

مبانی قرائت‌های گوناگون از قرآن

دکتر محمد محمدرضایی*

چکیده

این مقاله بر آن است که مبانی قرائت‌پذیرانگاری دین، از جمله قرآن را که یکی از مسائل مهم در حوزه دین‌پژوهی است، بحث و بررسی کند. ابتدا پرسش‌هایی از جمله «آیا می‌توانیم قرائت‌ها و تفسیرهای گوناگون از قرآن داشته باشیم»، و «مبانی این قرائت‌های مختلف کدام است»، مطرح، سپس کوشیده شده است که به این پرسش‌ها پاسخ داده شود. در این مقاله، مؤلف به پنج مبانی قرائت‌های گوناگون از قرآن اشاره می‌کند که عبارتند از:

۱. مراتب طولی و عرضی فهم قرآن؛
 ۲. مبانی هرمنوتیکی فهم قرآن؛
 ۳. مبانی زبانی قرائت‌های گوناگون از قرآن؛
 ۴. مبانی تجربی قرائت‌های گوناگون از قرآن؛
 ۵. مبانی تکامل معرفت دینی قرائت‌های گوناگون از قرآن.
- هر کدام از این مبانی تجزیه و تحلیل شده؛ سپس نتیجه‌گیری لازم به عمل آمده است. در پایان، مؤلف به روش صحیح تفسیر و فهم قرآن اشاره می‌کند.
- واژگان کلیدی:** قرآن، تفسیر قرآن، فهم قرآن، قرائت‌پذیرانگاری قرآن، هرمنوتیک، مراتب طولی و عرضی فهم قرآن، تجربه دینی.

مقدمه

مسئله قرائت‌پذیرانگاری دین، از جمله قرآن، یکی از مسائل مهم در حوزه دین‌پژوهی است.

* عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران.
تاریخ دریافت: ۸۲/۶/۲۱ تاریخ تأیید: ۸۲/۷/۱۴

این مسأله بدین معنا است که می‌توانیم از متون دینی از جمله قرآن، تفسیرها و فهم‌های گوناگونی داشته باشیم. حتی امروزه، بعضی از نویسندگان مسلمان، تحت تأثیر متکلمان مسیحی، ادعا کرده‌اند که هیچ تفسیر نهایی، قطعی و مطلق از دین، از جمله قرآن وجود ندارد. آنان، گاهی برای صحت ادعای خود، به تفسیرهای گوناگون مفسران قرآن، متوسل می‌شوند. اکنون به بعضی از پرسش‌هایی که در این زمینه فراروی ما است، اشاره می‌کنیم:

۱. آیا می‌توانیم قرائت‌ها و تفسیرهای گوناگون از قرآن داشته باشیم؟
 ۲. اگر چنین است، مبنای این قرائت‌ها، واحد است یا متعدّد؟
 ۳. آیا معیاری برای صحت و سقم قرائت‌های مختلف وجود دارد؟
- این مقال، بر آن است تا مبانی گوناگون قرائت‌های مختلف از قرآن را مورد مذاقه و بررسی قرار دهد تا روشن شود که کدام یک از مبانی، اتقان لازم را دارد. آن‌ها عبارتند از:

۱. مراتب طولی و عرضی فهم قرآن

یکی از مبانی قرائت‌های گوناگون از قرآن، مراتب طولی و عرضی آیات قرآنی است. روایات بسیاری در این باره وجود دارد که قرآن دارای بطون مختلف است. افراد به حسب توانایی و ظرفیت‌های فکری خود می‌توانند به این مراتب دست یابند؛ البته قرآن کریم با بیان لفظی خود، مقاصد دینی را به روشنی بیان کرده است و دستورهایی در زمینه اعتقاد و عمل به مردم می‌دهد؛ ولی مقاصد و معانی قرآن فقط به این مرحله پایان نمی‌پذیرد؛ بلکه در پناه همین الفاظ یعنی در باطن آن‌ها، مرحله‌ای معنوی و مقاصدی عمیق‌تر و گسترده‌تر قرار دارد که پاکان و خواص با دل‌های پاک خود می‌توانند آن‌ها را بفهمند.

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که معلّم خدایی قرآن است می‌فرماید:

قرآن، ظاهری انیق [= زیبا و خوش‌آیند] و باطنی عمیق دارد.

قرآن بطن دارد و بطنش نیز بطن دارد تا هفت بطن.

در کلمات امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام نیز از باطن قرآن بسیار نام برده شده است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۴۸)؛ بنابراین، افراد به حسب ظرفیت فهم خود می‌توانند به مرتبه‌ای از این مراتب نائل شوند. حال پرسش این است که آیا این مراتب گوناگون معنایی به طور کامل با هم متباین و متفاوت هستند یا مراتب باطنی، مراتب عمیق‌تر همان معنای ظاهری است یا به تعبیر دیگر، آیا معنای باطنی، معنای ظاهری را ابطال و الغا می‌کند یا این که همه آن‌ها در یک حقیقت با هم مشترک هستند و در عین حال با هم مختلف و به تعبیری، این مراتب دارای معانی مختلف، همه، مراتب یک معنا هستند؟ برای

پاسخ به این پرسش‌ها به دو مثال و نمونه از معنای باطنی قرآن اشاره می‌شود:

مثال اول

هنگامی که مردم، از راه وحی آسمانی می‌شنوند که خدای تعالی از پرستش بت‌ها نهی می‌کند:

وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ... (نساء: ۴) (۳۶).

خدا را پرستید و هیچ چیزی را [در عبادت] شریک او قرار مدهید.

همچنین در آیه دیگر می‌فرماید:

فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ ... (حج: ۲۲) (۳۰).

از پلیدی‌ها که بت‌ها باشند، دوری‌گزینید.

ظاهر این آیات، نهی از پرستش بت‌ها است؛ ولی با تکامل و تحلیل روشن می‌شود که پرستش

بت‌ها برای این ممنوع شده که خضوع و فروتنی در برابر غیر خدا است؛ زیرا حقیقت اطاعت، همان

بندگی و سر فرود آوردن است؛ چنان که خداوند در آیه‌ای می‌فرماید:

أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ... (یس: ۳۶) (۶۰).

آیا به شما ای بنی‌آدم فرمان ندادم که شیطان را پرستید؟!

با تحلیلی دیگر روشن می‌شود که انسان نباید حتی تسلیم خواست‌های نفس شود؛ چنان که در

قرآن آمده است:

أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ ... (جاثیه: ۲۳) (۴۵).

آیا دیدی کسی را که هوای نفس خود را خدای خود قرار داده است.

با تحلیل دقیق‌تر آشکار می‌شود که اصلاً به غیر خدای متعالی نباید التفات داشت و از وی غفلت

کرد؛ زیرا توجه به غیر خدا، همان استقلال دادن به او و خضوع و کوچکی نشان دادن در برابر او است

و این ایمان، روح عبادت و پرستش است. چنان که می‌فرماید:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ ... أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ (اعراف: ۷) (۱۷۹).

سوگند می‌خورم که ما بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریدیم تا آن جا که می‌فرماید: آنان همان

غفلت‌کنندگان [از خدا] هستند.

همان طور که ملاحظه شد، از آیه «وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» ابتدا فهمیده می‌شود که نباید بت‌ها را

پرستید و با نظری دقیق‌تر فهمیده می‌شود که انسان نباید دیگران را به غیر اذن خدا پرستد. حتی از

هوای نفس خود نباید پیروی کند. باز با نظر دقیق‌تر فهمیده می‌شود که انسان نباید از خدا غفلت

بورزد و به غیر او التفات داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۳۳ - ۳۶).

