرح دهند، شدت یافت و به توسعه و بسط نوعی خاص از علم تفسیر قوانین منجر شد.

این «علم تفسیر» خیلی زود از آلپ تا بقیه اروپا، به همه جا راه یافت. در سال ۱۴۶۲ کنستانتیوس راجریوس Constantius Rogerius در اثر خود موسوم به رساله ای در خصوص تفسیر قوانین Treatise Concerning the interpretation of Laws، اصول اصلی کوشش هایی را که در حوزه تفسیر صورت گرفته بود و در بلونیا<sup>(۱۱)</sup> متمرکز بود، خلاصه کرد. راجریوس می‌خواست تا بخش های مختلف قانون نامه یوستی نیان را شرح دهد و آنها را با یکدیگر در انسجام و پیوستگی آورد. او به معرفی طبقه بندی چهارگانه ای از شرح های قانونی پرداخت و آنها را «تفسیرهای تصحیحی» «تفسیرهای توسعی»، «تفسیرهای تقيیدی» و «تفسیرهای اخباری» نامید.

پیدایش و سیر تحول علم تفسیر قوانین، با ظهور فقه اللغه ارتباطی نزدیک داشت، بطوری که از هر یک از این دو حوزه، عقاید و مفاهیم زیادی به حوزه دیگر انتقال یافت؛ مثلاً یکی از اصحاب مذهب اصالت انسان موسوم به فرانسیس هوتومانوس F. Hotomanus، در کتب خود موسوم به Jurisconsultus در سال ۱۵۵۹، تفسیرهای دستوری را مبنای تبیین های قانونی دانست. در واقع تفسیر دستوری برای اکثر نویسندگان علم تفسیر

قوانین، به صورت مقوله ای اصلی باقی ماند. قانوندان آلمانی یوهان فن فلد johannes von Felde در اثر خود موسوم به رساله ای در علم تفسیر، کوشید تا اصول تفسیری به دست دهد که اعتبار آن علی العموم برای همه متون، اعم از ادبی و حقوقی، مسلم باشد. او همچنین سعی کرد تا تعریفی از اصطلاح هرمنوتیک بدست دهد؛ تعریفی که کلادنیوس آن را جزئی از نظام فکری خود قرار داد.

در نظر فن فلد تفسیر کردن، توضیح دادن چیزی است که فهمیدن آن برای شخص دشوار است.

حقوقدان دیگر، تیبوت Thibaut آخرین نویسنده پیرو مذهب اصالت انسان و معتقد به معارف دوره منورالفکری - در سال ۱۸۰۶ - ارتباط میان تفسیر دستوری با دیگر انواع تفسیر را بدینگونه شرح داد:

توجه شخص در تفسیر دستوری می بایست صرفاً به معنای لغوی یک قانون معطوف باشد. اما به کار گرفتن این قاعده آنجا که معنای یک قانون از طریق تداول معمول زبان مفهوم نمی شود، دیگر عملی نیست. در این موضوع است که باید «مقصود از قانون و نیت قانونگذار را منظور نظر قرار داد. با این قول وارد حوزه دیگری از تفسیر می شویم که در آن به جهت عقلی تقنین یک قانون و مقصود مقنن از آن توجه می شود و تیبوت آن را تفسیر منطقی نامید.

در نهایت، با این خواست فلاسفه عصر منورالفکری که در صدد بودند تا از اصول خاصی آغاز کنند و از آن به اموری دیگر منتقل شوند و تمامی معرفت بشری را انتظام بخشند، منطوق و مبحث علم هرمنوتیک، بخشی از فلسفه شد. فلاسفه عصر منورالفکری با اتباع از ارسطو که شماری از مسائل منطوق را در رساله ای «درباره تفسیر» (peri hermeneias, on interpretation) تحلیل کرده بود، بر این نظر بودند که هرمنوتیک و مسائل

آن به حوزه منطق تعلق دارد. این امر در تاریخ تفکر هرمنوتیک واقعه مهمی بود.

اگرچه بسیاری از نویسندگان متون فنی خاص در حوزه هرمنوتیک - متکلمین، حقوقدانها و علمای فقه اللغه - مکرراً در آثارشان به اصول و مفاهیمی که عموماً قابل تطبیق است اشاره می کردند، اما این فلاسفه دوره منورالفکری بودند که به مسائل هرمنوتیک علاقه نشان دادند و با تفکر آنها نظام فکری هرمنوتیک عام بوجود آمد. سخن آنها این بود که منطق و مبحث علم هرمنوتیک مانند خود منطق صوری، بر مبنای قواعد و اصول عموماً قابل تطبیق و کارگیری استوار است که اعتبار آن در تمامی قلمروهای دانش هایی که پایه آنها تفسیر است، مسلم است. اگرچه ادعای کلی بودن منطق و مبحث علم هرمنوتیک فلسفی قرن بیستم، در اساس با وضع فلسفه دوران منورالفکری تفاوت داشت، اما آرای متفکرینی چون هانس گئورگ گادامر (متولد ۱۹۰۰، H.G. Gadamer) بخشی از فلسفه است، زیرا از محدودیت های نظام های فردی فراتر می رود و بجای آن به بررسی مبانی آنها می پردازد.

کریستیان ولف (۱۷۵۴ - ۱۶۵۹ C. Wolf) که به احتمالی پرکارترین و بانفوذترین فلاسفه عصر منورالفکری قرن هیجدهم بود، در کتاب خود درباره منطق، فصولی چند را به مسائل هرمنوتیک اختصاص داد که از آن میان می توان به فصل در باب قرائت کتب تاریخی و عقیدتی و نیز فصل «در باب تفسیر نصوص مقدس» اشاره کرد. ولف بر این عقیده بود که چون بخش عمده ای از دانش ما از صحایف حاصل می شود، در باب ممیزه صدق آن کتب بایستی صرفاً بر احکام انتقادی خودمان اعتماد کنیم.

ولف تمامی نوشته ها را به دو قسم «تاریخی» و «عقیدتی» تقسیم کرد. در نظر او، در باره آثار مربوط به قسم دوم می بایستی برحسب «جامعیت» گزارش های تاریخی آن متون و نیز برحسب «امانت گزاری» و «صادق

بودن» آن گزارش ها حکم کرد؛ در نظر ولف، جامعیت گزارش های تاریخی صرفاً با رجوع به مقصود مؤلف می تواند معلوم شود؛ اما آنچه که ولف، کلادنیوس و دیگر صاحب نظران عصر منورالفکری از «مقصود مؤلف» اراده می کردند، به هیچ وجه معنای روان شناختی امروز را نداشت. این اصطلاح در عین حال به معنای آن چیزی که شلایر مآخر و دیگر رمانتیک ها باصطلاح «فردیت مؤلف» از آن تعبیر می کردند نیز نبود. اینها اثر ادبی را جلوه ای از تمیز فردی مؤلف می دانستند؛ اما در نظر ولف و معاصران او، مراد از «مقصود مؤلف» جلوه شخصیت او در اثر نبود، بلکه به گونه خاص نوشتاری او مربوط بود. به همین جهت ولف فکر می کرد که علاوه بر نظامی خاص از قواعد و اصول که بر تمامی حوزه های معرفت حکمفرماست، صور خاصی از مباحثه (گفتار) نیز وجود دارد. در نظر او، این عقیده یعنی «مقصود مؤلف» در مرتبه نخست بر چیزی عینی و نوعی دلالت دارد؛ یعنی بسته به اینکه مؤلف به چیزی توجه کرده و به کدام حوزه از معرفت - فی المثل به حقوق یا سیاست یا اقتصاد یا ادبیات و غیره - ورود پیدا کرده، مطلب تفاوت پیدا می کند. بالنتیجه، ولف در باب اصناف و انواع نوشتارهای تاریخی، برحسب مقاصد و نیت های مختلفی که بر آنها حاکم است، بحث می کند. او میان مقاصد تاریخ طبیعی، تاریخ کلیسا و تاریخ غیر دینی (سیاسی political) با «تاریخ تعلم» فرق می گذارد.

بنابراین، حکم کردن در باب کتابی بر اساس مقصود مؤلف، همانا تعیین میزان توفیق نویسنده آن در ملتزم بودن به مقتضای آن سنخ خاص از گفتار است. ولف در خصوص معنای یک متن مفروض مشکلی نداشت. بنظر او کلمات و جملات اگر درست بکار برده شوند، همواره معنایی را که مؤلف منظور داشته می رسانند. اگر متنی نامفهوم یا مبهم بنظر برسد، تنها بدان جهت است که خود نویسنده در استفاده صحیح از زبان و در توضیح درست اصطلاحات و یا در اقامه دلایل خود به نحو مطلوب، توفیق نیافته

است. نظریه ولف کاملاً اصولی و قاعده گذار است. او نه تنها قواعد قرائت متون، بلکه قواعدی را که بر پایه آنها کتابت متون باید صورت گیرد، در نظر داشته است. مباحث ولف بسیاری از آرای را در برداشت که چند دهه بعد به صورتی کاملتر در نخستین اثر رسمی در باب هرمنوتیک عام نوشته شد.

### «هرمنوتیک معاصر در غرب»

#### دیدگاه گادامر در هرمنوتیک

به نظر گادامر، رأی هگل در باب فهم حوادث تاریخی اهمیت دارد و افکار و اعمال مردان بزرگ، با جهت سیر تاریخ مناسبت دارد و جلوه و ظهور حقیقت آن عصر است. کاری که یک فرد می کند و تصمیماتی که می گیرد، همه بر وفق تمایل کلی زمان است. می توان با تفسیر آرا و افکار و افعال شخصیتها، تاریخ و عصر را ادراک کرد.

گادامر برای روشن کردن ماهیت هرمنوتیک به تحقیق در شرایط درک هنر و فهم تجارب تاریخی می پردازد براساس نظر رمانتیکها برای فهم یک اثر هنری باید در فهم نوابغ و قوه ابداع آنان شریک شویم. اما همه کس نمی تواند چنین کند. پرادهمایی است اگر فکر کنیم که می توان در تفکر متفکرانی مثل افلاطون و ارسطو شریک شد. اگر این هم ممکن باشد، در مورد افسانه ها چه بگوئیم که مؤلف خاص ندارند. کتب آسمانی نیز پدیده فکر بشر نیستند. حتی نویسندگان اناجیل، نظر شخصی خود را ننوشته اند و اگر بعضاً چنین باشد، باز هم مشارکت در آن ناممکن است.

او اگرچه پیرو هگل نیست اما رأی او را در باب فهم حوادث تاریخی مهم می داند. به نظر او آنچه برای مفسر، مهم است، همزبانی است. یعنی فهم، فهم زبانی است. و در هرمنوتیک زبان در مرکز فهم قرار دارد. ولسی هرمنوتیک زبان شناسی نیست. تفهم است و زبان تفهم، زمانمند است. پس

هرمنوتیک نه اختصاص به فلسفه دارد و نه تفکری متعلق به عصر معینی است.<sup>(۱۲)</sup>

گادامر میان علوم طبیعی و علوم انسانی، دیواری قرار نداده و با حوزه جامعه شناسی اوگوست کنت، نام کتاب خود را «فیزیک اجتماعی» نهاد و دورکیم نیز در یکی از فصول کتاب «قواعد و روش جامعه شناسی» تاکید کرد که در جامعه شناسی باید همان روشی به کار رود که در علوم طبیعت استفاده می شود.

### دیدگاه شلایر ماخر (۱۸۳۴ - ۱۷۶۸) در هرمنوتیک

دیلتای، شلایر ماخر را کسالت هرمنوتیک می نامد. وی از هرمنوتیک می خواهد تا مشکلات و تعارضات مربوط به تفسیر را حل کنند. قبل از ماخر، مباحثی در مورد تفاوت «تفسیر قدسی» و «تفسیر دنیوی» جریان داشت و پرچمداران تفسیر عهدین، هر یک، آهنگی ساز می کردند و نوایی سر می دادند. ماخر با پایه گذاری هرمنوتیک خواست تا مفسران را تابع معیارها و ملاکاتی کند که از اختلافات به دور بمانند و همگان به گونه واحدی، متن واحدی را تفسیر کنند.

او در عین حال، روش خاصی را پیشنهاد نمی کند اما علی رغم اینکه برخی به روش خاص دستوری و «قوانین دلالت»، کم اهمیت می دهند، ماخر به این جنبه، اهمیت بسیار می دهد. آیا همزبانی، جز این است که خطاب کننده و مخاطب، زبان یکدیگر را بدانند و از این رهگذر به اشتراک در فهم برسند؟

او ثابت می کرد که کتاب مقدس به هیچگونه روش خاصی نیاز ندارد و فقط باید مبانی دستوری و شرایط روانشناختی لازم را برای فهم هر متنی به وجود آورد. او به زبان اسم الهیت داد، چرا که معانی مورد نظر هر شخص را به وساطت زبان به دست می آوریم.



شلایر مآخر برای نظریه هرمنوتیکی، دو محور را بیان کرد:

۱- فهم دستوری انواع عباراتها و صورتهای زبانی فرهنگی که مؤلف در آن زیسته و تفکر او را مشروط و متعین ساخته است.

۲- فهم فنی یا روانشناختی ذهنیت خاص یا نبوغ خلاق مؤلف.

اودر این محور، وامدار متفکران رمانتیک است که به نظر ایشان، شیوه تعبیرات هر فرد، هر چند مهم و بی همتا باشد، روحیه یا احساس فرهنگی وسیع تری را منعکس می سازد. پس تفسیر صحیح، محتاج فهم بافت فرهنگی و تاریخی خاص مؤلف و ذهنیت ویژه اوست. این کار به نوعی عمل پیشگویی و جهش شهودی نیاز دارد که مفسر، آگاهی مؤلف را آزادسازد و به فهمی حتی بهتر از فهم مؤلف نائل آید.

تا سال ۱۹۲۰ مکتبهای نقد ادبی انگلیسی و آمریکا تحت تأثیر شلایر مآخر، عموماً بر این باور بودند که هدف تفسیر، کشف نیت مؤلف است. اما پیروان فروید و مارکس، ساختار گرایان و طرفداران ساخت زدایی یا شالوده شکنان، استدلال می کردند که یک متن ادبی، حیاتی مستقل از مؤلف دارد و فهم آن، چندان رابطه ای با نیت مؤلف ندارد. به هر حال، نظریه او در باب کشف نیت مؤلف، تأثیری کمتر و در باب دین تأثیر بیشتری داشته است.

### دیدگاه ویلهم دیلتای (۱۹۱۱ - ۱۸۳۳) در هرمنوتیک

دیلتای یک اساس علمی برای علوم فرهنگی ایجاد کرد تا بر اساس آن، نتایج علوم انسانی به اندازه علوم طبیعی از اعتبار برخوردار گردد. هرچند او بر اثر ظهور و رشد فراوان برخی از رشته های تخصصی ناکام ماند و مکتبهای روش شناسی تا حدی به جای هرمنوتیک حاکمیت یافتند، اما هرمنوتیک دیلتای، می خواست برای علوم انسانی در مقابل علوم طبیعی، نظامی اساسی ایجاد کند.

او هر چند متأثر از ماخر است، ولی عقیده ماخر را که «هر اثر، حاصل نیتی است که او به طور ضمنی در ذهن داشته» رد کرد. بطوری که کانت، نقادی عقل محض کرد و دیلتای، نقادی عقل تاریخی.

او بر تمایز «فهمیدن» و «تبیین» تکیه دارد. تبیین حوادث طبیعی بر استخدام قوانین کلی تکیه دارد. ولی مورخ در پی فهم اعمال عاملان حوادث است تا از طریق کشف نیت، اهداف، آمال، منش و شخصیت آنان به فهم افعالشان نائل آید. این افعال قابل فهم اند چون بشری اند و برخلاف حوادث طبیعی، باطنی دارند که ما نیز به دلیل بشر بودن، می توانیم آن را درک کنیم. پس فهمیدن، یعنی «کشف من در تو» و این، به دلیل ماهیت بشری عام، امکان پذیر است. سپس ساکس و بر آلمانی (۱۹۲۰ - ۱۸۶۴) راه او را ادامه داد.

«دیلتای» و «وبر» اولاً از نقش علاقه به بازیابی «نیت مؤلف» کاستند و ثانیاً هر دو برای یافتن «منطق فهم» به عنوان یک فعالیت یگانه نسبت به علوم انسانی کرشیدند. البته دیلتای بر اثبات «امکان فهم» در برخی از نظریات مربوط به ساختار بشری و تجلیات آن تکیه کرد و «وبر» بر انواع عمل اجتماعی.

«ماخر» و «دیلتای» هر دو بر «یواخیم واخ» آلمانی - که در ۱۹۵۲ به آمریکا مهاجرت کرد - مؤثر افتادند. او می خواست تفسیر دین را به عنوان رشته ای عینی، توصیفی و آزاد - با اینکه تمایل دینی را ذاتی آدمی می دانست - از مدعیات کلام، تأسیس کند.

### دیدگاه زیگموند فروید (۱۹۳۹ - ۱۸۵۶) در هرمنوتیک

در نظریه های روانشناختی «فروید» و «یونگ» (۱۹۶۱ - ۱۸۷۵) که رفتار و تجلیات بشری را بر اساس نیروهای روانی ناخودآگاه تبیین می کند، ضمیر ناآگاه تا آنجا توسعه یافته که شامل رؤیا و خواب و سهوهای زبانی

نیز می شود و آنها نیز متن تلقی می شوند. به نظر اینان هنر و دین هم حاوی معنای نا خودآگاه به شمار می روند. فروید نه تنها نیت مؤلف را به عنوان یک مقوله سطحی رد می کند، بلکه معنای متفاوتی برای حکم هرمنوتیکی کلاسیک که می گوید: هر مفسر مؤلف را بهتر از خود او می فهمد، لازم می داند.

به نظر فروید، مفسر، کلید خاصی به همراه دارد که می تواند قفل معنای نا خودآگاه غرایز و سازگارهای سرکوب آنها را که صفت معینی از تظاهر حیاتی را تعیین می بخشد، به نحو علمی تری بفهمد. تفسیر علمی، گشاینده قفل متون است.<sup>(۱۲)</sup>

#### دیدگاه مارتین هایدگر (۱۹۷۶ - ۱۸۸۹) در هرمنوتیک

او هرچند متأثر از «دیلتای» است ولی به نظر او دیلتای بر تمایلات ذهنیت گرایانه غلبه نکرد. به نظر او بشر، جهان را از راه پیش ساخت فهم - یعنی مفروضات، انتظارات و مفاهیم - می فهمد. اینها تشکیل دهنده «فهم» هستند. او این حالت را وضعیت هرمنوتیکی می نامد. و عقیده دارد وجود بشر هم وضعیت هرمنوتیکی دارد که خود زمینه ساز تفسیرهای موضعی ماست.

بولتمان (۱۹۷۶ - ۱۸۸۴) که یک متکلم آلمانی است، تحلیل هایدگر از هستی بشری را بنایی عقلی برای تفسیر عهد جدید می داند. از این راه می توان مفاهیم عمده دینی را از قالبهای اسطوره ای قرن نخست میلادی جدا کرد. گادامر برای باز فهمی هرمنوتیک هایدگر تلاش کرده و از مآخر و دیلتای انتقاد کرده است.

شلایر مآخر و دیلتای، فاصله مفسر از مؤلف را زمینه سوء فهم می دانستند. گادامر مانند هایدگر معتقد است که مفروضات، زمینه فهم و سوء فهم است. به نظر او هر متن یا شیئی از دیدگاه خاصی مورد تفسیر

قرار می گیرد که خود به سنتی خاص تعلق دارد. وی افق خاصی را می سازد که در چارچوب آن هر چیزی قابل فهم می شود. این افق در اثر مواجهه با اشیاء دائماً تعدیل می یابد، ولی هیچگونه تفسیری نهائی و عینی وجود ندارد.

گروهی هم مثل ویتگنشتاین، ماری هسر و دیگران معتقدند هرمنوتیک هیچ قاعده ای ندارد.

### خلاصه و نقد اقوال دانشمندان معاصر

بنابراین درباره قانونمند بودن یا نبودن هرمنوتیک دو نظریه وجود داشت.

ویتگنشتاین از آنها است که قانونمندی هرمنوتیک را نپذیرفته و برای یک تفسیر صحیح، کافی می داند که کاربرد واژه ها را خوب بفهمیم. البته ما معتقدیم که فهم کاربرد واژه ها کفایت نمی کند و تشخیص عام و خاص، مطلق و مقید، حقیقت و مجاز، استعاره و کنایه و ناسخ و منسوخ (در صورتی که متن ناسخ و منسوخ داشته باشد) هم لازم است. و اما آنها نیز که هرمنوتیک را قانونمند می دانند، اتفاق نظر ندارند. دیلتای برخلاف ماخر، با فهم روانشناختی و نبوغ خلاق مؤلف، موافق نیست. هرچند که رأی ویتگنشتاین که تکیه بر فهم کاربرد صحیح واژه ها دارد، به یکی از دو محور نظریه «ماخر» که عبارت است از فهم دستوری انواع عبارات و صورتهای زبانی فرهنگی مؤلف، نزدیک است. ماخر، وامدار متفکران رمانتیک است و دیلتای و فروید و یونگ و مارکس چنین نیستند. هایدگر متأثر از دیلتای است ولی او را گرفتار تمایلات ذهنیت گرایانه می داند. عاقبت نمی توان از مجموع بحثها به یک جمع بندی درباره هرمنوتیک رسید که بتوان از آثار عام آن سخن گفت.

### هرمنوتیک متون مقدس

مقصود از هرمنوتیک کتاب مقدس روش فهم متون مقدس است و به سایر معانی هرمنوتیک که در فرآیند رشد هرمنوتیک پدید آمده است نظر نداریم، و مقصود از کتاب مقدس نیز تنها عهد قدیم و عهد جدید نیست، بلکه قرآن کتاب آسمانی مسلمانان نیز در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد و نگاهی مقایسه‌ای به روشهای تفسیری قرآن و عهد جدید و عتیق انجام خواهد گرفت.

### تفسیر متن به متن

این روش تفسیری یکی از بهترین روشهای تفسیر یا تنها روش صحیح تفسیری خوانده شده است. این روش که از عصر معصومین مورد استفاده و استناد بوده است، در قرن چهاردهم از استقبال گسترده‌ای برخوردار شد و مفسرانی چون علامه طباطبایی آن را تنها شیوه بایسته و صحیح تفسیر معرفی کردند.<sup>(۱۴)</sup>

مفسران قرآن در این روش تفسیری از مبینات برای تفسیر مجملات، از خاص جهت تفسیر عام، از مقیدات برای تفسیر مطلقات، از محکات در تفسیر متشابهات و از سیاق آیات در تفسیر آیات سود برده‌اند.<sup>(۱۵)</sup>

### تبیین مجملات به مبینات

«یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود اُحلت لکم بهیمة الانعام الا ما یتلی علیکم...»<sup>(۱۶)</sup>

ای کسانی که ایمان آورده‌اید به پیمانها وفا کنید، چهارپایان برای شما حلال شده است، مگر آنچه بر شما خوانده می‌شود. در این آیه شریفه، جمله «الا ما یتلی علیکم» مجمل است مفسران قرآن برای تبیین آن، از آیه زیر استفاده می‌کنند.

«حرمت علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر وما اهل لغير الله به والمنخنقة و الموقوذة و المتردبة و النطیحة و ما اكل السبع الا ما ذکیتم و ما ذبح علی النصب و ان تستقسموا بالازلام...»<sup>(۱۷)</sup>

#### تفسیر عام به خاص

«والذین یتوفون منکم و یذرون ازواجاً یتربصن بأنفسهن أربعة أشهر و عشرًا...»<sup>(۱۸)</sup>

و کسانی که از شما می میرند و همسرانی باقی می گذارند، باید چهار ماه و ده روز، انتظار بکشند (عده نگه دارند).

آیه شریفه درباره عده وفات است و از این جهت که عده وفات زن باردار در آن بیان نشده است، عام نامیده می شود، به همین جهت مفسران از آیه شریفه زیر در تفسیر آیه یاد شده استفاده می کنند و آن را به این آیه تخصیص می دهند.

«و اولات الاحمال أجلهن ان یضعن حملهن»<sup>(۱۹)</sup>

و عده زنان باردار این است که بار خود را بر زمین بگذارند.<sup>(۲۰)</sup>

#### تفسیر مطلق به وسیله مقید

تفسیر نویسان در تفسیر آیه شریفه «حرمت علیکم المیتة والدم...» (مائده/ ۳) کلمه دم را که مطلق است و خون داخل بدن حیوان ذبح شده را نیز شامل است، به کمک آیه «الا ان یتوفون میتة او دماً مسفوحاً» (انعام/ ۱۴۵) که دلالت بر حرمت خون بیرون ریخته از بدن حیوان دارد مقید می کنند.<sup>(۲۱)</sup>

#### تفسیر متشابه به محکم

یکی دیگر از روشهای تفسیر آیه به آیه، تفسیر متشابهات قرآن با محکومات قرآن است. برای نمونه آیه «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناطرة» (قیامه/ ۲۳-۲۴) به کمک آیه محکم «لا تدر که الأبصار» تفسیر می گردد.<sup>(۲۲)</sup>

چنان که در میان مفسران قرآن، تفسیر متن به متن، بهترین روش تفسیری شناخته شده است، در میان تفسیرنویسان کتاب مقدس نیز تفسیر متن به متن، یکی از روشهای معتبر تفسیری به شمار می آید، و هرچند این شیوه تفسیری در طول تاریخ هرمنوتیک، فراز و نشیبهایی داشته است، اما به نظر می رسد در تمام زمانها از سوی تفسیرنویسان کتاب مقدس مورد استفاده قرار می گرفته است.

اگوستین قدیس از معتبرترین و بزرگ ترین حکمای مسیحی و از ادیبان روم (معاصر بهرام گور پادشاه ساسانی) هرمنوتیک متن را یک علم می دانست. او هنگامی که وارد کلیسا شد و به سرعت به بالاترین مراتب کلیسا دست یافت، در مباحثاتی که در باب تفسیر کتاب مقدس و مسایل کلامی و عقلی صورت می گرفت شرکت کرد.<sup>(۲۳)</sup>

به اعتقاد آگوستین، آشنایی هرمس (مفسر کتاب مقدس) با سه زبان عربی، یونانی و لاتین ضروری است، هرمنوتیک از تمایز معنای نخستین یا گوهری هر واژه با معنای رمزی آن آغاز می شود، و در نامهای خاصی که در کتاب مقدس بیان شده است، معنی های رمزی نهفته است، مثلاً آفرینش جهان در شش روز، رمزی کلیدی است، چنان که هر رقم دیگری که در کتاب مقدس آمده است نشان از واقعیتی ناپیدا دارد.

اگوستین در راستای این اعتقاد، روش و متد درست رمزگشایی کتاب مقدس را استفاده از خود آن کتاب می دانست و بر این باور بود که بایستی به یاری پاره ای از یک متن، راز پاره ای دیگر از آن را کشف کرد.<sup>(۲۴)</sup> همان روشی که بعدها به تفسیر متن به متن شهرت یافت و در دوران «نهضت»

که یکی از دورانهای تفسیری کتاب مقدس است، دومین قاعده و معیار مشترک میان تمام مصلحان این دوران قرار گرفت. در این عصر، بهترین روش تفسیر آن بود که موافق با ایمان و سازگار با آن باشد، و مقیاس ایمان نیز کتاب مقدس بود، بنابراین تفسیر آیه به آیه یا متن به متن، بهترین روش تفسیری بود.<sup>(۳۵)</sup>

این روش تفسیری در دوران عقلانیت نیز مورد توجه اندیشمندان غربی قرار گرفت. اسپینوزا در این باره می نویسد:

«مفسر کتاب مقدس، باید آیات را زیر عنوان و موضوعات اساسی و در عین حال محدود قرار دهد و با توجه به آیات دیگر کتاب مقدس میان آیات ناسازگار، سازگاری ایجاد کند، و متشابهات و مجملات را با توجه به آیات تفسیر نماید.»<sup>(۳۶)</sup>

تفسیر نویسان کتاب مقدس در استفاده از این روش تفسیری به گونه ای عمل می کنند که مفسران قرآن در پیش گرفته اند، آنها از این روش در جهت هرمنوتیک مجمل به مبین، هرمنوتیک به کمک سیاق و... استفاده می کنند. و استفاده گسترده ایشان از این روش تفسیری نشان از کارآیی و بازده بسیار آن دارد.

برای نمونه به آیه زیر بنگرید:

«غرض این که هر یک از شما می گوید من از پولس هستم و من از اپلس و من از کیفا و من از مسیح...»<sup>(۳۷)</sup>

در این آیه واژه اپلس مجمل است و مراد پولس، نویسنده آیه از این لفظ روشن نیست. به همین جهت میلر در تفسیری که از این رساله ارائه می دهد، برای تبیین مراد پولس از آیات کتاب «اعمال رسولان» که یکی از نوشته های کتاب مقدس است سود می برد و در پرتو آن آیات واژه «اپلس» را تبیین می کند. او می نویسد:



«پس از آن که پولس از قرنتس خارج شد، «اپلس» که از اهالی اسکندریه و از دانشمندان و فصحا به شمار می رفت جایگزین او شد و در کلیسا خدمات بسیاری انجام داد و ایمانداران را تقویت و یهودیان بی ایمان را مجاب ساخت».<sup>(۲۸)</sup>

آیاتی که میلر مورد استفاده قرار داده و در تبیین واژه مجمل از آن سود برده عبارتند از:

«اما شخصی یهودی به نام اپلس از اهالی اسکندریه که مردی فصیح و در کتاب توانا بود، به افسس رسید. او در طریق خداوند تربیت یافته و در رواج او سرگرم بود و در باره خداوند به دقت تکلم و تعلیم می نمود، هرچند از تعمیم یحیی اطلاع نداشت».<sup>(۲۹)</sup>

نمونه دیگر آیه زیر است:

«اما پیش از این که عیسی مسیح به آسمان رود، به وسیله قدرت روح پاک خدا دستورات بیش تری به شاگردان خود داد».<sup>(۳۰)</sup>

در این آیه واژه «دستورات» مجمل است و روشن نیست که عیسی چه دستوراتی به شاگردان خود داده است.

مفسر کتاب «اعمال رسولان» با روش تفسیر متن به متن، این واژه را با استفاده از آیاتی از «انجیل لوقا» تفسیر می کند و این آیات را بیانگر و تبیین کننده دستورات می شناساند.<sup>(۳۱)</sup>

«این پیغام نجات بخش باید از اورشلیم به تمام ملتها رسانده شود: تمام کسانی که از گناهان خویش دست بکشند و به سوی من بازگردند گناهان ایشان بخشیده می شود شما دیده اید و شاهدید که پیش گویی ها واقع شده است و همان طور که خدا وعده داد، من روح پاک خدا را بر شما می فرستم، پس این پیغام نجات بخش را هنوز به دیگران نرسانید، بلکه در همین اورشلیم باقی بمانید تا روح خدا بیاید و شما را با قدرت آسمانی پرکند».<sup>(۳۲)</sup>

### تفسیر با استفاده از سیاق

یکی دیگر از روشهای تفسیر متن به متن، تفسیر آیه به کمک سیاق است در این روش تفسیری مفسر با توجه و عنایت به سیاق، (مضمون اصلی آیه یا یک پاراگراف) آیات را تفسیر می کند.

برای نمونه در تفسیر واژه «سلامتی» در آیه «اما اگر بی ایمان جدایی نماید، بگذار او جدا شود، زیرا برادر یا خواهر در این صورت مقید نیست، و خدا ما را به سلامتی خوانده است»<sup>(۳۳)</sup>، مفسر رساله پولس، دو نظریه و دیدگاه بیان می کند و یکی از دو نظریه را به جهت همخوانی با سیاق می پذیرد.

۱- برخی تصور می کنند این کلمه «سلامتی» دلیلی است برای جدایی (یعنی جدایی مرد یا زن مسیحی از همسر خود) چنان که پولس این جدایی را اجازه داده است.

بنابر این تفسیر، اگر فردی مسیحی به همسر غیر مسیحی خود علاقه داشته باشد و بخواهد به زور با او زندگی کند، ولی همسر او حاضر به زندگی نباشد، نتیجه زندگی آنها چیزی جز خصومت و دعوا نیست. بنابراین برای آن که مسیحی در صلح و صفایی که خدا او را به آن فراخوانده زندگی کند، بایستی به همسر خود اجازه جدایی بدهد.

۲- در برابر این تفسیر، برخی دیگر از مفسران می گویند: هر چند در مواردی جدایی و طلاق اجتناب ناپذیر است، ولی اراده خداوند آن است که زندگی زناشویی از هم نباشد و برای حفظ این اتحاد، زن و شوهر بایستی نهایت تلاش و کوشش خود را به کار برند.

مفسر آیه یاد شده می گوید: تفسیر دوم با سیاق آیه سازگاری بیش تری دارد؛ زیرا در سیاق این آیه چنین آمده است.<sup>(۳۴)</sup>

«دیگران را من می گویم (نه خداوند) که اگر کسی از برادران، زنی بی ایمان داشته باشد و آن زن راضی باشد با وی زندگی کند، می تواند با او به

زندگی ادامه دهد، و اگر زن با ایمانی شوهر بی ایمان دارد و به او علاقمند است، او نیز می تواند با شوهر خود زندگی کند و از او طلاق نگیرد.<sup>(۳۰)</sup>

### تفسیر عقلی در متون مقدس

یکی از منابع مهم در تفسیر قرآن عقل خوانده می شود و آیات و روایات بسیاری بر حجیت آن دلالت دارد.

تفسیر عقلی عبارت است از: تفسیر آیات به کمک عقل و دلایل عقلی، این روش تفسیری نخستین بار در اواخر قرن اول هجری از سوی (قتاده) مورد استفاده قرار گرفت و با پیدایش معتزله در نیمه قرن دوم هجری و عنایت شدید معتزلیان به این روش، برخی از تفاسیر شکل عقلی گرفت.

در این روش مفسر آیاتی را که با عقل و براهین عقلی ناسازگاری دارند تفسیر مجازی می کند. برای نمونه زمخشری در تفسیر آیه «و کلم الله موسی تکلیما» که درباره کلام خداست، نخست به حکم عقل، سخن گفتن خداوند را به صورت مستقیم، از محالات به شمار می آورد و سپس با توجه به این باور و اندیشه، آیه را تفسیر مجازی می کند، او می نویسد:

«فاعل در آیه شریفه، موسی است بنابراین موسی با خدا سخن می گفت نه خدا با موسی.»<sup>(۳۱)</sup>

شیخ طوسی و بسیاری دیگر در تفسیر آیه شریفه «ید الله فوق ایدیهم» (فتح / ۱۰) که به ظاهر دلالت بر جسمانیت خداوند دارد، به ناگزیر به تفسیر عقلی آیه رو می آورند و در تفسیر آیه دیدگاه های گوناگونی نقل می کنند: عده ای می گویند: مراد از «ید» عقد است، به این معنی که پیمان و عقد خداوند بالاتر از عقد ایشان است، زیرا در عقد با خدا، آنها به بیعت با پیامبر، با خدا بیعت می کنند.

گروهی معتقدند ید به معنای قدرت خداوند در یاری پیامبر است، به این معنی که قدرت خداوند و یاری پیامبر بالاتر از یاری شماس است.

بعضی می گویند: مراد از کلمه «ید» عطیه و نعمت است، یعنی نعمت خدا بر مسلمانان که یا ثواب است و یا توفیق بیعت، بالاتر از نعمت و خدمت و بیعتی است که آنها با تو کرده اند.<sup>(۳۷)</sup>

در میان مفسران کتاب مقدس نیز تفسیر عقلی کاربرد فراوان دارد و از گذشته ای دور مورد استفاده ایشان قرار داشته است. در مدرسه اسکندریه که اولین مدرسه تفسیری کتاب مقدس خوانده می شود، «اوريجانوس» شاگرد اکلمیندس از معتقدان جدی این روش تفسیری شناخته می شد. او می گوید: مفسر کتاب مقدس، پیش از آن که کتاب مقدس را تفسیر کند، بایستی مرکز متن را شناسایی کند. مثلاً بداند که کتاب مقدس، وحی است و پس از این شناسایی بایستی کتاب را با توجه به دلایل و مشکلات زیر تفسیر مجازی کند.

۱ - الف: در کتاب مقدس از کلمات و واژه هایی استفاده شده که بر جسمیت خداوند دلالت دارد و خدا را به بشر تشبیه می کند مانند: «وجه الله»، «ید الله» و.. و اگر این گونه آیات، تفسیر مجازی نشوند تفسیر درستی از آیه ارائه نشده است.

ب: برخی قصه های کتاب مقدس، اگر تفسیر مجازی نشوند غیر اخلاقی به شمار خواهند آمد، مانند قصه مستی نوح، ازدواج لوط با دختران خویش و...  
ج: برخی مطالب، از امور ناممکن به شمار می آید، چون دیدن عالم در یک لحظه توسط مسیح.

د: ناسازگاری بعضی از آیات با بعضی دیگر.

به باور اوريجانوس اگر آیات کتاب، تفسیر مجازی شوند، جسمیت خدا، قصه های غیر اخلاقی و باورهای ناممکن، از آیات استفاده نخواهد شد و آیات با یکدیگر ناسازگار نخواهند بود.

۲ - کتاب مقدس در صدد بیان حوادث و رخدادهای تاریخی نیست، بلکه می خواهد حقایق پایدار را بازگو کند، بنابراین اشکالات تاریخی بر کتاب

وارد نیست و حوادث کتاب مقدس هرگز رخ نداده و رخ نخواهد داد، ولی وحی آنها را ذکر کرده است. و با تفسیر مجازی می‌توان به واقعیت متن دست یافت.

۲ - کتاب مقدس به رمز نوشته شده و معانی آن از الفاظ و واژگان آن قابل استفاده نیستند، بنابراین بایستی با تفسیر مجازی آن معانی را به دست آورد.<sup>(۳۸)</sup> دلایل اوريجانوس و سایر طرفداران تفسیر مجازی از سوی بسیاری از مفسران کتاب مقدس پذیرفته شده و آنان را در شمار طرفداران تفسیر مجازی قرار داده است تا آنجا که در دوران وسطی «از قرن ششم تا هشتم میلادی» در حدود دو قرن، تفسیر مجازی بیش‌ترین کارآیی را داشته است.

تفسیر مجازی هرچند در طول تاریخ تفسیر عهد قدیم و جدید، فراز و نشیبهایی داشته و گاه به صورت گسترده مورد استفاده قرار می‌گرفته و گاه مفسران، توجه کمتری به این روش داشته‌اند، اما به جهت ویژگیهای کتاب مقدس در تمام دورانهای تفسیری حتی جدیدترین دورانها مانند دوران عقلانیت، کاربرد و کارآیی خود را نشان داده است.

برای نمونه کریستی ویلسن در تفسیر «رساله به عبرانیان» برخی از آیات را با روش تفسیر مجازی تفسیر می‌کند. او در تفسیر آیه «لکن او چون یک قربانی برای گناهان گذرانید، به دست راست خدا بنشست تا ابد الآباد»<sup>(۳۹)</sup> و آیه «پس مقصود عمده از این کلام این است که برای ما چنین رئیس کهنه هست که در آسمانها به دست راست کبریا نشسته است» دست را به دست جسمی معنی نمی‌کند و آن را کنایه از قدرت می‌داند. او می‌نویسد:

«مجموعه معنای این عبارات، حکومت مطلقه و تسلط تامه مسیح است، نه فقط در این دنیا بلکه در هر دو دنیا».<sup>(۴۰)</sup>

وی در تفسیر آیه «افتادن به دست خدای زنده چیز هولناکی است»<sup>(۴۱)</sup> بدون توجه به واژگان و الفاظ و محتوای آیه می نویسد:

«در این آیه عبرت مهمی برای ما ذکر شده است. در واقع اگر در معنای این آیات دقت و تأمل کنیم در می یابیم که این آیات چندان سخت و شدیدالحن می باشند که هیچ آیه دیگری به این شدت و سختی در انجیل پیدا نمی شود. ما نباید فقط عنایت و محبت خدا را در نظر بگیریم، بلکه علاوه بر این بایستی عدالت خدا را نیز همواره در نظر داشته باشیم»<sup>(۴۲)</sup>

میلر مفسر دیگر کتاب مقدس در تفسیر انجیل یوحنا بر کسانی که به ظاهر آیات توجه دارند و در پی فهم درست آیه یا آیات نیستند انتقاد می کند.