مثال دوم

وقتی از زبان قرآن می‌شنویم که به نماز امر می‌کند، ظاهر آن به جا آوردن عبادت مخصوص است. به حسب باطن از آن می‌فهمند که باید با دل و جان خدا را کرنش و نیایش کرد و از آن بالاتر می‌فهمند که باید در برابر حق، خود را هیچ شمرد و فراموش کرد و فقط به یاد خدا پرداخت (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۴۹)؛ پس، این مراتب معنایی می‌تواند اولاً مصداق مراتب بطنی قرآن باشد و ثانیاً خود مصداقی از قرائت‌های مختلف از دین است؛ اما نکته‌ای که باید به آن توجه کرد، این است که این معانی در طول هم هستند، نه در عرض هم؛ یعنی این که نه اراده ظاهر لفظ، اراده باطن را نفی می‌کند و نه اراده باطن مزاحم اراده ظاهر است و همچنین معنای باطنی، به منزله روحی است که جسم خود را حیات می‌بخشد و اسلام هیچ گاه در پی آن نیست که از معنای ظاهری خود دست بکشد؛ البته فهم ظواهر و بطون قرآن، منطق و روش خاصی دارد که با آن می‌توان فهم صحیح را از سقیم تشخیص داد.

ب. مراتب عرضی فهم قرآن

قرآن افزون بر این که دارای معانی باطنی است می‌تواند ابعاد عرضی هم داشته باشد که این ابعاد عرضی، مکمل همدیگر باشند. خداوند در یکی از آیات قرآن می‌فرماید:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ (نحل (۱۶): ۸۹).

ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز و مایه هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است.

از این آیه برداشت می‌شود که هر چه انسان از مسائل اعتقادی و عمل در رسیدن به سعادت، به آن‌ها نیاز دارد، در این کتاب بیان شده است.

همچنین خداوند در آیاتی، قرآن را به نور تشبیه کرده است. نور می‌تواند چراغ راه انسان در مسائل مورد نیاز او باشد. علمی که انسان در رسیدن به سعادت لازم دارد متعدد است که بعضی از آن‌ها عبارتند از علوم اخلاقی، فقهی، تاریخی، فلسفی، عرفانی و ...؛ بنابراین قرآن می‌تواند بیان‌کننده و روشنی‌بخش همه این علوم باشد.

این نگرش‌ها و فهم‌های متفاوت می‌توانند اولاً مکمل هم باشند و ثانیاً در هر نگرش، معیار و منطق خاصی برای فهم صحیح از سقیم وجود دارد. این طور نیست که هر کسی بدون رعایت آن منطق خاص به نظری صحیح برسد؛ پس، این فهم‌های عرضی گوناگون هم می‌توانند مصداق قرائت‌های مختلف باشند.

این دو مبنا می‌تواند مبانی درست قرائت‌های گوناگون از دین باشند.

۲. مبنای هرمنوتیکی فهم قرآن

هرمنوتیک به معنای هنر تفسیر یا علم تفسیر است. در مغرب زمین دیدگاه‌ها و گرایش‌های گوناگون تفسیری در این علم وجود دارد که برخی از این دیدگاه‌ها می‌تواند مبنای قرائت‌های مختلف از دین قرار بگیرد. در باب هرمنوتیک یا علم تفسیر از دیدگاه مغرب زمینیان، به طور کلی دو دیدگاه اساسی وجود دارد:

۱. دیدگاه شلایر ماخر

شلایر ماخر را بنیانگذار علم هرمنوتیک نو دانسته‌اند. او بر آن است که فهم و تفسیر، دوباره تجربه کردن و بازسازی اعمال ذهنی مؤلف متن است؛ یعنی مفسر، از طریق متن می‌کوشد به نیت‌ها و مقاصد مؤلف آگاهی یابد. ویلهلم دیلتای نیز با کمی تفاوت، ادامه دهنده راه شلایر ماخر است.

۲. دیدگاه هایدگر و گادامر

این دو فیلسوف برآنند که فهم و تفسیر، مستلزم پیش‌فرض است و اصولاً تفسیر بدون پیش‌فرض میسر نیست و همچنین آنان بر این باورند که تفسیر یقینی از متن وجود ندارد. حتی گادامر، تصریح می‌کند که جست‌وجوی فهم بدون پیش‌فرض بیهوده است. به نظر او، تفسیر، مستلزم ترکیب افق‌ها است (fusion of horizons)؛ یعنی افق‌های گذشته و حال یا افق فهم مفسر و افق متن. افق مفسر در مواجهه با اشیا و متن، دائم تعدیل می‌شود؛ اما هیچ تفسیر عینی و نهایی وجود ندارد. ما نمی‌توانیم مطمئن شویم که تفسیر ما درست یا بهتر از تفسیرهای پیشین است. تفسیرها و داوری‌های ما درباره تفسیرهای گذشته در معرض تجدیدنظر و بازنگری آینده است (اینود، ۱۹۹۸، ص ۵۸۷؛ هاروی، ۱۹۸۷، ص ۲۸۴).

برخی از نویسندگان مسلمان تحت تأثیر این نوع نگرش تفسیری، آن را درباره متون دینی اسلامی، از جمله قرآن مطرح ساخته‌اند. بر اساس چنین دیدگاهی مطرح می‌شود که در عالم انسان، واقعیتی به نام قرائت قطعی الانطباق نداریم و همه قرائت‌ها ظنی و اجتهادی است و همواره پیدایی قرائت‌های جدید امکان دارد و از جهت منطقی، هیچ مانعی برای آن وجود ندارد (شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۴۷).

وی در تعبیر دیگری می‌گوید:

مسلمات دانش هرمنوتیک و دانش تاریخ (چه آقایان از این دانش‌ها خوششان بیاید و چه بدشان بیاید)، به ما می‌گوید: فهم و تفسیر هیچ متن دینی و بازسازی هیچ حادثه تاریخی بدون پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها و انتظارات و علایق ممکن نیست (همان).

نتیجه عقیده پیش‌گفته این است که هر فردی براساس پیش‌فرض و انتظارات خاصه سراغ

تفسیر قرآن می‌رود؛ در نتیجه به تعداد افراد، تفسیرهای مختلف از قرآن داریم و هیچ تفسیری هم قطعی نیست؛ پس، این گرایش تفسیری می‌تواند یکی از مبانی قرائت‌های گوناگون از قرآن باشد.

نقد و بررسی

۱. هایدگر و گادامر و به تبع آنان، برخی نویسندگان مسلمان، برای این نظریه هرمنوتیکی خود دلیل متقن و مستدلّی ارائه نداده‌اند. اگر از واقع گزارش می‌دهند، گزارش آنان خلاف واقع است؛ زیرا در اسلام مثلاً کسی که تفسیر و قرائتی از خدا داشته باشد که با قرائت مسیحیان و بودائی‌ان یکی باشد یا تفسیری از مناسک دین داشته باشد که به انکار آن‌ها بینجامد، بر چنین فردی حتی به گمان آنان نمی‌توان نام مسلمان را اطلاق کرد. به هر جهت، مسلمانی اقتضا می‌کند که اصل و اصولی مقوم آن باشد؛ بنابراین هر دینی، مقومات و مسلماتی دارد که نمی‌توان آن‌ها را انکار کرد؛ از این رو، متدینان هر دین، هر نوع تفسیری را بر نمی‌تابند. حال اگر آنان توصیه می‌کنند که ای پیروان مذاهب گوناگون! هر نوع تفسیری را بپذیرید، چون سفارش آنان بر مبنای صحیحی استوار نیست، متدینان، توصیه آنان را نمی‌پذیرند.

۲. طراحان و مدافعان این نظریه هرمنوتیکی، نظریه خود را از دیگر نظریات هرمنوتیکی مانند نظریه هرمنوتیکی شلایر ماخر و دیلتای متفاوت می‌دانند حال اگر مفسری، این نظریه را براساس پیش‌فرض‌های خود، طوری تفسیر کند که این نظریه هرمنوتیکی را همانند نظریه شلایر ماخر بداند، در برابر این مفسر چه می‌گویند؟ حتماً خواهند گفت که این مفسر، به طور صحیحی نظریه هایدگر و گادامر را فهمیده است؛ پس این طور نیست که بتوان از یک نظریه، هر تفسیری را به عمل آورد؛ بلکه باید معنایی مرکزی و هسته‌ای مشترک برای نظریات در نظر گرفت.