مسیح گفت: «من هستم آن نان زنده که از آسمان نازل شده، اگر کسی از این نان بخورد تا به ابد زنده خواهد ماند، و نانی که من عطا می کنم جسم من است که آن را به جهت حیات جهان می بخشم»<sup>(۴۳)</sup>

و یهودیان در برابر او گفتند: «چگونه این شخص می تواند جسد خود را به ما بدهد»<sup>(۴۴)</sup>

میلر به این برداشت یهودیان اشکال می کند و آنان را نافهم می خواند:

«ریزه خوانی یهودیان اینک مبدل به جار و جنجال و قیل و قال می گردد و با هم راجع به گفتار عیسی شروع به بحث و مشاجره می کنند، بعضی از شنوندگان عیسی نیز مانند نیکودیموس با همان فقدان فهم و ادراک روحانی که درباره تولد تازه به عیسی گفته بود، و این امور چگونه ممکن است انجام گیرد، گفتار عیسی را همان گونه تحت اللفظی تلقی کرده، می گویند: چگونه این شخص می تواند جسد خود را به ما بدهد تا بخوریم».

نویسنده تفسیر انجیل یوحنا در تفسیر این آیه از روش تفسیر مجازی سود می برد. او می نویسد:

«مصلوب شدن عیسی وسیله حیات و سلامتی برای نوع بشر می‌شود. هنگامی که او به صلیب کشیده شد مردم بسوی او می‌آیند و ایمان می‌آورند و چنان که نان، پیش از خورده شدن تکه تکه می‌گردد جسم عیسی نیز توسط میخها و نیزه پاره پاره شد، تنها به وسیله مرگ او ممکن است حیات او در دسترس انسان قرار گیرد، ولی هنگامی که بر روی صلیب رفت، آن گاه تمام مردم را به سوی خویش مجذوب می‌سازد. عیسی در عشاء ربانی به طور مجاز خود را به ما می‌دهد، آنجا که درباره نان می‌گوید: بگیرید و بخورید، این است بدن من که برای شما داده می‌شود. او مرد تا این که ما در مرگ او دارای حیات جاودانی باشیم، حیات بخششی است مجانی که به ما داده می‌شود، ولی برای عیسی خیلی گران تمام شده است.»<sup>(۴۵)</sup>

میلر مفسر انجیل یوحنا در تفسیر سخن عیسی «آمین آمین به شما می‌گویم اگر جسد پسر انسان را نخورید و خون او را ننوشید در خود حیات ندارید» چندین دیدگاه تفسیری بیان می‌کند و در پایان دیدگاهی را می‌پذیرد که براساس تفسیر مجازی شکل گرفته است. او می‌نویسد:

«بعضی می‌گویند عیسی با این جمله اشاره به عشاء ربانی ندارد، بلکه به صورت رمز و کنایه می‌خواهد بگوید که لازم است شخص به وسیله ایمان او را در دل خود جای دهد، در آیه ۴۷ عیسی افزود: «هرکس به من ایمان آورد حیات جاودانی می‌یابد» پس منظور از خوردن جسد مسیح و آشامیدن خون او همانند ایمان آوردن است و هر دو یک مفهوم دارد، وقتی که به او ایمان می‌آوریم به نحوی که وی وارد دل ما می‌گردد و حیات او از آن ما می‌شود در آن صورت او را خورده و نوشیده ایم و دیگر تشنه و گرسنه نخواهیم شد.»<sup>(۴۶)</sup>

### تفسیر ظاهری متون مقدس

ظاهرگرایی یا تفسیر ظاهری آیات، از گذشته ای دور میان مسلمانان بویژه مفسران قرآن وجود داشته است و طیف گسترده ای از فرقه های اسلامی به شکلی به این شیوه تفسیری گرایش داشته و دارند. فرقه هایی چون اشاعره، ظاهریه، ماتریدیه و.. در شمار فرقه های ظاهرگرا قرار دارند. براساس این روش تفسیری، مفسر، خود را به ظاهر آیات متعبد می بیند و آیات را هر چند به ظاهر برجسمانیت خداوند و گناهکار بودن انبیاء و... دلالت داشته باشد تفسیر ظاهری می کند.

برای نمونه: آیه شریفه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ أَلِيًّا رِبَّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت، ۲۲-۲۳) به ظاهر دلالت بر امکان رؤیت خداوند دارد و بایستی در شمار آیات متشابه قرار گیرد و با توجه به آیات محکم قرآنی تفسیر گردد، اما مفسرانی که ظاهری خوانده می شوند و از طرفداران تفسیر ظاهری به شمار می آیند، این آیه را چنان که ظاهرش دلالت دارد تفسیر می کنند و از آن برای اثبات عقاید خویش سود می برند.

فخر رازی می نویسد:

«جمهور اهل سنت با استدلال به این آیه می گویند: خداوند در آخرت توسط مؤمنان دیده می شود».<sup>(۱۷)</sup>

مراغی نیز در تفسیر آیه می نویسد: مؤمنان بدون هیچ مانع و حجابی به پروردگار خود نگاه می کنند... و در پایان می افزاید: مدلول این آیه و ظاهر آن همان چیزی را می گوید که احادیث صحیح و متواتر بر آن دلالت دارد، یعنی دیده شدن خداوند در قیامت.<sup>(۱۸)</sup>

آلوسی مفسر بزرگ و برجسته اهل سنت نیز با اعتقاد به امکان رؤیت خداوند، در تفسیر آیه با پذیرش دیدگاه ابوحنیفان می نویسد:



«مؤمنان در قیامت به پروردگار می نگرند و غرق در مطالعه جمال او می شوند به گونه ای که از غیر او غافل می گردند و خدا را آن گونه که سزاوار است مشاهده می کنند».<sup>(۹۱)</sup>

همچنین او در موارد دیگری از تفسیر خود درباره رؤیت خداوند مطالبی می گوید که هیچ صاحب اندیشه ای آن را نمی تواند باور کند. ظاهر برخی از آیات قرآن دلالت بر گناهکار بودن پیامبران دارد، مانند آیه ۲۴ سوره یوسف و آیه ۸۲ سوره شعراء و... در نگاه برخی از فرقه های اسلامی ظاهر این آیات بایستی به گونه ای توجیه گردد، زیرا این ظاهر با مسأله عصمت پیامبران که از اصول خدشه ناپذیر دینی خوانده می شود ناسازگار است، اما تعدادی از فرقه های اسلامی و طرفداران آن فرقه ها به ظاهر آیات عمل می کنند و خود را ناگزیر از تأویل نمی دانند، برای نمونه در تفسیر آیه «والذی أطمع أن یغفر لی خطیئتی یوم الدین» (شعراء / ۸۲) که به ظاهر دلالت بر خطاکار بودن ابراهیم دارد، عده ای می گویند منظور از خطیئه، سه گناه و دروغی است که آیات و روایت زیر به آنها اشاره دارد:

«قالوا أنت فعلت هذا بآلهتنا یا ابراهیم. قال بل فعله کبیرهم».<sup>(۹۰)</sup>

«فَنظَرَ نَظْرَةً فِی النُّجُومِ. فَقَالَ اِنِّی سَقِیمٌ. فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِینَ».<sup>(۹۱)</sup>

قال ابراهیم: «انها (ساره) اختی»<sup>(۹۲)</sup>

نشانه های ظاهرگرایی و تفسیر ظاهری آیات از گذشته ای دور در نوشته ها و مدرسه های تفسیری کتاب مقدس به چشم می خورد. در مدرسه انطاکیه که دومین مدرسه تفسیری کتاب مقدس است، تنها روش معتبر تفسیری، تفسیر ظاهری بود و تمامی اصحاب این مدرسه آیات را براساس این روش تفسیر می کردند.

در مدرسه غربی نیز که میان روش تفسیری مدرسه اسکندریه (تفسیر مجازی) و روش تفسیری مدرسه انطاکیه (تفسیر ظاهری) به گونه ای جمع

شده بود، مفسران گاه از روش تفسیر ظاهری سود می‌بردند و گاه به تفسیر مجازی می‌پرداختند. برای نمونه «جیروم» نخست سفر یوئیل را تفسیر مجازی کرد، اما پس از مدتی تفسیر ظاهری را بر تفسیر مجازی ترجیح داد.

در طول تاریخ تفسیر، ظاهرگرایی به صورت محدود و گسترده مورد استفاده مفسران قرار داشته است و مفسران بسیاری کتاب مقدس را به این شیوه تفسیر کرده اند، برای نمونه میلر مفسر بعضی آیات، به ظاهر آیات تعبد و پایبندی نشان می‌دهد و به همین جهت در تأویل آیاتی که در نگاه عده ای از مسیحیان غیراخلاقی خوانده می‌شود، علاقه ای به تفسیر مجازی از خود نشان نمی‌دهد.

در انجیل یوحنا چنین می‌خوانیم:

«در روز سوم در قانای جلیل عروسی بود و مادر عیسی (مریم) نیز در آن جشن شرکت داشت و عیسی و شاگردان او نیز به آن مجلس دعوت شده بودند. چون شراب مجلسیان به پایان رسید، مادر عیسی به عیسی گفت: شراب ندارند... عیسی به نوکران گفت، شش قدح سنگی را پر از آب کنید و به ایشان گفت از این شراب برای رئیس مجلس ببرید، وقتی صاحب مجلس آب را که شراب گشته بود نوشید...»<sup>(۵۳)</sup>

تبدیل آب به خمر، اولین معجزه عیسی خوانده شده است، ولی این معجزه که عملی غیر اخلاقی به نظر می‌رسد، مورد قبول میلر قرار گرفته و او بی آن که خود را نیازمند تفسیر مجازی ببیند به تفسیر ظاهری آیه می‌پردازد.<sup>(۵۴)</sup>

«ولیم بارکلی» مفسر «انجیل مرقس» در تفسیر آیاتی که به ظاهر با حکم الهی، عرف و عادت ناسازگار است، نخست حکم آیه را با توجه به سایر آیات استفاده می‌کند و یا واژه ای را که موهم این ناسازگاری است به گونه ای معنی می‌کند که برداشت عامیانه نباشد، مثلاً در آیه «و یحیی را

لباس از پشم شتر و کمر بند چرمی بر کمر می‌بود خوراک وی از ملخ و عسل بری»<sup>(۶۵)</sup> نخست حکم خوردن ملخ را در صورتی که برداشت ما از این واژه همان ملخ معمولی و حشره معروف باشد از آیه «از حشرات چهار پا بخورید ملخ به اجناس آن، دبا به اجناس آن، خر جوان به اجناس آن و چنذب به اجناس آن»<sup>(۶۶)</sup> استفاده می‌کند و پس از آن می‌نویسد:

«احتمال دارد مراد از «جراد» نوعی از بقول (سبزیجات) باشد که اسم آن «کاروب» است و آن طعام فقرا و مساکین است.»

او درباره عسل بری می‌نویسد:

«احتمال دارد همین عسل معروف مراد باشد و یا مراد عصاره درختان است که از آنها خارج می‌شود»<sup>(۶۷)</sup>.

### هرمنوتیک و امکان تطبیق آن با تفسیر در نزد مسلمانان

مباحث تفسیری در میان مسلمین، شعبه جداگانه‌ای از علوم اسلامی را تشکیل نمی‌دهد و عرفا و فلاسفه به نظر استقلال در تفسیر ننگریسته‌اند. همه آنچه در هرمنوتیک غربی آمده، در عالم اسلام در ضمن کتب عرفا و فلاسفه و یا احیاناً اصولیین و در مقدمه تفسیر مفسران قرآن و یا به تناسب آیات، در ضمن خود تفسیر آمده است. این مطلب در مورد هنر و زیبایی شناسی نیز صادق است. در این حوزه نیز همه آنچه که در غرب در مبحثی جداگانه تحت عنوان فلسفه هنر یا زیبایی شناسی آمده است، در عالم اسلام اکثراً ضمن کتب عرفا و فلاسفه آورده شده است، زیرا وقتی هنر از معنای اصیل و اولیه خود دور شد و در مظهریت حقیقت خود در بنیاد دوره جدید قرار گرفت و پیوندها و مناسبات آن از مبانی قطع شد، به نظریات جدیدی نیازمند است تا صورت جدید آن را تبیین کرده و در حکم مبنای آن قرار گیرد. همین امر در مورد تفسیر نیز رخ داده است. در غرب همین که تفسیر از حوزه مباحث الهیات و عرفان کنار گذاشته شد و خود به استقلال،

موضوعیت پیدا کرد. محتاج نظریاتی گردید تا صورت جدید آن را تبیین و اصول آن را روشن نماید. این است که بیان تفصیلی و مستقل هر دو شعبه، - هم زیبایی شناسی و هم هرمنوتیک - در دوره جدید صورت پذیرفته است. در هر دو رشته فلاسفه ورود پیدا کرده و بنا بر خود بنیادی، متعرض مباحثی شده اند. مثلاً کانت، هگل و متابعان، آنها در مباحث زیبایی شناختی ورود پیدا کرده و بخش بزرگی از نظام فلسفی خود را به تعریف هنر و زیبایی و مسائل و احکام آن اختصاص داده اند. سپس همه این مباحث به هایدگر رسیده و او ضمن اعراض از طریق تفکر اسلاف، درصدد برآمده تا از این مباحث گذر کرده و به جای پرداختن به یک نظام زیبایی شناختی در کنار دیگر نظام ها، بار دیگر هنر و زیبایی را در مقام اولیه آن، یعنی در دامان عرفان و حکمت نشانانیده و با رسوخ در تفکر اصیل عارفانه و حکیمانه توانسته است تا در پرتو حقیقت وجود و نحوه خاص ظهور و خفاء آن در هر دور تاریخی، به حقیقت هنر و زیبایی راه جوید و به جای آنکه صرفاً نظریه پرداز شعر و هنر باشد، خود به تفکر شاعرانه روی آورد.

در حوزه هرمنوتیک نیز، ابتدا فلاسفه ای چون شلایر ماخر ورود پیدا کردند و در مباحث تفسیری اسلاف با نظر دقت نگریستند و طریقی گشودند تا کسانی چون هامبلت، درویزن، بوئک و بخصوص دیلتای بتوانند در حقیقت تفسیر و اصول و مبانی آن نظر کنند و بالاخره همه این مباحث، درست مثل آنچه که در هنر و زیبایی شناسی رخ داده است، به هایدگر می‌رسد. اما او ادامه راه اسلاف را نمی‌پوید و درصدد گذشت از آنها برمی‌آید. به نظر هایدگر همه آنچه که پیشینیان او در مباحث تفسیری گفته اند، دائر بر مدار خود بنیادی بوده است. این امر البته مانع از آن نبوده که او از تفکر آنها و مباحث مطروحه، نکته های فراوان بیاموزد.

اما سهم خاص هایدگر در هرمنوتیک و مباحث تفسیری، همانا برقرار کردن پیوند پیشین علم تفسیر با عرفان و حکمت و علم الهی می باشد. او به

جای توجه به اصول و قواعد تفسیری و یا فراهم آوردن مبانی روش شناختی برای علوم انسانی، به حقیقت تفسیر و نسبت آن با حقیقت وجود و نحوه خاص ظهور و خفای آن در هر دور، روی می آورد.

باری، در عالم اسلام بر خلاف این جدایی - جدایی تفسیر از عرفان و حکمت و کلام - هرگز روی نداد و به همین جهت شعبه مستقلی که متکفل بحث در ماهیت تفسیر و اصول و مبانی آن باشد، پدید نیامد و لذا تطبیق هرمنوتیک با مباحث تفسیری مسلمانان، منحصر می شود به تطبیق با اصول و مبانی تفسیر قرآن. اما در عالم اسلام از تفسیر چه اراده شده و مفسران و عرفا و فلاسفه مسلمان در این باب چه گفته اند؟

در نظر لغویان مسلمان کلمه «تفسیر» از «فسر» گرفته شده که خود مشتق از السقر به معنای کشف و ظهور است؛ چنانکه می گوئیم «اسفر الصبح» یعنی صبح ظاهر شد و به بیان ساده تر صبح شد. قول دیگر این است که تفسیر از فسر، یفسر، یا فسر یفسر فسرا اخذ شده و فسر به معنی آشکار کردن و اظهار نمودن آن چیزی است که در پرده و مستور است. در لسان العرب<sup>(۵۸)</sup>، در توضیح کلمه الفسر آمده است که «الفسر البیان، فسر الشی یفسره بالکسر و یفسره بالضم فسرا. و فسره ابانه. و التفسیر مثله ... ثم قال الفسر کشف المخطی، و التفسیر کشف المراد عن اللفظ المشکل ...» جرجانی نیز در تعریف واژه تفسیر می گوید: «در اصل به معنای کشف و اظهار است و در شرع عبارت است از توضیح معنی آیه و شأن و قصه آن و سبب نزول آیه بالفظی که دلالت ظاهر و آشکار بر آن داشته باشد»<sup>(۵۹)</sup>.

طبرسی هم در ابتدای تفسیر قرآن خویش به همین قول بسنده می کند که تفسیر عبارت از کشف نمودن ابهام از لفظ مشکل است.<sup>(۶۰)</sup>

اما کلمه تأویل مأخوذ از اول بر وزن قول و به معنای رجوع است، چنانکه می گوئیم «آل الامر الی کذا» یعنی کار به فلان صورت بازگشت. و به همین جهت است که به مرجع، مآل می گویند. در قاموس، تأویل به معنای

تقدیر و اندازه گیری و تفسیر آمده است. این کلمه در شانزده آیه در قرآن استفاده شده است. عده ای از لغویان معنای تفسیر را با تأویل یکی گرفته اند و دیگران تفسیر را کشف مراد از مشکل و به بیان دیگر روشن نمودن آنچه که از عبارت مشکلی مراد شده، و تأویل را ارجاع یکی از احتمالیین به معنی مطابق ظاهر، دانسته اند. چنانکه چرجانی نیز چنین گوید: «تأویل در اصل به معنای ترجیح است و در شرع به معنای بازگرداندن لفظ از معنی ظاهر به معنای احتمالی آن است به شرط آنکه محتمل را موافق کتاب و سنت بیابند مثل قول خدای تعالی (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ) (انبیاء: ۹۵) که اگر از آن به بیرون آوردن پرنده از بیضه اراده شود، تفسیر خوانند و اگر از آن اخراج مؤمن از کافر یا عالم از جاهل اراده شود، تأویل است».<sup>(۹۱)</sup>

لذا می توان تفسیر را شرح ظاهر عبارت و محل ورود آن، و تأویل را رجوع دادن به معنایی که از ظاهر آن فهمیده نشود، دانست.

ابوطالب ثعلبی تفسیر را بیان چگونگی وضع الفاظ قرآن، از حیث حقیقی یا مجازی بودن آنها دانسته است.<sup>(۹۲)</sup> عده ای دیگر از مفسران، تفسیر را علمی دانند که از احوال الفاظ کلام الله از حیث دلالت آن بر مراد خداوند بحث می کند.<sup>(۹۳)</sup> زرکشی از مفسران قرن هشتم در تعریف تفسیر، به سراغ آنچه که تفسیر به آن محتاج است رفته و گفته است که علم تفسیر علمی است که به آن، کتاب الهی که بر نبی او نازل شده، فهمیده می شود. این علم متکفل بیان معانی کتاب و استخراج احکام کتاب و حکم خود کتاب است.<sup>(۹۴)</sup>

علامه فناری<sup>(۹۵)</sup> هیچیک از این تعاریف را جامع و مانع ندانسته و بنا بر نقل صاحب کشف الظنون،<sup>(۹۶)</sup> بر این قول است که تفسیر عبارت است از شناخت احوال کلام الهی از حیث قرآن بودن و از حیث دلالت آن به آنچه که علما یا ظنا می توان گفت که مراد، خدای تعالی بوده است. او تعریف خود از تفسیر را مقید به قید «بقدر الطاقه البشریه» کرده است. این عربی تفسیر را موافق با ظاهر عبارات و مفسر را کسی می داند که قرآن را بر چیزی

تفسیر و حمل نموده که لفظ آیه احتمال آن را می پذیرد و می گوید هر کس آن را به رأی خود تفسیر نمود کفر ورزیده است.<sup>(۳۷)</sup> در میان اصطلاحات اسلامی، کلمه «تفسیر» معمولاً به تفسیر قرآن اطلاق می شود. این لفظ به این معنا، در عصر خود پیامبر - صلوات الله و سلامه علیه - بکار می رفته و بعدها نیز در کلمات ائمه اطهار - سلام الله علیهم اجمعین - به تکرار آمده است. و اگر چه مفسران پیامبر را مفسر قرآن نخوانده اند، اما مسلمانان از همان آغاز بیان رسول الله را تفسیر قرآن می دانستند. بعد از پیامبر نیز از آنجا که امت در فهم بسیاری از آیات با اشکال روبرو شدند، تفسیر قرآن آغاز شد و در این باب نیز علی (علیه السلام) بر دیگران تقدم فضل و فضل تقدم داشت. خود ایشان می فرمایند که «علمنی رسول الله ألف باب من العلم»<sup>(۳۸)</sup> که یکی از آن ابواب، اسرار تفسیر قرآن است. بعدها مسائل تفسیر و مشکلات فهم بعضی از آیات، مباحثی را پیش آورد که به پیدایش علم کلام منجر شد و شاید بهترین وجه در تسمیه این علم به کلام، ارتباط آن با تفسیر کلام الله و مباحث معروف مربوط به حدوث و قدم کلام الهی باشد.