۳. آنان از مسلمانات دانش هرمنوتیک و تاریخ سخن می‌گویند که فهم و تفسیر هیچ متن دینی، بدون پیش‌فرض نیست. آنان چگونه اعتقاد یافته‌اند که دانش هرمنوتیک مسلمانات دارد؛ زیرا مسلمانات، اموری قطعی و یقینی‌اند؛ ولی دین، هیچ مسلمانی یعنی امور قطعی و یقینی ندارد. این دو بیان به طور کامل با هم ناسازگارند.

۴. آنان با یک سخن قطعی اعلام می‌دارند که تفسیر، امتزاج افق‌های متن و ذهن مفسر است و هیچ تفسیری قطعی و نهایی نیست. اگر هیچ تفسیری قطعی و نهایی نیست، نظریه شما هم که تفسیری از عمل فهم است، نباید قطعی و نهایی باشد.

این اشکالات، به اصل این دو نظریه مربوط می‌شود، حال اگر مسلمانی، این عقیده را برگزیند، لوازم و نتایجی را در پی دارد که او هیچ‌گاه نمی‌تواند آن‌ها را قبول کند. به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم.

۱. هر مسلمانی اعتقاد دارد که قرآن، کتاب هدایت، تبیانگر هر چیز و نور است. چنین اوصافی، اقتضا می‌کند که قرآن باید گویا، روشن و قابل فهم باشد؛ زیرا خاصیت نور این است که هم خود روشن است و هم به امور دیگر روشنی می‌بخشد. همچنین لازمه کتاب هدایت این است که بتواند مسیر خاصی را برای سعادت ترسیم کند.

حال اگر براساس این دیدگاه هرمنوتیکی، هر کسی با پیش فرضی، قرائت و تفسیری از قرآن داشته باشد و همه قرائت‌ها و تفسیرها هم ظنی و غیرقطعی باشد، چگونه چنین کتابی می‌تواند به صفت نورانیت و هدایت و تبیانگر هر چیز متصف شود؛ از این رو است که امام باقر علیه السلام در روایتی می‌فرماید:

مَنْ زَعَمَ أَنَّ كِتَابَ اللَّهِ مُبْهِمٌ فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ (مجلسی، ج ۸۹، ص ۹۰).

هر کسی گمان کند که قرآن، کتاب مبهم است، خود را نابود کرده است و با نظریه خود، دیگران را نیز به هلاکت می‌رساند.

نتیجه آن که قرائت‌های گوناگون از قرآن بر مبنای نظریه هرمنوتیکی هایدگر و گادامر نمی‌تواند نظریه‌ای درست باشد.

۳. مبانی زبانی قرائت‌های گوناگون از قرآن

در مغرب زمین در باب زبان دینی، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد؛ اما نظریه‌ای که بیش‌تر می‌تواند مبنای قرائت‌های مختلف باشد، نظریه نمادین بودن گزاره‌های دینی از جمله متون مقدس است که برای طرح آن، مقدمه‌ای را مطرح می‌کنیم.

متدینان بر آن بودند که زبان کتاب مقدس واقع‌نما است؛ یعنی تمام گزاره‌های کلامی و حوادث و رخداد‌های کتاب مقدس، واقعی است و به تعبیری تمام این گزاره‌ها، صادقند؛ اما در چند قرن اخیر، سیطره و سلطه روش علمی باعث شد تا برخی از نظریات دیگر در باب زبان دینی شکل بگیرد. بعضی از فیلسوفان تجربی مذهب بر آن بودند: گزاره‌های کلامی که موضوع آن‌ها خدا و محمول آن‌ها، یکی از اوصاف او مانند عالم، خالق و قادر ... است، و به تعبیری، تمام گزاره‌هایی که از عالم غیرحسی گزارش می‌دهند، به علت فقدان معیار تأییدپذیری یا ابطال‌پذیری تجربی، فاقد معنا هستند؛ در نتیجه، صدق و کذب درباره آن‌ها بی‌معنا است؛ پس این پرسش که آیا گزاره‌ای معنادار است، چنین معنا می‌دهد که آیا صدق آن گزاره را می‌توان از طریق تجربه حسی تأیید کرد (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۶).

آ.ج. آیر در کتاب زبان، حقیقت و منطق می‌نویسد:

لفظ «خدا» لفظی مابعدالطبیعی است و اگر خدا لفظی مابعدالطبیعی است نمی‌توان حتی احتمال داد که خدایی وجود دارد؛ زیرا گفتن این که «خدا وجود دارد»، همچون بیان گزاره‌ای مابعدالطبیعی است که نه می‌تواند صادق باشد و نه کاذب. و با همین ملاک، هر جمله‌ای که مدعی وصف ذاتی خدای متعالی است، هیچ معنای حقیقی ندارد (آیر، ۱۹۴۷، ص ۱۶۵).

برخی دیگر از متفکران به دلیل ابطال‌ناپذیری گزاره‌های دینی آن را بی‌معنا دانستند. آنتونی فلو (۱۹۲۳) در مقاله «الاهیات و ابطال‌پذیری» می‌پرسد: چون هیچ تجربه حسی، ناقض پاره‌ای از گزاره‌های دینی شمرده نمی‌شود، درباره آن‌ها نمی‌توان تردید کرد؛ بنابراین بی‌معنا هستند (دیویس، ۱۹۹۳، ص ۲). بر اساس دیدگاه فلو، گزاره‌های دینی مادامی معنا خواهند داشت که مانند گزاره‌های علمی به نحو تجربی ابطال‌پذیر باشند؛ اما او ادعا می‌کند که متدینان امتناع می‌ورزند تا شرایط ابطال‌پذیری را برای ادعاهای خود بپذیرند؛ از این رو، براساس چنین نگرشی، ما باید دعای دینی را انکار کنیم؛ البته نه به این دلیل که کذب آن‌ها ثابت شده است؛ بلکه به این دلیل که فاقد معیار ابطال‌پذیری‌اند که آن‌ها را معنادار می‌سازد؛ البته نظریه تأییدپذیری و ابطال‌پذیری، معایب و اشکالات بسیاری دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. خود این اصول تحقیق‌پذیری و ابطال‌پذیری تجربی، این معیارها را دارا نیستند.
۲. اصل تحقیق و تأییدپذیری، خود علوم تجربی را نیز به چالش می‌طلبد؛ زیرا صدق قضایا و قوانین علمی را نمی‌توان از راه تجربه توجیه کرد؛ چرا که تجربه، تاکنون به صورت موجبه جزئی، این گزاره‌ها را اثبات کرده است؛ پس براساس این معیار نمی‌توان در علوم تجربی، احکام کلی و قطعی و ضرور داشت.

برخی از فیلسوفان چنان تحت تأثیر مشکلات مربوط به تحقیق‌پذیری قرار گرفتند که گزاره‌های کلامی و الاهیاتی را غیرواقع‌نما تلقی کردند و از ناظر به واقع بودن این گزاره‌ها دست کشیدند و به سوی تفسیرهای غیرشناختاری از زبان دینی گرایش یافتند. این تفسیرهای غیرشناختاری را می‌توان به چهار دسته اصلی تقسیم کرد:

۱. نظریه ابراز احساسات؛
 ۲. نظریه نمادین بودن؛
 ۳. تفاسیر شعاعی و آیینی؛
 ۴. نظریه اسطوره‌ای دانستن زبان دینی (آلستون، ۱۹۶۴، ص ۱۶۹).
- نظریه ابراز احساسات بر آن است که گزاره‌های کلامی، به واقع ناظر نیستند؛ بلکه برای بیان احساسات به کار می‌روند. تفسیر شعاعی و آیینی بر آن است که گزاره‌های کلامی را نباید از واقع

حاکی بدانیم و در پی صدق و کذب آن باشیم؛ بلکه اهمیت این گزاره‌ها مرهون مراسم و مناسک دینی است.

تفسیر اسطوره‌ای، این نظریه را مطرح کرده است که مبانی گزاره‌های الاهیاتی، در شکل نمادین و منحصر به فرد، یعنی شکل اسطوره‌ای نهفته است. او بر آن است که این شکل اسطوره‌ای در خالص‌ترین شکلش، در اسطوره‌های اقوام ابتدایی به چشم می‌خورد. در آگاهی اسطوره‌ای، تمایز دقیقی میان ذهن و عین وجود ندارد و هیچ مرز مشخصی بین نماد و شیء یا بین نیت و عمل، و بین ادراک و خیال ترسیم نشده است. همچنین تمایز دقیقی میان خود موضوع و بازتاب عاطفی آن در کار نیست. واکنش عاطفی، جزء جدایی‌ناپذیر محیط شمرده می‌شود؛ در نتیجه، هیچ یک از معیارهای مانوس و متعارف ما درباره صدق و عینیت داشتن، در این جا کارایی ندارد (همان، ص ۱۷۰؛ آلستون، ۱۳۷۶، ص ۵۷).

نظریه نمادین بودن زبان دینی بر آن است که گزاره‌های دینی، به واقع ناظر نیستند و معنای حقیقی و ظاهری آن‌ها مقصود نیست؛ بلکه این‌ها، نماد و رمز از حقیقتی هستند که این حقیقت می‌تواند حقیقت اخلاقی باشد. در تاریخ تفکر غرب، این نظریه به پل تیلیخ (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵) منسوب است؛ هرچند که پیش از او، ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) نیز حوادث تاریخی مسیحیت را بر مبنای اخلاق، تفسیر رمزی می‌کرد. (محمدرضایی، ۱۳۸۱، ص ۲۹).

ویلیام آلستون در مقاله خود تحت عنوان «زبان دینی» می‌گوید:

دیر زمانی است که تفسیرهای رمزی و سمبلیک از آموزه‌های دینی، امری مرسوم است. بسیاری از متفکران مسیحی، داستان طوفان نوح را نه یک گزارش از اتفاق‌های واقعی تاریخی، بلکه طریقه‌ای رمزی و نمادین برای ارائه نکته‌هایی که به لحاظ دینی مهم است، تلقی کرده‌اند (آلستون، ۱۹۶۴، ص ۹۷۱).

برخی از نویسندگان مسلمان نیز تحت تأثیر این نگرش زبانی، زبان قرآن و متون دینی را رمزی دانسته‌اند و در تعبیری چنین می‌گویند:

در دین‌شناسی جدید، زبان دین، زبان رمزی است و شناختن هر دین عبارت است از شناختن مجموعه رمزهای زبانی، و اسلام به عنوان یک قرائت، در درجه اول از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است. براساس این دانش، متون دینی به عنوان نمادهای رمزی مانند هر متن دیگر فهم و تفسیر می‌شود؛ خواه آن متن کتاب باشد یا هنر (شبستری، ۱۳۷۹، ص ۳۶۸).

در تعبیری دیگر می‌گوید:

در واقع، اسلام به عنوان یک قرائت، از متون دینی توضیحی رمزگونه و نمادین به دست می‌دهد (همان)؛

بنابراین، اگر کسانی گزاره‌های قرآنی را رمزی و غیرواقع‌نما بدانند، تمام حوادث و قصه‌های موجود در قرآن را حاکی از واقع نخواهند دانست؛ بلکه برآنند که خداوند، حقیقتی را به زبان قصه بیان کرده است و این حقیقت را هر کسی می‌تواند به نحوی بیان کند و این امر می‌تواند مبنای قرائت‌های مختلف باشد.

نقد و بررسی

۱. این نظریات غیرشناختاری در باب زبان دینی، در روش خود راه افراط را پیموده‌اند. در این شکی نیست که مردم، هنگام سخن گفتن درباره‌ی خداوند، انواع گوناگون احساسات و عواطف و مطلوب‌های اخلاقی را ابراز می‌دارند و آن چه را که در مراسم و مناسک نهفته است، آشکار می‌سازند؛ اما اگر آنان به صدق گزاره‌هایی که ابراز می‌دارند، اطمینان نداشتند، اصلاً معلوم نبود که این نوع از زبان را به کار گیرند. چرا من باید احساس امنیت خودم را با جمله‌ی «خداوند آسمان‌ها و زمین را آفرید»، بیان کنم اگر باور نداشته باشم که جهان به صورت واقعیت عینی، وجودش را مرهون فعالیت خلّاقانه‌ی خدای شخصی ماورای طبیعی است.

افزون بر این، اگر صدق چنین حقایقی را باور ندارم، چرا اعمال پیچیده و سختی را که به این اظهارات مربوط می‌شود، انجام می‌دهم (آلستون، ۱۳۷۶، ص ۴۲).

۲. مهم‌تر از همه این که چرا باید به دین و گزاره‌های آن ملتزم بشوم. چرا به جای دین، به داستان‌های خیالی و افسانه‌ای ملتزم نمی‌شوم؟ از این امر به خوبی می‌توانیم به این نتیجه برسیم که گرایش انسان به دین و التزام به گزاره‌های آن، از گرایش فطری او به دین حکایت می‌کند؛ بنابراین، دین و گزاره‌های بنیادین آن، امری حقیقی است که نمی‌توان آن را با چیز دیگری تعویض کرد.

۳. اشکال دیگر این است: افرادی که خود را مسلمان می‌دانند و به قرآن ایمان دارند و آن را معجزه و وحی خدا و کتاب هدایت می‌شمرند، آیا شایسته نیست برای مشخص کردن زبان قرآن، از خود قرآن پرسند که زبان تو چه زبانی است. اگر قرآن اعلام داشت: ای انسان‌ها! زبان من، واقعی و غیررمزی است، آیا در آن صورت باز ما حق داریم بگوییم زبان قرآن، رمزی و غیرواقعی است؟! هرگز. به نمونه‌هایی از آیات اشاره می‌کنیم که در آن قرآن می‌فرماید: زبان من واقع‌نما و غیررمزی است:

۱. إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (آل عمران (۳): ۶۲).

آری، داستان درست [مسیح] همین است و معبودی جز خدا نیست و خدا است که در واقع، همان شکست‌ناپذیر حکیم است.

قرآن در این آیه به روشنی بیان می‌کند که این قصه‌ها حق است، نه رمزی و سمبلیک.

۲. مَحْنُ نَقْصُ عَلَيْنِكَ يَا هُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِيئْتَهُ آمَنُوا يَرْبِّهِمْ وَرَدْنَا هُمْ هُدًى (کهف (۱۸): ۱۳).

ما داستان آنان [= اصحاب کهف] را به حق برای تو باز می‌گوییم. آن‌ها جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان آوردند و ما بر هدایتشان افزودیم.

آیا با چنین صراحت‌هایی که قرآن اعلام می‌دارد زبان من، حق و واقع‌نما و غیررمزی است، باز می‌توانیم اعلام کنیم که زبان قرآن رمزی و داستان اصحاب کهف غیرواقعی است و واقع‌نمایی ندارد، و سمبل و رمز از امر اخلاقی است؟ هرگز!

۴. این گزاره که «زبان دین، رمزی است»، خود رمزی است یا غیررمزی؟ اگر رمزی و سمبلیک است، چه معنای اخلاقی را از آن اراده کرده‌اند؟ اگر زبان این گزاره واقع‌نما و غیررمزی است، چرا گزاره‌های دینی دیگر نتوانند غیررمزی باشند؟ اگر ما بتوانیم یک گزاره غیررمزی و سمبلیک در باب دین بگوییم، به همان دلیل می‌توانیم گزاره‌های حقیقی دیگری را نیز بیان کنیم.

۵. اگر زبان قرآن رمزی و سمبلیک باشد، زبان قرآن مبهم می‌شود و با هادی بودن قرآن منافات دارد. امام باقر علیه السلام در روایتی می‌فرماید:

مَنْ زَعَمَ أَنَّ كِتَابَ اللَّهِ مُبْهَمٌ فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ (مجلسی، ج ۸۹، ص ۹۰).

هر کسی گمان کند که قرآن، کتاب مبهمی است، خود را نابود کرده، با نظریه خویش، دیگران را نیز به هلاکت می‌رساند.