در قرون اول اسلام شیوه غالب در تفسیر قرآن، توجه به نکات ادبی و جنبه های لغوی و مباحث مربوط به فصاحت و بلاغت و معانی بیان آن بود. در آن عصر، اعجاز قرآنی را بیشتر بر همین جنبه های ادبی و لغوی مستند می کردند. بعد از تفسیرهای ادبی قرآن، تفسیرهای کلامی مطرح می شد و مطالب مفسرین با مباحث کلامی همراه می شد؛ البته در پدید آمدن این وضع، ترجمه کتب یونانی در زمان هارون و پسرش مأمون، بی تأثیر نبوده است. سپس، نوبت به تفاسیر ذوقی و عرفانی می رسد. تفسیرهای روایی، صنف دیگری از تفسیر است که در آنها مفسران کوشیده اند تا بااستناد به اخبار و روایات، به تفسیر آیات بپردازند. در این میان، عده ای از مفسران نیز درصدد برآمده اند تا قرآن را به مدد خود قرآن تفسیر کنند، چنانکه حضرت علی (علیه السلام) نیز این طریق را پسندیده و معمول

داشته اند. این گروه جمله ای از نهج البلاغه مولی را، آنجا که می فرمایند «کتاب الله ... و ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض»<sup>(۶۹)</sup> مستند خویش قرار داده اند.

طریق دیگری نیز در تفسیر قرآن وجود داشته که ظاهراً با همه طرق فوق اختلاف ماهوی دارد و آن، طریق خواص از علما است که قرآن را از طریق رهیابی به مصداق تفسیر کرده اند و این خود، همانا تساویل در مقابل تنزیل است. در این طریق، چون مفسر در سیر خود در عوالم جان، نمونه ها و مصادیق آیات را یافت، به معانی آن آیات منتقل می شود.

از امام صادق (علیه السلام) رسیده که فرموده اند: «ان کتاب الله علی اربعة اشياء، العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقایق، فالعبارة للعوام و الاشارة للخواص و اللطائف للاولیاء و الحقایق للانبیاء»<sup>(۷۰)</sup>. «عبارت» یعنی بیانی که اعلام شده است؛ «اشارات»، یعنی قلمرو مورد اشاره، «لطایف»، یعنی معانی مکتوم که به جهان فوق احساس وابسته است؛ «حقایق»، یعنی اصول روحانی که مبانی عالیه دارند.

ظاهر عبارت برای عموم مؤمنان یعنی برای عوام است؛ قلمرو اشارت مربوط به برگزیدگان یعنی خواص است؛ معانی مکتوم، از آن محبان الهی یعنی «اولیا»ست و مبانی عالیه اصول روحانی، خاص «انبیاء» می باشد.<sup>(۷۱)</sup> لذا آنچه که مفسران از اعراب و تفسیر لفظی و ادبی و شأن نزول و چگونگی قرائت و معانی بیان برشمرده اند، جملگی به رتبه لفظی و عبارتی قرآن منسوب است و آن را از مصادیق تفسیر حقیقی نتوان شمرد. زیرا که از «فن» تفسیر و علوم تفسیری بیش از تصحیح عبارت و نیکو گردانیدن قرائت، ثمری حاصل نمی شود و رسیدن به مقام اشارت و تحقق به حقایق، صورت نیندد.

در میان متفکران غرب که در تفسیر و مبانی آن نظر کرده اند، تنها هایدگراس است که از تفسیر متون گذر کرده و بالصراحه گفته است که



هرمنوتیک اولاً و بالذات با تفسیر حقیقت وجود آدمی مرتبط است و نه با یک متن بخصوص. او تفسیر را به حقیقت وجود آدمی مؤول داشته و آن را یکی از شوون دازاین دانسته است.

به بیان دیگر، او شأن تفسیر را، نه فقط روشن کردن معانی لفظی کتب و صحایف، بلکه کشف حجب از اشیاء و به ظهور آمدن وجود دانسته و بدین ترتیب به معنای تأویل در مآثورات تفسیری اسلام نزدیک شده است؛ زیرا «کلمه تأویل با کلمه تنزیل یک زوج اصطلاح و مفهوم مکمل و مابین تشکیل می دهد. تنزیل بخصوص شریعت را مشخص می سازد و معنای وحی را که به وسیله ملک وحی بر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) املا شده است، معین می کند؛ تنزیل یعنی فرود آوردن وحی از عالم بالا. اما تأویل، برعکس تنزیل، عبارت است از منجر کردن، یعنی بازگرداندن به اصل. پس، منظور از تأویل، تطبیق نوشته ای است با معنای حقیقی و اصلی آن. «تأویل یعنی بازگرداندن چیزی به اصل آن» بنابراین کسی که عمل به تأویل می کند کسی است که بیانی را از ظاهر آن می گرداند و به مفهوم حقیقی آن می رساند. پس، از این قرار، تأویل به منزله تفسیر روحانی و درونی، یا به منزله تفسیر رمزی و یا باطنی آن است.»<sup>(۷۲)</sup>

سخن های دیگر اگر چه در مقام تفکر فلسفی به نهایت درجه مهم است، اما از آنجا که او ساحت قدس را فرو بسته و امکان تعالی و رسیدن به مقام اشارات را منتفی می داند، تذکر او در حد یک تذکر باقی می ماند و خود او نیز داعیه دیگری ندارد، در حالی که مفسران اسلامی رسیدن به مقام اشارات و لطایف و حقایق را شرط لازم تفسیر می دانند. در نظر آنها، تفسیر مفسری که خود آنچه می گوید، دارا نباشد، تفسیر به رأی و مردود خواهد بود. لذا اگر کسی ساحت قدس را فرو بسته بداند، در واقع حکم به امتناع تفسیر حقیقی کرده است و شاید سبب اینکه های دیگر مطالبی را که کاملاً

جنبه دینی دارند - فی المثل بحث در وجود خداوند را - مسکوت گذارده، به همین ملاحظه باشد.

در نظر عرفای مسلمان، رسیدن به حقیقت این قبیل مطالب و تفسیر آنها، محتاج سیر در مراتب جان و قرار گرفتن در قوس صعود، یعنی بازگشت به اصل نخستین است. اما بازگشت به اصل نخستین، تأویل در مقابل تنزیل است. لذا مبنای تفسیر، تأویل است. آنکس که به حقیقت خود بازگشته به تفسیر آگاه است. اما آیا ممکن است که ما به اصل نخستین خود بازگردیم؟ هایدگر بنابر قول به فرو بسته دانستن ساحت قدس نمی‌تواند بدین پرسش پاسخ مثبت دهد. اما عرفای مسلمان بنابر میانی و مستندات قرآنی و روایی، هیچگاه به تعطیل فیض قائل نبوده و معتقدند راه صعود به مدارج روحانی بسته نیست.

آنچه از کلمات معصومان در خصوص نسبت میان تفهم و تفسیر می‌توان استنباط کرد این است که تفسیر فرع بر تفهم است و نه برعکس. ابتدا فهمیدن است و سپس تفسیر کردن. تفسیر حاصل از فهم است، نه اینکه از تفسیر فهم لازم آید. درایت و تفقه مقدم است بر تفسیر. چنانکه از معصومان نقل شده که «من فهم القرآن فسر جمل القرآن». راه از فهم به تفسیر است و نه از تفسیر به فهم.

در خصوص فهم قرآن، ابن عربی معتقد است که فهم قرآن خود در نتیجه الهام حاصل آید. الهامی که خداوند بر قلوب محبان خود القاء کند و از غور و مذاقه کردن در عبارات بدست نیاید. با این الهام است که مفسر فهمی تازه از قرآن پیدا می‌کند. او در این باره گوید: «همانطور که تنزیل اصل قرآن بر انبیاء از جانب خداوند بوده است، تنزیل فهم آن بر قلب مؤمنان نیز از ناحیه حضرت حق صورت می‌پذیرد... فیض الهی و بشارتهای روحانی هرگز مسدود نگشته است و این خود از مراتب و شؤونات نبوت است.»<sup>(۷۳)</sup>

ملاصدرا نیز در خصوص طریق الهام در فهم قرآن می گوید: چون وحی منقطع و باب رسالت بسته شده راه الهام گسسته نگشت، خداوند در وحی را بسته و در الهام را از جهت رحمت بر بندگان خود باز فرموده است.<sup>(۷۴)</sup> اما مادام که آدمی در بند هوی و هوس و متمکن در مقام حیوانیت است، از این فهم بهره نخواهد داشت و از قرآن، جز لفظ و عبارت، چیزی فهم نخواهد کرد. زیرا به حکم آیه (لا یمسه إلا المطهرون) تا آدمی به مقام پاکی و طهارت باطن نرسیده باشد، حقایق قرآنی را بر وفق ادراکات شیطانی و شؤون سبعی و بهیمی تفسیر می کند. به این جهت برای فهم قرآن شرط تقوا گنجانیده شده است.

سید حیدر آملی در مقدمه تفسیر خویش بر قرآن در این خصوص می گوید: تمام مراتبی را که برای قرآن ذکر کردیم برای کسی حاصل می شود که حسن توجه به حق داشته باشد و این حسن توجه مشروط به حصول تقوی است.<sup>(۷۵)</sup> لذا آن علم که مبنای تفسیر است، «نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» است. تراوش نور از ملکوت و نتیجه صمت و سکوت است. چنانکه حضرت صادق (علیه السلام) از آبا و اجداد بزرگوارشان روایت کرده اند که:

جاء رجل الی رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) فقال: یا رسول الله ما العلم؟ قال: الانصات. قال: ثم مه یا رسول الله؟ قال: الاستماع. قال: ثم مه؟ قال: الحفظ. قال: ثم مه؟ قال: العمل به. قال: ثم مه یا رسول الله؟ قال: نشه.

شأن این علم حفاظت کردن شخص است، نه اینکه شخص آن را حفظ کند و از مصادیق (مثل الذین حملوا التوریه ثم لم یحملوها) واقع شود چرا که این علم از سوی خداست. مفسر برای روشن شدن معانی عرفی و معمولی الفاظ و عبارات قرآنی، باید به لغت عرب و نحو و صرف آن و علم بلاغت و همچنین علم بدیع و بر اخباری که در تفسیر آیات رسیده و نیز بر علم کلام و علم اخلاق و علم فقه آگاه باشد و چون از همین الفاظ و عبارات

در عین حال، لطائف و حقایق آن مراد شده، مفسر باید به مقاصد آیات دانا بوده و به قدر استعداد خود متحقق به حقایق باشد تا تفسیر او صرفاً، در رتبه لفظ و عبارت نماند و به بیان دیگر، مفسر باید در عین روشن کردن معانی عرفی، به اشارات و لطائف مکنون در آنها، تا آن حد که خود به آن رسیده و نمونه های آن را در وجود خود یاخته، اشاره کند. اگر مفسر به اشارات آشنا نباشد و لطائف را در وجود خود نیابد، تفسیری که به دست می دهد ناقص، بلکه تفسیر برآی خواهد بود که همه اش خطا است.

لذا مقصود از تفسیر صرفاً اصابه به مقصود نیست؛ زیرا حکم اصابه به مقصود در مورد کلام معمولی که فقط یک مقصود و یک مرتبه دارد، جاری است و شاید به همین جهت بوده است که آنچه در غرب اتفاق افتاده و مبانی نظری تفسیر و مباحث تفسیری هر نوع متن و نوشته و گفتار، اعم از دینی و غیر دینی، در هرمنوتیک آمده، اما در عالم اسلام اتفاق نیفتاده است. در اسلام همواره این التفات بوده که مفسر باید عارف و حتی در زمره اولیای الهی باشد. لذا مبانی نظری تفسیر، خود عرفان نظری و عملی است و حاجت به گشوده شدن باب جدیدی نیست.

«اما در میان مسلمانان دو رشته خیلی اساسی را می توان در مسأله تفسیر مشاهده کرد: نخست رشته ای است که در ساختار زبان می خواهد قرآن را بفهمد، یعنی می خواهد این بحث را از طریق تحقیق در ساختار زبانی قرآن بدست آورد، چنین تفسیرهایی البته بر یک پیش فرض و یک نظر خاص درباره قرآن کریم مبتنی است و آن این است که قرآن کریم را بیش از هرچیزی ساختار زبانی تلقی می کنند. کما اینکه برای نمونه در میان معتزله ما این فکر را می بینیم که می گفتند: کلام خدا جز اصوات منظوم که در محل خاصی از سوی خدا آفریده می شود، چیز دیگری نیست. اینان نه باطنی برای کلام خدا قایلند و نه مبدئی که این کلام از آنجا تنزل پیدا کند. اینان قرآن را یک ساختار زبانی و پدیده ای زبانی می دانند که در شرایط

خاصی از سوی خدا آفریده شده و هنگام تفسیر، آن پدیده و در واقع آن ساختار را تفسیر می‌کنند. آنها اگرچه براساس مبانی عقلی که از پیش پذیرفته بودند آن ساختار را تفسیر می‌کردند، اما به هرحال برای آنها این مورد، مسأله تحلیل به یک ساختار زبانی است. این یک نوع فهم است که می‌خواستند حاصل کنند و می‌توان گفت یک رشته مستقل و خاصی از تفسیر است.

در نقطه متقابل معتزله، نوعی خاص از فهم را در عالم اسلام نزد اشاعره می‌بینیم. اینها قرآن را بیش از یک ساختار زبانی می‌دانند. این نظریه بعدها در میان عرفا و فلاسفه به صورتی دیگر مطرح شد. اشاعره وقتی مطرح می‌کردند که قرآن ازلی است و حقیقت قرآن کلام نفسی بوده و نزد خدا وجود داشته است، در واقع با این مسأله می‌خواستند بگویند قرآن بیش از یک ساختار زبانی است و می‌گفتند اصل و اساس قرآن آن کلام نفسی الهی است که از ازل پیش خدا وجود داشته و این ساختار لفظی تنها دلالت بر آن دارد. این نمادی است که دلالت به صاحب نماد می‌کند. برای فهم این نماد، نخست باید صاحب نماد را تحلیل کرد. گویی اشاعره به این مسأله توجه دقیق نکرده اند، همانطور که عرفا هم تذکر داده اند، قرآن تنزل یافته حقیقتی است که آن حقیقت، عند الله است و به این سبب برای فهم این ساختار زبانی، نخست باید چیزی را که اصل و اساس آن است، شناخت و سپس از آنجا این ساختار زبانی را فهمید و به نظر می‌رسد آنچه تحت عنوان تفسیر باطن قرآن شناخته شده، همین مسأله است. یعنی نباید قرآن را یک پدیده زبانی در نظر داشت و تحلیل و فهم کرد، بلکه نخست باید به آن حقیقت اولیه که برای نمونه مبدأ آیه (هو الاول والاخر والظاهر والباطن) است، نزدیک شد و آن حقیقت را دریافت.<sup>(۴)</sup>

این دو رشته اساسی در میان مفسران مسلمان، با آنچه در باب هرمنوتیک در غرب بیان شده، تناسب دارد. بیان شد که همه صور

هرمنوتیک قابل تحویل به دو صورت است: در یکی مفسر متوجه به اعتبار عینی تفسیر و مطابقت آن با مقصود است و برای دستیابی به چنین تفسیری، کاربرد قواعد و روش های خاصی را لازم می داند و به بیان دیگر، بنای کار را بر روش شناسی می گذارد. و یا ابتدا از ساختار لفظی و عبارتی بودن متن و تحلیل آن درصدد آن است تا به معنای نهفته در متن دست یابد. اما در صورت دیگر هرمنوتیک، مفسر متوجه به ساختار تفهم خود شخص است. او بر سر امکان تفهم و بالتبع در حقیقت وجود آدمی اندیشه می کند و زبان را ظهور بطون می داند و در پی آن است تا از باطن راه به ظاهر جوید و از راه باطن بر مقصود عبارات بینا و بصیر شود و در پرتو این بینایی و بصیرت به شرح عبارات پردازد. این معنی را گروهی تأویل قرآن دانسته و از تفسیر قرآن تفکیک کرده اند، زیرا «تأویل قرآن، عبارت است از ارجاع به همان حقیقت نهایی که قرآن از آنجا تنزل یافته است. در واقع سخن به اینجا بر می گردد که اگر کسی بخواهد قرآن را درست بفهمد، باید از باطن به سوی ظاهر حرکت کند، و یا به عبارتی دیگر از عالم معنا به سوی عالم الفاظ سیر کند.»<sup>(۷۷)</sup> و این خود معنای تأویل در مقابل تنزیل است؛ یعنی عبارات و کلمات قرآنی حاصل تنزل مرتبه مقام مشیت است؛ زیرا که:

«کلام الله فی اول ظهور لا یقوم لسماعه السموات والسمایات و لا الارض و الارضیات انزله تعالی عن مقام اطلاقه و حجبه بحجب التعینات العقلیه بمراتبها فصارالعقول بفعلیاتها و وجوداتها مصادیق القرآن ثم انزله حجبه بحجب التعینات النفسیه فصارت النفوس بفعلیاتها مصادیق له ثم انزله و حجبه بحجب التعینات المقدریه النوریه فصار عالم المثال بمراتبها مصادیق له، ثم انزله و حجبه بحجب التعینات الطبیعیه فصارت التعینات الطبیعیه مصادیق له، ثم انزله الی انزل مراتب الوجود و الیسه لباس الصوت و الحروف و الکتاب و النقوش حتی یطیقه الاذان و الابصار البشریه فصارت

الحروف و النقوش مصادیق له. و لكون جميع مراتب الوجود مصادیق له، و لكون جميع مراتب الوجود مصادیق للقرآن صار تبیاناً لكل شیء و لا رطب و لا یابس الا كان فیہ».<sup>(۷۸)</sup>

این راه تنزیل است. آنکس که الفاظ و عبارات را به باطن آنها، که اشارات و لطائف و حقایق است، ارجاع دهد، راه تأویل می‌رود؛ اما تأویل، ارجاع به باطن همین ظواهر است و من عندی و به گزاف صورت نگیرد. باید مفسر اشارات و لطائف و حقایق همین ظواهر را در خود بیابد. تأویل بدین معنا، هیچگونه متناظری در مباحث هرمنوتیک غربی ندارد. زیرا اینجا مقام، مقام داشتن است نه گفتن. معاینه است نه مباحثه. شهود است نه حصول صورت، کشف است نه بحث، رفتن است و رسیدن، نه ماندن و تنیدن. عشق است و ترنم است. ذوق حضور است. محو موهوم است و صحو معلوم.<sup>(۷۹)</sup> در هرمنوتیک می‌توان بیانی از این دارایی و کشف و شهود بدست داد؛ اما بیان غیر از عیان است و این نکته ای است بس شگرف که برای اصحاب تفسیر معلوم است.

اما اگر تأویل ارجاع دادن ظاهر به باطن است اصلاً خود ظاهر چیست؟ و ظهور به چه معناست؟ آیا می‌توان آیه ای را طوری ارجاع به باطن داد که هیچ نسبتی با ظاهر آیه نداشته باشد؟ اینجا است که بسیاری از مفسران اصل متینی را مطرح کرده و مبنای تفسیر خود قرار داده اند و آن اینکه: در قرآن هیچ جا خلاف ظاهر اراده نشده و چنانکه ذکر شد ابن عربی نیز می‌گوید: هرکس آیه را خلاف لفظ ظاهر تفسیر کند تفسیر به رأی کرده است.<sup>(۸۰)</sup> برحسب این نظر، بازگشت تمامی ابهام‌ها و سؤالات به معلوم بودن و یا نبودن مصداق‌های ظواهر الفاظ است. اگر ابهامی در ظاهر هست صرفاً بدان جهت است که مصادیق آن روشن نیست. می‌بینیم که در این صورت، دیگر لازم نیست بگوییم که در قرآن در مواردی خلاف ظاهر اراده شده است.

حال اگر همواره ظاهر قرآن مراد باشد و شأن مفسر صرفاً تعیین مصادیق آن ظاهر باشد، با صورت دیگری از تفسیر روبرو خواهیم شد که در آن ابهام در معنای یک آیه، صرفاً از جهت روشن نبودن مصداق آن خواهد بود و این خود بیان دیگری است از اینکه مفسر هنوز متحقق به حقیقت آن آیه نشده و در مرتبه توجه به اشارات و معاینه لطائف و شهود حقایق مقام نگرفته است. بر اوست که بکوشد تا برسد و الا از تحلیل خود لفظ و عبارت، ره بجایی نمی برد و اگر هم بسپرد تفسیر برآی خواهد بود؛ زیرا تا شخص در مقام خودبینی است محادثات او حدیث نفس است و محادثه واقعی با متکلم حقیقی جل و علا صورت نیندد.

حاصل آنکه فهم کلام فرع بر وجود نوعی تماس و مخاطبه است و تا این مخاطبه صورت نیندد و آدمی طرف سخن و ارتباط قرار نگیرد، پی به مقصود نبرد. به بیان دیگر حقیقت کلام، صرف گفتن نیست بلکه گفتن با دیگران است. همان طور چیزی که از کلام مستفاد می شود، مستند بر نوعی ارتباط بین گوینده و شنونده است و تا این ارتباط نباشد، مخاطبه صورت نپذیرد.

کلام خدا حکایت عشق است و در عشق، عاشقی است و معشوقی و میان آن دو مخاطبه هاست و اگر چه بر قلب مبارک محمدی نازل شده، اما هرکس به هنگام قرائت آن باید خود را مخاطب به خطاب خداوندی ببیند. در کلمات معصومین آمده که «لایعرف القرآن الا من خوطب به»<sup>(۸۱)</sup> لذا تا با متکلم قریبی و نسبتی نباشد، سخن او مفهوم واقع نخواهد شد.

کلام الهی در عین حال گواه صدق انبیا است. ما از کلام به صدق دعوی انبیا منتقل می شویم نه اینکه از نبوت نبی به صدق کلام الهی برسیم. آدمی از تأثیر و قوتی که در کلام الهی هست به صدق نبوت نبی می رسد، نه اینکه باستناد نبوت او بفهمد که کلام او کلام خداست. در (المنقذ من الضلال) غزالی می گوید:



«هرگاه خاصیتی در وجود نبی باشد و نمونه ای برای وصل و درک آن در دست نداشته باشیم و نتوانیم آن را بفهمیم چگونه می‌توانیم آن را تصدیق کنیم؟»<sup>(۸۲)</sup>

بنابراین، کسی نبوت نبی را درک می‌کند که نمونه ای از حقیقت نبی را در وجود خود بیابد. نبی خطابات الهی را می‌شنود و به شرح باز می‌گوید. گفت او مسبوق به مخاطبه و ملاقات است. حال کسی سخنان او را می‌فهمد که بهره ای از این مخاطبه و ملاقات را در خود یافته باشد. در حقیقت، شخص از نمونه ضعیفی که در وجود خود می‌یابد به مثل اعلای آن در وجود نبی منتقل می‌شود و می‌فهمد که او نبی است. این بهره ضعیف از حقیقت نبوی در وجود شخص، در واقع حجت صدق دعوی نبی است که خداوند در میان جان ما نهاده است و به اقتضای همین بهره است که شخص ملهم به الهامات ربانی می‌شود و در مواجهه با کلام الهی که از زبان نبی مرسل جاری شده می‌فهمند که خداست که با او سخن می‌گوید. در این حال، کلام الهی بطور زنده و همراه با تأثیر و نفوذ در قلب دریافت می‌شود و الا اگر آثار قوت و تأثیر و حیات در کار نبود، آن سخن برای او سخن خدا نمی‌بود. پس اصل در تفهم کلام الهی، همین حال حضور و ملاقات و مواجهه معنوی با کلام زنده خداوند است. اما مذاقه در ظاهر عبارات، تحلیل ساختار زبانی و توسل به علوم قرآنی و صرف و نحو و معانی و بیان و صنایع ادبی و نکات بلاغی و دیگر علوم قرآنی صرفاً اسباب تنزیل آن تفهم موهوب حاصل از مخاطبه و ملاقات است که اظهار آن در رتبه لفظ و عبارت پدید می‌آید.

این سخنان مناسبتی تمام دارد با آنچه که متأله مسیحی ردلف بولتمن در باب ارتباط انسان با خدا گفته است. او معتقد است که نسبت انسان با خدا، بسیار شبیه است به نسبت او با سایر افراد. این نسبت از سنخ فلسفه نیست. به بیان او، «فلسفه می‌تواند دریاوه زندگی اصیل سخن بگوید،

می‌تواند ارض موعود را از دور مشاهده کند، ولی نمی‌تواند بفهمد اصیل بودن چیست. داشتن زندگی اصیل فقط وقتی امکان دارد که کلام خدا بسوی ما بیاید و ما را مخاطب قرار دهد. وقتی خدا سخن می‌گوید و ما با ایمان جواب می‌دهیم، فرضیه جدیدی در مورد جهان یاد نمی‌گیریم، بلکه انسان جدیدی می‌شویم و از موت به حیات قدم می‌گذاریم. فقط نمی‌شنویم که گناهان ما بخشیده شده است؛ زیرا این فقط یک فرضیه خشک و خالی است بلکه واقعا از گناه آزاد هستیم.»<sup>(۸۲)</sup> در این حال، پیام خدا را از خلال کتاب او می‌شنویم و کتاب الله با ما سخن می‌گوید و ما نیز به سمع قبول می‌شنویم.

قرآن را در هر عالم، حقیقتی و صورتی است؛ صورتی مکتوب، صورتی منطوق و صورتی دارد در صدر، در روح القدس و در نفس پیامبر و بالاخره حقیقتی دارد در علم الهی.

یک حقیقت واحد است که در همه عوالم جریان و سریان پیدا کرده است. از این رو عرفای عظام قائل شده اند که آیات آفاقی خداوند با آیات قرآنی او مطابقت کامل دارد. آیات قرآنی حق عبارت از کلمات قرآنی است و آیات آفاقی او مرکب از کلمات آفاقی است که خود مشتمل بر جمیع موجودات از اجناس و انواع و اصناف و اشخاص می‌باشد.<sup>(۸۳)</sup>

می‌بینیم که اگر به ظاهر عبارات آن پرداختیم و از رسیدن به حقیقت آن در عوالم دیگر باز ماندیم، در واقع مثل این است که پوست را گرفته و از مغز محروم مانده باشیم در نتیجه از عمق معانی قرآن بی بهره خواهیم ماند.

قرآن ظهور بطون است چنانکه از حضرت رسول (صلی الله علیه و آله وسلم) منقول است که «ان للقرآن ظهرا و بطننا وحدا و مطلقا» و در حدیث دیگر آمده «ما فی القرآن آیه الا و لها ظهر و بطن و ما فی حرف الا و له حد و لكل حد مطلع.»<sup>(۸۴)</sup>

در تفسیر از قول فضیل بن یسار نقل شده که از حضرت ابوجعفر امام باقر (علیه السلام) از معنای ظهر و بطن در روایت فوق پرسیدم. «قال ظهره تنزیله، و بطنه تأویله منه ما مضی و منه ما لم یکن بعده یجری کما یجری الشمس و القمر کما جاء منه شیئی وقع. قال الله تعالی: (وما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم) نحن نعلمه»<sup>(۸۶)</sup> همه این مراتب بهم پیوسته است و هر مرتبه فوق، نسبت به مادون، بطن است و آن مادون نسبت به مانوق، ظهر است.

صدرالمآلهین در مفاتیح الغیب و در خصوص این حدیث، ظاهر و باطن قرآن را با ظاهر و باطن انسان تطبیق داده و می گوید: قرآن نیز مانند انسان باطن و ظاهری دارد و باطنش نیز باطنی دیگر دارد و تا هفت بطن ذکر شده که همانند مراتب باطن انسان از نفس و قلب و عقل و روح و سر و خفی و اخفی است. ظاهر قرآن هم همان کتاب محسوسی است که در میان ما است و دارای جلد و پوست می باشد؛ همانطوری که پست ترین مراتب انسان مرتبه پوست بدن و روی اوست ولی باطن و روح قرآن را جز صاحبان علوم لدنی درک نمی کنند.<sup>(۸۷)</sup>

بنابراین، اگرچه ظاهرترین وجه قرآن، وجه لفظی و عبارتی آن است، اما در پس آن بواطنی است که در هر مرتبه حکم خاص خود دارد و مفسر باید بقدر تحقق خود به حقایق، این بواطن را نیز آشکار سازد. ظاهر قرآن اگرچه با کلمات بشری است، اما باطن آن کلام رب و دود است. و آن، خداست که سخن گفته، اما آنچه گفته از زبان بشر گفته است.

همه مراتب وجود، از مقام مشیت گرفته که فوق الامکان است تا مرتبه طبیعت که از جمله ابعاد مقامات به ذات حق عزوجل است، جملگی مصادیق قرآن هستند و بر مفسر است که از این مصادیق در مراتب طولیه و عوالم مختلف غفلت نداشته و بقدر استعداد خود بنابر فعلیت خود، مصادیق طبیعی را، که ظهور و تنزیل قرآن است و نیز مصادیق روحانی را، که بطون و

تأویل قرآن است، بنابراین مقتضیات زمان و وفق احوال اشخاص بیان کند و الا اگر مفسر آثار صحیح و لطائف قرآنی را در وجود خود نیابد، تفسیر او تفسیر به رأی خواهد بود. به این جهت است که تفسیر قرآن میسر نیست، مگر برای آنکس که در پرتو نورانیت قلبی به اوضاع زمانها و مکانها معرفت داشته و می داند چگونه بر وفق احوال اشخاص و مراتب آنها در هر زمان سخن بگوید و این مرتبه، خاص پیامبر و اولیاء خدا و مأذونین از سوی آنها است. چنانکه حضرت صادق می فرمایند:

«ان الله جعل ولايتنا اهل البيت قطب القرآن و قطب جميع الكتب و عليها يستدير محكم القرآن و بها نوهت الكتب و يستبين الايمان و قد أمر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أن يقتدى بالقرآن و آل محمد».

و نیز از پیامبر اکرم نقل است که «انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله الحبل الممدود من السماء الى الارض و عترتى اهل بيتى لن يفترقا حتى يردا على الحوض».

و دیگران، مادام که در بند نفس و متکمن در مقام حیوانیت‌اند، هر چه بگویند تفسیر به رأی است، و لو عرفا اصابه به مقصود کنند که فرموده اند «من فسر القرآن برأيه فأصاب الحق فقد أخطأ» زیرا چنین مفسری اگرچه برحسب عرف اصابه به مقصود کرده، اما از آنجا که از راه خود بینی و از وجهه دنیوی است، خطاکار است؛ اما اگر از وجهه خدایی و نورانیت باطن چیزی بگوید و در این گفته خطا هم کند، باز مأجور است.

حاصل آنکه، اصل در تفسیر ترک انانیت و خودبینی است. و بالاخره تفسیر قرآن چیزی نیست که یکبار و برای همیشه صورت بندد؛ بلکه هر زمان به تناسب ظهور و خفاء حقیقت وجود، جلوه ای از جلوات قرآن در ظهور آید.

### هرمنوتیک در عرفان ابن عربی

ابن عربی از تفسیر، تعبیر به «تأویل» می‌کند و در قرآن گاه برای توبیح و ملامت بکار رفته است. واژه تأویل در لغت، به معنای رجوع کردن یا ارجاع دادن و چیزی را به منشأ و اصل آن بازگردانیدن است اما می‌توان آن را توسعه داد و به معنای کشف، توضیح و تفسیر نیز بکار برد. به نظر گروهی، دو واژه تأویل و تفسیر، هنگامی که در مورد قرآن بکار می‌روند اساساً مترادف اند، ولی بسیاری از محققان بین این دو واژه از جهاتی فرق می‌نهند و تأویل را تفسیر عرفانی و باطنی می‌دانند.

کسانی که ابن عربی را از طریق آثار و نوشته های هانری کربن می‌شناسند، بخوبی می‌دانند که اصطلاح تأویل یکی از ارکان اساسی اندیشه اوست. البته در مورد اینکه کربن معتقد است ابن عربی به تفسیر آیات قرآن پرداخته، نمی‌توان بر او خرده گرفت، ولی می‌توان به تلقی کربن از تأویل و غفلت او از مقصود خاص ابن عربی از این واژه ایراد گرفت، زیرا برخلاف نظر کربن، ابن عربی، واژه تأویل را لزوماً به معنای مثبت و ایجابی بکار نمی‌برد. بدون شک کربن تحت تأثیر آشنایی با مذهب شیعه و اهمیتی که تأویل در این مذهب دارد، به این نظر رسیده است. آنگونه که خود او اظهار می‌دارد: «امکان ندارد بدون توجه به تشیع، بتوان از واژه تأویل سخن گفت» کربن تلویحاً می‌خواهد به ارتباط ابن عربی با تفکر شیعی تأکید کند. در واقع این عقیده شخصی اوست که کسی به اهمیت ابن عربی، نمی‌توانسته با اندیشه شیعی ناآشنا بوده و از آن تأثیری نپذیرفته باشد.

ابن عربی در اغلب موارد، واژه تأویل را به عنوان تفسیر قرآن و احادیث پیامبر بکار می‌برد، آنگونه تفسیری که با اصول و مبانی عقلی سازگار و مطابق باشد. شخص مفسر بجای ایمان صرف به ظواهر لفظی وحی و شناخت کلمات و تعبیرات الهی (از طریق بندگی و تقوا پیشگی)، برتری و توان عقل را برای داوری در مورد همه امور می‌پذیرد، در نتیجه، عقل، معیاری می‌شود که باید همه چیز حتی کلام خدا را با آن سنجید. تمامی

هرمنوتیک جدید و روشهای تفسیر متون مقدس نیز عملاً به همین مفهوم تأویل و کاربرد خاصی که نزد ابن عربی دارد رسیده است.

شاید معروفترین موضعی که واژه‌ی تأویل در قرآن بکار رفته و پیوسته در منابع شیعی به آن استناد می‌شود، مورد زیر باشد:

هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و آخر متشابهات، فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویله، وما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون انا به کل من عند ربنا وما یذکر الا اولو الالباب (آل عمران / ۷)

«اوست که این کتاب را بر تو نازل کرد. بعضی آیه‌ها محکمات‌اند. این آیه‌ها ام‌الکتاب‌اند. و بعضی متشابهات‌اند. اما آنها که در دلشان میل به باطل است، به سبب فتنه‌جویی و میل به تأویل از متشابهات پیروی می‌کنند. در حالیکه تأویل آن را جز خدا نمی‌داند و آنانکه قدم در دانش، استوار کرده‌اند می‌گویند: ما به آن ایمان آوردیم، همه از جانب پروردگار ماست. و جز خردمندان پند نمی‌گیرند.»

بسیاری از عالمان شیعی، آیه یاد شده را به همین شکل که در ظاهر آمده، می‌خوانند و بنابر مضمون آن، تأویل را یک نوع معرفت معتبر می‌دانند، اما کسانی هم هستند که بین خدا و راسخان در علم در آیه شریفه قایل به تفکیک هستند و معتقدند این حکم که «کسی جز خدا تأویل قرآن را نمی‌داند» فقط مختص خداست. و ابن عربی این معنا را انکار نمی‌کند اما معتقد است که با توجه به این سخن راسخان در علم که اظهار می‌کنند: «ما به محتوای آن (قرآن) ایمان داریم» باید به تفسیر کلی آیه پرداخت. ابن عربی درباره آیه‌ای از قرآن بحث می‌کند که در آن به اهل کتاب و تورات و انجیل اشاره شده است.

«ولو انهم اقاموا التوراة و الانجیل و ما انزل الیهم من ربهم لاکلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم منهم امة مقتصدة و کثیر منهم ساء ما یعملون» (مائده/ ۶۶)

و اگر تورات و انجیل و آنچه را از جانب خدا بر آنها نازل شده برپای دارند، از فراز سر و زیر پایشان روزی بخورند. بعضی از ایشان مردمی میانه رو هستند و بسیاریشان بدکردارند.

ابن عربی می گوید: ای دوست من که خداوند قلب تو را به نور آگاهی روشن گرداند، بدان که علوم دو دسته اند: موهوبی و کسبی، و در کلام خدا به این دو گونه علم اشارت رفته است. چنانکه در آیه یاد شده فرمود: «لَا تُلَوُّا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمَنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ» که این نوع علم به گفته خود خدا، ثمره تقواست. **اتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ تَقْوَىٰ دَاسْتِهِ** خدا خود به شما علم می آموزد، و نیز فرموده است: «**أَنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا**». تقوی داشته باشید خداوند، وسیله تشخیص حق و باطل را به شما می دهد، نیز فرموده: «**الرَّحْمَانُ عِلْمُ الْقُرْآنِ**» یعنی خدای رحمان، خود قرآن را تعلیم می دهد. نوع دوم علم و معرفت اکتسابی است: آنچه که زیر پای ایشان است. تحصیل اینگونه علم بستگی به تلاش و کوشش و اجتهاد شخصی خود ایشان دارد. اینها همان گروهی هستند که در آیه به ایشان «مقتصد» گفته شده است. اما کسانی که علم موهوبی به ایشان عطا شده است آنان کتاب خدا و وحی و هرچه را از سوی خدا برای ایشان نازل شده، اقامه می کنند. اینان همواره به اعمال نیک رو می آورند. و به عبادت خداوند مشغول اند و قادر به تفسیر کتاب خدا هستند، قدرت فهم و شناخت سخن خدا تفسیر کلام او به آنان موهبت شده است و از طریق همین الفاظ و کلماتی که در کتاب خداوند آمده است، می توانند معانی واقعی آنها را دریابند. اینگونه اشخاص از معرفت خاصی برخوردار هستند. و همان راسخان در علمند که تأویل قرآن را هیچکس جز خدا و ایشان نمی داند.

خداوند به آنان علمی داده که الفاظ مکتوب و وحی ملفوظ را می توانند به معانی حقیقی آن بازگردانند (ما یؤول الیه) این همان معنای حقیقی مستتری است که ورای لفظ قرار دارد و لفظ به آن رجوع می کند. راسخان در علم، تفکر خود را دخالت نمی دهند زیرا فکر و عقل بشری در ذات خود میرا از خطا نیست. برای همین است که خداوند فرموده است کسانی که در علم

رسوخ دارند می گویند: *أما به كل من عند ربنا* و نیز می گویند: *ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا* یعنی ما علم و معرفت را از خود تو دریافت کرده ایم و این معرفتی را که خودت به ما داده ای از ما باز نگیر. و بر ما رحمت خویش را نازل فرما (*وهب لنا من لدنك رحمة وهب لنا من امرنا رشدا*) چنانکه مشاهده می شود در این آیه، راسخان در علم از خدا علم موهوبی را درخواست می کنند.