همچنین اگر زبان قرآن، رمزی باشد، قرآن محوریت خود را از دست می‌دهد. در صورتی که در روایت‌های متواتر، سفارش شده است که کتاب خدا را محور و ملاک تشخیص روایت‌ها قرار دهید؛ چنان که آمده است:

اگر روایتی با قرآن موافق بود، آن را بگیرید و آن چه مخالف قرآن است، آن را رها کنید (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۶۹)؛

بنابراین، از مجموع این اشکالات نتیجه می‌گیریم که زبان قرآن و به تعبیری، زبان دین را نمی‌توان رمزی و سمبلیک تلقی کرد.

۴. مبانی تجربی قرائت‌های گوناگون از قرآن

یکی دیگر از مبانی قرائت‌های گوناگون از متون دینی از جمله قرآن، تجربه دینی است. فریدریش شلایر ماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴)، متکلم پروتستان و فیلسوف برجسته آلمانی، بر آن است که اساس دین و دینداری، تجربه دینی، و آموزه‌های مسیحی، بیان و تفسیر این تجربه‌ها است که در قالب کلامی بیان می‌شود. آموزه‌ها باید با تجربه دینی متناسب شوند؛ زیرا آموزه‌ها، مناسک و آیین‌های دینی از تجربه‌های دینی برمی‌خیزند. تجربه‌های دینی در افراد گوناگون متفاوت، و کتاب مقدس،

گزارشی از تجربه‌های مذهبی و دینی پیامبر است. برخی از نویسندگان مسلمان نیز تحت تأثیر شلایر ماخر برآند که در قرآن نیز هسته اصلی دین، همین تجربه‌ها است و اگر از شناخت دینی، و از اعمال و شعائر صحبت شده، باز هم به صورت رفتار انسانی که در اصل، به آن تجربه‌ها متکی است، صحبت شده است (شبستری، ۱۳۷۶، ص ۱۱۹).

این مطلب را به اجمال توضیح می‌دهیم. ابتدا لازم است تعریفی از تجربه دینی ارائه دهیم.

تعریف تجربه دینی

مشاهده یا مواجهه انسان با امور ماورای طبیعی یا مشارکت در آن، یا مشاهده یا مشارکت یا مواجهه یا دریافتی است که متعلق آن، موجودات ماورای طبیعی، یعنی خدا یا امور مرتبط با خداوند هستند.

متفکران و فیلسوفان مغرب زمین، درباره تجربه دینی هر کدام دیدگاه خاصی دارند که ما بحث خود را به دیدگاه شلایر ماخر محدود می‌کنیم.

فریدریش شلایر ماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴ م) در قرن نوزدهم در نوشته‌های مهمش ادعا کرد که تجربه دینی، تجربه‌ای عقلی یا معرفتی نیست؛ بلکه احساس اتکا و وابستگی مطلق و کامل به منبع یا قدرتی شمرده می‌شود که از جهان متمایز است (شلایر ماخر، ۱۹۲۸، ص ۱۷).

او بر آن است که قلب و اساس ایمان دینی، در عواطف و به نحو خاص‌تر، در احساسی قرار دارد که به نحو خاص دینی است که نام‌های گوناگون از قبیل احساس وابستگی مطلق، احساس و تجربه امر نامتناهی و احساس امر کلی بر آن می‌گذارد. او همچنین اعتقاد دارد که حیات دینی، هم در شکل عقیدتی و آموزه‌ای و هم در شکل آیینی و شعائری، از این احساس ناشی می‌شود، و به تعبیری، آموزه‌ها و شعائر، تفسیری از تجربه دینی هستند؛ بنابراین، به نظر او، اساس دین نه فکر و نه عمل است؛ بلکه شهود و احساس است (مارتین، ۱۹۸۷، ص ۳۲۹).

او آن قدر بر تجربه تأکید داشت که مذهب و دین فقط در احساس و تجربه خلاصه شد. از نظر شلایر ماخر، تمام کسانی که می‌خواهند به محراب مذهب راه یابند، باید آموزه‌ها را نفی کنند (لین، ۱۳۸۰، ص ۳۸۳).

از نظر او، در حالی که آگاهی درباره حضور الهی در ما ضعیف و مبهم است، این آگاهی در مسیح هر لحظه به شکل کامل وجود داشته؛ بنابراین، از نظر شلایر ماخر:

۱. اساس دین و دینداری، تجربه دینی است؛

۲. آموزه‌ها و مناسک و شعائر دینی از تجربه‌های دینی برمی‌خیزند و به تعبیری، تفسیر

تجربه‌اند؛

۳. آموزه‌های دینی باید با تجربه‌های دینی متناسب شود؛

۴. تجربه‌ها برای همه کس در یک مرتبه حاصل نمی‌شوند؛

۵. دین، امر شخصی است که هر کس باید آن را تجربه کند.

برخی از نویسندگان مسلمان، تحت تأثیر شلایر ماخر برآند که اصل و اساس دین و دینداری در این تجربه‌های دینی است و این تجربه‌ها برای همه کس و در یک مرتبه حاصل نمی‌شوند. تجربه‌های دینی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت سرچشمه می‌گیرد و ایمان بر این تجربه‌ها استوار، و عقاید و آموزه‌های دینی، تفسیر این تجربه‌ها است (شبستری، ۱۳۷۶، ص ۳۸ - ۱۱۷).
وی در تعبیری می‌گوید:

در قرآن مجید هم، دین به همین معنا آمده است. در این کتاب هم، هسته اصلی دین، همین تجربه‌ها است و اگر از شناخت دینی صحبت شده، از آن شناخت‌ها به عنوان تفسیر آن تجربه‌ها صحبت شده است. اگر از اعمال و شعائر صحبت شده، باز هم به عنوان رفتارهای انسانی که در اصل به آن تجربه متکی است صحبت شده است (همان، ص ۱۱۹).

همو در جای دیگر می‌گوید:

یک وقت این است که کسی می‌گوید باید مسلمانان این عصر نیز عیناً همان تجربه‌ها و بیان‌های مسلمانان نخستین را داشته باشند؛ من چنین بایدی را نادرست می‌دانم و چنین چیزی غیرممکن است. من که در این عصر زندگی می‌کنم، انسانی هستم متفاوت با انسان‌های عصرهای قبل. آگاهی‌های من متفاوت است؛ سازمان روانی روحی من متفاوت است ... ؛ ملاک من، تجربه‌هایی است که برای خودم حاصل می‌شود؛ من، هرگز در انتظار این نیستم که تجربه‌های آن‌ها عیناً برای من تکرار شود؛ تجربه دینی من همان است که برای خودم حاصل می‌شود. شناخت آن هم متناسب با آن برای خودم حاصل خواهد شد (همان، ص ۱۳۶).

از مجموع سخنان وی در باب تجربه دینی، این نتایج برمی‌آید:

۱. اساس دین و دینداری، تجربه دینی است و تجربه دینی، از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت

ناشی می‌شود؛

۲. شناخت و آموزه‌های دینی، تفسیر این تجربه‌ها است؛

۳. تغییر در تجربه‌های دینی، تغییر در شناخت‌ها و آموزه‌های دینی را در پی دارد؛

۴. تجربه‌های مسلمانان نخستین، با مسلمانان عصر حاضر فرق دارد و به تعبیری، تجربه‌ها برای

افراد مختلف، متفاوت است؛

۵. دین، امر شخصی است که هر کس باید آن را تجربه کند.