در آیه مورد بحث برخی از مردم مقتصد خوانده شده اند (امه مقتصده). اینان همان اهل اکتسابند که کتاب خدا را تفسیر می کنند ولی اقامه نمی کنند یعنی به مضمون و آموزشهای آن عمل نمی کنند آنان ادب بندگی را به جا نمی آورند. این گروه هر چند تا حدودی به حقیقت نزدیک شده اند و به قدر قابلیت خود به تفسیر آن می پردازند اما هیچ گاه به مقام یقین نمی رسند، زیرا به معنای واقعی آیات و مقصد واقعی خداوند پی نمی برند به سبب اینکه رسیدن به چنین علم و معرفتی تنها از راه موهبت الهی میسر است که این دسته از آن محروم اند. موهبت یعنی همان معرفت قلبی و القای ربانی که خداوند از طریق الهام به دل و جان بندگانی که با او در ارتباط اند می افکند.

اما گروهی نیز از همین امت مقتصده، تنها به تفسیر لفظی آیات و معنای لفظی قرآن می پردازند بدون آنکه این معانی را به حقیقت و باطن آنها ارجاع دهند یا علم و آگاهی شان مستند به خداوند باشد. بلکه از پیش خود، معانی خاصی را از روی حدس، به الفاظ آیات نسبت می دهند. اینها همان گروهند که خداوند به نکوهش آنان پرداخته و می فرماید: «وَكثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءٌ مَا يَفْعَلُونَ» بنابراین یکی از نتایج منفی تأویل، این است که موجب تضعیف ایمان می شود.

ابن عربی اظهار می دارد که:

«پیامبران، عرضه کننده معرفتی الهامی هستند که عقل، وصول به آن را در دسترس نمی یابد و از همین جاست که برای پذیرش آن، دست به تفسیر بخشی از آن می زند تا پس از دریافت آن معانی، آن را بپذیرد. و از همین



جاست که شخص مؤمن همواره اموری را به خدا وا می‌نهد و اظهار می‌دارد که فهم این امور تنها برای خدا میسر است و در دسترس من نیست. و از همین جاست که اگر کسی به محدودیت عقل پی ببرد، در برابر وحی و نبوت تسلیم شده و اگر برخی از سخنان نبی را نفهمد، به رد نبوت نمی‌پردازد. این حال کسی است که از ایمان برخوردار است، کسی که ایمان ندارد اینگونه برخورد نمی‌کند.»

از نظر برخی، خدایی که صرفاً عقل آن را درک کند، خدای ادیان نیست بلکه یک مفهوم ذهنی محض است و با توجه به تفاوت قابلیت و توان عقلی اشخاص، درک آنان از خداوند نیز یکسان و یا هم‌ارز نیست. از همین جاست که اختلافاتی بوجود آمده است. اما میان پیامبران از آدم تا محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) درباره خدا و صفات او اختلافی وجود ندارد. همه آنان به یک زبان سخن گفته‌اند. همه کتابهایی که پیامبران آورده‌اند درباره خدا به یک زبان سخن می‌گویند. همه، یکدیگر را تصدیق می‌کنند به رغم آنکه فاصله زمانی بسیاری بین آنها بوده است و با هم ملاقاتی نداشته‌اند اختلافی در اقوال ایشان نیست.

ولی کسانی که مسلمان‌اند و از ایمانی برتر برخوردارند، به مقام تسلیم رسیده‌اند و هرگز به خود اجازه نمی‌دهند که به طور دلخواهی به تفسیر سخن خدا بپردازند. ایشان نیز خود تقسیماتی دارند که برحسب کمالات آنها متفاوت است. برخی مقلدند و برخی به مقام معرفت رسیده‌اند.

ابن عربی سپس به مذمت عالمان دنیاپرست می‌پردازد و به شدت آنها را مورد ملامت قرار می‌دهد و می‌گوید برخی از آنان شریعت را به نفع خود تفسیر کرده‌اند تا به قدرت و مناصب دنیوی دست بیابند و مثالهای فراوانی از اینگونه عالمان در کتاب فتوحات (ج ۳، ۶۹-۳۰) ارائه می‌کند.

او می‌پرسد آیا به راستی، چیزی نیست که بتوان از طریق کشف و مکاشفه به آن رسید؟ از نظر ابن عربی صاحب فکر، گاه فریب می‌خورد و فاقد یقین است، و هیچ دلیلی وجود ندارد که نشان دهد نمی‌توان از طریق مکاشفه دیانت وجدانی، به معرفت رسید. بلکه برعکس، گاه اشتغال به تفکر،

خود حجاب است. البته عده ای که منکر این حقیقت اند، بیشتر اهل نظر و استدلال اند و علمای ظاهر در بین آنها قرار می گیرند. این کسان از ذوق و منازل معرفت بهره ای ندارند. تنها کسانی مثل افلاطون الهی در میان ایشان برخی منازل را پیموده که چنین کسی نیز در میان اهل نظر بسیار اندک شمار است.

اما در میان مسلمانان و در قرآن به جای فلسفه، سخن از حکمت به میان آمده است در واقع حکیمان، کسانی اند که خدا را شناخته اند و به معرفت موجودات و نیز منازل سلوک و مراتب معرفت نائل شده اند. حکیم در قرآن، یکی از صفات خداوند است و مرادف با خیر کثیر شمرده شده است. حکمت عبارت از علم نبوت است که خداوند درباره حضرت داود می فرماید: ما تو را خلافت و حکمت عطا نمودیم معنای فیلسوف در لغت دوستدار حکمت است و هر شخص خردمندی، دوستدار دانایی می باشد.<sup>(۸)</sup>

### دیدگاه امام خمینی (قدس سره) در تفسیر و هرمنوتیک

قبل از بیان دیدگاه امام خمینی توجه به چند نکته الزامی است:

- ۱- آنچه معلوم است اینکه خاستگاه هرمنوتیک، غرب است، و مغرب زمین متون مقدس ویژه ای دارد که با متن مقدس نخستین اسلام یعنی قرآن کریم متفاوت هستند. عمده این تفاوت در این است که کسی ادعا ندارد آنچه از متون مقدس در دسترس است کلام خداست، یعنی عین واژگان و تعبیرها و جمله های الهی است، زیرا نویسندگان کتاب مقدس متعدّدند، بویژه عهد جدید که هر رساله ای از آن نویسنده جداگانه ای دارد.
- ۲- معنای وحی از جمله مباحثی است که بین اسلام و مسیحیت متفاوت است.

- ۳- درغرب، با توجه به وجود مطالب فراوان نامعقول در کتاب های مقدس و توجیه عقلانی نداشتن برخی از آنها، برخی برآنند که این مشکل را به گونه ای متفاوت حل کنند.

۴- بستر فلسفی تفکر هرمنوتیکال غرب نیز با بستر فلسفی تفسیر و علوم قرآن در نزد مسلمانان از جمله حضرت امام(ره) متفاوت است. این تفاوت در هرمنوتیک هایدگر و گادامر مشخص تر است، زیرا پدیدار شناسی و وجودگرایی (اگزیستانسیالیسم) که بستر تفکر فلسفی آنان است با تفکر فلسفی امام، که می توان گفت بستر حکمت متعالیه صدرایی است، تفاوت دارد.

از آنجا که طبیعت کار تفسیر یا تأویل، به هر حال کاری واحد است. می توان عین پرسش های هرمنوتیک را از امام کرد و پاسخ های ایشان را شنید، اگر چه این پاسخ ها گاه با دیدگاه نظریه پردازان هرمنوتیک متفاوت باشد یا حتی برخی از پیش فرضهای آنها را رد کند.

تلاش شده که دیدگاه های حضرت امام از بیان و قلم ایشان به طور مستقیم نقل شود، اما در مواردی به حسب لحن گفتاری با اشاره تلخیص هایی لازم به نظر رسید. در مواردی نیز آنچه آورده ایم ترجمه نوشته های عربی ایشان است که تلاش کرده ایم در آن قسمت ها امانت را در کنار دیگر اصول ترجمه رعایت کنیم.

نخستین پرسش این است: آیا برای تفسیر قرآن می توان از اصول عمومی فهم استفاده کرد؛ آیا با همان معیارهایی که سایر متون را می فهمیم می توان به سراغ قرآن رفت؟

هرمنوتیک تلاشی است برای یافتن اصول اساسی «فهم» و تلاش هم دارد که این اصول را گسترش بدهد، تا هرگونه متن ادبی، حقوقی و متون مقدس را شامل شود.

پاسخ حضرت امام در این باره به عنوان یک «اصولی» پاسخی مثبت است. زیرا در واقع هدف علم اصول فقه، طراحی قواعد عام برای فهمیدن درست است، تا جایی که حجیت متنی را ثابت کند و یا مفهوم آن را دریابد و جایگاه آن را در مقایسه با سایر نصوص رسیده تعیین کند. دستورها،

نهی ها، تحسین ها، تشویق ها و تهدیدهای آمده در کلام شارع را تابع اصول عمومی فهم می داند، حال آن اصول فهم هرچه که باشد.

برخی از آن اصول، زبان شناختی، برخی مربوط به شناخت تاریخ و برخی نیز مربوط به شناخت جامعه و انسان است.

اما پرسش هرمنوتیک هنوز به طور کامل طرح نشده و پاسخ آن نیز تا اینجا کامل نیست، زیرا باید تعیین کرد که این عمل فهم چگونه انجام می پذیرد، متن تا کجا می تواند معیار فهم باشد، آیا می توان بر متن بدون نظر به نویسنده تکیه کرد؟ خود متن، هویتی مستقل دارد، یا متن را فقط در سایه شناخت روانی مؤلف می توان شناخت؟ جایگاه نیت و التفات مؤلف در «فهم» متن کجاست؟

حضرت امام در پاسخ این پرسش ها سخنان روشنی دارد، یعنی بیان ایشان به گونه ای است که می توان پاسخ این پرسش ها را به وضوح از آن دریافت.

آیا متن را بدون التفات به نیت مؤلف می توان شناخت؟ هرگز، ایشان این نکته را مهم می داند که به هدف نزول قرآن یعنی آنچه خواست پدید آورنده این کتاب انسان ساز است توجه کنیم، بدون آن «تفسیر» از رسالت خویش باز می ماند. مهم ترین وظیفه مفسر شناخت مقصد وحی و شناساندن آن است؛ همان چیزی که در نظریه دیلتای «التفات مؤلف» عنوان یافته است. امام اصولاً آنچه را جز در این راه باشد به معنای دقیق کلمه تفسیر نمی داند:

«به طور کلی معنای «تفسیر» کتاب آن است که شرح مقاصد آن کتاب را بنمایاند، و نظر مهم به آن بیان «منظور صاحب کتاب» باشد... مفسر وقتی «مقصد» از نزول را به ما فهماند مفسر است. نه «سبب» نزول را به آن طور که در تفاسیر وارد است.»<sup>(۸۹)</sup>

اساسی ترین نقدی را که امام بر بیشتر تفاسیر وارد می‌داند این است که:

«از مقصود قرآن و منظور اصلی انزال کتب و ارسال رسل غفلت ورزیده. این یک خطایی است که قرن هاست این ملت را از استفاده از قرآن شریف محروم نموده و راه هدایت را به روی مردم مسدود کرده»<sup>(۹۰)</sup>  
اما شناخت منظور مصنف، دست کم در مورد قرآن، از نظر خود مصنف، مطمئن تر از همه شیوه های دیگر است، زیرا مصنف کتاب، مقصد خود را بهتر می‌داند.<sup>(۹۱)</sup>

بنابراین نظریه امام شبیه دیدگاه دیلتای در هرمنوتیک است که کار خود را در زمینه هرمنوتیک، متمرکز به شناخت نیت مؤلف کرد.<sup>(۹۲)</sup> حضرت امام نیز تمرکز کار تفسیر را بر شناخت منظور صاحب کتاب می‌داند و شاید این تشابه مهمی باشد.

حتی دیدگاه سنتی شلایر مآخر که بر روان شناسی مؤلف بیشتر از التفات او به خود متن توجه می‌کند از دیدگاه امام فاصله دارد، چه رسد به دیدگاه هرمنوتیک در سنت های دیگری و نحله گادامری آن، که معتقد است «معنای متن همواره - و نه گاهی - فراتر از معنایی است که مؤلف آن در سر دارد».<sup>(۹۳)</sup>

پرسش دیگری که در اینجا قابل توجه است اعتبار تفسیر است. آیا تفسیر معتبر امکان دارد، یا به تعبیر گادامر و مرشدش هایدگر، سخن گفتن از اعتبار تأویلات عینی، ساده اندیشی است.<sup>(۹۴)</sup>  
در سنت دیلتای اعتبار در تفسیر ممکن است و مقصود، و همان گونه که پیش از این نقل کردیم، دیلتای و هرش معتقدند که:

«نیت مؤلف باید معیاری باشد که به وسیله آن اعتبار یا صحت تأویل (توضیح معنای عبارتی) سنجیده می‌شود... و این معنی نیز معتبر شناخته خواهد شد».

از نظر حضرت امام نیز اگر تفسیری شواهد کافی برای شناخت نظر صاحب کتاب فراهم آورده باشد از اعتبار کافی برخوردار است. و این «اعتبار» تفسیر که در هرمنوتیک مطرح است، در اصول فقه به عنوان «حجیت» از آن بحث می شود، و یکی از مباحث حجیت، حجیت ظواهر است. امام با همین حجیت ظواهر قرآن است که وحدت امت اسلامی را ممکن می شمارد، زیرا احکام قرآن را قطعی می داند و می فرماید:

«احکام و قوانینی که در قرآن است قطعی است...»<sup>(۹۵)</sup>

قطعی بودن یک حکم وقتی ممکن است که فهمی «معتبر» یعنی «دارای اعتبار» از آن ممکن باشد و «با فهم عموم درست بیاید».<sup>(۹۶)</sup>

## پاورقی‌ها

- (۱) منطق و مبحث علم هرمنوتیک، تألیف محمدرضا ریخته گران / ص ۴۶.
- (۲) نک:  
David couzens Hoy. the critical circle. University of california press, 1982, p25-35.  
این کتاب تحت عنوان «حلقه انتقادی» در سال ۱۳۷۱ به فارسی ترجمه شده است.
- (۳) دیلتای این معنا را در مواضع چندی توضیح می دهد. بخصوص در کتاب ششم از دستنوشته های تکمیل نشده خود برای مجلد دوم کتاب introduction to the Human sciences که به همراه بخش عمده جلد اول این کتاب به انگلیسی ترجمه شده، بیان مفصلتر و مستقیمتری به دست می دهد. مشخصات ترجمه انگلیسی از این قرار است:  
Wilhelm Dilthey. selected works. volume i intriduction to the Human sciences. Edited by R.A. Makkreel and F rodi princeton unevrsity press. 1989.
- (۴) رک همان (ترجمه فارسی به نام «حلقه انتقادی».
- (۵) رک ژوزف بلایشر در کتاب «تخیل هرمنوتیکی».
- 1982.josef Bleicher, The Hermeneutic imayination, Routledye and Keyan Paul.  
Johann Gustav Droysens selections in The Hermeneutics Reader, pp.119-20.  
josef Bleicher, contemporary Hermeneutics, Routledgeand Kegan Paul, 1987, p.17-18.  
Kurt - Mueller - Vollmer, The Hermeneutics Reader, Basil Blackwell, 1986,p.2.
۹. الهیات پروتستان، ویلیام هوردن، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، ص ۲۳.
- The Hermenetics Reder, p.2.
- (۱۱) «بلونیا» نام شهری در شمال ایتالیا است.
- (۱۲) نامه فرهنگ شماره ۱۸، دکتر داوری.
- (۱۳) رک، کتاب نقد، سال دوم شماره پنجم و ششم.
- (۱۴) طباطبایی، محمدحسین. المیزان، ۱۲/۱.
- (۱۵) طوسی، محمدبن حسن، التبیان، ۴/۱۶/۲.
- (۱۶) مانده / ۱.
- (۱۷) مانده / ۳.
- (۱۸) بقره / ۲۳۴.
- (۱۹) طلاق / ۴.
- (۲۰) صادقی، محمد، الفرقان، ۲۹ / ۲۸۵.

- (۲۱) آلوسی، محمود، روح المعانی، ۵۷ / ۶.
- (۲۲) صادقی، محمد، الفرقان، ۲۹ / ۲۸۵.
- (۲۳) آلبرت آوری، سیر فلسفه در اروپا، ترجمه علی اصغر حلبی / ۳۲۱.
- (۲۴) احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، ۲ / ۵۰۲.
- (۲۵) فهیم عزیز، علم التفسیر / ۸۱.
- (۲۶) عویضه، کامل محمد، الاعلام من الفلاسفه، اسپینوزا / ۱۵۰.
- (۲۷) کتاب مقدس، عهد جدید، رساله اول پولس به قرنتیان، فصل / ۱، آیه ۹. (به نقل از مجله پژوهشهای قرآنی، شماره های ۱۶ و ۱۵).
- (۲۸) همان.
- (۲۹) کتاب مقدس، عهد جدید، انجیل لوقا، فصل ۲۴، آیه ۴۹-۴۷.
- (۳۰) همان، فصل ۱، آیه ۲.
- (۳۱) میلر، تفسیر کتاب اعمال رسولان، ۴ - ۵.
- (۳۲) کتاب مقدس، عهد جدید، انجیل لوقا، فصل ۲۴، آیه ۴۷ - ۴۹.
- (۳۳) کتاب مقدس، عهد جدید، رساله اول به قرنتیان، باب ۷، آیه ۱۲-۱۳.
- (۳۴) میلر، کلیسای خدا در جهان / ۱۳۹ - ۱۴۰.
- (۳۵) کتاب مقدس، عهد جدید، رساله اول پولس به قرنتیان، باب ۷، آیه ۱۲ - ۱۳.
- (۳۶) زمخشری، جارالله الکشاف، ۱ / ۵۹۱.
- (۳۷) طوسی، التبیان، ۹ / ۳۱۹؛ طباطبایی، محمدحسین، ترجمه المیزان، ۱۸ / ۴۱۰ - ۴۱۱.
- (۳۸) فهیم، عزیز، علم التفسیر / ۵۲ - ۵۴.
- (۳۹) کتاب مقدس، عهد جدید، رساله به عبرانیان، فصل ۱۰، یخ ۱۲.
- (۴۰) کریستی ویلسن، تفسیر رساله به عبرانیان / ۹۶، ۱۱۶ و ۷۷.
- (۴۱) کتاب مقدس، عهد جدید، رساله به عبرانیان، فصل ۱۰، آیه ۳۱.
- (۴۲) کریستی ویلسن، تفسیر رساله به عبرانیان / ۱۰۱.
- (۴۳) کتاب مقدس، عهد جدید، انجیل یوحنا، فصل ۶، آیه ۵۱.
- (۴۴) همان، فصل ۶، آیه ۵۲.
- (۴۵) میلر، تفسیر انجیل یوحنا، ۱ / ۱۶۰.
- (۴۶) همان، ۱ / ۱۶۱.
- (۴۷) فخر رازی، تفسیر الکبیر، ۳۰، ۲۲۶.
- (۴۸) مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، ۳۰ / ۱۵۲.
- (۴۹) آلوسی، روح المعانی، ۳۰ / ۱۴۴ - ۴۵.
- (۵۰) انبیاء / ۶۲ - ۶۳.
- (۵۱) صافات / ۹۰ - ۸۸.
- (۵۲) فخر رازی، تفسیر الکبیر، ۱۴۴/۲۴. آلوسی، محمود روح المعانی، ۱۹/۹۷.
- (۵۳) کتاب مقدس، عهد جدید، انجیل یوحنا.
- (۵۴) میلر، تفسیر انجیل یوحنا، ۱ / ۴۴ - ۴۵.