براساس چنین تفکری، قرآن و کتاب مقدس فقط ثبت تجربه‌های دینی پیامبر است که برای

خودش حجیت دارد. اعتقادات هر شخص باید براساس تجربه‌ای باشد که خودش تجربه می‌کند و ممکن است چنین اعتقاداتی با اعتقادات پیامبر یکسان نباشد. در تعارض آموزه‌ها و اعتقادات دینی شخص با آموزه‌های پیامبر یا قرآن، اصل، آموزه‌های خود شخص است. مسلمان نمی‌تواند چنین مبنایی را برای قرائت‌های گوناگون از قرآن بپذیرد؛ زیرا به هرج و مرج معرفتی منتهی می‌شود. اکنون به پاره‌ای از اشکالات این نظریه اشاره می‌کنیم:

اشکالات

۱. شلایر ماخر، معیار دینی بودن تجربه را آن می‌داند که «نتیجه فعل خدا» یا «محصول مستقیم آفرینش» باشد و هر دوی این ملاک‌ها، از مقوله امور معرفتی و شناختاری‌اند که با مبنای تفکر او هماهنگ نیست که به تقدّم بُعد عاطفی و تجربی دین اعتقاد دارد (شلایر ماخر، ۱۹۵۸، ص ۴۵).
 ۲. تا هنگامی که آدمی، از واژه الوهیت، معنایی در نظر نداشته باشد نمی‌تواند آن را تجربه کند. اگر الوهیت واژه بی‌معنایی است، چگونه می‌توان آن را تجربه کرد، و اگر واژه بامعنایی است، چه معنایی را باید برای آن در نظر گرفت؟ آیا الوهیت و خدا همسان با جهان و انسان است، همان طور که برخی فیلسوفان برآند؟ به نظر نمی‌رسد الوهیتی که متعلق تجربه دینی است، چنین معنایی را داشته باشد. اگر الوهیت امری جدا و مغایر با انسان و جهان است همان گونه که موحدان چنین عقیده‌ای دارند، با انسان و جهان چه رابطه‌ای دارد؟

تا هنگامی که به چنین پرسش‌هایی پاسخ داده نشود نمی‌توان الوهیت را به نحو صحیحی تجربه کرد؛ بنابراین نمی‌توان مبنای دین را تجربه دینی دانست و امور شناختی را فرع بر تجربه‌ها دانست؛ بلکه امر به طور کامل برعکس است.

۳. اگر تجربه‌های دینی اساس دین و دینداری باشد، معیاری برای صحت و سقم تجربه‌ها وجود نخواهد داشت و نتیجه آن، این می‌شود که تفسیر همه این تجربه‌ها درست است؛ بنابراین، امکان دارد که در مذهبی، آموزه‌های متناقضی پدید آید که همه آن‌ها صحیح باشند.

۴. اگر اساس دین و دینداری، تجربه دینی است، دیگر آیه‌های قرآنی ملاک و هنجار نیستند. مسلمانان بر آن باورند که تمام الفاظ قرآن وحی خدا است؛ چنان که قرآن می‌فرماید:
 وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (نجم ۵۳: ۳ - ۵).
 و از هوس سخن نمی‌گوید. این سخن به جز وحیی که وحی می‌شود نیست. آن را [فرشته] شدید القوی به او فرا آموخت.

در آیه دیگر می‌فرماید:

وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتَيْتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ

أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَّاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ (يونس: ۱۵)

چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود، آنان که به دیدار ما امید ندارند، می‌گویند: قرآن دیگری جز این بیاور یا آن را عوض کن. بگو مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم. جز آن چه را که به من وحی می‌شود، پیروی نمی‌کنم. اگر پروردگارم را نافرمانی کنم، از عذاب روزی بزرگ می‌ترسم؛ پس، این همه تأکید قرآن بر وحی بودنش، حکایت از آن دارد که خود این آموزه‌های قرآنی موضوعیت دارد، نه تجربه دینی.

۴
تجرب

۵. اگر اساس دین و دینداری، تجربه دینی است، دیگر معنا ندارد که یک تفسیر از تجربه‌های دینی فقط جنبه هدایتی داشته باشد؛ بلکه همه آموزه‌ها که تفسیر تجربه دینی اند، جنبه هدایتی دارند؛ یعنی همان گونه که توحید (تفسیری از تجربه دینی) باعث هدایت می‌شود، بت پرستی و تثلیث و دیگر عقاید نیز باعث هدایت می‌شوند؛ در صورتی که قرآن (کتاب هدایت) فقط توحید را باعث رستگاری می‌داند. اگر به واقع ما به قرآن اعتقاد داریم نمی‌توانیم قائل شویم تمام آموزه‌هایی که تفسیر تجربه دینی اند، جنبه هدایتی دارند؛ بنابراین، بر اساس این اشکالات و اشکالات بسیار دیگر نمی‌توان مبنای تجربی را مبنای قرائت‌های گوناگون از قرآن دانست و به نویسندگان مسلمان سفارش می‌شود که در اقتباس و الگوبرداری از متفکران مغرب زمین دقت و وسواس بیش‌تری داشته باشند.

مبنای تکامل معرفت دینی قرائت‌های مختلف

یکی دیگر از مبانی قرائت‌های گوناگون از قرآن، نظریه تکامل معرفت دینی یا نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت است. این نظریه را ابتدا الفرد فیرمین لویزی (۱۸۵۷ - ۱۹۴۰) مطرح کرد. او یکی از متفکران تجدید طلب مسیحیت است که در سال ۱۸۷۹ به مقام کشیشی رسید و در سال ۱۹۰۸ تکفیر و از جامعه کشیشان اخراج شد. جان مک کواری، از دین‌پژوهان برجسته مغرب زمین در کتاب تفکر دینی در قرن بیستم درباره لویزی می‌گوید:

الفرد فیرمین لویزی، اغلب به گونه‌ای می‌نویسد که گویی حقیقت دین، مطلق و جاودانه و ثابت است و آن چه تغییر و تکامل می‌یابد، تنها فهم و بیان ما (یا معرفت ما) از این حقیقت است (مک کواری، ۱۳۷۵، ص ۳۷۳).

برخی از نویسندگان مسلمان، تحت تأثیر این نوع تفکر، آن را درباره متون دینی اسلامی از جمله قرآن بیان کرده‌اند و چنین می‌گویند:

آن که عوض می‌شود، فهم آدمیان است از شریعت (یا دین) و آن که ثابت می‌ماند خود شریعت (یا دین) است (سروش، ۱۳۷۵، ص ۱۸۱).

وی ارکان این نظریه را به صورت شش اصل مطرح می‌کند:

۱. دین و معرفت دینی دو امر متغایرنند؛
 ۲. دین، امری ثابت یا دین و شریعت صامت است و هیچ‌گونه تغییر و تحوّل نمی‌پذیرد؛
 ۳. معرفت دینی، خود نوعی معرفت بشری است؛
 ۴. معارف بشری با یک‌دیگر در ارتباطند؛
 ۵. معارف بشری متحوّلند؛
 ۶. تحوّل معارف بشری، تکاملی است، نه قهقرایی (سروش، ۱۳۷۵).
- این نکته شایسته ذکر است که متفکران مغرب زمین، به تمام این ارکان اشاره کرده‌اند که ما آن‌ها را به طور گسترده در کتاب خاستگاه نواندیشی دینی مطرح کرده‌ایم (محمّد رضایی، ۱۳۸۱، ص ۵۵-۸۰).

اکنون به توضیح اجمالی این نظریه می‌پردازیم:

بر اساس این نظریه، دین، قدسی و کامل است و منشأ الهی دارد و در آن خطا و تناقض راه ندارد و ثابت و جاودانه است؛ اما فهم شریعت، هیچ‌یک از این اوصاف را ندارد. در هیچ عصری از اعصار، فهم شریعت، نه کامل، نه ثابت و نه پیراسته از خطا و خلل است و منشأ قدسی و الوهی ندارد (همان، ص ۴۴۰).

همچنین، معرفت دینی، معرفت بشری است و مانند دیگر شاخه‌های معرفت، در تحوّل و تکامل است (همان، ص ۲۰۳)، و هیچ فهمی از تحوّل مصون نمی‌ماند؛ از این رو، معرفت دینی، معرفتی ناقص، متحوّل و تکامل‌پذیر است و رشد تدریجی دارد. چون معارف بشری با یک‌دیگر در ارتباطند، تغییر در بخشی از این معرفت، تغییر در معرفت دینی را در پی دارد؛ در نتیجه اگر مفسّری، فهمی از قرآن داشته باشد، کم‌ترین تغییر در شاخه‌های دیگر علوم، فهم او را از دین تغییر می‌دهد؛ از این رو فهم و قرائت‌های مفسّران در اعصار و حتّی روزهای گوناگون فرق می‌کند؛ پس این نظریه می‌تواند مبنای قرائت‌های مختلف از دین، از جمله قرآن قرار گیرد. این نظریه، دارای اشکالات اساسی است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

انتقادات

۱. نویسنده بی‌توجه به انگیزه طراحان اصلی این نظریه در جهان مسیحیت، آن را اقتباس و در فضای اسلامی مطرح ساخته است. اگر به آن انگیزه‌ها توجه می‌کرد، هیچ‌گاه آن را در متون اسلامی از جمله قرآن روا نمی‌دانست و همچنین، این نظریه، بدون دلیل کافی و وافی، طرح شده است و آدمی را اقناع نمی‌کند.

۲. اگر بر اساس این نظریه، معرفت دینی، ناقص، متحوّل و تکامل‌پذیر و رشد تدریجی دارد و غیریقینی است، خود این نظریه هم، چون معرفت دینی است، غیریقینی خواهد بود. مدافع این نظریه در پاسخ این اشکال مطرح می‌کند که این نظریه، حکمی درجه دوم و در باب دین است (سروش، همان، ص ۴۰)؛ بنابراین تغییر نمی‌کند.

نویسنده در جای دیگر می‌گوید:

باید ابتدائاً گفت که مدّعی ما آن است که فهم ما از همه چیز در حال تحوّل است؛ آن هم به نحو موجبه کلیه که بدون استثنا است و بدیهیات و حتی همین مدّعا را نیز در بر می‌گیرد؛ یعنی فهم ما از همین مدّعا نیز تحوّل می‌یابد (همان، ص ۱۱۶)؛

بنابراین، براساس این ادّعی او، این نظریه حتی اگر درجه دوم هم باشد، ناقص و غیریقینی است. وی در این مطلب به تناقض‌گویی دچار شده است.

همچنین مشاهده می‌کنیم که در حوزه معرفت انسانی، معرفت‌های یقینی وجود دارد. برای نمونه، این گزاره که ناقص را از آن نظر که ناقص است، به یقین ناقص می‌دانیم. هرچند در معنای نقص، تحوّل صورت پذیرد، تا وقتی که این عنوان بر چیزی صادق باشد، از حوزه نقص بیرون نمی‌رود و هیچ‌گاه کامل نیست یا این گزاره که کل از جزء بزرگ‌تر است. هرچند در معنای کل و جزء تحوّل و تغییر پدید آید، هیچ‌گاه جزء بزرگ‌تر از کل نمی‌شود.

۳. نظریه قبض و بسط به نسبت و پلورالیسم معرفتی و دینی و به تعبیری به آنارشیسم معرفتی منتهی می‌شود؛ زیرا بر آن است که همه معرفت‌های بشری ناقص و غیریقینی است.

۴. انتقاد دیگر بر این نظریه این است که چون معرفت از سنخ مجردات است، تغییر و تحوّل در آن‌ها معنا ندارد. هیچ‌گاه یک تصوّر و معرفت، به تصوّر و معرفت دیگری متحوّل نمی‌شود؛ بلکه در کنار تصوّر پیشین، تصوّر جدیدی پدید می‌آید. چوب در خارج به خاکستر تبدیل می‌شود؛ در خارج، دیگر چوب سوخته شده وجود ندارد؛ آن چه بر جای مانده، خاکستر است؛ از این رو می‌گوییم: چوب به خاکستر متحوّل شد؛ ولی در ذهن، تصویری که پیش‌تر از چوب داشتیم، در کنار این تصوّر، تصوّر دیگری از خاکستر پدید آمد. هر دوی این تصوّر‌ها در کنار هم وجود دارند. بنابراین تصوّر، چوب، به خاکستر متحوّل نشده است.

۵. سروش بر آن است که دین و معرفت دینی دو امر متغایرنند و همچنین دین، امری ثابت است و هیچ‌گونه تغییر و تحوّل نمی‌پذیرد. حال پرسش این است که وی از کجا به این نتیجه رسیده که دین ثابت است و هیچ‌گونه تحوّل نمی‌پذیرد. آیا ثبات دین را از خود دین کشف کرده است یا از بیرون دین که با این قاطعیت اعلام می‌دارد: دین، هیچ‌گونه تحوّل را نمی‌پذیرد؟ اگر از درون دین

کشف کرده است، جزو معرفت دینی می‌شود و به گمان او، معرفت دینی، ناقص و غیریقینی است و اگر از بیرون دین کشف کرده، باز جزو معرفت‌های بشری است که به گمان وی آن هم متحوّل و ناقص و غیریقینی است؛ بنابراین ادّعی‌سروش همانند پارادوکس دروغگو است. با توجه به این اشکال‌ها می‌توان نتیجه گرفت که مبنای تکامل معرفت دینی قرائت‌های گوناگون از قرآن صحیح نیست.

از این پنج مبنایی که برای قرائت‌های مختلف از قرآن طرح شد، با توجه به اشکال‌های هر کدام، روشن شد که فقط مبنای اول می‌تواند مبنای صحیحی برای قرائت‌های مختلف از قرآن باشد. در پایان لازم است به روش تفسیر و فهم صحیح قرآن اشاره مختصری شود.

روش صحیح تفسیر و فهم قرآن

تفسیر به معنای روشن کردن و پرده‌برداری از چهره کلمه یا کلامی است که براساس قانون محاوره و فرهنگ مفاهمه ایراد شده باشد و معنای آن آشکار و واضح نباشد. به طور قهری، لفظی که معنای آن بدیهی است، به تفسیر نیاز ندارد. تفسیر قرآن گرچه شرایط و آداب متعددی دارد، مهم‌ترین شرط محوری آن، لزوم روشن بودن قرآن از یک سو است تا برای مراجعه‌کننده، قابل دیدن و فهمیدن باشد و بصیر و بینا بودن مفسّر از سوی دیگر تا لایق دیدن و فهمیدن معارف آن باشد؛ زیرا گرچه مثلاً خورشید تابان روشن است، کور و کسی که مشکلی در بینایی خود دارد، یا اصلاً آن را نمی‌بیند یا آن را چنان که هست مشاهده نمی‌کند. قرآن نور است:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا (نساء: ۴) (۱۷۴).

ای مردم! در حقیقت برای شما از جانب پروردگارتان، برهانی آمده است و ما به سوی شما نوری تابناک فرو فرستاده‌ایم:

ولی نوری ثقیل و وزین است:

إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا (مزمّل: ۷۳) (۵).

در حقیقت، ما به زودی بر تو گفتاری گرانبار القا می‌کنیم؛

از این رو برای دیدن چنین نور وزینی، چاره‌ای جز تحصیل چشم تیزبین و بینش عمیق علمی نیست؛ هر چند که اوج معارف قرآن و عمق مطالب آن در حیطه توانایی معصومان علیهم‌السلام است؛ چنان که قرآن می‌فرماید:

لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْأَطْهَارُونَ (واقعہ: ۵۶) (۷۹).

جز پاک‌شدگان بر آن دست نمی‌زنند؛

از این جهت، باید در تعریف مفهوم تفسیر قرآن، قید «به قدر طاقت بشری» اخذ شود؛ بنابراین، ضمن

لزوم بصیر و بینا بودن مفسر، لازم است برای بهره‌وری بیش‌تر از معارف قرآن کریم، به مطهرون که همان اهل بیت عصمت و طهارت هستند، رجوع شود؛ از این رو، قرآن کریم اولاً تفسیرپذیر است و ثانیاً تفسیر آن ضرورت دارد؛ زیرا معانی قرآن نه آن قدر ساده است که به تحلیل نیازی نداشته باشد و نه آن چنان پیچیده و مبهم است که در دسترس تفسیر قرار نگیرد.

از آن جا که تفسیر صحیح و دستیابی به معارف قرآن به منابع نیاز دارد، باید به منابع قرآن اشاره‌ای مختصر شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۲ - ۵۴).