- (۵۵) کتاب مقدس، عهد جدید، سفر لایویان، فصل ۱۲، آیه ۲۲  
(۵۶) همان.
- (۵۷) بارکلی، ولیم، تفسیر العهد الجديد (انجیل مرقس) ترجمه فهیم عزیز ۱۱ - ۱۲.
- (۵۸) لسان العرب، ابن منظور، ج ۲، ص ۱۱۰.
- (۵۹) تعریفات، جرجانی، دار الکتب العربی، ۱۴۰۵ هـ. ق، ص ۸۷.
- (۶۰) مجمع البیان، طبرسی، ج ۱، ص ۱۳.
- (۶۱) تعریفات، جرجانی، ص ۷۳.
- (۶۲) کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، محمد علی بن علی التهانوی، ص ۱۱۱۶.
- (۶۳) منهج الفرقان، محمدابوسلامه، ج ۲، مطبعه شسیرا، ۱۹۳۸، ص ۶ (به نقل از التفسیر والمفسرون، دکتر محمد حسین الذهبی، ج ۱، دار القلم، بیروت، ص ۱۵).
- (۶۴) الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۱۷۴، (به نقل از التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۱۵).
- (۶۵) مقصود، مولانا شمس الدین فناری است که با فناری عارف اشتباه نشود.
- (۶۶) کشف الظنون، حاجی خلیفه، ج ۱، ستون ۳۲۵.
- (۶۷) تفسیر قرآن، ابن عربی، تحقیق دکتر مصطفی غالب، ج ۱، ص ۵.
- (۶۸) این حدیث در موضوعی از جمله در جامع الاسرار سید حیدر آملی صص ۲۵، ۲۲۵ و ۳۳۸ به صورت تعلیمت رسول الله آمده است.
- (۶۹) تفسیر قرآن، ابن عربی، تحقیق دکتر مصطفی غالب، ج ۱، ص ۵.
- (۷۰) جامع الاسرار، تألیف سید حیدر آملی، ص ۵۳۰ (تفسیر صافی، تألیف فیض کاشانی، ج ۱، صفحه ۱۹).
- (۷۱) تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ترجمه دکتر اسد الله مبشری، صفحه ۱۶.
- (۷۲) همان، ص ۲۳.
- (۷۳) فتوحات مکیه، ابن عربی، ج ۱، صص ۲۷۹ - ۲۸۰.
- (۷۴) مفاتیح الغیب، ملاصدرای، تصحیح محمد خواجوی، مفتاح اول، ص ۴۴.
- (۷۵) المحيط الاعظم و البحر الخصم، سید حیدر آملی، ج ۱، ص ۳۶۱.
- (۷۶) تأویل و تفسیر در اسلام، محمد مجتهد شبستری، کیهان فرهنگی، سال دهم، شماره ۹، ص ۱۲.
- (۷۷) همان، ص ۱۲.
- (۷۸) تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد، حاج سلطان محمد، ج ۱، ص ۱۳.
- (۷۹) «محو موهوم و صحو معلوم»، مأخوذ از فرمایشات امیرمؤمنان علی است و شاید آنچه یونانیان از لفظ مراد کرده اند نیز قریب به همین مضمون بوده باشد. بنگرید به: رساله کمپلیه شرح عبدالرزاق کاشانی، نشر اندیشه، حوزه علمیه مشهد، تابستان ۱۳۷۱، ص ۱۶۰.
- (۸۰) تفسیر قرآن، ابن عربی، ج ۱، ص ۵.
- (۸۱) این حدیث را امام باقر به مفسر معروف قتاده فرموده اند (بنگرید به: تفسیر مرآه الانوار، ص ۱۶).

- (۸۲) المنتقد من الضلال، ابو حامد غزالی، ترجمه فارسی (شک و شناخت)، دکتر صادق آئینه‌وند، ص ۵۳.
- (۸۳) الهیات پروتستان، ویلیام. هوردرن، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، ص ۱۶۵.
- (۸۴) سید حیدر آملی در تفسیر، المحيط الاعظم به تفصیل به این مطلب پرداخته است (المحیط الاعظم، ج ۱، صص ۲۰۶ - ۲۲۷).
- (۸۵) کنز العمال، ج ۱، ص ۵۵۰، سید حیدر آملی نیز در جسامع الاسرار در موارد متعدد از جمله در صفحات ۱۰۴ و ۵۳۰ و ۶۱۰ و جامی نیز در نقد النصوص صفحه ۱۳۵ به این حدیث استناد کرده اند حدیث دیگری در این معنی به شرح ان القرآن له ظهر و بطن از امام کاظم نقل شده است. (اصول کافی، ج ۱، ص ۳۷۴).
- (۸۶) تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱.
- (۸۷) مفاتیح الغیب، ملا صدرا، ص ۳۹.
- (۸۸) قسمتی از تلخیص مقاله هرمنوتیک نوشته ویلیام جیتیک اقتباس از کتاب نقد شماره ۶۵.
- (۸۹) امام خمینی، آداب الصلوه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۹۳ - ۱۹۲.
- (۹۰) همان، ۱۹۳.
- (۹۱) همان.
- (۹۲) احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، ۲ / ۵۳۰.
- (۹۳) هرش، اعتبار در تأویل، به نقل از نیوتن، هرمنوتیک در (متون، ۴ / ۱۸۷).
- (۹۴) ریچارد بالمر، علم هرمنوتیک، ۵۵.
- (۹۵) امام خمینی، روح الله کشف الاسرار، ۳۲۶.
- (۹۶) همان، ۵۷.

**تجربه تاریخی تحقق تمدن اسلامی: الگویی برای**

**چگونگی تعامل بین (اصالت) و (عصرگرایی)**

محسن الویری



بسم الله الرحمن الرحيم

### چکیده

برای بررسی چگونگی تعامل میان «پایبندی به اصول» و «پاسخگویی به نیازهای زمان» و به بیان دیگر چگونگی جمع بین اسلام به عنوان یک دین ثابت و مقتضیات دگرگون شونده و ناپایدار زمان معمولاً دو دسته از منابع مورد مطالعه قرار می‌گیرد: نخست متون اصلی و تغییر ناپذیر دینی یعنی قرآن و سنت و دیگری متون مبتنی بر متون اصلی یعنی کتابهای تفسیری، کلامی و فقهی و مانند آن که در بردارنده آرای اندیشمندان مسلمان است. البته منابع جدید و اغلب غربی نیز سهمی قابل توجه در دیدگاه اندیشمندان معاصر داشته‌اند. به نظر می‌رسد برای یک بررسی همه جانبه پیرامون این موضوع مهم، در کنار این منابع لازم است از تاریخ و منابع تاریخی نیز بهره جست؛ زیرا مسلمانان پیش از این چندین قرن پرچمداری قافله علم و ادب و دانش و حرکت در مسیر تربیت انسان و ساختن جامعه آرمانی را عهده‌دار بودند. این تمدن که با هر تعریفی از اسلامی بودن یا شدن یک تمدن داشته باشیم، «تمدن اسلامی» نامیده می‌شود، از یک سو بر اسلامیت ثابت تکیه داشت و از سوی دیگر بر مدنیت متغیر. به بیان دیگر تمدن اسلامی، تمدنی بود که ضمن پایبندی به اسلام ثابت، توانست برای رفع همه نیازهای مخاطبان عصر خود بکوشد. تأمل برساز و کار چگونگی تحقق این تجربه موفق تاریخی می‌تواند ضمن گره گشودن از برخی معضلات تاریخی و

پرتوافکندن بر زوایای پنهان تمدن اسلامی برای امروز جوامع اسلامی نیز مؤثر باشد.

در این مقاله، پس از اشاره به ریشه‌های پیدایش پرسش از چگونگی تعامل میان «اصالت» و «عصر گرایی» و مروری فشرده بر رویکردهای متفکران مسلمان در پاسخ به آن، بر لزوم و اهمیت مطالعات تاریخی برای دستیابی به پاسخ تأکید شده است. سپس با نگاهی گذرا به مراحل و ساز و کار شکل‌گیری و شکوفایی تمدن اسلامی، این نتیجه گرفته شده است که مسلمانان با هر گرایش فقهی و فکری که داشتند توانستند با بکارگیری همه دستاوردهای دانش و تمدن بشری و قرار دادن آن در مسیر اهداف اسلامی ضمن پایبندی به اصول اسلامی پاسخگوی نیازهای زمانه خود نیز باشند. تکیه و تأکید این نتیجه‌گیری که اصطلاحاً «نظریه هدف‌گرایی» نامیده شده است «قرار گرفتن یافته‌های بشری در خدمت اهداف دینی» است. بر اساس این نظریه اهداف ثابت از دین گرفته می‌شود و برای رسیدن به این هدف ثابت، اگر روشی خاص از سوی دین ابلاغ نشده باشد، مسلمانان مجاز و بلکه ملزم به استفاده از دستاوردهای تمدن بشری هستند؛ ولی در حالت اخیر یافته‌های بشری نه تنها محکوم و متاثر از پیامدهای مبادی هستی‌شناختی اسلامی می‌شوند، بلکه در نظریه‌ها، روشها، مسائل و کاربردهای آنها نیز تغییراتی پدید خواهد آمد.

در یک رویکرد تاریخی، با توجه به اشتراک همه حوزه‌های تمدن ساز اسلامی در این زمینه - با وجود اختلافات فراوان فکری و فقهی آنها - می‌توان، این نظریه را از اشتراکات مذاهب اسلامی و مقومات تقریب بین آنها به حساب آورد و بازآفرینی تمدن اسلامی را نیز بر پایه این نظریه، محور فعالیت مشترک کشورهای اسلامی و متفکران مسلمان قرار داد.

## تذکر مهم:

- در این مقاله با توجه به ضیق وقت برای درج کامل اطلاعات کتابشناختی منابع ، و برای حفظ رویه واحد از ذکر ارجاعات به طور کامل صرف نظر شده است و به روش متعارف مقالات علمی بنابر نهایت اختصار و ایجاز بوده است .

چگونگی ارتباط و یا تعامل بین «پایبندی به اصول» و «پاسخگویی به نیازهای زمان» یکی از مهمترین مسائل و دغدغه‌های کنونی بشر به ویژه در میان کشورهای اسلامی است. شاید بتوان ریشه پیدایش و یا رواج دوباره این پرسش در دوران معاصر را به دوره رواج باورها ، هنجارها و ارزشها و روشهای زندگی دنیای غرب در میان جوامع اسلامی منسوب داشت . مشرق زمین محل بعثت همه پیامبران الهی و مهد همه تمدنهای اصیل بشری بوده است و غرب همواره نوعی احساس حقارت نسبت به شرق داشته است پس از پیدایش تمدن معاصر غرب ، دول غربی برای جبران عقده حقارت خود از یک سو و برای بهره‌گیری از بازارهای سرمایه و مصرف شرق از سوی دیگر راهی این دیار شدند. حضور مستقیم و غیر مستقیم غربی‌ها در شرق تحولی بنیادین در زندگی مردم «مشرق به ویژه مسلمانان پدید آورد. در مواجهه مسلمانان با غرب سه رویکرد رفتاری عمده قابل تشخیص است: پذیرش مطلق غرب ، روی برگرداندن مطلق از غرب و پذیرش در برخی حیطه‌ها و روی برگرداندن در برخی حیطه‌های دیگر .

این تفاوت رویکردهای رفتاری در جنبه نظری نیز مبتنی بر دیدگاههای متفاوت بود. یک دیدگاه با پایبندی به اصول سنتی دینی و کافی دانستن قرآن و اسلام اصولاً احساس بی‌نیازی از هر دستاورد غربی می‌کرد و در نتیجه در پی یافتن راه حلی برای پیوند میان این دو حوزه بر نیامد. یک دیدگاه دیگر نیز مرعوب دستاوردهای ظاهر فریب غربی شد و با احساس

بی‌نیازی از هویت تاریخی و منابع و حیانی خود، راه سعادت بشر کنونی و از جمله مسلمانان را تسلیم بی‌چون و چرا در مقابل غرب دانست. این جریان نیز که از حمایت‌های غرب بی‌بهره نبود نیازی به زدن پل و ایجاد ارتباط بین اصول ثابت و دنیای جدید نمی‌دید. این دو جریان فکری عملاً از دو حوزه «اصالت» و «عصر گرایی» تنها یکی را برگزیدند و بر حسب تمایلات و گرایش‌های خود یکی از آنها را فدای دیگری کردند. ولی جریان فکری دیگری نیز وجود داشته است که گزینش یکی از این دو و رها کردن دیگری را روا نمی‌شمرد و آن را بر خلاف آموزه‌های دینی و نیز بر خلاف مصالح امت اسلامی و بشریت می‌دانسته است. این جریان فکری از آغاز با این واقعیت روبرو بوده است که تن دادن کامل به زندگی جدید پاره‌ای مظاهر و یا معارف دینی را مورد حمله قرار می‌دهد و پایبندی به دین نیز مانع از تن دادن همه جانبه به زندگی جدید می‌شود. یعنی جمع کامل میان این دو ممکن نیست و از سوی دیگر نیز همان طور که گفته شد دست‌کشیدن از یکی از این دو نیز ناصواب است، پس می‌بایست به دنبال راه حلی برای تعامل بین آنها رفت. لذا این جریان سوم به جای انتخاب یکی از این دو حوزه، تلاش خود را صرف یافتن راه حلی برای جمع میان آن دو کرد. صاحب‌نظرانی چون سید قطب، اقبال لاهوری، مودودی، امام خمینی، شهید مطهری، شهید بهشتی و شهید صدر در این جریان قرار می‌گیرند. این متفکران راه‌های مختلفی را در این زمینه مطرح کرده‌اند. با نگاهی به آثار و اندیشه‌های این شخصیت‌ها، می‌توان به این نتیجه رسید که راه‌های پیشنهادی آنها از سه مصدر نشأت یا تأثیر گرفته است:

### ۱- متون اصلی دین یعنی آیات و روایات

آیات و روایات به عنوان متن و سند اصلی دین و به عنوان دو مصدر اصلی استخراج معارف و احکام دینی همواره مورد پذیرش همه گروه‌ها و



نحله‌های اسلامی بوده است؛ گرچه پاره‌ای اختلاف نظرها در جزئیات و چگونگی برداشت از آنها طبیعی است. این دسته از منابع به دلیل صدور و یا نسبت صدور از ناحیه شارع مقدس و عدم امکان تغییر و تحول در آنها، ثابت و تغییر ناپذیرند. با این تفاوت که مفاد آیات قرآن نیز حکایتگر آموزه‌های ثابت و غیر قابل تغییر در شرایط مختلف زمانی و مکانی است ولی مفاد سنت گاه حکایتگر احکام و معارف ثابت و همیشگی و گاه گزارشگر احکام و معارفی ویژه عصر صدور است.

## ۲- متون درجه دوم دینی

این منابع از اعتبار و حجیت متون اصلی دینی (قرآن و روایات) برخوردار نیستند ولی چون دربردارنده برداشتهای اندیشمندان مسلمان از متون اصلی هستند همواره از اعتبار و جایگاه خاصی برخوردار بوده‌اند. بسیاری از باورها و رفتارهای مسلمانان به صورت مستقیم از این دسته از منابع و به صورت غیر مستقیم از قرآن و سنت تأثیر می‌پذیرند. منابعی چون تفاسیر، متون کلامی و متون فقهی در این دسته قرار می‌گیرند. این منابع به ویژه منابع فقهی ما را با دیدگاههای دانشمندان مسلمان پیرامون چگونگی جمع میان ثابت و متغیر آشنا می‌سازد. با توجه به رونق پژوهشها و تألیف و ترجمه و نشر کتابها و مقالاتی در سالهای اخیر در این زمینه، اهمیت و غنای این منابع به صورتی برجسته‌تر به چشم می‌خورد.

## ۳- مطالعات جدید

منابع و مطالعات جدید نیز که معمولاً به صورتی مستقیم یا غیر مستقیم از سوی دانشمندان غربی ارائه شده‌است و یا از مطالعات و تحقیقات آنها تأثیر پذیرفته است، برخی دانشمندان مسلمان را تحت تأثیر قرار داده و منجر به پیدایش نظریه‌هایی شده است. به عنوان مثال دیدگاهی که برای

جمع بین دین ثابت و دنیای جدید در پی تحلیل علمی همه جنبه‌ها و احکام و معارف دینی بود در این دسته قرار می‌گیرد.

مطالعه و غوررسی این منابع برای یافتن راه حلی برای پیوند اصالت و عصرگرایی بسیار لازم و مفید است ولی این منابع به صورت نظری و غیر کاربردی به این موضوع می‌نگرند. و حال آن که به نظر می‌رسد باید به تجربیات عملی مسلمانان نیز توجه کرد. واقعیت این است که مسلمانان توانستند تمدنی بزرگ و بی‌بدیل را در جهان بیافرینند که با وجود پاره‌ای سیاهیها و تباهیها در گوشه و کنار آن هنوز هم مایه میاهات همه مسلمانان با هر گرایش فکری است.

وقتی به چگونگی پدید آمدن این تمدن می‌اندیشیم، می‌بینیم سؤال از چگونگی تعامل میان دین ثابت و دنیای متغیر سؤالی نیست که تنها در عصر جدید، ذهن اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول کرده باشد، البته شاید شکل سؤال به صورت کنونی تازگی داشته باشد ولی با مروری بر تاریخ می‌توان به روشنی دریافت که آن چه واقع شد نمی‌توانست بدون یک مبنای مشخص و موضع روشن نسبت به این پرسش بنیادین صورت گرفته باشد. این دغدغه در آغاز شکل‌گیری تمدن بزرگ اسلامی و حتی در عصر بعثت نبوی مطرح بوده است. این که پیامبر رحمة للعالمین و مبعوث برای همه مردم، در محیط عربستان متناسب با مقتضیات آن دیار در آن روزگاران رفتار کرد و در عین حال یادگارهای جاودانه قابل تأسی در همه زمانها و مکانها از خود باقی نهاد و یا در مدینه از تجربیات ایرانی سلمان فارسی برای حفر خندق در غزوه احزاب و تجربیات رومی صهیب برای استفاده از منجنیق در غزوه طائف بهره جست. از نخستین نمونه‌های وجود نوعی تعامل بین دین ثابت و دنیای متغیر است. بعد از رحلت پیامبر(ص) و به دنبال فتوحات گسترده و تحول وسیع و گسترده در زندگی مسلمانان باز هم این

سؤال مطرح بود که در این فضای جدید چگونه باید دیندار زیست. وقتی مرزهای سیاسی و جغرافیایی جهان اسلام گسترش یافت، علوم و دیگر مظاهر فرهنگی و تمدنی موجود در آن سرزمینها، به دیده اعتنا و اعتبار مسلمانان نگریسته شد. یعنی پیش فرض همه مسلمانان این بود که ورود به این دنیای جدید نه به مفهوم دست کشیدن از دین است و نه به معنای پشت کردن به دستاوردهای تمدنهای موجود در سرزمینهای تازه فتح شده. شکل‌گیری علم فقه و به دنبال آن علم اصول بر پایه همین باور بود که ضمن حفظ دینداری، باید خود را با گونه‌های جدید زندگی و یافته‌های جدید آن تطبیق داد.

امروزه وقتی ما از تمدن اسلامی سخن می‌گوییم کدام اجزاء را برای آن در نظر می‌گیریم؟ آیا تنها علمی را در نظر می‌گیریم که از مبدأ وحی ناشی شده؟ یعنی آیا تمدن اسلامی تنها از علوم و معارف ناشی از نزول وحی مانند قرائت قرآن، تفسیر قرآن و علوم روایی (علوم اصیل) و نیز آداب و آیینهای دینی مانند نماز و روزه پدید آمد و یا علمی مانند نجوم، پزشکی، جغرافیا و فلسفه که پیش از بعثت پیامبر هم وجود داشته است «علوم دخیل» هم بخشی از تمدن اسلامی به حساب می‌آیند؟

تقسیم بندی علوم به علوم دخیل و اصیل، نشان‌گر این واقعیت است که همه علوم رایج در میان مسلمانان که به هر حال جزو تمدن اسلامی به حساب می‌آیند از وحی نشأت نگرفته‌اند. این علوم با کدام توجیه در زمره علوم اسلامی و یا جزو مقومات و اجزای تمدن اسلامی قرار می‌گیرند؟ شکی نیست که این علوم از دستاوردهای بشری بودند که با ورود خود به جهان اسلام، جوهره و صیغه اسلامیت این تمدن را خدشه‌دار نکردند. این علوم پیش از ظهور دین اسلام پدیدار شده بودند، ولی بدون تردید پس از ورود به جهان اسلام دچار تحول و تغییراتی شدند که نمی‌توان آنها را با وضعیت

پیشین خود یکی دانست. از زاویه‌ای دیگر اگر مسلمانان پا از شبه جزیره حجاز بیرون نمی‌گذاشتند و خود را در معرض دستاوردهای تمدنی ایرانی و یونانی و رومی قرار نمی‌دادند، هیچگاه تمدن بزرگ خود را نمی‌آفریدند. این تمدن با هر تعریفی از اسلامی بودن یا شدن یک تمدن داشته باشیم «تمدن اسلامی» نامیده می‌شود تمدن اسلامی از یک سو بر اسلامیت ثابت تکیه داشت و از سوی دیگر بر مدنیت متغیر. به بیان دیگر تمدن اسلامی، تمدنی بود که ضمن پایبندی به اسلام ثابت، توانست خود را با دنیای متغیر سازگار نماید و برای رفع همه نیازهای مخاطبان عصر خود بکوشد.