منابع تفسیر قرآن

۱. مهم‌ترین منبع تفسیر قرآن، خود قرآن است که مبین و مفسر خویش است. خدا یکی از صفات قرآن را تبیانگر همه چیز معرفی کرده است:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (نحل (۱۶): ۸۹).

ما این کتاب را که بیانگر همه چیز است، بر تو نازل کردیم.

کتابی که بیانگر همه علوم و معارف ضرور و سودمند برای بشر یا بیانگر همه حقایق جهان آفرینش است، در تبیین خود به غیر نیازی ندارد؛ بلکه در بیان خویش به خود متکی است و برخی از آیاتش با برخی دیگر تبیین و تفسیر می‌شود و برای تفسیر یک آیه باید به کل قرآن نیز نظر داشت؛ چنان که امیر مؤمنان علی علیه السلام فرموده است:

يُنطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳، بند ۷).

برخی از آیات قرآن با برخی دیگر به سخن درآمده، معنای خود را می‌فهماند و بعضی از آن به بعضی دیگر گواهی می‌دهد؛

وگر نه کتابی که تبیانگر خود نباشد، چگونه می‌تواند تبیانگر هر چیز دیگر باشد؟ (همان، ص ۶۶)؛ البته استفاده از قرآن، به آگاهی از قواعد زبان عربی، مفردات قرآن، و مراجعه به شأن نزول‌ها، و توجه به سیاق آیات نیاز دارد.

۲. منبع دیگر علم تفسیر، سنت معصومان علیهم السلام است.

یکی از بهترین و لازم‌ترین راه‌های شناخت تفسیر قرآن، سنت معصومان است. خداوند تبیین

آیات خود را بر عهده پیامبر و امامان معصوم علیهم السلام قرار داده است؛ چنان که می‌فرماید:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (نحل (۱۶): ۴۲).

این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم تا برای مردم آن چه را به سوی ایشان نازل شده است، توضیح دهی.

یا در آیه‌ای دیگر می‌فرماید:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا (حشر (۵۹): ۷).

آن چه را فرستاده [او] به شما داد، آن را بگیرید و از آن چه شما را بازداشت بازایستید؛

البته تفسیر قرآن به سنت، در مقابل تفسیر قرآن به قرآن، همانند ثقل اصغر به ثقل اکبر است و چنین تفسیری، در طول تفسیر قرآن به قرآن قرار دارد، نه در عرض آن.

قرآن کریم، عهده‌دار تبیین خطوط کلی معارف و احکام دین است و تبیین حدود و جزئیات و شیوه اجرای آن بر عهده پیامبر و امامان معصوم است؛ برای مثال، اصل وجوب اقامه نماز در قرآن آمده است:

اقیموا الصلوة (مزل (۷۳): ۲۰).

نماز را برپا دارید؛

ولی احکام جزئی و چگونگی اجرای آن را معصومان علیهم‌السلام بیان کرده‌اند (همان، ص ۱۴۱)؛ از این رو، استناد و استدلال به آیات قرآن کریم برای اعتقاد و عمل، هرگز با قطع نظر از روایات نخواهد بود؛ زیرا مقیدات، مخصصات و شواهد آیات قرآن در روایات آمده است و اگر پس از فحص و جست‌وجو در روایات، هیچ‌گونه مقید و مخصص و شارحی برای آیه مشخص یافت نشد می‌توان گفت: پیام و رهنمود آیه مزبور، برای اعتقاد و عمل چنین است (همان، ص ۱۵۲)؛ بنابراین، قرآن و سنت معصومان در ارائه و تفسیر دین، حجیت الهی است و در طول هم هستند، نه در عرض هم. ۳. منبع سوم تفسیر قرآن، عقل برهانی است.

مقصود از عقل برهانی، همان است که با علوم متعارفه خویش، اصل وجود خدا، ضرورت وحدت، حیات، ابدیت، ازلیت، قدرت، علم، اراده، سمع، بصر، حکمت، عدل و دیگر صفات کمالی او را ثابت کرده و در این تثبیت، استوار است؛ گرچه برخی از این مسائل را دلیل نقلی هم اثبات می‌کند؛ بنابراین، اگر عقل برهانی، مطلبی را اثبات یا نفی کرد، به حتم در تفسیر قرآن، باید آن مطلب ثابت شده، مصون بماند و با ظاهر هیچ آیه‌ای نفی، و مطلب نفی شده، با ظاهر هیچ آیه‌ای ثابت نشود.

ذکر این نکته لازم است که گرچه نتایج علوم را نمی‌توان بر قرآن تحمیل کرد، براهین قطعی علمی یا شواهد اطمینان‌بخش تجربی، تاریخی، هنری و مانند آن را می‌توان حامل معارف و معانی قرآن قرار داد؛ به طوری که در حد شاهد، قرینه و زمینه برای درک خصوص مطالب مربوط به بخش‌های تجربی، تاریخی و مانند آن باشد، نه خارج از آن (همان، ص ۵۸).

امروزه، آفت تفسیر به رأی که مورد سرزنش پیامبر گرامی اسلام است، دامن‌گیر جامعه ما شده، و بعضی افراد، تحت تأثیر پیشرفت‌های علوم تجربی و افکار و عقاید مغرب زمین قرار گرفته‌اند و

آن‌ها را که اتقان لازم ندارند، اصل قرار داده، آیات قرآن و روایات معصومان را در پرتو آن تفسیر می‌کنند که روش درستی نیست. امید آن داریم که خداوند، همه ما را به روش صحیح فهم قرآن هدایت فرماید.

از این بحث‌ها، همچنین روشن شد که مبنای اختلاف تفسیر مفسران با آن چه امروزه به نام مبانی قرائت‌های گوناگون مطرح است، به طور کامل فرق دارد.

منابع

۱. قرآن مجید.
۲. نهج البلاغه.
۳. آلستون، پییر و ... : دین و چشم‌اندازهای نو، غلامحسین توکلی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله: تسنیم، تفسیر قرآن کریم، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۸ ش.
۵. دیویس براین: درآمدی به فلسفه دین، ملیحه صابری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۶. سروش، عبدالکریم: قبض و بسط تئوریک شریعت، نظریه تکامل معرفت دینی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۷. طباطبایی، محمدحسین: شیعه در اسلام، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۶۲ ش.
۸. طباطبایی، محمدحسین: قرآن در اسلام، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تصحیح و تحقیق: علی اکبر غفاری، دار الصعب، بیروت، ۱۴۰۱ ق.
۱۰. لین، تونی: تاریخ تفکر مسیحی، روبرت آسریان، نشر و پژوهش فروزان، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. مجتهد شبستری، محمد: ایمان و آزادی، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۱۲. مجتهد شبستری، محمد: نقدی بر قرائت رسمی از دین، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. مجلسی، محمدباقر: بحار الانوار، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۱۴. محمدرضایی، محمد: خاستگاه نواندیشی دینی، زلال کوثر، قم، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. مک کواری: تفکر دینی در قرن بیستم، عباس شیخ شعاعی و محمد محمدرضایی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۵ ش.

16. Alston, P. "Religious Language", in: *Encyclopedia of Philosophy*, Edited by: Paul Edwards, Macmillan publishing Co, New York, 1964, Vol, 7.

17. Ayer. A. J, *Language, Truth and Logic*, 2 nd edition, London, 1946.
18. Davies, Brian, *An Introduction to philosophy of Religion*, Oxford University Press, 1993.
19. Harvey, Van. A, "Hermeneutics", in: *The Encyclopedia of Religion*, Editor in chief: Mircea Eliade, Macmillan Publishing company, 1987, Vol, 6.
20. Inwood, Michael, "Hermeneutics", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, General Editor: Edward Craig, Routledge, 1998, Vol, 4.
21. Martin, James, Alfred, "Religious Experienc", in: *the Encyclopedia of Religion*, Edited by: Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, Vol, 12.
22. Schleiermacher, F, *The Christian Faith*, 1928.
23. Schleiermacher, F. *On Religion*, trans, J, Oman, New York, 1958.