ساز و کار خلق این تمدن و چگونگی جمع میان آموزه‌های ثابت دینی و مقتضیات دگرگون شونده چه بود؟ مسلمانان چه تدبیری اندیشیدند که ضمن حفظ اسلام توانستند از دستاوردهای تمدنهای بشری عصر خود نیز بهره بگیرند؟ پدید آمدن تمدن بزرگ اسلامی خود گواه این است که مسلمانان دارای روش آزموده شده و تجربه‌ای مشخص در این زمینه هستند و تاریخ گزارشگر این تجربه است.

پیش از بیان آنچه از مطالعات تاریخی در این زمینه بدست می‌آید بیان این مقدمه لازم است که اسلام تأمین فلاح و رستگاری انسانها در دنیا و آخرت را هدف اصلی خود قرار داده است و برای تأمین این هدف روشهایی را نیز تعیین کرده است. این روشها در قالب احکام شرعی عبادی و غیر عبادی در قرآن و روایات ذکر شده است. ولی بیان این روشها به این معنا نیست که برای تأمین هدف دین در سطح خرد و کلان تنها باید به همین روشهای اعلام شده بسنده کرد. تقریباً هیچ عرصه‌ای از زندگی فردی و اجتماعی نیست مگر این که روشهایی تعیین شده از سوی شارع در آن وجود دارد و در عین حال کمتر حیطه‌ای از آنها را نیز می‌توان به کلی فارغ از یافته‌های بشری دانست. حوزه خودنمایی و جولان دانش بشری که از

سوی برخی دانشمندان معاصر «منطقه الفراغ» نام گرفته است، حیطه‌ای نیست که به صورت کامل به انسانها واگذار شده باشد. یعنی اینطور نیست که در حوزه مباحات هر که هر چه خواست بتواند انجام دهد. زیرا شارع مقدس اهدافی را تعقیب می‌کند که ابزارها و روشهای بشری تنها در صورتی می‌توانند مورد بهره‌برداری قرار گیرند که در مسیر آن اهداف قرار گیرند. و به بیان دیگر یافته‌های بشری اگر به گونه‌ای تغییر یابند که بتوانند سازگار با اهداف جامعه دینی و انسان دین محور باشند، می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند. یعنی اگر اسلام این اجازه را به پیروان خود می‌داد که به فرهنگها و تمدنها بشری به دیده اعتنا بنگرند، در عین حال اهدافی را برای آنها در نظر گرفته بود که مسلمانها مجاز به کنار نهادن آن نبودند و پاس داشتن این اهداف بر چگونگی رویارویی و بهره‌برداری از دستاوردهای بشری اثر گذار بود. مثل مسلمانان در این حالت، مثل معماری است که در کار ساختن یک بناست و مصالح مورد نیاز خود را از مراکز مختلف فراهم می‌آورد و گاه آنها را به همان صورت دریافت شده بکار می‌گیرد و گاه با توجه به هدفی که دارد در آن مصالح متناسب با هدف خود تغییراتی می‌دهد و به بیان دیگر خود را محصور و مطیع این ابزارها قرار نمی‌دهد، مسلمانان بر اساس دستور وحی و پیامبر که علم را محترم می‌شمرد و تلاش برای رفع نیازهای جامعه اسلامی را واجب می‌داند، با نگاهی باز و سینه‌ای فراخ به سراغ همه علوم و فرهنگها و دستاوردهای تمدن بشری رفتند ولی آنچه را اخذ کردند در مسیر اهداف جامعه اسلامی قرار دادند و طبعا لازمه این تحول، ایجاد تغییراتی در این دستاوردهای بشری بود.

به عنوان مثال دانش جغرافیا که پیش از اسلام متولد شده و رشد یافته بود دارای مبانی، نظریه‌ها، روشها و مسائل خاص خود بود. دانش جغرافیا از پدیده‌های طبیعی مانند رودها و کوهها و دریاها و آبادهای و آبادانیها

وفاصله میان شهرها و مناطق مسکونی از یکدیگر و راههای رسیدن به آنها سخن می‌گفت. این دانش از یک سو به ابزاری برای تحقق یک وظیفه حکومتی یعنی گردآوری زکات و خراج تبدیل شد. اگر بپذیریم که گردآوری خراج - با همه کاستی‌ها و ستمهای احتمالی در آن - به هر حال بر اساس یک حکم دینی صورت می‌پذیرفت، می‌بینیم که حسن اجرای این حکم دینی مستلزم شناخت درست استعدادها و طبیعی مناطق و میزان محصولات کشاورزی و دامی آنها و شرایط اقلیمی هر سال از نظر میزان بارندگی و تأثیر آن بر محصولات کشاورزی و نیز راههای دسترسی به شهرها و روستاها بود و جغرافیا متکفل رفع این نیاز شد.

از سوی دیگر مسلمانان برای انجام فریضه حج که همواره به آن اهتمام جدی داشته‌اند نیازمند شناخت راههای رسیدن به مکه بوده‌اند و این نیاز نیز از سوی جغرافیا بر آورده می‌شد.

همچنین اگر مسلمانان بر اساس دستور قرآن مأمور به تفکر و تدبیر در آیات خدا در طبیعت و محیط پیرامونی خود بودند، بخش عمده این معلومات از طریق جغرافیا حاصل می‌آمد و به همین ترتیب اگر کعبه قبله‌گاه مسلمانان بود، نمازگزارانی که فرسنگها از کعبه فاصله داشتند، برای تعیین جهت قبله نیازمند ابزار و روشی بودند که جغرافیای ریاضی یا جغرافیای نجومی این ابزار را در اختیار آنها می‌نهاد. البته جام علم جغرافیا و دیگر علوم وقتی بر پایه مبادی و مبانی هستی‌شناختی Cosmologic مسلمانان قرار می‌گرفت دستخوش تحولی در جهت گیریها و روشها می‌شد که در اینجا فرصت پرداختن به آن نیست، ولی افزون بر تغییرات ناشی از تحول در مبادی نظری همانگونه که ملاحظه شد در مسائل و روشها و کاربردهای آن نیز تحولاتی پدید آمد که پس از مدت، به دلیل این نوع کارکرد جدید و البته با مد نظر قرار دادن آن مبادی هستی‌شناختی جدید، هاله‌ای از تقدس پیرامون

علم جغرافیای رایج در میان مسلمانان صورت می‌بست؛ این تقدس بر آمده از همان تقدس اهداف اسلامی بود.

نگاهی منصفانه به حوزه‌های اصلی تمدن ساز اسلامی - مانند حجاز، عراق، مصر، شام و اندلس - نشان می‌دهد که با وجود اختلاف دیدگاه جریانهای فکری و مذاهب فقهی و دولتهای حاکم بر این مناطق، تمامی آنها برای ایفای سهم خود در پدید آوردن تمدن اسلامی از همین ساز و کار بهره گرفته‌اند.

این ساز و کار را می‌توان در قالب یک نظریه (Theory) به نام نظریه هدف‌گرایی سامان داد. یعنی در کنار نظریه‌های متعددی که از سوی اندیشمندان مسلمان بیان شده است، مانند نظریه اجتهاد، نظریه فطرت، نظریه منطقه الفراغ و.. می‌توان از نظریه دیگری به نام نظریه هدف‌گرایی سخن گفت. این نظریه نفی‌کننده دیگر نظریه‌های موجود نیست بلکه می‌تواند نظریه‌ای عام‌تر فراگیرتر از آنها باشد که هر یک از نظریه‌های موجود در بخشی از اجزای درونی آن مورد توجه قرار گیرد؛ البته بررسی و اثبات این موضوع نیز نیازمند فرصتی دیگر است.

خاستگاه اولیه این نظریه، تأمل بر تجربه تاریخی مسلمانان برای تحقق تمدن اسلامی است. بر اساس این نظریه، برای جمع میان دین ثابت و دنیای متغیر، برای حفظ زندگی دیندارانه در همه برهه‌ها و همگام با همه تحولات و برای پایبندی به اصول و در عین حال پاسخگویی به نیازهای زمانه، بر اساس تجویز اولیه شرع مقدس اسلام، و با هدف تحقق اهداف اسلامی در کنار تمسک به روشهای تعیین شده از سوی دین، می‌توان به سراغ همه یافته‌های علوم و تمدن بشری رفت و از همه آنها به عنوان روش در مسیر اهداف دینی بهره جست. پذیرش چنین نگاه دیندارانه به یافته‌های عصری

بشری، در درجه نخست مستلزم تحول در مبادی متافیزیکی آنها و سپس نظریه‌ها، روشها، مسائل و کاربرد آنهاست.

اهداف دینی اهدافی ثابت و تغییر ناپذیرند و در عین حال از انعطاف و قابلیت تطبیق و اجرا در زمانهای مختلف برخوردارند و یافته‌های بشری داده‌های متحول و دگرگون شونده در بستر زمان و مکان . حلقه وصل این ثابت و متغیر همان تغییراتی است که به تبع قرار گرفتن در خدمت اهداف دینی در یافته‌های بشری پدید خواهد آمد.

گرچه تکیه بخشهای اخیر مقاله بیشتر ناظر به علوم بشری بود تا همه جنبه‌های عصرگرایی، ولی به نظر نگارنده با همین مبنا و در چارچوب همین نظریه می‌توان به دیگر جنبه‌ها نیز پرداخت. طبیعی است این نظریه نیازمند نقد و ارزیابی و سنجش بیشتر است تا میزان درستی و نادرستی آن نمایانده شود.

با توجه به اشتراک همه حوزه‌های تمدن ساز اسلامی در بهره‌گیری از این ساز و کار ، این نظریه می‌تواند از اشتراکات مذاهب اسلامی و مقومات تقریب بین آنها به حساب آید و اگر چنین باشد می‌توان از آن در نظریه پردازی بازآفرینی تمدن اسلامی بهره گرفت. باز آفرینی تمدن اسلامی دغدغه عموم متفکران متعهد کشورهای اسلامی است و می‌تواند محور فعالیت مشترک همه کشورهای اسلامی، متفکران مسلمان و مایه وفاق و همدلی هر چه بیشتر بین آنها باشد.



**بیانیه پایانی پانزدهمین کنفرانس**

**بین المللی وحدت اسلامی**



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على محمد وآله الطاهرين  
وصحبه المنتجبين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين.  
پانزدهمین کنفرانس بین المللی وحدت اسلامی با فراخوان مقدس مجمع  
جهانی تقریب مذاهب اسلامی از تاریخ ۶ تا ۸ خرداد ماه ۱۳۸۱ هجری  
مطابق با ۱۴ تا ۱۶ ربیع الاول ۱۴۲۳ هجری قمری و برابر با ۲۷ تا ۲۹ ماه  
مه ۲۰۰۲ میلادی به مناسبت ایام ولادت پیامبر بزرگوار اسلام و سلاله  
پاکش حضرت امام صادق(ع) در تهران برگزار شد.

در این کنفرانس، نخبگانی از علما و روشنفکران امت، شخصیت‌های  
سیاسی و تبلیغاتی مسلمان از مناطق و کشورهای مختلف اسلامی برای  
بحث و بررسی و تبادل نظر در باره راهکارهای تامین کننده وحدت اسلامی  
و رویارویی با چالش‌های دشواری که امت بزرگ اسلامی در تاریخ معاصر  
خود با آنها مواجه است، گرد هم آمدند.

آنها، ایمان دارند که وحدت این امت، پایه و اساس قدرت و عزت و تکامل  
و قدرتمندی آنان در رویارویی با دشمنان و چالش‌های رویارو، زیر پرچم  
توحید است.

موضوع کنفرانس امسال، مسئله ای بود که مورد اهتمام همه امت  
اسلامی است. یعنی 'پایبندی به اصول' و 'همراهی با زمان' در فقه مذاهب  
اسلامی به منظور رهایی از حالت جمود، تحجر، بلا تکلیفی و ضعف با توجه  
به عنصر اجتهاد اصیل و نقش آن در روند نواندیشی و پاسخ به نیازهای

روز با بهره گیری از انعطاف پذیری اسلامی و فراگیری آن نسبت به متغیرهای اجتماعی .

شرکت کنندگان در کنفرانس همچنین به بررسی و مطالعه وافی در اصطلاحات وارد شده از سوی مکتب های تأویلی نوین (هرمنوتیک) و میزان هماهنگی آنها با اندیشه اسلامی پرداختند.

در این کنفرانس پیشنهادهای علمی مهمی جهت بهبود پژوهشهای فقهی و آسان سازی مباحث آن ارایه شد .

کنفرانس همچنین نشست ویژه ای برای بررسی قضیه فلسطین و نیز نشست دیگری برای بررسی مسائل جهان اسلام برگزار کرد .

این کنفرانس را آیت الله هاشمی رفسنجانی با سخنرانی ارزشمند خود افتتاح کرد .

شرکت کنندگان در کنفرانس پس از مطرح ساختن بحث ها و مقالات وارده ، به نتایج و توصیه های زیر دست یافتند .

۱ - اجتهاد ، عنصر مهمی است که گویای پویایی شریعت و انعطاف پذیری آن و در برگیرندگی متغیرهای طبیعی و اجتماعی ، با حفظ اصول و ثوابت شرعی است. لازم است با پایبندی به اصول ثابت، در چارچوب ضوابط مورد تأیید شریعت حرکت کرد. ضوابطی مثل عنصر انعطاف پذیری و قواعد هماهنگ با فطرت آن و نیز دوری از اصطلاحات وارداتی و ناهماهنگ با روح اسلام که با ذهنیتی غربی شکل گرفته است و به طبع دارای آثار منفی بر اندیشه اسلامی است.

۲ - مسایل مهمی وجود دارد که در تکامل بخشیدن به مطالعات فقهی ، مؤثرند، از قبیل:

- کار در راستای تعمیم ، ضبط و تعمیق فقه مقاصد \*

- تأکید بر فقه نظریات (از قبیل استنباط نظریه عمومی در حقوق، تربیت یا اقتصاد)
- تأکید بر اجتهاد جمعی
- پژوهش در نصوص اسلامی که خطوط کلی و روش عمومی دولت اسلامی را تبیین می‌کند.
- تحول در ضوابط و قواعد فقهی و اصولی در راستای مقارنه بین مذاهب اسلامی.
- پژوهش در عرصه‌های فقهی و اصولی مشترک میان مذاهب اسلامی و تلاش برای گسترش آن و پرهیز از اختلاف‌های لفظی.
- تشویق تخصصی کردن ابواب فقهی
- گسترش بحث در فقه سیاسی و اجتماعی
- انتشار فرهنگنامه‌هایی که با توضیح مسایل جدید، صدور حکم در مورد آنها را آسان می‌سازد.
- آسان‌سازی و تعمیم فرهنگ فقهی به منظور قابل فهم بودن آن از سوی بخش‌های گسترده تری از مردم.
- ایجاد ارتباط و پیوند میان شیوه‌های درس و پژوهش و مطالعات سنتی در حوزه‌ها و دروس دانشگاهی.
- پاسداری از خط فقهی اصیل و دور نگهداشتن آن از تأثیرات و فشارهای سیاسی و اجتماعی.
- با عنایت به مراتب فوق شرکت کنندگان در کنفرانس بر ضرورت بهره‌گیری از این شیوه‌ها برای ایجاد هماهنگی بین «اصالت» و «معاصرت» و پایه‌گذاری جامعه‌ای مؤمن و پیشرفته که با مسیر حرکت تمدنی انسان به گونه‌ای طبیعی و براساس اراده خداوند همراه باشد، تأکید می‌کنند

(و كذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا بقره/ ۱۴۳)

۳ - کنفرانس با توجه به حملات سبعانه و زشتی که غرب از جنبه های سیاسی، اقتصادی، آموزشی و حقوقی با شعارهای پرزرق و برقی چون جهانی شدن، حقوق بشر، مبارزه با تروریسم و ..... (که چه بسا با اسلام نیز هماهنگی دارند ولی از سوی آنها مورد سوء استفاده قرار می گیرد) علیه اسلام براه انداخته تاکید دارد که امت اسلامی باید نسبت به همه توطئه ها و دامها، هوشیار باشد و در صف واحد در برابر آنها بایستد .

والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة و يطيعون الله ورسوله اولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم (توبه / ۷۱).

والذين كفروا بعضهم اولياء بعض الا تفلوه تكن فتنة في الارض وفساد كبير (انفال / ۴۳).

۴ - مسئله فلسطین، مسئله همه مسلمانان است و سرنوشت امت اسلامی به سرنوشت فلسطین گره خورده و دلهای همه مسلمانان نیز به آن پیوند خورده است. امروز می بینیم که چگونه رژیم صهیونیستی، نقاب از چهره زشت و کریه خود برداشته و ددمنشی و تجاوزگری خود را که به هیچ ارزش انسانی و نیز تعهد بین المللی پای بند نیست به همگان نشان می دهد و در این راه از پشتیبانی مطلق آمریکا و غرب برخوردار است و به همه قوانین پشت پا زده و از شرایط پس از ۱۱ سپتامبر برای سرکوب ملت فلسطین و آواره ساختن آنها بیشترین بهره برداری را کرده است. اینها همه ننگی ابدی بر پیشانی صهیونیسم است که به امت اسلامی انگیزه می دهد تا قاطعانه و با صلابت در کنار مردم فلسطین قرار گیرند و از انتفاضه قهرمانانه و مقاومت آنان حمایت بعمل آورند و بر تحریم دشمن

صهیونیستی و حامیان آن هر چه بیشتر تاکید نمایند و بر مشروعیت عملیات قهرمانانه و شهادت طلبانه برای پایان بخشیدن به تجاوز و اشغالگری و رهایی فلسطین - تمامی فلسطین - از چنگال دشمن خون آشام و نیز پایتخت ابدی بودن قدس برای فلسطین پا فشاری نمایند .

۵ - کنفرانس توجه ویژه ای به مسئله اقلیت های اسلامی که یک سوم شمار مسلمانان در جهان را تشکیل می‌دهند داشته و بر آنست که پرداختن به این موضوع باید در پرتو پاسداری از موجودیت این اقلیتها و وحدت آنها و نیز حفظ هویت فرهنگی - اسلامی آنها و همچنین احترام به حقوق آنها و فعال ساختن نقش ملتها و کشورهای اسلامی در حمایت و پشتیبانی از آنها و بهره گیری از امکانات موجود در عرصه های مختلف پیشرفت و اعتلای این امت باشد همچنانکه کنفرانس به رنجهای سایر مسلمانان در بالکان، چین، کشمیر، هند، فیلیپین، میانمار و سایر مناطق اهتمام ورزیده امت اسلام را به توجه بر آنها و تلاش برای رنجهای جانکاهشان فرا می‌خواند .

۶ - کنفرانس مسلمانان را به فراگیری آموزش زبان عربی در تمامی کشورهای اسلامی بعنوان ابزار وحدت مسلمانان، با حفظ اهتمام به زبان‌های دیگر ملل اسلامی فرا می‌خواند.

۷ - کنفرانس با اظهار خرسندی از همبستگی و هماهنگی میان مسلمانان به بهره گیری از گفتگوی اصولی و علمی برای پرداختن به اختلافهای فکری، فقهی و فرهنگی میان مسلمانان همراه با تسامح و برادری فرامی‌خواند و از برانگیختن مسایل اختلافی در فضایی غیر علمی و نامرتبط بر حذر می‌دارد و معتقد به حرام بودن درگیری، جنگ و نزاع میان مسلمانان با انگیزه های مذهبی یا سیاسی است.

۸- کنفرانس دو کشور همسایه هند و پاکستان به کاهش تنش میان خود فرا می‌خواند و از آنها می‌خواهد که اختلافهای خود را از طریق گفتگو، حل و فصل کنند.

۹- کنفرانس از محضر مقام معظم رهبری و نیز ریاست محترم جمهور سپاسگزاری کرده و مراتب تشکر خود را از مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی به خاطر برگزاری کنفرانس و فراهم آوردن راههای موفقیت آن اعلام می‌دارد.

\* \* \* \* \*